

全時空を巡る明珠の物語 ——『正法眼蔵』『一顆明珠』巻を巡って

長 野 邦 彦

はじめに——相互に与え合うものとしての「珠」

本稿は『正法眼蔵』『一顆明珠』巻の精読を通じて、従来見落とされがちであった、自他の間における修行・悟りの相互性に関する道元の思考を明らかにすることを目指す。本巻は、玄沙師備による「尽十方世界は一顆明珠」の公案を巡って、道元独自の解釈が展開される巻である。従来、この巻に関する多くの解釈では、基本的に次の二点が共有されてきたと言いうことができる。

- ①「一顆明珠」とは、あらゆる存在が本来的に具える仏性を喩える。
- ②人々の具える仏性が普遍的であることを、「尽十方世界は一顆明珠」、すなわち全世界が「ま、と、ま、りの珠である様に喩える」。

しかし、こうした読み筋にはいくつかの問題がある。まず、この巻の冒頭において、道元は既存の資料を取捨選択しつつ玄沙の来歴を叙述するのであるが、そこでは玄沙が『首楞嚴經』によって悟りを開いたという記事が除外されている。これはすでに石井修道が指摘する通り、「一顆明珠」を「あらゆるものに内在する普遍

的な靈性」のように解釈することを警戒してのことだと考えられる（本稿第一節参照）。次に、「尽十方世界は……活鱖鱖にあらず露廻廻にあらず」という箇所では、『臨濟録』に言う「無位の真人」、すなわち個人の内面や根底にあらかじめ伏在する無差別の次元を以て差別の次元を一方的に使いこなすような悟りの当体と見なす発想を、道元はむしろ批判している可能性がある（第二節参照）。本当に①のように「一顆明珠」が個人（あるいは事物）に内在するというモデルを読み込んでよいのかについては、実のところ本文に即して丁寧に再検討すべき余地があるのだ。

また他にも、①②の枠組みにそぐわない箇所が本文中にはいくつか存在する。一つは、『法華經』五百弟子授記品の「衣裏珠の譬喩」に基づいて、「親友」が「たま」を与えてくれるという一節である。

正当愆魔時、あるいは虚空にかかり、衣裏にかかる、あるいは領下にをさめ、髻中にをさむる、みな尽十方世界一顆明珠なり。ころものうらにかかるを様子とせり、おもてにかけんと道取することなかれ。髻中領下にかかれるを様子とせり、髻表領表に弄せんと擬する事なかれ。醉酒の時節にたまをあたふる親友あり、親友にかならずたまをあたふべし。たまをかけらるる時節、かならず醉酒するなり。（六一―六二頁）²

この箇所について、これまでの主要な解釈では、表ではなく裏に珠がかけられるという点を重視し、真理や仏性が、煩惱によって隠れつつも、あらかじめ内在していることを語る文言として読まれてきた。だが、珠があらかじめ具わっているという語りと、珠が誰かから与えられるという語りとの間には、些細なようで大きな隔たりがある。特に、②の前提である「全世界が一まとまりの珠である」というモデルからは、少なくとも直ちに、誰かが誰かに与えるものとして「珠」を導くことは困難であるのではないだろうか。

あるいは、「親友」が珠を与えてくれるというのはあくまで譬喩であって、実際には「親友」に重点はなく、珠＝真理と、酔酒する者＝衆生との垂直的な関係性が問題となつてゐるのだ、という解釈もありうるかもしれない。だが、道元は他の巻でもこの譬喩を取り上げつつ、「われに親友なるはかれに親友なり」と言う³。つまり、「親友」が「親友」に言わば水平的に「珠」を与えるという場面を想定しているのである。「珠」があらかじめ当人に内在するのだとしたら、それをどのようにして他人が与えることができるだろうか。

さらに、「珠」が主体間においてやり取りされるものとして語られるのはここだけではない。道元が、市場における売り買いに託して明珠のありさまを語る、次のような一節がある。

愛せざらんや、明珠かくのごとくの彩光きはまりなきなり。彩彩光光の片片条条は尽十方界の功德なり。たれかこれを攬奪せん、行市に博をなぐる人あらず。(六二頁)

詳しくは最終節で検討するとして、ここではまず、「明珠の無窮（きはまりなき）」の働き（「功德」）が市場（「行市」）に喩えられていること、そして、そこでは「博をなぐる人あらず」、すなわちこの市場の取引に参加する人はみな、「博」という価値の無いものと引き換えに「珠」を買うのではなく、「珠」を売つて「珠」を買うのだということが確認できれば十分である。先の「衣裏珠の譬喩」の箇所と併せると、次のような推測が導かれる。道元は、「一顆明珠」を、主体と主体との間において与え合うような何ものかとして語ろうとしているのではないか。このような「珠」のあり方は、従来の読みの枠組みからは読み落とされてきた。これはおそらく「一顆明珠」巻解釈だけの問題ではなく、道元思想全体を理解する枠組みそれ自体が、古来、差別と無差別との二項図式を採用してきたという事情に由来する。この巻の場合、「尽十方世界」が差別相に、「一顆明珠」が無差別平等の次元

にあらはじめ配当されたうえで解釈される。そして無差別平等の次元においては主客が分かれられないので、必然的に「一顆明珠」が言わば水平的に移動するという語りはあり得ないものとして捨象されることになる。

だが、道元はむしろ差別―無差別図式とは異なる枠組みで、「一顆明珠」を理解し、語ろうとしているのではないか。それは、あるいは差別―無差別図式において整理されることと結論としては同一であるかもしれない。とはいえ、その結論に至る過程を、道元特有の枠組みと表現に即してたどり直すならば、一見同じようで実のところ異なる景色が現れてくるはずである。このような問題意識の下に、本稿では、「一顆明珠」巻を、必要かつ紙幅の許す範囲で逐語的に解釈してゆきたいと思う。

