

# 道元禪師の言語表現

—— 絶対同一 ——

角 田 泰 隆

## はじめに

論題に掲げた絶対同一とは、絶対的な合一性を言い、また、一般的に或いは常識的に異なると考えられる複数の「こと」あるいは「もの」等が、実は全く一つである場合に……もちろん、それをそう捉えることのできるものにとってであるが……、それを言語で示す方法として、その複数の異なった言葉（の示す内容あるいは事物）が、前提として二元論的・相対的観念をもつ同一ではなく、一元論的・絶対的観念をもつ同一であることを言う。

当然、この場合、絶対同一を語る当人にとって、絶対同一とは論理ではなく事実であり、これを表現するには、すでに複数の言葉で示されているにもかかわらず実は絶対同一であるこの事実を、すでに異なった観念として理解され用いられている言葉を使用して表現しなければならず、よって、自ず

ときわめて特異な言語表現を用いることになる。これについての道元禪師の場合を論ずるものである。

そこでまず、最も端的な一例を取り上げて、絶対同一の表現を紹介するが、これはすでに前号<sup>①</sup>において述べたところであり、繰り返しになることをお断りしておきたい。

『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。

（一一頁、以下『正法眼蔵』からの引用は大久保道舟編『道元禪師全集』上により、巻名・頁数のみ記す）

という説示がある。この「摩訶般若波羅蜜」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、この一節は「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。万物は永遠不変の実体を持っていないということである。逆に、「空即是色」とは、このような「空」なる存在

ではあるが、因縁和合によって事実「色」が実在しているのであり、現に「空」なる存在が「色」として実在するということを示したものであろう。また、空であることが、あらゆる存在の在り方であるとしても理解できよう。

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、というようにも言えるが、道元禪師においては、「色」は「空」なる存在であり、「空」なる存在がすなわち「色」なのであって、そこに、「ある」とか「もっている」とかいうような思考は退けられる。まさに「色」は「空」なのであり、「空」は「色」なのである。

いずれにしても「色即是空、空即是色」は『般若心経』の言葉であるからしておき、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。

この、一見、意味を為さない言葉を「色即是空」「空即是色」という語の直後に添えることによって、道元禪師は「色」と「空」の絶対同一を示されたのである。

「A即是B」とは、AはBである、AはBにほかならない、ということであり、これを数式で書けばA=Bである。A=Bということになる、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と結びつけるものである。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。これが道元禪師の言語表現の特異性であり、すばらしさである。「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。「色」と「空」の絶対同一を言うには「色即是色」「空即是空」と言語表現するのが最も親切（的確）なのである。道元禪師が「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る。

筆者はこのような「色」と「空」の関係を絶対同一と言い、この絶対同一を表現する特異な表現を、以下、道元禪師の『正法眼蔵』の中に求めてみた。

### 絶対同一の表現

『正法眼蔵』「現成公案」巻に、

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、頭頭に辺際をつくさずといふことなく、処処に踏翻せ

ずといふことなしといへども、鳥もしそらをいづれば、た

ある。

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。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は、水にも

さて、ここで「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」という言葉を受けて、「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」と言葉が並ぶ。そして「このほか、さらに進歩あるべし」と言われる。

もそれにも、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なり。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、大にみちならず小にみちならず、自にみちならず、さきよりあるにみちならず、いま現するにみちならずがゆゑに、かくのごとくあるなり。しかあるがごとく、人も

「以水為命しりぬべし、以空為命しりぬべし」について「(魚は)水を命として知っていることを知ることができる。(鳥は)空を命として知っていることを知ることができる」と解釈できることは、ほぼ問題なからうが、「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」という部分は、訳者を悩ませ、その解釈は訳者によって異なる。

し仏道を修証するに、得一法通一法なり、遇一行修一行なり。これにとりあり、みち通達せるによりて、しらるるきはのしるからざるは、このしるることの、仏法の究尽と同意し同参するがゆゑにしかあるなり。(九一〇頁)

「以鳥為命」とは「鳥を以て命と為す」と読むことができ、「あり」と続くから、鳥を以て命と為すもの(こと)があるという意になる。これは魚の部分(以魚為命)についても同様である。

とある。言葉は簡単であっても、その内容は難しい。要旨は、人が修証するのに「得一法通一法」「遇一行修一行」であるべきことを、いや、必ず「得一法通一法」「遇一行修一行」であることを述べたものであるが、その様子を「鳥」と「空」と「命」、「魚」と「水」と「命」の譬えを用いて説明したもので

この言葉に解釈を加えようとすれば、「鳥を命としているもの(こと)がある」とは、「鳥が空を命としているように、鳥そのものを、鳥にとつての空のように、命としているもの(こと)がある」ということに解され得る。これは魚についても同様である。

このことは十分納得できる。やや科学的な解釈になるが、生命体の中には、それを拠り所とする、より小さな生命体が存在する。そしてこのことは、同じくこの巻に示される次の話に通じる。

船にのりて、山なき海中にいでて四方をみるに、ただまろにのみみゆ、さらにことなる相、みゆることなし。しかあれど、この大海、まろなるにあらず、方なるにあらず、のこれる海徳、つくすべからざるなり。宮殿のごとし、瓔珞のごとし。ただわがまなこのおよぶところ、しばらくまろにみゆるのみなり。（九頁）

「宮殿」「瓔珞」は『撰大乘論釈』四の「一水四見」を踏まえたものであろうが、「一水四見」のごとく、物事には種々の見方がある。そこから転じてやはり同巻にて、我々は「ただわがまなこのおよぶべきところ」や「参学眼力のおよぶばかり」をもって方法を知覚するが、「よもの世界あることを」知らなければならぬと戒められている。

「鳥が空を命としているように、鳥そのものを、鳥にとっての空のように、命としているもの（こと）、すなわち「以鳥為命」が確かにあるのである。

しかし、私自らが、そのような解釈を成し得ることをここに示しながらも、やはりこの部分は、絶対同一の表現と捉えるべきであると考え。

そこで「以命為鳥なるべし、以命為魚なるべし」についてはどうであろう。現代語訳すれば「命を鳥としているのであるかもしれない。命を魚としているのであるかもしれない」ということになる。命を鳥としているということについても十分解釈が成し得る。道元禪師は、十二巻本『正法眼蔵』の「帰依仏法僧宝」巻において、

この帰依仏法僧の功德、かならず感応道交するとき成就するなり。たとひ天上・人間、地獄・鬼畜なりといへども、感応道交すれば、かならず帰依したてまつるなり。すでに帰依したてまつるがときは、生生世世、在在処処に増長し、かならず積功累徳し、阿耨多羅三藐三菩提を成就するなり。（六六七頁）

と示され、七十五巻本『正法眼蔵』でも、

もし菩提心をおこしてのち、六趣四生に輪転すといへども、その輪転の因縁、みな菩提の行願となるなり。（『溪声山色』二一九頁）

と説かれる。これは一例であって、ことに十二巻本には、このような説示が多く見られ、遙かなる仏道を説き、我々は幾生死を重ねながら功德を積み釈尊（仏）へと近づいてゆくと説く。

