

正法眼蔵

現成公案に参ずる

勝俊

現成公案に参ずる

目次

現成公案に参ずる.....	2
目次.....	2
現代語 現成公案.....	5
序章 段落の問題.....	7
第1章の2 提示部に対する転回（悟にあつても人の煩惱を排除できない）.....	12
検討1 第三段の「あり、あり、あり」の解釈について.....	13
検討2 しかもかくのごとくなりといえども、華は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり（三の2段）	14
第2章 （4段から7段）仏道における修証の実際、迷悟の誤解.....	17
検討3 かがみにかげをやどすがごとくにあらず、水と月とのごとくにあらず（七段）.....	18
検討3-2 一方を証するときは、一方はくらし（七段）.....	20
第3章 （8段から10段） 修証の方法、どのようにして悟りを得るか。.....	22
第4章 （10-2段から12段） 証のあり方、悟りを説く.....	24
検討4 たきぎはひとなる、さらにかへりてたきぎとなるべきにあらず、.....生も一時のくら みなり、死も一時のくらみなり。（十の二段）、.....	28
検討5 このゆゑに不生といふ、死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり、このゆゑに不滅と いふ（十一2段）.....	31
検討6 時節の長短は、大水小水を検点し天月の広狭を弃取すべし（11段）.....	32
検討7 参学眼力のおよぶばかりを見取会取するなり（12段）.....	33
第5章 （13段から14段の1） 弁道修行への誘い、坐禅の勧め.....	35
検討8 しらるるきはのしるからざるは（13段）.....	38
第6章 （14段の2） 悟りの実践.....	40

正法眼蔵 現成公案 第一

諸法の佛法なる時節、すなわち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸佛あり、衆生あり。[一段]

萬法ともにわれにあらざる時節、まどひなく、さとりなく、諸佛なく、衆生なく、生なく、滅なし。[二段]

佛道もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生佛あり、[三段]

しかもかくのごとくなりといえども華は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。[三の二段]

自己をはこびて萬法を修證するを迷とす、萬法すすみて自己を修證するはさとりなり。[四段]

迷を大悟するは諸佛なり、悟に大迷なるは衆生なり、さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢あり。[五段]

諸佛のまさしく諸佛なるときは、自己は諸佛なりと覺知することをもちゑず、しかあれども證佛なり、佛を證してもてゆく。

[六段]

身心を擧げて色を見取し、身心を擧げて聲を聴取するに、したしく會取すれども、かがみにかげをやどすがごとくにあらず、水と月とのごとくにあらず、一方を證するときは一方はくらし。[七段]

佛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、自己をわするといふは、萬法に證せらるるなり、萬法に證せらるるといふは、自己の身心、および侘己の身心をして脱落せしむるなり、悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟跡を長長出ならしむ。[八段]

人はじめて法をもとむるとき、はるかに法の邊際を離却せり、法すでにおのれに正傳するとき、すみやかに本分人なり。

[九段]

人舟にのりてゆくに、目をめぐらしてきしをみれば、きしのうつるとあやまる、めをしたしくふねにつくればふねのすすむをしがごとく、身心を亂想して、萬法を辨肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる、もし行李をしたしくして、箇裏に歸すれば、萬法のわれにあらぬ道理あきらけし。[十段]

たきぎははひとなる、さらにかへりてたきぎ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、前後際斷せり、灰は灰の法位にありて、後あり先あり、かの薪はひとりぬるのち、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、しかあるを生に死になるといはずは、佛法のさだまれるならひなり、このゆゑに不生といふ、死の生にならざる、法輪のさだまれる佛轉なり、このゆゑに不滅といふ、生も一時のくらゐなり死も一時のくらゐなり、たとへば冬と春とのごとし、冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはずなり。[十段の二]

人の悟をうる、水に月のやどるがごとし、月ぬれず、水やぶれず、ひろくおほきなる光にてあれど、尺寸の水にやどり、全月も彌天もくさの露にもやどり、一滴の水にもやどる、悟の人をやぶらざるごとく、月の水をうがたざるがごとし、人の悟を罣礙せざるごとく、滴露の天月を罣礙せざるがごとく、ふかきことはたかき分量なるべし、時節の長短は、大水小水を檢点し天月の廣狹を辨取すべし。[十一段]

身心に法いまだ參飽せざるには、法すでにたれりとおぼゆ、法もし身心に充足すれば、ひとかたはたらずとおぼゆるなり、たとへば船にのりて山なき海中にいでて四方をみるにただまるにのみみゆ、さらにことなる相みゆることなし、しかあれどこの大海、まろなるにあらず方なるにあらず、のこれる海徳つくすべからざるなり、宮殿のごとし、瓔珞のごとし、ただわがまなこのおよぶところ、しばらくまるにみゆるのみなり、かれがごとく萬法もまたしかあり。塵中格外おほく様子を帯せりといへども參學眼力のおよぶばかりを見取會取するなり、萬法の家風をきかんには方圓とみゆるよりほか、のこりの海徳山徳おほきはまりなく、よもの世界あることをしるべし、かたはらのみかくのごとくあるにあらず、直下も一滴もしかあるとしるべし。[十二段]

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

しよりみずそらをはなれず、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頭に邊際をつくさずといふことなく、處處に踏翻せずといふことなしといへども、鳥もしそらをいづれば、たちまちに死す、魚もし水をいづれば、たちまちに死す、以水為命しりぬべし、以空為命しりぬべし、以鳥為命あり、以魚為命あり、以命為鳥なるべし、以命為魚なるべし、このほかさらに進歩あるべし、修證あり、その壽者命者あることかくのごとし、[十三段]

しかあるを水をきはめそらをきはめてのち、水そらをい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、自にあらず侘にあらず、さきよりあるにあらず、いま現するにあらざるがゆゑに、かくのごとくあるなり、[十三の二段]

しかあるがごとく人もし佛道を修證するに得一法通一法なり、遇一行修一行なり、これにところあり、みち通達せるによりてしるるきはのしるからざるは、このしるることの佛法の究盡と共生し同參するゆゑにしかあるなり。[十三の三段]

得處かならず自己の知見となりて慮知にしられんととならふことなかれ、證究すみやかに現成すといへども、密有かならずしも見成にあらず見成これ何必なり、[十四段]

麻谷山寶徹禪師、あふぎをつかふちなみに僧きたりとふ、風性常住無處不周なり、なにをもてかさらに和尚あふぎをつかふ、師いはく、なんぢただ風性常住をしれりとも、いまだところとしていたらずといふことなき道理をしらずと、僧いはく、いかならんかこれ無處不周底の道理、ときに師あふぎをつかふのみなり、僧禮拝す、佛法の證驗、正傳の活路、それかくのごとし、常住なればあふぎをつかふべからず、つかはぬをりも風をきくべきといふは、常住をもしらず、風性をもしらぬなり、風性は常住なるがゆゑに、佛家の風は大地の黄金なるを現成せしめ、長河の酥酪を參熟せり。[十四の二段]

これは天福元年中秋のころかきて鎮西の俗弟子楊光秀にあたふ、建長壬子拾勒

原文は正法眼蔵註解全書による。(本山本に依拠)¹

¹ 但し、本文中の原文は洞雲寺本を底本とする岩波書店日本思想体系「道元」による。

現代語 現成公案

世界を貫く真理を仏法という尺度で捉えてみると、この世は迷いと悟りが交錯し、それを修業によって克服しようとしても、それでも生死は厳然としてあり、悟れる人と我々凡人とがうごめいている。

その真理に対する執着を振り払ってみると、惑いも悟りもなくなり、悟れる人と凡人という区別も消え失せ、生死すらどうでもよくなってしまう。

仏道という世界は初めから我々の価値基準を超越しているから、生滅があり、迷悟があり、凡人も悟れる人も平然としているのである。

それはそうではあるが、充溢した今に生きる私は確かに煩惱と戯れている。

自分が右往左往しても真事は得られない、求めるものは向こう側からやってくる。迷いに迷うことが大事なこと、追い求めてばかりいても得られるものはない。

真理を会得した人は常に自己の慢心を諫める、しかしその人の日々の所作が真事の現われそのものなのである。

やみくもに真事を求めてみても、鏡に映る自分や水に映る月のように自分と真事とが一つになることはない、鏡や水に焦点を合わせると、自分や月はボケてしまうように。

仏道を学ぶということは自己を学ぶことであり、自己を学ぶということは自己を捨て去ることであり、自己を捨て去るということは真理に身を委ねるということであり、真理に身を委ねるということは自己の身も心も全てご破算にすることであって、手垢が落ちて綺麗さっぱりになったらその爽やかな身と心を存分に味わうことができよう。

初めて真理を求めようとするのとんでもない所を彷徨ってしまうことがある。求めずして会得することが真理と一つになる秘訣である。

船に乗って岸を見ると岸が動いているかと錯覚する、しかし船自体を心の眼で見れば船が進んでいることが観てとれる。そのように右往左往して周りばかりを見ていると自分を中心にして世界が動いていると勘違いしてしまう。しかし心を落ち着けて自分を見つめてみれば実体のないこの世界が分かる筈だ。

薪は燃えて灰になる、しかし灰が薪に戻ることはない、だからと云って薪が先にあって灰は後に来ると思っはいけない。薪は薪として過去があり未来がある、直前直後もあるがその前後は切れていて連続していない、目の前の薪が今の薪の全てである。灰にも灰としての過去があり未来がある。この薪が灰となった後に薪に戻らないように、人が死んだ後に生き還ることはない。だからと言って生が死になるとは言わない、それは真理だからである。生は絶対なる生なのである。死が生になるとも言わない、それが真事だからである。死は絶対なる滅なのである。生も一時、死も一時である。例えば冬と春のようなもので、冬そのものは春にならないように、春自体が夏になることはない。

人が真理を心に得るということは、水に月が映るようなものである。月が濡れることもないし、水が溢れることもない。光を放つ月はとてつもなく大きいものではあるが、水溜りの水にも映り、満月も大空も草の露に映り、一滴の水にも映る。真理というものが人の心に孔をあけないのは月が水に孔をあけないようなものである。真事が人を押しつぶしたりしないのは一滴のしずくが大空や月を邪魔しないようなものである。水に映った月が深い所に見えるほどに、空に浮かぶ月は高い所にある。同じように修行が深ければ得られる真理も大きくなるが、しかし一瞬の修行にも一瞬の真理というものがある。水の

大きさによって月がどのように映るか、どのような修行によってどのような真理が得られるか、それぞれよく見極めてみるとよい。

目覚めきれない凡人に限って、悟ったつもりで全てが分かっていると勘違いする。一方で、^{ことわり}真理を究め目覚めた人はそれでもまだ究め足りないと修行に勤しむ。例えば、船に乗って大海原に出て、四方を見渡すと丸い海が見えるだけで、異なった様相を見ることはない。しかしこの海は丸でも四角でも無く、海全体を理解することなど到底できない。魚には宮殿に見えるだろうし、天人には首飾りに見えるであろうが、ただ自分の見える限りにおいてしか判断できないから、今はただ丸く見えるだけなのである。このように世の中もまた同じである。この世には様々な様相があるはずであるが、眼の届く範囲でしか判断できない。世界の^{ことわり}真理を究めようと思うなら、丸だとか四角だとかに見える以外に様々な別の世界があるということを知らなければならない。自分の身の周りの様相だけで判断するのではなく、足下にもまた海水の一滴にも世界が広がっていることを知るべきである。

魚は水を離れることなく泳ぎ続ける。鳥は空を離れることなく飛び続ける。水や空を大きくも使い、また小さくも使う。魚や鳥はそれぞれが力の限りを尽しながら活着ている。しかし鳥が空を離れたら直ぐに死んでしまうし、魚が水を飛び出たら直ぐに死んでしまう。水が命、空が命、鳥が命、魚が命であり、命でないものはない。人は修行により命の限りを尽し、自己の真理を究める本分がある。修行が命そのものであるというのはこのことなのである。

にもかかわらず、水が何であるかを究めた後でなければ泳ごうとしない魚や、空が何であるかを究めなければ飛ぼうとしない鳥があれば、水が何たるかも、空が何たるかも分からないまま、すぐに死んでしまうだろう。この道理を身体で理解し、自己の修行を尽くして^{まこと}真事を究め^{ことわり}真理を実現するのである。この道理は時空を自他を超越しているが故に^{ことわり}真理の現われそのものなのである。

仏道を究めるに、一つの^{ことわり}真理に至れば一つの真理を得たのであり、一つの行を実践したならば、一つの修行を成し遂げたのである。しかし仏道の修行と^{ことわり}真理は一つのものであるから、どうしても修行の成果というものは見えにくいものなのである。

真理は言葉で表現できないし、修行の功德も明示的なものではない。成果は必ず身についてはいるが、しかしそれは必ずしも目に見えるものではなく、しかし見えないと云うものでもない。麻谷山宝徹禅師が扇で仰いでいるとき、一人の僧が来て禅師に問うた、

「風はどこにでも行き亘っているというのに、和尚は何故にあえて扇を使うのでしょうか」、それに答えて師は云った。

「お前は風がどこにでも行き亘っているということは知っているが、風が行き亘っていないところが無いということの道理は理解できていないようだ。」

僧はさらに尋ねた、「それはどういう意味でしょう、」

師はただただ扇であおぐばかりであった。僧は礼拝した。

仏法のよりどころ、^{ことわり}真理の現われとはこのようなものであり、風がどこにでもゆきわたっているから扇を使う必要はないというのは、風の何たるかを知らない者の言うことである。風はどこにでもあるからこそ、仏道という風が大地を豊かにし、^{まこと}真事なる自然を豊かに育んできたのである。

1233 年中秋のころ書いて九州大宰府の俗弟子 楊光秀に与える。

1252 年正法眼蔵に加える。

序章 段落の問題

現成公案の巻に関して多くの注釈書が出されているが、それらに共通することはこの巻を道元禅師の仏道の根本である正法眼蔵の基本的な考え方を示したものとしての位置づけをしているものの、多くは一段目から逐語的に読み、一段ずつを個別に解釈しようとしている。当然それはそれで間違いはないのであろうが、各段落を総合した全体観を持たずに読みすすんでしまうがために、筋道はないが、しかしそこに道元禅の真髓が表明されていると言った理解になっている感がある。禅師が思いついたまま書き連ねたように解釈しているのは、主に提唱という形式で聴衆に解説しながら注釈していったという伝統からではないかと思われる。さらに段落については、多くは「私記」「参註」などを参照して全体を14段に分けてはいるが、しかしそれが内容的な段落分けであるとは言い難い。筆者の調べたところでは、諸学者²による注釈で全体の意味を汲み取った上で段落分けしているものが見られ、また鎌谷老師のそれに段落(科段)分けが見られる³。

