

『正法眼藏聞書抄』口語訳の試み

—坐禅箴(一)—

伊 藤 秀 憲

坐禅箴、ミト云ハ則ナリ、坐禅ノ様ニ、坐禅
箴ハ父母未生ノ節目ニ、ヤカテ今ノ坐禅ヲサ
スニ、

父母未生前ト云ハ、仏向上ノ儀ニ、下ニ対ス
ル上ニ非ス、父母所生ニ対シタル未生前ニア
ラス、坐禅ノ面目、非_二衆生作業_一之故ニ、坐
禅ハ人間界ニアルヘキ事ナラス、坐禅ノトキ
ハ坐(五五三b) 禅ノ我ニテコソアレ、日來
ノ我ニテハナキニ、

坐禅ヲヤカテ坐仏ト云カ、今ノ脱落ニテハア
ルナリ、脱落ヲ以テ葛藤シモテユク、喪身失
命ト云モ、我坐禅ノ時節ナリ、

コノ元坐ノ思量ヲ以テ、一切善惡都莫思量ト
云ニ、但善惡ニ対シテ思量セサルニハ非ス、
元坐ノ時ノ思量ハ皆都莫思量ナリ、

「坐禅箴」「箴」というのは「則」である。「坐禅」のやり方である。「坐禅箴」^{〔第十段(2)〕}「の箴」は「父母未生「前」の節目(規則)」である。そのまま今の坐禅を指すの
である。

「父母未生前」というのは、仏向上のことである。下に対する上ではない。父
母所生に対した「未生前」ではない。坐禅の_{すがた}面目は衆生の行為ではないから、坐
禅は人間界にあるはずのことではない。坐禅のときは坐禅の我であって、日頃の
我ではないのである。

「坐禅をすぐさま坐仏」ということが、いまの脱落であるのである。脱落によつて
「坐禅と坐仏とが」からみあっていく。「喪身失命」(凡夫の身命を喪失する)とい
うのも、我々が坐禅している時のことである。
^{〔第一段(1)〕}「この「元坐」の「思量」によつて、一切の善惡はすべて莫思量というのであ
る。しかしながら、善惡に対しても思量しないのではない。「元坐」のときの「思
量」は皆すべて莫思量である。

坐禅ハ人ノ坐禅スルニ非ス、兀坐ニ人ハ被^二
坐禅^一、兀坐ノ思ト云ハ端坐ナリ、蒲团^一、
手足ヲカサネテクム^一、一念^一念ト云、一大
地山河ヲサネテ（五五四a）念ト云ヘキ
也、此時尽十方界真実人体トモ云^一、又坐
十方トモ云ヘキ^一、

兀^ミ地思量ヒトリニ非スト云ヒトリハ、諸人
ノ見解ヲアカル心^一、又宗門ニ付テモ非^レ一
ル心モアルヘシ、諸人ノ見解非^レ一ト云^一、
凡夫二乘菩薩等ノ思量ナルヘシ、又今禪宗ト
号スル輩モ非^ニ一人^一、

\宗門ノ見解ニ非^レ一ト云^一、一山河ヲ以テ思
量トシ、日月星辰等ヲ以テ思量トスルナリ、
又磨壇ヲ以テモ思量シ、作鏡ヲ以テモ思量ス
ル故ナリ、此思量等ハ、雖^ニ非^ニ各^ミ儀^一、シ
ハラク其一ト（五五四b）ヘアカルナリ

\薬山ノ道ハ其一ナリト云^一、二ニ対シタル一
ニアラス、獨一^一、但独ト云ヘハトテ、又縁
覚ノ独覺トイハル、義ニテハナシ、タトヘハ
不^ミ触^ミ事而知ノ心ナルヘシ、

唯^ミ独自明了、余人所不見ト云、此經文非^ニ自
解儀^一、此自明了ハ尽十方界ノ自己ノ明了^一、
可^レ対キ他人ナキユヘニ、余人所不見トハ云

「坐禅は人が坐禅するのではない。「兀坐」に人は坐禅させられるのである。
「兀坐」の「思〔量〕」というのは端坐することである。蒲團である。手足を重ね
て組むことである。一念^一念という「のも」、一山河大地〔二山河大地⁽¹⁾〕をまと
めて念というべきである。このとき「尽十方界真実人体」ともいうのである。ま
た「坐断十方」（十方を坐断す）ともいすべきである。

〔第一段⁽²⁾〕
「兀^ミ地の思量、ひとりにあらず」という「ひとり「にあらず」」とは、諸人の
見解をあげる意味である。また宗門に関しても「その見解が」一つでないといふ
意味もあるはずである。諸人の見解が一つではないというのは、凡夫・二乘・菩
薩等の思量「のことをいうの」であろう。また、現在、禪宗と号する者どもも一
人ではないのである。

「宗門の見解に「関しても、その見解が」一つでないというのは、一山河〔大地〕
を思量とし、日月星辰等を思量とするのであり、また磨壇をも思量「と」し、作
鏡をも思量「と」するからである。この思量等はそれぞれ異なったことではない
と言つても「見解は異なるのであるから」、仮りに「其一」と挙げるのである。

「「薬山の道は其一^ミなり」というのは、二に對した「一」ではない。獨一^一であ
る。ただし独というからといって、また、縁覚が独覺（師によらないで独りで覺る
者）といわれる意味ではない。例えば「事に触^ミずして知る」という「よう^ミに、対
するものが無い」という意味であろう。

「唯^ミ独自明了、余人所不見⁽²⁾」（唯^ミ独^一、自^ミら明了にして、余人の見ざる所なり）とあ
る。この經文「の意味」は、自らが了解することではない。この「自明了」は、
尽十方界の「自」己が「明了」なのである。対すべき他人がいないから、「余人

べ、所詮自モ不見べ、不見コレ自ナルカユヘ
ニ、

\思量ノ皮肉骨髓ナルアリ、非思量ノ皮肉（五
五五a）骨髓ナルアリト云ハ、此詞不審べ、
但シ世間ノ詞ヲ超越シヌルトキニ如レ此談ス、

\思量ト云ハ、思量ヲ置テ不思量非思量ト云心
地歟、世間ニ同ス、シカラハ不ノ字モ似レ無ジ
詮、思量ノ意識ニアラサル事ヲシル時、皮肉
骨髓トナル、其時ハ思量サラス、ステス、元
坐ノ面目ハ思量ベ、

\坐禅ノ思量ト、世間ノ思量ト各別ナルヘシ、
今仏道ヲ談セムニハ、世間ノ詞不可レ用、但
思量モアルヘシ、吾我トモ云ヘシ、是ハ仏法
ノ上ノ詞ナルヘシ、（五五五b）

\思量ノ非ニ心意識道道理ヨクノ可ニ心得一、坐
禅儀ニ心意識ノ運転ヲ止ト云フ、此心意識、世
間ノ心意識ト聞ユ、是ヲヤメムトイトナムト
心得ハ邪見べ、又公按ヲ疑居タル所カ、イツク
ニツクト云事ナケレハ、疑カ禪ノ心ニアタル
ヘシト云ヤカラアリ、大疑ノ下ニ大悟アリナ
ムト云証拠ニ引、コレマタ非レ爾、坐禅スレ
ハヤカテ心意識ヲ止ルベ、此時ノ心意識、思

所不見」というのである。結局、「自」らも「不見」である。「尽十方界の自己」
であつて、対すべきものがないから、「不見」であつて、「不見」が「自」[口]であるから「といえる」。

「思量の皮肉骨髓なるあり、不思量の皮肉骨髓なるあり」というのは、このことばはよくわからない。ただし、世間のことばを超越したときにこのように説くのである。

「思量」というのは、「思量」をそのままにしておいて「不思量」「非思量」という意味あいか。世間「でいう思量」に同じとする。そうであるなら、「不」の字も意味がないようである。「そうではなく」「思量」が意識でないことを知るとき、「思量が」「皮肉骨髓」となるのである。そのときは、「思量」を除かないし、捨てない。「元坐」の面目は「思量」である。

「坐禅の「思量」と、世間の「思量」とはそれぞれ別であろう。ここでは仏道を説くために、世間のことばを用いるべきではない。ただし「思量」「ということば」もあるはずである。「また、それは」吾我とも言うべきである。これは仏法の上でのことばであろう。

「思量」が心意識ではない道理を十分理解すべきである。『坐禅儀』～普勸坐禅儀ニ心意識ノ運転ヲ止ム、此心意識、世間ノ心意識ト聞ユ、是ヲヤメムトイトナムト心得ハ邪見べ、又公按ヲ疑居タル所カ、イツクニツクト云事ナケレハ、疑カ禪ノ心ニアタルヘシト云ヤカラアリ、大疑ノ下ニ大悟アリナムト云証拠ニ引、コレマタ非レ爾、坐禅スレハヤカテ心意識ヲ止ルベ、此時ノ心意識、思

