

富永仲基の仏教研究と道元の禪 二 「蝶の雑記帳 120-2」

第二章 道元禪の脱構築へ向けて

i. 『出定後語』が『正法眼蔵』に与える衝撃

第I章の結論は、道元が仏教諸經典のキーワードを題材に考察を進める『正法眼蔵』の読み方に重大な影響を与えずにはおかない。だが、議論をどのように進めればよいだろうか、名案が思い浮かばない。最初に論者の考え方を明らかにするのは良策ではないかもしれないが、単刀直入なやり方で始めてみよう。

『出定後語』が導く帰結、すなわち、ゴータマ・シッダールタの到達した教説は絶対的な真理とは言えないとすることは、道元にとっては思いもかけないことだろう。しかし、わたしは、近代哲学の画期をもたらしたカントの『純粹理性批判』を受け入れて、人間理性は絶対的な真理に到達することはできない、と考える。わたしの前提は道元と相反するのである。この相反を含んだまま議論して成功するかおぼつかないが、カントの末裔であるわたしが『正法眼蔵』を考察し議論するには、それを敢えて試みるしかない。

これまでの『正法眼蔵』の註釈者と現代の哲学的な思索者の多くは、その立場を明確にせずに考察を進め、解釈を記述してきたように思われる。しかし、道元の言説を現代の合理的思考法で考察するときには相克があることをいつも意識

しながら考えることはぜひとも必要なことだ、とわたしは考える。

そのとき、もう一つ重要な信仰の問題を切り離せないが、富永仲基の提示した方向に沿ってできるかぎり信仰に中立的な姿勢で、道元の言説を考察したいと思う。「信」の問題に関してわたしはこのような立ち位置を採るが、これまでのほんとうには仏教と道元に帰依・心服していない論者はそれをあいまいにしてきたのではないだろうか。

次に問題になるのは仏教の教義にアプローチする方法である。『正法眼蔵』を読めば、道元が、中国禪で開発されてきた議論の方法で力を尽くしてさまざまな角度から主題にアプローチしていることが分かる。種々の経典から関連するキーワードを引用して主題に迫るとき、言語の運用法は道元独特のやり方で、言葉の含む多義的なゆらぎを利用して行なわれる。その追求はもちろん、むずかしい仏教経典解釈を遂行するためであるが、言語の運用は、京都の貴族社会の出身で和歌を詠むような素養に、南宋留学で修得した中国語の思考法を加えて行われる。漢語を用いる場合に、しばしば漢字の順序を倒置したり動詞を名詞化したりして、つまり言葉を少しずつ変化させ、一つの言いとりを次には否定して、二つの対立命題をなんとか統合して主題とする命題に近づこうとする。しかも、ところどころで、漢語に比較して柔らかな和文がさしはさまれて議論は展開する。しばしばわたしは、

鋭くて目の覚めるような議論の展開に感心する。

古語・漢語と仏教用語に疎いわたしのような者には、文章の連なりを正確に読みとることが容易でない。中国語のようにあるいは日本語の古語がそうだったとも思えるけれども、文章は付属する辞を省く簡潔な言い方でつながれる。現代日本語文に比べれば省略が多いと言える。そして、落ち着いて連続する文章の意味の構成を分析的に考えてみると、文の連なりには大小の論理の飛躍がある、とわたしには思われる。こういう解釈の難解な文章からなる各巻と 75 巻全体を、いったいどれほどの人が的確に理解しただろうかとさえ思う。

わたしの疑問がなぜ起きるか、富永仲基の『出定後語』を読んでかなり分かった。道元は主題に関連する仏教用語をさまざまな経典から引用して議論を組み立てる。しかし、仲基の加上の論からすれば、関連づけられた経典は、互いに大小の矛盾をはらむと考えなければならぬ。引用されるキーワードは概念的に大小の差異つまり矛盾をはらむのである。矛盾をもつ用語をつなぎ合わせて主題の概念へと統合するのは困難な作業となる。十九世紀の弁証法はまだなかった時代である。いきおい道元はさまざまに言葉を尽くしてこみいった議論を展開せざるをえないのである。

ところが富永仲基は、インドの仏教者たちが、長い年月をかけて主要概念を偏・泛・磯・反・転の形式で転換させ、新たな意味をもつ考え方を積み重ねて、諸経典ができていった

のだということをはっきりとした。仏教の諸教義が八百年を超える思想の展開過程を経て歴史的に形成されたものだとすれば、中国禅とそれを継承する道元のやろうとした仏法の解明法には方法的に足りないところがあった、と認めざるをえないだろう。

ここで重要なことを補足すれば、富永仲基の研究は独創的なもので、中国でも日本でも仲基が現われるまでそのような見方はなかったのである。ヨーロッパの近代的学問の方法がインド思想に適用されたのは、仲基よりもむしろ遅かったとすることができる。ともかく、仏教に対する近代的な研究方法が発展するまで、仏教の流布したアジアで仲基のような考え方をすることはできなかったのである。現代の哲学者がこのことを十分に認識した上で『正法眼蔵』を研究しているかが問われなければならない。もし富永仲基の加上説を知ったなら、『正法眼蔵』の読解法はずいぶん改められなければならない、とわたしは考える。

中国の禅者や道元は、「三物五類の紀」のような分析的な視点をもたなかったけれども、諸経典の核心的な言説を統合的にとらえようと格闘した。とりわけ道元は、体系的ではないけれども及ぶかぎり重要な概念をとりあげて考察し、だれよりも理論的な探求を遂行した、ということができる。このとき、中世の道元が近世の富永仲基よりも不利な立場にあったことは否定しようがない。しかしそれは、人間の歴史でど

