

衆善奉行

——道元哲学の倫理的側面(2)——

田 村 武 夫

1

本誌第3号に於て道元禅師の『諸悪莫作』の巻を中心として、その倫理思想について論述した際、七仏通戒の偈として「諸悪莫作」と並ぶ「衆善奉行」については、それが諸悪莫作と表裏の関係にある故を以て、立入った考察を省略したが、禅師の倫理思想、特に実践裡における道理を考えるに当っては、「衆善奉行」の道得を更に探究する要があると思われるので、この一文を草した。

如何に「諸悪莫作」の厳しい修行を通して、本法性を開明し、これを体得(見性)したとしても、それが現実の社会に於て、人間関係の中に積極的に活動する、即ち「衆善奉行」の実践に進むことがなければ、それは観念的な独りよがりの開悟に終るであろう。否、それは開悟とさえ言い得ないものであろう。『弁道話』にいう「証上に方法をあらしめ、出路に一如を行ずる」を欠いては、真の弁道はあり得ないというべきである。

さらに『弁道話』の中に、「ただむなしく坐してなすところなからん、なにによりてかさとりをうるたよりとならん」という或問に答えて、

おろかに千万誦の口業(口声)をしきりにして仏道にいたらんとするは、なほながえを北にして越にむかはんとおもはんがごとし、又円孔に方木をいれんとせんにおなじ。文をみなながら修するみちにくらき、それ医方をみる人の合薬をわすれん、何の益

かあらん。

このことばは、直接には「口誦念仏」についての批判であるが、真実には弁道の実践面における活動を（それは坐が単なる「空しく坐してなすところなきものでないことを前提とするが）のべているものと解釈できる。万法をして万法たらしめる為には、それに応ずる道が立たなくてはならない。医方に明らかであっても、それが薬を調合する上に役立つ、即ち実践を伴うことなくしては、医方の知も全く無益なものとなるであろう。

これから尋ねようとするのは、道元禅師のこの方面における考え方であり、実践の在り方についての教示である。それはまた仏教者の行住坐臥、社会的活動、さらには社会的存在の意義を明らかにすることとなるであろう。

なお、この一文起草の動機となったものに、さきの筆者の論稿に関連して、今日の仏者、特に寺院の住職などが、社会的には為すところなく、ただ世人の一方的布施や観光寺院としての収入、あるいは寺有の財産に依存して、安閑として生活しているに過ぎないのが現状であり、従って、仏教そのものにかくあらしめる原因があるのではないか、という批判や非難があり、これに答えるものでもあることを付記しておきたい。

まずはじめに『諸悪莫作』の巻における「衆善奉行」の垂示から歩を進めよう。

なお、前の小論と同じく、『正法眼蔵』の本文は岩波文庫版に依拠することとし、また括弧内は筆者の註である。

2

道元禅師は『諸悪莫作』の巻で、「諸悪莫作」の解明に続いて「衆善奉行」について次の如く示されている。

衆善奉行、この衆善は三性のなかの善性なり。

衆善奉行

このことばは、さきに「諸悪」について善性、悪性、無性の三をあげて、その何れもが「無生」であるとして、本来かくの如き「性」が実在するものではないことを述べたことと関連するので、ここで重ねて説明する要はないであろう。

続いて「善性」の意義を尋ねて、

善性のなかに衆善ありといえども、さきより現成して行人をまつ衆善いまだあらず、作善の恁麼時、きたらざる衆善なし。

即ち、さきに諸悪と莫作の關係について考察したごとく、ここに於ても衆善と作善（奉行）の一つなることを明らかにする、以下はその展開であるが、この点についての禪師の道得はきわめて厳しく、また判然としている。そしてこの点こそ禪師の強調しようとするところである。筆者がさきに「諸悪莫作」の真精神として繰返し論述したところもまさにそこにある。諸悪に定った「調度」がないように、衆善にもかくの如きものとして始めから現成して、行人の近づくのを待っているのではない。作善・奉行のまさにその正当恁麼時、衆善は現成して来るのである。否、作善の時衆善は既に現成しているのである。

この作善と衆善の親しい關係については、禪師は次のように力強く説破されている。

万善は無象なりといへども、作善のところに計会（合致）すること、磁鉄より速疾なり。そのちから毘嵐風よりもつよきなり。大地・山河・国土・業増上力、なおその計会を壘礙することあたはざるなり。

万善は上述の如く無象、無生であって、作善のところに計会し、現成し来るのであるが、万善と作善の親しきこと、むしろ一なることを禪師は形容して、磁石が鉄を吸引する相に見出し、さらにその一ならんとする力の強さを云って、毘嵐風（びらんふう——Vairanbhaka の音訳、意識して迅猛風という）、まさに 60m の疾風よりも猛く凄まじいと。その間に一瞬をおかないのである。

そして如何なる事象——力を以てしてもこの間を裂くことはできない。大地、山河、世界という強大な力を以てしても。さらに業増上力という、いわばショーペンハワーのいう世界意志 (Weltwille) を以てしても、この結合を如何ともすることができない。作善 (奉行) と衆善の親しさはまさにかくの如くである。

しかも、

衆善は奉行なりといへども、自にあらず自にしられず、佗にあらず佗にしられず、自佗の知見は知に自あり佗あり、見の自あり佗あるがゆゑに、各々の活眼睛、それ日にもあり、月にもあり、これ奉行なり。

この自佗 (他) は、自は衆善、佗は奉行と解することができる (岸沢惟安師『正法眼蔵全講』による)。即ちこの一文は衆善と奉行の親しい関係にあることを再説したものであって、はじめの「衆善は奉行なりといへども」は、衆善と奉行を並行させて、これを「即」と結びつける如きものであつてはならないことをいうのである。

その時、この事実が現成した時、あらゆる事物 (万象) はその本来の相を現じてくる。「活眼睛」とはこのことをいう。故に日月星辰に限らず衆生も諸仏も、迷も悟も、そのままの姿に於て公案 (万象の眞実相) の現成をあらしめるのである。その消息は既述の『現成公案』冒頭の句の通りである。

このことはさらに、これに続く文章に於て精細に述べられている。

奉行の正当恁麼時に現成公案あり (一切の衆善現成する) と公案の始成にあらず、公案の久住にあらず、さらにこれを本行といはんや (一本、善行——本行も末行もない)。作善の奉行なりといへども、測度すべきにはあらざるなり (量の問題、程度の問題ではない、さらに相対の問題ではない——始成といひ久住というも量の問題に過ぎない)。

さきには「衆善は奉行なり」と衆善を主として見たが、今は「奉行の正当恁

衆善奉行

「時」として奉行を主としてみる。しかし上述の如く両者分ちがたく親しき関係にあれば、その趣意は全く同じである。

そしてこの考え方を結んでいう。

衆善、有無空色等にあらず（有無の問題ではない）、ただ奉行なるのみなり。

「衆善……ただ奉行なるのみ」と力強く結ばれている。善は作善のところに在る。換言すれば「為すべし」に善は在る。まさにカントにおける如く、当為に於て善は存するのである。為すべきが故に善なのである。行の重視すべきことがここにも明確に表現されている。

