

『正法眼藏聞書抄』口語訳の試み

—諸惡莫作（一一）—

伊 藤 秀 憲

「〔聞〔書〕に言つて〕いる」とあるのは〔寂光〕聖人の御聽書である。「私は言つた」とあるのは私（¹）（詮慧）の聽書である。」

私云、名目ヲ諸惡莫作ト云心如何、衆善奉行
ト云句モアリ、自淨其意ト云句モアリ、必諸
惡莫作ノ句ヲ取テ、名目ニ付ル事不審也、
（五八七a）但四句ナカラトラハ、サノミナ
カキ名目アルヘカラス、初ノ四句ヲ取テツケ
タルト見タリ、ツキツキノ句ヲ付タラムモ又
此難ハアリヌヘシ、然而実ニハ諸惡莫作ノ道
理カヒ、キテ、衆善奉行トモ、自淨其意ト
モ、是諸仏教トモイハル、時ニ、尤諸惡莫作
ト可付モノナリ。

此文ハ阿含經ヨリ出タリ、阿含經ハ一向小乘
也、何トシテ此文ヲシモ、七仏通戒ノ偈ト云
ヤ、同ハ大乘經ノ中ナラム、文ノ真如トモ、
実相トモトキタラムソ、七仏通戒トモ云ヘキ
ト覚タル、今ノ諸惡（五八七b）莫作ノ詞

「〔この文句は『阿含經』^{（3）}より出た。『阿含經』はすべて小乘〔經〕である。どうしてこの文句をも七仏通戒の偈と言うのか。『七仏が』同じというのは大乘經の中であるう。〔この〕文句が真如とも実相とも説いていることが、七仏通戒とも言えると思われた。〕この「諸惡莫作」のことばも、「衆善奉行」というのも、

モ、修善奉行ト云モ、トモニ作業ニ付タル因位ノ詞ト聞ニ、自淨其意ト云モ、自己ノ心地ス、是諸仏教トイフモ、教ト云ヘハナヲ行モアリスヘシ、証ヲ待ニモ似タリ、カタノ、七仏コレヲ通戒トイヒカタケレトモ、三乘十二分教ヲモ皆此宗門ニ入テコソ下語^{アキラルレ}セラルレハ、阿含經ノ説ヲカナラス小乗トテトラサルヘキニアラス、三性ノ中ノ惡性ニテ、ハテハ誠教家トモ小乗トモクタスヘケレトモ、七仏ノ法道、カナラス七仏ノ法道ノ如シト云フ、箇裏ノ通消息ヘトイハル、是諸（五八八a）仏教ア、又百千万仏ノ教行証^ア、阿耨多羅三藐三菩提ト云上ハ、不可^ア為^ス「小乘義」之条顕然^ア。

仏法ハ言語不及ト云ヘキニアラス、ステニ七仏通戒ノ偈アリ、何故ニカ此義イテクヘキ、仰世間ニ云フ仏法ハ、言語ニイヘレンホトノ事^{アシト談ス、此事解見}、モテ大乗至極ノ道ニ引入テハ難ニ心得^{アシト}ケレトモ、余門ニ物ヲ心得様ニハ心得ヘカラス、サレハ今ノ義聞分ヘキヤ、七仏ノ法道ハカナラス七仏法道ノ如シト云ヲ、教ニ前仏後仏体皆同ナムト如^{アシト}談ハ心得マシ、仏所具ノ法ハ前後⁽⁵⁾、（五八八b）如三世諸仏説法之儀式ナムトモ云ハ、仏ハカハレトモ其法同シキヲ、ハタシテ如シトモ同トモトク、不可^ア然、是ハ只マサシク七仏ノ道ハ七

ともに行爲に名付けた因位のことばと受け取れる。「自淨其意」というのも、「自」と言えば「自己」のような感じがする。「是諸仏教」というのも、「教」と言えばその他に「行」もあるに違いない。「証」を待つことにも似ている。確かに、七仏を通じる戒と言うことは難しいけれども、三乘十二分教をも、皆この宗門に入れて説明されるので、『阿含經』の説を必ずしも小乗と言つて取らないわけではない。「諸惡」とは、善・惡・無記の三性の中の「惡性」で、しまいには本当に教家とも小乗ともはつきりと言うべきであるけれども、「七仏の法道、かならず七仏の法道のごとし」とある。「箇裏の通消息なり」と言われる「是諸仏教」（是れ諸仏の教え）である。また「^{〔第二段〕}百千万仏の教行証」である。「^{〔第六段〕}阿耨多羅三藐三菩提」と言うからには、小乗の教えとすべきではないことは明らかである。

仏法はことばで表わすことはできないと言うべきではない。既に七仏通戒の偈がある。どうしてこの道理が出てくるのだろう。〈世間で言う仏法は、「ことばで言い表わされるほどのことは、全く仏法ではない」と説く。このことは誤った見方である。〉そもそも、小乗の法のことばによつて、大乗至極の道に引き入れて理解することは難しいけれども、余門で物を理解するようには理解してはいけない。そうであるから、今の道理も聞いて納得すべきである。「^{〔第一段〕}七仏の法道」は「かならず七仏の法道のことし」というのを、教家で「前仏」と「後仏」の体は皆同じと説くようには理解してはならない。仏がそなえている法は、前後「の仏で違い」はない。「^{〔第六段〕}如三世諸仏説法之儀式」（三世諸仏の説法の儀式の如し）などと言うのは、仏はかわるけれども、その法が同じことを、やはり「如し」とも「おなじ」とも説く。

仏ノ定ニアルヘシトニ、タトヘハ黃色ニニカキ味具シタレハトテ同ト難云、色ハ眼ニツモ、是ハヒトシカラス、千里万里ヲ隔タリトモ、キナル色ト黃ナル色トコソシタシクテ、一ナル味ハ猶別ナルヘシ、争一ナルヘキヤ、尤可ニ分別ニ。

\聞云、祖宗ト云ハ、七仏ノミニアラス、以前以後ニモ通スヘシ、通戒ト云ハ、ツネニハ七仏ニ各々ノ自証ラノフ、諸惡（五八九a）莫作ノ偈ハ、七仏一切衆生ニカウフラシメティマシムルカニヘニ、通戒ト云フト心得ヘ、今ノ心ハシカアラス、仏ニ通別ノ法ナシ、通別ハ仏ノ法ナリ、故ニ付法ノコ、ロ、イマシメノ詞トナレルヲ、通戒ノ偈トハ云ヘキ、私云、通別ハ仏ノ法ヘト云フ、通別ハ諸惡莫作ヲ通トモ別とモ仕ヘシ、是程ノ通別ヘ、仏ニ通別ノ法ナシト云ハ、能所彼是ノ差別ヲ

イテ、通ト云ヒ別ト云フベ、

無上菩提ノ上ハ諸惡不可有、只莫作、人ト惡ト能所ヲ、クヘカラス、ツクルヘキ諸惡ノアルヲ、ツクル事ナカレト云ニテハアラス、大海ヲトクトキ、不宿死屍（五八九b）ト云カ如シ、死屍ハナケレトモ大海不宿死屍

「ここでは」そうではない。これはただまさしく、七仏の「法」道は七仏の「法道の」ようにあるはずであるというのである。例えば、黄色に苦い味をそなえているからといって、「黄色の物は皆」同じ「ようく」とは言い難い。色は眼に伝え、味は舌に伝える。「黄色の物と苦い物とが」その体は一つで、ぴったり一つであっても、これ（色と味）は等しくない。千里万里を隔たっていても、黄色と黄色の色と黄である色とがぴったり一つであって、一つである味というものはやはり「色とは」別であろう。どうして一つであろうか。特に考えるべきである。

「聞〔書〕」に言つてはいる。「祖宗」と言うのは、「七仏」だけではない。「七仏」以前、「七仏」以後にも通じるはずである。「通戒」というのは、いつもは七仏に各々の自証を述べる。諸惡莫作の偈は、七仏が一切衆生に受けさせて戒めるから「通戒」と言うと理解するのである。ここで意味はそうではない。仏に通別の法はない。「だが」通別は仏の法である。だから付法の意味、戒めのことばなどつているのを、「通戒」の偈と言うべきである。

私は言つた。通別は仏の法であると言う。通別は、「諸惡莫作」を通とも別とも使うべきである。これくらいの通別である。仏に通別の法はないと言うのは、能所、彼是の区別をつけて、通と言ひ、別と言うのである。

「^{〔第六段〕}無上菩提」であるからには、「諸惡」はあるはずがない。ただ「莫作」である。人と惡と「^{〔第七段〕}いふような」能所をおくべきではない。作るはずの「諸惡」があるので、「つぐることなれ」と言うのではない。大海を説くとき、不宿死屍（死屍を宿さず）と言うようなものである。死屍はないけれども、大海不宿死屍の道理が

ノ道理アリ、仏性海ヲトクトキハ莫妄想ト云カ如シ、妄想ナル事ノ有ニテハナケレトモ、莫妄想トハイハル、べ、妄法無故ト云事モアリ、是妄想ナルヘシ、

戒ハ制止ト云ヘハ、諸惡ノツクラレヌヘキヲセイシテ莫作ト云ニ似タレトモ、然ルニハアラサルヘシ、諸惡ヲ別ニ置テ莫作ト制スルニテハナシ、ヤカテ諸惡カ莫作ナル、仏戒ヲハ諸仏ノ本源、行菩薩道ノ根本ト云ユヘニ仏教ナルヘシ、教トクタスマシ、一戒光（五九〇a）明金剛宝戒ト云フ、一切仏本源、仏性種子ト云フ、シカレハ七仏通戒ハ此心ナルヘシ、制止トハカリニ思ヘカラス、如⁽⁷⁾此云時ハ、又是諸仏教トノミハ云ヘカラス、是諸仏行トモ、是諸仏証トモ云ヘシ、教ト云ヘハトテ、因位ニ置テ果位ヲ待ニアラス、又七仏通戒トノミ不可⁽⁸⁾云、七仏通教トモ、七仏通行トモ、七仏通証トモ云ヘシ、所詮通戒トハ是無上菩提⁽⁹⁾、阿耨多羅三藐三菩提⁽¹⁰⁾、無上菩提ハ諸惡莫作ベト云ヘトモ、又諸惡莫作ヲ無上菩提ト難⁽¹¹⁾云、コノユヘハ人天三乘等ノ心得ル諸惡莫作ハ非⁽¹²⁾無上菩提⁽¹³⁾（五九〇b）

ある。仏性海を説くときは莫妄想と言⁽⁷⁾うようなものである。妄想であることがあるのではないけれども、莫妄想と言⁽¹⁴⁾われるのである。「それは」妄法がないからということもある。これが妄想であろう。

「戒」は制止⁽⁸⁾と言うと、「諸惡」がきっと作られるはずであるのを制して、「莫作」（作す莫かれ）と言うようであるけれども、そうではないはずである。「諸惡」を別において、「莫作」と制するのではない。まさに「諸惡」が「莫作」であるのである。仏戒を諸仏の本源、菩薩道を行⁽⁹⁾するの根本⁽¹⁰⁾と言うのであるから「仏教」であろう。教と見下すべきではない。「一戒光明金剛宝戒」と言う。「一切仏本源」（一切の仏の本源）「仏性種子」（仏性の種子）と言う。そうであれば、七仏通戒はこの意味であろう。制止とだけに思⁽¹¹⁾うべきではない。このように言う時は、また「是諸仏教」とのみ言⁽¹²⁾うべきではない。「是諸仏行」とも、「是諸仏証」とも言⁽¹³⁾うべきである。「教」と言うからといって、因位において果位を待つのではない。また「七仏通戒」とだけ言⁽¹⁴⁾うべきではない。「七仏通教」とも、「七仏通行」とも、「七仏通証」とも言⁽¹⁵⁾うべきである。結局、「通戒」というのは、これは「無上菩提」である。「阿耨多羅三藐三菩提」である。無上菩提は諸惡莫作であると言うけれども、更に諸惡莫作を無上菩提と言⁽¹⁶⁾うことは難しい。このわけは、人・天・三乗等が理解する諸惡莫作は、無上菩提ではないのであるから。

聞云、仏祖ノ法門ハ相伝ヲ以テソノ実ヲサタム、正伝者前仏ヨリ後仏ニマサシクツタヘシナリ、是ニヨリテ今ノ釈迦ノ法ハ弥勒菩薩ニ

付属スト云フコト、応仏一化ノヲモテ、シ
カアルニ釈尊ステニ吾有正法眼藏付属摩訶迦
葉ト宣説シマシマス、迦葉後付属阿難、阿難
亦付属商那和修云々、如^レ此正伝シ來事至^二
今^一タユル事ナシ、此正伝ナキ物ハ、ワレ法門
ヲ心ヘタリト名称ストモ云ヘトモ、理トシテ
アタラサルナリ、外道ノ邪見ト云モ、ミツカ
ラ諸法ニヨイテ推度シテ見ヲ、コス、此ニヘ
ニモロ^ヘノ外道(五九一-a)見解ミナコトナ
リ、仏法ハシカラス、相伝相嗣タシカナル
ニ、時ニシタカヒ、ヲリニヨリテソノ詞
コトナルニ、タレトモ、ソノ理イサ、カモタ
ニヘニ、時ニシタカヒ、ヲリニヨリテソノ詞
カハヌナリ、イマ此七仏ノ偈、コトナリト云
ヘトモ其理一ナルカ如シ、シカアルニ相伝ト
云フニシキテ、先前仏後仏ト云事ヲヨク^ヘ
アキラムヘシ、ツネニ是ヲ心得ニハ、因位ノ
行願満足シテ、智断究竟スルトキ仏果ノ功德
ステニアラハル、仏ノ一期所ニシタカヒ、機
ニヨリテ住世ニ久近アリ、一期ステニヲハリ
ヌレハ、法ヲ後仏ニ付属シテ、前仏ハ涅槃ニ
入タマヒヌ、過去遠^ヘ(五九一-b)ヨリ如^レ
此成仏シ涅槃スル仏ミ、前後ニ無量^ヘ、是ニ
依テ前後ノ化道⁽¹⁾ツキヌレハ、後仏ニ付属シ、
後仏ノ化道ツキヌレハ、又後仏ニ付属ス、如^レ
此ナルニヘニ、仏々ハ前後ニ出入シタマヘト

