

『御抄』の『正法眼蔵』解釈

—打返の表現について—

伊藤 秀憲

一 はじめに

『御抄』の『正法眼蔵』解釈」と題して、これまで、否定的表現、或は疑問詞と疑問の助詞について見てきたが、今回は、打返の表現について考えてみることにしたい。「打返の表現」としたのは、ここで取り上げようとしている表現を、『御抄』（『正法眼蔵抄』）では「……ト打返サレタリ」（優曇華抄 二・四二九頁下）というように説いており、またこの語がこの表現の特徴をよく表わしているからである。ではその打返の表現とはどのような表現を言うのかといえ、例えば「AB」という語順のことばがあったとする。このとき、A・Bは一字の場合或は二字三字の場合もあるが、字数には関係がない。この「AB」という語順のことばを、「BA」というように、語順を逆にすることを「打返」というのであり、このような表現が一体何を表わさんとしているのかを考察す

るのが本稿の目的である。

否定的表現の場合は、否定的表現を「一方を証するときには一方はくらし」の論理で解釈しようとし、ことばの持つ本来の意味から大きく懸け離れた、『御抄』独自の解釈がなされていた。また、疑問詞・疑問の助詞においても、道元禪師自身を解釈を、他の場合にも普遍せんとする意図のもとに解釈がなされていた。しかし、今回取り上げた「打返の表現」は、先の二つとは少し異なり、禪師独自というよりも、既に中国の禅語録の中にそのような表現が見られ、『正法眼蔵』にもこれが引用されている。そのような点から言えば、前の二者ほどの禪師独特の表現、或は『御抄』の解釈とは言えないが、しかし、中国の禅語録に見られるよりも、より自由な、ことばに囚われない打返の表現がなされていると言える。

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』注解一・二によった。

二 打返の表現の用例

打返の表現としては、譬喩として用いられる場合と、それ以外の場合とに分けることができる。『正法眼蔵』が引用する語録等からの用例は、前者が多い。しかし、道元禅師の用法の主はむしろ後者である。以下(一)譬喩としての用例、(二)譬喩以外の用例に分け、『御抄』が如何なる解釈をしているのかを見てみることにしたい。

(一) 譬喩としての用例

(1) 烈焰亘天仏説法・亘天烈焰法説仏

圓悟禅師云、將謂猴白、更有^三猴黒。互換投機、神出鬼没、烈焰亘天仏説法、亘天烈焰法説^レ仏。風前剪断葛藤窠、一言勘破維摩詰。(行仏威儀 五四頁)

いはゆる、烈焰亘天はほとけ法をとくなり、亘天烈焰は法ほとけをとくなり。(行仏威儀 五七頁)

其ニ今圓悟ノ詞ニ、烈焰亘天ハ仏法ヲトクナリ、亘天烈焰ハ法仏ヲトク也ト、サワサワトアレハ、能所彼此モ聞ス、(抄一・一八一頁下〜一八二頁上)

『圓悟仏果禅師語録』巻第一九(正蔵四七、八〇二b〜c)からの引用である。「仏説法」を「烈焰亘天」に、「法説仏」を「亘天烈焰」に当てている。仏が法を説く(仏説法)といえ、能説の仏・所説の法となるが、逆に法が仏を説く(法説仏)といえ、能説の法・所説の仏となり、能所の関係は逆

転する。少くとも、表現の上から言えば、「仏説法」と「法説仏」とは、全く相い反するものである。しかし、これが、「烈焰亘天」と「亘天烈焰」の関係だと言うのである。「烈焰亘天」とは「烈しい火焰が天にわたる」ということであり、「亘天烈焰」とは「天をつくした烈しい火焰」であって、その表わさんとしていることは、「烈焰」と「亘天」との語順が逆になっても変りはない。ということは、「烈焰亘天」に対応する「仏説法」と、「亘天烈焰」に対応する「法説仏」とが同じであるということである。「仏説法」と「法説仏」とが同じであるということは、仏と法が同時に能説であり、同時に所説であるという、矛盾した関係にある。これは、仏と法とは能所相対するものではなく、不二同一なることを表わしており、それを『抄』では「能所彼此モ聞ス」と述べている。ここでは、「仏説法」と「法説仏」の不二同一なる関係、即ち仏と法との同一なることを表わさんとして、「烈焰亘天」「亘天烈焰」という打返しても意味の変らない表現が、譬喩として用いられているといえる。

(2) 胡鬚赤・赤鬚胡

(a) 百丈拍手、笑云、將為胡鬚赤、更有赤鬚胡。(大修行 五五一頁) 是ハ重重右ニ所^レ挙ノ道理詞サマ^ノニ多ニ似タレトモ、只一道理ナル所ヲ將為胡鬚赤、更有赤鬚胡トハ云也、只一物カカハラヌ道理ヲ如此云也、但猶二物ヲ置テ是カ只一理ナルユヘニ、此將為ノ詞アリト心得ハ、同事ナレトモ、猶イカニモ凡見モ指

