

## 一段

- A 諸法の仏法なる時節、すなわち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。
- B 万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。
- C 仏道もとより豊儉ほうけんより跳出ちよしゅつせるゆえに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。
- D 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散り、草は棄嫌きけんにおふるのみなり。

### (一) 諸解釈批判

さて冒頭の一段は、それを如何に解釈するかによって、おのずと続く十一段の根本方向が決まってくる道標の役割を果す重大なところである。古来からこの巻の諸解釈がまちまちであるのは、まずこの段の解釈の多様性に由来するといえる。そこでこの段においては従来の解釈を綿密に検討することから着手したい。

今ここを四節に区切ったが、伝統的解釈ではDをCに含ませて三段としている。そこで、便宜上CDをあわせてCとして三つの節について、諸釈における視座の違いによるさまざまな関連づけを次のように整理してみた。

(I) A、B、Cをともに仏法上の立場として見る。

(II) A、B、Cともに主体的行のありかたととらえる。

(III) A、Bは仏法の観方、Cは主体的行のありかた。

(I) は主に伝統的な宗門の解釈の立場である。それはさらに二つに分けられる。

その1 A、B、Cはすべて仏法(現成公按)という解釈

『御聴書』(詮慧)は最古の注釈書であるが、「此段(B)は、只前後につらねたる許也。(Aと)同(D)事をふたたび、開演するなるべし。仏法なる時節こそわれにあらざる時節なれ」と、A、Bを同一のことがらとする。Cは「仏法に云(う)時は豊儉跳出して、生滅迷悟生仏をもつかふなり」と述べて、結局三節をひとしく仏法の立場とする。

『御抄』(経豪)は、『御聴書』を編集加筆したものであるが、『御聴書』を受けて、Aは「森羅万象、皆仏法と談ずる時節」とする。Bは「仏性の上に談ずる有無」の無で、Aとの関係を「会不会・見仏不見仏程の事也」という。Cも「この有は諸法仏法の上に談ずる」とする。三節とも仏法上の有無というわけである。そこには仏法では有といっても、無といっても別のことではないという暗黙の了解がある。だがこれはまさに有無をいわせないで、禪は有無の区別によって成り立つ論理を超越しているのだ、とはじめから人を煙に巻いてしまうことにはならないだろうか。そのことは『御抄』の次の言葉に典型的にあらわれている。

「有の法をとかんにも、有の現成公按、無の法をとかんにも無の現成公按、非有非無ととかんときもをなじ(同じ)かるべし」。

またへわれを「この我は万法の我なり、吾我に非ず」と解釈している。

「一字参」(瞎道本光)も大同小異であるが、Aの前半を公案、後半を現成と解釈する。Bについてはやはり「仏法な

る時節」であつて「一心万法、総には無我」と説き、Cでは仏道は∧豊儉∨すなわち大小広狭などの「方境」に屈しないから、これを「跳出と謂」と解釈する。これも仏法は万法無我で超越していて物差しで測れないといっているに過ぎまい。

【私記】（安心院蔵海）は「一字参」に多く依拠しており、ここもほぼ同じである。

その2 Bは非Aであるが、A∥非A。CはAでありかつ非Aという解釈。

先に見た古釈が、三段をやや暴力的に「仏法として同一」ととらえるのに対し、江戸時代以降は仏教教義を踏まえて、より立体的にとらえて、BをAの裏、CをABの即一（総合）と取り、弁証法的に展開して解するものが多いが、CもA、Bと異なるものではないと見るから基本的には古釈と同じである。

【聞解】（面山瑞方）は江戸時代の注釈であり、AとはCでいう「豊」に当たり、「偏位は色界万象に形あり」と万物の差異面を指すという。一方BはCでいう「儉」で、「正位は空界、本来無物」と平等面を指す。Cは「豊儉真俗が仏法の根本是なり、跳出せるなり」と解釈する。AB含んだものがCで、いずれも法の見方であるから、Cに比重がかかるとはいへ、法として同一ということになる。

【啓迪】（西有穆山）は、明治期の提唱であるが、Aを有として、「有り目どおりじゃ」と釈し、Bを無、Cを有無の超越であると同時に有無の全体であるとする。ゆえに【聞解】と同工異曲である。

【全講】（岸沢惟安）も同じ論法であるが、有無が同じになる論理として三節をそれぞれ「無自性」であるとする。そこでCDはこう言われる。「この豊儉も無自性だから、豊となるときは、華は愛惜にちり、草は棄嫌に生うる。儉のときは華は愛惜によりて散らず、草は棄嫌のために生ぜず。生滅にわたらないと、こうなるのだ」。

これに似たものに『本質構造』（杉尾玄有）がある。杉尾氏は哲学者であるが、Aを諸法の空、Bを無自性無我としての空、Cを豊儉（有無）を超越した空として、三段ともに空であるとする。もっともそれより二年前の『哲学』では、Aに異色の解釈を示し、この巻を与えた揚光秀への挨拶であるとし、重点はBCにあり、Bを「吾我寂滅」「一切皆空」の理法とし、Cを「性相不二」の修証である仏道ととる。

【安心】（酒井得元）は、現代の宗門人の解釈であり、ほぼ『御抄』を踏襲しているが、「一字参」の後半を受けて、Cの△豊儉▽を一般的な「プラスマイナス」「多い少ない」と取り、仏道はそういうものを超越しているとする。またDを現実生活としている。

【入門】の森本和夫氏は、フランス文学者でもある。様々な現代語訳と最近の解釈を検討しているが、結局のところAは「そのままの姿」、Bは「万物は変化して名付けられない」ところ、Cは「一即一切」であり、伝統的なA∥BすなわちCという理解に落ち着いている。なお、同氏による『正法眼蔵を読む』では、「一字参」のように、Aを「具体的な事物現象の立ち現れとしての“現成”の側面」、Bを「それらの姿を消し去ってしまった平等の相としての“公案”の側面」、Cが「具体的な差別相としての“現成”の側面とするが、前の解釈に面山的色付けをなしたものといえよう。

【まねび】（高崎直道）は、インド仏教学者による解説であり、Aを「『華嚴経』のいう法界」あるいは「法華経流の『諸法実相』」であり、Bを「諸法無我」、Cは「二元対立を超越するゆえに二元対立をあらしめている」ところ、Dは「凡人の感慨であると同時に、さどりの究極」とする。

【中山釈】（中山延二）は、哲学的解釈の代表的なものであるが、「公案」とは世界成立の真理であり、「矛盾的相即」が意味されているとして、それをABCそれぞれに当て嵌め、そのうえで『聞解』と同巧でAを「縁起」、Bを「空」と

