

道元における「道得」の意義

中　　祖　　一　　誠

ことばは、観念あるいは概念を伝達する記号の体系であるといわれる。いつの時代においても、ことばは、つねに先行する時代の遺産として、相続され伝承されていくことを宿命として担っているといえる。その意味において、ことばは、本来的に保守的な性格をもつものであり、同時に無気力なものであるという性質を有することになる。つまり、ことばの“不易性”という一面を具えているものといえる。しかし他方において、ことばは——概念あるいは観念といつてもよいが——、いま述べたことと矛盾するいまとつの一面をも兼ね具えていることも閑却されではならない。ことばは、遅速は別として、相続、伝承の過程において、その内容が改変され、ときには堕落する運命にある

道元における「道得」の意義（中祖）

ことも事実である。つまり、ことばの“可易性”という一面をもつてることに留意する必要がある。⁽¹⁾このことは、任意の言語において、具体的な物的対象である場合は別として、抽象的な観念や概念などの場合においては、意味内容の時代的な変遷や状況の変化に伴う増幅によって、微妙に変容を蒙ることが認められる。言語学の領域では、ことばの成立条件として、主体・場面・素材の三要素が指摘されている⁽²⁾。このことは、われわれの日常的な言語慣習のさまざまな局面においても、容易に認められるところである。つまり、これらの三つの要素の函数関係のなかで、言語化や言語の了解が成り立っているのが、われわれの日常的な生の場における言語慣習である。

道元における「道得」の意義（中祖）

ところが、宗教や思想といったような特殊の領域下においては、いったいどういうことになるのか。教祖や始祖が、みずからの固有の体験のなかで感得した、あるいは表詮した境位を他者（弟子・信奉者）に伝える場合、直接的な表明であるにもかかわらず、伝承の当初から、その原体験の了解に誤解や錯誤が生まれることは、教派や宗旨の分派、独立のおこることが如実に語っている。このことは厳密な規定を信条とする哲学や教学の体系においても例外ではない。その意味において、哲学の歴史や教学の歴史は、いわば誤解と独断の思想史、教学史にほかならない、ということである。その意味において、哲学の歴史や教学の歴史は、いわば誤解と独断の思想史、教学史にほかならない、といふことでも一面の真実をもつといえる。有神論的宗教における神観念や汎神論的な神秘主義における、「合一」の観念や、仏教における瞑想の原体験に立脚する「法」や「空」の観念についても同じことがいえる。言語化の手段として、われわれは、必然的に理性の側からの類比などの操作を通して、思惟された合理的な概念を賓辞として主辞に同置する仕方のほかに手段を持ち合わせていないわけである。したがって、この方法で用いられた賓辞は、本質的に合理的なものであつて、このような賓辞によつていい表わされた宗教の

事実は、いずれも合理的な概念の枠のなかで表現されたものということとなる。したがつて、このようにして表現された神や法・空などの觀念を核とする教義、教説は、この意味において合理的な教説であり、合理的な教義と呼ばれなければならぬことになる。長い教学の陶冶の歴史のなかで、教祖や祖師の独自な原体験が、合理化され体系化されていくことは、宗教史の事例が如実に物語つているところである。合理的な要素が前景に押しされ、時としてそれが真相のすべてであるかのように見えてくることは珍しいことではない。概念や觀念がことばから成り立ち、賓辞は主辞を概念によって伝えようとする以上、これは宿命としかいいえないかも知れない。ことばが、生来的に明晰で、かつ一義的であるならば、そして古今を通じて不变であればそれに越したことはないわけであるが、ことばは、前述の如く、さまざまな位相をもつてゐる。そこで、われわれは、まずことばのもつ「可変性」、「曖昧性」に慎重でなければならぬ。とくに、賓辞が非合理的な事柄に関わつている場合、とりわけ注意深く対処する必要があろう。一般的に、命題の基本的な形式は、「AはBである」という肯定

判断であらわされる。そして判断を成り立たせる素材となるものは、日常的な生のレベルにおいては、経験にもとづく知識である。われわれの認識がすべて経験をもつて始まることはそれなりの根拠を有するといえる。しかし、それだからといって、われわれの認識のすべてが経験から生ずることをこのことは意味していない。任意の判断が述べられる場合、それが非合理的な領域に關わる判断であるとすれば、その賓辞として示される事柄は経験を越える内容をもつことになる。このような主語と述語からなる判断は二通りの種類に分けられうる。すなわち、述語Bが主語Aの概念のうちに含まれる場合と、述語Bが主語Aと結びついているけれども、まったくAという概念に含まれていない場合とである。前者は分析的判断と呼ばれ、そして後者は総合的判断と名づけられる。⁽³⁾『神』や『空』などの非合理的領域に關わる命題は、当然なことながら後者に属する。オッターによれば、神秘主義者はこのような対象を『言い得ないもの』(arreton)⁴と名づけるが、それは本来的に述べることができないという意味においてではない。もしそうだとすれば、神秘主義は沈黙主義に終始しなければならぬ

