

道元における道得について

長野 邦彦

はじめに

道元の『正法眼蔵』（以下『眼蔵』と略記）「道得」巻後半では、雪峰義存（八二二〜九〇八）が長年剃髪しなかつた隠通僧と出会い、その髪を剃つたという公案が引かれている。この出来事について道元は、「この一段の因縁、まことに優曇の一現のごとし。あひがたきのみにあらず、ききがたかるべし。（中略）仏出世にあふといふは、かくのごとくの因縁をきくをいふなり。」（三〇四頁）と述べている。その口吻からは、二人のやり取りを通して仏に出会うことができたという感動が伝わってくる。一体、この話頭の何がそこまで道元の琴線に触れたのだろうか。

しかし、管見の限り、この問いに答える既存の「道得」巻解釈は存在しない。それどころか、この雪峰と隠通僧との公案、およびそれについての道元によるコメントへの検討自体がこれまであまりなされてこなかったと言える。それはなぜだろうか。

従来の「道得」巻研究の基本線をごく簡単にまとめるならば次のようになる。「道得」は禅仏教の一般的用語

として「真理の言語的表現」を意味するが、道元は「道得」巻において、必ずしも言語によらない身体動作もまた「道得」すなわち真理の表現であるとした。これにより両極端の立場——真理の言語的把握を重視するあまり身体的実践のおろそかになりやすい教学的立場と、真理が言葉ではとらえきれないことを強調するあまり言語表現全般を軽視しがちな誤解された禅の立場——を退け、そのつどの具体的現実を真理の表現として見出すことが可能になった²⁾。以上の解釈は、たしかに「道得」巻ないし道元思想全般の一側面として認めうるものではあるだろう。

だがこのような解釈が暗黙のうちに前提としているのは、単独の修行者が真理を表現する、言い換えれば個が修行を通じて一足飛びに全体とかかわるといふモデルである。修行が未熟なうちこそ師の指導を必要とするが、認可を受けた後は単独での道得が可能となる。このように道得をそれ単独で成り立つものと見なす考え方は、それ自体道得であるはずの『眼蔵』本文やそこに引かれる祖師たちの公案を、不変のテーゼを述べたスタティックなものとして理解する傾向をもたらしやすい。しかしそうした読み方では、師弟をはじめとする一対一関係の中で一回的かつ相互依的に道得が成り立つというダイナミズムをとらえきれない。けれどもこのようなダイナミズムが端的に現れている場面こそ、「道得」巻後半に挙げられる雪峰と隠遁僧とのやり取りなのであり、それゆえこの箇所はこれまで十分に読まれてこなかったのだと考えられる。

本論文では、「道得」巻全体の文脈をたどりつつも、従来あまり検討されてこなかった雪峰と隠遁僧との話題を特に重視し、修行者同士の一対一関係における道得の相互依的成立という観点から解釈を試みたい。それによって、道元がなぜこの公案に感動したのかに迫り、これまであまり顧みられることのなかった道元思想のある一面を明らかにすることを目指すこととする。

一 道得が可能になるための条件

「道得」巻の冒頭は「諸仏諸祖は道得なり。このゆゑに、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」（三〇一頁）という文言で始まる。「仏祖」ではなく「諸仏諸祖」と複数形になっているところに、仏祖は単独ではなく全時空の存在とともに仏祖となるという考え方が垣間見える。また、道得の典型的な場面として、師が仏祖となるべき弟子を選び、対面して法を伝えるという局面が想定されている点も、本論文の立場を支持するものではある。とはいえ、『眼蔵』では冒頭に巻全体の内容を総括するような一段が置かれることがよくあり、ここもその一例である。実際、冒頭からしばらくして、道元はまず複数ではなく単独の修行者を念頭におきながら、道得がいかにして成り立つのか、あるいは道得が修行とどのような関係にあるのかということから論じ始めている。まずはこの点を、必要な範囲で確認しておこう。

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、八年、三十年、四十年の功夫となりて、尽力道得するなり。

裏書云、三十年、二十年は、みな道得のなれる年月なり。この年月、ちからをあはせて道得せしむるなり。

(三〇一頁)

【現代語訳】 その道得は、他人にしたがって得るものではなく、自らの力が働いたのでもない。ただまさに

仏祖（実体的な自他の区別を脱した存在）としての修行があるから、仏祖としての道得があるのだ。その道得のなかで、かつても修行し悟り、現在も努め修行している。仏祖が仏祖として努め、仏祖の道得を辨肯（修行によって受け容れること）するとき、この道得が、おのずから三年、八年、三十年、四十年の修行となり、力を尽くして道得するのである。

裏書に言うには、（修行をしてきた）三十年、二十年は、みな道得が成った年月である。この年月が、力を合わせて道得させるのである。

この段階で「道得」の語は、言語による真理の表現の意味で用いられている。しかしそれは、世俗世界内の日常生活におけるそのように、実体的な自己や他者に由来するものではない。世俗世界での言語とは、事物事を固定的実体的に分節する性格を有するものである。ここでは、言葉が発する主体も、言葉によって指し示されるものも、ともに実体的に対象化されてしまう。だが、そのような実体化を克服した存在および言語が、仏祖であり道得である。したがって、道得する者は仏祖でなくてはならない。言い換えると、道得することと、仏祖になることは、同時に成立するのである。

