

正法眼藏佛性の巻研究序説

——悉有に就いての考察——

酒 井 得 元

「佛性者即是人法二空所顯眞如ナリ。由ツテ眞如ニ無ク能罵所

罵。通達此理ニ離虚妄。」は佛性論に於て述べられて

いる佛性の意味である。即ち、我々はこの眞如の佛性によつ

て、眞實の自己が生きられるのである。故に佛性に就て古來

色々な論争もなかつたわけではなかつた。常盤大定氏の「佛

性の研究」はよくこの論争の史的研究をもした労作であ

る。現在の私には、自己の問題としての佛性を考察反省する

ために、この佛性の論争史を研究している餘裕はない。正法

眼藏佛性の巻に教える道元禪師の佛性を參究し、道元禪師の

宗教において、その佛性が如何なる意義をもつて現成してい

るかを考察することによつて、自己の問題を追求しようとする

のである。元來、この佛性は眞如の論理的必然として、即

ち長き大乘佛教の論理的成長發展によつて成熟し、更に涅槃

經において結晶し、その大乘佛教の背骨をなすものを、最も

具体化したものであった。故に、私自身としては單に思想史
研究で他の珍寶を數えてはおられないので、私自身の中にこ
れを求めなければならぬ問題となつて來るのである。

佛性の巻において第一に取上げられ、然も一貫している問
題は「一切衆生悉有佛性」の概念であつた。もつともこの概
念は「佛性の巻」に限らず、表現には差異はあつても大乘佛
教の最も根本的なものである。したがつてこれを基盤にして
こそ、大乘佛教があり得たといつてよい。即ちこの概念がな
かつたならば、大乘佛教の展開はあり得なかつたといつても
異論のないところであらう。

大乘佛教は、「一切衆生悉有佛性」の概念の取扱い方によ
つて、それぞれ個性的に發展し宗派を形成していつたのであ
る。故に私は先ず第一に道元禪師が如何に此を取扱われたか
を問題にしなければならぬ。この「一切衆生悉有佛性」は
一般的には「一切衆生はことごとく佛性を有す」と讀まれる
であらう。これは文法的にいつても決して誤讀ではない。寧

ろかく讀まなければならぬであらう。かく讀まれる時は、佛性は一切衆生に所有せられる「ある何物」かであることにならるのである。然しながら、所有されているということは、それが何らかの意味において實体的なものでなければならぬ。

即ち、それが實体的なものでなければ、所有關係は成立しない。その實体的なものであるということは、やがて個体的なものであるということにならなければならない。個体的なものであるということは、必ず他の個体的なものとの間に、對立關係をもつものでなければならぬ。對立關係をもつという事は、相互に限定し合うものである。かくて、佛性が個体的なものであるとするならば、一切衆生はどうなるというのであろうか。この場合、勿論、文法的に言えば一切衆生が主語で所有主であり、佛性は述語で被所有物となる。そしてこの所有主と所有物との對立關係において、相互限定するのである。かくて一切衆生が悉く佛性を有するということが、こゝではその相互限定ということになる。即ちそれがこゝの主語と述語との關係であつた。然しそれはどこまでも主語は主語であつて述語にはならないで、兩者は平行線を行く。それが例え悉くという副詞が介入したとしても、その關係が變わることとはあり得ない。故にこんなところには、本來成佛ということはあり得ない。かくして、佛性が實体的なものであるとすれば、一切衆生と生死を共にするというのではなく、

別個の個体的なものとして別存在する。そして、そんなところに、やがて、衆生が死んでも佛性だけが残り、更にそれは他の衆生に宿るなどという巷間の荒唐無稽なもの論理的發展の萌が存在するのである。

そもそもこんな論理的發端は實體ということにあつたのであるが、この實體は、一体どうして我々の概念活動の中に存在するのであろうか。また、果してその實體というものは如何なるものであるかを、一應考えておかなければ、これから、この實體を否定し、それを超えて行こうとする立場を判りさせることは出来ない。なんとすれば、これが常に大乘論者の道筋であつたのである。我々の意識生活の軌道は能取と所取の、即ち、主と客との對立である。この軌道は意識生活を開始して以來の生理的な生得の基本路線であつた。要するに、この基本路線の上に意識生活がぎざかかっている。日常生活にあつては、常に我々は一方的に能取の立場に立ち、我々をとりかこむ全てのものを所取として、我々はこれらの眞中にあつて、これらに對立する立場に立つている。その能取は何處までも能取であり、所取にはならない。所取は何處までも所取であつて能取とはならない。この對立は我々が意圖したものでない。故に絶對的であつて、此との合一は全くありえないことである。もし合一があり得たとするならば、いわゆるの宗教的な冥想のもたらす、觀想的な作爲的であつ

