

道元禪師の言語表現（序章）

角 田 泰 隆

『正法眼蔵』撰述と只管打坐

道元禪師の仏法の特徴は、と尋ねられて、まず脳裏に思い浮かぶは、「只管打坐」あるいは「坐禪」という言葉である。これは筆者のみの思考ではなく、多くの宗門人や、道元禪師研究者とて同様であろう。

実際、道元禪師は、一二二七年に宋より帰朝し、直ちに『普勸坐禪儀』を著し、一二三一年には『辦道話』を撰述している。前者は正伝の坐禪を普く勧めるために、正伝の坐禪の意義とその具体的実践方法を示したものであり、後者は、立教開宗の宣言書とも言われ、具体的には道元禪師のもとに参集した門下ほか「真実の参学」を対機として、坐禪に関する十八の設問自答の問答を通して、正伝の仏法における坐禪を開顯し、坐禪が仏法の正門であることを明確にしようとしものである。¹⁾尚、『普勸坐禪儀』同様、坐禪の儀則について述べた

ものに『正法眼蔵』『坐禪儀』がある。

道元禪師の主著である『正法眼蔵』には、全体的にみれば坐禪の説示は以外と少ない。『正法眼蔵』は、それぞれ主題をもった個々の法語のあつまりである。そのほとんどが、その主題について拈提されたものであり、仏祖の経論・語録を引用してその解説をするという形をとっているものが多いため、坐禪という行に関する説示が少ないのは、あるいは当然とも言える。

しかしながら、「坐禪儀」巻や「坐禪箴」巻のように、坐禪をテーマとしたものには綿密に説かれており、「行持」巻のように「行」を強調された巻などには仏祖の坐禪の行の賛嘆が随所に見られる。「三昧王三昧」巻も坐禪（結跏趺坐）を主題としたものである。叢林での儀則を説いた「洗面」巻のなかにも坐禪に関する威儀作法の説示が見られ、ほか「古鏡」巻には坐禪に関する重要な問答である磨磚作鏡の話が取り上げ²⁾

られて拈提されている(この話は「坐禅箴」巻にてより綿密に拈提されている)。また、「諸法実相」巻には、師の如浄が天童山において普説され、大梅法常の住山の因縁を説かれたことが感慨深く語られているが、この話は道元禪師の只管打坐を論ずるうえで実に重要な話である³⁾。ほか、坐禅に関する道元禪師の説示については、拙稿「道元禪師と坐禅(一)」(『宗学研究』第三四号、一九九二年三月)を参照されたい。

『学道用心集』(一二三四年三月九日撰述)においても第十「直下承当事」に、身心を決擇する一つの方法として「参師聞法」と「功夫坐禅」が挙げられ、坐禅の重要なことが示されている⁴⁾。

嘉禎年中の記録(一二三四?―一二三八?)とされる『正法眼蔵随聞記』に坐禅を第一の修行とする記述が多々見られることも言うまでもない⁵⁾。

『永平広録』からも、辨道修行において坐禅が重要なことが道元禪師によって説かれ、かつ行じられていたことが、よく窺われる⁶⁾。坐禅に関する上堂は道元禪師の最晩年に至るまで頻繁に行われている。

僧堂における坐禅辨道の規矩を述べたものに『辨道法』がある。これは大仏寺時代(一二四四―四六)に撰述・説示されたものである。ここから、この当時の日分行持の様子が推察されるが、いかに坐禅中心の修行が行なわれていたかがわか

る⁷⁾。瑩山清規にも四時の坐禅の行持が見られることを考えると、当然、このような『辨道法』の行持が道元禪師在世中はもとより、滅後しばらくの間も、僧団のなかで受け継がれていたとみてよい。

以上の資料から見て、坐禅に関する道元禪師の説示は、帰朝直後から晩年に至るまで不断に見出せることから、道元禪師が生涯を貫いて坐禅を説き、そして行じておられたことは容易に知り得る。

それならば、なぜ、「只管打坐」を強調する道元禪師が、百巻にも及ばんとする『正法眼蔵』を撰述されたのか。きわめて常識的な疑問として投げかけられる。

『正法眼蔵』は、先に述べたように、それぞれ主題をもつた個々の法語のあつまりであり、そのほとんどが、その主題に関わる、仏祖の経論・語録の言葉を引用して、その拈提をするという形をとっている。「只管打坐」でよいのであれば、仏祖の経論や語録の解説をする必要もないのではないかと考えたくなる⁸⁾。

しかし、道元禪師は百巻にも及ばんとする『正法眼蔵』をはじめ、幾多の撰述を残され、頻繁に上堂を行われるというように、かくも多くを語られている。それは、なぜなのか⁹⁾。

もちろん、当然のことながら、正伝の仏法を、弟子たちに、そして後代の我々に伝えたかったからであろうに違いないが、

もし後代の我々に伝えたかったからであるならば、自ら言語以外の道徳を強調する（後述）禪師は、言語のみによる道徳を可能と考えられたのかどうか。可能と考えられたとすれば、それはいかなる言語表現をもって可能ならしめられたのか。

しばらく、導入にあたり、中国における仏教の受容と禪の成立について、ごく簡略に筆者なりにまとめておきたい。文化や思想が、全く文化や思想が異なり、言語も異なる異域へ伝わる場合、形になって表現されたものや、儀式・儀礼の類は比較的伝えられやすいであろうが、こと「思想」については多大の困難をとまなう。仏教が、インドから中国へ伝わる場合もそうであった。そして、困難をとまなうと同時に、思想そのものも変貌して伝わることを決して免れることはできなかった。⁽¹⁰⁾

ある経典が、たとえば、インドから中国に伝えられる場合、まず翻訳（漢訳）が行われなければならない。よって中国への仏教の伝来の初期には、必ず翻訳を中心とする翻訳仏教となる。これと並行して、これに基づく学問仏教がその後、行われてゆく。これも必然的な展開である。漢訳された経典に基づいて、その解釈が行われ、種々の註釈書が作られてゆく。このような、解釈仏教・註釈仏教ともいべき難解な学問仏教が行われ、思想的に深められてゆく。その過程において、仏教は、いわゆる格義なる受容がなされ、中国古来の儒教や

