大阪公立大学
Osaka Metropolitan University
学術情報リポジトリ

禅における"始原"と"一即一切"

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-05-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 花岡, 永子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004605

禅における〝始原（アルケー）〟と〝一即一切〟

花岡永子

古来、「始原」については様々に語られてきた。例えば、ソクラテス以前の古代ギリシア哲学においては、哲学と言えば、万物の ἀρχή（アルケー）を探求することであるかの観がした。そこでは、ἀρχή は一切の始めという意味のみならず、原理とか原質とか根拠をも同時に意味していると理解できるのである。例えば、ターレスが生成変化の現象界において変わらざる根源的物質を水と考えた場合、水は、世界の根拠としての原質でもあり、また世界がそこから成り立っている根源的物質として原理ともなっていて、しかも世界の始原とも理解できる。このような意味での ἀρχή を、ラテン語では principium が表わしている。

また、哲学史上においては、カントが第一批判の二律背反の第一番目に、世界には時間的な始原（Anfang）があるか否かを問題にしている。この問題は、周知のように、理論理性（思弁）によっては答えられない。また、M・ハイデッガーが、古代ギリシア以来のヨーロッパの伝統的な形而上学として哲学は、この哲学の始原へ退歩（den Schritt zurück）することによって初めてその本質主義を克服し得ると見なしたが、その場合の哲学の始原（Anfang）とは、形而上学としての哲学のいわば根拠を意味している。そして、その場合、思惟が形而上学の根拠へと帰り行く時には、その思惟はもはや形而上学的思惟ではなく、回思すること（Andenken）であると言われたり、あるいは詩作すること（Dichten）であると言われている。ここでも、形而上学の始原へはもはや形而上学的には、つまり思弁的には近寄り難いのである。

あるいはまた、心理学の領域で、C・G・ユングが使っている Archetype という術語は、この言葉の archē と tupos から見ると、tupos については、像を鋳型に入れる鋳型と像そのものとの両

者が tupoi (tupos の複数形) であり、archē は最初 (first) で原型 (original) であるところのものに関係する。古代のユダヤの神学者であるアレクサンドリアのフィロン (Philōn〔Alexândreia〕) は、神の像 (imago Dei, Gottebenbildlichkeit) としての archetypos にも言及している。更には、アメリカの宗教学者M・エリアーデは archetypos という言葉を paradigm (模範) の同義語として用いている。

以上の例に見られる ἀρχή や principium や archetupos (ἀρχέτυπος) の意味は、あらゆるものの根拠であり、始原であり、同時にその存立の原理であるような意味における始原 (Anfang) であって、この言葉をただ言葉として他から切り離して理解することの困難であることが予感されるのである。この事実は、ギリシア語やラテン語においてのみならず、日本語で始め (Anfang) を意味する色々な言葉についても妥当することは、大変興味深い。ドイツ語の Anfang に当たる日本語は、「初」や「始」、あるいは「元」や「原」である。白川静の『字統』によれば、初は、衣と刀とから成っているが、これは神衣と祭衣などを制するときのことを言い、儀礼的な意味を背景に持っている。また、「始」は農耕の開始にあたって、まず農具を清める祓(はら)いの儀礼を意味する。「元」は、人の首を表わし、祭祀用語に用いられた。また、「原」は、水源を表わし、原本、原始、原委(本末)、原因、原由、推原、遡原を意味する。因みに、原は、平原の原とは本来的には異なり、原が原野の原に用いられるようになると、その形声字として源の字が用いられるようになったということは、興味深い。

以上のドイツ語の Anfang、ギリシア語の ἀρχή、またラテン語の principium に当たる日本語の意味は、先にも述べたように、あらゆるものの根源、根拠を意味するのみならず、根拠としての水源とか、あるいは清めとしての祓いやその根拠としての超越的なものとしての神やその祭り事をも暗示している。

これらのどれも、あらゆる物事の根源や原理とか原質としての始原を意味していて、どれも、単に現象界の多なる世界の一部としての始原を意味していないし、また、終結に対する始めという意味だけに終始していない。勿論、「終わり」に対立する意味での「始め」という言葉を使った格言は存する。例えば、Aller Anfang ist schwer. (すべて始めは難しい) とか、「初め良ければ、すべて良し」という格言は、すべては軌道に乗る迄が難かしく、軌道に乗ってしまえば、何事も自発自展的に運んでゆくことを意味し、二番目の方は、出発が良ければ、あとはその勢いで最後まで漕ぎ着けることを意味する。しかし、これに対立する言葉としては、「最後に笑うものが最も良く笑う」というのがあり、これらでは、両極的な初