し、Cの∧豊儉∨はABの矛盾的相即態として仏教の根本的立場であるという。又、Dを独立させて「世間道、即ち凡夫道」であるという。

国文学者の西尾実氏による『文学解説』は、CをAB対立の「否定的総合」であるとし、Dを人間の真情とする。

以上のような諸解釈が出てくるのは、Aに繰り返される「あり」と、Bで繰り返される「なし」を、自分のもっているならんかの仏教的二項対立、すなわち法(界)と法無我、色(縁起)と空、正と偏、有と無等に当て嵌め、そのかわりを矛盾的相即とか否定的統一とかいう禅の論理図式としてCであるとする。このように解釈すると、どうしてもDが浮いてしまう。そこでDは世間の見であると切り離される(『中山釈』)か、とって付けたような肯定(『文学解説』など)となる。

(II)は、主として見性という悟り体験を期する公案禅の立場である。

その1 ABCそれぞれが主体的行の境涯であるが、ABは同一境涯、Cはその即一という解釈。

『弁註』(天桂伝尊)は宗門の異流で見性の必要を説くが、ここではABに覚者・凡人の別による両義をもたせる。すなわち覚者にとってABは自心の事柄であり、その心境は「自心の原を了する時、則ち悟りありといえども、悟のとるべきなく、迷ありといえども迷の捨つべきなし」といえるものである。その「あり」の面がAで、「なし」の面がBである。「万法無主」であるから、「自心に証拠せざる族」にとってはABは世間的な有無であり、妄識分別である「常」(IIである)と「断」(IIでない)になる。しかしながら、天桂師にとって悟りは「本有今無」、迷いは「今有本無」である。それだからCである「直心見性」において、二義性は消え「影(B)又実相(A)」となる。Dは本文とは逆の意味に取られ、「如実に自心を知れば憎愛なし」「活発無礙取捨すべきなし」と解釈される。

「弁註」の流れにある「那一宝」（父幼老卵）は、Aを常見、Bを断見とするが、「見は是見に非らざることを知れば、則ち常断俱にすべからく現成公案なることを知る」と、「弁註」の覚者の場合と同じ見方をする。CDも「弁註」と同様である。

その2 A、B、Cは悟りの段階という解釈

「参究」の安谷白雲師は、臨濟禪と曹洞禪とを折衷した原田祖岳の門下であり、やはり見性を強調する。だから、公案禪的解釈（洞山五位法）を入れた「聞解」を意識しつつ、Aを「正中の偏」Bを「偏中の正」とするが、それを「内容平等」からいえば同じであるが、「外観差別」からいうとABCは前後次第、軽重深淺があり、Aは「大悟徹底した時節」（奪人不奪境、奪境不奪人）、Bは悟りが深まり艶消しになって「われもかれもまったく無くなった時節」（人境俱奪）、Cは修証辺ではなく本分上からの一切超越であり（人境不俱奪）最奥の境涯であって、そこを活きた現成公案として突き付けたのがDであるという。Cを修証辺でないとするのは、次の（Ⅲ）の解釈と真っ向から対立する。

（Ⅲ）は哲学的立場からの解釈に多い。

その1 ABは絶対的な仏法の見方で、Cはその修行における実践とする解釈。

まず、宗門内では「啓迪」や「永平」（増永靈鳳）が伝統的解釈に立ちつつ、Cについては行に言及している。

「味わう」（内山興正）も、ABを「御抄」によって解釈しているが、内実は異なる。つまりAを、生命実物を「人間のアタマ」の手前」から「あり、あり」と言ったものとして「諸法実相」とし、Bを「生命実物」という点から「いえば

「なし、なし」ともいえて「諸法無我」であるという。Cは仏道で「生命実物を修する」ことであるとする。Dの解釈は極めてユニークで、Dは続く第二段の前文であり、差別相は自分と他との関係において現れることが説かれるとする。

哲学的解釈のひとつ『大系』（岡田宜法）は、生理学者である橋田邦彦氏の『釈意』と似ており、A、Bをともに「仏法という正しい立場」であり「無自性無我」であるとし、その上でAは差別観、Bは平等観であり、Cは「主観的に仏道によつてなされた超出である」とするが、Dは否定的にとらえる。

『講話』（西谷啓治）は、京都学派（臨済禪系）の哲学者による解釈であるが、これもA||Bで、Cはその意味をはつきり有無を超越すると出したものであるという。Cはそれが「実存の立場で考えられている。自己の問題です」と一種の修証の事柄とされる。Dは、「迷いも悟りも絶対肯定の立場でいわれている。それはそうだが、やはり迷うのは困る、悟ったほうがいい。花が散れば惜しいし、草が生えればいやだ。そこからつづいてさらに、仏をもとめなければならぬということになる」と、Dを凡人の情とし、さらに二段との連続を見ている。

その2 A、Bは相対的な見方で、それを止揚して行ずるのがCであるという解釈。

『釈意』は、Aを差別観、Bを平等観とみなし、Cは差別即平等であるが、要はそれを「体験」としてつかむことであり、その体験の相がDであるという。

『新講』（伊福部隆彦）は老荘の哲学に立つ解釈であるが、Aは仏法の立場、Bは方法無我でどちらも認識世界のことであり、それに対し、Cは真理的生き方、生活そのもので「大悟見真の境涯相」を示すという。Dは凡情であるが、それこそ現成公按であるとする。

『正伝』（増谷文雄）は、仏教学者の解釈であり、いづれにも当て嵌まりにくいのが、Aを仏法上の立場、Bを「存在がまったく主体にかかわることなきとき」と軽く取り、Cを仏法そのものとして、Dを肯定的に見る。

以上で諸釈の要約をおわり、順次検討していこう。

(I)の『聴書』以下の宗門の釈が、三節ともに「仏法の談」であるというのは、Dを世間の見とすれば意味もあろうが、そもそも『正法眼蔵』に「仏法の談」以外のものが語られるはずがない。だが、ここで「仏法の談」と言われるのは、仏の側からの一方的論断であり、そこに個々の実存が関与する余地はほとんどない。「それ（仏法 $\parallel$ 筆者）を俯瞰するようにその外に立って論じて」（『哲学』）いる観念的、超越的立場といわざるを得ない。そのような立場は天台本覚思想に通ずる。たとえば『語る』は「奥の院は純粹心で汚れない心、それを仏教では『自性清浄心』と言います。それが私どもの本来の心です。そうした尊い心を生まれながらに持っている。それを自覚し見失わぬことが禪の修行です」という。

