道 元 の「光 明」

毛 利 豊 史

道元思想のキーワードの一つに「光明」という語がある。「光明」は、道元が生涯追求し、その何たるかを表現しつづけた、「仏」とはその智慧とは何かというものの、その一つの能力を示す語である。この語は仏教史でが太陽の輝きに喩えられたものである。道元はこの語に独自の意義は、仏の智慧を意味し、その広大無辺の働きで万物を照らし見る様は、仏の智慧を意味し、その広大無辺の働きで万物を照らし見る様は、仏の智慧を意味し、その広大無辺の働きで万物を照らし見る様は、仏の智慧を意味し、その広大無辺の働きで万物を照らし見る様は、仏」とはその智慧とは何かという語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」という語がある。「光明」にないた。

題が出て来る。 している処を把える必要がある。ところがこの場合様々な特殊な問している処を把える必要がある。ところがこの場合様々な特殊な問じ、光明」を考察する場合、道元が「光明」の何たるかを自ら言及

修証して、作仏し、坐仏し、証仏す。」なり。仏光なり、光仏なり。仏祖は仏祖を光明とせり。この光明をなり。仏光なり、光仏なり、仏祖は仏祖を光明とせり、唯仏与仏「いはゆる仏祖光明は、尽十方界なり、尽仏尽祖なり、唯仏与仏

非ざる條、文の面顕然なり」(『正法眼蔵抄』)とある。面山の『正 仏尽祖みな光明」(『正法眼蔵聞解』)「我等が日来の見解の光明に(き) 明」の何たるかの言及は少く、他に短い二句が見い出されるのみで 法眼蔵聞解』はこの場合「光明」は「無情」と「有情」の二つの性 来る。注解書を見ると、「光明は無情で言へば尽十方、有情では尽 か、「仏祖」と「尽仏尽祖」の「仏」「祖」とは同じ事柄か、さらに り」だけみても、ここで「仏祖光明」がなぜ「尽十方界」であるの 容をどう理解すべきか。「仏祖光明は尽十方界なり。 尽仏 尽祖 な 表現し、何かに迫ろうとする感覚があふれている。だがこの文の内 短い語句を畳み掛ける処に、たったこれだけの長さで非常に多くを が、「光明」の意味するものを彼自身語っている処と言ってよい。 ある。この箇所は「光明」という主題をめぐる言説の一部にすぎぬ それが「尽十方界」以下の事である、と説いている。この様に「光 「尽十方界」と「仏」「祖」がどう関わるのか、等の疑問が湧いて 「仏祖は仏祖を光明とせり」であるところの「仏祖光明」として、 この文章は『正法眼蔵』「光明」巻の一節であり、「光明」を

然」と現す事が出来たのか。我々と「光明」の関係は何か、「光明」然」と現す事が出来たのか。我々と「光明」の関係は何か、「光明」を「顕成」は「我等の日来の見解」ではない「光明」のあり様が「文と側面と同じ側面の関係は何かとも問い直せる。又、経豪の『正法おいて「尽十方界」と「仏」「祖」とに関わる「光明」のその異なおいて「尽十方界」と「仏」「祖」とに関わる「光明」のその異なおいて「尽十方界」と「仏」「祖」とに関わる「光明」のその異なおいて「尽十方界」と「仏」「祖」とに関わる「光明」のその異なおいて「尽十方界」と「仏」ではない「光明」の関係は何か、「光明」はどの点でどう異なり道元は、といっている。と説はどの点でという。というにはいている。というにはいている。と説はいている。というにはいている。というにはいている。というにはいている。というにはいている。というにはいる。

本論では「光明」を考察する為に以上の様な問い直せる。 本論では「光明」を考察する為に以上の様な問いを様々提出し検 たの文面だけでは明らかでない、さらに言えば道元は一言も何々だ たの文面だけでは明らかでない、さらに言えば道元は一言も何々だ たの文面だけでは明らかでない、さらに言えば道元は一言も何々だ からである、とこの文の内容を帰着せしめる理由を直接語っていな からである、とこの文の内容を帰着せしめる理由を直接語っていな からである。だから、道元の諸用例の検討等を通じてこの様 からである。だから、道元の諸用例の検討等を通じてこの様 な表現をもたらす理由にあたる理路を把え、面山の如く補足を加え な表現をもたらす理由にあたる理路を把え、面山の如く補足を加え な表現をもたらす理由にあたる理路を把え、面山の如く補足を加え な表現をもたらす理由にあたる理路を把え、面山の如く補足を加え な表現をもたらす理由にあたる理路を把え、面山の如く補足を加え な表現をもたらす理由にあたる理路を把え、面山の如く補足を加え な表現をもたらす理由にあたる理路を把え、面山の如く補足を加え ながら内容を分析し理解する必要がある。

る。本論は理路理解の暫定的な試みである。いわれる彼の表現そのものや思想の意義が解明されて来ることにな場の理解方法との批判的応答や相互の補足をくり返す事で、難解とりの理解方法との批判的応答や相互の補足をくり返す事で、難解とところでこの様な、文章の理路の検討は実践的宗教家たる道元のところでこの様な、文章の理路の検討は実践的宗教家たる道元の



