

# 存在・ことば・法

鏡 島 元 隆

## 一

存在、ことば、法これらの関係は如何なるものか、道元禪師の禪に結び付けて各々の関係の闡明を期したい。

私にとつて不立文字教外別傳を唱へる禪がそれにも拘らず文字多きが疑問であつた。洵に不立文字であるならば行喝だけで足りるではないか。文字は月を指す指、「三乘十二分教皆是拭不淨故紙」（臨濟錄）であるならばことばと法の関係は指標と指標内容たる真理として一應明かである。然し同じ禪の系統に立つ道元禪師は「佛經モシナケスツヘクハ佛心ナケスツヘシ」（佛經）「オホヨソシルヘシ三乘十二分教ハ佛祖ノ眼睛ナリ」（佛教）とい

はれる。指標として真理内容から區別されたことばが真理から區別されてゐないといはなければならぬ。之は相反する立場であるか或は前者が後者を、後者が前者を肯ひ得る立場であるか、ことばと法の関係は先づこの點が闡明さるべきであらう。

第二に真理たる法は概念によつては示されず概念は畢竟月を指す指であるならば、法がかく概念と全く本質を異にするものであるならばかく全く本質を異にするものに如何にして自らを顯はすことが出來ようか。固より本質を顯示しないから筈蹄といはれるのであるが然し概念と全く没交渉であるならば概念と無關係であるとも概念することは出來ない筈ではないか。何等かの意味で概念

的表現を許すのには——概念とは無關係であることも概念的表現を假りなくてはならない——概念、ことばを全く絶縁することは出来ないではあるまいか。約言すれば離言の法を離言と概念し得る根據は何處にあるであらうか。

上述に於て法を私は眞理の意味に用ひたのであるが佛敎では眞理を意味する法 *dharma* が存在 *bhava* と一方で區別され乍らも一方で存在を意味して用ひられる。この區別と同視が混同であるか或は然るべき理由が存するかの問題に於て存在は凡て何等かのことばに於ける存在でことばなき存在があり得ない限り嚮にことばと眞理たる法として問題になつたことばが存在と法を媒介するものとして問題になること見易き理であらう。然らば存在・ことば・法の關係は如何なるものであらう。

初めに存在とは如何なる意味か存在の立場とは如何なる立場か規定せねばならぬが茲では簡單にその意義を見

るならば存在とは自然的立場に於ける存在をいふのである。自然的立場に於ては私が物に對して居り物が私に對して在る。然るに物我相對は私が物に依つて居り物が私に依つて在る。物我相依は私が物を繋ぎ留めて居り物が私を繋ぎ留めて在る。存在に對する我がかゝる常識的な我から一般化され認識主觀と呼ばれても我と物を對境として見る第三者としての我が我と物との對境に對し、一般的主觀は對象からの被限定性を脱せず、對象を固定する限り存在の立場或は對象的立場と言ひ得るが茲では狹義に解し存在とは分別性と相依性と固定性とを特質として存在が現在してゐる立場と規定することが出来よう。道元禪師が「ワレヲ運ヒテ萬法を修證スルハ迷ナリ」(現成公案)といふは第一義は措いて先づこの立場を指したものと云ふべきであるが分別し依存し固定するのは「萬法」の上の「修證」で諸存在の上の修證でないことが當面の問題となつて来る。このことが何を意味するか存在

と法を區別する根據と同視する根據を求めることから初めよう。

## 二

存在と法は或は同じ意味に或は異なる意味に用ひられるがこれは混同であるか然るべき理由が存するであらうか。同じく區別するにしてもどの點から何に基き區別するかにより答は異なるべきであるが先づ五根五境の感性的存在 *rūpa* と意根の境 *dharma* に區別することが出来るか否か *dharma* を意根の境と規定する理由を見出さなければならぬが、かかる立場をとる稻津紀三氏（龍樹空觀の研究）に従つて存在から法を區別すべき根據を求めて見よう。氏によれば本來の意味で *dhava* は存在を意味し *dharma* は意根の境として働く名字を意味する。何故に名字が法であるかといへば具體的な花の意識が成り立つには意識は必ず意味によつて統一されなくてはならない

