

## 『御抄』の『正法眼蔵』解釈

—否定的表現について—

伊藤 秀憲

はじめに

『駒沢大学仏教学部論集』第七号では、「一方を証するとき  
は一方はくらしの論理」と題して、「一方を証するときは一  
方はくらし」の意味を考察した。そして、その「五 同義語  
について」では、『正法眼蔵抄』（以下『御抄』と略す）が『正  
法眼蔵』中の否定的表現を「一方を証するときは一はくら  
し」の意味に解釈している部分が多数あることを指摘し、  
それらの表現を四つのグループに分類して論じた。しかし、  
そこでは、「一方を証するときは一はくらし」の意味を論  
じることが主であり、又紙幅の関係上、それらの表現がどう  
して「一方を証するときは一はくらし」の同義語であるの  
かについて十分に論じ尽くしていない感を残したまま脱稿し  
てしまった。本稿では、『御抄』の『正法眼蔵』解釈」と題  
して、改めてその点を論じてみたいと思う。前稿での四つの

分類は、ことばの持つ本来の意味や表現の上から分けたもの  
であって、最良とは言えないが、前稿を補うという本稿の性  
格上、この分類に従って論を進めることにする。ただし、  
その順序は論述の都合上一部変更し、用例としては新たに加  
えたものもある。

以下の引用文中、『正法眼蔵』は大久保道舟編『古本校定正法眼  
蔵』に、『正法眼蔵抄』は『曹洞宗全書』註解一・二によった。

## 一 カクレル意を表わす表現

## (1) 蔵身

(a) 如来は眼睛に蔵身し、眼睛は梅華に蔵身す、梅華は荆棘に蔵身せ  
り。(優曇華 五三四頁)

御釈ニ聞エタリ、如来ハ眼睛ニ蔵身シ、眼睛ハ梅華ニ蔵身ス、  
梅華ハ荆棘ニ蔵身スヘキ也、是則一方ニアラハルトキ、一方  
カクルル道理ナルヘシ、(抄 二・四三六頁上)

如来は眼睛に、眼睛は梅華に、梅華は荆棘に蔵身するとあるが、蔵身とはどのようなことを言うのであろうか。この用例のみでは、明確ではないが、行仏威儀の巻に「蔵身露角」の語があり、それを『抄』は次のように註釈している。

(b) 一著落在に蔵身露角なるか。(行仏威儀 五二―五三頁)

蔵身露角トハ、身ハカクレ、角ハアラハナルナリ、是ハ生ト談スル時ハ、死ハ蔵身シ、生ハ露角スヘシ、乃至蚯蚓ト談セシ時ハ、仏性ハ蔵身シ、蚯蚓ハ露角ナルヘシ、(抄 一・一六九頁下)

これで明らかのように、「蔵身露角」とは、「身ハカクレ、角ハアラハナルナリ」ということであるから、この意味を右の『抄』の「生ト談スル時ハ、死ハ蔵身シ、……蚯蚓ハ露角ナルヘシ」に当てはめるならば、「生と談する時は死はかくれ、生はあらはなるべし、乃至蚯蚓と談する時は仏性はかくれ、蚯蚓はあらはなるべし」と読むことができる。

また『正法眼蔵』には、「蔵身」の主な用例として、次のようなものがある。

(c) 即聞のとき、語話さりて一辺の那裏に存取せるにあらず。語話のとき、即聞したしく語話の眼睛裏に蔵身して霹靂するにあらず。

(仏向上事 二二五頁)

(前略) 即聞ナル時ハ語話アルヘカラス、語話ノ時即聞又不可有、一法ノ無辺際道理ヲ如此被<sub>レ</sub>釈也、蔵身ノ詞ハ常ニ被<sub>レ</sub>引出、是カ彼ニ蔵身スルト云義常事也、(抄 一・五五〇頁上)

(d) なにとしてかしかいふ。いはく、道膺たちまちに頂顛に跳入して蔵身するなり。蔵身すといへども、露影なり。(同 二二七頁)

(前略) タトヘハ釈尊与<sub>ニ</sub>迦葉<sub>ノ</sub>聞<sub>カ</sub>ヲ云ニ、釈尊ニ迦葉ノ蔵身スト云ヘキカ、迦葉ノ釈尊ニ蔵身スト云ヘキカ、所ニ落居<sub>ニ</sub>ノ道理ハ、釈尊ハ釈尊ニ蔵身シ、迦葉ノ迦葉ニ蔵身スル理也、カク蔵身ストハ云ヘトモ、カクレウスヘキニアラス、彌釈尊モ迦葉モ露影スル道理ナルヘキ也、(抄 一・五五五頁下)

(e) 迦葉伝与阿難の時節を当観するに、阿難蔵身於迦葉なり、迦葉蔵身於阿難なり。(葛藤 三三四頁)

(f) 石鞞把西堂鼻孔拽。しばらく参学すべし、西堂の鼻孔に石鞞蔵身せり、(虚空 五六二頁)

西堂与<sub>ニ</sub>石鞞<sub>ニ</sub>各別ニトラルル鼻トル石鞞アルヤウニ聞タリ、然而西堂ノ鼻孔ニ、石鞞蔵身セリトアレハ、各別相對ノ儀アルヘカラス、(抄 二・五〇二頁上)

