

道元における「さとり」と修行

——『正法眼蔵』「現成公案」巻をてがかりとして

頼住 光子

中世日本の仏教者である道元（一二〇〇～一二五三年）の思想を考えるにあたって、まず留意しなければならぬのは、その思想が、徹頭徹尾、仏道の修行と「さとり」とを軸として成り立っているということである。そこで使われる言語表現は、「さとり」という、言語を超越したものを指し示すためのものであり、特に『正法眼蔵』においては、そのような指し示しそれ自体が、「仏道修行」ともなっている。道元にとって「さとり」を自らの身心に直接的に体得する坐禅は、「単伝正直の仏法」として不可欠のものであったが、同時に、「さとり」について参究し、言語によって言語を超えた「さとり」を指し示すことも同じく大切な修行であったのだ。

道元の言葉は特異なものである。それは、われわれが経験する世界の成り立ちを説く、つまり、われわれの日常的行為実践によって担保されている世界を記述するものでもないし、その言葉の論理的筋道を追って行くことさえできれば、万人に普遍的に妥当する世界を説明するものでもない。むしろ、それは、われわれの経験する世界、つまり、ある一つの輪郭をもったものとして粹付けられ、自明なものとして出来上がっている世界に対する理解を根本的に覆し否定することによって、「さとり」の世界を指し示すものなのである。

そして、『正法眼蔵』における道元の言葉は、「修行」というある特殊なあり方によって自らの生を貫こうとする人間が、自分にとって生きることが「仏道修行」というかたちをとらざるを得ないのはなぜか、世界のどのような在りように根差して修行が不可避のものとして要請されるのか——これらの問いは、究極的には「さとり」とは何かを問うことになるのだが——これらの問いを、問いつつ答え、答えつつ問う過程それ自体を言語表現として展開したものである。本稿においては、修行と「さとり」について、また、それらを支える自己や世界の在りようについて、『正法眼蔵』全巻の劈頭におかれた「現成公案」巻をてがかりとして考えてみたい。

本論に入るまえに、本巻の巻名でもあり、また中心的モチーフでもある「現成公案」という言葉について簡単に説明しておこう。まず、「公案」であるが、これは、中国ではもともと「公府の案牘あんどく（書類のこと）」という法制用語であり、官庁の訴訟や裁判の文書、また、「解決が難しい訴訟問題」を意味していた。それが禅語として取り入れられて「裁かれるべきもの、処理されるべきものとして提示されている案件」を意味するようになり、さらには、「禅宗の師家が修行者を指導するに際して、修行者に示し、工夫参究させる先達の言行、問答」という意味で用いられるようになった。

他方、「現成」とは、あるかたちをとって目の前に実現されること、また実現されて眼前に示されていることを意味する。つまり、もともとの意味に着目すれば、「現成公案」とは、「現成した公案」もしくは「公案を現成すること」であり、「解かれるべきものとして眼前にかたちをとって現れている難問、またそのような難問が眼前に現れること」を意味する。つまり、『正法眼蔵』全巻を示すにあたって、その冒頭で、道元はこれから「答えることが難しい難問」を提示すると、告げ知らせているのである。もちろん、この「現成公案」という用語は、道元が自らの仏道世界を表現する際に使う用語の中でも重要なものの一つであり、「現成公案」という言葉に道元がこめた意味は、「解かれるべく眼前に提示された難問」というだけでは十分に汲み尽くされてはいないことは言を俟たない。この言葉の含意については、本論文の論旨を踏まえたうえで、終章において取り扱うこととし

道元における「さとり」と修行

て、まず本文について検討する。

一 「現成公案」巻の成立

最初に「現成公案」巻の成立について確認しておこう。

『正法眼蔵』の冒頭に置かれている「現成公案」巻は、次のような奥書からも分かるように、『正法眼蔵』の中でも最初期に書かれたものであり、しかも、俗弟子に与えられたという来歴をもっている。

これは、天福元年中秋のころ、かきて鎮西の俗弟子楊光秀にあたふ。

建長壬子拾勒（二六一）³

〔現代語訳〕

この「現成公案」巻は、天福元（一二三三）年陰曆八月十五日頃、書いて九州太宰府の俗弟子の楊光秀に与えたものである。

建長四（一二五二）年収録

「現成公案」が書かれたこの天福元（一二三三）年は、道元にとって大きな転機となった年であった。中国における足かけ五年の修行を終えて日本に帰国した道元が、帰国後六年を経て、純禪を弘布するために京都深草に観音導利興聖宝林寺（通称・興聖寺）を開創したのが、まさにこの年であった。自らが中国で学びとった仏法を弘めるための根拠地を得た道元が、自己の体得した仏法の眼目を明らかにしたのが、この「現成公案」巻なのである。この巻を与えられた「俗弟子の楊光秀」については、詳しいことは何も分かっていない。「鎮西」とあること

から、道元が中国からの帰途一時滞在していた肥後河尻において師事するようになった弟子で、大宰府の関係者ではなかったかとも推測されているが、記録が何も残っておらず、それ以上のことは分からない⁽⁴⁾。ただ言えるのは、俗弟子に与えられたという言葉が示すように、「現成公案」巻においては、道元は、分かりやすく明快に、仏道の修行と「さとり」を明らかにし、そして、その背景にある世界観を述べているということである。

さらに、注目されるのは、巻末に付された「建長壬子拾勒」という言葉である。この「建長壬子」とは、建長四（一二五二）年であり、道元の死の前年にあたる。道元が晩年に、それまで書き続けていた『正法眼蔵』の諸巻をとりまとめ書き足して百巻からなる『正法眼蔵』の完成を目指していたことは、『正法眼蔵』の最終巻である「八大人覺」の以下のような奥書の一節から知られる。これは、道元の高弟であり、長年道元の侍者をつとめ、永平寺二世を継いだ懷奘の手になるものである。

如今建長七年乙卯解制の前日、義演書記をして書写せしめ畢んぬ。同じくこれを一校せり。

右の本は、先師最後の御病中の御草なり。仰せには、以前所撰の仮名『正法眼蔵』等、皆な書き改め、並びに新草具に都廬壹佰巻、之を撰ずべしと云々。（四一四一五）

〔現代語訳〕

今、建長七（一二五五）年の夏安居の終わる前日（七月十四日）に、義演書記に（道元の草稿を）書写させた。

同時に、（書写したものを道元の草稿と）一回校合をした。

右の本は、先師道元が御病氣中に書いた最後の御原稿である。先師道元の仰ることには、これまでに書かれた仮名の『正法眼蔵』（現在の七十五巻本を指す）を、皆、書き改めて、新たに書き起こした新しい原稿（十二巻本を指す）とあわせて（最終的には）全百巻にして編集するつもりだということであった。

道元における「さとり」と修行

この記述から分かるように、道元は、帰朝以来書き継いでいた『正法眼蔵』の草稿を、晩年になって編集し続けていた。その過程で、これまで自分が書いた草稿を見直して『正法眼蔵』に組み込むとともに、必要なものを書き足した。書き足した部分が、「八大人覺」巻奥書にいう「新草」、いわゆる十二巻本『正法眼蔵』である。

道元は、その編集作業を通じて、『正法眼蔵』百巻として自らの仏法世界の総体を表現しようと思われた。そして、その世界を最もよく表すべく、各草稿を取捨選択し、その配置なども検討したものと思われる。残念ながら、二十五巻の予定だった新草の増補は十二巻で終わり、旧草七十五巻の編集作業も途上のまま、道元は五十三歳で病没したため、道元が最終的にどのように自らの仏法世界を表現しようとしたのかは、完全には分からない。しかし、「現成公案」巻の末尾に添えられた奥書「建長壬子拾勒」という言葉から、少なくとも、道元が、その死の前年において、自らの仏法世界へと人々を導くその最初の巻として、二十年近くも前に俗弟子に与えた「現成公案」を選び、『正法眼蔵』に組み込んだことは確かである。道元は、この「現成公案」巻こそが、『正法眼蔵』全巻への導入をはかる劈頭の巻としてふさわしいと考え、冒頭に据えたのである。⁽⁵⁾ 次章においては、「現成公案」巻の叙述をてがかりとしながら、道元の仏法世界の消息の一端をうかがってみよう。

二 道元における二つの次元——「諸法の仏法なる時節」と「万法ともにわれにあらざる時節」

「現成公案」巻は次のような言葉から始まっている。

諸法の仏法なる時節、すなはち迷・悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。
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。(一一五三)

〔現代語訳〕

諸の事物事象が仏法上におけるそれとして把握される時節には、迷・悟があり、修行があり、生があり、死があり、諸仏があり、衆生がある。

万法すべてに「我」（自性）がない時節、迷もなく、悟もなく、諸仏もなく、衆生もなく、生もなく、滅もない。

ここで、注目されるのは、「諸法の仏法なる時節」と「万法ともにわれにあらざる時節」という一つの時節が、対照的に言及されているということである。⁽⁶⁾

まず、「諸法の仏法なる時節」から考えてみよう。

① 「諸法の仏法なる時節」と「万法ともにわれにあらざる時節」

「諸法の仏法なる時節」の「諸法」とは、もろもろの「法」（ダルマ）ということである。この「法」は、仏教では、一般に、真理や教法、また事物事象を意味する言葉として使われるが、ここでは、後者、事物事象を意味している。では、もろもろの事物事象が、「仏法なる」時節とは、いったいどのような時節⁽⁷⁾なのであるか。このことについては、次に出てくる「万法ともにわれにあらざる時節」と対になっていることに着目して考えてみよう。