が、又、「光明の長短方円」「光明の藍朱……光明 の赤白 なり」法を見ると前掲の「仏祖光明は……仏光なり、光仏なり」とされる 対し明には「開花明々」「明々百草」等の表現が見られる。明は用又、光線や光輝の如きものではない或る事象と言ってよい。これに ず」と語る。このかぎり光は太陽光線や我々が通常眼にする事物の(8) 例的には「明にあらず、像(姿・形)にあらず」と「像」と並記さ が、光と明との二つの意に分けられている。この分離は『道元和尚(゚゚゚)・道元の用法をみると「光明」という語は、面山の示唆があるのだ む事柄なのである。 る事柄は区別される二つの事柄を含んでいる一つの事柄、矛盾を含 る事柄を一挙に表現している。逆に言えば「光明」の一語で示され 来る。「光明」は可視的事物と、それと異なる事象との、区別され 明の異なる両面を持ちながらそれらを連結させた語とみなす事が出 れる如く事物の可視的様相を示す語である。そこで、「光明」の用 様相を示す語である。光は可視的事物と等値し得るものではなく、 青黄赤白とすることなかれ」とある。「青黄赤白」は事物の可視的 光輝と異なっている。又、「青黄赤白……仏光にあらず」「仏光…… のごとく……日月の光のごとくなるべしと見解す……参学にあら 光には前掲箇処に「仏光」「光仏」が見られる。この光について道 広録』中の道元の引用例にも見られる。道元自身の表現において、 元は「仏光……青黄赤白にして、火光・水光のごとく、珠光・玉光 「明々の光明は百草なり」ともされている。つまり「光明」は光と

又「有」の一つの事象の表現である。この事象は「有」である場合 そこで、一語への「有・無」の関係はその語への形容といってよ 例えば「嶺南人無仏性といふ、嶺南人は仏性なしといふにあらず… める事象を示している。「有・無」が「仏性」に冠せられる場合、 有る無しを示すのではなく、「生・死」流転相を限定しそれたらし 現でもある。そのかぎり「有・無」の「仏性」は流転する具体物の 法において「生」と「死」の「とき」が各々独立して「有・無」の が互入互出する流転の相を表現する語である。「有・無」は当該用 られず、死を使得するに死にさへられず゛とあり、両者組合わされ ゝ ボ、 ホュ・ ニード - 。 ・。ュ・・・ 、ゝ 、゚(コン) ...ゝ 、 「ートーl ドゥ・・ よわりを示している。この「生・死」は「生を使得するに生にとどめ なり。死のときも有仏性なり、無仏性なり」と「生・死」相互に関(a) 「有・無」が一語に関わる場合の用法を見ると「有仏性」「無仏性」る。「仏」は暫く置くとして、「有・無」が光と関係しているが、る。「仏」は暫く置くとして、「有・無」が光と関係しているが、 なるあり、有光仏あり、無光仏あり。無仏光あり、有仏光あり」と光の用法をさらに見ると「有仏殿の無仏なるあり、無仏殿の無仏 性格を備えている。「有・無」の光は「有」であり又「無」「無」 く、光は「有・無」によって形容される性格を持っている。光は両 …嶺南人、無仏性となり」とされる如く、「仏性」を形容するので(ミン) は流転だから「有・無」は流転相をそれとして限定し意味ずける表 て「生にとどめられ」ざる死、「死にさへられ」ざる生という生死 の表現がある。この「有・無」は「生のときも有仏性なり、無仏性 ある。「有仏光」以下の表現は テキストに おい て 孤 立した例であ 「仏性」である以上流転相と異なる事柄を示しているが、「生・死」 「有・無」の「仏性」として「仏性」の性格を示している。

その否定である「無」と対立するが、対立する「無」も又光だからその否定である「無」と対立するが、対立する「無」も又光だからその否定の「有」が可能性として立てられており、「無」の場項として、しかも己れの可能性として立てられており、「無」の場面の移行において光自身が実現しているという事になる。この事は「有・無」が流転相をそれたらしめる表現である点において、それらが恒常的な有又無ではない事による解釈である。光という事象は自身が「有」と「無」が可能性として立てられており、「無」の場の移行において光自身が実現しているという事になる。と解釈出来る。光は「有」と「無」は又光だからとが「有」と「無」と対立するが、対立する「無」も又光だからとの否定である「無」と対立するが、対立する「無」も又光だから