この関係について、なお他の例をあげるならば、『現成公案』に次の句がある。

水をきわめ、そら（空）をきわめてのち、水そらをゆかんと擬する魚鳥あらんには、水にも空にもみちをうべからず、ところをうべからず。

飛ぶこと、泳ぐこと、そのことに於て空も水もその存在を現わにするのである。

また『山水経』には、

文子曰、水之道、上天為雨露、下地為江河、……いはゆる地水のゆくところを下とするなり、下を地水のゆくところとするにあらず。火風のゆくところは上なり（上を火風のゆくところとするにあらず）。法界（世界）かならずしも上下四維（四方）の量にかかはるべからざれども、四大、五大、六大（地水火風空識）等の行処によりて、しばらく方隅法界を建立するのみなり。

何れも行（行くこと、その働き）をまっせ方隅法界（世界）が建立される所以を語っている。

かくして『諸悪莫作』の巻は「衆善奉行」の項を次のことばによって結ぶことができる。

この善の因果、おなじく奉行の現成公案なり。因はさき、果はのちなるにあらざれども、因円満し果円満す。因等法等、果等法等なり。因にまた（待）れて果感ずべしといへども、前後にあらず、前後等の道（一本、道理）あるが故に。

奉行あって衆善ありといえは、奉行が因、衆善が果と見られるかも知れない。然し因果等しいのであるから、前後際断しつつも（『現成公案』にこの道理は詳しい）、前は後に、後は前に等しい、もしくは同じものである。「因円満し、果円満す」とはこれをいうのである。

奉行と衆善とは、此意味の因果の関係よりするも別はないのであるが、なおいわば、やはり奉行こそ衆善の根本であるといわざるを得ないのである。

では、何を如何に奉行すべきか、当為の本づくところは何であるか。

3

『仏向上事』にいわく、

いはゆる仏向上事といふは、仏にいたりて、すすみてさらに仏をみるなり。衆生の仏をみるにおなじきなり（一本、おなじからず）。しかあればすなはち見仏もし衆生の見仏とひとしきは見仏にあらず。見仏もし衆生の見仏のごとくなるは、見仏錯（錯誤）なり。いはんや仏向上事ならんや。

衆生の見仏は仏を最終目標とし、理想としてこれに到達せんと修証にはげむのであるが、「仏にいたりて、すすみてさらに仏をみる」仏向上は、ここに止るのではなく、更に進んで仏をみるのである。しかし、この意味で仏を見るとはどういうことであるか。衆生、俗人の仏を見るのとはどんなにちがうであろうか。

衆善奉行

同じ巻に

爐鞴裏を透過して金仏となれり、大海裏を透過して泥仏となれり、火焰裏を透過して木仏となれり。

とあるが、所謂開悟見性が、即ち金仏が、炉鞴の中に投げこまれて熔融し、その悟の消えたところに本当の仏、金仏が現じてくる、泥仏が大海に入って溶解して泥土となって真の泥仏となり、木仏が、火焰の中にあって焼燼して灰となって始めて木仏たるの本性を顕現する、というのである、仏に至って仏を超える、そこにこそ真の仏が現じ来るのである。我独り澄めりではなく、凡夫の中に飛び込み、泥にまみれて愚人の如く生き働らくのである。そこにこそ万法の中に光り輝やく真の仏のすがたがある。それは火焰裏を透過するという困難な歩みを前提とするが。

長沙景岑大師（南泉普願の法嗣）に次のことばがある（『景德伝灯録』巻十、長沙景岑章）。

百尺竿頭坐底人、雖然得入、未為真。百尺竿頭須進步。

我独り悟れりとして百尺の竿頭に坐する人、彼はいわば到彼岸を果したものであろうが、そこに安住し、止住する限り、未だ真に悟れり、得道せりというには値しない。「須進步」であって、百尺の竿頭更に一步を進めて、地上に飛び下り、転落して衆生の中にあって彼等とともに救済の道に進むべきである。これをこそ「仏向上」というのである。

同じ趣きは『六祖壇経』にあげる説話にも見ることができる。五祖弘忍が、彼の会下にあつて得悟した二人の高足に対して、その会得したところを問うたのに答えて、神秀上座は「身是菩提樹、心如明鏡台」と所懐を述べ、六祖慧能は「菩提本無樹、明鏡台亦非台、仏性常清浄、何処有塵埃」と、神秀上座の答を踏まえて所信を開陳している。これについて見るに、神秀上座の所懐は、まさに「百尺竿頭坐底人」の境涯を示すものであつて、未だ真を得ているとは言

い得ない。仏性はそれ自身清浄、円転滑脱であって、その身心は樹や台の如きものに拘束されるものではない。それらを打ちこわしてこれを脱却するところに生きた仏の身心が現われる。大鑑慧能が六祖となった所以はここにあるといえよう。

この立場を禪師は『行仏威儀』の巻に於て

仏縛といふは、菩提を菩提と知見解会する（は）、即知見、即解会に即縛せられぬるなり。一念を経略するに、なほいまだ解脱の期を期せず、いたづらに錯解す。

といわれる。神秀上座の得処はまさに、この仏縛裡にあったというべきである。実に仏の仏たる所、得悟の得悟たる所は、禪師のいわれる「超証の古仏」たる所にある。釈尊の「出山」、そして大衆の中に法輪を転ずるに至ったのは、よくこの間の消息を明らかにしているといえよう。

『現成公案』の

悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ（悟迹即ち悟道の縦跡は全く消え、しかもその悟は広く永く人々の生活の中に生きる）。

もそれである。以下に同じような精神を現わした『弁道話』の語句から引用してみよう。

もし人一時なりとも三業に仏印（証）を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印（国）となり、尽虚空ことごとくきとりとなる。

人一時であっても身口意の三業（働らき）に仏証を現わし、端坐三昧なるとき、それは空しく坐して為すところなきではなく、全世界全宇宙をして悟道に入らしめるのである。

ゆゑに諸仏如来をしては本地の法楽をまし、覚道の莊嚴をあらたにす。および十方

衆善奉行

法界、三途六道の群類、みなともに一時に身心明浄にして、大解脱地を証し、本来(の)面目現ずるとき、諸法みな正覚を証会し、万物ともに仏身を使用して、すみやかに証会の辺際を一超して、覚樹王(菩提樹の下)に端坐し、一時に無等々の大法輪を転じ、究竟無為の深般若(真理)を開演す。

これらの等正覚、さらにかへりて、したしくあひ冥資するみちかよふがゆゑに、この坐禅人、確爾として身心脱落し、従来雑穢の知見思量を截断して、天真の仏法に証会し、あまねく微塵際そこばくの諸仏如来の道場ごとに仏事を助発し、ひろく仏向上の機をかうぶらしめて、よく仏向上の法を激揚す。

釈尊の菩提樹下端坐六年の意義と蹤跡を尋ね、さらに法輪を転じて衆生済度の為め挺身せられた趣を、ここにはっきり窺うことができる。禅師が『普勸坐禅儀』を著作して、ひろく世人に坐禅の功德を述べ、これを勧められた所以もまさにここにあるのであり、禅師の大悲心の現われ、換言すれば禅師自ら「仏向上」の道を歩まれたことにほかならない。

上求菩提は下化衆生と表裏をなすものである。親鸞聖人の往相回向と還相回向の関係もまたこれを示すものである。「同行二人」とはこのことを最もよく説明することばである。

4

さきに七仏通戒の偈をあげて、戒律が仏法に於て基本的な、不可欠な基準であることを述べたが、その際、『正法眼蔵聞解』のことばを引用して、「莫作は三聚戒では撰律儀戒、四弘誓願では煩惱無尽誓願断」に当るとし、次で