一 所有しない人——玄沙師備の来歴

「一顆明珠」巻の冒頭には玄沙の伝記的な記事が掲げられている。本節の考察に必要な範囲で、以下に瞥見しておく。

玄沙は在俗の頃「釣魚を愛し」ていた。道元の見るところ、それは「不釣自上の金鱗を不待にもありけん」。さて、三十歳で「浮世のあやうきをさとり、仏道の高貴をしり」、出家した後、やがて雪峰義存の下に参じて昼夜に修行に励むようになった。あるとき、諸方を行脚しようとして山を出たところ、脚の指を石にぶつけて流血し、痛みを覚えた。そのとき忽ちに猛省し、「この身は実体ではない、痛みは何処から来るのであろう（是身非有、痛自何来）」と言って、雪峰の下に帰った。「備頭陀（玄沙のこと）はどうしたのか」と問う雪峰に対して、玄沙は「もう人をだますようなことはしません（終不敢誑於人）」と答える。この言葉を雪峰は「ことに愛し」た。さらに「どうして遍参しないのか」と尋ねる雪峰に、玄沙は「菩提達摩は中国に來たことがなく、二祖慧可もインド

に往きませんでした（「達磨不来東土、二祖不往西天」）と答え、これを雪峰は称賛した。玄沙は元漁師であったから多くの經典を読んだことが無かったが、辦道の志は深いものがあつた。「ころもはぬのをもちゐ、ひとつをかへざりければ、ももつづりにつづれけり。はだへには紙衣をもちゐけり、艾草をもきけり」。雪峰の下で修行する以外は、他の諸師を訪れることはなかったが、師の法を嗣ぐ力を具えていた⁴。

この箇所は、『景德伝灯録』卷十八・玄沙師備章と『聯灯会要』卷二三・玄沙師備章を合採して作られているが、元の資料では玄沙が『首楞嚴經』によつて発明したとするのを、道元は削除してしまつてゐる。この狙いについて、石井修道は次のように指摘する。

「尽十方世界是一顆明珠」を、もし、あらゆるものに内在する普遍的な靈性と理解したならば、それは外道の説であつて、仏法ではなくなつてしまふ。偽經の『首楞嚴經』は、常一主宰の我とみまがう「円明の精心」とか、「妙明の真心」等の表現がいたるところに存在し、玄沙のいう「一顆明珠」をそれと同類と考えれば、外道説に墮してしまふのである。道元禪師は、『首楞嚴經』に内包する外道説を極力排除するために、用意周到に玄沙伝から『首楞嚴經』で心地を発明した歴史事実を削除したのである⁵。

従うべき見解であろう。さらに本論の立場から付け加えるならば、道元の描く玄沙像は、自己に内在するものを探り求めるのではなく、むしろ自己ではないものへの感性に優れた存在である（なお、これは対象的な外部に真理を求めようとするということではない）。そのことが窺えるのが、玄沙の好んだ釣りに対する「不釣自上の金鱗を不待にもありけん」という道元のコメントである。この「金鱗」とは、自己本具の仏性のようなものを指すのではない。というのも、この語は、道元において、優れた修行者の譬喩として用いられる語だからである。

玄沙と「金鱗」との関係は、自己と真理のように垂直的なものではなく、むしろ（さしあたりまずは）修行者同士の水平的なものとしてイメージされていることに注意したい。ただし後述するように、それが巡り巡って自己自身でもあるという循環を道元は想定していると思われるのだが、現時点ではまず、自己ではない。修行者が自らの作為を超えて到来することに対し、その身を開いている存在として、道元の物語る玄沙が印象付けられている点を押さえておきたい。

そして、このような身構えにおいて出会った、修行者の一例が、諸国行脚に赴く際にぶつけた石であったと考えられる。「是身非有、痛自何来」について、特に古註は、我が身の空性を強調するあまり、痛みを撥無してしまう読みの傾向がある。だが、「金鱗」を待つでもなく待っていたという直前の箇所との連続性を考慮すれば、むしろここでは、痛みやそれをもたらした石との「出会い」こそが強調されていると読んだ方がよい。

自己保存の立場からすれば、痛みは自己の存続を脅かす何ものかの徴表であり、厭うべき事象として意味付けられる。だが、「是身非有」という立場からすれば、その意味付けも全く変わってくる。結果から見れば、この痛みは玄沙に悟りをもたらす因となった。論を先取りすれば、この、石が与えてくれた痛みこそが玄沙にとつての「一顆明珠」だったのである。

けれども、痛みがそこからもたらされたのは「石」であると言い切ってよいのか。そうではない。石もまた「非有」である。言い換えれば、石もまた、他の存在から悟りの因を与えられて、それを玄沙に受け渡したのだ。このように、痛みの原因を遡っていったとき、無我説を採る仏教では、特定の何者かに由来するわけではないということになる。したがって、この出来事がきっかけで玄沙が悟った事柄とは、この世界の一切が、悟りの因を私有することなく、他の存在へと譲り渡して留めなかったということであり、そしてその意味で、この痛みがそこから来た場所とは、全時空（「尽十方世界」）なのだということである。付け加えるならば、「是身非有」

ということについて、玄沙の身体自体もすでに全時空から与えられたものであるということとして、より深く自覚されたとも言えよう。

諸方を遍参しに出立した玄沙が出会ったのは、痛みや石の背後にある、全時空を巡る何ものかであった。この経験を、後に彼は「尽十方世界是一顆明珠」として言い取ることになるのだが、先を急ぎ過ぎず、本文に戻ろう。一つの悟りを得た玄沙は、雪峰の下に帰り、「終不敢誑於人」と告げる。他者を欺かないとは、ここでは、与えられたものを不正に私有しないことである。玄沙にとって、身も心もすべて、彼の所有ではない。そのことを自覚し、全時空へと与え返すことを彼は誓い願ったのだ。その実践が、粗末な衣服を身につけて換えず、そして己の身を顧みず昼夜に修行するというありようなのである。これらは、事物を私有することなく、そもそも自己自身をも所有せずに、それがそこからやって来た場所、すなわち全時空へと返す営みなのである。

さらに玄沙は、「達磨不来東土、二祖不往西天」のゆえに自分は遍参しないと述べる。この言葉は、中国禪の文脈に置き直せば、真理の普遍性の主張、あるいは真理を自己の対象的な外部に求めることを批判する言説として読むことができるだろう。だが、先に指摘したように、道元は玄沙を、自己の内面に帰るような修行者として理解しない。それゆえ、別の解釈を考えておく必要がある。

