

# 『正法眼蔵抄』口語訳の試み

— 現成公案(一) —

はじめに

『正法眼蔵』の現代語訳が、近年多数出版されている。その多くは、『正法眼蔵抄』を抛り所とする伝統的解釈とは異なっており、そうした点への批判は、しばしば耳にするのであるが、しかし、伝統的解釈に基づく現代語訳はとなると、単に古語を現代語に置き換えるだけの逐語訳ではすまないものであるから、非常に困難な仕事となる。筆者は、現代語訳をする能力を持ち合わせてはいないが、本文の現代語訳の前段階として、『正法眼蔵抄』を口語訳することが必要であろう。また、筆者の研究対象である『正法眼蔵抄』を、正確に理解するためにも、口語訳は行なっておかなくてはならないと考える。

本稿は、筆者の浅学非才なるをも顧みず、『正法眼蔵抄』の口語訳を試みたものである。『正法眼蔵』を理解するため

の、『正法眼蔵抄』の口語訳であるから、『正法眼蔵』の本文を引用した部分、及び仏教語・禅語の多くは、敢えて現代語訳しなかった。できうる限り、原文に忠実な口語訳を試みたが、古語の知識に乏しい筆者である、多くの誤りを犯していると思われる。ご叱正を乞う次第である。

なお、紙幅の関係上、今回は現成公案の前半部分のみとした。

## 凡 例

一、『正法眼蔵』の本文は、大久保道舟編『道元禅師全集』上巻(『全集』上と略称す)に、『正法眼蔵抄』は、『曹洞宗全書』(『曹全』と略称す)註解一に依る。

一、『正法眼蔵抄』の段落により、『正法眼蔵』の本文の後に、『抄』と『聞書』の口語訳を記し、( )内に該当頁数、及び上段(a)下段(b)を付したが、段は、各段の末尾を

伊 藤 秀 憲

示す。

一、『正法眼蔵』本文の引用、及び注意すべき語には、必要に応じて「」を付した。

一、「」は、原文にはないが、補った方が理解に便と思われるときに用いた。

一、（ ）内には、書き下し文、或いは原文等を必要に応じて記した。

一、△ √は、割註の部分であることを示す。

### 正法眼蔵第一現成公案

△平不平を名づけて公といい、守分を名づけて案という。▽

題目について 經典のしきたりとして、題目にそのまま仏法の大意を明らかにすることがある。また、喩をと「って題目とす」ることがある。また、人に名を負わせて「題目を」付けることもある。今の『般若経』などは、そのまま仏法が題目である。『妙法蓮華経』という「題目の」「蓮華」は喩である。『勝鬘経』などは、人に付けた名前である。今の『正法眼蔵』という名は、これこそそのまま仏法をさす名である。仏が迦葉に付屬なされたとき、「即ち」「吾に正法眼蔵涅

槃妙心あり、摩訶大迦葉に付屬す」（吾有正法眼蔵涅槃妙心、付屬摩訶大迦葉）とおっしゃったときに、仏法の宗家である禪門の考えを述べているのだろう。書物の題目としては、『正法眼蔵涅槃妙心第一』『正法眼蔵涅槃妙心第二』と、当然言うべきであるけれども、下の「涅槃妙心」の四字を省略して『正法眼蔵』と言うのである。別によりどころとなる経がないとすると、経に付けて決めることもできない。「涅槃妙心」の「涅槃」と関連する語として『涅槃経』「という經典」があるけれども、「涅槃」のことばに「宗」を付けて「涅槃宗」とも言うことができるだろう。そうではあるが、「こころには「涅槃妙心」とあるのであって」仏が「涅槃」経とおっしゃったおことばはない。「経」ではなく「妙心」とある。今の「正法眼蔵」は何に付けても言われたはずである。「仏が」拈華瞬目したので「拈華宗」とも、また、「摩訶迦葉が破顔微笑したので」「破顔宗」とも言うことができるが、そのことはまた根拠がない。

△或いは祖師「の達磨」にしたがって「達磨宗」と名付けるといい、或いは、心性を学ぶと理解して（1a）「仏心宗」などと言う。どれもふさわしくない。仏はすでに、「吾に正法眼蔵あり」とおっしゃったことである。私のことばを用いてはいけない。仏のことばのなかで、何を捨て、何を取ろう。「仏眼宗」ともきつと言うことができる。「拈華宗」と

も言うことができる。なにゆえ必ず心の字ばかりを取るのだらうか。結局、心という字を知らないからである。「吾有正法眼蔵涅槃妙心」とあるので、この十文字をとろうとするのは、いずれの道理にもそむかない。

「『正法眼蔵』という名称は、喩でもない。人に対して説くのではなく、「また」相手の意にかなうように説く（随他意）ということでもない。相手を考慮せず、自からの意のままに説くこと（随意）であろう。また、自からの意のままに説く（随意）というのも、他に対した自ではない。すでに「吾に有り」（吾有）とある。「この吾も他に対した吾ではない。「吾に有り」とは正法眼蔵涅槃妙心がであり」これを正伝するのである。どうして宗の名をたてようか。