衆善奉行……三聚では撰善法戒、誓願では法門無量誓願学なり、此中には撰衆生戒、仏道無辺誓願成も籠て居る。

と衆善奉行の特質を明らかにしていることに触れてきた。いま、これに関連して小乗仏教と大乘仏教の戒律について、その相違を考え、大乘戒の性格を闡明

することによって、衆善奉行の大乗仏教に欠くべからざる戒である所以を尋ねてみたい。

それがために、ここで、少しく長文ではあるが、境野黄洋師の大小乗戒律に関する見解を引用することとする（『国訳大蔵經——戒律研究上』——昭和3年8月、国民文庫刊行会刊、昭和50年復刻版出づ）。

従来の一一般の学者は、大乘戒と小乗戒とを区別する根本の要点は、小乗戒は二百五十、五百といふ様な条目を設けて、一々比丘、比丘尼の行為を規定する外面的要求の煩瑣なところがその特色で、大乘戒は条目を設けることが極めて簡明であり、『梵網(經)』の十乘禁戒（不殺生、不偷盜、不邪淫、不酤酒、不說過、不自讚毀他、不慳法財、不瞋恚、不謗三宝）、四十八輕戒（梵網經にあげる大乘戒の中、比較的輕微な罪をいましめたもの、特色あるものとしては、酒を飲まない、肉や五辛を食べない、殺生の道具を蓄えない、偽つて人の師とならない、教団を束縛する惡法を立てない、などがある——中村元氏による）の如き合して僅かに五十八条を出でない。之を統ぶるに三聚淨戒を以てし、攝律儀戒、攝善法戒、攝衆生戒の三で、一切の戒は之に尽きるのである。唯大乘戒の重しとする所は、外部的な条目の多少によらないで、内面の持戒の精神に存するとするのである。かくのごとくいふ時は、小乗戒は極めて單純な外部律の如く聞ゆるのであるが、然しながらそれは大きな誤りである。何となれば小乗戒は絶対動機論であつて、行為の善惡は唯動機一つに判ぜられるといふことに決して居る。むしろ内面的である。

と、大乘戒と小乗戒の相違は内面的と外面的の別にあるのではなく、むしろ小乗こそ動機を中心とする内面的な戒律であるとし、従つて大小乗戒の別はこうした点に見出さるべきではないのである。ではそのちがいはどこに求められるべきであろうか。

小乗律の精神は、守るべき規定は極めて煩瑣であつて、これは隨時に定められ、機によって設けられた条目を基本とし、次第に増加され改変されてここに至つたのであらうが、然し之を守るといふよりも、寧ろ之を犯す動機に大なる注意を払つてゐるも

衆善奉行

のであるといふことが諒解される。更にいへば、若し大乘律が守る精神に重きを置くといふならば、小乗律は犯す精神に重きを置くと云ってよい。

即ち、小乗律はこの戒律を犯すことを恐れ、大乘律はこれを進んで守ろうとするとところにその精神があるとし、

故に若し大乘小乗二律の区別を言ふならば、……小乗律は防非止惡の消極的な点に重きを置き、大乘律はその上に更に作善の積極の方面に重きを置くといふ点にあるのであらう。『梵網』の十重四十八輕戒のみでは、この意は未だ十分に現はれて居ないが、三聚淨戒の撰善法、殊に撰衆生戒に於て、全く小乗に存せざる戒の意義を見出すものであると言ってよい。

かように大乘戒の精神、その特色を明らかにされているが、この点で「諸惡莫作」は小乗戒の中心をなし、「衆善奉行」は大乘戒、従つて大乘仏教の特色を最も闡明に示すものといえるであらう。まさに大乘戒の眞の精神は撰善法、撰衆生戒の積極的作善に於て実現しうるのである。

この積極的作善の意味は、道元禪師の『出家略作法』の中の「十重禁戒」の解明にもはっきりと表わされている（大久保道舟師『道元禪師全集下巻』）。

第一不殺生戒（原漢文——讀下し文に改む、筆者）

仏のたまはく、若し仏子、自らも殺し、人をして殺さしめ 方便して殺し、讚嘆して殺し、殺すを見てし随喜し、乃至呪をもつて殺さば、殺の因、殺の縁、殺の法、殺の業あらん。乃至一切の命有る者を故さらに殺すことを得ざれ。是れ菩薩は常に常住の慈悲心、孝順心を起して、方便して一切衆生を救護すべきに、而るを反つて更に自ら心を恣にして、決意して殺生せば是れ菩薩波羅夷罪（懺悔するも及ばず僧団から追放される罪）なり。

単に殺す勿れではなく、殺してならぬ理由は「菩薩はまさに常住の慈悲心、孝順心を起して……一切衆生を救護すべき」ものであるからである。作善に反するが故である。今一つ例をあげるならば、「第二不偷盜戒」についても、

……一切の財物、一針一草も故さらに盗むことを得ざれ、而も菩薩は応に仏性の孝順心、慈悲心を生じて、常に一切の人を助けて、福を生じ、楽を生ぜしむべきに、而るを反って人の財物を盗まば、是れ菩薩波羅夷罪なり。

以下第十に至るまで、同じ精神に立って釈せられている。大乘戒の撰善法、撰衆生を積極的に進めようとしているものであることが明らかである。

更にあげてみるならば、『仏祖正伝菩薩戒教授戒文（別本）』（大久保師、同上）に、

三聚戒あり。

撰律儀。諸仏法律の窟宅とするところなり、諸仏法律の根源とするところなり。

撰善法。三藐三菩提の法（悟）、能行所行の道なり。

撰衆生。凡をこえ聖をこえて自を度し他を度するなり。

超凡越聖、即ち仏にいたり、仏を出でて衆生の済度に向うべきなのである。これらの何れも積極的作善に立脚するものであることは明らかである。

仏法はかくして、仏に向う向上門だけではなく、むしろ一切の衆生を度せずんば止まぬという向下門に於てこそ、その真髓を発輝するものである。「仏向上」とはこのことをいう。撰善法、撰衆生、その実践こそ大乘仏教を大乘たらしめる所以である。

5

発心に関しては、さきに道元禅師の発心について、それが無常観に基づくものであることを、禅師の行履に即して述べ、また『永平初祖学道用心集』のことは、「世間の無常を観ずる心も亦菩提心と名べく」を引いて、無常観こそ発心の源泉であることを見てきたが、「発心」は「発心修行」と熟するとともに、「発菩提心」を意味するものである、否、発心修行も発菩提心を根底とするものである点を重視しなければならない。「世間の無常を観ずること」は単に個

衆善奉行

人的出来事ではない。

この「発菩提心」について『正法眼蔵発菩提心』は次のことばを以て始める。

菩提心をおこすといふは、おのれいまだわたらざるさきに一切衆生をわたさんと発願しいとなむなり。

この自未得度先度佗（他）こそ仏の慈悲心をいただくことであり、それがまた大乘仏教の真精神でもあり、この精神は前章の大乘戒の精神を最もよく生かすものである。この意味の説示はこの『発菩提心』の巻に満ちているが、今その若干を摘記してみよう。