老荘思想の影響をうけて変貌してゆくことになる。

それはさておき、このような翻訳仏教や学問仏教の中で、中国の仏教学者あるいは仏教信奉者は、その経典・論書の内容の研究、その思想の受容を通して、かえって自らの態度に疑問を持ち、仏教本来のあり方に次第に気づいていったと考えられる。いわゆる中国の禪は、そのような自覚、学問仏教に対する反動の中で生まれたと思われる。⁽¹¹⁾

仏教伝来の初期形態において、翻訳仏教や、それに基づく学問仏教が、必然的な展開であったとすれば、禪の勃興も、ある意味ではまた必然的な展開であったのである。

禪は二つの旗印を掲げたと言われている。一つは「不立文字、教外別伝」であり、一つは「直指人心、見性成仏」である。どちらも、学問研究を中心とする仏教に対する批判として掲げられた言葉である。「不立文字、教外別伝」とは、釈尊の仏法は文字（経論）の上にあるのではなく、この文字の外に別に伝えられているとするものである。さらに言えば、経論に依るのではなく、自分の言葉で自内証を語ろうという主張である。「直指人心、見性成仏」とは、釈尊の仏法は、直接、人間の本性を見究め、自己を明らかにするところであり、そこに釈尊の仏法の本来の目的があるということである。いずれにしても、文字（経論）は月をさす指にすぎないというのである。

ありきたりの言い方をすれば、仏教というのは、世界のありのままのあり方や人間の正しい生き方を説いたものである。経典はそれを言葉によって表したものであるとは言え、道しるべにすぎない。経典を学ぶことそのことが仏教の目的ではない。経典の教えを自己の生き方の中に生かしてゆくこと、経典を学び、それに従って実践し、釈尊と同様の「悟り」を得るべく、釈尊に近づくべく精進努力することが仏教の目的である。(仏教における悟りとは何か、道元禪師における悟りとは何か、あるいは仏教はそもそも悟りの仏教か、等についても問題となるが、ここでは触れない)。つまり、教えを学ぶこと(法灯明)のみが仏教ではなく、自己をあきらめること(自灯明)がまた仏教の大切な道である。

禪者は当時の中国の仏教界においては、まさにアウトサイダーであったが、仏教本来のあり方を真摯に求めた仏教の復古者であった。

禪者は、文字を退けたとはいえ、経典を全く無用なものとしたのではない。いや、最終的に無用のものとしたとしても、経典と無関係であったのではない。「籍教悟宗」と言われるように、経典を退けたのではない。唐代の有名な禪者たちの多くは、実によく経論を学んでいた。しかし、仏法の学問研究にあらざることを明めてよりは、再びこれらを拠り所とすることはなかった。ある者は、これら諸経論をすべて焼き捨て

るかたちで禪に帰入している。そして、自らの中で再構築した仏法を、自らの行いによって示し、自らの言葉で語ったのである。

自らの行いによって示し、自らの言葉によって語ることによって、仏法の表現は無限大に広がっていった。⁽¹²⁾「不立文字」を標榜したにもかかわらず、還って膨大な量の文字(語録)が残されているのはそのためである。

道元禪師は明らかに、この禪の流れを汲んでいる。⁽¹³⁾

『正法眼蔵』の撰述の意図

道元禪師は、なぜ『正法眼蔵』を撰述されたのか。それについての手がかりは『辨道話』の中にある。

如浄禪師のもとで身心脱落して帰朝された道元禪師は、「弘法救生」の誓願をもたれながらも、その実践にあたっては「なほ重担をかたにおけるがごとし」と心中を述懐されている。

しかあるに、弘通のころを放下せん激揚のときをまつゆゑに、しばらく雲遊萍寄して、まさに先哲の風をきこえんとす。ただし、おのづから名利にかかはらず、道念をさきとせん真実の参学あらんか、いたづらに邪師にまどはされて、みだりに正解をおほひ、むなしく自狂にゑうて、ひさしく迷郷にしづまん。なにによりてか般若の正種に長じ、得道の時をえん。貧道はいま雲遊萍寄をこととすれば、いづれの山川をかたとぶら

はん。これをあはれむゆゑに、まのあたり大宋国にして禅林の風規を見聞し、知識の玄旨を稟持せしを、しるしあつめて、参学閑道の人にのこして、仏家の正法をしらしめんとす。これ真訣ならんかも。(『辨道話』七三〇頁)

中国から帰朝された道元禪師は、正伝の仏法を弘めようという誓願をいざ実践する(放下する)激揚のときを待とうと考へられていた。そこで、しばらくの間は雲水のごとく山河を遊行して、先哲がされたような行持(『正法眼蔵』「行持」巻で示されるような仏祖の行持)を自らも実践しようと考えておられた。しかし、そこで考えられた。名利に関わることなく、真の仏道を求めることを第一としている本当の求道者が、もし、かするとあるかもしれない。そのような求道者が、もし、いたずらに邪師にまどわされて、正しい見解を見失い、自ら迷いに迷いを重ねて、迷いの世界に沈んでしまっていたとしたら、いったい、どうやって智慧の正しい種を養って、得道する時を得ることかできようかと。もし、いま山河を遊行することにして、いずれかの山河を尋ねれば、そのような求道者を導くことが出来るものか。いずれの山河を尋ねたらよいものか。そこで道元禪師は「雲遊萍寄」することよりも、正伝の仏法を言葉に記して残す道を選ばれたのである。

「まのあたり大宋国にして禅林の風規を見聞し、知識の玄旨を稟持せしを、しるしあつめて、参学閑道の人にのこして、

仏家の正法をしらしめんとす」というのは、決して『辨道話』のみに限っておっしゃったことではないであろう。当然、『正法眼蔵』はじめ清規類の撰述も含まれているはずである。

さて、先に、なぜ道元禪師は、『正法眼蔵』をはじめ幾多の撰述を残され、頻繁に上堂されるといふように、かくも多くを語られたのかについて、正伝の仏法を、弟子たちに、そして後代の我々に伝えたかったからであると述べた。

