

『正法眼藏抄』口語訳の試み

——仏性——

伊藤秀憲

正法眼藏第三 仏性

第一段

釈迦牟尼仏言、一切衆生、悉有仏性。如來常住、無有變易。

これわれらが大師釈尊の師子吼の転法輪なりといへども、一切諸仏、一切祖師の頂顎眼睛なりと参考しきたること、すでに二千一百九十年、^{ヘ当ル}日本仁治二年辛丑歲^ヘ正嫡わづかに五十代、^{ヘ至レリ}先師天童淨和尚^ヘ西天二十八代、代代住持しきたり、東地二十三世、世世住持しきたる。十方の仏祖、ともに住持せり。

世尊道の一切衆生悉有仏性は、いかむ。是什麼物恁麼來の道転法輪なり。あるいは衆生といひ、有情といひ、群生といひ、群類といふ。悉有的言は、衆生なり、即有也。すなはち悉有は仏性なり、悉有の一分を衆生といふ。正当恁麼時は、衆生の内外すなはちこれ仏性の悉有なり。單伝する皮肉骨髓のみにあらず、汝得吾皮肉骨髓なるがゆへに。しるべし、いま仏性に悉有せらるる有は、有無の有にあらず。悉有は仏語なり、仏舌なり。仏祖眼睛なり、衲僧鼻孔なり。悉有的言、さらに始有にあらず、本有にあらず、妙有等にあらず。いはんや縁有・妄有ならんや。心・境・性・相等にかかはれず。しかあればすなはち、衆生悉有の依正、しかしながら業増上力にあらず、妄縁起にあらず、法爾にあらず、神通修証にあらず。衆生の悉有、それ業増上力⁽⁷⁾および縁起法爾等ならんには、諸聖の証道および諸仏の菩提、仏祖の眼睛も、業増上力および縁起法爾なるべし。しかあらざるなり。尽界はすべて客塵なし、直下さるに第二人あらず、直截根源人未識、忙忙業識幾時休なるがゆへに。妄縁起の有にあらず、徧界不曾藏のゆへ

に。徧界不⁽⁸⁾曾⁽⁹⁾藏といふは、かならずしも満界是有といふにあらざるなり。徧界我有は外道の邪見なり。本有の有にあらず、亘古亘今ゆへに。始起の有にあらず、不受一塵のゆへに。条⁽⁸⁾の有にあらず、合取のゆへに。無始有の有にあらず、是什麼物恁麼來ゆへに。始起有の有にあらず、吾常心是道のゆへに。まさにしるべし、悉有中に衆生快便難逢なり。悉有を会取することかくのことくなれば、悉有それ透体脱落なり。

仏性の言をききて、学者おほく先尼外道の我のごとく邪計せり。それ人にあはず、自己にあはず、師をみざるゆへなり。いたづらに風火の動著する心意識を、仏性の覺知覺了とおもへり。たれかいふし、仏性に覺知覺了ありと。覺者知者はたとひ諸仏なりとも、仏性は覺知覺了にあらざるなり。いはんや諸仏を覺者知者といふ覺知は、なんだちが云々の邪解を覺知とせず、風火の動静を覺知とするにあらず。ただ一両の仏面祖面、これ覺知なり。

往往に古老先德、あるいは西天に往還し、あるいは人天を化道する、漢唐より宋朝にいたるまで、稻麻竹葦のごとくなる、おほく風火の動著を仏性の知覚とおもへる、あはれんべし。学道転疎なるによりて、いまの失誤あり。いま仏道の晚学初心、しかあるべからず。たとひ覺知を學習すとも、覺知は動著にあらざるなり。たとひ動著を學習すとも、動著は恁麼にあらざるなり。もし真箇の動著を会取することあらば、真箇の覺知覺了を会取すべきなり。

仏之与性、達彼達此なり。仏性かならず悉有なり、悉有は仏性なるがゆへに。悉有は百雜碎にあらず、悉有は一条鉄にあらず。拈拳頭なるがゆへに大小にあらず。すでに仏性といふ、諸聖と齊肩すべからず、仏性と齊肩すべからず。

ある一類おもはく、仏性は草木の種子のことし、法雨のうるひしきりにうるほすとき、芽茎生長し、枝葉花菓もすことあり、果実さらに種子をはらめり。かくのことく見解する、凡夫の情量なり。たとひかくのことく見解すとも、種子および花果、ともに條⁽¹⁰⁾条⁽¹¹⁾の赤心なりと參究すべし。果裏に種子あり、種子みえざれども、根莖等を生ず。あつめざれどもそこばくの枝葉⁽¹²⁾大団となる、内外の論にあらず、古今の時に不空なり。しかあれば、たとひ凡夫の見解に一任すとも、根莖枝葉、みな同生同死同悉有なる仏性なるべし。

ハ、誠大師釈尊ノ師子吼ノ転法輪也トハ云ヘトモ、一切諸仏一切祖師ノ頂顎眼睛也ト可ニ参考也、頂顎眼睛ト云、全体其ナル道理ナリ、師子吼ノ転法輪ト者、師子ノホユル時ハ、諸ノ畜類等恐テナリヲシツメ恐怖ス、⁽¹³⁾其定ニ仏説法シ給時ハ、諸ノ外道二乘等謹慎シテ不レ任ニ我意、師子吼ノ転法輪トハ此喻也、

（五三b）

又達磨大師西天ニテハ廿八祖、東土ニテハ初祖、ニタヒ奉^{カヌエ}算也、一度奉^{カヌエ}算時ハ五十世、二度奉^{カヌエ}算時ハ五十一世ナリ、

又十方ノ仏祖共ニ住持セリトハ、右一切衆生悉有仮性言也、世尊道ノ一切衆生悉有仮性ハイカム、是什麼物恁麼來ノ道トハ、六祖^ニ南嶽^{問答ノ御詞也}、衆生悉有仮性何モ此道理ナリ、一ツヲヘヌシニシテ談セハ是什麼物恁麼來ノ儀ハアルヘカラス、是ハ衆生モ悉有モ皆同タケナル（五四a）アヒタ恁麼來ノ道理ナリ、或ハ衆生トイヒ乃至群類ト云トアルハ、衆生ノ異名共^ニ被^{ヨビ}呼出也、悉有ノ言ハ衆生也ト有、悉有ト衆生ト一也ト云事ヲ、打任テハ衆生ハ五蘊積聚ノ身、其内ニ仮性ト云物力具足シテ、是ヲ不レ修時ハ不レ被^{ヨビ}顯、或從知識或從經卷シテ修行スル時仮性アラハル、顯

師釈尊の師子吼の転法輪なり」とは言うけれども、「釈尊一人に限らず」「一切諸仏、一切祖師の頂顎眼睛なり」と参考すべきである。「頂顎眼睛」と言うのは、「一切諸仏・一切祖師の」全身がそれ「即ち「一切衆生、悉有仮性。如來常住、無有變易」である道理である。「師子吼の転法輪」とは、師子が吼える時は、多くの獸などはこわがって、鳴りを静めて恐れおじる。そのように、仏が説法される時は、多くの外道や二乘などは、慎み深くして勝つて氣ままに振舞わない。「師子吼の転法輪」とは、この喻である。

また、達磨大師はインドにおいては第二八祖、中国では初祖というように、二度數え申し上げるのである。一度數え申し上げる時は「天童如淨和尚は」五〇世、二度數え申し上げる時は五一世である。

また、「十方の仏祖、ともに住持せり」とは、例の「一切衆生、悉有仮性」（一切衆生、悉く仮性有り）のことばである。「世尊道の一切衆生悉有仮性はいかむ。是什麼物恁麼來の道」とは、六祖と南嶽懷讓との問答のおことばである。⁽¹⁴⁾「衆生」「悉有」「仮性」のどれもがこの道理である。一つを中心にして説けば、「是什麼物恁麼來」の意味はあるはずがない。これは、「衆生」も「悉有」も「仮性」も皆同じほどであるから、「恁麼來」の道理である。「あるいは衆生といひ、「有情といひ、群生といひ」群類といふ」とあるのは、衆生の別名を呼び出されたのである。「悉有の言は衆生なり」とある。「これは」「悉有」と「衆生」とが一つであるということを「表わしている」。普通、一般には、「衆生は〔色・受・想・行・識の〕五蘊が集まつて身を構成しており、その内に仮性というものが具わつていて、これを修行しない時には顯われない。或いは直接師について、或いは経卷に従つて修行する時には仮性は顯われる。顯われたならば、そのまま仏であ

ヌレハ則仏也ト談故、悉ヲハ衆生ニツケ、有ヲハ仏性ニツケテ心得、今ノ悉有非此義也、悉有ノ一分ヲ衆生ト云トアルハ、悉有ハ迷也、悉有ハ(五四b)悟也、乃至悉有ハ生也、悉有ハ死也トモ談セム不可_ニ相違、然而今ハ悉有ハ衆生也トアル所ノ詞ヲ、今悉有ノ一分ヲ衆生ト云トハ被_レ書也、又正当恁麼時ハ、衆生ノ内外則コレ仏性ノ悉有也ト云、打任テハ衆生ノ内ニコソ仏性ハ有ト談スレ、内外則コレ仏性ノ悉有也ト被_レ書事モ難_ニ心得、然而今所_レ談之衆生仏性ナリ、此上内外又勿論始非_レ可_ニ不審_一也、単伝スル皮肉骨髓ノミニアラスト云ハ、物ヲ相対セス、ヘタツル所ナク、ヤカテ其理ノ上ニ談(五五a)スルヲ、単伝皮肉骨髓トハ可_レ云歟、仮令尽十方界真実人体ト談スル詞カ、單伝ノ皮肉骨髓ニ可_レ当歟、但又如_レ此談スル許ニテモナシ、汝得吾皮肉骨髓ト等談スル筋モ有_レ之、此分ヲ単伝スル皮肉骨髓ノミニアラス、汝得吾皮肉骨髓ナルカ故ニトハ有也、但如_レ此面ハカハリタル様ニ被_レ談レトモ、只同事也、聊モ其理不可_ニ相違、シルヘシ、今仏性ニ悉有セラルル有ハ、有無ノ有ニ非トアリ、尤有_ニ其謂、悉有ハ仏語也、仏舌也、(五五b)仏祖眼精也、衲僧鼻孔也トアルハ、此悉有ノタケカ是等程ノ義ニテアル也、打任タル

