

『正法眼蔵』「現成公案」考

石井義長

はじめに

入宋求法の参学を終え、弘法救生をおもいとして帰国した道元が、その弘法活動のごく初期に鎮西の俗弟子に書いて与えた「現成公案」は、周知のように入滅前年の建長四年(一一五二)に、七十五卷本『正法眼蔵』の首巻として「拾勒」された。^①そこには、道元が自己の生涯をかけて伝え弘めようとした「仏家の正法(弁道話)」の根幹をなす教えが示されていると、自覚されていることであろう。^②その内容は、初門の参禅者に仏の教えと悟りの要諦を懇切に説きつつ、仏法の最奥に直通したものであると受けとめるべきものと考えられる。

古来、直参の弟子をはじめとして多くの参学者がこれに参究し、註釈書の数もはかりしれない。しかし管見によれば、現在でもなお「現成公案」は難解とされ、得心のいく明快な解釈にはなかなか接し難い。むしろ初心に戻って、まず

道元はこの説示にいたるまでに仏法をどのように領解し、何が参学者にとって肝要の真実であると考えていたかについて、入宋学道から「現成公案」説示以前に彼みずからが書き示した資料の中にこれを探り、そこに「現成公案」参究の確かな手掛かりを見出すべきではなからうか。^④

この間の道元の年譜を略記すると、次のとおりである。^⑤
嘉祿元年(一一二五) 五月一日、はじめて天童如浄に面

(南宋・宝慶元年)

授

・ 七月二日、如浄の方丈に参じて問答。以後二年間の記録が『宝慶記』^⑥

・ 夏安居の間に大事を究尽

同 二年(一一二六)

・ 冬、如浄退院上堂・南庵退隠

安貞元年(一一二七)

・ 七月、如浄より嗣書をうけて天童

(南宋・宝慶三年)

山下山

・ 八月、帰国。ついで建仁寺寓居

寛喜三年（一二三二）
・ 此年、『普勸坐禅儀』撰述
・ 七月、深草安養院にて『示了然道者法語』撰述⁷

天福元年（一二三三）
・ 八月十五日、『弁道話』撰記
・ 夏安居日、観音導利院にて『摩訶般若波羅蜜』示衆

・ 八月、「現成公案」を書し鎮西の俗弟子楊光秀⁹に與う

これらの中から、主として坐禅の意義や儀則にふれる『弁道話』と『普勸坐禅儀』を除いた、『宝慶記』・『示了然道者法語』・『正法眼蔵』「摩訶般若波羅蜜」の三つの著作が、仏法の悟りとその活路を示す「現成公案」の教説とのかかわりにおいて、まず考察の対象とされるべきであろう。

一 諸法の仏法なる時節

『禅学大辞典（大修館）』によれば、「現成」は「現前成就」、「公案」は「仏法の道理」、「現成公案」とは「現前するものが、そのままの相において絶対の真理であること。諸法実相」とあり、『正法眼蔵』「現成公案」は、「諸法実相を正伝の仏法に立って説示したもの」とあり、さらに「諸法実相」とは、「一切諸法の差別のままが、真実平等の相であるとい

う意」とされている。¹⁰ 鏡島元隆氏は、「現成公案とは、現成せるものはすべて絶対の真理である、ということ」であり、これを明らかにしたものが『正法眼蔵』（全巻の意・筆者註）で、それは「この全世界に現れた一切のものを通して、絶対の真理に参ずる」ことを教えるものであると述べている。¹¹

道元自身は「現成公案」の中では、「その言葉自体の規定が充分になされているとは言にくい」とも見られているが、八年後の仁治二年（一二四一）夏の興聖寺における上堂では、次のように説示している。

諸人直ニ須シレ辨¹²月箇ノ見成公案¹³。作麼生カ是レ見成公案。便¹⁴是¹⁵十方ノ諸仏古今ノ諸祖是¹⁶レヲ矣。而今現成¹⁷、諸人見¹⁸レ也麼。而今掲¹⁹簾放²⁰簾、上²¹牀下²²牀是²³レナリ矣。好箇ノ見成公案、諸人爲²⁴レテカ²⁵甚²⁶不²⁷會²⁸不²⁹參³⁰ナル。山僧今日、不³¹レ惜³²性命³³、不³⁴レ惜³⁵二眉毛³⁶、爲³⁷ニ諸人³⁸一³⁹再説⁴⁰、爲⁴¹ニ諸人⁴²一⁴³重説⁴⁴。

現成公案とはあらゆる諸仏諸祖そのものであり、その説かれた真理はいま眼前に成就しており、それは我々の行住坐臥あるいは坐禅弁道そのものであるという。この仏法の真実を、どのようにして我々は自得することができるのか。その道を言葉によって示そうと、初学の弟子に懇切に説かれたのが、「現成公案」の巻にはかならない。

『正法眼蔵』の各巻は、一番最初に一番大事なことを言っ

ているので、そこをしっかりと押さえておかないと、そのあとに続く文章が何を言っているのか、わからなくなる」と水野弥穗子氏は述べているが、「現成公案」のはじめには、次の三段の教えが説かれている。

①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。

②万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。

③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。

ここではまず①において、我々の生きる物心の世界すべてを仏の真実の眼で見たととき、迷悟・修行・生死・諸仏と衆生の差別相はそのままだに「ある」と説き、②ですべては無自性・無我のものを見るととき、それらは「なし」とされている。①も②もいずれも仏法の真実の識得であるが、仏道はさらにこれら有無相對の分別から跳出して絶対の実相を観るものであるから、③ではふたたびそれら差別の事象もそのまま諸法として「あり」とされている。つまりここでは、「諸法実相」という仏法の真理が、①の有・②の無・③の非有非無なる空という正・反・合の三段で示され、③の空における「あり」の悟りを得て、「諸法実相即是般若波羅蜜」という仏法の根本智、般若波羅蜜の世界が明かされている。

『正法眼蔵』「現成公案」考（石井）

そして、冒頭に述べられた「諸法の仏法なる時節」とは、①②③に共通する「時節」であり、それは「色即是空。空即是色」と説く『般若心経』のはじめにある、「観自在菩薩行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄」という、行深般若の時節であると解するのが正しいと考えられる。この時節について『大智度論』「釈般若波羅蜜第二十九」では、「若菩薩觀一切法。非常非無常。非苦非樂。非我非無我。非有非無等。亦不作是觀。是名菩薩行般若波羅蜜」と釈されているのである。つまりそれは①②③の時節と同一であり、すなわち「般若の眼で諸法を觀じた時」ということになる。従って「現成公案」の説示は、直前に觀音導利院ではじめて示衆された「摩訶般若波羅蜜」と密接に関連していることになる。さらに、水野弥穗子氏は「観自在菩薩は自己以外のものであつてはならない」としており、「現成公案」に説かれていることは、自己が般若を行じるための教えであると想定されよう。以下には、その説示内容を道元自身の記述によって裏付けるものとして、『宝慶記』等の前著について順次考察していくことにしたい。

二 『宝慶記』

道元が天童如浄のもとで大悟した消息については、宝慶

元年（一二二五）五月一日に面授相見のことがあり、七月二日以降は随時の入室問法を許され、その夏安居の終りごろの早晩坐禅の折、坐睡していた一僧を責めた如浄の言葉、
參禅者須^ニ身心脱落^ス。只管^ニ打睡^{シテ}爲^ス三^ニ什麼^カ。
によつて豁然として悟つたと伝えられる。²⁰しかし道元はのちに『正法眼藏』「仏経」の中で、

西天東地の仏祖、かならず或従知識、或従経卷の正当
恁麼時、おのおの發意・修行・証果かつて間隙あらざるものなり。發意も経卷・知識により、修行も経卷・知識による、証果も経卷・知識に一親なり。²¹

と、仏祖の發心・修行・菩提にはかならず、あるいは知識に従い、あるいは経卷に従うという両面の機縁が不可欠であると説いているように、如浄から経卷・教理の教えも学んでいたことを見逃してはならない。『建撕記』によれば、道元自身も九歳にして『俱舍論』を読み、二三歳までに大藏経を二回周覽したということである。

建長五年（一二五三）八月二十八日に道元が京都高辻西洞院の俗弟子覚念邸で示寂して四か月後の十一月一日に、嗣法の弟子懷辨は永平寺の方丈にあつて、先師の遺書の中から『宝慶記』を発見して書写した。その書卷としての成立には註（6）で略述したような諸説があるが、その内容は、道元が天童山で如浄に面授して堂奥を許された宝慶元

年（一二二五）七月二日の、方丈での道元の参問と如浄の教示からはじまっている。池田魯参氏はその「記事は、如浄の言葉をすべて「堂頭和尚」の示した言葉として記しているから、『宝慶記』は、如浄が天童山の住持として在職した期間のものである」と推定して、『宝慶記』は、「宝慶二年十二月八日後の冬の間に如浄が天童山を退院するまでの間、およそ一年半ばかりの期間に如浄から見聞した教えを記録したもの」と結論している。

『宝慶記』の記事は四五の分節から成っているが、その第三四条は、如浄が風に鳴る風鈴に託して般若の悟りの境地を詠んだ「風鈴頌」にかかわるもので、道元の質問は次のように記されている。

