

I—III 日本仏教における我の問題

フレデリック・ジラール

序 文

此の度、丁度、秋の紅葉で日本が一番綺麗な時期に、国際日本文化研究センターにお招き頂き、誠にこの上ない喜びの念と感謝の思いで一杯であり、心からお礼申し上げます。

特に、幸運が重なって京都とパリの地でお会いしてお近づきになることができた山折哲雄先生にここからの謝意を表します。

さて、シンポジウムの「日本の宗教における世俗化」というテーマに関してですが、最初は日本の仏教と儒教の関係——たとえば五山から出た儒教とか北条氏が保護した金沢文庫の沿革とか——或は前から私の研究対象であった明恵上人の『夢記』と彼の周りの僧侶たちの生活や檀家との関係について発表しようかと思っていました。私のそういう研究は未だ遅々として進んでおりませんが、それは別の機会にし、最近取りあげた我・自己の問題について、結局、お話する事にしました。というのは、「我」の問題は宗教的、心理的な性格が強く、世俗的な面はないと思われがちですが、必ずしもそうではないと思うようになってきたからです。どういう事かと云いますと、日本人には、(大きな流れとして)世間の事を離れて宗教的にも心理的にも自分の深い真実の我に到達したときに、その立場を護って安住する傾向と、その逆に世間に立ち戻って自分の体験したものに基づいて普通の世間・人間の社会に回帰し、現実的な状況に利他、愛他といった精神で働きかけ行動する傾向とが見られ

るからです。自我の真のあり方、真実の追求が、現実の社会における行動(道徳)と直接に結びついているのが日本の宗教の特色の一つです。それは、知識は純粹に抽象的な領域にとどまるものではなく、現実の生活に応用されなければならないと考えるいわゆる現実重視の立場です。それはたとえば西洋の哲学者、特にデカルトやカント等が完全に靈魂或は心と身体とを分け、知識と道徳とを別の次元で考えようとした結果、行きづまってしまったのと対照的です。そうした現実肯定的な傾向は、又別な面でも日本の宗教のもう一つの特色をなすものです。一つは概念や考え、或は特定の宗派の宗旨が正しければほかのものはすべて間違っていると、西洋の宗教・哲学の二者択一或は三者択一による相互排他的な思考様式に対して、日本の宗教・哲学思想家は場合によって神道的、儒教的な要素をあわせ用いるなど、宥和的で寛容な混合主義の態度の思考様式を採用しています。こういう見解からして、この我の問題は日本の宗教を取り扱う時に大変重要であるように思われ、見落としてはならない問題だと思われまます。

今回の発表で私がこの我の問題に注目したのは、西田幾多郎(一八七〇～一九四五)の書物を読んだのがきっかけです。彼は我という問題に早い時期から取り組み、『善の研究』(一九一〇)や『私と汝』(一九三三)『無の自覚的限定』に含まれる」という著作を著していますが、これは私の興味をひきました。それによって、この我とか自己というものは日本の伝統の中でどのような役割を果たしているかという事を知りたいと思って研究した訳です。

西田の哲学の発端は、一方では王陽明（一四七二～一五二八）の主観の哲学にあり、この考え方によると、実学・知行合一といって、行動と離れた理論もなければ、人間の行動を離れて物事の理たる心、自分の心もないのです。特に明治時代には、陽明学は当時はやっていたドイツの観念論に匹敵する思想とみなされ、陽明学の研究は盛んであったようです。

もう一方にあるのは大乘仏教の思想からくる我という考え方で、教学の面では般若・中観や華嚴の思想、そして実践の面では白隠慧鶴（一六五五～一七八五）が革新した禅と念仏を混合した臨濟禅とが、明治の知識人にかなりに影響を与えたのです。取り分け、日本の伝統思想上、キリスト教に匹敵するとも思われる、中世の偉大な思想家で仏教の革新者である道元（一一〇〇～一二五三）と親鸞（一一七八～一二六二）の教学が、普遍宗教、哲学の中で再発見され、西田哲学に直接ないし間接的に影響を及ぼしたのではないかと思われま

