

道元『典座教訓』

— 言葉を理解するとはどういうことか —

高 橋 隆 雄

1. 『典座教訓』とは

道元の著作『典座教訓』は、禪院の庫裡を司る役職である典座の心得を説いたものである。帰国して10年後の嘉禎三年（1237年）春頃に撰述された。京都深草の地に観音導利院興聖宝林寺（興聖寺）を建立して数年後のことであった。

道元は中国に留学中、典座という役職の重要性を心に刻むことになったが、日本では典座は軽視されていた。

典座をはじめとして禪寺内の種々の作業（作務）を軽視するという態度の背景には、宗教者の生活はすべて在家信者の寄進喜捨によるという古代インド以来の伝統が影を落としている。中国の禪宗では、作務は僧団の存続上必要不可欠なことという位置から、修行そのものであるという位置づけへと高められていく。道元はそのことを中国で出会った典座との問答から思い知らされる。それと同時に道元は、修行とはいかなることであるかという根本事についても開眼することになる。

『典座教訓』では典座という職資の重要性和、典座の仕事自体が修行であることが説かれている。まずは典座の役割として「典座の一職は、是れ衆僧の弁食を掌る」とされ、中国の禪宗寺院における修行僧の生活規範である清規を集大成した『禪苑清規』からの「衆僧を供養す、故に典座有り」が引用される。そして、いかにその職が重要であるかについて、以下のようにある¹⁾。

「古え従り道心の師僧、発心の高士、充てられ来りし職なり。蓋し一色の弁道に猶る。若し道心無くば、徒に辛苦に勞して、畢竟益無きなり。」

（昔から、悟りを求める深い心をおこした人達だけが、いつも役にあてられてきた職である。思うにそれは、典座の職というものが、純粹で雑念のない仏道修行そのものであることによる。したがって、もし悟りを求める心がなかったなら、無駄につらいことに心を煩わすだけで、結局なんの得るところもないのである。）（道元『典座教訓・赴粥飯法』（中村璋八・石川力山・中村信幸訳注）岩波文庫。18-19頁。）

過去の有名な禪師たちも典座を勤めてきたが、その仕事を一口に言えば『禪苑清規』では以下のようである。

「須らく道心を運らして、時に随って改変し、大衆をして受用し安樂ならしむべし」

（食事を作るには、必ず仏道を求めるその心を働かせて、季節にしたがって、春夏秋冬の折々の材

料を用い、食事に変化を加え、修行僧達が気持ちよく食べられ、身も心も安楽になるように心がけなければならない。)(同書21-22頁。)

【典座教訓】に描かれた典座の仕事は大略下記のごとくである。

まず主食である昼食の後、典座をふくむ六知事(のちには四知事になる)といわれる寺務の役職が、翌日の昼のご飯や朝のお粥の材料や料理を決める。それを修行僧の部屋などの掲示板にはり出してから、明日の朝のお粥の準備にかかる。

米を研いだり、おかずを整えたりすることにも、できるだけ典座みずから手を下し、細かな点まで気を配り、一瞬たりともおろそかにしてはいけない。一粒の米も無駄にはせず、材料の多少や質の良し悪しをあげつらってはいけない。ひたすら誠意を尽くして調理をする。食器、道具類も心をこめて洗い清め、きちんと手順よく片づける。調理も無駄のない作業で理にかなった方法で行う。修行僧の人数や食事の量も正確に見積もらなければならない。このような典座の仕事は仏道修行にほかならないのである。

「凡そ物色を調弁するには、凡眼を以て観ること莫れ、凡情を以て念うこと莫れ。一茎草を拈りて宝王刹を建て、一微塵に入りて大法輪を転ぜよ。(略)然れば則ち、魔に向うと雖も全く怠慢無く、細に逢うと雖も弥々精進有り。切に物を逐いて心を変え、人に順いて詞を改むること莫れ。是れ道人に非ざるなり。」

(すべて食事を調理し支度するに際しては、凡夫の見識でもものを見てはならないし、いいかげんな心情でことを考えてはならない。わずか一本の草を手にとるような仕事であっても、そこに仏道実現の場を顕現させ、一微塵ほどのせまい仕事場においても、偉大な仏の法を説き続けなさい。(略)そういうわけであるから、一見粗末な品物を扱うことがあろうとも、決して怠りなまけるような心を起こすことなく、また、上等な材料を用いて料理を作るようなことがあったとしても、一層おいしい料理を作るようにつとめるのである。決して品物のよしあしに引きずられて、それに対する自分の心を変えたり、人によって言葉づかいを改めたりしてはならない。・このようなことをするのは、修行にはげんでいるものの行ないとはいえない。)(同書45-47頁。)

