

# 『正法眼蔵』における論理

## Logic in “Shohboh-Genzoh”

矢 島 忠 夫\*

Tadao YJIMA\*

### 【論文要旨】

仏教，特に禅宗に関しては，非論理性をもってその本質とし，その言語的表現の理解の困難は瞑想的体験の深化によってのみ超えられるとする考えがある。本考は、『正法眼蔵』の基底に，一つの「道理」，すなわち，「修することと証することは，いずれも同じ一つの出来事の異なるアスペクト（錯々）にすぎないがゆえに，必然的に互いに他に転じる（錯転する）その威力によってのみ，みずからのリアリティを実証しうる」ということを「道理」とする理解が見出されることを示す。<sup>1)</sup>

キーワード：錯転の論理，修の証への現成，証の修への脱落

### 外道

『正法眼蔵』における道元の思想が何であるかを考えるに当たって，それが，何でないかを明らかにしておくことは有益である。『正法眼蔵』において道元が極力排除しようとしていたのは「外道」と呼ばれる考え方である。外道について，道元は，「即心是仏」（第5巻）（1239年）において，次のように言っている。<sup>2)</sup>

外道のたぐひなるといふは，西天竺国に外道あり，先尼となづく。かれが見処のいはくは，大道はわれらがいまの身にありて，そのていたらくは，たやすくしりぬべし。いはゆる苦楽をわきまへ，冷暖を自知し，痛癢を了知す。万物にさへられず，諸境にかゝはれず。物は去来し境は生滅すれども，靈知はつねにありて不変なり。此の靈知，ひろく周遍せり。凡聖含靈の隔異なし。そのなかに，しばらく妄法の空花ありといへども，一念相應の智慧あらはれぬれば，物も亡じ，境も滅しぬれば，靈知本性ひとり了として鎮常なり。たとひ身相やぶれぬれども，靈知やぶれずしていづるなり。たとへば人舎の失火にやくるに，舎主いでてさるがごとし。昭々靈々としてある，これを覚者智者の性という。これをほとけともいひ，さとりと称す。自他おなじく具足し，迷悟ともに通達せり。万境諸境ともかく

もあれ，靈知は境ともならず，物とおなじからず，歴劫に常住なり。いま現在せる諸境も，靈知の所在によらば，真実といひぬべし。本性より縁起せるゆえには実法なり。たとひしかありとも，靈知のごとくに常住ならず，存没するがゆえに。明暗にかゝわれず，靈知するがゆえに。これを靈知といふ。また真我と称じ，本体と称す。かくのごとくの本性をさとるを常住にかへりぬるといひ，帰真の大士といふ。これよりのちは，さらに生死に流転せず，不生不滅の性海に証入するなり。このほかは真実にあらず。この性あらはさざるほどは，三界六道は競起するといふなり。これすなはち先尼外道が見なり。

道元の言う「外道」とは，ひとはだれも，身体が減びても変わることはない「靈知」という本性を持っていて，この常住不変の本性，「真我」に帰ることによって，生死のうちに流転することをやめ，不生不滅の「さとり」の世界に入ることができる，という考えである。<sup>3)</sup>

この考えによれば，「即心是仏」ということは，わたしたちは，だれも，みずからが生来そなえている「こころ」（仏としての本性）そのままですでに「ほとけ」なのだ，と言っていることになる。

そうなれば，生死に流転するこの身体をもって行ういかなる行為も，また，わたしたちがこの行為をもって苦楽する現実の世界も，「妄法の空花」

\*弘前大学教育学部社会科教育講座

Department of Social Studies Education, Faculty of Education, Hirosaki University

にすぎず、それ自身はいかなる意味も持ち得ないことになる。

このことは、その生き方が「仏道に生きる」ことであっても、例外ではありえない。仏道においても、身体をもって行う活動、すなわち「修行」といわれる行為は、無くてもよいことに、いや無いほうがよいことにならざるをえないだろう。

しかし、道元が比叡山を下り、やがては、宋の国に渡ってまで解決しようとした問題は、「もしひとがその本性においてすでに仏だとすれば、なぜひとは修行をし、あらためて仏になろうとしなければならぬのか」という疑問であった、と言われている。

### 無理会話

「禪問答」という言葉がある。訳の解らないことを言い合って解ったような気になっていることを揶揄する言葉である。「以心伝心」と言われることもある。禅宗では、悟りの真髄は、心から心へ伝えられるべきもので、「言葉」では表現できない。だから、「不立文字」というのだ。一見、わけもわからず杖で打ったり、「カーツ」などと言って弟子を教えるのもそのため、禅宗の祖師たちの言葉は、そもそも「論理」を超えている、あるいは「論理が無い」のだから、それを論理的に理解しようとしても、「無理」なのである。そう言われることがある。

たとえば、「山水経」(第29巻)(1240年)は、芙蓉道楷の「青山常運歩、石女夜生児」(青山は常に歩んでいる、石女は夜に児を生む)や、雲門文偃の「東山水上行」(東山は水の上を行く)という言葉を引きしている。これらを、「そもそも理解しようとするのが間違いである禅宗独特の表現」(「無理会話」)である、と言うひとたちがいる。<sup>4)</sup>

いま現在大宋国に、杜撰のやから一類あり、いまは群をなせり。小実の撃不能なところなり。かれらはいく、「いまの東山水上行話、および南泉の鎌子話ごときは、無理会話なり。その意旨は、もろへの念慮にかゝはれる語話は仏祖の禪話にあらず。無理会話、これ仏祖の語話なり。かるがゆゑに、黄蘗の行棒および臨済の拳喝、これら理會およびがたく、念慮にかゝはれず、これを朕兆未萌の大悟とするなり。先徳の方便、おほく葛藤断句をもちゐるといふ無理會なり。