ところで、弟子たちに伝えるためであるならば、語りかけることによつて伝え、自ら共に行ずることによつて伝えることができる。道元禪師は、「道得」といふ言葉が使われ、『正法眼蔵』にも、特に「道得」といふ巻が示されているが、その主旨は、仏法は必ず「道い得る」ことができるというのである。いや、「道い得る」ことができなければ真に仏法を会得したのではないと言われる。そして、これには、言葉による道得と行いで示す道得とがあるといわれるのである。これについては後述するが、弟子たちに正伝の仏法を直接伝えることは、後代の法孫に伝えることに比べれば、はるかに容易であることは言うまでもない。弟子たちの側から言えば、道元禪師という人格に接することによつて、言葉以外の道得によつて、そこから多くのものを会得し得るからである。

しかし、後代の我々に、言葉のみによつて、正伝の仏法を正しく伝えることは実に困難なことであろう。言葉にはやは

り限界があるからである。しかし道元禪師はそれを試みられた。それが『正法眼蔵』そのものであると筆者は考える。もちろん『正法眼蔵』は弟子たちに対して示す(示衆)というかたちをとっているが、道元禪師は後代までこれを残すことを考えられていたことは常識的に考えて間違いない。でなければ、あれほどまでに執拗に『正法眼蔵』に手を加えられる(再治)ことはなかったであろうし、その書写を次から次へと懐装に許す(もしかすると道元禪師によって書写が指示されたのかもしれない)こともなかったはずである(むしろ、書写よりも只管打坐を勧めたはずであろう)。

繰り返し返すが、言葉のみによって、仏法を正しく伝えることは困難である。言葉には限界がある。しかし、道元禪師はそれを、敢えて試みなければならなかった。いや、結果的に、道元禪師は言葉の限界を越えられたのである。筆者はそのように確信している。

それでは道元禪師は、どのような言語表現によって、言葉を、言語表現の限界を越えられたのであろうか。

それが、本論のテーマである。

道得……真理は表現できる

さて、その前に、仏法の表現に関する道元禪師の重要な立場を明らかにしておく必要がある。それは「道得」という立

場である。道元禪師には「道得」と標題された法語一卷があつて『正法眼蔵』に編集されている。道得とは、読み下せば「道い得る」ということであつて、端的に言えば「真理は表現できる」ということの謂である。ここでは敢えて仮に一般的な法語でもって「真理」と述べたが、物事の真実のすがたという意である。「法」あるいは「仏法」と言つてもよく、また道元禪師は「恁麼」「什麼」等の疑問詞でもつても表現しているところのものである。

一般的に言えば、言葉は所詮言葉であつて真理そのものではない。言葉は真理を表す一つの表現であるが、そのすべてを尽くせない。有名な六祖慧能と南嶽懷讓の「什麼物恁麼来」の話は、そのことを示している。『真字正法眼蔵』巻中の一(『永平正法眼蔵蒐書大成』巻一、昭和五三年八月、大修館書店刊、四頁)によれば、南嶽は六祖に参じた時、「什麼物与麼来」と尋ねられて答えることが出来ず、八年の修行の後にして「説似一物即不中」と答えることができ、それを六祖がみとめている。当初、「なにもの」が「このように」来たのか、という問いに対して南嶽は答えられなかったが、答えられなかったということは未熟であつたからではない。道元禪師によれば「什麼物与麼来」というのは問いではなく(後述)、すでに道得(真理の表現)であるからには、答えようもないと言える。しかし、仏祖であれば自らの言葉で道得しなければならぬ

(後述)。それが南嶽の八年の修行の後の「説似一物即不中」という道得である。南嶽はこの言葉によって見事に真理を道い得たのである。「説似一物即不中」とは「一物を説けば中らない」という意である。つまり、何らかの言葉によって示せば、たちどころに的はずれとなるというのである。南嶽の「説似一物即不中」も「一物」には違いない。言葉には違いない。しかし、この言葉によって南嶽は真理を表現し得たのである。六祖の「是什麼物恁麼来」が単なる質問ではないという道元禪師の解釈は、

畫餅不能充飢と道取するは、たとへば、諸悪莫作、衆善奉行と道取するがごとし、是什麼物恁麼来と道取するがごとし、吾常於是切といふがごとし。しばらくかくのごとく参学すべし。

(『正法眼藏』「画餅」二二二頁)

と言われるように「是什麼物恁麼来」が「道取」として示されていくことによってわかり、また、

是什麼物恁麼来、これ教諸仏の千経なり、教菩薩の万経なり。説似一物即不中、よく八萬蘊をととき、十二部をとく。(『正法眼藏』「仏経」四〇七頁)

と示すごとく、六祖および南嶽のこれらの言葉は、諸法・諸教を説き尽くした言葉なのである。

曹谿山大鑑禪師、ちなみに南嶽大慧禪師にしめすにいはく、是什麼物恁麼来。

この道は、恁麼はこれ不疑なり、不會なるがゆゑに、是什麼物

なるがゆゑに、万物まことにかならず什麼物なると参究すべし。一物まことにかならず什麼物なると参究すべし。什麼物は疑著にはあらざるなり、恁麼来なり。(『正法眼藏』「恁麼」一六八頁)

道元禪師は「是什麼物恁麼来」を、「しめすにいわく」として挙げられている。「万物」を「什麼物」と言ったのであり、「什麼物」は疑著ではないと言われる。すなわち六祖は、「なもの」が「このように」来たのか、と質問したのではなく、南嶽が六祖に参じたことを「なもの」がこのように来た」と道得したのであるという。「什麼物は疑著にはあらざるなり、恁麼来なり」とは、おそらく「什麼物は疑著にはあらざるなり、什麼物なり。恁麼来は疑著にはあらざるなり、恁麼来なり。什麼物は、恁麼来なり」というべきを省略して表現したものであると思われる。

まことに、われわれは自己の存在を空間的には「なもの」としか言いようがなく、時間的には「このように」としか言いようがない。いや、時間的・空間的などと分別するのではなく「なもの」がこのように」としか言いようがない。六祖のようにしか言いようがない、といつても、これは六祖の道得であり、われわれが真理を表現するときは、六祖の言葉を借りることなく、また別の「言いよう」で、やはり真理を表現しなければならぬのである。いや、自らの言葉で表現でき

なければならぬのである、もし仏祖であるならばであるが、すなわち道元禪師は言われる。

諸仏諸祖は道得なり。このゆゑに仏祖の仏祖を選ずるには、かならず道得也未と問取するなり。(『正法眼蔵』「道得」三〇一頁)

