

正法眼藏における公案解説

博林皓堂

一

道元禪師は看話禪をとらず、これに對し批判的であるから禪師は、公案そのものを否定するのではないか、と思われるかもしけぬが實はそうでない。九十則の『永平頌古』があり『三百則』の集收があり『永平廣錄』があつて、多數の公案を頌古、收集、拈提引用しているばかりでなく、主著『正法眼藏』には有名な公案を題名としたものも少からずある。こゝにしてみると公案を採用せぬどころでなく、人一倍採用拈提しているといえる。しかし禪師の公案解説はすこぶる特色あるものであつて、禪者一般の解説とは同日に論ぜられぬと云ふてよからう。が、それは語句の釋の相違という如き枝末的なものではなく、佛教における立場の相違からくる必然的、根本的な相違である。以下若干の例をあげてそれを検しよう。

(一) 正法眼藏佛教——。この一巻は宋朝禪者の教外別傳の非を指摘して、祖意教意不二なることを強調するものであ

る。祖意教意が無二無別なることは、それが問題となること自体不思議というほど自明のことであるのに、實は禪修行者の間において幾度かまじめに取上げられたのであつた。ことに宋朝禪者のごとく不立文字教外別傳を文字通りに固執し、經教を輕視排棄することになれば、あらためてその誤謬を指摘是正せねばならなくなる。佛教者の佛教の學び方が、思想的教學的扱いに偏し、實踐面を忘れるに至つた反動として起つた禪宗としては、不立文字教外別傳を標榜し智解を排する立場をとるのは當然であるとしても、なし、佛語宗を排して佛心宗を強調するにしても祖意と教意、の關連を考えぬわけにはいかぬ。學佛法者としては、同一根源から流れ出た二つが同か別か、もし別ならばどう違うか、また同じならば何故に別傳と云われるか、そのまゝ放置できぬわけである。いわんや宋朝禪者の如く「經教ながくみるべからず」となれば、同一佛法中に佛法と非佛法とがあることになるからである。祖意教意同別の問題はかくして參學者にとつて重要な課

題とならざるを得なかつた。それゆえに「祖意と教意とは是れ同か是れ別か」の商量はいくたびか繰返えされた。

道元禪師は「近來佛法すたれ、魔黨畜生おほし」「二三百年来、杜撰のやから」と宋朝禪者をきびしく批判している。

宋は九六〇年から一二七九年にいたる三一九年であるから、二三百年來といえどその杜撰は、宋代全体にわたるのであつて、禪宗は唐の最盛期を経てもはや衰頽期に入ることになるが、禪師のいうところによれば、宋朝禪者は不立文字教外別

傳をかたくなに固執し「佛經は佛道の本意にあらず、祖傳これ本意なり」とさえ云つてゐるし、經教を「赴機の戯論」とも排斥していた。それならば禪師としては、師天童如淨の示誠を待つまでもなく、教外別傳の非を追及しなくてはならなくなる。それは

祖師の正傳に一言半句としても佛經に違せる奇特あらざるなり。なんぢがいふごとく佛經もしなげすつべくば⁽¹⁾佛道なげすつべし、佛道なげすつべくば祖道なげすつべし。⁽²⁾ という如きことばによつて語られてゐる。かくして禪師は三乘十二分教（經教）の外、別に上乘一心の法を相傳する祖師道なきことを述べてゐるが、古先の祖意教意同別の商量を引き、自説の正しいことを證明してゐる。いまこゝで必要なのはその商量、その公案に對する禪師の解説である。その第一は

(1)巴陵、因僧問、祖意教意、是同是別。師云、雞寒上⁽²⁾樹、鴨寒入⁽³⁾水

である。巴陵は雲門文偃の法嗣であるから唐代の人である。

僧は無名の雲水と思われるが禪師はこの商量を解説して

いま祖意教意（これ同かこれ別か）と問取するは、祖意は祖意と是同是別と問取するなり。⁽³⁾

といふ、巴陵の雞寒うして樹に上り、鴨寒うして水に入るに對しては

いま雞寒上樹、鴨寒入水といふは、同別を道取すといへども、同別を見取するともがらの見聞に一任する同別にあらざるべし、しかあれば同別の論にあらざるがゆえに、同別と道取しつべきなり。このゆえに同別と問取すべからずといふがごとし。⁽⁴⁾