いわけであるが、神秘主義は、多くの場合はなはだ饒舌である⁽⁴⁾。キリスト教の神秘家たちもそうであるし、また仏教における大乗の論師や禪僧の残した論書や語録もその例外ではない。教義、信条の体系化を担う立場を正統主義と命名するならば、それらの対象が包含する非理性的な要素を正統主義は合理化する役割を担うことになる。その点では、神秘主義もまた、非理性的要素の合理化に腐心する傾向をもちうるといえる。したがつて、われわれは宗教の真実が合理的思惟によつて了解しうる、という独断をまず払拭することに留意する必要があろう。

そこで、オッターはつぎのように考察をすすめる。「聖なるもの」(das Heilige) という従来から使い慣らされた範疇について、「聖なるもの」という語が、道徳的に『善い』という意味を含意する賓辞として用いられている事實を指摘する。そして、この道徳的要素と、さきほど示した理性的要素とを排除して、この概念を了解すべきであるとして、「ヌミノーゼ」(das Numinöse) といふ独自の語を造語したことはよく知られている。この「ヌミノーゼ」という語の意味領域はまったく独自のものであり、概念によつて表

道元における「道得」の意義（中祖）

現することはできず、ただ論議しうるのみであるという。

これを他者に了解させるには、つきの方法が許されるのみであると主張する。つまり「まず第一に、論議によつて相手を自分の心情との一致点にまで導くことである。すると、その範疇が相手方の心の中で動き出し、活動しはじめて、相手方を自覚させる。第二に、相手がすでに精通している他の心情の領域で発生するこれと同様な、あるいはまつたく正反対の事柄を示して、そこで『わたしのいうXはこれではないが、これに類似しております、あれとは違つて』いる。それで自然と君に思い浮びはしないか」と付け加える⁽⁵⁾」というのである。つまり、このXは厳密には教えることはできない、ただ刺激され、覚醒されるだけであるといふのである。このオットーの方法は、宗教の真実に迫る有効な手段であるといえる。聖者の多くは、時には極度に饒舌であり、また時には沈黙に終始して、われわれを迷路に引き込む。宗教の真実に到達する道は、まさしく仙人の通う道に似て険しい道である。そこで、この論稿においては、わが国における宗教史において特異な思想的著作として知られる『正法眼藏』の「道得」の巻を取り挙げて、道元の真理

探究の筋道を検討してみよう。

『正法眼藏道得』（以下『道得』）は、「諸仏諸祖は道得なり」という奇異なことばではじまる。「道得」ということばは、端的に「道い得る」、「ことばで道うことができる」ということを意味する。禪の語録類にその用例は少なからずみることができる。漢語としての意味では、「道」は「言」、「語」とほぼ同義に解されるが、それらの語に比していさぎ軽い感じがなじとしない。たとえば、『老子』の冒頭にてくる「道可_レ道、非_ニ常道。名可_レ名、非_ニ常名」（道の道うべきは常の道に非ず。名の名づくべきは常の名に非ず）の例にみると、主語と賓語とを結ぶ繋辞の意味合いをもつ。しかし、語録における用例では、この語が下に「得」、「取」などを随伴することによつて、はなはだ積極的な語調を帯びてくる。「道う」ことは、当然ながら、三業のなかの口業の能であり、六根のひとつである舌根の所作である。ところが、語録、たとえば『正法眼藏』などでは、「問」、「答」などと「取」との熟用として頻出する「間取」、「答取」と同じように、「道」が「得」を伴うことによつて、よ

り積極的な語調を帶びてくるように思われる。この「諸仏諸祖は道得なり」という文言の場合、道元獨得の言語表現への強い姿勢、思い入れを感じとることができる。名辭としての言語表現が、その指示する対象や事柄を如実に表示していないという認識は、仏教のような瞑想などの修練を通して、自認の境位を闡明することを特徴とする思考に固有なものではなく、絶対者の啓示に立脚する有神論的宗教形態においてもひろく認められる。このことは、すでに検討したところである。古代ギリシャの箴言詩人シモニデスは、神（神々）とは何かとの問いに、つねに躊躇を繰り返して確答を避けたと伝えられる。そして、古代インドの哲人ヤージュナヴァルキヤは、客体化しえない認識主体であるアーテマンについて、『あらざあらず』(neti neti) という否定的表現をもつて語っていることはよく知られていることである。

仏教の伝統のなかにおいても、言説が真実を如実に捉えないという認識は、仏教興起の当初からつよく自覚されていたといえる。『箭喻經』（中阿含）や『布吒婆樓經』（長阿含）における「無記」(avyakta) の記述や、『大乘起信論』

道元における「道得」の意義（中祖）

に説かれる「言説之極、因_レ言遣_レ言」（「言説の極み、言に因つて言を遣る」）などを想起すれば納得することができると。また、空觀における「真如」や「勝義諦」などの究極的表明として「空」が説かれ、禅仏教で「言語道断」、「言詮不及」などの否定的表現が珍重されるのも、言説が真実の理の伝達に十全でないことの認識にもとづくということができる。しかし、「道得」の冒頭に示される「道得」は、「言い得る」立場を積極的に提示する。ただ単に、真実ができる。「道得」ことじどまるものではなく、あえて「言い得ることにこだわる道元の独自の言語意識がはたらいている」と見なければならない。もつとも、この意識は、道元だけのものではなく、中国の禅仏教の伝統のなかにその片鱗を見ることができる。