て、ノーマルな精神活動ではあり得ない。元來この對立は我々の意識生活の基本路線であるより、基本路線以前の事實である。つまりこの對立は無為であり、生得であつた。即ち佛敎者はこれを意識以前の事實として、こんなのを「細」といつている。かくて我々は好むと好まざるとに拘らず、意識生活をするには、本來かくあつたものに本づくより外には、あり得なかつたのである。かゝる性格の對立は、我々の意識を超えているという意味で絶對的であり、そこで絶對的に對立する所取は、その對立によって能取を限定し、嚴然として能取に對立する以外、何物でもあり得なかつた。

かくてこの對立は絶對であり、所取は能取の如何ともなし得るものではなかつた。そして能取にとつては、所取は單に所取としてではなく、實體であつたのである。かくて實體は、意識以前の生命活動が、意識生活者である我々に齎した調度であつたのである。即ち佛者は實體を生命活動の上に浮び出た一駒と見て、更に實體そのものの母胎は、この能取と所取との對立であつたことを深く自己反省して來たのである。この能取と所取とが絶對的なものであるにしても、畢竟生命活動の軌道として、それは有、無、自性、他性の概念を生んで生活活動を推進して來たのである。されば、眞實の人間生活の根源がこゝにあるのではなかつたことは、言うまでもないことである。かくして、「若し人見_ニ有_ト無_ト見_ニコト自性_ト他性_ト

如_レラ_バ是則_チ不_レ見_ニ佛法_ヲ眞實義_ヲ」(中論有無品六偈)は中論が當然なざるべくしてなした偈である。またこれらの生活活動はどこまでも縁生の假有として、依他起性なりと唯識者をして指摘せしめた。これは大乘佛敎論者の基本的立場であつた。

二

かくて、實體は結局のところ、この對立の齎らした意識の所産であり、然も、それを實體とし、絶對的なものとして、意識しないではおられないところに、問題がある。更に、その基本路線たるべき對立とても、生命活動の必然的な様相であつたのである。つまり對立そのものも、それが様相である限り時間的なものに外ならなかつたのである。故に「菩薩、見_ニ眞實_ニ者、如實_ニ現_ニ見_ニス_ルナリ無_レ有_ニコト所取能取_ト自性_ト」(無性釋攝論本六一一四)はこの間の典型的な佛敎者の考え方を示すものである。そして、それがやがて無自性という説明用語を生むに至つたと、考うべきであろう。故に、この無自性は、よくその時間的様相、即ち依他起の縁生のニュアンスを表現していると言わなければならぬ。したがつて大乘論者が殆んどこの無自性の概念を縦横に駆馳して、その論理を終始させていることは、周知のところである。

それというのも、無自性という概念によつて、實體性は否

定され、その否定は単なる否定ではなく、その實體性の概念そのものの起源にまで反省を加えさせたからである。即ち實體は自己限定による自己意志的なものではなかつたというのである。即ちそれは「そこにおいてある」ものであり、「そこにおかれてかくある」というものである。即ち、そこには全く自主的なもの、意欲的なものの片鱗すら認められないというのである。故にこの無自性の道理こそ、その存在がそのまま眞實を表明するものに外ならないということになる。故に我々は「由_ニ無自性_ニ無生滅等_ノ道理成立ス。」（無性釋攝論卷五ノ十）にある如く、自己本来の無自性を反省する時、却つて無生滅という、この眞如實際の道理に撞著することが出来たのである。

この無生滅の實際は、依他起という語によつて巧明な説明を聞くことが出来る。即ち依他起であるということが無自性ということであつて、それ自体に意志的なものが全く存在しないということである。つまり、それはそこに生ずべき条件が出揃つたとき生成するものであつて、これを「從_ニ自因_ニ生_ズ」（世親釋攝論四）といつてゐる。また、起信論ではこれを忽然念起というのである。正法眼藏海印三昧に「但以_ニ衆法_ヲ合_ニ成_ス此身_ヲ。起_ル時_ハ唯法_ノ起_ルナリ。滅_ス時_ハ唯法_ノ滅_スルナリ。此法_ノ起_ル時_ハ不_レ言_ニ我起_ト。此法_ノ滅_ス時_ハ不_レ言_ニ我滅_ト。前念後念、念念不_レ相待_ニ、前法後法、法法不_レ相對_ニ、是_ヲ即_チ名_ヲ為_ス海印

三昧_ト」と引用してあるのは、この無自性の實態をよく説いているからである。即ちここでは作るものがなくて、衆法をもつてこの身を合成し、この身が起滅するのは、衆法の合成せるものの起滅であつて、我が起り、我が滅するという意志的なものは存在しないというのである。それが存在し起滅するのは、衆法の合成であつて、つまり「あなたまかせ」の存在であつたのである。即ち、その合成はどこまでも合成であつて、時間的事態であるに外ならない。合成はどこまでも合成であつて不安定なものであり、すぐにも合成は消えていくべきものでなければならぬ。凡そ、存在するところのもののは、「從_ニ自_ニ因_ニ生_ジ生_ジ已_ッテ無_ニキヤ能_ケ暫時_モ安住_スルコト名_ヲ依他起_ト」（世親釋攝論卷四ノ十二）にあるごとく、その存在の根據を、それ自身に所持してはいない、不安定なものであつたのである。即ちかゝる暫時の安定をもちいた縁生の事件が、一切の法の實際であつたのである。存在の根據を全く持たないものに、安住はない。その安住のないそのまゝで、平氣に、然も、何の不安氣もなく、意識活動が行われているのが、我々の現實というものである。それというのも、この不安住とすることが、意識活動以前の實態であつたからである。故にそこでは絶望、歡喜などの騒雜は存在せず、永遠の靜寂があるばかりである。故に「無_ニキヤ生滅_ニ故_ニ本來寂靜_{ナリ}故_ニ自性_ハ涅槃_{ナリ}」（世親釋攝論五ノ十二）といつて、佛法の源本的なも