めと終わりが語られている。また後者に対しては、「百里を行く者は、九十九里を以って半ばと思え」という言葉があるように、後者においてもやはり対極的な初めと終わりが語られている。そして、これらの例から、初めと終わりが、根本的には、相違しているというよりは、自己同一的であることがうかがえるのである。

以上のような、始原と終結の同一性と差違性の問題は、哲学的にはヘーゲルの哲学において考察されることもできよう。しかし、小論では、禅において考察してみたいのである。というのも、禅における始原の問題の宗教哲学的考察は、ヘーゲルにおける哲学的な思弁的な思想を通してよりは、現代の哲学的に何らかの明かるい見通しを摸索するに際して、私たちの生や心に直接的に触れる論究となりうると考えられるからである。

さて、禅における始原（Anfang）の問題は、右に述べてきた始原という言葉の含む根源、根拠、原理等の意味を踏まえながら、根源的一としての始原と、その分裂したものとしての多との、表面的な対立や矛盾にも拘わらず、根源的には自己同一的であることを究明する方向において探求されることになる。その場合、禅における始原の問題究明の中心として中国の十二世紀頃に成立した廓庵禅師の「十牛図」や十三世紀の日本の禅僧道元の言葉が先ず問題解決の糸口として論究されることになる。というのも、廓庵禅師の十牛図は、右に述べてきた、始めと終わりの相即性や根源的な一とその分化、展開してくる過程（換言すれば一と多とが、また同一性と差違性）とが根源的には相即的に成り立っていることを実によく物語っているからである。

第二には禅の語録に見られる「一即一切」とか、「一即一切、一切即一」という言葉から始原の問題を考察し、第三には、良寛や芭蕉の文学において表現されている境涯を通して、始原の問題を究明したいと考える。というのも、禅を基礎としている文学では、哲学的な概念や禅に独特の用語が余り使われず、私たちの心でもある大自然の描写を通して始原や、始原と終結の根源的な自己同一性が鮮やかに露わにされているからである。

一、廓庵禅師の十牛図と道元の描写を通しての始原の問題究明

十二世紀頃に中国の廓庵禅師によって書かれた十牛図は、禅において人間の自己がどのように本来的な真の自己に覚してゆくかを、真の自己を牛で表わすことによって描いている。この十牛図そのものは、第一図から第十図に至るまで、段階的に自己が真の自己に覚するまでの道程を一歩一歩と進んで行く過程を描いている。

この十牛図は、真の自己である牛を探し求めるところから始まっ

ている。ここで、十の図の簡単な説明をしておくと、第八図以外のすべての図には美しい大自然が描かれていることが先ず述べられねばならない。順次見てゆくと、第一図は、「尋牛」と題されていて、青年が美しい大自然の中で、真理である牛がどこにいるかと一所懸命に探している。しかし、青年は、真理であるその牛が真の自己であることに未だ目覚めていない。第二図は、「見跡」と題されていて、青年は牛の足跡を発見している。この牛の足跡は、仏教で言えば経典であり、キリスト教で言えば聖書にあたるものである。第三図は、「見牛」と題されていて、図には牛のうしろ半分が見えている。真理である真の自己が半分見えてきたところである。第四図は、「得牛」と題され、牛は全身見えている。しかし、手綱はピンと張っていて、牛は今にも逃げ出しそうである。第五図は「牧牛」と題されていて、青年のうしろに牛がついて歩いており、手綱はピンとは張っていず、牛は青年のうしろをどこへでもついてゆく。しかし、現実の自己である青年と、本来的な真の自己である牛とは、未だ分裂していて、両者は一ではない。見る自己と見られる自己とがここでは分裂している。第六図「騎牛帰家」では、青年は牛に乗って笛を吹き、牛は家に帰ろうとしている。即ち、真の自己の根源へ帰還しようとしている。第七図「忘牛存人」では、牛は既に描かれていず、青年が山小屋から悟りの象徴である月を拝んでいる。ここは、いわば百尺竿頭であり、自己は傲慢になり易いという点では、最も大きな危険にある。この竿頭で一歩を進めることは、これ迄の修行の成果をすべて放下して大死することである。第八図の「人牛倶忘」では、自己は、いわば百尺竿頭で一歩を進めた結果、大死して絶対無の境界にある。第八図の一円相がこの事実を物語っている。大死の後には、一切は、本来の自己に覚した自己によって全く新たに絶対の無限の開けにおいて受け取り直される。受け取り直される一方は、大自然で、これは第九図の「返本還源」に描かれている大自然である。受け取り直される他の一方は、第十図の「入廛垂手」に描かれているような俗界における遊戯自在の境地である。