そして人が仏祖となることを可能にするのが、すなわち修行である。とはいえ、その修行が、実体的自我が主体となってなされるものであるならば、それは世俗的行為一般と変わらないこととなり、仏祖になることはかなわなくなってしまう。それゆえ、修行もまた非実体的な真理の働きに促されて行われるのではなくてはならない。真理を求めてなされる修行が、すでに真理によって支えられているというこの循環は、いわゆる「修証一等」の構造によって説明することができる。だがここでは「道得」巻の論述に従って見てゆこう。

通常、修行を積んで真理を言い表すことができるようになるということを聞いて素朴にイメージされるのは、

修行が原因であり、道得が結果であるという関係である。しかし道元は、道得によって修行が可能にもなるという。修行の歲月が道得によって成り立ち、また逆にその歲月が道得を支える。修行と道得とは、たしかに通常の時間においては、一方が因であり、もう一方が果であるしかない。しかしそれらが、ただの行為・発話とは質的に異なる、非実体的な修行・道得として成り立つ際の順序においては、その「因果関係」はむしろ双方向的であり、修行と道得とは互いに互いを成り立たせあっていると道元は考えるのである。⁴

さらにこの相互依存的関係は、独りの修行者における時間的縦の関係にとどまらず、横、すなわち他の存在へも拡大してゆく。本文を確認しておく。

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。(中略) 正当脱落のとき、またざるに現成する道得あり。心のちからにあらず、身のちからにあらずといへども、おのづから道得あり。(三〇二頁)

【現代語訳】 この(道得に支えられた)修行をつかんで離さない年月が数多く積み重なり、さらにそれまでの年月の修行をも脱落(実体化から抜け出すこと)するのである。脱落しようとするとき、修行者の肉体も同様に脱落を辨肯(修行によって受け容れる)し、国土山河もともに脱落を辨肯するのである。(中略) まさに(世界全体が)脱落するとき、期待していないのに実現する道得がある。心の力でなく、身体の方でないのだが、おのづから道得がある。

道得は修行を支え、長年の修行は、個の肉体と世界との実体的な区別を克服させる。そして全世界の修行に促

されて、道得が可能となる。このように、道得は全時空における事物象の修行と相互相依的に成り立つものである。

二 道得と不道得

とはいえ、ここまでの話は、個と全体との関係が述べられているだけで、従来の解釈とそれほど大きな違いはない。修行者同士の一対一関係に言及され始めるのは次の箇所からである。

しかあれども、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、なほ仏祖の面目にあらず、仏祖の骨髓にあらず。しかあれば、三拝依位而立の道得底、いかにしてか皮肉骨髓のやからの道得底とひとしからん。皮肉骨髓のやからの道得底、さらに三拝依位而立の道得に接するにあらず、そなはれるにあらず。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。(三〇二頁)

【現代語訳】 そうであるけれども、この(全時空の修行に促されて発せられた)真理の表現に対して(別の修行者が新たに)真理の表現を付け加えてゆくと、不完全な表現に対して(別の修行者が)不完全な表現をする(すなわち自他の真理を表現しきれない側面同士が補い合って、互いに真理の表現として成り立っている)のである。真理の表現に対して(別の修行者が新たに)真理を表現すると認得ることができて、(それが同時に)不完全な表現に対して(別の修行者が)不完全な表現をすることであると悟らないのは、やは

り（他の仏祖と相互に成り立つような）仏祖の面目ではなく、（師弟において伝えられ、他の修行者の皮肉と支え合うような）仏祖の骨髄ではない。そうであるから、（菩提達磨に対して二祖慧可が）三拝して位によって立ったという真理の表現は、どうして皮肉骨髄のやから（他三人の兄弟弟子をはじめとする他の修行者）の真理の表現と同じであろうか。皮肉骨髄のやからの真理の表現は、まったく三拝して位によって立ったという真理の表現に一続きになっておらず、含まれているのではない（両者はそれぞれ固有の表現であり、ともに真理の表現として互いを支え合っているのだ）。いま自己が他者と、異類（既存の分節化を逸脱した領域）の中で修行する存在と相まみえるということは、他者が他者（他者から見た自己）と、異類の中で修行する存在と相まみえることなのである。自己に真理を表現することがあり、真理を表現しきれないことがある。他者に真理を表現することがあり、真理を表現しきれないことがある。真理を表現することによって自他があり、真理を表現しきれないことに自他がある。

まず確認しておくべきことは、「道得」がこれまでとは異なる意味で用いられ始めることである。これ以前には言語的表現の意味で用いられていたが、二祖慧可が師である菩提達磨に対して何も言わずに三拝して位によって立ったという振る舞いが「道得」とされているように、これ以降は、言語ではなく身体動作による真理の表現も「道得」と呼ぶことになる。

加えて、ここから言及されてゆく不道（得）は、真理を言語によって表現できないという本来の意味で用いられることもあるが、言語せよ非言語にせよ真理を十分に表現しきれないありさまを表わすと考えられる。整理すると「道得」巻では、次の二種類の意味で道得および不道得が使われている。

