

二段

a 自己を運びて方法を修証するを迷とす。

方法すすみて自己を修証するはさとりなり。

b 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。

c 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。

(一) 私釈

初段は巻全体の根本主題という荘重な響きをもっていた。二段以下はこの根本主題とかかわりつつ展開されるだろう。

この段はまず a で初段 C の仏道の基本概念である迷いと悟りとを定義づけている。最初に「自己」という語が現れるが、この自己は初段 B の「われ」と関連しよう。「自己」と方法がかかわるところに迷悟がある。そしてさらに迷悟とは、固定的な状態ではなく、生きられ、行じられていくさまであることが「修証」ということばで示される。

さて、a の「自己」を運びて方法を修証するとは、「自己が努力し修行して法を証する」という、一般にそれが悟る方法

であるとおもわれている在り方であり、それがはつきりとへ迷Vといわれている。

つまり、「私が坐禪する」、「私が見性する」、「私が無我になる」、「私が悟る」という通常の修行の方向はすべて迷なのだ。ゴータマ・ブツダが、ヨーガなどインドの苦行を批判したのもこのためである。注意すべきは、私達が通常、仏教でいう「迷」だと考えている物欲・金銭欲、名声に対する執着、色欲などはここでは問題となっていない。どこまでも仏道を修行していく上での迷なのである。

だがまた、この自己の根本動向は仏道修行にのみ当て嵌まるものではない。世間で善しとされるたいていの努力が、実はこのへ自己をはこびてVという根本的有り方なのだ。人間が対象に向かうあらゆる知、つまりあらゆるものの構造・働きを知ろうとする理性が、まさにそうである。さらに徳を積むという倫理的努力も、肉体を鍛えるというスポーツもこの根本動向を離れない。大局から見れば、物欲・色欲の追求など否定的に評価されるものも、宗教的追求も、何かを自己の所有にしたいという欲求の対象の差であるに過ぎまい。

『講話』はこのことに言及している。「『自己をはこびて』というのは、分別、自分というものを万法のほうへ持っていったって、自分のほうから出かけていったって、万法に触れてゆく、そこで修行して仏法というものがわかるということ、万法を修証するということ、あらゆる事物に自分のほうから働いていったって骨を折り努力して把握するということです。そこにいろんな知識が成り立つ。徳や科学的知までがそこに成り立つ。しかし、根本的に言うときそういうものは迷いである。道元の場合、もちろん現代のような科学のなかった時代ですが、根本では人間の知性、人間の意志をとおしてあらゆる事柄を把握し証しする、そういうことはすべて迷いだという立場です。」

これがへ迷Vである、という道元の定義を聞き損なってはなるまい。

では八万法すすみて自己を修証すVとはどういうことか。迷をただ止めれば悟りであるかのように考えて、私が坐禪することを止め、私が悟りを求めることを止めたからといって、そのことがただちに八万法進みて自己を修証すVることではないのは当然である。短兵急なこの間違いを、道元は次のように咎めている。

「外ニ向テ求ムベカラズト云ヒテ、行ヲ捨テ学ヲ放下セバ、コノ放下ノ行ヲモテ所求有リト聞ヘタリ。」（『正法眼藏隨聞記』三の一八）

なにかを止めることさえ、人間の行為であり、私が止めるという自己を運ぶありかたである。

ところで、万法を主語とするような用法は、『眼藏』の他の箇所には、さしあたっては見当たらない。とりあえず、この文は迷悟の説明ではなく、道元の迷悟の定義だと考えて、後の段での説明を待つことにしたい。

bの前半であるが、ここは文の流れからして、aの定義にそって解釈すべきであろう。さて、普通は「悟り」を道元の定義のように考えない。何か悟るべき内容、悟った境地が存在すると思つて、その思い描いた悟りを求めるといふのが、大体の人間の修行のありさまである。だが、そのことがまさに迷であると道元は言った。八悟に大迷Vとは、まさにそのような悟りに対する誤解なのではなからうか。それは五段の八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Vとまっすぐ響きあう。また単純に八迷Vではなく八大迷Vと重い言葉が置かれるのも、一般に「迷」がたんに悟っていない状態という意味だとすれば、その「迷」に加えて、道元の定義によると迷から悟へ向かう努力が八迷Vなのだから、二重に迷だということになる。もつとも、それは迷いが深いという意味ではなからう。そもそも人間が仏道を歩もうとするとき免れぬ姿が大迷なのだ、ということが次の道元の言葉からも察せられよう。