さて、以上のような十牛図で強調されるべき重要なことは、この十図の各々の図に、それぞれ他のすべての図が同時に含まれていることである。例えば、第一図には第二図から第十図までのすべての図が同時に含まれていることである。同様に、例えば、第十図には第一図から第九図までのすべてが含まれている。この事実は、自己が真の自己に覚する修行の旅へと旅立つ出発点としての始原（ἀρχή）は、第一図以外のどの図にも入っていることを示す。このことは、換言すれば、真の自己に覚すべく発心する無性である自性は、この自性と自己同一的である仏性として、即ち心の ἀρχή として、十

牛図のすべての各々の図に同時的に存していることを意味する。しかも、第一図のみならず、十牛図の他のすべての各々の図が、当該の図にのみならず、それ以外のすべての図にそれぞれ同時に存しているということは、始原（ἀρχή）としての第一図のみならず、第一図から第十図までの各々の図から図への修行の課程が、修行への発心としての始原（ἀρχή）と、常に同時に各図で交錯していることが分かる。

ここで重要なことは、先にも述べたように、真の自己に覚するための修行への発心である始原が、第一図にのみならず、他のすべての図にも含まれているということである。そして、このことは、先にも述べたように、真の自己に覚するための修行への発心である始原（ἀρχή）が十牛図のすべての図に含まれていることを意味する。そして、十牛図の各図に真の自己に覚するための修行への発心である始原（ἀρχή）が含まれているということは、十牛図における修行のこのような過程のどの段階にも「永遠の今」が覆蔵されていることを意味していると理解できるのである。というのも、ἀρχή（始原）とは、禅で言えば発心であり、発心は菩提心として「永遠の今」の一表現と理解されうるからである。

さて、以上のことは、十九世紀のデンマークのキリスト教の神学者であるキェルケゴールの用語を借りれば、永遠のアトムとしての瞬間が十牛図のどの図にも「時の充実」(die Fülle der Zeit) として含まれていることを意味していると言うこともできる。しかも、対象化した、主客の分離に基礎づけられた世界においては、目には見えない「永遠の今」は、十牛図の各々の図のうちに根源的な一の世界として覆蔵されている。

ところで、十牛図の第一図から第七図までには、すべて、真の自己に覚するための修行の途上にある修行者の姿と、本来的な真の自己である牛（第七図にはもはや牛はいない）と、大自然が描かれているが、そこには発心である始原（ἀρχή）が常に覆蔵されている。第八図では、真の自己に覚するための修行への発心に旅立つ、目には見えない心の始原（ἀρχή）も、修行者の姿も本来的な真の自己である牛も大自然も一であるために、悟りの象徴である一円相が描かれているのみである。発心としての始原（ἀρχή）は、第九図では大自然として露わとなっている。第十図では、自己は修行の途中にあって、しかも悟りのうちにあり、この事実を、例えば臨済は「途中に在って、家舎を離れず」とか、「家舎を離れて、途中に在らず」と表現している。第十図には、「途中に在って、家舎を離れず」という両肯定の在り方と、「家舎を離れて、途中にあらず」という両否定の在り方とを同時に生きる大自然の中の翁の姿が描かれている。

しかしながら、菩提心の覚としての始原（ἀρχή）そのものは、ど

こ迄も覆蔵されていて、十牛図のどの図にも、対象化される形では描かれていない。しかし、真の自己に覚するための旅路に出発する菩提心としての始原（ἀρχή）は、修行を始めようと試みる人の自らの心であると同時に、絶対の無限の開けから開けてくるところの開けの心でもある。しかも、求道者の自らの心が、そのまま絶対の無限の開けの心（一心）でもあるのみならず、そのような菩提心としての始原（ἀρχή）が、十牛図の十の図の修行の過程に展開され、表現されていると理解され得るのである。始原としての菩提心そのものは目には見えない。しかし、それは修行の過程として十の絵に描き出されており、菩提心の分化したものがそこに見られるのである。この意味では、修行の過程の各段階が始原（ἀρχή）であり、それはまた真実在であるということもできる。つまり、十牛図においては、その表面上の異同にも拘わらず、一歩一歩の修行の各過程は、根源的には相互に自己同一的である。何故ならば、修行の各過程は、修行の根底であり根拠であり原理であるような菩提心と、根源的には自己同一的であるからである。このことは、仏教的に言えば、頓悟（ある時突然、一回限りに悟りを開くこと）と漸悟（一生涯をかけて、一歩一歩と悟りに深まり続けること）とが、根源的には自己同一的であることを意味する。このことは、キリスト教でも同様である。というのも、回心は、一回限りであっても、その信仰は、生涯をかけて一歩一歩と深められ、広められてゆくからである。