迦の法は弥勒菩薩に付属するという「が、この」ことは、應身仏「としての」一
代の教化の面である。そうであるが、釈尊は既に「吾に正法眼藏有り、摩訶迦葉
に付属す」と説示された。迦葉は後に阿難に付属し、阿難はまた商那和修に付属
し、……。このように正伝して来て、今に至るまで絶えることがない。この正伝
がない者は、「私は法門を理解した」と言つたとしても、理としては当らないの
である。外道の誤った見解と言うのも、自らが諸法について推し測つて見解をお
こす。このゆえに、諸の外道の見解は皆異なる。仏法はそうではない。相伝相嗣
が確かにあるから、時に応じ、折によつてそのことばが異なるようであつても、
その理は少しも違わないのである。今、この七仏「通戒」の偈は、異なると言う
けれども、その理は一つであるようなものである。そうであるから、相伝といふ
ことに関して、先ず「前仏後仏」ということを、十分に明らかにすべきである。
いつもこれを理解するに、「修行時代の行への誓願が成就して、智慧をもつて煩惱
を断じて最後に至つたとき、仏果の功德はすでに顯われている。仏の一生は教化
する場所にしたがい、教化の相手によって、住世に長短がある。一生がすでに終
つたので法を後仏に付属して、前仏は涅槃にお入りになつた。ずっと過去から、
このように成仏し、涅槃する仏達は前後に無量である。この故に、前仏の化道が
尽きたので後仏に付属し、後仏の化道が尽きたのでまた後仏に付属する。このよ
うであるから、仏達は前後に出入されるけれども、法門は今に伝わつて絶えない」
というのである。このように言うのがいつものならわしである。ここでの宗門の
「前仏後仏」「仏前仏後」などの意味は、後のことばで理解できる。

モ、法門ハ今ニツタハリテタヘスト云ナリ、
カヤウニイフツネノ習シテ、今宗門ノ前仏後仏
仏前仏後トラノ義、ノチノ詞ニキコニ、

或人疑曰、前仏入滅ト云ヘトモ、法ヲ後仏ニ
付属スト云フニ、何咎カアルヤ、

答曰、法ト仏久近同時ナルヘシ、前仏入滅
(五九二-a) シテ後仏ニト、ムト云ハ、仏ハ
生滅シ、法ハ常住ナルト云フトカアリヌヘ
シ、如何、重疑曰、應仏ノ習ハ機ニ隨テ久近
アリ、故ニ前後アリ、生死アルニ似タリ、若
其無ニ前後ト云ハ、不可レ謂「應仏」、今ノ義
ノコトクナラハ法身常住ヘト云フ道理ナリ、
教云、三身ニ内外ヲ立テ、法身ハ常住ニシ
テ應身ハ無常ヘト云フ、猶淺近ノ教也、非ニ
實教意、況哉今ノ宗門ノ心、不可レ有ニ内外、
仏法ニハ揔前後ナシ、又伝嗣ノ義ナシ、ソノユ
ヘハ、ツタヘヌツキタルトキハ前仏ヲ、カサ
ルナリ、ユヘニ前仏ヨリ後仏ニ正伝ス、後仏
ヨリ前仏(五九二-b) ニ相嗣スト云フナリ、
私云、又ヨノ正伝相嗣ト云事坐禪箴ニアルカ、
薬山如、此單傳スル事、ステニ釈迦牟尼仏ヨリ
直下三十六代ナリ、薬山ヨリ向上ヲタツルニ、
三十六代ニ釈迦牟尼仏アリト云フ、是ハ下ニ
対シタル向上ニアラス、上ニ対シタル直下ニ
アラス、世間ノ上下ニハコトナルヘシ、タ、ヲ

「ある人が疑つて言つた。「前仏が入滅すると言うが、「その時、前仏が」法門を
後仏に付属すると言うと、どんな咎があるのか。」

「答えて言つた。「法と仏とは時間的には同時であろう。前仏が入滅して「法を」
後仏に残すというのは、仏は生滅し、法は常住であるという咎があるにちがいな
い。どうであろう。」再び疑つて言つた。「應身仏の常は、教化の相手に随つて
〔住世に〕長短がある。だから前後があり、生死があるように見える。もし前後
がないと言うならば、應身仏とは言えない。」「答えて言つた。」「今の意味のよう
であるならば、法身は常住であるという道理である。教「家」で言う。『三身に
内外を立て、法身は常住であつて、應身は無常である』と言う。それでもなお浅
薄で卑近な教えである。本当の教えの意ではない。ましてや、今の宗門の道理は、
内外があるはずがない。仏法には全く前後がない。また伝嗣の意味もない。そ
のわけは、伝えた、嗣いだときは前仏をおかないのである。だから『前仏より後仏
に正伝ス』、『後仏』より『前仏に相嗣』すと言うのである。」

私は言った。またこの「正伝」「相嗣」ということは、坐禪箴の巻にある。「藥
山かくのごとく單傳すること、すでに釈迦牟尼仏より直下三十六代なり。薬山よ
り向上をたづねるに、三十六代に釈迦牟尼仏あり」とある。これは下に対した
「向上」ではない。上に対した「直下」ではない。世間で用いるところの上下と
は異なるはずである。ただ同じ「ものの」上で、上とも説き、下とも言うべきで
ある。例えば、「釈迦牟尼仏より直下」に「三十六代」に釈迦牟尼仏がある。「藥

ナシキ上ニ上トモトキ下トモ云ヘシ、タトヘ
ハ釈迦牟尼仏ヨリ直下ニ三十六代ニ釈迦牟尼
仏アリ、薬山ヨリ向上三十六代ニ^{右ニハ前仏後仏皆}薬山ニアリ
ト云ハムカ如シ、(五九三a) 前仏後仏体皆
同ト云フ詞ヲハキラビ、コニハ引レ之如何、
同トモ云ヒ、又過去ノ諸仏ハ我弟子也ト釈迦
ハ被仰キ、

\私云、持戒ト云ニ付テモ可ニ心得一方々ア
リ、止持作持ト教ニハ談スルナリ、タトヘハ
悪ヲト、ムヘシト持ツ持モアリ、コレ止持ナ
リ、可成事ヲ可成ト持ツ持モアリ、コレ作
持ナリ、又仏果上ノ止惡修善モアルヘシ、無
上菩提コレ

\タ、七仏ノミニアラス、是諸仏教ト云フ、
阿含經ニ七仏ヲアカルユヘニ、七仏トハ云ヘ
トモ、カナラス七ニト、コホルヘカラス、是
諸仏教ト云ユヘニ、(五九三b)

「私は言つた。持戒ということに関しても、理解すべきあれこれがある。「止持」「作持」と教では説くのである。例えば、惡を止めようとして「戒を」持つ「持」もある。これが「止持」である。作すべき」と（善）を作そうとして「戒を」持つ「持」もある。これが「作持」である。また、仏果の上の止惡修善もあるはずである。無上菩提がこれである。

「「ただ七仏のみにあらず、是諸仏教なり」とある。『阿含經』に七仏をあげるから、七仏とは言うけれども、必ずしも七仏に止まるべきではない。「是諸仏教」（是れ諸仏の教えなり）と言うのであるから。

〔原本欠丁〕

(五九四a)

〔原本は丁を欠く〕

\ハユル七仏ノ法道、必七仏ノ法道ノ如シト
云フ、聞云、是ハ前仏後仏ノ正伝相嗣ノヤウ
ヲノフルナリ、コレニ付テ先ウタカヒアリ、
タトヘハ毗婆戸仏ヨリ尸棄仏ニ正伝シ、尸棄
仏ヨリ毗舍浮仏ニ正伝、如レ此ナルヲ、前仏
ヨリ後仏ニ正伝ストハキコニ、シカアレハ毗
される。そうであれば、嗣婆戸仏の法道は尸棄仏の法道の」としと言うべきであ

山より向上」「三十六代」に薬山があると言ふようなものである。前仏と後仏の體は皆同じとも言い、また過去の諸仏は我が弟子であると釈迦はおっしゃつた。⁽¹³⁾
(以前には前仏は後仏ハ皆同じことばを斥け、ここにはこれを引くのはどうしてであ
らう。)

婆戸仏ノ法道ハ「棄仏」ノ法道ノ如シト云ヘキヲ、前仏ヨリ後仏ニ正伝スル義ヲノフルニ、七仏ノ法道ハ七仏ノ法道ノ如シト、七仏ヲ同時ニナラヘラル、義、如何義云、マコトニ前後ヲツネニタツルニハ、イマノ前後ハヲナシカラ（五九四b）ス、今仏家ニ前後ライフニハ、前カナラス後ニ対セス、後カナラス前ニマタレス、前ニ三世アリ、後ニ三世アリ、前ヨリサキナル後アルヘン、前ヨリサキナル前アルヘシ、前ニ七仏アリ諸仏アリ、後ニ七仏アリ諸仏アリ、前三ミナリ後三ミナリ、カルカユヘニ毗婆戸仏ノ法道毗婆戸仏ノ法道ノコトシ、毗婆戸仏ノ法道ハ七仏ノ法道ニヲナシキカユヘニ、七仏ノ法道ハ七仏ノ法道ノ如シ、前仏後仏ノ正伝相嗣コノ道理ニテアルナリ、私云、前ニ三世アリ、後ニ三世有ト云ハ、前（五九五a）後ナシト云心ナリ、前三ミ後三ミト云モ前後ナキ詞也、此道理ニ付テ前仏トモ後仏トモ云ル、ナリ、

「七仏」ノ法道必七仏ノ法道ノ如シト云、七ノ字ハ、毗婆戸仏ヨリ今ノ釈迦マテヲカソヘテ七仏ト云トキニ、釈迦ヨリ後ニイテキタラム仏ノトキハ、毗婆戸仏ヲスツヘキカ、又迦葉仏ノ世ニハイカナル仏ライツクニクハヘテ七仏トハカソフヘキソ、毗婆戸仏ノ上ニ仏ヲ一ヲ

「私は言った。前に三世があり、後に三世があるというのは、前後がない」という意味である。前三三三、後三三三というのも、前後がない「ことを表わす」ことばである。この道理に従つて「前仏」とも「後仏」とも言われるのである。

「「七仏」の法道、かならず七仏の法道のことし」とある。「七」の字は、毗婆戸仏より今釈迦「牟尼仏」までを数えて七仏というときに、釈迦「牟尼仏」よりも後に出て来たような仏のときには、「毗婆戸仏より数えると八仏となるから」毗婆戸仏を捨てるべきか。また、「釈迦牟尼仏の前の」迦葉仏の世には、どのような仏を、どこに加えて「七仏」と数えるべきか。毗婆戸仏の前に仏を一つ置く

クカ不審へ、所詮諸仏ノ法道ハ諸仏ノ法道ノ如シト心得ヘキヲヤ、（五九五b）

相伝相嗣ナラ箇裏ノ通消息ヘト云、聞云、相伝相嗣、非前非後、他ヨリ自ニ伝ルニアラス、自法ヲ他ニ嗣スルニアラス、前仏箇裏ノ消息ハシタシク前仏ノ箇裏ニ通シ、後仏箇裏ノ消息ハカナラス後仏ノ箇裏ニ通ス、コノユヘニ前後際断シテ前仏モ出世シ、際断前後シテ後仏モ出世ス、相見セサレトモ面授正伝シ、面授セサレトモ相見相嗣スル道理ナリ、コノユヘニ前仏ヨリ後仏ニ相伝シ、後仏ヨリ前仏ニ相伝スル、箇裏ノ通消息ヘ、自仏他仏、新仏古仏シカシ（五九六a）ナカラ箇裏ノ通消息ヘ、吾有正法眼藏、付屬摩訶迦葉、箇裏ノ通消息ヘ、皮肉骨髓ノ汝吾全得ナル、アニ箇裏ノ通消息ニアラサラムヤ、

私云、正伝モ相嗣モ只同詞ヘ、別ニ思ヘキニアラス、但サアラムニヘ、此御詞頗似無詮、前仏ヨリ後仏ニ正伝スト云ヘ、常ノ義ヘ、後仏ハ前仏ニ相嗣セリト云詞ヲ、世間ノ如クニハ不ニ心得シテ、後仏カ前仏ヘサカサマニツクヤウニ心得ヘキカ、シカニハアラス、前仏モ後仏モサネテ七仏一仏ト云ハムカ如シ、

（五九六b）

ステニ是諸仏教ナリ、百千万仏ノ教行証ナリ

のかよく分からぬ。結局、「諸仏の法道は諸仏の法道のことし」と理解すべきか。

「相伝相嗣、なほ箇裏の通消息なり」とある。聞〔書〕に言つてゐる。「相伝相嗣」は、前にではなく後にではなく、他より自に伝えるのではない。自らの法を他に嗣ぐのではない。前仏の箇裏（ここ）の消息は、親しく前仏の箇裏に通じ、後仏の箇裏の消息は、必ず後仏の箇裏に通じる。この故に、前後際断して前仏も出世し、際断前後して後仏も出世する。「前仏と後仏は」相見しないけれども面授正伝し、面授しないけれども相見相嗣する道理である。この故に、前仏より後仏に相伝し、後仏より前仏に相伝する「箇裏の通消息」である。自仏他仏、新仏古仏は、すべて「箇裏の通消息」である。

「吾に正法眼藏有り、摩訶迦葉に付属す」は、「箇裏の通消息」である。皮肉骨髓の汝も吾も全得であるのが、どうして「箇裏の通消息」でないであろうか。

「私は言った。「正伝」も「相嗣」も全く同じ「意味の」ことばである。異なるものと思つてはいけない。もつとも、そうであるときだ、このおことばは、はなはだ無意味に思われる。「前仏より後仏に正伝す」というのは、ありきたりのことである。「後仏は前仏に相嗣せり」ということばを、世間「で理解する」ようには理解しないで、後仏が前仏へ逆に付属するように理解すべきか。そうではない。前仏も後仏もまとめて七仏が一仏というようなものである。

ト云事、聞云、サキニタ、七仏ノミニアラス
是諸仏教ヘト云ハ、七仏ノカスヲ諸仏ト増ス
ルコ、ロアリ、イマハステニ是諸仏教トイフ
カユヘニ、是諸仏教行(14)、是諸仏証ナリ、教
行証ハモトヨリ諸仏ノ上ニヲク、教行ハ因位
ニシテ証ヲ果上ニタテサルユヘナリ、ソノ心
次(15)ニミエタリ、初ノ段ニ七仏祖宗ノ通戒
トシテトアル是、前云ヨリ後仏ニ正伝ス、
後仏ハ前仏ニ相付セリト云是、タ、七仏ノ
ミニアラス、是諸仏教ナリトイフ是、已上
三箇条、シカルヲコノ道理ヲ（五九七a）
功夫参考スヘシトテ、イハユル七仏ノ法道カ
ナラス七仏ノ法道ノ如シ、相伝相嗣ナヲ箇裏
ノ通消息、ステニ是諸仏教ナリ、百千万仏
ノ教行証ヘトアリ、コレヲアテ、心得ハ、
七云祖宗ノ通戒ト云証ニハ七仏ノ法道カナラス七
正伝相嗣ノ証ニハ箇裏ノ通消息エトイフ、
是諸仏教积ニハ百千万仏ノ教行証ナリトイフ、
但立帰テ又アツルニハ、七仏ノミニアラス
ト云詞ヲ、相伝ニモ、相嗣ニモ、箇裏ノ通
消息ニモ、是諸仏教ニモ、教行証ニモアツ
ヘシ、聊モ不可相違(16)（五九七b）
イマイフ所ノ諸惡ハ、善性・惡性・無記性ノ中ニ
惡性アリ、ソノ性コレ無生、善性無記性等
モ又無生、無漏ナリ、実相ヘトイフトモ、

