

# 道元における禪的実存の理路

竹村 牧男

## はじめに

下村寅太郎は、鈴木大拙の興味深い言葉を伝えている。

ずつと晩年のことであるが、ある時、大拙先生に、西田哲学の「純粹經驗」には主客未だ未分と主客既に未分との区別があり、しかもそれが同一である、と解したいと申し述べたことがある。その時大拙先生は「いや既に未分ではいけないのだ、分かれたままでよいのだ」といわれた。それは私にとつては啓示であった。それこそ大拙先生の体験と思想であったのではないかと思える。……（下村寅太郎「鈴木大拙・西田幾多郎・山本良吉」、下村

寅太郎著作集12『西田哲学と日本の思想』、みすず書房、一九九〇年、四八七―八頁）

この言葉には、禪の悟りの一般的な印象をくつがえすものがある。よく禪では「見性」と言い、何か平等一味の本性を見るのが悟りであるかのように思われているが、大拙は、眞実は主客未分にもなく、主客分かれたところにあると示すのである。もちろん、それは、凡夫にとつての主客分裂した世界がそのまま悟りの世界であるというのではないであろう。むしろ悟りに徹底した立場にあれば、主客分裂した只中に眞実を見ることが開けるといふものと思われる。

それは、大拙の悟りと呼応している。大拙は明治二八年、円覚寺で見性を許されたのち、アメリカで、ふとしたときに、「ひじ外に曲がらず」の句によって徹底したという。この句は、『碧巖録』第一則の圓悟禪師の本則の著語に「臂膊外に向かつて曲がらず」（臂膊不向外曲）とあるのに由来するようである（秋月龍珉『人類の教師・鈴木大拙』、秋月龍珉著作集六、三一書房、一九七八年、一四三頁）。「ひじ外に曲がらず」の句には、ひじはひじ、ひざはひざ、主は主、客は客の世界が現前していよう。この悟りから大拙は、のちには『金剛般若経』の所説に基づき「即非の論理」を高唱するようなる。それは、矛盾（非）がそのまま同一（即）であるような世界のこととして語られ、すなわち「分かれたまま」でそのまま「分かれていない」のであり、逆に「分かれていない」ままに「分かれている」ということでもあろう。その「即非」の關係にあるものとして、やがて個と超個とがあげられるようになり、「即非の論理」とはその両者が区別されつつそのまま一つであるような世界を言うものと示されていくのである。

今、その一例をあげてみよう。『禅の思想』からである。

盤山宝積の示衆にこんなのが伝へられてある。如何にも此間の消息を漏らして居る（以下意識）

「諸々の禪人がたに申しますが、譬へて見ると、剣を空中に揮ふやうなものだ。とどくか、とどかぬかは問題でない。空に描かれる線には輪郭の迹がない。それから剣の刃も欠けはしないのである。かういふ塩梅に（生活を規制して行けると）、心心無知である。（これは無意識と云ふことではない、分別はある、ただ無分別の分別であることを記憶しなければならぬ。）それで全心即仏、全仏即人、——人と仏と無異である。道と云ふものが此で始めて成り立つ。（個は個である。超個ではないが、超個は個で始めて用が可能になる。個は超個である、個だけでない、超個の個である。仏と人とは即非無異の論理である。）……（『鈴木大拙全集』第十三卷、一二一―一二

頁）

この大拙の立場からすれば、禪の眞の悟りの世界は、けっして個が消えて平等一味の世界に没入するようなことではありえない。むしろ個はあくまでも個を失わないで、しかも超個に開けることが実現するのである。

その大拙と生涯、親密な交わりを果たした西田寸心（幾多郎）も、実はいつまでも「純粹經驗」にとどまっていたわけではなかった。その心理学的に傾いていた説明を、論理的・哲學的に把握し直していく中で、ついに寸心は「個物の哲學」を展開していく。「場所の論理」とは、そのまま眞実の個物、すなわち眞実の自己の論理にもほかならない。寸心は最晩年に、宗教哲學を論じる「場所的論理と宗教的世界観」を著し、個者（自己）と絶対無の場所との「逆対応」の事態を究明していく。そこにおいては禪についても論究していくが、その核心を、大燈国師の「億劫相分かれて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず」の句に求めている（『西田幾多郎全集』第十一卷、四〇九頁他参照）。それが西田の「逆対応」をよく表す言葉なのであるが、ここには、やはり個と超個とが既にであれ単に未分なのではなく、分かれたままで接している構造になつていよう。