通常理解では、遍参とは、ある修行者が様々な修行場を行脚することである。だが、仏法の世界において真に遍参するのは、実体的な主体としての達磨や二祖ではなく、あるいは玄沙でもない。石が与えてくれた痛みのように、修行・悟りを可能にする因果の連なりが、全時空を巡り、今この玄沙に参じているのである。言い換えれば、玄沙にとって遍参する真の主体とは、自己ではなく、無常なる全時空そのものである。つまり真の遍参とは、全時空が全時空に遍参することである。実体的な自己を立てて、この真の遍参の運動を妨げてしまうことは、「敢誑於人」ことになる。それゆえ玄沙は、自己を主体として遍参しようとしなかったのである。

以上、巻冒頭の玄沙の来歴を確認してきた。さりげない書き方がなされているが、典拠となった資料の記述とも比較したうえで検討すると、道元が玄沙を、自己に内在する普遍的真理に目覚めた存在としてではなく、むしろ徹底的に自己が自己でないという無常性および無我性に徹した存在として描いていることが見えてくるだろう。

二 差別―無差別図式の超克

本節から、いよいよ問題の公案「尽十方世界、は一顆明珠」の検討に入る。まずは本文を引用しておく。

つひにみちをえてのち、人にしめすにいはく、尽十方世界、は一顆明珠。ときに僧問、承和尚有言、尽十方世界は一顆明珠。学人如何会得。師曰、尽十方世界は一顆明珠、用会作麼。師、来日却問其僧、尽十方世界は一顆明珠、汝作麼生会。僧曰、尽十方世界は一顆明珠、用会作麼。師曰、知、汝向黑山鬼窟裏作活計。(六〇頁)

玄沙が人々に示して言った、「全時空は一つの光輝く珠である」。この言葉について、あるとき僧が「修行者はどのように理解すればよいのでしょうか」と質問した。玄沙は、「全時空は一つの光輝く珠である。理解してどうしようというのか」と答える。だが、その翌日になると、玄沙は僧にこう尋ねた。「全時空は一つの光輝く珠であるということを、お前はどのように理解したのか」。僧は昨日の玄沙とまったく同じ返答をする、「全時空は一つの光輝く珠である。理解してどうしようというのですか」。玄沙は言う、「お前が真つ暗闇の山にある鬼の棲み処で働いていることがわかった」。この問答について、道元は細かくコメントを付してゆく。以下、順番に確認

してゆこう。

いま道取する尽十方世界は一顆明珠、はじめて玄沙にあり。その宗旨は、尽十方世界は、廣大にあらざる微小にあらず、方円にあらざる中正にあらず、活鱖鱖にあらざる露廻廻にあらず。さらに生死去来にあらざるゆゑに生死去来なり。(同前)

「廣大にあらざる微小にあらざる、方円にあらざる」までは、ひとまずは相対的な大小および四角や丸といった個別具体的な差別相を超えている、という意味に解することができる。ここまではいかにも、「一顆明珠」であるところの「尽十方世界」が、あらゆる相対性を超えた絶対的な真理であることを示している一文であるかのように見える。だが、そのように読もうとすると、次の「中正にあらず」で躓くことになる。「中正」は道元の他の著作には見られない表現なので意味を確定し難いところがあるものの、『摩訶止観』序文の一節「辺邪みな中正なれば道として修すべきなし」⁷に基づくとすれば、差別および迷い(「辺邪」)を超えた無差別平等の悟りの次元を指すのが「中正」であるが、しかし道元はそのようなものとして「尽十方世界」を理解することを批判しているということになる。

このような読みは、この直後の「活鱖鱖にあらざる露廻廻にあらず」という文言とも整合的である。「活鱖鱖」も「露廻廻」も、別の箇所では道元も肯定的言及することがある語だが、ここではさしあたり批判的に挙げられている。このような場合、道元が狙っているのは、「活鱖鱖」や「露廻廻」という語に纏わりつく既存のイメージそれ自体を批判することである。それは、自己の内部あるいは根源に、差別性や相対性を超えた無差別絶対の次元が、活き活きと(「活鱖鱖」、明らかに存在する(「露廻廻」)のであり、それを自覚し、主体的に実践すれば自己は

ただちに仏になるという発想にはかならない。

それぞれの語の出典に遡って確認しよう。まず「活鱖鱖」は、『臨濟録』において、いわゆる「無位の真人」「無依の道人」について語るときによく用いられる表現である。たとえば、「你若し生死去住、脱著自由ならんと欲得すれば、即今聴法する底の人を識取せよ。無形無相、無根無本、無住処、活潑潑地なり」⁸。このように、個人の内面や根底にあらかじめ伏在しており、差別の次元を一方的に使いこなす無差別平等の次元が仏にほかならない。そして、こうした次元が個々人に内在する以上、人はすでにそのままで仏なのである。

続いて「露廻廻」だが、これは長慶大安の語に基づく。道元が「行持上」巻で言及する際には、「我二十年在瀉山、喫瀉山飯、屙瀉山屙、不参瀉山道。只牧得一頭水牯牛、終日露廻廻也」（一二七頁）と記されるに留まるが、典拠の一つである『景德伝灯録』巻九・福州大安章を見ると、元は長い示衆の一節であり、前後の文脈から切り取られて引用されていることがわかる。

汝諸人、総て来たつて安（引用者注…長慶大安自身のこと）に就いて什麼をか求覚む。若し仏と作らんことを欲せば、汝自是仏なり。^{もとより}「……」更に何れの処にか別に討ねん。^{たず}所以に、安は瀉山に在ること三十来年、瀉山の飯を喫し瀉山の尿を屙するも、瀉山の禅を学ばず。只だ一頭の水牯牛を看るのみ。「……」如今、変じて箇の露地の白牛と作り、常に面前に在つて、終日露廻廻地に、趁えども亦た去らざるなり。汝諸人、各自に無価の大宝有り、眼門従り光を放つて、山河大地を照らす。耳門より光を放つて、一切の善惡の音響を領覽す。六門、昼夜に常に光明を放つ、亦た放光三昧と名づく。⁹