す。結論からいえば、日本の仏教は印度で起こった仏教の無我・自己（anātman）否定と思われる立場を取らないで、むしろ自己を肯定し、それを育成していくという特殊性があるのででしょうか。一方では宗教的、心理的に人間の深い主体の心を内面的に探索します。それは例えば空海（七七四～八三五）や道元が展開したと思われる自己即仏や自己即宇宙という自己成就の方向に発展したようです。そしてもう一方では、一つの集団の中で社会的な自己が表現され発展していくのです。それは例えば鈴木正三（一五七九～一六五五）等の考えで

す。無論の事、この二つの傾向が同時に結合される場合もあり、むしろ、そういう場合が多いかも知れません。この二面を持つ我的問題を哲学の面から総合的に取り扱って体系づけようとしたのが西田幾多郎を中心とする京都学派なのではないでしょうか。

先ず私は日本語における我というものを概説し、それから仏教における我を解釈しそして最後にこの我ないし自己に関して著作を著した日本の何人かの仏教の思想家について話を進めたいと思います。

日本語に於ける我

この我・自己・己れである意識、言い換えれば個人であり、思考し話す主体である意識は、勿論、日本の伝統の中にある訳ですが、我とか自己とかいう意識や、それらを表す言葉があっても、日本人は一般にそれらの概念そのものを取り扱う事はあまりないようです。日本語では自分というものを前に出さず、目立たないように自分を引込める習慣があります。ですから「私」とか「きみ」とか「あなた」とかいう人間を直接的に指して、つまり自動的に人称代名詞を使って話すことがないのです。現代語においてもそうである事は、我とかあなたとかいっても、完全には人称代名詞の役割を果たしていないという事実をみても明かです。人称代名詞を使うとすればごく必要な場合だけ、たとえば話し合いの中で話す相手の間で誰の事を言っているか分からない場合に限ってです。その為に日本語は人を指す場合に代わりのものを使います。人と人との関係を示すのに

敬語とか空間配置による呼び方という間接的ないまわしを使用します。つまり、長く封建社会であった日本において、人は他の人と上下関係やその他の多様な関係を重視しており、自分の居る場所や携わっている仕事、役職、社会的地位などの方を強く意識するので

す。

例を挙げてみれば、無理に「私」を使うと傲慢に響くので『私』の伯父の実業家」とか『私』がその家へ住みつくその晩……』という言い方を避けます。又日本人には消極的な表現の仕方が目立ちます。「伊藤整氏が、西洋人は「おのれにせられたことを人にもなせ」というキリスト教の肯定的な言い方に従うが、同様なことを日本人は「己れの欲せざる所、人に施すこと勿れ」と言ったりして積極的な教えよりも儒教の場合の様に消極的禁止的な教えが多いのだそうです（金田一春彦・日本人の言語表現・4-5 二・一）。

人を指す時には指示限定詞、特に空間的な意味を含めた限定詞——たとえばこっち、こちら、そちら、こなた、あなたとか或は自分が居る所——、或は普通代名詞である私とか僕とか我とか或は自分の名前とか——、それから再帰代名詞——わ・己（おの）・己れ・自身・自分等——といった三種類の限定詞が使われています。しかし、厳格に云えばこれらは中立的な言い方ではない訳です。たとえば私というと公けに対して私的プライベートな事、そして勝手な自己中心的な事を表しています。「我（わ）」と「我れ（われ）」は私「（わ）」に対しては汝「（た）」に対しても自分の事「（わ）」を意味していたのです。時には没我的な言い方を使うこともあり——たとえば「何々と思われ

る」というのも自分を控え目にした言い方です。そういう点に儒教の影響が多少あるかも知れません。日本の所謂人称代名詞は個人的・主観的・感情的なニュアンスを持っており、謙遜した言い方の場合は自分を卑下した感覚もあるのではないのでしょうか。

要するに日本語には我とか自己の意識があっても、抽象的な考え方、概念にまで発展しないで、必ず他人や周りの環境と関係している我を取り扱っているのでしょう。

この我や自己について一番考察を進ませたのが日本の仏教であり、日本人の我、自己のとらえ方に儒教と同様に大きな影響を与えたと考えられます。

西田哲学に於ける自己

直観の思想家として知られている西田幾多郎にとっては、「自己」はもっと大きな現実、実在の中で消えて行きます。自己の範囲を超えた純粹経験の中で思考は現実を直接に直観的に確認する訳です。この現実というのは主客を離れ、統一された実在であり、そして統一する作業そのものであります。この現実是否定的に定義される場合は無と呼ばれています。そしてもう一步進んだ統一の段階ではこの現実の主観的な面は精神、客観的な面は自然となっています。その統一作業の最終段階で自己（（まこと）の自己）というものと宇宙というものが表わされ、この全体の統一者として神が存在します。いま言った統一作業の発展に随って自己は様々なレベルで現われます。