典座がそのような心で勤めるとき、その行ないこそ本来の意味での「神通力」といえるものである。

「一茎菜を拈りて丈六身と作し、丈六身を請いて一茎菜と作すは、神通及び変化、仏事及び利生なればなり。」

(一本の野菜を手に取り、一丈六尺の仏の身として用い、十分に活用し、また一丈六尺の仏身を一本の野菜にこめて、これを大切に用いることができるのは、これこそ本当の神通力というものであり、また典座の自由自在なはたらきでもあり、仏としての仕事である教化でもあり、またすべての人々を利益することでもある。)(同書50, 52頁。)

このようにきわめて重要な典座の職を日本の仏教ではおろそかにしてきている。道元は次のように嘆いている。そしてこの嘆きが本書を著す動機となっている。

「而るに今、我が日本国は、仏法の名字、聞き来ること已に久しきも、然も、僧食^{そうじき}、法の如く作るの言、先人記さず、先徳教えず。況んや僧食九拜の礼、未だ夢にだも見ざる在り。国人^{こくじん}謂えらく、僧食の事、僧家^{そうか}作食^{さくじき}の法の事は、宛も禽獣^{あなけ}の如しと。食法^{じきほう}、実に憐れみを生すべし、実に悲しみを生すべし。如何^{いかん}、何若^{いかん}。」

（ところが、現在のわが日本国の実情については、確かに仏法という名を聞くようになってから年久しいが、にもかかわらず、修行僧の食事を作法の通りに作るということに関しては、昔の人は何も書き記していないし、昔のすぐれた方々も何も教えてくれなかった。ましてや、修行僧の食べる食事に対して、典座が香を焚き心をこめて九拜の礼をして送り出すというような丁寧な礼法は、いまだ夢にも見るのできないようなものであった。わが国の一般の人たちは、修行僧の食べ物や、寺院における食事を作る作法については、あたかも「とり」や「けだもの」の食事と同じように、取るに足らないものと思っている。食事作法についても、まことになげかわしいかぎりであり、悲しむべきことである。いったいどうしたらよいものか。）（同書65-67頁。）

『典座教訓』から、形式にこだわる道元の一面を読む人もいるかもしれない。その傾向は、後に修行僧の食事作法について記した『赴粥飯法』ではさらに著しい。そこではそれこそ著の上げ下ろしに至るまで事細かな作法が論じられている。しかし、道元の狙いはあくまで、典座の仕事は仏道修行そのものであり、そこにおいて仏道が実現することを説くことにある。さらには、日常の行住坐臥がそのまま修行であるということを示している。確かにそれはそれで納得できるものであるが、『典座教訓』からはさらに深い思想を読み取ることができると思われる。

読み取れる深い思想とは、禪宗における修行において繰り返し問われてきたことである。私はそのことは、そもそも言葉を理解するとはいかなることであるかということに関わっていると考ええる。これがわかって初めて、「典座の仕事自体が仏道修行である」という言葉も生きてくると思われるし、そのことを心底から納得できると思われる。

われわれが経典や問答の言葉を理解するとはどういうことであるかということと、悟りということとは不可分であると考えられる。言葉と修行や悟りがそれほど深く連関するのは、「修行」や「悟り」は行為を指すあるいは前提する言葉であり、その言葉の真意の理解なしに当の行為の成就もありえないからである。逆に言えば、当の行為が成就されているときには、それを指す言葉も十分な仕方では理解されているのである。

修行に関係する言葉を本当に理解したとき、その理解は本来の修行の行為として現れるはずである。そして、そのことは行為に関する言葉にとどまらず、言葉一般に当てはまる。いいかえれば、行為あるいは言語行為として顕現しないような理解は本当の理解ではないのである。つまり、理解は行為を伴う。知行合一とでも言えることがここでは生じている。

とはいえ、言葉を理解することそのものに関わることを、言葉で表現することは決して容易いことではない。そうかと言って、言葉を越えた以心伝心に頼ることはなおさら難しいといわざるをえない。

もちろん、このように事の本質がわかったかのごとくに書いている私自身も、誤解の可能性を免れているわけではない。むしろ誤解に包まれているといった方が真相に近いだろう。それでも、少しなりともわかったかのように書くことができるのは、言葉を理解するということそのものがそのような誤解の可能性を常に孕んでもいるからである。

本稿では言葉を理解するとはいかなることであるかという観点から、『典座教訓』を読み直してみたい。それは、世に数多くある解釈とは異なる視点から『典座教訓』を捉えることになるだろう。

