

『正法眼蔵』の論理

萩原 樂

(1980年10月15日受領)

我々は現実に1つの世界に生活している。そして同時にその世界についてのメタ理論的見解をも合せもっている。それを世界に対する自覚とよぶことにする。世界とそれに対する自覚、この2つの上に我々の生活は成り立っている。世界だけがあるのではない。世界は自覚を伴って1つの世界なのである。しかしこの両者はまた異った2つのものではない。自覚のあり方が変れば世界も変る。一方自覚は世界のあり方を除いてそのほかにあるわけではない。世界が即自覚でもある。たとえば目の前に1つのコップがあり、私がそれを見ている。これは1つの世界なのだが、それには自覚が伴う。我々はコップは自分から離れた外なる実在だと思ひ又自分はコップの外なる何かであると思ひている。またコップは自分の外なる実在ではなく、自分の所有する観念あるいは夢のようなもので、私が無くなればコップもなくなるはずだという自覚の仕方もある。その時は世界はそのようなものになるのである。

それでは我々の大多数に受け入れられていると思われる世界とその自覚はどんなものであろうか。その説明にはその世界のモデルを示せばよい。つまりその世界における最も基本的要素(プリミティブターム)とそれらの間に成立する関係をいえばよい。基本的要素を何にとるか、その関係をどのようにとるかによって、様々なモデルが可能になる。この小論ではまず、我々の多くが受け入れている世界とその自覚のモデルを示す。その際基本的要素として、対象界、知識、行動、心の4つをとりたい。したがって観点は知識論的になる。

ところで仏教の立場からいえば、我々の大多数に受け入れられている世界は迷いの世界あるいは凡夫の世界である。これに対してこの迷いを離れた世界がある。それが悟りの世界、仏の世界である。しかしこの2つは別物ではない。此岸と彼岸ではない。凡夫でも仏でもさしあたって住んでいる世界は同じである。しかしそれに対する自覚の仕方が両者では異なる。したがって、自覚が違えば世界も違って来ることを承知したうえで、迷から悟への転回の要点はこの自覚の転回にあるといつてよい。それによつていわば同じものも違って来るのである。

道元が『正法眼蔵』95巻で行つたのは、この仏の世界の様々な方面からの提示である。小論では第2に、道元の提示した世界のモデルを示す。それを凡夫の世界との比較において、つまり基本的要素は凡夫の世界と同じとし、その間の関係、構造を変えることによつて行いたい。それが迷から悟への転回は世界ではなく、自覚の転回であることに対応する。

小論では第3に、『正法眼蔵』の本文をいくつかこのモデルのもとで解釈してみる。

(1)

我々の大多数に受け入れられていると思われる世界(以下凡夫の世界とよぶことにする)及びその自覚は、対象界、知識、行動、心の4つを基本要素として、次のように説明される。

① 対象界とは、ものと、それら相互のかわり合いの全体である。ものとは個物のことである。個物はそれ以上に分析して考えることをしない、最終的な単位となる存在物である。個

物を何にとるかは、知識のあり方とからんで一意的ではない。自然科学のような立場をとれば素粒子の如きものになろう。日常常識的な立場に立てば、身のまわりの事々物々、たとえばこの机、あの鉛筆、この人、あの人などになろう。多少認識論的に考えればセンサーデータの如きものになるかも知れない。

近代科学を通過した我々にとっては、対象界は自分（心）の外に存在し、唯一で、因果決定論に従うところのいわゆる「客観」となる。

② 我々は何かについて知る。知った内容が知識である。知識には3つの種類がある。第1は個別的知識。個物及びそのかかわり合い、その変化に対する直接の知識である。主に感覚、知覚によって得られるとされる。第2は普遍的知識。これは個別的知識あるいは個物を何らかの意味で越えているものである。具体的には抽象概念とか法則である。普遍的知識の対象が普遍であり、それは理性によってとらえられるとされる。第3は数学的知識、論理的知識である。

個別的知識は対象界に直接由来する。対象界がなければ成立しない。それ故対象界の写しである。普遍的知識もまた対象界の写しといえるかどうか。科学も含めて一般には、普遍が実在し普遍的知識はその写しであるとされる（実念論）。そこでは時間、空間、因果などみな実在物になる。数学的知識、論理的知識について、これもまた対象界の写しであるとする立場もある。しかし対象界がなくてもこれらは成立するようにも思える。未解決の問題である。（註1）

③ 対象界でもものはそれぞれの性質をもつ、あるいは他の物との関連においてある状況におかれている（註2）。そしてこの性質や状況は変化する。変化を説明するのに原因をもち出す。原因に2種類ある。変化するものの外に考えられた原因（外部原因）とそのものの中に考えられた原因（内部原因）である。

外部原因については、同一原因にはかならず同一結果が伴うといういわゆる因果律が成立する。具体的には因果法則が成立している。もし法則がなければ、同じ原因についてどのような

結果がでるかが任意になり、わざわざ原因をもち出すことの意味がなくなってしまう。石は重力という原因によって落ちる。重力のあるところでは石はかならず落ちる（法則）。一方例えば、ある人が自分の腕をあげた。その外部原因は筋肉の収縮その他である。しかしこの場合、人は腕をあげないですますこともできた。にもかかわらず腕があがっているとすれば、それは外部原因の他に、変化をおこすものの中にもう1つ別な種類の原因を考えなければならない。それが内部原因でそれは人の場合意志とよばれる。意志は目的と密接に結びつく。外部原因による物の変化は運動、内部原因による物の変化は行動とよばれる。

④ 心はまず知識の生ずる場所である。知識はかならず何かについての知識である。個別的知識の場合はその何かつまり対象は対象界の事々物々である。普遍的知識については実念論をとらなければ、その対象は直接的には対象界の物ではない。しかしそれでも何かについての知識ではある。

さらに対象と知識は別のものである。知識は心に存在し、あるいはいわば心を質料として成立する。一方知識の対象は心の外のものである。心がある故に知識とその対象は区別される。さらに普遍的知識をうるには感覚的知識を越えた理性の働きが要求される。それは心の機能である。行動に伴う内部原因、意志も心の働きである。かくして心には知識のおかれる場所としての受動的役割と、理性及び意志の主体としての能動的な役割とがある。普遍的知識と行動は心の存在の最大の根拠である。（註3）