△心迷をうらむることなかれ。汝等所行、是菩薩道なり。▽《法華転法華》

△悟りより先に、兎角おもひけるは、悟りの用にあらぬと。さきのさまざまにおもふ、おもひのやうにあらざりけるは、おもひのまことあしくて、其のちからのなきにてはなし。▽《唯仏与仏》

では△迷を大悟する▽とはどういうことか。これも安易に、大悟とは迷が道元の定義したような悟りに向かう努力だと気付くことだ、とすますることはできない。これではたかだか人間の気付き、覚知の事柄になつてしまふ。

あるいは悟りの状態を思い描いて求めるのが迷で、もともと悟りなどないのだ、という了解もありえようが、これは道元のいうことからもつとも隔たる。たしかに△さとりはなきことぞともしるべし▽《唯仏与仏》と言われることもあるが、この《現成公按》巻は、悟りとはなにか、迷いとはなにかという根本問題を説いているのであり、この箇所では悟りなどともとなし、というのは道元の発言意図を無にするものである。

なによりも大悟する主体は諸仏であることに注目したい。まさに大悟するのは諸仏だといわれている。悟りはあるのだ。しかしそれは特別な何かを得ることではなく、「迷」のあきらめである。このことはゴータマ・ブツダの悟りが無明（根本的迷）をあきらめることであつたことと呼応する。bで大悟の主体が諸仏であるということは、そのあきらめが、人間の知的理解や経験ではなく、万法に修証されるという在り方において成される実存轉換だということだろう。

さて、すでになにほどか触れたように、△迷を大悟する▽ということは、ある種のアポリアを免れない。つまり、悟りを求めようと努力することが迷だと気付いた場合、それを中止するか、なんらかの方向轉換を意図的に行わざるを得ない。しかし意図的に行うことは、いづれにしても自己を運んで方法を証することを免れない。では、意図的になさずして実存轉換はいかにして可能か。

この問いは、唐突だが現代の環境問題のアポリアと同質である。というのは最先端の発明・発見による技術こそが、地球全体のいきづまりを生み出しているのであるが、つい人間はそれを科学技術で解決しようとする。原子力発電やフロンは、もともと環境に対するリスクの大きい水力・火力発電や、有害な溶剤に代わる代替品であった。それらに代表されるように、一面理想的代替物であるかに見えても、裏面でおもいがけぬ災いを引き起こしていたのである。人間の知性と技術で何とか破壊をくい止めようとする限り、ますます生態系の破壊は進むとさえいえよう。人間の知恵と技術（自己を運ぶ）こそが、破壊の元凶ではないのだろうか。もちろんこの場合、意図的にそれらを止めることはでき、その意味で仏道よりはたやすいが、では便利で楽な生活をしたという人間の欲望は止められるのか、という問題が残され、そこにますます禅の問題との同質性が見えてくるのである。今、仏道の問題でそのアポリアの解決はどう示されるか、後に論じられる課題である。

さて、b後半は、 \wedge さらに \vee と畳みかけられて、 \wedge 悟上得悟 \vee ・ \wedge 迷中又迷 \vee と続く。両方とも \wedge 漢あり \vee だから、どちらも人間の在り方なのだ。

では \wedge 迷中又迷 \vee とは、どういうことをいうのか。一応さまざまな解釈が可能であろう。 \wedge 迷 \vee が仏道を修する者の在り方であったのだから、仏道とは無縁の一般の人は、悟りを求めないから、 \wedge 迷 \vee ということさえありえないほど迷っているのだ、それは \wedge 迷中又迷 \vee ともいえる。あるいは、悟りを自分が求めるといふ、それ自身が迷である修行において、自分は悟ったと有頂天になるのは、迷に迷を重ねることといえる。あるいは悟りを求めるといふ水準の仏道（迷）においてさえ、そこで悟りではなく、名利を求めるとすれば、やはり深く迷中又迷といわざるをえない。では道元自身はどういう人を「迷中又迷」と名ざしているのか。

