

『正法眼蔵』「現成公安」の巻の冒頭を読む

佐々木 隆

はじめに

ここで取り上げた道元の『正法眼蔵』「現成公安」の巻の冒頭の部分は、仏教思想のエッセンスを並べて述べたものと言われている重要なところである。『正法眼蔵』は文体の難解であることが知られ、従来から一語一句に注釈を加えられ、教えや思想を捉え導き出されてきた。筆者も同じような努力を続け、その言葉の意味から哲学的人間学の解釈を行ってきた。しかし、そのようなやり方では、道元の独自性を解体し、出典と成った古典などの既存の思想を要約するだけのことであったり、道元ではなく解釈者の考えを紹介しているに過ぎないのではないかと思うようになった。

言葉の意味とは言葉の使い方だとすれば、文章として纏まりのあるものを、一語一句の注釈をして、要素に分解し、一般化するならば、その文章全体の意味は捉えられないことになる。「現成公安」の言葉が仏教思想を羅列したカタログではないならば、その独自の表現において何らかの道元独自の考えが示されていると考えなければならない。

これまで、筆者は良寛の『小楷詩卷』の研究を行い、言葉の組合せ、対句表現と内容とのかかわり、そして詩と詩を組み合わせている編集意志に注目し、新しい解釈を行ってきた。その過程で「現成公安」の巻においても、文章全体の記述に特徴(哲学的文法)があり、それが解釈の在り方を指示している事を発見した。

記述の構造(哲学的文法)に即して読むと、道元の「現成公安」の文章の語っていたのは、教えや答えというよりも、ソクラテスの対話のように常識(仏教の世界における常識を含む)の中にある無知の自覚化であり、読む者への問いかけであり、積極的な読む行為への参加への促しだったのである。このように問いとして捉えることによって、禅語録などの対話的記述の伝統とも一致し、片言章句の理解ではなく、全体の流れが把握できるようになるのである。以下、道元の言葉が理解しうるものであることを「現成公安」の巻の冒頭の部分を中心に明らかにする。

テキストについて

今日読まれている道元の文章は読みやすくするために近代の句読点を打ったものが流布している。しかし、原文には句読点がない。だから、句読点を打ち、段落に分けることで、既に校正者の解釈が入っているのである。

道元の文章は、リズムカルなものが多く、音読されることを前提とし、意図的にそのように書いていると考えざるをえない。道元自身は、真実とは異なるフィクションとして、

真実から心を反らすひまつぶしの遊びとしての「詩歌」を否定した（随問記）ために、その戒めにしたがって、これまでは詩的な表現があることを知っていても、その表現に即した解釈はなされて来なかったと思われる。

しかし、禅では不立文字と言われるが、道元は仏典の文字を尊重し、仏典の中にある詩的な表現や直感を否定していない。それどころか道元自身が詩を作り、表現に工夫を与えること（レトリック）によって新しい解釈や発見を導きだせることを承知していたのである。最も有名な工夫の例は、「有時」の巻きの有時（あるとき・或る時という意味の言葉）を有（ある）と時（とき）に分けて「存在と時間」を考察する「有時」の巻などが認められる。

さらに、和漢混交文という文体について、一般に和文で書くということは漢文で読めない読者の為に易しく説くものであると思われるが、道元の場合も、はたしてそうなのか。読みやすくなっているとは思われない。江戸時代には僧侶のために『正法眼蔵』の『却退一字参』という漢訳本が出されている。訳に問題があると言われている（いわゆる漢文と仏教漢文の混交などがあるためかと思われる）が、漢訳本の方が読みやすかったのである。なのにあえて、道元がフォルムのはっきりした漢文で書かなかったのは、意味の曖昧な和文の表現を選ぶ理由があったからであると考えなければならない。

