

道元の言語表現——「将錯就錯」

春日 佑芳

誤りに誤りを重ねる

道元は、修証一等の思想を語るのに、「しようさくじゆさく将錯就錯」という言葉をしばしば用いている。これはどのような意味なのか？ このことを明らかにするために、前著にすでに述べたことだが、この言葉の基本的な意味をもう一度ここで確認したうえで、その具体的な用法をみていくことにしたい。

「将錯就錯」という言葉は、「即心是仏」の巻の冒頭、次の文中にみられるのが初出である。

仏仏祖祖、いまだまぬかれず保証しきたれるは、即心是仏のみなり。しかあるを、西天には即心是仏なし、震旦にはじめてきけり。学者おほくあやまるによりて、将錯就錯せず。将錯就錯せざるゆゑに、おほく外道に零落りんらくす。

これは、——仏祖が伝えてきたのは、即心是仏ということのみである。この言葉は、インドにはなく、中国ではじめてきかれるようになった。だが、学者の多くはその意味を取り違えているために、「将錯就錯」しない。だから外道と同じ考え方になってしまう、と

いうのである。

ここで道元のいう外道の見とは、「はんだうだ辦道話」の巻にみられる、次のような見解である。

あるがいはく、「仏法には、即心是仏のむねを了達しぬるがごときは、くちに經典を誦せず、身に仏道を行ぜざれども、あへて仏法にかけたるところなし。ただ仏法はもとより自己にあるとする。これを得道の全円とす。このほかさらに他人にむかひてもとむべきにあらず、いはんや坐禪ざぜん辦道をわづらはしくせむや」。

このような考え方に対する道元の批判は、次のごとくである。
「しめしていはく、このことば、もともとはかなし。もしんんちがいがごとくならば、こころあらんもの、たれかこのむねををしへんに、しることなからん。しるべし、仏法はまさに自他の見をやめて学するなり。もし自己即仏とするをもて得道とせば、釈尊しやくそんむかし化道けだうにわづらはじ」ここに批判されているのは、道元が若いころ疑問をもった「本来本法性、天然自性身」の考え方、すなわち、自分の

心が本来はとけなのだから、修行も何も必要ない、自分の心と思うままに生きていけばいいのだという、心常相滅の考えであり、それを道元は外道の見といっているのである。ここまでではわかる。

そこで問題は、先の一文において道元が、「即心是仏」ということについて、このような誤った考えが生ずるのは、「将錯就錯」しないからだとはいっている点である。この言葉は、「錯^{あやま}りをもつて錯りにつく」と訓読され、誤りに誤りを重ねる、誤った考えからは誤りしか出てこないという、悪い意味に用いられる。それが普通の用法である。ところが、道元はここで、「将錯就錯」しないから外道と同じ考えになってしまうのだ、というのである。では、それはなぜなのか？ このような疑問があるので、この言葉は、これまでさまざまな解釈がなされてきた。だが、それは道元のいおうとしていることを、的確に捉えてはいないように思う。

私は、道元がこの言葉をもつて語っているのは、誤った前提からは誤った結論しか出てこない、それと同様に、修からは証しか出てこない、ということであつたと思う。証とは、修のときに見る世界である。これは、証の世界を見ていることと、修行していることは同じ概念だということである。道元はこのことを、修と証とは「錯々」であるというのである。この言葉は、道元が修証一等を語るのに用いる、ひとつのキーワードともいうべきものであり、右のような意味に解釈しなければ、その文章を読み取ることではできないと思う。このことを次に、この言葉の具体的な用法をとおしてみよう。

さらに道取するに、かれに不是なきなり

「栢樹子」の巻に、趙州の問答がある。これは、ある僧が「いかなるか、これ祖師西來の意」（インドから中国に仏法を伝えた達磨大師の心、すなわち、仏祖の心・証の心とは何か）と問うたのに対し、趙州が、「庭前の栢樹子」（庭先に見えるあの栢の樹だ）と答えた、という問答である。