る」と説くのであるから、「悉」を「衆生」につけ、「有」を「仏性」に付けて、「衆生には悉く、仏性が有る」と理解する。この「悉有」は、この意味ではない。「悉有の一分を衆生といふ」とあるのは、悉有は迷である、悉有は悟である、乃至悉有は生である、悉有は死であると説いても相違はない。そうであるから、ここには「悉有「の言」は衆生なり」とあるところのことばを、ここで「悉有の一分を衆生といふ」と書かれたのである。また、「正当恁麼時は、衆生の内外すなはちこれ仏性の悉有なり」と言う。普通、一般には、衆生の内に仏性はあると説く。「内外すなはちこれ仏性の悉有なり」と書かれることも理解しがたい。そうではあるが、ここで説くところの衆生は仏性である。このようであるから、内外はまた言うまでもなく、あらたに疑問とすべきではない。「単伝する皮肉骨髓のみにあらず」と言うのは、物を相対せず、隔てるところなく、そのまま「そのものがそのものであるという」その理の上に説くことを、「単伝「する」皮肉骨髓」と言うべきであろうか。たとえば、「尽十方界真実人体」と説くことばが、「単伝」の「皮肉骨髓」に当たるであろうか。しかしながら、また、このように説くだけでもない。「汝得吾皮肉骨髓」(汝、吾が皮肉骨髓を得たり)などと説く道理もある。このことを「表わすために」「単伝する皮肉骨髓のみにあらず、汝得吾皮肉骨髓なるがゆへに」とあるのである。しかしながら、このようなことは、相違しているように説かれるけれども、全く同じことである。少しもその道理は相違していない。「しるべし、いま仏性に悉有せらるる有は、有無の有にあらず」とある。いかにもその理由がある。「悉有は仏語なり、仏舌なり、仏祖眼睛なり、衲僧鼻孔なり」とあるのは、この悉有の程度がこれらほどの意味であるのである。普通、一般に言う「悉有」はこのことではない。「悉有の言、さらに始有

悉有更非此儀、悉有ノ言サラニ始有本有妙有等ニ非サル条勿論ナリ、況ヤ縁有妄有心境性相等ニカカハレサル道理必然也、又衆生悉有ノ依正乃至業増上力及妄縁起法爾神通修証等ニアラサル尤有其謂、衆生ノ悉有、ソレ業増上力及縁起法爾等ナラムニハ、諸聖ノ証道及諸仏ノ菩提、仏祖眼睛モ、業増上力及縁起法爾ナルヘシ、（五六a）シカアラサル也ト云ハ、衆生具足ノ業増上力等、我等ハ皆凡夫ノ如レ思心得タリ、然而仮性ノ方ヨリ是皆仮性也、更如衆生思ノ非ニ業増上力等、皆仮性ナリ、仍シカアラサル也トハ被レ決也、尽界摠客塵ナシト云ハ、尽十方界ノ談ニハ、摠此外不可レ有ニ客塵故非ニ第二人トアリ、直截根源人未識、忙忙業識幾時休ト文、此業識ハ指ニ仮性、ト可ニ心得、故此道理カ幾時休トハイハルルナリ、妄縁起ノ有ニアラス、徧界不曾蔵ノ故（五六b）トアリ、全世界ナル故不曾蔵ノ道理アリ、徧界不曾蔵ト云ハ、必シモ満世界是有ト云ニアラスト云ハ、打任テハ世界ハ世界ニテ其内ニ雪ナントノフリ積タル様ニ、万象等ノアラムスル様ニ思タリ、非ニ其儀、徧界我有ト云ハ、我等力法界ニヒロマリタル様ニ外道ハ談也、仍被レ嫌レ之、此悉有、打任テ心得タル様ニ遥ハルカニヨエ越タリ、仍所ソニ此悉有

「にあらず」、本有「にあらず」、妙有等にあらざることは言うまでもない。ましてや、「縁有・妄有」「心・境・性・相等」にかかわらない道理は必然である。また、「衆生悉有の依正」乃至「業増上力」及び「妄縁起」「法爾」「神通修証」等ではないことは、いかにもその理由がある。「衆生の悉有、それ業増上力および縁起法爾等ならんには、諸聖の証道および諸仏の菩提、仏祖の眼睛も、業増上力および縁起法爾なるべし。しかあらざるなり」と言うのは、衆生が具えている業増上力を、我々は皆凡夫が考えるように理解している。そうではあるが、仮性の方より見れば、これは皆仮性である。決して衆生が考えるような業増上力等ではない。皆仮性である。それ故、「しかあらざるなり」と決着をつけられたのである。「尽界「は」すべて客塵なし」と言うのは、尽十方界と説くときには、すべてこのほかに客塵があるはずがないから「第二人あらず」とある。「直截根源人未識、忙忙業識幾時休」（直に根源を截るも人未だ識らず、忙忙たる業識幾時か休せん）と「言う」。この「業識」は仮性を指すと理解すべきである。だからこの道理が「幾時休」（いつ休むのか）「休みなき業識がそのまま仮性の現前である」と言われるのである。「妄縁起の有にあらず、徧界不曾蔵のゆへ「に」とある。全世界であるから「不曾蔵」（曾て蔵さず）の道理がある。「徧界不曾蔵といふは、かららずしも満界是有といふにあらざる「なり」と言うのは、普通、一般には、世界は世界であって、その内に雪などが降り積つたように、万象等が存在するよう思っている。そのことではない。「徧界我有」と言うのは、我々が法界に広まつたように外道は説くのである。それ故、「外道の邪見なり」と斥けられたのである。この「悉有」は、普通、一般に理解していることに「比べて」はるかに越えていいる。それ故、あちらこちらにこの「悉有」のことばを詳しく解釈され

ノ詞ヲ委被レ釈ナリ、此段悉有ヲ可ニ心得一樣ヲ重重被レ尽レ詞也、条条ノ有ト云ハ、アシココニ有カ(五七a)有様ニ聞ユ、非爾、合取モ物ヲ取合タル様ニ聞^{キヨ}ユレトモ非爾也、只仏性ノ仏性タル道理ヲ合取トモ可レ談ナリ、シルヘシ悉有中衆生快便難逢也ト云ハ、悉有則衆生也、衆生則悉有也、故衆生ト談スル時ハ、衆生ニ悉有藏身スル故難逢ナリ、又悉有ト談スル時ハ、衆生悉有ニ藏身ス故難逢ナリ、又衆生悉有一物ナレハ難逢ナリトモ可ニ心得、サマサマノ儀可レ有ナリ、又先尼外道ノ見ヲ被レ引レ之如レ文、風火ノ動著ト云ハ、(五七b)此依身ハ地水火風空ノ以ニ五大成也、指^{サズ}之也、実ニモ打任テ仏性ヲ談スル心地ヲ被^レ嫌ナリ、凡夫所解ノ覺知覺了ハ被^レ嫌^レ之、以^ニ仏性、談^ニ覺知覺了ハ非^レ可^レ捨故、諸仏ヲ覺者知者ト云トアリ、覺知ハ、ナムタチカ云云ノ邪解ヲ覺知トセス、風火ノ動靜ヲ覺知トルニアラス、只一両ノ仏面祖面ヲ以テ談^ニ覺知覺了、實ヲホキニ違^レ常儀^{イセリ}、又古老先德ノ所解ヲ擧テ被^レ嫌^レ之如レ文、又真箇ノ動著ヲ会取スル事(五八a)アラハトアルハ、此直指ノ方ヨリ談スル動著ヲハユルサル、動著如^レ此學セハ、覺知覺了ヲモ如^レ此会取スヘキ也ト被^レ許也、此道理カ仏之与性達彼達此ト云ハル

るのである。この段は、「悉有」を、「またその」理解すべき方法を、重ねて、ことばを尽して説かれたのである。「条条の有」と言うのは、あちらこちらに有があるよう理解できるがそうではない。「合取」も、「一つ一つの」物を取り合わせたように理解できるがそうではないのである。単に、仏性が仏性である道理を「合取」とも説くことができるのである。「しるべし、悉有中に衆生快便難逢なり」と言うのは、悉有は即ち衆生であり、衆生は即ち悉有である「ということ」である。故に、衆生と説く時には、衆生に悉有が身を藏してしま⁽¹⁶⁾うから「衆生に」「難逢」である。また、悉有と説く時は、衆生が悉有に身を藏して互いに出逢うことはないのであるから、「難逢」であるとも理解することができる。いろいろなことがあるはずである。また、先尼外道の見をここに引かれたのは、文の通りである。「風火の動著」と言うのは、この肉体は、地・水・火・風・空の五大によつて成っている。これを指すのである。まったく通りいへんに仏性を説く考えを斥けられたのである。凡夫が理解するところの「覺知覺了」を斥けられたのである。仏性を覺知覺了と説くのは捨てるべきではないから、「諸仏を覺者知者といふ」とある。「覺知は、なんだちが云云の邪解を覺知とせず、風火の動靜を覺知とするにあらず。ただ一両の仏面祖面」を「覺知覺了」と説く。まことに甚だ常のことと違つてゐる。また、「古老先徳」の理解するところを挙げて斥けられるのは、文のようである。また、「真箇の動著を会取することあらば」とあるのは、端的に指し示す方法によつて説く動著をお許しになつたのである。動著をこのように習得すれば、「覺知覺了」をもこのように「会取すべきなり」とお許しになつたのである。この道理が「仏之与性、達彼達此」