この論文で示している本文は筆者が語句を対句構造が明白になるように分けたものである。

本文

現成公安

1) 諸法の仏法なる時節、

すなはち

迷悟あり

修行あり

生あり死あり

諸仏あり衆生あり。

2) 万法ともにわれにあらざる時節、

まどひなくさとりなく

諸仏なく 衆生なく

生なく 滅なし。

3) 仏道もとより豊儉より跳出せるゆゑに、

生滅あり

迷悟あり

生仏あり。

4) しかもかくのごとくなりといへども、

花は愛惜にちり、

草は棄嫌におふるのみなり。

- 5) 自己をはこびて万法を修証するを迷いとす、
万法すすみて 自己を修証するはさとりなり。

A 文と文の関係について

従来から1)と2)と3)は仏教の基本問題を取り上げたものと言われている。しかし、それらがどのような相互の関係に有るのかはあまり明らかにされてはいない。題名の「現成公安」を文全体を代表するものとするよりも、仏典の注釈書において、まず題名の注から始める伝統に則って、ここの部分と直接結び付けて、それぞれが独立して現成公安を語っていると考えたからである。

その場合、教えの羅列ではないとすれば仏教を一つの立体に喩え、その三つの次元を示したものの考えることや、素朴な認識が次第に深められて行くような構成になっていると考えることができる。

まず、1)と2)と3)は互いに無関係な部分ではなく相互にかかわる仏教の全体を語っていると考えるならば、1)と2)と3)をどのように理解すれば全体が成立するのかこれまでの設では不明なままである。また、思想が深められているというが、既存の仏教概念の枠に照らして述べられ、道元の言葉に即して示されていないので証明の必要がある。

そこで、1)と2)の「ある」と「ない」との明らかに違いのある言葉の対称に注目して、文と文の関係の意味を明らかにする。

1)と2)には「時節」という言葉が共通することに注目すれば、1)と2)が「時節」という立場から、対称的な思想が示されていると考えられる。そして時節という言葉は3)の場合にはないので、1)と2)の組合せと3)とは立場を異にすることが窺える。

1)について、「すなはち」という言葉は「即」「そのまま」という意味で、2)には「すなはち」という言葉がない。だから、2)には「すなはち」と繋げられない理由があると考えられる。「すなはち」が「有るものをそのまま」という意味ならば、2)には「そのまま」に有るもの自体が存在しないので、だから、文の構造がほとんど同じでも、「すなはち」という言葉がない。

3)については「もとより」となって、「そのまま」と全く同じではないが、元となる存在を認め、その存在から、本来的にと言うことになり、1)と同じような言葉となってくるのである。

言葉の用法について

1)では、「迷悟」という対立する概念の組み合わせられた漢語があり、2)では「まどひなく、さとりなく」と1)の言葉の否定形が和語が対応している。ここで、「迷悟」という言葉は、迷いを悟るという意味として、また迷と悟という対立する概念を対比させ並べていると見ることが出来る。それと対比される2)の「まどひなくさとりなく」という和語が「まどいもさとりもなく」ではなく、「まどひなく」と「さとりなく」とそれぞれの

言葉を独立させて否定していることに注目される。だから、「まどひ」というものがないから「さとり」の自覚が反省されることも、「さとり」と対立する「まどひ」というものもないということになる。

ここで「迷」に対応するのは和語では「まよひ・迷ひ」とされ、「まどひ・惑ひ」とは差異があると言われる。『岩波古語辞典』によれば、「まどひ」は「①行く先を見定めかねて混乱する。②どうすればよいか決めかねて、心が乱れる。③はなはだしく・・・する。」とあり、「まよひ」は「①織物の糸が弱って織目が乱れる。②ほつれる。③入り乱れる。右往左往する。④心が乱れる。⑤行く手も不確かなまま歩む。⑥慣う。」とある。

ここには仏教のテクニカルターム（既成概念）としての「迷悟」というものよりも、言葉を少しずらすことによって読む者一人一人の日常の存在への配慮が促されていると考えられる。