出ヌヘシ、只一物ノ上ノ道理ニモ、將為胡鬚赤、更有赤鬚胡ノ理ハアルヘキ也、此儀甚深也、独立ノ姿ナルヘシ、(抄 二・四七五頁上〜下)

コノヒケノアカキモ、アカキヒケノコナルモ同シカルヘシ、

(聞書 二・四八一頁上)

(b) (前略) 師拍手笑云、「將為胡鬚赤、更有赤鬚胡。」(大修行 五四四頁)

又師ノ詞ニ將為胡鬚赤、更有赤鬚胡トハ、不落因果モ落因果モ、又不昧因果ト云モ乃至錯対一転語ト云モ、転転不錯ト云モ、只同詞也同心也、ユヘニ將為胡鬚赤、更有赤鬚胡トハ云ナリ、非別物所ヲ云也。(抄 二・四六三頁下)

(c) まことに師資の道なほざりなるべからず。將謂赤鬚胡のみならんや、さらにこれ胡鬚赤なり。(行仏威儀 五六頁)

將謂赤鬚胡、胡鬚赤也ト云ハル、始終師資ノ詞不可違、同道理ナル証拠分明也、只暫見解ノアシクナリヌヘキ所ヲ被示レ也、(抄 一・一七八頁下)

(d) いま胡来胡現は、一隻の赤鬚なり。(古鏡 一七九頁)

今ノ胡来胡現ハ一隻ノ赤鬚也トハ、胡ハ来、漢ハ現ト云ヘハ、胡モ漢モ来モ現モカハリタルヤウニ聞ユ、但赤鬚胡胡鬚赤ト云詞アリ、是ハ只同事也、今ノ胡来胡現モ只同シキユヘニ、此赤鬚ノ喩ヲ被レ出ナリ、(抄 一・四一二頁上)

(e) 阿羅漢の神通・智慧・禅定・説法・化導・放光等、さらに外道・天魔等の論にひとしかるべからず。見百仏世界等の論、かならず凡夫の見解に準ずべからず。將謂胡鬚赤、更有赤鬚胡の道理なり。(阿羅漢 三二三頁)

羅漢ハ百仏世界ヲ見ト云事、論蔵ノ所談歟、是ハ猶能見所見ニカカハル、今詞ハ此百仏世界カヤカテ羅漢ノ眼也ト談也、ユヘニ能見所見ヲ離ヌルナリ、百仏世界ト、今ノ能見ノ羅漢トノ各別ナラヌ道理カ、將謂胡鬚赤、更有赤鬚胡ト云ハルル也、只同物ナルユヘ也、(抄 二・二二頁下)

(a)(b)の本文は『天聖広燈録』巻第八(統蔵一三五・三二九a)からの引用である。「AB」を「BA」とするという打返の表現の原則通りではないが、これも「打返の表現」と見ることにしたい。「胡鬚赤」は「胡人の鬚は赤い」ということであり、「赤鬚胡」は「赤鬚の胡人」である。表現は異なっても、赤い鬚をした胡人のことを述べており、異なる内容ではない。大修行の巻(a)(b)では、百丈のことばとして引用されているが、そこでは『抄』の示す如く、不落因果・落因果・不昧因果乃至錯対一転語・転転不錯もすべて同じ意味であるということを表わさんとして使われている。更に(c)では、師と資のことばの異なることを、(d)では、胡・漢・来・現すべて同じであることを、(e)では、阿羅漢と百仏世界とが能見所見の関係にあるのではなく、同一であることを述べんがために用いられている。このように、「胡鬚赤・赤鬚胡」は、不二同一なることを表わす譬喩として使用されていると言える。

(3) 回頭換面・換面回頭

おほよそ回頭換面の面面、これ仏仏要機なり。換面回頭の頭頭、これ祖祖機要なり。(坐禪箴 九八頁)

是ハ回頭換面、換面回頭只同事也、打チカヘタル許也、仏仏要機、祖祖機要ハ、只回頭換面、換面回頭程ノ理也ト云也、只同事也、(抄 一・二五六頁上ノ下)

「回頭換面」とは「頭をめぐらして面のむきを換える」ことであり、「換面回頭」は「面のむきを換えて頭をめぐらす」ことである。どちらも、いわゆるふり返った様を述べているのであって、打返してもその意味は同じである。ここでは『抄』が示すように、「仏仏要機」と「祖祖機要」と同がじであることを表わすために、この打返の表現が譬喩として用いられている。

(4) 盤走珠・珠走盤

(a) 夾山圓悟禪師、(中略)云、盤走レ珠、珠走レ盤。偏中正、正中偏。(中略)いま盤走珠の道、これ光前絶後、古今罕聞なり。古来はただいはく、盤にはしる珠の住著なきがごとし。(春秋 三二九頁)

