

# 『正法眼藏随聞記』における只管・祇管・只の教育の構造 (四)

小山一乘

先に筆者は、『正法眼藏随聞記』における只管・祇管・只

の教育の構造 (一) (駒澤大學佛教學部論集第三十一号 (平成十

二年十月) において、馴致されている只管・祇管・只のもつ

教育方法論上または学習指導論上の教育原論としての論理的

な意味の構造の根柢を素朴裡に浮き彫りにする試みを開始し

た。その作業の方法論も、開始の際に示した。続いて『正

法眼藏随聞記』における只管・祇管・只の教育の構造 (二) (

駒澤大學佛教學部研究紀要第五十九号、平成十三年三月)、次いで

『正法眼藏随聞記』における只管・祇管・只の教育の構造

(三) (関東短期大学紀要第四十五集、平成十三年三月) において、

只管・祇管・只の脈絡が、その深層から照射してくる、学習

成立の構造と機能とを看てきた。そこまでは、文脈を、写

経的に素朴に愚直裡に看る地平から、随所に、普遍的な、教

育原理論を看取しようとしてきた。本稿も、その継続であ

る。

凡例は『駒澤大學佛教學部論集』第三十一号に準ずる。

【五―四―二五三】

一日示云、古人云、「霧の中を行けば、不<sub>レ</sub>覚衣しめる。よき人に近けば、不<sub>レ</sub>覚よき人となる也」。

昔俱<sub>レ</sub>祇和尚<sup>①</sup>に仕へし一人の童子の如きは、いつ学し、いつ修したりとも見えず、不<sub>レ</sub>覚ども、久参に近づいしに悟道す。

坐禅も、自然<sup>②</sup>に久くせば、忽然<sup>③</sup>として大事を<sub>レ</sub>發明して、坐禅の正門<sup>④</sup>なる事を知る時も有べし。

とみえる。この文脈には、本稿標題の只管、祇管、只の用語はみえない。しかし、「坐禅も、自然に久くせば、忽然として大事を<sub>レ</sub>發明して……」とある。「只管―打坐」「祇管―打坐」などの用語法の見える他の文脈の用例から推し、文脈による意味論的定義からみると

「祇管 (|| 只管 || 只)」 対 「打坐 (|| 坐禅)」

「自然に久くせば……」 対 「坐禅」

という関係図式が判明してくる。端的にいう。「自然に久く

する、という行動傾向・パターンは、「只管」「祇管」「只」が意味する行動傾向・パターンに相当することが判明してくる。

「霧の中・行けば・衣・しめる」の例えを引いて、「よき人・近けば・(人)・よき人となる」を比べ喻えている。そして、「坐禅も」といつて「坐禅」の学習・学修の方法原理論へと敷衍していく文脈がみえる。

即ち、月並みない方をすれば、一方に、いわゆる自然境界での湿気・湿潤の機能・作用の「はたらき」の例が示される。他方に、人間世界での涵養・薰習・感化の「はたらき」の例が示される。

換言する。一方は、具体的には、自然界の「霧」という自然「環境」の中を、「人」が「衣」を身に着(附)けて「行くうちに、環境それ自体の「湿気」が、「衣」に「受けとめられ」「くつつく」「とりつく」という意味性格がみられる。衣が「受け」とめる。衣に「ついた」のは霧の「湿気」「水分」である。その水分による「湿潤」化が、衣に結果(或いは、結露)している、限りなき飽和的状态・事態をいうのである。湿るのである。人が身に着けた衣、その「衣による受露」の意味が示されている。三層(相)構造即ち「霧露↓衣↓ひと」のうちの二層「霧露↓衣」間の受露がみられる。この、受け附けられた霧露は、更に、不<sub>レ</sub>覚のうちに、自然と、

人の「身にしみて」くるであろうか、否か。端的にいえば「しめる」というのであろうか。

他方は、具体的には、人間界での脈絡でのことである。人が、「よき人」に「近けば」、不<sub>レ</sub>覚のうちに、「よき人」の感化を受けて「よき人」と化す、ということを示す。即ち、意図的計らいの与せぬ事態の展開である。「不<sub>レ</sub>覚」が措定される文脈から判明するのは、事態は、まさに自覚の与せぬ次元での展開であることが判明する。換言すれば、非<sub>レ</sub>意図的に転回した事態である。事態の推移が用語「不<sub>レ</sub>覚」で措定される文脈に留意が要る。自覚という意識には、決して、浮上しない事態であることが示される。

今、冗長・蛇足の誹りを承知で、次の如く文脈の(一)内に「人」を補って並べてみる。便宜的に(イ) (二)の符号を附す。

- (イ) 霧の中を(人)行けば、(人) 不<sub>レ</sub>覚 衣 しめる。
- (ロ) よき人に(人)近けば、(人) 不<sub>レ</sub>覚 (人)よき人となる也。

- (ハ) 昔俱胝和尚 に仕へし 一人の童子の如きは、

いつ学し、  
いつ修したりとも  
見えず、  
不<sub>レ</sub>覚ども、

久参に近づいしに<sup>8</sup>

悟道す。

(二) 坐禅も、

自然に久くせば、

忽然として

大事を 發明して、

坐禅の正門なる事を

知る時も

有べし。

となる。

学習の前半・前提部分を示す脈絡として、

「霧の中を」―「よき人に」―「昔俱胝和尚に」―「自然に」

がみえる。

前半から後半へと、転回・移行する極致相を示す脈絡とし

て、

「不<sup>レ</sup>覚」―「不<sup>レ</sup>覚」―「いつ学し、いつ修したりとも 見え

ず」―「不<sup>レ</sup>覚ども」―「忽然として」

がみえる。

後半・結果部分を示す脈絡として、

「衣しめる」―「よき人となる也」―「久参に近づいしに悟道

す。」―「大事を發明して、坐禅の正門なる事を知る時も有べし」

とみえる。

対比的比喻で畳みかけていく脈絡が判明する。

(イ) から (二) についてみていく。

(イ) での、衣による、霧の受露に比べ例えられていく脈絡の比喻関係から、(ロ) を推理してみる。即ち「よき人」のよき性が、「よき人」に向かつて「近」づくその或る学「人」に「乗り移る・宿る・とりつく」という事態が想定されていている。この「乗り移る。宿る。とりつく」とは、実は、「憑依」の義に限りなく通じてくる。

今「憑依」の字義についてをみる。

「憑」は①よりかかる。②乗り移る。とりつく。との字義がみえる。⑩「依」は、「人と衣とに従う。人に衣をそえて、衣による霊の憑依や受霊の意を示す」とみえる。⑪

換言する。「憑」とは、或る何か(甲)が、或る別の何か(乙)に向かつて、乗り移って行くという能動的な様相を表象するに相当する、といえよう。

他方、「依」とは、「憑」の内部構造とは逆に、或る別の何か(乙)が、或る何か(甲)を受け入れるという受動的な様相を注視して、その要処を表象するに相当する、といえよう。

このようにみると、けだし、「憑」と「依」との関係構造は、「能」と「受」、または、「授」と「受」との関係構造に類似してくると解されよう。

この義にしたがって、対比の文脈構造をみていくと、「よ

き人」の「良さ性」が、不<sub>レ</sub>覺のうち、「よき人」に近づいていくという規範的行動をとる当のその「人」に「憑依」すると措定するに相当する「はたらき」の現象のあることが判明してくるといえまいか。

けだし、「人」と「衣」との対比的措定は、環境から刺激を授けられそれを受ける学習者の有り様を、浮き彫りにしていく原初的論理構造図式となりはせぬかという穿ちを払拭し難くなる。字「人偏」と字「衣」とが合わされば、「依」が成る、という事態は意味深長であろう。

けだし、ここは、類似の比喩・修辭法の例としてのみに解して、それにとどまってしまうことでは収拾しない要処である。即ち、教育方法原論、学習指導方法原論の原理・論理の根柢する要処として考察していく文脈である。<sup>12)</sup>