明の用法をみるに「仏祖明々百草の夢あきらかなる事、百千の日明の用法をみるに「仏祖明々百草の夢あきらかなる事、百千の日明の用法をみるに「仏祖明々百草の夢あきらかなる事、百千の日明の用法をみるに「仏祖明々百草の夢あきらかなる事で、個と「通されてり。一通は一法なり、一法通、これ万法通なり」と語られる如く「一法」の個別が「通」において一切の他と通底し合うありる如く「一法」の個別が「通」において一切の他と通底し合うありる如く「一法」の個別が「通」において一切の他と通底し合うありる如く「一法」の個別が「通」において一切の他と通底し合うありでにもとづいている。明は「空」と記って、四葉がでれる単一の事物と複数の事物、この場係の実質は、補足すると「通をして通の鍵なからしむるに、「通」という表現は個と一切物の「通」ずるあり様として、個として、明は個物の側面、「明々」は一切物の側面を示している。として、明は個物の側面、「明々」は一切物の側面を示している。として、明は個物の側面、「明々」は一切物の側面を示している。明と「明という一類なり、これでは、一切物の「通」ずるあり様として、個とりでは、「は、」というという。

働きの光によって「あきらか」に現れ出るのである。光と明の両者動きの光によって「あきらか」に現れ出るのである。光と明の両者が「光明」の一語にまとめられる事により「仏祖光明は尽十方時者が「光明」の一語にまとめられる事により「仏祖光明は尽十方らかな様に道元には実体的な「本有」「本体」が肯定的には認めららかな様に道元には実体的な「本有」「本体」が肯定的には認めららかな様に道元には実体的な「本有」「本体」が肯定的には認めららかな様に道元には実体的な「本有」「本体」が肯定的には認めららかな様に道元には実体的な「本体」は「生死に流転せず」れない点から考察出来る。実体的な「本体」は「生死に流転せず」れない点から考察出来る。男は「本体」とは異なった。別れなき事物自体とは相入れざる表現である。光と明の両者を事物自体とは相入れざる表現である。光と明の両者を事物自体とは相入れざる表現である。光と明の両者を事物自体とは相入れざる表現である。光と明の両者を事物自体とは相入れざる表現である。明は「本体」とは異なった。「光明の関係を表現して、一般に関係を表現して、例のに関係を表現して、一般に関係を表現して、例のに対して、例のに関係を表現して、例のに関係を表現して、例のに関係を表現して、例のに関係を表現して、例のに関係を表現して、例のに関係を表現して、例のに関係を表現して、例のに関係を表現して、例のに関係を表現して、例のに関係を表現して、例のに関係を表現して、例のに対して、例のに関係を表現れば、例のに関係を表現れば、例のに関係を表現れば、例のに関係を表現れば、例のに関係を表現れば、例のに関係を表現れば、例のに関係を表現れば、例のに関係を表現れば、例のに関係を表現れば、例のに関係を表現れば、例のに対して、例のに関係を表現れば、例のに対して、例のに対し、例のに対して、例のに対して、例のに対して、例のに対し、例のに対して、例のに対して、例のに対し、例のに対して、例のに対して、例のに対して、例のに対して、例のに対し、例のに対して、例のに対して、例のに対して、例のに対しまればなり、例のに対しないののでは、例のに対しないののでは、例のに対しなり、例のに対しないるののでは、例のに対しないののでは、例のに対しまれば、例のに対しないののでは、例のでは、例のに対しないののでは、例のでは、例のでは、例のでは、例のでは、例のでは、例のでは、例の

たらしめている。
におりである。というのは両者が端的に異なり各々独立分離は相互補完的である。というのは両者は一切にわたるのだから、両者はその、現れなきものを認める事になるし、端的に結合するだけである。光と明とは異なり分離しているが又、結合してもいる関係としる。光と明とは異なり分離しているが又、結合してもいる関係としたもの、現れなきものを認める事になるし、端的に結合するだけである。光と明とは異なり各々独立分離し、何ら他と無交渉だと光とも明とも異なるところに流転なき不動し、何ら他と無交渉だと光とも明とも異なるところに流転なき不動し、何ら他と無交渉だと光とも明とも異なるところに流転なるがある。

は後述する きとして自らを成就せしめるあり様を示すのである。後者について らない。「光明現成」は「光明」が無数のものの明の現れ、 の現れは明であり、それに対するのは明をそれたらしめる光に他な が、「光明」がその対する処に現前する場合、少くとも現前として であり、無数のものが何かへの「光明」の「現成」である。ところ だから前者は無数のもの「遍河沙」は「光明」が「現成」したも 明現成」「現成光明」は「光明」の「現成」と「現成」の「光明」 かの成就、又、成が現である様な現と成の関係を含んでいる。 成」とは現前成就を意味する語である。「現成」は何かの現前が何 の成就である。前者の「現成」は「光明」の何かに対する「現成」 の、無数のものとして「現成」した「光明」、後者は無数のものの 成光明」の表 現も テキスト 上孤立した用 例であり補足すれば「現 として「現成」という表現で示されている。この「光明現成」「現 「現成」が「光明」となる。「現成」は何かに対し、それへの現前 この「光明」の性格は「遍河沙は光明現成なり、 現成光明なり」

るからそれは他の個の明から明確に区別された独立とならない。各をそのままさぐると以下の事になる。明の個別は他の一切を包含すり又結合する関係において「仏」の内面はどうなっているか。理路直接に与えられる場合いかなる事態が出来するか。光と明との異な「仏」には光と明の一切が与えられているからである。この極限が「仏」の「自己」において「光明」は極限的に統括されている。

