

## 道元の「さとり」

松岡由香子

### 一、問題

「さとり」という和語は、実は微妙にニュアンスの異なる二つの概念、すなわちインドの「覚り」と中国の「悟り」の双方に用いられる。

インドの覚 (bodhi) は、ゴータマ・ブツダの覚りであり、漢訳經典では伝統的に「菩提」と音写してきた。この菩提はゴータマが七日間その三昧を樂しんだといわれるように、体験というよりは、状態であり、またそこで縁起を思惟したと傳承され、知慧と深くかかわっている。

菩提はまた涅槃 (nirvana) や解脱 (moksa) とほぼ同意語として用いられてきた。ニルヴァーナとは（煩惱や自我の）火が消えることであり、なにか特殊な体験ではない。原始仏典にこう説かれる。

「ヘーマカよ、この世において見たり聞いたり考えたり識別した、快美な事物に対する欲や貪りを除き去ることが、不滅のニルヴァーナの境地である。」（スッタニパータ<sup>1</sup>）

涅槃が死と同義語になったり、「涅槃寂靜」と熟語されたりすることにも、体験というよりは状態を示すものである

ことが窺える。また解脱は元來、死後の生を受けて輪廻する存在からの脱出、あるいは無明による生老病死からの解放であつて、これも状態を意味するだろうし、原始仏典に慧解脱と心解脱と同時的な対になつて説かれており、慧解脱が覺や觀の側面を、心解脱が三昧や止の側面をいうのだろう。

一方、「悟り」は禅宗以前に、中国の論師や釈師によつて説かれた。道生の「頓悟成仏、悉有仏性」という句が広く影響を与えた<sup>2</sup>が、「頓悟」も「仏性」もサンスクリットに一つの原語を求めえない中国的思想用語である。慧思は「大乘頓覺無師自悟疾成仏道」<sup>3</sup>といひ、頓覺自悟は成仏と結びついて説かれた。つまり「悟り」は成仏という特殊な体験を指す語となつたのである。

禅宗では、主にこの悟りを継承し、かつてのゴータマの覺りは、『祖堂集』には「明星出時大悟す、便ち偈を造りて曰く、星に因つて得悟す……」と描写され、機縁によつて忽然と得る体験、「悟り」とされた。そのような機縁による一時的特殊体験の代表が、靈雲桃花や香巖竹声である。

しかし、禅宗にはこれらとは異なつた悟りの用法もある。達摩が「教に籍りて宗を悟り」<sup>4</sup>と使つたように、言葉を媒介して根本的に理解するという意味で、「解り」(さとり)<sup>5</sup>とも書かれる。それはいわば慧解脱に相当しよう。いま仮にそれをA悟と呼ぼう。いっぽう体験的悟りは見性(自性、法性、仏性を見る)とも表現され、やがて『大乘起信論』に代表される、本覺(如來藏、仏性)に目覺める(始覺)という思想と結合したのである。見性成仏とは、「教外別伝・不立文字」と並べられるように、言葉を媒介する知慧を斥け、精神集中的行や頓智的會話に觸発されて起る心理的体験である。このような体験としての悟り(見性)をB悟と呼びたい。

ところで、道元が「さとり」という場合、いったいどのような意味を持つのだろうか。

## 二、身心脱落の承当

道元は最初に如浄に相見した時、(仏仏祖祖面授の法門、現成せり。これすなわち、靈山の拈華なり、嵩山の得髓なり…)《面授》という破格の言葉をかけられる。それは後に(一言いまだ領覽せず、半句いまだ不会せずといふとも、師、すでに裏頭より弟子をみ、弟子すでに頂寧より師を押しきたれるは、正伝の面授なり)《面授》と述懐されるように、師との初相見の時、道は八、九分成つたことを意味する。真実に求道している弟子が、正師に出会うことこそ、修行ということの眼目であろう。

そして、如浄の許で「參禅は身心脱落なり。焼香・礼拝・念仏・修懺・看經を用いず。祇管に打坐するのみなり」(『宝慶記』15)といわれたことをきっかけに、問答を重ねて生死の問いの決着を見た。詳細は別稿<sup>7)</sup>に譲るが、ただそれが「身心脱落」という、あたかも特殊体験をあらわすような言葉と結びついているため、一部にはまだ相変わらず、道元の「さとり」を何か体験(B悟)と捉えて、その悟り体験がいつであつたか、ということが論じられている。

それについては鈴木格禅氏が、身心脱落は「いつ」という問題ではなく、「いかに」という問題こそが大切であると、その「いかに」を只管打坐の内実として明らかにした。すなわち「自己存在の無常の事実に、無条件に随順するのみの行である」「その実践は、どこまでも『己を放つ』行証である。これを『只管打坐』といい、そのありようを『身心脱落』といったのである。かくて『身心脱落』は、心性的回心としての『証悟』ではなく、宗教的行証としての内容である。人は生きている限り、たえず『まこと』を行じつづけなければ、たちまち、元の自己中心的な『ものほしい』自己に、立ち帰ってしまう根本的傾向の真つ只中にある」。といわれる。一回的回心ではなく、反復的な、古い自我の転としての身心脱落であり、この説明で十分であると思われる。

道元において「さとり」とは、鈴木氏のいう意味での「身心脱落」であり、只管打坐のところに不覚不知に現成しているものである。それは原始仏教經典に説かれる状態としての覺りと同一の事態であり、事実、如浄は「直指単伝

して五蓋六蓋を離れ、五欲等を呵したまえり」（『宝慶記』29）と五蓋・五欲という原始仏教用語で表現している。これを今、C悟といおう。そのさとりのありようは《現成公案》に丁寧な説かれている。

また、身心脱落が 只管打坐そのことであつて、只管打坐して得る体験ではないことを、道元は《仏性》巻でも竜樹円月相としてこう示す。

（竜樹）尊者、また坐上に自在身を現すること、満月輪の如し。一切衆会、唯、法音のみを聞いて、師相を観ず。愚者おもはく、尊者かりに化身を現せるを円月相といふとおもふは、仏道を相承せざる党類の邪念なり。いづれのところのいづれのか、非身の他現ならん。まさにしるべし、このとき尊者は高座せるのみなり。身現の儀は、いまのたれ人も坐せるがごとくありしなり。この身、これ円月相現なり。

坐禅している姿が、人間を透脱して円月相となっているのである。円相は、姿が消えた様ではなく、坐禅の姿そのものである。これこそが唯一道元が「さとり」といつていることである。これはA悟でもなければ、B悟でもない。無上菩提・正法眼蔵涅槃妙心であり、C悟である。

〈結跏趺坐、これ三昧王三昧なり〉《三昧王三昧》、〈無上菩提正法眼蔵、これを寂靜といひ、無為といひ、三昧といひ、陀羅尼といふ。〉《慙麼》

《大悟》巻は、体験ではないこのさとりのありようを、こう説いている。

〈いまの「還仮悟否」の道取は、さとりなしといはず、ありといはず、きたるといはず、「かるやいなや」といふ。「今時人のさとりはいかにしてさとれるぞ」と道取せんがごとし。たとへば「さとりをう」といはば、ひごろはなかりつるかとおぼゆ。「さとりきたれり」といはば、ひごろはそのさとり、いづれのところにあるぞとおぼゆ、「さとりなれり」といはば、さとり、はじめありとおぼゆ。かくのごとくいはず、かくのごとくならずといへども、さとりのありようをいふときに、「さとりをかるや」とはいふなり。〉

ここには道元の強靱な思索によって「さとり」とは、成ることでも得ることでもないと言明される。そして鈴木氏がいわれるように、それはたえず行証し続けなければならない。(しかあれば、たとひ第二頭なりとも、たとひ百千頭なりとも、さとりなるべし)《大悟》、(しかあればすなわち、一生万生、把尾収頭、不離叢林、昼夜祇管跏趺坐して餘務あらざる、三昧王三昧なり)《三昧王三昧》といわれるとおりである。それはただ修証だけでなく、発心・修行・菩提・涅槃の同時道環として示される。いつ道元が悟ったか、などという問は、ここからは起りようがない。

如浄の許での生死の決着は、心理的覚り体験ではなく、言葉による覚醒(A悟)である。そのことを、道元は一度も「さとり」、あるいは「開悟」という言葉を使って表現してはいない。むしろ「弁肯」あるいは「承当」という。

如浄は、一連の問答の最後で、「仏々祖々の身心脱落を弁肯するが、乃ち柔軟心なり」(『宝慶記』29)といっている。「弁肯」とは分かつて領くことであり、A悟であり、道元も(脱落を弁肯す)《道得》などと使っている。だが、事態をよりびつたり言い当てている用語は「承当」であろう。たとえば、《辨道話》には、「しるべし、われらはもとより無上菩提かけたるにあらず。とこしなへに受用すといへども、承当することえざるゆゑに、みだりに知見をおこすことをならひとして」とあり、「いはんや人みな般若の正種ゆたかなり。ただ承当することまれに、受用することいまだしきならし」とある。

一般の人と道元の違いは、悟っているかどうかではなく、「承当」しているかどうか、「受用」すなわち行じているかどうかである。承当とは、したがって、一生参学の大事が畢ることである。