「また、「現成公案」ということは、どのような名にも通じて言うことができる。有の法を説くというときも有の現成公案であり、無の法を説くというときも無の現成公案であり、非有非空を説くというときも、同じ「く非有非空の現成公案の」はずである。今の「ように」七十五帖をつらねなざる、それぞれの草子の題目をあげて、現成公案とも言うことができる。当然、迷の現成もあるはずである。悟の現成もあるはずである。弘子柱丈の現成もあるはずである。その道理は現成することができるということであるから。この迷というのは、諸法が仏法である時節の迷を指すのである。結局、先ほど

の仏法の宗家である禪門の道理を表わす意味である。（1b）「公案」というのは、今の正法眼蔵を言うのである。ただ現成というと、また、もとは現われなかったことを、今現成することではない。隠没に対した現成であるとは理解してはいけない。現成を嫌うくらいならば、かえってことばを避けるべきである。ことばを避けようとするならば、仏が「吾に正法眼蔵あり」とおっしゃったおことばをも用いてはいけないのか。いやそうではない。

「成」の字は、よくよく理解すべきことである。ある学者は、「次のように言っている。」「即身成仏の意味を論じるときに、即身成仏と説くことばは、仏法とは言いがたい。「現在のこの肉身のまままで仏と成る、即ち」成（なる）と言われるような仏は尊ぶべきではない。非常に劣っているのである……」。

この論難は、ひとまず、まことにすべての道理にすぐれているように理解できるけれども、即身という、「この現在の肉身そのままが」完全なる仏（具足の成仏）を、世間でいう「成るといふ意味の」成とは理解してはいけない。仏の上において、「完全という意味に」成を理解すべきである。今の『法華経』の釈文に、「衆生如教行、自然成仏道」（衆生は教の如く行じ、自然に仏道を成ず）といている。「如教行」（教の如く行ず）と言うと、「自然」のことばは、「それと」不相応に

きこえる。そして、この「教行」はどれほどと定めない。そうであるから、今の経の説き方は甚だ深いのである。「自然」とはあるけれども、外道の自然見の意味ではない。「教行」と言っても、果を待つ行ではない。今の「現成」の成は、成仏の成「の意味」に理解すべきである。

「この「公案」ということばは、在俗の者「の間」より出た「ことばであり」世間と出世「間」とにわたって(2a)理解すべきである。「平不平名曰公」(平不平を名づけて公という)とある。先ず、世間が乱れている(不平)ような状態を平定する(平)、なるほど「公」であろう。徳政を行なうということとを「平不平」(不平を平らぐ)、「即ち、不公平をなくす」と言うであろう。「守分名曰案」(守分を名づけて案という)。何事につけても、分を守って乱れないようにすることを、なるほど「案」と言うことができる。この程度に外道の法をも理解すべきである。声聞・縁覚・菩薩などの行にても、みなその程度に、平不平・分を守るべきである。このようであるから、今の七十五帖の草子は、名称はかわるけれども、帖ごと現成公案である。全部の法文を理解し、道理を立てるも、ただ一つの道理である。能所なく(無能所)、彼此もない(無彼此)、全機の道理をのみ明かすのである。第一の現成公案において、第七十五の出家まで同じ道理を述べるのである。

「そもそも、この平不平・守分のことばを、世間「で用いる

意味」のように理解するのは、また本意ではない。不平ということは、どこまでと定めることが難しい。平不平は何事を目じるしとして定めよう。平と不平と一であると理解したうへは、不平をなおして平にするとは言い難い。守分も、もし限りがあるようならば、こちらの仏法とはとらえるべきではない。全機の不平守分であるべきである。(2b)

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり修行あり、生あり死あり、諸仏あり衆生あり。

「諸法の仏法なる時節」と指すのは、森羅万象がみな仏法であると説く時節を言うのである。迷悟より衆生まで、上に七種をあげておられる。諸法を悉くあげるべきではあるが、そのように、むやみに書きつくすことはできない。そこでこれを略すのである。それで、また諸法の数が少ないからといって、足りないというべきではない。ただ初めの迷の一法を究尽するとき、更にたくさん数がないからといって、また、その「仏法の道」理に背くことにはならない。一多にかかわらないからである。仏法の道理はこのようなものである。

この「迷悟あ(有)り、……衆生あ(有)り」という「有

は、有無相對の、「換言すれば、存在するという意味の」有ではない。ただ仏法の上で、迷悟・諸仏・衆生と説く上は、「有り」と言ったとしても、誤りとすべきではないのではないか。

「諸法の仏法なる時節」というのは、仏法である時の法を説かれるときに、世間の我々の考えを用意して理解しようとするのは、円い孔に四角の木を入れようとするのに等しいことである。

「諸法は「是什麼物恁麼來」<sup>(1)</sup>である。

「二第の」「万法ともにわれにあらざる……」の段は、「説似一物即不中」にあたる。そのようであるから、兩段の意味は同じとなるのである。

「諸法有り」と言う、「それは」たとえば即心即仏である。なしと言う。また「それは、たとえば」非心非仏「に相当するの」である。(3a)