次いで、

(ハ) 昔俱<sub>レ</sub>祇和尚に仕へし一人の童子の如きは、いつ学し、いつ修したりとも見えず、不<sub>レ</sub>覺ども、久参に近づいしに悟道す。

(ニ) 坐禪も、自然に久くせば、忽然として大事を發明して、坐禪の正門なる事を知る時も有べし。

とみえる。「自然」に「久しくせば」それが「忽然」として「大事を發明」するという。自然と忽然との対比がみえる。

「見えず」と「不<sub>レ</sub>覺」との対比的文脈がある。

「見えず」とは、第三者の觀察の眼識には「見えず」即ち「判明しない」「分からない」という事態・意味性格を示す脈絡であることが判明する。

けだし、異言語、例えば、英文で、

*'He looks old for his age.'*

(彼は、彼の年の割りには年老いて見える)がある。この意味性格は、実は、

「彼の実際の年齢は年をとってはいないのだが

(即ち、実際の年齢は若いのだけれども)、

第三者からみると(即ち、他人の眼には)、

年老いて見える。」

という意味が含意されている。ここの機微は重要である。即ち、第三者の眼に

「彼自身が、年老いた雰囲気を漂わせている」

と解せしめてしまったということ自体は払拭し難い事実であり、けだし、*old*と措定させた決め手は、当の「彼」自身に起因するともいえる。

しかし、「彼は実際は若いのに」という属性的周辺文脈を知っている観察者である場合には意味が異なってくる。実際の年齢を知るゆえに、

「彼は、年齢の割りには (*for his age*) 年老いて見える」

という判断・認識・judgeを下し得た、という文脈事情がみえてくるのである。この場合には、oldと措定させた決め手は、「彼」を観察する側の者の観方それ自体に起因するといえる。

このようにみてくると、「見える」look oldの解釈は、単純ではないことが知らされる。「年老いて」みえるという判断をするその根拠は、学習者側にあると思量するか、学習指導者側にあると思量するか。まさに、意味が起因する重心は逆転してしまう。意味論的にいえば、「見える」というのは単純ではない。

この分析例にしたがえば、「昔俱胝和尚に仕へし一人の童子の如きは、いつ学し、いつ修したりとも見えず」の「見えず」の意味構造・意味性格を判然とさせていく端緒を得てくる。

議論をもとにもどす。

上記「いつ学し、いつ修したりとも見えず」との措定を起因させるのは、「昔俱胝和尚に仕へし一人の童子」自体に帰されるとするか。それとも、この「童子」を観察している側の第三者の観方に起因しそれに帰されるとするか。

解の取り方次第で、主客転倒する。ここを敷衍する。学習指導者・教育者側からの教育方法分析論理上の言為か。それ

とも、学習者・学修者側からの学習方法分析論理上の言為か。

「見えず」の解の取り方次第で、文脈上の意味関係が異質となる。引いては文脈から、行動「不覚」の主体は誰か。その意味関係も異質となる。

「不覚」の主体の、大脳の生理過程それ自体については、自覚という意識の次元では捕捉出来ない。だから「不覚」と表現するしか処置の取りようがない。彼自身の大脳の生理過程で生じた展開は、彼の、意図的活計の与し得ないことである。意図とは関係なく、結果的には「思いがけなく」展開する事態のあることが想定されている。

端的にいう。一方の、「不覚」とは、その主語は「俱胝和尚に仕へし一人の童子」であることが文脈から推理される。「自覚」「不覚」は童子の、内面的な大脳の生理過程の問題であり、主体的 (subjective) という自覚的問題化 (subjective-matter) とも意識化されていない次元・事態のことを意味する。

また他方の、「見えず」とは、文脈から、外面的な観察者側の位置する脈絡からの事態分析表明であるといえまいか。

学習指導方法、教育評価方法、という観点から仮設的にいうと、

「不覚」は学習者 (童子) における事態表明

「見えず」は指導者(観察者)における事態表明

ここには、いわゆる、主観(的)、客観(的)の措定分析すら与し難い事態であるといえよう。

「不<sub>レ</sub>覚」は、内面的に観察した脈絡からの事態分析である。「悟道」への「形成過程」に対する学習上の評価、学習指導上の評価の成否の論が映し出されているといえよう。

いつ学し、いつ修めたかのその内面的軌跡、即ち、学習・学修の過程(展開相・転回相)について「見えず」とある。見計らうこと(診断的評価→形成的評価→総括的評価)は至難または不可能であることが言為される。これと並行して、同時に、久参に親近して参じていく「童子」の学習・学修過程上の或るときに「思いがけずに」悟道した、という事態表現としてみえる。

ところで、「悟道」の条件を示す脈絡として「久参に近づいしに」とある。「悟道」実現にとって、けだし、意図的條件といべき事態か。否それとも、非<sub>一</sub>意図的條件といべき事態か。意図的と非<sub>一</sub>意図的とは、メタ的説明も異なる。

「久しく仏道修行につとめた人の身近に」いたことが、悟道にとって、決定的・不可欠条件であったとするのか、否か。

今、先行研究でなされた現代語訳を並べてみると

- ① 「久しく仏道修行につとめた人の身近にいたために」<sup>14</sup>
- ② 「久参して、善知識に近づいたから」<sup>15</sup>
- ③ 「久しく仏道を学んだ人の身近にいた」<sup>16</sup>
- ④ 「長い間修行した人の身近にいた」<sup>17</sup>

とみえる。①から④は、「ために」「から」「ので」とあるように、いずれの訳も、「理由付け」として解している。

では、なぜ「ために」「から」「ので」なのか。学習方法、学習過程の思考回路解明のためには、また、学習指導方法の解明上からは、訳上にみえる「ために」「から」「ので」という「理由づけ」の背景・根柢<sup>18</sup>にある脈絡を明示しなければならぬ。けだし、ここに、非<sub>一</sub>意図的に、かつ、方法的自覚もなく、突然裡に、「特別の論理」があるのだといういい方に終始するだけの説明では、学習方法論を解いたことにはならない。

意図的に方便的に、学習者に爾後に展開した、「不<sub>レ</sub>覚」悟道したというのは、一体どういう事態なのか、の説明は不可欠である。その「理由」に相当するいわば「架橋論」即ち「転回の仕組み(構造)」の正体は如何なるものなのか。なぜ、どういう仕組みで「悟道」という事態を結果せしめるのか。

ここが窮極の論点となる。

ここは、けだし、「祇管」「只管」「只」の論理構造と、密接不離な関係として連なり絡んでくるであろう。

本項全体を振りかえりながら、通してみていく。

第三者的立場からの、外面的説明で、この事態を捕捉すれば、学習上の過程、その、原因・結果を側面的に診るゆえに、理由付けをする計らいが、当然のようにして生じてくる。故に、ごく自然に「から」(理由)と解したくなるのを禁じ得なくなる。では、そう解するならば、学習・学修方法原論として、その理由を問いたくなる。学習指導の要領・方法上、緊要である。このことは「から」と解する学習指導者の主体的問題であり、課題となる。「から」と一旦解した以上、「から」に当たる理由が、とにかく、存在することが暗黙の前提となつてしまつてゐることは払拭できない。

「久参に近づい」ていくという条件だけで、誰でも「悟道」可能なのか。もし、可能なら、それは何故か。

続く文脈に「坐禅も」とみえる。前提した比喻をここにも援用して、坐禅の学習・学修の方法原理の要処を浮き彫りにしていく文脈が判明しているのである。即ち

「坐禅も、自然に久くせば、忽然として大事を發明して、坐禅の正門なる事を知る時も有べし。」

と。「坐禅も」という文脈は、先にみた比喻文脈を、ここに、判然と援用することを宣言する文脈であることは多言を要さぬ。即ち

「霧の中を行けば、不覺衣 しめる」

「よき人に近けば、不覺よき人となる也」

「昔俱胝和尚に仕へし一人の童子の如きは、

いつ学し、いつ修したりとも見えず、

不覺ども、久参に近づいしに悟道す。」

である。何れの比喩的事象の根柢にも通じる原初的原理が、「坐禅」にも、想定され、措定されて考察されていく文脈であることがあきらかになつてゐる。しかし、文脈中に即ち

自然に久くせば、忽然として大事を發明して、：

とみえるその「自然」と「忽然」との「間」に繋る学習の転回・展開の構造とその機能がどう解き示されていくのか。

端的に言えば、「自然に久くせば」という前提条件が、「忽然」的に「大事を發明」するという事態を、結果として、「引き出す」という、その肝腎な過程の論理構造が、方法原理として論点となる。「忽然として」「大事を發明して」いく事態を可能にしていくその原理は何なのか。用語「發明」について、日葡辞書には、「仏法語」とあり、