さらに、寸心は「見性」について、次のように論じている。

禪宗では、見性成仏と云ふが、かかる語は誤解せられてはならない。見と云つても、外に對象的に何物かを見ると云ふのではない、又内に内省的に自己自身を見ると云ふのでもない。自己は自己自身を見ることはできない、眼は眼自身を見ることはできないと一般である。然らばと云つて超越的に仏を見ると云ふのではない。さう云ふものが見られるならば、それは妖怪であらう。見と云ふのは、自己の轉換を云ふのである、入信と云ふと同一である。如何なる宗教にも、自己の轉換と云ふことがなければならぬ、即ち廻心と云ふことがなければならぬ。これがなければ宗教ではない。此故に宗教は、哲學的には唯、場所的論理によつてのみ把握せられるのである。右の如く我々の自己が矛盾的自己同一的に自己自身の根源に歸し、即ち絶対者に歸し、絶対現在の自己限定とし

て、即今即絶対現的に、何処までも平常的、合理的と云ふことは、一面に我々の自己が何処までも歴史的個として、終末論的と云ふことでなければならぬ。……（同前、四二四～五頁）

禪と云ふのは、多くの人の考へる如き神秘主義ではない。見性と云ふことは、深く我々の自己の根柢に徹することである。我々の自己は絶対者の自己否定として成立するのである。絶対的一者の自己否定的に、即ち個物的多として、我々の自己が成立するのである。故に我々の自己は根柢的に自己矛盾的存在である。自己が自己自身を知る自覚と云ふその事が、自己矛盾である。故に我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定するのである。かかる矛盾的自己同一の根柢に徹することを、見性と云ふのである。……（同前、四四五～六頁）

これらの所論からすれば、禪において悟りを開き、それに徹底する時は、個と個を超えるものが異なりつつも一つであるという自己自身の存在のあり方、実存のあり方が明瞭に自覚されることになるであろう。寸心は大拙の説くところと同じ地平を見ていると言わざるをえない。

このように、大拙や寸心によれば、禪の悟りにおいては、いわば「超個の個」が自覚されてくるのである。では、このことは、他の禪者によつても一樣に主張され、あるいは容認されていることなのであるか。小稿では、この問題について、特に日本の代表的な禅者である道元を取り上げ、検証してみたい。道元の著作には、膨大なものがあるが、小稿ではとりあえず、古来、「弁・現・仏」と言われて道元の代表的著作とされてきた、『弁道話』、『正法眼蔵』、『現成公案』、同「仏性」に限定して考察してみたい。

## 一、『弁道話』に見る実存の理路

『弁道話』は、道元のいわば立宗宣言のような作品であり、禪の卓越性の論証が中心となっていて、必ずしも自己の存在の論理構造について深く掘り下げていくわけではない。しかし、中に、多少なりともこの問題に参考となる論述は存在している。

たとえば、ここで道元は、身体が無常であるのに対し心性は常住であると見る説を、外道の邪見であるとして厳しく退けている。「しるべし、仏法にはもとより身心一如にして、性相不二なりと談ずる、西天東地おなじくしれるところ、あへてたがふべからず」(道元著・水野弥穂子校注『正法眼蔵』(一)、岩波文庫、三四頁。以下、『正法眼蔵』の引用は特記のないかぎりすべて同書)と言い、「嘗観すべし、身心一如のむねは、仏法のつねに談ずるところなり」(三五頁)とも言っている。この主張は、主客一如だ、主客未分だ、というのともやや異なる。道元が身と心に分けてはならないという事で言いたいことは、性と相とを分けることはできない(性相不二)、本性と現象とを分けてはならないということである。といって、その場合、現象は本性に帰入するからというのではまったくありえない。むしろ現象の只中に、しかも本性が貫かれていることを知るべきだという立場である。したがって道元は、たとえば次のように言う。

しかのみならず、生死はすなはち涅槃なりと覺了すべし。いまだ生死のほかには涅槃を談ずることなし。(三四頁)

しかあるを、この一法に身と心とを分別し、生死と涅槃とをわくことあらむや。(三六頁)