諸仏諸祖であるならば道い得るのである。仏法を表現することが出来なければ、真に仏法を会得しているとは言えない。ゆえに、師が法を授けるべき弟子を選ぶときには必ず、道得することができるかどうかと問うのである。⁽¹⁴⁾

このような道元禪師の信念は、『正法眼蔵』「心不可得」巻からも窺える。この巻は、周金剛王と自称する経師であった頃の徳山宣鑑が、餅売りの老婆にやりこめられるという話である。

現在大宋国にある雲衲霞袂、いたづらに徳山の対不得をわらひ、婆子が靈利なることをほむるは、いとはかなかるべし、おろかなるなり。そのゆゑは、いま婆子を疑著する、ゆゑなきにあらず。いはゆる、そのちなみ、徳山道不得ならんに、婆子なんぞ徳山にむかうていはざる、和尚いまだ道不得なり、さらに老婆にとふべし、老婆かへりて和尚のためにいふべし。かくのごとくいひて、徳山の問をえて、徳山にむかうていふこと道是ならば、婆子まことにその人なりといふことあらはるべし。問著たとひありとも、いまだ道処あらず。むかしよりいまだ一語をも道著せざるを、その人といふこと、いまだあらず。いたづら

なる自称の始終、その益なき、徳山のむかしにてみるべし。いまだ道処なきものをゆるすべからざること、婆子にてしるべし。(『正法眼蔵』「心不可得」六五―六六頁)

宋代の禪師たちは、老婆の質問に窮してしまつた徳山を笑い、徳山をやりこめた老婆を讃えた。しかし、道元禪師の老婆に対する評価はなかなか手厳しい。老婆に道得がないではないかと言われる。そして「むかしよりいまだ一語をも道著せざるを、その人といふこと、いまだあらず」と言つて、老婆をみとめられてはいない。

また、『正法眼蔵』「仏性」巻では、塩官齊安の言う「一切衆生有仏性」と滄山靈祐の言う「一切衆生無仏性」を取り挙げ、拈提され、両師の道得にいったん賛意を表されるものの、いまだ不足なりとして自らの仏性観を吐露されている。ここにおいて道元禪師は百丈の「説衆生有仏性、亦説仏法僧。説衆生無仏性、亦説仏法僧」という語を挙げるが、「有仏性といひ、無仏性といふ、ともに謗となる」と、百丈の道得を評価しながらも、「謗となるといふとも、道取せざるべきにはあらず」と、百丈をおさえている。ところで道元禪師自らも、道得することが仏法に対する謗となると自覚されていたのであろうか。そうではあるまい。道元禪師は、謗とならない道得のあることを確信されていたに違いない。だからこそ、さらに百丈に対し「しばらくきくべし。謗はすなはちなきにあら

ず、仏性は説得すやいまだしや。たとひ説得せば、説著を罣礙せん。説著あらば聞著と同参なるべし」と言い、仏性について何かを道得したのかと詰めより、また瀧山に向かって「一切衆生無仏性はたとひ道得すといふとも、一切仏性無衆生といはず、一切仏性無仏性といはず、いはんや一切諸仏無仏性は、夢也未見在なり。試拳看」（以上『正法眼蔵』「仏性」二八頁）と問いかけている。

道元禪師の道得は「一切仏性無衆生」であり「一切仏性無仏性」であり「一切諸仏無仏性」である。尋常な表現ではない。道元禪師は「仏性」と「衆生」と「諸仏」の絶対同一（後述）を、これらの表現を用いて示されたのである。

確かに、一般的に言えば、言葉は所詮言葉であつて真理そのものではなく、言葉は真理を表す一つの表現であるが、そのすべてを尽くせるものではない。いや、眞実は言語世界を離れたところにあると常識的には考えられる。しかし、道元禪師の立場は異なる。仏法は表現できるのである。眞理は表現できるのである。

言葉によって、そして行動によって、その他、さまざまな道得の仕方があつて、自由自在に道得できるのである。まさに、言葉で言い、身をもつて行動するところに、眞理はあると言われるのであろう。

『正法眼蔵』「海印三昧」巻の「不言は不道にはあらず、道

道元禪師の言語表現(序章) (角田)

得は言得にあらざるがゆゑに」（一〇三頁）という説示は注目される。「道得」とは「言得」とは違ふと言われるが、いったいどのように違ふのか。やはり、その違いには「行」が関わってくるのかもしれない。

道元禪師は『正法眼蔵』「行持」（上）巻で大慈寰中の「説得一丈、不如行取一尺。説得一尺、不如行取一寸」の語を挙げて拈提されている（二三三頁）。「行持」と題する巻で引用されているのであるから、この語を用いて「行」の重要性を示されようとしたものである。しかし禪師は、「一丈の説は不是とにはあらず、一尺の行は一丈説よりも大功なりといふなり」と「説」を「不是」というのではないと説明する。次の洞山の語も「説」も重視されていたことを窺わせるものである。

洞山悟本大師道、説取行不得底、行取説不得底。

これ高祖の道なり。その宗旨は、行は説に通ずるみちをあきらめ、説の行に通ずるみちあり。しかあれば、終日とくとくところに終日おこなふなり。その宗旨は、行不得底を行取し、説不得底を説取するなり。（二三三頁）

道元禪師の「道得」を、言葉で表現できないところを行で表現し、行で表現できないところを言葉で表現し、両者補いあつてこそ、仏法を道得することが出来るとも理解できる。

まことに、道元禪師は修行の重要性を、特に坐禅の行を強調されている。それは、行が伴わすして仏法の表現はありえ

ないとされるからであろう。しかし、そのことが、言葉のみでは不十分であると言われているのではないことは、さらに次の『正法眼蔵』『三界唯心』巻に釈尊の言葉を挙げて、

釈迦大師道、三界唯一心、心外無別法。心仏及衆生、是三無差別。

一句の道著は一代の挙力なり、一代の挙力は尽力の全挙なり。たとひ強為の為なりとも、云為の為なるべし。このゆゑに、いま如来道の三界唯心は、全如来の全現成なり。全一代は全一句なり。(三五三頁)