の時点に生まれたかという変えることのできない条件によることで、仕方のないことである。問われるべきなのは道元がその条件のもとでもどれほどのことをしたかということである。1200年生まれの道元は、仲基よりも500年ぐらい前に生を享けた。500年といえば、ゴータマ・シッダールタから千年かけて発展展開した仏教の歴史の半分である。人類文化と人知の発展は遅々としたものであったとしても、文化と人知はそれなりに発展したから、「三物五類の紀」のような視点が登場したのである。

達磨以来の禅は仏教の真髄を会得するのに經典の文字をとやかく問題にしないという立場であった。『正法眼蔵』に道元が経師・論師を批判する言葉がたびたび出るのもそういう立場からである。しかし、先ほどから言っているように、道元の考察は実にさまざまな經典・禅語録からその主要な概念用語をとり上げて行われる。仏道場で学んだ僧である道元が文字に就いて学んだ經典の数は、若くして亡くなった富永仲基が学問的に研究した仏教經典の数に勝り、その考察は深かったと考えるべきだろう。

そうすると、道元が取り組んだのは、千五百年かけて言わば弁証法的に発展した仏教を、さらにもう一度諸概念と言説を転換して止揚し、統合的な境地へ到達しようとする営みであった、と見るのが可能である。それは、富永仲基のように仏教が説いたことを「善をなす」という根本思想に還元し

ようとする姿勢と対極にある、どこまでも信仰を維持し強固にしようとする困難な営みであった。その挑戦は論理を目くるめく高見にまで持ち上げようとする力技であった。それが成功したかどうかの判断は、理性の超越を許容するかどうかによって分かれるだろう。

この点について言えば、道元は、仏法を真理とし、仏法に信を置いて言説をつくりあげたのであり、対照的に富永仲基は、今の言葉で言えば合理的に考える人で、(ア)~(ウ)のような帰結へ導くことになった。カントの末裔であるわたしは、理性の超越を許容する道元に従うことができない。原始仏典中の「ブッタのことば」と仲基の遂行した学問的で歴史的な研究からすれば、くりかえしになるが、ゴータマ・シッダールタの覚悟は理性の超越を断念することだった、とわたしは考える。

この第Ⅱ章の序説に当たる考え方を述べたが、本格的に道元の仏法観を脱構築するには、富永仲基が切り開いた仏教を歴史的な構造体と見る視点を導入して、『正法眼蔵』を分析的に論じてその理論を読み解く必要がある。その仕事はわたしにできるような簡単な仕事ではない。現代の哲学者が長い年月をかけて取り組まなければならない仕事だろう。それでも、わたしは自分なりの解析をしてその感触を得たい。ここでは、『正法眼蔵』の二三の巻について考えてみたい。

ii. 『正法眼蔵』第一 「現成公案」

著書『正法眼蔵』(岩波文庫版)は、導入部分に「弁道話」を置いてそのあとに各論が続く。先頭の「第一 現成公案」は『正法眼蔵』全巻の問題意識と考察方法を示したものと見ることができ、道元の基本的な思考法を知るのに重要である。去年の初めわたしは、「蝶の雑記帳 108」で「現成公案に挑む 1. 山門に立つ」と題して思索した。ほんとうは第I章の結論をふまえて書き直す必要があるけれども、その精力が今はないので、このノートでは元の文章をそのまま利用する。一つには、「現成公案」だけならそれを読み解くのに、富永仲基の観点をぜひとも必要とするところが少ないと思うからである。冒頭の四つのテーゼは正・反を含むように思うが、道元は具体的に經典に論及しない。だから、現代の合理主義者が一般的な観点から考えていくことは有効だと思われるのである。以下その議論を再提示しよう(語句を修正する)。

まず、「現成公案」というタイトルに注目しよう。このことばは、唐末のころある禪師が参問してきた僧に「現成公案、汝に三十棒をゆるす」と言ったことに由来するという。公案は公府の発する判決といったほどの意味で、うしろの句は「汝を三十回棒でたたくところだがそれを免じよう」という意味だという。禪問答ということばがあるが、この呼びかけの意味はこの文でも文脈抜きではそれほど明瞭ではない。と

もかく、その後の禅宗で「現成公案」ということばが、「修行者への問いかけ」、そして「修行者が考究すべき課題」としてとりわけ重要になったらしい。

『正法眼蔵』第一「現成公案」で重要なのは「現成」ということばである。岩波文庫で校註者水野弥穂子は、「現実はあるがままで何不足ない真実であり、万物は分を守って平等であること」と註釈している。ここにはすでに、巻一「現成公案」が説いていることの要約とでも言うべき解釈が含まれているだろう。その要約は、僧でもある研究者水野弥穂子によって表現された、曹洞宗にほぼ共通する解釈だと見ることができる。ほかの語句の脚註も同様だろう。

もっと客観的な立場から『正法眼蔵』の文章を解説した書物はないかと探したら、西嶋和夫著『現代語訳正法眼蔵』があると知った。その書物の巻頭に、インドの仏教原典を日本語に訳した功労者中村元が推薦文を寄せて、「専門の学者は、この『正法眼蔵』の中の語句の、仏教史乃至禅宗史における背景を熟知しているために、あっさりと現代語訳を行なうことに躊躇を感じたのであろう。ところが今ここに自由闊達な立場からの翻訳検討が現われるにいたったのである」と書いている。ところが、その西嶋和夫の現代語訳「現成公案」でも、先頭に掲げた「大意」に、「現成公案とは行為に関連して現実世界にいきいきと躍動する宇宙秩序のこと」としている。この人も曹洞宗の僧になって『正法眼蔵』を研究したというから、仏教と禅を敬い、必ずしも継承されてきた思考法

