

十一段

- a しかあるがごとく、人もし仏道を修証するに、
 得一法、通一法なり、遇一行、修一行なり。
- b これにところあり、みち通達せるによりて、しらる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。
- c 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。

(一) 私積

a 入得一法、通一法・・Vは漢文体であり、その簡明さが前提と帰結という時間的猶予を許さない同時性を印象づける。
 一法をあきらめ得たその時、一法を通達するのだと、ここは法にあるいは証(通)に重点が置かれる。入遇一行、修一行V
 は、悟るための手段としての行ではなく、その時その時の行において修証されることを言つて、行あるいは修に焦点が当て
 られている。そして入得一法・・Vは、けつして一挙に仏法の全体が分かる、すなわち「大悟する」ということもなけれ

ば、行がいつか完成されてこの身が特別な仏になるというようなこともないことを示している。道元の時代に公案禪で期待されたのは、そのようなサトリであり、また天台や真言の密教も、この身体をもって即座に成仏することを期したのだから、それらに対する批判でもあろう。

だが、 \wedge ：一法、：一法 \vee という表現は、少しづつだんだん悟りに近づくということでもない。あとで \wedge 証究すみやかに現成す \vee といわれるように、その \wedge — \vee はその場で完全であり、 \wedge 頭々に辺際をつく \vee す、完結した一である。これは次の《坐禪箴》の言葉と照応する。

\wedge 鳥もしこの空をとぶは、飛空の一法なり。飛空の行李はかるべきにあらず。飛空は尽界なり、尽界飛空なるがゆえに。 \vee

b \wedge これにとりあつて \vee の \wedge ところ \vee とは、前段で解釈したように打坐の場である。 \wedge しるからざるは \vee とは、『私記』が「いちじるしくきわきわとわかれざるをいう」、「しるしとは顕著の義なり」というように、著しくない、はっきりしないという意味だろう。『安心』も「『しるるるきはの』とは知見の限界。『しるからざるは』とは、『はっきりしている』という昔の古い言葉に、『しるし』という言葉があり、その反対、不明なことですね。そうしますと、『しるるるきはのしるからざるは』とは、知見の限界がはつきりしない、みはるかす限界がない。これが大事なことですね」という。

\wedge みち通達せる \vee とは、打坐のところに行のみちはすでに究尽されており、この打坐のところ、我々の身体は \wedge 水 \vee と譬えられたような、宇宙のあらゆるものまで含む方法と、感応し道交しているさまをいう。

ところで、 \wedge しるるる \vee ・ \wedge しるること \vee とは何を意味しているのだろうか。

すでに言及された \wedge 見取会取 \vee と同じであろうか。そうではないようだ。 \wedge 見取会取 \vee はむしろ、次の \wedge 自己の知見 \vee 、

△慮知▽に対応しよう。なぜなら△見取会取▽は一面的、条件的なものであり、続く△仏法の究尽と同生し、同参する▽に対応するとは、言いがたいからである。

ゆえに△しらるる▽・△しること▽の「知」を、もう少し『眼蔵』の他の箇所て補って考えたい。

《坐禅箴》には「事を触せずして知る」と、宏智禅師の『坐禅箴』が引用されている。この「知」は声色の△見取会取▽が、声や色に触れて知ると対照的であり、いまの場合に符号する。その「知」は《坐禅箴》で続いてこう説明されている。

△「知」はもとより覚知にあらず、覚知は少量なり。了知の知にあらず。了知は造作なり。かるがゆへに、「知」は「不触事」なり、不触事は知なり。遍知と度量すべからず、自知と局量すべからず。▽

この限らないものを限らないままあきらめる△しること▽こそ、仏法の究尽と同参する知、すなわち打坐の思惟にほかなるまい。初段で予め描いた兀々地の思量であり、九段でふれた非思量である。

それゆえ、一般に仏道においては分別的に知られる限界がはつきりしない、ということではなく、ただ打坐の思惟においてはそうなのだ。それは、《別本仏向上事》の次の下りとの対応であきららかである。

△学道ニハ、カナラズソノ行トシテ、坐禅ヲツトムベシ。コレムカシヨリ、仏仏アヒツタヘテタエズイマニモオヨブナリ。ホトケトナルニ、コレヲハナレテナルニアラズ。ホトケノツタフルトコロニアレバ、人ノハカルベキニアラズ。ハカラムトイトナムハ、学道ノ式ニハアラズ。ワレニオコナワルルニアキラカナルコトアリトイヘドモ、ワレニハカラルルキハノクラキナシ。カク

ノゴトクハカリツクスキワノナキニハ、チカラヲツクシテハカレリトオモハンモ、ハカルニハアラズ。．．．イハンヤイサゴヲカゾフル人ノ、夢ニモミルベキニハアラズ。タダ非思量ノ坐禪ヲ、兀兀トシテアリシ人ノミ、コレヲ辨得セリキ。▽

(学道には、必ずその行として、坐禪を務むべし。これ昔より、仏仏、相伝えて絶えず。今にも及ぶなり。仏となるに、これを離れてなるにあらず。仏の伝うるところにあれば、人の量るべきにあらず。量らむと営むは学道の式にはあらず。我に行わるるに、明らかなることありといえども、我に量らるる際の暗きなし。かくの如く量りつくす際の無きには、力を尽くして量れりと思わんも、量るにあらず。．．．いわんや砂を数うる人の、夢にも見るべきにはあらず。ただ非思量の坐禪を兀々としてありし人のみ、これを辨得せりき。)