このような考えは、道元によって、外道にもお

よばない考え方として一蹴されている。

かくのごとくいふやから、かつてはまだ正師をみず、参学見なし。いふにたらざる小猷子なり。宋土ちかく二百年よりこのかた、かくのごとくの魔子・六群禿子おほし。あはれむべし、仏祖の大道の廢するなり。これらが所解、なほ小乗声聞におよばず、外道よりもおろかなり。俗にあらず僧にあらず、人にあらず天にあらず、学仏道の畜生よりもおろかなり。禿子がいふ無理會話、なんぢのみ無理會なり、仏祖はしかあらず。なんぢに理會せられざればとて、仏祖の理會路を参学せざるべからず。

だから、「青山常運歩、石女夜生児」にも、「東山水上行」にも、理解されるべき意味、「道理」があるわけである。これらの言葉がわたしたちに理解できないとすれば、わたしたちがわたしたちのような使い方をして生きているときにわたしたちにとって「やま」や「みず」という意味をもって現れているものが、わたしたちとは異なった使い方をして生きている者にとっても同じ意味をもって現れてくるはずだと思ひ込んでいるからである。

しかしながら、「おほよそ山水をみること、種類にしたがひて不同あり」である。人間が水として使っているのも水として見ているものを、鬼は猛火として使っているのも猛火として見ている。龍魚は宮殿として使っているのも宮殿として見ている。

祖師たちの言葉を理解できないのは、「仏道に生きる」ものが「水」として使っているものを、わたしたちがふつう「水」として使い「水」と見ているものと同じはずだと決めつけているからである。

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ゐるらんと認ずることなかれ。いま学仏のともがら、水をならはんとし、ひとすじに人間のみにとゞこほるべからず。すゝみて仏道のみづを参学すべし。仏祖のもちゐるところの水は、われこれ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。

『正法眼蔵』で語られている言葉について、仏祖はそれをどのような意味で使っているのか、つねに問い直すことが求められているわけである。

## 是什麼物恁麼来

「是什麼物恁麼来」。これは、ふつうは「シシモブツインモライ」などと読まれ、「何ものがそのようにやって来たのか」ということを意味する、と理解されている。だが、道元には、これを疑問ではなく、説示として理解するようにと語ることがある。

曹溪山大鑑禪師、ちなみに南岳大慧禪師にしめすにいはく、

「是什麼物恁麼来」。

この道は、恁麼はこれ不疑なり、不会なるがゆゑに、是什麼物なるがゆゑに、万物まことにかならず什麼物なると参究すべし。一物まことにかならず什麼物なると参究すべし。什麼物は疑著にはあらざるなり、恁麼来なり。

「恁麼」（第17巻）（1242年）における、この「是什麼物恁麼来」は疑問ではない。それは、「しめす」と言われ、「道」（語る）と言われている。「什麼物」は、「何ものなのか」と尋ねられているのではない（疑著にはあらざるなり）。「什麼物が恁麼来しているのではないのか」と語り、示されているのである。

では、「恁麼」とは何か。

いはゆるは、「恁麼事をえんとおもふは、すべからくこれ恁麼人なるべし。すでにこれ恁麼人なり、なんぞ恁麼事をうれへん」。この宗旨は、直趣無上菩提、しばらくこれを恁麼といふ。

「直趣無上菩提」を「恁麼」と呼ぶ、と言うのである。「直趣無上菩提」とは、「この上ない目覚めへとひたむきにおもむく」こと、すなわち、「修行」である。そして、この無上菩提（恁麼事）を求めてひたむきに修行するそのひとが、「恁麼人」である。

なにをもってか恁麼人にてありとしる、すなはち恁麼事をえんとおもふによりて恁麼人なりとしるなり。

「恁麼事」は「無上菩提」である。「仏であることの証し」を得ようと願うところを起こしている（菩提心を発している）こと、そのようにして仏道に生きていること、仏の歩んだ道をたどり仏の行なった行動をわが身に修めて生きている（修行している）こと、そのことが、すでに「恁麼人」であることの証しである。すでに「恁麼事」が現前している（直趣）のではないか、何を愁うこと

があるのだ、と言うのである。

「是什麼物恁麼来」の「什麼物」は、このようにして「仏道に生きているひと」、あるいは、そのひとが身につけている「仏としての行い」（ほとけの行法）（修行）である。

「仏としての行いをしていること（修）が、仏であることの証し（証）ではないのか」、「仏としての行いをしているところ（修）に、仏であること（証）が実現（現成）しているのではないのか」と「語り」、「示している」のである。それが「是什麼物恁麼来」が語り、示していることである、ということになるだろう。

『正法眼蔵』において、祖師たちの言葉が読み下しでなく、漢語のまま引用されているところでは、同じような解釈の手法が取られている可能性を考えてみる必要があるわけである。

「他心通」（第73巻）（1245年）における「老僧即今在什麼処」もまた、たんなる疑問ではない。<sup>51</sup>

ふつう、これは、他人の心を読みとることができると称する大耳三蔵を、慧忠国師が「わしは今どこにいるのか、わかるか、言ってみろ」と試験している言葉と解されている。

国師まづいはく、「汝道、老僧即今在什麼処」。

この問、かくれたところなし、あらはれたる道処あり。三蔵のしらざらんはとがにあらざり、五位の尊宿のきかずみざるはあやまりなり。すでに国師いはく、「老僧即今在什麼処」とあり。さらに「汝道、老僧心即今在什麼処」といはず。「老僧念即今在什麼処」といはず。もともきゝしり、みとがむべき道処なり。しかあるを、しらずみず、国師の道処をきかずみず。かるがゆゑに、国師の身心をしらざるなり。