てはいる。先「[の第一段]」「ただ七仏のみにあらず、是諸仏教なり」と言うのは、「七仏」の数を「諸仏」と増す意味がある。ここでは既に「是諸仏教」と言うのであるから、是諸仏行である。是諸仏証である。教行証はもともと諸仏の上に置く。教行は因位にあって、証を果の上にたてないからである。その意味は次第次第にわかった。初の段に「七仏祖宗の通戒として」とある「これが一」。「前仏より後仏に正伝す、後仏は前仏に相嗣せり」とある「これが二」。「ただ七仏のみにあらず、是諸仏教なり」とある「これが三」。以上の三箇条である。ところが、「この道理を功夫参考すべし」と言って、「いはゆる、七仏の法道、かならず七仏の法道のごとし。相伝相嗣、なほ箇裏の通消息なり。すでに是諸仏教なり、百千万仏の教行証なり」とある。これを割り当てる理解するならば、「七仏祖宗の通戒」という証には、「七仏の法道、かならず七仏の法道のごとし」と言う。

「正伝」「相嗣」の証には、「箇裏の通消息なり」と言う。

「是諸仏教」の証には、「百千万仏の教行証なり」と言う。

しかしながら、あらためて再びまた當てはめるに、「七仏のみにあらず」ということばを、「相伝」にも、「相嗣」にも、「箇裏の通消息」にも、「是諸仏教」にも、「教行証」にも当てるべきである。少しも相違するはずがないのである。

「(第三段)」「いまいふところの諸惡者、善性・惡性・無記性のなかに惡性あり。その性これ無生なり。善性・無記性等もまた無生なり、無漏なり、實相なりといふとも、」

聞云、コレヨリシモハシハラク諸惡ノ詞ヲノ
ヘラル、ナリ、但コノ段ニ拵テ善惡無記ノ三
性無生無漏實相ベトモト云ハ、諸法實相ベ、
諸法無生ナリナムトイフホトノ事ナリ、

私云、此段ハ諸惡莫作ノ諸惡ヲアル許アカル許アカル、
但無生無漏實相ヲイヒアラハス事ハ、始終ヲ
チタツヘキ事ヲイヒヲクナリ、

性コレ無生ベトイフナト、惡性ノ惡ノ字ヲス
ツルソ（五九八a）ト覺ヘタレトモ、善性無
記性等モ又無生ナリ、無漏ムル、實相ムツサヘトアレ
ハ、惡性ノ性ノ字許アリトリティイフ、何難カア
ラムヤ、抑無生無漏トアレハ、惡性ニハ中ア
シク聞ユレトモ、三性ノ箇裏ニ許多般ノ法有
トテ、諸惡ハ此界カイノ惡ト他界ノ惡ト同不同ア
リ、仏道ト世間ト道惡道善道無記ハルカニ殊
異アリト見タリ、仏法ノ上ニテハ諸惡トハ、
カラス仕ナリ、凡阿耨多羅三藐三菩提ノ上ニ
ハ惡アルヘカラスト心得テノカムハ非ニ本意、諸法
三界ヲイタシテ一心トイフヘキ様ナシ、諸法
ヲ、キテ実相ト云ヘキ様ナシ、雖然大乘至
極ノ法ヲトク詞ニハ、三界唯一心トモ、諸
(五九八b) 法實相トモイフカ如シ、イマモ
又諸惡莫作ト云ム、又三性ノウチ無記ト云
ハ、人ノハタエラサスナリ、コノニヘハナニ

聞「書」に言つてゐる。これから後は、少しの間「諸惡」のことばをお述べにな
るのである。もつとも、この段に、すべて「善「性」・惡「性」・無記「性」」の
「三性」は、「無生「なり」、無漏「なり」、實相なり「といふ」とも「といふのは、
諸法は實相である、諸法は無生であるなど」というほどのことである。

「私は言つた。この段は、諸惡莫作の「諸惡」を取り上げるだけである。しかし
ながら、「それが」「無生」「無漏」「實相」を表現するといふことは、ついには
「それらに」落ち着くであろう」とを言つておくれのである。

「性これ無生なり」と言うなどは、「惡性」の惡の字を捨てると思われるけれ
ども、「善性・無記性等もまた無生なり無漏なり、實相なり」とあるので、「惡
性」の「性」の字だけを取り上げて言う「ことに」どのような欠点があるのである
うか。そもそも、「善性・無記性等も」「無生」「無漏」とあるので、「惡性」で
は中ぐらい悪く受け取られるけれども、「三性の箇裏に、許多般の法あり」とあ
つて、「諸惡は、此界の惡と他界の惡と同不同第四段アリ」「仏道と世間と、道惡・道
善・道無記、はるかに殊異あり」と知つた。仏法の上では「諸惡」とためらわな
いでつかうのである。大体、阿耨多羅三藐三菩提の上には惡があるはずがないと
理解して、「惡から」離れるのは本意ではない。三界を提示して一心と言わなければ
ならぬ理由はない。諸法を聞いて實相と言わなければならない理由はない。
い。そうではあるが、大乗の至極の法を説くことには、三界唯一心とも、諸法
實相とも言うようなものである。ここでも、また「諸惡莫作」と言つのである。
また、三性の内の「無記「性」」というのは、人のはだを指すのである。こうい
うわけで、何と決めるられないことを言つのである。心意識に付けた無記もある
はずである。

トサタムヘキ事ナキヲ云々、心意識ニ付タル
無記モアルヘシ、

諸惡莫作ノ言ハ大乗小乘共ニ用之、止惡修善コレナリ、大乗ノ心地ニハ惡トシテト、ムヘキナシ、善トシテ修ヘキナシトイヒテ、惡見ヲ、コスコトアリ、能ミ可ニ参考一四教ノ配立ニモヨルヘシ、又コノ諸惡莫作ノ詞ニツキテモ、法文ヲヤカテ心得ヘキニアラス、法文道理ニツキテコソ此文ヲハ心得ヘケレ、惡ツクル事ナカ（五九九a）レ、善ヲ奉行スヘントカナラスヨムヘキニアラス、コノ談ノ始終ハ只莫作ト云ハル、ナリ、莫作ヲハツクル事ナシレヨムヘキカ、諸惡ハ作業ナレハツクル事ナカレト仏イマシメヲハシマスト覺タリ、是モ止惡ノ為ハアシカラネット、此義ニテハナシ、惡ノ作業ライマシムルニアラス、諸惡ハ莫作、諸惡ト莫作ト二ノ詞トハ不可ニ心得、シカアレハツクルコトナシトヨムヘケレトモ、ツクル事ナカレトヨミテナシト心得カ正説ニテアルヘキ、ナカレトイマシムル詞ニテナシト心得ヌル上ハ、ヤカテナカレト云々、タレカ磨博トミサラム、タレカ磨博ト外ニ誰ナキユヘ、誰カナカラムニハ不見ト云ニ不及、誰ナキユヘニ見ヘカラスト、

「「諸惡莫作」のことばは、大乗も小乗もともに用いる。惡を止めて善を修することがこれである。大乗の考へでは、惡として止めなければならないことはない、善として修さなければならぬことはないと言つて、誤った見解をおこすことがある。十分に参考すべきである。「化法の」四教の配立にもよるべきである。また、この「諸惡莫作」のことばに關しても、法文をそのまま理解すべきではない。法文の道理に沿つてこの文を理解すべきである。「惡を作ること莫かれ、善を奉行すべし」と必ずしも読むべきではない。この話の始めから終りまでべて、ただ「莫作」と言われるのである。「莫作」を「作ること莫し」と読むべきか。「諸惡」は行いを作すことである、「作ること莫かれ」と仏が戒めなさると思われた。これも、止惡のためには悪くあるなど。この意味ではない。悪い行いを作すことを戒めるのではない。「諸惡」は「莫作」である。「諸惡」と「莫作」と二つのことばとは理解すべきではない。そうであるから、「作ること莫し」と読むべきであるけれども、「作ること莫かれ」と読んで、「莫し」と理解するのが正説であるはずである。「莫かれ」と戒めることばで「莫し」と理解したからには、そのまま「莫かれ」と言うのである。「たれか磨博とみざらん」⁽¹⁶⁾は、誰が磨博と見るであろうという意味あいである。この意味は、磨博の外に誰もいないのであるからである。誰かいなければ見ないということはいうまでもない。誰もいないのであるから見ることができないのである。

万像百草ヲ仏ベト談シ、庭前柏樹子ヲ祖意ト
トク、コレ諸法ヲ、シヒタ、ケテ仏法ト云ニ
似レトモサニハアラス、麻三斤ト云フモ、諸
法ノ中ノ万像ノ一ヲ云様ニ聞ユレトモ、是又
不可^レ然、万像ヒロカラス、一塵スクナキニ
アラス、庭前柏樹子トイフ、牆壁瓦礫仏身ト
トケハ、柏樹子祖師ノ意トイハサルヘキニア
ラスト心得ハ、ナヲ非^レ本意^タ、柏樹（六〇〇）

「万像百草を仏であると語り、庭前の柏樹子を祖意と説く。これは諸法を無理に
混同して仏法と言うのに似ているけれどもそうではない。麻三斤と言うのも、諸
法の中の万像の一つを言うように受け取られるけれども、これもまたそうではな
い。万像は数が多いのではない。一塵は少ないのではない。庭前の柏樹子と言う
[が]、牆壁瓦礫を仏身と説くから、柏樹子を祖師の意と言わないはずはないと理
解するのは、まだ本意ではない。ただ柏樹子と説くのが、こちらの道理であるの
である。

○ a) ト、クカ、コナタノ道理ニテアルべ、
諸法実相ト談ルニ、其儀非^レ一、或仏法ヲイ
フニ、諸法ヲ強為シテ是實相ベト心得ル輩ア
リ、又諸法ノ本性モトヨリ理ナレハ、事ニコ
ソ諸法トワケテミニエレトモ、理ト解脱スルト
キ実相ベトモイフ、如^レ此ハ心得マシ、實相
諸法ベト可^ニ心得、實相々々ナリ、諸法々々
ナリト可^ニ心得、是等ノタケニテツクルヘキ
諸法ヲ別ニヲカネトモ、ツクルコトナカレト
云詞モイハル、

「「」の「三性の裏箇」に、許多般の法有ト云フ、聞
云、誠^レ無生無漏実相ノ道理ノ上ハ、善惡無
記等ノ（六〇〇b）差別アルヘカラスト云ヘ
トモ、マツ三性ノ箇裏ニ許多般ノ法アルコト
ヲノフルナリ、私云、裏箇ミ裏トコノ二字
ヲ打カヘテ云フ、箇裏ハコノウチトヨミテ分
際アリ、表裏ノ義ナリ、サカヒアリテキコ

「「」の「三性の裏箇」に、許多般の法あり」とある。聞「書」に言つてゐる。ま
とニ、「無生」「無漏」「實相」の道理の上は、善惡無記等の区別があるはずがな
いと^レうけれども、まず「三性の箇裏に許多般の法」があることを述べるのであ
る。私は言つた。「裏箇」「箇裏」と、この二字をひっくり返して言う。「箇裏」
は「このうち」と読んで限りがある。表裏の意味である。境があつて「表と裏
が」わかる。「裏箇」と言うのは、「裏と箇の一二字を」ただ寄せ合わせて「これ」

ニ、裏箇ト云ハ、タ、引合テコレト可ニ心得、
タトヘ裏面ナムト云カ如シ、

諸惡ハ此界ノ惡ト他界ノ惡ト同不同アリ、聞
云、諸惡ハト云ヨリハ、諸惡ノ多般ナル事ヲ
ノフルナリ、此界他界ノ同不同ト云ハ、衆生
ノ作業差別アルハ、世界ノ善惡不同アリ、イ
ハユル東西南北ノ四州ソノ果報勝劣アリ、タ
トヘハ南州ノ善惡、余州ノ善惡ニアラサル
也、（六〇一-a）又四州通シテ惡トナリ善ト
ナルモアルヘキ、

\(18)前時ト後時ト同不同アリ、

聞云、造作ノ法ノ習ニ、トキニ隨テカハルニ
ヘニ、前時後時同スル事モアリ、不同ナル事
モアル也、

\(19)天上ノ惡ト人間ノ惡ト不同アリ、

聞云、人間界ノ同果報ニ善惡アルカニヘニ同
不^{アリ}、天^上ノ果報ハ人間ノ果報ニコヘタ
ルニヘニ、天上ノ善惡ハ人間ノ善惡ト不同ア
リ云テ、同ノ詞ナキカ、厚薄ノ差別アルニヘ
ニ、同ノナキ歟、但ウスクコキコソアレ、人
間ノ善惡ノ天上ニアルモアルヘシ、（六〇一

b)

イハムヤ仏道ト世間ト道惡道善道無記ハルカ
ニ殊異アリ、

聞云、サキニハ世間ニ付テ此界他界、前時後

と理解すべきである。例えば「裏といふことを」裏面などと言ふようなものであ
る。

〔第四段〕
「諸惡は、此界の惡と他界の惡と同不同アリ。」聞「書」に言つてゐる。「諸惡
は」というところからは、諸惡が「多般」であることを述べるのである。「此界」
「他界」の「同不同」と言うのは、衆生が作した行ないに違ひがあるのは、「それ
ぞれの」世界の善惡が同じではない「からある」。いわゆる東西南北の四洲の果
報には勝劣がある。例えば、南〔暗部〕洲の善惡は、他の洲の善惡ではないので
ある。また、四洲通じて惡となり善となることもあるはずである。

「「先時と後時と同不同アリ。」

聞「書」に言つてゐる。作られたものの常として、時に随つて「善にも惡にも」
変るのであるから、前時も後時も同じこともあり、同じでないこともある。

「「天上の惡と人間の惡と不同なり。」

聞「書」に言つてゐる。人間界の同じ果報に善惡があるから同不同がある。天上
の果報は人間の果報を超えてゐるから、天上の善惡は人間の善惡と不同であると
言つて、「同」のことばがないのか。「果報に」厚薄の違いがあるから「同」がな
いのか。もつとも、薄く濃いことがある。人間の善惡が天上にもあるはずであ
る。