「智恵の明らかなこと」アンジヨ (Arjo) 天使) や、学問と知識に非常にすぐれた人のそれのように、明白で鋭敏な判断力」

とみえる<sup>(19)</sup> (傍線筆者小山)。同じく、同辞書の、「Daigi fatneino fto (大機發明の人)」の項に

「日本の仏法 (Buppo) に関するあらゆる事に精通し、それに徹して眼目を心得ている人。仏法語 (Bup.)。」

とみえる<sup>(20)</sup> (傍線筆者小山)。「智恵の明らかな」(日本の仏法に関する)「あらゆる事に精通」「眼目を心得ている」という意味性格が浮かぶ。つまり「忽然」直後からの展開相・事態が、自発的に明らかにされてくる。

今「自然」「忽然」のそれぞれについてを

「自然」↓「ひとりでに、あるいは、本来的に」

「忽然」↓「突然に、または、思いがけない時に」

の義にしたがって考えるところ<sup>(21)</sup> (傍線筆者)。とくに傍線部分に注目する。

「坐禅も」という当の「坐禅」を、「ひとりでに、あるいは、本来的に」、導入段階では、聊か、意図的であっても、久しく参究し続けていく当の当人からすれば、そのうち、いまや、学習の過程では、非一意的的になっている。そのさまは、恰も、霧で衣が「不覚」のうちに「しめ」っていくというその過程に、実に、類義的である。そして、更に、霧の中を行きつづけければ、いつしか、霧の水分・湿気でもって、依りつかれ・とりつかれて、飽和的状态になった「衣」と同

様にして、「不覚」としかいいようのないようにして、学修の絶対量が充満し、「思いがけない時に(忽然として)」「あらゆることに精通」し、「眼目を心得」ていく絶対量展開結果を象徴的に示す「忽然」の義を、端的にいえば、「突然に」という意味性格で解するか、或いは、「思いがけない時に」という意味性格で解するか。いずれの意味性格で解するか。何れの機微を選取するか。

「思いがけない時に」という解にしたがえば、学習者・学人の学習・学修の「思い」の内面的次元からの、主体的発信となる。非一意的的な、即ち、思いがけない時に、思いがけない事態が生じたということを表現している、とみえる。「思い」の全くかけわたらぬ、即ち、意図的活計の与し得ない事態をいう文脈を構成しているということとなる。「突然」という表象で事態を捕捉すると、親近的<sup>とく</sup>でない。平坦な捕捉表象にみえる。「思いがけない時に」という表象で事態を捕捉すると、学習者の立場から、学習者の内面から自ら発せられる心的態度の緊張関係が看取される。学習指導方法論の俎上からみた場合、学習の重心が学習者に措定されていることが判然としてくる。この現象を解く(説く)のに、「突然」を採択するか。「思いがけない時に」を採択するか。些細な事だが、学習過程上の方法論議からすると重要な機微となる。平坦にみるか、主体的・力動的かつ起伏あるものとしてみる



か。敷衍すれば、絶対評価（または相対評価）でみるか、個人内評価でみるか、の差異にもなるう。

今、端的に、仮設を試みる。即ち、学習者本人としては、なぜ、忽然的というべき事態が生じたのか、説明がつかない・及ばない (Beyondness)。けだし、学習者の意図とは関係なく、脳の生理過程が進むうちに、或る種の飽和化が生じて、その結果、脳の生理過程が進み難くなり、抑制がはたらき、新しい見え方が生じる。さらにその新しい見え方が進むうちに、更に新しい見え方が生じる。この見え方は、意図とは関係なく生理過程として、無限に展開するであろう。学習方法としては意図的に、只管、祇管、只、ひたすらに継続させる坐禅こそが、結果的に、思いがけない時に、およそ、意図が与しえない次元で、新しい見え方が去来するという事態、その正体を看取し得てくるといえないか。

### 【五一四一—二八一】

示云、楊岐山の会禅師住持の時、寺院旧損くそんしてわづらひ有し時に、知事申して云、「修理有るべし」。会云、「堂閣やぶれたりとも、露地樹下には勝れたるべし。一方やぶれてもれば、一方のもらぬ所に居して坐禅すべし。堂宇造作によて僧衆可得悟者、金玉をもてもつくるべし。悟は居所の善悪によらず、只坐禅の功の多少に有るべし」。翌日の上堂に云、「楊岐はじめて住

するに屋壁疏也、満牀にことごとくちらす雪の珍珠、くびを縮却してそらに嗟嘘さきよす、かへつて思ふ古人の樹下に居せしことを」。

ただ仏道のみならず、政道も如是。太宗はるやをつくらず。龍牙云、「学道は先づ須く貧を学べし。貧を学して貧なる後に、道みちまさにしたし」と云へり。昔釈尊より今に至まで、真実学道の人、一人も宝に饒ゆたかなりとは聞ず見ざる処也。とみえる。

「悟は居所の善悪によらず、只坐禅の功の多少に有るべし」

とみえる。楊岐山の方会上堂語を引いて「坐禅の功」について示す。「悟」は、居所の物的環境の善悪にはよらず、すぐれて「只」坐禅の功の「多少にある」という。多少とは、「一方やぶれてもれば、一方のもらぬ所に居して坐禅すべし。」にみえる「もらば」と「もらぬ」との二極比較考量をしいく文脈から推して、「多」と「少」との比較考量の文脈指定であることが推察される。

この文脈にしたがえば、「悟」は只坐禅が「少分」ならば達成されない。達成されるに足るだけの「多分」が充足されたとき、結果としての「有るべし」となる。それも、【五一四一—二五三】でみたように、現象的には、「忽然」即ち、「突然」、あるいは、思いがけない時に「有るべし」という事態

として成る。「忽然」事態を生起せしめる、必要十分条件が論点となるであろう。

次いで、龍牙居遁の語を引いて「貧であることが道に親しい」ことを示す。即ち

「ただ仏道のみならず、政道も如是。太宗はるやをつくらず。」とみえ、俗世・濁世の政治の世界においても、聖の世界と同じことがいえるという。当該例として、唐の太宗が「るや」を造らなかつた故実を文脈に措おいている。文脈から、政道は「るや」の善悪ではない。政の「功の多少に有るべし」と解されよう。次いで、「龍牙云」とし、

「学道は先づ須く貧を学べし。貧を学して貧なる後に道みちまさにしたし」(傍線筆者)

傍線「先づ須く↓べし↓して↓なる後に↓まさにしたし」の發展的系統性・関連性に留意する。学習方法原理論上、課題「貧」を相手取つていく「次第」即ち「過程」が示されているようにみえる。「先づ須く」「貧」を学べしという。学習導入として、意図的に設えている。即ち「べし」ということによつて行動的規範を示し、規範的行動を促す。次いで、「貧」を学習・学修して、「貧」を身に付け、「貧」そのものの行動傾向になつた後には、恰も非一意的に、自ずとのごとくに、「道」は「まさにしたし」として拓ける事態を示唆する筆致の意図的設えを穿ちたくなる文脈である。太宗の故事を引き、

その如き俗世界・濁世界と、学道の聖世界との対比的考量が成される文脈が前後する。俗世間から出家(分離)して、乞食道の修行世界へと移行し、終に、参入する過程・次第をも彷彿とさせる。俗世間脈絡における「貧」の義があり、他方、出世間脈絡における「貧」の義がある。

普通の学校に通学する、普通の学習者に対して、その、教育方法原理論(学習指導方法原理論)上、また、学習方法原理論上、「貧」をどのように解するか。どのように、学道への、動機付け、仕掛け・設えの教育方法原理として措定し得るか。