「暗きなし」とは、後ですぐ言い換えられるように「際がない」ということである。また、砂いせを数える人とは、文字を調べ、る教学の学者のことである。

この一番大切な《打坐の思惟》は、それが知見や慮知にはつきり知られ得ないがゆえに、分別知、慮知でしかない言語表現によつてそれを明らかにすることは不可能なのである。このような△は、坐禪のみに固有なことのようと思われるが必ずしもそうではないようだ。

『氣流の鳴る音』で、真木悠介氏はインディオの知者ドン・ファンの、人間の知の限界を明らかにする「知」を、こう伝えている。「明晰さを無視して、みるためにだけそれを使い、じつと待つて新しいステップに入るまえに注意深く考える。とくに自分の明晰さはほとんどまちがいだと思わねばならん。そうすれば、自分の明晰さが目の前の一点にしかすぎないことを理解するときがくる」。そしてその明晰さをこえる身体のレッスンをする。それは「やり方をしつていふことをしない」ことであり、具体的には「焦点を合わせない見方」であり「しないことをさせる」ことである。

「木を見つめるときに、わたしがやり方をしているのは、すぐに葉に目の焦点をあわせることだ。葉の影や葉と葉のあいだの空間はけっしてわたしの注意をひかない。彼の最後の注意は次のようなことだった。まず一本の枝の葉の影に焦点を合わせることからはじめ、最後には、木全体に進めて、目が葉にもどらないようにするのだ、というのも、自分の力をためるための大事な第一歩はからだに『しないこと』をさせることだからである。」

これは石頭と薬山のつぎの問答を彷彿させる。

一日師坐する次いで、石頭これを覩て問うて曰、

「汝、這裏に在つて作麼。」（お前さん、ここで何をしているのかね）

曰 「一切為さず。」（なあんにもしておりません）

石頭曰 「恁麼ならば即閑坐也。」（それならばボヤーと座っているのだな）

曰 「閑坐せば即ち為せる也。」（ボヤーと座っているのであれば、それはしていることになります）

石頭曰 「汝為さずという。且く箇の什麼をか為さざる。」（お前はしていないというが、いったい何をしていないのか。）

曰 「千聖も亦識らず。」（千人のお釈迦さまでもご存じない。）

さて、△しらるるきわのしるからざる▽とは、その地としての方法に対して、それと同参する打坐の思惟は、その限界ははつきりとはしない、ということだ。無限であるから、どこまでいっても△得一法、通一法▽なのだ。

cの△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▽は、その△得一法▽のところ、△得處▽すなわち「知ること」はたしかにあるが、それは必ずしも人間の知、分別の知である△慮知▽・△自己の知見▽と

なって、自分の意識やはからいの中に取り込まれるわけではない。そのように覚知されるものは△見取会取▽であって、△一方を証すれば、一方は暗し▽ということがついてまわる。

△証究すみやかに現成す▽とは、月が水に完全に映る譬えで示された、そのときそのときの打坐に円成しているさとりである。さとりは体験されるのではなく、ただ現成するのである。

△密有▽はここにのみ用いられる表現であるが、「密」という言葉は、特に《密語》でよく使われる。例えば、

△仏法の密語・密意・密行等は、この道理にあらず▽。《密語》

ここで「密」とは、秘密とか内密とかいう意味ではなく、道元自身が△密は親密の道理なり、無間断なり▽《密語》と解説しているように、親密で片時も離れることがない様子である。したがって、△密有▽とは自己にもつとも親しいゆえに、自己にそれと知られない、魚行で譬えられた「命ある水」であろう。△不思量にして現ず、その現げん自おのづから親しし▽《坐禅箴》と呼応する。

では△密有かならずしも現成にあらず▽とはどういうことであろうか。△用大のときは使大なり▽・△証究すみやかに現成す▽といわれたがゆえ、むしろ「かならず現成なり」という方が、理が通る気がする。いったいここは元来「現成」ではなく「見成」だったのではなからうか。

このテキストであるが、一番古い『御聴書』、および『却退一字参』や江戸時代の本山版『正法眼蔵』（岩波文庫底本、『正法眼蔵註解全書』底本）では「見成」となっている。「見成」と「現成」は同じ意味だという説が一般的であるが、『眼蔵』の用例を見ると多くは明らかに区別されている。

例一、明らかに「見る」という意味であるもの。

△見現成の頂寧を得とも如実このみならず、各々の見成は各々の依正なり。▽（山水経Ⅱ真蹟）

これはあきらかに△見現成▽が略された「見成」である。文意もいまの場合とほぼ同じである。

例二、見という語との関連でいわれていて「見成」でなければ意味が通じないもの。

△平にいたらざれば平の見成なし、平をうるに平をみるなり。▽（夢中説夢）

ここでは「見成」が「見る」と換言されている。

△いはゆる所見は見於三界なり、見於三界は見成三界なり。現成公案なり▽。（三界唯心）

ここも「所見」「見於」と対応する「見成」である。

例三、主題からいっても、見成でなければならぬもの。

△見仏は被仏見成なり。▽（見仏）

△向前の堂々成見なりといへども公案見成なり、親曾見なり▽。（三十七品菩提分法）

これは正見道支を述べたものであり、見成でなければならぬ。

以上のこと、特に真蹟本《山水経》との対応から、ここは元来は「見成」であったのではないか。

「見成」とはこれらの用例から、親しく見て成り立つ、世界が見ることによって成り立つこと（人間の世界の成り立ちはそもそもそういうものである）と解せよう。そうすると△密有かならずしも見成にあらず▽、すなわち自己に親しい有、かならずしも自己の見るところならずとなるが、これと同様の表現が「眼蔵」の他の巻に見いだせる。