「さとり」について、「さとる」と訳しうる漢語は「悟・解・曉・覚・了・諭・証」などがあり、「悟」と書くよりも意味が広げられ、読み手はさまざまな「さとり」意味を自らの存在に即して考えることが強いられるのである。そのなかで、特に「証」の文字は修証一如と言われるように道元にとっては重い意味がある。ちなみに道元は修と分離された証や、証のための手段としての修を否定している。「修行」という言葉が「現成公安」の巻に出て来るのはここだけで後にはない。このことから1)の文章には仏教の通説の紹介の意味があると思われる。

次に、1)について、「生あり死あり」と対立概念が組み合わされているが、2)では「生なく滅なし」とやはり1)の言葉に対応する否定形が組み合わされている。しかし、「死あり」が「滅なし」で同じような言葉であるが微妙に違っている。

これは「生死」という対は、生あつての死として受け止められるので、「生」を否定すると対概念としての死を「死なし」と出来ないことと、否定の否定で「生あり」に戻ってしまう可能性が考えられる。

仏教用語としての「死」には修行の結果、情識分別の念を離れ、煩惱の熱気なくなる境地を指すことがあり、これは仏教用語としての「滅」の意味に近いものである。言葉に対応させるだけでなく、より深めて受け止めていると考えられる。逆に、「生あり死あり」という言葉は我々の日常に近い素朴な認識示しているとも考えられる。ここで「生なし滅なし」を「生滅なし」としないことにも意味がある。「生滅なし」は「生滅滅已」（生滅というものが無くなっている）つまり、さとりの世界に入っているという意味になって、「さとりなく」と言っていることに矛盾してしまうからである。

1)の「諸仏あり衆生あり」は「諸仏なく衆生なく」とそのまま否定形になって対応している。ここで「生あり死あり諸仏あり衆生あり」と「諸仏なく衆生なく生なく滅なし」と言葉の順序が反対になっているのは、「生あり死あり」が仏教的な「諸仏あり衆生あり」という文脈の中で読まれるために、「生なく滅なし」となったと考えられる。その前提は3)においても「生死あり」ではなく「生滅あり」と引き継がれる。

1)にあつて2)にないのが先に述べた「修行あり」という言葉である。その理由と

して、「修行」というものが「迷」から「悟」への移行のための努力あるいは手段を指すものと考えられるからである。修行が「迷」と「悟」をつなぐならば、「迷」も「悟」は絶対的に断絶しているものではなく、連続性があることになる。「迷」も「悟」も相対的な区別に過ぎないことになる。つまり、「迷」と「悟」の区別には意味が無くなる。その展開として2)の「まどひなくさとりなく」とは「迷」と「悟」の区別を否定していると考えられる。さらに、「迷」と「悟」の否定に至れば、「迷」から「悟」への移行というものの自体が存在しえないものになる。初めから二つの独立したものとその間の移行過程が存在しえないものだったら、修行の概念自体が存在しないので「修行なし」と否定的に言うことすらできないのである。

もう一つ考えられることは、「修行」というものの自体が、どのように有るものなのか、無いものなのか、が不明であるということの意味している。そのことが5)において修証の在り方が考えられている理由であると思われる。

B 「諸法」「仏法」「万法」

このような1)と2)の違いは、文の初めの「諸法の仏法なる時節」と「万法ともにわれにあらざる時節」の前提の違いによるものである。

ここでは法と言う言葉が「諸法」「仏法」「万法」と三つに使い分けられている。ここで「諸法」と「仏法」は区別されいながら「諸法の仏法なる」とあり「諸法」と「仏法」とが何らかの形で結び付いているあるいは「法」という共通項をもっている事が示されている。

それに対して「万法」の「万」にはすべてのという意味があるので「諸法」と「仏法」とがその中に含まれると解釈できる。それは「ともにわれにあらざる」の「ともに」が「諸法」と「仏法」という「万法」の複数の要素を示しうるからである。漢訳でも「万法俱非我時節」となっている。「俱」とは「そろって」という意味である。