ルナリ、仏ハ修ニアラハレ、性ハ内ニ具足スト思ヘリ、是ハ達彼達此ノ儀ニアラス、悉有ハ百雜碎ニアラスト云ハ、諸ノスカタヲ集タルニモ非ス、又一条鉄ニ非ト云ハ、一ヲマロメテヲキタル姿ニモアラス、只拈拳頭也、悉有又非ニ大小ニ道理必然也、仏性諸聖ト齊肩スヘカラス、諸（五八b）聖ハ諸聖仏性ハ仏性ナル故、仏性ト齊肩スヘカラス、悉有ハ悉有仏性ハ仏性ナル故、又或一類ナノ儀被レ拳レ之如文、是ハ被レ嫌也、縱如ニ凡夫見解ナリトモ、只種子及花菓トモニ条条ノ赤心也ト參究スヘシトアルハ、喻ヘハ凡夫ノ思カコトクノ草木種子芽莖枝葉花菓ナリトモ、只フサネテ皆仏性ト可レ談也、實ニモ根莖アツメサレトモソコハクノ枝葉大団トナル、内外ノ論ニアラス、古今ノ時ニ不空也トアル、是ハ眼前ノ謂ナリ、タトヒ凡夫ノ見解ニ一（五九a）任ニムストモ、根莖枝葉等皆仏性ト同生同死同悉有可レ学也

先仏法ノ様ニハ宗宗ヲ立ツ、華嚴ハ余教ヲハ皆助法也、方便ノ教也トイヒ、法華ハ四十余年ノ説皆是仏ノ本意ニ非ス、法華已前ヲ爾前ノ教トテ是モ方便ト下ス、法華コソ仏ノ出世ノ本懷ナレトイフ、如レ此云事宗宗ノ定レル習也、今ノ禪宗モ達磨西來不立文字、直指人

（仏と性とは、彼に達し、此に達す）と言われる所以である。仏は修するところにあらわれ、性は内に具わつてゐると思つてゐる。これは「達彼達此」のことではない。「悉有は百雜碎にあらず」と言ふのは、多くの物質を集めたのでもない。また、「一條鉄にあらず」と言ふのは、一つのものを丸く固めて置いた様子でもない。単に「拈拳頭」（こぶしをふりあげること）である。「悉有」が「大小にあらざる」道理は必然である。仏性は「諸聖と齊肩すべからず」「とは」、諸聖は諸聖、仏性は仏性であるから。「仏性は」「仏性と齊肩すべからず」「とは」、悉有は悉有、仏性は仏性であるから。また、ある一類のことをここにあげられたのは、文の通りである。これは、「凡夫の情量なり」と斥けられたのである。たとえ凡夫の見解のようであつても、単に「種子および花果、ともに条条の赤心なりと參究すべし」とあるのは、たとえば、凡夫が思うような草木・種子・芽莖・枝葉・花果であつても、そのまま、まとめて皆仏性と説くべきである。まことに根莖を「あつめざれどもそこばくの枝葉大団となる。内外の論にあらず、古今の時に不空なり」とある。これは眼前の意味である。「たとひ凡夫の見解に一任すとも、根莖枝葉等は、皆仏性と「同生同死同悉有」であると学ぶべきである。

心見性成仏ト云テ、都^{スガ}詞ニティイヒ、文字ニテ書出サム程ノ事ハ仏法ニ非スト習方モ（五九b）アリ、但今ノ談ハ不可^レ然、一向詞ヲ不^レ用ハ、ヤカテ不立文字ノ詞モ直指人心ノ詞モ難^レ用、是不受ノ法ヲハウクヤト仏ノ外道ヲツメマシマシカコトシ、我有正法眼藏付属摩訶大迦葉ト被^レ仰御詞モ不^レ用、太無^レ謂、三乘十二分教ソ三十七品菩提分法ナムト云ハ、ムネトシテ小乗ノ談ナレトモ、是ヲ一言モ不^レ棄、皆仏家ニ用^レ之、諸教諸乗ト更不^レ可^レ下、今ノ一切衆生悉有仮性ノ詞モ、教ニ心得様、仏家ニ談様各別ナレトモ、共ニ此文ヲ引用テコソ仮性義ヲハ（六〇a）談スレ、又此文ハ釈迦一仏ノ御詞ナレトモ、今ハ一切諸仏一切祖師ノ頂顎眼睛ト云、釈迦一仏ニモカキラス、如三世諸仏説法之儀式ノ心地ナルヘシ、又必詞トノミ思ヘカラス、頂顎眼睛ナル故ニ、尽十方界沙門眼トモ、尽十方界沙門家常語トモ云程ノ詞ニテコソアレハ、悉有モ是程ナルヘシ、

直指人心ト云人モ、イタツラナル凡夫ノ身ヲ人ト云ニアラス、尽十方界真実人躰ノ人ナルヘシ、本分人ナルヘシ、本来人ナルヘシ、直指ト云心モ、（六〇b）凡夫慮知念覚ノ心ナ

このように言うことは、それぞれの宗派の決つてゐるしきたりである。当世の禅宗でも、「達摩西来、不立文字。直指人心、見性成仏」と言つて、すべてことばで言ひ、文字で書き表わすくらいのことは、仏法ではないとする学び方もある。しかしながら、ここで言われていることは、そのようなことではない。全くことばを用いないならば、まさに「不立文字」のことばも、「直指人心」のことばも用いることは難かしい。これは、与えられない教えを受けるのが、と仏が外道を追いつめられたようなものである。「我有正法眼藏、付属摩訶大迦葉」（我に正法眼藏有り、摩訶大迦葉に付属す）とおっしゃったおことばも用いてはいけない「ことになる」。たいして理由がない。三乘・十二分教・三十七品菩提分法等と言うのは、もっぱら小乗の説であるけれども、これを一言も捨てない。皆仏家（禪家）でこれを用いる。諸教諸乗であると、決してけなしてはいけない。この「一切衆生、悉有仮性」のことばも、教家で理解する場合、仏家で理解する場合、それぞれ異なるけれども、どちらも、この文を引用して仮性の意味を説く。また、この文は、釈迦一仏のおことばであるけれども、ここでは「一切諸仏、一切祖師の頂顎眼睛」と言つてゐる。釈迦一仏に限らない。「如三世諸仏説法之儀式」（三世諸仏説法の儀式の如し）の意味である。また、必ずしもことばだけと思つてはいけない。「頂顎眼睛」であるから。「尽十方界沙門眼」とも、「尽十方界沙門家常語」とも言うくらいのことばであるから、「悉有」もこれくらいである。

「直指人心」という「人」も、役に立たない凡夫の身を「人」というのではない。「尽十方界真実人体」の「人」であろう。「本分人」であろう。「本来人」であろう。「直指」「人心」という「心」も、凡夫における慮知念覚の「心」ではないであろう。「三界唯心」と説くくらいの「心」であろう。「直指人心、見性成

ルへカラス、三界唯心ト談スル程ノ心ナルヘシ、直指人心見性成仏ト談セム事モ、能能知識ニ習ヘキ物也、

一切衆生ト云、此衆生ハ蠻蟻蚊虻ヨリ仏マテ也、衆生ノ方ヨリハ仏ヲ隔ツ、仏ノ方ヨリハ不^レ隔^ニ衆生ニ也、隔ト云ハ仏ニクラキ也、感應ナムトイフ感ハ衆生ノ機、応仏ノ応ナリ、教ニ談スル三種世間ト云事アリ、衆生世間五陰世間国土世間也、衆生ニハ仏ヲモノコサス、然而一切諸仏悉有仏性トモイハムカ如シ、(六一-a)

転法輪ト云ハ、転惑摧破ノ義也、転トハ惑ヲ転スルナリ、惑ハ煩惱也、輪ハ輪王ノ輪ノサキタチテ物ヲクタクニ喻フ、法輪ノ煩惱ヲクタク事如^レ此、

有漏無漏ト云モ、漏ハ煩惱、声聞ノ無漏ト云ハ三界ヲ断スル許也、不及^ニ仏法^二通教別教ニモ猶不^レ及、

初地初住証道同円、有教無人ト云、別教ハ初地ヨリ有教無人也、

世尊道ノ一切衆生悉有仏性ハイカム、是(六一-b)什麼物恁麼來ノ道転法輪也トイフ、此

「仏」と説くことも、十分に善知識について学ぶべき道理である。

「一切衆生」と言う、この「衆生」は、蠻・蟻・蚊・虻より仏まで「を言うの」である。衆生の方からは、仏を「衆生とは異なるものとして」隔てる。仏の方からは、衆生を隔てない。隔てるというのは、仏を知らないのである。「感應」などと言う感は衆生の機(機縁)、応は仏の応(衆生の機縁に仏の力が応じること)である。教家で三種世間ということを説く。衆生世間、五陰世間、国土世間である。衆生「世間」には、仏をも残さない「で含んでしまう」。そうであるから、「一切衆生、悉有仏性」というのは、言い換えれば」「一切諸仏、悉有仏性」とも言うようなものである。

「転法輪」と言うのは、転惑摧破(惑を転じ摧き破す)の意味である。「転」とは惑を転ずることである。惑は煩惱である。「輪」は転輪聖王の輪が先に立つて物を摧くことに喻える。法輪が煩惱を碎くことはこのようである。

「有漏無漏」と言うのも、漏は煩惱である。声聞(藏教)の無漏と言うのは、三界「の惑」を断じるだけである。仏法(円教)に達していない。通教・別教にもまだ達していない。

「初地初住証道同円(別教の初地と円教の初住とは同じ円理を証す)・有数無人⁽¹⁸⁾(教は有つても人は無い)」と言う。別教は初地に達すると「円教の悟りが開け、悉く円教の人となるから」有数無人である。

「世尊道の一切衆生悉有仏性はいかむ。是什麼物恁麼來の道転法輪なり」と言う。この「いかむ」と言うのは、いつもの問答の「疑問のことばとしての」「い

イカムト云ハ例ノ問答ノイカムトハ不_レ可_ニ心得得、如何是仏ノ心ナルヘシ、是什物恁麼來ノ道転法輪ナル故ニ、

所詮尽十方界自己光明トモ、沙門一隻眼トモトク、此上ハ、何カ何ニヨルトモヤヌトモ云ヘキナラネハ、証不_レ由_レ他ノ詞モヤスク心得ラルルナリ、

\無住法立一切法ト云詞アリ、此義ニテ是什麼物恁麼來ノ詞ニテコソ仏性義モアキ（六二a）ラムレ、タト_レ一切トハ何物ソ、衆生トハ何物ソ、悉有トハ何物ソトイハムホトノ義ヲ、フサネテ是什麼ト云ヘシ、ユヘニコノ詞引寄ラルル也、自証自悟ト云ヘハトテ、師ニ不_レ智シテ自サトルト云事アルヘカラス、初祖二祖伝法シ御シキ其時、初祖皮肉骨髓印可シ御ス、初祖ノ皮肉シカシナカラ二祖トナルユヘニコソ無師ナレ、是ヲ無師自悟ト云ヘシ、世間ノ凡夫ノ師モナクテ自ラサトルト云ハム妄見ナルヘシ、不足_ニ信用_一（六二-b）