「万法ともにわれにあらざる」の「万法」とは、前節の「諸法」と外延を同じくする。さまざま事物事象が、我にあらざる、すなわち「無我」となるとは、まさに、仏教のめざす「さとり」が体得されたということである。⁽⁸⁾ 仏教以前のインド思想が、「我」（アーマン…自性…自己の中にある不滅の本質で、永遠の真理の内在化されたもの）をその思想的な前提としていたのに対して、あらゆる事物事象が無常であり、永遠不滅のものは何もないと説く仏教

道元における「さとり」と修行

は、不滅の本質（アートマン）という観点からの存在把握を否定して、「無我」を説く。仏教では、何ものをも不滅の実体とはしないのである。そして、修行とは「無我」の体得を目指すものである。苦からの解放をその目的とする仏教では、苦の原因を執着（いわゆる煩惱）に求め、そのような執着の原因は、ものごとを実体視することにあるとする。つまり、「無我」を体得することで、執着を離れ、苦からの解放が達成されるのである。そして、真の意味で「無我」が体得され、我執とそれに伴う苦しみが消滅するその一瞬が、「さとり」なのである。つまり、「万法ともにわれにあらざる時節」とは、「さとり」のその時節ということになる。

そして、「万法ともにわれにあらざる時節」が開悟成道の時を表すのであるならば、それと対になる「諸法の仏法なる時節」というのは、人が仏道の教えにふれ、仏道を志すその端緒を意味すること、容易に理解されよう。⁹⁾ その時、人は、自分がこれまで世俗的世界において抛り所にしてきた存在把握を転じて、仏道の観点から事物象に対するようになる。世俗世界の存在把握というのは、事物象を実体化し、独立自存のものとした上で、それぞれを序列化して構造化するものである。そして、そこで序列化された事物象に対して、人は、価値付けし、より高い価値、望ましい価値を担うものを欲し、留まるところがない。仏教の立場からみれば、これは、本来、独立自存ではあり得ないものを、独立した実体として立てて、それに執着する煩惱に他ならない。

そして、このような「欲望の体系」は、仏教の説く「平等」の教えに反したものである。仏教では、現実に存在するさまざまなものごとの差異を「差別しゃべつ」と呼ぶ。仏教的考え方からするならば、差異は、ものごとを捉える観点が生み出すものであるから、相対的なものに過ぎない。しかし、世俗的世界においては、差異は固定され絶対化され、そこに序列がもちこまれる。

事物象が本来「無我」であり、さまざまな因縁（直接原因と間接原因）が寄り集まって仮にそのようなものとして、成り立たせられているに過ぎないことを、仏教では「縁起」という。因果や因縁は仏教の基本教説であるが、これは、事物象が永遠の本質をもったものでも、実体でもないことを示すために説かれている。¹⁰⁾ ある一つ

の事物象が起こるためには、無限に遡及し得る無限個のさまざまな原因があり、もし、一つでも原因が違ってくれば、事物象はまったく違ったこと、ものとなり得るのである。事物象は、このような縁起的存在として、今ここでこのようにあるという点で同等なものであり、このことを、仏教では「差別即無差別」「差別即平等」と言う。

このような縁起的あり方はまた、「空」と呼ばれる。「空」とは空虚でも空無でもなく、縁起的にそのものとして立ち現れていて、固定的な実体ではないということなのである。つまり、空と縁起と無我とは、互いに関係し合う概念なのである。⁽¹¹⁾

以上を踏まえて「諸法の仏法なる時節」を考えると、それは、人が眼前に見ている諸事物諸事象——世俗世界を生きる人間にとっては、さまざまに価値付けされ、実体化され、執着される諸事物諸事象——が、本来、「無我」にして、「空—縁起」であるはずのものとして把握される時、つまり、現在の自己のあり方や物事の捉え方の問題性に気付いた時である。伝統的な仏教用語を使用すれば、それは「発心」の時ということができよう。

人は、それまで自分が当たり前のものとして受け容れてきた「現実」が、実は、仮構されたもの、仮のはかないもの、違うようにも有り得たものに過ぎない、その意味で「無常」なるものだというところに、ある時、気付く。そして、同時に、そのような「はかないもの」をあたかも常住であるかのように実体化して執着してきた自分自身にも気付く。そして、なんとかかそのような生き方から脱却し、真実なるものを得たいと望み「発心」する。「発心」とは、真なるリアリティーを求めて、仏道の世界に入ることであり、発心者は、仏道において修行し、「さとり」をめざすのである。

このように、「現成公案」巻冒頭では、まず、仏道の最重要事項である修行と「さとり」ということが、二つの時節として提示されるのであるが、この枠組みは、「現成公案」巻はもちろんのこと、『正法眼蔵』全巻の叙述の基本的枠組みとなるものである。

道元における「さとり」と修行

たとえば、「現成公案」巻の範囲内でも次のような叙述が見られる。

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。法すでおのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり。(二一五五)

〔現代語訳〕

人がはじめて法（仏法＝真理）を求めたその時、その人は、法（仏法＝真理）からは遠く隔たっている。（それに対して）人が、法（真理）を正しく伝えられて体得する時、その人は、自らの本来性を発揮した「本分人」なのである。

前掲の引用でいうところの、「人はじめて法をもとむるとき」とは、まさに「諸法の仏法なる時節」と呼んでいる。人が発心するというのは、これまで疑問ももたずに受け容れてきた世俗世界のあり方に疑問をもち、それを捨て、真なるリアリティー、つまり、「空＝縁起」の体得を求めて仏道修行へと入ることである。そのとき、人は、自らの根源にある真理世界から呼びかけられているといってもよいが、しかし、本人に即すれば、自己は、その真なるリアリティーからは、遠く隔たった存在である。そのことを道元は、「はるかに法の辺際を離却せり」と表現する。しかし、修行を続け、真なるリアリティーを体得したとき、すなわち、世界の真相を目の当たりにし、開悟成道し「さとり」を体得したとき、人は、「本分人」すなわち、真理に目覚めた人となる。つまり、自己のそして世界の本来の姿を知り、本来的あり方を体現した人となるのである。ここで注目されるのは、「法すでおのれに正伝するとき」の「すでに」と「正伝」という言葉である。すでにというのは、修行によって自己が修行する以前から、すでにそのような本来的世界にあり、本来的あり方をしていたということに気付くという

ことを含意している。『正法眼蔵』に先立って書かれ、『正法眼蔵』の意味内容を先導する、いわば「露払い」として、『正法眼蔵』の要旨を端的に説明している「弁道話」では、この「本来あるところのものになる」という構造について、次のように説明している。

この法は、人々の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるには得ることなし。はなてばてにみたり、一多のきはならむや。かたればくちにみつ、縦横きはまりなし。(一一一)

〔現代語訳〕

この法(真理)は、人々一人一人に豊かに備わっているとはいえ、まだ修行していない者には現れてこないし、(修行していても)悟っていない者には体得されない。(しかし、得るとか得ないとか言っても、それは、何らかの「物」のように受け渡しできるようなものではなく、真理を得たいという)執着から解き放たれた時に、(かえってその真理が)自分の両手いっぱいには与えられるのだ。だから、その真理は、一とか多数とか区切って数え上げることのできる程度のものではない。(真理を両手いっぱいにして)語れば、真理の言葉は口に満ちてきて、縦横きわまりなく自由自在に真理を説くのである。

真理は、それぞれの人に本来、具わっている。しかし、それは、修行しなければ現れないし、開悟成道しなければ、それを得ることはできない。しかし、ここで「そなわれり」とか「得る」とか言っても、それは何か実体化されたものとしてあるわけではない。そのことは、「はなてばてにみたり、一多のきはならむや」という言葉からも明らかである。何かそれが固定的な輪郭をもつ事物であれば、掴んでいた手を離して捨ててしまえば、無くなってどこかへ行ってしまおうだろう。しかし、それは、むしろ、手で掴もうとする、すなわち執着する対象を

道元における「さとり」と修行

放ち捨てることによって、はじめて実感できるようなものである。「一多のきはならむや」という言葉も同様のことを表している。一つ、二つと数えることのできるものではなくて、むしろ、存在を固定的実体として一つ二つと数えることを捨て、存在の根源にある真のリアリティー（空―縁起）を掴むことが求められているのである。そして、そのようなリアリティーについては、縦横無尽にさまざまに説きなすことが可能なのである。¹²⁾

さて、この「弁道話」の引用でも言われているように、道元は、人は本来のあり方にすでにあり、世界も本来のあり方にすでにあるのであるが、それは修行してはじめて現れてくる事態であるとしている。このことについて、道元は、同じく「弁道話」の中で、「修証一等」として説明している。

仏法には、修証これ一平等なり。いまも証上の修なるがゆゑに、初心の辨道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほか証をまつおもひなかれとをしふ。(一一八―二九頁)
〔現代語訳〕

仏法では、修行と「さとり」は等しい。今行なっている修行も、本来の「さとり」に基づいたものであるから、初心者の修行も本来的な「さとり」をあますところなく現している。それゆえに、修行の心構えを授けるにあたっては、修行に徹するだけで、「さとり」を期待してはならないと教えるのだ。

