

道元の菩薩道と福祉の精神

新 保 哲*

A study on Dōgen's Bodhi-sattva Way and Welfare Mind

Satoru Shimbo

要 旨 道元における菩薩としての修行を福祉思想の観点から捉えて行く場合、最も適当な巻は何といても『正法眼蔵』「菩提薩埵四摂法（ぼだいさったししょうほう）」が挙げられる。簡単にいえば、菩薩が人々を悟りに導くための四つの徳目、方法をあらわしている。つまり菩薩の修行法であり、その功德にこの四摂法がある。それは、（一）布施、（二）愛語、（三）利行、（四）同事の四つの衆生の把握法を指す。そこには菩薩の行すべき実践徳目の中で、対社会的徳目が説かれている点に関し、特に福祉思想に関連して考察する場合、看過できない諸点が認められる。道元は本巻で「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」と記している。しかし更に厳密に言えば、菩薩の身口意三業で把握すると、布施の中に9の化導方法が認められ、それに16摂法を掛けると144となる。したがって、仏法による大乘菩薩の慈悲救済の精神に照らして、その救済方法、技術の構造や機能そして創意工夫は尽きることがない訳である。ともあれ、人々が真に幸福と成る希願を込めた福祉という意味から慈悲救済、菩薩道の実践を理解する時、道元の「四摂法」（略記）の解釈は実に懇切丁寧であるばかりか、正に有益有効で福祉の原点に強く触れる。また、『正法眼蔵随聞記』にも「利他救済」「抜苦与楽」等の慈悲救済の菩薩道の精神が強く唱われている。以上、そうした観点から福祉の論考を試みたい。同時に、キリスト教、とりわけパウロにみる愛の教え並び実践の立場から、仏教との比較で福祉を捉えてみる。

1. 四 摂 法

布施にはいわゆる三種の布施がある。すなわち信者が僧に財物を施す財施、僧が食を受けてこれに報いるために法を教え示す法施、そして更に不安や恐怖の心を取り除いてあげる無畏施の三種の布施である。しかし、考えてみればこうした布施解釈はステレオタイプ化された従来の一般的でありふれた理解である。ところが布施に関し道元に的を絞って把握し直してみると、彼の理解は無尽蔵といって決して誤まりではない位に微に込められ、考えられるあらゆる視点角度から縦横無尽に筆を運び論及し、論じ極めているといえよう。布施に対する真理追求の在り方には、道元の口ゴスへの確固とした信頼が一種の自信とまでなって言外にも表われている。すなわち、如何なる場所・時・状況にあっても、普遍的な思索思惟となって論じられており、仏祖の行道としての四摂法を道元は強い対社会的救済観を前提に掲げ様々に論及されていることが理解できよう。

そういう意味から改めて道元の「四摂法」を読み直してみると、鎌倉仏教者の中で道元のような

* 本学教授 日本文化

幅広い思索で奥深い「四摂法」の解釈は、まずもって先例がない。道元の独自の仏教観から、いわゆる社会福祉の観点から改めて見直してみると、布施・愛語・利行・同事のいずれもが対人社会の接し方を詳細に亘って指南指導しており、福祉関連において指針方向付けになる珠玉の宝である。

「四摂法」とは、菩薩の修行法として説かれており、それはすなわち布施・愛語・利行・同事である。これは簡単にいって、布施を中心とした菩薩の慈悲行をまとめたものであるといえる。

大乘仏教が起きる以前のいわゆる小乗仏教では指導者の人びとは寺院にこもって専門的な教理や研究に没頭し、一般民衆の一人一人の心・魂の救済に関しては効果がなかった。それに反発して理論よりも信仰的実践的な道を求めた結果、菩薩の修行法として六波羅密の実践徳目が問題にされるようになる。六波羅密とはすでに周知の如く、(一) 布施、(二) 持戒、(三) 忍辱、(四) 精進、(五) 禪定、(六) 智慧の6つの徳目である。思うにこの徳目は、大乘の菩薩の存在理由の在り方がよく端的に表明されている。それはまず与えるということから始まって、最期は智慧の完成によって菩薩の修行が成就することを意味する。そもそも仏教では最後の目的は〈悟りの智慧をえること〉にある。しかし智慧に種々のものがあり、たとえば世俗的な欲界の有漏の智慧もあれば、初歩の悟りの智慧もあり、また声聞阿羅漢の智慧、更には縁覚の智慧もある。また菩薩においても種々の段階の智慧があり、そして仏の最高の智慧などがある。また智慧を意味する仏教用語も様々である。

ところで一般には般若の智慧ともいわれ、その場合は最高の智慧のように考えられているが、般若だけでは普通の智慧であって、これに波羅密 (paramita) という最高完全という語意が加わって、そうして般若波羅密で最高完全の智慧ということになる。仏教の理想では、この最高の無分別智を得た仏・菩薩はそこに止まることを良しとしない。そのためにその智慧でもって衆生救済の慈悲活動に、すなわち娑婆世界に舞い戻って救済活動に転ずることになる。この時にはその智慧は対象としての衆生を意識する有分別智となる。しかしこの智慧は最高の無分別智を得た後に起こるものであるから、以前の有分別智と区別して有分別後得智と称される。そこで六波羅密でいえば、般若波羅密以前の布施・持戒・忍辱・精進・禪定の五つがそれに当たり、これを方便と捉え大悲の慈悲活動と理解するのに対し、般若は大智と捉え知恵活動とみる。前者は下化衆生の大悲に属し、後者は上求菩提の大智に属する。そうすると、布施とは最高の悟りの智慧を得る為の前段階の方便ということになるわけだ。そして仏・菩薩は何故に「下化衆生」「利他救済」「自未得度先度他」等の大乘菩薩の慈悲心とその教化活動に熱心になるかといえば、その答えは簡単である。すなわち、大乘仏教の教えに従えば、「一切衆生悉有仏性」「草木国土悉皆成仏」の思想が根本前提にあり、全ての人はもとより草木国土に至っても仏性を具(そな)えているから、人にあっては菩提心を起こして菩薩となることができるし、また更には人間以外の森羅万象や個々物々の無感情と想われる対象においても成仏する可能性があると広く解釈されるようになってくる。日本仏教においては空海などはそうした日本的仏教解釈の著しい展開が認められる。