修行者においては、無上菩提はすでに只管打坐において受用(C悟)されていて、欠けているのはそれが根本的に分かること、承当(A悟)である。次の承当の用法もおなじことを示している。(すでに恁麼保任するに、諸法、諸身、諸行、諸仏、これ親切なり。この行法身仏、おのおの承当に罣礙あるのみなり。承当に罣礙あるゆゑに承当に脱落あるのみなり。)《行仏威儀》

この承当によって何かが変わったわけではない。宋から帰国した道元が「空手にして郷に還る」という由縁である。承当が特殊な体験ではないということは、次のような『学道用心集』の用法からもあきらかである。

「この身心をもって直に仏を証する、これ承当なり。所謂従来の身を廻転せず、但、他の説に随い去るを直下と名づけて承当と名づくるなり。」(10)

仏に成る<sup>10</sup>というより、他者の言葉によって仏を証することが承当であり、A悟である。これは、證契、證会、得道ともいえる。

しかしながら、『建撕記』などによる身心脱落体験説は、現在でも根深く何度もくり返される<sup>11</sup>。どうしても悟り体験（B悟）を問題にするのだろうか。それは心身を疲労困憊に追い詰める無理な坐禅をした場合、異常な意識状態（魔境）を誘因するからだろう。浄土宗にさえ三昧発得と称して幻視幻聴がいわれるほど、人間の意識はもろく、何かの拍子で異常現象を起こす。いや、そういう異常な体験（B悟）を期待するから、難行苦行してそういう「悟り」を現じるのである。臨死を含め一般的に神秘的体験は、強烈な印象を実存の根底に残して、人生観すら替え得るから人はそれを求めるのだ。だが道元はそれを戒めて「学道の人未だ通塞を弁せず、強いて見驗あらんことを好む。錯らざるは阿誰ぞ」（『学道用心集』9）といっている。

ところが面倒なことに、道元自身の初期の著作の中には、悟りを開くことを促す表現が多くあり、そこに日本曹洞宗の中でも、悟り体験を主張する天桂伝尊や原田祖岳一門のような人々がある。

この問題は、道元の説き方の変遷という視点から考えることができる。覚知できない「さとり」の言語化は、道元において様々に変化していくからである。ちなみに無上菩提正法眼蔵としての「さとり」と、『正法眼蔵』などの言語表現との関連<sup>12</sup>は、後に節を改めて論じたい。

## 三、初期の開悟の要請

道元はたえず自らの著述に手を加えており、現在見られる形での著作は、必ずしもその奥書に記される年代の思想ではない。道元の初期資料を、いま三十九歳以前のものとすると、天福本『普勸坐禅儀』（二十八歳作、三十四歳浄書）、草案本『辨道話』（三十二歳）、『学道用心集』（三十五歳）、『正法眼蔵随聞記』（三十六歳～三十九歳頃）、真字『正法眼蔵』（序三十六歳）、『永平広録』に含まれる頌古や法語の一部等である。

まず問題になるのは興聖寺創立の年になる『学道用心集』である。『辨道話』では、只管に打坐すれば自ずから承当すると教えたのであろうが、三年近く経って纏められたこの書には、明確に「右、身心を決択するに自ずから両般あり、参師聞法と功夫坐禅なり」（十）と聞法が挙げられている。そして、そこには、後に自らが批判する古則公案によって忽然と悟る中国宋朝禅の要素が、色濃く見出せる。

例えば、無字の公案は、「無の字の上において擬量し得てんや、擁滞し得てんや、全く巴鼻なし。且く手を撒して看よ。身心如何、行李如何、生死如何、仏法如何、世法如何、山河大地人畜家屋畢竟如何と。看来り、看去れば、自然に動靜の二相了然として生ぜず」（八）と、理性では理解できないことを強いて問い詰め、意識を遮断する手段として使われる。ここでは、坐禅は直ちに証（C悟）ではなく、むしろ悟るための手段であり、したがって無所得・無所悟ではない。

「その風規たる、意根を坐断し、知解の路にむかわざらしむ。これ乃ち初心を誘引するの方便なり。その後、身心を脱落し、迷悟を放下す、第二の様子なり。…人、試みに意根を坐断せよ、十が八九は忽然として見道することを得ん」（九）といわれる。この見道が迷悟の悟ではないことは明示されているが、「忽然として」とあるので、鎌倉時代の学人には、体験としての悟り（B悟）と聞こえても無理からない。

それに呼応するように、悟りを得て仏になる禅宗の伝統が、次のように説かれる。「釈雄調御菩提樹下に坐して、明

星を見ることを得て忽然として頓に無上乘の道を悟る。その所悟の道は声聞縁覚等の能く及ぶ所にあらず。仏能く自ら悟り、仏に伝えて今に断絶せず。その得悟の者はあに仏にあらざらんや。」(『学道用心集』9)

また、初期の法語には「この一段の公案」(2、4)の参究要請があり、B悟と受けとられかねない「新条特地」(5)という表現も見られ、「得法の者これ少なし。…悟道の者これ少なし」(『学道用心集』6)という言葉もある。

このような指示は、ほとんど宋朝禅と変わらない。道元は帰朝後しばらくは、中国で実践した臨済禅のやり方を、踏襲したのであり、それは当時の修行者が新しい禅に期待したことも合致したのだろう。天福本『普勸坐禅儀』が、宗頤の『坐禅儀』とよく似ていることは、指摘されている通りである。

#### 四、『辨道話』の危うさ

只管打坐のさとり(C悟)とその承当(A悟)という道元の捉え方は、中国禅の主流であった本覚に目覚める(始覚=B悟)ということとはまったく異なる。ちなみに原田祖岳門下の「本分上の宗旨と修証辺の宗旨」というのは、この本覚と始覚に対応するのである。

『普勸坐禅儀』や、広く仏法宣揚のため書かれた『辨道話』では、未だ中国禅の伝統に引きづられて、本覚と始覚の関係を思わせる表現が用いられている。本覚と見誤れる表現は『普勸坐禅儀』では「道本円通いかでか修証を仮らんとあり、『辨道話』では「われらは無上菩提かけたるにあらざ」や「仏法の中に心性大総相と云は…」などがあり、『学道用心集』でも「自己本道中にあつて迷惑せず、妄想せず、転倒せず、増減なく誤謬なきことを信ずべし」(9)と本覚と思えるものを内容とする信が要請されている。たしかに、この表現と体験的悟りの前提になっている本覚思想を区別することは、難しい。

道元の主眼はいうまでもなくC悟にあるが、それを承当させること(A悟)は、非常に難しい。そこに『辨道話』



では、「承当」ではなく、「信」を持ち出す理由が存する。

『辨道話』では、坐禅こそが仏法の正門であると宣言しても、なぜ正門なのか<sup>13</sup>、ということについては、釈迦をはじめすべての如来と祖師が坐禅によって得道しているからだということしか言っていない。

草案本《辨道話》には「悟りを開く」という表現が、頻繁に現われるが、それは修行者への要請ではなく、坐禅への信を保証する他者の経験としていわれている。

「端坐するを以て開悟の直道とせり。西天東地、悟をえし人、此の清規に随へり」、「深き迷を掃蕩し、近き悟を獲得して、小節に拘わらず」、「坐禅より得道せり」、「修行し、開悟するなり」、「得道證契の哲匠を敬いて」、「坐の外に開悟せしも、皆曾て坐の力有るなり」、「獵者樵翁、悟を開く」、「袈裟を偷みかけて、悟を開きし」、「設斎の信女悟りを開きし」。<sup>14</sup>

たしかに皆が坐禅によって覚りを開いたというのは、事実であろう。いまでもテーラ・ヴァーダ仏教でもチベット仏教でも、行の基本は坐禅である。

だが、道元は坐禅にそれ以上の意味、つまり戒定慧の三学のなかの定でも、大乘の六度のなかの禅波羅蜜でもなく、「仏法の全道」だという意味を持たせる。これは如浄の「さらに焼香、礼拝、念仏、修懺、看経をもちあらず、ただし打坐して身心脱落することおえよ」という教示に遡るものであり、当時の天台宗の影響下にあった僧侶たちに対しては、強烈な衝撃を与える宣言ではあったが、いかんせん、当時は道元自身にそのさとりを言語化する「道得」が熟していなかった。もちろん聴衆の未熟にもよる。だから、信が押し付けられたのである。

「およそ諸仏の境界は不可思議なり。心識のおよぶべきにあらず。いはむや不信劣智のしることおえむや。ただ正信の大機のみ、よくいることをうるなり。不信の人は、たとえおしふとも、うくべきことかたし。」

その信の内容が、坐禅の功德として次のように壮麗に叙述される。

「もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる。ゆえに、諸仏如来をしては本地の法樂をまし、覚道の莊嚴をあらたにす。および十方法界、三途六道の群類、みなともに一時に身心明淨にして、大解脱地を証し、本来面目現ずるとき、諸法みな正覺を証会し、万物ともに仏身を使用して、すみやか証会の辺際を一超して、覺樹王に端坐し、一時に無等々の大法輪を転じ、究竟無為の般若を開演す。」

坐禪は、《辨道話》では、まさに仏法の全道と信じられるべきものであつて、經典や公案などの言語表現への思惟は、要らないものとされる。

「經書をひらくことは、ほとけ頓漸修行の儀則をおしへおけるをあきらめしり、教のごとく修行すれば、かならず証をとらしめむとなり。いたづらに思量念度をつみやして、菩提をうる功德に擬せんとはあらぬなり。」