先の「蔵身露角」の意味、及び(c)の『抄』の「即聞ナル時ハ語話アルヘカラス、語話ノ時即聞又不可有」という註釈からわかるように、まさに「一方ニアラハルトキ、一方カクル道理」によって蔵身の解釈がなされていると言える。ここでは、「露角」「蔵身」の意味を生かして、「アラハル」「カクル」という表現が用いられているのであって、「一方を証するとき一方はくらし」の論理と異なるものではないと言つてよい。そして、「露角」が「一方を証す」に、「蔵身」が

「一方はくらし」に相当することは、容易に理解され得るであろう。それ故、(c)の「是カ彼ニ藏身ス」とは、異なる二法があつて、その一法が他の一法に藏れるということではな<sup>い</sup>。その点を(f)では「各別相對ノ儀アルヘカラス」と述べているが、これは異なる二法があるのではなく、不二同一であることを意味していると言える。例えば(d)では、迦葉が積尊に、積尊が迦葉に藏身する<sup>(註)</sup>と説くのであるが、異なるものが同一となるのではないから、「積尊ハ積尊ニ藏身シ、迦葉ノ迦葉ニ藏身スル理也」と言うことも可能となる。このように、「藏身」とは、「一方を証するとき一方はくらし」の「くらし」の働きをする語であり、二法の不二同一なることを表わしていると言える。

## (2) 隠

雪峯真覺大師、あるとき衆にしめすにいはく、要<sup>レ</sup>會<sup>ニ</sup>此事、我這裏如<sup>ニ</sup>一面古鏡相似。胡来胡現、漢来漢現。時玄沙出問、「忽遇<sup>ニ</sup>明鏡来<sup>ニ</sup>時如何。」師云、「胡漢俱隱。」(古鏡 一七八頁)  
(前略) 来現ヲ鏡ノ外ニ置ヘカラス、俱隱ノ時ハ鏡モカクルヘシ、コレモ全鏡ト談セム為也、(聞書 一・四三七頁下)

『聞書』では「隠」が「一方を証するとき一方はくらし」の意味を表わすとは述べていないが、このカクルも「藏」と同じと見てよいであろう。古鏡は、胡が来たときには胡を、漢が来たときには漢を映すのであるが、明鏡が来たときには

どうか。その時にはすべてが明鏡となり、胡も漢も俱に隠れてしまう。すべてが鏡であるならば、あえて鏡と言う必要もないから、『聞書』では「俱隱ノ時ハ鏡モカクルヘシ」として、これは「全鏡」ということであるとしている。

## 二 ヘダタリを表わす表現

ここに挙げる語は、どれも本来は二つのもの間にヘダタリがあることを表わす語であるから、当然これらの語によって関係が示される両者は同一ではないはずであるが、『御抄』は必ずしもそのようには解釈していない。

## (1) 大隔

その参究の兀爾は、万回これ心の明白なり、三界ただ心の大隔なりと知及し会取す。(行仏威儀 五二頁)

(前略) 三界ト云時ハ、唯一心ノ心ハ大隔也トイハルヘシ、喻ヘハ仏性ニハ狗子ノ大隔也ト云程ノ義也、又一方ヲセウスレハ一方ハクラント云心地也、至テ親切ノ大隔也、打任テ隔ツト云詞ヲ仕フハ、是ヲ置テ彼ニヘタツトコソ心得ルヲ、是ハ至極一ナル道理ヲ大隔トハ云也、(抄 一・一六九頁上)

「大隔」とは、大いに隔たっていることであるが、『抄』では「一方を証するとき一方はくらし」の意味に解し、「至テ親切ノ大隔也」と言っている。「親切」とは隔たっていないことであり、「至極一ナル道理」とあるから、これは、

異なつてはおらず不二同一であることを表わしていると言え  
 る。このように『抄』では「大隔」の本来の意味とは正反對  
 の意味にこの語を解釈しているのであるが、いかなる理由に  
 よつてそのような解釈が可能であるのか。ここでもう一度  
 『抄』を見てみることにしよう。そこでは「三界ト云時ハ、  
 唯一心ノ心ハ大隔也トイハルヘシ」とある。「三界唯心」と  
 いうことばがあるが、三界即一心であるから、三界と言つた  
 ときには三界のみであつて心はない。これを、「一方を証す  
 るときは一方はくらし」に当てはめて言えば、「三界を証す  
 るときは心はくらし」と言うことができる(拙稿『正法眼蔵』  
 における三界唯心の解明、『宗学研究』第一八号一六五頁)。このこ  
 とを、ここでは、「三界ト云時ハ、唯一心ノ心ハ大隔也」と  
 言っているのであるから、「大隔」は、「一方(三界)を証す  
 るときは一方(心)はくらし」の「くらし」の働きをする語  
 であると言える。三界と言つたときには心は大隔であるとい  
 うことは、「大いに隔たつている」(大隔)という表現によつ  
 て、三界の外に三界に相對する心はないということを表わし  
 ていると考えられる。三界に相對する心がないということ  
 は、單なる心の否定ではなく、三界と心とが不二同一である  
 ことを表わしている。それ故、「親切ナル大隔」とか、「至極  
 ナル道理」と言われるのであろう。

## (2) 情生智隔

『御抄』の『正法眼蔵』解釈(伊藤)

いま道取する尽十方世界、是一顆明珠、はじめて玄沙にあり。

(中略) 尽十方といふは逐物為己、逐己為物の未休なり。情生智  
 隔を隔と道取する、これ回頭換面なり、展事投機なり。(一顆明  
 珠 六〇頁)