量不思量非思量ト仕フユヘニ、坐禪ノ上ニ心意識トモツカハムスルハ、思量不思量非思量ヲ以テ可ニ心得、然者不レ止トモヤムトモ云ヘキニア（五五六a）ラス、心意識ト云詞ハモ、運転ト云詞モ、能ミ心得ヘキヲ、參学ヲロソカナルトキハ、心意識ノ詞モ、運転ノ詞モ、日來存シツルカ如ク心得テ、今此証拠ニ引クイハレナキヤ、凡祖師ノ言句ヲ無理会語ナムト云テ、只疑ヘシナムト云フ、能ミ可ニ思合一事^ニ、不思量底ヲ思量スト^ハ、不悟大悟ストイヒ、悟上得悟ノ漢ト云程ノ事ナリ、

三世ノ不可得ヲ教家ニ談スルニハ、過去已去、（五五六b）又見在不^レ住、未來イマタキタラス、仍不可得ト云義アリ、又三界唯心ト云、三界ヲ一心ト談スルニハ、三世アルヘカラスト、是マテハ教ニ談ス、宗門ニ談スル所ハ、心不可得ト云、三世ハ心ニ対シテコソイハルレ、心不可得ト談セムニハ三世アルヘカラス、又心ニ三世ヲ建立セム時ハ、サキニ談スル三世ニハアラス、過去心ト談スルトキ見在未來ニ対スルニアラス、去モ不變異所ナルカ故ニ、見在心ト談スルトキ、過去未來ニ対スルニ非ス、從ニ無住法^{立ニ一切法}ナルカユヘニ、未來心ト談スルトキ、過去見在ニ対スルニ（五五七a）非ス、今ノ坐禪ノ時節ヲ、

量・不思量・非思量」とつかうのであるから、坐禪の上で「心意識」とも使おうとするのは、「思量・不思量・非思量」をもって理解すべきである。そうであるならば、「止めず」とも「止む」ともいうべきではない。「心意識」ということばも、「運転」ということばも、十分に理解すべきであるのに、参学がおろそかであるときは、心意識のことばも、運転のことばも、日頃考えたように理解して、今この証拠に引く理由はないのである。おおよそ祖師の言句を無理会語などといて、ただ疑うべきであるなどという「のは」、十分にあれこれ考え合わせるべきことである。「不思量底を思量す」とは、「現成公案の卷に」「不悟（迷）「を」大悟する」とい、「悟上「に」得悟「する」の漢⁽³⁾」といふほどのことである。

「三世の不可得」を教家で説くときには、過去は已に去り、また現在は住まず、未来はまだ来ていない、したがつて不可得という意味がある。また「三界唯心」と「いうことばが」あるが、三界を一心と説くときには、三世はあるはずがないと、これぐらいは教「家」で説く。宗門で説くところは、「心不可得」と言う。三世は心に対し言われる。心不可得と説くときには、三世はあるはずがない。また、心に三世を建立するときには、先に説く「教家の」三世ではない。過去心と説くときは、現在・未来に対するのではない、去も不變異のところであるから。現在心と説くときは、過去・未来に対するのではない、「從無住本立一切法」（無住の本より一切の法立つ）であるから。未來心と説くときは、過去・現在に対するのではない、今の坐禪の時節を「父母未生前の節目」というのであるから。三世の心を「思量」とつかい、三世の心を「不思量」とつかう。この意味あいは、三世を心であると言うけれども、心には三世がないからである。この三世というの

父母未生前ノ節目トイフユヘナリ、三世ノ心ヲ以テ思量ト仕ヒ、三世ノ心ヲ以テ不思量ト仕フ、此心地ハ、三世ヲハ心ナリト云ヘトモ、心ニハ三世ナキユヘナリ、此三世ト云ハ、世間ニ常ニ談スル三世ヲサスナリ、常ノ三世ト云ハ、我ニ対シタルビ、我ヲハナレタルヲ仏法ト云ヘシ、

思量ヲ皮肉骨髓ト宗門ニハ談スヘシ、

什麼思量ノ皮肉骨髓ト云ハ、答ヘシ、今ノ坐禪ノ面目コレナリト、什麼不思量ノ皮肉骨髓ト云ハ、答ヘシ、今ノ坐禪ノ面目コレナリト、（五五七b）什麼非思量ノ皮肉骨髓ト云ハ、答ヘシ、今ノ坐禪ノ面目コレナリト、

不思量底タトヒフルクトモト云ハ、不思量底ヲアラタメムトニモアラス、ヤカテ不思量ヲ置テ思量ト仕フユヘニ、フルクトモサラニコレ如何思量ナリト云フ、此フルクトモト云ハ、古今ニカ、ハレスフルサナリ、全体ノフルキナリ、

非思量ヲ使用スルニ玲瓈^{バヤヒ}ト云ヘトモ、不思量底思量スルニ、カナラス非思量ヲ用ト云ハ、心不可得ノ上、^残ノコル一法ナケレトモ、三世ヲ置ヤウニ（五五八a）皆思量不思量非

は、世間で常に説く三世を指すのである。常の三世というのは、我に對しているのである。我を離れているのを仏法というべきである。

「思量」を「皮肉骨髓」と宗門では説くはずである。

「何が「思量の皮肉骨髓」かというならば、答えるべきである、今の坐禪の面目がこれであると。何が「不思量の皮肉骨髓」かというならば、答えるべきである、今の坐禪の面目がこれであると。何が「非思量の皮肉骨髓」かというならば、答えるべきである、今の坐禪の面目がこれであると。

〔第一段(3)〕
「不思量底たとひあるくとも」というのは、「不思量底」を改めようということでもない。すぐさま「不思量」をおいて「思量」とつかうのであるから、「ふるくとも、さらにこれ如何思量なり」という。この「あるくとも」というのは、古に閑わらない古さである。全体が古いことである。

〔第一段(5)〕
「非思量を使用すること玲瓈なりといへども、不思量底を思量するには、かならず非思量をもちいる」というのは、心不可得の上に、残る一法はないけれども、「過去心・現在心・未来心と」三世をおくように、皆「思量・不思量・非思量」の坐禪の面目は一つであるけれども、これらのことばがあるべきわけをいうので

思量、坐禪ノ面目一ナレトモ、是等ノ詞アル

ヘキユヘヲイフナリ、

ある。

\非思量ニタレアリ、タレワレヲ保任スト云
ハ、非思量ノ外ニ誰アルヘカラスト云ヘト
モ、不思量^{ナヒビ}思量ヲ、ク、思量不思量ヲ置
ト云ヘトモ、トモニ非思量ノ面目ナルヘキユ
ヘニ、誰我ヲ保任ストハ云々、タトヘハ諸法
ヲ実相トイハムカ如シ、誰レ誰ヲ保任ス、我
レ我ヲ保任スト云ハムカ如シ、不思量ト思量
ヲ誰トハサスナリ、誰我ヲ保任ストイフ
ハ、非思量ノ我ト、不思量ト思量ト（五五八

b) ノ誰ヲアハセテ保任スルナリ、

兀々地タトヒ我ナリトモ、思量ノミニアラ
ス、兀々地ヲ^ハ拳頭^ハストイフハ、思量ノミニアラ
ス、不思量モ非思量モ兀々地ナルユヘニ、兀
々地ヲ^ハ拳頭^ハスト云ハ、タ、兀々地ハカリヲ^ハ
スル心地^ハ、坐禪ノ姿^ハ、坐禪^ハトモ、
思量ノミニアラス、不思量モ非思量モトモニ
兀々地ノ面目ナルユヘヲアク、ユヘニ^ハ拳頭^ハ
ルナリト云^ハ、タトヘハ実相スナハチ実相ト
云ハムカ如シ、^ハ拳頭ト云ハクト云詞ナリ、
頭ノ字ハ無^ハ別儀^ハナリ、（五五九a）

\兀々地タトヒ兀々地^ハトモ、兀々地イカテカ
兀々地ヲ思量セムト云ハ、思量不思量非思量
フサネテ兀々地ナラムニハ、イカテカ兀々地

〔第一段(6)〕
ヘ「^ハ非思量にたれあり、たれ、我を保任す」というのは、「非思量」の他に誰か
がいるはずがないと言うけれども、「不思量」並びに「思量」を置く。「思量・不
思量」を置くというけれども、ともに「非思量」の面目であろうから、「たれ、
我を保任す」というのである。たとえば、諸法を実相というようなものである。
「たれ、たれを保任す」「我、我を保任す」というようなものである。「不思量」
と「思量」とを「たれ」とさすのである。「たれ、我を保任す」というのは、
「非思量」の「我」と、「不思量」と「思量」の「たれ」をあわせて「保任す」
るのである。