2. 老典座との出会い

『典座教訓』からはさらに深い思想が読み取れると述べたが、それは、道元が留学先の中国で出会った老典座とのエピソードにおいて示されている。

『典座教訓』で道元は、二人の老典座との出会いを記している。

はじめに述べられているのは、道元が修行していた天章山で典座の職に任じられた用^{ヨウ}という老典座との出会いである。彼は夏の暑い盛りに、68歳という年令にもかかわらず、背中を曲げ杖をついて帽子もかぶらず、汗まみれになって海藻を干していた。老僧が無理をしないで他の者を使えばよいのではないかと道元が尋ねると「他人がしたことは私がしたことにならない」という答えが返ってきた。それでもわざわざ暑い盛りにしなくてもと言うと、「海藻を干すのに今よりもよい時間があるだろうか」と答えた。道元は典座の職の重要さを肝に銘じたとある。

修行とは私の修行であり、私の積んだ因がやがて果となる。大変だからといって他人任せにすることはできない。また、修行であれば、いつでもどこでも一切手を抜かず全力を込めて取りくむべきである。確かに修行とはそのようなものであろうし、典座も修行であるかぎり骨身を惜しまず勤めるべきであろう。しかしこれだけでは、これまで本稿で述べてきたことをより鮮明にはするが、それ以上のことは伝わってこないように思われる。

それ以上のことは、叙述の順番からいえば後であるが、時間的順序からは用という老典座よりも先に出会った老典座に関するエピソードにおいて端的に示されている。このエピソードの特異な点は、これまでの叙述が典座の仕事がそのまま仏道修行であることを説くことを主眼にしていたのに対し、仏道修行の根本を文字の本質でもって示すことにあると私は考える。文字の本質を知ることと、仏道修行がいかなることか理解することが深く結びついていることが語られるのである。道元が後に用という典座の言うことをよく理解できたのも、それ以前の老典座とのこの出会いに負っているといえる。

ここでの問答は、何気なく読むと謎だらけの問答に思える。しかし実は、それまでの叙述であたかも修行についてわかったつもりになっている心を、今一度大きく揺さぶる働きをここに見ることができる。この箇所に来て、「言葉の上だけでわかったつもりになっていないか」という問いかけが、『典座教訓』を読む者に迫ってくるのである。この問こそが、禅宗のみならず、あらゆる修行において根本的な問いかけであると思われる。ここではそれは「言葉の本質とはいかなるものなのか」として問われている。重要な箇所なので、長くなることを恐れずに引用してみたい。

さて、それは以下のような出来事である。

道元が中国上陸前に寧波^{ニンポ}の港に停泊中の船中にいたとき、60歳を過ぎた阿育王山広利寺の典座が、20キロ近い道のりをはるばる翌日の昼食の食材を求めてやってきた。5月の夏至の頃であった。翌日は特別の説法のある日で、修行僧たちに何かおいしいものを作ってやろうと考えてのことだった。日本からの食材を手にいれ一服後に帰ろうとする。もう日暮れも近いので一晩の外泊を勤めたが断られる。他にも食事の支度をする人がいるだろうから、無理して帰る必要はないではないかと言っても、頑として聞かない。そこで道元はこう言う。

「座尊年、何ぞ坐禅弁道し、古人の話を看せざる。煩わしく典座に充てられて、只管に作務し、甚の好事か有らん。」

（あなた様ほどのお年で、どうして自ら坐禅修行につとめたり、あるいは先人の仏道修行に関する話を読んだりすることをしないのですか。煩わしく典座職などをつかさどって、ひたすらお働きになり、いったいどんなよいことがあるのですか。）（同書74、80頁）

すると、典座は大いに笑ってこう言った。

「外国の好人、未だ弁道を了得せず、未だ文字を知得せざる在り。」

（外国からやってこられたお方よ、あなたはまだ弁道修行ということがいかなるものかよくわかっておらず、また文字というものもまだ知っていないようだ。）（同書74、80頁）

叙述は以下のように続く。

「山僧、他の恙地に話を聞き、忽然として発慚驚心し、便ち他に問う、「如何なるか是れ文字、如何なるか是れ弁道」と。座云う、「若し問處を蹉過せざれば、豈に其の人に非ざらんや」と。山僧、当時、会せず。」

（私は典座のこのような言葉を聞いて、たちまち自ら恥ずかしくなり、また心に深く感じ、ただちに典座に尋ねた、「文字というのはいったいどんなものですか。弁道というのはいったいどんなことですか」。老典座は言った。「今あなたが質問されたところを、もしもうっかり見過ごしたりしなければ、どうして文字を知り、弁道ということをわきまえた人とならないことがあります」。私はその当時、この老典座のいう言葉の意味が理解できなかった。）（同書74-75、80頁。）