その典拠として、たとえば『臨濟錄』のなかに、「道得也三十棒、道不得也三十棒」ということばで知られる徳山の垂示がある。文字の通り、「道い得るも三十棒、道い不得ざるも三十棒」ということである。また、馬祖下の百靈と龐居士との問答では、「靈一曰問居士、道得道不得俱不_レ免、汝且道未_レ免_{二箇}什麼。士以_レ日瞬之」（『龐居士語錄』）とでて

道元における「道得」の意義（中祖）

くる。⁽⁶⁾ “道い得ても道い得なくても、どちらも免かれないと問いかれる。両者の応酬は場を変えてさらに続く。「今人道、古人道。居士作磨生道」（今の人も道い、古えの人も道つた。居士よさあどう道うか）。すると居士は百靈に平手打ちを一撃する。すかさず百靈は、「不得_レ不道」（道わないでは済まないぞ）、居士は応えて、「道即有_レ過」（道えれば過ちを犯すことになる）と応酬する。ここにみられる張り詰めた対話から、「道う」ということばが、前述したような口業の能や舌根の所作というような域を越えて、仏道の本質的な主題をめぐって交わされていることが文脈として容易に察知できる。つまり、全身心を投げ入れた、あるいは全人格を賭けた問い合わせ提唱されているとみなければならない。世の多くの宗教書にみられるような、言説がごとく不了義に留まることの前提に立ちながらも、眞実は言説の表明を通して、つまり言語化においてはじめて把握されうるという確信がそこに看取される。二律背反のテーマを提示することによつて、対者をアポリア（aporia）に追い込み、みずから活路を切り開くことによつて、言語道

断の究極所を体得する緊迫感がこの問答に格段の精彩さを盛つてゐるといえる。したがつて、この場の問答は、「什麼物_カ什麼來」や「曾到_{テルヤ}此間_ニ」などの問取語に匹敵する根源語と重なつてくることになる。

坐禅を仏法の總府であると標榜して、「只管打坐、身心脱落」を修行の根幹に据え、非思量の思量を究極の宝処とする道元において、言説に訴えることはいかなる意義を有するのであろうか。只管打坐の行に沈潜することに徹する道元に、言説に信をおく姿勢は表面的にはなかなかみえてこない。たとえば、『正法眼藏隨問記』のなかに、「学道の最要は坐禅これ第一なり」、「学道の人、教家の書籍をよみ外典等を学すべからず」などの文言を見いだすとき、言説による学仏道に対する潔癖なまでの抑制を読みとることもできる。しかし、他方では、言説への積極的な信頼をうかがわせる文言が同書のなかに散見しうることもまた事実である。たとえば、「語言文章はいかにもあれ、思ふままの理をつぶつぶと書きたらば、後來も文章わろしと思ふとも、理だにもきこえたらば道のためには大切な⁽⁷⁾」とのべられていることもその例である。たとえ衆人の刮目する文章でな

くとも、道の達成に資する理を“呐呐と”書きとどめた文

章を肯定する姿勢を明確に読みとりうる。道の達成に導くかぎりにおける、理の表詮の意義の重大さを明確に認めていたことを示しているとみなければならない。道元が排斥してやまなかつたのは、“道”を究めることを閑却して、知識の蓄積と美辞麗句の象嵌に腐心する術学の徒に墮することであったといえる。道元にあつては、“道の理”を闡明するため、語言文章に託すことは全くことのできないものであったといえる。そのため道元は、漢語の慣用を時には無視し、意識的に誤用し、あるいは主客の逆用や文言の切

断などの手法を駆使している。“理”的究明をすすめる手法は道元の著作の随所に散見するところである。その意味において、道元は「質量を持たぬ道具としての言葉の性質を極度に利用した“絶対的表現主義”的立場に立つて」ということもできる。たとえば、「欲^レ知^二仏性義、當^レ觀^一時節因縁。時節若至、仏性現前」(『仏性』)について、「若至は既至といはんがごとし。時節若至すれば仏性不至なり。しかあればすなはち、時節すでに至れば、これ仏性の現前なり。あるひは其理自彰なり」と説く透徹した雄勁な文章を

挙げるだけで十分であろう。

元来、「道」ということばは広範な意味領域をもつ。わが国の用例でも、たとえば、人馬の通う道、往来などの意にはじまり、道のり・道程などのプロセスはもとより、人の踏み行うべき道としての道理・道徳や、諸芸の窮屈の奥義などさまざまな位相をもつ。宣長の説く“神ながらの道”や旅と俳諧に生きた芭蕉の“風雅の道”もつけ加えることができる。中国の伝統においても「道」はさまざまな位相をもつ。たとえば『老子』の劈頭の文章はつぎの文章ではじまる。

道可^レ道、非^二常道。名可^レ名、非^二常名。無^レ名天地之始、有^レ名万物之母。故常無^レ欲、以觀^二具妙^一、常有^レ欲、以觀^二具微^一。此両者、同出而異^レ名。同謂^二之玄^一、玄^一又玄、衆妙之門。

