

九段

a 身心に法いまだ参飽せざるには、法すでにたれりとおほゆ。法もし身心に充足すればひとかたはたらずとおほゆるなり。

b 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、方けたなるにあらず、のこれる海徳つくすべからざるなり。宮殿のごとし、瓔珞ようらくのごとし。ただ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。

c かれがごとく、万法もまたしかあり。塵中じんちゆう格外かくがい、おほく様子を帯せりといへども、参学さんがく眼力げんりきのをよぶばかりを見取会けんしゆえしゆ取するなり。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、直下じきげも一滴もしかあるとしるべし。

(一) 私積

この段は文の流れからして、またcの△直下も一滴もしかある▽が、△滴露▽と呼応することから、前段で言われた△大

水小水V△天月の広狭Vの検点・辨取の展開であると思われる。前段では人がさとりを得る風光が、月と水として、どちらかといえば静的にとらえられたが、この段ではそれがあくまで自己(身心)が法を行じていく道ゆきすなわち仏道(初段C)として、動的視点から述べられる。

自己と法の関係は、前段では互いに妨げたり干渉したり(罣礙)しない、すなわち覚知しないという側面が強調された。しかし、このaでは△たれりとおぼゆV、△たらずとおぼゆVという人の思いの事柄として、しかもそれが法がまだまだ参飽しないとすでに足りたと思ひ、逆に充足していれば一方では足りないと思ふという逆説として説かれる。「私は悟っている」という人ほど、悟りとは縁どおいのである。人間が「思うこと・覚える」ことのいかにおほつかないかが、はっきりと示されている。

ところで、aの△おぼゆVとcの△見取会取Vとは、なにか次元が違うように見える。△おぼゆVは、感覺的な自発の感じが窺われる。一方、△見取会取Vは、自分の△参学眼力Vを及ぼすという仕方、先段の△検点しV・△辨取すべしVと響き合せて、意志的な当為のことから、それも知を用いる思惟のことからのように響く。だが、aの△すでにたれりとおぼゆVは、bの△ただまろにのみみゆVと対応し、bの△ただ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Vは、cの△参学眼力のをよぶばかりを見取会取するなりVと呼応している。したがって、△おぼゆVと△見取会取Vは、やはりどうもおなじ在り方を指しているのだ。

ここで前段で結論だけ述べて吟味を持ち越した「悟りに浅深・段階はない」という問題について考えたい。

まず、用語についてはつきりしておきたいのは、道元が△さとりVというものは、前段で明らかにされたように、打坐において成就している事実であって、それは人がいかなる仕方であれ、分別的感覚的に把握できることではないということであ

る。そして、悟りは人間には把握できぬまま、いやそれゆえにこそ平等である。その人間に知られない△さととり▽に対し、この段で積極的に指示されているのは、法について自覚し（おぼゆ）見取会取することがある、いやすべきだということだ。月は同一でも、映す水には大小があつて、映つた月の広狭を辨取できる。つまり法を、ではなく自己（大水小水）と自己の思い（法についての広狭）を点検することはできるのである。

しかし、通常は、ことに公案禪では、人が法を悟ると考えられ、したがつて何をどう悟つたかを問題とする。これは道元のいう「さととり」とは違うので、サトリと表記しよう。そこでは映された月がサトリと見なされるので、その広狭、浅深があるとされるのだ。しかもその場合、サトリは言語や動作で表象することができると考えられている。自覚されたもの、表現されたもの、人に属するものがサトリの内実ということになる。だがそれは道元にとつてはさととりではなく、△おぼゆ▽であつたり、△見取会取▽、△道得▽であるにすぎない。公案禪のサトリは、一種の△道得▽であるといえる。ただ道得とは、△このとき、脱落を究竟の宝所として、いたらんと擬しゆくところにこの擬到はすなわち現出にてあるゆへに、正当脱落のとき、またざるに現成する道得あり▽（道得）といわれるように、おのずから言語表現となることであつて、自分で意志的に表現する公案禪とは、やはりだいたい違ふ。いづれにしろ「悟つた」と伝統的にいわれている事態は、祖師の言表が自分の事として疑う余地なくなすかれたということである。△仏祖の道得を辨肯する▽（道得）のである。