道元にとって修行とは、「さとり」を基盤として成立している。人はすでに「さとり」を得ているのである。このような考え方は、道元において強く打ち出されたものであるが、しかし、大乘仏教において繰り返し語られてきた事柄でもある。たとえば、道元は、『正法眼蔵』「諸法実相」巻で「初発心に成仏し、妙覺地に成仏す」(発心の時に成仏し、菩薩の修行階梯の最高位である妙覺位において成仏する)(二一四三九)と言っているが、これは、道元も重視する『華嚴経』の「初発心時便成正覺」という考え方を踏襲したものである。¹³⁾これは、「初発心の時、す

なわち正覚（仏の正しいさとり）を成就する」ということで、修行の端緒において、すでに求めるべき究極の悟りを体得しているということの意味している。

しかし、発心して修行を始めたその時点では、自己がすでに「さとり」を得ているというその実感はない。そこでとりあえずは「さとり」を、現在の自己とは別に、いわば目的として設定して、それを求めて修行生活が開始されるのである。そして、修行中のある特権的な瞬間において、修行者は真なるリアリティーすなわち「空」縁起」を体得する。そのときはじめて、修行者は、自分が「さとり」を体得する以前から、すでに「空」の次元に身をおいていたと自覚する。つまり、「さとり」は「発心」の目的ではなくて、「原因」であったことに気付くのである。本来の自己に還帰するという循環構造においては、「さとり」という目的の実現は、その目的自体を基盤として可能となっているのである。

修行とは、すでに自らがいた「空」の次元を、自らの身心をもって体現することであるとしたら、修行とは、「さとり」を得るための手段などとは考えられない。人が修行できるのは、すなわち、人が発心することができるのは、すでに「空」の次元にいたからなのであり、そのことを自覚することが「さとり」であるとするならば、「さとり」は修行を手段として、修行の結果、得られるようなものではなく、修行していることが、「さとり」を現すことであり、それ以外に「さとり」はない。たとえば、『正法眼蔵』「三十七品菩提分法」巻の「我常勤精進」を「我已得成菩提」とせり。「我已得成阿耨菩提」のゆゑに、「我常勤精進」なり（自己が常に修行に励んでいることこそがすでに「さとり」を得ているということであり、私がすでに「さとり」を得ているからこそ、常に修行に励むのである）（三二二八六）という言葉は、このことを端的に表した言葉であり、このような主張は『正法眼蔵』のさまざまな箇所に見られる。「さとり」とは、品物とは違って、一度手に入ればずっと保持できるというものではない。修行以外に「さとり」はないのだとすれば、修行し続ける以外に、「さとり」を保持する方法はない。修行をする一瞬一瞬こそが、「さとり」が顕現される一瞬、一瞬なのである。

道元における「さとり」と修行

そして、この二つの時節、つまり、発心して修行を始める時節と、その修行の中のある特権的な瞬間において「さとり」を体得した時節について、「現成公案」巻においては、それぞれ、「迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり」、「まどひなく、さとりなく、諸仏なく、衆生なく、生なく、滅なし」と説明されている。次にこれについて検討しておこう。

②「迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり」と

「まどひなく、さとりなく、諸仏なく、衆生なく、生なく、滅なし」

まず、「諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり」であるが、「諸法が仏法なる時節」というのは、先述のように、人が発心し、事物事象が、世俗世界のそれのようではなくて、実体のない縁起的存在として把握されるべきものであることが明らかになった時ということである。その時には、迷悟、修行、生死、諸仏と衆生があるとされる。

まず、迷悟について考えてみよう。迷悟とは、迷いと「さとり」であり、迷いとは世俗的世界における衆生のある方、つまり事物事象を実体化しそれに執着するあり方である。人は、仏道に入るその端緒においては、捨てるべき世俗世界を迷いと捉え、「さとり」を自らが成就すべきものとして志向する。端緒においては、まさに、捨てるべき世俗世界と目指すべき「さとり」とが分節化され、人は、「さとり」の体得を志す。つまり、迷いと「さとり」は、その端緒においては、捨てるべきものと目指すべきものとして、確固として存在するのである。

そして、「迷悟あり」に続けて「修行あり」といわれる。つまり、迷悟を悟りへと転換せしめるものとしては、「修行」しかないといふ教は説くのである。迷苦に満ちた世俗世界を捨て、「さとり」の世界へと超出するために、人は修行するのである。

次の「生あり、死あり」であるが、これは、「迷悟」のうちの「迷」についてさらに具体的に述べたものであ

る。仏教では、人間の生死を輪廻転生において捉える⁽¹⁴⁾。「さとり」を体得することは、二度と生死を繰り返さないように輪廻から解脱することであり、その意味で生死を超えたものとされる。修行の発端において、人は、いとうべき生死というかたちで、生死を認識し、そこから解放されることを望む。

以上を踏まえて、「諸仏あり、衆生あり」と一文が締めくくられる。これは発心した修行者にとって、自らを導くものとしてもろもろの仏があり、また、自らが真理を体得して成るべきものとして覚者（ブッダ・仏陀）が想定されることである⁽¹⁵⁾。そして、そのような仏とは対照的なあり方として、迷い苦しみの世界の衆生がいるということになる。

ここで、注目されるのは、迷悟にしても、衆生と仏にしても、生と死にしてもそれぞれ対立するものとして二元的、「差別」的に捉えられているということである。仏教ではこれを、分別^{ぶんべつ}という。人が物事を認識するにあたっては、まず、認識主体と認識される対象が二元的に分かれ、さらに、対象それ自身も、それ以外のものと対立的に分節化されることによってはじめて、そのものとしての存在の輪郭が確定される。たとえば、一脚の椅子を認識するという場合、椅子は、それ以外のもの、つまり他の家具や椅子の置かれる部屋や、さらには、それを認識するこの私とは、異なる独立した対象として把握されることによってはじめて椅子として認識される。ただ、ここで注意しておかなければいけないのは、このような分節化は、人が生きるというその必要性から、ある特殊な観点からなされているということである。

例えば、椅子が椅子として認識されるということは、そのような認識を必要とする「生」がその背後にあるということである。しかし、ともすれば、人は、ある生の必要上、あるものをそのようなものとして仮に分節化していることを忘れ、それを独立自存のものとして実体化する。発心するということは、究極的には、まさにこのような二元対立的分節の固定化・実体化を否定して、根源的無分節である「空」そのものを体得すること、すなわち「さとり」を体得することなのである。しかし、発心が、先述の「諸法実相」巻の引用にもあったように

道元における「さとり」と修行

「成正覚」であると言っても、それは構造的にそのようであるというに留まり、現実の発心者にとっては、自分には「はるかに法の辺際を離却せり」としてしか自覚されない。そこで、自己とは離れた彼方に、目標としての「さとり」が設定される。修行の端緒において、人は、まず、二元対立的、分節的認識方法から出発するしかないのだ。

しかし、その認識方法は、世俗のそれがすでにある分節を固定化し強化するのとは違って、真のリアリティー、つまり、分節化を超えた無分節、さらにいうならば、無分節であるがゆえに、あらゆる分節化の源泉となり得る無分節を目指すものである。つまり、無分節を体験する、すなわち、「さとり」を体得し、覚者となるための（成仏するための）分節なのである。修行においては、まず、迷いと対立したものである「さとり」が、目指されるが、その「さとり」とは無分節そのものの体験であり、それゆえに、その「さとり」の瞬間においては、「さとり」と「まよい」という二元対立的な分節は無化される。道元が「現成公案」巻で前提としている修行方法とは、第一段階として、迷いとは対立的なものとして「さとり」を立て、その「さとり」を目的としてとりあえず目指した上で、第二段階として、その目指したものは実は「空」であり、「さとり」は自己の基盤としてすでに自己の「さとり」を目指す修行の立脚点となっていたと自覚するというものである。

この第二段階を表現しているのが、次の節の「方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」という言葉である。ここでは、先述した「諸法が仏法なる時節」の叙述とは反対に、あらゆる分節が無化される世界について語られている。修行の端緒にあった、迷いを離脱して「さとり」を体得するという目的は、迷いと「さとり」という二元的分節化そのものを無化し、空そのもの、すなわち無分節を体験するというかたちで実現されるのである。

さて、ここで注目したいのは、「諸法の仏法なる時節」と「方法ともにわれにあらざる時節」の二つの時節が、あるものとして、またないものとして、挙げる事柄はほぼ一致しているのにも関わらず、「方法ともにわれにあ

らざる時節」においては、「修行」のみが落ちていくということである。それは、発心の時点においては、「さとり」を目指す修行が必要であったが、「さとり」を体得したその瞬間においては、修行それ自体は、修証一等のものとして「さとり」そのものとなり、修行については、ことさらに言及する必要はなくなるということを含意している。道元はこのような叙述によって、修行とは何か、「さとり」とは何かという自己の理解を端的に表しているといえよう。

三 第三の次元——「花は愛惜に散り、草は棄嫌におふるのみなり」

以上、発心から修行を経て「さとり」へ、つまり、世俗世界を離脱して仏道修行をすることを通じて「さとり」の体得へという過程を、二つの次元をてがかりにして示した。さらに、その二つの次元の関係について、道元の叙述にそって考えてみよう。第二章冒頭で挙げた文章の直後には、次のような文章が続く。

