

## 道元とハイデッガー

——〈非思量〉と〈存在の思索〉をめぐって——

井上克人

一

道元（二〇〇—二五三）の主著『正法眼蔵』全巻を貫く思想的基盤は「不染汚の修証」であったと言っても過言ではない。衆生が「本来本法性、天然自性身」であるならば、何ゆえに三世の諸仏は更に発心して修行する必要があるのか、という叡山参学中に懐いた疑問以来、修証の問題は生涯、道元の念頭から離れることはなかった。仏教ではふつう転迷開悟、転凡入聖を旨とする。しかしその半面、法性はもとより迷悟超越、自体清浄であって、そこには払拭浄化すべき塵埃など無いことも強調される。古來この修行と証悟とのあいだをめぐって様々に論議がなされてきた。宋より帰朝後の嘉祿三年（一二二七）、道元最初の撰述である『普勸坐禅儀』の冒頭は次のような文章で始まっている。

原ればそれ、道本円通す、争でか修証を仮らん。宗乗自在なり、何ぞ功夫を費やさん。況や全体迴かに塵埃を出たり、孰か払拭の手段を信べん。大都当処を離れず、豈修行の脚頭を用いん者乎。

仏法は今ここに余すところなく現前してはいないか、どうして改めて証悟を目ざして修行する必要があるか、と云うのである。一見すると修行の無用を述べているかの如き印象を受けるが、彼は続けて次のように言う。

然れども、毫釐も差あれば、天地懸かに隔たり、違順纒かに起れば、粉然として心を失う。

仏法はもとより迷悟超越、自体清浄であるのに、迷いを転じて悟りを開こうとする作爲が生じると、それで仏道から外れてしまう。つまり道元によれば、仏法がそのようなものであるならば、

それに相応した修行があるのであって、修行をあたかも悟りを得るための手段とするような仕方では、仏道に悖ると強調するのである。そこで道元はこう奨励する。

所以に、須く言を尋ね語を逐うの解行を休むべし、須く回光返照の退歩を学すべし。身心自然に脱落し、本来の面目現前せん。恁麼の事を得んと欲わば、急ぎ恁麼の事を務むべし。

「回光返照の退歩」とは、「只管打坐」（ひたすら坐禅に打ち込むこと）を意味する。道元は徹底して始覚門の待悟禅を排斥する。

彼にとって坐禅とは、自体清浄、不染汚なる仏法をまさしくそのようなものとして護持相續させてゆくことに他ならなかった。

それ、修証はひとつにあらざりとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一なり。いまま証上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさつくるにも、修のほかに証をまつおもひなかれとをしふ、直指の本証なるがゆゑなるべし。すでに修の証なれば、証にはなく、証の修なれば、修にはじめなし。ここをもて、釈迦如来・迦葉尊者、ともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引転せらる。仏法住持のあと、みなかくのごとし。

（辨道話）

とあるように、道元は修の外に証を見ない、「証上の修」としての端坐参禅に、釈尊より歴代の仏祖へ嫡々単伝されてきた「正法眼

藏涅槃妙心」の命脈を見たのである。宇宙の万有は染汚なき「本証」の無限展開に他ならず、またそうした自覚に裏打ちされた一切の行も「本証」それ自体のおのずからなる「妙修」となる。証上の修に「受用せられ、引転せらる」とは、こうした法爾としての本証の自己開頭に身を委ねることに他ならない。

しるべし、修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ。（同書）

と言われる如く「不染汚の修証」を強調してやまない道元だが、この「不染汚の修証」について彼が、『正法眼藏』や『永平広録』等で好んでよく引用するのは六祖慧能（六三八―七一三）と南嶽懷讓（六七七―七四四）との次のような商量である。真字『正法眼藏』三百則（道元自身の撰による古則公案集）中巻第一段から引いてみよう。

南嶽山大慧禪師（曹溪に嗣ぐ、諱は懷讓、六祖に参す）

祖曰く、「什麼の処より来たる。」師曰く、「嵩山安国師の処より来たる。」祖曰く、「これ什麼物か恁麼に来たる。」師、措くこと罔し。ここにおいて執持すること八年にして、方めて、前話を省す。乃ち祖に告げて云く、「懷讓、会得せり、当初、来たたりし時、和尚、某甲を接す、『これ什麼物か恁麼に来たる』と。」祖云く、「你、作麼生か会す。」師曰く、「一物を説似するに即ち中らず。」祖曰く、「還た修証を仮るや。」師曰く、「修証は即ちなきにあらざり、染汚は即ち得ず。」祖曰