から抜け出てはいないのかもしれない。

わたしは、仏教と禅宗の思想がすでにしみこんだ語釈から出発するのではなく、白紙の状態から虚心にテキストを読みたいと考える。「現成」という二文字は、漢字の意味からすれば「現に成ってある」ことを表現しているだろう。「現成公案」ということばは、師から修行者への問いかけだから、おおよそ「現にあなたとわたしがいるこの世界をどのようにとらえればよいか」という課題だ、と聞き取ることができる。このように広がりをもって受けとめれば、仏教に限らず普遍的で重大な課題をつきつけられていることになる。その課題が道元にとってどんなものだったかは、最初から崇敬して拡大解釈するのではなく、できるだけ厳正なテキストの読解につとめることによって明確になるだろう。このような姿勢で課題に取り組むことにして、考え始めよう。

* ステップ I

道元の「現成公案」は次の文章で説き起こされる。

- ア. 諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。
- イ. 万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。
- ウ. 仏道もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷

悟あり、生仏あり。

エ. しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。

四つの文に分かち書きしたのは、わたしが読んでいる水野弥穂子校註岩波文庫『正法眼蔵』でそうしてあるからである。道元の時代の筆記法では、一続きの文章だったと思われる。実際、西嶋和夫の『現代語訳正法眼蔵』では、原文を一続きの文章としている。さて、この種の論述で問題に切りこみを入れて分節を開始する最初の文章は、議論のやり方に応じて重要度が異なる。今の場合、ア～エの文の調子からも、続く文章がそこから敷衍していくことから、この文章は重要な命題を掲げていると見てよい。そういう受けとめが、四つの文に分かち書きすることに表われている。

ところが、凝縮された命題だから、それらを読解しようとするときに、「諸法」や「万法」という難解なことばが立ちはだかる。日常用いる漢字「法」の意味だけから「諸法」と「万法」を明瞭に理解することはむずかしい。辞書を開いて初めて、仏教で特別な意味として使われることを知る。おそらく、インドの仏典を漢訳するときにぴったり対応する漢語がなくて、法という漢字が用いられ、その用例が「法」に新しい意味を追加したのだ。手元にある辞書を見ると、仏教で用いる「法」の意味を、貝塚茂樹ほかの角川『漢和中辞典』では、①仏教で道；最近の岩波『漢語辞典』では、①仏の教え、②一切の存在・事象；金田一京助の『明解国語辞典』で

は、①仏法・仏教、②すべての現象、としている。①と②の意味はかなりかけ離れているように聞こえるが、古代インドの宗教的思想を表わす元のことばに両方の意味が含まれていたのだろう。それを「法」という漢字に翻訳したので、漢字「法」の元来の単純な意味に、①のように限定的な「仏の法」そして法を体現する事象や現象という②の意味が派生したのだろう。

アとイでは、「諸法」と「万法」は②の意味で使われているのだが、現在用いられている存在・事象・現象といった漢字合成語には近代的な概念操作が加わっている。わたしは、最初のステップでは、「法」をもう少し広がりのある素朴な日本語「ものごと」という意味としておきたい。ことばの関係可能性を広げておけば、次のステップで整合性のある議論につなげることができるだろう。そして、「現成公案」という問いで、考察の対象である「(無限定に見える)現にあなたとわたしがいるこの世界」を、「生起しているあらゆるものごと」から考え始めるのである。

最初のステップでは、「法」をこういう意味としておいて、四つの文を平易な現代文に書き下してみよう。

- ア. 諸法(生起しているもろもろのものごと)が仏法であるとき、そこには、迷いと悟りがあり、修行があり、生と死があり、諸仏がいて、衆生がいる。
- イ. 万法(生起しているすべてのものごと)がみな一緒にわたしではないとき、そこには、惑いも悟りもなく、

諸仏も衆生もなく、生も滅もない。

ウ. 仏道はもともと豊かさや乏しさを感じるあり方からとび出るものだから、そこに、生・滅があり、迷・悟があり、衆生と諸仏があるのである。

エ. しかもそういうしだいなのだけれども、花は愛着され惜しまれて散り、草は棄てられ嫌われながらも生えるのである。

岩波文庫本は原文を現代語に翻訳しないから、わたしは自分なりに上のように聞き取ったのだが、四つの文がもっと意味深いものだという考え方からすると、この言い取りではもの足りないかもしれない。(漢文で「道」を「いう」と訓読みするところがあるから、「聞取」に対して「道取」を「言い取る」と訳してよいだろう)。友人は、イの「われにあらざる時節」を「われを脱却したとき」と聞き取った。ウでも、「仏道もとより豊儉より跳出せるゆゑに」を「仏道は豊儉から脱却しているから」と解釈した。彼が読んでいる本は寺田透・水野弥穂子校註『日本思想大系 道元 正法眼蔵』で、頭註に哲学的な考察がほどこされていることが影響しているのかもしれない。

わたしは、テキストの聞き取り・言い取りの差がどのように出るのか知りたいと思い、インターネットで当たってみた。一つ、曹洞宗東海管区教化センターのアとイの二つの文の解釈が見つかった。そこではイの「万法ともにわれにあらざる時節」を「諸法無我の境地」としている。友人の読解はち

