

正法眼蔵 第二十九 山水経 私釈 [上]

松岡 由香子

凡例

はじめに

一章 山の活計

一節 山水の功

- 一、而今の山水は……………道現成なり。 | 228
- 二、ともに法位に住して……………現成の透脱なり。 | 251
- 三、山の諸功德高広なるをもて……………山より透脱するなり。 | 262

二節 青山常運歩

- 一、大陽山楷和尚示衆云……………運歩のゆえに常なり。 | 268
- 二、青山の運歩は……………退歩歩退ともに檢點あるべし。 | 282
- 三、未朕兆の正当時……………小見小聞の沈溺せるのみなり。 | 299

三節 各々の見成

- 一、しかあれば、所得の功德を挙せるを形名とし……………一隅の管見なり。 | 316
- 二、転境転心は大聖の所呵なり、……………東山水上行なり、審細に参究すべし。 | 329
- 三、石女夜生児は……………生児現成の修証なりと参学すべし、究徹すべし。 | 346

二章 山と水

一節 東山水上行

一、雲門匡真大師いはく……………修証活計に透脱ならん。

361

二節 無理会話

一、いま現在大宋国に……………自然の外道兒なり。

377

三節 諸水と諸山

一、しるべし、この東山水上行は……………修証即不無なり。

399

凡例

- 一、『正法眼蔵』の卷名は《》でくくり、引用は〈〉で表した。
- 一、漢文で書かれた『永平広録』『宝慶記』はテキスト(春秋社本)によって書き下した。その番号はテキストの番号である。頁数と区別するために、横書きの算数字で示した。
- 一、『永平元和尚和歌集』の番号はテキストの番号である。
- 一、諸解釈の引用の頁数は( )の中に漢数字で記した。
- 一、田中忠雄の『道元』は戦前に出たものであり、旧字、歴史的仮名づかいを用いているので、新字、現代仮名づかに改めた。

一、テキスト 略号

この巻は道元の真蹟完本がある稀な巻である。真蹟本をテキストにする。したがって本文について問題はほとんどないが、句読点は『河村本』を用いた。矢印の下は略号である。

『道元集』 中世禅藉叢刊 第二卷 (臨川書店、二〇一五)

『道元禅師全集』 第一卷 河村孝道(春秋社、一九九二) ↓ 『河村本』

◎《山水経》以外の道元のテキスト

『正法眼蔵』 『道元禅師全集』 第一卷、第二卷(春秋社、一九九二、一九九三)

『永平道元和尚広録』(『永平広録』) 『道元禅師全集』 第三、四卷(春秋社、一九八八)

真字『正法眼蔵』(『三百則』) 『道元禅師全集』 第五卷(春秋社、一九八九)

『宝慶記』 『道元禅師全集』 第七卷(春秋社、一九九〇)

『永平元和尚和歌集』 (『和歌集』)

『道元禪師全集』 第七卷 (春秋社、一九九〇)

『尽未来際不離吉祥山示衆』

『道元禪師全集』 第五卷 河村孝道 (春秋社、一九九〇)

◎ [註釈の参照]

『道元』上 『日本思想大系』 12 寺田透、水野弥穂子 (岩波書店、一九七〇) ↓ 『思想』・頭注

『正法眼蔵』二 岩波文庫 水野弥穂子 (岩波書店、一九九〇) ↓ 『文庫』脚注

『正法眼蔵 正法眼蔵随聞記』 日本古典文学大系』 81 西尾実、鏡島元隆、酒井得元、水野弥穂子 (岩波書店、一九六五) ↓ 『文学大系』・頭注

◎ [現代語訳]

『正法眼蔵』全訳注 (二) 増谷文雄 (『講談社学術文庫』講談社、二〇〇四) 『現代語訳 正法眼蔵』第二卷、

一九七三、角川書店) ↓ [増谷訳]

『原文対照現代語訳 道元禪師全集』第三卷 水野弥穂子 (春秋社、二〇〇六) ↓ [水野訳]

他にも次のようなさまざまな現代語訳があるが、あまり参照しなかった。

全訳『正法眼蔵』巻二 中村宗一 (誠信書房、一九七二)、抄訳『道元』日本の名著7 玉城康四郎 (中央公論社、一九八三)、

抄訳『道元』鏡島元隆 (講談社、一九九四)、『正法眼蔵』2 石井恭二 (河出書房新社、一九九六)、『現代語訳 正法眼蔵』

第二卷 西嶋和夫 (金沢文庫、一九九八)

◎ [諸解釈]

『山水経』巻全体を解釈するもので参照するのは次のものである。

田中忠雄『道元』(新潮社、一九四三) ↓ 田中『道元』

古田紹欽『正法眼藏 山水経・春秋 私釈』(宝文館、一九六〇) ↓古田『私釈』  
安谷白雲『正法眼藏参究―山水経・有時』(春秋社、一九六八) ↓安谷『参究』  
森本和夫『正法眼藏 花開いて世界起る』(山水経・梅花) (大蔵出版、一九八二) ↓森本『花開』  
森本和夫『道元を読む』(春秋社、一九八二) ↓森本『道元』  
内山興正『正法眼藏 山水経・古鏡を味わう』(柏樹社、一九八八) ↓内山『味わう』  
なお『正法眼藏註解全書』第一巻にある江戸時代までの諸註解は、ほとんど参照しなかった。  
参照する場合の略号は、次のとおりである。

略号

書名

『聞書』

『正法眼藏抄』に収む

詮慧提唱

『御抄』

『正法眼藏抄』(泉福寺所蔵) (一三〇三―一三〇八)

経豪著

『弁註』

『正法眼藏弁註並調弦』(一七三〇)

天桂伝尊著

『聞解』

『正法眼藏聞解』(一七五五―一七七六)

面山瑞方著

『私記』

『正法眼藏私記』(?―一七八八)

安心院蔵海著

『那一宝』

『正法眼藏那一宝』(一七九一)

父幼老卵著

(以上『正法眼藏註解全書』による)

『啓迪』

『正法眼藏啓迪』(一八七三頃)

西有穆山提唱(大法輪閣、1965)

◎「一部でこの巻を解釈する部分があるもの」

倉澤幸久『道元思想の展開』(春秋社、二〇〇〇) 一九三頁以下 ↓倉澤『展開』

頼住光子『道元―自己・時間・世界はどのように成立するのか』(NHK出版、二〇〇五) ↓頼住『道元』

◎「論文」

竹村牧男「道元の言語哲学」(『講座 道元』第四卷、春秋社、一九八〇) ↓竹村「言語」

頼住光子「道元の世界認識に関する一考察」『正法眼蔵』「山水経」卷等をしてがかりとして」(『倫理学

紀要』第6輯、東京大学文学部倫理学教室、一九九〇) ↓頼住「一考察」

佐藤悦成「『正法眼蔵』「山水経」考」(『印度学仏教学研究』40号2、印度学仏教学研究会、一九九二) ↓佐藤「考」

◎「参考文献」

小川隆『禅思想史講義』(春秋社、二〇一五)

## はじめに

### ○執筆状況と『正法眼蔵』七十五巻での位置づけ

この巻は『正法眼蔵』の巻の中でも比較的早い仁治元年(一二四〇)十月十八日、道元四十一歳の示衆である。

《現成公案》《摩訶般若波羅蜜》《一顆明珠》《即心是仏》《洗面》《洗淨》《礼拝得髓》《谿声山色》《諸悪莫作》《有時》《伝衣》に次ぐ十二番目である。深草の興聖寺で、ようやく雲水も集まりだした頃であろう。時は晩秋であるが、周りは樹々に囲まれた寺であつたらう。

これ以前に説かれたもので、この巻に特に関係するものは《有時》と《谿声山色》である。《谿声山色》は同じ年の四月に、《有時》は直前の十月一日頃(開冬日)に書かれている。

《谿声山色》と《山水経》は、巻名からは似た主題のようであるが、内容はかなり異なっている。

そして七十五巻本編集においては《山水経》は巻二十九、《谿声山色》は巻二十五と、中頃に位置づけられて、かならずしも重要な巻とはいえない。《有時》も、道元のきわめて独自の思惟が表明されているのであるが、巻二十に配されており、同じような位置づけである。

おそらく道元は、修証と直結する内容を持つ《現成公案》《身心学道》《行仏威儀》《大悟》《坐禅箴》《坐禅儀》や、禅仏教において誤解されてきた重要語句を正しく示す《仏性》、《即心是仏》、《心不可得》《古仏心》などを最重要なものとして、最初に集めたのであろう。

《現成公案》《有時》などが道元独自の用語によるその展開であるのに対して、《山水経》は、とりわけ独自の用語を用いるわけではないが、きわめてユニークな思惟が言語化されている。またその中にいわゆる「禅宗」の批判を入れているが、同じように禅宗批判を含む巻には無事禅などの批判を含む《坐禅箴》、

白居易への批判を含む《諸悪莫作》、悟りの浅深、女性蔑視批判の《礼拝得髓》、洞山五位批判の《春秋》、大慧宗杲批判《説心説性》、《自証三昧》、三教一致批判の《諸法実相》などがある。《山水経》はそのような批判の魁を含む。

《山水経》はかなり長い。長い順では《行持》、《仏性》と次第して、第十五番である。また、この巻は主に、取り上げられる公案（則）の難しさから、比較的難解な巻とされてきたようで、解釈はさほど多くはない。

## 一章 山の活計

### 一節 山水の功德

\*

一、 而今の山水は、古仏の道現成なり。

〔注釈〕

○而今 既成の熟語では、今から後、これから、という意味であり、「而今而後」と四字でも同じ意味である。ただ道元が「而今」というのは、道元独自の用い方であり、七十五巻本『正法眼蔵』中の三十四巻に八十六回使われる道元の根本語の一つである。詳しくは私釈にゆずるが、「今から後」という意味ではなく、また時間的な今現在や「いまここ」ではなく、打坐において現成している時である。

ところで、『日本思想大系』の『道元上』も、それに基づく岩波文庫、『正法眼蔵 正法眼蔵随聞記 日本古典文学



大系』も、これを「しきん」と読んでいる。

『文学大系』・頭注には、「シキンは唐音読み。いまと訓ずる」とあるが、なにを典拠しているか不明である。『思想』凡例でも、振仮名は、「底本にあるものは片仮名で、校訂者によるものは平仮名でつけた。校訂者による振仮名は歴史的仮名づかいによった」とある。しかし、真筆本にある片仮名の振仮名は三十二箇所あるが、もちろん、「而今」にはないし、どの真蹟本にも「而今」はない。

その振仮名について一言すれば、真蹟本にある振仮名は、とても道元自身が付けたものとは思われない。それは称名寺蔵の『真字正法眼蔵』(中)につけられた片仮名の振仮名によく似た字体であり、違った読みが字の左右にあることも同じである。たとえば「耽溺」には右に「チムシヤク」、左に「シツミ、ヲホル」とある。『文学大系』では「チムジヤク」と振仮名がある。あるいは強弱<sup>ケウニヤク</sup>、湿乾<sup>シツカン</sup>、動靜<sup>トウシヨウ</sup>、冷暖<sup>レウナン</sup>と熟語が振仮名をつけて左右二行にあるのも三つある。左の読みは「コハク ヨハシ」、「シメル カハク」、「スサケシ アタタカナリ」であり、道元が読みをつける必要があったとは考えられない。また、而今をはじめ、ほとんどが校訂者のつけた振仮名である。なぜ、辞書にもない唐音で読まなければならないのか、分らない。ほとんど振仮名のない真筆本であるのに、読者をいわずらに混乱させるだけではなかるうか。ことに岩波文庫はもつともよく読まれるものであるだけに、残念である。

○古仏 「古仏」の道元の用法は二つある。一つは新古の古の意味を含むもので、例えば〈正伝しきたりて、古仏今仏なり〉《仏教》など五箇所あるが、もう一つは古に深い尊敬の意味を込めて「禪師」などの代わりに仏祖に対して用いる。如浄に対する「先師古仏」がもつとも多く、『正法眼蔵』に四十三箇所ある。ここでは誰を指すかは明確ではない。

○道現成 道現成の「道」は、「道う」ということで、『山水経』という巻名からも「言葉」であり〈諸仏の道現成、これ仏教なり〉《仏教》とある用法と同じである。

【現代語訳】

「打坐の」今の山・水は、古仏の道の現成である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

而今の山水とは、いまの山水、現在まのあたり見るこの山水である。(五)

この文章は今も残る宇治の興聖宝林寺で書かれた。山々は秋深い空にまのあたり追り、もののふのやそ宇治川はこれを縫うて走る。そのせせらぎに耳を傾けながら、道元は、而今の山水、と云うたのである。正法眼蔵山水経というが、山水経と名付ける仏説や大蔵が別にあるわけではない。ただ山水は、道元のわけても好むところであった。(六)

われらの参学する正法眼蔵山水経の巻はこの(宝林寺が開かれた)時から四年後の示衆にかかる。……越前への移住は、これより三年後の寛元元年であった。この行履を顧みれば、道元の山水を恋うる跡まことに歴々たるものがある。(七)

そして、山居の偈頌を二首引く。

夜坐更闌けて眠未だ熟せず／情に知る、辨道は山林に可なることを／溪声耳に入り月眼に至る／此の外更に何の用心をか須いん

西來の祖道我れ東に伝う／月に釣り雲に耕して古風を慕う／世俗の紅塵飛んで到らず／深山雪夜草  
庵の中(同)

また鎌倉から帰山して「今日山に帰るに雲喜氣あり。山を愛するの愛初はじめてより甚はなだし」と語ったことをいい  
「傘松道詠の心も、殆どみな山水にあると云うことができる」と二首を引く。

山のはのほめくよいの月影に光もうすくとぶほたるかな

我庵は越このしらやま冬こもりこもり凍も雪も雲かかりけり(八)

山水経の姉妹ともみるべき巻に、正法眼藏谿声山色なる優れて美しき文章がある。峯の色溪の響きは、みなながら、わが仏々祖々の声と姿とであった。城邑聚落に住せず、権門勢家に近づかず、ただ深山幽谷に居して一箇半箇を説得せよとは、その師天童如浄の慈誨である。(九)

而今の山水は、頑石の住するところである。道元は学道の人は須く貧なるべし、と語った。(一〇)志を重しとすれば、必ず清浄を願ひ、清浄を願えば、やがて水の功德を尊ぶのである。山水の水は、道元において、清浄を学する心に繋がっている。……而今の山水とは、いままのあたり見聞するところの宇治草庵の秋色深き溪声山色である。(一一、一二)

(検討)

田中が引用している和歌などは確かに道元が山水を愛する真情であり、山水と共にある実生活で、山居が辦道には必要だということはその通りだと思う。「いままのあたり見聞するところの」というが、これ

は筆者（田中）が今、見聞するということだろうか。叙述からは、そうとは思えない。道元が、『山水経』を書いている今、見聞するということのように読める。しかし、道元のいう〈而今の山水〉は、そんな限定されたことではあるまい。「而今」の意味、重みが顧慮されていない。

ちなみに、小さなことだが、今の宇治興聖寺は、道元の建てた深草興聖宝林寺ではない。一六四八年宇治山田（山城の朝日茶園）に再興されたものが宇治仏徳山興聖寺である。また、田中の文では『谿声山色』巻に和歌があるように読めるが、和歌は「傘松道詠」で「峯の色溪の響きも、みなながら、わが釈迦牟尼仏の声と姿と」である。また「城邑聚落到に住せず、権門勢家に近づかず、ただ深山幽谷に居して一箇半箇を説得せよ」は、如浄の言葉ではなく、道元が法語八に引く船子が夾山に与えた言葉「向後、城隍聚落到に住することなかれ。……深山鑿頭の辺に向いて一箇半箇を接取して」ではなからうか。もともと『建撕記』（原本は『元古仏縁記』一五八九年に遡る）には、如浄の言葉として「国王大臣に近づかず、聚洛城邑に住せず、すべからく深山幽谷に住して、閑人を雲集するを要せず、……もし一箇半箇を接得することあらば、仏祖の慧命を嗣続して」とある。

田中は、道元の〈古仏の道現成〉を、〈古仏の道〉で切り、「古道を挙揚する」（二二五）「而今の山水と古道」（二二六）というが、道は言葉であり、「古仏の道現成」と続けて読まれるべきである。このような誤りは『聞書』の「古仏道と云ひ」（二七九）、『聞解』「古仏の大道現成する」（二二八）などに由来しよう。

### 古田『私釈』

〔啓迪〕は「風流を弄ぶ山水ではない、これ仏道の山水ぢや」といつているが、普通我々が口にする山水と云うことから区別するためには、山水経の山水を仏道の山水とよんでもよからう。……道元

に取って大切なことは「而今の山水」であり、絶対現在の山水である。(二〇、二一)

山は山、水は水として而今に常住不変の働きをなしているのである。山は動かず、水は流れて何時とて変わらぬ働きをなしているのである。(二二)

(検討)

古田が「仏道の山水」と呼ぶ内実は「而今に常住不変の働き」をなしていることだと思われるが、「常住不変」は実体を形容する詞で、「働き」が常住不変だとはいうまい。水は流れ、凍るし、蒸発するものであるが、そのどこが常住不変だろうか。「絶対現在」とは如何なることだろうか。また、道元はすぐ後で、「青山常運歩」と古仏の言を引き、さらに〈東山水上行〉も引いており、山の運歩がこの節の主題であるのに、どうして「山は動かず」と言うのか、理解に苦しむ。

安谷『参究』

まえがきで、田中『道元』(七、八、九頁)の前出した諸句をほぼ引用して「私も全く同感であつて、外に言いようはない」(四三)と感服している。また原田老師の提唱の言葉を次のようにいう。

「而今」の語を提唱なさるときに、「而今」とはたんなる今ではない。無限の過去から今日に到るまで全部をひっくるめて、而して今だ、といわれたことを覚えている。(四五)

時間空間の全部をあげて、而今の外には何物もないという響きを感じる。……それだから今という存在は無限の時間を呑んでいる今である。これを一応、而今と称する。(同)

空間のない時間というものも有り得ないが、時間のない空間というものも有り得ない。……どのよ

うな絶海の孤島でも、人跡未踏の山奥でも、無限の過去からの歴史を持つているし、未来永劫、存在する限り、その土地の歴史がつづく。(四六)

元来時間と空間とは二つでないから、絶対に交叉しようがない。時間といえば時間で全部尽きるし、空間といえば全部空間で尽きている。時間と空間が出逢うということは有り得ない。いわんや、時間と空間との交叉点に立っている自分などというものが、時空の外に有るべきではない。……されば時間といっても空間といっても自己といっても、全く同一物であって、ただわれわれがその呼び方をかえてふたたびそれを頭に描くだけのことである。このような内容を「而今」という言葉であらわしている。(同)

而今というも、山水というも、同体異名にすぎない。これを仏道であるというので、古仏の道現成なりと示されたのではあるまいか。(四七)

「古仏の道」という言葉には、もう一つ大切なひびきを感じる。古仏とは直接には次に出てくる大陽山楷和尚をさし、間接的には雲門匡真大師その他のすべての仏祖をさすであろうけれども、主として大陽山楷和尚をさし、その楷和尚が説道なされた「青山常運歩」の語をさしているおもむきを味わい得る。それは次のところに「いま仏祖の説道、すでに運歩を指示す」とあるのを見ると、そのように受け取れる。(同)

(検討)

安谷は《有時》を念頭に、ここで時間と空間と自己を解釈しているように見える。そして「山水経・有時」という副題で、両巻の註解を一書にしている。その着眼点は評価したいし、「而今」を重視しているのも評価する。ただ時間を離れて空間はない、而今の外に何もないというと、いかにも道元の《有時》の

思想に合っているように聞こえる。しかしながら、道元の〈有時〉は、時間と空間ではない。〈時すでにこれ有なり、有はみな時なり〉とは、「時間・空間」と言表される幅をもった「間」を排しているのであり、安谷がなしている「時間と空間」への言及はおよそ《有時》の内実とは異なる。《有時》には「空間」は説かれない。

「人跡未踏の山奥」なり「孤島」なりが、「無限の過去からの歴史を持っている」といえるだろうか。その存在するものは、普通は、時間の中で生成してきたので、存在として考えれば、実はつい最近まで存在しなかったし、もうじき存在しなくなる。いずれにしろ仏教に「未来永劫、存在する」ものはない。

「而今というも、山水というも、同体異名」などと言えるのだろうか。

その「山水」が「仏道」であるとも、考えられない。「古仏の道」という田中の誤りをひききずっているからであろう。

とはいえ、「古仏の道」を「大陽山楷和尚をさし、間接的には雲門匡真大師」など古仏たちの「説道」としているのは、その通りであろう。

### 森本『花開』

「而今の山水」が「古仏の道現成」であると記されているのを読めば、それだけでも、すでに、この場合の「山水」がたんなる客観的な「自然」というようなものではないことの見当がつくはずなのである。(二〇)

文字通り、「而今」は「今」ではないのである。それは「今という今」なのであり、「今である今」なのである。……「永遠のいま」なり「絶対の今」なりときめつけることも誤解のもととならずには

すまないであろう。(一一二)

そもそも「而今」がたんなる「今」ではないとすれば、「而」という字のはたらきに注目せざるをえない。それは、「如」に通じるのである。……『正法眼蔵』のなかでは第三十一「諸悪莫作」の巻において、「如今」という言葉がつぎのようなふうに使われている「……：如今の修行なる四大五蘊のちから、上項の四大五蘊を修行ならしむるなり。(二三)

「古仏」という場合の「古」は、「新」との相対的な「古」ではなくて、いわば絶対的な「古」なのである。(二六)

あらゆる「仏」は「古仏」なのであり、「古仏」でない「仏」は考えられないからである。……「古仏」は「古である仏」なのであって、そのようなものの現成が「而今の山水」にはかならないわけである。(二七)

「道」を「ことば」として読みなおしてみても、なお「古仏の道現成」を「古仏のことばの実現」と受け取る向きもあるかもしれないが、じつは、「ことば」とは、それ自身が「現成」なのであってみれば、このような受け取り方はしりぞけられなければならないまい。このような受け取り方には、依然として、「古仏」を個人的な主体的人格としてとらえる態度がつきまとっているのである。(一九)

「山水」は、ものゝことばではなくて、ことば、なのである。「古仏」もまた、ことば、なのである。……そんなわけで「山水」は「諸法」であり、「古仏」は「仏法」であるとしても、「諸法の仏法なる時節」である「而今」において、「ともに」おなじく「法」なのであり、同一のものなのである。(二二)



森本『道元』〔5日本人と自然〕

従来、ややもすれば、安易に「山水経」とか「谿声山色」とかいった巻が、自然を愛する日本人には好まれやすく、理解されやすいというような通念のはびこっている気配がみられるからであった。(四七)

(川端康成がノーベル賞講演で引用した和歌に対して)「道元の和歌『春は花 夏ほととぎす 秋は月 冬雪さえて 冷しかりけり』も『本来の面目』と題されているとおり、かならずしも自然愛を詠ずるものではないのだ。」(同)といい、「むしろ、まさにそのような通念こそ、初心の情量」として、捨ててからなければならぬものである。(四八)という。

近代西洋文明の行きづまりに際会して、あらためて日本的な文化に注目するために道元を見直そうとするような態度はまったく錯誤だといわねばならない。(五三)

森本『道元』〔6わが山水体験〕

その道場を包むように迫っていた山の姿と、道場の真下を流れる谷川の響きに、日夜身近くに接しているうちに、それまで味わったことのないひとつの新たな経験のなかに踏み込んでいる自分を感じたのである。それは、言葉になりにくいものであったが、あえて言葉を探ろうとすると、きまってしまう出されるのが『山水経』であり『谿声山色』なのであった。(五八)

(検討)

たしかに森本『道元』が道元の言葉を日本人の自然愛の表れとする通念を批判するのは妥当であろう。そうではあるが、道元であれ、仏道であれ、それらはやはり「近代西洋文明の行きづまり」に對置しうるものではなからうか。それゆえ、現在に至るまで、西洋人、南米も含めた西洋文明の染み付いた人々に、道元や仏道は受用されていると思われる。

森本がいうように道元が「山水」というのは、ネイチャー、客観的对象としての自然ではないとしても、道元が実際に見ていた、それに囲まれていた山紫水明の自然と無関係なものではありえない。森本も、スイス・イタリアに近いフランスの町の峡谷で行われた撰心に参加して、先の感慨を持ったという。誰も自然科学者でないかぎり、「客観的对象としての自然」を問題にはするまい。

日本とヨーロッパということでは、ヨーロッパでは人が住む場所は、壁で囲まれた都市(町)であり、その郊外に農地や森があるのに対して、日本は、自然を取り込んだ町(京都や奈良など大都会も)である。その四季折々の自然の美しさはやはり世界の中でも際立っていると思われる。目に見え、耳に聞こえる自然だけではけつしてないが、それを離れて《山水経》がいわれているのでもないだろう。しかし、より詳しく論じている『花開』には、疑問点が多い。

〈而今〉というキーワードを、他の語「如今」と通ずるとして「如今」の説明を一頁(二四)にわたって解釈するのは、厳密に選ばれた詞を用いる道元のテキストに対する態度ではなからう。

『今という今』なのであり、『今である今』といっても、意味ははっきりしないし、それを「永遠のいま」と言えば、誤解のもとになる、と『花開』でいっておいて、すでに森本の『読解』では、「永遠の現在」といい、『読解』シリーズでは観念的な詞が目につく。

「古仏」についても、道元は〈正伝しきたりて、古仏今仏なり〉《仏教》とも使う。この場合は新古の古であり、古仏でない仏(新仏)もある。

また、「道」を正しく「ことば」と捉えても、「古仏のことば」ではないとして、「山水」も「古仏」もことばであり、法であるから同じであるという。そんなことが本文から読み取れるだろうか。

内山『味わう』

「而今」とは、いまという意味ですが、われわれが「いま」という場合、今の時代とか今の世の中とかいうように、いまとは、いかにも幅があるような感じで使われている。しかし厳密に言えば、一瞬前はもう過去であって、今ではない。一瞬後はまだ未来であって今ではない。つまり「いま」とはそういう今ではない、過去と未来にはさまれてまったく長さを持たぬ無の一点です。これは『有時』の巻で申し上げたことですが、而今とは結局前後際断している。前後際断しているということは無である。その無の今が、尽有尽界、時々刻々に展開している。これが生命実物です。……この『山水経』という山も、山を見て、これが山であるという以前、分別の働く以前の、実物の山です。(二二、二三) また『山水経』から汲み取るべきこととしてこう言われる。

つまりここでは、動・不動、常・無常という二つに分けた考え——つまり山は不動、川は流れて止まらない、と普通は考えているのが、そうではない。動といえば、山も水も動いている。不動といえは、山も水も動かない。そういう二つに分かれる以前の生命実物に目を開くということが大切だ、ということをお願いいたします。(二七、二八)

(検討)

この「而今」の解釈は一見、安谷の「時間」解釈を批判している正しい解釈のように見える。だが、『有時』巻の(時すでにこれ有なり、有はみな時なり)のどこにいまは「無の一点」という余地があるのか。どこに「一瞬間」という時間だけで論じられる事態があるのか。ただ『有時』の解釈としては「無の一点」ということを除いてはほぼ妥当しよう。また「見て」「分別の働く以前」は『善の研究』(西田幾多郎)の「たとえば、色を見、音を聞く刹那、……この色、この音は何であるかという判断すら加わらない

前をいうのである。それで純粹経験は直接経験と同一である」と同じことをいつているのではなからうか。西田はそれを「純粹経験」といい、内山は「実物の山」という。はるかに表現が異なるのであるが、哲学者ではない内山には「実物」とは何か、ということは考えられないのだろう。

『文庫』脚注

《山水経》を「山水が自己の正体の不変の真実（経・ストラ）であることを説く」（一八四）とする。

（検討）

「自己の正体」とは何か。いずれにせよ「不変の真実」というようなことがいえるのか。そもそも「不変」を使うのは、仏法の解釈としてまずいのではあるまいか。

竹村「言語」

而今の山水は、古仏の道得が現成したものに他ならないという。(二〇二)

ここで古仏の道現成の道はあくまで道うでなければならぬ。だからこそ、仏の説法・転法輪として、山水経なのである。なぜそれが道うの現成かといえば、空劫已然即而今活計、朕兆未萌即現成透脱として、脱落即現成の法位に住しているからである。それは永遠の「現身説法の化儀」（谿声山色）である。とするなら、かつて脱落即現成において成立する道得（言語表現）があるという言い方をしたが、もはや脱落底の自己表現、脱落即現成がただちに道得である。性の説・心の説であると言ふべきであろう。ここにおいて道得は、言語表現を脱して表現一般に拡がる。こうして山水だけではない、あらゆる事象は、説法として存在しているのである。(二〇二、三)

《古仏心》の〈いはゆる問処は、……華開の万木百草、これ古仏の道得なり、古仏の問処なり、世界起の九山八海、これ古仏の日月月面なり、古仏の皮肉骨髓なり〉を引いてこういう。

それは、結局、一切の存在が脱落底の自己表現としてある、脱落即現成の位に住しているからである。(110三)

(検討)

まず、道が「いう」でなければならぬ、というのは妥当であろう。しかし、「脱落即現成において成立する道得」というが、「脱落」は自己の事態であるのに対して、「現成」は、〈公案、証究、密有〉の現成であり、つまり法の現成であつて、「道得」に直結するものではない。ここでは、その「古仏の道」は、やはり次に引かれる二人の禪師の詞に限定されよう。

倉澤『展開』

この巻では、言語の問題が論じられる。(一九二)

「今、目の前の山水は」と訳す。目の前の山・水がそのまま本来の基盤であり、かつ本来の基盤の上に真実の存在として現れ出ているものであることが、説かれている。(一九三)

(検討)

言語の問題が論じられるという点については、二章二節の無理会話として存在しないことはないが、それがこの巻の中心の問題ではなからう。また「目の前の山・水がそのまま本来の基盤である」と言うが、何の本来の基盤なのか、その上に「目の前の山・水が……真実の存在として現れ出ている」のであれば、

論理的に目の前の山水も、本来的基盤も真実の存在も同じことになる。それは本覚思想と変わらない解釈となる。

同様に玉城康四郎『道元』も「いま目のあたりに見る山水」(二八三)と訳す。

佐藤〔考〕

自然そのものが釈尊の長広舌であるのみ主張すれば、禪師が「俗」の立場と観る道教の無為自然に陥ってしまう危険を内包している。しかし、その危険性は、受領する主体である「己」が確立されることにより消滅するのであり、その確立は只管打坐の行により現成するのである、と道元禪師は記すのである。(二四七)

(検討)

これは一見妥当するように見える。ただ「受領する主体である『己』」というが、何を受領するか。山水をか。また「『己』が確立される」という表現は、少々問題を感じるが、それは、「身心脱落の結跏趺坐」とは、日常的に自己と認識している心意識や感覚・知覚活動を停止させ、外界を知識・経験という濾過器を経由させずに捉えることが、禪師の思想の基盤となっていたといえる」(二四八)という説明において、感覚器官に受容される事態であることが明確になっていて、その通りであろう。

『文学大系』・巻頭解説

この巻の題号である『山水経』は、自然主義的な印象を与えるが、この山水は決してそのような観照的なものではない。この山水は、永遠の真実であり、具体的現実の無限絶対の真実であったのである。

る。即ちここにいう山水は我々の本来の面目であって、観照された自然ではなかったのである。「而今の山水は古仏の道現成」「空劫以前の消息」といわれているのはこのためである。

『文学大系』・頭注

今までのあたりの山水。この山水が真実の現成である。この山水は、尽十方界、大自然の意味で、これと相対している自分も山水である。つまりこの山水は、我々がなめる対象として存在するものではない。

(検討)

「この山水は……観照的なものではない」としても、それは「永遠の真実」や「無限絶対の真実」と表現できるようなものだろうか。「永遠」とは何か、「真実」とは何か、「無限絶対」とはいかなることをいうのか、いずれにしてもそのように抽象的にいえるような事態ではなからう。それは「今のあたりの山水」なのだろうか。「今までのあたりの山水」と「我々がなめる対象として存在する」山水とはどう違うのだろうか。また「目の当たりの山水」が、どうして「これと相対している自分も山水である」などといえるのだろうか。

「水野訳」は「而今」とルビを振り、括弧の中に「(ここに古仏の道を修行している人の見る)山水」と入れている。

(検討)

「修行している人の見る」山水、と限定しているわけであるが、その「見る」はふつうの「見る」ということを出していないように聞こえる。

頼住「一考察」

「山水」とは道元にとつては、単なる自然の景物ではなくて、存在の確固たる在りようを開示するものであった。(一〇三)

「而今」という詞であるが、これは中国語としては単に「今」を意味する言葉である。しかし、道元は、この言葉を、証りの一瞬、真理の開示される一瞬という非常に重い意味を担わせて使っている。(一〇四)

ここでテーマとなっている「山水」とは、常識が日常的自明性のうちに把握するような「山水」ではなく、非日常的な特権的瞬間における「山水」なのである。(同)

「而今の山水」に出会うという事態は、諸仏諸祖の言葉をまっぴらして始めて成立する事態であり、その言葉は、われわれがどう山水を認識するべきであるかを指示するという意味で、規範性を持っている。(一〇五)

(検討)

「而今」を吟味しているのはいいが、「証りの一瞬、真理の開示される一瞬」というような事態は道元にはない。悟りは一瞬ではなく〈行仏〉とか〈修の証〉とか、〈仏向上事〉など、継続する行を離れてはいない。「常識が日常的自明性のうちに把握するような『山水』ではない」ということは正しいだろうが、「特権的瞬間における『山水』」といえ、**「見性」**のような感じであり、いずれにしても「瞬間」の事態ではあるまい。また、祖師の言葉は、「どう山水を認識するべき」というようなことであろうか。問題は**どう山水を認識するか、ではあるまい。**



【私釈】

まず、「而今の山水」の「而今」が問題である。

「而今」は、「注釈」で述べたように『正法眼蔵』で三十四卷に八十六回も使われる道元の根本語の一つである。その用法は、いちおう、「かつて」や「のち」ではない「いま」という意味で、たとえば〈この時節、かつてさきにあらす、さらにのちにあるべからず、ただ而今のみにあるなり〉《看経》といわれ、「而今の」と名詞につくことも〈而今の因縁〉《安居》《大悟》《祖師西来意》、〈而今の示衆〉《仏向上事》などがある。そして更に、たんに時間的な「今」には尺きない意味を持つ重要な用法がある。

そのような「而今」は、特に《有時》では〈彼方にあるにたれども而今なり。丈六八尺もすなはちわが有時にて一経す、彼処にあるにたれども而今なり〉といわれ、〈われ〉と不離の時として示される。「われ」と不離であるということは、それが「さとり」というニュアンスを帯びる。

〈今時人還假悟否……〉の問答を商量して〈いはくの今時は、人人の而今なり、令我念過去未来現在、いく千万なりとも今時なり、而今なり〉《大悟》といわれており、ここにも「さとり」とは「人人の而今」であることが示されている。

さとのりの意味を含む「而今」であるが、道元にとって「さとり」は、一時の体験ではありえず、修証一等の打坐において現成していることであり、〈怛麼時の而今〉《谿声山色》は、継起する而今であるともいえる。これが、次のように「正当怛麼時」の「而今」であり、道元独自の用法の典型である。

〈みなどにも大悟を拈来して、さらに大悟するなり。その正当怛麼時は、而今なり。〉《大悟》

さて、《山水経》では、「而今の山水は」といわれていて、諸釈がなしたような「今、目前の」という意味に尽きるはずはない。頼住「一考察」は、「而今の山水」を、特別な瞬間を経験した仏祖の山水であり、私たちはその仏祖の言葉によつてはじめて「而今の山水」に出会うということになる、とした。後半はともかく、「特別な瞬間を経験した仏祖の山水」ではない。先にもみたように道元には特別な体験、ということではない。たしかに「而今」には、さとのりの時という意味合いがあるが、それは道元においては打坐における現成である。説明をつければ、正当恁麼時という而今の、打坐において現成している山水である。

その〈而今の山水〉は、田中がいう「現在まのあたりに見るこの山水」や、水野のいう「古仏の道を修行している人の見る」山水ではない。現代の解釈は多く田中や水野のように人が目で知覚するという意味で、「目になっている」「見ている」山水としている。

「現在まのあたり見る」「いままのあたり見聞するところの宇治草庵の」(田中)

「今、目の前の山水」(倉澤)

「いま目のあたりに見る山水」(玉城)

「今まのあたりの山水」(『文学大系』・頭注)

このように言うとき、山水とそれを見ている人がある。そして、人間が見ている山や川がそのまま悟りを顕している、ということになる。この間違いを、道元はこう指摘して批判する。

〈諸仏如来ひろく法界を証するゆえに、微塵法界、みな諸仏の所証なり。しかあれば、依正二報と

もに如来の所証となりぬるがゆえに、山河大地・日月星辰・四倒三毒、みな如来の所証なり。山河をみるは如来をみるなり。……かくのごとくいふともがら、稲麻竹葦のごとく、朝野に遍満せり。しかあれども、このともがら、たれ人の児孫といふことあきらかならず、すべて仏祖の道をしらざるなり。たとひ諸仏の所説となるとも、山河大地たちまちに凡夫の所見なかるべきにあらず。諸仏の所説となる道理をならはず、きかざるなり。なんぢ微塵をみるは法界をみるにひとしといふ、たみの王にひとしといはんがごとし。》《四禅比丘》

「而今の山水」は、人によって見られた山水ではないし、道元が見ていた山水でもない。

《而今の山水》が現成するには、その打坐の場に山水が環境としてあることが必要である。「現成」は、なにもないものが、現成するわけではない。《方法すすみて自己を修証する》《現成公案》ではあるが、「方法」という漠然としたものが現成するのではない。

坐禅する私を包む山水は（身処にきき、心処にきく、……眼処聞声これ可必不必なり）《谿声山色》といわれているようなあり方である。坐禅の時、六根はその特定の対象に対しては働かない。目は何かを見ない、耳は何かを聞かない、肌は何かを感じない、鼻は何かを嗅がない、舌は何かを味わわない、意識は何かについて働かない。けれども六根は、そのまま十方に開放されてある。「何を、どのように」という分別なく、聞こえ、見られ、嗅がれ……不思議底を思量するのである。《而今の山水》は、そこに見られ聞かれ、感じられた山水である。「証上に」「あらしめ」られた「方法」《辦道話》である。

道元は実際に風光明媚な深草や、深山である越前の山奥に道場を建てて弟子と共に住んだ。道元が生涯、いかに堂宇の周りの自然を愛したかは、田中『道元』が書いている通りである。