これは難解であるが、質問者の意圖は祖意と教意の同別を問うのではなく、祖意は祖意に、同か別かと問うのであると禪師はいう。それならば教意についても、教意は教意と同か別かと問うてみると云わねばならない。祖意が祖意に同じく教意が教意に同じとなれば、その反対の祖意は祖意と別、教意は教意と別とも云つてゐることになろう。それは甲は甲に同じく、甲は甲と別とも云える、ということは兩者は全同全別といふに外ならない。とすれば僧すなわち問者は、祖意教意の同別を知りつくした上から、自己の見解所信を質問の形式

をかって表明したことになるとせねばならない。もしそうならば無名の一雲水の質問としては出来すぎであろう。しかしこの質問をどうしてそう解しうるか。

つぎに巴陵の答話に対する禪師の釋を見よう。禪師が「同別を道取すといえども、同別を見取するともがらの同別にあらざるべし」というのは、同別が常識的な意味でないというのである。異なる二者を対比した上の同別でないから「同別と問取すべからず」となるのであるが、巴陵がどういう意味で答えたにしても禪師はかく解釋する。とすれば巴陵の答は質問者の云う所を正しいと證明したことになる。當事者相互がそんな意味で所見を呈し、證明を與えたかは不明であるにしても、禪師はそうであつたと斷定している。問題はそこにある。もし禪師の云う如くであるならば僧は見解をひれきしかつて、兩者は對等の立場となる。そういうことがどうして許されるのであらうか。人のがわからすれば、それは時に強辯となるかもしれない。しかしこれを法のがわ、理のがわからすれば禪師の云うところが正しいと云わねばならぬ。

畢竟、公案を人のがわから見るか、法のがわ、理のがわから見るかによつて、こうしたことになるのである。このようなな例は『正法眼藏』に多々あるのであって、禪師の公案解説における一つの特例とすることができる。次にいまひとつの例をあげよう。

(2) 玄沙、因僧問、三乘十二分教、即不^レ要、如何是祖師西來意、師云、三乘十二分教、總不^レ要。⁽⁵⁾

玄沙は玄沙師備（九〇八）、三乘十二分教は教意、西來意は祖意であることは云うまでもない。したがつて此質問應答は教外別傳の立場から祖意を重んじ、教意を即不要、總不要となすものと見ることができよう。しかし玄沙ほどの大善知識がそのような見解を持つていただろうか。少くとも道元禪師はそうは見ていない。それゆえに

しばらく參究すべし、三乘十二分教なにしてか即不要なる、もし要せんときは、いかなる規矩がある。三乘十二分教を不要なるところに、祖師西來意を現成するか、いたずらにこの問の出現するにあらざらん。⁽⁶⁾

といふ、即不要を三乘十二分教に對する無用論とはしていい。しかし文字の表面にそうした意味があるであろうか、また質問者が祖意教意の無二無別を知つた上で、どうして即不要と云えるのであらうか。少くとも文法的にはそうしたことにはなり得ない。とすればこれも禪師の強辯であろうか。

次に玄沙の總不要に對し禪師は

この道取は法輪なり。この法輪（總不要）の轉ずることろ、佛教（三乘十二分教）の佛教（西來意）に處在することを參究すべきなり……祖師西來意の正當恁麼時はこの法輪（三乘十二分教）を總不要なり。總不要といふは、もち