⑤ 対象界と知識は別のものである。対象界と心が別のものであるから、心の中にあるものとして知識は対象界と区別される。区別されるからそこで、知識の内容と対象界の内容が一致しているか否かが問題にされうる。一致していた時に知識は対象を正しく写したといわれる。個別的知識は対象界に直接かかわるからもとより正しい写しが可能である。普遍的知識についても実念論をとれば、写しが正しいかどうか問題

にされる。知識が対象界を正しく写しているとき、その知識は真理とよばれる（真理の写像説）。対象界は唯一であるからその正しい写しつまり真理も一つになる。すなわち真理は対象界の唯一性により、非真理とは厳然と区別される。写像説としての真理論は対象と知識が別物で、対象は唯一であるという2つの前提の上に成り立つ、実念論と知識の写像説は、近代科学を含め多くの人々に受け入れられている立場である。

⑥ 知識を得る働きつまり知ることは他に對して独特なものである。すでに対象界の唯一性と写像説によって真理の存在が保証された。真理が存在するから、それに達する道すじもかならずあるはずである。それが知である。知の中でも特に理性の働きはかならずしも分明ではない。はっきりはしないがしかし真理への道すじとしてかならずあるはずである。このように最初からあるはずのものとして知は考えられている。一方知ることは同じ人間の働きであっても行動とは区別される。なぜなら知は対象に何の変化も及ぼさない。それに対して行動は対象に変化を及ぼす。目の前のコップを我々が知っても、コップはその前と全く変わらない。しかしコップの水を飲めば、コップは移動し水も減りコップのあり方は以前と変る。また知るためには時間を要しない。過程がなく、瞬間的である。それに対してたとえばコップをとるという行動は、筋肉が動き、関節がまがり、手が伸び、コップがつかまれるという一連の順を追った過程である。つまり知は行動とか運動ではなく、したがって対象界に所属することのない、何か独特なものになる。知識が対象界とは別のものであり、それを得る働きすなわち知が行動と区別される特別なものであること、この2つが知識というものに一種の観念性を与える。

凡夫の世界の基本構造は以上のとおりである。その特色は、対象界と心をあらかじめ立てておいて、それによって生ずるものとして知識と行動を説明する点にある。これを知識と行動についてのアプリオリズム (apriorism) とよぶこと

にする。つまり個別的知識は対象界があってそれについて心の中に成立するものであり、普遍的知識の成立には心の働きの必要とされる。運動も行動も原因によって生ずるものであるが原因は運動行動に先立つ。外部原因は事前にある対象界の他のもの、事象であり、意志は心の働きである。しかし落ちついてよく考えれば、我々にとって最も身近かなのは、目の前の事々物々が現にあるようにそこに現れていること、そして我々の手足が前や後にこのように動いていることである。しかし凡夫の世界ではそれらは対象界と心が事前存在しその結果として成立する次なることがらなのである。

こういったアプリオリズムに基づく世界について次の2点は根本的な問題点である。

① 普遍的知識の対象、すなわち抽象概念や法則が対象界に実在するかどうか。普遍的知識は個別的知識を越えたものであるかどうか。普遍が実在するとする立場はすでに述べた如く実念論とよばれる。これに対して実在するのは個物及びそのかわり合い（事象）のみであり、抽象概念や法則は個物や事象の集合に対する名前としてあるにすぎない、したがって個物や事象を越えた存在物はないとするのが唯名論である。普遍的知識は本質的に個別的知識と異なるもので、それを得るためには個別的知識を得るのとは別種の方法（理性）が必要であるとするのが実念論で、両者は本質的に異ならず、したがって個別的知識を得る方法だけで十分であるとするのが唯名論である。どちらの立場をとるにしても現実に抽象概念や法則がある機能を生活の中ではたしていることはまちがいない。しかしその意味合いは両者で大いに異ってくるのである。（註4）

② 物の変化の説明に原因が必要なかどうか。外部原因について、たとえば石が落下していく。この原因は重力といわれる。重力があってそして石が落下するわけである。しかし石が落ちる前に重力の存在はどのように知られるのだろうか。重力はまさに石を落下させるものである。とすれば石の落下がなければ重力もないわ

けである（それについて知られていない、すなわちない）。地球（重力）があって石があって石の落下がある。ことがらはそれですべてである。その上に地球が石の落下の原因であるとしてつけ加えても、ことがらに何もつけ加わりはしない。

内部原因について、たとえばあげた腕を右に倒すか左に倒すか、腕は右に倒れたとする。その原因は右に倒したいという意志であるとされる。しかしここでも腕が現実に右に倒れたことの以前に意志があったのだろうか。どちらに倒すかは意志が決定するわけだがその際意志は右でも左でもどちらにでも決定できる（自由意志）。しかしそうであれば、その意志が左に倒す意志であるか、右に倒す意志であるかは結果ができるまで我々には分らない。行動が行われるまで意志はたとえあったとしても内容は不明である。したがってここでも、結果としての行動に意志という原因をつけ加えても、ことがらには何もつけ加わりはしない。あるいは意志の内容は他人には分らなくても自分だけには分っているというかも知れない。しかし自分だけに分っているとは、他人には決して分っていないことであり、やはりことがらに新たな内容は加わらない。内容が不明なときに、あるいはそれが何の機能もはたしていないときに、そのものが存在だけはするはずだといっても、あるいはそのものは存在しないといっても同じことである。

ことがらを原因を考えずに、ただそこに行われている事象としてのみとらえていこうとする立場を行動主義とよぶことにする。結果の他に原因をおかないのである。この立場ではたとえば石の落下は地球と石の組として説明される。地球は落下の外なる原因ではなく、石の落下の構成要素なのである。人間は筋肉に収縮弛緩の命令を下すことができる。しかしそれは筋肉の収縮弛緩以上のことでも以下のことでもない。事前に内容の分らない何ものかをおいても、それは何もなかったのと同じである。（註5）

(2)