「文字法師のしりおよぶべきにあらず。」

「この知見によりて、空花まちまちなり。あるいは十二輪転、二十五有の境界とおもひ、三乘五乘、有仏無仏の見つくる事なし。この知見をならふて、仏法修行の正道とおもふべからず。しかあるを、いまはまさしく仏印によりて万事を放下し、一向に坐禪するとき、迷悟情量のほとりをこゑて、凡聖のみちにかかはらず、すみやかに格外に逍遙し、大菩提を受用するなり。」

「ただまさに、はじめ知識をみむより、修行の儀則を咨問して、一向に坐禪辨道して、一知半解を心にとむることなかれ。」

「また癡老の比丘黙坐せしをみて、設齋の信女さとりおひらきし、これ智によらず、文によらず、ことばおまたず、かたりおまたず、ただこれ正信にたすけられたり。」

このように《辨道話》で弟子に要請されることは、ただ「修証これ一等なり」などの道元の言葉を信じて坐禪辨道

すること、「証（C悟）を覚（A悟）前に得」（『学道用心集』3）ることであって、自発的な疑問を抱くことや、覚りへの知的求道は無用だとされている。

しかし、人々が禅宗に期待したのは、浄土教でもつばら強調される「信」ではない。むしろ、師匠にも釈迦にも瞞ぜられることのない、自己自身による確証である。七十五卷本『正法眼蔵』には、もはや信は主題的にはまったく説かれない<sup>15</sup>。信では仏法は伝わらないからだ。その最初の指導法の転換が『学道用心集』だといえよう。

## 五、懷妊の承当

『学道用心集』は、禅宗に期待をもつて道元の許に集まった修行僧に対する指南書である。しかしながら、すでに『現成公案』草稿を書いていた道元が、いったいどうして、弟子に開悟を迫る言葉を使ったのだろうか。

その答えになるような上堂が、時期はずれるが『永平広録』136にある。

「汝等諸上座、瞿曇比丘の因由を知らんと要すや。一つには天童の脱落の話を聞き得るに由りて仏道を成ず。二つには大仏挙頭の力、諸人の眼睛裏に入ることを得るに由る。」

ここでは明らかに如浄の「脱落の話」を道元が聞きえたことと、それに加えて、道元の渾身の言葉（大仏挙頭の力<sup>16</sup>）が、本当に弟子たちに聞こえる（諸人の眼睛裏に入る）必要があるといわれる。つまり他から法を伝えられ、また他に法を伝え得て、はじめてゴータマの成仏といわれうる円環的出来事が完成する。成仏は体験ではないから、個人の成仏ということはあり得ない。成仏とは仏が仏に伝えていくものなのだ。

道元は、その円環的成仏のために、是が非でも他者に法を伝えなければならなかった。そこで方便として、初期には開悟の要請がなされた。方便といってしまうては語弊があるかも知れない。證会しても證会しなくても、只管打坐のところC悟は現成するから、「端坐修練するに、仏向上の事たちまちあらはれて、一生参学の大事すみやかに究竟

するものなり」(『辨道話』)と、只管打坐がただちに大事の究竟であるともいわれる。

しかし、現にそうであることを、自覚するのとならないのでは大いに異なる。例えば哲学などはすでに存在し、認識している我々の現事態を、いかに自覚するかという営みであるともいえる。自覚としての覚り(A悟)が、法を継承していくためには必要なのである。

ところで、初期の、B悟と誤解されるような表現を、道元は後に止めたのであり<sup>17</sup>、『辨道話』定稿では、すべてではないが、「心地を開明する」や「坐の力」など体験的開悟を思わせる表現を書き改めている。このような変化は、懷跏の得法を境に明確に指導方法の新たな展開として自覚されたと思われる。そのことを、『学道用心集』が整った翌年、すなわち文暦元年から始まる長円寺本『随聞記』<sup>18</sup>に辿ってみたい。

懷跏が興聖寺に入門してからは、かつて一度なされた公開の『正法眼蔵』示衆は止まり、もっぱら、門人指導ともいえる小参が増え、それらは『随聞記』に細かく記録されている。そして『随聞記』が擱筆された年、暦仁元年から、五年ぶりに『正法眼蔵』示衆が再開される。道元はこの間、懷跏の得法に賭けたのであろう。承当(A悟)する一箇半箇を打ち出して、はじめて道元の得法の意義も成り立つからである。

『随聞記』巻一から巻三までは開悟の体験(B悟)が、実際にあるかのように教示される。

「学道の人、若し悟を得ても、今は至極と思て行道を罷ことなかれ。道は無窮なり。さとりても猶行道すべし。」(巻一)  
 「道を得ることは、根の利鈍には依らず。人々皆法を悟るべき也。只精進と懈怠とによりて得道の遅速あり。」(巻一)

「この語を聞て学人も頓に悟入すべし。」(巻二)

「これほどの心、一度不発して、仏法悟る事はあるべからず。」(巻二)

「如今、各々も一向に思い切つて修して見よ。十人は十人ながら可得道也。」(巻二)

「我心も又自本習い来る法門の思量をばすて、只、今見る処の祖師の言語行履に、次に心を移しもて行也。如是

すれば、智恵もすすみ、悟も開くる也。」(巻三)

「只管打坐して大事を明め、心の理を明めなば、後には一字をも不知とも、他に開示せんに用ひ不可尽。…是、真実の道理也と思て、其後ち語録等を見ることをとどめて、一向に打坐して大事を明め得たり。」(巻三)

「或は只管打坐の時、或は古人の公案に向はん時、若は知識に向かはん時、実の志をもて、なさんずる時、高とも射つべし、深くとも釣ぬべし。是れ程の心、不発して仏道と云程の、一念に生死の輪廻をきる大事をば、いかが成ぜん。…かならず悟道す。」(巻三)

「然れば明日死に、今夜死可しと思ひ、あさましき事に、逢たる思をなして、切にはげみ、志をすすむるに、悟をえずと云事無き也。中々世智弁聡なるよりも、鈍根なる様にて、切なる志を出す人、速に悟得也。」(巻三)

「只今ばかり、我命は存ずる也、不死先に悟を得んと、切に思て仏法を学せんに、一人も不得は不可有也。」(巻三)  
 懷慧はその著作『光明蔵三昧』に多くの經典禪録が引用されていることから推し量られるように、仏教知識が豊富だったため、道元はあえて「意根を坐断し、知解の路にむかわざらしむ」ための方便として、開悟を強く要請したのではないだろうか。しかし、ここで道元が「悟」といつているものは、懷慧をはじめ大方が期待するようなものではない。はなかつた。

第三巻の終り近くには、悟(B悟)は実のところないのだという、次のような重大な教えが開示される。

「坐すなわち仏行なり。坐即不為也。是即自己の正体也。此外、別に仏法の可求無き也。」

これ以上雄弁に只管打坐の内実を言い当てた言葉はないと思われるが、道元も如浄の最初の示しに得心がいかかなかつたように、懷慧もその真意を掴めず、なお体験的悟を求めたようである。

第四巻になると開悟というよりは、仏法に入り、行を続けることのみが大事で、むしろ修行の果を求めないことが説かれる。<sup>19</sup>

「今、仏祖を行ぜんと思はば、所期も無く、所得も無くして無利に先聖の道を行じ、祖々の行履を行はずべき也。所求を断じ、仏果をのぞむべからず。…一期、行じもてゆけば、是を古人も打破漆桶底と云也。」(巻四)

明らかに説示の調子に変化している。「打破漆桶底」という明らかにB悟を表す言葉が、一生坐禅することだと強弁されるのである。そのような強弁が通るのは「知識、若、仏と云は蝦蟇蚯蚓ぞ、と云はば蝦蟇蚯蚓を仏と信じて、日頃の知恵を捨也」と教えて、師たる道元の言葉に対する絶対的信を担保にとっているからである。しかしながら、それはまた教外別伝的に、聖教も語録を見るなといった<sup>20</sup>頃とは異なつて、聖教を大切にすることを結びついている。

「仏祖の行履、聖教の道理にてだにもあらば依行すべし。」(巻四)  
 そして懷妊が首座になる直前の示衆にはこうある。

「昔、俱胝和尚に使えし童子の如きは、いつ学し、いつ修したりとも見へず、不覚ども、久参に近づいしに、悟道す。坐禅も、自然に、久しくせば、忽然として大事を發明して、坐禅の正門なる事を、知る時も有べし。」(巻五)

このような話の展開はいかなる語録にもない<sup>21</sup>。自らの真字『正法眼藏』にすら、指を切られた俱胝の童子が首を廻らせた時、「師、却つて一指を竖起す。童子、忽然として了悟す」と記述しているのだ。けつして坐禅を久しくしたから自然に悟つたのではない。むしろ久しく見慣れて自然に立ててしまった指を、切られてから悟つたのだ。ところが道元はそれをこうひっくり返して見せた。懷妊はすでに大事畢了というのは、悟り体験ではなく、坐禅こそ仏行なのだということを、薄々気がついたのかもしれないが、この指示において、開悟を期すという教えが方便であつたことを、明らかに自覚させられたのであろう。

『随聞記』のその後の説示は、自分の開悟のためではなく、仏道のために生涯坐禅することが強調される。

「仏道修行の功をもて、代わりに善果を得んと思ふ事勿れ。…如是心にねがひて、もとむる事無ければ、即ち大安樂也。」(巻六)