仏道もとより豊・儉より跳出せるゆゑに、生・滅あり、迷・悟あり、生・仏あり。しかも、かくのごとくなりといへども、花は愛惜に散り、草は棄嫌におふるのみなり。(二一五三〜五四)

〔現代語訳〕

仏道とは、本来、多い少ないといったような二元対立的な分節化を遥かに超えていくものである。そして、このような二元対立を超えた無分節を源としてこそ、二元対立的な生と滅、迷いとさとり、衆生と仏という分節化が新たに成り立つのである。しかも、このようにその源を無分節にもつとはいうものの、我々の眼前では、花は惜しまれつつ散り、草は嫌われつつ生い茂るのである。

道元における「さとり」と修行

ここでいわれる仏道というのは、仏の「さとり」という意味である。仏の「さとり」とは、先述のように、無分節の「空」そのものの把握である。「空」そのものとは、無分節の全体であり、そうであるがゆえに、多いとか少ないとか(豊・儉)、その他あらゆる差別を超えた、無差別平等なるものである。そして、さらに注目されるのは、「生・滅あり、迷・悟あり、生・仏あり」という言葉に示されているように、差別を超えた「空」そのものを源として、もう一度、差別の世界が立ち現れてくることである。いふなれば、差別即無差別の世界、分節即無分節の世界でもあり、空そのもの、すなわち、無分節の世界を踏まえつつ、分節された「差別」の世界が立ち現れるのである。そして、そのような差別の世界の様相として、「花は愛惜に散り、草は棄嫌におふるのみ」という表現が使われる。花が散り、草が生えるというものは、まさに「生・滅」を具体的に言い換えたものである。

ここでまず、注目したいのは、引用した文章において、「仏道もとより豊・儉を跳出せるゆゑに、生・滅あり、迷・悟あり、生・仏あり」と、無分節ゆゑに分節があるという言い方がなされ、そのすぐ後で、「かくのごとくなり(＝豊儉を跳出)といへども、花は愛惜に散り、草は棄嫌におふるのみなり」と、無分節であるにも関わらず分節があるといわれていることである。つまり、無分節と分節とは、逆接と順接とで同時に連結されているのである。これは、つまり、無分節と分節との間の、相矛盾した二重の関係を表している。無分節と分節とは、現れた事態としては、対照的なものであるから、両者を逆接で連結するということは理解し易い。しかし、道元は、両者を逆接で連結するだけではなくて、順接でも連結する。これはどのような意味であろうか。なぜ、無分節から分節へと経緯が順接、つまり当然の成り行きとして把握されるのであろうか。

このことを理解するためには、道元における「さとり」について考える必要がある。先述のように、「さとり」とは、無分節の「空」そのものの把握ということができた。しかし、人は、この「空」そのものに、安住し続けることはできない。「空」そのものとは、どのような意味によっても把握され得ず、あらゆる意味を超えているということ、無意味そのものとも言い得る。しかし、人は、無意味、無分節に留まり続けることはできない。

もし、留まるならば、その人は人としての生を放棄したことになる。「さとり」を得た人は、無分節の世界から、分節化された世界¹⁶⁾に戻らざるを得ない。その成り行きの必然性ゆえに、無分節と分節とが順接によって連結されるのである。禅の世界にあっては、「さとり」を得た修行者は、必ず自己の「さとり」の体験について、言語表現をはじめ何らかの表現を行ない、それを師に提示することになっているが、これは、まさに、無分節を言語という形で分節化することなのである。

このように、無分節の「空」そのものを体験した修行者は、分節の世界へ、すなわち「差別」の世界に戻ってくるのであるが、しかし、それは、その人が、修行の端緒において放棄した世界と同じでは有り得ない。もちろん、二つの世界は重なっており、「さとり」を体得した人が、何か別の世界に行ってしまうのではなくて、ごく当たり前の現実世界を生きるということは確かに言える。しかし、その人にとっての、現実世界の立ち現れ方が、全く変わってくるのである。世俗世界においては、分節が絶対化され、分節化したものに名が与えられて、名の恒常性に対応して、分節それ自体も固定化されていた。そしてその固定化されたものに対して、人は、欲望し執着した。そして、そのような執着の中心にあるのが、我執すなわち吾我への執着である。それは自己同一性のあくなき追求でもある。人は、何かに執着しそれを自分のものとすることによって、さらにそのものの所有者としての自己を強固なものとしようとするのである。

しかし、無分節を踏まえて分節を行ないつつ、それが本来は、無分節なるものを自らの生の必要性に応じてある視点から切り取っているということを自覚しているならば、そのような実体化は起こらない。分節しつつ常にその相対性、視点拘束性が意識されているのである。そこにおいては、分節化したものに対する「名」を世俗世界と共有しつつも、その「名」の用法を一般的な用法から意図的にずらすことによって——たとえば、逆説や象徴など——、「名」の恒常性ゆえに、実は、その「名」において把握されている当のものの本来の無分節性が見えなくなっているということが、常に想起されなければならない。道元にとっては、そのような想起も、修行の

道元における「さとり」と修行

一環だったのである。

これに加えて注目されるのが、「花は愛惜に散り、草は棄嫌におふるのみなり」という言葉である。この言葉は、眼前の事実を指している。ここまでの『正法眼蔵』本文の叙述は、迷悟にしても、衆生と仏にしても、生滅にしても、いわば抽象的概念である。しかし、ここに来て、花が散る、草が生えるといったようなきわめて具体的イメージが語られる。つまり、修行者の眼前の今この事実として、無分節即分節が実現されていることが、強調されるのである。

ここで、「愛着」なり「棄嫌」なりといわれているのは、まさに分節化と結び付いて生じる感情である。美しく咲いた花が散り落ちることを惜しみ、雑草が生え広がるのを嫌うというあり方は、まさに、花と草を分け価値付ける人間の視点から、つまり、花を美しいものとして愛で、雑草を抜いて庭を整えるという人間の側の生活上の必然から見た場合に成り立つものである。落花や雑草の繁茂を喜ぶのではなく、それを悲しみ嫌うというあり方の中に、無分節の分節の一つのかたち——しかし自己にとっては今ここで立ち現れている唯一のかたち——があるのだというのが道元の主張である。⁽¹⁷⁾ もちろん、根源的なるものの無分節の論理的可能性ということからいえば、落花や雑草の繁茂を喜ぶというあり方も含めて、いかなるあり方も可能である。⁽¹⁸⁾ しかし、自己の生の視点から落花を惜しみ雑草の繁茂を嫌う。このこと自体を道元は否定するわけではない。そのようなあり方は自己にとっては、今ここに立ち現れている唯一の現実である。「花は愛惜に散り、草は棄嫌におふるのみなり」の「のみ」という言葉は、まさに、このような愛着や棄嫌というのが人にとって、抜き差しならないあり方として現れているということを示しているよう。

しかし、道元は、そのような落花を悲しみ雑草の繁茂を憎むというあり方が、自己のある固有の視点や価値観に拘束されていることを弁えるべきであるとす。それは、本来、無分節なものを人が固有の視点から分節化してはじめて成り立つのであるということを確認することにおいて、人は、無分節なるものを自覚し、無分節即分

節、分節即無分節の生を生きることが可能となるのである。

さて、ここでひとこと付言しておきたいのは、この「花は愛惜に散り、草は棄嫌におふるのみなり」という言葉の典拠である。これは、『広灯録』所収の以下のような公案からの言葉である。

問、「如何かこれ和尚の家風」。師（牛頭精）云、「花は愛惜に従うて落ち、草は棄嫌を逐うて生ず」^⑩。

〔現代語訳〕

「和尚の禅風はどのようなものか」と弟子が問う。師（牛頭精）は言う、「花は愛惜に従って散る。草は棄嫌を追ってはびこる」。

この『広灯録』所収の公案の「花は愛惜に従うて落ち、草は棄嫌を逐うて生ず」とは、道元の「花は愛惜に散り、草は棄嫌におふるのみなり」と用語的には重なっているが、意味は必ずしも同じものでない。このような引用のしかたは道元をはじめ禅僧が頻繁に行なうところである。これは、誤解や理解力不足に基づくものではなくて、言葉を鵜呑みにするのではなくて、言葉の指示する当のものを自分なりの言葉でもう一度言い取り直すということからきているのである。

『広灯録』所収の牛頭精の言葉は、愛惜や棄嫌を起すから、それに従って、花が落ちたり、草がはびこったりするのだということである。つまり、これは有名な風幡問答にも見られるような発想であり、愛惜や棄嫌などという執着を起すから、花が落ちる、草が茂るといことがことさらにクローズアップされて認識されるのであるという意味で、愛着すればするほど花は落ちるし、嫌がれば嫌がるほど草ははびこるといのだ。つまり、愛惜や棄嫌という心のあり方を否定しているのが、この牛頭精の言葉であるということになる。

それに対して、道元の「花は愛惜に散り、草は棄嫌におふるのみなり」では、落花を惜しみ草の繁茂を嫌うと

道元における「さとり」と修行

いうこと自体が否定されているわけではない。もちろん、他の文脈において道元が、愛惜や棄嫌に代表されるような心の動きを我執としてあってはならないものと否定することは十分に考えられる。しかし、この「現成公案」巻冒頭の文脈では、道元は、無分節の分節としての絶対的現実を表現する言葉として、この牛頭精の言葉をいわば換骨奪胎して用いているのである。

