

# 『正法眼藏聞書抄』口語訳の試み

——諸惡莫作(三)——

伊 藤 秀 憲

衆善奉行、コノ衆善ハ、三性ノナカノ善性<sup>ヘ</sup>、

聞云、如レ文、此善ハ尽十方界沙門一隻眼ト  
(六二二-a) ツカヒ、通身是手眼ナムト云ガ  
如ク、全善ナリ、ユヘニサキヨリ現成シテ行  
人ヲマツ衆善イマタアラストハアルナリ、全  
生全死ノ如クコノ善ハ心得ヘシ、全ナラムニ  
ハイツクニカ行人モアルヘキ、前後モアルヘ  
キト<sup>ヘ</sup>、

「衆善奉行。この衆善は、三性のなかの善性なり。」  
聞〔書〕に言つてゐる。文の通り。この「善」は「尽十方界沙門一隻眼<sup>(1)</sup>」とつか  
い、「通身是手眼<sup>(2)</sup>」などと言うように、全善（全て善）である。だから「さきよ  
り現成して行人をまつ衆善いまだあらず」とあるのである。全生全死のようにこ  
の善は理解すべきである。全「善」であるときに、どこに「行人」もいるのか、  
前後もあるのかというのである。「全て善であるから、善を行う人も、善を行う  
前も後もない。」

「善性ノ中ニ衆善アリト云ヘトモ、サキヨリ現  
成シテ行人ヲマツ衆善イマタアラス、聞云、  
仏道修行ニヲモムカンハシメハ、マツ教理智<sup>ケラリチ</sup>  
断行位因果等ノ語<sup>コト</sup>ハ、諸乗諸教ニ通ト云ト  
モ、諸乗諸教ノウヘニライテソノ義異ナル事  
ヲ、能<sup>ヘ</sup>ワキマウヘキ<sup>ヘ</sup>、(六二二-b) 此義  
ヲ不<sup>レ</sup>弁輩<sup>ハ</sup>、善惡因果有無色空等ノ詞ヲナ  
シキヲモテ、仏法ヲ談スルヲキ、テハ、余乗

余教ニ談ル善惡因果有無色空等ノ小量ナルニ  
ナラヒテ、仏法ニアラストキラフ、コレ則仏  
法ハ善惡因果等ノ小量ニカ、ハラサル義ヲハ  
シルニ、タリト云ヘトモ、仏法ニ談スル所ノ  
善惡因果(3)量<sup>ムキ・ク</sup>ノ小乘偏局ニ墮在セサル義ヲ正伝セ  
サルトカニヨリテナリ、シカアレハ仏法ヲ學  
セムト思ハムニハ、マツ三宝ニ祈テモ正師ヲ  
求ムヘシ、ステニ正師ニアヒナハ邪正ノ義ア  
キラカナラム、ステニ邪正ヲアキラメハ、ス  
ミヤカニ邪（六二三a）ヲ棄テ正ニ趣ヘシ、  
ナヲシ邪ニシタカフ心ヲコラハ、カヘリテ三  
宝ニイノルヘシ、ソノ邪正ノ語ヲ、ク義廣シ  
ト云ヘトモ、イマハシハラク諸惡莫作衆善奉  
行ノ語ニツキテ是諸仏教ノ正義ヲアラハスノ  
ミ、シカアルヲ、諸惡衆善ノ語ニカ、ハリ  
テ、莫作奉行ノ義ヲ造作ニ礙罣セラレハ、是  
諸仏教ノ金言イタツラニナリヌヘシ、コノ道  
理ヲモテ各々ノ仏語ヲ思惟スヘシ、ステニ衆  
善ト云フ、ナムソ辺際アラム、辺際アルコト  
ナクハ、能所ナカルヘシ、能所ナクハ、マタ  
ル、行人アルヘカラス、（六二三b）  
私云、上ニイフ教理智斷行位因果ト云ハツネ  
ノ義ハ、

等の小量に關係ないことを知つてゐるようだけれども、仏法で説くところの善惡  
因果が、小量偏局に墮在しないことを正伝しない咎によつて「仏法を仏法ではな  
いと斥けるの」である。そうであるから、仏法を学ぼうと思うときは、先ず三  
宝をたとえ祈らうとも、正師を求めるべきである。すでに正師に会つたならば、  
邪正の意味が明らかであろう。邪正を明らかにしたならば、速やかに邪を棄てて  
正に趣くべきである。それでも邪に従う心がおこるならば、逆に三宝に祈るべき  
である。その邪正のことばは多くて意味が広いといふけれども、ここでは仮に  
「諸惡莫作・衆善奉行」の語に關して「是諸仏教」の正しい意味を表すだけであ  
る。そうであるのに、「諸惡・衆善」の語にかかわつて、「莫作・奉行」の意味  
を作り出してさまたげられるならば、「是諸仏教」の金言はむだになるにちがい  
ない。この道理でそれぞれの仏語を考えるべきである。すでに「衆善」とある。  
「この善は全善であるから」どうして辺際があらう。辺際がないならば、能所が  
ないはずである。能所がないならば、待とうとする「行人」がいるはずがない。  
私は言つた。右に言う教理智斷・行位因果というのは、普通の意味は、  
教というのは、普通「に説くところ」の教行証の教である。教に述べるところの  
理である。

理というのは、人界には理はない、出世の法であるから、理は三藏教によつて説  
くべきである。

智というのは、智慧の智である。

断というのは、断惡の断である。人界には断はない。ただ止めるくらいのことだ  
けである。

行というのは、教行証の行である。

教ト云ハ、常ノ教行証ノ教ナリ、  
教ニノフル所ノ理ナリ、  
(4)

理ト云ハ、人界ニハ理ハナシ、出世ノ法ナルユヘニ、理  
ハ三藏教ヨリ談スヘシ、

智ト云ハ、智慧ノ智ナリ、

断ト云ハ、斷惡ノ断ナリ、

人界ニハ断ナシ、タヽトヽムル程ノ事許(5)、

行ト云ハ、教行証ノ行ナリ、

位ト云ハ、凡夫聖人菩薩等ヲ、消テ本文字不見、  
又何事ニモ位ミハアル々、

因ト云ハ、果ヲマツ因、世間ニ常ニ談ル因(6)、

果ト云ハ、因ニコタヘタル果ナルヘン、（六

二四 a）

是等ノ詞同ケレハトテモ、諸乘諸教ニ立所不レ

同、皆異(7)、況宗門ノ義ニヲイテヲヤ勿論事

ヘ、

\作善ノ正当恁麼時、キタラサル衆善ナシ、万

善ハ無象ヘト云ヘトモ、作善ノ所ニ計会スル

コト、磁鉄ヨリモ速疾(8)、ソノチカラ、毗嵐

風ヨリモツヨキ(9)、作善ノ所ニ計会スルト云

作善ハ奉行ナリ、大地山河、世界國土善ノ計

会ヲ導礙セスト云ハ、ヤカテ万善無像(10)ノ事(11)、

大地山河世界カ善ナレハ導礙ナキ(12)、

聞云、作善ノ作ハ造作ノ作ニアラス、タトヘ  
ハ作（六二四 b）仏作祖ノ作ノ造作ニアラサ

位というのは、凡夫・聖人・菩薩等を（消えて本の字は見えない）。又どのようなことにも位々はあるのである。

因というものは、果を待つ因、世間で普通に説く因である。

果というのは、因に報いた果であろう。

これらのことばは同じであると言つても、「その意味は」諸乗諸教に立てることとは同じではない。皆異なるのである。ましてや宗門の意味においては勿論のことである。

「作善の正当恁麼時、きたらざる衆善なし。万善は無象なりといへども、作善のところに計会すること、磁鉄よりも速疾なり。そのから、毗嵐風よりもつよきなり。」「作善のところに計会する」という「作善」は、「奉行」である。「大地山河・世界國土〔・業増上力、なほ〕善の計会を罣礙せず」というのは、まさに「万善無象」（すべての善は形がない）のことである。「大地山河・世界」が善であるから罣碍はないのである。

聞「書」に言つてゐる。「作善」の作は造作の作ではない。たとえば作仏作祖の作が造作「の意」ではないものである。そうであるから、造作の時が「正

ルカ如シ、シカアレハ造作ノ時正当恁麼時ト  
イハルヘカラス、正当恁麼時トイフハ前後去  
來ノ時ニ罣礙セラレサル時、衆善邊際ナキ  
カユヘニキタラサル一善ナン、キタラサル一  
善ナキカユヘニカケタル一法ナシ、カケタル  
一法ナキカユヘニ衆善去來ニアラス、万善無  
象ト云ハ無量無邊ト云ハムカ如シ、コノユヘ  
ニ作善ノ時ニ衆善キタリ、万善作善ノ所ニ計  
会ス、シカアレハ作善ト衆善ト万善ト十箇五  
雙<sup>サウ</sup>、コノユヘニ衆善ノ來ハ去來ノ來ニ（六  
二五a）アラス、万善ノ計会ハ合會ノ會ニア  
ラス、

私云、コノ磁鐵毗嵐風ノタトヘハ、本ヨリモ  
猶イヤシキ事ヲ云く、コレヲハ況<sup>イハムヤ</sup>ノ義ト云フ、  
其事ヨリモマサリタル事ヲイハムトテ、ヲト  
リタル証ヲ引ヲ況ノ義トイフ、タトヘトイフ  
ハ、アキラカナル事ヲイハムトテ日月ヲヒク  
ナリ、証ハ仏祖ヲ証トイフヘシ、コレヲ引証  
ト云ナリ、磁鐵ハイカニハヤクヨリアヘトモ  
磁ト鉄ト差別アルヘシ、今ノ作善ノトコロニ  
計会セムハヤサハ、タトヘハ磁ハ磁トヨリア  
ヒ、鉄ハ鉄トヨリアフ程ノ義ナルヘシ、万善  
無（六二五b）<sup>(6)</sup>像ノ作善ハ、速疾ノ計会カク

「正当恁麼時」と言われるべきではない。「正当恁麼時」というのは、前後去來の時  
に罣碍されない時である。「衆善」は邊際がないから「きたらざる」一善はない。  
「きたらざる」一善はないから、欠けた一法はない。欠けた一法はないから「衆  
善」は去來ではない。「万善」は「無象」「である」というのは、無量無邊とい  
うようなものである。このゆえに、「作善」のときに「衆善」は來て いる。「万  
善」は「作善のところに計会」する。そうであるから、「作善」と「衆善」と  
「万善」と十箇五雙（語は異なるが同じ）である。このゆえに、「衆善」の來は去  
來の來ではない。「万善」の「計会」は合會の會ではない。

私は言つた。この「磁鐵・毘嵐風（劫末・劫初に吹く大暴風）」の譬えは、本よりも  
「譬えの方が」更にとるに足りないことを言うのである。これを「況んやの義」  
と言う。そのことよりも勝っていることを言おうとして、劣つて いる証を引くの  
を「況んやの義」と言う。譬えというのは、明らかであることを言おうとして日  
月を引く「ようなこと」である。証は仏祖を証と言うべきである。これを引証と  
いうのである。「磁鐵」はいかにも速く寄り合うけれども、磁石と鉄との違いが  
あるはずである。ここに「作善のところに計会す」る速さは、たとえば、磁石は  
磁石と寄り合い、鉄は鉄と寄り合うほどの意味であろう。「万善無象」の「作善」  
とは、「速疾」の「計会」はこのようである。

ノコトシ、

大地山河、世界国土、業増上力、ナヲ善ノ計

会ヲ墨礙スルコトアタハサルナリ、

聞云、大地等ノ善ノ計会ヲ墨礙セサルコト、  
万善ノ作善ノ所ニ計会スルカコトシ、ステニ  
コレ善ノ計会ナリ、大地世界ナムソ大地世界  
ナラム、シカアレハ大地ト衆善トハ八両半斤  
ヘ、（六二六a）

\(8) 世界ニヨリテ善ヲ認スルコトヲナシカラサル  
道理、ヲナシ認得ヲ善トセルカユヘニ、如三  
世諸仏説法之儀式ヲナシト云ハ、在世説法、  
タ、時ナリ、寿命身量マタトキニ一任シキタ  
レルカユヘニ、説無分別法ナリ、私云、世界  
ニヨリテ善ヲ認スルト云認ハ、約束スルソ、  
チキルソナムト云心地、ヲナシカラサル道  
理ヲナシト云ハ、諸惡莫作ト衆善奉行ト其理  
同カラサルユヘニ、非別法トイハムカコト  
シ、法華經（六三二a）云、如三世諸仏説  
法之儀式、我今亦如是説無分別法、

聞云、今世界ニ依テ善ヲ認スト云事、諸惡莫  
作ノ段ニ、諸惡ハ此界ノ惡ト他界ノ惡ト先時  
後時同不乎アリ、乃至善惡ハ時ヘ、時ハ善惡  
ニアラストラノ義ニ同、タ、シ彼ハ人間天上