そうであろうか。道元は、若い日に天台宗の学僧としてそう教えられたが、それに疑問を抱いて山を下り、禪を求めたと伝えられる。ちなみに道元は「自性清浄心」という言葉を一度も著作に使用していない。さらにこれらの見方は、現実そのままの肯定という自然外道の見解へと導かれやすいのだ。

例えば『御抄』が「森羅万象みな仏法」といい、『啓迪』が「有り目どおりじゃ」というのは、存在するものをすべて平等に肯定するような、老子やバグワン・シユリ・ラジニーシの思想に近づく。

「地獄は天国の反対じゃない。そのふたつは補い合うものだ。そのふたつは一緒に存在する。選ばないこと、両方を楽しみなさい。」（『TAO』ラジニーシ）



もちろん『御抄』自身は「善も悪も只同事と云う邪見の輩あり」と批判しており、きちんと一線を画してはいるのだが。さて、以上のようにこの一段で三節が「同じ事」を述べている（『聴書』『御抄』『一字参』『私記』『全講』）のであれば、二段以降の展開の余地は見込めない。この批判から（Ⅱ）や（Ⅲ）の解釈が生まれたのだろう。

しかし問題は、これが本文の解釈として妥当か否か、ということである。難点はとりわけBの理解にある。

まず『御抄』は△われ▽を「万法の我、吾我に非ず」というが、はたして「万法のわれ」の否定が道元にあるだろうか。もちろん仏教には法無我という主張はある。それはインド思想（外道）においてブラフマン（宇宙我）とかアートマン（個我）とか「我」の实在を主張するのに対して、仏教側が提出した反対命題であり、法無我と人無我にわけける。

だが道元の思想には法無我などない。そのないものを大部分の注解が『御抄』に倣って読み込んでいる。つまり『参』『私記』は、△われに△らざる▽を「万法無我」と解釈し、『まねび』『中山釈』は「諸法無我の立場である」とし、『大系』も『永平』も「諸法無我」、「釈意」は「万法凡て無我」という。

もちろん道元も△遍界我有は外道の邪見なり▽（△仏性）と、外道の「我」（ブラフマン等）を批判しはするが、それは法無我という視点からなされるのではない。むしろ逆に、浄楽我常という大乘的視点から、「我」を肯定的につかっつて、仏の我と表現する。

△そのほかの外道等はいたずらにあらぬをのみわれとおもふなり。仏のいふみづからは、すなわち尽大地にてあるなり▽。

〈唯仏与仏〉

「我有」は表現からいえば無我の反対である。そしてこの「我有」は「自己」とも表現されてもっと端的にこう言われる。

△尽十方界は是自己なり。是自己是尽十方界なり。廻避の余地あるべからず。▽（光明）

このような言語表現は道元思想の根本的特質である。したがって、「法無我」という解釈は成り立つまい。この解釈の無理は、それがどうして「諸仏なく、衆生なし」とつながるのかを、説明しえないところにも伺われる。例えば「一字参」は「総に是无我なり。故に現成の外に公案なし。所以に無し無しという」と解釈するが、その「故に」「所以に」が、少しも論理になっていないのである。

さらに「入門」は△われ▽をサンスクリットのアートマンとして、その色々な意味を講釈している。しかし、道元の△われ▽はアートマンとは何の関係もない。森本氏はほかでも「法」などキーワードを、サンスクリットの原語を想定して云々しているが、そもそも道元のテキストを解説するのに、サンスクリットを考えるのは方法論的に間違いである。いずれにせよ、△われ▽は「正法眼蔵」のキーワードのひとつであり、なによりも△われ▽△自己▽はこの巻の二段以下でさまざまに論じられているから、それとの関連抜きでは論じられまい。△われ▽をどうとらえるかが、「眼蔵」解釈のポイントである。

さて、多くの解釈がほとんど論証なしで「法無我」を継承するのは、「あり」（A）「なし」（B）が、色即空という大乘教学の常識を想起させるからであろうか。しかし、仏教の教理的な理解（有無、色空など）と道元の発語とは次元が違うのである。とりわけ「聞解」「参究」にみられる洞山五位法（正中偏・偏中正・正中兼・兼中至・兼中到）に当て嵌める解釈は、そもそも道元の解釈として妥当ではない。道元はこう言っている。

△かつて仏法の道闡を行李せざるともがら、あやまりて洞山に偏正等の五位ありて人を接すといふ。これは胡説乱説なり、見

聞すべからず（春秋）

ましてA Bを公案禪の特殊用語ともいふべき「扶起」<sup>ふき</sup>「掃蕩」<sup>そうどう</sup>等を使って説明するのは的外れも甚だしい。

『啓迪』は「豊とは豊饒の義で物の沢山あること、すなわち建立門<sup>こんりゅうもん</sup>じゃ、儉は儉約の義で物をつぶし減らすことで掃蕩門<sup>そうどうもん</sup>じゃ」（『永平』もほぼ同義）といい、『参究』は（A）は「扶起門だ。偏位だ」、（B）は「掃蕩門だ。正位だ」という。

『入門』は公案禪の秋月龍珉師がAを建立門、Bを掃蕩門、Cを向上門というのを、全面的に肯定している。いづれも道元が聞いたら嘆くばかりであろう。

ところで（I）の諸釈は、CをA Bと同一あるいは全体ととらえるか、A Bからの展開あるいは超出ととらえるかで大きく別れた。その諸釈間の吟味を『構造』が手掛けており、『中山釈』はその検討において詳細を極めていえるといえよう。しかしながら、A Bを同一事態ととらえること自体が今述べたようにBの検討で疑われているのである。

なお（I）の展開説の検討は、（III）と問題が同じなのでそこで併せて論じたい。

さて（II）の解釈は（I）の本覚門的な解釈の批判としてなされるわけだが、『弁註』はその点を鋭く衝いてこういふ。

「或が曰く、此の迷悟生仏の有無は世間上の有無にはあらず、仏法上の有無なりと、是一向愚蒙の妄解なり。」<sup>これいっこうぐもウ</sup>

では「仏法上」を斥け、ひとえに主体に引き寄せて「仏法は自心也」という『弁註』の解釈は果たして道元の真意にかなうだろうか。道元はどうやらそのような見解を邪義としている。

「あるがいわく、仏法には即心是仏のむねを了達しぬるがときは……あえて仏法にかけたることなし。ただ仏道はもとより

自己にありとする。これを得道の全円とす。このほかさらに他人にむかひてもとむべきにあらず。いはむや坐禪辨道をわづらはしくせむや。しめしてはいはく、このことばもともはかなし。．．．もし自己即仏とするをもて得道とせば釈尊むかし化道にわづらわじ。」(『弁道話』)