そして、以上のような論点は、「現成公案」巻で「のこれる海徳つくすべからざるなり」（仏法の功德を象徴する海の功德の具体的在りようをすべて挙げ尽くすことはできない）（一一五七）といわれるような、自己の視点を相対化する修行の継続という主張につながってくる。そこで道元は、大海に漕ぎ出してあたりを見渡すと、はるか彼方の水平線は丸みを帯びて見えるが、海そのものは丸いわけでも四角いわけでもないし、それはかたちだけの問題ではなくて、実にさまざまに「海徳」（海としてはたらきの在りよう）があり、それは無限であるという。この箇所ですらに「宮殿のごとし、瓔珞のごとし」（人間にとっての水も、魚にとっては宮殿や飾りである）（一一五七）と、一水四見を引いているのは、世界は、それぞれの視点に拘束されて多様な在りようを示すということを主張するためである。つまり、世界としての分節化はさまざまなかたちで有り得るのであり、自己にとって立ち現れている分節は「たぐわがまなこのおよぶところ」（自分の眼力の及ぶ範囲）（一一五七）に過ぎず、その意味で決して唯一のものではなく、他の分節の可能性もある。「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」（海は四角く見えたり、丸く見えたりするが、それ以外にもさまざまに在りようがあり、山もまた同じであり、種々の世界もまた同じようなのである）（一一五七）といわれるように、さまざまに在りようがあるということを知るべきなのは、そのことによって、自らに立ち現れている分節を相対化することで、分節化の根源である無分節の次元を浮かび上がらせるためである。一たび無分節を体得し、それを分節化して現実世界に還帰した修行者は、さらにさまざまな分節を試みることによって、その根源にある無分節を浮かび上がらせ続けるのである。

四 「現成公案」について

以上、「現成公案」巻の冒頭の一節を解釈することで、道元の思想の基本構造について解明した。簡単に論旨をまとめておくと、以下のようなになる。

修行の端緒において、人は、本来、無分節なる「空」そのものを分節化し、それを固定化することによって成り立つ世俗世界、またその世俗世界の中で固定化され実体化されたものに執着する自己を脱却することを目指す。これが発心である。その時、人は、無分節なる「空」そのものを体験すること、すなわち「さとり」を目指す。本来、この無分節なる「空」そのものは、分節の根源にあるものであり、人も実は、この次元に立脚しているのであるが、それは構造的にそのようになっていくというに留まり、修行の端緒において、人がそれを実感することはできない。発心者にとって、実は脚下にあるはずの「さとり」は遠く彼方にあるように見えるのである。

そこで、発心者は、自己の迷いを脱却して「さとり」に到達すべく修行を続ける。坐禅とはまさに、無分節なる「空」そのものの直感的把握を実現する営為であろうし、一水四見のように自己の認識の枠組みを相対化することで認識の根源にある無分節を浮上させる修行もある。ちなみにいえば、後者の一環として公案参究がある。そして、そのような修行を続けていくうちで、ある特権的な瞬間に、「空」なる無分節を体得する。そのとき、その瞬間に連なる全時間空間が、無分節なるものとなる。また、その瞬間において、自己がそれを目指して修行してきた「さとり」が実は、修行の当初から自己の修行を支えてきたことが実感される。無分節なる「空」そのものの次元があるからこそ、自己の修行が可能であったのだ。これを「修証一等」という。

この特権的瞬間を踏まえて、さらに修行者は、分節化された世界を生きて行く。しかし、それは、分節を実体化し固定化した世俗世界とは違って、無分節に立脚した分節である。そこにおいて人は、常に自己相対化を行な

道元における「さとり」と修行

うことで根源へと迫り続ける。つまり「さとり」と「一等」なる修行を続けていくのである。

論を閉じるにあたって、以上のような論旨を踏まえて、「現成公案」とは何かということについて再び取り上げてみよう。

「現成公案」という言葉の出典は、『景德傳燈録』卷十二陳尊宿章ならびに卷十九雲門章の以下のような一節である。

師、僧の来るを見て云く。「見成公案、汝に三十棒を放す⁽²⁰⁾」。

〔現代語訳〕

睦州和尚（陳尊宿）は、僧がやって来るのを見ると「おや。判決の下しがたい難しい案件が起こったぞ。本当なら三十棒を喰らわせるところだが、今日のところは許してやろう。「許してやるから向こうへ行け」と言った。

この引用文の語らんとするところは、睦州が、師に求法し何か答えを教えてもらって安心したいという、弟子たちの安易な期待を打ちのめして指導したということであろう。この引用文における「現成公案」という言葉は、解決のつかない難問が出現するというほどの意味であり、これが、中国禅における基本的な用法である。圓悟克勤（一〇六三—一一三五年）の『碧巖録』においてもそれは「難問出現」という意味である⁽²¹⁾。

しかし、先述のように道元の使う「現成公案」という言葉には、「難問出現」という意味に加えてさらに独自の意味が込められている。まず「現成公案」巻の叙述をみてみよう。

うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。しかあれども、

うをとり、いまだむかしよりみづそらをはなれず。只用大のときは使大なり。要小のときは使小なり。(中略) しかあるを、水をきはめ、そらをきはめてのち、水そらをゆかんと擬する鳥魚あらんは、水にもそらにもみちをうべからず、ところをうべからず。このところをうれば、この行李したがひて現成公案す。このみちをうれば、この行李したがひて現成公案なり。このみち、このところ、大にあらず小にあらず、自にあらず他にあらず、さきよりあるにあらず、いま現ずるにあらざるがゆるゑにかくのごとくあるなり。(一五八―五九)

〔現代語訳〕

魚が水を泳ぐとき、泳げども水の果てはない。鳥が空を飛ぶとき、飛べども空の果てはない。けれども、昔から、魚や鳥は水や空を離れない。ただ、水や空がたくさん必要なときはたくさん使うし、少しだけ必要なときは少しだけ使う。(中略) そうではあるのに、水の果てを極め、空の果てを極めてから、水や空を行うこととする鳥や魚が、もし、いたとしても、水にも空にも、自分の道を得ることも、自分の場所を得ることもできないだろう。自分の場所を得たら、それによって自分の今ここにおける修行も真なるものとして成就(現成公案)する。自分の道を得たら、それによって自分の今ここにおける修行も真なるものとしての成就(現成公案)なのである。(無分節の根源に通じる) 自分の道や場所は、大でも小でもないし、自でも他でもなく、以前からあったわけでも、今現れたわけでもないから、「私たちが修行する」今、ここにこうして、道や場所があるのだ。

この箇所では、魚や鳥が泳ぎ飛ぶことが、修行に喩えられている。同じような喩えが見られるのは、『正法眼蔵』『坐禅箴』卷所収の、道元が、宏智正覚の「坐禅箴」にならって自ら作った「坐禅箴」である。その一節に「水清んで徹底なり、魚行いて魚に似たり、空闊透天なり、鳥飛んで鳥の如し」(澄んだ果てしない水の中をどこまで

道元における「さとり」と修行

も泳ぐことによってはじめて魚は魚となるし、広く果てしない空を飛ぶことによって鳥は鳥となる（一―二五―）とある。つまり、人は、坐禅修行をどこまでも行なうことによってはじめて人たり得るといのである。ここでは、坐禅を、魚が泳ぎ、鳥が飛ぶことに喩えているが、『正法眼蔵』「現成公案」巻の前掲の箇所でも、坐禅に代表されるような修行の喩えとして、魚の遊泳や鳥の飛行を用いている。そして、その遊泳や飛行が限りないと言われるのは、修証一等のものとしての修行が限りないということである。なぜなら、その修行は、「さとり」を得て終わるわけではなく、根拠としての「さとり」は、修行を通じてしか顕現されないからである。

「さとり」とは根源的無分節である「空」そのものを体得するものであったが、この根源的無分節は、認識によって完全に対象的に把握されるようなものではないから「極められない」といわれる。「さとり」において把握するべき世界のこの「極め難さ」つまり、無限定性こそが、「修行」の無窮性を保証するものなのである。そして、「さとり」は無限定な「極め難い」ものであるとはいえ、自己の修行において、そこに通じる「みち」や「ところ」が開かれるのである。

このことについて、引用した「現成公案」巻本文では、「このところをうれば、この行李したがひて現成公案す。このみちをうれば、この行李したがひて現成公案なり」と言われ、「現成公案」という言葉が用いられている。この言葉の主語は、「行李」すなわち修行であろう。「したがひて」という言葉は、『正法眼蔵』の用例では「〜に従う」という用法が圧倒的に多いことを考えると、これは、直前の「このところをうる」「このみちをうる」ことに従ってということになろう。つまり、無分節の根源へ通じる「みち」や「ところ」が開かれることであり、それだからこそ、自己の修行が成就するということが「現成公案」という言葉で示されている意味だということになろう。

そして、ここで言われている「みち」や「ところ」は、「大にあらす小にあらす、自にあらす他にあらす、さきよりあるにあらす、いま現するにあらざる」、つまり、大小、自他という二元相対を超えているし、また、昔