「生あり」というのは「生也全機現」であり、「死あり」というのは「死也全機現」である。

万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさととりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。

この「我」は万法の我である。吾我ではない。この「迷<sup>まどひ</sup>な(無)く、……滅な(無)し」という「無」ということは、また、有無「相對」の、「換言すれば、存在しない」という意味の「無」ではない。仏性の上で有無を説くのである。或いは、即心是仏の上の非心非仏、会「の上の」不会、見仏「の上の」不見仏ぐらいのことである。ただまたこれも、万法究尽のときは、諸仏と衆生とを分けるべき仕切りもないので、これを「なし」と言おうとするのも誤りとすべきではないのではないか。

「第一段は」「諸法の仏法なる時節、すなはち迷なく悟なく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし」とも言うことができる。仏法に、無明即法性・法性即無明と説いているからと言って、善も悪もただ同じことであると言う誤った考えの輩がある。用心してこの「誤った」考えを気づかうべきである。

「たとえば、この世の中には火」というものがある。この火は民家をも焼払い、人や家畜をも焼殺し、また、堂塔・佛像・經典をも焼く。また、そのまま堂塔をも、佛像を作にも、火を離れ「ては作れ」ない。主として仏には灯明をあげ、香を焚くにも「火を」用いる。そうではあっても、「火がなす」善悪は天地「ほどに」遙に異なるのである。眼の前の法(3b)によっても考えることができる。今の迷悟は、仏法の上のことである。善と悪も、迷と悟も、ただ同じこと

であると言いはいけない。この火の喩によっても「そのことを」明らかにすることが出来る。

「この段は、ただ前後に並べただけである。「前段と」同じことを、再び説き示したのである。「諸法の」仏法なる時節」が「[万法ともに] 我にあらざる時節」である。前「の段」に、「迷悟あり修行あり、生あり死あり、諸仏あり衆生あり」と言っているが、みな世間のことではない。万法が仏法であるようなときには、迷悟・仏衆生・生滅と説くべきことではない。今「この段では」「……な(無)し」と言「……」いるが、それは前の段で「……あ(有)り」と言っているのと同じである。有無の字は、世間で使うよう「な意味」には使ってはいけない。仏法ではないようなとき「即ち、仏法にあらざる時節」に、迷とは言われたであろうか。「仏法なる時節」に「こそ」このように言われるのである。迷のみあるというときは、誰がいて迷という名は付けることができるのか。「いや、迷のみであるから迷という名も付けることはできない。」「法華経」に「ある」方便品という「品」名は理解し難い。実相を説く品であるので、実相品とも言うことができるだろうか。また、方便実相品とも言うことができるのである。そうではあるが、以前の経『法華経』を方便品と言う。或いは、二乗の教えも、自分自身は方便であると知らないし、「方便である」と言わない。今、法華の時、二乗は「そ

の教えが」方便であると知ったときに、方便を説くところに、そのまま実相は現われる。実相が現われるとき、「方便」ということばが出てくるように、「迷」というのは、「仏法の時節」に言われるのであると知るべきである。「迷」というのも「悟」というのも、日常の我々(4a)の見解のようではないから、並べて「迷悟あり」と説くのである。悟も、迷に対して理解した時の悟ではない。仏も衆生も、また同じであり、尽十方界真実人体の衆生である。仏と説くとき衆生を残してはいけない。悟と説くときに、迷を残してはいけないと言う。これも一重の道理である。ただ親切に言うときは、ただ二つとも並べて言うときに、障碍がないのを、「仏法の時節」と言うべきである。

仏道もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。しかもかくのごとくなりと云へども、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。<sup>(2)</sup>

この「第三」段は、特に異論はない。ここではまた「生滅あ(有)り、迷悟あ(有)り」と説かれる。この「有」は、諸法が仏法であるという上で説く「生滅」「迷悟」「生仏」であるから、「……あ(有)り、……あ(有)り」と説かれるの

である。いかにもその理由がある。「愛惜」ということばは、「おしむ」「おしむという意味」のことばである。「棄嫌」ということばは、「きらう」「きらうという意味」のことばである。後進の者の心の用い方を書かれたと理解すべきである。初段ではあ(有)り、第二段ではな(無)し「と説かれたが、初段の有は」ただ、迷の有から衆生の有、「即ち、迷という有から衆生という有」と理解し、第二「段」の無も、諸仏の無、衆生の無と理解するのも「仏法に」相違しない。

「迷と悟を、善と悪がそれぞれ別であることこの上もないものであると、我々はいつも思っているのを、仏法で言うときには、豊ゆたかと儉つまやか「とというような対立概念」を跳び出して、「それできて」生と滅・迷と悟・衆生と仏という「対立することば」をも用いる(4b)のである。「そのところを禪師は」ただ「愛惜」「棄嫌」によるばかりであると明らかにされたのである。