以上のような事実を説明するには、永平道元（一二〇〇―一二五三）の『正法眼蔵』の坐禅箴の巻の次の言葉が適切である。即ち、「水清うして徹レ地兮、魚行レ似レ魚ニ。空闊透レ天ニ兮、鳥飛ンデ如レ鳥ノ」（水清らかにして地に徹し、魚行いて魚に似たり。空闊うして天に透り、鳥飛んで鳥の如し）。

鳥は、既に生まれた時から潜在的に（potentiell）飛ぶ可能性をその内に秘めている。そして、親鳥の保護を離れて巣を飛び立つ時は、既に飛ぶ現実にあるが、鳥がそのように飛ぶことは、鳥そのものの可能性でありながら、生存中ずっと熟練されてゆくということに、先のことは準えられうる。先の道元の描写の言葉は、魚や鳥が正に魚であり鳥である真如の姿を露わにしている。そして、魚や鳥の、あるがままにしてあるべき姿としての真如の姿は、先の十牛図の第九図のように、自我に死して真の自己に生きる真如なる自己と根源的には自己同一的である。この意味では、道元の描くような、絶対の無限の開けにおける魚や鳥は、私たちの各々の自己でもある。その意味では、各人の自己の始原は、真如に生きる、川に泳ぐ魚であり、空飛ぶ鳥であるとも言い得るのである。

以上述べてきたような、菩提心としての発心である修行の始原（ἀρχή）と、修行の各段階との自己同一性と、更に、絶対の無限の

開けにおけるこれら二者の大自然との自己同一性の問題は、問題自体を遡って考えてみると、根源的一とその分化した現実の世界との、即ち一と多との関係の問題なのである。更に、この問題は、換言すれば、一即一切（ἓν πάντα εἶναι）とか一切即一と言われるような、古代ギリシアの哲学者ヘラクレイトスや中世のニコラウス・フォン・クースにおける「反対の一致」(coincidentia oppositorum) 等に見られるように、西欧の哲学者においても色々の形で問題となってきた。哲学的に重要な問題でもある。「一即一切、一切即一」という哲学的にも重要なこの問題を、次章では三祖僧璨の『信心銘』を中心として論究してみたい。

二、「一即一切、一切即一」について

三祖僧璨（〜六〇六）は『信心銘』の中で「一は即ち一切、一切は即ち一」と述べ、これが真如の究極であるとしている。[1] そして、この部分の一と一切についての理解は一定していない。この部分の主な解釈を挙げれば、先ず第一に挙げられるのは、「任意の一つがそのまま総てであり、総てはそのまま任意の一つである」[2] という解釈である。第二には、六祖慧能（六三八〜七一三）による『六祖壇教』の中での「一即一切、一切即一」の解釈としての次のような解釈が挙げられる。即ち、「千差万別の相がそのまま一であり、一とは千差万別の相を包含した一である」[3] という解釈である。第三の解釈は、第二の『六祖壇教』の「一即一切、一切即一」の部分の解釈なのであるが、次のようである。即ち、「森羅万象がそのまま自己と一体となり、自己がそのまま森羅万象と合体して働く」[4] という解釈である。

第一の解釈は梶谷宗忍老大師の解釈であり、第二の解釈は大森曹玄老大師のそれであり、最後のは、中川孝教授の解釈である。右に挙げた『信心銘』や『六祖壇教』の他、法蔵（643—712）による『華厳五教章』[5] の中にも「一即一切、一切即一」という言葉が述べられている。ここでは、一は一心と、また一切は無尽と理解されている。

以上のことから、「一」は、個物の一とか自己として、あるいはその逆に全的一とか一心として理解されていることが分かる。換言すれば、一が、一々の個物とか自己と理解される場合もあれば、その逆に、根源的一とか一心と、つまり、始原（ἀρχή）と理解されることもあるのである。筆者自身は、「一即一切」の一は、禅の修行によって、「一即一切」の一は、個々の各々の一であるのみならず、一々の個は同時に全体であり、且つ一心であることを理解した。更にその事は、同時に、始原である一心ないしは菩提心が現象界の森羅万

象でもあるということを会得した。

右の経験の事実からすると、始原（αρχή）としての根源的一ないしは一心は、同時に現象界の一切でもあり、またその逆も真であるのみならず、一とか一心と、森羅万象とが、対極的な両極性として成り立っているのではなくして、根源的には、両者が常に同時的に、しかも自己同一的に成り立っていることが理解されうるのである。このような説明、論述だけでは未だ不十分である。というのも、このような言い方では、事柄を未だ正しく表わしているとは言えないからである。何故ならば、始原（αρχή）としての根源的一と現象界としての多の世界とは、同一の真実在の表裏を語っているにすぎないからである。