この巻の奥書に「鎮西の俗弟子楊光秀にあたふ」という一文からすると、禅師自身はあくまで私信として楊光秀に宛ててこれを記したのであって、彼に対して自説を主張する目的で筆をすすめたのであろうと考えるのが自然である。この点を重視して全体を捉えると、文章全体が俗人に対する啓蒙的な書きぶりとなっている様を理解することができる。仏性の巻などのように自分と共に修行に励む学道の僧に向かって提唱したものは明らかにその格調が異なる。真理を提唱するというより、俗弟子に対して道元禅師が展開する新しい仏道をいかにして理解させるかに力点がある。また内容がややもすると哲学的に書かれているのは、楊光秀なる人物が恐らく運動論を否定したゼノンのように理路整然とした論理を展開して禅師の主張する新しい仏道/坐禅に異を唱えていたのではないかと想像される。そのような理知的な俗人に対して禅師の新しい仏法を慮知的にかつ仏道的に整然と展開したものがこの現成公案ではなかろうか。特に13段(下記段落分けの第5章)において述べてある魚、鳥の喩えが典型的な一例であるが、実践することが如何に大事であるか、実践が悟りそのものであることが説かれている。この段こそがこの巻のあるいはこの私信の中心をなすものではないだろうか。

実践の重要さを強調するこの私信ではあったが、新しい仏法の分別が1段から14段に亘って簡潔に展開されていたことから、後になって道元禅師の思想の集大成としての正法眼蔵を編纂するにあたり、その概要として巻1に収録することがふさわしいと考えたものであろう。

この段落をどのように区切っていくかによって全体の把握の仕方に相当違いが出る、というより、把握の仕方によって段落の区切りが変わってくる。本巻は短い巻であるが、にもかかわらず各段はその表現にかなりの意図的相違あるいは濃淡があり、それらを総合的に判断する必要がある。道元禅師が提唱されていることだから、全てが崇高であってその内容に優劣をつけるべきではない、といった主張の下に意図的な解釈がなされ全体の意味がかなりずれてしまっているように思える解釈も見られる。そこで、「諸法の仏法なる時節」から始まり、「長河の酥酪を参熟せり」で終わるこの巻を起承転結のある巻として理解することがまず肝要であると考え、俗弟子に思いを届けるためのメッセージとして全体の14段を6章に分け内容の理解を進めるものである。(ここでは旧来からの段落分けを便宜的に使うことにする。)以下各章には副題を添え、内容が理解しやすいように体裁を整えた。

² 橋本、西尾、田中晃、中山

³ 正法眼蔵精魂集 185頁以降

- 第1章、(1～3段) 序章、仏道の提示
 第2章、(4～7段) 仏道における修証の実際、
 第3章、(8～10段) 修証の方法
 第4章、(10-2～12段) 証の在り方 (1) 時間性 (2) 空間性、 (3) 充実性
 第5章、(13～14-1段) 弁道修行への誘い (1) 自身の生活、(2) 自身の修行、(3) 坐禅が悟り、(4) 悟りの表現
 第6章、(14-2段) 悟りの実践 (1) アイロニーとしての公案 (2) 弁道
 以上のように分けたいうでそれぞれの章ごとに注釈を加える。

参考として筆者が見つけた限りでの注釈書における段落分けを記しておく：[]内は旧来の段落
 鎌谷仙龍師は橋本恵光老師の分け方を踏襲し全体を9段に分けている：

- 1段：[1～3段]；大綱の御分、序論
 2段：[4～6段]；迷悟、諸仏、衆生が一つであること、衆生の拈提
 3段：[7～10段]；本当の仏道の修行の様子、修行についての拈提
 4段：[10段-2]；生死についてのお示し
 5段：[11段]；人と悟りとの親しい状態
 6段：[12段]；仏道修行には限りがない
 7段：[13段]；行の親切
 8段：[13段-3～14段-1]；「これにところあり」から、行と悟とがまったく親しい様子
 9段：[14段-2]；修と証との様子の实例、真実の法の道理

橋本邦彦博士は全体を10段とし、体験の世界として論を進める：

- 1段：[1～3段]；体験の世界
 2段：[4～6段]；体験の仕方、修証
 3段：[7段]；観としての修証
 4段：[8段]；行としての修証、証佛
 5段：[9～10段-1]；我の脱落
 6段：[10段-2]；体験の姿Ⅰ
 7段：[11段]；体験の姿Ⅱ
 8段：[12段]；体験的把握Ⅰ
 9段：[13段-1]；体験的把握Ⅱ
 10段：[13-2～14段]；「このところをうれば」から、体験的把握Ⅲ

西尾実氏は全体を4段とする。

- 1段：[1～3段]；仏道の立場
 2段：[4～8段]；仏道への態度
 3段：[9～12段]；仏道における悟りのあり方
 4段：[13～14段]；仏道における悟りは何であるか。

中山延二氏は全体を3章に分ける。

1章：[1～3段]；現成公案の根本的立場、正法眼蔵乃至仏法の根本的立場を簡明に示す。

2章：[4～14段-1]；種々なる問題の検討を尽くし、愈々仏法の立場を精細に發揮する。

3章：[14段-2]；現成公案の巻の究極であり、行を離れて真理の把握はあり得ない。

第1章 (1段から3段) 序章、仏道の提示、真理の探究の導入部

<原文>

正法眼蔵第一 現成公按

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。(1段)
万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさととりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。(2段)
仏道、もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。(3段)
[しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。(3段の2)]⁴

<試訳>

如何に世界を把握し真理(仏法)を見出し得るだろうか。世界を構成している個々の法(道理)は真理の下に成り立っている、(それは豊饒の世界が差別的に自己を顕示し実現しているのであるから)それ故に差別的に迷いも悟りもあり、必然的に修行があり、生があり、死があり、悟れるものがあり、凡人があり、そして全てが有る。(諸法実相)

しかし、あらゆる事物に対する執着心(自己を主張する^{きが}性)の全てを悉く取り除いてみると(そこでは無差別的に平等であるが故に)、迷いも悟りも天上も人間も生も滅も何もかもなくなる。(諸法無我)私が普く勧める修行弁道は、^{まこと}真事が今ここに現成しているが故に二者対立の世界から跳躍して、(修行とともに)生滅があり、迷悟があり、また人間も天上も、全てが一如として現成している。

<釈>

第1章は仏道とはいかなるものかを提示するための導入部である。この導入部には道元禅師の仏道観が示されている。すなわち修行こそが仏道であり、その修行の中に真理があるのであり、修行そのものが悟りであり、また悟りが日常であるという展開である。従って、どのように自分が悟ったとしても、また真理を得たとしてもそれが他人との差別となって現れるわけではなく、自分が絶対的な地位を得るわけでもない。その説得の仕方が、哲学的な様相をしており、それが弁証法的に見えるものだから学者の間でこれが非常にもてはやされている。13世紀に弁証法的展開があったとすればヘーゲルなどよりずっと早い時代の思考法となる。これを弁証法と考えるか否かは「検討」に譲るとして、いずれにしろこの章の書きぶりは哲学的発想を持つ者にとっては興味深い表現である。第1段の「諸法の・・・ありありあり」を御抄では^{なにしてんもたら}是はなにしてんもたら(そんなものが何処かからかやって来る)と釈する。第2段の「万法ともに・・・なしなしなし」は説似一物即不中(言ったら外れだ)を充てる。第3段の「仏道もとより・・・ありありあり」は尽十方界真実人体(どこにあっても私は私)。この3段は人によって自由に解釈できるが故に、特に学者に対して興味をそそる題材を提供する結果になっている。

諸法実相、諸法無我を止揚して仏道/実存をみる、(西谷啓治)

差別観=平等観=対立を超越した立場をみる、(橋田邦彦)

矛盾的相即的有と無をみる、(中山延二)

現成と公案の回互(えご)をみる、(岸沢惟安)

相対と絶対との対立的統合をみる、(澤木興道)

⁴ 原文は洞雲寺本を底本とする岩波書店刊、日本思想体系、道元による。

正反合を否定し正分合を主張する、(弟子丸泰仙)

その他、それぞれがそれぞれに解釈している、自由に理解できる導入であり、それ故読み手は自分の体験を念頭に置いて自由に構成できる余地があるということであり、また定説といえるような解釈もないということでもあろう。このような知的興味に満ち溢れる言葉の綾取りが、一見して分析が容易そうに見えつつ、しかし道元禅師の真意は何かとなると極めて把握困難になりそうになるが、これを「段落の問題」のところでも考察したように、この巻が俗弟子に向けられてしたためられた私信であるということ的前提を考えてみると、意外とすんなり理解できるように思える。基本的な捉え方は1段の有、2段の無、そして3段の有の立ち位置の問題であり、3段目の有の捉え方については後段の「検討」に述べてあるが、俗弟子に対して禅師の仏法の本質を的確に述べていると云うよりも、簡明に説明した手紙であるとすれば、ここでは当時主流であった既成の仏教、特に比叡山の天台教学との対比を念頭に置いたものと考えられる。本来本法性天然自性心に心を悩ませて宋に渡った経緯を踏まえてみると、楊光秀もまた、禅師に対して同様の質問をぶつけていたのではなかろうか。またそれらは1段の「すなわち」、2段の「ともに」、3段の「もとより」という副詞(句)からも推察できる。これらは強調の為の修飾語でそれほど大意に影響はないと考えられているようであるが、少し掘り下げて検討するとこの巻の主眼、あるいはこの私信の出発点を示しているとも考えられる。1段、この世を仏法の世界から眺めると、比叡山が言っているようにすなわち迷悟あり・・・の世界が展開している。2段、全てのものがともに仏教の根本思想である無我であると理解すると既成仏教の下にある我々の在り方が具体的に現われてくる。3段、仏道の実践はもとより豊儉を跳出せるゆえに本来本法性天然自性身の上に眼横鼻直を会得した新しい仏教の展開がある、というように理解できる。

仏法を信じている我々の世界は目の前に実現している、但しそこには修行があることを忘れてはいけない、修行即菩提の実現である。本来本法性天然自性身の理解に苦しんだ禅師が最終的に見出した自己は修行の中に実現しているということである。その実現している自己そして自己を取り巻く世界は全てが空であり、空を自分のものとして会得することが仏法を信じることとなる、そして仏法を修行することにおいて世界が目の前に有るとか無いとかということがどうでもよいことになる、となれば無駄な力が抜けた我々の前にはやはりすべてが有るがままに、丸出しで実現しているということになるのである。

また各段の後半に於いて、生滅、迷悟、生仏の対立が有無と共に表現されているが、1段に於いてはさらに修行が加わっている。この修行については修証の誤りではないか⁵、という指摘もあるが、1段にのみ何故修証が必要であるかの説明はない。この1段は仏法なる時節の展開であり、旧来の仏法は修行を限りあるものと捉えているところから来るのではないだろうか。すなわち差別としての諸法実相においては諸法における対立と共に修行が必要であったのであり、しかし修行は限りあるものであり、成就することによって証が得られるというのであるから、迷悟、生死に並列するものとして修業があり、しかしそれは諸法無我に於いては無に帰するものとして不要であり、また豊儉を跳出している道元禅師の仏道にあってはそもそもそこに修行が包含されているが故に、3段に於いて修業を入れる必要はなかったのである。このように考えると、1段にのみ修業が入っていることが理解できる。

⁵ 増永靈鳳 159 頁

第1章の2 提示部に対する転回（悟にあっても人の煩惱を排除できない）

<原文>

しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜^{あいじやく}にちり、草は棄嫌^{きけん}におふるのみなり。（3段の2）

<試訳>

ところが、どんなに修行を積んでみても人は煩惱から逃れられない、愛するが故に華は散り、嫌うが故に草は蔓延る、煩惱と遊ぶしかない⁶。（涅槃寂靜）

<釈>

前段までにおいて仏道の意味および禅師の新たな仏法を展開したのであるが、しかしどのように自分が悟ったとしても、また真理を得たとしてもそれが他人との差別となって現れるわけではなく、自分が絶対的な地位を得るわけでもない。そのどこまでも凡夫でしかないという切なさ、あるいは己に対する納得がこの表現に凝縮されている。これが道元禅の真髓であろう。空手還郷、何も持たずに還って来た、何もない我、しかし何もないことを自覚した我こそが本来の我であり、それを普勧するために日本に戻ってきたのである。しかしその仏道は修行と共に自然の愛惜棄嫌の中に生きるものなのである。一般の解釈ではこの段を3段の一部として取り扱っている。すなわち1段2段を跳出す3段における転語、あるいは逆接の接続詞を持った文章として3段の否定を担っている。転語として捉える場合、かくのごとくなれば、として理解する。禅師の仏法をあまりに崇高なものとして捉えてしまうと、このように肯定的に解釈せざるを得なくなる。跳出している仏道に対し、だからこそとして人間のありのままを愛惜棄嫌として捉える。それも仏の命だとして受けとめる。そのような転語として捉えるとすんなりと理解出来てしまう。しかし禅師の「いえども」を無視するような解釈はしっくりこない。この表現はそれほど軽いものではなく、1段から3段において提示した仏道の導入としての提示の全体を受けてそれを一旦否定した上で新たな展開を目指す重要な接続文であると考えたい⁷。力の抜けた我々の前にそれでも世界が厳然として存在している。ありきたりの世界である。何の変哲もない世界を修行によって会得した学道の人は、真に自覚をもった衆生になったのである。高尚な人間になったかと云えば、そんなことはなく、どうにもならない凡夫であり、だから自然との愛惜棄嫌に生きざるを得ないのである。すなわち道元禅師のこれから示そうとする仏道が既成の仏教とは一線を画していて、有りのままの現成を何の手も加えることなくありのままに会得するのが仏道であるとするのであり、そこに到らしめる起点となるのがこの転回であると考えられる。すなわち仏道とは、日々の修行であり、日常の愛惜棄嫌とともに生きていくことであると宣言しているのである。悟った学道の人は衆生とは別の世界にいるのではなく、衆生の愛惜棄嫌の中に生きているのである。進むべき仏道を展開した後で、その対比の中で人間の凡夫性を述べ、その凡夫をも一つの自然の一つに取り入れて、尽十方界を見ようとするのが「かくのごとくなりといえども」の真意ではないだろうか。転語と解釈して禅師の意向が変わるかと言えばそのようなことはないが、表現上の強意として、次に続く接続後としては、そのように言うてはみたものの、と解釈することにより凡夫としての自覚をより鮮明に描いているように理解できる。