く、「ただこの不染汚、これ諸仏の護念したもう所なり。汝もまたかくのごとし、吾もまたかくのごとし、乃至、西天の諸祖もまたかくのごとし。」(原漢文)

ここで留意したいのは、南嶽の「修証即不無、染汚即不得」の語である。修証は無用というわけではない、ただ修と証とを対峙させて、修が証を目ざして心塵を払拭してゆく手段となつては仏法の冒瀆(染汚)とならう、という意味である。要するにそれは迷悟・染淨等の一切の相對を絶した高次元の修証であつて、不染汚なる本証を染汚せざらしめんがためにそのままに受容し、護念してゆく実修に他ならない。

## 二

さて、道元はこの「不染汚の修証」を更に「非思量」という絶妙な言葉で以て表現している。この言葉は彼が推稱措かざる葉山惟儼(七五一—八三四)の語で、先述した『普勸坐禪儀』(流布本)をはじめ、『正法眼藏』(「坐禪儀」・「坐禪箴」の兩卷)、『永平広録』等で多分に亘つて示衆高揚されている。ここではやはり先に挙げた真字『正法眼藏』三百則中卷二十九段から引用してみよう。

葉山和尚、坐する次、僧ありて問う、「兀兀地として什麼をか思量する。」師云く、「箇の不思議底を思量する。」僧曰く、「不思議底、如何が思量せん。」師云く、「非思量」(原漢

文)

「兀兀地思量什麼」という問いは、そのままでは坐禪の風光を如実に語っている。疑問詞の「什麼」は思量の当体の奥深く量り知れざる消息をすばりと言ひ表わした語であると解してよい。「箇の不思議底を思量す」とは、意志・意欲などあらゆる人間の、はい、以前の端的如実な自然のいのちの営みであつて、「非思量」の語も「思量に非ず」ではなく、「非の思量」、つまり思量が思量を棚上げし、思量を透脱している状態、いわば思量が法性の施為に隨順したおのずからなる生命活動としての思量であることを意味している。「非」とは我々の小さな量見で以てしては量り知れない広大無辺、幽邃深遠なる絶対の真実の意味に他ならない。

ところで「非思量」としての坐禪がこのように「証上の修に受用せられ、引転せられる」ことであるとすれば、もはや「修証一如」と敢えて説く必要もないほどに修の一行に徹しぬくことこそが仏道に適うことになる。う、只管打坐」がそれである。しかしこのように道元が「修行のゆるくすべからざる」ことを力説する背景にいったいどのような意味が込められているのだろうか。我々は更にこの問題を究明しなければならない。

このような問いをここに敢えて提示するのは、道元が修と証の一等を説き、その同時性を強調しつつ、しかもそのゆえなるがため、の不断の坐禪并道を力説する裏には、じつは修と証を隔てている或る存在論的な(距離)をはっきりと目撃していたのではないかと思われるからである。修を修とし、修の一行に徹してゆくこ

とのうちに、本証のおのずからなる展開があるとしても、修証一如ということで、修が証の中に融合帰滅してしまうわけではなく、また逆に修の徹底が強調されることによって、例えば「悟來の儀」(永平広録、四)とか「法性の施為」(正法眼蔵、法性、卷)とか、或いは「証上の修」といった表現で示されているような、

仏法の不可逆的、先行性が無視されるわけでもない。恐らく道元は「本証妙修」を標榜しつつも、無窮深遠なる(本証)と、無始無終なる(妙修)とのあいだに、はつきりとした(隔たり)を見て取っていたはずである。すなわち、修に徹し抜く(唯修)ということは裏を返せば、そのような仕方ではじめて、本証たる(唯証)、本証の不可逆的先行性にとどこまでも踏み留まることになるのである。只管打坐の裏には、それと背反的に一なる仕方では、本証の本証による本証自身の「自受用三昧」が開演されているのであって、修と証は一如でありながら、同時に両者はどこまでも独立自全なるものなのである。道元が強調してやまない「非思量」は、まさに不思議量を思量することに他ならず、修と証とのあいだに歴然として介在する逆接した(隔たり)をとどこまでも護念相統してゆくことではなかったであろうか。