傍線を引いた箇所では、先に『臨濟録』で確認したのと同じ発想が見られる。このような考え方に対して道元

は批判的であつたからこそ、「行持上」巻の引用に際してすべて削除したのであろう。また、「一顆明珠」巻において、仮に「明珠」が個人に内在する普遍の仏性の譬喩であつたならば、むしろ右の引用中にある「無価の大宝」と同内容であり、必然的にその（厳密に言えば直前の「露地の白牛」の）形容である「露廻廻」が肯定的に言及されてもよかつたはずである。だが、実際には逆で、「露廻廻にあらず」と否定されているということは、臨済の「活鱖鱖」と併せて、人々に普遍的に内在する真理、あるいは差別の次元の根底にある無差別平等の次元という発想それ自体を、道元は批判的に見ていると解するべきだろう。

整理すると、「廣大にあらず微小にあらず、方円にあらず中正にあらず、活鱖鱖にあらず露廻廻にあらず」とは、「一顆明珠」としての「尽十方世界」が、一切の相対性を超えているとして、無差別平等の次元で塗りつぶしてしまふような文言ではない。この一節の後半では、むしろそうした無差別の次元において捉えることも批判されているのである。このような「Aでもなく非Aでもない」という語り方は仏教の言説にしばしば見られるが、道元はこれだけで何かを語つたことにするという安直なこととはしない。むしろ、Aと非Aとの二項図式それ自体を批判し、その図式とは異なる枠組みで語ろうとするのである。

三 尽十方世界——全時空における修行・悟りの相互成立

それでは、続く「さらに生死去来にあらざるゆゑに生死去来なり」はどのように読むべきだろうか。生死去来という語り方は、そもそも生まれ死んでゆく実体的な存在を主体として仮定した語り方である。したがって、無我の立場に立てば、生まれ死んでゆく実体的な存在が実在しないという意味で、この全時空は、そこで実体が生死去来する時空と呼ぶことができない。さらにここから、道元は、実体ではない別の何かが「生死去来」してい

るとして、「生死去来」という言葉を新たに意味付け直すことを試みる。その「生死去来」する実体ではない何かについて、この巻ではすでに触れていた。それは、玄沙が「痛み」の形で出会った、全時空を巡る遍参の主体、すなわち全時空そのものである。つまり、全時空（「尽十方世界」とは、実体的個体がそこにおいて去来する時空ではないけれど、全時空それ自体が去来する無常の時空として読み替えられてゆくのである。この点については、次の本文も参照しておく必要がある。

恁麼のゆゑに、昔日曾此去にして、而今從此来なり。究辦するに、たれか片片なりと見徹するあらん、たれか兀兀なりと挙するあらん。（同前）

「昔日曾此去にして、而今從此来なり」は、道元の師である天童如浄が再び浄慈寺の住職として帰ってきた際に山門を指さしつつ語った言葉、「浄慈屋裡門。浄慈屋裡開。昔日浄慈曾此去。浄慈從此又還來」¹⁰を踏まえた表現で、「此」は具体的な場所を指す。「一顆明珠」巻の文脈上、「此」が指示するのは「尽十方世界」と解するのが最も自然である。同時に、そこに去来する主語もまた、「尽十方世界」と見るよりほかはない。すなわち、「尽十方世界」が「尽十方世界」に生死去来するのが、「尽十方世界」のありようなのである。これは無常および無我の一つの徹底した把握の仕方であると言えよう。

そして、このような無常にして無我なる世界のあり方は、道元の場合、全時空の修行・悟りが相互に支え合う「行持道環」の構造としてさらに捉え返される。¹¹なお、このような修行同士の相互相依的構造を象徴的に実現するのが、坐禅のみならず作務も修行となる僧堂での生活である。

「究辦するに、たれか片片なりと見徹するあらん」。「片片」は、「赤心もとどまらず、片片として往来す」（「恁

麼」などのように、道元が「赤心」（菩提を求める心と見てよい）と結びつけてよく用いる語である。道元の場合、赤心が満ち溢れているというのは、個を超えた究極者や根源の普遍性を言うのではなく、先の行持道環のような、全時空の発心が相互的に連動しているという事態を表わす。つまり、一時の発心が無数の発心に支えられており、逆にそれが全時空の発心を支える様が、「赤心片片」である。ここではさらに、発心だけでなく、自他の修行が支え合うという全時空の連動性が「片片」であると言われる。たった一時の修行を背後で支えているものの多数性がとくに強調されている語である。

続いて、「たれか兀兀なりと挙するあらん」。「兀兀」もまた、不動に坐禅をするさまとして、修行・問答の現場において「挙」せられていることに注意しなくてはならない。たとえば「坐禅箴」巻において「兀兀」とした修行が取り上げられるが、そこでは坐禅が悟りの手段ではないことが強調される。私見によれば、悟りのために修行をするという修証観は、修行し悟る実体的な自己が前提とされてしまっており、実体性を克服できないゆえに否定される。だが、だからといって単純に悟りが否定されるわけではない。道元は、単独ではなく、複数の修行者同士において、相互に修行し悟らせ合うというモデルによって、修行と悟りに執着してしまう実体的な自己を克服しようとしているように思われる。言い換えれば、道元にとって、修行・悟りとは、その成立の起源において他者から与えられ、自己が所有するものではなく、他者に分け与えられるべきものである。こうして見ると、道元にとって「兀兀」とは、修行者単独で完結したありようではなく、自らの修行への執着を離れて全時空に与え、それが全時空の一切の修行を支えているという側面を表わす語であり、先に見た「片片」と対になっていることがわかる。

そして、「片片」にしても「兀兀」にしても、それらについて、道元自身が『正法眼蔵』諸巻で繰り返し「見徹」し、「挙」している以上、「たれかゝあらん」とは、「誰もゝいない」という単なる反語ではなく、「一顆明珠」巻を見

聞きする弟子に対して、この修行・悟りの相互成立構造について誰か見通し取り上げる者はいないのかと、挑発している文言であると解するべきだろう。

そして道元は、自らの挑発に自ら答えてみせるかのように、「尽十方世界」の修証のありさまを語り続ける。

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。逐己為物のゆゑに未休なる尽十方なり。機先の道理なるゆゑに機要の管得にあまれることあり。(同前)