「我をはなると云は、我が身心をすてて我が為に仏法を学すること無き也。只、道の為に学すべし。」(巻六)

「仏道は人の為ならず、身の為也と云て、我身心にて仏になさんと真実にいとむ人も有り。是は、以前の人々よりは、真の道者かと覚れども、是も猶を、吾我を思て、我身よくなさんと思へる故に、猶を吾我を離す。又、諸仏菩薩に、隨喜せられんと思ひ、仏果菩提を成就せんと思へる故に、名利の心ろ、猶、捨てられざる也。是まではいまだ百尺竿頭をはなれず、とりつきたる如し。只、身心を仏法になげすて、更に悟道得法までも、のぞむ事なく、修行しゆく、是を不染汚の行人と云也。」(巻六)

そして開悟、得悟ではなく承当が説かれ始める。承当は、盲目的坐禅を超える身心の領きである。

「我身仏道をならん為に、仏法を学すること莫かれ。只、仏法の為に仏法を行じゆく也。たとひ千經万論を学し得、坐禅とこをやぶるとも、此心無くば、仏祖の道を不可学得。只、須く身心を放下して、仏法の中に他に随ふて旧見なければ、即ち直下に承当する也。」(巻六)

ここで、道元は方便の教えをやめて、仏果菩提や悟をも求めるべきでないことを明らかにして、更に念を押して学道は坐禅のみであるという。

「一日、弊、問云、叢林の勤学の行履と云は如何。示云、只管打坐也。或は閣上、或は楼下にして常坐をいとなむ。人に交わり物語せず、聾者の如く、啞者の如くにして、常に独坐を好む也。」(巻六)

「示云、学道の最要は坐禅、是第一也。大宋の人、多く得道する事、皆、坐禅の力也。一文不通にて、無才愚鈍の人も、坐禅を専らにすれば、多年の久学、聡明の人にも勝れて出来する。然ば、学人、只管打坐して他を管ずる事なかれ。仏祖の道は只坐禅也。他事に順ずべからず。」(巻六)

しかし、なお懷疑は、聖教を見、語録公案を見て、悟りを開くことにわだかまっていたようである。そこでこう問う。

「蚌、問て云、打坐と看語とならばべて是を学するに、語録公案等を見には、百千に一つ、いささか心得られざる  
と、覚る事も出来る。坐禅は、其程の事もなし。然ども、猶、坐禅を好むべきか」。

この感慨から見れば、懷蚌の坐禅には特別な体験はなかつた。道元もそうである。それはいかにも不確かなことに思  
われる。香巖聞声や靈雲桃花のような体験が人間には欲しいのだ。ああ、そうかと身をもって体験して得心したいの  
である。それに対して道元は示す。

「語録話頭を見て、聊か知覚ある様なりとも、其は仏祖の道に、とをさがる因縁也。無所得無所悟にて、端坐して  
時を移さば、即、祖道なるべし。古人も看語祇管坐禅ともに進めたれども、猶、坐をば専ら進めし也。話頭を以て悟  
をひらきたる人有とも、其も坐の功によりて、悟の開くる因縁也。まさしき功は、坐にあるべし。」(卷六)

ここで『随聞記』は終わっている。この示して懷蚌はついに最終的な承当を得たのである。開悟(B悟)を期すと  
いう教えが、坐禅に親しむための方便であつたことが明らかにされ、法は伝わつた。もつとも『光明蔵三昧』には本  
覚思想に後退した表現が多いが、それでも「若シ纔モ所得アラバ二段ナルベシ」と無所得が明らかにされている。あ  
あ、分かつたというようなことがない、ということが分かつたのである。不知を肯つたのである。こういう証会(A  
悟)はあるし、必要なのだ。

そしてこれを得ることが難しい。どうしてか。それは「初心の辨道すなはち十分の本証を無為の地にうる」(草案本  
『辨道話』)ということに納まりかえつてしまつたら、身命を賭けるほどの切実な坐禅が、かえつてできなくなる。命  
懸けの気力と体力を傾け、悟りを開くという仮の目標を設定してでも努めなければ、人間根性は払拭できないのだ。  
そういわれて坐禅をし続けることにより、知らず知らずすみやかに心が静まる。その境地を初期の道元は「自然に  
四大輕安、精神爽利、正念分明、法味資神、寂念清樂」(天福本『普勸坐禅儀』)と言ひ表わし、「定力を護持し」「定力  
に任ず」(天福本)と、坐禅による精神安定(安心)を記した。やみくもにでも、必死で坐禅する五年十年が必要な



だ。(もつともこの表現では無所得ではなくなり、個人的な力を付けることになってしまふので、流布本では削られたのだろう。) その上で、その只管打坐において現じていることこそ、「さとり」であると身心でうなづくことが必要であるが、それができる人はごく少ない。

「大宋国の叢林にも、一師の会下に数百千人の中に実の得道得法の人は僅か一二也」(『随聞記』卷三)とあるように、A悟を得るのは難しいのである。

以上のように、初期の道元における開悟、得道の要請は、一種の方便であることが明らかにされたと思うが、かつての懷辨と同様に、それでも、香嚴が竹音を聞き、靈雲が桃花を見たのは、体験としてのB悟ではないのかという疑念が、多くの人に根強くある<sup>22</sup>。たしかに道元はそれを「聞くに豁然として大悟す」(『谿聲山色』)、「忽然として悟道す」(『行持下』)、「桃花をみて悟道し」(『仏経』)と引用している。しかし、あくまでそれは引用であつて、『正法眼藏三百則』には、香嚴については「忽然大悟」、靈雲については「見桃花悟道」と書かれており、道元はこれに依拠して示衆していると思われるからである。『辨道話』ではかれらについて、「古今に見色明心し、聞声悟道せし当人、ともに辨道に擬議量なく、直下に第二人なきことおしるべし」と答えられている。「聞声悟道」の一時より、「辨道に擬議量なきこと」に重点がおかれ、それは三十年もの状態であり継続である。それが心理体験ではないことは「見色明心聞声悟道のごときも猶、身を得也。然れば心の念慮知見を一向にすてて只管打坐すれば……」(『随聞記』卷三)に明らかである。「悟は只管打坐のみなることを」(『永平広録』319)は動かすことはできない。とりわけ懷辨の最初の乗拂の後の小参には、「見ずや、竹の声に道を悟り、桃の花に心を明めし。竹、豈に利鈍有り迷悟有らんや。……只久しく久参修持の功にこたへ、弁道勤勞の縁を得て、悟道明心する也」(『随聞記』卷五)とあつて、長年の坐禅弁道が要請されているのである。

今見たように道元も懷辨も、師の教えによつて承当することを得た。それは教えを教えとして理解したのでは全くない。いつぼう覚知に交わらない「さとり」は、「かたればくちにみつ、縦横きはまりなし」と『辨道話』で吐露され

たが、それは真字『正法眼蔵』という周到な用意と懷妊という聴き手を得て、『正法眼蔵』示衆として迸り出たと見ることができよう。

だが、それは懷妊を接得した言説とはおよそ異質なものである。つまり、『随聞記』の道元の言葉は普通に理解できるものであるが、『正法眼蔵』の言説は、ほとんど取りつくしまがない。いったい弟子たちに何を期待して道元はそのような示衆をしたのか。中期や後期において公案や経論は、道元や弟子にとってどんな意味があったのか。そのことを次に考えてみたい。

## 六、打坐の思惟と道取

すでに述べたように「さとり」はどこまでも知覚に交わらない。そのことが、たとえば〈法華のいまし法華なる、不覚不知なれども、不識不会なり〉(《法華転法華》)といわれる。その事態を取って言語化すれば「唯仏与仏」であり「仏知見」であるが、それではなにも伝わらない。それを伝えうるような言語表現はいかに可能か。

只管打坐は(心意識に非ず、念想観に非)《坐禅儀》さるものではあるが、明々たる意識の開けであり、分別ではない幽邃な思惟の働きでもある。

坐禅と思惟の関係は、《坐禅箴》巻での薬山の話につきのように挙されている。

〈まことに不思議底たとひふることも、さらにこれ如何思量なり。兀兀地に思量なからんや。兀兀地の向上なによりてか通ぜざる。賤近の愚にあらずは兀兀地を問著する力量あるべし、思量あるべし。大師いはく、非思量。〉《坐禅箴》

まさに兀兀地である只管打坐を思量せよといわれているのである。換言すれば「さとり」を思量せよ、ということである。覚知でない「さとり」と言語表現を関係させるものは、只管打坐にある思量であり、それは普通の思慮分別

とは違う「非思量」である。つまり只管打坐では、まったく考えや意識がないわけではないが、けっして何かを考え、意識したわけではない。いわば明晰な精神そのものの働きた。それが（これ正思量正思惟なり、破蒲団、これ正思惟なり）《坐禅箴》といわれる。