道得：①真理の言語的表現／②言語に限らない真理の表現

不道得：①真理を言語によって表現できないこと／②真理を十分に表現できないこと

前節で確認した序盤までは①のみ、それ以降は基本的に②の意味で、そして時折②の一形態として①が重ねられて用いられることがあるようである。

次に、本文のこの箇所を、本当に修行者同士の一対一関係を想定したものととして読めるのかどうかという点について検討しておこう。これまで「この道得を道得するとき、不道得を不道するなり」という一文は、原文にある同じ語の反復はあまり意味のないものとして処理されて、要するに一人の同じ人物が「かくのごとく道得するとき、不道得するなり」と言いたいのだとしばしば読まれてきた。以後も同様にして、この一段全体は、言葉による表現（道得①）も言葉によらない表現（不道得①）も、ともに真理の表現（道得②）であると主張したものと見なされてきたのである。

だが、こうした読みには問題も残る。「道得を道得する」といった表現を本当に単なる「道得する」と処理してしまつてよいのか。また、もし一人の修行者が想定されているのならば、なぜ「いまわれと他と、異類中行と相見する」のように「他（かれ）」に言及しなくてはならなかったのか、その必然性が説明しきれないのではないか。さらに、道得①も不道得①もすべて道得②に回収してしまうとするのは、不道得の扱いが軽すぎるように思われる。後述するように、一つ一つの道得②は、常に単体では不道得②という不完全さをそなえており、しかしそれゆえ他とともに道得②として成り立つというように、道得②と不道得②とを表裏一体のものとして読むべきだろう。

以上の問題点は、この一段を修行者同士のやり取りを念頭に置いた箇所として読むことで解消される。まず「道得を道得する」等の表現には『眼蔵』中に類似例があり、そこではある修行者の言葉に対して、別の修行者が新たな表現を付け加えることで問答が成立し、互いの言動が真理の表現として成り立つという事態を意味する。⁵⁾

したがって、この箇所もまた、他者の道得に対して別の修行者がさらに道得してゆくという意味にとることは不自然ではない。

ではそのような「道得を道得するとき」に、「不道得を不道する」とは何を意味しているのか。まずそれは、言葉によるやり取り以外に、言葉によらない身体動作のやり取りがありうるということではない。「道得を道得するとき、不道得を不道する」とある以上、相手の道得に対して自分が道得することと、相手の不道得に対して自分が不道得することとは、同時に成り立つのであり、言わば同じ事からの両側面ではなくてはならない。

もしも仮に、不道得性(真理を表現しきれない側面)を一切持たない、十全な道得なるものが存在するとしたら、それは言葉であれ動作であれ、不変かつ普遍であり、それ以外の表現の可能性を排除するものになるだろう。言い換えれば、ただ一つの十全なる道得を金科玉条とすれば事足りるのであり、歴代の祖師たちによる多様な公案は道得足りえない無用のものとなる。付け加えるならば、このような十全なる道得は、おそらく自他の間で成り立つ問答という形式において現れてくることはないであろう。

しかし、このような単独で成り立つ道得は、一切が他との関係において成り立つとする仏教および道元の考えとは相容れない。道元にとって、「道得を道得する」とは、あらかじめ独立して真理の表現として成り立っているもの(十全なる道得)同士がかかわるということではない。むしろそれぞれ単独では真理を表現しきれないもの(不道得)同士が出会いの中で、互いを真理の表現へと反転させ合うことなのである。つまり、不道得(真理を表現しきれないこと)は、道得(真理を表現すること)が成り立つために不可欠の契機なのだ。具体的には、問いと答えというそれぞれ片方のみでは完結しない表現の組み合わせによって成り立つ、問答という形態を思い浮かべればよい。

次に「皮肉骨髄」について検討してゆこう。「葛藤」巻で展開される道元の読みを踏まえつつ解釈することで、

道得と不道得とが表裏一体であることが理解できる。もともと「皮肉骨髄」は次の公案に基づく。菩提達磨が四人の弟子に対してそれぞれ何を悟ったのか述べるように命じ、三人の弟子が言葉によって表現して、各々達磨の皮・肉・骨を得ていると認められた。最後の慧可は無言で三度拝礼し、位にしたがって立った。これを達磨は「おまえは私の髓を得ている」と認可した。このような師弟の一对一のやり取りに由来する点に注意したい。またこの公案は通常、真理の非言語的表現が、言語的表現よりも優れていることを示した公案と解釈されがちだが、道元はそのような見方を退け、「皮肉骨髄」のそれぞれに優劣はないのだとする。むしろ「皮肉骨髄」はそれぞれ互いに支え合っており、決して単独で仏祖の皮や髓として成り立っているのではない。それら一つ一つは不完全な「葛藤」（本来煩惱や文字言説に縛られてしまっている状態を指す語だが、道元は個々の不如意さと全体における相互依存性とが表裏一体であることを象徴する表現として肯定的な意味で用いる）である。すなわち個々の修行や道得はそれ以外にないという不如意な在り方をしてはいるのだが、しかしそれは他の「葛藤」とのかかわりの中で、そうでしかありえなかった必然的な在り方として、他と支え合い、非実体的な相互依存性を実現するために不可欠の側面なのである。

このように、「皮肉骨髄」のそれぞれが、単体では不完全な道得（不道得②）であるからこそ、互いに互いを道得として成り立たせ合うことができる、と読んでおくことで、次の「異類中行」の箇所、なぜ「自他」が出てくるのがわかりやすくなる。

「異類中行」は、もともと菩薩が悟りに安住することなく、あえて六道輪廻の中で修行することを意味する。とくに、泥の中で鞭打たれて使役される水牛に象徴されるような、不如意な在り方を厭わずに引き受けてゆく在り方を指す。これは、そもそも修行や悟りというものが、菩薩単独ではなく、一切衆生とともに担われることではじめて可能になるという大乘仏教の理念に基づいている。