「「いはんや仏道と世間と、道惡・道善・道無記、はるかに殊異あり。」

聞「書」に言つてゐる。先には世間に關して、「此界・他界」「先時・後時」「天

時、天上人間ノ同不同、皆造作ノ故ニ、所ニヨリ時ニヨル同不同ナリ、今仏道ト世間トハ、境界ハルカニ異ナルカユヘニ、一向殊異ト云フ、是モ不同ノ一分也、私云、此道惡道善ナムト云道ノ字ハ、別ニ仏道ノ道⁽²⁰⁾トイハムトニハアラス、只惡ト云ヒ善ト云ヒ道無記ト云ト可ニ心得^一ナリ、

道ミチ 導ミチヒク 善イフ此ノ善ノ字ト、又口（六〇）一a）ノ字ヲ略シテ道ノ字ヲ、云トツネニヨムナリ、

\善惡ハ時ナリ、時ハ善惡ニアラスト云フ、聞云、此道理ニテハ、善惡ハ界也、界ハ非善惡^一トモ云ツヘシ、然而時ハ一切ニ通スルカユヘニ、彼此ノ所前後ノ時ニワタリテ善惡ノ同不同アル事ヲ結スル也、
善惡ハ法ナリ、法ハ善惡ニアラス、

聞云、サキニハ時与^レ界ニ付テ善惡ノ同不同アル事ヲ結シ、イマハ法ニ付テ善惡ノ法ノ同不同ヲ結スル也、善惡ノ体コレ法也、此善惡ノ法ハ、界ト時トニワタリテ（六〇）一b）同不同アルカユヘヤ、コノ心許多般ノ法アリト云ニキコヘタリ、
法等惡等ナリ、法等善等ナリ、
聞云、法ノ惡ナルアリ、法善ナルアルニ付テ法等ナレハ善惡モ等ベトキコユ、ソノ故ハ上

上・人間」の同不同「について述べられたが、これら」は、皆作られたものであるから、所により、時による同不同である。ここでは、仏道と世間とは境界があるかに異なるのであるから、ことじとく「殊異」と言う。これも「不同」の一つである。私は言つた。この「道惡・道善」などという「道」の字は、別に仏道を言おうとするのではない。ただ、惡と言い、善と言い、無記と言うと理解すべきである。

道^一みち^一、導^一みちびく^一、善^一いう^一。この「道」の字と、また「口」の字を略して「道」の字を、「言う」と常に読むのである。

「^{〔第五段〕}善惡は時なり、時は善惡にあらず」とある。

聞〔書〕に言つてゐる。この道理では、「善惡は界なり、界は善惡にあらず」とも言えよう。そうであるから、「時」は一切に通しるのであるから、彼此の所（界）、前後の時にわたつて善惡の同不同があることを結論するのである。

「善惡は法なり、法は善惡にあらず。」

聞〔書〕に言つてゐる。先には時と界に関して善惡の同不同があることを結論し、ここでは法に関する善惡の法の同不同を結論するのである。善惡の体は法である。この善惡の法は、界と時との両方に及んで同不同があるのであるから、この意味は「許多般の法あり」と言うように受け取られた。

「法等・惡等なり、法等・善等なり。」

聞〔書〕に言つてゐる。法が惡であることがあり、法が善であることがあること

ニステニ此三性ノ裏箇ニ許多般ノ法アリト云
ヘリ、

シカアルニ阿耨多羅三藐三菩提ヲ学スルニ、
聞教シ修行シ証果スルニ、深^シ遠ナリ妙ナ
リ、

聞云、此段ヨリ下ハ正ク諸惡莫作ノ説ノ道理
ベ、イマノ学ハ菩提ヲ耳根トシテ聞教シ、菩
提ヲ身根（六〇三a）トシテ修行シ、菩提ヲ
心トシテ証果スルユヘニ、教行証ヲナシク菩
提^{シカアレハスナハチ}、菩提深ナレハ教
行証モ深^シ、菩提遠ナル教行証モ遠^シ、菩提
妙ナルユヘニ教行証モ妙^{シカアレハスナハチ}、オホヨソ深妙遠
ノ三字ハ菩提一道ノ功徳ナリ、菩提一道ノ功
徳ハ教行証ノ全面ナリ、深モ浅ニタイシ、遠
モ近ニタイシ、妙モ麗ニタイシタル詞ナレ
ハ、阿耨多羅三藐三菩提ノ上ニハ云ヘキナラ
ネト、詞トナルトキハ又深遠妙ト云ハサルヘ
キニアラス、

此無上菩提ヲ或從知識シテキヽ、或從經卷シ
テ聞（六〇三b）ク、ハシメハ諸惡莫作トキ
コユル^{シカアレハスナハチ}、
聞云、知識ノ諸惡莫作トキカシムル正当恁麼
時、身ヲ以テキカシメ、心ヲ以テキカシムル、
經卷諸惡莫作ヲキカシムル、全經ヲ以テモキ
カシメ、半經ヲ以テモキカシム、又ハシメ諸

聞「書」に言つてゐる。この段より後は、まさしく諸惡莫作の説の道理である。

ここでの「学」は、「菩提」を耳根として「聞教し」、「菩提」を身根として「修
行し」、「菩提」を心として「証果する」のであるから、教行証が同じ「菩提」で
ある。そうであるからすなわち、「菩提」が深であるから教行証も「深」である。
「菩提」が遠である「から」教行証も「遠」である。「菩提」が妙であるから教行
証も「妙」である。大体、「深・妙・遠」の三字は、菩提一道の功徳である。菩
提一道の功徳は、教行証の全面である。深も浅に対し、遠も近に対し、妙も麗に
対したことばであるから、「阿耨多羅三藐三菩提」の上では言うべきではないけ
れども、ことばとなるときは、また「深・遠・妙」と言わないはずはない。

「「」の無上菩提を或從知識してきき、或從經卷してきく。はじめは、諸惡莫作
ときこゆるなり。」

聞「書」に言つてゐる。知識が諸惡莫作と聞かせるまさにその時は、身で聞か
せ、心で聞かせる。經卷が諸惡莫作と聞かせる「まさにその時は」、全經卷でも
聞かせ、半經卷でも聞かせる。また、「はじめ、諸惡莫作」と聞くだけではない。
終りも諸惡莫作と聞くのである。

に関して、「法等」であるので、「善・惡」も「等なり」と受け取られる。そのわ
けは、上すでに「」の三性の裏箇に、許多般の法あり」と言つてゐる。

「^{第六段}しかあるに、阿耨多羅三藐三菩提を學するに、聞教し、修行し、証果するに、
深なり、遠なり、妙なり。」

惡莫作トキクノミニアラス、ヲハリモ諸惡莫

作トキクべ、

\私云、此道理ハ、諸惡莫作^{ヌナハチ}則^ス諸惡莫作トキクべ、或從知識或從經卷スヘキ様ハ、是什麼物恁麼來ト云フ詞ヲキクニハ、タ、イカナルモノ、イツクヨリキタルソトキクニ、或從知識或從經卷シテキクニ（六〇四a）ハ仏性トキク、説似一物即不中トキクトキハ、一物ニ説似スルニスナハチアタラストキケハ、イタツラニヤミヌヘキヲ、或從知識或從經卷シテキクトキ、仏性ノ道理アキラケン、同詞ナレトモ尤或從知識スヘキナリ、或從經卷スヘキナリ、此或從知識シテキクハシメハ諸惡莫作トキコユトイフ、諸惡莫作ハステニ仏道ノ上ノ諸惡莫作ナリ、世間ニ非^レ如^レ思^ベ、

「私は言つた。この道理は、諸惡莫作をすなわち諸惡莫作と知るのである。或從知識・或從經卷すべき理由は、「是什麼物恁麼來」ということばを聞くときには、単に「いかなるものがどこから来たのか」と受け取るのに、或從知識・或從經卷して聞くときには、仏性と知る。「説似一物即不中」と「(い)うことばを」聞くときは、「一物に説似するにすなわちあたらず」と知るので、「何か説明しようとするばもう的にはすれど」むなしく終つてしまふであろうが、或從知識・或從經卷して聞くとき、仏性の道理が明らかである。同じことばであるけれども、特に或從知識すべきである、或從經卷すべきである。「」の「無上菩提を」或從知識「してさき、或從經卷」してさく。はじめは、諸惡莫作とき^ムとある。諸惡莫作は、まさしく仏道の上の諸惡莫作である。世間で考えるようではないのである。

\諸惡莫作トキコエサルハ非^レ仏正法^ス可^レ魔説トシルヘシ、諸惡莫作トキコユル仏正法^ス、

諸惡莫作トキコエサルト云^ハ、世間ノ如^レノ諸惡莫作ナルヘシ、（六〇四b）

「「諸惡莫作とき^ムえざるは、仏正法にあらず、魔説なるべし。しるべし、諸惡莫作とき^ムある、「これ」仏正法なり。」

「諸惡莫作とき^ムえざる」とあるのは、世間の「人々が考える」ような諸惡莫作「の意味に理解すること」であろう。

\無上菩提ノ説著^{セッショウ}ト成テ聞著セラル、ニ転^{スル}セラレテ、諸惡莫作トネカヒ、諸惡莫作トヲコナヒモテユク、諸惡ステニツクラレスナリユク所ニ、修行力タチマチニ見成ス、聞云、無上菩提ノ全体スナハチ説著トナリ、

聞教トナリ、転トナルカニヘニ、ネカヒモ莫作ノネカヒニシテ、ノチラマツニアラス、ヲコナフモ莫作ノヲコナヒナルカニヘニ非^レ待^レ証、諸惡ステニツクラレスナリヌルトキモ、ツクリツル諸惡ノ始^ハテツクラレスナリヌルニアラス、見成ノ修行力ハシメヲハリニカ、ハラヌナリ、（六〇五a）私云、諸惡ノツクラレスナルトハ三界唯一心ト体脱スルヲ云ヘシ

コノ見成ハ、尽地⁽²⁴⁾尽界尽時尽法ヲ量トシテ見成スル^ヘ、ソノ見成ハ莫作ヲ量トセリ、聞云、莫作ハ無上菩提^ヘ、コノ菩提⁽²⁵⁾尽地ニ見成シテアマル事ナシ、タラサル事ナシ、尽界ニ見成シテ初中後善ナリ、尽時ニ見成シテ過現当⁽²⁶⁾接^ス、尽法ニ見成シテ転セサル一塵ナシ、コノユヘニ見成ハ量ナリ、量ハ莫作^ヘ、

コノ見成ハ、尽地⁽²⁴⁾尽界尽時尽法ヲ量トシテ見成スル^ヘ、ソノ見成ハ莫作ヲ量トセリ、

「「この現成は、尽地・尽界・尽時・尽法を量として現成するなり。その量は、莫作を量とせり。」

聞〔書〕に言つてゐる。「莫作」は「無上菩提」である。この「菩提」は「尽地」に「現成」して余ることがない。足りないことがない。「尽界」に「現成」して初中後「みな」善である。「尽時」に「現成」して過去・現在・未来を摂す。「尽法」に「現成」して転じない一塵がない。この故に、「現成」は「尽地・尽界・尽時・尽法の」「量」である。「量」は「莫作」である。

「「量」と言うときには、有量の無量があり、無量の無量があるはずである。有量ト云ニハ、有量ノ無量アリ、無量ノ無量アル（六〇五b）ヘシ、有量ノ無量ト云ハ、恒河沙多沙ノカスヲ無量ト云カ如シ、一定恒河沙ノ量ハアルヘシ、恒河ハタ、河ニテコソアレ、其外ノ世界多カルヘシ、タ、大河ノ沙カ多ヲ此人界ニカソヘヌニテコソアレ、サレハ半恒河沙トモ、一恒河沙トモ、二恒河沙トモ、乃至無量恒河沙トモ云ヘシ、無量ト云ハ、今

り、「聞著」となり、「転」となるのであるから、「ねがひ」も「莫作」の「ねがひ」であつて、後を待つのではない。おこなうのも「莫作」の「おこなひ」であるから、証を待つのではない。「諸惡すでにつくられず」となつたときも、作つた諸惡がはじめて作られなくなつたのではない。「現成」の「修行力」は、始め、終わりにかかわらないのである。

私は言つた。「諸惡」が「つくられずなる」と言うのは、三界唯一心と体脱することを言うはずである。

ノ莫作ノ量ナルヘシ、無際限ニヘニ。

正当恁麼時ノ正当恁麼人ハ、諸惡ツクリヌヘキ所ニ住シ往来シ、諸惡ツクリヌヘキ縁ニ対シ、諸惡ツクル友ニマシハルニ似リト云ヘトモ、諸惡サラニ（六〇六a）ニツクラレサルナリ、

聞云、縁、人ヲヒキ、人、縁ニ染セラレムトキハ、正当恁麼ノ時ニアラス、諸惡莫作ノ正当恁麼時ハ、人ノ吾ナシ、縁ノタレナキ時ナリ、コノ道理ヲノフルニ、諸惡ツクリヌヘキ所ト縁ト友トヲアカルニ似タレトモ、所モ莫作、縁モ莫作、友モ莫作ナルユヘニ、正当恁麼人ノ面目ハ、諸惡莫作見成スルナリ、私云、此条勿論、尽地尽界等ヲ量トシタル正当恁麼時并人ナレハツクラレス、是莫作ノ力量、コノ時諸惡莫作ノ本意アラハルヘシ、（六〇六b）善惡無記等ノ三性ト云シ諸惡ニテハアルヘカラス、所詮三界唯一心ノ道理ニ心得合ヘシ、

莫作ノ力量見成スルユヘニ、諸惡ミツカラ諸惡ト道著セス、諸惡ニサタマレル調度ナキヘト云ヘ、説似一物即不中ノ心ナルヘシ、聞云、タトヘハ仏成道ノ時節ハ春秋冬夏ノ時節ニアラストイハンカ如シ、諸惡ノ字不用ノユヘニ、又春松秋菊ハ非^レ有非^レ無ト云シ心地ナ

「^{〔第九段〕}正当恁麼時の正当恁麼人は、諸惡つくりぬべきところに住し往来し、諸惡つくりぬべき縁に対し、諸惡つくる友にまじはるににたりといへども、諸惡さらにつくられざるなり。」