永平寺や山深い多くの禅堂であれば、打坐において〈而今の山水は〉が、成り立つだろうが、都会やビルの中では、〈而今の山水〉とはならない。仏道の〈山水〉を参究する時、あらためて人間にとっての環境とはなにかを、深く考えるべきではあるまいか。

如浄は若い道元に対して、「初心の弁道功夫する時は」と、必要な条件として色々挙げる中で、「伎楽・歌詠等の声を聞くべからず。諸々の舞妓を見るべからず。諸の残害を見るべからず。諸の卑醜の事を見るべからず。屠所を歴見すべからず。……往いて、大魚および大海・悪画・傀儡を観ることなかれ。尋常には応に青山溪水を観るべし」(『宝慶記』(5))という。見るべきものは、山水のほかは『了義経』だけである。また如浄は「直に須く深山幽谷に居して、仏祖の聖胎を長養すべし。必ず古徳の証せしところに至らん」(『宝慶記』(10))と教えた。

仏法の弁道の場について、インドにおいて、坐禅は、阿蘭若つまり人里近くの森林であった。そこは比丘の寝所でもある林であり、人々が集まって生活する聚落(村)ではない。ゴータマ・ブツダの残された言葉(スッタニパータ四、五章など)は、あまり自然を説いていないが、後の經典では靈鷲山(耆闍崛山)が説法の場と設定されることもある。『長老偈』(テラガーター)では、その安らぎが周りの自然の風光と関係していることが、多くの偈で伺われる。例えば、こういわれる。

碧<sup>あお</sup>き雲の色を帯び、麗しく、冷やかな水あり、清き流れあり、インダゴーパーカ草に覆われたこれらの岩山は、わたしを樂しませる。(テラガーター一三二)

清く澄んだ水あり、ひろびろとした岩盤あり、黒面の猿と鹿がいて、水と苔で覆われている岩山は、わたしを樂しませる。(テラガーター一三三)

樹木の根元の茂みの中に進み入って、心のうちに安らぎを落ち着けて、瞑想せよ、ゴータマよ。怠ることなかれ。(テラガーター二一九)

……この大地は緑草ゆたかに、水がみちている。空は雲が美しい。心喜べる人には、温良なるすがたがある。(テラガーター二二一)

愛<sup>うらわ</sup>しい台地には、雨が降り注ぐ。山々には仙人がしばしば訪れる。岩山では、孔雀が甲高く鳴いている。それらの岩山は、わたしを樂<sup>う</sup>ませてくれる。しっかりと決意して瞑想に沈潜しようとする欲しているわたしにとって、「この場所です十分である。」(テラガーター一〇六五、六六)

世俗の(在家の人) たちがざわめかず、鹿の群れが往来し、さまざまの鳥が群がるそれらの岩山は、わたしを樂<sup>う</sup>ませてくれる。(テラガーター一〇六九)

ちなみにここに「岩山」とあるが、その描写からは樹木が茂った山だと思われる。

中国においても、経典翻訳や教学の研鑽が大都市でなされたのに対して、禪宗は、四祖(黄梅の双峰山)、五祖(黄梅の憑茂山)あたりから、山での修行となり、石頭・馬祖あたりから山作務があり、園頭がいて農作業もしていたと思われる。南泉の鎌の公案があり(『五灯会元』卷三)、趙州は「大蘿蔔頭(大根)を出す」(『趙州録』卷上)と答えている。いつぼう、念仏は長安など大都市で流行した。

それゆえ(山水)は、竹村が「あらゆる事象は、説法として存在している」、「一切の存在が脱落底の自己表現としてある」というようには、何にでもおきかえられる(普遍化できる)ものではない。彼がそこで引用する(華開の万木百草、これ古仏の道得なり、古仏の間処なり、世界起の九山八海、これ古仏の日月面なり、古仏の皮肉骨髓なり)『古仏心』でも、「万木百草」は山にあるもので、「九山八海」も山と水

にほかならない。

「而今の山水」は、打坐において〈方法すすみて自己を修証する〉、その方法としての山水でなければならぬ。なぜとりわけ「山」と「水」なのか、ということも、この巻の中で順次示されてくる。

〈而今の山水は〉に続けて〈古仏の道現成なり〉といわれる。

「古仏」は、ひとつには「而今」に対する「古」であり、今・古のレトリックとして、「仏」や「諸仏」でなく〈古仏〉といったともいえよう。しかし、それ以上に、道元の尊敬する仏祖に対する尊称が「古仏」であり、安谷が言及しているように、後でその言葉が言及される大陽山楷和尚や雲門など「山」について道ことばを言い得た仏祖のことである。

ところで、〈而今の山水〉の「山水」を自己とする解釈がある。『文庫』脚注では「山水が自己の正体の不変の真実(経・スートラ)であることを説く」とある。不変の真実が経・スートラであるのもおかしいが、どうして山水を自己の正体(これも意味がわからないが)というのか。それはおそらく最初の註解書『聞書』に「この山水古仏也と可心得」(二八二)、『私記』に「山水の自己なり」(二二九)などとあるからだろう。

〈道現成〉の「道」は、竹村が「あくまで道いう」という通り「道いう」あるいは「道ことば」である。

「そして「古仏の道」は、二節以下の祖師たちの詞であろう。まさにそこで道得されたように、「而今の山水」は現成している。ちなみに『文庫』脚注は古釈をひきずって「仏道の現成」とする。

二、ともに法位に住して、究尽の功德を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆえに、現成の透脱なり。

\*

〔注釈〕

○法位に住して 『法華經』方便品「是法住法位、世間相常住」(T99b)による。同じ詞を道元は〈是法住法位、世間相常住なり〉《慙魔》、〈法住法位なり、世相常住なり〉《諸法実相》と引く。

次の用例にあきらかなように、ものが普通は変化している、変遷していると見える状態を、前後から断たれた「ひとときの位」として、捉える。

\*道元用例

〈薪は薪の法位に住してさきあり、のちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、後あり、先あり。……生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。〉《現成公案》  
それはとりわけ、《有時》では、去来に対するあり方に対比していわれる。

〈いま世界に排列せるむまひつじをあらしむるも、住法位の慙魔なる昇降上下なり。ねずみも時なり、とらも時なり〉。

〈むま〉は、十一時から、十三時まで二時間であり、時計の長針を見れば分かるように動いているものである。それを〈むま〉という住法位の上下だという。薪という住法位の前後と同じことである。打坐における〈有時の而今〉であるから、このように言えて、〈有時の住位なり。住法位の活鱖鱖地なる、これ有時なり。……去来と認して、住位の有時と見徹せる皮袋なし〉《有時》と、住法位が、静止したものである、去来でもないことをいう。

○空劫已前 劫(世界期の単位)は順番に空劫、成劫、住劫、壞劫があり、その世界期の初めてである空劫以前、時間以前。

○活計 くらしむき、生業。活きる働き。

○朕兆未萌 「朕」は名詞では①縫い目、②前兆、きざしの意、「兆」はきざし。「萌」も、①萌える、芽が出るという意味で、②きざしでもある。ものの前兆さえ未だ萌さない時。働き出る様子のまったくない時。

○透脱 脱落と似たような意味で使われる。たとえば(浄を超越し、不浄を透脱し、非浄非不浄を脱落するなり)《洗面》、《脱落しきたり透脱しきたるに、かならず姓なり》《仏性》、《ただ眼睛の活出なり、自他を脱落す、ただ吾髓の附囑なり、自他を透脱せり》《自証三昧》

「透脱」と「脱落」の微妙な違いがはつきりするのが次の例である。(自己の身心骨髓に脱落ならしむべし、自己の山河尺界に透脱ならしむべし)《見仏》。人間の事態に関しては「脱落」が使われ、(万)法の事態に関しては「透脱」が使われる。それが明らかなのは、『正法眼蔵』における三十回の用例のほとんどが、次のように人間ではない事態に対して使われるからである。

(以表するがゆえに諸仏体を透脱す。)《仏性》、(身心をもぬくる道とせり、……これを参究して向來をも透脱すべし、末上をも透脱すべし、正当恁麼時をも透脱すべし。)《恁麼》、(声色透脱の道あり。)《搆本宗末おのづから透脱なるべし》《阿羅漢》、(諸仏の大道、その究尽するところ、透脱なり、現成なり、その透脱といふは、あるひは生も生を透脱し、死も死を透脱するなり)《全機》、(四海五湖、もし透脱せざらんは、徧参にあらず。)《徧参》、(滅は滅を跳出透脱するを滅とす。)《三十七品菩提分法》、(正法眼蔵の仏祖の正伝せる鉢孟、これ透脱古今底の鉢孟なり。)《鉢孟》



なおこれが「透体脱落」の短縮形、あるいは同じ意味とはいえないのは、「透体脱落」は七十五巻本では、ただ一箇所（悉有を会取することかくのごとくなれば、悉有それ透体脱落なり）《仏性》と使われるだけだからである。

### 【現代語訳】

（山も水も）ともにひとときの定まった位であり、究め尽くされた功德を成就している。時が始まる以前の様子であるからこそ、いまの生き生きとした営みである。ものが萌す以前の自己であるから、現成の透脱である。

### 【諸釈の検討】

田中『道元』

法位に住するとは、そのものになり切るといふような心である。山は山に成りきって、余物をまじへない時節に、その本来の面目功德を究尽するのである。古仏の生死去来も、その時々住法位である。……若し山の山を見るが如く、山になりきって参学するにあらざれば、脚を嶮崖に労役するであらう。山の岌々たるは、法位に住して然るのであって、決して主体的に背伸びしている姿ではない。（二七）

山の聳ゆるや岌岌。岌岌たるは、山の本来の面目である。……その本来の面目功德を究尽するのである。（二七）

身心を拏して古仏の道に住すれば、山水ともに法位に住して究尽の功德を成ずる。われと山水と古仏身は、奇しくも同時の現成である。而今の山水は、わが尽力現成せしめるところである。（二〇）

声色の現れるのは、溪山の自己を拏似する力である。この力に引かれて、われは汝を溪声山色と見

聞する。究尽の功德とは、畢竟してこの力をいう。(二二)

ここで空劫已然とあるのは、詳しく言えば成住壞空の四劫以前という意味である。山水の悠久は、何千億万年を四つ合わせた時間よりも更に以前に遡るが故に、而今の活計である。……いま山水の自己は、父母も生まれず、朕兆も未だ現れざる底の自己であるから、現成の透脱なりという。……この自己は我の自己でなくして、山水の自己、朕兆未萌の自己なるが故である。(二四、二五)

(検討)

〈法位に住する〉について、「山は山に成りき」とか、山が「主体的に背伸びをしている姿ではない」というのは、どういうことだろうか。その後、「山になりきって参学するにあらざれば、脚を嶮崖に労役するであろう」と書かれているから、修行者が山に成りきるということらしいが、そんなことができるだろうか。「古仏の道に住すれば」は、「道」が「ことば、いう」という意味であるから、誤った解釈であろうが、田中はそこから「われと山水と古仏身」が同時の現成であるという。「古仏身」ということはいわれていない。「而今の山水は、わが尽力現成せしめる」というが、どのようになるのか、その尽力の内実が少しも見えない。どうも〈究尽の功德を成〉ずるのは、「溪山の自己を挙似する力」ということになるが、そのようなことはいわれていない。

空劫以前を「四劫以前」や「更に以前に遡る」というが、時間的に捉えるのは誤りである。またこの〈自己〉は「山水の自己」だろうか。この巻に「山(水)の自己」という表現はない。

安谷『参究』

法位に住するとはなんのことか。山は山の法位に住し、水は水の法位に住することだ。それを簡単

にいうと、山は是れ山、水は是れ水だ。だが凡人の見た、山はこれ山ではない。常識で考えた水はこれ水ではない。ともに究尽の功德を成ぜざる山であり、水である。(四七)

究尽の功德を成ずるとは、なんのことか。山は山で三世十方を尽くしている。水は水で全宇宙を尽くしている。山も水も、ともに時間空間を呑んだ而今である。……もちろん、山というも水というも、本来の自己のことであるのは、いうまでもない。(四八)

空劫以前とは、一般に天地開闢以前と解するが、この言葉には、われわれの思想、概念、認識、信仰等の心識の作用以前というひびきが主である。……したがって、空劫以前の消息というも、而今の活計というも、同じことである。……活計とは、生活の事実ということだ。(四八)

朕兆未萌も空劫以前と同じで、なんらのきざしも、まだあらわれない時代という言葉であるが、これもやはり心識の作用以前という重要なひびきを持つている。そして「消息」というかわりに「自己」と、あからさまに本来の自己を点出して、それが而今なる山水だと示している。山水を自己の外に見ている凡人には、青天のへきれきである。(四九)

(検討)

「法位に住して」に関しては、「凡人の見た」、「常識で考えた」山水ではない、というのには当たっているが、〈究尽の功德を成ぜざる〉山では、ずれる。本文は〈法位に住して、究尽の功德を成ぜり〉といわれている。なぜ山が「三世十方を尽くして」いるのか、水が「全宇宙を尽くしている」のか。もし安谷が《有時》の(時時の時に尽有尽界あるなり)を念頭においているとすれば、それは何に対しても言えることであり、山の功德ではあるまい。またその内実は、はじめは「山が……尽くしている」といわれるが、けっきょく、本来の自己で、人が究尽することになる。また「空劫以前」を時ではなく、「心識の作用以前」と

いうのは、その通りであろう。ただ本来の「自己」を而今の山水だというのは、妥当だろうか。

森本『花開』

……「空劫」より前ということであるから、あらゆる事物現象の生ずる以前、すなわち「諸法」の成立する以前を意味する。(二三)

ありのままの絶対的眞実の状態が「朕兆未萌」なのであってみれば、そんなところに、個人的主体としての「自己」などというものがあつてはならない。この場合の「自己」は「朕兆未萌」にとつての「自己」なのであり、「そのもの」なのである。ところがそういうものであるからこそ、「現成の透脱」であるといわれるのだ。「透脱」とは「透り脱ける」ことであり「ぬけ出る」ことであつて、「脱却」なり「解脱」なりを意味するが、そのことはただちに、ありのままの姿、すなわち眞実相が顕現することを意味するはずであろう。(二三、二四)

(検討)

空劫已前は、時間的以前ではあるまい。『朕兆未萌』にとつての『自己』とはなんだろうか。それでは「朕兆未萌」というものが、自己ということになるが、そんなものはない。「ありのままの絶対的眞実」、「ありのままの姿」というが、その「ありのまま」とはどのようなことだろうか。

内山『味わう』

だから「空劫已前」というのは、そういう成住壊空以前、あらゆる思考以前のところです。普通の人は、時間というものを、永遠の過去から永遠の未来に向かって流れていると思ひ、そしてその中

の一点に自分が生きていると考えている。ところが生命実物としてはそうではない。いつも言うように、私は私の住まう世界をもって生まれて来、その時間とともに生き、最後に時間とともに死んでゆく。(二一九)

父や母が生まれていない以前の自分の本来の面目とは、要するに生命実物です。概念以前、思いで思う以前、一切分離以前の生命実物です。すると山は山でない。水は水でない。それを「現成の透脱なり」という。「透脱」とは、透過脱落です、山が、山と決まった概念でつかまえられる以前。つまり無相、相がない。(三二一)

(検討)

空劫已前を時間ではなく、「思考以前」「概念以前」というのは妥当であろう。だが、それを「生命実物」と共なる時間とするが、それでは「私の住まう世界」の時間が、空劫已前とならないだろうか。空劫已前の自己は「本来の面目」と言い換えられるが、それが「生命実物」であるといわれると、生命実物とは何か、この世にある時、生まれたものではないのか、と問われよう。人が、思考以前にどのようになれるのだろうか。それを明らかにしなければ、本能と間違われるかもしれない。「透脱」とは、透過脱落だと言っても内実がわからない。また、それは山の「無相」だ、といっても、道元はすぐ後で、山の究尽の功德を具体的有様(有相)として説明している。

頼住 「一考察」

……この「不生」という言葉は、たとえば、《現成公案》の「たき木はいとなる。……しるべし、薪は薪の法位に住して、さきあり、のちあり。……死も一時のくらるなり」という言葉からもわかる

とおり、「法位に住して」、すなわち、在るべきあり方を実現して、絶対的なものとなっていることを、意味する。つまり、一つ一つの認識行為が絶対的なものであり、この「一念」以外に、真理の成就する場合はない、と道元はいうのである。(九一)

(検討)

「住法位」とは「在るべきあり方を実現」していることだろうか。そしてそれが「一つ一つの認識行為が絶対的なもの」である一念だといわれるが「絶対的なもの」という言い方は、道元の解釈、いやおよそ仏法の解釈にふさわしくあるまい。また道元も仏道も「認識行為」を絶対化することはあり得ない。

【私釈】

〈ともに〉は、山と水が「ともに」である。後に展開されるように、山と切り離せない水である。

〈法位に住して〉とは、「注釈」にも書いたように《現成公案》で、燃えている状態である「薪、灰となる」について、ふつうに人が見る無常、去来の姿ではなく、薪や灰は、前後が切れている「ひとときの位」であるという。

「水野訳」では「法位(法としてあるべきあり方)に住としまつて」(二二七)とあるが、法位は、漢字の語感からくるこのような状態ではなく、この「住」は停まるというより、「在る」というニュアンスが強い。頼住「一考察」の「在るべきあり方を実現して」も、同じように、語感を頼る誤りに思える。

〈而今の山水〉は、打坐において現成している山水であるから、普通の意識的判断である〈去來の相〉《有時》ではなく、〈有時の而今〉《有時》、すなわち打坐の「いまここ」の〈ひとときのくらい〉《生死》である。

その山水が〈究尽の功德を成ぜり〉というのは、どのようなことであろうか。〈而今の山水〉は、打坐における山水である。つまり、人間の知覚や判断、造作を離れた山水は、そのまま素晴らしい働きをしている。その〈功德〉はすぐ後の三で、〈山の諸功德、高広なるをもて〉と言及され、二節はじめても〈山は、そなはるべき功德の虧闕することなし〉と展開されるので、そこで見たい。

それが〈究尽の〉功德であるのは、人における仏道の究尽と呼応しているからである。打坐は〈頭頭に辺際をつくさずといふ事なく、処処に踏翻せずといふことなし〉《現成公案》といわれるように、いつも究尽されており、その現成である方法も究尽されている。坐禅して功夫して最後に辿り着くのが究尽なのではない。打坐において人間の働きをやめれば、方法は自ら現成おのずかするのである。《現成公案》も〈仏家の風は、大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり〉で結ばれている。仏道修行や成仏の影響は、人間がかかわらないところ、人間が覚知できないところで、方法において成就される。

つまり山や水は、人間の活動を離れた時、すなわち打坐の時に、はじめて本来の素晴らしいありかたとして成就する。

そのことが〈空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり〉といわれる。〈空劫已前の消息〉とは、大方の諸釈のように、ふつうはやはり時間がはじまった時（世界創造など）というのを考えて、それ以前のことかと思うが、それも直線的時間を前提として、その前ということになる。けれども唯識で明らかにされているように、時間も空間も我々の意識以前の心の作用（阿頼耶識）で作られるものである。したがって〈空劫已前の消息〉とは、時間的な永劫の過去ではなく、私たちの意識以前、認識以前のところ、阿頼耶識の止滅したところである。それは打坐のところ、身心脱落のところをにおいては、ない。

〈各各の脱殻うるに、従来の知見解会に拘牽せられず、曠劫未明の事、たちまちに現前す〉《谿声山色》

といわれるように、人が各々脱殻を得る、すなわちいままでの所与のすべてを脱落させるときに、現成するのが曠劫未明の事、すなわち空劫已前の消息である。

それを「概念以前、思いで思う以前、一切分離以前」(内山『味わう』)というのは、間違いではないが、生命実物としての「我」が残る。そのもつと深い無意識の我、時間・空間・言語を立てる「識」のなくなったところであろう。父母の未だ生まれぬその前とは、歴史的社会的に形成されてきた言語や認識、そして時空意識が生まれる以前、集合的無意識以前でもある。そこにはもはや「自己」も「他己」もない。

このような〈万法すすみて自己を修証する〉《現成公案》といわれるような方法と自己のかかわりが、これらの道元の叙述の通奏低音であろうが、それを、「自己なる山水」(田中)としたり、安谷のようにすぐに「本来の自己」といったり、内山のように「生命実物」といったりして、人間に引きつけない方がいいだろう。

〈而今の活計〉とは、例えば五月の青葉であるとか、秋の真つ赤な紅葉がはらはらと落ちるさまというように、生き生きと働いている山河である。それが究尽の功德の一例であろう。諸釈は、山の功德、水の功德の具体性を欠いている。道元がこの巻で示したい一つのことは、具体的な「山水の功德」であろうと思われる。『文庫』脚注は〈而今の活計〉を「現在の我々の生きている現実」とするが、そうではあるまい。

このように〈空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり〉は、まずは山水のあり方をいっているが、その山水のあり方が、すでに見たように打坐という人(自己)のあり方を離れてあるわけではない。そのことを明瞭に示すのが、続く〈朕兆未萌の自己なるがゆえに、現成の透脱なり〉である。

〈朕兆未萌の自己〉は、明確に人のあり方をいっている。この巻で〈自己〉と使われるのは、次のよう



に、すべて山と水などに対する人の自己である。

〈もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をいまだしらざるなり。……自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり、青山すでに有情にあらざる非情にあらざる、自己すでに有情にあらざる非情にあらざる。〉

〈青山の運歩、および自己の運歩、あきらかに檢點すべきなり〉

〈水の水に修証するがゆえに、水の水を道著する参究あり。自己の自己に相逢する通路を現成せしむべし。〉

〈魚をつるあり、人をつるあり、道をつるあり、これともに古來水中の風流なり。さらにすすみて自己をつるあるべし。〉

ここで、はつきり、山など万法と自己は異なるものとされている。それゆえ、「山水の自己」(田中『道元』)、「本来の自己を点出して、それが而今なる山水だと示している」(安谷『参究』)、「山というも水というも、本来の自己のことであるのは、いうまでもない。」(同)というのは誤った解釈である。

五欲を伴って生まれるその以前、別の詞でいえば「父母未生以前」の自己として現成する、それはまぎれもなく打坐の而今である。

そして「朕兆未萌の自己」は、「現成の透脱なり」と示される。「朕兆未萌の自己の現成なり」、でもよいのではないかと思うが、それが「現成の透脱」といわれるのは、なぜだろうか。

〈透脱〉は、この《山水経》巻に七回も言及される大事な用語である。ちなみに「脱落」は一回も使わ

れていない。なぜか。すでに「注釈」でみたように、「脱落」が人に対して使われるのに、「透脱」は、方法や事態に対して使われている。この巻が人間の修証のあり方ではなく、方法のあり方を説くからである。そこで、人の自己を示す〈朕兆未萌の自己〉の〈現成〉に、さらに〈透脱〉が加えられて、その自己が、透明に方法へと消えていく趣きが感じられる。

この巻は修証する自己ではなく、〈すすみて自己を修証する〉方法、とりわけ打坐の場にあらまほしい方法である山水のありようこそ、焦点を当てて論じられていく。《現成公案》や《有時》や《諸悪莫作》などが、自己のあり方における諸法を展開しているのに対して、この巻は、ほとんど自己を消して、あるいは自己を脱落して、ただ山水のあり方として展開しているといえまいか。

\*

三、 山の諸功德、高広なるをもて、乗雲の道德、かならず山より通達す。順風の妙功、さだめて山より透脱するなり。

〔注釈〕

○乗雲 『文学大系』・頭注に『文選』永明九年策秀才文「崆峒有順風之請、華封致乗雲之拜(崆峒に順風の請あり、華封に乗雲の拜を致す)」とある。ここから「乗雲」と次の「順風」が採られたことは、『永平広録』巻八、法語に「俗猶有崆峒・華封之拜請、順風・乗雲之詞、播于百世。(俗に猶お崆峒・華封の拜請あり。順風・乗雲の詞あり、百世に播す)」(一四)とあることから明らかである。

その『文選』の言葉の出典は、『莊子』天地篇である。

「堯親乎華。華封人曰、……千載厭世、去而上僊、乘彼白雲、至于帝鄉。(堯、華に親ぶ。華の封人曰く、……千載世を厭えば、去りて上僊し、彼の白雲に乗りて帝郷に至る。)」略したところを解説すれば、華の封人が堯を、祝福して、一、男子が多いこと、二、富、三、長寿に恵まれるように言ったのに対して、堯が断つたので、その三つが優れていることを封人が反論して、長寿で千年生きることができ、この世が厭になったら雲に乗って帝郷に行ける、といった。

『文庫』脚注は「淮南子、原道訓」の「乗雲陵霄、与造化俱」を出典としている。

○道徳 人の踏み行うべき道であるが、老子に『道徳経』があり、恬淡、虚無の学としてもっぱら道と徳を説く。「道徳」という詞は七十五巻本ではここだけに見える、莊子・老子の「道徳」は十二巻本では批判してこういわれる。

〈古徳曰、老子・莊子、尚自未識小乘能著所著・能破所破、況大乘中若著若破。是故不与仏法少同。然者世間愚者迷於名相、濫禪者惑於正理、欲將道徳・逍遙之名齊於仏法解脱之説。豈可得乎。(老子・莊子、尚自ら小乗の能著所著、能破所破を識らず。況んや大乘の中の若しは著し、若しは破するをや。是の故に仏法と少しく同じからず。然れば、世間の愚者、名相に迷い、濫禪の者は正理に惑い、道徳・逍遙の名を將て仏法解脱の説に齊しめんと欲う。豈に得べけんや。〉《四禪比丘》

○順風 乗雲と同じく『文選』の「崆峒有順風之請」から採られているが、その出典は『莊子』在宥篇の「廣成子南首而臥。黄帝順下風、膝行而進(廣成子、南首にして臥す。黄帝、下風に順い、膝行して進み)」である。「下風」とは、他人の支配を受ける低い地位。この話はこの巻の四章三節にも闕説される。《古鏡》にも〈軒轅黄帝膝行進崆峒問道乎廣成子……(軒轅黄帝、膝行して崆峒に進んで道を廣成子に問う……)と引かれる。

『文庫』脚注の「順風のような自在なはたらき」は当たっていない。

【現代語訳】

山の多くの功德は非常に広く高いのであるから、雲に乗（つて帝郷に到る、と防人が天子を祝すような臣下の礼としての）道德は、かならず山から深く（人に）達し、（天子が聖人に教えを乞うために）謙虚に低い地位にしたが順うような優れたあり方は、きつと山から（の影響で）透脱するのである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

傍観された山水は死せる自然である。乗雲の道德、順風の妙功の通達透脱する筈は断じてあり得ない。いま、自己なる山水は、古仏の身心を獲て、我をも人をも朕兆未萌の自己に帰せしめる道德・功德である。生の始は朕兆未萌のところに、死の終は空劫已前のところにある。（二六、二七）

（検討）

「自己なる山水」が、「古仏の身心を獲て」「朕兆未萌の自己に帰せしめる」とは、いったい如何なることをいうのだろうか。また「自己に帰せしめる道德」とは何であろうか。「朕兆未萌」も「空劫已前」も同じことの言い換えであるが、一方は「生の始」、他方は「死の終」というのは、如何なる理由なのか。「生の始に冥く、……死の終に冥い」（空海）迷える解釈ではなからうか。

安谷『参究』

山といったから高広という言葉が自然にあらわれ、乗雲という言葉も自然に出てきたのであろう。さらに雲に縁をかりて、風という言葉が自然に出たのであろう。山の功德とは、前にのべた究尽の功

徳である。それをいま高広の二字にしぼった。それはもちろん本来の自己の功德である。(四九)

(検討)

単純に「山」といったから「高広」、「乗雲」「順風」という言葉が自然に出たわけであろう筈はない。ちゃんと出典を踏まえているのだ。そして解釈の帰結を「本来の自己の功德」に持っていくのは、「山すなわち自己」という誤りの上塗りである。

森本『花開』

ここでは、もはやかならずしも人間界の「山」のことが語られているわけではない。なにしろ「道徳」にせよ、「妙功」にせよ、仏道の靈妙なる「功德」のことを指しているのである。……同じく黄帝が広成子に教えを請うくだりの「順下風、膝行而進」によるものであって、いずれも、人間界にかかるとはいえ、伝説的な徳行の説話なのである。(二五)

(検討)

「仏道の靈妙な『功德』とは何であろうか。ここは意味不明の仏道の功德や伝説の徳行の話なのではなく、山の様々な働きが人間の徳を涵養する話であろう。

内山『味わう』

ここでいう山は今述べてきたように、概念でつかんだ山ではない。不取於相の山、生命実物としての山です。そうであればこそ乗雲の道徳、順風の妙功が生じる。雲が湧き、風が吹いてくるという實際活動がある。……五月ごろにはさわやかな風が心地よく吹きおいてくる。そういう実際的な働きと

いうものは結局、概念で掴んだ山では駄目なのだ。(三二)

(検討)

「生命実物としての山」というが、「五月ごろにはさわやかな風が心地よく吹きおりにくる」というのは、概念ではないかもしれないが、人が体験する山の功德になってしまふ。そういう外面的な、山が人間に与える影響も内包していようが、道元が引いた出典に含意されていることにまったく触れていない。

【私釈】

この一段は、冒頭の〈究尽の功德〉の最初の開示であり、この後に、道元が様々な山と水の功德を展開していく原形ともいえるべき叙述である。

原形というのは、『山水経』は『正法眼蔵』には珍しく、中国の老荘思想の言葉が多く引かれており、その初出となること、第二に実際の山・水の素晴らしい働きと、それに呼応し影響された人間のあり方が、この巻のテーマの一つであり、ここにそれが凝縮されている、という意味である。

〈山の諸功德〉の第一に〈高広〉が、挙げられており、富士山を連想すれば明らかのように、山が他のものときわだつて異なるのは、高く、広いということである。大きな高い山には夏には必ず白雲がむくむく湧き、秋や冬にはさわやかな風や冷たい木枯らしが吹き下ろす、それはどんなにかすばらしい働き(功德)であるか、という、自然の恵みが念頭に置かれてはいるだろうが、道元はそれを『文選』の一句「崆峒有順風之請、華封致乘雲之拜」をからめて詩的に描く。「乗雲の道德」というのは、典拠に照らして考えれば、封人(防人)が天子を論じたことが、道德の「忠」に当たるのだろうか。ちよつと苦しい解釈であるが、高い山が必ず上昇気流による雲をもたらすという働きを、人の内面の涵養に関わるものとして

出したのであろう。

そのことを指摘しているのは、森本『花開』だけであるが、それを「伝説的な徳行の説話」とだけいうのは、当を失しているよう。

「水野記」も「雲に乗って大空に上るほどの道の功德は、必ず山から通達するのであり、風に順う不可思議の功德も定つて山から透脱とわりぬけるのである。」(二二七)とするが、意味は明瞭ではない。

「順風」は、熟語としては帆をはらませる追い風であるが、やはり出典によって、夏に山から吹き下ろす冷涼な風の素晴らしい働きと、天子が聖人に対する謙遜な低い地位にあるような振舞が優れたものであるとして、それ(風・振舞)が山の影響によって透り抜ける、としたのだらう。(透脱)は、「くを透脱」という用例が十四回、「く透脱」が四回あるのに対して、この場合の(くより透脱)は、「く透脱」山から吹き抜けるという語感と重なってこうなったのかもしれない。

「この山の功德を田中『道元』、安谷『参究』は自己に焦点をあて、森本『花開』は人間界の山ではないと人間界と切り離す。しかしむしろ、内山『味わう』が「さわやかな風が心地よく吹きおりてくる」というような、人間にわかる実際の山の功德と、その内面に及ぼす影響を重ねているのだらう。この後の山・水の働き(功德)も、ふつうに理解できることと、仏道からの参究と、両方が出されていると思われる。

山水、すなわち私たちを癒し、あるいは励まし、あるいは叱咤し、あるいは深く包む山や溪が、この巻では、あくまで主人公なのである。それがなかったら、どんなにか私たちの生活、人生は貧しく淋しくなるだらう。そういう山だからこそ徳の高い人も好んで住むのであろう。その風光は、仏道とも深く関係すると道元はいう。

〔谿声山色の功德によりて、大地有情同時成道し、見明星悟道する諸仏あるなり。〕《谿声山色》

二節 青山常運歩

\*

一、 大陽山楷和尚、示衆云、青山常運歩、石女夜生児。

山は、そなはるべき功德の虧闕きけつすることなし。このゆえに常安住じょうあんじゅうなり、常運歩じょううんぽなり。その運歩の功德、まさに審細に参学すべし。山の運歩は人の運歩のごとくなるべきがゆえに、人間の行歩ぎょうぽにおなじくみえざればとて、山の運歩をつたがふことなかれ。

いま仏祖の説道、すでに運歩を指示す、これその得本じゆほんなり。常運歩の示衆じしゆを究辦くわうはんすべし、運歩のゆえに常なり。

〔注釈〕

○大陽山楷和尚 芙蓉道楷（一〇四三～一一一八）投子義青の法嗣。投子の師の大陽警玄の住したところが大陽山。道元の法系の祖師

○示衆云 出典 『嘉泰普灯録』卷二 芙蓉道楷章

上堂。良久曰、青山常運歩。石女夜生児。便下座。

○運歩 ①持ち運び歩くこと、②歩を運ぶこと、歩くこと、③物事の成り行きなどの意味があり、「歩く」よりは広い意味。

○石女 生まず女、子どもを産めない女、特に「生児」と共にある場合は次の二例のようにこの意味である。あるい



は石の女。しかし、「石作りの女人像」(『文庫』脚注)ではないだろう。

「問、承教有言。如化人煩惱如石女兒。此理如何。師曰、闍梨直如石女兒去(問う、教えを承るに言あり。化人の煩惱の如きは石女の児の如し。此の理、如何。師曰く、闍梨、直に石女兒の如く去け)」『景德伝燈録』卷十五盤山和尚章(T51.325a)

「結子空華生兒石女。且作麼生会(子を結ぶ空華、兒を生む石女。且らく作麼生か会す)」『景德伝燈録』卷二十六光慶寺遇安章(T51.424c)

○虧闕「虧」も「闕」も欠けるという意味。

○行歩 動物や人間が歩いて行くこと。「駕以白牛、膚色充潔。形体殊好。有大筋力。行歩平正。其疾如風(駕するに白牛を以てし、膚色は充潔し、形体は殊好なり。大筋力有って行歩は平正なり。その疾きこと風の如し)」『法華経』譬喩品(T912c)

\*道元用例

〈成桂知客しかと廊下を行歩するついでに〉《仏性》

○得本 末節ではなく根本を得ること。

「如今且要識心達本。但得其本不愁其末。他時後日自具去在(如今、且く心を識り本に達するを要す。但だ其の本を得て、その末を愁えざれ。他時後日、具し去るなり)」『景德伝燈録』卷十八仰山章(T51.283a)

○究辦 辦は、「辦道話」の辦で、つとめる、処理するという意味であり、辦でも辯でもないので、識別する、弁えるという意味はない。したがってつとめ窮めることであり、坐禅をつとめ究めること。

【現代語訳】

大陽山の（芙蓉道）楷和尚が僧たちに示して云った、「青山常運歩、石女夜生児」と。

山は、そこに具わるべき功徳はたらきが欠けることがない。このために「常に安住」であり、「常に運歩」である。その運歩の功徳はたらきをほんとうにこと細かに参じ学するがよい。山の運歩は人の運歩のようであろうから、人間が歩いて行くのと同じ様には見えないからといって、山の運歩を疑ってはならない。

いま仏祖が説いた言葉（青山常運歩）は、すでに「運歩」を指しており、これこそ、その根本を得たものである。（道楷和尚の）「常運歩」の僧たちへの示しを、つとめ究めるがよい。運歩しているから、常である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

山の運歩をうたがうことなかれ、という言葉は、明かに権威を以て響く。古仏の道を踏みしめるところに現成する権威である。（三三二）

田中はこのようにいつてから、皮肉骨髓を得る話をいろいろ語り、皮の道得を次のようにいう。

仮令肉の道得の如くならずとも、断じて遲疑すべきでない。……善知識若し仏と云は蝦蟇蚯蚓ぞと云は蝦蟇蚯蚓を是ぞ仏と信じて日頃の知解を捨つべきなり、と随聞記にある。これは皮肉の道得であつて、骨髓の道得ではない。骨髓は却つて相好光明を説く。……それ故に、青山常運歩、石女夜生児の示衆を孤疑するのは、明かに仏祖を離れるわざである。（三七）

われは既にして仏祖道楷に参入して、いささかも山の運歩を疑著せぬ。山の運歩はすなわち人の運歩のごとしと解して、いささかも動著せぬ。この不動は、おほよそ凡夫的活計の能くするところではない。(三九)

常と運歩との矛盾せず、対立せず、常をいわば一切は常、運歩を言はば一切は運歩で尽きることである。(四一)

(検討)

道元には仏道を踏みしめた権威というようなのは、まったくない。だから、仏は蚯蚓だといって信じられるような「皮肉の道得」であろうとも、権威をかさにきるのは、道元とは関係ない。疑うな、とあるからといって「山の運歩を疑著せぬ」といつてみても、不動の(妄)信をいうだけで、解釈にはなっていない。それでは無理会話と同じことである。「仏祖道楷に参入して」などと平気でいえるのは、おれは凡夫ではない、という響きを感じる。「常をいわば……」以下は『御抄』流の一方究尽の論理であろうか。いずれにせよ、(運歩のゆえに常なり)の解釈とはなっていない。

古田『私釈』

山は動かぬと見る一面だけの功德しか持たないようなものではなく、常に不動であれば、また常に動くとも見るもう一面の功德も併せ具備しているのである。……山の運歩を静中の動と解し、山は動静の二面を備えているものであるとしても、なおその動と言うことがどうして言われるか判然としないし、山にも生滅変化があると解し、動かぬように見えても動いているのであるとしても、なおまたこのよくな動静の対比がどうして言われなくてはならないのかの理由が、判然としないのである。(一五)

山の運歩が常運歩である事は「運歩のゆえに常なり」ということになるのであり、運歩が不断の運歩であるから運歩が常であるのであり。……(一六)

(検討)

山の安住と運歩は、静と動と言い換えることはできないし、またそれは人が山を見る二面ではなからう。安住と運歩は、動静の「対比」ではないが、そうとしてもその理由は、判然としないだけいわれる。

### 安谷『参究』

青山常運歩について、人から聞いた話として平原見明師は、托鉢して国有地にも木を植えてあるいたところ、ある人に「国有地では木が大きくなっても伐れない(売れない)」といわれて、「山に木がないと山が哭なくんじゃ」といったという。