「兀兀地たとひ我なりとも、思量のみにあらず、兀兀地を拳頭す」というの
は、思量だけではない、不思量も、非思量も、「兀兀地」であるから。「兀兀地
を拳頭す」というのは、ただ「兀兀地」だけを擧げる意味あいである。坐禪の姿
である。坐禪は坐禪であるとしても、思量だけではない。不思量も非思量もとも
に「兀兀地」の面目であるわけを擧げる。だから、「拳頭するなり」というので
ある。たとえば、実相は即ち実相というようなものである。「拳頭」というのは
擧げるということばである。「頭」の字はとりわけ意味はない。

〔第一段(7)〕
ヘ「^ハ兀兀地たとひ兀兀地なりとも、兀兀地いかでか兀兀地を思量せん」というの
は、思量・不思量・非思量をまとめて「兀兀地」であるときには、どうして「兀
兀地」と「思量」すべきかというのである。

ト思量スヘキト云々、

兀ミ地争兀ミ地ヲ思量セムトハ、兀ミ地タ、
兀ミ地ナルカユヘニ、兀ミ地イカテカ非思量
セムトモ、不思量セムトモ云々、思量ノミニ
ハカキラス、

\ 塚ヲ磨シテ塚ヲ得、鏡ヲ磨テ鏡ヲ得トイハム
カ如シ、

兀ミ地ノ思量ハ即兀ミ地、ユヘニ思量ト兀
ミ（五五九b）地トノ面目ヲ、イカ、ハトハ
トクナリ、如何ト、ク道理ハ、兀ミ地カ思量
ナルユヘナリ、

\ 又一方ハ教ニ談スル量共ニハ非ト云フ心地一
アレトモ、実ニハ兀ミ地イカテカ兀ミ地ヲ思
量セムト結シヌルトキニ、スヘテ思量不思量
非思量イツレモ必非^レ可用、又非^レ不可用レ
ト云心トモキコユ、又ニハアラスノトア
クル所カ、ヤカテ兀ミ地ノ量ニモ可ニ心得⁽⁵⁾
ベ、タトヘハ入ノ一字モ不用得トハ云ヘト
モ、又入ノ一字如^レ非^レ棄^レ、

如^レ此^レ单伝スル事、ステニ釈迦牟尼仏ヨリ直
(五六〇a) 下三十六代ト云テ、スエニ又
如^レ此正伝セル、ステニ思量箇不思量底ト云
フ、是ハ相伝ノユヘカリヲアラハスキナラ

「「兀兀地いかでか兀兀地を思量せん」というのは、「兀兀地」はただ「兀兀
地」であるから、「兀兀地いかでか非思量せん」とも、「不思量せん」ともいうの
である。「思量」だけに限らない。

「塚を磨いて塚を得、鏡を磨いて鏡を得るというようなものである。

「「兀兀地」の「思量」は即ち兀兀地である。だから「思量」と「兀兀地」との
面目を「如何(いかん)」と説くのである。「如何」と説く道理は、兀兀地が思量で
あるからである。

「また、一方では、教家で説く「量」などではないという意味あいが一つあるけ
れども、実には「兀兀地いかでか兀兀地を思量せん」と結んだときに、思量・不
思量・非思量どれも必ずしも用いるべきではない。また、用いるべきではないの
ではないという意味とも受け取られる。また、一つには、「…あらず、…あらず」
とあげるところが、そのまま兀兀地の量が一つであるとも理解すべきである。た
とえば「入の一字も不用得」⁽⁵⁾とはいうけれども、また入の一字は棄てるのではな
いようなものである。

〔第一(段8)〕
「「かくのごとく单伝すること、すでに釈迦牟尼仏より直下三十六代」といつ
て、終わりにまた「かくのごとく正伝せる、すでに思量箇不思量底」とある。こ
れは、相伝の理由だけをあらわす意味であるならば、先の「单伝」のことばに明
らかであるといふけれども、かさねて「正伝」というのは、「直下」は不思量で

ハ、サキノ单伝ノ詞ニ顯然ナリト云ヘトモ、カサネテ正伝ト云ハ、直下ハ不思量、不思量ノ向上ハ思量、ユヘニ思量ハ釈迦牟尼仏、不思量ハ薬山ト可ニ心得ヘ、直下向上思量不思量ヘト云ヘトモ、ソノ上下ノ蹤跡ハ、直下モ三十六代ト算レハ、タ、思量不思量トアラハル、ニ、向上モ三十六代、百尺竿頭上下スル程ノ三十六代、思量不（五六〇b）思量ヲ仏与ニ薬山ニアテ、三十六代ヲハ置ヘ、思量箇不思量ハ、烈焰亘天ニハ仏説法、亘天烈焰ニハ法説仏ト云程ノ義ヘ、

三十六代ヲ非レ不可レ算、然而三十六代ヲサシ置テ、仏与ニ薬山ニ相伝ト云義モアルヘシ、以ニ思量ニ為ニ釈迦牟尼仏ト、以ニ非思量ニ可レ為ニ薬山ニ、以ニ思量ニ為ニ薬山ニ、以ニ非思量ニ可レ為ニ釈迦牟尼仏ト、不思量ヲ思量スト云事ハ、以ニ不悟ニ大悟スト云程ノ事ヘ、

「三十六代を数えるべきではないのではない。そうではあるが、三十六代「の祖師」をさしあいて、仏と薬山とで相伝ということもあるはずである。

「思量」を以て「釈迦牟尼仏」とし、「非思量」を以て「薬山」とすべきである。「思量」を以て「薬山」とし、「非思量」を以て「釈迦牟尼仏」とすべきである。不思量を思量するといふことは、不悟を以て大悟するといふくらいのことである。

便^セ是^セ平^セ穩^セ地^セ也ト云ハ、得^セニ胸襟無事了^{リヤウ}ノ^{スナハナコレハイム}
 （五六一a）上ハ、善惡ノ法ナシ、ユヘニ平穩地トハ云ナリ、行亦禪坐亦禪、語默動靜体安然ト云ハ、已上二ノ詞ハ、上ノ便是平隱地也ハ坐禪ノ時ノ意ヲサス、ツキノ行亦禪等ノ詞ハ必坐禪セストモ、行住等皆禪ヘト云邪見ヲ被^レ出ヘ、仍共ニ不可^レ用歟、モシ是等ノ詞ヲ覽^ル、ユルシテ心得、坐禪語默動靜等皆仏法

ある、不思量の「向上」は思量である、だから、「思量」は「釈迦牟尼仏」、「不思量」は「薬山」と理解すべきである。直下向上、思量不思量であるといふけれども、その上下の蹤跡は、直下も三十六代と数えるので、ただ思量不思量とあらわれるのである。向上も三十六代である。百尺竿頭を上下するくらいの三十六代である。思量不思量を仏と薬山に当てて、三十六代を置くのである。「思量箇不思量」は「烈焰亘天には仏説法」「亘天烈焰には法説仏」というくらいの意味である。

ノ上ニヲカム時ハ、此行ハアリクトハ不可ニ心得、仏行、仏行ナル坐禅、此坐今ノ坐禅、タ、イタツラニ坐スルヲ禪トイハス、坐禅ナリ、語黙動静又皆（五六一-b）以仏威儀ヲサスナリ、イタツラニ衆生ノ語黙動靜ト不可^モ思、默ト云モ仏ノ無言説程ノ事、動モ諸法ヲ動シテ実相ト云程ノ事、静モ実相ヲ実相ト云程ノ事ナリ、語黙ト云モ其儀非レ一トモイヒツヘシ、然而是等ノ詞ヲ被引心ハ、彼邪見破セムカタメナリ、一向用サラムヨシ、

意ノ止觀、口ノ説黙、身ノ威儀ナムトタツ、身ノ威儀ニ付テ、常行常坐半行半坐三昧ト云、此行トハ心得マシ、コノ坐トハ心得マシ、仏行仏坐ハルカニコトナリ、事ニワタリテ分ミアルナ（五六二-a）リ、証ヲトクニモ分証トテ、一分二分ワカツ、初地ヨリ十地マテモ分ミノ証アルヘシ、コノ証ハ不可^モ然、\ニカコレ初心、イツレカ初心ニアラサル、初心イツレノ所ニカラクト云ハ、三界唯一心ト談シヌル上ハ、初心後心ヲカレス、何所トワキカタシ、初発心時便成正覺トイフ、コレ初発心ノ時、正覺ノ功德ヲ具足スト云トキコユ、然ニハアラス、便成正覺ハ初発心ノ時ト云、