この趙州の答は、唯心論者には、「証とは、無心になり切ったときに見るありのままの世界であり、それはいま自分が見ている庭先の栢の樹だ」といっているもののように思われるかもしれない。しかし道元の解釈は、それとは違う。こう答えたとき趙州は、修と証との錯々の関係を語っているのだ、という。

この道元の解釈を読み取るためには、多少長くなるが、まず次の一文からみていかねばならない。

「祖師西來意」かならずしも正法眼蔵涅槃妙心にあらざるなり。不是心なり、不是仏なり、不是物なり。いま「如何是祖師西來意」と道取せるは、問取のみにあらず、兩人同得見（兩人おなじく得見）のみにあらざるなり。

大意は、——「祖師西來の意」とは、かならずしも、証・仏心（正法眼蔵涅槃妙心）という言葉で語られるものとは限らない。それは、この心、この仏、この物などと、見て直示的に語ることできるようなものではない。修のことである。いま「いかなるか、これ祖師西來の意」といったのは、眼前の証の世界を見て、それは何

かと問うているだけではない。兩人がそこに同じものを見ている、というだけのこともない。「ここにあるのは何か？ 修ではないのか」と言い切っているのである。――

ここで道元は、「祖師西來の意」（証）とは修のことだ、といっているのである。それが、「不是心、不是仏、不是物」という言葉に示されている。読む文章は、このことを根拠として、そこからの帰結を語るものである。

正当恁麼問時は、一人也未可相見《一人もいまだ相見すべからず》なり、自己也能得幾《自己もまたよく、いくばくを得んや》なり。さらに道取するに、渠無不是《かれに不是なし》なり。このゆゑに錯錯なり、錯錯なるがゆゑに將錯就錯なり。承虚接響《虚をうけて響きに接く》にあらざらんや。豁達靈根無向背《かつたつの靈根、向背なし》なるがゆゑに、「庭前柏樹子」なり。

大意は、――このように問うているとき、そこで問われているものは、誰にも見ることはできない。自分にもできない。それは心に何かを見ていることではなく、自己の修のことだからである。だが、この修がある以上、このときさらに言うことができる、「いま自分の見ているこの世界が証である」と。こう言い切ることになるの妨げもない。それゆえ、修と証とは錯々であり、同じ概念なのだ。錯々だから、このとき自己の修を規準として、いま眼前に見る世界を証だと言うことができるのである。――

「さらに道取するに、かれに不是なきなり」、これは、修のところに、さらに重ねて言うことすれば、そのとき自己の眼前に見る世界は証である、と断言してもかまわない、この世界（かれ）には不都合（不是）な点は何もない、ということである。道元はここで、このときの修から証への転回を、錯々といっているのである。このような行文にも、道元の言語表現の恐るべき切れ味が秘められている。

以下の大意は、――虚を受けて響きをなすとは、まさにこのことではないか？ かつたつ自在の修行（靈根）は、証の世界に面し、それを見ているときも、証を脱落して修するときも、全く同じものであり、向背はない。錯々である。だから趙州はここで、「祖師西來の意」（証）とは何か？ というこの僧の問に対して、修行を続けている自分の見ている「あの庭前の栢樹子だ」と答えたのだ。――「虚をうけて響きにつづく」とは、なんの音もしなかったのに反響するということである。ここで道元は、証の世界を見るときも、それは修という音が最初の原因で、その結果として証という響きが生ずるのではない、証と相対し、その原因となっているようなものは何もない、といっているのである。修と証とは因果関係にあるのではないということである。「かつたつの靈根、向背なし」というときの「靈根」とは、修行をいうものである。その修は、証の世界に向かいそれを見ているときも、証を背にして修しているときも、錯々であり、向背によってそのつど違ったものになるのではない、というのである。

進歩も錯、退歩も錯

「行仏威儀」の巻に、次のような古仏の言葉が引かれている。
 「那邊事〔あちらのこと〕を体取し、這裏〔こちら〕に却来して行履す」(眼前に現成する証を体得し、さらにそれを自己の身体に脱落して修する)。——この言葉を評して道元は、次のように語っている。

