

四段

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、自己をわするるなり。

自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。

万法に証せらるるといふは、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、休歇なる悟迹を長々ちやうちやうしやく出いならしむ。

(一) 私釈

ここに初めて、△仏道をならふといふは▽と説き出されて、今までの難解な言い回しが、あたかも予備知識であったのかとさえ思わせるほど、なめらかに仏道が示されている。

△仏道をならふといふは自己をならふなり▽は、新鮮な驚きを伴って耳を打つ。こういわれ、こう自覚して、われわれは初めて仏道のスタートラインに立つのである。このスタートラインに実際に立った時、なるほど今までは△万法われに

あらゆる時節、まどひなく、さとりなくVであったなと気付き、うなずかされる。

△仏道をならふVは、△ならふVが做う、模倣するという意味をもつことから、見当もつかない悟りを暗中摸索で求めるというよりは、すでに先人によつて踏まれて道となつた仏道を、自分も模倣してやつていく、という趣きがある。しかしなお、仏道を対象として、自己が向かうべき目的を立てて進む、というふうにならずにはいられない。すなわち絶対の真理を悟りたいとか、世界の成立根柢を見届けたいとか、人間の限界である死を超越したいとか、自分自身の外に何か目当てを持つて歩み出すものである。

△自己をならふなりVは、その「対象としての仏道」という響きを打ち消し、何を問ひ、何をならうのかを示している。自己こそ、思えば私が鮮烈に切実に求めていたものである。△自己をならふV、これは日常生活ではありえない行である。日常生活でならうすべては、何かを身につけ、知識を増やし、世界を広げ、あらゆること为己の外の対象を自己に取り込み、またその対象に働きかけるといふ自分以外の対象を目的語にしていることばかりだ。しかし根本問題はその生身の自己自身なのだ。△みづからをしらんことをもとむるは、いけるものさだまれる心なりV(唯仏与仏)が深く響いてくる。「汝自身を知れ」は、ソクラテスならずとも最も深い知の要請であろう。

△自己をならふなりVは、だがそれと同時に、なおいっそう、自己が主体となり、自己を目的として、知り行じていくのだという、自己目的的印象を強くさせる。

だが、次の△自己をわするるなりVは、そのような、二段a前半の△自己を運びてVといわれた主体的なありかたを、否定する。

とはいえ、△自己をわするるVは、△心性二つながら忘ずるV(説心説性)のような精神集中による忘我(坐忘)の境地、

あるいは何かに夢中になってそのものに成り切り、われを忘れる老荘思想の達人の境地かとも思われる。

このような聞き方に対して、続く△万法に証せらるるなり▽は、それを拒否する。△万法に証せらるる▽は、あらゆるひとりよがりの恍惚境を否定し、しかも△証せらるる▽と、具体的な証の契機が受け身形で明言されている。二段a後半△万法すすみて自己を修証する▽と対応するのである。だが、それもなお、自己の側からみれば、たんなる受け身の静止した響きを免れない。

△自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり▽は、そこを見越して、自己自身の実存転換であることを示す。しかも自己の身心脱落だけでは、また自分ひとりの体験に堕ちてしまうところを、一方では△自己をよび他己の身心▽と言い留めることによつて、自分ひとりに限定されない他者を包む広大な実存転換であることが示され、他方では、△脱落せしむる▽（使役）とあつて、自己は脱落せしめられる受け身の悟りであることが明らかにされる。

しかしながら△脱落▽という言葉は、なお個人的な悟体験という語感を強く引きずる。

それが△悟迹ごしやくの休歇きゅうけつなるあり▽と消去されている。△悟迹▽といえは、いかにも悟りの迹形あとがたが存在するように思われるが、そこが△休歇なる悟迹▽と、そもそも悟迹は休みであり、欠けているのだと言い直される。それは主体に引き付けて見れば、二段c△自己は諸仏なりと覚知することをもちぬず▽と呼応しよう。すると直に本来無事、無始本有の悟りとも解され、あるがままを肯定する本覚的自然外道と混同される虞れがある。

△休歇なる悟迹を長々出ならしむ▽は、その傾向を遮して、具体的働き・行であることを闡明している。二段cの△仏を証してもてゆく▽と響き合う。

以上みてきたように、道元は言葉が必然的に帯びる両義性を巧みに操って、一方では上句が下句に同じ内容の言い換え・

説明として素直に流れるように受け継がれ、他方では上句の否定として下句が用いられ、かくして両義の余地を微塵も残さない完璧な表現となつて、仏道が、悟りのみちゆきが、鮮明にしかも後に何の固定的概念も残らないような仕方です示された。