等を皆仏法の上に置くときは、この「行」は歩くとは理解すべきではない。仏行である。仏行である坐禅である。この「坐」はいまの坐禅である。ただ無益に坐るのを禅であるとは言わない。坐禅である。「語黙動静」もまた皆それによつて仮の威儀をさすのである。わけもなく衆生の「語黙動静」と思つてはならない。「黙」というのも仏の無言説ほどのことである。「動」も諸法を動かして実相といふほどのことである。「静」も実相を実相といふほどのことである。「語黙」というのもそのことは一つではないともいえよう。そうであるから、これらのことばを引かれる意味は、例の誤った考え方を破すためである。全く用いない次第である。

「意の止觀、口の説黙、身の威儀などたてる。身の威儀に関して、常行常坐半行半坐三昧」という。⁽⁶⁾この「行」とは理解するな。この「坐」とは理解するな。仏行仏坐とは遙に異なり、ことにわたつて「他の、意の止觀、口の説黙」それぞれに応じて「各三昧が」あるのである。証を説くにも分証といつて、一分二分にわける。初地より十地までも、それぞれの地に応じて証があるはずである。この証はそうであるはずがない。

〔第一段⁽¹²⁾〕
「なにかこれ初心、いつれか初心にあらざる、初心いつれのところにかおく」というのは、「三界唯一心」と説いたからには、初心後心をおくことができない。いづれのところ」と分けることは難しい。初発心時便成正覺という。これは、初発心の時、正覺の功德を具足するというと受け取られる。そうではない。便成正覺は初発心の時であるというのである。

入仏入魔ノ力アリト云モ坐禪、仏祖ヲ超越シタルヲ入仏入魔トツカフ、入之一字ハ不用得ナルヘシ、（五六二-b）

\\進歩退歩ト云ハ、ス、ミシリソクアユミ、百尺ノ竿頭ヲ進歩退歩スル、進退異ナレトモ百尺ノ竿頭ノ上ノ事、坐仏作仏ト云モ坐禪ノ一面ノ上ニトク理、タトヘハ如レ此竿頭ノ上ヲアユムニハアラス、ヤカテ竿頭ヲ歩トスルナリ、此道理ニ落居スヘキ、

\\溝ニミチ壑ニミツ量ト云ハ、入仏入魔ト云程ノ詞ナリ、所詮ミチタル心、

\\南嶽問、大徳坐禪図箇什麼ト云ハ、コノ図ハ坐禪ノ図、坐禪ノ向上ニアルヘキカト問モ、（五六三-a）コノ図格外ニ図スヘキ道ノイマタシキカト云モ、コノ図スヘテ不可レ図歟云々云モ、此図當時坐禪ニイカナル図カ見成スルト云モ、此図箇什麼ハ、薬山ノ段ニ元々地思量什麼ト云シ同詞、図什麼ナルカニヘニ、

格外ト云ハ内ニ対シタル外ニアラス、又タトヒ内ト、クトモ不可レ対レ外、此外ノ字ハ坐禪ノ外、但外ト云ハ坐仏ヲサスカ、行仏ヲサスカ、恁麼ナラハ坐禪作仏アヒサルコト如何、坐禪ノ外トハ向上程ノ事、（五六三-b）

〔第一段(15)〕
「入仏入魔の力あり（ほとけにいり、魔にいるちからあり）」というのも坐禪である。シタルヲ入仏入魔トツカフ、入之一字は不用得」（入の字はいらない）得ナルヘシ、（五六二-b）

「進歩退歩」というのは、進み退く歩みである。百尺の竿頭を進歩退歩する。進と退とは異なるけれども、百尺の竿頭の上のことである。坐仏作仏というのも、坐禪の一面の上に説く理「である」。たとえばこのように竿頭の上を歩くのではない。そのまま竿頭を歩とするのである。この道理に落ち着くべきである。

「溝にみち、壑にみつ量」というのは、入仏入魔といいくらいのことばである。結局、満ちている意味である。

〔第二段(1・2)〕
「南嶽」「あるとき大寂のところにゆきて」と、大徳、坐禪図箇什麼（大徳、坐禪は箇の什麼をか図する）といふのは、この「図」は坐禪の図である。「この「図」は」「坐禪」の「向上にあるべき「図のある」か」と問うのも、この「図」は「格外に図すべき道のいまだしきか」というのも、この「図」は「すべて図すべからざるか」というのも、この「図」は「當時坐禪「せるに」、いかなる図が現成する」というのも、この「図箇什麼」は、薬山の段に、「元元地思量什麼」と言つたのと同じことばである。「図什麼」であるから。

「格外」と云ふ内に對シタル外ではない。またたとえ内と説いたとしても、外に對すべきではないのである。この「外」の字は坐禪の外である。ただし「外」というのは坐仏をさすのか、行仏をさすのか。そのようであるならば、坐禪と作仏が互いに隔たることはどうか。坐禪の「外」とは「向上」というほどの

ことである。

坐禅ヨリ向上ニアルヘキ図ノアルカ、○當時坐禅せるに、いかなる図か現坐禅セルニ、イカナル図カ現成セルト問著スルカト云フ、此歟／＼ト云詞ノ下ニ、皆坐禅ミミト云答ノ詞ヲ付テ可ニ心得、非ニ不審之歟、

彫龍真龍ノ雲雨ノ能ヲ学スレハ、トモニ彫龍真龍二ノ面目カナクナルナリ、但是ハ雲雨ニツキタル事ベ、又彫ト真トヲ云ニモ、雲雨ノ能アル事前蹤アリ、トモニ雲雨ノ能アリト云ヘハ、図箇什麼ノ図、イツレモステサルカ如ク、彫モ真モ共ニ雲雨ノ能ト、ルビ、所詮彫モ真モ善惡勝(五六四a)劣ナシト可ニ心得、三界ノ火宅ヲ出トモイフ、タ、三界ヲ厭トモ云フ、二乗ノ不生ヲネ
カフコレナリ三界ヲ一心トモ体脱ス、彫龍ハ未脱ノトキ、真龍ハ解脱ノトキナムトハアツヘカラス、解脱与繫縛タテワケテ、キワヲ、クマテハ更非正法、三界ヲ一心トモ、諸法ヲ実相トモ云コソ、解脱真実ノ大乗ノ法ナレ、

耳目貴賤又以同、尽十方界真実人体ト談シ、尽十方界沙門一隻ノ眼ナムト云程ノ耳目ナルヘシ、イカサマニモ声ヲ耳ニテキ、境ヲ眼ニ見ムハ世間ノ法ナルヘシ、眼処聞声セムコソ

〔第二段(3)〕
「彫龍・真龍」の「雲雨の能」を学べば、ともに「彫龍・真龍」二つの面目がなくなるのである。ただしこれは、「雲雨「の能」」に關したことである。また「彫」と「真」とをいうのにも、「雲雨「の能」」あることは昔の事がらがある。「ともに雲雨の能」があるので、「図箇什麼」の「図」は、どちらも捨てないよう、「彫〔龍〕」も「真〔龍〕」もともに雲雨の能」が「ある」ととるのである。結局、「彫〔龍〕」も「真〔龍〕」も善惡・勝劣はないと理解すべきである。三界の火宅を出るともいう。ただ三界を厭うともいうへ二乗が不生を願うのがこれである。三界を一心とも体脱する。「彫龍」は未脱のとき、「真龍」は解脱のときなどとは当てるべきではない。解脱と繫縛とをはつきり分けて、区別をつける間は決して正法ではない。三界を一心とも、諸法を実相とも言うのが、解脱であり、真実の大乗の法である。

〔第二段(4)〕
「耳目」「貴賤」もまた同じ。「尽十方界真実人体」と説き、「尽十方界沙門一隻眼」などといふくらいの耳目であろう。どうみても声を耳で聞き、対象を眼で見るのは、世間の法であろう。眼で声を聞くのは仏道の習慣と言うのも当たつてないだろう。耳を眼に取り替えただけでは意味がない。吾我を離れての上のこ