⁶ 煩惱と遊ぶ、芦辺鎌禅

⁷ 検討2 においてさらに考察を続ける。

検討1 第三段の「あり、あり、あり」の解釈について

検討の趣旨 第三段「あり、あり、あり」を第一段「あり、あり、あり」と同次元のものとするか、あるいは第一段とは次元の相違するものと解釈するか。

解釈1 第1章における三段をすべて現成公案と考え、同次元のものとする。すなわち、諸法実相が現成公案、諸法無我が現成公案、一、二段の跳出が現成公案とする。

解釈1 に順ずるものとして岸沢、西有、鎌谷、増永、中山、田中、伊福部。

【岸沢惟安】 一二段は別々に説いてあるから不回互、三段はそれらが調和しているから回互。豊儉を跳出して無自性だからあり、そして「なし」（これは省略されている）。

【西有穆山】 三段は有無及び超越がみな尽界で現成公案である。三段に深淺高下を論ずるではない。三段の落着が現成公案で、さらに深淺がない。

【鎌谷仙龍】 坐禅なら坐禅を思量、不思量、非思量の三様に、三方面からみたもの。

【増永靈鳳】 三段とも真実の仏法であるから、別に軽重はない。弁証法より相即を妥当とする。有即無、無即跳出と見る。取捨憎愛の対立観を超出したところにこそ、仏道の本質がある⁸。

【田中忠雄】 三段の時節は三枚の般若と呼ぶべきもので、一般般若が全般若である。有無超越の弁証法を考えてはならない。三枚の般若の展開する論理は快便難逢に尽きる⁹。

【伊福部隆彦】 三段各々の中に他の二段の内容が同時に存在する。

解釈2、第三段を弁証法的に捉え、正、反、合として止揚していくものとする。この場合、三段目は超越的に止揚することとなり、一段目の「あり、あり、あり」とは次元の違うものを想定する。

解釈2 に順ずるもの、西谷、澤木、弟子丸¹⁰、安谷、竹村

【西谷啓治】 弁証法的といえば弁証法的。仏道と云う道という言葉が使われる・・・道ということには初めから超越しているところを実存的に現わす、修を通して現わし証において会得するということが入っているのではないか。存在論的な実存そのものが含まれている。

【澤木興道】 第一段は諸法有、第二段は諸法空、諸法は因縁和合の性なれば、本無自性空なれども、修すれば現ずる。この無自性の道が現成すれば悉有仏性。相対と絶対との対立的統合、現実の虚偽と矛盾との包容を行によって信証し、この対立を統合するものが坐禅である。

【安谷白雲】 方向は違うが、順に高度に進むとする。四料簡で解釈する。1 奪人不奪境(主観を否定して客観と一体になる)、2 奪境不奪人(客観を否定して主観と一体になる)、3 人境俱奪(主観も客観もともに否定し去った非思量の境地)、4 人境俱不奪(主観も客観もあるがままに肯定された境地、真如の世界。1段が1及び2、二段が3、三段が4とする。段階を登っていく。

【竹村牧男】 仏法の世界と云うのが迷いの世界で、迷いを超えて本当の真理の世界に入ると現実世界が展開している。それが本当の世界、三段階になっている。

私的解釈： 第一段の「あり」、と第三段の「あり」を同じ差別相としてみることに無理がある。何故

⁸ その跳出は弁証法的超越に近いのではとも考えられる。

⁹ 快便難逢とは、いかなる好機会に恵まれても二者逢いがたきを意味する古仏の言葉。

¹⁰ 弟子丸師は弁証法(対立的否定)を否定し、正分合(超越的否定)を主張する。西洋的な対立構造を仏教的な論理構造ではないとして否定し、大乘仏教の融合の原理に基づくものとして「反」ではなく「分」(分散集合)の概念をとりいれている。しかし弁証法を否定するほどの相違はないとみて、解釈2に分類する。

道元禪師がわざわざ3段に分けて説法したのが考慮されていない。諸法実相だから差別あり、超出しているから同様の差別あり、とは考えにくい。同じものを三方面から見たものとしての記述であれば、諸法の仏法なる・・・とした上で、仏道もとより、というような展開にはならないのではないか。そもそも三段目の跳出とは何か。これは仏道を起因とし、坐禅弁道をもってする悟りの実現であるとする道元禪師の仏道観にもとづくものであることは間違いないであろう。既成仏教である比叡山の天台教学を学び、臨済にも満足できずに日本を飛び出した禪師が自分の見出した仏道と共に故郷の地を踏んだ。であれば禪師はその古い殻を抜けていることを明示する必要があった。一段、二段は既成仏教を念頭に置いていると考えると分かりやすい。俗弟子楊光秀は既成仏教の感化を受けていたはずである。彼に対し、まず既成仏教の有り様を述べたうえで、道元が導こうとしている坐禅中心の真理探究がこの第三段に込められていると考えたい。第三段の「仏道もとより」は本来本法性天然自性身を実現していない既成仏教に対して、禪師の仏道が坐禅修行による真の体現であるが故に、豊儉をうんぬんする次元にはいないという意味が込められており、それが跳出という詞に現れているとみる。そうすると、この止揚は諸法実相としての従来との差別相に対して明らかに次元を異にする坐禅三昧としての弁道の実現である身心脱落を念頭においた止揚であり、生滅、迷悟、生仏は非思量の実現として現成している新しい次元における差別であるとする。

坐禅三昧ないし身心脱落は差別相か平等相か、あるいはその両方か。道元禪師はこれをはっきりとした差別相であると認識したのだと思う。身心脱落は無になることではない。はっきりとした世界の真理を見出すことであり、それを自覚することだからである。諸法無我が仏教の基本概念である以上、非思量を無我の体験であるとするを一概に否定するものではないが、坐禅は無我を通して自己を体験することであり、無の中に有を見出す修行であることから、修行と一如である証悟は差別の実現であり、また修行そのものの中に差別を見出すのである。大地の黄金が現成するのは修行弁道のその差別の中にある。一、二、三段を思量、不思量、非思量とする見解もあるが、この非思量において身心脱落が現成し、長河の酥酪が参熟するのである。本来本法性天然自性身である我をいかにして実現させるか、それは坐禅弁道に於いてである。非思量において、坐禅弁道において止揚された自分が有るのである。

検討2 しかもかくのごとくなりといえども、華は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり（三の2段）

検討の趣旨 しかもかくのごとくなりといえども、 について転語とみるか、そのまま逆説として理解するか。

解釈1 この接続句を「しかもかくのごとくなれば」と順接の転語の意とする。

この解釈は『私記』にある「これ上をうけて転ずる語なり、・・・宗門の転語は、不必何必、なほしかもかくのごとくなればといはんがごとし」からである。

豊儉を超出せる現成公案の世界と、煩惱、憎愛取捨の見にまみえる凡夫の情との対比。

解釈1に準ずるもの：蔵海、岸沢、西有、竹村、春日、水野、玉城

【西有穆山】 しかもかくのごとくなれば・・・いつもの筆法。厭うほど煩惱が追い掛け、求むれば、菩提は遠ざかる。

【竹村牧男】 現実の世界にこそ本当の世界がある、だからこそ愛惜するのも嫌うのも仏の命である。

解釈2 文章通りにそのまま逆接で理解する。

解釈2に準ずるもの、中山、安谷、田中、橋田、岡田、鎌谷、石井、西谷、増永、伊福部、田中

【鎌谷仙龍】 上来いろいろ述べてきたが、結局おん詰りのつづまる所は、有即是無、無即是有という、只これだけのことに尽きるのだ¹¹。

【増永靈鳳】 「かくのごとくなれば」と解釈すると・・・次の文が生きてこない。「そうであるが」と取るべき。取捨憎愛の対立観を超出したところにこそ、仏道の本質がある。

【橋田邦彦】 長く咲いたままにして置きたいと思うところに散ると嘆ぜらるるのであり、草が生えるというのは、草を嫌うから生えてくると観るのである。草を嫌がっている人の云うことである。これは概念的思惟の問題ではなく、体験の問題なのである。愛惜、棄嫌という言葉を用いて人の人としての働きを表現してある。愛惜、棄嫌と云うごとき体験（＝行）の相へ没入することに於いて真の仏道が現成する。

【安谷白雲】 三段の1までが説明、死句で三段の2が活きた現成公案、活句であるとする。平易に言い直すと「惜しいことをした」「しかたがないなあ！」

【中山延二】 承上起下の重要な意味。前三節の仏道の立場（出世間道）に対して世間道即ち迷いの立場を表す。

【田中忠雄】 かくのごとくなりといえども、は転処である。これによって全論理はその概念的枯渴化から救われる。「しかもかくのごとく・・・おふるのみなり」は実に言葉の論理性を脱落せしめる転処であり、悟迹の休歇ならしめ休歇なる悟迹を長々出ならしめる無限の響きとをこめた詩。

私的解釈

文章通りそのまま逆説、すなわち「今までこのように述べてきたがしかし・・・」と採る。一段二段において既成仏教が、そして三段において帰朝後の禅師が指導しようとしている仏道がどのようなものであるかが述べられたのであるが、それは身心脱落を求める崇高なものであるにもかかわらず、しかしそれを実現するわれわれ人間は結局皮臭袋である。その皮臭袋は何をしているかといえば、煩惱の中にあって好き嫌いにまみれているのである。唯嫌揀択¹²とは言いながらそれを実現できない人間の性を述べている。好むがゆえに華の散るのを悲しむ、嫌うがゆえに、草が蔓延るのを嫌がる。永平広録に「法堂上に草深し一丈」¹³とある、この法語の意味するところは、修行を嫌っている雲水をとがめていると考えられるが、どうであろうか。

この解釈は三段までをどのように理解するかに大きく依存する。すなわち、三段の1までを現成公案の実現であるとみて、諸法実相も現成公案、諸法無我也現成公案、それらを跳出してさらに現成公案とすると、そこで真理の探究が尽きてしまい、その後の愛惜棄嫌に重要性がなくなり、単に抒情的な心地よい詩として捉えるしかなくなってしまう。安谷師ですら、結局「惜しいことをした、・・・いかたがないなあ！」というようななんとも「とろくさい」言い方になってしまう。三段の1までをあまりに現成公案に寄りかかり、全てが禅師の崇高な表現であると考えている諸氏は、この人間的な愛惜棄嫌をどのような視点で捉えるべきか、判断に窮してしているようである。鎌谷師がいうように、「結局おん詰まりのつづまる所は・・・」とするのが限界で、それでも逆説的に捉える事ができない。「しかもかくのごとくなりといえども」を順接と採るにはかなりの難しさがあり、納得し理解するのはつらいことであろう。それは禅師が本来伝えようとしたところから逸脱しているからであり、前三段をもっと軽く捉

¹¹ 表現としては逆接のままであるが、意味としては前文を肯定し、順接として捉えている。

¹² 「至道無難、唯嫌揀択」信心銘

¹³ 永平広録一、第四九上堂

えれば、すなわち現成公案の大綱という意気込みでなく、未熟者に諭すようなものとしての導入部分として、仏道の進化としての身心脱落、すなわち、「私が中国から持ち帰ってきた仏道はこのように進化しているんですよ、このようなものを私は広めようとしているのです」、という程度の宣言と受け取ると、「この仏道は非常に崇高だけれども、しかしながら我々人間はなかなか一筋縄ではいかない生き物ですね」、という意味で愛惜棄嫌を捉える事が出来る。「仏道もとより」、で眼横鼻直である我を知る、自然を知る、しかし、ないものねだりの我をどうすることもできない、華を惜しむのは散るからであり、消滅するが故に惜しむのである。草は蔓延るが故に嫌うのである。素直に自然を愛でることができない衆生、我。本来備わっている本法性天然自性身が自覚できない。失ったものを惜しむ、記憶の中に理想を求める、それが真に美しいものだと思ふ。眼の前に蔓延るものに対して正視せず、厭う、避けてしまう、そのような衆生を軽く諫めているのがこの美しい詩であろう。

第2章 (4段から7段) 仏道における修証の実際、迷悟の誤解

<原文>

自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法すゝみて自己を修証するはさとりなり (4段)
迷を大悟するは諸仏なり、悟に大迷なるは衆生なり。さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢あり。
(5段)
諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず。しかあれども証仏なり、
仏を証してもてゆく。(6段)
身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども、かゞみに影をやど
すがごとくにあらず、水と月とのごとくにあらず。一方を証するときは、一方はくらし。(7段)

<試訳>

さて、実際の真理探究とはどのようなものだろうか。
(人は煩惱から逃れられないのであるが) 自分勝手に真理を究めようとするのは(煩惱に汚染された
真理探究であって) 迷いでしかない。世界のハタラキが(煩惱と遊びながら、煩惱を鎮めながら) 自分
を導いてくれる、そのときに初めて真理が会得できるのである。
煩惱と戯れながら真理を究めている人がいる一方で真理探究にもがき苦しんでいる凡夫がいる。(真理探
究には限りが無いから) 真理を会得しながらさらに究めようとしている悟れる人がいて、また煩惱に振
り回され続ける我々も人である。
真理を会得した人は自分の真理をひけらかすことは無い、しかしながらその人はただひたすら真理を実
践しているのであり、(その真理をじっくりと味わいながら) 現実を生活しているのである。
必死になって(真理を求めようとして、靈雲¹⁴のように) 眼で何かを見ようとする、また(香巖¹⁵のよ
うに) 必死になって耳で聞こうとする、そうやって懸命に真理を会得しようとしても、鏡に影が映るよ
うに、あるいは水に月が映るように真理と一つにはならない。一方(鏡)に焦点を合わせると一方(影)
は消えてしまう(し、月に焦点を合わせると水が見えない)。