さて、道元は、さととりは平等だが、見取会取に大小広狭があるといつてゐるわけである。この相違は小さな問題ではない。むしろこの段の眼目は、見取会取（サトリ）は不十分であるのに対し、法は廣大無辺だという対照である。後者は、aで△ひとかたはたらずとおぼゆ▽、bで△のこれる海徳つくすべからざる▽、cで△よもの世界あることをしる▽と示されている。つまり、ここでは見取会取の内容（大小広狭）が大事な問題ではなく、そのように限定された見取会取が成り

たつ地である無限の場にこそ、思いを致せといわれているのである。

自分が知っている以外のたぐさんの△よもの世界▽が△あることをしる▽からこそ、△ひとかたは足らず▽と思うのだ。柄としての見取会取ではなく、その地である無限の空・海こそが真の法であり、その無限の世界に自己が開かれてあることこそ、行と一枚の証、道元のいう「さとり」である。

ところで見取会取は、cで△参学眼力のをよぶばかり▽、つまり、力を尽くしてなすべきこととされる。法が人を証するその打坐は、受け身ではあっても明々たる意識において行じられ、いつしか実存の深い転換として自覚されてくるのだ。その△見取会取▽の内容に大小広狭があるということは、サトリに浅深の段階があるということなのだろうか。

bの譬えでは、前段の映す水による月の広狭は、人の見る△まろ▽なる海、魚の見る△宮殿▽、天人の見る△瓔珞▽に比される。水の大小が△人・魚・天人▽である。

着眼されるべきは、人も魚も天人も真性な海に接していることである。前の譬えでいえば、どれにも完全な月が映っているのである。だが自己に親しく接しているこの海（法）を、見取会取するに際しては多様性が生じる。

ところで人の見方、魚の見方、天人の見方は、浅深でも妄見真見でもなく、いわば身心に拘束された見方として業観といえるようなものである。つまり人間の見取会取である限り、その人の身心の業に拘わる言語を、換言すれば社会的歴史的制約の下にあらざるをえない言語を媒介にせざるを得ず、また人間の身体的限界として一方しか見ることができないように、見取会取には△一方を証するとき、一方はくらし▽という一面性が付きまとう。それは評価にかかわる浅深、高低というよりは、むしろ多様性である。そうであることは、bと同じく一水異見の譬えを説く《山水経》にこう言われていることから確認される。

△随類の所見不同なり。．．．工夫の頂寧さらに工夫すべし。しかあればすなわち修証辨道も一般面般なるべからず、究竟の境

界も千種万般あるべきなり。V

もしさとりと唯一の究極があれば、そこから見て浅い深いの価値評価があり得るだろう。あるいは法に限りがあれば、それを完全にあきらめるということもあり得るし、そこから見て不完全だとか序の口だとかいうことがあるだろう。しかし、ここでいわれているのは、それとは正反対の、三百六十度無限に開かれているさとり（究竟の境界）である。

まことに海はこの法の無限さを譬えるにふさわしい。

bの八船にのりて山なき海中にいでてVというのは、六段の舟の譬えが、まだ岸が見える川、一本の直線をその場としていたのに比べ、ここは全く山や大地が見えない三百六十度広がっている大海である。段階が考えられないばかりか、ある意味では中心がどこにもありえる巧みな比喩である。