しかし実際にどのようにすれば、このようになるのか。△自己をわするる▽、△万法に証される▽、△自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむる▽、というのはいったいどのような自分のあり方なのだろうか。

道元は、△仏道をならふは自己をならふなり▽ということは一応わかっている、△自己を忘るる▽ことがわからない人の様子をこう描く。

「仏道ハ人ノ為ナラズ、身ノ為也ト云テ、我身心ニテ仏ニナサント真実ニイトナム人モ有リ。是ハ以前ノ人人ヨリハ真ノ道者

カト覚レドモ、是モ猶ヲ吾我ヲ思テ、我身ヨクナサント思ヘル故ニ、猶ヲ吾我ヲ離ズ」(『正法眼蔵随聞記』六の二十一)

(仏道は他人の為でない、自身の為だといって、自分の身心を以て、仏になろうと、真実に努力する人もある。これは以前の人々よりは本当の修行者かとも思うが、これもなお吾我を思つて、自分の身を良くしようと思うゆえ、なお吾我を離れてはおらぬ。)

ここでもあきらかなように、△自己をわするる▽というのは、忘我の境ではなく、吾我の心を捨てることである。『正法眼蔵随聞記』には吾我の心を離れるべきことが様々に述べられている。

「放下揀擇心ト云ハ、我ヲ離ルル也。所謂我身仏道ヲナラン為ニ仏法ヲ学スルコト莫レ。只仏法ノ為ニ仏法ヲ行ジユク也。タト

ヒ千経万論ヲ学シ得、坐禪トコヲヤブルトモ、此心無クハ仏祖ノ道ヲ不可学得。」（六の十八）

（選り好みを放下する心というのは、我を離れることだ。つまり我が身が仏道を成就するために、仏法を学んではならぬ。ただ仏法のために、仏法を行じていくのだ。たとえ、おびただしい經典や論書を学ぶことができて、床の底が抜けるほど坐禪しても、この心がなければ、仏祖の道を学ぶことはできぬ。）

「我ヲハナルト云ハ、我が身心ヲステテ、我が為ニ仏法ヲ学スルコト無キ也。只道ノ為学スベシ。」（六の十）

道元は、具体的には出家という社会的自己放棄を前提した上で、この吾我の心の放下を要請している。出家はまずほとんど、自分が仏道を成ずるためになされるのであるが、そのような初心は、「我が身が仏道を成就するために仏道を学んではならぬ」と拒否される。同様のことが《現成公按》から五年後に書かれた法語『参禅学道妙術』に次のように説かれている。

「参禅学道するとき、この修行は吾我のためにはあらずとならふ也。もし吾我のためにとおもひてならふは、たとひ大乘甚深の仏法をおこなふとすれども、いまだ二乗外道のいへをばいでたるにはあらぬなり。また吾我をはなれて修行すれば、わがために功德おほかるべきとまたず、ただひとすちに仏法のために修行するとおこなひゆく。」

これは実際には、とても難しいことである。たいてい宗教は自分が救われたい、自分が解放されたいという思いを原動力として行じられる。しかしながら、私が悟りたい、私が仏になりたい、という思いを放下してこそ、真に仏道を行ずること

ができる。だが、人間の自我意識は恐ろしく強く、吾我を離れることさえも自分にとつてのなんらかの利益を計算してしまふ。ただ自分を勘定に入れずにいくとき、そこにはじめて透明なゴータマ・ブツダと同じ道が開かれると道元はいう。

だが具体的にどのような吾我の心を放下できるのだろうか。

『学道用心集』には「意根を坐断し知解の路に向かわざらしむ。これ乃ち初心を誘因するの方便なり。その後、身心を脱落し、迷悟を放下す、第二の様子なり」と説かれている。まず自我意識を坐禅において断ち、自分が理解して知ろうとする方法を取らせない、というのである。さらに続いて「人試みに意根を坐断せよ。十が八九は忽然として見道することを得ん」とすら言う。「見道」とは『眼蔵』に絶えて見られぬ言葉であるが、『学道用心集』は『現成公按』を書き与えた翌年に示されたものであるから、傍証としての価値は減じまい。△自己を忘るる▽とは、なにか意識してやることではなく、悟ろうとする意識ぐるみ、坐禅によつてやめていくことなのである。