<釈>

第2章は仏道における修証がどのようなものであるかについて解説している。すなわち自分が悟りを
開こうと思ってもがいても悟りを得られるものではない、悟りというものは悟りの方からやってくる。
この考え方は受け入れられやすい。すなわち、俺はついに悟りを得た、などと吹聴されるとその人が空
中浮揚でもしない限り、客観的にはどうもマヤカシではないかと勘ぐってしまう。悟りというものは明
示的ではないし、逆に徳をひけらかすことなく他人の為に無償で施す人に対して悟りの姿を見てしまう
ものである。しかし御抄には「はこぶと云うは尽十方界自己なる道理を運とは云」とある。求めようと
しなければ求められないのは当然である、しかし求めようともがいて結局自己なる道理を運んで、それ
が迷いであるとすればどうすればいいのか。説示一物即不中¹⁶である。示したら外れである。では御抄の

¹⁴ 靈雲桃華の逸話、靈雲志勤

¹⁵ 香巖擊竹の逸話、香巖智閑

¹⁶ 真字正法眼蔵中巻一、岩波文庫版正法眼蔵(一)437頁参照

説はどう理解したらよいのか。「迷悟諸仏衆生只同時、不可有差別故¹⁷」、とすると自己をはこぶも、万法がはこぶのも同じこととなる。だから迷を大悟する諸仏がいて、悟を大迷する衆生がいる。結局悟った人が衆生済度に迷いぬく¹⁸ことになり、迷悟一如、すなわち対立すると考えられるものも、実は対立しているのではなく一如のものであるということを知らしめるというのがこの段の主旨¹⁹とすれば、諸仏と衆生とは一如であり、その実現の手段が坐禅ということになるか。「諸仏の諸仏たる時は我こそは仏よとはいはれざる」²⁰のである。迷悟を建立(4段)、迷悟を活用(5段)、証仏の親切(6段)、証会の親切(7段)²¹という要約は的確である。悟りを開こうと思って迷うことが迷いのもとでありながら、迷いと悟りとは一如であるとお示しであろう。坐禅によって仏を証するが故に迷悟は一つである。

衆生が諸仏であると悟れるとき、その自覚は無く、しかし仏が現われている、そして仏であることを坐禅によって実践していくのである。修行弁道が道元禅の在り方である故、覚知により仏となるのではなく、証することそれ自体が仏としての現れとなるのである。

「身心を挙して色を見取し……」というこの7段はひたすら修行して、見聴して主客未分の世界に入ろうとしても(自己を運びては)真の悟りに至れないのであって、鏡に影、水と月の関係のように悟りの世界における一如の関係になることはできず、鏡に焦点を当てれば自分の影は見えなくなり、水を見ては月が消えてしまう。「身心を挙して」、すなわち自己をはこんで見聴してもそれは運ぶ自分のみが見えるのであって、もう運ばれる自分は^{くろ}昧いままなのである。

検討3 かがみにかげをやどすがごとくにあらず、水と月のごとくにあらず(七段)

検討の趣旨 鏡と影、水と月の関係がこの段落において二者对待の例えであるのか、十一段に出てくるように一如としての悟りの境地の表現か。

解釈1 二物对待、能所相對の意であり、水と月という二者対立の概念であり、そのごとくにあらず、として対立関係にないという意味において悟りの境地であるとする。これは「身心を挙して色を見取」という表現を証会の親切、真の悟りと理解するところから始まる。真剣に仏道修行する、そこから「したしく会取」が悟道の実現であるとする。従って、その後続く水と月は二者对待に対する諫めと理解する。

解釈1に準ずる。 御抄、西有、岸沢、西谷、白雲、増永、橋田、鎌田、中山、竹村、興道、弟子丸

【御抄・詮慧・経豪】十一段の注釈、鏡と影との如くに非ず、水と月の如くに非ずと云い、両物相對して水と月の如くにあらざる道理をおしえむ。水と月のごとくにあらずと嫌うは、能所[主客対立]を置くべからざる道理に充てて説く。

【西有穆山】鏡の影、水中の月、通常の使い方は没縦跡、だがここでは二物对待、能所相對の意、つまり对待の会得ではないという。

【橋田邦彦】二元対立とみる。そして水と月との如くにあらず、で対立を否定し、身心を挙する

17 御抄

18 岸沢惟安

19 橋田邦彦

20 御抄

21 西有穆山、正法眼蔵啓迪上巻 297 頁以下

場合には色は色だけ、音は音だけとみる。²²

【中山延二】 鏡と影、水と月のようにこれを分別して二物の如くに考えるのではなく、(矛盾相即的に) 二物は一体不二である。

解釈2 「会取すれども」を「悟ったとしても」と解釈し、鏡と影、水と月を没蹤跡、無碍熔融として理解し悟りに至れないと取る。

解釈2に準ずる 弁註、那一寶、田中晃

【那一寶・老卵】 自己の自心を挙動して声色を見取・・・取捨憎愛の心不亡、故に仏を証することあれば必ず衆生の迷を見、わずかも己見あれば十方通達せず。故に一方を証するときは一方は味が如くに、水月鏡影の彼此罣碍なるが如くにはあらず。

【弁註・天桂】 声色を見取し聴取して、親しく会取すといえども、佛を証することあれば必衆生の迷をみる。即ち一方を証するときは一方は味が如くに、水月鏡影所有無所有罣碍無罣碍なるが如くにあらず。

【田中晃】 会取すれども、は会取の不十分なことを暗示している。この会取は水月の関係に及ばない。身心を挙するというのは、そこに我が介在する。水月の関係は一如の例証。

私的解釈 文脈、文章構造からすると悟道するにあたって、自分のハカライを捨て、執着を拒絶した上での悟を求めている。そうすると「身心を挙する」ということが「自己をはこびて」につながるのは自然である。解釈1であると、したしく会取すれ「ども」を否定ではなく、「会取したとき」、あるいは「会取するのであるが」、というように理解し、否定ではなく説明を求める接続詞となる。真に修行するとそれはそのまま悟道であるがその世界は二者對待の有り様ではなく、証された面に対して他方は暗い(昧い)というように理解しようとする「本当に把まるのには骨のおれること」²³になり文章の繋がりもしっくりこない。またこの段落の位置づけが極めて曖昧となる。前段で仏道に対する総論をのべ、そして仏道修行のあり方を語り始めたときに、すぐに悟りというものが二者對待ではないことを述べることにどれ程の意味があるであろうか。すぐ次の段落では仏道を習うことのあり方が述べられている。二者對待を諫めることは重要ではあるが、ここで述べる必要はない。段落構成からいえば、仏道の総論と仏道の習得との間には仏道修行の戒めをしっかり述べるほうがすんなりするのではないか。すなわち自己をはこぶことを諫める、その流れで身心を挙することを諫めると考えれば文章の流れは理解しやすい。一生懸命に悟りに向かっていっても、没蹤跡というような悟りには至らないと理解すると容易である。月と水の関係にならないから、月に焦点が合うと水が見えなくなってしまうし、鏡に焦点が合うと影が見えない。没蹤跡においてはどちらにも焦点があいながら同時に合わない関係でなければならない。月と水は悟りと人。月を悟りとして証すると人が暗くなり、一体とならない。「すれども」は否定として理解したほうが文章として圧倒的に心地よくなる。

²² 水と月を二元対立において捉えるから、くらしを証との一如と捉えざるを得なくなる。証と冥を二元対立と捉えるほうが容易ではないか。

²³ 橋田邦彦 正法眼蔵釈意 1巻 140頁

検討 3-2 一方を証するときは、一方はくらし（七段）

検討の趣旨 「くらしについてどのように解釈するか、

解釈 1 一方究尽として他方においても表と一体である。

解釈 1 に準ずる：安谷、橋田、西有、中山、西谷、岸沢、澤木、弟子丸

【安谷白雲】 一方究尽、一つで尽きているのだ。

【橋田邦彦】 一方はくらし、とは一方に凡てが包含されるという意味。

【西有穆山】 一方が万法を冥会して余物がないからくらし。

【西谷啓治】 一方だけを見ている、だから他方は見えない、くらしところに全体がある、月と水のようにまんべんなく映っているのではない。

【岸沢惟安】 現成と公案の仕切りがとれると、現成と云えば公案になる、思量と云えば不思議、一方を云えば他方を云うにおよばぬ、だから一方はくらし。

解釈 2 一方を求めれば他方の味さが増してくる。

解釈 2 に準ずる：老卵、天桂、田中晃、竹村、伊福部、

【那一寶・老卵】 故に佛を証することあれば必ず衆生の迷を見る、・・・故に一方を証するときは一方は味さが如くにして、水月鏡影の彼此無礙なるが如くにはあらず。

【弁註・天桂】 佛を証することあれば必ず衆生の迷を見みる、・・・即ち一方を証するときは一方は味さが如くにして、水月鏡影所有無所有罣碍無罣碍なるが如くにはあらず。

【田中晃】 声色を証する時は声色外の威儀は未だ現成していない。この威儀に至るには水月の如くならねばならぬ。

【竹村牧男】 対象の側のみを考えていると、本当の自分を忘れてしまう。

【伊福部隆彦】 その他のものは見えなくなる。桃花、撃竹の声にかくれてしまう。

私的解釈： 一方を見たときに他方をどのように捉えるかという問題である。一方を強調すると他方の影が薄れる、その一方を絶対のものとして理解するか、あるいは他との相対的なものとして理解するかによって、解釈が分かれる。絶対的なものすると、それが全てであり、それ以上考える必要がないということで、暗い部分を余物として、あるいは云うに及ばぬものとして一方に吸収されるものとする。しかしこれを相対的に捉えた場合、一方の強調する程度において他方は暗さが増してくる。証すれば証するほど、それ以外の領域においては味くなり、曖昧なものとして隠れてしまうということであろう。これについては、相対的に捉えたい。すなわち一方に焦点を当てると他方はボケると云うように、月に焦点を当てれば水は見えなくなるということ。没蹤跡においては全てが無くなる、水に映った月を眺めるとき、月に焦点を当てれば水が見えなくなる、また水に焦点を当てれば月がぼやけてくる。悟りにおける水月は水も月も同時に実現しているはずである。それが対立、对待を超えた世界ではなかろうか。鏡の中に自分が映っているとき、鏡もあり、また自分もいる。すなわち同時である。その同時を否定することが、一方を証すれば、一方はくらしということである。まだ悟りには至っていない。佛を証することあれば必ず衆生の迷をみる、ということは証と迷は対立ではなく同時現成ということであり、証の方向と反対方向のベクトルに迷があるということである。水に映った月を見れば月が見える、しかしそ

のとき水は見えない、しかし水をみれば、すなわち水の表面の波を注視すれば、月は消えてしまう。この解釈は直前の「したしく会取すれども・・・水と月のごとくにあらず」をどのように解釈するか大きく依存する。これを悟りには至れない例えとすると相対的な関係となり、一方を立てれば一方が立たず、となるが悟りに至る例えであるとする、水月は絶対的な関係となる。ここでは前者を悟りに至れないものと解釈したために、水月も相対的と捉えることになる。7段ではまだ悟り自体を表現したものではなく、自己をはこぶことを諫めつつ悟道を訓えているものと理解する。

第3章 (8段から10段) 修証の方法、どのようにして悟りを得るか。

<原文>

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするゝなり。自己をわするゝといふは、万法に証せらるゝなり。万法に証せらるゝといふは、自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹ごしやくの休歇きゅうけつなるあり、休歇なる悟迹ちようちようしやくを長々出でならしむ。(8段)

人、はじめて法をもとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり。法すでにをのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり。(9段)

人、舟にのりてゆくに、目をめぐらして岸をみれば、きしのうつるとあやまる。目をしたしく舟につくれば、ふねのすゝむをしるがごとく、身心を乱想して、万法を辦肯はんけんするには、自心自性は常住なるかとあやまる。もし行李をしたしくして箇裏こゝろに帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらけし。(10段)

<試訳>

それでは実際に真理を究めるにはどのようにしたらよいのだろうか。

真理を究めるにはまず自分を究めることである。自分を究めるということは(煩惱にまみれた)自分を忘れ去ることである。自分を忘れ去ることの意味は森羅万象たる世界に溶け込むことである。世界に溶け込むということは自分の身と心、他人によって有らしめられている自分の身と心を捨て去って世界と一体になることである。さらに全てを捨て去って見えてくる真理をも捨ててしまうのである。そして何もかも無くなってしまった世界に佇む自己おのれをゆっくり、じっくり味わうのである。

人が初めて真理を究めようとするとき、得てして真理からはるか離れたところを彷徨ってしまうものであるが、自己が真理に目覚めたとき、そこには真理そのものが自己を実現している世界が広がっているのだ。

船に乗って周囲を見渡すと、陸地が動いていると錯覚する。しかしじっと水に浮かぶ船のみを身体で感じていれば船が進んでいるのが分かる。同様に自分の乱れた心で世界を見渡すと、自分は常に不変の存在であるかのように錯覚する。しかし自己の身を正しく律し修行すれば、自己を取り巻く世界には実体がなく、空であるという真理を肯うことができる。

<釈>

この章は有名な一段から始まる。言葉は優しいが、理解しやすいかと云うと、それほど容易ではない。すなわち修証の方法の検討であり、ここで禅師は仏道の修証を言っているのであって仏法の学びではない。これは第三段の述べた「仏道もとより豊儉を跳出する」という仏道であり、禅師の求める仏道である。それを究めるのであるから、それは坐禅を中心とした修行であることになる。まず仏道を習うことが自己を習うことであり、自己を忘れることであるというメッセージは極めて強烈である。但し禅師の基本が身心脱落であることを了解していればそれほど難しくはない。「自己を知りたいと思うならば、先ず自己を立してはならない、自己を少しも立しないことは即ち自己を忘るるのである、」²⁴というように自己を立しないことが肝要である。しかし自己を立しないということは何を意味しているのだろうか。西洋的なヒューマニズムが導入されて以後の現代と禅師の13世紀では明らかにその捉え方が異なってい