以上述べたのは凡夫の世界の自覚の構造であ

った。それでは『正法眼藏』の提示する世界はこれに対してどのようなものであろうか。そのモデルを次に示したい。凡夫の世界と根本的に変わるのは次の3点である。それらを順に『正法眼藏』の論理Ⅰ、Ⅱ、Ⅲとよぶことにする。

論理 Ⅰ

① 普遍的知識と普遍の存在を認めない。しかしそうはいっても現実に様々な抽象概念があり、様々な法則が成立している。普遍を否定してもそれらを説明しなければならない。そのためには唯名論の論理を用いる。普遍は個物の集合への名づけにすぎず、普遍はものとしては存在しない、あるのは個物の集合だけであるとす。普遍はそっくり個別に還元される。もっとも個物を何にするかには任意性があった。道元においては個物は日常生活の立場で我々の廻りにある事々物々のことである。

② 物の変化について原因を認めない。外部原因について、存在するのは2つの物あるいは事象の組のみである。片方をもう一方の原因としても新たな内容はそこに1つも加わらない。たとえば地球があり石があり石が落ちる、それですべてである。内部原因についても同じである。人間がいて筋肉が動いて腕があがった。これですべてである。そこに意志をつけ加えても、あるのは筋肉の動きと腕があがるという事象だけであり、ことがらは以前とかかわらない。これは行動主義の論理である。

③ 理性と意志は心が存在することの有力な根拠であった。しかし普遍と原因を認めなければ理性も意志も不要になる。したがってその意味での心は存在しない。とすれば心は単に知識のおかれる場所である。

論理 Ⅱ

① 対象界の存在、その唯一性を認めない。物と事象はあらかじめ一意的にそこに存在するのではない。

② 論理Ⅰによって心は単に知識の存在する場所であることになった。しかしまだ心と対象界は別ものであるという前提は生きている。ところで心が単に知識の存在する場所であるだけ

なら、特に心の存在をいうことはない。心に知識が生ずるといふかわりに知識が生ずるとだけいっても同じことである。場所があつてもものがあるのではない。ものがあるからそこが場所なのである。この意味でこれまで心とよばれてきたものは即知識のことである。一方、対象界が存在しないことになれば対象界を知識から区別することは無意味になる。対象界は知識を通して知られるわけだから、そしてそこに外なるものとしての対象界はないことになったから、対象界とは実は知識のことである。眼前の事々物々は知識である。そして知識とは眼前の事々物々のことである。かくして対象界と知識と心は区別できないものとなる。

③ 心が消え、対象界が消えたから、残るのは上に述べた意味での知識（つまり対象であり心であるような）だけになった。そこでは対象界の唯一性と心が消えているから、どの知識が正しくてどれが正しくないという区別は無意味である。知識は相対的で複数である。また事前なるものとしての対象界と心がなくなっているから、知識は何ものかによって後に成立するのではない。知識が出発点であつて、それですべてである。知識の成立を事前に規定する何ものもない。したがつて知識は任意である。そこにある、それですべてである。

④ 凡夫の世界のモデルにおいて、個物を何にするかには任意性があることを述べた。しかしながら対象界が存在し唯一であるとした立場からは、個物も確定していることが望ましい。知識の方からいへば個別的知識には任意性がないことが望ましい。それによって普遍の個物への還元も十分に行い、逆に個物が確定していることによって普遍と個物の区別も可能になるのである。しかしながら知識は、個別的知識すらも、任意性をもつことになった。しかし一般には、個物は対象界に所属するものとして任意性はなく、普遍は心がかからむものとして任意的であるとされる。だからすべての知識が任意であることは個物と普遍の区別、個別的知識と普遍的知識の区別をなくする。知識がそこにある

ことがすべてであるから、たとえばその知識がこれまで普遍と考えられていたものを出発点として成立していれば、それを個物とせざるをえない。絶対的意味での個物はないからである。したがつて素粒子を個物とする知識もあれば、日常の事々物々を個物とする知識もある。極端には対象界とか心というような抽象概念を個物とするような知識もあろう。そしてそのどれが正しいというわけではないのである。

論理 III

① 対象界が唯一であること、それにもつづいて真理が存在すること、そして知識は心の中に存在すること、これらを根拠として、知識をうる過程すなわち知ることは特別な位置をえていた。しかしこれらの根拠がみな否定されたいへは、こういった知の特権性もなくなる。知は人間がかからむ1つの過程である。人間のほたらぎつまり行動である。一方知ることと知識は区別できない。同じものである。なぜなら、知ることによって知識が生ずるがその生ずる場所が心であつた。しかし心の存在が否定されれば、残されるのは知ることのみであり、知るといふ作用の他に知識はありようがない。知るといふ行動が即知識なのである。たとえば外物を見てその知識が生ずるのではない。見ることがすなわち知識なのである。目の前にコップがあつたというのは知識である。しかしこれは目のコップを見つとつて行動つまり光子があつてコップにあたり、反射して網膜を刺激し神経を刺激するという過程そのものなのである。知るとは行動で、知ることが即知識である。したがつて知識は行動である。目の事々物々は対象であり知識であり今度は行動である。

② 行動とは人間についていえることがらであつた。しかし内部原因は存在しないことになったから、(人間の)行動を(物体の)運動から区別する根拠はなくなる。さらに外部原因もないから物体の運動は単にものものとのかかわり合ひである。2つのものが事前に原因結果という糸で結ばれているわけではない。ただそれらがそこにあるだけである。人間の行動も人

間ともののかかわり合い以上の何ものでもない。ところでこれまでに、行動すなわち人間ともののかかわり合いである知が、即知識であり、そして知識と対象界と心は区別できないと述べてきた。しかし内部原因が消されているから人間の行動のみに特権性はない。したがって人間の行動が知識であり、対象界であり、心であり、それによってそこに1つの世界が生ずるなら、石の運動たとえば石がころがることによって世界が生ずる。石がころがる、私が手をあげる、そのことによって1つの世界が生ずる。事前に何もなく、またそれですべてである。この意味でかかわり合いがすべての始まりでありそしてすべてである。