こうして、道元は、生死がそのまま涅槃であると説くのである。このことは、我々の無常なる実存がしかもそのままそれを超えたものと一つであることを示唆していよう。道元は少なくとも我々の個が消えたところに悟りを見ているのではない。

この「生死即涅槃」は、仏道においては「修行即証悟」の立場になると思われる。実際、道元は、『弁道話』において、「修証一等」の立場を強調するのである。

それ、修証はひとつにあらざとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまでも証上の修なるゆゑに、初心の弁道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほか証をまつおもひなかれとをしふ、直指の本証なるがゆゑなるべし。すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。ここをもて、釈迦如来・迦葉尊者、ともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引転せらる。仏法住持のあと、みなかくのごとし。……（二八―二九頁）

ここに、修行は証悟と別ではないことが力説されている。それは、「証にきはなきこと、つまりは修行が永遠であること（道は無窮なり）」を説明することに主眼があるのであるが、この中に、個の修行と超個としての証悟が区別されつつ一つと言われているのを見ることができよう。さらに、

すでに証をはなれぬ修あり、われらさいはひに一分の妙修を単伝せる、初心の弁道すなはち一分の本証を無為の地にうるなり。（二九頁）

とあるところには、有為と無為、現象と本性とが一つである子細が示唆されている。ともあれ、修行が無窮に続くと言われているところに、悟りのあと個の相続が維持されてやまないことが示されており、このことは、けっして個は消失しないことを主張していることにならう。しかもその個は、本証の全体を携えているとされているので

ある。そこに、大拙や寸心が説いていた即非的構造、あるいは逆対応的構造に照応するものを見出すことができる。

## 二、「現成公案」に見る実存の理路

『正法眼蔵』「現成公案」には、個と超個が一つであるような人間存在の論理構造が、かなり明確に説かれている。たとえば冒頭初段の、そのいわば結論に当たる句には、

仏道もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。(五三頁)

とある。この「豊儉より跳出せる」には超個が、「生仏あり」等には個が言われていると見ることができ。したがって、ここに超個ゆえに個があると示されていると言いうるわけである。しかもそこでは、ただ「花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみ」なのであって、これは個の世界がけつして消えてしまいはしないことを強調していると見ることができよう。

あるいはまた、この巻の庄巻は、

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。……(五四～五五頁)

という箇所であろう。ここには、自己が自己を忘れ、自他を脱落することにおいて、真実の自己になることが指摘されている。では、その悟りの時、どのような事態になるのであろうか。その、一つの説明が、以下の所説である。

人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし。月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなるひかりにてあれど、尺寸の水にやどり、全月も弥天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる。さとりの人をやぶらざる事、月の水をうがたざるがごとし。人のさとりを罣礙せざること、滴露の天月を罣礙せざるがごとし。ふかきことはたかき分量なるべし。時節の長短は、大水小水を檢点し、天月の広狭を弁取すべし。(五六―五七頁)

初めの書き出しを読む時、つい、悟りは水に月の影が映るように、直観的・直覺的なものなのだということを言おうとしているのかと思ひやすい。実際、そのように解している解説書もある。しかし、よく読んでみると、ここで水と月の喩えによつて語らうとしていることは、まったくそのようなことではない。ここで水は、「尺寸の」とか、「一滴の」とか言われ、あるいは「くさの露」などとも言われているように、むしろ小さなものの喩えである。一方、月は、「ひろくおほきなるひかり」として言われ、あるいは「弥天」とも言い換えられている。その二つが、「人」と「さとり」の喩えに用いられているのである。それはいわば、個と超個とに対応している。そして、この両者の関係は、さとりは人をやぶらず、うがたず、人はさとりを罣礙しないという。つまり人がさとりを得たとき、さとりは人に宿るのであるが、しかも互に侵しあうことはまったくなく、人とさとりとはともに保全されたままであるというのである。このことは、悟りにおいて、個と超個とが、区別されながらも一つであり、一つでありながらも区別されるような事態が現成することを物語つていよう。

このことを、あざやかに示すのが、魚と水・鳥と空の喩えによる次の説示である。

うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。しかあれども、うをとり、いまだむかしよりみづそらをはなれず。只用大のときは使大なり。要小のときは使小なり。かくのごとくして、頭々に辺際をつくさずといふ事なく、処々に踏躑せずといふことなしといへども、鳥もしそらをいづ