大乘仏教の『大般涅槃経』では、すべての人びと(他の動物も含む)は仏となる性質や能力としての仏性を具えているとして、「一切衆生悉有仏性」を説く。とくに福祉の問題を論ずる場合、こ

の論点主旨は重要である。道元は『正法眼蔵』第三巻に「仏性」を著わしている。この巻は四百字詰の原稿用紙に換算して、凡そ四十枚位の分量である。道元は、ここで仏性の問題点を様々な角度からロゴスを頼りに徹底して説明を試みている。簡単に言って、道元の理解は一切存在の凡てを衆生と呼んでいる。しかも仏性は師から弟子に伝えられるばかりでなく、凡てのものに同時に伝えられる。なぜならば、それは仏性は少しも混じりけのない全体であって、この世界には仏性以外の何のものもないと説く。つまり万物が仏性だからである。しかも仏性とは「時節が至れば」理解ができるという性質のものではなく、実はすでに時節は到来し至っていると見る。道元からいえば、凡そ時節の至っていない時節というものはどこにも存在せず、仏性の現前していない仏性などというものはないのである¹⁾。一切の慢心を取り去って仏性を体験すれば、万有の一切が悉く仏性であるという訳である。仏性とは、とり立ててわれわれの眼の外にあるのではなく、正に「柳緑花紅、谿声山色」、つまりありのままのものごとの一つ一つの「相（すがた）」「はたらき」にはかならないと言う²⁾。仏性とは、今・ここに現前する現実なのである。仏性の現成そのままが、即生、生命の相であり、いきいきとした働きなのである。そして「仏性」の巻の最後で、道元は、この上、仏性についていうならば、余り詳しく説明すると却って難しくなるといいつつも、要するに仏性は土塀（どべい）・瓦礫（がれき）だという。更にいえば、仏性は鬼神の姿にもなる。つまりはあらゆるものが仏性の現われなのだという³⁾。

2. 菩薩道の精神

以上、ここまで道元が仏性論を徹底させて、多極面から説き及んでくると、「福祉」とは基本は人間対人間の関わり対象関係であることからすれば、人間以外の全ての物にまで仏性を当てはめ説示する立場から判断して、仏性の中に福祉論そのものが包み込まれ完全に包含される。ただ、敢えて「福祉」にからませて、仏性の世界をより普遍化して把握すれば、時、所、状況を問わず、また、見えたり見えなかったりを問わず、どんな TPO にあっても、福祉とは常に「抜苦与楽」「下化衆生」「利他救済」「慈悲救済」「身心の癒し」「代受苦」「不安の解消としての無畏施」等々、要するに一言で真の人間の幸福を増進増長するものでなければならぬし、その様な切実な要因が求められる。その為には、どこに在っても又如何なる状況・立場・環境に直面していても、そこが菩薩の「神聖な修行道場」だという認識が不可欠であろう。それゆえ、道元流に言えば、菩薩という様に高い志や目標を掲げての慈善事業や菩提心を意識自覚しての施しをすとか、弱者・不幸者に手を差しのべると捉える程度の理解では明らかに、仏祖正伝の正しい仏教を理解しない訳であり、先尼外道の仏法を解せぬ者ということにもなる。

仏教一般の思想から解き示せば、発菩提心を起こして仏道を行じようとする者は、仏道者として高く評価される。それは当然のことであるが、自分の身近にいる仏僧が多くの人々を真に悟らしめようと、真剣勝負で生命を掛けて日夜修行行道に励み、ときに己れの財を喜捨すとか、代受苦も自ら進んで慈悲救済の実践行為を行っているかと尋ねると、意外と身近には見当たらないと思う。また一方、四弘誓願についていえば、すべての菩薩に共通して存在する四つの誓願であり、仏教が仏教であるためには決して消え去らない存在根拠となっている。しかしよくよく四弘の誓願を読み

解いてみると、第一番目の「一切の生きとし生けるものすべてを悟りの彼岸に渡そうと誓」（衆生無辺誓願度）以外他三つは、むしろ利他優先のための救済よりも己れ自分の修行としての「断・学・成」の意味が強いように考察される。また他の三弘誓願は単純に理解して対社会的活動としての福祉と一見関連密接のようで実は程遠い響きが伝わってくる感じをもつ。否、決してそうではない、と断言すればそれまでの事である。しかし四弘誓願は道元の「四摂法」から比べて、余りにも理想主義的で抽象概念的であり、具体性が無く漠然とした表現で捉え処がなく思える。それに比べ、「自未得度先度他」の用語の方が菩薩道の精神を端的に暗示し語っていて分かり易い。だが一方で、「自未得度先度他」（自らいまだ度らざるに先に他を度す）の精神自覚を保持せずとも、菩薩道の大乗仏教の慈悲心に適った布施行為は誰れもが日常普段に行なうことである。菩薩道とはたしかに覚（さとり）を求めている者を指して言う言葉であるが、必ずしも菩薩思想の認識や自覚がなくても、方便としての布施は万人が生活の中で営為する実践そのものである。そして広義の布施の意味からいけば、布施を与える者は同時に布施をして受持されることによって、逆に期せず有形無形に別な形で功德を施されて我が身に報われるということもいえよう。それゆえ、菩薩道という既成概念や知識に捕われず、社会的動物である人間の営みの在り様から論ずれば、布施も福祉も、万人の万人に依る行為すべてに関して布施であり福祉だと言い得よう。したがって、翻えして視点を換えて捉えてみると、菩薩道とはすべての一人一人が自覚・無自覚に関わりなく如何なる者も日々実践し、また思考工夫しつつ、創意工夫の上に練磨修養修行していると理解できよう。

