

言葉の「施術」

—『正法眼蔵』のもう一つの読み方—

梅原 賢一郎

はじめに

『正法眼蔵』を読んでいて、あるとき気づいた。ここには、言葉の「施術」のようなものがあるのではないかと（そして、難解といわれる『正法眼蔵』の読解にあたって、「施術」への着目は、きわめて有効な鍵になるのではないかと）。「施術」とは外科的なものであって、言葉にほどこされるいわば細工である。ほんの例をだしてみよう。

それ限界をもて限界を界尽するを、究尽するとはいふなり。（有時）⁽¹⁾

この文章をどう捉えればいいのか。どこに「施術」がほどこされているというのであろうか。

何人かの訳者は次のように訳している。「全世界をもつて全世界を尽くすことを究尽するといふのである」⁽²⁾

（玉城康四郎）。「限界を限界としてきわめ尽くすのを「究尽する」というのである」⁽³⁾（水野弥穂子）。前半の再帰的な部分（「限界をもて限界を」）を省略している訳者もいる。「このように一切世界を究め尽くすことを「究尽」といふ」⁽⁴⁾（中村宗一）。

本稿において主題的に論じられる「施術」という観点からいえば、三者の訳文のいずれにも満足することはできない。というのも、じつは二種類の「施術」が隠されているにもかかわらず、それらを見のがしてしまっている、そう

思われるからである。

さて、「施術」のうえで、要となる語句は「界尽」である。「施術」がそこに集約されているといえるのである。

まず、見てのとおり、「界尽」は「尽界」を上下に入れかえた語句にほかならない。となれば、ある意味内容（観念）をひたすら伝えるべく適切に選ばれた語句というよりも、むしろ、「界尽」に応答するかのようには、いわば弾みで、「界尽」へとひっくり返されたような語句ではないであろうか。つまり、「界尽」から「界尽」へと、手のひらを返すような遊戯的な所作のなかで、「あれよ」と生みだされたような語句ではないであろうか。そうであれば、「尽界を界尽する」との文において、読解者のとるべき態度は、意味内容（観念）を必要以上にむつかしく追うのではなく、言葉のこのある種の「遊戯」に無頓着なまま居座りつづけることでもなく、道元にまったく固有なといっていいであろうこの言葉の細工の妙をしかと見てとり、それにときに感嘆すると同時に（曲芸的な細工の妙に目を瞠らせられることがある）、細工そのものの意義について問うことであろう。それは、言葉のたんなる装飾なのか、そうでないのか。道元はそれによって何をしているのか、していないのか、などと。

本稿は、「施術」という観点を導入することによって、『正法眼蔵』の読解のあらたな可能性を開こうとするものであるが、ただ、「施術」にもいろいろ手法がある。そこで、本稿においては、手法のちがいがいから、七に類型化し、「施術」が、『正法眼蔵』の語法（文章表記）において、いかに射程の広いものであるかが示される。ちなみに、「尽界を界尽する」というような、上下を入れかえる「施術」は、【シャツフル】として、のちに、類型化されるであろう。

さて、さきの引用文に「二種類の「施術」が隠されている」と述べた。もう一つはどこにどのようなように。おなじ「有時」の巻のおわりちかくに、次のような文があいついで登場する。

我逢人なり、人逢人なり、我逢我なり、出逢出なり。(有時) (5)

意は意をさへ、意をみる。句は句をさへ、句をみる。礙は礙をさへ、礙をみる。礙は礙を礙するなり、これ時なり。(有時) (6)

さきの文(「尽界をもて尽界を界尽する」)もあわせて、これらの引用文をどのように理解すればいいのであろうか。これらにおいて、いったい何がおこっているのでしょうか。

さて、字面をじつとながめていると、言葉が、なにか機械装置のようなものに懸けられ、漸次、加工されていくように見えないであろうか。ちようど、工場のラインにのせられた、製造過程の工業製品のように。言葉は、既定の意味内容(観念)をになって、安定しているのではない。むしろ、なにか外的な力に翻弄されるようにして、崩されていく。ここに見いだされるのも、外科的な「施術」である。それは、まったく手際よく遂行され、みるみる言葉は細工(加工)されていく。

「我逢人」「人逢人」「我逢我」と、テンポよく細工はほどこされていき、「出逢出」というなんとも奇怪な字面に着地していく。また、「意は意を障える」「意は意を見る」「句は句を障える」「句は句を見る」「礙は礙を障える」「礙は礙を見る」と、途中、「意」と「句」と「礙」との三重奏のような様相を呈しつつ、また、「見る」と「障える」と動詞をチェンジさせて転調のような様相をも呈しつつ、細工はあざやかにほどこされていき、「礙は礙を礙する」というこれまたなんとも奇異な字面にすんと着地していく。ところで、ここにおける「施術」は、のちに、【等質化】として、類型化されるものであるが、【等質化】とは、先回りして述べておくと、主語や述語や目的語という文の成分の区別はもとより、名詞や動詞などの品詞の区別をも無効にし、語を(おなじもの)の水準へとひたすら均していく「施術」のことである。そう、「礙は礙を礙する」とは、この外科的な「施術」のそれこそ生々しい(痕)とでもいえるものである。まさしく均された更地の光景である。

さて、さきの「尽界をもて尽界を界尽する」にもどろう。もし、ここにおいて、「礙は礙を礙する」のように、「尽界をもて尽界を界尽する」とあったとしても、まったく問題はなかったであろう。そのほうが、むしろ、【等質化】の力学には忠実であるといえる。では、それが、「尽界をもて尽界を界尽する」となったのはなぜであろうか。それは、そこにおいて、【等質化】の「施術」に、【シャツフル】の「施術」が交差したからであろう。「尽界をもて尽界を界尽する」となるはずの三番目の「尽界」に、【シャツフル】の力学がはたらいて、そのところだけ、「界尽」とひっくり返ってしまったのである。「尽界をもて尽界を界尽する」という文はこうして誕生した、そのように思われる。いずれにしても、「施術」という観点を導入することによって、道元の面食らうような字面について、その解法への扉が大きく開かれるであろう。

いささか長い「はじめに」の最後に、さきに「満足できない」と評していた訳文について、「施術」の観点から、どの点でそうなのかを述べておきたい。また、他方、幾人かの解釈者や研究者の叙述や論述のなかには、「施術」への感度のようなものが見られるものもあること、あるいは、「施術」と同方向の読解の可能性をうかがわせるものもあることを、指摘しておきたい。

玉城訳は、「尽界」と「界尽」の二語句を、「全世界」と「尽くす」という、細工的な関係性を微塵も感じさせない、きわめて日常的な二語句にうつしかえることによって、その妙をまったく見えないものにしてしまっている。水野訳は、そこに、「尽界」と「きわめ尽くす」という二語句をあてることによって（即ち、「尽」という語を一貫させることによって）、細工的な関係性を保つようにしているとはいえるもの、「界尽」を「きわめ尽くす」と、下につづく「究尽」を先取りするかのようにして、あっさり訳してしまっているのはなぜなのか、問われなければならないであろう。中村訳は、「尽界をもて尽界を界尽する」を、一気に、「一切世界を究め尽くす」と意味を追うように訳すことによって（即ち、意識することによって）、【シャツフル】はもとより【等質化】をも見えないものにしてしまっているといわざるをえない。つまり、ざらざらした言葉の細工の次元をすつとばして、意味内容（観念）

へと急いでしまっている。

他方、訳ではないが、安谷白雲は、おなじ箇所について、次のように述べている。「尽界をもて、尽界を界尽するとは、いみじくも、よく言ったものだ。言句の妙といえは、それまでだが、法が明確に手に入っているとところから、自然にこのような言句の妙がとび出すのだ」⁽⁷⁾。ここで注目すべきは、安谷が、「尽界をもて尽界を界尽する」のくだりに、「言句の妙」を見てとっていることである。「言句の妙」とは、ここでいう言葉の細工的側面とかさなるものである。 「施術」への感度のようなものをそこに見いだすこともできよう。

また、「施術」の着想をえたあと、おなじような読解の方向性を示唆するものはないかと、いろいろな研究書や解説書にあたってみたところ、少数のものにおいて、それを確認することができた。「はじめに」を閉じるにあたって、二例をあげておく。

一例目は、頼住光子である。『正法眼蔵』の一見したところ文字が断片的に散りばめられてあるだけにしか見えないうようにくだりである。

さらに又古心の行仏なるあるべし、古心の証仏なるあるべし、古心の作仏なるあるべし。仏古の為心なるあるべし。古心といふは、心古なるがゆゑなり。心仏はかならず古なるべきがゆゑに、古心は椅子竹木なり。

(古仏心) ⁽⁸⁾

頼住は述べる。

「この部分は、意味と存在が一義的に結びついた通常の言語表現自体が解体され、解体される過程で、世界の真相が浮かび上がってくるような仕組みになっている。「古仏心」という一つの単語Ⅱ概念は、「古」「仏」「心」に分解され、まったく違う組み合わせで並べ換えられていく。並べ換えられた文書はそれ自身として固有の意味内容を表すと同時に、言葉を分解して並べ換えるということ自体の中に意味が宿る」⁽⁹⁾と。

「解体」「分解」「並べ換え」と、ここでいうところの外科的な「施術」と同方向のものをキャッチすることができる。

二例目は南直哉である。『正法眼蔵』のそれこそ「並べ換え」（頼住の表現をそのまま用いておく）が多発するように見えるくんだりである。

あるいは「即心是仏」を参究し、「心即仏是」を参究し、「仏即是心」を参究し、「即心仏是」を参究し、「是仏心即」を参究す。かくのごとくの参究、まさしく即心是仏、これを挙して即心是仏に正伝するなり。

（即心是仏）⁽¹⁰⁾

南は述べる。

「即心是仏」は「仏」「即」「是」「心」と解体されてから、字の順序を入れ替えて四つの別の文句に再編される、四つの文句を一々解釈する必要は毛頭ない。大事なのは、この解体と字の並べ替えによって、記号と意味の固定化された対応関係が破壊され、言語の恣意性と、それが作りだした「本質」「実体」概念の虚構性が露呈することである。そうすることが、「まさしく即心是仏」であり、この作業こそ固定した言語秩序を脱落し、縁起の次元から新たに定義し直した「即心是仏」に「正伝」するのである⁽¹¹⁾と。

