

正法眼蔵 第二十九 山水経 私釈 [下]

松岡 由香子

目次

三章 水の現成

一節 水の水を参学

一、水は強弱にあらず……………跳出すべし。

二節 水おのづから見成

一、おほよそ山水をみることに……………殺活の因縁なり。

二、すでに随類の所見不同……………おのづから現成せり。

三、かくのごとくなれば而今の国土……………この道著するなり。

三節 多般の流

一、仏言、一切諸法……………くだりてふちをなす。

二、文字曰水之道……………覚智・仏性裏にもいたるなり。

三、下地為江河……………水現成の公案なり。

四節 仏道の水

一、仏祖のいたるところには……………無想も尽法界なり。

二、しかあるに、龍魚の水……………参学すべきなり。

171
181
188
202
207
217
227
239
249

四章 山水と賢聖

一節 賢聖と山

山は超古超今より……………若田・若里に銘せり。

264

二節 山を愛す

おほよそ、山は国界に……………山不流等を疑著せん。

283

三節 賢聖と水

あるいはむかしよりの……………人にあふなり。

296

四節 二重世界

一、世界に水ありといふのみにあらず……………たちまちに現成するなり。

306

二、山も宝にかくるる山あり……………聖をなすなり。

318

第三章 水の現成

一節 水の水をみる参学

*

水は強弱しつじやくにあらず、湿乾しつけんにあらず、動静どうじやうにあらず、冷暖れんぬんにあらず、有無うむにあらず、迷悟みぶにあらずなり。こりては金剛こんがうよりもかたし、たれかこれをやぶらん。融ゆうじては乳水にゅうすいよりもやはらかなり、たれかこれをやぶらん。

しかあればすなはち、現成所有の功德をあやしむことあたはず、しばらく十方の水を十方にして著眼じやくがんすべき時節を参学すべし。人天の、水をみるときのみの参学にあらず、水の、水をみる参学あり。水の、水を修証するがゆえに、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、他己の、他己を参徹する活路を進退すべし、跳出すべし。

〔注釈〕

○金剛 ダイヤモンド。もつとも硬いもの。

○こりては 「凝りて」は固まって。ここでは凍って。

○融じては 「融じる」は、固体が液体になる、氷や雪が水になる。

○著眼看 目を着けて見る。注目して見る。

○他己 道元の造語。《現成公案》に「自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり」と初出。他者の自分自身。

*道元用例

へしかあるによりて、自他を脱落するなり。さらに自己を参徹すれば、さきより参徹他己なり。よく他己を参徹すれば、さきより参徹自己なり。……たとひ生知といふとも、仏祖の大道はしるべきにあらず、学してしるべきなり。自己を体達し、他己を体達する仏祖の大道なり。《自証三昧》。

その他、《大悟》、《密語》、《面授》、《眼睛》、《祖師西来意》、《三十七品菩提分法》に出る。

【現代語訳】

水は強い^{かた}のでも弱い^{やわらか}のでもなく、乾でも湿でもなく、動でも静でもなく、冷たいのでも暖かいのでもなく、有でも無でもなく、迷いでも悟りでもないのである。固まればダイヤモンドよりも硬い、だれがこれを壊すだろうか(壊せない)。溶ければ乳水よりもやわらかである。だれがこれを壊すだろうか(壊せない)。このようであるから(水が)現成してもつている働きを不審におもうことはできない。まあ少し、十の方面の水を十の方面からしつかり見るべき時節^{とき}を学ぶがよい。人や天人が水を見る時だけの学びではない。水が水を見る学びがあり、水が水を修証するのだから、水が水を言表するという究め方もある。自己が自己に出会う通路を現成させるがよい、他己が他己を参じ極める活きた路を、進み退くがよい、跳び出すがよい。

【諸釈の検討】

田中『道元』

『間解』に倣い「対峙の二見を撃攘するのである」(二三四)というが、水はその一例ではない。また次

のようにもいう。

有無及び迷悟の比論を透脱して、強弱あり湿乾あり動静あり冷暖あり有無あり迷悟あり、しかもかくのごとくなりといへども、例えば怒濤は人の恐怖するさ中に逆立ちきたり、池は人のわびしさのうちに寂然として静かである。強弱にあらず……という消息については、これ以上は言い難い。

(二三五)

よろしく心眼を開いて、十方の水を十方のままにして著眼参究すべき時節である。……さらに進んで、水の水を見、水の水を修証する境地に直入して、水をして水の自己を道著せしめ(語らしめ)ねばならぬ。……水の水を修証するという意については、すでに山の山を参学する風光を詳述したのであるから、もはや驚倒するに及ばぬことである。(二三八)

「路」なるが故に進退と言った。活路を開くと言えば、辛うじて開くのである。活路を進むといえは、右の辛うじて開く喘ぎの声は消える。しかも進むのみを知って退くことを知らざれば、なお身心の自在を欠く。不惜身命を知って、但惜身命を知らざれば、進むことは能く進んでも、能く退くことは難い。この故に、活路を進退すべしという。(二四〇)

(検討)

「比論を透脱して、強弱あり湿乾あり……」など道元の言葉と反対のことを、道元になりかわったように喋喋するのは、誤り。「心眼を開く」とはどういうことか。(十方にして)とは「十方のままにして」ということだろうか。「水の水を修証する境地に直入」というが、だれが直入するのか。道元は主語を水と明確にいつている。そうであれば(人が)水の「境地に直入して、水をして水の自己を道著せしむる」ことなどありえない。

つづく「活路を進む」以下も、「……を知らざれば」という主語はだれであろうか。修行者に聞こえる。

古田『私釈』

これはつまり同じ水と称しても仏祖の水である限りは強弱とか、湿乾とかいう区別を超えたものであることを述べているのである。(五六)

「十方の水」は水のあらゆる功德をいったものであり、水の堅軟の相などに捉われることなく、すべての角度から水に著眼して看ることのできるような、そうした機会を得るように参禅学道につとめるべきであり、……(五八)

この自己は水の自己とした方がいと考えるのであるが、水が水を悟る時、……自己と佗己との文字の相違こそあれ同じことをいっているのであり、この佗己も水の佗己と見ていいものと思うのである。(五九)

(検討)

「仏祖の水」とは何であろうか。(十方の水)はそういうことではあるまい。(時節)は「機会」というより「場合」に近いだろう。

「この自己は水の自己」というが、(水の、水を……)はすでにいわれていて、そこから自己の問題へと転調しているのに、これでは同じになる。『聞解』や田中『道元』に影響されたのであろうか。「自己と佗己との文字の相違こそあれ同じことをい」とするのは、道元の(自己)(他己)にまったく暗い。

安谷『参究』

水の本性は空だ。一切の対立を絶し、差別を絶している。……もちろんこれは水だけの話ではない。自己も他己も、天地万物も、その本性は水とかわりはない。ただこれ一空だ。性を空だ。これを法性水とも真空性水ともいうのだ。(一一三)

……仏法は自他の成仏道、即ち解脱のためにあるのだ、博物学や自然科学の研究を目的とするのではない。だから水をとらえ来たって、自己の性能を参究するのが仏弟子の本分だ。(一一三)

十方とは普通には、東西南北と四維と上下とをいうが、しばらく十界の依正と見る方が適切であり、実際的である。(一一四―一一五)

自己が自己を修証するのだ。それを水が水を修証するともいう。だから、水がみずから水の性、相、体、力、作、因縁等を道著し、開演し、説法するという参究がなくてはならない。(一一五)

自己というと、われわれは自分だけだと思って、他分を忘れることが多いから、それで他己の他己を参徹する活路と、かさねてしめされるのだ。そして進退し、跳出せしむべしと、修証の染汚を払拭することを、きびしく命じている。(一一六)

(検討)

『啓迪』の「只の水ではなく、仏法の水、真空性水だからじゃ」(一一二)をあげつらうが、『啓迪』の解釈は『聞解』から来ている。しかし、自分も「水の本性は空だ。……これを法性水とも真空性水ともいうのだ」という。道元は空だとも法性水、真空性水とも説いていない。

道元という(水の水を見る参学)とは、人間がするように「性、相、体、力、作、因縁等を……説法する」ことではあるまい。また道元が(他己)というからといって、真似して「他分」などといってみても

はじまらない。他人を忘れることが多いから（他己）に言及するのではない。道元用例の《自証三昧》にも垣間みられるように、道元においては、自己の脱落、参徹、体達、成道などは他己、森羅万象と同時なのである。自己即方法だからではなく、それぞれがそれぞれのまま、同時といえよう。（進退すべし、跳出すべし）は修証の染汚を払拭することだろうか。

『文学大系』・頭注

（しばらく十方の水を……時節を参学すべし）について。

「この水は水上行の水であって、人間生活の中でみとめられている水ではない」というが、まさに私たちが使い、見ている水について、その性質が一義的に決められないことをいっている。おなじように（現成所有の水）について「この絶対の水の真実の働き」というが、「絶対」「真実」という言葉は使わない方がいい。

内山『味わう』

ここにいわれる水は仏法としての水、生命実物としての水であって、決してわれわれの分別的想いによってすでに抽象概念化された水ではありません。その点をよくよく知ってかからねば、以下の話がわからない。……二つに分かれる以前の生命実物としての水とは大乘起信論でいえば、これは真如の話をしているのです。この場合「強弱にあらず、湿乾にあらず、動静にあらず、冷暖にあらず、有無にあらず、迷悟にあらず」とは、離言真如をいい「金剛よりもかたし」とは不変真如の話、変わらない面です。これに対し「融しては乳水よりもやはらかなり」とは、随縁真如の話です。つまり生命

実物は分別や言葉を超えたもので、その働きの面からみると絶対に固いものであり、絶対に変わらない面があると同時に、活動するという面からいえば、あらゆるものにしたがって活動する。(八五)

尽十方界の水は尽十方界の水として、つまり生命実物の水は生命実物として、生命実物とはそういうものだと見る時節を学ばなければならない。(八六)

さらに侘己といえば、すべてが侘己です。その尽一切侘己が、尽一切侘己に深まっていく道に通じなければならぬ。しかもそれさえ跳出しなければならぬ。なにかに掴まってはいけない。(八七)

(検討)

『聞解』にならって『大乘起信論』の真如でこの水を説明すること自体が、内山が批判する「分別的想いによつてすでに抽象概念化された水」そのものである。道元はこの叙述ではじつさい我々が目にしている知っている水について言っている。内山がこの章で何度も固執している「生命実物としての水」が『起信論』の「真如」という抽象概念であることを、心に留めたい。

〈十方〉は「尽十方界(東西南北・四維・上下)」ではあるまい。「尽十方界の水が生命実物の水」ということで、道元の道取とは遙かに離れていくようにおもえる。「尽一切侘己が、尽一切侘己に深まっていく道」というが、道元がいわないその道は具体的にどうということなのだろうか。

【私釈】

〈水は強弱にあらず、湿乾にあらず、動静にあらず、冷暖にあらず、有無にあらず、迷悟にあざざるなり〉については、〈この大海、まるなるにあらず、方なるにあらず、のこれる海徳、つくすべからざるなり〉。宮殿のごとし、瓔珞のごとし)《現成公案》といわれるのと似たような見方で、水はくだ、と「水」

という概念を念頭において、ある視点によってその性質や形状を一義的に言うことができなことを示しているのだろう。それが、〈十方の水を十方にして著眼看す〉ということではあるまいか。次に展開されるように、いっぽうでは水ほど硬いものはないが、またいっぽうでは水ほどやわらかいものはない、いっぽうで鏡のように静かであり、いっぽうでさかまく怒濤ほど激しく動く水はない。だれにとつても、水を一義的に把握することはできない。一義的ではないことは〈強弱にあらざり、湿乾にあらざり、動靜にあらざり、冷暖にあらざり〉ということといわれていると思うが、〈有無にあらざり、迷悟にあらざるなり〉といわれることは、少し見る角度が違う。

同じような言い方が《身心学道》で〈山河大地等、これ有無にあらざれば、大小にあらざり、得不得にあらざり、識不識にあらざり、通不通にあらざり、悟不悟に變ぜず〉といわれている。

これは人間が対象（水などの性質）をどう見るか、という見方の問題というよりも、その根底にある、そもそも対象とみられているもの（水）はほんらい、いかなる人間の感覺的、知的把握にもありのままにはとらえられない、ということであろう。このようにいうことによって、道元は一義的な見方を批判するだけではなく、人間の見方や扱い方によらないそのもの（水など）そのままのありようを展開する方向を示していると思われる。

水はくだ、と一義的にはいえない。その例が具体的に挙げられる。

（こりては金剛よりもかたし、たれかこれをやぶらん。融じては乳水よりもやはらかなり、たれかこれをやぶらん）

こわいわれるように水は場合により、例えば非常に大きな圧力をかければ物理的に水で金属を切断できるほど強い、まさに金属を切るダイヤモンドと同じ働きである。それは「最強」という比較の問題ではな

く、功德、すぐれた働きとしてそうなのである。(やはらか)といわれる化学的特性としてもおそらく水がもつとも他の液体などと親和性をもつのである。沸点は百度で、それにとどかなくても容易に気化するなどという物理的な特性も非常に多くあつて、ほんとうに「水」の功德、すぐれた働きは絶大であり、命あふれる地球の成立にも大きくかかわっている。すなわち地球の海は、天体の微小惑星やちいさな氷惑星が降り注がれることによつて、大地よりも先に溶岩とともに地球を形成したのであり、最初の生命体も強酸性の太古の海で発生しえたのである。そのような想像できないほどの水の働きである。

(しかあればすなわち現成所有の功德をあやしむことあたはず)の(現成所有の功德)とは、現成という言葉によつて、人間の見方、認識、覚知のはいらぬ水そのままがつている優れた働きであり、それはこの巻冒頭の(法位に住して究尽の功德を成ぜり)にもはつきりと伺われる。

近代、現代という時代は水をどう見てきたのか。産業革命において水蒸気の力、蒸気機関が決定的な役割を果たした。しかし、人間はその水の功德をいわず、人間の力を誇る。十九世紀中葉フランスの官僚、ミッシェル・シュバリエはいう。

それ自身では弱く貧弱な存在に過ぎない人類は、機械の助けを借りて、この無限の地球の上に手を広げ、大河の本流を、荒れ狂う風を、海の満ち引きを我がものとする。機械により、大地の内臓から、そこに埋まっていた燃料と金属を引き出し、さらには、その燃料と金属を渡すまいと頑張る力の大河をてなづける。人類は、機械を用いて、水の一滴滴を蒸気の貯水池に変え、力の貯蔵庫にする。地球のわきにおいたら一つの原子に過ぎない人類が、その地球を、倦むことなく従順に働く召使にしてしまう。地球は、主人の監視のもとで、どんな過酷な労働もしてくれるようになる。人間のこうええない力を思い知らせてくれるもの、それは鉄道の上で荷物を運ぶために考え出されたあの独

特の形の蒸気機関に他ならない。(山本義隆『近代日本一五〇年』四〇頁、岩波新書2018)

このような現代だからこそ、『山水経』の参学が必要なのだ。

〈十方の水を……時節を参学すべし〉の〈十方の水〉とは、金剛より硬かったり、何よりもやわらかかったり、水蒸気だったりという水の様々な様態をいうと解釈したい。また〈十方にして〉の方は、すぐ前の節で〈人天の水をみるときのみの参学にあらず〉といわれ、またすぐ後の二節一で〈山水をみるごと、種類にしたがひて不同あり〉と挙げられるように、人天から、魚・餓鬼などという様々な主体に着目して、すなわち〈著眼看すべき〉であるが、それはまた〈時節を参学すべし〉といわれ、その〈著眼看〉の具体例がすぐ後の二節一、二で述べられる。〈……すべき時節を参学すべし〉といわれる意味を考えた

い。
 〈時節〉という言葉も、人間にとつての時間的事柄だけではなく、他の主体における時の契機、機会(水が水を、魚が海をなど)も含めているのである。人間にとつてであれば、たんに一面的な水の働き(たとえば川における流)だけがあるのではなく、有時、雪であり、有時、雲であり、有時、血液であり、有時、尿であろう。時節の参究が、固定的見方を離れさせ、自らの見聞覚知の妥当性を疑うことになり、まっさらな目を要請するが、その根底にはいかなる人間の認識、知覚も水そのままを捉え得ないという「水」に対する畏敬がある。それが、巻冒頭の〈法位に住して、究尽の、功德を成ぜり〉になる。

〈水の、水を修証するがゆえに、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〉は、「水の参究」という主題にとつて重要なことがいわれている。〈水の水を修証する〉(水の水を道著する)とは、人間が「心眼を開いて」、あるいは「生命実物として」見る一切のあり方ではない。どこまでも水が、そうするのである。人間は仏祖であっても悟りをひらいても、人であるかぎり、水のそ

のままを参究することはできない。水が水を修証するように、私たち(自己)は、自己を修証し、自己に会うほかない。水の修証と自己の修証の関係は、《現成公案》に〈自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり〉といわれるように、〈万法すすみて自己を修証する〉とき、同時に〈証上に万法をあらしめ〉る、というように呼応すると道元はいう。

自己が自己に出会う道、それはまた他己が他己に出会う道である。《現成公案》でも〈万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり〉といわれた。自己が身心脱落したところは、同時に他己が脱落するところである。〈自己の自己に相逢する通路〉はおのづから〈他己の、他己を参徹する〉活路である。

通路、活路という「路」という言葉の縁語として〈進退〉といわれるのであるが、〈跳出〉は《現成公案》初段で見たように「超出」ではない。ここでも「進退を跳出すべし」とはいわれていない。「増谷台訳」は「凡俗の常情を超越することもできるであろう」(一七)というがそうではあるまい。〈進退すべし、跳出すべし〉である。その道を進み、退き、そして跳ね出る、という上下縦横の参究をいう、と取りたい。

二節 水おのづから見成

一、

*

おほよそ山水をみるごと、種類にしたがひて不同あり。いはゆる水をみるに、瓔珞とみるものあり。しかあれども、瓔珞を水とみるにはあらず。われらがなにとみるかたちを、かれが水とすらん。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、華を水ともちいるにあらず。鬼は、

水をもて猛火とみる、濃血とみる。龍魚は、宮殿とみる、楼台とみる。あるいは七宝摩尼珠とみる、あるいは樹林牆壁とみる、あるいは清淨解脱の法性とみる、あるいは真実人体とみる。あるいは身相心性とみる。人間、これを水とみる、殺活の因縁なり。

〔注釈〕

○いはゆる水をみるに……一水四見（見る主体によって見方がかわるたとえ）の典拠は『撰大乘論釈』卷四「一者成就相違識相智。如餓鬼傍生及諸天人。同於一事見彼所識有差別故。……積曰。……謂於餓鬼自業變異增上力故。所見江河皆悉充滿膿血等処。魚等傍生即見舍宅遊從道路。天見種種宝莊嚴地。人見是処有清冷水波浪湍洄。若入虛空無辺処定。即於是処唯見虛空。一物実有為互相違。非一品類智生因性不応道理。云何於此一江河中。已有膿血屎尿充滿。持刀杖人兩岸防守。復有種種香潔舍宅。清淨街衢衆宝嚴地。清冷美水波浪湍洄。虛空定境。若許外物。都無実性。一切皆從内心變現。衆事皆成。（一には相違識の相智を成就す。餓鬼・傍生及び諸天・人の如きは同じく一事に於いて見るに、かの所識、差別有るが故に。……積して曰く。……謂はく、餓鬼に於いては、自業の變異増上力の故に、見る所の江河は皆な悉く膿血等充滿する処なり。魚等の傍生は即ち舍宅・遊從の道路と見、天は種々の宝の莊嚴せる地と見、人は是の処、清冷の水ありて波浪の湍洄せるを見、もし虛空無辺所定に入るものは、即ち是の処に於いて唯だ虛空を見る。……訓説略……若し外物は都々実性無しと許さば、一切は皆な内心より變現して衆事皆な成る）」（無性菩薩造、玄奘訳、T31.402c）

○瓔珞 インドでビーズや貴金属を編んで作った装身具、特にネックレス。

前の注釈の『撰大乘論釈』による叙述は《現成公案》でも（この大海、まろなるにあらず、……瓔珞のごとし）と、言及されている。

○楼台 高い建物。あるいは四阿（東屋）。

○摩尼(宝)珠 出典『雜阿含經』卷二十七(七三二)「轉輪聖王、察試宝珠、陰雨之夜、將四種兵、入於園林、持珠前導、光明照耀、面一由旬。是為轉輪聖王出興于世、摩尼宝珠現於世間。(轉輪聖王、宝珠を察試るに、陰雨の夜に四種の兵を將いて園林に入り、珠を持ちて前導するに、光明照耀すること、一由旬に面す。是れ轉輪聖王、世に出興するがために、摩尼宝珠、世間に現わるる)」(T2,194c)

『菩薩本行經』卷下「大海龍王即以髻中摩尼宝珠、以上菩薩(大海の龍王は即ち髻中の摩尼宝珠を以て、以て菩薩に上る)」(T3,124a)。如意宝珠とも。

○殺活 生きるか死ぬか、ではなく、活かすか殺すか。

*道元用例

〈たとひ捉虚空の好手なりとも、虚空の内外を参学すべし、虚空の殺活を参学すべし〉《虚空》

【現代語訳】

そうじて山水を見ることは(見る主体の)種類によって同じではない。水を見る(場合)に(水を)首飾りとみるものがある。そうではあるが、(その主体は)首飾りを水と見るのではない。私たちが何と見る形を、その主体は水とするのであろうか。彼(その主体)にとつての首飾りを、私は水と見る。水を美しい花と見るものがある。そうではあるが(かれらは)花を水として用いるわけではない。鬼は水を猛火と見たり、膿血と見る。龍や魚は(水を)宮殿と見たり、高い建物と見る。あるいは(ある主体は水を)七宝や摩尼宝珠と見たり、あるいは樹林や牆壁と見る。あるいは(ある主体は水を)清浄な解脱の法性だと見たり、あるいは(ある主体は水を)真実の人体だと見たり、あるいは(ある主体は水を)身相心性と見る。人間はこれを水と見る、(水をどう見るかは、その主体を)殺すか活かすかの因縁である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

いま道元は「印度人が『天人が水と見る』と見る」と見るのである。「種類にしたがいて不同あり」だから、われらがかく「見る」のも万々是非なき次第である。然るに、道元は、印度の風俗に引かれ、右の道理を知るや知らずや、ついうかうかと、われらの仕掛けた筈に墮ち込んだ。「みるもの」に種類があるのみでなく、瓔珞がすでにして種類によることを、つい忘れんとしたからである。(二四二)

殺活の因縁なりとは、彼にあるもの我になく、我にあるもの彼になく、彼此の異なること、すべて業見知見に因つて起るといふ意である。(二四四)

(検討)

取るに足らないことであるが、「印度人が『天人が水と見る』」など、要らぬことであり、龍魚が宮殿とみる等も印度の仏典だからである。それを「『と見る』と見る」などまったく余計なこと。また道元が「われらの仕掛けた筈に墮ち」とは、どういうことだろうか。瓔珞の種類など、ここでは問題でない。「殺活の因縁」の説明のどこに「殺活」があるのか。

古田『私釈』

ここでも水に対する所見のいずれもが妄見であることを言っているのである。(六一)

しかしそれは瓔珞と思い込んでいただけのことであって瓔珞が実は水であることを知っていないのであり、「瓔珞を水とみるにあらず」といわなくてはならないのである。(六一)

(検討)

一水四見はけつして妄見ではない。人が水と見るのを含めて、主体によって様々だというのである。「璽珞が実水」のではなく、逆に「璽珞を水とみるのではない」である。古田はわたしたちが「それ」を「水」と呼ぶことに対する省みがない。人間の見だけがほんとうで他は妄見と思うからであろう。

安谷『参究』

読者諸君も、一水四見を作り話だと思つてはなりませんよ。業感縁起という立場からいうと、宇宙は全部業感縁起である。(二二二)

凡見凡情を殺して、本来の自己に復活するより外に方法はない。その殺活の因縁となるのが上来示した水の参究であり……。 (二二二)

(検討)

「業感縁起」とは、人にとって世界の諸現象の変化するあり様は、人(衆生)の業因によって生じたものであるという説であり、「一水四見」はそれとは違うだろう。「殺活」は、凡見を殺し、本来の自己に活きるということではあるまい。ちなみに「水野訳」は、「(水を)活かすも殺すも(見るもの)の持っている」因縁である。(二三七)とする。岩波文庫脚註(水野)では、「水を殺して見ることもあり、活かして見ることもある」とするが同じことであろう。しかし、水を活かすか殺すかではあるまい。

内山『味わう』

そういうさまざまな見方は、それによって生かされたり、あるいは死んだりする因縁によって生ず

る。(八八)

(検討)

「それによつて」の「それ」は水だと思われるが、水によつて生かされたり、死んだりするのだろうか。魚にとつて宮殿であることは「生かされる」とは、すこし違ふし、鬼が「猛火」とみるのは、必ずしもそれで死ぬということではなからう。

【私釈】

ここは、一章三節の〈各各の見成は、各各の依正なり〉を敷衍したものだ、西洋の認識論より徹底されているように思える。西洋哲学でいう認識論は、人間の認識に限られている。譬えばカントは、物自体は認識できないが、物自体が理性を触発して、感性の先天的形式直感(時間と空間、純粹直感)を通して外から与えられた物が悟性の先天的形式(範疇)によつて総合的に構成されたものであるとした。これを含めおよそ西洋の認識論は、人間の認識論である。やつと現代の生物学的知見から犬の認識(眼識は白黒だが、嗅覚が優れている)、コウモリの認識(目の認識は非常に低い聴覚が並外れてすぐれている)、チンパンジーの認識(ばらばらになった数字の順序を一目で認識できる)というようなことが分かつてきたのである。東洋では、人間はしばしば相対化されるが、人間の知見(認識)について、道元ほど徹底して相対化した人はいないのではなからうか。この章の四節二でふたたび(いま学仏のともがら、水をならはんとき、ひとすぢに人間のみにとはとどこほるべからず)といわれている。

彼ら天人は(瓔珞を水とみるにはあらず)、すなわち私達の見るネックスを天人が水とみるのではない。(われらがなにとみるかたちを、かれが水とすらん)とは、私たちにとつてはどのように見えるもの

が、かれら(天人や魚)にとつての水であるのか、ということである。それは人間には知り得ない。それがこの章の四節二で(いま人間には、海のころ、江のころをふかく水と知見せりといへども、龍魚等いかなるものをもて水と知見し、水と使用すと、いまだしらず。おろかに、わが水と知見するを、いづれのたくひも水にもちいるらん、と認ずることなかれ)と言われることである。

ここは、水を何とみるかを、主体に関わる問題としており、その主体の中に鬼や天人など神話的主体が混じっていたとしても、現代でも十分に通用する認識論であろう。それは、とりもなおさず、人間の認識の限界、限定を示すことである。

主体の諸類によつて色々に見られるものを、人間は水と見る、ということが(殺活の因縁)であるとはどういうことか。

人間が水と見るものは水である、と言つてしまつては、ただの凡夫の普通の見方に過ぎない。その凡夫の見解を揺り動かすのに、道元は仏教教義など持ち出し「真空の性水」などとは言わない。では人が水を見るのに、どのように殺活の因縁となるのか。「殺活」は《虚空》の用例の文脈を見ても「人」の殺活である。それは四章四節二で明らかにされるが、それとはことなるが「殺活」というところだけ見れば、吉州青原惟信禪師の次のような上堂語が参考になろう。

「老僧三十年前未參禪時。見山是山見水是水。及至後來親見知識有箇人处。見山不是山。見水不是水。而今得箇休歇处。依然見山祇是山。見水祇是水(老僧三十年前、未だ參禪せざりし時、山を見ては是れ山、水を見ては是れ水。後來、親しく知識に見えて箇の入处あるに及至は、山を見ては是れ山ならず、水を見ては是れ水ならず。而今、箇の休歇の処を得ては、依然、山を見ては祇是れ山、水を見ては祇是れ水なるのみ)。(『続伝灯録』[57, p.614])

「水是水にあらず」というのは、惟信の大死の句であり、「水祇これ水」はその大死を経た活句であり、

そのようなことも（殺活の因縁）といえるのではなからうか。

二、

すでに随類の所見不同なり、しばらくこれを疑著すべし。一境をみるに諸見しなじななりとやせん、諸象を一境なりと誤錯せりとやせん、功夫の頂頼にさらに功夫すべし。しかあればすなはち、修証弁道も一般・両般なるべからず、究竟の境界も千種万般なるべきなり。

さらにこの宗旨を憶想するに、諸類の水たとひおほしといへども、本水なきがごとし、諸類の水なきがごとし。しかあれども、随類の諸水、それ心によらず、身によらず、業より生ぜず、依自にあらず、依他にあらず、依水の透脱あり。しかあれば、水は地・水・火・風・空識等にあらず、水は青・黄・赤・白・黒等にあらず、色・声・香・味・触・法等にあらず、地水火風空等の水、おのづから現成せり。

〔注釈〕

○一境 一つの対象。

○諸象 さまざまな認識された形。

○一般・両般 般は種類で、一種類、二種類。

○憶想 思い起こす、思い量る。

○地・水・火・風・空識等 地水火風は四大、空を入れて五大。識を入れて六大。仏教における物質を構成している要素。

○青・黄・赤・白・黒 仏教における五色、五大色、五正色ともいう。それに性質などを読み込むこともある。
○色・声・香・味・触・法 六境すなわち六根六識の対象。人間の知覚の対象。

【現代語訳】

すでに（主体の）種類にしたがって所見は不同である。しばし、これを疑ってみるがよい。一つの対象を見るのに、様々な（主体による）見方は種々あるというのだろうか、さまざまに認識された形を、一つの対象であると間違えたのであろうか。（これについて）功夫を究めたうえにも、さらに功夫するがよい。

こういうことであるから、修証や弁道も一通りや二通りであるはずがない。極め尽くした境界も千種も万種もあるはずである。

さらにこの意義を思いはかるに、さまざまな生類にとつての水は、たとえ多いといっても、「本当の水」というものはないようなものだ。さまざまな主体にとつての（共通の）水はないようなものだ。そうではあるが（主体の）種類にしたがってのさまざまである水（と認識されたもの）は、そもそも心に困るのではなく、身に依るのではなく、（過去の）業から生じるのではなく、自らに依るのでもなく、他に依るのでもなく、水に依るといふ透脱がある。

そうであるから「水」は地水火風空識等（の物質的六大）ではない、水は青黄赤白黒等（の色）ではなく、色声香味触法等（の感覚知覚の対象）ではないのであるが、地水火風空等の水は、おのずから現成している。

【諸釈の検討】

田中『道元』

しばらくこれを疑著すべしとは、凝固せる常見的独断の根幹をゆすぶって、大動搖を起こさせる活略である。一境に多見あるか、多境に一見あるか、軽々しく独断してはならぬ。(六三)

究竟の果上に千種万般あるが故に、仏仏祖祖に各各の暖皮肉があつて、断じて傀儡化せぬ理由が存する。またこの故に、後仏に仕えるに先仏のときの二番煎じを以てしてはならぬ理由も存する。さらにお、この故に、登れば同じ峰のいただきと楽観して三教一致の胡説を乱道すべからざる所以がある。(二四六)

諸註を案じて、とんと合点がゆかぬから、ここでも著者は、道元の文体に即して、私見を先立てないこととしたい。従来説き来つたように、諸類の見る水は千種万様で、甚だおおしといえども、本来の水というものはないようである。水があつて、これを瓔珞、妙華、濃血、摩尼珠、宮殿等と見るといふふうに述べて来たから、もともと一なる水(本水)があると思ひ込み易いのであるが、誰にも見えない。仮令、見えたにしたらと、その誰かも矢張り諸類の中の一つであるから、本水とは云い難い。……そのさまざまに多い水とは別に、本来の水があるとも思えぬ、というのである。ことし、というの、非常に含みの大きい言葉であつて、さし迫つてきめつけるのではない。こういうときに真空性水などを持ち出して説きなすのは、随分可笑おかなことである。(二五一—二五二)

諸類の一致して水と見るが如き水は、ないようである。これは、本水なきがごとしを、さらに別の言葉で強化したのである。(二五五) ……進歩や錯、退歩や錯、もはやとり付く場所は悉く奪われて了つた。百尺竿頭進一歩のときは、まさしく今である。これを活路といふ。いはく、依水の透脱あ

り。自他及び能所の右往左往で、諸水が生じたのではない。諸水は諸水のまんまで諸水を透脱する。諸水の身心脱落である。(二五六)