ひざるにはあらず……この法輪このとき總不要輪の轉するのみなり……⁽²⁾

と云つてゐる。これによつてみれば總不要は十二分教と西來意、すなわち教意と祖意とを對比して要不要を論じてゐるのではない。兩者を「一方を證すれば一方はくらし」の關係として總不要と斷ずるのである。祖意と教意との本質的同一を承認するかぎりそれは當然である。がしかし問者が初めからそうした高い理解に立つて質問しているのだろうか。玄沙は偉大な宗師家であるから、禪師のいうごとき意味において總不要と答えたのかもしれない。しかし言葉の約束、すなわち文法的にはそうしたことにはならない。前の即不要も同様である。教外別傳が盛んにとなえられた時代であるから、問者答者ともに文字通り即不要、總不要と云つたのかも知れないが、祖意教意を本質的同一とする禪師からすれば、否定語によつて兩者の同別にあらざることを、語るものと判定するのであるが、これによつて禪師の公案解説が、先にも云う如く人のがわからでなく、いつも法のがわからなさいている、といふ特色をみることができると思われる。

古來より近代にいたるまで、坐禪銘を記せる老宿一両位あり、坐禪儀を撰せる老宿一両位あり、坐禪箴を記せる老宿一両位あるなかに、坐禪銘とともにるべきところなし、坐禪儀いまだその行履にくらし……景德傳灯錄にある坐禪箴、をよび嘉泰普灯錄にあるところの坐禪銘等なり……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經營なり、觀練薰修の階級におよばず……

というごとく、それは中々にきびしいと云うべきである。

『景德傳灯錄』の坐禪箴は五雲志逢の撰、『普燈錄』の坐禪銘とは佛眼清遠、佛心諱才（以上いづれも宋代）のそれであるが、禪師は『禪苑清規』の坐禪儀も採らない。とともに還源返本、息慮凝寂、胸襟無事、便是平穩地の域を脱せぬものと見られるからである。これらに對し禪師の推稱するところは南嶽、藥山、宏智である。以下藥山と南嶽の坐禪觀に對する禪師の釋を見ることにしよう。

(1) 藥山惟儼の場合——。藥山（八三四）は初め教學をまなび、のち禪に轉向した人である。石頭希遷に參じたとき「三乘十二分教は某甲ほど知る、かつてきく南方に直指人心是性成佛（あり）と、實にいまだ明了ならず、伏して望むらくは

は宋朝禪者の坐禪觀に對しては、概して正しいものとは見ていない。したがつて從來ある坐禪儀、坐禪箴、坐禪銘等については批判的である。

和尚、慈悲をもて指示せよ』と云つたほどであるから、教學に對する自信のほどもうかゞえるし、前述の三乘十二分教の外に別傳の宗旨（見性成佛）ありとすることが、石頭・藥山のころにも盛んに云われていたことが解る。石頭は馬祖道一を指名してこれに依らしめた。藥山はこゝで大悟したが馬祖に嗣法せず歸つて石頭の法を嗣いだ。この藥山の坐禪に關する示誠は禪師の推稱おかざるところである。それは『正法眼藏坐禪箴』の卷頭にまずかゝげられているもので

藥山弘道大師、坐次有僧問、兀々地思量什魔^一。師云、思量箇不思量底^二。僧曰、不思量底如何思量。師云、非思量。⁽⁹⁾

といふものであるが、これに對し禪師は

大師の道（語）かくのごとくなるを證して兀坐を參學すべし、兀坐正傳すべし。兀坐の佛道につたはれる參究なり。⁽¹⁰⁾

と云つてゐる。前述の如く從來ある坐禪儀坐禪箴坐禪銘等を還源返本、息慮凝寂の經營にすぎずとして悉く否定した禪師も、この藥山の説示についてだけは甚だ推稱し「兀坐の佛道につたはれる參究なり」と云う。藥山の云う如く參究してこそ佛道の參學といふのである。問者は兀々地（坐中）なにを思量すべきやと云うのであるから、坐中の心意識はいかにあるべきかを問ないのであるが、藥山の答話は、思量箇不思

量底であつて、思量の對象を指示などしていない。禪師はこれに對し

兀々地の思量ひとつにあらずといえども、藥山の道は其一なり。いはゆる思量箇不思量底なり、思量の皮肉骨髓なるあり、不思量の皮肉骨髓なるあり。⁽¹¹⁾

と云う。思量箇不思量は文字通りにみれば、心意識を停止して不思量となれという如くであるが禪師は、思量と不思量とはともに兀々地の皮肉骨髓なりとせられる。とすれば思量を非とし不思量を是とするので明瞭であろう。