道元によれば、5人の祖師たちは、三蔵が3度同じことを聞かれて2度目までは何とか答えたということを前提し、そのうえで、「なぜ3度目には答えられなかったのか」を議論している。しかし、「その前提が的はずれだ」と言うのである。そもそも、三蔵に超能力があるかどうかを試すために、「わしが何を考えている（心）かわかるか」、「わしが何を思っている（念）か当てて見ろ」などと言っているのではない、仏道に生きる者とはどのようなものか、それを身をもって示せるか、そのことが試されているのだ、と言うのである。

しばらく国師の三蔵を試験する本意をしら

ずといふは、第一番に、国師いはく、「汝道、老僧即今在什麼処」といふ本意は、三蔵もし仏法を見聞する眼睛なりやと試問するなり。三蔵おのずから仏法の他心通ありやと試問するなり。当時もし三蔵に仏法あらば、「老僧即今在什麼処」としめされんとき、出身のみちあるべし、親曾の便宜あらしめん。いはゆる国師道の「老僧即今在什麼処」は、「作麼生是老僧」と問著せんがごとし。「老僧即今在什麼処」は、「即今在什麼時節」と問著するなり。「在什麼処」は「這裏是什麼処在」と道著するなり。喚什麼作老僧の道理あり。国師かならずしも老僧にあらず、老僧かならず拳頭なり。大耳三蔵、はるかに西天よりきたれりといへども、いたづらに外道二乗のみちをのみまなべるによりてなり。

「老僧即今在什麼処」とは、「老僧とは今、什麼のところにいるものではないのか」と「示している」（しめされん）のであり、「老僧とは何ものか」、「今とは什麼の時のことではないのか」と聞いているのであり、「什麼のところにいる」とは、「まさにここが什麼のところではないのか」（這裏是什麼処在）と「言っているのだ」（道著）、と言うのである。では「老僧」とは何か。「什麼（修するもの）のことを老僧（証するもの）と呼んでいるのではないのか」、それが「道理」（論理的必然）なのではないのか（喚什麼作老僧の道理あり）、というのがその答えである。

老僧と自称する慧忠は、たしかに国師である。仏道に生きていることの証しをえていることを、国家に認められているひとである。しかし、国師であるという称号をもっているからといって、かならずしも、「老僧」と呼ばれる資格があるわけではない。そうではなく「老僧」（さとりを実証しているひと）ならば、かならずや、仏としての行いをわが身（拳頭）に修めているはずではないのか。そのようにして、仏としての行いを身につけているひと（そのつどのその今において修行の場に身をおいているひと）、その当のひと（什麼）をこそ、「老僧」（ほとけとしての安らぎを得ているひと）と呼ぶのではないのか、と言うのだろうか。

しかも、これは、「道理」（論理的に必然的な関係）である。なぜなら、ここで語られていることは、「修行ができてきているひとを、さとりを実証しているひとと呼ぶのだ」という、定義だからである。

## 諸法実相

「諸法実相」に関する一つの解釈、「存在するすべてのもの（諸法）の真実の姿（実相）は、空である」という理解が、天台教学の核心をなすと言われる。この解釈によれば、「諸法」の「法」とは、「存在するもの」であり、「諸法実相」とは、「存在するものの実相」のことである。

しかし、このもっぱら「存在論的」な理解だけで、『法華経』の独自性を捉えきれぬだろうか。『法華経』すなわち『サッドルマ・ブンダリーカ』（『正しい白蓮の教え』）によれば、その教えは、「かつて聞いたことのない教え」であり、唯一『法華経』だけが説いた教えである。たしかに、「空の教え」は、『法華経』の核心をなしている。しかし、それは、『般若経』を始め、先行する大乘諸教典においてもすでに説かれていたはずである。

『法華経』が初めて、唯一この教典だけが説いた教えとは、『法華経』が、先行する小乗の教えと別ではなく一つであること、仏の教えは唯一つ、「一乗」であることである。この世に繰り返し出現する仏たちが唯一つの同じ仏であることである。これが、諸法の「実相」である。『法華経』の教えが、小乗の教えと別ものであるように見えたとしても、それは、みほとけの慈悲に発する「方便」によるのである。これらをもって、『法華経』のなかでも最も初期に成立したとされる「方便品」の中心思想と位置づけることができる。<sup>6)</sup>

「諸法」（諸仏の教え）の「実相」とは、それ（諸法）が唯一の仏の教え（仏法）であることである。「諸法」と「仏法」とは、方便において異なるのみで、その実相においては唯一つの法（一乘法）である。

これが、『法華経』における「諸法（の）実相」の意味であると考えられる。だとすれば、「諸法実相」とは、『法華経』においても、すでに、「諸法は実相である」と語っていたかのようなのである。その実相とは、諸法が唯一の仏法であることである。

『正法眼蔵』「諸法実相」（第43巻）（1243年）においても、「諸法実相」は、「諸法は実相である」と読まれているようである。

「諸法」は「唯仏」なり、「実相」は「与仏」なり。諸法のまさに諸法なるを唯仏と称ず。「諸法」のいまし「実相」なるを「与仏」と称ず。

『法華経』における「唯仏と仏、乃能究尽、諸法実相」は、「ただ仏と仏とだけが、諸法が実相であることを、究め尽くしている（身をもって実現している）」と言っている。そう理解されているようである。「諸法」は「唯仏」であり、「実相」は「与仏」である。「唯仏」も「与仏」も、何ら異なることはない。「同じひとりの仏」、「同じ一つの仏道に生きる者」である。「菩薩」と言い、「仏」と言おうと、「唯仏と仏」（ただ仏と仏だけ）である。

いはゆる一切菩薩は一切諸仏なり。諸仏と菩薩と異類にあらず。老少なし、勝劣なし。此菩薩と彼菩薩と、二人にあらず、自他にあらず。過現当来箇にあらざれども、作仏は行菩薩道の法儀なり。初発心に成仏し、妙覺地に成仏す。無量百千万億度作仏せる菩薩あり。作仏よりのちは、行を廢してさらに所作あるべからずといふは、いまだ仏祖の道をしらざる凡夫なり。