冒頭の「道」は老子の形而上学における究極の存在、根源とされる概念である。この道は、もちろんの現象を産みだす始源であると同時に、現象を現象たらしめる根源とされ、有無、大小、終始、人間の知覚を越えた統一体などと解かれている。そして、この道に続く「道」は動詞として用い

道元における「道得」の意義（中祖）

られて、上に述べた究極的な実在について“道う”ことを意味している。⁽⁹⁾もつとも、この道については、「道とは……である」における繫辭と解してよいのかも知れない。

仏教においても、「道」は究極的な本質概念の周延に重層したさまざまな位相をとり込んでいて、広範な意味領域をもつていて。まず、実践的な概念として、八正道、無漏道というような実践的な道 (nārga) がある。また、有情の趣くところである六趣・六道といわれる道 (gati)、そして悟りへの道程としての道 (buddhayāna) がある。「菩提は天竺」の音、此には道といふ」（『正法眼藏発菩提心』）という転迷開悟の消息を端的に表明した道元の明快な定言もこの最後のものに含まれるといえる。

道元は、「諸仏諸祖は道得なり」という。「道得」という語が単に“ことばで語り得る”という日常的な言語表現として用いられていないことはこの冒頭の句の雄勁な響きに照らして看取することができる。「諸仏諸祖は道得す」ではなく、「道得なり」という言い切りに、道元の特別な意識がみられるといえる。“道い得る”ということは、菩提を体現した諸仏・諸祖にしてはじめてできることである。だから、

菩提を体現した諸仏・諸祖がその悟境をことばとして表現しうるわけであるから、諸仏・諸祖が道得すということがより自然であることのように思える。しかし、道元はあって体現者としての諸仏・諸祖の人格を遮遣して、あえて“諸仏諸祖は道得なり”という命題を挙示している。ここに道元の尋常でない“道得”的事態へのこだわりを見ることができる。“道得”はまず第一に、ことばをもつて“道い得る”ことであり、菩提の境位の表明である。しかし、このような境位の表明は必ずしも言語表現を介したものに限られないことは、釈尊の“拈華微笑”的伝法の故事を思えば納得できる。後述の如く、弾指、棒喝などのさまざま“不道”的表現手段もあるわけである。これらも菩提の表現として“道得”に含まれることは当然である。つまり、言語表現の当体である“道得”的うえに、“道”・“不道”的あらゆる表現手段が現成しているのが諸仏・諸祖にほかならぬのである。諸仏・諸祖の活作略が現前していることが“道得”である。古註に、「道得と云ふは、仏祖の大用現前を云ふ。手前の自」を明め、自行に用るも道得、化他に用るも道得なり」（〔聞解〕）と注するように、棒喝・弾指一切で道

得することをいうのである。諸仏・諸祖の大用が現前していることが道得にほかならないことになる。諸仏祖のいざれかが道い得た道得ではないのである。『諸仏諸祖は道得す』ではなく、『諸仏諸祖は道得なり』であることによつて、この冒頭の句は落着の場をえることになる。

冒頭の「諸仏諸祖は道得なり」の「道得」が“道い得る”ことを意味することはすでにみたところである。しかし、この道得が口業の能や舌根の所作というような日常的な弄言をいうのではないことはいうまでもない。「不言は不道にあらず、道得は言得にあらざるがゆえに」(『海印三昧』)の道元みずからのお説示に照らしてもこのことは明らかである。心身を挙げての道得であるのみならず、露柱、燈籠によつて問取することもみなことごとく道得なることが示される。“道”、“不道”も“道得”に包摂されていることになる。そして、この句は、真理の体現者である諸仏・諸祖の体得した境位が“道得”として学人である諸仏・諸祖の側にそつくり体現されることを含意するものである。敷衍して述べれば、最初の体現者である佛陀そのひとの道得であり、その道得を“道い得る”、あるいは“道い得た”境位を通して

道元における「道得」の意義（中祖）

相承してきた諸仏・諸祖の道得であり、そしてさらに、現前の諸仏・諸祖（学人）の道い得た道得でなければならぬことになる。そして、それは三世十方の諸仏にまで及ぶことになる。道得において確立された仏法の真理が全仏全祖において“道い得る”立場に止揚され、現成していることになる。さきに挙げた「聞解」の示す「仏祖の大用現前」ということになる。古註に「仏（け）法を説けば、かならず、理として、法仏けを説くべし、但し此理現成せば、仏の、法を説くとも、法の、仏を説くとも云がたきをや。仏の法を説くも一口、法の仏を説くも一口。これを両口と心得て差別することあるべからず」(『御聽書抄』)とあることから、仏は法と見事に折り重なつてくる。「道得」は、諸仏諸祖の師学相見、相談の場において、人格を越えて法としての眞理性が確立され、現成されることであることになる。まさに、「道得」自体の自己展開がここに開示されていると見るべきであろう。このような「道得」は、道元がべつに示す“古鏡”に匹敵する根源語ということができる。