聞「書」に言つてゐる。「諸惡をつくる」縁が人を引き、人が「その」縁に染せられるときは、「正当恁麼」の「時」ではない。諸惡莫作の「正当恁麼時」は、人の吾がなく、縁となる誰かもいゝない時である。この道理を述べると、「諸惡つくりぬべきところ」と「[諸惡つくりぬべき]縁」と「[諸惡をつくる]友」とをあげるのに似てゐるけれども、「ところ」も「莫作」であり、「縁」も「莫作」であり、「友」も「莫作」であるから、「正当恁麼人」の面目は、諸惡莫作が「見成す」のである。私は言つた。このことは勿論である。「尽地・尽界」等を「量」としてゐる「正当恁麼時」ならびに「[正当恁麼]人」であるから、「諸惡は」つかられない。これが「莫作の力量」である。この時、諸惡莫作の本意があらわれるはずである。善・惡・無記の三性と言つた「中の」諸惡であるはずがない。結局「三界唯一心」の道理に同じであると理解すべきである。

「^{〔第十段〕}莫作の力量見成するゆゑに、諸惡みづから諸惡と道著せず。諸惡にさだまれる調度なきなり」というのは、「説似一物即不中」の意味であろう。聞「書」に言つてゐる。たとえば、仏成道の時節は、春秋冬夏の時節ではないというようなものである。「諸惡」の字は用いないのであるから。また、春松・秋菊は有にあらず無にあらずと言つた意味あいである。「莫作の力量見成するゆゑに」「道著」

リ、莫作ノ力量現成スルユヘニ、道著スヘキ
諸惡ナシ、調度トサタムヘキ諸惡ナキナリ、

(六〇七a)

「拈一放ノ道理アリ、聞云、拈也モ一放也モ
一ノ道理アリ、私云、拈スレハ尽地ヲ拈シ、
放ハ尽界ヲ放ツヘキ、拈一ハ諸惡莫作、放
一ハ衆善奉行ニアタルヘシトモ可ニ心得、其
故ハ無上菩提ノ詞トナルトキ、諸惡莫作トモ
キコニ、衆善奉行トモキコニルユヘニ、

正当恁麼時、スナハチ惡ノ人ヲ、カサ、ル道
理シラレ、人ノ惡ヲヤフラサルアキラメラ
ル、聞云、今惡ト人トヲアクリ心ハ、莫作ノ
力量現成スル正当恁麼時ハ、彼此ノヲカシヲ
カサレ、自他ノヤブリ(六〇七b)ヤフラル
、ニアラサル事ヲアラハスノミ、アクト人
トノヨウニハアラサルヘシ、私云、無上菩提
ノ惡、阿耨多羅三藐三菩提ノ惡ナラムニハ、
人ヲ、カスト難^シ云、又ヤフル人モアルヘシ、
ステニ惡与人彼此能所ノ差別ナニカアラム、
無上菩提ニ能所アルヘカラサルユヘニ、仏ハ
三界ニ流転ス、三界ハ仏ノ外ニナシ、惡ノ人
ヲ、カサ、ル道理ト云ハ是程ノ事ヘ、

ミツカラノ心ヲ挙シテ修行セシム、身ヲ挙シ
テ修行セシムルニ、
聞云、修行者今ノ無上菩提ノ修行ナリ、此修

すべき「諸惡」はない。「調度」と定めるべき「諸惡」はないのである。
「一拈一放の道理あり。」聞〔書〕に言つてゐる。「[一]拈」であるのも「一放」
であるのも一つの道理がある。私は言つた。「拈」じるときは尽地を拈じ、「放」
つときは尽界を放つべきである。拈一は諸惡莫作、放一は衆善奉行にあたるはず
であるとも理解すべきである。そのわけは、無上菩提がことばとなる時、諸惡莫
作とも聞こえ、衆善奉行とも聞こえるのであるから。

〔^{第十一段}〕
「正当恁麼時、すなはち惡の人ををかさざる道理しられ、人の惡をやぶらざる
〔道理〕あきらめらる。」聞〔書〕に言つてゐる。ここで「惡」と「人」とをあげ
るわけは、「莫作の力量現成する」「正当恁麼時」は、彼と此とが犯し、犯され、
自と他が破り破られるのではないことを表すだけである。「惡」と「人」とのよ
う「に相対するもの」ではないはずである。私は言つた。無上菩提の惡、阿耨
多羅三藐三菩提の惡であるときには、「惡が」人を犯すとは言い難い。また、破
る人もないだろう。もはや「惡」と「人」、彼此・能所の区別がどうしてあろう。
無上菩提に能所があるはずがないから、仏は三界に流転する。三界は仏の外には
ない。「惡の人ををかさざる道理」と言つるのは、これほどのことである。

〔^{第二十段}〕
「〔みづ〕からが心を挙して修行せしむ、身を挙して修行せしむるに、」

聞〔書〕に言つてゐる。「修行」とは、今「述べたところ」の無上菩提の修行で

行ノ八面玲瓈ナルトキ、修行ヲ自トシ、修行ヲ他トシ、ヲ他トシ、心（六〇八a）ヲ自トシ、自ノ全體ヲ修行ナラシムル道理ナリ、

機先ノ八九成アリ、脳後ノ莫作アリ、聞云、機者タトヘハ仏ニナルヘキ機、二乘ノ機等々、シカアレハ機ハイマタ仏ニナラサルサキライフナリ、シカアルヲ機ノ先ト云ヘハ、仏カナラス機ニヨラヌ道理キコユルナリ、詮ハ成仏初中後ナキ心ナルヘキ、コレニヨリテ機先ト云ツレハ、成仏モ作祖モ說法モ利生モ前後ニカ、ハラヌ道理ニテアル、八九成モ不足ノ員ニハアルヘカラス、十成ヲ非可期、脳後ノ莫作ト云モ、莫作ステニ造作ニ（六〇八b）対セス、菩提ヲ莫作云ト心得ル上ハ、廻頭転腦ト云フ、コノ身心皮肉ヲ廻転スル義ナリ、シカアルヲ転腦トハ云ハテ脳後トアルハ、機先ニ対シテ云ナリ、又宗門ニ前後ヲタル事、先仏後仏ノ所ニアラハレタリ、私云、又機ハ可^{ハズ}、發^ヲ以テ機トスト云フ、ソノコ、ロサキニミエタリ、十界互^{ガイ}ニ具ト云ヘトモ、一界ニノコリノ九界サレハトテアラハレス、人界ノ時仏界モ地獄界モアラハレス、成仏スレハ仏界、墮獄スレハ地獄界^ヲ、仍有^カ界有^カ分際^ヲ造作ノ法^ヲ、機先ト（六〇九a）云トキ脱落ス、父母未生前ト云心地^ヲト云ト

ある。この修行が八面玲瓈（不染汚）である時、修行を自^{チカラ}とし、修行を他とし、心を自とし、自分の全体を修行とさせる道理である。

「「機先の八九成あり、脳後の莫作あり」。聞〔書〕に言つてゐる。「機」とは、例えは仏になるはずの機、二乘の機など「とつかうの」である。そうであるから、「機」はまだ仏に成らない前を言うのである。そうであるのに、機の先（機先）と言ふと、仏は必ずしも機によらないという道理が聞こえるのである。所詮は、成仏は初中後がないという意味であろう。これによつて、「機先」と言つたときは、成仏も作祖も說法も利生も「時間的」前後にかかわらない道理であるのである。「八九成」も不足の数であるはずがない。「十成」を願うべきではないのである。「脳後の莫作」と言うのも、莫作はすでに造作に対しない「ことは、第七段で述べられてゐる通りである」。菩提を莫作とすると理解するからには、廻頭転脳と言ふのは、この身心皮肉を廻転することである。そうであるのを、転脳とは言わないで「脳後」とあるのは、「機先」に對して言うのである。また宗門で前後をたてることは、「第一段の」先（前）仏後仏のところにあらわれてゐる。

私は言つた。また「機」は、發ることによって機とすると言う。その意味は先に見えた。十界互に具う（十界互具）と言うけれども、一界に残りの九界がそうちだからと言つて現われない。人界の時、仏界も地獄界も現われない。成仏すれば仏界、墮獄すれば地獄界である。それだから、堺^{さか}があり、分際があり、造作の法である。「機先」というとき脱落する。父母未生前という意味であるというとき、機の先から成仏を隔てない、「機の先に成仏する」のである。山河大地の修行。〔第十五段の〕「山河大地・日月星辰かへりてわれらを修行せし

キ、機ノサキヨリ成仏ヲ不^レ隔^フ、
山河大地ノ修行、山河大地日月星辰カヘリテ
我ヲ修行セシムト云フ道理ニテ機ヲモ心得

ニ、可^レ発トマツヘキニアラサル^ニ、

ナムチカ心身ヲ拈來シテ修行シ、タレノ身心

ヲ拈來シテ修行スルニ、

聞云、今修行ハ仏祖ノウヘニタテツルニヘ
ニ、此修行ヲモテナムチヲモ接⁽³⁰⁾シ、タレヲモ
ツクスナリ、又身心ヲシテ修行ナラシムルハ、
修行ノ身心ナルカニヘニ、身（六〇九b）心

コレ脱落ナリ、

四大五蘊ニテ修行スルチカラ、^{「薦地」}見成ス
ルニ、四大五蘊ノ自己ヲ染汚セス、

聞云、四大五蘊ニテ修行ストイフカニヘニ、
修行ノ四大五蘊ナリ、コノ修行ナムソ四大五
蘊ノ自己ヲ染汚セム、ステニ修行ト自己ト共
ニ四大五蘊ナルユヘニ、モシ染汚ストイハ、
四大五蘊カヘリテ四大五蘊ヲ染汚シ、自己即
自己を染汚シ、修行ス亦修行ヲ染汚スヘシ、
故ニ染汚ニアラサルナリ、^{モ歟（31）}

今日ノ四大五蘊マテモ修行セラレモテユク、
如今（六一〇a）ノ修行スル四大五蘊ノチカ
ラ、上頂⁽³²⁾ノ四大五蘊ヲ修行ナラシムルナリ、
聞云、四大五蘊ニ古今アリ、古今コレ四大五
蘊ナル道理アレハ、修行亦彼此ニコトナラサ

む」という道理によつて「機」を理解するので、発^レすべきことと待つべきこと
ではないのである。

「^{〔第十三段〕}なんぢが身心を拈來して修行し、たれの身心を拈來して修行するに、」

聞「書」に言つてゐる。ここでの「修行」は、仏祖の上にたてるから、この「修
行」で「なんぢ」をも撰し、「たれ」をも尽くすのである。また、身心に修行を
させるのは、修行が身心であるから「であり」、身心が脱落である。

「^{〔第十四段〕}四大五蘊にて修行するちから、薦地に見成するに、四大五蘊の自己を染汚せ
ず。」

聞「書」に言つてゐる。「四大五蘊にて修行す」と言うのであるから、「修行」が
「四大五蘊」である。この「修行」がどうして「四大五蘊の自己」を染汚」しよう。
すでに「修行」と「自己」とがともに「四大五蘊」であるから、もし染汚すると
言うならば、「四大五蘊」が逆に「四大五蘊」を染汚し、「自己」が即ち「自己」
を染汚し、「修行」もまた「修行」を染汚するはずである。だから染汚ではない
のである。

「^{〔第十四段〕}今日の四大五蘊までも修行せられもてゆく。如今の修行なる四大五蘊のちか
ら、上項の四大五蘊を修行ならしむるなり。」

聞「書」に言つてゐる。「四大五蘊」に古今があり、古今が「四大五蘊」である
道理があるから、「修行」もまた彼此に異ならないはずである。私は言つた。「上

ルヘシ、私云上頂ト云ハ向上ノ心ナリ、仏ハ古今ニカ、ハラス、シカレトモ久成アリ、新成アルカ如シ、新成ノ仏モ三世ヲ尽シ、久成ノ仏モ三世ヲシクス、

四大五蘊、上頂、古今、今日、如今、修行、皆此彼此モ世間ノ彼此ニアラス、修行ノ上ノ彼此、

大地日月星辰カヘリテワレラヲ修行セシムルベ(六一〇b)

聞云、修行ノ山河大地ナルニヘニ、ワカ修行ハ山河大地ベ、ワレト修行ト山河トナムチニアラス、タレニアラス、染汚ナシ、墨礙ナキ

一時ノ眼睛ニアラス、諸時ノ活眼ナリ、眼睛活眼ニテアル諸時ナルカユヘニ、諸仏諸祖ヲシテ修行セシム、聞教セシム、証果セシム、聞云、一時ノ活眼ト云ヘ、諸時ノ活眼ト云ヘトテ、各々ニナラムスルニテハナシ、諸法ノ仏法ナル時節トテ見成公按ノ卷ニアル、面々アケラル、詞ソ、今ノ同心ナルヘキ、活眼ナルユベ、眼睛活眼ノ諸時、諸仏(六一一a)祖アル時ハ修行ノ眼ヲヒラキ、アルトキハ聞教ノ眼ヲヒラキ、アルトキハ証果ノ眼ヲ開クベ、ヲホヨソ山河大地日月星辰、自己他己、教行証ノ時時ノ活眼ナリ、コ

「四大五蘊、上頂、古今、如今、修行、皆この彼此も世間の彼此ではない。修行の上の彼此である。

「〔第十五段〕四大五蘊、上頂、古今、如今、修行、皆この彼此も世間の彼此ではない。修行の上の彼此である。

「〔第十六段〕大地・日月星辰かへりてわれらを修行せしむるなり。」

「〔第十五段〕〔山河〕大地・日月星辰かへりてわれらを修行せしむるなり。」

聞〔書〕に言つてゐる。「修行」が「山河大地」であるから、私の「修行」は「山河大地」である。「われ」と「修行」と「山河〔大地〕」となんじではない。だれではない。染汚はない。墨礙はないのである。

「〔第十六段〕一時の眼睛にあらず。諸時の活眼なり。眼睛の活眼にてある諸時なるがゆゑに、諸仏諸祖をして修行せしむ、聞教せしむ、証果せしむ」。聞〔書〕に言つてゐる。「一時の眼睛にあらず」というのは、「諸時の活眼」と言つながらといつて、各々になろうとするのではない。「諸法の仏法なる時節」と言つて、現成公按の卷にある、それがあげられることばが、ことと同じ意味であろう。「活眼なる〔が〕ゆゑ」である。「眼睛」が「活眼」である「諸時」、「諸仏祖」はある時は「修行」の眼を開き、ある時は「証果」の眼を開くのである。大体、「山河大地・日月星辰」、自己・他己、「教行証」の時々が「活眼」である。このゆえに、「眼睛〔の〕活〔眼〕」にある諸時なるがゆゑに、諸仏祖をして修行「せしむ」、聞教「せしむ」、証果せしむ」と言うのである。