から常にあったものでもないし、今、新たに生まれたものでもないと言われる。このような否定を連ねて行く表現方法は、『正法眼蔵』ではよく使われるもので、言語や概念を超越した無分節の「空」そのものを指し示すための表現である。「このみち」や「このところ」は、無分節の「空」へと通じるがゆえに、今、ここにおいて、自らのなす修行が確かなものとして成就しているというのである。このように無分節の次元に根差しているがゆえに、今、ここが成り立っているということ、たとえば、「山水経」巻では、「空劫已前の消息なるがゆゑに、而今の活計なり」(世界成立以前つまり無分節の在りようを伝えるものであるからこそ、今、この生々とした働きがある)(一八一四)と表現している。今、ここは、通常の分節化された時空とは異なる次元によって支えられ、それゆえに、その次元へと還帰する、今、こここの修行が成り立つのであり、そのような修行の成就を「現成公案」と呼んでいるのである。

先述のように、この「現成公案」という言葉は、その典拠である『景德傳燈録』においては、睦州が、師に答えを求める弟子に浴びせかけたものであった。『正法眼蔵』で道元が「現成公案」という言葉を使う時には、睦州が揶揄し突き放すために言った「現成公案」(難問出現)という用語法のニュアンスを残しながらも、さらに意味を展開させているのだ。これに限らず、道元が先人の言葉や経論の言葉を解釈する時には、意図的に通常の意味を拡張したり、ずらしたりして使用することがあるが、これは、経論等に対する理解不足を示すものではなくて、経論や語録のすべての言葉を、真理を開示するものとして捉え、また、意味の固定化によって表現の指示する対象が実体化してしまうことを避けようとする道元の姿勢の現れである。ここでも、そのような立場から、「現成公案」という言葉が解釈されている。この場合、「現成」と「公案」とがそれぞれに意味を持っているというよりも、「現成公案」という熟語として、修行に関する成就が表現されているのである。⁽²³⁾

このように、「現成公案」という言葉が、修行に関連しての「成就」を意味する言葉だということは『正法眼蔵』の他の巻の用例からも言うことができる。たとえば、「坐禅箴」巻では「行仏さらに作仏にあらざるがゆゑ

道元における「さとり」と修行

に、「公案現成なり」（修行者が仏として修行するということは、仏になろうと意図して行なうことではないから、その修行が修行として成就するのである）（二二三九）と言われ、「諸悪莫作」巻においても「この善の因果、おなじく奉行の現成公案なり」（この善の因も善の果も、おなじく、修行（奉行）が成就するのである）（二二三九）と言われるが、両者の引用において「現成公案」は、まさに修行に関する「成就」を意味しているのである。⁽²⁴⁾

さて、従来、この「現成公案」という言葉は、「真理の現前成就」と解釈され、真理は眼前にすでに成就されている、と理解されてきた。⁽²⁵⁾ もちろん、修行の成就は、真理の成就でもあることから、両者が相反する事柄ではないことは確かなのであるが、しかし、修行の契機が抜け落ち、現実においてすでに真理が成就されているという理解が前面に出て主張されることになると、それは、道元の考える「現成公案」の意味からは大きく隔たってしまうといえよう。⁽²⁶⁾

以上、修行と「さとり」を軸として『正法眼蔵』「現成公案」巻について考察した。ここで示された修行と「さとり」の循環構造は、道元の仏法の基礎構造として、『正法眼蔵』すべての巻を貫いている。その基本構造が冒頭の一節にいわば凝縮したかたちで示されているからこそ、道元は、本巻を『正法眼蔵』の冒頭に据えたということができよう。

注

(1) 『正法眼蔵』の諸巻では、経典や語録の一節が提示され、それに対する道元の理解が展開される。それは、道元自ら修行としての参究であると同時に、たとえば「仏性」巻の末尾に「作麼生ならんかこれ仏性。還委悉麼」（仏性とはどのようなものか。わかるか）（水野弥穂子校注、岩波文庫『正法眼蔵』（一）二二六頁）とあることから窺えるように、直接の読者として想定していた弟子らを参究へと導き入れ、「さとり」の世界の消息に触れさせるものであった。

(2) 師家が弟子を指導するための問題という意味での「公案」に対する道元の態度は両義的である。道元は、『正法眼蔵』「説心説性」巻や「自証三昧」巻に見られるように、看話禅（公案禅）の指導方法（師家が弟子に公案を与えて大疑団を起こさせて思慮分別を突破させ見性に至らせる）を確立した大慧宗杲（一〇八九〜一一六三年）に対しては否定的であった。このような方法では坐禅や公案参究が見性の手段に墮し易く、また、公案の内容が吟味されず、思慮分別を限界にまで追い詰めることばかりが重視されてしまうからである。しかし、看話禅（公案禅）批判は道元が公案を軽視したということの意味するものではない。たしかに、『正法眼蔵随聞記』全巻の末尾におかれた巻六二四の「古人モ、看語・祇管打坐トモニ進メタレドモ、猶坐ヲバ専ラ進メシ也。又話頭ヲ以テ悟ヲヒラキタル人有トモ、其モ坐ノ功ニヨリテ、悟ノ開クル因縁也。マサシキ功ハ坐ニアルベシ」（『道元禅師全集』下、筑摩書房、四九四頁）という箇所に見られるような、当時、最新流行であった看話禅（公案禅）にともすれば気を奪われがちな弟子たちへの戒めの言葉からは、道元が坐禅を重視し公案参究を軽視していたという理解が導き出せそうにも思えるが、道元が否定的評価を下したのは、あくまでも看話禅（公案禅）に対してであり、公案一般に対してではない。看話禅（公案禅）とは異なる形の公案参究、つまり、公案の内容それ自体を吟味するとともに、公案参究自体が、手段ではなくて「さとり」へと繋がる修行である公案参究については、道元は、自ら積極的に取り組んでいる。そもそも『正法眼蔵』それ自体が、公案に対する道元自身の解釈から成り立つものであるし、『正法眼蔵』中には、具体的な公案を挙げて、この公案を参究・参学せよと弟子たちによびかける文章も散見する。たとえば、「観音」巻冒頭に、雲巖と道吾の観音用手眼に関する公案をとりあげて「雲巖道の大悲菩薩用許多手眼作麼の道を挙拈して、参究すべきなり」（雲巖の言った「観音菩薩が多くの手眼を使ってどうするのか」という言葉を取り上げて参究せよ）（水野弥穂子校注、岩波文庫『正法眼蔵』一四二〇頁）とあり、その後、内容的理解に関する道元自身の詳細な参究が展開される。

(3) 水野弥穂子校注『正法眼蔵』一〇四〜一〇九頁を意味する。以下同じ。引用にあたっては私見により表記を一部改変した。なお、引用文には原則として現代語訳を付した。現代語訳では原文の微妙なニュアンスや語勢が失われるなど問題点も多いが、『正法眼蔵』本文解釈に定説といえるべきものがない研究状況においては、自らの解釈を示す必要があると考えたからである。

道元における「さとり」と修行

(4) 大宰府の関連では、『永平広録』巻八の第五法語に「大宰府の野公大夫は乃ち儒林の学士なり。心を祖道に留むること、日久しく年深かり。おのづから異類中の行を行ずるなり。甲午(一二三四年)の冬、初めて以つて相見し、乙未(一二三五年)の夏再び以つて入室す。賓主往来し、正偏相交る。夏より秋に之く月余の日、古則請益し、新条を拵拵す(寺田透校註『道元和尚広録』下、筑摩書房、一九九五年、二二三頁、ただし「」内は論者が補った)とある。この「野公」については、巻十偈頌第六十二にも「野助光の大宰府に帰るに」(前掲書三八八頁)と題された詩が収録されている。この「野公」とは、大宰府と関わりの深い小野氏というのが定説である。古代以来の名族小野氏は、小野峯守や小野好古ら大宰府大式を輩出するなど大宰府とは縁が深く、大宰府天満宮の社家もつとめた。また、一二四一年には、宋より帰国した聖一国師円爾(臨濟宗)を開山として大宰府の横峯には崇福寺が、博多には承天寺が建立された。後者は太宰小式藤原資頼が大檀那である。このように、当時の大宰府の関係者の間では、大陸で隆盛を極めていた禅や宋学への関心が高まっておおり、「野公」も楊光秀もおなじくこのサークルに属していたのではないかと推定される。前掲の『永平広録』によれば、道元と「野公」は「甲午の冬に初めて」「相見」しとあり、一二三四年、つまり道元が楊光秀に「現成公案」巻を与えた翌年にはじめて面会したことになる。(ちなみに懐奘も同じ一二三四年の冬に深草安養院の道元のもとに参じている)さらに、「野公」は一二三五年には、上京して道元のもとで一月余り親しく指導を受けている。出家主義に「転向」したと言われる永平寺時代の道元の法語で「儒林の士」を宣揚する意味については別途考える必要がある。なお「野公」について、中世古祥道『道元禅師伝研究続』所収の「野公大夫考」(国書刊行会、一九九七年、二六一―二六四頁)では、『鎌倉遺文』所収の当時の大宰府発行文書に「少野朝臣在判」があることを確認した上で、楊光秀についても「楊光秀は、禅師帰国の節、九州で禅師と縁を結んだ人物であって、その縁で『現成公案』を与えられたが、野公大夫は、その楊光秀によって禅師を知り、大宰府役人として上京の際、禅師を討得するようになった者なのではあるまいか」(二六四頁)と推定されている。