自己をはこびて方法を修証するを迷とす、万法すすみて自己を修証するはさととりなり。

「自己をはこびて」というところの「自己」は、「第一段で言う」「仏法なる時節」の「自己」である。「仏をはこびて」

と言ったとして、それは同じことである。「はこぶ」と言うのは、尽十方界が自己である道理を「はこぶ」と言うのである。周遍法界「が自己」である道理を、しばらく「はこぶ」と言うのであろう。また、衆生と自己と同じことと、きつと言うにちがいないけれども、ただししばらく、この自己は、諸法が仏法である上での一箇の自己と理解すべきである。「自己」と「万法」と「迷」とは、ただ同じ物である。「修証」のありさまも、普通に理解している修証ではない。結局、「尽十方界が」自己である道理を、「修証」とも名付けているのである。普通には、自己によって方法を修証する(自己をはこびて方法を修証する)のは迷であり、万法が「自から」すすんで自己を修証する(万法すすみて自己を修証する)のを悟りとする<sup>と</sup>理解するのがよいように考えているが、そうではない。このように説けば、「自己」と「万法」と「迷」と「悟」とが、それぞれ別なものになるのである。そうあるのは全く適當ではない。「仏」法にそむく道理である。或いは、また、普通に理解しようとするときも、自己によって方法を修証する(自己をはこびて方法を修証する)ということは、いかにもその通り「に迷」であらう。「万法すすみて自己を修証する」ということばも、通常の意味ではないのではないが。いずれにしても、諸法が仏法であるという上の道理に照らして理解すべきである。

「自己をはこびて方法を修証す」というのは、「自己をはこび(5a)て、自己を修証す」「であり」、「万法すすみて自己を修証す」というのは、「万法すすみて方法を修証す」ということである。

「迷とす」「さとりとす」というのも、ただ全悟であり、全迷である。「迷と悟の」両方があるようには理解してはいけない。悟に対して迷をおかないし、迷に対して悟をおかないのである。

「自己」と「万法」と「はこぶ」と「すすむ」と「迷」と「悟」とを説くならば、雪峰義存は、「三世諸仏、在火焰裏、転大法輪」(三世諸仏は、火焰裏に在って大法輪を転ず)とおっしゃった。△道場(火焰裏)と説法(三世諸仏の転大法輪)との間を説かれたのである。▽

△玄沙師備は、「火焰為三世諸仏説法、三世諸仏立地聴」(火焰は三世諸仏のために説法するに、三世諸仏は地に立って聴く)とおっしゃった。△能聴(三世諸仏)と所聴(火焰の説法)との間を説かれたのである。▽

圓悟克勤は、「將謂猴白、更有猴黒。互換投機、神出鬼没。烈焰互天仏説法、互天烈焰法説仏。風前剪断葛藤窠、一言勘破維摩詰」(將に謂へり、猴白と、更に猴黒有り。互換投機し、神出鬼没す。烈焰互天仏法を説き、互天烈焰法仏を説く。風前に剪断す葛藤窠、一言に勘破す維摩詰)と述べている。圓悟のこ

とばは」<sup>ま</sup>猴の白と黒、神と鬼の出没とを互いにとり換えて、「即ち、黒と白といっても、猴の上の白と黒であって同じものであり、また、同じものである神と鬼の上における出没であって、それらを互いにとり換えても同じであることによつて、雪峰と玄沙のことは、同じ道理を述べたものであることを示している。また」烈焰互天と互天烈焰とを換えてあげて、「仏説法と法説仏とが同じであること、即ち」仏と法とが同じであることを表わしている。今の「自己」と「万法」と「迷」と「さとりと」との間も、同じように理解すべきである。

迷を大悟するは諸仏なり、悟に大迷なるは衆生なり。さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢あり。

「迷を大悟する」を「諸仏」といい、「悟に大迷なる」を「衆生」という。これは、普通には、凡夫などがいつも思っていることに賛成したことに(5b)なるだろう。ただし、これはそのことではない。迷と悟と諸仏と衆生とはただ同じことである。差別があつてはならない。「悟上に得悟す」「迷中又迷」と結ばれた。ただ「諸法の仏法なる時節」の迷・悟・諸仏・衆生などを入れちがえて書かれたのである。「漢」



とは人である。ふと人が特別に出てきたようであるけれども、この人は、尽十方界真人の人〔であり〕、「悟上」を人といい、「迷中」を人と言う理解すべきである。

諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちあず。しかあれども証仏なり、仏を証してもてゆく。

諸仏が諸仏であるときは、私は仏であるとはおっしゃらないのである。ただ、諸仏は諸仏である。仏においては、覚知する人もあるはずがない。永遠の昔しから覚知しているという道理であるから、「覚知すること」を必要としない（もちろん）。「しかあれども証仏なり」というようには結ばれている。或いは、また、諸仏を覚知と説いたとしても、「それは道理に」背かない。この段は、「ことばを」入れかえてお書きになったということもない。ただ、諸仏がまさに諸仏である姿を、お書きになったのである。

「諸仏のまさしく諸仏なる時」というのは、尽十方界全仏である。その時には、覚知は使用されない。「自己は諸仏なり」と、能（自己）所（諸仏）を区別する限りは、どうして覚知をはなれることができるであろう。（6a）