のを示唆し、佛者の安心立命の歸趨を明かにしているのである。

大乘佛敎者の對象とするところには、實體的なものはなかつた。即ち、靈的なものを追求するようなことではなく、それは眞實を縁することであつた。その眞實は無自性の實際である。然し、我々は、かように無自性といつただけでは具體的なものに触れることは出来ない。「大乘敎ノ中ニ所レ説ク一切法ハ皆眞如ヲ爲レヌガ性ト故ニ縁ニズルハ眞如一即チ是解ニ了スルナリ一切ノ法性」(無性釋攝論六ノ十三)と示されているにおいて、いささか具體的なものへの示唆を仰ぐことが出来る。こゝでは眞如の具體的なものは、一切法であるということであつた。即ち一切法を分析し追求するところに眞如があるのではなく、「眞如を縁することは、一切法を解了する」ことであるといふのである。そこでこの「眞如を縁する」ということが問題になる。その前に一切法ということを考えて見なければならぬ。一切法には、これと對立するものがあるならば、それは一切法ではない。故に我々は一切法に對して、傍觀者となることは出来ない。我々ぐるみの一切法であつたのである。したがつて傍觀者的な立場をやめて、そんな企圖を放棄して無爲的である方が、却つて、一切法には適しいというより外には我々の立場はない。嚴密に言うならば、一切法に對する凡ゆる立場というものは、存在すべきではなかつたのである。

故に「眞如を縁する」ということになるわけである。即ち、かくすることが「一切法を解了する」ことになるのである。一切の對立を持たない、この一切法は、今更言うまでもなく特種な事實ではなく、普遍そのものでなければならぬ。故に普遍に徹することが、眞如を縁することとなる。以上に依つて、我々は大乗佛敎者の修道の方向は、如何にあらねばならないかを、いさゝか明かにし得るのではなからうか。

さて私が今與えられている問題は、佛性である。佛性とてこの例外であつてはならない。道元禪師の第一の問題は「一切衆生悉有佛性」であつたことは、本論文の劈頭において述べたところである。「世尊道の一切衆生悉有佛性は、その宗旨いかに。是什麼物。怎麼來の道轉法輪なり」により什麼物。怎麼來の道轉法輪、即ち什麼物。怎麼來がその當体であることは明かなところである。こゝの怎麼にせよ、什麼にせよ疑問詞であつて、未だ形体をなさないもの、即ち述語され答えられていないものであることには違ひはない。それを私記は「一切の形名を脱したるなり」(佛性)と言っている。即ち形や名によつて、抽象されない本來の姿であるといふのである。換言するならば、實體化される以前であるといふのである。即ち疑問詞が我々に與えられたる眞如實際の唯一無二の自己表現であつたのである。

「善男子。慧眼ニテ見ルガ故ニ不レ得ニ明了一ナルコトヲ。佛眼ニ見ルガ故ニ

得^ニ明了^一了^ナルコトヲ。爲^ニ菩提^一行^{ズル}ガ故^ニ則^ニ不^レ了^一ナラ。若^{クハ}無^レキガ行
 故^ニ則^ニ得^レ了^一了^ナルコトヲ。住^ニ十住^一故^ニ雖^モ見^ルト不^レ了^一。住^ニ十住^一不^レ
 住^ニ故^ニ則^ニ得^レ了^一了^ナルコト。菩薩摩訶薩智慧因^ノ故^ニ見^ルト不^レ了^一
 了^ナラ。諸佛世尊斷^ニ因果^一見^ルト了^レ了^ナルコト。一切覺者^ヲ名^テ爲^ス
 佛性^ト（涅槃經大正十二—五二七C）この一節は佛性そのも
 の性格をよく示している。即ち、ここでは、結局、佛のみ
 よく明了にすることが出来るのであって、一般衆生に縁がな
 いようにさえ思わせられるのである。即ち、この斷因果とい
 うことは作爲をやらないことである。その何ものをも作爲し
 ないということが、一切覺ということであつて、かくあり得
 たものが一切覺者であり、これが佛性だというのである。然
 らばこの一切覺とは具體的に言つて何であるか。一切の作爲
 をやらないということは、我々が何らの解答も持たないとい
 うことである。禪僧ではこれを什麼物恁麼來といつて、より
 一層身近かなものにまでしたのである。即ち、禪僧の常套語
 「什麼」の淵源が、實にこんなところに論理的根據を見付け
 ていたので、煩を厭わず引用して見たのである。慧眼・爲^ニ菩
 提^一行[・]住^ニ十住^一・菩薩摩訶薩智慧因等の嚴めしいところで
 は、佛性は了了たることが得られないなど、一般人の何れの
 追求をも許さない餘りにも高踏的な独善的なものと思われた
 ものが、却つて、無行、住不住、斷因果によつて了々たるこ
 とが出来るといふに至つて、一切衆生である我々は安堵を與