出門便是草〔門を出ずれば是れ草〕、入門便是草、万里無寸草なり。入之一字、出之一字、這頭也不用得、那頭也不用得なり。

大意は、——証の世界から、門を出て修行に帰るとき、あたりは一面の草である。ところで、その門を入れてふたび証の世界を見渡しても、これまたいづれも草ばかりである。とすれば、草はどこにも見ることがないのと同じことだ。ここで、門を入るとか、門を出るとか言ってみても、またこちらとか、あちらなどと区別してみても意味はない。——

ここに語られているのは、「草」とは、草でないものがあるからこその言えるので、どこを見てもみな草ばかりであれば、「草」という概念はありえない、ということである。これは次のような例で考えてみてもいい。私たちにとって「白」という色があるのは、白くないものがあるからである。もし、私たちの見るものすべてが白かったとしたら、そもそも「白」という概念はありえない。そのとき白いものがあるとも、ないとも言えなかったはずである。このような論理をふまえて道元は、そうなれば、草があるとは言えないし、

こちらとかあちらなどの区別もない、といっているのである。この比喻によつて道元が語っているのは、修と証とは同じ概念であり、相対するものではないのだから、修から証の世界に入るとか、証の世界を見たらうで、そこからまた修行に出かけてくるなどとは言えない、ということである。

続く文中に、「錯々」の語が用いられている。

いまの把握は放行をまたざれども、これ夢幻空華なり。たれかこれを夢幻空華と將錯就錯せん。進歩也錯、退歩也錯、一歩也錯、兩歩也錯なるがゆゑに錯錯なり。

大意は、——いま自分の見ている証の世界は、あらためて修のことだと捉えなおす(行に放つ)までもなく、夢・幻の中に見る空華である。ここで、夢・幻の中にいるものの見るのは、かならず空華であると、將錯就錯する力量のあるものがあるだろうか? このとき自分の見ているものを、進んで証と言ひ、また退いて修と言つてみても、それは同じ概念である。進んで証の世界を見ることも錯、退いて修することも錯、一歩も錯、二歩も錯である。それゆゑに修と証とは、まさに錯々なのだ。——

文中の「夢幻空華」とは、夢・幻の中に見るものを空華と言うのであり、その意味で、夢・幻と空華とは同じ概念だ、といっているものとみておきたい(後述する「夢中說夢」の項参照)。この語の解釈についてはまだ迷いが残るのだが、「進歩や錯、退歩や錯」以下の文章の意味は明瞭である。ここで道元は、修するときに見る世

界を証と言うのだから、修と証とは同じものであり、「錯々だ」といつているのである。続いて次のようにいう。

天地懸隔するがゆゑに至道無難なり。威儀・儀威、大道体寛と究竟すべし。しるべし、出生合道出なり、入死合道入なり。その頭正尾正に、玉転珠回の威儀現前するなり。

大意は、——修と証とは同じ概念であり、相対するものではない。この二つは、いわば天と地のごとくあい隔たっており、互いに接触し妨げ合うことはない。だから、その間を往来する修行にも障りがないのである。仏祖に習って修する威儀のときも、証の世界を見ている儀威のときも、同じ仏道を歩んでいる。その大道の中にある自己の身心の安らぎを体得せよ。よく心得よ、修（出生）のときも、仏道の中で修するのであり、証（入死）のときも、同じく仏道の中で証するのだ。その自己の全身に、証を修に転じ、また修を証に転じていく仏祖の態度が現前するのである。——

「威儀」とは、威（証）を儀（修）に脱落して修行すること、「儀威」とは、逆に、儀（修）を威（証）に現成し、証の世界を見ることをいうものと思う。また、ここにいう「出生」とは、修行のことであり、「入死」とは、すでに滅度した古仏の見ていた証の世界を、同じく見ることである。これを普通の意味での生まれることと、死ぬことをいうものと考えては、納得のいく解釈はできないだろう。ここで道元は、その「出生」（修）と「入死」（証）は錯々であり、同じ仏道のそのときどきの様相だといっているのである。