また、福祉思想から見ていくと、或る人に代わって苦しみを喜んで、進んで受ける〈代受苦〉という考えが厳然としてあり、これは言う迄もなく何も仏教思想に限ったことではない。勿論、キリスト教、イスラム教にも信仰の核心部分の一部として抜き難く存在している。たとえば、マキシミア・コルベ（Kolbe, St. Maksymilian, ポーランド、1894-1941）神父の様に牢獄で、見ず知らずの人が死の最後にせめて一度家族に逢いたいとの願いを、身近に居て聴き、その許可の為の身代わりとして、死を恐れず自ら名乗り出て死を選び泰然と天国へ旅出って行った実例がある。彼はフランススコ修道会の司祭であり、アウシュヴィッツに収容され、囚人フランシシェク・ガヨヴニェクの身代わりとして死刑に処された。そして1982年に聖人に加えられた。このコルベ神父の贖罪愛は、友人の為に生命を無償で提供し、自己犠牲することが最高の愛の証しだとするキリスト教信仰から来ている。すなわち、その根拠となる具体的文章は、「ヨハネによる福音書」第一五章一二～一三節に窺える次の箇所である。「わたしのいましめは、これである。わたしがあなたがたを愛したように、あなたがたも互に愛し合いなさい。人がその友のために自分の命を捨てること、これよりも大きな愛はない」。コルベ神父は友人ではなく全く身知らぬ人であり、キリスト教からすればその事は隣人であり隣人愛という行為に数えられるが、それにしても誠に感動せずにはおれない勇気ある行為である。コルベ神父のこの崇高な贖罪行為（死）は、苦を完全に超越した具体例そのものの見本であり、他人の生命を助ける代わりに完全に自らの生命を自らの信仰と愛で絶ったのである。

3. 聖書に見る愛・隣人愛—仏教との比較による福祉理解—

翻ってここでバイブルを例に取って、「福祉」観の理解の一端を考察してみたい。「マタイによる福音書」第二章（三六～三九）には次の様に記されている。

「先生、律法の中で、どのいましめがいちばん大切なのですか」。イエスは言われた、『心をつくし、精神をつくし、思いをつくして、主なるあなたの神を愛せよ』。これがいちばん大切な、第一のいましめである。第二にこれと同様である、『自分愛するようにあなたの隣り人を愛せよ』。これらの二つのいましめに、律法全体と預言者とが、かかっている。」

ひとまず律法のいましめという最大課題から離れて、この一節を広く社会福祉という観点より考えてみると、そこには明らかに人間の在り方の原理原則が唱われ、正にそのことは福祉の原点といえる教えである。それは次の二本柱の文章に語り尽くされている。すなわち、それは「心をつくし、精神をつくし、思いをつくして、主なるあなたの神を愛せよ」という戒と、「自分を愛するようにあなたの隣人を愛せよ」という戒の二つであり、神に向っては心・精神・思いを尽くして全力投球して神を信仰せよという意味であり、同時に人間においては何と言われようと自分が一番誰よりも可愛い訳で、自己愛の感情気持は万人一人一人が教えられずとも本能的・自己防衛的に例外なく保持しており、その事実を問題にしてもはじまらない。むしろ大事なことは自分を愛する気持を少しでも隣人に振り向け、お互いが助け合いなさいという意味である。この部分の「自分を愛するように」との前文は、道元が『正法眼蔵』「発菩提心」の巻で「衆生を利益すといふは、衆生をして自未得度先度他のところをおこさしむるなり⁴⁾と語り、仏法のために仏法を修する事が道であり、衆生の彼れと我れの関係の有り方を問題とせず、いきなりそうした現実の一人一人の関係を超越して仏法に帰一するいわゆる出家至上主義的考え方とは、バイブルの教えと二極的対照的である様に思える。たしかに「自未得度先度他」の仏語にある如く、おのれいまだわたらざるさきに一切衆生をわたさんとの発菩提心をおこし、燃えるような高い理想を掲げる菩薩の慈悲心には不動なる渴仰の程が表現されている。道元は『正法眼蔵随聞記』の中で「仏菩薩の大悲は利生を以て本とす⁵⁾（仏菩薩の大きな慈悲心は、生あるもののためになることを根本としております）と語り、更に「此の如きの事も、時に望み事に触れて道理を思量して、人目を思はず自らの益を忘れて、仏道利生の為に能（よき）ように計らふべし⁶⁾（このような事も、時に臨み事に触れて、その道理をよく考えめぐらし、人が見て何と思うかを気にせず、自分の利益を念頭におかず、ただ、仏道のため、また生あるものに利益を与えるため、少しでもうまくいくように計らうべきである）と記し、時、所、状況をよく見て判断することを説くが、その判断基準は慈悲とは言わず仏道であり、利他利生を説くにも仏道が根本にある。道元においては「仏祖の行履の外は皆無用なりと知るべし⁷⁾「善くもあれ悪くもあれ仏祖の言語行履に随がひゆくなり⁸⁾とする仏祖の教説や行ないに盲目的に随順する思考態度が色濃く窺われる。同様、『正法眼蔵随聞記』で「仏道を学ぶ人は、天台・真言など経論をもととした宗旨の書物や、仏教以外の經典などを学んではいけない。しかるべき

祖師の語録などを読む方がよい』⁹⁾と厳然と曹洞禅の系譜に連なる祖師の語録をのみ読み学ぶことを主張する。また他方、道元は「学人、人の施をうけて悦(よろこ)ぶ事なかれ。またうけざる事なかれ」¹⁰⁾(仏道を学ぶ人は、人から布施をいただいてよろこんではいけない。また辞退してもいけない)と記し、その理由として、この施物は自分に供養されたのではなく、三宝(仏・法・僧)に供養されたからだを示す。

ところでバイブルに戻ってみよう。聖書の中に良きサマリア人の譬え話しが語られてある。良きサマリア人は在家生活の中で隣人への愛を黙々と実践する人である。それは、当時の古代イスラエルにあって数々の不信や疑惑や不安が渦巻く社会の中、戒律・律法に捕われることなく人間としての良心に基づき、常に他人を思い遣る優しい哀れみ・労わりの心を持ち具えて逞しく生きていた人の物語である。この隣人愛の実践に福祉の心の原点を見ることができる。また、「愛の賛歌」を歌ったパウロの「コリント人への第一の手紙」第一三章(一～一三)の三節では「たといまた、わたしが自分の全財産を人に施しても、また、自分のからだを焼かれるために渡しても、もし愛がなければ、いっさいは無益である」と記されている。そして更に「愛は寛容であり、愛は情深い。また、ねたむことをしない。愛は高ぶらない、誇らない、不作法をしない、自分の利益を求めない、いらだたない、恨みをいだかない。不義を喜ばないで真理を喜ぶ。そして、すべてを忍び、すべてを信じ、すべてを望み、すべてを耐える。愛はいつまでも絶えることがない」(四～八)とパウロは語り、章の最後において「このように、いつまでも存続するものは、信仰と希望と愛と、この三つである。このうちで最も大いなるものは、愛である」(一三)と結んでいる。