かくのごとき水は、いはゆる四大五蘊の水ではない。……水は地水火風空の水を透脱してゐるけれども、地水火風空の水としておのづから現成している。さらに転じて言へば、この、あらざれどもは、却って、あらざるがゆえにである。透脱せるがゆえに、能く地水火風・青黄赤白の水としておのづから現成してゐるのである。(二五八)

水の水にかかる依水の消息を、道元の師如浄は、風鈴に託して次のやうに云うた。渾身口に似て虚空に掛る……道元は後に正法眼蔵摩訶般若波羅蜜の中にこの風鈴の頌を挙げて、仏祖嫡嫡の談般若なり、と書いてゐる。……地水火風空等の水は般若なりということである。……学般若の水は、渾身水にして水に掛る。(二五九―一六二)

(検討)

最初は、「多境に一見あるか」といわれるが、本文は(諸象を一境なりと誤錯)であつて、「多境」つまり「多くの対象」ではなく「諸象」、つまり「いろいろな認識されている形」を、「一见」ではなく「一境」つまり「一つの対象」と誤認したとするのか、である。

続いて「究竟の果上」であるが、これを見性禪でいう四百八十かの公案を通つた境界(言葉や動作による提示)と勘違いしたと思われ、「傀儡化」や「二番煎じ」という見当外れな解釈となつている。

「諸註を案じても」以下は、はじめは妥当な解釈だろう。小さなことだが「そのさまざまに多い水とは別に」は「……多い水」と見られた「水」とすべきだろう。「ごとし」はその通りであろう。

「諸類の一致して」以下もその通りであろう。しかし、「進歩や錯……」云々は、道元がいわないどころ

か、その前に〈活路を進退すべし〉と逆なことがいわれているので外的である。

続く一文の「四大五蘊」であるが、それは人間の分析であって、いまの水とは無関係であり、〈あらざれども〉の解釈も妥当とは思われない。

また「おのづから現成している水」は地水火風・青黄赤白の水だろうか。それにしても三頁も費やして、如浄の風鈴頌を喋喋と述べるが、その頌の何処にも「水」は言及されていない。かろうじて《摩訶般若波羅蜜》に〈また般若六枚あり、地水火風空識なり〉と言及されているところを結びつけて、水は般若だというのは、屁理屈も甚だしい。

古田『私釈』

古田は『啓迪』を批判的に引用してこういう。

若しも所見不同の差別の立場にあつて水を見る限りにあつては、どれが真実でどれが虚説であるかと言う区別だてはできないのであり、いづれも虚説と言わざるを得ないのであり、「功夫の頂巔にさらに功夫すべし」と要求しているのは、本当の水の真実は諸見不同の差別の世界を突破したところの工夫にあると言わなくてはならないのである。(六三)

…究竟の境界も千種万般であるといわなくてはならないが、この違いをただちに水を見るについての随類の所見不同であるのと同じことであるとしてはならないのであり、修証弁道も、究竟の境界もいろいろであるといつても、それは水の水であることを知らないで、瓔珞と思ひ込んでいたり、妙華と思ひ込んでいたりするのはわけが違ふのである。(六四)

…本水すなわち本来の水の水たるものを見ていないのであり、所見まちまちの水の見方は水自体

には関りのないものとしなくてはならないのである。修証弁道がいろいろであり、究竟の境界がいろいろであるとされるのは、水で言うならば水の水たるを見た上のことであって、そうなればいろいろの象りかたちをなした水もひつきようは一水に外ならないのであり、……諸類の見る水は本来の水の水たるものでないから、諸類の見る水は実はあるようでないものであるとしてるのであり、先に「おほよそ山水を見ること種類にしたがひて不同あり」といつているが、かかる所見不同の水は結論としては水としてないものであるとしてるのである。(六五)

「しかあれども随類の諸水」とある随類の「類」は一本に「流」とあるが、随流とするのはちよつと面白いのであり、……「随類の諸水」はもし水があることとすると前後矛盾することになって、このままの字句の解釈ではいささかおかしいことになるといわなくてはならないのである。……『啓迪』はこのところを「さて諸類の所見よに依て、水と認めるものはまぢまぢちやがともかく諸類水だと思つ水はある、だがその水は真空性水だから、心に依つて出来たでもない……依自依他でもない、それでは何じゃ」と説いているが、このように解すると諸類所見のまぢまぢちのものが、そのまま真空性水ということになっておかしいことになるのであり、「随類の諸水」はやはり何等かの註を補つて解釈しないといけないような気がするのである。(六五―六七)

地水火風空識の六大と呼ばれるその一要素といつた存在でもなく、青黄赤白黒の五色のうち、白が水に配せられるところからそのような五色としての存在でもなく、色声香味触法の六塵の色と考えられるそのような存在でもなくして、地水火風空等すべて水ならざるものはないという一境の世界が現成しているとするのである。……水の一境のみとなつたところは地水火風空等これ悉く水であるといつても差し支えないのである。『御抄』に……とあり、まだ悟らない凡夫の立場と、悟つた聖者の

立場とでは水を見る見方の相違があるとし、悟った聖者の立場にあつては地水火風空等のその一つである水が現成しているとして説明したところであるが、地水火風空等の六大の一つの水のみを選んで水の現成をいうのはどのように説明したところであり「水は地水火風空識等にあらざ」といつていることと合わないのであり、「地水火風空等の水」は地水火風空等のなかの一つの水を指すのでなくして、地水火風空等の悉くが水であることをいつているものと意味を取つた方が適切ではあるまいか。『聞解』は……文意すこぶる曖昧であり、……『聞解』の説いているところもどうもはつきりしないのである。『辨註』は、「……唯是一実相無性の心を此処に通路を了達する、直指人心見性成仏なり」と釈しているが、この釈とても水は「それ心に依らず、身に依らず」と明言しているのであるから、「唯是一実相無性ノ心」というのが第一におかしいことなるのであり、……(六七―六九)

(検討)

最初の文については、水が諸類にとつていろいろと見えるという随類の所見は虚説ではない。そして何より道元は「本当の水」「本来の水」「水自体」「一水」などはない、といつているのである。後に「本水なきがごとし」と言われる通りである。的外れというより、本文と逆のことを言っている。

また「いろいろの象りかたちをなした水もひつきようは一水に外ならない」というその「水」は、人間が水と見ているものであり、それらの所見以外に「一水」も「水自体」もない。あり得ない「本来の水」について、人に「水の水たるを見」ることを要請する。更なる机上の空論に過ぎない。

「随類の諸水」について自分(あるいは他の諸釈でも)がうまく解釈できないからといって、違う写本の「随流」を当てるといふことは厳に慎むべきである。写本を調べたことがあるからといって、このように解釈に持ち込むことはすべきでない。

〈地水火風空等〉について「地水火風空等すべて水ならざるものはないという一境の世界」というが、そのようなものを道元は説いていない。

安谷『参究』

一つのを、いろいろちがったものと見ているのであろうか、それとも、いろいろちがうものを、一つのものだと誤っているのであろうか。(二二三)

祖師方といっても眼の明暗、境界の浅深は、決して一様ではあるまい。(二二四)

……うっかり読むと、もどから一定の水というものがあるかのごとく、誤解しやすいから、それで本水なしと示されるのである。それならば、なぜ「本水なし」とはつきりお書きにならないのかというに、急にそういうと、われわれがびっくりするからだ。(二二七)

……『啓迪』をはじめ、雑多な註解書の説は、田中氏の言う通り、まことにおかしな話である。「諸類の水なきがごとし」……諸類すなわち天人も、餓鬼も、人間も、龍魚も、それぞれに見るような、一致した本水と言うものはないと示して、前の句の「本水なきがごとし」を、再び明らかにされたものと思う。(二二八)

……それぞれの流類に随って、水と見たり、瓔珞と見たり、濃血と見たりするところの諸水をさす。それらの諸水は、それらの諸類の身、心、業、自、他等の因縁によって生じた仮の姿であると説くのが一般の仏教の説であるが、道元禪師は、そのような仏教教理の観念の殻にとじこもっているところの、われわれの頭に一撃を加えて、そんなものではないぞと、完全に奪っておられる。……頭が白紙になればそれでよいのだ。白紙といわれて、わからなければ、真つ黒でもよい。なんにもわから

なくなってしまうえばよいのだ。……われわれの頭を白紙にしておいて、疾風迅雷「依水の透脱あり」と直示している。(二二八―二二九)

今は透脱せる依水の風光を示すのだから、それで、「しかあれば」と、前の依水の透脱をうけて、そのような凡見凡情の型には、はまらないというので、あらずと、一切のハメをはずしてしまつて、おのずからなる水を現成せしめるのだ。……それらのことを一切透脱している依水が、おのずから地水火風等の水となり、青黄赤白等の水となって現成しているのだ。ここの妙所は、情波識浪を静め、深く禪定に入つて、よくよく味わうがよい。頭で考えるだけでは、どうにも身につかない。一切皆空と、徹底目がさめてからのご相談だ。(二三〇)

(検討)

最初の文は田中に倣つた文であり、すでに批判したが「誤っているのであろうか」を付けただけまゝである。次の「祖師方……」も田中と同類の解釈である。「ごとし」については、びっくりするからこう言つたのではない。

「啓迪」をはじめ……以下は、「諸類の身、心、業、自、他等の因縁によつて生じた仮の姿である」と説くのが一般の仏教の説」というが、道元との違いは「所見」が「仮の姿」となっているだけで、道元はここでは同じことを理路整然と述べている。(あらず)は、随類の諸水に対していわれているのである。それに対して、安谷のいうことは、なるほど、見性禪では頭を白紙にさせるのか、と思つたが、道元はそのような「無理会話」に落とし込むことを、二章二節で厳しく批判していた。

最後の文も「あらず、あらず」と見性禪で、何を言つても、しても否定されるようなことが、一切のハメを外すことになるのだろうか。そうしたら、自らなる水を現成せしめることができるのだろうか。「深

く禅定に入つて、「一切皆空と、徹底目がさめ」る、というようなことを道元は決していわない。

内山『味わう』

一つのものを見るのにいろいろな見方があるというのか、それともいろいろな見方も実は一つのものなのか。(八八)

行きつくところへ行きついたといえ、みんな同じところへ行きつくだろうと思うが、そうではない。私は私なりに行きついたところがある。皆さんはそれぞれ皆さんなりに行きつくところがあるべきです。(八九)

実物の世界なのだから、あらゆるものは、あることはある。しかし同時にないといえはしない。無と有を超えているのが生命実物の世界なのだから。(九〇)

これは根本的にいえば、無相ということ。般若経のなかでも最も原始的なお経といわれている『金剛般若波羅蜜多経』には、無相という言葉が沢山でている。……道元禪師はここで水について提唱されているわけですが、結局この金剛般若経にいわれる無相ということを言っておられるのだ。「依水の透脱あり」で、水が水を透脱している。水は水という相を抜け出してしまう。無相であるが故に実相である。……いまの生命実物としての水は如来の水なのだから、地水火風空識や青黄赤白黒、あるいは色声香味触法等というような有相で見えてはならない。しかし、そこにまた地水火風等の水がおのずから現成する。結局、仏法としては、あらゆるものを超えたところに実物の水が現成するので。(九〇―九二)

(検討)

最初は田中の誤りを、安谷と同様に継承した誤りである。次も諸釈と同様に、人間の究竟の境界がいろいろあると解釈した誤りである。

つづいては、水の話であるのに、すべて「生命実物」の話になってしまふ。「実物の世界」とは何か。人間の五感で覚知されるものは、依正による諸類の見の一つであることが理解されていない。

さらに、内山は「無相」といい、『聞解』は「無生」というが、いずれも道元が触れていない教学である。道元がここでは一貫して「水」を説いているのに、けっきょく「無相」をいつているとは恐れ入る。いったい「如来の水」とはなにか。「あらゆるものを超えたところ」とは何処か。「実物の水」とは何か。わからない用語を使つては解釈にならない。

岩波文庫脚註は〈諸類の水なきがごとし〉に対して「それぞれの水が他から見ると違っているのだから、ある一類の水というのではないようなものだ」と注しているが、本文が〈諸類の水たとひおほしといえども〉といわれているので、一見矛盾するその表現を合理化するためになされたのだろう。しかし、〈諸類の水〉といわれているのに、「ある一類の水」というのは、おかしい。

【私釈】

〈すでに随類の所見不同なり、しばらくこれを疑著すべし〉

本文は、〈すでに〉つまり直前でいろいろな例をあげたように、〈諸類の所見不同〉すなわち、天人、鬼などの類に随つて水をどう見るか(所見)は、それぞれ違う。これをどう考えたらいいか、少し疑つてみる、という。どのように疑うか。

〈一境をみるに諸見しなじななりとやせん、諸象を一境なりと誤錯せりとやせん〉といわれる。

つまり、一つの対象（二境＝水）がさまざまに見える（諸見）のか、（瓔珞、膿血などの）諸象を、一境（一つの対象）すなわち水とすると間違ったのか、と道元は問う。

前半は、一水四見の例をあげたように、人間が「水」と見る一つの対象（境）に対する見は、諸類によつてさまざまである、ということ、肯定されよう。後半は諸象、つまり瓔珞、猛火や摩尼宝珠などは、水という一つの対象（二境）ではないことが、たとえば、〈人間、これを水とみる〉といわれるように、誤りである。なにか「水」という一境があるわけではない。人間にとつての水という「一境」があつても、それは「人間にとつて」という限定がついている。

〈功夫の頂巔さらに功夫すべし〉とは、これがまちがいやすい点であるからとことんまで追求してみろ、というのだろうか。水に対する四見の話は、水だけではなく、わたし達の思うこと、分かること、覚ることなどすべてを道元は疑えという、そういうことだろう。

それに続けて〈しかあればすなはち、修証弁道も一般・両般なるべからず、究竟の境界も千種万般なるべきなり〉といわれる。

諸釈（田中『道元』、安谷『参究』、内山『味わう』）は、色々な禅師、あるいは修行者により、それぞれの「究竟の境界」は多様であると解釈している。そのこと自体が悟りの段階をいう臨濟禅の見方であり、道元とは違うが、それ以上にここは人間の修行の話だろうか。

わたしもかつて、この部分だけを切り離して、仏道の究竟は千差万別だと解釈したことがあるが、それはこの部分の前後をよく考えなかったからである。

この節のはじめ、〈おほよそ山水をみること〉から〈この道著するなり〉まで、人については〈人間こ

れを水とみる」と言及されているだけであり、その言及は鬼・龍魚・天と並ぶもので別格ではない。したがって、ここは人間の修証の話ではないだろう。

前のところ(一章二節三・三節一)では(青山も運歩を参究し)、(山の参学)、(山の仏祖となる)、この章の一節でははつきり(人天の、水をみるときのみの参学にあらず、水の、水をみる参学あり。水の、水を修証するがゆえに、水の、水を道著する参究あり)といわれていた。そうであれば、(修証弁道も一般・両般なるべからず)の(一般・両般)は龍魚の修証弁道、山の修証弁道や水の修証弁道とすることができよう。いろいろな主体の参学があるから、(究竟の境界も千種万般なる)も、山の仏祖となる究竟の境界もあり、水の修証による究竟の境界など種々あるということになる。このあと水についての叙述だけであり、ここを人の修証弁道、究竟の境界ととると、そこだけ浮いてしまう。そしてなぜここにそれが言われなければならないかも分からない。やはり山・水・龍・魚などの修証、究竟の境界であろう、

(さらにこの宗旨を憶想するに、諸類の水たとひおほしといへども、本水なきがごとし、諸類の水なきがごとし。しかあれども、随類の諸水、それ心によらず)といわれる。(この宗旨)とは、(すでに)以下で述べられた諸類による見や諸類にとつての水について述べられたことである。だからもう一度まとめるような意味で次が述べられる。

(諸類の水たとひおほし)と(諸類の水なきがごとし)は、諸類の水があるのか、ないのか、表現上矛盾する。そこで解釈を入れて少し補ってみたい。最初の(諸類の水)とは、この節の一で(われらが、なにとみるかたちを、かれが水とすらん)といわれた人間にはわからないが、天にとつて何かの水であり、鬼にとつても何かの水である、そのような諸類の水はいろいろたくさんある、という意味で(たとひおほしといへども)と仮定の言葉を入れている。だからそのように諸類によつていろいろな「水とされるも

の」があっても、本水というような一つの水はない。田中が「そのさまざまに多い水とは別に、本来の水があるとも思えぬ」(二五二)という通りである。

それにつづく〈諸類の水なきがごとし〉の〈諸類の水〉とは植物が水と見、魚が水と見、人間が水とみするような〈諸類(≡植物・魚・人間に共通)の水〉であり、そのようなものは考えられないから、〈なきがごとし〉といわれる。諸類に共通の水はないから、ないものについては、有無をいえないので、〈なきがごとし〉なのであろう。(≡ごとし)の含みは田中が指摘する通りである。

〈しかあれども、随類の諸水、それ心によらず、身によらず、業より生ぜず、依自にあらず、依他にあらず、依水の透脱あり〉

前の叙述を逆接の接続詞〈しかあれども〉で受けて〈随類の諸水、それ心によらず……〉とつづく。これは随類の所見ではない。随類の所見ならば、〈各各の依正〉であって、心により、身により……といわねばならない。ここは〈随類の諸水〉、つまり諸類にとつてのさまざまな水である。そうであれば、最初の〈諸類の水たとひおほし〉といわれる「諸類の水」と〈随類の諸水〉は同じものだと思われる。それは何に依つてとは言えないものである。たとえば人間にとつての水は水と見るのは人間の依正によるが、水と見ているものが何によっているか、は分からない。H.O.によるわけでもあるまい。まして何かわからない他の類にとつての水は何によっているとも言えない。人間の思慮を越えているそのことが〈依水の透脱〉といわれることではあるまいか。

〈依水の透脱あり〉という〈透脱〉は、この巻ですでに五回出ており、さらにもう一回出る。これほど〈透脱〉が多いのは、この巻が〈透脱〉を重要な言表として説いているからであろう。透脱という事態は、感覚的把握、概念的把握、習慣的把握を抜け出したものである。〈脱落〉が主に人間の全体(自己)に対し

て使われるのに対して、透脱は人間の対境などに対して使われることが多いのだろう、それゆえ、（し）かあれば、水は地・水・火・風・空識等にあらざ、水は青・黄・赤・白・黒等にあらざ、色・声・香・味・触・法等にあらざ、といわれる「水」は文脈から「諸類の水」となる。人間の判断を超える「諸類」とつての水は、何か依つてそうであるのではなく、何に依るかという「問い」に答えられない。およそ考えるかぎりの依るもの、つまり地・水・火・風・空識等、青・黄・赤・白・黒等、色・声・香・味・触・法等は「あらざ」といわれるほかない。そのような「水」は、五感の識別を放下する行、すなわち打坐において、人間の感覚・知覚・判断・認識によらない水として現成する。その言い表しが逆接の接続詞のあとに（地水火風空等の水、おのづから現成せり）である。仏道が狙うところはこれであり、（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》といわれるところである。

人間の判断する六大によってではなく、眼識よつて知覚されたものに依るのでもなく、身心の対象に依るものでもなく、（諸類の）水は現成する。

三、

かくのごとくなれば、而今の国土・宮殿、なにももの能成・所成とあきらめいはんことかたかるべし。空輪・風輪にかかれると道著する、わがまことにあらざ、他のまことにあらざ、小見の測度しやくどを擬議するなり。かかれるところなくば住すべからず、とおもふによりて、この道著するなり。

【注釈】

○空輪・風輪 出典『華嚴經』八十卷本。「是故説地輪依水輪。水輪依風輪。風輪依虚空。虚空無所依。雖無所依。能令三千大千世界。而得安住。(是の故に、地輪は水輪に依り、水輪は風輪に依り、風輪は虚空に依り、虚空は所依なしと説く。所依なしと雖も、よく三千大千世界をして安住することを得せしむ)」(T10264c) (二)から風輪は虚空、すなわち空輪にかかる。『俱舍論』(T2957)にも似たようなことを説く。

○擬議 「擬」は①推し量る、②なぞらえる。「議」は①相談する、②是非を評論する。「擬議」で①思いめぐらす、さまざまに議論する、②躊躇する。

【現代語訳】

このようであるから、いまこの(人や龍魚や天などが見る)国土や宮殿は、なにが作ったのか、なにによつて作られたのかとはつきり言表することが難しいだろう。空輪・風輪(の上)に(水輪、その上に地輪である国土が)懸かっているというのも、自分の(確かめた)真実ではなく、他人の(確かめた)真実でもない、狭い見解の憶測を思いめぐらすのである。懸かる所がなければ、留まることができないうと思つから、こつ言うのである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

かくのごとくであるから、而今の国土宮殿も、何ものが作った何ものが作られたか、能所明らかには知り難い。それを印度人などは、世界生成の上から、国土宮殿等が或は空輪に掛かるとかあるい

は風輪に掛かるとかとか道著するのであるが、みんな小見の測度擬議で、言う人もまことでなく、聞く人も真実ではない。……国土宮殿は国土宮殿にかかり、風輪は風輪にかかる。……印度の世界建立説なるものを、かくまでに深く洞察して、その作りごとなる所以を看破したものは、わが国学を除いては他に類例がない。誰か、久しく陷穽にある沙門道元を救出する器量の人はないであろうか。
(二五八―二五九)

(検討)

〈わがまことにあらず、……〉は、「言う人もまことでなく、聞く人も真実ではない」とは取れまい。「国土宮殿は国土宮殿にかかり」などということ²を道元はいつていないし、そのように読むことはできない。またどうして道元が陷穽にあるのか。先に田中は「印度人が『天人が水と見る』と見る」などといい「道元は、印度の風俗に引かれ、……」(一四二)と印度を差別したが、ここでも田中の「印度」に対する差別観が明白である。一水四見も風輪空輪も印度ではなく、仏典の説である。

古田『私釈』

国土、宮殿といっているのは、龍魚が水を宮殿と思ひ込んでいて、水の水たるを知らないことを前に述べたことから、その宮殿の一語を重ねてここに挙げたものに違いないが、水だけということになれば、宮殿即水であり、あるいは国土即水としてもいいのであり、水だけの唯一絶対の世界にあつては能所の区別など明らめいふことのむつかしいことは断るまでもないのである。……水のみの世界に住することを知らないものは、この空輪、風輪等の構成にかかった所でないと住することはできないというのである。(七〇)

(検討)

前の解釈で「水の世界」という間違いを犯して、それを引きずって、ここもまったく誤った解釈をしている。

安谷『参究』

……そのようなことを言う(道著)のは、言う人自身も、それを聞く他の人々も、ともに真実ではない。……現代人はインド古来の須弥山説を笑うけれども、なにかに懸かっているならば、その位地を保てないと思う考え方には共通のところがあるようだ。地球も太陽も、他の天体も、すべてお互いに引力というもので、引つ張り合って、それぞれその位地を保ちながら、自転公転をしているのだ、と説明するのが今日の天文学説だと聞いているが、それなら、空輪風輪に懸かると言う説と、この点、五十歩百歩の論ではあるまいか。(二三一)

(検討)

〈わがまことにあらず……〉の解釈は田中を踏襲しての誤り。空輪・風輪説と今日の宇宙論を五十歩百歩という感覚は変であり、それは万有引力が何であるか知らない無知による。万有引力は何か懸かっているのではない。また須弥山説と空輪・風輪説はおなじではなく、その上の土輪(俱舍論)では金輪)上にある世界の構造説が須弥山説であるが、ここでは言及されていない。

内山『味わう』

国土を開発し宮殿を建てる。それは人間が造ったのだと思っている。いまでいえばジェット機、宇

宙ロケット、コンピューターといった文明の利器も、みんな人間が造つたものだと思う。だがほんとうは誰が造つたというようなものではないという。生命実物とは、造つた造られたという話ではない。ジェット機が飛ぶのは燃料が爆発するからだ。しかしその爆発する力は人間が造つたものではない。大自然としてそういうものなのだ。人間はただうまく組み合わせただけにすぎない。さらにそういう組み合わせをする人間のあたまぐるみ、本当は大自然の力なので「なにものの能成所成とあきらめいはんことかたかるべし」だ。(九二)

普通人はいつも何か根拠らしいものに、依りかかっていると安定しないような気分を持っている。このような需要があるところ、また必ず誰かが適当にもっともらしい説を立てて、それでなんとなくその説に納得して安心しているにすぎない。それは実物ではないのだ。そんなものに依りかかっているとはいけないということです。(九三)

(検討)

最初から、〈国土・宮殿〉を人間の実際の国土宮殿であると誤読して、それに対して解釈しているから、面白い解釈ではあるが全部外れている。肝心なことは〈かくのごとくなれば〉の内容が分かっているかどうか、である。道元の風輪空輪説の批判は、人がなにか根拠によりかかっていることを批判しているわけではない。

【私釈】

〈かくのごとくなれば、而今の国土・宮殿、なにものの能成・所成とあきらめいはんことかたかるべし〉の〈かくのごとくなれば〉とは、前の諸類の所見不同を受けて、「而今」、いまこの〈国土・宮殿〉は、

天人にとっては雲によって成り、龍魚にとっては水によって成り、人間にとっては土や木や石でなるなど類によってさまざまであり、本来何が作ったのか、何によって造られたのか、などといえないのは、論の流れから当然である。今、人間がみて国土・宮殿であるものは、他の類にとって何であるのか分からな
い。それは「われらがなにとみるかたちを、かれが水とすらん」の逆であつて「われらが宮殿とみるか
ちを、かれが何とすらん」ということである。その分からないことを人間の見によって、〈空輪風輪にか
かれりと道著する〉のが、『華嚴経』の、大地は水輪にかかり、水輪は風輪にかかり、風輪は（虚）空輪
にかかるといふ説明である。この經典の説を道元は「わがまことにあらず、他のまことにあらず、小見の
測度」として疑う。自分が確かめた真実でもなく他人が確かめた真実でもない。このような説が立てられ
る理由として「かかれるところなくば住すべからず、とおもふによりて、この道著するなり」と批判す
る。これは水や国土の無住所をいっているのではなく、ものの存在を「何かに依る」と説くこと、同じこ
とだが、「ものの能成・所成」をいふことの批判であり、それはとりもなおさず、人間の見だけが確か
正しいとすることへの批判である。人間の見、および見解の相対化なのである。

三節 多般の流

一、

仏言、一切諸法、畢竟解脱、無有所住。〈仏言く、一切諸法は畢竟解脱にして、所住有ること無し。〉
しるべし、解脱にして繫縛なしといへども、諸法住位せり。

しかあるに、人間の水をみるに、流注してとどまらざるとみる一途あり。その流に多般あり、これ人見の一端なり。いはゆる地を流通し、空を流通し、上方に流通し、下方に流通す。一曲にもながれ、九淵にもながる。のぼりて雲をなし、くだりてふちをなす。

〔注釈〕

○仏言、一切諸法…… 上二句の出典。

『金剛上味陀羅尼経』 一切諸法畢竟解脱。故説為痴。文殊師利。若一切法畢竟解脱。是則名為金剛上味陀羅尼句（一切諸法は畢竟解脱なり。故に説きて痴と為す。文殊師利よ。若し一切法、畢竟解脱ならば、是れ則ち名づけて金剛上味陀羅尼句と為す）(T2181b)

第三句の〈無有所住〉の出典。

『大宝積経』卷四 「一切諸法。無有所住。亦不可見。無異性故。是故諸法。無住無依（一切諸法は所住有ること無し、亦た見るべからず、異性無きが故なり。是の故に諸法は住無く依無し）」(T112c)

○流注 流れ込むこと。また、流し込むこと 例。「譬えば大河の長遠に流注し、一時の頃に於いて兩岸崩頽、耳の水に填められ、忽然に断絶するが如し」『仏本行集経』(T3748c)

○一途 ①ひとすじの道、一つの方法。②同じ道、同じ方法。③ひたすらなこと。ここでは①の意味。

○流通 ①仏教語では、教えが伝わり広まること。②物事に詳しく通じていること。③世に広まり通用すること。ここでは、いずれでもなく、水が流れ行くこと。

○一曲 一曲がりした川という意味だが、次の「九淵」に掛けた修辭。

○九淵 出典①『弔屈原賦』(漢・賈誼)「九淵を襲ぬるの神龍、沕として深く潜んで以て自ら珍とす」。きわめて深い

淵。②『莊子』「夫千金之珠、必在九重之淵、而驪龍領下（それ千金の珠は、必ず九重之淵にして、驪龍の領下に在り）」（列御寇篇）。九つの淵。いまは「一曲」に対する「九淵」で、両方の意味をかけている。

○ふち 「淵ふち」で水が深くてたえられた所。

【現代語訳】

仏が言われた、「一切諸法は究極的に解脱しており、とどまる所有ることなし」。

知るがよい、（諸法は）解脱であつて繋よぎ縛るものはないとはいっても、法位に住している。

そうであるのに、人間が水を見ると、流れ入つてとどまらないとみる一つの見方がある。その「流れる」ということに種々ある。これは人間の見方の一端である。つまり地を流れ行き、空を流れ行き、上方に流れ行き、下方に流れ行く。一曲がりの川にも流れ、多くの深い淵にも流れる。昇つては雲となり、下つては（水が深くてたえられた）淵となる。

【諸釈の検討】

田中『道元』

仏言の文は大宝積経才八十七巻の意を取れるもの、維摩経にも相似の文あり、仏説そのままの引証でないといふ。その辺のところは、まだ確かめないから著者にはよくわからぬ。ただ道元の仏言くには、經典そのままでない場合が非常に多いといふことだけは確かである。（二六二―二六三）

現代の論文などでは、人の文を引用するときは、多く「……」を施す。これは厳密を期するところから来てゐるらしいが、併し、どこか証拠物件をつきつけるような臭ひがある。だから、人の説を攻撃したり

論争したりするとき、つまり係争のときに、これが沢山出て来るわけである。……「……」は、何時の頃に誰が始めたのか、まだ審かにしないが、感覚としては、明かにヨーロッパの「……」や「……」に繋がっている。この記号の中では、厳密な写実主義をとらねばならぬ。この写実主義に果たして真相を伝える力量ありや、またなしや、といふことが問題である。……クオーティション・マークの作用も、幾分この鍵に似てゐる。このマークを輸入して文章にかぎを施すやうになつたものなら、本場以上のあさましきである。(一六四—一六五)

諸法は所住なし、諸法は住位せり。議論理窟のとげとげした人々は直ぐに矛盾といふ。ここは矛盾どころではなく、無所住なればこそ住法位の活鱻々地がある。住法せざる解脱の如きは、解脱に繫縛された解脱である。これを空縛といふ。(一六六)

……諸法は住位してゐるのに、人間の凡見は、一途に水は流注して昼夜を捨てずなどといふ。「啓迪」には、大体右のように解釈してある。著者は、この解釈を採らない。これは、あながちに凡見を破する文体ではないと思ふ。……試みにその多般なる有様を言はんに、水は大地の下にも、大空の上にも流通し、上つては雲をなし、下つては淵をなす。これ即ち住法位の活鱻々地であり、有時の経歴である。(一六六—一六七)

(検討)

田中は道元が經典引用がそのままでないことを褒め、逆に一般に論文の引用の厳密さの要求に対してそれを批判する。

しかし、道元は実際には經典などの本文に忠実な人である。《摩訶般若波羅蜜》卷の引用を見たらよく分かる。十分に厳密に經典を引用して、そしてその中で自分の思想とは齟齬する詞を変更することもあ

る。この場合も《仏性》巻のはじめの句も、經典の二つの言葉をつなげて用いている。だが、それは理由あつてのことである。また経文はそのまゝにして、実に自由に解釈を施す。それは經典の詞に対する嚴密さと共存している。今の場合も前の二句と、第三句は、そのまま二つの經典にあり、まさしく「仏言」である。解釈者が探せなかつただけで、嚴密でないからいいとする評価は間違つている。自分の誤読にのつて、文献学が何たるかも知らず、余分なことを言い過ぎる。

また無有所住の主語は、道元の詞からも、經典からも紛れもなく《一切諸法》であり、解脱ではない。だから「住法せざる解脱」など考えられない。

凡見を破するだけではないというのは、その通りであろう。しかし、水の地形による様々な様態を、道元は「住法位の活鱚鱚地」とも、「有時の経歴」ともいうまい。

古田『私釈』

水は水にこそ依れ決して何かに依つて住まるところとなるものではないことをいおうとしているのである。(七二)

しかし住まるところがないといつても水は現に水としてあるのであるから、……水は水の法位に住まつているのであり、水の水たることを否定するわけではないとしているのである。『御抄』に……『聞解』に……このようなむつかしい論理を展べるのは却つて論旨の混乱を招くのではないかと危ぶむのである。(七二―七三)