それは純粹経験の中では知覚の形として、この純粹経験を再統一する時には意志として、そして最終的にその具体的な統一を把握する時には知的直観として働いています。

西田にとって知覚的経験と思维の作業の真面目を把握することは、自己を廃して対象に没する事では出来ません。王陽明の思想に言及した際、西田は知と愛は同一のものであるとし、芸術家、宗教家、あるいは普通の人でも自然を愛し、自分の自己を自然に合一して没する。即ち「自己を忘れ」さえすればこの自然の真相を見る事が出来る」と主張します（『善の研究』I・2・IV・5等）。

西田の考え方では、具体的にあるものは個・個人であって、更に「人格的な個人」でありますけれども、この「人格的な個人」は具体的に全体とは別にあるのではないのです。そして全体としての自己は「弁証法の世界」、具体的な自己は「歴史的身軀」であり、主観としての自己は「我々の自己」だと西田が説いており、異なった存在のレベルで自己を取り扱っています。

それでは西田は自分の我と他の我との関係をどういう風に見ているのでしょうか。自分の意識が持続している内面的世界と、我と汝が結びついている外面的世界は、同じ現実の二つの側面ではないと見ています。この二つの世界は時間と空間と因果、特に西田にとって時間という経験によって統一されています。実際にあるものはすべて永遠の現在であり、瞬間ごとに変わる時間の中にあります。個体は自分だけではないのではなく、必ず他人や環境とのかかわりにおいて成立し、限定されています。そういう他人や環境が一番極

端に一般化され、限定を超えたような次元を西田は絶対無とか神とか場所と言います。特にそれを「場所」と呼ぶのは不思議な事だとも思われますが、これは日本では人に名字をつけることに關しても「たとえば小林とか森とか橋本とか」主として空間的場所的に考へがちであるからでしょうか。これはともかく西田によれば、個人的人格的な性格を帯びている真の自己というのは宗教的な次元にあって絶対の他者に自分を任せた時に完成されるのです。これは主客や善悪という対立を宿した相対的な世界を離れたのち、またそれに自由自在に回帰する時のことです。西田は、禅宗で盛んに行われ、特に白隠禪師に帰依していた古郡兼通という居士が在家の理想を示すのに述べた偈——険しい崖から手を離して死んでから蘇える、万仞崖頭撒手の時、鋤頭火を出して宇宙焼く、身灰燼となりてふたたび蘇生し、阡陌（田のあぜ道）依然として禾穗秀ず——という偈を引用し、真の自己のあり方、即ち「ただ自己を亡ずることによってのみ神において生きる」だけでなく「真に絶対無の意識に透徹したとき、そこに我もなければ神もない」平常底——あるがままの自己——が現れると言います（『睿智の世界』IX）。このことから、禅と念仏の流れを汲んだ白隠の思想を受け継いでいる西田にとって、自己の問題とその分析が、どれ程彼の出发点でも終点でもあったかが伺われます。

仏教の教学に於ける我の問題

仏教の教学のうち、或る仏教の学者の目に一つのパラドクスに見えるのは、仏教はヒンズー教のいう我即プラフマンの考え、すなわち私の思想に反対して無我を唱えながらも、インドの伝統的なアートマン、それと同時に阿頼那識とか如来蔵とか仏性とか本覺という観念を用いており、先に排除された我に近いものが再び導入されていること、そして又主体としての我は無いとしながらも因果応報の業を説いていることでしょう。

しかし、仏教の本来の立場は、一切のものは空だと言っても自己の存在自体を否定するのではなく、ただ自己を抑制し慢心を無くし自己を自在にし、成就させる為に、いつも移り変わっていく五蘊からなっている自分の自己を般若の智慧で見ることでしょう。その五蘊のもたらす苦から解脱するには、我執とか固定化された我を否定しなければなりません。これは自分をも他人との関係をも改善しようとする試み、状況に応じて融通性をきかせる絶え間のない修行、努力の事を意味するのではないのでしょうか。