存在・ことば・法

がこの意味が法でありこれが意根の境として働くのである。花に於て物としての花は意識内容であり花といふ名が意味として意識内容を統一することにより具體的な花の意識が成り立つ（一三二頁）それ故に法は名字にして名字は義を詮はすので亦概念ともいへる（一六九頁）凡てのことばは法である（一三三頁）ともいへよう。然しそれでは羅什が *dhava* に *dharma* の譯語たるべき法を宛てたのは何故であらうか。氏は茲に於て羅什がどういふ根據でこれを法と譯したか不明である（一七二頁）といはれかかる立場からこの點に關する什譯の不精確を主張されるのである。

氏が法をことばとして規定したことは極めて深い洞察を示すもので *dharma* が意根の境を意味する理由は巧みに説き得るといはなければならぬ。然し *dharma* の本義を意根の境に於て把へたことは多くの困難を免れないではあるまいか。その困難は羅什が *dhava* に法の譯語を

宛てた理由が解くべくもないことによつて既に示されるがこの點に關し次に疑問を述べよう。第一に *Dhava* に法を宛てるとが羅什譯の不精確であらうか。佛教では印度に於て既に *dhama* が存在の意味に用ひられたことは *M. u. W. Geiger* の *Pāli Dhamma* に法の種々なる用例の中に *die empirische Dinge* の一項が指摘されてゐる (*S. 8, 80*) のによつても明かな事實といはなければならぬ。龍樹も事實上梵文に於て *dhama* を *Dhava* と同義に取り扱つてゐることは中論に於て氏の所謂本來の意味の *dhama* (意根の境) は二語使用されるのみで *Dhava* と同義に用ひられた *dhama* が八語 (一八一頁) と指摘されることによつても知られる。固より事實上同義に扱はれることは概念上同義であることを意味しない (一八一頁) であらうが龍樹は *Dhava* と同義にのみ用ひて *Dhava* (註(一)) 本來の意味には用ひないと立證出来るであらうか。龍樹の使用例に關していへば中論で *dhama* 又はその合成

語に於て正法(教)の意味六、福德慈善の意味三、罪福八が指摘され正法(教)は眞理と教説の意味に分けるとが出来るであらうが學者の指摘する法の四義、徳・教説・聖典・もの(宇井博士 印度哲學研究四、一三二頁)は龍樹に於ても明かに認められるといはなければならぬ。かゝる諸義が *dhama* の一語で示されるには各々の間に意味聯關がなくてはならないが法が本來意根の境であるならばかゝる意根の境から如何にして存在・法則・眞理・教説 (*nach Geiger*) の意味が出て来るであらう。第二に法をことばして把へたことは極めて示唆に富むが名字と規定とすることが果して正しいであらうか。氏は佛教々理に自明として法は名字にして名字は義を詮はすといはれるが然しそれは必ずしも自明ではあるまい。大智度論には「如人以指指月以示惑者……語爲義指語非義也」(卷九大正二五、一二五頁)と説かれてゐる。これは中論の「諸法實相者心行言語斷無生亦無滅寂滅如涅

槃」(觀法品、第七偈)の思想を受けたものであらう。諸法實相の原語は Dharmatā (宇井博士國譯一五三頁)であるが Dharmatā とは Dharma の Dharma たることで別のものを意味する筈はない。Dharma がことばであるならば Dharmatā がことばを離れるとは如何に解されるであらう。起信論では「一切法、本已來離言說相離名字相……眞諦」とあつて本已來に法性が意味されてゐるとはいへ前文「一切諸法唯依妄念而有差別」を受けたもので法、法性の區別なく一切の法が名字を離れてゐると説かれるのである。氏が何等疑問とされ反省を加へてゐられない如くであるこの點こそ解決を要求する問題なのであるまいか。従つてこの點を不問に付して出立せる氏の立場から羅什譯に加へた批評は所謂 *assumptis non probatis* ではないかと疑はしめるのである。存在・ことば・法の聯關を知るのには別の視點に立たなくてはならないであらう。