えられるのである。そしてこゝで我々は、「我發^ニ菩提心^一我
 行^ニ菩提行^一爲^レ大邪見^{ナリ}」といつている大寶積經（文殊師利
 授記品十五—二）の語と相い通ずる大乘教の獨特の感覺が味
 わはれるのである。何はともあれ、こゝで何故に不^レ了^一、
 あるひは大邪見であるのであろうか。つまり求めるところに
 は、必ず終着駅がなければならぬ。なければ作つても結末を
 つけないではおられないのが、我々の要求である。つまり、
 それが無いところには、要求は元來起るすべもなかつた筈で
 ある。要求は要求するものがあつて要求するのである。即ち
 要求するものには、あるアイデアがあつて、それを造型する
 ものである。要求によつて到着し得た終着駅は、要求者の「
 塑像」である。故にそれはどこまでも要求者の個人所有即ち
 獨斷的であることを免れないので、普遍的なものとは云えな
 い。いさゝか灰汗が強いが、この大寶積經の邪見の言葉は、
 そのまゝ頂かないわけにはいかない。また、こゝで我々はい
 つも誤謬を犯しているのである。

凡そ追求の對象であつてはならない佛性は、一般衆生に
 は、永遠の「なにもの」かでなければならぬのである。故
 に、什麼であり、恁麼であつたわけである。勿論、佛性は常
 識的に佛になる性質といつたり、佛の本質というようなもの
 であつてはならないことは、以上の論理的追究によつても明
 かにされることと思ふ。もし、佛の性といつた實體的なもの

があるならば、佛そのものにも、ある造型的なあるものがないければならない。それでは佛は無形相、無自性であるというわけにはいかない。だから我々はいつも金剛般若經に「凡_レ所有_レ相_ハ皆_ナ是_レ虚妄_{ナリ}。若_シ見_ズ諸相_ハ非_ト相_ニ即見_ズ如來_ヲ」とある大乘佛敎の基本的考え方を教えられて來て來ているのである。

三

涅槃經に「一切衆生_ハ未來之世_ニ當_レ有_ル阿耨多羅三藐三菩提_ニ是_ヲ名_ス佛性_ト」(師子吼品大正一一二四五二四B)とあって未來の成佛の可能性を佛性なりといっている。これに關連して、法華經における授記を思い浮べないではおられない。即ち、これは佛の成佛保證であつた。この保證の上に修行が確保されておればこそ、我々は無所得、無所悟であり得るのである。本來成佛、自性清淨心は、單なる理念に止まるものではなく、授記に本づいて修道されて、現實的のものとなり、宗教活動として現成するのである。斯くては、授記は單なる保證ではなく、授記そのものゝ價值は偉大となる。即ち授記が成佛の契機であり、授記があつてこそ、修行が成佛であり、成佛が修行であり得るのである。かくして修證一如の現成もあり得たのである。「得授記ののちに作佛すと參學すべからず。作佛ののちに得授記すと參學すべからず。授記時に作佛あり授記時に修行あり」(眼藏授記)という道元禪師の指摘

は、論理の飛躍でもなんでもない。深き禪師の洞察であつた。かゝる法華經の授記は涅槃經においては佛性となつて、更に、我々の身近かに具体化されたと言つてもよくはなからうか。かくては法華經の授記が涅槃經の佛性であると言えるであろう。然らば、當然、佛性は成佛道であり、修道そのものでなければならぬのである。

更に涅槃經の次の一節を手掛りにして、こゝのところを究明したい。「一切衆生_ハ現在悉_ク有_リ煩惱諸結_ニ是故_ニ現在無_レ有_ル三十二相八十種好_ニ一切衆生過去之世_ニ有_リ斷_ズ煩惱_ヲ、是故_ニ得_レ見_ズ佛性_ヲ」(涅槃經師子吼品大正一二一五二四B)即ち現在は仏の相好はない。それはすっかり煩惱にとじこめられているからであるが、過去において煩惱を斷じたことがあるから佛性を見ることが出来るといふのである。さてこゝで過去において「煩惱を斷じたことがある」といふことは、一體いかなる意味であろうか。これは文字通り斷といつてよいものであるか。深く我々が參究しなければならぬことである。