情生智隔トハアシキ詞ニキコユ、是ハ稱三方一方ハカクルル  
 心ナリ、情生スレハ智ハ隔心也、ユヘニ回頭換面トアリ、展事  
 投機只同心地也、(抄 一・一九八頁下)

「情生智隔」とは、凡情が生ずれば智は隔たるといふ意味  
 であるが、これを「一方を証するときは一方はくらし」の意  
 味に用いている。「情生」が「一方を証す」に、「智隔」が  
 「一方はくらし」に相當する。ここでは、「尽十方世界」と  
 「一顆明珠」とが不二同一であることを示しており、「智隔」  
 の「隔」は、先の「大隔」と同じ働きをする語として用いら  
 れている。

## (3) 天地懸隔

天地懸隔するがゆゑに至道無難なり。(行仏威儀 四八頁)

又シハラク一法ノ究尽スル道理ヲ、天地懸隔ストハ可云也、

天地懸隔、担任テハ二物相對シテ相違ノ法トキコユ、是ハ一法  
 カ面面独立シタル姿ヲ天地懸隔ト云フナリ、故ニ至道無難ナル  
 也、(抄 一・一六〇頁下)

「天地懸隔」と言えば、天と地との間程に隔たつてい  
 ることを示す語であるが、『抄』では「一法ノ究尽スル道理ヲ、

天地懸隔ストハ可云也」と述べている。「一法究尽」とは、一法のみで相對するものがないこと、「一方を証するときは一方はくらし」の同義語であるから(拙稿「一方を証するとき一方はくらしの論理」、『駒沢大学仏教学部論集』第七号一七三頁)、この「天地懸隔」も「くらし」の意味を表わしていると言えらる。それ故、「天地懸隔」の「隔」も、先の「大隔」や「情生智隔」の「隔」と同じ用法と考えてよいであろう。天地の隔たりがあるという表現によって相對する法が隔てられるのであるが、相對する法を隔てるということによって、そこには相對する法のないこと、即ち一法のみであること(一法究尽)が表わされていると言える。

#### (4) 離却

人はじめて法をもとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり。法すでおのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり。(現成公案 八頁)

法ノ辺際ヲ離却セリト云詞ニ付テ心得様、二有ヘシ、(中略)  
二ニハ一方ヲ証スレハ一方ハクラント云、心地ニテ離却トモ仕ナリ、(聞書 一・八頁上)

この本文の前半は、人が初めて法を求めるとき、即ち法を求めようと発心したばかりの時には、法を求めてもまだすぐには得ることはできず、その人は、法の周辺より遙かに離れている、というように一般には理解されよう。しかし

『聞書』では、この「離却」という語には二つの理解の仕方があるとして、その第二番目に、「一方を証するとき一方はくらし」の意味を当てている。「人はじめて法をもとむるとき」が「一方を証するとき」に、「はるかに法の辺際を離却せり」が「一方はくらし」に当り、この「くらし」の働きを「離却」がなしていると考えられる。とすると、「離却」は単に人が法を得ることができず、法より遠く離れているということを表わしているのではなく、人と法との不二同一なることを表わしていると考えなくてはならない。では、どのようにこの文を解したならば、そのような本来の意味とは正反對の「離却」の意味が得られるのであろうか。先の本文解釈の大きな誤りは、人と法とを異なるものと見ている点にある。人が法を求めても、法が得られないのは、それが「はじめて」だからではなく、自己(人)と法とは不二同一であるのに、自己を置いて外に法を求めているからであろう。自己以外に法はないのであるから、自己を置いて外に法を求めるときに、「はるかに法の辺際を離却せり」と言われるのである。このように考えるならば、「離却」は単に離れているという意味だけではなく、その中に、人と法とが不二同一であるという意味も含んでいると言える。『聞書』が「離却」を「一方を証するとき一方はくらし」の意味に註釈しているのは、「離却」という語をこのように解しているからと思わ

れる。一般には、「人はじめて法をもとむるとき」と、次に続く「法すでおのれに正伝するとき」との間には、時の隔たりというものが考えられるが、このような『聞書』の解釈においては、そのような前後関係はないものとし、「人はじめて法をもとむるとき」の「人」を、法と人が一体であるところの「本分人」と見なす立場より解釈がなされていると言える。こうした解釈が可能なのは、「離却」を単に離れているという意味に取らないで、「一方を証するときには一方はくらし」を表わす語として解するところに起因している。

### 三 相対するものを否定する表現

次にあげる語は、いわゆる否定語ではないが、相対するものを全く否定する働きを持つ語である。

#### (1) 崩壊

漸源仲興大師、因僧問、「如何是古仏心。」師云、「世界崩壊。」僧云、「為甚麼世界崩壊。」師云、「寧無我身。」(古仏心 八〇頁一頁)

是ハ尽十方界一隻眼トモ、三界唯心トモ、尽十方界眞実人体トモトケハ、世界ハ崩スヘシト覚ユ、一方ヲ談スレハ、一方ハカクルト云ユヘニ、但是ハ猶一重ナルヘシ、無尽世間トイハムレウニ崩壊トハ仕也、仏法ニツカフ崩壊カ、イタツラニクツレヤフルトハナラハヌ也、迷悟ヲナラヘテ、アリトモナシトモトク

『御抄』の『正法眼蔵』解釈(伊藤)