ノユヘニ眼睛活ニテアル諸時ナルカユヘニ、
諸仏祖ヲシテ修行聞教証果セシムルト。

私云、上ニアクル所ノ修行四大五蘊山河大地
日月星辰等ノ一ミヲ、一時ノ眼睛ニアラス、
諸時ノ活眼ナリトイフナリ、修行モ凡夫地ニ
テ修行シテ証果スヘキカト覺タレトモシカラ
ス、ヤカテ諸仏諸祖マテ修行ストミエタリ、
シカラハ又凡夫ハイタツラニ(六一一b)テ、
果上ノ沙汰許カト覺トモ、教行証トモニ究尽
セスト云事ナケレハ、凡夫ヲステサル(33)ヘシ、
但又サレハトテ、先師凡夫ヲ即仏(アホ)、流転ノ
行ヤカテ証果トハ仰ラレス、コノコトハリヲ
能々可ニ了見(アガメ)、活眼トハ仏祖眼ナリ、衆生
ノ眼ヲヤカテ活トハ難(アハ)云、仏眼ヲ活眼ト云
ユヘハ、眼睛裏ニシテ諸仏ナルカユヘニ、

諸仏諸祖カツテ教行証ヲ染汚セシムル事ナキ
カユヘニ、教行証イマタ諸仏諸祖ヲ墨礙スル
コトナシ、
聞云、心ハ計量諸仏諸祖即教行証ナレハ、
(六一一a)教行証即諸仏諸祖ナリト云ハム
カ如シ、

\コノユヘニ、仏祖ヲシテ修行セシムルニ、過
現当ノ機先機後廻避スル諸仏諸祖ナシ、
聞云、過現当ノ機先機後ニハ、諸仏諸祖スナ
ハチ諸仏諸祖ヲ廻避セス、修行是行ナルカユ

私は言つた。先に挙げるところの「修行」「四大五蘊」「山河大地・日月星辰」等
の一つ一つを、「一時の眼睛にあらず、諸時の活眼なり」と言うのである。「修
行」も凡夫地で修行して証果すべきかと思われたけれども、そうではない。まさ
に「諸仏諸祖」までが「修行」すると知つた。そうであるならば、また、凡夫は
無用であつて、「証」果の上の論義ばかりかと思われるけれども、教・行・証の
すべてに究尽しないということがないので、凡夫を捨てないはずである。ただ
し、また、先師「道元和尚」は、凡夫を即ち仏である、流転の行がほかならぬ証
果であるとはおつしやらない。この道理を十分考へるべきである。「活眼」とは
仏祖の眼である。衆生の眼をまさに「活」とは言い難い。仏眼を「活眼」と言う
わけは、眼睛裏にあつて「諸仏」であるからである。

「〔十七段第〕諸仏諸祖かつて教行証を染汚せしむることなきがゆゑに、教行証いまだ諸仏
諸祖を墨碍することなし。」

聞「書」に言つてゐる。意味は、たとえば「諸仏諸祖」は即ち「教行証」である
ので、「教行証」が即ち「諸仏諸祖」であるといふようなものである。

「〔十七段第〕このゆゑに、仏祖をして修行せしむるに、過現当の機先後「に」廻避する諸
仏諸祖なし。」

聞「書」に言つてゐる。「過現当の機先機後に」は、「諸仏諸祖」は即ち「諸仏諸

ヘニ、私云、コノ過現当ハ機先脳後ノ過現当ナリ、教行証ハ諸仏諸祖ノ面目タルニヘニ、廻避スル諸仏諸祖ナシト云べ、

衆生作仏作祖ノ時節、ヒコロ所有ノ仏祖ヲ墨礎セスト云ヘトモ、作仏祖スル道理ヲ、十二時中ノ（六一二b）行住坐臥ニ、ツラ／＼思量スヘキナリ、作仏祖スルニ衆生ヲヤフ拉斯、ウハ、ス、ウシナフニアラス、シカアレトモ、脱落シキタレル、聞云、仏祖ステニ聞教修行ノ時、イマタ因位ニヲク事ナシ、衆生ノ作仏作祖ナムソ果上ニ趣向⁽³⁵⁾トイハム、ステニ因位ニヲカス、果上ニ向ハスハ、衆生ト仏祖ト前後ニアラス、ステニ前後ニアラスハ、廻避セスヤフラヌ、思量ナムソ行住坐臥十二時中ニカクレタル過現当ナラム、コレニヨリテ仏祖ハ脱落ニ藏身シ、衆生ハ脱落ニ開眼ス、コレヲ衆生作仏作祖ノ諸惡莫作ト（六一三a）云ナリ、私云、衆生今ハシメテ祖トナリ祖トナルニアラス、コノユヘヲヤフラストツカフナリ、シカアレトモ又脱落ハアルヘシ、ヒコロトイフハ、世間ノ昨日ヲト、ヒニアラス、作仏作祖ノ時節カ所有仏祖ナルナリ、又所有ハ過現当ニ廻避スル諸仏諸祖ナシトイハル、所有ベ、衆生ノ仏ニナルト云

「廻避する諸仏諸祖なし」と言うのである。

「衆生作仏作祖の時節、ひごろ所有の仏祖を墨礎せずといへども、作仏祖する道理を、十二時中の行住坐臥に、つらつら思量すべきなり。作仏祖するに衆生をやぶらず、うばはず、うしなふにあらず。しかあれども、脱落しきたれるなり。」

聞〔書〕に言つてゐる。「仏祖」が、今まさに教を聞き修行している時、まだ因位におくということはない。衆生の作仏作祖を、どうして果上に趣くと言おう。今まさに因位におかず、果上に向かわないならば、衆生と仏祖とは前後ではない。もはや前後でなければ、「廻避」しない、「やぶら」ない。「思量」がどうして「行住坐臥」の「十二時中」にかくれた「過現當」であろう。これによつて、「仏祖」は「脱落」に藏身し、「衆生」は「脱落」に開眼する。これを「衆生作仏作祖」の諸惡莫作と言うのである。私は言つた。衆生は今はじめて仏となり祖となるのではない。この理由を「やぶらず」とつかうのである。そうではあるけれども、また「脱落」はあるはずである。「ひごろ」と言うのは、世間「で言うところ」の昨日・一昨日ではない。「作仏作祖の時節」が「所有の仏祖」であるのである。また、「所有」は「過現當」に「廻避する諸仏祖なし」と言われる「所有」である。

衆生が仏になるというのは、仏が仏になるほどのことである。これを「ひごろ所有の仏祖」と言う。「十二時中」も「行住坐臥」も「思量」も「機先」の意味である。「思量」は我々の思量とも理解できよう。そうではあるが、「衆生作仏作祖の時節」と言うからには、「十二時中の行住坐臥」も「思量」も、皆仏の上の説であらう。

ハ、仏ノ仏ニナル程ノ事^ハ、是ヲヒコロ所有ノ仏祖トハイフ、十二時中モ行住坐臥モ思量モ機先ノ義ナリ、思量ハ我ラカ思量トモ心得ヌヘシ、然而衆生作仏作祖ノ時節ト云上ハ、十二時中ノ行住坐臥思量皆仏ノ上ノ談ナルヘシ、

＼善惡因果（六一三b）ヲシテ修行セシム、イハユル因果ヲ動スルニアラス、造作スルニアラス、聞云、今善惡ハ奉行ノ善^ハ、莫作ノ惡ナリ、因果ハ^ヲ仏因^ハ、仏果^ハ、ナニトシテカカクノコトクナル、コレ修行ノ善惡因果ナルカニヘ^ハ、

私云、善ノ因ニコタヘテ善ヲ得、惡ノ因ニヲカサレテ惡果ヲ得ルヲコソ、善惡因果トハ云ヲ、今ハ因果ヲ一ニシテ修行セシムルコトハ、因果ノ理ニアハヌ心地スレトモ、大乘因者諸法實相^ハ、大乘果者諸法實相^ハト云心地ヲシテ、因果ヲシテ修行ストハ云ナリ、ニヘニ造作ニアラスト云フ、（六一四a）

因果、アルトキハ我等ヲシテ修行セシムルナリ、聞云、因果ニ通スル修行ヲシテワレナラシムルユヘニ、ワレヲシテ修行ナラシム、

＼コノ因果ノ本来面目ステニ分明ナル、コレ莫作ナリ、無生ナリ、無常ナリ、不昧ナリ、不昧なり、不落なり。』 聞〔書〕に言つてはいる。

「^{〔第二十段〕}「善惡因果をして修行せしむ。いはゆる、因果を動するにあらず、造作するにあらず。」 聞〔書〕に言つてはいる。この「善惡」は奉行の善であり、莫作の惡である。「因果」は仏因であり、仏果である。どうしてこのようであるのか。「修行」が「善惡因果」であるからである。

私は言つた。善の因に応じて善「の果」を得、惡の因に犯されて惡の果を得るのを、善惡因果と言うのに、ここでは、因果を一つにして修行させることは、因果の理に合わないような感じがするけれども、「大乗因者諸法實相也、大乗果者諸法實相也」^{〔36〕}（大乗の因とは諸法實相なり、大乗の果とは諸法實相なり）という意味あるいは、「因果をして修行」すると言うのである。だから「造作にあらず」と言う。

「^{〔第二十一段〕}「因果、あるときはわれらをして修行せしむるなり。」 聞〔書〕に言つてはいる。因と果にわたる修行に私を至らせるのであるから、「それは言い換えれば」私に修行させる「ことである」。

「^{〔第二十二段〕}「この因果の本来面目すでに分明なる、これ莫作なり、無生なり、無常なり、不昧なり、不落なり。」 聞〔書〕に言つてはいる。実に、「莫作」「であり」、「無生」

落ナリ、聞云、実ニ莫作無生ノ因果、イカテ

カ分明ナル本来ノ面目ナラサラム、

カクノコトク参究スルニ、諸惡ハ一条ニカツ

テ莫作ナリケルト見成スルナリ、

聞云、諸惡ノ一条ハ莫作ノ現成、莫作ノ一
条ハ諸惡（六一四b）不用ナリ、

\ノ見成ニ助發セラレテ、諸惡莫作ハト見得
徹シ、坐得断スルナリ、

聞云、コノ現成ニ助發セラルト云ハ、助發ス
ナハチ現成、見得徹坐得断スル諸惡莫作ヲ
助發スルカユヘニ、此助發ノ詞ハ見聞ナムト
ツカヒ即ナムト云程ノ事、

私云、他ニタスケラレ、イマタラコラサルヲ
ヲコスニテハナシ、現成カ助發トイハル、
サキニ転セラレモテユクトイフ、同心地ナ
リ、何物カアリテ助發セラレス、（六一五a）
タスクト云ヘカラス、以^{此意}可^{了見}、
正当恁麼ノ時、初中後諸惡莫作ニテ現成スル
ナリ、聞云、現成コレ初中後ヲハナレタル
カユヘニ、

\諸惡モシ等ナレハ、諸法モ等ナリ、諸惡ハ因
縁生トシリテ、コノ因縁ノヲノレト莫作ナル
ヲミサルハ、アハレムヘキ輩、仏種從縁起
ナレハ、縁從仏種起ナリ、

「である」因果が、どうして「分明」である「本来の面目」でないであろう。

「かくのことく参究するに、諸惡は一条にかつて莫作なりけると現成するな
り。」

聞〔書〕に言つてゐる。「諸惡」の「一条」は「莫作」の「現成」である。「莫作」
の「一条」は「諸惡」は用いないのである。

「^{〔第二十一段〕}この現成に助發せられて、諸惡莫作なりと見得徹し、坐得断するなり。」

聞〔書〕に言つてゐる。「この現成に助發せられ」というのは、「助發」が即ち
「現成」である。「見得徹〔し〕、坐得断する」ところの「諸惡莫作」を「助發」
するのであるから、この「助發」のことばは、見聞などとつかい、即などと言ふ
ほどのことである。

私は言つた。「助發」とは「他に助けられ、まだ発^{おこ}らないのを発すのではない。
「現成」が「助發」と言われる所以である。先に「第八段で」「転せられ」「もてゆ
く」と言うのと同じ意味あいである。何物かがあつて「助發」された、助けると
言うべきではない。この意で考へるべきである。

「^{〔第二十三段〕}正当恁麼のとき、初中後諸惡莫作にて現成する」のである。聞〔書〕に言つ
てゐる。「現成」は「初中後」を離れてゐるから。

「^{〔第十四段〕}諸惡もし等なれば、諸法も等なり。諸惡は因縁生としりて、この因縁のおの
れと莫作なるをみざるは、あはれむべきともがらなり。^{〔第二十五段〕}仏種從縁起なれば、縁從
仏種起なり。」

聞云、イフ心ハ、諸惡モシ莫作ナレハ、諸法モ莫作ナルユヘニ、因縁生モ莫作トナリ、仏種莫作ナレハ、縁起莫作ナリ、莫作是莫作ナレハ、莫作ニアラサル莫作ナキカユヘナリ、

(六一五b)

私云、仏ヲ能觀ノ仏トシテ、境ヲ所觀ノ法トシテ、是ヨリ仏種ヲ、コスト心得トキコソアレ、縁從仏種起トトクコトコレハシメナリ、縁從仏種起ナラムニハ、諸惡ナキニアラス、莫作ナルノミナリ、諸惡アルニアラス、莫作ナルノミベトイハル、

\諸惡ナキニアラス、莫作ナルノミハ、諸惡アルニアラス、莫作ナルノミハ、諸惡ハ空ニアラス、莫作ナリ、諸惡ハ色ニアラス、莫作ナリ、諸惡ハ莫作ニアラス、莫作ナルノミナリ、

〔^{〔第二十六段〕}「諸惡なきにあらず、莫作なるのみなり。諸惡あるにあらず、莫作なるのみなり。」諸惡は空にあらず、莫作なり。諸惡は色にあらず、莫作なり。諸惡は莫作にあらず、莫作なるのみなり。」

聞〔書〕に言つて來た「莫作の道」理があらわるとき、諸惡は有・無・色・空等ではない。ただ「莫作」だけである。私は言つた。結局、「諸惡」と「莫作」との関係を十分に理解すべきである。ただ「莫作」と言われるべきである。「諸惡が」有る「或は」無い「と、いうと、それは」たがいに能持（人）・所持（諸惡）となる。有（この有は外道の有である）に著する者には、有（これは仏の有である）で破るといふことがある。著の有を無著の有（これは仏の有である）で破る。衆生にも生滅と説き、仏にも生滅と説く。能破所破ではない。事に触れないで知るのである。

聞云、コレハサキニイヒキタル理ノアラハルトキ、諸（六一六a）惡有無色空等ニアラス、タ、莫作ナルノミナリ、私云、所詮諸惡ト莫作トノアハヒラヨク／＼心得ヘシ、只莫作トイハルヘシ、有無タカヒニ能持所持トナル、有ニ著スル者ニハ、有ヲ以テ破ストイフコトアリ、著ノ有ヲ無著ノ有ニテ破、衆生ニモ生滅ト談シ、仏ニモ生滅ト談ス、能破所破ニテハナシ、不触事而知也、