中論觀顛倒品第三偈の「我法_ヲ有_ト以_テ無_ト是事終_ニ不_レ成_ス、無_クレバ我諸煩惱_ハ有_モ亦_不レ成_ス」はこの間の大乘論者の答をよく出していると言える。即ち、煩惱そのものゝ存在根據はあり得ない。なんとすれば元來、その根據は我法であつた。その我法そのものゝ存在性が認められぬ以上、煩惱の不成は當

然である。それはさておき、「断ずる」ということを考えて見る。断ということは「何」かを断ずるということで、断ぜられるものがなければ成立しない。煩惱が不成であるならば「煩惱を断ずる」ということは成立しないことになる。そこで、二十四偈は「若し煩惱虚妄ニシテ、無性無屬ナラバ者云何シカ當ニ可ク断ズ誰カ能ク断シ無性ヲ」と云うのである。然らば涅槃經において云うこの「断煩惱」とは一体何を言っているか、益々不可解になるであろう。

煩惱が存在しないものであるならば、我々は常にこれに悩まされるということはあり得ない筈である。然らば、その煩惱そのものゝ性格を考えて見るならば、繰返すまでもなくそれは中論の示す通り「我法」が存在根拠であつた。その「我法」は、生活体としての我々の生活活動の基本的形態である。つまり生活する限り、この形態をとらないわけにはいかない。然し、これは何處までも活動形態である以外何物でもない。この活動の日常面の断層をなすものが煩惱であつたのである。故に煩惱は正常なる活動形態のベースではない。即ち煩惱が活動の断層である限り、實體ではない。これが存在しない場合もあり得る。故にこれを虚妄と指摘されたのである。即ち、これは開き直つて断じようとしても、断ぜられるようなものではない。即ち、一体、何を断じようとするのかと言つたものである。私がこれを日常面の断層であるといつ

たのは、それは常に新らしい活動であつて、連続はないからである。常に新たなる煩惱を連続的に現出させることによつてのみ悩み続け得るのである。もし一たん、その現出が停止することがあるならば、永遠にその煩惱は消滅する。即ちこれは非連続の連続である。非連続なものを連続させて悩むためには、常に非常な激情が伴わなければならない。故に煩惱は熱悩とも言われるのである。

悩まされるが故に煩惱というのであつて、悩まされなければ問題は起らないし、煩惱の存在もない。そこで、悩むということを考察しなければならぬ。煩惱は生活々動の断層であるとききに言つておいたが、さてその断層が何故に断層であつたのか。そもそも悩むということは、我法の生活活動の埒外ではない。我法の生活活動が、必然的なものであるからには、我々は常に悩み続けなければならぬかといへば、そうではない。だから私は断層といつたのである。基本形態である必然的なものは、それが我々の意志、意慾以前のものであるから、これに我々は悩まされることはあり得ない。然るに悩むとは、それが負擔となつて抵抗を感ずることである。何故に、こんな断層に直面するのか。新しい事象に對して我々には生理的に受入の態勢がととのえられていないために、抵抗を感じ負擔となるのである。その抵抗は、單なる抵抗でおさまつてはいない。暫時連続して熱悩することによつて煩

悩は現成する。然しそれが連続しなければそれまで、煩惱にはならない。この煩惱の現象は非連続として、常に我々自身には全く新らしい経験であり、偶然ではあつても、本来の生活活動ということにおいては、必然的なものにしか過ぎない。必然の立場にあつては抵抗を感ずるような何もない。従つて、そこでは熱悩は起りようはない。然もこの必然の事象を別にしては、我々の生活活動はあり得ない。

如何なる生活形式をとつても、この必然的事象より脱することは出来ない。即ち生活者としての根源はこれによつていたのである。寧ろこれこそ、我々の本来の姿であつたのである。故に天桂は「業識茫茫即是諸仏本覺、無動智」(驢耳弹琴四—廿五)と、いとも大胆に言つてのけたのも首肯しないわけには行かない。斯く考え來る時に、「もし煩惱虚妄にして無性無屬ならば、いかんが斷ずべく、誰か無性を斷ぜん」といつたさきの中論の偈の指摘をそのまま頂き、本来、斷ずべき何物もなかつた、これを、本来斷ぜられていたと言わないうわけにはいかないであらう。

然るに、悩むということとは、負擔になつて熱悩することである。何故に、それが負擔になるのか。それが全く新しい事實、新しい経験であつて、生理的にその受入れに戸迷うからである。戸迷うばかりではない、それにより、ダイナミックに生きている我々が、從來から持つていた自己のベースが攪

亂されるのである。そこでそのベース攪亂の復舊のために熱悩する。即ち正常なベースの生活活動を回復するための煩惱であつた。故にやがては、必ず自己のベースの攪亂も復舊して軌道に乗る。これが何の變哲もなく繰返されているのが我法の生活活動である。かくてこの必然の事象は、常にかくの如く繰返されて、それ自身のベースを保持し續けていくのである。如何なる亂れも、必ず正常なベースに復舊しないことのないのは、それが必然的なものであつたからである。