存在・ことば・法

佛教で *dharma* が意根の境に用ひられることはいふまでもないが然し用ひられることからいへば感性的存在も用ひられるのであつて意根の境に法の本義を認める立場に對しては同等の或は寧ろそれ以上の理由と要求を以て五根五境に法の本義を基かしめることも出来よう。<sup>註(一)</sup>但だ後者に於ては前者が無前提に意根の境に規定するのに對し存在との相違を前提せる上で意根との對比に於てのみ説き得るのでなければならぬ。具體的な花の意識が成り立つには意識は必ず意味によつて統一されなくてはならないがその意識は常に五根に依る根生といふべきである。このことは依と發と屬と助と如根の五義に於て唯識に於て精細に規定するところと思はれるが認識經驗が意根より五根五境が所由中心となることは中論に就ても見られる。「識因色聲香味觸等眼耳鼻舌身生以眼等諸根別異故識有別異是識爲花色爲在眼爲在中間無有決定但生已識塵」(觀行品、第二偈青目釋)「因眼緣色生眼識以和合

因縁知眼耳等諸根」(觀本際品、第六偈釋)五根が識の出づる基であることは識の收まるところが亦五根でなければならぬ。概念はAを否定するにBを以てしBを否定するにCを以てし無限に因縁を辿り否定に否定を重ねても有無の立場の堂々廻りで否定の否定から肯定されることは出来ない。分別の否定は分別ではあり得ない。分別の止揚は分別識の根基たる五根を媒介する他はないであらう。道元禪師が「道ヲ得ルコトハ心ヲ以テ得ルカ身ヲ以テ得ルカ教家等ニモ身心一如ト云テ身ヲ以テ得ルト云ヘトモ猶一如ノ故ニト云フシカアレハ身ノ得ルコトハタシカナラス今我家ハ身心トモニ得ルナリ其ノ中ニ心ヲ以テ佛法ヲ計校スル間ハ萬劫千生得ヘカラス心ヲ放下シテ知見解會ヲ捨ル時得ルナリ見色明心聞聲悟道ノ如キモ猶身ノ得ルナリ」(隨聞記二)といふはかゝる概念の非完結性を覷見し法の身取體達の他なきを明示せるものであらう。

上述に於て法と存在在意根の境に劃つて區別する立場から dharma を意根の境と限定することの根據を求めて來たのであるがそれから導かれるのは dharma を存在と限定することも出来ぬが意根の境とも限定出来ぬことである。然しそれかといつて感性的存在と意根の境を離れたものは佛教の dharma であり得ぬから問題は行き詰らざるを得ぬであらう。dharma が用ひられることからいへば何れも用ひられ何れも相當の理由を有つてゐるが何れか一方に限定すれば一方が導かれないことは出發點より既に定つてゐるといはなければならぬ。然しこの窮路に陥ることは中論の論證の方法の一つだったのである。認識に存在の質料と概念の形式を欠くべからずとしたカントの先驗的構想力の概念が極めて困難なることは存在と概念を結合せしめるには各々異なる二者を媒介するものがなくてはならないが然し媒介者が有るならばそれと二者の各々を結合せしめる媒介がなくてはならないと

いふ二律背反性に基くであらう。中論作者は認識する主體がなくて根境のみで如何にして境を知ることが出来るか「若眼等諸根無有本注眼等一々根云何能知塵」(觀本佳品 七偈)と問ふて認識する主體が有るとすれば一々の根中に各別に知者が有るか一知者が諸根中に有るか諸根を離れて知者が有るかと分析して何れの場合も不成立を論證する。然るに認識する主體がなければ根境を知るものがないから根等も不成立と歸結するのである。このことから導かれることは何であらうか。

存在の立場に對し稻津氏は行緣起の立場を示されるが、行の原語は *sanskāra* (成る造作する) で存在を存在たらしめる *dharma* と異なるものではないであらう。觀行品の行は Walliser が *Dasheit* と譯す (Die mitlere Rehre des Nāgārjuna nach der T. N. U. S. 73) 言葉であるが、本には行は *Tatva* と *Tattva* は諦眞理を意味する(宇井博士國譯一〇六頁)といはれるから *dharma* が一方で

存在・ことば・法

眞理を意味しながら一方で存在を意味すると同じ二重性を含んだ語といはなければならぬ。行は行であることも出来れば存在であることも出来、法は法であることも出来れば存在であることも出来る。法と存在の問題はこの區別されることも出来同視されることも出来る根據を求めることから初められなければならない。行或は法から何等かの根定を除けば存在となり存在に何等かの限定を與へれば行或は法となり得る限定を求めることから初められなければならない。然るに中論に就て見るにこれは容易に見出すことが出来る。觀行品第一偈第三句「諸行妄取故」とあるは「凡ての行は妄取法なり」*Sarve ca mosadhārmah* (宇井博士國譯一〇七頁)といはれるが、妄取された法が存在である。裏返へしていへば妄取が除かれた存在が法である。觀六種品第八偈「淺智見諸法若有若無相是則不能滅見安穩法」の法の字は稻津氏、羽溪博士(國譯三八頁)は「可見の寂滅する安穩なること」と