そもそも「学」にとつて、「貧」はどのような、構造と機能を有するのか。「学」にとつて、「貧」は必要条件か。十分条件か。種々様々、浅深の問いが生起する。

「先づ須く貧を学べし」とある。「先づ須く」とある。「貧」は、「学」の学習目的論・目標論・内容論と措定すべきか。否、「貧」は、「学」の方法論として措定すべきか。目的として「貧を学べし」というのか。方法(手段)として「貧を学べし」というのか。

文脈を再度みる。「先づ須く貧を学べし。貧を学して貧なる後に、道みちまかにしたし」と。このとくに「貧を学して貧なる後に」に注目したい。文言の「して」「なる後に」と展開・次第する過程がみえる。

では、今再度、「先づ須く↓べし↓して↓なる後に↓まさ  
にしたし」に傾注する。その、次第・過程相を浮き彫りにす  
る文脈中に措定される「貧」は、「学」から「学道」へと移  
行・転移することを支える方法原理という意味性格を帯びて  
いることが判明してくる。「貧」は、「学」の起点となる方法  
原理を示す。学習方法を道筋付ける根柢的原理が想定されて  
いる文脈ではないかとの感を払拭できないのは筆者の穿ちで  
あろうか。

傾注しておきたいことがある。「貧」とは「何か大切なもの  
が」分散し、欠如・欠乏していること、すくない、足りない」  
を示す。<sup>(25)</sup>

「足りない」「欠乏」「欠如」を感じることが導入原理にな  
っている。字「貧」は、「貝」と「分」とから成る。「財」が  
「分散する」事態を意味する。「欠乏」<sup>(26)</sup>、「不足・足りない」、  
「まずしい」を意味する。また「学問・才徳が乏しい」を意  
味する。「学問・才徳が乏しい」事態を自覚すると、自ずと、  
随伴して、学習・学修・学道を希求する原初的動機が樹立さ  
れてくる。このような義での「貧」は、積極的意義をもつ。

では、今、学習上の、または、学習指導上の、「導入」の  
方法原理として、意図的に、設えることを考察していくここ  
での、その脈絡上に、「まずしい」、「足りない」、「欠乏」、  
「欠如」、「学問・才徳が乏しい」を仮に措定してみる。

いうまでもなく「学」の場面と根柢を照射する文脈の規  
定・限定から、自ずから、「学問・才徳」が、「乏しい」、「足  
りない」「欠乏している」「欠如している」の義が選取されて  
くる。「欠乏している」事態を「学べし」との規範的行動を  
指示している文脈が判明しよう。そして、「貧(足りなさ性・  
欠如性)を学して」、学習者・学人が自らを「貧なる」と意図  
的・自覚的に捉える事態に成る。するとその「後に道<sup>みち</sup>まさ  
にしたし」と措定している。文脈から、仮に、「したし」は、  
「親し」の義で解するとする。今、字「親」の「解字」にし  
たがえば、「進み近づいて見る」<sup>(27)</sup>意がみえる。

ここに、学習指導方法論、学習方法論から、「貧」・  
「学」・「学道」・「仏道」間の、関連性・系統的発展性の  
原理的構造図式を構想する端緒が穿たれてくる。

「学道」論の俎上に、用語「貧」を載せる際には、物質  
的・財源的・経済的論議の俎上の脈絡での「貧しさ」の義の  
解・論のみに止めず、否、それに均衡・拮抗させての、精神  
的・文化的・教育的・学習的論議の脈絡での「欠如性・足り  
なさ性」の義の解・論のことも失念してはならない、とみえ  
てくる。

「欠如性・足りなさ」を自覚する故に、その「欠如・不足」  
分を補完しようと、自然と、<sup>おのず</sup>ひたすらに、「意<sup>い</sup>が欲する」事  
態がある。メタ的にいえば、「向上」「上求菩提」を志向する

最も素朴な原初・根柢である。この原初的・根柢的「意欲・欲望」に対する教育論上の評価は、最深の神経・注意をはらって行うべきであろう。この原初次元の「意欲」は、学習または学習指導の導入段階では、共に、意図的設えというべき意味性格を帯びよう。だが、導入後の過程段階では、この「意欲」という事態は、非―意図的に事態が展開しているというべき意味性格を帯びてくるというべきであろう。「意欲」の取り扱いは、意図的脈絡での場合と、非―意図的脈絡での場合とでは、異質であることへの最大の注意が不可欠となる。

祇管・只管・只という、学習、学修、学道を、動機付ける、学習方法論、学習指導方法論上の、原初・根柢としての、「貧」の機能の深層への省顧・検討を欠く誘りはこれを回避したい。議論の俎上・脈絡上には、いわば、否定的関係にある典型的概念として、喧しく引き合いに出される「貧」と「貪」である。字も、似て非である。

ところで、ここでとくに、筆者には気になることがある。即ち、「貧」を、上記の如く肯定的にみて、学習・学修・学道意欲の根元とみた場合、この「貧」即ち「意欲」は、これを、迂闊かつ皮相的に解すれば、巷間に馴致される、折角の「知足の原理」の解釈と、果たして、抵触するの否か。解釈次第では、対立的関係において、錯綜してしまう憾みの

生じる要処ともなるであろう。端的にいう。「貧」に基づく「学習意欲」論での意欲は、「知足の原理」の「知足」に、念入りに背く事態なのであるか。後に明らかになるであろう。

けだし、ここまで、議論を仕掛ける「貧」の論は、学道・仏道を行じていくことに導入されて行く(導かれ入っていく)事態を動機付ける「貧」の構造と機能を、結果として、浮き彫りに仕出して行く。ゆえに「貧」は緊要であるという感を払拭し難いのは筆者一人だけの穿ちであろうか。今ここで、「貧」について更に考察してみる。

この根柢的構造は何か。即ち、

先ず欠如を感じる(知不足)

↓欠如部分を量る

↓欠如部分を補完して完成する全体像をイメージする

↓完成を目指して補足したく欲し望む

↓欲する

と措定されよう。即ち、文脈の本論に戻して、援用してみると、おのれの才徳の不足を知り(知不足)、それを補って、向上しようとする、その原初的・根柢的な欲求である。

ところで、このように、学道を求めようとする原初的・根柢的欲求をすら、学道の障害として選捨してしまうのか、否か。学道をスタートさせる、この根柢的レベルでの「欲求」

と、日常生活場面での、いわゆる、豊饒で過分な「貪欲」の義の欲求とは、厳密に峻別すべきである。<sup>(29)</sup>

巷間に重視される「知足の原理」と措定される場合の論議の脈絡とは、決して、範疇誤認に陥らぬように（陥れぬように）最深の注意が、教育方法論上に必要となる。

「貧」を起点にする教育方法の実際化は、その比喻・方便の用語の取り扱いかた次第で、決定的な差が生じるであろうことを、上記文脈は示しているといえよう。またこの論議の際には、先にも見たように、「貧」と「貪」<sup>(30)</sup>とは、字形は似て、意味は非であることに關しても、相当の顧慮が要る。

概していえば、「貧」に關しては肯定的である。「貪」に關しては、強く否定的である。

ところで、「貧」は欠乏状態を意味し、「貪」は、器中にものを蔵する動作を意味する。故に、それぞれ、状態と動作とであることから、自ずと、「貧」と「貪」とは、異質の範疇であることがわかる。

それを踏まえて、さらに、なおかつ見えてくる差異・際<sup>きわ</sup>は何か。

ここが、今日における、現代教育の問題・課題の要処となる。

先にみた【一―三】「学道の人、衣食を食ることなかれ。人人皆食分あり。命分あり」を想起する。「食分」とある。

『正法眼蔵随聞記』における只管・祇管・只の教育の構造（四）（小山）

「食分」とは「人の一生にそなわっている食料」と註にみえる。<sup>(31)</sup>前後の文脈から、単純に、かつ、形式論理的に解すれば、一方、「食分」よりも、少分の場合は「貧」方向の結果事態となり、他方、「食分」よりも、多分の場合は、「貪」方向の結果事態となる。貧でもなく、貪でもない、過不足ない中庸の事態が「食分」と示される事態と成る、と推察されてくる。この常識で至当か。