古鏡は、諸仏・諸祖の背負いつづけてきた永遠の鏡のことである。「諸仏諸祖の受持し単伝する古鏡なり。……古来

道元における「道得」の意義（中祖）

古現し、今來今現し、仏來仏現し、祖來祖現するなり』（『古鏡』）といわれる古鏡は、古來このかた全仏祖が背負い続けてきた古鏡である。いまの学人（仏祖）もまた、師学相見の功夫を通して、この古鏡を参究していかなければならぬことを、この示衆は明かさんとしていると解さなければならない。さきに挙げた古註の示すことく、「仏（け）法を説けば、かならず、理として、法仏けを説くべし」といわれる。ここでは、すでに仏の人格は撥無され、仏自身が法そのものと一体化して、法の自己展開として説かれている。体現者である諸仏（師学）の「道得」を通して、「法」が道得として顕わに実現されるというのである。つまり、「道得」の自己展開である。さきに述べたように、道元は、「菩提は天竺」の音、此に道という」と明言している。しかし、その実現は「道い得る」ことにおいてはじめて、道として完結するわけである。

『道得』の冒頭の段落では、さきに検討した「諸仏諸祖は道得なり」の提句に統いて、この巻の主題が格調の高い文體で開陳される。

このゆへに、仏祖の仏祖を選するには、かならず「道

得也未」と問取するなり。この問取、こゝろにても問取す、身にても問取す。拄杖払子にても問取す、露柱灯籠にても問取するなり。仏祖にあらざれば問取なし、道得なし、そのところなきがゆへに。

その道得は、他人にしたがひてうるにあらず、わがちからの能にあらず、ただまさに仏祖の究辨あれば、仏祖の道得あるなり。かの道得のなかに、むかしも修行し証究す、いまも功夫し辨道す。仏祖の仏祖を功夫して、仏祖の道得を辨肯するとき、この道得、おのづから三年、三十年、四十年の功夫となりて、尽力道得するなり。

「道得」は、単に「道い得る」という可能態にとどまるのではなく、「道い得た」という現実態としてそこに実現していなければならないのである。「諸仏諸祖は道得する」ではなく、「諸仏諸祖は道得なり」ということであり、現実にその事態が現成していることでなければならない。つまり、法が体現者（仏祖・祖師）のことば、言説として「道い得る」立場を獲得していることにならなければならないことを含意している。したがつて、道得は法とか仏について

何かを語ることではなく、仏祖の心身を挙げての、また弾指、棒喝などの道得・道不得を挙げての境位の“言語化”のことである。いわゆる、仏祖の大用現前ということである。その意味で、“ことば”を原意に有するロゴス (Logos) に対応するものとみて、“ロゴスの自”⁽¹⁰⁾展開と解することも、ひとまずは妥当するといえる。

ついで、「仏祖の仏祖を選するには、かならず『道得也未』と問取するなり」と述べられる。この「道得也未」という問い合わせ、日常的な対話と同列に解されるべきではない。“道い得るかどうか”ではなくして“道い得たか”を問うているのである。古註のひとつは、「道得也未と云は、仏祖也來と云なり。得答話なり、非問也」(「御抄」と注して、

「仏祖にあらざれば問取なし、道得なし」の根拠を明かさんとするものであると解している。かくして、「道得也未」の問取は、“如何なるか仏”に対する「麻三斤」や、“祖師西來意”に対する「庭前柏樹子」に匹敵する得答語として解さなければならない。ゆえに、“仏祖にあらざれば問取なし、道得なし”ということになる。このことを承けて、「そのところなきがゆえに」の句は、古註のあいだに一致をみ

ないところであるが、「是皆道得の間隔なきゆえ」(「御聽書抄」とあるように、問取と道得とが寸分の間合いでよくことなく契合することがないことをいつていて解される。仏祖たる資格を有していないものには、問取することと道得することが呼応しないことになる。つまり、仏祖(甲)の問取と仏祖(乙、学人)のあいだに、いささかの間隙もないという境位の消息を喚起することばである。このようにして、仏祖の究辨を通して道得が完結することになり、主題が落着する。この道得は、他人によつてえるとか自分の能力によつて実現するものではない、ただまさしく仏祖の智見をもつて究極の宝処を究めゆくとき、仏祖の道得の現成があるのである。

ついで、道得が仏祖においてどのようにして実現していくかという過程が明らかにされていく。すなわち“仏祖の究辨”をいかにして実現するかという課題が追究される。それの実現に三つのプロセスをおいて説いている。まず第一に、道得と功夫との関連を挙げる。「仏祖の、仏祖を功夫して、仏祖の道得を弁肯するとき、……この道得、おのづから（多年の）功夫となりて、尽力道得するなり」と示さ

道元における「道得」の意義（中祖）

れる。ここで「仏祖の、仏祖を功夫して」の句で、『仏祖

の』が剩語の如く思われるがそうではない。仏祖でない別のひと（学人）がいて、そのひとが仏祖を功夫することではない。われを含めて、古来の仏祖はすべて仏祖であることの道理を功夫し、参究しているのであり、そのことがとりもなおさず道得の現成にほかならないことの理がここで述べられているのである。「この道得、おのづから（多年の）功夫となりて、尽力道得するなり」と述べられるように、道得自体の展開として功夫が考えられている。つまり、ここで仏祖が道得であり、功夫が道得と別異でないという思考が認められる。連綿として間断のない『道得』の大用現前がここで説かれているのである。