△みづからに具足する法は、みづからかならずしるべしと、恁麼にあらざるなり。自己の知る法かならずしも自己の有にあらず、自己の有、かならずしも自己のみるところならず、自己のしるところならず。しかあればいまの知見思量分にあたはざれば自己にあるべからずと疑著することなかれ。▽（授記）

「見成」は△自己の知る法▽△自己のみるところ▽△知見思量分▽にあたる。

これを参照すれば、△密有▽とは、打坐のところに成り立っている、全宇宙を含んだ△自己の有▽、あるいは△みづからに具足する法▽である。この密有はかならずしも見て成り立っている世界ではない。あるいはこの自己の法は、かならずしも自己が自覚しているものではない。

『参究』は、「現成も見成も同じことだ」といつつ、明白に区別してこう解釈している。「仏法のさとり究極がすみやかに実現し、成就しているのだけれども、それは親密な存在、すなわち、そのものそれだから、それが必ずしも意識に上がったたり、他人にわかつたりするものときまっていない」という。そう解釈できるなら、どうして見性をいつたり、大悟せねばならないというのだろうか。

△何必▽とは「何ぞ必ずしも・・・ならん」という部分否定であり（『詳解漢和大字典』）、こう取っているのは、『弁註』『参究』である。自己が見取した世界はどんなに奥をきわめようと、どこまでいっても、何ぞかならずしもしかあら

ん、必ずしもそうではない、というものでしかない。九段の一水異見の譬えで示された通りである。△見成これ何必なり▽は、三段の△一方を証すれば、一方は暗し▽、九段の△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▽を短く一言で表現したものともいえよう。

この段では《現成公按》の含意する二重世界性がはっきり出されている。ひとつはみづからには知られないが、無限なのが無限なままに、打坐のこの身体に完全に成就し、打坐の思惟として成就している非思量の世界。もう一つはそれを自覚することが要請されるが、しかしどこまでいっても完全ではありえない見取・会取・弁取あるいは見成の世界である。

証究の現成は、△見成を相待せず▽《即心是仏》といわれるように、かならずしも見成ではないが、見成はかならず証究の現成と同参する。つまり、《打坐の思惟》のあるところのみ、《打坐からの思惟》が成り立つ。その思惟の言葉は、この《現成公按》巻がそうであるように、他の人々をまことの坐禅へ向かわせるための、《打坐への思惟》となっていくのである。

(二) 宗門解釈批判

まず、aであるが、譬えにおける行の契機を十分にとらえていない宗門の解釈は、ここであきらかに行が言及されても、それが前の譬えと関連させては解釈されていない。

「聞解」は「遇一行行一行則得一法通一法」という。行と証に因果関係を見ているような解釈である。

「私記」は「『得道遇修』に前後なし」と、同時性を押えている。

『啓迪』は「一法を得たら一法に通じたらよい」とし、『永平』は「一行にあえば一行を修するようになる」という。これらも法、あるいは行をどこか因果的にとらえており、前段cで「行李にしたがって」とした解釈をひきずって、同時性の厳密さが見落とされている。

『那一宝』は、一法一行を、仏教の中のさまざまな法・行と解釈する。「菩薩乘声聞乗の一法を得ば、其一法に通じ、坐禪持戒等の一行に遇えば其一行を修す」。しかし、ここは打坐が魚行に譬えられているので、その他のさまざまな行・法とは解することはできない。

bは、基本的な語句の意味が多様に受け取られ、またその解釈が様々であって、混乱している。言葉の意味が自明でないとき、人は必ず自分の思想に添わせてその意味をとる。それゆえ初段とおなじく、宗門のそれぞれの立場が明瞭に窺えるところでもある。

まず△しるからざるVの意味が様々にとられている。

『御聴書』は「このしるるる、しるからざる、なむと云心」とあり、知られる、知られないとかいう心ほどの意味であって、△しるからざるVは知るの否定ととられている。文法的に無理な解釈だが、一文の大意は「法もし充足すれば、一方はくらしと云、この心なり」とあって、肝要な点は押えられてはいるが、「知る」とはどのようなことか、何も言及されていない。

『那一宝』は、△しるからざるVを「知るべきなきに到る、知るべきこと無きを知る」と釈し、同じ様に知るの否定とする。これでは、道元のいうところとは逆に、知ることの全否定か、もはや知るべきことがないまで徹底して知る、という事になってしまふ。

『啓迪』も△しるからざるVを、「知られぬけれども」と否定にとる。『中山釈』もそうである。

『全講』も「知りようがない」とする。『御聴書』の影響力の強さをあらためて感じる。次に△しるることVについて

て、『御聴書』は「このしる事の、という知は慮知念覚の知にあらず、坐禅坐仏としらるるほどの知なり」として、慮知や知見との違いをはつきり見ている。だが対象的に坐禅（は）坐仏である、と知られるような知が、道元の言おうとしていることだろうか。その点は最後の一文の解釈ともかかわってくる。