ただしこの箇所では、問答する自他はさしあたり同類である人間が想定されている。したがって、「いまわれと他と、異類中行と相見する」とは、自己が問答において出会うところの他の修行者が同類ではなく、「異類」の中で、「異類」として修行する存在として現れるということである。これは何も、目の前の僧侶の正体が牛に見えてしまうといったことを意味するのではない。通常、人であるということは、畜生や餓鬼ではないという分節によって成り立つ規定である。これは自と他との実体的な区別に基づく認識であり、そのような物の見方を疑わない世俗世界にあつては、行為の主体は他から区別された何らかの個の実体であると観念される。その見方を当てはめれば、道得もまた異類から切り離された実体としての「人」が発するものと見なされてしまうのである。だが、すでに確認した通り、道元の考える修行・悟り、そして道得とは、全時空の存在すなわち一切衆生のそれらと相互相的に成り立つものであつた。そのような自他の連動性を覆い隠してしまう既存の分節様式を突き崩し、本来の連動性を回復させるように働くのが、「異類中行」の語なのである。よつて、問答において出会う他者が「異類」であるとは、既存の実体的な分節図式からは逸脱する、全時空の連関が、問答の相手を通して垣間見えるということなのである。

問答において、そのような「異類」として相手が立ち現われるとき、相手もまたこちらを「異類」として認めている（「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」。言い換えれば、自己の「異類中行」と他者の「異類中行」とは、それぞれ単独で成り立つのではなく、双方向的に両者が出会うことではじめて「異類中行」として成立する、言わば割符のようなものである。問答における自他においては、それぞれ真理を表現している側面（道得②）と、それ単独では表現しきれない側面（不道得②）とが表裏一体となつているのである。

このように、道得が成り立つ時節においては、修行者は他の修行者と、既存の分節化を超え出た領域（異類中）

で出会う。次節以降では、そのような出会いの内実がどのようなものであるのかが論じられてゆく。修行者の問答において交わされる互いの言動は、既存の分節様式からは逸脱するような、つまり常識的には無価値であったり、ナンセンスであったりする形をとる。だが、一見奇妙なそれらは、問答する当事者たちにとっては問題なく意味の通るものとして、それも互いにとってはそのようではありえなかった必然的な形として、受け止められてゆくのである。

三 唾漢の道得を聞く

続いて道元は、以下の趙州徒諺（七七八〜八九七）の公案を引く。

趙州真際大師、示衆云、你若一生不離叢林、兀坐不道十年五載、無人喚作你唾漢、已後諸仏也不及你哉。
（三〇二頁）

【現代語訳】 趙州真際大師が衆僧に示して言った。「お前がもし一生涯、修行道場を離れないならば、兀兀と坐禅して何も言わずに十五年になっても、人がお前を唾漢（口のきけない者）と呼ぶ者ことはなく、以後、諸仏もまたお前には及ばないだろう」。

この文言と続く道元のコメントは、従来、言葉によらない坐禅辦道も道得であり、すなわち内省的な抽象理解ではなくそのつどの具体的な修行のうち真理が現れていることを述べた箇所として解されてきた。そうした解釈をまったく否定するわけではないのだが、この読みの最大の欠点は、そのように言う趙州の道得それ自体が、

否定されるべき抽象的な理解になってしまっていないか、言われている内容とそれを言うことが食い違っていることになりかねないのではないかということである。

こうした問題を解消するためには、趙州の公案を、不変的なテーゼを述べた一般論としてではなく、あくまで「你」と呼びかけられている眼前の修行者たちの「兀坐不道」と相互依的に成り立っているものとして読み、それにより、言われていることと、それを言うことを循環的に両立させてしまえばよい。この読みのポイントは、「兀坐不道」を、真理のスタティクな表現ではなく、他の道得を誘発し支える積極的な力を持っているのを見なすということにある。

このことは、元の出典では「已後、仏也不奈你何」となっているのを、道元が「已後諸、仏也不及你哉」と「諸」字を挿入していることにも表れている。「已後、仏也不奈你何」では、一見唾と変わらない修行者が実は既成觀念としての仏よりも優れているという、既存の価値観を逆転させるレトリックであったのに対して、『眼蔵』では「已後諸、仏也不及你哉」とすることにより、この一文は「你」と全仏祖との相互相依性を表現するものとなる。道元はこの箇所について「坐断百千諸仏なり、百千諸仏坐断你なり」(三〇三頁)と述べている。「坐断」は、ある修行者の坐禅が世界全体を実体化から解放するというときに道元が用いる言葉である。¹⁰ 諸仏はそれ自身独立して仏となるのではなく、一人の坐禅と互いに「坐断」させ合うことで仏となることができるのだ。¹¹

したがって、「一生不離叢林」とは、修行道場が修行者の修行を支えているだけでなく、一人の修行もまた「叢林」をあるべき修行道場として支えているという、双方向性において道元は理解していると言えるだろう。むしろこのように、修行者が修行道場を支えるという側面を読み込まなくては、この後で触れられる隠遁僧の話との関連が見えづらくなってしまふ。と言うのも、この隠遁僧は、衆僧の修行道場である寺院(通常の意味での叢林)から、少なくとも空間的には離れているからである。「不離」を「一生」と「叢林」とが支え合うという意味にとることで、