このようにして我々の出発点は、事前に存在するとされる対象界や心ではなく、最終的にはものもののかかわり合いであることになった。そこが出発点でそれですべてであるようなものとしてのかかわり合いである。それ以外には何もそこにはないから、それは我々に最も身近な世界である。にもかかわらず凡夫の自覚はそこにアプリアリに対象界と心をおく。そして様々なかかわり合いの中から知だけを分離し、特権化し、知られた内容を知識とする。そしてその知識を心と対象界で両方に引っ張り合いして、個別的知識と普遍的知識という分裂を生じさせる。一方知以外のかかわり合いには、対象界を前提として外部原因を考え、心を前提として意志(内部原因)をしのび込ませる。本来単一なかわり合いが原因と結果に分裂することになる。こういった凡夫の自覚をアプリアリズムとよんだ。これに対して、かかわり合いを出発点とする立場をアポステリアリズム (aposteriorism) とよぶことにする。凡夫の立場ではかかわり合いはアポステリアなものであった。それが今度は出発点となるのである。アプリアリズムからアポステリアリズムへの転回が凡夫から仏への転回の論理である。

もっとも、かかわり合いは何も特別なことからではない。これまで凡夫の立場から見てい

た目前の事々物々、我々の行動が、かかわり合いのことである。たとえば、目前のコップ、窓の外の青空、白い雲、足下の草花、これらがかかわり合いである。かかわり合いであり、そこが出発点ですべてである。足下の草花がすべてである。また一方我々が腕をあげ、足を動かすこと、これは別に事前に何ものも要せず、そこが出発点ですべてなのである。

物と物のかかわり合いは凡夫のモデルでは対象界に属することがらである。したがってことは再び対象界にもどる。しかし以前とは自覚がちがうから、同じものでも意味がちがってくる。意味がちがうことはものもちがうことでもある。アポステリアリズムに立つことによって、対象界は以前にも増して身近な親密なものになる。道元のコトバでいえば「厚さ三寸をまし」てくる。凡夫の世界で対象界はむしろ意外に遠い抽象的な存在なのである。

(3)

それでは具体的に『正法眼蔵』の本文に3つの論理はどのようにあらわれているだろうか。典型的と思われる箇所を引用し、解説及び解釈を与えたい。

最初にモデルを構成する要素、対象界あるいは個物、普遍、行動、心にあたるのは『正法眼蔵』ではどんなコトバであるか、網羅的ではないがいくつかあげておく。それによって道元の視野について見当がつく。

個物あるいは個別的知識にあたるもの……山河大地、日月星辰、盡十方界、草木叢林、牆壁瓦礫、拄杖扠子、有、悉有

行動にあたるもの……行住坐臥、運水搬柴、著衣喫飯、忙忙業識未休、生死、修

普遍あるいは普遍的知識にあたるもの……法性、仏性、時、善惡、光明、神通

心にあたるもの……心、自己

さて論理Ⅰには2つの内容があった。物について普遍の消去、運動及び行動について原因の消去である。

まず普遍の否定のされ方を、「有時」「仏性」

の巻を代表例としてみてみたい。

普遍は唯名論の論理によって次のように個物に還元される。

「有時」から次の2つの文章を引く。

「古仏言 有時高高峰頂立 有時深深海底行
有時三頭八臂 有時丈六八尺 有時拄杖扠子
有時露柱燈籠 有時張三季四 有時大地虚空。

いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。丈六金身これ時なり、時なるがゆえに、時の莊嚴光明あり。いまの十二時に習学すべし。三頭八臂これ時なり、時なるがゆえに、いまの十二時に一如なるべし。十二時の長遠短促、いまだ度量せずといへども、これを十二時といふ。去來の方迹あきらかなるによりて、人これを疑著せず。疑著せざれども、しれるにあらず。衆生もとより、しらざる毎物毎事を疑著すること、一定せざるがゆえに、疑著する前程かならずしもいまの疑著に符合することなし。ただ疑著ししばらく時なるのみなり。」

「山も時なり 海も時なり。時にあらざれば山海あるべからず 山海の而今に時あらずとすべからず。時もし壞すれば山海も壞す 時もし不壞なれば山海も不壞なり。」

一般には時あるいは時間は1つの普遍である。時間はたとえば対象物の従う一種の秩序であったり、何か個物と異ったイデアルな実体であると考えられたりする。道元はそういった時を唯名論の論理に従って有（ここでは対象界の個物をさすと考えてよい）に還元することによって消し去るのである。すなわち、時間はそっくり有のことで、時間とは山海のことなのである。

上の文の大意は、時とは有（対象界の事々物々）のことである。有に先立って時というものがあるわけではない。あるのは有のみで時はそれへの名づけである。したがってその意味で有はみな時である。具体的な存在物たとえば丈六金身（仏像）が時のことである。丈六金身は時であるから、それは時のもつ特性をすべてそなえているはずである。それは我々が日常よく知っている時間（いまの十二時）のもつものと同じ特性である。三頭八臂（不動明王）も時であ

る。我々のよく知っている日常の時と同じである。しかし通常は有と時は異った2つのものと考えられているから、時でなく対象物や事象の方が時の特性すなわち長短、過ぎ去るなどをもつといっても、もう一つピンとこない。そのような特性をもつのはあくまでも時間であると思えないと腑におちない。逆に腑におちたときにはそれらについては十分に知りつくしていると思っている。しかし一方あらたまて、時の長短とは何か去來とは何かとたずねられれば、十分知っているとはいえない。知らないけれども知っていると思ひ込んで、その特性をもって時という実体を考えているのである。人々の理解というのはその場その場で適当なところから出発して適当に思ひ込んですませている。あるものについてはここまで疑って根拠づけ、他のものについては別の深さまでの疑いで止めてそこを出発点としている。疑いといっても理解といっても絶対的なものではないのである。そうであれば去來や長短を時とのみ結びつけなければならない必然性はない。それ故時の特性を、時と結びつけるのと同じ強さで有と結びつけることも可能である。むしろ去來その他の特性は、名として以外に実体のない時よりも、現実に時のことである有に結びつけて考えるべきものである。だから今の十二時というのは有の特性である。有に還元されることによって時は消された。しかしそれで時の特性もなくなってしまふわけではない。今度はそれらは有の特性として保存されるのである。したがってその意味で時も保存されるわけである。しかしそこで時についてのアプリオリ性は消えた。こういった時が有時とよばれるわけである。このように考えた上で、山が時であり、海が時である。だから山海の他に時はない。時でない山海はない。