山も木があれば喜ぶという話としては分かるが、ここでの常運歩とは関係なからう。

また常運歩、常安住についてはこういふ。

常運歩というも、常安住というも、ともに自己本来の山の面目を道破しているのである。……人間  
の運歩も、山の運歩も、天地万物の運歩も、仏道修行の運歩も、みな同じことだ。……片足が大地に  
ついて、常安住のとき、他の片足が前進して、常運歩だ。……なんびとも、自己の境遇や使命に安住  
し、満足し、感謝し、歓喜踊躍してこそ、そこに無限の進歩向上がある。(五六)

(検討)

「自己本来の山の面目」と理解することによって、道元が山と人の運歩の関係をいつているのが見えなくなる。そして人の仏道修行の説教をするが、片足は常安住、片足が常運歩などとは、道元の本文とは無関係である。

内山『味わう』

この場合、山の運歩というと、諸行無常なのだから当然だろう。あらゆるものは生成流転するのだから、山だって生成流転する道理だなどと考えるのは概念的な話でしかない。あるいは地質学などでは、地球上の山が何紀にどうしてできたといった話をするが、これは、山は動いているが、俺は動いていないということを前提とした観察者の話でしかない。いずれも見られるものと見る者が分かれている。そうではなくて、生命実物としては、山と自己が分かれる以前の山です。そういう山の歩みです。……生命実物としてはどうせ尽有尽界時々刻々である。尽十方界それぐるみの歩みです。(三四)

(検討)

安易な一見科学的な解釈が間違っているという指摘はよいだろうが、「生命実物としては、山と自己が分かれる以前の山」ということ自体が、内山の道得ではあっても、何の解釈にもそれを使っていて觀念化している。これなら山でなくても何でも分かれる以前のあり方といえばすむことになる。安谷と同様に、道元が(山の運歩は人の運歩のごとくなるべき)という大事な点が、この解釈では出てきやうがない。

頼住『道元』

道元は「青山常運歩（山は常に歩いてる）」と世界のありようを語っている。常識では不動であるはずの山が動くというのである。……真理はこの異質のありようを通じて浮き彫りにされるのである。

この言葉（青山常運歩＝筆者）は、正しい世界のとらえ方についての最終解答を、人々に対して教え込む言葉ではない。……道元はこの言葉を発することによってまず意図しているのは、山に対して私たちが通常持っている既成概念を突き崩すことである。（三二六）

「運歩のゆえに常なり」といわれているように、無窮の運動が続けられているということが「常」であり、「常安住」といわれている。つまり、「常」（永遠）とは、何も動きのない固着した状態ではなくて、無窮の運動が続いているという、無窮性の中に読み取られるのである。そしてその運動が無窮のものであるからこそ、仏教は今日まで伝わってきたとされる。（五四）

「運歩」とは文字通りには歩くことを意味するが、この文脈において道元は、仏道において実践する、行為するということを「運歩」という言葉で象徴させているものと解釈できる。仏教では「行（歩くこと）・住（とどまること）・坐（すわること）・臥（伏す）」を四威儀として人間の行為を代表させ、僧にとつては「行・住・坐・臥」のすべてが修行であるとす。（同）

このようなことを考慮するならば、「青山」と人間が「運歩」するというのは、「歩く」という局面に限らず、行為のすべてにまで拡張して考えることができる。そしてその行為というのはたんなる日常的な行為ではなく、仏道修行、つまり真理の体得をめざす実践ということである。（五五）

（検討）

正しい世界の捉え方を教え込むのではないというのは、当然のことだろうが、既成概念を崩すというこ

とが主眼だろうか。また〈常〉を「永遠」とするが、常には永遠という意味はない。そして「無窮の運動が続けられている」というのは、その中に「常運歩」の意味を含ませてしまっているのであり、〈運歩のゆえに常なり〉の解釈にはならない。また〈人の運歩〉は行住坐臥ではないし、行住坐臥を「無窮の運動」とはいうまい。

### 【私釈】

まず文章の区切り方であるが、この〈山はそなはるべき功德の〉で始まる段落は、道元直筆本には三章の〈強弱にあらず〉まで改行がない。ほとんどのテキスト(春秋社版、岩波文庫、思想体系、石井訳本)は、〈山の運歩をうたがふことなかれ〉で改行し、〈いま仏祖の説道〉から〈青山の運歩をもしるべきなり〉を一段落とする。文学大系は〈常運歩の示衆を究辨すべし〉で改行して〈運歩のゆへに常なり〉から新しい段落とする。

しかし、ここは〈青山常運歩〉の〈常〉が参究されており、それは〈運歩のゆへに常なり〉まで続いていると思われる。なぜなら、〈いま仏祖の説道〉とは〈常運歩の示衆〉であり、それが〈運歩のゆへに常なり〉と参究されており、これ以下に「常」が言及されることはないからである。いっぽう、〈青山の運歩は〉で新しい段落が始まり、その疾さ、〈不覚不知〉が参究され、〈青山の運歩〉をめぐっては〈小見小聞に耽溺せるのみなり〉まで続く。

安谷『参究』は〈大陽山楷和尚〉以下の節を、ずっと長くとして〈不覚不知、不見不聞、這箇道理なり〉までを第二段落とするが、〈青山の運歩は〉と始まる段落は、少なくとも〈青山の運歩をもしるべきなり〉まで続いているし、その後にも〈青山の運歩〉は、〈青山すでに有情にあらず〉の段落でもその次

の段落でも〈青山も運歩を〉、続く段落でも〈青山は運歩不得〉と続き、〈小見小聞に耽溺せるのみなり〉で終わる。それゆえ、安谷が〈不見不聞、這箇道理なり〉で改行するのは、妥当ではあるまい。

さて、一節で〈而今の山水は古仏の道現成〉といわれた、その「古仏の道」の一つが「青山常運歩」である。

これを道得した芙蓉道楷は、道元の尊敬する仏祖たちの中でも特異な扱いをされている。《行持下》にその言が載る祖師であるが、それは『嘉泰普灯録』第二十五卷諸方広語に載る広語 (XIV, 42b) 千百字以上を、すべてそのまま「努目」を「怒目」とするなどいくつかの字の変更があつても引用している。以下、訓み下して示す。( )内は『嘉泰普灯録』の語。「」内は説明。

夫れ出家は、塵勞を厭い、生死を脱することを求めんが為に、心を休め、念を息め、攀縁を断絶す。故に出家と名づく。豈に等閑の利養を以て、平生を埋没すべけんや。直に須らく両頭撒開し、中間放下して、声に遇い色に遇うも、石上に華を栽うるが如く、利を見、名を見るも、眼中に屑を著くに似たるべし。況んや無始より以来、是れ曾て経歴せざるにはあらず。又是れ次第をしらざるにはあらず。頭を翻じて尾と作すに過ぎず。止だ是の如くに於て、何ぞ須らく苦苦として貪恋すべけん。如今、歇まずんば、更に何れの時を待たん。所以に先聖は人をして只要す今時を尽却せしむ。能く今時を尽さば、更に何事か有らん。若し心中の無事なることを得れば、仏祖も猶是れ冤家なるがごとし。一切の世事、自然に冷淡にして、方に始めて那辺に相應せん。

你見ずや隱山は死に至るまで肯て人に見えず。趙州は死に至るまで肯て人に告げず、匾担は椽栗「ごんぐり」を拾うて食と為し、大梅は荷葉を以て衣と為す。紙衣道者は只紙を披り、玄太上座は只



布を著る。石霜は枯木堂を置きて衆(人)と与に坐臥し、只だ心が死了せんことを要す。投子は人をして米を辦せしめて、同養共餐(喰)し、爾が事を省取することを得んと要す。且く従上の諸聖、此の如くの榜様「手本」有り。若し長処無くば、如何んが甘んじ得ん。諸仁者、若し也た斯に於て体究せば、的に不虧「欠けることのない完全な」の人ならん。若し也た肯て承当せざれば、向後、深く恐るらくは費力(苦勞)せん。

山僧、行業取るところ無くして、忝くも山門に主たり。豈に坐ら常住を費して、頓に先聖の付囑を忘る可けんや。今は輒ち古人の住持たる体例に略敷(学)せんと欲す。諸人と議定して、更に山を下らず、齋に赴かず、化主「人々に施物を請い、法を説く僧」を發せず。唯だ本院の莊課「莊園の年貢」一歳の所得を將て、均しく三百六十分と作し、日に一分を取りて之を用い、更に人に随いて添減せず。以て飯に備うべきには則ち飯と作し、飯と作すに足らざれば則ち粥と作し、粥と作すに足らざれば則ち米湯と作すべし。新到の相見は、茶湯のみ、更に煎點「煎茶と點心」せず。唯だ一茶堂を置きて、自ら去きて取用す。務めて縁を省き、專一に辦道せんことを要す。

又況んや活計具足し、風景疎ならず。華は笑むことを解し、鳥は啼くことを解す。木馬長鳴し、石牛善走す。天外の青山色寡く、耳畔の鳴泉声無し。嶺上猿啼き、露、中宵「真夜中」の月を湿す。林間、鶴唳き、風、清曉の松を回る。春風起る時、枯木龍吟し、秋葉凋みて、寒林、華散ず。玉塔、苔蘚の紋を鋪き、人面、煙霞の色を帶ぶ。音塵寂爾として、消息宛然「そっくりそのまま」たり。一味蕭條「ひっそりものさびしい」として、趣向「目ざす」すべき無し。

山僧今日、諸人の面前に向つて家門を説く。已に是れ便を著けず。豈更に去いて陞堂入室し、拈槌豎仏し、東喝西棒し、張眉怒(努)目して、癩病の発するが如く相似すべけんや。唯だ上座を

屈沈する「貶める」のみにあらず、況んや亦た先聖に辜負「そむく」せん。

你見ずや、達磨西来し、少室の山下に到り、面壁九年す。二祖立雪断臂するに至る。謂つべし、艱辛を受け尽すと。然れども達磨曾て一詞を措了せず。二祖曾て一句を問著せず。還た達磨を喚んで人の為にせずと作し得んや、二祖を喚んで師に求めずと做し得んや。山僧、古聖の做処を説著するに至る毎に、便ち身を容るるに地無しと覚え、後人の軟弱なることを慚愧す。又況んや百味の珍羞、通に相い供養し、我は四事「飲食・衣服・臥具・医薬」具足して、方に発心すべしと道うをや。只恐らくは做手脚不迭「間に合わず」して、便ち是れ隔生隔世し去らん。時光、箭に似たり。深く惜しむべしと為す。然も是の如くなりと雖も、更に他人の、長に従つて相い度すること在らん。山僧、また強いて你を教えること得ず。諸仁者、還た古人の偈を見るや。山田脱粟の飯、野菜淡黄の齋「和え物」、喫することは則ち君が喫するに従ふ。喫せざれば東西するに任ず、と。伏して惟んみれば同道、各自努力せよ。珍重。

祖師の語でこれほど長く原文を引用される例はない。もつとも『嘉泰普灯録』の「広語」には「青山常運歩……」の句はなく、その第三卷の芙蓉道楷章にあるのだが、この広語に、なぜ道楷が「青山常運歩」といったのか、それを理解する鍵がある。〈石女夜生児〉については、四節でふれられるので、ここで論じた。

〈青山常運歩〉の句は、広語の「更に山を下らず、齋に赴かず。化主を発せず」といわれるように、絶対に山から下りないで、在家の供養である齋を受けず、極限的簡素な生活をしているからこそ、出てきたものである。道楷にとって山水は、ただ環境世界としてあるということにとどまらず、日々の日常に、目

に見、耳に聞き、肌で感じていたのである。その様子は次のようにいわれる。

風景疎ならず。華は笑むことを解し、鳥は啼くことを解す。木馬長鳴し、石牛善走す。天外の青色寡く、耳畔の鳴泉声無し。嶺上猿啼き、露、中宵の月を湿す。林間、鶴唳き、風、清曉の松を回る。春風起る時、枯木龍吟し、秋葉凋みて、寒林、華散ず。

日々、朝夕、いや刻々、同じ山はない。これはたまたま廬山に遊行した蘇東坡《谿声山色》や、私たちが出かけて眺める山とはまったく違うのである。

「山は、そなはるべき功德の虧闕することなし」という、山に具わっている功德とは、「風景……煙霞の色を帯ぶ」というようなことである。強いていえば「匾担は橡栗を拾うて食と為し、大梅は荷葉を以て衣と為す」というどんぐりや蓮の葉をもたらすことも、山の功德であろう。

「このゆえに常安住なり」とは、「音塵寂爾として、消息宛然たり。一味、蕭條として、趣向すべき無し」という、そのあるがまま、ひっそりとして何の手を加えるべきこともない、静かなさまでであろう。「常運歩なり」は、まさにこの刻々移り変わるさまであろう。しかし、それに尽きるものでもない。

とはいえ、この見られ聞かれ感じられる青山を捨象するわけにはいかない。その点を指摘する解釈は少ないが、そこをはつきりさせないと、『山水経』から、なにか仏法（の真理、縁起）という抽象的なものを帰納してしまうことになりかねない。

たとえば、『諸法実相』卷には、「唯仏与仏、乃能究尽、諸法実相」あるいは「阿耨多羅三藐三菩提、皆属此経、此経開方便門、示真实相」という仏教用語、經典の句をめぐって、縷々、難解な論が展開される。そして三教一致批判の後、突如としてある夜の如浄の普説の具体的状況が細かに述べられて、入室話、〈杜鵑啼、山竹裂〉が挙げられる。そして〈天童よりこのやまにいたるに、いくそばくの山水とおぼ

えざれども、美言奇句の実相なる、身心骨髄に銘しきたれり。かのときの普説入室は、衆家おほくわすれがたしとおもへり。この夜は微月わづかに樓閣よりもりきたり、杜鵑しきりになくといへども、静閑の夜なりき」と締め括られる。

ホトトギスが啼くのは、耳に聞こえる自然の声である。それが諸法実相なのではない。それが諸法実相ならば本覚思想である。だが、それを離れて諸法実相はない。ホトトギスは聞こえず、坐禪修行のないところで、〈杜鵑啼、山竹裂〉をいくら解釈し、味わってみても、諸法実相とはなんの関係もない。それゆえ〈而今の山水〉、すなわち打坐のところに現成する山や水の具体性は、なんとしてもこの巻全体を通じて見失ってはならない重要なポイントだと思われる。

では、五感で捉えられたのではない〈常安住なり、常運歩なり〉は、どのようなことか。

青山が〈常安住〉であるのは、いわば普通の人でもいう道ことばであり、誰も疑問には思わない。それに対して〈常運歩〉は、古仏の道である。山の二面性や、人の見方の二面性（古田「私釈」）ではない。山は無数の面をもつていようし、人の山に対する見方も数多ある。常識に対し、それを覆す言葉（頼住「道元」）ではあるが、ただ奇矯な詞なのではなく、実態がある〈古仏の道〉であるからこそ、〈その運歩の功德、まさに審細に參学すべし〉といわれ、〈常運歩の示衆を究辦すべし〉といわれる。

さて〈青山常運歩〉は、青山は常に運歩する、と読めば、「青山」は主語であるから、青山という一つのものがあったて、その青山が、いつも、運歩しているということになる。だが、そういう理解こそが問題なのである。

この発語が示しているのは、〈而今の山〉である。発語しているのは、古仏である。それを忘れて〈山の運歩は人の運歩のごとくなるべきがゆえに〉といわれると、人という固定したものが、足で前に歩いて

いくのと同じようなことかと、考えてしまう。そういうことではまったくない。

ここでいう〈人の運歩〉とは、安谷『参究』のいうような、「人が歩くこと」ではなく、「人の歩み」、すなわち人の春秋である。これは、現に生きているその全体であって、何か動作をする(足を運ぶ)ことではない。〈青山常運歩〉が発語されている仏とは、たしかに道楷ではあるが、仏ということからいえば、坐禅の人のほかにない。坐禅は何かすることではない。いつぼう寝ることも「寝る」が動詞であるように何かをすることである。なにもしない打坐の事態において、「わたし」という固定した「もの」は、実は落ちる。ただ而今、而今の自己が現成するばかりある。あえていえば、この現成が「運歩」である。この運歩において、方法も現成し、したがって山も現成し、運歩する。

そのありさまを道元は〈去来は尽十方界を両翼三翼として、飛去飛来し、尽十方界を三足五足として、進歩退歩するなり〉《身心学道》ともいう。なにか、動く「もの」、歩む「もの」、去り、来る「もの」があるのではない。全体が全体として去来する。あえて言ってみれば、尽十方界とは地球であり、それが翼をはやして、太陽のまわりを飛び回っているようなものである。だからまた、それは光陰ともいえる。人の光陰と山の光陰は等しいといってもいい。あるいは私の一年の歩みは、この木の一年の歩みと同じであるといってもいい。

そして〈人間の行歩におなじくみえざればとて、山の運歩をうたがふことなかれ〉とつづく。

〈人間の行歩〉とは、ここでは足を使って歩くことを意味して、運歩に比べれば「歩く」という要素が強いだろう。道元は人間が歩くように見えないが、〈山の運歩をうたがふことなかれ〉という。〈青山〉は尽十方界の一端として、三足五足で進歩退歩することがある。それはどうやって知ることができるのだろうか。そのことが次に問題となる。

（いま仏祖の説道、すでに運歩を指示す、これその得本なり）とは、道楷を仏祖と呼び、（説道）すなわちその説いた道である「青山常運歩」は「運歩」ということを示した根本を得た言葉としている。

ところで、元来、この言葉は問答ではなく、道楷が上堂してしばらく黙っていてから、このように述べて座を下ったのであるから、弟子たちが各自参究せよ、という指示の言葉である。道元も（常運歩の示衆を究辦すべし）という。

そしてその参究の要を、（運歩のゆえに常）であるという。つまり、道楷の（常運歩）を、道元は（常）と（運歩）という二つの言葉に分け（運歩のゆえに常なり）と出す。ここでも、「青山は常に運歩する」という主語と動詞になる言い回しを避けている。打坐の私はいつもいまここ、常であるが、それはまた（昔日はこのところよりさり、今日はこのところよりきたる、さるときは漫天さり、きたるときは尽地きたる、これ平常心なり）《身心学道》という、運歩（光陰）をふまえた「常」であろう。

\*

二、 青山の運歩は其疾如風よりもすみやかなれども、山中人は不覚不知なり。山中とは世界裏の華開なり。山人は不覚不知なり。山をみる眼目あらざる人は、不覚不知・不見不聞、這箇道理なり。もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をも、いまだしらざるなり。自己の運歩なきにはあらず、自己の運歩いまだしられざるなり、あきらめざるなり。自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり。青山すでに有情にあらず、非情にあらず。自己すでに有情にあらず、非情にあらず。

いま青山の運歩を疑著せんこと、うべからず。いく法界を量局として、青山を照鑑すべしとしらす。青山の運歩および自己の運歩、あきらかに檢點すべきなり、退歩歩退ともに檢點あるべし。

〔注釈〕

○其疾如風 出典は前出『法華経』譬喩品「駕以白牛、……行歩平正。其疾如風（駕するに白牛を以てす……行歩は平正なり、其の疾きこと風の如し）」(T9,12c)。

○世界裏の華開 般若多羅の付法の偈にある言葉。「宝林伝」(巻七欠卷)に初出し「祖堂集」に次のように出る。

「而して吾が偈を聴け、曰く、心地に諸種を生ずるは、事に因り復た理に因る。果満ちて、菩提円かなれば、華開きて世界起る。」(巻二)『景德伝燈録』巻二にもほぼ同じように出る。(T51,216b)

道元は《空華》でこの則を展開。一人が覺りを開く(只管打坐する)と世界全体が覺りとなること。

○山中人 《踰城し入山する、出一心・入一心なり、山の所入なる思量箇不思量底なり》《身心学道》から山に入るとは、出家学道することであろう。それによって「山中人」は、仏道修行者と推測され、道元はこう引用する。

《志閑》師云、いかならんかこれ山中人。末山いはく、非男女等相。師いはく、なんぢなんぞ変ぜざる。末山いはく、これ野狐精にあらず、なにをか変ぜん。師、礼拝す《礼拝得髓》

山中人を仏道に入つた出家修行者とすれば、そこにはもはや男女の相はないであろう。志閑はその答えを深く頷いたのである。

『文学大系』・頭注は「山は尽十方界であるから、山に中・外の別はない。ここの中・外は同じく山の上の中・外で、両者同じく山中人である」という奇妙なものである。『御抄』の「山中人とは以山人と談「ずる」也。別人のあるにあらず、ゆえに不覺不知也。山人とは、又山の外に別に外人あるべきにあらず、山中のうえには山人と云

事もあるべし。」(二二二) という解釈からきたのであろう。

『思想』・頭注は「『山中人』とは世界をあらしめる開花を見るひとだの意」とするが、〈華開〉を「見る」人だろ  
か。〈華開〉は見えるのか。

○不覚不知・不見不聞 出典『法華経』安樂行品「如来方便、隨宜説法、不聞不知、不覚不問、不信不解(如来は方便して、宜しきに随つて説法するも、聞かず知らず、覚らず問わず、信ぜず解せず) (T9,38c)

○這箇道理 この道理。不覚不知・不見不聞を指すと取る。「水野訳」は「這箇道理を不覚不知であり不見不聞である」とするが、道理に当たるものが記されていないから、この読みは取らない。

○疑著 著は助詞で、動詞の後に置かれて動作の進行や完成を示す。疑っている。

○しらん 「知らむ」の音便。知る+む(推量の助動詞)。知っているだろう。

○べきなり べしの未然形(べき)+なり(断定。助動詞「べし」は①推量(……にちがいない)、②予定(……することになっている)、③当然(……するはずだ)、④適當(……するのがよい)、⑤可能(……することができよう)などの意味があるが、ここでは③当然、と取る。きつと……するはずである。

○非情 有情(衆生)に対して、木石のように感情がなく、身心が動かないもの。無情と同義語。ただし、無情が一般的である。道元も、この箇所と《伝衣》《袈裟功德》《谿声山色》《洗浄》にのみ「非情」を使う。それに対して「無情」は七十五卷本に九十八回使われる。

\*道元用例

〈布は生物の縁にあらざるか。情非情の情、いまだ凡情の情を解脱せず、いかでか仏袈裟をしらん。〉《伝衣》

○いく法界 幾つの法界。道元は〈しばらく方隅法界を建立するのみなり、無想天はかみ、阿鼻獄はしもとせるにあらず〉《山水経》、〈天上人間大千法界〉《仏性》、〈法界のいく三界も、衆生の種品おなじかるべきなり〉《仏経》、〈法



界ごとごとく発菩提心なり、……自出一隻手なり、異類中行なり、地獄、餓鬼、畜生、修羅等のなかにしても発菩提心するなり)《身心学道》、《天上人間法界等》《行仏威儀》などを使う。天台宗の『仏祖統紀』という声聞・縁覚・菩薩・仏に六道を加えた十法界(T149:448b)のようなことを指すのだろう。

○量局 限定された範囲、量。

○照鑑 明らかに見る、照らし合わせて見る。特に神仏などが、明らかに見ることをいう。道元は他に一度だけ如浄の言葉として使う。

○提拳聰明、照鑑山語、不勝皇恐(提拳「人名、銀子、一万錠を布施」聰明なり、山語を照鑑す。皇恐に勝えず)《行持下》。この「山語」は、如浄が「山僧」と自称しているので如浄の言葉であろう。

○檢點「檢」(檢は俗字)は、調べる、引き合わせる、しめくくる、などという意味であり、「點(点)」は「検査する、逐一照合する」という意味で、二つの事柄を比較して調べたり、道理を逐一調べて検査するという意味になる。

\*道元用例

《大水小水を檢點し》《現成公案》

《十年後なるか、一念万年なるか。子細に檢點し、檢點を子細にすべし》《行仏威儀》

《而今の自己、これ却迷なるか、不迷なるか、檢點將來すべし》《大悟》

などのほか、《観音》、《画餅》、《授記》、《礼拝得髓》、《密語》、《自証三昧》にも出る。

### 【現代語訳】

青山の運歩は疾風よりもっと早いのはあるけれども、山中の人(修証者)は覚知しないのである。「山中」とは世界内での華開(仏による覚りの世界)である。山の外にいる人は覚知しないのである。山をみる

眼目のない人は、覚知せず、見聞しないこと、この道理である。もし山の運歩を疑っているならば、自己の運歩もまだ知らないのである。自己の運歩がないわけではない。自己の運歩をいまだ知らないのです。明らかにしていないのである。自己の運歩を知るような（人）ならば、きっと青山の運歩も知るはずである。青山はすでに、有情ではなく、非情ではない、自己はすでに有情ではなく非情ではない。いま、青山の運歩を疑うことはできない。どれだけの法界を限度として、青山を照らし鑑<sup>み</sup>るべきだとも知らない。青山の運歩と自己の運歩とを明らかに比べて調べて見るがよい。（進歩だけでなく）退歩も、歩き退くことも、ともに比べて調べてみるがよい。

【諸釈の検討】

田中『道元』

人も身心を挙して力走すれば、其疾如風よりも速やかな韋駄天となる。それゆえ青山運歩の其疾如風を疑著すべきではない。それとともに、青山運歩の参学が、実に人人の力走乃至力量次第であることを思うべきである。（四二）

山に居る人山を見ず故、山中人は山の運歩について不覚不知である。なんとあわれなことではないか。併し、山を出て他境に身を置くさすらい人は、さらに一層嗤うべきである。（四二）

さて、山中人は不覚不知なり、という道元の誘いに瞞ぜられてはならぬ。この言葉だけならば、山に居る人山を知らずという凡常の見解で解けそうであるが、この凡見を持つては、次ぎの山外人は不覚不知なりが通らない。……然るに、この二句の間に、山中とは世界裏の華開なり、とある。……世界裏に一華開くときを山中といい、また山外ともいう。山の中外は尽世界が山となった時節であるから全山裡の中外である。山ならぬ場所はどこにもないからである。（四三、四四）

あわれに見える不覚不知の愚かさが、すなわち祖道を生きるものの面目である。(四五)

「啓迪」は不覚不知に二た通りあつて、一には覚知すべきものがなくての不覚不知、二には覚知することが出来ずしての不覚不知、山中及び山外人の不覚不知は前者であり、山を見る眼目あらざる人の不覚不知は後者であるとしてゐる。……解釈としてはまことにこうでなければならぬ。ただ道元の行文には、そのような二た通りの区別が、あらわに出ていない。恐らく、道元はこの区別をも不覚不知したのである。そこにこそ、及び難い古人の力量がある。(四六)

朕兆未萌の自己、古仏の道現成の山である。乃至、朕兆未萌の山、古仏の道現成の自己である。……古仏の道の温かなる身心を、しばらく運歩という。身心あるが故に、生命あり、生命あるが故に能く運歩するのである。青山の運歩をいわゆるアニミズムに比擬するならば、アニミズムこそは古仏の道である。アニミズムを原始的自然人の信仰に比擬するならば、アニミズムこそは、原始も原始、朕兆未萌の原始人の信仰である。原始というのは、根源という程の意味であり、失われた昔日の遺骸ではなく、受持して而今に伝わる根源である。(四八、四九)

非情も法を説くことがある。これを無常説法むじょうせっぽうという。それゆえに非情(無情)にあらずと云われる。有情も兀坐することがある。兀兀地ぶつごというのは、坐して非思量の境涯にあるをいう。すなわち有情に情なく、思量なき有様である。それ故に有情にあらずと言われる。(四九、五〇)

すでに尽法界の青山なるが故に、幾枚の法界を量とするや測り知るべからざるものがある。青山も運歩も辺際なき故、十法界というも、乃至華嚴にいわゆる四法界、無尽法界も、これらを一定量として照鑑するべきがない。……運歩には、ただ前進のみでなく、退歩もある。その退歩歩退の有様をも審細に思いあきらめよ。……例えば行仏威儀の巻にも、威儀儀威とある。なぜかように打ち返すかと

言えば、仮に威と儀とを分ち説くことがあつても、両者の対峙に陥るのを嫌うのである。(五一)

(検討)

〈青山の運歩は其疾如風よりもすみやかなれども〉を解釈して、人は力走して韋駄天のようになるから山の運歩もそうである、とは、恐れ入る解釈である。〈運歩〉は歩いたり走ったりすることではない。山人を「山に居る人」として「不覚不知」だからあわれだとし、山人の不覚不知は啜うべきだという。だが、田中にとって、それはいちおうの解釈で、この二句の間に、「山中とは世界裏の華開」があり、それゆえ、山中山外といつても「山ならぬ場所はどこにもない」という。それは『御聴書抄』の「山ならぬ所あるべからざる道理なるがゆえに、不覚不知なるべし」(三三六)や『聞解』の「一切この山中を外れたものは無い」(三三三)の踏襲であろうが、的を外している。また、この不覚不知を「祖道を生きるものの面目」であるという。せっかく〈世界裏の華開〉を『梅花』によつて解釈しても、それを「山中」といい、また山外という」というのでは、道元がいう山人と山人の区別を無みしてしまっている。「山を見る眼目あらざる人の不覚不知」と前二者は違うというのはその通りであろうが、道元にはその区別が出ていないとはどういうことだろうか。その区別を読み取ることが、道元の詞を読むということではないか。

また「古仏の道の温かなる身心を、しばらく運歩という」と、古仏の言葉の身心は生命があるから、よく運歩するという。そして「アニミズムこそ古仏の道」と言い切る。青山の運歩をアニミズムだというのは、アニミズムの誤解である。アニミズムとは、現代人が靈魂をもつていたとは考えない大石や大樹など、動物や植物、無生物の中に靈魂(アニマ)が存在するという宗教観である。

〈有情にあらず〉の解釈は、〈自己すでに有情にあらず〉の解釈ならばその通りであろうが、〈非情にあらず〉は、無情説法のゆえだとは思えない。

〈いく法界を量局として〉の解釈は、妥当なものではあろう。(退歩歩退)などと表現するのは、果たして田中がどのような意味だろうか。

#### 古田『私釈』

山中の人は山とともに人が常安住、常運歩であって、別に山の動不動を覚知する必要はないわけである。山の運歩が人の運歩であって山と人がわかれていないのである。(二七)

また「山外人は不覚不知なり」の下に著語して「山を見る眼目あらざる人は、不覚不知不見不聞」と書き添えたものに違いなのである。……重要な点は花の開くことではなくて山中が世界であるということであり、道元が山中を一大世界と見たことを、見落としてはならないのである。(二八)

青山と自己とは有情非情の区別によって分けられるものではなく、有情非情を超越しているのである。青山が自己で、自己が青山であって二つのものでは有り得ないのである。(二二)

道元自筆の《山水経》は「しらす」になっているが、草稿本では可知とあつたものを清書に際して誤って不知と読んで、「しらす」と書き下したかと思われるのである。(二二)

#### (検討)

古田は〈山中人〉を「山と人がわかれていない」といい、青山が自己であるというが、それでは山中人、山外人と分けて説いている道元の区別が無意味になる。また、〈山外人……〉の著語が、続く〈山を見る眼目あらざる人……〉であるとは、道元の文を見る眼目のない人だろう。さらに山中を一大世界とすれば、〈山中人〉は世界の中にいる人となり、出世間の僧ではない。その考えは「老卵の『那一宝』」に山中の人とは仏門に入る三乗の人をいい、山外の人とは人天の仏門に入らない人であるとしてい

るのは賛成しかねる」(二九)というところにも表れている。

また自筆本《山水経》を国の重要文化財にするのに携わった人が、「不知」と「可知」という全く正反対の意味を、道元が清書で間違った、というようなありえないことをいうのはいかがなものか。

### 安谷『参究』

万物の流れる本当の姿などは、われわれ凡夫には、とても見えない。ただ大ざっぱな想像をめぐらすに過ぎない。(五七)

山中人とは青山の運歩を大悟大徹した人のことだということになる。(五八)

「不覚不知」という同じ言葉をここでは二た通りに使っている、一つは文字通りの不覚不知であり、もう一つは覚不覚を超越し、知不知を超越した意味に用いている。すべてのものごとが、自己と同化して、一体になってしまうと、意識にのぼらないものである。悟りもまたそれと同じことで、悟りが自己の人格と同化し、自己の生活と一体になってしまうと、悟りらしいものが意識にのぼらなくなる。それをここでは「山中人は不覚不知なり」と示されたのである。山外人の不覚不知は、山をみる眼目のない凡夫の不覚不知である。(五九)

ここ(もし山の運歩……筆者)の解説も、二、三の本を拝見したが、いずれも自己と山とを二つに見て、それが一つだと、理窟でくつつけた継ぎ目のあとが見える。無縫塔になっていない。多くは概念の操作に流れている。……自己が一步あるくのは、全宇宙が一步あるくのだ。(六三)

自己の運歩とは、歩くことだけではない。生活の全部を代表しているのだ。それを要約すると、行住坐臥だ。著衣喫飯だ。痾尿送尿だ。……だから自己の運歩を知れば、青山の運歩が明瞭的確になる。

運歩はすべて青山だということが明瞭になる。(六三、六四)

すべての存在を有情と非情とに分けるのは、常識論だ。それは便宜上かりに分類するだけのことであって、本当は分けられない。……「青山すでに有情にあらざる非情にあらざる、自己すでに有情にあらざる非情にあらざる」の一句は、この物心二元の凡見を徹底的に打破して、絶対一元の真実の世界にめざめさせる力がある。この真実の世界をかりに名づけて仏性といい、無字、隻手等というのである。

(六四、六五)

山も川も、地球も月も、すべて生きている。全宇宙は活物だ。いや活仏だよ。これをビルシヤナ仏ともいう。山も水もつねに成長する。(六五)

青山があつて、それが流動運歩するのではない、運歩流動を青山というのだ。……ただ自己の真実に徹することが肝要だ。(七〇)

(検討)

〈青山の運歩〉は、はたして「万物の流れる本当の姿」だろうか。また、本文を読んだら道元が「不覚不知」を二通りではなく三通りに解釈しているのは分かるはずである。覚った人の不覚不知を「悟りが自己の人格と同化し、自己の生活と一体になってしまうと、悟りらしいものが意識にのぼらなくなる」という。これはいったん悟った後のことをいう見性禅の人ならではの言い方であるが、道元は〈覚知にまじはるは証則にあらざる〉《辨道話》と、「悟った」という体験を否定してそれを〈不覚不知〉としている。また古田と同様に、〈山人〉と〈眼目あらざる人〉の不覚不知を同じこととするが、見性禅ではそうなるのだろうか。

「運歩」を日常生活や活きていると捉えることは誤りとはいえないが、それだけで充分だろうか。また

全宇宙をビルシャナ仏と言ってしまったえば、密教の観点でもあろうが、ヒンドゥー教のブラフマンとあまり変わらないことになる。

内山『味わう』

人と山と、人が山に対すればこそ、覚知する。しかし、自己と山との分かれる以前なら不覚不知です。つまり最初に申し上げた「而今」なら、こうだ、ああたと判断する余地がまったくない。その山中とは、「世界裏の華開なり」という。これは、般若多羅尊者の偈に「華開いて世界おこる」とあるのをひっくり返したもので、山中といえは、どっちへどう転んでも自己ぎりの自己の生命、その生命実物の中です。……ただ坐禅している。浮かぶものは浮かび、消えるものは消える。これが風景であり山中の世界裏の華開だ。(三五)

(検討)

山と人との関係を道元は、山中、山外、見る眼目がない、と三通りにいつているのに、「自己と山との分かれる以前」といつてしまえば、参究不可能になる。また、坐禅していることと〈世界裏の華開〉に深い関連があるとはいえようが、これでは坐禅中が「世界裏」になり、そこで浮かび、消える思いが〈華開〉になってしまう。そうではあるまい。

森本『花開』

《梅花》で「尽界華情なるゆへに、尽界は梅花なり」といわれ、「尽界梅華なるがゆえに、尽界は瞿曇の眼睛なり」と述べられる。「瞿曇」は「ゴータマ」の音写で、釈迦牟尼仏を指すのであるから、



けつきよく、梅花は尺界であり、仏の悟りそのものであるということになる。このように「世界裏の華開」とは、普遍的な真実そのものとしての「尺界」の消息を示すものであってみれば、それに等しいものと説明されている「山中」もまた「尺界」にほかならない山そのものであることが了解されるであろう。そして、ひとつの梅花が「尺界」にほかならなかったように、「山人」も「山」そのものであって、つまりは「尺界」に他ならないのである。したがって、「山」そのものである「山人」が「山の運歩」を「覚知」することはないのである。(三〇)

(検討)

《梅花》でいわれていることは、森本が書いているように、悟りの世界であろう。しかしそれは「普遍的な真実そのものとしての『尺界』」であろうか。「『山人』も『山』そのもの」で尺界でもある、結局「山」だけ、尺界だけなのだから不覚不知であるというのは、『御聴書抄』の「世界裏の華開とは、山と世界が同「じ」程なる也」(二二六)の影響だろう。

頼住「一考察」

つまり、山も自己も運歩しているということである。これについて道元は「もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をいまだしらざるなり。自己の運歩なきにはあらず、自己の運歩いまだしらざるなり、あきらめざるなり、自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり」(上三三一一二)ともいっている。ここでは「運歩」が、単なる「歩くこと」ではなくて、存在の隠蔽されていた在りようを開示する言葉となっている。全世界の全事物も運歩、すなわち、無窮にして無常なる運動変化をなしつつづけているのである。このように全世界の全事物が運動変化するとは、先述

の分節化以前の次元における事態である。この連関の動的な連続性を、道元は同じ「山水経」巻で、水を引きあいに出して、「水之道は上下縦横に通達（上三三七）」、全世界に遍満するといっている。

(二〇九)

(検討)

『運歩』が、たんなる『歩くこと』ではなくて、存在の隠蔽されていた在りようを開示する言葉「だ」というのは、その通りであろう。それを「全世界の全事物が運動変化する」といつてしまうと、科学の地動説のようになり、事物が存在して、それが運動するという意味になりかねない。たとえば、「薪が灰となる」は、「無窮にして無常なる運動変化」とはいまい。

【私釈】

さて、ここから〈運歩〉の覚知の問題である。〈運歩〉とは、前節で山の刻々の現成と解された。〈青山の運歩〉は、〈其疾如風よりもすみやか〉であるといわれる。「其疾如風」は「行歩平正。其疾如風」という『法華経』からの引用であるが、それを漢文のまま出すのは道元独特である。

「運歩の疾さ」であるが、それは〈行歩〉の疾さではない。つまり、歩いたり移動したりする早さではない。それが〈なれども〉と逆接で受けられ、そのあとその疾さの〈不覚不知〉がさまざまな人に於て言われる。さきに人の運歩はその光陰でもあるとした。〈其疾如風〉よりも早い「矢のごとし」と形容される光陰は、人にそれと知覚されるものではない。