至テヨキ珠ハ盤上ニ住著ナシトテ、留事ナクマワルナリ、其ヲ云詞ニ、珠盤ニ走ト云ヲ、今夾山ハ盤珠ニハシルト云詞ヲ被ニ云出、是ヲ光前絶後、古今罕聞也トハ被ニ讚嘆ニ也、イカニモ正ハマサリ、偏ハ劣也ト思所ヲ、返返被レ嫌ナリ、偏中正、正中偏トハ、只偏正共ニ無差別所ヲ如此云也、(抄 二・二二二頁下)

(b) 如来道、為説実相印。いはゆるをいふべし、為行実相印、為聴実性印、為証実体印。かくのごとく参究し、かくのごとく究尽すべ

きなり。その宗旨、たとへば珠の盤をはしるがごとく、盤の珠をはしるがごとし。(諸法実相 三六七ノ三六八頁)

是ハ只同事ナル証拠ニ、此詞ヲ被レ引也、(抄 二・二二二頁上)

この語は、『圓悟仏果禪師語録』巻第一九(正藏四七・八〇四a)に見られる。「珠走盤」と言えば、「珠が盤を走る」であるが、「盤走珠」と打返せば、「盤が珠を走る」となって、全く反対の意味となり、「烈焰亘天・亘天烈焰」等の、打返しても同じ意味を表わす表現とは異なる。「珠走盤」と言えば、盤とその上を走る珠とが考えられるが、「盤走珠」と打返すことにより、盤と珠との相対関係は逆になる。このことは、珠が盤を走るといふような、珠と盤とを異なったものとする見方を否定し、珠と盤とが同一であることを示さんとしているのであろう。道元禪師は、この「盤走珠」のことばを、「これ光前絶後、古今罕聞なり」と讚嘆される。(a)ではこのことばの次に、「偏中正、正中偏」があるが、これは、「偏中正・正中偏」が「盤走珠・珠走盤」の関係にあること、即ち盤と珠とが相対するものではなく同一であるように、偏と正とも異なるものではないことを表わしていると言えよう。また(b)では、『抄』に「只同事ナル証拠ニ、此詞ヲ被レ引也」とあり、これは、「為説実相印」「為行実相印」「為聴実性印」「為証実体印」のすべてが同じであることを示すために、譬喩として「珠走盤・盤走珠」が用いられたのであると

解釈している。

(5) 人喫飯・飯喫人

馬祖道の法性は、法性道法性なり。馬祖と同参す、法性と同参なり。すでに聞著あり、なんぞ道著なからん。道性騎馬祖なり。人

喫飯、飯喫人なり。(法性 四一六頁)

法性騎馬祖也トハ、法性ト馬祖ト一体ナル道理ヲ、馬祖ノ詞ニ

騎ルト云詞ヲエムナルニヨリテツケラレタル也、所詮只馬祖ト

法性ト一体ナル姿カ、如レ此イハルルト可ニ心得、人喫飯、飯喫

人アリ、法性騎馬祖也ノ道理ハ、人喫飯、飯喫人ノ道理也、

(抄 二・一八八頁上)

「人喫飯」とは、「人が飯を食べる」ことであって、能食の人、所食の飯となるが、それを「飯喫人」と言えば、「飯が人を食べる」ということになり、能所の関係は逆になり、意味も反対となるが、このように打送すことによつて、能所なく一体であることを表わさんとしているといえる。ここではこの語を譬喩として用いることにより、馬祖と法性との一体なることを表わしている。

(6) 仏祖の嫡孫・嫡孫の仏祖

説の性なることを参学する、これ仏祖の嫡孫なり。性は説なることを信受する、これ嫡孫の仏祖なり。(説心説性 三三二頁)

仏祖ノ嫡孫、嫡孫ノ仏祖ト打チカヘテ、カカル仏祖ノ嫡孫ト云

ヘハ、例ノ詞ニテ、嫡孫ノ仏祖ト云ヘハ、能所ナキ道理サハサハ

ト聞ユル也、(抄 二・九三頁下〜九四頁上)

「仏祖の嫡孫」と「嫡孫の仏祖」とは、『諸悪莫作抄』で説くとこのろ「前仏ヨリ後仏ニ正伝シ」と「後仏ヨリ前仏ニ相嗣ス」(二・六三八頁上)の関係であると言える。そこでは続いてこの道理を、「唯仏与仏ノスカタナリ」と註釈しているが、これに依れば、ここでは仏祖と仏祖の関係が説かれていることになる。嫡孫は仏祖より正しく法を受けた人であるから、その意味で嫡孫は仏祖に同じであつて異なるものではないと言ひ得る。だからそのような正しく法を受けた(仏祖の嫡孫としての)人からすれば、仏祖を逆に「嫡孫の仏祖」(嫡孫としての仏祖)と言うこともできる。「仏祖の嫡孫・嫡孫の仏祖」と打返すことにより、仏祖と嫡孫の同一なることを表わすと同時に、説と性との不二同一なることを示す譬喩として使用されている。