と示されているところに知られる。この「三界唯一心、云々」が釈尊の親説であるかどうかは別として、この語は釈尊の一代を挙げての修行力を尽くした言葉であると道元禪師は捉えている。道元禪師が、この言葉を単なる言葉として受け取っているのではないことはここに知られる。時空を離れて、道元禪師は釈尊の言葉を文字にとどまらない文字として受容されている。真理は言葉のみによって表現できなくとも、しかしながら言葉によって伝えることができるのである。行の必要性も含めて、まさに言葉によって正しく伝えられうるのである。

道元禪師の言葉もまさに同様である。

先に筆者は、宏智と道元禪師の『坐禅箴』を比較して、道元禪師の『坐禅箴』が、宏智の『坐禅箴』に比べ、より行を

強調されていることについて、これは宏智の『坐禅箴』の表現に含まれる自然外道と誤解されやすい危険性を、言語表現を巧みに変えることによって払拭しようとしたものと考えられると述べたが(拙稿「道元禪師選『坐禅箴』について」、宗学研究第三七号、一九九五年三月)、それにしても、その表現に「行」の重要性を差しはさんでゆくことは、かえってその頌としての『坐禅箴』の格調を損ない、決して宏智の『坐禅箴』を超えたものではなく、「行」を加えたことはまったくの蛇足であるという感想をもったことを素直に告白したい。しかし、道元禪師が宏智の『坐禅箴』に蛇足を加えたことは、それだけ道元禪師が、道得ということを重視したからに相違ないとも今は考えられる。その点においては、あの論考が「誤解を生じやすい危険性を、言語表現を巧みに変えることによって払拭しようとしたもの」と結論したことは、本稿の「道得」の視点からもう一度、捉え直さなければならぬかもしれない。

さて、真理は表現できるとされた道元禪師の言語表現、いや、みごとに表現されていると、筆者によって確信される道元禪師の言語表現とはいかなる言語表現であるのか、その具体相については、稿を改めて詳細に論じたいが、ここでは、その表現方法の一特徴である絶対同一の表現の一例を紹介して終わりたい。

『正法眼蔵』「摩訶般若波羅蜜」巻に、

色即是空なり、空即是色なり。色是色なり、空即空なり。(一頁)

という説示がある。この巻は『般若心経』に対する道元禪師の提唱であると考えられるが、これは「色即是空、空即是色」に対するコメントである。

色即是空とは、あらゆる存在は空なる存在であることを意味する。万物は実体的存在ではないということである。空即是色ということは、逆もまた真なりということであろうか、どのような意味なのか、解釈に苦しむ。空であることが、あらゆる存在の在り方であるとも理解すべきか。

あるいは、「色即是空」とは、「色」には「空」なる性質がある、あるいは「色」は「空」なる性質をもっている、ということになるが、「ある」とか「もっている」とかいうことはあたらない。まさに「色」は「空」なのである。であるならばやはり「空即是色」と表現され得なければならないということか。

いずれにしても「色即是空、空即是色」は『般若心経』の言葉であって、ここで問題とすべきは道元禪師の「色是色」「空即空」という言葉である。「A即是B」とは、AはBである、AはBにはかならない、ということである。これを数式で書けばA=Bである。A=Bということになると、AとB

はもともとAとBであって、AはA、BはBであるものを、A=Bと結び付けたことになる。もちろん、AとBが同一であることを示すために「AはBである」という表現を用いるわけであるが、所詮別物であるものを結び付ける感を免れない。

「色是色」「空即空」とは、「色即是空」「空即是色」の直後に添えられることによって、そのような認識を直ちに打ち消す言葉である。「色即是空」「空即是色」は、さらに「色是色」「空即空」と言い得て完璧と言えるのである。「即是」を「即」と「是」に分け「色」と「空」にあてたのも両文字にとらわれないための配慮であろうか。筆者はこれを絶対同一と表現してみた。

この「色即是空」については、「仏性」巻でも示されている。

いはゆるの空は、色即是空の空にあらず。色即是空といふは、色を強為して空とするにあらず、空をわかちて色を作家せるにあらず、空是空の空なるべし。空是空の空といふは、空裏一片石なり。(一九頁)

このようなまでに、道元禪師は親切に解説される。仏法を表現するに言葉を用いざるを得ない上において、正しい理解を与えるべく配慮されている。このような表現法は『正法眼蔵』には非常に多い。

このような表現を駆使することによって、道元禪師は言語によりながら言語表現の限界を越えられたのであると筆者は考える。いや、「駆使」されたのではなく、道元禪師にとつては「云為」の表現であったのかもしれない。とにかく、我々は、『正法眼蔵』に接する時、自らの言語理解のあまさを常に打ち砕かれながら苦勞して読みすすまざるを得ない。ここに『正法眼蔵』理解の一つの難しさがあるのであり、そのひとつひとつを克服し得る時、この、誤りのない理解を確実に得られるという、道元禪師の「道得」の恩恵を蒙ることができるのである。

註

(1) 『辨道話』には、「その坐禪の儀則は、すぎぬる嘉祿のころ撰集せし普勸坐禪儀に依行すべし」(七四六頁)とある。儀則については、すでに『普勸坐禪儀』で述べているのでそれに依るべきことを示したものである。『辨道話』の十八問答(『辨道話』の草稿本と考えられる正法寺本は、第四問答と第五問答との間に本尊論に関する問答があり、合計十九問答となっている)は、道元禪師の自問自答であると考えられるが、あるいは『普勸坐禪儀』撰述後に、それに類する問いかけがあったのかも知れない。ところで、竹内道雄氏はその著書『永平二祖孤雲懷奘禪師伝』(昭和五十七年四月、春秋社刊)の中で、第十問の質疑の趣旨が、懷奘が覺晏の会下において「頻伽餅喩」の公案により省悟した境地と全く同様であるとし、「この質疑の内容は、道元禪師

と懷奘禪師の初相見の時に、道元禪師が受けた質問であると考えて差し支えないと思う」としている。また、このほか第四問・第十一問・第十二問も懷奘が問者であると見つると推察し、「この初相見の時に道元禪師との間に交わされた対談と法戦の内容は、後に道元禪師によって『正法眼蔵弁道話』として整理、撰述され、発表された」と推定しているが、筆者は、この『辨道話』の十八問答がすべて坐禪に関する問答である点に、より留意したい。