²⁴ 橋田邦彦 正法眼蔵釈意 1巻143頁

るのではないかと危惧する。自我をどのように捉えていたかについて検討する必要がある。

道元禅師にとって自我の克服とはどのようなものであったのであろうか。仏性の巻に「汝欲見仏性、先須除我慢²⁵」の引用がある。なんじ仏性をみんと欲さば、まずすべからく我慢を除くべし。この我慢とは、五蘊仮和合の身に執着して、我であり我所であるとし、この我をたのんで起こす慢²⁶であるとする。つまり自分が実体あるものであるとする我によって起こる慢心でありそれを除くことが先須除我慢である。「我もひとつにはあらず、慢も多般なり、除法また万差なるべし、しかあれども、これみな見仏性なり」²⁷。除我慢が見仏性であるとする、この「自己を忘るる」はどのようになるのか、我を除くことが即ち仏性を見ることになるのではないか。つまり自己を忘れる、自己から離れるとは、我からの跳出である。除我慢に仏性を見ることを考えるとき、自己を忘れることが身心脱落への道であると云う時の、その自己とは常住不変で実体あるものと理解している自己と見ることができる。すなわち空であるはずの自己に執着する自己に他ならず、その自己に慢心している自己である。そういった自己を跳出することによって仏道の求める本来の自己が得られ、そのような本来の自己はまさに空即是空の世界にある、万法に示されている真理ということになる。

次に真理を求めるにあたっての注意が述べられている。「自己をはこびて万法を修証するを迷いとす」(四段)とあった。自分から自分の思惑、ハカライで万法を求める時、当を得ていない行為になってしまう。説示一物即不中²⁸、自己^{おのれ}が示したら外れなのである。ではどうしたらよいのか、そこでの禅師の忠告は「行李をしたしくして箇裏に帰する」ことである。本当の自分が分かっているのに、すなわち自分が常住であると錯覚していくら回りをどんなに真剣に見回してみても、真実は見えてこない。それは自分の内にあり、自分の身を律することによってしか得られないのである。

ところで禅師は自分を律すると自分が見えてくることの例えとして、船に乗って、じっと船を見ていると船の進むのを知ると言っているが、果たして本当に船の進むことが分かるであろうか。この「舟行岸移」の喩は増永師によれば円覚經²⁹にある様であるが、「めをしたしくふねにつくれば」に関する記述はない。確かに、全身を以って船の振動を受けとめていれば、自己が船そのものであることの一体感はあるであろう。その一体感の中で、船がどのような有り方をしているのか、知ることができる。船が波間に漂えば自分も漂うし、風に乗れば自分も乗る、そのような一体感を船と自己との間に実現することであろうが、それを喩として導き出された本文は「行李をしたしくして、箇裏に帰すれば」というものであり、舟と一体になることを通して海と舟の関係が把握できるように、自己にしたしくして、自己と世界(社会)との間合いを考えるとということになるであろうか。自己にしたしくすることによってその間合いが無くなっていく、自己そのものを見つめることが社会を見つめることになる。豊儉を跳出する、とは自己の外にある岸の移り変わりを窺うことではなく、自己自身を窺うことに他ならないであろう。それが自己を忘れることであり、身心脱落であろうか。

²⁵ 岩波文庫「正法眼蔵」(1) 93 頁

²⁶ 法蔵館、仏教辞典

²⁷ 岩波文庫「正法眼蔵」(1) 95 頁

²⁸ 真字正法眼蔵中巻 1

²⁹ 「雲駛ければ、月運び、舟行けば岸移るも亦かくのごとし」増永、永平正法眼蔵 213 頁

第4章 (10-2段から12段) 証のあり方、悟りを説く

(1) 時間性

<原文>

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、冬と春とのごとし。冬の春になるとおもはず、春の夏になるといはぬなり。

<試訳>

薪は燃えて灰になる、しかし灰が薪に戻ることはない、だからと云って灰は後（未来）で薪は先（過去）であると思つてはいけない。薪は薪としての地位において過去があり未来がある、その地位には直前直後もあるがその前後は切れていて連続していない、目の前の薪が今の薪の全てである。灰にも灰の地位があつて過去があり未来がある。この薪が灰となつた後に薪に戻らないように、人の死んだ後に生き還ることではない。にもかかわらず生（という地位）が死（という地位）になる（変移する）と云わないのは、それが真理のあり方だからである。それ故不生、すなわち絶対の生という。死（という地位）が生（という地位）になる（変移する）、あるいは死人が生きかえることもない、それは真理の展開だからである。それ故不滅、すなわち絶対の滅という。生も一時（いつとき）の地位であり、死も一時（いつとき）の地位である。例えば冬と春のようなものである、冬という季節そのものが春という地位を得るとは誰も思わない、春自体が夏になるわけではない。

<釈>

ここでは証のあり方を時間の面から説いている。薪は燃えると灰になる、そして灰になったら二度と薪に戻らない。当然の摂理を述べている。その摂理について灰が後、すなわち未来であり、薪が先、すなわち過去であると理解してはいけないとする。薪が時間軸の流れにおいて先にあり灰が後にあるとする理解を否定している。薪は薪として独立していて、灰と同じ時間軸にないことを示している。薪としての法位すなわち地位/立ち位置において過去と未来が有り、その立ち位置に前後があつても、それらは断絶しているとする。この考え方は理解しやすいとは言えない、しかしながらその地位ないし立ち位置を刹那と考えると理解しやすいであろう。証すなわち真理の探究を刹那の面から説いている。禅師は他の巻³⁰において刹那について述べている。仏教の基本概念としての時間の最小単位であるが、薪が薪として独立した地位ということは薪として存在するその「刹那」においてあるということであろう。その一刹那において過去があり未来があると説いている。この一刹那における過去と未来については別に検討を加えるが、たきぎには薪の立ち位置すなわち刹那があつて、その刹那に過去及び未来が包含されているのである。今という刹那において薪が過去に於いて生きた木の一部であつたこと、また将来において燃えて灰になるであろうことが凝縮されているのである。また薪の刹那と灰の刹那は独立していることを

³⁰ 出家功德『すべて一日夜があひだに、64億9万9千9百八十の刹那ありて五蘊生滅すといへども、しらざるなり。』
發菩提心『業にひかれて流転生死すること、一刹那もとどまらざるなり。』

示していて、さらに薪の次に灰が来るべく控えているという時間的順序も否定されている³¹。その薪と灰を刹那から説明した、その考え方を生と死に援用する。すなわち薪が灰になったら薪に戻らないように人が死んだら生き還らない、ということを進めて、人の生における一刹那に死はない、また人の死における一刹那において生はないということを説いている。生きている間の一刹那はそれで独立し、死の一刹那も独立している。このことによって何を言おうとしているのか。禅師は一刹那における生の全面的展開を求めている³²。すなわち、自己を自己たらしめている意識及び認識において全き自己を展開しようとする、それが菩提心である。発心・修業・菩提・涅槃、みな刹那生滅とする。自未得度先度他の願いを起こすことが発心であり得道であるが、それが一刹那において行われるのである³³。その実現は道元禅にあつては坐禅であり、心意識の運転を止めることによって本当の自己の真実を見ようとするのであるが、それは一刹那をいかに体験するかということではなかろうか。すなわち今という時からあらゆる事象を排除して、純粋な今を見出す、純粋な刹那を求めることが自己の真実を見ることになるか。生の刹那においては死を対立軸としてもっていない。生は完全な生である。その表現が不生ということであろう。すなわち通常概念における生というのは死を前提にしている。死に対して、その対立するものとしての生がある。従って死を前提にしない生は生ではなく、不生となる。すなわち絶対の生である。同様に死は生を前提にしている、生を持たない死は滅ではなく、不滅という、すなわち絶対の滅ということになる（検討5参照）。

これを四季にあてはめると、冬は冬であり、春は春である。冬における一刹那の中に未来としての春はあるが冬が経過して春になるのではなく、時間軸においては冬と春は切断され、冬は独立した一刹那における認識として過去と未来を持ち、春は独立して独自に過去と未来をもつということになる。この考え方の中心はその時間における自己の全面的展開ということであろう。今の自分は当然過去の記憶に引きずられている。また未来に恐れおののいている。それらをすべて排除して、今のみに専念すること、本人が今所属する時間を自己の限りに発現させることを求めているのであろう。

途中に出てくる、「しかあるを」は何を意味しているのか。「こういうことであるので」³⁴と訳されたり、あるいは「しかあれば」³⁵の意味であるとしているものがある。「しかあれば」というように順接的に捉えたほうが文意を際立たせることなく文節の繋がりが容易になろうが、あまり説得力のある解釈とは思えない。「しかあるを」はそうではあるがしかし、という逆接の意味でなければならないと考える。『人が死んだら生き返らない（そうであるならば、生きている人は死ぬと言ってもよさそうなものである）にもかかわらず、（仏法という真理探究の世界にあつては）生きている人が死ぬとは言わない、それは真理のあり方そのものだからである、それ故に不生というのである、死人は生きかえらない、それは真理の展開だからである』と訳してみたらどうだろうか。しかしこれはどういうことを言わんとしているのか。死は生にならない、ならば生も死にならないと言っているだろうか、世間的には人は死ぬ、であればこれはおかしい、しかし生は生にならない、何故なら死が生にならない/生き返らないということは死という状況が生という状況に変化しないということであり、生という状況に変化しないのであれば死は死で有り続けるしかない。死が朽ち果てることもない、死は死であり続けるしかないのである。死が生

³¹ 「有時」の巻における「経歴の功德」参照

³² 発菩提心『心および諸法、ともに自他共無因にあらざるがゆえに、もし一刹那この菩提心をおこすより、万法みな増上縁となる。』

³³ しかしその一刹那で完結することがないことに注意する必要がある、仏道に完結はない。

³⁴ 正法眼蔵1 春秋社 水野弥穂子

³⁵ 鎌谷仙龍「正法眼蔵現成公案」132頁

に変化しないときに、生が死に変化すると云えるであろうか。世間一般の常識でいえば、生きている人はいずれ死んでしまう、それは生が死に変化することだと考えてしまう。本当にそうであろうか。人が死ぬ、それは生が死に変化したことになるのか、死んでいこうとする、まさにその一時点を止めておくことができるだろうか、もしその時を留め保つことが出来るなら、そしてその時を繰り返すことが出来るのであれば生が死になるということが出来るであろう。しかし、一般的な生から死とは死ぬことであって、死と言う状態を恐れて言う場合の未来の状態である。彼が死んでいった、と言うことを生が死になったという言葉で置き換えることが可能であるが、実はそれは現在における未来の一事象への怖れとしての死であり、あるいは現在において既に死んでいる状態にある人の過去を引き合いに出して現前している死と言う状態を嘆いているだけではないか。生から死への移行は回想あるいは予期の中だけにしかないのである。生から死になったのではない。生から死という回想あるいは予期が生じているだけなのである。それはその時の事実であり、一時の事実であり、生が死になったのではない。死んだものが生き還らないということは時間の不可逆性を言っているのではない。時間の非連続を言っているのである。時間は連続的に経過するものではない、時間は刹那が連なっているが故に連続しているように見えるだけなのである。そして可逆的でもない、何故なら時間は流れていないから。刹那は独立している。だからどの刹那にあってもそれぞれは過去と未来を持っていて、それ自体として過現未の中にある。しかしその過現未は時間的流れを構成していない。十年前の私は十年前の私であり、今の私とは根本的に違う私であり、10年前の私は10年後の私を期待の中では有していたが、現在の私は10年前の私を回想の一部として有している。

それ故、しかあるを、と言うのは「しかあれば」ではなく「しかあるを」でしかないのであり、仏法における時間論を生死観においてははっきり述べるための強調としての逆接の接続詞であり、これにより不生不滅および一時のくらひと云う概念を際立たせているのである。

(2) 空間性

<原文>

人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし。月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなるひかりにてあれど、尺寸の水にやどり、全月も弥天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる。さとりの人をやぶらざる事、月の水をうがたざるがごとし。人のさとりを^{はいは}圭礙せざること、滴露の天月を^{はいは}圭礙せざるがごとし。ふかきことはたかき分量なるべし。時節の長短は、大水小水を^{はくしゆ}撿点し天月の広狭を^{はくしゆ}辦取すべし。

<試訳>

真理に目覚めるということは、水に月が映るようなものである。月が濡れることもないし、水が溢れることもない。月の光はとてつもなく大きいものではあるが、水溜りの水にも映り、満月も大空も草の露にも映り、一滴の水にも映る。真理というものが人の心に孔をあけないのは月が水に孔をあけないようなものである。真理が人を押しつぶしたりしないのは一滴のしずくが大空や月を邪魔しないようなものである。水に映った月が深ければ深いほど、空に浮かぶ月は高い所にある。真理を究めるには^{はくしゆ}弃道修行が必要であるが、その修行の内容によってそれに見合う真理が得られる、一瞬の修行にも一瞬の真理がある。どのような修行によってどのような真理が得られるか、水の大きさによって、月がどのように映るか、それぞれよく見極めるべきである。

< 積 >

ここでは真理が人の心に対してどのように影響を与えるかが物理的・空間的側面から問われている。すなわち、真理に目覚めた場合に人の心が変わってしまうのではないか、それ以前と違う人になるのではないかということについて、空間的な有り方において説明している。月が水に映る、水に映った月も月である、その月は空に浮かぶ月と変わりがあるであろうか。感覚的には相違するよう感じられるが、しかし月に触れることはないし、月を味わうこともない。ただ月を見るだけである。その見るという点においては空を眺めることと水を眺めることに相違はない。経験上、水に浮かぶ月を虚像であると認識するだけであり、実はそれも実の月なのである。空華の巻においては眼病を患った人の眼に映る華に現成公案を展開している³⁶。視覚に与えられた月において両者に相違はなく、しかし水に映った月は水を侵すことなく同居している。この同一空間における同時存在がここでの肝要なのであり、両者が妨げ合わずに共存していることを説いている。これが真理に目覚めることの比喩として用いられるのであるが、真理に目覚めることにおいて何が起こるかといえば、決して何も起こらないということ、しかしそこには真理に目覚めた自己が今までどおりに存在するということであろう。真理の目覚めは人を変えない、しかし真理は修行に応じて確実に目覚めをもたらす。一瞬の修行であれば一瞬の目覚めが、一時間の修行であれば一時間の目覚めが、一年の修行であれば一年の目覚め³⁷がある。その目覚めの深さは自分で確認するほかないのである。