(二) 譬喩以外の用例

(1) 全依・依全

仏性の巻に、次のような馬鳴尊者のことば(『最徳伝燈録』巻第一 正蔵五一・二〇九c)が引用されている。

第十二祖馬鳴尊者、十三祖のために仏性海をとくにいはく、山河大地、皆依建立、三昧六通、由茲発現。(仏性 一七頁)

そして、この「皆依」という語を、道元禪師は「全依」「依全」と解釈され、それを受けて『御抄』はその意味を明らかにしている。

皆依は全依なり、依全なりと、会取し不会取するなり。(仏性一七頁)

又皆依ト云ヘハイカニモ、猶能依所依之心地サシイツ、故全依也ト被レ積、然而是モ猶全依モ依ノ心地相ノコリヌヘシ、仍依全ト云時、能依所依ノ義ハ解脫スルナリ、(抄 一・三九頁上) 依全ト云ハ、依カヤカテ全ニテアル也、能所ヲカヌ心也、

(聞書 一・四一頁下)

「山河大地、皆依建立」と言えば、山河大地が皆、仏性海に依って建立しているという意味に理解されるが、『御抄』は「皆依」をそのようには解釈していない。『正法眼蔵』では、「皆依は全依なり、依全なり」と説かれる。「依」と言えは、「仏性海に依って」というように、能依所依が考えられるが、それを否定するために「全依」(全てが依)と説かれたのであり、それでもやはり「依」の意味が残るから、「依全」(依が全て)と説かれたと『抄』は註釈するのである。依が全てということとは、山河大地は仏性海に依って建立しているのではなく、山河大地は仏性海にほかならなく、全てが仏性海であるということを示している。「全依」を「依全」と打返すことにより、能依所依という相対を否定し、「依」が即ち「全」であるということを表わしている。

(2) 発菩提心・菩提心発

境発にあらず、智発にあらず、菩提心発なり、発菩提心なり。

(身心学道 三八頁)

境ニ対シテ発ルニテモナシ、智慧ヨリ可発物ニアラス、ユヘニ菩提心発トハ被決也、発菩提心ト云ヘハ、イカニモ能発ノ人、所発ノ菩提心、各別ニ思ナラハシタルヲ、菩提心発ト談スレハ能所彼此ヲ離タルナリ、菩提心ヲ発ト仕フユヘニ、菩提心発ト云フカ、殊親切、発菩提心ニテアル也、(抄 一・一二八頁上) 菩提心を発すというのは、境に対して、或は智より発るものではなく、また能発の人と所発の菩提心とが異なるものではないから、能所彼此相対する考えを否定するために、「発菩提心」が「菩提心発」と打返して説かれる。菩提心自からが菩提心を発すのであるから、「菩提心」が「発」であると言える。

(3) 威儀・儀威、行仏威儀・威儀行仏

(a) 威儀儀威、大道体寛と究竟すべし。(行仏威儀 四八頁)

威儀儀威ノ詞、セメテ体脱サトル心地、行仏威儀親切ナル道理ヲ、重委被レ積也、依全ヲ全依ト云ヒ、発菩提心ヲ菩提心発ト心得シカ如シ、(抄 一・一六〇頁下、一六一頁上)

(b) 大の有にあらざる、小の有にあらざる、疑著にいたりといへども、威儀行仏なり。(行仏威儀 四九頁)

是ハ実ニ大小有等疑著ニ似タレトモ、皆是威儀行仏也、此威儀行仏、サカサマナル様ニ聞ユレトモ、威儀儀威ノ詞ホトノ義也、(抄 一・一六一頁下)

(a) の「威儀・儀威」を『抄』では「全依・依全」「発菩提心・菩提心発」の関係と同じであるとしている。即ち「威」と「儀」とが異なるものではないことを、打返の表現は表わ

していると言える。更に(b)では、「行仏威儀・威儀行仏」を、(a)の「威儀・儀威」の詞をもって解釈している。これは「行仏」と「威儀」とが同一であること、仏としての行が仏としての威儀そのものであることを表わしている。

(4) 徧界不曾蔵・不曾蔵徧界

仏祖の道趣する尽乾坤の威儀、尽大地の威儀、ともに不曾蔵を徧界と参学すべし。徧界不曾蔵なるのみにはあらざるなり。これ行仏一中の威儀なり。(行仏威儀 四九頁)

徧界不曾蔵ハ常ノ詞也、是ハ猶物ヲ置テカクレスト云心地モ、イテキヌヘシ、不曾蔵ヲ徧界ト参学スル也、喩ヘハ発菩提心ヲ、菩提心発ト云シカ如シ、(抄 一・一六一頁下)