言葉を変えて言えば、「本証妙修」と言われる事柄には、修における証の内的超越という事態が伏在しているのである。この修に対する証の絶対的超越性およびその先行性は、道元の修証観を考へる場合、決して看過されてはならない。そしてこの先行的

超越性とは、別の視点から見れば、本証それ自体の絶対的隠蔽性として捉えられるのではないだろうか。じつと道元はそのような仏法の隠蔽性の消息をはつきりと明示している。二、三例を挙げよう。

得処とくじよかならず自己の知見ちけんとなりて、慮知りよちにいられんとならふことなかれ。証究すみやかに現成すといへども、密有みつうかならずしも現成にあらざり、見成けんじやうこれ何必かひつらなり。

(正法眼蔵「現成公案」卷)

至愚しゆにしておもふことなかれ、みづからに具足する法は、みづからかならずしるべしと、みるべしと、恁麼にんまにあらざるなり。自己の知する法、かならずしも自己の有にあらざり、自己のしるところならず。しかあれば、いまの知見思量分にあたはざれば自己にあるべからずと疑著ぎぢやくすることなかれ。

(同「授記」卷)

たれかいふし、仏性に覚知覚了ありと。覚者知者はたとひ諸仏なりとも、仏性は覚知覚了にあらざるなり。(同「仏性」卷)その他、仏法・法性が知覚の能知所知を超え、それを絶する隠蔽態であることを明示する箇所は枚挙に遑がらない。ともかくそれがどこまでも絶対的隠蔽態である以上、その隠れをとどこまでも隠れとして護念保任してゆくことが道元の言う「不思議量を思量する」こと、すなわち「非思量」に他ならなかったことは念頭に入れておく必要があろう。

さて、このように道元にあつて法性（一切のあるものをその実体の巢窟から開放し、あるが儘にあらしめている真実態）と非思量との関係が、不思議量を思量することとして、絶対的隠蔽性をさながらに受用し護念してゆく営みであると解するとき、そこにはおのずからハイデッガー（一八八九—一九七六）の〈存在〉をめぐる思索が想起されよう。なぜなら彼は、存在と存在者との一にして一に非ざる消息を、真理（アレーティア）の〈非・隠蔽性〉、すなわちその開蔽と覆蔽とのダイナミックな動きに即して捉え、ひいては、存在と存在者との差異を差異あらしめている存在そのものの隠れた次元にまで踏み込み、存在の隠れを隠れとして耐え忍ぶ思索を展開しているからである。「回光返照の退歩」を宣揚する道元と、存在の真理の由来領域たる隠れた次元に分け入ってもはや表象的ならざる思索をめぐらすハイデッガーと、両者は伝統を異にしなから、深いところで一脈相通するところがありはしないだろうか。

ハイデッガーは、存在の真理の開蔽と覆蔽の動きについて、例えば一九四六年に公開された論文で次のように語っている。

存在は、存在者の中へと自らを顕わにすることによって、それ自身に引きこもる。

このようにして、存在は自らの真理とともに〔自らを開蔽

させながら、それとひとつに〕それ自体のもとに留まろうとする。こうした自己抑制こそが存在の露現の元初の仕方である。この自己抑制の元初の兆し<sup>兆し</sup>がアレーティアである。アレーティアは存在者を非・隠蔽性へともたらしことに於いて、そこにはじめて存在の隠蔽性を〔隠蔽性として〕打ち立てるのである。しかしこの隠蔽は自己を抑制しつつ拒むという性質をもっている。

存在の本質<sup>本質</sup>〔現成〕の真理〔開蔽〕に見られる、このような明らめつつ自らを抑制するはたらきを、我々は存在のエポケー〔留保・抑制〕と呼ぶことができよう。（『アナクシマンダロスの言葉』Gesamtausgabe. 以下 GA. と略記す。Bd. 5. "Haltung" S. 33f. かき括弧は引用者（筆者）による補足。）