「解体」「入れ替え」「並べ換え」（南は「入れ替え」と「替」の文字を用いている）と、南においても、外科的な「施術」と同方向のものをキャッチすることができる。

そして、「はじめに」を閉じるにあたって、けっして見のがすことのできないことは、頼住も南も、「解体」（両者ともに用いている表現であるが、本稿の文脈でいえば「施術」）の意義について言及していることである。即ち、引用文において、頼住は、それ（「解体」）によって、「世界の真相が浮かび上がってくる」と述べ、南は、「縁起

の次元」云々と述べる。「世界の真相」と「縁起の次元」とは、内実において、さしたる懸隔があるわけでもないであろう（頼住のいう「世界の真相」とは「縁起」的世界のことであろう）。とすれば、「解体」（「施術」）の意義について、とりあえず、おおよそ次のようにいっておくことができる。

言葉を解体する（言葉を「施術」する）ことによって、言葉によって固定化（実体化）されたものの世界を脱臼させ、言葉によつて固定化（実体化）されたものの世界とはべつのももの世界（「世界の真相」であり「縁起」）を指示する、と。

本稿は、「解体」（「施術」）の以上の主旨にそつて、それがいかに『正法眼蔵』の面食らうような字面の読解に益するかを主題的に論じるものである（頼住も南も「解体（施術）」を主題的に論じているわけではない）。

そして、さきに述べたように、手法のちがひによつて、それ（「施術」）は七に類型化され、以下の章で順次述べられていくが、その際、順不同であることをいいそえておく。

一、【分断】

言葉は、仏教思想において、けつして分のいいものではない。むしろ、一般的傾向として、言葉を否定的に捉える。というのも、言葉はものを固定し、ややもすれば、それが実体であるかのような想念（妄念）を抱かせてしまうからである。「机」という言葉があれば、「机」たるべき恒久不変のものがあつて、それがずっとありつづけるかのように思いこませてしまう。「私」という言葉があれば、「私」は「私」であつて、変わらない「私」がいつまでもありつづけるかのように思いこませてしまう。すると、「もの」なら「もの」にたいする執着（法執）が生まれ、「私」なら「私」にたいする執着（我執）が生まれ、ひいては、苦が生じる。

ところで、仏教思想のキーワードともいふべき解脱とは、苦から脱することであり、苦をもたらず執着から離れる

ことである。とすれば、仏教者は、執着のもとともなりかねない、ものを固定化し実体化する言葉にたいして、素朴なポジティブリストではできないであろう。言葉によって実体化されるものありかたを徹底的に否定し、「なにものも滅することなく、なにものも生じることなく……」⁽¹²⁾と謳うナーガールジュナの言語哲学も、時代も場所もとぶが、言葉のメタレヴェルを問いながら、たえず自己撞着に曝されてあるような、言葉の危険な綱渡りともいべき禅の公案（禅問答）も⁽¹³⁾、ともに、言葉にたいするそうした基本的態度から生じたものと思われる。

ここで、言葉によってもものが固定されるということについて、もうすこし細かく見ておこう。「机」や「私」という単語についてはすでに述べた。

次に熟語である。たとえば、「白雲」。「白雲」は、単語である「白」と「雲」とが、さらに結合した語である。つまり、「白」と「雲」とが、いわば糊（・）によって接着されて、「白・雲」となるのであるが、糊には、そのとき、文法的情報が書きこまれている（この場合は、「上が下を修飾する」）。そして、「白・雲」は、情報どおりに、「白雲（白い雲）」という一義的に規定される熟語となり、やがては、辞書のなかで定着していくであろう。「白雲」は、したがって、「白雲」であって、「雲白」とはならない。

次に文である。糊による接着はいよいよ強固になっていくであろう。即ち、語と語とは、多様な糊（・）によって（つまり、糊に書きこまれる文法的情報は多様である。「上が下を修飾する」とか「下が上の目的語になる」とか）、順次、接着され、一つの構造物としての文の姿態を確定的なものにしていく。たとえば、「良薬苦於口」はそうして錬成された文である。堅固な構造物としての「良薬苦於口」は、どこからも崩しようがなく、「良薬は口に苦い」という既定の意味内容（観念）とがしりと結びついている。

こうして、単語から熟語へと、熟語から文へと、言語的構造物が強固に構築されていく、すると同時に（それと裏腹に）、既定の常套的な意味内容（観念）も凝結していく。換言すれば、言語によるもう一つの世界が仮構されてい

くのである。日常の世界とは、その意味で、言葉にひきずられた幻影のなかで生きられる世界のことということができらる。

ただ、問題は、仮構された世界であるにもかかわらず、本当の（真実の）世界であると思ひこんでしまうことである。平たくいえば、ありもしない事物に囚われ、ありもしない固定観念に囚われる。さきの「良薬苦於口」でいえば、「良薬は口に苦い」という既定の意味内容（観念）を、金科玉条のごとく不動の理念に仕立てあげ、結局は、きわめて陳腐な観念の虜となってしまう。そのとき、構造物としての「良薬苦於口」は、さぞ、容易には剥がしえない糊（・）で雁字搦めになり、にっちもさっちもいかない代物になってしまうことであろう。

さて、仏教思想の脈々たる系譜にしかと連なる『正法眼蔵』における言語的身振りには、なによりも、そうした言葉によって仮構された世界に揺さぶりをかけることであった、そう思われる。ただ、道元は、「言語哲学」をたんに語ったり、叙述したりするのではない。むしろ、それを実践する。道元は、実演的に糊（・）を剥がしにいく。手ずから固定観念の巣くう言葉を崩しにかかる。「施術」とは、言葉にたいするそうした外科的な処置のことにほかならない。

まず、【分断】である。

次のような文をどう読めばいいのであろうか。

その見これ「除我慢」なり。「我」もひとつにあらざ、「漫」も多般なり、除法また万差なるべし。しかあれども、これらみな見仏性なり。（仏性）⁽¹⁴⁾

この文で何が起こっているのであろうか。

ここで見てとらなければならないことは、なによりも、【分断】である。「除我慢」という構造物が崩されて、「除

「我」「慢」と【分断】されていることである。うがったいいかたをすれば、「除我慢」という塊となった〈家〉よりも、そのメンバーである「除」「我」「慢」の〈個〉にスポットライトがあてられていることである。言葉を補って、もう一度いうが、「ひとつにみならず」「多般」「万差」の意味やそれらの微妙な使い分けの理由などをいたずらに詮索したりせずに、見てとらなければならないことは、なによりも、糊（・）によって接着されていた「除我慢」が、糊を剥がされ、「除」「我」「慢」に【分断】されていることである。

では、なぜ「除我慢」は【分断】されなければならないのか（それについては、「はじめに」において、すでに示唆しておいたことではあるが）。

そのまえに、「除我慢」の簡単な説明をしておく必要があるであろう。「除我慢」の「慢」は、サンスクリット語の「マーナ」の漢訳で、「思いあがりの心」のことである。そして、「我慢」とは、「自己にたいする思いあがりの心」を、「除我慢」とは、「自己にたいする思いあがりの心を除く」を意味し、悟りへの要諦とされる。ちなみに、引用文の近くに、ナーガールジュナの「汝欲見仏性、先須除我慢（あなたが仏性を見ようと思うならば、まずはぜひとも我慢を除きなさい）」⁽¹⁵⁾の言葉が引かれている。

ふたたび、では、なぜ「除我慢」は【分断】されなければならないのか。

いうまでもなく、「除我慢」が、言葉による固定化（実体化）によって、陳腐な固定観念を凝結させてしまいかねないからである。そのとき、「自己にたいする思いあがりの心を除く」は、あまりにも容易に、強ばった絶対的な命令にも転化してしまうであろうし、あるいは、形骸化した紋切り型にも墮してしまおうであろう。だからして、固定観念の病巣ともいえるべき牢固な構造物としての「除我慢」は、一旦は、崩されなければならないのである。

何人かの記者は次のように訳している。「見るためには我慢を除かねばならぬ。我もひとつではない、慢もさまざまである。それを除くにもまたさまざまの方法がある。だが、いずれにしても、かくすれば仏性を見ることをうるのである」⁽¹⁶⁾（増谷文雄）。「その見が除我慢である。我も一つではなく、慢も種々多般あり、それを除く方法もま

た千差万別であるにちがいない。ではあるが、これらはみな見仏性である」(17) (水野弥穂子)。訳すとすれば、そのように散文的に訳すしかないのであろうけれども、これらの訳文からは、「施術」としての【分断】の〈痕〉を積極的に見てとることは容易ではない。

ただ、森本和夫は、訳ではないが、次のように述べている。「その「見る」ということは「我慢」を取り除くことだというのである。それにしても、何事も実体的に特定化してはならないのであるから、「除我慢」といっても、「我」も一つではなく、「慢」にも多くの種類があり、除去する方法も種々多様であることが見逃されてはならない。けれども、それらは、すべて「見仏性」にはかならないのだということが確認される」(18)と。ここで注目すべきは、森本が「何事も実体的に特定化してはならない」と述べている点である。つまり、引用文に、正当にも、言葉による実体化を避ける意志を読みとっていることである。しかし、それを、「除」「我」「慢」と【分断】に読みとっているのか、それとも、「ひとつにみならず」「多般なり」「万差なるべし」といわば多数化に読みとっているのかは、よくわからない。

この章の最後に、【分断】の他の例をあげて(とりあえず、二例をあげる)、【分断】説を側面から補強しておく。

「著衣喫飯」は、法性三昧の著衣喫飯なり。衣法性現成なり、飯法性現成なり。喫法性現成なり、著法性現成なり。(法性) (19)

「著衣喫飯」は四字熟語である。「衣を着て飯を食う」、それは、ただちに、おなじ四字熟語の「行住坐臥」がそうであるように、なにでもない日常の営為と直結していくであろう。「著衣喫飯」はあくまでも錬成された堅固な構造物であって、「衣飯喫著」とはけっしてならない。