道元はその山の運歩の疾さの不覚不知を、人の三つのレベルで説明する。

第一の〈山中人〉とは、たんに山の中にいる人ではなく、注釈で見たように修行者とりわけ修証してい

る人である。その山とはすぐ後で「山中とは世界裏の華開なり」と解説されている。(「世界裏の華開」とは、般若多羅の偈、「華開いて世界起る」からきたもので、それは、「華開」くと譬えられたひとりの「覚り」が、個人の事柄(二華)にとどまるのではなく、まさに一人の覚りと同時に、新しい覚りの「世界が起る」ことであり、「尽十方界是自己」といっている事態の現成であることを示す。

その仏と世界の関係を、道元は《空華》に「仏祖にあらざれば、華開世界起をしらず、華開といふは、前三三後三三なり、この員数を具足せんために、森羅をあつめていよよかにせるなり」と説いているように、仏祖である時に了知される事態であり、眼界がさとりになることを、〈森羅をあつめていよよかにせる〉と言表している。「いよよか」とは「いよやか」と同じで高くおごそかなさま、多いさまなどを表す。打坐のところ(仏)に現成する世界の莊嚴を示す。この道元の《空華》の〈華開〉の解説によつて、いっそう「山中人」は山に譬えられている仏法の中にある仏であり、自己も全世界もさとりとなつていことがわかる。

「山中人」の〈不覚不知〉は、《辦道話》の「覚知にまじはるは証則にあらず」や、《現成公案》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することをもちいず〉とある、その不覚不知でもある。そこでは〈山の運歩〉に対しても不覚不知である。

第二の〈山外人〉とは、山に入つてはいない人で、このずっと後に「世間にて山をのぞむ時節と、山中にて山にあふ時節と、頂顙かぶ眼睛はるかにことなり」(四章一節)といわれるように、世間において外から山をのぞむ人々である。山中人との対比でいえば、修証していない人であるが、それでも山をのぞむ、見るといふ山とのかかわりがある。仏道を歩む以前の人たちは、山の運歩、自己の運歩を知らないのではあるが、それでも「いのちは光陰にうつされてしばらくもとどめがたし、紅顔いづくへかさりにし、たづねん

とするに蹤跡なし)《恁麼》といわれるように、その疾さを、うすうす感じてはいるが、知ってはいない。最後の〈山をみる眼目あらざる人〉は、山が運歩するなどとは思ひ及ばず、日常においても、光陰矢の如しとも思わない人、自分の確固たる存在や山の不動の存在を疑わない凡人のことであり、もちろんそれらの人も〈不覚不知・不見不聞〉であるのは、当たり前前のこの道理、〈這箇道理〉である、ということになる。

以上は、山の運歩の「疾さ」の不覚不知であった。だが、人はそもそも山が「運歩」する、などということ、疑うのが当たり前である。山が鳴動はすることがあっても、運歩するとは思ひも及ばない。

道元は、不覚不知だから、山の疾い運歩を「信ぜよ」とはいわない。むしろ〈もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をいまだしらざるなり〉という。

自己の運歩は、山の運歩とは違って〈不覚不知〉の事柄ではなく、〈自己の運歩なきにはあらず、自己の運歩いまだしらざるなり、あきらめざるなり〉という。自己の運歩は、かえって知るべきこと、あきらめるべきことなのである。山の運歩も〈自己の運歩をしらんがごとき、青山の運歩をもしるべきなり〉といわれて、〈自己の運歩〉が知れるようになって、はじめて山の運歩を知るべきなのである。

〈自己の運歩〉とは、もちろん、自分が歩くことや活動することや、動くことではない。

〈運歩〉は、先にみたように、打坐のところで、すでに不覚不知に刻々に現成している事態である。〈自己の運歩〉は、むしろ、私が活動をやめて、身体が動くことをやめるだけでなく、心も動くことをやめて、身心脱落したときに現成する。そこではじめて、次のようにいわれることが理解できる。

〈青山すでに有情にあらず、非情にあらず。自己すでに有情にあらず、非情にあらず〉

これは、たんに有情、非情という区別(分別)を無化(撥撫)するためだけに言われているのではない。

〈すずに〉という一言が大事である。

〈すずに〉とは、参学し修証する自己が、身心脱落したところ、空劫以前をいう〈すずに〉であり、ここではもはや脱落した自己として、有情でも非情でもない。そのことに対応して、対象としてあった方法も脱落する。〈青山すずに有情にあらざ、非情にあらざ〉なのである。

自己と世界の枠組みが、打坐の而今、解体されるのであり、初めから「二つに分かれる以前」でもなく、「自己≡世界」なのでもなく、自己が世界になり切るのでもない。打坐においてはじめて「尽十方界真人人体」という事態が言われるのである。

そこでは〈運歩を疑著〉することができない、といわれる。疑うことができない、とは自明だ、ということだろうか。それなら知ることができるということ、〈山中人は不覚不知〉にはならない。打坐のとき、知的に知ろうとしても、逆に疑おうとしても、まさに不覚不知であり、そうすることができない。それでは、どう自己および青山の運歩を知ることができるのか。

道元は続いて、〈いく法界を量局として、青山を照鑑すべしとしらず〉という。

〈いく法界〉は、田中『道元』の十法界か、四法界かという解釈でもいいだろうが、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天なども一つ一つ法界といわれているおり、後の章で、水について〈かれが瓔珞はわれ水とみる、水を妙華とみるあり。しかあれども華を水ともちあるにあらざ、鬼は水をもて猛火とみる、濃血とみる。龍魚は宮殿とみる、樓臺とみる、あるひは七宝摩尼珠とみる、……人間これを水とみる〉(三章二節)といわれる龍魚・天・鬼・人間などその一つ一つが「法界」であるとも解釈できるのであるまいか。青山も、鳥法界や、樹木法界や、法界によっていくらでも無数にある。その諸法界の見方(照鑑をいうのだろうか。あるいは〈山もおほかるべし。大須彌小須彌あり、横に処せるあり、豎に処せるあり、

三千界あり、無量国あり、色にかかるあり、空にかかるあり《身心学道》といわれるような三千世界、色界空界などの法界とも取れる。

《青山を照鑑す》という《照鑑》とはいかなることだろうか。宏智の「坐禅箴」を道元は、「不對縁而照、其照自妙」《坐禅箴》と引用する。「縁に対せずして照らす」というような坐禅における在りようなのだ。続く「坐禅箴」の引用は「其知自微、曾無分別之思」である。《自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり》という「知る」は、この「事に触れずして知る」という知りかたであり、その知は「曾て分別の思無し」と言われる。分別で知るのではない知である。道元はこのような意味で、打坐において自己の運歩を知り、青山を照鑑すべきだというのであろう。その知りようの詳細がこう要請される。

《青山の運歩および自己の運歩あきらかに檢點すべきなり、退歩歩退ともに檢點あるべし》という。

ここに《檢點》という用語が出てきたが、《參究、參学、道取》などどう異なるのだろうか。《檢點》の「檢」は「調べる、探す」という意味であり、「點(点)」は「検査する、逐一照合する」という意味で、二つ以上の事柄を照合し比べて調べるという意味になる。《現成公案》で《時節の長短は大水・小水を檢點し、天月の広狭を辦取すべし》といわれた。大水小水の二つの檢點であり、《夜間を日裏よりおもひやると、夜間にして夜間なるときと檢點すべし、すべて昼夜にあらざらんとときと檢點すべきなり》《観音》は、三つの場合を檢點すべしといわれている。

ここでは《青山の運歩》と《自己の運歩》、《退歩》と《歩退》の檢點である。

比べて調べるといっても、自己の運歩こそ、知るべきなのだろうか、この巻では、それはほとんどいえない。山水の運歩に集中される。

ここまで〈運歩〉という用語でいわれてきたが、〈運歩〉は、暗々裏に一方向に進むということを含意する。その一方向は安易に数直線の時間理解に取り込まれる。そこで、〈運歩〉だけでなく〈退歩〉といわれるのだろう。退歩があれば、〈歩退〉つまり歩き退くというあり方もある。道元の時理解は非常にユニークである。けっして直線的な過去・現在・未来ではない。それは時における〈経歴〉という働きについて次のように言っていることから明らかであろう。

〈有時に経歴の功德あり、いはゆる今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す。今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す〉《有時》

そのようなことを含意しての〈運歩〉、〈退歩歩退〉であろう。

\*

三、 未朕兆の正当時、および空王那畔より、進歩退歩に運歩しばらくもやまざるごとく檢點すべし。

運歩もし休することあらば、仏祖不出現なり。運歩もし究極あらば、仏法不到今日ならん。進歩いまだやまず、退歩いまだやまず、進歩のとき、退歩に乖向せず、退歩のとき、進歩を乖向せず。この功德を山流とし、流山とす。

青山も運歩を参究し、東山も水上行を参学するがゆえに、この参学は山の参学なり。山の身心をあためず、やまの面目ながら、廻途参学しきたれり。

青山は運歩不得なり、東山水上行不得なる、と、山を誹謗することなかれ。低下の見処のいやしき

ゆえに、青山運歩の句をあやしむなり。小聞のつたなきによりて、流山の語をおどろくなり。いま流水の言も、七通八達せずといへども、小見小聞に沈溺せるのみなり。

〔注釈〕

○未朕兆 朕兆未萌（一章一節二）と同じ。

○空王那畔 空王について『仏教語大辞典』（中村元）は「空劫の最初の仏を空王仏という」というが、その出典はこの《山水経》である。『文庫』脚注も「過去空劫に出現した空王仏の時代」というが、「空劫」とは世界成立以前であるから、そこに仏はいない。「空王仏」は多くの経典、たとえば『法華経』（T9.30a）『観仏三昧海経』（T15.688c）などに出るが、これらは釈迦が昔発心して従った仏の名である。この「空王那畔」という言葉は道元以前にはない。道元も他に一度だけ〈古仏心といふは空王那畔にあらず、粥足飯足なり〉《発無上心》と使う。似た表現である「空王以前」は〈所以空王以前老拳頭也〉《阿羅漢》、〈空王以前より見釈迦牟尼仏なり〉《見仏》、〈空王のさきに成道せり、空王のちに成道せり、正当空王仏に同參成道せり〉《他心通》と使うので、道元独自の用語であろう。

「那畔」は、「那」はここでは「あの、あれ」という意味で、「畔」は「あぜ」であるが、「かたわら、ほとり」という意味もある。したがって、「あのあたり、そのあたり」という意味になる。これは、禪語録では「威音那畔」と使われている。「威音那畔誰辨端倪」（『圓悟禪師語録』T47.725b）や「為威音那畔空劫已前事」（『大慧語録』T47.893b）、「又喚作父母未生時事。又喚作空劫已前事。又喚作威音那畔消息」（『大慧語録』T47.892a）などがある。「威音」は『法華経』の常不輕菩薩品に出る「威音王仏」で、同名の仏が二万億人いたとされる。ことに『大慧語録』は、父母未生時、空劫已前、威音那畔が同意語であることを示している。だが《佗心通》の用法をみても、道元は〈空王那畔〉を「空劫已前」とは若干違う意味で使っている。「空劫已前」は《山水経》にも使われていたの



で、両方を使い分けていたのだろう。

○乖向 「乖」はそむく、もとの意。「向」は動詞ではむかう、名詞では方向の意で「背き向かう」。罣礙と似た意味。

○山流 流山 「山流」は「山」が主語であり、なにか存在するものを表し、その存在するものが流れるということになる。「流山」は流れる山で、山は固定して存在するものではなく、動き変化する意味になる。

○東山水上行 出典「問如何是諸仏出身処。師云。東山水上行(問う、如何ならんか、是れ諸仏出身の処。師云く、東山水上行。)(『雲門匡真禪師広録』守堅集T47.545c)

○廻途 廻はめぐらす、むきを変える、もとに戻す。「途」は道。「廻途」で途を廻らすの意か。『正法眼藏』でここだけの用語。

○七通八達 十分に通じている。次の用例からいっても「七通八達と全体に通達しない」「水野訳」ではないだろう。

\*道元用例

〈雲居山弘覚大師、この道を七通八達するにいはく〉《行持》

〈これを仏道の性相とすべし、この玄沙の明鏡来の道話の七通八達なるとしるべし〉《古鏡》

### 【現代語訳】

いまだ何物も萌さない、まさにその時、ならびに空王の辺りから、進歩退歩において進歩が一時も止まないことを、点検するがよい。進歩がもし休むことがあるならば、仏祖は出現しないのである。進歩にもし究極があるならば、仏法が今日に至るということはないだろう。

進歩はいまだ止まらず、退歩もいまだ止まらない。進歩のとき、退歩に相反しない。退歩のとき進歩に

相反しない。この功德はたらきを山が流れるとし、流れる山とする。青山も運歩を修行し究め、東山も水上行を修行し学ぶのであるから、この参学しんがくは山の参学である。山の身心をあらためず、山の面目そのまま、道を廻めぐって参学しんがくしてきたのである。

青山は運歩できない、東山は水上を行けないといつて、山(青山、東山)を誹謗してはならない。(自分の)低級な見方が卑しいために、「青山運歩」の句を疑うのである。聞き知ることが少なく劣っているために、「流山」の語におどろくのである。いま「流水」という(普通にいわれる)言葉も、十分良く通達してないのであるけれども、狭いわずかな見聞に沈み溺れているだけである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

山流は山流るのであるが、山流るでは、今まで静止していた山が流れ始めたという思いも附著する。この思いを払うために、流山すなわち流るる山と打ち返すのである。退歩退歩は言葉を奇にしたものであるが、矢張りこの心持がある。……尤も退歩退歩の場合、直ぐその次に出ている『進歩退歩』と意味内容の差異は殆どない。(五一、五二)

空王那畔はさきに述べた四劫中、空劫の時現れる仏を空王といい、那は彼の意、畔は辺の意、従つて空劫以前と同義である。……つまり、青山の運歩の無辺際にして全法界に渉る所以のみならず、その無窮にして未朕兆より未だかつて間断なき所以を辨取せよという心である。(同)

山水経の文章は、悉く覚知を山水に没した姿である。そこに、参学の困難な所以がある。山水経の卷で、自我の覚知は全く蹤跡を残さない。赤肉団辺振古風は、山の進歩退歩の中に埋没されている。

(五三、五四)

運歩は時の経歴であり、経歴は時の功德である。もし経歴することがないならば、諸々の山川草木は、固定した有<sup>あるとき</sup>時に殺到して相互に罣礙障害し、古今の時も重なり合つて動きがとれないであろう。正法眼蔵有時にこれを説いて次のようにいう。……経歴はそれ時の功德なるがゆえに。古今の時かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども、青原も時なり、黄檗も時なり、江西も時なり、石頭も時なり。自他すでに時になるがゆえに、修証は諸時なり。……。青原に運歩の尽力があり、時に経歴の功德あるが故に、青原、黄檗、江西、石頭の如き仏々祖々も出現したのである。(五七)

同じ巻にはまた、この尽界の頭々物々を、時々なりと覷見すべし、物々の相礙せざるは、時々<sup>の</sup>相礙せざるがごとし。このゆえに、……成道もかくのごとし、という。(五七)

青原も黄檗も飛去した有<sup>あるとき</sup>時でなく、有<sup>あるとき</sup>時の而今である。その有<sup>あるとき</sup>時の而今に経歴の功德がある。もし、青原を飛去する時に一任するならば、彼は而今に不到であり、彼は今日無意味であろう。またもし彼に経歴の功德がないならば、彼は永遠に不死不動不壞の凝然たる固まりであつて、誰でも何時でも彼に逢うことができるであろう。(五八)

乖向せずとは、従来用いた罣礙せず、相礙せずと同様の義、邪魔しないことである。進歩の時は進歩の究尽、退歩の時は退歩の究尽、両者対峙せざるが故に、乖向せずという。このような風光を表すために、古仏は快便難逢とか大隔とか云うた。(六一)

従来山水への参学はわれらの参学だという思いがあつた。仮令尽法界の山なる時節と決定しても、なおその参学には自己の覚知を附著したのである。果然、青山が青山の運歩を参究し、東山も東山の水上行を参学すると聞いて、再度驚倒せしめられるのである。(六六)

いま得るにあらずして、本来の面目に帰るのである。いま帰るにあらずして、山の住位は元来、初めよりその帰った姿を示すものであった。この心を、山の身心をあらためず、山の面目ながら、廻途参学しきたれり。という言葉に託してある。廻途という言葉については、さまざまな解釈があるけれども、いまはくだくだしく言わず、途をめぐらしきたるという意味に解する。途を廻つて朕兆已前の而今に帰るを、廻途参学しきたれり、という。(六八)

(検討)

《空王那畔》について、この田中『道元』の解釈を『仏教語大辞典』が採ったのかもしれない。ほぼ全ての解釈がこれに倣っている。

「山流流山」の説明は、だいたい当たつていよう。ただ〈退歩退〉については、それが〈進歩退歩〉と差異はないと思われない。進歩の究尽とはどのようなことをいうのか、不明である。

〈運歩〉を「時の経歴」というのは、その通りのようにも思うが、道元は〈経歴はそれ時の功德〉《有時》といい、「経歴」の中に時が含まれているのである。どうも田中の理解は、「時」が停まることなく動いていることが、「時の経歴」であり、そのような理解から経歴がなければ「固定した有時あるときに殺到す」という言い方をし、「古今の時も重なり合」うという。道元が〈古今の時かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども〉《有時》というのは、時の経歴をいうためではなく、〈青原も時なり、黄檗も時なり、……〉《有時》というためである。もつとも《有時》との共鳴に着目した点は評価できる。

ただ「青原に運歩の尽力があり、時に経歴の功德あるが故に、青原、黄檗、江西、石頭の如き仏々祖々も出現した」というのでは、〈運歩〉が人間の努力することになり、〈経歴〉が「青原、黄檗、江西、石頭」などと並んで出ることの意味に採られかねない。そういう誤解を防ぐ意味でも、道元は時代順になら

べないで、このような順番にしたのではなからうか。時代順なら青原、石頭、江西(馬祖)、黄檗となる。また田中が「山水経の文章は、悉く覚知を山水に没した姿である。そこに、参学の困難な所以がある」というのは、その通りであろう。この巻では一章と二章二節その二で自己と山水がいわれる他は、自己の側の言及がほぼ、ない。その点で(六六)の自己の覚知が付かない「青山が青山の運歩を参究」といわれるのは、同感する。

また「乖向せず」と「快便難逢とか大隔」はおなじような意味になるとするのは、甚だ疑わしい。

〈山の身心をあらためず……廻途参学〉の解釈で四度も「帰る」といわれるが、〈廻途〉には帰るという意味はなく〈運歩〉にも〈退歩〉にも帰るという意味はない。「帰る」というと「還源返本」を連想してしまう。ただ「廻途」という言葉の解釈はその通りであろう。

#### 古田『私釈』

天地の未だわかれなれない以前のその時、あるいは空劫威音王那畔、久遠の昔の仏である威音王のかの時よりこのかた……(二三)

青山常運歩、この運歩するところに仏祖の出現があり、仏法の今日に伝わる所以があるのであり、藏海の『私記』には「仏祖の出現これ運歩なり」といつているのである。(二三)

『辨註』に退歩歩退は退歩進歩の写誤ではないかといっている一説には耳を傾けてもいいものがあるような気がするのである。(二四)

また東山水上行ということからいい得られる流水の語も、小見小聞に……(二六)

ただ厄介なのは「七通八達せずといへども」とある一句で、この一句の註解は先覚者も明確にして

いないのであり、『御抄』も「つやつや流水の道理いかなるとも七通八達せざるなり」と七通八達しないことであると解しているように窺われる。……「七通八達自在を得て」（聞解）とか「七通八達せよゆえに」（私記）とか解しているものであり、否定が肯定におき換えられているのであり……「その運歩は流水のように七通八達するわけのものではないが」と附言したものではないかと想像されるのである。（二六）

（検討）

空劫は、世界成立以前で何もないのであるから、威音王はいない。またここは威音王ではなく、空王といわれている。「七通八達」は『聞解』に「其の」流ると計り一方の小見小聞に沈溺せるのみで、七通八達自由自在を得て水の流面不流面といふことを知らぬ（二二九）などが、否定を肯定にしているのはその通りであるにしても、「流水の言も」と主語がはっきりしているのに、「運歩」を主語とはできないので「運歩が流水のように」とは解釈できない。また「歩退」は「進歩」の写誤などおよそありえない『註』の妄想にどうして耳を傾けられるのだろうか。《山水経》は道元の直筆本であり、古田はその鑑定人である。真蹟には「退歩退」とあって、挿入として下の退の右上に歩とあるのだ。『辨註』のみならず田中『道元』に影響されたのだろうか。

安谷『参究』

未朕兆の正当時というのも、空王那畔というのも、同じことであるが、（六九）

山みずからが山を参学するのであって、他人の頭の高エをおっているのではない。自己が自己を究明するのだ。（七二）

廻途参学という言葉については、どの本を見ても、あまり明確な解説がないようだが、前後の言葉から見て廻向返照の退歩を参学したれりというような意味であろうと思う。(七二、七三)

山とは自己であることは、いまさら、いうまでもない。……だから山の身心をあらためる必要はない。吾人の生理作用や心理作用をとりかえる必要は毛頭ない。衆生本来成仏だ。……ただ廻途参学することが大切だ。廻光返照することが大切だ。貪瞋痴それなものごと、本当に廻光返照して、衆生の三毒が、たちまち仏の三徳に転ずるところの関根子をつかまえることが大切だ。……山を誹謗することなかれ。私にはとても仏道修行はできないの、私にはとても見性悟道できないのと、自己を誹謗することなかれだ。(七三)

(検討)

「山とは自己である」、と単純に言い切つてよいのだろうか。道元はかならず山と自己を分けて述べる。「廻向返照の退歩」の退歩は、自己の内側に向かうことだと思うが、山の退歩はやはり進歩に対する逆の動きで、どちらもある方向をいうだけであり、ここに坐禅の廻向返照を読み込むことは無理だろう。(山を誹謗する)をただちに「自己を誹謗する」とすることはできない。

森本『花開』

「空王那畔」は「空劫已前の消息」に関連して理解できるはずである。「空王」とは過去空劫に最初に出現した仏であり、「那畔」は「かなたのほとり」を意味するのだ。(三三)

この「運歩」は、絶対的な「運歩」であるから、「進歩」と「退歩」とは相対的なものではなくて、「進歩」が「退歩」にそむくことはないし、「退歩」が「進歩」にそむくこともないのである。

……たんに「山が流れる」としたのでは、「山」を能動的な主体としてとらえることになりかねないため、さらに、「流れる山」という側面も付け加えられるわけである。(三四)

(検討)

〈空王那畔〉は田中『道元』と同様の解釈であり、踏襲とおもわれるがその批判に準ずる。

絶対的な「運歩」、相対的ではない「進歩」「退歩」とは、いかなることか。また「山が流れる」は山を能動的主体とすることなのか。

内山『味わう』

生命実物は、何を持って量るか。量るべき仕切り、限り、というものはない。(四二)

空王那畔とは過去の空劫に世に出た空王仏という仏がいたという。つまり、その空王仏以前ということ、結局、未朕兆と同じ意味です。言い換えれば生命以前のこと。(四三)

たとえば進歩とは生まれてくること、生ですが、退歩とは死をいう。さらに「歩退」とはいつも言う「生まれる以前に墮ろされた」ということです。(同)

だいたいわれわれは生と死という両足で歩いている。刻々に生で歩み、刻々に死で歩む。時々刻々生死しているところで生きている。……ほんとうに生き生きた自己は、まさに常運歩している自己でなければならぬ。……その歩みが止まってしまえば、お釈迦様もこの世に現れなかったに違いない。また歩みに窮まりがあれば、仏法も今日まで伝わらなかったであろうという。(四四)

山が流れる、流れる山、いずれも山の運歩をいう。(四五)



(検討)

〈空王那畔〉は、従来の説の踏襲だが、〈那畔〉も「以前」と同じところだが、さらに間違いの上塗りである。

山の運歩の話が、人の歩む話になり、「生と死という両足で歩く」というが、進歩が生で退歩が死であれば、時々刻々右足が前に進歩し、左足が後ろに退歩して、そもそも歩くことはできない。まして、ここは人の生死の話ではなく、山の運歩の話である。「常運歩している自己」ならば、なぜお釈迦さまがこの世に生まれることになるのか、理解できない。〈山流・流山〉も適切な解釈とは思えない。

【私釈】

〈未朕兆の正当時、および空王那畔より〉といわれている。〈未朕兆〉と〈空王那畔〉をすべての解釈が同じことだとするが、「注釈」のように同じ意味ではなく、道元は使いわけている。最初の〈未朕兆〉は、諸釈の通り、「朕兆未萌」であろうが、その〈正当時〉といわれ、〈正当時〉は大事な詞である。

〈正当時〉という用語は七十五巻本にはこれ以外には次のように二回使われるだけである。

〈示真相は蓋時にして初中後際断なり、その開方便門の正当開の道理は、尽十方界に開方便門するなり、この正当時、まさしく尽十方界を覩見すれば、未曾見の様子あり〉《諸法実相》、〈恁魔の正当時節〉

《恁魔》

それに対して〈正当恁魔時〉は五十二回使われて、〈これ衆生成仏の正当恁魔時なり〉《三昧王三昧》に代表されるように、「恁魔」が坐禪による身心脱落「さとり」を意味するので、多くは人が主格である。

例にあげた《諸法実相》では、真実相が開かれる時であり、主格は人ではない。《恧麼》でも、ここでは正当時（節）の形容が「恧麼」であるから、「正当恧麼時」と同じである。運歩に「恧麼（ざとり）」とはいにくいから（正当時）といわれているだけで、内実は「正当恧麼時」であろう。たんなる「朕兆未萌」とは違う、人の打坐という実存のかかわる事態が（未朕兆の正当時）であろう。そういう実存と（および）は並列して（空王那畔より）と続く。「空王仏」つまり古い昔の仏のあたりから、となり、山の運歩に時間的な契機がはいり、（進歩退歩に運歩しばらくもやまざること檢點すべし）といわれる。

〈進歩退歩〉といわれるのはなぜか。それは運歩というとき、人はたいい直線的に動くことを考える。特に時間は未来から過去に一直線に動く、流れると考えられがちである。

『正法眼蔵』には「進歩」という詞は十九回使われるが、その内、十五回《仏性》、《行仏威儀》、《身心学道》、《一顆明珠》、《坐禅箴》、《授記》、《諸法実相》、《面授》、《眼睛》、《祖師西来意》は「退歩」と合わせて使われている。例えば〈無量阿僧祇劫までも、捨身受身してもゆく、かならず学道の時節なる進歩退歩学道なり〉《身心学道》。また「退歩」は都合十六回使われるが、進歩と合わせて使われないのは、この巻で後に出る〈退歩歩退ともに〉だけである。いかに道元が直線的に一方向へ進む時間、という観念を批判してみてもいたかが分かる。運歩に〈進歩退歩〉がいわれるのは、それがなければ、〈運歩〉は一定方向に進むことを無意識に含意してしまうからであろう。

〈運歩〉については、田中のしたように、ここを《有時》巻との関連で読むことはできよう。まして、同じ年同じ月に両巻は説かれたのであるから。だが田中は「運歩は時の経歴であり」と言うが、厳密に言えば、道元は「時の経歴」とはいつておらず〈有時に経歴の功德あり〉という。「経歴」の中に時の契機が入っているのである。《有時》巻でいえば、〈有時の経歴〉が、たとえば〈山の運歩〉とパラレルに考え

られるだろう。《有時》では、〈わが尽力する有時なり〉といわれる。自己の実存、より厳密にいえば打坐の実存があつてはじめて《有時》である。そのことが、ここでは〈未朕兆の正当時〉で表されているのだろう。

しかし、道元は詞を概念化して了解してしまふことを極度に警戒する。「有時」という詞は、《有時》巻に初出して、五十二回使われるが、《有時》の他は、《空華》、《神通》、《諸法実相》に各一回、(引用で「ある時」の意味で《仏向上事》で一度使われるのは入れない) たつた三回使われるだけである。そして「運歩」は、この《山水経》にしか使われない。それゆえ、《有時》との関連を述べることは慎重にしたい。

《運歩》は、打坐のところ、すでに不覚不知に刻々に現成している事態であつた。その事態は人においては打坐のところ、露わになることであるが、そのとき初めて生起することではなく、いつもすでにある実相である。だから、それが止むということはありえない。それを私たちの意識が山とか自己とか、机とか実体のある個物として捕捉して、それらの個物が、移動するとか、滅するとか、時間的な変化として認識する。このように世界という空間があり、時間があつて、その中に個人や個物が、一時的に存在し、やがて無くなると思ふのがふつうの見方である。

だから仏祖についても、中国という空間世界に例えば青原という個人が、ある時に出世して、それは今はない、と思ふ。

ところが道元は〈運歩もし休することあらば、仏祖不出現なり〉という。逆にいえば、運歩がやむことがないから仏祖が出現するということである。

これは《有時》では〈山も時なり、海も時なり。……時もし壊すれば山海も壊す、時もし不壊なれば山海も不壊なり。この道理に、明星出現す、如来出現す、眼睛出現す、拈華出現す〉と対応する。山が時で

あり、時の不壊が仏祖出現の道理であるが、それは山は運歩し、その運歩が止まないと同じことである。あるいは直接に「青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり」という。

仏祖が「時」であるということは、その時「有時であり、仏祖を離れない」が、へつらなりながら時々なり。有時なるによりて吾有時なり」という自己の運歩の事態と切り結ぶからである。「自己の運歩」というと、自己というものがあつて、それが運歩するという意味に解される。そうではなく自己は運歩しているのである。だからそれが止むということはない。もし時が止めば、自己もなくなる。

そして、運歩である自己は、〈尽十方界真実人体〉《身心学道》といわれる自己である。だからその運歩は〈去来は尽十方界を両翼三翼として、飛去飛来し、尽十方界を三足五足として、進歩退歩するなり〉《身心学道》といわれる尽十方界の運歩でもある。

つづいて〈運歩もし究極あらば、仏法不到今日ならん〉といわれる。

〈運歩もし究極あらば〉とは、〈究極〉とは、行き着いたところであり、それ以上先はなく、やはり運歩は休することになる。そうであれば、仏祖は不出現であり、仏祖が不出現であれば、仏法は、今日に到らない。なぜなら、「仏法」というものがあつてそれが伝わるのではなく、仏祖が説き、生きる道が仏法だからである。それはなにも誰か「仏祖」の話ではなく、運歩する自己であるから、打坐して仏となることができるのである。もっともここでは道元は自己には触れない。

〈進歩いまだやまず、退歩いまだやまず〉は、〈運歩〉のけつしてとどまることのない事態を、あらためて強調している。

〈進歩のとき、退歩に乖向せず、退歩のとき、進歩を乖向せず〉とは、《有時》では〈今日より昨日に經歷す、昨日より今日に經歷す〉といわれ、〈物々の相礙せざるは、時々の相礙せざるがごとし〉といわれ

ていたことに対応しよう。ただ、ここでは「乖向」という言葉が使われ、背き向かう、すなわち反対方向に向かうのではない、という意味が含まれる。なぜならば、退歩も進歩も先にみたように、自己の進歩であると同時に尽十方界の進歩であり、進歩のときは、尽十方界が進歩するのであって、そこに残る何かがあるわけではないから、その方向を妨げる「何か」は存在せず、退歩に乖向することはないのである。

〈この功德を山流とし、流山とす〉という。功德というメリットかと思うが、そうではなく働きという意味である。「流山」と「山流」の違いは、注釈に記した通りであるが、普通には「山流」といえば、「山が流れる」と取る。しかし、それでは「能所二見を撥う」(田中「道元」)わけではないが、「山」という主語になる「あるもの」があり、そのあるものである山が流れるということになる。だが、山は常に進歩して「流れる」のであり、したがって流れる山だけなのである。そのことを明確にするために〈流山とす〉と加えられる。ここには次章の水上行の流山も含意されているように。

〈青山も進歩を参究し、東山も水上行を参学する〉という言葉は、この節でもっとも注目すべき言葉である。

これを「山とは自己であることは、いままさらいうまでもない」(安谷「参究」)と安易に自己と山を一つ、同一とする解釈は慎むべきであろう。

また山が、人間のように「進歩」したり、山が水上を行くなどということはありえず、それを参学(修行)するというなどがあるのか、といふかる向きもあるが、道元はそのような人に対して、こういったのだろう。

〈青山は進歩不得なり、東山水上行不得なる、と、山を誹謗することなかれ。低下の見処のいやしきゆえに、青山進歩の句をあやしむなり。小聞のつたなきによりて、流山の語をおどろくなり。〉(東山水上

行」を、道元は「流山」とみなしたのだろう。

道元は主に自己のあり方を説くが、それ以上に自己と尽十方界とのかかわりを説くところに、どの禪師とも仏教教学とも違う、道元の仏法の一大特徴がある。《現成公案》の終わりは、〈仏家の風は、大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり〉と結ばれていた。自己をならい、身心脱落して開かれる世界は、世界の清浄化であり莊嚴である。

今日の世界の危機は、人間の資源乱獲、化学的合成物の大量生産、大量消費という働きにより、大気、土壌、海、河川が汚染され、そのための恐るべき気候変動の災害である砂漠化、洪水、森林火災、熱波、が人類や動植物を襲っている。人間のあり方が、あらゆる自然のあり方に深く関わっていることは、いまや仏教の教理ではなく、科学的に証明でき、肌で実感できる現実である。

それゆえ、仏道が諸法を浄め、莊嚴するために、自己のあり方を説くのは、まことに道理である。しかし、道元は、自然そのもの、万法そのものもっている働きに、仏道を読み込む。私たち人間の修行や成仏ではなく、山の修行（参究・参学）を説き、〈山の仏祖となる〉道理をとく。さらに後には〈水の水をみる参学あり。水の水を修証するゆへに、水の水を道著する参究あり〉ともいう。

考えれば、私たち、人が参学し、修証するのは、何か特別なことをするわけでも、何かを獲得することでもない。考え事ではいっばいになっている頭脳を解放し、生産と消費に明け暮れて働かせている手足、身体を止め、そのまま、あるがままになることである。しかし、そのようなありのままのあり方は、実は青山をはじめ、あらゆる自然がおのずからなしているあり方に他ならない。

〈青山も運歩を参究し、東山も水上行を参学する〉と道元はいうが、特別な参究、修行を要請しているわけではない。山も、あらゆる自然も、おのずから自己を脱落した働きであり、如法な、私を入れないあ

り方、自身の欲望を持たないあり方をしてしている。

〈山の身心をあらためず、やまの面目ながら、廻途参学しきたれり〉といわれるのは、山が、春には淡い紫黄に芽吹き、秋には紅葉の錦をまとい、冬には真っ白の銀世界に埋もれるそのことが、さながらの参学なのであろう。それは人間に対しても、山の持つ働き、メリットでもあり、だから「功德」なのである。

この万法のさながら(宛ら〓そのままそっくり)の参学は、『正法眼蔵』で他にも〈雪山の雪山のために大悟するあり、木石は木石をかりて大悟す〉《大悟》ともいわれる。

このことの意味を、深く考える必要があると思う。私たちの勝手な見方による山や樹木の見方を離れれば、それらがいかに偉大な、「参学」とか「成仏」というにふさわしい存在であるか、感じる事ができるはずである。私はかつて屋久島のヤクスギランドに一人で訪れたことがある。そのとき、大杉が「よくかえってきたね」と言ったのである。いや、私にはたしかにそう聞こえた。私は声を放って号泣した。今思えば、大杉たちはまるで仏たちや菩薩たちであるようだ。山を霊山と感ずる人々は古来たくさんいただろう。そのような山に対する畏敬が、〈青山も運歩を参究し、東山も水上行を参学する〉の行間から感じられる。

〈やまの面目ながら、廻途参学しきたれり〉の「廻途」は、どういう意味が込められているか、手がかりはほとんどないが、「運歩」が〈未朕兆の正当時、および空王那畔以前より〉であるから「ずっと道を廻って」という、参学の長さを表す意味にとった。

先に〈青山は運歩不得なり、東山水上行不得なる、と、山を誹謗することなかれ〉を、人間的な凡見に對していわれている、と取ったが、実際は、僧侶に向かって道元は説いているので、仏祖の道得に對して、このような常識にとらわれた見方をしていては、とうていダメであり、そのことが見処が「卑しい」、聞くことが「拙い」といい「低下・小聞」と貶める言葉となっている。

そういう人たちは〈流山〉に驚くだけでなく、〈流水〉という常識的表現についても、多様に極めることがなく、小さな見聞に沈溺しているという。こういわれるのは、のちに一水四見など、流れる水も、主体によっていかようにも見えるし、表現されることの伏線であろう。

### 三節

\*

一、しかあれば、所積の功德を奉せるを形名とし、命脈とせり。運歩あり、流行あり。山の山兒を生ずる時節あり、山の仏祖となる道理によりて、仏祖かくのごとく出現せるなり。

たとひ草木・土石・牆壁の現成する眼睛あらんときも、疑著にあらず、動著にあらず、全現成にあらず。たとひ七宝莊嚴なりと見取せらるる時節現成すとも、実歸にあらず。たとひ諸仏行道の境界と見現成あるも、あながちの愛処にあらず、たとひ諸仏不思議の功德と見現成の頂顛をつとも、如実これのみにあらず。各各の見成は、各各の依正なり。これらを仏祖の道業とするにあらず、一隅の管見なり。

〔注釈〕

○形名(けいめい) 出典 『莊子』天道篇。

故書に曰く、形あれば名ありと。形名なる者は、古人にもこれ有るも、先にする所以に非ざるなり。古えの大道を語る者は、五変して形名を挙げべく、九変して賞罰言うべきなり。(五)

①形と名前、②実態と名称、③述べた意見と、実際に行った行為など、③は「韓非子」の説にもある。君子の行動



と名があうと、無為となる。

ここでは「形をあらわす名」と取る。

『文学大系』・頭注は「形と名」とし、「形と名ではなく、単に名(形にふさわしい)と解すべきだろう。」とする。「水野記」は「形とし名とし」。

○命脈 ①命、いのち。②相続された仏祖の慧命。ここでは②も含意しよう。②の出典『宏智広録』巻五、「若恁麼辨得、敲諸仏之骨髓、得祖師之命脈。」(T1867c)

○流行 ここでは山流や流水の「流」に「行」をつけて名詞化したもので、不易流行の流行ではない。

○草木・土石・牆壁……諸仏行道) 出典は『像法決疑經』(いわゆる偽經)