例えば只管打坐しているとき、何かを聞いているわけではない、だが何も聞いていないのではない。聴覚が外界にただ開かれてある。もし、坐禅中に何を聞きましたか、といわれて答えられたら、それを聞いていたのであって、只管打坐していたのではない。逆に坐禅中にも聞こえなかつたら、居眠りかなにかをしていたのであり、只管打坐していたわけではない。（目をかろくすることなかれ、目をおもくすることなかれ。耳をかろくすることなかれ、耳をおもくすることなかれ。耳目をして聡明ならしむべし）《坐禅箴》とはこのことである。あるいは風鈴の頰で（東西南北の風を問わず、一等候の為に般若を談ず）《摩訶般若波羅蜜》といわれるようなあり方でただ風の吹くままにチリンチリンと応じながら不動である。風の強さや向きによつて右往左往する「東西の風に東西する」のとは、逆のあり方だ。「人が法を逐う」のではなく「法が人を逐う<sup>23</sup>」のである。そこに慣れで見聞分別していたのとは違った、さまざまな気が生まれるのは当然である。思量の要請こそ、道元の「さとり」の特筆すべき特徴である。「修せざるにはあらわれず」で完結せずに、「証せざるには得ることなし」が、厳然としてあるのだ。

その思惟と言語との関わりは、《現成公案》八段の終わりに、（ふかきことはたかき分量なるべし。時節の長短は、大水小水を検点し、天月の広狭を辨取すべし）といわれていることに窺うことができる。ここで天月とは仏知見、あるいは涅槃妙心であり、水に映った月は個人の打坐の思惟であり、承当であり、また、それが言語化されたものである。

天月が水に映る、それはまったく平等に同じ一つの月が映るのである。「さとり」が覚知ではない、ということとは、例えば月が水に触れるということではない、（月ぬれず、水やぶれず）と表象される。人間がばつと全部了解したり、

感覺的に実存轉換したりするものではない。だが、水の入っているものによつて、水に大小高低の差があるように、人に応じて、映る月すなわちさとりの会取道取には違いができる。そのありさまについて、(辨取すべし)といわれる。弁ずるといふのは何らかの思惟であり、言語表現である。言語なくして思惟することはできない。思惟を通じてはじめて気づくということがある。肯い、領悟し、一生參学の大事が終わる(A悟)ということもある。そしてそれが言語表現(道得)されることがある。

大水小水天月の広狭というのであるから、さまざまな水月の点検が要請されている。さまざまな水月とは、自分の道得、釈迦の道得をふくむ諸仏祖の言句である。天月と水月の関係は、(仏量を拈来して大道を測量し度量すべからず。仏量は一隅なり、たとへば「花開」のごとし。心量を挙来して威儀を模索すべからず、擬議すべからず。心量は一面なり、たとへば「世界」のごとし。一茎草量、あきらかに仏祖心量なり。これ行仏の蹤跡を認ぜる一片なり。一心量たとひ無量仏量を包含せりと見徹すとも、行仏の容止動静を量せんと擬するには過量の面目あり)《行仏威儀》といわれる。行仏であるさとり・大道が天月で、仏祖の言句たる仏量心量は、水月である。

それゆえ、(人も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)《現成公案》といわれる。(時節の長短)とは、他人と比べた修行の長さの長短ではなく、自分の修行である。自らの只管打坐が省みられて、得一法、通一法の言語表現になる。その都度、その都度の坐禅の開けが、思惟を通じて言語へともたらされる。具体的には問答、示衆、法語となる。この言語表現されたさとりを、今、D悟と呼ぼう。

言葉にされたものは、只管打坐の内実そのものではありえない。(得処かならず自己の知見となりて、慮知にしられむずるとならふことなかれ)《現成公案》である。思量や言語表現においては、「一法通ずれば方法通ずる」ということはない。(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。…ただわが、まなこのをよぶところしばらくまるにみゆるのみなり。かれがごとく万法もしかあり。塵中格外おほく様子を帯せりといへども參学眼力のをよぶば

かりを見取会取するなり。》《現成公案》

「一法通ずれば万法通ず」といえるのは、ただ只管打坐だけである。これだけが「さととり」であるから、自分に覺知されなくても万法に通じているのである。《嫡々相承せるはこの坐禪の宗旨のみなり。…この一法あきらめざれば、万法あきらめざるなり》《坐禪箴》、「弁道には修行有り、功夫あり。一朝に打徹せば万法円成す。》《永平広録》15）坐禪において見取会取（A悟）したところが、説得され道取（D悟）される。だから説かれたもの、たとえば『正法眼蔵』は「さととり」ではない。第一義諦ではない。これが只管打坐としてのさととり（C悟）と道得（D悟）の違いである。

このように理解するとき、道元の言語表現、すなわちD悟がいろいろ変化することは、まったく妥当だと思われる。道元の言説の一つだけとって、これだけが正しいというのは、仏縛にはかならない。『正法眼蔵』各巻は、いつてみれば、その時々々の道元の遇一行、説一法である。

道元のD悟の変化を示せば、たとえば、『隨聞記』で、「当世の人、多、造像起塔の事を仏法興隆と思へり。又非也」（巻三）といったことが、『発菩提心』では《而今の造像造仏等は、まさしくこれ発菩提心なり》と逆になっている。あるいは《辨道話》では「一天の股肱たりし、坐禪辨道して仏祖の大道に証入す。ただこれころさしのありなしによるべし、身の在家出家にはかかはらじ」と書いた。只管打坐が「さととり」であるという一点に立っていたこの時期の言葉としてまことにうなづける。それから十五年経って《出家》巻では《あきらかにしるべし、諸仏諸祖の成道、ただこれ出家受戒のみなり。…おほよそ無上菩提は、出家受戒のとき満足するなり》という。この時期の言語表現は、先の句のように、無上菩提が只管打坐であることすらも、おぼつかなくなっている。在家出家に関しても、初期とはまるで違っている。

いったい、道元はこの頃どんな水月を見て見取したのか。少なくとも、成道は出家者だけができるという言表は、『禪

苑清規』をそのまま踏襲しているだけで、道元自身の点検、弁取のあととまったく見られない。その『禪苑清規』の「坐禅儀」は、宋から帰朝した頃の道元にとっては、欠陥が多くてとてもそのまま踏襲できるものではないと述懐されていたし、信を強調して（參禅問道は戒律為先なり）《出家》という立場とは、およそ異なっていたのである。この変化の浅深、広狭を弁取するのは、われわれのつとめである。

ところで、非思量を言語表現にもたらずのは、釈尊すらたじろぎ躊躇した至難の業である。竜樹や般若經典は否定辞を連ねるという功夫をし、大乘經典は壮麗な虚構のイメージで仏世界を描いてみせた。それが法華經であり、無量壽經であり、華嚴經である。禅宗の伝統では機智を用いた問答や身体言語、あるいは偈が功夫され積み重ねられた。そしてそれは般若經典や中觀論書と同じく、言語を否定的に使う遮詮という方向をとる。南嶽は六祖の「是什麼物恁麼來」に「説似一物即不中」と答えている。何か言ったら外れます、ということだ。薬山は、坐禅をしている時、石頭との数番の応酬の後、「この什麼をか為さざる」と聞かれて「千聖もまた知らず」と答える。そういう具合に、不知・不識・不可得など否定辞がつく遮詮である。それが極まれば不立文字ということになる。

ところが道元の特徴は、言語を遮詮ではなく、表詮として肯定的に使うことである。

最初の示衆《摩訶般若波羅蜜》で、大乘經典をテキストとした扱いにその典型が窺われる。『般若心經』は、『少室六門』の一つに『心經頌』があることから、すでに早くから禅宗ゆかりの經典として知識人には知られていたものだろう。これはいわゆる空思想の經典であり、原始仏教で分別された理法や概念を、無という否定辞をつけて非実体化するもので、『心經頌』もそういう遮詮の方向でなされている。

ところが道元は「無眼耳鼻舌身意」の無を、（また十八枚の般若あり、眼耳鼻舌身意、色声香味触法、および眼耳鼻舌身意識等なり）と、逆に取ってしまった。その無をとって原始仏教の理法を、ふたたび弁証法的に般若（知慧）としたのである。それは道元の只管打坐が知慧、つまり言語や思惟と深くかかわるという自覚以上に、五蘊・四諦・六

根・十二入などの原始仏教の基本を、無我を論証するための理法としてではなく、また迷を作り出す六塵（色声…）等としてでもなく、打坐において現に成じている仏法として肯定するという意図からくる。六塵をそのまま仏法と認める現実肯定（本覚思想）でも、「仏性顕在論」<sup>24</sup>でもない。その意図はこう言語化される。

（この正当敬礼時、ちなみに施設可得の般若現成せり。いはゆる戒定慧乃至、度有情類等なり。これを無といふ。無の施設、かくのごとく可得なり。これ甚深微妙難測の般若波羅蜜なり。）

施設可得とは説き得るといふことで、言語の肯定、表詮である。しかし、説く対象に、限定されるような実体があるわけではない。だから無なのだ。知では把握できないものであるから、「虚空」とも表現される。

（しかあれば学般若、これ虚空なり、虚空は学般若なり。）

しかもその知慧と坐禅が「虚空」を接点に、如浄の頌において、ものの見事に結ばれている。（渾身口に似て虚空に掛り）とは、手も足も出さず一塊になっている兀坐のことである。（東西南北の風を問わず）とは、兀坐において六官がそのまま開かれてあり、どんな音も色も香りもそのまま受用されていく様を示していよう。（一等其他の為に般若を談ず）とは、けつして自分に知覚されないさとりであるにもかかわらず、「十方法界三途六道の群類、みなともに一時に身心明浄にして、大解脱地を証し…究竟無為の深般若を開演す」（辨道語）といわれるように、他の一切をさとらせらることをいうのであろうし、〈深般若〉は打坐の思惟である非思量をも意味しよう。