それゆえに次の不思量底如何思量という僧の質問については禪師は、「まことに不思量底たとひあるくとも、さらにこ

れ如何思量なり、兀々地に思量なからんや」と云つてゐるが、禪師の法孫經豪の書いた『抄』は「如何思量と云は、不思量と云つべきか、思量と云べきかの道理を、如何とは云也」と釋している。これが禪師の眞意を傳えるものとすれば禪師の見る限り、藥山の本意は思量不思量の一を是とし他を非とするものとはならぬ。もし思量を否定し不思量を肯定するものならば、藥山の坐禪觀も息慮凝寂を理想とするものとなるだろう。果たせるかな禪師は「兀々地に思量なからんや」と云い、藥山の坐禪觀が不思量の息慮凝寂を目標とせぬことを明らかにしている。とすれば藥山は思量と不思量を皮肉骨髓とし、両翼とする坐を強調しているとせねばならぬ。かく詮じ

つめてくれば——即ち坐禪は思量不思量でもあり、また思量不思量でもないとすれば、結局次に云う非思量に到達せざるを得ないだろう。それゆえに禪師はいう——。

大師いはく非思量。いはゆる非思量を使用すること玲瓏なりといへども、不思量底を思量するには、かならず非思量をもちいるなり、非思量にたれ（思量不思量）あり、たれわれ（非思量）を保在す……。⁽¹²⁾

と。禪師のこの釋によれば思量・不思量・非思量の三は、階次的に高次なるものに漸進向上するのではなく、思量は不思量を裏付けとして非思量となり、不思量は思量を使得して非思量に轉ずるのである。すなわち思量と不思量とは相互媒介的關連によつて非思量となるのである。それゆえに思量底を不思量となし、不思量底を思量する場合、そこに非思量は現前するのである。非思量は清純にして染汚されざる思量と云つてよいであろう。それゆえに禪師は『普勸坐禪儀』において「不思量底如何が思量せん、非思量これ即ち坐禪の要術なり」と云われている。

以上あげてきた薬山と僧との商量に對する禪師の釋は難解であるが、感ぜられることは禪師の解釋に従うかぎり、僧も未得道の者として質問しているのではなく、坐禪の本意を知り盡した力を以て堂々、古老としての薬山と對等に商量しているのであつて、質疑の形式をとりつつ而も見所を呈して

いることになる。まさに同道唱和であるが、今ひとつ注意さるべきことは薬山の答話もまた、禪師の高次なる解釋いな、坐禪それ自体の自道取（自己解説）とも云うべき解明によつて、更にその深さを増したと云えるであろうことである。いずれにしても禪師の公案解説は人のがわからでなく、つねに法のがわから解釋するのであつて、問者の悟未悟を問題とせず、未熟の問著と考えられるものを高く拈提するわけである。それゆえに禪師の公案解説は古人の話頭を解釋することを目的とするのではなく、それを題材とし媒介として法門自体をして自道取せしめるものと云うべきであろう。

(2) 南嶽懷讓の場合——。南嶽懷讓（七四四）は青原行思とともに六祖慧能の両神足である。南嶽の一子は馬祖道一であり、南嶽が馬祖を接化誘導した磨博作鏡の公案は特に有名であつて、道元禪師もしばしば引用している。『正法眼藏坐禪箴』『古鏡』の外『廣錄』『隨聞記』にもみられる。磨博作鏡の公案は『傳灯』卷五の懷讓傳によれば

唐先天二年始往衡嶽居般若寺、開元中有沙門道一即馬祖師也住傳法院、常日坐禪。師知是法器、往問曰、大德坐禪圖什麼、一曰圖作佛。師乃取一博、於彼庵前石上磨。一日磨博作麼。師曰磨作鏡。一日磨博豈得成鏡耶。師曰磨博既不成鏡、坐禪豈得作佛耶。一