私見するに、この箇所の記事のところで「愛」を「福祉」という言葉に置き換えて全文を読み直してみると、一層「福祉とは何か」の意味そして内容が広い視野、概念をもって把握されてこよう。また一方、キリスト教における福祉理解には、次の一節文が適当であろう。すなわち「ヨハネの第一の手紙」の中で「世の富を持っていながら、兄弟が困っているのを見て、あわれみの心を閉じる者には、どうして神の愛が、彼のうちにあろうか。子たちよ。わたしたちは言葉や口先だけで愛するのではなく、行いと真実とをもって愛し合おうではないか。それによって、わたしたちが真理から出たものであることがわかる」(一七～一九)と記す文章から、「言葉」「口先」だけではなく、むしろ実践的行為行動と真実な心をもって愛し合うことの大切さを説いている。また同じく「ヨハネ第一の手紙」第四章では「愛する者たちよ。わたしたちは互に愛し合おうではないか。愛は、神から出たものなのである。すべて愛する者は、神から生まれた者であって、神を知っている。愛さない者は、神を知らない。神は愛である」(七～八)と〈神は愛なり〉のキリスト教の最大最高の根本命題が明言されており、その教えは実に簡潔明瞭に「見ている兄弟を愛さない者は、目に見えない神を愛することはできない」とパウロは厳しい口調で、断定的に語っている。

続いて「ヨハネの第三の手紙」では、「愛する者よ。悪にならわないで、善にならいなさい。善を行う者は神から出た者であり、悪を行う者は神を見たことのない者である」(一一)と記す。この一節は道元の『正法眼蔵』「諸悪莫作」に取り挙げられ論究されている仏教の教えである「七仏通戒偈」の中に二句「諸悪莫作、衆善奉行」と比較照合され重なる内容部分であろう。

いわゆる「七仏通戒偈」とは過去七仏が共通して受持したといわれる釈尊の戒めの偈であり、そ

の初出は『増一阿含經』四四卷の「十不善品」にみえているものである。

道元は「諸悪莫作」の冒頭で次のように解く。釈迦牟尼仏がいわれた。「諸々の悪をなしてはならない。もろもろの善を行なうべきである。それには、自らのその心を清浄にする。それが諸仏の教えである」¹¹⁾（諸悪莫作，衆善奉行，自浄其意，是諸仏教）と。この四句の偈は過去七仏の通戒偈である。過去七仏から前仏より後仏に正伝し、後仏は前仏より相承された仏道の根本の教えである。この仏教の根本精神は、ただ七仏だけに正伝・相承されただけでなく、すべての仏教の根本精神というべきである。更に次のようにも語っている。

七仏の仏道とは通戒偈の精神である。この精神は単に七仏の仏道正伝の相続において明らかに把握されたばかりでなく、今日なおその精神を真に正伝せねばならない。

いわゆる「七仏通戒偈」の精神とは、見方によればそのままが福祉の心・精神にも置き換わり得る。しかも、それは今日においても、尚その精神は社会福祉の原点、在り方を教え示していると捉えられる。諸悪を作ることなかれという文句は、人間が「諸悪」を道徳的に反省し工夫して、諸悪は作るまいと用心して言っているのではない。道元においては、諸悪といっても、前の時には善であったものが後の時には善でなくなる場合もある。また前の時と後の時の同不同があり、天上界の悪と人間界の悪にも同不同があると云う。したがって、善悪は時に依って応じて異なるものである¹²⁾。しかし時そのものは何時、如何なる場合も悟境を開く者の間には真理であり、ものごとそのものは真理であるから善悪はない。たしかに無上の悟りを実現するためには、師に随って修行し証しを得る。あるいは経巻等を読んで参考と成す。それゆえ仏法の修行には初めて発心して、修行し、菩薩を得て涅槃に至るも、わが行持をもって、過去・現在・未来の諸仏に助けられて行持が現成し、同時に諸仏も見成せられる訳である。

さて、パウロは、「ローマ人への手紙」の第一二章において、信徒兄弟たちに向ってキリスト教徒としての在り方から身の振る舞い諸行動について、詳細に懇切丁寧に説明指導している。すなわち、パウロは、キリストにあって一つの体である各信徒達に対し、伝道布教の際に最も大切な心得として、いわば異邦人に対する対応マニュアルというべき行動心得を細かく指導している。それは「奉仕であれば奉仕をし、また教える者であれば教え、勧めをする者であれば勧め、寄附する者は惜しみなく寄附し、指導する者は熱心に指導し、慈善する者は快く慈善をすべきである」（七～八）と記されている。更に諄諄と次のようにパウロの助言・指導が語られる。

「愛には偽りがあってはならない。悪は憎み退け、善には親しみ結び、兄弟の愛をもって互にいつくしみ、進んで互に尊敬し合いなさい。貧しい聖徒を助け、努めて旅人をもてなしなさい。あなたがたを迫害する者を祝福しなさい。祝福して、のろってはならない。喜ぶ者と共に喜び、泣く者と共に泣きなさい。互に思うことをひとつにし、高ぶった思いをいだかず、かえって低い者たちと交わるがよい。自分が知者だと思いがあってならない。だれに対しても悪に報いず、すべての人に対して善を図りなさい。あなたがたは、できる限りすべての人と平和に過ごしなさい。愛する者たちよ。自分で復讐をしないで、むしろ、神の怒りに任せなさい。なぜなら、「主が言われる。復讐はわたしのすることである。わたし自身が報復する」と書いてあるからである。むしろ、「もしあなたの敵が飢えるなら、彼に食わせ、かわくなら、彼に飲ませなさい。そうすることによって、あなたは彼の頭に燃えさかる炭火を積むことになるのである」。悪に負けてはいけない。かえって、善をもって悪に勝ちなさい。」¹³⁾（九～二一）

以上、取り挙げた様にパウロの説示どれ一つとっても、対社会的な対応対処を人間心理まで理解した上、逐一事細かに言及しており、伝道布教者に於ける正しい行動指針の教えを明確に明文化して解き示している。このことは、他方、道元の「四摂法」そして懷昇の編した『正法眼蔵随聞記』と比較しても、人間の対応方法はより内容的に具体的であり、更に説明指導の言葉数ははるかに多い。仮に困難に遭遇し、如何なる事・場所・状況に出逢っても、パウロの書簡文さえ読んでいれば決して迷うことはない。たしかに聖書の方が「諸悪莫作、衆善奉行」の仕方が顕著に明文化され分かり易い。