\wedge いまの人は実を求むることまれなるによりて、身に行なく、ここにさとりなくとも、他人のほむることありて、行解相応せ

りといはん人を求むるがごとし。迷中又迷、すなわちこれなり。V〈溪声山色〉

△孔老・莊子・恵子等は、ただこれ凡夫なり。・・・然るを、学者くらきによりて諸仏に齊しむる、迷中深迷なり。V〈四禪比丘〉

やはり一般の人というよりは、仏道に関わる人のあり方に、道元の目はいつているようである。

では悟上得悟とはどういうことか。道元にとつてもやはり仏道は、どこまでも悟ることを目指すものである。大悟という契機が必ずあるはずだ。しかしまた、その悟りはいわゆる人間の経験ではない。その消息をもう少し尋ねてみたい。

△衆生の大悟は、諸仏の大悟を大悟す。V〈大悟〉

△「今時人のさとりはいかにしてさとれるぞ」と道取せんがごとし。たとへば「さとりをう」といはば、ひごろはなかりつるかとおほゆ。「さとりきたれり」といはば、ひごろはそのさとり、いつれのところにありけるぞとおほゆ。「さとりになれり」といはば、さとり、はじめありとおほゆ。かくのごとくいはず、かくのごとくならずといへども、さとりのありやうをいふときに、「さとりをかるや」とはいふなり。V〈大悟〉

△かるVは「仮る」であろうが、おもしろい表現である。道元の時代にテレビやラジオはなかったが、沢木老師はよく「悟りとは受信機である坐禪人が宇宙と波長を合わすのである」と言われた。スイッチを入れれば像が現じるが、それは今出てきたのではない。スイッチを切ったからといってなくなるわけでもない。スイッチを入れる時だけ現じるのである。

△諸仏の大悟Vは、おそらくそれを人間が仮り続けるという仕方、悟り続けるという性格をもつのではなからうか。△仏

にいたりて、すすみてさらに仏をみるなりV《仏向上事》といわれる。これこそ△悟上得悟Vといえる事態であろう。いづれにしても、a bは迷悟の定義とその様々な様相をのべているので、詳しくはさらに後に展開されるはずである。さて、ひとたび迷悟にさまさまの相があるということが、はつきり語られれば、つい悟り体験や、その浅深、悟りの覚知ということがあるように思われる。cはそれを否定する重要な指示である。

△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Vとは、本当に仏である時には、自分が仏であるというような自覚・自己認識はないというのだ。自覚がないということは、事実がないということとは違う。人間の感覚・知覚は狭い。もちろんそれを訓練して広げる方法があり、ヨーガや氣巧はそういう方法のひとつであろうが、どのみち人間が覚知できることは限られている。悟りとは人間の覚知をこえた事態なのだ。

次に△しかあれどもVとかかるのは、「だから人間には悟りなどもとないのだ」とか、「それならば修行の必要はないのではないか」という思いに対し、そうでないことを説く逆接である。△仏を証してもいくVは、「本来仏である」というような経験以前の本質(本覚)だという思想を含めて、悟りが静止した事実だという理解を否定している。△証してもいくVという言葉に、どこまでも行じられていく悟り、行仏であることを聞き逃してはなるまい。

(二) 宗門解釈批判

初段に比すれば分かり易いこの段について、宗門人は目を疑うばかりの驚くべき解釈を施している。

まず『御聴書』は「迷とす悟とすと云も、只全悟也、只全迷也。両方には心得べからず。悟に対して迷をおかず」と、絶対の迷・悟と解釈する。初段ABCを同一ととらえたその同じ超越的視座から、本文をまったく無視して解釈しているのである。《全機》に「人生也全機現、死也全機現」Vとあるところから、それを迷悟にあてはめたのであろうが、迷悟と生死では問題の水準が異なるし、さらにすでに初段でのべたように、《全機》は初段Aと対応していたのであり、Cの仏道においてはではない。『御聴書』の初段の解釈では、自己と法の行におけるかかわりなど問題になってこないのだ。