「<sup>▲第三十五段▼</sup>大地山河・世界国土・業増上力、なほ善の計会を墨礙することあたはざるなり。」

聞「書」に言つてゐる。「大地」等が「善の計会を墨礙」しないことは、「万善」  
が「作善」のところに「計会」するようなものである。すでに「善の計会」であ  
る。「大地・世界」がどうして大地・世界であろう。そうであるから、「大地  
〔・世界〕と「衆善」とは八両半斤（語は異なるが同じ）である。

「<sup>▲第三十六・三十七段▼</sup>世界によりて善を認ずることおなじからざる道理、おなじ認得を善とせるが  
ゆゑに。<sup>(9)</sup>如三世諸仏説法之儀式おなじといふは、在世説法、ただ時なり。寿命身  
量またときに一任しきたれるがゆゑに、説無分別法なり。」私は言つた。「世界  
によりて善を認ずる」という「認」は、約束する、契るなどという意味あいであ  
る。「おなじからざる道理、おなじ」というのは、諸惡莫作と衆善奉行とはその  
理が同じではないから別の法ではないというようなものである。『法華經』「方  
便品」に言う「如三世諸仏説法之儀式、我今亦如是説無分別法」<sup>(11)</sup>（三世の諸仏  
の説法の儀式の如く、我も今、亦、かくの如く無分別の法を説く）。

聞「書」に言つてゐる。ここで「世界によりて善を認ず」ということは、諸惡莫  
作を説く段で、「<sup>▲第四・五段▼</sup>諸惡は、此界の惡と他界の惡と同不同あり、……善惡は時なり、  
時は善惡にあらず」等の意味に同じ。もつとも、そこでは人間（此界）と天上（他  
界）とに関してわきまえる。ここでは仏世界の此界・他界、先時・後時、及び  
「信行」の者と「法行」の者、声聞と菩薩に関してわきまえるのであるから、そ  
の意味がほんの少し異なる。先ず「おなじからざる道理、おなじ」ということ。

ニツキテ ハムス、今ハ仏世界ノ此界他界先時  
判歟

辨

後時、ヲヨヒ信法ノ二機声聞菩薩ニツキテハ  
ムスルカユヘニ、其義イサ、カコトナリ、マ判  
ツヲナシカラサル道理ヲナシト（六三二b）

辨

云事、諸仏出世シテ成道スルニ、説法寿命身  
量国土淨穢皆異ナル故ハ、國土ニシタカヒ衆  
生ニ同ストナラフナリ、コレヲ應仏ノ儀式ト

判

云、釈尊一仏ノ始終ニツキテ説法ノヤウ機ニ  
隨ヒ物ニヨリテコトノナリ、イカニイハム  
ヤ前仏後仏、此仏他仏、淨土穢土皆以異ナルヘ  
シ、カアレトモ是等ノ異ハ、釈尊一代ニ三  
界ヲ唯心ト説キ、諸法ヲ實相ト示シ、凡惱ヲ苦  
提トイヒ、生死ヲ涅槃ト云程ノカハリナリ、  
イハムヤ此仏モ大地有情（六三三a）同時成  
道ト宣ヘ、他仏モ大地有情同時成道ト説ノミ  
ナリ、此等ノ義同トモ不同トモイハムニ、違  
スヘカラサル道理ナリ、ヲナシカラサル道理  
ヲナシ、同シキ道理ヲナシカラサルヘシ、思  
量箇不思量底ナレハ、不思量底如何思量ナリ、  
シカアルニステニ如三世諸仏説法之儀式トア  
リ、如三世諸仏在世之久近、如三世諸仏壽命  
之長短、如三世諸仏身量之大小、各々皆我今

諸仏が出世して成道する時に、「説法」「寿命」「身量」「國土」「淨穢」は皆  
異なるわけは、國土に従い、衆生にあわせて真似るからである。これを「應仏の  
儀式」と言う。釈尊一仏の生涯に関して、「その」説法の様は、相手にしたがい、  
物によつて別々である。ましてや前仏・後仏、此仏・他仏、淨土・穢土、皆異なる  
(三界唯心)と説き、諸法を実相(諸法実相)と示し、煩惱を菩提(煩惱即菩提)  
るはずである。そうであるけれども、これらの異なりは、釈尊一代に三界を唯心  
言い、生死を涅槃(生死即涅槃)と言うほどの相違である。ましてや此仏も「大地  
有情同時成道」<sup>(12)</sup>と述べ、他仏も「大地有情同時成道」と説くだけである。これら  
の意味が同じとも同じでないとも言うので、違うはずがない道理である。「おな  
じからざる道理」は「おなじ」で、同じ道理は同じではないはずである。「思量箇  
不思量底」であるから、「不思量底如何思量」<sup>(13)</sup>である。そうであるのに、既に「如  
三世諸仏説法之儀式」とある。「如三世諸仏在世之久近」、「如三世諸仏壽命之長  
短」、「如三世諸仏身量之大小」、各々皆「我今亦如是」であるから、その時その  
時、相並ばない。仏に相対しない。だから、「説無分別法」であり、「説有分別法」  
である。「在世有久近、在世無久近」、「壽命無長短、壽命有長短」、「身量無大小、  
身量有大小」もなおまたこのようである(亦如是)。そうであるから、説無説有の  
分別は法無法有の舌頭を広くし、久近有無の在世は此仏彼仏の道に通じる。長短  
有無の壽命は古仏新仏に墨礙がない。大小有無の身量は淨穢不二の眼見に藏身す  
る。その他の前後同異もなおまたこのようである。また「三世諸仏説法之儀式」  
と「諸仏三世説法之儀式」と、同異をよくよく判別すべきである。

亦如是ナルカニヘニ、時々アヒナラハス、仏ニアヒタイセス、ユヘニ説（六三三b）無分別法ナリ、説有分別法ヘ、在世有久近、在世無久近、寿命無長短、寿命有長短、身量無大小、身量有大小マタノカクノコトシ、カアレハ説無説有ノ分別ハ法無法有ノ舌頭ヲ広クシ、久近有無ノ在世ハ此仏彼仏ノ道ニ通ス、長短有無ノ寿命ハ古仏新仏ニ墨礎ナシ、大小有無ノ身量ハ淨穢不二ノ眼見ニ藏身ス、其ノ余ノ前後同異マタノ如レ此、又三世諸仏説法之儀式ト諸仏三世説法之儀式ト同異ヨクノアキ（六三四a）ラムヘシ、

私云、此三世ノ諸仏説法之儀式トイヒ、諸仏三世説法之儀式ト云ハ、三世ノ諸仏ハ世間ニキ、ツキタリ、諸仏三世ト云ハ宗門ノ義トキコニ、但相違各別ノ法ヲ如三世諸仏説法之儀式ト、ク心地ナルヘシ、三世ニ仏イツト云ヘカラス、仏ニコソ三世ハアレ、コレハ如三世諸仏、三世之時節、我今亦如是、三世分別ト心得ヘシ、三世ヲワカツコトナキカニヘニ、

打任テ世間ニ心得ルニハ、三世ノ諸仏ノ（六三四b）出世成道ノ儀式ヲナシ、タヽシ在世説法、タヽ時ナリ、寿命身量マタトキニ一任

私は言つた。この「三世の諸仏説法之儀式」と言い、「諸仏三世説法之儀式」と言うのは、「三世の諸仏」は世間で聞きなれている「が」、「諸仏三世」というの言は宗門の考え方と受け取られる。しかしながら、相違しそれぞれ別々の法を「如三世諸仏説法之儀式」と説く意味あいであろう。三世に仏が出ると言うべきではない。仏に三世はある。これは「如三世諸仏、三世之時節、我今亦如是、三世分別」（三世の諸仏の三世の時節の如く、我も今、亦、かくの如く三世分別す）と理解すべきである。三世を分けることがないから。

へ普通一般に世間で理解するに、三世の諸仏の出世成道の儀式は同じ。ただし「在世説法、ただ時なり。寿命身量またときに一任」するというのは、仏の出世は同じようではあるけれども、説法は各々別である。三乘「に対する説法」もあり、

スト云ハ、仏ノ出世ヲナシキニ似レトモ説法  
各別ナリ、三乗モアリ一乗モアリ、寿命又八  
十年ノ釈迦モアリ無量寿ノ弥陀モアリ、身量  
又八万由旬モアリ丈六八尺モアリ、タ、シコ  
レハカハルニ似タレトモ、衆生ノ見ニコソ如レ  
此ミニユレ、仏ノ方ニハ説法ハ唯一仏乗ノミナ  
リ、寿命ノ刹那無量長短ノ論アルコトナシ、  
出世本懷ト云ハ法華ヲトクナリ、諸仏（六三  
五a）出世コトニ法華經ヲトカサルナシ、此  
故ヲ説無分別法ト云ト心得ル方アルヘシ、又  
機先脳後ノ理ヲツケテ心得トキハ寿命身量モ  
説無分別法ト、クサマタケナシ、法華經薬草  
三卷曰、一地所<sub>レ</sub>生、一雨所<sub>レ</sub>潤、而諸草木、各有<sub>ニ</sub>差別(15)  
心得ヘケレトモ、釈之ニハ無分別証ニ引ナ  
リ、故ハ一地一雨ハヒトツナレトモ地所生種  
ミナリ、一雨ノソ、ク事ハヒトツナレトモ、  
ソ、カル、草木ハ種々、然而イクラノ草木  
モ生セヨ、一地ノ（六三五b）所生ノ、イク  
ラノ物ニモソ、ケ、一雨ノ所為ナルニヘニ、  
説無分別法ノ証トナルトイフ、但仏家ニハ如レ  
此義ヲ用ムトニハアラス、今ノ如三世諸仏ノ  
心地ハ、一仏ノ出世ノ時他仏マジハルコトナ

一乗「に對する説法」もある。寿命もまた八十年の釈尊もあり、無量寿の弥陀も  
ある。身量もまた八万由旬もあり、立つて一丈六尺、坐つて八尺もある。ただし  
これは異なるようであるけれども、衆生の見にこのように見える「のであって」、  
仏の方には説法は唯一仏乗のみであり、寿命の刹那無量長短の論はあることはな  
い。出世の本懐というのは、『法華「經』』を説くことである。諸仏が出世の度に  
『法華經』を説かないことはない。このわけを「説無分別法」と言うと理解する  
方法があるはずである。また機先脳後の理をつけて理解するときは、「寿命身量」  
も「説無分別法」と説くことは妨げはない。『法華經』へ薬草喻品第三卷である▽に  
「〔雖〕一地所<sub>レ</sub>生、一雨所<sub>レ</sub>潤、而諸草木、各有<sub>ニ</sub>差別」（一地の生ずる所、一雨  
の潤す所なりと「雖も」、しかも諸の草木に、各差別有り）と説く。これは「差別」と  
あるのでそのように理解すべきであるけれども、これを解釈するのに、「これは」  
無分別の証に引くのである。理由は一地一雨は一つである「即ち同一の地、同一  
の雨である」けれども、地に生じるところ「の草木」は種々である。一雨が「降  
り」注ぐことは一つであるけれども、注がれる草木は種々である。そうであるか  
ら、沢山の草木を生ぜよ、一地が生ずる所である。沢山のものにも注げ、一雨が  
注ぐ所であるから。「以上の譬えは」「説無分別法」の証となるという。ただし  
仏家ではこのような考え方を用いようというのではない。ここに「如三世諸仏」の  
意味あいは、一仏が出世するとき他仏が入りまじることがない。たとい国土・寿  
命・身量が各々であると言つても、見るはずの傍観者がいるはずがない。誰が定  
めよう。ただ釈迦は釈迦のごとしと言うべきであるから、「説無分別法」である  
と理解できよう。仏家の心には能生所生がない。仏心は平等であるから漏れる草  
木があることはない。「三界唯一心、心外無別法」のようである。

シ、タトヒ国土寿命身量各々ヘトモミルヘキ  
傍観者アルヘカラス、誰人力サタメム、タ、  
釈迦ハ釈迦ノ如シトイフヘケレハ、説無分別  
法ナリト心得ヌヘシ、仏家ノ心ニハ能生所生  
ナシ、仏心平等ナレハモル、草木アルコトナ  
シ、三界唯一心々外無別法ノ如シ、（六三六

a)

教ノ心ハ、仏心ヲ一地所生一雨所潤ニアツ、  
諸根ハ声聞縁覺菩薩人間ヲ諸根ト云フ、而諸草木ニアツ、仏心  
ニ差別アラムト云義ナシ、無差別心ニテコソ  
アレトイフカタヲトリテコソ、此一雨所潤ノ  
タトヘヲモ無差別ノタトヘニヒケトモ、仏家  
ニハ不然、唯平等ノ法コソ仏ノ本意ナレハ、  
而諸草木モ一地モ一雨モタ、ヒトツト心得ル