隱遁僧の在り方をも「一生不離叢林」の実現とすることができ、連続して挙げられた二つの公案が一貫したものと読めるようになるのである。

このように、「叢林」は無条件に理想的な場として成立するわけではない。それは常に実体化の磁場にさらされ、世俗世界との質差が見失われかねない危機の中にある。そのような実体化を克服することのできる「一生」は、実体的分節化を被ってしまった既存の「叢林」内部からは、一見奇妙な「啞漢の道得」という形をとって現れる。

たとひ啞漢なりとも、道得底あるべし。啞漢は道得なかるべしと学することなかれ。道得あるもの、かならずしも啞漢にあらざるにあらず、啞漢また道得あるなり。啞声きこゆべし、啞語きくべし。啞にあらずは、いかでか啞と相見せん、いかでか啞と相談せん。(三〇三頁)

個々の修行は既存の修行道場にとって、言わばあちら側の世界からやって来るのであり、その異質さが、「啞漢の道得」という、通常結びつかない在り方同士の結びつきによって示されている。修行者は、こうした「啞漢の道得」を聞き、修行道場を賦活してゆかなくてはならない。それは自らもまた既存の分節化を逸脱し、この場合「啞」となって「啞」と相まみえ、相語ることなのである。

「啞」となって「啞」と出会うということは、前節で確認した「かれと他と、異類中行と相見する」ということと他ならない。その具体例の一つは、すでに見た趙州による道得である。そして道元の挙げるもう一つの事例が、冒頭でも触れた雪峰と不剃髪の隱遁僧との話頭なのである。

四 庵主が剃髪しない理由

まずは話の筋を確認しておこう。

雪峰の門下に一人の僧がいた。叢林を離れて、雪峰山のふもとに草庵を結び、長年髪を剃ることなく、木杓を作って谷の水を汲んで飲むという生活を人知れず続けていた。あるときどこからかこのことを知った僧が訪ねてきて、「いかにあらんか祖師西来意」（達磨がインドからやって来た真意は何か。仏法の真髓を訊く際の常套句の一つ）と問うた。これに対して庵主は「溪深杓柄長」と答えた。その後、僧からこの話を聞いた雪峰は「也甚奇怪」（道元の意識では「よさはすなはちあやしきまでによし」と評し、自ら会いにゆく。庵主を見た雪峰が「道得不剃汝頭」と告げると、庵主は髪を洗ってやって来た。そして雪峰は彼の髪を剃った。（三〇三・三〇四頁）

本稿のはじめに触れたように、道元はこの二人の出会いを、「この一段の因縁、まことに優曇の一現のごとし」としている。なぜ道元がこれほどこの話に感動しているのかを明らかにするためには、最初に、どうして庵主が長年髪を剃らずにいるのか、そして「溪深杓柄長」という言葉に込められたものは何かという問題を検討しておく必要がある。

まず、庵主はなぜ剃髪しないのか。この庵主の奇妙な在り方はしかし、道元および道元の解釈内部の雪峰によって肯定的に評価されていることは明らかである。とはいえ道元は、真理を体得しているかどうかは剃髪・不剃髪といった形式的な問題によらないのだということを言いたいわけではない。「洗淨」巻では「長髪長爪」の僧が激烈に批判されているし、また「出家」巻では、剃髪とは、袈裟を着ることと並んで、仏と出会い、その力によって可能となる儀礼であるとしている¹²。このように、道元は剃髪を重く受け止め、世俗世界における散髪とは明

確に区別するのである。

以上の事情を踏まえたくえで、なお庵主の不剃髪が肯定されるためには、それがむしろ、仏と出会わなくては剃髪が成り立たないという事態を重く引き受けた結果なのだと解する他はないだろう。前節において、既存の修行道場は常に実体化の磁場にさらされていることを論じた。同様に剃髪という、修行生活においてありふれた儀礼（僧が二人一組になって互いの頭を剃り合う）もまた、仏との出会いを顕現させるといふ本来の力を喪失して、単なる形式に墮してしまいかねない危険を抱えている。雪峰は優れた祖師であつたが、「一千五百人の善知識」と言われ、きわめて多くの僧を指導していたとされるから、どうしても叢林が一部世俗化してしまうのは避けがたかつたであろう。庵主にしてみれば、そのような墮落した叢林内には、自分の髪を剃ることのできる仏祖は存在しなかつた。それゆえ彼は道場を離れ、髪を剃らない生活を続けてきたと考えられる。とはいえ、結局雪峰山のふもとに留まっていることからすると、己を剃髪しうる存在がいるとすれば師である雪峰だと考えていたのだろう。

彼の髪の長さは、彼が世を逃れ続けてきた年月の長さを表している。さらに突き詰めて言えば、その長さは、真理との隔たり、および仏という存在の本質的な出会い難さを象徴している。だがこの仏および真理との隔絶を確保することこそが、見失われた僧俗の区別を取り戻し、剃髪の本来性を回復することにつながる。前節で、「一生不離叢林」、すなわち修行者の坐禅が修行道場を支えていたように、庵主もまた、剃髪や叢林が本来あるべき在り方を取り戻すことを支え続けているのである。

「溪深杓柄長」という言葉自体が、このことを表現し、実践している。まず、杓柄の長さは庵主の修行の歳月と対応し、溪の深さが仏・真理との隔たりの深さを象徴している。この言葉は、道元でなければ、十分な修行を積んだために深い真理を自在に汲みつくすことができるという、真理とのむしろ近しさを言い表したものとす