そのことを『御聴書』自身が二段aの解釈で露呈する。つまりaは「自己と方法と、運ぶとすすむと、迷と悟をとかば、雪峰は三世諸仏火焰裏に在つて転大法輪すと仰せらる」と説き出され、《行仏威儀》に拈提されたそれを巡る玄沙と圓悟の問答に言及して、「仏と法との同なることをあらはす」と解釈される。

だが《行仏威儀》の問答は、法と行仏のかかわりを、∧法の行仏をととき、法の行仏をゆるすなりVと言ったのであり、けつして仏と法が同じだといっているわけではない。そもそも、なぜそれがこの迷悟をめぐる道元の言葉の解釈になるのか。論の飛躍という批判などで済まされるものではない。

道元がなにが悟りで、なにが迷いかこれほど明確に定義しているのに、その本文はまったく顧みないで、逆に迷悟の区別を否定すべくまぜ返している。ここに道元の仏法が、宗門の手によって完全に握りつぶされたのである。

ところで迷も悟も同じだという視点からは、cはどう解釈されるのか。

『御聴書』は「この証は行にまたる証にあらず」という。『弁道話』の、「この法は人々の分上にゆたかにそなはれりといふども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうることなし」は、完全に忘れ去られたのか。これでは天台本覚門にまっすぐ後退してしまっている。「諸仏も証仏も同じ詞なり」は、cの∧・・・なる時V、∧もてゆくVの動きの世

界、行の世界を無視した静止した観念の世界を表している。

これに続く宗門の諸解釈も同じ轍を踏んで、本文からは考えられない代物となっている。「御抄」はこういう。「自己を運んでと云、自己は仏法時節の自己也。仏を運んでと云はむ同事也。はこぶと云は、尽十方界自己なる道理を運とは云なり」、「自己万法迷悟只同物也」、「迷悟諸仏衆生只同事也、不可有差別(差別あるべからず)」。

迷である自己の在り方が、仏と同じことで仏法の自己であるというのだ。普通に読めば迷悟の定義であるのに、「しかあらず、この如く談ずれば、自己万法迷悟各々になる也」とそれを否定している。そうであれば「迷悟」はたしかに同じことであろう。ここに迷悟の区別は消し去られ、道元が示した \wedge 大悟 \vee の契機はまったく失われたといえよう。

cについては「御聴書」を承けて「この証は能証なき証なり。証してもゆくとは云えども、証する人のあるにてはなし」という。なるほど諸仏が証してもいくのであって、主語は人間ではない。そのかぎりこの言い方は正しかろう。しかし「能証」がないのではない。能証の主体は「諸仏」なのである。いうまでもないことだが、人間と無関係に諸仏があるわけではない。その関係のあり方こそ、 \wedge 諸仏のまましく諸仏なるとき、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず \vee なのである。そしてその諸仏となる場こそ行であるのに、「御聴書」がそれを正面から否定してしまい、「御抄」はいよいよ本覚思想に埋没して「無始本有の覚知の理」という始末である。

本文を素直に読めば絶対に出てこない迷悟が同じだというこの解釈は、「諸法仏法の上の道理にて心得合すべき也」(『御抄』)という特殊な宗門の伝統という色眼鏡をかけてなされ続け、次のように宗門のほとんどの釈に引き継がれた。

「一字参」は「かくの如くの迷悟は現成公案」という。

「私記」は「自己をはこぶとは、自己の自位を守らざるなり。万法すすむとは、万法のわれを忘るるなり」と解釈し、a

前半を肯定的にとり、後半では入証してもいくVを、正反対の意味にもなる「われを忘れる」と勝手に置き換えている。そして万法と自己のかかわりではなく、「万法と自己と能所彼此にあらす。ともに脱落の面孔なり」とするから、けつきよく迷悟が同じことになってしまう。