△万法に証される▽というのは、自己が空けられて、そこが万法の現れる場となることであろうか。いや、ただ意識が空っぽであればいい、というならそれは老荘思想の心齋・坐忘と変わるところはなからう。

「若志を一にせよ。これを聴くに耳を以てする無くして、之を聴くに心を以てせよ。之を聴くに心を以てすること無くして、之を聴くに気を以てせよ。聴くは耳に止まり心は符に止まる。気なる者は、虚にして物を待つ者なり。唯、道は虚に集まる。虚なる者は心齋なり。」（莊子四の6）

自己が打坐において仏の形そのものを行ずることによつてのみ、身心が自意識の囚われから解き放たれ、万法の開けの場となること、それを道元は△坐仏は作仏の図なり▽（坐禅箴）といい、△畫仏▽（画餅）^{がす}というのである。

留意すべきは、証は私が証するのではなく、私が場となつて方法が証するのだということである。

△無上菩提の人にて有をり、是をほとけと云ふ。▽（唯仏与仏）

ところで、△・身心をして脱落せしむる▽は、ただちに『弁道話』の「宗門の正伝にいわく・・・ただし打坐して身心脱落することを得よ」を想起させる。これは道元が師の如浄の許で得た根源的指南である。道元自身による宋における記録『宝慶記』には次のような問答が載せられている。

「堂頭和尚（如浄筆者）、示して曰く。『参禅は身心脱落なり。焼香・礼拝・念仏・修懺・看經を用いず。祇管に打坐するのみなり。』」

（道元筆者） 拝問す。『身心脱落とはなんぞや。』
堂頭和尚、示して曰く。『身心脱落とは坐禅なり。祇管に坐禅する時、五欲を離れ、五蓋を除くなり。』

拝問す。『もし五欲を離れ、五蓋を除くとならば、乃ち教家の談ずるところと同じきなり。即ち大小両乗の行人なるものか。』

堂頭和尚、示して曰く。『祖師の児孫は、強に大小両乗の所説を嫌うべからず。学者にして、もし、如来の聖教に背かば、何ぞ敢て仏祖の児孫たるものならんや。』（二五）

ここであきらかなように△身心脱落▽とは坐禅そのものであり、『如浄禅師語録』に「心塵脱落」とあることに暗示されるように、五欲（色・声・香・味・触の欲）五蓋（貪欲・瞋恚・睡眠欲・掉悔・疑）が、除かれている状態である。しかしながら、しばしば後世の『建擲記』（十五世紀、永平寺十四世・建擲の著）などの叙述から、道元が身心脱落の話をめぐって、大悟体験を得たと思われがちで、「身心脱落」がなにか神秘主義に見られる脱自体験のように考えられるのである。

いや、この誤解はすでに永平寺三世・徹通義介の『永平室中問書』にさえあり、「先師大悟の因縁、身心脱落に依て、聊力を得」と書かれている。

どうしてだろう。道元はやくから、八修のほかに証をまつおもひなかれV『弁道話』といい、八いまだ大悟を待たずV『辨道法』と言明し、「坐ハスナハチ仏行ナリ、坐即不為也。是即自己ノ正体也、此外別ニ仏法ノ可求無キ也」（『随聞記』三の十八）といっているのに。

このことはよくよく思い合わせねばなるまい。

まず、なによりも注目すべきなのは、「身心脱落」の説明を聞いて、道元は忽然として大悟したどころでなく、「それでは仏教学者の言うことと同じであり、大小乗の修行者と一緒ではないか」と疑問を出しているのである。ということは、經典に説かれている解脱、あるいはインドでおこなわれてきた仏教とは異なった修行と悟りを、道元はそのころ期していたことになる。おそらく、まさにそれこそが「公案禪」なのである。たとえば『公案』（秋月龍珉）という書にはこう説かれている。「如来禪というまでもない如来の禪、すなわちインドの禪と見てよからう。これに対して祖師禪とは達磨大師以降の禪、とくに六祖慧能禪師以後中国唐代に急に活発になって蘭菊の美を競うようになった祖師の禪、すなわち中国の禪をいうのである。われわれのいう禪とはけっしてインドにいう禪那と同じではない」。

この道元の疑義に対して如浄は、經典の内実と禪とは同じものだと言したのである。しかしこのとき道元が十全に身心脱落を首肯したとはいえない。その後また「…五蓋六蓋を除くに、其の秘術ありや、また無きや」と問いただしている。それに対する如浄のこたえはこうである。