「発菩提心」を「菩提心発」と打返したように、「徧界不曾蔵」を「不曾蔵徧界」と打返すことにより、徧界において何物もかくさないというのではなく、不曾蔵なることが徧界ということ、即ち徧界と不曾蔵の不二同一なることを表わしている。

(5) 転法・法転

転大法輪は、転自転機あるべし。展事投機なり、転法転あるべし。(行仏威儀 五四頁)

転法転ト云ハ、無能所義也、理トシテ転スルナリ。(聞書 一・一九四頁上)

「転法」と言えば、法を転ずる人と、転ぜられる法があることになるが、「法転」と打返すことにより、能所なきこと

が示される。これは先の「仏説法・法説仏」と同じで、仏(人)と法とは不二同一であるから、法が法を転ずると言うことができる。「理トシテ転スル」とは、このことを言うのではなかるうか。

(6) 伝法伝衣・法伝衣伝

祖祖機要。先師無此語なり。この道理、これ祖祖なり、法伝衣伝あり。(坐禅箴 九八頁)

法伝衣伝ト云ハ、人ノ伝ルニテハナシ、法カ伝ヘ、衣カ伝ル也、是ハ打任テハ伝法伝衣ト云ヲ、打チカヘテ、法ト伝ト能所ナキ所ヲ、法伝衣伝ト云ナルヘシ、(聞書 一・二七六頁下)

「転法・法転」の関係と同じである。「伝法伝衣」と言えば、人が法・衣を伝えるということになるが、「法伝衣伝」と打返すことにより、そのような能伝所伝を否定する。人と法・衣とは不二同一であるから、法が法を伝え、衣が衣を伝えるということになる。

(7) 海印・印海

印水の印、かならずしも印海の印にはあらず、向上さらに印海の印なるべし。これを海印といひ、水印といひ、泥印といひ、心印といふなり。(海印三昧 一〇五頁)

海印三昧ト云ヲ、ココニハ印海ト打チカヘテ云フ、海印ト云ヘハ猶海ニ物ヲ撰入シテ、談スル心地スルアヒタ、印海ト云ヌレハ能所ナシ、解脱ノ言ト聞ユルナリ。(抄 一・二八九頁上)

「海印」の「印」とは映るの意味であるから、「海印」と

言えは海に何かが映るかのごとくに考えるが、「印海」と打返して、そのように相對するものがあるのではなく、「海」と「印」とが同一であることを説くのである。

(8) 仏光・光仏

いはゆる仏祖の光明は、尽十方界なり、尽仏尽祖なり、唯仏与仏なり。仏光なり、光仏なり。仏祖は仏祖を光明とせり。(光明 一一七頁)

イハユル仏祖ノ光明ハ、尽十方界也、尽仏尽祖也、唯仏与仏也トアリ、我等カ日来ノ見解ノ光明ニ非サル条、文ノ面顯然也、
仏光ト云ヘハ、猶能照ノ仏、所照ノ別アルヤウニ聞ユ、光仏ト云ヘハ、能所ナキ道理アラハレテ聞ユ、故ニ仏光光仏ト云、
(抄 一・三三四頁上(下))

「仏光」と言えは、能照の仏と所照の世界とがあるかの如くに考えられるが、「光仏」と打返すことにより、そのような能所は否定され、仏祖の光明(仏光)が即ち尽十方界であると説かれる。尽十方界が仏祖にほかならないのであるならば、あるのは仏祖のみであるから、「尽仏尽祖なり、唯仏与仏なり」と言うこともできる。また「仏光」と言えは、「仏」とそこから発せられる「光」とがあるようにも受け取れるが、「光仏」と打返すことにより、そのような理解も否定されるのは勿論である。「仏祖は仏祖を光明」としてあるのであって、仏祖のほかに光明があるのではない。

(9) 尽界・界尽

それ尽界をもて尽界を界尽するを、究尽するとはいふなり。(有時 一九一頁)

界尽ト云事ハ、界尽ト云ヘハ、猶イカニモ打任テ、世界ヲ置テ、是ニ遍シタル様ニ被ニ心得ヌヘキ所ヲ、界尽ト打カヘセバ、能所彼此ナキ道理カアラハルル也、全依依全、乃至発菩提心、菩提心発ナムト云シカ如シ。(抄 一・四五一頁上(下))

「尽界」と言えは、世界と、そこに遍しているものがあのように考えられるが、「界尽」と打返すことにより、そのような能所彼此という相對を否定し、尽くが世界であつて、世界のみなることを表わす。

(10) 諸法実相・実相諸法

示真実相といふは、諸法実相の言句を尽界に風聞するなり、尽界に成道するなり。実相諸法の道理を尽人に領覽せしむるなり、
法に現出せしむるなり。(諸法実相 三六九頁)