ればたちまちに死す、魚もし水をいづればたちまちに死す。以水為命しりぬべし、以空為命しりぬべし。以鳥為命あり、以魚為命あり。以命為鳥なるべし、以命為魚なるべし。このほかさらに進歩あるべし。修証あり、その寿者命者あること、かくのごとし。(五八頁)

ここに、魚・鳥は、それだけで命を保っているのではないことが、明瞭に説明されている。魚・鳥は、水・空を離れては生きていられないし、泳いだり飛んだりすることもできない。魚・鳥の命の根源は、水・空と一つであるところにあるのである。おそらくこの喩えにおいて、初めに水・空があつて、あとから魚・鳥がそこに入るということではないであろう。逆に、魚・鳥だけがまず存在していて、それが水・空に入っていくというのでもないであろう。魚・鳥と水・空とが異なるものであるにもかかわらず、しかも離れえず、不二体であるのが命の根源であつて、その不二の事態が実現しているところにむしろ魚・鳥も成立するのである。このことが、「以命為鳥なるべし、以命為魚なるべし」に示されていると考えられる。この「命」とは、その不二の根源のことにほかならない。

そこをふまえれば、「以鳥為命あり、以魚為命あり」も何の問題もなく成立してくる。つまり、命は個を離れてはありえないということである。唐突ながら、ここで道元が宏智正覚の『坐禪箴』にある「水清<sup>+</sup>んで底に徹つて、魚の行くこと遅々<sup>おそ</sup>、空闊くして涯<sup>は</sup>りなし、鳥の飛ぶこと杳々なり」(二四四頁)の句を、「水清んで徹底なり、魚行いて魚に似たり、空闊透天なり、鳥飛んで鳥の如し」(二五一頁)と直したことが想起される。その窮極では、「魚行いて魚に似たり、鳥飛んで鳥の如し」(同前)以外ではないであろう。

今の魚・鳥と水・空の喩えは、まさしく個と超個の論理構造の喩えとなっている。いうまでもなく、魚・鳥が個で、水・空が超個であるが、しかも超個が無を思わせる喩えとなつていところが秀逸である。寸心においては、絶対者は自己否定して個多を成立させるのであつた。個は、その自己を越えたものにおいて初めて個であるが、そ

の自己を越えたものは、絶対に自己否定するがゆえに、絶対無として語られる。透明で無にも似た水・空は、まさにその絶対無を象徴していよう。この魚・鳥と水・空の喩説において、個は個だけで成立せず、超個も超個のみで存在せず、しかも個と超個とが一つであって、けつして個は消失しないことが十全に表されている。したがって、修行の意味も、自己を離れた絶対者のような存在を究めることであつたり、現象を離れた本性を究めることであつたりしてはならない。そのことを道元は、次のように論ずる。

しかあるを、水をきはめ、そらをきはめてのち、水そらをゆかんと擬する鳥魚あらんには、水にもそらにもみちをうべからず、ところをうべからず。このところをうれば、この行李したがひて現成公案す。このみちをうれば、この行李したがひて現成公案なり。このみち、このところ、大にあらす小にあらす、自にあらす他にあらす、さきよりあるにあらす、いま現するにあらざるがゆゑにかくのごとくあるなり。(五八〜五九頁)

この「みち」、「この「ところ」とは、魚・鳥と水・空が不二のところであろう。そこに徹するとき、自己の真に自己となつた命がまさに「現成公案」するのだという。この巻の題名が、実にここにおいて用いられている。そこは、对象的に把握されるものではない。对象的に個と超個を結びつけて了解すべきものではなく、自己をならい、自己を忘れるに至つて、初めて自覚されることである。

『弁道話』においては、「修証一等」の事実が明かされ、「道は無窮」であることが説かれたのであつたが、「現成公案」においても、同じことが、古えの禅問答によつて語られている。

それは、次のようである。

麻浴山宝徹禪師、あふぎをつかふちなみに、僧きたりてとふ、「風性常住、無処不周なり、なにをもてかさらに和尙あふぎをつかふ」。

師いはく、「なんちただ風性常住をしれりとも、いまだところとしていたらずといふことなき道理をしらず」と。

僧いはく、「いかならんかこれ無処不周底の道理」。

ときに、師、あふぎをつかふのみなり。

僧、礼拝す。(六〇頁)