(5) 「現成公案」巻については、一般に道元の思想の真髓を簡明に表現したものと理解されている。たとえば田中晃『正法眼蔵の哲学』(法蔵館、一九八二年)では「まことに『現成公案』を読んで見ると、『正法眼蔵』全巻の思索は、『現成公案』より出でて『現成公案』に帰ると云っても過言ではない」(一八六頁)と言われている。また、「近代稀有の眼蔵家」と称

された西有穆山は「この御巻は開山の皮肉骨髄である。開山御一代の宗乗は、この巻を根本として説かれてある。御一代の仏法はこの一巻で尽きる。九五巻はこの巻の分身だ」(楳林皓堂編『正法眼蔵啓迪』大法輪閣、一九六五年、二七八頁)と言っている。

なお近年、「批判仏教」の提唱者である袴谷憲昭氏によって、十二巻本に見られる三世の因果の宣揚こそが「正しい」道元思想であり、「晦渋」で「曖昧」な七十五巻本に見られる道元思想は天台本覚思想に影響された「誤った」ものであるという主張がなされているが、十二巻本が執筆されている段階でなお、『正法眼蔵』全巻の冒頭に「現成公案」巻が道元の手によって意図的に据えられたという事実からすれば、晩年の道元が七十五巻本における自らの思想を否定し、十二巻本を書いたと解釈することは困難であると思われる。

(6) 巻頭のこの二文に注目し、これを中心として「現成公案」巻を検討した論文に、佐藤正英「現成公案のはじめの二節をめぐって——注解の試み」(『実存主義』八二、一九七七年)、角田泰隆『正法眼蔵』「現成公案」巻冒頭の一節の解釈(『印度学仏教学研究』五六(一)、二〇〇七年)、渋谷治美「道元における循環の問題——『正法眼蔵』第一巻「現成公案」読解試論」(『近世・近代社会の展開と社会諸科学の現在』新曜社、二〇〇七年)などがある。

(7) 「時節」とは、道元においては、「真理に自己が触れた特権的な時間」という意味で用いられることの多い言葉である。道元の時間論(一般的時間を問題にしているのではなくて修行と「さとり」における「時」について説明することを目標としている)については、「有時」巻に詳しい。その要点をいうと、時を道元は「有時」さらには「吾有時」として把握している。これは、存在とは、自己が、時として、すなわち事柄をある一定の秩序をもって「排(配)列」してはじめて成り立つものだということを意味している。「時」||「存在」は、配列全体のつながりの中で、関係性においてそのような事物事象として成立するというのである。「さとり」の特権的瞬間において自己は、「空」そのものである全体世界、すなわち根源的無分節世界に連なる。それは、「時を越えた時」である瞬間といってもいい。そして、すべての時(特に「さとり」を得られず迷誤の中で修行していた時)は、その特権的瞬間に連なりそれを成り立たせるものとして新たに自己によって意味付けられた「吾有時」となるのである。道元の時間論について詳細は、拙論「道元の証の世界についての一考察——その時間論を手がかりとして」(『倫理学年報』第37集、日本倫理学会、一九八八年)、拙著『道元——自己・時間・

道元における「さとり」と修行

世界はどのように成立するのか』第5章時・自己・存在」（日本放送出版協会、二〇〇五年）を参照されたい。

(8) 「万法ともにわれにあらざる」の「われにあらざる」の解釈としては、私見のように「無我」とする解釈と、「あらゆる物をみな己見（個々の立場からの視点や分別による見方）によって見ない」（注6角田前掲論文八四頁）、「或る一つのまとまりを持つものとしての事物事象が、自己には依存していない」（注6佐藤前掲論文一三頁）とする解釈がある。つまり「われ」を諸存在の自性と理解するか、それとも、諸存在に対するところの主体としての自己、つまり、修行者自身と理解するのかわりということである。私見によれば、「現成公案」巻には、他にも「自心自性は常住なるかとあやまる。……万法のわれにあらぬ道理あきらけし」という表現があり、「無我」と解釈するほうがより文脈に即している。

(9) 「諸法の仏法なる時節」については、『正法眼蔵随聞記』巻四の「諸法皆仏法ナリト体達シツル上ハ、悪ハ決定悪ニテ、仏祖ノ道ニ遠ザカリ、善ハ決定善ニテ、仏祖ノ縁トナル」（『道元禅師全集』下、筑摩書房、一九七〇年、四六四頁）が参考になる。『正法眼蔵随聞記』のこの一節では、すべての事物事象について、それが仏法の教えのもとにあるという観点から見てみると、仏道を実現する契機となる善と、仏道から遠ざかる契機となる悪に分かれると言われている。これと同様に、「諸法の仏法なる時節」も、伝統的注釈からはじまり現在でも主流の解釈である「すべてのものが仏道の真実を表しており、迷・悟、生・死、衆生・仏などの差別相は差別相として諸法実相である」という方向性ではなくて、「仏道を志し、仏道的観点に立つと、仏道の成就である「さとり」とそれに反する生き方である「迷い」等が分節化されてくる」という意味にとりたいたい。この方向での解釈として参考になるのが注6角田前掲論文八二頁である。

(10) 仏教の因果の理の思想は、原因と結果の結合の必然性を説くが、しかし、存在論として考えるならば、原因は一つではなく極端にいえば無限個であり、しかも、それらはさらに原因を無限に遡ることができるのである。このような存在把握によって、存在の根拠（＝原因）は果てしなく拡散していく。原因から結果が生まれるという因果の理は、このような存在の無根拠性の主張を導く。その無根拠性を「空」「無我」「無自性」というのである。このような存在論としての因果の主張に対して、善因善（楽）果、悪因悪（苦）果を三世にわたって説き、最終的には、修行すれば「さとり」を体得できると説く修因感果の実践論も存在する。そこでは、本来、無限個存在する因のうちで、自己の修行という点がクローズアップされる。「さとり」への「方便」としてこのような表現が取られているものと思われる。なお、道元の因果の思想につ

- いては、七十五巻本に見られるような因果同時、因果超越の思想と十二巻本に見られるような三世の因果の主張との落差が常に問題となるが、それは存在論と実践論の落差と捉えることができよう。この問題については別稿を準備中である。
- (11) 道元における「空―縁起」思想に関連しては、前掲拙著「第4章「さとり」と修行」を参照。
- (12) 「空―縁起」は言語を越えた世界で完全に言語化できない世界であるが、それにもかかわらず、というよりも、むしろ、それゆえにこそ、さまざまなかたちで言語化することが可能であり必要なのである。この問題について詳細は、前掲拙著を参照。
- (13) 華嚴思想で重視される「海印三昧」をテーマにした「海印三昧」巻が『正法眼蔵』中にある。また、そもそも中国禪の成立において華嚴思想の果たした役割は大きなものである。華嚴思想と道元の関係については、鎌田茂雄「華嚴教学と道元」『仏教教学と道元』講座道元第六巻、春秋社、一九八〇年所収）を参照。
- (14) 道元の輪廻観については、拙論「道元の因果観をめぐって——倫理思想という観点からみた道元の思想」(『人間文化年報』第二六号、お茶の水女子大学大学院人間文化研究科、二〇〇三年)、「因果観をてがかりとした道元の行為の理論の研究」(文部省科学研究費研究成果報告書「因果観をてがかりとした道元の行為の理論の研究」研究課題番号12610035 平成十二年四月度科学研究費補助金 基盤研究(C)② 研究代表者・佐藤(頼住) 光子、研究成果報告書、二〇〇三年) 参照。
- (15) 仏についての道元の解釈は両義的である。一方では自らの修証を保証する超越的存在として捉えつつも、他方では「仏祖」という言い方からも分かるように、修証一等の修行を行なう者はみな「さとり」に立脚しているという意味で「仏」と見做される。
- (16) この無分節の次元から分節の次元へと還帰することは、同時に他者のいる世界へと還帰することであり、いわば利他行の世界が開けることである。この地点において、「伝法救迷情」の問題が出てくるが、これについては、別稿を用意したい。
- (17) この「愛惜」「棄嫌」については古来解釈が大きく分かれている。一つは、両者を克服すべき煩惱、執着として捉える見方で、もう一つは、迷悟一如として両者を、迷いでありつつも、愛憎の底に愛憎を超える「如是の実相」と見る見方である。内容的な面からの解釈は本文に譲るとして、文脈的にも、この直後に、「迷を大悟するは諸仏なり」と、迷が肯定的

道元における「さとり」と修行

に語られることを考慮すると、後者の解釈が妥当と思われる。

- (18) 分節化の相対性、偶然性について、道元は、「山水経」巻などでは一水四見を手がかりにして説明する。一水四見とは、唯識派で説かれた考えて、人間には水と見えるものも、魚には家や道路だし、天人には瑠璃でできた大地、地獄人には血膿で充滿した川に見えるというように、立場が異なれば存在の在りようも異なって見えるということで、「唯識無境」の事例とされた。

- (19) 『正法眼蔵』(一)五三、脚注七参照。なお、『永平広録』巻一では、この牛頭精の言葉がそのまま引用されるが(前掲『道元和尚広録』上、五〇頁)、『永平広録』では元の公案と同じ意味でこの言葉が用いられている。