発心とは、はじめて自未得度先度佗の心をおこすより、これを初菩提心といふ。

あるひは無量劫おこなひて衆生をさきにわたして、みづからはつひにほとけにならず、ただし衆生をわたし、衆生を利益するもあり。

衆生を利益すといふは、衆生をして自未得度先度佗の心をおこせるちからによりて、われ（一本、われも）ほとけにならんとおもふべからず。たとひほとけになるべき功德熟して円満すべしといふとも、なほめぐらして衆生の成仏得道に回向するなり。……この発心よりのち、大地を学すればみな黄金となり、大海をかけばたちまちに甘露となる。

初発心は発菩提心である。釈尊が四門出遊の因縁（釈尊は四門出遊によって老・病・死・修行者又は生・老・病・死の四つの姿を目のあたり見た——『本行集経』）によって入山し、修行者の道を励んだのは、人皆の負える苦悩の根源である生死の問題を解決しようとしたのであって、彼一人のことではない。故に出山後の転法輪を必然的ならしめたのである。釈尊の児孫たる者、この転法輪の意を体し、たとえ自らは真理を体得できず、彼岸に到達し得ずとも、他をして先ず度らしめんと希うものでなければならぬ、大乘の精神とはそれである。

いまのよにある参学のともがら、菩薩なり、声聞（小乗教の聖者）にあらずといふことをあきらめ（明らかにし）しれるともがら一人もなし。ただみだりに衲僧衲子と自称して、その真実をしらざるによりてみだりがはしくせり。あはれむべし、澆季祖道廢せることを。しかあればすなはち、たとひ在家にもあれ、たとひ出家にもあれ、あるひは天上にもあれ、あるひは人間にもあれ、苦にありといふとも、楽にありといふとも、はやく自未得度先度佗の心をおこすべし。

禅師の、小乗と異なる大乘の精神とその実践を説き来り、説き去るところ、まことにきびしいものがある。しかも「自未得度先度佗」についての一般の疑問に次の如く答えて、鋭く菩薩の行を説示されている。

し（如）かじ、まづわれ生死を解脱し、のちに衆生をわたさんには。行者このかたらひをききて、菩提心を退し、菩薩の行を退す。まさにしるべし、かくのごとくの説はこれ魔説なり。菩薩しりてしたがふことなかれ、もはら自未得度先度佗の行願を退転せざるべし。自未得度先度佗の行願にそむかんがごときは、これ魔説としるべし。外道説としるべし、悪友説としるべし。さらにしたがふことなかれ。

まず自らが生死を解脱し、彼岸に到達して、それより衆生救済に向うことは、観念的には確かにさもありなんと首肯されるかも知れないが、実践の問題としてみる時、その境地は竹林の七賢の如く、われ独り澄めりとして俗を遊離し、恐らく他の救済への道は何等開けないであろう。衆生、大衆とともに泥にまみれ泥仏となって、同行者として進まねばならぬ。そして自らはその泥中に取り残されることがあったとしても、菩薩の行願はそこに生きている。向上の門はそのまま向下の道に開いておらねばならない。

『谿声山色』の巻にはさらに発菩提心について、われひとともに生涯を通して菩薩の行願に生きねばならぬことを説かれている。

もし菩提心をおこしてのち、六趣（六道）、四生（卵生、湿生、化生、胎生）に輪転（輪廻転生）すといへども、その輪転の因縁みな菩薩の行願となるなり。しかあれば

衆善奉行

従来の光陰はたとひむなしくすごすといふとも、今生のいまだすぎざるあひだにいそぎて発願すべし。ねがはくは、われと一切衆生と、今生より乃至生死をつくして正法をきくことあらん。きくことあらんとき正法を疑着せじ、不信なるべからず。まさに正法にあはんとし、世法をすてゝ仏法を受持せん、つひに大地有情（一本、大地の有情とともに——地上に生存する一切のもの）成道することを得ん。かくのごとく発願せば、おのづから正発心の因縁ならん。この心術懈倦することなかれ。

菩提心をおこしてのちも、この人生苦あり楽あり、また変転きわまりなき内外の事情は多くの障害をもたらすかも知れないが、それらが直ちに、われひとともにさらに強い行願——「大地有情（とともに）成道することを得ん」——を引き起す、というのでなければならぬ。この心的態度を持する上において、懈怠、倦厭という如き心を起してはならない。

そして祖師達の「行持」、行履は何れもこうした発菩提心の行願によって貫かれている。そこには仏祖達の悲願——衆生救済の悲願が脈々と生き働らいているのを見ることが出来る。道元禅師の長編の『正法眼蔵行持』の上下二巻は仏祖達のそうした行履を活写して余蘊がない。今少しくその行文から引用してみよう。その冒頭にいわく、

仏祖の大道かならず無上の行持あり。……道環して断絶せず。発心、修行、菩提、涅槃、しばらくの間隙あらず。行持道環なり。このゆゑにみづからの強為（強制）にあらず、佗の強為にあらず。……この行持の功德、われを保任し、佗を保任す（自他にわたって生きている）。その宗旨は、わが行持、すなはち十方の艸地（大地）漫天みなその功德をかふぶる。……このゆゑに、諸仏諸祖の行持によってわれらが行持現成し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて諸仏の行持現成し、諸仏の大道通達するなり。

仏祖の大悲に催され、仏祖の行願によってわれらの行持また生命を得、「受け難き人身を受けたるのみに非ず、遇ひ難き仏法に値ひ（あい）奉」（『出家功德』）つたのである。

さらにまた、「われらが行持によりて諸仏の行願」もまた、その行持を成就することができるのである。——金光教の教祖のことばの中にある「氏子もたちゆき、神もたちゆく」という我と神との冥合の様子がここに思い合される。——仏と人との一体なるすがたを思い見るべきである。

百丈禪師（馬祖の嗣）に「一日不作一日不食」のことばが伝えられているが、その因縁（『行持上』）

百丈山大智禪師、そのかみ馬祖の侍者とありし（一本、なりし）より、入寂のゆふべにいたるまで、一日も為衆為人の勤仕なき日あらず。かたじけなく（も）一日不作一日不食のあとをのこすといふは。百丈禪師すでに年老臘高なり（一本、にして）、なほ普請作務のところに壯齡と同（じく）勵力す。衆これをいたむ、人これをあはれむ。師やまざるなり。つひに作務のとき作務の具をかくして、師にあたへざりしかば、師その日一日不食なり。衆の作務にくははらざるをうらむ意旨なり。これを百丈一日不作一日不食のあとといふ。

衆のため、人の為に働らくことがなければ、生命あることは無意味である。生ける限りそうした働らきがなければならぬことを如実に物語っている。

また、達磨大師の西来の由来についても、禪師は敬愛の心をこめて、大師の救世のための西来の苦勞を偲び、次のように語っている。（『行持下』）

初祖（達磨大師）は釈迦牟尼仏より二十八世の嫡嗣なり。父王の大国をはなれて東地の衆生を救済する、たれの（ひとの）かた（肩）をひとしくするかあらん。もし祖師西来せずば、東地の衆生いかにしてか仏正法を見聞せん。いたづらに沙石にわづらふ（たよりないものをたよりとする）のみならん。いまわれらがごときの辺地遠方の披毛戴角（生きもの）までも、あくまで正法をきくことをえたり。いまは田夫農父（夫）、野郎村童までも見聞する、しかしながら祖師航海の行持にすくはるるなり。