曰如何卽是。師曰如ニ牛駕レ車、車不行、打レ車卽是、打レ牛

即是
一無對。

とあるが、禪師はこれに基いて『正法眼藏坐禪箴』にこの公案を引き、遂語的に、問話と答話の眞義を解明している。ま
ず初めに

江西大寂禪師（馬祖道一）。ちなみに南嶽大慧禪師（懷讓）に參學するに、密受心印よりこのかた、つねに坐禪す。南嶽あるとき、⁽¹²⁾ 大寂禪師のところにゆきてとふ、大徳坐禪圖三箇什麼。

といふ、かつこれを釋じて

この問しづかに功夫參學すべし。そのゆえは、坐禪より向上にあるべき圖のあるか、坐禪より格外に圖すべき道のいまだしきか、すべて圖すべからざるか、當時坐禪せるにいかなる圖か現成すると問著するか、審細に功夫すべし。⁽¹³⁾と云つてゐる。禪師の釋によれば南獄は馬祖に對し、坐禪を媒介として圖すべき何物かあるとするのか、それとも既に何物か現成していると為すのかと、質問しているのだといふ。坐禪を佛行とする禪師からすれば、もちろん前者である筈はない。とすればこの質問の中にすでに正傳の坐禪觀がのべられている、と禪師は見ているとせねばならない。むろん文法的にはそういうことにはならないが、さらに「耳目をして聰明ならしむべし」と云つてることによつて、禪師は自

説の正しいことを厳然と主張していることになる。

江西いはく、圖作佛——。これは南嶽の問に対する馬祖の答であるが、禪師は釋して

この道あきらめ達すべし、作佛と道取するはいかにあるべきぞ、佛に作佛せらるゝを作佛と道取するか、佛を作佛するを作佛と道取するか、佛を一面出両面出するを作佛と道取するか、しるべし大寂の道は、坐禪かならず圖作佛なり、坐禪からず作佛の圖なり。

という。この釋にはどこにも、坐禪を媒介として作佛に達するとの意味は見られない。「坐禪これ作佛の圖」と馬祖はその所見をのべたものと禪師はみる。南嶽の問著と馬祖の答話にそうした意圖で問答されている、とみうるものがあるであろうか。もし禪師の云うごとくならば、馬祖はこれ以前すでに得法の人でなければならぬ。しかるに『傳灯』によればこの商量が終つてのち喜びにたえず「一(馬祖)聞_ニ示誨_一、如_レ飲_ニ甘露_ニ」といふ、最後に「一蒙_ニ開悟_一、意超然」とあつて、この商量の行われた時にはまだ開悟していないのであるから、悟證の人として南嶽と對等に商量しえない筈である。そのためか禪師は「密受心印よりこのかた」として、馬祖をすでに悟證を得た人としている。禪師がいかなる史傳によつて『傳灯』の記事をそう改めたのかは不明であるが、馬祖の答話を高所から向上の行履として拈提するために、殊さら改めた。

のかもしれない。とすれば天桂傳尊（一七三五）のように、史傳に反する誤謬という如き語調で論すべきことではない。

それはむしろ禪師の語法論法に通ぜぬものと云うべきである。

さてこゝで南嶽は庵前の一塙をひろい、石上にあてゝとぎ始めた。これが云うところの磨博である。それを見た馬祖は

いぶかり「師作^ニ什麼」と問わざるを得なかつた。作什麼はもちろん質問であり、その行爲が不審だつたからによるのであるが、禪師は不審による質問とはみていない。それゆえまことにたれかこれを磨博とみざらん、しかあれども磨博

は、かくのごとく作什麼と問せられきたるなり。萬般の作業に參學すべき宗旨あることを一定すべきなり。眼前の法さらに通路あるべからずと、倉卒なるは、佛學にあらざるなり。⁽¹⁵⁾