以上にとりあげた「錯々」の用法からもわかるように、この言葉は、道元が修証一等を説く語脈の中で、修と証を転ずる転回の軸として用いられているのであり、その文章を読み解くためのひとつの鍵となる概念である。次にこの錯々の概念を語る、いくつかの言葉の用法をみておこう。

知而のゆえに故犯あり

「仏性」の巻に、次のような趙州の問答がある。

趙州に、僧ありて問ふ、「狗子〔犬〕にまた仏性〔仏心・証の心〕ありやいなや」。

趙州いはく、「有」。

僧いはく、「すでに有ならば、なにとしてかまたこの皮袋〔肉体〕に撞入する」〔仏性のあるものが、どうしてまた、この有限な肉体をもつて、苦しみながら修行するのか？〕

趙州いはく、「為他知而故犯」〔他〔犬〕の知りて、ことさらに犯すためなり〕。

この問答についての道元の評釈を読む鍵は、「知而故犯」という語句にある。これは、悪いと知りながら、故意に犯す、ということである。この言葉も、從來さまざまに解釈されてきたのだが、私は、道元はこれを、「悪いと知っていてやること（知而）を故犯と言い、逆にまた、故犯とは、知っていてやることだ」という意味に用いていると思う。ここで「知而」という言葉で語られているのは

証であり、「故犯」とは修のことであるのは明らかである。道元はこの表現を用いて、知而とは故犯のことであるように、証と修とは同じ概念であり、錯々である、といっているのである。

このことを道元は、次のように語っている。証を得ている人は、かならず身体を勞して生きているのだ、という主旨の「石頭草庵歌」の一句をあげたうえで、

不死人はたとひ阿誰なりとも、いづれのときか皮袋に莫離なる。故犯はかならずしも入皮袋にあらず、撞入這皮袋かならずしも知而故犯にあらず。知而のゆへに故犯あるべきなり。

大意は、——証の世界を見ているもの（不死人）は、たとえ誰であるにせよ、修する身体を離れることはけつてない（「莫離」とは離れること。「莫」は否定の語ではなく、去るの意）。ここに「故犯」というのは、証の世界を自己の身体に脱落して修するもののことであり、かならずしも、皮袋を身にまとい生きているもの、すべてがそうだというわけではない。ただ肉体を有して生きているにしても、それだけかならずしも、ここにいう「知而故犯」ではない。「知而」だから、すなわち悪いと知っていてやるからこそ、「故犯」である。と同様に、すでに証の世界を見ているからこそ、身体をもつてする日常の修行があるのだ。——

「知而のゆえに、故犯がある」とは、証の世界を見ているものは、かならずその証を自己の身体に脱落しそこに取り込んで、有限な人間として菩薩道に生きていく、ということである。ここに語ら

れているのは、まぎれもなく錯々の論理である。これを軸として道元の言語はおおきく転回する。

驢前馬後の漢

ここから道元は次のようにいう。

しるべし、この故犯すなはち脱体の行履を覆蔵せるならん。これ撞入と説著するなり。脱体の行履、その正当覆蔵のとき、自己にも覆蔵し、他人にも覆蔵す。しかもかくのごとくなりといへども、いまだのがれずといふことなかれ、驢前馬後漢。

大意は、——よく考えてみよ、この「故犯」の修は、証の世界を自らの身体に脱落している。それを「撞入」といっているのである。証をわが身に脱落して修するとき、自分は証を得ているなど意識することはないし、そのことを他人に知られようなどもしない。だがそうではあるが、このとき、自分はまだ迷いを逃れることのできない凡夫だ、などと思ひ込み、証を彼方に求めるようなことがあつてはならない。自分は驢馬の前にいるとばかり思っていたら、それはまた馬の後ろでもあったと気づくときに、修行の中で自分が見ている世界は、すでに証なのだから。それは必然の道理なのだから。——

「いまだのがれずといふことなかれ、驢前馬後の漢」。ここで道元は、修のとき、すでに証の世界が現前しているではないか？ この修の中に生きていけばそれでいいのだ、といっているのである。