なお、この航海の苦難については次のことばもある。（『行持下』）

真丹（一本、震旦——中国）初祖の西来東土は、般若多羅尊者の教敎なり。航海三

衆善奉行

載の霜華，その風雪いたましきのみならんや，雲煙いくかさなりの嶮浪なりとかせん。不知のくににいらんとす，身命ををしまん凡類，おもひよるべからず。これひとへに伝法救迷情の大慈よりなれる行持なるべし。

瀧山靈祐（百丈懷海の嗣——瀧仰宗の祖）は人跡全く絶えた山中，霖雨しきりなる岩山のほとり，常人ではとても生活できない瀧山に幽棲して，行持嚴格，參禪功夫に勤めたが，その願うところは，人々への救いと国土の安穩にあった。（『行持下』）

この瀧山の行持の道力化功によりて風輪（大地）動かず，世界やぶれず，天衆の宮殿おだいか（一本，おだやか）なり。人間の国土も保持せるなり。瀧山の遠孫にあらざれども（道元禪師は洞山良介，曹山本寂の流れを酌む）瀧山は祖宗なるべし。

6

菩薩の功德，その行持の現実の姿を展開したのが「四摂法」である。ここにその向下の活動，衆善奉行が最も具体的な相に於て示される。始めに述べた如く，仏法はともすれば出世間的と解され，社会生活の向上を推進するには無力であると見られ勝であるが，その非難はこの「四摂法」に及んで全く不当であることが判明するであろう。ただその法が実践に移されるか否かが問題なのである。

この「四摂法」は中村元氏著『仏教語大辞典』によれば，「四摂事」と同義であって，

人びとを救うために，人びとをおさめて守る四つのしかた，人を引きつける四つの手段，他人を仏道に引き入れる四つの方法，仏教を実践する人が人びとを誘いつけるために具えるべき四つの美点，四つの包容の態度，社会生活上欠くことのできない四つの徳，人心をおさめる四種の行為，多くの人びとを導いていく方法。

と，多くの用例をあげてその意味を説明しているが，これによって大意はつか

むことができるであろう。

そして、後にも見るように、この四種の法は「おのおの四摂を具足せるがゆゑに十六摂」となるであろうし、さらに展開すれば八万の細行、三千の威儀（行住坐臥の法）となるであろう。

かように重要な法であるが故に、禪師は特に『正法眼蔵菩提薩埵四摂法』を著作して、その真意を詳細に解明されている。今その説示に耳を傾けよう。以下特に記してないものは、何れもこの巻からの引用である。

先ず、

四摂法、一者布施、二者愛語、三者利行、四者同事

と、その四者の名を挙げ、次でそれぞれの摂法について禪師の領得されたところを開陳されている。

最初に「布施」について、

その布施といふは不貪なり。……むさぼらずといふは、よのなかにいふへつら（諷）はざるなり

布施というは、一般には、「ほどこす」ことであり、さらに仏事に於ては「僧に金品を施す」ことを意味するとされるが、その本来の意味は禪師のことばの如く、貪欲でないこと、誦らわぬことであって、進んでいえば、その与える功德の結果を期待しないこと、待望しないことである。その故にこそ、その働らきが大きな社会的活動の源泉となるのである。

遠山のはな（花）を如来に供し、前生のたから（先祖から受けついで財）を衆生にほどこさん、法におきても物におきても、面々に布施に相応する功德を本具せり。我物にあらざれども布施をさへざる道理あり。そのもののかろきをきはらず、その功（働らき——精神）の実なるべきなり。

布施に「法におきても物におきても」といわれる如く、法施と財施とがあ

衆善奉行

り、これについては後に引用するところからも明らかであるが、そうした施しの心的態度、さらにいわば「仏性」はすべての人が本来具有するところである。遠山の珍しい花を仏前に供え、わが働らきに基づかない財をも天与として之を人に施す、ここに人間の自然があるのである。

なお、「我物にあらざれども布施をさへざる道理」については、「前生のたから」もその一例であるが、『随聞記』に述べられる次の例話がその開明に役立つであろう。

故僧正（栄西禅師）建仁寺におはせし時、独りの貧人来りて云く、我が家貧ふして絶煙数日に及び、夫婦子息両三人餓死しなんとす。慈悲を以て是れを救ひ給へといふ。その時房中に都て衣食財物等無し。思慮をめぐらすに計略つきぬ。時に薬師の像を造らんとして、光の料に打のべたる銅少分ありき。是を取て自ら打をり、束ねまとめて彼の貧客にあたへて云く、是を以て食物にかへて餓をふさぐべしと。彼の俗よるこんで退出しぬ。

弟子達はこれを難じて「仏物己用」の罪に当らんとする。これに対して僧上は「我れはこの罪によって悪趣に墮すべくとも、只衆生の飢へを救ふべし」といわれたという。わがものではないが、仏道の為ならば、救生の為ならば、身は地獄に落ちようとも、という布施の精神がよく現われている。

さて上述の如く「面々に布施に相應する功德を本具」せるが故に、

しかあればすなはち、一句一偈の法をも布施すべし、此生佗生の善種となる。一銭一艸の財をも布施すべし、此世佗世の善根をきぎす。法も財なるべし、財も法なるべし。

ここに布施に法施と財施とあり、ともに善根をきぎして、永く自他の幸福をもたらすものであることが示される。そして本文に見られる如く、法と財とは等価値をもつものである。

そして最初の引用文の「不貪」ということに関連して、

ただかれが報謝をむさぼらず、みづからがちからをわかつなり。舟をおき橋をわたすも布施の檀度（完全な施与）なり。もしよく布施を学ずるときは受身捨身、ともにこれ布施なり。治生産業、もとより布施にあらざることなし。

「報謝をむさぼらず、みづからが力をわかつなり」。ここに無報酬の、従って結果に煩わされぬ純粋な利他行が可能なのである。報謝を思えば、これによって布施の利他行は汚され、真実の機能を失ってしまう。

更に、「うけがたき人身をうけ」たわれわれが、その人身をすらも他の人々の為に捧げる、この尊い人身をうけてこれを生かすこと、しかもそれをすら人々に捧げること、その何れも布施の真義を発輝するものである。その故に、舟をおき橋を架して人々の交通を助け、治生産業もって人々の生活の向上に資する、もとよりこの布施の精神の顕現したものに外ならない。ここに、僧は寺院に安坐して、檀家の布施に依存するのみであるという非難は、本来の僧には全く当てはまらぬことを見うるであろう。道元禪師にこの世間的活動という力強いことばのあることを忘れてはならない。「衆善奉行」の最も具体的実現である。けれども、もとより僧の本来の務めは法施にあり、人々をしてこの布施活動をあらしめる原動力とならねばならぬことはいうまでもない。

次に世人の父母孝養、妻子扶養についてもこの布施の立場から示される。

ほとけののたまはく、於其自身、尚可受用、何況能与父母妻子（その自身に於てすら尚受用すべし、いかに況んやよく父母妻子に与えんをや）。しかあれば知りぬ、みづからもちあるも布施の一分なり、父母妻子にあたふるも布施なるべし。

自分自身に与えるのも布施である。これはもとより「うけがたき人身をうける」われわれ自身の尊さを背景としている。まして、父母妻子に与えるのが布施に当ることは言うまでもない、というのである。もちろんこのことばは在家の信徒に与えたものと見るべきであって、僧は、もとより出家人たるべきで