ヲ、説無分別法ト云、

「教の意味は、仏心を「一地所生、一雨所潤」に当て、諸根へ声聞・縁覺・菩薩の  
人間を諸根と言う」は「而諸草木」に当てる。仏心に差別があるという意味はない。  
無差別心であるという方を取つて、この「一雨所潤」の譬えも無差別の譬えに引  
くけれども、仏家ではそうではない。ただ平等の法が仏の本意であるから、「而  
諸草木」も「一地」も「一雨」も、ただ一つと理解するのを、「説無分別法」と  
いうのである。

或人疑曰、仏家ノ心シカアルヘシト云ヘトモ、  
ステニ經文ニマサシク各有差別ト見ヘタ（六  
三六b）リ、コノ現文ニ違スルトカ如何、  
答曰、已前ニイフ心ハ三界唯一心ナルカユヘ  
ニ、一心ノ外ニ草木等アルヘカラストキユ、  
コノ道理ヲ思ニ各々ノ法アリトイハム何ノト  
カ、アラム、各々ノ法一心ナルヘキカユヘニ  
コノ道理ニテ思合スヘシ、不可レ違經文、三

「ある人が疑つて言つた。仏家の心はそつあるはずであると言つても、既に經文  
に確かに「各有差別」と見えた。この実際にある文に違うと言うのか、どうか。  
答えて言つた。以前に言う「心」は「三界唯一心」であるから、一心のほかに草  
木等があるはずがないと受け取られる。この道理を思うに、各々の法があるとい  
うことなどどの様な誤りがあろうか。各々の法が一心であるはずであるから、この  
道理で考え合わせるべきである。經文に違うはずがない。「三界唯一心」をどの  
様に理解するのかという時に、祖師が「椅子を喚んで竹木と為す」と仰せられる

<sup>(16)</sup>

界唯一心ヲ如何カ心得ルト云ニハ、祖師倚子

ヲ喚テ為「竹木」ト被レ仰、今ノ心ナルヘシ、

シカアレハスナハチ、信行ノ機ノ善ト、法行

ノ機ノ善ト、ハルカニ異ヘ、別法ニアラサル

カコトシ、(六三七a)

聞云、ハルカニ異ナリト云ハ始終コトナルナ  
リ、ステニ始終コトナリ、誰カ別トイハム、  
誰カ同トイハム、同トイハム吾ナク、別トイ  
ハム誰ナキカユヘニ、又別法ニアラスト云、

同トイハムトニハアラス、

私云、信行ノ機ト云ハ鈍根ノ菩薩声聞ニシク、  
法行ノ機ト云ハ利根ノ菩薩声聞ニシケテ云ナ  
リ、信行ノ機、法行ニ廻転スルコトモアリ、シ  
カアレトモタウシハソノ機殊ニ各別ナレハ、  
ハルカニ異ヘト云フ、尤道理ヘ、而結スル詞  
ニハ別法ニアラサルカ如シトイフ、(六三七  
b) 前後相違シテキヨユレトモ、スヘテヲナ  
シキ事ヲ云トキヨソ、ヒトシキヲ別ナルソト  
モイヘ、是ハスヘテコトナル事ナレハ敵対ニ  
モ不レ及ユヘニ、別法ニアラサルカ如シトイ  
他、仏家ノ詞ニハ同不同ヲツカフ様如レ此、世  
間ニコトナリ、又別法ニアラスト云ヘハトテ  
同トハ不可ニ心得、全信行ノ時法行マシハラ

のは、この意味であるはずである。

「<sup>〔第三十八段〕</sup>しかあればすなはち、信行の機の善と、法行の機の善とはるかにことなり、  
別法にあらざるがごとし。」

聞「書」に言つてゐる。「はるかにことなり」というのは、始めから終わりまで  
異なるのである。既に始めから終わりまで異なつており、誰が別と言おう、誰が  
同じと言おう。同じと言う私はおらず、別と言う誰かがいないのであるから、ま  
た「別法にあらず」と言う。同じと言おうというのではない。

私は言つた。「信行の機」と言うのは、鈍根の菩薩・声聞に付け、「法行の機」  
といふのは利根の菩薩・声聞に付けて言うのである。「信行の機」が「法行」「の  
機」に廻転することもある。そうではあるけれども、その時点ではその機が特  
にそれぞれ別であるから「はるかにことなり」と言うのである。もつともな道理  
である。そして結ぶことばに「別法にあらざるがごとし」と言う。前後が相違し  
て受け取られるけれども、すべて同じことを言うとき、等しいのを別であるとも  
言ふ。これは全く異なることがないので敵対するまでもないから、「別法にあら  
ざるがごとし」と言うのである。仏家のことばで、同・不同をつかうようすはこ  
のようであり、世間とは異なる。また「別法にあらず」と言うからと言つて、同  
じとは理解してはいけない。全て「信行」の時には「法行」は交わらない。全て

「法行」の時には「信行」は交わらない。だから「別法にあらざるがごとし」と言  
う。また「信行の機」の上でも「別法にあらざるがごとし」と言い、「法行の  
機」の上でも「別法にあらざるがごとし」とも言えるはずである。この意味あい  
にも理解すべきである。

ス、全法行ノトキ信行マシハラス、ニヘニ別法ニアラサルカ如シト云フ、又信行ノ機ノ上ニテモ別法ニアラサルカ如シトモイヒ、法行機ノ上ニテモ別法ニ（六三八a）アラサルカ如シトモ云フヘシ、コノ心地ニテモ心得ヘシ、私云、仏法ハ非同非別ト云フモ、如レ此ノ道理ニテ可ニ思合、

タトヘハ声聞ノ持戒ハ菩薩ノ破戒ナルカコトシト云フ、聞云、声聞ノ持戒アリ、菩薩ノ持戒アリ、持戒ノ語同ト云ヘトモ、声聞ノ持戒ハ菩薩ノ破戒ヘ、菩薩ノ持戒ハ声聞ノ恐怖トナリヌヘシ、信行ノ機ノ善ト、法行ノ機ノ善ト、ハルカニ異ヘ、別法ニアラサルカユヘントイフ証拠ニコレヲヒク、如何、但犯ト持ト（六三八b）ノ詞、同ク菩薩ノ上ニモアリ、声聞ノ上ニモアリ、然而又持モ破トナル方カアルナリ、善惡ハ時ヘ、時ハ善惡ラニアスト云心地ヘ、

衆善コレ因縁生因縁滅ニアラス、

聞云、衆善造作ニアラス、ナムソマコトニ因縁生滅ナラム、

衆善ハ諸法ヘト云トモ、諸法ハ衆善ニアラス、コノアラスト云詞ハキラフニテハナシ、三無

私は言つた。仏法は非同非別と言うのも、このような道理で考え合わせるべきである。

「<sup>〔第三十九段〕</sup>たとへば声聞の持戒は菩薩の破戒なるが」とし」と言う。聞「書」に言つてゐる。声聞の持戒があり、菩薩の持戒がある。持戒の語が同じであるけれども、「声聞の持戒は菩薩の破戒」である。菩薩の持戒は声聞の恐怖となるにちがいない。「前段の」「信行の機の善と、法行の機の善と、はるかにことなり、別法にあらざる」がゆえに、という証拠にこれを引く。どうであろうか。ただし、犯すと持つとのことばは、同じく菩薩の上にもあり、声聞の上にもある。そしてまた、「持」も「破」となる時があるのである。「<sup>〔第五段〕</sup>善惡は時なり、時は善惡にあらず」という意味あいである。

「<sup>〔第四十段〕</sup>衆善これ因縁生・因縁滅にあらず。」

聞「書」に言つてゐる。「衆善」は造作（作りあげること）ではない。どうしてまことに因縁生「・因縁」滅であろう。

「衆善は諸法なりといふとも、諸法は衆善にあらず。」この「あらず」ということは嫌うのではない。「<sup>〔17〕</sup>三無差別」の道理で「「諸法」と「衆善」は無差別で

差別ノ道理ニテ心得ヘシ、

あると」理解すべきである。

衆善ハ奉行<sup>ト</sup>云ヘトモ、自ニアラス、自ニシ（六三九a）ラレス、他ニアラス、他ニシラレス、自他ノ知見ハ、知ニ自アリ、他アリ、見ノ自アリ、他アルカユヘニ、各々ノ活眼睛<sup>クラツキ</sup>、ソレ日ニモアリ、月ニモアリ、コレ奉行ナリ、

聞云、此奉行則造作ニアラサルユヘニ、自他ノ行ニアラス、自他亦造作ニアラサルニヘ、一知一見ノウヘニ共ニ自他アルナリ、コノ自コノ他各々ノ活眼睛ナリ、日ニモアリ月ニモアリト云ヘ、コレニモアリカレニモアリトナリ、カナラス日月ヲサスニハアラヌナリ、

（六三九b）

私云、自ニアラス自ニシラレスト云心地ハ、コノ衆善奉行誰アリトイフ、又トキニ此衆善ハ奉行トハ云ヘトモ、自ニシラレヌナリ、又自他ハヨセタツヘカラスト思程ニ、自他ノ知見カアルトキニ、自ノ上ニモ他ノ上ニモ見ヲキテイフ余門ニハ異ナリ、皆令入仏道トイ

フトキ、願ハ自ニアリ化ハ他ニアリト云ヘシ、然而能所ナキ事ハ、化一切衆生、皆令入仏道ノ時ハ無自他、コレ化一切衆生ノ力ニテ無自

ヘ「<sup>▲第四十一段▼</sup>衆善は奉行なりといへども、自にあらず、自にしられず、他にしられず。自他の知見は、知に自あり、他あり、見の自あり、他あるがゆゑに、各々の活眼睛、それ日にもあり、月にもあり。これ奉行なり。」

聞〔書〕に言つてある。この「奉行」はすなわち造作でないから、自他の行ではない。自他もまた造作でないので、一知一見の上に共に「自他」があるのである。この「自」この「他」が「各々の活眼睛」である。「日にもあり、月にもあり」というのは、これにもあり、あれにもあるというのである。必ずしも日月を指すのではないのである。

私は言つた。「自にあらず、自にしられず」という意味あいは、この「衆善奉行」は誰がいるのかという「のである」。また時に、この「衆善」は「奉行」とは言うけれども、「自にしられ」ないのである。また自他是近づけて立てるべきではないと思うくらいに、自他の知見がある時に、自の上にも他の上にも見をおいて言う余門とは異なる。皆仏道に入らせるという時、願は自にあり、化は他にあると言つべきである。そうであるから、能所がないことは一切衆生を教化し、皆仏道に入らせる（化一切衆生、皆令入仏道<sup>18</sup>）時は自他がない。これは一切衆生を教化する力によつて自他がないのである。皆仏道に入らせる時は、能化所化がともに仏道に入るから。

他へ、皆令入仏道ノトキハ、能所ノ化共ニ入  
仏道スルニヘニ、（六四〇a）

聞云、サキニハ善惡ハ時ヘ時ハ善惡ニアラス  
ト云フニ同心ナル義モアリ、タトヘハ諸法ハ  
広キ故ニ、諸法ノ内ニハ衆善モアルヘシ、諸  
惡モアルヘシ、生死去來ノ法モアルヘシ、三  
昧タラニノ法モアルヘシ、諸法何衆善ナラム  
ト云トモ心得ヌヘシ、今ハ則シカアラス、今  
衆善ト云フハ奉行ノ衆善ナルカユヘニ無上ノ  
妙法ナリ、何ソ衆善ニアマル諸法アリテ、カ  
ヘリテ衆善ヲ不足ナラシメム、故ハ今云所ハ  
衆善ハ諸法ヘト云ヘトモ、諸法ハ諸法ニアラ  
ス、諸法ハ衆善ヘ（六四〇b）ト云トモ、衆  
善カナラス衆善ナリ、

私云、コレ諸法ト衆善トノアヒタ広狭ニアラ  
サル道理ヘ、諸法ト衆善ト勝劣ナキ事ヲ云ナ  
リ、ユヘニ諸法ハ諸法ヘト今ノ聞書キ、カキニノセラ  
ル、ナリ、<sup>(19)</sup>諸法ニヨイテ善惡ノ諸法ヲイフニ  
アラス、諸法ハ諸法ニアラスト云心地ハ、悟  
上得悟漢迷中又迷ノ漢ト云タケヘ、