もつとも道元は、自己即仏の了解を批判しているのであり、天桂師は了解ではなく、全身心で見性することをいっているのだ、との反論もあろう。しかし要は坐禪がいかに位置付けられ、その悟りがいかなるものかということが問題なのであり、天桂師の解釈の吟味を、以下の各段でなしていきたい。

ここで『弁註』がA Bに両義をもたせるのは、それをいわゆる「公案」とみたてているわけである。たしかに禅問答の多くはそういう側面をもっているが、(そして、聞き手の力量によって違う意味になるということは、あらゆる言葉を受け取るときに、ついてまわる問題ではあるが) それにしても『弁註』を貫く考えは、見性するか見性しないかで事態が一転するといふものであつて、それは見性を嫌い入見心見性は外道の活計なり√(山水経)とすという道元の立場と、どうしても齟齬する。また『弁註』は、悟りの「本有今無」をいうが、道元はそのような固定した観念を斥けている。

△悉有は仏性なり。．．．悉有の言はさらに始有にあらず、本有にあらず、妙有にあらず。√(仏性)

『参究』はA B Cを悟りの浅深として階級立てる。だが、『参究』が浅深基準としている四料簡(奪人不奪境、奪境不奪人、人境俱奪、人境不俱奪)は、臨済が創出して、宋代の公案禪者が鼓吹したもので、道元はそれを忌み嫌う。

△あに四料簡等に道味ありとして学法の指南とせんや√(仏性)

△臨濟の四料簡、四照用……学道の標準とせり。先師天童和尚、よのつねにこれをわらふていはく、学仏あにかくのごとくならんや▽。〈仏経〉

△五家の門風を記号することなかれ。いはんや三玄三要、四料簡、四照用、九帶等あらんや▽。〈仏道〉

しかしながら『参究』がDにおいて、古釈が本文をそれて持ち回った解釈をしているのを批判する部分は説得力をもつ。すなわち『御抄』の「後学の用心を書かれたり」や、「一字参」や『私記』の「花はちり、草はおふるは現成公按なり」を批判して、「この二句を修証辺にたたきおとして修行者のころがけとして、華が散つても惜しむなよ。草がはえても嫌うなよ。取捨憎愛の凡情を起こすなよ。凡情さえ起こさなければ、華がちるのも、草がはえるのも、そのまま現成公案だともっともらしい屁理屈をこねている」という。なるほど『全講』は道元の意とは反対に「華は愛惜によりて散らず」とまでいつているのだから批判されてもやむをえまい。また『聞解』が「花は愛惜にちり、是は順ずる疾で、悟りを求めて愛すればいよいよ遠ざかり、又迷の草を嫌へばいよいよ生じる。是は違する疾」と釈するのに対し、「勝手な妄想をめぐらして、悟りの華を求めてはいけないの、迷いの草を嫌うてはいけないのと、とんでもないところにもちまわって、無修無証の無事禅の弁護に悪用することになるのだ」とたたいている。

たしかに（一）の宗門の解釈では、修行ということが出てこようがないのであり、切実な修行のないところでは、いかなる意味であれ、証もないといわざるをえまい。さらに『中山釈』が、Dについて逆接であるへかくの如くなりといへども▽を、「如くなれば」と順接にとる『私記』批判をしながら、Dを凡夫道だというのに比して、『参究』が、「もっとも大切な道元禅師の活句」としているのはさすがである。

(Ⅲ)の1の立場は、ABに関するかぎり、(Ⅰ)の展開説と同類であるように見える。この立場の多くはAを「差別」、Bを「平等」とする。これは色・空などという仏教用語を、一般的思想用語にあらためたに過ぎないようにも見える。だが、仏教用語と一般用語は簡単に言い換えがきくものではない。

われわれが今日、論理の言葉として用いているものは、無意識の内に主観と客観という近代合理主義の基礎となる観方を前提している。つまり「差別・平等」が、「釈意」がいうように「あらゆるものごと」の「観方」であるのに対し、たとえば「空」という言葉であらわされたものは、主体が客体を見るひとつの観方であるわけではない。「観方」が前提している主体と客体の区別がそもそも仏教教学に悖るのである。そしてたとえ「空」という言葉を使ったとしても、それが人間の観方であるかぎり、相対的なものたらざるをえない。

『講話』はCを実存的立場というが、その内実は「この三段のところは三つの見方、論理的な見方ということが時、時節という意味でいわれています」と、いづれも人間の見方である。だから西谷氏はキリスト教的な見方ともパラレルになるとして、Aを「神の創造の秩序」、Bを「無からの創造」、Cを「神と被造物の関係」という。宗教学では法も神も同じものと考えられるのだろうか。

いづれにせよ、人間の見方であれば、Aでさえ絶対的な仏法の時節ではなくなってしまふ。

このような誤読は、宗門の解釈である『味わう』にさえ見いだせる。Aは「『人間のアタマの手前』から言ったものであるというが、どうしてそれが「仏法なる時節」たりうるのだろうか。

同じような過ちは解釈(Ⅲ)の2で、宗門人の釈でない場合、解釈(Ⅰ)とは違って、ABが共に相対的な見方と率直に表明される場所にも伺える。

『新講』はA Bを「世界を見る立場」として差別相と平等相とするから、その相対を超える立場としてCが要請される。『大系』がそれを、「仏道は本来差別の豊かさとか、平等一味とかいうような相対観を越えた立場である」とすなおに言っている。この場合、Bの解釈ではAわれVを人間の主意的主体としての「我」に取り、その主観を離れたものとするものもある。『正伝』は「主体にかかわることがなければ」とBを解釈し、『新講』は「ものを見るにつねにわれというものを建て」として、その否定としている。『解説』の「『われ』という個人的な主観にあるのではなく」も同じであろう。これらは解釈（I）の「万法無我」と対照的ではあるが、果たして本文の解釈として妥当するだろうか。

いったんA Bをこのように理解すれば、Cは当然その相対性を越えた絶対的なものという意義を帯びる。しかし、それはAのA諸法の仏法なる時節Vがまったく無視されることになる。Aの重要さの無視は、ひいてはこの巻全体をなにか道元の思惟とは異質なものとつなげていくことになる。人間の判断的言語は相対的なものであり、それを越えたところにもごとのありのままの真相がある、という思想は、かなり普遍的であり、たとえばインド思想にもあり、中国の老荘思想にもある。解釈（III）もこのような思想として道元を読むことになりかねない。その例は『永平』に見いだせる。『永平』はAを「衆生があるから諸仏も存する」、Bを「固定的な実体概念を否定する」と取り、Cはそれを「超出した境地」とする。『莊子』には「是に因りて非に因り、非に因りて是に因る。是を以て聖人は由らずしてこれを天に照らす」（是をもとにして非がある。非をもとにして是があり、聖人は是非の対立を超えた真の是に身をおく）（齊物論篇3）と説く。Bの解釈を別にすれば『永平』もほぼ同じことをいっていることになる。これは言葉を否定した現実絶対視の思想である。『永平』の「宇宙の万物が悉く実存としておのおの存在意義がある」という説教が、『莊子』の、「物には固より然るべきあり、物として然らざる無く、物として可ならざるは無し」（齊物論篇4）と一致するのは、偶然ではない。