いはゆる一切菩薩は一切諸仏の本祖なり。一切諸仏は一切菩薩の本師なり。この諸仏の無上菩提、たとひ過去に修証するも、現在に修証するも、未来に修証するも、身先に修証するも、心後に修証するも、初中後ともに「この経」なり。能属・所属、おなじくこの経なり。この正当恁麼時、これ此経の一切菩薩を証するなり。

諸仏とは、すでに悟りを実証しているもの（証するもの）であり、菩薩とは、他の者に悟りを開かせる（先度他）までは、自らは悟りを開くまい（自未得度）と誓願し、仏道に生きる行を修め続けているもの（修するもの）である。

「一切菩薩（修するもの）が一切諸仏（証するもの）に証明を与え（本祖なり）、一切諸仏（証するもの）が一切菩薩（修するもの）を導く（本師なり）」のである。そこには、前後、大小、優劣の違いはない。

「修するものはかならず身ずから証するものに現成して見せる」（一切菩薩は一切諸仏の本祖なり）。「証するものはかならず身ずから修するものに脱落して見せる」（一切諸仏は一切菩薩の本師なり）。証するものになった（作仏した）からといって、修するものであることを止めてよい（行を廢してさらに所作あるべからず）などと思うなら、それは仏道に生きるもの考えることではない（いまだ仏祖の道をしらざる凡夫なり）。そうでは

なく、修するものであり続けられる（証を修に脱落して生きていられる）ことが、みずからが現に証するものとして生きている（修を証に現成しているものである）と言えるための根拠なのだ。

これが、『正法眼蔵』における「諸法は実相である」ということの意味だと考えられる。「仏道に生きるものたちが修めている行法（諸仏の法）こそが、仏道に生きていることを実証する法（仏法）（一乘法）なのだ」ということである。

#### 仏説法・法説仏、法華転法華

「仏性」（第3巻）（1241年）では、「仏説法」と「法説仏」の転回が「道理」として語られている。

風火未散といふ言語、しづかに工夫すべし。未散といふ、いかなる道理かある。風火あつまりけるが、散ずべき期いまだしきと道取するに、未散といふか。しかあるべからざるなり。風火未散はほとけ法を説く、未散風火は法ほとけをとく。

「仏が法を説く」とは、悟りを得た仏（証するもの）が、「わたしのように悟りを得たければ、わたしが行っているように修行しなさい」とばかりに、修めるべき行法を身をもって示すことである、と考えられる。これは、「証するものは、かならず、修する」（証ならば、修に脱落する）、それが「道理」である、と説くことである。

「法が仏を説く」とは、悟りを得たと自覚している仏に対して、「あなたが仏であることを実証できるのも、その根拠に仏道に生きるものが修めるべきこの行法があるからではないのか」とばかりに、修する行法こそが証する仏であることを身をもって示すことである、と考えられる。これは、「修すれば、かならず、証する」（修ならば、証に現成する）、それが「道理」である、と説くことである。

「道理」であるとは、時間的に前後する因果の関係ではなく、論理的に必然的な関係である、ということである。

「行仏威儀」（第6巻）（1241年）にも、対応する表現が見出される。

烈焰互天はほとけ法をとくなり、互天烈焰は法ほとけをとくなり。

ここでは、「仏説法」もさることながら、「法説仏」に、より一層重要な意味が与えられている。

いはゆるほとけ法をとく事は、きくところなりといへども、法ほとけをとくことは、い

くかさなりの不知をかわづらひこし。

「行仏威儀」の「行仏」とは、「修行する仏」、「説法を聴く仏」である。「諸仏聴法す」「諸仏修行す」「諸仏成仏す」と言われるのはそのためである。「諸仏は果上なり、因中の聴法をいふにあらず、すでに三世の諸仏とあるがゆゑに。」と言われるように、すでに証を得ている「仏」がさらに修行をするのである。ともすれば、「修行を原因としてその結果悟りを得る。その後は修行をやめてよい。」そんな思い違いが起こりがちである。しかし、「法が仏を説く」（行法こそが修するものに対してすでに証する仏であると説くことができる）のである。

「三世の諸仏が法に説かれているのだ」、「法が仏を説き、法が仏を行じ、法が仏であることを証するのだ」（法説仏なり、法行仏なり、法証仏なり）。今幸いにもこのことを知ることができた。その喜びが語られているのである。

同じ論理の転回を、「看経」（第30巻）（1241年）の「心迷法華転、心悟転法華」（心迷は法華に転ぜられ、心悟は法華を転ず）という表現にも見ることができ。

しかあれば、「心迷」は法花に転ぜられ、「心悟」は法花を転ず。さらに迷悟を跳出するときは、法花の法花を転ずるなり。

「法華転法華」とは、その論理的帰結である。

同じ表現が、60巻本「法華転法華」（第12巻）（1241年）にも見られる。

いはゆる法華転といふは心迷なり、心迷はすなはち法華転なり。しかあらばすなはち、心迷は法華に転ぜられるなり。心迷たとひ万象なりとも、如是相は法華に転ぜらるゝなり。迷いの時は、ただ空しく迷っているのではなく、その実相は、法華に転じられて迷っているのである。

西天竺・東震旦にいたる、「十仏土中」なり。三十三祖大鑑禪師にいたるも、すなはち究尽にてある唯仏一乘法なり。…（中略）…まことに唯仏与仏の究尽なり、嫡仏仏嫡なりと法華転すべし。これを妙法蓮華経ともなづく、「教菩薩法」なり。これを「諸法」となづけきたれるゆゑに、法華を国土として、霊山も虚空もあり、大海もあり、大地もあり。これすなはち、「実相」なり、「如是」なり。