「驢前馬後の漢」という言葉は、普通には、驢馬や馬の前後にうろちうろちしているおろかなもの、という意味に用いられる。だが道元はここで、この言葉を、「驢事いまだ了らざるに、馬事到来なり」というのと同様に、修するものをもって、証の世界を見ていいると言っているのであり、この二つは同じ概念であることを示すものとして用いている、と思う。続いてこのことが、「錯々」の語をもって説かれていく。

いはんや、雲居高祖いはく、「たとひ仏法辺事を^{かくて}学得する、はやくこれ錯用心了也」。しかあれば、半枚学仏法辺事、ひさしくあやまりきたること日深月深なりといへども、これ這皮袋に撞入する狗子なるべし、知而故犯なりとも、有仏性なるべし。

大意は、——雲居高祖もこういつてゐるではないか？「たとえ証を意識することなく、ただひたすら仏道を修行しているだけだとしても、それはすでに、〈将錯就錯〉というときの〈錯〉の用心をしているのである。証の錯を脱落して、修の錯に帰る前に、すでにその錯の修行を、用心して先取りしているのである」と。この言葉に示されているように、「錯々」の半分であり、その一つの「錯」である修行に打ち込み、これまで長い日月を重ねてきただけだとしても、そのものこそ、ここで趙州が語った、皮袋に入り有限な身体をもって修する狗子なのだ。狗子は「知而故犯」している。証を修に脱落している。証を意識しているわけではない。しかし、その狗子である自己の眼前にある全世界（有）は、すでに証の世界（仏性）

なのである。——

ここで「錯用心」とか、「半枚学仏法辺事」という語は、仏道修行においてなにか心得違えしているというような、悪い意味に用いられているのではない。錯々の概念をふまえて、仏道修行を「錯」といい、「半枚」といつてゐるのである。その錯からは錯しか出てこない。修からは証しか出てこない。というのも、修のときに見る世界を証と言ふのだからである。それを道元はここで、「ひさしく錯てきたとしても」、その錯の修行の中にあるとき、すでに錯の証の世界を見てきたのだ、というのである。

このようなところからもわかるように、『正法眼蔵』における文章は確かにむずかしい。しかし、その語句の用法をよく考えてみれば、それが修証一等の思想を明確に表現し切っていることも、また確かである。道元はこのような言語表現を用いて、読むものに対して、心意識によつて証を見出そうとすることをやめ、有限な人間として菩薩道に生きることが大事なのだ、と説得しているのである。

夢中説夢

仏典の中に「夢中説夢」という言葉がある。これは「夢の中で夢を説く」と読まれ、その意味は、普通には、夢を見ながら自分の見ている夢を語っているような、とりとめのないことをいうものとされている。しかし、「夢中説夢」の巻において道元は、それとは違つて、この言葉を仏道の眼目を示すものとして用いている。そこでこの言葉についても、これまでさまざまな解釈がなされてきたのだが、私は、道元はこれを、これまでみてきたような修と証との、錯

錯の關係を語るものとして用いていると思う。

では、どうしてそのような意味になるのか、というと、それは道元がこの「夢中説夢」という言葉を、「誰かが夢を見ていながら、自分の見ている夢を語ったとしても、やはりねごとでしかない」といつているものと読んでゐるからである。これはもつとわかりやすくいえば、夢を見てねぼけてゐるものが何を語ったとしても、たとえ「私はいまねぼけています、そのことを知っています」といったとしても、それはやはりねごとでしかない、ということである。これも、「知而」は「故犯」だということに、当然のことである。というのも、ねぼけてゐるものの語ることをねごとと言うのである。この二つは同じ概念だからである。

これがおそらく道元の「夢中説夢」という語の読みであつた。その読みをふまえて道元は、ねぼけたものが何を語つてもねごとでしかありえないように、修のところに見る世界は、そこに何を見ていようとも、それは証でしかありえない。なぜなら修と証とは同じ概念であり、錯々だからだ、といつてゐるのである。