こゝにおいて我々は「不壞人法」。何_ヲ以_テ故_ニ如_レ此_ノ人法_ハ本來妙極_ニ寂靜_ヲ為_ス性_ト故_ニ無_レ增_レ減_レ離_レ有_ヲ離_レ無_ヲ。(佛性論大正三一—八〇二B)により、人法の本来妙極寂靜の意味を理解出来るのである。即ち常に基本的なそれぞれの正常なベースを保持している人法の必然的な生活活動そのものを、無増無減といい、更に、それは離有離無といつて存在の問題を超え、我々では如何ともなし得ない、必然の絶対的なものであることが教えられるのである。現實の我々の苦悩は、斷層に直面して、自己のベースの攪亂を復舊する努力であつた。故に、更に言うならば、苦悩は自己救濟の努力であつた。かく考えると、本来斷滅されるものとしていた常識の、如何に粗雑であつたか、反省させられるのである。佛教とは苦を斷滅するものであると、常識的に考えられていた斷滅は、結局「非_下爲_レ除_ニ滅_{スル}一法_ニ故_ニ名_テ爲_上レ滅_ト。以_テ本來不

生^{ナラ}故^ニ名^ヲ爲^ス滅^ト」(佛性論大正三一—八〇—C)にいわれてゐる滅の意味でなければならなかつたのである。即ち斷滅は「何か」を斷滅したのではなく、本來の不生不滅の絶体的な事實である。故に却つて、「何もの」も斷滅することのないのが斷滅の本義であつた。成佛の當体はこの斷滅であつたのである。さきに上げた涅槃經の「一切衆生過去之世^ニ有^レ斷^ニ煩惱^ト是故^ニ得^レ見^ニ佛性^ヲ」に言つてゐる斷煩惱もかく斷ぜられなければ、得見佛性はあり得ないのであつて、この一語によつて、成佛の事は本來解決済であつたことを、我々は教えられ、我々の本來成佛が保證されてゐるのである。斯くて、我々はこの線に乗つて修道を行つていかなければならない。即ちそれは徒らに煩惱を滅せんとする努力ではあり得ないが、然しこれを肯定する立場ではない。

四

必然的な我法の基本的生活活動は、常に事件を提供してゐる。この實態こそ、必然的事實であり意志以前の事態であつた。そして、それは我々の意志とは全く係りはない。起つてたゞ滅し、滅してたゞ起る、そしてこの原則には永遠に變化はない。故に、これを「湛然常住」(佛性論大正三一—八〇—C)といつてゐる。何故ならば、これは必然であるからである。即ちこの必然であることが常住ということである。これ

を更に佛性論では「本來妙極寂靜」という表現用語を使用して形容したことは、殊に印象的である。またかゝる絶對の事實を第一義空とでも言うより外には、用語も見出せなかつたであろう。この絶對の事實が、我法の基底として、それらを現成させていたのであつて、その働きが「智慧」と言われたのである。かくては「佛性者^ト名^ニ第一義空^ト。第一義空^ヲ名^テ爲^ス智慧^ト」(師子吼品大正十二—五三—B)によつて、涅槃經は、我々に、佛性の輪郭を示唆してゐる。

要するに、我々の本來の有り方が佛性であり、その「あり方」によつて、我々は有り得てゐるといふのである。そして、眞實に生きることが、「佛性を見る」ことであるということになる。こゝにおいて佛性の性格が明かになると同時に、我々は一体どうしたらよいのかという修行の方向づけが、打出されなければならない。

涅槃經に佛性の語が現成した所以のものは、その經が「一切衆生悉有佛性」を説かんとする意圖に、よるものでなければならぬ。即ち「一切衆生悉有佛性」の語によつてこそ、この佛性の語が意義づけられるのである。法華經における授記の意義が、涅槃經にあつては、より一層その本來成佛の基本概念を發展させたと見るむきもあるが、あり得ることゝ言わなければならない。即ち法華經の一乗が、佛性であるとする涅槃經の「究竟畢竟者^ト一切衆生^ノ所有^ノ一乘^ニ、一乘者^ハ、

名^ヲ爲^ス佛性^ト。故^ニ我^レ説^ク一切衆生悉有佛性^ト（大正十二—五二四C）の一句は、よくこの辺の消息を傳えているといわなければならぬ。天台智者大師が法華涅槃を一時に見て、然も涅槃を扶律談常としているのは、歴史的な價值は兎に角としても、論理的に正しいと言わなければならぬ。

