

公案理解の一視点

原 田 弘 道

一

中国で成立した禅宗の禅の特徴の一つとして、動的大機大用が重んぜられたことが挙げられる。ただ印度の禅は拈華微笑の「話」にも示されているように、静的であるが、印度の禅において夢想だにもしなかつた棒喝が中国の禅の最盛期になると「棒雨天の如く、喝雷奔に似たり」（『臨済録』）といわれるよう展開する所以はここにある。印度の坐禅を中心とした禅が、問答商量を中心に見性の法門が展開して、自然に棒喝になったのである。

中国は問答の国であるとわたしは思っている。（富士正晴『中国の隠者』）

と文字の国であると共に、「問答の国」といわれる「問答」を、禅者達はみな超論理的、矛盾的、譬喩的、即物的な表現の仕方で行っていたのである。この「問答商量」が定型化さ

れたものが所謂「公案」である。

公案は初期には現成している理法として、即ち師が問答としてではなく、「理法」として取り上げ、これによつて弟子を誘引したのである。やがて多くの弟子に提示されるようになり、変らぬ理法の性格を持つようになった。そして公案の固定化に伴つてこれを古人の「話」として見るという風が芽生え、古人の公案の依用が行われるようになつたのである。

更にこの公案に頌古・拈古を付し、古人の機縁の追体験をしようとする参究的な態度を持つようになつたのである。かかる過程を経て宋代の看話禅の時代に入つてくるのである。以後日本においても看話禅は盛んに行われ、公案が多く用いられた。

従つて公案は仏祖が開示した仏法の道理そのものを意味し、学人が分別情識を払つて参究悟了すべき問題とされる。その始まりは中国唐代であり、宋代に至つて一千七百則の公

案などといわれる。手本とすべき、先人の言行を公案と称したもので、古則公案とも、単に古則とも、因縁、話、話題ともいう。

一方公案は曹洞禅では「現成公案」として把握し、諸法、一切存在がそのままに真実絶対としてあり得ている意に解する。

この行李したがひて現成公案す（『正法眼蔵現成公案』）

眼前に現われているものがその儘の相において絶対の真理である。本然の公案。諸法実相と同義に『正法眼蔵』で委説されている。

ある場合「花は紅、柳は緑」と説かれながら、一方に「橋は流れて水は流れず」などと逆説的に表現される。この矛盾的表現と前者は同じであるか、また別の事を云わんとしているのか。仏法に二法はない筈である。同一とすれば如何なる意味で云い得るのか。これは一つの例であるが、こういった問題を通し、又「古則公案」と「現成公案」の相違等を通して、公案を理解する手がかりはないか、その原理的な面について若干の考察を試みたい。

ともあれ、公案は難解である。小論はその模倣の細やかな試みの「覚え書き」の一端である。

禅は仏道修行と証悟を生命とする宗教である。悟りは、思量分別に捉われずして、天地宇宙と自己が一枚になることである。能所泯絶、つまり所観の理と能観の智とが不二一体になつたところの無礙清淨な働きである。

理とは真理である。この理を仏教一般では真如、法性、法界、不虛妄性、不變異性、平等性、虛空界、無我性、無相、實相、空性、仮性、如來藏、法身、自性清淨心などと云い、禪においては、心性、心、一心、本来の自己、那一物、無などという。即ち真実にして虚妄ならざる理ということである。道元（一一〇〇—一二五三）は『正法眼蔵弁道話』において、

しるべし、仏法に心性大總相の法門というは、一大法界をこめて性相をわかつ、生滅をいうことなし。菩提涅槃におよぶまで、心性にあらざるなし。一切諸法、万象森羅ともにただこれ一心にして、こめずかねざることなし。菩提涅槃におよぶまで、心性にあらざるなし、一切諸法、万象森羅ともにただこれ一心にして、こめずかねざることなし。このもろもろの法門、みな平等一心なり。あえて異違なしと談ずる、これすなわち住家の心仏をしれる様子なり。

と仏法における「心性」の本質を示し、応燈闕、三師の一人、日本臨済禪の代表的禪匠、大燈國師宗峰妙超（一二八二—一三三七）は、『大燈仮名法語』において

彼ノ本来ノ面目ト云ウハ、色モ形モ無キ物ナリ。譬エバ虚

空ノ如シ。虚空ニハ形ナキナリ。故ニ仏説ニ云ワク、仏身法身ハ猶ヲ虚空ノ如シト説キ給ウ。仏身ト云ウモ法身ト云ウモ、本来ノ面目ノ事ナリ

と「虚空ノ如シ」と抽出された普遍的理法として本来の面目の basic 概念を具体的に示している。これに対しても宇井博士は、

理とは何を指すかについては種々に解説されるが、仏教一般では真如とも法性とも法界とも一心とも真心とも、又、涅槃とも般若とも、其他種々なる異名で呼び、それを場合に応じて用うるのであって、いわば、宇宙なり、又は吾々に考えられ得る一切なりを、凡て一つの全体と見、其中に差別対立を含むと考えずには平等と見做す場合を指すといえ巴、大凡の概念は得られよう。(『仏教汎論』)

と「弁道話」の説を受けたと見てよいか、如上の見解を示している。理を単なる対象として認識することではなく。事態、対象があるがまま、そのままにとられた認識・判断・命題のもつ特質としての真理ではなく、「知るということは成ることだ」というべく、ありとあらゆる一切諸法を貫いている普遍絶対の理法を、一切諸法そのものとしてとらえたものとしての真理(諸法実相)ということになろう。抽象的な理法であるとともに、具象的な実在であり、不二一体のものである。これを禅宗においては、又「公案」という言葉でも表現した。『景德伝燈錄』卷十一に睦州道蹤(七八〇—八七七)の伝

記があり、その中に、「見成公案、汝に三十棒を放す」とあって、見成公案は、全存在がそのまま悟りの姿であり、学人指導上、現実に現れている理法としての性格をも含むものと考えられる。これが宋代になって公案禪(看話禪)が吹唱されるに及び、古則公案としての意味も持つようになった。