適承^{ルニ}和尚ノ風鈴ノ頌ヲ、末上ノ句ニ云ク、渾身似^レ口ニ掛^ケテ虚空ニ、落句ニ云ク、一等^ニ與^ヒ他^ト談^スニ般若ヲ。所^ル謂^フハ虚空トハ者、可^キレ^ク謂^フニ虚空色ニ耶。疑者必定^{シテ}謂^フニ虚空色ト。近代學者、未^ダ曉^ラニ仏法ヲ、認^メテ青天^ト而爲^スニ虚空ト、真^ニ可^シニ憐憫^ス也。²²

如浄の「風鈴頌」とは、『正法眼藏』「摩訶般若波羅蜜」の中に「先師古仏云」として、次のように示されている。

渾身似^レ口ニ掛^ケテ虚空ニ、不問^ハ東西南北ノ風ヲ、一等^ニ爲^シ他^ト談^スニ般若ヲ、滴^リ丁^東滴^リ丁^東。²³

その意味は、「全身を口にして虚空にかかり、風がどちらに

吹こうと気かけず、風と一体に般若を説いている。チチントンリヤンチチントン」というようなものであろう。

道元の問いに対する如浄の答えは、問者の予期したとおりの、次のようなものであった。

堂頭和尚慈誨云、謂、虚空、三者般若也、非、虚空、色、之、虚空、謂、虚空、者、非、有、礙、也、非、無、礙、也。所以、非、單、空、之、空、非、偏、真、之、真。諸方、長老、色法、尚、未、明、況、能、曉、空、乎。我、箇、裏、大、宋、仏、法、衰、微、不、可、言、也。

如浄の教えの要点は、次のように解釈できよう。

虚空といっているのは般若のことである。青空の空ではない。般若である虚空(空)とは、有るものでもなく、無いものでもない。だから一切皆空だけの単純な空でなく、不空の理を知らないかたよつた空でもない。

「虚空」とは、一切諸法の存在する場としての空間であり、無礙を特性としている。しかし如浄はそれを抽象概念化して般若であるとし、その世界において一切法は有るものではなく(非有礙也)、無いものでもない(非無礙也)という。それは『摩訶般若波羅蜜經』「無作品第四十三」において、「修般若波羅蜜如修虚空」とされ、さらに「如虚空中無色無愛想行識」。(中略)乃至無法有法空」と説かれてゐる経説に通じ、この経説を釈した『大智度論』「無

作実相品第四十三」に、「虚空是般若波羅蜜」と断言されている論説に等しい。

つまりここで如浄が道元に教え道元が学んだことは、その前半はすでに一で引用したのであるが、『大智度論』で竜樹が般若波羅蜜を釈する次の教説そのものと解される。

若菩薩觀一切法。非常非無常。非苦非樂。非我非無我。非有非無等。亦不作是觀。是名菩薩行般若波羅蜜。是義捨一切觀。滅一切言語離諸心行。從本已來不生不滅如涅槃相。一切諸法亦如是。是名諸法実相。

実にここでは「諸法の仏法なる時節」が説かれているのであり、竜樹がここで「滅一切言語」と説いている言亡慮絶の般若の境界を、如浄は「風鈴頌」の結句で「滴丁東了滴丁東」と頌していたのであった。そしてこの問答で領解された道元の諸法実相の悟りが、『現成公案』冒頭の「あり・なし」・豊儉より跳出せる「あり」の三段の、「仏法なる時節(行般若波羅蜜時)」における諸法実相の説示の淵源であることは、明らかと考えられる。

如浄の教誨に接して道元が申し上げたことは、次のように記録されている。

和尚風鈴頌、最好中ノ之最上。諸方ノ長老、縦經三祇劫亦不能及也。雲水兄弟、箇箇頂戴。

道元出^ニ来^{シテ}於^レ遠方之^ニ辺土^{ヨリ}、雖^モ寡聞少見^{ナリト}、今披^ク伝^フ灯^ノ・広^ク燈^ノ・続^ク燈^ノ・普^ク燈^ノ、及^ビ諸師ノ別録^ヲ未^レ曾^テ得^レ有^レ如^ク二^ノ和尚^ノ風鈴頌^ノ。道元何^ノ幸^{アツテ}今得^ル見聞^{スルコトヲ}。歡喜踊躍、感涙濕^シ衣^ヲ、晝夜叩頭^{シテ}而頂戴^ス也。所^ニ以^テ然^ル者^ハ、端直^{ニシテ}而^モ有^ニ曲調^{ナリ}也。

ここに示されているのは、般若の真理を確証させられた道元の、異例な深い感激であったといえよう。石井修道氏が義介による道元伝の創作かと疑義を呈されている。「身心脱落」の⁽³³⁾大悟の時の道元と如浄の折衝は、次のように伝えられている。

早辰^ニ上^テ方丈^ニ、焼香礼拝^ス。天童問^テ云、焼香ノ事作^ル麼生^{ナリ}。師云身心脱落^シ来^ル。天童云、身心脱落^クク身心^{ナリ}。師云、這箇^ハ是^レ暫時^ノ伎倆[、]和尚莫^ク乱^レ印^ニ。某甲^ヲ。童云、吾不^レ乱^レ印^ニ。師云、如何^ハ是^レ不^レ乱^レ印^ニ。童云、脱落^クク。

ここに記された冷静で儀礼的とも感じられる師弟のやりとりにくらべて、『宝慶記』のこの段の道元自身による記録には、真実の得道の喜びが溢れているといつてよい。おそらく道元は般若經典や『大智度論』によつて、すでにこのような仏法の真実義についての文義上の知見を持つており、それが質問にも表れている。それを如浄によつて明確に確証さ

れたことに、道元の感激の真相があつたのであろう。そしてこの確証は道元の仏法の根本的な頌解となつて、以後の『現成公案』や『摩訶般若波羅蜜』をはじめとする『正法眼蔵』の、思想的基盤となつていつたと考えられるのである。

さらに、『弁道話』において「太白峰の浄禅師に参じて、一生参学の大事ここにおはりぬ」と表白される道元入宋の所悟は、「参禅は身心脱落なり」とする弁道の悟りに支えられていることはいうまでもない。『宝慶記』は道元をこれに導く、如浄の次の言葉を記録している（一五一条）。

堂頭和尚示^{シテ}曰ク、参禅^ハ者身心脱落^{ナリ}也、不^レ用^ニ焼香[・]礼拝[・]念仏[・]修懺[・]看經[・]祇管打坐^{而已}。

拜問、身心脱落^ト者何^{ゾヤ}。

堂頭和尚示^{シテ}曰ク、身心脱落^ト者、坐禅^{ナリ}也。祇管坐禅^ノ時離^レ五欲^ヲ、除^ニ五蓋^ヲ也。

拜問、若^シ離^レ五欲^ヲ、除^ニ五蓋^ヲ者、乃^チ同^ジ出家^ノ所談^ニ也。即^チ爲^ニ大小兩乘^ノ之行人^ノ者^カ乎。

堂頭和尚示^{シテ}曰ク、祖師ノ兒孫、不^レ可^ク強^ク嫌^ニ大小兩乘^ノ之所談^ニ也。学者^ニ若^シ背^キ如来^ノ之聖教^ニ、何^ゾ敢^テ仏祖^ノ之兒孫^者ナラン歟。

さらに加えて、次の言葉も記されている（三〇条）。

堂頭和尚慈誨^{シテ}曰ク、仏祖ノ兒孫、先^ニ除^キ五蓋^ヲ、後^ニ除^キ六蓋^ヲ也。五蓋^ニ加^ニ無明蓋^ヲ爲^ニ六蓋^ト也。唯

除^カ無明蓋^ヲ、即除^ク五蓋^ヲ也。五蓋雖^レ離^{ルト}、無明蓋未^ダ離^レ、未到^ラ三祖^ノ修証^ニ也。³⁶

如淨は道元に対して、參禪の者は仏祖の児孫として「如来の聖教」に背いてはならないと教え、祇管坐禪の時には身心脱落し、教家でも談ずるところの色・声・香・味・触の五境にとらわれた五欲から離れ、貧欲・瞋恚・昏眠・掉悔・疑の五つの覆蓋が除かれると訓え、さらには如実知見の妨げとなる無明蓋を除くことが最も肝要と慈誨している。

この教えに対して道元は礼拝拝謝したうえで、次のように問答をさらに深めている。

前未^ダ聞^ク今日^ノ和尚^ノ指示^ヲ。這裏箇箇、老宿耆年、雲水兄弟、都^テ不^レ知^ラ、又不^ニ曾^テ説^カ。今日多幸、特^ニ蒙^リ和尚^ノ大慈大悲^ヲ、忽^チ蒙^ル未^ダ嘗^テ聞^ク一處^上宿殖^ノ之幸^{ナリ}。但^シ除^ク五蓋[・]六蓋^ヲ、有^ニ其^ノ秘術^也也。和尚微笑^{シテ}曰^ク、你^ガ向來^ノ作功夫、作^ス甚麼^ヲ。這箇^ハ便是^シ離^ル六蓋^ノ之法^也也。仏仏祖祖不^レ待^テ階級^一、直指^{シテ}單伝^ニ離^ル五蓋[・]六蓋^ヲ、呵^ニ五欲^等也。祇管打坐^ノ作功夫、身心脱落^シ來^ル、乃^チ離^ル五蓋[・]五欲^等之術^也也。此^ノ外都^テ無^シ別事^一。³⁷