仏道ノナラヒ（五六四b）ト云ハムモアタル

ヘカラス、耳ヲ眼ニ取替タラムハカリハ無レ

詮、吾我ヲハナレテノ上ノ事也、相対ノ法ア

ルヘカラサルユヘニ、

目ヲ輕クスル事ナカレ、耳ヲ重スル事ナカレ、○ト云ハ、目モ耳モ可ニ心得^一カタアリ、フルキ詞ニハ機見不同、同聴異聞ト云詞アリ、但異聞ノミナラス、同聴不聞トモ云ヘシ、華嚴ノ会ニハ聞者不聞者齊肩、又見ノ不同ト云ハ、仏ヲ見ニモ四教ノ仏不同也、又大乗ノ學者ト云物モ、カヘリテハタ、應仏ヲ執ス、法華経ノ心地ニハ、仏（五六五a）不入滅、靈山ニハ四衆ニ被^二囲繞^三テ説法シヲハシマスト云フ、淺機ノモノハ不^四信用^一、チカラナキ事也、梵網瓔珞ノ戒品ヲ引テ、大乘戒トハ云ヘトモ、説ノ詞ハ併^二ラ小乘權門ノ心地ナリ、應仏ヲ執スルモ是程ノ事也、

耳目ヲシテ聰明ナラシムヘシト云ハ、三世諸仏立地聽法スルソ、今ノ聰明ニテモアル、
図ハ作仏、大德坐禪ノ図也、○図坐禪ト云詞ノモレタル様ニキコニ、然而顯然ナリ、其故ハ図ハ作仏ヨリ前ナルヘシ、後ナルヘシ、正当恁麼時ナルヘシト（五六五b）云フ、コノ前後并^一正当恁麼時、皆禪ベト可ニ心得^一、先

とである。相対の法があるはずがないから。

「目をかるくすることなれ、「目をおもくすることなれ」、耳をおもくすることなれ……」というのは、目をも耳をも理解すべき点がある。古いことばに、「機見不同、同聴異聞」（機の見同じからず、同じに説けども異なりて聞く）といふことばがある。ただ「異聞」のみではなく、「同聴不聞」ともいうべきである。華嚴の会では「聞者不聞者齊肩」（聞く者も聞かざる者も肩を齊しくす）である。また見が同じではないというのは、仏を見るときにも「化法」四教の仏は同じではないのである。また、大乗を学ぶ者といふものも、逆にもっぱら應仏を執す。「しかし」『法華経』の考證では、仏は入滅しないで、靈鷲山において四衆に囲まれシマスト云フ、浅機ノモノハ不^四信用^一、チカラナキ事也、梵網瓔珞ノ戒品ヲ引テ、大乗戒かたないことである。『梵網經』『瓔珞經』の戒品を引いて、大乗戒とはいふけれども、説くところのことばは、しかしながら小乘權門のような感じである。應仏を執するのもこれほどのことである。

「耳目をして聰明ならしむべし」というのは、三世諸仏立地聽法するのが、今^の「聰明」である。

〔第二段(6)〕「図」は「作仏」、「大德、坐禪の図」である。「図坐禪」ということばがもれたように受け取られる。そうではあるが、はつきりしている。そのわけは、「図は作仏より前なるべし、[作仏より]後なるべし、「作仏の」正当恁麼時なるべし」という。この前後並びに正当恁麼時が、皆「坐」禪であると理解すべきである。以

ミノ詞モ皆如レ此クトカル、ヲ、參学眼イマ
タシキ時、禪ノ字ノナキ心地ハスルナリ、

打破ト云時ハ、未打破アルヘシトキコニ、脱落ト云時ハ、未脱落アルヘキ心地アリ、然而未打破未脱落ノ時刻ハ不可レ有、モシ未打破未脱落ヲツカフヘクハ、打破脱落ニカサミタル詞ニツカフヘシ、未打破未脱落ハ、前後正当恁麼時ニカ、ハラヌ未打破未脱落ナルヘキユヘニ、凡夫ノ見ニハ未ノ字ヲ置ツレハ、未解脱時刻ト思ハ迷ナリ、（五六六b）

葛藤ト云詞イテキヌレハ、依倚ノ心地ニナル、非爾、タ、葛藤シモテユクトコソアレ、倚樹トモイハス、タトヒ依倚ト心得ル事アリトモ、葛藤ミニヨルト可ニ心得一、

「『葛藤』」といふことばが出てきたので、依倚の意味あいになる。そうではな
い。ただ「葛藤しもてゆく」とある。樹に依るとも言わない。たとえ依倚と理解
することがあつても、葛藤が葛藤に依ると理解すべきである。

「図作仏ハ脱落ニシテ、脱落ナル図作仏カト云ハ、何事ノイカニテト云事ノナキユヘニ、図作仏ハ脱落ニシテ、脱落ナル図作仏トモ云エ、世間ニハ多ク小乗ノ心地ヲヒカヘテ、三僧祇百大劫ノ修行ニテ作仏スルヲ信ス、タトヘハ又一声一念ノ名号ニテ成仏スルト心得モ、作仏ノタケナルヘシ、（五六六b）又三界唯心ハ心ヲ作仏スルカ、心ニ被作仏カ、但心外無別法ト云ユヘニ、仏ノ外ニ別ノ仏ナカラムニハ如レ此可ニ心得一、悟ニサトラル、ヲ歟

前のことばも皆このように説かれるのを、參学眼がまだそなわっていないとき、
「坐」禪の字がない気がするのである。

「打破」というときは、未打破があるはずであると受け取られる。「脱落」というときは、未脱落がある意味あいがある。そうではあるが、未打破・未脱落の時はあるはずがない。もし未打破・未脱落を使うべきであるならば、打破・脱落にまさつていることばとして使うべきである。未打破・未脱落は「前・後・正当恁麼時」にかかるわらない未打破・未脱落であるはずであるから。凡夫の見解では、未の字を置いたので、未解脱の時刻と思うのは迷である。

被^ニ作^ハニテアルヘキ、サレハトテ作^ハセラ
レスサキハ、ナニトアリケルソト覺ル所ヲ、
仏ヲ作^ハスルカトモ云^ハ、一面出両面出ト云
ヲ聞テハ、作^ハセラル、ソ、作^ハスルソナム

ト云^ヲ、両面ト云ナラムト心得、コレモ猶^ナ
キタル見ナルヘシ、両面ノ両ノ字不用得ナ
リ、タ、一仏出ナルナリ、

\南嶽トキニ一塙ヲ取テ、石上ニアテ、トク、

○古仏心ハ牆壁瓦礫ト云フ、然者古仏心ヲ磨
ス（五六七a）トモ心得ヌヘシ、三界仏身ト
キク、諸法ヲ實相ト云^ハ、三界ヲ磨ストモ
心得ヘシ、実相ヲ磨ストモイヒツヘシ、

誰磨博トミムト云ハ、仏見ニヤクス、磨博ノ
始終ニクラキユヘニ、誰カ磨博トミサラムト
云ハ、衆生ノ見ヲサス、磨博トミルユヘニ、
但如^レ此云ハ、頗非^ニ本意^ニ、仏法ノ談ニ衆生
ノ見不可^レ用^ハ、故ニ見ト云モミサラムト云
モ共ニ仏見ヲ談スヘシ、誰カミサラムト云義
始終ノ本意^ニ、道理ニ叶ユヘニ、仏道ニハ都
不見ト云事不可^レ有、誰カミムト云モ又（五
六七b）道理^ニ、磨博トハミユヘカラサルユ
ヘニ、兀^ミ坐トモ作^ハスルモ坐^ハスルミルヘキ
ユヘ、ニ今ハ坐^ハスルト見ヘシ、作鏡ト見ルヘシ、
ユヘニタレカ磨博ト見ムトハトカル、ナリ、

「面出」というのを聞いて、作^ハせられる、作^ハするなどというのを、「両面」というのであると理解する。これもなお離れた考え方であろう。「両面」の「両」の字は用いる必要はない。ただ一仏出である。

〔第三段(1)〕
「南嶽、ときに一塙をとりて、石上にあててとぐ。……」〔古仏心の巻に〕古
仏心は牆壁瓦礫⁽⁹⁾とある。そうであるならば、「塙(瓦)を磨ぐといふ」とは「古仏
心を磨くとも理解できよう。三界は仏身と聞く。諸法を實相と言ふから、三界を
磨くとも理解できよう。実相を磨くともきつと言えよう。

「たれか「これを」磨博とみん」というのは、仏の正しい知見に立つ。磨博の
すべてにくらいから「たれか磨博とみざらん」というのは、衆生の見方をさす。
磨博と見るのであるから。ただし、もしこのようにいうならば、はなはだ本意で
はない。仏法を説くときに、衆生の見方を用いるべきではないのである。だから
「みん」というのも「みざらん」というのもともに仏の考えを説くはずである。
「たれか「これを磨博と」みざらん」という意味は全部が本意である。道理にかな
うのであるから。仏道には全く「みず」ということはあるはずがない。「たれか
「これを磨博と」みん」というのもまた道理である。磨博とは見られるはずがない
から。「兀^ミ坐」とも、「作^ハ」とも、「坐^ハ」とも見るはずであるから。ここで
は「坐^ハ」と見るべきである、「作^ハ」と見るべきである。だから「たれか「こ
れを」磨博とみん」と説かれるのである。