らに当たるだろうか。もう一つ、西嶋和彦を信奉する人のブログが、「万法を自分自身とは直接の関係なしにとらえた場合には」としていた。わたしの言い取りに近い。そこで、わたしは西嶋和夫著『現代語訳正法眼蔵』の中古本を求めたのである。その現代語訳で西嶋和彦は、ことばを追加して現代文にしている。その翻訳には『正法眼蔵』全体についての訳者の解釈が含まれている。たとえば、イは「宇宙の一切が自己という主観を離れて〈純客観的に、したがっていわば唯物論的に〉観察される場合には、…」と訳されている。

こうしてみると、最初に掲げてある短い文章を聞き取るにも、無視できないブレがあることが分かる。この際、ア～エの文を慎重に読解すべきだと思う。諸法や万法や仏法や仏道ということばには、禅を含む長い仏教哲学の歴史を経て、深く広い意味が積み重なっているだろう。しかし、文章を読みとるときには、まず個々の文の論理と前後の文章の文脈を重んじることが重要だ、とわたしは考える。最初は、客観的とか唯物論的などの現代の概念を援用する前に、また、道元の考究のあとに継承者の解釈によってしみこんだ付加物もそぎ落として、文章そのものを熟読して、道元がどのように考察を進めたかを考えたい。

古語辞典によれば、イに出る「ともに」の「とも」は「友・伴」の意から転じたもので、「ともに」は、①「同類として、

一緒に」か ②「二つながら」という意味である。だから、「万法ともにわれにあらざる時節」を、「万法がみな同類で、わたしとは異なるなら」というニュアンスを含んで、上のように「万法がみな一緒にわたしではないとき」と読みとったのである。もし、語句そのものの意味構成を「われを脱却して無我の境地に達したところから見れば」と拡大解釈して読むべきなら、道元はそれにふさわしい表現をしたのではないか。通常理解によれば、「無我」は仏の教えを修道する仏道の極致にある理想である。その理想の境地では「まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし」と言われると、そう聞えるかもしれない。しかしよく考えてみれば、結論の節に出る「諸仏」というのは仏道でめざしている理想「成仏」の仏である。二つは相応する理想の境地だと考えられるのに、前の節で一方の理想「無我」という条件をつけておいて、うしろの帰結節で諸仏も衆生もないとしてもう一つの理想「成仏」を否定するのは、文が矛盾をはらむことになる。

アとイで諸法と万法と使い分けられているが、文字からすれば二つはほとんど同一の語である。水野弥穂子の脚註も、諸法と万法は同じものとしている。ところが、イを拡大解釈して聞き取ると、アでは仏法という観点から見たとき諸法には諸仏と衆生の対極があるとしているのに、イでは万法を無我の境地から見ると諸仏も衆生もないと言っていることになる。一方で、仏法から見ると両極に諸仏と衆生があるとしているのに、他方で、無我の極致ではそういうものはないと

して、アとイの二つの文は、矛盾をはらんで対立するのである。

ことばとして現われていない「無我」という重要概念を導入する読解では、語句の構成する文の論理と、前後の文の論理的なつながりとの両方で問題が生じるのである。

ウの文も、「豊儉より跳出せるゆゑに」の跳出という漢語の調子を重要視して読み、「仏道はもともと豊儉から脱却しているから、生滅あり、迷悟あり、生仏あり」と聞き取ると、文の構成がぎこちなくなる。仏道で究極の境地に至ったら、そこには生滅があり、迷悟があり、衆生と仏があると言うのでは、主部と述部が調和しないとわたしは思う。西嶋和夫訳は、「相対的な価値評価を超越し、それらを逸脱しているものであるから、生滅があり、迷悟があり、衆生と仏がある」とする。理由を述べる「ゆゑに」を含む複合文は論理的でなければならぬのに、主部で相対的な豊儉を超越するとしておいて、述部に退けたはずの相対的な見方「生滅」・「迷悟」・「衆生と仏」が現われる。前後の論理に矛盾があり、この複合文は成立しがたい。「跳出」を超越的な脱却と解釈するのは無理なのである。

しかも、この解釈では、ウの命題が、アの命題と大きく重複し、イの命題とも矛盾して、ア・イ・ウの三つの文のつながりに乱れと齟齬をもたらす。

ウの文でなぜ跳出ということばが使われたのか考えてみ

よう。中国語では漢字一文字が同音の違うことばと聞き取られるのをきらって、同じような意味の漢字を並べて二文字で表わすことが多い(例:発出)。日本語でも、語根が一音の「出る」は弱く感じられ、古語では強意の「いでる」とされ、現代語でもしばしば「進み出る」や「とび出る」あるいは「出て来る」のように動作を加えた複合語で使われる。この文では、仏道という主語が重要な意味を含んでいるので、ゆたかとかか乏しいとかの平凡なあり方から抜け出ることを表出するために、強い調子の「跳出」が選ばれたと考えることができる。しかし、それと仏道の極致へ至ることとは別のことである。

西嶋和夫は、その読みとりによってウの文が生じさせる乱れを、次のエの文につなげることによって解消しようとしている。そして、エの文に「〈主観、客観を超越した〉明々白々とした現実に我々は直面しているに過ぎない」という解釈を追加している。〈 〉のなかとは言え、そこでも超越的に読みこもうとする姿勢が現われている。しかしわたしはこの翻訳を適切ではないと考える。二人で読んでいるとき友人とわたしは、エのやわらかな和文が四つの文のつらなりでどういう文脈を構成しているのかつかみかねたが、今になって、エの文は、むしろ、人は主観と客観を解きほぐしがたいようなあり方で生きていることを確認しているのではないか、と思えてきた。