法華とは、「菩薩を教え導く法」のことであり。菩薩とは、他のひとたちが迷っているあいだは決

してみずからは悟るまい（自未得度先度他）と誓った仏、「あえて迷っている仏」、みずからの悟りによって迷いへと転じられ、その証しとして修行を続けている仏である。菩薩として行っているこの行法（教菩薩法）が「諸法」と呼ばれている。十仏土中では、霊山も虚空も、大海も大地も、すべてのもの（諸法）が、この行法（法華）を實在の基盤（国土）（根拠）として現象している、と言うのである。

『法華経』は、「諸法が、仏法にほかならない」こと、それらが一乗の法と異なるのはただ方便においてのみであること、三世の諸仏が繰り返しの世に出現（出現於世）し、そのつど修行し悟りを開いて見せるのは、ただこの一大事を明かすため（一大事因縁）にほかならないことを告げている。

心迷をうらむことなかれ。「汝等所業、これ菩薩道」なり。本行菩薩道の「奉観」於諸仏なり。

「心迷法華転」とは、迷いつつ修行していること（菩薩道）、「証が修に脱落している」ことこそが、仏であることの、仏にまみえていること（奉観）の証しであり、根拠（本行）である、と言っているのである。

「心悟転法華」といふは、法華を転ずるといふなり。いはゆる、法華のわれを転ずるちからを究尽するときに、かへりてみづからを転ずる「如是力」を現成するなり。この現成は転法華なり。従来転いまさらにやむことなしといへども、おのずからかへりて法華を転ずるなり。驢事いまだをはらざれども、馬事到来すべし。

悟りとは、法華（修する菩薩を教える行法）が自分（法華）自身を悟りへと転じる（現成することである。つまり、法華（証）がわれを転じる（証するわれを迷いつつ修するわれへと脱落する）力を究めるとき、その法華（修）がひるがえって自分（法華）自身を証へと転じてゆく力（如是力）が現成するのだ、まだ証から修への転回（驢事）が終わらない、いま、すでに修から証への転回（馬事）が到来している、と言うのである。

おほよそ震旦にこの経つたはれ、転法華してよりこのかた数百歳、あるいは疏釈をつくるともがら、まゝにしげし。又この経によりて、上人の法をうるあれども、いまわれらが高祖曹谿古仏のごとく、法華転の宗旨をえた

るなし、転法華の宗旨をえたるなし、転法華の宗旨つかふあらず。いまこれをき、いまこれにあふ、古仏の古仏にあふにあへり、古仏土にあらざらんや。

… (中略) …

心迷法華転なり、心悟転法華なる、実にこれ法華転法華なり。

「迷い」と言おうと「悟り」と言おうと、「証が修に脱落する」と言おうと「修が証に現成する」と言おうと、「法華に転ぜられる」と言おうと「法華を転ずる」と言おうと、みずからがみずからに転じられ、みずからがみずからを転じている（自転し、転自している）のであり、「法華が法華に転じられ、法華が法華を転じている」(法華転法華)のである。

転じるもの(能転)も仏(唯仏)であり、転じられるもの(所転)も仏(与仏)である。諸法は実相である。そこにあるのは唯一つの仏の法(一仏乗)である。

### 錯転の論理

仏々祖々、いまだまぬかれず保任しきたれるは即心是仏のみなり。しかあるを、西天には即心是仏なし、震旦にはじめてきけり。学者おほくあやまりけるによりて、将錯就錯せず。将錯就錯せざるゆゑに、おほく外道に零落す。

「即心是仏について多くの学者が誤まった理解をして来た。だから、将錯就錯しなかった。将錯就錯しなかったので外道に落ちた。」

こう言われているのだから、「即心是仏」(第5巻)(1239年)における「将錯就錯」は、単に「誤まりに誤まりを重ねている」ことではないはずである。

すでに見たように、「外道」とは、去来し生滅する身体を脱して、誰でもそなえている不生不滅の心に帰れば、そのまま、仏となる。すでに本来の心に目覚めたものにとっては、身をもってする修行は、二度と再び帰るべきでない、いまわしい別世界の出来事である、という考えであった。

だとすれば、外道に落ちないためには、「修する身体と証する心は別物でない」(身心は一如である)、「修する身体にはかならず証する心が現成しているはずである、証する心はかならず修する身体に脱落しているはずである」という「道理」を理解することである。あるいは、この道理を、

すべての仏、すべての祖師たちが伝えてきた唯一の真性の仏法(正法眼蔵)として、身をもって生きることである。

これが、「将錯就錯する」ことの意味であるはずである。

「錯」には、「まじる、まじりあう」こと、「あやまる、まちがえる」こと、という意味がある。そう理解してよければ、「将錯就錯する」(錯まりに錯まりを重ねる)とは、「修することと証することはまじりあっている」(たがいに錯である)と理解すること、それらを二つのものに分離せずにその「錯のままにみる」こと、その意味で「錯まる」ことだとする理解が可能である。

修が証に現成すること、証が修に脱落すること、それが、「錯が錯に転じる」(錯転する)(錯まる)ことにほかならない。それは、修を証に、証を修に「身をもって錯転する」ことである。そう解するのである。

ふつう、「空華」は、「幻の花」と理解されている。しかし、「空華」(第14巻)(1243年)では、「空華」を理解できることこそが、仏道の証である。

しるべし、仏道に空華の談あり、外道は空華の談をしらず、いはんや覚了せんや。ただし、諸仏諸祖、ひとり空華・地華・世界華の開落をしり、世界華等の開落をしれり。

「行仏威儀」(第6巻)(1241年)の「夢幻空花」についても、単なる「幻影」と理解しなければならない理由は見つからない。

いまの把握は、放行をまたざれども、これ夢幻空花なり。たれかこれを夢幻空花と将錯就錯せん。進歩也錯、退歩也錯、一歩也錯、両歩也錯なるがゆゑに錯々なり。

夢幻が空花として現成する(進歩する)のも錯であり、空花が夢幻に脱落する(退歩する)のも錯である。夢幻と空花とは「錯々」である。「夢幻」が「錯」なら、「空花」も「錯」である。「夢幻空花」とは、夢幻を空花に「錯転」し、空花を夢幻に「錯転」することである。そう解することができる。<sup>7)</sup>