「仏性」でもほぼ同じ論理が展開されている。

「（一切衆生悉有仏性という經文を引いて）……すなわち悉有は仏性なり。悉有の一悉を衆生といふ。正当恁麼時は衆生の内外すなわち仏性の悉有なり。」

「恁麼ならば山河をみるは仏性をみるなり、

仏性をみるは驢馬脂をみるなり。」

仏性とは仏になりうる能力、素質のことである。それを心的なものと考えられるから、「識神を認じて仏性」としたりする。悉有というのはここでは対象界の個物のことである。対象界の個物が仏性である。対象界の物々をこえた仏性はない。だから山河をみることは仏性をみることになる。

次に人間の内部原因はどのようにして否定されるのだろうか。人間の意志にもとづく行動の特色は、そこにならずその行為が目指すところのものつまり目的が考えられていることである。意志が働く、その意志は何かを実現させようという意志である。目的を欠いた、いわば白紙の意志というようなものはありえない。目的がなければ意志もないのである。

道元禅の最も重要なテーマは修と証の一致であるといわれる。修とは修行あるいは宗教的行為のこと、証とはその目的あるいは結果である悟りのことである。修はもとより人間の行動である。したがって単に石がころがるのとは区別される。修は証を目的とする行動なのである。ところが道元は修と証は同じものであるという。とすれば、修の側からいえば、修の外に目指すべき目的がなくなったわけである。目的がなくなったからそこには内部原因もないことになる。したがって修は石がころがるのと同じ種類のことがら（単なる運動）になる。そして一方証の側からいえば、証とは、石のころがるのと区別されないところの修と同じだということのだから、証とか悟りといっても特別なものではなく、その辺の単なる事象にすぎないことになる。修証一等が成り立つところでは、目的したがって内部原因が消え去っている。

もう一つ、道元において本来証とは、特別な心的状態をさすのではなく、また証という普遍が存在するというのでもなく、モデルのコトバでいえば、出発点であるかかわり合いの世界のことである。修から目的が消え内部原因が消えれば、それは単にかかわり合い、すなわち証になるのである。

「それ修証はひとつにあらずとおもへる、すなわち外道の見なり。仏法には修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆえに、初心の弁道すなはち本証の全体なり。かるがゆえに修行の用心をさづくるにも、修のほか証をまつおもひなかれとをしふ、直指の本証なるがゆえなるべし。すでに修の証なれば証にきはなく、証の修なれば修にはじめなし。……妙修を放下すれば本証手の中にみたり、本証を出身すれば妙修通身におこなはる。……修証はすなはちなきにあらざ、染汚することはえじ」。(「弁道話」)

一文の意味は、仏道では修と証はひとつのものであると考えなければいけない。目的と意志をすてれば、修は証に他ならない（証上の修）から、初心の弁道でも即証である。だから修において証を目指してはいけない。証とは修のことだからである。証は即修だから証は決して目的ではなく、修は目的をとり去れば即証だから、修も意志によって生ずる特別な行動ではない。修から目的と意志を除けばそれが即証で、証を修として考えれば、証はそのままで修である。修証は区別できないわけではないが、そのままにしておいて、2つのものとして対立させてはいけないのである。

最後に外部原因について。外部原因が存在するためには法則が成立していなければならない。法則に従うものとして2つのものを結んだとき、一方が原因で一方が結果になる。法則つまりそれによる必然性がなければ、あるものを原因であるといっても意味がない。法則は1つの普遍である。したがって唯名論によってそれを事象の集合であるとして消し去ることができる。もっとも道元がこれらについて直接議論しているわけではない。次の1つのみあげる。「法華転法華」で「心迷へば法華＝転せラル」という六祖の偈を解釈して「いはゆる法華転といふは心迷なり、心迷すなはち法華転なり」とする。もとの文は心迷が原因で法華転が結果なのだが、両者が同じことがらであれば心迷という原因は法華転の外にありえず、原因ではなくなる。たとえば重力は石の落下の原因だが、重力とは石

の落下のことであるとしてしまえば重力は石の落下の原因とはいえなくなる。実際石が落ちなければ重力はそのようなものとしてはありえないのである。この解釈の仕方は有時や悉有仏性などにも通ずる道元をよく行い語法である。その裏には唯名論がある。

(4)

『正法眼藏』の論理Ⅱとして示したいのは、対象界の事々物々と心は同じものであること、知識あるいは対象界の複数性と任意性である。後の2つ、複数性と任意性が徹底していえるためには、対象界の存在と唯一性が否定されなければならない。

まず心について道元は、心は山河大地、日月星辰つまり対象界の事々物々のことであり、したがってその他に、たとえば「よく生滅にうつされぬ心性、わが身にいることをしりぬれば、これを本来の性とすがゆえに、身はこれかりのすがたなり」(「弁道話」)というような常住なる心性、「わが身、うちにひとつの靈知あり。かの知すなわち縁にあふところによく好悪をわきまへ、是非をわきまふ、痛痒をしり苦樂をしる、みなかの靈知のちからなり」(「弁道話」)というような靈性を考える必要はないとする。

「即心是仏」に次の文がある。

「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。このゆえに古人いはく、若人識得心、大地無寸土。しるべし、心を識得するとき、蓋天撲落し、匝地裂破す。あるひは心を識得すれば、大地さらにあつぎ三寸をます。古徳云 作麼生是妙淨明心 山河大地日月星辰。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。椅子扠子心は椅子扠子のみなり、さらに竹なし、木なし。」