道元のいう「夢中説夢」とは、錯々のことである。だがこの言葉も、「錯々」というのと同じく誤解されやすい。というのも、それは、迷いに迷いを重ねて、なにか夢・幻のような世界が見えてくることをいうものであるかのように、思い込まれてしまつてゐるからである。道元はこうした俗見が誤りであることを、次のように語つてゐる。

仏道をならはざらんと擬する人は、この夢中説夢にあひなが

ら、いたづらにあるまじき夢草の、あるにもあらぬをあらしむるをいふならんとおもひ、まどひにまどひをかさぬるがごとくにあらんとおもへり。しかにはあらず。たとひ迷中又迷と、いふとも、まどひのうへのまどひと道取せられゆく道取の通霄の路、まさに功夫参究すべし。

大意は、—— 仏道を真剣に習おうとする心のないものは、せっかくこの「夢中説夢」という言葉にあひながら、それはなにか夢のような、実体のないものが見えてくることをいうのだと思ひ、迷いに迷いを重ねることであるかのごとくに思つてゐる。それは誤りである。たとえこの言葉は確かに、迷いの中にさらに迷うと言つてゐるにしても、そこには、修のところに見る証の世界が、迷いの上の迷いと語られてゐるのである。ここに語られてゐる天に透る道、すなわち修から証の世界に抜け出る通路、まさにそれを自らの修行の中で、よく考え学んでいかねばならないのだ。——

「まどひのうへのまどひ」とは、錯々のことであり、証とは修のときに見る世界のことだから、修のときに証はかならずある、といつてゐるのである。「行仏威儀」の巻に、「明上又明の明は、行仏に弥綸なり」（証はすべて行ずる仏の見る世界に含まれてゐる）といふのも、またこのことである。

この錯々の關係がさらに、次のようにも語られてゐる。

夢中にあらざれば説夢なし、説夢にあらざれば夢中なし。説夢にあらざれば諸仏なし、夢中にあらざれば諸仏出世し転妙法輪

することなし。

大意は、——夢を見てねぼけているのでなければ、ねごとを語らない。ねごとを語らなければ、ねぼけてはいない。それと同様に、証の夢を見ているのでなければ、諸仏の修はない。その修の夢の中にあるのであれば、証を得た諸仏としてこの世に現われ、仏法を説くことはない。——

金を売る人は、金を買う人

ここで道元は、証がなければ修はない、修がなければまた証もない、といっているのである。前述したごとく、これは時間的な前後関係をいうものではない。修を証と言うのだから、この二つは同時にある、という概念的な関係をいうのである。このことが「夢中説夢」の巻では、次のようにも語られている。

頭目髓腦ずもくすいのちう、身肉手足を愛惜することあたはず、愛惜せられざるがゆゑに、売金須是買金人まいきんしゆしまいきんにん《金きんを売るは、すべからく是れ金けんのきんを買うの人なるべし》なるを、玄之玄げんのけんといひ、妙之妙めうのめうといひ、証之証しやうのしやうといひ、頭上あづみ安頭あんちゆうともいふなり。これすなはち仏祖の行履あんりゆうなり。

大意は、——証の世界を見ている以上は、仏道修行に生命を惜しむことはできない。証はその修の中にある。だからこれは、お金を売る人は、またお金を買う人でもあるように、修と証とは同じ概念

だということなのであり、この修において証の世界を見ることを、玄の玄、妙の妙めうといい、証の証しやうといい、頭上にさらに頭を重ねるともいうのである。これが仏祖の修行なのである。——

文中の「金かねを売る人は、金を買う人だ」というのは、おもしろい表現である。何か商品かひんを売って、その代金を受け取る場合には、売り手と買い手は確かに違う。だが、もし金を金で売る人がいたとすれば、たとえば千円札を千円札で売る人がいれば、この人は千円札を売った人であるとともに、また買った人でもあることになる。ここで語られているのも、明らかに修と証との錯々の関係である。そのことがまた、「証の証」「頭上にさらに頭を重ねる」などと表現されているのである。もうひとつ、このことを示す文章をあげておこう。