とすれば、釈尊の本生譚のごとき、永遠なる仏道修行の輪転の一生として、鳥として命を受け、魚として命を受ける。

ある時はその命を鳥とし、ある時はその命を魚とするとも理解できる。「以命為鳥なるべし、以命為魚なるべし」もあくまでも一解釈としてはあるが、かく解釈されうるのである。

しかし、これについても私自らが、そのような解釈を成し得ることをここに示しながらも、やはりこの「現成公案」巻の「鳥」と「魚」の一節は、絶対同一の表現と捉えるべきであると考えるのである。

『正法眼蔵』「即心是仏」巻に、やはり道元禪師の特異な解釈がある。「即心是仏」は馬祖禪（馬祖道一の禪風）が旗印として掲げた南宗の中心思想であつて、通常「心こそが仏である」「心そのままそれが仏である」等と解釈される。中国禪の成立とも深く関わるが、この語は、中国への仏教伝来後、必然的に興隆した翻訳仏教や学問仏教への反動として、これらを批判し、仏教本来のあり方に還るべきであるとして打ち出された言葉であり、実践の必要性や、自己の心をあきらめることの重要性を打ち出した言葉と言えらる。

この「即心是仏」巻では、この「即心是仏」の語に対し、「仏仏祖祖、いまだまぬがれず保任しきたれるは、即心是仏のみなり」等と讃えるが、「心」の解釈において原意と大いに異なる解釈を示されたものであり、「即A是B」という文法において、常識的解釈を超えている。すなわち、

仏百草を拈却しきたり、打失しきたる。しかあれども、

道元禪師の言語表現（角田）

丈六の金身に説似せず。即公案あり、見成を相待せず、敗壞を廻避せず。是三界あり、退出にあらず、唯心にあらず。心牆壁あり、いまだ泥水せず、いまだ造作せず。（四四頁）

と、「即心是仏」を「仏」「即」「是」「心」に分け、それぞれについてコメントを付すのであり、さらにこの四つの語を自在に結びつけて、

あるいは即心是仏を参究し、心即仏是を参究し、仏即是心を参究し、即心仏是を参究し、是仏心即を参究す。かくのごとくの参究まさしく即心是仏、これを挙して即心是仏に正伝するなり。かくのごとく正伝して今日にいたれり。

（四四頁）

と示すのである。ここで「心即仏是」「仏即是心」「即心仏是」「是仏心即」のそれぞれについて、異なつた妥当な解釈を見いだすことは、私には不可能であり、もし、先の「現成公案」の説示の如く「このほか、さらに進歩あるべし」であるとすれば、それはなおさらであろう。この説示も、私にとつて見れば、絶対同一の表現であり、道元禪師が「心即仏是」「仏即是心」「即心仏是」「是仏心即」等の言葉を参究せよと言われるのは、「心」と「仏」の絶対同一を示され、先の「摩訶般若波羅蜜」巻における、「色是色なり、空即空なり」（一一頁）と同様に「是」や「即」についてもこれを分けて、さらに独立させることによつて、「A即B」や「即A是B」の「即・是」

が数式における「＝」ではないことを示されたものと考えられ得る。

このような道元禪師の語法は他にも見られるのである。

したがって先の「現成公案」巻の「鳥」と「魚」を例にした説示においても、語順に従った解釈があるいは可能であるとはいえ、より以上に妥当な解釈として、「鳥」と「空」と「命」の絶対同一、そして「魚」と「水」と「命」の絶対同一の表現と、受け取るべきであろうと思われるのである。だからこそ、これらの絶対同一を表現するには、さらに自在な表現がなされるのであり、ゆえに道元禪師は「このほか、さらに進歩あるべし」と示されるのであると思う。『正法眼蔵』「仏性」巻には、

仏言、欲知仏性義、当觀時節因縁、時節若至、仏性現前。  
（一六頁）

の語が引用され拈提されている。その中で道元禪師は、

時節の因縁を觀ずるには、時節の因縁をもて觀ずるなり。

私子拄杖等をもて相觀するなり。（一六頁）

と言われる。「時節の因縁」を觀ずるのは「私（自）」であり、

「私」が「時節の因縁」を觀ずるはずであるが、道元禪師は

「時節の因縁」が「時節の因縁」を觀ずるのであるという。

「私」が「時節因縁」を觀ずるのではない。「時節因縁」が「時節因縁」を觀ずる。そして「いはゆる仏性をしらんとおもは

ば、しるべし、時節因縁これなり」と言われるから、「仏性」が「時節因縁」であることになる。そして、「觀ずる」とは、

當觀といふは、能觀・所觀にかかはれず、正觀・邪觀等に準ずべきにあらず。これ當觀なり。當觀なるがゆゑに不

自觀なり、不佗觀なり。時節因縁響なり、超越因縁なり。

仏性響なり、脱体仏性なり。仏仏響なり、性性響なり。（一

六頁）

と示されるように「能觀」（觀ずるもの）「所觀」（觀ぜられるもの）があるのではなく、「自觀」（私が觀ずる）のでもなく「佗觀」（他が觀ずる）のでもなく「時節因縁響」（時節因縁そのものが觀ずる、響は「そのもの」の意）であるという。「時節因縁」が「時節因縁」を觀ずるのであれば、そこには「能觀」も「所觀」もない。そしてこのとき、「超越因縁」（時節因縁そのものも離れる）のであり、先に「時節因縁」が「仏性」である（「いはゆる仏性をしらんとおもはば、しるべし、時節因縁これなり」と言ったところの「仏性」そのもの、つまり、「仏性」が「仏性」を觀ずる（「仏性響なり」）のであり、さらに「仏性」そのものもわすれ、「仏性」が「仏性」を觀ずるといふそのこともわすれる（「脱体仏性なり」）のである。

「仏仏響なり、性性響なり」という言葉は、「仏性響なり」という言葉に対して「仏」と「性」の関係についてその絶対同一を示した言葉と受けとることができる。「仏性」と言え

ば、一般的に、仏となる可能性とか、本来具わっている仏となる素質とか解釈されるが、このような常識的解釈を打ち砕くものがこの「仏仏響なり、性性響なり」である。

さてここで、「能観」「所観」という二元論的觀念の超克において、道元禪師の特徴的な説示を挙げれば、次の「三界唯心」卷の一説を挙げることができる。

三界は全界なり。三界はすなはち心といふにあらず。そのゆゑは、三界はいく玲瓏八面も、なほ三界なり。三界にあらずらんと誤錯すといふとも、総不著なり。内外中間、初中後際、みな三界なり。三界は三界の所見のごとし。三界にあらずるもの所見は、三界を見不正なり。三界には三界の所見を旧窠とし、三界の所見を新條とす。旧窠也三界見、新條也三界見なり。このゆゑに、