ところが、引用文はどうであろうか。「著」「衣」「喫」「飯」と【分断】され、おまけに、【分断】されたあと、

【シャツフル】されたかのように、登場順でいえば、「衣」「飯」喫「著」と並べかえられている。糊（・）が剥がされ、てんでばらばらになっているかに見える。いずれにしても、「著衣喫飯」は【分断】され、それぞれに「法性三昧」という語句が付着している。

もう一例。

いはゆる、「開仏知見」の法華転なる、「示仏知見」にならふべし。「悟仏知見」の法華転なる、「入仏知見」にならふべし。「示仏知見」の法華転なる、「悟仏知見」にならふべし。かくのごとく、開示悟入の法華転、おのおの究尽のみちあるべし。（法華転法華）⁽²⁰⁾

文中の「開示悟入」とは、いうまでもなく、『法華経』のなかの語句で、「仏の悟りを衆生に示し、仏果に導くこと」（大辞林）を意味する。もちろん、堅固な構造物で、揺るぎようがない。

ところが、引用文においては、「開」「示」「悟」「入」と【分断】され、そのうえ、これも【シャツフル】の一形態とすることができ、奇妙なズレを観察することができる。即ち、「開仏知見」の法華転なる、「示仏知見」にならふべし。「悟仏知見」の法華転なる、「入仏知見」にならふべし。「入仏知見」の法華転なる、「示仏知見」にならふべし。」ではじまる次のフレーズは、そのヴァリエーション（変奏）であって、おなじテーマが反復されているかに見える。ただ、実際の紙面は、後半が省略されていて、それを補って全体を示すとすれば次のようになるであろう。「示仏知見」の法華転なる、「悟仏知見」にならふべし。「入仏知見」の法華転なる、「開仏知見」にならふべし。」と。つまり、さきのフレーズから見れば、文字が一字ずつ繰りあがっているのである。そして、以下に、第二変奏も予想されるであろう。「悟仏知見」の法華転なる、「入仏知見」にならふべし。「開仏知見」の法華転なる、「示仏知見」にならふべし。」と。そして、そのあとを予想するとすれ

ば、順繰りに、一字ずつズレながら変奏され、やがて、もとのフレーズに回帰していくであろう。いずれにしても、「開示悟入」は【分断】され、それぞれに「仏知見」という語句が付着している。

このように、複数の例をあげることからも、『正法眼蔵』の語法（文章表記）における「施術」としての【分断】を指摘することの正当性は明らかであろう。

最後に、【分断】された語のそれぞれに付着している語句、即ち、「見仏性」「法性三昧」「仏知見」である。これらは同義語もしくは類義語であり、いずれも悟りの境域を示唆する語句である。仏教者道元の眼差しは、人為的な構造物によりも、むしろ、それが粉碎されたあとの微塵にとどいていてもさしあたりいっておう。

二、【シヤツフル】

次に、【シヤツフル】である。

例はいくつもあげることができるが、代表格は、さきに議論の途中でも引いた、次の文であろう。

あるいは「即心是仏」を参究し、「心即仏是」を参究し、「仏即是心」を参究し、「即心仏是」を参究し、「是仏心即」を参究す。かくのごとくの参究、まさしく即心是仏、これを挙して即心是仏に正伝するなり。
(即心是仏) (21)

あらためて、この文で何が起こっているのでしょうか。

「心即仏是」「仏即是心」「即心仏是」「是仏心即」とは、いったい何者なのか。意味を追いかけなければならないのか。そ

れとも、語がアトランダムに並びかえられているだけで、意味を追いかけなくても仕方がないのか（ちなみに、「即心是仏」とは、唐代の馬祖道一の語としてしられ、禅の要諦を示す語句であり、「心のそのまま是れが仏である」という明白な意味をになう。その意味で、由緒正しい四字熟語であり、崩しようがない）。

さきに、南直哉は、「四つの文句を一々解釈する必要は毛頭ない」と述べていた。まったくその通りであろう。「四つの文句」とは、「心即仏是」「仏即是心」「即心仏是」「是仏心即」である。おおよそ、これらの各語句の意味を追いかけても無駄であり、深読みをして深意をもとめることはさらに愚行であろう。

南は、つづけて、こうも述べていた。「解体と字の並べ替えによって、記号と意味の固定化された対応関係が破壊され、言語の恣意性と、それが作りだした「本質」「実体」概念の虚構性が露呈する」と。これもまったく正しいであろう。言葉によって、ものは、固定され、「もの」が「もの」として、恒常不変の「本質」や「実体」をもつかのように、妄想されてしまう。「解体」は、言葉がつくりだすそのような仮構的世界（虚構性）に一撃をくらわす。

ともかくにも、引用文に見いだされるべきは、外科的な「施術」であろう。そして、外科的であるからして、いわば、ウエットな意味にひきずられることなく、その手わざはドライであるはずであろう。そこで、ちなみに、四つの文字のランダムな組み合わせということであれば、数学的に二十四通りが考えられるが、それらのすべてがここに列挙されていたとしても、文の本旨になんら障りはないであろう、はたしてそうであろうか。

この引用文をめぐる、【シャツフル】についての予備的な考察はこれまでとし、ここでべつの文を取りあげ、議論をさらに進めることにする。

次の文である。

しるべし、汝得吾あるべし、吾得汝あるべし、得吾汝あるべし、得汝吾あるべし。（葛藤）（22）

これは、達磨が、九年面壁の生活をともに送ったあと、四人の門人に、「自分の得たところをいつてみよ」といったさいに、はじめの三人の門人の返答にたいして、順に、「汝得吾皮（おまえはわたしの皮を得た）」「汝得吾肉（おまえはわたしの肉を得た）」「汝得吾骨（おまえはわたしの骨を得た）」とこたえたあと、四人目の慧可の対応にたいして、「汝得吾髓（おまえはわたしの髓を得た）」とこたえ、慧可を二祖（達磨は初祖）として、伝法伝衣したという故事によっている。したがって、引用文にある「汝得吾」とは、「わたしの何」の「何」の部分が省略されて、「汝得吾」となった文とすることができる。

引用文では、その「汝得吾」のそれぞれの語が自在に入れかえられている。まさしく「施術」としての【シャツフル】である。より詳細にいえば、まず「汝得吾」が「汝」「得」「吾」と【分断】され、そのあと、【シャツフル】されている。

「施術」の意義については、くりかえすまでもない。固定観念の病巣ともいうべき牢固な構造物を手ずから打ち崩し、言葉によって仮構された世界に揺さぶりをかける。

ただ、ここで、問題にしたいことがほかに一つある。それは、この引用文において、外科的な「施術」になんらかのブレーキがかかっているかどうか。「汝」「得」「吾」の三文字の組み合わせであれば、数学的には六通りである。全部列挙すると、引用文にある「汝得吾」「吾得汝」「得吾汝」「得汝吾」のほかに、「汝吾得」「吾汝得」が意識的に排除されているかどうか。選別をしているとすれば、「施術」になんらかのブレーキがかかっているということであろうし、牢固な言語的構造物がになう固定した意味を脱臼させていくといっても、徹底的なそれではなく、その途中で、またなんらかのあらたな意味の地平を見いだし、そこに立ちどまっているということにもなる。

どうもここで二つの立場に分かれるようである。一つは、三つの語のどの語とどの語とが入れかわっているのかを注視し、それらの二つの語の「交換可能性」を強調し、選別は必然であるとす立場である。もう一つは、すべての語が「施術」の対象であって、選別されているように見えるにしても、偶然であり、のこりの語句（ここでは、「汝

吾得」「吾汝得」）は潜在的に生きているとする立場である。

前者の立場は、引用文において、「吾」と「汝」にもつばら注視するであろう。要するに、「吾」と「汝」とは、交換可能（入れかえ可能）であり、「一如」である、というふうな思考の着地点をもつていく立場である。たとえば、次のような訳文を読むと、そのような意図が透けて見えるように思う。「次のように知るべきである。「おまえはわたしを得た」ということもあるし、「わたしはおまえを得た」ということもある。また、「わたしもおまえも得た」ということもあるし、「おまえもわたしも得た」ということもある」（²³）（玉城康四郎）。この訳文において、交換可能なのはあくまでも「吾」と「汝」であり、「得」はあたかも「吾」と「汝」を交換させるための蝶番か軸の役割をしているかのようなのである。すくなくとも、【シャツフル】のなかに巻きこまれてはいない。この立場は、畢竟するに、「主客の融合」へと帰着していく立場であると思われる。

後者の立場は、「施術」をもつとドライに捉える。当然、「吾」も「汝」も「得」も、【シャツフル】の渦のなかに巻きこまれていくであろう。そして、三つの語は、可能なかぎりの組み合わせで、結合しては分散していく。だから、引用文において、すべての組み合わせが列挙されていなかったにしても、それは、偶然ということになる。偶々そのように選別されたにすぎない。ちなみに、次の訳文を読んでみよう。さきの訳文と比較してどうであろうか。「わかるであろう、「汝得吾」があるはずであり、「吾得汝」があるはずであり、「得吾汝」があるはずであり、「得汝吾」があるはずである」（²⁴）（水野弥穂子）。さきの訳とちがうところは、「汝得吾」「吾得汝」「得吾汝」「得汝吾」と、一見訳文として不親切に見えるが、余計な解釈（意味を追うこと）をいれず、字面をそのままのこしている点である。この訳であると、「施術」としての【シャツフル】の形跡が格段に見やすい。ただし、訳者がそのようにした（字面をそのままのこした）理由がどこにあるのかはわからない。

さて、本稿は後者の立場に立つ。後者の立場に立って、『正法眼蔵』を読もうとするものである。

二つの立場に決着をつけようとするわけではかならずしもないが、べつの巻で、次の目眩ましののような文に出会う。

梅華開は、髓吾得汝なり。(梅花) (25)