これまでなされてきた解釈を十分調べたわけではないが、道元への畏敬と『正法眼蔵』の評判から推測すると、わたしのような読みは少数派だと考えられる。しかしわたしは、以上の議論から、上に示した現代語表現は原文の十分正確な言い取りである、と考える。その読解にもとづいてさらに考察を続ける意味がある、と考える。

* ステップⅡ

上のような平明な言い取りは、偉大な道元の『正法眼蔵』の真価を汲みとっていないと批判されるだろう。たしかに、古来の仏典と禅書を考究した道元の本質にはさまざまな表象と概念が去来して、それを表現した論説のことばには多様な意味がまとわりついていたことだろう。しかしわたしは、語句が表現している文章から何も取り除かず何も付加しないようにして得られた上の現代文に、透徹して考え深い哲学者道元が立ち現われている、と考える。そして、この四つの基本認識から出発して、仏典や禅語に現われる重要な文と語句から、その論理を解体するかのように跳出して、新たな意味を見出ししていく道元の力技を見ることになる、と思う。

ステップⅠでは、主にア～エのそれぞれの文の論理とアからエまでの四つの文の論理的関係に注目して文を読みとった。今度は、意味の面から考えてその読みでよいのかをもう一度検討し、冒頭に掲げられた四つの基本命題の意味と役割

を解明しよう。

分析は意味の分節によって行なわれる。ここでまず必要なのは、まだ十分に把握できていないことば「諸法」と「万法」のもっと詳しい意味である。補助線を引くために、また辞書に当たってみよう。インターネットで、最大の日本語辞典だという小学館の『日本国語大辞典』を調べると、次のように書かれていた。—— 「諸法」：(「法」は梵語ダルマの訳語) 仏語。一切の有形および無形のあらゆる事物。万法、諸有；「万法」：仏語。あらゆるものをいう。物質的、精神的な一切のもの。諸法。— ところが、同じ小学館の「デジタル大辞泉」では微妙に異なる表現になっている。「諸法」：この世に存在する有形・無形の一切のもの。；「万法」：物質的、精神的なすべての存在。また、それがもつ真理・法則。——

辞典が「有形・無形」と「物質的・精神的」ということばをかぶせて使っているのは、なんらかの根拠があつてのことだろう。「諸法」と「万法」を分節的に考えていく用意のために、いちおうそれを採用することにする。ここでわたしは、岩波文庫本の脚註を尊重して、諸法と万法は、考察の対象である「現にあなたとわたしがいるこの世界」と「そこで生起しているあらゆるものごと」を意味する、と考えていることを確認しておこう。その上で、辞典の示す諸法と万法の意味を照らし合わせ取捨して、いったん、おおよそ適切な意味として次のように言い取ってみよう。

「諸法」：一切の有形および無形のものごと

「万法」：一切の物質的・精神的なものごと

この表現でまだ「ものごと」としているのは、「もの」と言う「こと」が抜けてしまい、「事物」と言う事よりも物に重きが置かれ、漢字表現「物事」では物よりも事に重きに移り、「もの」と「こと」という分節をすでに含んでいるけれども一体的な響きのする和語がよいと思うからである。また、それを「存在」と言ってしまうと、存在論的な響きを帯びて、「法」を「現象」とする金田一京助の語釈と対立するニュアンスが生じるからである。

一歩進むために、先に、仏語としての「法」の二番目の意味として、②一切の存在・事象があったことを思い出そう。だが、上に述べたように「存在」ということばは意味にずれを生じさせかねないから、うしろの事象と対応関係のある「事物」に置き換えてみよう。そうすれば、ここまで使ってきた和語「ものごと」がくっきりした「事物・事象」という表現になる。こうして、日本の辞書・辞典に頼ると、「法」は「一切の事物・事象」という意味で使われてきた、という理解に至る。そこで、慣例に倣うやり方で「法」に折り目を入れ、字義的にはもともと同一だが「諸法」と「万法」とに書き分けて、次のように聞き取ってみよう。

法一般：われわれのいるこの世界の一切の事物・事象

諸法：有形・無形と分節的に見た一切の事物・事象

万法：物質的・精神的と分節的に見た一切の事物・事象

これでもまだ整頓されていないけれども、きりがいいから、こう言い取って先に進むことにする。「法」を「諸法」と「万法」に書き分けることが道元以前に行なわれていたかどうか、門外漢のわたしには分からない。でも、この分節は、道元の「現成公案」冒頭の二つの文で、「世界の法」に異なる筋目があることを注意させるのに有効だと思う。

「この世」の代わりに「世界」ということばを用いるのは、仏教で「三千大千 <((10)³)³> 世界」と表現するのを参考に、宇宙ということばよりも広大な意味を含意できる「世界」なら、時間・空間・事物・事象の一切を含めることができる、と考えたからである。

諸法と万法の上のような聞き取りによって、先に示した現代文ア～エの解釈はわずかにしか前進しない。けれども、「万法ともにわれにあらざる時節」は、超越的な意味ではなく、「万法がみな同類でわたしとは異なるなら」という意味と聞き取れば、イが、「この世界を非精神的な事物・事象として考えた場合」のことを言っていることが明確になる。そして、「現成公案」の考察の対象が「われわれのいるこの世界は一切の事物・事象」であることが明らかになる。そして、「現成公案」という課題が広く哲学一般に共通する課題であることが見えてくる。このことは、わたしの問題意識にとって重要である。