ついで、道得の功夫を通しての見得への展開が示される。

しかあればすなはち、証究のときの見得、これまことなるべし。かのときの見得をまこととするがゆえに、いまの道得なることは不疑なり。ゆへに、いまの道得、かのときの見得をそなへたるなり、かのときの見得、いまの道得をそなへたり。このゆへにいま道得あり、いま見得あり。いまの道得とかのときの見得と、一条

なり、万里なり。

ここで、道得は『見得』（悟得）として展開し、見得を手がかりにして、『道い得る』ことを達成することになる。道得と見得とがそれぞれ別なものではなく、ただ一法であることを示される。いまの道得がかの時（仏祖の証究の時）の見得をそなえているので、いまの道得がかの時の見得といささかの齟齬もなく一体であつて、道得が見得に功夫せられ、見得が道得に功夫せられ、そして功夫は功夫に功夫せられていくのである。つまり、道得、見得、功夫の三者が円環的にはたらいて、相互に補完しつつ『仏祖の究辨』が完成されていくことの道理が示される。最後に、『脱落』への筋道が説かれる。

この功夫の把定の、月ふかく年おほくかさなりて、さらに従来の年月の功夫を脱落するなり。脱落せんとするとき、皮肉骨髓おなじく脱落を辨肯す、国土山河ともに脱落を辨肯するなり。このとき、脱落を究竟の空所として、いたらんと擬しゆくところに、この擬到すなはち現出にてあるゆへに、正当脱落のとき、またざるに現成する道得あり。

前段で理解した連綿として怠ることのない功夫が、多年にわたつて積み重ねられる過程において、この功夫・弁道が功夫の意識として自覚されない境地に至ることになる。つまり、功夫そのものが自己超越する事態に到達することになる。その時には、皮肉骨髓などの身体にかかわる自我の意識や国土山河などの器世間の意識も、ともに脱落しきつたことをみずからに体得する境に至る。その境地を究極の拠りどころとして、その境に到ることに“擬到”（弁道）していこうとする意向をもつことが、そのまま“道得”的現成が実現することになる道理が示される。“またざるに現成する道得”とは、このような自我意識や器世間の意識が完全に霧散して、脱落の境地の現出が、そのまま“道得”的完成であることになる。“道得”は、功夫と見得と脱落という三つの境位の根底に貫通する“一条万里鉄”としてはたらいているということができよう。道元の仏法において、“道い得る”ということが重要な意義をもつてていることが、ここで明らかにされた。

しかれども、この道得を道得するとき、不道得を不道するなり。道得に道得すると認得せるも、いまだ不道得底を不道得底と証究せざるは、なお仏祖の面目にあらず、仏祖の骨髓にあらず。

と述べて、「不道得」の意義を強調する。仏の面目には、「道得」と「不道得」の両面があり、そのあいだにいささかの優劣、前後の区別はありえないわけである。“道い得る”ことを立派に“道い得た”と確認しえたとしても、“道い得ない”究極のところを“道い得ない”こととして証し究めえないならば、仏祖たる力量を未だ手中にしていないのだと、ここで断定しているのである。さらにつづいて、道得と不道得とを究める道筋を、初祖達磨と二祖慧可との師資相承の場における三拜依位而立の道得の境涯（不道得の道得底）と、皮肉骨髓をそれぞれに手に入れた尋常のやからの道得

『道得』の巻の後半は、つづいて「道得」と「不道得」について論じていている。“道得”は、仏法の真理の言語化、真理

道元における「道得」の意義（中祖）

底と対比しつつ、不道得の道得底をいわゆる与奪の法によつて称揚する。

しかあれば、三拜依位而立の道得底、いかにしてか皮肉骨髓のやからの道得底、さらに三拜依位而立の道得に接するやからの道得底、さらに三拜依位而立の道得に接するにあらず、そなわれるにあらず。いまわれと他と、異類中行と相見するは、いまかれと他と、異類中行と相見するなり。われに道得底あり、不道得底あり。かれに道得底あり、不道得底あり。道底に自他あり、不道底に自他あり。

ここでまず、慧可の三拜依位而立が尋常の皮肉骨髓を得たやからに優る由縁を、与奪の法によつて称讃したうえで、この両者の不道得底と道得底の境涯に差別をおくことの非を述べている。この論述には手の込んだ道元の手法が鮮明に読みとられる。両者の“道得”的優劣を示しつつも、その優劣にこだわって、尋常のやからの“道得”が浅薄で低い境位とみることの非を説いている。古註ではつぎのように解説している。「手前のわれと向ふの他と、異と類との中間をゆくを中行といふ。非異非類と、互に異と類とを