ところでこの大海を実感として知っていたのは、おそらく道元のように大海原を渡って中国にでも行った、ごく少数の日本人だけであろう。そのような人にとって、海が丸いなどということは、とんでもない大発見、まさにコペルニクスの転換であったにちがいない。だが、道元はこの従来の見識がひっくりかえされたような体験を述べながら、けっして悟りはそのようなものだ、とはいわない。ほほまっすぐな水平線ばかり見慣れている一般の日本人には信じがたいことかもしれないが、大海に出れば、海は円くみえる。だからといって「海は円い」というのが真理であるわけではない。自分がかもし魚であつたら、この海は宮殿に見えるだろう。もし天人であつたら、瓔珞だと見えるかもしれない。今の私にわかったこと、見えたことが唯一の真理なのでも、すべてであるのでもない、と道元はいつているのだ。見取会取はどこまでいってもそのようなであり、どこかに絶対的中心があるのではない。まして段階などない。

『参究』は、公案禪における悟りの段階をこのように描く。「最初の浅い見性だけでよいと思って、参禅学道をやめてし

まう人は、実に気の毒なものだ。・・・室内の調べがしだいに進んで、五百回千回千五百回と独参（師匠のところに行つて自己の見解を呈する＝筆者）を続けていくと、しだいに法の筋道がよく見えるようになってくる」。

このような悟りに浅深があるという考えこそ、道元がはっきり拒否した思想である。もっとも見性や公案通過を「悟り」といわず、見解けんげというならば、道元の仏法と通ずるところも出てこよう。だが見性して有頂天になるような見解はやはり根本的に方向の間違い（五段）である。

道元が悟りの浅深を批判したことは、達磨の四人の弟子の見解についての論評にもはっきり現れている。

△正伝なきともがらおもはく、「四子各所解に親疎あるによりて、祖道また皮肉骨髓の浅深不同なり。皮肉は骨髓よりも疎なり」とおもひ、「二祖の見解すぐれたるによりて、得髓の印をゑたり」といふ。かくのごとくいふいは、いまだかつて仏祖の参学なく、祖道の正伝あらざるなり。しるべし、祖道の皮肉骨髓は、浅深にあらざるなり。たとひ見解に殊劣ありとも祖道は得吾なるのみなり。▽〈葛藤〉

一般には四人がそれぞれ「皮・肉・骨・髓を得た」というのは、境涯の浅深だと理解されているが、道元はそういう解釈は正伝なき人々のいうことだという。では、その見解はみな内実的に同じなのか、あるいは、みな等しく奥義を極めているのかというと、そうでもない。人それぞれにそれぞれの見取会取があるべきで、そしてそれらはたとえ達磨の法を継いだ二祖の見解でさえも、まだ究め尽くしたのではないという主張であることが、続く次の言葉から明らかにわかる。

△もし二祖よりのち、百千人の門人あらんにも、百千道の説著あるべきなり。窮尽あるべからず。門人ただ四員あるがゆへに、しばらく皮肉骨髓の四道取ありとも、のこりていまだ道取せず、道取すべき道取おほし。▽〈葛藤〉

つまりこの譬えは、自己の見方、見取会取を、遠近法として相対化する働きをもっている。

△たとひ諸仏不思議の功德と見現成の頂寧を得とも、如実これのみにあらず。各々の見成は各々の依正なり。これらを仏祖の道業とするにあらず。一隅の管見なり。▽《山水経》

ちなみに「依正」とは、環境世界と我々の身心のことである。

△見成▽については次段で詳述するが、これがいわゆる公案禪に対する痛烈な批判であることは、はっきりしている。見成を「サトリ」とするのが公案禪なのだ。

人間の見方が、環境世界と我々の身心に限界づけられていることは、今日物理学の分野でようやく認知されてきたことだ。すなわち、ハイゼルベルクは光を考察していつて、いかに観測するかということが、観測対象に影響を与え、不確定さが避けられないという「不確定性原理」を唱え、アインシュタインは「一般相対性理論」で、時間を観測者の特殊な座標系によって相対化した。またゲーデルの「不完全定理」は、完全な理論体系は常にその外部のものを予想しなければ構築できず、それだけで自己完結する体系はありえないことをあきらかにした。すなわち身心の依正から完全に自由になることは、理論においてさえ不可能なのである。