「髓吾得汝」をどう捉えるか。

不思議なことに、ほとんどの訳者は、この逆立ちしたような「髓吾得汝」を真つ正面から受けとっていない。それどころか、伝法伝衣するさいに、達磨が慧可に返答したという「汝得吾髓」の誤植とでもいいたげである。

いくつかの訳文を読んでみよう。「梅華の開くというのは、とりもなおさず「汝はわが髓を得たり」である」⁽²⁶⁾ (増谷文雄)。これでは「汝得吾髓」を訳しているのであり、「髓吾得汝」はまったく無視されている。「梅華が開くということは、「わが髓を汝が得る」ということである」⁽²⁷⁾ (玉城康四郎)。「汝得吾髓」を倒置法にしたような訳で、おなじ訳者のさきの訳文でも指摘したように、「髓吾得汝」に徹底的に寄り添うことなく、途中で、中途半端な妥協をしている感が否めない。「梅花の開は、(師の)吾髓を得たのであり汝を得たのである」⁽²⁸⁾ (水野弥穂子)。「どのような意味も追うことなく、おなじ訳者のさきの訳文のように、ここは、「髓吾得汝」と字面のままにしておいてほしかった。「梅華が開くということは、真理が伝えられるということである」⁽²⁹⁾ (中村宗一)。おなじ訳者について、さきに(「はじめに」)も指摘したように、ここでも、意味内容(観念)へと急いでしまっている。

ただ、訳ではないが、森本和夫は、「髓吾得汝」について、「達磨から慧可への附法の語たる「汝得吾髓」の順序を入れ換えたわけである」と述べ、その理由について、「文字の順序を入れ換えることによって分別的な判断への固定化を避ける」⁽³⁰⁾と述べている。我が意を得たりというのか、まったく正しい。

「汝得吾髓」を逆立ちさせた「髓吾得汝」は、ドライな「施術」(ここでは、【シャツフル】)の〈痕〉と捉えるべきであって、道元の「施術」は、すくなくならず遊戯的(曲芸的)な面をのぞかせながらも(本稿では、紙面の関係上、この面について詳述することはできない)、一切の妥協なく、まったくラディカルに遂行されるであろう。

梅の花が咲いた。

それは、「主客の融合」というような勿体ぶった境位の話ではなく、まさしく世界の驚異であり、一切の言語的表象を越えている。

三、【たすきがけ】

「諸悪莫作」の巻に、奇妙な(?)文が登場する。一見、目も眩む不可解さである。次の文である。

「自浄其意」といふは、莫作の「自」なり、莫作の「浄」なり。「自」の「其」なり、「自」の「意」なり。莫作の「其」なり、莫作の「意」なり。奉行の「意」なり、奉行の「浄」なり、奉行の「其」なり、奉行の「自」なり。かるがゆゑに「是諸仏教」といふなり。(諸悪莫作) (31)

どう捉えればいいのか。まったく手がつけられない、お手上げ(?)ではないか。いくつかの訳文を読んでも、お手上げなのか、手応えがない。無抵抗に、ほとんど原文のままをなぞっているだけである(もともと、訳文としては、そうするほかないのかもしれない)。

たとえば、次の訳文である。「自浄其意というのは、莫作の自であり、莫作の浄である。自の其であり、自の意である。莫作の其であり、莫作の意である。またいえば、奉行の意であり、奉行の浄であり、奉行の其であり、奉行の自である。そのゆえに是諸仏教(これもろもろの仏のおしえなり)というのである」⁽³²⁾(増谷文雄)。とくになにもいうことはない。それこそ原文のままといつていい。もう一つ。「自浄其意」というのは、(自ら其の意を浄めることではなく)莫作の「自」であり、莫作の「浄」である。「自」の「其」であり、「自」の「意」である。莫作の

「其」であり、莫作の「意」である。奉行の「意」であり、奉行の「浄」であり、奉行の「其」であり、奉行の「自」である。こういうわけで、「是諸仏教（是れ諸仏の教えなり）」と言う⁽³³⁾（水野弥穂子）。その他、管見するかぎり、どの訳文も大同小異で、引用文はいったい何者なのか、突っこんだ洞察を示してくれるものは皆無に等しい。

ただ、注意しておきたいのは、水野が、訳中で、「自ら其の意を浄めることではなく」と括弧にして注記している点である。ということは、水野が、以下につづく「莫作の「自」であり……」のくだりのなかに、「自浄其意」を額面通り（読みくだと、「自ら其の意を浄む」）受けとることに反発する要素をなにか読みとっているということであろう。しかし、それ以上のことはわからない。

さて、ループで見るように、引用文をもっと丹念に観察してみよう。いったい何が起きているのか。

ところで、引用文は、道元が、ある人口に膾炙された語句について、講釈しているくだりである。講釈の下地になっているともいえるその語句は、「諸悪莫作 衆善奉行 自浄其意 是諸仏教」である。いうまでもなく、「七仏通戒偈（過去七仏に共通の戒めの詩句）」として、宗派をまたいで信奉されてきた仏教の基本の訓戒である。訳すと、「もろもろの悪いことをしてはいけない おおくの善いことをしなさい みずからその心を浄めなさい これが諸仏の教えである」となる。意味内容に一点の曇りもなく、この言語的構造物に寸毫ほどの揺るぎもないであろう。

道元は、しかしながら、この言語的構造物（引用文においては、とくに「自浄其意」の部分）に件の「施術」をほどこしていく。たんに【分断】でも、【シャツフル】でもない（それらの「施術」も副次的に関係するとはいえ）、第三の「施術」である。それは、いつてみれば、メスをいれては、縫い合わせていく「施術」である。ここでは、【たすきがけ】と呼ぶ。切断されたものを、たすきをかけるように、再接合していくのに似ているからである。

さて、ふたたび、引用文において、いったい何が起きているのか。とりあえず、観察されうる「施術」の全過程をあぶりだしていこう。

まず、言語的構造物である「諸悪莫作 衆善奉行 自浄其意 是諸仏教」を四に【分断】する。「諸悪莫作」「衆善奉

行」「自浄其意」「是諸仏教」と（ただし、これは、わざわざ【分断】というほどのことではない。はじめから分離しうる四つの句から構成されているのであるから）。そして、そのうちの「自浄其意」をさらに細かく【分断】する。「自」「浄」「其」「意」と。

次に、「諸悪莫作」のなかの成分「莫作」に、「自」「浄」「其」「意」の各々を縫い合わせていく（【たすきがけ】）。「莫作の「自」なり、莫作の「浄」なり。（「自」の「其」なり、「自」の「意」なり。）莫作の「其」なり、莫作の「意」なり。」のくんだりである。括弧のなか（「自」の「其」なり、「自」の「意」なり。）はいまは措いておく。

次に、「衆善奉行」のなかの成分「奉行」に、「自」「浄」「其」「意」の各々を縫い合わせていく（【たすきがけ】）。「奉行の「意」なり、奉行の「浄」なり、奉行の「其」なり、奉行の「自」なり。」のくんだりである。ただ、ここで、ほかに注意すべきことがある。「自」「浄」「其」「意」の登場の順番が異なっていることである。即ち、「意」「浄」「其」「自」となっている。ここは、「自浄其意」から「意浄其自」へと、いわば慎ましい（目につきにくい）【シャッフル】の〈痕〉を指摘することが可能であろう。道元はわざと配列を変えている、そう思われる。

そして、さきに措いておいた括弧のなかのくんだりである。即ち、「自」の「其」なり、「自」の「意」なり。である。これは、「自浄其意」の内部での自由な縫い合わせ（【たすきがけ】）とすることができる。【分断】され、浮遊する「自」「浄」「其」「意」は、自由自在に、その内部においても、縫合されていく（原理的には、他のすべての組み合わせも列挙することが可能であろう）。

以上が、あぶりだされた「施術」の全過程である。

見てのとおり、引用文において、二種の【たすきがけ】が交錯している。はなはだ手がこんでいるが、それもこれも、牢固な構造物を手ずから打ち崩し、言葉によって仮構された世界に揺さぶりをかける手練手管（「施術」ということができるであろう）。

分析をつづける。

さきに「一成分」と曖昧なままにのこしておいた「莫作」「奉行」についてである。「莫作」「奉行」は、「自」「浄」「其」「意」と同格ではない。さきに（【分断】の章）、【分断】された語のそれぞれに付着している語句について述べた。即ち、「見仏性」「法性三昧」「仏知見」である。「莫作」「奉行」は、むしろ、それらの語句と同格である。つまり、「莫作」「奉行」は、引用文において、「見仏性」「法性三昧」「仏知見」に類する語句として位置づけられている（詳述しないが、前後の文脈からして、内容的にも形式的にも、「莫作」「奉行」をそのように位置づけることは、論理にかなっている）。そして、【分断】されたそれぞれの語に「見仏性」「法性三昧」「仏知見」が付着していたように、【分断】されたそれぞれの語に「莫作」「奉行」は縫い合わされる。したがって、【たすきがけ】をわざわざ立てなくても、これを【分断】の亜種として捉えることもできるであろう。

ついでに、もう一つの【たすきがけ】、即ち、「自浄其意」の内部での自由な縫い合わせであるが、これを【シャツフル】の亜種として捉えることもできるであろう。というのも、外観は、いかにも【たすきがけ】というにふさわしいにしても、内実は、「自」「浄」「其」「意」の四つの語が【シャツフル】され、そして、そこから二語が自在に選択され、縫い合わされているに等しいからである。

以上をまとめておこう。

引用文において、いったい、何が起こっているのか。起こっていることは、「施術」としての二種の【たすきがけ】（内実は、それぞれ、【分断】や【シャツフル】であるにしても）である。そして、それによって、言語的構築物（ここでは、「自浄其意」）は徹底的に解体され、同時に、そこに染みついた常套的な意味内容（観念）は徹底的に脱色されるであろう。

四、【粉碎】

一般的に、構造物を崩すにはどうするか。一つは、構造物の部材と部材との接合部をはずし、組み立てを分解してしまうことである。部材はばらばらになる。もう一つは、部材もろとも構造物を破砕してしまうことである。部材はこなごなになる。