『涅槃経』のような大乘仏典が説く固定化も、実体化もされていない我というものは、「無我の大我」、すなわち自由自在である真実の我の事を言っている様です（大般涅槃経 T. XII, no 374, XXIII, b. 502c-503a; no 375, XXI, bf. 746 b. 747 a）（密教の経典も同じ事を言っています。大日経 T. XVII, no 848, l. b. sc 等：一行の大日経疏 T. XXXIX,

no 796, b. 588 b)。¹⁾ そして居士の理想を述べている維摩経においては、そうした真実の我とは、諸衆生の平等性を悟ってそれらを救済しようとする仏陀の寛容さや高邁さを指しているようです。華嚴思想の大成者である唐の法蔵（六四三〜七二二）は、我に六重の構造を認め、我執・慢我・習気我・随世我・自在我・真我という風に分析しています（梵網経疏、T. XI, no 1813, 1-606）。こうしてみると、仏教は不条理的否定主義的な世界観に立っているのではなく、社会的な面（まへ）を持っていくペルソナの自己も認めていると言えないでしょうか。

日本仏教に於ける我

仏教が六世紀に公式的に日本に伝えられた時、仏教は国家、即ち朝廷や豪族たちに擁護されました。その当時の仏教は、適切な言葉ではないかも知れませんが、一種のイデオロギーであったのではないのでしょうか。古代日本の国家仏教は聖徳太子に代表されますが、太子の著作とされている『十七条憲法』の中で君主・臣下・民衆という三部構成を認めて皆それぞれが公けに尽すべき代りに私的なものを避けなければいけないと我に対して消極的な立場に立っています。（又、維摩経義疏（T. LVI, no 2136, b. sb. 52 b）の中で、聖我所と凡我所を区別しており、聖人は自分の救いを求めるだけでなく「仮我」の面をかぶって他の人を導くとしています。そうすると、もしも疏が太子のものでなくてもその当時、私の社会的な面を教学的に裏つけようとした

と言えらるかもしれません。

そしてもう一方で在来の宗教とまじって怨霊を鎮めたり病いと死から守って延年長寿をもたらしたり、又敵、反対党派の攻撃に対して成功と調和をもたらしたり、要するに天下平安・社会秩序・豊富・安楽・社会事業等、非常に現世的な利益のために仏教の儀式が行なわれています。ですから聖徳太子や、光明皇后のような信仰に篤い在家や出家の人々も居ましたが、日本の仏教は解脱を目的として無我即ち無執着を実践しようとしたり、戒律を保って禁欲的な出家生活を目指そうとするものではありませんでした。そういう目的が見失われていないにしても、中国を経て儒教の王道思想・忠孝の倫理その他を含むようになったため、社会的な性格が特に貴族の間で強まってきました。たとえば君主が仏法を崇拜すれば神々が国全体を護ってくれるという『金光明経』の考え方が奈良時代に流行するのが、儒教の仁と仏教の慈悲と民間信仰をうまく結びつけた考え方です。又、捨身の慣習も入っていますが、それは実際に自殺するという意味でなく、自分の命を捨てる程、献身的に他人の為に共同作業をする事を意味していたようです。

このように人間関係を重視し、すべての人間が結合されていると見ることは、華嚴の教義でいう一成一切成とか、それを受けて融通念仏となえる十界一念や一人一切人の思想とか、あるいは一行一切行を唱える良忍（一〇七―一三三）の他力往生思想等が、菩薩道の理想とするところであるものの、これらの思想は非常に抽象的に見えますので、実際に社会の中でどういう意味を持っていたか問

いたいところです。こういう教義が重要視された事は、たとえば応和の宗論（九六三）の時に興福寺の仲算（九二五―九七六）と比叡山の良源（九二二―九八五）が論争し、法華経の言っている「無一不成仏」を別な風に読んでいることからわかります。たとえば宿業によって断善根のものがいる、と不平等を認めている法相宗の五姓各別の立場に立つ仲算は「無「根」ノ一ハ成仏セズ」と読み、一切の衆生は平等であると主張する一乗の立場に立つ良源は「一トシテ成仏セザルハナシ」と読んだことは有名ですが、ここで驚くべき事は、もし諸々の衆生が平等であるなら、僧侶達は、どうして戒律に反して在家と出家の生活を混同した妻帯の身分になるのか、そして又、そうしたながらも女人結界というものを作ったり、或は女人成仏を女性が男性の身に転じた上でしか認めないかという問題ができてくることでしょうか。先程言った一即一切の思想はそういう考え方と社会の問題とどうかかわっていくのでしょうか。そこには本来の仏教が日本の慣習を取り入れて世俗的になった面を著しく見せていないでしょうか。