程ナリ、一方ヲ証スレハ、一方ハクラシトクヨリハ猶スクレタル崩壊ナルヘシ、一方ヲハ証セサセ、一方ヲハクラシトク、崩壊ノ心地ハ、ナラクツレウスル心地ノコルナリ、タタ無尽トクヘシ、(聞書 一・二二〇頁上)

『聞書』では、「崩壊」が「一方を証するときには一方はくらし」の意味に解されているが、「一方を証するときには一方はくらし」と説けば、まだそこには相対するものがあって、その一方を証した時には、相対する他方はくらしというような意味に理解される恐れがあることは否めない。しかし「崩壊」と言えばすべてが崩れてしまい、残るもの、即ち相対するものは何もなくなくなってしまふから、「一方ヲ証スレハ、一方ハクラシトクヨリハ猶スクレタル崩壊ナルヘシ」と説かれるのであろう。「崩壊」が「一方はくらし」の「くらし」の意味で用いられ、相対するものを否定する働きをしているが、それでもなお、「クツレウスル心地ノコルナリ、タタ無尽トクヘシ」として、無尽なる崩壊、相対するものの徹底的な否定が説かれている。

#### (2) 殺

(a) 南嶽いはく、汝若坐仏、即是殺仏。(坐禪箴 九五頁)

汝若坐仏即是殺仏ト云ハ、坐スレハ仏也、仏ヲ待ニアラス、ユヘニ殺仏也、(聞書 一・二七三頁上)

殺仏ト云事、始テ聞、驚ニ似レトモ、即心是仏ト云トキ、又非

心非仏ト云、コレ殺仏也、メツラシカラヌ事也、タトヘハ一方ヲ証スレハ一方ハクラシト云モ、是程ノ事ニテコソアレ、仏ハ衆生ヲコロシ、衆生ハ仏ヲコロストモ云ヒツヘシ、（聞書 一・二七三頁下）

(b) 東京浄因枯木禅師示衆云、（中略）逢<sub>レ</sub>仏殺<sub>レ</sub>仏、逢<sub>レ</sub>祖殺<sub>レ</sub>祖。（仏向上事 二二六頁）

逢<sub>レ</sub>仏殺<sub>レ</sub>仏、此殺<sub>レ</sub>ノ詞、坐禅箴ノ時委沙汰アリキ、所詮至テ親切ニ談、仏時殺<sub>レ</sub>仏ト云詞ハイテクルナリ、仏与<sub>ニ</sub>迦葉<sub>ノ</sub>アハヒヲ云ヘハ、迦葉ノ身心ハ仏ニ藏身セラルルユヘニ、迦葉ハ殺<sub>レ</sub>也、

然而正シク奉<sub>レ</sub>遇<sub>レ</sub>仏テコソ、吾有<sub>ニ</sub>正法眼蔵涅槃妙心<sub>ニ</sub>、附<sub>ニ</sub>属摩訶大迦葉<sub>ト</sub>モ被仰シカ、此姿ヲ逢<sub>レ</sub>仏殺<sub>レ</sub>仏トハ云ハルル也、逢<sub>レ</sub>祖殺<sub>レ</sub>祖ノ理、只同カルヘシ、（抄 一・五五二頁下）五五三頁上）

(a) では「殺仏」ということが「一方を証するときには一方はくらし」の意味に解されているが、これは、衆生と仏とは異なったものではないということを示している。仏と言えばすべてが仏であって衆生はないから、「仏ハ衆生ヲコロシ」と説かれるのであり、又衆生と言えばすべて衆生であって仏はないから、「衆生ハ仏ヲコロス」とも説かれる。だから、「殺仏」ばかりでなく、「殺衆生」とも言い得るわけであり、この「殺」という語も、「一方を証するときには一方はくらし」の「くらし」と同じ働きをする語であると言える。坐禅をしたならば、それがそのまま仏であって、坐禅修行の結果として仏になるのではない（坐スレハ仏也、仏ヲ待ニアラス）。

「坐仏」と言えば、坐禅の姿そのままが仏であってその他に仏はないのであるから、「殺仏」として「坐仏」に相對する「仏」が否定される。

(b) では、仏と迦葉との關係を例に出し、「迦葉ノ身心ハ仏ニ藏身セラルルユヘニ、迦葉ハ殺<sub>レ</sub>也」と述べている。迦葉の身心が仏に藏身した時には、仏のみであって迦葉はいないから、「迦葉ハ殺<sub>レ</sub>也」と言われる。これは、「藏身」と「殺」とが同じ働きを持つ語であることを示している。ここで「逢<sub>レ</sub>仏」と言っているのは、迦葉の例で言えば、迦葉が仏に藏身することを言うのであろう。その時には迦葉即ち仏であって、その他に仏はないから、「殺<sub>レ</sub>仏」として、相對する仏が否定される。「逢<sub>レ</sub>祖殺<sub>レ</sub>祖」の場合も同様である。

このように、「殺」は相對するものの否定、すなわち「一方を証するときには一方はくらし」の「くらし」の働きをする語であると言える。

#### 四 否定語を含む表現

第四グループに含まれる語は、「不・非・未」といった否定語や、これらの否定語に置き換えて表現し得ることば（反語も含む）、或は「難」というような否定に近い語を含んだことばである。『御抄』は、これらを単なる否定の表現とは解積しない。ではどのような意味をこれらの語に持たせている