つまりハイデッガーによれば、存在は自らを開き明らめながら、同時にそれ自体としてはどこまでも自らのもとに引きこもり隠蔽しようとする。存在は自らを授け与えつつ、つねに同時に、自らのもとに留まるという仕方<sup>仕方</sup>で自己を抑制するのである。一言で言えば、存在は自己を顕現しつつ隠蔽するところに、存在の真理としての在り方があり、それが存在のエポケーと呼ばれるのである。ところでアレーティア（非・隠蔽性）としての真理に伏在する

隠蔽性の次元について、ハイデッガーはすでに一九三〇年頃から公開講演のかたちで模索しはじめており、それは四〇年に明確なかたちとして纏まるが、四三年になって公開されたのが『真理の

本質について』(GA. Bd. 9, "Wegmarken" 所収) というタイトルをもつ論文である。その中でハイデッガーはこう語っているすなわち、アレーティアが字義通り「非・隠蔽性」であるとすれば、隠蔽性とは真理が真理として<sup>兆</sup>現れてくる以前の領域であって、いわばそれは、未だ真理に非ざる次元として「非真理」であると。真理とは要するに、そうした「非真理」としての隠蔽態を打ち破って露れ出てくるのであり、従ってそれは「非・非真理」という動勢をもつことになる。ところが真理の根源的由来たる「非真理」は、非・隠蔽性としての真理よりも「先に現れている(vorwesen)」隠蔽態であり、露現に先立って絶えず非現前している、(un-wesen)とでも言える真理の元初であって、この「非・(Un-)」は「存在の真理の未だなお経験されざる境域」のうちへと暗示していると言う。そして彼はこの「非」の指し示す境域を「秘密」<sup>シクレイムス</sup>と称している(S.193f.)。

ところで、存在の真理のこのような開蔽と覆蔽との動態は、それが開演される場として、「現存在」としての人間の思索を必要とするのであって、この存在と思索との相依相属関係を彼は「性起」という言葉で捉えている。一九三六年から三八年にわたって書かれた膨大な量の覚書が『哲学への寄与』(Beiträge zur Philosophie) というタイトルで一九八九年にようやく日の目を見たが、その本来の標題は「性起について」であった(GA. Bd. 65)。しかしこの「性起」に関してハイデッガーが明瞭に述べているの

は、すでに公刊されていた『同一性と差異性』(Identität und Differenz, Neake, 1957) および『時間と存在』(Zur Sache des Denkens, Niemeyer, 1969 所収) である。簡略に説明すればこうである。存在と思索する人間とが相依相属し合うことのみならず、人間が存在に自らを委ね任し(vereignet)、存在が人間に委ね与えられる(zugeeignet)といった、相互の委ね合い(Eigenen)から「性起」(Ereignis)が考えられていて、互いに委ね合うことで、両者は相互にその本来の所を得て適応帰属し合い、それらに固有の根源へと呼応し合うのである。このようなことから、「性起」の語は「委託的固有化」という意味をもつ。

存在の開けに身を委ねた本来の思索のなかへ、存在そのものも自らを委ね与える仕方での固有の領域から、あらゆる現前に先んじて元初的に性起する。しかもこの元初は、先述の如く己を明らかめつつ、同時にそれがどこまでも根源的由来でありつつけるべく、自己を抑制し、自らのもとに留まるのである。

元初的なものは、一切の来たりつつあるものに先んじて性起し、そのために隠蔽されたままではあるが、純粹な到来として歴史的人間のもとへと来たる。それは決して過ぎ去ることなく、決して過去のものではない。それゆえ我々は、元初的なものを……ただもっぱら追想的思索のなかに、すなわち〈現成しつつある既在(das Gewesende)〉と、贈り届けられてきた存在の真理とをひとつに思索する追想的思索のなか

にのみ見出すのである。(『ニーチ』第二巻第一〇講「形而上学への回想」一九四一年、Nietzsche Bd. II, Necke 1961, S. 481.)