かかる意味の公案については、中峰明本(一一六三一—一二三)が、『山房夜話』において、

ある人問う、仏祖の機縁世に公案と称するは何ぞや。幻曰く、公案とは乃ち公府の案牘に喻うるなり、法の在る所にして、王道の治乱實に焉に係れり。公とは乃ち聖賢その徹を一にし、天下その途を同じうするの至理なり。案とは乃ち聖賢、理の為めにするの正文を記せるなり。凡そ天下を有つものは未だ嘗て公府なくんばあらず。公府あるものは未だ嘗て案牘なきにあらず。蓋し取りて以て法として天下の不正を断ぜんと欲すればなり。公案行なわるれば則ち理法用いられ、理法用いらるれば則ち天下正しく、天下正しければ則ち王道治まる。

夫れ仏祖の機縁、之れを目けて公案と云うも亦爾り、蓋し一人の臆見にあらず、乃ち靈源を会し妙旨に契い、生死を破り、情量を越え、三世十方百千の開士と同じく稟くるの至理なり。且つ義を以て解すべからず。言を以て伝うべからず、文を以て詮むべからず、識を以て度るべからず、塗

毒の如く、聞くものみな喪す。大火聚の如く、之に嬰れば即ち燎く。故に靈山に之れを別伝すと謂うは、これを伝うるなり、少林にこれを直指すと謂うは、これを指すなり。

（原漢文）

と定義している。公文書、法律という意味で、正しいものであり權威あるものである。それで、禪の大切な問題もまた正しいものであり、權威のあるものであるというところから、それを喻えて公案と称するようになつたものである。であるから公案のことを「古則」とも「古則公案」とも熟字して用いる。古人の則、即ち古人の仏祖の法則ということになる。仏祖の機縁、因縁である。かかる意味からは、仏祖の一拳手一投足、喫茶喫飯、行住坐臥一切は皆公案たり得る性質のものである。仏祖の語録、伝記等、学人への教示、暗示に富むもの一切が公案ということになるが、今日、一般に公案といわれているものは、教訓暗示に富んだ先人の言行、語句等を簡潔な形にまとめたものを指して云うことになる。

三

投足、喫茶喫飯、行住坐臥一切は皆公案たり得る性質のものである。仏祖の語録、伝記等、学人への教示、暗示に富むもの一切が公案ということになるが、今日、一般に公案といわれているものは、教訓暗示に富んだ先人の言行、語句等を簡潔な形にまとめたものを指して云うことになる。

そしてこの公案に対する学人の基本姿勢は「義を以て解すべからず。言を以て伝うべからず、文を以て詮むべからず、識を以て見るべからず」（『山房夜話』）とあって、禪宗以外の教家の人々が知解を頼りとして経論を扱うのとは全く異なつて、文字によつていい表わされた問題に対し、思量分別を超え、論理的思惟を超えた迫り方が要求されるのである。

看話禪の祖大慧宗杲（一八〇九—一六三）は、多きことを争わざるべきなり。但だ只だ箇の無字を看よ。得と不得を管すること莫かれ。（『大慧書』）

といつてゐる如く、坐禅で工夫する公案は、「無」の一字の一則を原則としている。この一則に鷲直に参究し、見性を果したならば、改めて看話の坐禅で三昧の境地に遊戯する。即ち公案の参究は看話の坐禅とは別々に行するもので、これを坐禅と密着させたのは、白隱慧鶴（一六八五—七六八）になつてからである。

看話禪における公案・問答が同一概念を反覆するのは悟ることを重視するからに他ならない。室内的商量が簡潔な片言隻句、動作で示すのは学人をして体得せしめんとするからである。そこで「公案」には三つの「用」があるとされる。『碧巖錄』「序」に、

嘗謂_ニ祖教之書_一謂_ニ之公案_二者、倡_ニ於唐_ニ而盛_ニ於宋_ニ、其來尚矣、二字乃世間法中吏牘語、其用有_レ三、面壁功成、行脚事了、定盤之星難_レ明、野狐之趣易_レ墮、具眼為_レ之勘辨、一呵一喝、要_レ見_ニ實詣、如_ニ老吏拋_レ獄讞_レ罪、底裏悉見、情歎不_レ遺一也、其次、則嶺南初來、西江未_レ吸、亡羊之岐易_レ泣、指海之針必南、悲心為_レ之接引、一棒一痕、要_レ令_ニ

証悟、如_ニ延尉執_レ法、平友出_ニ入於死_ニ也。又其次、則犯稼憂深、緊驟事重、學奕之志須_レ專、染絲之色易_レ悲、大善知識為_レ之付囑、俾_レ之心死_ニ蒲團、一動一參。如_レ官府頒_ニ示条令、令_レ人讀_レ律知_レ法、惡念纔生、旋即寢滅_ニ三也、具_ニ方冊_ニ案底_ニ、陳_ニ機境_ニ為_ニ格令_ニ、與_ニ世間所_レ謂金科玉條清明對越諸書、初何以異、祖師所_レ以立為_ニ公案_ニ、留_レ示叢林_上者、意或取_レ此。

と、「老吏の情款不遺が如し」「平友出_ニ入於死_ニ」「惡念纔生、旋即寢滅」の三用を説いている。一般的に云つて公案には、疑团の形成と理路の裁断という働きが存するが、個々の公案に関して云えば、宗峰妙超の言葉にある如く、

一千七百則ノ公案トテ、話頭ノ數千七百アレドモ、皆彼ノ

本来ノ面目ヲ見セシメン為メナリ（『大燈假名法語』）

と複雑な分類を試る必要はないかも知れないが、学人誘導の施設として分類も行われている。宗峰には「大燈百二十則」があるが、日本に於いて公案分類を試みた最初は、聖一国師圓爾弁円（一二〇二一一二八〇）である。彼は理致・機関・向上の三類に分けており、南浦紹明（一二三五一三〇九）にも同類のものがある。⁽³⁾

公案の分類は段階的排列という形をとるが、こういった試みは、室町時代から江戸時代にかけての臨済・曹洞両宗に見られる。曹洞宗では「曹洞三位」と称し、「自己」「智不到」