釈迦大師道、不如三界、見於三界。

この所見すなはち三界なり、この三界は所見のごとくなり。三界は本有にあらず、三界は今有にあらず。三界は新成にあらず、三界は因縁生にあらず、三界は初中後にあらず。出離三界あり、今此三界あり。これ機関の機関と相見するなり、葛藤の葛藤を生長するなり。今此三界は、三界の所見なり。いはゆる所見は、見於三界なり。見於三界は、見成三界なり、三界見成なり、見成公案なり。よく三界をして発心・修行・菩提・涅槃ならしむ。これすなはち皆是

我有なり。(三五三―三五四頁)

道元禪師が「三界唯心」と言われる場合、三界と心という二つのものがあって、それが即是(イコール)であると言うのではない。三界といえは三界のみで心はない、逆に心るときは心ばかりで三界などない、と言われる。この『法華経』『寿命品』の「不如三界、見於三界」の語を引かれて、ここに「今此三界は、三界の所見なり」「三界は三界の所見のごとし」等と示されているのがそれである。「三界」と「心」の絶対同一である。『正法眼蔵抄』において、「三界の三界を見るが如くならず」と読むのは教家での心得で、宗門では「三界の三界を見むには如かじ」と読むのである(『曹洞宗全書』註解一、三九二頁下)と註解しているが、「心」が「三界」を見るといふよりも、「三界」が「三界」を見るといふほうが、より親しい(親切、親密)のである。とはいえ、二元論的觀念の上に立って「三界」を「心」と「いふ」(呼ぶ、名付ける)、あるいは「即」(すなわち、イコール)と両者を結びつけるのではないことを「三界はすなわち心といふにあらず」と示されるのである。「心」と「三界」の絶対同一の表現である。

また「仏性」卷において、

おほよそ、時節の若至せざる時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらずるなり。(一七頁)

という。時節が至らない時節はなく、仏性が現前しない仏性

はない、というのは、時節が至らなければ現前しないという仏性はなく、仏性が現前しない時節はないということである。常に時節が至っており仏性が現前している。而今こそ仏性が現前している時節なのである。仏道に生きている道元禪師にとって、日々刻々が仏性の現前する時節なのである。ここでも「時節」と「仏性」は絶対同一である。

さらに摸索すべし、一切衆生なにしてか仏性ならん、仏性あらん。もし仏性あるは、これ魔黨なるべし。魔子一枚を将来して、一切衆生にかさねんとす。仏性これ仏性なれば、衆生これ衆生なり。衆生もとより仏性を具足せるにあらず。たとひ具せんともとむとも、仏性はじめてきたるべきにあらざる宗旨なり。張公喫酒李公醉といふことなかれ。もしおのづから仏性あらんは、さらに衆生にあらず。すでに衆生あらんは、つるに仏性にあらず。（「仏性」二八頁）

これは、瀧山靈祐の語、「一切衆生無仏性」に対する拈提の語である。「仏性」と「衆生」の絶対同一を示している。一切衆生に仏性がある、とか、一切衆生は仏性であるという見解を破している。「一切衆生」に「仏性」が「ある」と言えば、実体的な存在として衆生が仏性を有するということになる。

「衆生」と「仏性」とは絶対同一であるから、一切衆生に仏性があると言え、一切衆生に余分なものを重ねることにな

る。仏性は仏性であつて、衆生は衆生なのである。このような表現自体も、仏性は衆生であることの絶対同一の表現である。衆生は元々仏性を具足しているから、同一だというのはない。具足と言え、ば所有することであるが、所有する以前からすでに衆生は仏性なのであり、「仏性はじめてきたる」のではないのである。「もしおのづから仏性あらんは、さらに衆生にあらず。すでに衆生あらんは、つひに仏性にあらず」というのも「仏性」と「衆生」の絶対同一の表現であり、「仏性」というときには「衆生」はなく、「衆生」というときには「仏性」はないのである。

あきらかにしりぬ、心とは山河大地なり、日月星辰なり。しかあれども、この道取するところ、すすめば不足あり、しりぞくればあまれり。山河大地心は、山河大地のみなり、さらに、波浪なし、風煙なし。日月星辰心は、日月星辰のみなり、さらに、きりなし、かすみなし。生死去來心は、生死去來のみなり、さらに、迷なし、悟なし。牆壁瓦礫心は、牆壁瓦礫のみなり、さらに、泥なし、水なし。四大五蘊心は、四大五蘊のみなり、さらに、馬なし、猿なし。椅子仏子心は、椅子・仏子のみなり、さらに、竹なし、木なし。かくのごとくなるがゆゑに、即心是仏、不染汚即心是仏なり、諸仏、不染汚諸仏なり。（「即心是仏」四四頁）

ここで道元禪師は、まず慮知念覺が「心」であるという一



般的常識を打ち破るために、「心とは山河大地なり、日月星辰なり」と明言される。しかし、このような言葉も、受け取り方によっては、「心」と「山河大地」という二つの対立が生まれ「不足」や「余り」がでてくる。「山河大地」と「心」は絶対同一であるから、道元禪師はさらに「山河大地心」と一つの言葉にしてしまう（日月星辰心・生死去来心・牆壁瓦礫心・四大五蘊心・椅子竹木心も同じ）。「山河大地心」のとき、「心」と言えば「心」のみ、「山河大地」と言えば「山河大地」のみであって、ここでは後者をとって「山河大地のみなり」と言われる。このとき、けっして「波浪」も「風煙」もないとは、「山河大地」についての観念論的見解を打ち砕くものである。同様に「牆壁瓦礫」と言えば「牆壁瓦礫」であって、「泥」とか「水」とかその構成要素を問題とするのではなく、「椅子」と言えば「椅子」であって、それが「木」でできているとか「竹」でできているとか、そういうことにとらわれてはならないと言われるのである。それはまた裏返せば、すべてが「心」であって「心」以外のものはないことの表現なのである。

古仏心といふは、むかし僧ありて大證国師にとふ、「いかにあらんかこれ古仏心。」ときに国師いはく、「牆壁瓦礫。」しかあればしるべし、古仏心は牆壁瓦礫にあらず、牆壁瓦礫を古仏心といふにあらず。古仏心、それかくのごとく学するなり。（「身心学道」三八一―三九頁）

これは、南陽慧忠とある僧の問答である。ある僧の「いかにあらんかこれ古仏心」という問いに対して慧忠は「牆壁瓦礫」と答えた。<sup>(3)</sup>故に「古仏心」とは「牆壁瓦礫」なのである。しかし、道元禪師はその解説で「しかあればしるべし」と、この問答を承けながら「古仏心は牆壁瓦礫にあらず」と全く逆のことを言われている。これは、典型的な絶対同一の表現であり、「古仏心」と「牆壁瓦礫」と二つを置いて同一化するものの非を示し、「牆壁瓦礫」を「古仏心」と「いう」ものではないことを示すことによって、その絶対同一を述べたものであり、この問答を否定するものではないことはあらためて言うまでもない。