ところで「その流に多般あり、これ人見の一端なり」とある一句であるが、一本にはこの一句を削つているように、実際には無い方がいいかも知れないのであり、少なくとも「これ人見の一端なり」の一句は

この場所にあつては意味が通じにくいのである。『私記』に……『聞解』にも「……一途あり」にすぐ続けて、「これ人見の一端なり」の一句がある意味にとつては、実際にそう取るより考えようがないのであり、この「これ人見の一端なり」の一句は「一途あり」の著語（しやくご）で、本文の一句にはなかつたかも知れないのである。(七三)

(検討)

『御抄』『聞解』を批判するのはいいが、自分の解釈は本文の（一切諸法）を無視して水を主語として解釈している。枉げてその解釈に沿つてみても、「住法位」の解釈が「水は現に水としてある」「水の水たることを否定するわけではない」といわれる。法位に住するとは、そういうことだろうか。

古田の論からいえば「その流に多般あり、これ人見の一端なり」がない方がいいよということになるが、道元の本文をまっとうに解釈せず、たかだか自分が見た「一本」によつて、なかつたかもしれないとするのはよくない。真蹟もあつて、ここにあることは動かしたい。古田の鑑定した当時でも、それが真蹟に近いことは確認されていたはずで、そこに本文は厳然とこうあるのになぜこのように言えるのだろう。

安谷『参究』

『啓迪』には、ここで西有禪師が広長舌を振つておられるが、それは一々尤もなことで、禪師の垂示を深く拝謝するのみである。次に「仏言云々」に対する田中氏の見解を挙げて、読者諸賢の参考に供する。……さて、一切諸法とは、すべての存在をさす。一般には現象といっている。現象とは、あらわれたかたちということで、そのかたちが、どういうわけであらわれるかということは、現象と

という言葉には示されていない。よく考えてみると、浅薄な言葉である。浅薄な言葉は浅薄な頭から出る。このような浅薄な頭から、偶然という馬鹿な考えも出るし、神が作ったという考えも出てくる。

仏道ではすべての現象を諸法、または万法とよんでいる。法とは法則の義であって、因縁因果の大自然律をさすのである。……解脱ということは、すべてのものから解放され、一切の拘束を脱却しているといったような意味であって、透脱または脱落ともいい、自由無碍ともいう。それをさらに無有所住と説いている。無有所住とは、所住あることなし、または住するところあることなしと言う意味であって、どこにもひっかかっていない、どこにもくっついていないということだ。それなら勝手放題でよいかというに、どっこい、そうはいかない。いや、勝手放題にやれば、勝手放題にやった結果がまちがいをなく出てくる。それを甘んじて受ける覚悟なら勝手放題におやりなさい。それを解脱とも、無所住ともいうのだ。……法位に住しているから無所住なのである。これを矛盾と思うのは、無所の住と言うことに気がつかないからである。住の無住なる事実を悟れば、文句なしに受けとれる言葉である。

その流れるというについても、いろいろあるが、これは人間の見解というものに、人間がこだわっているところの一端を暴露しているのである。(一三四―二二七)

(検討)

『啓迪』を安谷が拝謝することもあるのかとびつくりする。ところで田中の、道元の經典引用への感想を十二行に亘って引用している意図は何だろうか。

一切諸法の説明を勝手に「一般には現象」として、自分が使ったその「現象」という用語の悪口をいうが、そもそもその説明がおかしい。現象と本体(物自体、存在そのもの)とは対になる概念であり、「諸法」

はそのいずれでもない。また、その「法」とは「因縁因果の大自然律」だろうか。道元には諸法に対してそのような理解をもっているとは思われない。而今の住法位と時間軸を必要とする因果、因縁は両立しない概念であろう。例えば薪と灰は因果でいえば、薪を因とし、火を縁として、次第に灰に結果するということになるが、道元はそうには言わない。「因縁」という言葉も道元はもっぱら仏道の因縁に限るようだ。列挙すれば、さどりの因縁、悟道の因縁《谿声山色》、一大事の因縁《諸悪莫作》、《法華転法華》、行履の因縁《諸悪莫作》、戒の因縁、得道の因縁《袈裟功德》、嗣法の因縁《嗣書》、安居の因縁《諸法実相》、罪業の因縁《仏経》、発菩提心の因縁《発無上心》など。

また、解脱と無所住を同意語としており、それもおかしいが、解脱とあることから、人間の解脱としていろいろ語っている。しかし、經典には〈諸法畢竟解脱〉とあっており、人間の解脱のことをいっておらず、人間が無所住だともいうまい。「住の無住なる事実を悟」るなどという言い方は虚しく響く。

また、〈人見の一端〉として描写されていることを、「人間の見解というものに、人間がこだわっている」とする。同様の言い方がすぐあとで〈文子曰く〉と続くのに、当を失している。

内山『味わう』

一切諸法の「法」とはなにか。私はこれまでに法とはなにかを繰り返し、繰り返し述べてきました。この私と言う自己はあらゆる存在を刻々、生なまに生命体験することにおいて生きています。そしてあらゆる存在は、この刻々生の自己の生命体験を通してある。この場合生命体験する自己を心といひ、生命体験される存在を法という。それで心法一如、心法不二である。心と法とは別物ではない。(九五)……畢竟解脱の解脱も、繫縛と解脱とに分かれる以前。繫縛を捨てて解脱すると言うことでは

ない。……だから繫縛がいくらあっても、無相の繫縛ぐるみ住法位、そのままあるということです。
(九七—九八)

ここはわれわれが、いかに概念だけでしか、ものを見ていないかということを描かれている。水でも液体と称して、流れるものだと決めているが、ほんとうはそうではない。また、流れるということだけでも、いろいろとある。(九九)

〔検討〕

「法」の説明は優れているとおもいますが、ここを2頁以上「生命実物」(九六)の話として自説を展開するのはいかがなものか。

また、「繫縛と解脱に分かれる以前」と、例のごとくなんでも二つに分かれる以前という論法で、はたして道元の言葉が理解できるだろうか。そういう論理からは〈解脱にして繫縛なしといえども〉などまったく意味をなさなくなろう。

ここで描写されている水の様子は概念とはいえないだろう。

〔私釈〕

〈仏言、一切諸法……諸法住位せり〉

まず、〈仏言、一切諸法……〉の引用について、田中のように、出典に当たらずに道元の經典引用が正確ではないというのは間違っているし、まして厳密な引用よりその方がいいとするのは、二重の間違いである。その(検討)でも述べたように、道元の經典引用は正確であり、ここは何経といていないが、仏言として一字も間違いはない。ここではその両方の句が必要だったから、道元は經典名を挙げないで、こ

のように書いたのであろう。

そして『御聴書抄』が指摘するように、経文の「無有所住」と道元の「住法位」という詞は、一見すると矛盾するように見える。だが、矛盾しない理由が「法体が一法に止まらぬ道理が、無有所住と云われるなり。この道理は又諸法住位の道理なるべし」(『正法眼蔵註解全集』第二巻、二五九頁)といわれるのはおかしい。「法体」とは諸法の本体(実体、ダルマ)であるが、この用語は『正法眼蔵』にも『永平広録』にもない。法体など決して認めない道元だから当然である。まして法体が一法に止まらぬ、などということはできない。それ以下も道理にはなっていない。安谷の「無住の住」も説明にならない。

ここは、いままでの水の論を経典の言葉で締める大事な箇所である。

ここまでの論は、人の見ではない水は、依るところなく自ずから現成する、ということであり、それが依水の透脱であった。水だけではなく、国土宮殿も依るところなく、能所なく現成するといわれた。そうであればそれらに限らず、人の判断、認識や知見ではない、(『弘言』において、諸法(いろいろなあり方、いろいろな存在)も、依るところなく透脱して現成しているといえよう。それが(一切諸法は畢竟解脱して所住あることなし)であろう。

それはこの巻の冒頭の叙述と同じこととして繋がる。どのようにか。

一章冒頭では(而今の山水…法位に住して究尽の功德を成ぜり)といわれていた。(而今の山水)は人間の判断、見を通さないとことであり、(畢竟解脱して)いる、それゆえに(究尽の功德を成)じているといえるが、しかも(法位に住し)ている。

法位に住しながら、古仏によって(青山常運歩)(東山水上行)といわれたように、運歩はやむことなく、したがって(所住有ること無し)である。山だけでなく諸法は、解脱して「無所住」なのであ

る。

〈しかあるに、人間の水をみるに、流注してとどまらざるとみる一途あり。その流に多般あり〉

人間の目で見ることに関する叙述には〈しかあるに〉という逆接で続く。ここは、「水」に対する人間の見方、それもそれほど特別ではない見方を「流れてとどまらない」と挙げている。人が水を見るはあい、当たり前な水の様子であるが、その「流れてとどまらない」という一つのあり方にも〈その流に多般あり〉といわれる。さらに間違えないように念を押して〈これ人見の一端なり〉と補われてこういわれる。

〈地を流通し、空を流通し、上方に流通し、下方に流通す。一曲にもながれ、九淵にもながる。のぼりて雲をなし、くだりてふちをなす〉

人間が見れば「水の流通」は当たり前であり、一曲がりの河川にも流れれば、深い淵にもなる。〈のぼりて雲をなす〉すことも人の普通の認識である。したがってこれらは、凡見〔啓迪〕でも概念〔内山〕でもない。「こだわっている」〔安谷〕わけでもない。人が見た水の働きの一つである流通の素晴らしさの叙述である。

二、

文字曰、水之道、上天為雨露、下地為江河。〈文字に曰く、水の道、天に上りては雨露と為り、地に下りては江河と為る。〉

いま俗のいふところ、なほかくのごとし。仏祖の児孫と称せんともがら、俗よりもくからんは、もともはづべし。いはく、水の道は、水の所知覚にあらざれども、水よく現行す。水の不知覚にあらざれども、水よく現行するなり。

上天為雨露じょうてんいろうるといふ。しるべし、水は、いくそばくの上天・上方へものぼりて雨露をなすなり。雨露は、世界にしたがふてしなじなり。水のいたらざるところあるといふは、小乗声聞教なり、あるひは外道の邪教なり。水は火焰裏にもいたるなり、心念・思量・分別裏にもいたるなり、覚智・仏性裏にもいたるなり。

〔注釈〕

○文字 書名。『老子』を敷衍したもので二巻、唐代に『通玄真経』と呼ばれるも、老子の弟子の文字の作ではなく、後代の偽書といわれる。

○水之道…… 出典『文字』道原章「上天為雨露、下地為潤沢」。文言は、テキストと下の二字が異なる。

『正法眼蔵涉典録』には次のように出る。「稽古略の巻二に出ず。……文中子四巻、今世に行わる。文字云、水之道、上天為雨露、下地為江河、……(文字云く、水の道、天に上りては雨露と為り、地に下りては江河と為る)」「(三〇〇)。「文中子」とは、中国・隋代の儒学者である王通と、その門弟子たちとの対話を記録したとされる書物(十巻)で、儒教のものであり、『文字』が老荘思想であるのとは異なる。なお『釈氏稽古略』(T49809c-810b)にはこの話は見えない。

○知覚 感覺器官を通して外部を知る働き。

*道元用例

〈諸仏のつねにこのなかに住持たる、各各の方面に知覚をのこさず。群生のとこしなへにこのなかに使用する、各各の知覚に方面あらはれず。〉《辦道話》

〈おほく風火の動著を仏性の知覚とおもへる〉《仏性》、〈この法起、かつて起をのこすにあらす。このゆえに、起は知覚にあらす、知見にあらす。〉《海印三昧》等。

○現行 「現」は、実際に存在したり、実際に行われたりするありさまを表す語であり、実際に行われていること、現に運用していること。『正法眼蔵』の中でここだけに使われる。ここでは実際に流れ行くことか。

○いくそばく 「いくそ」は幾十で、「ばく」は許よかで、「いくそばく」は「どんなに多くの」の意。

○上天 ①天空、②天帝、上帝、③冬の天など。ここでは①の意。

○覚智・仏性裏 「覚智仏性」裏と取るか、覚智および仏性裏と取るか、の問題がある。今は後者と取る。いずれにせよ、「仏性」も「覚智」も道元が肯定的に使うことはほとんどない。

【現代語訳】

『文字』にいう、「水の道は、天に上っては雨露となり、地に下っては江河となる」と。いま世間の者がいうことすらも、このようである。仏祖の子孫だと自称する連中が、世俗の人よりも暗愚であるのはなによりも恥ずべきだ。いつていることは、水の道は水が知覚するところではないけれども、水は実際によく流れ行き、水が知覚しないのではないけれども、水は実際に（上方下方などに）よく流れ行くのである。

「上天為雨露」という。しるがよい、水はどれほどか遙かの天空、上方へも昇って雨露を形成するのである。「雨露」は、（諸類の）世界にしたがつて、さまざまである。水が至らないところがあるというのは、小乗・声聞の教えであり、あるいは仏道以外の誤った教えである。水は火焰の内にも至るのである。心念

や思量・分別の内にも至るのであり、覚智・仏性の内にもいたるのである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

文中子四巻に、次のやうにあるといふ。ただ何となく面白く、道元がかやうな外典にも親しんだことは、さらに一層興味深いから、書き加えて置きたい。文子云く、水之道、天に上りて雨露と為り、地に下りて江河と為る、水の北を陽と曰ひ、水の南を陰と曰ふ、水山石の間に出づるを濚と曰ひ、……水神を天呉と曰ふ。——水の許多般なる、推して知るべしである。なほ雲、霧……淡水、鹹水、硬水、軟水等があり、水を微細ならしむること極まれば分かれて二となる。一を水素と曰ひ、他を酸素といふ等もある。(二六八—二六九)

水はみづから自己の働きを知覚すると否とに拘らず、……諸類の世界に従つて或は妙華、或は濃血といふふうにしなじなである。(二七〇—二七二)

水の至らぬところありと思ふのは、小乗声聞の説に過ぎぬ。……性水の周遍法界なるを思ふべきである。……水は悪夢の中に至り、仏辺窠窟の腐水にも至り、……ちなみに、現成公案の巻に次の一節がある。……いま参学の人は、身心を励まして、風といふは水といわんがごとしといふほどの志氣を以て著眼見されたい。——麻浴山宝徹禪師……。(二七二—二七三)

(検討)

『涉典録』による「文中子四巻」の文を長々と引用するが、その内容は水についての表面的な描写に過ぎず、さらに自説の水の種類を並べるが関係あるまい。「水はみづから自己の働きを知覚」というが、本

文では、「水の道は水が知覚」といわれており、「水はみづから自己の働き」は関係ない。また〈世界にしたがふて〉を『御聴書抄』に倣って一見四水のこととするのは妥当ではない。主語は「雨露」であり、再説しているわけではない。また『辨註』に倣った「性水」云々も関係ないだろう。また〈水のいたらざるところ〉がない、とあるからと言って、「悪夢の中に至り」など何でも挙げれば良いというものではない。また宝徹禅師の話は修証不二の譬えであるが、ここは修証の話でも譬えでもなく、「水」の参究であり、混同することはできない。

古田『私釈』

水の道は水自身が上方へとか、下方へとかこの知覚するところによって通じているわけでもなく、またそういったことを知覚しないところによって通じているわけでもなく、水はとどまることなく何処へも流れ去るのである。(七四)

(検討)

だいたい原文通りなぞっているが、「現行」は「通じる」というより、実際に行く、流れるということだろう。

安谷『参究』

安谷も、田中による『文中子』の文章を二十行に亘って引用しているが、妥当ではなからう。またこういう。

ここでいう水とは、真空性水のことだ。性空のことだ。真の自己のことだ。宇宙は自己の千變万化

だ。虚空の軽業だ。火にもなれる。水にもなれる。……(一四一)

(検討)

道元は「水」のことをいっているのであって、「性水」、「性空」も「自己」も「宇宙」も関係ない。宇宙が自己の千変万化ということでは、ヒンドゥー教になる。

内山『味わう』

こういうことも、今日の科学知識をもっているわれわれからすれば別に不思議ではない。地球上にあるすべてが水分を含んでいるし、生命は水のなかに生じたものなのだから、心念思量分別裏にあるのも当然だし、生命実物そのものにあるのも当然です。(二〇一)

(検討)

水がいたらないところはない、というのは、地球上では今日の科学知識でもある程度は妥当するかもしれないが、(心念・思量・分別裏にもいたる)のは、「われわれからすれば」当然だろうか。とてもそうは思えない。

【私釈】

〈文字曰く……いま俗のいふところ、なほかくのごとし〉と、この段落は始まっている。

この「俗」は、俗世間の人、俗人という意味ではあるまい。文字は(偽書だとしても)老子の弟子であり、道教では聖人賢人である。仏教ではないという意味での「俗」であろう。そして(仏祖の児孫と称せんとしながら、俗よりもくからんは、もとはづべし)というが、どうしてここで仏典を引かず『文字』

を引いたのか。じつはこのようなことを述べる仏典はほぼないからである。仏典は人間自身(自己)を問題にして、人と環境、あるいは自然とかの関わりをほとんど問題にしない。したがって、「山水」を主題にする道元は、仏教史上きわめてユニークな思惟をなしていると言える。「山水」とは、中国、日本では山と水という意味だけではなく、いわゆる「自然」ということである。したがって、ここに限らず冒頭(二章一節三)から〈乗雲の道徳……順風の妙功〉と『莊子』が引かれていた。

しかし、【注釈】でみたように、ここには出典の問題がある。引かれているのは『稽古略』の「文中子」の言葉「水之道、上天為雨露、下地為江河」である。そのことは直前に〈人見の一端なり。いはゆる地を流通し、空を流通し、上方に流通し、下方に流通す。一曲にもながれ、九淵にもながる。のぼりて雲をなし、くだりてふちをなす〉といわれていたことと同じであり、むしろ、より平板で常識的であると思われる。

このようなきわめて当たり前の言説に対して、〈仏祖の児孫と称せんともがら、俗よりもくらからんは、もともとはづべし〉というのは、すこし奇妙である。仏祖の児孫でなくても、だれでも昔から知っているようなことである。それに対する道元の拈提は、〈水のいたらざるどころ〉なしとし、〈心念・思量・分別裏にもいたるなり、覚知・仏性裏にもいたる〉と、この『文中子』のテキストがまったく言っていないことに言及していく。

私は思う、道元は、以前に『稽古略』ではなく、『文中子』を見て、水の働きが精神面にまで及ぶ広大深淵なものだ、ということを確認していたのではあるまいか。

『文中子』道原章七には次のように出る。

天下莫柔弱於水、水為道也、広不可極、深不可測、長極無窮。遠淪無涯、息耗減益、過於不訾、上天

為雨露、下地為潤沢。万物不得不生、百事不得不成。(天下に水より柔弱なるはなく、水、道となる也。広きこと極まりなく、深きこと測るべからず、長きこと、無窮を極む。遠きこと無涯に渝る。息え耗り減じ益し、譬られざるに過ず。天に上りては雨露となり、地に下つては潤沢となる。万物得ざれば生ぜず、百事得ざれば成らず。)

これは三章一節の(融じては乳水よりもやはらかなり)と響きあい、「上天為雨露、下地為」は、テキストと同じである。「潤沢」がテキストでは「江河」となっているだけである。また「深不可測、長極無究。遠淪無涯」は直前の(一曲にもながれ、九淵にもながる。のぼりて雲をなし、くだりてふちをなす)とも呼応する。

それゆえ、道元は自分が覚えている『文字』から、着想を得て書いていったが、その原典が見出せなくて『稽古略』の「文中子」を使ったのではなからうか。

『文字』であれば、水の精神面における影響にも説き及ぶ。

道原章一に、「功德」という用語が的中するような水の働きが次のように説かれている。

「水流而不止、与物終始。風興雲蒸、雷声雨降、並応無窮、已雕已琢、還復於樸。無為為之而合乎生死、無為言之而通乎徳、恬愉無矜而得乎和、有万不同而便乎生。和陰陽、節四時、調五行、潤乎草木、浸乎金石、禽獸碩大、毫毛潤沢、鳥卵不败、獸胎不殯(水流れて止まず、物と終始す。風興り、雲蒸し、雷声り雨降り、並び応じて窮まる無し。已に雕み已に琢き、また樸に復す。無為にして之を為し、生死に合するなり、無為にして之を言ひ、徳に通ず。恬愉して矜る無くして和を得、万に同じからざる有りて、生に便あり。陰陽を和して、四時を節り五行を調う。草木を潤す、金石を浸す。禽獸碩大し、毫毛潤沢す。鳥卵敗れず、獸胎殯れず)」。

この『文字』では、水自体の精神的な作用を、「已に雕み已に琢き、また樸に復す」とある。ただ、岩を刻み、石を磨くだけではなく、おのれを磨くことも、無垢なそのままになることも含まれよう。「無為

にして之を為し、生死に合するなり、無為にして之を言い、徳に通ず。恬愉して矜まじる無くして和を得」はまさに精神的な働きそのものである。それが水の働きとしていわれている。この『文字』の思想を見るとき、道元が〈心念・思量・分別裏にもいたるなり、覚智仏性裏にもいたるなり〉というのすなわに肯定できる。『文字』では水が精神面を含めてすべての自然の調和を形作っているのである。

こういう『文字』の言ならば、〈仏祖の児孫と称せんともがら、俗よりもくからんは、もともはづべし〉というのも、その通りだとすなずける。

もっともこれは私の憶測の域を出ない。少しテキストにそって解釈していこう。

〈水の道は、水の所知覚にあらざれども、水よく現行す。水の不知覚にあらざれども、水よく現行する〉という。〈所知覚にあらざれども〉、〈不知覚にあらざれども〉というのは、水は勝手にどこにでも流れるわけではなく、水の道として、ある目的地(池や川、海)に流れる。人が目的地に行こうとすれば、道を知っていなければならぬが、水は道すじを知っているのか、知らないのか分からないが、間違いなく山筋にそって上っていき、あるいは低地にそって下っていく、ということをつたのであろう。普通は水にそもそも「知覚」を認めない。けれど道元はそのような決めつけはしないで、不知覚か知覚しているか分からないけど、という人間の見に留保をつけた言い方をしている。

〈現行〉には実際に行く、という意味が含まれる。現代科学では、水は水蒸気になれば体積が増えて軽くなり、気流にのって、あるいは山に沿って上に行くなど説明がつくだろうが、文字の頃、あるいは道元の頃には、それは分からない。

また次の〈上天為雨露……雨露は、世界にしたがふてしなじななり〉の初めの叙述は、水がどこまでも上って雨露になるという。これはわかりやすいだろう。つづく言葉は「水」が、ではなく、〈雨露〉が

世界にしたがって品々であるという。「雨露」が主語なのだから一水四見を再論しているのではない。これは、例としては何もあげられていないが、たとえば「雨露」は、山にとつては衣かもしれないし、鳥にとつては飲料水かもしれない。「雨露」は天人にとつては〈天、曼陀羅華を雨ふらす〉《梅花》とあるように、華かもしれない。そういうことをいうのであろう。

〈水のいたらざるところあるといふは、小乗声聞教なり、あるひは外道の邪教なり〉について、『御聴書抄』には「俱舎等には水の到らざる所をたて」というが、瞥見した限り、そのような記述はない。おそらく俱舎論や阿毘達磨では、五蘊や六識でさえ、それ自体で実在するダルマ（法）とするのだから、まして水など四大は物質を構成する元素であり、それぞれ独立した実体であつて、それらが混じり合うことはないとするのだから。

〈水は火焰裏にもいたるなり〉というのは、現代的には盛んに燃えているものに水をかけると、水が急に水蒸気となつて火焰がいつそう大きくなることがあり、そこには火と水蒸気ともにあるというような現象を指すのだろうか。そういう解釈もありだとは思ふが、道元の時代ということを考えて、そのような合理的説明よりも、道元が『文字』にならつて「水」を人間世界だけではなく、あらゆるところに存在して、その働きがあらゆるものに及ぶと考えたという方がわかりやすい。『文字』は精神的な水の作用だけではなく、「草木を潤し、金石を浸す。禽獸碩大（大きく立派に）し、毫毛潤沢す。鳥卵敗れず、獸胎殯せず」と草木、金石、鳥獸に浸透し、それによつて繁殖が可能になるものとしている。ターレスの「万物は水である」に近い思想である。そうであれば、火であれ、金属であれ、何処にも水があると道元が捉えるのも道理であらう。

〈心念・思量・分別裏にもいたるなり、覚知・仏性裏にもいたるなり〉はすでにみたように、精神的働

きも水的作用とみることができよう。道元にも、たとえば〈大悟仏あり、大悟地水火風空あり〉《大悟》とか〈水沫泡焰これ心なり〉《三界唯心》ともいって、あたかも水も「心」であるかのような叙述もある。また関連する道元の言葉に〈いたづらに風火の動著する心意識を仏性の覚知覚了とおもへり〉《仏性》がある。このときは未だ《仏性》は示衆されていないが、〈風火の動著する心意識〉とは、生きていることを四大（地水火風）が散らばらない状態と捉え、〈風火未散〉といわれたから、「風火地水の動著する心意識」ともいえて、〈水は〉覚智・仏性裏にもいたるなり」としたのだろうか。だが、このような説明より、『文字』本文の「精神作用を含む万物に浸透する水」思想からきていると見た方が良いと思われる。

三、

下地げちいこうが為江河。しるべし、水の下地するとき、江河をなすなり。江河の精、よく賢人となる。いま凡愚・庸流ようりゅうのおもはくは、水はかならず江河・海川にあるとおもへり。しかにはあらず、水のなかに江海をなせり。しかあれば、江海ならぬところにも水はあり。水の下地するとき、江海の功をなすのみなり。

また水の、江海をなしつるところなれば、世界あるべからず、仏土あるべからず、と学すべからず。一滴のなかにも、無量の仏国土現成なり。しかあれば、仏土のなかに水あるにあらず、水裏に仏土あるにあらず。水の所在、すでに三際にかかはれず、法界にかかはれず。しかもかくのごとくなりといへども、水現成すいげんじょうの公案なり。

〔注釈〕

○江河 「江」は大きな川で海や湖などの陸地に入り込んでいくところ、例えば揚子江（長江の揚州付近）。「河」は土地を貫通して流れる自然の水路で小さいのが川、大きいのが河。「江河」で揚子江と黄河を指すこともあるが、ここでは大きな河。

○精 ①生命の根源にあるもの。（人間以外の）ところ、たましい。精神。②まこと、まごころ。③神、ものけ、など。ここでは①か③の意味。河村本・頭注の「精髓（水の普通の事実）」は採らない。「文学大系」頭注は「江河の精」を「ここでは普遍絶対の水をいう」とあるが、そうではあるまい。

○庸流 庸は①並み、平凡。②愚か。したがって庸流はふつうのあり方で、凡愚とほぼ同じ。

○なせり なす（動詞する、行う、作る、用いるなど）の已然形「なせ」＋助動詞「り」（動作、作用の結果の継続。している、してある）の終止形。

○功 ①成し遂げた仕事、てがら、②経験・仕事などの蓄積。年功など。ここでは①の意味。

○なしつる なす（動詞）の連用形＋完了の助動詞「つ」の連体形。

○水裏 「裏」はものや心の内側、「水裏」は水の中、水の内部。

○三際 現在・過去・未来。

○法界 ①存在するものの世界、全宇宙。②真理そのもの。すべてのあり方の根源。真如・実相と同義。ここではすぐ後に「四大・五大・六大等の行処によりて、しばらく方隅法界を建立するのみなり」といわれているから①の意味。

【現代語訳】

「下地為江河」という。しるがよい、水が地に下るとき、江河をつくるのである。江や大河の魂魄は、

賢人となることができる。いま愚かな凡人が思うには、水はかならず江河や海や川にあると思っ
ている。そうなのではない、水の中に江や海はできている。そうであるから、江や海ではないところにも水はあ
る。水が地に下る時、江や海という仕事をするだけである。

また水が江や海をつくったところだから、そこには(地水火風などで構成される)世界はあるはずがない、
仏土があるはずがないと学んではいけない。一滴の(水)の中にも無量の仏国土が現成するのである。そ
うであるから仏土の中に水があるのではない、水の内部に仏土があるのである。水の所在はすでに(時
間的)現在・過去・未来に関わらず、(空間的)全世界に関らない。しかもこのようであるといつても、水
は現成の公案である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

凡夫のあらかじめありと思ふ江河に、賢人を生む力のないのは、蓋し当然である。然るに、水の
下地と同時現成なる江河は、凝つて精となり賢人となる。……江河の精よく賢人となる、については
渉典録も統紹も沈黙してゐる。ただ聞解だけに典故を探したとおぼしき形跡が見えるが、甚だ不適切
で、一向に要領を得ぬから、これは断念する。(二七五)

水を世界の一隅に擬するとき、その世界とはあらかじめ横たはれるものである。このとき、水の江
海をなすのは、既成の世界に既成の江海一枚を添加するのみである。ともに、わが生命とはかかわり
なき点景に過ぎぬ。水に世界あるべからず、仏土あるべからずといふ思ひは、ここから生ずるのであ
る。世界なく国土なき水は、わが生命とは何等の繋りもない。……道元の道は、一茎の草にも一掬の

水にも、世界すなはち仏国土の現成を学するにある。一滴のなかにも無量の仏国土現成なり、というのは、人をしておのずからその生命の根源に立ち還らしめる言葉である。坐禅儀の巻に、容身の地を護持すべし、とあるのは、坐禅の作法であるが、その作法は、尺寸の地にも世界すなはち仏国土ありといふところから来てゐる。(二七七一七八)

しかあれば、仏土のなかに水あるにあらず……。これは既成の見解を打破するのである。水に世界あるべからず、仏土あるべからずと学すべからず、とあつたから、この一句は直ぐに了知出来る。それで、つぎには水裏に仏土あり、となるのが当然であるやうに思はれる。……然るに、その舌の根もいまだ乾かぬうちに、水裏に仏土あるにあらず、といふ。道元狂気せりと言ひ難いならば、天桂和尚の例の故智にならうて、筆写の誤りといふべきか。これはこの巻だけを見てもわからぬことで、眼蔵全体の上から判断しなければならぬ。それは誤写などの類ではなく、眼蔵の思惟の一大特色をなすものである。かやうな表出をとる場合が、道元には度々ある。かやうな表出をとる道元の意図を考へて見るに、しかあれば仏土の中に水あるにあらず……と書いてゆく間は、道元も水裏に仏土ありという風にもつて行く気があつたのかも知れぬ。途中で気を変へたのである。何故変へたかといふに、水裏に仏土ありは、凡見の打破で、既に十分に説き去つたところであるが、而もこの命題に執着すれば、やがて断見を醗醸することとなる。(二七九一—一八〇)

古仏の道得に固著して断見に陥るのは、実は固著が不徹底だからである。……徹底固著のためには、他の道得をすべて、仮令それらが他の仏々祖々の道得であらうとも仮令自己の金科玉条であらうとも、すべて、あらずあらず底の獅子奮迅の勇を以て徹底離却せねばならぬ。つい先刻打ち立てた自己の金科玉条を、惜しげもなく瓦解せしめて、而もその態勢にいささかの紊れも生じないのが、この

行文の大変な力量である。……途中で気を変へたのは、いわゆる気まぐれではない。かういふ行文の運びかたは、道元の平素に養うて倦むことなき老婆親切心の現成である。(二八一—二八二)

水の所在は、それらに拘らず(かかわれず)は、既に一度出たが、眼蔵には屢々見受けられる、しかも水現成の公案なり。——三際法界に繫縛されずといへども、三際法界の処処に現成して覆蔵するところがない。故に現成の公案なりという。公案は、もと法令の義、隠したり枉げたり紛れたりすることは出来ぬといふ意義を有する。(二八三)

(検討)

「凡夫のあらかじめありと思う江河……」というが、本文では凡愚は(水はかならず江河・海川にある)と思うのである。また本文は(よく賢人となる)で切れて、(いま凡愚……)は(しかにはあらず……)という文に続いている。

(世界あるべからず、仏土あるべからず、と学すべからず)の解釈も、「わが生命」との関係を重要なポイントとしているが、道元にはそのような観点はない。(一滴のなかにも、無量の仏国土現成なり)が、なぜ人が生命の根源に立ち返らしめる言葉であるのか、分からない。《坐禅儀》の描写はその理由にはならない。(容身の地)を仏国土とするのは、まだ仏国土を人間が考える(土)地とするからである。