一五七

梵文を讀まれて譯者羅什の附加語とするが然し宇井博士の如く「寂滅吉祥の可見物（色即ち法）を見ず」（國譯四五頁）とも讀めるのであらう。西藏譯では池田氏は宇井譯に寺本氏は羽溪譯に従つてゐるが「凡ての行が妄取法」であるならば「寂滅吉祥の可見物」は *dhama* であつて差支ないではあるまいか。安隱なる教法を見ないと解するのを誤解（龍樹空觀の研究一六七頁）とまでいへるであらうか。觀因緣品第九偈「如諸佛所說眞實微妙法」は原語 *san-dhamma*（有の法）で眞實微妙法なら原文 *sad-dhamma* であらう（宇井博士國譯一四頁）と言はれるが眞理が存在に即する *Dharma* 或は *Tattva* は梵漢何れにも通ずるのであらう。

存在と法が同視され區別される根據を求めて妄取に於て得たが存在の立場とは嚮に瞥見した如く分別性と相依性と固定性とを特質とする立場であつたが妄取は相依と固定の性質を示すとはいへ固より同一性質を見方を變へ

て言つたものに他ならないから分別としても示すことが出来る。青目の釋する如く「分別名凡夫」のである。法から何等かの限定を除けば存在となり存在に何等かの限定を與へれば法となる何等かの限定とは分別性と言ひ直すことも出来る。然らば存在と法とは對象的認識に於ける物か實踐的認識に於ける物か見方の相違で物柄の相違ではないとせねばならぬ。佛から觀られた存在が法であり凡夫から見られた法が存在であつて「無我無我所者能見諸法、凡夫人以我我所障慧眼故不能見實……」觀法品、青目釋）のである。然しこのことは具體的には何を意味するであらう。第一に存在と法との區別は意根の境と *bhava* として區別されるよりアプリオリに觀現成に於てある。

對象的認識は分別の立場であるが分別よりアプリオリに實踐的認識たる觀法の事行が如何なる概念の綱にも掬はれずに生動してゐるといはなければならぬ。 *Dharma* の本義は如何なる規定にも先立つて先づこの事態の體認



より初められなければならぬ。禪僧が「庭前柏樹子」といふはこの生動してゐる Dharma を指したのであつて通常解されるように存在を示したのではない。「イマシルヘキ道理ハ柏樹子コレ境ニアラサル宗旨ナリ」(柏樹子)然しそれが存在から區別される時には既に分別の概念によつた思惟的立場であることも忘れられてはならない。存在から法(對象的認識から實踐的認識へ還入を試みるのは他の分別によつて一つの分別を否定せんとする分別裏の玩弄である。空の論理はかゝる抽象的な分別の立場を行き詰らしめるものといへるが空の論理に導かれて存在と法との相即が問題になるのは更に否定さるべき抽象的立場ではあるまいか。羅什が Dhīva に法の譯語を宛てたことは羅什の佛教把握の不精確を示すものではなく反つて妙味の存するところではあるまいか。<sup>(註四)</sup>

道元禪師は光明卷で韓退之と唐憲宗皇帝との逸話を拈じ退之が一靈光に對し群臣の賀表を呈せるに反し獨り「佛光ハ青黃

存在・ことば・法

赤白ニアラス」と奏對せるを潑賞して「タトヒ講經シテ天華ヲフラストモイマタ此道理ニイタラスハイタツラノ功夫也」といはれる。然し退之は「イカナラムカコレ佛光ナル」といふ帝の間には「無對」であつたのを難じ「卿モシ青黃赤白ヲ見テ佛光ニアラスト參學スルカアラハサラニ佛光ヲ見テ青黃赤白トスルコトナカレ」と批判される。退之は蕪直に「イカナラムカ佛光ト問ムトキ青黃赤白是也ト」(御抄)答ふべきであつたのである。