しかあればすなはち、為法為身の消息、よく心にまかす。脱生脱死の威儀、しばらくほとけに一任せり。ゆゑに道取あり、万法唯心、三界唯心。さらに向上に道得するに、唯心の道得あり、いはゆる牆壁瓦礫なり。唯心にあらざるゆゑに牆壁瓦礫にあらず。これ行仏の威儀なる、任心任法、為法為身の道理なり。（「行仏威儀」五三頁）

「心」について示す場合、よく用いられる語に「万法唯心」「三界唯心」がある。先に「法界唯心」の語もあつた。これらの語によって、その意は十分尽くされるのであるが、道元禪師は、「唯心」の表現としてさらに言い方があるという。それが「牆壁瓦礫」であるというのである。そこには「唯心」

などという説明（「牆壁瓦礫唯心」）もない。「唯心にあらざるゆゑに牆壁瓦礫にあらず」とは不可解であるが、「唯心（方法唯心・三界唯心）ではないから、牆壁瓦礫ではない」というのではなく「唯心（方法唯心・三界唯心）ではないから牆壁瓦礫（である）、（と言うの）ではない」と言われるのである。

婆子もし徳山とはん、現在心不可得、過去心不可得、未來心不可得、いまもちひをしていづれの心をか點せんとかする。かくのごとくとはんに、婆子すなはち徳山にむかふていふべし、和尚はただもちひの心を點すべからずとのみしりて、心のもちひを點することをしらず、心の心を點することをもしらず。（「心不可得」六六頁）

ここで示されるのは、一切法が心であるという立場からは、「もちひ（餅）」も「心」である。であるから、「餅」が「心」を点ずるということは、「心」が「心」を点ずることであり、「心」が「餅」を点ずるとも言えるとされる。「心」と「餅」の絶対同一である。

#### 隨順世縁無罣礙。

世縁と世縁と隨順し、隨順と隨順と世縁なり。これを無罣礙といふ。罣礙無罣礙は、被眼礙に慣習すべきなり。（「空華」一一三頁）

これは、張拙の悟道の頌に対する拈提である。この語の前に、対になる形で「趣向真如亦是邪」の語があるが、その主

語は、「私」あるいは「修行者」である。原意は、「真如であってもそれを追い求めれば邪であり、世縁であっても世縁に隨順しながら世縁に妨げられなければよし」と言うのである。これについての道元禪師の解説は「世縁と世縁と隨順し、隨順と隨順と世縁なり」とあり、一見不可解である。しかし、これも「私」と「世縁」と「隨順すること」の三者の絶対同一の表現なのである。「世縁」と対立するところの「私」というものがあれば、それは真に世縁に隨順したことになる。また「隨順」という言葉そのものには、すでに能所對待が前提となるので、「隨順」を「世縁」の語に、しかも「世縁なり」と動詞形にして置き換えることによって、「隨順」という語そのものを絶対同一化させたのである。また助詞を変えることによって、もそれを試みている。この「世縁と世縁と隨順し、隨順と隨順と世縁なり」のような説示は、現代語訳不可能なのであって、絶対同一の表現と受け取る以外にない。

仏道の嫡嗣に学きたれるには、無上菩提正法眼藏、これを寂靜といひ、無為といひ、三昧といひ、陀羅尼といふ。道理は、一法わづかに寂靜なれば方法ともに寂靜なり、風吹寂靜なれば鈴鳴寂靜なり、このゆゑに俱寂靜といふなり。心鳴は風鳴にあらず、心鳴は鈴鳴にあらず、心鳴は心鳴にあらずと道取するなり。親切の恁麼なるを究弁せんよりは、さらにただいふべし、風鳴なり、鈴鳴なり、吹鳴なり、鳴

鳴なりともいふべし。何愁恁麼事のゆゑに恁麼あるにあらず、何関恁麼事なるによりて恁麼なるなり。(「恁麼」一六五頁)

ここでは「一法」と「万法」の絶対同一を言い、「心」と「法」(個々の法を含む万法)との絶対同一を表現している。前者については、表現においての特異性はない。この部分は、僧伽難提と伽耶舎多の鈴鐸の話を拈提したものであり、この話の趣旨は、鈴鐸が風に吹かれて鳴っているのを聞いて、僧伽難提が伽耶舎多に「風が鳴っているのか、鈴が鳴っているのか」と問い、伽耶舎多が「風が鳴っているのでもなく、鈴が鳴っているのでもなく、我が心が鳴っているのである」と答え、さらに僧伽難提が「心とはなにか」と尋ね、これに対する伽耶舎多の「俱寂靜」という答えを大いに称えて、嗣法するというものである。

「心鳴は風鳴にあらず」とは、「心」と「風」の不同を言ったのではなく、絶対同一の表現であることは、前述の諸例とおなじであり、「心鳴は鈴鳴にあらず」も、「心」と「鈴」の絶対同一の表現であり、であるからこそ、これらの「風鳴」や「鈴鳴」の語を「心鳴」の語に置き換えて「心鳴は心鳴にあらず」などとも言われるのである。さらにこれを親切に言えば、ただ「風鳴なり」「鈴鳴なり」「吹鳴なり」「鳴鳴なり」とも言うべきであると示されるのである。「鳴鳴なり」とはまさ

に絶妙である。「風に吹かれて鈴が鳴る」、言葉で表現すればそうなるが、現実には一つの事実があるだけである。次の六祖慧能の風幡の話に対する拈提も同様である。

いはゆる、仁者心動はさもあらばあれ、さらに仁者動といふべし。為甚麼恁麼道。いはゆる、動者動なるがゆゑに、仁者仁者なるによりてなり。既是恁麼人なるがゆゑに、恁麼道なり。(「恁麼」一六六頁)

六祖の「仁者心動」の語は、風に吹かれて幡が動いているのを見て「幡が動いている」とする一僧と「風が動いている」とする一僧の争論を聞いて、六祖が「風が動いているのでも幡が動いているのでもない」といって示されたもので、「あなたの心が動いているのだ」というものである。これに対して道元禪師は、さらに「仁者動」と言うべきであるとしている。ここには「心」ということもはやない。さらに「動者動」と言い、「仁者仁者」と言う。これもやはり「仁者」と「動」と「心」の絶対同一を示したものである。当然「幡」「風」「吹」等も同様である。

このかがみ、内外にくもりなしといふは、外にまつ内にあらず、内にくもれる外にあらず。面背あることなし、両箇おなじく得見あり。心と眼とあひにたり。相似といふは、人の人にあふなり。たとひ内の形像も、心眼あり、同得見あり。たとひ外の形像も、心眼あり、同得見あり。いま現

前せる依報正報、ともに内に相似なり、外に相似なり。われにあらず、たれにあらず、これは兩人の相見なり、兩人の相似なり。かれもわれといふ、われもかれとなる。心と眼と皆相似といふは、心は心に相似なり、眼は眼に相似なり。相似は心眼なり。たとへば、心眼各相似といはんがごとし。いかならんかこれ心の心に相似せる、いはゆる三祖・六祖なり。いかならんかこれ眼の眼に相似なる、いはゆる道眼被眼礙なり。（「古鏡」一七七頁）