(仏土のなかに水あるにあらず)は、「すぐ了知出来る」というが、水に(仏土あるべからず、と学すべからず)であれば、水に仏土があるのだから、水はいたらないところはないのであって、仏土に水があってもおかしくない。だから、「すぐ了知出来る」ことではない。もし(仏土のなかに水あるにあらず)を、(一滴の)水の中に仏土があるのだから、当然仏土の中に水はない、と物質的水や土という前提でいうなら、「水裏に仏土ありとなるのが当然」だということになる。田中は勝手にそのように思い込み、道元が

そうしていない意図を、「道元狂気せり」と言い難いならば、天桂和尚の例の故智になろうて、筆写の誤りといふべきか」と芝居じみたことをいつて、「それは誤写などの類ではなく、眼蔵の思惟の一大特色なすもの」であるといい、それを「途中で気を変えたのである」(一八〇)と結論してと延々と四頁に亘つて書き連ねる。はじめの自分の解釈が間違っているのである。

また最後は(三際にかかわれず、法界にかかわれず)といわれているのに「三際法界の処処に現成して」と三際、法界の中で現成するとしており、誤りである。

古田『私釈』

「賢人」は次の句に凡愚——庸流とあることに対して使われているのであり、江河をなすといっても凡庸のものが水は下つて江河海川となすと考えるのはわけが違うことをいうために、賢人の語を用いたものに違いなからうが……水が地上に流れて江河海川をなしたと思うのが普通であるが、実際はそうではなく水があつてこそ江河海川をなすのであるから「水の中に江海をなせり」と見るのが正しいのである。(七六一七七)

また水が江河海川をなしたというが、江河海川は世界の一部であることから、そのような一部のうちには世界があるはずはないとか、仏土があるはずはないと思うかも知れないものの、そう思つてはならないのであり、江河海川どころか水の一滴にも無量の仏国土が現成しているのであり、水は局量せられるようなものではないのである。全世界を包んで水の流れていないところではないのである。それであるから仏土のうちに水があるとか、水のうちに仏土があるとかいずれかの一方に入れようというのでは大小の考えがつき纏つてやはり局量することになるのであり、水は局量できないので

あるから、「水の所在、すでに三際にかかはれず、法界にかかはれず」といわざるを得ないことになるのである。(七七)

(検討)

後に「凡愚」がくるから「賢人」を出したとは、それぞれ文脈が違うのだから、いえまい。ここは「水は局量できない」ということをいおうとするのだろうか。水が局量できないことと、一滴の水に無量の仏国土が現成することとは、どうつながるのだろうか。「いずれかの一方に入れようというのでは大小の考えがつき纏」う、というのは一理あるう。水が局量できないからといって、それが三際や法界に関わらないことにはなるまい。量や場所が限定できないもの、例えば空や光などは三際、法界に関わらないわけではないからである。

安谷『参究』

『啓迪』には「河の水などと云て、海や河があつて水があると思ふて居る、さうではない、水があつて海や河があるじゃ」と、ここで変な理屈を言っているが、こういう見解を凡見といい、妄想というのだ。……「江河の精、よく賢人となる」の一句は実に味わいのあるお言葉だ。(一四四)

そして、船子徳誠の如き、玄沙の出家以前の如き、岩頭の晩年の如き、この一句について、思い当ることが実に多い。俗の中においても、太公望の渭水に釣するが如き、漁父と屈原との問答の如き、枚挙にいとまないであろう。……水が江河海川にあるとおもふのを打ち消すのではない。ただ「かならず」を打ち消しているのだ。……「水のなかに江海をなせり。」前の打消しは、このお言葉を出すためだ。ところが、このお言葉を、また見そこなつて、前の打消しの見そこないと合流して、「水が

あつて、それで江海ができるので、はじめから江海があつて、そこへ水が来るのではない」という意味だと誤解する。この誤解から、前に指摘した『啓迪』のような、変な理屈をいうことになる。元来、この水は凡夫の見た水ではない。もちろんその水もはいるけれども、法界を究尽した水だ。而今の山水だ。仏道の水だ。いや、水道の水だ。それが朕兆未萌の自己だ。これを仏教教理のきまり文句でいえば、真如法性という水だ。『俱舍論』ではこの水を業といい、『唯識論』ではこれを識といい、『起信論』ではこれを心といい、『涅槃経』ではこれを仏性といい、『法華経』ではこれを実相または妙法という。禪門ではこれを無字、隻手、麻三斤、本来の自己等というのだ。(二四五—二四六)

また水で江海ができているのだから、水の中にはいろいろな外の世界がないとか、仏国土がないとかいうように考えてはならない。一滴の水の中にも無量の仏国土が現成している。これを頭に描きやすくいえば、われわれの一念心の中に、十界が全部はいつているということだ。(二四六)

一滴の水の中に……これを思想的に、理論的に論証することは、さまで困難なことではない。華嚴の事事無碍法界の説明は十分にこれを論証している。禪門では三祖大師が『信心銘』の中で「一即一切、一切即一。」と、すこぶる簡単明瞭に示している。……この活消息を活捉するには、一滴の水に全身心を全挙して参ずるより外に方法はない。(二四七)

……もつとズバリ言うと、水が仏土だ。水のことを仏土というのだ。(二四八)

(検討)

最初の『啓迪』の批判は妥当だろう。(江河の精、よく賢人となる)がどうして絶妙なのか、分からない。安谷が続けて書いている、この段落では何の関係もない禅僧や賢人の話の伏線として、「実に味わいのある」と付けられたのだろう。それらの禅師たちのことをここで述べる必要はまったくない。

〈水のなかに江海をなせり〉を出したのは「かならず」を打ち消すためだというのは、妥当だろうか。「かならず」がなくても文意はあまり変わらない。「水のなかに江海をなせり」の水は「凡夫の見た水ではない」とするが、ではどんな水か、ということになると「法界を究尽した水だ。……」となんだか、手品を見せるように次々に観念的な言葉を出してくるが、まったくの外れであろう。まして「禪門では」以下、ここに揚げられた仏教概念(真如法性・業・識・心・仏性・実相)のどれも道元は首肯していない。

「一滴の水の中に無量の仏国土が現成」は、理論的に果たして事事無碍法界(現象界の一切の事象が互いに作用し合い、融即していること)や、「一即一切、一切即一」で説明できるのか。事事無碍法界とは別のことだろうし、「一滴水」に参じるといような問題ではなからう。

内山『味わう』

ここで水というのはH₂Oのことばかり考えてはいはいけない。生命実物としての水を見ていなければ意味が解らない。(一〇二)

生命実物という水としては、その一滴の中にも無量の仏国土がある。そのものが仏国土である。……生命実物は過去現在未来にかかわるものではない。したがって三際の中に水があるのではなく、三際を超えたところに生命実物としての水がある。法界とは分別された世界を指す。生命実物としてのこの水はまたそういう世界にもかかわらない。しかもそうでありながら、水現成の公案―絶対事実、絶対の実物としての水である。(一〇二)

(検討)

「生命実物としての水」というが、その意味がまったく不明である。この道元のテキストのどこに「生

命実物としての水」が説かれているというのだろうか。(本水なきがごとし)といわれているのに「絶対の実物としての水」とはなんだろう。言葉の遊びのように思われる。

【私釈】

〈下地為江河。しるべし、水の下地するとき、江河をなすなり〉

道元は、「下地為江河」をこう読み下す。「地を下るとき」ではなく、〈下地するとき〉という。そこには水がただ地面の上を下っていくとは違ったニュアンスがある。水が集まって川となるのではなく、地面に染み込んでいき、地いっぱいにひろがるというイメージである。(江河をなす)は後の〈水中に江海をなせり〉(江海の功をなす)から、水が江河となるのではなく、水が江河をつくるという水の働きを響かせている。この表現が大切なことは、この段落の最後にも〈水の下地するとき、江海の功をなすのみなり〉と、重ねて言われることからわかる。

〈江河の精、よく賢人となる〉については、『山海経』のような中国の故事に典故を求める必要はない。この段落では何も触れられないが次章三節で水と賢人聖人の話が出る。その伏線としてここに出したのだろう。

〈いま凡愚・庸流のおもはくは、水はかならず江河・海川にあるとおもへり。しかにはあらず、水のなかに江海をなせり。しかあれば、江海ならぬところにも水はあり〉については、〈水の下地する〉を考えれば理解できよう。ふつう人は、水が集まって小川になり、江河・海になると考える。だから水はきまつて(江河・海川にある)と思う。しかし、水が〈下地する〉のであれば、地のいたるところに水はある。それは科学的な事実でもある。雨のほとんどはひろく地表に吸収されるのである。そうであれば、その地

面の水において江海ができるのである。〈水のなかに江海をなせり〉は、「水があつてこそ江河海川をなす」(古田)という意味ではない。前の三節二で〈水のいたらざるところあるといふは、小乗声聞教なり、あるひは外道の邪教なり〉といわれた通りである。よくいわれる「山は海のふるさと」というのもそれである。そうであれば、当然〈江海ならぬところにも水はあり〉となる。その一部が〈下地するとき、江海の功をなす〉のであろう。

〈また水の、江海をなしつるところなれば、世界あるべからず、仏土あるべからず、と学すべからず。一滴のなかにも無量の仏国土現成なり〉

たぶんここから道元の思惟は、人の「見」としての水、道教などの〈俗のいふところ〉の水を超えていく。

人の見であれば、世界地図を描く時そうするように、江海であるところは、世界や国土ではない。まして仏土などがあるはずはない。あるいは、水を江海の構成要素、物質として見るならば、水という物質の中に世界や仏土があるはずがない、と思う。しかし、道元はそう学んではならない、という。どう学べべきか。

〈一滴のなかにも無量の仏国土現成なり〉と道元はいう。この〈一滴〉は、すでにたんなる物質として水ではないだろう。仏道のものの方は《現成公案》でこのようにいわれた。

〈この大海、まるなるにあらず、方なるにあらず、のこれる海徳、つくすべからざるなり。宮殿とし、瓔珞のごとし。ただわがまなこのおよぶところ、しばらくまろにみゆるのみなり。かれがごとく、万法もまたしかあり。……のこりの海徳・山徳おほくきわまりなく、よもの世界あることをしるべし。かたはらのみかくのごとくあるにあらず、直下も一滴もしかある、としるべし〉

これは「海」について述べられているが、自分の見や人見は、ほんの一部にすぎない、知らないことは限りないということである。(一滴)もまたそうだ、といわれているが、今のテキストはそこを(一滴のなかにも無量の仏国土現成なり)という。うっかり、「仏国土」というと、例えば西方阿弥陀仏国の仏土がその一つだと思ふ。その国には仏や菩薩や鳥や華などあるのだから、そんな仏国土が一滴に水の中にあるはずはないと思ふが、道元はそのようなことを「仏国土」といつているのではない。

《洗淨》巻は、東司(トイレ)でいかに糞尿送尿するかを説くものであるが、そこに手を洗淨したあと、(香木を宝瓶形につくれり。……これを両掌をあはせてもみあはすれば、その香気おのづから両手に薫ず。絆を竿にかくるとき、おなじくうへにかけかさねて、絆と絆とみだらしめ、乱縷せしむることなかれ。かのごとくする、みなこれ淨仏国土なり、莊嚴仏国なり)といわれる。これは仏国土が靜的に「存在する」のではなく、如法な所作の中に現成するということだろう。あるいは(仏土といふは、眼睛裏なり)《光明》と仏の眼の中に八万四千の仏国土があるとす。これも仏道がおこなわれているところに現成する、主体を離れたものではないことをいう。さとりは《現成公案》では月に喩えられたが、ここでは(全月も弥天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる)といわれた。さどりの世界は仏国土であり、それが「一滴の水」にやどるといふ。そうであれば、(一滴のなかにも無量の仏国土現成なり)ということも仏道の修証にはあるだろう。

このように一滴の水の仏国土現成が明らかになれば、(仏土のなかに水あるにあらず、水裏に仏土あるにあらず)といわれるのは当然である。仏国土は仏道が修証されるところに現成するものであって、その(仏土の)中になにかがあるとか、あるいは水の内部にあるとかいえるような物質的なものではない。(水裏)は水の内部ということで、その用語にその水が物質的なものをいっていることが含意されている。

以上のように「仏土」が説かれてきて、はじめてここでいわれている「水」が『文子』の水をも超える仏道の水であることが了解される。その仏道の水は、この巻の冒頭に「而今の山水は」といわれた水である。それはすでに「山」をめぐって解釈したように、打坐のところに現成する水であり、その水の所在は人間の感覚、知覚、判断のはいらない水、いやその六識の元にある末那識を超え、時間・空間という感覚の先天的範疇を含む阿頼耶識さえも超える。「而今の水」は、三際、すなわち過去・現在・未来にかかわらず、空間としての法界にも関わらない。しかし、時間・空間にかかわらないといつても「空」であるわけではない。それが「しかもかくのごとくなりといへども」と逆接で受けられて「水現成の公案なり」と結論される。現成公案の水は、もはやいかなる人間の思いの入らない、人見を離れた水である。いわば、水これみずである。

四節 仏道の水

一、

仏祖のいたるところには、水かならずいたる。水のいたるところ、仏祖かならず現成するなり。これによりて、仏祖かならず水を拈じて身心とし、思量とせり。

しかあればすなはち、水はかみにのほらずといふは、内外の典籍にあらす。水之道は、上下・縦横に通達するなり。しかあるに、仏経のなかに、火風は上にのほり、地水は下にくだる。この上下は、参学するところあり（テキストは「なり」とあるが、直筆本により「あり」）。いはゆる、仏道の上下を参学するなり。いはゆる、地水のゆくところを下とするなり、下を地水のゆくところとするにあらず。火風のゆくところは上なり。法界かならずしも上下四維の量にかかはるべからざれども、四大・五

大・六大等の行処によりて、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。阿鼻も尽法界なり、無想も尽法界なり。

〔注釈〕

○内外の典籍 内典は仏教の書物。外典は仏教以外の書物で、ここでは中国の道教・儒教の典籍を考えていよう。

○仏経のなか 『金光明経』空品に次のようにある。「地水火風、合集成立、隨時増減、共相殘害、猶如四蛇、同処一篋、四大蛇、其性各異、二上二下、諸方亦二、如是蛇大、悉滅無余、地水二蛇、其性沈下、風火二蛇、性輕上升。（地水火風、合集して成立し、隨時増減す。共に相い殘害すること、猶お四蛇の、同じく処一篋に処るが如し。四大の蛇、其の性、沈下し、風火の二蛇、性輕くして上升す。）(T160340b)

○四維 巽すみ（東南）坤ひづり（西南）艮うしじやう（東北）乾いぬ（北西）の四つの方位、東西南北は四方。

*道元用例

〈東西南北四維上下を、十方といふ〉《身心学道》

しかし、「東西南北」＝「水野訳」、内山「味わう」、四方＝「御聴書抄」「増谷訳」などと誤るものが多い。

○五大・六大 地水火風の四大に空を加えて五大、識を加えてさらに六大。物質の構成要素。

○行処 ゆくところ。

○方隅 「方」は四方八方十方など、「隅」も四隅よすみ、八隅やすみなどを使う。「方隅」で、四方、方角という意味と、一部分という意味がある。しかし、ここでは先の東西南北四維上下をいっていると思われる。

○阿鼻 阿鼻地獄、無間地獄の音写。苦を受けることが間断ないところ。

○無想 色界である四禪天の第四の無想天。

【現代語訳】

仏祖が到達するところには、水がかならずいたる。水がいたるところには、仏祖がかならず現成するところである。このことから仏祖はかならず水を取り上げて身心とし思量としている。

このようなことであるから、水は上にのほらないということとは、仏教や他宗教の書物にはない。水の道は上下縦横に通達しているのである。そうであるのに仏經のなかに、火と風は上にのほり、地と水は下にくだる(とある)。この「上下」ということは学ぶところがある。つまりは仏道の上下を学ぶのである。つまり地・水のゆくところを下とするのである。下を地・水のゆくところとするのではない。火・風のゆくところは上である。法界はかならずしも上下や四維(巽・坤・艮・乾)の量に関係するわけではないけれども、(地水火風の)四大、(四大に空を加えた)五大、(五大に識を加えた)六大等の行く処によって、かりに方隅や法界を建立するだけである。無想天は上、阿鼻地獄は下とするのではない。阿鼻(地獄)もそれで尽法界であり、無想(天)もそれで尽法界である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

ここで、仏土のなかに水なく、水の中に仏土なき所以が明らかめられる。山水は古仏の道現成なり、といふのが、この一巻の眼睛であり、骨髄である。

——これによりて仏祖かならず水を拈じて(中略)……水を拈じて身心とし思量とせり、とはまことに絶妙の一句、ここに道元の面目がある。……併し、外典を引用してかくまで精緻に拈提せるものは、眼蔵中にもあまり例がない。その意味からも、この一節は珍しい文章である。一見極く常識的な

文字曰くの僅か十三字が、何時の間にか、化して仏祖道の水を註釈して余蘊がないのである。道元の驚嘆すべき力量である。(二八四)

一体、何の必要があつて道元は、このやうにあげつらふのであるか。……第一には、……金光明經空品には、地水火風の四大に各々蛇があて、地水の二蛇は其の性沈下。風火の二蛇は其の性上昇、とある。……さて、この仏説は前に明らめたことと矛盾ではないかなどという者が必ず出るであらう。これに備えて、仏説の上下は、汝の造作せる上下とは異なるというふのである。……第二に……さういふ徒輩は、往々にして、破邪はあるが顕正がないとか、旧物の破壊はあるが建設的ではないとか云ふに決まつてゐる。これに備えて、自然見の上下を排除した後、おもむろに仏道の上下を建立するのである。方隅法界を建立するなり、といふ言葉が、この第二の動機を明示している。第三に、傍觀者の戲論を、ここで徹底的に殲滅するのである。地水のゆくところを下とするなり、下を地水のゆくところとするにあらず、火風のゆくところは上なり、という言葉がそれを示してゐる。(二八六―二八八)

(検討)

たしかに外典をこのように詳しく解釈するのは例を見ないが、そこには山水が仏典に説かれないう理由がある。また解釈が欠落したまま「絶妙の一句」「道元の驚嘆すべき力量」という道元賛美は、意味がない。

道元がこの論を展開する理由があげられていて、第一、第二はそういえるだろう。道元という(仏道の水)とは違う見解は、經典の普通の読みであつて、理由の第三にあげられる「傍觀者の戲論」ではないし、それを道元はいわばまげて独自に解釈しているのであつて、「徹底的に殲滅」しているわけではない。

古田『私釈』

仏祖と水とは一体のものであり、水の現成は仏祖の現成であり、仏祖はこのような水をもって身心とし、思量とするのである。天人が水を璽珞と思ひ込んで人間もただ水だと思ひ込んでいなくてはならないのであり、水に対しての仏見をひらかなくてはならないのである。(七八)

……しかるに金光明経という仏典のうちに……、仏道の上下をいつていることを参究しなくてはならないのである。……地水のゆくところを逆に上と名づけても差支えないのである。『御抄』に「……此上は打ちかへて、上下を云はむ、更不可有相違なり」といつているが、まさにこの註釈の如くであり、この仏経に説いているところを誤認してはならないのである。(七九―八〇)

阿鼻地獄が下方にあつて、そこに陥ちて行くのではなくて、陥ちて行くところすべて阿鼻地獄の下方であるとしなくてはならないのである。「しばらく方隅法界を建立するのみなり」とある方隅法界は、唯方隅とのみいていない点に一語の意味深かいもののあるのであり、道元は、この語法について何事も語っていないが、充分にこの語の内含するところを汲んで理解すべきもののように窺うのである。(八〇―八一)

(検討)

「仏祖と水とは一体のもの」とは、道元の本文からは言えない。「このような水をもって身心とし、思量とする」というが、本文は〈水を拈じて〉つまり、「取り上げて」といつている。

次の「上下」の段落のはじめは田中とほぼ同じである。しかし、〈地水のゆくところ〉を上としてもよいという『御抄』の誤釈にのつては、誤りの上塗りである。阿鼻地獄の下に陥ちる、という解釈は妥当ではない。また〈方隅法界〉のどこが「意味深いもの」なのか、この語の「内含するところ」があるのか、

分らない。それを明らかにしなくては解釈にならないが、「法界」についてその「上下四維」との関係がいわれたのだから、「方隅法界」といったまでだと思われる。

安谷『参究』

仏さまのましますところには、必ず法がある。法のあるところには、仏さまが必ず現成するといったら、わかりよいであろうが、それは観念論に慣れているからだ。にせものばかり、つかんではない癖がついているからだ。これによりて、仏は必ず法を拈じて自己の身心とし、思想信仰とするといったら、これも異存はないであろうけれども、それでは死句になってしまう。それで道元禪師が、われわれに、なま水を飲ませて、死馬にむちうつて、起死回生せしめて下さるのだ。(この後田中氏の「道元」一八三―一八五ページを引用する)(一四九―一五〇)

(検討)

最初のところは、「法」と「水」は言い換えることができるとは思われないのに、言い換えて観念論にしているのは自分であり、次も自分が、〈仏祖〉を「仏」に、水を「法」に、とより観念的に言い換えて自分で死句を作り出しているかに見える。

内山『味わう』

要するに仏様と水とは一つだということです。(一〇五)

道元禪師はこの『山水経』巻を通じて、あまりにも、分別に馴らされてしまっているわれわれの概念ボケを、一つ、一つ、はがそうとされているのです。水といってもわれわれがいう水と決まったも

のではないということ、同時に上下といっても普通に考えるような概念的なものではないということ。今の時代なら科学的に考え、地球のこつちが上、あつちが下と決まったものでないということは解りやすいから不思議はない。ところが、そういう科学的知識をなにもためぬ時代に、この上と下との問題を「参学するところあり」と説かれたのは、素晴らしいことだと思います。

「いはゆる仏道の上下を参学するなり」 いつもいのように、仏法における概念の使い方は中途半端ではありません。メダカは小さい、鯨はおおきいといつても、鯨は太平洋に較べたら湖に住むオタマジャクシみたいなものだ。……そんな意味で大、小という言葉の使い方は、仏法では決してしない。

(二〇六)

(検討)

最初の誤りはすでに古田の(検討)で述べた。次の段落は、安谷と同様なわれわれの概念ボケをはがすのではなく、ある仏経の「火風は上にのほり、地水は下にくだる」という説と、水は十方にいたるところに説かれている。またここは大小ではなく、上下が問題になる。

【私釈】

〈仏祖のいたるところには、水かならずいたる〉と道元はいう。水のいたらないところはなく、とすでに述べられたのだから当然だが、「仏祖」という限定によってどういうことを言おうとしているのだろうか。

中国仏教において、訳僧、義解僧などは大都市に住したが、坐禅を行ずる「仏祖」といわれる人々は多

く山に住んだ。山には必ず水が伴う。一章二章で見たとおりである。したがって、たしかに「仏祖」が至るところには、実際に水が至るし、その水の至るところでは、仏祖が坐禪において、仏として現成する、つまり（水のいたるところ、仏祖かならず現成する）のである。これはなにも仏祖と水が一つ（古田、内山）ということではない。（仏祖かならず水を拈じて）というのは、『聞解』が仏祖の開悟の契機となつた水を取りあげた問答だけではなからう。朝起きたら、洗面のため水を取り上げ、典座はその供する粥、齋、そして茶礼で水を取り上げて使用し、あるいは浴司で水を浴び、東司で水を使って洗浄し、水で洗洗した衣を着る。それらが（水を拈じて身心とし）といわれる内実ではあるまいか。またすでに前節の二で水が（心念・思量・分別裏にもいたる）といわれたのであるから、水を拈じて（思量とせり）も領くことができよう。その（思量）の内実は『聞解』が揚げた玄沙や法眼・雪峰の水の拈提とすることもできようが、日常の思量、分別でもあろう。仏祖をはじめ、僧侶の実際の修行生活に水はぜつたに欠かせないで「水」が拈提されているのだろう。

次の（しかあればすなはち）以下の叙述は、ここまで主に『文子』によって水を参学してきたが、なぜ仏教の典籍ではないのか、という問題をめぐっている。すでに述べたように仏教において水（地火風）を参究するという伝統は、インドにも中国にもほとんどない。仏教は徹頭徹尾、人間、自己を問題にしており、四大、五蘊、十二処、十八界もすべて人間を分析したもので、人間の肉体、認識器官、感覚器官、感覺の対象の叙述である。水を含む四大も「四大和合」（雜阿一〇七九）で人が胎内に形成され、その世界観もヒンドゥー教の八海などから借用した阿耨達池や八功德水であるにすぎない。

いっぽう中国では地（土）水火は、五行（木・火・土・金・水）の構成要素として非常に重要な概念であり、曆や占いや風水などさまざまに論じられてきた。

道元が水についての仏典を取り上げようにも、そのようなものはほとんどない。

〈水はかみにのぼらずといふは、内外の典籍にあらず。水之道は、上下・縦横に通達するなり〉という叙述は、いままでの道元の論述の内容である。違うのは〈内外の典籍にあらず〉だけである。仏教の経論からこのような叙述をしているものを引くべきであるが、残念ながらない。むしろ矛盾することが書かれているのが『渉典統紹』の指摘のとおり『金光明経』である。

〈しかあるに〉以下の叙述は、田中が「仏説は前に明らめたことと矛盾ではないかなどというのが必ずでる」というような推測もできるが、私には道元の周りにそのような知識をもつ人、道元を批判しようとする優れた人がいたとは思われない。むしろ道元自身が水について説かれる経典を調べて『金光明経』の叙述を知ったと思われる。したがって以下は道元自身が〈水之道は、上下・縦横に通達する〉というこれまでの叙述と、この〈仏経〉をどう会通（経典間の相違する異説について、矛盾のない解釈を導き出し、深くその主旨を明らかにし、共通な趣意を見出す）させるか、という問題である。その経の内容をまとめて道元は〈火風は上にのぼり、地水は下にくだる〉と指摘する。すでに諸釈にもあるように、経によれば「地と水」と「火と風」の各々「蛇がいて」「地水」は「その性は沈下」であり、「火風」は「その性は上昇」と説かれているからである。

これをどのように会通するか。道元は〈この上下は、参学するところあり。いはゆる、仏道の上下を参学するなり〉という。なんと明晰な会通の方法であろうか。かんがえれば、上下、左右というのは、どこか基点を決めてそこから実際の方向が決まる相対的なものである。上下の決まった方向はなく、定まった四維上下はない。人間で考えれば、地上の一点からみて上下がいろいろあるのだが、それとて今日の知見からいえば、相対的なもので、地球の反対側では逆になる。わたしはなぜ日本を「極東」というのか不思議に

思っていたが、イギリスに住んで、なるほど日本は極東で、イラク・イランは中東なのだ、と分かった。イギリス（欧州）から見ればなるほどそうである。「極東」はヨーロッパ発の言葉なのだ。

したがって、道元が〈仏道の上下を参学する〉というのは、妥当な方法である。

そこで經典の解釈として（はいゆる、地水のゆくところを下とするなり、下を地水のゆくところとすにあらず。火風のゆくところは上なり）という。なるほど、仏道では（地水の行くところを下）としても經典と齟齬しない。しかもこうすれば、（地）水は上下四維いずれの方向にもいけて、水は縦横に通達する。水の行つたところが「下」なのであるから、下の位置が変わるだけである。意表をついたすばらしい解釈だといわざるをえない。

〈法界かならずしも上下四維の量にかかはるべからざれども、四大・五大・六大等の行処によりて、しばらく方隅法界を建立するのみなり〉

つづいてまとめられる言葉がこれである。四大の行く処によって上下の「方」が決まることは、「地水」「火風」で道元が示した通りである。あと、「隅」ともいえる「四維」についても、五大で加わる「空」、六大で加わる「識」を入れて色々な「隅」まで決まるという。

実際に中国の五行では、水を北、火を南、木を東、金を西、真中を土とする。水金は乾（北西）であり、金火は坤（南西）、合わせて乾坤である。水木は艮（北東）、木火は巽（南東）で、まさに中国では五大（行）によって四維を建てている。道元はこのような知識もあつて、こう言つたのかもしれない。

このような（仏道の上下）は、人間中心の見方が偏つた一つのものにすぎないことを自覚させ、人間の見を徹底的に相対化させる。打坐は自らの思量、判断、感覚・知見・解会を完全に放棄したところである。これほど人間の思量分別を無化する教えは、仏法のほかにはないだろう。思索を放棄していく思索の

道である。

〈無想天は、かみ、阿鼻獄は、しも、とせるにあらざ。阿鼻も尽法界なり、無想も尽法界なり〉は、〈仏道の上下〉からみれば当然の帰結である。人間を中心にするからこそ「天」を上、「地獄」は地の下にあると考えるが、人間を離れば、そのような方位上下はない。すべてへしばらく方隅法界を建立するのみ〉である。さらに無想天や阿鼻地獄に限らず、すべての一つ一つが尽法界である。私たちも尽十方界真人人体である。

二、

しかあるに、龍魚の、水を宮殿とみるとき、人の、宮殿をみるがごとくなるべし、さらにながれゆくどと知見すべからず。もし傍観ありて、なんぢが宮殿は流水なりと為説せんときは、われらがいま山流の道著を聞著するがごとく、龍魚たちまちに驚疑すべきなり。さらに宮殿・楼閣ろうかくの欄階らんがい・露柱ろちゆうは、かくのごとくの説著ありと保任ほうにんすることもあらん。この料理、しづかにおもひきたり、おもひもてゆくべし。この辺表に透脱を学せざれば、凡夫の身心しんしんを解脱せるにあらざ、仏祖の国土こつどを究尽せるにあらざ、凡夫の国土を究尽せるにあらざ、

いま人間には、海のところ、江のところを、ふかく水と知見せりといへども、龍魚等、いかなるものをもて水と知見し、水と使用すと、いまだしらず。おろかに、わが水と知見するを、いづれのたくひも水にもちいるらん、と認ずることなかれ。

いま学仏のともがら、水をならはんととき、ひとすぢに人間のみにとはどこほるべからず、すすみて
仏道のみづを参学すべし。仏祖のもちいるところの水は、われらこれをなにか所見すると参学すべ
きなり。仏祖の屋裏、また水ありや水なしやと参学すべきなり。

〔注釈〕

○楼閣 高い建物。道元も〈この夜は微月わづかに楼閣よりもりきたり杜鵑しきりになく〉《諸法実相》と使い、寺院
にもあつた。

○欄階 欄干と階段。建物の外についている構造物。「欄階」は禅宗資料の管見には見出されなかつたが、「欄干」へ
の言及は、『景德伝灯録』卷二七に〈鶴子趁鶴子飛向仏殿欄干上顛（鶴子、鶴子を趁うに、飛んで仏殿の欄干上に
向いて顛う）とある。「階」については『永平広録』に〈仏殿階前狗尿天（仏殿の階前、狗、天に尿す）〉（上堂
四〇五）とあつて、仏殿にも付属していた。

○露柱 むき出しの柱。『正法眼蔵』にも〈法をおもくするは、たとひ露柱なりとも、たとひ灯籠なりとも、たとひ諸
仏なりとも、……露柱に問取し、牆壁をしても参究すべし〉《礼拝得髓》など、寺院でよく目にする丸柱である。

○保任 道元が好む熟語で『正法眼蔵』に七十回以上使われる。禅宗の用語として道元も〈師（芙蓉山靈訓禪師）曰、
如何保任、帰宗云、一翳在眼、空華乱墜〉《空華》などと引用する。①「保」も「任」も、「たもつ」という意味か
ら、保つという意味。法を保任する、自己を保任するなど。②「保」も「任」も、請け合う、保証するという意味
もある。〈仏祖の保任する即心是仏〉《即心是仏》、〈難思議の法華と保任すべし〉《法華転法華》など。ここでは②の
意味だろう。

○料理 ①物事を整えおさめること。きりもりする、対処の仕方（森本『花開』）。②世話をする。③助け合う。④食を

調理する。ここでは①の意味。「東君料理山家春(東君「春の神」料理す、山家の春)」「宏智広録」(T4747b)

○**辺表** 「辺」はあたり、ほとり、そば、あるものを中心にして「その付近」。「表」は外から見える部分、手本など。

「極小同大、忘絶境界。極大同小、不見辺表」(「信心銘」)。「水野訳」は「ところ」とふりがなをする。

『正法眼蔵』では次と二例のみで、「あたり、ほとり」の意味。

はるかに迷悟の辺表を超越せり。《発菩提心》

『永平広録』偈頌第二十四(穿天括地無辺表、峭魏魏地満靈光)。「無辺表」はほとりが無い、際がない。

○**こころ** 道元は人間以外のものの「こころ」に言及している。かならずひらがなで「こころ」である。

*道元用例

〈はるにさきだちて、はるのこころを漏泄するなり〉《眼睛》、〈たとひ山のこころをあきらむとも、さらに水のこころをあきらむべし〉《自証三昧》。〈又春はただ春ながらのこころ〉、〈はるのこころ、あきのこゑあり〉、〈いはゆる、うをにあらざればうをのこころをしらず〉、〈人の魚のこころをしらぬと、人のとりのこころをしらぬとのみおもへるは〉《唯仏与仏》など。「水野訳」は「〜としてのありかた」とするが、取らない。