「一切諸仏及諸仏阿耨多羅三藐三菩提あのおくたらみやくぼだい、皆從此経出」も、頭上安頭あづみしきたれる夢中説夢なり。「此経」すなはち夢中説夢するに、阿耨菩提の諸仏を出興せしむ。菩提の諸仏、さらに「此経」をとく、さだまれる夢中説夢なり。夢因くらからざれば夢果不味なり。

はじめの一文は経文であり、「諸仏の証は、すべてこの経に示されている教えに従い、修行することによって生ずる」という意味である。これを道元は、「夢中説夢」を語るものだという。

「此経」以下の大意は、——この経に従い、経とともに修する夢の中に、証の夢を見る。そこに諸仏がこの世に出現する。だが諸仏

は、自分の見た証の世界をさらに修に脱落し、身をもつてこの經の教えを示していく。これが仏道における、変わることにない修と証とのあり方である。修の因があれば、証とはそのときに見る世界なのだから、そこにならず証の果があるのだ。――

ここにいう「因」と「果」も、いわゆる因果関係を語るものではない。判断の規準としての修と、それによつて判断され確認される証のことである。道元はこの概念的な関係が誤解されることのないように、さまざまな表現を用いて語っている。

困中にまた困す

「家常」の巻に、如淨の示衆の言葉がとりあげられている。

飢来喫飯、困来打眠、きらいきはん こんらいだみん 炉竈互天。ろはいごてん

これは日本文にひらいて読めば、「おなかですげば、飯をたべ、疲れたら眠る。いろいろに燃える火は天をおおう」という意味になる（「炉竈」とは、いろいろのふいごのことで、禪家では修行道場をいうものとして用いられる）。だが、道元はこのような形で訓読しているのではなく、漢文そのままに、「飢来は喫飯なり、困来は打眠なり、炉竈は互天す」というように読み下し、この一文は、「飢来」（修）と「喫飯」（証）、そして「困来」（修）と「打眠」（証）が同じ概念であることを語るものとみている。その解釈が、次の文章に示されている。

いはゆる「飢来」は喫飯来人の活計なり。未嘗喫飯人は、飢不得なり。しかあればしるべし、飢一家常ならんわれは、飯了人なりと決定すべし。「困来」は困中又困なるべし。困の頂顚けつじょう ちんこん（頭の頂）上より全跳しきたれり。

大意は、――ここにいう「飢来」（修）とは、すでに「喫飯」（証）しているものの修である。証の世界をまだ見ていないものには、修もまたありえない。仏道を渴仰し、修行を日常茶飯のこととして続けてきた自分は、すでに証を得ているのだということ、このことをしかと胸に置き！ここに「困来」（修）というのは、「困（証）中の困（修）」である。証の頂点から身をひるがえし、証を全身に脱落して修行してきたのだ。――

「飢一家常人は、飯了人である」とは、いつも飢えている人は、飯をたべおわった人だ、ということである。こういった文章も、文字の上だけで考えてみても何をいっているかわからなくなるが、道元がここで語っているのは、修している人は、すでに証を得ているということであり、「驢事未了、馬事到来」をいうものである。「困中又困」とは、証を得て、その中でさらに修するということである。これは先の「迷中又迷」（修の中に証する）という表現を、逆の方向から語っているものであり、修と証とは錯々だというのである。

病をかさね、病をます

「空華」の巻には、悟道をうたった張拙の頤じゆが引かれている。こ

の頌についての道元の評釈もわかりにくい文章のひとつなのだが、ここでもやはり錯々の概念が語られているのだと思う。この頌の一句、「煩惱を断除すれば、重ねて病を増す」についての評釈をとりあげておこう。

従来やまふなきにあらず、仏病・祖病あり。いまの智断は、やまふをかさね、やまふをます。断除の正当焦廢時、かならずそれ煩惱なり。同時なり、不同時なり。煩惱かならず断除の法を帶せるなり。