このように道元における言語表現の天才的功夫は、漢語經典を脱構築して、和語の思惟の中に自在に取り込む独特のスタイルを創造したのだ。つまり、一応ふつうに理解できる（たとえばおとぎ話が論理的ではなく事実と反していても、理解はできるという意味で）経論を、文脈を無視して寸断して、それを自在にアクロバティックに用いて、坐禅において成り立っている覚知できないことから（非思量）を説き示すという前代未聞のことをしたのだ。

その『正法眼蔵』（D悟）などは、「さとり」としての正法眼蔵（C悟）ではないのは当然だが、映された水月とし

て、間違ひなく月である。月でないものではない。仏法であり、第一義諦は世諦（言説諦）を離れてはしないのだから、諦として、一応の真理なのである。道元は「さとり」とその言語表現の関係を、《夢中説夢》《空華》《画餅》《葛藤》などで省察している。たとえば知覚できない「さとり」を道元は「夢」と示す。ふつうは悟りとは夢のような現実から覚醒することであるとされ、あるいは覚醒してみたら現実と思っていたものが夢であったとわかると考える。ところが道元はこの夢のみが真実であり実相なのだという。

（これを夢中説夢す、証中見証なるがゆへに夢中説夢なり。）《夢中説夢》

道元一流の逆説である。（この夢すなはち明々なる百草なり）とは、夢といっても現実と別の世界ではなく、目前にある具体的事物以外ではない、ということだ。それを人間が見れば歪みや迷を生じるが、普通はそれを現実といっているのだ。また「夢」は、さとりを言葉で思念して掴もうとすることへの警告でもある。さとりはただ行じられるところにあり、説く時は、ただ夢を説いているのであって、それが普遍的不変の真実などと誤解されてはならない。D悟は、いわば重層する夢であるから、道元のこと、道得底、説得底は変わる。道元の言葉に騙されてはならないのだ。

そうはいうものの、その言葉を使って「さとり」を示さねばならない。伝統的に禅宗は言語表現、とりわけ経論を、飢えを充たすに足らない画餅だといって揶揄してきた。ところが道元はいう。（画餅にあらざれば充飢の薬なし）、（画餅にあらざれば不得なり、不道なるなり）《画餅》。画餅である言語表現が、ぜったい必要だというのである。また仏教で空華というのは、迷っている人の妄想の例えとして、目の悪い人が網膜に映る眼球自身の傷を華と見るようなものだとしてきた。ところが道元はいう。（仏世界および諸仏法、すなはちこれ空華なり）《空華》。真実の世界の言表を「空華」というのである。

普通は、經典の言葉を仏法だとみなし、たとえば法華經に書かれていることが真実だと思う。しかし、道元の言葉



でいえば、それは空華であり、夢であり、画餅である。たぶん道元は、たとえゴータマが実際に説いたと科学的に証明される言葉があつても、それをさとりとか涅槃とか真実とかいまい。なぜならゴータマでさえ見聞覚知しえないことを語るのである。その言表がどうして絶対的真実でありえようか。道元ほど言語表現が世諦であること、第二義諦であることを自覚している人はまれである。

以上によつて道元における覚知しえないさとりを語るといふ、C悟とD悟をめぐる事態が明らかになつたと思う。

さて、では何のため、だれのために言語表現が必要なのか。換言すれば〈大水小水を検点し、天月の広狭を辨取〉するのは、何のためか。見方によつては誰の為、何の為でもなく、打坐の思惟がおのずからに自覚の言葉、たとえば証契の偈、感興語（ウダーナ）になるともいえる。だが、まずは道元自身のためである。

水月の大小を点検しなければ、道元自身がどのくらいの水月なのか、どちらの方向に行きすべきか、見当を間違ふ。たえず釈迦牟尼仏の言という広大な深々な水月を見比べ、古仏や新仏たちの大小の水月である言語表現を較校してはじめて、道元の水月の量が明らかになる。逆にいえば実存をかけて参究し、弁肯しない言葉など、たとえ釈迦の言葉であつても生きて働くことはできない。「自家の鼻孔、自家牽く。且つ道え、如何が二千年前の旧公案今日挙揚せん」（『永平広録』<sup>238</sup>）といわれるとおりである。

しかしながら道元の道得は、どこまでも道元の道得であり、それは「さとり」（C悟）としての真理でも悟りの標準でもない。むしろ道元という水月を、人は今、自らの水月を量るために、点検し、弁取すべきなのである。身心脱落が只管打坐であり、「さとり」だ、と筆者がいうことも、すでに道元が次のように警告している通りのものである。

「身心脱落也、人の認めて本源と為すを妨げず。法は断常を離るる也、猶、自ら錯つて虚実を説くことあり。所以に道う、塵塵仏を見て仏を誹らず、刹刹經を聞けども經を離れず。雪山の親授記を得んと要さば石頭の大小を点頭し來れ。良久して云わく、三十年後、錯つて挙することを得ざれ。」（『永平広録』<sup>295</sup>）

## 七、弟子の承当と道得

示衆や上堂には聞き手がいる。したがってもちろんその聞法者、弟子が弁肯し、大事を明らかにするために説いているには違いない。只管打坐のところに行くら「さとり」が現成していても、それを当人が承当し、道得しなければ、当人にとって生死の問題は解決しない。(自家の鼻孔は自家が牽)き、(地に因って倒れる者は地によって起)きるほかない。弟子は道元が説く法を、聞取し道得することが必要なのだ。興聖寺開堂間もないころ、「今夏三分は已に過ぎぬ。一句道い得る也未」(『永平広録』10)と道元は弟子に詰問している。弟子の弁肯を師が確認するためには、弟子の一句の道得が必要である。一句道得は承当(A悟)によって可能となるものであり、弟子にとっては、D悟の最初ともいえよう。宗門の伝統は、およそいかなる意味でも悟りを求めることを否定するが、それは間違いない。証せざれば得ることなし」(『辨道話』)、「道うことなかれ、諸人證契のところなかる好しと」(『広録』18)と注意されているように、C悟のみならず、A悟は必要なのである。

只管打坐の行と言葉における道得と、両方が必要だということは、思えば古くからの禅宗の伝統である。上堂10はそれをめぐっており、大慈の「一丈を説得せんよりは、一尺を行取するに如ず、一寸を説取せんよりは、一寸を行取するに如ず」を、道元は、「一丈を説得して、未だ一丈を行得せざる者あらず、一尺を説得して、未だ一尺を行得せざる者あらず」と、行説等しく重いと言い直し、洞山の「説き得ざる底を行取し、行じ得ざる底を説取す」に対しては、「行じ得ざる底を行取し、説き得ざる底を説取す」とまことに見事な切り返しをはかっている。まさに只管打坐は、馬祖の問答にあつたように、何もしないことを行じるのであるし、『夢中説夢』であきらかなように、説くといつても、はじめから論理的に説けないことを説くのである。

ところで道元の説法は、主として示衆(『正法眼蔵』)であり、上堂をはじめは、仁治元年八月十五日までほぼ四年間に十二回だから、年に三回程度であり<sup>25</sup>、儀礼的なものであつたと思われる。上堂とは中国禅宗で行われた正式な

説法であり、日本では小参とともに道元が始めたもので、伝統的に古則公案の拈提商量である。しかし、古則公案は、本来は住持の説法や、日常会話に対する学人の臨機の応酬だったもので、それを再び商量したのでは、いづれにしる二番煎じは免かれず、宋代には半ば儀礼化しており、それを補う意味で入室問答(室内)という別の手段が必要になったのだろう。

だが、道元は室内という個人指導ではなく、大衆に古則や経論を説いて示すという道を選んだ。もつとも最初の上堂に「興聖門下且く道え」とあり、その後も「山僧が語を弁じ得れば、汝諸人に一隻眼を許さん」(『永平広録』35)など、しばしば「如何が道わん」と門弟との一对一の応答を求めているが、自分自身もそれで承当をえたわけではない上堂に多くを期待したとは思われない。またその上堂が漢語調であつて、それを聴衆が理解できにくかつたとしても少しも不思議なことではない。外国の宗教を移入する時つきまとう問題である。実際、日本では今日に至るまで、經典の漢文棒読みは、ほとんどだれにも意味が分からないまま千年以上続いてきたし、カトリックでもルターがドイツ語訳するまでは聖書も儀式もラテン語であり、一般民衆に意味は伝わらなかつたのである。

ところで、まさにそのルターの時代に当時の日本はなつており、法然や親鸞、日蓮などが和語で、だれにでもわかる教えを説いていた時代である。道元自身の承当も如浄の懇切な説示によつたのであるから、やはり主眼は和語の示衆(『正法眼蔵』)におかれたのだろう。それが今日の臨済宗の室内とは違った伝統を道元門下に形成した。つまり『正法眼蔵』などの参究であり、それらが書き残された事によつて、時空を超えて広く多くの人が道元に参じる道が開かれた。

さて、弟子の一人一人が道得するための(参究すべし)という要請は、『礼拝』『仏性』『仏向上事』『説心説性』など三十四巻に及んでなされている。本来それは道元の要請である前に、学人自身の要請であるはずなのだが、弟子が承当し道得できるかどうかは、師の道元にとつても大問題である。道得しうる弟子がいて、はじめて法は伝わるとい