○**仏祖の屋裏** 「屋裏」の「裏」はここでは場所につく接尾語。住まう所。「仏祖の屋裏」は仏祖の住まう所が原義であるが、道元用例は、ほぼすべて「仏祖のところ」「仏祖の居るところ」で通る。

*道元用例

〈仏祖の屋裏に、承当あり〉《看経》、〈仏祖屋裏見、みだりに仏祖の大道を〉《仏道》、〈仏祖の屋裏には、茶飯これ家常なり〉《家常》、〈仏祖の屋裏に大尊貴生なるは結跏趺坐なり〉《三昧王三昧》、〈仏祖の屋裏、人さだめて坐夏安居三月つとむべし〉《安居》、〈すでに仏祖屋裏の仙陀婆、ひそかに漏泄して〉《王索仙陀婆》、〈ひとり仏祖の屋裡に正伝せり〉《供養諸仏》、〈この見解は、仏祖の屋裡におきがたきなり〉《深信因果》。

【現代語訳】

そうであるのに、龍や魚が水を宮殿とみる時は、人が宮殿を見るようなものである。けっして流れていくと知り理解するはずはない。もし傍観者がいて、お前の宮殿は流れる水であると説くときは、私たちがいま「山流」というのを聞くように、龍や魚はたちまちに驚き疑うに違いないのである。さらに宮殿や（寺院に見られる）高い建物、欄干や階段、丸柱は、このように説くことがあると請け合うこともあるだろう。この対処の仕方を、静かに何度も思い、さらに思いつづけるがよい。こういうあたりで「透脱」を学ばなければ、凡夫の身心を解脱したのではなく、仏祖の国土を究尽したのではなく、凡夫の国土を究尽したのではなく、凡夫の宮殿を究尽したのではない。

いま人の間では海の内面、大河の内面を水であると深く知って理解したといっても、龍や魚等は、どんなものをもって、水だと知って理解し、水として使用しているのかは、いまだ知らない。愚かに（人間である自分が）水であると知り理解したものを、どんな種類のものも水として用いるだろうと認識してはならない。

いま仏法を学ぶ人々は、水を学ぶ時に、ひたすらに人の間（の水のこと）だけに滞ってはいけない。すんで仏道の「みず」を学ぶがよい、仏祖が用いるところの水は、われわれがそれを何であるとするだろうか、と学ぶべきである。仏祖の居るところは、また水があるだろうか、水はないだろうかと学ぶべきである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

もしかすると、汝の宮殿楼閣にある欄干階段露柱は悉く流水ぞと云はれても、かくのごとくの説著ありと保任する龍魚があるかもしれぬ。(一九三)

前の一節で行処と言ったから、しかあるに、と筆を起こして傍觀者の説著を注ぎ込み、この流れに乗って行処傍觀ともに透脱するの機を描破する趣きである。この展事投機の言葉を前にしては、流山も東山水上行も、さらには青山常運歩の語も、悉く顔色を失うて戦慄を禁じ得ないであろう。かくの如くの道得ありと保任する龍魚あり、かくの如くの道得を脱落せる古仏あり、階祖・雲門いかでか青山東山の皮肉骨髓、修証活計に透脱ならん。(一九四)

料理は思料理会の意である。……仏祖の国土なるものが世界の一隅にあつて何かいみじき景勝の特地を占めてゐるといふ思ひを払拭せねばならぬ。凡夫の国土宮殿を究尽出来なければ、仏祖の国土も究尽すべからざる道理である。この一節なども、古人の注意の八方の隅々に及んだ文章であるから、おろそかに読み流すべきでないという感が深い。(一九四―一九五)

人間の水といふのは、当世流に言へば、世界人類の水とか普遍妥当なる水といふほどの意味になる。……煩惱具足の水は、百年河清を待つといへども、仏祖の水とはならぬ。両者各々対峙して、その占むるところの境界繩張りを争ふのではないけれども、而も天地懸隔、両者をつなく橋梁は存しないのである。それゆゑに、仏祖の拳拈する水は、天上人間の眼を以て度量すべからざるものである。

(一九五―一九六)

(検討)

龍魚が〈説著ありと保任する〉ことがあるのではない。「しかあるに」以下の解釈はおよそ道理のある文章とは思えない。〈しかあるに〉は、前の文章の〈行処〉ともどこもつながらず、むしろ前々節一・二の〈おほよそ山水をみることに、種類にしたがひて不同あり……依水の透脱あり〉にすなおに繋がる。それを「行処傍観ともに透脱するの機を描破する趣きである。この展事投機の言葉」と褒め上げるのはまったく妥当ではあるまい。

「かくの如くの道得を脱落せる古仏あり」とは道元を指すのか分らないが、「階祖、雲門いかでか青山東山の皮肉骨髓、修証活計に透脱ならん」とは、いったいどのような高慢な言い方なことだろう。雲門に対して道元が言った〈雲門いかでか東山の皮肉骨髓、修証活計に透脱ならん〉でさえ、不遜の趣きがあった、そうとう思量を要する容易ならぬ文であるのに、どうして田中が雲門のみならず、芙蓉道楷などの仏祖に対して批判の口がきけるのか、理解に苦しむ。田中は道元の雲門批判に対しては「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（すぐれている）した言葉である」（二〇一）と言っていたのである。

また「料理」という熟語にはこのような意味はないだろう。さらに世界の一隅に仏祖の国土がある、などと考える人はいない。凡夫の国土と仏祖の国土に関して、どのように「注意の八方の隅々に及ん」でいるのか。凡夫や仏祖の国土を究尽することが問題ではなく、〈この辺表に透脱を学〉すことが大事なのである。凡夫の云々と仏祖の云々の参究の前後や優劣をいつているのではない。〈人間の水〉は「普遍妥当なる水」や「煩惱具足の水」であろうか。さらにそれは「仏祖の水」と天地懸隔しているのだろうか。

古田『私釈』

ところがやがて龍魚は宮殿は流水であると聞いたことより、宮殿楼閣の欄階や露柱も人間は流水と説くであろうと傍観者のように会得することもあるであろう。この料理、すなわち道理は静かによくよく思わなくてはならないのである。水は流れないものであるとか、あるいは山は流れないものであるとかといった辺見を透脱することを学ぶのでなかつたならば、凡夫の身心を解脱したのでもなければ……人間の見解も龍魚の見解とあまり隔たらないのであり、かかる見解から出てない人間は凡夫の身心を解脱したのとはされないし……。『辺表に透脱』とは『聞解』に……人は水をとこしなえに流ると見るとを辺と解していることは適切ではないようであるし、『啓迪』には……流不流の二辺としているのは、穩当ではないように思われるので、「この辺表に透脱」については、一応如上の私釈を試みることにしておきたいのである。辺表はわざわざ断るまでもなく、辺の表であり、その表に透脱することを学ばなくてはならないとしているのである。(八二―八三)

「海のごころ江のごころをふかく」とあるところは、海や江のふかいところのしんを指しているものであろうが……。(八三)

ここで「仏道の水」といい、或は「仏祖のもちあるところの水」といつているのは、換言すれば水、すなわち本来の水の水たる水のことを指しているとしてもいいのであり、その水の水たるものを究め知らなくてはならないとしているのである。(八五)

……水の水たることを究められた世界にあつては、天人が水を瓔珞と誤認するような水もなければ、人間が唯単に水と見ている水もないのであり、その点に関しては「水なし」といわねばならないし、水の水たる水は存することからすれば、「水あり」といわねばならないのであり、この水の有無

のわかれめを参学すべきであるといっていることの意に取っておきたいのである。(八六)

(検討)

傍観(者)は、龍魚に説いたのであって、龍魚が傍観者のように会得したのではない。次は(かくのごとく)の説著の主体は人間で、内容は「流水」だろうか、(保任する)主体は龍魚だろうか。料理は道理ではない。(辺表)は、流れる流れないなどの「辺見」ではなからう。さらに「辺の表であり、その表」と解説するが、どういうことか不明。(「こころ」は「しん(心?)」だろうか。

また道元ははつきり、(「本水なきがごとし、諸類の水なきがごとし」といっている)、水の水たる水」などは存在しない。ここは水があるかないか、と問われているのではない。「仏祖の屋裏に水があるかないか、参究せよ」といわれているのである。

安谷『参究』

(龍魚の中には) われわれの宮殿楼閣の欄干や階段や柱は、お説の通り流水である、と確保し、自任しているものも、さらに一箇や半箇はあるかもしれない。(二五九)

この辺表とあるのは、まえの料理の辺表だ。辺は辺際であり、表は表裏の表であるが、ここでは雲表(雲の上、雲のかなた、雲外(筆者))とでもいったような趣があると思う。上にのべた龍魚宮殿の辺際表裏も、しずかに……。仏祖の国土というのが、別に存在すると思つたら、それはちがうということでは、従来すでに説き了っているから、仏祖の国土とは、凡夫の国土のことであり、凡夫の宮殿のことであり、自己の身心のことであるということも、読み取れるであろう。……海のこころ、江のこころとは、波心湖心などといって、海の中、江の中ということだ。これは、われわれが生まれてからこ

のかた、習い覚えた後天的の知識経験というものに、ふかくとらわれて、朕兆未萌の自己なる天真の水を知ることができない悪夢の業病を、覚破させて下さるための、大慈大悲の説示である。(一六〇—一六一)

……人間界の水とは別に、仏道の水というものがあるというのではない。人間界の水をしらべることについても、進んで仏道的に参究せよ、水によって水の仏祖道を信解行証入するように参究せよということだ。(一六一)

「……水なしやと参究すべきなり。」も試験問題だ、答えをここに書いてしまったら参究にならないから差しひかえる。(一六二)

(検討)

(龍魚のなかには) については、田中や古田と似た解釈であるが、それはすでに検討し批判した。「辺表」を雲表、辺際表裏と解釈するのは誤りだろう。仏祖の国土が凡夫の国土で自己の身心だなどとはいえない。「凡夫の国土」ならばふつうの人が考える国土で、その大きな場に自分(自己)の身心もあると思うだろう。(海のところ)は、「波心湖心」というのがあるというが、「波心」は川や湖の中央の意であり、「湖心」もそういう意味であるが、この場合とは無関係。

人間界の水とは別に仏道の水があるのではない、とはいわれていないことは、(人間のみにはとどこほるべからず、すすみて仏道のみづを)という語調からも明らかである。(水ありや水なしやと参学)することに關しては、『辨註』を真似て答を書いたらダメだということではなかろう。

内山『味わう』

「さうらに……」この文章は私にはよく解かりませんが、……といわれても驚かない魚もいるだろう、という意味らしい。……料理とは処理の意味で、そういう道理を考えること。つまりわれわれが水と思っているものでも、そう簡単に水と決まったものではない。そのあたりの道理をよくよく考慮して、透脱ということをほんとうに学ばなければ、概念をぶち破ったところの生命実物に出会うことはできないということです。

……だいたい人間の心に映った海や川を、水だと思いついて、水に住んでいる魚はどういうものを水だと思ひ、水として使用しているかは解からない。だから「水」という概念を固定させて、水そのものだとおもってはならないという。(一〇九)

私の表現でいえば、人間的見方を手放しにして、生命実物としての水を見なければならぬということ。仏道の水、仏祖のもちいるところの水とは、そういうことである。さらにその生命実物とは、なにかコロッとしたものがあると思つては間違いです。……つまるどころ「アタマの手放し」という一事。言い換えれば、坐禅した世界です。(一一〇)

(検討)

前半は、田中などの意見をいつているのだろうか、すでに批判した。「料理」を「処理」としているのに、どうして道理を考えることになるのだろうか。この料理は宮殿楼閣階露柱についていわれていて、水についてではない。後半は〈海のところ〉を「人間の心に映った海」としているが、違ふだろう。〈仏道のみづ〉とは、「生命実物としての水を見」るでは、じっくりしないが、後で「アタマ手放し」という一事」としているのは妥当だろう。

【私釈】

（しかあるに、龍魚の水を宮殿とみるとき、人の、宮殿をみるがごとくなるべし、さらにながれゆく
と知見すべからず。もし傍観ありて、なんぢが宮殿は流水なりと為説せんときは、われらがいま山流の道
著を聞著するがごとく、龍魚たちまちに驚疑すべきなり）。

最初の（しかあるに）は、なにかこの直前よりも三章二節の一水四見の結びの（依水の透脱あり）に続
くような書き振りである。だが前とは違った角度で論じられている。

ではここで新しく出された問題は何か。龍魚が水を宮殿と見ているときは、それはどのようなものだろ
う、ということが問われている。「傍観」は、龍魚とも人間とも仏とも特定せずに「誰か」というほどの
意味だろう。だが、人間が水を見るのと同じように「流れている」といつたら龍魚は驚くと説明され
る。龍魚にとっては人間のいう「水」は住みかとする宮殿であり、流れいくのではないのである。

（さらに宮殿・楼閣の欄階・露柱は、かくのごとくの説著ありと保任することもあらん）の（かくのご
とく）とは何を指し、説著はだれが説著するのか、まただれが保任するのだろうか。この前に出る（説）は
傍観のいう（なんぢが宮殿は流水なり）だけであるから、これを指すと考えると、前に傍観が説いたよう
に「宮殿楼閣の欄階・露柱も流れる」と説くことになることといえよう。『聞解』『辨註』以外のどの解釈
もそうである。

では（保任することもあ）るのは誰であろうか。『聞解』、『私記』、田中、安谷のいうように龍魚だろ
うか。

それでは、田中がいうように「かくのごとくの説著ありと保任する龍魚がいるかもしれない」ということ
になり、安谷のように「一箇や半箇はあるかもしれない」ということになる。はたして「宮殿・楼閣の欄

階露柱は流れる」ということを普通の龍魚は驚くが、驚かない龍魚もあるだろう、というようなことだろうか。それが〈この料理、しづかにおもひきたり、おもひもてゆくべし〉というようなことであるはずがないではないか。

〈さらに宮殿・楼閣の欄階露柱は〉とは、人間とりわけ今聴取している僧侶たちにとって、日常に目にする居住する構造物である。「流れるはずはない」と思われている〈宮殿・楼閣の欄階露柱〉は、傍観者がいったように「流れ行く」と説著されることもあるが、そのように保任、すなわち承認する人もあろう、という意味ではないだろうか。保任するのはやはり人間である。人間以外の傍観が、たとえそのように言っても、龍魚のように驚くのではなく、あるいはそう見えるのだからと承認するひともあろう、と解したい。〈保任することもあらんゝあろう〉という推量形で書かれるのは、どんな傍観がそのように説くかは、分ならず、どんな人が保任する(うけあう)か分からないからである。

〈この料理、しづかにおもひきたり、おもひもてゆくべし〉。この料理、つまりこの捌き方、対処の仕方を、静かに何度もつらつら思い考えるべきであると道元はいう。この対処の仕方とは、人間の知見では水であるものが、龍魚にとつては、水とはまったく異なった宮殿だと知見されており、同様に人間には不動の宮殿・楼閣の欄階・露柱だと思われているのに、「流れ行く」と説くものもがいても、それは彼にはそう見えるのであるから、承認せざるをえないということだろう。人間にとつての「あるもの」は、他の類にとつてまったく異質な何かであらうという、人間の知見を疑い、いちいち具体的に検証することをいうのである。

〈この辺表に透脱を学せざれば、凡夫の身心を解脱せるにあらず〉。

〈この辺表〉つまり、この辺りの例、人間が水と知見するものは龍魚にとってどのようなにあるかという

参究、あるいは人間にとって宮殿・楼閣・欄階・露柱と見えるものは、他の類にとって、どのようなものか、という思い巡らしにおいて、〈透脱〉を学ばないなら、凡夫の身心を解脱できない、という。〈透脱〉はすでにみたように、感覚的把握、概念的把握、習慣的把握を抜け出たところである。人間の知見を徹底的に疑って、具体的なもの(水、山)に即して透脱ということを学ぶ、すなわち身心に修証しなければ、〈凡夫の身心を解脱せらるゝにあらざ〉といわれる。逆に言えば、ここを透脱すれば、仏である。凡夫の身心を解脱できないなら、仏になつていないのだから当然(仏祖の国土を究尽せらるゝにあらざ)といわれる。仏祖どころか(凡夫の国土を究尽せらるゝにあらざ、凡夫の宮殿を究尽せらるゝにあらざ)と、人間世界のことも究めていないのだと言われる。先に見たように人間の宮殿国土について、他の類はどう見るかという参究があつてはじめて、人間の国土宮殿を究尽したことになるのである。たとえば、海についても人間は確かに目で見ているのであるが、それだけでは究尽していない。そこを道元は舟のつて大海に出ることができて、海は水平ではなく丸い！という知見に達しても(ただまろにのみみゆ。さらにことなる相、みゆることなし。しかあれど、この大海、まろなるにあらざ、方なるにあらざ、のこれる海徳、つくすべからざるなり)《現成公案》といったのである。

へいま人間には、海のところ、江のところを、ふかく水と知見せりといへども、龍魚等、いかなるものをもて水と知見し、水と使用すと、いまだしらず。おろかに、わが水と知見するを、いづれのたぐひも水にもちいるらん、と認ずることなかれ)。

この〈海のところ、江のところ〉は、どう解釈すべきだろうか。道元が〈山のところ〉、〈はるのころ〉(水のところ)などと使ったように解釈すべきであるが、多くは「心」ととって、『聞解』は「底」とし、古田は「深いところのしん」、安谷は「中」としている。しかしながら、どれも場所を示す言葉で、

外れている。『私記』の「おもひ」が一番ましである。

道元は春のころ、うをのころ、とりのころ、山のころ、水のころをいうが、いずれもひらがなである。〈ころ〉を「内面」としてみたが「はるの内面を漏泄する」、「山の内面をあきらむとも、さらの水の内面を」、「春はただ春ながらの内面」などとなり、やはりなにかずれておかしい。〈海のところ、江のころ〉は〈ふかく知見〉するという表現にふさわしいある種のレトリックであろう。「海や江を水と知見する」といったのでは、いかにも安易な知見になってしまふ。レトリックではあるが、こういうことよつて、海や江に即した、寄り添つた知見とでもいう趣きが出ている。

したがつてここは、たとえそのように人間が海や江によりそつて、水として知つて了解していても、龍魚たちは、どんなものを水だと知見し、水として使用しているか、人間には分からないから、人間が知っている水を、他の生類も水として使っていると認識してはいけない、という。

〈いま学仏のともがら、水をならはんとし、ひとすぢに人間のみにはとどこほるべからず、すすみて仏道のみづを参学すべし。仏祖のもちいるところの水は、われらこれをなにとか所見すると参学すべきなり〉。

今度は人間が水とみている龍魚の宮殿などばかりではなく、たとえば龍魚が水とみているものについての参究をすべきだということだろう。もつとも、「水」の働きを人間は知っているが、人間以外の龍魚・天人などは、何を水と同じような働きをもつものとして知っているか、知り得ない。ゆえに人間の知見は、その身心によつて限定されたもので一斑でしかないことを示している。〈龍魚等、いかなるものをもて水と知見し、水と使用すと、いまだしらず〉といわれたとおりである。

考えれば、人間は、特に近世いらい、人間以外の他の類の「ころ」を考えたことがあるだろうか。山

のころ、生活、海の心、生活がかえりみられることなく、山の荒廃、海の荒廃は、とりかえしのつかないところまで進んでいる。(海のところ) (江のところ) を、真剣に考えるべきときではあるまいか。魚のころ、雪のころは、わずかに詩人金子みすゞによってこう詠われている。

「大漁」

朝やけ小やけだ／大漁だ／大ばいわしの／大漁だ。

浜は祭りの／ようだけど／海のなかでは／何万の／いわしのとむらい／するだろう。

「積った雪」

上の雪／さむかるな。／つめたい月がさしていて。

下の雪／重かるな。／何百人ものせていて。

中の雪／さみしかるな。／空も地面じへんもみえないで。

〈すすみて仏道のみづを参学すべし。仏祖のもちいるところの水は、われらこれをなにとか所見すると参学すべきなり。仏祖の屋裏、また水ありや水なしやと参学すべきなり〉。

人が人間以外の水を参学するとすれば、それは仏道の水しかないので、〈すすみて仏道のみづを参学すべし〉といわれる。

その水について『聞書』は「五大の中の水と不可思「思うべからず」、非如人間界也「人間界の如くには非ざるなり」、水雨露となる事あり、甘露にてふる事もあり、修羅道には弓箭にてふる事もあるべし」というが、それらもまた、人間界の水の概念、すなわち「上から降るもの」の上での話であり、甘露も弓箭も、その概念の範囲の憶測である。

ここは〈仏道のみづを参学〉しなければいけない、といわれている。その参学の要の一つが、〈仏祖の

もちいるところの水は、われらこれをなにとか所見する」ということである。

〈仏祖のもちいるところの水〉で、道元が具体的にどんなことを考えていたかは分からない。水を問答に用いる例は例えば次のようなことがある。

「問、如何は大涅槃、祖云、急。師云、急箇什麼。祖云、看水。(問う、「如何なるか、是れ大涅槃」、祖(馬祖)云く、「急」。師(宝徹)云く、「箇什麼にか急なる」。祖云く、「水を看よ、と」)(『景德伝灯録』巻七麻浴山宝徹章)。

しかし、このようなことが「仏祖のもちいる水」とも思えない。すぐ前の四節のいで(仏祖のいたるところには、水かならずいたる……仏祖かならず水を拈じて身心とし、思量とせり)といわれているような水であろう。そのような「水」は、はたして仏祖屋裏の水、仏祖のところの水としてあるのか、そのような水はないのか。そういうように参究せよといわれている。それははたして、安谷のいうように(答えをここに書いてしまったら参究にならない)というようものだろうか。むしろ答えが一つある、というようなものではないだろう。

四章 山水と賢聖

一節 賢聖と山

*

山は、超古超今より大聖だいしょうの所居しょこなり。賢人・聖人、ともに山を堂奥どうおうとせり、山を身心しんじんとせり。賢人・聖人によりて、山は現成せるなり。おほよそ、山は、いくそばくの大聖・大賢だいしょうだいけんいりあつまれるらんとおぼゆれども、山は、いりぬるよりこのかたは、一人いちにんにあふ一人もなきなり、ただ山の活計の現

成するのみなり。さらにいりきたりつる蹤跡しよせき、なほのこらず。世間にて山をのぞむ時節と、山中にて山にあふ時節と、頂顛ちやうねん・眼睛がんせい、はるかにことなり、(テキストは句点。ではなく読点)不流の憶想、および不流の知見も、龍魚の知見と一斉いっせいなるべからず。人天の、自界にところをうる、他類これを疑著し、あるひは疑著におよばず。

しかあれば、山流の句を仏祖に学すべし、驚疑にまかすべからず。拈ねん一いちこれ流なり、拈ねん一いちはこれ不流なり。一回は流なり、一回は不流なり。この参究なきがごときは、如来正法輪にらむせふりんにあらす。

古仏いはく、欲得不招無間業、莫謗如来正法輪むむらむにらむせふりんへ無間むけんの業ごうを招かざることを得んと欲おもわば、如来の正法輪を謗なぐすること莫なれ。

この道を皮肉骨髓ひにくせきに銘とうすべし、身心しんしん依正えしやうに銘とうすべし、空くうに銘とうすべし、色しきに銘とうすべし。若樹にやくじゆ・若石にやくせきに銘とうせり、若田にやくでん・若里にやくりに銘とうせり。

〔注釈〕

○堂奥 ①堂の奥まったところ。②学問などの奥深いところ、奥義。③師の居所。

*道元用例

〈堂奥にいるといらざると、師決をきくときかざるとあり〉《行持》。主に②の意。

〈徹地の堂奥は、初心の浅識にあらず〉《谿声山色》②の意など。

〈これより堂奥にいる、執侍八年、勤勞千万〉《行持》。③の意。

〈ほしきままに堂奥に出入して〉《梅花》③の意。

○さらさら 下に打消の語を伴って「けっして、まったく、全然」。

○頂頼・眼睛 「頂頼」は頭の頂上で最高のところ、「眼睛」は目の玉で、肝要のところを見るもの。両方で、非常に大切な肝所。

*道元用例

〈転法輪なりといへども、一切諸仏一切諸祖の頂頼眼睛なり〉《仏性》、〈頂頼眼睛いまに震旦国に遍界せり〉《三昧王三昧》、〈仏祖の眼睛頂頼を拈来して、九夏の日月とせり。安居これ仏祖の皮肉骨髓、心識身体なり、頂頼眼睛なり、拳頭鼻孔なり〉《安居》など。

○ことなり 「ことなる」の連用形、文を途中で中止するときの形。テキストはここに句点を打つが、連用形だから読点とすべきである。ここを読点とするのは古田『私釈』のみ。『註解全書』はすべて読点で句点がないので論外。「増谷訳」も句点である。。

○憶想 思い込み。

○欲得不招無間業…… 『証道歌』(『景德伝燈録』卷三十)の後半の一節。

「欲得不招無間業。莫謗如来正法輪。(無間業を招かざることを得んと欲せば、如来の正法輪を謗することなかれ。T51' p461a)」

○如来正法輪 仏の正しい説法。

○若樹・若石 雪山童子が羅刹によって教えられた四句を羅刹(虎)に食われる前に木や石に記した故事。「然後処処若石若壁若樹若道書写此偈。(然る後に処処、若しは石、若しは壁、若しは樹、若しは道に、この偈を書写す)」(『涅槃経』聖行品 T12451a)。

○若田・若里 『法華経』随喜功德品 「聞是経随喜已。従法会出至於余処。若在僧坊若空閑地。若城邑巷陌聚落田里。如其所聞。為父母宗親善友知識随力演説。(この経を聞きて随喜し已り、法会より出でて余処に至る。若しは僧坊に在

り、若しは空閑の地、若しは城邑・巷陌・聚落・田里にして、其の所聞の如く、父母・宗親・善友・知識の為に力に随いて演説せん」(T946a)。どうにいても、²という意味。

*道元用例

へしかあれば、若樹若石もとかましとねがひ、若田若里もとかましとむべし」《礼拝得髓》

○銘せり せりは「せ」はサ変動詞「す」の未然形＋「り」は助動詞「り」の終止形。「り」の意味は①完了、②動作作用の結果の存続、③動作作用の継続。ここでは②か③の意。「水野訳」岩波文庫、「増谷訳」本文、安谷「参究」本文、森本「花開」、内山「味わう」は「せり」としているが、動詞は「ず」ではなく「す」なので、「せり」がいだらう。ただしテキストは最初の「皮肉骨髓に銘すべし」を「銘ずべし」としている。

【現代語訳】

山は古今を越えた悠久からの大聖人の居所である。賢人も聖人もともに山を居所とし、山を身心とした。賢人や聖人によって山は現成したのである。いったい山はどれだけ多くの大聖人や大賢人が入り集まったのであろうかと思われるが、山には、(人が)入ってしまったてからは、一人の会う人もいないのであり、ただ山の活きた働きが現成するだけである。(聖人たちが)山に入り来たという跡形あとがたすらまったく残っていない。世間において山を遠くから見ると、山中において山に逢う時とは、その大事な肝所かんどころの見方がまったく違っていて、(山は)流れないという思い込み、および(山は)流れないと知る理解も、(水は不流だと思ふ)龍や魚の知る理解と齊しいはずはない。人間や天人は、自らの世界に所を得ているが、他の生類はあるものはこれを疑い、あるいは疑おうとしない。

そうであるから「山流」の句を仏祖に学ぶがよい。(山流と聞いて)驚き疑う気持ちに任せてはならない。

一つを取り上げるとそれは「流」であり、また一つを取り上げるとそれは「不流」である。一回は「流」であり、(また別の)一回は「不流」である。この参究がないようならば、それは如来の正しい説法ではない。

古仏がいうには、「無間業を招かないようにしようと思えば、如来の正しい説法を誹謗してはならない」。この言葉を皮肉骨髄にはつきり記すがよい、身と心、主体と環境にはつきり記すがよい、空くうにはつきり記すがよい、色にはつきり記すがよい。樹や石にはつきり記されてある、田や里にもはつきり記されてある。

(検討)

田中『道元』

釈迦は雪山に坐すること六年、達磨は叢林に面壁すること九年、龍山、大梅、南泉、芙蓉等は山を出でざること各々三十年四十年。山に住するとは、山を堂奥とし、山を身心とすることである。

(二九七)

一人入れば……、二人入れば二人の身心が山に化して、ついに互いに相逢うことが出来ない。……見る人もなく見られる山もないのである。……不流と云っても、流水を宮殿と見て安心したような顔付である龍魚の凡見とひとしかるべきではない。(二九八—二九九)

古仏もし山をひとひねりすれば、山流を現成する。東山水上行が、すなわちこれである。併し、古仏はなほ拈ずる。すなわち再度拈ずれば、山不流を現成する。一回目は流、二回目は不流。しかも古仏雲門は山流のみを道みちうた。然らば雲門は、ただ一たび拈じただけで、再び拈ずることはなかったの

であろう。これは、雲門が遠慮したのか、雲門にそれだけの余力がなかったのか、雲門はその要を認めなかったのか、ここが参究のしどころである。(二〇〇)

……常に一方を証すれば、一方はくらし、である。すべてを明るみに出すことは、すべてを形骸化することと全然同じ作用である。……故に、雲門は全知を求めなかった。彼がさらに再び拈じて不流を言はなかったのは、蓋し当然である。これは雲門の遠慮である。(二〇一)

否、すでにして銘し畢れり。故に、若樹・若石に銘せり、若田・若里に銘せり、といふ。「べし」は、なほいはゆる当為や理念に陥る危惧を孕み、いまだ銘せざる時間てふ「という」間隙を許そうとする。「せり」は、この思いを乗り越えて鶯地に身を挺した心持である。(二〇五)

(検討)

田中が例を挙げた仏や山居の禅師たちに、道元は言及しないし、〈聖人〉はそもそも老荘思想における敬称であり、解釈しすぎではなからうか。〈山を身心と〉する、とは身心が山に化することだろうか。山に入った人が山に化すから、一人にも会えないのだろうか。龍魚の見は凡見ではない。龍魚も水を不流と見るが、その知見と人間が山を不流と見るのはまったく違うというのである。「拈一」は一つを取り上げるといふ意味であり、「ひとひねり」ではない。

雲門は山流のみをいったらうか。「山是山」とも言っているがこれは山流ではない。〈一方を証すれば、一方はくらし〉《現成公案》を引いて、雲門は遠慮によって山流のみを言ったと高く評価するが、道元は「流」のみではだめで、一回は「不流」と言表すべきだといっているのである。雲門の評価は三章四節節二で「……階祖、雲門いかでか青山東山の皮肉骨髓、修証活計に透脱ならん」(一九四)と、道元の口

を借りてこき下ろしたことはどうなったのであろう。「べし」と「せり」の違いを指摘している点は評価できるが、「せり」に「驀地に身を挺した」というほどの意味が汲みとれるだろうか。

古田『私釈』

聖人賢人の見る山は、「依水の透脱」ということが水の場合にいわれたように、その表現をかりて説くならば依山の透脱ともいわなくてはならない山であるのであり、その山は、自ら依ることなしには、——こういう言葉も避けたいが——何物にも依存することなくして透脱している山なのである。山はこのような山であつてこそ「現成せるなり」で、山の山たるものとして見ることが出来るのである。……いづれの人々も「山を身心」として仕舞つて山以外に姿をとどめないために、会うにも会いようがないのである。(八八)

「地水火風空等の水おのづから現成せり」と水について述べた際にあつたが、そのおのづからが重要であるのであり、山はやはりおのづから現成しているのであり、山は山がおのづからそうなつているのである。(八八—八九)

ここで「山中」といつているのは、山水経の初めの方にすでに使っている一語で重ねて説明するまでもないが、「仏道の水」、「仏祖のもちいるところの水」と水の水たる水のことを説いているその仏道とか、仏祖とかに相当するものとの一語の意味と解してもいいように思われるのである。

「頂額眼睛はるかにことなり」は、かつて山の功德を述べるに際して、「現成する眼睛あらんとき」とか、「功德の見現成の頂額をうとも」とかいう用語があつて、山の見方の相違をいうのにこの語をもつてしており、おそらくここでも山に対しての見方が世間と山中とでは遙かに違うことをいっている。