す事が出来る。

ことになる。ここでは「光明」の光と明との矛盾した性格どうしが 光と明が互に転化し合い一切物の全体運動が起る。全くの同一反復 り、ここで光は明と化す事になる。その点で光は等質的な明の現れ る。この同時性は事象の全体が一挙に与えられる事である。 だから明の一切の一挙の現れは光がその性格を全面的に呈する事に という様な事になると言ってよい。全てが「仏」の内面に顕になる の一切となる。以上の「光明」の統括において与えられる極限では 全体が同時にあるのだからそれは明の一挙の互換を呈する事にな 光においては個に働くあり様は一切にわたる働きと同時に与えられ 全体にあるのだから明は事象の働きそのものとなる。これに対して 他ならない。その意味では明は光と化す事になる。この場合事象が としての「通」が己れのあり様を「礙」せぬあり様においてあるの れは一と一切の互換として一切が一挙に与えられる。互換は全体性 との全くの互換においていずれも絶対的な一となる。ここで明の現 合うから個の明は一切の他と等質的に互換される。逆説だが明は他 々の明は他の一切に対して全く相対的な独立となる。相対し包含し

相」であることになるが、そのことによって逆に「非相」は「まこ表現に見られる如く「非相」は可視的「諸相なるゆえに」と「諸相なり。非相これ諸相なるゆえに、非相まことに非相なり」というが異なる場合がある。「諸相すでに非相にあらず、非相すなはち諸が異なる場合がある。「諸相すでに非相にあらず、非相すなはち諸のとが相互に転化しながら両者は完全に転化せず、転化し得ざる異明とが相互に転化しながら両者は完全に転化せず、転化し得ざる異明とが相互に転化しなが、表に表に表していまるが、光とところが「光明」はこの極限と同一でない場合が出て来る。光と

統括において互に移行し合う統一体が形成される。

完全な互換とならない場合がある。とに非相」としてのあり様を保持し、その点で可視的「諸相」との

だから「今此」の個の他物と互換されざる特殊性が残り、従って全 此」の「現成」は透明な「過現当来」にわたる物を「罣礙」するの まり個が一切の他と互換される透明な「現成」であり、逆に「今 当来」の流転の可能的全体にわたる他の物と「罣礙」されない、 せざるなり。今此の現成は過現当来を呈礙するなり」と示されてい は「過現当来(過去現在未来)の現成は、今此を罣礙(さまたげ) りしといはず、傍観の現成といはず」と語られるが、この「のち」 大師道の人々尽有光明在は、のちに出現すべしといはず、往世にあ れている。「仏祖光明」の「仏祖」である雲門文偃に関して「いま について、個の側面、具体的には今ここの特殊性においてこう語ら が残る。この透明な「現成」とそうでないいわば不透明な「現成」 成」せず、個においてはその互換が完全でなく他物に対する特殊性 係である。この場合全体においては「光明」はその部分しか「現 る」といった麦現に見られる如く、一と他とが「透出」し「跳脱」(分)(分)(分)(分)(分)(分)(分)(分)する事に由来する。この「透脱」は「見諸相と見非相と、透脱せ 者の極限それ自体が隠れ透明度が緩んだ関係「現成の透脱」を形成両者が一切のあり様を互に通し合い現前し成就するのではなく、両 する、両者が浸透し透明となるがその透明さを脱する側面をもつ関 「往世」でない今、「傍観」でないここ、今ここに関わる「現成」 「光明」としての「現成」において光と明とがいわば全く透徹って この事は先述した「現成」の後者 「今此」をさまたげない「現成」は「今此」にある個が「過現 「現成光明」即ち「現成」 の

体においてはそれに対する部分しか「現成」しない。

が、「仏祖」はあくまでも「現成」に関わるかぎり「罣礙」と「罣 非連続ではないがなお連続し又非連続である様な、連続の非連続と 統括において統一をなすが、それは統一体の「仏」との端的連続、 である。「光明」は「仏」である「仏祖」において矛盾が「自己」の はない。端的であれば「罣礙」と「罣礙」でないものと示される なきものとの「現成」の性格は無区別となる。又、非連続も端的で **礙」でない事の両者に関わらざるを得ない。「仏祖」は「仏」の統** 括の極限である様なあり様としてある。 対的な極限、全と個が互いを透しながら脱する、それが全と個の統 に対しあくまでもそれと端的に一致することのない関係における相 括されるかぎりはやはり一つの極限を持つのであり、それは統 いった矛盾した言い方でしか語れない関係の内にあるのである。 続は端的なものではない。端的なものであれば「罣礙」と「罣礙」 に関わり、それを内面に統括するところの「仏」である。 「仏祖」の全と個は、その点で統一体のそれではないが、しかし統 「現成」の中間に独立した他の「現成」が表現される事になるから 体のあり様と連続し又非連続的でもある様な関係にある。 「仏祖光明」の「仏祖」はその点で不透明な「光明」の ところ