畳みかけて

「昔釈尊より今に至まで、真実学道の人、一人も宝に饒<sup>ゆたか</sup>なりとは聞ず見ざる処也。」

とみえるから、ことさらに重要となる。<sup>(32)</sup>

池田魯参教授による「一―三覚書」にも、「貧」「貪」を含む文脈が、集約摘記されている。その池田教授は次のようにいう。即ち

この一段の「学道の人、衣食を食ることなかれ。人人皆食分あり。命分あり」から、「衣食を求むべきにあらざるなり」までの同様の見解は、『随聞記』にくり返し説かれている。

<sup>(33)</sup>と。たしかに、頻繁に、恰も、浜辺にうちかえす波のごとく、比喻をかえて、反復される。これはまさに、教育がその特色とするドリルの原理を彷彿とさせる脈絡の設えである。

今、その反復されている文脈中の当該箇所を列記してみる

と次である。<sup>(34)</sup>

【二一四】「衣食に勞することなかれ」

「只飢を忍びて一向に學道すべき也」

【二一七】「行道の居所等を支度し、衣鉢等を調へて後に行ん

と思ふことなかれ」

【二一二】「況衲子、衣鉢の外の物、決定して無用なるか。

無用の物、是を持って何かせん」

【二一四】「故建仁寺の僧正在世の時、寺、絶食す」

【二一八】「衣糧を煩すこと莫れ」

【二一九】「衣糧の資具、生得命分也」

【三一三】「我依此罪、縦可墮惡趣、只可救衆生餓」

【三一五】「昔より三國皆貧にして、身を苦しめ、省約有慈

有道を、実の行者と云也」

【三一九】「各各一期の命分具足す、勿奔走(故僧正の第一

の美言)

【三一〇】「宏智云、人人皆有口、不于汝事莫歎」

「天然生得の命分あり」

【三一三】「艱難貧道によりて一人も無らんと、衣食饒にし

て諸人聚て仏法なからんと」

【三一二】「明日の活計なくは、飢死もせよ、寒死もせよ、

今日一日道を聞いて、仏意に随て死んと思ふ心

を先づ可発也」

【三一三】「僧は齋食等を調て食こと無れ。只有にしたがひ

て、よければよくて食し、あしきをもきはらず

して食すべき也」

【四一四】「學道の人は尤も可貧」

「貧而不貪時、先免此難。安樂自在也、……」

「貧而思道者、先賢後聖之所仰、仏祖冥道之所喜

也」

「仏法者は、衣鉢の外は財をもつべからず」

【四一七】「財宝を食るべからず」

「皆貧窮乞食せし也」

「身をすて、貧人なるを以て異せりとす」

【四一一】「先須貧、財多ければ必其志を失なふ」

「貧なるが道に親き也」

【四一二】「我は此事を行じて道理を得たる也」

「一切一物も思ひあてがふこともなくて、十年余過

ぎ送ぬ」

「人皆有生分、天地授之」

【五一六】「さむきを忍び餓をも忍ぶ」

「古へも皆な苦をしのび、寒をたへて愁へながら修

道せし也」

【五一四】「龍牙云、學道は先づ須く貧を學すべし」

【五一五】「絶食せば、其時こそ、退しもし、方便をもめぐら

さめ」

【六一二】「学道は先づ須く貧を学すべし」

【六一八】「褒めて後代をすすむるには、皆貧にして無財なるを以て本とす」

【六一二五】「衣食の事、兼てより思ひあてがふ事なかれ」

【六一二六】「富ておごらざるは無し」

とみえる。

「学道の人は尤も可<sup>レ</sup>貧」(【四一四】)といい、学道の者は特に可<sup>レ</sup>貧という。「衣食に勞することなかれ」(【一一四】)とみえるけれども、文脈上の「なかれ」が特に規定しているのは、取り立てて「勞すること」に対してである。勞せずにいるのなら是なのか。また、文脈から、同義的關係にあるのが「衣糧を煩<sup>ス</sup>こと莫<sup>レ</sup>れ」(【二一一八】)である。では、「勞すること」にも、「煩<sup>ス</sup>こと」にも、決してならない規準(基準)とは何か。それは、たとえば、「衣糧の資具、生得命分也」(【二一一九】)で示される。このような基準、即ち、「命分」「食分」を超えて求めていく(貪<sup>ル</sup>)と、「富ておごらざるは無し」(【六一二六】)となる結果を示す。超えてある「財宝を貪るべからず」(【四一七】)と規定し、また、「貧而不<sup>レ</sup>貪時、先免<sup>ス</sup>此難」。安樂自在也、」(【四一四】)と示す。

『正法眼藏隨聞記』における只管・祇管・只の教育の構造(四)(小山)

では、一体いわゆる「貧」「食」をどう解するか。その宜しき加減を示す文脈がみえる。即ち

「僧は齋食等を調て食こと無<sup>レ</sup>れ。

只有にしたがひて、

よければよくて食<sup>シ</sup>し、

あしきをもきはらずして

食すべき也」(【三一二七】)

と。ここには、行動的規範としての「貧而不<sup>レ</sup>食」(【四一四】)という規準(基準)自体が具体的に示されている。ただし「有にしたがひて」とある。この「有」の状態・規準(基準)は、例えば、食分に照らしてみた際、その多少の加減はどうか<sup>⑤</sup>。後に闡説するであろう。

「只有にしたがひて」の傍線部分の文脈から、「只」とは、有無、多少、よし・あしの詮議に与せず、という意味性格が浮き彫りになる。

【六一一一一三二〇一三二二一】

示云、古人多<sup>ク</sup>は云、「光陰虚度ることなかれ」と。或云、「時光徒に過ことなかれ」と。

学道の人、すべからく寸陰を借むべし。露命消えやすし、時光すみやかに移る。暫く存する間に、余事を管すること無く、只須<sup>ス</sup>学道。今の時の人、或は「父母の恩すてがたし」と云、

或「世人誇りつべし」と云、或「貧にして道具調へがたし」と云、或「非器にして学道にたへじ」と云。如是等の世情をめぐらして、主君父母をもはなれず、妻子眷属をもすてず、世情にしたがひ、財色を貪るほどに、一生虚しく過て、まさしく命の尽くる時にあてて後悔すべし。

須く閑に坐して道理を案じて、終にうち立ん道を思ひ定むべし。主君父母も我に悟りを与ふべきに非ず、恩愛妻子も我がくるしみをすくふべからず。財宝も死をすくはず、世人終に我をたすくることなし。非器なりと云て修せずは、何れの劫にか得道せん。只須万事を放下して、一向に学道すべし。後時を存ずること莫るべし。

とみえる(傍線筆者)。先ず、

「光陰 虚 度る ことなかれ」

「時光 徒に過 ことなかれ」

と、古人の示した行動規範・規範的行動パターンを引例する。

そして

「すべからく寸陰を借むべし。」

と行動規範・規範的行動パターンを示す。かくいうその理由を

「露命消えやすし」

「時光すみやかに移る」

からだと挙げる。

「只」についてみる。

「暫く存する間に、余事を管すること無く、只須<sup>レ</sup>学<sup>レ</sup>道。」とみえる。用語「只」の意味性格は、傍線部分の脈絡の関係から、「暫く」の間も措かず、また「余事を管すること」もせず、という意味性格が浮き彫りになる。

また「只須万事を放下して、一向に学道すべし。」とみえる。用語「只」の意味性格は、傍線部分の文脈の関係から推す。「万事を放下して」とみえていて、これは、一(つ)事を選取し、他の「万」は、これを選捨する意味が浮き彫りになる。

そして後件として「一向に」とみえる。この文脈からして、「只」のすぐれて与する場面・文脈は、万事でなく一事を選取し、それに対して「一向に」与するという意味性格を有することであることが浮き彫りになってくる。