一時仏在跋提河辺沙羅双樹間、度須跋陀羅竟。諸大菩薩・声聞弟子・諸大梵王・天・龍・鬼・神・諸国王等、一切大衆巖然不散……今日座中無央数衆各見不同、或見如来入般涅槃……或見此処沙羅林地尽是土砂草木石壁、或見此処金銀七宝清淨莊嚴、或見此処乃是三世諸仏所行之処。或見此処即是不可思議諸仏境界、眞実法体。……如来所説總含方法、演説一字一句一音所唱、能令一切衆生随種種類種種根性各得不同所解各異(一時、仏、跋提河辺の沙羅双樹の間に在して須跋陀羅を度し竟る。諸大菩薩・声聞弟子・諸大梵王・天・龍・鬼・神・諸国王等の一切大衆、巖然として散らず。……今日、座中の無央数の衆、各見同じからず、或いは如来の入般涅槃するを見、……或いは此処の沙羅林地を尽く是れ土砂草木石壁と見、或いは此処を金銀七宝清淨莊嚴と見、或いは此処を乃ち是れ三世諸仏の所行之処と見、或いは此処を、即ち是れ不可思議諸仏の境界、眞実法体と見る。……如来の所説は総て方法を含んで、一字一句一音の唱える所を演説し、能く一切衆生をして種種の類、種種の根性に随いて各、所解同じからず、各、異なるを得せしむ。T85,1335c-1337a)

○動著 著は助詞で、動詞の後に置かれて動作の進行や完成を示す。動には、おどろく、騒ぐ、感動するという意味

もある。『文庫』脚注は「ここを動かすこと」とする。七十五卷本の用法では「いたづらに風火の動著する心意識を」《仏性》以外は、十四卷において、すべて否定、禁止の語とともに使われる。ここでも「動著にあらず」と否定である。動搖する、右往左往するという意味にとる。

○実帰 真実に帰すべき本来の所。

\*道元用例

《行持》これ世人の愛処にあらざれども諸人の実帰なるべし《行持上》、《百千人の面面なり、おのおの実帰をもとむ》  
《行持上》、《ただ正伝仏法に帰敬せん、すなはちおのれが学仏の実帰なり》《袈裟功德》など。

○あながちの 「あながち（強）」は副詞であれば（下に打消の語を伴って）決して、必ずしも、むやみに、の意味になり、形容動詞であれば①身勝手だ、②いちずだ、③むりやりだ、④はなはだしいという意味になるが、ここでは形容動詞の語根「あながち」に格助詞「の」（性質、状態を示す）が付いたものと解する。「いちずに」の意。

○見現成 見の現成。先の《道現成》に対していわれたのであるうか。

○見成 《見成》は、宗門では伝統的に「現成」と同じだとされてきたが、「現成」とは別の言葉である。《現成公案》に《得処かならず自己の知見となりて、慮知にしられんとならふことなかれ。証究すみやかに現成すといへども、密有かならずしも見成にあらず。見成これ何必なり》と違いが説かれる。

○道業 この「道」はここでは言葉の意味で、言語としての営み、働き。

○管見 管からのぞき見るような狭い見解。

【現代語訳】

そつであるから（山の）積み重ねてきた功徳はたらきを挙げて、形をあらわす名とし、（仏祖の）命脈としている

のである。運歩があり、流行あり、山が山兒を産む時節があり、山が仏祖となるという道理によって、仏祖はこのように出現しているのである。

たとえ、(山は)草木・土石・牆壁かきねかべが現成しているのだという法の眼睛まなこがあるようなときも、疑いではなく、動揺することではなく、全て現成しているのでもない。たとえ(山は)七宝で飾られていると見取られる時節が現成しても、それが真実の帰処ではない。たとえ(山は)諸仏が道を行ずる境界であるという見方が現成しても、必ずしも強いて愛すべき処ではない。たとえ(山は)諸仏による靈妙な優れた功德はたらきであるという見方の現成が最高を極めても、真実のありのままは、これのみではない。それぞれの見るところは、それぞれの環境とその主体によるのである。これらを仏祖の言語の営みとするのではない。管から見たような狭い見解に過ぎないのである。

### 【諸積の検討】

#### 田中『道元』

これにも、随分と脳漿をしばった解釈がある。併し、所積の功德とは、「啓迪」に倣って直ぐ後に出る運歩・流行の功德と見てもよく、寧ろ既出の流山・流水、さらに遠く遡って乗雲・順風の功德をも含むと考えてよい。これらの所積の功德を拳揚發揮するのが、山の形名であり命脈である。山の形名は、これらの功德を拳似する姿であり、それが山の御いのちである。(七一、七二)

一類の仏教者は、この娑婆世界を草木土石の現成と見る。山を土石牆壁の集積する穢土と見る。併し、かくの如く見る眼睛があり人があっても、この娑婆この山を疑著し動著して、のがれ出たり改造し直したりすることはない。さればと云って、この穢土を全法界の全現成とするのでもない。……こ

れに反して山を七宝莊嚴なりと見取する世界観もある。この仏教的世界観と雖も、ただ穢土観の裏返しで、凡常の業感より暫くかような見方をするに過ぎぬ。(七五)

因みにこの文章が、七宝莊嚴なりと見取せらるる時節現成すとも……という風に重大に書かれていることに注目すべきである。時節や現成というのは、道元では共に一大事の場合である。七宝莊嚴の見取は、仏教では一大事であるから、たとえかかる一大事成ると雖も、これを実婦の境界と許すわけには行かぬという悲壯な響きがこもっている。……行文はさらに一大事の深慮に突き進む。たとえ世界すなわち山を諸仏行道の境界と見る時節現成あるも、この境界すらひたぶるに恋いわたるべき実婦の場所ではない。(七六)

かくの如き各各の見成(現成に同じ)は、各自の見るところ、めいめいの見られるところであって、これらの見解を仏祖の道業としているのではない。断じて云えば、これらはすべて一隅の管見に過ぎぬ。(七七)

(検討)

〈所積の功德〉の解釈は妥当であろう。だが、「(運歩・流行の) 功德を挙揚發揮するのが、山の形名である、といつても、「山の形名」がいかなることか、これでは明らかにならない。

山が主題であるのに、なぜ主体としての「一類の仏教者」や客体として「娑婆世界」が出てくるのか。また土石牆壁の集積する所がなぜ「穢土」になるのか。おそらく『聞解』「先ず蔵教の人の見解はこの娑婆の草木土木の現成する穢土と見る。(二三三)」の影響であろう。また〈疑著〉にあらず、動著にあらず、全現成にあらずと続けていわれていることを、「疑著し動著して、のがれ出たり改造し直したりすることはない」と〈動著にあらず〉で切つて、いわれていないこと、すなわち「のがれ出たり改造し直した

り」を勝手に付け加えるのはおかしい。(七宝莊嚴……時節現成)とあっても、それを「一大事」だとか、「悲壯」だとか「深慮」とか、それこそ動著・疑著するべきではなからう。ここは、ただ各各の見の不十分さを經典にそって述べているだけである。また(見成)はけっして「現成」ではない。

### 古田『私釈』

山には積もるところの功德があり、その功德をもつて山の形名とし、山の命脈としているのである。山は名山とか、高山とかいうだけでは、山の功德をいい現していないのであり、不動が山の命脈でもない。山は運歩しているものであり、……山は仏祖として生きているのである。(二一九)

……そのとおりに映つたのであるから疑いもなければ不確定に思つて心の動くこともないのである。……この「全現成にあらず」の一句は、「疑著にあらず、動著にあらず」とあるにならんでいわれているのではなく、次にでてくる「実帰にあらず」、「愛処にあらず」、「如実これのみにあらず」とあるのにならんでいわれている。(二一九)

……仏祖の見る山の完全な見方とは違つた一遇の管見……(三〇)

### (検討)

山が仏祖となるということは、山が仏祖として生きているということではないだろう。「運歩するところに」なぜ「仏祖の出現」や「仏法の今日に伝わる」ことがあるのか、『私記』を引用しているだけでは意味がない。

(疑著)、(動著)は、それらとならべて(全現成にあらず)となつて切れる。(全現成にあらず)だけを、「たとひ」で始まる仮定節を含む後の三つと並べることができない。(仏祖の道業)は「仏祖の見る山

の完全な見方」ではない。仏祖であろうとも、見る山はやはり一隅の管見であって「見方」である限り「完全な見方」はあり得ない。

### 安谷『参究』

山を草木や土石の集積と見て、単に無価値と思ひ、穢土と思つてゐるような凡見をさすものではなくて、「草木牆壁瓦礫みな仏事をなす」との見識が現成するほどの眼睛があつても、それはまだ徹底、山を疑著したのでもなく、徹底、山に動著したのでもないから、したがつて、山の全現成ではないといふほどの意であらうと思う。(七八)

七宝莊嚴は譬喩であつて仏国土を意味するものと思う。山すなわちこの世界を仏国土なりと見取せられるほどの時節が現成しても、まだまだ仏道の実帰でない。(同)

山すなわち自己の日常生活が、諸仏の道を行ずる境界なりとの見地が現成しても……。 (同)

青山の運歩、すなわち自己の行履が、諸仏不思議の功德、言い換えると、一切の思想を超越した仏境界なりとの見識現成というような、仏祖の頂額を得たとしても、事実それだけが仏道の全部ではない。(同)

いかに尊い境地に到達しても、そこに知見解会が残つてゐる間は、まだまだ自己が仏道になつたのではない。それらは、ほんの仏道の一部にすぎない。言い換えると、それらの知見は、仏道修行の途上における、その時その時の光景にすぎない。道元禪師が天童如浄禪師に参じて、最後のおしらべを受けたときの、道元禪師のお言葉でいうと、「これはこれ暫時の伎倆」だ。(七九)

### (検討)

道元は山についていっているのに、「山すなわちこの世界」、「山すなわち自己の日常生活」、「青山の運

歩、すなわち自己の行履」といろいろ勝手に拡張解釈しているが、それが安谷の解釈の特徴である。また『聞解』や田中『道元』を承けているのだろうが、草木土石も「無価値」「穢土」というわけはなく、七宝莊嚴が「仏国土」でもあるまい。「疑著、動著」は、この解釈のように肯定的に使われているのだろうか。また「いかに尊い境地に到達しても、そこに知見解会が残っている間は、まだ自己が仏道になったのではない。……仏道修行の途上における、その時その時の光景にすぎない」という。仏道を究極の悟りにむかう途上とすることは、修証一如をいう道元のとるところではない。また道元は「知見解会」に否定的ではあるが、「知見解会」を捨てるとはいわない。それをいう公案禅のあり方が示唆されている。ところで、「見」「見取」は、「知見解会」や「見識」とは微妙に違うだろう。

如浄に参じて、道元がいった「これはこれ暫時の伎倆」は、謙遜の言葉であって、「いえいえ、まだ不十分です」ということであり、〈各各の見成〉はそれでは不十分だと断定する意味でいわれており、内実が異なる。

### 内山『味わう』

この段は『像法決疑經』というお経の文句をもととした話です。……つまり四つの見方を並べていつているわけですが、同じように山というものについても、これを草や木、土や石、牆壁といったそれらの因縁でなりたっているという見方もある。しかしそういう見方をして、ほんとうに山を現したことはない。(五三)

要するに、それぞれの見方は、それぞれの角度から見た世界でしかなく、ほんとうの生命実物である仏祖の道業ではない。(五四)

(検討)

ざっとしすぎてはいるが、だいたいそのとおりであろう。ただ〈仏祖の道業〉は、内山の「生命実物」と同じことだろうか。

森本『花開』

「山」には「運歩」もあるし、「流れ行く」ということもあるのであるし、「山」が「山の児」を生むという時節もあるのだ。「山」がたんなる客観的対象物ではなくて、「仏祖」となる道理がある為に、「仏祖」が、このように出現したのである。なにしろ、「而今の山水」は「古仏の道現成」なのであった。(三三六)

第一は「山」を「草木土石牆壁」として、たんに物質的対象と見なす見解であるが、このような認識力をもつときも、それを疑ってみることもなく、揺り動かしてみることもなく、……じつは全体的現成のすがたであり、現成公案であるというふうにとらえかえすこともないのである。(三三七)

(四つの見解を総括して) いずれも、依然として、二元論的な対象的把握の弊を脱し切っていないのだ。(同)

(検討)

ただ道元の言葉をなぞるだけである。どうして「而今の山水」は「古仏の道現成」なら、山が山の児を生み、仏祖となるのか。

〈動著〉は「揺り動かす」ことではなく、〈全現成にあらざる〉は、その見解が全現成ではないということであろう。総括してのべるところも、例えば〈諸仏不思議の功德〉のどこが〈対象的把握〉なのだろう



か。二元論的なものはだめ、という先入見からの解釈である。また『聞解』の見当はずれの天台四教に当てはめるといふ解釈を長々と引用しているが、あやまった解釈を引用しても仕方ない。

### 【私釈】

〈しかあれば、所積の功徳を挙せるを形名とし、命脈とせり〉とは、前とどう繋がるのか。

ここより前で「功徳」が言及されるのは、冒頭を除けば〈山はそなはるべき功徳の虧闕することなし〉、〈その運歩の功徳〉、〈この功徳を山流とし、流山とす〉である。つまり、運歩、流山が山の功徳だということ、それを形として名(句)となつてゐるのは、「青山常運歩」「東山水上行」である。これは山の功徳を挙揚したものである。そして、これこそが仏祖が伝えてきた命脈だ、ということである。

〈運歩あり、流行あり〉とは、その形名である「青山常運歩」「東山水上行」の通りに、実際そうであることを、もう一度〈運歩あり、流行あり〉と示している。〈流行〉は東山が水上を「流れ行く」と解せよう。詳しいことは次章に譲るが、その功徳は、山の山ながらの参学といえよう。

〈山の山児を生ずる時節あり〉の〈山児〉とは、最初に挙げられた道楷の二句目〈石女夜生児〉と関係しよう。その句についても後に言及されるが、その〈時節〉は夜であり、それは私たちの不覚不知の時節、さどりの時節を意味しよう。人(衆生)が仏になるといふ一般には不可能事が、私たちに知られずに成就する。そのように私たちには知られずに〈山の山児を生ずる〉時節があり、それが、〈山の仏祖となる道理〉である。

〈山の仏祖となる道理〉は、『有時』の〈山も時なり、海も時なり。……この道理に、明星出現す、如来出現す〉と呼応する。つまり、前の節の三に〈運歩もし休することあらば、仏祖不出現なり〉といわれ

た、逆のこととして、運歩があるから、仏祖が出現する。この仏祖は山の仏祖か人の仏祖か、と問うのは愚かである。人が脱落したところが仏祖だからである。(居士の悟道するか、山水の悟道するか)《谿声山色》と問うように、悟道して仏祖となる時、もはや居士という個人はないし、山水は、もはやわたしたちが見解会する山水ではない。

次の段落で道元が言いたいことは、山の功德を全面的に挙しているのは、「青山常運歩」「東山水上行」であって、その他いかように山を形容し、その功德を挙しても、それは見取であり、ある見(方)であって、それらすべてはそれぞれの環境と主体に制約されたものであり、管見にすぎないということである。

したがって、明示されていないが、四つ(たとひ)の後に、それぞれ「山は」を入れると内容がはっきりする。山を如何ように表現する見も十分ではない、しかし、実にさまざまな見がありうるということを示している。その山についての色々な見方は、資料の『像法決疑経』をほとんどそのまま道元はなぞっている。

その経では「土砂草木石壁と見る。或いは此処を金銀七宝清浄莊嚴と見、或いは此処を乃ち是れ三世諸仏の所行の処と見る。或いは此処を即ち是れ不可思議諸仏の境界」とあり、それを道元は(たとひ草木・土石・牆壁)の現成する眼睛あらんときも、疑著にあらず、動著にあらず、全現成にあらず。たとひ七宝莊嚴なりと見取せらるる時節現成すとも、実帰にあらず。たとひ諸仏行道の境界と見現成あるも、あながちの愛処にあらず、たとひ諸仏不思議の功德と見現成の頂顛をうとも、如実これのみにあらず」と敷衍する。經典では「山」ではなく、「沙羅林地」をいかに見るか、が説かれているが、要は同じ一つの処をどう見るかということである。

『像法決疑経』では、それらはたんに様々に見る、ということであったが、道元はそれに(全現成にあ

らず)、(実帰にあらず)、(あながちの愛処にあらず)、さらには諸仏不可思議の功德という見方としては最高のものであっても、(如実これのみにあらず)と、不完全なものとする。この点は經典に言及されていない。続く(各各の見成は、各各の依正なり)は、經典でも「種類の類、種類の根性に随いて各、所解同じからず」といわれていた。「所解」と「見成」は、思つて判断するのと、見て判断する違いであろう。また經典がただ種類、その根性によつて違う、といっているのを、道元はさらに(各各の依正なり)と深める。「正」すなわち主体の違いだけではなく、それと「依」すなわち環境世界の違いであるとする。それは、後に一水四見を説く伏線でもあろう。

『像法決疑經』では、見る主体は最初に言及される一切大衆である「諸大菩薩・声聞弟子・諸大梵王・天・龍・鬼・神・諸国王」であり、修行者、俗弟子だけではなく、梵王・天・龍・鬼・神と人間以外も含む。ここで重要なことは、何であれ、見解、見取、会取、思い、思量など、それが「見」である限り、管見すなわち狭い部分的な見方に過ぎないということである。ここに道元の「見」に対する非常に徹底的な立場が窺われる。

そしてそれはゴータマ・ブツダの言葉と響き合う。

もしも人が見解によつて清らかになり得るのであれば、あるいはまた人が智識によつて苦しみを捨て得るのであるならば、それでは煩惱にとらわれている人が(正しい道以外の)他の方法によつても清められることになるであろう。このように(筆者が人がまったく清らかになるのは見解による)語る人を「偏見ある人」と呼ぶ。(スッタニパータ 79)

彼は已に得た(見解)「先入見」を捨て去つて執着することなく、学識に関しても特に依拠すること

をしない。人々は(種々異なった見解に)分かれているが、かれは実に党派に盲従せず、いかなる見解をもそのまま信じていることがない。(スッタニパータ 80)

ここに、微妙な問題がある。「見現成」と「道現成」の違いの問題である。見、あるいは見解が覚りではない、ということは分かる。

見性禅では禅問答における弟子の発語(見解)や身体動作は、たいていはそれぞれのさとり(境地)(の表明)だと見なされてきた。それには浅深があり、さらには言語表現を脱したところが、本当の悟りであるとも見られてきた。その好例が達摩の四員の弟子の見解に対する評価「皮肉骨髓」である。無言で立っていても、それは見解の表明の一種である。

〈正伝なきともがらおもはく、四子おのおの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、得髓の印をえたり、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》。

このように道元は「見解」に浅深のあることは認めるが、それを問題にしない。いく通りにも言えるし、あるいは示されるが、いずれも見解なのである。大事なことは、〈祖道は得吾なるのみなり〉と、人間の見解とは無関係な「そのこと、恁麼」であり、それは〈祖道は一等なり〉《葛藤》といわれて平等で

ある。見解とか知解解会とかいうものも、まったく不要だというわけではない。ただそれは「さとり」ではなく、どこまでも依正によって限定された一隅の管見なのである。

ところで、〈これらを仏祖の道業とするにあらず〉といわれた、仏祖の道の行為ことばとはなんであるか。それが「青山常運歩」。「東山水上行」であろう。

\*

二、 転境転心は大聖の所呵なり、説心説性は仏祖の所不肯なり。見心見性は外道の活計なり、滯言滯句は解脱の道著にあらず。かくのごとくの境界を透脱せるあり。いはゆる青山常運歩なり、東山水上行なり。審細に参究すべし。

〔注釈〕

○転境転心 大正大藏経には道元のこの箇所だけにある言葉。続く四字熟語との整合性で、そこで言及される「心」を含む四字熟語となっているのだが、内実的に考えられるのは、いわゆる「公案」とされる問答、句で、境が心を転ずるとか、心が境を転ずることに用いられることであろう。

○大聖 仏道のすぐれた修行者。

\*道元用例

〈大聖の行履、はるかに凡境を出離せるのみなり。大聖もし磨埴の法なくば、いかでか為人の方便あらん〉《古鏡》  
これは南嶽を大聖とする。

〈伝持法蔵の大聖、むかふべき处在にあらず……人これを壁観婆羅門といふ。〉《行持下》これは達磨を大聖とする。

「水野訳」では「大聖」に（ほとけ）とルビを振る。古田『私釈』は「釈迦」。しかし釈迦に限る必要はないだろう。

○所呵 「呵」は大声で責める、叱る。叱責するところ。

○説心説性 心や性を説くこと。僧密と洞山の間答に（裏面に人有りて説心説性す）《説心説性》などと出る。

『思想』・頭注は「見心見性」とともに『心』『性』を独立したものととしてこれを説いたり、これを見得せよという説」というが、例えば「見性」をそのようにいうことはないだろう。

『文学大系』・頭注は「心や性という特別な実体をたてることを仏祖は認めない」というが、これも「実体」かどうかではなく、「心を説き、性を説く」ことが批判されているのである。

『文庫』脚注は「心（主観）と性（主観の本体）の二つを立てて説く」とするが、禅宗でいう「心」や「性」はそういうことではあるまい。

○所不肯 「肯」はがえんずると訓読し、承知する、許可するの意。認めないもの。

○見心見性 これも四字熟語としては大正大藏経に、この箇所しかない。前の《説心説性》にあわせて、「見性」を批判するために、道元は〈見心見性〉としたのだろう。

「見性」は、宋代の禅宗では「不立文字・教外別伝・直指人心・見性成佛」が標語になっているが、道元はそれをこう厳しく批判している。

〈仏法、いまだその要、見性にあらず。西天二十八祖・七仏、いづれの処にか仏法の、ただ見性のみなりとある。六祖壇経に、見性の言あり、かの書、これ偽書なり。付法蔵の書にあらず、曹谿の言句にあらず、仏祖の児孫、またく依用せざる書なり。〉《四禅比丘》。

『文庫』脚注は「心とか性とかいって自己の正体を見きわめようとする」というが、そういうことではあるまい。

○滯言滯句 言句に拘泥すること。「滯言」は永嘉玄覺が「豈滯言而惑理。（豈に言に滞り、理に惑わんや）」

(T51.242b)とく、**「滞句」**は鼓山興聖国師が「句不当機、言非展事。承言者喪、滞句者迷。(句、機に当たらず、言、展事に非ず。言を承くる者は喪し、滞句の者は迷う。)」(T51.351a)と使う。いずれも批判である。『碧巖録』第十二則評唱では智門光祚の上堂語として引く。「言無展事。語不投機。承言者喪。滞句者迷。(言は展事無く、語は投機せず。言を承くる者は喪し、滞句の者は迷う。)」(T48.p153b)

### 【現代語訳】

境を(心に)転じ、あるいは心を(境に)転ずることは、すぐれた修行者の叱るところである。心や性を説くことは仏祖が認めないところである。「見心、見性」は、仏教ではない宗教のやり方である。言句に拘泥することは、解脱(した者)の言い方ではない。このような境界を透脱するものがある。ここでいう「青山常運歩」である。「東山水上行」である。審細しんさいに参究するがよい。

### 【諸釈の検討】

田中『道元』

青山を境とし、見るものを心に擬することは、能所対峙の常見であつて、大乘の談でないことは明かであるが、転境帰心、転心帰境といえども、なお対峙の名残をとどめている。さらに向上して、いかにして山河大地を自己に帰せしめん、というのも、ここに呵するところの転境である。いかにして自己を転じて山河大地に帰せしめん、という古仏長沙の応答も、ここに呵するところの転心である。これをも含めて、転境転心は大聖の呵する所という。説心説性は道元みずから正法眼蔵説心説性において、仏祖最要の道として挙揚するところ、いまはこれをも仏祖の肯んぜない所という。心を云い、

性を説くのは實際戲論として仏祖の所不肯である。禪門では見心見性を最要とするが、いまは外道のいわゆる靈知と異なるなしと斥ける。畢竟相應の知見を悉く退治せしめんとする慈誨である。(七八)

知見解会は、ひとりで如何ようにも向上することができる。先人の喪身失命底に現成せる道も、知見解会に取って以て容易に自家葉籠中のものとする事が出来る。(七八、七九)

(検討)

〈転境転心〉以下四句熟語の四つを「相應の知見」と捉えている。しかし、〈転心転境〉や〈見心見性〉が「知見」であるとはとうていいえまい。知見だとすれば、前段の〈管見〉からのつながりはつくが、そうではない。ここには「知見解会」は少しも言及されていないのだから、道元が言及しない「知見解会」を持ち出し、それについて《行仏威儀》などを引用して、二頁にわたって論を展開しているが、妥当ではあるまい。また「説心説性」が《説心説性》巻の叙述と違うことは指摘されても、その理由は言及されていない。

古田『私釈』

心と対象とを二元的にわけて見る見方は大聖釈迦の呵する所であり、心と説き性と説いてそのいずれかであるとするのも仏祖の肯わなないところである。山は心であるとか、性であるとかいわれるものではないということである。また見心見性といって心性を二つに見るのは外道であり、大乘のすぐれた説とはいえないのである。ここでは小乗教を指しているのであり、どんなにこの教が活潑なものであっても取るべきではないとして斥けているのである。滞言滞句、言句に滞るものは解脱を得ることはできないのであり、山の功德といってもその功德の言句にとどまっているのでは解脱の道著



とはならないのである。(三〇、三一)

『辨註』によると、……ことに滞言滞句を重大視し、道元の「審細に参究すべし」といつていることをこの点にしほって、この示誨こそを参究せよとしているのである。(三二)

(検討)

〈説心説性〉について『聞解』が「転境帰心、転心帰境<sup>な</sup>と二つ物を見るは小乗の見で大聖如来の呵する処なり。大乘では能所を分けぬ……」(二三三)とあるのを受けた解釈であるが、自己(心)と万法(境)の関わりを説くのが道元であり、「転境帰心、転心帰境」も禅の詞の常套であって、境と心を説くことが批判されているわけではない。〈説心説性〉は、禅宗の重要な詞である「性」と「心」を説くもので、『説心説性』巻に明らかなように「そのいづれかである」というようなことではない。〈見心見性〉はいわゆる「見性」と「見心」であり、「心性」を二つに見ているわけではない。「見性」が仏性を見る、とされていることは常識であり、宋代に盛んになったそれを、道元は〈外道の活計〉とこき下ろしているのである。古田は臨済宗であり、いわゆる「見性禅」が批判されるのはまずいとおもったのだろうか。〈見心見性〉が小乗の教えだなど聞いたことがない。

安谷『参究』

奪境不奪人は転境だ。奪人不奪境は転心だ。それらは一時の道具だから、用が済んだら捨てるのだ。心と説き性と説くのもそうだ。道元禅師は『正法眼蔵説心説性』の巻に置いて、「説心説性は仏道の大本なり。」と示しておられるが、それでいて、ここでは、仏祖の肯わ<sup>うけが</sup>ざるところなりと、厳し

くそれを斥しりぞけている。言を承けては、すべからく宗を会すべしだ。言葉の精神をうけとることが大切だ。(七九)

間違った直指人心見性成仏は禪門の一本槍だ。だが見性にも明暗浅深の差が非常にある。……見性を軽くあつかえば、見性などとるに足らないものだ。……それが大悟といわれるほどのものであっても、それをかついだら、頭上に頭を重ねたばかりものとなる。だから外道の活計だ。(八〇)

言句だけに限るのではない。日常の行履もすべてそうだ。滞ったら解脱道ではない。(同)

(検討)

「転心転境」とは、たとえば「一切語言、山河大地。一一転帰自己」(『碧巖録』T981426)というようなことで、臨済の四料簡(奪境不奪人など)とは異なる。安谷が、それを臨済の四料簡の中の二つであるとするのは誤りであるが、さらに彼はそれを「一時の道具」である、と認めて開き直っている。道元は(へんに四料簡等に、道味ありとして学法の指南とせんや)《仏経》と知っているのを知つての上であるう。また「見性」も道元が厳しく批判していることを承知で「見性を軽くあつかえば、見性などとるに足らないものだ」、「それをついだら……ばけものとなる」と、「見性」が、正しく用いらればと暗示して食ひ下がり、なんとか「見性」を認めさせようとしている。恐れ入るばかりである。

森本『花開』

(前の三節一について) これらすべてが、なお二元論的な対象認識にすぎないとして、道元によって批判されているわけである。したがって、ここから次の節へは、きわめて論理的な当然の展開なので

ある。(三八)

基本になる二元論的図式が温存されたままでは、対象的認識の誤謬を脱し切れないであろう。

(三九)

第二十五「溪声山色」の巻につきのような問答が紹介されている。長沙景岑禪師に……。なるほど、その両者(心と境≡筆者)の関係は、たとえば第四「身心学道」の巻にもあるとおり、「しばらく山河大地日月星辰、これ心なり」であり、……また第九「古仏心」の巻に紹介されている大証国師と僧との問答において……。(四一)

「説心説性」とは、「心を説き性を説く」ことであるが、「転心転境」にたいする批判が二元論の拒否であったように、ここでは固定された本質主義、ないしは実体主義が批判されているのだとみなすことができよう。すなわちここで批判されているのは、第五「即心是仏」の巻において、……。(四三)

このような意味においてここでは「説心説性」が「仏祖の所不肯なり」としてきびしくしりぞけられるのであるが、一面的にこのような見方に執することもまたさげられねばならないのである。たとえば、第四十二「説心説性」の巻においては……。(四五)

さらにつづいてつぎのようにも説かれる。「おほよそ仏祖祖のあらゆる功德は、ことごとくこれ説心説性なり。平常の説心説性あり、牆壁瓦礫の説心説性あり。いはゆる心生種種法生の道理現成し、心滅種種法滅の道理現成する、しかしながら心の説なる時節なり、性の説なる時節なり。しかあるに、心を通ぜず、性に達せざる庸流、くらくして説心説性をしらず、談玄談妙をしらず、仏祖の道にあるべからざるといひ、あるべからざるとをしふ。説心説性を説心説性としらざるによりて、説心説性を説心説性とおもふなり。これことに大道の通塞を批判せざるによりてなり。」(ここまで読めば、

もはや、この「説心説性」の巻で説かれていることと、「説心説性は仏祖の所不肯なり」とのあいだに矛盾がないことが了解されるはずである。(四六)

「山水経」の巻の本文で「仏祖の所不肯」とされている「説心説性」においては「心」や「性」が『説』とは切り離された客観的対象物となる傾向「をもっているということができようであろう。そして、そのような傾向は、つぎの「見心見性」においてさらに顕著なのである。(四八)

いまかりに敦煌本『六祖壇経』を開いてみれば、つぎのような(見性の筆者)用例が目につく。(四つの引用、唐木順三の見解など略す筆者)道元が利用したかと思われる流布本『六祖壇経』につき、ようなくだりがあるからである。「汝の本性は、……(中略筆者)即ち見性成仏と名づけ、また如来知見と名づく」このような見解は、いわゆる「自然外道」への途を開くものとなりがねないがゆえに、道元としてはどうしても認めるわけにはいかないのである。(四九、五〇)

「滞言滞句」は、言語活動が融通無碍の活発なものでないことを意味するものと理解すべきなのだ。(五一)

(検討)

この解釈だけが、それまでの叙述とこのことの関連を指摘しているが、その解釈がまったく的外れであるから、関連があるとはいえない。

「転心転境」について『溪声山色』巻の問答を引用するのはいいが、それを『身心学道』や『古仏心』の「心」に関する問答に広げるのは、それらは道元が「心」を肯定して使っているので、問題がまったく異なり適当ではない。

〈説心説性〉は先尼外道の説だとして『即心是仏』の先尼外道批判を長々と引用するが、関係はない。

いったい、道元は〈説心説性〉〈見性見心〉も、ここでは何も詳しくは展開していないのに、《身心学道》《古仏心》《説心説性》や《仏性》など色々な『正法眼蔵』の巻を長く引用して、そのことによりかえって本文で道元がおうとすることを分からなくしている。

道元の思想には、当然ながら時代によって変化があったのに、明白に論旨が異なるこの巻と《説心説性》の〈説心説性〉を「矛盾がない」などとどうしていえるのか。また「心」や「性」は、「説」とは切り離された客観的対象物となる傾向」があるというが、心や性はモノではないのだから「客観的対象物となる」ことはないだろうし、そもそも道元は「心」や「性」を批判しているのではなく、「説心説性」を批判しているのである。

道元の見性批判は、十二巻本の《四禅比丘》以外は、『六祖壇経』の説に対してなされているのではない。「滞言滞句」の理解も禅宗史との関連がまったく欠落している。

内山『味わう』

「転境転心」とは、心(自己)と境(環境)という二つを立てて、心が境を転ずるとするのがいわゆる観念論で、逆に境が心を転ずるとするのは、いわゆる実在論ですが、それらいずれも「大聖の所呵」つまり、仏様がおしかりになるところです。……というのは、もともと心とか性とかがいう特別の存在を立てて見る<sup>(見)</sup>というのは仏法ではないからです。さらにこの心や性という特別のものを立てて、これを見るという「見性見性」は、まったく、外道のすることではない。(五七)

「滞言滞句」、言葉に拘泥するのでは、生命実物を見ることができない。要するになにかを取り立てたら、これがしこりになってしまおうのですね。(五八)

(検討)

「転境」が観念論で、「転心」が实在論だとは、まったく思われぬ。また「心」とか「性」を立てるから「見心見性」が批判されているわけではない。道元はここで心や性を批判しているのではなく、「見心見性」という体験と、その原理となるような師家のあり方を批判している。「滞言滞句」に關しても、これが公案を扱う一つの悪いあり方だということが、見落とされている。

【私釈】

ここでは〈転心転境〉〈説心説性〉〈見心見性〉〈滞言滞句〉の四句への批判が、唐突に出てくるように見える。諸解釈はそのことについての言及はほとんどなく、言及しているのは外的な森本『花開』だけである。これらの句は、文字の上ではこれまで説かれてきた〈青山常運歩〉〈東山水上行〉などをめぐる言葉とまったく切り結ばない。いったい、ここはそれ以前の叙述とどうかかわるのだろうか。

その関わりが、最後の〈かくのごとくの境界を透脱せるあり、いはゆる青山常運歩なり、東山水上行なり〉である。

すなわち、〈青山常運歩〉〈東山水上行〉は〈転心転境〉〈説心説性〉〈見心見性〉〈滞言滞句〉というような境界で扱ってはならないのである。これらの扱いの間違いが、次節で〈現在大宋国に、杜撰のやから……〉と出る。これは、宋代禅宗の固有の問題であろう。

宋代に入って『宗鏡録』百卷や、『景德伝燈録』三十卷とそれに続く灯史が編まれたほか、公案集である『雪竇頌古』に評唱などを加えた圓悟の『碧巖録』(一一二五年)、大慧の『正法眼蔵』六六三則(宋版一一四七年)が編まれた。そして道元を含め、禅宗の修行者はそれらの公案を商量していく。この視点を

もつて、四句の問題を見てみたい。

さて、最初に〈転心転境〉とある。これは諸解釈も指摘しているように、《山水経》と主題が似ている《谿声山色》における長沙岑禪師と僧の問答にも関連しよう。道元は、僧が境を転じて自己(心)に帰せしめようとし、長沙が自己(心)を転じて境に帰せしめようとしたことに對して、転心も転境も否定して、その問答に對して道元は(いまの道取は、自己のおのづから自己にてある、自己たとひ山河大地といふとも、さらに所帰に罣礙すべきにあらず)と、どちらかに帰するということ自体がだめであると答えている。これは『碧巖録』に第二則評唱「百丈道一切語言。山河大地。一一転帰自己。(百丈道う、一切の語言、山河大地。一一転じて自己に帰す。T48142b)」、第三十九則評唱「百丈道。森羅万象。一切語言。皆転帰自己。」(T48177b)〔どちらとも百丈の語録には存在しない。〕とあるのが「転境」の代表であろう。これは宋代ならずとも、たとえば安谷が「而今の山水は、認識以前の本来の自己であり、本来の自己の脱体現成である」(四九)、「山とは自己であることは、いまさら、いうまでもない」(七三)といっていることである。まさにそれを、〈大聖の所呵なり〉と道元は断じる。このように「青山常運歩」を間違うのである。

「大聖」は「注釈」にも挙げたように釈迦や仏とする必要はない。他の仏祖でもいいわけである。

次の〈説心説性〉は大慧宗杲が「昔、達磨、二祖に謂いて曰く、汝、但だ外に諸縁を息め、内に心喘ぐなかれ。心牆壁の如くにして以て道に入るべし。二祖、種種に説心説性すれども俱に契わず」(『大慧語録』T47925b)を引いてよく批判していたことであり、例えば次のようである。

「是れ説心説性して得、説玄説妙、説理説事して得ること莫なきや。既に縁不得なり。只だ、恁麼に休し去るべからず。既に休し去るべからず。又た説心説性、説玄説妙し、説理説事すべからず。」

〈同、T47.830c〉

これは当時の文芸化していた禪語録の理知的参究に対する、看話禪からの批判で、公案を知解したり、言葉で説くことの批判である。

「説心説性は是れ汚染。説玄説妙は是れ汚染。」(同、916b)、『

這裏に到りては説仏説祖、説心説性、説玄説妙。説理説事、説好説悪、亦た是れ外辺の事なり。』(同、927b)

いっぽう、無事禪の批判の言葉として肯定的にも用いた。大慧の師、圓悟はこう無事禪を批判する。

「有般底人は道う、本来一星事も無し。但只だ茶に遇つては茶を喫し、飯に遇つては飯を喫す、と。此れは是れ大妄語、之を未だ得ざるに得たりと謂い、未だ証らざるに証れりと謂うと謂う。元来、曾て参得透せざるに、人の心を説き性を説き、玄を説き妙を説くを見ては、便ち道く、只だ是れ狂言なり。本来無事なるを、と。一盲、衆盲を引くと謂うべし。」(『碧巖録』第九則評唱、T48149b)

「上載とは、爾が与に説心説性し、説玄説妙して、種種に方便することなり。若し是れ下載ならば、更に許多の義理玄妙無し。有底は一担の禪を担うも、趙州の処に到りて、一點もまた使うこと不著。一時に他が与に打疊され灑灑落落たらしめ一星事無し。之を悟り了れば還つて未悟の時に同じと謂う。」(『碧巖録』第四十五則評唱、T48183b)



ところで、道元も、仏教や公案を知解したり、解説することを批判するのは当然であり、この箇所と同様に、初期、中期にはそれを批判していた。

\*道元用例

上堂。云。自非祖師西來、余外未知法実歸。何況能知仏向上事。談玄說妙未是。説心説性未是。若放玄妙無所住処、若遣心性無所繫処、是由但向声色裏求活計而已。……(上堂。云く祖師西來に非ざるよりは、余外は未だ法の実歸を知らず。何に況や能く仏向上事を知らんや。談玄說妙は未だ是ならず。説心説性は未だ是ならず。若し玄妙を無所住処に放ち、若し心性を無所繫の処に遣たば、是れ但だ声色裏に活計を求むるに由る