主客の分離の対象化の世界から見れば、現象界の多の世界が見え、また主客の分離以前の根源的な開けにおいては一心とか全的一が体得・体認される。しかし、先にも述べたような臨済録の「途中に在って、家舎を離れず」とか、「家舎を離れて、途中に在らず」という生き方においては、根源的一といういわば垂直の次元と、現象界の森羅万象といういわば水平の次元とは、至る処で交錯している。そして、その交錯点においては、常に絶対の無限の開けが開けていて、その開けでは、根源的一と現象界の森羅万象とは、丁度十牛図においてのように、表面上は絶対に相対立し、相矛盾しながらも、根源的には自己同一的である。つまり、始原（アルケー）としての根源的一と理象界の森羅万象とは、主客分離の世界においては、差異性が露わとなるが、主客未分離の世界においては同一性において成り立っている。このことは、ハイデッガーにおける有るものの有（das Sein des Seienden）と有そのもの（das Sein selbst）との差異性と同一性の問題と同一の問題でもあるのである。というのは、有るものの有を問題とする形而上学としての哲学の世界の探求と、有そのものを問題とする哲学の始原（アルケー）の究明とは、根源的には事柄の表裏であり、究極的には両者は自己同一的であるからである。

さて、先の根源的一と現象界の多の世界の問題究明に戻ると、個と全体のいずれを一とし、またいずれを多と理解しようとも、一と多とは至る処で交錯して同時的に存しているという意味において、一と多の世界とは相依相属的である。従って、絶対の無限の開けにおいては個を一と理解しようと、全体を一と理解しようと、どちらも妥当する。しかし、主客分離の世界では、一即一切の一は、一切と対極をなす一心であり、全的一と受け取られ得る。他方、主客未分離の世界からは、それは、一切を自らの内に包み込む絶対の無限の開けとしての一である。また、一は、「一即一切、一切即一」の即にあっては、つまり、垂直次元と水平次元の交錯するところに開ける絶対の無限の開けにおいては、各々の交錯点におい

ては一と多とが自己同一的である。換言すれば、始原としての根源的一と現象界の生成の過程としての多の世界とは――ここでは、始原と過程として成り立っている現象の世界とは両極的ではなく、生成の過程の一々の始原としての根源的一の現象界に露わとなったものでもあり、逆に根源的一としての始原は生成の一々の過程の根底であり、原理である――表面上の対立、矛盾の関係にも拘わらず、根源的には自己同一的である。しかも、ここでは、一と多との関係、つまり始原と現象界の生成の過程との関係は、「自ら然か成る」関係としての自然の関係である。両者のこのような自然の関係は、古代ギリシアの哲学者ヘラクレイトスにおける自然（φύσις）とも通底する。というのも、ヘラクレイトスでは、自然とは、ハイデッガーの術語を使って言うと、有そのものが覆蔵されるという仕方で有るものの有が露わとなることを意味するからである。

有そのものの覆蔵と有るものの有の露現との相即性とは、自然（φύσις）のドイツ語への翻訳である das von-sich-her Aufgehen が、ποίησις（創造的に物を造ること）を意味するように、一切の創造的な制作の自然の動きと理解されることができるのである。しかもこの自然ないわば運動における覆蔵と露現との根源的な相即性は、先に論究した始原と現象界の森羅万象との相即性、即ち根源的な開けにおける自己同一性を意味している。

以上のような、根源的な一としての始原とその生成の世界に露現された生成のうちにある現象界との相即性は、人間の自己における根本経験において、即ち、自己と大自然と超越の次元とが永遠の過去から永遠の将来にわたって、「一の一なる一」であるという経験において、体得される。このことは、仏典においてのみならず、文学にも深く表わされている。

一と多、あるいは始原と現象の世界との根源的な相即性は、経典においてはいわば宗教言語によって――例えば「一即一切、一切即一」のように――幾分抽象的な表現に結晶する。何故ならば、経典には修行の途上の過程が専ら修行者の心に従って述べられているからである。しかし、文学においては、この相即性は、宗教言語によってよりは、抽象性の少ない文学的な情景を介して表現されている。何故ならば、文学においては、修行者の心のみならず、万物の心が抽象化による概念によってではなく、文学的描写によってそのまま表現されていると理解できるからである。従って文学においては、この相即性が経典における言葉よりもずっと生き生きと私たち読者の心に伝わってくる。そしてそのことによって、私たち読者がこの相即性へと誘われることも容易となる。経典は修行者の側からいわば知情意の根源で書かれる。これに対して文学においては、作家の心は作品のいわば後ろに隠れて、万物の心がいわばその情意に

おいて語られているからである。

三、文学における、始原と現象界との差異性と同一性

右に述べてきた始原（根源的一）と現象界の森羅万象との関係を、従ってまた、一と多との関係を、禅の経験を基礎として詩や俳句に表現したものがある。先ず良寛（1758—1831）の次の詩を見てみたい。