- (20) 『景德傳燈録』巻十二陳尊宿章(新文豊出版公司、民国七〇年、台北、二一四頁、福州東禪寺版『景德傳燈録』基本典籍叢刊、禅文化研究所、二二二頁上段)参照。読み下しは私見による。ほぼ同文が、巻十九雲門章(前掲書三七三、三八一頁下段)にある。雲門章には陳尊宿とならんで、徳山もやってきた弟子を見るや否や拄杖で打って追い払い、厳しく弟子を指導したことも記載されている。陳尊宿章の「放你三十棒」について『正法眼蔵』「夢中説夢」巻には「現成公案は放你三十棒、これ見成(＝現成)の夢中説夢なり」(現代語訳は注24参照)(二一四九)とある。

- (21) 『碧巖録』第九則本則の著語に「現成公案、還た見るや。便ち打つ」(入谷義高他訳注『碧巖録』上、岩波文庫、一九九二年、一四三頁)、第十則評唱に『景德傳燈録』巻十二のそれとほぼ同文が(同一五五頁)、第五一則垂示に「且(まず)は只だ箇の現成公案を理会せよ」(『碧巖録』中、一八七頁)とあるが、脚注にも示されているように、どれも文脈的には「難問出現」という意味である。

なお道元は、『碧巖録』についても、その著者である圓悟克勤についても高い評価を与えている。このことに関連して詳細は、鏡島元隆『道元禅師と引用經典・語録の研究』第四章第四節「道元禅師と碧巖集」(木耳社、一九六五年、一六二―一八〇頁)参照。

- (22) 「難問」すなわち答えることが困難であるがゆえに、限りなく問い続ける必要があるというニュアンスは、修行には完成がなく、つねに継続される必要があるという含意として、修行の成就という意味を補っている。また、もちろん、「参究すべき祖師たちの言動、問答」という当時の標準的な「公案」という言葉の解釈のニュアンスも、道元の使う「現成公案」

には含意されている。ある修行者の行ない成就した修行は、それはそれとして一つの成就のかたちを取る。その成就は、無分節なる「空」そのものの、ある特定の時空における顕現であり、後世の修行者たちにとって、参究の対象となるのである。

(23) 「現成公案」という『景德傳燈録』所載の言葉を基として、『正法眼蔵』では、「公案現成」「現成の公案」「現成する公案」などという表現が展開されている。

(24) 他にも、たとえば、「磨作鏡は道理かならずあり。見成（＝現成）の公案あり。虚設なるべからず」（瓦を磨いて鏡となすという修行に関する公案の言葉には必ず仏教の真理が含まれている。修行が成就するのである。それは虚しい行為ではない）（一一二三三）、「現成公案は放你三十棒、これ見成（＝現成）の夢中説夢なり」（現成公案ということは、陳尊宿が弟子に三十棒を許すなどと言って厳しくつきはなして指導し修行させたような営為である。このような営為は、夢の中で夢を説くような行為〔普通は虚しい無意味な行為とされるが、道元は一切皆空を踏まえ、実体については語れないという立場から、修行はすべて夢の中で夢を説く営為であり、それこそが空なる修行であるとした〕が成就するということである）（一一四九）、「恁麼の参学は、見成（＝現成）せる公案なり、公案の見成なり。主より功夫し、賓より功夫す」（このよくな〔莫作＝無分節なる「空」そのもの〕の修行参学は、成就する修行であり、修行が成就することである）（一一三二八）、「この因縁の面目現成は仏祖公案なり」（この「洞山無寒暑処」の話の真の姿が現れ成就するのは、それが仏祖による公案であり、仏祖が参究すべきものだからである）（一一三四五）、「説法於説法するは、仏祖付嘱於仏祖の見成公案なり」（なすべきものとしての説法をなすことは、仏祖が仏祖へと法を伝えていく修行が成就するということである）（一一五四）がある。

また、修行の成就でありつつ、それが真理の顕現である（修証一等）というニュアンスが優勢である「現成公案」の使われ方としては、「しるべし、学道のさだまれる参究には、坐禅辨道するなり。その傍様の宗旨は、作仏をもとめざる行仏あり。行仏さらに作仏にあらざるがゆゑに、公案見成なり」（仏道を学ぶのにどうしてもしなければならぬ参究は坐禅弁道である。仏道の真髄は仏に成るということを求めない修行で、それと一等である悟りを顕現することによって仏となることである。仏として行じるということなのだ。仏として行じることは、仏になることを期待して行じるというもので

道元における「さとり」と修行

はなく、そのとき修行が成就しているのである(一一二二九)、「奉行の正当恁麼時に、現成の公案ありとも、公案の始成にあらず、公案の久住にあらず、さらにこれを奉行といはんや」(修行が成就するまさにその時に、修行の成就があり、また真理の成就あるのだが、その時にはじめて修行や真理が成就したというのではなく、本来、そのようなものであったが、しかし、修行によって成立せしめられているのだから、つねに成就しているということもできない。また、その時は、ことさらに修行と言いたてることもない)(一一二三八〇九)、「奉行の現成これ公案なりといふとも、生滅にあらず、因縁にあらず」(修行が成就するということは、それが真理として成り立つということであるが、それは成るといっても、生滅とか因縁などとは関係がない。つまり、無分節なる「空」そのものが顕現される時には、二元相対的な枠組みが突破されるのである)(一一二二九九)などがある。

他にもいくつかの用例があり検討する必要があるが、紙幅の関係で、細かな論証は別稿にゆずる。しかし、基本的には、『正法眼蔵』における「現成公案」の用法は、修行に関する成就という意味がその根幹にあるものと考えられる。

以下に主だった例を列挙しておく(ただし、現代語訳は省く)。「即」公案あり、見成を相待せず、敗壞を廻避せず(一一一四六)、「諸仏如来、この空華を修行して衣座室をうるなり、得道得果するなり。拈華し瞬目する、みな翳眼空華の現成する公案なり」(一一二七〇)、「自己の真箇に自己なるを会取し聞取し道取すれば、さだめて授記の現成する公案あり」(一一二六九)、「しかも、かくのごとくなりといへども、水現成の公案なり」(一一一九六)、「葛藤を纏遶する枝葉花果ありて、回互不回互なるがゆゑに、仏祖現成し、公案現成するなり」(一一三六四)、「見於三界」は、見成三界なり。三界見成なり、見成公案なり。よく三界をして発心・修行・菩提・涅槃ならしむ(一一四〇八)、「諸仏之所護念の大道を見成公案するに、汝亦如是、吾亦如是、善自護持、いまに証契せり」(一一四三三)、「しかあるに、自己現成して現成公案なり、開殿見仏なり」(一一二二二)、「恁麼功夫して、浣衣公案現成なり」(一一二七六)、「向前の堂々成見なりといへども、公案見成なり」(一一二九三)、「しかあれども、一千三百六十九品の公案現成なり。菩提分法なり、坐断すべし、脱落すべし」(一一三〇九)、「而今現成の公案、これ大修行なり」(一一三六九)、「野狐はかならず五百生の墮を知取る現成公案するなり」(一一三七六)、「このゆゑに、結夏の公案現成する、きたるに相似なり」(一一四二二)、「また『秘密正法眼蔵』第一「仏向上事」巻には「仏道をならふところにしばらく二つの様子あり。いはゆるこゝしてならない、身してならう也。身してなら

ふといふは、坐禅辨道するところに、作仏をもとめざる行仏坐仏あり。公案見成するに、身仏もとより作仏にあらず、羅籠ひさしくやぶれぬれば、坐仏さらに作仏をさへず。かくのごとくして身してならふとき、千古万古とこしなへにほとけにいり、魔にいるちからあり」(江藤即応校注『正法眼蔵』下、岩波文庫、一九四三年) などがある。

また、『普勸坐禅儀』に「公案現成羅籠未到」(前掲『道元禅師全集』下、四頁校異)、『永平広録』第一卷上堂に「諸人直に須らずこの見成公案を辨肯すべし。作麼生かこれ見成公案。便ち、十方諸仏古今の諸祖ぞこれなるを。而今の現成、諸人見るや。而今、掲簾放簾、上床下床、これなり。好箇の見成公案、諸人なにとしてか不会不参なる」(前掲『道元和尚広録』上、五六頁)、「仏祖翻身す、五万回。見成せる公案、百千枚。一茎の草は立つ、十方の寺」(六七頁) とある。

(25) たとえば、『新版禅学大辞典』(大修館書店、一九七八年)の「現成公案」の項では「公案は政府の法令、動かすことのできない法則や真理をいう。眼の前に現れているものが、そのままの相において絶対的真理であること」と説明されている。

(26) 南直哉『『正法眼蔵』を読む——存在するとはどういうことか』(講談社、二〇〇八年)では、「現成公案」を従来のように「本証妙修パラダイム」に基づいて「現実がそのまま真実だ」と解釈する読みが批判され、これは「存在するとはどういうことか」という問いかけとして解釈されるべきであると主張される。また、前掲田中晃『正法眼蔵の哲学』では「厳密にいえば、万事万物が直ちに真理ではなく、万事万物が斯くあることが真理なのである」(一八八頁)と言われ、現実の単なる絶対肯定ではないことに注意を促している。