相見るは、それはいま異のわれと、他の類との差別を相見るなり、法ではない。これは異類中行がわるいと云ふではない、異と類との間を中行するといへば、異類の差を見る處がある、其見を除くなり。……道得に自「」もあり他「」もあり、道得から自己「」も他「」もあらはる、又不道得底も亦然り、法から出た自己「」なり他「」なりと見る」（「聞解」）。これによつて推しはかつてみると、異と類とのあいだに差別をおくことではなく、それぞれに仏祖の大用の現前であることをいつていると解される。“異類”とは、まったく別なもののこときいうのであるが、この場に即していえば、道得と不道得が異類ということになる。この両者を区別して高下、深浅の差として捉えることは間違いだというのである。つまり、三拜依位而立も皮肉骨髓も、ともに同じく道得の一昧をあらわしていることになる。「われに道得底あり、不道得底あり。かれに道徳底あり、不道得底あり。道底に自他あり、不道底に自他あり。」の結びに“異類中行の意向が示されていると考えることができる。“異類中行”とは、異と類とのいずれのものを越えて絶対の境位に安住することである。道得と不道得との相違をみながらも、それぞれに

独立した境位として、自己のうちに“道い得た”という確信をうちたることである。“仏祖の大用現前”ということは、「諸仏諸祖は道得なり」において完結することになる。功夫と見得と脱落の円環的はたらきを通して道得という“道い得たり”という境位が確立する。それが“諸仏諸祖”ということであるのである。

『道得』の巻は、後半に趙州真際大師の示衆と雪峰真覚大師の事績を引いて、“道得”的思想を敷衍して説いている。前者の趙州の示衆では、「不離叢林、兀坐不道十年五載」を提唱して、“不道”が道得の頭正尾正である根拠を明かし、一生不離叢林の啞漢こそ、道得の実現者たる仏祖にほかならない由縁を説いている。そして、後者については雪峰と庵主との問答を取り挙げて、「道得不剃汝頭」の公案を示して、雪峰の“道得”と庵主の“不道得”との応酬を通して“道得”的現成をあますことなく示している。「道得の良友」は、期せざるにとぶらふみちあり。道不得のとも、またざれども知己のところありき。知己の参考あれば、道得の現成あるなり」と結んで道得究竟の宝所を明かしている。

以上、われわれは『正法眼藏道得』の巻の本文に則して、「道得」という言語表明の思考がいかなる構造をもつてゐるかを考察してきた。本文の最初に、玲瓏とした響きをもつて掲げられる「諸仏諸祖は道得なり」という命題に驚きを憶えざるをえない。表現形式としては、主語概念のなかにまつたく含まれない賓辞を、主語と同置した肯定的な総合判断のひとつに過ぎない。“諸仏諸祖”というのは人格的存在であり、“道得”（道い得る、道い得た）というのは、文字通り口業や舌根の所作である。これが繫辭によって結びついていることになる。すでに検討したように、この句が、「諸仏諸祖は道得す」ということであつたら、日常的な尋常な句ということになる。しかしこの『道得』においては一貫して“道得なり”という表現で終始している。この点に道元の意識的な意図を認めなければならぬだろう。この文において、諸仏・諸祖がそのまま道得であるとされると、諸仏・諸祖の人格ははみでてしまわなければ意味をなさなくなる。つまり諸仏・諸祖がとりもなおさず“道得”であるというのが、この文の趣旨である。したがつて、諸仏なり諸祖があつて、そのひとが仏法の真理を語るということ

道元における「道得」の意義（中祖）

をいおうとするのではなく、諸仏・諸祖そのものが道得にほかならないことを積極的に表明しようという意図が含まれて使用されているとみなければならない。本文中に繰り返される、「仏祖の仏祖の選する」や「仏祖の仏祖を功夫する」という句や、「かの道得のなかに、むかしも修行し証究す、いまも功夫し辨道す」などの文言を考えるとき、「道得」そのものが、仏祖の生身から切り放されて、「真理を道得」もつぱら、この「道得」の現成する根拠を明かすことに費やされている。体得された仏法の真理は、「道得」（道不得を含む）の言語化によって完成することになる。この言語化に導く脈絡は、道元においては、ときには論理的整合性を欠く場合も散見するが、これは、道元の思考が、哲理の論理的構築よりも、哲理の直接的表明を優先させていることに起因すると考えることが至当であろう。

所をえて「道い得た」、そして資（仏祖）も究竟の宝所をえて「道い得た」という境位こそが仏法相承の最大の証しと考えられていたと考えられる。禅宗立宗の基となつた「拈華微笑」以来、道得・道不得の「道得」の伝統こそが、「仏祖の仏祖を選する」ことになる。「道得」一巻の敘述は、

一般的に、多くの宗教、宗派においては、教祖の人格、そして教説には絶対的な権威がおかれている。信奉者は、仏世尊の金口、神言としてそれを受け入れることが信仰のかなめとされる。ところが、禪仏教においては、師の体得した境位をみずからの中に確立することに修行の眼目をおく。道元の意識においては、師（仏祖）も究竟の宝