日も暮れたので急いで帰らねばと言って、老典座は立ち去った。このとき道元は彼の残した謎のような言葉を理解できなかったが、それがわかるときはすぐにやって来た。その年の7月のことである。かつて柴西も修行したことのある天童山景德寺に道元が寄宿し修行していたとき、かの典座が彼を訪ねてきた。典座の仕事を終え故郷に帰る前に、道元が天童山で修行していることを聞いて会いに来たのであった。話は当然のなりゆきとして先日の問答に及び、以下のような会話がなされることになる。

「典座云う、「文字を学ぶ者は、文字の故を知らんと為すなり。弁道を務むる者は、弁道の故を背わんことを要むるなり」と。山僧、他に問う、「如何なるか是れ文字」と。座云う、「一二三四五」と。又問う、「如何なるか是れ弁道」と。座云う、「徧界曾て蔵さず」と。」

（老典座は言った。「文字を学ぼうとする者は、文字の真実の意味を知ろうとするものだ。坐禅修行の道にいそしむ者は、坐禅修行の真実の意味を知ろうと求めるものだ」。私は典座に尋ねた、「文字というのはいったいどんなものですか」。老典座は言った、「一、二、三、四、五」。さらに私は尋ねた、「弁道とはいったいいかなることでしょうか」。老典座は言った、「あまねくこの世界はなにも隠すことなく、すっかりあらわれている」。）（同書85-86頁。）

いわば眼から鱗が落ちたかのようなようだった。ともに中国へ渡った兄弟子の明全に事の次第を話したところ、明全はことのほか喜んでくれた。

ただし道元という人は、『正法眼蔵』の叙述からも見てとれるように、先師の言葉でも鵜呑みにせず納得のいくまで吟味し続ける人である。また、一度理解したと思ったことでも何度も繰り返し問いなおす人である。老典座の語ったことが果して真実を言い当てているかどうかについても、心の片隅に疑いを持っていたと思われる。上述のエピソードに続けて『典座教訓』では、その疑いの晴れる様子が描かれている。

「山僧、後に、雪竇^{せつどう}の頌^{じゆ}もて僧に示せることあるを看るに、云う、

一字七字、三五字、

万像^{ばんざう}窮^{きゆう}め来たるに、^{よりどころ}拠^よを為さず。

夜深^{よるふか}け月白^{つきしろ}くして、^{さうめい}愴^{さう}涙^{なみだ}に下る、

驪珠^{りじゆ}を搜^{たづ}し得^えば、多^た許^こ有り。

と。前年に彼の典座の云いし所と、今日の雪竇の示す所と、自ずから相い符合す。弥々知りぬ、彼の典座は、是れ真^{まこと}の道人^{どうにん}なりしことを。然れば則ち、従来の看し所の文字は、是れ一二三四五なり、今日看る所の文字も、亦六七八九十なり。後^{ひん}来^{でい}の兄弟^{しやうとう}、這頭^{しやとう}より那頭^{なとう}を看^み了^りて、那頭^{なとう}より這頭^{しやとう}を看^み了^りて、恁^{おの}のごときの功夫^{くふ}を作さば、便ち文字上に一味の禪を了得^{りやうとく}し去らん。若し是^こくの如くならざれば、諸^{しよ}方^{ほう}の五味^{ごみ}の禪の毒^{どく}を被^{おほ}り、僧食^{そうじき}を排^は弁^{べん}するも、未^{いま}だ好手^{こうてう}を得^える能^{あた}わざるなり。」

（私は後に、この文字ということについて、雪竇重顕^{せつどうしゅうけん}禪師が詩を作^{つく}って弟子達に示したものを讀んだが、それは次のようなものであった。

一字や七字や、三字や五字でものごとを言いあらわすが、

そのあらゆるものごととも本質を窮めてみれば、すべてよりどころとなるものではない。

夜も更け月はいつそう皎々と輝き、その光は大海へと下り、あたり一面月一色の世界となるように、搜し求めていたあの竜の顎の下のすばらしい玉も、手にいれてみれば、そこらじゅう玉でないものは何もなくなる。

先年、あの老典座と話し合った折に典座が言った言葉の内容は、今見た雪竇重顕禪師の詩の示す内容と自ずとピッタリ符合している。ここにいたって、あの老典座はまさしく真実の道心ある師僧であることがますます分かった。