【六一一九―三三二】

示云、大慧禪師<sup>(36)</sup>、或時尻に腫物を出す。医師是を見て、「大事の物也」と云。慧云、「大事の物ならば死すべしや」。医云、「ほとんどあやふかるべし」。慧云、「若死ぬべくは、弥坐<sup>いざ</sup>禪すべし」と云て、猶強盛<sup>じゆうじやうじやう</sup>に坐したりしかば、かの腫物うみつぶれて、別の事なかりき。



古人の心如<sup>レ</sup>是。病を受けては弥坐禪せし也。今の人の病なからん、坐禪ゆるくすべからず。病は心に随て転ずるか覺。世間にしやくりする人、虚言をもし、わびつべきことをも云ひつけつれば、其れをわびしきことに思ひ、心に入て陳んぜんとするほどに、忘て、その病止る也。我も当時<sup>そのか</sup>み入宋の時き、船中にして痲病をせしに、悪風出来て船中さわぎし時、病忘て止まりぬ。

是を以つて思ふに、学道勤学して他事を忘れれば、病もおこるまじきかと覺る也。

とみえる。

「学道勤学して他事を忘れれば、病もおこるまじきかと覺る也」とみえ、「他事を忘れ」る規範的行動パターンを是とする文脈がみられる。「他事を忘れ」ということは、文脈の否定的關係からして、そこには、一事に専念することが是とされる。一事ということとは、選取の結果の択一のこととなり、先の文脈から、「只管」「祇管」「只」と同義的關係であることが浮き彫り<sup>うしほ</sup>になつてこよう。

また、「強盛<sup>かうじやう</sup>に坐したりしかば、かの腫物<sup>しゅぶつ</sup>うみつぶれて、別の事なかりき」とみえる。「強盛<sup>かうじやう</sup>に坐し」とある。「強盛<sup>かうじやう</sup>」とは「勢<sup>せい</sup>いが強く盛んなこと」<sup>37</sup>、「勢<sup>せい</sup>い強く盛んに」<sup>38</sup>とみえる。これは先の文脈から、「他事を忘れ」という規範的行動パターンを意味し、その意味からして、「只管」「祇管」「只」

と、文脈上、同義的意味關係となる。

#### 【六一二一—三三四】

示云、大慧禪師の云、「学道は須く人の千万貫錢をおへらんが、一文をもたざらん時き、せめられん時の心の如くすべし。若し此の心ろ有らば、道を得こと易し」と云へり。

信心銘云、「至道かたき事なし、但<sup>けんやく</sup>揅<sup>けん</sup>択<sup>たく</sup>を嫌ふ」。揅<sup>けん</sup>択<sup>たく</sup>の心を放下しつれば、直下<sup>じきげ</sup>に承当する也。放下<sup>げんげ</sup>下<sup>げ</sup>揅<sup>けん</sup>択<sup>たく</sup>心」と云は、我を離るる也。所謂、我身仏道をならはん為に仏法を学すること莫れ、只<sup>ただ</sup>仏法の為に仏法を行じゆく也。たとひ千経万論を学し得、坐禪<sup>ざぜん</sup>とこをやぶるとも、此心無くば、仏祖の道を不可<sup>ふか</sup>学<sup>がく</sup>得<sup>とく</sup>。只<sup>ただ</sup>須<sup>す</sup>く身心を放下して、仏法の中に他に随<sup>ま</sup>うて、旧見なければ、即ち直下に承当する也。

とみえる。

学道（大慧禪師の云）と至道（信心銘云）とを類比する文脈図式がみられる。

一方に、

人の千万貫錢をおへらんが、一文をもたざらん時き、せめられん時の心

が比喻として挙げられている。取捨選<sup>しよ</sup>択<sup>たく</sup>の余地が皆無の事態を示す。他方に、

但揀択を嫌ふ

という「心」が、比喻として、挙げられている。選り嫌いと  
という選択の心を嫌い放下するべきことが示される。

何れにも共通しているのは、選り好みの取捨選択を放擲す  
べきことが、是とされ、行動的規範として示される。

けだし、「人の千万貫銭をおへらんが」というのは「巨額の  
負債がある」ことである。また「一文をももたざらん時き」  
というのは「債権者への返済金が一文も無い時」という事態  
を示す。

「せめられん時の心の如くすべし」というのは、「返済の  
督促を受け、返済せぬことを責められる時の心のようにあら  
ねばならない」と示す。「せめられん時の心」というのは如  
何なるか。四苦八苦しても、処置無し、限界的状态である。

当経済的事態は、「貧」の窮まりであり、進退きわまった  
危機的状态である。もはや眼前の、事態をそのままに受け止  
め、素直に、全てを承認するしかない。ペナルティに關して  
も、如何様にも沙汰を受け入れるしかないという事態である。  
語弊をおそれずいえば、或る種の開き直りにも通じる様相す  
らある。恥も外聞も何もかも全てない。もうこれ以上失うも  
のは無いというべき事態であろう。さりとて、必死に、只管  
に、返済を何とかして実行していくことを誓うことしか術が  
無い。一文の重みと有り難さをも痛感しよう。このような事

態のとき、人は何をするか。全てを素直に聞き、すべてを享  
けられる。捨て身にもなる。怖いものも無い。一つ一つを積  
み上げていくであろう。ここに一意専心の学道の原初構造が  
うかがえてくる。

日常の實際生活のなかに、展開する金銭的貸借関係の清算  
の修羅場での人間の心的態度が、学習の動機論・態度論へと  
援用されていくダイナミズムがみえる。

【六一三—三三二七】

示云、古人云、「知因識果の知事に属して、院門の事すべて管  
せず」。言心は、寺院の大小事、須管せず、只工夫打坐すべしと  
也。

又云、「良田万頃よりも、薄芸身にしたがふるには如ず」。

「施恩は報をのぞまず、人に与ておうて悔ること無れ」。「口  
を守こと如鼻すれば、万禍不<sub>レ</sub>及」と云へり。

「行堅き人は自重<sub>レ</sub>んぜらる、才高き人は自伏せらる」。

「深く耕して浅く種<sub>レ</sub>る、猶天災あり。自利して人を損ずる、  
豈果報なからんや」。

学道の人、話頭を見る時、目を近け、力をつくして、能能是  
を可<sub>レ</sub>看。

とみえる。今、次の文脈即ち、

「……院門の事すべて管せず」

言心は、寺院の大小事、須管せず、只工夫打坐すべし  
の下線部分に注目する。「すべて」の義は、文脈から、「大小」と「須」と同義的關係となることは明らかである。

「院門の事すべて管せず」「寺院の大小事、須管せず」とあつて、「只工夫打坐すべし」とみえる。繁用例の「只管打坐すべし」ではない。ここでの文脈では、「管せず」、「工夫……すべし」とみえることから、「管」と「工夫」とは、相互に、論理上、否定的な關係として措定されているように思量される。「管」が否定的文脈で使用される例として注目される。

### 【六一二七—三四八】

示云、学道の最要は坐禅是第一。大宋の人、多く得道すること、皆坐禅の力也。一文不通にて無才愚鈍の人も、坐禅を専らにすれば、多年の久学聡明の人にも勝れて出来る。然ば学人、祇管打坐して他を管することなけれ。仏祖の道は只坐禅也、他事に順ずべからず。

并問て云、「打坐と看語とならば是を学するに、語録、公案等を見には、百千に一ついささか心得られざるかと覺る事も出来る。坐禅は其程の事もなし。然ども猶坐禅を好むべきか」。

示云、公案話頭を見て聊か知覺ある様なりとも、其は仏祖の道にとほざる因縁也。無所得、無所悟にて、端坐して時を移さば、即祖道なるべし。古人も、看語、祇管坐禅ともに進めたれども、猶坐をば専ら進めし也。又話頭を以て悟をひらきたる人有りとも、其れも坐の功によりて、悟りの開くる因縁也。まさしき功は坐にあるべし。