「那時」の三段に分ける傾向が一般化したといわれる。

「理致」「機関」「向上」は参禅学道の「三法」ともいふべきもので、「理致」は宗旨、「機関」は、その働き、「向上」は宗旨、仏境界を超脱した世界である。しかし今日一般に最もよく知られているのは白隱の「法身」「機関」「言詮」「難透」「向上」、更に「末後の牢関」と、五段もしくは六段に分けたものである。そして白隱禅の特徴は、室町時代初期から、洞済両宗を通じて行われていた看話禪と、各派独自の公案群について秘伝の解釈を学ぶ学風、所謂、密参・門參とを結びつけて一体化し、体系化したところにあり、また從来行っていた密参禪が、坐禪（看話禪）と別箇に行われていた無数の公案の参究を、すべて坐禪と密着させ、繰り込ませたところにあると云われる。⁽⁴⁾

「法身」は絶対の理をみる仏教一般の仏陀觀の一種を意味する術語。自己心性そのものになりきることを目的とする公案。初闇に当り、「趙州無字」「隻手音声」「父母未生以前本來面目」等。

「機関」は「はたらき」。見性徹底したものとの自由無礙、自在な働きを練ることを目的とする公案を集めている。不合理な語句を含む公案が多い。傳翁（四九七一五六九）の、「空手に鋤頭を執り、歩行して水牛に騎る」「人橋上より過ぎれば、橋は流れて水は流れず」の偈等、代表的なものである。

その他「南泉斬猫」「石葦捻鼻」「南泉鎌子」等。

「言詮」は「理致」（理法の開示）に当る。前二類の公案で練り上げた仏境界を言語で表現されている公案。「州勘庵主」（『無門関十一則』）「日日是好日」「対一説」「倒一説」等。

「難透」。難透難解。理会し難い、到達し難い意味で、法身、機関、言詮が一則の中に混然と錯綜している公案。「白隱八難透」といわれるものであるが、「婆子焼庵」「倩女離魂」「南泉遷化」等で、前三類の公案で得た境界を更に円熟したところに導くもの。その他「牛過窓櫺」「雲門関字」。

「向上」は徹底無一物の境界に遊戯する。悟り、仏を超脱する意で、仏も悟りもない、法身、機関、言詮、難透もなぐ、向上すらもないところ。「徳山托鉢」（『無門関』一三則）「白雲未在」「百丈再参」等。

「末後牢関」は師家の主觀によつて決つていなかつて、白隱は五段階の総仕上げとして、「五位」「十重禁」を加えていく。「五位」は洞山の五位を修行の階程を説いたものとして用いる。「功勲五位」。「十重禁」は十重禁戒を禅理によつて説き、実践的倫理規範にしようとしたものである。

このような公案の体系に従つて、先づ見性し、然后に、その体験もしくは境界を更に練り深めて、徹底した仏境界を体得せしめようとするところに白隱の看話禪の基本的立場が存するのである。その公案の超論理的、矛盾的表現は、徹底

無、空、無我、能所一元、自他不二、常即無常、無常即常、無執着、無罣碍等、禅理、機用、境界等を示したものに外ならないのである。

さて、曹洞宗にもこういった意味の公案は存する。しかしそれは本来的なものではない。禅宗では中国の宋時代頃から、臨済宗、雲門宗、曹洞宗といった区別なく、公案を参禅学道のテキストとして用いた。これは鎌倉時代から江戸時代までの日本禅宗においても、同様の事が云えよう。『碧巖録』『從容録』『無門関』等の公案集、『景德伝燈錄』『五燈会元』等の公案全集的灯史、『汾陽錄』『臨濟錄』などの祖錄、これらを通して禅の本旨を学び、歴史を知るのである。

永平『正法眼藏』九十五卷中には「弁道話」「現成公案』のよう、道元が自身の言葉で達意的に坐禅や思想を語つてゐる卷もあるが、大部分は公案を提示し、それを論評しながら、禅の諸問題を語るという形をとつていて。また仮名『正法眼藏』に対して、漢文の『真字正法眼藏』が存するが、この『正法眼藏三百則』は道元が主要な公案三百則を集めただのである。同時にこれが仮名『正法眼藏』の元になつていたこと知られる通りである。公案によつて宗旨を学び伝えようとしていたことが解る。そして『真字正法眼藏』が道元自身の参究用テキスト、あるいは学人に提撕し、参究に供せんとしたもの、兩者いずれにしても、大慧の『正法眼藏』を考慮

しての製作であり、更に仮名『正法眼藏』に至る前駆的な意義を担っていたものとされる。⁽⁵⁾

従つて仮名『正法眼藏』は独自の立場を占めるものとしては、歴史的には「曹洞三位」が存し、古来偽書と云われながら、道元の名が冠せられている『永平開山道元和尚仮名法語』には「向上」「理致」「機関」が見え⁽⁶⁾「門參」資料の中にも公案体系が存することが伺える。⁽⁸⁾

「曹洞三位」の「自己」「智不到」「那時」は畢竟「理致」「機関」「向上」の三類と同様に考えられる。「自己」は本来の自己になりきること、「智不到」はなりきりの自己の智も及ばず何物にも捉われぬ無礙自在な働き、「那時」はそれをも透過した向上の徹底脱落の境界ということになろう。またこの「曹洞三位」を白隱の五段に比すると、大凡、「自己」は「法身」「智不到」は「機関」「那時」が「向上」となる。う。

道元の『正法眼藏』が『真字正法眼藏』のみであれば、大慧と同列ということになり、『真字正法眼藏』が仮名『正法眼藏』に展開昇華した所に、大慧からの脱却が存し、その相違は大慧が「古則公案」に、道元が「現成公案」として捉えた所にあるとされる。⁽¹⁰⁾つまり『正法眼藏』は現成公案表闡の為めに著わされたということになる。『御聴書抄』に、今のは七十五帖つらねらるる、一一の草子の名字をあげて、現成公案とも云べし。
とあるによつて知れる。更に、
公按とは、今の正法眼藏を云也、但現成と云へば、又もとはあらはれざりつことを、今現成するにあらず、隠没に對したる現成とは心得べからず、現成をきらふ程ならば、却て詞をいむべし、詞をいむべくは、仏吾有正法眼藏と被仰御詞をも不可用歟、不可然也、成の字は能々、可心得事也、或学者即身成仏の義を談するに、即身成仏ととく詞、仏法といひがたし、成といはれん、仏非可尊頗劣也云云、此難一旦は、誠通満の義に超て、きこゆれども、即身と表した事もあり、また他日を期したい問題もある。ここでは次に、日本曹洞禪における独自の公案の意義についてみよう。