歩随流水覓溪源　歩して流水に随って溪源を覓む
行到源頭卻惘然　行きて源頭に到れば卻って惘然たり
始悟真源行不到　始めて悟る　真源は行きて到らざることを
倚筇随処弄潺湲　筇に倚って随処に潺湲を弄す(6)

右の詩の意味は次のようである。即ち、「谷川の水の流れに沿って一歩一歩歩みながら、その源を尋ねて行った。やっとのことで源に到ったと思ったら、何とがっかりとしてしまったことか。源などというものが特別あるわけではないことが初めて分かった。つえをつきつき歩くその一歩一歩に清水が湧き出てくるのだ」というのである。

良寛のこの詩は、例えば、廓庵禅師の十牛図の、菩提心に生き始めようとする発心としての始原と、その修行の一歩一歩の歩みの過程との関係を、実によく表わしている。誰にも明らかであるように、この詩は、谷川の始原を求めてどこ迄も遡って行っても、特別に谷川の始原などというものは初めからなく、むしろ、杖をついて自らが歩く一歩一歩に始原があることを示している。しかも、この始原は、禅では、菩提心としての発心であるばかりでなく、最終目的としての悟りでもあることを、この良寛の詩は見事に、自然の描写のうちに表現しているのである。

ところで、右に見てきたような始原と悟りとの相即性が人生における修練の一歩一歩の歩みのあらゆる歩みにおいて明らかであることは、あらゆる瞬間に永遠の今が露わであることを意味している。つまり、時と永遠が根源的に相即的であることが時の中で示されていることを意味している。そして、時と永遠の根源的な相即性は、「今・此処」で万物と一体となって、しかも同時に自己自身として全身全霊をこめて生きることを意味している。このことは、先の例で言えば、道元の『正法眼蔵』のことば「水清らかにして地に徹し、魚行いて魚に似たり。空闊うして天に透り、鳥飛んで鳥の如し」のように、真如のうちに生きることを意味する。魚が清らかな水という環境と一体となって、しかも魚はどこまでも魚として思う存分魚としての本分、つまり真如の立場で自由自在に生きる。即

ち、スイスイと自由自在に水の中を泳ぐ。また、鳥は鳥で晴れわたる闊い空という環境と一体となって、しかもどこまでも鳥としての立場を貫いて思う存分、鳥としての本分、つまり真如の立場で自由自在に天翔ける。これこそが、今・此処で全身全霊をこめて生きることである。

右で見た、時と永遠の根源的な相即性が、今・此処で環境と一体となって、個人として、しかも同時に人類として、生き抜くことであることを、もう少し立ち入って究めておかなければならない。それには人口に膾炙した芭蕉の俳句が恰好である。

良寛が生まれる約六三年前に亡くなった芭蕉の『奥の細道』に次のような有名な俳句がある。

閑さや　岩にしみ入る　蝉の声(7)

この俳句は、一六八九年五月下旬、芭蕉の死の約五年前のものである。山形県のある山寺（立石寺）でニィニィ蝉が細く澄んだ声であたりの岩にしみ徹るように鳴いている様が詠まれている。しかし、この俳句には、俗塵を絶した静寂そのものの山寺の境内の佇まいが詠まれているのみならず、静寂そのものの芭蕉の心そのものも詠まれている。芭蕉の心は、すべての喧騒を脱却して静かな蝉の声と一になって、いわば蝉と一緒に鳴いている。ここには、絶対の無限の開けである万物の始原が開けている。それで、この俳句を読む私たちの心もまた蝉と芭蕉の心と渾然一体となって、先ず蝉の声を無心に聞き、やがて私たち一人一人の心も蝉の鳴声と共に鳴き始めるのである。この俳句の載っている『奥の細道』の冒頭は、これもまた余りにも有名な次のことばで始まっている。

「月日は百代の過客にして、行かう人も又旅人也。舟の上に生涯を浮かべ、馬の口とらえて老をむかうる物は、日々旅にして旅を栖とす。古人も多く旅に死せるあり。予もいづれの年よりか、片雲の風にさそわれて、漂泊の思いやまず、海濱にさすらえ、去年の秋、江上の破屋に蜘の古巣をはらいて、やや年も暮、春立る霞の空に白川の関こえんと、そぞろ神の物につきて心をくるわせ、道祖神のまねきにあいて取もの手につかず、もも引の破をつづり笠の緒付かえて、三里に灸すゆるより、松嶋の月先心にかかりて、住る方は人に譲り杉風が別墅に移る……」(8)