けれども四つの文は、「この世界の一切の事物・事象」を対象とする一般的な課題のなかでも、道元がとりわけ問題とするのが「仏法」や「仏道」という切り口から見た世界であることを示している。そこに出る「迷いと悟り」や「修行」や「生と死」や「諸仏衆生」が、「仏法」や「仏道」の観点で重要なキーワードとして提示されていることは、言うまでもないだろう。そうすると、冒頭の四つの命題を理解するには、最低でも「仏法」と「仏道」のおおよその意味をつかむ必要がある。

再び、『日本国語大辞典』と「デジタル大辞泉」を参考にしよう。——前者では、「仏法」：仏の説いた教え。また、仏が衆生を教え導く教法。；「仏道」：仏の悟りである無上菩提のこと。また、その悟りに至るための教えや修行。また、それを説き示した仏の教え。—後者では、「仏法」：仏の悟った真理。仏の説いた法。仏道。；「仏道」：仏の説いた教え。仏教。また、その悟りに至る修行の道。——

こちらの語句の解釈では、「法」に、ここまで考えてきた以上の意味があることが示されている。しかし、その議論はあとまわしにして、先に、「仏法」と「仏道」が「無上菩提」や「仏の悟った真理」など仏教的価値観を帯びたことばで説明されている点に対処しよう。アとイの文でその語釈を用いると、提示された主語「諸法」と「万法」を「この世界の一切の事物・事象」とする価値中立的な解釈に対して、うまく対応できない。そこで、「仏法」・「仏道」が二つの命題を

混濁しないように聞き取るために、「仏法」と「仏道」を、次のように透明なことばで言い取ることにしよう。

仏法：仏が追究し到達して得た世界の理法、

その世界観にふさわしいと説いた生き方・規範

仏道：仏の修得した理法を会得しようとする追究の道、

仏の説いた生き方・規範を修得しようとする道

不十分なこの言い取りは、道元が現実と考えていたことからはずれているかもしれない。それでもわたしは、アとイの文の根本に、普遍性へと開かれたこのような意味が存在すると思いたい。「仏法」と「仏道」をこのように解してアとイの命題を受けとれば、そこに、万人にとって重大な課題がはっきりと現われる。

そのように考えるのは、中村元の原始仏典の日本語訳（岩波文庫）を読んで、現実の人間ゴータマ・シッダールタが上のように解した「仏法」と「仏道」を自ら追究し修道した、と考えるからである。このとらえ方を、現代の仏教学者 W. ラーフラの卓越した著書『ブッダが説いたこと』（岩波文庫）が支持してくれる。その詳細は述べないが、「蝶の雑記帳」の 43 に少し書いた。

さて、「法」がインドのことば「ダルマ」の漢訳だということを読み起こすと、ここまでの考察ではまだ足りないことが判明する。「ダルマ」の原義をインターネットで調べると、

「保つもの」というような語源からきておおよそ「規範」を意味するらしい。これなら、和語の「のり」であり、中国語で「法」と翻訳された理由が理解できる。ただし、インドのことば「ダルマ」には多様な意味があって、「規範」のほかにも、「世界を成立させる基本真理・性質としてのダルマ」や「善業としてのダルマ」などの用法があるらしい。仏教で「法」が多様に解釈されてきたのにはわけがあるのだ。「ダルマ」の語釈のなかで、『ブリタニカ国際大百科事典』が、ブッダの考え方を書いていて参考になる。—— 釈尊は一切の形而上学的独断を排し、既成の価値観から推論することをやめ、現実そのものに向い、現実のなかから人間の生きるべき道を明らかにして、これをダルマと呼んだ。このようにダルマは「教説」でもあり、人間の守るべき永遠の理法としての「真理」でもある。——

仏教で「法」は、「人間の生きるべき道」や「教説」や「理法」を指す言葉なのである。わたしの論述に逆転が起きているけれども、このことを考慮して、「仏法」と「仏道」を先のように言い取ったのである。こうして、「現成公案」冒頭の文章で、「諸法」と「万法」という主語に、「仏法」と「仏道」ということばで切りこむのがなぜかはっきりした。先に「仏法」と「仏道」が提示された主語「諸法」と「万法」を混濁させると言ったのは誤りで、「諸法」と「万法」での「法」がすでに、「仏法」のもつ「法」すなわち「のり」の意味を含んでいるのだ。すると、「諸法」と「仏法」は対応できる

ことばなので、アの文の「諸法の仏法なる時節」は、現代文で「諸法が仏法であるとき」と書いてよいのである。

原因は、わたしが、「法・諸法・万法」を説明する辞書辞典の書く「道」や「教え」や「真理・法則」ということばが含む「法」の意味を汲みそこなったからである。それにしても、岩波文庫本も日本の辞書辞典の説明も、漢訳「法」が表わしていた元来の「ダルマ」の「規範」の意味よりも、「事物・事象」の方を表面に立てている。ここには、中国や日本の仏教で、「法・諸法・万法」をたいてい「事物・事象」ととらえて議論してきた歴史が反映しているのだろう。しかしそれは、一般に人間が世界を「ものごと」・「事物・事象」として見ることを考えてみれば、自然なことである。

だからわたしは、「法」・「諸法」・「万法」を「事物・事象」とする解釈には棄てがたい価値がある、と考える。それに、人間が向き合っている世界の事物・事象を識る悟性的な認識と、そこから「法則・理法」を汲みとる理性的な推理とは、人間活動の異なる段階と考えることができる。そこで、「法」・「諸法」・「万法」を、次のように、二段に分節して言い取ろう。

法一般：われわれのいるこの世界の一切の事物・事象、
そこから見えてくる世界のあり方と理法
諸法：有形・無形と分節的に見た一切の事物・事象、
そこから見えてくる世界のあり方と理法