「即心是仏」においても、「行仏威儀」においても、「将錯就錯」は、まずは「錯まりに錯まりを重ねる」という一般的な意味を持っているが、いずれの場合も、対立する(相待する)二つの別のものが「重ねられる」わけではないので、ふつうの意味で単に「誤まりが積み重なっていく」ことではないだろう。同じ一つの出来事が異なるアス

ベクトのもとに立ち現われている（錯々である）にすぎないのだから、「重ねなければいけない」（錯転せよ）、それこそが「必然」（道理）だ、という理解だと考えられる。修から証へ、証から修へ錯転すること、それが論理的必然（道理）である、ということである。

### 諸法の仏法なる時節

『法華経』を天台教学の「存在論的解釈」から自由に読めば、「諸法」は、「存在するもの」一般に限られるのではなく、「諸仏の法」（菩薩を導く行法）をも意味していた。『法華経』すなわち『サツダルマ・プンダリーカ』（『正しい白蓮の教え』）において「諸法の実相」とは、諸仏の行法が一乘法であること、仏法そのものにほかならないことであった。仏と菩薩、証するものと修するものの区別も、仏の慈悲に基づく方便であった。

『正法眼蔵』「諸法実相」（第43巻）（1243年）においても、「諸法実相」は、「諸法が実相である」こと、すなわち「諸仏の行法が唯一の仏法にほかならない」ことであった。

「現成公案」（第1巻）（1233年）では、「諸法が仏法である」時節について語られている。

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。

ここでも、「諸法実相」（第43巻）（1243年）と異なることが語られているのでないとすれば、「諸法の仏法なる時節」とは、「修する衆生の行法がそのまま悟りを証する仏の法である時」であることになるだろう。それは、衆生が仏道にある時であり、修が証に現成している「時節」である。

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。

ふつう、「法」は「存在するもの」と理解されている。この理解にしたがえば、「諸法が仏法なる時節」は、「存在するすべてのものが仏法という存在の理法にしたがっている時」である。「万法のわれにあらざる時節」も、「存在するものが実体的に存在するもの（我）ではなく空である時」である。

しかし、この単に「存在論的な」解釈だけで、「修と証の錯転の論理」を十分に根拠づけることができるのだろうか。

「法」（dharma）は、多義的な言葉である。そ

れは、まずは、「存在するもの」とその「存在の仕方」を意味している。その「仕方」が「法則」の意味で決まっていると理解されている時（時節）、「法」は、まさに「存在論的な」意味で「存在するもの」である。しかし、この「仕方」が「規則」（行為の仕方）（教え）の意味で命じられていると解される時（時節）、「法」（存在するもの）は、「行為論的」意味で「存在するもの」、すなわち「行為」である。

「法」が、「存在するもの」と「行為」とをともに意味できる「時」（時節）は、「存在するもの」と「行為」が分離できない事柄（出来事）（こと）となっている「時」（時節）である。

「存在しているもの」が「遂行されている行為」と不可分になっている「時」（時節）、「存在するもの」は、すでに、固定的に存在する「実体的なもの」ではありえない。それは、「遂行されている行為」を基準（根拠）とし、それに応じて「現象しているもの」である。「現象しているもの」とは、「現に起こっている現象」にほかならず、「生起している出来事」そのもの（そのこと）である。「遂行されている行為」も、「生起している出来事」（こと）にほかならない。<sup>8)</sup>

（釈迦牟尼仏と）同じ仕方で行為できているということ（仏道修行に生きているその時、その時節）は、（釈迦牟尼仏と）同じもの（世界）が現象しているということ（その時、その時節）であり、（釈迦牟尼仏と）同じ出来事（こと）が生起しているということ（その時、その時節）である。

人、舟にのりてゆくに、めをめぐらして岸をみれば、岸のうつるとあやまる。目をしたしくふねにつくれば、ふねのすすむをしるごとく、身心を乱想して万法を辨肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる。もし行李をしたしくして筒裏に帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらけし。

修する身体から遊離した証する「自心」「自性」「われ」のようなものが実体的に常住し、身体を含め対象世界は生成生滅する（岸のうつる）現象に過ぎない、真実の世界（万法）は常住する「われ」（自心・自性）が見る不変の世界にある、と思ひ込むのは、幻想である。それは「外道」の理解である。

「舟」と、ふねに乗る「われ」の関係は、『全機』（第22巻）（1242年）においても語られている。

生といふは、たとへば、人のふねにのれる

ときのごとし。このふねは、われ帆をつかひ、われかぢをとれり。われさをさすといへども、ふねわれをのせて、ふねのほかになし。われふねにのりて、このふねをもふねならしむ。この正当恁麼時を参学すべし。この正当恁麼時は、舟の世界にあらざることなし。天も水も岸もみな舟の時節となれり、さらに舟にあらざる時節とおなじからず。このゆゑに、生はわが生ぜしむるなり、われをば生のわれならしむるなり。舟にのれるには、身心依正、ともに舟の機関なり。尽大地・尽虚空、ともに舟の機関なり。生なるわれ、われなる生、それかくのごとし。

修する舟が証するわれを乗せている（法が仏を説く）のであり、修する舟のほかになし。証するわれが修する舟に乗っている（脱落している）ことによって、修する舟が証するわれを乗せる（現成する）舟になりえている（われふねにのりて、このふねをもふねならしむ）のだ。修する舟に乗って証するわれ（修するわれにほかならないわれ）とこのわれにとって実在性をもって（証として）生起するすべての出来事、あるいは現象するすべてのものは（天も水も岸も）、修する舟の働きの現れ（舟の世界、舟の機関）にほかならない。