文意は、仏教でいう心とは、即対象界であるような心である。その他にいかなる形でも心的なるものはない。それ故に古人も、このように心はなくあるのは大地のみであることを知れば、これまで考えていたように、対象界がありそれを知って始めてそれがしかるべき対象として成立するというような思い込みのもとで考えていた大地は全く消える、といっている。そういった時には大地のあり方は前とは全く一変する。全天は落下し、大地は破裂する。あるいはその時は大地は前より我々に親しいものになるから、厚さが三寸増したように感ぜられる。つまり心というようなじゃまものが消え、大地のみになったからである。またある古徳は、心とは山河大地、日月星辰のことである、といっている。しかしそれは心がそっくり山河大地で、山河大地がそっくり心でなければならない。心を山河大地の中に引き込んだのでもなく、その逆でもない。だから山河大地である心はピッタリ山河大地で、その他に波も風煙もない。日月星辰についても同様である。生死去來を知る心は、知るはなくてただ生死去來だけである。にもかかわらず通常は、知識のおかれる場所としてあるいは知る主体として心を立てておき、しかも事前に迷とか悟とかの道具立てを考えておいて、そこへ現実の生死去來を写して理解している。心もなく迷悟もなく生死去來のみがある。そしてその生死去來が心であり迷であり悟であるのである。

「現成公案」には自己について次の有名な一文がある。

「自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり。… 仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり、万法に証せらるるといふは、自己の身心、および佗己の身心をして脱落せしむるなり。…」

モデルにおける心はまた自己といいなおしてもよい。この自己も唯名論と場所としての心は不要という論理で対象界の物々に還元される。つまり「盡十方界は是自己なり。是自己は盡十方界なり。回避の余地あるべからず」(「光明」)となる。

引用した文の意味は、自己と対象(法)を2つに分けておいて自己が万法を知るとするのは迷である。自己とは万法のことで万法の他に自己がないとすれば、万法が即自己となる。これがさとりである。仏道をなろうというのはこういった自己をはっきりさせることである。自己を消せばよい。それまで独立に存在するとされた自己がなくなれば、あるのは万法だけになる。万法だけになるためには自己を消さなければならない。

ところでここに1つの問題が残る。これまで、時と有、修と証、心と山河大地、自己と万法について述べてきた。その際すべて、時、修、心、自己という普遍がからむものを、有、証、山河大地、万法といういわば対象界あるいは個物に属するもので説明するという解釈をとってきた。しかし同じ文はまた全く逆に、有、証、山河大地、万法を、時、修、心、自己によって説明しているともとれる。とすれば、たとえば有時は存在が時間的なものであるといているのであり、山河大地は本来心的なものであるというのが引用文の主旨になる。あるいはこちらの方が多くとられる解釈であるかも知れない。この2つはしかし、論理Ⅱによって対象界の一意性が消えれば、論理的には同じことになろう。個物と抽象概念の絶対的な区別がなくなるからである。しかし後者のようないわば唯心的傾向をとるのはむしろ伝統的仏教であり、これに対して抽象的なものからより具体的なものに向おうとするのが禅の特質であろう。道元の主旨はこちらであったと思うのである。

次に対象界の相対性あるいは複数性である。

「山水経」に次の文がある。

「おほよそ山水をみること種類にしたがひて不同あり。いはゆる水をみるに瓔珞とみるもの

あり、しかあれども瓔珞を水とみるにはあらず。われらがなにとみるかたちを、かれが水とすらん。かれらが瓔珞はわれ水とみる。水を妙華とみるあり、しかあれども華を水ともちいるにあらず。鬼は水をもて猛火とみる、濃血とみる。龍魚は宮殿とみる。……人間これを水とみる、殺活の因縁なり。すでに随類の所見不同なり。しばらくこれを疑著すべし、一境をみるに諸見しなじななりとやせん、諸象を一境なりと誤錯せりとやせん、功夫の頂顛にさらに功夫すべし。……さらにこの宗旨を憶想するに、諸類の水たとひおほしといへども、本水なきがごとし、諸類の水なきがごとし。しかあれども随類の諸水、それ心によらず、身によらず、業より生ぜず、依自にあらず、依他にあらず、依水の透脱あり。しかあれば水は地水火風空識等にあらず。水は青黄赤白黒等にあらず、色声香味触法等にあざれども、地水火風空等の水おのづから現成せり。」

「しかあるに龍魚の水を宮殿とみるとき、人の宮殿をみるがごとくなるべし、さらにながれゆくといふ見すべからず。もし傍観ありて、なんぢが宮殿は流水なりと為説せんときは、われらがいま山流の道著を聞著するがごとく、龍魚たちまち驚疑すべきなり。」

文の大意は次のとおりである。たとえば山水について、それを何とするかはそれを見るものの種類によって異なる。我々のいう水を瓔珞(仏像の首などにかけた珠玉のかざり)であるとするものがある。しかしそれは彼らが我々のいう水というものを知っていて、それを瓔珞という名でよんだというのではない。彼らは水を知らないでいて、それを端的に瓔珞とみたのである。つまりそれを瓔珞とよんでおいて、それに水の性質を観察するというのではない。彼らの瓔珞と我々の水とこれは全く違ったものなのである。だから彼らがいう水を我々が何とするかなどは見当もつかない。その他にもいろいろな見方がある。にもかかわらず我々はそれを水としている。そこが分れ目で出発点なのである。このように現に様々な見方がされているが、これは1つの対象があって見方がいろいろだというのだ

ろうか。あるいは様々な現れ方を無理に1つの対象に結びつけているのだろうか。よく考えてみるべきである。そのように考えれば、様々な見方を全部我々のいう水のちがった見方だとして水に結びつけたがるが、そのような共通な水の如きものはありえないのではないか、様々な見方の中でそれを水としているのは我々だけだから、我々の他のもの見方は全く水とは関係ない独立した別のものになる。しかし様々な見方の中でそれを一旦水とした上は、そこが出发点になるのである。したがってその出发点としての水は心とか身とか業とかそれ以前からあるものによって生じたのではない。まさに水としてそこにあるのである。それは地水火風などから構成されるものでも、あらかじめ青赤などの色をもったものでも、色や声や香その他でもない。つまり異った知識は本質的に異ったものであり、両者の間にかける橋はなく、1つ1つの知識はそれぞれ絶対的なものなのである。