これまで述べてきた、言語的構造物を崩す「施術」(【分断】【シャツフル】【たすきがけ】)は、そのような二分法からすれば、明らかに、前者であろう。語と語とを接合する糊(・)を剥がし、語はばらばらになる。ところで、これから述べる【粉碎】は後者であろう。語はこなごなになる。

あとで、目映いばかりの【粉碎】の例をあげるが、慣れるためにも、手はじめに、次の文である。

自己なるがゆゑに、自々己々みなこれ十方なり。(十方)⁽³⁴⁾

「自己」は「自」「己」に【分断】され、さらに、「自」「己」はそれぞれが細分される。字面をそのままとると、「自」が「自々」と二分され、「己」が「己々」と二分されている。「自々己々」のうちには、しかしながら、二分ではおさまりきれないさらなる細分の意志を読みとることができる。つまり、表記の制約から、「自々」になつているのであつて、ほんとうのところは、微塵にいたるまでの無際限な細分を示唆しているのであろう。「己」についても、同様である(もつとも、「〇々」は、一般的に、「〇」の倍加や増殖の方向で捉えることもできるが、ここは、細分の方向で捉えるべきである)。「施術」としてのこのような細分を、ここでは、【粉碎】と呼ぶ。ちなみに、引用文は、そのような微細に砕かれた「自々己々」が「十方(全世界)」であるという。

さて、問題は、次の文である。

光明尽有人々在なるべし、光々自是人々在なり、人々自有人々在なり、光々自有光々在なり、有々尽有
 々在なり、尽々有々尽々在なり。(光明) (35)

この引用文はいったい何か。

口ずさめばジンジンと音楽のようでもあり、文面をなぞればキラキラと星の輝きのようでもある。意味を追うべきなのか、そうではないのか。意味を追うとしてもどこまでなのか、それからさきはもう意味を追えないのか。引用文は、『正法眼蔵』のなかにあっても、まちがいになく、異彩をはなっているものの一つである。

ところで、引用文は、道元がある語句にたいして講釈しているくだけりである。それは、中国の禅僧、雲門文偃が、上堂して示衆した、「人々尽有光明在(人々光明の在る有り)」「という語句である。ちなみに、水野弥穂子は、「人々(めいめい)尽(ことごと)く光明を有(も)っている」(36)と訳している。

そして、道元は、例によって、言語的構造物に「施術」をほどこしていく。引用文の「光明尽有人々在」以下は、雲門のもとの語句(「人々尽有光明在」)が、いかに、「施術」によって、変形されていくか、まるで「施術」の全過程が工程表として図示されているかのようなのである。

丁寧に、工程をたどってみよう。
 まず、「人々尽有光明在」↓「光明尽有人々在」である。ここでは、「人々」と「光明」とが【シャッフル】されている。

次に、「光明尽有人々在」↓「光々自是人々在」である。「尽有」から「自是」への変化は措いておくとして、ここでは、「光明」が「光々」に変形している。角張った二字熟語が、砕かれていくかのようなのである。【粉碎】の過程と捉えることができる。

次に、（「光々自是人々在」↓「人々自有人々在」）である。「自是」から「自有」への変化は措いておくとして、「光々」が「人々」に置換されている。そして、「人々自有人々在」と、再帰的な表記に帰着していく。これは、【等質化】として、あとで、別章が立てられるであろう。

次に、（「人々自有人々在」↓「光々自有光々在」）である。これは、再帰的な表記の「光々」による変奏（ヴァリエーション）とすることができる。楽器を取りかえるようにして、「人々」でやったことを「光々」でもやってみる。

次に、（「光々自有光々在」↓「有々尽有有々在」）である。「自有」から「尽有」への変化は措いておくとして、これを、まずは、再帰的な表記の「有々」による第二変奏（ヴァリエーション）とすることができる。「人々」でやったことを「光々」でもやり、「有々」でもやってみる。しかし、「有」が七文字中五文字を占める「有々尽有有々在」は、おのずから、またべつの様相を呈することにもなる。そして、もうここまでくれば、ほとんど意味を追うことは無駄であろう。「有々尽有有々在」は、意味をになう言語的構造物というよりも、むしろ、音響的なリズムであり、造形的な細工（装飾）ではないか。

最後に、（「有々尽有有々在」↓「尽々有々尽々在」）である。「尽々有々尽々在」は、いったい何か。「有々尽有有々在」にはまだしものこっていたであろう文法的機能も、ここにおいては、さらに剥奪されている。品詞の機能も停止している。いつたい、文面から伝わってくるのは、もつぱら、砕かれた微塵のキラキラとした輝きではないか。そう、たしかに、すべては差別（しゃべつ）のない微塵に砕かれ、どれもこれもが、キラキラと輝いている。

以上が、「施術」の工程である。総じて、引用文に見いだされるのは、微塵への【粉碎】（ここでは、【等質化】もそれとほとんど同義語と捉えることができる）の意志である。

いくつかの訳文を見てみよう。

「光明とはすべて人々であるともいえるし、光明はおのずから人々であるといってもよく、あるいは、人々はおの

ずから人々であるともいえるし、光々はおのずから光々であるといってもよく、さらには、有々はことごとく有々であるともいえるし、また、尽々はことごとく尽々であるといってもよい」⁽³⁷⁾ (増谷文雄)。誠実な訳文といえるであろうが、それ以上のことは見てとれない。

ここで、急所に迫るのは、森本和夫である。森本は、引用文をみずから読みくだしたあと、引用文においては、読みくだすのではなく（読みくだすということは、文法的な形式に適合するように、意味を追うことでもある）、むしろ、語としてのありのままに注目すべきであるという主張のなかで、次のように述べている。「いま、とりあえず以上のように読み下してみただけでも、このような読み方に囚われてはならないということは、もはや言うまでもないはずである。例えば、最後の一句たる「尽有有尽尽在なり」（表記は、森本のママ）を、「尽有に尽尽の在る有り」と読むことによって、平等相における普遍的存在が差別相における一切の事物・現象を所有していると理解するとしても、なお、主語と目的語という二元論的図式による分別的実体化の痕跡は拭い去り難いのであって、やはり、最終的には、まさしく「尽有有尽尽在」という渾然たる一語として受け止めなければならないのだ」⁽³⁸⁾と。

森本のいうように、「尽々有々尽々在」は、「分別的実体化」のあらゆる強迫をくぐりぬけ、浮遊する微塵がキラキラと輝いているさまを指さすその究極の表記といえることができるのではないか。

五、【臨界的列挙】

もう一度、問う。構造物を崩すにはどうするか。ほかの手法はないか。

「ほめ殺し」というのがある。たとえば、「Aは善人」という命題があるとすると、その命題をめぐつて、「律儀者」とほめたて、「快男子」とほめそやし、「正直者」とほめはやし、「生き仏」とほめちぎる。ほめ言葉の畳かけは、逆に、命題自体をかぎりなく浮薄にさせていくであろう。

「ほめ殺し」のような、逆手にとる、高等戦術でなくとも、一般的に、ある命題にたいして、パロリ、茶化し、振り、ボケることによって、命題はかぎりなくグラグラしていくであろう。身近なところでは、お笑い芸人のやる手法である。観客は、ぐらつくたびにどつと笑うが、同時に、普段は揺るぎなくたまたまう命題の空疎さをあざ笑う。ところで、「ほめ殺し」にしても、他の場合にしても、命題のあとにつづく発話は畳みかけるようにしていくとより効果的であろう。というのも、手ずから、ぐらつかせていくのであって、それには、言語的次元だけではなく、身体的次元もかわってくるからである。テンポよく一気呵成にやっってしまったわなければならない。

以上のことを頭にいれて、次の文を読んでみよう。

すでに四生はきくところなり、死はいくばくかある。四生には四死あるべきか、又、三死二死あるべきか、又、五死六死、千死万死あるべきか。(行仏威儀) (39)

この文は平易である。とくに解説するまでもない(「四生」とは、いうまでもなく、仏教でいう四つの出生方法のことで、胎生・卵生・湿生・化生をいう)。

「死はどれだけあるのか」と投げける。

「生に四あるなら、死にも四あるのか」と返す。

「三死二死あるのか」と転じる。

「五死六死あるのか」と畳む。

「千死万死あるのか」と(とどめを)刺す。

いったい、何が起こっているのか。

「死」という同一性をもった語が、引用文において、これでもかこれでもかと畳みかける暴力のなかで、崩されていくであろう。そして、一気呵成のテンションは、一つのクレッシェンドとなって上昇カーブをえがき、クライマックスに達したところで、「千死万死あるのか」とどどめが刺される。そう、引用文の背後に感じられるのは、狂気とも紙一重の鬼気迫った身振りではないか。つまるところ、劍豪の背中に感じとられるものと比されるべき、殺気のようなものではないか。劍豪の立場でいいかえれば、「四死」と突き、「三死二死」と振り、「五死六死」返し、「千死万死」と切りおろす。こうして、「死は〇〇である」という一切の命題が跡形もなく切りきざまれていくであろう。ところで、そうした身振りも「施術」ということができる。言語的構造物にたいしての外からの（外科的な）作用と捉えることができるからである。ここでは、畳みかけることを含意させて、それを【臨界的列挙】と呼ぶ。

さて、次の文である。

打牛の法たとひよのつねにありとも、仏道の打牛はさらにたづね参学すべし。水牯牛を打牛するか、鉄牛を打牛するか、泥牛を打牛するか。鞭打なるべきか、尽界打なるべきか、尽心打なるべきか、打逆髓なるべきか、拳頭打なるべきか。拳打拳あるべし、牛打牛あるべし。（坐禅箴）⁽⁴⁰⁾

畳かけの回数も増し、手口も込みいる。

引用文は、誤解をおそれずにいえば、とどまるところをしらず、脱線していく漫才にも似てはいないであろうか。クスツと笑ってしまう。「牛を打つ」というありきたりの事柄が、茶化され、徹底的に、崩されていく。