衆善奉行

あって、父母妻子を思い煩うことを先に立てるべきではない。この点について『随聞記』に、

示して云く、孝順は最用（要）なるところなり、然あれどもその孝順に在家、出家の別あり。在家は孝経等の説を守て生につかへ死につかふること、世人みな知れり。出家は恩をすて、無為に入る故に、出家の作法は恩を報ずるに一人にかぎらず、一切衆生をひとしく父母のごとく恩深しと思ふて、なすところの善根を法界にめぐらす。別して今生一世の父母にかぎらば無為（絶対）の道にそむかん。日日の行道、時時の参学、只仏道に随順してもゆかば、其れを真実の孝道とするなり。

とのべているところでも明らかである。この出家の場合においては、他力自力のちがいはあるが、親鸞聖人の考え方にも通ずるものがある。（『歎異抄』）

親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念仏まうしたること、いまださふらはず。そのゆゑは、一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり。いづれもいづれも、この順次生（来世に）に仏になりてたすけさふらふべきなり。わがちからにてはげむ善にてもさふらはばこそ、念仏を廻向して父母をもたすけさふらはめ。ただ自力をすてていそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道、四生のあいだ、いづれの業苦しづめりとも、神通方便をもて、まず有縁を度すべきなり、と云々。

聖人に於ては、もとより煩惱具足の凡夫、自力を以て孝をはげむことは不可能であるという前提がある。孝順を否定しているわけではもちろんない。ただ弥陀の本願を信じて、仏を念じ、「いそぎ浄土のさとりをひら」くことができる。それによって父母への報恩もまた可能であるとするのである。

しかし、何れにせよ、親鸞聖人にはかように明確な判断があるが、道元禅師には、同じ結論に到達するとしても、なおそこには曲折のあることがうかがわれる。そのことは、たとえば同じ『随聞記』に見られる次の挿話に見ることができる。

亦ある僧云く、某甲（拙者）老母現在せり。我れは即ち一子なり。ひとへに某甲が扶持に依りて度世す。恩愛も殊に深し。孝順の志しも深し。是れに依ていささか世に随ひ人に随ふて、他の恩力を以て（他から報酬を得て）母の衣糧にあつ。我れ若し遁世籠居せば母は一日の活命も存じ難し。是れに依て世間にありて一向仏道に入らざらんことも難事（心にゆるせぬこと）なり。若し猶も捨て、道に入るべき道理あらば、その旨いかなるべきぞ。

示して云く、此こと難事なり。他人のはからひにあらず、ただ自ら能々思惟して誠に仏道に志し有らば、いかなる支度方便をも講じて、母儀の安堵活命をも支度して仏道に入らば、両方俱によき事なり。

そこには現在の父母への顧慮が歴然と現われている。もちろんこの場合「志し有」ることが根本であって、その志深かければ自ら「方便」も出て来るのであり、「天地善神の冥加」も必ずありとし、さらに六祖慧能が五祖弘忍に参じた時の模様を述べて、

（父母の恩は）曠劫多生にも（永遠に）捨て難き恩愛なれども、今生人身を受て仏教にあへる時、（この恩愛を）捨てたらば、真実報恩者の道理なり。なんぞ仏意にかなはざらんや。一子出家すれば七世の父母得道すと見えたり。

と教示されている。父母への利生が全く捨て去られているものでないことが知られるであろう。在家者の心構えとしては、この顧慮はもちろんのことである。布施は先ず現在の父母に対してなされねばならない。

最後に、法施について次のように述べて、この項を結ばれる。

転じがたきは衆生のこころなり。一財をきざして（端緒として）衆生の心地を転じはじむるより、得道に至るまで転ぜんとおもふなり。そのはじめかならず布施をもてすべきなり。……心転物のときあり、物転心の布施あるなり。

無道心なる衆生を道に向かわせる為には、上述の「舟をおき、橋をわたす」という財施も必要であろう。「物転心」の道理もあり、それが布施の心を生ぜ

衆善奉行

しめる端緒ともなるであろう。けれども法施こそ仏者の布施の第一義でなければならぬ。道元禅師の生涯に亘る説示、さらには九十五巻に及ぶ『正法眼蔵』の述作も、この法施の大悲心に出ずるものである。

6

ことばの働らきの大なるものであることは、すでに前の論文に於て、「諸悪莫作」と聞くこと、即ち問法と関連して取扱ったところであるが、ここに改めて『四摂法』にあげる「ことば」を辿って禅師の思惟に立入ってみよう。

愛語というは衆生を見るにまづ慈愛の心をおこし、顧愛の言語をほどこすなり。おほよそ暴悪の言語なきなり。

慈念衆生、猶如赤子のおもひをはくはへて言語するは愛語なり。徳あるはほむべし、徳なきはあはれむべし。

衆生に慈愛の心を注ぐこと赤子に対するが如きおもいをもって話しかける——このことが愛語の根本であることは云うまでもない。単に上べだけの功言令色であってはならない。その心の持ち方こそ重視さるべきである。しかも「徳なき」をあわれむことは、時としてはげしいことばであっても、所謂「愛の鞭」として許されるであろう。もとより、そのことばは「暴悪の言語」であってはならない。このことと関連して『随聞記』には次の説示がある。

夜話に云く、悪口を以て僧を呵嘖し毀訾（きし）すること莫れ。設ひ悪人不当なりとも、左右なく悪くみ毀ることなかれ。……若は住持長老にてもあれ、若は師匠知識にてもあれ、弟子不当ならば慈悲心老婆心にて教訓誘引すべし、其時設ひ打つべきをば打ち、呵嘖すべきをば呵嘖すとも、毀訾謗言の心を発すからず。

まさにその必要ある時、「其時」には「打つべきをば打ち、呵嘖すべきをば呵嘖す」とも、決し悪み誘ふ心を起してはならない。それをこそ愛語の本

領とするのである。

さらに、愛語を用いることは、ただ「其時」に止まらず、愛語は愛語を育ててゆき、やがて精神のやさしさ、「慈念衆生、猶如赤子」のおもいを育てていくのである。

愛語をこのむよりは（好むことをもととして）やうやく（やがて）愛語を増長するなり。しかあれば、ひごろしられず、みえざる愛語も現前するなり。……現在の身命の存せらんあひだ、このんで愛語すべし。世々生々に不退転ならん。

そして、この愛語のはたらきは、

怨敵を降伏し、君子を和睦ならしむること、愛語を根本とするなり。むかひて愛語をきくはおもてをよろこばしめ、ころをたのしくす。むかはずして愛語をきくは肝に銘じ魂に銘ず。

かくしてこの項を終るに当って、次のような力強い言葉を以て、愛語に関する慈誨を述べられている。

しるべし、愛語は愛心よりおこる。愛心は慈心を種子とせり。愛語よく廻天のちからあることを学すべきなり。

第三の「利行」については、その意味するところ、および機能は、次の禅師のことばをきけば十分に諒解されるであろう。

利行といふは貴賤の衆生におきて利益の善功をめぐらすなり。たとへば遠近の前途をまもりて利他の方便をいとなむ。窮亀をあはれみ、病雀をやしなふし（養ったのは）窮亀をみ病雀をみしとき、かれが報謝をもとめず、ただひとへに利行にもよほさるるなり。愚人おもはくは、利他をさきとせば、みづからが利はぶかれぬべしと。しかに