この前後に説かれている六蓋の説について、池田魯參氏は「如淨の創説」といい、「恐らく、天台の二十五方便についてなされた如淨禪師独自の解釈であろう」と推定し、

『正法眼蔵』「現成公案」考（石井）

二十五方便の調五事（調食・眠・身・息・心）の中の「調眠」について、『天台小止観』に「夫眠は無明惑覆、不可縦^レ之³⁸」とあることをあげて、「如淨禪師の六蓋の説は、棄五蓋の重説と考えられる。調眠を重視して説かれている」と述べている。しかし如淨は「五蓋加^ニ無明蓋^爲六蓋也」といい、「五蓋雖^レ離、無明蓋未^ダ離、未到^ラ三祖^ノ修証也」と、除無明蓋を「修証」のかなめと位置づけているのである。それは止観（坐禪）の前方便とされることきものではなく、坐禪の到達点でなければなるまい。道元は『普勸坐禪儀』で正伝の坐禪をすすめる中で、「学般若、菩薩、詎^テ不^ニ隨順^一者也」といい、「速^カ成^ニ絶学無爲^ノ之真人^ヲ」と主張している。般若を学んで絶学無爲の正覚を成ずるのが、道元において只管坐禪における身心脱落の内実であり、如淨のいう「無明蓋」は、真理を知らないという根本煩惱であつて、それを除く「除無明蓋」は、「風鈴頌」に示された般若・智慧の完成と同義のものであつたと考えられる。ここでも道元は、只管打坐の仏行の中に仏々祖々正伝の「如来之聖教」が直指單伝され、それは般若の智慧の完成と同時現成のものであると、如淨から教えられたと見るべきであろう。

三 「摩訶般若波羅蜜」

「現成公案」が書かれる天福元年（一一三三）の春、道元は深草の極楽寺別院であった安養院から、旧寺跡に観音導利院を興してこれに移った。みずからを雲遊萍寄の身とした『弁道話』の時代から、問法帰依の道俗がやがて数を増し、その「結縁トモ」「坐禅ノ道場ノ爲」^①ともいわれる叢林建立の第一歩であった。その最初の夏安居の中で、『正法眼蔵』「摩訶般若波羅蜜」をはじめて示衆された。その中で道元は參学の人々に対して、大乘仏教の心髓とされる『般若心経』を中心に、如浄の教えを活かしながら般若の仏智を説いている。

そこではまず、「観自在菩薩の行深般若波羅蜜多時は、渾身の照見五蘊皆空なり」と、「現成公案」にいう「諸法の仏法なる時節」において、諸法は一切空であるとの経説が確認され、その照見がすなわち般若であるとされている。そして、「この宗旨の開演現成するにいはく、色即是空なり、空即是色なり、色是色なり、空即空なり。百草なり、万象なり」と展開される。『般若心経』が「色即是空、空即是色」と説いていることを論理的に突き進めれば、「色是色、空即空」となる。その空と色がいわば同時互換的につながっている世界が「百草なり、万象なり」という、一切皆空なる

諸法の活きた現成である。

「現成公案」の冒頭の三段に転じて考えれば、その①の「あり」の時節はここで「色是色」と照見する時であり、その②の「万法ともにわれにあらざる」「なし」の時節は、ここで「空即空」と照見する時である。その③の「豊儉跳出」の「あり」の時節を、ここでは簡潔に「百草なり、万象なり」と言い切っている。「現成公案」と「摩訶般若波羅蜜」両巻のあいだには、般若である諸法実相の照見がまったく共通していることが明らかといえよう。

さらに「摩訶般若波羅蜜」ではまた、『大般若経』「第二九一卷著不著相品」に説く「若菩薩摩訶薩、欲学甚深般若波羅蜜多」、^②「如虚空学」^③をふまえて、「しかあれば学般若これ虚空なり、虚空は学般若なり」と説示している。その上で「先師古仏云」として、如浄が「謂虚空者般若也」というその「風鈴頌」をかかげ、「これ仏祖嫡々の談般若なり」と述べている。その渾身を虚空に掛けて般若を談ずるという如浄の頌と天童山入室の問法から、道元がこの巻で説いている般若の解慧を得ていたことは、先述のとおりである。

そしてこの巻末においても道元は、般若波羅蜜多である諸法実相を、次のように重ねて説いている。

般若波羅蜜多は是諸法なり。この諸法は空相なり、不生不滅なり、不垢不淨、不増不減なり。この般若波羅

蜜多の現成せるは仏薄伽梵の現成せるなり。¹⁴⁾

ここでもまた、「現成公案」の三段に対応する諸法の相が説かれており、「是諸法なり」と当体に認得しているのは①の時節、「空相なり」は②の時節、「不生不滅なり、不垢不淨なり、不増不減なり」は③における空即是色の「あり」の時節にあたることは、いづまでもなかるう。

四 『示了然道者法語』

「摩訶般若波羅蜜」と「現成公案」に先立つこと二年、寛喜三年（一二三二）春に道元が建仁寺を出て深草安養院に閑居してまもなくの七月に、參学の尼僧了然¹⁵⁾に書いて與えた漢文による法語が、静岡県袋井市にある曹洞宗の名刹可睡齋に伝来している。その影印は『永平正法眼藏蒐書大成別卷』の『道元禪師真蹟關係資料集』に収められているが、卷末に「辛卯孟秋住安養院 道元示」とあり、走り書きに近い書体のものである。しかし筆者の可睡齋での実見によれば、自然の古色を帯びた用紙に書かれた書法・筆勢、そして何よりも全体にみなぎる醇乎高潔な風格からみて、當時三二歳の道元の親筆に疑いなしと思われる。¹⁶⁾

この法語は後に、懷辨編集の『永平広録』第八の「法語」第一二として収録されており、「法語」の中で説示年代のもつ

とも早いものとされている。¹⁷⁾『弁道話』が書かれたのは、この翌月の八月一五日のことであった。なお、『広録』第八の「法語」中には右の第二法語のほか、説示年代不明ながら第四法語も了然道者に與えられたもので、その中で道元は「了然道者、夙有種子、切志三仏祖大道。雖是女流、則大丈夫之志氣也」と記し、「若留一言半句、仏祖言辭・宗門公案者、便惡毒也。」と、文字言句にとらわれることを戒めている。また、馬祖道一の「即心即仏」話に関する第九法語の末尾に、「然公悉之ヲ」とあり、これも了然道者に與えられた可能性は否定できない。

『示了然道者法語』は修行の用心を論しているが、その中で道元は『景德伝灯録』にのる法眼文益（八八五—九五八）の清涼寺上堂法語から、

夫レ出家人、但随ニ時及節ニ便得。寒ニハ即寒シ、熱ニハ即熱シ。欲ハバ知ニ仏性ノ義、当ニシレ觀ニ時節因縁。但テ守リ分テ随テ時ニ過ニ好ニト。

と引用して、次のように示している。

備ニ觀ニ他ノ意。如何ナラシカレ是レ隨時及節、如何ナラシカレ守リ分。可シ知、於ニ色上ニ莫レ作ニ非色解、亦タ不レ作ニ色ノ解、亦不レ走ニ兩頭。如今忘ニ嫌疑、與ニ他ノ古仏ト同住同行。

道元のこの説示は、法眼の上堂法語から組み立てられたも

ので、法眼は石頭希遷（七〇〇—七九〇）の『參同契』に「光陰莫_二虚度_一」とあることにふれながら、

但隨_二時及節_一便得。若也移時失候。即是虚度_二光陰_一。（中略）於_二非色中_一作_二色解_一。即是移時失候。且道色作_二非色解_一。還当不_レ当。上座若恁麼會便是没交涉。正是癡狂。兩頭走有_二什麼用處_一。上座但守分隨時過好。

と説き、僧から「如何是古仏」と問われて、「即今也無_二嫌處_一」と答えている。

法眼が「欲知仏性義、當觀時節因緣」と説いている経証は、『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」の次の仏説であろう。

乳中有酪衆生仏性亦復如是。欲見仏性应当觀察時節形色。是故我説一切衆生悉有仏性。⁵⁴

道元は仁治二年（一二四一）に興聖寺で示衆した「仏性」の冒頭に、「涅槃經」同品から周知の「一切衆生悉有仏性、如来常住無有變易」⁵⁵を引用している。『涅槃經』はこの説を展開して、「仏性者名第一義空。第一義空名爲智慧」とし、「智者見空與不空。常與無常苦與樂我與無我」⁵⁶と説いているが、これは一に引いた『大智度論』にいう菩薩の「行般若波羅蜜」に等しい。『涅槃經』はさらに、この仏性を中道といい、「仏者即是仏性」であり、「仏性常恒無有變易」なのであるが、「無明覆故令諸衆生不能得見」⁵⁷と進め、その上で次のように説いている。