\因縁ト生滅ト衆善、ヲナシク頭正アレハ尾正  
アリ、

聞云、上ノ諸惡莫作ノ段ニ、諸惡ハ因縁生（六

聞「書」に言つてゐる。先には「善惡は時なり、時は善惡にあらず」と言うので、同じ意味であることもある。たとえば諸法は広いから、諸法の内には衆善もあるはずであり、諸惡もあるはずであり、生死去來の法もあるはずであり、三昧陀羅尼の法もあるはずである。「しかし、「諸法は衆善にあらず」とあるから」諸法がどうして衆善であろうと言うとも理解されよう。ここではそうではない。ここで「衆善」というのは、「奉行」の「衆善」であるから無上の妙法である。どうして衆善に剩る諸法があつて、反対に衆善を不足ならせるだろう。わけは、ここで言うところは、「衆善は諸法なり」と言うけれども、諸法は諸法ではない。諸法は衆善であると言うけれども、衆善は必ず衆善である。

私は言つた。諸法と衆善との関係は広狭「の関係」ではない道理である。諸法と衆善とは勝劣がないことを言うのである。だから諸法は諸法であると、この『聞書』に載せられるのである。諸法において善惡の諸法を言うのではない。諸法は諸法ではないという意味あいは、「現成公案の卷の」「悟上に得悟する漢、迷中又迷の漢」というほどである。

「因縁と生滅と衆善「と」、おなじく頭正あれば尾正あり。」

聞「書」に言つてゐる。諸惡莫作の段に、「諸惡は因縁としりて、この因縁のおれと莫作なるをみざるは、あはれむべきともがらなり」と言つてゐる。ここで

四一-a) トシリテ、コノ因縁ノヲノレト莫作ナルヲミサルハ、アハレムヘキトモカラヘト云ヘリ、今亦衆善コレ因縁生因縁滅ニアラスト云トモ、因縁生因縁滅即衆善ナリトアキラメスハ、衆善ニ未尽ノ法ヲ、ク因縁生滅亦剩セウ法トナラム、モシ未尽剩法アラムニハ衆善又造作ナラム、ステニ造作トナラハアニ無上ノ妙法トイハムヤ、故ニトモニ頭正ナリ、ヲナシク尾正ナリ、

私云、コノ因縁ト生滅ト衆善トノタケヲ（六

四一-b) 同程ト云く、心仏及衆生是三無差別ヲ心得ハ定ナリ、ユヘニ因円満シ果円満ス、

因等法等果等法等ヘト云フ、

因果不二ト云フ外道見、果中有因、因中有果ト云フ外道見、

是モ皆因果対シタル心地ニテ云く、

奉行ノ正当恁麼時ニ、現成ノ公案アリトモ、  
公按ノ始成ニアラス、公按ノ久住ニアラス、  
サラニコレヲ本行トイハムヤ、

ハ「奉行の正当恁麼時に、現成の公案ありとも、公案の始成にあらず、公案の久住にあらず。さらにこれを奉行といはんや。」  
△第四十二段△

聞〔書〕に言つてゐる。この「現成」は隠顯出没の限界を超えてゐるから、始め聞云、コノ現成ハ隠顯出没ノ辺際ヲコエタル（六四一-a）カユヘニ、ハシメタルニアラス、ヒサシク住シタルニアラス、モトヨリノ行ニアラスト云ナリ、

また、「衆善これ因縁生・因縁滅にあらず」と言うけれども、「因縁生・因縁滅」が即ち「衆善」であると明らめないならば、「衆善」に未尽の法が多く、「因縁」「生滅」もまた剩る法となる。もし未尽の剩法がある時には、衆善もまた造作であろう。既に造作というのであるならば、どうして無上の妙法と言おう。だから「因縁と生滅と衆善とは」共に「頭正」であり、「おなじく」「尾正」である。

私が言つた。この「因縁」と「生・滅」と「衆善」とは「おなじ」ほどというのである。「心仏及衆生、是三無差別△第47段△」を理解する通りである。だから「因円満し、果円満す。因等法等、果等法等なり」と言う。

私は言つた。全くこの「現成」は「測度」（測り知るところ）ではない。「作善の奉行」は「測度」ではないのである。世間の道理に異なり、また「正当恁麼時」

私云、スヘテコノ現成測度ニアラス、作善ノ奉行ハ測度ニアラヌナリ、世間ノ道理ニコトナリ、又正当恁麼時トイフモ、正当ナラサル

時ノアルニ対シティフニアラス、全正当ノ心ナルヘシ、イタツラナル十二時ニアラス、奉行ノ時へ、

＼作善ノ奉行ナルト云ヘトモ、測度スヘキニハアラサルナリ、（六四二）b）

聞云、造作ノ法ハカラナス測度ヨリ生ス、イマノ作善ト云ハ、造作ニアラサルカニヘニ測度スヘキニアラスト云ナリ、

＼眼睛ノ測度ハ、余法ノ測度ト同カルヘカラス、聞云、サキニ活眼睛ハ測度ニアラスト云ハ日來ノ測度ヲキラフ、今ハマタ活眼睛ノウヘニ測度ヲ、ク、ユヘニ余法ノ測度トヲナシカラスト云ナリ、

＼「<sup>〔第四十三段〕</sup>作善の奉行なるといへども、測度すべきにはあらざるなり。」

聞「書」に言つてゐる。造作の法は必ず「測度」より生じる。この「作善」というのは、造作ではないから「測度すべきに「は」あらず」と言ふのである。

「活眼睛の測度は、余法の測度とおなじかるべからず。」聞「書」に言つてゐる。先に「活眼睛」は「測度」ではない（「これ活眼睛なりといへども、測度にはあらず」というのは日頃の測度を嫌う。ここではまた「活眼睛」の上に「測度」をおく。だから「余法の測度とおなじ」ではないと言うのである。

＼<sup>〔第四十四段〕</sup>「衆善、有・無・色・空等にあらず、ただ奉行なるのみなり。」

ナリ、（六四三）a）

聞云、諸惡有無色空等ニアラス莫作ナルノミヘト云ヒシ同事へ、又衆善ハ奉行ニアラス、奉行ノミナリトモアルヘキナリ、

＼イツレノ所ノ現成、イツレノトキノ現成モ、必奉行ナリ、

と言ふのも、正当でない時があるのに對して言ふのではない。全て「正当」の意味であろう。無駄な一日ではない。「奉行」の時である。

\コノ奉行ニ、カナラス衆善ノ現成アリ、

聞云、衆善ハ奉行ヲマタス、ユヘニ衆善ノ現成ハ奉行ノ現成、

奉行ノ入住出等モ又カクノコトシ、

聞云、奉行ノ現成コレ公按ト云トモ、生滅

(六四三b) ニアラス、因縁ニアラスト云カニヘニ、奉行ノ入コレ公按ナリ、生滅ニアラス、因縁ニアラス、奉行ノ住ト出ト公按モ、

又生滅ニアラス因縁ニアラストナリ、

衆善ノナカノ一善、ステニ奉行スル所ニ、尽法ノ全身真実地等尽界尽地ナムト云地トモニ奉行セラル、ナリ、

聞云、衆善ノナカノ一善ト云ハ、衆善ハヲホク一善ハスクナシトニハアラス、衆善ノ全中ハ一善ノ全面ナリ、故ニ一善ノ奉行ニ尽法全身真実地等、トモニ奉行セラル、(六四四a)

トイフナリ、コノ心ニテハ一善ノ中ノ衆善トモ云ヘシ、

\コノ善ノ因果、ヲナシク奉行ノ現成公按ナリ、因ハサキ、果ハノチナルニアラサレトモ、因円満シ、果円満ス、

聞云、今ハ奉行ノ現成公按ヲナシク善ノ因トシ果トス、此コトハリニテハ、ヒコロ因ハサキ果ハノチナレハ、サキノ因ニヨリテノチニ

八「<sup>〔第四十五段〕</sup>この奉行に、かならず衆善の現成あり。」

聞「書」に言つてゐる。「衆善」は「奉行」を待たない。だから「衆善の現成」は「奉行の現成」である。

八「奉行の入・住・出等も又かくの」とし。」

聞「書」に言つてゐる。「奉行の現成、これ公案なりといふとも、生滅にあらず、因縁にあらず」と言つてゐるから、「奉行の入」が「公案」である。「生滅にあらず、因縁にあらず。」奉行の「住」と「出」と「公案」も、また「生滅にあらず、因縁にあらず」と言つてゐる。

八「<sup>〔第四十六段〕</sup>衆善のなかの一善、すでに奉行するところに、尽法・全身・真実地へ尽界・

尽地などと言つてゐる等、ともに奉行せらるるなり」

聞「書」に言つてゐる。「衆善のなかの一善」というのは、「衆善」は多く、「一善」は少ないといつてゐる。「衆善」の全ての中は「一善」の全面である。だから「一善」の「奉行」に、「尽法・全身・真実地等、ともに奉行せらるる」と言つてゐる。この意味で、「一善」の中の「衆善」とも言つべきである。

八「<sup>〔第四十七段〕</sup>この善の因果、おなじく奉行の現成公案なり。因はさき、果はのちにあらざれとも、因円満し、果円満す。」

聞「書」に言つてゐる。ここでは「奉行の現成公案」を、同じく善の因とし「善の」果とする。この理では、日頃因は先、果は後であるから、先の因によつて後の果を感じるということに違うのであるから、因果を立てても悪がないにちがい

果ヲ感スト云義ニタカフカ故ニ、因果ヲタテ  
、モ悪ナカリヌヘキヲ、イマノ心ハ因果カナ  
ラス（六四四b）前後ニアラサレトモ因円満  
シ果円満スル道理ヲノヘラル、時、カサネテ  
因ハサキ果ハノチナルニアラサレトモ、因円  
満シ果円満ストアルナリ、又奉行ノ現成公按  
ラハ、善ノ因トシ善ノ果トスル事ハ、大乗因  
者諸法実相へ、大乗果者亦諸法実相へトイフ  
心ナルヘシ、是則諸法ノ実相ヲ因トシ、諸法  
ノ実相ヲ果トス、コ、二人ヲモハク、モシ因  
モ果モトモニ実相ナラハ因果ニ差別ナシ、因  
果ニ差別ナクハ因果ヲタテ、ナムノ詮カアル  
ト、コノ難世間ノ因（六四五a）果ノ心ナリ、  
今大乗ノ因果ト奉行ノ善ノ因果トハ、世間ノ  
因果ニハ異ナルヘシ、

私云、法身ノ仏ハ非因非果<sup>(20)</sup>、報身應身因縁  
果満ナリ、是ヲ大乗因者諸法実相へトモ云ヘ  
キナリ、

因ニマタレテ果感スト云ヘトモ、前後ニアラ  
ス、前後等ノ道アルユヘニ、  
前ヲタツヘクハ前三ミナルヘシ、後ヲタテハ  
後三ミナルヘシ、不可レ似ニ余門義<sup>(21)</sup>、  
聞云、因等ナレハ法等前等<sup>(22)</sup>、法等後等<sup>(23)</sup>、  
聞云、因等ナレハ法等前等<sup>(24)</sup>、法等前等であり、法等後等である。

ないのを、ここの意味は、因果は必ずしも前後ではないけれども、「因円満し、  
果円満す」る道理を述べられる時、重ねて「因はさき、果はのちなるにあらざれ  
ども、因円満し、果円満す」とあるのである。また「奉行の現成公案」を、善の  
因とし善の果とすることは、「大乗因者諸法実相也、大乗果者亦諸法実相也」と  
いう意味であろう。これはすなわち、諸法の実相を因とし、諸法の実相を果とす  
る「ことである」。ここで人は思う、「もし因も果も共に実相ならば、因果に差別  
がない。因果に差別がなければ、因果を立ててどのような意味があるのか」と。  
この難は、世間の因果の考え方「から」である。ここでの大乗の因果と奉行の善の  
因果とは、世間の因果には異なるはずである。  
私が言った。法身の仏は非因非果である。報身應身は因円果満である。これを「大  
乗因者諸法実相也」とも言うべきである。

「<sup>(24)</sup>因にまたれて果感すといへども、前後にあらず。前後等の道あるゆゑに。」前  
を立てるべきであるならば、前三三であろう。後を立てるならば、後三三であろ  
う。余門の意味に決して似ないのである。

聞「書」に言っている。「因等」「法等」であるから、法等前等であり、法等後等<sup>(25)</sup>  
である。「果等法等」であるから、法等前等であり、法等後等である。

(六四五b) 果等法等ナレハ法等前等ナリ、  
法等後等く、

\自淨其意段是諸仏教釈ハ可聞此段者く、

私云、此自淨其意ト云ハ、サキノ諸惡莫作衆  
善奉行ノ自淨其意ナルヘシ、此自ハ尽十方界  
自己光明程ノ自己く、清淨法身毗盧遮那仏ト  
云事アラム上ハ、自トナニヲ云ヘキソ、淨ト  
ハナニヲキヨムヘキソ、依<sup>ニ</sup>善ノ因<sup>ニ</sup>感<sup>ニ</sup>善果<sup>ニ</sup>  
ム程ノ事ヲハ、是諸仏教トハイカテカ可<sup>レ</sup>結  
哉、是諸天教歟、是諸人教歟トソアルヘキ、

(六四六a)