ここに「仏病・祖病」といい、また「煩惱」といっているのは、字句から思い浮かぶような、悪い意味に用いられているのではない。先の「錯用心」などという表現と同様に、仏・祖に習って修行することを意味している。また、「智断」「断除」というのは、証の世界を見るときのことである。この文章を読み解く鍵はここにある。

大意は、——これまでの自分にも、病がなかったわけではない。仏・祖に習っておこなう修行（仏病・祖病）があった。いま智断し、証の世界を見ているにしても、修と証とは錯々なのだから、いま自分が眼前に見ているこの証の世界は、これまでの修の病に、証の病を重ね、病を増しているだけなのだ。証を見る時とは、かならず修（煩惱）の時である。修と証とは同時にある。また、修と証とは相対するものではないのだから、不同時にあるといってもいい。修（煩惱）には、かならず証の世界を見る力が具わっているの

だ。——

このように読めば、ここにいう「病をかさね、病をます」とは、どこまでいっても煩惱を捨て切れないなどという意味ではなく、「迷いの上の迷い」というのと同じく、「将錯就錯」ということである。「断除のときは、かならず煩惱である」、これは、証のときには、かならず修があるということであり、また、「煩惱は、かならず断除の法を帶する」とは、修のところには、かならず証の世界が現前する、といっているのである。

もうひとつ、続く張拙の句と、それについての道元の評釈をあげておこう。これもまた難文である。

「真如に趣向するも、またこれ邪なり」。

真如を背する、これ邪なり。真如に向する、これ邪なり。真如は向背なり、向背の各各にこれ真如なり。たれかしらん、この邪の亦是真如なることを。

道元の評釈文の大意は、——証（真如）を身体に脱落し、証を意識することなく（背して）修する。これは錯（邪）である。その修において証の世界に面し（向して）、それを見る。これもまた錯である。証には向背があるが、その向背のいづれもが同じく証である。この頌にいう「邪」とは、錯々の「錯」であり、証（真如）をいうものである。このことを見て取るものが、誰かいるだろうか？——

「真如を背するの、真如に向するの、ともに邪である」とは、

修するも錯、証するも錯であり、修と証とは錯々だということである。「向背の各々が真如」とは、向（証）のときも、背（修）のときも、ともに同じ証の、そのときどきの様相なのであり、証は向背によつて生滅するものではない、といっているのだと思う。これは、「栢樹子」の巻に、「かつたつの靈根には、向背がない」と語られてゐるのと、内容的には、同じものである。

まだ語句の解釈に迷いは残るのだが、ここで道元が語っているのは、錯々の概念であることだけは確かだと思う。とすれば、文中の「邪もまた真如」というのも、いわゆる本覚思想、たとえば『真如觀』にみられるような、「煩惱即菩提」などという考え方とは、全く違うものであることがわかる。このような行文にも、道元の驚くべき言語の用法がみられる。

註

(1) 将錯就錯と夢中說夢——この二つの語句の基本的な意味については、拙著『道元とヴィトゲンシュタイン』（ベリカン社、一九八九年）一九七頁以下参照。

(2) 将錯就錯——たとえば増谷文雄氏は、この語を「矛盾をもつて矛盾を超える」とことと解釈している（『現代語訳・正法眼蔵』角川書店、一九七三年）。また、水野弥穂子氏は、「絶対の真実は言葉で言えば錯りになるのであるが、やはり、言わねばならないこと」と解釈する（『日本の仏典7・道元、上』（筑摩書房、一九八五年））。

(3) 生と死——前掲拙著、二〇六頁以下参照。

(4) 驢事未了、馬事到来——同、二〇八頁以下。

(5) 夢中說夢——この語について、増谷文雄氏は、「道元は、夢なることばをもつて、悟りの世界の非現実性を説いているのである。悟りの世界は、けつして現実的なものではない（中略）。それは、現象界に属するものではなくて、むしろ叡智界に属するものである」と解説している（前掲書）。また、水野弥穂子氏は、「我々の真実は夢と本質的に異なることがなく、夢としての真実を重ねていくことを説く」と解釈している（『校注正法眼蔵』脚注、岩波文庫）。

（防衛大学校教授）