「和尚、微笑して曰く。你が向來、作すところの功夫は、甚麼をか作すや。這箇は便ちこれ六蓋を離るるの法なり。仏祖祖は

階級を待たず、直指単伝して五蓋六蓋を離れ、五欲等を呵したまえり。只管に打坐して功夫を作し、身心脱落し来るは、乃ち五蓋五欲等を離るるの術なり。この外に、すべて別事なし、渾まっく一箇まの事なし。あに二に落ち三に落つるものあらんや。」(二二九)

ここではじめて道元は、大きく頷いた。そのことがどんなに大きな転換であつたか。

經典に説かれる深い智恵と仏弟子としての日常生活(戒律、清規)とに一致する「身心脱落」なる坐禅こそ、仏法の正伝として道元がめぐりあつたものである。それはついには「禅宗」の臭みをすべてなくした十二卷本『正法眼蔵』に結晶するが、その端緒がこのとき開かれたのである。たしかに、先の『学道用心集』の「忽然として見道することを得ん」も、なにか特別な体験のように聞こえる。意根を坐断することが第一で、見道し、身心を脱落することが、「第二の様子」である、と道元は書いているように見える。しかし注意して聞けば、「身心を脱落し、迷悟を放下す」といわれて、身心が脱落した時、もはや迷悟へのこだわり、例えば公案禅の「室内」で見解を呈示するような「個人(我)」の思いはからいが、止められるのである。見性したといって大喜びするような幼い自我などないのである。

また『随聞記』の「学道の人たとひ悟りを得ても、今は至極しごくと思ふて行道をやむることなかれ」(面山本『重刻正法眼蔵随聞記』六の八)から、やはり悟り体験はあるのだ、という解釈がある。(『釈意』『永平』『参究』など)

たしかに道元の坐禅に、「悟る」「覚める」「気付く」という要素はあるが、それはまさに打坐が身心脱落だと覚めるのである。「坐禅モ自然ニ久シクセバ、忽然トシテ大事ヲ發明シテ、坐禅ノ正門ナル事ヲ知ル時モ有ルベシ」(『随聞記』五の三)。

決して公案禅のいう「見性」をするわけではない。あるいはまた「命の実物」(『味わう』)や「大先天性」(『参究』)や「真人」(臨済禅・老荘思想)に覚めるわけでもないのである。先の如浄の言葉に、結果としての覚ではなく行そのものが

意味があるという点で、あらゆる自然外道とはきっぱり違った、ゴータマ・ブッダの示した仏道としての打坐が表現されている。

しかしまた、坐禅でさえあれば、すべて身心脱落であるのか。いや、道元は、坐禅であれば身心脱落だとはいわない。「凡夫外道俱に坐禅を営む」（『永平広録』）のである。それにもかかわらず、現代においても、坐禅という形が直ちに身心脱落であり、姿勢が崩れても、いかなる心の持ち方でも、坐禅すれば仏だ、という了解がある。せいぜい坐禅をしているときに、妄想妄念が浮かんだら、追うな払うな、というほどの工夫が坐禅の工夫だとしている。

『普勸坐禅儀』にはこうある。

「善悪を思わず、是非を管することなかれ。心意識の運転を止め、念想観の測量をやめて、作仏を図ることなかれ。」

心意識の運転をやめ、念想観の測量をやめることが、意根を坐断することである。そのどこに妄想が沸く余地があるか。「妄想を払うな」ではない。妄想も含め様々な思いは止めるべきものである。妄想は日常生活の具体的生き様とかかわって生じる。日常生活が整えられてはじめて、心意識の運転を止めることが可能となる。

先の第一の問答の如浄の答えは「身心脱落は坐禅なり」に続いて、「祇管に打坐する時、五欲を離れ、五蓋を除くなり」であった。五欲（色・声・香・味・触の欲）五蓋（貪欲・瞋恚・睡眠欲・掉悔・疑）が、除かれている状態であって、はじめて身心脱落なのである。妄想していても、居眠りしていても坐禅の形さえしていればいいのではない。そのような意味で、坐禅が身心脱落なのであるから、坐禅以外の方法でこれを得ることはできない。

△仏祖の極之極を超越するは、ただこの一法（結跏趺坐）なり。▽（三昧王三昧）

「仏祖ノ道ハ只坐禪也。」（『隨聞記』六の二十四）

心意識の運轉を止め、五欲五蓋を離れることは、道元の叢林生活そうりんがそうであったように毎日坐禪するなかで、はじめて身につく。それゆえ道元は「動靜大衆だいていに一如いちじゆし、死生叢林を離れず・・・また乃ち自己の脱落身心なり」（『辨道法』）という。静かな坐禪に親しむ日常生活があつて、はじめて身心脱落である。いや「身心をして脱落せしめる」のである。「せしめる」という使役形の主語は、万法である。そこから、「身心自然に脱落して」（『普勸坐禪儀』）ともいわれる。