衆善奉行

はあらざるなり。利行は一法なり、あまねく自他を利するなり。

窮亀病雀については、これと関連して『行持下』の巻に次のように云われる。

病雀なほ恩をわすれず、三府の環よく報謝あり、窮亀なほ恩を忘れず、余不の印よく報謝あり。

病雀窮亀のこの話には故事がある（此の故事、岸沢惟安師による）。

昔晋の世に孔愉、字は敬康という人があった。或時余不亭という所を通りかかると、亀を籠に入れて行く人を見た。その亀が苦しんでいる様子なので、彼はその亀を買い取って江河に放してやると、亀は嬉しそうに幾度か孔愉の方を振り返りながら泳いで行った。後孔愉は軍功によって藩主となったので、亀の把みのついた職印を作らせると、幾度作り直してみても把みの亀の首が左むきになってしまう。その時彼はふと先年余不亭で救けてやった亀が江河を泳ぎながら、幾度か彼の方を振り返ったその亀の姿にそっくりであることに気付いた。その不思議さを思いながら、彼はその左向きの亀の首のついた職印をそのまま使っていたという。

又後漢の揚宝という人が、こどもの頃、一羽の子雀が地に落ちて蟻に苦しめられているのを見て、憐れにおもい、ふところに入れて家に帰り、鳥籠で養っているうち、羽も伸び傷も癒ると、或日沢山の雀が集ってきてその子雀を連れて行った。するとその夜黄衣をつけた童児が現われて、揚宝に向って礼拝し、「あなたに救けられた子雀です、お礼に参りました」といって、白い環を四つさし出し、「あなたの子孫は皆立派な人となって大臣の位に昇られること、この環の如くでありましょう」と云って姿をかくした。果して揚宝の家系は四代続いて大臣となったというのである。

この説話にも見られるように、彼等の行為は、決して報謝を求めたのではなく、「ただひとへに利行にもよほさ」れたのである。しかも報謝が得られたこと、まことに「冥機冥応、顕機顕応、冥機顕応、顕機冥応」（『随聞記』）のこと

わりを眼前にすることができる。然るに愚人は「利他をさきとせば、みづからが利はぶかれ（省かれ）ぬべし」として利己をさきとし、または「顕機顕応」をのみ求めようとする。あわれむべきことである。「利行は一法」であることが真実である。自他を通ずるものなのである。「あまねく自他を利する」のである。

ひとのくにの民ならば、をしへざらんとにはあらざりき（達磨大師の西来はまさにそれである）。しかあれば怨親ひとしく利すべし。自他おなじく利するなり。もしこのころを得れば、草木風水にも利行のおのづから不退転なる道理、まさに利行せらるるなり。ひとへに愚をすくはんといとなむべし。

この説示は、二宮尊徳先生の湯船の例話や人間の手の働らきに見られる利他と自利とが一致とする考え方にも通ずるものがある（『二宮翁夜話』）。

そして、その利行は草木風水という無情なものにも及ぶのである。それはまたそうしたものの本質を最もよく生かshめることであって、自然に即した具体的な養育や節約の道も自らそこに生じ来るのである。

第四の摂法は「同事」である。

これについて禅師は説示された。

同事といふは不違なり、自にも不違なり、佗にも不異なり。たとへば人間の如来は人間に同ぜるがごとし（釈迦仏が人間を教化するために人間の中に生れた）。

同事というのは、簡単に云えば、相手の立場に身をおくこと、すすんでは、他の協同することを意味する。故に

同事をしるとき自佗一如なり。……佗をして自に同ぜしめてのち自をして佗に同ぜしむる道理あるべし。自佗はときにしたがふて無窮なり。

自他同一ならば、自をさきとするも、他をさきとするも、その間異るところ

衆善奉行

はない。「自他は時によりてあり、本とは無い（本来あるものではない）。物が二つよらねば自他は立たぬ。是非も其通り、手前に是と思ふも向ふでは非と思ふ」（『聞解第六、四摂法』）。その間従って窮まるるところがない。故に「自にも不異なり、佗にも不異なり」である。

さらに同事について管子（『氏族排韻卷七、撰管子八十六篇』——『聞解』による）のことばを引いて、

管子云、海不辭水，故能成其大。山不辭土，故能成其高。明主不厭人，故能成其衆。しるべし、海の水を辭せざるは同事なり。さらにしるべし、水の海を辭せざる徳も具足せるなり。このゆゑによく水あつまりて海となり、土かさなりて山となるなり。ひそかにしりぬ。海は海を辭せざるがゆゑに海をなし、おほきなることをなす。山は山を辭せざるがゆゑに山をなし、たかきをなすなり。明主は人をいとほざるがゆゑにその衆をなす。衆とは国なり。

海と水と一如であるが故に、海は水を辭せず、大海をなすのであり、水に海を辭さない徳あるが故に、清水・濁水ともに入りて海の大をなすのである。「ひそかにしりぬ」とは海と水と親しい関係、否、海と水ではなく、海と海との関係というべき同事の姿を言表しているのである。明主と人とまた同様である。この明主と人との関係については禪師はなおことばを重ねられているが、明主と人と、それは賢者のみならず「暗人」さえも、明主の下にあっては「同事」であり、区別さるべきものはない。かるが故に国治まる。そこにまた「罪」を憎んで「人」を憎まぬ政治も存するのである。「賞罰ありといへども、人をいとふことなし」とはこれをいう。

このゆゑに明主にも暗人にも、同事の道理あるがゆゑに、同事は薩埵の行願なり、ただまきにやはらかなる容顔をもて一切にむかふべし。

明主と暗人と異なるものではない。いわば明主と明主であり、暗人と暗人である。君と君、臣と臣、親と親、子と子、この平等の境地こそ菩提薩埵（菩薩）

の願いなのである。ここで思い合されることは、仏教成立の意義の一つに波羅門教の階級制度に反対して四姓平等の力強い主張があったことである。平等であり、同事であれば敵視すべき何もものもない。まさに「やはらかなる容顔」をもって相対することが出来るのである。人間関係従って人間社会をあらゆる根本的原理は、まことにこの「同事」に於て正しく見出されるであろう。

しかしかく見来れば、布施も、愛語も、利行も、同じくこれ「薩埵の行願」に他ならない。即ち、それらの根底には相通ずるものがある。このことは改めてここに言うまでもないことであり、既述のそれぞれの解明にも見出すことができると思うが、さらに付加えるならば、岸沢惟安師の釈に見るも、幾度か四者のこの関係に言及されている。今その一部を紹介すれば、たとえば「利行」に関連して、

利行は衆生を利益する仕事、つまり人の為になることをするのだ。それには二種がある。一つには布施、二つには愛語だ。愛語もそれが利行にならなければ愛語ではない。布施もまたそれが成仏道で、衆生のためになるのでなければ布施にはならない。……そして布施のときは必ず愛語、愛語の時は必ず布施で、その布施も愛語のときならず利行となっているのだ。

そして、第四の「同事」に関連しては、

同事が薩埵の行願であるならば、布施も愛語も利行もまたみなそのとおり薩埵の行願であるぞよ。ただまさに「やはらかなる容顔をもて一切にむかひ」なされよ。吾我のない人がいつもここにこしていることができるのだ。仏法修行ということはこの吾我を除くことにある。……無我が同事行だ。