ここでも「内」と「外」の絶対同一、「心」と「眼」の絶対同一を示す。表現としては「心と眼と皆相似といふは、心は心に相似なり、眼は眼に相似なり」が特徴的である。「心」と「眼」が絶対同一であるからには、「心と眼と皆相似」を「心は心に相似」「眼は眼に相似」と言い得るのである。「心は心に相似」「眼は眼に相似」という表現によって「心」と「眼」の絶対同一を表現したのである。また「我」と「彼」についてもその同一を「かれもわれといふ、われもかれとなる」と表現する。これはいわゆる絶対同一の特異な表現ではないが、両者の一如を言っている。彼も自分のことを「われ」と言うし、私も彼からみれば「かれ」なのである、という意である。自他一如とは、そのような見方ができることである。

いま世界に排列せるむまひつじをあらしむるも、住法位の恁麼なる昇降上下なり。ねずみも時なり、とらも時なり。

生も時なり、仏も時なり。この時、三頭八臂にて尽界を証し、丈六金身にて尽界を証す。それ尽界をもて尽界を尽界するを、究尽するとはいふなり。丈六金身をもて丈六金身するを、発心・修行・菩提・涅槃と現成する、すなはち有なり、時なり。尽時を尽有と究尽するのみ、さらに剩法なし。剩法これ剩法なるがゆへに。（「有時」一九一―一九二頁）

まったくすばらしい説示である。「私」（修証する私）と「時」（時間）と「空」（空間）の絶対同一を示したものである。「とき（午・未・子・寅等）」も「時」であり、「生」も「時」であり、「仏」も「時」であるという。この「時」は、「三頭八臂」「丈六金身」等の「有」（一法）をかりて尽界を証してゆく。「それ尽界をもて尽界を界尽するを、究尽するとはいふなり。丈六金身をもて丈六金身するを、発心・修行・菩提・涅槃と現成する、すなはち有なり、時なり」という表現は、「時」と「有」（これらの「一法」と「尽界」と「証する」ということ）の絶対同一の表現であり、そこに「発心・修行・菩提・涅槃」と現成する」と示されるところの修証の現成が関わるのである<sup>(4)</sup>。

さて、「自己」と「尽界」とは本来ひとつなのであるが、通常は真にそのことを認識し得ない。ゆえにそのところが道元禪師においても種々に示される。すなわち、

正修行のとき、溪声溪色・山色山声、ともに八万四千偈ををしまざるなり。自己もし名利身心を不借すれば、溪山また恁麼の不惜あり。たとひ溪声山色八万四千偈を現成せしめ、現成せしめざることは、夜来なりとも、溪山の溪山を拳似する尽力未便ならんは、たれかなんぢを溪声山色と見聞せん。(「溪声山色」二二三頁)

と言われるように、正修行のとき、溪声山色が八万四千偈を惜しまず唱えるのである。つまり、正しい修行をしている当体において、大自然の原自然(人間によって破壊・汚染されていない自然……私はこれに限定したい)のありとあらゆる現象を、仏の説法と聞き得るのである。「自己」と「溪山」の絶対同一の現成は、「不惜名利身心」のときにあるのである。ちなみに「溪声溪色・山色山声」というのは、「山」と「溪」、「声」と「色」との絶対同一の表現である。それぞれの言葉、そしてその言葉の觀念にとらわれることを避ける表現である。溪と言えば声、山と言えば色、というように念想させないためである。

また、現実世界と理想世界という二つの対立世界があるのではない。道元禪師はこれを「夢」と「覚」という言葉を用いて示される。たとえば、道元禪師の「夢中説夢」の語の捉え方は独特である。「夢中説夢」とは、夢の中で夢を説くことで、まったく非現実的な愚かさを言う。しかし、道元禪師の

解釈は違う。

証中見証なるがゆゑに、夢中説夢なり。この夢中説夢処、これ仏祖国なり、仏祖會なり。仏国仏會・祖道祖席は、証上而証、夢中説夢なり。この道取説取にあひながら、仏會にあらざるとすべからず、これ仏転法輪なり。(「夢中説夢」二四〇頁)

「証中見証」とは、さとりの中でさとりを見るところであり、「現成公案」巻の「悟上得悟」と同意語であり、いわゆる「本証妙修」とか「証上の修」等とも関連する語である。道元禪師の説かれる「夢中説夢」は迷いの世界のことではなく、仏祖の世界を言う。「証中見証」が「夢中説夢」であり、「証上而証」が「夢中説夢」である。仏祖の世界などといえば、「仏祖」と「世界」と異なるものになってしまうが、次に示されるように、「夢中説夢」が「諸仏」そのものである。

夢中説夢は諸仏なり、諸仏は風雨水火なり。この名号を受持し、かの名号を受持す。夢中説夢は古仏なり。乗此宝乘、直至道場なり。直至道場は、乗此宝乘中なり。(「夢中説夢」二四一頁)

『法華経』「譬喩品」の偈に「乗此宝乘、直至道場」(此の宝乘に乗って、直に道場に至る)とある。宝乘(宝の乗り物)とは大白牛車であり、道場とは一乘法である。宝乘に乗って道場に至るのである。「直に」とあるから、一瞬にして至るので

あるが、「宝乗」と「道場」とは別物である感をまぬがれない。そこで道元禪師は言う、「直至道場は、乗此宝乗中なり」と。すなわち、「道場」へと「宝乗」に乗って至るのではなく、「道場」はこの乗り物（宝乗）の中にあると言われるのである。修行が悟りを得るための手段・方法ではなく、修行そのものが証りであるとする道元禪師であれば、このように言われるのも当然である。そして、「夢」（現実の迷いの世界に譬える）から「覚」（理想的な悟りの世界に譬える）へと至るのではなく、「夢」そのものが実相であり、この「夢」以外に「覚」を求めてはならないと言う。

釈迦牟尼仏言、諸仏身金色、百福相莊嚴。聞法為人説、常有是好夢。又夢作国王、捨宮殿眷属及上妙五欲、行詣於道場、在菩提樹下、而处師子座、求道過七日、得諸仏之智。成無上道已、起而転法輪、為四衆説法、逕千万億劫、説無漏妙法、度無量衆生、後当入涅槃、如煙尽燈滅、若後惡世中、説是第一法、是人得大利、如上諸功德。

而今の仏説を参学して、諸仏の仏會を究尽すべし。これ譬喩にあらず。諸仏の妙法は、ただ唯仏與仏なるゆゑに、夢・覚の諸法、ともに実相なり。覚中の発心・修行・菩提・涅槃あり、夢裏の発心・修行・菩提・涅槃あり。夢・覚のおの実相なり、大小せず、勝劣せず。しかあるを、又夢作国王等の前後の道著を見聞する古今おもはくは、説是第