万法：物質的・精神的と分節的に見た一切の事物・事象、
そこから見えてくる世界のあり方と理法

こうすれば、対象の「諸法」と「万法」に対して、考察に導くことば「仏法」と「仏道」が有効に働いて、アとイの二つが緊密な文として成立する。

* ステップⅢ

さらに考察を進めるために、ここでもう一度、「現成公案」冒頭の四つの文を素朴な現代文にもどし、「諸法」・「万法」と「仏法」・「仏道」の意味を対比して掲げよう。しかし、辞書が、「諸法」に「有形・無形の」、「万法」に「物質的・精神的な」という形容語を加える根拠は不明で、ここまでのところ、「諸法」と「万法」に対してその分節が必然で最善か確信がもてない。そこでこの第三のステップでは、思考を誘導する補助線のようにとらえ、表現をわずかに変えてカッコに入れておこう。そうすれば、「諸法」と「万法」に本来違いがないことを維持できるだろう。また、「事物」と「事象」のあいだにある「・」を省き、和語「ものごと」のように、一体的に「事物事象」と表現しよう。

ア 諸法が仏法であるとき、そこには、迷いと悟りがあり、修行があり、生と死があり、諸仏がいて、衆生がいる。

イ 万法がみなわたしではないとき、そこには、惑いも悟り

もなく、諸仏も衆生もなく、生も滅もない。

ウ 仏道はもともと豊かさや乏しさを感じるあり方から出発するものだから、（成道の途上では）生・滅があり、迷・悟があり、衆生と諸仏がある。

エ しかもそういうしだいなのだけれども、花は愛着され惜しまれて散り、草は棄てられ嫌われながらも生えるのである。

カ 諸法：（有形・無形にかかわらず）一切の事物事象、
そこから見えてくる世界のあり方と理法

キ 万法：（物質的・精神的にかかわらず）一切の事物事象、
そこから見えてくる世界のあり方と理法

ク 仏法：仏が追究し到達して得た世界の理法、
その世界観にふさわしいと説いた生き方・規範

ケ 仏道：仏の修得した理法を会得しようとする追求の道、
仏の説いた生き方・規範を修得しようとする道

これで、「現成公案」冒頭の四つの文が、原文を損なうことのない現代文になっただろう。「諸法と万法」、「仏法と仏道」については、辞書辞典類の語釈の根幹だけを残すものになったが、そのぶん限定が解かれて、さらなる考察の出発点として適切だと思う。

まだ「諸法」・「万法」が「事物事象」の意味とする典拠を探り当てていないが、上で述べたように、一般に人間は「世界をものごとすなわち事物事象として見る」と考えることにする。「仏法」で、世界は「諸行無常である（世界にある一切が常に変化し恒常なものがない）」とか、世界が「因縁生起する関係としてある」とか言うとき、人間が対面し自省して認識しようとしている対象は「事物事象」ととらえればよく納得できる。もっとも、世界を「諸行無常」・「因縁生起」と観れば、「事物事象」と言う代わりに、金田一京助の『明解国語辞典』のように「現象」と言った方がふさわしいかもしれない。

「諸行無常・因縁生起」に関連して、言うのをためらう人があるかもしれないけれども、「仏法」には、もう一つ言い忘れてはいけない世界観がある。原始仏典によれば、「アートマン（我）が存在するか」と尋ねられたゴータマ・シッダールタがそれに答えなかったという問題である。「仏法」は、自我もしくは魂の存在を本来肯定しないのである。また、ゴータマは、「宇宙は永遠か否か、宇宙は有限か無限か、魂と肉体は同一か否か、ブッダは死後存在するか否か…」という問いにも答えなかった（この表現は、ラーフラ著『ブッダが説いたこと』からとった）。ここには、ゴータマが人間に答えることのできない問題にまで踏み込んだ理法を説いたのではないことが現われている。

「魂と肉体は同一か否か」という問いに答えないとすれば、

「諸行無常・因縁生起」（世界に堅固で恒常な実体はない、すべての事物事象は関係性のなかで生起する）という「判断」をもちこめば、肉体の解体とともに魂の解消も受け入れることになるだろう。最後の「ブッダは死後存在するか否か…」という問いは、ゴータマが「目覚めた人」として崇拜の対象になった段階を示していると考えられるが、「仏」が死後も存在すると肯定しない点で、たいへん重要である。これらのことから「仏法」には、ほかの宗教が中心に据える「神性」はないと判断せざるをえない。道元は、『正法眼蔵』のなかで、世界の創造者や主宰者と同格の「神性」を主張しないのである。釈迦牟尼仏(ゴータマ・シッダールタ)や竜樹(ナーガールジュナ)や達磨などを「仏祖」と呼ぶが、ただ、仏道修行者は、これらの実在した人物たちと同等の境地の「仏」になること(作仏)をめざす、と説いているだけである。

こうして、「現成公案」という問いで「神性」は問題とされないのである。つまりこの課題は、一般に宗教にまつわる神学的な議論を求めているのではない。このような境界条件がついているとすれば、「現成公案」という課題が無限定なものではなく、その思考空間が現代哲学の領域からはみ出るものではないことが判る。こう言うと、「仏道」という修行における中心課題、「仏」と同等なほど世界の理法を会得し、生において「仏」と同質の境地に到達するという実践的な課題を軽んじている、と道元に叱責されるだろうけれども。

A. 普遍的な課題

まず、問題を上に掲げたように受けとめた上で、「仏法」と「仏道」の「仏」を、「悟った人」ではなく世界の理法を探求し生き方・道を模索した生身の人間ゴータマ・シッダールタとすれば、「現成公案」が普遍的に人間一般の課題としてあることを確認しておきたい。