『新講』は道家（老莊思想）の立場から、『釈意』は科学者の立場から、Cをそれぞれの実践、体験と同じところを言っているのだ、と主張する。道元は当時の禅界の風潮であった仏教と道教や儒教が同一だという考えに対し、八耳を掩て三教一致の言をきくことなかれ。邪説中最邪説なり（四禅比丘）と激しい忌避を表明している。道元思想と『新講』や『釈意』の違いの詳しい吟味は、行が中心的に説かれる二段以下に譲りたい。

さらに『文学解説』は、Dを「人情の自然は差別の相に執着しないではいられないという、人間（自己）の真実に掘り下げている。……最後のセンテンス（D）は、そういう論理的構造の根底に潜んでいる人間の真実を発掘して、この仏道修行の立場がいかに深い真実に根をおろしているかを指摘している」とさえいう。「人情の自然」と「差別の相に執着」することはまったく別のことである。文学にあつては両者はひとつで、妄執も深い人間の真実ではあるが、それは道元とは無縁であろう。

以上の諸釈の検討で見えてきたことの一つは、各注釈者のもつ仏教概念（縁起即空、有即無など）や先入見（五位、本有今無など）が、本文の読み方として無理があるにもかかわらず、解釈を導いていること。もう一つは本文が難解だからであろうか、古釈への依存が、本文をも読み替えるほど強いということである。

さらにこれがいつそう大事な点であるが、（Ⅱ）の見性禅の解釈が批判する（Ⅰ）の解釈が、「無事禅」といわれる曹洞宗の実際の坐禅の在り方と多く一致するものであり、また宗門解釈が批判する（Ⅱ）の解釈が、「はしご禅」といわれる公案禅の実際の在り方と少なからず一致するものであることである。そして、そのどちらにとつても思惟といういとなみは無視される。宗門では仏法の見という一方的押し付けによって、公案禅では見性体験の重視によって。いつぼう、哲学的解釈



では、思惟を近代合理主義的理性の範囲内でしか用いず、坐禅の実践は無視される。

道元は果たして、坐禅と思惟を、別のことと見なしただろうか。あるいは実践と理論というふうに分けて考えたのだろうか。

そこで打坐の方からいって、思惟はいかなるかわりにあるのかを、あらかじめ「眼蔵」の《坐禅箴》によって素描してみたい。

△薬山弘道大師、坐次に、有る僧問ふ、『兀々地思量什麼』師云、『思量箇不思量底』

僧云、『不思量底如何思量』

師云『非思量』

…まことに不思量底たとひふるくとも、さらにこれ如何思量なり、兀々地に思量なからんや、兀々地の向上なによりてか通ぜざる。賤近の愚にあらずは、兀々地を問著する力量あるべし、思量あるべし。▽

兀々地とは坐禅のことである。道元はどうして坐禅に思量がないことがあろうかと詰問し、向上の道はこの思量において通ずるのだと鞭撻している。この問答は《三十七品菩提分法》においても「正思惟道支」でとりあげられて次のように結せられている。

△これ正思量、正思惟なり。破蒲団、これ正思惟なり▽

△破蒲団▽とは徹底的に坐禅し抜くことだ。坐禅に思量があるばかりでなく、徹底した坐禅こそ正思惟なのである。

だが、また坐禪が思惟であるような思惟は、通常の思惟、とりわけ近代合理主義的思考ではありえない。△非思量▽といわれる所以である。

では、道元は《現成公按》で思惟をどう説き、いかなる坐禪を要請したのか。それは悟りとどう関係するのか、以下そのことをも審細に吟味し思惟していきたい。

## (二) 私釈

ここでは諸釈の難点に鑑みて、本文を本文通りひたすら読んで発語の流れにのり、そこに聞こえてくる響きに感応しえた事態を、明らかにしたい。

この方法は、道元の言語表現に対する絶対の信頼を前提せざるを得ない。だからといって一語一語に意味を密着させていったのではかえって言語にとらわれるかもしれない。だが、そのことさえ、道元の言語表現にはすでに承知されているのであって、『正法眼蔵』には前言の否定や転倒が頻出するのであるから、ひたすら聴くことの意義は損なわれまい。もちろんこのような聴取には、いつそう主観が交じる虞れがあるともいえる。したがってその点検は是非なされねばならないが、それは仏教教理や古釈を基準とするのではなく、道元自身の著作における言語表現に照らしてなしたい。

さて、大部分の解釈が「現成公按」の解題から始めている。しかし『眼蔵』の題は、例えば《仏性》でも《説心説性》でもどれでもそうであるが、その意味することが何であるかという道元の言語表現が、その巻の全内容をなしているのであり、その内容を聴取する前に、どのような解説をしてみても始まらない。いや、その解説が、本文の解釈の方向を決するこ

とさえあり、特にこの巻はその感がつよい。いわんや、「現成公按」という言葉は、十段の本文に出てくるのであるから、そこで詳しく見ることにして、とりあえずは「現成公按」という題についても、白紙で臨むことが必要であると思う。

A∧諸法の仏法なる時節∨は、冒頭に絶対時の断言として響きわたる。そこに何が説かれてあっても疑義をさしはさむ余地なく、ただ聴受するよりほかない、と思わせる。

B∧万法ともに・・∨はふたたび法の或る時節であり、ほぼAと同じことが∧あり∨ではなく∧なし∨と言われている、A Bが対をなすことが見てとれる。

Cは∧仏道∨∧もとより∨∧跳出する∨と強い語が重ねられ、やはり絶対的な重みを帯びる。∧豊儉∨はA Bで呼び覚まされた対の意識にひっかかり、∧もとより∨でつけられた弾みは、そこより超出するのだ、と響く。それは∧ゆえに∨でやや緩み、説得調になつて転回への助走を思わせる。その後の∧あり∨は、主語が∧迷悟、生仏∨と対語になつており、観念の相対性を露呈していて、Aの∧あり∨よりは弱く聞こえる。