ここで問題になるのは「われにあらざる」の漢訳「非我」という言葉である。この「われにあらざる」を無我ではなく、非我と訳したことには、「非我」には「わたしには存在しない、あるいは、わたしのものではない」という意味と「無我」の「わたしというものが無い」という意味があり、二つの意味を含むものとして解せるので、いずれの法にもまた我々にも固定的な実体はないという解釈をしていることになる。

ここを増谷文雄や石井恭二のように我を主体的な自己や自我として限定して訳せば、我々において「まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし」となり、2)は1)の文の全面的な否定ではないので、我々を離れて、どこか別の所に「迷悟あり修行あり、生あり死あり、諸仏あり衆生あり」があるということになってしまうのである。

しかし、引用した1)から4)までの言葉の中に個別的な自己を示す言葉がなく5)で初めて自己という言葉が出て来ること、1)が一般、2)が個別という対句において比較した部分がないことから「我」を「自己」や「自我」と限定して解することはできないと思われる。

ここでも「非我」や「無我」あるいは「自性」という漢語ではなく「われ」という曖昧な和語を使っている理由は自己の曖昧な存在を含めた前の1)の文全体を意識させるためであると思われる。

C 繫辞について

1)の「なる時節」(諸法仏法時節)には漢訳すると消えてしまう和語の「なる」には「である」(繫辞と存在)の意味と「成る」(生成)の二義が含まれる。また、2)の「われにあらざる時節」(非我時節)の「あらざる」も「何かである」ことの否定、つまり「そうではない」と「ある」(存在する)ことの否定である「存在というものがない」という意味も含まれているのである。ここにも漢文ではなく和語で表現する必要性が認められる。

道元は1)の「なる」には「ある」(存在)と「成る」(生成)の意味も含まれ、「成る」には、成る以前の「ない」状態と成った後の消滅、即ち「ない」が含まれている。2)の「あらざる」では「何かではない」という意味だけでなく「存在というものがない」という意味に解していると思われる。

それは1)にある「修行」という言葉が2)にはないことから伺える。Aで述べたように「修行」の「修」とは基本的に何かに「なる」ものだからである。それゆえ1)と2)の対応関係を考えれば1)の「なる時節」と2)の「あらざる時節」は存在と時節(時間)の意味を比較していると言うことができる。

D あるとない

3)の文は1)の「あり」と2)の「なし」の「あり」で正反合の弁証法のように見えるところである。しかし、形が似ているからと言ってそのまま弁証法と考えてよいものか疑問である。これまでは存在の肯定から否定そして超越的な統合が述べられているとして、内容から弁証法的であると言われてきた。しかし、一つ一つの語句がそのよう対応しているのか明らかにされて来なかった。だからこそ、独立した真理が並べられているとか、物事の表と裏をのべているので矛盾はないとか見られてきたのである。

3)の「仏道もとより豊儉より跳出せるゆゑに」(仏道固跳出於豊儉故)の言葉に注目すると、この文には「法」という言葉がなく、その代り「仏道」という言葉になっているのである。そして1)2)の「時節」という言葉もここにはないのである。そこで言葉に即して1)2)がセットであることと、この3)が1)と2)のセットに対して総括をしていることが考えられるのである。

さて「豊儉」とは「豊富」とか「儉約」という多い少ないという相対的なものを表す言葉である。しかし、この「豊儉」においては相対的なものを指すと同時に、1)の「あり」と2)の「なし」が対応すると考えられる。そこで「豊儉より跳出せる」とは「ある」「なし」の区別を超越するという意味になる。「区別を超えて」いるので区別の節目といものを認めることができなくなる。「ある」から「なし」へ、「なし」から「ある」への時間的な変化も無いことになる。そこで「時節」という時の流れも時の「節目」を設定する