四

云、具足の成仏をば、世間に云ふ成とは不可心得、仏の上に置て、成仏をは可心得、今の法華經の釈文に、衆生如教行、自然成仏道と云如教行と云はば、自然の詞、不相応にきこゆ、然而此教行はいか程とささず、さればこそ、今の經説相は、甚深なれ、自然とはあれども、外道の自然見の義には、あらざるべし、教行と云も、果を待つ行にはあるべからず、今の現成の成は成仏の成に心得合すべし。此公按と云詞は、俗の家より出づ、世間出世にわたりて心得らるべし、平不平名曰公とあり、先世間のみだれたらむを、たへらぐる、尤公たるべし、徳政ををこなはむを、平不平と云べし、守分名曰按何事につけても、守分をみだれざらむ、尤按と云べし、是程に外道の法をも心得べし、声聞縁覓等の行にも、皆其位に平不平、分を守るべし、如此なるゆへに、今の七十五帖の草子、名目はかはれども、帖ごとの見成公按なるなり、すべて法文を心得、義をたつるも、只一義也、無能所無彼此、全機をのみあかす、第一の見成公按にて、第七十五の出家までをなじ義をのぶる也、抑此平不平守分の詞を、世間のごとくに心得ば、又非本意、不平さだめん、平不平一と心得ぬる上は、不平をなをして平ずるとは難云、守分も分際あるべくは、こなたの仏法とは、不可取者也、全機の不平守分なるべし。（『正法眼藏註解全

書』第一卷一八四一五頁）

とあって、「現成」の「現」は、隱顯存没に不拘、天地法界ありのままの相を指し、「成」は成仏の成と心得え、成壞にかかわらない、本来の面目底を指す。従つて「現成」は、現に成じている事実、現実相を云い、法華で云えば、万法、諸法實相を云い、造作することなく、完全無欠な具体的事實にして実相、仏性の開顯であるということになる。「公案」も、一般的意味と全く異なり、「公」は「平等義也、平不平名曰公又、平不平一と心得」べきもので、不平をならして平とするのでもなく、平、不平共に、公平無私に具体的現実相をあらわしている。「案」は「守分義也、守分名曰按、また全機の不平守分、守分も分際あるべくは取るべからず」で、現成している具体的事實は、平、不平、時処位を問わず、絶対的事実の相に変りなく、本来の面目、万古不易の真理を保任している。従つて現成と公案は表裏一体なもので、同一事実の表現に外ならないということになる。以上によつて現成しているものは公案であり、古則公案の意味ではなく、動かすことの出来ない、法則、規範、真理という意味になる。現成公案は現成せるものはすべて絶対の真理であり、それは「認識・判断・命題のもつ特質としての真理」ではなく、自己の当体として把握されるべきものであり、それを実証するのは、「身心脱落」を内容とする「只管打坐」である。⁽¹⁾

このように現成公案は宇宙を貫いている法則という客観的理法ではなく、古則公案でもない事は理解できる。公案・古則公案一般について、宇井博士が『禪宗史研究』において、禪家の特質は、直に自己心性に徹するを基として、そこから一切を見るにあるから、進みゆく方向にあるのではなくして、かえって此方に来る方向にあるものである。禪家の問答は、一般にその意味が不明であるとせられているが、しかし多くの場合この根本の自己心性を指しているか、またはそこから一切を見ることを意味しているか、いずれかにあてて考察すれば、だいたい理解せられるほどである。

（『禪宗史研究』一）

と、鋭く公案、禪問答の本質を剔抉している。即ち禪問答の多くは、自己心性を問題としたもの、及び自己の心性に契当した悟りの世界の消息を問題としたものであるといふのである。矛盾的超論理的古則公案の中に仏法を求める立場としてはかくの如きものとなろうが、道元においては仏法の中での公案ということになろう。『普勸坐禪儀』に、

所謂坐禪非習禪也、唯是安樂之法門也、究盡菩提之修証也、
公案現成、羅籠未到、若得此意、如意得水、似虎靠山、
とある如く、公案現成（現成公案）は羅籠「未だ到ら」ざる所のものであり、積極的に表現するとなれば、
はなてばてにみてり、一多のきはならんや、かたればくち

にみつ、縦横きわまりなし、（『正法眼藏弁道話』）
と一切の言語が親密語として、公案としての意味を持つてこよう。そしてまた『正法眼藏』がその具体的顯現である。さらにはその立場は、

その宗旨は、三乘十二分教は仏祖の法輪なり。有仏祖の時處にも転ず、無仏祖の時處にも転ず、祖前祖後おなじく転ずるなり、さらに仏祖を転する功徳あり。祖師西來意の正当恁麼時は、この法輪を總不要なり。總不要といふは、もちろんざるにあらず、やぶるるにあらず、この法輪このとき總不要輪の転ずるのみなり。三乘十二分教なしといわず、總不要の時節を観見すべきなり。總不要なるがゆゑに、三乘十二分教なり。三乘十二分教なるがゆゑに、三乘十二分教にあらず、このゆえに三乘十二分教總不要と道取するなり。（『正法眼藏仏教』）

と十二分教と西來意は全同全別にして、「このとき總不要輪の転するのみなり」と一方証一方暗の相對的転法輪を超えた絶對的転法輪ということができる。そして現実に基き、而今にして絶對の一事實を、それは事實より事實へ、現成公案より現成公案へと、そこにおいて發揮し、示されているのである。

道元の「公案」は、一切のあらゆる諸法は、そのままに真実絶対としてありえているという「現成公案」の意であることが解ったが、その実践的意義は修証不二、本証妙修、只管打坐ということになる。本証の信に基く坐禅である。

修行仏道者。先須^レ信^ニ仏道。信^ニ仏道者、須^レ信^テ自己本在^ニ道中。不^ニ迷惑。不^ニ妄想。不^ニ顛倒。無^ニ増減。無^ニ誤謬^ニ也。生^ニ如^レ是信。明^ニ如^レ是道。依而行^レ之。乃学道之本基也。（『学道用心集』）