風と風性をめぐる問答になっているが、言うまでもなく僧は、本来仏であるならば、なぜ修行しなければならぬのか、との問いをそこにこめたのであろう。往年に若き道元が、「本来本法性、天然自性身」であるならば、なぜあらためて修行しなければならないのかと大疑団を抱えた、その問いにはかならない。風性は常住であるからこそ、風となってそよぐのでなければならぬ。実際に吹き抜ける風を離れて、風性だけがどこかにあるわけではありえない。風のあるところにこそ、風性もあるのである。本来悟っているとして、ゆえに修行しなくてよいわけではない。むしろそうであるからこそ、修行となって働き出すのでなければならぬ。ここには、「身心に法いまだ参飽せざるには、法すでにたれりとおぼゆ。法もし身心に充足すれば、ひとかたはたらずとおぼゆるなり」という子細がある。そこで宝徹禪師は、ただ「あふぎをつかふのみなり」なのであった。

このことは、個は超個にねざすととして、個はなくとも命はあるというわけではないということである。あるいは、超個は必ず個の直下にあるということである。禅の世界には、個の働きはけつしてなくならないのである。こうした道元の論述は、大拙や寸心の見ているところと、きわめて親しいものである。

### 三、「仏性」に見る実存の理路

『正法眼蔵』「仏性」の巻は、『涅槃經』の「一切衆生、悉有仏性、如来常住、無有變易」の句をめぐって始まる（七二頁）。この句の前半部分を採り上げて、道元は独特の読みを披瀝していく。それは、禪の「拈弄」をあますところなく發揮したものと見えよう。

この巻での道元の有名な句に、「悉有は仏性なり」（七三頁）がある。この句だけを取り出すと、あらゆる存在は仏性であると道元が言っているように受けとめられてしまう。しかし、この句の前には、「悉有の言は衆生なり、群有なり」とあるのであり、これに続いて「すなはち悉有は仏性なり」とあるのである。したがってこの悉有とは、衆生のことなのであり、さらにいえば、実はほかならぬこの自己のことにもほかならぬであろう。

続いて、この悉有は、有無の有でないことはもちろん、始有・本有・妙有・縁有・妄有等々、あらゆる有ではないことが強調される。それはむしろ、対象的に言葉で言うことはできないとの意旨でもあろう。そして結論のように、「悉有それ透体脱落なり」と断定される（七五頁）。このように、「透体脱落」が仏性であると言っているわけであるから、道元は仏性を成仏の因とは考えていないようである。仏教においてふつう仏性とされている如来蔵や無漏種子のようなものは、まったく考えていないのである。そのことを、道元はこのあと、仏性と書いても、それは先尼外道の我のようなものではないと言ひ、さらにある一類の言う草木の種子のようなものではないと言ひことの中で、訴えていると見る事ができよう。おそらく道元は、仏性の語に、成仏の因というよりも、むしろ仏の本性そのもの、仏の核心といったことを考えていたのではないか。

ともあれ、その「悉有は仏性なり」の本来の意味は、悉有は衆生のことなのであるから、衆生、つまりいずれの個もその有り方の根本は脱落にあるということである。しかしそのことは、単なる無を本性としているということではない。個と超個とが矛盾的に一つであるということである。「悉有は仏性なり」の句は、実にこのことを意味していると言ふことができる。もちろんこのことは、対象的に個と超個とが結びつくということではない。「透体脱落」の只中で、しかもこの事態が現成しているのである。

そのことは、この巻の後の論述の中にいくつも確かめることができる。今はまず、四祖道信と五祖弘忍の間答についで、道元の「拈弄」を見てみることにしよう。初めに、その問答の、この主題の検討に必要な部分を掲げておく。