解釈されるだろう。しかし道元は、これを仏・真理との遠さを表した言葉と解するのである。そうでなければ、「優曇の一現」に込められた出会い難さが宙に浮いてしまう。また『永平広録』では、この公案を挙げつつ、最後に道元による頌が付されており、そこには「人あつて問著す西来意。木杓長くして溪たに転また深し」(あるものが庵主に、達磨の西来の宗意を問いただしたところ、それを汲む木杓の柄は長い、谷川はさらに深いと答えた¹⁴)とあることから、道元が「溪深杓柄長」を仏・真理との遠さを表現していると解釈していることがうかがえる。

そして、その仏・真理との隔たりの深さ(溪の深さ)は、修行の深さ(杓柄の長さ)によって測られなければ、あらわになることがなかった。その意味で、この長い柄の木杓(庵主の修行の歲月)は、単に深い溪から水を汲むばかりの受動的なものではない。むしろ、その長さこそが溪の深さを形作り、杓が触れることで溪に水が湧き出すような働きを持っている。さらにこの言葉自体が、まさに木杓として雪峰という溪に届き、そこから水(雪峰による道得)を引き出そうとしているのである。

このような庵主の生きざま・言葉は、固定化された分節図式の内部で事を処理する理解の仕方からすれば、奇妙で不可解である他ない。しかし「啞漢の道得」と同様、それを倒錯と見る側の方が、すでに転倒してしまっているのである。そのような転倒、すなわち実体的な分節化を抜け出してゆくならば、庵主の在り方は何ら不思議でないものとして了解されるだろう。庵主の有限な歳月が背負う、全時空の無限の深さを垣間見ることができよう。

雪峰は、こうした庵主の在り方と言葉の孕む逸脱(「奇怪」)の、「よさ」を受け止めることのできる人物であった(「よさはすなはちあやしきまでによし」。そして自ら彼に会いに行ったのである。

五 仏と仏との出会いとしての剃髪

庵主に対して、雪峰は「道得不剃汝頭」と告げる。これは素朴に読めば「道得ならばなんぢが頭をそらじ」ということになるが、さらに道元は「不剃頭は道得なりときこゆ」と述べている(三〇四頁)。これは、「未道得の人これをききて、ちからあらんは驚疑すべし、ちからあらざらんは茫然ならん」(三〇四頁)と指摘されているように、常識的見地からは逸脱した発言である。

だがこれは、第二節で触れた「かれと他と、異類中行と相見する」という出来事であり、また第三節で確認した「唾」となって「唾」と「相見」し「相談」するという事態に他ならない。既存の分節を逸脱している庵主の道得を受け止めるために、雪峰もまた既存の分節様式内では両立しないはずの「不剃頭」と「道得」とを結びつけて応えたのである。「この道得、きくちからありてきくべし。きくべきちからあるもののために開演すべし」(三〇四頁)とは、雪峰の言葉が固定的な枠組みによってはとらえきれない、そこから逸脱したものであることを示している。

庵主の言葉が杓柄の長さによって溪(仏・真理)との遠さ、出合い難さを表現していたのに対して、雪峰は、その両者の隔たりを受け止めつつも、それらが出会う(「不剃頭」と「道得」とが結びつく)という形で答えた。この二人のやり取りによって、この一時、この場合は、本来出合い難いはずの存在同士の出合いが可能になる空間として立ち上がることとなった。言い換えれば、それまで見失われていた本来の意味での剃髪が可能になったのである。

それゆえ、庵主は髪を洗い¹⁵、雪峰はその髪を剃ることができた。これだけを見れば、そこで行われているの

は通常の剃髪と変わりはない。しかしそこでは仏と仏との出会いが実現しているのである。それはあらかじめ仏だった存在が会い合おうのではなく、出会いにおいて互いを仏にさせ合うのである。すなわち、雪峰が庵主の髪を剃ることで彼を仏とさせ、また他方、庵主が雪峰に髪を剃らせてやることで相手を仏にさせるのだ。

そして、一見何の変哲もない剃髪が、このような仏と仏との出会いを顕現させるという本来の儀礼として成り立つためには、「溪深杓柄長」と「道得不剃汝頭」とのやり取りを介するという屈折を経なくてはならなかった。これらの道得は、固定的実体化により転倒してしまった既存の分節様式を突き崩すという、その一回にのみ道得となりうる（それ以外の場合には不道得となってしまう）言葉である。だが、それらが不変のものとして固定化されてしまう可能性もありえたことを、道元は示唆している。

庵主まことあるによりて、道得に助発せらるるに茫然ならざるなり。家風かくれず、洗頭してきたる。これ仏自智恵、不得其辺の法度なり。現身なるべし、説法なるべし、度生なるべし、洗頭来なるべし。ときに雪峰もしその人にあらずは、剃刀を放下して呵呵大咲せん。しかあれども、雪峰そのちからあり、その人なるによりて、すなはち庵主のかみをそる。まことにこれ雪峰と庵主と、唯仏与仏にあらずよりは、かくのごとくならじ。(三〇五頁)

【現代語訳】庵主にまこと（の力量）があつたために、雪峰の道得に助けられて呆然としていなかったのである。家風（仏道儀礼の働き）が隠れることなく、（身心が脱落する儀礼として）頭を洗ってきた。これ（洗頭という儀礼）は、仏自らの智慧が限らないという法度である。（庵主の洗頭は）仏が身を現すことでなくてはならない、法を説くことでなくてはならない、衆生を救うことでなくてはならない、頭を洗って来るということではなくてはならない。そのとき雪峰がもしその人（仏祖）でなければ、剃刀を放り投げて呵々