題となる。一致し得ないからである。そこで我々の生活と「光明」の関係が問一致し得ないからである。そこで我々の生活と「光明」の関係が問された彼の人生は我々同様全個の、相対的なものにせよその極限と雲門という人物と完全に等しいのではない。時間空間のうちに制限雲門という人物と完全に等しいのではない。時間空間のうちに制限

捉し得るか、得るとすればいかにしてと語られているか。は我々にとっていかなる事柄とされているか、我々は「光明」を把「仏祖」における「光明」と我々の関係をまず考察する。「光明」

しかも先述の「自己」の側の位置にある様なもの、となる。 (4) と道元は語る。又「六道(衆生)の光明あり」の如く我々の根底が相対的な極限の様を示しているから、それは我々の生活世界の全ては「光明」と深く関わっている、と彼は説いている。彼の理路においては「光明」と深く関わっている、と彼は説いている。彼の理路におい「光明」と深く関わっている。と彼は説いている。彼の理路におい「光明」は全と個にわたるから、それは我々の生活世界の全てなる。そこで、全と個との相関の性質れる個々の物とにあることになる。そこで、全と個との相関の性質れる個々の物とにあることになる。そこで、全と個との理路においては、光明といふは人々な前掲の雲門の「人々尽有光明在」を受けて「光明といふは人々な前掲の雲門の「人々尽有光明在」を受けて「光明といふは人々な前掲の雲門の「人々尽有光明在」を受けて「光明といふは人々な前掲の雲門の「人々尽有光明在」を受けて「光明といふは人々な前掲の雲門の「人々尽有光明在」を受けて「光明といふは人々な

捉はまずこの特殊なるものへの把捉となる。我々は根底的には今この「光明」はそれと異なり今ここは特殊性をもってあるのだから把て取り出せば「光明」の透明な「現成」が成立する。が、「仏祖」との結節点となる。結節点の個そのものを絶対的に一なるものとしと明」の「現成」は今ここにあり、そこが「光明」とその把捉者

が、ここで無自覚だったものが自覚へともたらされる処に「光明」 ず勤学にすべし。転疎転遠なるべからず。これによりて、光明を学 となかれ」とされる。「小量(小量見)」のうちに我々が「かゝは(ミコ) し」とされ、「修」「証」は相互に互いをそれとして規定し意義を与は「修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめな 仏し坐仏し証仏す」として修行がなされる。この「修証」そのもの に「仏祖」に至る。「仏祖」においても前掲の「光明を修証して作 が把捉されて来る事になる。修行者はその「勤学」なる修行のうち 性を保持している。そこで、自覚する道が修行者によって歩まれる ないが、修行が出来る、その可能性を持つ点において把捉する可能 我々は「小量にかゝはる」から今ここにある「光明」を把捉してい 得せる作家、まれなるものなり」と示される如く「参学」の修行に る。又、「現成せる百草万象……ひとへに人間の小量にかゝはるこ が己れを「光明」とみなしている点で把捉される「光明」と把捉者 して自覚的に把捉している。「仏祖」はここで一貫して「仏祖」だ り」と「仏祖」は己れを「光明とせり」と「光明」とみなしそれと の自覚の程度に各々相応して「光明」の「現成」が「証」される。 よって「現成」を自覚的に「学得」し把捉する事は出来る。つまり る」処に「現成」は把捉されていない。だが「仏道の参学、かなら え合う。そのかぎり、我々、修行者、「仏祖」の修行における今ここ つて不覚不知なり」とされる如くその瞬間 性に 関して 無自覚であ (g) (g) 一弾指のあひだに、六十五の刹那ありて五編生滅すれども、凡夫か こに立ち、そこに支えられつつもそれを自覚せず、つまり「壮士の ところで、「仏祖」においては前掲の「仏祖は仏祖を光明とせ

る者される側という二元的あり様においてある事になる。同じ「仏祖」である点で「仏祖」の一元性に貫かれるが、又把捉す祖」における「光明」とその把捉者は、把捉する者とされる側とがせ、それが又把捉する「仏祖」自身と向き合っている。つまり「仏祖」の内面のあり様だから「仏祖」は己れを把捉される側へもたらとが相互に己れのうちで向き合っている。「光明」はあくまで「仏とが相互に己れのうちで向き合っている。「光明」はあくまで「仏

性そのものとが把捉されて来る事になる。 性そのものとが把捉されて来る事になる。 性そのものとが把捉されて来る事になる。 に祖」の「光明」は我々においては無自覚のうちに「現成」と に対るにつれて我々には「仏祖」自身と衆生たる我々の根底、 にするが、ここにおいて、我々は修行によって極限的な「光明」へ の把捉の方向と「光明」の透明度が逆に落ちている事になる。こ は近するにつれて我々には「仏祖」自身と衆生たる我々の根底、 の把捉の方向と「光明」な の把捉の方向はこの無自覚なる処を におり、我々における修行による把捉の方向はこの無自覚なる処を におり、我々における修行による把捉の方向はこの無自覚なる処を と接近すると「仏」に関わるその側面と逆に衆生としての我々の衆生 と接近すると「仏」に関わるその側面と逆に衆生としての我々の衆生