Dは逆接で受けられることによつて転ぜられて、A Cの力みが払われ、続く叙述は人情の自然であり、覚えず道元の肉声を聞いたかとの思いがよぎる。

ところでこの一段を解釈するに当たつてやはり浮かんでくるのは、「現成公按」という表題である。それはさしあたっては、すでになされたさまざまな解釈を聞き及んで「絶対の真実」、「普遍的な理法」、「さとりの世界」というほどの理解が意識されており、それがまことに漠とした概念であるにもかかわらず、いやそれだからいっそう、おそらくその「現成公按」がまず説かれている筈だと思ひます。するとそれがAの絶対的な響きに結び付き、またCのそれに結び付く。この思いなしをもつてすれば、結局『聴書』と同じことになり、『啓迪』のように三節すべて現成公按を説くということになる。

だが本文はそれにおさまり切らないものをもっており、そこにさらに諸釈が加えたような読み込みを補わなければならないことになる。ゆえにこの一段全体が「現成公按」を説くはずだという見込みは留保しよう。

少し注意して聞けば、A $\wedge$ 仏法 $\vee$ とC $\wedge$ 仏道 $\vee$ 、A $\wedge$ 生あり滅あり $\vee$ とC $\wedge$ 生滅あり $\vee$ は異なったものとして響いてくるし、BCにはAにある $\wedge$ 修行 $\vee$ が欠落している。

さてAは絶対時の断言と聞こえたわけであるが、その $\wedge$ 生あり滅あり $\vee$ とは、だれのどのような時処からの言なのか。「眼蔵」の中に似たような言い表しを探してみると、まさしく《全機》冒頭が浮かび上がる。

△諸仏の大道その究盡するところ透脱なり、現成なり。その透脱といふは、あるいは生も生を透脱し、死も死を透脱するなり。……自己に無量の法あるなかに、生あり死あるなり $\vee$ 。

この巻は続いて人が船に乗り行く譬えが語られ、さらに $\wedge$ 生は死を罣礙せず、死は生を罣礙せざるなり $\vee$ を含む一段があつて、紛れもなく《現成公按》六、七段に対応しており、《全機》と《現成公按》は併せて見られるべきであることがわかる。

さて、△諸仏の大道その究盡するところ $\vee$ は、Aの $\wedge$ 諸法の仏法なる時節 $\vee$ とずばり響きあう。つまりAはたんなる仏道ではなく、仏道が究盡されている時なのである。究盡する主体は人ではなく、諸仏であつて、この時節は人のいかなる悟境とも隔絶した、諸仏に属す時節であることがわかる。

したがつて $\wedge$ 生あり $\vee$ 等の $\wedge$ あり $\vee$ は、論理的な有無の「有」とか、あるいは存在論的な「有」「万象」、あるいは「現象」とかいうことではなく、「入門」が諸現代訳を批判して指摘しているように、いかなる人間の「見方」でもない。

△生あり▽とは、△生も生を透脱し▽た△あり▽で、これこそが△現成これ生▽といわれるような事態である。すなわちAは諸仏において成り立っており、諸仏においてはじめて言い得る事態なのである。

だから「諸仏」という主体を無視して、「有り目通り」、「一切方法は仏法だ」（『葛藤集』）、「現実こそ完全無欠の具体的な真実である」（『岩波古典文学大系』解題）などとはいえない。それでは、感覚、知覚に認識される存在物を、絶対的なものとして肯定するという意味での自然外道になってしまう。それが無修無悟と酷評される宗門の悪しき伝統になってはいまいか。この点、「安心」だけは「あなたの世界に『仏法とは一切法なり、一切法は仏法なり』ということとは絶対にありませんよ」と押えている。

それゆえ△あり▽は「なし」とも言い換えられるような人間のパースペクティヴ（見方）として法の一面を表している、ということではなく、△生の全現成にあらずといふことなし▽（△全機）といわれるように、△あり▽以外にいいようのない事態なのだ。これは《現成公按》七段に△生の死になるといはざるは仏法の定まれるならひなり▽によっても明らかである。同様に△迷悟あり▽といわれても、その迷は悟に対立するような迷ではない。その悟も、悟の全現成といいうるような悟である。さらに△あり▽の主語は、「森羅万象」とくくれるような「あらゆるもの」ではなく、迷悟、生死、修行という、ほかならぬ自己のありかた（△自己に無量の法ある▽）であることも確認しておきたい。特に修証ではなく△修行▽とあるのは、この時節そのものが証であり、その証の中に迷悟・生死・修行があるからではなからうか。

この自己はいわば諸仏の自己、自己を脱落した自己である。そこから始めて△生はわが生ぜしめるなり▽（△全機）と言いえるのである。

つまりAは仏のわれにある、仏法が究盡された時節であるということが透けてくる。

すると「仏のわれにある」は、Bの△方法ともにわれにあらざる時節▽という下りときれいに結び付く。諸釈において、この△われにあらざる▽が、「法の無我」とか「非吾我」とか解釈されるのはいったいどうしてなのだろう。それよりは解釈Ⅲの『正伝』のように軽く読むほうがまだましではなからうか。しかし『正伝』がいうようには、△方法▽はただちに「存在」ではなからう。すなおにこの巻を読み進めば六段にこう説かれてくる。

△身心を乱想して万法を辨肯するには、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簡裏に帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらけし▽。

この△方法われにあらぬ道理▽とBが呼応しないはずはない。六段でいわれている△われ▽は、「仏のわれ」ではなく、あきらかに△身心を乱想▽するわれわれ人間である。そして「道理があきらからだ」といわれているからには、その内容は「仏法上の見」などではなく、人間にあたりまえにうなずかれることのはずだ。

解釈の中にはBを六段と結び付けるものもあるが、例えば『哲学』は「『自心自性は常住な』らずという道理」「万法無自性、一切皆空という道理」と解釈してしまう。だが六段の「自心自性」は先尼外道の説のような人間の内にあると誤って考えられた自心自性であつて、法の自性ではない。『まねび』もBを六段と結び付けながら、六段も法無我を説くという。ところで、Bは△方法ともにわれにあらざる時節▽といわれている。わたしと万法の乖離が△ともに▽と強調されている。これを理解するのに〈愆麼〉の叙述が役立つ。

△いはゆる身心、ともに尽界にあらわれて、われにあらざるゆへにしかありとするなり。身すでにわたくしにあらず。いのちは

光陰にうつされてしばらくもとどめがたし。紅顔いづくへかさりにし、たづねんとするに蹤跡なし。つらつら観ずるところに、往事のふたたびあふべからざるおほし。赤心もとどまらず、片々として往来す。まことありといふとも、吾我のほとりにとどこほるものにあらず。〈恸魔〉