この「覚知」「ということば」は、いつも対象に〔対して〕おっしゃって言うけれども、諸仏がまさしく諸仏であるときには、自己はない。覚知「も」ない。引き続いて、「しかあれども証仏なり、仏を証してもてゆく」と言っている。この「証」は、能所なき「証」である。「証してもてゆく」とは言うけれども、証する人があるのではない。仏の証は、ただこのように「証してもてゆく」ことを証と言うのである。

この「証」は、行にまたれる証ではない。ただ仏である。ゆえに「証してもてゆく」のもまた仏である。諸仏も証仏も同じことばである。

身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども、かがみに影をやどすがごとくにあらず、水と月とのごとくにあらず、一方を証するときは一方はくらし。<sup>(4)</sup>

「身心を挙して色を見取し」とある身心は、諸法が仏法であるという上での身心である。この身心をそのまま色と説き、この身心を声と説くのであるから、「したしく会取す」とあるのである。身心と色、身心と声は、相対しているのではない。二つのものが相対すれば、「したしく会取」というこ

とはあるはずがない。だから、鏡〔面〕が〔物の〕影〔像〕をとどめ、月〔影〕が水〔面〕に映るのは異なり、身心と言うときには、身心の外に〔別の〕物はなく、色或いは声というときには、色や声の外にまた〔別の〕物が無いところを、「一方を証するとき(6b)は一方はくらし」と言うのである。鏡〔面〕と〔物の〕影〔像〕、水〔面〕と月〔影〕は、どうしても二つの物が相對しなくてはできないのである。これは仏法ではない。

ただ、月は月にとどまり、鏡は鏡を映すと言うことができ。だから、「一方を証するとき一方はくらし」というのである。

『法華経』に「若有聞法者、無一不成仏」(若し法を聞くことあらん者は、一として成仏せずということなからん)とあるのも、今の考えに少しも異ならない。『法華経』の意味は、衆生を隔てないのだから、「無一不成仏」も論じるべきではない。「と」いうことであり、「聴取」というのも、「若有聞法者」と同じぐらい「のこと」であろう。

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、方法に証せらるるなり。方法に証せらるるといふは、自己

の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ。

別に異論はない。文のように理解すべきである。「悟迹の休歇」とは、迷と悟とを相對して説くときは、どんなにしても限りがある。これは悟の迹(悟迹)であるというようなことは、あろうはずがない。それで、「休歇なる悟迹」が無限であるところを、「長長出」と言われるのである。「休歇なる悟迹」とは、永遠の昔しからの悟迹と理解すべきである。

別の趣意はない。「方法に証せらるる」ということが、脱落によってあるのである。(7a)この「自己」は、吾我の自己ではない。「忘」と言うのは、「事に触れずして知る」(不触事而知)ほどの「忘」ということである。

「悟迹の休歇」「休歇なる悟迹」と「入れ」ちがえて「述べて」いるのは、悟の後に休歇が当然あるべきであるとは言わないで、休歇が悟であるから、このように言うのである。悟迹はこれほど、悟はこれほどと言う限りは、悟迹があると思われる。また、休歇でないときはない。すなわち、「休歇なる悟迹」は「長長出」といわれる。この「長長」は、長いということではない。そのことに長じていること(すぐれていること)である。たとえば、「徳のすぐれている」人を長者と言うようなものである。

また、諸悪は莫作・莫作は諸悪、修善は奉行・奉行は修善であるように、「悟迹の休歇・休歇なる悟迹も」理解すべきである。「長長出」は、「休歇なる悟迹」の全体を「長長出」と言ったのである。

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、法すでにをのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり。

文のように理解すべきである。まことにこの道理ははっきりしている。「本分人」というのは、ただ本覚の道理などというほどの意味である。「離却せり」ということについては、まことに「法すでにをのれに正伝する」ときに至って、身心を離れることがないことを表わすことばである。(7b)

「法をもとむる〔とき〕」は「はるかに法の辺際を」離却するるのである。「これは」ただむなしく法を求めてはいけなということかと思われる。そうではあるが、求めないで正伝の法はない。当然求めるべきである。ただ求める時刻には、離却すということも理由がある。「正伝」というのは、「汝得吾皮肉〔骨〕髓也、吾亦如是、汝亦如是」(汝、吾が皮肉〔骨〕髓を得たり、吾も亦是の如し、汝も亦是の如し)ということ

ある。このとき「本分人」と言われるであろう。「法の辺際を離却せり」ということばに関して、理解の仕方に二つある。一つには、「法をもとむ」という道理がありえないところをさして、「もとむ」のことばを、はなる(「離却」とも言うのであろう。二つには、「一方を証すれば一方はくらし」という意味で「離却」ともつかうのである。

ある人が語るのに、「人はじめて法をもとむる」という下に、「離却」ということばがある。この『離却』は、さとりと思われる。法を求めるのであるから」と。

非難して、「この考え方は、この草子の大意に迷っているからである。誤った見解を出して正しい見解を決定するために、『はるかに法の辺際を離却せり』というのである〔とは、これは〕世間の道理である。『法すでにをのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり』ということこそ、仏法〔の道理〕に落ちつくのである」と言っている。用いるべき道理である。