仏性二種。一者是色。二者非色。（中略）色者謂仏菩薩。非色者一切衆生。色者名爲眼見。非色者名爲聞見。仏性者非内非外。雖非内外然非失壞。故名衆生悉有仏性。⁵⁸

一切衆生は悉有仏性であるが、無明の覆の故に衆生はそれを見ることができない。だから衆生は仏性を聞き知るだけの非色であり、仏菩薩は仏性そのものでそれは眼で見えるから色であるという。そして「一切生法各有_二時節_一」であり、乳が酪・蘇・熟蘇・醍醐と次第に完熟するように、衆生も衆生であることを正因、六波羅蜜を縁因として、無量の功德を修習して仏になるのであり、その故にこそ法眼が上堂法語で説いたごとく、「欲見仏性应当觀察時節形色」とされる。そして法眼の法語中に述べられた「於_二非色中_一作_二色解_一」。即是移時失候」は、『涅槃經』の説に従えば「凡夫にありながら、仏菩薩の思いをなしてはならない。それは修行を忘れて光陰を虚しくす_二ごす_一だけである」ということであろう。

これに対して、道元の法語を『涅槃經』の説によつて解釈しようとする、まったく不都合なことは明白である。道元は法眼の法語のこの部分を換骨奪胎して、ここで「色」を五蘊である一切法、「非色解」は一切法を空無とする理解、「色解」は一切法を実有とする理解として、了然にそのいずれをも戒めていたと解すべきであろう。そこには、如浄の「風

鈴頌」によって悟られた道元の般若の智慧が、そのまま説かれていたということが出来る。つまり如浄が般若である虚空において、一切法は有礙（有るもの）でなく、無礙（無いもの）でもないといっているのに対応して、道元は「不作色解」と「莫作非色解」と示し、さらに「不走両頭」と有無の二辺を離れた中道を示している。

そして翌々年に書かれた「現成公案」において、迷悟・修行・生死・諸仏衆生を「あり」とする①は、『示了然道者法語』における「莫作非色解」に順じたものであり、「摩訶般若波羅蜜」では「色是色・是諸法」と説かれていた。またそれらを「なし」とする②は、おなじく「不作色解」に順じ、「空即空・空相」と説かれていた。そして豊儉跳出の時節において諸法を「あり」とした③は、色・非色双方のかたよりに対する「不走両頭」の戒めであり、「摩訶般若波羅蜜」では「不生不滅」であり「百草なり・万象なり」の現成公案であった。

「山僧、事不_レ得_レ已_ト、願_ニ了_ス然道者ガ志道之切_一、餘輩未_レダ_テ齊肩_ス。是_ヲ以_テ彩_ル這毫_ヲ于_レ仏祖之道_ニ」^②として書き與えた『示了然道者法語』は、修道論を中心として説かれているが、その教えの核心においては、二年後の「現成公案」におけると同様に、参学者に般若への開眼を求めていたのであった。加えて、その修道論にかかわる説示の中にも、「現

成公案」の教説の理解に資する説示がいくつかあり、これについては「現成公案」の本文を追いながら、ひき続き考察していきたい。

五 花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり

「現成公案」のさきに挙げた③に続く文章は、次のとおりである。

④しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。

この段は古来、多くの前記③の段と一体として解釈され、有無・豊儉の相対的世界から跳出した時節における諸法の風光を述べたものとされている。したがって③が「生滅あり、迷悟あり、生仏あり」と諸法を肯定しているのに対して、「しかもかくのごとくなりといへども」という否定を想定させる接続句が異和感を與えるためか、これを肯定の接辞として反対解釈する例が多い。江戸時代の天明五年（一七八五）までに成立した蔵海（一七三〇―一八八）の『正法眼蔵私記』では、「これ世間の文字にては、よみがたし、これ上をうけて転ずる語なり（中略）宗門の転語は不必可必なり、なほしかもかくのごとくなればといはんがごとし、高祖の語勢には、おほくかくのごとくの類あり」とされ、この解釈は

西有穆山の『啓迪』、岸沢惟安の『全講』などに継承されている。

しかしこの段は、前の①②③の有・無・非有非無の三段それぞれの仏法の真実をふまえたうえで、改めて般若の慧眼でみた諸法実相の究極を直示したものであり、字義どおりに「しかもかくのごとくなりといへども」と受けとめるべきで、それが道元の真意であったに違いない。字義からみても、②の「なし」をふくむ「かくのごとくなり」であるからこそ、花落草生の「あり」は「いへども」でなければつながらない。水野弥穂子氏も同じ見解をとられ、「しかもかくのごとくなりといへども」をさりげなく、「それはそういうことなのであるが」と現代語訳している。さらに安谷白雲師は積極的に、「ここは「しかもかくのごとくなりといへども」でなくてはならない。そう一転して、今までの説明だ、これから本物を出すと一言わんばかりの語勢を見よ。（中略）「華は云々」の二句が道元禅師の活句だ」と提唱している。

「花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり」の言葉は、『天聖広灯録二五』にのる牛頭精の「華從_二愛惜_一落、草遂_二棄嫌_一生」が典故とされている。ここから、花を悟りの意、草を迷いの意と見てこれらに対する愛憎を戒めた言葉とする解釈が多く、詮慧の『御聴書』からして、迷悟を「只愛惜棄嫌によるばかりなり」と記し、面山（二六八三一—一七六九）

の『聞解』は「花は愛惜にちり、是は順ずる疾で、悟を求て愛すればいよ／＼遠ざかり、又迷の草を嫌へばいよ／＼生じ来る、是は違する疾、違順相争は心病也」と釈している。老卵（一七二四—一八〇五）の『那一宝』は、「実_二知_一実相_二則愛惜棄嫌すべき物なし_一」といい、せつかく「有無智愚の分別捉得し来れば、花開花落自有_レ時」としなから、「悟の花は散_レ愛、迷の草は生_レ嫌_二のみ_一」と、花を悟り・草を迷いとする比喻にこだわり、花・草そのものの現成せる実相を見失っている。

道元が④の和文で説いていることは、仏道は一切諸法を色是色・空即空・不生不滅（非有非無）の一体不二の実相として受けとめるものであるが、「それにもかかわらず、そのようであるといっても、花は惜しいと思う中で散り、草は嫌だと思う中にも生えてくるだけである」ということになる。この「活きた現成公案」の消息を、道元は八年後の仁治二年（一二四一）に興聖寺での上堂で、次のように説いている。

上堂云ク、人人具足_{ナリ}箇箇円成_{テラ}。爲_二甚麼_一法堂上草深_キコト一丈ナル。要_レスヤ_ハ会_二セント_一這箇_二消息_一一麼。良_ヤ久_シテ云ク、華_ハ依_テ愛惜_二落_{ナリ}、草_ハ逐_テ棄嫌_二生_ス。

絶対の真理は人々に具足し、万法に円成している。でも、法堂上に草が一丈も生えているのは一体どういふことか。そ

れが諸法の実相なのであり、「花は愛惜にもちり、草は棄嫌にもおふるのみである」とでも解されようか。「人人具足。箇箇円成」は『碧巖録』第九九則の評唱にある言葉で、玄沙師備（八三五―九〇八、法眼文益はその孫弟子）の語とされる。また「法堂上草深一丈」は、『祖庭事苑』巻二にある仰山慧寂（八〇三―八七）の示衆の語であるが、道元はいずれもとの用例の趣意にこだわらず、自らの述意に従って自在に用語している。

印象的で美しい④の言葉の響きからは、道元の心の中の花を愛惜し草を棄嫌する人間としての自然な情感が感じられ、しかもその情念にとらわれるところは少しもないという、澄み切った古仏の心がうかがわれる。さきの③の「豊儉より跳出せる」仏道の境において、生滅・迷悟・生仏を「あり」と説いていることは、道元もまた花への愛惜や草への棄嫌があるがままの情識として、なんら否定していないとすべきであろう。『正法眼蔵随聞記』の中で、「文章詩歌等、その詮なきなり。捨つべきの道理、左右におよばず」と懷舛に論している道元は、晩年の永平寺での「山居」の頌でも、「久^{シク}舎^テ人間^ヲ無^シ愛^シ惜^ム、文章筆硯既^ニ抛^ル来^ル、見^レ華^ヲ聞^レ鳥^ノ風情少^シ」と非情の情を示しているが、弁道を先としてしりぞけた文筆や自然観照を、全否定しているわけではないように感じられる。

「山居」の頌の中にも、『法華經』を読んで「專精樹下何^レ憎^ム愛^ム」としながらも、同時に「嫉^ム矣^キ秋深^キ夜雨^ノ声^トと詠じ、「蠶^ノ思^ヒ虫^ノ声何^レ切^ク切^クタル」と無常な虫の声に感傷しながら、同時に「微風隴^ノ月^ヲ兩^ノ悠^ク悠^ク」と、無私なる自己と自然との一体的な交感をうたっている。これこそまさに「活きた現成公案」の世界であり、それはまた、『金剛般若經』の説く「応無所住而生其心」の世界であるといえよう。さらにまた、原始仏典の『大般涅槃經』の中で、釈尊が臨終の地をめざす最後の旅の途次、侍者のアーナンダに対して「ヴェーサーリーは楽しい」とくり返していたことも想起される。それらはいずれも、無所住に徹したうえで究極的な生死の肯定で、それが「ただ生死すなはち涅槃とこゝろえて」、「いとふことなく、したふことなき」仏道の世界であろう。