鎌倉仏教の代表的存在である道元や親鸞や日蓮らの場合は仏法が王法の上に立っており、心理的洞察・宗教的な経験を内面的に深めながら、社会的には中央政権から離れ、自分たちの僧団で戒律を新しく考え直そうとしています。出家の持律主義や出家と在家の立場を考えようとしたり、自らを罪業の者と意識しつつ、無戒律の立場を貫いたりするなど独自の戒律思想を展開し、普通の社会における大衆を対象とした説法が現れます。

法相宗の僧侶達が五姓各別の説を唱えなくなる事になりますし、南都の僧侶である睿尊と忍性が自分で非人、即ち乞食と名乗って非人の為にも一層奈良と鎌倉で活躍しています。また、悪人とされてゐる人々こそが往生出来るとしている法然聖人以来の考えも、善悪を越えた境地で人々が平等であることを表しているように思われまゝす。親鸞になりますと「善人なほもて往生を遂ぐ、況や悪人をや」の考えが深まって内面化され、非僧非俗である自分をも含めて「煩惱具足のわれら悪人」とまで言うようになります。また、親鸞の現実肯定は彼の言う「往相」と「環相」の二重構造の強調に現われています。というのは、親鸞によれば大慈大悲心が完成されるのは本願の他力によって成仏した時ではなく、「思ふが如く衆生を利益し」「助け遂ぐる」時だからです。その時、念仏の行者は本願の他力に任せて自分の本来の相を他力たる自然法爾（自発的な状態）によって自由自在に現しています。

環俗させられて越後の国に流された親鸞は、易行によってしか救われない民衆を考えて信や慈悲や功德回向を強調したのでしよう。又、親鸞の言葉として伝えられるものの中には、不正なお金を貰ってはいけないという商人向けの注意の言葉もあります。「アキナイヲセンニ虚妄ヲイタシ・一文ノ銭ナリトモスゴシテトルヘカラス・スナハチカヘスヘシ」という禁制の言葉があります。これは常識的な戒めではありますが、親鸞の周辺にいろいろな在家の者が居て自分の教えをこれらの人々（われをも含めてでしょうか）に適応させようとしたのでしょうか。それはともかく、親鸞の考えの根底には人間

にはいい面もあれば悪いところもあることを否定できないという考えがあります。

日本で曹洞宗を開いた道元は、貴族の出身で正覚尼や藤原教家や近衛兼経の援助を受けていましたが、比叡山の衆徒から圧迫を加えられ、自分が中国で如浄禪師から伝えられた禅こそが護国のための正統な教えだと力説しました。ここには世俗的な配慮があったことが窺われます。しかし、越前の国へ移ってから、今迄自分が唱えていた在家成仏・女人成仏を完全に否定し、出家至上主義を強め、厳格な持律と座禅の修行に基づいて出家者としての自己と眞実相を追求しようとしたと思われまゝす。即ち道元には二つの態度があったようです。

第一番目の態度として『正法眼蔵隨聞記』（I-4）の中で道元は、人々が自分の生れた家族の職業を世襲的に受け継がなければならぬのと同様に、僧侶たちもこれと同様に自分の勤めを果たさなければいけないというのです。けれどもどちらの場合にも一番重要なのは、吾我、即ち我執を捨てて、その業（ぎょう）を行うべきと非常に常識的なことをいうのです。彼のいうには「人其家に生れ其道に入らば、先づその家業を修すべしと、知るべきなり。我道にあらず己が分にあらざらんことを知り修するは即ち非なり。今も出家人として便ち仏家に入り僧侶とならば須く其業を習うべし。其業を習い其儀を守ると云はば、我執を捨てて知識の教に随ふなり。その大意は貪欲無きなり。貪欲なからんと思はば先づ須く吾我を離るべきなり。吾我を離るるには、無常を観ずる是、第一の用心なり。世人