而已なり……)(『永平広録』96)

正知道非假、直了悟是重。此時、使得拄杖兮、打散説玄說妙、渾無迷蹤。拈得竹篋兮、打碎説性説心、那存旧轍乎……(正しく道の仮に非ざることを知り、直に悟の是れ重きことを了る。此の時、拄杖を使得して、説玄說妙を打散す、渾て迷蹤なし。竹篋を拈得して、説性説心を打碎す、那ぞ旧轍を存せん。……)(『永平広録』卷八法語五)

このように道元の法語には、「悟」を重視して、言語文字を軽視する語が多い。

《山水経》を書いて三年後、越前吉峰寺に移ってから、「説心説性」を肯定する《説心説性》が書かれたが、それは大慧宗杲批判としてである。そのことは今は問題にしまい。

《見心見性》は、その重心が「見性」批判にかかる。

「見心」自体は、『景德伝燈録』にも馬祖の言葉として「森羅万象一法之所印。凡所見色皆是見心（森羅万象は一法の印する所なり。凡そ見る所の色は皆な是れ心を見るなり）」(T51:246a)といわれており、「見色便見心」として、仰山(同、283b)、首山(同、304b)、龍冊寺順徳(同、348c)、龍華寺真覺(同、352b)、長慶(同、354c)などが言及している。「見心」の批判はここ以外の道元の著作には無く、他の禅師でも「見色見心」は批判されても「見心」だけの批判は聞かない。

次に「見性」についてみたい。

道元の時代に盛んであった臨済禅の各派は、黄龍派の無事禅以外は「見性」を期したといっても過言ではあるまい。楊岐派の虎丘紹隆が伝える禅に特に見性が盛んであり、しかも日本に伝えられた禅宗四十六伝のうち三十六伝が虎丘派である。日本達磨宗も楊岐派の流れで、その文献には『見性成仏論』や見性を説く初期禅文献『血脉論』がある。懷奘が道元に初相見したとき、見性が論題になったことを『伝光録』はこう伝える。「懷奘は猶ほすでに多武の峰に参ず。頗るに見性成仏の旨に達す。……元和尚始めて対談せし時、両三日は只だ師の得所に同じ。見性靈知のことを談ず。」

さらに大慧宗杲の見性(看話)禅は、宋の士大夫の間でも僧侶の間でも非常に盛んになっていた。大慧の師である圓悟の『碧巖録』には次のように「見性」が、他の「不立文字」、「直指人心」と共に使われ、禅の標語になっている。

「单伝心印。開示迷塗。不立文字。直指人心。見性成仏。」(第一則評唱、T481:40b)

「如祖師西来。单伝心印。直指人心。見性成仏。」(第九則評唱、同、149a)

「直心為見性之功。」(第十則評唱、同、152a)

「謂之教外別伝。単伝心印。直指人心。見性成仏。」(第十四則評唱、同、154c)

いっぽう、道元の「見性」に対する批判は、初期にはない。

直指人心、拳頭頂顙、見性成仏、鼻孔眼睛、得皮得髓二三枚、微笑拈華開五葉。(『永平広録』卷十目賛十四)

それが《山水経》が説かれた翌年にあたる仁治二年頃からはつきり批判される。例えば次のようである。

へしかあれば教は赴機の戯論なり、心は理性の真実なり、この正伝える一心を、教外別伝といふ、三乗十二分教の所談にひとしかるべきにあらず、一心上乘なるゆえに、直指人心見性成仏なりといふ、この道取いまだ仏法の家業にあらず、出身の活路なし、通身の威儀あらず。(『仏教』仁治三年)

上堂。拳。僧問趙州。如何是不錯底路。趙州云、明心見性是不錯底路。後來云、趙州祇道得八九成。我即不然。若有人問、如何是不錯底路。即向他道、家家門裏透長安。(上堂。拳す。僧趙州に問う。如何か是れ不錯底の路。趙州云く、明心見性、是れ不錯底の路。後來云く、趙州、祇八九成を道得す。我は即ち然らず。若し人あつて如何が是れ不錯底の路と問わば、即ち他に向いて道う、家家の門裏、長安に透る。上堂一五四

寛元四年)

上堂。直指人心、天地懸隔。見性成仏、毫釐有差。黄檗吐舌頭、未覆三千界。青原垂一足、踏翻大虚空。為甚恁麼。大衆、還要委悉遮箇道理也無。良久云、微笑破顔猶未休。(上堂。直指人心、天地懸隔。見性成仏、毫釐も差有り。黄檗、舌頭を吐くも、未だ三千界を覆わず。青原一足を垂れて、大虚空を踏翻す。甚と為してか恁麼なる。大衆、還た遮箇の道理を委悉せんと要すや。良久して云く、微笑破顔、猶お未だ休まず。上堂三三四 宝治三年)

ここで、「見性」を批判するのは、見性禪は、(青山常運歩)のような一見、道理に反するように見える公案を使つて見性させるからである。ちなみに大慧はこの(東山水上行)によつてではないが、それが機縁となつて得道したのである。

『大慧語録』卷十七にはこうある。

後來在京師天寧、見老和尚陞堂。拳僧問雲門。如何是諸仏出身処。門曰、東山水上行。若是天寧即不然。如何是諸仏出身処。薰風自南來殿閣生微涼。向這裏忽然前後際斷。譬如一縵乱糸將刀一截截斷相似。當時通身汗出。(後に來りて京師の天寧に在りて、老和尚の陞堂に見ゆ。拳す、僧、雲門に問う。如何か是れ諸仏出身処。門、曰く、東山水上行。若し是れ天寧ならば即ち然らず。如何が是れ諸仏出身処。薰風南より來りて殿閣微かに涼を生ず、と。這裏に向いて忽然として前後際斷す。譬えば一縵の乱糸、刀一截を將いて截斷するに相似するがごとし。當時、通身汗出ず。T17883a)

〈見心見性〉は、他の三つよりも、もっとと厳しい「外道の活計」と断じられている。とりわけ「見性」は《四禪比丘》で批判して言及する以外は、「見性」という語でさえ、七十五卷本では一箇所引用にあるだけで、道元は使わない。晩年の十二卷本《四禪比丘》では、諸解釈も引用するように口を極めて「見性」を

批判している。

〈滞言滞句〉批判に関していえば、次の「語句論量」批判が近いだろうか。

誠夫、仏祖単伝之旨、言外領略之宗者、不在先哲公案之処、古徳証入之処、不在語句論量之処、問答往来之処、不在知見解会之処、思量念度之処、不在談玄談妙之処、説心説性之処。唯放這柄、不留瞥地、当処团欒、故能满眼矣。(誠に夫れ、仏祖単伝の旨、言外領略の宗とは、先哲公案の処、古徳証入の処に在らず、語句論量の処、問答往来の処に在らず、知見解会の処、思量念度の処に在らず、談玄談妙の処、説心説性の処に在らず。唯だ這の柄を放ち、瞥地も留めずんば、当処团欒なり、故に能く眼に満つ)(『永平広録』卷八、法語十二)

これも当時の禪僧が公案(則)に対して著語や評唱、代語などをつけて文芸的に商量していたことに對する厳しい批判であろう。『碧巖録』の著語や評唱、『從容録』の宏智の百則公案につけた評唱も、「滞言滞句」といえないことはなからう。道元は『碧巖録』を使わないし、大慧はその傾向を批判して師のまゝめた『碧巖録』を焼いたという。

ところで多くの解釈(「開解」、古田『私釈』、森本『花開』、「思想」・頭注)は「転心転境、説心説性、見心見性」について、心と境、心と性と二つに分けて出されることが間違いであると指摘する。しかし、心や性をぬぎに仏教はありえない。心や性に限らず、いろいろ分けて説くことは当たり前である。道元も『現成公案』で「自己」と「万法」を分けて説いている。分けて説くことが誤りではなく、公案をこのように扱

うことが問題なのである。

〈かくのごとくの境界〉とは、四句にあらわれるような仏祖の語句に対する境界であろう。これらの取扱いを透脱するものが〈青山常運歩〉、〈東山水上行〉であり、そして次に述べられる「石女夜生児」である。それらこそが〈古仏の道現成〉である。

\*

三、 石女夜生児は、石女の生児するときを夜といふ。おほよそ、男石・女石あり、非男女石あり。これよく天を補し、地を補す。天石あり、地石あり。俗のいふところなりといへども、人のしるところまればなるなり。生児の道理しるべし。生児のときは、親子並化するか。児の親となるを、生児現成と参学するのみならんや、親の児となるときを、生児現成の修証なり、と参学すべし、究徹すべし。

〔注釈〕

○石女 〈石女夜生児〉は、すでにこの一章二節でとりあげた芙蓉道楷の「青山常運歩。石女夜生児」の後半。

『思想』・頭注は「女の石像」、「文庫」脚注は「石造りの女人像」という。『文学大系』の補注は「石女とは、青山と同様に人間生活ではない」とする。石女は、一つには「うますめ」であり、一つには石の女である。像である必要はなにもない。

○おほよそ 副詞。①総じて、およそ。広く見渡して。②普通、通りいっぺんに。③たいてい、ほとんど。ここでは①の意。「おしなべて」と似ているが若干違う。

○男石・女石 このあと〈俗のいふところ〉とあるから、その出典を出す積がある。すなわち『聞解』は『四分律』

『石林燕語』劉義慶幽明錄(二三四、五)などを引き、『涉典統紹』(黄泉無著、江戸後期)では『述異記』によつて、男石については、「明山に二石あり、これは昔二人の男子が化して石になったもので、伝えて世に男石と称する」と。女石も同じ書に「五色の石を見てこれを携え帰るとたちまち化して女子になった」という(三〇三)。また『西陽雜俎』に曰く、秦王が美女を蜀王に献じたが、是を迎えんと化して石になった(同)とある。

○天石あり、地石あり 「天石」は『涉典統紹』に、鮑昭の詩に曰く、「青亘搖煙樹、穹跨負天石」、地石は中国の『物理論』に曰く、「土の精を石と為す。云々」とある。

○天を補し地を補す 『淮南子』覽冥訓「往古の時、四極廢れ九州裂け、天兼ねて覆わず、地周く載せず……是に於て女媧、五色の石を鍊り、以て蒼天を補い、鼈の足を断ちて以て四極を立て……」。

○並化 あい並んでなる。「化」は、「成る」というような意味だろう。同時に親となり、子となるの意にとる。

『思想』・頭注では「子は親に變じ、親は子に變ずるという下に記された考えか。『化』は變化。『並化』は『伝灯録』卷二十四、梁山縁觀章によれば『二尊化ヲ並べズ』という風に訓む語」とする。

### 【現代語訳】

「石女夜生児」は、石女が児を生む時を夜という。総じて、男石、女石があり、男女ではない石がある。これらが天を補完し地を補完する。天の石があり、地の石がある。(このようなことは)世俗(の典籍)でいうことではあるが、人がそれを知ることが稀である。「生児」という道理を知ることがよい。生児のときは、親と子が同時に親となり、子となるのか。子が(児を生んで)親となることを、生児現成であると参学するだけであろうか。親が児となるときを、生児現成の修証であると参学するがよい、徹底して究めるがよい。

【諸釈の検討】

田中『道元』

石女はいわゆるうまずめであるが、彼女には夜に児を生むほどの大力量がある。……つまり親が親になるのは、子を生んだ刹那である。生む前の親は、ただの人か、それとも子か。生んだ瞬間に、その子が親となるのである。親子並化の道理は確かにある。(八五)

ここで思い当たるのは、正法眼蔵三界唯心の巻に出ている次ぎの一句である。——吾子かならず身体髪膚を慈父にうけて毀破せず虧闕せざるを子現成とす。すなわち、子の出生といえども、動物的生む生まれるの沙汰では実は透過出来ないのである。(八六)

……親の子となるに疑著するならば、子の親となるにも疑著せねばならぬ。(八七)

父子のまことに一体不二なるときは、かくの如くでなければならぬ。出生の時と出生の以後とにおいて、父子の道理に異変があるべきではない。……慈父吾子の一体をいうとも、父子の分は断じて乱れぬ。親の子となるは、両者の身分を紊るのではない。……吾子の道は、決して其父の道にまぎるるべきではない。(八九)

御抄には、石女生児は所詮胎内より小児を生ずる義にてはあらず、只石女の当体を以て夜生児と談ずる歟、と説いてある。併し、かように見てしまえば、生児のことはただの譬喩か寓意か。石女の当体というからには、恐らく余人所不見底の大なる用意があるであろう。しかもこれに従い難く思われたのは石女の当体を夜生児と言いつつたところから、児の親となり親の児となるということも、おしなべて、文字の上下したる許也ばや、只同事歟、という風に解されてしまった点にある。(九〇)

私記にも、影室にいわくとして、同じように説かれている。……辨註には、児の親となり、親の



児となるとはいかん、此句は、児のために親となり、親のために児となると云義なり、錯解すべからず、とある。この釈にも、一渡りの道理はあるが、これでは落ち着かぬふしが残る。そういう風に対峙の跡を残すのでは、何故、わざわざ、児の親となるを生児現成と参学するのみならんや……というような文章が出て来るか、矢張り腑におちぬものがある。(九一)

胎内を卑しいものと思う一念の付着するあれば、どうしても胎内を撥無する言葉が出て来る、胎内に修証あることは、宗門の先人も十分にあきらめなかつたようである。(九二)

沙門たるの身心においては生児現成とは畢竟して仏祖の皮肉骨髓をうけて、これを毀破せず虧闕せざることである。しかもこの威儀は一隅の宗門的管見でないから、石女の胎内を厭い逃れんとする気色はいささかも見えない。(九三)

「夜」は「密」の心である。令嗣の誕生は、必ずひそかに密に行われる、それを夜というのである、祖先の志を継ぐということも理論の光に照明されたり、白昼公然と大衆の喝采を浴びたり行われるのではない。(九五)

住山の石女が深夜ひそかに児を生むのである。かくして出生した石女の児は、恐らく住山の頑石であろう。(九六)

(検討)

八四頁から九七頁まで一三頁にわたって〈石女夜生児〉が解釈されているが、道元の本文の言葉を無視して、古い諸解釈に引きずられている。

田中独自の解釈について見ていきたい。

第一に、石女が児を生むことを、大量量として不条理と見ていない。だが、それはおかしい。

第二に、そのため石女が子を生むことを、実際にありえる話として解釈しており、『御聴書抄』の解釈を「ただの譬喩か寓意か」とあげつらい、胎内は卑しいのではないという。もちろん『御抄』の後半の解釈は批判される通りであるが、『御抄』は、はじめ八行にわたって「歟」という疑問詞を七回も使うほど、その解釈に難渋している。つまり、まず①〈石女〉について「子生まざる女を云「う」歟」。②「石を云歟」。③〈夜〉について「昼夜の夜にあらざる歟」。④「胎内より小児を生ずる義にてはあらず、只以石女当体（石女の当体を以て）夜生兒と談「ずる」歟」。⑤「男石非男女石とは石女の道理の上に例「せば」如此（此の如く）の功德莊嚴可有（有るべき）歟。そして⑥兒の親となる、親の兒となるは、「只同事歟」、⑦「石女を親となし、兒となる、不可有差別（差別有るべからざる）歟。」（三三六）このように解釈が難しいとされているのを、「只石女の当体を以て夜生兒と談ずる歟」一つだけ取り上げて、しかも的外れな批判をしている。もちろん、田中がいうようには実際にはありえることではなく、譬喩というより寓意に近い。

第三に、『三界唯心』を引いているが、そこに〈父子あひならべるにあらざるを、吾子の道理といふなり〉とあるのを無視して「親子並化の道理は確かにある」という。それが仏道にとつて持つ意味を、『三界唯心』の叙述と、この巻の叙述を混ぜて解釈するが、適切ではあるまい。

第四に、本文のどこにも「胎内」という語やそれを仄めかす語はないのに、『御抄』が④「胎内より」と使ったからといって、「胎内裡に修証」があるというのはおかしい。

第五に、沙門の小兒現成を考えると自体がおかしい。また「夜」を「密附」という方向で解釈しているが、そうだろうか。最後に田中は、石女が生んだ兒が「住山の頑石」だというが、住山の頑石とはなにか、それもまったく腑におちない。

古田『私釈』

石女夜生児といったことを芙蓉道楷が青山常運歩に併せて示衆したのは、この青山が常に運歩するというそのことのさらに的確な表現のためであり、山の山児を生むとは実に石女が児を生むということがわからないととても納得のいくことではなからう。山が山児を生むとは常識では考えられないことでもない話であるが、石女が生児するといったら女であるからには或はその可能性が首肯できないということもある。……その石女が立派に子供を生んだとわかつたら、山が父として山児を生むということもわからなからうはずはないのである。(三三三)

石女生児の問題の鍵はともこの「夜」の一時にあると見てもいいようであり、……(三三三)

つまり『辨註』の述べている「所明の見なき」であつて、石女生児というからには普通の眼では見えないのであり、所明の見のないところを見徹するのでなくはこの不合理は解けないのである。

(三四)

『私記』は「石女の外に生児なきなり」としているが、実際その通りで、石女と生児とは別ではないのである。しかし生児と云っているから子供を生むのでなくてはならぬのであり、石女は生む働きをもっていないなくてはならないのであり、石女の外に生児はないといっても全く生まないというのでは話にならないのである。……繰り返してふれるが石女の生んだ子供はその生んだ親の石女でもあるのであり、この生児の道理はかく誤解され易いので、よくよく知らなくてはならないし、参究し、参徹しなければならぬとしているのである。(三七)

(検討)

一、芙蓉道楷が「石女夜生児」と言った意図は、「青山常運歩」の「さらに的確な表現」でも、それを

「納得」させるためでもないだろう。

一、「石女夜生児」は、石女も子を生む可能性がある、というのは見当はずれであり、あり得ない話が「わからなかるうはずはない」という話になってしまった。

三、「夜」に着目しても、いったい何を見徹するのか不明であり、『辨註』がその前に「不生の生を明すなり」というのを無視している。もつとも『辨註』の解釈も的はずれであるが。

四、『私記』が「石女の外に生児なきなり」としているというが、その理由は「山河の兒子は石女の全体なるがゆえに、あいならばざるなり」(二三五)であり、だいぶ違う。だが古田はそれを根拠に「石女と生児とは別ではない」という。「あい並ばない」と「不別」はちがうが、『私記』の解釈も妥当ではなからう。

五、生んだ子が親でもあることを「よくよく知らなくてはならない」といつても、何をいおうとしているのか、分らない。

#### 安谷『参究』

肉体をもった人間の女が、子を生むことを、石女夜生児というのだ。……石女夜生児は、いま現にある事実だ。そして未来永劫、石女は夜生児する。人間も犬も猫も立派に子を産むよ。(八二)

当たりまえのことなら、なぜ「石女夜生児」などという、わかりにくい表現をするのかという疑問が起こるはずだ。それは分別妄想のない仏境界の行履を示すのに、最も適切な言葉であるから、それでお用いになるのだ。(八三)

『啓迪』にも「肉身の女が実は石女ぢゃ」とある。それはよいが、肉身の女が石女であるという内

容が少しも示されていない。そして「生むことはずんずん生む、これは山は動不動を離れ、石女は生不生を離れて居るからぢゃ、これが法界脱体の現相ぢゃ」とあるが、これでは言葉の遊戯であつて、なんのことだかさっぱり分からない。(同)

児が親になるとは、児を生むことだ、子を生まなければ親にはなれない。法子法孫を生むことが大切だ。法子法孫を生まなければ仏法断絶だ。(八七)

子が親になるのは世間普通の話だ。世の中は食うてはこしてねておきて／子がおやになり子がおやになる／仏法では親が子となることが大切だ。だが容易になれるものではない。親が親なら子も子だと、言われるような師勝資強の間柄でなくては、親が子になれない。禪語に「白頭の子、黒頭の父につく」というのもそれだ。白頭は老々大々たる親だ。それが子の位に立つ。それが黒頭の父だ。世間でも老いては子に従うという。世法と仏法と全同全別だ。(八八)

子が一人前になると全部を子にゆずつて、親が親づらをしないのが道だ。子也全機現だ。これを子のときは親はないというのだ。子がその全機を発揚するとき、親は安心して瞑目できる。(八八)

(検討)

安谷も、『啓迪』も〈石女〉を人間の女として、当たり前前に女が子が産むことだ、という未曾有の解釈をする。それを「石女夜生児」というなら、道元のいうのとは別の意味の無理会話となり、女が子を産むことだと「妄想分別の理窟をくつつけ」(八三)ない、で知ることは、およそ不可能である。また安谷は〈生児〉を、法嗣、法孫を生むこととするが、道元はそういうことを含意していたのだろうか。「世法と仏法と全同全別」というが、全同の話としか聞こえない。世間のことと違うところがあるのだろうか。世間でも「老いては子に従え」だけではなく、還暦といい、老いた親が子に還るといふ。

森本『花開』

「石女」はもちろん「うまずめ」ではあるけれども、たんにそれだけではなく文字通り「石の女」と理解されなければならない。(五二)

「石女の生児するとき」が「夜」だということは、世俗の通念ではとらえ切れないところであり、分別的判断の及ばないところであるということをも物語っている。(同)

夜来(谿声山色)の引用(筆者)とは、「現成」に対する「公案」なのであり、「差別」に対する「平等」なのであって、個別的な現象の相を超えた普遍的理法の相なのである。(五三)

たしかに「夜」は暗いのであるけれども、その「暗」とは、たんに「明」に対立する「暗」ではなくて、第二十「古経」の巻において「明鏡」の「明」と「古鏡」の「古」について認められているような微妙な関係が「明」と「暗」の関係でもあるわけである。……ところで「古鏡」の巻において「明」と「古」との関係は、つぎのような疑問形の積みかさねによってしか表現できないようなものとしてとらえられているのである。「明鏡の明と古鏡の古と、同なりとやせん、……古鏡に明の道理ありやなしや」(五三、五四)

(検討)

石女に両意があることはそのとおりだが、「児を生む」とはいかなることか、「それを一面的に固定して理解してはならない」というが、それだけである。内実のない解釈である。

また「夜来」を解釈して、石女の場合もこのようなことを意味しているとするが、その解釈が妥当であろうか。またさらに夜から連想される「暗」に関して《古鏡》が引かれ、ふたたび「夜」に関して「なお、夜については、第十八『観音』の巻のなかで……『如人夜間背手模枕头』という言葉をめぐって展開

されている、次のような考察が参考になるであろう」と、《観音》が引かれて論じられるが、詞の関連から他の巻の引用を次々出して解釈するのは、概念、観念、用語をひきずらない道元の解釈としてふさわしいだろうか。

内山『味わう』

そのうまず女が、夜子供を生んだという。仏教のこういう話も、今日のように科学が発達した時代になると、それほど不思議なこととは感じない。……つまり宇宙塵は石みたいなものだし、それが時間をかけるとこうして生物ができて子を生む場合もあるのだから「石女夜生児」といっても別に不思議ではない。(五八、五九)

つまり、夜とは明暗不到のところ、一切視覚以前のところを意味している。石女も、一切分離以前のところ、生とか滅とか男とか女とかを超えている。女を超えているが、子を生む。いわば本不生の子を生むから石女夜生児です。(五九)

子が生まれて、初めて生んだほうが親になる。生まれたほうが子になる。親と子が並化する。並んでできあがるわけだ。さらに子によってはじめて親になるのだから、親が子であるという道理もある。(六〇)

そして生んだ方が親、生まれた方が子というふう人間は分別する。分別が先じゃない。生命実物が先なのだ、いやほんとうは、あとさきをいう分別ぐるみが生命実物なのだ。(六一)

石女夜生児とは本不生の親が本不生の子どもを生み、本不生の子どもを育てるといことです。本不生とは、生滅、親子、男女、自他など、そういう二つに分ける以前、一切分離以前をいう。(六四)

「石女夜生児」はもともと「本不生の石女」が「本不生の児を生む」ということなのだが、……

(六七)

〔検討〕

内山『味わう』の最初の部分では無理会話ではない、ということを書いたためか、人が納得できる話に仕立てているが、科学的に理解できるような「別に不思議ではない」話だろうか。「親が子であるという道理もある」というが、本文は「親が児となる」である。また内山の解釈はいつも「分かれる以前」にもつていき、分かれる以前が生命実物ということになる。一切分離以前だから「本不生の石女」、「本不生の児」というが、そうだろうか。それをもって〈生児のときは、親子並化するか。児の親となるを生児現成と参学するのみならんや。親の児となるときを、生児現成〉は、ふつうに子を生むことで説明できる話となる。

『文学大系』・頭注では「子が親になる（新しいものが古くなる）のみならず、親が子になる（古いものが新しくなる）のが、無限絶対のあり方だからである。なぜなら無限絶対には新古・時間の差別はないからである」とあるが、親が子になることが「無限絶対のあり方」とは誰も思えまい。

〔私釈〕

諸解釈を見るとまともなものは皆無であるが、やはりここは解釈が非常にむずかしい。

「石女夜生児」は芙蓉道楷が、「青山常運歩」とともに出した句である。僧の問いの答えではなく、上堂して「良久して」すなわちしばらく沈黙してから、こう言って座を下ったのである。つまりそれだけで、非常に大切な事柄（仏法の根幹）を言い切ったといえる句ではなからうか。



「石女」は道楷の句では「産ままず女」という意味であるが、『御抄』の「歎」のついた第一第二のように、道元の解釈では「石の女」という意味が含まれてくる。道楷の句としては、石女が子を生むという、有り得ないことが生じることであろう。

これは仏法の根幹の事柄であるはずだから、仏にはけっしてなれない衆生が仏になることをいう、と解釈できる。つまり石女は、子どもを産めないから、仏になることはできない衆生を表す。仏でないから衆生なのである。(児を生む)は、その衆生が仏に成る、というあり得ないことを表す。ここでは(石女)が衆生で親であり、生まれた仏が児である。

同じようなことを、浄土真宗では「つんぼが立ち聞きして、『あかなんだ』と聞き得たことである」(沢木興道老師の話)と説く。つんぼだから、聞こえるはずはない。聞こえるはずがないことを聞く、これが、「石女児を生む」にあたろう。「立ち聞きして」とあるのは、真宗であるから、直接に対話して正面から聞くのではなく、「立ち聞き」、すなわち横超である。聞いた内容は「お前は仏だ」、ではなく「あかなんだ」であることが重要である。人間の側のいつさいがだめだとはつきり分かるところ、人間がまったくお手上げになるところが、じつは成仏である。「わたし」がなくなるからだ。私が成仏することは、ありえない。私が落ちるから「仏」である。そして「つんぼ」(差別用語といわないでほしい)である。何を言ったかわからない。夜に通じる。

さて、道元は(石女の生児するときを夜といふ)という。夜、石女が生児するのではない。

「夜」とは、暗くて分からない、ものが見えない時節である。石女が子を生むところは、誰にも見ええない、それと人に知られない。衆生が仏に成るという「さとり」は、他人にも自己にもそれと知られることはない。そのことは道元が「覚知に交まじわるは、証則にあらず」「辨道話」、(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いず。しかあれども証仏なり」《現成公案》といつていることである。

〈各各の脱殻うるに、従来の知見解会に拘牽せられず、曠劫未明の事、たちまちに現前す。恁麼時の而今は、吾も不知なり、誰も不識なり、汝も不期なり、仏眼も覷不見なり。人慮あに測度せんや〉《谿声山色》ともいわれる。打坐において、衆生が行方不明になるから、「仏に成る」というよりは、もはや迷わない究極の安心である。

ところが道元は、すぐには〈児を生む〉の解釈には入らないで、〈おほよそ男石・女石あり、非男女石あり〉と、まったくちがった方向に言葉をつなげる。この一段と前後をつなげるのは、「石女」だけであり、「石女」は「石の女」から「女石」すなわち女の石に移行している。ここから〈人のしるところまれなるなり〉までは、希有な中国の俗典の知識のようなものであり、仏道となんの関係があるのか、といぶかしく思う。おそらく、山水、換言すれば人の周りの自然が主題だから、その一つである「石」にも言及してみたのだろうか。「石女」から連想されて、女石があり、男石があり、非男女石があり、天石、地石がある、と続けたのではなからうか。

このような言語的インスピレーションを伴う参学は、道元の思惟の特徴ではある。《身心学道》では、こういわれる。

〈山河大地といふは、山河はたとへば山水なり、大地はこのところのみにあらず、山もおほかるべし。大須弥小須弥あり、横に処せるあり、豎に処せるあり、三千界あり、無量国あり、色にかかるあり、空にかかるあり。河もさらにおほかるべし。天河あり、地河あり、四大河あり、無熱池あり、北俱盧洲には四阿耨達池あり。海あり池あり。地はかならずしも土にあらず、土かならずしも地にあらず、土地もあるべ

し、心地もあるべし、宝地もあるべし、萬般なりといふとも地なかるべからず、空を地とせる世界もあるべきなり)

強いて、仏道との関連を探せば、芙蓉道楷の上堂には「木女石人」が登場する。この上堂は道元も見たであろう『嘉泰普灯録』では、「青山常運歩」の上堂の次に挙げられている。

上堂。入道之径。内虚外静、如水澄凝。万象光映、不沈不浮。万法自如。所以道、火不待日而熱、風不待月而涼。堅石処水。天譬猶光。明暗自爾。乾湿同方。若能如是。岩前枯木半夜開華。木女攜籃清風月下。石人舞袖共賀太平。野老謳歌知音者和。於斯明得。何必重登塔廟。再見文殊。道在目前。一時參取。(入道の径は、内に虚「虚の異体字」しく外に静なること、水の澄み凝るが如し。万象の光映じて、沈まず浮かず。万法、自ら如なり。所以に道う、火は日を待たずして熱く、風は月を待たずして涼し。堅石、処水天譬「雷のこと」猶お光る。明暗自ら爾り。乾湿、方を同じくす。もしよく是の如くならば、岩前の枯木、半夜に華開き、木女、籃を攜「携の俗字」う清風の月下。石人、袖を舞し共に太平を賀す。野老、謳歌し知音の者、和す。ここにおいて明得すれば、何ぞ必ずしも重ねて塔廟に登り、文殊に再見せん。道は目前に在り。一時に參取せよ。

(X79,309b)

ここに「木女」と「石人」、そして「堅石」「岩」が登場する。『宝鏡三昧』には「木人まさに歌い、石女立って舞う」と同工異曲の「石女、木人」が登場する。そして彼等が詠い舞うのも、あやまたず「半夜」で「月下」であるから、「夜」であり、誰にも見られず、知られない。

そのように「石」を展開した後で、偈の内容に戻って(生児の道理しるべし)という。

〈生児の道理〉とは、生まれるはずのない石女の子が生まれる道理であり、さきほど見たように衆生が仏に成ること、仏法の道理と取りたい。この解釈では親が衆生で子が仏である。その道理において、〈生児のときは、親子並化するか。児の親となるを、生児現成と参学するのみならんや、親の児となるときを、生児現成の修証なり、と参学すべし、究徹すべし〉と展開される。人間や動物が児を生むとき、〈生児のとき〉は、かならず親子並化するのであるが、成仏では、衆生と仏は同時に並んであることはない。仏の時は衆生ではなく、衆生の時は仏ではない。

「親子並化しない、ということとは、《三界唯心》で、〈子現成〉についていわれるところで、その証を求めることができる。もつともそこでは〈吾子、子吾、ことごとく釈迦慈父の令嗣なり〉といわれて、父が仏であつて、その子になることが成仏であり、今の場合と逆である。

〈吾子かならず身体髮膚を慈父にうけて、毀破せず、虧闕せざるを、子現成とす。而今は父前子後にあらず、子前父後にあらず。父子あひならべるにあらざるを、吾子の道理といふなり。与授にあらざれどもこれをうく、奪取にあらざれどもこれをえたり〉

〈生児の道理〉は、ここでは〈吾子の道理〉である。そして、〈父子あひならべるにあらざる〉といわれている。蛇足ではあるが、《三界唯心》の〈吾子かならず身体髮膚を慈父にうけて、毀破せず、虧闕せざるを、子現成とす〉は、《諸悪莫作》の〈作仏祖するに衆生をやぶらず、うばはず、うしなふにあらざれしかあれども脱落しきたれるなり〉とまさしく呼応する。

〈児の親となるを、生児現成と参学する〉というのは、諸解釈もいうように、子どもであった者が、親になることが、子が生まれるということであるから、了解できる。

だが、〈親の児となるときを、生児現成の修証〉であると参学せよ、といわれると、ふつうはまったく

お手上げである。しかし、すでに〈石女夜生児〉の解釈で、〈石女〉が衆生で親であり、生まれた仏が子である、とした。親(石女、衆生)が、仏(子)と成るのが成仏であるから、まさに〈親の児となるとき〉であり、それは一度生まれたら、それで終わりではなく、不断の修証が要請される。〈仏となりてさらに仏を見る〉のであるから、〈生児現成の修証〉にはかならない。最後は〈生児現成の修証なり、と参学すべし、究徹すべし〉と結ばれる。〈生児現成〉は了解すべきことではない。どこまでも自らが実際に修行をすることによって、究徹すべきなのである。

## 二章 山と水

### 一節 東山水上行

\*

一、 雲門匡真大師いはく、東山水上行。

この道現成の宗旨は、諸山は東山なり、一切の東山は水上行なり。このゆえに、九山迷盧等の現成せり、修証せり。これを東山といふ。しかあれども、雲門いかでか東山の皮肉骨髓、修証活計に透脱ならん。

〔注釈〕

○雲門匡真大師 雲門文偃(八六四～九四九)匡真是諱。雪峯義存(石頭系)の法嗣、玄沙師備と兄弟弟子。雲門宗の祖。語録に『雲門広録』などがある。

○東山水上行 一章二節三に既出

○諸山 「諸山」は訓みくだけせば「あらゆる山」である。ところが『御聴書抄』は「今の諸山と云「う」は尺界なるべし」(二三八)という。それを承けて『文学大系』・頭注は「諸山は尺界のことをいう。東山も尺界のことで、東西南北に対する東山ではない。無限の宇宙には中心がないからである」とする。いずれも適當ではあるまい。

○東山 『思想』・頭注に「固有名詞である。浙江省紹興県の南にあり、雲門寺の所在」というが、雲門はその雲門寺に住したのではないから誤り。雲門は広東省韶関市曲江區にある靈樹寺の首座となり、後に韶州の雲門山(広東省韶関市乳源県)の光泰院に住した。テキストで三番目に言及される「東山」について、『文庫』脚注は「東山と自己」と別物でない真実を知らないことをいう」とあるが、境を転じて自己に帰する解釈。

○九山迷盧 「迷盧」は蘇迷盧(シュメール)山で須弥山のこと。「九山」は古代インドの地理で、須弥山を中心に七金山があり、外海を取り巻く鉄围山を加えて九山になる。よって「九山迷盧」は全世界の山々となる。

○皮肉骨髓 『中華伝心地禅門師資承襲図』に初出する達磨の弟子がそれぞれ達磨の皮肉・骨・髓を得たと言って印可された故事。『景德伝燈録』第三卷達磨章では三人から四人になる。達磨の伝えた法の内実。

○修証活計 修行・証と活計 「活計」の原義は「暮し、なりわい」。そこから日常の働きの意味。

### 【現代語訳】

雲門匡真大師がいった、「東山水上行」。

この道の現成てんじょうの根本的意味は、諸山は東山であり、一切の東山は水上行なのである。こういうわけ(世界にある)九山や(その中心の)シュメール山等が現成しているし、修証している。これを東山という。そうではあるが、雲門がどうして東山の皮肉骨髓(法の内実)、その修証や働きにおいて透脱しているであ

ろうか。

【諸釈の検討】

田中『道元』

東山の「東」とは何か。啓迪が光妙「明<sub>二</sub>筆者」の巻を引いて説くように、東方は彼此の俗論にあらず法界の中心なり、というときの「東」である。(九九)

水上行は、常運歩の參学を以て十分に透過することができる。(二〇〇)

雲門も東山の大面目を道破しながら、みずからその骨髓を透脱しては居るまい。東山水上行とは、それほどの言葉である。——ここでは雲門の言葉を卓上(他より高く優れていると評価する<sub>二</sub>筆者)し、勢余つて雲門自身を貶した形になってゐる。辨註には、雲門いかでか云云は誤写で、人々いかでか、というべきところであると解されている。この解釈は、全くの誤りで、雲門を貶すれば貶するだけ、雲門の言葉は輝くのであるから、実をいえば、この上もなく雲門を卓上した言葉である。かような言葉使いは、禪門に非常に多く、道元にも時々現われるところである。(二〇一)

(検討)

〈水上行〉と〈常運歩〉を同じ意味だとしている。根本的にはそうではある。青山の句は山についてだけ述べているが、東山の句は水との関わりで述べている、という違いがあるが、内実でもいささか違うであろう。雲門を貶すのは、雲門の詞があまりに良いので、筆の勢いで貶しただけで、実は雲門を褒めていると解釈しているが、そうだろうか。そのような言葉使いをしている道元の例などがあるとは思えない。

古田『私釈』

東西南北すべての山が東山でないものはなくして水上行しているとす以上で大規模に世界の地軸をなしているような山さえも周囲の山々を丸にして東山として水上行していることになるのである。誠に雄大壯観な水上行と言わなくてはならないのである。雲門は「如何なるか是れ諸仏出身の所」と問われて、東山水上行の答えを以てしたのであるが、諸仏が生まれ出る根源の処が東山水上行であると答えていることを思うと、この東山が水上を渡って行くとしていることにこそ究弁しなくてはならない真理があるのであり、「小聞つたなきによりて、流山の語をおどろくなり」と道元が前に戒めているように、この山が流れるということに驚くようなことがあつては話にならないのである。(三九、四〇)

一見雲門を非難しているようなことに解せられることになるのである。……文意としてはどうも『弁註』のように雲門の二字は衍字であるとした方がよさそうであり、道元がこの山水経の一卷を浄書するに際して、雲門の二字を誤って書き入れたのであろうとしていいかも知れないのである。(四一)

しかし『御抄』とか『聞解』などの註釈から『啓迪』に至るまで、これらのいずれを見てもこの一句の句意は雲門を非難して落としているようではあるが実は尊重して挙げていっていることになるのであるとし、「いや、なかなかどうして雲門はわかっているのだ」という意味のことをいっているものとしているのである。(同)

「重く聞こえさせるために暫く雲門を落としてみせるぢや」という解し方は無理を免れないようであり、無難な解釈としては雲門の二字を衍字と見た方がよさそうに思えるのである。(四一、二)