一法のちからによりて、夜夢のかくのごとくになると錯会せり。かくのごとく会取するは、いまだ仏説を曉了せざるなり。夢覚もとより如一なり、実相なり。仏法は、たとひ譬喩なりとも、実相なるべし。すでに譬喩にあらず、夢作、これ仏法の眞実なり。釈迦牟尼仏および一切の諸仏諸祖、みな夢中に発心・修行し、成等正覚するなり。しかあるゆゑに、而今の娑婆世界の一化の仏道、すなはち夢作なり。

（「夢中説夢」二四三―二四四頁）

ここに示されるように、夢・覚の諸法がともに実相であり、夢と覚とはもとより一如であると言われるのである。ただし、無条件ではなく、そこには「修行」がある。夢中の修行、すなわち、この現実の修行の他に「覚」はないと言われるのである。ところで、ここで「発心・修行・菩提・涅槃」を「修行」と省略して述べたが、道元禪師は「修行」と用いればよい箇所において「発心・修行・菩提・涅槃」と用い、**「発心」**と用い、**「菩提」**（証・悟）と用い、**「発心・修行・菩提・涅槃」と**用い、**「発心・修行・菩提・涅槃」と**示されている。これも「発心」「修行」「菩提」「涅槃」の絶対同一の表現であり、親切的説示である。

次に、道元禪師が、たびたび用いられる表現を挙げるが、これは仏祖の語句等に対して、不十分であることを指摘する

場面において用いられる。

馬祖道の尽是法性、まことに八九成の道なりといへども、馬祖いまだ道取せざるところおほし。いはゆる一切法性不出法性といはず、一切法性尽是法性といはず、一切衆生不出衆生といはず、一切衆生法性之少分といはず、一切衆生一切衆生之少分といはず、一切法性は衆生之少分といはず、半箇衆生半箇法性といはず、無衆生是法性といはず、法性不是衆生といはず、法性脱出法性といはず、衆生脱落衆生といはず、ただ衆生は法性三昧をいはずとのみきこゆ。法性は衆生三昧をいづべからずといはず、法性三昧の衆生三昧に出入する道著なし。いはんや法性の成仏きこえず、衆生證法性きこえず、法性證法性きこえず、無情不出法性の道なし。

しばらく馬祖にとふべし、なにをよんてか衆生とする。もし法性をよんで衆生とせば、是什麼物恁麼來なり。もし衆生をよんで衆生とせば、説似一物即不中なり。速道速道。  
(「法性」四一七―四一八頁)

この部分は、馬祖道一の語「尽是法性」について拈提したものであるが、その全体を挙げれば、「洪州江西馬祖大寂禪師云、一切衆生、從無量劫來、不出法性三昧、長在法性三昧中、著衣喫飯、言談祇對。六根運用、一切施為、尽是法性」であり、一切の施為が法性であることを示している。

道元禪師の言語表現(角田)

「衆生」と「法性」と「施為」との絶対同一を示し、「一切・少分」、「不」・「出」まで、あらゆる対比をも絡めて、これらの語の意味を徹底追及し、その真意を問おうとしている。これらの語に、二見對待がなければよし、と言わんがごとくである。

また、

轉次の道理、しばらくも一隅にとどまりぬることなし、身心徧歡喜してもゆくなり。歡喜なる及轉次受決、かならず身と同參して徧參し、心と同參して徧參す。さらに又、身はかならず心に徧ず、心はかならず身に徧ずるゆゑに、身心徧といふ。すなはちこれ徧界徧方、徧身徧心なり。(『正法眼藏』「授記」一九九頁)

と、「心」と「身」の絶対同一を言う。道元禪師が頻繁に用いられる「身心」という言葉自体が「心」と「身」の絶対同一の表現である。道元禪師は、「心」に関わる説示の中で周到に「身」の語を併記し、「身」に関わる説示の中で「心」の語を添える。<sup>(5)</sup>

さて、「心」と「身」に限らず、道元禪師は「心」と「境」(環境)あるいは「一切法」の一如不二を説かれる。たとえ「月」を例に次のように言う、

盤山寶積禪師云、心月孤圓、光吞万象。光非照境、境亦非存。光境俱亡、復是何物。

いまいふところは、仏祖・仏子、かならず心月あり、月を心とせるがゆゑに。月にあらざれば心にあらざり、心にあらざる月なし。孤円といふは、虧闕せざるなり。兩三にあらざるを万象といふ。万象これ月光にして万象にあらざり、このゆゑに光呑万象なり。万象おのづから月光を呑尽せるがゆゑに、光の、光を呑却するを、光呑万象といふなり。

たとへば、月呑月なるべし、光呑月なるべし。（「都機」二〇七頁）

すなわち「月」が「心」であると示されるが、絶対同一の表現は「万象」と「月」と「光」について示されている。「万象これ月光にして万象にあらざり、このゆゑに光呑万象なり。万象おのづから月光を呑尽せるがゆゑに、光の、光を呑却するを、光呑万象といふなり。たとへば、月呑月なるべし、光呑月なるべし」は、絶妙な絶対同一の表現である。

また、「心」と「一切法」の絶対同一を、やはり「月」に絡めて次のように説かれる、

古仏いはく、一心一切法、一切法一心。

しかあれば、心は一切法なり、一切法は心なり。心は月なるがゆゑに、月は月なるべし。心なる一切法、これことごとく月なるがゆゑに。遍界は遍月なり、通身ことごとく通月なり。たとひ直須万年の前後三三、いづれか月にあらざらん。いまの身心依正なる日面仏月面仏、おなじく月中

なるべし。生死去来ともに月にあり、尽十方界は月中の上・下・左右なるべし。いまの日用、すなはち月中の明明百草頭なり、月中の明明祖師心なり。（「都機」二〇七頁）

「心は一切法なり、一切法は心なり。心は月なるがゆゑに、月は月なるべし。心なる一切法、これことごとく月なるがゆゑに」なども典型的な絶対同一の表現である。

さて、このような絶対同一の表現について述べれば、枚挙にいとまがないし、論調もくどくなる。すでに、絶対同一という語の繰り返しに飽きるほどの執拗な論述を繰り返してきただと思われるので、以上にとどめたいが、最後に、本論が、道元禪師の特異な言語表現の紹介にとどまるものではなく、絶対同一の表現が示唆する道元禪師の思想的淵源の消息について論ずることを意図したことについて述べてまとめたい。

### 道元禪師における「心」と環境をめぐって

私はこれまで、道元禪師の示される「心」について幾つかの論述を行ってきた<sup>6</sup>。それは道元禪師の仏法において「心」が、「心」の理解が、実に重要であることを確信するからである。