とみえる。

文脈から、同義關係になる用語を並べてみると

学道の最要は 坐禅是第一。

得道すること、皆坐禅の力也。

が明らかである。また、レディネス論（準備性論）、資質論に  
関説して

一文不通にて無才愚鈍の人も、

坐禅を専らにすれば、

多年の久学聡明の人にも勝れて出来る。

と断定する。「一文不通にて無才愚鈍の人」であつても「出来る」という。レディネス論としては、普通の常識的説明では与し難い。条件としての「坐禅を専らにすること」の作用自体の本質的問題となる。この作用そのものの構造は、直接的には、示されていない。頭わけてはいない。いまここで注目したいのは、これに続く規範的言明文である。今、單純

に、対比してみる。すると

然ば学人、祇管打坐して他を管することなかれ。  
仏祖の道は只坐禅也、他事に順ずべからず。

とみえる。禁止事項が規範として示されている。学人は、祇に、打坐を管して、他を管することなかれという。仏祖の道は、只に坐禅也といい、他事に順じてはならぬ、という。

文脈から、用語「祇」は、用語「只」と同類語とみえる。

用語「祇」は「敬むなり」の義をもつ。用語「只」は「神氣」の義をもつ。共に同類の脈絡に与する義である。

文脈から、用語「管」と用語「順」は、それぞれに、「他」・「他事」を相手取る意味構造をもっている。詮ずれば用語「他」が、相手取りの対象である旨を示す点で共通している。

用語「管」の義に、「(前略) 音符の官は貫に通じ、つらぬくの意味。竹のくだ・ふえの意味を表す。」(傍線筆者)、また、「かねる」とみえるに留意したい。

「他を管する」とは、「他をかねる」という意味関係になり、「他事に順ず」とは、「他事の自然の勢に従う」という意味関係になると解し得よう。

けだし、今ここに用語「祇管」とは、「敬んで竹のくだ・ふえのようにつらぬく」という義の浮かんでくるのが扨拭し難くなる。

けだし、ふえが、声・響きを発するのは、吹奏者が、ふえの上の方から息(空気)を吹き込む。その、息・空気は、十方界に通じている。その構造と機能と、また、根柢と場面との、ダイナミックな自然界のなす生理過程を彷彿とさせられてくるのは筆者一人の穿ちであろうか。

また「辨問て云」て、

打坐と看語とならべて是を学するに、語録、公案等を見には、百千に一ついささか心得られざるかと覚る事も出来る。坐禅は其程の事もなし。然ども猶坐禅を好むべきか。

とある。「打坐」と「看語」との学習方法論が対比され、選択・判断が問題の要処として示される。これに対して、「示云、公案話頭を見て聊か知覚ある様なりとも、其は仏祖の道にとほざかる因縁也。無所得、無所悟にて、端坐して時を移さば、即祖道なるべし。」という。そして、「古人も、看語、祇管坐禅ともに進めたれども、そのさきやはり、つまり「猶」「坐をば専ら進めし也。」と帰結させている。又「話頭を以て悟をひらきたる人有りとも」、やはり「其れも坐の功によりて、悟りの開くる因縁也。まさしき功は坐にあるべし。」と示されている。悟は、坐の功による、という学習方法論の成立に関するその内的権威の知的承認を求める。「功」とは、【六一―三三―三三七】の文脈にみた「只工夫打坐すべし」に

おける、「工夫」と同義的意味性格を持つてはいないだろうか。評価論として考察するとき、解釈上、結果的には総括的評価として「てがら(功績)<sup>(4)</sup>」という表現が馴染む面はある。けれども、「只管打坐」「祇管打坐」という持続的な、質的変化・発達 (development)、及び、量的変化・成長 (growth) と与する論議をせねばならない際には、常に展開・転かいていくことに向かうスタンスを滲ませる表現として、けだし、「工夫」がより馴染むのではないかと筆者は考えたい。筆者は、祇管・只管・只の教育の構造、ひいては機能についての照射に関心がある。故に、上記のごとき「てがら」という言為にとどめ措かないで、その「てがら」の背景にある「しくみ」・「はたらき」を浮き彫りにしたいのである。

(続く)

〔註記〕

- (1) 『景德伝灯録』巻一一、『無門關』『正法眼蔵三百則』
- (2) 土井・森田・長南編訳『邦訳日葡辞書』(岩波書店、一九九五、第四刷)には、「Ihen シネン(自然)ひとりでに、あるいは、本来的に」とみえる。
- (3) 前掲『邦訳日葡辞書』の一五二頁には、「Cohen コツネン(忽然) Tachimachi xicanari. (忽ち然なり)突然に、または、思いがけない時に」とみえる。
- (4) 一 大事の略

『正法眼蔵随聞記』における只管・祇管・只の教育の構造(四)(小山)

- (5) 前掲『邦訳日葡辞書』の「Fatnei」の項(二二二頁)に、「Fatnei ハツメイ(發明)すなわち Chiyeno agracacacoto (智恵の明らかなこと) アンジョ(Arjo 天使)や、学問と知識に非常にすぐれた人のそのように、明白で鋭敏な判断力。例、Fatmeina fito (發明な人) 学問、知識などにすぐれた人。→ Daigi。」とみえる。
- 「Daigi fatnei」の項(一七九頁)で、「Daigi fatnei ダイキハツメイ(大機發明)例、Fatmeino fito (大機發明の人) 日本の仏法(Buppo)に関するあらゆる事に精通し、それに徹して眼目を心得ている人。仏法語(Bup)。」とみえる。
- (6) 正しい方法、正しい入り方
- (7) 白川静『字統』(平凡社)の「依」の項に、「会意 人と衣とに従う。人に衣をそえて、衣による靈の憑依や受靈の意を示す。」とみえる。
- (8) 篠原壽雄『正法眼蔵随聞記』、(大東名著選一五、平成二年、二六二頁、註)に、「近づきしに」のイ音便。「に」は接続助詞。近づいたところ。」とみえる。
- (9) 鎌田正・米山寅太郎『新版漢語林』(大修館書店、平成九年)、「憑」の項。「憑」は、「①よる(ア)たよる。すがる。よりどころとする。(イ)よりかかる。もたれる。(ウ)身を任せる。乗る。宿る。住む。(エ)乗り移る。つく。(略)」「①よりかかる。②乗り移る。とりつく。」とみえる。
- また、白川『字統』では、「憑」は「相よって勢いをなす」とみえる。
- (10) 前掲『新版漢語林』の「憑」の項参照。

- (11) 白川『字統』の「依」の項参照。
- (12) けだし、ここでのように、憑依の原義を思量すると、教育の場面と根柢における、特に、いわゆる伝達・注入の原初的原理において、「憑依」といういい方で展開する授受の機能が顧慮されねばならなくなるのではないか、という問題提起をここに得る。
- (13) 前掲『邦訳日葡辞書』には、「Colnen コツネン(忽然) Tachimachi xicanari. (忽ち然なり) 突然に、または、思いがけない時に」とみえる。既出。
- (14) 前掲、篠原壽雄『正法眼蔵随聞記』参照。
- (15) 水野彌穂子校註『正法眼蔵随聞記』、昭和四〇年、岩波書店、『日本古典文学大系』81所収、三九六頁、頭注より。
- (16) 水野弥穂子訳『正法眼蔵随聞記』、筑摩叢書5、昭和38年、参照
- (17) 池田魯参著『現代語訳 正法眼蔵随聞記』、大蔵出版、一九九三年、一五二頁
- (18) 決して「根底」ではない。「根底」は底がある。「底」は行き着いてしまう。その「底」をささえる更なる「底」があるかも知れぬ。否かも知れぬ。その振幅で、見えないが、更なる支えるものがある、かも知れぬ、ということを想定しておきたいから、「こんてい」というのに、根を支えるさらなる「ね〓柢」を想定し、「根柢」と措定しておきたいのである。
- (19) 前掲『邦訳日葡辞書』二二二頁r
- (20) 前掲『邦訳日葡辞書』一七九頁r
- (21) 前掲『邦訳日葡辞書』参照
- (22) 恰も、或る種、花粉症の発症現象に酷似している、との感を
- 禁じえない。周知のごとく、或るとき、花粉の蓄積が飽和状態になり、結果として、思いがけなく、突然的に、花粉症が発症し、爾後、環境に対する見方が激変してしまう現象の一面に似ていると思う。
- (23) Rubin (ルビン、1921) の「反転図形」は、周知の如く、久しく見つけられていくうちに、「意図に関係なく、地(背景)と図(形)との見え方が反転する」ということを提起した。けだし、なぜ反転したのかについての理解は、一般的には、被験者には至難事であるとされる。
- (24) 居屋、居家、日常に住む家
- (25) 諸橋轍次・渡辺末吉・鎌田正・米山寅太郎『新漢和辞典改訂版』、大修館、昭和四六年、七九五頁、「貧」の項、参照。また、白川静『字統』(平凡社、一九九四、七三〇頁、「貧」の項)では、「ヒン、まずしい、すくない、とぼしい…会意貝と分とに従う。〔説文〕六下に「財を分つこと少きなり」とし、亦声とする。財を分つとは、一連の貝を分つ意で、貝はもと一連の朋を単位として数える。(略) 貧苦のことは、支配と服従との関係とともに始まるのである。」とみえる。また、土井・森田・長南編訳『邦訳日葡辞書』(岩波書店、一九九五、第四刷)では、「Fin hin (貧) 貧乏 Finni quamaru. (貧に極まる) 極度の貧乏になる」とみえる。
- (26) 白川静『字統』の「貧」の項には「一連の貝を分かつ意」とみえる。分かちて少なくなる意味が伴なう。
- (27) 諸橋轍次・渡辺末吉・鎌田正・米山寅太郎『新漢和辞典改訂版』、大修館、昭和四六年、七六〇頁、「親」の項、参照。
- (28) 英語の want の原義が、実に、「欠如」「不足」「欲する」「必