\一切諸惡莫作衆善奉行カ仏法ノ大意トハイヒ  
カタシ、今ノ道林ノ心得ルトキヲ、仏法ノ大  
意トハユルスヘシ、コノイハレヲモテ、一切  
ノ自在天、諸仏ニアラストモ、一切ノ転輪王、  
仏ナルニアラストモ云く、

聞云、今ノ説<sup>ニ</sup>道理<sup>ノ</sup>心ヲ案スルニ、自ト云  
者染汚ノ自ニアラス、意ト云者心意識ノナカ  
ノ意ニアラス、故ニ不淨ノ心ヲハシメテ淨ナ  
ラシメムトニハアラス、コノ道理ヲ、モフニ  
ハ、ミツカラノ淨ナルソノ意<sup>ト</sup>モイフヘシ、  
コレニヨ(六四六b)リテ自コレ莫作ナレハ、  
淨スナハチ莫作ナリ、ステニ自淨莫作ナレハ、  
淨スナハチ莫作ナリ、ステニ自淨莫作ナレハ、

〔自淨其意の段へ「是諸仏教を解釈するには、この段を知るべきである。」〕

私は言つた。この「自淨其意」というのは、先の「諸惡莫作、衆善奉行」の「自  
淨其意」であろう。この「自」は「尽十方界自己光明<sup>(1)</sup>」ほどの自己である。清淨  
法身毘盧遮那仏ということがあるからには、「自」とは何を言うべきか。「淨」  
とは何を清めるべきか。善の因に依つて、善の果を感じるくらいのことを、「是  
諸仏教」「である」と、どうして「句を」結ぶことができようか。「是諸仏教」  
ではなく」「是諸天教」か、「是諸人教」か、とあるべきである。

〔第四十九段〕  
「全く「諸惡莫作、衆善奉行」が仏法の大意とは言いがたい。ここ<sup>ニ</sup>道林が理解  
するときを、仏法の大意と認めるべきである。この理由で、一切の「自在天」が  
「諸仏にあらず」とも、一切の「転輪王」が「仏なるにあらず」とも言うのであ  
る。

聞<sup>〔書〕</sup>に言つてゐる。今の道理を説く意味を考えるに、「自」というのは染汚  
の「自」ではない。「意」というのは、心意識のなかの「意」ではない。だから  
不淨の心を改めて淨ならせるというのではない。この道理を思うに、自らが淨で  
あるという意であるとも言うべきである。これによつて、「自」が「莫作」であ  
るから、「淨」が即ち「莫作」である。すでに「自淨」が「莫作」であるから、  
「其意」は「莫作」であろう。「自淨」が「奉行」であるから、「其意」は「奉  
行」である。もしそのようであるならば、菩提は即ち菩提であるから、菩提はま

其意莫作ナルヘシ、自淨奉行ナレハ、其意奉行ナリ、モシ恁麼ナラハ、菩提スナハチ菩提ナレハ、菩提マタ菩提トトイフツヘシ、故是諸仏教ナリ、是諸仏自ノ、是諸仏淨ナリ、是諸仏其ノ、是諸仏意ノ、意其ノ意ヲキヨム、意自ヲキヨムルナリ、自力意ヲキヨムルニアラス、

私云、所詮莫作ナルノミト云シ心地ナリ、奉行モヲナシキユヘニ、自淨其意ノ四字、何モ（六四七a）全自全淨全其全意ナルヘシ、

ユヘニイカナル穢ヲ慮知念覺ノ心ニテキヨムヘシトイハス、コレヲ是諸仏教ト結ス、今ノ教又諸教ノ教ニアラス、仏教ノヘ草子ニ談スルカ如シ、

\自淨其意ト云ハ、莫作ノ自ノ、○カルカユヘニ是諸仏教ト云ノ、此御詞<sup>ヨトバ</sup>ニ付テ不審カタアリ、

問、莫作ノ自、莫作ノ淨トアラハ、ヤカテ莫作ノ其ナリ、莫作ノ意ナリトコソアルヘキニ、其意ノ二字ニイタリテ、何ゾ（六四七a）自ノ其ナリ、自ノ意ナリトアル哉、

答、自淨其意ノ四字、何モ莫作ト心得ハ、此草子一帖ノ大意ノ、不及<sup>シ</sup>問答、サレハ自ノ

た菩提であると言えよう。だから、「是諸仏教」であり、「是諸仏自」であり、「是諸仏淨」であり、「是諸仏其」であり、「是諸仏意」である。「意」がその「意」を淨める、「意」が「自」を淨めるのではない。

私は言つた。結局「<sup>ヘ第二十六段</sup>莫作なるのみなり」と言つた意味あいである。「奉行」も同じであるから、「自淨其意」の四字は、どれも全自・全淨・全其・全意であろう。だから、どのような穢を慮知念覺の心で淨めるべきであるとは言わない。これを「是諸仏教」と結ぶ。今の「教」もまた諸教の教ではない。仏教の卷に説く通りである。

「自淨其意といふは、莫作の自なり、……かるがゆゑに、是諸仏教といふなり。」このおことばに關して疑問があれこれある。問う。「莫作の自、莫作の淨」とあるならば、続けてそのまま「莫作の其なり、莫作の意なり」とあべきであるのに、「其意」の二字に至つて、どうして「自の其なり、自の意なり」とあるのか。答える。「自淨其意」の四字を、どれも「莫作」と理解するのは、この卷一卷の大意である。問答するまでもない。そうであるから、「自の其なり、自の意なり」と言う。次に続けてそのまま「莫作の其なり、莫作の意なり」とある。「莫作」のことは疑問に思うまでもない。「自の其なり、自の意なり」とあるのは、

其ノ、自ノ意トイフ、ツキニ、ヤカテ莫作ノ其ノ、莫作ノ意トアリ、莫作ノ條ハ不及不審、自ノ其ノ、自ノ意トアルハ、其ト云モ自ヲナシ、意ト云モ自ナリ、此自不对他、ヤカテ自ヲ其トイヒ、身ニ具足シタル意ニアラサレハ、能所ノキナク、ヤカテ自ヲ意ト积セムカ為ニ如レ此イフ、莫作モ作（六四八a）業ニアラネハ、自ヲ莫作トモツカヒ、净ヲヤカテ自トモ仕ノ、一切ヲ莫作トハカリヲシヒタ、ケティフモ早卒<sup>ナウソ</sup>、自净其意カ莫作ニテアレハ、是諸仏教トイハル勿論事ノ、コ、ニハ自ト其意トノ間ヲ取分テ被レ积ヘト心得ヘシ、

問、奉行ヲカシラニヲキテ、意净其自ト取ミタシテヲカル、事如何、答、此自净其意サラニ不可レ立ニ次第ニ、其故ハ自モ他ニ対セサレハ全自也、净モ穢ニ対セサレハ全净也、其モナニヲサシテ其レトイハス、意（六四八b）モ心意識等ノ意ニアラサレハ、モノニ具足シタル意ニアラス、コノユヘニ仏教ヲナラフトキ、能所ナシ、汝ニアラス、誰ニアラストイフ、コノトキヨソ是諸仏教トイヘ、不然トキハ諸惡莫作モ自净其意

「其」というのも「自」に同じ、「意」というのも「自」である。この「自」は「他」に対しない。そのまま「自」を「其」と言い、身に具わっている「意」ではないから、能所の意味がなく、そのまま「自」を「意」と解釈するためにこのように言う。「莫作」「の「作」」も行いをなすことではないから、「自」を「莫作」ともつかい、「净」をそのまま「自」ともつかうのである。一切を「莫作」とだけ、しいて同じとして言うのもかるはずみなことである。「自净其意」が「莫作」であるから、「是諸仏教」と言われるのは勿論のことである。ここでは「自」と「其意」との間を区別して釈かれるのであると理解すべきである。

「問う。「奉行の意なり、奉行の净なり、奉行の其なり、奉行の自なり」と」「奉行」を頭において、「自・净・其・意の順でなく」「意・净・其・自」と、とり散らして置かれることはどうしてか。

答える。この「自净其意」は決して順序をたてるべきではない。そのわけは、「自」も他に対しないから全自である。「净」も穢に対しないから全净である。「其」もなにかを指して其と言うのではない。「意」も心意識等の意でないから、衆生に具わっている意ではない。こういうわけで仏教を学ぶときには能所「相對」がない。汝でない、だれではないと言う。この時「是諸仏教」と言う。そうではない時は「諸惡莫作」も「自净其意」も仏教とすべきではない。ただ「莫作」は「莫

モ不可レ為<sup>ニ</sup>「仏教」、タ、莫作ハ莫作ナリ、奉行ハ奉行ナリ、何ノ事ヲツクル事ナカレトモト、メス、何ノ事ヲ奉行スヘシトモイハス、

コノトキ仏教、

諸仏、アルイハ自在天ノ如シ、自在天同不<sup>(六四九a)</sup>同ナリト云ヘトモ、一切ノ自在天ハ<sup>(21)</sup>諸仏ニアラス、諸仏或ハ転輪王ノ如クナリ、シカレトモ、一切ノ転輪聖王ノ諸仏ナルニアラストイフ、

私云、是ハ仏、自在天ニイテ、ヤカテ自在

天ノ形ヲ現シテ説法シマシマス、シカレトモ、サレハトテ自在天ノミナ仏ナルニテハナシ、

仏、転輪聖王ノ形ヲ現シテ説法シマシマシ、カト、一切ノ転輪聖王、仏ナルニハナシ、

受苦ノ衆生ニシテト云ハ、行仏道ニア<sup>(六四九b)</sup>ラヌ所ヲイフ、只今苦ヲウケタルニハ

アラス、  
\  
莫作ヲヨヒ奉行ハ、驢事未去、馬事到来<sup>ヘ</sup>、

聞云、莫作ヲヨヒ莫作ハ、驢事未去、馬事到来<sup>ヘ</sup>、奉行ヲヨヒ奉行ハ、驢事未去、馬事到来<sup>ヘ</sup>、來ナリ、仏ヲヨヒ仏ハ、驢事未去、馬事到来<sup>ヘ</sup>、ヒトモ云ツヘシ、

私云、コノ莫作ヲヨヒ奉行ハトアル奉行ヲ、

作<sup>ヘ</sup>である。「奉行」は「奉行」である。どんなことを作ることなかれ（莫作）とも制止しないし、どんなことを「奉行」すべしとも言わない。この時「仏教」である。

＼「<sup>ヘ第五十段</sup>諸仏、あるいは自在天のごとし、自在天に同不同ありといへども、一切の自在天は諸仏にあらず。あるいは転輪王のごとくなり。しかあれども、一切の転輪聖王の諸仏なるにあらず」と言う。

私は言った。これは仏が自在天に生まれて、そのまま「自在天」の形を現して説法される。そうではあるが、そうちだからと言って、自在天の全てが仏であるのではない。仏が「転輪聖王」の形を現して説法されたけれど、「一切の転輪聖王」が仏であるのではない。

＼「<sup>ヘ第五十一段</sup>受苦の衆生にして」というのは、「行仏道」ではないところを言う。ただ、今、苦を受けたのではない。

＼「<sup>ヘ第五十二段</sup>莫作および奉行は、驢事未去、馬事到来なり。」聞「書」に言っている。莫作および莫作は、驢事未去、馬事到来（驢事未だ去らざるに、馬事到来す）なり、奉行および奉行は、驢事未去、馬事到来なり、仏および仏は、驢事未去、馬事到来なりとも言えよう。

私は言った。この「莫作および奉行は」とある「奉行」を、『聞書』には、「莫作」の字に取り替えて、「莫作および莫作は」とあることはどうであろうか。た

聞書ニハ莫作ノ字ニ取替テ、莫作ヲヨヒ莫作ハトアル事如何、タヽシ是ハ莫作ト奉行ト各別ナラサル道理、如レ此ヒキカヘラレ（六五〇a）タルヘ、三界未去、一心到来トモ云ヘシ、所詮法性真如ト、ク驢事未去、馬事到来ナリ、

莫作及奉行ノ様ヲシラヌマテヲ、仏ハイカナルヘシトモ学セス、イタツラニ苦辛シテ、受苦ノ衆生ナリ、行道ニアラサルナリトイハル、シルトキハヲナシ莫作奉行ノ詞ナレトモ、是諸仏教ナルコトヲ、驢事未去、馬事到来トハイフ、未去ト云詞、到来トイフ詞、タヽヲナシキ道理ヲイヒアラハス（六五〇b）ナリ、イタツラニ苦辛セルニ相似セリトイヘトモ、サラニ受苦衆生ニシテ、行仏道ニアラサルナリトイフ、苦辛セルニ相似トハナトイフヘキソ、ヤカテタ、苦辛セルユヘニ、受苦ノ衆生トコソアルヘケレ、相似ルナムトイフハ、ナヲ苦辛セサルコトノ様ニキコユ、シカレトモ仏法ニハカヤウノ詞アリ、止觀相待義似於別ト云テ、天台ノ名目ヘ、コノ似ノ字ヲハ両様ニ心得ヘ、義似於別ハ別教ノ心ニ似タリトイフハ、ヤカテ別教ノ心ナリトモイフ、又似リ