岸沢師は窮極的には、「薩埵の行願」とともに「吾我を除く」というところに、四者に通ずるものを見出されているが、そのごとく、この「四摂法」を可能ならしむるものは、われわれにとっては、われわれの吾我の脱却にあるであ

衆善奉行

ろう。無我がその根底をなすといえるであろう。

上記の四者の関連に基づいて禅師は最後に簡略に記されている。

この四摂おのおの四摂を具足せるがゆゑに十六摂なるべし。

8

上来、道元禅師の示される「衆善奉行」の意義と実践を闡明するために、主として禅師の言説に依拠しながら、様々な面から考察を進めてきた。取りまとめの意味で少しくその論述のあとを振り返ってみよう。

先ず初めに『諸悪莫作』の巻における「七仏通戒」の偈の中の「衆善奉行」についての禅師の説示を尋ね、特に衆善と奉行の関係を、諸悪と莫作の関係と同様に考え、衆善は「定まれる調度」として既存するものではなく、作善（奉行）のところに現成し来るといふ点を、筆者としては強調してきた。成程両者は観念的には明確に区別できるし、因と果との関係にこれを置くこともできるが、本来、両者は別なるものではない、極めて親しい密なる関係にある。この親密な関係については禅師は多くの形容をもって屢説されている。だが、親しければこそ両者が別の名と存在を得ている点についても考えてみる必要がある。そして筆者は、奉行にこそ衆善をあらしめる根拠があると見たいのである。

では奉行は、もと如何なる意味をもつものであろうか。ここで禅師の繰返し説示される「仏向上」ということばを味ってみる必要がある。禅師は「仏向上」の意義を「仏にいたりて、すすみてさらに仏を見る」とことと解されているが、それは「仏にいたりて」その仏の境涯に安住するのではなく、百尺の竿頭進一步して、迷える衆生の中に入って衆生と共に迷う「迷中又迷の漢」（『現成公案』）となることである。「炉竈裏を透過」するところに仏の「金仏」たる所以があるのである。即ち大衆から離れて、大衆から浮びあがって、独りの喜びを楽しむのではなく、大衆の中に沈潜して、共に迷い、共に惑う、そこに「脱落身心」も生きてくる。金仏が燦然と輝やくことができるのである。釈尊の出

山、そして大衆の中に法輪を転ぜられた蹤跡は、よく「仏向上」の真意を顕現している。道元禅師の『普勸坐禅儀』の述作も「仏向上」の歩みである。「衆善奉行」はここに根拠をもっている。

次に「七仏通戒」の偈といわれるところから戒律の問題が浮び上がってくる。戒律といえば、五戒、十戒、二百五十戒などが思い浮べられるが、戒律に大乘と小乗の別があることも思い合される。この大乘・小乗の戒律の別は、然し、どんな点にあるのか。これについて先学境野黄洋師の見解によると、通常解釈されているように、その別は形式的と実質的という点にあるのではなく、小乗教は「防非止悪」という消極的な面を重視し、大乘律では積極的な「衆善奉行」の面、即ち「撰衆生戒撰善法戒」と特色づけられることが明らかである。この考えは道元禅師に於ても歴然たるものがあり、その示教の中から若干を引用してみたが、そこにも「諸悪莫作」から「衆善奉行」へ進むのが禅師の基本的立場であることを知りうるのである。

発心、初発心——仏道に入らんとする発心も、前の小論では無常を観ずるという消極的な面が主となっていたが、なるほど「発心」は「発心修行」とも熟するが、更に「発菩提心」として特色づけられる。一切衆生を苦悩の淵から救済せざんば止まず、という菩提心を発すことが、むしろ仏道に入ろうとする根本の動機なのである。無常を観ずることも、もちろんこれを前提とするが、ただそれが消極的個人的に体験されるというだけのちがいである。その体験は必然的に、全人類にまで拡大され、積極的活動となるべきものである。そして釈尊の入山も禅師の出家も、実にそれをこそ発心の動機とするのである。

「衆善奉行」を最も典型的に、そして具体的に示すものは菩薩の「四摂法」である。これは上述の「撰善法、撰衆生」戒に対応するものであって、積極的な作善を人々の為に詳しく示されている。この四摂法は仏典の各所に見られるものであるが（例えば、『法華経提婆品』、『華嚴経』、『勝鬘経』等）、禅師は特に『菩提薩埵四摂法』に於て詳述されている。なお『曹洞教会修証義』も「第四章、発願利生」の章を設けて、多く禅師のこことばを引用し、四摂法を重視している。

衆善奉行

四摂法とは、布施・愛語・利行・同事の四者であるが、これについてはこの論稿の中で詳しく述べたので今は繰返さない。ただ若干のことばを付け加えてみよう。

布施活動には法施と財施を区別することができる。仏者は言うまでもなく法施を主とし、その宗教活動の原点とするが、さらにすゝんで「治生産業」という如き社会活動も、本来の法施の具体的実現として、これに何等かの貢献がなければならぬ。このことばが、禅師の説示に上っている点に注意を払うべきである。

愛語そして利行、これは衆善奉行の中核をなすものといえよう。そしてそれは宗教活動の根本である。多くの先達の教は、或は愛といい、或は仁といい、惻隱の心といい、或は慈悲という、それらは何れも、人間の心を通じ合わせる、そして人間の共同生活、社会生活を可能ならしめる基本的理念である。禅師がこの項に多くのことばを費やされていることを見過してはならない。

然し、ここで省りみねばならないことは、それが一方的な盲目的愛情であったり、慈悲を垂れるという性質のものであってはならないことである。すでに「愛語」の場合にも、禅師に於ては「愛の鞭」が背景に考慮されていたが、それをも含む「正義」の念が顧慮されねばならぬことである。「同事」は平等を意味し、正義を意味する。自他の平等、そしてそれに根拠をおく正義、それがまた人間社会を構成する、人間関係の立つ共通の地盤である。愛情の生かされる地盤である。筆者は、この「同事」に表現される正義と、「愛語・利行」に具現される仁愛、この二つこそ、人間社会を支える二本の柱であると、かねがね考えているが、禅師に於てこれが美事に表現されていることを、改めて感ぜさせられるのである。

そして布施は、それらを総括する活動である。布施という宗教的活動は、それら四摂を最も基本的に表現したものである。

以上、道元禅師の「衆善奉行」についての思惟を筆者なりに概観してみたが、その論述は私意に満ち、また先後緩急よろしきを得ず、禅師の真意を誤っ

て解しているであろうことを恐れるものである。けれども、禪師の道は「諸悪莫作」に止まらず、「衆善奉行」にすすむものであることを確信している。そこに於てこそ、禪師の宗教者としての活動及び実践が具体的な相を取って来るのである。然し、これもまた冗説かも知れない。諸悪莫作と衆善奉行は「驢事未去、馬事到来」（同じこと——『諸悪莫作』）だからである。

（昭和50年8月30日）

参考文献（前論文所載のものを除く）

『永平正法眼蔵菟書大成』（全25巻）。同菟書大成研究会，大修館，昭和49年より刊行中

（既刊）

第11，12，13巻，『正法眼蔵抄』

第16巻，『正法眼蔵那一宝』

第17巻，『正法眼蔵闡解』

第18巻，『正法眼蔵却退一字参』

『仏教語大辞典』（全3巻），中村元著，東京書籍，昭和50年

『道元禪の思想的研究』，樽林皓堂編，春秋社，昭和48年