ところで「心」とは、一般的に「こころ」と読み、我々が物事を知覚し認識し分別し思惟するはたらきのことを言う。いわゆる意識と呼ばれているものである。しかし、次に挙げ



る道元禪師の説かれる「心」は、それとは異なる。正確に言  
えば、「心」は、それを含む一切を示す言葉として捉えられて  
いる。たとえば、

○ 一切諸法・万象森羅、ともにただこれ一心にして、こ  
めずかねざることなし。〔『辨道話』七四〇頁〕

○ いはゆる正伝しきたれる心といふは、一心一切法、一  
切法一心なり。〔『即心是仏』四四頁〕

○ あきらかにしりぬ、心とは山河大地なり、日月星辰な  
り。〔『即心是仏』四四頁〕

○ 唯心は一二にあらず。三界にあらず、出三界にあらず、  
無有錯謬なり。有慮知念覚なり、無慮知念覚なり。牆壁  
瓦礫なり、山河大地なり。心これ皮肉骨髓なり、心これ  
拈華破顔なり。……青黄赤白これ心なり、長短方円これ  
心なり、生死去來これ心なり、年月日時これ心なり、夢  
幻空華これ心なり、水沫泡焰これ心なり、春華秋月これ  
心なり、造次顛沛これ心なり。〔『三界唯心』三五五頁〕

等が、その端的な説示であり、他、これらに類似する説示は  
少なくない。その示すところは、**全界・全時・全存在・全現  
象**、また、あらゆる活動・変化・要素等すべてが「心」であ  
り、「心」以外のものはないということである。そして当然の  
ことながら、先に述べたところの「心」も「心」に含ま  
れることは、次の「説心説性」巻での大慧宗杲の心性説批判

よりうかがわれる。

後來径山大慧禪師宗杲といふありていはく、いまのとも  
がら、説心説性をこのみ、談玄談妙をこのむによりて、得  
道おそし。ただまきに心性ふたつながらなげすきてきたり、  
玄妙ともに忘じきたりて、二相不生のとき、証契するなり。  
この道取、いまだ仏祖の縑紉をしらず、仏祖の列辟をき  
かざるなり。これによりて、心はひとへに慮知念覚なりと  
しりて、慮知念覚も心なることを学せざるによりて、かく  
のごとくいふ。〔三五九頁〕

「心」とは、一般的に慮知念覚であるとされる。しかし道元  
禪師は、慮知念覚も「心」であつて、慮知念覚だけが「心」  
でないと言われる。繰り返すが、「心」とは、**全界・全時・全  
存在・全現象**、また、あらゆる活動・変化・要素等すべてが  
「心」であり、「心」以外のものはないというのである。

何故であろう、何故あらゆるものを「心」と言う（する）  
のであろうと、私はかつて考えた。秋山範二は『道元の研究』  
（第一篇存在論）の中で道元禪師の「心」について考察し次の  
ように言っている。

慮知念覚を心となす立場はただ之れのみでは常識的見方  
と一致するのであるが慮知念覚と同時に山河大地、日月星  
辰をも心なりとする事によつて常識的見方と明確なる区別  
を示すのである。ここに於て彼は一方に意識の世界を心と

なすと同時に他方意識の対象の世界をも心となすことによつて内外両界を同じく心となし、自然的見地に立つ限り巖然として否定すべからざる物、心の二元的対立を撥無して之れを一心の世界に統一したのである。（秋山範一『道元の研究』九二頁）

秋山の研究は非常に優れており、おそらくその後の哲学的研究の追従を許さないものと高く評価できるが、このような理解、表現は感心できない。確かに、内外両界が同じく「心」であれば二元的対立はない。しかし、道元禪師が強いて二元的対立をなくすために意識の対象の世界をも心と名づけたのであるならば、それは作為された一心の世界となる。<sup>(7)</sup>道元禪師は二元論を嫌って一元論としたのではない。事実が一元の世界であるから、このように言うのである。道元禪師は山河大地、日月星辰をも「心」であるとしたのではなく、道元禪師にとって、すべてが「心」なのである。

かつて私も、秋山同様、なぜ道元禪師は意識の対象の世界をも「心」と言うのであるかと考えた。そして、道元禪師の修証観からその答を導き出した。<sup>(8)</sup>しかし、今思えば蛇足である。いや、訂正をなさなければならぬかもしれない。すなわちかつて、主観世界（意識）と客観世界（外境）とを結びつける意味での唯心論的見解の否定を道元禪師はされているのではないとし、「発菩提心」巻の説示から導き出して、<sup>(9)</sup>発菩

提心以後、あるいは本証妙修の仏道修行以後、主観世界と客観世界が一枚となると考えた。しかし、発心や修行をかりて、自己が世界と一つになるのではなく、実際はすでに一つなのであって、真に発心するとき、その事実気づくのであり、そこから自ずと本証妙修がはじまるのである。

道元禪師の絶対同一は、観念や論理ではなく、原事実<sup>(10)</sup>であったのである。

### おわりに

さて、何故に私はこのような絶対同一を、そして、その言語表現を問題にするのか。それは、このことが、そして、このような言語表現が、道元禪師の仏法の根幹を示すと考えられるからである。これらの表現は、為されるべくして為され、このような一見不可解な言語表現なくして、絶対同一の原事実を示すことができないからであったと考えられるからである。

道元禪師の言葉は実に難解である。何故に難解なのか、単なる言葉の遊戯で難解なのではないのである。私は道元禪師の言葉の総てを理解できないが、道元禪師の言語は実に注意深く示され、足らざるはなく余るもなく、絶妙に並べられ、結びつき、それぞれが深い意味をもっていることを感じる。

その言葉との出会いの時に於いて不可解に思う言葉も、い

ずれ判って見れば、そのような表現が必然的に為されたことを、そしてまことに絶妙な表現であることを知りうる。

まずは、不可解なままにそれを受用する事が大切である。

それが、不可解なくつかの言葉や表現が、ある時、同時に、すべてが納得されることもあり得るのである。

繰り返すが、この絶対同一は、原事実を示すための必然的な表現であり、観念でも論理でも思想でもない。

私たちは、心と身体を分別し、自己と環境（自然）を対立させ、自己（自分）と他己（他人）を分け隔て、仏と衆生を別と見、迷いと悟りを分けて考える。しかし、そのような分別が誤りであることは、本論が引用した道元禪師の言葉からも明らかである。常識的に考えれば、仏は仏であり、衆生は衆生であり、迷いは迷い、悟りは悟りで、これらを一緒くたにすれば、仏教ではなくなる、と言われるかも知れない。確かに、道元禪師は一方でそのような説き方もされるのである。しかし、道元禪師の真意は実はそのにはないのではないか。

私自身の『正法眼蔵』の読み方じたい、次第に変わりつつある。極めて客観的に、学術的に『正法眼蔵』を論じようとしても、その解釈において、必ず主観が関わる。主観が変わって『正法眼蔵』が変わる。

ここに、すこぶる主観的なことに触れれば、私は、自分だけの幸せというものはあり得ないと思うようになり、心と体

が一つであることを知的ではなく知るようになり、自己と環境が絶対同一であるとうまく気づきはじめた。そんな今、また同時に思うのである、道元禪師の言葉は、そのまま受け入れるべきである、と。