う面を持つからである。したがって道元はただ自らの道得として説法するだけではなく、道得しうる一箇半箇を打ち出すために示衆し上堂したといえる。

ところで、道元の弟子たちは、はたして承当し道得しえたのか。おそらく懐妊だけが示衆ではない指導で道得したのみであろう。思うに弟子たちの文字通りの道得を、越前に入る一年ほど前（四十三歳）に《道得》を書いた道元は、次に見るように諦めたのではなからうか。

《道得》では、まず次のようにC悟とD悟およびA悟の關係が綿密に説かれている。（ただまさに仏祖の究弁あれば仏祖の道得あるなり）とあるのは、A悟とD悟の關係である。道得とは、自分で努力して色々試みて言ってみて、いつか当たるといようなものではない。（正当脱落のとき、またざるに現成する道得あり。心のちからにあらず、身のちからにあらずといへども、おのづから道得あり）といわれるように、承当（A悟）があつて、おのづから道得（D悟）があるのだ。

続いて（この道得を道得するとき、不道得を不道するなり）といわれるが、ここがポイントである。A悟とC悟の關係である。《現成公案》で、海がその人にとって実際にどう見えたとしても、（參学眼力のをよぶばかりを見取会取するなり、万法の家風をきかむには、方円とみゆるよりほかに、のこりの海徳山徳おほくきはまりなく、よもの世界あることをしるべし）とあるように、見えないこと、知らないことが無限にある。というよりC悟そのものはどこまでも不道、不覚不知であり、そう押さえなければならぬ。

そしてまた道得した悟り（D悟）は、打坐のところにすでに成り立っていたもの（C悟）である。その構造を《道得》では（このときは、その何十年の間も道得の間隙なかりけるなり。しかあればすなはち、證究のときの見得、それまことなるべし。かのと時の見得まこととするがゆゑに、いまの道得なることは不疑なり。ゆへにいまの道得、かのと時の見得をそなへたるなり。かのと時の見得、いまの道得をそなへたるなり）という。「証究のときの見得」

といつても、そういう別なさとりがあるわけではない。見得すなわち承当（A悟）と、証究すなわち無上菩提（C悟）の関係である。ただ、この後で『道得』の論調は大きくうねる。

卷の中で帰結されることは、道得しなくても道得だということである。すなわち趙州の「汝、若し一生不離叢林なれば、兀坐不道ならんことの十年五載すとも、人の汝を唾漢と喚作することなからん。已後には諸仏も也、汝に及ばじ」を引用して、不道ではあつても、叢林を離れなければ道得であると強弁される。

（一生不離叢林は、一生不離道得なり。兀坐不道十年五載は道得十年五載なり。）

ここでわずかに議論が趙州の主旨からずれる。趙州は兀坐不道でも、といっているのに、あるいは別のところで趙州は「理を究めて坐して看よ、三二十年もし道を会せざれば、老僧が頭を取り去りて、大小便を酌む杓に作るべし」（『永平広録』33）といっているのに、道元は（しかあればすなわち、仏祖の道得底は一生不離叢林なり）という。兀坐あるいは究理辨道が不離叢林へとずれている。このずれがやがて『出家』巻の成立となるのではないか。一生不離叢林は只管打坐があるかぎり道得なのだといえたいえるかもしれない。つまり、承当（A悟）がなくても只管打坐（C悟）には欠けていないということになる。しかし、そのときは道得の意味が、承当としての悟り（A悟）から打坐としての悟り（C悟）へとずれる。加えて、問題は叢林に坐禅はあつても只管打坐は稀だということだ。かつて（大宋国の諸山に：諸寺にもとより坐禅の時節さだまれり。住持より諸僧ともに坐禅するを本分の事となせり、学者を勧誘するにも坐禅をすすむ。しかあれどもしれる住持人はまれなり）『坐禅箴』と、道元は嘆いたではないか。承当がなければ暗証の邪禅に退落するのだ。

もつとも、その結びとして道元が挙す雪峰と庵主の話は、また真実の承当としての悟りを表わしている。すなわち、雪峰がひそかに山奥に住み、髪が伸びてしまった庵主に（道得ならば汝の髪を剃らず）という。「一口言ったら、悟っているのだから髪は剃らないでおこう」というほどの意味であろう。そこでうっかり、悟りの心境でも一句言つてし

まえば、雪峰に引つかかったことになり、悟っていないことを露呈するだけである。人に言ってみせられるような悟りなどあるはずもない。(ときに庵主かしらをあらひて雪峰の前にきたれり)と続く。庵主は雪峰に騙されず、仏道のあり方として、頭を刺るといふ行履に随順する。それこそが、ほんとうに承当したことである。(道得不道得、かみをそられ、かみをそる)とあるのは、不道得というC悟を庵主は道得(A悟)しているから、「不道」といふ身体表現(D悟)を示すのである。

それは何も分からなくて(A悟なし)、ただ叢林に雲水として坐禅して居るといふのとは、やはり違う。道元の只管打坐は、十年五年という時間の長さが問題だったのではなく、(而今の大悟は、自己にあらず、他己にあらず、…いはくの今時は人人の而今なり。令我念過去未来現在、いく千万なりとも今時なり)《大悟》という、今このありかたではなかっただろうか。

それゆえかつては(あはれむべし、十方の叢林に経歴して一生をすごすといへども、一坐の功夫あらざることを)《坐禅箴》と嘆いて、ただ坐禅すればいいのではなく、どのように打坐を工夫し、証得し道得するかを、問題として突き付けたのだ。

ところがこの《道得》巻は、不道が道得として強調され、加えて一生不離叢林が道得とされることによって、本来の道得(A悟およびD悟)の必要性が根こぎになってしまった。これでは坐禅であればなんでも道得になってしまう危険性がある。また黙照邪禅と、《辨道話》でいう信の坐禅と、どのように人は区別することができるのか。いったい道得(A悟)なくして「さとり」(C悟)は本当に伝えられるのだろうか。

ところで、道元がその道得(D悟)において使用したテキストは、祖師の語録だけではなく、経論も含まれる。それは道元の伝えたものが禅宗ではなく、仏法の全道だという問題を前面に押し出す。

## 八、禅宗と仏道

道元は「禅宗」という呼称を嫌い<sup>26</sup>、「禅師」という呼び方を嫌った。彼は自覚としては釈尊の仏法を伝えた沙門道元である。しかし、具体的に日本ではじめて《坐禅儀》を伝え、僧堂を建立し、上堂を創始して、諸々の清規を作ったのであり、それは禅宗というほかなかった。坐禅が「仏法の全道なり」という《辨道話》の宣言は、道元の中で禅宗と仏法の矛盾として生涯つきまとったと思われる<sup>27</sup>。

教外別伝・不立文字ではなく、仏経、仏道、仏教が大切だということは、仁治二年末の《仏教》、越前吉峰寺に移った寛元元年九月の《仏道》《仏経》、同年十月の《法性》の説示に明らかである。

《法性》巻では、その冒頭に「あるいは経巻にしたがひ、あるいは知識にしたがふて参学するに、無師独悟するなり。無師独悟は法性の施爲なり。たとひ生知なりとも、かならず尋師訪道すべし。…仏果菩提にいたるまでも、経巻知識にしたがうなり」とある。無師独悟と尋師訪道と従経巻知識という、常識的には相矛盾するあり方を、道元は法性の施爲として同じことだと示す。

經典の重視は、しかしながら、やはり只管打坐の「さとり」（C悟）とは齟齬をきたす。経の説く無上菩提ないし菩提への道は、坐禅とは限らないからである。經典に従えば「焼香・礼拝・念仏・修懺・看經を用いず」という宗門の正伝は、成り立たない。道元自身、すでに焼香礼拝は《看經》《洗面》《三十七品菩提分法》《安居》巻でその必要を説き、《看經》の巻では具体的な看經の作法が説かれるし、《出家》では出家こそが最要であるというほか、戒律が第一とされる。また《洗面》《洗淨》をはじめ、あらゆる清規（戒律）の制定そのものが、坐禅だけでは仏道ではないことを証明している。

坐禅だけでは何が欠落するのか。道元は《仏経》でこういう。

（杜撰の臭皮袋いはく、祖師の言句なおこころにおくべからず。いわんや経教はながくみるべからず、もちあるべ

からず。ただ身心をして枯木死灰のごとくなるべし、破木杓脱底桶のごとくなるべし。かくのごとくのもがら、いたずらに外道天魔の流類となれり。これによりて仏祖の法むなしく狂顛の法となれり。」

祖師の言句や経教が欠落するところでは、坐禪はただ仏向上が通ぜず定に止まって滞るといっただけでなく、外道や狂気になるとさえいう。

さらに寛元四年秋、ほぼ一年ぶりで示衆された七十五巻本最後の《出家》は、戒律為先を謳い、道得も只管打坐もなく、ただ出家の勧めである。私は、《出家》を示衆せざるを得なかった道元に、弟子への深い絶望を読み取る。なぜ、これが示衆の最後になったか。道得する弟子がいなかったからではなからうか。その年の暮には、次のような悲痛な上堂がある。

「学道は須く道得、道不得を知るべし。諸人、道得を知得る也未。若也未だ知らざれば、应当に弁取すべし。諸人の道処、如何が未だ道わざる。」(『永平広録』21)聞き手が反応しないとき、説き手の気力、能力は萎える。