「牛を打つ」ということは、世間にあるといっても、仏道における打牛をさらに学ばなければならぬ」とまづは口上が述べられたあと、

「水牛を打つのか」

「鉄牛を打つのか」

「泥牛を打つのか」

「鞭で打つのか」

「全世界で打つのか」

「全心に打つのか」

「メチャクチャはげしく打つのか」

「ゲンコツで打つのか」

「ゲンコツがゲンコツを打つということもある」

「牛が牛を打つこともある」

と展開していく。

「牛を打つ」という言語的構造物にまさしく激震がはしる。牛にしても「水牛」「鉄牛」「水牛」とふらつかせ、打つにしても「鞭で打つのか」「全世界で打つのか」「全心に打つのか」とよろめかせ、打つ程度にしても「はげしく打つのか」「ゲンコツで打つのか」とぐらつかせる。そして、すくなくならず謎めいた（あとで、【等質化】のところで、謎解きがなされるであろう）、「ゲンコツがゲンコツを打つ」「牛が牛を打つ」という再帰的な二句に帰着していく。「牛を打つ」という言語的構造物は、もはや、堅固な構造物として建っていることはできない。一挙に、畳みかけられるようにして、「牛を打つ」という命題は瓦解していく。

ところで、引用文は、道元がある文にたいして講釈しているくだりである。唐代の南嶽懷讓の「如人駕車、車若不行、打車即是、打牛即是」という文である。訳しておく、**「人が車を駕するとき、車が進まなければ、車を打つのがいいか、牛を打つのがいいか」となる。**したがって、道元は、南嶽の文のなかのとくに「打牛」にこだわって（そ

れを「たたき台」にして）、あれやこれやと畳みかけていることになる。

道元の身振りは、すでに幾度も強調していることであるが、仏祖や先師たちの由緒正しい命題や語句を不動の言語的構造物として信奉することではない。むしろ、それを流動化し、ばらしていく。言葉をかえていえば、固定化（実体化）からあくことなく逃走し、砕かれた微塵にこそ輝きを見いだしていく。

以上のように、言語的構造物は、「施術」としての【臨界的列挙】によって、一気呵成に、崩されていく。

さて、この章の最後に、さきに「謎めいた」としておいた、「拳打拳あるべし、牛打牛あるべし」について、いますこし考察をしておく。

水野弥穂子は、「拳打拳」「牛打牛」に、「拳頭は拳頭だけの真実で打つこと」「牛は牛だけの真実で打つこと」⁽⁴¹⁾と注記している。要するに、これらの再帰的な表記を、なにか「真実」の境位を示すものとして、捉えているようである。

森本和夫は、おなじ箇所を次のように解説している。「けれども、「拳で打つ」という時には、打つものと打たれるものとの、それぞれ別々のものとして実体的に設定される嫌い無しとはしない。そこで、さらに、「拳打拳あるべし、牛打牛あるべし」と付け加えられる。すなわち、拳が拳を打つのであり、牛が牛を打つのである。つまり、「そのもの」が「そのもの」を打つのだ。まさしく、主体と客体との二元論は成立しないのである、打つものと打たれるものとは一つであって、打つ時は、総て拳ばかりで、それ以外の何物も無いのだ」⁽⁴²⁾と。森本は、「拳打拳」「牛打牛」の再帰的な表記に、どうやら、「主客の融合」の境位を見ているようである。打つときは、「打つものと打たれるものとは一つ」で、拳というなら拳だけ、牛というなら牛だけという。

はたして、それでいいのであろうか。「施術」の着地点を、そのような「真実」や「主客の融合」に落ち着かせてもいいのであろうか。あとの章でそのことをまた取りあげたい。

六、【反転】

『正法眼蔵』を読んでいると、しばしば、寄せては返す波か、コインの表と裏か、肯定と否定とが、ある折り目からひるがえるようにして、対照的に書き並べられる文に出会う。たとえば、否定から肯定へとひるがえる、次の文である。

生死去来にあらざるゆゑに生死去来なり。(一顆明珠) (43)

これをどう捉えればいいのか。

「生死去来ではないから、生死去来である」。いったいどつちなのか。生死去来なのかそうではないのか。「Aであると同時に、非Aであることではない」という、アリストテレス以来の論理学の基本原則である矛盾律をおかしてしまいかねないこの表現をどう捉えればいいのか。

もう一つ、次の文である。

やまこれやまといふにあらざ、山これやまといふなり。(山水経) (44)

いったいどつちなのか。やまなのかやまでないのか。

矛盾律に抵触しかねない表現にもう一つについていけない、論理矛盾もはなはだしい、そういつて、即座に、うっちゃってしまふ人もきつといるにちがいない。

注釈書やその他の参考になる図書などを読んでいると、どうも、二つの有力な立場があるようである。

一つは、矛盾（卑近な表現をすれば、「清濁あわせ呑む」ということ）にこそ言表以前の「真理」があるとする立場。つまり、肯定とも否定とも分節しえない言語以前の矛盾的次元を「真理」として提唱する立場である。

上田閑照は、『禅仏教—根源的人間—』において、次のように述べている。「文」をなす禅の言葉で目立ち従ってまたよく注目される特徴的な構文としてまず（a）「山は是れ山」（b）「山は山に非ず」の二つの型をあげるこ
とができるであろう。（a）は同一律の実習のごとく、（b）はそれに矛盾して矛盾律の廃棄のごとく見えるが、禅では両者は実は同じ一つの事をあらわしており、その一つの事と一になったところから順逆自由に両重の言表に出たものである」（45）と。

上田の述べていることを、言葉を足して、再説すれば、「禅の言葉」には、「山は是れ山」というように、ある意味、素っ気ない肯定の言葉があるかと思えば（「日々是好日」などもあげることができるであろう）、「山は山に非ず」というように、まずは否定の言辞で身構える言葉がある（「無心」「無住」などもあげることができるであろう）。上田によれば、しかしながら、どちらも「同じ一つの事」の二方向の言表にすぎないのであって、けっして相容れないであろう両者の外表的な懸隔も、それらがそこから分岐した「同じ一つの事」に立ちもどつてしまえば、形式をこえて、溶解してしまうことになる。したがって、「やまこれやまといふにあらず、山これやまといふなり」という文において、肯定と否定とが文字どおり鉢合わせになっているにしても、あくまでも、「同じ一つの事」の二契機であって、形式的な論理矛盾の問題ではかならずしもないことになる。

もう一つは、「やまこれやまといふにあらず、山これやまといふなり」において、「やまこれやまといふにあらず」の「やま」と、「山これやまといふなり」の「山」とは、位相を異にする「やま（山）」とする立場である（ちなみに、それが定説であるかのごとく、ほとんどの訳者や注釈者がこの立場をとっている）。

てっとりばやいので、いくつかの訳を見てみよう。「凡情のみるところの山を「これ山」というのではなく、仏祖

がみるところの山を「これ山」だというのである⁽⁴⁶⁾（増谷文雄）。「山は、凡眼の見たとおりの山というのではない。慧眼の見たとおりの山というのである」⁽⁴⁷⁾（玉城康四郎）。前者を「凡情」「凡眼」の見る山で、後者を「佛祖」「慧眼」の見る山としている。要するに、「凡夫の見る山は山ではなく、悟ったものの見る山こそが山である」ということになる。

いくつかの注釈も見てみよう。「山是山といふにあらず」とは、汝等未到底の山是山ではないということだ。「山是山といふなり」は、仏祖の体得なされ、体忘なされた山是山だということだ⁽⁴⁸⁾（安谷白雲）。「山はただ山であるというのではなく、解脱者の見た山であるということである」⁽⁴⁹⁾（中村宗一）。「山是山といふにあらず」すなわち凡夫のみる山是山というのではない。（中略）。妄想の段階のことではない。（山是山といふなり）お悟りを切り抜けた後に言われた山是山なのだ⁽⁵⁰⁾（岸澤惟安）。前者は「妄想の段階」、後者は「解脱者」「お悟りを切り抜けた後」と表現はさらに多様になるが、二つの位相をとる解釈の構造はさきの訳者たちの場合とまったく一致している。つまり、「凡夫の見る山は山ではなく、悟ったものの見る山こそが山である」。

さて、「凡夫」の見る山とは、いうまでもなく、言葉によって枠づけられた「山」のことである。「凡夫」は、そうした「山」を恒常不変の実体と思いきみ、「山」に囚われ、「山」に迷う。よもや、山が変幻自在に動く（たとえば、雲門文偃の「東山水上行」⁽⁵¹⁾）ことはなく、まして、山が驚異であることはない。

また、「凡夫」の見る山は、差別（しゃべつ）における「山」ということもできる。「山」は「山」という本質（仏教的には「自性」）をもつものとして「山」であり、同様に、「川」は「川」という本質（「自性」）をもつものとして「川」である。「山」と「川」とは、したがって、異なる本質（「自性」）をもつものとして、たがいに区別され、差別される。そして、「山」と「川」とが関係をもつにしても、たとえば「山のなかを川が流れる」というような言語的（人為的）構造物のなかではじめて、既定の関係性が保持されるにすぎない。いずれにしても、「山」も「川」も融通無碍に戯れることはない。

以上が、二つの有力な立場である。

本稿では、第三の立場を提唱する。それは、とりもなおさず、本稿の一貫した主旨にのっとり、引用文を「施術」として理解する立場である。ただし、既述の立場をかならずしも否定するものではない。ここでの提唱は、したがって、引用文を「施術」として読むこともできるのではないかという、むしろ、提案に近い。

ふたたび、問いの原点から出発しよう。言語的構造物を崩すにはどうするか。

ここでは、【反転】である。

【反転】とは、端的にいえば、ポジとしての構造物を【反転】させるようにして、ネガとしての構造物に一旦作りかえる手わざのことである。あるいは、織物の技法にたとえていうことを許されるとすれば、一様な表地（ポジ）のところどころに裏地（ネガ）を見せるように織る手わざのことである。そして、良寛の辞世の句とされる、「うらをみせ おもてを見せて ちるもみじ」ではないけれども、ポジティブな構造物は、ひねりをくわえられるように【反転】させられ、ネガの側面をも露呈させることによって、ポジとしての堅牢さが崩されていくであろう。といった、「やまこれやまといふにあらざ、山これやまといふなり」の文に、読みとるべきは、なによりも、そのような、ポジからネガへの（あるいは、ネガからポジへの）ひるがえり（【反転】）の身体的な律動ではないであろうか。