として、また弁道、策励の指針として、宗門学人の参究の

『正法眼藏』が、わが国の思想的著作のなかに、稀にみる独創的な思索の書であることは、この書に関心を寄せる識者にはすでに異論のないところである。道元の周到にして透徹した強韌な思索は、数十巻に亘るこの書の全編に充ちている。これは、多年にわたって、宗門秘伝の至宝

書として尊重されてきた。しかし、明治期以降、わが国の知識人たちの西欧近代の思想、とくに哲学への関心の昂揚に呼応するかたちで、道元の思想は、知識人の注目するところとなつた。このようにして、道元は「日本哲学の先駆⁽¹¹⁾」としての地位を不動のものにしたことはよく知られている。この機縁となつたのが、和辻哲郎の「沙門道元」（大正九一二年）と田辻元の『正法眼藏の哲学私観』（昭和一四年）である。当時のわが国における思想界を代表する、いわば重鎮的存在であつた両博士の保証をえて、道元は哲学の先駆としての地位を搖るぎないものとしえたということがで

きる。もつとも、ギリシア以来の形而上学の伝統に培われた西洋の哲学と異質な所産であることは十分に考慮されなければならない。しかし、いまはその批評にかかる余裕はすでにはない。この二つの労作の所説に若干の管見を披瀝して、この稿を終えることにしたい。

まず和辻によれば、道元の著作の底に、終始、二つの動機がはたらいていることを指摘する。その一つは、仏道の真理を概念的に把握しようとする動機であり、他の一つは、その真理の諦得がただ仏と仏とのあいだの面授面受（師資

相承）にあることを明かそうとする動機であるとする。⁽¹²⁾ 「沙門道元」における和辻の検証は、斬新にして周到である。

この二つの動機の相互作用によつて、言説が抽象に墮すことを可能な限り防ごうとするとともに、概念的表現をできるだけ可能にしようとする論理性に高い評価を与えていた。しかし同時に、「道徳」の自己展開にロゴスの自己展開を認めつつも、その展開のプロセスに知的直観という非合理的契機が内具されていることの不備を指摘する。もちろん、この「道徳」を純論理的な体系に仕上げるというような要求が、もともと道元自身に意識されていなかつたことは容認しつつも、師学のあいだの面授面受という個人的な事柄を除去して、「道徳」の自己展開の活動を客観的道徳として定立すること（和辻の所期する帰結）を欠くところに、「哲学」としての暗点を見る。そして他方、田辻元は、道元の説く「道徳」を文字通り、「道」すなわち「言」の対話的媒介と解し、相対者対立のあいだに行われる問取・答取のかたちでの対話的弁証法を徹底する哲学の道を歩むものであるとする。⁽¹³⁾ 「道徳」は道（言）うの作用に立体化されて、道（みち）をうる「得道」は、いいうる「道徳」に通ずるとし

道元における「道得」の意義（中祖）

て、道の存在が道（言）うの弁証説話に翻せられることによって行為的主体となると解している。つまり、田辺においては、『道得』が弁証法的媒介の役割を果たす基体とみられ、道得自体が主体化されることを強調する。一方は、『道得』が師資相承の個人的事柄としての任意性を排除できな

いことに哲学としての弱点を認め、他方は、『道得』を弁証法的な媒介の役割、主体化の契機と解することで、普遍の学としての哲学たりうることを肯定する。

道元が追究してやまなかつたのは、『仏祖』の道を明かすことの一であつた。それは、いいかえれば『古仏の道現成』にほかならない。如実のことがらとして、道が『いま、ここ』に、『現われ』として実現していることであり、完成していることでなければならない。仏祖の道が、『道い得た』という現実態として顯わになつてゐることを描いて、諸仏も諸祖も、道元においてはいかなる意味もありえないといふべきであろう。ここに至れば、カント的な命題やオットーの『聖なるもの』の表示としての綜合判断やロゴスの自己展開といった分節された言語化が、効力を失うといわなければならぬことになる。むしろ、この書の各所にみ

る、師資相見の場における『道得』の『説示性』の意義に注目することが、この場合、肝要である。

注

- (1) ソシユール（小林英夫訳）『一般言語学原論』（岩波書店）一〇二一ページ。
- (2) 時枝晴記『国語学原論』（岩波書店）三八ページ。
- (3) カント（篠田英雄訳）『純粹理性批判（上）』（岩波文庫）六五ページ以下。
- (4) オットー（山谷省吾訳）『聖なるもの』（岩波文庫）二一ページ。
- (5) 同書、一六ページ。
- (6) 荒木見悟訳注『龐居士語錄』（『禪の語録七卷』）筑摩書房、七一ページ以下。
- (7) 懐奘編（和辻哲郎校訂）『正法眼藏隨聞記』（岩波文庫）四一ページ。
- (8) 寺田透『道元の言語宇宙』（岩波書店）六ページ。
- (9) 小川環樹訳注『老子』（中公文庫）一四九ページ。
- (10) 和辻哲郎『日本精神史研究』（岩波文庫）三四六ページ。
- (11) 田辺元『正法眼藏の哲学私観』（岩波書店）一一ページ。
- (12) 和辻哲郎、前掲書、三三九ページ。
- (13) 田辺元、前掲書、一九ページ。