4

様であり、逆に二元は互いに一元的につながる側面を持っている。 る者される側の分断は「仏祖」自身の同一性に含まれる二元的ありが、「仏祖」は先述の様に各々の側に位置するから二元性は「仏側、「仏祖」が把捉者として両者向き合うあり様である。ところ側に仏祖」が把捉者として両者向き合うあり様である。ところ逆向きの対応は「光明」とその把捉者とが二元的に分けられる点逆向きの対応は「光明」とその把捉者とが二元的に分けられる点

目的語の「光明」を「教」有」つまり両者「対」るわけだから、主対」(と示されるところである。この文において、主語「光明」がッイスミヨ)。と示されるところである。この文において「光明教」有』光明」にらいう一元と二元の関係は「光明」において「光明教」有』光明』 みなす事において、己れを規定する。だが又、対象をそれとして規 面を把捉し自らを顕になる対象として、「とせり」即ちそれとして る。「仏祖」は対峙により自らを「光明とせ」しめる。「光明」は 祖」は自らを「光明」とするとともに自ら「光明」とされている。 べくもない。端的な分裂であれば「仏祖」は同一の「仏祖」とされ 端的に同一であれば「仏祖」は自らに対し「光明とせり」と把捉す も又端的ではない。「仏自」と「仏祖」が、この主語と目的語とが 同一の「仏祖」に分裂が生起している。分裂と同一とは各々ここで 内容だが、この文は「仏祖」の己れ自身への関係を示している。こ である。「仏祖」で言えば、先述の「仏祖は仏祖を光明とせり」の ある。だが又、主語と目的語とは同一の「光明」だから両者は同じ でもある。さて、「仏祖」は分裂の生起において自らに対峙してい となる。が「仏祖」は目的語となるとともに已然それに対する主語 分裂の否定としての同一との両性格を備えている。この文で「仏 る事はない。「仏祖」は自らの同一性の否定であるところの分裂と の文を解釈すれば、主語と目的語は同一の「仏祖」であるが、この 自ら自発的に二元対立的に分裂しなお同一であるものとしてあるの でもある。「光明」は己れによって己れが有らしめられるという、 語に位置する「光明」と目的語となる「光明」とは異なったもので 「仏祖」の内面である。「仏祖」は自らへの対峙において自らの内 「光明」とされた時点で主語であった「仏祖」は主語でなく目的語

とし、という様に刻々と己れを対象化しつづけている運動である。 「仏祖」が己れを脱し、脱する処から己れを対象とし、又脱し又対象 から二重否定は同一反復とはならない。だから「仏祖」の反復は、 がなされている。ところが「仏祖」は統一体の「仏」ではないのだ 否定運動である。この否定運動において自発的に可能と現実の転換 光はたえず自ら相互に移行する点で自らのあり様を否定しつづける の「自己」が介在しているからである。「有」はその否定の「無」 対象化された己れだけであり、対象化する己れはみい出されない。 定し可能性へと回帰している。「仏祖」においてみい出されるのは 対象とする自らはその二元的な現実を経る処において再びそれを否 成立が自らへの把捉の成立でもあり、自らが対象とされるとともに るという構成となる。このかぎり「仏祖」は自らの顕非顕の存在の 現実的に生起し、さらに把捉する者は顕現の否定として非顕現であ 現である。分裂を自発的に生起せしめる処の可能性を持つ非顕現の もある。「仏祖」は非顕現である自らを顕現せしめながら已然非顕 へ移行し「無」はその否定の「有」へと移行する。「有」「無」の の点で「仏祖」は非顕現である。だが現れるのは同一の「仏祖」で 定する「仏祖」はそれ自体対象ではなくその点で現れていない。 「仏祖」が働きとしての光、「有」「無」の光の「現成」に彼自身 一元への否定により再び二元へと転ずる。この二 重否 定の 反復は 「仏祖」は自らへ回帰する一元的な性格を備えているが回帰はこの 「仏祖」が己れを否定し顕現するところに把捉する者とされる側が 「現成」において光が明を現前にするところに「光明」自身が成就 この事を「光明」で言えば、「光明」が己れと向き合うのはその そ

そのあり様を更新しつづける。

える。乗り超えた光は再び明として現前する事になるから明は刻々身へ再び回帰する。光は明へ転じ、転じた己れを脱し己れを乗り超ある明へ転化する事においてである。現れに対峙するのは光自身にある明へ転化する事においてである。現れに対峙するのは光自身にある明へ転化する事においてである。現れに対峙するのは光自身にある明へ転化し脱する事である。光は 可視的 事物ではない働きだかに透り転化し脱する事である。光は 可視的 事物ではない働きだかするあり様である。この「現成」は「仏祖」において光と明が相互するあり様である。この「現成」は「仏祖」において光と明が相互