先に触れた真理の根源的由来領域としての隠蔽態が、一切の現前に先んずる既在性として捉えられていることに留意したい。「性起」とはこのような既在的現成の謂に他ならない。一九四七年に書き誌された哲学詩『思索の経験より』のなかで、ハイデッガーはこう語る。

古きものの最古のものが、我々の思索のうちに我々の背後から到来し、我々に向かって来る。

それゆえ思索は、既在するものの到来に身を委ね、それはいわば追想することである。(GA, Bd. 13, „Aus der Erfahrung des Denkens“, S. 82.)

#### 四

さて、ハイデッガーのこのような追想的思索は、おのずから道元の「回光返照の退歩」としての「非思量」を想起させる。そこに繰り広げられる存在の風光は、道元の眼にどのように映ったであろうか。

而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功德を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆゑに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆゑに、現成の透脱なり。

(『正法眼蔵』「山水経」巻)

古・仏の道が、而今の山水となつてまのあたりに現成するのである。古が古としての無底の深さを湛えることによつて、而今の山水はいよいよ生彩を放ち輝き現われる。古は而今の露現の根源的由来としての先行的既在性に他ならない。「空劫已前」「朕兆未萌」という語がそれを如実に示している。「空劫已前」の消息なるゆゑの「而今の活計」であり、「朕兆未萌」の自己なるゆゑの「現成の透脱」であるという道元のこの文章は、隠蔽せる先行的既在性の次元こそがあらゆる現期的湧出の由来領域であること、しかもその由来が由来としての在り方を全うすることによつて一切を露現させている消息を如実に物語っている。

更にもう一つ注目しておきたいことは、「非思量」の「非」の領域——それはすなわち仏性・法性に他ならないが——の絶対的現・在性である。『正法眼蔵』「仏性」巻に引用される百丈懷海(七四九—八一四)の「涅槃経」を踏まえた拈提語、「欲知仏性義、当觀時節因緣。時節若至、仏性現前」について、道元は独特の解釈をしている。これは大抵「仏性の義を知らんと欲はば、まさに時節因縁を觀すべし。時節若し至れば、仏性現前す」と読まれるのがふつうである。ところが道元は「若至」の語を「若し至れば」というように未来の可能性として読まずに、それを「既至」と捉え直し、「時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり」と語っている。この「既至」が仏性の現在性を強調したものであることは論を俟たない。しかしここで留意したいのは、その絶対現

在性が、「既に至れり」と過去の、現在完了的に表現されている点である。恐らくそれはこういうことではないだろうか。つまり絶対的に現在せるものが、〈既に至れり〉という仕方でも自らを現前せしめるということは、要するに絶対現在が自らを現在せしめることにおいて、いつもすでにその現前より先んじてしまっているということである。絶対現在は、自らの絶えざる現前を、つねにその、「痕跡」たらしめるような仕方でも自らの内に引きこもり、無底的な仕方でも先んじているということ、つまりそうした意味で絶対現在は先行的既在性という性格をもっているということである。それ自身現前でありながら、〈既にそこに〉という仕方でもその現前の影に隠れて引きこもるこの無底的な絶対的先行性は、言葉を変えて言えば、現前とともに、しかもその現前に先んじて先現在してしまっているということに他ならず、その意味で、現前から見ればつねに隠蔽された儘ではあるが、それはまた、〈既にそこに〉留保している次元として絶対的既在性と見なすこともできるであろう。そしてこれこそが絶対的隠蔽態の領域なのである。一切の現前に先立つこの隠蔽態の先一現在の端的なはたらき、道元のいう「自受用三昧」とはこれである。このいわば「性起」の底のない根源的はたらきに随順してゆくことが、「非思量」としての坐禪弁道なのである。

かくして、道元の〈非思量〉とハイデッガーの〈存在の思索〉とは、ともに、真理の根源的由来である「非」の領域、すなわち

絶対的隠蔽態の次元にまで遡り、それを先現的、既在性として捉えたところに両者相通じ合うものがあるように思われるのである。

※道元の著作からの引用は左記のものに依った。

『正法眼蔵』全四巻。水野弥穂子校注、岩波文庫。

『道元禪師語録』鏡島元隆、講談社学術文庫。

尚、真字『正法眼蔵』三百則は、『道元禪師全集』第五巻、酒井傳元・

鏡島元隆・桜井秀雄監修、春秋社を参照した。

(い)のうえ・かつひと、哲学および日本思想、

関西大学教授)