要とする」とあることを、深く、想起したい。

英語の語「want」は、その欠如部分を補完しようとする（「欲求・欲する」）心的態度が生じる始終の軌跡が展じられる。

The want of sleep causes us catch a cold. (睡眠不足は風邪のもと)の例文がある。不足する睡眠は、自然、不足分だけの睡眠を補って、心身の本来のバランスを回復しようとする生理過程が展開する事態は、けだし、意味深長である。

(29) 白川『字統』の「食」の項に、「会意 今と貝とに従う。今こんは器物の蓋椀の形で、器中にものを蔵する意」とみえる。

(30) 註(28)を参照

(31) 池田魯参『現代語訳『正法眼蔵随聞記』』、大蔵出版、一九九三、一二頁。また、水野弥穂子訳『正法眼蔵随聞記』(筑摩叢書5、昭和五五年)には、「人はめいめい一生にそなわった食べ料があり」とみえる。また、水野弥穂子校註『正法眼蔵随聞記』(昭和四〇年、岩波書店刊『日本古典文学大系』81所収)の頭註一五には、「人の一生に備わっている食べ料」とみえる。また、篠原壽雄『正法眼蔵随聞記』(昭和六二年、大東出版刊)の訳には、「その人の一生の間の食事の量がそなわっており」とみえ、また、「食分」についての註に「食分は、因果の理によつて、その人の一生涯に食べる食料の限度。命分は、その人にそなわっている寿命の長さの限度、寿命の年数。食分も命分も、個人の努力や心がけでは、どうにもならぬものであるところに、それぞれの限度があると考ええる。」

(32) このように「貧」を重要命題・課題として措定する脈絡は、他にも多く見える。

(33) 前掲池田『現代語訳『正法眼蔵随聞記』』、一三頁

『正法眼蔵随聞記』における只管・祇管・只の教育の構造(四)(小山)

(34) 傍線部分は小山による。

池田魯参教授は、「この他の例も、衣食に関する語に含めていいだろう。」として次を挙げている。即ち

【一〇】「孔子」「宇治の関白殿」

「我人に貴びらるるも我徳に非ず、只此の装束の故也」

【一二】「衣鉢の外の物、決定して無用なるか。無用の物、是を貯て何かせん」

【一三】「関東に下向すべし」

「我が資縁の為」

「財宝を貧らん為か」

【二四】「旧損の衲衣」(懷辨の問)

【六三】「財はよく身を害す」

【六四】「一疋の縑は是少分なれど、賢人は私用せざる事、聞えたり」

【六九】「人の施をうけて悦ぶ事なかれ。又うけざることなかれ」(故僧正云)

【六一】「或貧して道具調へがたしと云」

「財色を貪るほどに、一生虚く過て」

「財宝も死をすくはず」

【六二四】「出家と云は、先づ吾我名利をはなるべき也」

「世財をすてて」

「供養せられんと思ひ」

「施主檀那をも不<sub>レ</sub>貪」

とある。また、「衣食」問題に関して、次のような指摘がなされてい。即ち

「道元は一貫して衣食の問題は二の次にし、生活できなければ

ば死んでもいいぐらいの覚悟で仏道修行に励むよう(三一―三十二)に教えている。この点に關する宋西の言葉(三一―九)も、宏智の言葉(三一―九)も真実であり、道元自身、この覚悟で十年余りを過ごして来たという(四―十二)と。

(35) 「知足の原理」の与するところか、否か。

(36) 池田魯參前掲書、水野弥穂子前掲書、篠原壽雄前掲書の各註にしたがい、大慧宗杲(一〇八九―一一六三)にしたがう。

(37) 池田魯參前掲書註、二二二―二頁

(38) 水野弥穂子訳『正法眼藏隨聞記』(筑摩叢書5)、註、二四六頁

(39) 『字統』には、「〔説文〕<sup>一</sup>に「敬<sup>つと</sup>むなり」とあり、祇敬・祇侯・祇承の意に用いる。古くシンの音があつたらしく、震・振と通用する例があり(略)」とみえる。因みに、「祇は土地の神である。」とみえる。

(40) 『字統』によれば、「会意 口と八とに従う。口は<sup>さい</sup>、祝禱を収める器。八は神氣に象るものである。〔説文〕<sup>三</sup>に「語巴むときの詞なり」とし、(中略)概ね神氣を示すもので、その氣配をいうのが字の原義であろう。(中略)只はその本義の用法がなく、初義を知りたいが〔詩〕に「樂只(たのしき)君子」の句が多くみえ、樂字の下にのみ用いる。もと神の樂しむさまをいう語であつたのであろう。」とみえる。

また、前掲の土井・森田・長南編訳『邦訳日葡辞書』(岩波書店、一九九五、第四刷)には次がみえる。

「Tada. タダ、(只・唯) 副詞 単に、ただし、そのまま (略) Tada maita. 私は何も持たないで〔手ぶらで来た、または、

来るわけもないのに来た。〕」(六〇〇頁r)

「Tadabaxiri. タダバシリ (只走り) ひた走り」

「Tadabaxirini faxiru (只走りに走る) ひた走りに走って行く。」(六〇〇頁r)

「Tadabito. タダビト (只人・凡人) Bonin (凡人) に同じ。学問もなければ官位などもない普通の人」(六〇〇頁r)

「Tadagano. T. Sugano. タダガラ、または、スガラ (只顔。または、素顔) すなわち、Gexomo nai cano. (化粧もない顔) 化粧も飾りもしてない顔」(六〇〇頁r)

(41) 角川『字源』には、「したかう」とみえる。

白川『字統』には、「(前略) もと自然の勢に従うことを順といたのである」とみえる。

(42) 新版『漢語林』(大修館書店)の「管」の項の「解字」には、「(前略) 音符の官は貫に通じ、つらぬくの意味。竹のくだ・ふえの意味を表す。」とみえる。

前掲の土井・森田・長南編訳『邦訳日葡辞書』には、「Cuda. クダ(管) 紡ぎ糸を巻きつける管」一六二頁r

(43) 諸橋轍次『大漢和辞典』(大修館書店)の「管」の項(巻八、八〇四頁)に、「(筆者小山前略) 九 かねる、つつむ。十 つらぬく。 十一 つかさどる (筆者小山後略)」とみえる。

(44) 池田魯參教授は「てがら」、水野弥穂子教授も「てがら」、篠原壽雄教授は「功績<sup>てがら</sup>」と解している。