\コノ故ニコソ是什麼物恁麼來ノ道転法輪ナ時モ説似一物即不中、仏性トトク時モ説似一物即不中、

「カム」とは理解してはいけない。「如何是仏」（いかなるも是れ仏）の意味であるはずである。「是什麼物恁麼來の道転法輪」であるから。

「結局、「尽十方界「是」自己光明」とも、「尽十方界是」沙門一隻眼」とも説く。このようなことをふまえた上では、何が何に依るとも依らないとも言うべきでないから、「証不由他」（証は他に由らず）ということばもたやすく理解せられるのである。

「「從無住本立一切」（無住の本より一切の法を立つ）といふ「維摩經」のことばがある。この意味によつて、「また」「是什麼物恁麼來」のことばによつて、仏性の意味もはつきりわかる。例えば、一切とは何物、衆生とは何物、悉有とは何物といふくらいの意味を、まとめて「是什麼」と言うことができる。だから、このことばが引用されるのである。「自証自悟」と言うからと云つて、師について学ばずに自から悟るということはあるはずがない。初祖「菩提達摩」が二祖「慧可」に伝法されたその時、初祖の皮肉骨髓を印可された。初祖の皮肉〔骨髓〕がすべて二祖となるのであるから無師である。これを無師自悟と言うべきである。世間の凡夫が、師もなくして自から悟ると言うのは妄見である。信用するに足らない。

「衆生と説く時も「説似一物即不中」、悉有と説く時も「説似一物即不中」、仏性と説く時も「説似一物即不中」である。

レ、

悉有ノ言ノ上即有トアルハ、悉有ヨリハ即有トイフカ親切ナルヘキ歟、不審也、但非爾、悉有ノ詞ニ仏性ハ極タレトモ、猶世間ノ人ノ心ニハ、悉有ヲハ只詞トノミフカク執心カアル所ヲノケムトテ即有トハ云ヘトモ、(六三a) 悉有トヒトシカルヘシ、悉有ノ有ハ、タトヘハ火ノ中ニ火アリ、水ノ中ニ水アリト云程ノ事也、別ニ物ヲ置テアリトハ云ハス、只仏性ノ悉有ハ衆生也、

悉有ノ一分ト云ハ無边际一分也、更対^レ二タル一分ニテナシ、

单伝ト云ハ、何コソウケツタフト云ハス、衆生ノ内外仏性ノ悉有ナル单伝ナリ、汝ニアラス誰ニアラストモイハル、ユヘニ单伝スル皮肉骨髓ナリ、汝スナハチタレナリ、誰又汝ナリ、ユヘニ(六三b) 衆生ニ仏性アリト云、ユヘニ汝得吾皮肉骨髓也、

天台義ニモ、絶ノ心地ニハ、タトヘハ薪ヲクフレハ火モエウツリテ、タエス見ル程ニ、薪ウセヌレハ火モトトマルカ如ク、イマハ可^レ対モノナケレハ、絶対妙ト云ヘトモ、イカニモ、妙ヲモ生死涅槃ヲニナシ触セサスルマ

「「悉有」の言に加えて更に「即有」とあるのは、「悉有」よりは「即有」というのがぴったりするのであろうか。はつきりしないのである。或いはそうではない。「悉有」のことばに仏性「の意味」は尽きているけれども、それでも世間の人の心には、「悉有」を、単に「悉く有るという意味の」ことばとのみ深く執する心があることを除こうと思って「即有」とは言うけれども、「悉有」と同じであるはずである。「悉有」の有は、たとえば「火の中に火がある。水の中に水がある」というくらいのことである。他に物を置いて有りとは言わない。まさしく、「仏性の悉有」は「衆生」である。

「「悉有の一分」と言うのは、無边际の一分である。決して二つのものが対したうちの一分ではない。

「「单伝」というのは、何かを受け伝えるのではない。「衆生の内外」が「仏性の悉有」である「ということ」が「单伝」である。「汝」ではない。誰ではないとも言われる。「单伝」とは、汝に、或いは誰に「皮肉骨髓」を伝えたということではない。だから「单伝する皮肉骨髓」である。「汝得吾皮肉骨髓」とあるが」「汝」がそのまま誰であり、誰がまた「汝」である。だから衆生に「即ち誰にも」仏性が有ると言う。だから「汝得吾皮肉骨髓」である。

「天台の教理にも「絶」の意味には、たとえば、薪を火に入れれば、火が「薪に」燃え移り、じつと見てているうちに薪が「燃えて」なくなってしまったとするところでは、火も燃えることができなくなるように、天台では、対するものがないので、「それを」絶対(待)妙と言うけれども、どうみても、「妙」「ということ」も、生死と涅槃を一つにし触れさせるぐらい「の意味」である。明快に、仏性を悉有

テコソアレ、サハヤカニ仮性ヲ悉有トツカフ程ノコトナシ、コノ心ヲ見成公按ニ、諸法仮法ナル時節ニ迷悟ヲヒトツニ談セシ心地也、是モ迷与^ハ悟^タト云ハハ猶^タ相對ノ心地ナルヲ、一方ヲ証スレハ一方ハカクル（六四a）

ト云時コソ、仮性ノ獨立ニテハアレ、

依正ト云ハ、依ハ國土等也、正ハ身也、無明カ法性ヲヲフト可^ハ習也、

亘古亘今ノユヘニト云、

古ト今トヲ云ハムトニモ非ス、只是ニモアタリカレニモアタル義也、悉有ノ道理衆生ノ道理ヲアツルナリ、

亘ノ字ヲワタルト心得モ、自^ハ彼亘^ハ此ニテナシ、悉有ヲ衆生トモ仮性トモイハル道理ヲ（六四b）亘トハ云ヘシ、但悉有ト衆生ト仮性ト非別非同也、悉有ハ悉有ニワタリ、仮性ハ仮性ニワタルヘシ、

所詮亘古亘今ハ、本末モナク、ハシメヲハリモナキ心ナリ、

偏界不曾藏、亘古亘今、不受一塵、合取^{カシム}、吾常心是道云、是等ノ詞仮道ニ用ル所也、但此詞ナニトシテカ通スル、

詞各各ナルニヨリテ義モ各各ナルヘキカ、詞

と使うほどのことはない。この意味を「述べれば」、現成公按「の巻」で、「諸法〔の〕仮法なる時節」に、迷悟を一つに説いた考え方である。これも、迷と悟とを一つと言えば、まだ相対の感じがあるが、「一方を証すれば、一方はかくる」という時は、仮性の独立である。

「「依正」と言うのは、「依」は國土などである。「正」は身である。無明が法性を覆うというのは、まさに法性が法性を覆うと学ぶべきである。

「「亘古亘今ゆへに」と言う。

「古と今とを言おうとするのでもない。ただこれにも相当し、彼にも相当する意味である。「悉有」の道理、「衆生」の道理を当てるのである。

「「亘」の字を、「わたる」と理解するのも、あちらからこちらにわたるのでない。「悉有」を、「衆生」とも「仮性」とも言われる道理を、「亘」と言うべきである。しかしながら、「悉有」と「衆生」と「仮性」とは、異なるのでもないし、同じでもない。「悉有」は「悉有」にわたり、「仮性」は「仮性」にわたるはずである。

「結局、「亘古亘今」は、本末もなく始め終りもない意味である。

「「偏界不曾藏」「亘古亘今」「不受一塵」「合取」「吾常心是道」などと言う、これらのことばは、仮道に用いるところである。もつとも、このことばはどうして「互いに」意味が通いあうのか。

「ことばが各々であるから、意味も各々であろうか。ことばは各々であるけれど

各各ナレトモ義ハ一ナルヘキカ、(六五a) 各各ノ詞モ各各ニハ非スト云心モアルヘシ、

\各各ノ詞ニヨリテ各各ノ義有ト云ハ、徧界不曾蔵ノ詞ノ上ニヲイテ、悉有ノ道理ツクサスト云事ナシ乃至衆生快便難逢ノ詞、又悉有道理ツクサスト云事ナシ、各各ノ詞ニ用ル悉有ナルカユヘニ、悉有ノ道理モ又各ナリト云義モアリヌヘシ、法門無尽也ト云モ此心也、カクトカルレハ、詞モ各各也、理モ各各也ト云ヒツヘシ、

\各各ナレトモ義ハ一ナルヘキカト云フ

(六五b)

\詞ハ各各ナルニ似レトモ、悉有ノ道理一ヲトクユヘナリ

\各各ノ詞モ各各ニハアラストフハ、イツレヲトクモ悉有ノ道理ナルユヘニ、詞各別ナラストイフヘシ、

不受一塵トハ客塵ナシト云心也、

\条ノ有ト云ハ、ヒトツツツ、ヲノレヲノレトアル有ニアラスト云心ナリ、

合取ノユヘニト云ハ、サキニ悉有ノ言ハ衆生

也即有也仏性也ナムト云ヒツルユヘニ、合取トハアレト(六六a)モ、所詮ハ是モ一仏性

も、意味は一つであらうか。各々のことばも各々ではないという意味もあるはずである。

「各々のことばによつて、各々の意味があると言うのは、「遍界不曾蔵」のことばの上に、「悉有」の道理を「説き」尽していなといふことではない。乃至「衆生快便難逢」のことばも、また「悉有」の道理を「説き」尽くしていくいということではない。各々のことばに用いる「悉有」であるから、「悉有」の道理もまた各々であるという意味もあるはずである。仏の教えはかぎりないと言うのもこの意味である。このように説かれれば、ことばも各々であり、道理も各々であることができる。