(3) 充実性

< 原文 >

身心に法いまだ参飽せざるには、法すでにたれりとおぼゆ。法もし身心に充足すれば、ひとかたはたらずとおぼゆるなり。たとへば、船にのりて山なき海中にいで、四方をみるに、たゞまろにのみみゆ、さらにことなる相みゆることなし。しかあれど、この大海、まろなるにあらず、方なるにあらず、のこれる海徳つくすべからざるなり。宮殿のごとし、瓔珞のごとし、たゞわがまなこのをよぶところ、しばらくまろにみゆるのみなり。かれがごとく、万法もまたしかあり。塵中格外、おほく様子を帯せりといへども、参学眼力のをよぶばかりを見取会取するなり。万法の家風をきかむには、方円とみゆるよりほかに、のこりの海徳山徳おほくきはまりなく、よもの世界あることをしるべし。かたはらのみかくのごとくあるにあらず、直下も一滴もしかあるとしるべし。

< 試訳 >

真理に目覚めていない凡人に限って、既に究めつくしていると思う一方、真理を十分に究めた人はそれでもまだ究め足りないと思うものである。例えば、船に乗って大海原に出て、四方を見渡すと水平線がただ丸く見えるだけで、海の別の姿を見ることはない。しかしこの海は丸いのも四角いのもなく、海のもたらす功德には計り知れないものがあり、それらは目の前に現れているものだけではない。海というものは（餓鬼には膿血が充満する処と見えるであろうし）魚には宮殿に見えるであろう、（人間には水と見えるが）天人には首飾りにみえるであろうが、ただ自分の見える能力の限りにおいて、海が丸く見えるだけなのである。このように森羅万象も同じである。世間、出世間（俗世と離れた世界）とも様々

³⁶ 岩波文庫「空華」の巻、270頁

³⁷ 目覚めの深さについては検討6を参照のこと。

な様相があるはずであるが、人は眼の届く範囲でしか判断できないのである。世界の真理を究めようと思うなら、丸だとか四角だとかに見える以外に様々な様相が限り無く広がっているということを知るべきである。自分の身の周りの様相だけで判断するのではなく、足下にもまた海水の一滴にも世界が広がっていることを知るべきである。

<積>

真理に目覚めることによって世界の実体を知るべきであると説く。十分な目覚めの得られていない人は得てして既に十分であると思ってしまう、一方十分目覚めた人に限ってまだまだであると謙遜する。大海原を走る船に乗って周りを見て丸い海しかないと思うのは誤りであり、海と云うものの真の様相を知るべきであるとする。それは海を見るものの立場によって違うものに見えるからであろう。自分の置かれた立場によって対象物に対する判断は異なってくる。自分の見える範囲のものしか見えないのは当然であるが、立ち位置によって見える対象物に対する判断も変わってくるのである。立ち位置を柔軟にし、対象たる世界をあらゆる方向から観ずることによって見えない世界を見るのである。

この段落では真理を究め続けることの重要性が述べられている。一旦分かったと思っただけで納得し修業を止めてしまうことの危険性を説き、常に足りないと思いつけ、修行を続けることによって世界のさらなる真理に近づくことができるのである。その際世界を見るとき自分の立ち位置を固定化してしまったのでは、見えない世界を判断することができない。立ち位置に柔軟性をもたせ、継続的修業の中であらゆる方面から対象を観ずることによって初めて世界が見えてくることを説いているのである。見える範囲には限りがある。その限りある情報をもっていかにその背後を知ることが重要なのである。その為には継続的修業が重要なのである。しかし仏法に寄りかかるのではない、ある時は殺仏ということもある³⁸。仏法を修行するのである。

検討4 たきぎはひとなる、さらにかへりてたきぎとなるべきにあらず、……生も一時のくらみなり、死も一時のくらみなり。(十の二段)、

検討の趣旨 生死観か時間論か

解釈1 生死観、後に出てくる不生、不滅、生も一時の位、等がこの段落の主旨であるとする。

解釈1に準ずる、西有、増永、鎌谷、田中晃、竹村、澤木、弟子丸

【御抄・詮慧・経豪】 前後際断せり、是則生也全機現、死也全機現の道理。生は生の前、死は死の前³⁹。

【西有穆山】 この段は生死の全機を喩える。生から死に移ると考えるのは二見對待の妄想。なんで開山がそれほど前後を嫌われるかという、ただこの前後念のために、我等が生死に引かれるからである。これがために死にきれぬ。

【沢木興道】 この段は仏道における生死問題の安心決定を薪と灰の例を出し、不生不滅の道理により断常二見を破されている。

【弟子丸】 この段は正法眼蔵全巻の中心をなす段で、生死問題の鍵となっているところである。

³⁸ 御抄『坐禅の充足せん時は、殺仏すともいふべし。たとえば迷悟と云うより他に、修行生死諸仏衆生あることを知るべし。』

³⁹ 薪灰を喩えとして捉えている。

解釈2 時間論が本質であり、生死は時間論から見たときの一つの喩である。

解釈2に準ずる、橋田、安谷、中山、

【橋田邦彦】 前後際断された一時を連続として体験する。体験は連続であり流動である。反省的回顧に於いて固定するときには流動の相を失うことをはっきりさせようというのが本節の趣旨。前後際断は非連続の連続であり⁴⁰、従って生死も全機の体験である。

【安谷白雲】 生死問題をさらに一そう緻密に説いて、諸法無我の端的を、時間の方面から明示して・・・くださるのだ。前後際断を刹那滅で捉えている。1昼夜に65億回の刹那を見性によって悟る。

私的解釈 本段落は時間論の基本的な考え方の表出であり、生死という絶対的事象を例とする時間的側面における描写であると考えられる。その立場からここでの生死について言及をどのように理解すべきかについて、禅師の論旨を検討してみたい。

まず10段の2について整理してみると

- 1) たきぎが灰になるが薪にはもどらない。
- 2) 灰は薪の後に来るものとみなしてはならない。(時間の先後を否定)
- 3) 薪には薪の法位があつて、さきがありのちがある。(薪の法位の下での先後)
- 4) 薪と灰には前後があるが前後が際断されている。(非連続における前後)
- 5) 生も一時の位、死も一時の位であること。(生という法位、死という法位)
- 6) 冬が春になるとは思わない。春が夏になるとはいわない。(冬から春、春から夏への時間の流れの否定)

となる。注目すべき概念は時間の流れを否定しているように見えることである。上記の1)は常識的にそのように考えるが2)~4)は常識的な考え方ではない。薪と灰があれば、通常は薪が燃えて灰になったのであるから、灰は薪の時間的後に位置する様に思える。しかし

薪が燃えて灰になるにもかかわらず、薪が先で灰が後だと理解してはならないとしている、ある意味で時間の流れを否定している⁴²。

この段落にあつては「前後際断」が重要な鍵であり、「さき」、「のち」、「前後」の違いに注意すべきであると考えられる。「薪の法位に住してさきありのちあり」はどのような状態を指すのであろうか。時間が切断され、さらに時間を停止させている。その停止した時間にあつて「さきありのちあり」なのである。この時間概念を刹那と重ね合わせると理解しやすい。すなわち薪の「法位」とは刹那における位置/地位のことであり、「さきありのちあり」は一刹那における過去及び未来のこと、「前後あり」は一刹那に対してその前にある刹那とその後にある刹那のことと理解できる。一刹那は一枚の分解写真/静止画像のように静止した時間の中にあり、その刹那にはその刹那にとっての意識に蓄積された記憶⁴³としての過去及びその記憶を基として引き起こされる不安/期待としての未来が充足されている。その刹那が生じては滅

⁴⁰ この章を「前後際断」の問題として捉えている。また橋田博士の場合、体験が坐禅と直接結びついていないので、あくまで学として、数理数学的に捉えようとしている。体験の世界への没入とは具体的に何か。体験は実存と同一視できるかという問題もある。

⁴² 道元禅師の時間概念は[有時]の巻に詳しい。経歴という言葉を使って、「いはゆる今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日へ経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す」とある。これは時間の可逆性を述べているようにも理解できる。

⁴³ 唯識的に言えば薫習された種子

せられて世界が転変している。一刹那は生滅を繰り返しながら、新たな刹那へと引き継がれている。刹那同士に時間的な繋がりはない。過去及び未来は一刹那の中にある。刹那滅⁴⁴が前後際断である。従って、この段落が生死に関しての重要な抑えであることは間違いないが、しかしそれは時間概念の解明において使われた比喻であり、この時間を理解することによって、生死の問題もおのずから解決できるという教えであろうと思量する。

本段落はこの基本的な時間の考え方に基づいて生死について言及をしていると考えられる。禅師の時間概念において生死はどのように語られているであろうか。『人の死んだ後、生にならない、生の死になると云わないのは仏法のならいである。だから不生である。』人が死んだら生き返らないが生が死になると云わない、というのは理解しにくい。死が生にならない、これは当然のこととして理解できる。しかしそれを不生というのである。これらの理解にあたり、言葉の使い方をよく見てみると、「人の死ぬるのち」という表現とともに「生の死になると云わない」のである。人が死ぬことを否定していないが、生が死になることを否定している。「死ぬ」ことと「死になる」こととの違いは何であろうか。前者は時間の流れの中での事態の推移である。後者は死という状態への転換である。禅師は日常的な時間の流れを否定してはいないが、ある一つの状態が次の状態に変化することを否定している。一つの状態、一つの時間はその限りであり、その状態が次の状態になる(変化/変様する)ことを強く否定するのである。この状態が先ほど見た刹那であり、その一刹那は滅することがあっても、その状態が変化するものではなく、新たな刹那が前の刹那にとって代わるだけなのである。それ故、一刹那における状態はその限りでの静止態であり、それが変化するとは考えない。そして一つの刹那が滅せられて次の刹那が現われて、別の状況を顕現させるのである。従って、生という状態は生だけであり、それが死という状態になることはないのである。

この時間概念を坐禅との関係において考えてみよう。道元禅師の主張する坐禅は只管打坐、身心脱落であり、一心不乱に坐することの本旨は今を生き抜くことであり、現在を充実させることであるとされている。一方、時間概念というものを検討してみると、過去は記憶の積み重ねであり、未来は期待の重層である。一般に考えられている現在は、過去を記憶としてもち(過去の栄光ないし恥辱)、また未来を期待(傲慢ないし恐れ)としてもつ。恥辱の過去をもつものは未来に恐れ慄き、過去において成功した者は未来にたいする傲慢を払拭できない。記憶と期待の間で、人は窮屈に生きている、過去と未来に押しつぶされている。その閉塞を打開しようとしたのが道元の目指す坐禅ではなかろうか。坐禅における非思量は現在を顕在化させる所作である。過去の記憶を振り払い、未来に対する先入観念を取り除く。その時、人の充実した営みが発現する。自分と向き合う行為が坐禅であるが、それはまさしく現在の自分と向き合うことに他ならない、それは現在そのものである。現在を現在化させることによって自分を自分のものとする。ハカライを捨てる、執着を断ち切るとは、過去の成功体験を捨て去ることであり、慢心を取り除くことであり、恥辱に満ちた過去のトラウマからの決別である。未来に対する傲慢を排除し、失敗への恐れを払底させることである。過去と未来は今を生きる上で抑制すべき対象である。坐禅修行は今を充実させ我慢⁴⁵を取り除く具体的な発意なのである。

禅師の坐禅の基本は刹那における自身の把握であり、それが悟りの原点である。過去の後悔/栄誉と未

⁴⁴ 出家功德『今生の人身は・・・刹那刹那に生滅してさらにととまらず。』、発菩提心(12巻本)『一日一夜をふるあひだに、64億9万9千9百八十の刹那ありて、五蘊とともに生滅す。』これは1秒間に約7万4千回の刹那滅と言うことになる。

⁴⁵ 「汝、仏性を見んと欲さば、先ず須らく我慢を除くべし」仏性の巻 岩波文庫 93頁

来の怖れ/期待を排除して自身を捉える、それが前後際断、一時のくらい。そのくらいにおいて生死を捉える。前後際断された刹那において生死はそれぞれ絶対のくらいなのである。

検討5 このゆゑに不生といふ、死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり、このゆゑに不滅といふ（十一段）

検討の趣旨 御抄にふたつの解釈が併記、1)生の上にも不生不滅の理あり、死の上にも、不生不滅のことはありぬべし。2)不生の生なればこそ、不死とはいへ、不死の死なればこそ、不生とはいへ。

解釈1 不生不滅の省略されたものとする。

解釈1に準ずる、鎌谷、安谷、中山

【安谷白雲】 前後際断を刹那滅で捉えている。そして対の言葉を隠してあるとする。影略互頭の筆法で、半分略して半分だけを両方へ割りふったとする。不生、不滅、を不生不滅の省略と捉える⁴⁶。

【中山延二】 死ぬる後、生にならず、そうであるからまた、生の死にならない、・・・故に不生不滅。

解釈2 不生を生の絶対とする。不滅を滅の絶対とする。

解釈2に準ずる 西有、増永、橋田、西谷、田中晃、岸沢、竹村

【西有穆山】 不生の生なれば死になるべからず、不滅の滅なれば生になるべからず。不生滅の根源を知らせるために、ことさらに生滅を顛倒して使われた、不生不滅を顛倒して、意は始終裏で聞こえさせるのだ。本不生だから滅するものもない、本不滅の滅だから生ずるものもないという思召しである⁴⁷。

【岸沢惟安】 不生は全生、不滅は全滅と読む。

【増永靈鳳】 不生の生は否定ではなくして、超越を意味する。だから生は生を超越した不生である。

【橋田邦彦】 「生の死になるといはざる」の根底に横たわっている道理は「死の生にならざる」ということ即ち「前後際断」であるから、生とは何物からか生まれたのではない、それ故、「不生」という。「前後際断」を問題としているのであるから「不滅」という連続の考え方は云々すべきでない。

【田中晃】 生は生であって、生ならぬものから生じて来たのではないから不生、滅することなき滅であるから不滅という。

私的解釈 不生を死であるとは捉えない。「生にあらず」は死ではない。「生にあらず」は生の否定であり、非生である。生は死ではない、生は生である、すなわち生の対立概念は死であるが、それは反対概念ではない。ここでの生と死は次元を異にして対立し併存する。生の同一次元での反対は不生である。異なる刹那において生と死がある。一刹那において生と定義されたものの反対概念としては不生と云う他はなく、生以外のすべてを包含する。不生は非生である。生死とは生と死のことで、生という事実と死という事実の併置である。

仏法の定めるところの「生の死になるといはざる」ということは、生は生であって「死ではない」のではなく、生が変化して死になることはないということであり、生の死にならないとすると、生の反対