だしこれは、「莫作」と「奉行」とがそれぞれ別ではない道理で、このように引換えられたのである。「三界唯一心であるから」「三界未去、一心到来」とも言うべきである。結局、法性真如と説く「驢事未去、馬事到来」である。

「莫作」及び「奉行」の有り様を知らないほどのことと、「仏はいかなるべしとも学せず、いたずらに苦辛」して「受苦の衆生」であり、「行道にあらざるなり」と言われる。知る時は同じ「莫作」「奉行」のことばであるけれども、「是諸仏教」であることを「驢事未去、馬事到来」と言う。「未去」ということばと「到来」ということばは、ただ同じ道理を言い表すのである。「いたずらに苦辛するに相似せりといへども、さらに受苦の衆生にして、行仏道にあらざるなり」と言う。「苦辛するに相似」とはどうして言えるのか。すぐさまただ「苦辛」するのであるから、「受苦の衆生」とあるべきである。「相似」と言うのは、ちょうど「苦辛」しないことのよう受け取られる。そうではあるけれども、仏法にはこのようなことばがある。「止觀相待、義似於別」と言つて、天台の名目である。この「似」の字を二様に理解するのである。「義似於別」は、別教の意味に似ているというのは、すぐさま別教の意味であるとも言う。また似ているといふのは、円教に似ているということであると言うのである。ここでの「相似」は、そのまま「苦辛」している意味であろう。

ト云ハ、円教ニ似タリ（六五一-a）トイフト  
論スルナリ、今ノ相似ハヤカテ苦辛シタル心  
ナルヘシ、

\居易段、居易トフ、如何是仏法ノ大意、道林  
云、諸惡莫作、衆善奉行、○三歳ノ孩兒ハ  
縦道得、八十老翁行不得、私云、就<sub>二</sub>居易  
問<sub>一</sub>道林ノ仏法ノ大意ハ、三界唯心ソカシ、  
諸法實相ソカシ、真如ソカシ、仏性ソカシトイ  
ハマシカハ、三歳ノ孩兒モ道得ナラムトハ、  
居易不レ可レ答、整又付<sub>ニ</sub>此言語「仏法ヲアキラ  
ムル詞争キカマシ、道林三歳ノ孩兒ノ方人ヲ  
(六五一-b)シテ、三歳ノ孩兒ハタトヒ道得  
ストモ、八十ノ老翁ハ行不得トイフニテハナ  
シ、三歳モ八十モ道得モ只同品ト心得ヘシ、  
三歳ノ方人ノ詞許不レ可レ有レ詮、八十老翁行不  
得トイマシムル所カ化道ナル、聞云、諸  
惡莫作衆善奉行ノ一言ニ、居易ト道林トノ見  
解ハルカニ異<sub>ト</sub>、是故ニ語ニヨリテ義ヲ解ス  
ルト、義ニヨリテ語ヲ解スルト、得失アキラ  
カナル者歟、見解ノ差別ハ前<sub>ミ</sub>ノ説道理ニキ  
コヘタリ、イマ道林、居易ニシメスコトハ、  
ソノ理ヨク<sub>ク</sub>アキラ(六五一-a)ムヘシ、  
道得カナラス言語ニアラス、行不得マタ行ナ

＼居易の段。<sup>〔第五十三段〕</sup>「居易とふ、『如何是仏法大意。』道林いはく、『諸惡莫作、衆善奉行。』……『三歳孩兒縦道得、八十老翁行不得なり。』」私は言つた。居易の問い合わせに就いて、道林の「仏法の大意」は三界唯心である、諸法實相である、真如である、仏性であるというならば、三歳の孩兒も道得であるとは、居易は答えるべきではない。仮にもまた、この言語に関して仏法をあきらめることばをどうして聞かないのか。道林は三歳の孩兒の味方をして、「三歳の孩兒はたとひ道得すとも、八十の老翁は行不得」と言うのではない。「三歳」も「八十」も「道得」もただ同類と理解すべきである。「三歳」の味方のことばかりが最上であるはずがない。「八十老翁行不得」と戒めるところが化道であるのである。聞「書」に言つてゐる。「諸惡莫作、衆善奉行」の一言に、居易と道林との見解は遙に異なるのである。これによつて、語によつて意味を了解するのと、意味によつて語を了解するのと、得失は明らかである。見解の違いは以前に説いた道理に言われている。ここで道林が居易に示すことばの理を十分にあきらめるべきである。「道得」は必ずしも言語ではない。「行不得」がまた行であるから。そうであるから、「道得」がある「三歳の孩兒」と、「行不得の八十老翁」の面目は老若ではない。皮肉がどうして吾と汝とを隔てよう。そうであるから、三歳は八十歳ではない。皮肉がどうして吾と汝とを隔てよう。そうであるから、三歳は八十歳を越え、八十歳は三歳に至らない道理もあるはずである。三歳の父、八十歳の子が骨を得、髓を得たとして、そのようなことは、どうして本末であろうか。この故に「孩兒の<sup>〔第六十二段〕</sup>道得はなんじに一任す、しかあれども孩兒に一任せず、老翁の行不得は

ルカユヘニ、シカアレハ道得アル三歳ノ孩児、行不得ノ八十ノ老翁面目老若ニアラス、皮肉ナムソ吾汝ヲヘタテム、シカアレハ三歳ハ八十二アマリ、八十八三歳ニタラヌ道理モアルヘシ、三歳ノ父、八十ノ子、骨ヲ得、隨ヲ得ム、アニ本末ナラムヤ、コヽヲモテ孩児ノ道得ハ汝ニ一任ス、シカレトモ孩児ニ一任せス、老翁ノ行不得ハ汝ニ一任ス、シカレトモ老翁ニ一任せストラ見タリ、所詮諸惡莫（六五二b）作ヲ三界唯一心ト心得ヘシ、衆善奉行ヲ諸法実相ト心得ヘシ、莫作ノ詞、奉行ノ詞、只同事ヘ、莫作ハ無生ヘ、無漏ヘ、真如ヘ、法性ヘ、

奉行ノ行、人ニツケス、教行証ノ行ト可ニ心得歟、如何、火焰三世諸仏ノ為ニ説法ス、三世ノ諸仏立地聽法スル程ノ行ナルヘシ、善ヲ置テ可ニ奉行トハ心得マシ、實相即實相トモ、前仏後仏トモ心得ヘシ、

是諸仏教ト云モ、教々ニ仏アリ、小乘ニモ仏（六五三a）ハアリ、今ノ仏教ハ尽仏教ナルヘシ、仏道ニ千古万古ノ諸惡莫作、衆善奉行アリト云ニテ、仏教ノヤウモ心得ヘシ、仏教モサマヽナルヘシ、

なんじに一任せず、しかあれども老翁に「任せ」などと見た。結局「諸惡莫作」を三界唯一心と理解すべきである。「衆善奉行」を諸法実相と理解すべきである。「莫作」のことばと「奉行」のことばは、ただ同じことである。「莫作」は無生であり、無漏であり、真如であり、法性である。

「奉行」の行は、人に付けない。教行証の行と理解すべきか、どうであろう。「火焰三世諸仏の為に説法す、三世諸仏立地聽法する」<sup>(24)</sup>ほどの行であろう。善をおいて「奉行」すべきであるとは理解するな。實相即實相とも、前仏後仏とも理解すべきである。

「是諸仏教」というのも、教々に仏があり、小乗にも仏はある。今の「仏教」は尽仏教であろう。「仏道に千古万古の諸惡莫作、衆善奉行」があるということによつて、仏教の道理も理解すべきである。仏教も様々であろう。

\成道ノトキ、ステニ大地有情同時成道ト云  
フ、此トキハシメヲハリナシ、孩兒ヲ老翁ソ  
ト云キアルヘカラス、然者初発心時弁成正覺  
トモ云ナリ、

\異熟ト云ハ、善惡ノ法ノ後ニ感スルヲイフ、因  
果是<sup>ル</sup>、等流ト云ハ、コレニテアリツル事、  
カシコニモヒトシクケムスルヲ云<sup>ル</sup>、（六五

三b)

\諸惡タトヒイクカサナリノ尽界ニ弥淪シ、イ  
クカサナリノ尽法ヲ呑却セリトモ、コレ莫作  
ノ解脱ト云ハ、私云、諸惡トハイヘトモ、  
ステニ尽界ニ弥淪シ、イクカサナリノ尽法ヲ  
呑却セリトモ云ハ、ステニ世間ノ諸惡ノ心  
ナラス、ユヘニ莫作ノ解脱ト云<sup>ル</sup>、

\孩兒ノ才生セル道理ヲシレリヤ、モシ三歳  
ノ孩兒ヲシラムモノハ、三世ノ諸仏ヲモシリ  
ヘシトイフ、上ニイフ大地有情同時成道ノ心  
ナリ、（六五四a）  
私云、才生セル孩兒ノ道得ノ証ハ、仏出胎シ  
ヲハシマシ、ハシメ、天ヲサシ地ヲサシテ、  
天上天下唯我獨尊ト被<sup>レ</sup>仰キ、何ノウタカヒ  
カアラム、三十成道ノトキハ、大地有情同時

「<sup>ヘ第54段</sup>仏成道の時、既に「大地有情同時成道」と言う。この時、始めも終わりもない。  
孩兒を老翁と言うことがあるはずがない。そうであるから、「初発心時弁成正覺」  
とも言うのである。

「<sup>ヘ第55段</sup>「異熟」というのは、善惡の法の後に感じることをいう。因果がこれである。  
「等流」と言うのは、これによつてあつたことが、あそこにも等しく現れること  
を言うのである。

「<sup>ヘ第55段</sup>「諸惡たとひいくかさなりの尽界に弥淪し、いくかさなりの尽法を呑却せりと  
も、これ莫作の解脱なり」と言うのは、私は「次のように」言つた。「諸惡」と  
は言うけれども、既に「尽界に弥淪し、いくかさなりの尽法を呑却せりとも」と  
言うので、既に世間の「諸惡」の意味ではない。だから「莫作の解脱」と言うの  
である。

「<sup>ヘ第56段</sup>「孩兒の才生せる道理をしれやりや。もし三歳の孩兒をしらんものは、三世諸  
仏をもするべし」と言う。前に言う「大地有情同時成道」の意味である。  
私は言つた。「才生せる孩兒」が道得する証は、仏が出胎された初め、天を指し  
地を指して、「天上天下唯我獨尊」と仰つた「ことから明らかであろう」。どのよ  
うな疑いがあろうか。三十歳で成道された時は、「大地有情同時成道」と仰つた。  
どうして道得と行不得の違いがあろうか。道林のことばは不足のところがないの  
である。

成道ト被レ仰、何ソ道得行得不得ノ差別アル  
ヘキヤ、道林ノ詞不足ノ所ノナキナリ、<sup>(25)</sup>

\古徳云、ナムチカハシメテ下生セリシ時、ス  
ナハチ獅子吼ノ分アリト云ハ、生死去來真実  
人体ナリ、（六五四b）

\対面スルハシリ、対面セサレハシラスト云  
フ、是ハ世間ノ道理、但仏家ニハ、一塵ヲ  
シルモノ尽界ヲモシリ、一法ニ通スレハ万法  
ニ通ストイフ、対面不対面ニヨリ、知不知ア  
ルヘカラサルカ、対面ト云ヘトモ、兩人相対  
スル儀ニテナシ、不対面ト云ヘハトテ、可  
対面モノ、アルニ、今不<sup>ニ</sup>対面ニテナシ、只  
見ルト云フ心地、

\居易ハ対面シテモ不レ知、不<sup>ニ</sup>対面シテモ不レ  
知、道林ハ対面シテモ知リ、不<sup>ニ</sup>対面シテ  
モ知ル、コレ不触事而知ノ知ナリ、又道林ハ  
対面（六五五a）シテモ不レ知、不<sup>ニ</sup>対面シテ  
モ不レ知ナリ、仏法ニハ知不知ニカ、ハラス  
トイフユヘニ、仏性ノ談ニハ、仏性ハ生ニノ  
ミアリテ死ノトキハナシトシル、是ハ生ノト  
キヲモ不レ知、死ノトキヲモ不レ知ヘシトイフ、  
タトヘハ今ノ居易如レ此、