いったい、道元の口吻は、引用文において、いかにも軽快ではないか。さらっといいのけている。既述の二つの立場であれば、深遠な思考の展開を背負ってようやく吐きだされた屈折した重たい言葉ということになるであろうが、そのような風情をそこに見いだすのは困難であろう。むしろ、スムーズでリズムカルである。ここでは、引用文を、本稿を通底する主旨にのっとり、外科的な「施術」として理解する。

さて、肯定と否定とを対照的に書き並べる文は、「やまこれやまといふにあらざ、山これやまといふなり」の場合のように、ある折り目からひるがえるようにして、動態的に、書き並べられる場合のほかに、もう一つの場合がある。肯定のなかに否定が静態的に嵌めこまれるとでもいえるのか。

たとえば、肯定と否定とが入り組んでいる、次の文である。

仏道には有人の説心説性あり、無人の説心説性あり。有人の不説心不説性あり、無人の不説心不説性あり。

(説心説性) (52)

これを読む(眺めるといったほうがいいか)と、ある織物を連想してしまう。孔がところどころあいていて、裏地がのぞいている織物である。裏地も二種類。すなわち、「有人」にたいするそのネガ(裏地)としての「無人」、「説心説性」にたいするそのネガ(裏地)としての「不説心不説性」である。

道元のこのテキストは、したがって、二種類の表地と二種類の裏地で織られた織物(ちなみに、テキストの語源、ラテン語のテキストウスは、「織られたもの」を意味する)ということになる。しかも、裏地と表地の組み合わせは二×二の四通り、それらが順々に織り(書き)並べられている。

さて、裏地(ネガ)が織りこまれることにより、織物(テキスト)は、当然、陰翳のあるものになるであろう。均質で平板なものではもはやない。そこからは、同一性を打ち破るノイズさえ聞こえてこよう。いずれにしても、ポジテイヴな構造物は、オセロゲームの盤上の石のように、ところどころ【反転】させられていて、ネガの側面をも露呈させることによって、ポジとしての堅牢さが崩されていくであろう。

道元のテキストは、たんに意味を伝達するための記号の集まりではない。時折、それ自身、彫琢された工芸細工である。

以上、動的にしても静態的にしても、『正法眼蔵』において、しばしば、肯定と否定とが対照的に書き並べられる文に出会う。動的と静態的とは、形式のちがいであって、たがいに置換可能であろう。「やまこれやまといふにあらず、山これやまといふなり」の葉っぱがひるがえるような文も、仮に「山不是山、山是山」とすれば、たちまち、

裏地（不是）と表地（是）とのカーペットに様が変わりしてしまう。

さて、この章の最後に、ネガ（否定）について、いま一度、確認しておく。ネガは、ここでは、まったくの否定ではない。ヨーロッパ語の「ノー（no）」でも「ノン（non）」でもない。なにも無いのではない。「神は無から創造した」という場合の無（nihil）ではない。むしろ、「ある」も「ない」も、そのつどそのつどのもののあるかたである。道元の言葉、「松も時なり、竹も時なり」にならうていえば、「あるも時なり、ないも時なり」である。表のときもあれば、裏のときもある。ネガは、なにも無いのではなく、むしろ、「透かし」や「陰（かげ）」である。

七、【等質化】

さて、「施術」の最後は、【等質化】である。

すでに、これまでの引用文なかで、ちよくちよく、顔をのぞかせていた。すなわち、「我逢人なり、人逢人なり、我逢我なり、出逢出なり」の「人逢人」「我逢我」「出逢出」。「意は意をさへ、意をみる。句は句をさへ、句をみる。礙は礙をさへ、礙をみる。礙は礙を礙するなり」の「礙は礙を礙する」という「とどめ」に着地していく全体にわたる再帰的な表記。そして、「打牛の法たとひよのつねにありとも、仏道の打牛はさらにたづね参学すべし。水牯牛を打牛するか、鉄牛を打牛するか、泥牛を打牛するか。鞭打なるべきか、尽界打なるべきか、尽心打なるべきか、打迸髓なるべきか、拳頭打なるべきか。拳打拳あるべし、牛打牛あるべし」の「結び」を占める「拳打拳」「牛打牛」。

【等質化】とは、すでに述べたように、主語や述語や目的語という文の成分の区別はもとより、名詞や動詞などの品詞の区別をも無効にし、語を〈おなじもの〉の水準へとひたすら均していく。「施術」のことである。たとえば、その「施術」の典型的な〈痕〉ともいえる、「礙は礙を礙する」においては、主語も述語も目的語も（また名詞も動詞も）〈おなじもの〉の水準へと均されていく。

ところで、どのような手法であれ、「施術」のあるところ、潜在的に、【等質化】の力学がはたらいている。言葉をかえていえば、すべての「施術」は【等質化】へと方向づけられている。もっともなことである。

というのも、「施術」とは、言語的構造物を崩し、そこに巣くう既定の意味内容（固定観念）を脱臼させることであった。建築的構造物にたとえれば、部材をはずし、ばらばらにする。あるいは、部材もろとも、建造物をこなごなにする。そして、ばらばらになったそれぞれの部材は、もはや、「柱」でも「梁」でもなく、似たり寄つたりの材料であるにすぎない。また、こなごなになった部材は、見分けがつかないほどによく似たものである。同様に、「施術」によって、語という語は、主語や述語や目的語などの文の成分としての機能を（また品詞としての機能を）失効し、〈おなじもの〉の水準へとかぎりなく均されていくであろう。

だから、「礙」についても、それが、本来、「さえぎる」という意味の「礙する」という術語（また動詞）であったにしても、「施術」がほどこされ、「礙は礙を礙する」になってしまったからには、それは、もはや、術語でも主語でも目的語でも（また動詞でも名詞でも）なく、さしあたり、〈おなじもの〉といっておくしかないなものである。

そして、建築的構造物の部材が、「柱」でも「梁」でもなかったように、「礙」は、「礙」を名のつてはいるものの、もはや、「礙」の固有な（固定的な）意味は剥奪されてしまっている。したがって、「礙は礙を礙する」が、「山は山を山する」になったとしても、「人は人を人する」になったとしても、原理的には、いっこうにかまわない（もちろん、この章の冒頭にあげた、すべての再帰的な表記でもいっこうにかまわない）。

さて、本稿の最終章の最後に、残された大きな問題について、一通りの考察をしておきたい。

「施術」の遂行とともにあらわになる、この〈おなじもの〉とはいったい何か。何かなのか、何でもないのか。ようするに、道元の「施術」は、もっぱら言語的構造物を崩す作業であって、その意味で、たんなる破壊なのであ

され、〈おなじもの〉の次元へと雪崩れこんでいく。

きつと、このくだりの容易な説明はこうであろう。遊興の時空においては、しだいに、主客の区別はなくなり、自他の区別はなくなり、人も天も神もすべてが、等質的なもの（〈おなじもの〉）へと融合していく。つまり、文中にあるように、すべては「同事」のこととなっていく。道元は、引用文の直前に、こうも述べている。「同事をしるとき、自他一如なり」⁽⁵⁴⁾。このことから、**「同事」とは、「自他一如」にほかならず、遊興の時空においては、自もなく、主も客もなく、一つに融け合っていくと。**

そして、この解釈にしたがえば、ここでいう「〈おなじもの〉の世界」とは、「主客の融合」の世界のことにほかならないことになる。

はたして、それでいいのか。道元の行く先を、「主客の融合」のあまりにも観照的な「境域」に決めつけていいのか。

さて、いよいよ、**【等質化】**の極めつけともいべき文について、吟味するときがきた。
もちろん、次の文である。

意は意をさへ、意をみる。句は句をさへ、句をみる。礙は礙をさへ、礙をみる。礙は礙を礙するなり、これ時なり。（有時）。⁽⁵⁵⁾

引用文は、臨済の法孫葉県省禅師の言葉について、道元が講釈しているくだりであるが、煩雑をさけるために、ここでは、「意」や「句」の由来については省略し（そうしても、ここでの論旨に影響することはない）、それらの語をただ一般名詞としてあつかう。また、「さへ」は、いうまでもなく、「さふ」の連用形で、「さふ」は「障ふ」、つまり、「さえぎる」である（ちなみに、道元のべつの言葉でいえば、「罣礙」である）。

まず、注意しなければならないことは、「意は意をさふ」「句は句をさふ」と、「さふ」という動詞がそこにあるからといって、無駄に混線しないことである。「意は意をさふ」「句は句をさふ」は、あくまでも、「人は人をともとす」「琴詩酒は琴詩酒をともとす」（また、さきの「人逢人」「我逢我」「拳打拳」「牛打牛」とおなじように、「施術」としての【等質化】の再帰的な表記にほかならず、訳すとすれば、「意は意をさえぎる」「句は句をさえぎる」としか訳しようがない（ところが、多くの訳者たちは、あとで見るように、「融合の地平」に「さえぎる」はそぐわないと短絡してか、「さえぎる」という動詞をすつ飛ばしてしまっているか、意味をねじ曲げてしまっている）。そう、たまたま動詞が「さふ」になっているだけで、文中での位置としては、他の文における「ともとす」「逢ふ」「打つ」とまったく同等であり、「さえぎる」という動詞の意味にいたずらに左右されてはならないのである。まぢがっても、「融合の地平」には「無罣礙」こそがふさわしく、「罣礙」はどうしても納得がいかないなどと憂慮して、「さえぎる」の意味を歪めてしまうようなことがあってはならない。前半部を仮に訳しておく、「意は意をさえぎり、意を見る。句は句をさえぎり、句を見る。」となる。【等質化】の正当な例文にほかならない。