証するわれも修する生の現成（生なるわれ）にほかならず、修する生も証するわれの脱落（われなる生）にほかならない。

証するわれと修する舟（行法）、この「錯々」（錯転）の関係を離れて、証するわれがあらかじめ自立して存在し、その「われ」こそが「帆をつかひ、かぢをとり、さおをさす」と考えることはできない。たとえ、われが竿をさすのだとしても、「ふねのほかになし」である。

ここから、「現成公案」の「万法のわれにあらざる時節」を、「修するふね（万法）のほかになし」と解する可能性を考えてみよう。

自己をはこびて万法を修証するを迷いとす、万法すゝみて自己を修証するはさととなり。迷いを大悟するはさととなり、迷いに大迷なるは衆生なり。さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢あり。

すでに見たように、「迷い」とは、ただやみくもに迷っていることではなく、「証する仏があえて自己を脱落して菩薩として行法を修め続ける」

こと、「仏が法を説く」（仏説法）こと、「法華に転じられる」（法華転）ことであった。

「悟り」もまた、悟ってしまえば修行は無用などというのではなく、「この修する菩薩の行法が行われるその当所に証する仏が現成する」こと、「法が仏を説く」（法説仏）こと、「法華を転じる」（転法華）ことであった。

「仏説法」（心迷法華転）と「法説仏」（心悟転法華）との、この「錯転の論理」が「現成公案」においても一貫しているとすれば、この箇所「迷い」も、単なる凡夫の迷いではなく、仏道修行にある衆生（菩薩）の「迷い」（修する時）であることになるだろう。

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするゝなり。自己をわするゝといふは、万法に証せらるゝなり。万法に証せらるゝといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長々ならしむ。

自己が悟りを得ていることを脱落して向上に修する行法に専心できている（休歇なる悟迹を長々ならしむ）そのことによって、自己が悟りを得ていることが実証されるのである。それが、「万法に証せられる」ことであり、「自己をわするゝ」ことである。そう考えることができるだろう。

しかし、この理解に問題があることもたしかである。「ふねのほかになし」と言われるのは、ふねに乗って修する「われ」ばかりでなく、このわれに対して「現象しているもの」「生起している出来事」すべてである。天も水も岸も、そのすべてが「舟の世界にあらざることなし」「みな舟の時節となれり」である。

したがって、これらのものや出来事が、「現成公案」において、「万法」と表現されていたと考えるのが自然であるように思われる。

そう考えれば、「自己をはこびて万法を証する」ことも、自分が修する舟に乗っていることを忘れてしまい、「自心自性は常住なる」と思いあやまっている「われ」が自分の力によって、実在する真実の世界（証）を見てやろうとすることであり、文字通りの意味で「迷い」であることになるだろう。そして、「自己をわするゝ」とは、この「自心自性は常住なるかとあやまる」自己を忘れることであり、それが「万法に証せらるゝ」ことだ、ということになるだろう。

かりにそのように理解したとしても、「自己を忘れる」こと、「万法に証せられる」こと、そんなことがどうして可能になるのだろうか。「修する舟のほかには証するわれも、証される世界もない」からであろう。現成する証の世界が、すでに諸仏の行法（舟）に乗って修する我が身に脱落しているからであろう。

「自己を忘れる」ことも、「万法に証せられる」ことも、単に「無我無心」のわれに帰り、彼方（ほとけのかた）から到来する万法（証）に我が身を任せきることではないはずである。そのような理解は、「外道」として排除されていたはずである。

たとえば、「生死」<sup>9)</sup>における次の一節が、このような意味で理解されることがある。

ただわが身をも心をもはなちわすれて、ほとけのいへになげいれて、ほとけのかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、こゝろをもつひやさずして、生死をはなれ、ほとけとなる。たれの人か、こゝろにとゞこほるべき。

「外道」に陥ることを回避するためには、証の世界は修する舟のほかにはありえないこと、証は修に脱落することなしにはその実を示すことができないことを銘記する必要がある。

したがって、事柄に即して言えば、「万法に証せられる」ことは、「修する諸仏の行法に証せられる」ことにほかならないわけである。テキスト表現からすれば問題があると言われうる理解の可能性を考えた所以である。<sup>10)</sup>

## 注

- 1) 『正法眼蔵』を「修と証が互いに他に転じる論理的必然性」の視点から理解することは、すでに春日佑芳氏によって強力に進められて来たことである。これは、『正法眼蔵を読む』全6巻、ペリかん社、1999～2000、において全面的に展開されている。