依經解義三世仏怨、離經一字如^ニ同魔説、ト云文ヲ、アシク凡夫ノ了見セムスル所ヲ云ナラムト、ヲトシスユルナリ、是ハ一重ノ義非^ニ本意^ニ、仏ノアタト云モ世間ノアタニ心得合スヘカラス、魔説ト云モ世間ノ魔ニテナシ、アタト云モ不悟至道スト談スル不悟、又諸法仏法ナル時節ノ迷、或將錯就錯ホトノアヤマリト可^ニ心得^ニ、若至既至（五六八a）不至ナムト云分^ニ、魔ト云ハ入仏入魔ノ魔、鬼窟裏ナムト云鬼程ニ可^ニ心得^ニ、磨埠見不見ニサタマラハ、作什麼トハ云ヘカラス、

「依經解義三世仏怨、離經一字如^ニ同魔説」（經に依つて義を解するは三世仏の怨、經の一宇を離れては魔説に如同す）という文を、悪く凡夫が考えるところを言うのであると、決めて認めるのである。これは文字通りの意味であつて、本意ではない。「仏怨（仏のあだ）」というのも、世間「で言う意味」の「あだ」に、理解をあわせるべきではない。「魔説」というのも、世間の魔ではない。「あだ」というのも、「大悟の卷に」「不悟至道⁽¹⁾」と説く「不悟」、また「現成公案の卷に説く」「諸法「の」仏法なる時節」の「迷」、あるいは「即心是仏の卷の」「將錯就錯⁽¹²⁾」（錯りを将つて錯りに就く）くらいの「あやま（錯）り」と理解すべきである。「これらは世間で言う意味での「不悟」「迷」「あやまり」ではない。仏性の卷の」「若至・既至・不至⁽¹⁴⁾」などという程度である。「魔」というのは「入仏入魔」の「魔」、「鬼窟裏」などという「鬼」くらいに理解すべきである。「磨埠」の見不見に定まるならば、「作什麼」とは言うはずがない。

誰カ磨塵トミサラムト云心ハ、磨埠ノ外誰ナキユヘナリ、誰カミムト云ハ、誰ナキユヘニ不可^レ見ト云心ナリ、此二ノ義アルユヘニ、作什麼ト被^レ云^ニ、是ニヨリテ、作什麼ナルハ、カナラス磨埠^レト云フ、
万般ノ作業ニ參学スヘシトハ、作業ハ作什麼ノ法ヲサスナリ、イタツラニ凡夫ノ作業ニハ非ス、万般ニツキタル作業ハ、自己ノ所（五六八b）見ノ徒ナル所ヲアラワスニ、仏ヲ見ルニ仏ヲシラス、水ヲ見ヲモ不知、山ヲ見ヲモ不知ト云^ニ、

「たれか「これを」磨埠とみざらん」という意味は、「磨埠」のほかに「たれ」もいないからである。「たれか「これを磨埠と」みん」というのは、「たれ」もないから見られないという意味である。この二つの意味があるから「作什麼」といわれるるのである。これによつて、「作什麼なるは、かならず磨埠なり」という。⁽³⁾「万般の作業に參学すべし」とは、「作業」は「作什麼」の法をさすのである。益もなく「作す」凡夫の「作業」ではない。「万般」についた「作業」である。⁽⁴⁾「自己の所見」の無益であるところをあらわすために、「仏を見るに仏をしらず」 「水を見るをもしらず、山を見るをもしらざる「なり」というのである。

南嶽云、磨作鏡、コノ道旨アキラムヘシト云ハ、磨作鏡ト見タリ、シカレハ鏡ヲトイテ作鏡ト心得ルアタラサルニアラス、ユヘニ塘ハタトヒ塘ベトモ、鏡ハタヒ鏡ベトモト云フ、何モ磨ノ力究^{タウ}也、許多ノ傍様^{ハヤハヤ}アリト云ミ、如レ此心得ヌレハ、磨^{ソバク}作鏡トモ云ヘシ、坐禅ハタトヒ坐禅ベトモ、作仏ハタヒ作仏ベトモト云心ナリ、

大寂云、磨^{ソバク}豈得成鏡耶ト云ハ、成鏡（五六九a）不^レ可^レ叶詞ニ似タレトモ、サニハアラス、磨^{ソバク}ト云所ニヤカテ成鏡ノ道理ハアルビ、ユヘニ磨^{ソバク}ノ鐵漢ナル、他ノ力量ヲカラサレトモト云フ、磨^{ソバク}ハ成鏡ニ非ト云ハ、ヤカテ成鏡ナレハ、磨^{ソバク}ニハアラスト云ベ、ユヘニ成鏡タヒ響^{ソバク}ベトモ、スミヤカナルヘシト云フ、スミヤカナルト云ハ、コレ磨^{ソバク}ニマタル、成鏡ニアラサルユヘナリ、

所詮坐禅坐仏ベト談スル上ハ、博^ハカ鏡ニナラスト云ヘカラス、ステニ牆壁瓦礫古仏心ベト談ス、瓦仏心ナラハ、鏡ニナサムトウタカフ所ニアラス、磨^{ソバク}作鏡ノ道理如レ此、磨^{ソバク}ハ作鏡ノ図ナリ、（五六九b）坐禅豈得作仏耶ト云ハ、磨^{ソバク}豈作仏セムヤ、菩提豈^{ホメ}提ナラムヤナムト云ハムカ如シ、坐禅豈得作仏ヤト云ハ、親切ノ儀ナリ、

〔第三段(5)〕へ「南嶽いはく、磨作鏡（磨して鏡を作す）。この道旨、あきらむべし」というのは、「磨作鏡」と見た。そうであるから、鏡を磨いて鏡を作すと理解するのは、当たらないのではない。だから「塘^ハはた」とひ塘なりとも、鏡はたとひ鏡なりとも」とある。なんでも「磨の力究」である。「許多の榜様あり」とある。このよう理解したので、「磨^{ソバク}作鏡」ともいうべきである。「坐禅はたとい坐禅なりとも、作仏はたとひ作仏なりとも」という意味である。

〔第三段(8)〕へ「大寂いはく、磨^{ソバク}豈得成鏡耶（磨^{ソバク}、豈鏡を成すことを得んや）」とは、「成鏡」となることができないことばのようであるけれども、そうでない。「磨^{ソバク}」といふところに、まさに「成鏡」の道理はあるのである。だから「磨^{ソバク}の鐵漢なる、他の力量をからざれども」という。「磨^{ソバク}は成鏡にあらず」というのは、そのまま「成鏡」であるから、「磨^{ソバク}」ではないというのである。だから「成鏡たとひ響^{ソバク}なりとも、すみやかなるべし」とある。「すみやかなる」というのは、「磨^{ソバク}」に待たれる「成鏡」ではないからである。

〔第三段(9)〕へ結局、坐禅は坐禅であると説くからには、塘が鏡にならないと言うべきではない。すでに「牆壁瓦礫」が「古仏心」であると説く。「瓦」が「仏心」であるならば、鏡にしようと「することは」疑うことではない。「磨^{ソバク}作鏡」の道理はこのようである。「磨^{ソバク}」は「作鏡」の図である。

〔第三段(10)〕へ「坐禅豈得作仏耶」（坐禅、豈に作仏を得んや）というのは、「磨^{ソバク}豈作仏せんや」「菩提豈^{ホメ}提ならんや」などというようなものである。「坐禅豈得作仏耶」とい

うのは、「坐禅と作仏とが」密接な関係であるということである。

南嶽云、如二人駕車、車若不行ト云ハ、人ノ車ニ駕スルト云ハ、法華經ノ大白牛車ノ心ナリ、是一乗ナリ、世間ノ車ニハアラス、

車若不行ノ若ノ字ハ、仮性ノ時節若至ノ若ノコトク可ニ心得ナリ、仍ヒトヘニ不行ト道取スルニアラスト心得ズ、不行ノ行ハ常ノ歩ニ不^レ可^レ准、山流水不流ニナラフヘシ、山ノ行ハ動セサルヲ行ト云ヒツヘシ、水ハナカレサルヲ（五七〇a）行ト云ツヘシ、仮ノ行ハ流転ヲ止ヲ行トスレハ、必行ヲ行トスヘカラス、祖門ノ行ハ東西ノ馳走ヲ止テ端坐ミ禪ヲ行トス、車ノ行不行イマタシラサル所ナリ、