人間の知は、限界性に掬め捕られているが、このように人はその限界性をも自覚しうるのだ。道元の仏道は、人間の知ではないが、同じような契機があり、それが△ひとかたは足らず▽という思いとなる。あきらめない不可知の事だからではない。またいつか完全に充足される途上だからではない。あきらめているから、△足らず▽なのである。見性禪でもなければ無悟禪でもない。

cでは見取会取のおよぶ方法の範囲を、△塵中格外▽と明言している。△塵中▽とは「声色塵中」という仏教用語の略で有為転変のこの世をいい、△格外▽とは出世間のことをいう。

ここで注意したいのは、三段でいわれた声色の見取会取である。△身心を挙して▽声色を見るのは、△塵中▽のことである。世間の日常生活は、言語の世界、分別の世界、あるいは文字どおり声色の感覚的世界で営まれるほかはない。その世界にさとりはない。だが出世間においても、やはり参学眼力の及ぶ範囲で見取会取するだけである。その見取会取を、さとりと取り違え究竟と思う時、たちまち迷になるのだ。見取会取することが大事なのではない。cの結論としていわれているのは、△よもの世界あることをしるべし▽である。

cの最後に△かたわらのみかくのごとくあるにはあらず▽といわれるのは、△塵中格外▽、△万法の家風▽と話が一般化して焦点が拡散してしまったのに対して、△直下▽、△一滴▽と、いまここでの自己の問題であることに、注意を向け変えている。この△かたわらのみ．．．▽には、どこか自省的な響きが感じられる。

打坐の思惟は第一義的には、あるがままの今を、そのまま人の思量に映す打坐そのものである。《打坐としての思惟》である。その真新しい刻々の現実に直面している事実が、おのずから絶えざる参究となる。ところで、その自証三昧から立ちいでて、言語をもって人に説く段に及べば、すなわち《打坐からの思惟》では、道元の思惟（言表）も△しばらく．．．見ゆるのみ▽という事柄であることを免れない。△直下も▽とは、道元自身にもそのことが了々と自覚されて言われているのではなからうか。

『眼蔵』には各巻毎の根本語はあっても、全体を統べる体系や概念は見当たらない。しかも、各巻の根本語も縦横に互換され、転倒され、否定され、周到に人が言語に依存して観念として何かを抱え込むことを回避している。このような複雑な

言語使用は打坐の思惟（非思量）を言語化する際に必然的に伴うのであろう。

道元の道得の変化は、旧草七十五巻と新草十二巻では、目を見張るほど異なる。いったい悟りに浅深があるという人は、道元の言語表現の変化をどう理解しているのだろうか。非思量とは、絶えず \wedge よもの世界あること \vee を自覚する、打坐の現場における思惟である。そこからどんな仏法の言説が説かれるのも、無限の不言説を背後にもつていて、ただ聴者をしてその地である不思量底を、その場に自らを入れる打坐において、同参しつつ思量することへと開いていくためになされるのである。それは《打坐からの思惟》であると同時に、つねに《打坐への思惟》なのだ。この《現成公按》巻も外ならぬ正しい打坐に、正しい仏道に導くための《打坐への思惟》である。その要請は道元だけのものではなく、坐禅するすべての人に課せられる。

それゆえに『正法眼蔵』の説示において、不断の \wedge 参究すべし \vee がついて回り、会取だけではなく不会取もすること、道うだけでなく不道することが、 \wedge 会取不会取し \vee 《仏性》、 \wedge 道得不道得 \vee 《観音》すべし、と綿密に要請されるのである。このように、この段が自己が行ずる打坐における見取会取であることが見えてくると、水をどう見るかという譬えは、なお対象性にまとわれているので、対象的思惟ではない打坐を説くのにふさわしい新たな譬えが予想される。それが次段でなされよう。