△密有√は『御聴書』で「一切衆生悉有仏性の有なるべし」、△可必√は「いづれもさだめぬ所」と読み取られている。これでは全体として何を言っているのか不明だが、「可必がやがて仏法の道理なるべし」と初段の解釈と同じく、すべてを仏法の道理としてしまっている。これは結局本覚思想であり、『御抄』が△密有√を「一一の法、法の理なり」と解釈するのも同じである。この本覚門的思想こそが、坐禅を真に巧夫しないで、安易に坐禅がそのままで作仏だとみなす誤りを生む。道元はそのような了解を否定するため、次のようにいうのだろう。

△諸寺にもとより坐禅の時節さだまれり。住持より諸僧ともに坐禅するを本分の事とせり。学者を勧誘するにも坐禅をすすむ。しかあれども、しれる住持人はまれなり。・・・あわれむべし、十方の叢林に經歷して一生をすすすといへども、一坐の功夫あらざることを。√△坐禅箴

この「密有」と「可必」の解釈を継承するのは、『御抄』『聞解』『私記』『啓迪』などであるが、それらはみな同類の本覚門の見方である。加えてそれらのテキストは、多く△現成√と△見成√を区別しないし、あるいは意識的に△現成√を△見成√と同一視しているので、その解釈は奇妙なことになる。

『御抄』は「本有の理」である△密有√について、こういう。「人の必ずしも造作して出すべきにあらざればすなわち密有必ずしも現成に非ずと云也」。△密有√をこのように解釈したら、△証究すみやかに現成する√はどう解釈するのだろうか

か。

『全講』は△密有▽を「人々の分上にゆたかに」備わるものと解して、それは「いまよっくり出るのではない。もとからあったものがあらわれたのだ」という。十段の△さきよりあるにあらざる▽は明瞭に後者を否定している。いづれにしてもこの解釈は本覚門であって、やがて、悟りというものはもとより無いのだという無悟禪になる。

無悟禪の代表格である『啓迪』では、「これが証りというものは微塵もない、だから密有で」となる。「隠頭の沙汰は用不著じゃ」といって、すべてをごちゃ混ぜにしてしまい、この巻で繰り返し道元がいつている、悟りはあるが、自己の知見・慮知・覚知にはひっかからないということが何も聞こえていない。

『私記』は「一字参」をうけて、△しるからざる▽を「いちじるしく、きわきわとわかれざるをいう」と解釈したのだが、それを打坐の知の無限定性とは取らないで、「このしることは、能知なり、仏法の究尽とは、所知なり、能知所知ともに一條拄杖」と解釈し、結局「能知所知とわかれざる義なり」という。道元が知り尽くせないといっているのに知り得るとしており、その知は老莊的一の思想に近いのである。

『味わう』もこの『私記』の解釈を継承しているが、有と無、見ると見られるなど「二つに分かれる以前」のところこそ『味わう』の立脚点であったから、当然のことだろう。しかし、このような能知所知一如も能知所知を論ずることに変わりはない。道元はこういうことを見越して次のようにいったのだろう。△オロカナル輩ラ、凡夫ノ知見ヲモッテアソビテ、仏心モカクアラズルトアママリテ、能知所知ノ知ヲ論ジ△（別本仏向上事）。△能知所知▽はここしか使われていないが、「能所分かれる以前」で説明がつくようなことなら、とつくに道元はそう説いていただろう。

『安心』は△しるからぬ▽を「はつきりしない」と押えていながら、△しらるる▽の「知る」と、△しるる▽の「知

る」をこう区別する。「さっきの『しらるるきはの』の『しる』は知覚のこと。ここでは身体全体、本来の姿の実践のことを『しる』と言われている」。ここに酒井師の思想がよく出ている。知覚・意識は迷いで身体は悟りということだ。それはさらにこう説明される。

「唯識教学の方で申しますと、前五識（眼耳鼻舌身の五識＝筆者）を第六識（意識＝筆者）が統制する。丁度、殿行長様なものだ、殿行長が殿行の公務をしつける。そして、第六識を更に統制しているのが、第七識（末那識＝筆者）だ。これは自我の意識で、染汚識とも言います。これが我々の普通の自我生活、日常生活の全部です。こればかりで、喜んだり――。ガツカリするのもここでやっている。ところが、これはこれを支える身体全体がなければいけない。・・つまりいと、知覚の世界は身体に支えられてはじめてある。この知覚の世界が有為の世界。そうしてこれを支えているところの全体が尽十方界」。

だが唯識教学からいって、果たしてそうだろうか。唯識では、第八識をアーラヤ識というが、これは酒井師がいわれるような身体全体ではない。それは「人間存在などをはからう構想をあらしめる潜勢力と物質などの諸存在をはからう構想をあらしめる潜勢力とである」（唯識三十頌、荒牧典俊氏訳）と説かれている。そしてこの第八アーラヤ識こそ迷いの存在をあらしめる根本識、自我意識の根柢なのである。我々はこの身このままではどこまでいっても迷いの存在でしかない。そこにどうしても「転依」が、「悟りを假る」ことが必要なのである。身体ではなく、身心脱落が要されるのである。

酒井師は「身体」を肯定すると同様に、我々が見る方法を肯定する。これは宗門解釈全体にもいえることであるが、師はこういう。「つまり我々の目の前にあらわれているものは、皆どれもこれも仏法である」。そんなことを道元がいうだろうか。

ハソノココロヲ証セントスルニ牆壁瓦礫ノ見成スルアリ。シカアルニコノ牆壁瓦礫ハ、人ノナストコロトイヘドモ、法ノ云
為ナリ、タレカコレヲ強為セン。カクノゴトクミルトキニ、牆壁瓦礫ハ目前ノ法ニアラズ、目前ノ法ハ牆壁瓦礫ニハアラザ
ルコトアキラケシ。V《別本仏向上事》