六 万法す、みて自己を修証するはさとりなり

「現成公案」の④に続く文章は、次のとおりである。

⑤自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法す、みて自己を修証するはさとりなり。

愛憎と迷いの煩惱にみちた自己をそのままにして、自己と世界の物心の実相を知ろうとしても、迷いから抜け出すことはできない。道元は『示了然道者法語』のさきの説示

の後で、釈尊最後の説法とされる『遺教経』の仏説を引用しながら、次のように修学の道を説いている。

釈迦老師道^{ダウ}、沙門入^ニ聚落^ニ、猶如^{ホト}蜂^ノ採^レ華^ヲ、但^ダ取其^ニ味^ヲ去^テ、不^セ壞^ニ色^ト與^レ香^ト。衲子賢士、何^ゾ不^ラ順^ニ這^ニ訓^ニ。十二時中対^ニ諸^ノ万像^ニ、但^ダ取其^ニ味^ヲ、莫^レ壞^ス色香^ヲ。如何^{ナラ}不^ラ壞^ス色香^底道理。向^テ爾^道、稟^テ他^ノ万縁^ノ印^ヲ、被^テ他^ノ方法^ニ証^セ。須^ク悉^ク是^レ不^ラ壞^ス色香^ノ之^レ時節^{ナル}也^也。

『遺教経』が説いていることは、仏滅後にも比丘は戒律を守り、五根を制して五欲を折伏し、「受^ニ諸飲食^ニ当^レ如^レ服^レ藥。於^レ好^ク於^レ惡^ク勿^ク生^ニ増減^ニ。趣^テ得^テ支^テ身^ヲ以^テ除^ク飢渴^ヲ。如^ク蜂^ノ採^レ花^ヲ但^ダ取其^ニ味^ヲ不^レ損^ス色香^上」⁽⁷⁾と、飲食の心得にいたるものである。比丘が飲食を受けるにあたっては、薬を服するがごとくせよ。好き嫌いをいわず、得られたもので身を支え飢渴を除くこと、蜂が花の蜜を吸いとっても花の色香を損じないごとくせよ、と説いている。

道元はこの経説によりながら、十二時中、万像に対して、蜂が花の蜜を吸いとっても花の色香を損じないようによつて、つまり自己の分別やはからいをわすれて、諸法のありのままの実相に参入すべしという。ここでは、迷妄の自己が捨てられた中において、万法はすすんで自己を修証して自他不二となり、自己は万縁に印証されておのずから悟りが現

成する。

『現成公案』のこの段の⑤の後には、その悟りの境界が次のように示されている。

⑥ 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はず。しかあれども証仏なり。仏を証しもてゆく。

この「諸仏」という言葉の意味は、水野弥穂子氏が「道元禅師は「諸仏」という言葉で、仏道修行して仏になつていゝる人のことを言っておられます」と述べられるとおりである。仏道修行して仏になるといふのが、聖道門仏教の目標であるが、仏になれば悟りのあとかたは消え去つて、自己が仏であると覚知することはない。しかし、自己が仏であるという真実は、おのずからいつまでも実証されていく。このことを道元はすこし後の段で、「悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長々出ならしむ」、つまり悟りのあとかたは消え、あとかたの消え去つた悟りを不退転の活路としていくのだと、言葉をかえて説いている。

七 かがみに影をやどすがごとくにあらず

⑥に続く段は、次のように説かれている。

⑦ 身心を擧げて色を見取し、身心を擧げて声を聴取するに、

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、水と月のごとくにあらず、一方を証するときは
一方はくらし。

「身心を擧げて」とは、自己における眼耳鼻舌身意の色心の六根を擧げてということである。「色を見取し」「声を聴取する」とは、いうまでもなく自己の六根が色声香味触法の六境を縁することであり、「したしく会取」とは、ここで生起された六境からさらに六識が生成されて、自己のうちに迷悟をふくむ心意識・心所が形成されるという、心の世界の躍動を意味している。それは、いずれも色蘊に属する鏡に相對して影がやどり、水に相對して月影が映し出されるというような、二物對待の現象ではなく、自心の裡における一体的な精神作用である。そこでは、会取された外処 (bāhira-āyatana) である境が証知され、現在刹那における認識主体としての識が顕現されたときには、内処 (ādhyātma-āyatana) である所依の根は、心意識の世界からすでに没却されて「くらし」である。ただ意根のみは、つねに六識の所依としてこれと不離である故に、意と識は相即しつつ「一方を証するときは一方はくらし」い。これを透脱して真実に直通する道が「自己をわするる(意を捨離する)」であることは、次の段で説かれることになる。

伝統的な『眼蔵』解釈の規範とされた経豪の『御抄』では、

『正法眼蔵』「現成公案」考(石井)

身心をただちに色声と説き、「身心與色、身心與声、非相對」として、「兩物相對セハシタシク會取ノ儀ハ不可有故、鏡ノ影ヲヤトシ水ノ月ニウツルニハ異ナリ、身心與談スル時ハ身心ノ外ニ物ナク、色乃至声ト談スル時ハ色声ノ外ニ又物ナキ所ヲ、一方ヲ証スル時ハ一方ハクラシトハ云也」と釈している。これをうけて伊藤秀憲氏は、「自己と方法とにおいて、一方が明らかに証せられた時には、他の一方はその中に隠れてしまうという關係を表したのが、「一方を証するときは一方はくらし」である。それは、方法を知らずということと自己を知るということ、即ち自己をはこぶ修証と方法すすみきたる修証の同一なることを表わしている。このように、現成公案の卷における「一方を証するときは一方はくらし」ということばは、自己と方法との不二同一なることを表現したものと述べている。

この見解は「迷悟諸仏衆生只同事也」とする『御抄』の説に順じたものと思われるが、道元はこの前の⑥で「自己をはこびて方法を修証するを迷とす、方法す、みて自己を修証するはさとりなり」と、修証の肝要を初門の俗弟子に明示しているのである。「自己をはこぶ」とは「自己を押し進める」こと、つまり自己への執着を捨てないことであり、ここで示された「迷」と「悟」を、『御抄』や伊藤氏の主張されるように「同事」と解していいのは疑問で、迷いの

自己はわすられなければならぬのである。ただ伊藤氏がさらに、「方法が明らかに証せられるということが、自己が明らかに自覚せられるということ、即ち仏道修行の中心課題である「自己とは何か」を知ること、直接結びついた」ものとして、まったく同感である。

さきに四に擧げた『示了然道者法語』の説示の末尾には、続いて次のような教えが示されている。

如今忘^レ嫌疑^ヲ、與^レ他^ノ古仏^ト同住同行^{セン}。雖^モ然^{リト}、爭^ズ猶^ニ面鏡^ニ相對^ス。

古仏と同じ考えで同じ修行を積むについても、どうして面（顔）と鏡が向き合つて相対するような、自己と古仏が離れたればなれの関係のまま、それが実現できようか。つまり、鏡が顔を映してその姿を再現するような二物对待の会取では、迷いの自己はそのまま迷いの中にとどまり、古仏に顕現している仏性は見えず、自己に内在している仏性も現れてこない。そこでは、一方を証しても一方はくらくらまま残されて、自他不二の実相として方法を証得することはできない。

『示了然道者法語』では、右の言葉に続いて六で擧げた『遺教経』の教えと「不壊色香底道理」が説かれており、そこでは実は、二物对待の会取を克服して方法に証せらるる道として、「十二時中対^{シテ}諸^ノ万像^ニ、但^ダ取^テ其味^ヲ、莫^レ壊^ル色

香^ヲ、そして「菓^テ他^ノ万縁^ノ印^ヲ、被^レ他^ノ万法^ニ証^セ。須^ク悉^ク是^レ不壊色香^ノ之^ノ時節^ナ也」と説かれていたわけであった。この悟りの道については、次ぎの「自己をわするる」という説示において、疑問の余地のない明晰な教えが示される。

八 仏道をならふといふは、自己をわする、なり

方法に証せられ、自他の身心をして脱落せしめるという悟りの教えとして、「現成公案」は続けて次のように、見事な論理で仏道の要諦を説き明かす。

⑧ 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、なり。自己をわする、といふは、方法に証せらる、なり。方法に証せらる、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。

迷いは自己が作り出すものであるから、自己をわするということは迷いをなくすことであり、それは方法の中に自己を没却することによって成就する。そこで没却された自己に、方法はおのずから真実の相を示現し、自他は一体として身心脱落して洞然明白の実相の世界が現成する。

さきの段では、身心を擧げて色・声を会取するとき、一方を証すれば一方はくらくらいと示していたが、続くこの段では、自己を明らかにするという仏道の目的を達するためには、

自己をわすれて方法に証せられよと論している。この関係を綿密に考察されている伊藤秀憲氏の『道元禅の研究』⁸⁶に依拠しながら、これを筆者流に『御抄』の影響を薄めながら整理要約して、以下に略述させて頂きたい。