聞〔書〕に言つてゐる。その意味は、「諸惡」がもし「莫作」であるとすると、「諸法」も「莫作」であるから、「因縁生」も「莫作」となる。「仏種」が「莫作」であるとすると、「縁起」は「莫作」である。「莫作」が「莫作」であるとすると、「莫作」でない、「莫作」はないからである。

タトヘハ、春松ハ無ニアラス有ニアラス、ツクラサルナリ、秋菊ハ有ニアラス無ニアラス、ツクラサルナリ、諸仏ハ有ニアラス無ニアラス、莫作ナリ、露柱燈籠払子柱杖等、アルニアラスナキニアラス、莫作ナリ、自己ハ有ニア(六一六b)ラス無ニアラス、莫作ナリ、恁麼ノ参考ハ、現成セル公按ナリ、公按ノ持犯アリ、今ノ詞諸惡ツクル事ナカレトイマシムルニ似タルヲ、春松秋菊仏自己等ノ上ニツクル事ナカレトイヒツレハ、莫作イマシメナラスキコエテ、直ニ無上菩提ノ説著ト成テ、諸惡トキコユル道理ヲアラハスベ、ユヘニ恁麼ノ参考、コレ現成ノ公按ナリ、公按ノ現成ナリ、

私云、公按現成々々公按トチカフルコト、例ノ能所各別ナキ詞^ト、抑諸惡莫作ト云詞ノ釈(六一七a)ニ、春松秋菊ヲアケテ、有ニアラス無ニアラス、ツクラサルナリトアルハ、イカニモ諸惡莫作トキケハ、モロ々ノアクトクルコトナカレトイマシムル心地スル所ヲサケムカ為ニ、春松秋菊トハイタサル、実ニモ松ニムカヒ菊ニムカヒテハ、何事ヲツクルソトモ、ツクル事ナカレトモ、云ヘキ所ナシ、其上松菊ニカキラス、諸仏ハ有ニアラス

「^(第二十七段)たとへば、春松は無にあらず有にあらず、つくりざるなり。秋菊は有にあらず無にあらず、つくりざるなり。諸仏は有にあらず無にあらず、莫作なり。露柱燈籠・払子柱杖等、有にあらず無にあらず、莫作なり。自己は有にあらず無にあらず、莫作なり。」 聞[書]に言つてゐる。諸惡において、作と不作の持犯(持戒と破戒)がある。ここのことばは、諸惡作ることなれといましめるのに似てゐるのを、「春松」「秋菊」「仏」「自己」等の上に作ることなれ(莫作)と言つたので、「莫作」がいましめではなく受けとられて、直ちに無上菩提の説著となつて、「諸惡」と知られる道理をあらわすのである。だから「恁麼の参考」が「現成」の「公按」である。「公案の見成」である。

私は言つた。「公按現成・見成公按」とちがえることは、例の能所各別がないことばである。そもそも、「諸惡莫作」ということばの釈に、「春松・秋菊」をあげて、「有にあらず無にあらず、つくりざるなり」とあるのは、たしかに「諸惡莫作」と聞けば、諸の惡を作ること莫^なかれといましめるような感じがするところを避けるために、「春松・秋菊」と出される。まことに、松に向かい菊に向かつて、どのようなことを作るとも、作ること莫かれても言うべきことはない。それに加えて、松菊に限らず、「諸仏は有にあらず無にあらず、莫作なり」とある。また「露柱燈籠・払子柱杖等」も「自己」も、皆「莫作」である。「恁麼の参考は見成せる公按なり、公按の見成なり」とあるから、「諸惡」という二つの字を用いな

無ニアラス、莫作ベトアリ、又露柱燈樓拵子
柱杖等モ、自己モ皆莫作ナリ、恁麼ノ參学ハ
現成セル公按ベ、公按ノ現成ベトアレハ、諸
惡トイフ両字不用、莫作ナルナリト可ニ心得^二、
タトヘハ伝衣^(六一七b)ノ草子ニ、絹ト
ナツクヘカラス、布ト称スヘカラス、糞掃ト
称スヘシトアルカ如シ、ワロキ事ヲツクルヲ、
ツクルコトナカレトセイスルニアラサルコト

ヲ、松菊ニタトヘテ云々、袈裟モキルモノノ
類ト心得テ、絹ソ布ソト論ス、返々不可レ
然、絹ニテモアレ、布ニテモアレ、其事ヲハ
不論、仏衣ト可ニ心得、糞掃ト心得ヘシ、莫
作モ糞掃等トナルヘン、

主ヨリ功夫シ、賓ヨリ功夫ス

聞云、賓主ハ人ニツケテ云ベ、シカアルヲ祖
門ニ法文ヲ談ルニ、或時ハ人ニ対シ、或時ハ
境ニ対シ、或身心地水^(六一八a)等ニ対シ
テ道得ス、シカアレトモ、ソノ心地余門ニ異
ナリ、是ニヨリテ賓中主、主中賓、賓中賓、
主中主等ノ詞アリ、今ノ主賓モ前ミノ義、コ
レニアラスト云事ナシ、チカキニ付テ是ヲイ
ハ、現成ヨリ功夫シ公按ヨリ功夫トライハ
ムコ、ロナルヘシ、

私云、コノ主賓ノ詞ハ、臨濟ノ四賓主ト云

い。「莫作なり」と理解すべきである。例えば、伝衣の巻に、「絹となづくべから
ず、布と称すべからず、「まさに」糞掃と称すべし⁽³⁷⁾」とあるように。悪いことを
作るのを、「作ること莫かれ」と制するのではないことを、松菊にたとえて言う
のである。袈裟も着る物の類と理解して、絹だ、布だと論じる。本当にそうでは
ない。絹であっても、布であっても、そのことを問題としない。仏衣と理解すべ
きである。糞掃と理解すべきである。「莫作」も糞掃等となるであろう。

〔^{第二十八段} 主より功夫し、賓より功夫す。〕

聞〔書〕に言つてゐる。賓主は人に関して言うのである。そうであるが、祖門で
法文を説くのに、ある時は人に對し、ある時は境に対し、或いは身心地水等に対
して道得する。そうではあるけれども、その意味あいは余門と異なる。この故に
賓中主、主中賓、賓中賓、主中主等のことばがある。ここの中賓も以前の意味
であつて、これではないということはない。近いことに関連してこれを言えば、
「現成より功夫し、公按より功夫す」などと言おうという意味であろう。

私は言つた。この主賓のことばは、臨濟の四賓主と言つて、古いことばである。

テ、フルキ詞ナリ、所詮コレ能所ナキ詞ア、現成ノ公按ミミノ現成ト云モ是程ノ詞ア、凡世間ニモ、コ、ニテ主トイハル、物ハカシコニテハ賓ナリ、難ミ一定歟、又チカギニツキテト云ア、上ニ或ハ恁麼ノ參学、コレ現成(六一八b)ノ公按ナリ、公按ノ現成ナリト云フ詞ヲサスア、賓中主、主中賓ノ詞ヲナシキユヘニ、

ステニ恁麼ナルニ、ツクラレサリケルラツクリケルトクヤシムモ、ノカレス、サラニコレ莫作ノ功夫力ナリ、
聞云、莫作ナリケルヲ造作ナリケルトクヤシム、クヤシミアニ莫作ナラザラムヤ、

(豈)

私云、此詞又四賓主ノ義ニアタルヘシ、實ニモクヤシム心トシテ、莫作ノ功夫力ア、如文、シカアレハ、莫作ニアラハツクラマシト趣向越スルハ、アユミヲ北ニシテ越ニイタラムトマタムカ如シ、聞云、別ノ心ナシ、(六一九a)

私云、ツクラマシト云詞ハ、ツクラムト云心地ナリ、邪見ヲサスナリ、惡無礙ノ見ナリ、

説箇アカイ(39)ノ道理アルユヘニ、諸惡莫作ナリ、

聞云、応ハ仏ノ出世シヲハシマスコト、衆生ノ機ニカナフナリ、シカアレハ衆生ニ機アリ、

結局、これは能所がないことばである。現成の公按、公按の現成（「見成せる公按なり、公按の見成なり」と言うのもこれほどのことばである。大体世間でも、ここで主と言われる者は、あそこでは賓である。一つと定めることは難しい。また、近いことに関連してと言うならば、直前にある「恁麼の參学は、見成せる公按なり、公按の見成なり」と言うことばを指すのである。賓中主、主中賓のことばに同じであるから。

「「すでに恁麼なるに、つくれざりけるをつくりけるとくやしむも、のがれず。さらにこれ莫作の功夫力なり。」」

聞〔書〕に言っている。莫作であったのを造作であつたと悔いる。悔いることがどうして莫作でないであろう。

私は言つた。このことばは、また四主賓の道理に当たるはずである。まことに「くやしむ」氣持として、「それも」「莫作の功夫力」である。〈文の通り〉「(第二十九段)しかあれば、莫作にあらばつくらましと趣向するは、あゆみをきたにして越にいたらんとまたんがごとし。」聞〔書〕に言つている。特別の意味はない。私は言つた。「つくらまし」ということばは、つくるうという意味あいである。邪見を指すのである。惡無礙の見である。

「「説箇の応底道理あるゆゑに、諸惡莫作なり。」」

聞〔書〕に言つてゐる。「応」は仏が世にお出になること。衆生の機にかなうのである。そうであるから衆生に機があり、仏に応があることに名付ける。ここで

仏ニ応アルニナツク、今ハシカアラス、衆生作仏作祖ノトキ、ヒコロ所有ノ仏祖ヲ墨礙セス、又衆生ヲヤフ拉斯、ウシナハストライフカユヘニ、^{生ハ衆生ベ}生仏モトヨリ一ナルヲ、^{トトハイ}相待シテ見ヲタツト云ヘトモ、今ハシカラサルカ如シ、前後ヨク～ヲモヒアハスヘシ、

(六一九b)

応物ノ莫作ナルユヘニ、現形ノ莫作⁽⁴⁰⁾、

聞云、計量^{カリヤウタツ}応ト云ハ仏^ヲ、物ト云ハ衆生^ヲ、カルカユヘニ応仏ト云フ、法身ノ仏ハ周遍法界ニシテ、彼此去來ノ差別ナシ、今応身ト云ハ、色法ニアラハレテ衆生ニ同スルニナツク、シカアルヲ宗門ニハ見仏聞法トハ云ヘトモ、能所ヲタツル事ナシ、解説ノ見聞^ヲ、今ノ応物ノ語、能所ヲ超越ス、コレ莫作ナリ、現形ト云ハ仏身ノ現スル形ナリ、コレ又造作ノ現形ニアラス、一仏現形スレハ、諸物同時ノ現形^ヲ、仏身^ヲ、莫作ノ悉皆現形^ヲ、

(六二〇a)

猶若虚空、左拍右拍ナリ、

聞云、仏身法身猶若虚空ト云ハ、ヨノツネニヲモハム法身ハ、青黄赤白ノ色ニアラス、長短方圓ノ色ニアラス、屈伸光影等^{クシヨウ}ノ色ニアラス、虚空マタ各々ノ色ヲハナレタルカ故ニ、

はそうではない。「衆生作仏作祖」のとき、「ひごろ所有の仏祖を墨礙せず」、また「衆生^{第十九段}をやぶらず」、「うしな」はないなどと言うのであるから。生^ヘ生は衆生である仏はもともと一つであるのを、「応」と言うべきである。例えば、普通には、根（認識器官）と境（認識対象）が相い待して見を立てると言うけれども、ここではそうではないようである。前後を十分思い合わせるべきである。

「^{〔第三十一段〕}応物の莫作なるゆゑに、現形の莫作あり。」

聞〔書〕に言つてゐる。例えば、「応」と言うのは仏である。「物」と言うのは衆生である。そうであるから「応物」と言う。法身の仏は周遍法界であつて、彼此去來の区別はない。ここで応身と言うのは、色法として現われて、衆生にあわせることに名付ける。それを宗門では見仏聞法とは言うけれども、能所をたてない。解脱の見聞である。ここでの「応物」の語は能所を超越している。これは「莫作」である。「現形」と言うのは、仏身が現われる形である。これはまた造作の「現形」ではない。一仏が「現形」すると、諸物が同時に現形するのであり、「それは」仏身であり、莫作が悉く皆現形したのである。

「^{〔第三十二段〕}猶若虚空、左拍右拍なり。」

聞〔書〕に言つてゐる。「仏真法身、猶若虚空」（仏の真法身は、猶虚空の若し）と言うのは、普通に思うのは「法身は、青黄赤白の色ではない。長短方円の色ではない。屈伸光影等の色ではない。虚空はまたそれぞれの色を離れているから、「猶

猶若虚空トイフトナリ、今ハスナハチシカアラス、猶若虚空、左拍右拍ナリ、猶若鼻孔トモイフツヘン、私云、左拍右拍ノ詞、左右ノ手ヲ打ニ、ヒ、キイツレノ方ノ声トサタメカタシナムト云フタトヘニヒキタルニハアラス、法身ハ青黄赤白ノ色ニアラス、長短方円ノ色ニアラス、屈（六二〇b）伸光影等ノ色ニアラストイフ上ハ、左拍右拍モ虚空也、鼻孔モ虚空ナリト云義ナリ、

\タトヘハ、仏性ヲミルハ驢事馬事ヲミルベト云程ノ事ナリ、

\応物ノ莫作、現形ノ莫作ト云、応物モ現形モ水モ月モ一切無^ニ各別^ニ義、五蘊皆一^ニ、何ソ虚空許カ法身ノ仏ト云ヘキソヤ、色モ空モヲナシケレハ、猶若虚空、左拍右拍ト、クナリ、人間ノ見ニコソ空ハムナシトミレ、空居天ナムトノ空ニ住スルハ、空ヲ地ノ如クコソ思ラメ、又向^ニ竜（六二一b）魚等^ニ法身ノ仏ヲトカムトキハ、猶若大海トモヤトクヘカラム、魚ハ出空シテハ死スルユヘニ、人ハ入海スレハ死スルユヘニ、

\如水中月、被水月礙ナリ、

聞云、是応物現形、如水中月ト云カユヘニ、仏ノ衆生ニ応シテ形ヲ現スルハ、天月ノ水中ニ現スルカ如シト云々、ソノユヘハ仏ノ大悲

「虚空」と言うのである」と。ここではそうではない。「猶若虚空、左拍右拍」である。猶若鼻孔とも言えよう。私は言つた。「左拍右拍」のことばは、左右の手を打つとき、響きがどちらの方の音と決めるることは難しいという譬えに引いたのではない。法身は青黄赤白の色ではない。長短方円の色ではない。屈伸光影等の色ではないというからには、「左拍右拍」も「虚空」である、鼻孔も「虚空」であるという意味である。