この叙述からも明らかのように、ふつうあたりまえに考えれば、対象として見える方法と、主体である「わたし」が違うものだとすることはだれにもわかる。しかもこのわたしでさえ、実はすこしもわたしの意のままにはならない。生まれたのも死ぬのもわたしの思慮の外のことである。わたしの身体でさえ、勝手に病気になる、勝手に治るのであってへわたくしでない、つまり自分の意のままになる所有物ではないのだ。

へ今の四大五蘊おのおのわれとすべきにあらず。〈唯仏与仏〉

こころもそうである。私がこう思ったという思いも、すべて夢のように過ぎ去っていく。こころごとと変わるからこころと違うのかと思うほど、当てにできないものである。

へ心これわたくしにあらず。〈一顆明珠〉

あるいは『学道用心集』の指示が理解の助けになろう。

「もし我見起るの時は静坐觀察せよ。今我が身体内外の所有、何をもつてか本とせんや。身体髮膚は父母に稟く、赤白の二滴、始終これ空なり、所以に我にあらず。心意識智寿命を繋ぐ、出入の出息、畢竟如何、所以に我にあらず、彼此執るべきなきを

ここで「我が身体内外の所有」を拡大して「万法」とれば、万法がわれにあらぬ道理が説かれている。道理であるから静坐観察すればわかることである。

静かに考えればこの大宇宙のなかにあって、私などまったく無きに等しい。それは海水とそその一滴のようなもので、万法に対すればわたしはまことに取るにたらぬ微々たるものであり、その私すら厳密に考えれば私の手中にはない。この洞察は道理というものである。このような身も心も私の意のままにならない、流れ逆巻く怒濤のなかの飛沫のような人のありかたは、流転生死する身心であり、「人生老病死してつひに我有なるべからず」(發菩提心)と嘆かざるをえない。流転生死のただ中においては、迷いも悟りも、仏も衆生もない。これを凡夫の見解だというのは、すでに仏を前提している人の発想である。仏道と無関係な人には、凡夫とか衆生とかいうことすら、ありえない。生死も格別な意味はなく、動物としての生理があるにすぎない。そこでは、極言すれば、「わたし」など死んでも生きてても、世界は関係無くある。

したがってBは、一切が「無し」といわれうるような事態では、さらさらなく、無や空の世界ではなく、万物がある。ただいっさいは流れていて固定点はないから生滅ということはなく、また「われ」と万法が無縁であるから、迷いや悟り、仏や衆生、そして問いや答えとしての生死がないだけである。無常観といってもいいだろう。この洞察は虚無としてそこにとどまるか、宗教的求道に赴く(発心する)か、実存を激しく二様に分けるもつとも透徹した道理である。

先に、Bは仏法上の見ではなく、人間にあたりまえにうなずかれることだといった。そうではあるが、この当り前の道理に逢着することこそ仏道の出発点である。いや、それどころか仏法の根本真理でさえある。「諸行無常」は三法印の一つであり、それを苦と感ずることこそ、四聖諦の第一、苦諦である。そしてこの洞察から発心が起こり、仏道修行が始まるの



だから、Bにはまだ△修行▽がないのである。しかし、この無常はBにだけあるのではない。証とは、この無常が常になるのではなく、無常のまま透脱するのである。△草木瓦礫の無常なる、これ仏性なり▽。〈仏性〉

Aで主音として響いているのは仏法としての方法である。

もつともAでは△万法▽ではなく△諸法▽といわれている。たしかに両者は微妙に違った響きをもつ。「味わう」では「実相面では諸法という不定複数詞を使われ、非相面では複数詞では適当でないので万法という全体詞を使われたのでしよう」と分析されるように、諸法は個々の事態に照準をあてた言い方であるし、万法は一般的にくくって法を表したものである。おそらく仏法という事態は非常に具体的に現成するものであろうから、Aでは諸法なのだろう。ただBが非相面であるかは疑問である。

Bで主音として響いているのは、われにかかわらぬ方法である。しかもなお、われにかかわらぬ方法という嘆き、「苦」として実存にかかわっている。しかも現代では、たんに自己が光陰に移されて止まらないのみならず、万法さえも、つまり山河大地さえもが、科学技術文明によってすぎましい勢いで変化し、破壊され、原状をしばらくもとどめがたくなっている。そのときの万法は、まぎれもなく自己から切り離された、使用の対象としての万法なのだ。

およそ仏道とは、この方法とわれのかかわりである。するとおのずとCの調べは明晰に聞き取れてくる。

Cの△仏道▽とは、AのありかたとBのありかたの間にあつて、それを△跳出▽する道なのだ。つまり多くの解釈のように、やはり△豊儉より▽の「豊」はAを指し、「儉」はBを指すと思われる。

ところで△跳出▽が「超出」と響いたのは、道元の意に合うだろうか。

『眼蔵』で「跳出」は二十五回使われているのに対し、「超出」は四回に過ぎない。しかも「跳出」は超出ともとれるよ

うな用法として「迷悟を跳出す」《看經》《發菩提心》と使われるほかは、超越というニュアンスはない。「超出」が、圏外への離脱の意味を含んだ超えることであるとすれば、「跳出」とはどのようなことか。

それは、例えば△頂寧より跳出し跳入す▽《三十七品菩提分法》と使われるように、重力に支配される身を超えることではなく、その重力の支配する身をもってそこから跳ね躍り出ること、未だ重力の圏内に属する事態だといえよう。

まことに仏道を究盡した仏ばかりの時節では、仏道にならず、万法と切り離された朝露のようににはかないわれ（吾我）が、そのことさえ気が付かずにいる時節では、仏道とはならない。その両方のありかたから身を跳ね躍らせる時、はじめて△仏道▽なのである。

Bからの跳出についていうなら、《恁麼》で先の叙述、△吾我のほとりにとどこほるものにあらず▽に続いてこういわれている。

△恁麼なるに無端に発心するものあり。この心おこるより、向來もてあそぶところをなげすてて、所未聞をきかんとねがひ、所未証を証せんともとむる。▽

したがって仏道とは、このうつろいゆく生身のわれが、そこより躍り出て、いかに生きるべきか、行ずるべきかと求める道である。仏道そのものが修行であるから、Cには△修行▽はない。

Aからの跳出についていえば、△仏道もとより豊儉より跳出するゆえに▽であり、豊へと、すなわちAの諸仏の究盡する時節へと、ではないことはよくよく注意すべきである。

仏へと、悟りへと、超越するのではなく、むしろ仏からすれば仏より躍り出て、△三世諸仏立地聴▽《行仏威儀》すると

ころに仏道はなる。つまり、仏も修行をするのである。しかもその跳え出たところはどこまでも、Aの圏域である究盡された仏法を超えることはない。すなわちAながらのいきいきした働きの内にある。