伊藤氏は、我々の認識は対象（客観）を自己（主観）の立場からとらえるものであるが、道元が「身心を擧して」「したしく会取」と説いているのは、鏡と影、水と月のような主客対立の認識を超えたものであるという。仏道を学び「自己をならう」とは、一方を証するとき他方はその中に入れて撰取されるというように、追求しようとする自己を放棄して、自己を方法の中に投入して方法の側から見ることである。そのとき主客相對の対立はなくなり（自己即方法）、方法は自己に証せられ（方法即方法）、自己は方法に証せられ（自己即自己）、自己は自己と諸法実相を同時に知ることが出来る。これが証^さりであり、それは「わすれる」ことによつて「ならう」という、「不^レ触^レ事而知^ル」（自己が自己を知り、方法が方法を知る）である。道元は『正法眼蔵』「坐禅箴」の中でこの言葉にふれて、「知」は「不触事」であり、「坐破嬢生皮」であると説いている。つまり「知」とは「母から生まれたままの人間になりきつて坐禅すること」、すなわち只管打坐であり、その「知」である「行」がそのまま証^さりで、修証は一等である。

『正法眼蔵』「現成公案」考（石井）

このようにして、方法と一体不二の自在無礙なる自己を確立するには、般若であるその「知」を「行」の実践において確証することが不可欠であり、その課題を道元は「現成公案」の巻末に、一つの古則をもつて説き示している。

九 常住なる風性の現成

「現成公案」の巻末には、馬祖道一（七〇九―七八八）の法嗣である麻谷宝徹（生没年不詳）の「風性常住」の古則が示されている。麻谷が扇を使っているとき、僧がきて問うた。

風性常住、無処不周なり、なにをもてかさらに和尚あふぎをつかふ。

師いはく、なんじたゞ風性常住をしれりとも、いまだところとしていたらざといふことなき道理をしらず、と。

僧いはく、いかならんかこれ無処不周底の道理。

ときに、師、あふぎをつかふのみなり。

僧、礼拝す。

僧の問いの意味は、「一切衆生には仏性が具わり、本来仏であるというのに、なぜ修行して悟りをひらく必要があるのか」というものである。これに対する麻谷の答えは、「仏性

はみずから悟らなければ、おのれのものにはならない」というものである。

道元は『弁道話』のはじめに、「この法は、人々の分上にくたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし」といい、「仏性」の巻では、「一切衆生、悉有仏性」と『涅槃経』の仏説を説きながら、「悉有の言、さらに始有にあらざり、本有にあらざり、妙有等にあらざり」として、「仏性かならず成仏と同参するなり」と断言している。それはこの古則の中での、麻谷の僧に対する教えと同じである。その仏性の真実を道元は次のように確認して、この巻の結びとしている。

⑨ 仏法の証驗、正伝の活路、それかくのごとし。常住なればあふぎをつかふべからず、つかはぬをりもかぜをきくべきといふは、常住をもしらず、風性をもしらぬなり。風性は常住なるがゆゑに、仏家の風は、大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり。

『弁道話』では、仏性は「般若の正種」とされているが、ここではその悉有なる仏性が只管打坐の修道において、自在なる証悟に現成せしめられるということが説かれている。それはまさに般若の成就であり、『心経』が示しているように「度一切苦厄」の得脱である。

詮ずるところ、道元の説く「公案」とは、自己と世界は

畢竟空において「ある」ものであるという真理（＝般若）で、その真理は常に現前に成就しているという徧界不曾蔵の眞実が、「現成公案」（＝十方諸仏古今諸祖）であった。そして『正法眼蔵』の首巻とされた「現成公案」は、參学の道俗に対して、まず仏法において自己と世界はいかに把握せらるべきかの基本を示し、その真理すなわち般若波羅蜜を体得して公案現成の悟りに生きる仏祖正伝の修証の門に、これを導き入れようとする教えであった。⁸⁰⁾

註

① 七十五巻本『正法眼蔵現成公案第一』の巻末には、

これは、天福元年中秋のころ、かきて鎮西の俗弟子楊光秀にあたふ。

建長壬子拾勒（『道元禪師全集』上・筑摩書房・一〇頁）

の奥書があり、帰国六年後の一二三三年に書かれ、一二五二年に『眼蔵』第一に取りまとめられたことが記されている。水野弥穂子氏は「この巻も、その当初は、漢文で書かれていたのではないかと思われるが、七十五巻本に残る「建長壬子（一二五二）に百巻の『正法眼蔵』の首巻として、拾勒」されたと解している（『原文対照現代語訳道元禪師全集第一巻 正法眼蔵』春秋社・二〇〇二年、四八頁）。伊藤秀憲氏は奥書の「建長壬子拾勒」について、「建長四年に『現成公案』が七十五巻本の第一に加えられたのではなく、七十五巻本の修訂整理が一応終わったことを示している」と解している（『道元禪研究』大蔵出版・一九九八年・二八五頁）。

② 詮慧の『御聴書』が、「今の七十五帖の草子、名目かはれども、帖ごとの見成公案なるなり」、「第一の見成公案にて、第七十五の出家までをなじ義をのぶる也」と説いているのも、同じ認識に立つも

のであろう(『正法眼蔵註解全書』一巻・一八四―一五頁)。

(3) 二〇〇〇年に『道元思想論(大蔵出版)』の大きを公にした松本史朗氏も、「現成公案」は、「全体としていえば、『仏性顕在論』を説いている」、あるいは、「『仏性顕在論』にもとづいて修行を説こうとしている」と理解しながら、「いずれによせ『現成公案』は一個の謎のようなテキストとして私には映るのである(一九二頁)」と述べている。

(4) 著者はこの論考の構想を描いた後、以前に水野弥穂子氏から贈られていた御著『正法眼蔵』を読む人のために(『大法輪閣・平成一二年』)を再読し、「『正法眼蔵』では、大事な言葉の意味が、すぐ近くの巻に説かれていたことがしばしばあります」の言葉を目にして、まことに至言と感じた。このことは他の著作・語録との間にも言えることであらう。

(5) 『道元禪師全集 第二巻』(春秋社・一九九三年)巻末の年譜を参照し、私見により取捨・補足した。

(6) 『宝慶記』の伝書は、道元入滅の四ヶ月後に懷辨が永平寺の方丈で書写したもので、懷辨は奥書に、「石先師古仏御遺書之中在之。草始之、猶在余殘歟。恨者不終功、悲涙千萬端」と記している。これについて水野弥穂子氏は、『宝慶記』は二十数年間篋底に秘せられて入滅後に発見された日記・手控等の断簡ではなく、道元禪師が晩年に『正法眼蔵』の再治・新草のかたはら書き始められた入室参学の記録で、「恐らく最後に示されるはずであったと思われる(『講座道元』Ⅲ道元の著作) 春秋社・一九八〇年・二三―二頁)」として、百卷本『正法眼蔵』構想におけるいわば結経にあたるものと想定している。石井修道氏もまた、十二巻本や『永平広録』の後半の土堂の内容分析にもとづいて、『宝慶記』は道元の作として、十二巻本と同時代に整理されたもの(十二巻本『正法眼蔵』の諸問題(大蔵出版・一九九一年、三六一―四頁))との見解を示している。

『正法眼蔵』「現成公案」考(石井)

一方、池田魯参氏は懷辨記の奥書にある「草始之」を道元ではなく懷辨自身のことと解して、「片々の記録文書がまとまって発見された当初のようすから、懷辨が一つづまりの記録として、一条の紙に写し取ったと見るのが穏当であらう(『宝慶記 道元の入宋求法ノート』大東出版・一九八九年・一八九頁)」としている。

さらに務台孝尚氏は、『正法眼蔵』「弁道話」「摩訶般若波羅蜜」「虚空」等に見られる『宝慶記』の影響から、「むしろ『正法眼蔵』が撰述される以前に既に著わされたのではないか(『道元禪師の思想―『宝慶記』との関連をめぐって―』曹洞宗学研究所紀要 第二号・一九八九年・九五頁)」と述べている。この点は以下の筆者の考察にもかわるもので、少なくとも『宝慶記』の素材となる道元の綿密な記録メモは、入宋中に作成されており、帰国後の当初からその手元にあつて随時活用されていたと考えられる。

(7) 静岡興袋井市の可睡齋には、永平寺旧蔵とされる道元親筆本が伝蔵されており、巻末には「辛卯孟秋住安養院 道元示」と、寛喜三年七月の年記がある。

(8) 『摩訶般若波羅蜜』の奥書にはまず、「爾時天福元年夏安居日 在観音導利院示衆」とあり、別行で「寛元二年甲辰春三月廿一日侍越宇吉峰精舍侍司書写之 懷辨」と加えられている。これについて水野弥穂子氏は(1)前掲書中に、次のように述べている(六〇頁)。「この巻も、天福元年(一一三三)に示された時には、恐らく『般若心経』を中心としたものであったと思われる。その後、興聖寺を離れ、北越に行かれ、吉峰寺で冬を越された寛元二年(一二四四)三月二十一日に、現在の歳月を経ている」。

(9) 『鎮西の俗弟子楊光秀』について、大久保道舟氏は「かなり禅学にも精通していたに相異なる(『道元禪師伝の研究』二五―三四頁)」とし、中世古祥道氏は「これも儒者なのではなからうか(『道元禪