次に、へ自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるVというへ他己Vとは、なにを指すのか。

『眼蔵』の中で、他に九卷十四回「他己」が使われているが、それは全て「人」を指している。したがって他己とは他人の身心といつてもよからう。とりわけこの箇所とびたりと照応するのは、〈自証三昧〉の用法である。

へこれらを一世にあきらめをはりて、のちに他のためにせんと擬せんは、不功夫なり、不丈夫なり、不参学なり。おほよそ学仏

祖道は、一法一儀を参学するより、すなわち為他の志気しいきを衝天しよてんせしむるなり。しかあるによりて、自他を脱落するなり。さらに

自己を参徹すれば、さきより参徹他己なり。よく他己を参徹すれば、さきより参徹自己なり。V

ここに仏道の救済の驚くべき特徴があらわれている。先にも述べた通り、宗教は自分が救われたいという事で成り立っているといつても過言ではない。そしてまた究極的には自分しか救われない、という面をもつ。とりわけ伝道・宣教を正面に据えず、自らの覚醒を待つ覚の宗教の場合そうである。人は自分で悟るしかない。あるいは人は、やはり単独者として神の前に立つしかない。この、他人と手をつないでは救われないという、ほとんど宗教のもつ限界とも思えるものが、ここで

は見事に乗り越えられている。

自分が救われる前に、他人を救うという菩薩思想すなわち「自未得度先度佗」は、大乘仏教の核心であるが、禪仏教ではそれが忘れられがちである。その注意が、《発菩提心》にはこう説かれている。

△自未得度先度佗の心をおこせるちからによりて、われほとけにならんとおもふべからず。たとひほとけになるべき功德熟して、円満すべしといふとも、なほめぐらして衆生の成仏得道に回向するなり。▽

まず他者救済の願いがあつてはじめて、自他を脱落させることになる。

「草の庵いおに起きてもねても祈ること、我れより先に人を渡わたさん」という道元の歌が思い起こされる。△身心脱落▽は自分も他人も、同時に救われる道なのである。

だが、△身心脱落▽が、個人体験でなく、自他の実存転換だとすれば、どうしてそうなるのだろうか。

身心というのは、仏教教理でいえば、身である四大（地水火風）と心である五蘊（色受想行識）であつて、両者は切り放せないまま己の内実を構成している要素である。それらはどれひとつとっても、生身の人間が滅却することも欠落することもできない。だが、通常は内側から外界へ流れるこれらの働きを、打坐において内側の発動を静めて変えることはできない。身心の大浪が風ぐこと、それが△脱落▽という事態であろう。

四大五蘊は外に向かう時初めて覚知となるので、風いでしまえば覚知とはならない。換言すれば四大五蘊を使って坐禅するが、坐禅は四大五蘊の目的・対象にはならない。

△四大五蘊にて修行するちから、驀まぐら地に見成するに、四大五蘊の自己を染汚せず。▽《諸悪莫作》

その時、五蘊による開放系である人間存在は、外の働きと内の波長が一致する。その時、身は、外は一切と響き合つて
△尽十方界真実人体▽《身心学道》となる。△冬草もみえぬ雪野のしらさぎは、おのが姿に身をかくしけり▽と詠まれるの
はこの様子である。

これはヨーガや黙想のように目を閉じ、音楽などを聴き、内に向かつて刺激を与えて内面世界に沈潜しては、できない
在り方である。

その時、心は△心とは山河大地なり、日月星辰なり▽《即心是仏》であり、外は一切と等しい働きとなる。その様が「聞
くままに、また心なき身にしあれば、おのれなりけり軒の玉水」と歌われる。外的一切には他己も含まれるので、△いわゆ
る心は心如なり。尽大地の心なり。このゆえに自他の心なり▽《発菩提心》といわれる。あるいは、その時、四大五蘊が、
そのまま他己になり山河大地になる。