そして、後半の「礙は礙をさふ」「礙は礙を礙する」である。肝腎なのは、必要以上に意味を追わず、ここでも、「施術」の工程として、ドライに対応することである。

「礙は礙をさふ」は、さきの「意は意をさふ」「句は句をさふ」から、「意」「句」を「礙」に置換した文にほかならない。そして、「礙は礙を礙する」は、その「礙は礙をさふ」から、さらに、「さふ」を「礙する」に置換した文にほかならない。いってみれば、「さふ」という和語を「礙する」という漢語に置換することによって、「礙は礙を礙する」という【等質化】のより徹底した表記へと「施術」の手をのぼしていったと考えられる（もうこれ以上にメスをいれることはできないというほどまでに）。その意味で、「礙は礙を礙する」は、【等質化】の「施術」の究極の〈痕〉ということができるのである。後半部を仮に訳しておく、「礙は礙をさえぎり、礙を見る。礙は礙を礙するのである。」となる。【等質化】の正当な展開というほかはない。

さて、いくつかの訳文を確認しておこう。「『思い〈意〉』は、『思い〈意〉』に徹して『思い』をも見ることが

できる。「言葉〈句〉」は、「言葉」にきわまって「言葉」をも見ることができ。「さえぎる〈礙〉」は、「さえぎる」に徹して「さえぎる」をも見ることができ。「さえぎる」は、「さえぎる」を「さえぎる」のである。それこそ時なのである⁽⁵⁶⁾（玉城康四郎）。なぜか、「さえぎる」が「徹する」や「きわまる」に「ねじ曲げ」られてしまっている。「意」は意だけであり、意を見るだけである。「句」は句だけであり、句を見るだけである。「礙（さわり）」は礙だけであり、礙を見るだけである。礙は礙を礙とするのであり、これが時（の真実）である⁽⁵⁷⁾（水野弥穂子）。「意」は意だけであり、「句」は句だけでありと、「さえぎる」という言葉が「すつ飛ば」されてしまっている。「意は意をさえぎって意を見、句は句をさえぎって句を見、礙すなわちさえぎるとは礙をさえぎって礙をみる。つまり、礙とは礙を礙するのであり、それが時なのである」⁽⁵⁸⁾（増谷文雄）。素直な訳ということができ

る。

以上、引用文において、見てとらなければならないことは、なによりも、【等質化】への意志である。徹底的な意志である。意志に曖昧さはない。まったく理にかなった手順で【等質化】は遂行されていく。

そして、【等質化】にどのような聖域もない。いってみれば、木っ端微塵にいたるまで、【等質化】は遂行されていくであろう。「主客の融合」という「境域」の「途中停車」も「終着駅」もない。むしろ、「境域」という「境域」を「素通り」し、遂行は徹底されていくであろう。微塵の微塵にいたるまで。

【等質化】のはてに見いだされるもの、したがって、それは、あえていえば、「微塵」ということになるであろう。また、「〈おなじもの〉の世界」とは、言葉をかえていえば、「微塵の世界」ということになるであろう。

さて、この「微塵の世界」（それは、おそらくは、頼住や南の述べる、「世界の真相」であり、「縁起の次元」云々ということができるのであるが）について、道元は、こんどは「施術」ではない言葉で、平明に述べていると思われる。しかも、ただ一般的に語るのではなく、道元の体質ともいえる固有な粘着力のようなものをもないながら、

平明に述べていると思われる。もちろん、そのことについては、稿をあらためなければならぬ。

おわりに

たとえばいえば、『正法眼蔵』という楽譜をまえに、自由な演奏（演奏を意味する「インタープリテーション」は解釈の意味もある）をした。そして、演奏（解釈）をしたのは、楽譜としての『正法眼蔵』のなかでも、スケルツォ（諧謔曲）やラプソディ（狂詩曲）に相当する部分であったかもしれない。楽譜の核はまたべつのところなきつとあるであろう。機会があれば、そちらの演奏（解釈）もしてみたい。

註

- (1) 道元『正法眼蔵（二）』（水野弥穂子校注）、岩波書店、一九九三、頁五一。
- (2) 玉城康四郎『現代語訳 正法眼蔵（二）』、大蔵出版、一九九三、頁二七七。
- (3) 道元『原文対照現代語訳 道元禅師全集（三）』（水野弥穂子訳注）、春秋社、二〇〇六、頁五三。
- (4) 中村宗一『全訳 正法眼蔵（二）』、誠信書房、一九七一、頁三九三。
- (5) 道元『正法眼蔵（二）』（水野弥穂子校注）、岩波書店、一九九三、頁五七。
- (6) 道元『正法眼蔵（二）』（水野弥穂子校注）、岩波書店、一九九三、頁五七。
- (7) 安谷白雲『正法眼蔵参究（山水経・有時）』、春秋社、一九六八、頁二六九。
- (8) 道元『正法眼蔵（二）』（水野弥穂子校注）、岩波書店、一九九三、頁五七。
- (9) 頼住光子『正法眼蔵入門』、角川ソフィア文庫、二〇一四、頁六一。
- (10) 道元『正法眼蔵（二）』（水野弥穂子校注）、岩波書店、一九九三、頁二〇三。
- (11) 南直哉『『正法眼蔵』を読む—存在するとはどういうことか』講談社、二〇〇八、頁一一五。
- (12) 立川武蔵『「空」の構造—『中論』の論理』第三文明社、一九八六 参照。
- (13) 末木文美士『解体する言語と世界—仏教からの挑戦』岩波書店、一九九八 参照。

- (14) 道元『正法眼蔵(一)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁九五。
- (15) 道元『正法眼蔵(二)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁九三。
- (16) 増谷文雄『現代語訳 正法眼蔵(二)』角川書店、一九七三、頁一七八。
- (17) 道元『正法眼蔵(一)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁一〇二。
- (18) 森本和夫『『正法眼蔵』読解(一)』、ちくま学芸文庫、二〇〇三、頁一四四。
- (19) 道元『正法眼蔵(三)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁九七。
- (20) 道元『正法眼蔵(四)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁四四一。
- (21) 道元『正法眼蔵(一)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁一四七。
- (22) 道元『正法眼蔵(二)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁二六三。
- (23) 玉城康四郎『現代語訳 正法眼蔵(四)』、大蔵出版、一九九四、頁一七。
- (24) 道元『原文対照現代語訳 道元禅師全集(四)』(水野弥穗子訳注)、春秋社、二〇〇九、頁一六四。
- (25) 道元『正法眼蔵(三)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁一六六。
- (26) 増谷文雄『現代語訳 正法眼蔵(六)』角川書店、一九七四、頁二五。
- (27) 玉城康四郎『現代語訳 正法眼蔵(四)』、大蔵出版、一九九四、頁三五六。
- (28) 道元『原文対照現代語訳 道元禅師全集(五)』(水野弥穗子訳注)、春秋社、二〇〇九、頁三三一。
- (29) 中村宗一『全訳 正法眼蔵(三)』、誠信書房、一九七二、頁三三。
- (30) 森本和夫『『正法眼蔵』読解(七)』、ちくま学芸文庫、二〇〇四、頁一〇四。
- (31) 道元『正法眼蔵(二)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁二四〇。
- (32) 増谷文雄『現代語訳 正法眼蔵(二)』角川書店、一九七三、頁一八三。
- (33) 道元『原文対照現代語訳 道元禅師全集(四)』(水野弥穗子訳注)、春秋社、二〇〇九、頁一五。
- (34) 道元『正法眼蔵(三)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁二二三。
- (35) 道元『正法眼蔵(一)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁二九二。
- (36) 道元『原文対照現代語訳 道元禅師全集(二)』(水野弥穗子訳注)、春秋社、二〇〇四、頁九七。
- (37) 増谷文雄『現代語訳 正法眼蔵(四)』角川書店、一九七三、頁一二四。
- (38) 森本和夫『『正法眼蔵』読解(二)』、ちくま学芸文庫、二〇〇四、頁四二四。
- (39) 道元『正法眼蔵(一)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁一五九。
- (40) 道元『正法眼蔵(一)』(水野弥穗子校注)、岩波書店、一九九三、頁二三五。

- (41) 道元『原文対照現代語訳 道元禪師全集(二)』(水野弥穗子訳注)、春秋社、二〇〇四、頁三二。
- (42) 森本和夫『『正法眼蔵』読解(二)』、『ちくま学芸文庫、二〇〇四、頁一四五。
- (43) 道元『正法眼蔵(二)』(水野弥保子校注)、岩波書店、一九九三、頁一八三。
- (44) 道元『正法眼蔵(二)』(水野弥保子校注)、岩波書店、一九九三、頁二〇四。
- (45) 上田閑照『禅仏教—根源の人間』、岩波書店、一九九三、頁一五一。
- (46) 増谷文雄『現代語訳 正法眼蔵(二)』角川書店、一九七三、頁三三。
- (47) 玉城康四郎『現代語訳 正法眼蔵(二)』、大蔵出版、一九九三、頁四三三。
- (48) 安谷白雲『正法眼蔵参究(山水経・有時)』、春秋社、一九六八、頁一九三。
- (49) 中村宗一『全訳 正法眼蔵(二)』、『誠信書房、一九七二、頁七〇。
- (50) 岸澤惟安『正法眼蔵 全講』、大法輪閣、一九七二、頁五二。
- (51) 道元『正法眼蔵(二)』(水野弥保子校注)、岩波書店、一九九三、頁一八九。
- (52) 道元『正法眼蔵(二)』(水野弥保子校注)、岩波書店、一九九三、頁四二七。
- (53) 道元『正法眼蔵(四)』(水野弥保子校注)、岩波書店、一九九三、頁四二五。
- (54) 道元『正法眼蔵(四)』(水野弥保子校注)、岩波書店、一九九三、頁四二五。
- (55) 道元『正法眼蔵(二)』(水野弥保子校注)、岩波書店、一九九三、頁五七。
- (56) 玉城康四郎『現代語訳 正法眼蔵(二)』、大蔵出版、一九九三、頁二八四。
- (57) 道元『原文対照現代語訳 道元禪師全集(三)』(水野弥穗子訳注)、春秋社、二〇〇六、頁六〇。
- (58) 増谷文雄『現代語訳 正法眼蔵(二)』角川書店、一九七三、頁二一〇。