翻って、道元は「四摂法」の冒頭に「一者布施、二者愛語、三者利行、四者同事」¹⁴⁾と筆を書き出し、続いて四摂法の第一「布施」について語りはじめるが、布施の心行を一般的解釈とは次元を異にし対社会的徳目の布施行為を考える限り思考する。その考えは縦横無尽にして従来の常識的理解を飛び越して、実に深くまで掘り下げる道元の思索の行路は予想外である。道元は一気に「その布施といふは不貪なり。不貪といふは、むさぼらざるなり。むさぼらずといふは、よのなかにいふ、へつらはざるなり。たとひ四洲を統領すれども、正道の教化をほどこすには、かならず不貪なるのみなり」¹⁵⁾と、指定・説明する意をあらわす「ナリ」を連続使用し自信を持って筆を運ばせていることが拜察できる。「不貪」については、『正法眼蔵随聞記』にも見え、禅僧の心がけは仏祖の行ないをその通りに守ることであり、釈尊が財宝をたくわえず、乞食を行じて模範を示した如く、仏道の第一の基本は財宝を貪らないことを説いている。本文では「第一には財宝を貪るべからず」¹⁶⁾と戒めている。なぜならば、仏道を学ぶ者は、特に貧しくあるべきであると道元は云う。たとえば世の中の人を見ると、財宝を持っている人、まず怒りとはずかしめの二つの難がきつとやってくる。財宝があれば人はこれを奪い取ろうと思ひ、自分は取られまいと思ふ。するとたちまちに怒りが起こる。あるいはそのことで言い争って訴訟対決になり、ついに争ひ、戦いをするに至る。このようなわけで怒りが起こり、はずかしめがくるのである、と道元は示衆している。仏教で説く根本煩惱を三つあげると、貪欲・瞋恚・愚痴(貪・瞋・痴)であり、これらは善根に害毒を与える小随煩惱で説かれる忿(ふん)・恨(こん)・害(がい)などは怒りである瞋の部類に数えられる。

ところで仏教的意味の布施とは、まず一般的基本的理解では物惜しみせずに、僧侶に財物や銭を与え、それに報いるに僧が旦那衆に対し法を施し恵み与えることの意味が考えられる。しかし、その前提には「清浄な心で」「打算的利益的目的ではなく」「見返りを求めず」「只、与える為に与える」そうした心は施す側・施される側の両方共に不可欠の要素であろう。そして右手のした事を左手に直接知らせず、施した後は施したという事さえ忘れ去ることが肝要であろう。そこに陰徳を積むという功德が生まれる。勿論施される物が高価で量も多ただけ当然有難がられ感謝される事実は確かに否定はできないが、それによって布施の価値が左右され決まるものでは決してない。旦那が僧に金銭や物品等の財物を、多少の有無に関わらず、只、無償で差し上げること、そのこと自体に価値があり意味があるのである。

一般人が僧に金銭や物品等を寄附することまた行為は皆財施として一応理解できよう。それに対し施しを受けた側の僧が法を説き、迷った人達の不安な気持ちや心配の種を解きほぐして人間本来の清浄な心・健康な心理状態にさせること、その為の法を僧が熱心に説いて上げることが法施と言っ

ている。そうすると、布施とは本来の意味から言って与える見返りに何かを受け取るという世俗的ビジネス、ギブ・アンド・テイクの成立関係ではないことは元より自明であろう。また同じく、必ずしも一方的に富者が貧者とされる者に、高きから低きへと恵み施すという上下の権力的関係がからむ人間関係ではない。法施は金銭や物質が対象とされていない。それは目に見えない心の内容の十人十色の悩み問題を解消へと導きある満足を与える行為を指す。世の中には金で買えないことは無数に多く存在する。したがって、人においては金銭や物品以上の価値がある場合も大いにありえる。

小乗仏教圏の社会では、在俗信者又は一般民衆の一人一人が、仏・菩薩に司える僧侶者達を在俗者に比べ一段高く特別な気持をもって尊敬するばかりか、喜捨する。それには長い時代の歴史的習慣となつて行なわれており、そうした喜捨に疑問を懐いたり物惜しみすることはまず考えられない。それは当然というか、自然の行為である。したがって、布施には何かの見返りを期待したり、打算的目的、そして惜しんで義務的自覚をもって施すといったことでは断じてない。自ら進んで自己意志で喜捨する行為がその基本に存在する。また、他人の目を気にした世間体や見栄や名利のための布施は、本来の布施としての意味をなさず、そうした場合は「不清浄施」として退けられるのが仏教界の常識である。

4. 大乘仏典と道元に見る布施観

たとえば『大般涅槃経』には布施 (offering) について正しい最上の施しのあり方を「施した後で悔いたり、施して誇りがましく思うのは最上の施してはなし。施して喜び、施した自分と、施しを受けた人と、施した物と、この三つをともに忘れるのが最上の施しである。正しい施しは、その報いを願わず、清らかな慈悲の心をもって、他人も自分も、ともにさとりに入るように願うものでなければならない。」¹⁷⁾と極めて具体的に分かり易く記述説明されている。要するに布施とは自他共に悟りの世界に入ると願う心から起きてくるのである。上記の文章から分る様に施しとは、惜しんだり、悔んだり、自満したりするのは最上の施し行為ではないと説いている。正しい最上の施しは、形にあるのではなく施者の心にあり、それは施した己れ自身を忘れ、施した相手・人のこと、そして施した物品が何であるか、の三つを共に心に思い描いたり記憶に留めたりせず、きれいさっぱりと放下着 (禅宗では、手からいっさいを捨てて一物も執着せず、無我の心になることを無一物者として捉える。しかも同時に、無一物中無尽蔵という理解が根底にある)、忘れ去ることだと云う。卑近な譬えで言えば、それは母親が一枚の着物を愛するわが子に与えても、与えたという心を起こさず、病む子を看病したという思いを持たないことと似ている。さらに極言すれば、高価で施し難いものでもよく施し得ることが出来れば、何よりも増してそれは最上の施しということができよう。

一方、道元は、布施とは不貪であり、それはむさぼらないこと、世の中にへつらわないことだと説いている。では、むさぼらないとは一体どういう意味か。それは布施という善事慈善の行為結果を振り返って、何か功德ある結果を期待したり願ったりすることではない。施す人も、施される人も、また施された品物もこの三者はみな無我・無心で無報酬の心でなければ布施とは言わない。