以上に於いて、存在と法と區別される根據と同視される根據を辿つてそれが見方の相違で物柄の相違ではなく空の論理は全くこの實在論的見方を變へるのに全力を専注せしめるものであることを羅什の譯例に従つて見て來たのであるが然しこのように言へば佛教の世界は存在の意味を變へ符號を變へて見る主觀的觀念の世界で客觀的實在性はないではないかと疑ふであらう。この疑問に答へるためにはかゝる實在論的立場の抽象的矛盾を摧破

する空の論理を詳に展べなければならぬが茲では事實は反つて逆で意味を加へて見てゐるのは存在の立場であり主觀的世界は知覺的認識の立場であることを指示するに留めよう。「フ、レ、ヲ、運、ヒ、テ、萬、法、ヲ、修、證、ス、ル」立場が存在の立場である。然し存在と法とが見方の相違で物柄の相違ではないとは如何なることか初めに戻つて道元禪師に就て見よう。相依性と固定性と分別性とを特質とする存在の立場が法の世界より他何ものも説かない道元禪師により如何に光景が一變されるかといふことは禪師の思想の中核に觸れるものであるが茲では次に考察さるべきことばとの關係に於て必要な限り觸れるに留めよう。

第一に存在と法とは對象的認識に於て見るか實踐的認識に於て観るか見方の相違で物柄の相違でないことに嚮に羅什が bhāva 卽 dharmā の譯語を宛てた根據を見出したのであるが然しそれは dharmā が bhāva から區別さるべきであることを撥無するのではない。それは如何

なる理由によるであらうか。存在と法とが見方の相違で物柄の相違ではないと主張する立場は對象的認識に於てもなく實踐的認識に於てもない第三者の立場から——論者譯者はかゝる立場である——見たもので即自的な各々の立場に還して見れば全く内容が異るといはなければならぬ。然らば如何に異るであらう。「諸佛ノツネニコノナカニ住持タル各々ノ方面ニ知覺ヲノコサス群生ノトコシナヘニコノナカニ使用スル各々ノ知覺ニ方面アラハレス」(辨道話)茲に知覺とは對象的認識(存在)、方面とは實踐的認識(法)といひ得るならば二者の相違は絶対對立であること「知覺ニ方面アラハレス」「方面ニ知覺ヲノコサス」といはれることによつて知られる。然し残さずといひ現はれずといふは無いのではないことを示すと共に次の限定の體は實踐的認識(方面)であることを示す味のある表現といはなければならぬ。

第二に存在と法とが全く内容が異なるならばその形式的

關係は如何なるものであらう。初めに存在の立場とは

「ワレヲ運ヒテ萬法を修證スルハ迷」なる立場といつた際「ワレヲ運ブ」のは「萬法」であつて諸存在でないに注意したがこれは道元禪師が注意するところである。「諸法ニヨリテ器世間ノ住法位ナリトシラス器世間ニヨリテ諸法アリトハカリ知見スルナリ」(空華) 實踐的認識(法)が能限定で對象的認識(存在)が所限定でその逆は不可能、誤謬といはれるのである。それ故存在は本來有爲法でなければならぬ。

第三に存在と法が絶對對立で而も能限定の體は法であることは如何なることを意味するであらう。それは「下から」の途が閉ぢられて「上から」の途が開かれてゐることである。或は存在から法は全く超越的、斷絶的であり法から存在は全く連續的、内在的であるといへよう。このことは實踐論として深い意味を有つのであるが茲では關係としてのみ擧げて置く。「萬法ス、ミテ自己ヲ修

證スルハ悟ナリ」(現成公案)

上述に於て存在と法との關係は略ぼ明かにされたであらうがそこに於ては存在と法を媒介することばに就ては觸れられなかつた。ことばを離れるといふ法が何故にことばとされるかといふ問題が次に省察されなくてはならない。

註

(一)西藏無畏論は眞撰か否か問題といはれるが次の語は注意すべきである。「存在 *bhava* とは諸法 *dhammā* にして此存在なる語は一切の外道と共通なるを用ひたるなり」(池田澄達氏譯 根本中論疏無畏論 序一〇頁)同寺本氏譯本三九頁

(二)「……遂に第六思惟の世界よりも眞實の世界は寧ろ感覺の世界と接續してゐることを説くのである」(佐々木月樞氏、龍樹の中論及其哲學三〇頁 全集四、二一八頁)