またある人が言うのに、「『本分人』の本の字は、きっと法と理解するにちがいない。『法す(8a)でにをのれに正伝するとき、すみやかに法分人なり』とも、きっと言うにちがいない」と。本を法に取り替える考えである。また非難して言うのに、「まことに『本分人』と言うのがよい。すでに『正伝』のときは、法と人と一体であるから、『本分人』と

いうのは、法を人と同じにさせた考えに合っている」と。用いるべき道理である。

人、ふねにのりてゆくに、めをめぐらして岸を見れば、きのうつるとあやまる、目をしたしく舟につくれば、ふねのすすむをしるがごとく、身心を乱想して方法を弁肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる。もし行李をしたしくして箇裏に帰すれば、方法のわれにあらぬ道理あきらかし。

これは今喩となるのである。実際においても、「舟に乗って」岸を見れば、岸が移動するように見える。そうではあるが、「実際には」岸が移動するのではなく舟が進むように、身は無常であり、「自心自性は常住」の法と誤ることは、移動して行かない岸を、移動して行くと見るほどの誤った見解である。これほどの喩にあげられたのである。結局、身と心の二つを各別なものであると説いてはいけない。「常住」と説くときは、身・心共に常住である。全く「身と心とは異なつたものではない。この道理を述べられた」のが、この「段」である。

「身心を乱想して方法を弁肯するには、自心自性は常住な

るかあやまる」が如くに理解し、「方法のわれにあらぬ道理あきらけし」といって、「常住なるものは」「自心」と受けとり、「また」「自性」であると言うならば、「自己をわすれ」「方法に証せられ」「身心脱落」とは言うことはできない。また、身心が乱想しないようなときは、本当に「自心自性」が常(8b)住であるのだろうか。説心説性を嫌って、かえって説心説性を仏法と言うようなものである。

「方法ともわれにあらざる時節、まどひなくさととりなく、諸仏なく衆生なく」という。何が常住であろう。結局この段は、乱想を嫌って、常住を取ろうということでもない。「あやまる」というのであるから、舟を自性にあて、岸を身心にあてようということでもない。ただこれは、あやまることをいうのであるから、岸の移動することをもいうのである。「箇裏」というのも、別に何をさすとは言わない。「箇裏」とは仏法であろう。「方法のわれにあらぬ道理」というのは、たとえば、三界唯一心るとき、諸法実相というくらい程度である。

「舟岸の喩が出てくることは、乱想のことを言いたいだけである。別に何に相当してということはない。

たき木はひとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあ

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、さきあり後あり、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、のちありさきあり。かのたき木、はひとりなりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。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。

これも喩となるのである。まことに、薪が灰となった後、更に薪とはならない。そうであるのを、生は先、死は後といつてもそう思っている。また、死んだ(9a)後、再び生を受けないというのは、これは断見を主張する外道である。身を灰にし、こころを滅して(灰身滅智)、心と智が共に灰を出るといふのは二乗である。ここには、「薪は薪の法位に住して、さきあり、後あり、前後ありといへども、前後際断せり」とある。これは、すなわち、生也全機現・死也全機現の道理におちつくのである。ただ、人が死ぬとき、もう一度生とはならない。「死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり」

というのを悪く人が理解して、口伝を受けない輩は、このことばを見て、断見外道の説と同じにしてしまうであろう。いまさら「そのような」道理があるはずがない。死也全機現の道理であるから、人が死んだ後、もう一度生とならないといわれるのは、まことに理由がある。生也全機現の道理であるので、生が死となるとは言わない道理である。この考えを理解しえないでこの文を見れば、必ず誤りもあるにちがいない。よくよく「この考えを」汲み取りなさい。この道理であるから、「生も一時のくらい(位)」「なり」「死も一時のくらい(位)」「なり」というのである。まことに、全機の生死の道理に適合するものである。また、「冬と春のごとし、冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり」とあるのも、今の道理である。生死を引き合ひに出して、生は前、死は後であると言つてはいけない。生は生の前後、死は死の前後と言ふべきである。これを「前後ありといへども、前後際断せり」という。この生死は、世間の生死と思つてはいけない。(9b)最初に、「諸法の仏法なる時節、生あり死あり」と言つた生死である。

「生死を、」迷の世界に生死を繰り返すこと(輪転生死)と学ぶときには、不生不滅とは説かない。仏道において不生といふのは、全く生じることがないことであるとは言わない。死が生になるとは説かないのは、それは死がないというのでは

ない。生より死に至ると説かないのであるからである。小乗で説く不生は、後の業がないというのに等しくして、不生の道理と理解される。死は必ずあるはずである。しかし、これを滅とつかうのは、小乗の道理を証明したような感じである。その上、すでに三明六通を具えた大阿羅漢となったとき、世間で思うような死を解脱しているのである。「はいとなりぬるのち、「さらに」薪とならず」というのを、小乗が説く滅であると理解するのは、片寄った考えである。前後は、生にも死にもつかうのである。

「前後は普通薪にもあるはずである。灰にもあるはずである。薪と灰の前後を論じるべきではないので、「前後際断せり」というのである。仏法にすべて前後を立てることがないわけも理解される。すでに、「生の死になるといはざるは、仏法の「さだまれる」ならひ」であるので、だから「不生」と言い、死が生にならないので、「不滅」というのである。