「仏祖」の反省においてある、という事になる。 「仏祖」の「光明」はその働きにおいて記れた対象である。だからままり、光は明として事物が現れている、現れが起っているというままり、光は明として事物が現れている、現れが起っているというままり、光は明として事物が現れている、現れが起っているというまさにその事にその存在理由を証しているであり、とればなる。だから、「仏祖」の「光明」はその働きにおいて己れ自身の何たるか、そ「仏祖」の反省においてある、という事になる。

するのだがこれが「罣礙」なき「仏」に関わる処において逆に衆生ところが「仏祖」の「光明」は衆生たる我々の衆生性そのものを有る、無自覚だが我々も又「光明」に根ざしている、とみなされた。き「仏」ではない。又「仏祖」の「光明」は我々の根底としてあき「仏」ではない。又「仏祖」は統一体としての「罣礙」なところで「光明」における「仏祖」は統一体としての「罣礙」な

性そのものへのさらなる否定状況が形成される事態が起って来る。

^ 5

はつねにありて不変なり」とされる「霊知」は、「不変」ゆえに出来ないが、その手がかりとして道元に次の様な言がある。「霊知 に根底から関与しているが、我々に関与するものがそれと異質なも は考えられていない。この事を解釈し直せば「仏祖」は我々の生活。 とは異質な側面がある処から我々の「諸境」が「縁起」して来ると 見なり」とこの「不変」「常住」にしてなお「縁起」の「本性」を ひ、帰真の大さといふ……これすなはち先尼外道(常見の邪説)が べし。本性より縁起せるゆへに実法なり」と我々に「現在せる諸でなく「いま現在せる諸境も、霊知の所在によらば、真実といひぬ ころで逆にこの「仏」は「仏祖」となる事が出来るか。これは即断 らに仏をみる」と語られる処のみられる「仏」の「さらに」そのと一致しない。「罣礙」なき「仏」は「仏にいたりて、すゝみてさ 備える「霊知」のあり様を道元は認めない。つまり「仏祖」の性格 る。だが「かくのごとく本性をさとるを、常住にかへりぬるとい 境」を己れの「所在」として「縁起」せしめる 要因 をも 備えてい し己れ自身の透明度の絶対的な極限としての透明さとしてある。 ってその「仏」は己れの不透明なあり様と一致しない異質な、 先、具体的には今ここ、に把捉される「仏」である。「仏祖」にと 「光明」の「仏祖」の性格と異なる。又、これは単に「不変」だけ 「光明」に関する限り「仏祖」は端的には「罣礙」なき「仏」 「罣礙」なき「仏」と「罣礙」のある「仏祖」との対 応関係 だ しか

> えるのが妥当である。 もとずく「すゝみて」ゆく過程においてみい見されて来る事柄と考る。そこで、透明な「仏」と「仏祖」の関係は「仏祖」の自発性にめ、「仏祖」との端的一致をみない点でそれと異質な側面をもつ透が、「仏祖」との端的一致をみない点でそれと異質な側面をもつ透が、「仏祖」との端的一致をみない点でそれと異質な側面をもつ透め、「仏祖」との端的一致をみない点でない見されて来るのではない、となろう。のを含んだ側面がある処から発生して来るのではない、となろう。

我々において「小量」で眼がくらんでいるなかに物が見えてあると からの超越を追いつづける契機を保有している、となる。つまり、 開示せず、不透明さを我々の根底としてとどめている。そこで、 いうその事態が、「仏祖」の「光明」に根底的に支えられている事 祖」の内面の一部をなすのであり、又、生活の成立はすでに衆生性 々においては、我々の衆生としての生活は無自覚だとしても「仏 る。即ち、「仏祖」は超越を目ざしながらなおその側面を全面的に もって、根底として我々を我々たらしめるべく我々に内在化してい 活へ自らを内在化せしめる事は考え難い。 逆に 現実的には 透明な で「仏祖」自らが超越へと転ずるのである。この超越は我々の生 であり、そこで「仏祖」は己れの完全なる把捉を達成する。その事 捉される側との統一体をなす統括であり、両者の相互への全き移行 あくまで可能性の次元でしかないが、「仏祖」における把捉者と把 の可能的な連続性においてある「仏祖」からの超越とみなし得る。 て、その反省的把捉が達成される処のつねにその先に、「仏祖」と 「仏」と非連続な「仏祖」は、 衆生 たる 我々の衆生性 そのものを 「罣礙」なき「仏」は「仏祖」による「自己」把捉の可能性とし

修行において把捉されるべき「仏祖」の「光明」は我々の根底との修行の可能性はこの超越への契機としてあるという事である。なのであり、又超越の可能性もそこにある、という事である。我々

現しているのである。

現しているのである。

なれるものとみなされたが、そこにおける二重否定等の自発的運動されるものとみなされたが、そこにおける二重否定等の自発的運動されるものとみなされたが、そこにおける二重否定等の自発的運動されるものとみなされたが、そこにおける二重否定等の自発的運動