こういうわけで、これまで見てきた文字は、一二三四五であるが、文字の何たるかを知った上で見る文字も、やはり六七八九十と、ちっとも変わりはない。後学の修行者よ、こちらからあちらから見、あちらからこちらから見るといように、このように丁寧に真実の修行をしたならば、ただちに文字の上にも、純粹な禪の教えがあることが分かるであろう。もしそうでなかったならば、いろいろと混じりもののある不純な禪の教えの弊害を蒙^{おほ}って、たとえ修行僧の食事の支度をし調えたとしても、とても自分の本当の腕前を発揮することはできないはずである。）（同書89-91頁。）

3. 文字とは何か。修行とは何か。

港に停泊中の船中での、また天童山景德寺での道元と老典座の問答は、仏道修行とはいかなること

であるかという問題と、文字や言葉の本質とはいかなるものであるかという問いとが深く関係していることを示している。後者は、文字や言葉を理解するとはいかなることであるかという問いでもある。

二人の問答、そして道元が引用する雪竇重顕禪師の詩は、そのままでは文字通り「禪問答」であり理解しがたい。これらを私なりに解釈するために、まず、互いに連関する二つの命題を掲げてみたい。私はそれらを後期のヴィトゲンシュタインの説に負っている²⁾。それらは文字とは何か、仏道修行とは何かという問いに対して重要なヒントを与えてくれるだろう。

はじめの命題は、「ある言葉の意味がわかる、意味を理解しているということには深浅の段階があり、理解の深浅はその言葉を使う使い方に現れる」というものである。

たとえば、「一二三四五」のような言葉は、禪師だけでなく年端の行かない子供でもそれなりに使うことができる。しかし、「一二三四五」は幼児でも言えるが、それを聞いた僧侶はそこに、「一二三四五」でしか表現できない仏教的に深い意味を読みとるかもしれない。幼児と僧侶では同じ言葉を使っている、両者が理解していることには大きな違いがある。ただし、ある言葉の意味がわかるということにとって、言葉に対応したイメージや何らかの像を思い浮かべるとか、理解の感覚をもつといったことは本質的なことではない。本質的なことは、その言葉を適切な状況において適切な仕方を用いることができるということであろう。言葉の意味とは use（用法）であるというヴィトゲンシュタインの説はこのことを示している。

子供と僧侶との違いは、「一」、「二」、「三」、「四」、「五」を用いた掛け算や割り算、また負の数の理解において現れるだろうし、たとえば、「一仏乗」、「二乗」、「三乗」、「四悲趣」、「五悲趣」といった仏教用語の理解においても顕現するだろう。このように、子供、一般の人々、禪師、また数学者、論理学者は、同じ「一二三四五」を使いながらも、その理解した内容には大きな隔たりがある。老典座が文字とは何かと尋ねられて「一二三四五」と答えたのもそのような理由があったといえるだろう。

二番目の命題は、「言葉ではそれ以上説明できない境界があり、そうした境界にある原初的語の意味はその語を用いた行為を理解することでのみ学ぶことができる」である。

われわれは通常、言葉の意味を聞かれたとき、言葉でもって答える。言葉を言葉で説明するのである。すると今度は、説明に用いた言葉についてその説明が求められるだろう。しかし、その説明もある地点で止まらざるをえない。その境界では、言葉による言葉の意味の説明としては、他の同じ意味の言葉を並列させるしかなくなるだろう。それはいわゆる同語反復（トートロジー）か循環である。それらを免れた説明としては、当の言葉を発しつつ、身振り手振りをまじえて何事かを示すことや、指示したい現物をもってくるといったことしかないだろう。

「一二三四五」はそうした、言語と世界が行為によって接する境界にある言葉であるといえる。というのは、「一二三四五」の意味するところを他の言葉で説明することは不可能と思われるからである。たとえば、「一」の意味を、循環せずに他の言葉でどうやって説明すればよいだろうか。それは無理というものであろう。何かあるものを指して「一」とか「ひとつ」と言う、さらに、一対のものを指して「二」あるいは「ふたつ」と言って、「一」との違いを際立たせる。また、あるものを順に指差したり取り上げたりしながら「一二三四五」と数える。このような行為を繰り返すことでしか、「一」を理解させることはできないだろう³⁾。

上に述べた二つの命題を手がかりにして、道元の問「如何なるか是れ文字」に対する老典座の答えである「一二三四五」を、以下のように解釈してみたい。これは、「目に触れ耳に聞こえるものすべてが活きた文字である」といった通常の解釈とは異なるものである⁴⁾。通常の解釈では、文字の本質と修行の関係、いかえれば、言葉を理解するということと修行との根本的な関係が明示されていないと思われる。