又諸法実相ト云ヲ、実相諸法ト上下シテ談スレハ、諸法ヲ置テ是カ実相ソト心得ラルル所ヲ、実相諸法ト談スレハ、彼此能所ヲ離也。(抄 二・一一五頁下)

『抄』の解釈で十分であろう。諸法と実相とが不二同一であること、諸法がそのまま実相であることを、打返しの表現によつて表わしている。

(11) 無情説法・説法無情

無情所説無情なり、無情説法即無情なるがゆゑに。しかあればすなはち、無情説法なり、説法無情なり。(無情説法 四〇一頁)

無情ハ能説、此外ニ所説ノ法別ニアル様ニ、ヲノツカラ僻見モ

発ヌヘキ所ヲ、無情所説無情也、無情説法即無情ナルカユヘニトハアル也、無情ノ外ニ又交物ナク、能説所説義ハナレタル所カアラハルルナリ、仍無情説法也、説法無情也ト被レ決ナリ、（抄 二・一五四頁上〜下）

「無情説法」と言えば、能説の無情と所説の法があるように思われるが、「説法無情」と打返すことにより、「無情」が即ち「説法」であつて、無情の外に所説の法のなきことを表わしている。

(12) 面授面受・受面授面

およそ仏祖の大道は、唯面授面受、受面授面のみなり。（面授四五〇頁）

比唯面授面受、受面授面トハ、授面ヲハ師ニツケ、受ヲハ弟子ニツクル詞也、今仏祖ノ大道ニハ、只唯面ノ道理カ、授面トモ受面トモイハルル也、此面授ノ時ハ、師資両面不可ニ相對、此道理ナルユヘハ、只一面也、一面ノ理ナルユヘニ、面ヲ以テ授受ト談シ、授受ヲ以テ面ト可レ云也、（抄 二・二二一頁上）

「面授面受」とは、師と資が面相對することによって、師から資へ仏法が伝えられることではなく、資が師に入り、師が資に入つて一体となることである（拙稿『御抄』の『正法眼藏』解釈―否定的表現について―『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三五号所収 三二二頁参照）。それ故、「受面授面」と打返すことによつて、「師資両面相對ス可カラサル」こと、即ちただ一面なることを表わすのである。

(13) 見仏・仏見

あなたがちに見恒沙仏をわしりへつらふことなけれ。まづすべからく随師学を上げむべし、随師学得仏見なり。（見仏 四八二頁）
随師学ノ理カ、則見恒沙仏ナル上ハ、随師学ヲハケマハ、得仏見ノ理ハ、ソノ上ニアキラムヘシト云也、見仏ヲ得仏見トアリ、例事也、得見仏ト云ヘハ、猶旧見ニトコホリヌヘシ、得見ト談レハ、能見所見ナキ也、（抄 二・二六二頁下）

「見仏」と言えば、能見の人と所見の仏とがあることになるが、「仏見」と打返して表現することにより、能所なきことが示される。

(14) 拈華・華拈

しかあればすなはち、拈華裏の向上向下、自他表裏等、ともに渾華拈なり。（優曇華 五三二頁）
是ハ向上下、向自他向表裏等、皆拈華ノ上ノ所談ナルヘシ、ユヘニ渾華拈也ト云フ、全華拈ノ理也、拈華トアルヲ華拈ト打返サレタリ、是ハ能所ナキ道理ヲアラハサルナリ常事也、優曇華カ優曇華ヲ拈シタル道理カ、渾華拈トハ云ハルル也、（抄 二・四二九頁下〜四三〇頁上）

「拈華」が「華拈」と打返されたのも、能所なきことを表わすためである。人が優曇華を拈するのであるならば能所があるが、打返して表現することにより、そのような能所は否定される。それ故、『抄』が述べるように、相對するものではなく優曇華のみ、即ち優曇華が優曇華を拈するということが

できる。

(15) 火焰の諸仏なり・諸仏を火焰とせり

(a) 雪峯山真覺大師、示衆云、三世諸仏、在_二火焰裏_一、転_二大法輪_一。(行
仏威儀 五三頁)

火焰裏に処在する時は、火焰と諸仏と親切なるか、転疎なるか。
(行仏威儀 五四頁)

火焰ト諸仏親切ナル義アルヘシ、火焰則諸仏、諸仏則火焰ナル
ユヘニ、又転疎ナル道理アルヘシ、火焰ハ火焰、諸仏ハ諸仏ナ
ルユヘニ、藏身露角三界タタ心ノ大隔ナムト云、同心ナリ、
(抄 一・一七四頁上)

(b) 玄沙院宗一大師云、火焰為三世諸仏説法、三世諸仏立地聴。
(行仏威儀 五四頁)

火焰の諸仏なるか、諸仏を火焰とせるか。(行仏威儀 五七頁)