とあり、従因向果の行でなく、従果向因の行である。また仏果位にあらざれば、信現成にあらず、この故に云く「仏法大海、信為能入」なり。おおよそ信現成のところは仏祖現成のところなり（『正法眼藏三十七菩提分法』）

本証の信確立のところが仏祖現成というのであるが、この本証の信に関して、修証隔別の看話禪との相違について、見性禪（看話禪）は、己れを衆生の立場に引き下げ、改めて見性して成仏せよとするから生仏相対であり、修証の二元観である。しかし「生仏一如」「衆生本来仏なり」ということは「釈尊の正覚によつて、また諸經典によつても、証明されいる」のだから、「今さら改めて見性して自身の性を確かめるまでもないことである。」「すでに先哲によつて確証されていふことをふたたび検討しなおすには及ばぬ」「それでは仏説經説を信じておらぬことになる」。それで、道元は「信」を

学道の本基とする。それに対して、見性禪は「疑」を学道の本基とする。それはまことに對蹠的である。これは「宗旨の性格」による相違であつて、どうすることも出来ない、とする見解に対し、『道元入門^{〔12〕}』において、

道元の信はただちに「仏祖現成」であり、「仏果位にあらざれば信現成にあらず」という信でした。そういう「信」と「すでに先哲によつて確証されていることを、ふたたび検討しなおすには及ばぬ。それでは仏説、經説を信じておらぬことになる」といわれるような「信」との間には、何か本質的な違いがあるような気がしてならない、ということです。……このような「信」は、まだ「凡夫の立場」が残つてゐる信であり、そこにはやはり「生仏相対」の見が払拭しきれていないのではないでしょうか。「仏としての自己」を信じるといつても、やはり現実にはそのことをみずから凡夫の立場にいて、凡夫として言つておられると思えてならないのです。

と核心を衝いた疑義が示されている。『隨聞記』三に、仏道に入るには善惡を分ち、よしと思ひ、あししと思ふ事を捨て、我が身よからん、我が心何と有らんと思ふ心を忘れ、よくもあれあしくもあれ、仏祖の言語行履に順ひ行くなり。

我が心によしと思ひ、また世人のよしと思ふ事、必ずよか

らす。然れば、人目も忘れ、心をも捨て、ただ仏教に順ひ行くなり。身も苦しく、心も患とも、我が身心をば一向に捨てたるものなればと思うて、苦しく愁つべき事なりとも、仏祖先徳の行履ならば為すべきなり。この事は能き事、仏道に叶つたりと思ふとも、なしたく行じたくとも、仏祖の心になからん事をなすべからず。是れ即ち法門を也能く心得たる事にて有るなり。

と知解による疑・信を超えた仏法への絶対隨順が要求される。さればこそ、

仮令仏と云ふは、我が本知ったるやうは、相好光明具足し、說法利生の徳有りし釈迦弥陀等を仏と知つたりとも、知識若し仏と云ふは蝦蟇蚯蚓ぞと云はば蝦蟇蚯蚓を是れらを仏と信じて、日比の知恵を捨つるなり。(『正法眼藏隨聞記』二)

と一切の己見を放下し、知識に隨順し、情見を改め、「當時の見ゆる処を仏と知るなり」と我の否定において、本証の世界が展開してくるのである。かかる意味において、かくのごとく代代嫡嫡の祖師、ともに弟子は師にまみえ、師は弟子を見るによりて面授しきたれり。一祖一師一弟子としてもあひ面授せざるは、仏仏祖祖にあらず。(『面授』)と仏法の真理は師資に伝授せられるものである。従つて仏法の真理は「証」において師資証契即通の「參師するに無師独

悟」(『法性』卷)して師資一体の尽十方界身現成の仏祖となるのである。従つて法は人によつて具現され、人より人に伝えられるべきものであり、学仏道は、単に教論學説を学び信することでもなく、悟りを証明する必要のないものでもなく、人間の営みを超えた不染汚の修証として仏法の真理を具現した「仏祖」に学び、疑信を超えた絶対隨順行において現成するものである。

一般的に云つて、仏とは法と一つになった者、「普遍的な真理を悟つた者」である以上、悟られた真理は絶対であり、これは仏が出現するしないにかかわらず、悟、未悟にかかわらず永遠不变の絶対の真理である。この真理との出会い、それは個が普遍を行じ、個であることから訣別する事において現成するものである。これが先驗的絶対的事実として身証されるのは「我」が否定せられて、普遍的事実、法に隨順することにおいてに他ならない。ここに決定の「信」が確立し、信決定がそのまま仏作仏行の行持となるのである。この信決定を基本的立場とする、これが本証の信である。換言すれば、真理の中に生かされて生きている事實を直下承当することである。

しかし道元は実践の場において語録、公案等を見ることを学人に勧めている。例えば、

学人初心の時、道心有つても無くとも、經論聖教等よくよ

く見るべし、学ぶべし。（『隨聞記』五）

学道の人、話頭を見る時、目を近づけ、力を尽して、能々是を見るべし。（『隨聞記』六）

とある。同時に一方では、

公案話頭を見て聊か知覚あるやうなりとも、其れは仏祖の道にとほざかる因縁なり。無所得、無所悟にて端坐して時を移さば、即ち祖道なるべし。古人も看語、祇管坐禪ともに進めたれども、なほ坐をば専ら進めしなり。また話頭を以て悟り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なり。まさしき功は坐にあるべし。（『隨聞記』六）

と公案話頭を否定し、坐を勧めている。この矛盾をどのように理解するか。それは、やはり『隨聞記』三に、

我在宋の時、禪院にして古人の語録を見し時、ある西川の僧の道者にて有りしが、我れに問うて云く、「なにの用ぞ」。云く、「郷里に帰つて人を化せん」。僧云く、「なにの用ぞ。」云く、「利生のためなり。」僧云く、「畢竟じて何の用ぞ」と。予、後にこの理を案するに、語録公案等を見て、古人の行履をも知り、あるいは迷者のために説き聞かしめん、皆是れ自行化他のために無用なり。只管打坐して大事を明らかめ、心の理を明らめなば、後には一字を知らずとも、他に開示せんに、用ひ尽くすべからず。故に彼の僧、畢竟じて