こともできなくなるのだと思われる。それゆえ、豊儉は時節にも対応していることになる。

E アウフヘーベンか

「跳出」には迷いの世界から悟りの世界へ飛び出すという意味がある。しかし、1)の「あり」と2)の「なし」を超越すると言っても、別の世界に移るのではなく、1)の「あり」と2)の「なし」を踏まえて、「生滅あり、迷悟あり、生仏あり」と言うのである。

「生滅あり、迷悟あり、生仏あり」は、2)の「生なく滅なし」の否定と1)の「迷悟」の再肯定というアウフヘーベンしているように見える。まさに「生仏」とは対立する「衆生」と「仏」を一つに合わせた言葉なのである。

ところが1)の「修行」という言葉がここにも出てこない。道元は修行を重んじたことはよく知られているので、修行がいらないと考えたとは思われない。そこで仏道という言葉には修行と存在を示す方が内在していると考えることができる。しかし、ここでも1)の何かから他の何かになるような移行としての修行を2)のように否定していると考えられる。1)の「迷悟」は迷から悟へ対立するものをつなぐ移行（方便・手段）としての修行が考えられるが、3)の迷悟は生仏が「衆生」と「仏」を一つにしたとするならば「迷」と「悟」という二つのものではなく「迷悟一如」として一つであることになる。一つのものの中には移行はない。

「生滅」も「生あり」と「滅あり」ではなく、「生滅」として一つ（一如）であることになる。この場合一如は物事の裏と表として一つといふ意味ではない。存在に気がつく契機としてそれぞれが認識されるにすぎない。それゆえ実体的な区別があるものではないから移行としての修行は存在しないことになる。

F 接続詞

そのように迷悟一如、生滅一如と解すれば4)の「花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり」は「迷悟」として一つであること、「生滅」として一つとして対になっていることを具体的なものを通じて説明しているように思われる。

このように理解されるには「しかもかくのごとくなりといへども」という言葉が西有穆山のように「このなりといへどもは、いつもの筆法で、なればということだ」と順接としてのみ解釈できればの話である。

しかし、「しかもかくのごとくなりといへども」はやはり否定的接続として読むのが妥当ではないかと思われる。多くの解釈者たちも前に述べたことを否定する否定的接続として読んでいる。その意識は1)や2)の理論そして3)の仏道ではいろいろ言うけれど現実には「花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり」という対立する現象があるだけなのだと思えるのである。

さて、「豊儉より跳出せる」ものが「花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり」とあっさり否定されてよいのであろうか。1)2)の認識がそれ自体として誤りなのではなく限界があり、3)でアウフヘーベンされたとするならば、1)2)3)で一つの纏まりとして

完結し、文章の構造としては、4) は次ぎの別の文章の始まりの問いかけと解すべきではないだろうか。

確かに、次の5) には「自己をはこびて万法を修証するを迷いとす、自己を万法すすみて修証するはさとりなり」と「われにあらざる」ではなく「自己」(自我)の「われ」が登場するからである。「愛惜」や「棄嫌」を感じるのは法や仏道ではなく主体的な「自己」だからである。

「なりといへども」は否定的接続と読むのは「法」や「仏道」という「われ」を離れた立場で一般論を語っているが、「自己」という個別の立場に注目すればと問題の取組み方を変えていると理解できるのである。

G 対句と接続

西有のように順接として「なりといへども」を受け取れば4) は3) の説明に過ぎなくなる。1) の「ある」と2) の「ない」の否定として3) の生成があるとすれば、4) の花や草の例がよく分かる。

しかし、通説のように否定的接続と読むと、色々な理論を並べてきたがやっぱり理論より現実なのだというこれまで述べてきたことをすべて意味の無いものにしてしまう。無駄なことをこれだけの神経を使って表現する必要はないのではないか。そして、これ以上文を書き進める必然性も無くなるのである。以下の文が蛇足でないならば、単純な「順接」として理解するのも「否定的接続」とするのも誤りである。