火焰諸仏無_二各別義_一ユヘニ、火焰ノ諸仏ナルカ、諸仏ヲ火焰ト
セルカトウケラルルナリ、イツレニモアタリタル義也、(抄
一・一八一頁下)

(b)は「……なるか、……なるか」とあるが、疑問文ではな
い(拙稿『御抄』の『正法眼蔵』解釈―疑問詞と疑問の助詞につい
て―『駒沢大学仏教学部論集』第八号所収 一七一頁)。火焰が諸
仏であり、諸仏が火焰であることを説いているのである。

「諸仏則火焰・火焰則諸仏」ということは、諸仏と火焰とが
異なるものではなく、不二同一なることを示している。これ
が(a)の『抄』で説くところの「親切の義」である。また更に
「転疎の道理」もあるとして、「火焰ハ火焰、諸仏ハ諸仏ナ

ルユヘニ」と説かれる。しかし、これは親切の義と異なるも
のではない。「藏身露角三界タタ心ノ大隔ナムト云、同心ナ
リ」とあるが、「藏心露角」「大隔」は「一方を証するとき
一方はくらし」と同義語であった(拙稿『御抄』の『正法眼蔵』
解釈―否定的表現について―『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三五
号所収 三〇〇―三〇三頁)。故に、「火焰ハ火焰、諸仏ハ諸仏」
とは、火焰と諸仏とが異なることを表わしているのではな
く、火焰と諸仏とが不二同一であって、火焰と言えば火焰に
対する諸仏はなく、諸仏と言えば諸仏に対する火焰はない。
即ち、火焰或は諸仏の一法究尽なることを表わしている。

(16) 図作仏は脱落・脱落なる図作仏

図作仏は脱落にして、脱落なる図作仏か。(坐禅箴 九二頁)

図作仏ハ脱落、脱落ハ図作仏、只同詞ヲ打チカヘテ云也、是ハ
坐禅作仏ノアハヒ如此被_レ云也、(抄 一・二四五頁上(下))

「図作仏ハ脱落、脱落ハ図作仏」と『抄』は述べているか
ら、本文が「……か」で終わっていても、疑問文ではなく肯定
文として解している。「図作仏」と「脱落」とを打返して、
「図作仏」が「脱落」にほかならないことを示している。こ
の「図作仏」は、南嶽懷讓の「坐禅、図箇什麼」という問に対
する馬祖道一の答であり、道元禅師も「坐禅かならず図作仏
なり」(九二頁)と述べておられるから、「図作仏」とは「坐
禅」することであり、「坐禅」がそのまま「脱落」であるこ

とを、この打返の表現は表わしている。

(17) 古鏡にも瑕生・瑕生なるも古鏡

しかあれば、古鏡にも瑕生なり、瑕生なるも古鏡なりと参学する、これ古鏡参学なり。(古鏡 一八四頁)

是ハ又無風情、只古鏡与瑕生一ナル道理ナリ、(抄 一・四二一頁上)

打返の表現によつて、「古鏡」と「瑕生」との同一なることを示している。

(18) 一心一切法・一切法一心

(a) 古仏いはく、一心一切法、一切法一心。(都機 二〇七頁)

法与心一ナル道理ヲ被述テ、(下略)(抄 一・五〇一頁下)

(b) いはゆる正伝しきたれる心といふは、一心一切法、一切法一心なり。(即心是仏 四四頁)

即心是仏カ即心是仏ニ正伝スル也、其心ノ姿ハイカナルソト云へハ、一心カ一切法ニテアル也、一切法カ一心ニテアル也、只一物ヲトカクイハルル也、法ノ甚深ナル時ハ、如此云ハル至テ親切ナル理也、猶ソレカカレトイへハ、相對シタル心地モアリヌヘシ非爾、只一法ノ究尽スル理、如此イハル。(抄 一・一四六頁上)

「一心」と「一切法」とが、打返の表現によつて、不二同一であることを示している。

以上打返の表現の一一について考察してきたのであるが、この表現が表わさんとしているのは何んであるうか。譬喩と

して用いられた「烈焰亘天・亘天烈焰」「胡鬚赤・赤鬚胡」「回頭換面・換面回頭」のように、打返してもその意味が変らないものは、もとのことばと、打返したことばの意味が等しいというところに、その表現が用いられた理由がある。しかし、そのような特殊な用例以外は、譬喩としての場合であれ、それ以外であれ、例えば、「AB」という語順のことばを「BA」と打返すことによつて、AとBとは能所彼此相対するものではなく、不二同一であるということを表わしていると言えるのではなからうか。

確かに「一心一切法」を「一切法一心」と打返すことにより、「一心」と「一切法」とが不二同一であるということば理解し得るが、「伝法」「伝衣」「拈華」「見仏」など、「動詞(A)十目的語(B)」の場合も、AとBとが不二同一であると言えるかどうか問題として残る。だが、それらの場合も、他の者が伝えたり拈じたり見たりするのではなく、打返の表現により能所彼此が否定され、そのものがそのものを伝え、拈じ、見るのであるから、伝え、拈じ、見るのは、そのものにほかならないことになる。それ故、「法・衣」が「伝」「華」が「拈」「仏」が「見」であると言うこともできる。このように、やはりこの場合もAとBとは不二同一であると言ふことができる。