「へつらう」(諂う)とは相手にこびることであり、おべっかいを使ったり、お世辞を言ったり、機嫌をとることを意味する言葉である。しかしへつらって差し出された物には執着心があるから、決して有難く思われない。それに対し、喜捨の心で、物惜しみしない心から施された物は、本当に気兼ねなく喜んで受け取られるものである。たとえば昔より持ち主のない遠山に咲いた花を、そのまま如来にたてまつり差し出す行為である。あるいはまた先祖伝来の宝であれ、自分が苦勞して積み上げた宝であれ、我が所有する宝を惜しまず、つまりむさぼらずに無償で与えることである。では何故、自分が他人に物を施そうとするのか。そうした場合の動機の原因を探ってみると、要因の一つには、とにかく目の前の相手に差し出さずには居れないという強い衝動が本人に働きかけ起きたからに違いない。そうすると、相対する側・相手側に恐れ敬わせ惹き付け魅了する感情を呼び起こす所の何らかの徳があつての故のことかとも考察できる。いいかえれば、それは自らが自覚意識し施して善行を積むという気持から起きたものとは違った、その物自体に施されるだけの福德功德が備わり蔵されていたからだともいえよう。因みに仏教用語に〈福田(ふくでん)〉思想がある。それは福德を生みだす田の意味から来たものだが、例えば、仏や僧に敬い仕えるときは多くの福德がえられるから仏や僧を福田というように、種々の福田が考えられた。それには二福田・三福田・四福田・七福田・八福田などを数えることができる。このうちから三福田と八福田について簡単に説明すれば、次の如きである。

三福田とは、仏・法・僧などの三宝を敬うべきものを敬田(きょうでん)、父母や師など恩に報いなければならぬものを恩田(おんでん)、貧者・病者など哀れむべきものを悲田(ひでん)といて、こうした敬田・恩田・悲田の三つを総称して言った言葉である。福田の田とは布施の対象を田になぞらえ、敬田・恩田・悲田などの功德をすれば福德を生ずること、それはあたかも田地の穀物を無数に生じるにたとえて説き明かされたものである。そして四天王寺の悲田院・敬田院等は正にこうした福田思想から発したものである。次に八福田についていえば、井戸、橋梁、路普請、父母への孝、僧・病人供養、厄難の救済、無遮大会つまり人々に平等に財・法施を行なう大会である。ついでにいえば、福田衣(ふくでんえ)という表現もあり、これは袈裟・法衣を着た僧に供養すればこの上もない功德が生ずるところから名づけられたものである。

ところで、道元は「四摂法」で次の様に語る。「法におきても、物におきても、面面に布施に相応する功德を本具せり。我物(がもつ)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、その功の実なるべきなり。道を道にまかすとき、得道す。」¹⁸⁾。すなわち、教法にしても、物品にしても、いずれも布施するにふさわしい性質をもともと具えているのだという。その意味からいって、仮にわが物ではなくとも、布施できないという道理はないのである。布施する場合、その物の軽少とか多いとかは問題でなく、根本は相手にとってためになるものか、どうかが肝心なのである。つまりそれが本当に役立てて有効に生かされればよいのである。それに関連して『正法眼藏随聞記』(三)の二には、本来の意味の仏・法・僧の三宝に布施する立場とは逆で、僧が在俗の貧者に施した例話が語られており、ここにも道元禅師の仏道観が実践的救済観となって具体的に例示されており、遺憾なく布施の真意が顕著に述べられている興味深い一節である。

すなわち、なくなった栄西禅師が京都の建仁寺においてになった時、一人の貧乏人が来て、「わ

たくしの家は貧乏で、数日にわたり、ご飯をたくこともできないでおります。それで夫婦と息子二、三人が飢え死にしそうになっております。お慈悲をもってわたくしどもをお救いください。」と言って頼んだ。

その時、建仁寺内のどこにも、衣類も食物も、ねうちのある品物もなんにもなかった。考えてみたが全くでだてもなかった。ところがちょうどその時、薬師如来の像を造るというので光背の材料に使う打ちのべた銅が少しあった。僧正は、これを持って来て、自分で打ち折り、束ねまるめて、さっきの貧しい客に与え、「これでもって食物と交換して飢えをしのぐがよい。」と言われた。そこでその俗人は喜んで帰って行った。

そのあとで、弟子たちはこれを非難して、「この銅は、ほかならぬ仏像の光背でございます。それを俗人に与えられたのは、仏のために使うものを私用する罪になると思いますが、いかがでございましょう。」とたずねた。

僧正が答えて言われた。「まことにその通りである。けれども、仏様のお心を考えてみると、仏様は、からだの肉や手足をさいても衆生に施しなされるであろう。目の前に飢え死にそうになっている人々には、たとえ、仏像の全体を与えても、仏様のお心にかなうであろう。また、わたし自身はこの罪によって、たとえ地獄におちようとも、ただ生あるものの飢えを救うべきである。」¹⁹⁾と。

仏道に深くいたった先輩の心の高きを、今の道を学ぶ者もよく考えて、こういう心を忘れてはならない。

上記に示した如く、貧しい者が建仁寺を尋ね、その時、慈悲をもってとった行為がたとえ寺で大切にしていた仏像を造るための材料であったとしても、決して仏に対する罪を犯したことにはならず、むしろ「仏意に叶ふ」²⁰⁾と栄西は真に考え且つ即実行した行動を、道元はこれこそ誠の仏道であると絶賛し弟子達に「先達の心中のたけ、今の学人も思ふべし、忘る事なかれ」²¹⁾と説き示している。また本文中で栄西禅師が「仏意を思ふに、身肉手足も分（わか）って衆生に施すべし。現に餓死すべき衆生には、たとひ全軀を以って与ふとも仏意に叶ふべし」²²⁾（原文）と語る一文「身肉手足も分って衆生に施す」とは一言解説が必要であろう。この話のルーツは、釈尊の前生譚に記されている。それは飢えた虎の親子のために身を施した話、また鴿（いばと）を助けるために身の肉をさいて鷹（たか）に与えた話等がある。『正法眼蔵随聞記』（二）には『梵網経』が道元によって大きく取り挙げられている。実はこの『梵網経』とは大乘菩薩戒の根本聖典として古来より幅広く尊崇される有難い經典である事実は既に周知のことであろう。そこで宗教福祉の心、仏教的福祉の心を仏の慈悲心と実践から捉えて行く際、正に本経こそ福祉の原点となる福祉の心の宝庫そのものだといえよう。たとえば「一切の男子は是（こ）れ我父、一切の女人は是れ我母、我れ生生に是れに従って受生せざること無し。故に六道の衆生は皆是れ我父母なり」は『梵網経』に出典する一文だが余りにもよく知られている。この一文に関しても仮に宗教福祉、仏教看護を考える際、無視して論ずる訳にはいかないであろう。『正法眼蔵随聞記』（二）の中で、道元は「人は思い切って命を捨てる」事の仏道・修行も事と場合に依ったら大切であることを強調している。ここに引挙しておこう。