のか、次に見てみることにする。

(1) 不至・快便難逢

(a) 時節若至すれば、仏性不至なり。(仏性 一七頁)

時節若至スレハ、仏性不至ナリトアリ、是一方ヲ証スル時、一方クラク道理ナリ、時節ト談スル時、仏性ハカクレ、仏性ト談スル時ハ時節カクル也、是則快便難逢ト云ハルル道理ナリ、(抄 一・三五頁下)

『涅槃經』には「時節若至、仏性現前」とあり、一般に、仏性は時節が至れば現われると理解されているが、ここでは「仏性不至」と説かれている。『抄』は「時節若至すれば、仏性不至なり」ということが「一方を証するときは一方向はくらし」の道理であるとし、「時節ト談スル時、仏性ハカクレ」と述べている。「時節若至すれば」が「時節ト談スル時」であり、「仏性不至なり」が「仏性ハカクレ」である。「不至」というのは「カクル」の意味、即ち「一方を証するときは一方向はくらし」の「くらし」の意味に解釈している。時節と仏性とは異なるものではなく同一であるとする『抄』の解釈からすれば、時節に相対する仏性があるのではないから、時節が「至」であるならば、仏性は「不至」と言われる。その反対のことも言えるから、『抄』では「仏性ト談スル時ハ時節カクル也」と説かれる。そして更に、これが「快便難逢」の道理であるとされるが、「快便難逢」については、他の箇所

で次のように説かれている。

(b) まさにしるべし、悉有中に衆生快便難逢なり。(仏性 一五頁)

シルヘン悉有中ニ衆生快便難逢也ト云ハ、悉有則衆生也、衆生則悉有也、故衆生ト談スル時ハ、衆生ニ悉有蔵身スル故難逢ナリ、又悉有ト談スル時ハ、衆生悉有ニ蔵身ス故難逢ナリ、又衆生悉有一物ナレハ難逢ナリトモ可ニ心得、サマサマノ儀可有ナリ、(抄 一・二六頁下～二七頁上)

(c) その功夫は、いかなるかこれ生、いかなるかこれ死、(中略)それ同門出入の不相逢なるか、一著落在に蔵身露角なるか。(行仏威儀五二～五三頁)

同門出入不相逢ハ、同門アリ、出入スレトモ不相逢ナリ、無ニ相対法、仏性ノ草子ニ、快便難逢ト云心也、仏ノ所談、何レノ詞モ不相逢ノ理也、(抄 一・一六九頁下)

(b)の本文「悉有中に衆生快便難逢なり」を訳して、『抄』では「悉有則衆生也、衆生則悉有也」と、衆生と悉有の不二同一なることを述べ、続いて「故衆生ト談スル時ハ、衆生ニ悉有蔵身スル故難逢ナリ」としている。衆生と言った時には衆生のみで悉有は衆生にかくれてしまふ(蔵身する)から、悉有に逢い難いし、その逆に、悉有と言えばすべてが悉有であるから衆生に逢い難い。このように、「難逢」ということは、二法が異なっているから逢い難いのではなく、同一であって、そこには異なる他の法はないから、他の法を求めよう



としても逢い難いのである。それを『抄』では、(b)「衆生悉有一物ナレハ難逢ナリトモ可ニ心得」、或は(c)「無ニ相对法」と言っている。このように、「難逢」という語は、二法の不二同一なる点を表わしていると同時に、相對するものを否定する働きをしているのであり、「一方を証するときは一方向はくらし」の「くらし」と、その働きを同じくする語であると  
言える。

(2) いまだ……を会せず(不会)・いかでか……にあ

はん(不逢)・いまだ……を会取せず・未会

(a) 業識いまだ狗子を会せず、狗子いかでか仏性にあはん。(仏性  
三一頁)

(前略) 是ハ已前ニ如シ談、業識ハ業識、狗子ハ狗子ト談セムト  
云心地也、一方ヲ証スレハ、一方ハクラント云程ノ義也、(聞  
書(抄カ) 一・一〇六頁下)

業識未狗子ヲ会セスト云ハ、業識ノ不会ハ狗子也ト云也、狗子  
ノ不逢ハ仏性也ト心得ナリ、一方ヲ証スレハ、一方ハクラント  
説程ニ、業識トモ仏性トモ狗子トモ云ハルルナリ、(聞書 一・  
一〇八頁上)

(b) 大師云、尽大地寛一箇会仏法人不可得。この道取をも審細に辨肯  
すべし。しるべし、大師もただ喚作竹木なり、真応もただ喚作竹  
木なり。さらにいまだ三界唯心を会取せず、三界唯心を不会取せ  
ず。(三界唯心 三五七頁)

(前略) サラニ三界唯心ヲ会取セス、三界唯心ヲ不会取セスト

ハ、喚作竹木ト、三界唯心トハ只一物也、一体也、然而ココニ  
ハ只喚作竹木ノ詞許アリテ、三界唯心ト云詞ノナキ所ヲ、三界  
唯心ヲ会取セストハシハラク云也、会取セネハトテ、努努アシ  
クモナリ、不足ナルヘキ詞トハ、不可心得、一方ヲ証スルト  
キ、一方ハクラント云程ノ義也、(抄 二・七九頁下)

(c) 西堂以手撮虚空。只会騎虎頭、未会把虎尾なり。(虚空 五六一  
五六二頁)