「第四段(1)」
「南嶽いはく、如人駕車、車若不行(人の車に駕するが如し。車、若し行かざれば)」とあるが、「人の車に駕する」というのは、『法華經』の大白牛車の意味である。これは一乗である。⁽¹⁵⁾世間の車ではない。

「車若不行」の「若」の字は、仮性の「卷の」「時節若至」の「若」⁽¹⁴⁾のように理解すべきである。したがつて「ひとへに不行と道取せるにあらず」と理解するのである。「不行」の「行」は平常の「歩」によるべきではなく、山流水不流にならうべきである。山の行は動かないのを行と言えよう。水は流れないので行と言えよう。仮の行は流転を止めるのを行とするので、必ずしも行を行とすべきではない。祖門の行は、東西に走りまわることを止めて、端坐坐禅を行とする。車の行不行はまだ知らないところである。

人ノ車ニ駕スト云フ、人ト車トハ鏡与^レ埠ノ如ク^ヘ、人与^レ車一二ノ論ニ不^レ及^ヘ、車与^レ牛又是モ鏡与^レ埠同程ノ義^ヘ、ユヘニ車ヲ打モ是、牛ヲ打モ是ベト云ハ、埠ヲトキテ鏡トナスト云、同程ノ義^ヘ、人与^レ車牛ト三ヲ各別セハ、坐禪作仏坐人ノタトヘニナルヘカラサルカユヘナリ、（五七〇b）

「第四段(2)」
「不行アリトモ参スヘシ、ナントモ参スヘシト云ハ、参考ノ参事^ヘ、時ナルカユヘニト云ハ、善惡ハ時^ヘ、時ハ善惡ニ非スト云心地⁽¹⁶⁾、時ニ隨カユヘニ、不行ノ有無ハ時ニ隨ヘ

キカニヘニ、

車ノ不行ト云ヘハトテ、アリクヘキカアリカ
サルトハ不可ニ心得、車ノ全面始終ヲ行ト
仕フ時ハ、行モ行アリカサルモ行、車ニ
不行ヲ用ムトキハ、東西ニ馳走ストモ不行ナ
リ、ユヘニ打車打牛ハユカシメムカ為ニハア
ラス、

車ヲ打ト云ハ、打ト云詞ハ、世間ニ打任テナ
ムト云（五七一-a）詞ニナラフヘシ、杖ヲ以
テ物ヲ打トノミハ心得マシ、牛ヲ打ニヒトシ
カラサル、世間ニ牛ヲ打法アレトモ、車ヲ
打法ナシ、仏道ニハ車ヲ打、牛ヲ打トモニア
リ、然而世間ニ打ニハ異、世間ニハ打車法
モ打牛ノ法モ如く無、仏道ニハ鞭打ヲ不^レ用、
故ニ仏道ノ鞭打ハコトナルヘシ、世間ノ鞭ト
ハブチトズハエトノ事

打車即是、打牛即是ハ、坐禪ヲヤ貴フヘキ、
作仏ヲヤ貴フヘキト云カ如シ、車ヲ打ハ牛モ
可^レ進トイヒヌヘシ、張公喫酒李公醉ト云詞
ニモ心得合スヘシ、又張公喫酒李公醉ト不^レ
可^レ云トモ可ニ心得（五七一-b）合、自他ナキ
ユヘニ、

坐禪ノ義ヲ談スルニ、薬山与僧問答アリ、思

たがうのであるから。「同様に」不行の有無は時にしたがうべきであるから「〔時
なるべきがゆえに〕」とあるのである」。

〔第四段⁽³⁾〕
「車の不行」というからといって、行くべきなに行かないとは理解すべきではな
い。車の全ての面一切を行とつかう時は、行くのも行であり、行かないのも行で
ある。車に不行を用いるときは、東西に走りまわったとしても不行である。だか
ら「打車」「打牛」は行かせようとするためではない。

〔第四段⁽⁴⁾〕
「車を打つ（打車）」というが、「打」ということばは、世間で「用いる」「打ち任せ
て」などということばにならうべきである。杖をもつて物を打つとのみ理解する
な。牛を打つのに同じではないのである。世間では牛を打つ法があるけれども、
車を打つ法はない。仏道には車を打つ「法も」、牛を打つ「法も」ともある。
そうであるから、世間で「言う」打つとは異なるのである。世間では打車の法も
打牛の法もないようである。仏道では「鞭打」を用いない。だから仏道の「鞭打」
は「世間の「鞭打」とは」異なるのである。世間の鞭とは、鞭と楚のことである。

「打車即是、打牛即是」は、坐禪を貴ぶべきである、作仏を貴ぶべきであると
いうようなものである。車を打つならば牛も進むはずであると言えよう。「張公
喫酒李公醉」（張公酒を喫して李公酔う）ということばにも理解をあわせるべきであ
る。また「張公喫酒李公醉」とも言うべきではないとも理解をあわせるべきであ
る。自他がないから。

「坐禪の意味を説くのに、薬山と僧との問答がある。「思量」のことである。次に

量ノ義^ア、次南嶽与江西^有問答^二、図^ノ詞^ア、次磨塙成鏡^ノ問答^{アリ}、次如人駕^一車^ノ詞^ア、イマ坐禪^ノ義ニタフルニ、人ノ車^ニ駕スルト云詞^ハ、大德坐禪^{圖箇}什麼^{ニアタ}ルヘキ歟、コノ義次第三可^ニ心得合^一、サキノ義ヲ以テ思ニ^ハ、坐禪必行^{マト不^可}定^一、

今ノ車若不行^ノ詞^ハ、坐禪行ナラスト云^{一篇}⁽¹⁷⁾、アカルカ、打車即是、打牛即是ノ詞、坐禪作^仏程^ノ義^ア、如何即是ホトノ詞^ア、ニヘニ打車モ即是、打牛^(五七二a)モ即是ナル道

理ナリ、磨塙モ即是、成鏡モ即是トイハムカ如シ、思量兀^ミ地、非思量モ兀^ミ地、若行モ坐禪、若不行モ坐禪^ア、コノユヘヲ葛藤ストモトクナリ、

又車ノ下ニハ無^ニ寸土^トモ可^ニ心得^一、車ノ行ヲモヤ判スヘカラム、難^ニ定^一、行ノ時ハ車モ牛モ行スヘシ、不行ノ時ハ車モ牛モ不行ナリ、ニ打車即是、打牛即是ト云ナリ、又大寂^{シャンタツ}無^対ハ、打車即是打牛即是^ア、

南嶽と江西の問答がある。「図」のことばである。次に「磨塙成鏡」の問答がある。

次に、「如人駕車」のことばがある。今坐禪の道理として譬えるのに、「人の車に駕する」(如人駕車)ということばは、「大德、坐禪^{圖箇}什麼」に当たるはずか。

このことは次第に理解していくべきである。先の意味をもつて思うに、坐禪は必ずしも行であると定めるべきではない。この「車若不行」のことばは、坐禪は行ではないという一邊を擧げるのか。「打車即是、打牛即是」のことばは、「坐^仏」ほどの意味である。「如何・即是」くらいのことばである。だから「打車」も「即是」、「打牛」も「即是」である道理である。「磨塙」も「即是」、「成鏡」も「即是」というようなものである。思量も兀^ミ地、非思量も兀^ミ地、「若行」も坐禪、「若不行」も坐禪である。この理由を葛藤するとも説くのである。

「また、車の下には「無寸土」(寸七無し)とも理解すべきである。車の行をもどうして判定できるだろう。確定することは難しい。行のときは車も牛も行くであろう。不行のときは車も牛も不行である。だから「打車即是、打牛即是」というのである。また「^{〔第四段(6)〕}大寂無^対」は「答えられなかつたのではなく」「打車即是、打牛即是」^ア、「と^アいう南嶽のことばを理解した上での「無^対」である。

「抛^ハ博引玉^ト云^ハ、磨塙作鏡程^ノ事^ア、抛^ハ博ト云^ヘハトテイヤシマルニアラス、引玉^ト云^ヘハト^(五七二b)テ貴フルニ非ス、坐禪ノ身心脱落スルト云モ、身心脱落スレハヤカテ坐禪ノ体^ア、塙ヲナカルハヤカテ引玉ノ心地

「撓奪スへカラスト云ハ、対スヘキ事ノアルヲ
無対ベト心得ム、則是ヲ撓奪ト云ヘキ、撓
奪スヘカラスト云ハ、無対ナルヘキヲ無対ト
是スルニヘナリ、

「撓奪すべからず」というのは、対すべきことがあるのを「無対」であると理
解する。すなわちこれを「撓奪」というべきである。「撓奪すべからず」という
のは、無対であるはずを、無対と認めるからである。