大笑するだろう。そうであるけれども、雪峰にはその力があり、その人であったために、ただちに庵主の髪を剃った。まことに、雪峰と庵主とが仏と仏でないならば、このようにならないだろう。

ともすれば、不剃髪に固執するあまり庵主が頭を洗って雪峰の前に来なかったり、あるいは雪峰が「不剃頭は道得なり」という表現に執着して庵主の髪を剃らずに済ませたりしてしまう結末もありえた。つまり、道得が道得として成立するためには不可欠である不完全性の側面（空間的には単独で成立せず、時間的には一回的である）を受け容れないということである。しかし二人には十分な力量があり、互いの道得を一回的なものとして用いて固定化しなかったがゆえに、あるべき剃髪儀礼を実現することができたのである。

おわりに——道得としての『正法眼蔵』

雪峰と不剃髪の庵主——この師弟のやり取りは、しかしただこの両者の間のみで完結したものではない。すでに引いた文だが「仏出世にあふといふは、かくのごとくの因縁をきくをいふなり」とあるように、二人の物語を聞くことで、修行者たちもまた仏と出会うことができるのである。

それは一つには、修行生活の中で日常的に行われている剃髪の内には、雪峰と庵主の出会いが、そして二人が背負っている全仏祖たちの出会いが垣間見られるということであろう。その意味で、雪峰たちはあらゆる修行者の頭を剃り、また剃らせたのだと言つてよい。このように、雪峰と庵主との公案は、道元にとって今この修行の中に息づき、その奥深さを伝えるものとして読まれている。そのことが道元に感動をもたらした一因であると思われる。

だともう一つには、二人の出会いを伝える文章を読み、それに対する言葉を付してゆくという営み（『眼蔵』というテキストがまさにそれである）自体のうちに、仏との出会いがあるのだとも考えられる。道元は、「行持下」巻で「仏祖の）一句両句、みな仏祖のあたかなる身心なり。かの身心きたりてわが身心を道得す。正当道取時、これ道得きたりてわが身心を道取するなり」（一六〇頁）と述べている。『眼蔵』は、少なくとも本稿で見えてきた「道得」巻は、道元が孤独に思索する中から生じたものではない。祖師たちの言葉との相互相依運動に巻き込まれ、言わばそれに乗っ取られる形で成り立った、祖師たちと道元との間で交わされた問答の書なのである。雪峰と隠通僧とのやり取りが一回的で不完全であるからこそ、それは二人の間だけに閉じることなく、時空を超えて道元がそこに参与してゆくことのできる余地が残されていた。「道得」巻に満ち溢れている感動は、祖師たちによる道得と、道元による道得とが出会ったことのできた歓びなのである。

註

1 以下、『正法眼蔵』からの引用は大久保道舟編『古本校定 正法眼蔵全』筑摩書房、一九七一年に拠り、引用箇所を頁数で示す。なお私見により適宜表記や句読点等を改めてあり、括弧内は引用者による補足である。また、引用に際しては必要と思われるものには現代語訳を付した。『眼蔵』解釈には定説と呼べるものが確立されておらず、筆者の解釈を示す必要があると判断したためである。

2 一例を挙げれば、面山瑞方『正法眼蔵聞解』は「今道得と云ふは、仏祖の大用現前を云ふ、（中略）是は口舌に限らず、或時は棒喝彈指一切で道得するなり」（『正法眼蔵註解全書 第五卷』正法眼蔵註解全書刊行会、

一九五六年、四六一頁）と述べており、あるいは岸澤惟安は「結跏趺坐がかくのごとく道得しているから、同時にこの口をひらいて結跏趺坐を説きぬくのも同じく道得だ。どちらも道得に違いない」と理解している（『正法眼蔵全講第十八卷』大法輪閣、一九七三年、五五六頁）。このような読みの方向性は、一切が道得であるという自他の同一性を重視するあまり、修行者同士の相互性が捨象されてしまう傾向があると言える。

また他の解釈としては、道得を証、不道得を修に対応させ、全体として修証一等の構造を表しているとする春日佑芳の解釈（『新釈 正法眼蔵』ぺりかん社、一九九五年、五三二・五四七頁参照）や、道得を言語化、不道得を言語化できない縁起の次元とし、言語化の遂行が言語化不可能な領域を現前させるという事態を論じた巻と見なす南直哉の解釈（『正法眼蔵』を読む——存在するとはどういうことか』講談社、二〇〇八年、一九五・二一二頁参照）などがある。春日と南の読みには学ぶところも多いが、しかしいずれも『眼蔵』のテクストを図式的に理解する傾向が強く、かつ修行者同士の相互依存的働きかけの側面が見落とされがちであり、それゆえ特に本稿で重視する巻後半の公案解釈には物足りなさが残る。