るものと推測されるのである。(八九—九〇)

山は流れないと憶想したり、或は山は流れないものだとか見したりすることであり、かように憶ったり、見たりすることは、龍魚が水を宮殿と見、水は流れないものと見るのと同じことであり、山は決して流れないようなものではなく、山は水が流れるように「山流」するのである。

さて問題は「一斉なるべからず」とあることで、一斉、即ち同じではないとすると論旨が通らないのであり、無理に通すとすれば、こぢつけになるのであり、この「なるべからず」は何かの間違とせざるを得ないのである。(九〇)

山が流れないとするについては、龍魚の見解を出さないような意味で山が流れないとするのではなく、「山はそなはるべき功德の虧闕することなし、このゆゑに常安住なり、常運歩なり」と山水経の初めにあったように常安住、すなわち流れないと見なくてはならない面もあるのであり、……(九三) 「銘すべし」と述べるとともに「銘せり」といつているのは、過去より未来に向って一切時に銘して忘らるべきでないことを強調しているものと窺われるが、……。 (九五)

(検討)

聖人賢人の見る山は「何物にも依存することなくして透脱している山」とするが、ここは山と人との関係がテーマであり、ただちにはつきり〈賢人・聖人によりて、山は現成せるなり〉といわれている。人「に依りて」であって、古田の説明は間違いである。〈頂顚・眼睛〉は、そのとおりであろう。〈憶想〉や〈知見〉の解釈もその通りであろう。

〈山中〉が、この巻の初めの方で使われているという指摘は妥当だが、そこで〈山中とは世界裏の華開〉

といわれていることが、仏祖や仏道といえるだろうか。さとりが開かれたところではないだろうか。(一人にあふ一人もなきなり)の解釈は『御抄』や田中と同様であり、すでに批判した。(一斉なるべからず)が、論理的におかしいということをし、この後も九行に亘って縷々述べているが、直筆本もある本文を間違いだとするのは論外である。古田自身が九三頁で、龍魚の見解を超え出た山の「常安住」、すなわち不流を指摘しているのだから、当然(一斉なるべからず)なのに、それに気がつかないのだろうか。(銘すべし)という当為の助動詞がついた文と、(銘せり)という完了の助動詞がついた文によって、「過去より未来に向かつて一切時」とはたしていえるだろうか。

安谷『参究』

〔啓迪〕などが山と聖賢と一体無二だというのを批判して)山には聖人や賢人などは一人も居らんぞ。ただ猿や熊がいるだけだ。修行の未熟の者が山に這入ると、単なる動物になってしまふぞ。永平の児孫は必ず叢林に在って修行せよ。山居は絶対に許さんぞと、外のところでは仰せになっている。(二六六)

見性して平等性智が開けたというのは、不流に徹したことだ。さらに妙觀察智が開けて、流に徹するのだ。(二六八)

一回は流なり、一回は不流なりと、如来の正法輪を示した。……雪山童子が、「諸行無常、是生滅法、寂滅々已、寂滅為樂。」の四句の偈を夜叉から聞いて、ただちに自己の指をかねて血を出し、その偈を若樹若石に銘記して、夜叉の口に躍り込んだという因縁がある。先人すでにかくのごとく身命を惜しまず。われもまたという志気を奮い起こさずにはいられないお言葉である。(二六九)

(検討)

山に聖人はいないというが、山は〈大聖の所居〉であるから、道元にとつて居ないはずはない。山居と叢林(禅修行する道場)は対立するものではまったくない。永平寺は山居であり叢林である。叢林は阿蘭若(梵 aranya = 森林の意味で、インド初期仏教で僧侶の生活、修行する場)からきた言葉である。道元の居たところは、深草の興聖寺、越前の吉峰寺、永平寺みな山居であり、叢林である。仏教の寺院が町にあつても「山々寺」と称するのも、寺院の在処が一般に「山」だということから来ている。安谷師は「山に入る」を、なにか独りで山ごもりでもすることだと思つていゝのではなからうか。道元が「山居は絶対に許さんぞ」とどこで言つているのか。『永平広録』第十卷偈頌の「山居の偈」は、山居しないでは作れない。「見性して……智が開けた」というが、道元は見性を嫌い、いかなる智が開けたともいわない。人間の智は徹頭徹尾一面的なものに過ぎず、仏智とは無関係であり、まさにそのことこそ、道元がここで言いたいことである。

また雪山童子の偈に言及するのはいいが、焦点は古仏(永嘉玄覺)の偈、あるいは〈拈一……〉という如来正法輪を「若樹若石に銘記し」たように我々が銘記すべしということであつて、不惜身命ではない。

内山『味わう』

ここでいう山は、古今を絶しての話です。つまり生命実物としての山だから「大聖の所居」という表現が出てくる。賢人聖人が「山を身心とせり」、賢人聖人によつて「山は現成せるなり」という表現もでてくる。さらにいえば、この生命実物としての山は生死不二、迷悟一如、尽地尽法界、一顆の明珠という山です。(一一二)

「世間にて山をのぞむ時節と山中にて山にあふ時節……」正法眼蔵《三昧王三昧》の巻に「まさにしるべし坐の尽界と余の尽界と、はるかにことなり、この道理をあきらめて、仏祖の発心修行菩提涅槃を弁肯するなり」とありますが、ほんとうに坐禪の世界と、坐禪しない世界とは、まったく違う。

(一一三)

……ほんとうの仏法を「誘する莫^{なが}れ」——悪口を言つてはならない。山が水の上を行くはずはない、などと言つてはならない。要は生命実物を生命実物として見なければいけないということです。

(一一七)

(検討)

内山がいう「生命実物としての山」とはなんだろうか。なににでも「生命実物」をつけるが、たんなるお題目のように聞こえる。ただ〈山中にて山にあふ時節〉を、坐の尽界というのは、間違つてはいまいが、説明があまりにも足りなさ過ぎる。また「誘する莫れ」は〈如来の正法輪〉が目的語であり、その内実は〈拈一は……〉であろう。

【私釈】

この節は、自己と諸法の関わり合いという道元のきわめて独自の基本思想が、聖人と山の関わりとして展開されており、また「人の知見」の一面性(ないし虚仮)の問題が、万法との関わりで出されているところである。

まず、ふつうなら「山は古今より……」というところを、〈山は、超古超今より大聖の所居なり〉といわれて、この「山」が私たちのふつうの時間空間の中にある山ではないことが示唆され、『那一宝』のい

うように、この巻冒頭の〈而今の山水は……空劫已前の消息なるがゆえに〉と響きあう。

〈賢人・聖人、ともに山を堂奥とせり、山を身心とせり〉とは、続く二節で、広成子が言及されるから、道教の〈賢人〉も念頭にあったのだろう。前にも指摘した通り、仏教では山川を主題とする故事や説話が少くないのに対して、道教では、非常に多い。もつとも安谷がいうように仏教にも「仏のことを大聖という。そしてその下に十聖三賢を案配する教学がある」(二六五)のである。賢人聖人の居所が山であることは、洋の東西を問わない。例えば、エジプトのシナイ山、ギリシャのアトス山、チベットのカイラス山、富士山などには、修道院や寺社が多く建てられていて、修行者や巡礼者が居る。

〈山を堂奥とせり〉の「堂奥」は建物の奥まった所という意味だけでなく、奥義という意味をもつことから、ただ居場所としての山ではなく、山をその奥義とするという思想が関わってくる。さらに〈山を身心とせり〉で、はじめて修行とかわる。〈山を身心とせり〉とは『御抄』のように賢聖の姿が全山である、つまり自己が山だということではなく、あるいは、自己の心が山であり一切法であるというような教学的なことではまったくない。

それは具体的にどのような状況なのか。《唯仏与仏》には〈尽大地をわれらがかりにあらざりけるまことしき身にてありけるとはしるべし〉といわれ、尽大地がわれらの身だといわれる。また〈山河大地をひとしきわが生なりといへりけりと、あきらむべし〉とも続けられるが、それは〈仏の行は、尽大地とおなじくおこなひ、尽衆生ともにおこなふ〉という仏の行において成就している。同じことが《発無上心》では〈仏道の身心は草木瓦礫なり、風雨水火なり、これをめぐらして仏道ならしむる、すなはち発心なり〉といわれている。

そのことがここでは山が主題だから〈賢人・聖人によりて、山は現成せるなり〉といわれているのであ

ろう。「聖人」は、仏や仏祖も含意しよう。それは、多くの解釈がなしているような山と聖人が同じであるとか、「即」であらわされるような一枚ということではない。賢人聖人によって山がある。もちろん一方的に賢人聖人の働きがあって山があるのではない。山の働きによって人が仏になるということがもう一方にはある。(《溪声山色》にあらざれば拈華も開演せず、得髓も依位せざるべし)《溪声山色》と言われる通りである。山と人との修証における豊かな響き合いである。換言すれば、いつぼうで《万法すすみて自己を修証する》《現成公案》ことがあり、他方で《わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物をも現成することなし》《有時》ということがある。そこは自己と言っても自己が脱落したところ、山といっても透脱の山であり、換言すれば双方における人間の見方が脱落したところであり、一章二節二で《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》といわれたことである。

《おほよそ、山は、いくそばくの大聖・大賢いりあつまれるらんとおほゆれども、山は、いりぬるよりこのかたは、一人にあふ一人もなきなり。ただ山の活計の現成するのみなり、さらにいりきたりつる蹤跡、なほのこらず》。

次は「山に入る」ということをめぐっての説示である。(山は、いくそばくの大聖・大賢いりあつまれるらんとおほゆれども)とは、山は聖人の居るところだから、どれほどたくさん聖人、賢人たちが山に入ったのかとおもうが、といわれる。「山に入る」とは、ただ歩いて山に入るといふより以上の意味がある。(《身心学道》では《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。世の所捨なる、非思量なり》と示されていたことから、《山は、いりぬるよりこのかた》というのは、仏道に入ること、つまり仏道を修証することも含意されよう。

《いりぬるよりこのかたは、一人にあふ一人もなきなり》といわれるのはなぜか。諸釈のように山に入

ればもはや山になっていて、人ではないから、人には会わないというようなことではなからう。山に入れば、すなわち仏道を修証して仏になれば、もはや人としての個人は脱落して、〈過去・現在・未来の諸仏、ともにほとけとなるときは、かならず釈迦牟尼仏となるなり〉《即心是仏》といわれて、〈一人〉という個人はなくなる。個人がないのだから〈一人にあふ一人もなきなり〉は当然である。仏道の証は、自分も他人も覚知しないのであるから、〈一人にあふ〉ということはありえず、人の知見・認識・覚知の絶えたところであり、そこは〈ただ山の活計の現成するのみなり〉である。山の活計は、人の不覚不知の行仏でもある。

〈さらにいりきたりつる蹤跡、なほのこらず〉の〈いりきたりつる蹤跡〉であるが、ここには山に入ったという跡とさとしたという跡という二重の意味がかけられていよう。それが残らないというのは、《谿声山色》で〈怛麼時の而今は、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。人慮あるに測度せんや〉と冒頭にいわれていることと重なる。

道元の仏法の大きな特徴は、「悟った」という覚知の体験がないことである。自分にもないし、誰かがお前は悟ったと指摘することもない。《唯仏与仏》で〈ひとり仏にさとらるるゆゑに、唯仏与仏、乃能究尽といふ。……さととりぬるをりは、いかにありけるゆゑにさとりたりとおぼえぬなり〉といわれている。

〈世間にて山をのぞむ時節と、山中にて山にあふ時節と頂顚・眼睛はるかにことなり、不流の憶想、および不流の知見も、龍魚の知見と一斉なるべからず〉。

世間で山を望むのは、普通に生活している場から山を遠く見ることであろう。そのように山を眺める人は、山は不動だと見る。「動ぜざること山の如し」といわれる通りである。では〈山中〉とは何か。一章二節二で〈山中とは世界裏の華開なり〉といわれていた。仏道において人のさとりが成就することは、

道元において〈華開世界起（華開いて世界起ころ）〉《梅花》ともいわれており、〈山中〉は、〈ひとのさとりをうる〉《現成公案》ことをも意味している。さとりにおいて〈山にあふ時節〉は、〈山中人は不覚不知なり〉（二章二節二）である。〈山中人は不覚不知〉という状況がいかなることかは後に述べることにして、ここでは、世間で山を遠く見る見方とは、〈頂顚・眼睛はるかにことな〉るものは、当然である。

〈はるかにことなり〉の〈ことなり〉は、「ことなる」の連用形で、文をいったん切る働きをするが、それは次の文に続く。

〈不流の憶想、および不流の知見も、龍魚の知見と一斉いっせいなるべからず。人天の、自界にところをうる、他類これを疑著し、あるひは疑著におよばず〉。

〈不流の憶想、および不流の知見〉が、もし龍魚と一斉であるならば、たんに龍魚が水を自らに住んでいる宮殿だから不流とする知見、すなわち〈各各の依正〉にすぎず、龍魚という主体（正）の環境（依）としての水を不流と見るのと同様、人間という主体（正）に対する環境（依）としての山が不流であるというのとひとしくなる。〈一斉なるべからず〉とあって、それと同じであってはならないのだ。「憶想」も「知見」もよい意味で道元がつかうことはあまりないが、それでも山が「不流」であるという憶想や知見は、依正の関係でない視点が必要である。仏道ではどのような意味で不流なのだろうか。

たとえば、この巻冒頭に〈法位に住して〉といわれた山の住法位はいわば、山の「不流」であろう。それは一種の知見である。

〈人天の、自界にところをうる、他類これを疑著し、あるひは疑著におよばず〉とは、他釈と同じように、天人も人間もそれぞれが定まった一定の居所、（不流の）天界や大地という自界を得ているけれども、それは他の類（たとえば龍魚）にとつては、はたしてそれが居所なのかと、疑うこともあろうし、疑わない

こともあろう。龍魚の想いは人間には分らないし、他類の想いも分らない。

（しかあれば、山流の句を仏祖に学すべし、驚疑にまかすべからず。拈一はこれ流なり、拈一これ不流なり。一回は流なり、一回は不流なり。この参究なきがごときは、如来正法輪にあらず。）

山の「不流」はすぐ認められるが、山の「流」を聞けば、人は驚き疑う。そこを道元は（しかあれば山流の句を仏祖に学すべし、驚疑にまかすべからず）という。仏祖に学すとは、古仏のいう（青山常運歩）（東山水上行）である。しかし、山の流だけが古仏の知見ではなかった。すでにみたように龍魚の不流とは一斉ではない古仏の「山の不流」があった。一章二節一に言われる（山は、そなはるべき功德の虧闕することなし。このゆえに常安住なり）も山の不流といえよう。そこではすぐ続けて（常運歩なり）とあった。

それを道元は（拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり。一回は流なり、一回は不流なり）と言う。似たような言い方は《谿声山色》にも（山流山不流より学入の門を開すべし）とある。少し観点は異なるが、善慧大士は「人從橋上過、橋流水不流（人橋上より過ぐるに、橋流れて川流れず）」（『景德伝灯録』[151430b]）といった。水の不流であり、橋の上から下の水を静止したものと見れば、橋が流れて水は流れないのである。そのような錯覚もある。

さらに道元は（一回は流なり、一回は不流なり。この参究なきがごときは、如来正法輪にあらず）という。

いったい、（拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり。一回は流なり、一回は不流なり）がどうして、如来の正法輪というほど大事なのだろうか。

これは次の二つの理由において「如来の正法輪」といわれていよう。

一つは、人間の六根六識における認識であるが、それは対象を細かく把握しようとすればするほど、その対象は限定されてくる。したがってそのように認識し、把握しても、それは対象の一端、一面だけである。(一方を証する時は一方はくらし)《現成公案》といわれる通りである。けれども自然科学をはじめとして、人は対象をすべて認識しようと考え、人間の感覚器官やそれを拡大した機械による認識にすぎないのに、それを理解したと誤る。人間の知見の根源的限界の自覚が(拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり)なのである。

これに付随して言語による把握、言語による認識の限界の問題、その一面性の問題がある。

そのような問題として(拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流)をみると、たとえば馬祖は自己の外に仏を求める間違いを糾すために「即心是仏」といったが、その言表が知れ渡り、手垢がつくと、元来の問題提起は忘れられ言葉は腐る。そこで「非心非仏」といい、あるいは「不是心不是仏」ともいった。(景德伝灯録)馬祖章 T51.246a)

あるいは薬山の問いに馬祖は「有時教伊揚眉瞬目、有時不教伊揚眉瞬目。有時教伊揚眉瞬目者是、有時教伊揚眉瞬目者不是」といい、薬山は言下に大悟したという(「大慧普覺禪師語録」T47.904a)。

趙州は、「狗子に仏性があるか」との問いに、拈一は有、拈一は無と答えている。(『永平広録』二二六(上堂。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、有。又僧問、狗子還有仏性也無。州云、無。))

どちらか一方の言い方では、必ず固定化が起こり、認識は誤るからである。それを避けるため、道元は肯定と否定を続けて示すことが多い。例えば(会取し不会取する)《仏性》、(不会一句なり、会取一句なり)《授記》、(仏祖の屋裏に承当あり、不承当あり)《看経》、(溪声山色を現成せしめ、現成せしめざることは)《溪声山色》、(不行ありとも參ずべし、不行なしとも參ずべし)《坐禅箴》などであり、これらも

「拈一は流、拈一不流」と同じであろう。

このような、論理にはならず知解されることを拒否する参究のやり方が「如来の正法輪」といわれるの
だろるか。

もう一つは、もっと根源的な問題かもしれないが、「流・不流」の問題は、避けがたく動・不動、去と
来という時の問題がかかわる。山の流は「運歩」といわれたが、それは動いているという事態である。動
いているといえば宇宙の一切が動いている。じっと寝て一切動かずにいるも、その人を乗せて地球は1日
で一回転する速度でうごいている。その動きは空間的なものにとどまらない。人は何もしなくても確実に
毎日老いていく。刻一刻変化しつづける。生じた一切のものは、滅にむかって絶えず変化している。芽を
出した草木も絶えず成長し、花咲き実りそして枯れていく。けれども、刻一刻の変化は、どこか変化して
いるものの外部から見られてそうなのである。私は、いつも変化していて固定した「私」はないといつて
も、いつぼうで私にとつての私は常に「有る」ともいえる。常に生きている私、呼吸している私、ものを
書いている私、なにもしていない私がある。その「有」に焦点をあてれば、〈灰はのち、薪はさきと見取
すべからず。しるべし、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〉《現成公案》となる。しかし、見方によっては薪は不断に
灰になりつつある、ともいえる。とはいえ、この「住法位」が大事なのである。《現成公案》は〈かの薪、
はいとなりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、
生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり、このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、
法輪のさだまれる仏転なり〉と、「不生」は「法輪」であるといわれている。生死無常迅速であり、且つ
不生である。

この「法輪」と《山水経》での〈如来正法輪〉とはまさしく呼応する。如来の正しい教えは、一般には金科玉条のような一つの命題に思わる。だから〈拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり。一回は流なり、一回は不流なり〉などということは、如来の常法を誹謗するものだと思われる。ところが道元は逆に、〈拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり。一回は流なり、一回は不流なり〉という参究こそが如来正法輪であるという。

〈古仏いはく、欲得不招無間業、莫謗如来正法輪。

この道を皮肉骨髄に銘すべし、身心依正に銘すべし、空に銘すべし、色に銘すべし。若樹・若石に銘せり、若田・若里に銘せり。〉

この「道」とは、古仏の「欲得……」という句ではなく、その句の「如来の正法輪」の内実である〈拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり……〉である。そして無間業を受けたくないなら、それを誹謗するな、という。さらにそれを『涅槃経』や『法華経』を引いて、肝に銘じ、骨に徹して身心に銘記せよ、あらゆる所に銘記せよと迫り、すでに石や樹やさまざまなものに書き付けられている、とする。

〈拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり〉の根本には、一切が常ではない、という洞察がある。三法印の一つ「無常」である。その洞察は、物をいつさい固定(常)しないことであり、大乘仏教では「空」と表現される。道元も〈永嘉真覚大師云、諸行無常一切空、即是如来大円覚〉《三十七品菩提分法》と引いている。去来すなわち「行く」とか「去る」が成立するのは、行く何か固定したものを考えるからである。私が行く、といえは、「私」が変わらないものとして前提されている。実際はいき(行き、生き)つつある私しかない。いや、そもそも「私」と主語になるものはありえない。環境と呼応しつつ変化しつづける事柄だけがあるので、変化しない真の自己(ダルマ、我、^{アト}仏性)などがあるのではない。

「流不流」の問題は、このように無常や空の問題であり、無常・無我というゴータマ・ブツダのさとり
の内実であり、それゆえに〈如来正法輪〉である。だから本章四節一で〈一水の流を参究し不流を参究す
るに、万法の究尽たちまちに現成するなり〉と、非常に重要な眼目として提示されているのである。

二節 山を愛す

おほよそ、山は国界に属せりといへども、山を愛する人に属するなり。山かならず主を愛すると
き、聖賢・高德、やまに在るなり。聖賢、やまにすむとき、やま、これに属するがゆえに、樹石鬱茂
なり、禽獸靈秀なり。これ聖賢の徳をかうぐらしむるゆえなり。しるべし、山は賢をこのむ実あり、
聖をこのむ実あり。

帝者おほく山に幸して、賢人を拝し、大聖を拜問するは、古今の勝躅なり。このとき、師礼をもて
うやまふ、民間の法に準ずることなし。聖化のおよぶところ、またく山賢を強為することなし。山の、
人間をはなれたること、しりぬべし。崆峒・華封のそのかみ、黄帝これを拜請するに、膝行して、叩
頭して、広成にとふしなり。釈迦牟尼仏、かつて父王の宮をいでて山へいれり。しかあれども、父王、
やまをうらみず。父王、やまにありて太子をおしふるもがらを、あやします。十二年の修道、おほ
く山にあり。法王の運啓も在山なり。まことに輪王、なほ山を強為せず。
しるべし、山は人間のさかひにあらず、上天のさかひにあらず。人慮の測度をもて、山を知見すべ
からず。

もし人間の流に比準せずば、たれか山流、山不流等を疑著せん。

〔注釈〕

○国界 この世の一切の生類を住まわせている山河大地などをいう。国土世間、器世界とほぼ同じ。有情（衆生）世間の対語。「国の境界内」（「水野訳」）ではない。

○かうぶらしむる 動詞「かうぶる」（被る、蒙る、受ける、いただく）の未然形＋助動詞（使役）「せむ」の連体形。ただだかせる、蒙らせる。

○実 誠実な気持ち。まこと、まごころ。

○勝躑 すぐれた事跡。勝れた足跡。

○強為する 強いてさせる、無理矢理させる。道元は「強為」を『正法眼蔵』で十六回用いている。ここでは動詞であるが、六回は名詞であり、「云為」と対語になる場合がある。例（これ自己の強為にあらず、威儀の云為なり）。『洗浄』。禅宗で独特の用法で使われてきた。

用例

〔師乃云。道無疑滞。法本随縁。事豈強為（道、疑滞無く、法、本と縁に随う。事、豈に強為せんや）〕『黄龍慧南禪師語録』（T47,633c）。

〔頌曰。宗説般般尽強為。流传耳口便支離。種田搏飯家常事（頌して曰く、宗説般般、尽く強為なり。流传すれば耳口、便ち支離。田を種え、飯を搏むるは家常の事なり。）〕『宏智禪師広録』（T819c）など。

○人間 「じんかん」と読み、人間社会、世間。

○崆峒 出典『莊子』在宥篇。「黄帝立為天子十九年、令行天下、聞広成子在於崆峒（空同）之上。……広成子南首而臥。黄帝順下風、膝行而進、再拜稽首而問（黄帝、立ちて天子為ること十九年、令は天下に行わる、広成子の崆峒の上）に在るを聞く。……広成子、南首して臥す。黄帝、下風に順い、膝行して進み、再拜稽首して問う」。

また《古鏡》にこう引用される。〈軒轅黄帝膝行進崆峒、問道乎広成子。于時広成子曰、鏡是陰陽本、治身長久、自有三鏡〉(軒轅黄帝、膝行して崆峒に進んで道を広成子に問う。時に広成子曰く、「鏡は是れ陰陽の本、身を治めて長久なり。自ら三鏡あり……。」ただし、鏡のことは『莊子』にはない。

○華封 『莊子』天地篇「堯觀乎華。華封人曰、……封人去之、堯隨之曰、請問、封人曰、退已(堯、華に觀ぶ。華の封人曰く、……封人之を去る。堯これに隨いて曰く、請い問わんと。封人曰く、退かん已)」。○道元用例

* 道元用例

『永平広録』卷八法語「俗猶有崆峒・華封之拜請、順風・乘雲之詞、播于百世(俗、猶お崆峒・華封の拜請有り、順風・乘雲の詞、百世に播く)」。○拜請 敬つて教えを請う。

○膝行 畏れ敬う気持ちを表すため、貴人の前などでひざまずいて膝で進退すること。

○叩頭 頭で地を叩く意味で、頭を地に着けて拜礼すること。

○とふし とふ(問う) 動詞(連用形の「とひ」となるのが普通) + 過去の助動詞「き」の連体形「し」。

○十二年の修道 通説は出家してから成道までを六年とする。道元は『普勸坐禪儀』で「矧彼祇園之為生知今、端坐六年之蹤跡可見(いわんや彼の祇園の生知たる、端坐六年の蹤跡見るべし)」と六年としているのに、ここでは〈十二年の修道〉という。

『涉典統紹』は「普曜經云、世尊十九出家、十二年修道、卅成道。瑞応經、中本起經、因果經、大論、併同焉」(三〇七)と挙げる。しかし、『普曜經』をはじめ、ここに挙げられた經典で十九歳で出家し、十二年間修道して、三十歳で成道という記事はない。失訳『般泥洹經』にのみ「昔我出家、十有二年、道成得仏、開説經法、但五十載(昔、我、出家して十有二年、道成じて仏を得、經法を開き説くは、但五十載なり。T.187c)」とある。

○法王運啓 おそらくは「法王啓運」のことであり、法王が仏法を開示(説法)すること。『維摩経』仏国品の冒頭の「一時」に僧肇が「法王啓運嘉集之時也。(法王が説法されるめでたい集会)」「注維摩詰経」、なお『涉典統貂』に既に指摘されているが、成道と解したのは誤り」と注したことにより、以後のさまざまな注疏に踏襲されるが、「法王運啓」あるいは「運啓」の語は見当たらない。日本には、「法王運啓」は道元を含めて三例あり、空海撰『大和尚奉為平安城太上天皇灌頂文』に見える「幸遇諸仏応化金輪運啓之朝」(T780001c)を入れれば、「運啓」は四例である。道元以前の一一五四年成立の『行林抄』第十五に「一代諸教、悉雖無非釈迦所説、四十餘年、未顕眞実。如来本意、於此為足。(一代諸教は、悉く釈迦の所説に非ざる無きと雖も、四十餘年、未だ眞実を顕わさず。如来の本意は、唯だ法王運啓の嘉會の時、鷲峰山に至りて、一円の機に対して、正直に方便を捨て、但だ一乗道を説くに在り。出世の本意は、此に於いて足り^たたり^たなり) (T76127b)とあり、道元はこれにならったと思われる。日本の「法王運啓」は「法王啓運」の意で使われている。

○さかひ 境、境界。

○比準 「比」は比べる、「準」は推し量る意味があるので、比べて推し量る。

【現代語訳】

総じて、山は国土世間に属しているのではあるが、山を愛する人に属するのである。山がたしかにその主人を愛するとき、聖人や賢人、高德の人は、やまに入るのである。聖人賢人がやまに住むときは、やまが彼らに属するために、樹が鬱蒼とし、石も古色蒼然となるのであり、鳥やけものも靈気を帯び立派である。これは聖人賢人が徳を蒙らせるからである。しるがよい、山は賢を好むま^まことがある、聖いものを好むま^まことがある。

帝者がよく山に行幸して賢人を礼拝し、大聖人を拜問するのは、昔から今にいたる優れたあり方である。このとき師に対する礼を以て敬うのは、民間の法に準ずることではない。聖人の影響が及ぶところであり、山が賢者を強いてそうさせることはない。山が人間社会を離れていることを知るがよい。崆峒や華封（を訪ねた）その昔、黄帝が彼（聖人である広成子）を敬って教えを請うのに、膝でいざって行き、頭を地につけて礼拝して広成子に問うたのである。釈迦牟尼仏は、かつて父王の王宮を出て山に入った。そうではあるけれども、父王は（その）やまを恨まない。父王はやまに居て太子を教える人々をとがめない。（釈迦の成道まで）十二年間の修道は、よく山に居た。法王（大乘の教主である釈迦）が法を開示されたのも、山に居たのである。まことに転輪聖王でさえ、山を無理じいはいはしない。

しるがよい、山は人間社会の境界ではないし、上天の境界ではない。人間の思い計らう推測をもって山を知り理解してはならない。もし人間社会の「流れる」（という言葉）に比べることがないならば、いったい誰が「山流・山不流」等を疑うだろうか（疑いはしない）。

【諸訳の検討】

田中『道元』

山と聖賢との親しい有様を説いた一節である。……互ひに思い思はれる恋慕の情をいうたものである。道元に、今日山に帰るに雲喜気あり、山を愛するの愛初より甚だし、の言ある所以である。釈迦が父王の宮殿を出たのは、まぎれもなく山のしわざであるが、父王は自分の子を吸引しざつたところの山に対して、その尽きぬ恨みを一口もしなかつた。……人の山に入るは、人の入るところを山といふなり。道元、果たしてこの一句を許すや否や。（二〇六一―二〇七）

或は、これを許す。何故ならば山は凡夫のあらかじめ造作してかくのごとくあらしめた山ではないからである。……しかし、或はこれを許さぬ。何故ならば、人の入るところを山といふの一句によって、道元の山は崩壊に瀕するからである。もし、人あつて志を立て、入るべきところに入るならば、若田若里も山となり、くさむらも山となり、市井も山となる。道元に、市井を山と認ずる大度ありや、またなしや。蓋し、これを認ずれば、山は沙門の山ではなく、いはゆる賢聖の山でもなくなる。……その刹那に道元の皮肉骨髓は、そのいのちを失墜する。明らかに古仏は死して、再び立つことは出来ぬ。(二〇八)

帝者おほく山に……勝躅なり、の語には古仏の死臭が漾ただようてゐる。古今の勝躅と嘆じた感動は、いまだは色褪せて、その感動を再び新たならしめることは出来ない。……かかる局量の山を打破すべきである。このとき、古仏も仏祖道も一朝の夢と化し、……沙門道元も、自己の発する死臭を気にすることなく、安らかに静かに、その陥つたといふ黄泉に眠ることが出来るであろう。沙門道元の徹底死は、醇乎たる日本人道元の誕生である。(二〇八—二〇九)

(二二二)
神代の巻を神代の実事として信じ奉るといふ態度を、しっかりと教へてくれたのは道元であつた。

しかも、われらは、飽くまで道元を日本人とし、日本を証せる先哲とする。道元を醇化することが抑へ難い一念となるのは、これがためである。(二二三)

……天子を迎えて寝てをるなどとは無礼千万な奴である。黄帝はえらい帝王として聞こえてゐるが、下風に立つて膝行するなどは言語道断である。とに角、こんなことは古今の勝躅ではない。支那だから、こんなことがあつたかもしれぬが……(二二五)

(検討)

道元は田中のいうように、帰山の句(『永平広録』二五二)にも「愛」という詞を用いて山を愛したのである。しかし、田中は道元が聖人の居所を山とすることが非常に気に入らない。そして「人の入るところを山といふの一句」を勝手に拵え上げ、それで道元の山が崩壊すると、次々に妄想を逞しくする。「小隠は野に隠れ、大隠は市に隠る」(王康据「反招隠詩」という言葉はあるが、道元はそのような立場を取らなかった。道元は実際の山が人間に及ぼす影響(功德)を非常に高く評価するからこそ、山にこだわるのであるが、田中にはその眼目が見失われている。

「帝者おほく山に……」以降、六頁に亘る日本神道賛美は、戦前とはいえ、「道元を醇化する」などと思いがかり、道元が「神代の巻を神代の実事として信じ」ることを教えたなどデタラメをいい、道元も仏道もこきおろす酷いものである。「天子」すなわち時の権力者を賢聖よりも上位に置き、「支那だから……」と今では差別的用語とされる言葉を使って憚らないのは、まことに恥ずかしい。彼の書『道元』は、道元の思想が皇国思想の鼓吹に使われた一例であるが、今も道元研究者でもある長谷川三千子は日本会議の代表委員の一人。