(2) 磨磚作鏡の話とは、南嶽懷讓と馬祖道一との坐禪に関する問答商量であるが、道元禪師はこの話について独特な解釈をしている。典拠は『景德伝灯録』卷五(鏡島元隆監修『道元引用語録の研究』四四八頁、曹洞宗宗学研究所編、春秋社刊)である。禪録の伝統的解釈では、南嶽が馬祖に対し、坐禪の一行に執することを戒め、磨磚ということを通して、坐禪のみによつては仏になることができないことを示したものとされ、これが『景德伝灯録』の本文の自然な理解であるといえるが、道元禪師の解釈では、南嶽が馬祖に対し、坐禪を行ずることにおいて、作仏を目的とすることを戒めたものであるとする。常識的に考えれば、道元禪師の誤釈であるかもしれないが、ここに道元禪師の仏法の特徴がよく示されている(鏡島元隆著『道元禪師と引用經典・語録の研究』、昭和四〇年十月、木耳社刊、六七―六八頁、参照)。尚、道元禪師のこのような解釈は、『正法眼蔵』「坐禪箴」卷・「古鏡」卷、『正法眼蔵隨聞記』卷三(四五五―四五六頁)にて示されている。

(3) この大梅法常の住山の因縁話は、『景德伝灯録』卷第七(大

正蔵五一、二五四・下)にある。大梅は、馬祖の示す「即心是仏」によって大悟し、大梅山に住山して一人行道した。後に馬祖下の僧が入山し、馬祖は近日「非心非仏」と示していると告げたが、大梅は「遮老漢惑乱人未有了日。任汝非心非仏。我只管即心是仏」と動じなかつたという。馬祖はこれを賛嘆して「梅子熟」と言つて認めた、という話である。大梅は生涯「即心是仏」で貫いた。只管「即心是仏」である。道元禪師の「只管打坐」の「只管」は、大梅の「只管」と重要な関連を持つ。道元禪師は生涯、只管「打坐」を貫いた。筆者はこの只管「打坐」の決定こそ道元禪師の身心脱落であると確信するが、大梅のこの話が、道元禪師の身心脱落の大きな契機となつたと考えている。(拙稿、『正法眼蔵』の性格―七十五巻本と十二巻本―、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四八号、平成二年三月、石井修道)

「道元禪師の大梅山の靈夢の意味するもの―宝慶元年の北帰行―」、『中国仏蹟見聞記』第七集、昭和六一年八月)

(4) 『学道用心集』十、直下承当事。大久保道舟編『道元禪師全集』下、二六〇頁。

(5) 『正法眼蔵隨聞記』には、坐禪を修行の第一とすべきことが繰り返して説かれている。その例の二三を挙げておく。

○機二随、根二随ベシト云ヘドモ、今祖席ニ相伝シテ専ル処ハ坐禪也。此ノ行、能衆機ヲ兼、上中下根等修シ得ベキ法也。(四二五頁)

○坐禪モ、自然ニ久クセバ、忽然トシテ大事ヲ發明シテ、坐禪ノ正門ナル事ヲ知ル時モ有ベシ。(四六九頁)

○学道ノ最要ハ坐禪是第一也。大宋ノ人、多ク得道スルコト、

道元禪師の言語表現(序章) (角田)

皆坐禪ノ力也。一文不通ニテ無才愚鈍ノ人モ、坐禪ヲ専ラニスレバ、多年ノ久学聰明ノ人ニモ勝レテ出来スル。然バ学人、祇管打坐シ他ヲ管スルコトナカレ。仏祖ノ道ハ只坐禪也、他事ニ順ズベカラズ。(四九四頁)

(6) 『永平広録』における坐禪に関する説示の主なものも挙げれば次の如くである(原漢文、春秋社刊『道元禪師全集』第四巻による)。尚、詳細は拙稿「道元禪師と坐禪(一)」(『宗学研究』第三四号、一九九二年三月)を参照されたい。

○焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を抛却して、祇管打坐すべし。(三三三上堂)

(三三三上堂)

○近来、好坐禪の時節なり。(二二四上堂)

○大吉歳朝坐禪を喜ぶ。(二四二上堂)

○今朝九月初一。蒲団を拈出して坐禪す。(一九三上堂)

○九月初一の上堂。蒲団に倚坐して、この非思量を思量し、…

(二七九上堂)

○得仏の由来は、実に坐禪なり。(二八六上堂)

○歳朝上堂。大吉なり歳朝の坐禪。衲僧の辦道平然たり。(三〇三上堂)

(三〇三上堂)

○当山の兄弟、須く光陰を惜んで坐禪辦道すべきものなり。(三〇四上堂)

(三〇四上堂)

○身心脱落好坐禪。猛作の功夫鼻孔穿けたり。(三〇六上堂)

○仏仏祖祖正伝の正法は、ただ坐禪のみなり。(三一九上堂)

○九月初一の上堂。今朝九月初一。三打、板鳴りて坐禪す。脱落身心兀兀たり。(三四七上堂)

(三四七上堂)

○衲僧の学道は要す参禪すべし。(三七五上堂)

○今朝九月初一。旧に依り板を鳴らし坐禅す。また云く、仏祖の坐禅、甚麼をか作さんと要すや。(三八九上堂)

○仏祖の家風は、坐禅辦道のみなり。先師天童云く、「跏趺坐は乃ち古仏の法なり。参禅は身心脱落なり。焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を要いず、祇管打坐せば始て得し」と。それ坐禅は、乃ち第一に瞌睡することなけれ。虚しく今時の光陰を度るべからず。应当に頭燃を救つて坐禅辦道すべきものなり。仏祖、嫡嫡面授して、坐禅を先となす。…(四三二上堂)

○凡夫・外道、俱に坐禅を営む。然れども凡夫・外道の坐禅は、仏祖の坐禅に同じからず。…先師天童道く、「参禅は身心脱落なり」と。(四二七上堂)

○今常に叢林の長連牀上にあつて昼夜に辦道する、魔子することを得ず、…(四三八上堂)

○今朝これ九月初一。板を打ちて坐禅するは旧儀に依る。切に忌むらくは睡と、疑いを除かんと要むることなり。(四五上堂)

○今朝六月初一より、坐禅を放下して板鳴らさず。盛夏に未だ抛たず禅板の旧りたるを。須く知るべし、法を伝えて迷情を救つことを。(五〇五上堂)