そこで、この言葉は順接をしていると同時に否定的接続をしていると対句の両義性から理解すれば、説明で...と同時に、否定は視点を変えるための否定で、新しい問題提起の例を「花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり」としていると思われる。

「花」と「草」の対比が何を意味するかという問題よりも先に、人間の在り方を中心に考えていたのを「花」と「草」という時節の折を感じさせるものが示されている。ということは、3) で時の変化が否定されたのが1) の時節へと話が戻り、一般的な論から個別的な位相を変えた考察をもう一度やりなおすことを意味している。

つまり、単純にあるものが対立するものへと変化するような弁証法的な発展を示しながら、有るものは有り、無いものは無いという厳格な存在の論理を認めているのである。だから、対句的な表現の中で、弁証法的な論理と厳密な論理が葛藤しあっていると言える。4) の「しかなりといへども」は3) において時節(時間) というものを仏道が度外視したけれどもという意味に解することもできるのである。

H 論理は展開する

5) では、自己と万法を対称的に示していることが文の構造からよく分かる。それと、3) と4) にはなかった2) の「万法」の言葉が戻っている。そして2) にはなかった主体の在り方と「万法」との関係を修証を通じて、迷いとさとの定義の変更を行っている。2) の「万法ともにわれにあらざる」に対して、「万法ともにわれにある」とまでは言わ

ないが、ここでは万法と修証する者という「われ」ではないが「自己」の関係が問われているので、「まどいなくさととりなく」とあったことが「迷とす」と「さととりなり」と変わるものである。

ここで気がつくのは「万法ともにわれにあらざる」に対して「万法ともにわれにある」と述べているのは「諸法の仏法なる」の部分ではなかったかということである。諸法はそのまま仏法ではないはずである。それなのに「諸法の仏法なる」と見做したことには限界があったのである。当然、「不法ともにわれにあらざる」という認識に止まれば仏教の実践という問題に答えられないことになっていたのである。そして、ここでは1)と3)で「迷悟あり」とした迷悟とは何かではなく、迷悟の主體的な在り方が定義されるのである。

ここで1)にあった修行という言葉が修証に変わっている。内容が深められているという考えと一致する。しかし、修証一如と言われるが、5)において修行ではなく修証であればそのまま「さとり」であるとは述べていない。修証という言葉が道元独自の意味を示していない。まだ意味は自己のあり方にかかわって決められるように見える。

以上のように、言葉を忠実にたどれば、道元の文章が弁証法的な対立を総合してゆくような論理をもって展開していることがわかる。

注

本論文は平成10年9月26日 弘前大学哲学会で「道元の論理構造」として発表したものに手を加え、題名も変えたものである。

参考文献

- 仏教大系刊行会『仏教大系 正法眼蔵 第一』仏教大系刊行会 大正7年
西有穆山『正法眼蔵啓迪 上巻』大法輪閣 昭和40年
安谷白雲『正法眼蔵参究 現成公安』春秋社 昭和42年
森本和夫『正法眼蔵入門』NHKブックス 昭和60年
高橋賢陳『正法眼蔵上巻』理想社 昭和46年
増谷文雄『正法眼蔵一』角川書店 昭和48年
水野弥穂子『正法眼蔵(一)』岩波書店 平成2年
河村孝道 校注『道元禅師全集 第一巻』春秋社 平成2年
春日佑芳『新釈 正法眼蔵』ペリカン社 平成7年
石井恭二『正法眼蔵1』河出書房 平成8年
春日佑芳『正法眼蔵を読む1』ペリカン社 平成11年
池田魯参『道元学の揺籃』大蔵出版 平成2年
拙著『良寛の詩を読む』国書刊行会 平成9年
拙論『愛語について』東北女子大学紀要32号 平成6年
『利行について』 同33号 平成7年
『道元とコミュニケーション 同事について』同34号 平成8年
『道元の「布施」を読む』同38号 平成11年
「良寛と道元」『良寛のすべて』人物往来社 平成8年