古田『私釈』

……東山水上行でいえば水の水たるを究め知った人は同時に山の山たるを究め知った人でもあり、人と山と水とは三者即一で、別々のものではあり得ないのである。即一である点、人が山を愛するといっても、山が人を愛するといっても変りはないのであり……聖賢高德と呼ばれる人は山に入って山と一体となるのである。(九六)

いかに帝王の聖化が及んだにしても山賢を無理にどうすることもできないのであり…… (九七)

……山賢ともいふべき広成子を訪ねたとき世俗の権威をもってしてはどうすることもできなかった
一由来をのべているのである。(九八)

法王は釈尊のことであり、運啓は成道のことである。……人間の思慮分別から測度するから流不流の議論になるのであるが、山はそのような議論とは無関係に……すべての功德を具現しているのである。龍魚の知見のように不流ではなくして山は流れるのであり、そうかといつても人間が水を眺めて流れているとおもっているように流れているだけでもないのであり、山は常安住・常運歩であり、流不流に擬著すべきものはないのである。(九九)

(検討)

「人と山と水」の即一は伝統解釈を承けているのだろうが、そう解釈できないことはすでに論じた。水や山を「究め知った人」というが、人間が山や水を究めることができなからこそ、後で〈山は人間のさかひにあらず……人慮の測度をもて、山を知見すべからず〉といわれる。〈聖化〉は帝王の聖化が及んだのではなく、聖人賢人の感化であつて、文意は黄帝が広成子を拝請するのに膝行などしたのは、山が聖人賢人に強いて為したことはない、ということである。「山賢」ではなく、「山」が主語で、「賢」は目的語である。黄帝は広成子を世俗の権威でどうこうしようとしたわけではない。龍魚は水を不流というのであるが、この書き方では龍魚は山が不流という知見に聞こえる。「人間が水を眺めて流れているとおもっているように」というが、水のことではここでは触れられていない。

安谷『参究』

普通の山林経営でも同じことで、山を愛する人がいると、その山は立派になるけれども、山を愛しない人が持つと、その山は荒れ放題になる。人と境はいつも一つだ。これも理屈ではなくて事実だ。

(一七二)

聖天子の徳化がゆきわたっているところでは、山居の聖賢を、権力で強制するようなことは全くない。(一七三)

「運啓」とあるのは、法運の啓発とでもいったようなことで、ここでは主として釈尊の成道をさしたものと思われる。……浄飯王も太子が山に這入られたのを、無理に山から引き戻そうとは、なさらなかった。このことを「輪王なほ山を強為せず」と仰せになったものと思われる。……もし人間流に比して山を考えたり、人間流に準じて山を考えたりしなければ、だれでも山流山不流を疑うことはないじゃないか。(一七五―一七六)

(検討)

「山を愛する人がいると……」というのは、その通りであろう。(聖化)を「聖天子の徳化」ということの批判は、前の古田の検討で述べた。(山賢)も古田で検討したように「山居の聖賢」ではない。(運啓)も古田の解釈に引きずられたのであろう。浄飯王を転輪聖王というまい。また(人間の流)とは、「人間流」ということだろうか。そうではあるまい。

内山『味わう』

法王の運啓とは、運をひらく、つまりお釈迦さまが成道したことを意味する。(二二〇)

つまり山というものは、生命実物を学ぶところであつて、人間的世界の話ではなく、人間の生存的尺度で山を見てはいけない。もし抽象概念を實在化する人間の頭で見るのでなければ、山が流れているといつても、山が流れていないといつても、疑うところはない。(二二〇)

〔検討〕

〔運啓〕のこの解釈は、たびたび出ており、古釈に依存することが危うい一例である。〔人間の流〕は「人間の生存的尺度」といえるだろうか。また人間の頭は「抽象概念を實在化」するのだろうか。

【私釈】

〈おほよそ、山は国界に属せりといへども、山を愛する人に属するなり〉と道元はいう。「国界」というのは山河大地を含んだ器世間、無情世間のことであるから、山が国界に属するのは自明である。それを〈山を愛する人に属する〉というのは、山を愛する人は人間で有情であるから、山は有情(衆生)世間に属するということになる。道元はこれまでも〈山の山児を生ずる時節あり、山の仏祖となる道理〉(二章三節二)などと山を生命や感情をもつた有情のように描写することがあつた。〈愛する〉という言葉は、キリスト教では大切な根本語であるが、仏教では悪い意味が大部分であり、愛欲、愛執、渴愛、我愛、貪愛、愛著、愛利、愛名などいづれも迷のありさまであり、良い意味は慈愛、愛樂、愛語などと少ない。特に渴愛(あじきょう)は、十二縁起の最初に無明と共に位置づけられる根本的迷妄である。だが道元は「山を愛する」という。山だけでなく、道元が「愛する」と積極的に使うのは、草菴白屋、林間、結跏趺坐、坐禪、真龍など、それに自己である。

〈草菴白屋は、古聖の所住なり、古聖の所愛なり〉、〈古人の樹下に居し、林間にすむ、在家出家ともに

愛する所住なり)、《唐宣宗皇帝は、……よのつねに結跏趺坐を愛す、……いまの人の坐禪を愛するあるは》以上《行持》、《彫龍を愛するより、すすみて真龍を愛すべし》《坐禪箴》、《この行持あらん身心みづからも愛すべし》《行持》、《選にあたらん自己としては、自愛しつべし》《札拝得髓》、《たとひ自己なりといえども、たふとぶべし、愛すべし》《伝衣》

つまり自己以外は坐禪に関することと居所なのである。道元の居所は洛中ではなく、深草や越前の山中であつた。そして山に対する「愛」は山居の偈に《我、山を愛する時、山、主を愛す》があるし、田中が引用した鎌倉からの帰山上堂もあり、さらに「尽末來際、吉祥山を離れざる示衆」でも、最後は《古仏の修行、多く山にあり、春秋冬夏また山に居す、永平古の蹤跡を慕わんと欲して、十二時中常に山に在り》となつている。どんなに山の自然、たたずまいを道元が愛したかが分かる。

《山かならず主を愛するとき、聖賢・高德、やまに在るなり。聖賢やまにすむとき、やま、これに属するがゆえに、樹石鬱茂なり、禽獸靈秀なり。これ聖賢の徳をかうぶらしむるゆえなり。しるべし、山は賢をこのむ実あり、聖をこのむ実あり》は、山と聖賢の相互の愛情、相互影響を描写している。山が国界というより、有情界に属するから、山が人を愛するのである。樹石鬱茂であり、禽獸靈秀なのは、やまに住む賢聖の徳の感化である。

ところでこの節では《山》十二回と《やま》五回が使われるが、特に区別しているとは思われない。《聖賢やまに》が「聖賢山に」となれば、山の名前のように思われるおそれがあり、《父王、やまを》を「父王山を」としないのも、同様の理由であらう。

《帝者おほく山に幸して、賢人を拝し、大聖を拝問するは、古今の勝躅なり。このとき、師礼をもてうやまふ、民間の法に準ずることなし。聖化のおよぶところ、またく山賢を強為することなし。山の、人間

をはなれたること、しりぬべし。崆峒・華封のそのかみ、黄帝これを拝請するに、膝行して、叩頭して、広成にとふしなり」

次に山にいる聖人を黄帝が訪問した事跡をあげている。そこでも目をつけるべき一句は、〈聖化のおよぶところ、またく山賢を強為することなし。山の、人間をはなれたることしりぬべし〉である。前に言及したほとんどの解釈(古田、安谷、森本『花開』)が、〈聖化〉を帝王の徳化としているが、この文脈、あるいは《山水経》のどこにも帝王の徳などを思わせるところはない。田中の皇国思想は言語道断だとしても、みな世俗の帝王に徳があると思っているのだろうか。ここは本文に〈聖賢の徳をかうぶらしむるゆえなり〉とあり、〈聖化〉が「聖人賢人の徳」であることは疑いようがない。また「山賢」と熟語に取る解釈が多い(「賢聖の山」田中、「山賢ともいふべき広成子」古田、「山居の聖賢」安谷、「山」の賢者「森本」)が、ここは、テキストとは異なるが、「山」で読点が打たれるべきであり、そこで切れて「山」が主語となり、目的語が〈賢を〉となり、賢聖の感化力がそうするのであって、山が強いて賢者に帝王に拝するようにさせているのではない、という意味である。

また〈山の、人間をはなれたること、しりぬべし〉といわれるのは、山と人との相互影響といっても、直接、山と人が、互いに何かを為すのではない。山が人を強為しないのは、山は人間と隔絶しているからである。

〈釈迦牟尼仏、かつて父王の宮をいでて山へいれり。しかあれども、父王、やまをうらみず。父王、やまにありて太子をおしふるともがらを、あやします。十二年の修道おほく山にあり。法王の運啓も在山なり〉。

ついで、やっと外典ではなく仏典の釈迦の父王と山の事跡が語られる。だが、註釈にも記したように、

十二年山で修行したというような記載は稀である。それを記す『般泥洹経』にも山での修行はいわれない。「運啓」は、道元が見た可能性のある『行林抄』（その出典の『維摩詰経註』では「啓運」）の用法通り、教主（法王）が鷲峰（靈鷲）山に出かけて説法したことを指すのであろう。道元がなんとか山と仏との関連の語句を、外典以外の記載として仏典を探して加えたと思われる。

じっさいにはゴータマ・ブツダは故郷カピラヴァストゥから大都市国家マガダに向かって出奔した。私はカピラヴァストゥを訪ねた時、ゴータマが北に聳えるヒマラヤ山に向かつてではなく、南下して都会に赴いたことに、深い感銘を覚えた記憶がある。世を捨てるのではなく、小国家群が大帝国へ呑み込まれていく大変化の時代であって、歴史的社会的問題の只中に身をおいたと思っただからである。

〈まことに輪王、なほ山を強為せず。しるべし、山は人間のさかひにあらず、上天のさかひにあらず。人慮の測度をもて、山を知見すべからず、もし人間の流に比準せずば、たれか山流、山不流等を疑著せん〉

山は〈人間をはなれ〉ていることがいわれたが、ここでふたたび〈山は人間のさかひにあらず……〉と人間の境界でも天の境界でもない、といわれる。山と人間の隔絶は人間の側からいわれるとき、〈輪王、なほ山を強為せず〉となる。〈せず〉というのは、そもそも転輪聖王でさえそれはできないからである。

山と人間はその境界が異なる。だから人間の慮知や推測をもっては山は知ることができない。同じようなことが、山の〈流〉に関して、人間の知見する〈流〉に比べ推し量ることがなかったら、そもそも〈山流、山不流等〉をうんぬんすることはないといわれるのである。人が見ている山、知っている山は、如実の山ではないのだ。そのことは最後の段落で言及される。

ところでもし〈人間の流〉が、人間が知見する流ではなく人間自身の流を指すとしたら、どう解釈できようか。人間が〈流〉であることは、〈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。めをしたしくふねにつくれば、ふねのすすむをしる《現成公案》とあるように、人が移る、人は流なのである。もつとも《都機》では次のように諸法と自己の双方の「流」が言われる。(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……)。

人と万物も同時同道して同歩同運しているのであって、どちらかが止まったり、運動したりしているのではない。あるいは(人物身心の無常なるこれ仏性なり)《仏性》と人の身心の無常がいわれ、十二巻本では(われらが寿行、生滅刹那、流転捷疾なること、かくのごとし)《発菩提心》と人の生涯の流がいわれる。このような釈の余地が皆無だとも思えない。一章二節に(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。……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)といわれていた。山の運歩は、山の流である。自己の運歩は人間の流である。いずれにせよ、人間の(流)と比べることがないなら、山の流・不流も、疑問に思つて参究することもないだろう、と言われている。

三節 賢聖と水

あるひはむかしよりの賢人・聖人、まさに水にすむもあり。水にすむとき、魚をつるあり、人をつるあり、道をつるあり。これともに、古来、水中の風流なり。さらにすすみて、自己をつるあるべし、釣をつるあるべし、釣につらるるあるべし、道につらるるあるべし。

むかし徳誠和尚、たちまちに薬山をはなれて江心にすみし、すなはち華亭江の賢聖をえたるなり。

魚をつらざらんや、人をつらざらんや、水をつらざらんや、みづからをつらざらんや。人の、徳誠をみることをつるは、徳誠なり。徳誠の、人を接するは、人にあふなり。

【注釈】

○ままに 「問間に」、ときどき、ときたまの意。『文学大系』は「いくらでもある」と注しているが、古語辞典にそのような用法はない。

○魚をつるあり 例えば玄沙師備、南台江の漁師であった。《一顆明珠》参照。

○人をつるあり 後に出る船子徳誠が夾山善会を得たことなど。『涉典統紹』(三〇八)は『五灯会元』卷七、岩頭章(X80n1565、233a)を引く。

○道をつる 『涉典統紹』は「洞山、視影於過水。東坡、聞流於廬山」(三〇八)を引くが、両方とも「釣る」という契機はないので妥当ではなからう。

○風流 ①遺風、なごり。②雅やかなこと、高尚なおもむき。③態度。④様子など。ここでは①と②をあわせたような意味か。

○釣につらるるあるべし 釣に於いて、釣られる、と解せば、例えば太公望。渭水いすいで釣をしていて、周の文王に見いだされた。

○徳誠和尚 葉山の法嗣(生没年不詳)。

「華亭船子和尚、名徳誠。嗣葉山。嘗於華亭。吳江汎一小舟、時謂之船子和尚(華亭船子和尚。名は徳誠。葉山に嗣ぐ。かつて華亭において吳江に一小舟を汎ぶ。時に之を船子和尚と謂う)」（景德伝灯録」[5]、[315b]）。

○江心 大きな河の中心。ここでは呉松江の中心。呉松江は唐代には川幅が一〇キロメートルもあった。上海で黄浦江と合流。

○華亭 中国上海市松江區の古称。『聯灯会要』に「秀州華亭船子徳誠禪師」とある。秀州は今の浙江省嘉興市から上海市呉淞江以南の地区。

○華亭江の賢聖 夾山善会禪師を指す。

「師嘗謂同參道五曰。他後有靈利坐主指一箇来。道吾後激勉京口和尚善会參礼師。師問曰。坐主住甚寺。会曰。寺即不住。住即不似。師曰。不似似箇什麼。会曰。目前無相似。師曰。何処学得来。曰。非耳目之所到。師笑曰。一句合頭語万劫繫驢橛。垂糸千尺意在深潭。離鉤三寸速道速道。会擬開口。師便以篙撞在水中。因而大悟。師当下棄舟而逝。莫知其終(師、かつて同參の道吾に謂いて曰く、他後に靈利の坐主あらば一箇を指むかわしめ来れ。道吾は後に京口和尚善会を激勉して師に參礼せしむ。師、問いて曰く、坐主は甚の寺に住するや。会曰。寺は即ち住さず。住せば即ち似ず。師曰く、似ざるは箇の甚な麼ににか似ざる。会曰く、目前相いいる無し。師曰く、何処よりか学得し来る。曰く、耳目の到る所に非ず。師笑つて曰く、一句合頭の語、万劫の繫驢橛。糸を垂れて千尺、意は深潭にあり。鉤はを離れて三寸、速かに道え、速かに道え。会、開口を擬す。師、便ち篙さおをもつて水中に撞つくするに、因りて大悟す。師、当下に舟を棄てて逝き、その終りを知らず」(『景德伝灯録』[15,316])。

なお『聯灯会要』卷二十一にも詳しく出て、『永平広録』卷八法語八に載るのはそれに近い。

○ざらんや 打消の助動詞「ず」の未然形「ざら」+推量の助動詞「む」+係助詞「や」(反語) 〴〵しないことがあろうか。

【現代語訳】

あるいは、昔から賢人や聖人は、時々水(辺)に住む者もいる。(かれらが)水(辺)に住む折に、魚を釣る者があり、人を釣る者があり、道を釣る者がある。これらはみな昔からの水中の高尚な遺風である。さらにはすすんで自己を釣る者があるだろう、釣を釣る者があるだろう、釣に釣られる者もあるだろうし、道に釣られる者があるだろう。

むかし徳誠和尚は、(法を得てから会昌の廃仏のため)ただちに葉山をはなれて、大きな河の真中に(船を浮

かべて)住んだ、その華亭江の賢聖(夾山)を得たのである。魚を釣らないことがあろうか、人を釣らないことがあろうか、水を釣らないことがあろうか、みずからを釣らないことがあろうか。人(夾山)が徳誠に相見できたのは、徳誠(が)しかるべき人だから)である。徳誠が人(夾山)を接得するのは、(法を伝えるしかるべき)人に会うのである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

この一節は、「啓迪」の提唱が説き得て妙を極めてゐるから、その要を記して置く。……

さらに蛇足するならば、人をつるあり、道をつるあり、のところで、人と道との一如を学すべきであらう。道元が、これ人に逢ふなり、といふときの人は、そういふ人である。(二二八―二二九)

自己をつるあるべし、釣をつるあるべしは、確かに能所の対峙を払う言葉、言ひかへると自己が釣になりきる消息である。……釣につらるるあるべし、道につらるるあるべし。……これは能所を払って、さらにこれを透脱する言葉である……山に入るのではなく、山に引かれて、わが身ありとも思わぬ。これを釣につられ、道に釣られるといふのである。ただわが身をも心をも、はなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆく……生死の巻には、かやうな言葉がある。この心持は、依水の透脱を学するとき、すでに十分に用意したから、すらりと通れる筈である。(二二〇―二二二)

人とは夾山の意をこめた言葉である。夾山が徳誠を見ることが出来たのは、夾山もとより徳誠なりしが故であらう。師資一枚といひ、師勝資強といふのは、この消息である。……接するは接得するこ

と、一箇半箇を打出することである。(二二五)

(検討)

はじめは『御聴書抄』の能所の二を立てないという解釈と似たようなのだが、「人と道との一如」などは道元は説いていない。(道につらるる)を『生死』巻で解釈するのは妥当であろう。また「人とは夾山の……」以下は妥当だろう。ただ「夾山もとより徳誠なり」という言い方は誤解を招く。「水野訳」が「徳誠に会うことができたのは、(善会が)徳誠だったのである」とあるのは、その誤解の継承だと思われる。

古田『私釈』

釣られた魚も水の功德であり、釣る人も水の功德であるとすれば、釣るもの釣られるものも即一であるということになるのである、人が魚を釣るといことは、人を釣るといってもいいことになるのである。「道をつるあり」は、……人間の思慮分別の測度の及ばないところを説こうとするだけに重ねてこうもいったものかと思われるのである。(二〇〇)

釣るものと釣られるものが一体であるといっても、一体になったものが遺存しているのではなく「釣をつる」とはいわれないのであり、その一体となったものさえも釣るなかに融没しているのでなくてはならないのである。(二〇一)

ここのところを『聞解』によると……真の空性水と呼ばれる水が特別にあるとすると、とかく誤解を招きやすくなるのでこういうことはいわれない方が無難ではないかと思うし、また妥当のようでもないので取らない方がいいと思うのであるが、いわんとする趣意は了解できよう。『御抄』は徳誠と夾

山との出会いを記した後に「魚は魚をつり、水は水をつり、人は人をつる」と極めて簡略にこのころをふれているが、「魚は」「水は」「人は」としたのは、原文の意に合わないものであり、徳誠が魚をつり、水をつり、人をつり、徳誠が徳誠をつるのでなくてはならないのである。(二〇三―一〇四)

『私記』の解釈は徳誠と夾山の間の嗣法の消息を伝える説明としては面白いが、この場合は徳誠と夾山との間の嗣法の消息を述べるのが趣旨ではないので、『私記』のような解釈にだけとどまるのは一考を要するのであり、『御抄』のようにこの所を釈した方が適切ではないであろうか。(二〇四)

(検討)

古田も能所一体(釣る人と釣られた魚)を金科玉条にしているように見受けられる。だが道元には能所一体という発想はない。諸法と自己の相互の関わりである。ここでは水にちなんで「釣る」というかわりを軸に展開しているのに、それが理解されていない。水にちなむ「釣り」の特筆すべきものが、徳誠が水を機縁に夾山に道を伝えたという「嗣法の消息」である。「人をつらんや」「道につらるる」「みづからをつる」などは、この因縁をめぐって意味をもつ言葉である。それがまったく見られていない。

安谷『参究』

人を釣ることは比較的たやすいが、自己を釣ることはむずかしい。人の欠点はみえるが、自己の欠点はなかなか見えにくい。……それから、只管打坐は金鱗に適する坐禅だ。今日のめだかは、公案の餌をぶらさげてさえ、なかなか食いついてこない。それで禅宗禅なしになりつつある。……「釣をつる」とは、坐禅が坐禅することだ。「釣につらるる」とは、坐禅に坐禅をさせられることだ。「道につらるる」とは仏道に引廻されることだ。(二七八)

(検討)

安谷師は「釣る」ということをどのように解釈しているのか。「欠点を見ること」ではあるまいし、後は「坐禅をすること」としてしているようだが、両者ともにテキストにはまったくないことである。さらに「釣る」は、何かを得ることを含意しているなら、やはり坐禅がさとりを得るためのものになってしまう。とはいえ「坐禅に坐禅をさせられること」とか「仏道に引廻されることだ」といわれると、安谷氏もこのようにもいいのか、と感心した。

内山『味わう』

さらに「道をつるあり」とは、……いま洞山良价はこの道理を水の中で釣ったのである。……「さらにすすみて自己をつるあるべし」という。つまり尽有尽界の自己が尽有尽界の自己を釣る。また「つりをつるあるべし」で、釣りそのものも釣らなければならないのだ。私の表現でいえば、生命の深さを深めていくということです。「つりにつらるるあるべし」とは、そういう深さをつるのは、実は、釣るものと釣られるもの分れる以前に釣られることです。さらに「道につらるるあるべし」とは、証上に修すること、つまりこういう自己ぎりの自己、尽有尽界時々であるのに、なおそれを深めつつ修行していくということです。(二二二—二二四)

夾山が徳誠を見るところというのは、徳誠の自己を得ることであり、つぎに「徳誠の人を接するは人にあふなり」とは、徳誠が夾山に接するのは……真実の人に出会うということです。(二二五)

(検討)

「道をつる」に『渉典統紹』の洞山の過水の偈をあげているが妥当ではなからう。「道につらるる」を証

上の修としてゐるが、まだ安谷の「仏道に引き回される」方が適切ではあるまいか。また徳誠のところは『聞解』とほぼ同じであるが、徳誠が夾山を得たことに言及していない。〈人の、徳誠をみることをうる〉を、正しく夾山が徳誠を見るとしているのに、〈人を得る〉の「人」が夾山ではなく、自己になっており、〈人にあふなり〉の「人」が「真実の人」となっているのは〈接する〉を接得すると解さないからである。

【私釈】

ここでは前の、山と聖人賢人の関わりから転じて、水と聖人、賢人の関わりの話を取り上げている。

〈あるひはむかしよりの賢人・聖人、まさに水にすむもあり〉

水と聖人・賢人といえ、道元もいろいろな禅師を思い浮かべることができたのだろう。

〈水にすむとき、魚をつるあり、人をつるあり、道をつるあり。これともに、古来水中の風流なり〉と、水と人との関わりは「釣る」ことにしほられていく。「釣る」という言葉を出すのは、釣りは仕掛けをして魚などを「得る」という意味があるからであり、イエスも漁師ペテロに「人間をとる漁師にしよう」(マルコ17)といった。今でも人を引き抜くときに「一本釣り」といわれるように、「釣る」は、人を得るときによく使われる。

〈魚をつるあり〉は玄沙、あるいは太公望(賢人)などが思い当たろう。〈人をつるあり〉はのちに詳しく出る船子徳誠などであろう。〈道をつるあり〉はどうだろう。〈道をつる〉は、徳誠の「注釈」で引用したように、「糸を垂れて千尺、意は深潭にあり。鉤はりを離れて三寸、速かに道え、速かに道え」といわれて、夾山が得道したことを指すともいえる。

〈さらにすすみて、自己をつるあるべし、釣をつるあるべし、釣につらるるあるべし、道につらるるあるべし〉と道元は続ける。このような展開に、道元の言葉に対する感覚の鋭さ、そしてさまざまな角度からの参究という態度にいまさらながら驚く。

〈自己をつる〉とは、釣るという行為が、静かに鉤を垂れ、功夫して魚を自分のものにするにとすれば、坐禅において功夫して、真の自己を、というよりは自己の身心脱落を得ることも解せよう。〈釣をつるあるべし〉は、仏道の「釣り」が、そのような坐禅功夫であれば、安谷のいうように坐禅を坐禅において功夫することが〈釣をつる〉といえようか。あるいは〈諸仏かならず威儀を行足す、これ行仏なり〉《行仏威儀》も、仏が仏を行ずるのであるから、釣（仏）をつる（行仏）ともいえようか。〈釣につらるるあるべし〉とは、釣り（坐禅功夫）に修行者が釣られる、引つ張られる、坐禅から引きまわされる、あるいは坐禅工夫に人生をついやさせられる、坐禅、坐禅で一生を棒に振る（沢木興道老師）ということでもあろうか。〈道につらるるあるべし〉とは、仏道に入ること、うまく言い表している感じがする。仏道とは自分で入ったというよりは、釈迦の姿に引かれ、あるいは經典の言句に引かれ、あるいは禪師の言葉にひっかかり、そのように仏道に釣られたともいえるのである。

〈むかし徳誠和尚、たちまちに薬山をはなれて江心にすみし、すなはち華亭江の賢聖をえたるなり〉。

ここは「人をつる」例として徳誠が挙げられ、彼が華亭の江で、賢聖である夾山善会を得たといわれる。

〈魚をつらざらんや、人をつらざらんや、水をつらざらんや、みづからをつらざらんや。人の、徳誠をみることをうるは、徳誠なり。徳誠の、人を接するは、人にあふなり〉

〈つらざらんや〉とは、釣らないことがあるかという反語であり、必ず釣る、ということである。篙さお

をもっていたなら魚も釣れたに違いない。ここであらたに「水をつらざらんや」と出るが、それによって道元が何を考えていたのかは、分からない。人を釣る、とは夾山を釣ったことである。「みづからをつらざらんや」というのは、そのことで徳誠(自ら)の唯一の仕事、法を伝えるということを果たしたことをいうのだろうか。自己の使命を果たしたわけで、大事了畢して自ら逝ったのであろう。

次の「人の、徳誠をみることをうるは、徳誠なり。徳誠の、人を接するは、人にあふなり」の「人」は夾山にほかならず、「みることをうる」とは、たんに目で見ることが出来るという意味ではなく、「正師にまみえる」という重い意味である。「……みることをうるは、徳誠なり」とは、一見奇妙な文である。しかし、夾山が正師(徳誠)にまみえることができたのは、徳誠だからである、と「だから」を補えばすなおに理解できる。夾山が徳誠を師と認めることができたのは、徳誠(がしかるべき人)だからである。師にまみえることができるためには、師勝資強でどちらもすぐれていないとかなわない。ここではそのことを「人の徳誠をみることをうるは徳誠なり」と、まず徳誠の勝れていることをいい、次に「徳誠の人を接するは人にあふなり」という、最初の「人を接する」の「人」は夾山であり、次の「人にあう」の「人」も夾山である。夾山が「法を託するに足る、嗣法に堪えるしかるべき人」という意味であって、夾山の勝れていることを表現しているのだろう。水のほとりで、すぐれた二人の人によって嗣法が成就した出来事である。

四節 二重世界

一、

世界に水ありといふのみにあらず、水界に世界あり。水中の、かくのごとくあるのみにあらず、雲中にも有情世界あり、風中にも有情世界あり、火中にも有情世界あり、地中にも有情世界あり、法界中にも有情世界あり、一茎草中にも有情世界あり、一拄杖中にも有情世界あり。有情世界あるがごときは、そのところ、かならず仏祖世界あり。かくのごとくの道理、よくよく参学すべし。

しかあれば、水はこれ真龍の宮なり、流落るらくにあらず。流のみなりと認ずるは、流のことは、水を謗するなり。たとへば、非流と強為するがゆえに。水は水の如是実相のみなり、水是水功德なり、流にあらず。一水の流を参究し、不流を参究するに、万法の究尽、たちまちに現成するなり。

【注釈】

○水界に世界あり…… 『渉典統紹』には、次々に関連する経論を出しているが、それには及ばないだろう。

○法界 部派仏教では十八界の一つで意識の対象。法境ともいう。大乘仏教では法の根源の意味もあり、真如、法身と同義

○真龍 《坐禅箴》には〈彫龍を愛するよりすすみて真龍を愛すべし〉とあり、ここでは真龍は、仏である坐禅をしている修行者の意であろう。

【現代語訳】

世界に水があるというだけではない、水の境界に世界がある。水中がこのようにあるだけではない。雲中にも有情の世界があり、風中にも有情の世界があり、火中にも有情の世界があり、地中にも有情の世界

あり、法界中にも有情の世界あり、一本の草の中にも有情の世界あり、一本の拄杖の中にも有情の世界がある。有情の世界があるようなところは、そこにはかならず仏祖世界がある。このような道理をよくよく参学するがよい。

このようであるから、水こそは真龍の宮殿である。「流れ落ちる」ではない。「流」だけであると認識するのは、「流」という言葉が水を誹謗するのである。たとえば「非流」と強いてするのであるから。水は水のあるがままの如実の姿だけである。(あるがままの)水是水の働きである。「流」ではない。一水の「流」を参究し、「不流」を参究するところに、あらゆる法の究尽がたちまちに現成するのである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

……道元は一顆明珠の巻に、不釣自上の金鱗を不待と言ふ。釣られて漸く上がって来るやうなもの目高の流類である。不釣自上すなわち釣られざるに早くも自ら上つて来るぴちぴちしたものにして、初めて金鱗である。みづからに釣られ釣に釣られるといふのは、それすらも待たない呼吸である。故に不待といふ。この不待を不待する道元の言葉を不待せよ。(二二六)

水は龍魚の宮殿にあらず、真龍の宮殿なり、といふ意である。故に不流。流落にあらずとは、この不流である。次の言葉は、人天のいはゆる流は真龍の不流を謗するなりといふ意である。この不流は、人天のいはゆる不流ではない。人天の非流は、非流と強為し、非流に繫縛される非流である。

(二二九)

(検討)

田中は道元がまったくいわない「不待」を論じている。また〈世界にみずありといふのみにあらず……〉の段落について、まったく触れられていない蘇東坡について三頁(二六―二八)にわたって言及しているが、それは解釈でもなんでもない。

「龍魚の宮殿」と「真龍の宮殿」を区別するのはいいが、龍魚の宮殿なら「不流」であるのに、真龍も「故に不流」で同じとしているが、本文では〈非流〉と違う詞が使われていることに留意すべきである。しかも本文は〈一水の流を参究し、不流を参究する〉以外にどこにも「不流」とはいわれていない。それを「人天の不流」ではないと、それこそ強為して、次は「人天の非流」といいかえて、「非流に繫縛される非流」などという。人天にかんしては何もいわれていない。また〈水を謗する〉といわれているのに、「不流を謗する」と読み替える。どこから「人天の非流」といえるのだろう。本文に忠実に解釈すべきである。

古田『私釈』

……雲中にも、風中にも火中にも、地中にも生類の住む世界があるのであり、……一拄杖のうちにもその世界があるのである。そうして「有情世界あるがごときは、そのところかならず仏祖世界あり」となるのであって、その有情世界はただの有情世界にとどまりようがないのである。「かならず」とは有情世界から仏祖世界の離れようのない必然的な相即関係をいつているもので、この一語は見のがされではならないのであり、……(一〇六)

まず「しかあれば」であるが、この語句は前に「有情世界あるがごときは、そのところかならず仏

祖世界あり」とあったことを受けて、それであるからといった意味のことを述べたものに違いないのである。従って真龍の宮とは、その仏祖世界に関連していわれているものと見なくてはならないのであり、『聞解』に「この真龍は仏々祖々を云ふなり」とあるように、仏祖の宮殿の意とみなしているのである。……ここで「水はこれ真龍の宮」としている水は、さきに「仏祖のいたるところには、水かならずいたる、水のいたるところには、仏祖かならず現成するなり」と述べていたような水であり、水と仏祖とが別々でない水であり、ただの水とはもとより区別されなくてはならないのである。……『辨註』にも指摘している如くに、たとえば「山を」非流と強為するがゆえにと「山を」の二字を補って解したらわかりよいようであり、……(一〇七一—一〇八)