(せじん)多く、我はもとより、人にもよしと云はれ思はれる人と思ふなり。然あれども能(よ)くも云はれ思はれざるなり。次第に我執を捨て知識の言(ことば)に随ひゆけば、精進するなり。理をば心得たるやうに云てきはさにあれども我は其事を捨ぬも云て、執し好み修するは、彌よ沈淪(ちんりん)するなり。禅僧の能くなる第一の用心は只管打坐すべきなり。利鈍智愚を論せず坐禅すれば自然(じねん)によくなるなり。」という事です。しかし、自然の身は執着することを止めるのに先ず自己は何であるのかを見つめなければいけません。今まで日本の僧侶達がそれを見そなつたから、書籍を編集したり証(さと)りの段階にも到らないで、心外の正覚を求めしめ「他土」の往生を願わせる間違つた教えを人に勧めたのであり、それはあたかも「他の宝を数へて自ら半銭の分なし」の如くであると言います(『学道用心集』)。

そして道元にとって自己とは何かといえ、それは自然にあるもので四大五蘊からなっていて、他の人も同様ですから我も汝も誰かと言う自己意識がなくなつた折に眞の自己・社会的面のない自己を得しめるのです。

「自(おのづから)は己なり。己は必定これ汝なり。四大五蘊をいう。使得無住真人のゆえにわれにあらず。たれにあらず。このゆえに不必然を自といふなり。」というのです。達磨宗の自己即仏の放緩的解釈を批判した道元(弁道話)にとってそれは自分が言つた「自己をならふといふは自己をわするるなり」の修行主義の立場を示していないでしょうか。

親鸞と道元と同時代の明恵上人(一一七八〜一二三三)は我とか自己についてあまりものを書いておりませんが、現世を重視している事で三人とも類似しています。ただし、出家者として戒を保ち修行した上で自分があるがままの本来の相を見つめて「あるべきよう」に生活し「ヤウモナキ仏在世ノ定」を実現しようとした明恵は道元に一番近いと言えるかも知れません。親鸞と同様に信の段階で仏に等しくなると唱えた明恵は(田中久夫「明恵と親鸞」日本歴史・455)、在家の人の為に書物を書きましたが、特に彼に帰依していた身分の高い女性の為に善妙の伝説を画く「義湘の絵巻」と、檀家の為に維摩居士の理想の姿を画く「元暁の絵巻」とからなる「華嚴縁起」という詞のそえた絵巻を通じて、在家あての教えを普及しようとしたのではないのでしょうか。

中世に対立していた禅と念仏の実践は、白隠や鈴木正三の場合に見られるように、江戸時代になりますとそれらが一緒になっており、その上に又、儒教の思想が加わるのです。そういう僧侶たちは自分の立場で出家者として自分の眞実の自己を究め尽そうとして在家の人・檀家や民衆に対して神道をも含めて混合した思想と倫理を普及しようとしたのでしよう。

白隠慧鶴(一六八五〜一七六八)の場合、自分の内以外に何も求めるものがないので、浄土極楽は西方にあるのではなくて自己の心の源でありますから、「工夫とは自己本有のありさまを指す事なりと覚悟これあるべし」と言い、十界尽法界は自己本有大禪窟だといひ、険しい崖から手を離れた上での自己追求を進めています。それにも

かかわらず、同時に社会倫理を弁護し、たとえば農民には土地を耕す事自体が仏道の修行をなしていると説明しています。

道元の思想の流れを汲んだ一七世紀の僧侶正三（一五七五〜一六五五）の場合は、道元とは対照的であるように思われます。正三は幕府の仏教の支持者の一人であり、天草でのキリスト教徒鎮圧の後（二六三七）で天草地方の民衆をキリスト教から改心させる為に、自分の弟が火器隊長をしている天草へ幕府によって派遣された程の人です。