もちろんその時、山河大地日月星辰・他己は、私が意志をもつて働きかけてとらえたものと同じではない。いわば六感の
対象としての山河大地日月星辰は脱落するのである。

△清浄本然なる山河大地を、山河大地とあやまるべきにあらず。▽《溪声山色》

この、自他の脱落が人の坐に現成する事態を、『弁道話』は甚だ文学的に描いている。

「もし人一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな法印となり、尽虚空ことごとくさとるとな
る。．．．これらの等正覚、さらにかへりてしたしくあひ冥資するみちかよふがゆゑに、この坐禪人、確爾として身心脱落し、

従来雑穢ぞうたいの知見思量ちけんしりやうを截断さいだんして、天真の仏法ぶつぽうに証会しやうえし、あまねく微塵際みじんざいそこはくの諸仏如来しよぶつにらいがうごとに仏事を助発すけはつし、ひろく仏向上の機にかうぶらしめて、よく仏向上の法を激揚げきやうす。このとき、十方法界の土地・草木・牆壁じやうへき・瓦礫がりやくみな仏事をなすおもて、そのおこすところの風水の利益にあずかるともがら、みな甚妙じんみやう不可思議ふたぎの仏化ぶつげに冥資みやうしせられて、ちかきさとおりおあらはず。」

如浄の「身心脱落」によつて触発された道元のさとりは、「五欲を離れ、五蓋を除く」という自己に限定されるさとりから遙かに飛翔して、尽十方界・万法のさとりに開かれたのである。

△悟迹ごしやくの休歇きゅうけつなるあり▽とは、人間の手前からいえば、悟りが休みつばなしということであろうが、他面からいえば、このような脱落した山河大地のことであろう。なぜなら悟りは万法に属するが、△而今の山水は古仏の道現成なり▽〈山水経〉といわれても、山水に悟りの跡などまったくないのであるから。

△休歇なる悟迹を長長出ならしむ▽とは、このような方法（山河大地）を、打坐において尽十方界真实人体として、換言すれば人間の意識行為によつて汚されないままに現出させることである。

したがって、くどいようだが身心脱落ということは坐禪を抜きにしてはあり得ない。

△坐相を捨し坐相を触するなり。この道理は、すでに坐仏するには不執坐相なることえざるなり。不執坐相なることえざるがゆえに、執坐相はたとえ玲瓏なりとも「非達其理」なるべし。恁麼の工夫を脱落身心といふ。いまだかつて坐せざるものにこの道のあるにあらず。▽〈坐禪蔵〉

(二) 宗門解釈批判

この一番大事な箇所について宗門の釈はほとんど何もいっていない。「御聴書」は「別義なし」ですませ、「御抄」も「別の子細無し。文の如く心得べき也」という。どこにも行は述べられておらず、まして坐禅には言及されていない。すべてを仏法上と解釈してきて、具体的な行の契機を解釈の中に持たなかったのであるから、当然といえば当然である。だが「身心脱落」を、坐禅をまったく抜きで説いてよいものだろうか。

「安心」のみが、この段が坐禅について述べたものであることを、はっきり述べている。

「だから『自己をならふ』ということも、『自己をわするるなり』ということも、坐禅をするという事だったのです」。

「『万法に証せられて』ということを実証することであつたのです。・・・この実践とは坐禅することです」。

「『休歇なる悟迹を長長出ならしむ。』お悟りということをも返上して、ただお坐りなさい。これが只管打坐の只管を徹底したお言葉です」。

その坐禅もただ坐ればいい坐禅ではなく、「正身端坐」であることが押えられている。「正身端坐を努める。その時初めて『自己の身心他己の身心をして脱落せしむる』のです」。しかし問題がないわけではない。酒井師は「この自己は尽十方界眞実人体という自己です」という。だがその内実はなにか。「この我々が苦しんだり、楽しんだり、いろいろな事件に出遇ながらいきているようなものだ。・・・大きな波を、小さな波を呈しながら流れている。これが本当の具体的な現実の人生です。それを全部丸ごと抱えて、そのまま流れている、これが自己です。だから自己は全てのものを丸抱えです。これが尽十方界眞実人体」。

これは、二段で、「本当の自己」とは夜のこの風景」と解釈されたことと同じ問題である。おまけにこれを「煩惱即菩提である」といつている。そうだろうか。

たしかに心には大波小波が波立っている。それは事実だが、その事実が悟りではない。道元の和歌に、「坐禪」と題して「濁りなき心の水にすむ月は、波もくだけて光とぞなる」と詠まれている。波が砕けて光りとなった、それが悟りであろう。そのような悟りの消息が八段で展開されるのである。