## 註

(1) 『駒澤短期大学仏教論集』第一号（一九九五年一〇月）、二九頁。

(2) ここでも道元禪師は絶対同一の言葉を用いる。修行と使えばよいところであるが、その修行が証果と同一であるから、道元禪師は「修証」と使うのである。

(3) 拙稿「正法眼蔵における心について」(『宗学研究』第二七号、昭和六〇年三月)において、何故、牆壁瓦礫か、この問答の意義について考察している。要旨を述べれば、道元禪師は「心」の説示の上で、この南陽慧忠の「牆壁瓦礫」の語を最も高く評価されている。この「牆壁瓦礫」とは、我々の最も身近にあるもので、しかもほとんど無価値なものを指すと言ってもよい。我々は「限界がただちに心」などと言えば、どうかすると宇宙であるとか大自然であるとか、とかく崇高なるものを直に想像する。このことはまた「心」識得の上で大きな妨げとなる。それを打ち破るのがこの「牆壁瓦礫」の説示であると考えられ、道元禪師はこの「牆壁瓦礫」を「心」の説示の筆頭とされているようにある。

(4) 「限界をもて限界を界尽する」とは奇妙な表現である。「界

尽」というように「尽界」の語をひっくり返したのも、意図的になされたのであって、「界を尽くす」というような「尽界」に対する固定観念を持つことをうまくかわした表現である。そういえば、宿なし興道と言われ、その生涯を只管打坐で貫いた近代の傑僧沢木興道師は「自分が自分を自分する」という道徳を遺しているが、このような道元禪師の説示に基づいたものであろうか。「自分を自分が自分する」とは只管打坐のあり方であり、この時、尽界が自己となり、宇宙とぶつづきとなると言う。そこに修証がある。そこにただ只管打坐がある。

(5) 拙稿「道元禪師の身心一如に関する説示について」(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第一九号、昭和六一年二月)にその用例や身心一如に関する説示を挙げている。

(6) 『正法眼蔵』における心について(『宗学研究』第二六号、昭和五九年三月)、「正法眼蔵における心について(二)」(『宗学研究』第二七号、昭和六〇年三月)、「正法眼蔵」における心について(三)―秋山範二著『道元の研究』における「存在の根拠としての心」について―(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第一八号、昭和六〇年二月)、「道元禪における心解釈考」(『駒澤大学仏教学部論集』第一六号、昭和六〇年一〇月)、「道元禪師の身心一如に関する説示について」(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第一九号、昭和六一年二月)

(7) また、秋山は、

心を超越してそれ自体に於て存在するものを心によって知覚し、表象せられた限りに於て之れを問題とし、之れが意識内在的なるが故に純粹意識の本質探求の手がかりとなし

得るというのではなく、常識が意識を超越して存在すると  
なす個々の自然物を直ちに、……表象せられた限りに於て、  
それが意識内在的なるがゆえにという条件なしに……心と  
なし、物即心、心の外物なしとするのである。(秋山範二「道  
元の研究」九三頁)

という。哲学的思索において、このように表現することは、おそらく、ほぼ正しい。これ以上の表現を、私はなし得ないかも知れない。確かに、道元禪師は、「個々の自然物を直ちに、……表象せられた限りに於て、それが意識内在的なるがゆえにという条件なしに……心となし、物即心、心の外物なし」としている。無条件に「心」と「一切法」は、一如不二なのである。しかし、私は以前、前出拙稿「道元禪における心解釈考」(『駒澤大学大学院仏教学部論集』第一六号、昭和六〇年一〇月)において、この「無条件」ということに反論し、道元禪師は「主観世界(意識)と客観世界(外境)とを結びつける意味での唯心論的見解の否定はされていない」とし、またそこには「自己のあり方」(つまりこの自己が、発心・修行・菩提・涅槃しているかどうか)が問題であるとし、これら二つの条件があるべきこと述べた。しかし、今振り返れば、この秋山に対する批判・反論は、私の前者の主張については妥当ではなかった。さきに述べたように、道元禪師の説示は、やはり、無条件に「心」と「一切法」は一如不二なのである。そしてこれが原事実であると、今は捉えている。この原事実を如実に知ることにおいて「自己のあり方」が関わるのである。後続、本論において、これは再説する。

(8) 前出「道元禪における心解釈考」(『駒澤大学大学院仏教学部論集』

第一六号、昭和六〇年一〇月）三八六―三九一頁。

(9) この心、われにあらず、他にあらず、きたるにあらずといへども、この発心よりのち、大地を擧すればみな黄金となり、大海をかけばたちまちに甘露となる。これよりのち、土石砂礫をとる、すなはち菩提心を拈来するなり。水沫泡焰を參ずる、したしく菩提心を擔来するなり。しかあればすなはち、国城妻子七宝男女頭目髓脳身肉手足をほどこす、みな菩提心の鬧聒なり、菩提心の活鱗鱗なり。いまの質多慮心の心、ちかきにあらず、とほきにあらず、みづからにあらず、他にあらずといへども、この心をもて、自未得度先度他の道理にめぐらすこと不退転なれば、発菩提心なり。（『発菩提心』六四七頁）

(10) 原事実とは、杉尾玄有氏の造語であり、この語は氏の「原事実の発見―道元禪參究序説―」（『山口大学教育学部研究論叢』第二六卷第一部）に初めて見られる。氏はこの言葉について「人間を含む一切の存在者ないし世界の根源的な成り立ちの真相そのもの、それを私はいま簡潔に原事実と呼んでおきたい」と定義しているが、私もその意味でこの語を用いさせていた。いた。

(補) かつて衛藤即応先生は、田辺元が、「その（道元禪師の）思想は、今日の哲学の体系的思索が行き着く可き所を、はやくも既に洞見し道破したという観がある」と言い、現代の「実存哲学は、その深刻さと徹底とに於て遙かに正法眼蔵に及ばないことは是非もなし」という道元禪師賛歎の語を引いて次のように言われている。

これは、哲学に立場を置くものにとってはそうであるかもしれ

道元禪師の言語表現（角田）

れませんが、道元禪師の本来の立場からは、かような賛辞を聞かれて定めし苦笑しておられることでありましょう。私が、十数年前から感じていたことですが、哲学の研究から入って既に道元禪師の信仰に進んで行った私が、遂にその哲学を捨てようとしていたことでもあります。それですから私は、「道元禪師の思想が、六百年前に、既に今日の哲学の体系的思索の行き着く可き所を道破している」と言って驚嘆に値するように言われるのが、時遅れのようにさえ思われます。私から言えば最近の哲学界が、今日やつと高祖の思想に到達するようになった事の方がむしろ驚嘆に値すると思います。

（『正法眼蔵の研究について』、衛藤即応博士遺稿集『道元禪師と現代』（昭和五五年、春秋社刊、所収）

と。それから五十年たった今、かつて我々が不可思議とと思っていた生命をとりまく種々の現象が、科学的に、医学的に、あるいは哲学的・心理学的に、次第次第に、解明されつつある。ことに近年、それらの研究成果に対して驚きをもって受け入れつつ、衛藤先生が言うように、現代哲学や、現代医学や、現代科学が、漸く、道元禪師に追いつこうとしているという思いがする。

道元禪師の教えは、未来からの注目を集めようとしている。

（一九九六年七月十日）