佛性の概念は「一切衆生悉有佛性」によるものであつて、たゞ佛性というだけを独立に抽出すべきものではない。この概念の背後には「一切衆生悉有」がなければならぬ。然らばこの一切衆生という概念を吟味して見るならば、「一切衆生と云、此衆生は蟋蟻蚊虻より佛まで也」（御抄曹洞全書注解一—二八）と言われているのを待つまでもなく、生けとし生けるもの一切である。一切は全体であつて、除外例の全くないものでなければならぬ。除外例なき全体には、抽象するといふことはあり得ない。即ち凡ゆる抽象を受付けられないのが一切でなければならぬ。したがつて抽象の齎らす形相は存在しないので、一切には定相があつてはならない。その意味において無相である。故に無相とは一切の意味であるといえる。また逆に無相である一切衆生は一切を表現する。一切を表現するといふものゝ、それは認識の對象とはならない。故に一切衆生はたゞ概念としてのみ存在する。なぜならば、抽象されるものがなければ認識といふことは成立しない。そこで一切衆生は凡ゆる述語を受付けない。故に一切衆生

を説き得る語は、嚴密に言うならば悉有というより外にはあり得ない。即ち的確に指示するものを有しないこの語より外にはない。またこの語ほどに、一切衆生の内容に適わしい表現をしている語は、言語の極限であつて外にはあり得ない。

佛性の巻が「悉有の一悉を衆生といふ」と言つてゐるのは、深く考えさせられる。悉有の一悉が、悉有の一部であるといふ意味では勿論あり得ない。なぜならば悉有の分析などはないからである。したがつて悉有の一部分などの概念は、恐らくナンセンスと言わなければならぬのである。故に御抄が「悉有は衆生なりとある所の詞を、今悉有の一分を衆生と云とは被書也」（曹洞全書注解一—二八）と釋してゐるのは至極當然のことである。「一切衆生悉有佛性」を「一切衆生は悉く佛性を有す」と訓んでも決して誤讀ではないが、正法眼蔵にあつては、特に一切衆生と悉有と佛性の三語に分けられ、三語が各々独立した語をなしている。然もこの三語は同義語であるところに意義がある。以上論じ來たつたところも、この同義語の上においてなされたものである。各語の内容を嚴密に考へるとき、高祖の讀まれたところに據らなければ、一切衆生の根本義に触れることは出來ない。

然らばこの悉有の實態は如何なるものであろうか。「是什麼物、怎麼來の道轉法輪なり」に説かれてゐる、この「什麼」は疑問詞であつて、「何」の意味である。この場合、御抄が

「何の字は辺際なき義なり我等が世間に思ふが如く不審のいかなるにてはなし、佛性の心地なり」（曹洞全書注解一—四七）とあるを足場として參究するより外には、私達の進むべき方途はない。疑問は凡ゆる可能性をもつている。即ちこの場合の疑問は永遠に答を持たない疑問である。したがつて、そこには定相というものは、全く形成されることはない。その意味で無相である。即ち、それは形相以前の姿であつた。答を出すことは、抽象したある一つのまどまった形相を、形成することであるからである。前述の通り一切衆生は抽象を許さないし、また私達の認識を越えたものでなければならなかつたので、それは無形相である。故に、これを説明するのに最もよい語は「何」であつた。即ち「何」は形相以前であるからである。啓迪も「悉有の二は名は違ふけども實は一つぢや」といつている。こんな凡ゆる餘韻を持って、全く割切ることの出来ないこの悉有では、我々は救われないように考えられるであろう。事實、我々は、この「辺際なき」悉有、一切衆生とともに生きていのである。これを外にしては我々の生きる場はない。この悉有の實態は、形相活動の中においてのみ生活しているものには、まことに不安心なものであるが、この實態こそ、禪者の安身立命の方途であつたのである。奇怪にさえ思える禪者の超越的なる行業の秘密は實にこゝにあつたわけである。

私記は「大悟はまことに什麼物にて、一物にてはあらざるなり」（大悟）に解している。即ち什麼は一物にてあらずで、何一つこれに應對したものはなかつた。即ちこれらあらゆる抽象も形相も受付けない、大悟の什麼物の實態は、何であつたか。それは全く一切衆生の悉有であつたのである。即ち、日常、全く身近かすぎず無頓着であり得ているこの一切衆生の實態は、意識を超え、全く我々には手掛りは存在しないものであつたのである。故にこれは「佛祖より向上に跳出する面目なり」（大悟）と述べられているのである。こゝで我々は三つの同義語を持つた。即ち一切衆生、悉有、大悟である。これは結局、經驗以前のことであらねばならない。故に大悟は體驗されたりするものであつてはならない。即ち、凡ゆる經驗以前、意識以前、生命以前の實態であり、父母未生以前・朕兆已前などの術語のある所以である。經驗や體驗というようなことは、生活以後の問題であつて、其處には必ず形相というものがあつて、その形相のあるところ生滅がある。大悟はそれら以前、然もそれらを全て可能ならしめている基底として、無相無念無性でなければならなかつた。故にこれをそのまゝ表現する語として、我々には「什麼」が最も適わしいであろう、また、これはかく我々に感受される以外にはあり得なかつたであらう。什麼物の實態が左様なものであるとするならば、これを感じ生きて行かなければならない人間として