示に云く、人は思ひ切つて命をも捨て、身肉手足をも斬る事は中々せらるるなり。然れば、世間の事を思ひ、名利執心のためにも、是（かく）のごとく思ふなり²³⁾。（訳：教えて言われた。人は思い切つて命をもすて、身肉手足をも切る事は、威勢がいいからかえつてできるものである。してみれば、世間の事を考え、名誉や利益や、自分が思いこんだことのためにも、こうして命をすてる気になるのである。ただ、何事があつた時に応じ、物にしたがつて、心をととのえることがむずかしいのである）

ところで、『大般涅槃経』では「布施は、惜しみ心を退け、持戒は行いを正しくし、忍辱は怒りやすい心を治め、精進は怠りの心をなくし、禅定は散りやすい心を静め、智慧は愚かな暗い心を明らかにする。』²⁴⁾と説き示すしている。また更に「布施と持戒とは、城を作る礎のように、修行の基となり』²⁵⁾と記す内容から見て、布施には菩提心に燃え悟りを求める上の実践的修行的意味がある。また、同経では「乞う者を見て与えるのは施しであるが、最上の施しといえない。心を開いて、自ら進んで他人に施すのが最上の施しである。また、ときどき施すのも最上の施しではない。常に施すのが最上の施しである』²⁶⁾と記す文章内容の〈施し〉観を、福祉という現代的言葉の意味に置き替え照合して読み直してみると、施す行為の深い意味がより明確になる。しかも、具体的で対社会的実践の即効的な対応、課題の目標と成つて、福祉理解の広義的解釈が成り立つことが分かるであろう。

六波羅蜜の教えは、正に仏道修行者においては実践の道そのものにある。悟りを求める者は、心を清らかにして仏の教えを守り戒を保たなければならないことは言う迄もない。

元に戻つて、道元は布施の功德が巡り巡つて実を結ぶことを、次の様に詳細に説き明かしている。

仏教の教えからいえば、今その人が持つ宝は前生に徳を積んだ福分によって今生にたくわえられて来たものである。たとえば、先祖の陰徳を積み重ねたことが、今の子孫の身の上に影響を及ぼしているということも實際有り得る。そうだと知れば、今持ち合わせている自分の財は、一方で自分の努力で勝ち得たものであるともいえるが、他方、またそうでなく、たまたま有縁の力によって環境や状況が調つて自分の所に来たともいえる。そう理解すれば、自ずとそこから有形無形に對し恩、感謝の感情が生じよう。そして財を自分だけのものとせず、いわゆる財をむさぼらず、衆生に施す気持も自然に心の内から起きてこよう。そこでよく考えてみると、法を施すについても、その法みずからに、物質そのものに布施することのできる功德を、めいめいにもっていることに気付くはずだ。人に施したから、その物自体がいやだと言うことはない。物そのものに施すだけの功德があり、施そうと思えば、一人でにわが手を離れ他の手に瞬時一瞬にして渡る訳で、施す場合、AからBへ移動するのは当然である。人も無常であれば物も無常である。ただ物自体が無常を感じないだけの話である。法施、財そのものには布施・施されたという自覚はない。施さないというのは、その人に執着があるが故に施されないのであり、原因は人の心にある。しかし、財貨もまたそれ自身に打ちまかされる時、その財貨は必ず正しい意味の布施となる。自分に施すべきは自分にも施されてあり、他に施すべきものはまた自ずと交渉したり打診、妥協しなくても無条件に施され、一瞬時に渡つて行くものである。そのような布施の因縁による力は、遠く天界にも通じ、また証りを得た聖者や古仏祖師にも通ずるといえよう。

言い換えれば、その時、ある者は布施のほどこし手となり、またある者は受け手となつて、互い

に独立自尊の関係にあって縁を結ぶからである。布施者と被布施者はお互いに立場を換えつつも、同時同環して絶えることないのが、この現実の相（すがた）である。そこには目に見えずとも、以心伝心によって心が通じ合えるものがあるからである。してみれば、一句一偈の布施をも布施することが肝心であろう。そうすれば天はめぐりめぐってこの世あの世のよき報いの種子ともなる、と道元は説き明かすのである。「法もたからなるべし、財も法なるべし、願樂によるべきなり」²⁷⁾（仏法（真理）も宝であり、財も仏法であるという自覚が生ずるのは、布施の念願と行為の法悦によるのである）。

さて、大乘仏典の『金剛般若経』をみると、布施に関し、菩薩の道にはいった者が、どの様に生活し、どのように実践し、どのように心を保つべきかを、長老スプーティ（須菩提（しゅぼだい））が世尊に問うた事に対し、以下の様に説き示した。そこには「菩薩は事物に執着しながら布施をすべきではない。何かに執着しながら布施をすべきではない。——つまり、色形（色）に執着しながら布施をしてはならないし、音声やかおりや味や触れられるものや、心の対象（法）に執着して布施をするべきでない」²⁸⁾と世尊は答えている。更に続けて次の様にも答える。「偉大な菩薩は、相の観念（補記——この意味はだれが与え、だれに与え、何を与えるかという三つの相を考えることを指す）にさえもとらわれなくて、布施をしなければならぬからである。それはなぜか。スプーティよ、菩薩が執着することなく布施を行なうならば、その功德の集積した量は、容易にはかりえないものとなるからである」²⁹⁾