『安心』は、打坐の実践に即して、 \wedge 法もし身心に充足すれば、ひとかたはたらずとおほゆ \vee を適確にこう解釈する。「この自分のものとしての、身体を解放する、これが坐禅だろ。足を組み手を組んで一切自分の作業はいたしません、という風にやるのが、只管打坐じゃないか。……自分のためには一向やらないから満足もえられないよ。……『わが身をも心をもはなちわすれて、仏のいえになげいれて』しまった、これが本当に、法が身心に充足したということだ」。

さらに八法すでにたれりVをこう敷衍する。「その自我の構造というものは、どういうものか」と『満足追及』だ。それは結局、自我が満足することだ。『ああ、俺は悟った』と、満足する。『俺は真実の思想を得た』と満足する。この満足の正体はどういう事かという点と恍惚となること。陶醉することだ」。

またbの譬えは「人間の認識というものが、いかに有限なものか、いかげんなものか、という事の証明みたいなものだ」とする。その通りであろう。

『味わう』は、ここを内山師自らの体験をふまえて、切実に解釈している。

「私が沢木老師のところでは一番悩んでいた時に沢木老師が言われたのは、『仏法は無量無辺、お前の物足りようの思いを物足りさすものであろうわけがない』と」。

「結局、『無量無辺の光を映す有る限の自分である当の本人』としては：：今、出会ったかぎりのものを見取し会取するのです」。

(二) 宗門解釈批判

この段が何を譬えているかについては、証の様子ととるもの、凡夫の浅識ととるもの、衆生の迷妄ととるものなど、実に多様である。

『御聴書』は八宮殿のごとし、瓔珞のごとしVを、八法いまだ参飽せざるV様子とし、aの後半をcにつなげ、さらに八見取会取Vが言及された三段を引き合に出して証の様子とする。

しかし、宮殿、瓔珞の譬えは一つのものを多様に見る例なのであり、△法はまだ参飽せざる▽という状態を指すわけではない。それを唯一の真実だ、悟りだとおもうときだけ、△法すでにたれり▽と誤解することになるのだ。bとcは△かれがごとく▽で接続されており、見取会取がbの△みゆる▽に対応しているのはあきらかだ。したがって△みゆる▽を△参飽せざること▽ととり、△見取会取▽を証にあたるとするのは無理である。

【御抄】はaを「この身心は暫しば迷妄の衆生にをほすべし」と衆生のありさまとする。bの譬えも「世間の喩」であり、cに至って「仏法上の道理を被説也（説かれるなり）」という。だが、bはさらに十段で敷衍されて△仏道を修証する▽様子とされるのであるから、a・bを世間のこととするわけにはいかない。

【私記】は、aの前半が、五段の△人はじめて法をもとむるとき▽に対応するという。そしてbは「凡夫の浅識にては仏法の広博ははかられざる」譬えだという。しかし、五段は仏道に志した初心の時節で、正反対の方向を向いているに対し、ここはすでに方向を変えて、大海に出たと譬えられるように、かなり時を経た様子をいう。そのことは、五段では△法の辺際を離却せり▽とはつきり批判されるのに対し、ここでは△法いまだ参飽せざる▽と、ただ不十分だと指摘されているだけだという違いからも察せられよう。また、△法の広さはまったく量られないのではなく、人が量ったことが全てではないといっているのである。

【聞解】は、bの譬えを出典（『攝大乘論』）にまで辿り、一水四見はみな妄念で、真見は「真空性水」であるという。博学多聞にわざわざいわれて、教学的解釈に墮している。また公案禪的に方法を自己の心の所現とみるところから、△のこれる海徳山徳▽を「自己の深徳は深して底をしらず、自心の山徳は高くして頂きを見ず」と解釈する。だが、本文では△海徳山徳▽はあきらかに法のそれである。【啓迪】【全講】も【聞解】とほぼ同様である。