皮肉骨髓と身体的にいつていて、東山水上行を生きた人間の活動と同じように見ていることであり、……この場合も山の水上行は人の水上行でもあるのであり、そこで修証は活計という語を伴って表されなくてはならないものが出てくるのであり、……(四二)

(検討)

ここを「雄大壯観な水上行」などというのは、「東山水上行」を文字通りに視覚的に理解しているからであるが、果たしてそのようなことであろうか。また「東山が水上を渡って行く」ことを「究弁しなくてはならない真理」というが、「水上を渡って行く」のではなからうし、そんな「真理」があるのだろうか。古田は、非難しているようで尊重しているという『御抄』から田中までの解釈を、無理な解釈とみなして『辨註』の衍字説を取る。確かに彼らの説は無理であろうが、だからといって衍字説でいいのか。道元の真筆本があるのに、道元が書き間違えたとは不可思議な見方である。また皮肉骨髓を肉身のことと取り、「人の水上行でもある」というが、皮肉骨髓を肉身と取ることは、禪語の意味からしてありえないし、人間が水の上を行くことと、「水上行」とは関係がなからう。

安谷『参究』

諸仏出身の処とは、なんのことか。これを一円相で示したのを、しばしば見るが、一円相と、東山水上行と、全く同じ精神が見えなくてはだめだ。(九〇)

東山水上行は、もちろん青山常運歩とその精神は同じだから、説明を省略する。(九二)

すべての山とはなんのことであったか。主観も客観もない。そのようなことを、まだ頭に描かない、朕兆未萌の本来の自己のことではなかったか。その自己の日常生活を水上行というのだ。……こ

のゆえに九山迷盧等の現成もあり修証もあるのだ。これも譬喩だ。だがこの言葉はインド古代の世界観から来ている。……須弥も九山もみな東山だといって、本来の自己の生活に、無量無辺の方面があり、様子があることを、迷盧等の現成せり、修証せりと示されたのだ。(九三)

〔雲門いかでか……〕については、「この一段の見方は、私も田中忠雄氏と同感である」(九四)という。

(検討)

ここには載せていないが『啓迪』の引用に一頁、その批判に一頁を費やしているが、どちらもどちらという感じである。しかし、一円相と東山水上行が同じ精神だ、という説明なしの示しは、私には「東山水上行」を無理会話として扱っていると思われる。東山と本来の自己をただちに同一視するのは、「転境転心」の典型ではあるまいか。また「朕兆未萌の本来の自己」に日常生活があるだろうか。日常生活が色々あることを(迷盧等の現成せり、修証せり)といっているとは思えない。

内山『味わう』

これまでは山の参究でしたが、ここからは水の参究になる。(六九)

諸山とは、ただそのあたりにある山だけではない。一切尽界ということ。……そしてこの尽界は「水上行なり」という。みんな水の上を歩いている。(七〇)

この「水」というのも自己尽界です。しかし「水上行」だから流れている。『有時』の巻にあてはめていえば、自己尽界時の水上行です。(同)

迷盧とは須弥山のこと……九山という、つまり自己尽界です。その自己尽界が水上行という事実を現成し修証している。(七〇、七一)

雲門大師が東山水上行と言われたのだが、はたして大師が東山全体を修証し、活計の自由を得ているのだろうかというのですが、道元禪師はそれをもっと根本的に洗いたてて話されようとしているわけです。(七一)

(検討)

ここから「水の参究」だろうか。水は次章に詳しく説かれるし、ここでは「東山」が論じられているのだから、山の参究の続きであろう。『御聴書抄』に「今の諸山と云「う」は尺界なるべし」(二三八)とあるから、それに倣って諸山を尺界として、なんでも「自己尺界」ですましているが、自己尺界とは何か。『有時』をなぞって言ってみても解釈にはならない。また内山は、雲門について、雲門はそう言ったが実際はそうだろうか、と言と行の齟齬、不一致のようにとっているが、そうだろうか。

森本『花開』は「東山」について『御抄』『聞解』の解釈を引き、『啓迪』が指摘した『光明』の箇所を引用しているのみで、自らの言説はない。

【私釈】

先ず、雲門の則を挙げるこの章全体についてであるが、おおきく二つの意図をもっていよう。ひとつは、「東山」と「水上」が『山水経』という巻名の「山」と「水」に関わっており、すでに見たように『東山水上行』は、『青山常運歩』と同様に、仏法の要諦だからそれを詳しく参究することである。

いまひとつは雲門のこの句を、当時の禪宗がどのように扱ってきたか、という問題であり、それが第一の問いの究明の間を割って取り上げられている。なぜならこの段の最後の雲門批判が、宋代禪宗の問題と

関わるからであろう。

さて〈この道現成の宗旨は、諸山は東山なり〉とはじまる。〈諸山は東山〉といわれて、雲門の句の「東山」が固有名詞の「東山」でも、東西南北の「東の山」でもなく、「諸山」あらゆる山と普遍化されている。それをさらに強調して〈一切の東山は〉と言い直されて〈水上行なり〉と続く。およそ山という山はすべて、水上行であるという。〈水上行〉は、すでに一章三節一でみたように、青山常運歩の「運歩」と同じ意味とした。古田のような、文字通り山が水の上を流れていくのでも、内山のように「水の上を歩いている」のでもない。〈運歩〉とは、先にみたように、打坐のところで、すでに不覚不知に刻々に現成している事態である。

その刻々現成している事態は、『聞解』がいう「刹那も生相なく、刹那も滅相無し」(三三八)ではなく、強いていえば「有時」であり、それは安谷がいう「自己の日常生活」ではなくて、田中のいうように「常運歩」と同じ事態である。それゆえに道元はここではこれ以上詳しくは拈提せず、〈このゆえに、九山迷盧等の現成せり、修証せり〉といわれる。

〈水上行〉が、打坐において現成する事態であり、方法のあるがままである。なぜそれが九山迷盧(あらゆる山)の現成であり、修証であるのか。こういわれる。

〈われらが行持によりて、この道環の功德あり。これによりて、仏仏祖祖、仏住し、仏非し、仏心し、仏成じて、断絶せざるなり。この行持によりて、日月星辰あり、行持によりて、大地虚空あり。〉

《行持上》

そうであれば、われらの行持によりて山水ありともいえる。つまり打坐において現成する〈水上行〉であるとき、〈九山迷廬等の現成せり〉というのは、よくわかつう。また打坐であるから自己の修証がそこにあるのは当然であるが、先に見たように山も参学し修証し、成仏する。〈九山迷廬等の現成せり、修証せり〉といわれるのも、これに照らせば領けるであろう。道元は〈修証せり〉と付けることによって、修行者のあり方を離れた〈東山〉ではないことを言い表そうとしたのかもしれない。

だが、続く〈しかあれども、雲門いかでか東山の皮肉骨髓、修証活計に透脱ならん〉の言葉は、思わず耳を疑う。

雲門は直前に〈雲門匡真大師〉と尊称で名指され、その言い得た句〈東山水上行〉は、〈道現成〉といわれた。それは、雲門への全面的肯定と聞こえる。それにもかかわらず、雲門が〈東山の皮肉骨髓、修証活計に透脱ならん〉ということがあるだろうか。雲門の言葉はこの巻の最後にも「古仏曰く」とその言句が出されているのであるから、〈雲門〉と何の尊称、敬称もつけない否定的評価には、『辨註』の衍字説まて出て、それを支持する解釈者(古田)もあるほど、誰でも「はてな」と思ってしまう。

なぜ道元は雲門をけなすのか。ここで少しじっくり、道元と雲門の関係をみてみたい。

雲門に対しては、道元はここだけではなく、高評と低評価の混じった微妙な表現をしている。雲門の則を肯定して取り上げる『光明』では、こうある。

〈雲門山大慈雲匡真大師は、如来世尊より、三十九世の児孫なり、法を雪峰真覺大師に嗣す。仏衆の晩進なりといへども、祖席の英雄なり。〉

〈祖席の英雄〉は高く評価した言葉には違いないが、〈仏衆の晩進〉は、仏衆といっているのだから、正法を得た仏であると認めて、しかも〈晩進〉と低い評価を加える。「晩進」は後輩という意味もあるが、

たとえば〈徳山のむかしあきらめざることは、いまきこゆるところなり。龍潭をみしよりのちも、なほ婆子を怕却しつべし。なほこれ参学の晩進なり、超証の古仏にあらず〉《心不可得》と、古仏ではない劣った者という意味に使っている。

《仏経》でも、叙述が進むにつれ、微妙に高評価から否定へと移っている。

〈雲門は雪峰の門人なり。人天の大師に堪たなりとも、なほ学地といふつべし。これらをもて得本とせん、ただこれ愁末なるべし。臨濟、いまだきたらず、雲門いまだいでざりし時は、仏祖なにをもてか学道の標準とせし。かるがゆえに知るべし、かれらが屋裏に仏家の道業つたはれざるなり。〉

〈人天の大師〉に耐えうる人ならば、立派な仏祖であるはずだが、なお修行途上の〈学地〉であり、その上の「無学」ではなく、臨濟と共に〈仏家の道業〉は伝わっていないという。

では、道元は雲門の何を高く評価し、何をけなすのか。《嗣書》に貶しも褒めもしない叙述がある。

〈ときに道元、宗月首座にとふ、和尚いま五家の宗派をつらぬるに、いささか同異あり、そのころいかん。西天より嫡嫡相嗣せられば、なんぞ同異あらんや。宗月いはく、たとひ同異はるかなりとも、ただまさに雲門山の仏はかくのごとくになると学すべし。釈迦老師なによりてか尊重他なる、悟道によりて尊重なり、雲門大師なによりてか尊重他なる、悟道によりて尊重なり。道元この語をきくに、いささか領覽あり、いま江浙に大刹の主とあるは、おほく臨濟・雲門・洞山等の嗣法なり。〉

ここでの評価は、当時の禅宗では五宗のうち、湧仰宗と法眼宗はすでに法統が絶えているので、残る臨済宗、雲門宗、曹洞宗(洞山)のうち、一つの宗祖としての中立的な評価であろう。宗月が、釈迦も雲門も悟道しているから尊重するのであるというのを道元も頷いている。

臨済宗は〈見在、大宋には臨済宗のみ天下にあまねし〉《辨道話》といわれるように、楊岐派、黄龍派などとして一番栄えていた。雲門宗は、石頭系であり、葉山、洞山から道元に至る曹洞系ではないものの雪峯の法嗣であり、玄沙や長慶と兄弟弟子である。

道元が雲門を評価する場合、雪峯から嗣法していることが、高く買われている。先の《光明》でも《法を雪峰真覚大師に嗣す》といわれ、《仏経》でも〈雲門は雪峰の門人なり〉と指摘される。さらに《行持下》では〈いまの雲門、法眼の、あきらむるところある、みな石頭大師の法孫なり〉といわれ、《面授》では〈雲門大師はこれ黄檗の法孫なること。なんぢ(承古禪師)いかでか百丈・黄檗の道処を測量せん。雲門大師の道処、なんぢなほ測量すべからず〉と、黄檗の法孫ということが評価されている。また《仏道》でも、次のようにいわれる。

〈雲門山匡真大師、そのかみは陳尊宿に学す、黄檗の児孫なりぬべし、のちに雪峯に嗣す。この師、また正法眼蔵を雲門宗と称すべしといはず。……おほよそ雲門・法眼等は、青原高祖の遠孫なり、道骨つたはれ、法髓つたはれり。〉

ここにいささか、宗派意識によって雲門を高く評価している面はいなめないだろう。だが、もちろんそれだけではあるまい。

雲門は、道元の公案集である真字『正法眼蔵』(三百則)に十六則が挙げられていて、とても多いといえよう。

なぜなら雲門は、「不立文字、教外別伝」などという宋代禅宗の標語とはちがって、道元と同じく言葉を非常に大切にされた。仏の教えと実践の双方の必要性を知悉していたといえる。『雲門広録』に載る弟子に対する遺誡は次のように結ばれている。

臨行略示遺誡。努力努力。好住。還會麼。若不会、仏有明教。依而行之。(行くに臨みて略遺誡を示す。努力せよ、努力せよ。好く住せよ。また会すや。若し会せずんば、仏に明教あり。依りて之を行はずべし。

[147.575c)

「努力」は、修行を努めよ、ということであり、もし、わたし、雲門の言葉が理解できなければ、仏には明らかな教があるのだから、それに依って修行せよ、と言われているのである。あるいは『雲門広録』には「葛藤言句」を実学という。

举実学是葛藤言句。拈槌竖仏時節。於実学猶在半途。(挙す。実学は是れ葛藤言句なり。拈槌竖仏の時節は、実学に於ては猶お半途に在り。[147.577b)

実学は、言句にかかずりあうことで、言句を用いず槌を取り上げたり、仏子を立てたりして身体で示すのは、実学の道の半ばであるという。「葛藤言句」といっても、仏法の常套語などをこね回すことではな



い。

横説豎説菩提涅槃真如仏性。総是向下商量。(横説豎説す、菩提・涅槃・真如仏性。総に是れ向下の商量なり。T47,557b)

それゆえ、雲門の言葉は、道元も同意するところが多く、『永平広録』には上堂で十七回、小参で一回、法語で二回触れられている。そこで明確に批判されているものではなく、同感して唱和するものが多い。

たとえば三百則で挙げられる「因みに僧、問う、如何なるかこれ塵塵三昧。師曰く、鉢裏の飯、桶裏の水」(二五八)は、「……良久して云く、雲門の三昧、塵塵を現じ、能く食輪と兼ねて法輪を転ず。桶に満たして担い来りて鉢を満たしむ。世尊の授記、用い来りて新たなり」(『永平広録』一三八)と唱和される。

また「僧雲門に問う。承るに、古言いひこたへえることあり。牛頭ごず、横説豎説するも、未だ向上の関かん振子れいす有ることとを知らず、と。如何ならんか是れ向上の関振子。門云く、東山西嶺青し、と。或もし永平に問うもの有らん、如何ならんか是れ向上の関振子と。祇ただ他に対えて道いわん、帝釈の鼻孔、長きこと三尺。」(同二〇七)これも唱和であろう。

雲門の問答が詳しく挙げられる『正法眼蔵』《光明》巻や《画餅》巻でも、その言葉を批判することはない。

ところが、その言葉が宋代の禅僧の間で重視されてくる時点で、道元とのすれ違いが起る。雲門の句は、その法孫である雪竇が編んだ雪竇頌古百則のうち十八則と一番多く採られ、それを臨済宗の圓悟が垂示と評唱をつけて『碧巖録』とした。道元もそれを宋から将来したとされる。『無門関』は、まだ将来さ

れていなかったが、その四十八則には第二十一雲門屎橛、第三十九雲門話墮がある。それは臨済宗では見性のための公案集とみなされていた。つまり、門人や臨済宗の人々のその句の扱いが、道元においては問題視されるのである。たとえば、こういわれる。

〈あるひは為人の手をさづけんとするには、臨済の四料簡、四照用、雲門の三句、洞山の三路、五位等を挙して、学道の標準とせり。先師天童和尚、よのつねにこれをわらふていはく、学仏あにかくのごとくならんや。仏祖正伝する大道、おほく心にかうぶらしめ身にかうぶらしむ。これを参学するに、参究せんと擬するにいとまあらず、なんの閑暇ありてか、晩進の言句をいれん。〉《仏経》

当時の禅修行者の〈学道の標準〉が〈臨済の四料簡、四照用、雲門の三句、洞山の三路、五位等〉であるが故に、雲門が貶されている。「雲門の三句」とは、「函蓋乾坤」「截断衆流」「随波逐浪」(147576b)であるが、『雲門広録』の本文にはない、後に付加された門人の言葉である。

次の言葉も臨済・雲門と並べて批判されている。

〈趙州古仏のいまの示衆、これ仏道なり。自余の臨済・徳山・大瀉・雲門等のおよぶべからざるところ、いまだ夢見せざるところなり。〉《葛藤》

〈わづかに臨済・雲門の両三語を誦誦して、仏法の全道とおもへり、仏法もし臨済・雲門の両三語に道尽せられば、仏法今日にいたるべからず、臨済・雲門を仏法の為尊と称しがたし。〉《見仏》

それでも、雲門には一定の評価がついている。《自証三昧》でも大慧宗杲を徹底的に批判しているが、雲門にはこう言及する。

〈大宋国紹興のなかに、径山の大慧禪師宗杲といふあり。もとはこれ経論の学生なり。遊方のちなみに宣州の理禪師にしたがひて、雲門の拈古、および雪竇の頌古・拈古を学す、参学のはじめなり。雲門の風を会せずして、つゝに洞山の微和尚に参学すといへども、微つゝに堂奥をゆるさず。〉《自証三昧》

もし、雲門の風を会していたら、こうならなかつたという感じが読み取れる。この雲門の風が「東山水上行」だったのである。

いまこの〈雲門いかでか……〉の場合も、すぐ続いて〈現在大宋国に、杜撰のやから……〉が続く。

私は、ここで雲門を低く評価をするのには、もう一つの理由もありうると思う。これだけでは、〈雲門いかでか、東山の皮肉骨髓、修証活計に透脱ならん〉というには不足する。

〈東山の皮肉骨髓、修証活計〉とは何か。〈皮肉骨髓〉は、法の内実の受取方であり、〈修証活計〉は、修証と日常的働きであろう。山の仏法の内実とは、なんであろうか。ありのまま人間や他のあらゆるものを、貴賤や好悪などで差別しない、それも「山の皮肉骨髓、修証活計」の一面であろう。しかし、人は貴賤に迷い、名利に迷う。

雲門が最初に住持したのは韶州の靈樹山である。その開堂説法は、その地の時の皇帝（といっても僻地である広東、広西を支配した南漢の異民族の王）劉龔リウゴンの請を受けたものであり、その「請疏」はこう記される。

弟子韶州防禦使、兼防遏指揮使、権知軍州事、銀青光祿大夫、檢校兵部尚書、御史大夫上柱国何希範、洎闔郡官僚等。請靈樹禪院第一座偃和尚。恭為皇帝陛下開堂説法、上資聖寿者。（弟子、韶州防

禦使、兼ねて防遏指揮使、権知軍州事、銀青光祿大夫、檢校兵部尚書、御史大夫、上柱国の何希範、泊<sup>きま</sup>び闔<sup>こう</sup>郡の官僚等、靈樹禪院の第一座、假<sup>えん</sup>和尙に請<sup>うご</sup>う。恭<sup>うご</sup>しく皇帝陛下の為に開堂説法して、上<sup>あが</sup>わくは、聖<sup>たす</sup>寿を資<sup>たす</sup>けんことを。(T47576a)

皇帝の為の説法、皇帝の為の寺院、そこには当然さまさまな保護・特権がある。五年ほどして同じ韶州の自然の中の雲門山に移るが、そこで作られた伽藍は、「其後劉氏復治雲門大伽藍(其の後、劉氏、復<sup>かた</sup>び雲門の大伽藍を治る)」「(伝法正宗記「T51,T57a)」と伝えられるように、同じ為政者の寄進である。そして「大漢韶州雲門山大覚禪寺大慈雲匡聖大明大師碑銘並序」によれば、雲門は入内して金銭や香薬など様々なるものを賜られ「匡真大師」の大師号が下された。中宗劉晟も一ヶ月余り雲門を入内させて、美麗な衣や香薬、そして塔額「宝光之塔・瑞雲之院」を賜ったとする。(常盤大定『支那仏教史蹟記念集評解』一一八、仏教史蹟研究会、一九三二)

「青山常運歩」と言った芙蓉道楷が、生涯、山を下りずに簡素な生活を貫き、入内を拒否して流されたのを思えば、その生き様すなわち修証活計はあまりに違う。どこか道元には、この雲門の「活計」を許せない感情があったのではなからうか。雲門は芙蓉道楷が《行持下》に長々と引用されていたのとは対照的に、《行持》に祖師として挙げられていない。その道得は評価できても「修証活計」、すなわち行持には取り上げるべきものはなかったのだらう。

《山水経》と同じ年に成った《谿声山色》では、「修証活計」がこう戒められていた。

へはじめて発心するときは、他人のために法をもとめず、名利をなげすてきたる。名利をもとむる

にあらず、ただひとすぢに得道をこころぎす。かつて国王大臣の恭敬供養をまつこと、期せざるものなり。しかあるに、いまかくのごとくの因縁あり、本期にあらず、所求にあらず。人天の繫縛にかかはらんことを期せざるところなり。しかあるを、おろかなる人は、たとひ道心ありといへども、はやく本志をわすれて、あやまりて人天の供養をまちて、仏法の功德いたれりとするこぶ。国王大臣の帰依しきりなれば、わがみちの見成とおもへり。これは学道の一魔なり、あはれむころをわするべからずといふとも、よろこぶことなかるべし。……前仏いはく、不親近国王・王子・大臣・官長・婆羅門・居士、まことに仏道を学習せん人、わすれざるべき行儀なり。〕

ここから見れば、雲門は国王大臣に恭敬供養された、いわば本志を忘れた人になる。加えて、宋代の禅宗では、公案が流行し、もつとも担ぎ出されたのが雲門の語句である。そこで次に、宋代杜撰の長老の批判が続く。

## 二節 無理会話

\*

一、——いま現在大宋国に杜撰のやから一類あり、いまは群をなせり。小実の撃不能なるところなり。かれらはいはく、いまの東山水上行話、および南泉の鎌子話（れんす）ときは、無理会話なり。その意旨は、もろもろの念慮にかかはれる語話は、仏祖の禅話にあらず、無理会話これ仏祖の語話なり。かるがゆえに、黄檗の行棒、および臨済の拳喝、これら理会およびがたく、念慮にかかはれず。これを朕兆未萌以前の大白とするなり。先徳の方便、おほく葛藤断句をもちゐるといふは、無理会なり。

かくのごとくいふやから、かつていまだ正師をみず、参学眼なし。いふにたらざる小猷しやうがいす子なり。宋土、ちかく二三百年よりこのかた、かくのごとくの魔子・六群ろくぐん禿子くすしおほし。あはれむべし、仏祖の大道の廢するなり。これらが所解、なほ小乘声聞におよばず、外道よりもおろかなり。俗にあらざり、僧にあらざり、人にあらざり、天にあらざり、学仏道の畜生よりもおろかなり。禿子がいふ無理会話、なんぢのみ無理会なり。仏祖はしかあらず。なんぢに理会せられざればとて、仏祖の理会路を参学せざるべからず。たとひ畢竟して無理会なるべくは、なんぢがいまいふ理会もあたるべからず。しかのごときたぐひ、宋朝の諸方におほし。まのあたり見聞せしところなり。あはれむべし、かれら念慮の語句なることをしらず、語句の念慮を透脱することをしらず。在宋のとき、かれらをわらふに、かれら所陳なし、無語なりしのみなり。かれらがいまの無理会の邪計じやくけいなるのみなり、たれかなんちにしふる。天真の師範なしといへども、自然じぜんの外道兒なり。

〔注釈〕

○杜撰 「杜撰」は著作などに誤りが多いことをいい、そこから、著作などに限らず、いい加減なことをいう。

○せり せ (動詞「す」の已然形) + 「り」。りは、助動詞で継続の意。

○小実の撃不能 「小実」は「少実」として『雲門広録』に「莫空記説。多虚不如少実（空しく記説する莫れ。多虚は少実に如かず）」(T7538c)とあり、文字の多虚に対する「少実」であるが、ここでは多くの人の虚妄に対する少数の人の真実の意に取りたい。

○南泉の鎌子話 出典 『宏智広録』巻四(T4845b)と道元の真字『正法眼蔵』にあるが、若干異なる。

真字『正法眼蔵』は次の通りである。

池州南泉山願禪師、一日山に在りて作務す。僧有り、過ぎて師に問う、南泉の路、什麼の処に向かつてか去く。師、鎌子を拈起して曰く、我が這の茅(芥)の通字、鎌子、三十文銭に買得せり。僧曰く、茅鎌子の三十文銭に買うことは問わず。南泉の路、什麼の処に向かつてか去く。師曰く、我れ如今、使得して正快なり。(真字『正法眼藏』原文は略す。中五十四)

道元の法語三(『永平広録』卷八)、頌古八十一(『永平広録』卷九)にもある。また『建中靖国続燈録』卷十八、『聯燈会要』卷七、『五燈会元』卷三にも採られている。

○無理会話 理解することができない話頭。

日本の大燈国師(一一八三―一三三八)の法語(後に遺戒として伝わる)として「只須十二時中、向無理会処、究来究去(只だ須らく十二時中、無理会の処に向つて、究め来り究め去るべし)。」(沢庵宗彭編集『草稿本大燈国師年譜』(二六一七)がある。

○黄檗の行棒 「衆に謂いて曰く、是れ你諸人、顛(狂気)を患う那、作麼(いかん)。棒を把つて一時に趁(お)出して云く、尽く是れ一隊の酒糟を喫する漢」(『祖堂集』卷十六黄檗章)、道元の言及。(仏法の大意を黄檗にとふこと三番するに、かさねて六十棒を喫す)『行持上』

○臨濟の拈喝 (拈喝)は大声を挙げる。「僧問、如何是仏法大意。師便喝。僧礼拝。師云、這箇師僧。却堪持論(僧問う、如何なるか是れ仏法の大意。師便ち喝す。僧、礼拝す。師云く、這箇の師僧。却つて論を持すに堪えたり)」(『臨濟録』T747.496b)

○葛藤断句 「葛藤」は、葛(つづ)と藤(つと)で蔓植物であり、蔓がもつれ絡むように面倒なこと。心理や人間関係に使うが、禅では思惟や言語、文字などを指し、それを断ち切る句。だが、雲門は「実学を拈せばこれ葛藤言句なり」(『雲門広録』)といい、道元も『葛藤』で、「葛藤」を高く評価する。

○小黙子 「黙」はおろか、ほんやりすること。『文学大系』・頭注に「黙は犬の子がちいさくてばかなこと。愚か者」とあるが、子犬は無関係。

○ちかく二三十年よりこのかた 道元の《山水経》示衆は一二四〇年だから、一〇〇〇年前後から、ということでは、宋は九六〇年に始まるから宋代。

○六群禿子 律において、その原因となった邪悪なことをした人を六群比丘と総称した。例えば「問六群比丘。汝実爾不。答言実爾世尊」(六群比丘に問う。汝、実に爾るや。答えて言く、実に爾り、世尊よ) (『五分律』T2212c)。そこから愚蒙な出家者を呼ぶ。「禿子」は比丘の蔑称。ただ頭を剃っただけの無道心の出家者。『涉典統紹』に「涅槃経」卷三金剛身品に載せる」といい、田中「道元」も継承するが、北本『涅槃経』卷三金剛身品には「禿人」と出る。「我涅槃後濁悪之世国土荒乱。互相抄掠人民飢餓。爾時多有為飢餓故發心出家。如是之人名為禿人(我、涅槃の後、濁悪の世に国土荒乱し、互に相い抄掠し人民飢餓す。爾の時、多く飢餓の為の故に發心する出家あり。是の如くの人を名づけて禿人と為す)。(T12384d、南本『涅槃経』T12624aの同文)

○小乘声聞 「声聞」は「縁覚」と共に小乗の修行者をいう。道元は「小乗声聞の法をもて大乘菩薩の法の威儀進止を判ず」(《三十七品菩提分法》というように、しばしば「大乘菩薩」に対する「小乗声聞」と使う。《伝衣》、《礼拝得髓》、《四禪比丘》)。

○所陳 述べるところ。言うこと。

○天真 ①自然のままです飾り気がないこと、②無邪気、素朴なさま、③帝王の容貌など。道元は「希代の勝躡なり、天真の行持なるべし」(《行持》、「天真の仏法に証会し」(《辦道話》)などと使っており、ここでは「真実」という意味に近い。



【現代語訳】

今現在、大宋国ではいい加減なことをいう連中がいて、いまは群れをなしている。数が少ない真実な者が太刀打ちできるものではないのである。かれらがいうには、いまの東山水上行の話や南泉の鎌子話のようなのは、理性では会得できない話頭である。その意味するところは、思念や慮知にかかわる話話は、仏祖の禅話ではない。理性で会得できない話こそ仏祖の語話である。そうであるから黄檗の棒を使うことや臨済の大声を挙げることなど、これらは理解がおよばなく、思念や慮知にかかわらない。これを、もの兆しさえみえない以前の大悟とするのである。先輩の大徳の方便が、絡み合う言句を断つ句を用いるというのは、無理会なのだ。

このようにいう連中は、いまだかつて正師に会ったことがなく、修行し学ぶ眼力がない。いうに足らない愚かなものである。宋においてこの二三百年来、このような魔者や邪悪な僧どもが多いのだ。残念にもうがよい、仏祖の大道が廢たれているのである。かれらの理解するところは、小乗の修行者にさえ及ばない。他宗教の者よりも愚かである。俗人でもなく僧侶でもない、人間でもなく天人でもない、仏道を修行する動物たちよりも愚かである。坊主もどきがいう理性で会得できない話頭とは、お前だけが理性で会得できないのである。仏祖はそうではない。お前に理解されないからといって、仏祖の理解できる筋道を修行し学ばずにはならない。もしつまるところ理による会得ができないのであるならば、お前がいまいう理による会得もあたるはずがない。このような連中が、宋朝の諸方に多くいる。まのあたりに見聞したことである。残念だとおもうがよい、かれらは念慮が語句であることをしらないし、語句が念慮を透脱することをしらない。宋に居たとき、かれらを笑ったが、かれらは(何も)陳べることができず、沈黙していただけである。かれらがいまいう理性で会得できないという邪な考えだけである。いったい誰がお前

に教えたのか。本当の師匠がいまいはいえ、自然に出来た外道の徒弟である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

古仏の道得を神秘の一隅に祭り上げる徒輩は、これを無理会の話と言う。理解の及ばぬところ、人知や言説を超えたところ、論ずべからず、議すべからず、思議すべからずと彼等は言う。かくの如き一群が、現在支那に跳梁跋扈して、少数の真実の学人を以ては撃ち攘うことが出来ないほどの勢力を得ているのである。(二〇四)

小黙子とは、馬鹿者という意味である。道元の憤りは心頭より発し、渾身より湧き上がる。無理会話の輩は、ただに小黙子というにはとどまらぬ。(二〇五)

しかも、いまは却つていわゆる不立文字の徒を斥破するのである。知見を棄てて行ずると言えは、まことに間然するところなき態度の如くであるが、その脳裏には一片の無理会話のようなものが巣作っているに過ぎぬ。すなわち、彼等の棒喝を振り回す荒々しい行履の来所を突きとむれば、同じく仏道の窠窟を獲る。いたずらなる棒喝の徒は、学仏道の畜生より更におろかである。(二〇六)

この憤りは、道元においては、威儀即仏法・作法是れ宗旨なる綿密の家風を強力な背景としてい。これを見逃しては、道元で最も大切なものが逸せられたことになる。(二〇七)

理会およびがたく、念慮にかかわれず、などという人々は仮令頭燃を払うて行ずると雖も行の一念念々に大悟と呼ばれるいみじきものの訪れを待つのである。報酬を待つというさもしさは、蔽うべくもない。(二〇八)

もし念慮にかかわらざる境界を朕兆未萌已前の大悟と言うならば、大悟の人は喜びも悲しみも失うて飄々乎たる古(ママ)木死灰の流類であろう。(一〇九)

南泉が三十年に亘って研ぎすました鎌をさしつけて、道の骨髓を説く大事のときに、僧はなおも道は道と問いつづける。《現成公案》の巻にいわゆる、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、とはこの有様であろうか。(一一二)

知れば何ものでもない二十文、三十文であるが、……この二十文は、古来の経済学者が脳漿をしぼって、なお且ついまだに理会せざるほどの大問題である。(一一三)

汝の立てる不立文字も文字に非ずやという心持で、なんじがいまいう理会もあたるべからず、といったのである。(一一四)

東山水上行等を無理会の語句と言うが、この語句といえども、念慮の語句、すなわち慮知念覚の現れたものである。禿子はこれを知らず、況んや、これらの語句が慮知念覚を透脱して出てきたった消息を窺い知らんや。いまの語句は、念慮の念慮を透脱したものである。(一一四)

それは、だれにならうたということもなく、師匠に教えられたわけでもなく、自然にほしいままに獲得した天然外道の見解である。(一一五)

無理会の学風は一方において断見外道であり、同時に自然の外道見すなわち天然外道である。断見外道と天然外道とは、その来所は畢竟一つであって、ともに学道の故実をみな紊るものである。そういうことを如浄が諄々と説き、その要点を道元が書き留めておいたのである。

——道元拜問す、諸方古今の長老等の曰く、聞いて聞かず、見て見ず、直下一点の計較無き、乃ち仏祖の道なりと。是を以て、拳を豎て払を豎て、喝を放ち棒を行じて、学者をして一も卜度すること

無からしめ、遂に則ち仏化の始終を問わず、二生の感果を期すること無し。これ等の類、仏祖の道たるべきや。和尚示して云く、若し二生なくんば、実に是れ断見外道なり。仏々祖々人のために教を設くるに、都て外道の言説なし。……この慈誨によって、道元の平素の信念はいよいよ決定したのであらう。学人の為に所得無しとは、明かに無理会のことである。(一一六、七)

(検討)

無理会話を言う者は「古仏の道得を神秘の一隅に祭り挙げる徒輩」ではなく、その内容を理解できない言葉だとする者であらう。(小実の撃不能)の解釈も(小猷子)の解釈も、「不立文字の徒」という解釈もその通りであらう。

(黄檗の行棒、および臨済の挙喝)を道元が批判するのは、荒々しいからではなく、それらが(理会および)がたく、念慮にかかはれずと解釈されることがダメなのである。それを「荒々しい行履」と解釈して、道元で「最も大切なもの」が威儀だとして、このあと、『永平清規』十篇をあげるのは、この解釈としては不適切、不要である。また無理会話の輩が修行して大悟を待つ、というのは、必ずしもこの道元の本文からは出て来ない。

さらに田中は念慮にかかわらないところを大悟とする類は古(枯)木死灰の徒だというが、「枯木死灰」とは、むしろ坐禅をして煩惱・欲望を断滅しようとする小乗の徒をいうのではなからうか。また南泉鎌子話で、鎌を拈起(おしつけるではなからう)するのは「道の骨髓を説」いたのだらうか。また「二十文」を「経済学者が脳漿をしぼって」も理会できないことならば、鎌の突きつけと共に、まさにこれこそ「無理会話」とすることになる。

「念慮の語句」の「の」格助詞は、本文では主語を表している(水野訳)も(増谷訳)も同じ)のに、田中

は連体修飾語ととっている。したがってその解釈も誤る。

田中が引用する『宝慶記』第三は、今の場合にふさわしい引用であるが、ここで、「断見外道なり」と如浄がいうのは、道元が「二生の感果を期すること無し」というのを受けて、その見解をいうのであり、今の本文は断見外道とは関係がない。

〈天眞の師範なしといへども〉とは、「自然にほしいままに獲得した天然外道」ではなからう。また本文は〈自然の外道児〉であり、「自然外道」ではない。なお、田中はこの後も〈杜撰のやから〉と同じ〈杜撰の臭皮袋〉が言及されるとして《仏経》を長く引用し三教一致批判に及んでいるが、論点が異なるので、ここに挙げるのは却って《山水経》の主旨を乱すおそれがある。

#### 古田『私釈』

東山水上行のような公案は、通解することができないことから無理会の公案であると称し、いかにも無理会であることが悟りの境地であるように誤認し、古来先徳が教え示された公案は理會すべき筋合いのものでないように思い込んでいるのを、いうに足らない愚か者の考えであると誡めているのである。これはややもすると公案に対しての誤った見解に陥りやすいのを衝いていつているものと思われるが、参禅するもの自身が自己のまだ参徹していないのを何等顧みることなく、自分が通解できないことだけの理由で、公案は無理会のものであり、公案はそのように見るべきものであるというのであったら、公案とはわからないものの代名詞に外ならないものになりさがつて仕舞う結果となるのである。道元はこの誤解のあつてはならないことを強く論じているのである。(四四、四五)

南泉鎌子の話(公案)についていえば、その公案とは唐の南泉普願が、一僧に南泉へ行く路はいず

れの方へ行ったらよろしいかと問われたとき、答えて自分の持っていた鎌をその僧に指し示して、この鎌を三十文で買ったといい、重ねてその一僧に南泉への行く路を尋ねられると、それに答えてこの鎌は使いつけて切れ味はまさによろしいと言ったと言う話であるが、……どっちだどっちだばかり尋ね廻っているからいつまでしても路が見出せないのであり、路は一僧の面前に即今通じているのであり、何を血迷ってうろたえているのかと言わざるを得ないのである。

黄檗、臨済が問者に対して言説の問答無用とばかりに或は棒をもってし、或は喝をもってしたとしてもそれは決してわけのわからん理會し難いことではないのであり、道元はこれを無理會とみなすことに対して厳しい反論を加えているのである。(四六)

東山水上行の公案にしても、ただ無理會のものであるというのでは、理會念慮を頭から否定しているだけの事でしかないのであり、この公案に通徹するところがなくてはならないのである。「修証せり」と言われるところがなくてはならないのである。修証の上にあつては東山は水上行していることは現成しているのであり、決して理會し難いような、不可解なことではないのである。(四九)

殊に注目しなくてはならないことは「念慮の語句」ということを重んじたことであり、東山水上行をいえば東山が水上を渡って行くことそのことを念慮の語句と見たことであり、念慮の語句を絶した不可解のものとは見なかったことであり、念慮を離れない事実としたことである。すなわち東山は念慮の上に水上行の歴然たるものがあるとしたのである。そうしてさらにその「語句の念慮」を透脱することがなければならぬとしたのであり、……(五〇)

とにかく道元が理會ということを強調したことは同じ公案を見るにしても別な見方として、その見識に服しないわけには行かないのである。(五一)

(検討)

〈無理會話〉に関しては、「自分が通解できないことだけの理由で、公案は無理會のものであり」と批判しているが、「通解」という言葉を使つて、あたかも公案が理解できるものであるかのような印象を与える。「隻手の音声」のように見性禪で用いる公案は、理會することができるとは思わない。道元が公案になつていく古仏の道無理會話として批判しているのを見ていない。〈南泉鎌子話〉も、「路は一僧の面前に即今通じている」ということなら、南泉の語話の内容は何でもいいことになりかねない。

また棒喝を「無理會とみなすことに対して厳しい反論を加えている」というが、そうであれば棒喝が理解できるものとなつてしまふ。むしろ無理會として「これを朕兆未萌已前の大悟とする」ことが批判されているのだらう。

「この公案に通徹するところ」、「『修証せり』と言われるところ」は、やはり「公案禪」の扱いであり、通徹するのではなく、その意味が参究されるべきなのである。「念慮の語句」については、田中と同様のあやまりである。