薪にも前後がない。灰にも前後がない。薪が薪を実証したと(10a)き、前後は何に対して定めることができるのか。薪と灰の喩を聞いて、外道の見解では、「たき木、はひとなりぬるのち、さらに薪とならぬ」といことを引いて、死んだ後は生を受けないだろうと理解する。これは誤った見解である。ただ、灰「も」一時「の位」、薪も一時「の位」であるはずであるという証拠としてのみ、「このことばが」引か

れたのである。生死の喩のようにして理解するのは、片寄った考えである。

「薪はさき、灰は後と理解しない。ただ全新全灰と言って、生也全機現、死也全機現のことばにあわすべきであろうか。「その通りであって」そして、今は、ただ薪と灰を、共に全生の方にも全死の方にも解釈すべきである。

「ある人が言う、『人のしぬる後、さらに生とならず。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』とあることはどうか。生が死にならないわけがあれば、不死と言うべきである。『不生』のことばは、適当ではないように理解される」と。

答えるに、「これに二つの意味があるはずである。生の上にも不生不滅の道理があり、死の上にも不生不滅のことはあるはずである。これが一つであり、次には、世間で生と死と輪転の法とも言う。(10b) 仏法では生也全機現・死也全機現と言うので、全機の道理を認めて不生と言うのであろうという意味もあるにちがいない。不生と言うことに、どのような非難すべき点があろう」と。

「この道理をよくよく理解すべきである。生「じたもの」が死なないといえ、「それを」不死といい、死「んだもの」が生じないといえ、「それを」不生というべきであると理解しようとするのは、はなはだ生死について知らないときの

ことであろう。「本来」不生の「ものの」生であるから、「これを」不死と言う「のである」。「本来」不死の「ものの」死であるから、「これを」不生という「のである」。この生がつまり不死であると言ったとして、不死と言うならば、生の道理を述べているのではない。「また」死の不生であるから、もし不生と言うべきであるならば、「それは」当然死の道理を言ったのではない。

縦横の意味は成り立たない。<sup>(6)</sup>ただ、春と説くときは、尽十方世界が春であり、夏と説くときは、尽十方世界が夏といべきである。(11a)

(1) 「是什麼物恁麼来」「説以一物即不中」については、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 昭和五二年一〇月、一七二―一七四頁)を参照されたい。

(2) 「花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり」と同様の語句は、『永平広録』巻一の興聖寺語録の上堂の中にも見られる。

上堂云、人人具足、箇箇円成、為甚麼法堂上草深一丈。要會這箇消息麼。良久云、華依愛惜一落、草逐棄嫌一生。

『全集』下 一八頁  
これは、牛頭精(嗣芭蕉慧清)の、次のことばによっていると思われる。

問、如何是和尚家風。師云、華從愛惜一落、草逐棄嫌一生。

『正法眼蔵抄』口語訳の試み(伊藤)

『天聖広燈録』卷二五 牛頭精章 統蔵一三五・四三〇d)  
(3) 行仏威儀の巻では、同様に、雪峰・玄沙・圓悟のことばを引いており、『抄』『聞書』は、次のように註釈している。

しばらく雪峰のいふ三世諸仏、在火焰裏、転大法輪といふ、この道理ならふべし、三世諸仏の転法輪の道場は、かならず火焰裏なるべし。火焰裏かならず仏道場なるべし。『全集』上 五四頁)

火焰ヲ道場トシテ、三世諸仏転大法輪スト云ヘハ、火焰三世諸仏、機ヲマウケテ転法輪スルト心得ラヌヘシ、三ノ物ヲ出シタルヤウニキコユ非レ爾、所詮今ノ火焰三世諸仏転大法輪只一物ナルヘシ、総此三ノ物、片時モ取放タルマシキユヘナリ、然者三世諸仏ヲ道場トシテ、火説法ストモ、転大法輪ヲ道場トシテ、三世諸仏説法ストモ云ヘシ、  
『抄』 『曹全』註解一・一七三b(一七四a)

火焰裏道場ト云ハ、能説所説ヲ立ル時コソ別ナレトモ、今ハ所在モ説法モ同シキ上ナリ、靈山ヲ仏ノ住処ト云モ、身土不二ノ心ニテアルヘシ、所詮能説所説、能聴所聴、能居所居、不可各別、今ノ三位ノ詞ニテ可心得一也、  
『聞書』 『曹全』註解一・一九四a)

火焰裏を道場に、三世諸仏の転大法輪を説法にあててはいるが、火焰・三世諸仏・転大法輪の三物が同じであることを示している。ここに、雪峰のことばが引かれるのは、その三物が同一であるように、自己と方法とはこぶとすすむと迷と悟とは異なるものではなく、同一であることを示さんとしているのである。