禅問答で問われることの核心にあるものが「あなたはそれを本当に理解しているのか」であるとするれば、言葉と理解の関係を正面に据えた解釈も意味を有すると思われる。それは、「一二三四五」の通常の解釈と違っていても、また道元自身の解釈と異なってさえいても、一定の意味をもつと私は考える。なぜならば、言葉を理解するということへの問いは、仏道修行を含めて、何事かを学ぼうとすることによって根本的なものだからである。

その解釈を述べてみよう。「一二三四五」は子供にもわかる言葉である。しかしその理解の程度は、大人と子供では大きく異なる。言葉の字面は同じでも、わかるとわからないとの差は歴然としている。ただし、子供は「一二三四五」をわかっていないのではない。「一」、「二」、「三」、「四」、「五」と言いながら間違えずにものを数えることができるかぎり、「一二三四五」という語の意味をそれなりにわかっているといえる。しかも、さらに深く理解した人にとっても「一二三四五」はそれ以外の言葉で表現しようがない。一般に、真理を把握した人のみが発することができるような言葉というものはないのである。「従来の看し所の文字は、是れ一二三四五なり、今日看る所の文字も、亦六七八九十なり」は、そのことを意味していると解釈できる。

道元は「正法眼蔵」の「山水経」の巻において「やまこれやまというにあらず。山これやまというなり」（日本思想体系『道元 上』岩波書店 341頁）という一見矛盾したことを述べているが、これは、「深い思索は矛盾でしか語ることができない」といった説明でもって済ますわけにはいかない。ここには、山はその真理を見極める前でも後でも同じ「山」としか表現できないことが示されているのである⁵⁾。

言葉のもつ神秘でありかつ恐ろしさでもあるが、いくつかの単語や一文だけを切り出して、他から独立して捉えるならば、理解していないのにそれをあたかも本当に理解しているかのように思い込んでしまうことは容易い。まことにその通りであると、自戒をこめて言うことができる。また、言葉と理解の関係から、理解しているかのように装うのも困難でないことがわかる。それゆえ、究極の真理を把握したと偽る似非教祖はいつの世にもはびこるし、一般の人がそれを見抜くことは決して容易ではないのである。

そのことは「弁道」という言葉にも当てはまる。仏道修行とは何であるかを、種々の経典を読んだり先師の語録を学んだりすることで、わかったつもりになっている人がいかに多いことか。「弁道」という言葉の理解、いかなることが「弁道」、「仏道修行」であるかの理解の深浅は、「弁道」という言葉をめぐる行為のうちに現れる。

たとえば、典座の仕事は、一切衆生を救済する（ケアする）ことを目指す修行僧の食事を世話する（ケアする）ことであり、論理的に考えても、まさしく仏道修行である。また、調理の作法において、米を研ぐ、おかずを整えること等において細かな点まで気を配り、一瞬たりともおろそかにせず、何

事も無駄にせず、材料の多少や質の良し悪しで差別をせず、ひたすら誠意を尽くすという姿勢はまさに仏道の実現に他ならない。このような典座の職を軽んずるのは、「弁道」が何であるかを理解していない明白な証拠である。そして、それは文字を学んでわかったつもりになることや、文字を別の言葉で説明できることで理解したつもりになるという誤り、すなわち文字がいかなるものであるかに関する誤解と深く結びついているのである。

悟るということと文字とは重要な関係にあるだけでなく、文字の本質について知らずに悟ることはできないとさえ言えるだろう。「わかった気になる」と「本当にわかった」との違いを問答形式で突き止めていく禅問答でのやりとりはそのことを示している。

文字の本質は「一二三四五」とあるということの解釈は上述のようであるとして、それでは、「如何なるか是れ弁道」に対する答え「^{へんがいどう} 徧界曾て^{かく} 歳さず」はどう解釈できるだろうか。これについても私は、上の二つの命題が有力な手がかりになると考えている。

ここでは仏道修行が焦点になっているが、それを数学研究の場合に置き換えて考えてみよう。子供の言う「一二三四五」と、数学者の言う「一二三四五」は、ともに「一二三四五」を理解していても、その理解の仕方は異なっている。そして、その違いは「一二三四五」の用い方に現れてくる。数学者が「一二三四五」について何か特別の隠れた内的イメージや直感をもっているかどうかは、ここでは関係してこない。そのようなイメージや直感が彼（彼女）の心のうちにたまたま生じているのではなく、その人はそれに依存して思考していたとしても、同様のことが言える。それらイメージや直感は、それ自身では思考的確かさを保証しない。その思考が的確であるかどうかは、彼（彼女）がいかに数字や数式を用いるかによって示されるからである。このように、数学者における数の理解の深浅は、数字や数式を使用する仕方に隠れなく顕現するのである。