本考は、春日佑芳氏の理解を検証する活動の一端として位置づけられる。

- 2) 引用は、道元『正法眼蔵』水野弥穂子校注、岩波文庫、全4巻、1991～93、による。

「後心不可得」については、玉城康四郎訳『正法眼蔵』全6巻、大蔵出版、1993～94、による。

『道元』上下、寺田透注・水野弥穂子校、日本思想大系、岩波書店、1970、を参照した。

- 3) 例えば、『坐禅箴』（1242年）では、「近年おろかなる杜撰いはく、功夫坐禅、得胸襟無事了、便是平穩地也」（おろかにも、無我無心になり切って、ひとたび自分の心の平静さを体得すれば、それでいい。坐禅のみにこだわることはないと思っている）や、「かれらが所集は、たゞ還源返本の様子なり、いたづらに息慮凝寂の経営なり」（ただ生まれつき具わっている心に帰ろうとするだけで、いたづらに無我無心になって寂靜の世界を凝視しようとしている）などとして、このような考えを退けている。
- 4) 道元にとっては、唯一つの「仏の教え」があるだけで、「禅宗」などという特別な宗派があるわけではない。
- 5) 『無情説法』（第46巻）（1243年）の「いま高祖道の「無情説法什麼人得聞」の道理、よく一生多生の功夫を審細にすべし。いはゆる聞著、さらに道著の功德を見すべし。」や、『古仏心』（第9巻）（1243年）の「国師因僧問、「如何是古仏心」。師云、「牆壁瓦礫」。いはゆる問処は、這頭得恁麼といひ、那頭得恁麼といふなり。この道得を挙して、問処とせり。」等々、問いの形をした説示であることの指摘が多出する。これは、対象的に「何々」と固定できず、ただ「何か」としか語れない仕方て生起する出来事を語りだそうとする手法であると考えられる。
- 6) 矢島忠夫：『法華経』における「諸法実相」、弘前大学教育学部紀要、第93号、2005。
- 7) 「後心不可得」（1241年）には、「将錯就錯」が、否定的な意味で使われていると思われる箇所がある。

五位の尊宿、すべて国師の行李をしらざるによりて、かくのごとくの不是あり。このゆゑに、いま仏道の心不可得をかかしむるなり。この一法を通ずることをえざらんともがら、自余の法を通ぜりといはんこと信じがたしといへども、古先もかくのごとく将錯就錯ありとするべし。

これは、「汝道、老僧即今在什麼処」について次々に述べられる祖師たちの理解を評して、その誰もが、文字通りの意味で、「錯まりに錯まりを重ねて来た」と言っているのだ、と考えられる。

このテキストは、当初、同じ年（1241年）

に講義（示衆）された「心不可得」と同名で書かれ、それと区別するために後に「後心不可得」と通称されることになったものである。これは、後年（1245年）、道元自身によって改作され、「他心通」と題してあらためて講義されたもので、75巻本『正法眼蔵』第73巻として今日伝えられている。改作された「他心通」には、すでに「将錯就錯」という表現は消えている。「将錯就錯」という表現が残るこの「後心不可得」の方は、75巻本にも、12巻本にも収録さず、95巻本に収録されている。

「大修行」（第58巻）（1244年）における「将錯就錯」についても検討を要する。

大修行を模得するに、これ大因果なり。この因果かならず円因満果なるがゆゑに、いまだかつて不落の論あらず、昧不昧の道あらず。「不落因果」もしあやまりならば、「不昧因果」もあやまりなるべし。将錯就錯すといへども、墮野狐身あり、脱野狐身あり。「不落因果」たとひ迦葉仏時にはあやまりなりとも、釈迦仏時はあやまりにあらざる道理もあり。「不昧因果」たとひ現在釈迦仏のときは脱野狐身するとも、迦葉仏時しかあらざる道理も現成すべきなり。

これは、過去、迦葉仏の時、百丈山に住んでいた老人が、修行の僧に、「大いなる修行を遂げたひとでもまた因果に落ちるんですか」と問われて、「因果に落ちない」と答えたので、野狐の身に生まれ変わり、転々500生におよんだ。その老人が、現在、釈迦仏の時、百丈懐海に、「大いなる修行を遂げたひとでも因果に落ちるんですか」と問うて、「因果をくらまさない」と答えてもらったので、野狐の身を脱することができた、と伝えられた話である。ここでは、「不落因果」が間違いなのか、「不昧因果」が正しい答えなのか、その違いに問題があるのではない。一方があやまりなら、他方もあやまりで、かりに、「どちらも誤りだとしても」（将錯就錯すといへども）、そこに、野狐の身に墮ちることがあり、野狐の身を脱することがあるではないか。だから、「そもそも、野狐の身に墮ちるとはどういうことなのか、考えてみる」（作麼生是墮野狐身）、それが肝腎だ、と言うのである。

ここでは、「不落因果」も、「不昧因果」も、「答え間違い」（錯対）と規定されているわけではない。まして、「将錯就錯」は、「なされるべきこと」として積極的な意味で語られているわけでもない。

ちなみに、この「大修行」は、後年、改作され、「深信因果」と改題され、12巻本の第7巻として伝えられている。

「不落因果」はまさしくこれ撥無因果なり、これによりて悪趣に墮す。「不昧因果」はあきらかにこれ深信因果なり、これによりて聞くもの悪趣を脱す。

「不落因果」と「不昧因果」の明確な違いが語られているためか、ここでは、すでに、「将錯就錯」という表現は見られない。書写が1255年と伝えられているだけで、何時改作されたかも不明である。

- 8) 「出来事」（こと）とは、「まず、自己自身と同一するものが存在し、しかる後に、それが何故かわからない理由によって自分と異なるものに成る」ことではありえないだろう。それは、どこからどこまで、「異なる」こと、「自己自身と差異する」ことであるだろう。
- 9) 「生死」は、何時書かれたのかも、あるいは講義されたのかも不明である。
- 10) 春日佑芳氏は、道元における「諸法」を「諸仏の行法」（修行）とする理解を一貫して押し進めている。

他方、「万法」については、もっぱら、「諸法」（修）（遂行される行為）の遂行において実在性（証）を得て「現象しているもの」や「生起している出来事」を意味すると理解している。

しかし、「諸法」と「万法」を、一義的に「修」と「証」に置き換えて読むことについては、本考では、すべての用法について検証しきっていないので慎重にならざるをえない。

『正法眼蔵』においても、「法」が、「遂行されている行為」から遊離して自存する「固定的存在」を意味することもあるように思われる。かりに、「遂行されている行為」と「現象しているもの」とが同じ一つの「生起している出来事」として理解される場合であっても、「諸法」と「万法」を、「遂行されている行為」、「現象しているもの」、「生起している出来事」のどれに重心を置いて理解するかは、

そのつどの文脈によると思われる。さらに検証を続けたい。

(2006. 1. 10受理)