右の引用文の内容は次のようである。「月日は永遠にわたる旅人である。船頭や馬方は生涯旅路に生きる。古人（西行や宗祇や李白等）たちにも旅先で死んだ人が多い。私もいつ頃からか、ちぎれ雲

のように風にまかせ、流離の旅に出たいという思いに打ち動かされてあちこちの海辺を歩き、昨年（一六八八年）秋には隅田川のほとりのあばらや（芭蕉庵）の蜘の巣をはらって帰庵し、やがてそのまま年も暮れ、新春になると霞の立つ白川の関を越えようと、人の心をそぞろかす俗神の歩き神にとりつかれ、道行く人を守る道路の神の招きによって何も手につかず、もも引きの破れを縫い繕い、日笠の緒をつけかえ、膝頭の下の外側に灸をすえると早くも松嶋の月はどのようであろうかと心もそぞろで、芭蕉庵は他人に譲り、杉風という弟子[9]の別荘に（三月初旬に）移る」

右の芭蕉の引用文は、『奥の細道』がその紀行文であるところの約二年半余りの陸奥の行脚に先立っての四六才の芭蕉の心境である。二年余りのこの旅の後、約三年にして芭蕉は五一才でこの世を去るが、死の四日前に詠まれた芭蕉の最後の俳句も、そのように旅の句である。

旅に病で　夢は枯野を　かけ廻る

右に挙げてきた二つの俳句と『奥の細道』の冒頭の文章から理解できることは、旅の国であるこの現象の世界そのものと、そこに開けている絶対の無限の開けとしての始原とは、この私たちの生活の各人の一歩一歩の歩みのうちで一なるものとして開けているのであり、心を無心にして、環境であるこの世の世界と自己自らの心とが一となって天地万物と一体となり切る時には、一即多にして多即一なる世界が私たちの心のうちに開けてくるということである。換言すれば、根源的一としての開けである始原とその分化、分裂した現象の世界との根源的な相即性が、自己自らの心と大自然との渾然一体となったところに露わになっていることが分かるのである。

しかし、自己自らの心が大自然と渾然一体となるということは、私たちの自己の心が消滅することではなく、個はどこ迄も独立の自律した個であると同時に、そうであるからこそ大自然を含めた一切と、根源的に一であることを意味する。このことを理解するために、もう一つ、芭蕉の俳句を挙げておきたい。次の俳句は、蟬の先の句よりは九年程前に先ず詠まれ、最後的な次の形にまとまるのは、先の蟬の句と同年に出版された『曠野』においてであった。

かれ朶に　烏のとまりけり　秋の暮

右の句には、秋の夕暮に枯死した木に一羽の烏がとまっている情景が詠まれている。芭蕉がこの句を最初に詠んだ時は、芭蕉は三七

才であり、この句が最後の形に落着くのは、彼の死の五年前の四六才の時である。この俳句が最終的な形に落着く時に、芭蕉が自らの死を意識していたと否とに拘わらず、この句には、夕暮に枯枝にとまっている一羽の烏の佇まいが詠まれているだけではなく、そこには同時に、芭蕉が自らの人生の暮れに芭蕉自らでもある烏が枯死した木の枝にとまっているという、芭蕉自らの姿、芭蕉の人生の佇まいが渾然一体となって詠まれている。この句においては、自然の情景と芭蕉の形姿とがそれぞれ鮮やかに読者の心に迫ってくると同時に、両者が渾然一体となって読者の心に迫ってくる。それは、この句の心が私たち読者の一人一人の心に迫ってくるからである。そして、句の心が読者の心の琴線に触れる時には、その枯枝にとまっている烏は、この句を読む者の姿でもある。この句においては、烏はどこ迄も烏であり、芭蕉はどこまでも芭蕉であり、読者はどこ迄も読者であって、それぞれ絶対的に相互に独立自存的に存立するものであるが、他方、根源的には三者は一であることが、そこに開けている絶対の無限の開けによって明らかである。しかも、そのことは、一羽の烏を通して可能なのである。絶対の無限の開けは、ここでは、一羽の烏が烏自体でありながら、同時に芭蕉の姿でもあり、且つこれを読む各読者の姿でもあることによって、開けてくる。換言すれば、烏の心と芭蕉の心と読者の心というそれぞれの心が、全くそれぞれ独立に存しながら、しかもそれらが無心に一になり切る時に、始原としての、あるいは万物の一なる心としての絶対の無限の開けが露わとなる。

四、現代における始原の問題

禅における始原の問題を、右において、先ず第一に廓庵禅師の十牛図において、第二には、『信心銘』や『六祖壇教』や『華厳五教章』に見られる「一即一切、一切即一」との連関において、第三には良寛の詩や芭蕉の俳句を通して究めてきた。第一章の十牛図を通しては、先ず己事究明において自己がこの世的な一切を放下し、離脱する時には、永遠の過去から永遠の将来にわたって「一の一なる一」である絶対の無限の開けである仏性が始原として、換言すれば菩提心として、どの図のうちにも秘められて存していることが示された。