ここで最後の問いに移ろう。

一生参学の大事を畢了した道元が、寛元四年(四十七歳)夏解の前の上堂で、どうして「沙門道元、また誓願を発す。当来五濁の世に仏となり」(『永平広録』182)というような誓願を起こしたのか。また鎌倉行化の後(五十歳)に『尽未来際不離吉祥山示衆』で、「その後永平、大事を打開して、樹下に坐して魔波旬を破り、最正覚を成ぜん」というのは、どういうことだろうか。

私は懷妊以外に、道得しうる一箇半箇を打ち出せなかった道元は、深く自らの説得(D悟)についても動揺したのだと思う。このまま永平寺に留まっていたのでは、もう道は説き続けられない。事実、ついに示衆は永久に再開されなかった。

その後の鎌倉行は、新しい聞き手を求めての、再起をかけた試みではなかったかと思う。かつて一度「仏法を國中



に弘通すること、王勅をまつべし」（『辨道話』）と述べ、『護国正法義』を朝廷に奏聞したが入れられず、さらにおそらく旧勢力から追われて越前に入った道元であったが、「若、仏法に志あらば、山川江海を渡りても来て可学」（『随聞記』巻三）という前言を翻しても、もう一度鎌倉に下り、新しい国のトップに働きかけてみようとしたに違いない。だが、それも失敗に帰した。

鎌倉行化の後に、弟子たちとの間でもストレスがたまるような円滑を欠く事態があったことが帰山上堂や『御遺言記録』に窺われる。失意の道元の内、只管打坐に対する信、換言すれば自らの承当（A悟）の確かさが揺れ動いたのではなからうか。承当への自信を失った道元が、それでも仏道への至誠心を込めて未来世に向かって「その後永平；最正覚を成ぜん」というような発願をしたとしても、それは沙門道元のひたむきな誠意であらう。

精神的ストレスは身体の病を引き起こす。「さとり」（C悟）が只管打坐のところに現成するものだとしたら、もはや身体の不調で坐禅できなくなつたとき、そのさとりは失われるのだろうか。多くの禅僧が坐禅したままで亡くなるのは、坐禅は死ぬまで行じ続けられるべき仏行だからなのだろう。生涯を坐禅で全うできないという最後の絶望に、建長四年、病んだ道元は直面する。

しかし、最晩年に再起の試みを、禅語録をテキストに示衆することは断念して、阿含（小乗）經典と論書を使ってしていく。新たな十二巻本『正法眼蔵』の著述である。十二巻本の道元の道得は、七十五巻本とはまったく違うし、思惟の後退とも思えることも多い。だが、最晩年にさえ、もう一度仏の教えを聴聞して、『正法眼蔵』を書き改め、百巻にしようとした、その倒れてなおまっすぐ立ち上がろうとする姿勢に、真の菩薩・道元が拝される。

七十五巻本の《出家》は狭く萎縮していたが、十二巻本ではまったく新たな《出家功德》へと書き改められた。七十五巻本《発菩提心》の、どうみても波多野一族へのへつらいと思える造像起塔の賞賛の下り、（而今の造像造仏等は、まさしくこれ発菩提心なり。直至成仏の発心なり。…是諸仏集三昧なり、これ得諸仏陀羅尼なり。これ阿耨多羅三藐

三菩提心なり、これ阿羅漢果なり、これ仏現成なり。このほかさらに無為無作等の法なきなりは、そのすべてを削除して、あらたな十二巻本《發菩提心》となった。十二巻本は、熟していない表現が多いが、それでもなお、禪宗から仏道への困難な歩みの第一歩ではなかったか。この新たな道得に着手してまもなく道元は不帰の人となる。

私は思う。もし道元が『二入四行論』を達摩の真説として受容していたら、理入である只管打坐と、六波羅蜜を含む四行の双修を理解し、殊に「報怨行」によって今の迫害や苦しみ、病氣に対する過去世からの因果応報は説いても、未来へ仏果菩提を期すことはなかったのではないかと。道元は仏か菩薩かという問ほど愚問はない。道元でも誰でも只管打坐のところが不覚不知に仏であり、仏道を行じる者は誰でも菩薩であろう。

- 1 『ブツダのことは』中村元、岩波文庫、一九五八、190頁
- 2 他にも例えば僧肇が「妙悟」（『般若無知論』T45、159b）、華嚴宗の智嚴が「頓悟乘」と使っている。
- 3 『法華経安楽行儀』（T46、697c）
- 4 『略弁大乘四行論』（『達磨の語録』柳田聖山、ちくま学芸文庫、一九九六所収、54頁）
- 5 いわゆる「二入四行論」に多用される。前掲『達磨の語録』101、108、113頁等
- 6 もっとも、現在の日本臨済宗でいう見性は、たくさんの境地の最初の段階として使われているようである。
- 7 筆者はそれを「道元の身心脱落承当の時」という題で論じた。（『宗学研究』37号、一九九五、曹洞宗宗学研究所81頁以下）より詳しくは拙書『研究報告』第三冊（花園大学国際禅学研究所、一九九五）300頁以下参照
- 8 「身心脱落考」、（『ブツダから道元へ』所収、奈良康明編、東京書籍、一九九二）220〜222頁
- 9 『永平広録』48
- 10 道元は自分が仏だ、などと自称したことはない。寺田透は道元には大仏と衆生の分裂があるという（『道元における分裂』『道

元』下、日本思想体系、岩波書店一九七二）が、大仏という自称は、そのとき大仏寺に住持していたから、寺号をとって言ったままであり、「永平」と自称するのと同じで、仏であるという意味はない。

11 竹村牧男氏は「証悟」といわれるような覚体験があるはずだという。（『ブツダから道元へ』222頁）

12 鈴木大拙は「祇管打坐の道元と『正法眼蔵』の道元とは、明らかに悟りの両面性を象徴して居ると云ってよい」というが、前者はC悟に、後者は後述するD悟に相応しよう。

13 ここでは坐禅は門であり、証の標準は自受用三昧となつてゐるが、実際には『辨道話』『正法眼蔵』では自受用三昧はほとんど展開されないから、いまその点は無視したい。

14 草案本のみならず、流布本『辨道話』にも坐禅修行と開悟、証会・得道・証契とは直ちにひとつではないという同じような表現が、しばしば見られる。例えば「自受用三昧に端坐依行するを、その開悟のまさしきみちとせり。」「ただし打坐して身心脱落することをえよ。」「西天東地の諸祖、みな坐禅より得道せるなり。」「教のごとく修行すれば、かならず証をとらしめむ、となり。」「坐禅辨道して、諸仏自受用三昧を証得すべし。」

15 『正法眼蔵要語索引』上によれば、『三十七品菩提分法』の一つ、正信として論じられるほかは、經典の引用と（信法頓漸の論におよばざる畜類）『行仏威儀』という用法だけである。

16 ちなみに「拳頭」のことを鉄拳制裁ととるのはおかしい。殴るのではなく、話を拳すことであり、大仏は大仏寺にいた道元の自称である。

17 たとえば、柏田大禅氏が「悟り」の用例として引く「只色を見心をあきらめ、声をきくに道をさとののみなり、こころを明むといふ心は仏の心にてあるべし。さるとといふ道は仏道にてあるべし。仏道のなか仏家のうちには、ただ見色明心聞声悟道のみあり、さらに一物なし」（道元禅師の只管打坐の真意）『道元思想体系』8巻一九九五 所収280頁）というのは『仏向上事』の草本である。

18 『随聞記』は、この版の他に巻の順が六、一、五となつてゐる面山版本がある。

19 それも開悟の要諦と併せて説かれたのである。例えば「長老にならんと思ふことをば古人是を耻しむ。只、悟道のみ思て不可有余事」（巻四）、「発心修行すれば、得道すべしと知て、即ち発心する也」（巻五）、「学道の人、悟を得ざる事は、即ち己

- 見を存する故也。…本執をあらため去ば、真道を得べき也」(巻五)などと説かれる。
- 20 詳しくは拙書『古仏道元の思惟』前掲382頁以下参照
- 21 道元は『景德伝統録』巻11を見たのだろうか。他にも『碧巖録』『無門関』『五灯會元』『汾陽録』『従容録』に説かれる。
- 22 挙げればきりがなが、たとえば板橋興宗「悟と信の問題」(『道元思想体系』8、一九九五、305頁以下)、下室覚道「身心脱落の一視点(上)」(『宗学研究所紀要』第十二号、曹洞宗学研究所、一九九八 所収)23頁以下、など。
- 23 『二入四行論』(『達磨の語録』柳田聖山、ちくま学芸文庫 101頁)
- 24 松本史朗氏が「道元と批判宗学」(『禅学研究所年報』第9号、駒沢大学禅学研究所、一九九八)などで唱えている説。
- 25 それから五年間、七十五巻本をほぼ説き終える寛元三年末までに上堂は百二十九回であるから、平均すれば月2回ほどになる。またすでに指摘されているように鎌倉行化後は示衆はなく、上堂が圧倒的に増えている。
- 26 拙書『古仏道元の思惟』191頁以下参照
- 27 道元が祖師の語だけではなく、経論をテキストにしたということは、一見奇異に見えるが、実は禅語録が編集される以前は經典による証は当り前のことであり、初期の祖師たちの多くは、經典の言句をきっかけに道得したのである。しかし、道元の經典の読み方、扱い方は類を見ないものである。