「ことばは各々であるけれども、意味は一つであらうかと言う。

「ことばは各々であるように見えるとしても、「悉有」の道理一つを説くからである。

「各々のことばも、各々ではないと言うのは、「どのことばを説いても「悉有」の道理であるから、ことばは各別ではないと言える。

「不受一塵」とは、客塵がないという意味である。

「条条の有「にあらず」と言うのは、一つずつ、それぞれと言う「有」ではないという意味である。

「合取のゆへに」と言うのは、先に「悉有の言は衆生なり、即有也。「すなはち悉有は」仏性なり」などと言つたのであるから、「合取」とはあるけれども、結局は、これも一仏性と理解すべきである。

ト可ニ心得、

悉有ノ一分ヲ衆生トモ、悉有ノ言ヲ衆生トイヒ、悉有ヲ仮性ト云、是ヲ合取スルニ似レトモ、世間ノ合ニハコトナリ、他物ヲ合セサル故ニ、悉有ヲ悉有ニアハセ、衆生ヲ衆生ニアハスルホトノ事也、

\始起ノ有ニアラストイヒ、始起有ノ有ニアラストイフ、ナカノノノ文字一ヲ加減スル差別ノ心アルカ、是ハ本有ノ有ニ対シテトクトキハ始起ノ有トトキ、無始有ノ有アラストイフ有ニ（六六b）対シテトクトキハ始起有ト、ノノ字ヲ中ニ不レ置シテトクナリ、別ノ心ナシ、文字ヲ相対スル許也、

無始有ノ有ニアラス、是什麼物恁麼来ノユヘニト云ハ、何モノヲサシテコノ有ソトイフヘキ所ナキヲ、是什麼ト云ナリ、

\無始有ノ有ニアラストハ、ハシメナキ事ヲ無始ト云フ、衆生ノ事ヲ云ニ、ソノハシメハルカニシテシリカタク、ヲハリモ又イツマテトナキヲ無始無終トタツ、是ハ凡見チキサクシテハル（六七a）カナル事ヲシラヌコトハトキコユレハ、イマハ無始有ノ有ニアラストキラハル、仏ハ始終ニカカハラサルコトナレハ、無始無終トイフ、衆生又仮ニカハラサレ

ヘ「悉有の一分を衆生」とも「言い」、悉有の言を衆生と言い（「悉有の言は、衆生なり」）、悉有を仮性と言う（「悉有は仮性なり」）。これを合取することのように見えるけれども、世間の合とは異なり、他の物を合わせないのであるから、悉有を悉有に合わせ、衆生を衆生に合わせるほどのことである。

ヘ「始起の有にあらず」と言い、「始起有の有にあらず」と言う。中の「の」の文字一つを加えたり減らしたりして区別しようとする意図があるのか。これは、「本有の有」に対し説くときは「始起の有」と説き、「無始有の有〔に〕あらず」という有に対し説くときは「始起有」と、「の」の字の中に置かないで説くのである。特別の意味はない。文字を相い対しているだけである。

ヘ「無始有の有にあらず、是什麼物恁麼来のゆヘに」と言うのは、何もの（言語で表現し得ない真実）を指して、この存在と言われないのを、「是什麼」と言うのである。

ヘ「無始有の有にあらず」とは、始めがないことを「無始」と言う。衆生のことを言うのに、その始めがきわめて隔つていて知ることが難しく、終りもまたいつまでということがないのを、無始無終と表わす。これは、大体において考え方が小さく、きわめて隔つていることを知らないことばと思われるので、ここでは、「無始有の有にあらず」と斥けられる。仏は始終にかかわらないことであるから、無始無終と言う。衆生も仏にかわらないから、無始無終であろう。生仏一如ということがある。生とは衆生のことである。喻えれば、衆生と仏と一如と説く。

ハ、無始無終ナルヘシ、生仏一如ト云事アリ、生トハ衆生ノ事也、喻ハ衆生仏ト一如ト談ス、是モ強為シテ仏モ衆生モ同トハ難^レ云、衆生ト云モ仏ト云モ、今ノ悉有仮性ノ義ニテコソ心得ラルレ、如此ノ談ニツキテ、教ニモ又無始有終ト云事アリ、始ハ不^レ知事ナレハ無始トイフ、ヲハリハナトカナカラム、今流転ノ衆生、或従知識シ、(六七b) 或従經卷シテ成仏得道シヌレハ、ステニ終アルニ似タリ、コノ事ヒトヘニ世間ノ見ニ似タリ、都仏ニ始終ナキニ^{カタシ}難^レ用、

吾常心是道、此吾常ハ仏道也、非^レ可^レ疑^{カタカウ}、我等慮知念覺ノ心ヲ、仏道ニハ不可^レ用、

悉有中ニ衆生快便難逢ト云ハ、悉有中ト云ハ、タトヘハ衆生中、仏性中ト云ハムカ如シ、

難逢ノ詞ニ付テ二ノ心可^レ有、

ニハ日來キラヒツル衆生ニ、悉有ノ心地ニ

テハアヒカタシト云義有ヌヘシ、(六八a)

ニハ衆生カ皆衆生ナラムニハ、又ハナレテアフヘキモノナシト云義モアリヌヘシ、又人ニアハスト云人ハ、尽十方界真実人躰ナルヘシ、

凡悉有中ニハ別ノ衆生不可^レ有、タトヒアフ

これも、無理に仏も衆生も同じとは言うことは難しい。衆生と言うのも仏と言うのも、この「悉有仮性」の意味で理解される。このような説について、教〔家〕においても、また、無始有終ということがある。始めは知らないことであるから無始と言う。終りはどうしてないであろうか。この流転の衆生が、或いは直接師について、或いは經卷に従つて成仏得道したならば、すでに終りがあるのに同じである。このことは、まったく世間の考え方と同じである。「だが」すべて仏には始終がないのであるから、「この考え方」用いることは難しい。

「吾常心是道」の「吾常」は仏道である。疑つてはいけない。我々の慮知念覺の心を仏道に用いてはいけない。

「悉有中ニ衆生快便難逢」と言うのは、「悉有中」と言うのは、例えば「衆生中」「仏性中」というようなものである。

「難逢」ということばに関連して、二つの意味があるはずである。

一つには、日頃きらつてゐる衆生に、悉有(=仏性)の意味では逢い難い(仏性中に衆生快便難逢)という意味があるはずである。

二つには、衆生が皆な衆生であるときには(悉有=衆生)、また、離れて逢うべきものがない(衆生中に衆生快便難逢)という意味もあるはずである。また、「人にあはず」という「人」は、尽十方界真実人体であろう。

大体、悉有中には別の衆生があるはずがない。たとえ違うとしても、衆生が衆

トモ衆生衆生ニアフト可ニ心得、親切ニアフ
義也、

\自己ニアワスト云ハ、自己ノヤウヲシラスト
ナリ、

\覓者知者ハタトヒ諸仏ナリトモトイヘハ、覓
知覓了ヲモチキヌユヘニ、覓者知者ハ諸仏ナ
リトモ用シト云様ニ聞ニ、不可^レ然、真箇ノ
覓知覓了ハ仏ノ道ナリ、ナムタチカ云云ノ邪
解ニ（六八b）アラストアリ、然者真箇ノ覓
知覓了ハ用ルトコロナリ、
22……

\明明百草頭ト云時ハ、明明百草頭ニシテ、明
明百草頭ニアラスト云時ハ、明明百草頭ニア
ラスト心得ハ、明明百草頭ニクラシ、明明百
草頭ニアラスト云時モ、タタ明明百草ヲトク
ト心得ルナリ、ユヘニ有仮性トトキ、無仮性
トトク程ノ事也、

\有ノ時モ明明仮性頭、無ノ時モ明明仮性頭ト
云ハムカ如シ（六九a）
百草頭ト云ハ、タタイタツラナル草ノホトリ
ヲサシテ、百草頭ト非^レ云、諸法実相トトク
程ノ事也、
一両ノ仏面祖面ト云ハ、仏与^レ性各別ナキコ
コロナリ、

「自己にあはず」と言うのは、自己の「本当の」あり方を知らないということである。

「覓者知者はたとひ諸仏なりとも」と言え、「覓知覓了」を用いないのであるから、覓者知者は諸仏であつたとしても「覓知覓了を」用いないであろうと言つてゐるよう理解できる。そうではない。「真箇の覓知覓了」は仏の道である。「なんだちが云云の邪解」ではないとある。そうであるならば、「真箇の覓知覓了」は用いられるのである。

「明明百草頭」と言うときは、明明百草頭であつて、明明百草頭ではないと言
うときは、明明百草頭ではないと理解するのは、明明百草頭に精通していない。
明明百草頭ではないという時も、専ら明明百草頭を説くと理解するのである。だから、有仮性と説き、無仮性と説くほどのことである。

「有の時も明明仮性頭、無の時も明明仮性頭と言うようなものである。
百草頭ト云ハ、タタイタツラナル草ノホトリ
ヲサシテ、百草頭ト非^レ云、諸法実相トトク
程ノ事也、

「一両の仏面祖面」と言うのは、仏と性とがそれぞれ別ではないという意味で
ある。

仏之与性達ト云ハ、是ハ則仏与性ノアヒタヲ云也、其故ハ余人ハ已成仏スルヲ仏ト云ヒ、仏ニナルヘキ性ノ衆生ニ具足シテアルトキヲ性ト云ヘリ、シカアレハ衆生ニコトコトク仏ノ性アリト云ヲ、イマハ衆生ノ全体仏ナルカニヘニ、仏与性（六九b）コトナル事ナキ義ヲアラハス、

大乗因者諸法実相也、大乗果者亦諸法実相也ト云程ノコトナリ、

是ハサラニ凡夫ノ因果ニアラス、仏ノ因、仏ノ果ノ義ナリ、非因非果トモトキ、或^{アリバ}因果不二トモトク此心ナリ、カナラス因アレハ果ノキタラムスルト云ヘカラス、外道ノ談ニモ、非因非果アリ、コレハコトナルヘシ、

諸聖ト齊肩スヘカラス、仏性与齊肩スヘカラスト云ハ、サマサマノ義アルヘケレトモ、所詮諸聖ト云ニ、勝劣カアルヘクテ仏性ニ不可^レ及レハ、不^ニ齊（七〇a）肩^一ト云ニテナシ、仏性ト談スルトキ、ナニニテモ齊肩ト云義カルヘカラサル也、此義ニ可^ニ落居^一也、