○龍樹祖師曰く、「坐禅は則ち諸仏の法なり。しかるに外道もまた坐禅あり。然りとはいえども外道には著味の過あり、邪見の刺あり。所以に諸仏・菩薩の坐禅には同じからず。二乗・外道もまた坐禅あり。然りとはいえども二乗には、自調の心あり、涅槃を求むるの趣あり。所以に諸仏・菩薩の坐禅には同じか

らず」と。師云く、…兄弟、須く知るべし、祖師はただ仏法の正脈を伝えて、面壁坐禅す。…面壁坐禅は仏祖の伝なり。外道・二乗の禅に同じからず。(五一六上堂)

○先師天童、天童に住せし時、上堂し、衆に示して曰く、「衲僧打坐の正に恁麼の時、乃ち能く尽十方世界の諸仏諸祖を供養す。悉く香華・燈明・珍宝・妙衣・種種の具をもつて恭敬供養すること間断なし。…」と。…衲僧打坐の時節、磨磚打車は道うまでも莫く、十方の仏祖に、妙衣・珍宝・香華を供養す。(五二一上堂)

○今朝九月初一。板を打して大家坐禅す。切に忌むらくは低頭瞌睡することを。(五三三上堂)

(7) 『辦道法』からは、次のような日分行持の様子が推定される。

僧堂行粥 五時三〇分〜六時一〇分(四〇分とみなす)

早晨坐禅 七時〜十一時(三鼓已前デ止ム)

僧堂行鉢 一時一〇分〜一時五〇分(四〇分とみなす)

看 読 一三時一〇分〜一五時五〇分(未ノ終リマデ)

晡時坐禅 一六時〜一七時(又ハ一六時四〇分マデ)

晚 参 一七時〜一八時(又ハ一六時四〇分〜一七時三〇分)

この表は、野乃花香蔵著「玄透即中の思想とその誓願——曹洞禅近代化への一過程——」(一九八〇年六月、玄透禅師復古会刊行) 四四頁を参照したものである。尚、本著の存在については尾崎正善氏よりご教示いただいた。

(8) 伊藤秀憲「公案と只管打坐」(『宗学研究』第二二号、昭和五年三月)は、「只管打坐」ということと、道元禅師が公案を用

いられたということの一見矛盾する関係について考察している。そして、道元禪師が公案を用いたことについては、

道元禪師が公案を用いたということは否定できない事実である。しかしそれは、単に公案を額に掛けて工夫し、無師独悟することではなく、親しく師に参じ法を聞くという、参師聞法を必要とするのである。参師聞法を抜きにした公案工夫を、禪師は決して行わなかったと思われる。と述べ、公案を用いていることと只管打坐とは矛盾しないのかどうかについては、

禪師は、只管打坐、即ちただひたすら坐るということに徹し、それを学人にすすめながら、公案は、仏法を理解させる手段として用いられたのである。それ故、只管打坐ということと、公案を用いるということの間には、何ら矛盾はないと言える。

としている。

(9) 石井修道「道元の「見性」批判(1)……最新の道元研究について」(「春秋」一九九〇年七月)も、この問題に触れて、「道元禪は果たして、坐禅の仏教か、それとも、智慧の仏教か」という問題提起をし、次のように述べている。

結果的にこの只管打坐の坐禅が強調されると、智慧を見失ってしまい、実際、智慧を欠いた坐禅が、道元禪として伝えられていることもある。ただ、次のような意見を耳にする。

「只管打坐」と言う道元が、なぜ百卷もの『正法眼蔵』を書いたのであろう。坐ることを強調した人が、机に

道元禪師の言語表現(序章) (角田)

向かって書くこと自体がおかしいし、説と矛盾している。道元の主張通りとすれば、ただ坐禅していればよいはずだ。

このような疑問をもつことは、むしろ私は大いに歓迎したい。なぜならば、坐禅するだけでよいとするのであれば、坐禅の仕方を書いたものさえあれば、すべて事足りるからである。なぜ、道元は『正法眼蔵』を書いたのか、と問うことこそ曹洞宗を考えるに当たって一番大事であるからだ。それでは、なぜ道元は『正法眼蔵』を書いたのか。答えは簡単である。正法を明らかにすること、つまり、仏の正しい教えを伝えたかったからに違いないのである。

と述べ、

曹洞宗の道元の教義の中心が、従来では坐禅の仏教であると言われて来たのに対して、智慧の仏教と言われるべきではないか。

と新たに提言している。この提言は、もちろん、道元禪師の仏法は、坐禅の仏法か、智慧の仏法か、どちらなのか、という二者択一の立場に立って「智慧」を選んだのではなく、敢えて「智慧の仏教である」と主張することによって、従来「只管打坐」の仏法だと強調され続けてきたことに対して再検討を促す言葉と筆者は理解しているが、生涯、「只管打坐」を实践された道元禪師が、かたや百卷にも及ぼんとする『正法眼蔵』を残されたことには、重要な意味があったのである。道元禪師にとっても、そして仏教史においても。

(10) 伊藤隆寿著『中国仏教の批判的研究』(一九九二年五月、大

蔵出版刊)、第一章「格義仏教考——初期中国仏教の形成——」、参照。中国人がインドの仏教を受容理解するに際し中国固有思想を媒介として行ったことを「格義」といい、そのような仏教を「格義仏教」と呼ぶが、伊藤氏は格義仏教において決定的な役割を果たしたのは儒家思想ではなく道家思想であったと判断し、道家思想の特質を「道・理の哲学」と捉え、仏教を道・理の哲学を基盤として理解解釈することを「格義」とし、そのような格義的理解による仏教を、すべて「格義仏教」とし、このような格義仏教、即ち中国仏教に対し、仏教本来の基本的立場(縁起説)にたつて批判的に研究している。

(11) この中国の禪の興隆については、石川力山氏が、『典座教訓・赴粥飯法』(講談社学術文庫九八〇)のなかの解説で非常に分かりやすく要領を得て解説しているので参照されたい。その一部をここに挙げておく。