是ハ不満足、不足ナル詞ト聞ユ非爾、称一方ハ一方ハクラキ理  
モアルヘシ、(抄 二・五〇二頁下)

(a)の「業識いまだ狗子を会せず」とは、業識と言った時には業識のみで、業識に相對する狗子はないから、「いまだ狗子を会せず」(「不会」と言われるのであり、「狗子いかでか仏性にあはん」とは、狗子と言った場合には狗子のみで仏性はないから、「いかでか仏性にあはん」(「不逢」と言われる。このように、業識と狗子、狗子と仏性とは異なるものではなく同一であるから、「業識ハ業識、狗子ハ狗子ト談セムト云心地也」とも註釈される。

(b)の「いまだ……を会取せず」も、(c)の「未会」も、(a)と同じように相對する一方を否定し、一方のみであることを表わすことばであり、「一方を証するときは一方向はくらし」の「くらし」の働きをする語であると言える。

(3) 不得底・豈得……耶(不得)

(a) 洞山悟本大師道、説取行不得底、行取説不得底。(行持上 一三三頁)

(前略) 是ハ説与行ヲ各別ニ被レ説也、説ノ時ハ行ハカクレ、行ノ時ハ説ハカクルヘシ、一方ヲ証スルトキハ一方ハクラキ道理ナルヘシ、(抄 一・三五六頁上)

(b) 大寂いはく、磨博豈得成鏡耶。(中略) 南嶽いはく、坐禪豈得作仏耶。(坐禪箴 九三頁)

坐禪豈得<sub>ニ</sub>作仏<sub>一</sub>耶ノ詞ハ、坐禪与<sub>ニ</sub>作仏<sub>一</sub>アハヒカ如此云ハル也、坐禪与<sub>ニ</sub>作仏<sub>一</sub>至テシタシキ時ノ理ナリ、坐禪トヤセム、作仏ヲ不<sub>レ</sub>待坐禪ナルユヘニ如此被<sub>レ</sub>云也、(抄 一・二四八頁上)

「不得」とは、「……できない」の意味である。だから「説取行不得底、行取説不得底」は、「行ずることができないことを説き、説くことができないことを行ずる」の意であるが、ここでは、これも「一方を証するときには一方はくらし」の道理であるとして、「説ノ時ハ行ハカクレ、行ノ時ハ説ハカクルヘシ」と述べている。即ち行と説とが不二同一であることを示しており、「不得底」の語が「くらし」の語の働きをしていると言える。

(b)は「豈得……耶」とあり、反語ではあるが、その表わすところは否定の内容であって「不得」と同様であるから、この問答は、次のように書き換えることができる。

大寂いはく「磨博不得成鏡」

南嶽いはく「坐禪不得作仏」

「博を磨いても鏡と成すことはできない」又「坐禪をしても仏となることはできない」の意味ではなく、「磨博は不得成鏡」であり、「坐禪は不得作仏」であると解釈すべきであろう。「不得(豈得……耶)」は「成鏡」「作仏」の徹底した否定として用いられている。それゆえ「磨博」の時には「成鏡」はなく、「坐禪」の時には「作仏」はない。まさに先の「不得底」と同様に、「一方を証するときには一方はくらし」の「くらし」の意味を「豈得……耶(不得)」が表わしていると言える。「成鏡」「作仏」が「豈得……耶」によって否定せられても、それは異なるからではなく、磨博と成鏡、坐禪と作仏とが同一だからである。それ故、「坐禪与<sub>ニ</sub>作仏<sub>一</sub>至テシタキ時ノ理ナリ」と言われるのである。

#### (4) 無…路

先の(3)(a)の洞山悟本大師の段の次に、雲居山弘覚大師の段があるが、そこでは次のように説かれている。

雲居山弘覚大師、この道を七通八達するにいはく、説時無行路、行時無説路。(行持上 一三四頁)

是又説行之心得ヤウ、前ニ不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>違也、(抄 一・三五六頁上)

『抄』で言うところの「前」とは、洞山悟本大師の「説取行不得底、行取説不得底」を指し、これと、この「説時無行路、行時無説路」とが同じと言うのである。先には一方が「不得底」の語によって否定せられたが、ここでは「無…路」

がそれと同じく「一方を証するときには一方はくらし」の「くらし」の働きをしていると言つてよいであらう。

(5) 未夢見在

玄沙院宗一大師、侍雪峯行次、雪峯指面前地云、「這一片田地、好造箇無縫塔。」玄沙曰、「高多少。」雪峯乃上下顧視。玄沙曰、「人天福報即不無、和尚靈山授記、未夢見在。」(後略)(授記 一九六頁)

靈山授記ト談スルトキハ、和尚ハ靈山授記ニカクレテ、未夢見在ノ道理ナルヘシ、和尚授記ノ理ノアラハルトキハ、靈山授記ハ、又未夢見在ナルヘシ、所詮一方ヲ証スレハ一方ハクラキ道理ナリ、(抄 一・四六七頁上)

「未夢見在」の本来の意味は、「いまだ夢にさえ見ない」ということであるが、ここでは相対するもの——和尚授記と靈山授記——の一方を全く否定する語として使用されており、「一方を証するときには一方はくらし」の「くらし」と、その働きを同じくしている。和尚授記と靈山授記とが「一方を証するときには一方はくらし」の関係にあることは、両者が異なるものではなく同一であることを表わしている。