(三) 公案禪の解釈批判

公案禪の根本は仏法を人間が知ることができる、ということだ。それが、また道元との根本的違いなのである。公案禪的
解釈はこれまで道元が見見、見取会取の限界を示してきた三段、九段cを「悟り」としてきた。したがってここでも「悟
り」の限界がはつきりしないのでは都合が悪く、様々に無理な解釈をして知見である悟りを説いているとする。しかしなが
ら、伝統的宗門の解釈が悟りはないという方向へ行ってしまったのに対し、悟りがあると押えている分だけ、道元の心に
沿っているといえよう。

『弁註』は「しるから、さる」と読み、「さる」については『徒然草』を引いて、「さうあるから」の意にとるが、いか
にも不自然で無理な解釈だ。またハしらるるきわVについても、「学知見の分際」という。これは肯定的にいつているの
で、「そのしるることの、自知見、仏法究尽、至極のみち」という。

『聞解』も「しるから、さる」と、『枕草紙』を引いて「されば、さあるの義」とする。すると、「知る」ということが
単純な肯定になって、「大に知りても、小さく知りても、みな仏法の究尽」ということになる。しかもハしらるるきわVは
「向ふの法」と対象的にとらえられ、それを自分が知ることが、「手前に自知するなり」と肯定されている。道元は自己の

知の対象としての法など説いていない。

(四) 哲学的新解釈批判

これは、もはや批判の要はなからうが、何をいつているのか自分でわかっているだろうかと思いう解釈を挙げておく。

『入門』は、△これにところあり・・▽の一句は、「ありのままの真実のあり方において、公案が現成し、現成した公案のすがたが立ち現れるはずなのである」と解釈する。どんな姿かしら、といぶかると、△しらるるきわの・・▽は、「知られるところが顕著なすがたをとらないことである」と、打ち消される。最後の△証究すみやかに・・▽のところは、「修行の証しだてを究極的に行うことは、現実的に成就するわけであるけれども、そのような親密な存在、すなわち絶対普遍的なる存在は、一定の個別的で実体的なすがたをとって立ち現れるとはかぎらず、かならずしも目にみえるようなかたちをとったものとはならないのである」。要するにありのままの真実のあり方は、絶対普遍的で目にはみえないということか。それでは存在者をあらしめる存在は目に見えないという哲学的常套句に過ぎないのではないか。

十二段

麻浴山宝徹まよく ほうてつ禪師、あふぎをつかふちなみに、僧きたりてとふ、「風性常住ふうしやうじやうじゆう、無処不周むしよふしゆうなり。なにをもてかさらに和尚おしょうあふぎをつかふ」。

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。

仏法の証驗しやうげん、正伝の活路かつろ、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、大地の黄金おうごんなるを現成せしめ、長河ちやうがの蘇酪そたくを参熟せり。

(一) 私釈

最後に示された問答は、いままで説いてきたことの核心を具体的にズバリと表している。問答の意味が明白であるうえ、

さらに道元自ら解説をつけているのであるから、誤認しようもない筈のこの文に対し、だが、諸釈はバラバラであつて、この巻の主旨がいかに多様に受け取られたかを、如実にあらわしている。

さて、これまでの私の解釈は、諸段を初段のABCいづれかの展開とした。初段がABCの提示であつたとすれば、ここはその関係のまとめであろう。

まず、僧の質問にある「風性常住、無処不周なり」は、風に関する正しい言説、常に成り立っている道理である。前者は風の時間的な遍在を、後者は空間的な遍在をいっている。ではそれは仏道においてどういうことを指し示しているのか。

今の風についての道理は、人が語つたり理解したりできるもので、それは道元が若いころ聞いたという「本来本法性、天然自性心」という天台法門の教理と重なりあう。本来本法性なのに、なぜ修行が必要かということが、道元の根源的問いとなつたと伝えられる。「啓迪」はこの若き日の道元の逸話を引いて、僧の問いを「本来本法性なら発心修行はいるまい」という意味に解釈している。史実はともかく、内実はそういえるであろう。

それゆえ「風性常住、無処不周なり」とは、あらかじめ与えられた答えとしての仏法、すなわち仏の視座において、常に成り立っている道理を指している。それはいちおう初段Aの「諸法の仏法なる時節」であり、証の立場である。それは仏道においては、十段のいまだ水空を離れぬ魚鳥の道理でもある。その言説は、《打坐からの思惟》として成り立っている。

僧の問い、「八なにをもてかさらに和尚あふぎをつかふ」は、もし風が常にどこにでもあれば、論理的には扇の使用いかにかわらず、風はあるのだから、いまさら使う必要はないのではないかという問いにことよせて、もし迷も悟もあらゆるものが仏法を離れないのであれば、あえて修行して悟りを得る必要はないのではないか、と質しているのである。それに対して宝徹禪師は、上半句は肯定して下半句は否定した。つまりお前は「風性常住」の道理は知っているが、八ところとして

いたらずといふことなきVことを知らない、すなわち僧が対象的に見る立場で言葉で観念的に理解しているだけであるのに対して、このいまここにも至っているのだ、即今の自己の問題なのにそれに気付かない、と指摘しているのだ。