祖見て問うて曰く、「汝何姓（汝何なる姓ぞ）」。

師答えて曰く、「姓即有、不是常姓（姓は即ち有り、是れ常の姓にあらず）」。

祖曰く、「是何姓（是れ何なる姓ぞ）」。

師答えて曰く、「是仏性（是れ仏性）」。

祖曰く、「汝無仏性（汝に仏性無し）」。

師答えて曰く、「仏性空故、所以言無（仏性空なる故に、所以に無と言ふ）」。

祖、其の法器なるを識つて、侍者たらしめて、後に正法眼蔵を付す。黄梅東山に居して、大きに玄風を振るう。

道元はこの問答に対し、まず「汝何姓」とは、あなたはどんな姓かと聞いたのではなく、あなたは何という姓だと肯定文として言ったものだという。また、「是何姓」もまた、「何は是なり、是を何しきたれり。これ姓なり」と言つて、何とは、いわば如是の是を指している言葉なのであり、それを姓としていると言つたのだという（以上、

八三頁)。ここで道元は、是も何も同じで、对象的に限定できないものを指していると解しているのである。それは、透体脱落のことと言つてよいし、ゆえに仏性のことと言つてよいであろう。つまり「是何姓」において、あなたは仏の家柄の者だと、肯定的に言っているのだというのである。このことは、さらに超個に裏づけられての個であると言っているのと変わらないであろう。道元はここで、「姓は是也、何也なり、これを蒿湯にも点ず、茶湯にも点ず、家常の茶飯ともするなり」(八三〜八四頁)と言う。これは、超個の個として、現実世界にはたらくところに禅の世界があることを示しているであろう。

そして、「師答えて曰く、「是仏性(是れ仏性)」の箇所に対し、次のように説いていく。

五祖いはく、「是仏姓」。

いはくの宗旨は、是は仏性なりとなり。何のゆゑに仏なるなり。是は何姓のみに究取しきたらんや、是すでに不是のとき仏姓なり。しかあればすなはち是何なり、仏なりといへども、脱落しきたり、透脱しきたるに、かならず姓なり。その姓すなはち周なり。しかあれども、父にうけず祖にうけず、母氏に相似ならず、傍觀に齊肩ならんや。(八四頁)

ここの大意をいえば、对象的に限定できない(不是)、それそのもの(是)において脱落(仏性・超個)を証したとき、必ず現実世界に個として(周姓)生きるのであるということになる。そのことを自覚・実現した者は、ただの凡夫とは異なっている、ということとなろう。ここにも、明らかに超個の個としての自己のあり方が示されている。

もう一つ見ておくと、道元は、六祖慧能が門人・行昌に言った「無常は即ち仏性なり、有常は即ち善悪一切諸法分別心なり」との句を採り上げて、またしても独特の読みを開陳していく(九〇頁)。ここで「無常は即ち仏性な

り」とあるからといって、まず仏性というものがあると考え、それが無常であると考えるようなら、けっして道元の真意には到達しえないであろう。道元は、「いはゆる六祖道の無常は、外道二乗等の測度にあらず。二乗外道の鼻祖鼻末、それ無常なりといふとも、かれら究尽すべからざるなり」（九〇〜九二頁）と釘を刺している。無常という言葉に、ただ直線的な時間の変化を思うだけなら、六祖の言葉の真意を理解することはできないというのである。では、それはどのようなことか。道元は、次のように示す。

しかあれば、無常のみづから無常を説著、行著、証著せんは、みな無常なるべし。今、自身を現ずるを以つて得度すべき者には、即ち自身を現じて而も為に法を説くなり。これ仏性なり。さらに或現長法身、或現短法身なるべし。（九二頁）

無常が自ら無常を行す等とは、自己が自ら自己を行すということにほかならない。「自身を現じて而も」云々というところは、『法華経』「観世音菩薩普門品」の、観世音菩薩が三十三に身を分かつて相手にもつともふさわしい姿を現じて済度するという文言を「自身」に変更して述べたものであるが、その言おうとするところも、自己が自ら自己を行すということにほかならないであろう。

自己が自己をならない、自己になり尽くす（透体脱落）ときに、むしろ自己の根源としての仏性に出会う。それは、対象的ではなく、自己が自己をならつて自己を忘れることにおいてである。しかしこのとき、かけがえのない自己を失うのではありません。そこが、人それぞれに、或は長法身を現じ、或は短法身を現ずるところであろう。それゆえ、ここにもまた、超個においての個のことが説かれていると見なしよう。

ここで『弁道話』の次の一節が思い合わされる。法眼禪師の門下の則公監院という僧は、かつて青峰禪師に「いかなるか学人の自己なる」と問い、その答えとして「丙丁童子来求火」の句を示された。則公はこの語を「丙丁は