「例え⁽⁴²⁾ば「仏性をみるは驢事馬事をみるなり」というほどのことである。

「「応物の莫作」「現形の莫作」とある。「応物」も「現形」も「水」も「月」も、すべてそれぞれ別ではない道理である。五蘊は皆一つである。どうして「虚空」だけが「法身」の仏と言うべきか。色も空も同じであるので、「猶若虚空、左拍右拍」と説くのである。人間の見方では、空は虚しいと見る。空居天などの空に住む者は、空を地のように思つてゐるだろう。また、竜魚等に向つて法身の仏を説くときは、猶若大海とも説くべきであろう。魚は空に出れば死ぬから「猶若虚空」とは説かないし」、人は海に入れば死ぬから「人には猶若大海とは説かない」。

「如水中月、被水月碍なり。」

聞「書」に言つてゐる。これは、「応物現形、如水中月」（物に応じて形を現する」と、水中の月の如し）と言うから、仏が衆生に応じて形を現わすのは、天の月が水

ハ縁ノ有無、物ノ善惡ヲキライマシマサスト
云ヘトモ、衆生ノ心水ニ、コレハ応用ノ月カ
ケヲカクスニ、タリ、衆生ノ心水キヨケレハ、
応用ノ月影ヲアラハスニタ（六二一-b）トフ
ルナリ、今ハ則シカラス、諸仏ハスナハチ体
用ヲ超越ス、故ニ「仏現形ノ莫作ナレハ、諸
仏現形ノ莫作」^ア、衆生ハマタ機先ノ面目故ニ、
心水清淨ノ莫作ナレハ、全月呑水ノ莫作ナリ、
是等ノ莫作サラニウタカウヘカラサル現成
べ、私云、此如水中月ノ四字ハ本文ナリ、
被水月礙ノ四字ハ今ノ下語^ア、水ニ月ハサヘ
ラレ、月ハ水ヲサフル^ア、サフト云ハ非^レ一
非^レ一ルコトハナリ、

中に「その影を」現わすようなものであると言うのである。そのわけは、仏の大
悲は、縁の有無、物の善惡をお嫌いにならないと言うけれども、衆生の心水に、
これは応用の月影をかくすようである。衆生の心水が清いので、応用の月影をあ
らわすのに譬えるのである。ここではそうではない。諸仏は即ち体用を超越す
る。だから一仏「現形の莫作」であるから、諸仏「現形の莫作」である。衆生は
また機先の面目であるから、心水清淨の莫作であるから、全月呑水の莫作であ
る。これらの莫作は決して疑うべきではない現成である。私は言つた。この
「如水中月」の四字は本文である。「被水月礙」（水月に礙えらる）の四字はここで
の下語である。水に月は礙えられ、月は水を礙えるのである。礙えるというのは、
一つではなく二つではないことを表わすことばである。

(1) 倉石義範「正法眼藏抄」諸惡莫作の卷に見られる「私云」の「私」について（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第九号、一九七五年三月）、「正法眼藏抄」「諸惡莫作聞書」に関する問題について（『駒沢大学仏教学部論集』第六号、一九七五年十月）、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）。

(2) 泉福寺本には、「句」は「字歟」とある。ここでは、七仏通戒偈の第一句「請惡莫作」について述べているのであるから、「初ノ四句」ではなく「初ノ四字」が正しいと言える。しかし、次には「ツキツキノ句ヲ」とあるように、句を単位として考えているから、「初ノ一句」とした方がよいであろう。因に、玉林寺本・寛政五年写本・万福寺本（『蒐成』一一一・一七二-d）は「一句」とする。訳では改めた。

(3) 『増一阿含經』卷一 序品第一。

請惡莫作 諸善奉行 自淨其意 是諸仏教。（正藏一・五五一-a）

(4) 「修」は「衆」の誤りであろう。訳では改めた。

(5) 泉福寺本は、「後」と「ナ」の間に「ヲ」を入れることを指示する書き込みがあるが、これは後に消されているようである。眉山本

は「ヲ」を入れて書写している。

(6) 『妙法蓮華經』卷一 方便品第一。

如三世諸仏 説法之儀式 我今亦如是 説無分別法。(正藏九・一〇a)

(7) 『正法眼藏』第三仮性。

師いはく、莫妄想。この宗旨は作麼生なるべきぞ。妄想することなかれといふなり。しかれば、両頭俱動するに妄想なし。妄想にあらずといふか、たゞ仮性は妄想なしといふか、仮性の論におよばず、両頭の論におよばず、たゞ妄想なしと道取するかとも参究すべし。(全集上・三三二頁)

(8) 『梵網經』盧舍那仏説菩薩心地戒品第一〇卷下。

孝名為戒、亦名制止。(正藏二四・一〇〇四a)

(9) 『梵網經』盧舍那仏説菩薩心地戒品第一〇卷下。

孝名為戒、亦名制止。(正藏二四・一〇〇四a)

(10) 『梵網經』盧舍那仏説菩薩心地戒品第一〇卷下。
仏告諸菩薩言、我今半月半月、自誦諸仏法戒。汝等、一切發心菩薩亦誦。乃至十發趣十長養十金剛十地諸菩薩亦誦。是故戒光從口出。有緣非無因。故光非青黃赤白黑。非色非心。非有非無。非因果法。是諸仏之本源、菩薩之根本、是大衆諸仏子之根本。(正藏二四・一〇〇四a-c)

(11) 『梵網經』盧舍那仏説菩薩心地戒品第一〇卷下。
說我本盧舍那仏心地中初發心中常所誦戒光明金剛寶戒。是一切仏本源、一切菩薩本源、仏性種子。(正藏二四・一〇〇二c)
「後」は「仏」の誤りであろう。眉山本ははつきりしないが、「一仏字乎」の書き込みがあり、玉林寺本・寛政五年写本・万福寺本(『菟成』一二一・一七四d)は「仏」とする。

(12) 『全集』上・九一頁。

(13) 『宗門聯燈会要』卷一 累迦牟尼仏章。

世尊同阿難行次、見一古仏塔。世尊作礼。阿難云、是甚麼人塔。世尊云、是過去諸仏塔。阿難云、過去諸仏是甚麼人弟子。世尊云、是吾弟子。難云、應當如是。(續藏一三六・二二一a)

『正法眼藏』第三九嗣書。

累迦牟尼仏、あるとき阿難にとはしむ、「過去諸仏、これたれが弟子なるぞ。」累迦牟尼仏いはく、「過去諸仏はこれ我累迦牟尼仏の弟子なり。」諸仏の仏儀かくのことし。この諸仏は奉観して仏嗣し、成就せむ、すなはち仏仏の仏道にてあるべし。(全集上・三三八頁)

(14) 泉福寺本・眉山本には「教行」とあるが、総持寺本・森福寺本・玉林寺本・寛政五年写本・万福寺本（『菟成』二二・一七六d）には「教」はない。「是諸仏教」と言うのであるから、「是諸仏行」とも「是諸仏証」とも言えることを述べてるのである。それ故、「行」の上の「教」はない方がよいであろう。訳では除いて訳した。

(15) 「相付」とあるが、本文の引用であるから「相嗣」の誤りであろう。訳では改めた。

(16) 『正法眼藏』第一二坐禪箴の巻からの引用であり、この後の『聞書』の注釈と同じ内容のものが、坐禪箴の巻の『聞書』にある。

南嶽、ときに一塙をとりて、石上にあててとぐ。大寂つひにとふにいはく、師作什麼。

まことに、たれかこれを磨塙とみざらん、たれかこれを磨塙とみん。しかあれども、磨塙はかくのことく作什麼と問せられきたるなり、作什麼なるはかららず磨塙なり。（『全集』上・九二頁）

誰カ磨塙トミサラムト云心ハ、磨塙ノ外誰ナキユヘナリ、誰カミムト云ハ、誰ナキユヘニ不可見ト云心ナリ、此二ノ義アルユヘニ作什麼ト被レ云フ。是ニヨリテ作什麼ナルハカナラス磨塙ヘト云フ、（『菟成』一一・五六八b）

(17) 前号では「裏箇」を『全集』本によつて「箇裏」に改めたが（『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』第二二二号、一九九一年十月、一三八頁、一七一頁注(4)）、『聞書』のこの後の注釈から明らかかなように、『聞書抄』が拠った『正法眼藏』には「裏箇」とあつたと見るべきであろう。前号を訂正したい。因に、七十五巻本の乾坤院本（『菟成』一・一五二c）・正法寺本（同一・五八五d）は「裏箇」で、六十巻本の洞雲寺本（『菟成』六・三一六）・妙昌寺本（同七・三〇一a）は「箇裏」である。

(18) 「前時」とあるが、『抄』は「先時」であり、『全集』本等の本文も「先時」であるから訳では改めた。『聞書』が拠った『正法眼藏』には「前時」とあつたのであろうか。

(19) 前号では、『正法眼藏』の本文を「同不同なり」（一二九頁）としたが、『抄』は「不同あり」で、「不」の上に「同」を挿入する指示があり、続けて「本文ニアル故謙堂入之」とあって、これが後に消されている。『聞書抄』が依つた『正法眼藏』には「同」の字がなかつたと見るべきであろう。因に七十五巻本の乾坤院本（『菟成』一・一五二c）・正法寺本（同一・五七五d）には「同」があるが、六十巻本の洞雲寺本（『菟成』六・三一六c）・妙昌寺本（同七・三〇一a）にはない。

(20) 「道善・道惡・道無記」とあるが、「道」に意味があるのでなく、「善・惡・無記」の意味であると言わんとしているのであるから、『道無記』の「道」は削除すべきであろう。因に総持寺本・玉林寺本・寛政五年写本・万福寺本（『菟成』二二・一七九b）には「道」の字がない。訳では除いて訳した。

(21) 「怎麼」は「」のように」「そのように」の意味であつて疑問詞ではないから、「怎麼來」を「イツクヨリキタルゾ」とするのは誤りであるが、ここではそのまま訳した。

(22) 『全集』『抄』には「仏正法にあらず、魔説なるべし。しるべし、諸惡莫作ときしゆる、これ仏正法なり」とあって、『聞書』とは異なる。『聞書』には「魔」の上に「可」とあり、「可」を削除するように指示しているが、これは削除すべきではなく、『聞書』の著者が見た本文も「魔説なるべし」とあつたと思われる。ただ、書写のある段階で「魔説」の下に「と」が書き入れられてしまつたために、「可」を削除するように指示されるに至つたのであらう。訳では『全集』本のように改めた。

(23) 「聞教」とあるが「聞著」の誤りであろう。訳では改めた。

(24) 「見成」とあるが「量」の誤りであろう。『全集』『抄』には「量」とある。訳では改めた。

(25) 「接」は「摂」の誤りであろう。この誤りは『聞書抄』にしばしば見られるものである。訳では改めた。拙稿「『正法眼藏抄』口語訳の試み—摩訶般若波羅蜜—」(『駒沢大学仏教学部論集』第一四号、一九八三年十月) 一七三頁注(5) 参照。

(26) 泉福寺本には「恒河沙ノ沙ノカスラ」とあり、森福寺本はそれを忠実に写している。総持寺本は「恒河沙ノ沙ノカスラ」とし、眉山本・玉林寺本・万福寺本^多(『菟成』一一・一八一a)は「恒河沙多沙ノカスラ」とし、寛政五年写本は「恒河沙ノ多キ沙ノカズラ」と読んでいる。ここでは「恒河沙多沙ノカスラ」としておいたが、本来は「恒河沙ノカスラ」、或いは「恒河ノ沙ノカスラ」とあつたのではないであらうか。

(27) 諸惡莫作の卷 第二十七段。

たとえば、春松は無にあらず有にあらず、つぐらざるなり。秋菊は有にあらず無にあらず、つぐらざるなり。

(28) 「くシ」を「マシ歟」とする。「マシ」を探るのは万福寺本(『菟成』一一・一八一d)のみであるが、ここは「マシ」とすべきである。訳ではそのように訳した。

(29) 『聞書』には「ノ」とあるが、『全集』によつて訳では「が」に改めた。

(30) 注(25)参照。山内舜雄博士も『続正法眼藏聞書抄の研究』(三七頁)で、「接」は「摂」であろうとされる。ただし、「接は摂と傍注にあり」とされるが、「摂」とあって一度は「摂」に改められたが、後に再び「接」にもどしているのである。

(31) 傍注に「モ歟」とあるが、「修行ス」の「ス」は「モ」とすべきであろう。訳では改めた。

(32) 抽稿「『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) 一七一頁注(8) 参照。

(33) 山内舜雄『続正法眼藏聞書抄の研究』(四二頁)では、「凡夫を捨て去るべし」と読まれているようであるが、これは「凡夫を捨てざるべし」と読むべきではないであらうか。眉山本・玉林寺本は濁点を付けて「ザ」と読んでいる。

(34) 「計量」は「仮令」の意味であろう。

(35) 「ス」は「ス」の誤りであろう。眉山本・玉林寺本・寛政五年写本は「ス」とする。

(36) 『妙法蓮華經玄義』卷九下(正藏二三一・七九四b)。『法華玄義』は「普賢觀云」としてこの句を引くが、『普賢觀』とは『觀普賢菩薩行法經』であり、次のように説いている。

汝今應當觀大乘因、大乘因者法實相。(正藏九・三九二一b)

(37) 『正法眼藏』第三三伝衣

しばらくするべし、糞掃をひろふなかに、絹ににたるあり、布のことをくるあらん。これをもちゐんには、絹となづくべからず。布と称すべからず、まさに糞掃と称すべし。糞掃なるがゆゑに、糞掃として絹にあらず、布にあらざるなり。(『全集』上・二九五頁)

(38) 『菟成』本には「校者注、一本云ニ作ル」とある。森福寺本は「或」であるが、眉山本・総持寺本・玉村寺本・寛政五年写本・万福寺本は「云」である。訳では改めた。

(39) 『全集』『抄』には「ノ」がないから訳では削除した。ただし『抄』は「応底」と読みを付けている。

(40) 『聞書』は「ナリ」であるが、『全集』『抄』は「アリ」であるから、訳では改めた。

(41) 『全集』は「真」であるが、『抄』の『正法眼藏』の本文及び『聞書』は「身」とする。ただし、『聞書』でも眉山本・万福寺本(『菟成』一一一・一八七c)は「真」とする。訳では「真」に改めた。

(42) 仏性の卷第三段には、「仏性をみるは驢腮馬觜を見るなり」とある。これを誤つて引いたものか。

(一九九二年六月十一日)