⁴⁶ 学解におちいる者の出ることを心配なされて逆の表現を残したものらしい。

⁴⁷ 顛倒させることによる強調と考えている。

は何か、それは不生ということになる。それでは不生は何を意味するのか、この故に不生といった、その不生に何の意味があるか。「生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし、このときはじめて生死をはなるる分あり」⁴⁸というように、禅師は生死を積極的に離れることを求めている。「生はひとときのくらいにて、すでにさきあり、のちあり。かるがゆえに仏法の中には、生すなわち不生という」、禅師において生は不生であるという。ここでの不生は「生という時には生よりほかにもなく」という絶対的な生という意味で捉えるべきであろう。先に生の対立概念は死であると述べたが、禅師にあっては生と死は並列概念であって、生と死は表裏一体さらに言えば一如の関係なのである⁴⁹。また従って、この段落においては不生でなければならないのであり、もし不滅が省略されていると解釈したのではこの段落の意図が不明確になってしまう。またこの省略を「道元禅師の道力、親切心とがにじみ出ている⁵⁰」としたのではどうも悟りの道からそれてしまっているような観が否めない。「生の死になるといはずは、不滅」にはならない。その場合、生＝不滅となり、理解はしやすいが仏道への誘いとしては意味のないメッセージになってしまう。

検討6 時節の長短は、大水小水を検点し天月の広狭を弁取すべし（11段）

検討の趣旨 時節の長短を修行の量とそれに対応する結果として説いているのか否か。

解釈1 時間の長短であるが、長短が本質的な問題ではないこと。

解釈1に準ずる：経豪、西有、橋田、鎌谷、西谷、中山、竹村、弟子丸

【御抄・詮慧・経豪】大水小水、時節ひとつなる証也、人のさとりをうる時節と也、非時節大功。

【西有穆山】 悟りの大いさは修行力の大いさである、とはいうものの修行の大小を悟りの価値判断に結びつけていない。長短ともに時である。大きく映るべきときは大きく映り、小さく映るべきには小さく映る。長短大小はあくまで長短大小であるとする。

【橋田邦彦】 体験の世界に没入するとき人が悟る、悟りの世界は体験の世界である。具体的な体験そのものを「今」といい又「時」というのであって、時節の長短というのはこの時のこと。時節には長短があるが、体験として一時である。

【西谷啓治】 月が映っているということから言えば、大小長短は本質的な問題じゃない。悟りの立場から言えばすべてのものは全きものである。しかし全きものだが、同時にいつでも全くない。

【中山延二】 時間的にも空間的にも、長短、大小、広狭にかかわらざることを検点し、弁取すべしという。

【弟子丸泰仙】 時節の長短とは時間の長短ではなく、「永遠を含む一瞬の時間」で、いまのココの現在時点が問題である。

解釈2 修行の熟未熟を時節の長短であらわしている。

解釈2に準ずる、安谷、田中晃

⁴⁸ 正法眼蔵、生死の巻

⁴⁹ 鈴木格禅老師は生と死の関係について、生の時の5画目と死の時の1画目を同一にして生死という組み合わせ文字を作り、生死一如をイメージとして表現した。

⁵⁰ 安谷白雲 正法眼蔵参究78頁

【安谷白雲】 時節の長短、修行の熟未熟をいう。修行の熟未熟を大水小水、天月の広狭にたとえた。前提として階級禪の考え方。

【田中晃】 この段は修行の道程を説き、その道程に応じて悟りに深淺のあることを訓えている。

私的解釈 坐禪それ自体が真理の体現である以上、坐禪に経験の差があるように、そこから得られる真理の内容にも差があるのは当然であるが、しかし一日の坐禪にも一日の功德があることを認めており、一瞬の坐禪にも一瞬の真理の実現があるはずである。道元禪の場合、絶対的な見性を求めているのではなく、坐禪それ自体が真理の発現であるとしており、得られた真理に深淺の差があってもしかるべきであるが、それは決して優劣を意味しない。真理は絶対的なものであるはずであるから、そこに違いはあってもそれは高低を意味しないし、真理の深淺を意味するものではない。(真理が)一滴の水にもやどる、ということを理解すればこれが素直な解釈になる。真理の差は自分が坐禪の中で感じればよいのである。自分の見性体験を基礎にして他者の悟道への批判を目にするが、それは自分の主観的価値判断の結果であって、もはや見性の暴走とでも言えよう。それが暴走であるか否かを自分自身で判断することはもはやできないであろうから、彼の見解を吟味するに当たっては、その見性の部分を排除したうえで客観的に判断できる内容に限定することが求められる。

在俗の信徒に対するメッセージとしては禪師は悟道のレベルについて具体的な指示をしているわけではなく、坐禪による実修実証において悟りの深淺は自分で考えさせることとしているのである。ただひたすら坐禪しなさい、それが真理の追求ですよ、と諭すとともにその内容は自ずから判断できるでしょうと説いており、坐禪による功德は自分の坐禪の中で判断すべきという訓えであると見るのが妥当であろう。

検討7 参学眼力のおよぶばかりを見取会取するなり (12段)

検討の趣旨 見取会取を否定的に捉えて、それしか把握する事が出来ないとして、知らない世界の存在を強調するか、あるいは肯定的に捉えてその能力の限りを必死に捉えることを強調するか。

解釈1 参学眼力のおよぶだけしか見えぬ、とみて、本来自分は無際限の功德を持っているが、それが見えぬ、しかし参飽する者にはなお多くの功德があることを知っている。

解釈1に準ずる 西有、水野、西嶋、橋田、鎌谷、竹村

【西有穆山】 人は無際限の功德をもっているが、その中でこっちの参学眼力の及ぶだけしか見えぬ、また心得ぬ、それゆえ未参飽の者は十分と思ひ、参飽せる者はこのほかにもなお多くの諸功德を持っていることを知る。これも法であるが、法はそれで尽きるものではない。

解釈2 参学眼力のおよぶだけを見、こころのとどくだけで呑みこむ。もともと自我の範囲だけしか認識することができないものであるとする。しかしながら続く文章において別の世界のあることを知るべしとする。

解釈2に準ずる 岸沢、酒井、増永、安谷

【増永靈鳳】 自己の力以上のことは見ることも出来ず、理解することも不可能である、そのことをよ

く自覚し、……自己の力不足を知り、おのずから謙虚になれるであろう。

解釈3 参学眼力自体を知見と考へ、頭で思索することの批判とする。

【澤木興道】 参学眼力とは丹霞、徳山、臨済、法眼等又現代では西田哲学、仏教学者を云うか？（彼らは）知見の漢にあらざるか。瞞ぜられずんば幸甚。

私的解釈 これは7段における見取聴取会取の理解に関わる。すなわち、7段において「身心を挙して……したしく会取すれども……」とあり、会取を肯定的に捉え大悟とするか、理解する程度と否定的に捉えるか。この、「およぶばかりを……」をそれしか対象とならない、とするか、それだけを対象としてしっかり理解するのか。

文章の流れからすれば、ここでは世間、出世間にはいろいろなものがある、しかし未熟な目では一部しか見えず、しかしそれで全てであると思ってしまうことを諫めている。人間は見えるところでしか判断しない、ということが問題なのであるから、文脈からすれば、世の中にはいろいろなものがあるが、（見ようと思えば見えるものを）自分の目のとどくばかりしか見ていない、見える範囲だけで判断しようとするところが問題なのであり、本来の仏法を求めるのであれば、その他の世界もあることを知るべきである、ということになる。人は認識できる範囲だけしか認識することができない。だから……と十三段に続く。「およぶばかり」を見える限りをしっかりと見なさい、と解釈すると、この文章の限りではじっくりするがそこだけが独立してしまい、前後関係が曖昧になり、次段にスムーズに繋がっていかない。

第5章 (13段から14段の1) 弁道修行への誘い、坐禅の勧め

(1) 修行が自分の生活の中にあること。

<原文>

うを水をゆくに、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、うをとり、いまだむかしよりみずそらをはなれず。只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事なく処々に踏翻せずといふことなしといへども、鳥もしそらをいづればたちまちに死す、魚もし水をいづればたちまちに死す。以水為命しりぬべし、以空為命しりぬべし。以鳥為命あり、以魚為命あり。以命為鳥なるべし、以命為魚なるべし。このほかさらに進歩あるべし。修証あり、その寿者命者あること、かくのごとし。

<試訳>

魚が水中を泳ぐとき水には際限がなく、鳥が空を飛ぶとき空には果てしがない。しかしながら魚は水から離れることはなく、鳥も空から離れない。そうは言っても水や空を大きく使う必要があれば大きく使い、小さくて済むときには小さく使う、このように魚や鳥はそれぞれが力の限りを尽さないということではなく、至るところで働かないということはない。とは言うものの鳥が空から離れたら直ぐに死んでしまふし、魚が水を飛び出たら直ぐに死んでしまう。水が命、空が命、鳥が命、魚が命である、命が鳥になり、命が魚になるのである。このほかに自分についても検証すべきである。修行弁道により命の限りを尽し、自己の真理を究めるべきである。修行弁道が命そのものであるというのはこのような理由からである。

<釈>

人は社会生活から逃避出来ない。その社会生活が修行弁道そのものであり、その修証の在り方を魚と鳥を比喻として説いている。魚が魚であるのは水があって魚を現成せしめている。鳥が鳥であるのは空があって初めて現成するのである。水のない所に魚のハタラキはない、空のない所に鳥のハタラキはない。一般には魚は魚として独立して考えることができると思われているであろう。しかし道元禅師の眼にはそのようには映らない。魚は泳いでいて初めて魚である。その魚にとって水は必要不可欠のものであり、魚と分離して考えることのできないものである。もちろん魚を水から揚げることはできる、しかし釣り揚げられた魚は泳いでいた魚とは次元を異にする対象物になる。そこにもとの魚はない。魚は泳いでいて初めて魚であり、水の中にいて初めて魚である。水の中を力の限り泳ぐことによって魚であることを実現しているのである。大海を泳ぐ魚も小池を泳ぐ魚もそれぞれが与えられた世界を力いっぱい泳いでいる。それが以水以命である。魚の命は水にある。魚であることは命の実現である。命があるからこそ魚の実現がある。鳥もまた然りである。大空を飛ぶから鳥なのであり、空の限りを尽くして飛ぶことに鳥としての使命があるのである。

以水為命、以下は禅師の好む漢字の置き換えであって、水、空、鳥、魚のそれぞれが命の現成であり、命がそれらの源泉であることを言い尽している。すなわち尽十方界水、尽十方界空、・・・全てが世界の有り様であり、水の限りを尽くす、空の限りを尽くす、ということが修証として把握される。魚が水の限りを泳ぎ尽くすことが修証の現れとして、命を全うすることにつながるのである。このことは魚、鳥に限ったことではない、人も同様である。人は社会生活を営んでいる、人が社会を離れたら人が人で

なくなる。その社会生活を真に実現する術となるのが修業なのである。修業を通して社会生活を営む人たらしめるのであり、修証がすなわち命である。命の限り修行を尽くし、命の限りその命を実修実証していくことが人としての在り方である。

(2) 外から眺めることの無意味、坐ってみなければ分からないこと。

<原文>

しかあるを、水をきはめ、そらをきはめてのち、水そらをゆかむと擬する鳥魚あらむは、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^{あんり}行李したがひて現成公按す、このみちをうれば、この行李したがひて現成公按なり、このみち、このところ、大にあらず小にあらず、自にあらず他にあらず、さきよりあるにあらず、いま現ずるにあらざるがゆへにかくのごとくあるなり。

<試訳>

そうであるのに、水、空が何であるかを調べた後でなければ泳ごうとしない、飛ぼうとしない鳥や魚があれば、進むべき道を得ることは出来ない、占めるべき地位を得ることは出来ない。このコツが分かれば、修行に従って、真理が究められ、汚れなき自分が得られる。このことを真に背うことができれば、真理が極まって汚れなき自分の現成である。この弁道実践の道、地位は大小、自他に関係なく、過去から存続するのでもなく今現成したのでもない、だからこのようにあるのである。

<釈>

水を究めなければ泳がない、空を究めなければ飛ばない、という魚、鳥がいるであろうか。ただ水を眺めているだけの魚は果たして魚と云えるか。空を眺めている鳥を鳥と云えるか、それでは何も得ることはできないのは明らかである。このことが人にとっての坐禅修行にも言えることを禅師は説いている。坐ってみなければ坐禅の意味を知ることにはできない、修行してみなければ悟りは決して得られない。体で体験することによって初めて悟りへの道が開けるのであるが、坐る前に坐禅の功德だとか、悟りとは何であるとかの疑問が先に立って実践修行を眺めているだけの信徒ないし他宗派を批判しているのである。言葉による説明が意味のないことを説いている。坐ってみて初めて坐禅修行が分かる、それは坐禅修行において分かるのであり、それが何を意味するのかというあらかじめの問いは意味がない。坐禅修行によって安住の地を見、道を得、そして修証一如であることを体得する、それが現成公案なのである。真実の自己が実現するのである。坐禅修行に差別、すなわち大小、長短などの区別は一切ない、主観客観の別もない、過去からとか、現在においてとかいう時間的配慮も一切ないのである。

(3) 坐ればそれが悟りであること

<原文>

しかあるがごとく、人もし仏道を修証するに、^{とくいっぼう}得一法、^{つういっぼう}通一法なり、^{くういちぎょう}遇一行、^{しゅいちぎょう}修一行なり。これにところあり、みち通達せるによりて、しらるゝるきはのしるからざるは、このしることの、仏法の究尽と同生し、同参するゆへにし
かあるなり。

<試訳>

このように弁道実践し真理を探究し一つの真理に至れば、それは一つの真理と一体になったのであり、一つの行を実践したならば、それは一つの行を修め行と一つになったのである。このことに意味がある。

進むべき真理への道が真っ直ぐつながっているにもかかわらずその世界がはっきりと見えないのは、真理というものが(対象物として現われることなく)真理探求という修行の中にしか現われていないために、どうしてもはっきりしたものには見えないのである。