火に属す。火をもてさらに火をもとむ。自己をもて自己をもとむるにいたり」と理解していた。しかし法眼は、それでは分かっていないと言う。そこで則公は、法眼禪師にあらためて「いかなるか学人の自己なる」と問うと、法眼禪師は、「丙丁童子来求火」と答えるのであった。則公はその語に「おほきに仏法をさと」ったという。この話に対し、道元は、次のように述べている。

あきらかにしりぬ、自己即仏の領解をもて仏法をしれりといふにはあらずといふことを。もし自己即仏の領解を仏法とせば、禪師さきのことばをもてみちびかじ、又かくのごとくいましむべからず。ただまさに、はじめ善知識をみむより、修行の儀則を恣問して、一向に坐禪弁道して、一知半解を心にとどむることなかれ。仏法の妙術、それむなしからじ。(四四頁)

興味深いことだが、この道元の解説によれば、火をもて火を求め、自己をもて自己を求めるところは、自己即仏のことにもほかならないのである。それは、無常が自ら無常を行ずというところにもほかならないであろう。しかし、問題はその領解のみでは、その本来の自己が実現していないことである。真に自己が自己になるには、知的了解を超えて、一向に坐禪弁道していくことも忘れられてはならない。結局、道元の禪は、只管打坐に極まるのである。

「仏性」の巻では、このような所論をふまえてのち、以下のことが説かれる。

しかあれば、草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。阿耨多羅三藐三菩提これ仏性なるがゆゑに無常なり、大般涅槃これ無常なるがゆゑに仏性なり。もろもろの二乗の小見および経論師の三蔵等は、この六祖の道を驚疑怖畏すべし。もし驚疑せんことは魔外の類なり。(九一〜九二頁)

ここを現象は本性と一つだと読むのも間違いではないかもしれない。しかしそれまでの論旨を追ってくれば、草木叢林や国土山河とあろうとも、それは個そのものことであることを見失うべきではないであろう。この国土山河等は、『正法眼蔵』「山水経」の巻に、「而今の山水は古仏の道現成なり」と言われるような山水にも等しいものである。それは、ただちに「空劫以前の消息なるがゆゑに、而今の活計なり。咲兆未萌の自己なるがゆゑに、現成の透脱なり」と言われる（前掲『正法眼蔵』（二）、一八四頁）。草木叢林にせよ、人物身心にせよ、国土山河にせよ、阿耨多羅三藐三菩提・大般涅槃にせよ、いずれも、自己が自己であるとところを指しての言葉なのであり、その只中に、無常にして仏性である端的、個にして超個である端的を指示しているのである。

「仏性」の巻は大変長く、その全体をつぶさに見ることは、小稿では不可能である。今、見てきた中にも、道元が「悉有は仏性なり」で言おうとしていたことは、個と超個とが矛盾的に同一であることにほかならなかつたことが知られたであろう。

## むすび

西田寸心は、見性とは、「かかる矛盾的自己同一の根柢に徹すること」であると言っていた。その矛盾しかつ同一であるものとは、結局、自己と自己を超えるもの、個と超個のことなのであった。この見方は、大拙とも共通のものであった。しかしそれは、一般の禪理解とは必ずしも一致するものではないと考えられる。一般には、禪の悟りは、単に主客未分のような、あるいは真如・法性のような世界を自覚することのように考えられているからである。はたして寸心の主張は正しいといえるのか、古来の禅思想史の中に検証してみる必要がある。

小稿では、道元の思想の中にそのことを検証してみた。少なくとも『弁道話』、『正法眼蔵』「現成公案」、同「仏性」の文献に見るかぎり、個と超個とが分かれつつ一つであるという事態は、常に語られていたといえよう。とりわけ、「現成公案」に説かれる魚・鳥と水・空の喩えは、このことを明瞭に示している。その他にも、いくつも同趣旨のことが説かれているのである。それらによって、寸心の言おうとしていたことは十分に裏づけられていると言えよう。

今回は、限られた文献の中での検証であつた。今後、さらに道元の他の文献ないし他の禅の祖師らの語録等の文献に拡大して、この問題の検証を試みていきたいと思う。

(了)