それと同様に仏道修行も、修行の仕方、姿勢のうちに、その深浅の程度が現れる。何か真理を心のうちに直観したとしても、そのこと自体、日々の言動のうちに顕現する。

また、すべては眼前に現象として現れているといえる。たとえば、死についての真実もわれわれの眼前に現れている。『正法眼蔵』『現成公按』の巻における名高い次の文章はそのことを示していると考えられる。

「たき木はいとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はいとなりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆへに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり。このゆへに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。」（日本思想体系『道元 上』岩波書店 36頁。）

（薪が燃えつきると灰になる。灰はふたたび薪にかえることはできない。それだからといって、薪は先で灰は後であると見てはならない。よく知るがよい、薪は薪の在り方として先があり後がある。前後はあっても、前後の跡かたは切れている。灰も灰の在り方として後があり先がある。しかしかの

薪は、灰となった後は、さらに薪とはならない。それと同じように、人が死んだのちには、ふたたび生にかえることはできない。しかし、生が死になるといわないのが、仏法の定まったならわしである。それゆえに不生という。また死が生にならないのも、仏説のさだめである。それゆえに不滅という。生も一時のありかたであり、死も一時のありかたである。たとえば、冬は冬、春は春である。冬が春になり、春が夏になるとはいわない。)(『道元』(玉城康四郎現代語訳)日本の名著 中央公論社 121-122頁)。

その現れているものは、かぎりなく多様な切り口を見せているとはいえ、それをその通りに見るのが悟りであれば、悟った後で何か新しいものが見えるわけではない。言いかえれば、悟りの後に見た世界を語ろうとしても、語られる言葉だけについていえば、悟る以前に語っていたのと同じような表現になるだろう。それは、「一二三四五」の理解が子供の段階から数学者の段階へ進んでも、「一二三四五」という同じ数表現を用いるようなものである。両方で「一二三四五」の理解や使い方は異なっているとしても、その使われる言葉自体は変わらない。雪竇重顕禪師の「驪珠を捜し得ば、多許有り」とは、こうした事態を言い表していると解釈できる。

つまり、悟りのあとの風光とは全く新しい神秘的な世界の開けというわけではなく、むしろ、もともとあった文字や言葉と真理の関係、あるいは文字と自己との関係が眼前にありありと見えた状態といえるかもしれない。悟りの後の世界が通常考えるほどにはきらびやかなものでないことは、「神通」の本来のあり方は神秘的な能力ではないという道元の説とも通じている。そして、いったん捉えた言葉と真理、言葉と自己とのその関係は、ありとあらゆるもののうちに見えてくることになる。それは、經典の文句や禪問答の数々が腹の底からわかるという状態と言うこともできる。

それは、哲学における理解と似ていなくもない。ある概念を理解したと思い論文を書き終えた後の、晴れ晴れとした感じに伴う一種の空虚感にも似た感覚は、当たり前のことがわかったにすぎないことを示している。ある概念を理解したのちの眼前の景色はことごとく、当たり前の眼で見られた景色であり、いったん見られてしまえば、きらびやかで心をいつまでも躍らせるようなものではない。むしろ、ある種の静けさをたたえている。しかしその静けさからは、さらなる曖昧さの解明への意志が生まれてくる。『正法眼蔵』にもあるように「一方を証するときは、一方はくらし」(前掲書 35頁)である。暗いとは了解されていないということであり、証された明るい領域がおのずと暗い領域のありかと輪郭を教える。思索とは通常このように導かれていくものであろう。

以上の説は、いかに日常的言語使用と離れていようと、真理をとにかくも言語の使用、言語行為によって表現可能なもの、あるいは言語と行為の合致という意味での透徹した言語理解によって到達可能なものと考えている。これは、真理を言語から隔絶した言語道断の世界であるとする立場とはいささか異なっている。すると、禪におけるスローガンである「教外別伝不立文字」との関係が問題となる。「教外別伝不立文字」とは、文字をまったく離れた所に真理があるという意味ではなく、別様にも解釈できる。つまりそれは、以上に述べてきたように、理解していてもしていなくても文字を使うことができること、本当に真理を把握したとしても語る言葉に変わりはないこと、そうした把握は日々の振る舞いのうちに現れるものであることを示していると解釈することができる。真理と文字の結びつきについて、道元も先の引用文中で「文字上に一味の禪を了得し去らん」と述べている⁴⁾。