<積>

ここに至って仏道と修証の関係に言及する。すなわち、一つの法(真理)を得れば、一つの法(真理)に通じたことになるのであり、一つの修行に出会えば一つの修行を修めたことになる。坐禅を得れば作仏に通じたことになる、坐禅の功德はどれほどかは分からないが、作仏ではある⁵¹。修証一如であること、修行の中に法に通ずる術があるのである、あるいは修行が法そのものなのである。その真理の世界ははっきりしたものではない。何故なら真理探究の修行の中に真実が現われるからである。求める真理がはっきりしたものであるためには対象物が自分から離れて客観的に提示されていなくてはならない。しかし求めようとするもの、それは説示一物即不中⁵²であり、磨^ま埴^せ⁵³である。求めるものは自分から離れてあるのではなく、対象的に示されるものではなく、ただただ修行の中に求めるべきものがあることを説いている。この点は道元禅師が最も強調したいところであり、在俗の信徒に向けたメッセージの中心になるべきものであろう。

(4) だからと云って悟りを言葉で表現できないこと。

<原文>

得処かならず自己の知見となりて、慮知にしられむずるとならふことなかれ。証究すみやかに現成すといへども、密有かならずしも現成にあらず、見成これ何必なり

<試訳>

究められた真理というものを自分の知恵として理論的に表現できるというものではない。真理は修行と共に自身に現われるものであるが、自己に親密なる真理^{まこと}は必ずしも見てとれるほどに現れているのではなく、見てとれる事実は必ずしも真理の実現ではないのである。

<積>

知見ないし慮知が主体と客体という2者対立を前提にして論理構成される所、今求めようとしている真理がその様な論理では把握できないことを説いている。真理を体得できたとしてもそれを言葉で客観的に表現することはできない。それは坐禅によって体得されたものであり、坐禅そのものが真理の実現だからである。坐禅によって修証一如を実現し、現成公案しているのであるが、その密有すなわち自己の真実は目の前にあるかのごとくに現われるわけではない、すなわち真理の実現は分別世界から判断の及ばないことがありうることを示している。必ずしも分別的世界に真理が実現することはない。

「現成^Iすといへども、密有かならずしも現成(見成)^{II}にあらず、見成^{III}これ何必なり」⁵⁵、という現

⁵¹ 御抄「得一法通一法と云うは得坐禅通作仏と云はむがごとし、人の坐禅するにこの功德いかなりと知らず、しかあれども、これ坐禅也、坐禅なれば作仏也。」

⁵² 南嶽懷讓の六祖慧能に対して発した言葉

⁵³ 正法眼蔵 坐禅箴第十二

⁵⁵ IIの現成(見成)について、各解釈本は次のようになっている。現成：岩波(洞雲寺本)、文庫、酒井、玉城、石井、田中、水野
見成：啓迪、橋田、白雲、樽林、増永、伊福部、中山、岡田、西谷、春日、岸沢、鎌谷、弟子丸、澤木、注解全書、西嶋

成/見成の王偏の有無について、大半の解釈ではその異動についてあまり言及していない⁵⁶。その上でⅠ、Ⅱ、Ⅲとも現成であるとする、本文の解釈はく坐禅によって証の世界が実現するが、自己の真理が必ずしもそこに実現するというものではなく、また真実の実践(仏道の実践)というものが必ずしもこのようなものであると限定したものではない>、ということになる。これに付き中山博士は現成を「公案的に具体的表現的世界、矛盾的相即的」とし、見成を「対象的に見る限りの世界、知慮分別の世界」と解釈している。また春日氏は見成を「眼前の証の世界を見て、これを意識的に確認する」と捉えている。見成をこのように解釈した場合、またⅡを見成とした場合、坐禅によって実現した自己の真実は実際には実現しているのであるが、必ずしも見えるもの、慮知分別の世界の判断にゆだねられるものではないということであり、坐禅修行が必ずしも具体的明示的な功德を与えるものではないことを言わんとしている。

禅師が全く同じ意味であるにもかかわらず、別の字をあてているとも考えられず、やはり見成を現成と分けて使っていると考える方が素直に思える。その上で、Ⅱは対象的に見える世界という意味での見成が文章の流れに相応しいように考える。

検討8 しらるるきはのしるからざるは (13段)

検討の趣旨 しるからざるは、知るからざる、か、著るからざる、か

解釈1 知るからざるとし、修行して知る限界を知ることができないのは・・・(不可知)とする。

解釈1に準ずる、西有、中山、竹村、澤木

【西有穆山】 知らるるものの方法が向こうにあっても、いま行なうところの一行が万行を具することは知れぬ。知られぬけれども、この知ることの修一法が修万法、行一行が通万行。知るからざる、は知るべからざるとい義⁵⁷。その知ることすなわち、能知の仏法の究尽のところ未知の方法万行が同生同参すること、が同時具存するから知らなくても差し支えないのである。

【澤木興道】 しらるるきはは所知際、所縁の堺をいう。しるからざるは不可知。

解釈2 著るからざるとし、修行して知る限界がはっきりしていないのは・・・(不明瞭)の意とする。

解釈2に準ずる 増永、橋田、鎌谷、西谷、岸沢、伊福部。

【西谷啓治】 しるからざる、^{しる}験がない、眼に見えて現れていない、はっきり現れていない。

【岸沢惟安】 しるからざる、は不顕著と書く。

解釈3、安谷は不可知と不明瞭の差に過ぎないとして、どちらでも意味は通じるとする。

私的解釈 真理の究極はそれほどはっきりしたものではなく、ある公案を答えられたから真理の探究が終わったというようなものではない。日々の坐禅が真理の探究の行為そのものであり行為が実現であるというのが禅師の教えである。それはある時点で悟ったといった到達点があるわけではない、その意味でしるからざるは不明瞭の意になるのであろうし、「この知ること」がすなわち仏法を究尽することであ

⁵⁶ 鎌谷仙龍師は「同じ事です」とのべている。

⁵⁷ 知る必要がない。

り、大悟することであるとすれば、それを言葉で表すことはできないという意味で「しかあるなり」ということになる。知る限界を知ることができない、と解釈してもそれほどの相違はないように考えられるもののいくら坐禅しても究極点には至らないということになる。道元禅においては坐禅そのものが悟りの姿である故に、到達点がないともいえるが、坐禅そのものが悟りの姿である以上日々到達しているということも言えなくてはならない。そのように解すると、ここでははっきりしない、という解釈がより素直であり、在俗の信徒に向けたメッセージとしては、『仏法の究極はなかなかはっきりしないものではあるが、それを乗り越えて日々の坐禅を積み重ねることによって仏法の究極へと向かうのである』とすると理解がはやい。

第6章 (14段の2) 悟りの実践

(1) 具体例として、皮肉としての公案、ゼノンの逆接

<原文>

麻谷山宝徹禪師、あふぎをつかふちなみに、僧きたりてとふ、「風性常住、無処不周なり、なにをもてかさらに和尚あふぎをつかふ」。師いはく、「なんぢたゞ風性常住をしれりとも、いまだところとしていたらずといふことなき道理をしらず」と。僧いはく、「いかならむかこれ無処不周底の道理」。ときに師、あふぎをつかふのみなり。僧、礼拝す。

<試訳>

麻谷山宝徹禪師が扇で仰いでいるとき、一人の僧が来て禪師に尋ねた。

「風はどこにでもゆきわたっているというのに、和尚さんは何でまた扇を使うのですか」、それに答えて師は云った

「お前は風がどこにでもゆきわたっているということは知っているが、風がゆきわたっていないところが無いということの本当の意味が分かっていないのう。」

それに対して僧は云った。

「それはどういうことですか、」、師はただ扇であおぐばかりであった。

僧は礼拝した

<釈>

この僧の問いは俗弟子楊光秀を、また渡航前の自分を念頭に置いている。風性常住無処不周をぶつけてくるというのは、それなりに修行を積んだ僧なのであろう。禪師の疑團となった「本来本法性天然自性心」⁵⁸と比較できる。風は普く行き渡っている、であれば、扇など必要ない、泰然自若として涼しい顔をして汗を流しているのも僧としての在り方のものである。本来本法性なのであり、元々悟りを得ている本覚門であるにもかかわらず何故修行が必要なのか、それは道元禪師の命題であった。道元禪師は最初に中国に入った時に会った老典座との会話⁵⁹も思い起こされる。本来人間には仏性が備わっており、もともと悟りの本性を得ているという比叡山の教えに対して、疑問を呈し、最後に如浄禪師に参じて「一生参学の大事ここにをはりぬ」⁶⁰という禪師の究極の仏法がここに示されている。扇を使うばかりの師をみて、僧はどのように理解したのであろうか、僧の礼拝が理解できて感謝の意に解するものと、理解できずに単に別れのあいさつであったと解するものがある。本分自体ではどちらとも判別できないが、後段の文章によってこの僧が宝徹禪師の言葉を理解できたのだと解釈したい。そこで理解できたが故に仏家の風が今日まで連綿と続き今、道元禪師によって日本にもたらされているのである。

(2) 弁道の重要性、証の実践によって仏道が正伝してきたこと。

<原文>

仏法の証驗、正伝の活路、それかくのごとし。常住なればあふぎをつかふべからず、つかはぬおりもかぜをき

⁵⁸ 「三大部(さんだいぶ)」、天台教学の教え(本覚思想)：人間は本来すでに仏性を具えており、その本性は清浄である。「顕密二教ともに談ず。本来本法性、天然自性身と。若(も)しかくの如くならば、三世の諸仏、甚(なに)によってか更に発心して菩提を求むるや」『建擲記(けんぜいき)』

⁵⁹ 典座教訓：「文字を学ぶ者は文字の故を知らんと為す、弁道を務むる者は弁道の故を肯わんと要す」又問う「如何なるか是れ弁道」座曰く「遍界曾って蔵さず」

⁶⁰ 弁道話

くべきといふは、常住をもしらず、風性をもしらぬなり。風性は常住なるがゆへに、仏家の風は、大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪そらくを参熟せり。

正法眼蔵見成公按第一

これは天福元年⁶¹中秋のころ、かきて鎮西の俗弟子、揚光秀にあたふ。
建長壬子⁶²拾勒

<試訳>

真理の探究、真理の現成はこのようなものであり、風がどこにでもゆきわたっているから扇を使わなくてもいい、使わないときには風の音を聞くべきであるというのは、風がどこにでもあるということも知らず、風の何たるかも知らないのである。風はどこにでもあるからこそ、扇を使って風を起さなければならぬのであり、その風が常に流れていたからこそ釈尊が見出した真理の風が大地を耕し、豊かな自然を絶えることなく育んできたのである。

<釈>

ここに至って、道元禅師の求める仏道が実現している。修証一如を体得することによって発心修行菩提涅槃が現成する。人間は本来本法性である。その本法性を顕わにするのは修行を措いて他にはない。風性を客観的に捉えてしまったのでは風性を知っていることにはならない。風性の中に身を置く、すなわち扇で風を起すことが風性を知ることになるのであり、その風性がまさに仏法そのもの、それを起して自分の中に取り入れることが仏道そのものとなる。釈尊を初祖とする仏道がインドで勃興し、達磨大師により中国にもたらされたものの禅師が訪れた時の中国の大地は黄金が現成しているという状況ではなかった。しかし如浄禅師により正伝の仏法が引き継がれ、仏道は新たな局面を迎えることになり、それが「西来の祖堂我東より伝う」⁶³として道元禅師により正伝の仏法として日本に伝えられたのである。インド、中国で黄金なる大地が現成し、乳が長い時間を費やして乳味から醍醐味⁶⁴に至るように如浄禅師により本来の仏道の風が吹き始めたのである。そしてまさに日本において道元禅師による正伝の仏法がこれから展開されるということの宣言をしているのである。

⁶¹ 1233年

⁶² 1252年

⁶³ 西来祖堂我伝東、釣月耕雲慕古風、世俗紅塵飛不倒、深山雪夜草庵中。

⁶⁴ 涅槃経に説かれる牛乳精製の五段階、乳味、酪味、生酥味、熟酥味、醍醐味

引用文献

- 正法眼蔵註解全書 神保如天、安藤文英共編 正法眼蔵註解全書刊行会
西有穆山 西有穆山禅師提唱 正法眼蔵啓迪 大法輪閣
岸沢惟安 正法眼蔵全講 第二卷 大法輪閣
澤木興道 下記弟子丸泰仙師の文献からの引用
弟子丸泰仙 正法眼蔵現成公案解釈 誠真書房
鎌谷仙龍 正法眼蔵現法公按 仏教情報センター
安谷白雲 正法眼蔵参究 現成公案 春秋社
水野弥穂子 正法眼蔵1 原文対照現代語訳・道元禅師全集① 春秋社
西谷啓治 正法眼蔵講話三 現成公案 筑摩書房
橋田邦彦 正法眼蔵釋意 第一卷 山喜房佛書林
田中晃 正法眼蔵の哲学 法蔵館
中山延二 正法眼蔵中山釈 百華苑
岡田利次郎 正法眼蔵解読1 現成公案 弥生書房
玉城康四郎 現代語訳正法眼蔵(一) 興英文化社
春日佑芳 正法眼蔵を読む1 ペリかん社
増永靈鳳 永平正法眼蔵 道元の宗教 春秋社
伊福部隆彦 正法眼蔵新講 黎明書房
石井恭二 七十五卷本正法眼蔵1 河出書房新社
竹村牧男 正法眼蔵講義 現成公案 大法輪閣

参考文献

- 日本思想体系 道元 上下 岩波書店
正法眼蔵(一)～(四) 岩波文庫
酒井得元 正法眼蔵ありのままを生きる 現成公案の巻 大法輪閣
中村宗一/中村宗淳 正法眼蔵全巻要解 誠真書房
西嶋和夫 現代語訳正法眼蔵 第一巻 金沢文庫
西尾実 正法眼蔵現成公案の構想 日本名僧論集第八巻 道元 吉川弘文館
山内舜雄 正法眼蔵聞書抄の研究 大蔵出版
深澤一雄 私の正法眼蔵参究 信山社出版
新羅章 正法眼蔵の解釈I 現成公案の巻 近代文藝社
内山興正 正法眼蔵 現成公案を味わう 柏樹社
河村孝道 正法眼蔵聞書抄の考察、正法眼蔵聞書抄の再考察
水野弥穂子 正法眼蔵を読む人のために 大法輪閣
田中忠雄 正法眼蔵の世界 田中忠雄著作集1 浪漫社
樽林皓堂 現成公案を語る 大法輪閣
森本和夫 道元とサルトル 講談社現代新書