何の用ぞと云ひけると、是れ真実の道理なりと思うて、その後語録等を見る事をとどめて、一向に打坐して大事を明らめ得たり、

とある如く、道元自身においても、公案が捨てられ、打坐専一の体験を持っており、かかる体験に基いた只管打坐の上からの公案取捨自在の学人接化のあり方と見ることができよう。また思想史的には、只管打坐を説きつつ公案を用いる宋朝禅的な家風から只管打坐即仏法、本証妙修の純粹な正法へと脱却し、『真字正法眼藏』から仮名『正法眼藏』への転換に伴い、古則公案から現成公案へと昇華していくといえよう。⁽¹⁴⁾

六

古則公案に対する態度、現成公案に対する姿勢、それは修証隔別と本証妙修の立場の相違と見る事が出来ようが、いずれにしても古則公案の超論理的表現、また現成公案の立場からする道元の経典の読み替え、共に難解である。鏡島博士は道元の経典読み替えについて、『道元禪師の引用經典・語録』の研究⁽¹⁵⁾の中での四範例を挙げている。そしてその基本的姿勢については、経典語録は現実を明らかにするものとして読みとられ、事実より、事実へという基本的立場に基き、更に絶対の真理を相対の現実においてとらえる現実中心の信条が

うかがわれる」とされている。

仏教は因果業報説と縁起説を持つ。業報説は狭く、縁起説は広い。時間的先後の因果関係だけを考察するものが因果業報説である。ところが現象の関係は、時間的先後の因果関係だけでなく、周囲の事象との同時的な横の関係もある。この関係を理論の上から見れば、前から後に対してだけでなく、後のものが前のものに關係し、また前後左右に種々様々な關係をもつてることが知れる。縁起という時にはこれらのすべての関係を含むものである。

従つて縁起はまず現象の動きを具体的な事實として考察するものと、時間的先後關係、空間的同時的相互關係を考察する場合もあり、更に現象間の關係を論理的に考察するものもある。それは時間的異時、空間的同时とかいう場を離れて、論理的立場から抽象的に眺めたものである。事々無礙法界縁起論などその代表的なものであろう。

我々の日常の生活経験の場、実践の場は因と果とを取り換えることは出来ない。例えば雨と洪水との關係で見れば、これは取り換えて洪水が先で雨を後とする事は絶対に出来ない。ところが、 $2+3=5$ 、 $2 \times 3=6$ という論理関係では、前項と後項は自由にとりかえることが出来る。順序も逆にしてもさしつかえない。このように論理的関係は抽象的なものであるから、時間的前後などは全く關係しない。⁽¹⁵⁾ 公案の場合矛盾

的表現となるが、この一つの具体的因果と論理的縁起は本来二にして一、一にして二とも云うべきもので、それは具体的な実践の場において、確實に行ぜられ（只管打坐）、身証せられて（身心脱落）始めて一如なるものとして弁証され得るものである。

例えは、法性は、宇宙の全存在が無常、無我、因縁所生であるという理法である。これが「空」とも、後には「無」とも表現された。この理法は元來、宇宙間の諸法を如実に觀察して、抽象的にとらえた理法である。だがこう解釈するだけでは、法性の正しい概念は得られない。なぜならば法性は、抽象的な理法であると共に、具体的な實在でもあるからである。宇宙に存在するものは、一つとして無常、無我・因縁所生でないものはない。この理法はありとあらゆるものから抽出したものである。とすれば、この理法は、具体的、具象的にはありとあらゆるものそのものとなり、そこから、ありとあらゆるものを持つ全体とみて、それを絶対の理法そのものとみるとらえ方が生まれる。仏はこの理法、法性を悟り、法性そのものになりきつた人であるから、實在は仏を構成する体ということになる。そこでこの實在を、仏性とも法身ともいうのである。

この仏性、法身を身証するということは、諸法を理法や永遠の相において見る観想の世界を示したのではなくて、絶対

の理法（真理）をあらゆる相対の現実の場でとらえることには他ならない。それは吾我のはからいを絶し尽くした空無我なることにおいて一如のものとして捉えられるのである。確實なる実践体験とはこれをいう。この消息を語る一例として、

『義雲和尚語録』卷下の断臂上堂に、

順行三千。泥龍吟_レ潭。玉馬歩_レ雪。逆行八百。烏龜向_レ火。
水老皺_レ眉。達磨不来東土。面壁九年。二祖不往西天。得
髓三拜。波爛起_ニ平地。

とあって、不來不去の空不動の理と面壁九年、三拜得髓の具体的伝法の事との一如相即が説かれる。身でもって行使証することに於いて、無法に法を伝える事が出来るのである。されば『隨聞記』三に、

また云く、得道の事は心をもて得るか、身を以て得るか。
教家等にも「身心一如」と云つて、「身を以て得」とは云へども、なほ「一如の故に」と云ふ。正しく身の得る事はたしかならず。

今我が家は、身心俱に得るなり。その中に、心をもて仏法を計校する間は、万劫千生にも得べからず。心を放下して、知見解会を捨つる時、得るなり。見色明心、聞声悟道のごときも、なほ身を得るなり。

と「身心一如」だから、身で得るのではなく、身心共に得る。それは心を投げ捨て、知解を捨てた時に得るのである。

て、それはまさしく身でもって得ることになる、というのである。

『学道用心集』に、
観音入_レ流亡_ニ所知。

とある。この語は、『首楞嚴經』第六、『宗鏡錄』二十五、『大慧法語』第六にも見え、大鷗の弟子香嚴智閑の悟道の偈の「一擊亡_ニ所知⁽¹⁷⁾」とも共通する。しかし『楞嚴經』の「初めて聞中に於て、流れを入して所を忘す、所入既に寂なり」の語に基いたものであろう。これは声を聞けば、鐘の音だと知る。耳識が流転して知るとされるのであるが、その音を認識する耳識は畢竟何物ぞと「流を入し」て自己に返照してみると、これが耳識と認むべきものは一つもない。すれと鐘の声を知る底の能縁の識は空であることが解る。しからば何物が声であろうか、既に能縁の識が空寂であるとしてみれば、所縁の鐘の声も、亦空寂でなければならぬ。この所縁の声の空寂であると悟つたのを「所を亡ず」と云う。