西アジアやインドやヨーロッパや東アジアなどで、古来、人間が身心によって世界の事物事象と関係をむすんで考えてきたのはこういう種類の問題であった。ソクラテスやデモクリトスやアリストテレスなどギリシアの哲学者たち、孔丘や荘周など中国の哲学者たちが追究したのは、インドのゴータマたちが追究したのと同類の生き方と理法の問題だった、と言える。そして、その後の人類の歴史で、この普遍的な問題はさらにさまざまに考察され論じられてきたのである。

近代になると、この課題に画期がもたらされた。その代表者を挙げるとすればI. カントだろう。カントは、人間が「世界の事物事象（現象）」を考究してその「理法」を識る営為である「認識」が、どのように行なわれるかの基本を明らかにした。それによって、「現にあなたとわたしがいるこの世界をどのように理解すればよいか」という課題に、明確な方法が示されたのである。その「理性と認識」の基礎論は、「世界の事物事象を貫く理法」を識る営為と、「世界の理法にふさわしい生き方」を追求する営為のあいだに、折り目を入れた。そして、「事物事象」を人間理性で探求しても、究極の

「世界の理法」にまで至ることが困難なことを明らかにした。そのことは、「世界の理法にふさわしい生き方」を確定した「命法」のように言い取ることの困難を明らかにしたのでもある、とわたしは考える。

その後人類がもっばらしてきたことは、「世界の事物事象を貫く理法」を可能なかぎりで識ろうとする営為であった。それが「科学」と呼ばれる人間の活動である。科学は人間の生活を大きく変えてきたが、「世界の理法にふさわしい生き方」を追求する営為はそれほど成功していない。

このようにとらえた普遍的な課題は、あいかわらず重大な課題として人間に突きつけられたままである。

B. 道元の課題

「仏」を生きていたゴータマと解すれば、「現成公案」は人間に普遍的な課題なのである。「仏」を「目覚めた人」ととらえても、その重要性は変わらない。そして、「仏」の後継者であろうとする禅の道で道元がめざすのも、「仏」と同等なほど「世界の理法」を識り、「仏」と同質な「生き方」を修得することである。道元は、人間に普遍的な課題を追究している、とすることができる。ただし、そこで最も重要なのはゴータマと同じように実践的な修行をするという点で、課題への接近法は「仏道」という独特なものである。

しかし、現代のわれわれは、カントが明らかにした「理性

と認識」の基礎論を受け入れ、その後の科学が明らかにしてきた「事物事象としてある人間を含む世界の理法」についての知識を生かして、この課題に取り組まなければならない、とわたしは考える。

そうすると道元には、世界の事物事象に迫るのに、認識論的な分析と総合の方法が不足していたし、科学的な研究方法がなかった、と考えなければならない。しかし、それは近代以前のすべての偉大な人間にも当てはまることで、そのことで道元を軽く見ると誤るだろう。道元の課題は、根本において、われわれの課題であると考えなければならない。

C.

公案を受けとるために山門の前に立ったばかりだから大したことはできないけれども、念のために、冒頭の四つの文章の構成をもう少し考えておこう。

イの文から入るのがやりやすそうだ。「万法」に物質的と精神的に分ける折り目を入れると、「万法がみなわたしではない」という見方とは「非精神的な」見方ということだから、その観点から見れば、「万法」は物質的な事物事象ということになる。そのとき、「惑いも悟りもなく、諸仏も衆生もなく、生も滅もない」というのは分かりやすい。

すると、「諸法が仏法である」という観点から見ると、「迷いと「悟り」・「修行」・「生と死」・「諸仏・衆生」があると肯定するアの文は、「仏法」が、「われ」という人間の

精神的な在り方から到達するものであることを言っているのだ。アの文は、「仏道」が理念として掲げる「悟り」や「成仏」を予示し、そのために必要な人間の「修行」を推奨し、死すべき人間の重大事「生と死」の問題を課題とすることを提示している、と聞き取ることができる。そのとき同時に、衆生である人間に、「迷い」や「死への怖れ」を乗り越えなければならぬことを暗示しているのでもあるだろう。

ウの文は、アの文を補足して、「仏法」を追究する「仏道」が、「豊かさや乏しさを感じる」凡夫の状態から出発することを明確にして、ひとつ跳びに、迷いから悟りに至ったり、生・滅の苦悩から脱出したり、諸仏に仲間入りしたりできないことを判らせるためにあるのだろうか。あるいは、この分別的な見方から超出しなければならないことを言っているのだろうか。これでは読みこみが足りないだろう。この命題の理解にも修行が要ることが判る。

エの情感のこもった文は、生きていることのありがたさを称えている。その上で、自然や自身を見る精神的な主観とその対象である事物事象とを分離して見ることの困難を言っているのだろう。仏法を修得することを安易に考えてはいけないという戒め、と聞き取っておこう。

いずれにせよ、ア～エの四つの文は、関係性のある構造を得て、しっかりと立っているのだ、と思う。

以上でなんとか、四つの文からなる文章を冒頭に提示して

始まる巻一「現成公案」とそれに続く諸巻の躍動する議論を
考えていく準備ができただろうか。しかし、永平寺を訪れた
ときのことを思い出しながら、寒中に山門の前に立っている
つもりのわたしは畏れる、四行の文章にこれほど手間どるよ
うなことで、入門を許されて参学することができるだろうか、
と。

2023年3月春分

海蝶 谷川修