『聞解』は「……迷として、凡夫の如く悪しく心得べからず、諸法仏法中の迷なる故に迷の外に悟りは無い」と、まぜ返している。

『啓迪』も「自他一如、迷悟一等の道理を示されるじゃ」。

『全講』は「この迷悟がわしどものいう迷悟ではない。……迷といいさとりというが、これはつまり仏法ということの代え詞だ」という。

『文学大系』頭注も「自己と万法が同一であることを根本として迷悟の差の絶対的でないことを示す」とする。このようにすべて迷悟生仏を同一事としている。なにをかいわんやである。

『入門』は、てんでんばらばらな諸現代語訳（中村宗一、高橋賢陳、増谷文雄、玉城康四郎等）のつき合わせは鋭いが、結局あいかわらず「“悟り”と“迷い”に関する相対的・分別的な理解を超えるべく、『御抄』を引き合いに出してきた」と伝統的解釈に落ち着いている。その際、『大悟』のへしばらく功夫すべし、大悟底人の卻迷は、不悟底人と一なるべしや。……いかやうにても、大悟底人の卻迷ありと聴取するを、参来の究徹なりとするべし。卻迷を親曾ならしむる大悟ありとすべきなりVが引用されて、伝統的解釈が補強されているが、森本氏が引用しているところが果たして「悟りと迷いの相即」であろうか。

現代の宗門の解釈もやはりこの流れを継承している。それを少し立ち入って検討してみたい。

「味わう」は、形式的には初段ABを伝統的に解釈していたが、Cはそこからの超出として「生命実物運転」と解した。二段はDを前置きとしてその生命実物運転の差別相がとかれているとする。

そこで「迷」とは「自己のアタマの思いにより『自己をはこびて』人生運転すれば、どうせ迷い」であり、「悟り」とは「天地一杯の生命実物として自己を生きているのは悟り」であると定義され、さらに「この迷いと悟りの二つに分かれる以前の生命実物に覚めることこそが諸仏なのです」といわれる。

迷については、自分がかつて「悟り」を求めて努力していた、という経験談が語られて、それを含めて「迷」としているわけで、道元の \wedge 自己をはこぶ \vee 、および \wedge 悟に大迷 \vee とよく合っているといえる。ところが悟りについては「天地一杯の生命実物として自己を生きている」と一度定義しておきながら、さらに迷悟分かれる以前の生命実物に覚めると説明し直している。おそらく後の「迷悟」は、先の「悟り」とは違うこととして言われているのだろう。もし同じであれば、内山師は自分が定義した悟りは、ひとつの分別に過ぎないと自分で言ってしまうことになる。このことは一段Aの \wedge 迷あり悟あり \vee が、果たして分別による区別なのか、という問題とも関係してくる。すでに見たように、Aは分別の事柄、見方ではない。それを、内山師がアタマの思いからの「迷悟」と解するところに、師にとっての「思い」の問題の大きさが窺われる。そういう傾向は、他の箇所にも見られる。「『そういうふうにいるのを、思い以上の生命実物地盤からだとする』のは、じつは『思い』によって考えたのではないか。その点『生命実物よりやはり思いの方を根本とせねばならぬ』という人もでてくるでしょう。・・・するとさらにまたこれに対し、『そういうふうにも思いである』『いや、そうではない。そう考えるのも生命実物である』と、——これはもうコトバや理屈としては無限に二律背反的に言うことができるところです」。これは「天地一杯の生命実物」ということは、「思い」に過ぎないのではないか、という反論を予想して

言っているようにも見えるが、肥大した近代的自我に苦しんだものには、どんなテーゼも「自己の思いに過ぎないのではな
いか」と疑われて、身悶えるような実存的問いともなる。そこに、なおさら「分別する思い」を抜きたいという切実な要求
が出てくる。この二律背反からの脱出として内山師が出てくるのは「自他の見をやめて学する」という道元の言葉であ
る。しかしそれは、「迷いと悟りと分かれる以前の生命の実物」に覚めるという、内山師の根本テーゼと同じだろうか。少
なくとも、その言語表現は、誤解されかねない問題を孕んでいる。「生命実物」は分別を止めたところ、「アタマの手放
し」のところ、意識分別をやめても、なお生々と息づいている命ということになると、それは、分別以前に帰れという老莊
思想やラジニシの思想とどう違うのだろうか。