そのことは同時にBについてもいえる。Bである孤立した自我から跳出しても、はかない生身の自己であることを超越することはできない。とはいえ生死の問いは転回され、 $\wedge$ 生死は仏のおんいのちなり $\vee$ 《生死》と答えられ、生身の無常は、 $\wedge$ 人物身心の無常なる、これ仏性なり $\vee$ 《仏性》と見徹される場に行き着くのである。

仏道とは自己と方法のかかわりを行ずるばかりである。そこに $\wedge$ 生滅あり、迷悟あり、生仏あり $\vee$ という生身のこのわたしの法にかかわるありかたがある。Aとは違つて、相対性をおびて響いた生滅等は、 $\wedge$ あり $\vee$ といつても生を透脱し尽くした $\wedge$ 生あり $\vee$ ではなく、どこまでもこのわたしにおける生、具体的なありかたなのだ。仏道は自己をならうのだ。だからこれはまっすぐ四段に接続しよう。

さて、Dで、 $\wedge$ しかもかくのごとくなりといえども $\vee$ という $\wedge$ かくのごとく $\vee$ とは、直接的にはCを指すのであろうが、Cの内実である $\wedge$ 豊儉より跳出 $\vee$ がABを含むゆえに、その逆接はABにもかかつてくる。

ところでDは道元の肉声のように聞こえたが、それは世間の見方、情に根差した凡夫の見なのだろうか。 $\wedge$ 花は愛惜に散り、草は棄嫌におうる $\vee$ に酷似した表現は『永平広録』に次のように出てくる。

「上堂ニ云ク、人人具足ナリ、箇箇円成ス、甚麼ト為シテカ法堂上草深キコト一丈ナル。

這箇ノ消息ヲ会セント要スヤ。良久シテ云ク、華ハ愛惜ニ依テ落ち、草ハ棄嫌ヲ逐テ生ズ」(五一)

仮に意味を訳してみればこうなろう。

(上堂して言う、皆には悟りが備わり、ひとりひとり完全である。それなのになぜ取えて仏法という面倒なややこしい道を説示し苦勞して行じるのか。このわけを知りたいかどうか。ややあつて言う、華は愛惜するから落ち、草は嫌うからなお生える。)

いまこれをA B C Dと対比させれば、「人人具足、箇箇円成」はA、「法堂上草深一丈」がC、最後はあきらかにDである。Bが欠落しているが、こういう問答がある。

「京兆華嚴寺休靜禪師、洞山に在りし時に問う、「学人未だ理路を見ず、未だ情識を免れず。」

洞山云く、「汝、還た理路を見るや。」

師曰く、「理路なし。」

洞山曰く、「恁麼の処にか、情識を得來れる。」

師曰く、「学人実に問う。」

洞山曰く、「与麼ならば則ちすべからく万里寸草無き処において立つべし。」

師曰く、「寸草無き処、還た立つを許すや。」

洞山云く、「すべからく恁麼に去くべし。」

要所の意味をとればこうなる。

(休靜禪師「修行者である私は、まだ理路をあきらめ見ることができず、情識を免れることもできません。」洞山「いたい理路(さとり)というのは見ることができかね。」禪師「いえ、理路なんてありません。」洞山「では、どこから

情識を得てきたのか。」禪師「それをこそ聞いています。」洞山「そういうことなら直ちに草（情識）なんかまったく生えていないところに行つて立ちなさい。」禪師「そもそもまったく草（情識）がないところでは、立つ（生きる）ことができるものでしょうか。」洞山「よしよし、そういうふうに行きなさい。」（一）

だが「万里無寸草」は、必ずしもBに重なりあうわけではない。むしろAであると誤解されたAの否定である。つまり、情識、煩惱、迷いなどがまったく消えてなくなった処としての「仏の境地」は観念的な世界に過ぎず、さらに、およそ煩惱や迷悟のない虚無の世界では、われわれは生きていくことができず、生身の人間の現実である仏道とはならない。ここで、「無寸草」が誤りだということが、明確にされるところに着目したい。それゆえ、草が生える（生）、花が散る（死）という無常が、一方では、それによって仏道に入るきっかけとなると同時に、その究竟でもある。つまり『永平広録』における「華は・・・」はあきらかに説法者たる道元の答処である。世間の見方、凡夫の見ではない。では、どうしてこれが草深い処といわれた仏道修行の答えになるのか。

先の則でもあきらかなように、世間の見方こそ、仏道は世間の情識を超えた、特別な境涯を得ることだと考える。しかしけつして仏道は特殊な体験をし、神秘的な真理、奥義を得て、人間を超越して、一般の人とは違った者（「仏」）になることではない。まして特殊な超能力を得ることではない。そのことは帰朝した道元がその得処を「眼横鼻直」、あるいは「空手ニシテ郷ニ還ル」（『興聖寺語録』）と言いつていることから明白である。その究竟も草が生え、花が散るのであれば、その途上も草深き処であるのは当然である。Dは、ABCを通じたそのあたりまえのところを、一気に詩的に言ったのである。

つまり、ABから跳出すということは、一方では日常性から脱出することである。だが、それは決して非日常な世界へ

と超越することではない。むしろ通常の日常性を成り立たせている地としてのメタ日常に還帰することである。しかもその道行きはなんらかの非日常、神秘的体験、あるいは「悟り」を通過して、というのではなく、やや先取りしていえば脱落という仕方です。日常性から日常性へと着地するのである。

「味わう」は、「現成公案」を意識して「現在が現在になるあたりまえの深さ」といつているが、傾聴すべきである。

以上のように一段を理解すると、A B C Dのかかわりは次のようになる。

Aは、仏法究尽の仏の時節における、仏の自己と方法とのかかわりの様子。

Bは、わたしと方法とが隔絶した時節における、仏道とわたしのかかわりが無い様子。だが、実はAの裏面でもある。

Cは、仏道に志したこのわたし（自己）が、方法とかわる諸々のありかた。

Dは、A B C全体の落処を、端的に示したものの。

このようにとらえると、なにか諸仏の自己と、わたしの身心としての自己と、ふたつの別なものがあるようにも見える。

だが、《唯仏与仏》では、△この仏と我とひとしとは、又いかに心うべし。．．．我らが身心は、まことに三世の諸仏とおなじくおこなひける道理あり▽といわれている。この仏と同じく行う道筋（C）こそ、二段以下で展開される仏道である。