又諸聖ト云ニハ、分聖アリ、極聖アリ、分聖ハ一分ノ凡惱ヲ断シテ一分ノサトリヲウルヨリ分聖ト云フナリ、極聖ハノコル所ナク断テノコル所ナク理ヲアラハスヲ云ナリ、但是モ

「〔仏と性との関係は〕「大乗因者諸法実相也、大乗果者亦諸法実相也」⁽²³⁾（大乗の因とは諸法実相なり、大乗の果とは亦諸法実相なり）といふほどのことである。

「これは、決して凡夫の因果ではない。仏の因、仏の果の意味である。非因非果とも説き、或いは因果不二とも説くのはこの意味である。必ず因があれば果がやつて来るだろうと言つてはいけない。外道の説にも非因非果がある。これは、「ここで説く非因非果と」異なるはずである。

「諸聖と齊肩すべからず、仏性と齊肩すべからず」と言うのは、いろいろな意味があるはずであるけれども、結局「諸聖」と言う時には、勝劣があるはずであつて、仏性に及ぶことができないので「仏性は」「〔諸聖と〕齊肩す〔べから〕ず」と言うのではない。仏性と説くときには、何んであつても齊肩と言う意味があるはずがないのである。この意味に落ちつくはずである。

「また、「諸聖」と言うときには、分聖があり、極聖がある。分聖は、わずかな煩惱を断じて、わずかな悟を得るから分聖と言うのである。極聖は、残るところなく「煩惱を」断じて、残るところなく理をあらわすことを言うのである。しか

仮性ニハ難^ニ齊肩^一也、

悉有ハ百雜碎ニアラス、悉有ハ一条鉄ニアラス、拈拳頭ナルカユヘニト云、

是ハ別ニトラヘテ何ト云所ナキユヘニ如^レ此アル也、(七〇b)又何トイハサルヘキニアラス所ヲカヘシテ拈拳頭トハ云也、

此百雜碎ソ一条ノ詞、カタカタ了見アリヌヘシ、先悉有ト云二字ヲ、悉ノ字ヲハ衆生ノ方ニツクヘシ、有ハ仮性ノ方ニツクヘシトキユ、然而悉ハ百雜碎ニアラス、有ハ一条鉄ニアラストソ云ヘキ、ソノユヘハ、一切衆生トアレハ、アマタノ心地ニツキテ悉クトヲキ、仮性ハ一切衆生ニアレトモ、其躰ニニアラサルユヘニ、一ノ字ニツキテ一条鉄トヤ云ヘキ、但悉有ノ二字カワカレテ二トナルヘキニア(七一a)ラス、ステニ悉有ノ二字ヲ衆生トイヒ仮性ト云フ、ユヘニ悉ヲコトコトクトヨメトモ、仮性ノ上ニ談セムニハ、アマタト心得マシケレハ、百雜碎モ無^ニ謂ケレハ、百雜碎ニアラストキラヒ、仮性非一非二道理ナレハ、一条鉄ノ一ノ字モ無益ニナリヌ、一条鉄ニアラストモキラフナリ、所詮悉有ヲヤカテ仮性ト云フ上ハ、有無ニモカカハルヘカラス、百ソ一ソノカスニモトコホルヘカラ

しながら、これも仮性には齊肩することが難しい。

「悉有は百雜碎にあらず、悉有は一条鉄にあらず。拈拳頭なるがゆへに」と言う。

「これは、「悉有は」特別にとらえて何ということがないから、このように「……にあらず」とあるのである。また、何と言ふことができないのではないところを、逆に「拈拳頭」と言うのである。

「この「百雜碎」「一条鉄」のことばは、いろいろ考え方があるのであるであろう。まず、「悉有」という二字を「取り上げて」、「悉」の字を衆生の方につけるべきである、「有」は仮性の方につけるべきであると理解できる。そうであるならば、「悉」は百雜碎にあらず、有は一条鉄にあらず」と言うべきである。その理由は、一切衆生とあるので、「このことばが含んでいる」「多数」という意味に従つて、「悉く」と置いて「百雜碎」と言うべきであり、仮性は、一切衆生にあるけれども、その体は二ではないから、一の字に従つて「一条鉄」と言うべきである。しかしながら、「悉有」の二字が別れて二つとなるべきではない。既に「悉有」の二字を、衆生と言い、仮性と言う。だから、「悉」を「こと」とく」と読むけれども、仮性に関して説くような時には、「多数」と「いう意味には」理解することができないとする、「百雜碎」「ということば」も「用いる」理由がないので、「百雜碎にあらず」と斥け、仮性は非一非二の道理であるので、「一条鉄」の一の字もむだになってしまふ。「一条鉄にあらず」とも斥けられるのである。結局、「悉有」をまさに「仮性」という以上は、有無にも関係しないはずである。「百」「一」の数にもつかえて滞つてはいけない。ただ、「衆生の内外」が「仮性の悉有」である道理を、十分に理解すべきである。

ス、タタ衆生ノ内外、仏性ノ悉有ナル道理ヲ、ヨクヨク心得ヘキナリ。

＼仮性カナラス悉有トイヒ、悉有ハ仏性トイヒツレハ、（七一b）悉有ハ百雜碎ニアラスト云ハレ、一条鉄ニアラストイハルルナリ、タトヘ悉有ハ悉有ニアラス、仏性ハ仏性ニアラストトイハムカコトシ、シカレハ非スルコトハニテハナシト心得ヘシ、

＼タトヒ凡夫ノ見解ニ一任ストモ、根莖枝葉、皆同生同死同悉有ナル仏性ナルヘシト云ハ、草木ニ根莖枝葉ノ始終ミナ一一ヲライテ、生トツカヒ死トツカフ、ユヘニ悉有ナリ、一ト云ハ、根莖若ハ枝葉ノ一一ナリ、

＼花ノ開クル時ヲ生ト云ハハ、散スル時モ散スル生ア（七二a）ルヘシ、花果ハ花果ノ位ナルヘシ、生カ死トナル様ニハ不可ニ心得、

「たとひ凡夫の見解に一任すとも、根莖枝葉、みな同生同死同悉有なる仏性なるべし」と言うのは、草木に、根莖枝葉の始めから終りまで皆それぞれをおいて、生とつかい死とつかう。だから「悉有」である。それぞれと言うのは、根莖、或いは枝葉のそれぞれである。

＼花が開く時を生と言うならば、散る時も散る生があるはずである。花果は花果のあり方であるはずである。生が死となるようには理解してはいけない。

「この「同生同死同悉有」のことばは、特別の異論はない。同じく「仏性」の意味であるはずである。大体において、仏性は、縁に隨い、時に依つてあらわれるキ義ナシトイフ、但又不求知識不依經卷シテ不知事ナレハ、ナムソ依知識依經卷トモイハサルヘキトイフ難アリヌヘシ、然或従知識、或従經卷スル時、ハシメテ得事ナリトナラハヌコソ、或従知識、或従經卷ノ詮ナレ、

「「仏性かならず悉有」と言い、「悉有は仏性」と言つたので、「悉有は百雜碎にあらず」と言われ、「一条鉄にあらず」と言われる所以である。例えば、悉有は悉有ではない。仏性は仏性ではないと言うようなものである。そうであるから、否定することばではないと理解すべきである。

如來常住無有變易ト云ハ、衆生常(七二b)住無有變易ト云義モアルヘシ、シカアラハ一切祖師ノ頂顎眼睛ト云ヲモ、一切衆生ノ頂顎眼睛トモ云ヘシ、凡ハ一切衆生悉有仏性トア後ノ詞如來常住無有變易ト云ヒカタシ、仏性常住トソ云ハハ、イハレスヘキ、然而第五段ニ、仏性ノ道理ハ仏性ハ成仏ヨリサキニ具足セルニアラス、成仏ヨリ後ニ具足スルナリ、仏性カナラス成仏ト同参スル也トアル、此理ニ可^ヨ了^ミ見合^一也、

衆生ニ仏性アリトイフハ、迷ヲ大悟スルハ衆生(七三a)ナリ、悟ニ大迷ナルハ諸仏ナリトイフ心地、コノ道理ハ又悟上得悟ノ漢^{タタ}、迷中又迷ノ漢ナリ、コレ又如來常住無有變易ノ義ニテモアルナリ、(七三b)

- (1) 『大般涅槃經』卷二七 師子吼菩薩品(正藏一二・五二二c)
- (2) 『全集』は「と」を欠くが、『抄』によつて補つた。
- (3) 『全集』には、「いかむ」の前に「その宗旨」とあるが、『抄』『聞書』ともこれを記さないから除いた。
- (4) 『全集』は「群有」とするが、『聞書』によつて「即有」と改めた。
- (5) 『全集』は「一悉」とするが、『抄』『聞書』によつて「一分」と改めた。懷奘書写本は「一分」を「一悉」と修訂している(『菟成』別巻『道元禪師真蹟関係資料集』(以下『真蹟集』と略称す) 大修館書店 昭和五五年一一月、六五九d)。
- (6) 『全集』は「これ」を欠くが、『抄』によつて補つた。懷奘書写本では、「衆生の内外これ仏性の悉有なり」(草案本)を、再治本によつて、「これ」を「すなはち」に改めている(『真蹟集』六五九d)。「すなはちこれ」は、草案本にあつたものと修訂されたものとが混じたものと言えよう。

「如來常住、無有變易」(如來常住にして、變易有ること無し)と言うのは、「衆生常住、無有變易」という意味も「そこには」あるはずである。そうであるから、「一切祖師の頂顎眼睛」と言うのも、「一切衆生の頂顎眼睛」とも言うことができる。普通には、「一切衆生、悉有仏性」とある後のことばとして、「如來常住、無有變易」ということは難しい。仏性常住と言うならば、言えないはずである。そうではあるが、第五段に「仏性の道理は、仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり」とある。この道理とともに考へるべきである。

「衆生に仏性ありと言うのは、〔現成公按の卷の〕「迷を大悟するは衆生なり、悟に大迷なるは諸仏なり」という意味である。この道理は、また、「悟上得悟の漢」「迷中又迷の漢」である。これはまた、「如來常住、無有變易」の意味でもあるのである。