また「同じ公案を見るにしても別な見方として」道元を高く評価しているが、これを「公案」とみると自体が、古田による道元とは「別の見方」であつて、すでに道元と千歩も離れている。無理會話だからこそ、見性禪で使うことができる「公案」となるのではなからうか。

安谷『参究』

この一段も田中氏の文を引用したいけれども、引用文としては、あまり長いので割愛する。けれども、私にも共感を禁じえない点が多に多い。……南泉が「この鎌はよく切れるよ」と答えた。南泉

の血の出るような親切なご指導ぶりが拝めたかなあ！説明するのは造作もないが、人から聞いたのでは、知識となるだけで、身につかない。身につかないとは、その人の人格にもならないし、生活にもならないと言ふことだ。仏道を身につけようと思ったら、こういう歯のたたないお言葉を、如何、如何と着実にかみしめて、なるほどありがたいお言葉だと骨身に徹しなければだめだ。(九七)

葛藤は比喩的の表現であつて、公案のことだ。公案にひつかかるとあたかも葛や藤の蔓にひつかまつたように二進も三進もいなくなるのに譬えたのだ。断句とは、われわれの分別妄想を、一撃のもとにぶち切ることだ。句といつても言葉だけではない。態度も動作もそれだ。葛藤公案も実は断句の作用をするのだ。それで葛藤断句という。(九八)

禅の内容を理知に訴えて縦横に説いたのが仏教教理だ。だから順序を言うと、先ず以て仏教教理を研究することが必要だ。その結果、禅の実地の修行によらねば、本来の自己はつかまえられないという結論に達する。それから修行にとびこむことになる。(九九)

……本来の自己という、名刀の切れ味を見失っているから、それで葛藤断句を用いて、後天的の分別妄想をぶち切る必要がある。けれども、理知の作用そのものがわるいというのではない。ただそれが本来の自己を見出す邪魔となるから、一時それらを柵に上げておけというにすぎない。(一〇〇)

「(天真の)師範なしといへども」の「いへども」には、こだわらないがよい。こういう言葉づかいは、眼蔵にはしばしば出ている。誰も汝に教える天真独朗の正師がないものだから、それで自然外道の見解におちるのだ、というほどの精神と見ておく。(一〇四)

(検討)

歯が立たず、噛み締めるしかない言葉を、無理会話というのではなからうか。「説明するのは造作もな



い」というが、その説明は語句の意味とは、まったく関係のない見性禅での説明であろう。

〈葛藤断句〉は、道元では良い意味では言わないが、公案禅（安谷の禅）では、「葛藤断句を用いて、後天的の分別妄想をぶち切る必要がある」というのだから、これはまったく〈葛藤断句をもちゐるといふは、無理会なり〉という道元の批判そのものである。見性禅では理知を「一時棚に上げ」るのだから、まぎれもなく、公案を無理会話として使うのである。

安谷が「外道の見解」というのは、衛藤即応の元の岩波文庫には「外道見」ではなく、「外道見」となっているからなのであるが、それでも先に見た通り「自然外道」ではない。「自然の外道見」である。

森本『花開』は最後の文で「ほんとうの真実を教える師がいなくて、自然に外道になったのであろう」（六五）とするが、逆接の「いへども」、「見」が解釈されていない。

### 内山『味わう』

この場合、「念慮」とはわれわれ人間が分別心をもってする慮知念覚のこと、それに対して「語句」とは、人間生命の真実の自己表現としていわれている。つまり、ここに言われていることは、われわれの念慮をただ否定すればよいのではない。われわれが念慮をもっていることは、人間生命の自己表現としての「語句」なのである。しかしまた同時にこの語句、人間生命の真実の自己表現は、実はわれわれの慮知念覚をはるかに超えているものなのだとということ。……そういう知性理性ぐるみの人間の真実でなければならぬ。言い換えれば、「念慮ぐるみの語句」というものがある。その念慮ぐるみの人間の真実であって初めて、念慮をこえている。道元禅師の言われんとするところはこ

ことです。よく「曰く言い難し」などというが、それだけでは駄目なのだ。その言い難しのところを如何にして言うか。そこを道元禪師は究明されようとしている。(七八)

(検討)

〈語句〉を「人間生命の真実の自己表現としていわれている」と読み取ることは行き過ぎであろう。

「念慮ぐるみの語句」というが、道元は〈念慮の、語句なること〉、念慮が語句であるといっている。「念慮ぐるみの人間の真実」は、人間であるからには、たしかに念慮を超えているが、人間が念慮を超えているという話ではなく、「語句」が念慮を透脱する、超えるといっている。道元は〈語句〉が人間の念慮を離れて、それ自体で働くことをいう。

頼住「一考察」

「念慮」が「語句」であるとは、「念慮」すなわち知覚に基づく認識は、必ず、言語によって表現される、ということである。この場合、言語に先立って認識がある。しかし、道元は、言語が常に、それに先立つ認識に依存するとは限らず、言語がこれまで抱いていた認識を突き崩し、新たな認識をもたらすことが、有り得ると主張する。「語句」は「念慮」を「超脱する」のである。われわれの通常の認識経験においては、言語化された認識であるところの概念が、固定化され、既成概念としてわれわれの認識の準拠枠となる。われわれは、この準拠枠によって事物に接し、日常の様々な事態に対処する。しかし、既成概念では処理できない「語句」が、この固定化された認識の枠組みを破壊し、新たな認識をもたらす、と道元は主張する。(九六)

これらの「語句」の意味を認識せんとすることは、そのような語句が位置付けられ得ない世界

をカッコに入れることであり、それらが位置づけられ得る世界を把握せんとすることなのである。  
(九七)

……仏祖の一言一句を「審細に参学すべし」と繰り返した道元にとって、仏祖の言葉に対する認識行為とは、世界の真なる姿を把握するために、すなわち、仏法を体得するために不可欠のものであったのである。仏祖の言葉とは、諸存在の真なる在りようを開示するものであり、我々を、正しき認識へと導くものである。(同)

(検討) そういうことなのであろう。

### 【私釈】

〈いま現在大宋国に、杜撰のやから一類あり〉といわれる。『正法眼蔵』で大宋国の禅僧を批判するのは、この巻が最初ではなからうか。《山水経》が説かれた仁治元年(十月)、同じ年の三月には《礼拝得髓》では、まだ大宋国の状況が次のように日本との対比で褒められている。

〈見在大宋国の寺院に、比丘尼の掛搭せるが、もし得法の声あれば、官家より尼寺の住持に補すべし詔をたまふには、即寺にて上堂す。住持以下衆僧、みな上参して、立地聴法するに、問話も比丘僧なり。これ古来の規矩なり。〉

さらに『秘密正法眼蔵』に入る同じ巻の付記部分には〈あはれなるかな、小国辺地に生まれぬるに、かくのごときの邪風ともしらざることは。天竺唐土にはいまだなし、我国のみなり〉と説かれて唐土は高く

評価されている。その後、道元は宋代禅宗の諸傾向に対しては非常に厳しい言葉をもって批判するようになる。その理由も考えたい。

〔杜撰のやから二類〕とは、〔一類〕だから、一つのグループをいうように聞こえる。しかも〔いまは群をなせり〕というのであるから、それらがいつばいあるということになる。はたしてどんなグループなのだろうか。

すでに述べたように、道元入宋の当時から禅宗は「臨済宗のみ天下にあまねし」という状況であった。臨済宗の中でも十一世紀には楊岐派と黄龍派が盛隆し、十二世紀には、楊岐派の五祖法演（？～一二〇四）、圓悟克勤（一〇六三～一一三五）らの公案禅、大慧宗杲（一〇八九～一二六三）の看話禅が盛んになった。

問題は当時の日本の禅宗の状況である。大慧の弟子である仏照徳光の法を、日本達磨宗の大日能忍が書状によって嗣ぎ、大慧と兄弟弟子になる虎丘紹隆の法系の蘭溪道隆（一二二三～二二七八）が一二四六年に博多に着き、やがて鎌倉で法を広める。同じ法系の無準師範（一二七七～二二四九）をついだ円爾弁円は、一二四一年に宋から帰朝し、京都で東福寺を開いている。楊岐派の無門慧開が『無門関』を一二二八年に編んだが、その無門に心地覚心（一二〇七～一二九八）は嗣法して、紀伊由良に西方寺を開いている。

大宋国のみならず、日本の入宋伝法の禅師たちも、ほぼ楊岐派であり、看話禅、公案禅である。道元がまさに〔小実の撃不能なるところなり〕といわざるを得ない状況があったのである。

その人々は〔いまの東山水上行話、および南泉の鎌子話のごときは、無理會話なり〕という。

ところで、「無理會話」あるいは「無理會」は、諸の灯史にその用語はなく、宋代の『大慧禅師語録』にのみ二箇所見出される。

示衆。古人道、他人住处我不住。他人住处我不行。不是与人難共聚。大都緇素要分明。喝一喝云、

猶有這箇在。雲門即不然。他人住処我亦住。他人行処我亦行。警喜警頤無理會。新羅夜半日頭明。且道与古人相去多少。試定当看(示衆。古人道えり、他人の住処は我れ住まず。他人の行処は、我れ行ぜず。是れ人と共に聚まること難からず。大都おおよそ緇素「黑白」分明なることを要す。喝一喝して云く。猶お這箇の有る在り。雲門は即ち然らず。他人の住処我亦た住す。他人の行処我亦た行ず。警喜し警頤するは無理會なり。新羅の夜半、日頭明らかなり。且く道え、古人と相い去ること多少ぞ。試みに定当して看よ。)(T47838D)

古人とは楊岐の弟子、白雲守端禪師であり、「いえること」は「他人へ要分明」までである。それに対して大慧は、雲門は違うといい、古人と反対の態度をとり、ちらっと見て喜び、ちらっとみて怒るのは「無理會」であり、新羅云々の句をあげる。大慧は古人とどれほど違うか、決めてみよ、という。この「無理會」がいかなる意味か、あまりよく分からないが、雲門が批判していることだろう。もう一つある。

如何是祖師西來意、庭前柏樹子。恁麼會、便不是了也。如何是祖師西來意。庭前柏樹子。恁麼會方始是。爾諸人還會麼。這般説話、莫道爾諸人理會不得。妙喜也自理會不得。我此門中無理會得理會不得。蚊子上鉄牛。無爾下嘴処。(如何なるか是れ祖師西來意、庭前柏樹子。恁麼に會せば、便ち是ならずして了る也。如何なるか是れ祖師西來意、庭前柏樹子。恁麼に會せば、方まぎに始めて是なり。爾、諸人、還た會すや。這般の説話、爾、諸人、理會すること不得と道うこと莫れ。妙喜また自ら理會すること得ず。我が此の門中には無理會に得、理會に得ず。蚊子、鉄牛に上る。爾、嘴を下ろす処無し。)(T47881b)

ここでは同じ問答に対して、一度は「是ならず了る」といい、一度は「方に始めて是なり」といつているわけで、理解できない話である。そして大慧は「我が此の門中には無理會にして得、理會して得ず」というのだから、無理會が大慧一門の作法ということになろう。

大慧と雲門とは因縁があり、「諸仏出身の処」に対して、圓悟(天寧)は、雲門の「東山水上行」をそうはいわないと別の句を言ったのに対して、大慧は得悟したのである。

後來在京師天寧。見老和尚(圓悟克勤)陞堂。挙僧問雲門、如何是諸仏出身処。門曰、東山水上行。

若是天寧即不然。如何是諸仏出身処。薰風自南來殿閣生微涼。向這裏忽然前後際斷。譬如一縵乱糸將刀一截截斷相似。當時通身汗出。(後に京師に在りて天寧に來たり、老和尚「圓悟克勤」の陞堂するに見ゆ。挙す、僧、雲門に問う、如何か是れ諸仏出身の処。門曰く、東山水上行。若し是れ天寧ならば即ち然らず。如何か是れ諸仏出身の処。薰風、南より來たり、殿閣微涼を生ず。這裏に向いて忽然として前後際斷す。譬えば一縵の乱糸、刀を將ちて一截し截斷するに相似たるが如し。當時、通身、汗出ず。)(T7882a)

つまり大慧は「一縵の乱糸、刀を將ちて一截し截斷するに相似たる」という、圓悟のまさに(葛藤断句)で得悟している。道元はそのことについて(大宋国紹興のなかに、徑山の大慧禪師宗杲といふあり、……雲門の風を会せずして、つゝに洞山微和尚に參学すといへども)《自証三昧》と言及している。

以上のことから、群をなしている(杜撰のやから一類)は、大慧宗杲の看話禅の人々を念頭に置いているということができよう。

かれらの語話理解を道元は(その意旨は、もろもろの念慮にかかはれる語話は、仏祖の禪話にあらず、無理會話これ仏祖の語話なり。かるがゆえに、黄檗の行棒、および臨済の挙喝、これら理會およびがたく、念慮にかかはれず。これを朕兆未萌已前の大悟とするなり。先德の方便、おほく葛藤断句をもちゐるといふは、無理會なり)という。

(念慮にかかはれる語話)すなわち、參究して理解できる話は、仏祖の禪話ではない、という。ふつう、禪で理解できない話といえば、引用した大慧の二番目にある「祖師西來意・庭前の柏樹子」と

か、『辨註』があげているような趙州喫茶去、禾山打鼓、雲門須弥、洞山麻三斤などであり、これらは趙州以外は『碧巖録』の第四十四、第十二則、『従容録』第十九則である。

だから理知で分からない黄檗の行棒、および臨済の拳喝を大悟だとするという。大慧宗杲もまた棒喝を評価する。

上堂。拈拄杖卓一下喝一喝云、徳山棒、臨済喝。今日為君重拈掇（拄杖を拈りて卓一下、喝一喝して云く、徳山の棒、臨済の喝。今日、君の為に重ねて拈掇す）。〔大慧禪師語録〕T47816b)

ここでは黄檗の棒に代わって徳山の棒になっているが、「徳山の棒・臨済の喝」は、道元が目の敵にした指導方法である。臨済は馬祖系、徳山は石頭系であるにもかかわらず、「棒・喝」という、言語を使わない荒い弟子の導き方が、「祖席の英雄」ともてはやされてきたので、道元は彼等をここう批判する。

〈世人あやまりておもはく、臨済・徳山も国師にひとしかるべしと。〉《即心是仏》、〈徳山・臨済等には、為説すとも承当すべからず。〉《仏向上事》、〈自余の臨済・徳山・大滙・雲門等のおよぶべからざるところ〉《葛藤》、〈先師をもて臨済・徳山に斉肩なりとおもへり。〉《仏道》、〈臨済・徳山のおよぶべきところにあらず。〉《密語》、〈臨済・徳山のともがらしるべからず。〉《無情説法》、〈近来ある臨済徳山、およびかの門人等、いく千万枚の野狐にか墮在せん。〉《大修行》

ところで、〈東山水上行〉は別にして、〈南泉の鎌子話〉は、無理会話でないとしたら、どのような理解できる話なのか。試みに見てみたい。

南泉は山作務に出ているので、ちゃんと法衣を着ないで、むさ苦しい格好をしていたのであろう。そこ

に僧が「南泉和尚のところへ行く道はどちらの方ですか」と尋ねる。目の前に南泉がいても、その風采から判断して南泉だと気が付かない。そこで南泉は鎌を取り上げて「私のこの鎌を、たった三十銭で買うことができたのだ」という。「私のこの鎌」は、私自身ということだ。それが「たった三十銭」、ずいぶん安く見られているものだよ、と。つまり、君は私を安い労働者のように見ているね、というわけである。僧はそれでも気がつかず、「鎌のことは聞いていない、南泉にはどっちにいくのだ」と聞く。人を見る目がまったくないのである。それで南泉は親切に「この鎌は使い込んで、よく切れるわい」と付け足す。趙州の「大蘿蔔頭」と同じである。わしこそよく切れる南泉だが……。

しかし、これも当時の杜撰の長老たちには無理会話となっていたのだろう。もつともこの南泉鎌子話は『宏智広録』にしかなく、わずかに『続伝灯録』の澧州夾山靈泉自齡禪師(大鑑下第十三世)の語に、好笑南泉提起処、刈苜鎌子曲彎彎、参! (『五灯会元』T51.639c)と、閑説されるのみである。

〈先徳の方便、おほく葛藤断句をもちるといふは、無理会なり〉は、先の大慧の得道の因縁を見れば瞭然としている。

この〈葛藤断句〉に対して雲門、道元が批判して「葛藤」を大いに評価しているのは、すでにこの章の冒頭で見たとおりである。「葛藤」は『雲門広録』には二十二箇所言及されているが、ほとんど肯定的に扱われる。典型は次のようなものである。

「上堂云、我今日共汝説葛藤(上堂して云く、我、今日共に汝に葛藤を説く)」(T47.550c)。似たようなも

のに「師云、我共汝説葛藤。」(同、546b)、「我毎日共爾葛藤不能到夜。」(同、563a)、「我与爾葛藤。」

(同、564a)



などがあり、大胆に次のようにも説く。

「塵沙諸仏尽在這裏説葛藤去。便下座（塵沙の諸仏、尽く這裏に在って葛藤を説き去る。便ち下座す。）」（同530b）

道元もまた言語表現を大切にしてい、それに生涯をかけたときえいえる人であり、口唇皮禪の趙州とならんで雲門の偉大さを認識していたと思われる。その雲門の言葉を理解できないものだとする手合いに對しては、激越な批判の言葉が浴びせられる。

〈小猷子〉、〈魔子・六群禿子〉、〈外道よりもおろか〉（学仏道の畜生よりもおろか）は、究極の悪口といえる。道元の激しい言葉をなじることもできようが、公案、見性に関して道元が抱いていた危惧は、まったく正しく、禪というものが仏道ではなく、特殊体験を求めるインドのヨーガ一派のようになっていくことを、洞察した深い憂慮なのであろう。日本においても中国においても、孤立するしかない道元の悲壯な想いが伝わってくる。

〈二二二百年よりこのかた〉とは、宋代であり、『景德伝燈録』（一〇〇四年）や諸禪師の広録が編まれ、その後に語録から前後の文脈抜きで問答だけが切り離されて、公案集である『碧巖録』（一一二五年）や『従容録』（一二三三年）ができ、それらは公案として見性を得る手段となった頃であらう。

続いて〈禿子がいふ無理會話、なんちのみ無理會なり、仏祖はしかあらず。なんちに理會せられざればとて、仏祖の理會路を參學せざるべからず〉と叱責する。この言葉を、現代では心して傾聴し、虚心に手を尽くして仏祖の言句を參學したいものである。

今の臨済宗をあなたがちに批判するわけではないが、秋月龍珉の『公案』では「(室内での公案に対する) 見解は、もちろん言葉だけではなく動作で呈することもある。だがたいは師家のにべもなき否定にあうだけである。……こうしたことが幾月となく何年となくうまずたゆまず繰り返される。巻頭にのべた臨済の参禅における師匠黄檗の棒こそ、この段階における師家の典型である。師家はただ否定するだけが務めのごとくである」(七〇)といわれると、やはり公案は無理会話としか思えない。

ここでのハイライトは〈念慮の、語句なることをしらず、語句の、念慮を透脱することをしらず〉である。

〈念慮の、語句なることをしらず〉とは、人間の念慮、つまり思考や認識は言語によってはじめて成り立つ。念慮は語句である。それにとどまらず、語句はそれを発した念慮の主体を離れて、語句として自立して働く。〈語句の念慮を透脱する〉である。

前者〈念慮の、語句なること〉を明らかにするエピソードがある。

言葉を失ったヘレン・ケラーは、思慮することができず、動物のように感覚的に反応するだけだった。「水・ウォーター」という言葉を知ったとたんに念慮が働き、世界が彼女に開かれたのである。

後者の〈語句の念慮を透脱すること〉をあきらかにするエピソードもあげよう。  
奈良少年刑務所の更生プログラムの詩作で次のような詩を読んだ子がいた。

「空が青いから／白をえらんだのです」

たった、それだけ。講師の寮美千子さんは「Aくんは、ふだんはあまりものを言わない子でした。そんなAくんが、この詩を朗読したとたん、堰を切ったように語り出したのです。……亡くなったお母さんが筆者』『つらいことがあったら、空を見て。そこにわたしがいるから』とほくにいつてくれました。それ

が最後の言葉でした。……Aくんが、そういうと、教室の仲間たちが手を挙げ、次々に語り出しました。……たった一行に込められた思いの深さ。そこからつながる心の輪。「詩」によって開かれた心の扉に、目を見開かれる思いがしました」(奈良少年刑務所詩集、新潮文庫)

〈語句の念慮を透脱する〉、そこに言葉を用いる禅者、趙州や雲門、道元は、賭けるのである。語句(言葉)は、発語者の念慮を超えて、語句自身の力によって人々を気づかせ導く。その「語句のちから」を、「公案」は無理会として削り取り、見性の道具に仕立ててしまう。

### 三節 諸水と諸山

\*

一、しるべし、この東山水上行は、仏祖の骨髓なり。諸水は東山の脚下に現成せり。このゆえに、諸山、くもにのり、天をあゆむ。諸水の頂<sup>ちよう</sup>顛<sup>てん</sup>は諸山なり。向上・直下<sup>ぎやうげ</sup>の行歩、ともに水上なり。諸山の脚尖、よく諸水を行歩し、諸水を<sup>てしゆつ</sup>趺<sup>ふた</sup>出せしむるゆえに、運歩七縦八横なり、修証即不無なり。

#### 〔注釈〕

○骨髓 皮肉骨髓の「骨髓」で、大事な宗旨という意味を帯びる。

○脚尖 脚の先。

○趺出 「趺(てき)」は躍に同じ。躍り出る。

○修証即不無 六祖と南嶽の問答で「祖曰。什麼物恁麼來。曰説似一物即不中。祖曰、還可修証否。曰修証即不無。汚染即不得(修証はすなわちなきにしもあらず。染汚することはすなわち得ず)」「(T.1240c) という南嶽の答えの一

部。上の句である「修証即不無」に、下の句である「汚染即不得」が含意されているよう。

【現代語訳】

しるがよい、この「東山水上行」（という道得）は、仏祖の真骨頂である。さまざまな水は東山の足下に現成している。このためにさまざまな山は雲に乗って動き、天を歩く。さまざまな水の頂きは諸山である。（山が）上方にも、下方にも歩いて行くのは、どちらも「水上」なのである。諸山の脚の先端はさまざまな水を歩き行くことができ、さまざまな水を湧出させるのであるから、その動く歩みは縦横無尽なのである。（山の）修証がないわけではない（がそれは、それと人間には分らない）。

【諸釈の検討】

田中『道元』

陰々たる東山に暁風将に至らんとし、昏煙縹渺ひよひまよとしていまだ画図を展べざるとき、すでに脚下にして滔々たる諸水は現成し、或は曲に随い、或は巖瀑の逆水となって高く天をうつ。この、すでにしてというところを含んで、諸水は東山の脚下に現成せり、という。現成せりの「せり」に無限の響きがある。峨峨たる山上、雲自ら巻き自ら舒ぶ。否、否、諸山はくもにのり天をあゆむのである。この風光は風景ではない。この風光の偉大は、風景の雄大ではない。風景に古仏の命脈が貫通した姿である。この故に、雲山の縹渺たるを言わずして、乗雲の功德を描き、その天翔りゆく姿を詠むのである。（二二五、二二六）

『御抄』に、以山為水、以水為山（の）道理なるべし、とあり、山水各別の凡見を打破してあるの

は、まことに親切であるとおもう。『啓迪』もこれに倣っている。(一二七)

もし、画家がいて、山水のいまだ画図を展べざる利那を描かんとするならば、彼は東山と諸水との何れより、先ず筆をそめるであろうか。(一二八)

諸山くもにのり天をあゆむ、という言葉はまことにわが身心を朕兆未萌のところに汲引する。

(一二〇)

この宗風が、おのずから諸山を乗雲飛翔せしめるちよう光前絶後の文体を現じつつあるのである。(同)  
もし諸水涸れることあらば、これをわが脚尖より躍出湧湧せしめん。この故に、わが水上の運歩は、しばらくの間断なく、七縦八横して活撥々である。(一二一)

不無は「無」の否定であるが、直ちに「有」と同じではない。東山の水上行は東山の身心及び脚尖を挙して行ずる修証であるが、その「ある」は不無である。……この不染汚を、われらはさきに透脱と呼んだ。(一二二)

(検討)

田中は美文を弄しているつもりであろうが、最初に出る「諸山くもにのり天をあゆむ」は、一三〇頁にいわれる他、全八頁の解釈に八回登場する。すなわち手を変え品を変えて「古仏の命脈の風景に貫通せる姿」(一二〇)などと描写するわけである。だが、それは田中の自己満足的詠嘆であって、意味があるとは思えない。

『御抄』が山と水とを格別ではないとすることを「まことに親切」と評価しているが、山と水と格別ではない、とはどのようなことだろうか。「諸水の現成は、東山現成の直下である。……東山はその脚下に諸水を現成せしめる」というようなことならば、山と水は同じになって当然であろう。もし『御抄』のい

うことが山と水は同じということなら、「水の脚下に山を現成せしめる」となって意味をなさないのであるまいか。

どうも田中は「いまだ画図を展べざる」とき、「画図を展べざる刹那を描かんとするならば」と、絵に描くような山水を思い浮かべているが、山を先に描こうが、水を先に描こうが、ここには何の関係もない。また道元のこの描写を「光前絶後の文体」「言語宛轉無礙、千古未曾有の提唱である」といつて褒めても、どこがいいのか、言えない。それは、「古仏の命脈が貫通」するなどという自分の言葉に酔っているだけではなからうか。

いったい、ここで何を道元は言いたいのか、「諸山くもにのり天をあゆむ、という言葉はまことにわが身心を朕兆未萌のところ」に汲引する」というが、「朕兆未萌のところ」は、けっして言葉によって汲引されるようなものではない。自分が祇管打坐を行ずるしかないのである。

〈諸山の脚尖、よく諸水を行歩し、諸水を趲出せしむる〉に対してつけられた解釈は「諸水涸れることあらば、これをわが脚尖より躍出湧湧せしめん」であるが、いったい諸水が涸れることがあるか。東山はあらゆる山であり、その脚下にあらゆる水が現成する、といわれているのである。そういうあり得ない仮定をした上でいわれる「わが脚尖」「わが水上の運歩」とは、いったい誰の「わが」なのだろうか。田中が自分の足の先から水を出すというのだろうか。

### 古田『私釈』

諸山の頂寧より修証即不無なりまでは、山と水との不離の関係をいつているのであり、山は上に聳えていくものである。水は下に流れているものであって、山の行歩は上ったり下ったりするのである。

が水の上の行歩であるかぎり「ともに水上なり」で、山の行歩は水を離れてはあり得ないものとして  
いるのである。(五四)

「修証即不無なり」は『啓迪』に率直に「解しにくい、それで色々に云ふが、これは不染汚のこと  
とみればよい」とし、……やはり「解しにくい」としてよく説明してはいないのである。不染汚など  
ということの可否はともかくとして、この箇所は古来の註釈者が皆さじを投げておかしところのよう  
であり、『私記』にしても……大体、突然にこのような一句があるのはおかしいのであり、到底  
この一句のままを前後に関係をつけて解釈することは難しいのであり、私見によれば「修証即不無  
なり」は著語のようなかたちで道元が書き入れた一句と考えられるのであり、本文に続けてみるべき性  
質のものではなからうと思うのである。修証即不無の意味は、修証すなわち無きにあらずと言うこと  
で、東山水上行の活動性はそうなるべき修証を俟ってはじめて可能なのであり、……修証という体験  
が欠くべからざる要件であるとしているのである。(五五)

(検討)

最初の部分は山と水との不離の関係ではあるが、山の水上の行歩とは何であるのか、山が上ったり  
下ったりするのだろうか。「修証即不無なり」について『私記』、『聞解』、『辨註』などを批判している。  
しかし、分かりにくいからといって、それを道元の著語で元来本文にはなかった、とするのは、解釈とし  
て逸脱である。

安谷『参究』

このご文章を表面からみると、山水の風光を写し得て妙なりと言いたいが、道元禪師は画家や詩人

ではない。仏祖道を一身に担い、生命をかけて、これを護持しておられるのだ。(一〇七)

山というても水というても、朕兆未萌以前の自己のことだ。その自己を東山と表現し、その自己の行履が自由無碍で、常に不染汚の修証であることを水と示しているのだ。……諸山とは諸人のことだ。われわれのことだ。四六時中、雲にのり、天をあるいているじゃないか。飛行機乗りのことじゃないよ。吾人の平常底だ。(二〇八)

(検討)

最初の指摘は、田中『道元』を褒めちぎってきた安谷も、さすがにうんざりしてこのように釘を刺したのだろう。だが、安谷のようにみな自己の話としてしまうと、実際の山や水が視界から消えてしまう。自己と万法の関わりは安谷師からは見えてこない。われわれが雲にのり、天を歩いているというのが、はたしてそのようなことだろうか。

森本『花開』

この「東山水上行」という言葉は、仏法の真実そのものを現成させている力量ある仏祖の言語表現であるから、「仏祖の骨髄なり」と言われるのである。そして、「諸水は東山の脚の下に現成せり」と言われるのも、すでに「東山」とは個別的な山ではなく、山そのものであり、全宇宙であり、全自己であるのだから、「水」もまた個別的なものではなく、同じく全宇宙であり、全自己なのであって、「山」と「水」とは切り離すことができないのである。……具体的な形態をもつものとしての「山」の基盤には、不定形的で流動的な「水」があるわけであるから「山」には自在無礙な運動が確保されているのであって、「このゆへに諸山くもにのり天をあゆむ」ともいわれるのである。(六六、六七)



(検討)

「東山」や「水」が、なぜ「全宇宙であり、全自己」なのか。また山が「くもにのり天をあゆむ」のは、山の自在無礙な運動というが、山がどう運動するのだろうか。山を「具体的な形態をもつもの」というが、山もまた後に〈山流〉といわれるように不定形的で流動的でありうる。

内山『味わう』

つまりここに言う山と水は、もはやたんにわれわれのいう山と水に分別された後の山水ではない。山と水と分別される以前の、山と水と続いている生の実物としての山水です。このようなぶつつぎの山水を、既に分別したわれわれのコトバをもっていうならば、結局「諸水は東山の脚下に現成せり」です。(八〇)

山と水と二つに分かれる以前の、ぶつつぎの生命体。(八一)

いきなり「修証即不無」と出てくるのでまた驚くかもしれないが、驚くのは山も水もそれぞれこそ世間的な概念として、向こう側の山と水を考えているからです。生命実物としての山水であるかぎり、自心(自己の生命)と方法(山水という方法)と分かれる以前のことなのだから、決して驚くことはない。何より自己自身の修証のことなのだ。……今、今、どこまでもそのアタマを手放し、手放しして、生命実物に覚め覚めしていくのが修証です。(八二)

(検討)

これも伝統的解釈である山と水が別ではないという流れをうけて自己に帰しているように見えるが、内山の場合は、そこに坐禅の修証を入れている。だが「生命実物」は、やはり概念でしかないだろう。

【私釈】

まず、この箇所を、どう区切るかに諸説がある。特に段落を切る解釈は少ないが、田中『道元』はここから三節とする。古田『私釈』もことそれに続く「水は強弱にあらず」以下をつづけて十一段とする。それに対して「増谷訳」はこの章全体を「東山水上行の句を論ずる」と題して、ここで終わらずに次の〈他己の他己を參徹する活路を進退すべし、跳出すべし〉までとする。しかし、これらの説は、次に〈水に強弱あり〉とどう続くのか、そこに「東山水上行」との接点があったくないから、不合理である。

それに対して『思想』、『文学大系』、『文庫』は〈雲門匡真大師いはく〉からここまでを一続きとする。『水野訳』もそうである。

私はこの『思想』などと同じく、〈雲門匡真大師〉からここまでを、東山水上行をめぐる一段とするが、それはこの章の主題である東山の参究が、〈いま現在大宋国に、杜撰の……〉が挿入的に入っていて〈自然の外道児なり〉で終わり、ふたたび〈しるべし、この東山水上行は〉と戻っているのだと思うからである。だから、この叙述と〈東山水上行〉のはじめの雲門への言葉が対応していると見られるのである。

すなわち〈雲門いかでか東山の皮肉骨髓、修証活計に透脱ならん〉といわれた〈東山の皮肉骨髓〉が、ここでは〈東山水上行は、仏祖の骨髓〉と応じられ、〈修証活計に透脱ならん〉が、ここでは〈修証即無〉と応じられ、修証の〈活計〉に対応するかのようにならんと見られるからである。これを解釈の鍵としたい。

雲門は「如何なるか是諸仏出身の処」という問いの答えとして「東山水上行」と示した。それは〈青山常運歩〉と同じであり、やや静的な洞察であるが、青山常運歩の「運歩」と同様な意味ととった。どういうことか。

人はふつう、東山の下、水は行くと見る。「東山下水行」である。そこには、山というものは動くはずがない、という前提があり、また自分自身を動かないものとして、山の側に身を置いて、水を流れ行くと見るからである。この見方と同じような誤りを《現成公案》では〈人、舟にのりてゆくに、目をめぐらしてきしをみれば、きしのうつるとあやまる〉と示す。今の場合と逆に、自分が動いているのであるが、そのことを動いている船に乗ることによって、船にいる自分は動かないから、自分も船も動かないと思いかえって動かない岸を動く錯覚する。〈目をしたしく舟につくれば、ふねのすすむをしるがごとく〉とあるように、実は、自分を載せて、自分も船も動いているのである。

この譬えのように、舟に乗って水の側に身をおいて山を見れば、山が水上を行くことになる。列車に乗っていけば、山(景色)の方が、飛び去り、動くのである。しかし、これは「岸は動かない」、「水は動かない」ということではない。動かないものは、そもそもなにもない。《都機》で『円覚経』を引いて「いま如来道の雲駛月運舟行岸移は、雲駛のとき月運なり、舟行のとき岸移なり。いふ宗旨は、雲と月と同時同道して同歩同運すること、始終にあらず、前後にあらず。舟と岸と同時同道して同歩同運すること、起止にあらず、流転にあらず」といわれる通りである。それは教学でいえば「無常」であり、あるいは固定して存在するものが何もないから「空」なのであり、大乘仏教の要でもある。「東山水上行」も、不動の代表ともいえる「山」に対して「行」と出して、一切の時々刻々の現成を表すので、この句は〈仏祖の骨髄〉だといわれる。

この〈仏祖の骨髄〉は、さらに前段の〈雲門いかでか東山の皮肉骨髄、修証活計に透脱ならん〉と重ねてみると、雲門の念慮では届いていない意味を道元が指摘していると思われる。この〈東山水上行〉は、雲門が思念していた事柄から離れ、念慮を透脱した「語句」として道元の手中で自在に活きる。

道元は山の働き、水の働き、いわば〈修証活計〉を「東山水上行」に見出している。

〈諸水は東山の脚の下に現成せり〉。〈諸水〉も、すでに静止的に山の麓に川が在ると前提されているものではなく、東山の脚の働きのもとに〈現成〉するといわれる。山が山としての働きのしている時、すなわち山ながらの修証の時、その脚下の水は、山の斜面にそって上昇気流となって昇る。〈諸水の頂顚は諸山なり〉といわれるように、山の頂きに水蒸気として昇って行けば、山上は冷涼で水蒸気から雲を涌き上がらせる。その絶妙な水の活計活動と山との関係が〈諸山、くもにのり、天をあゆむ〉と形容されている。山が雲に乗り天を歩むというスケールの大きい描写をしながら、道元の観察眼は、〈向上・直下〉の水の行歩に向けられる。

上昇した雲は、山の頂顚で冷却されて雨となる。雨は山肌を伝わって流れ、せせらぎとなり、小川となり、やがて大河にそそぐ。〈諸山の脚尖、よく諸水を行歩し、諸水を趲出せしむる〉のである。水が流れない山はなく、山に抱かれない水はない。砂漠には山がないのである。そのことが〈諸水は東山の脚の下に現成せり〉と見事に表現されている。

また〈諸水の頂顚は諸山なり〉といわれるように、どんな大河でも小川の水も、岩から湧き出る水も地下水も、全て山から流れ出ており、水の源を遡った頂上は、諸山である。〈諸水の頂顚は諸山なり〉と描写される通りである。

山からすれば〈向上・直下の行歩、ともに水上なり〉となる。山の働き、活計が元になって、窪地に溜まる池、急峻な崖の瀧、山肌を流れて逆巻く川などさまざまの水を表出する。〈向上〉は山の上方であり、そこでもせせらぎがあり、霧、雲があつて、その上に山があり、向下として山を下つても、山裾には必ず小川や河があつて、山はそこでも水の上を行くことになる。

このような山と水の関係は、今日特に重要である。山は海の故郷といわれるように、山から落ち葉などの栄養素を含んだ水が溪水になり、小川になり、やがて海に注ぐ。それによって豊かな漁場ができるのである。また屋久島のように二千メートル級の山があるところは、三百六十六日雨が降るといわれ、小さな島でも鬱蒼とした樹林を形成し、豊かな動植物の楽園となる。近年の温暖化で高山の水河が溶けて、冬の干魘と春の洪水という大災害もたらされ、麓は飲料水にも困る。あらゆるいのちを支える山と水であり、道元はこの霊妙な山と水が織りなすいのちの仕組みに気がついていたのだろう。

宗門の解釈は、山と水とを別格ではなく、分かれる以前というが、そのような解釈からは、山が水を躍り出させる、山の足先が水を歩むと道元の詠う山と水の生き生きした関係は出てこない。

雲門がここで批判されるのも、雲門はすっきりした一句にまとめたものをいうが、細やかな自然の描写といったことには疎い。道元は『雲門広録』はみていないだろうが、そこには「山河大地」が十五回も言及され、山や水にも「問如何是学人自己。師云。遊山翫水」(TATSUNO)「這辺経冬、那辺過夏。好山好水」(同、S77b)、「如何是向上関板子。師云、東山西嶺青」(同、S80c)などがあるが、山と水の力動的関係を把握するものはない。日常に山と水に親しまなかったからではなからうか。

道元は、全法界が仏法の現成であることを、中国の諸禪師のように靜的に示すのではなく、人間の修証と感応し交響する、万物の働きとして捉えた。そこに山の修証という言葉も出て来る。山水の山水ながらの修証であり、人のあり方と万物のあり方は深く関わるのである。その山の働きの〈七縦八横〉は、だが、人間の目にはそれと見えない。「修証は即ち無きにしもあらず」である。それは人間の感覚には染汚しないのである。

正法眼藏 第二十九 山水經 私釈 [上](松岡 由香子)