「逐物」というのは、一般には禪門では、自己の外部に悟りや本来の自己を求めてしまうこととして、否定的な意味で用いられることが多い。だが、この「一顆明珠」巻の文脈では、他者の修行・悟りが、自己の修行・悟りを支えるものとして、自己の修行・悟りの成立に先立ちすでに与えられてしまっている様子を、「逐物為己」と語っている。また他方、「逐己為物」とは、自己の修行・悟りを実現し、それによって他の修行・悟りを支えるものとして、他者に与えてゆくことである。このように、修行・悟りが巡り巡って、特定の誰かに占有されて留まることがない「未休」というのが、玄沙および道元の見る「尽十方」なのである。

しかし、自己の修行・悟りをあくまで自分に帰属する功德と見なす執着(「情」が生じてしまうと、全時空の修行・悟り(「智」)から隔てられてしまう。このような「情」と「智」との差異を認識し、言い取ることが、ここでは「回頭換面」と言い表される。「回頭換面」は自己の面目を仏の面目に転換することであり、ある種の宗教的回心を指す語だが、ここでは、自己の修行・悟りとそれを支える他者の修行・悟りとの関係性が回復され、自己の正体が自己ではないことに目覚めることを表わす。そして、このような自覚の表現は、単独で排他的に(つまりその表現以外は真理の表現として認められず排除されるような形で)表現されるのではなく、「展事投機」

すなわち師弟の間で相互的に表現し合うという形をとる。¹² 師弟の間での問答は、修行者が自らの修行・悟りを手放し、全時空へと返してゆく営みなのだ。このように自己の修行・悟りを他者へと与えること（「逐己為物」）があるから、修行・悟りが特定のどこかに留まることがなく、尽十方に行き渡っているのである。

引用の最後、「機先の道理なるゆゑに機要の管得にあまれることあり」を検討しよう。働きに先立つ道理（「機先の道理」というのは、ある修行・悟りの成立に先立つて、別の修行・悟りがそれを支えているという構造を指す。だが、それは特定の何かが固定的に「機先」なのではない。たとえば、特権的な存在の修行・悟りが一方的に他の修行・悟りを支えているのでもなければ、根源的な真理が一方的に、個別具体的な修行の成立を支えているというモデルでもない。道元の用例では、複数の個別具体的な修行・悟りが、互いに互いにとっての「機先」であり、また別の巻の言葉を借りれば「機後」でもあるという相互成立構造が想定されている。¹³

したがって、一つ一つの修行・悟りが他のそれにとつての「機要」である。そしてそれは、他の一切の「機要」との相互性にあるから、必然的に自らの作為的なコントロールをはみ出してしまふ（「管得にあまれる」）性質を持つのである。

このように、道元は、玄沙の言い取る「尽十方世界」を、全時空の修行・悟りが相互相依的に成立させ合う世界として解釈した。この修行・悟りの相互成立構造は、言い換えれば、あらゆる存在同士の修行こそが、互いにとって仏性であるという考え方である。そして、これらの修行・悟りが「一顆明珠」として言い取られてゆくことになるのだが、それは諸個人にあらかじめ普遍的に内在するという意味での仏性ではないものの、とはいえたしかに道元一流の仏性の表現であつたことは間違いないであろう。

四 明珠の授受と師弟の問答

しかし、こうした全時空の修行・悟りの相互相依的な構造を、衆生が正しく名づけ、認識することは困難である。

は一顆珠は、いまだ名にあらざれども道得なり、これを名に認じきたることあり。一顆珠は、直須万年なり。互古未了なるに、互今到来なり。身今あり、心今ありといへども明珠なり。彼此の草木にあらず、乾坤の山河にあらず、明珠なり。(同前)

尽十方世界という無限の時空からすれば、衆生の考える全体とは、実のところ有限な事物事象の連関に過ぎない。そうした有限な連関の中で、物事は、何らかの実体を仮定したうえで、その維持存続という目的にとって有用であるか否かにおいて対象的に意味付けられる。たとえば自己の生存を目的とする価値観からすれば、痛みや無常は厭うべき事象として立ち現れてくる。このような名づけ、対象化から、全時空を遍参する修行・悟りは原理的に零れ落ちてしまうのだ。その意味で、それは「いまだ名にあらざ」るのである。

しかし玄沙は、仮にそれを一粒の珠として「名に認じきたること」を試みる。一般に珠玉は、価値のない瓦礫に対して価値のあるものという意味合いで用いられるが、注意すべきは、痛みという、個体の生存にとっては価値があるどころかマイナスであるような事象が、玄沙にとってはむしろ珠であったということである。裏返せば玄沙のように実体性を克服した無我の立場から見れば珠であるものの価値が、何らかの実体を前提とする既存の見方では見えなくなってしまう。玄沙の「一顆明珠」という名付けは、こうした既存の実体的価値観そのものを転倒させようとする試みとして、道元に受け止められているのである。

そしてこの「一顆珠」、つまり他の修行・悟りを支える修行とは、永遠でなくてはならない（「直須万年」）。これはどういうことか。この珠が普遍的な仏性であり、時間を超越しているという意味ではない。かといって、永続する主体が、たとえば菩薩本生譚のように永遠に修行を続けるということでもない。そのような主体は実在せず、そのつどの修行の連鎖が無限であるという意味で永遠なのである。

その永遠性を支えるのが、「亙古未了なるに、亙今到来なり」という因果の反転あるいは循環である。この「古」と「今」は、単なる時間的な先後関係ではなく、修行・悟りが成立する順序を意味する。道元はある一つの修行・悟りが根本原因となって、他の修行・悟りを一方的に成立させるといふモデルをとらず、全時空の修行・悟りが、互いに互いの成立根拠であると考ええる。このような全時空の修行・悟り同士の相互性が、「すべての過去が終わらないのに、すべての現在が到来する」と表現される。自他の修行・悟りは、互いが互いにとって「古」でありかつ「今」でもある。あるいは「因」でもあり「果」でもあると言いうことができる。このように、特定の始まりが無いからこそ終りもなく、無始無終すなわち永遠が実現するのだ。