以上のように、打返の表現は、一般的に、「AB」という

語順のことばを「BA」と打返すことにより、AとBとの不二同一なることを示すものであると言えよう。

三 身心脱落・脱落身心

打返の表現を見ていると、如浄禪師が巡堂して打睡している僧を、「坐禪者身心脱落也、祇管打睡恁生（為_二什麼_一カ）」と警策した時、道元禪師は隣単にあってこれを聞き、豁然として大悟し、その後、方丈に行き焼香礼拝して如浄禪師に所懐を披瀝し、如浄禪師もそれを証明したとされる時のことばが想い起こされる。その部分をあげれば次のようである。

天童五更坐禪、入堂巡堂、責_二衲子坐睡_一云、坐禪者身心脱落也、祇管打睡恁生、師聞豁然大悟、早晨上_二方丈_一、焼香礼拝、天童問云、焼香事作麼生、師云、身心落々（脱落カ）来、天童云、身心脱落、脱落身心、師云、這爾（箇カ）是暫時伎倆、和尚莫_二乱印_一某甲、童云、吾不_二乱印_一爾、師云、如何是不_二乱印_一底、童云、脱落々々、（『永平寺三祖行業記』、『曹洞宗全書』史伝上 三頁上）

道元禪師の「身心脱落」という答に、如浄禪師は「身心脱落、脱落身心」と証明を与えているが、これはまさに打返の表現と言えよう。「身心脱落、脱落身心」といっても、身心が脱落するのではない。打返の表現ということから考えるならば、身心と脱落とは異なるものではなく、身心は脱落の身心であるということになる。

この「坐禪者身心脱落也」「身心脱落、脱落身心」のこと

ばに對して、更に先の項の(16)で取り上げた、同じ坐禪に関することばが想い出される。それは、

図作仏は脱落にして、脱落なる図作仏。

である。坐禪は図作仏であったから、「坐禪_二図作仏_一脱落」ということができる。これと「坐禪者身心脱落也」（坐禪_二身心脱落_一）とを、また「図作仏は脱落にして、脱落なる図作仏」と「身心脱落、脱落身心」とを對比すれば、「図作仏を「身心」と置き換えることによって、「身心脱落、脱落身心」は、次のように読むことが可能であることに気付くであろう。

身心は脱落にして、脱落なる身心。

この読み方は、打返の表現という上からの理解と一致する。

如浄禪師は更に、「脱落々々」と述べられているが、これは、『抄』が先の項の(15)で、「火焰則諸仏」を「諸仏則火焰」と打返し、更に「火焰ハ火焰」「諸仏ハ諸仏」とした例に同じである。身心を脱落するのではなく、身心が即ち脱落であるならば、そこには脱落のほかに身心はないから、「脱落々々」と答えられたのであろう。

このように、「身心脱落、脱落身心」は、本稿で考察してきた打返の表現であると言うことができる。

四 おわりに

以上「打返の表現」が譬喩として用いられる場合とその他の場合とに分けて考察してきたが、『正法眼蔵』中、中国の禅語録等に見られるものの多くは、同一なることを示す譬喩としての用法であり、その場合には、打返の表現そのものが仏法を説き示すということはない。それに比して道元禅師の用法は、全くことばに囚われず、「全依・依全」「発菩提心・菩提心発」など、中国の禅者がとても考え及ばなかったであろう自由な打返の表現により、譬喩としてではなく、仏法そのものを説き明かしている。このような打返の表現に対して、『御抄』は、能所彼此相対なることを否定する表現であるという解釈をしている。相対の否定、それは『御抄』の一慣した註釈の立場、即ち「一法究尽」の立場に通ずるものである。

また、如浄禅師の「身心脱落、脱落身心」も、この打返の表現にほかならないのであり、この表現の特徴を理解するならば、このことばの解釈は、より明確となるであろう。

（一九七七、一二、一二）

削除によってこの部分の論旨が変るわけではない。また、改めて述べるまでもないが、削除した(1)は、この場合の例文としては不適當なのであって、(2)(3)と同様の関係を、迦葉仏と釈尊との間で述べたものである。

〔訂正〕前号の拙稿『御抄』の『正法眼蔵』解釈―否定的表現について―の註において、訂正すべき点があることに、校正終了後気付いた。それは、三二二頁上段で、釈尊と迦葉との間を述べた例としての(1)である。(1)は「迦葉仏」と釈尊との間を述べたものであって、「迦葉」と釈尊との間を述べたものではないから、例として適當ではなかった。これは削除すべきである。しかし、