(三)和辻博士は原始佛教に於て既にこの點を強調されてゐる。「原始佛教の實踐哲學」一七二頁「佛教に於ける法の概念と空の辯證法」(朝永博士記念哲學論文集三一頁)

(四)羽溪博士は(國譯中論譯註)觀因緣品第三偈「諸法」は dhava の譯語なるに關し之を法と譯すのは dharma との混同を來すから「存在」又は「物」と譯すのがよいといはれる。(五頁)然し羅什は法と譯すに當つて「何處にか何時にかあり何かである如きもの」の原梵文の時間的空間的限定を除いて譯してゐる。同様に觀五陰品でも「無因而有法」の artha から「何處に於ても何であつても」限定詞を省略してゐる(同博士譯二九頁)このことは注意さるべきであらう。

## 三

存在と法を意根の境に劃り法をことばとして把へる立

場に對し dharma がことばであるならば dharmata がことばを離れるとは如何に解すべきかと問ふたのであるがこのことは如何に解かれるであらう。それにはことばの性質に就て瞥見しなければならぬ。ことばは存在の名を指して存在が意識される時には常にことばに於て意識内容が統一されてゐる。ことばは意識と俱に起るのであつて意識に名を與へるものから何等かの抽象に於てあり、この抽象性を含むことから概念の一般として個物から獨立し得るといへよう。この點より存在の立場を特質付ける分別性と相依性と固定性はことばに於ても見ることが出来なければならぬ。之を定義していへばは「意識以前の存在の意識化」(和辻博士、倫理學上 三頁)といふことも出来る。ことばの問題が哲學に於ても極めて困難であり常に宗教に接續してゐるといはれるのはことばの起る體がことばから全く閉されてゐることであらう。何となればことばの立場から意識以前の存在の

意識化であることばによるといふアポリヤを含むためである。このアポリヤを解く鍵は何處から與へられるであらう。

嚮に存在と法、對象的認識と實踐的認識の關係を述べて存在から法は超越的斷絶的であり法から存在は内在的連續的と規定したがことばに於ても「下から」の途は閉ざれてゐるので「上から」の途が開かれてゐるといはなければならぬ。このことは何を意味するであらう。ことばはことばの起る本から理解されるので起つたことばからは起る本のことばは、斷絶的超越的であることを意味する。若しことばの起る體をことばといふならば既生のことばと嚴に區別されなければならぬこと存在から法が峻別されなければならぬこと、一般でなければならぬ。近來辯證法神學者により人間のことばと神のことばが峻別され人間のことばから神のことばは閉ざれてあり神のことばから人間のことばが理解されるといふもこの點を

存在・ことば・法

いへるものであらう。道元禪師は「不言ハ不道ニハアラス道得ハ言得ニアラサルカユエニ」(海印三昧)と言得と道得を區別してゐる。言得と道得は此岸と彼岸の絶對對立で言得から道得が分るのではなく道得から言得が分るのである。此岸の言得からは言語同斷心行處滅といふも有非を絶すと説くも斷じて法の理會ではなく概念以前てふ概念に過ぎぬ。彼岸の道得からは概念といふも概念以前てふ概念に他ならぬ。譬喩的に言へば月を見ないものには概念は何處まで行つても指標であつて指を離れなければ月は見られないが月を見たものには指も亦生命である。「非不見此彼」(唯識廿二頌四偈)とは道得と言得に就ても言へよう。

道元禪師が山水經で述べられてゐることは、注意されなければならぬ。雲門の東山水上行南泉の鎌子語に對し「大宋國ニ杜撰ノヤカラ一類」は「モロモロノ念慮ニカカハレル語話ハ佛祖ノ禪話ニアラス無理會話コレ佛祖ノ語話ナリ」と解した。

之は今日の言葉でいへば意識以前、論理以前、概念以前が法であるとして法を理會すと稱せる者である。これに對し道元禪師は次の如く批判してゐる。「タトヒ畢竟無理會ナルヘクハナンチカイマイフ理解モアタルヘカラス……アハレムヘシカレラ念慮ノ語句ナルコトヲシラス語句ノ念慮ヲ透脱スルコトヲシラス」