師伝研究』三〇七頁）、「禪師帰国の節、九州で禪師と縁を結んだ人物（『統』二六四頁）」と推定している。

「楊光秀」の姓については、楊（やなき・百済族・多多良姓、楊井（やない・周防・武蔵の豪族、楊津（やないず・百済族・撰津の豪族）等が考えられ、名は光秀であろう。「吾妻鏡」第四十、建長二年（一二五〇）三月一日条には、里内裏である閑院殿造宮帷摩目録中に、「河堰五丈 楊井左近將監跡」の名が見える。「跡」は所領の相続者を指しているが、「左近將監」の名は不詳である。楊光秀はおそらく、鎌倉幕府支配下にあった大宰府守護所（『鎌倉遺文』五三一・七・五四七六等）の庁官で、六波羅探題に出仕するなどの用件で上京する機会があった、たとえば楊井光秀というような名の熱心な参禅の弟子であったと想像される。

(10) 吉津宜英氏は、「現成公案」は楊光秀に書き与えられた「正伝の仏法概論」とも称すべき、比較的平易な分りやすいものだが、『御抄』を通して読むとたんに難解なものに一変するのは、彼ら一流の論理で注釈してしまったことに起因するとして、「現成公案」の定義として『禅学大辞典』に規定される解釈は、「一法よく万法を究め尽くす」という「一法究尽を正面から主張する『御抄』の内容からは出てくるものであるとしても、この楊光秀に書き与えた『現成公案』に相応しくない」と述べている。そこで吉津氏が定義したのは、「現実には誰にでも共通した生死、迷悟、そして諸仏、衆生などのテーマを修行の内容として正伝の仏法を成就してゆくこと」というものである。「一方を証するときは一方はくらく」の一句の解釈について『宗学研究』三五号、一九九三年、一七頁下

- (11) 『講座道元』道元の思想と生涯 春秋社、一九七九年、一四頁
 (12) 『石井清純』『永平広録』巻一「興聖寺語録」と『正法眼蔵』『駒澤大学仏教学部論集』第二号、一九九〇年、二七頁
 (13) 『石井清純氏前掲論文』二七一頁。伊藤秀憲『永平広録』にお

ける上堂について』『印度学仏教学研究』二八―一、昭和五四年、二四四頁

(14) 『永平広録第一 興聖寺語録』60、『道元禪師全集』下、筑摩書房、二〇頁

(15) 水野弥穂子氏（4）前掲書、一一頁

(16) 『大智度論』卷第十八、大正蔵二五・一九〇上

(17) 同・一九〇中

(18) 詮慧の『御聴書』もまた、「摩訶般若波羅蜜」の釈において、「所詮此摩訶般若心得べき様、第一の見成公案を本として可了見也」としている。『正法眼蔵註解全書』一・二六八頁

(19) 水野弥穂子氏（1）前掲書、六〇頁

(20) 河村孝道「諸本対校 永平開山行状建撕記」大修館、昭和五十年。道元の「大悟」の時期については、下室覚道氏が「身心脱落の一視点」（曹洞宗宗学研究所紀要）第十二号、一九九八年）で紹介している。

ように、叱咤時脱落・面授時脱落等さまざまな見解が示されている。石井修道氏は、「叱咤時脱落の経験的・心理的な悟の年時を穿鑿することは、道元禅から遠ざかる因縁となる」として、道元の著述によるかぎり、「つひに太白峰の淨禪師に参じて、一生参学の大事ことをはりぬ（『弁道語』）の言葉しか、身心脱落はないと述べている（『道元禅の成立史的研究』大蔵出版、一九九一年、四三六―七頁）。

(21) 『道元禪師全集』（以下、『全集』と記す）上、筑摩書房、四〇五頁

(22) 道元は「四禅比丘」の巻で見仏聞法を説いて「無聞のところが」を戒め、「名相にまどふもの、正理を知らざるもがら」を批判している。山口瑞鳳氏は、「名相」とは「頭の中等で知覚されているだけ」の表象にすぎず、「正理」とは論理上の理屈ではなく、「現象としてある世界の真相と見られる道理」のことであるとして、『正法眼蔵』理解の上での仏教知識の必要を説いている（『正法眼蔵』研究の怪）

『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』三六号、二〇〇三年。それは「或從經卷」の道元説とまさに一致するものといえよう。

(23) 池田魯參『宝慶記―道元の入宋法ノート』大東出版社、平成元年、二〇〇頁

(24) 同、二〇三頁。伊藤秀憲氏も同様の考察を行い、如浄の天童山退院は「宝慶二年の終りか、三年の春頃（『道元禪の研究』大蔵出版一九九八、四〇六頁）」と推測している。

(25) 『全集』下、三八五頁

(26) 『全集』上、一二頁。『永平広録』第九頌古においても同様であるが、第三句の「一等爲他談般若」は「一等與他談般若」となっており、これに賦した道元の頌古は次のとおりである。

渾身是_レ口判_ス虚空_ヲ、居起_ス東西南北_ノ風、一等_ニ玲瓏_{トシテ}談_ス己語_ヲ、滴丁_ニ東_ニ滴丁_ニ東（『全集』下、一七八―一九頁）

(27) 同(25)

(28) 大正蔵八・三〇九上

(29) 同 二五・五一―下

(30) 同 一九〇・中

(31) 同(25)

(32) 石井修道「徹通義介の「身心脱落の話」について」『駒澤大学仏教学研究紀要』六十八号、平成二十二年三月

(33) 『大日本国越州吉祥山永平禪寺三祖行業記』「初祖元禪師」、花園大学禪文化研究所蔵本の駒澤大学図書館複写本より

(34) 『全集』下、三七七―八頁

(35) 同、三三三頁

(36) 「教家之所談」としての「離五欲・除五蓋」について、池田魯參氏は「天台止観で説く二十五方便の教義にもとづいているもの」と想定し、智顛が「摩訶止観」等で説いている正修止観の前方便としての二十五方便の教義にふれ、それは「大智度論」卷第十七（釈禪

波羅蜜）の教説をうけたものと述べている（『日本天台と道元禪（七）』『華松』五一号、昭和六十二年二月）。

(37) 『全集』下、三三三頁

(38) 池田魯參氏（36）前掲論文、二五頁

(39) 関口真大訳註『天台小止観』、岩波文庫、七〇頁

(40) 池田氏（36）前掲論文、二六頁

(41) 「正法眼蔵隨聞記」三、『全集』下、四四七頁

(42) 「摩訶般若波羅蜜」が示衆されたのは天福元年（一一三三）の夏安居日、つまり四月一六日から七月一五日の間のこと、「現成公案」はその八月に楊光秀に書き与えられている。この春に開かれた観音導利院が興聖宝林禪寺なる叢林として確立されるのは、三年後の嘉徳二年（一一三六）冬のことであるが、この間にも大宰府の野公大夫等、「請益古則、擧拈新條」の在俗參學者があり、同じ鎮西の俗弟子である楊光秀もおそらく「摩訶般若波羅蜜」の示衆に参じ、さらに深く理解を求めて道元から「現成公案」を書いて与えられたものであろう。

(43) 『全集』上、一一頁

(44) 大正蔵六・四八〇下

(45) 『全集』上、一三頁

(46) 「日本洞上珞灯録」卷一の考証了然章は、尼僧である了然道者に示された法語二篇が『永平広録』八卷に、「看然子終焉語」の二偈が同十卷に載っていると記しているが、偈頌二篇は別人である天童山（同參の僧の一人（石井清純『永平広録』卷八所収の法語について）『曹洞宗宗学研究紀要』第二号、平成元年三月、七三頁）」に関するものである。

(47) 「道元禪師真蹟關係資料集」（大修館・昭和五十年）の解題の中で編者の河村孝道氏は、了然尼はこの寛喜三年にかけて安養院に参じて親しく法要を聞き、かつ弁道に精勵していたもので、その際に

本書を与えられた。後に道元禪師の語録を集大成する際にか、永平寺へ差上げられ、江戸時代の寛政十一年（一七九九）に時の永平寺主董・玄透即中が鑑記（筆力勇勁無地容疑とあり）を誌した頃までは、永平寺宝蔵裡に秘蔵されていたであろうと、さらにその後、美濃善応寺を経て可睡齋に襲蔵されるに至つたと推定している。なお河村氏は同書に、了然尼の出家前の婚家と伝える鳥取県倉吉市の明里家所蔵本も掲載し、それは女手と思われる別筆による再写本としている。また河村氏は同書に、文政二年（一八二八）筆録の明里家文書において、同家に伝えられた了然尼の行状の一端が、次のように記されていると記録している（同書九四七―八頁）。予が先祖、浮生の無常なることを感じて剃髮の身となり、道元禪師を慕い宇治の於安養院御弟子入り、法名を了然道者と改名、年月を経る。御真蹟の御示頂戴有り。夫より月積り年すぎて、道元禪士御遷化の後は帰国して間もなく死有^りなり。

河村氏はその後昭和五三年六月の『曹洞宗報』に、「道元禪師真蹟拝覽記（十二）」を載せ、可睡齋本を真筆・明里本を別筆再写本としている。これに対して明里家の子孫という角紀子氏は、『宗学研究』第三十五号（一九九三年三月）の「示了然道者法語」についてにおいて、「可睡齋本は、誤字と誤用の多いことだけでも、庶民が文字を書くようになった江戸時代に再写されたものである」と、明里本は、「了然尼自身が、道元禪師の法語を聴きとり、自分の文字で自分の見識で、清書したもの」と推定しているが、この見解には従い難い。