それゆえ、この一見有限に思える身心を以て修行する今この瞬間（「身今」「心今」）も、それに先立つ「古」の修行・悟りによって支えられ、かつそれらの修行・悟りを支え返すという永遠の連鎖の中にある「明珠」なのである。また山川草木も、世俗世界の連関において意味付けられたそれらではなく、共に修行する存在であり、「明珠」なのである。別の巻の一節を引くならば「はなを風にまかせ、鳥をときにまかするも、布施の功業なるべし」（「菩薩埵四摂法」七六五頁）。修行者を取り巻くあらゆる事物が、実は修行者に与えられた「明珠」にほかならない。だからこそ修行者は、それがやって来た全時空へと明珠を与え返さなくてはならないのだ。

学人如何会得。この道取は、たとひ僧の弄業識に相似せりと、大用現前、是大軌則なり。すすみて一尺水、

一尺波を突兀ならしむべし。いはゆる一丈珠、一丈明なり。(同前)

「私はどのようにして「尽十方世界是」一顆明珠」という道得を」解することができるでしょうか」という弟子の問いは、中国禪の文脈であれば、真理を対象的に理解しようとするものであり、その構え自体が批判されよう。だが道元は、この質問は一見そのような「弄業識」に似ているものの、大いなる働きと法則が現れている(「大用現前、是大軌則」と言う。ポイントは、「尽十方世界は一顆明珠」という言い取り自体が明珠として顕現するために、それを玄沙が手放して弟子に与え、他方また弟子がそれを与えられたこと自覚し、さらに他者へと与えてゆかなくてはならないということである。つまり、「尽十方世界は一顆明珠」は、それ単独で発せられたただけでは、未だ実現されていない。僧がそれを「会」し、そして「用」いてゆくことで、玄沙の道得が真実であったことが遡及的に証明されるのだ。

このような師弟の相互性が、「一尺水一尺波」「一丈珠一丈明」という風変わりな言葉で表現されている。これらは、百丈野狐の因縁に対する宏智の偈の一節「一尺水一丈波」(わずかな原因から多くの結果がもたらされる)に基づく。¹⁴ 注意すべきは、典拠では、水と波とが区別され、わずかな水(「一尺水」)から、大きな波(「一丈波」)が生じるという一方向的な因果関係が示されていたのに対し、道元は、水と波、あるいは珠と明の大きさを同じにしている点である。つまり、宏智の偈では水が波に対して優位かつ本来的であるのに対して、道元の場合は両者を分けず、水と波、珠と明を並列的な関係とし、用以前の体にあたる次元を立てないようにしているのである。直前で「大用現前」を引くのも、体用二元論ではなく、言わば用一元論的な発想で道元が思考していることに由来しよう。

「一顆明珠」巻では、具体的には、玄沙の道得が「水」あるいは「珠」であり、それに支えられて出て来る僧

の道得が「波」「明」に喩えられている。玄沙だけではなく、僧の側の働きが合わさること、「明珠」が実現するのだ。

いはゆるの道得を道取するに、玄沙の道は尽十方世界は一顆明珠、用会作麼なり。この道取は、仏は仏に嗣し、祖は祖に嗣し、玄沙は玄沙に嗣する道得なり。嗣せざらんと廻避せんに、廻避のところなかるべきにあらざれども、しばらく灼然廻避するも、道取生あるは現前の蓋時節なり。(六一頁)

「用会作麼」は、通常であれば、「理解してどうするのか(＝理解しようとしてはならない)」という意味の言葉である。だが、道元は例によって独自の深読みを施す。その場合、玄沙が自らの言葉を明珠として弟子に与え、弟子がそれを会得し使うに任せるといふ意味が込められた言葉になる。

そしてそれは、「仏は仏に嗣し、祖は祖に嗣し、玄沙は玄沙に嗣する道得」であると述べられる。これは一見、無我の立場に反する自己同一性の提示にも見えるが、そうではない。一時の修行が全時空の修行の成立を支え、全時空の修行が一時の修行の成立を支えるといふことは、言い換えれば、一時の修行が他に与えられる限り、それは全時空を経由して、自分自身の修行の成立を支えるという循環構造を持つということでもある。修行と悟りを自己の物としようとするとかえってそれを失うが、それを手放して他者へと与えることによって、逆説的にそれを獲得することができるのだ。これはいわゆる自利と利他とが相即するといふ関係にはかならない。「尽十方世界一顆明珠」と語った後に、玄沙がその道得を弟子に与えたことによつて、「尽十方世界一顆明珠」といふ言葉が発する以前の、玄沙にそれが与えられたのである。

このような構造のゆえに、たとえ修行者が他から修行・悟りの因を与えられないように逃れよう(「嗣せざら

んと廻避せん」としても、逃れられる場所（「廻避のところ」などどこにもない。しばらく明らかに利他行（「灼然廻避」）をしていても、他者に与える明珠であるような言葉が生じてきてしまうのは、そこに一切の時間の修行が現前しているからである（「道取生あるは現前の蓋時節なり」）。なお、道元による「灼然」の用例は、ここ以外では常に「灼然道著」（真理をはつきりと言葉に表現すること）の形で用いられ、かつそれが「異類中行」、すなわち畜生のような苦しい生をあえて引き受けて、自己の修行・悟りの功德を他者へと与える利他行であるとするものである。¹⁵ それらの用例と、この後で玄沙の言葉が「異類中行」であると語られるという文脈を考え合わせると、「灼然廻避」とは、自らの悟りを差し置いて他者を悟らせようとする利他行を指すと解することができる。続く玄沙の問いに関する箇所は割愛し、僧の返答をめぐる部分を見ておこう。

僧曰、尽十方世界是一顆明珠、用会作麼。いふべし騎賊馬逐賊なり。古仏為汝説するには異類中行なり。しばらく廻光返照すべし、幾箇枚の用会作麼かある。試道するには、乳餅七枚、菜餅五枚なりといへども、湘之南、潭之北の教行なり。（同前）

弟子の僧の返答は、玄沙の言葉をそのまま返すというものであった。禅問答の類型として、師のやり方をそのまま真似するというのは、多くの場合あまり評価されることがない。中国禅の公案として読むならば、続く僧に対する玄沙の語「知、汝向黒山鬼窟裏作活計」も、僧に対する否定的な評価と見なすのが自然であろう。