然し言得と道得とがかく斷絶的超越的であるならば如何にして道得を概念し得るであらう。何等かの結節がなければ斷絶的超越的とも概念し得ないではなからうか。バルトとブルナーに於てこの點が論争を起こしてゐるのであるが然し存在から法へは斷絶的であつても法から存在へは連続的である。一切の既生のことばは否定されなくてはならないが否定に媒介されてことばも肯定されて來るといふはなければならぬ。「言語同斷トハ一切ノコトハナリ」(安居)言得と道得を飽迄區別して法をことば以前と規定するのは存在と法を峻別して存在から法へ

到らんとする如く反つて分別裏の人間のことばに墮ちたものである。僧肇が「無名名之父、無色色之母……形興末質名起末名」(寶藏論 大正四五、一四三頁)といひ乍らも「無形而形無名而名」(同一四四頁)を眞とするのはこの謂であらう。註(一)

嚮に法は存在と意根の境の區別よりアプリアリに觀ぜられるものなることを述べたがことばも意根の對境として働く時には既生のことばでそれよりアプリアリにことばの體は觀ぜられるものといふはなければならぬ。所謂のことば、概念の一般として存在の個物に對することばは無名而名から何物かを抽象平均したことば、末名より起れる名である。ことばは常に「上から」開かれて來るので名言種子はかゝる性格を有たなければならぬ。然しことばを意根の境として識作用に見ずのことばの體として、法として見る立場では言得と道得の區別すら撤せらるべきでそれは文字般若としての觀照般若の立場であ

る。般若といふ言葉が示すようにことばが實相であり觀照であつて文字般若は觀照般若から抽象することは出来ないものでなければならぬ。茲では名言種子と文字般若に亘つてことばの意義を探る餘裕はないので理解への道をつけて置くのに留めなければならぬ。冒頭に戻つて禪の立場に對する疑問に答へることを以て此論を結びたい。

道元禪師ではことばは説、道得、文字、經卷、佛教、佛の聲等の語を以て言ひ詮はされてゐる。ことばが森羅萬象なるに於て、「コノユエニ盡十方界森々トシテ羅列セルハ長短方圓赤白シカシナカラ經卷ノ文字也」といはれる。永平廣錄（卷八）に教行證一體宗說行一體はいはゞ文字即實相即觀照一體ともいふべきであるが教行證、宗說行一體とあるのに區別を認むべきであらうか。瑩山禪師は「夫坐禪者非教行證而兼此三德……」（坐禪用心記）と禪家の所談は教家の所談と異なることを特に注意し

てゐるが教行證一體宗說行一體を説く道元禪師に對しかく主張するのは所謂我佛尊しとする主觀的信條に歸すべきであらうか。或は兩師に於ける思想的隔歴に歸すべきであらうか。之を明にすることが初めに擧げた疑問に答へることであらう。

然し道元禪師に於て三乘十二分教が佛心として肯定される立場が如何なる立場であるか理解すればこの問題は自から明かである。三乘十二分教を佛心として肯定する道元禪師に於ても教に於て教を肯定するのではなくて教は「赴機ノ戲論」（佛教）として如何なる所依經典にも依らぬ不立文字教外別傳であることに異なることはないのである。「三乘十二分教皆是拭不淨故紙」と「三乘十二分教ハ佛祖ノ眼睛ナリ」は否定が肯定を媒介し肯定が否定を媒介することばの裏と表である。それ故臨濟禪と曹洞禪の相違を所依或は所由の經に求めることは歴史的には意味あることであつてもこの點に關する限り本質的に

は異なる筈がなく、兩者の相違が所依或は所由の經典に求めらるべきでないことは如何なる教、經にも依らぬところに禪の禪たるものがあるので或る限定された教に依れば他の教を眞に生かしめることは出来ない筈である。限定された經、教に依らぬ禪にして初めて如何なる經、教も我が脚註たらしめる。不立文字にして教に於て教として教を生かし得るのであり、教に於て教として教を生かし得るものにして禪なのである。雲門の所謂倒一説（碧巖錄 一五則）にして初めて一代時教は對一説（一四則）たることが出来る。私達は八萬四千の經卷を讀破しても教の指示してゐる實體を把へなければ未だ一經も觀るとはいへぬ、文字は畢竟月を指す指であることを知らねばならぬと共に同時に亦「佛經ノ達者ニアラサレトテミタリニ佛經ハ佛法ニアラスト云事ナカレ」「佛道ニサタメテ佛經アル事ヲ知り廣文深義ヲ山海ニ參學シテ辨道ノ標準トスヘキ」（佛經）である。若し不立文字の禪にして