それを理解せず、さらに道理を尋ねる僧に対し、禪師はその論理・言語の立場を奪って、「わしが扇を使う今ここが風である。道理ではなく無処不周底そのものだ」と黙って突き出している。十一段の△遇一行、修一行Vを具体的に行じて見せたといえよう。このような言詮が及ばないところ、それは二段c・三段で、否定的な形で裏から照らし出された兀々地の思量であり、《打坐の思惟》である。

だが、道元はそれ以上のことを見ている。

微妙なところで道元の法が間違われるのは、初段のAとCのかかりである。Aの証があるから、Cの修行が成り立つという解釈になりやすい。あるいは仏法の論理があつて、それに基づいてその実践があると考えられやすい。

この問答は出典をそのまま書いた『正法眼蔵三百則』では、「且不知無處不周」とある。それを、ここでは書き下して、△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Vと「道理を知らない」ことを付け足している。ただ行が無いというだけでなく、道理も本当には知らないというのだ。どう知らないか。

道元は次いで、△つかわぬおりもかぜをきくVということを批判する。十段の△さきよりあるにあらずVと対応する本覚思想の批判である。だからといって扇で仰いだときはじめて風が出現するのでもない。△いま現するにあらずVである。聞いた僧はそれをおさえていないから、道元は△風性をもしらず、常住をもしらぬなりVと、「風性常住」を知っているというところをも全面的に斥けている。

『安心』はこのところを誠によく解釈している。「風性常住とは、主義でもイズムでもない。思想ではありませんよ。

思想とは、人間が、『こういうものだ』と自分で決めて合点してしまった事です。風性常住ということは、確かにその通りですよ。ところが人間がそれを取り扱うとそれが一つの思想、即ち合点になってしまふ。・・・風性常住ということは思想ではない。あなたと関係ないことなんだ。あなたが決められないことだ」。

さて、ここで批判されている在り方は、いままで二段・五段・六段と見てきた仏道を行ずる時についてまわる錯誤、つまり初段Cの仏道における迷とは異質な過誤である。これまで論じられた迷は、おそらく当時盛んになりつつあった公案禪を意識した批判であった。それに対し、ここは道元の門下において、彼の説くところが一步蹉跎された場合に生じる誤りが指摘されているのだ。たとえば魚が水を行くとき、すでに水はあるのだから（証上の修）、どちらにどう転んでもけつきよく水を出ることはないのだから、あえて行かなくてもいい、あえて悟らなくてもいいという見方にもなりうる。事実ほとんど伝統的宗門の解釈はそういうものであった。そこでの坐禪は証上にあぐらをかいた気の抜けた無悟禪となつて、竜の蟠るような、虎が山に倚るような精気あふれる只管打坐とはならない。

それに対し、道元は修のないところには、そもそも「証上」ということも成り立たない、△常住をもしらず、風性をもしらぬなり▽と峻拒している。△風性常住▽（円通する法）は打坐への前提ではない。打坐からの同時的道得なのである。前段の△しるることの、仏法の究尽と同生し、同参する▽ということである。これは《仏性》の次の言葉をも思い出させる。

△仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり。この道理、よく

よく参究すべし。三二十年も功夫参学すべし▽。

こう見てはじめて初段Bの意味がよくわかる気がする。もしAとCだけなら、どうしても「証上の修」（『弁道話』）の

みになってしまい、「修の証」（『弁道話』）が出てこない。修の証となるためには、どうしても修証のない、生死に無自覚な人間の「無仏性」がなければなるまい。この世は一切虚妄であるという自覚、我と万法とがかかわりないという自覚がなかったら、どうして必死の求道がなされようか。仏の悟り（A）と人間の無常を感じずということ（B）があつて、はじめて命懸けで仏道（C）が歩まれるのだ。

主として仏道の迷悟を論じた二段以下にBの立ち入った展開は見られないが、初段にこれが置かれた意味は重い。

さて、僧への批判はたんに「正しい仏教論理」に対する透徹した批判であるばかりでなく、坐禅を行ずる者の行の質を問う批判でもある。△仏法の証驗▽といわれるように、行はどこまでも証である打坐でなければならぬ。それは諸仏によって修証された方法（公按）、つまり人間の思量の及びようもない「不思議底」に、自己の身心を開いていく（脱落）ことで、それがすなわち公按を現成させること・非思量にほかならない。

そのためには、「ただ坐る」のではなく「功夫」が要請される。真剣な気力のこもった蟠竜の坐禅にしてはじめて、公按現成という法雨を降らせることができるのである。非思量が行ぜられるところ、そこにおのずから見成公按としての思量が同参する。その必ずしも現成そのものではない見成（見取会取）のあり様は八段c・九段・十一段で説かれた。だから《打坐からの思惟》は、どこまでいっても完全ではない。道元においてさえ、そのとき見えた限りのことなのだ。それゆえ道元は死にいたるまで、『正法眼蔵』を書き続けることを止めなかつたし、それは未完に終わったのみならず、すべて書き改めようとさえ意図されたのである。新草と旧草の違いについて、ある人は新草のみが道元の真髓だといい、ある人は旧草のみが真骨頂であるという。どちらも入得一法通一法Vを見ていない。

では、初段Aさえも絶対的な言説ではないことになるのか。そのとおりだと思う。まさに従来そのことが看過されてきた

のだ。

それはいつに『御聴書』を魁とする伝統的諸解釈が、〈打坐からの思惟〉しか読み取らず、それを絶対的なものと固定してきたからだ。道元においてはあやまりなく〈打坐からの思惟〉であった言説も、いったんその思惟の場が忘れられ、言語のみが受け取られるならば、行から浮いた觀念に墮さざるをえない。そしてすでに見て来たように、仏法上の玄談として、その觀念だけが伝統として継承され、またその概念の不十分なところに対して、別の觀念体系であるさまざまな教学・哲学から多様な解釈が生まれたのである。

