

公案理解の一視点

——古則公案と現成公案——

原 田 弘 道

公案は古則・因縁・話ともいい、内容的には超論理的・矛盾的・譬喩的・即物的に表現されている場合が多い。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。これは一例だが、こういう問題を通し、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について、その原理的な面について若干の考察を試みたい。

公案のはじめは、『景德伝燈録』十一に睦州道蹤の伝記があり、その中に「見成公案、汝に三十棒を放す」とあり、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、現実に現わ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を持つようになったのである。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、教家が知解を頼りとして経論を扱うのとは全く異って、文字によっ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。公案の機能には疑團の形成と理路の截断があるが、看話禪の祖大慧宗杲は「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）と云っている如く、工夫する公案は「無」の一字の一則を原則とする。宇井博士が「禅宗史研究」において

禅家の特質は、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、進み行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。

とされ、更に多くの場合、「この根本の自己心性を指しているか」また「そこから一切を見ることを意味しているか」のどちらかであると云われている。公案の成立時期、即ち師資

の自由な商量が行われていた頃はそう云えるであろうが、看話工夫の古則として限定する公案禪においては事情は大分異る。即ち公案の意味が問題なのではなく、それを介して「見性」することが重要になってくるのであり、その一つの行き過ぎとして無理会話の流行を見るようになったのである。

公案禪においては、証―それは覺であり仏性である―と、修―それは行であり、成仏することである―は何れも不可欠であるが、前者は根拠として不可欠であり、後者は機縁として不可欠であるといえる。その限り両者の区別、修↓証であつて、証↓修への不可逆関係が明確なものとなり、修証隔別の公案禪における「古則公案」の意義と性格が存する。

ところが曹洞禪においては、「発心・修行・菩提・涅槃しばらくの間隙あらず、行持道環なり」(行持上)として証と修、仏性と成仏との間に主賓の関係が存せず、何れも不可欠であつて相即不離の動的な関係にあることを示している。仏性と成仏の「同参」といい、「修証一等」というのはその事を示している。証と修、仏性と成仏とは相互に不可分ではあるが、根拠となるべき証と機縁となるべき修は抽象化して混同してはならないし、その区別は見失われてはならない。

証(仏性)は、それ自体、非実体的、非対象的な無である。したがつて、それと修(成仏)との間には、証(根拠)―修(機縁)―という意味での不可逆の関係があるのであるが、

「仏性は空なるが故に所以に無と云ふ」(仏性)如く、むしろ証の無自性を介して、機縁である修(成仏)自体が、根拠としての実在性を持ったものとして自覺されてくる。そこに証と修が可逆的な相即において把握されてくるという意味で、固定的修証隔別の看話禪の「古則公案」を突き抜けた独自の公案「現成公案」の世界へと展開していくのである。

ところが道元が「古則公案」を看することを勧め、又否定している箇所が『随聞記』に見える。この矛盾は、道元自身においても西川の僧の教えによつて公案が捨てられ、打坐専一の体験を持つており、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出来る。

修の現実において、「竹の響き妙なりと云へども自から鳴らず」(随聞記)と衆縁を強調し、衆縁即ち広義には縁起する世界のすべてのもの、狭義には同じく仏道を学ぶ仲間達の力に依つてはじめて一人の学道は可能になる。ところが「三界は因縁生にあらず」(三界唯心)などと説かれ一切の存在は縁起的な存在ではないと論ぜられる。更に因縁生・因縁滅でなく莫作としてあらわれているとされる。この眞実の世界は、われわれの見る世界と別に存在するのではない。見るままの現実の世界が、味ますことの出来ない因果の世界がそのままその世界であるにほかならない。「いわゆる仏性をしらんとおもはばしるべし時節因縁これなり」(仏性)と示し、懐契

に対して、「不動因果」の脱落について「因果歴然なり」（隨聞記一）と答え、因果・因縁の概念的理理解を否定しつつ、「明珠」や「仏性」に象徴される眞実の世界を開示することと、率直にあるがままの因縁、因果の世界を明らかにすることとは、本質的には全く同一である。それは一に時空的限定を受ける修のあり方が問題となるのである。

普通因果説は狭く、縁起説は広い。時間的先後の因果関係だけを考察するのが因果業報説である。縁起説は現象間の関係ばかりでなく、時間的異時、空間的同時とかの立場を離れて論理的抽象的に眺めたものでもある。事々無礙法界縁起論などその代表的なものである。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。觀念的には可能でも修と証をとりかえることは出来ない。不倒置の関係にある。ところが縁起論における論理関係では倒置的關係は自由で抽象的なものであるから、時間的前後など全く関係しない。この二つの具体的因果と論理的縁起は本来二而一、一而二ともいべきもので、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（身心脱落）せられて始めて一如なるものとして弁証され得るものである。従つて修証一等、行持道環、仏性成仏同参という場合、単純に証と修、仏性と成仏の可逆の一体性を示しているのではなく、むしろ証と修、仏性と成仏の絶対的不可逆性が証の無自性的

性格の故に、また仏性空の故に絶対的に可逆化されるという意味での可逆的の一体性、即ちあくまで不可逆性に相即した可逆の一体性であることが理解せられるのであり、ここに公案理理解の、現成公案理理解の鍵が存すると思うのである。