- (7) 『全集』は「力」を欠くが、『抄』によつて補つた。
- (8) 『全集』は「條々」とするが、「條條」は「光る、ひかり」という意味であつて、『抄』の「条条ノ有ト云ハ、アシコココニ有カ有様ニ聞ニ」という註釈からすれば、経豪が見た『正法眼藏』には「条条」とあつたと思われるから、「条条」に改めた。
- (9) 『全集』は「なる」とするが、『抄』『聞書』によつて「す」と改めた。
- (10) 『全集』は「条」とするが、『抄』によつて「葉」と改めた。
- (11) 『全集』は「なれる」とするが、『抄』によつて「なる」と改めた。
- (12) 『全集』は「同生し同死し」とするが、『聞書』によつて「同生同死」と改めた。
- (13) 頭註として「○定ヨシ 其定トハ其ノヤウニト云フ同断也」とある。「○定ヨシ」とは、「其定ニ仏説法シ」の「定」の字が不鮮明であるため、△定正しい△と後に書き加えたのであろう。そして「其定ニ」という意味を次に説明している。△「其定ニ」とは「そのように」というのと同じである△
- (14) 拙稿「御抄」の『正法眼藏』解釈——疑問詞と疑問の助詞について——（『駒沢大学仏教学部論集』第八号 昭和五二年一〇月、一七一—一七四頁）参照。
- (15) 達磨が四人の門人に所解を呈示させ、それぞれに「吾が皮、肉、骨、髓を得たり」と述べたと言われていることを示す（『景德伝燈錄』卷三 菩提達磨章 正藏五一・二一九b-c）
- (16) 拙稿「御抄」の『正法眼藏』解釈——否定的表現について——（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三五号 昭和五二年三月、三〇七—三〇八頁）参照。
- (17) 『妙法蓮華經』卷二 方便品（正藏九、一〇a）
如三世諸仏 説法之儀式、我今亦如是、説無分別法。
無情説法の卷では、右の偈を引いているが、『聞書』はこれを次のように註釈している。
我今亦如是ハ、諸仏亦如是ト可ニ心得、我今ノ我ハ、釈尊ノナノラセ御スヤウニキコユレトモ、世尊一仏ニカキラス、諸仏ヲサス
ヘシ、（『菟成』一三・三八八b—三八九a）
- 仮性の卷の『聞書』にも「釈迦一仏ニモカキラス」とあるように、「如三世諸仏説法之儀式」は、釈尊のみに限らず、諸仏諸祖にも共通の説法であることを示していると言える。
- (18) 本学教授池田魯參先生より、同文の出典は明らかではないが、同じ内容を示すものとして、次の二箇所を御教示いただいた。記して謝意を表する次第である。

別教因中有^ニ教行証人。若就^ニ果者但有^ニ其教^ニ行証人。何以故。若破^ニ無明^ニ登^ニ初地^ニ時、即是円家初住位。非^ニ復別家初地位也。

(『摩訶止觀』卷三下 正藏四六・三三b)

若別教(中略)。若登地破^ニ無明^ニ、祇与^ニ円家初住^ニ齊。(『妙法蓮華經玄義』卷五上 正藏三三・七三七a)

(19) 空華の卷の『聞書』では、次のように「如何」を「イカナルモ」の意味に解釈している。

芙蓉問、如何是仏、世間ニハイカナルカコレ仏ト読テ、仏ヲ不審スルト心得、此宗門ニハヤカテ以^ニ問為^ニ答、イカナルモコレ仏ト云ヘシ、(『菟成』一一・六七九a-b)

前掲拙稿「『御抄』の『正法眼藏』解釈—疑問詞と疑問の助詞について—」(一六八—一六九頁) 参照。

(20) 『維摩詰所說經』卷中 観衆生品(正藏一四・五四七c)

『聞書』は「從無住法」としてゐるが、「…ト云詞アリ」ということより、明らかにこの部分は他より引用したものである。よつて、『維摩經』の本文に従つて、訳では「法」を「本」に改めた。

(21) 原本には「有アラストイフ」とあり、この部分を削除するように指示しているが、頭註に「此處不可改、本人ノカキタルヨン」[\]このところは改めるべきではない。本人が書いたとのこと∨とある。この註の指示は、この箇所のみではなく、前後の部分にも及んでいるようである。原本では、ここで示したようになつたものが、一度誰かによつて、次のように改められている。

始起ノ有ニアラストイヒ、始起有ノ有ニアラストイ ^ハ「始起の有にあらず」と言い、「始起有の有にあらず」と言う。中の「有」フ、ナカノ有ノ文字一字ヲ加減スル差別ノ心アル の文字一つを加えたり減らしたりして区別しようとする意図があるのか。カ、是ハ本有ノ有ニ対シテトクトキハ始起ノ有トト これは、「本有の有」に対しても説くときは「始起の有」と説き、「無始有のキ、無始有ノ有ニ対シテトクトキハ始起有ノ有ト、 有」に対しても説くときは「始起有の有」と、「有」の字を置いて説くのでは有ノ字ヲ中ニ置テトクナリ、 ある。

「の」の文字の加減を、「有」の文字の加減を論じたものに改変しているが、そのため、「不^レ置シテ」という否定を「置テ」というように肯定に改めてゐるのである。頭註では、本人(説慧か)が書いたものであるから改めるべきではないと言つてゐるから、ここでは、改める前の文を採用した。なお、泉福寺本の副本である總持寺本(鉄忍本)は、改める前の文を採つてゐるが、万福寺本(『菟成』二二・八d)・玉林寺本(駒沢大学所蔵)は改めている。

(22) 突然「明明百草頭」の語が出て來たが、これは第三段馬鳴尊者の段に、「しかあれば、六神通は明明百草頭、明明仏祖意なりと參究することなけれ」(『全集』上一七頁)とあるから、この段の『聞書』が混入したものであろうか。

(23) 『妙法蓮華經玄義』卷九下(正藏三三・七九四b)。『法華玄義』は「普賢觀^ニ」としてこの句を引く。「普賢觀」とは『觀普賢菩薩行

法經』で、次のように説いている。

汝今應當觀大乘因、大乘因者諸法實相。（正藏九・三九二一b）

第二段
仏言、欲^{オモハバ}知^{ラント}ニ仏性義、当^レ觀^メ時^ヲ節^ノ因^メ縁^ヲ。時^シ節^{レバ}若^シ至^ム、仏性現前。

いま仏性義をしらんとおもはばといふは、ただ知のみにあらず。行^{ハセム}とおもはば、証^{セム}とおもはば、とかむとおもはばとも、わすれむとおもはばともいふなり。かの説・行・証・亡・錯・不錯等、しかしながら時節の因縁なり。時節の因縁を観するには、時節の因縁をもて観するなり。払子・柱杖等をもて相観するなり。さらに有漏智・無漏智、本覺・始覺、無覺・正覺等の智をもちゐるには観せられざるなり。当觀といふは、能觀・所觀にかかはれず、正觀・邪觀等に準すべからず。これ当觀なり。当觀なるがゆへに不自觀なり、不他觀なり。時節因縁讐なり、超越因縁なり。仏性讐なり、脱体仏性なり。仏仏讐なり、性性讐なり。

時節若至の道を、古今のやから往往におもはくは、仏性の現前する時節の向後にあらんずるをまつなりとおもへり。かくのことく修行しゆくところに、自然に仏性現前の時節にある。時節いたらざれば、參師問法するにも、弁道功夫するにも、現前せずといふ。恁麼見取して、いたづらに紅塵にかへり、むなしく雲漢をまぼる。かくのごとくのたぐひ、おそらくは天然外道の流類なり。いはゆる欲知仏性義は、たとへば当知仏性義といふなり。当觀時節因縁といふは、当知時節因縁といふなり。いはゆる仏性をしらむとおもはば、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かあらむとなり。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、時節すでにいたれり。⁽⁶⁾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まだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり。

仏性ハ未^タ頭、仏性ヲシラムト思ハハ、当觀時
節因縁トアリ、時節若至、仏性現前トテ、時
因縁を観すべし」（欲知仏性義、当觀時節因縁）とある。「普通、一般には」「時節若

節未^レ至ハ仏性不^レ顯、故時節到来ヲ待テ^{キム}眠居ソ、或坐禪則此心地也ナムト多分心得タリ、今ノ所談全^{アヌ}非ニ^{アヌ}今儀^ニ、仏性更隱顯存没ニカカル^ハルヘカラス、此時節則仏性ナリ、知又慮知ノ知、念慮知覺ノ知ニ非ス、故行セムト思ハハ、証セムト思ハハ、トカム(七四a)ト思ハハ、乃至忘レムト思ハハトモ云也、知ノ道理ノヒヒク所ヲ如^レ此イハルル也、彼説行証亡錯不錯等モ皆仏性ト談^レ之故、シカシナカラ時節ノ因縁也ト云、時節仏性一ナルカ故也、時節ノ因縁ヲ觀スルニハ時節ノ因縁ヲ以テ觀スル也ト云、仏性ヲ觀スルニハ、仏性ヲ相觀スル也ト云程ノ詞也、払子柱杖ヲ相觀スル義、時節因縁ヲ觀スルニハ時節因縁ヲ以テ觀スル也ト云程ノ義也、只打任テ(七四b)談スル有漏智無漏智、本覺始覺、無覺正覺等ノ觀ヲ以テハ觀セラレサルナリ、當觀ト云ハ、能觀所觀ニカカハレス、正觀邪觀等ニ準スヘカラス、是當觀也ト云、コレハ能觀与^ニ所觀^ヲ相對タル當觀ニ非ス、故當觀ハ當觀也故不自觀、不他觀ト云⁽⁷⁾、時節因縁^ニ齊也、此道理ヲ超越因縁^ニ齊也トハ云也、仏性齊也、此道理又脫體仏性也、仏性ト云ヘハ、猶仏與^ニ性各別ナル様ニモ聞^キニ、故仏^ニ齊也、性性齊也ト、能