むしろ修行者同士のやり取りを指摘した研究として参考になるのは、和辻哲郎「沙門道元」かもしれない。「道得」巻ではなく「葛藤」巻の解釈であるが、「さまざまの異なる見解が相錯綜することそれ自身の上に仏法が現われる」（『和辻哲郎全集第四卷』岩波書店、一九六二年、二三四頁）という読みは、むしろそれが近代的な装いのもとに理解されているという限界はあるにせよ、複数人の間での相互性を指摘した点は評価されてよい。だが、それは世俗的共同体内部における哲学的な議論のレベルで捉えられており、仏祖と仏祖との面授の質を積極的に位置づけるには至っていない（むしろ師弟という閉鎖関係から道元の思想を解放することが目指されていたと言え）。実際、和辻は「沙門道元」の中で、「道得」巻の前半から、

3 中盤に引かれる趙州の公案にまでは言及するが、後半の雪峰と隱遁僧とのやり取りには一切触れていない。修証一等については頼住光子『道元の思想 大乘仏教の真髓を読み解く』NHK出版、二〇一一年、六四・六六頁を参照。

4 道元における因果の問題については頼住前掲書、二二四・二二六頁も参照。

5 「学人如何会得。(中略)いはゆるの道得を道取するに、玄沙の道は尺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、祖は祖に嗣し、玄沙は玄沙に嗣する道得なり」(「一顆明珠」六〇・六一頁)。

「いま六祖の児孫として、六祖の道を道取し、六祖の身体髮膚をえて道取するには、恁麼いふべきなり。いはゆる仁者心動はさもあらばあれ、さらに仁者動といふべし」(「恁麼」一六六頁)。

6 「門人四員、ともに得処あり、聞著あり。その聞著ならびに得処、ともに跳出身心の皮肉骨髓なり、脱落身心の皮肉骨髓なり。(中略)しかあるを、正伝なきともがらおもはく、四子各所解に親疎あるによりて、祖道また皮肉骨髓の浅深不同なり。皮肉は骨髓よりも疎なりとおもひ、二祖の見解すぐれたるによりて、得髓の印をえたりといふ。かくのごとくいふいは、いまだかつて仏祖の参学なく、祖道の正伝あらざるなり」(三三三頁)。

7 「祖師の身心を参見するに、内外一如なるべからず、渾身は通身なるべからずといはば、仏祖現成の国土にあらず。皮をえたらんは、骨肉髓をえたるなり。骨肉髓をえたるは、皮肉面目をえたり」(三三三頁)。またこの点については南直哉の「その前に『皮』『肉』『骨』と評された三つの言説があつて、それを更新したからこそ、最後の三拝は意味を持ち得たのだ」という指摘が参考になる(南直哉前掲書、二〇四頁)。ただし南の読みでは皮・肉・骨・髓の成立関係が一方通行であるのに対して、本稿の立場からは皮・肉・骨・髓は相互依的に道得として成り立っていると考える。

8 菅野覚明「『眼蔵』を読む 第七十二回 異類の『中』」(『本』二〇〇九年五月号、講談社、六一・六七頁)を参照。

9 出典については鏡島元隆監修、曹洞宗宗学研究所編『道元引用語録の研究』春秋社、一九九五年、二八四頁を参照。同書によれば道元が参照した可能性のあるテクストは、『聯灯会要』巻六「示衆云。偈若一生。不離叢林。不語十年五載。無人喚偈。作啞漢。已後佛、也不奈偈何」(『新纂大日本統蔵経』第七九巻、五八頁上段)、もしくは『古尊宿語録』巻一「師又云。若一生不離叢林。不語十年五載。無人喚你作啞漢。已後佛、也不奈你何」(同書第六八巻、七七頁下段・七八頁上段)だが、いずれも「仏」であり「諸仏」ではない。道元は他に『眼蔵』「行持上」巻でもこの公案を引いているが、そこでもやはり「諸仏」に改めている(あるとき衆にしめしてはいはく、你若一生不離叢林、不語十年五載、無人喚你作啞漢、已後諸仏、也不奈你何」一二八頁)。

10 「いはゆる、一坐のとき、三千界みな坐断せらるる」(「洗面」四二五頁)、「文殊乃十方坐断」(「安居」五八三頁)。こうした個と全体との連動は道元がよく言及するところであるが、一時の坐禅が全時空へと通じているというような、いわゆる「永遠の今」(道元の用語で言えば「而今」などがこれにあたる)のタイプとは異なり、「十年五載」や「一生」といった有限の時間の長さのうちに全時空が垣間見えるとするのが「道得」巻の特徴である。

12 「しるべし、長髪は仏祖のいましむるところ、長爪は外道の所行なり。仏祖の児孫、これらの非法をこのむべからず。身心をきよからしむべし、剪爪剃髪すべきなり」(四六八頁)。

13 「仏化すでに身心にかうぶらしむるとき、頭髪自落し、袈裟覆体するなり。もし諸仏いまだ聴許しませざるには、鬚髮剃除せられず、袈裟覆体せられず、仏戒受得せられざるなり。しかあればすなはち、出家

受戒は、諸仏如来の親受記なり」(五九九頁)。

14 『永平広録』第九頌古七十一(鏡島元隆訳注『原文対照現代語訳道元禅師全集』第十二卷、春秋社、二〇〇〇年、二〇二頁。傍点引用者。また現代語訳は同書のことを参照しつつ私見により一部改められている)。

15 「洗淨」巻では、修行生活において水で身をすすぐことが、世俗世界におけるそれとはことなり、仏法に触れ、実体化から解放されてゆく儀礼であるということが述べられている(「水をもて身をきよむるにあらず、仏法によりて仏法を保任するにこの儀あり。これを洗淨と称す」四六六・四六七頁)。