照らし出している、この 句に こもるその 視覚をもって道元は彼を 明」に支えられている、「光明」がまさしく雲門自身のその現存を 彼を「仏祖」とみなす。 雲門 自身 を含めた「人々」の現存が「光 祖」の自覚する内的視覚を理想として夢想するそれであろう。 づける、修行に関わる者にとっての理想である。道元の視点は「仏 証」の「修」における自覚と「光明」の「証」とが自発的に転じつ よい。雲門が「仏祖」とされるのは、彼の人生の現存の一切が直接 する事によってその視覚を表現の世界に建立せしめているといって である。 れば有限な彼らの人生が直接我々の生活を支えている事になるから ている。だが道元にしろ雲門にしろ有限なる現存としてあるゆえに 々尽有光明在」と語った事においてである。この句によって道元は 「仏祖」の相対極限に直接達し一致する事は出来ない。もし一致す 「仏祖」とするのである。道元は「仏祖」を夢想し、その「仏祖」 「仏祖」と同一とされるのではなく、彼が道元が引用した処の「人 ところで、道元が「光明」を語る視点は「仏祖」の視覚と重なっ 「仏祖」における把捉者と把捉される側との互換は「修 夢想

> 成」の不透明の彼方に向けて立ちつづけている。今ここの、この瞬 **うか。道元は語っていない。語らぬまま彼の理想は「光明」の「現** 時、現存の我々の根底そのものの超越への飛躍的転換は成るのだろ てにわたる事を語ってやまぬ彼の夢想の裡にあっては。しかしその に個々の現存は「仏祖光明」に一致し得る。少くとも「光明」が全 し見るのである。その自覚の実現は何時か彼方である。だがその時 証すべくよみがえって来る様を「小量」を突き抜いてはるかに透か その可能性が我々に保持されている処の修行そのものに終りはな 要もない。「勤学」を言うのは一挙には理想的自覚に達し得ぬ我々 のあり様の証として、個々各々が「仏祖」自身の経歴として自らを 為である。現実の修行は個々の現存においては未完であろう。だが の「小量」の為である。「小量」の度し難さを道元が見据えている 的あり様を形成するものではない。一挙ならばあえて「勤学」の必 化される処へ向かう個々の修行を見据えている。修行は一挙に理想 い。道元は終りなき修行のうちに己れを含めた衆生の個々の現存が の視覚に映ずる我々の現存を見据えている。理想が自覚として現実 「仏祖」の内面に真に自覚され位置づき、その眼前に「仏祖」自ら

<結 び>

間において。

居している。これは「仏」と「仏祖」の各々を反映する文脈の理路いる。この内面に我々への内在とその超越に関わる二つの性格が同「光明」は道元において「仏」の内面の出来事として把えられて

の裡にみい出されるのだが、「仏」は「仏祖」、「仏祖」は「仏」と (11) 下15頁。

いら様に両文脈は互いを予測し交錯する。この交錯に飛躍が潜んで

いるのである。これは「現成」の透明 度の 制限の 何たるかに関わ

体との、又「他己」との関係の問題につながって来る。「他己」に関る。これは道元の「自己」の本質に関わる事柄であり、その事物自 して言えば、本論では出来なかったが「仏祖は仏祖を光明とせり」

もつ道元の「仏」の智慧の本質が明らかになって来ると思われる。 として検討する必要がある。これらの検討を通じて「光明」の喩を と、最初に掲げた「尽仏尽祖」「唯仏与仏」とを自と他の関係の問題

1 高崎直道『仏教入門』(東京大学出版会)61頁。

2

『正法眼蔵』光明巻い頁。引用は『日本思想大系・道元』

内は論者。底本の校注者の附した「 」は省く。 数(同本下巻は下と略)のみ記す。引用文中の中略や() (岩波)による。以下注では『正法眼蔵』の巻名を省略し頁

- 3 本論12頁注16と同42頁注45の引用文。
- 4 『正法眼蔵註解全書』(同刊行会)五四頁。
- 5 同278頁。
- 6 同284頁。 「何を光と説き明と説く」。
- 『道元和尙廣錄』九『道元禅師全集』(筑摩、 「於諸光中智光為上……於諸明中心 明為 上。此珠 光明」 昭和44・45年
- 8 版). 下間頁の『景徳伝灯録』三からの引用文。 159 頁。

- (9・10) 161頁。
- 13 12 242 頁。 49 頁。
- (14・15) 15頁。
- 16 161 頁。
- 17 163 頁。

18 19 20

- 21 65 頁。
- 23 22 312 頁。 52 頁。
- 24 34 頁。
- 25 26 152 頁。 162 頁。
- (28・29) 154頁。 27 283 頁。
- 31 30 166 頁。 161頁
- 35 34 161 頁。 153 頁。

(32・33) 82頁。

37・38) 161頁。 36

下149頁。

四八

- 下 140 頁。 頁。 『道元和尙廣錄』三『道元禅師全集』下50頁。
- 頁。 下3頁。

下 165 頁。

 $\stackrel{\frown}{46}$

頁。

- 頁。
- 下 374 頁。 頁。
- 20 I58 頁。頁。

頁。 『道元和尙廣錄』一『道元禅師全集』下25頁。

(専修大学大学院)

頁。

<u>56</u>

頁。

(57·58) 58) 82頁。