(6) 摸未著

観身は身観なり、身観にて余物観あらず、正当観は卓卓來なり。身観の現成するとき、心観すべて摸未著なり、不現成なり。(三十七品菩提分法 五〇二頁)

身観ノ現成スルトキ、心観スヘテ摸未著也トハ、身観ノ現成ノ時ハ、心観ト云事ハカクレテ惣不可有、又心観ノ現成ノ時、身観不可現成道理ヲ云ナリ、一方称スル時、一方クラキ理ナルヘシ、ユヘニ不現成也トハ云ナリ、(抄 二・三三五頁下)

「摸未著」とは、「さぐりあてられない」の意味である。身観と心観とが「一方を証するときには一方はくらし」の関係にあるということは、両者が不二同一であるということであつて、身観と言つたときにはそれに相対する心観はない。だから、さぐりあてようとしてもさぐりあてることができないから、「摸未著」と言われるのであらう。換言すれば、「摸未著」という語によって、相対するものなきことが示されていると言えるから、「摸未著」は、「一方を証するときには一方はくらし」の「くらし」と同じ働きをしていると言える。

おわりに

以上、『御抄』が、「一方を証するときには一方はくらし」の関係を表わしているとする『正法眼蔵』の表現を、四つのグループに分けて見てきたのであるが、それぞれのグループにおいて、ことばの持つ意味は異なるが、共通する点は、多少ニュアンスの異なりはあるが、否定的表現であるということである。否定的としたのは、必ずしも否定語ばかりでなく、藏身、大隔、離却等の否定に近い表現も含んでいるから

である。『御抄』は、これら否定的表現を、単なる否定的意味を表わす語とは解さないで、「一方を証するときには一方はくらし」の「くらし」の語の働きをするものとして捉えて『正法眼蔵』の本文を解釈している。『正法眼蔵』中の否定語のすべてがそうだと言うのではないが、相対するものが並記せられた場合の否定的表現においては、『御抄』ではこのように解する場合が多いと言える。このような解釈が、『正法眼蔵』の正しい解釈であるのかどうかは、問題とされなければならぬが、本稿は、『御抄』を通しての『正法眼蔵』解釈を考察することが目的であったから、その点については稿を改めて論じたいと考えている。

(註)『抄』には「タトヘハ積尊与ニ迦葉ノ間ヲ云ニ、積尊ニ迦葉ノ藏身スト云ヘキカ、迦葉ノ積尊ニ藏身スト云ヘキカ」とあるが、これは、「積尊ニ迦葉ノ藏身スト云ヘキカ、迦葉ニ積尊ノ藏身スト云ヘキカ」(傍点筆者)とあるべきではないであろうか。今は、このように解して論じた。その理由を少し述べてみたいと思う。

先ず「……ト云ヘキカ、……ト云ヘキカ」という表現であるが、この表現は、二つの異なったことから述べられ、そのどちらを取るべきか、疑問を投げかける場合に用いられる。「……カ」という表現は、疑問を表わす表現ではあるが、『御抄』においては必ずしも疑問を示すものではなく、多くの場合、肯定されるべき内容を示している。この場合も同様

に肯定されるべき内容ではあるが、しかし、たとえそうであっても、今は表現される内容ではなく、文の表現形式の上から論じているのであるから、その点は問題とはならない。)しかし、「積尊ニ迦葉ノ藏身ス」も、「迦葉ノ積尊ニ藏身ス」も、「積尊に迦葉が藏身する」ことであって、表現の上から内容の上からも、まったく同じことの繰り返しにすぎず、ここには「迦葉に積尊が藏身する」ことが説かれていない。それ故、「迦葉ノ積尊ニ藏身ス」は、「迦葉ニ積尊ノ藏身ス」の誤りではないかと考えるわけである。

『抄』では、次に「所ニ落居ノ道理ハ」と続くが、これは、前に述べたことを受けて、結局は以下の「積尊ハ積尊ニ藏身シ、迦葉ノ迦葉ニ藏身スル理也」ということに落ち着くことを示している。先の「積尊ニ迦葉ノ藏身ス」とは、積尊に迦葉がかくれてしまうことであり、その時には、積尊の他に迦葉はなく、すべてが積尊であるから、「積尊ハ積尊ニ藏身ス」と言われる。だから、「迦葉ノ迦葉ニ藏身ス」と言うことも、「迦葉ニ積尊ノ藏身ス」ということが言い得て可能となる。

このような考えに対して、「迦葉ノ迦葉ニ藏身ス」という表現は、積尊と迦葉の不二同一なることを述べているのであるから、そこには既に「迦葉ニ積尊ノ藏身ス」という意味も含まれており、「迦葉ニ積尊ノ藏身ス」ということばがないからと言って、「迦葉ノ迦葉ニ藏身ス」ということが言えないとするのは、『御抄』の正しい理解ではないという反論もあるであろう。しかし、そのような反論は、ことばの働き、或は『御抄』の語の用い方や思想を全く無視したものと見え

る。

第一に、「……ト云ヘキカ、……ト云ヘキカ」という表現は、先に述べたように、明らかに異なったものを並記した表現であつて、同じことを繰り返す場合の表現としては決して用いられるものではない。

第二に、『御抄』では、積尊と迦葉との間を述べる場合には、次の例のように、迦葉が積尊に、積尊が迦葉にというように、両面から説かれるのが常である。

(1)(前略) 所詮積迦仏ハ迦葉仏ニ嗣法シ、迦葉仏ハ積迦仏ニ嗣法スト学スルヲ、諸仏諸祖ノ嗣法トハ云ナリ、(嗣書抄 二・四八頁上)