したがってそのようなところへと、坐禪は工夫されねばならない。もちろんその工夫は意識による工夫ではないが。尽十方界真実人体は、仏道において成り立つ、身心を透脱した人体であって、苦楽丸ごとの人生という内実を負った人体ではない。そのような誤解を見越して道元はこう戒めている。

△この身体をめぐらして、十悪をはなれ、八戒をたもち、三宝に帰依して捨家出家する、真実の学道なり。このゆへに真実人体といふ。後学かならず自然見の外道に同ずることなかれ。▽（身心学道）

尽十方界真実人体は世間の身体ではなく、出世間の身体であり、さらにいえば打坐において成り立っている身体である。ともあれ、坐禪と思惟（仏法）のつながりを見失ったおおかたの伝統的解釈が、道元の仏法を台なしにしてきたのではなかろうか。

ただし、悟り体験があるという見解に対しては、宗門の解釈は道元の言葉を深く了解しているといえよう。すなわち△悟迹の休歇▽に対して『御聴書』は、「悟の後に休歇あるべしといはず、休歇さとりなるゆえに如此云也（このごとくいうなり）。悟迹はこれ程、さとりは是程と云までは悟迹ありと見ゆ、また休歇ならぬときなし」。悟迹や悟りの有り無しを体験

的な基準でいっているうちはまだ「悟迹」があるのであり、悟迹は有ったり、無かったり、休んだりするのではなく、いつも休みっぱなしであると押えている。

しかし△長長出▽を、行とか働きとかとはとらえず、「長長出は悟也」としてしまつて、静的な「ありのままのさとり」（本覚）に取り込んでいる。すなわち『御抄』は『御聴書』に付け加えてこういう。「休歇なる悟迹は無始本有の悟迹と心得べし」。加えて△長長出▽が「無遍際」と静的に釈されることによって、本覚思想に後退している。

『私記』は坐禅には触れないが、「仏道をならふとき、はやく吾我の辺際を超越するなり」と指摘し、△長長出▽を「現成公案」と押えている。ただ、「自己をみな方法につくるなり、このとき能所ひとしく…」と解釈するのは、二段と同様に、自己と方法を一として、そのかわりを動的にとらえないからである。

『味わう』は、初段Cを仏道ととらえたことに対応させて、ここを人生運転のありさまとする。だが、仏道とはいっても、坐禅との関係はなにも言及されない。△自己をならふ▽その「自己」は「生命の実物」であり、△ならう▽とは、「出会うところはすべてわが生命の分身」と自覚することだという。「出会うところ」とは内山師にとって、たとえば、人生相談をもつてくる人々であり、人間関係として生命を考えていることがわかる。それはキリスト教的な人間関係に近い。それゆえ△自己をわすれる▽ということは、母が子に対して自己を忘れるのと同様であるという。それで「『其ノ中ノ衆生ハ、悉ク是レ吾子ナリ』と言われるのは、一切ぐるみの生命実物としての自己の自覚」ということになる。そして△万法に証せらるる▽は、「万法は自己に生命体験されながらある」という。万法がなにを指すか不明だが、これでは、「万法に証せらるる」ではなく、私が生きているという事実によって、万法が証されていることになる。道元のいうところとは論理が逆である。さらに△自己の身心および他己の身心をして脱落せしむる▽は、自動車運転に譬えられ、「オレが自動車を運転して

いるのだぞ」と分別したらだめだという。自動車とは何をさすのか。人生だとしたら、人生を分別しないで生きることが出来ないだろう。打坐と、人生を生きることとは同一には論じられまい。人生運転というより、むしろ人生を止めにした姿こそが打坐であり、仏道ではあるまいか。

【解釈】も坐禅にはなんら触れず、身心脱落を「絶対平等の境地」、「無我の境地」と特殊境地に落している。

(三) 公案禪の解釈批判

【弁註】は「自己の自己なきことを知見するを自己を習ふと云」と解釈する。だが、知見の主体は自分なのであるから、これは自己を運ぶありかたを出していない。その知見の内実は「無己靡不己（おのれなく、おのれならざるなし）」であり、さらに「自己の知見をも脱落する」といわれる。天桂師はその後で△迹▽についても【莊子】を引用しているので、これが莊子の思想「聖人、無己靡不己」（『莊子』一の六）と知って、同じものだとしているのである。そのみならず△脱落▽について、「諸方邪解じやげして身心を擊碎げきさいするの義と謂へり。もし恁麼いんもならば、声聞拆空しやもんしやうの見解にして直指じきしの玄旨げんしに背卻はいきやくす」と、無理な精神集中をして特殊体験を得ることを批判している。たしかに人為的努力によって悟りを得る公案禪と老莊の無為自然は違うだろう。しかし師が「ありのままにして無礙」とあらわす老莊の境地が、たとえ「軒の玉水」の和歌が引用されているとはいえ、道元の指し示したところと同じであろうか。【弁註】には具体的な行・坐禅はなにも出ていない。