玄沙のことばに対しての註釈は、次のようである。

玄沙いはく、火焰の三世諸仏のために説法するに、三世諸仏は立地聴法す。この道をききて、玄沙の道は雪峰の道よりも道得是なりといふ、かならずしもしかあらざるなり。しるべし、雪峰の道は玄沙の道と別なり。いはゆる、雪峰は三世諸仏の転大法輪の处在を道取し、玄沙は、三世諸仏の聴法を道取るなり。(『全集』上 五四頁)

雪峰ハ火焰ヲ為シ道場、三世諸仏ヲ以テ転大法輪スト云、玄沙ハ火焰ノ説法ヲ、三世諸仏聴衆ト成タル所カ、拔群ノ詞ニ聞ユ、仍玄沙ノ道ハ道得是也ト云也、此義不レ可レ然、至テ雪峰ノ詞ノ響所カカク云ハルル也、更不レ可レ有シ浅深勝劣ノ詞也ト可レ心得、雪峰ハ火焰ノ中ニテ三世諸仏転大法輪シ、玄沙ハ三世諸仏ヲ能聴トシテ、火焰説法ス、是ヲ暫雪峰道ハ、玄沙ノ道ト別也ト云ナリ、然而只同詞同心ナルヘシ、(『抄』『曹全』註解一・一七五a)

火焰の説法(所聴)を三世諸仏(能聴)が聴くのであるが、雪峰と「同詞同心」ということは、火焰・三世諸仏・説法が同じであることを示している。

圓悟のことばについては、次のように註釈している。

圓悟いはくの猴白と將謂する、さらに猴黒をさへざる互換の投機、それ神出鬼没也。(『全集』上 五七頁)

黑白ハ相違ノ法トナリヌヘシ、然而今ハ於シ猿上談ニ黑白一故ニ、此黑白只同物也、神出鬼没ノ詞、神与鬼只同物ナリ、於シ神鬼上ニ出没ノ詞アリ、是又同詞ト可レ心得、所詮

雪峰玄沙ノ詞カハリタル様ナレトモ、只同道理、猿白猴黒

程ノ義也ト云事ヲ、圓悟被レ示ナリ、(『抄』『曹全』註解一・一八一a)

いはゆる、烈焰互天はほとけ法をとくなり、互天烈焰は法ほとけをとくなり。(『全集』下 五七頁)

(前略) 其二今圓悟ノ詞ニ、烈焰互天ハ仏法ヲトクナリ、互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、(中略) 此圓悟ノ詞ノ両古仏ノ詞ニコル分モ、更ニ不レ可レ有トモ、(後略)(『抄』『曹全』註解一・一八一b~一八二a)

猴の白黒、神鬼の出没は、雪峰と玄沙の説いたことが同じであることを、圓悟が述べたのであり、烈焰互天説法、互天烈焰説法と打返すことにより、仏(能説)と法(所説)の同一なることを示している(拙稿「御抄」の『正法眼蔵』解釈―打返の表現について―)、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三六号昭和五年三月、二一九頁)。

以上、三者は、表現こそ異なれども、同じ道理を述べており、ここに引かれているのは、先にも述べたように、自己・万法・はこぶ・すすむ・迷・悟も、このように同じものであることを示さんがためである。行仏威儀の『抄』『聞書』を通して見ることによって、そのことがより明確になるのである。

なお、出典は、『圓悟仏果禪師語録』卷一九(正蔵四七・八〇二b~c)である。

(4) 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 昭和五年一〇月)、『正法眼蔵抄』研究ノート(一)(同一〇号 昭和五年一月、二〇七~二〇



八頁）参照。

(5) 『妙法蓮華經』方便品第二（正蔵九・六b）

(6) 天台教学でいうところの時間的（縦）空間的（横）範疇には当てはまらないこと。本学助教教授池田魯参先生の御教示による。記して謝意を表します。

（一九八二・七・一八）

〔訂正〕前号の拙稿「道元禅師の遺偈と鎌倉行化」（二〇三頁）において、一部誤りがあったので、訂正することにする。

それは、道元禅師の鎌倉での歌は「教外別伝」と題する歌のみであって、「不立文字」の歌は鎌倉での作ではなく、『建徳記』の古写本はすべてそのようであるとした点である。本学教授河村孝道先生より、鎌倉での歌は一首のみではなく、それに続く歌も鎌倉での作であるとの御指摘を得、瑞長本を見せていただいたところ、筆者の資料（『諸本対校建徳記』）理解に、誤りがあったことが明らかとなった。御教示いただいた河村先生には記して感謝の意を表する次第であります。

しかし、歌のみからは、道元禅師の鎌倉行化の有無を決することはできないというのが、この項の結論であるから、訂正によって「不立文字」の歌が加わっても、筆者の主張は変わらない。

なお、瑞長本では一二首が鎌倉での作とされ、面山瑞方編『傘松道詠』（拙稿で『訂補建徳記』としたのは誤り）が一〇首と

するのより二首多い。この二首は、「十二時中空過」と「行住坐臥」と題する歌であるが、これを面山は鎌倉での作とせず、前者を「十二時中空過」と題する三首の中に、後者を「坐禅」と題する四首の中に入れていた。道元禅師の歌といわれるものには問題点が多く、稿を改めて論じる必要があると考えている。

（一九八二・九・二六 初稿の日記す）