(1) 『正法眼藏』第四 身心学道。

向來はただこれ心の一念一念なり。「念」念は「山河大地なり、二山河大地なり。」(『全集』一・四七頁)

『聞書』には「大地山河」とあるが、訳では「山河大地」に改めた。

(2) 『妙法蓮華經』卷六 法師功德品第十九。

又如_三淨明鏡、悉見_三諸色像、菩薩於_三淨身、皆見_三世所有。唯獨自明了、余人所_レ不_レ見。(正藏九・五〇a)

(3) 『正法眼藏』第一 現成公案。

迷を大悟するは諸仏なり、悟に大迷なるは衆生なり。さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢あり。(『全集』一・二頁)

(4) 『維摩詰所說經』卷中 觀衆生品第七。

又問、無住孰為_レ本。答曰、無住則無_レ本。文殊師利、從_ニ無住本_ニ立_ニ一切法。(正藏一四・五四七C)

『維摩經』は「無住本」であるが、『聞書』は「無住法」とする。仏性の卷の『聞書』でも「無住法」であった(『蒐成』一一・六二a)。訳では「無住本」と改めたが、これが単なる誤りかどうか、考えてみる必要がある。

(5) 『正法眼藏』第三 仏性。

いま一字の入、あきらめがたしといへども、入之一字も不用得なり。(『全集』一・四一頁)

『正法眼藏』卷中 一三九則。

仰山問_ニ陸郎中、承聞郎中看經得_レ悟、是否。郎中曰、是。弟子看_ニ涅槃經、道_下不_レ斷_ニ煩惱_ニ而入_レ涅槃_上。師堅_ニ弘子_ニ云、只如這箇、作麼生入。郎中曰、入之一字、也不_ニ用得_レ。師曰、入之一字、不_レ為_ニ郎中_ニ。郎中便起去。(『全集』五・二〇〇頁)

(6) 『摩訶止觀』では、常行三昧・常坐三昧・半行半坐三昧の修行法について、身の開遮・口の説默・意の止觀の三面から説かれるが、これがここの一意の止觀、口の説默、身の威儀に当たるのである。拙稿「『正法眼藏聞書抄』口語訳の試み—坐禪儀・坐禪箴(一)

—』（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第五二号、一九九四年三月）一一四頁注（2）参照。

なお、山内瞬雄博士は、詮慧の教相理解がどの程度のものであつたかを、次のように指摘しておられる。

『聞書』は、「身の開遮」を「身の威儀」と解して、これを常行常坐三昧以下の四種三昧となしている。「身の威儀」とするには間違いではないが、「意の止觀」「口の説黙」に対して、「身の威儀」というのは、明らかに概念の狭広が違う。身の威儀としての四種三昧の中の、たとえば、常坐三昧の中に「身ノ開遮」「口ノ説黙」「意ノ止觀」という三業相応が説かれるのであって、これら身口意三業相応は、四種三昧中の、他の常行、半行半坐、非行非坐、それぞれにおいて説かれる事なのである。この点『聞書』の撰者、詮慧は、よく『摩訶止觀』をよんでいない。いうなれば四種三昧と、「意ノ止觀」との、体系的関係を明晰に掲んでいない。これは、すでに先述した如くである。「身ノ開遮」と「身の威儀」とを混同している、としかいいようがない。教相が甘い、といえばそれまであるが、これは禪門である以上、仕方がないところであろう。（『正法眼藏聞書抄の研究』大蔵出版、一九八八年九月、二七一页）

(7) 『法華玄義綱籤』卷一。

不定ヲ秘、並皆不出同聽異聞。（正藏三三・八二五a）

(8) 『妙法蓮華經』卷五 如來壽量品第十六。

為度衆生故、方便現涅槃。而實不滅度、常住此說法。我常住於此、以諸神通力、令顛倒衆生、雖近而不見。衆見我滅度、廣供養舍利、咸皆懷恋慕、而生渴仰心。衆生既信伏、質直意柔軟、一心欲見佛、不自惜身命。時我及衆僧、俱出靈鷲山。我時語衆生、常在此不滅、以方便力故、現有滅不滅。（正藏九・四三b-c）

(9) 『正法眼藏』第九 古仏心。

國師、因僧問、如何是古仏心。師云、牆壁瓦礫。（『全集』一・八九頁）

(10) 『景德伝灯錄』卷六 百丈懷海章。

問、依經解義三世仏怨、離經一字如同魔說如何。師云、固守動用三世仏怨、此外別求即同魔說。（正藏五一・二五〇a）

(11) 『正法眼藏』第十 大悟。

仏仏の大道、つたはれて縊密なり、祖祖の功業、あらはれて平展なり。このゆえに、大悟現成し、不悟至道し、省悟弄悟し、失悟放行す。これ家常なり。（『全集』一・九二頁）

(12) 『正法眼藏』第一 現成公案。

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。（『全集』一・二二頁）

(13) 『正法眼藏』第五 即心是仏。

仏仏祖祖、いまだまぬかれず保任しきたれるは、即心是仏のみなり。しかあるを、西天には即心是仏なし、震旦にはじめてきけり。学者おほくあやまるによりて、将錯就錯せず。將錯就錯せざるゆえに、おほく外道に零落す。(『全集』一・五三頁)

(14) 『正法眼藏』第三 仏性。

いはゆる仏性をしらんとおもはば、しるべし、時節因縁これなり。時節若至といふは、すでに時節いたれり、なにの疑著すべきところがあらんとなり。疑著時節さもあらばあれ、還我仏性來なり。しるべし、時節若至は、十二時中不空過なり。若至は既至といはんがごとし。時節若至すれば、仏性不至なり。しかあればすなはち、時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり。あるいは其理自彰なり。おほよそ時節の若至せざる時節、いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり。(『全集』一・一八頁)

(15) 『妙法蓮華經』卷二 譬喻品第三の長者火宅の喻である(大正藏九・一二b・一三c)。「燃える家の中から、遊びに戯れる子供たちを、長者は方便を設けて救い出そうとした。子供たちには、ほしがっている羊車・鹿車・牛車があるから早く外に出てくるよう吿げ、無事脱出したのを見て、長者は子供たちに、みな同じすばらしい大白牛車を与えた。」火宅は三界を、子供たちは衆生を、長者はは仏をたとえたのであり、羊・鹿・牛車は声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の三乗を、大白牛車は一仏乗をたとえたのである。

(16) 『正法眼藏』第三 諸惡莫作。

善惡は時なり、時は善惡にあらず。善惡は法なり。法は善惡にあらず。法等・惡等なり、法等・善等なり。(『全集』一・二四四頁)

(17) 眉山本・絵持寺本は「篇」とし、寛政五年写本・万福寺本(『蒐成』二三・一一〇a)は「遍」とする。泉福寺本・森福寺本はどう讀めるような字が書かれているが、『蒐成』(泉福寺本)は「篇」と讀んでいる。しかし、これは「邊」(辺)ではないであろうか。因みに「一辺」は「一面・一方」の意味である。原文は『蒐成』本のまま「篇」とし、訳では「辺」に改めた。

〔付記〕前号の拙論「『正法眼藏聞書抄』口語訳の試み—発菩提心—」において、第十八段の「釈迦牟尼仏言、明星出現時、我与大地有情、同時成道」の出典を、注(9)では未詳としておいた。その後、椎名宏雄先生より、耕雲寺(新潟県村上市所在)所蔵の『伝光錄事蹟』なる筆写本によれば、典拠として「楞嚴經八ノ二」と出ているとのご教示をいただいた。早速『大仏頂如來密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經』(十巻、般刺蜜帝訳)の巻八を見てみたが見いだすことはできなかつた。これは、子璿(九六五一〇三八)の『首楞嚴義疏注經』巻八之二ではないかと思われる。しかしこにも「釈迦牟尼仏言、明星出現時、我与大地有情、同時成道」と全く同じ文は見いだしえなかつた。但し、これと同じ内容の記述を発見したので、次に挙げることとする。

斯則一人成仏、器界有情一時成仏。如來今日成仏已久。（正藏三九・九三三C）

これは『首楞嚴經』の注釈の箇所にある。『伝光錄事蹟』が「楞嚴經八ノ二」とするのはこれを指すと考えられる。「釈迦牟尼仏言」として道元禪師が引用されるということは、經典からの引用のように思われる。注釈でこのように説かれるということは、このように説く經典の存在を予想させるものである。

依然出典は不詳のままであるが、出典をさがす上で参考になればと思いここに記し、併せてご教示いただいた椎名先生にお礼申し上げる次第である。

（一九九四・六・二五）