「心マインドというのはいつも選びたがるものだからだ

心というのは選択を通して生きのびる

もしあなたが選ばなければ

心は落ちる」(ラジニシ「TAOJ」)

東洋思想の多くは、万法(あるいは梵、あるいは自然)と自己は、分別以前のところでひとつであるから見なす傾向があ
る。そもそも宗門の伝統的解釈自体が、自己と方法をもとひとつだとするような、本覚門的解釈であるから、「万法か
ら証される」という契機がなければ、「生命の実物」は、このあるがままの生命と受け取られよう。

もつとも内山師の場合、その在り方はいちおう「生命実物に覚め覚めして坐ること」という行によって押えられてはい
ない。しかし坐禅すればいいのか、という問題は残る。

道元は、身心脱落として、実存転換として打坐を規定する。そこをはっきりさせなければ、いわば分別払拭型自然外道に

間違われるだろう。

『安心』の混乱はさらにひどい。「『大悟』という言葉と迷という言葉と同じ意味にとつたらいい。．．．諸仏も衆生も、現成公案においては同体なのです」という。そして二段 a の△自己▽を、「尽十方界自己」といわば仏の自己と理解し、その具体的な在り方を、人間が寝ている時の姿とする。「この本当の自然の上に昼間の個人がある。本当の自己とは夜のこの景色。この景色とは、ただ体がいかされている。この体は貴方のものじゃない。尽十方界の生命です」。

これでは、自然のままの体が仏で、無意識状態のところが仏だということになる。事実、「我々は本来成仏なんですよ」という酒井師はそう考えているようである。つまり、体をもって存在しているものはすべて仏だということになる。だが、「その上によだれたらして寝ているんですよ」と描かれる、だらしなく寝ている姿を見て仏だと思えるだろうか。ましてうなされたり、寝言をいっている姿は、迷いの見本と思うのが常識ではなからうか。そのような「自然なからだ」賛美の陥穽は、現代の諸問題に深く思いを致す評論家が、鋭く指摘するところだ。昔孝行氏はこういう。

「野口（三千三＝筆者）のいうような努力のないところで、謳歌されるからだ讃歌は、あるがままの制度化された、貧しい暗愚なからだの自己肯定を生むだけである。ひるがえっていえば、怠慢な知性の居直りにすぎない」（『関係性としての身体』）。この言葉は、道元なら深く頷くのではないだろうか。

さて、酒井師がいうように、我々が本来成仏だとすれば、もはや修行ということは要らないように思うが、その点はこの説かれる。「その（成仏）真実の上で修行をする。これが『悟上に得悟する漢あり』ということです」。それでは迷いというののそもそも存在しないことになる。たしかに酒井師においてはそうであり、それが「『坐禅して妄想が浮かんで来ても浮かびつばなし、追うな追うな』これが迷中又迷の漢です」ということになる。寝ている姿が悟りで、坐禅が迷中又迷なの

である。これでは、道元の言葉との接点が見つけようもない。

道元は、人はそのままでもともと仏なのだ、という見解を「自然見の外道」(《身心学道》)という。これはからだ自然外道とでもいうようなもので、「安心」もそう誤解されかねない。綿密な行持を伴う、打坐に引き回される生活を実践している酒井師が、伝統的本覚門の解釈に留まるのは、残念である。

(三) 公案禪的解釈批判

このような伝統的解釈に対し、見性をいう『弁註』の流れは、さすがに迷悟があるということをはっきり押えている。だが、『弁註』では、迷は「心外に法を見る故に、自己を運んで、心外に万法を修証せんとするすなわち是迷なり」といわれ、悟は「万法はみな自心の所現なりと返照する」といいかえられる。この迷悟の定義は道元のいうところと一致しているだろうか。

天桂師のいう「心」とはいったい何であろうか。『弁註』の初段の解釈では、「仏法は自心也」とまでいわれていた。それゆえ通常「身心」といわれる場合の心ではなからう。師の「悟り」についての定義をみれば、万法は自らの心の現し出したものとなっており、いわゆる唯心論である。万法がすすんで自己を修証するのではなく、万法を自己に帰せしめる絶対主観ということになる。