しかし道元は、この僧の返答を「騎賊馬逐賊」、すなわち相手の馬を奪って相手にやり返したものとして一定の評価をしている。玄沙から与えられた言葉を引き受けて、一度自分のものとすることは、修行・悟りが無限に他者に与えられてゆくという「尽十方世界是一顆明珠」を象徴的に実践することになり得るからだ。玄沙の、そ

して僧が受け継いだ「用会作麼」という相手の使用に任せてゆくあり方は、先に論じたように利他行として道元に捉えられており、この僧の返答は、玄沙の利他行をしつかりと受け止めた証拠として、道元に認めてられているのである。

続いて、このような利他行は何も特別なことではなく、自らの修行生活をあらためて顧みる（「廻光返照」）ならば、どれほど多くの利他行があるだろうか（「幾箇枚の用会作麼かある」）と道元は弟子に語りかける。たとえば「乳餅七枚、菜餅五枚」は、修行者が日々食べる何気ない食物である。修行者が食べれば立ちどころに無くなってしまう儚い事物にすぎない。しかし、それが実は、ありとあらゆるところへ修行し、教導く働き（「湘之南、潭之北の教行」）をなしていると道元は語る。

「湘之南、潭之北」とは、南陽慧忠の無縫塔（墓）の有様について、彼が亡くなった後に、弟子が詠んだ偈の一節に由来する。¹⁶ 一般に僧の墓である無縫塔（卵塔）は、修行者の本来の自己を象徴するものとして公案に登場するが、道元はここに利他行を読み込んでゆく。すなわち、「乳餅七枚、菜餅五枚」が言わば捨身行をして修行者に身を与え、それによって修行者の修行・悟りが可能となり、次々と利他行が連鎖して、全時空の修行・悟りが実現される。その意味で、「乳餅七枚、菜餅五枚」の「墓」とは、「乳餅七枚、菜餅五枚」以外の一切の修行にはかならない。そして食物以外にも、修行生活における一切が、その者の修行・悟りを可能にするために、絶え間なくその身を擲っているのである。

玄沙曰、知、汝向黒山鬼窟裏作活計。しるべし、日月面は往古よりいまだ不換なり。日月は日月とともに共出ず、月面は月面とともに共出するゆゑに、若六月道正是時、不可道我姓熱なり。（同前）

玄沙は僧に、「お前が暗闇の山、鬼の棲み処で働いていることがわかった」と告げる。「黒山鬼窟」は通常、迷いに囚われてしまったあり方や世界を指し、肯定的に用いられない。道元もそのような意味で使用する例がある。だが他方、一概に否定的とはいえない切れない用例も多い。たとえば、『永平広録』上堂二九三「山鬼窟作活計、野狐精展神通」（全下一七二頁）「黒山鬼窟を棲み家として生活し、野狐精（自在に変化するもの）」として種々の働きをなす」のように、修行僧の働きを「異類中行」として語る用例がある。「一類明珠」巻の文脈からすると、玄沙の「異類中行」を受け継ぎ、僧もまた「黒山鬼窟」で「異類中行」という利他行をする存在になったということであろう。僧が明珠を与えられ、それを自分のものとしたのなら、次はこの僧が、未だ明珠を持たない他者や世界に明珠を与えてゆかなくてはならないのである。

このように見てくると、厭うべき無常と見える月日の流れに対する見方も変わってくる。「しるべし、日月月面は往古よりいまだ不換なり」。日月月面は、病に苦しむ馬祖道一が、長大な寿命をもつ日月仏も、わずかな寿命を持つ月面仏も、どちらも仏に変われないと答えたとの公案に基づく。¹⁷ 道元の場合、日月月面とは、まず無常の月日のことなのだが、それは厭うべきものではなく、全時間（「日月」と一時（「月面」とが、相互に修行・悟りを与え合っているがゆえに、無我なるものとして捉えられる。それゆえ、この世界での悟りとは、何らかの同一性を保つ存在の状態が、迷いから悟りへと変化するという仕方で成立するのではない。他を悟らせるというそのあり方がすでに、他から悟らせられた姿なのである。その意味で、この時空の一瞬一瞬はすべて、未だかつて変わったことがない（「往古よりいまだ不換なり」）。言い換えれば、世界は無常だからこそ、すべての一瞬がかけがえないものとして成立している。

「日月は日月とともに共出ず、月面は月面とともに共出する」とは、先の「仏は仏に嗣する」等と同じ構造を述べていよう。一見したところ、一時の修行はそれ自体が単独で成立しているように見えるが、実のところそれ

は、一時の修行・悟りを他に与えることによって、巡り巡って自ら自身に成立させられているからである。その見かけ上の自己同一性は、実のところ自己ではない一切の時空を介在させることで成立している。それゆえ、ある一時の修行の正体（「我姓」）を単に現在の姿（「熱」）と言ってはならない。仏菩薩の化身が仏菩薩の正体ではないのに似て、一時の修行の背後にはそれを支える全時空の修行がある。

利他を行う修行者が人々にもたらそうとする「明珠」とは、この全時空との連関にほかならない。しかし、実体的同一性を前提として物事を捉えてしまう「黒山鬼窟」の中では、その明珠を捉えることが原理的に困難なのである。たとえば、修行・悟りとは自己の所有物であるという発想に囚われると、「尽十方世界是一顆明珠」という表現は玄沙の物であって、それを鸚鵡返しに口にする僧は言わば盗人にしか見えないであろう。だが、（あくまで道元の読みにおいては）玄沙の眼から見たこの僧の返答は、むしろそうした前提それ自体の外部からやって来て、他者を救済する「明珠」にほかならないのである。

おわりに

これまで本文を検討して来たことで、本稿冒頭で言及した「衣裏珠の譬喩」を巡る箇所の意味がようやく判明してくる。なぜ「たまをかけらるる時節、かならず酔酒する」のか。それは、ある者が修行し悟る以前（「酔」）に、それを可能にする条件として他者からの修行・悟りがすでに与えられてしまっているからにほかならない。言い換えれば、「衣裏珠」とは袈裟を着て修行する僧自身なのであり、その修行する自己自身が、すでに与えられたものとして、自らではない「明珠」なのである。自己もまた「明珠」であるということは、自己が自己ではないという無我の徹底なのだ。