と、いう。眼前的法（事實）としては、かわらを磨しているのではあるが、それを見たまゝの事實としてはならぬと禪師は注意する。磨博の佛法への通路はそれ自体の絶對性である。それは坐禪それ自体の絶對性を語るにふさわしい行動である。とすれば作什麼は見處の露呈であつて、疑議ではなくなる。得法の人がわ、法のがわからすればそうならざるを得ない。

南嶽曰、磨作鏡。かわらを磨いて鏡となすと南嶽はい

う。しかし常識としてはそれを可能とする者はない。しかるに禪師は

この宗旨あきらむべし、磨作鏡は、道理かならずあり、見成の公案あり、塙はたとひ塙なりとも、鏡はたとひ鏡なり……とも、磨の道理を力究するに、許多の榜様あることをしるべし。古鏡も明鏡も磨博より作鏡をうるなり。⁽¹⁶⁾

といふ、磨作鏡に宗旨があり、現成の公案を、そこに見なければならぬという。磨すること自体に意義があり、坐それ自体に佛を見るとすれば、磨それ自体、坐それ自体はまさしく現成の公案であり、「磨の道理の力究」を知らねばならぬ。

しかるに馬祖は

磨博豈得成鏡耶——。と云っている。常識的にはまさしくそうであろう、が道元禪師は

まことに磨博の鐵漢なる、他の力をからざれども、磨博は成鏡にあらず、成鏡たとひ塙なりとも、すみやかなるべし。⁽¹⁷⁾

と、いう。先きには南嶽の磨作鏡を讚して磨それ自体にふかき意義がある、現成の公案だと云つたのにこゝで、馬祖のいう「磨博するもかわらは鏡とならぬ」を肯定的に、釋することは、論理上の矛盾に逢著するが禪師は磨博を鐵漢（絶對行）とし、他の力をからぬとされる。それならば磨によつてかわらが、鏡に轉換されることは用不著である。用とするところ

はたゞ磨それだけである。さて

馬祖の磨博豈_レ得_レ成_レ鏡耶に對し南嶽は坐禪豈_レ得_レ作佛_一—。と云っている。文字の表からは、かわらを鏡となし得ない如く、いたずらなる坐禪は作佛に達し得ないと、南嶽は馬祖をいましめている如くである。しかるに禪師はあきらかにしりぬ、坐禪の作佛をまつにあらざる道理あり、作佛の坐禪にかゝはれざる宗旨かくれず。⁽¹⁸⁾

と、いう。これによつてみれば、坐禪は成佛作祖のための行ではなく、それ自体作佛の圖（當体）であつて、さらに作佛を要としない。それはかわらが鏡となることを要せぬと一般である。従つてもし作佛を要するならば、佛を坐の當所に見なければならぬ。同様に成鏡をもとめるならば磨博の即今に求めねばならない。『普勸坐禪儀』の「莫圖作佛」はこゝに繋がる。しかし問答の上では

如何即是——いかんせば即是ならん——となつており、馬祖は進退きわまつたかたちになつていて、坐禪によつて作佛しようとしたのに、それが作佛成佛への道でないと云われゝば、進退に窮するは當然である。しかるに禪師は

いまの道取、ひとすぢに者頭の問著に相似せりといへども、那頭の即是をも問著するなり、たとへば親友の親友に相見する時節をしるべし。如何即是、すなはち一時の出現なり。⁽¹⁹⁾

といへ、馬祖は去就に迷つたのではないとする。如何即是には如何なるもそれ（即是）と、「如何」はそのまゝ「即是」との二面の意味があるとされる。いま馬祖は這頭の坐禪について質問しているのであるが、その坐禪がそのまま那頭の作佛に通じている。如何と即是、坐禪と作佛とは親友と親友との関係と云うのである。この解釋は牽強附會とみえるかも知れないが、次の南嶽の示衆