例えば「学道用心集」に「観音入流」三所知二「動靜二相了然而不生」とある。諸法は無自性空であるから、二相が生ぜぬことになれば、それは明瞭、通塞、生死、凡聖、離合、集散、迷悟、身心等一切の相對の法は總じて亡するは自然であるから、一切の能所對待を脱落することになる。こ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。これらの消息を道元は「谿声山色」巻で端的に

若し耳を將つて聴くは家常の茶飯なりといへども、眼処に声を聞くと示して、日常茶飯事の經驗的世界を超えた能所泯絶の空の絶対的眞実を示している。

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ってい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取れるのは具体的因果、つまり確実な実践に於てであると述べたが、正しくこれは空無我の実践体験に於いて見え

て来る世界である。さればこそ、道元は真実の世界、縁起の世界への自覚の道を閉ざしてしまふ撥無因果を厳しく否定し、「たとひ因縁生法をあきらむとも、さらに非因縁生法をあきらむべし」(自証三昧)との説示がなされるのである。そしてその基本行が「只管打坐」の坐禅である。

わづかに一人一時の坐禅なりといへども、諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通ずるがゆえに、無尽法界のなかに、去来現に常恒の仏化道事をなすなり。彼々ともに一等の同修・同証なり。

この「弁道話」の文は、道元の時間、空間論の基本を示している。即ち坐禅の当処に於て純粹意識を現成し、それを契機として時間的には三世と円通し、空間的には十方の諸法と冥合し、法界一相の統一態を構成するのである。この立場から時間論・存在論的に「有時」の思想として展開している。

「有時」巻に、時が有、有が時とあつて、時間即存在、時間とは諸法、存在それ自体であるとする。一切諸法は「海印三昧」巻において、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」巻で薪と灰との例で示され、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、生と死も同様であつて、一時の位にして絶対である。このように時間、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。しかしそれは一つの有が他の有に連続的になる(生成する)のではないと同様、一つの時が、他の時に連続的に移る(経過する)のではない。むしろ一々の有は、それぞれの法位に住しつつ、衆法の現成であり、それと同様に、一々の時はそれぞれの法位に住しつつ(而今でありつつ)他の時へと経歴するのである。ところで、「現成」とは、有の現成だけを指すのではない。「現成は、尽地、尽界、尽時、尽法を量として現成するなり」(諸悪莫作)といわれる如く、尽界、尽時、一切の空間時間に成り立つ法を量として現成するのである。そこに道元にとつて一切が現成公案である所以がある。しかし特に時の現成する相を、時の経歴とみることもできよう。

いわゆる今日より明日へ経歴す。今日より昨日に経歴す。昨日より今日へ経歴す。今日より今日に経歴す。明日より明日に経歴す(有時)

経歴とは飛去・経過を否定するものではなく、また時の不可逆性を單純に否定するのではない。むしろそれを内に含むのである。経歴は飛去することと共に遡源することを含むのである。ここに経過に尽きぬ「経歴の功德」がある。そしてこのような昨日・今日・明日・過去・現在・未来にわたる無礙自在な経歴の功德は、云うまでもなく、修証一等の只管打坐における脱自的自己にこそ現成するのである。「自他すで

に時なるがゆえに、修証は諸時なり」(有時)がこれを示す。

前後際断の絶対の現在は同時に過去・現在・未来と重々無尽的に相連関して経歴するというのであるが、前者を時間の非連続性というに對して連続性を意味する。これを空間に即していえば、事々無礙である。時間に即していえば、時々無礙である。しかし二つの無礙があるのではなく、無礙は一つであり、一切である。

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。「彼方にあるにたれども而今なり」(有時)と瞬間瞬間の現在は、過去、現在、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」といい、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」を措いてはない。だからこそ本証妙修、修証不二の修証観が成立するのである。

有時の道理は、直下当処(絶対の此処)、正当恁麼時、または而今(絶対の今)をはなれては決して自覚されない。有時の道理はあくまで修証一等、自受用三昧、無常仏性の立場において、自覚されるのであるから、それは一切の対象化を超越した非対象的主体的立場での事柄である。自他の区別を脱却した脱自的自己の立場の事柄である。そこにおいては、空

間のあらゆる対象化は克服されて、絶対の此処、直下当処が自覚され、時間のあらゆる対象化も否定せられて、絶対の今—而今が自覚されているのである。

かくて「有時」の思想のもと、一切は隠顕出没もない「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こと、一切は空なること、空なる姿のほかに眞実はないこと、この一切は一時の姿にして永遠なるものとして受けとられ、『正法眼蔵』において、ある時は実践論的に、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眞実を説き明しているのである。

道元の公案解釈の特長として四範例があげられている。第一は原文では未来・可能性が現在・現実性として受けとられていること。二に修行の出発点と到達点が異時であるものが同時として見られていること。三は相対的意味が示されたものが絶対的意味として読まれている。四に譬喩・象徴が実在として受けとられている。以上が指摘されている。

このように道元の公案解釈は有時の思想に裏打ちされ、実践的には修証一等の只管打坐に基く、現成公案として理解されている。そして根柢としての証と機縁としての修が明確に区別されながら修と証の可逆性を内包せる空無我の実践、無自的「自己」において、修証一如なるが故に現成公案として把握されているのである。

(駒沢大学助教)