その了得のときとは、經典や公案の文句が本当に腹の底に落ちたときを指している。それは、文字

の意味するところ、たとえば「弁道」の意味を知ることと行ずることとがひとつになった境地といえる。ここでは、知は行として現れ、行は知のありかを示している。

注

- 1) 書き下し文と現代語訳について、本論文では次の版を用いた。道元『典座教訓・赴粥飯法』（中村璋八・石川力山・中村信幸訳注）岩波文庫。ここでの石川力山の簡潔で充実した「解説」からは多くの教示をいただいた。
- 2) 1. ヴィトゲンシュタイン『哲学探究』（L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 1953.）
- 3) 「一」や「二」、「三」等は単独にはなく、数の中のひとつとして、それぞれ連関して理解される。また、ここでの「一」あるいは「一つ」は、「ここに一個のものがある」といった文と区別できない。その意味で、それはいわば原初的な語であり文である。
- 4) 上記注1で挙げた『典座教訓・赴粥飯法』の注釈では、禅の問答では「一二三四五」と数を数える仕方での答えが多いとされている。それらを踏まえ次のように解釈される。「ここでも、文字は表面上は一つ一つの言葉の意であるが、それは個々が独自性を有し、他に置換できない絶対的なものである意を含む。」（同書88頁）『典座教訓の参究』（高祖道元禅師録参究叢書5 国書刊行会1997年）でも、当の問答を「文字といえば森羅万象文字ならざるはなし」（56頁）としたり、「一二三四五」を「あれやこれや」と読んだり（184頁）しており、理屈で考えることをむしろ意識的に避けている。また、青山俊董『道元禅師に学ぶ人生 ― 典座教訓をよむ ―』（日本放送出版協会 2005年）でも、「如何なるか是れ文字」に対する答え「一二三四五」は、「いかなるもこれ文字」を意味するとされる（120頁）。そして、この解釈では、「徧界曾て蔵さず」は、「いかなるもこれ弁道」となる。他にも、たとえば余語翠巖『いたるところ道なり―『典座教訓』講話―』（地湧社 1993年）でもそれと同様の解釈がされている。
- 5) 「山」の真理とは何であるか。『正法眼蔵』『山水経』の巻では「山」、「水」の真理を探究している。私はこのことについてだいぶ前に論じたことがある。『正法眼蔵』山水経について ― 環境倫理学への一視点 ―（熊本大学文学部論叢第38号 1993年）。
- 6) ここでは臨濟禅での公案禅と曹洞禅での黙照禅の区別は措いておく。真理と言葉について、禅と哲学との関係を述べると、それらは根本において異なると思われる。たとえば、『ソクラテスの弁明』では、ソクラテスが他の知者と呼ばれていた人々をことごとく論破したとき、言葉による説明のレベルでの不十分さが批判されていた。悲劇作家が神がかり状態になって作品を書いても、それを説明できないので知者ではないとソクラテスは言う。かえって周りの人の方がよく説明できるほどであるとも言う。こうしてみると、「文字とは人をわかったつもりにさせるものである」という点で、また知行合一という点（「アクラシア」の問題はここから生じている）で、類似したことが述べられてはいるものの、「知っている」、また「理解している」ということに関して、道元とソクラテスは別の次元に立っているのがわかる。一方のめざすところは、言葉を駆使しつつも、言葉での概念的な説明を超えたレベルでの真理把握であり、他方はあくまで言葉による説明のレベルでの真理把握である。宗教と哲学との違いといってもよい。道元は「文字の字面でわかったと思ひ込むな」、「腹の底からわかるまで思索せよ」と言う。ソクラテスの無知の知は「文字の深奥への探求を、あくまで文字による説明から離れずにどこまでもすべし」と言うのである。そして、この「腹の底からわかるまでどこまでも思索せよ」という思索の極まるところは、おそらく言語による思索の不要となる地点と言える。「只管打坐」とはそれに至る過程であり、またその極まった地点でもあろう。

Dougen's *Tenzo-Kyōkun*
— What is the nature of the understanding the word ? —

TAKAHASHI Takao

Dougen's work, *Tenzo-Kyōkun*, instructs the attitude of tenzo, a monk who cooks in the kitchen of a Zen temple. Here, work of tenzo is said to be a form of monk's training. According to *Tenzo-Kyōkun*, Dougen himself had not viewed the position significant, however, he was criticized as "not understanding the essence of words, nor what monk's training is" by an elderly tenzo during his stay in China. The tenzo explained that the essence of words is "one, two, three, four, five", and the essence of the monk's training is "all is present in front of us." Ordinarily, the meanings of these were not taken in relation to the understandings of language. However, this paper will attempt to argue this point. "One, two, three, four, five" is a fundamental expression which cannot be explained any further, and using Wittgenstein's theory, I will do the following: to clarify the relationships between language comprehension and monk's training, as well as a relationship between *satori* (enlightenment in Buddhism) and philosophical understanding.