\孩兒ノ道得ハナムチニ一任スト云ハ、コレニ

ヘ「<sup>古徳いはく、なんじがはじめて下生せりしひとき、すなはち獅子吼の分あり</sup>」  
というのは、「生死去來、真実人体」である。  
「<sup>古徳いはく、なんじがはじめて下生せりしひとき、すなはち獅子吼の分あり</sup>」  
とある。ただし仏家では「一塵をしるものは尽界」をも知り、「一法」に通じるの  
で「万法」に通じると言う。対面・不対面によつて知・不知があるはずがない。  
「対面」というけれども、二人の人が相対することではない。不対面と言うから  
といって、対面すべきものがあるのに、今対面しないのではない。ただ見るとい  
う意味あいである。

ヘ居易は、対面しても知らないし、対面しなくとも知らないのである。道林は対  
面しても知り、対面しなくとも知る。これは「不触事而知」の知である。また道  
林は対面しても知らないし、対面しなくとも知らないのである。仏法では知不知  
に關わらないというのであるから、仏性の話では、仏性は生にだけあって、死の  
ときはないと知る。これは、生の時をも知らない、死の時をも知らないはずであ  
ると言<sup>(26)</sup>う。例えば今の居易はこのようである。

ヘ「<sup>孩兒の道得はなんじに一任す</sup>」と言うのは、これに二つの意味があるはずで

二ノ義アルヘシ、孩児ヲ世界ノ孩児等トモフヲマカストイフヘキカ、又孩児ノ道理ヲ仏法ニトキツクスマカスト云ヘシ、

道得言語ニアラス、皮肉骨髓ヲ道得トモイフ

ヘキユヘニ、上ニ才生セル三歳ノ孩児ヲ（六

五五b）シラムモノハ、三世ノ諸仏ヲモシリ

ヘントイフ心ナルヘシ、

\孩児ハ大地有情同時成道シ、尽十方界真実人体ノ孩児ナリ、山河大地ヲモ、日月星辰ヲモ一任セムスルソ、孩児ノ真実ノ一任ナルヘキ、

私云、仮性ノ草子ニ、六祖道ノ無常ハ外道二乗等ノ測度ニアラス、二乗外道ノ鼻祖鼻末、ソレ無常ヘトイフモ、カレラ窮尽スヘカラサルヘトアリシ心地ナリ、（六五六a）

＼任セスト云ハ、孩児ヲ世間ノ如クコ、ロウヘシキ所ヲ、一任セスト、クナリ、

老翁ノ一任不任ノ事、タトヘハ諸惡莫作ハナムチニ一任ストモ、ナムチニ不ニ一任トイハムカ如シ、所詮如上道理、

行不得ノ語ハ、コノ宗門ニ得不得ヲタルコト、モノヲ得タルト、不得トヲニイフニアラス、得否ヲ透脱シタル詞ナリト先可ニ心得、道得行不得ニツキテ、祖師ノ語ヲホシ、

ある。「孩児」を世間の孩児等と思うのを任せると言うべきである。また孩児の道理を仏法に説きつくすのを任せると言うべきである。

八「道得」は言語ではない。皮肉骨髓を道得とも言うべきであるから、前に「才生せる……三歳の孩児をしらんものは、三世諸仏をもしるべし」という意味である。

「「児孩」は「大地有情同時成道」し、「尽十方界真実人体」の「孩児」である。「山河大地」をも、「日月星辰」をも「一任」しようとする。「孩児」が真実の一任であるはずである。

私は言つた。仮性の卷「第六段」「六祖道の無常は、外道二乗等の測度にあらず。二乗外道の鼻祖鼻末、それ無常なりといふとも、かれら窮尽すべからざるなり」<sup>(27)</sup>とあつた意味である。

八「一任せず」と言うのは、孩児を世間のように理解すべきところを、「一任せず」と説くのである。

八「老翁」の一任・不任のことは、例えば「諸惡莫作」は汝に一任するとしても、汝に一任しないというようなものである。結局上ののような道理である。

八「行不得」の語は、この宗門で得・不得を立てることは、ものを得ていると得ていないと二つに言うのではない。得たかどうかを透脱したことばであると先ず理解すべきである。道得・行不得に関して、祖師の語は多い。いわゆる、「大慈曰、説得一丈不レ如レ行ニ取一尺、説得一尺不レ如レ行ニ取一寸。」(大慈曰く、

イハユル、(六五六b)

大慈曰、説<sup>二</sup>得一丈<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>如<sup>レ</sup>行<sup>二</sup>取一尺<sup>一</sup>、説<sup>二</sup>得一尺<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>如<sup>レ</sup>行<sup>二</sup>取一寸<sup>一</sup>トイフ、是<sup>ハ</sup>説ト行トヲナラヘテ、行ヲマサリテイヒタルカトキコニ、但サニハアラス、一丈一尺ト云モ、丈尺ノ勝劣ニアラス、説行一ナルヘシ、教行証ヲ三位ニタヌ一ト、クユヘニ、世界ニハロニテトクコトハヤスシ、身ニ行スルコトハ難シトイフ、実ニモサル事ナリ、然而行不得ノ道理、道林ノス、ムル所尤可ニ心得」

\洞山云、行<sup>二</sup>取説不得底、説<sup>二</sup>取行不得底、コノトキ説行二トミエス、(六五七a)

\雲居曰、説時無<sup>二</sup>行路<sup>一</sup>、行時無<sup>二</sup>説路<sup>一</sup>、不説不行時、合<sup>二</sup>作<sup>一</sup>麼生路<sup>一</sup>、坐禪スレハ殺仏ス、作仏スレハ殺人スト云心地<sup>一</sup>、ユヘニ説行二ニアラス、

\洛浦云、行説俱到、則去事無、行説俱不到、則來事在トイフ、コノトキ説行有無到不到ノ心地、又不可<sup>ニ</sup>各別歟、コノ四人ノ語ヲ、永平寺和尚上堂ノ御詞ニ、  
大慈説<sup>ニ</sup>得一丈<sup>一</sup>未<sup>レ</sup>有<sup>下</sup>不<sup>レ</sup>行<sup>二</sup>取一丈<sup>一</sup>者<sup>上</sup>、説<sup>ニ</sup>得一尺<sup>一</sup>未<sup>レ</sup>有<sup>下</sup>不<sup>レ</sup>行<sup>二</sup>取一尺<sup>一</sup>者<sup>上</sup>、洞山行<sup>ニ</sup>取行不<sup>レ</sup>得底<sup>一</sup>、説<sup>ニ</sup>取説不<sup>レ</sup>得底<sup>一</sup>、雲

「一丈を説得せんよりは、一尺を行取するに如かず、一尺を説得せんよりは、一寸を行取するに如かず」。これは、「説」と「行」とを並べて、行が勝っていると言つたかと受け取られる。だしそうではない。一丈一尺というのも丈尺の勝劣ではない。「説」と「行」が一つであろう。教行証を三位に立てないで一と説くのであるから。世間では、口で説くことは易しいが、身で行うことは難しいと言う。実にもそのようなことである。そうではあるが、「行不得」の道理、道林のすすめるところを特に理解すべきである。

「洞山云、行<sup>二</sup>取説不<sup>レ</sup>得底<sup>一</sup>、説<sup>ニ</sup>取行不<sup>レ</sup>得底<sup>一</sup>」(洞山云く、説き得ざる底を行取し、行じ得ざる底を説取す)この時、「説」と「行」が二つであるとは見えない。

「雲居曰、説時無<sup>二</sup>行路<sup>一</sup>、行時無<sup>二</sup>説路<sup>一</sup>、不説不行時、合<sup>二</sup>作<sup>一</sup>麼生路<sup>一</sup>」(雲居曰く、「説時に行路無く、行時に説路無し、不説不行時、合に作麼生なる路なるべきぞ」)坐禪すれば殺仏する、作仏すれば殺人するという意味あいである。だから「説」と「行」は二つではない。

「洛浦云、行説俱到、則去事無、行説俱不到、則來事在。」(洛浦云く、「行と説と俱に到れば、則ち去事なし、行と説と俱に到らざれば、則ち來事あり」と言う。この時の説行・有無・到不到の意味あいは、また各々異なるとすべきではない。この四人の語を、永平寺和尚の上堂のおことばに、

「大慈、説<sup>ニ</sup>得一丈<sup>一</sup>未<sup>レ</sup>有<sup>下</sup>不<sup>レ</sup>行<sup>二</sup>取一丈<sup>一</sup>者<sup>上</sup>、説<sup>ニ</sup>得一尺<sup>一</sup>未<sup>レ</sup>有<sup>下</sup>不<sup>レ</sup>行<sup>二</sup>取一尺<sup>一</sup>者<sup>上</sup>」(大慈は、一丈を説得して、未だ一丈を行取せざるものにあらず。一尺を説得して、未だ

居（六五七b） 説行俱有、放行把定、

洛浦説行俱到、家国興盛、説行俱不到、仏祖證明スト云々、

是等ノ心更説行ニトミエス、且上堂ノハシメ

ノ御詞ニ、説也至道、行也至道トアリ、行説ノ通スル路カクノコトシ、道林ノ行不得ノ詞、尤可ニ心得合ナリ、抑道林ノ詞ハ、道得ト行不得トナリ、大慈已下ノ詞ハ説取行取不如等

ト得トノ詞又ヲナシ、不如ノ不ト、不得ノ不

ト又ヲナシ、（六五八a）仍イマノ証ニヒク

ナリ、道得ノ道ト、行不得ノ行トハ不可別

ヘ、

洞山、行ニ取行不レ得底、説ニ取説不レ得底（洞山は、行じ得ざる底を行取し、説き得えざる底を説取す）。雲居、説行俱有、放行把定（雲居は、説と行と俱にありて、放行把定す）。

洛浦、説行俱到、国家興盛、説行俱不到、仏祖證明<sup>(28)</sup>（洛浦は、説と行と俱に到れば、國家興盛し、説と行と俱に到らざれば、仏祖證明す。）と言つてはいる。

これらの意味は決して「説」と「行」が二つとは見えない。ただし上堂の始めのことばに、「説也至道、行也至道」とある。行と説の通じる路はこのようである。道林の「行不得」のことばはとくに心得合わすべきである。そもそも道林のことばは、「道得」と「行不得」とである。大慈以下のことばは、「説取」「行取」「不如」等である。そうであるから「道」と「説」とのことばは同じはずである。「取」と「得」とのことばもまた同じ。「不如」の不と「不得」の不ともまた同じ。よっていまの証に引くのである。「道得」の「道」と「行不得」の「行」とは同じではないとすべきではないのである。

本「の『聞書』」にいつてはいる。

本云  
弘長三年二月日、

寂光与レ我聞書之上、加ニ予聞書  
詞ニ、可ニ取捨者ニ、

菩薩比丘、  
(六五八b)

本云  
弘長三年（一二六三）二月日。

寂光が私に与えた『聞書』の上に、私の聞書のことばを加えたのである。取捨すべきである。

菩薩比丘「詮慧」<sup>(29)</sup>

(1) 長沙景岑（不詳）のことば。『景德伝燈錄』卷一〇 長沙景岑章。

上堂曰、我若一向擧揚宗教、法堂裏須草深一丈。我事不レ獲レ已。所以向ニ汝諸人道。尽十方世界是沙門眼、尽十方世界是沙門全

身、尽十方世界是自己光明、尽十方世界在自己光明裏、尽十方世界無一人不是自己。(正藏五一・二七四a)

『正法眼藏』光明(『全集』上・一二六頁)、十方(同 四七六頁)にも引用する。

(2) 雲巖曇晟(七八二一八四一)のことば。『正法眼藏三百則』卷中 第五則。

雲巖問「道吾」、大悲菩薩、用許多手眼作什麼。吾云、如人夜間背手摸枕子。巖曰、我会也、我会也。吾云、你作麼生会。巖云、遍身是手眼。吾云、道即大殺道、祇道得八九成。巖云、師兄作麼生。吾云、通身是手眼。(『全集』下・二二〇・二二一頁)

出典は『宗門統要集』卷七(二三a・b)。『正法眼藏』觀音(『全集』上・一六九頁)にも引用する。

(3) 「乘」を「量」に改めることを指示する書き込みがある。森福寺本(『蒐成』続五・五八八c)は、それを忠実に写しているが、眉山本・總持寺本は「量」とし、玉林寺本・寛政五年写本・万福寺本(『蒐成』二二一・一八八c)は「乘」とする。ここでは「量」として訳した。

(4) 「教ニノフル所ノ理ナリ」は、次の「理」の説明文ではないであろうか。

(5) 「導」とあるが、『全集』本及び『抄』によつて訳では「罣」に改めた。

(6) 「像」は「象」の誤り。訳では改めた。

(7) 『正法眼藏聞書抄』第一五卷末尾に次の識語がある。

光明盤世界、此國菩薩鉢、勢一由旬云々

目蓮以通力至此國昇大黒山、思フ是菩薩鉢云々

光明幡世界、此の国、菩薩の鉢、勢ハ一由旬、云々

目連は通力で此の国に至り、大黒山に昇る。思うにこれは菩薩の鉢である、云々。

三藏子 生肇融叡

四人

(六二七a)