つまり鐘の声と知るのは耳識より外にないのであるが、その耳識が畢竟無自性であつてみれば、鐘の声というべきものはないから、能所共に畢竟空である。この空の境界に至れば所縁の声があつても、その声に対しても能縁の識が変動しない。能縁の識が変動しなければ既に動相を亡ずるというものである。平たく云えば捉われを脱することである。静は動に

対して起るものであつて、謂はゆる相対の名目であるから、どちらか一方が亡くなれば、他の一方も無くならねばならぬ。しかるに既に動相が亡じてみれば静相は自然に亡ぜねばならなくなる。そこを本文では後の言葉に「動静の二相了然として生ぜず」と云うのである。しかして動静の二相が生ぜぬことになれば、それは明暗・通塞・生死・凡聖・離合・集散・迷悟・身心等一切相対の法は総じて亡ずるは自然であるから、一切の能所対待を脱落することになる。

この能所脱落の所を肯定的に云えば、六根・六境・六識が、それぞれ眼根・眼識・色と対応し、耳根・耳識・声が対応するだけという事がなくなつて、十八界が一つの全体としてその中で縦横無尽の対応が出てこよう。体験的には「縁に対せずして照し、事に触れずして知る」ということにもなるが、これららの消息を道元は、『正法眼藏谿声山声』卷で端的に、
若し耳を將つて聴くは家常の茶飯なりといへども、眼処に声を聞く、これは何必不必なり。

と示して、日常茶飯事の経験的事実を超えた能所泯絶の空の絶対的真実を示しており、義雲はこの常識や思量分別の一切のとらわれを脱し真理と一つになる真理現成の消息を逆に「耳處見色」と表現しており、洞山は「悟道の偈」で、「眼處聞声方得知」と示している。「鼻處聞声」ともいえよう。

このように自己が空になることに於いて時間空間一切存在

するもの全てと縁じ合つてゐる一つの世界として受けとれるのである。先に具体的因果と論理的縁起が一つのものとして受けとれるは具体的因果つまり確實な実践に於いて見えて来述べたが、正しくこれは空無我の実践体験に於いて見えて来る世界であり、庭前の「柏樹子」の世界である。敢えて云えばそれは無分別智の「自己」展開の働きに他ならない。

七

「眼處聞声、何必不必」の世界、それがまた「現成公案」の世界に外ならないと思うが、道元は、実践的立場から見た、諸法の絶対性に関して、時間論的存在論的に「有時」の思想として展開している。これは『有時』卷その他の諸巻に見られるものである。

いわゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。
丈六金身これ時なり、時なるがゆゑに、時の莊嚴光明あり

（有時）

とあって、時間即存在、時間とは諸法、存在それ自体であるとする思想であり、一切諸法は、『海印三昧』卷において、起かならず時節到来なり、時は起なるがゆゑに。いかならんかこれ起なる、起也なるべし。すでにこれ時なる起なり。皮肉骨髓を独露せしめずといふことなし。

と一切は全露のすがたで、いまここに現前しているという。

さらにそれは前後際断した独立無伴の存在として『現成公案』卷で、

たきぎははひとなる、さらにかへりてたきぎとなるべきにあらず。しかあるを、灰はのち薪はさきと見取すべからず、しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、後あり先あり。かの薪はひとりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしめるのちさらには生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり、このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり、このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。

薪は一面では経歴して前後と関連しているが、前後際断で生と死も同様である。一時の位にして絶対である。このように時間は、現在の瞬間が過去・未来の前後との関連を全く絶した、前後際断、独立無伴の絶対の現在だというのである。そしてそれが「経歴」の働きを持つという。即ち『有時』卷に、要をとりていはば、尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり。有時なるによりて吾有時なり。有時に経歴の功德あり、いはゆる今日より明日に経歴す、今日より昨日

に経歴す、昨日より今日に経歴す、今日より今日に経歴す、昨日より今日に経歴す、

と述べ、前後際断の絶対の現在は同時に過去、未来と重々無尽的に相連関して経歴するという。前者を時間の非連性というに対して、連續性を意味する。これを主体的に受けとめて、芙蓉道楷の「青山常運歩・石女夜生児」の語を釈して、もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をいまだしらざるなり。自己の運歩なきにはあらず。自己の運歩いまだしらざるなり、あきらめざるなり。自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり。

と示している。即ち、これは単なる常識的固定観念の否定に止まらず、常即無常の理は、無常を無常に打ちまかせた時、一切が無常の経歴の相において捉えられるのである。そしてこの時間の経過する姿、時間の経歴性が次に「有時の而今」として捉えられる。無常即常の常を時間的に見ると、

いはゆる山をのぼり河をわたりし時に、われありき。われに時あるべし。われすでにあり、時さるべからず。時もし去來の相にあらずば、上山の時は有時の而今なり。時もし去來の相を保任せば、われに有時の而今ある、これ有時なり。かの上山渡河の時、この玉殿朱楼の時を呑却せざらんや、吐却せざらんや。三頭八臂は、きのふの時なり、丈六八尺は、けふの時なり。しかあれどもその昨今の道理、た

だこれ山のなかに直入して、千峰万峰みわたす時節なり。

すぎぬるにあらず。三頭八臂も、すなはちわが有時にて一経す、彼方にあるににたれども而今なり。丈六八尺も、すなはちわが有時にて一経す、彼處にあるににたれども而今なり。（『有時』）

と、瞬間瞬間の現在は、過去・未来の前後を包摂する三世一貫の「今」であるという。「有時の而今」と云い、または「永遠の今」と表現されるところのものである。三世一貫の絶対の現実として「今」を十全に生きること、「生也全機現、死也全機現」の全機現成は「今」を描いてはいる。だからこそ本証妙修、修証不二の生き方となるのである。