『正法眼蔵』の根本にあるさとりとは、ここで△公按▽といわれた、書かれ得ない〈打坐としての思惟〉であろう。そこから△あふぎをつかふ▽を見直せば、それはもはや証上の修ともいえぬ、修証一等の打坐を、今ここに兀々と成就させていること、その△現成▽を示す。

△正伝の活路▽といわれる通り、打坐としての思惟は、生き生きした言葉と生き方をもたらす。△のみなり▽はもはや言説が届かぬ「そこ」をあらわしていると同時に、これのみが現成公按なのだと示されている。

△仏家の風▽であるさとりは、△あふぎをつかう▽行、打坐の時そこにしか現成しない。扇を使うことを止めれば、風は跡形も残らない。悟跡は常に休歇である。

それゆえに打坐なる仏道修行はどこまでも行じ続けられねばならない。△休歇なる悟跡を長々出▽させねばならない。それは絶えずまっさらな現実に関心を開いて感応していくことにはかなるまい。

その感応の働きは、たんなるあるがままへの沈潜ではなく、むしろ最高の創造であることを、道元は△大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり▽と結する。この結びがいかなる人間のありさまでもなく、大地・長河であることに、

深くところを揺すぶられる。仏家の風というものは、人心をただすというより、まずこの山河大地を莊嚴する、浄土たらしめるのである。打坐は世界を莊嚴する道である。

だが、まっさらであるべき方法は、いまや汚染されてしまった山河大地であり、歪められてしまった人間であり、絶滅の危機に瀕している生態系でもあるのだ。

思えば人類は様々のユートピアを描いて、創造力と技術を駆使して、その実現に努力してきた。その行き着いた果てが、現代の大都市である。地球上のいたるところで大都市へのすぎまじい人口集中が起こっている。その理想郷は、だが、おのれの吐き出す廃棄物で汚れ、その汚れがさらに大気に排出されて酸性雨となり、温暖化現象となり、オゾン層破壊を引き起こしている。その大都市の衣食住を支えるため、熱帯雨林は破壊され、農薬化学肥料で土壌汚染がひきおこされ、樹木伐採、ダムなどによってかえって砂漠化が進行している。科学技術の最先端の原子力発電の事故は、生類の遺伝子を破壊し、未曾有の地獄を現出させつつある。

いま、まさにそれを離れては「いのち」が成り立たない空・水・土が破壊されつつある。「大海死屍を宿さず」といわれてきたが、いまや大洋は魚やアザラシや海鳥の屍を宿し、それ自体汚染されてそこに生きるものに死をもたらすものとなりつつある。恵みの太陽光は、やがて紫外線をそのまま降りそそぎ、皮膚癌などをもたらす殺人光線になりかねない。天地海川など生命を成り立たせている「地」が、方法が崩壊しつつあるのだ。

それはいつに人間の「進歩」が原因であるが、その「進歩」とは「自己」を運びて方法を修証するVという根本的態度に支えられているのであり、それこそ道元が迷と見定めたものである。

この現代において、打坐により「廻向返照の退歩を学し」（『普勸坐禅儀』）て、根本的な人間の実存転換をなし、生き

方の方向轉換をなすことだけが、山河大地を淨化して仏の道現成である山河大地をあらしめる、おそらく唯一の回路であるまいか。

(二) 宗門解釈批判

『御聴書』はこの問答を「問する僧は世間の風を問い、禪師は仏家の風を答う」という。まさか、普通の世間の会話として僧がこんなことを問うわけがない。道元がいわゆる「公案」を用いなかったからといって、この古則の扱いは、なんともお寒い限りである。道元は『宗門統要集』などから、まず三百の古則を抜き書いており（『真字正法眼蔵』）、『正法眼蔵』はいわばその拈提であるとも言える。それなのに宗門では、禪の伝統である古則に対しまったく盲目になってしまった観がある。その例がこれで、道元の著語とは似ても似つかぬ解説が付けられる。「父母未生前と問う時、扇をつかふことありき、これこそさわやかなる仏風なれ・・・また風をもつて父母未生前の面目と云いにてなし。この扇を仕つかうことは別に子細しさいなし、只、今現前の法にてしめすばかりなり」。

『御聴書』によれば、父母未生前の面目（悟り）とは、すでに何度も批判した今日の前にある、ありのままということになる。次いで宝徹禪師の答えに對しては、「いまだ無處不周底の道理をしらずといふは、たとへば三界唯一心の道理を知るといへども、いまだ心外無別法しんげむべつぽうの道理をしらずといはんが如し」という。これでは観念的論理にまつわられていた僧と同じ過失を犯していることになる。さらに、「あふぎをつかふのみなり」と明言されているものを、「無處不周の上には扇をつかひつかわざらん、ただこころにまかせんことこそ無處不周底の道理にてはあれ・・・」とどちらでもいいことにまぜ返し

ている。まさに『御聴書』が初段を仏法の上に談ず、と行って二段以下で迷悟をませ返したことと対応する。初段Cの実際の仏道修行に、一顧をも与えなかつた矛盾がここに一挙に噴き出す。