病気になる程、工夫に凝って荒行をしたり、又翹出の行者を見て捨身の行に感心したりした正三は、道元と同じように厳格な修行の中に武士らしさを發揮しています。また道元のように自己の究尽をして、井原西鶴の小説と仮託されている「近代艶隠者」という書物によりますと、「自己変性」即ち小我を離れて自己の変貌・変容を主張しているようです。にもかかわらず、道元の有名な言葉である「仏道をならふというは自己をならふ也。自己をならふといふは自己をわするると云う」など（現成公案）は、正三にとっては消極的過ぎる態度と思われたため、もっと積極的な立場に立つべく、逆に自己を忘れてはいけない「猫の鼠を捉るが如く頭尾一般にして双眼眸ず、自己を正しく守るべし」（麗草分・十一）と主張しています。また煩惱に引かれて苦の悪道に入るのは自己を忘れている誤りからであるとして、専ら自己に眼を著て「本源を知るべし」とか、「己を忘れて恥をかえりみず、前後の事をも弁せず、身命のほろびん事をもしらず、あさましき有様おほし。かへすがえす己を忘るる

事なかれ」といっています（盲安杖・七）。ただし儒教の教えを取り入れて他人の為なら自分を忘れても尽くすべきだというように、道元の著作には見られないようなところもあります。たとえば「仁の教にいはく、自を忘れ、他を恵み、あやうきをすくひ、極まれるを助け情けを先として憐れむ心有を仁とすといへり。しかるに愚者はこそ楽んで人を忘るる故に貪嗔邪見の心を専として悪業煩惱をはなれず日夜苦患休む時なし。心をつけて守るべし」といっています。

要するに「三界は唯私の心によるものである以上（三界唯一心の偈）、中世時代からよく言われているように、人は自分の心の師となるべきである（同・七）」と云うのです。また同じ儒教の考えを取り入れたせいなのか、或る武士に「仏法と世法は二にあらざして両方も理を正し義を行て正直の道を用いる外なし」とすれば「己に勝を賢とし己が心に負てなやむを愚とす。己が心に勝得時は万事に勝て物の上と成て自由なり。己が心に負時は万事に負て物の下と成てうかぶ事あたはず。」（万民徳用・武士日用）とも言っています。

自分の己を守るという事は物に執着して固定してしまわないことで、これが浮心になるということですから、その為に勇猛の心と合体しなければいけないということです。そうであれば「浮心を守時は忽出て死すとも苦患軽有べし・此心を守らん人は唯能金剛の形像・不動の像等に目を着べし。是則悪魔降伏の跡を表せり。」と云う所謂ゆる仁王禪を勧めています。

出家者の中でも自分が悟りを得て苦の生死から解脱したと思ひ込む人が、執着の中で夢中の境界に着するので一番救い難いのです。

そういう人には我身は四大からなっているので何でもない身だという観法を教えています（盲安杖・一）。

そして、士農工商という四重構造の中で、それぞれの社会階級の人々が自らの職業に努めたならば仏行になるというのです。

つまり「農業則仏行なり・意得悪時は賤業也」と言われているように余計な意欲があつてはならないのです。（四民徳用・農人日用）。そういう風に正しく正直に自分の仕事をやれば、すべての職業の人は社会において自分の役割を果たしていることになり、そこで「鍛冶番匠をはじめ諸職人なくして世界の用所、調ととのよべからず。武士なくしては世治べからず。農人なくして世界の食物あるべからず、商人なくして世界の自由・成べからず。此外所有事業、出来て世のためとなる」というのです。

つまり、正三は真実の深い自己があれば社会的な自己もあると説いているのであり、晩年の道元と正反対の立場にたっています。

結 論

此の発表は、今日のシンポジウムのテーマにふさわしいもので

あるかどうかは分かりませんが、出世間の宗教であるべき日本の仏教がどうしてこんなに世俗化したか不思議に思われ、自己の問題を取りあげて、その事を教学の上で考えてみようとしたものです。

仏教は無我とか空とかを主張していたとはいえ、自己の存在を否定している訳ではなく、むしろ環境と他人との関係の中で、真の自己を生かそうと考えるのです。そうしますと自己には色々なレベルがありますから、社会的な面・世俗的な面での自己の存在を日本仏教は認めているのです。日本の仏教は人間の力を全て認めない浄土系統と、それを成就させようとしている密教や禅宗等に大きく分けられますが、どちらの系統も自己を追求することによって真の自己は他人と関係している点を明らかにしています。こうした日本仏教の影響のもとに西田や田辺元（一八八五～一九六二）などの京都学派の哲学者や、和辻哲郎（一八九九～一九六〇）といった哲学者は、自己の問題を他人・社会・環境・歴史等との関係の中で考えたのでしょう。