かくて「有時」の思想のもと、一切は隠顯出没もない「現成公案」として存在すること、一切は無常遷流してやまざると、一切は空なること、空なる姿のほかに真実はないこと、こ_{法眼藏}において、ある時は実踐論的に、また時間論的に存在論的に、更には対象論的に、委曲を尽して法の真実を説き明しているのである。そして諸法がそれぞれの相そのままで絶対であるとともに、生死もありのままな相そのままで絶対であることを説き、学道が修によつて証を求むべきものではなく、涅槃そのものである生死を生死として受けとめる絶対の人生を生き、身心脱落を果すことによつてはじめて直下に

円成するという本証妙修としての只管打坐を勧めること、そこには「現成公案」の意義があつたということが出来よう。そ_{うでなければ、これらは単なる道元の実相論・縁起論に止まつてしまふであろう。（未完）}

註

- (1) 拙稿「非思量について」『駒沢大学仏教学部研究紀要』二十六号参照。
- (2) 『聖一國師語録』には理致・機関・向上・向下の四種を上げているが、ここでは三類としておく。
- (3) 『大應國師法語』には、理致・機関・向上の三重の義を立てている。
- (4) 佐橋法竜『禪一公案と坐禅の世界』参照。
- (5) 鏡島元隆「道元の思想」「道元の生涯と思想」講座道元。
- (6) 拙稿「中世における洞済交渉の一側面」『駒沢大学仏教学部研究紀要』三十四号参照。
- (7) 門参は学人が師家について、その師家の属する門派の定めた公案群を参究すること。またその公案群。公案群に師家の解釈を書き加えた書冊も、門参といわれる。当時の曹洞宗寺院では、学人は、上堂・垂示式等の公開、入室・夜参などの非公開、の二つの場において、師家の公案に対する解釈を学ぶが、門参は、非公開の場で師家の秘伝を受けることといわれる。室町初期には洞済共に「密参」と称した。
- (8) 金田弘『洞門抄物と国語研究』別冊資料篇、最初第一（雲門透法身句、首山竹籠、香巖樹上）、从性智第二（雲門折脚大悟、松源岳大力量人、粟米粒）、転凡入聖第三（須弥山・三頓棒・

古徳前世罪業)、忘智寂三閻第四(雲門綱宗偈・劫火洞然・殺人放火)、自己目前定第五(韶陽新定機・龐居士不落別処・趙州達道人)、自己醒處第六(雲門非思量・至道無難・柏樹子)、自己目前両墀隔第七(六不収・大通智勝仏・白沢図・六祖不染汚)、自己目前一致第八(百丈野狐・百丈野鴨子・南岳車話・体露金風)、自己転處第九(雲門紅簾・香林応諾話・睦州坦板漢)、自己功転處第十(雲門話墮・雲門餽餅・洞山麻三斤)、自己真照淵源第十一(六十棒・廬陵米・広額居士)、毫釐之差(外道問仏・法眼修山主問答・仏界魔界)、智不到一句子(指頭口破・黃檗無師禪・定上座併立)、独在智不到(六祖伝衣・南泉月下払抽・洞山独木橋)、清白円明之智不到(船子夾山・徳山入門棒・宏智格外玄機)、智不到異弁眼(鴻山水枯牛・平常心是道・投子婆子応諾・南泉有主沙弥)、智不到智具足(惠超問仏・六祖風幡・本来面目)、智不到智学用(藥山高沙弥・洗鉢孟・臨濟滅不滅)、智不到転處(夾山境・道吾智不到・藥山陞座)、智不到不点転處(南泉智不到・茅鎌子・南泉水枯牛・趙州勘破・趙州四門)、功位路去通處(普天匝地・二僧捲簾・宏智向上事・同安家風)、不転之黒物(同安天人師・護国本来父母・誕生王子)、那邊承当(維摩入不二・夾山無賓主・仏向上事・大隨亀話・世尊陞座)、仏界魔界(壁上掛錢財・金峰砂額・沙門看経)、那時位裡双帶(世尊拈華・迦葉刹竿・青原鉢斧子)、那時位裡点側(洞山回互傍參・陰氣陽光・宏智落)、偏正一致(托鉢下堂・七種菜)、那時之主勘弁(幻人真人本来人・武帝達磨・趙州無・南泉牡丹花・三処相見・鳥窠布毛・雲門餽餅・護国本来父母・鼇山成道・趙州石橋・楊岐三脚獅児)、那時誰勘弁(他是誰)、那邊透過(曹山不变異・独木橋)

鐘樓上念讃(劉鐵磨・保福遊山・三界無法)、那邊退得這裡行履(臨濟殺人放火・清税孤貧・六外一句)、衲僧出格自在(普化鈴鐸・禾山解打鼓・南岳一口呑尽・南泉仏見法見・打地棒)、衲僧本分行履(洛浦親處棒・興化出不出問答)。門參資料の一例である。

(9) 拙稿「中世曹洞禪の一考察」『駒沢大学仏教学部研究紀要』三十三号。

鏡島前掲論文参照。

(10) 「打坐は即ち正法眼藏涅槃妙心なり。嫡嫡面授し、親しく密印を承け、師資骨髓・証契して見に伝う。唯だ此の一事実のみにして、余事は即ち不是なり」(『永平広録』四)。

秋月竜珉『道元入門』。

(11) 拙稿「道元禪師の疑团について」『印度学仏教学研究』三四鏡島前掲論文参照。

(12) 「四範例とは、第一、原文では未來あるいは可能性として示されたものが、現在あるいは現実性として読みなおされること(時節若至・當得阿耨多羅三藐三菩提)。第二、原文では修行の発足点と到達点とが異時として示されたものが、同時として読みなおされていること(若執坐相非達其理・密受心印)。第三、原文では相対的意味として示されたものが、絶対的意味として読みなおされていること(他心通・皮肉骨髓)。第四、原文では譬喻ないし象徴として示されたものが、実在として読みなおされていること(空華・画餅不充飢)」。

(13) (14) (15) (16) (17) 水野弘元『仏教の基礎知識』一六一頁。

「一擊亡_ニ所知、更不_ニ自修治、動容揚_ニ古路_ニ不_レ墮_ニ悄然機_ニ虚々無_ニ蹤跡_ニ声色外威儀・諸方達道者・咸言上々機_ニ」。