そのような見方が『弁道話』で批判されていることは、前段で見た。

また、「万法は……だと返照する」主体は、やはり自分(自己)であることを免れず、心外ではないが、心内に自己を

運ぶひとつの在り方となつていよう。たしかに『弁註』は自心について「自己なきことを知見する」というが、その知見するものはなにか。知覚とか知見とかを想定するかぎり、自己を運ぶことを免れない。だからこそ、道元はcで「覚知することをもちゐず」と釘を指しているのである。

では『弁註』はcをどう解釈しているか。

「人人箇箇本より迷わず、我今妙法身、諸仏の諸仏にして、直下第二人なし、ゆえに更に自己は諸仏なりと了覚証知することをを用いるにいとまあらず」。

ここには道元のいうところと公案禪の違いが明瞭に現れている。天桂師はオレ(我今)はもともと諸仏なのだから、わざわざ諸仏だと覚知する必要はない、という。だが、道元はそもそも我が諸仏なのだという言説が成り立たない、といっているのだ。「我今妙法身諸仏の諸仏」は天桂師の悟りの内容なのだ。もともと自己がないこと、換言すれば本来仏であることを知見することこそが、師の大悟にほかならない。だが、道元はこう言っている。

△『若し本清浄、本解脱、自らはれ仏、自らは禅道の解を執すれば、即ち自然外道に属す。』▽〈身心学道〉

さらに道元のいう自己がどのようなものであるかは、後の展開をまとう。ただ心とは何かという問題を巡っては、道元は〈三界唯心〉〈即心是仏〉〈古仏心〉など『眼蔵』の巻々で詳述していることを指摘しておきたい。

『参究』は、一応『弁註』と同じく、「自我を妄認してわれのほかに方法ありと錯覚」するのが迷で、「すべての存在は自己だということに気がつく」のが悟りであるとする。道元のいうところと似ているようで異なる。「すべての存在は自己だ」というのは、安谷師にとっては悟りの内容である。結局悟りを大悟するのであって、「仏となるとは悟りが開けること

だ」という。道元のいう入迷を大悟するVのとは反対である。

道元との徑庭は、その後いよいよ明瞭になる。彼は「気がつく」のはだれか、という「弁註」のアポリアを一応おさえて「凡夫の頭は全部迷いだ」と徹底する。だが「いままで迷っていたとはつきり悟ったのが諸仏だ」というからには、気がつく主体は諸仏ということになる。ところがそれでは、cの「諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知せず」に抵触するのである。

「覚知にまじはるは証則にあらず」「弁道話」ということが、「見性悟道の体験」をいう人にはどうしてもわからないらしい。「気がつく」主体、「はつきりと悟った」主体は人間（凡夫）でしかないのだ。そのことは自らの発言のなかではつきり出てくる。「無我という事実が悟りの目で見えても、その人がどれだけ無我になり得たか」。そんな程度の「悟りの目」など人間の妄想以外のなものでもなからう。たしかに「凡夫の頭は全部迷い」ではある。

しかし道元が、ことさら迷と定義したのは、「はつきり悟」ろうとする修行それ自体である。安谷師は「われわれはどうしてもさとらにやならぬ」というが、それこそが道元が入迷Vと喝破したことである。

ではcはどう解釈されるか。「見性成仏してまさしくそれが身について同化してしまうと、悟ったとか、仏に成ったとかいうことは意識にのぼらない」という。つまりそこに至るまでは、意識にのぼるとのことである。「見性成仏」（第三見牛あるいは第四得牛）において自分は仏であった、自分は悟ったと思うが、だんだんそれが艶消しになるといのである。なるほど十牛図の最後は、はじめの一に戻るような入麁垂手であるが、それも個人についてみれば段階は歴然としている。悟りの段階など、道元は夢にも考えなかったであろう。

いな、それ以上に安谷師と道元の立場とは真つ向から対立する。道元は悟りの手段としての坐禪を厳しく戒めたのみなら

ず、そのような態度の根本にある見方、つまり過程はそれ自体では意味がなく、最終目的こそ大事であるという見方を排斥したのである。ところが安谷師はこういう。「仏果に至ってはじめて悟りが徹底するのだ」、「だから菩提心をおこしても、仏道修行にはげんでも、見性悟道しても、それらはことごとく迷海中の一波一瀾にすぎない」。