(2) 積尊ト迦葉ト拈華瞬目ノ姿ヲ以テ、ハシニアケラルルカ如ク面授トス、迦葉ハ積尊蔵身シ、積尊ハ迦葉ニ蔵身ス、是ヲ一面ノ面授トハ云也、(面授抄 二・二〇五頁上)

(3) 自他ナキユヘニ吾有正法眼蔵附嘱摩訶迦葉ノ道理ナルヘントハ、積尊ト迦葉トハ不ニ各別ニ、迦葉ハ積尊ニ蔵身シ、積尊ハ迦葉ニ蔵身ス、ユヘニ一体ニシテ、自他ナキ也、(自証三昧抄 二・四八九頁上)

『御抄』で説くところの面授・嗣法・正伝とは、積尊と迦葉の間で言えば、正法眼蔵涅槃妙心が積尊より迦葉に附嘱されたことを指しており、(1)~(3)の用例のように、迦葉が積尊に蔵身或は嗣法し、又積尊が迦葉に蔵身或は嗣法するというように、いつも積尊と迦葉のそれぞれの側から説かれる。諸悪莫作の『抄』に、

前仏ヨリ後仏ニ正伝シ、後仏ヨリ前仏ニ相嗣スル道理、唯

仏与仏ノスカタナリ、(抄 一・六三八頁上)とあり、次の段では、

(前略) 此諸悪莫作ノ詞ハ一ニテ、毗婆尸仏ヨリ、乃至釈迦牟尼仏マテ七仏代代此詞ヲ相伝相次スルトハ不可心得、只毗婆尸仏ハ毗婆尸仏ニ相伝相次シ、乃至釈迦牟尼仏ハ釈迦牟尼仏ニ相伝相次スト可心得也、(抄 一・六三八頁上)

とある。面授・嗣法・正伝ということとは、単に「前仏ヨリ後仏ニ」伝わるということではなく、「後仏ヨリ前仏ニ相嗣ス」ということがなくてはならない。「後仏ヨリ前仏ニ相嗣ス」ということが言われるから、「毗婆尸仏ハ毗婆尸仏ニ相伝相次シ、乃至釈迦牟尼仏ハ釈迦牟尼仏ニ相伝相次ス」ということが言えるのである。「前仏ヨリ後仏ニ正伝ス」のみであるならば、それは、丁度リレーのバトンの受け渡しと同じようなものであつて、そのように代代受け伝えて来たとする理解を、『御抄』は明確に否定している。そうであるのに、この箇所のように、「積尊に迦葉が蔵身する」ことが説かれて、「迦葉に積尊が蔵身する」ことが説かれていないということとは、「積尊に迦葉が嗣法する」ことが説かれるのみで、「迦葉に積尊が嗣法する」ことが説かれていないことになる。『御抄』の思想からは、この両面が説かれることによつて面授・嗣法・正伝ということが言い得るのであるから、その一面しか説かれていないということは、『御抄』全体を通して見た場合、明らかに不十分な註釈と言わなければならぬ。しかも、面授・嗣法・正伝に関する一貫した註釈から言つて、こ

れは誤まりと考えざるを得ない。

第三に、このような表現は、『御抄』だけに限らず、『正法眼蔵』にも見られる。それは、積尊と迦葉とはなく、迦葉と阿難との間を述べたものではあるが、「蔵身」の用例として(e)にあげたように、

迦葉伝与阿難の時節を当観するに、阿難蔵身於迦葉なり、  
迦葉蔵身於阿難なり、(葛藤 三三四頁)

とある。阿難が迦葉に蔵身するだけでなく、迦葉が阿難に蔵身するという表現が、『正法眼蔵』においてもやはりなされている。

以上、表現或は思想の上から、明らかにこの部分は誤りであると思われる。だが、資料の上からは、参考に見た玉林寺本も法持寺本も、泉福寺本に同じであった。河村孝道教授のご指摘の如く、現泉福寺本が経豪の真蹟本ではなく、再写本であるとすれば(解題一「泉福寺本『正法眼蔵聴書抄』に就いて——経豪真蹟本の真偽を逸って——」、『永平正法眼蔵菟書大成』一四 七八八頁)、書写の段階において、「迦葉ニ積尊ノ蔵身ス」とすべきところを、「迦葉ノ積尊ニ蔵身ス」と書き誤ったものかと推測される。それ故、ここでは「迦葉ニ積尊ノ蔵身ス」と解して論じた次第である。

(一九七六・一二・一二)

〔追補〕再校ゲラ校正後、補正すべき点があることに気付いた。それは、「一カクレル意を表わす表現」の「(2)隠」の項における、『聞書』では「隠」が「一方を証するときは

一方はくらし」の意味を表わすとは述べていないという指摘である。この指摘は誤りではないが、しかし、『抄』には明確に述べられていた。その部分を引用すれば次のようである。  
所詮古鏡ノ時ノ胡漢俱隠ノ詞ハ、明鏡来ノ時ハ胡漢共ニカクルナリ、所詮一方ヲ証スレハ、一方ハクラキ道理ニ可ニ落居一也、(古鏡抄 一・四一六頁下)

『聞書』で述べていることも、『抄』とは異なる内容ではないが、ここでは『抄』を引用した方が、より適切であった。