第二章においては、三つの禅語録からの「一即一切、一切即一」の種々の、相互に逆でもあるような解釈を通して、一が何を意味し、一切が何を意味するかが究明された。この部分では、ヘラクレイトスの〝自然〟(φύσις) の概念やキェルケゴールの〝瞬間〟の概念が、禅における始原の問題とも深く結びつけて理解されうることが見られた。

第三章においては、始原としての菩提心と、「途中に在って　家舎を離れず」、しかも同時に「家舎を離れて　途中に在らず」というような臨済の言葉をそのまま表わしているような「一即一切、一切即一」とを、根源的には一なるもの、自己同一的なるものとして表わしているような良寛の詩と芭蕉の俳句を見た。ここでも、すべての源としての始原と多の世界である、この生成の過程のうちで成り立っている現象の世界との根源的自己同一性が明らかにされようとした。両者の差異性と同一性との一性も明らかにされようとした。以上の三つの場合のいずれにおいても、始原は、一切の始原、根拠、原理であるのみならず、終わりとか悟りをもそのうちに包み込んでいる。また、逆にあらゆる現象の一々は、そのうちに始原を隠し秘めていることが理解された。そして、始原から、一切の現象が人間の個の創造的な形成作用によって生まれ出てくることが、それぞれの場合に表現されていることが分かった。

現代における始原の問題は、あらゆる領域における私たちの日々の一々の歩みが、始原の分化、分裂して現象界に露わになることでもあるということを忘れ去ってしまっていることである。つまり、私たちの現実の一々の歩みのすべてが、実は、根源でもあり、根拠でもあり、初めでもあると共に終わりでもある始原としての根源的一と相即的に同時的に成り立っていることを忘却し果てていることである。

もし、私たちの一人一人がこの事実に気づき、一即一切、一切即一の今・此処の瞬時瞬時を、心を開いて根源的に生きるならば、現在の世界に氾濫しているありとあらゆる解決困難な諸問題にも、解決の糸口が徐々に見つけ出されることができると考えられるのである。

註

(1) 『信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』(『禅の語録16』)、梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公一著、筑摩書房、一九七九年、二五―二八頁参照。

(2) 同右掲書、同頁参照。

(3) 『禅家語録Ⅱ』(『世界古典文学全集36b』)、西谷啓治、柳田聖山編、筑摩書房、一九八六年、一一一―一一二頁参照。

(4) 『六祖壇教』(『禅の語録4』)、中川孝著、筑摩書房、一九七六年、九七―一〇一頁参照。

(5) 『華厳五教章』(『仏典講座28』)、鎌田茂雄著、大蔵出版、一九八三年、一頁参照。本書において「一即一切、一切即一」が語られている第一〇章第五部の箇所(「性海具徳心」の一部)を以下に挙げておく。

「若し円教に依らば即ち性海円明に約す。法界縁起無礙自在、一即一切一切即一、主伴円融なり。故に十心を説いて以って無尽を顕わす。離世間品及び第九地に説くが如し。又た

唯一法界性起の心に亦た十徳を具す。性起品に説くが如し。此れ等は別教に拠りて言う」（三二頁）。

右の意は次のようである。

「別教における所依の心識は、法体よりいえば性海円徳、義用よりいえば法界縁起無礙自在であり、一即一切、一切即一にして主伴円融なるものである。従って一即一切の縁起の義により、一心のまま十心にして無尽、また一切即一の性起の義により、一心の中に一切の徳を具するものである」（『華厳五教章』〔仏教講座28〕、鎌田茂雄著、大蔵出版、一九八三年、三二八頁参照。更に次の書を参照。『華厳五教章講義』、湯次了榮著、百華苑、一九七五年、二四〇―二四一頁参照。）

(6)『良寛』、竹村牧男著、廣済堂出版、一九九四年、二六八頁。

(7)『芭蕉句集』（『日本古典文学大系45）、大谷篤義、中村俊定校注、岩波書店、一九六二年、一〇二頁。

(8)『芭蕉文集』（『日本古典文学大系46）、杉浦正郎、宮本三郎、荻野清校注、岩波書店、一九八一年、七〇頁。

(9) 寛文一二年（一六七二年）以来の芭蕉の弟子。

（付記）　本稿は、一九九四年八月二一日から八月三十日まで、スイスのアスコナで開催されたエラノス会議での講演に加筆したものであることを付記致したい。

（はなおか　えいこ・西洋文化講座教授）