『永平』は、達磨や道元の悟りもまだ途上であると思わせる書き振りで、「体験はものを内がわから、じかにしかも全体的にとらえることである。それは身心を挙げて自己のものとして識得し体得されねばならない」という。本文はまったく逆であり、じかに全体はとらえられないことをいっているのだ。

(三) 公案禅の解釈批判

『弁註』は「前の二段の再釈」ととる。「足れりと覚ゆるは悟辺に執帯するの故なり」というが、そのような「悟」は道元の言うさととりとは無縁である。また「足れりと覚ゆるも自心増さず、足らざると覚へて自心減ぜず」といい、どのように見ても増減なしとするが、見取会取の限界性と法の無窮の差異が何も自覚されていない。

また「一法の見るべきあれば則ち妄想の局見なり」とあるが、△見取会取▽は妄想ではあるまい。

『参究』は△見取会取▽をサトリととり、「悟りに明暗浅深の差がおそろしくある」という。一人一人違うのだからそうなるだろう。しかし、まさに見取会取をサトリと誤って自覚することこそ△法すでに足れり▽とする蹉跎であろう。また見性禅では悟りの浅深は、他人である師家が判定する。その場合も△の道元の言表はあてはまり、その師家が、本当であればあるほど、他人も自分も浅いと思うだろうし、自他に対し安易に「悟った」と印可する人は悟っていないことになる。

また安谷師は「法がしだいに明らかになってくると、その法と、自己の人格や生活、すなわち境界との間におそろしい開きがあるということが、しだいに明らかになってくる」と述べる。いったい自己の生活からかけ離れた「その法」とは何であらうか。道元は世間のことも出世間のことも、自分の在り方において、そのときそのとき明らかになる、というのであ

り、それは△作法これ宗旨なり。得道これ作法なり▽〈洗淨〉という行とひとつの悟りでもある。次段で詳述するが、戒を守る生活と一枚の坐禅こそ、△身心脱落▽であり、公案禅と異なるこの打坐が、ついに十二卷本「眼蔵」を生み出すに至るのである。

(四) 哲学的新解釈批判

「中山釈」は、身心に法が充足するのは「世界成立の根本的立場を了得するかしないか」にかかっており、「その立場が参飽充足すれば、すべてが解決できる」という。すでに中山師は、前段の△さとり▽について、「『悟』の究極は生死即涅槃の理を悟ることであった」と本文を離れた教读的読み込みをなし、その理を「矛盾的相即」であるとしている。まさにそのような、自分にわかったことを悟りだと思ふことこそ、△法すでに足れり▽とする在り方なのだ。道元はいつているのだ。あまつさえ中山師は「若し禅師の時代において仏教本来のかかる道理が明らかにされていたらとすれば、禅師の表現の仕方とも異なっていたかもしれない」という。いつたい中山師は、道元の「経師論師のやから・夢也未見在なり」〈心不可得〉をどう聞くのだろうか。かりに百歩譲って、中山師の理が正しいとしても、道元はそれぐるみ誤りであるところ説く。

△「仏縛」といふは菩提を菩提と知見解会する、即知見、即解会に即縛せられぬるなり。一念を経歴するに、なをいまだ解脱の期を期せず、いたづらに錯解す▽。〈行仏威儀〉

「大系」は、方法に対して「その実相を諦観することは不可能である」と、不可知論と採り、一水異見の譬えを妄想とす

る。だが不可知論も一つの可知的判断であることを道元は押えている。

へなんじに理会せざればとて、仏祖の理会路を参学せざるべからず。たとひ畢竟無理会なるべくば、なんじがいまいふ理会もあたるべからず。〈山水経〉

およそ打坐の行を離れたいかなる哲学的的教学的解釈も、たとえ万一それが仏教教理として正しくともそれぐるみ錯誤だ、ということをおきたい。

へ行仏にあらざれば、仏縛法縛いまだ解脱せず、仏魔法魔に党類せらるるなり。〈行仏威儀〉