【那一宝】も「己無く己ならざる無し」といい、「己なければ方法一如」という。

【聞解】は宗門の釈ではあるが、五位を導入してその内実は公案禪の解釈に近付いている。△悟迹の休歇▽を「一たびは

悟て見ねばならぬ」と釈するのはその典型である。△自己をわするを「聖人に己無し。光境共に尽きた堺」とし、△万法に証せらるるを「己を立てず凡聖等一の境也」という。これでは「聖人に己無く己ならざるなし」という莊子の思想とどこが違うのだろうか。

『参究』は全体を己事究明の順序次第と見ている。この場合は、道元と大きくずれているわけではなからう。だが、見性禪はすでに指摘したように、悟りの本有今無という論理を前提する。そこに老莊思想の還源返本と通ずる所以があるのだが、『参究』も「仏道は大先天性それ自体に帰るところの道」という。したがって△万法に証せらるるは「己見己我をまったくすてて、・・・大先天性それ自体のまにまに起居動作し、出処進退し、着衣喫飯じやくえきぱんし、痾屎送尿あしそうじょうする」と解釈される。老莊思想と違ふところがあるとすれば、坐禪を手段として悟りを待つ始覚の契機を持つことであろう。それが「凡夫はなかなか自己をわすれられない。すなわち白紙になれないから、只管打坐に重点をおく」といわれている。△身心脱落△は見性禪で得られる悟り体験と同じものと見なされ、「最後の桶底を脱」した「大悟徹底」だといわれ、△休歇なる悟迹を長長出ならしむ△は「悟りのお掃除だ」とされる。どうも道元にはない「悟り」をこしらえておいて、お掃除までしているのである。こういう見性禪に対する道元自身による批判は、この巻の後半でなされよう。

(四) 哲学的新解釈批判

およそ自ら坐禪を行じたことのない人の哲学的解釈は、△身心脱落△に想像上の「悟り体験」を読みこみ、それを自らの説によって解説することになる。

『釈意』は道元が如浄の元で「豁然として大悟した」とし、「『脱落』とは体験の世界に没入することである」と解説している。

『永平』は宗門の解釈であろうが、道元が「理想と現実との二元的葛藤の問題になやみ・・・ついに身心脱落脱落身心を悟ったのである」と述べている。

『中山釈』は悟りを、「世界成立の真理に於いてある自己の自覚といってよいかもしいない」という。世界成立の真理とは何かといえ、真如のことであり、空であり、法性といわれ、さらに縁起の法ともいわれている」と仏教用語を羅列しているだけである。だから八万法に証せらるるVが「世界成立のおのずからの真理に従う」ことであると解釈されても、具体的なことは何ひとつわからない。身心脱落についても次のような無意味な理屈だけが並べられているのである。「身とは色の世界、客観の世界である。心とは主観的立場である。いずれに偏するも仏教の立場ではない。脱落はこれを超出することに他ならない。色心、即ち主客の矛盾的相即の立場に立つ事である。そこに真の悟りがある」。

『入門』は『建撕記』の逸話を「道元はたちまち悟りを得た」と紹介し、『建撕記』で如浄が「脱落身心」と付け加えた事に対して、「身心は、本来なんの実体性をも持たないということの確認である」と解釈する。道元の「悟りの内容」は、「我空」ぐらいのことにされている。

『講話』は、前段を悟りの様子ととったことを、この解釈に持ち込んで、精神集中的忘我を悟りとする。「花を見る、何かの音を聞く。一方を証するときは一方はくらし」。花を見るときには花に成り切っている。声を聴くときにはその声に成り切っている。自己を忘れている。この前いいましたが、桃の花がいっぱい咲いているのを見て悟る」。これは地の世界ではなく、柄が極限まで大きくなった世界である。それが「自分を忘れて桃の花に成り切る。その桃の花は世界いっぱい

桃の花である」といわれるのだ。ところが道元の身心脱落は、いわば地の世界に一続きになることであり、それは八声色の外の威儀（『普勸坐禅儀』）なのである。

以上、哲学的解釈はいづれも八身心脱落を、特殊な悟り体験ととらえているのである。