は、如何にあるべきであるかは、修道の問題となつて来る。

五

「何は手に取れぬ品ぢや、男女生佛迷悟等一切名がつかぬ、それを何と云ふ」(三七頁)と啓迪が判りと言つてゐる通り、

「何」「什麼」は我々人間には無媒介には頂き兼ねる。然しこの頂けないところに眞實の展開がある。即ち若し頂けるとしたならば答が出てしまう。そして、什麼物は喪失する。頂けないものを、頂けないまゝであり得てこそ、即ち生まのまゝであり得てこそ、什麼物恁麼來の實態であり得るのである。こゝにおいて修道の問題へのめどが存在するのである。

前述より考察して來た通りに一切衆生と悉有とは同義語であつたので、「悉有と衆生とは別物ではない一つだから、悉有は衆生に逢ひようがない、衆生は佛性に逢ひ様がない、これを快便難逢という」と啓迪(十六頁)は見佛性は如何にある可きかを示唆すると同時に、明快なる切れ味を示して呉れた。悉有には傍觀者はない。即ち他者を持たないから悉有である。見るもの、見られるもの、作るものと作られるものがないのが、悉有である。故に悉有は存在ではない。存在するということとは、時間と空間とが必然的條件である。單なる存在の事實はあり得ない。あるとしたならば、それは觀念的に考えられたものである。常に存在は、一事件でなければなら

ない。それによつて何かが限定されるものでなければならぬ。そしてかゝる存在を網羅しても悉有とはならない。悉有は無限である故に、これは形相はない。即ち什麼物恁麼來でなければならぬ。斯くして悉有は我々の意識の埒外の實際であつた。

事件である存在は、條件をもつものであるから、必ず形相がある。故に存在は我々の意識の範囲内にあつて、常に生活を限定するのである。故にこれは決して什麼物恁麼來とはならない。なぜならば、條件がある限りは形相があり、見るものと、見られるものとの對立關係があつて、意志意慾の活動が始まり、目的というものが判りして行爲が成立する。そしてそれは作るものと作られるものとの關係へと發展する。更にそこには、實体的なものが現成するというのが常道である。實体的なものは、やがて形而上的なものへの契機となる。かくてはそこに、佛敎者の最も忌むところの常一主宰者というものが現れて、その根本概念である縁起生はなくなつてしまふのである。存在でない悉有の實態は縁起生の依他起であつた。なぜならば、依他起にあつては、作るものと作られるものと關係はなかつた。即ち、そこには實體はない。實體としてその依他起の上に現象したものであつたからである。

「佛性かならず悉有なり、悉有は佛性なるがゆえに」(佛性)と言われているから、佛性の實態がかくあらねばならぬ

いので、「一切とゞまらざるを佛性と名く。故に空をとどめても佛性ではない、有をとどめても佛性でない」と啓迪（五頁）の言うところは正しい。「いま佛性に悉有せらるる有は有無の有にあらず」（佛性）であるから、悉有ということは繰返すまでもなく存在の問題ではなかつた。即ち、我々の意識の上に現するものではなかつた。そこで、我々のよって生きていく眞實が悉有であつたということに氣付かねばならぬのである。それが意識を超えたものである以上、我々には全く手掛りはない。たゞ眞實者によつて啓示されるより仕方ない。金剛經が「如來所説法、皆不可取不可説非法非非法」（無得無佛分）と言つてゐるのは、この故である。かゝる悉有は「悉有は佛語なり學舌なり」と言われるようになつて、學佛者の學得すべきものの性格が指示されるのである。即ち悉有は學佛者の全体でなければならぬ。何故ならば悉有はそれを目標として追求することは出来ない。更にこれを分析することも出来ない。大体、かくする學佛者自身が悉有中にあるのであり、悉有より逃れることは出来なかつたのである。たゞこの悉有によつて生かされ、考えさせられているものは、如何にしたならば、悉有に適わしい生き方が出来るのであろうか。我々にはあまりにも有触れた無所得、無所悟の語がある。結局のところ、無目的にたゞ打坐するだけが、我々に出来る全べてである。

嚴密に言えば我々が特に悉有であり得るといふことはあり得ない。たゞ造作を放下することが出来る。即ち自己の生活活動をすること以外にはなすすべはない。なぜならば、こゝで放下するといつても、別に、元來、放下すべき何物もなかつた筈である。その何物のないことが放下であり、本來のあり方が放下であつたのである、それが一切衆生悉有の立場である。そしてかくあり得たことが佛性である。即ちかくして一切衆生悉有が學佛者によつて行ぜられる時に、それが佛性と言われるのである。故に佛性とは成佛以後のことであるといわれる所以である。佛性の立場にあつて始めて「盡界すべて客塵なし直下さらに第二人あらず」（佛性）の枯木寒灰然たる只管打坐があり得る。そこでは茫々たる業識は眞實であり、「業識とは佛性を指すと心得べし」という御抄の一語の含蓄が味はれるのである。この悉有の意義を考察することによつて、正法眼藏佛性の巻への私なりの手掛りが得られたかと思ふ。