ここで紀元後一～二世紀頃に成立したと思われる大乘經典『維摩経（ゆいまぎょう）』の中の「仏国品第一」から拾い出して考察してみたい。道元が解釈する「四摂法」については、本書の「仏国品第一」「菩薩行品第十一」にも述べられている所である。「菩薩行品第十一」には「四摂法を常に念じそれにしたがって行動し、正法を護持して身命を惜まず、もろもろの善根を植えて渡厭せず」³⁰⁾との記述が拝見できる。まず本書では、衆生という国土こそ、実は菩薩の仏国土だという考えが説かれている。菩薩は衆生を成熟させるために、希望したとおりに仏国土をつくる。仏国土は衆生をぬきにして空中にはつくられるはずもなく、飾られるはずもない訳である。そして国土清浄を欲する菩薩は、修行として自己の心を治め浄めることに努めることが説かれている。

「布施の国土が菩薩の仏国土である。そこにはあらゆる財物を施与する衆生が生まれる。戒律という国土が菩薩の仏国土である。そこにはあらゆる善への意欲をもって十善業道をまもっている衆生が生まれる。忍耐という国土が菩薩の仏国土である。……堪忍と柔和と寂静とのすぐれた彼岸に到達した衆生が生まれる。精進努力が仏国土である。そこにはあらゆる善を行なおうと努力する衆生が生まれる。禅定が仏国土である。そこには正しく念じ、正しく知ることによって、心の平静を得た衆生が生まれる。智慧という国土が仏国土である。」³¹⁾

ここでは「六波羅蜜」の菩薩の修行がそれぞれに数々の功德が徳行の結果として説き明かされている。更に慈・悲・喜・捨の四つのいわゆる「四無量心」に関し説かれ、これらも考え様に依って福祉の心の原点に数えられよう。これも仏国土に当たるのである。

（一） 慈悲量心：多くの人々に深い友愛の心を無量におこすこと。

(二) 非無量心：多くの人々の苦しみに同感共苦する心を無量におこすこと。

(三) 喜無量心：多くの人々の幸福を見て喜ぶ心を無量におこすこと。

(四) 捨無量心：あらゆる執着をすてる心を無量におこすこと。

この四無量心のそれぞれから、いつくしみ（慈）と同情（悲）と喜び（喜）と不遍の心（捨）の持ち主である衆生が生まれると説かれている。また更には、人々を真理に近づかせる四種のことがらである四摂事〔（布施）と、やわらかな語りかけ（愛語）と、人を利益する行為（利行）と、人々と苦楽をともにすること（同事）の四種を指す〕が穢土を浄める仏国土清浄化につながる。

結 び

以上の記述内容から判断しても、布施とは如何なる人に対しても、また如何なる理由とか条件にも関わらず純粹に無我・無心・無欲な心が常に求められることが理解できる。

翻って、禅門では、「杓底の残水おしむべし」という言葉がある。その意味は水を粗末にすることをいませめた言葉であり、高祖様が法孫のために残しておいた杓底の水を、今自分が生命を繫（つな）ぐために、否、仏の正命を繫ぐために使うという、たとえ僅かな一滴の水であっても大切に生かし切ることを教えてくれている。そのことは一銭一草も少なきにあらず、また万燈の布施かならずしも多きにあらずという意味である。たとえ経文の一句一偈の法を施すことも、あるいは真実の心のこもった一挙手一投足、無言の行も迷いを転ずる功德があり、物の多少軽重には関係しない。つまり問題はそこに慈悲の真心がこもっているかであろう。むしろ価値があるのは布施をする人間の心にこそすべての価値があると道元は考えている。

考えてみれば、布施の行為営みは何時、何処、如何なる状況に置かれても、自分が立つ所は常に神聖な場所であることだといえよう。ところで心が物によって動かされたり（心転物のときあり）、物が心によって動かされたり（物転心の布施あり）するのが実は布施のはたらきである。それは意識的・目的をもって達成されるものでは決してない。それは人知の測り知れないことであり、時には人や天をも運かす働きがある。そこには転じ難き衆生の心をさえ容易に動かす功德があり、それは遂には成仏得道解脱の要因とも成り得るのである。勿論、六波羅蜜にはその一つ一つがみな成仏道の解脱の働きが具わってはいるが、その最初に布施波羅蜜が掲げられてあるのは転じ難き衆生の心を簡単に転じさせるにはまず何よりもこの布施が最勝だということにある。もとより愛語、利行、同事も同じ功德がある。しかし見方によっては優しい言葉を掛け合うことも布施の一部だといえよう。利行のありとあらゆる行為も布施の在り方であり、同事も布施と同義だと捉えられる。いずれも身・口・意の三業に直接間接に関わってくる布施であり、愛語であり、利行であり同事である。

注

- 1) 中村宗一訳『正法眼蔵』巻一、誠信書房、1987年、p22-23.
- 2) 同上、p39.
- 3) 同上、p67.

- 4) 寺田透・水野弥穂子校注『道元』下（日本思想大系），岩波書店，p373.
- 5) 水野弥穂子訳『正法眼蔵随聞記』，筑摩書房，1972年，p94.
- 6) 懷奘編，和辻哲郎校訂『正法眼蔵随聞記』（岩波文庫），岩波書店，2000年，p41.
- 7) 同上，p64.
- 8) 同上，p47.
- 9) 水野弥穂子訳『正法眼蔵随聞記』，p114.
- 10) 同上，p224.
- 11) 中村宗一訳『正法眼蔵』卷二，誠信書房，1985年，p95.
- 12) 水野弥穂子訳『正法眼蔵随聞記』，p202-203参照。
- 13) 『新約聖書』（1954年改訳），日本聖書協会，1955年，p249-250.
- 14) 衛藤即応校註『正法眼蔵』中巻，岩波書店，1965年，p183.
- 15) 同上。
- 16) 水野弥穂子訳『正法眼蔵随聞記』，p163.
- 17) 『和英対照仏教聖典』，仏教伝道協会，1980年，p335-337.
- 18) 衛藤即応校註『正法眼蔵』，p183.
- 19) 水野弥穂子訳『正法眼蔵随聞記』，p101-102.
- 20) 同上，p102.
- 21) 同上。
- 22) 同上。
- 23) 同上，p76.
- 24) 『和英対照仏教聖典』，p335.
- 25) 同上。
- 26) 同上。
- 27) 衛藤即応校註『正法眼蔵』，p184.
- 28) 長尾雅人編『大乘仏典』（世界の名著 2），中央公論社，1968年，p70.
- 29) 同上，p70-71.
- 30) 橋本芳契『維摩経講話—浄土の経への解説—』，山喜房佛書林，1992年，p323.
- 31) 『大乘仏典』，p92-93.