丸山劫外氏は、『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』（二〇一〇年）と『宗学研究紀要』二十三号（二〇一〇年）に、「了然尼考」（一）、（二）を載せ、道元が「道者」という表現を使う場合は、真摯に求道する修行者や勝れた僧侶に対してであり、了然道者は道元が賞賛するほど修行熱心な尼僧であつたと述べている。

(48) 『全集』下、一六一―二頁。この法語は道元の寂後に、義尹が十卷本「広録」を携えて渡宋し、無外義遠がその百千の十一を採つて編集したという『永平元禪師語録』にも、『広録』の二四の法語のうち二つが採録された中の一つとして、選入されている。なお、大久保道舟編『道元禪師全集』（春秋社・昭和五年）には、可睡齋本より翻刻・加点された「了然道者に示されたる法語」が巻末部分の写真とともに収められている。

(49) 石井清純氏（46）前掲論文、六九頁

(50) 『全集』下、一五五頁

(51) 同、一五九頁

(52) 大正蔵五・三九九中

(53) 『全集』下、一六二頁

(54) 大正蔵二・五三二上

(55) 同、五三二下

(56) 同、五三三中

(57) 同

(58) 同、五三〇中

(59) 『全集』下、一六二頁

(60) 『正法眼藏註解全書』第一卷、一九二頁

(61) 『原文対照 道元禪師全集』第一卷、春秋社、二〇〇二年、四九頁

(62) 『正法眼藏参究―現成公案』春秋社、一九六七年、三八頁

(63) 『祖山本永平広録集成』上、永平寺、一三八頁下。『永平広録註解全書』上には、面山述『永平広録事考』による『禪林類聚』第十七

の、次の文を載せている。

牛頭禪師僧問如何是和尚家風。師云華從愛惜落草逐棄嫌^生。

(64) 同（60）

(65) 同、一九二―三頁

- (66) 同、一九三―四頁
 (67) 『全集』下、一八頁
 (68) 大正蔵四八・二二二中
 (69) 岩波文庫『碧巖録』(下)、二五四頁
 (70) 続蔵一・三三・七表上
 (71) 『正法眼蔵随聞記』二、『全集』下、四三三頁
 (72) 『広録』第十、『全集』下、一九八頁
 (73) 大正蔵八・七四九下
 (74) 中村元訳『ブツダ最後の旅』岩波文庫、六六頁以下
 (75) 『正法眼蔵』「生死」、『全集』上、七七八・九頁
 (76) 『永平広録』第八・法語二二、『全集』下、一六二頁
 (77) 『仏垂般涅槃略説教識経』大正蔵二二・一一一上
 (78) 『正法眼蔵』を読む人のために』大法輪閣、平成二二年、一三頁
 (79) 水野弘元『仏教要語の基礎知識』春秋社、一九七二年、一三五―一六頁
 (80) 『永平正法眼蔵寛書大成』卷十一、『正法眼蔵抄』卷第一、一八頁
 (81) 「一方を証するとき一方はくらしの論理」『駒澤大学仏教学部論集』第七号、昭和五年一〇月、一六四頁上。
 伊藤氏のこの所論に対して吉津宜英氏は(10)前掲論文で、「むしろあの一句は迷いの内容を明示している」として、「外境を認識するとき自己の身心によって外境を証明、証得、修証するという一つの方向のみは明らかとなるのであるが、自己の身心の方への他の一方は暗く、いつまでも自己は不明のままに遺されているのです」と解釈している(同一三頁)。
 そしてさらに石井清純氏は、基本的には吉津説を支持するとしつつ、「くらしい」一方を吉津氏とは反対に自己の認識の及ばない(外境の)範圍と捉え、「現成公案」の巻は自分自身の限界をどのよう

『正法眼蔵』「現成公案」考(石井)

- にして見極めるか、という、極めて冷静な現実把握に基づいて、巻末に示される「得一法通一法」「遇一行修一行」という、一行専修の論理を導き出すという性格のものであったと解している(『正法眼蔵』「現成公案」の巻の主題について)『駒澤大学仏教学部論集』第二十八号、平成九年十月、二三六頁上)。石井氏のこの論に關しては、最後の註(89)で再度言及することにした。
 (82) 同、註(80)前掲書、一六頁
 (83) 伊藤氏(81)前掲論文、一六八頁下
 (84) 同(76)
 (85) 角田泰隆氏も「自己をわすれる」について、次の見解を示している。
 仏道を行ずる主体なる自己がその始めから無我なる自己に限定されるのである。この展開は容易ではない。この展開はまた発心の要素となつてゐる。ここに至つてみれば「万法に証せられる」ことは必然である。(道元禅における「自己をわすれる」について)『宗学研究』第二十八号、一九八六年、七五頁)
 (86) 伊藤秀憲『道元禅の研究』第五章道元禅の思想的研究・第一節 般若について・大蔵出版、一九九八年、四三〇―四五頁。この問題について伊藤氏はさきに註(81)論文を発表しており、これもあわせて参照させて頂いた。
 (87) 宏智正覚(一〇九一―一五七)の『坐禅箴』の中の言葉。道元は『正法眼蔵』「坐禅箴」の中にこれを引用して、「知は不触事なり」「不触事といふは、明頭来明頭打、暗頭来暗頭打なり。坐破孃生皮なり」(『全集』上、九八頁)と説いている。そして詮慧の『御聴書』は、「現成公案」にいわれる自己を「わするゝ」について、「忘ト云ハ不触事而知程ノワスレナリ」と記している(同註(80)一九九頁)。つまり「わするゝ」は、「ならふ」「眞実に知る」ことと同じことであつた。

(88) 『全集』上、二〇頁

(89) 本稿では「現成公案」の⑧より後の中間の本文についてふれる余裕はなかったが、朝日隆氏が『正法眼蔵現成公案』の新しい読み方の中で、道元禪師の仏法は修証^{シユ}等であるが、前篇では証に重点をおき、魚・鳥の比喻から始まる後篇は修に力点をおいて説かれているとしているのは、最後に示されている「風性常住」の古則からみても妥当な見解といえよう。(『宗学研究』第三十七号、一九九五年三月、七四頁上)

また、石井清純氏が平成十七年に発表した「現成公案」の意味するもの―道元禪師の思想的基盤について―(駒澤大学仏教学部論集「第三十六号」)は、同氏の数度にわたる「現成公案」への関説を集約するものとして、その所説に注目される。同氏はその中でまず、現成公案の語の意味について道元の用例に照らして検討し、それは「ある全体的状況を、具体的な一現象を以て表現することを意味するものとして用いられて」おり、「それはあくまで、全体的認識ではないという自覚を前提としたもの」と捉えている(一〇一頁)。そして「現成公案」の「人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし」以下を巻中の後段として、そこでの鳥と魚の比喻に「示されるのは、前段までにおいて定義された自己表現としての「悟り」(それはすなわち全体認識ではないことを自覚することであったが)、の具体的な表現は、自己の必要とする範囲で「行爲」することによってのみ可能となることを主張したものの(一〇四頁)と解し、これを人間の仏道修行に当てはめたものが、「得一法通一法なり、遇一行修一行なり」となるという。それは「つまり、すべてを理解しうることをあくまで究極的目標として設定しはするものの、現実的な目標としては、認識不可能な部分(中略)が歴然と存在していることを認識しつつ、なんらかの形で「行爲すべき」ことが、ここに示されている(一〇五頁)」とされ、「つまるところ、認識される対象とな

るのは、法全体の中の、自己の行によって活性化された部分」であり、それが、この巻末尾の「宝徹無処不周」の話によって例示され、結びとなっている(同)と結論される。石井氏は重ねて、「このように道元禪師は、未完成の状態での暫定的自己肯定を行うことにより、仏としての行」の存在を位置づけた(二〇八頁)と考えられている。

しかし、道元がみずからの峻烈な坐禅弁道・弘法救生の生涯に営々と説き重ねてきた『正法眼蔵』の首巻として、その最晩年に、石井氏が解されるような「現成公案」を位置づけたとは、率直にいつて理解し難いことである。道元は「現成公案」を楊光秀に書いて与えた八年後の興聖寺上堂でも、「諸人直須辨月箇見成公案。作麼生是見成公案。便是十方諸仏古今諸祖是矣。而今現成」として、「山僧今日、不惜性命、不惜眉毛、爲諸人再説、爲諸人重説(『全集』下、二〇頁)」と誓言しているのである。「辨」は辨の異体字で古訓は「わかっ・わきまう」等、「月」は肯の異体字で「がえんずる・承知する」の意味であり、「辨月」は「わきまえて承知する」という、身心を擧げるの得解といえよう。道元はそこで坐禅の上牀下牀を「好箇見成公案」としながらも、「諸人爲^{シテ}甚^ク不^レ會^ス不^レ參^スナル」と語り、これを再説重説しようと誓っているのであり、現成公案はただちに「坐禅に収束せしめ(石井氏同・一〇一頁)」られているのではない。諸仏諸祖の当体とされる現成公案(それは正法眼蔵そのものである)を、道元はおのれの生命をかけてくり返し説き示そうと誓っている。この言葉に含まれた深意を領解することこそ、「現成公案」参究の出発点でなければなるまい。