三藏子 「道」生、「僧」肇、「道」融、「僧」叡、

人である。^以上の四人である。

姓ハ竺

① この話は『大寶積經』卷一〇(正藏一一・五六c)にあり、道元禪師は袈裟功德の巻で、この經を直接は引用していないが、明らかにこの經に依つて、次のように述べている。

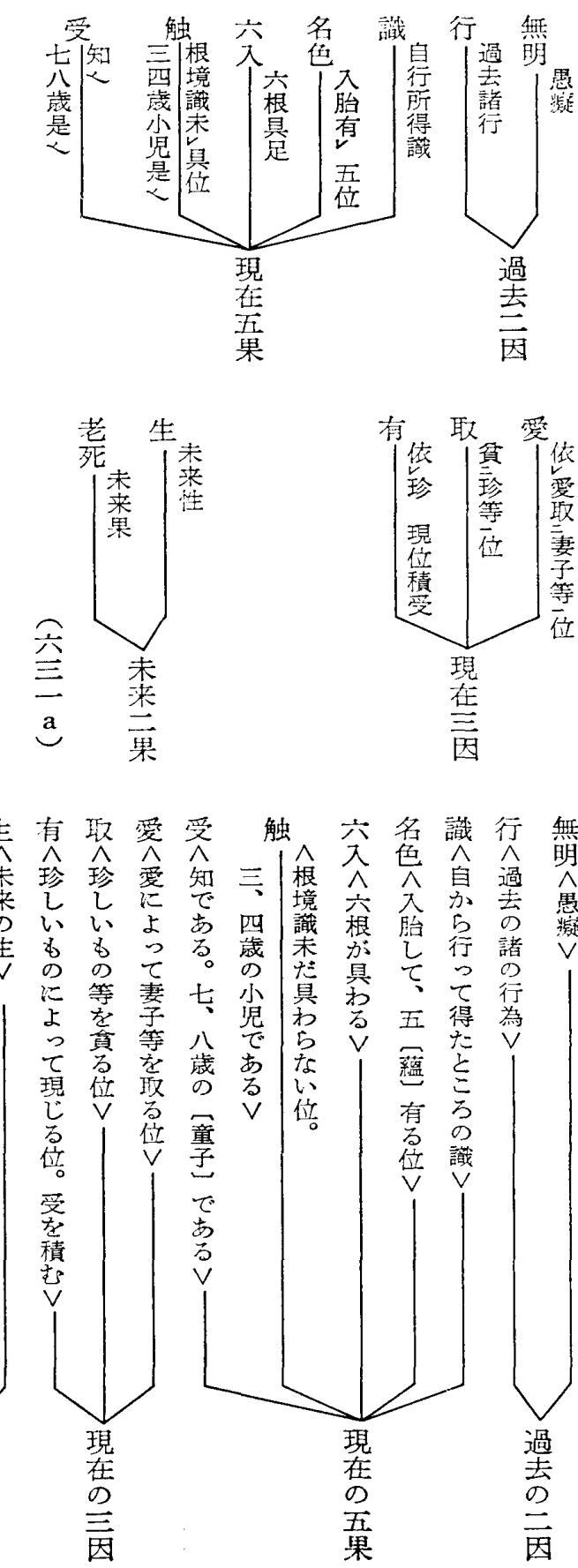
目連はるかに光明幡世界にいたる、その仏声をきはめず。遠近の見聞ひとし、まことに不可思議なるものなり。(『全集』上  
・六三七頁)

② 鳩摩羅什門下の四聖を挙げたものである。

また、『聞書抄』第一六巻初頭には、次の識語がある。

### 十二因縁事

### 十二因縁のこと



受  
知へ  
七八歳是へ

老死  
未来性  
未来果  
未来二果

(六三一 a)

老死へ未來の果

第三十一諸惡莫作ノ聞書ノ、世界ニヨリテ善ヲ認スル事同カラ  
サル道理同ト云ヨリ、第三十二伝衣、第三十三道得、第三十四  
仏教マテ書之、(六三一 b)

(8) この前に「諸惡莫作第三十一」とある。

(9) 拙稿「『正法眼藏聞書抄』口語訳の試み——諸惡莫作——」(『駒沢大学仏教学部論集』第二二号、一九九一年十月) の注(15)(16)  
で判断を保留した本文の決定について少し述べておきたい。

「世界によりて善を認ずることおなじからざる道理、おなじ認得を善とせるがゆゑに」とした時には、「世界によつて何を善と認める  
かが同じではない道理は、「それぞれの世界で」同じく認める善を善とするから」という意味になる。

『抄』が記す「宝福開山」が見た本文は、「……おなじ認得を善とせざるがゆゑに」とあつたと思われるが、その時には、「世界によつて何を善と認めるかが同じではない道理は、「世界で」同一（共通）に認める善を善としないから」という意味となる。

結局どちらも、「各世界で善は異なるが、それは、それぞれの世界内でのみ共通の善を善としているから」ということであつて、表すところは同じである。

また、本文を「：おなじからざる道理おほし」とする写本もあるが、それは、『抄』の「世間ニモ所ニ隨テ善ヲ認スル事不レ同事多シ」という解釈から、「……おなじからざる道理おなじ」では意味が通じないと考えて改めたものであろう。

『聞書』は「世界によりて善を認することおなじからざる道理おなじ、認得を善とせるがゆゑに」と読み、「世界によつて何を善とするかは同じではないが、時・処・相手に応じて説かれたものであつて、結局は同じである」と解釈していると思われる。

では、どの読み方、解釈が正しいかであるが、ここでは以上の指摘のみに止め、今後の課題とし、本文は『全集』本のままとした。  
(10) 原本では抹消されているが、『蒐成』一四 解題一 河村孝道「泉福寺本『正法眼藏聽書抄』に就いて——経豪真蹟本の真偽を遡つて——」七五二頁（注<sup>1</sup>）①によると、このあとに「永興寺御檀所乎」とあった。何故これが書かれ、そして消されたのかはわからない。

(11) 『妙法蓮華經』卷一 方便品第二。

如三世諸仏、説法之儀式、我今亦如是、說無分別法。（正藏九・一〇a）

(12) 出典不詳。『正法眼藏』発菩提心（発無上心）に次のようにある。

釋迦牟尼仏言、明星出現時、我与天地有情、同時成道。（『全集』上・五二八頁）

(13) 『正法眼藏三百則』卷中 第二九則。

藥山和尚坐次、有僧問、兀兀地思量什麼。師云、思量箇不思量底。僧云、不思量底如何思量。師曰、非思量。（『全集』下・二二五頁）

出典は『景德伝燈錄』卷一四 藥山惟儼章（正藏五一・三一・c）。『正法眼藏』坐禪儀（『全集』上・八九頁）にも引用する。

(14) 「キキツケタリ」とすべきであろう。

(15) 『妙法蓮華經』卷三 藥草喻品第五（正藏九・一九b）

(16) 『正法眼藏三百則』卷中 第一二則。

地藏院琛禪師、因玄沙問、三界唯心、汝作麼生会。師、指椅子一曰、和尚喚這箇<sup>二</sup>作<sup>二</sup>什麼。沙云、椅子。師云、和尚不<sup>レ</sup>會<sup>二</sup>三界

唯心<sup>一</sup>。沙云、我喚<sup>ニ</sup>這箇<sup>ニ</sup>作<sup>ニ</sup>竹木<sup>一</sup>、汝喚作<sup>ニ</sup>什麼<sup>一</sup>。師曰、某甲亦喚作<sup>ニ</sup>竹木<sup>一</sup>。沙云、尽大地覓<sup>ニ</sup>箇会仏法人<sup>ニ</sup>不可得。〔『全集』下・一二二頁〕

出典は『景德伝燈錄』卷二一 羅漢桂琛章（正藏五一・三七一a）。『正法眼藏』三界唯心（『全集』上・三五六頁）にも引用する。

(17) 『正法眼藏』三界唯心。

釈迦大師道、三界唯一心、心外無別法。心仏及衆生、是三無差別。〔『全集』上・三五三頁〕  
なおこれは、六十巻『華嚴經』十地品の「三界虛妄、但是（二）心作」（正藏九・五五八c）と、夜摩天宮菩薩説偈品の、「心仏及衆生、是三無差別」（同 四六五c）によっていると思われる。

(18) 『妙法蓮華經』卷一 方使品第二（正藏九・八b）。

(19) 「諸法ハ諸法<sup>ク</sup>ト今ノ聞書ニノセラル、ナリ」とあるが、『聞書』には「諸法ハ諸法ニアラス」とあって、「諸法ハ諸法<sup>ク</sup>」とは述べていない。

(20) 「縁」は「円」の誤り。訳では改めた。

(21) 「ナ」は「ア」の誤り。

(22) 「諸仏」は『抄』（五八一b）『全集』本にはない。「諸仏、あるいは自在天のごとし」に倣つて、「諸仏」を補つたものと思われる。訳では削除した。

(23) 「私云」は「聞云」を受けて書かれたものであることを示すために、これまでのところにも野線を付けておいた。この第五十二段でも、「聞云」にある「莫作ヲヨヒ莫作ハ」を「私云」は受けているが、ここには「聞書ニハ」とあって、「私云」が「聞云」を受けて書かれたものであることを明確に示している。倉石義範「正法眼藏抄」諸惡莫作の巻に見られる「私云」の「私」について」（『駒沢大学院仏教学研究年報』第九号、一九七五年三月）、拙稿「『正法眼藏抄』研究ノート〔〕」（『駒沢大学仏教学部論集』第一〇号、一九七九年十一月）参照。

(24) 『圓悟果禪師語錄』卷一九。

拳、雪峯示衆云、三世諸仏在<sup>ニ</sup>火<sup>ニ</sup>焰<sup>ニ</sup>転<sup>ニ</sup>大法輪<sup>一</sup>。玄沙云、火<sup>ニ</sup>焰<sup>ニ</sup>三世諸仏<sup>ニ</sup>說法、三世諸仏立地聽。〔正藏四七・八〇二b〕

(25) 「行得不得」ではなく「行不得」であろう。訳では改めた。

(26) 『正法眼藏』仏性 第十四段。

又、仏性は生のときのみにありて、死のときはなるべしとおもふ、もとも少聞薄解なり。生のときも有仏性なり、無仏性なり。死のときも有仏性なり、無仏性なり。(『全集』上・三四頁)。

(27) 『正法眼藏』仏性 第六段。

六祖示門人行昌云、無常者即仏性也、有常者即善惡一切諸法分別心也。

いはゆる六祖道の無常は、外道二乘等の測度にあらず。二乗外道の鼻祖鼻末、それ無常なりといふとも、かれら窮尽すべからざるなり。(『全集』上・一二頁)

(28) 『永平廣錄』卷一の興聖禪寺語錄中の上堂語。

上堂、百丈竿頭、退歩進歩、一隻心上、転面翻身。這箇道理、山僧令下他露柱燈籠与諸人說。說了也未。昨夜也說、一昨夜也說。明日也說、後明日也說。若說了者、諸人聽也未。若未聽者、露柱燈籠懈怠未說、山僧令盡大地及諸人說。說人及盡大地說了也未。若未說者、他亦懈怠未說。這箇道理、說也至道、行也至道。所以古來大慈云、說得一丈、不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>取一尺、說<sub>二</sub>得一尺、不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>取一寸。洞山云、行<sub>二</sub>取說不得底、說<sub>二</sub>取行不得底。雲居云、說時無<sub>二</sub>行路、行時無<sub>二</sub>說路、不說不行時、合作<sub>二</sub>麼生路。洛浦云、行說俱到、則本事無、行說俱不到、則本事在。師云、大慈說得一丈、未<sub>レ</sub>有<sub>下</sub>不<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>取一丈者<sub>上</sub>、說得一尺、未<sub>レ</sub>有<sub>下</sub>不<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>取一尺者<sub>上</sub>。洞山行<sub>二</sub>取行不得底、說<sub>二</sub>取說不得底。雲居說行俱有、放行把定。洛浦說行俱到、家國興盛。說行俱不到、仏祖証明。(『全集』下・八〇九頁)

拙稿「『正法眼藏抄』研究ノート」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一一号、一九七九年八月) 参照。  
なお、洛浦の語の「則本事無」「則本事在」が、『聞書』では「則去事無」「則來事在」となっている。

(29) 『諸惡莫作聞書』の冒頭にある書き込み、

聞云トアルハ聖人御聽書、私云トアルハ予聽書、(五八七b)

と、この奥書との関係であるが、「聞云」とあるのは「聖人」すなわち「寂光」が「我」(詮慧)に与えた『聞書』であり、それに「予」(詮慧)が聞書という注釈形式による注釈を「私云」として加えたのである。それ故「菩薩比丘、」とは「詮慧」を指す。倉石義範前掲論文参照。