第2の文は、あるものを人は水とし、竜は宮殿とした。この2つの知識は対等でどちらが正しいということはない。だから人の立場に立って、竜は宮殿だといっているが本当は水だから、その宮殿は流れているだろうなどと考えるのは当らないのである。そうでなくて、竜が一旦宮殿だといっているのだから、それは全く宮殿で、柱が太くてびくともしない我々のいう宮殿とかわらない。人の立場から宮殿が流れるというなら、竜の立場からは水は流れないとなるのである。知識のしたがって対象界の複数性、相対性を承知しておけば、山が流れる（東山水上行）と聞いても驚くことはないのである。

最後に対象界あるいは知識の任意性について、「一顆明珠」の次の文を検討したい。

「いま道取する盡十方世界は一顆明珠、はじめて玄沙にあり。……は一顆珠は、いまだ名にあらざれども道得なり。これを名に認じきたることあり。一顆珠は、直須万年なり、互古未了なるに、瓦今到来なり。身今あり心今ありといへども、明珠なり。從此の艸木にあらざり、乾坤の山河にあらざり、明珠なり。」

「いはゆるの道得を道取するに、玄沙の道は盡十方世界は一顆明珠、用会作麼なり。この道取は、仏は仏に嗣し、祖は祖に嗣す。玄沙は玄沙に嗣する道得なり。嗣せざらんと廻避せんに廻避のところなかるべきにあらざれども、しばらく灼然廻避するも、道取生あるは現前の蓋時節なり。」

心が消え唯一なる対象界が消えた。残るは出发点としての知識だけである。出发点が知識ということになると、何を出发点とするかは全く任意になる。もっとも任意といういい方はそれを選ぶ主体の如きものがある、その上で任意というわけだが、そのような主体は否定されているから、任意とはむしろそこに与えられているということである。知識が出发点としてそこにある。この状況を道元の用語を借りて名づければ「道得」（いいえた）がよかろう。いいえたことによりそこに知識が生じ、知識は世界のすべてである。

引用文の大意は、世界は1つの明るい珠であるというのは、玄沙において初めて生じた知識である。は一顆明珠は玄沙以前にすでに用いられていた既存のコトバではなく、玄沙において初まるコトバ（道得）である。したがって一旦こういってしまえば、何か外のものによって影響を受け後に変形を受けるというわけではなく、直に万年に続くものであり、過去に何かほかにもものがあってそれによって成立したのではなく、いったときが出发点なのである。この道得は独立した絶対の道得であり、そのほかにはそれにかからむものは何もない。身や心が先にあって身でとらえる、心でとらえる、そのとらえた結果が明珠だというのではなく、明珠が出发点でありすべてである。対象界に艸木があり山河があって、それらによって明珠が構成されるのではなく、艸木や山河が最初から明珠のことなのである。

また玄沙の道得は盡十方界一顆明珠だが、これは1つの独立した独特な道得であり、もしそれに従おうとするなら玄沙に従う（嗣す）より他ないものである。そしてこの道得は何か事前

に世界があってその一部に対する認識というようなものでなく、この道得が世界を作る、この道得によって世界が生ずるようなものであるから、一顆珠だけで全世界でありさらに我々は世界から逃げ出すことはできないのだから、一顆珠から逃げ出すこともできない。一顆珠は全時節をおおいつくしている。知識というのは事前に何も前提とせずに出発点としてそこに成立し、そしてそれが世界のすべてを作り出すというようなものなのである。

『正法眼蔵』の各巻は多く、旧来の経文、公案を道元の立場から解釈するといった構成をとるが、特に公案解釈については、この知識の任意性という論理（これが論理Ⅱの中心である）を用いる場合が多い。これによって、いわゆる無理会話（たとえば「山水経」における青山常運歩、東山水上行）なども無理会ではなく、正にそのとおりに成立していることになるのである。勝手に1つの知識のみを正しいとし他を無理会とするのは、たとえば「空華は実にあらず、余華はこれ実なりとするは、仏教を見聞せざるものなり」（「空華」）となるのである。と同時にこれと裏腹なのが唯名論の論理（これが論理Ⅰの眼目である）である。たとえば上の玄沙の言も、知識の任意性にしたがえば、盡十方世界は一顆明珠であるとなる。世界を明珠と規定しているのである。しかしそれでは明珠とは何かと問われれば、明珠という何か特別なものを考えているのではなく、それは即目前にある盡十方界、山河大地のことなのである。明珠の特性を全く山河大地の特性で考えるのである。だから明珠にその意味での普遍性はない。「盡十方界にてある一顆明珠なり」。知識の任意性と唯名論の矛盾、これは次の論理Ⅲで調整がつく。

(5)

論理Ⅲは、知は特別なものではなく行動の一種であること、我々の出発点は行動もっとはつきりいえばものもののかかわり合いであり、それがすべてであることの2つを主張する。

知が行動であれば、知識の観念性が落ちる。

そして知識の出発点であった「言いた（道得）」は「行いた」のことになる。行動によって知識が生ずる、あるいは知識とは行動のことである。その辺の事情を道元が体系的に述べているわけではないが、次の各文はそれらを暗示する。

「不言は不道にはあらず、道得は言得にあらざるゆえに」（「海印三昧」）。(道得とは単にコトバでどうこういうのより広い)。

「諸仏のつねにこのなかに住持たる、各々の方面に知覚をのこさず、群生とこしなえにこのなかに使用する、各々の知覚に方面にあらはれず」（「弁道話」）。(三昧の世界には知るという余計なものはない)。

「いま仏性義をしらんとおもはばといふは、ただ知のみにあらず、行ぜんとおもはば、とかんとおもはばとも、わすれんとおもはばとも、いふなり。……時節の因縁を観ずるには、時節の因縁をもて観ずるなり。仏子・拄杖等をもて相観するなり。」（「仏性」）。(たとえば仏性について知るというのは狭義の知るのことではない。行、説、忘など様々なかたちで仏性とかかわり合うことがそれである。たとえば時節の因縁をみるというのは、時節因縁まさに行動することであり、仏子や拄杖で何らかの行為をすることがみることなのである。狭い意味でのみろだけかみろではない)。

「この行持によりて日月星辰あり、行持によりて大地虚空あり、行持によって依正身心あり、行持によりて四大五蘊あり」（「行持」）。(行うことによって対象界、日月星辰他が生じてくる。知ることによってではない)。