「一水」は仏祖の一水で、この一水の流はただの水の流とどのように異なるものであるかを参究し、またこの一水の流はただの水が流れているように流れているものではないことを参究するならば、問題はただに一水上のことではなく、万法に拘かかつてくるのであり、ありとあらゆるものがこの参究を契機として究め尽くして現成するに至るとしているのである。

……さてこの一段のうちにあつて「流落にあらず」、「流にあらず」とある語句についてであるが、この語句があるために先覚者もこの一段を通解するのに大いに苦しんでいるのである。(二〇九)

道元はこの場合にかぎって流不流をいうには「非流」の語を用いていて、「……の水の流れているようには流れていない」という意味を「流にあらず」といって、意識的に区別しているのではないかともまた憶測したのである。

一体、この一段(筆者〓流落にあらず……万法の究尽たちまちに現成するなり)位、山水経のうちにあつて難渋なところはないのであり……(二〇九—一一〇)

(検討)

道元の本文は水界、(雲、風、火、地) 中にも、乃至一拄杖にも有情世界があり、有情世界があるところは仏祖世界があるということ、地水火風といういわゆる有情世界でないところに「有情世界あり」といわれているところに意味があつて、たんに地水火風の中に生類の住む世界がある、ということではない。「有情世界から仏祖世界」の「必然的な相即関係」というと、その表現になにかいつも成立している関係のような趣きを感じる。道元は「青山の運歩、自己の運歩、あきらかに検点すべきなり」と自己の参考と不離な山の参考をいつている。また「水と仏祖とが別々でない水」とは何か。「山を」の二字の添加は、ここは水について言及しているので妥当ではないが、自分が理解できないと道元の本文を変えようとするのは誤りである。(「一水」は、どうして「仏祖の一水」といえるのだろうか。

古田は「流にあらざる」を「水の流れているようには流れていない」として「不流」との違いを指摘して、道元が意識して流でも不流でもなく「非流」を使つたと推測する。たしかにここでは「非流」、(「流にあらざる」といわれ、「不流」は一回だけであり、その指摘は妥当しよう。

安谷『参究』

一滴の水の中に全宇宙があるということが納得できたら、水中だけのことではなく、一片の雲の中にも、風の中にも、火の中にも、土の中にも、一茎草の中にも、一拄杖の中にも、一挙手一投足の中にも、一切法(現象)の中に、有情世界も非情世界もあることが納得できる。本文には非情世界の事は書いてない?なるほどそうだ。だがこれは私のおまけだよ。有情の外に非情はない。有情と非情と二つに分けることのできない消息は、すでに第三段の「青山これ有情にあらざる、非情にあらざる」と

ころで十分説き尽くしてあるが……(二八八)

有情世界があれば、その世界には仏祖がかならず出現なさる。一切衆生悉有仏性であり、汝等汝等皆当作仏だから、仏祖の出現を疑う余地はない。

……水は真龍の宮殿だ、衲僧の宮殿だ、自己の宮殿だ、いや、朕兆未萌の自己だ。流落ではない。……流落という言葉が水を誹謗することになるぞ。それはあたかも、人間が流れる水と見ている水を、無理に流れないと、人間に押しつけると同じように、真龍の宮殿たる水を誹謗することになるのだ。……

水は水の如是相だ。如是の姿だ。われわれがただそれを水と見ているだけのことだ。流とも不流とも、液体とも、固体とも、気体ともきまってははいない。(二八九)

(検討)

一滴の水に全宇宙がある、ということと、地水火風に有情世界があるということとは違うし、「有情の他に非情はない」と、はたしていえるのだろうか。有情の対語は無情である。有情世界には仏祖がかならず出現するというのも、その理由がはたして「一切衆生悉有仏性」だからだろうか。「真龍の宮殿」がどうして「衲僧の宮殿だ、自己の宮殿だ」となるのだろうか。道元の趣旨にはない何をいいたいのだろうか。「流落という言葉が水を誹謗する」のではなく、〈流のことば水を謗するなり〉である。

内山『味わう』

有情世界とは、われわれ人間の人間の分別的世界をいう。……そういう人間の分別世界がある以上、そこに分別世界を超えた仏祖の世界が必ずある。生命実物が必ず存在する。(二二五)

「真龍」とは、ここでは真実の仏法者を表現した言葉です。これまで味わってきたような道理をよく参学すれば、水というのは、ほんとうの仏法を行ずる宮(殿)だと解る。「流落」とはおちぶれるという意味が込められた言葉で、流落にあらずとは落ちぶれたような見方をしてはならないということ。したがって流と言う言葉を使えば、水を誇することになる。なぜなら流は非流と対立するからだ。要は水と言えば水の実物だけ。水を見るときはその生命実物を見なければならぬ。(二二六)

(検討)

有情世界は道元の用例を引くまでもなく、「人間的分別的世界」ではなからう。有情世界には、動物も植物も生類すべてがはいるからであるが、ここはそのような意味でもなからう。水(地火風)のなかに「人間の分別的世界」がある、では文意をなさない。この水が「ほんとうの仏法を行ずる宮」だということも、意味がよく分らない。「流落」の解釈も的をえていなかろう。

【私釈】

ここをどう区切るかは諸釈によってまちまちである。『正法眼蔵註解全書』の編集は(おほよそ山は国界に)から(徳誠の人を接するは、人にあふなり)を一段落とし、その後を細かく五つに区切る。この切り方では最初に山と水の言及を含めていて長すぎよう。田中『道元』は(おほよそ山は国界に)よりかなり前の段落の途中と思われる(一回は流なり)からはじまり、ずっと先の(法王の運啓も在山なり)までを第三節その一とし、その二を(まことに輪王)から始め、その三を(人を釣り)から終わりまでとしていて、理解に苦しむ。「増谷訳」は(おほよそ山は国界に)よりずっと前の(山は超古超今より)を一段落、(あるひはむかしより)から最後までを一段落とする。岩波文庫は「増谷訳」の後の一段を、(山も宝

にかくるる山あり」からとその前との二つに分ける。

ここで用いた切り方は、最初は、「水について」と「山について」で別けることができるので、〈おほよそ山は国界に〉からは山についての段落、〈あるひはむかしより……徳誠の人を接するは、人にあふなり〉に続いて〈世界に水ありと〉を同じ水についての段落とし、〈山も宝に……〉からふたたび山についての段落だろうと思ったが、内容を吟味すると〈世界に水ありと……〉と、〈山も宝に……〉は、同じ主題すなわち人間に映ずる世界と如実の世界という二重世界を、水と山という二つの面から言っているのに気がつき、先の水についての参究の続きのように見えるが、ここ〈世界に水ありと〉から新しい章とした。

〈世界に水ありといふのみにあらず、水界に世界あり。水中の、かくのごとくあるのみにあらず、雲中にも有情世界あり、風中にも有情世界あり、火中にも有情世界あり、地中にも有情世界あり、法界中にも有情世界あり、一茎草中にも有情世界あり、一拄杖中にも有情世界あり〉

さて、世界に水があるだけでなく、水界に世界があるというのは、つい三章二節一の〈おほよそ山水を見ること、種類にしたがひて不同あり〉と、同じような水中の龍魚の世界のことかと思ってしまう。

しかし、続けて〈水中の、かくのごとくあるのみにあらず、雲中にも有情世界あり〉といわれ、その後〈……にも有情世界あり〉という表現が風中、火中、地中、そして法界中、一茎草中、一拄杖中と六回続く。したがって、この〈水界に世界あり〉は、水界に有情世界があるだけでなく、列挙される四大のみならず、あらゆるところに有情世界があるということで、随類の所見とは別の話であることがわかった。

〈水界に世界あり〉の「水」は無情(非情)のものであるが、その中に有情のものがあるということではない、という解釈が多い。例えば、『御抄』は「仏道の水中に世界ある」といい、『聞解』は「この真龍は

仏々祖々を云ふ」とする。しかし、道元は水界には龍の世界、魚の世界、貝の世界、水草の世界、海老の世界など無数にある有情世界、つまり生類の世界を考えていたと思われる。雲中の衆生世界とは、雲に乗る天女が描かれているからには、天女、天子が住む世界も考えられよう。〈風中にも有情世界あり〉は風の中には蝶や鳥の世界、バツタや目に見えぬカビや胞子の世界もある。〈火中にも有情世界あり〉とは、火の中には閻魔大王をはじめとする獄卒の世界もある。〈三世諸仏在火焰裏、転大法輪〉《行仏威儀》ということもある。地中には蚯蚓の世界、モグラの世界のみならず無限の微生物の世界がある。地中をすこし地上に広げれば、無数の諸動物の世界がある。〈法界中にも有情世界あり、一茎草中にも有情世界あり、一拄杖中にも有情世界あり〉と続けられる。〈法界中にも有情世界あり〉は、法界が意識の対象であるから少し意外であるが、〈一茎草中にも有情世界あり〉は、〈一茎草量、あきらかに仏祖心量なり〉《行仏威儀》ともいわれる。〈一拄杖中にも〉は、雲門に「拄杖を以て指して云く、乾坤大地・微塵の諸仏、総て裏許（うらごころ）に在り」(Enryō) という詞もある。だから有情世界があるともいえよう。要は四大や法界、一茎草や拄杖など人間が無情とみなすものも、それは人間の知見に過ぎないということである。この巻で繰り返し説かれるのは人間の見の一面性、不完全性である。

無情界に有情世界があることは《無情説法》で次のようにのべられる。

〈無情界には草木・樹林ありやなしや、無情界は有情界にまじはれりやいなや。しかあるを、草木・瓦礫を認じて無情とするは不遍学なり、無情を認じて草木瓦礫とするは、不參飽なり。たとひいま、人間の所見の草木等を認じて、無情に擬せんとすとも、草木等も凡慮のはかるところにあらず。ゆえいかんとなれば、天上・人間の樹林、はるかに殊異あり、中国・辺地の所生、ひとしきにあらず、海裏・山間の草木、みな不同なり。いはんや空におふる樹木あり、雲におふる樹木あり。風火等のなかに所生長の百草万

樹、おほよそ有情と学しつべきあり、無情と認ぜられざるあり、草木の人畜のごとくなるあり有情無情いまだあきらめざるなり。いはんや仙家の樹石・華果・湯水等、みるに疑著およばずとも、説著せんに、かたからんや。ただわづかに神州一国の草木をみ、日本一州の草木を慣習して、万方・尽界もかくのごとくあるべし、と擬議・商量することなかれ)

無情世界に有情世界があるというのは、(有情世界あるが)ときは、そのところかならず仏祖世界あり)として、世界を仏祖世界に転換しうることを言いたいためである。

そうではあるが、無情世界に有情世界があるという指摘は当時の人の無情世界の見方を批判しているだけではない。およそ有史以来、人間の知見、思慮はもっぱら人間だけを標準とし、人間だけの有効・無効という基準で自然を考えてきた。その結末が今日の地球環境破壊である。人間の役に立つことだけを考えて地上の、大は動物から小は昆虫にいたるまで、無情世界ということ、どれほど多くの種を滅ぼしてきたことか。海も同じであり、海に無数の生類、有情がいることを忘れて人間は彼らを死滅させ、人間の行為によって雲や大気の種類も死滅している。いまこそ人間中心主義から脱却せねばならないが、それには人間の知見の不十分さがどこまでも自覚されなければならない。道元が、無情世界における有情(衆生)世界をいうのは、たんに有情を認識し大切にするためだけでなく、そのことによって、世界を仏世界に転換しうるからである。

(有情世界あるが)ときは、そのところ、かならず仏祖世界あり。かくのごとくの道理よくよく参学すべし)は、有情世界と仏祖世界の相即関係(古田)や、一切衆生悉有仏性で成仏する(安谷)とかということはなく、まして水に住む龍女の成仏などではない。

いままで(山の仏祖となる)といわれ、(水の、水をみる参学)、(水の、水を修証する)と非情の修証

が言及されてきたが、それは、わたしたちが見る山川草木などが成仏するということではない。われわれの見る山川草木は、人の目や耳による管見にすぎないのであり、その「山川草木」が成仏することはない。われわれ自身の見が止んだところにこそ、〈山の仏祖となる〉という事態が成就する。〈有情世界あるがごときは、そのところかならず仏祖世界あり〉とはそういうことではあるまいか。

とはいえ山や水は有情世界ではない。山水が仏祖世界になることこそ、〈かくのごとくの道理、よくよく参学すべし〉の内実であろう。無情のものが仏祖世界になることを示すのが《辨道話》の次のくんだりであろう。

（もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ごとくさととりとなる。……諸法みな正覚を証会し、万物ともに仏身を使用して、すみやかに証会の辺際を一超して、覺樹王に端坐し、一時に無等等の大法輪を転じ、究竟無為の深般若を開演す。……このとき、十方法界の土地・草木・牆壁・瓦礫、みな仏事をなすをもて、そのおこすところの風水の利益……）

一人の坐禅の時、土地・草木・牆壁・瓦礫が仏祖世界となり、山水だけではなく、万物ともに成仏して法を説く。この道元の最初期の直感ともいえる詩的な壮大なざとりの情景が、この《山水経》にも響いているのだろう。

道元は、このようにいうことよって人間が頭で把握する水や山や仏を徹底的に脱構築していく。

（しかあれば、水はこれ真龍の宮殿なり、流落にあらず。流のみなりと認ずるは、流のことば、水を謗するなり。たとへば、非流と強為するがゆえに。水は水の如是実相のみなり、水是水功德なり、流にあらす。一水の流を参究し、不流を参究するに、万法の究尽、たちまちに現成するなり。）

〈しかあれば〉以下は、古田がいうように仏祖世界に関連して、前の水の叙述とは趣が異なる。それが〈水は真龍の宮〉といわれる。この真龍は諸釈も指摘するように仏を含蓄する。真龍の住む水、すなわち仏祖における「水」を、ふつう魚が住む水を人間がみるように、〈流落〉すなわち流れ落ちる水とみて〈流のみなり〉とするのは、その水を誹謗することになるといえる。では真龍の宮である水、仏祖の水は、いったい何であり、どう表現すればいいのか。それは真龍でなければわからないが、少なくとも人間が見る「流」という水ではなからう。〈たとへば非流と強為するがゆえに〉といわれるようにそれを強いていうなら「非流」とでもいうほかないことだろう。〈非流〉が〈真龍の〉水についていわれているのはあきらかであるのに、「山を」を補うべきだという『辨註』や古田は論外である。

人間の見る〈流〉でも龍魚が見る〈不流〉でもない。強いて〈非流〉としても、ぴたりではない。どうとも人間の詞で表現できないその水は〈水は水の如是実相のみなり、水是水功德なり〉といわれている。

それは打坐のところで現成する人間の五感や認識を離れたあるがままの水であろう。〈水は水の如是実相のみなり〉である。〈水是水〉については次の二に古仏の〈水是水〉として〈山是山〉とともに言及されているので、その消息は〈山是山〉の参究にゆずらう。

水の参学は、三章一節で〈水の、水をみる参学あり。水の、水に修証するがゆえに、水の、水を道著する参学あり。自己の、自己に相逢する通路を現成せしむべし〉といわれたように、自己の参学なしには現成しない。

その参学が〈一水の流を参学し、不流を参学する〉といわれる。このような「一回は流、一回は不流」こそ〈如来正法輪〉であり、人間の知見の脱落である。そこが〈方法の究尽、たちまちに現成するなり〉と結ばれる。

二、

山も宝にかくるる山あり、沢にかくるる山あり、空にかくるる山あり、山にかくるる山あり。蔵に蔵山する参学あり。

古仏云く、山是山、水是水。

この道取は、やま、これやま、といふにあらざ、山これやま、といふなり。しかあれば、やまを参究すべし。山を参究すれば、山に功夫なり。かくのごとくの山水、おのづから、賢をなし、聖をなすなり。

正法眼藏山水経第二十九

爾時仁治元年庚子十月十八日干時在觀音導利興聖宝林寺示衆

〔注釈〕

○宝にかくるる山 『涉典統紹』に次の『宝藏論』を引く。「天地之内、宇宙之間、中有一宝、秘在形山（天地の内、宇宙の間、中に一宝有りて、秘して形山に在り）。岩波文庫脚注の『宝山の中に入るに』（『大智度論』一）は、無関係。沢にかくるる山 『涉典統紹』に『莊子』大宗師篇「蔵山於沢（山を沢に蔵す）」とある。この「山」は「汕^{あみ}」であるというが、道元は字義通り、山と受け取ったのだろう。この『莊子』の段落には「若し夫れ天下を天下に蔵^{かく}さば、^{すわ}而ち遯^{のぞ}るる所を得ず」とある。本文が（山にかくるる山あり。蔵に蔵山する参学あり）と続くのも、この句の影響であろう。

○古仏 ここでは雲門を指す。

○山是山水是水 出典『雲門広録』。

「上堂云。諸和尚子莫妄想。天是天地是地。山是山水是水。僧是僧俗是俗。(上堂して云く、諸和尚子よ、妄想する莫れ。天は是れ天、地は是れ地。山は是れ山、水は是れ水。僧は是れ僧、俗は是れ俗)」(T47,47c)。

○やま、これやま、といふにあらざ、山これやま、といふなり。

参考「吉州青原惟信禪師(石霜楚円(九八六―一〇三九)の弟子の黄龍慧南の弟子の晦堂祖心の法嗣)上堂。老僧三十年前未參禪時。見山是山見水是水。及至後來親見知識有箇入處。見山不是山。見水不是水。而今得箇休歇處。依然見山祇是山。見水祇是水。大衆這三般見解是同是別。(老僧、三十年前、未だ參禪せざる時。山を見るに是れ山、水を見るに是れ水なり。及び後來、親しく知識に見ゆるに箇の入處有るに至りて、山を見るに是山ならず。水を見るに是水ならず。而今、箇の休歇の處を得て、依然として山を見るに祇だ是れ山、水を見るに祇だ是れ水なり。大衆、這の三般の見解、是れ同なりや是れ別なりや。」「続伝灯録」(T51,61a)、『聞書』『聞解』にも引く。ただ、道元の当該箇所とは無関係だろう。

○山に工夫 この「に」は格助詞で①動作・状態の存する場所、②……存する時、③動作の至り及ぶところを示す、などあり、ここは③の意にとる。

○おのづから ここでは、自身の手で、みずから、自力での意。

○をなす 「を成す」という用法は、三章三節三(水の)江河をなすなり」と使われていた。

【現代語訳】

山も宝に隠れる山がある、沢に隠れる山がある、空そらに隠れる山がある、山に隠れる山がある。藏(隠れる)に藏山するという学び方もある。古仏がいう、「山是山、水是水」。この言表は、「やま、これやま」というのではない、「山これやま」というのである。そうであるなら「やま」を修行し見究めるがよい。山を修行し見究めれば、山に「対しての」功夫である。このような山水は、みずから賢と成り、聖と成る

のである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

山も宝にかくるる山あり云々。聞解には、須弥山は四宝所成で……沢にかくるる山あり云々。これは諸註一致して莊子の蔵山於沢を挙げる。山水経の卷に莊子を思わせる言葉が幾度か出た。道元が表現の上で莊子を用いたのは興味が深い。私記、御抄には、意を汲んで以宝為山、以沢為山、以空為山の道理とある。本文の意は確かにさうである。若田若里も山であるといふことも、すでに道元には昭々乎たるものがあつた。蔵に蔵山するの蔵は、かくるるの意である。山が山に蔵るるが故に、蔵るる処なく、蔵れた蹤跡は微塵も残らない。古仏云、山是山水是水のこれは聞解に青原の語を引いてある。それを要約すると……。(二三〇)

この山是山水是水に類する古仏の言葉は、他にも随分沢山ある。文意については、従来養い来つた参学眼を以つて透過出来るや否を照顧するのみである。……この一句を而今の山水裡に読破する時、道元の皮肉いささか模索せるか、骨髓いささか焦躁せるか、道はじ道はじわれも道はじと道ふことは、すなわち不得。(三三一)

(検討)

「諸註一致して莊子の蔵山於沢を挙げる」のは、適切だろう。ただ『御抄』『私記』に贅意を表しているが、そうであれば要するに何を以てもすべて「山」ということになる。そうではなからう。「文意については」以下はまったく解釈しておらず、ごまかしに過ぎまい。

古田『私釈』

……しかし「山にかくるる山」ということもあり得ることを知らなくてはならないのである。かくしている山とかくされている山とが一つになっているのであり、大きいものに小さいものが入るというのではなくて、同じものが同じものに合一しているのである。この「山にかくるる山」とは蔵かかれたことよって山が山を見ることができなくなった山であるといってもいいのであり、このことを「蔵に蔵山する」といつているのであるが、山の有り方を知るにはこの「蔵に蔵山」した山の有り方まで究明して知るのでなくてはならないのである。……「ただ山の活計の現成するのみなり」といわれたが、その山は「山にかくるる」山としてある山で、大きい山でもなければ小さい山でもないのである。(一一二)

……前の「山是山といふ」の「いふ」は凡夫の所談、後の「山是山といふ」の「いふ」は仏祖の所談であると見たらわかりいいのではあるまいか。

「山を参究すれば山に功夫なり」は『御抄』に「山に功夫なりと云、この詞すこし何とやらむ、ちがひたる様にきこゆ」とあって用語に何か間違いがあるのではないかとしているが、「山に功夫」とある一語は見方によってははなはだ意味深く思われるのであり、山は山が情謂の世界でいわれているのではないとすると、山を山であると工夫する人の立場はいわれないのが至当であり、山に功夫するその山だけが現成しているのであって、この用語は極めて面白いのである。(一一三)

(検討)

〈山にかくるる山〉の解釈は能所が一つになっているということで、的を外しているし、〈蔵に蔵山する〉は〈山にかくるる山〉と同じことであり、「山が山を見ることができなくなった山」というのは、違

うだろう。二つの句を同じとするのは後述するテキストの問題であるが、それを凡夫の所談、仏祖の所談とすれば、たしかに分かりやすいが、その内実こそが問題なのである。また〈山に功夫なり〉の『御抄』の解釈は、そのあとこの表現を評価して「山の、とも、山をともいはず、猶、山与人の格別なるように可聞」とつづいていることを見落としている。

安谷 『参究』

安谷は、田中『道元』のこの【諸釈の検討】に抜き書きした最初から最後まですべてを引用して「白雲(安谷)曰く、言句を拈弄し得て妙」といい、次のように論ずる。

山に参学し、山を参究すれば、山が山の功德を蒙らしめるから、その功德の扶けによって、山に相見することができる。すなわち自己に相見することができるのだ。さらに進んで、山を吞却することができる。……もちろん物質の蒲団を坐破するだけでは、定力は進むが、而今の山水には相見はできない。各自が頭の中につくねこんである旧知旧見と言う蒲団、知見解会という蒲団を完全に坐破し、大死一番、絶後に再びよみがえって、はじめて体得できる世界である。(一九三)

(検討)

田中を評価する理由がよく分からない。「山に相見」とか「山を吞却」とか、意味がはっきり分からないことをいっても解釈にはならない。また、たしかに旧知旧見、知見解会ではない世界が開けなければならぬが、それは「大死一番」というような体験を通してだろうか。

内山『味わう』

はじめの「山是山」とは普通われわれが山は山だという。同一物だと思う。昨日の山も今日の山も同じだと思う。ところが仏教の世界では諸行無常、時々刻々、一瞬前の山と一瞬あとの山とは違う。……あとの「山是山」とは、そういう意味での生命実物としての山是山です。この場合は山は山として固定した相がない。諸法実相の山は無相です。山を参究するにはこのように参究しなければならぬ。言い換えれば、自己尽有尽界の山を深めていかなければならない。「山の功夫なり」とは、そういう修行をすること。誰でもが生命実物を生きているのだ。だからその実物から常に浮いたような生きかたはやめにして、実物をちゃんと踏まえて、いかにその実物を発現するかという方向で生きていく。これが「証上の修」であり、「かくのごとくの山水、おのづから賢をなし聖をなすなり」である。(二二七―二二八)

(検討)

後に述べるように彼らの見たテキストが仮名の「やま」を使っていないので、このような解釈になるが、内実はその通りであろう。「山に功夫なり」を「山の功夫なり」と読んで解釈しているようだが、内山のいう「修証」と最後の句がどのようにつながるか解釈されていない。

【私釈】

まずテキストの問題であるが、本文のように読んでいるのは森本『読解』、岩波文庫、「水野訳」(春秋社)、「増谷訳」であり、『註解全書』をはじめ、田中『道元』、古田『私釈』、安谷『参究』、内山『味わう』はすべてひらがなの「やま」を使っていない。それは以前の岩波文庫『正法眼蔵』(衛藤即応)では、

「やま」はなく、すべて「山」だからである。おそらく本山版もそうなのだろう。そうであれば、最後の〈山是山水是水〉の解釈がどれもややおかしいのは、半分はテキストのせいだともいえる。

〈山も宝にかくるる山あり、沢にかくるる山あり、空にかくるる山あり、山にかくるる山あり、蔵に蔵山する参学あり〉

さて、最初に〈〜にかくるる山あり〉が四回説かれる。これはいろいろな物に隠れる山がある、というようなことをいうのではない。山は人の目に見えている山だけではなく「かくれる山」がある、ということである。それを「注釈」に出したような経典、外典などの記載から色々に表現している。

ただ山がさまざまにある、ということならば、例えば《身心学道》に〈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〉といわれている。ここはそのような意味でいわれているのではないし、まして「宝を以て山と為し……」(『御聴書抄』田中『道元』安谷『参究』)というような何かを以て山とするとか、なんでも山であるということでもない。

大事なのは〈山にかくるる山〉であろうが、それは、山が山を見ない、見えない(『聞解』、古田『私釈』)のではなく、「眼に見える」山にかくれる山である。〈蔵に蔵山する参学あり〉は「蔵かくれる」というあり方に「蔵れる山」についての参究があるのとりたい。〈蔵〉とは、この私たちの五根六識による知見がえって「隠す」という働きをすることであり、この私たちの隠すはたらきで隠れた山に対する参究があるということであろう。

〈古仏いはく、山是山、水是水。この道取は、やま、これやま、といふにあらざ、山これやま、といふなり。しかあれば、やまを参究すべし。山を参究すれば、山に功夫なり。かくのごとくの山水、おのづか

ら賢をなし、聖をなすなり)

次の〈古仏いはく、山是山水是水〉は、雲門の句である。ここで雲門がどのような意味でこの句をいったか、ということとは、ここでの問題ではない。

しかし、いちおう触れておこう。雲門の上堂で、「諸和尚子よ、妄想する莫れ。天は是れ天、地は是れ地。山は是れ山……」といわれている。和尚たちはどのように妄想するのか。雲門自身がかつて「拄杖」に対してつぎのように言っていた。

「我、尋常、汝に向て道う。微塵刹土中の三世諸仏・西天二十八祖・唐土六祖は、尽く拄杖頭に在りて説法し、神通変現し、声十方に応じ、縦横するに一任す。爾、還た会すや……」(『雲門広録』T17.550a-b)

そのように説いてきた雲門は、それを根本的に悔悟して違う説き方に変わる。

「我、尋常道う、一切の声は是れ仏声。一切の色は是れ仏色。尽大地は是れ法身。枉しく箇の仏法中の見を作す。如今、拄杖を見れば但だ喚んで拄杖と作し、屋を見れば但だ喚んで屋と作す」(同550a)。

いままでは、むなしく仏法中の見をやらかして、いろいろ言ってきたが、「これからはAを見れば、ただAという」と変わったのである。同音異曲の説法は『雲門広録』に多くある(同550a、558a)。そして『碧巖録』には「山是山、水是水」が多く引用される。

ここから、雲門が「妄想する莫れ」というのが、いかなる仏法上の見も作すな、という意味だと分かる。仏法上の見を入れない「山是山」なのである。

〈古仏いはく、山是山、水是水〉には、密かに「莫妄想」が鳴り響いている。

このような雲門の発言意図を思うと、『聞書』の「山を仏法にて見るときこそ、山是山、水是水」、『御聴書抄』の「仏祖所談の山水なるべし」、田中の「若田若里も山」、古田の「仏祖の所談」、安谷の「山に

相見、自己に相見、山を吞却」、内山の「自己尽有尽界の山」などすべて「仏法上の見」ではあるまいかと思えてくる。

もつとも、以上の詮索はいまの本文には関係はない。

〈この道取は、やま、これやま、といふにあらざ、山これやま、といふなり〉こそが、ここで参究すべきなのである。先に〈山にかくるる山〉を「(眼に見える)山にかくれる山」とした。人の目に見える山を「やま」とすると「山」はかくれている【山】である。そうすると〈やま、これやま、といふにあらざ〉は、「われわれが見る山は、われわれが見る山だ、というのではない」ということになる。では〈山これやま〉は、「【山】は、われわれが見る山だ」ということになるが、【山】とはなにか。それは、人が見る山と別物ではないが、人が見る山にかくれた【山】である。われわれが山を見ても、かくれた【山】は見えない。だからこう言われる。

〈しかあれば山を参究すべし。山を参究すれば山に功夫なり〉

〈やま〉は、われわれ人間の眼、眼識、言語、認識によつて山であると知見された山である。では【山】を参究するにはどうしたらいいのか。人間の眼、眼識、言語、経験を用いないで【山】をみるしかないが、それはどのようにして可能になるのか。それこそが坐禅の工夫である。

道元はいう、〈眼睛被人換却木櫛了也。鼻孔被人換却竹筒了也。髑髏被人借作屎杓了也(眼睛、人に木櫛に換却せられ了り。鼻孔、人に竹筒に換却せられ了りぬ、髑髏、人に借りて屎杓と作され了りぬ)〉《仏向上事》。

これはまさしく坐禅の工夫であり、眼を黒い木の実に替える、すなわち眼識が働かないようにし、鼻は竹筒に替えて空気が通るだけのものとして嗅覚が働かないようにし、頭の骨は肥くみ柄杓に替えて脳の働きである言語による認識を働かさないようにすることである。〈山を参究すれば、山に功夫なり〉といわ

れ、山に対して坐禪の功夫をすれば、山の知見はなくなり、〈人慮の測度〉をやめることができる。そこに現成するものこそ【山】なのである。「山これやま」の現成である。その同じ消息は、〈和尚しめすにはく、清浄本然、云何忽生山河大地(やま)。ここにしりぬ、清浄本然なる山河大地(山)を、山河大地(やま)とあやまるべきにあらず。しかるを、経師、かつてゆめにもきかざれば、山河大地(山)としらざるなり〉《谿声山色》ということになる。

この人間の知見の〈やま〉と、それを離れたとき現成する【山】の二重性は、大燈国師が、「億劫相別れて、しかも須臾も離れず、尽日相對して、しかも刹那も對せず」と言った、あらゆることにおける人の知見の世界と如実の世界の二重性である。山水にかざらず万法がそうである。

この巻は〈かくのごとくの山水、おのづから賢をなし聖をなすなり〉と結ばれる。テキストは「かくのごとく、山水」とするが、真跡「山水経」によって「かくのごとく山水」とする。岩波文庫もそうである。

〈かくのごとくの山水〉とは、人間の知見ではない山水、如実の山水であり、それはおよそ人間の知見や関わりなしで、自ら〈賢をなし聖をなす〉のである。「賢をなし、聖をなす」とは三章三節三に〈水のなかに江海をなせり。……江海の功をなすのみなり〉とつかわれていた「なす」であり、山が賢となり、やまが聖となるのである。この四章には賢人四回・聖人三回、大聖三回、聖賢二回、賢二回、大賢、賢聖、聖・聖化が各一回が言及されている。〈賢をなし、聖をなすなり〉と結ばれるのは自然であろう。

四章一節の〈山は、超古超今より大聖の所居なり。賢人・聖人、ともに山を堂奥とせり〉に対する結びにふさわしく〈かくのごとくの山水、おのづから賢をなし、聖をなすなり〉なのである。人と山の響き合っている。

道元は、美しい山水に囲まれた日本で、山を愛し、およそ仏祖でいちばん、仏法としてこの山水を参究できたのではあるまいか。

しかし、道元が愛でた山水は、今の日本にはない。世界にもない。山はオーストラリアで、カリフォルニアで、アマゾンで、イタリアで、山火事によって焦土と化し、青山常運歩できない。河は温暖化で水も流れず干上がって川底が露呈して、アメリカでは恐竜の足跡が、スペインでは古代の列柱石が、中国では仏像が、セルビアのドナウ川ではナチ・ドイツの戦艦が露出している。

このような状況だからこそ、坐禅し、〈山これやま〉を現成させねばならないのではなからうか。

『正法眼蔵』《山水経》オ二十九(に編集)は仁治元年庚子十月十八日に観音導利興聖宝林寺で示衆されたのである。