中国唐代における禪の興起は、インドで成立した仏教がもつとも中国的に変貌をとげる過程で行われた、きわめて土着性の強い思想運動そのものであった。

禅思想の大きな特徴は、天台宗や華嚴宗、三論宗・浄土教などが、特定の経典や論書を拠り所とし成立したのとは異なり、唐代中期に禅宗内で成立し広く宣伝された標語成句「不立文字、教外別伝、直指人心、見性成佛(文字に絶対的な権威を措定せず、経論の教えとは別に自分の言葉で思想を語り、現在の自分のままで、自己の真実を明らかにする)」の語が示すように、自己自身が現在この場で、直接ブツダの悟りを追体験する(頓悟)ことにあった。

また、唐代の禪者達はいずれも、ある者は『涅槃経』や『般若経』、また天台や華嚴などの一流の学者でありながら、それら旧修の教養はおくびにも出さず、禅院(叢林)の修行と、現実のおのれの生き方そのものとの一体化を求めている。たとえば、徳山宣鑑(七八〇—八六五)という禅僧は、もと「周金剛」とよばれたほどの『金剛経』の大学者であったにもかかわらず、その所持の注疏類をすべて焼き捨てて禅に帰依したが、彼らは経典や論書を最初から無視したわけではなく、それらの権威をまず最初にすべて自己に問い直すことを無限に試み、この営みのなかから禅思想は醸成されたと言える。

(12)

『正法眼蔵随聞記』卷二に、次のようにある。

一日示云、我在宋ノ時、禅院にして見古人語録時、或西川ノ僧ノ、道者ニテ有シガ、问我云、「ナニノ用ゾ。」答テ云、「古人の行履ヲ知ラン。」僧ノ云、「何ノ用ゾ。」云、「郷里ニ帰テ人ヲ化セン。」僧云、「ナニノ用ゾ。」云、「利生ノ為也。」僧云、「畢竟ジテ何ノ用ゾ。」予、後ニ此理ヲ案ズルニ、語録、公案等ヲ見テ、古人ノ行履ヲモ知り、或ハ迷者ノ為ニ説キ聞カシメン、皆是自行化他ノ為ニ無用也。只管打坐シテ大事ヲ明メ、心理ヲ明メナバ、後ニハ一字ヲ不知トモ、他ニ開示センニ用ヒ不可尽。故ニ彼ノ僧、畢竟ジテ何用ゾトハ云ヒケルト。是真實ノ道理也ト思テ、其後チ語録等ヲ見ルコトヲドメテ、一向打坐シテ大事ヲ明メ得タリ。(大久保道舟編『道元禪師全集』下、四四八頁)

ここで言われるように、語録・公案等を見て学ばなくても、

専心に打坐して大事を明めれば、その後は一字も知らなくても、説き尽くせない、といわれるのである。ここにおいて語録を読むのはやめて、専心に坐禅して大事を明らめたとされる。

なるほど、禅者の語録自体がすでに、自らの自内証を、自らの行動で示し、自らの言葉で語った記録なのである。それをまた、「經典」同様に扱って、知識として学び、その講釈に専念するようでは、再び過ちを繰り返すことになるのである。もちろん、『正法眼蔵』の多くの巻々が、祖師の古則公案の拈提（しかし、道元禅師は、この古則公案を現成公案として拈提しておられることは注意すべきことである）というかたちをとっているのは、大きな矛盾と考えられようが、『正法眼蔵』は単なる語録の解説書ではなく、只管打坐によって身心脱落された道元禅師によって、祖師の語録が再解釈されている点で、看話禅（公案禅）の参究態度とは全く異なっているのである。そのことは『正法眼蔵』をみれば歴然としており、それは道元禅師の公案解釈の特異性からも知れるであろう。道元禅師が嫌った経論を講釈する経師・論師の立場と、道元禅師が『正法眼蔵』を撰述された立場とは根本的に異なるのである。

(13) ここで、道元禅師が禅の流れを汲んでいるというのは、実には大雑把な言い方である。前注の繰り返しになるが、道元禅師が経論や語録の解説書と見紛わんばかりの、百巻にも及ばんとする『正法眼蔵』を撰述されたといっても、それは道元禅師みずから批判されるころの経師・論師や教育家の流れを汲むものではないということである。もちろん、道元禅師は自らを「禅宗」とも「曹洞宗」とも言われていないのであり、それは衛藤

即応氏が次のように言うとおりでである。

道元禅師も、栄西禅師と同じく叡山で修行し入宋して禅宗を伝えたのであるが、帰朝後の道元禅師は、栄西禅師とは系統を異にした曹洞禅を伝来したという如き考えはなく、又、一宗を開いて日本仏教を革新するという如き主張もなく、只真実の仏法を唱道するという他はなかった。真実の仏法、それを禅師は正伝の仏法といわれるが、禅師のいう正伝の仏法は決してそのまま所謂の禅宗ではなかった。況や禅門五派の随一である曹洞宗でもなかった。蓋し道元禅師は正しく禅門の流れを汲み、五家の中の曹洞の法脈を継いで帰朝せられたにも拘らず、その唱道せらるる正伝の仏法は所謂の禅宗でも曹洞宗でもないといわれる所に、禅師の仏法の独自の立場があつて、ここから道元禅師の真実の仏法が展開せらるるのである。（衛藤即応「仏教史上に於ける道元禅師」、『衛藤即応博士遺稿集 道元禅師と現代』、昭和五五年二月、春秋社刊、一四七頁）

(14) ここで、この「道得」巻の本文をこのように意識したが、「仏祖が仏祖を選ずるには、かならず道得しているかどうかと問うのである」と現代語訳すべきかもしれない。分かり易くするために「仏祖の仏祖を選ずるには」を「師が法を授けるべき弟子を選ぶときには」と解釈したが、当然、師は仏祖であり、道得した弟子は仏祖となるのであり、弟子の中からとにかく選ぶのではないから、筆者の解釈は適切とは言えない。やはり「仏祖が仏祖を選ずる」のである。仏祖が仏祖であるかどうかを見定めるのである。また「道得也未」も「道得することが出来る

かどうか」ではなく「道得しているかどうか」なのであろう。真に仏祖であれば、道得しようと思わなくとも、その言葉や行いに仏祖であることがあらわれているからである。諸仏諸祖が道得するのではない。諸仏諸祖が道得なのである。分かり易く解釈しようとするれば、的外れとなる。それほど道元禪師の言葉は、そのもので完結されている。

(一九九五年七月一〇日)