次にかかわり合いがすべての出発点であることについて「現成公案」の次の文を引く。

「魚の水を行に、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。しかあれども魚鳥、いまだむかしよりみづそらをはなれず。ただ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、頭々に辺際をつくさずといふことなく、処々に踏翻せずといふことなしといえども、鳥もしそらをい

づれば、たちまちに死す、魚もし水をいつれば、たちまちに死す。……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、そらにも、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す。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、大にあらず小にあらず、自にあらず佗にあらず、さきよりあるにあらず、いま現ずるにあらざるゆえに、かくのごとくあるなり。……しらるるきはのしるからざるはこのしることの仏法の究盡と同生し同参するゆえにしかあるなり。得処かならず自己の知見となりて慮知にしられんずるとならふことなかれ」(「現成公案」)。

意味は、魚は水いっぱい泳ぎ、鳥は空いっぱい飛んでいる。水と魚のかかわりとして泳ぐがあり空と鳥のかかわりとして飛ぶがあるのである。だから泳いでいる魚は水をはなれることはない。水とのかかわり合いが泳ぐであるから大きく泳ぐときは大きく水を使うのである。泳ぐという行動は出発点としての行動であるから、泳ぐあるいは水と魚のかかわりが出現していればそれですべてである。そしてかかわり合いの一方の空がなくなれば、飛ぶという意味での鳥もなくなる(死んでしまう)。魚についても同様である。もしかかわり合いを出発点とせず、まず先に水を知り空を知りその後で泳ぎや飛ぶにかかろうとする鳥魚があれば、それらは決してかかわり合いとしての泳ぐとか飛ぶに達しえないだろう。順が逆なのである。出発点でありすべてであるかかわり合いというものを了解すれば、今行う行動がすべてそのかかわり合い(現成公案)になる。現にこのようにあるが出発点だから、そのこと以前にそれについて大小自他などを量るような装置をたてておいて、その中にそのかかわり合いを写して理解しようとするのは逆なのである。対象は行動(かかわり合い)によって生ずる。これが仏法の立場である。それを対象はいわゆる知によって生ずると考えるから、本当の意味での対象を了解する

ことができない。得られたものはすべて自己の知としてえられるのであるとはいけない。

かかわり合いの世界とは、何度も述べたように、それが成立するためにその前に何ものも要せず(そこから出発する)、そしてすべてがかかわり合いであるからそれに何も加える必要のない、そういった世界である。凡夫の世界の自覚においてはかかわり合いは事前なる様々な道具立ての上に後に成立するようなものであった。道元は逆にこのかかわり合いの世界の中ですべてを説明しようとする。そしてそこに道元の論理が成立するのである。対象界、心、普遍、原因はすべてこの中で説明され、その結果それが以前にもっていた意味は消し去られた。この出発点でありすべてであるかかわり合いの世界、これは決して特別な世界ではなく、つまりただ仏の自覚のもとでという条件はつくが、我々の目のありふれた事々物々の世界である。この世界はまた『正法眼藏』では、仏、仏祖、法その他の名で呼ばれる。そしてそれは自受用で、不染汚で、節目にかかわらない、担当されている世界なのである。

一方このかかわり合いの世界は、アプリアリな何物にもよらないからといって、現実に関し任意に作り出せるわけではない。任意に作り出せるといういい方はすでに意志とか心の存在を前提としている。もともとかかわり合いは凡夫の世界では対象界に属するものでもあった。かかわり合いの世界は任意ではあるがむしろ与えられている世界である。そのうえで出発点でありすべてなのである。

最後に2つの文を引用して小論を閉じたい。

「ふるき仏のいはく、山河大地と諸人と、おなじく生まれ、三世の諸仏と諸人と、おなじくおこなひきたれり。しかあればすなはち、一人うまるるをりに、山河大地をみるに、この一人が、生まれざりつるさきよりありける山河大地のうへに、いまひとへかさねて、生まれいづるとみえず。

……この生をたづぬるに、この生といふこ

とはいかにあることと、はじめをはり、あきらめける人はたれぞ。をはりもはじめも、しらざれども、うまれきたれり。それただ山河大地のきはもしらざれども、ここをばみる、このところをばふみありくがごとし、生のごとくあらぬ山河大地よと、うらむるおもひなかれ。山河大地を、ひとしきわが生なりといへりけりと、あきらむべし」(「唯仏与仏」)。

「この生死は、すなはち仏の御いのちなり、これをいとひすてんとすれば、すなはち仏の御いのちをうしなはんとするなり。これにとどまりて生死に著すれば、これも仏の御いのちをうしなふなり。仏のありさまをとどむるなり。いとふことなく、したふことなき、このときはじめて仏のこころにいる。ただし心をもてはかることなかれ、ことばをもていふことなかれ。ただわが身をも心をも、はなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ仏となる。たれの人か、こころにとどこほるべき」(「生死」)。

(S. 55. 10)

文 献

- (1) 道元『正法眼蔵』(上・中・下) 岩波文庫
- (2) 『道元』(上・下) (『日本思想大系12, 13』) 岩波書店

- (3) 玉城康四郎『道元』(『日本の名著7』) 中央公論社, 昭和49年
- (4) 春日佑芳『道元思想——『正法眼蔵』の論理構造』 ぺりかん社, 昭和51年
- (5) George Berkeley: A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge 1710 (大槻春彦訳『人知原理論』岩波文庫)
- (6) Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen 1945 (藤本隆志訳『哲学探究』大修館)
- (7) 拙論「ウィットゲンシュタインの哲学」日大松戸歯学部「一般教育紀要5号」, 昭和54年
- (8) 拙論「真理と仮説」国際商科大学「論叢20号」, 昭和54年

註

- 1) 数学的知識と論理的知識の区別、それぞれの特性についてはこの小論では扱わない。
- 2) 個物とそのもつ性質と他のものとの関連においておかれた状況、この3つを別のことがらとして区別するのが、凡夫の世界の特徴である。
- 3) 心のもう1つの内容として意識があるが触れずにおく。
- 4) 唯名論の1つの鋭い例はパークリである。
- 5) 原因は結果の集合の名にすぎない。行動主義の1つの典型はウィットゲンシュタインである。

(おぎわら・まどか 兼任講師 論理学)