道元はまちがっても、仏道修行を迷海中のこととはいわない。仏道修行においてはじめて迷悟があるが、それは人人の分上にゆたかにそなわれりVというよりも、あえていうならば仏道修行という悟海中のこととしてあるのだ。もつとも「見性悟道してもそれらはことごとく迷海中の一波一瀾にすぎない」という部分だけは、安谷師の意図とは別に、道元のいうところに適っていよう。

(四) 哲学的新解釈批判

哲学的な解釈は、いちおう本文どおりに迷悟があるとする。しかしその内容は道元がいうところと懸隔する。どのようにか。

「講話」はaについては、現代科学にまで説き及んでいった。しかしbについては「そういった(自己と方法||筆者)区別のないなくなったところ、自分に対するものへ自分を運んでいくのではなく、万物と一つになったところに悟りがある」と説明する。道元には方法と一つになると言う説は全く言われていない。これでは合一神秘主義と同じになりかねない。もつとも西谷氏は「花が咲く、それが自己を修証している。自分のほうから出て行って花を研究するということとはまったく違う。花がそのまますすみて自己を修証する。そういういみの自己、そこに悟りが成り立つ」という。だが「花がそのまますすみ

て」というような事態はどうして出来るのか。ただ花が咲くという事実を言い換えたに過ぎないのではないか。そのことは、次の言葉にも伺われる。「本当の悟りは、自然ということで、別に新しく変わったわけではない。もともと本来そうであるところがわかったというだけである」。こういう人間の側の実存転換が語られない解釈は、やはり自然外道の一様にならざるを得まい。

その他の一群の釈は、a前半の \wedge 自己 \vee に否定的な限定をつけ（第一群）、他の一群の釈はa後半の \wedge 自己 \vee に肯定的意義を含ませ（第二群）、道元の逆説的迷悟の定義を、常識的な迷悟におとしめてしまっているのである。そしていずれも現代におけるある立場を迷とし、それに対する自分の立場を悟として、まったく我田引水の説をなしている。

第一群

『永平』は前半の \wedge 自己 \vee に「我欲我執」「利己」と悪い意味を読みこむ。そして、bを「利己のはからいを打ち捨てて、世のため人のため言動したのが諸仏である」と道元に関係ない世俗の説教にしまっている。

『正伝』も「人情」「わがごころに是非を思い分ち是非を分別する」ような自己をaの自己とする。

『中山釈』は初段Dを迷のありさまと取ったのを受けて、前半の自己を「愛憎違順の自己」、ゆいけんけんじやく「唯嫌揀扱の揀扱の自己」・・・否定されるわが心」とし、さらにそれを「対象論理的自己」とする（両者はまったく水準が異なると思われる）。それに対し、後半の自己は「おのずからの自己」であるという。その「おのずからの自己」とは「火を扱うに火箸をもってする。雨降りに傘をもつ。それらは火が火箸をもたせるのであり、雨が傘をもたせるのである・・・それらはすべて方法に証せられての修証というべきであろう。そこに真の自己を見い出す。そこに悟りがある」。

これでは日常的所作はすべて悟りとなってしまう。ある状況ではそういう問答も成り立つが、これが果たして「仏教的真

理の立場」といえるだろうか。

第二群

『釈意』は迷を科学のみの立場とし、「万法は自己のうちにあるもの」と『弁註』のように自己のうちに万法をふくませる。すると悟りは「科学を止揚した体験」ということになる。なんのことはない、自分が真理と思っている立場にすぎない。

『大系』は、後半の自己を「万法と対立する自己ではなく、尽界自己である」という。こういつてしまえば、へ万法すすみて自己を修証する√という事態は出てこない。

『哲学』は、後半の自己に「われわれの自己滅却」という本文にないことを読みこみ、「自己を滅却して万法に対すれば」と釈すが、いかなる我であれ、我が万法に対する、という根本動向が問題なのだ。