何故に文字多きかと問ふならば起信論の著者が「問曰若諸佛法身離色相云何能現色相」と自ら問ふて「答曰即此法身是色體故能現色相」といふ答を以てするであらう。この意味は既に前述せるところにより明かな筈である。既にことばを肯定する立場が教に於て教を肯定する立場でないならば進一轉禪に於けることばの意義に參じなければならぬ。文字即實相即觀照に對し道元禪師の説くのは教行證、宗說行一體の行としてのことばである。道得とはことばである行、行であることばである。固より觀照は實踐的認識（法）で行も亦實踐的認識で兩者を區別するは抽象の嫌ひがあるがことばを觀照として示し行として示すのにはそれに相應し理に留ると行に出づるとの焦點の相違もあらねばならぬ。眞理といひ法性といふも遠きイデヤの世界、觀念の世界ではなくて著衣し喫飯する脚下の事行である。「著衣喫飯スレハ法性三昧ノ著衣喫飯也衣法性現成也飯法性現成喫法性現成也モン



著衣喫飯セス言談祇對セス六根運用セス一切施爲セサレハ法性三昧ニアラス不入法性ナリ」穆山老人のいふ如く「歩く時は歩くが道得、寐る時は寐るが道得、佛祖の一々みな法の現成ぢや凡夫は何もかも規則がないから道得にならぬ」(道得<sup>註(一)</sup> 玄談) のである。ゲーテは「初めにこ

一面の眞を認めざるを得ないが行を業に於てしか把へ得ない辯證法神學は辯證法的に反つて辯證法的でないのも認めざるを得ないではあるまいか。行は存在や有爲の作から嚴に區別されるべきであると共に即存在、業であつて飽迄對立に留めるのは抽象の一邊に墮ちるものである。ことばは行であるが行は亦ことばでなければならぬ。これが佛教の dharma を一貫してゐるといへるのではなからうか。私達は「コノ森羅萬象ト法性トハルカニ同異ノ論ヲ超越セリ」と「カノ法性ハイマノ萬象森羅ニアラスト邪計スルナリ法性ノ道理如此ナルヘカラス」(法性)とを同時に成立せしめるところに道元禪師の行の性格を看取しなければならぬ。<sup>註(三)</sup>

然し乍らことばが行であることは行がことばでもなければならぬ。このことが單なる同語反覆でないことはゲーテ的立場が今日辯證法神學者により客觀的なことばの主觀的心理主義化として排撃されてゐることによつて明

かである。瑩山禪師も「行者以眞履實踐不是坐禪心」(坐禪用心記)と注意してゐる。行は存在、有爲の作から峻別されなければならぬことに於て辯證法神學者の非難に

存在・ことば・法

(一)僧肇は老子の思想に格義としたことは「無名天地之始有名萬物之母」といへる老子が「此兩者同出而异名」といへるので明かである。佛教として問題もあるであら

うがことばの思想としては深い洞察といはざるを得ない。

(二) 穆山老人は道得(ことば)と行と規則の一體を把へてゐるが道元禪師に於ては存在、法則、教説、眞理は一體である。之が如何に一體であるかは禪師の思想の中核を成すものであるが茲には指示するに留められなければならぬ。この點を把へることは禪師の宗教に對し二つの視點が得られる。釋尊でもこれらの意義の懸隔はない

(姉崎博士 現身佛と法身佛 二四九頁) ことに於て釋尊に還つたのであるが然し模倣といはれないことは分離を媒介せる還歸である。創造といへないことは釋尊既に自證してゐる。それ故に超越することにより還歸し模倣することにより創造せるもので一方的に片付けるのは

「一刀兩斷ヲ知リテ一刀一斷ヲ知ラ」(隨聞記) ずといはなければならぬ。茲に亦正傳の佛法の根據の一つが求めらるべきであらう。或る教説によるもの、教説の外の

眞理によるもの、戒の法則によるものそれらは各々法の一義を傳へても法の全體を傳へるとはいへないからである。

(三) 此小論に於ては紙數の上から説明を省筆せざるを得なかつたところがある。他日補ひたいと思ふ。