そして道元の修証観において、すでにこうした珠が与えられていることに気づくことができるのは、自己の修行・悟りを手放して他（「親友」）に与える時である。それは「領下」にかけられた珠のイメージによって示唆されている。これは龍の顎の下にあり、それを手にすればやがて龍に喰われてしまうとされる珠で、元は『莊子』列御寇篇の故事に基づくが、禪宗では、仏法が命がけで求めなくては会得できないものであることの喩えとして用いる。道元の場合、自己および自己の修行・悟りを顧みることなく、他の修行者（「龍」は優れた修行者を喩えるのによく用いられる）へと与える（喰われる）ことで、逆説的に修行・悟りという珠を得ることができるということを表わしているよう。

それ以外にも、「虚空にかか」る珠や「髻中にをさむる」珠など、検討すべき箇所は多いが、紙幅の都合により割愛し、やはり最初に触れておいた、市場の譬喩について改めて振り返ることで結びとしたい。以下、再び本文を引用しておく。

愛せざらんや、明珠かくのごとくの彩光きはまりなきなり。彩彩光光の片片条条は尽十方界の功德なり。たれかこれを攬奪せん、行市に埒をなぐる人あらず。（六二頁）

この巻には「愛」という言葉が何度か登場していた。玄沙が釣りを「愛」し、雪峰が玄沙の「終不敢誑於人」という言葉を「愛」したと道元は語る。その「愛」の対象は、実体的な事物ではなく、それが伝える無窮（「きはまりなき」）の修行（「彩光」）である。そしてその修行の無窮さ（「彩彩光光の片片条条」）は、単独の主体がそれを実現するのではなく、全時空の修行（「尽十方界の功德」）に由来する。

このような、決して誰のものでもない全時空の修行を、いったい誰が奪い取る（「攬奪」）ことができる。全

時空の修行の相互性は、いわば自他の間で修行・悟りを与え合う市場（「行市」）のようなものであり、そこでは互いが珠を与え合うのであって、埤と引き換えに珠を得ようとするものはいない（「埤をなぐる人あらず」）。すなわち、修行・悟りの始原となるような特権的な存在がないからこそ、すべての修行者が珠を与える資格を有する。そして修行によって与え合う中で、一つの明珠が全時空をどこまでも伝わり巡ってゆくのである。

註

- 1 たとえば「尽久遠から尽未来際を貫き、上に上なく、下に下なく、法界に内外が取れて、法界一如の面目現前し、修証迷悟の沙汰が全くやんで、尽法界を一目に見渡した消息を二顆明珠といわれる」（西有穆山『正法眼藏啓迪』大法輪閣、一九六五年、三五四頁）、「世界をあくまで「二顆明珠」として、すなわち、一つのまどにかがやく全体として、さらにいえば、自己がその中にいて自己と全体世界とは一つになったものとして捉えることを主張する」（頼住光子「道元における確実なる世界について」『お茶の水女子大学人文科学紀要』五六、二〇〇三年、三三頁）など。このような理解は道元的一面を捉えているには違いないが、とはいえ一面的に過ぎるように思われる。

- 2 以下、『正法眼藏』からの引用は大久保道舟編『古本校定正法眼藏全』筑摩書房、一九七一年に拠り、巻名と頁数で引用箇所を示す。また『永平広録』からの引用は大久保道舟編『道元禪師全集』下、筑摩書房、一九七〇年に拠り、全下―〇〇頁のように引用箇所を示す。

- 3 「われに親友なるはかれに親友なり」（「坐禪箴」九三頁）、「われに親友なるは、われもかれに親友なり」（「法

華輦法華」七七五頁。

4 「二顆明珠」五九～六〇頁。

5 石井修道『中国禪宗史話』禪文化研究所、一九九七年、四九三頁。

6 道元が踏まえるのは、『宗門統要集』巻七に見られる、船子德誠が夾山善会と出会ったことについて言った「江波を釣り尽くして金鱗始めて遇いたり」（『禪学典籍叢刊』第一巻、臨川書店、一九九九年、一五〇頁下段）という語であり、得難い法器の喩えとして用いられる。たとえば、門下の僧の中から監事・典座に就任する二人を得たことを、「清淨海中、龍鱗金鱗を釣り得たり」（『永平広録』上堂一三九、全下―三五頁）と述べる用例がある。

7 『大正蔵』第四六卷、一頁下。

8 入矢義高訳注『臨濟録』岩波文庫、一九八九年、六一頁。

9 『景德伝灯録』三『禪文化研究所、一九九三年、二九九～三〇〇頁。傍線引用者。』

10 『如浄禅師語録』『大正蔵』第四七卷、一二六頁上。

11 「諸仏諸祖の行持によりてわれらが行持見成し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて諸仏の行持見成し、諸仏の大道通達するなり。われらが行持によりて、この道環の功德あり〔……〕この行持によりて日月星辰あり、行持によりて大地虚空あり、行持によりて依正身心あり、行持によりて四大五蘊あり。行持これ世人の愛処にあらざれども、諸人の実帰なるべし。過去現在未来の諸仏の行持によりて、過去現在未来の諸仏は現成するなり」（『行持上』一二二頁）。

12 この師弟における問答の相互性と無窮性については、長野邦彦「道元における道得について」『倫理学紀要第二十六輯』二〇一九年を参照。

- 13 「仏祖をして修行せしむるに、過現当の機先機後に廻避する諸仏諸祖なし」（『諸惡莫作』二七九頁）。
- 14 『宏智禪師広録』卷二、『大正蔵』第四八卷、一九頁上。
- 15 「灼然道著、異類中行なり」（『三十七品菩提分法』、五一〇頁）、「灼然道著、頭角生龍蛇、混雜馬牛多」（『永平広録』上堂一四五、全下―三七頁）、「灼然道著眉毛落 異類中行鶻鼻衫」（『永平広録』頌古六一、全下―一七九頁）。
- 16 「湘之南澤之北、中有黄金充一国、無影樹下合同船、瑠璃殿上無知識」（『景德伝灯録』卷五、南陽慧忠章）。
- 17 「馬大師不安、院主問ふ、和尚、近日尊位如何。大師云く、日面仏月面仏」（『宏智禪師広録』卷二、『大正蔵』第四十八卷、二二頁下）。