如_ニ人駕_レ車、車若不行、打_レ車即是、打_レ牛即是に完全に連結する。牛車の動かぬ時、牛を打すべきか車を打すべきかに迷う者はないが、南嶽はいれを打すべきかといふ。甚だ奇怪である。經豪の『抄』によれば車とは一乘大白牛車であり、車の不行（不變易）はそれが通常運轉されていることとする。この大白牛車は三乗をひとしく一佛乗に運載し、三界火宅をそのまま佛の淨土とする車である。この論理を打車（坐禪）と打牛（作佛）に轉用すれば、坐禪即是作佛（坐佛即是作佛）となるから、打車も即是、打牛もまた即是となる。故に禪師は打車即是、打牛即是といふ、打車もあり打牛もあるべきか、打車と打牛とひとしかるべきか、ひとしからざるべきか、世間に打車の法なくとも、佛道に打車の法あることをしりぬ。參學の眼目なり。⁽²⁰⁾

といわれてゐる。この説示をきいて馬祖はこれ以上質問におよばず無對（沈黙）に終つたが、これに對し禪師は

大寂（馬祖）無對なる、いたづらに蹉過すべからず、拋引玉あり、回頭換面あり、この無對、さらにざん奪すべからず。⁽²⁾

と云つてゐる。無對沈黙にもいろいろあり、答え得ざる場合のそれもあり、それを最上の道得（説明）とする場合もある。維摩の默然はもちろんそれに當るが、いまの馬祖の無對もそれと同様とする。拋引玉（かわらをなげうつて玉を引く）とはそれであつて沈黙がかえつて雄辨であり、效果をあげていると云うのである。とすれば馬祖は南嶽の示教をまつて、初めて坐禪即作佛（打車即打牛）を知つたのではなく、すでにそれに通じていたのである。それゆえにこそ沈黙したのであり、これ以上論議すべき餘地はないとして沈黙したと禪師はみている。もつともなおこれに引續き南嶽の示衆があり、それをきゝ終つて馬祖は大悟したと、『傳灯』には記述されているが、禪師はその南嶽の示衆についても、坐禪即作佛の立場から解説をしている。但しこゝでは繁をさけて省略しよう。

以上、道元禪師の公案解説の特異性を二三の例について見たのであるが、『正法眼藏』には同類の公案はいくつもある。そして師資（師と弟子）同道唱和せしめてい。『一顆明珠』における僧對玄沙、『授記』における雪峰對玄沙『三界唯心』における玄沙對桂琛、『柏樹子』における僧對趙州等々いずれもそうである。（昭和三三・一二・一〇）

- 9、³₄¹ 正法眼藏佛經
10、⁴₅² 同上
11、¹₂³₄² 正法眼藏佛教
12、¹₂³₄² 同上
13、¹₂³₄² 同上
14、¹₂³₄² 同上
15、¹₂³₄² 同上
16、¹₂³₄² 同上
17、¹₂³₄² 同上
18、¹₂³₄² 同上
19、¹₂³₄² 同上
20、¹₂³₄² 同上
21、¹₂³₄² 同上

× × ×

以上、南嶽馬祖の磨礲の公案に關する道元禪師の解説を見たのであるが、それはどこまでも不圖作佛の立場から坐禪を解説するのであり、師資の質問應答は、あくまで人本位でなく法本位であつて、問者自身の悟未悟を問わぬ。従つてそれは南嶽と馬祖というごとき人格でなくてもかまわない、いわ

ばAとBとに託して任意に語らせてよいわけである。而もそのAとBとは未完成の雲水と、悟證を果たした宗師家との對談ではない、言いかえれば修證隔別の立場において法を求むる學人と、すでに證悟せる那人とを相對せしめて、悟りへの道を語らしめるのではなく、師學ともに「證上の修」なる高次の立場に立たせ、その上で或は坐禪を語り或は法門を語らしめているのであつて、現成公案の世界を開顯しようとつとめるのである。かゝる公案解説は「證上の修」を學道の前程となすものののみが爲し得るところであつて、轉迷開悟、轉凡入聖というごとき修證の二元觀に立つものゝ爲し得ざるところである。従つて禪師の公案解説を異色あるものと見るだけでは足りない。それは悟上得悟、佛成佛という禪師の修證觀から、おのずから到達する必然的歸結である。