だれが読んでも、ここは行を言っているのだ。そこで『御聴書』は、他人の問いの形で狼狽を表明する。「今の現成公案に、風性常住、無處不周の公案いでくる事、心得合やすこと難し、如何」。そしてこれに自ら相槌を打って「答う、誠に此條、不審無きに非ず」という。だがさすがに道元の本文を否定するわけにはいかず、「而して衆生と諸仏と、迷と悟と、扇をひとしからむには無處不周の道理に同じかるべし」とお茶を濁している。仏法上はすべて「あり」だから、扇も迷悟もなんでも同じということか。ひどい解釈である。

『私記』は「麻谷の問答は、何必の引証なり」というが、その「何必」とは「現成せる諸法はみなこれ公案なれば何必なり」と説明されている。すなわちあらゆるものが公案だということ、扇を使うことも現成公案ということであろうか。結局『御聴書』と同じことである。

『御抄』は、さすがにここは『御聴書』を踏襲していない。「常住なる道理の上に扇を仕はむ、さらに常住の理に背くべからず」と釈す。だがこれでは、論理と実践の一致ということになってしまふ。また「仏風を談ずる時は、黄金蘇酪と成る也」という。「談ずる」時であつて行ずる時でないところに、道元の只管打坐を大事にしない教学的傾向がはつきり出ている。

『聞解』は「風性常住は体、無處不周は用也。扇を使う、用にして動なり」という。本文が何をいつているか誠心に聞くことをせず、習い覚えた仏教教学で説明しようとする『聞解』の態度が全面に現れている。体用という中国思想の用語で道元の仏法を説明することなど、しよせん無理なのである。僧に対しては「常見に墮した」と評するが、面山のこの釈は初段に

おける「弁註」の解釈とよく似ており、両者の同質性を示す。

「啓迪」は、問僧の立場は最初に述べたように適確にとらえた。しかし、麻浴の立場ひいては道元の立場を、「本来本法性だから発心修行する處に法が我がものになる。我物が我物になるじゃ」という。はたしてこう言えるだろうか。「本来本法性」はあくまで「建擲記」が伝える本覚法門の句であるに過ぎない。

「御聴書」から「啓迪」まで本覚論的解釈の批判は、いづれ《仏性》巻などを扱うとき詳しく見ていきたい。今は、わがものがわがものになるのではなく、万法とわれの峻別の上で、万法をわれが假ることだけ指摘しておきたい。

「味わう」は「生きた悟りとは、今、今呼吸するのと同じく、発心百千万発、今、今の修行とともにのみあるのです。それを修証一如とも証上の修ともいいます」と適確に解釈している。だがどこにも坐禪は述べられていない。「生命実物を生命実物として行ずる風」ということは、自然外道と間違われ易い。「仏」は本当に「生命実物」と言い換えられるのだろうか。生命実物とは、その説明において、山や河、梅や鈴虫も含むとは思われない。結局内山師においては「この私」しか、あるいは「人間」、「人生」しか問題になっていないのではないか。しかし道元という万法、あるいは仏法は、八国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり√《仏性》といわれるように宇宙・地球までその視野に入っている。師の解釈からはたして、八大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり√という次元が出てくるだろうか。

「安心」は諸釈のなかで唯一、坐禪の行に言及してこう示す。「我が宗門の証は、修と同じ意味につかわなければいけない。修のところにはじめて証がある。修するということが証するということなのです」。

(三) 公案禪の解釈批判

『弁註』も本文の問答や道元の解説は顧みず、「風性無体動靜不常」という句の出典である『首楞嚴經』を長々と引用しそれについて熱弁をふるっている。『弁註』がすでに何度も用いた解釈方法であるが、自分勝手な資料を用いて道元の言葉論じていいものだろうか。ことに『首楞嚴經』は宋代に公案禪にもてはやされたものであり、道元は「首楞嚴經、円覚經、在家の男女、之を讀みておもへらく、西來祖道と。道元兩經を披閱して文の起尽を推尋するに自余の大乗諸經に同じからず、いまだその意を審にせず、諸經より劣るるの言句有りといふも、全く諸經より勝るる義勢なし、すこぶる六師（外道）等の見に同じき事もあり」（『宝慶記』）とその經を酷評しているのである。

『那一宝』は「証驗」の文字に目を留めて、「証驗とは輔教編に云、証は見性之驗也」という。いったい『輔教編』とは三教一致を唱えた宋の契嵩の著書である。△三教一致の邪説▽△三教一致の狂言▽△四禪比丘▽と忌避し、「見性」の語を絶対に許さなかつた道元の解釈として余りにひどいではないか。さらに「仏家の風力の所転、熱時扇を弄し寒時衣を添う」とあるが、道元はこの著語に類似した「寒時火に向かい熱には乗涼す」という語に対して、△小児子の言語のごとし▽△春秋▽といているのをご存じだろうか。

『参究』は、ここだけは先に述べた『啓迪』の解釈に同意している。しかし麻浴禪師の答えをこう解釈する。「一切衆生悉有仏性だとかいうことを、一応心得ているつもりであろうけれども、それを悟らねばだめだということが、まだはつきり見えていない。すなわち悟っていないのだ」。さらに△証驗▽はこう釈される。「仏道の実証体験とは、坐禪を實行して豁然大悟することが、その中心眼目だ」。公案禪の立場が歴然と示されている。

(四) 哲学的新解釈批判

いづれの解釈も、行には言及しても只管打坐はいわない。これは宗門の解釈からしてそうなのであるからやむをえないが、打坐と様々な行や実践とは、やはり天地懸隔するのである。