至、仏性現前」(時節若し至れば、仏性現前す)と言つて、時節がまだ至らなければ、仏性は顯われない。だから、時節の到来を待つて眠つてゐる。或いは、坐禪はすなわちこの意味であるなどと多分理解してゐる。ここで説くのは、全くこのことではない。仏性は、決して隱顯、存没に關係しない。この「時節」がすなわち「仏性」である。「知」もまた慮知の知、念慮知覺の知ではない。だから、「行^ゼむとおもはば、証^ゼむとおもはば、とかむとおもはば」とかむとおもはば」、乃至「わすれむとおもはばともいふなり」。「知」の道理が及ぶところをこのように言われるのである。「かの説・行・証・亡・錯・不錯等」も皆仏性と説くのであるから。「しかしながら時節の因縁なり」と言うのは、時節と仏性とは一つであるからである。「時節の因縁を觀するには、時節の因縁をもて觀するなり」と言うのは、「仏性を觀するには、仏性をもて觀するなり」というほどのことばである。「払子・柱杖をもて相觀するなり」というのは、仏祖の払子・柱杖を相觀する意味であり、「時節^{〔の〕}因縁を觀するには、時節^{〔の〕}因縁をもて觀するなり」というほどの意味である。ただ、普通、一般に説く「有漏智・無漏智、本覺・始覺、無覺・正覺等」の觀によつては觀じることができないのである。「當觀といふは、能觀・所觀にかかるはず、正觀・邪觀等に準ずべからず。これ當觀なり」と言う。これは、能觀と所觀とを相い対した當觀ではない。だから、當觀は、「當觀なるがゆへに不自觀^{〔なり〕}、不他觀^{〔なり〕}」と言つてある。「時節因縁齊なり」というのである。「仏性齊なり」、この道理を「超越因縁齊^ヘこれ^{〔齊〕}は異本にはない^レなり」というのである。この道理を「超越因縁齊^ヘた「脱體仏性」である。仏性と言えば、まだ仏と性と異なるもののようにも聞える。だから、「仏^ニ齊なり、性^ニ齊なり」と、十分に説く時は、「そのように」言われるのである。「時節若至の道を、古今のやから往往におもはくは」とある

能談スル時ハ（七五a）云ハルル也、時節若至ノ道ヲ、古今ノヤカラ往往ニ思ハクハトアル詞、如レ文無ニ子細ハ是アヤマリ也、欲知仏性義ハ、タトヘハ當知仏性義ト云也、當觀時節因縁ト云ハ、當知時節因縁ト云也トアリ、シルヘシ仏性与ニ時節因縁一ナリト云事ヲ、其上ヤカテ次ノ文ニ、イハユル仏性ヲシラムト思ハハ、シルヘシ、時節因縁是也トアリ、弥レリ、ナニノ疑著スヘキ所カアラムトアリ、時節至不至ニカカハレサル道理ナリ、仍（七五b）如レ此被説、タトヒ又疑著時節サモアラハアレ、還我仏性來トアリ、疑著スル時節モ仏性也、此道理カ還我仏性來トハ云ハルル也、仏性ニ仏性ヲカヘセト云心地ナリ、時節若至ハ、十二時中不空過ナリ、此十二時ハ過去現在未來ノ三世程ノ十二時也、是不空過ナリ、時節若至ノ若至ハ既至^{アリ}ト云道理ナリ、若ニハ既ト云讀アリ云云、時節若至スレハ、仏性不至ナリトアリ、是一方ヲ証スル時、一方クラキ道理ナリ、時節ト談（七六a）スル時、仏性ハカクレ、仏性ト談スル時ハ、時節カクル也、是則快便難逢ト云ハルル道理ナリ、時節ステニイタレリ、是仏性ノ現前ナリト云云、時節与ニ仏性一物ナル道理顯然也、仏性ノ躰其理自彰ナリ、ヲホヨソ、時節若至セサ

ことばは、文のようであつて、異論はない。これは、「おそらくは天然外道の流類の考え方であつて」誤りである。「欲知仏性義は、たとへば當知仏性義といふなり。當觀時節因縁といふは、當知時節因縁といふなり」とある。仏性と時節因縁とが一つであるということを知るべきである。その上、まさに次の文に、「いはゆる仏性をしらむとおもはば、しるべし、時説因縁これなり」とある。ますます疑うべきではない。「時節若至といふは、すでに時節いたれり、なにの疑者すべきところがあらむ」とある。時節が至・不至に關係しない道理である。それだから、このように説かれたのである。たとい、また「疑著時節さもあらばあれ、還我仏性來」とある。疑著する時節も仏性である。この道理が「還我仏性來」（我に仏性を還し来れ）と言われる所以である。仏性に仏性をかえせという意味である。「時節若至は、十二時中不空過なり」。この「十二時」は、過去、現在・未來の三世ほどの十二時である。これが「不空過」（空しく過ぎず）である。「時節若至」の「若至」は「既至」（既に至る）といふ道理である。「若」には「すでに」という読みがあるということである。「時節若至すれば、仏性不至なり」とある。これは、一方を証するときは、一方はくらき道理である。時節と説く時は、仏性はくられ、仏性と説く時は、時節がかくれるのである。これがすなわち「快便難逢」と言われる道理である。「時節すでにいたれり、これ仏性の現前なり」と。時節と仏性と同じものである道理は明らかである。仏性の体は、「其理自彰（其の理自ずから彰わる）」なり。おほよそ、時節の若至せざる時節いまだあらず」とある。實に、仏性が現前しない時節が、少しの間もあるはずがない。「仏性の現前せざる仏性あらざるなり」という道理も、ただ同じことであると理解すべきである。

ル時節イマタアラストアリ、実仮性ノ現前セ

ヌ時節、^{シハラ}モ不可^レ有、仮性ノ現前セサル仮

性アラサル也ト云道理モ只同事也ト可ニ心得、

(8) カノ説行証亡錯不錯等、シカシナカラ (七六

b) 時節ノ因縁也ト云云、抑此知ハ誰カ所作ナルヘキソ、已前ニ悉有仮性ノ義ヲトクシテ、悉有ノ一分ヲ衆生トモイヒ、仮性トモ云フ、シカレハ誰アリテカイマ知ムトハ思ヘキソ、只時節因縁ノミナリ、時節ト云ハ仮性コレナリ、

\上ノ悉有仮性ト、今ノ欲知仮性義ノ詞ト、尤可ニ心得合^レ也、悉有ハ欲知仮性義ニアタル、欲知ハ覺知ノ義也、真箇覺知ナルヘシ、仮性ナルニヘニ、

忘レムト思ハハト云思ハ、其ノ物ヲ置テワスルル、(七七a) ワスレヌソト云沙汰ニハアラス、知ノトキステニ誰カアリテ可^レ知ソト云義ニ及ヌル上ハ、イマノ忘モ何事ヲ誰人カ忘ルヘシトニハアラヌナリ、

此欲知ハ、悉有ヲ仮性ソ衆生ソト云様ニ、欲知ハ悉知仮性也、時刻ノ不^レ至ルトキナキ様ニ仮性ハ至ナリ、時刻ハイタルモノカ、イタラサルモノカ、イツレトサタメカタシ、スヘテ無^レ間隔^一レハ、至トモ云、又不^レ至トモツカフナ

「かの説・行・証・亡・錯・不錯等、しかしながら時節の因縁なり」と。いつたい、「仮性義をし（知）らんとおもはば」という場合の」この「知」は、誰の所作であるのか。以前に「第一段で」、悉有仮性の意味を説くとして、悉有の一分を衆生とも言い、仮性とも言つた。そうだから、誰がいて、いま知ろうと思うのだろう。ただ、「時節因縁」だけである。時節というのは仮性である。

「上の「第一段の」「悉有仮性」と、この「第二段の」「欲知仮性義」のことばと、特に考え方をわせるべきである。「悉有」は「欲知仮性義」に相当する。「欲知」は「覺知」の意味である。「真箇「の」覺知」であろう。仮性であるから。

「「わす（忘）れむとおもはば」という「忘」は、その物を置いて忘れる、忘れないという論義ではない。「知」のとき、既に誰が知ろうとするのかという意味に及んだ以上は、この忘も、どのようなことを、誰が忘れよ、ということではないのである。

「この「欲知」は、悉有を仮性・衆生と言ふように、「欲知」は悉知仮性である。「知らんと欲うことが仮性である。」時刻の至らないときがないように、仮性は至るのである。時刻は至るものか、至らないものか、どちらと定め難い。すべて隔たりがないので、至るとも言ひ、また至らないとも使うのである。「時節若至」

リ、時節若至ト云若ハ、イタルコトモアリ不レ至コトモアルヲ、若シイタラムトキト云ニテハナシ、若至トモ若不至トモイハレヌヘキヲ、モシハ至モシハ（七七b）不至、此両様ノ時刻ヲ云ハムトシテ、暫若至ト云也、ユメニメ至ヲ向後ニ置テ待義ニテハナキ也、会モ道得不会モ道得ナル義也、

\時節因縁響ナリ、仏性響也、仏仏響ナリ、性性響也ト云、超越因縁、脱体仏性ノ詞ノ下ニ、響ノ字ヲカス、如何、是ハ時節因縁ト仏性ト非別非同ニベニ、ヤカテソノモノヲソノモノトイヘハ響トツカフ、超越因縁、脱体仏性、ヨノ二句ノ下ニハ響ノ字ノナキ事ハ、時節ノ因縁ヲトクコトハナルユベニ、超越因縁ニハ響ノ字ヲ（七八a）不置也、脱体仏性ノ下又如^レ此、

\響ノ所ニハ、尤当観響ト云詞アリヌヘシ、ナトナキソト観タレトモ、已前ノ響響ノ詞ハ、皆是当観ヲサス也、無^キ不足哉、
還我仏性來ト云ハ、時節ニカヘセト云心地、又仏性ニ仏性ヲカヘセトモ云心地也、又一切衆生悉有仏性ノ心地也、

十二時中不空過トハ、悉有仏性ノ心地也、

と言う「若」は、至ることもあり、至らないこともあるのを、若し至るときと言うのではない。「若至」とも「若不至」とも言われるであろうことを、若しくは至り、若しくは至らず、この二通りの時刻を言おうとして、仮りに「若至」と言うのである。全く「至」を、今から後に置いて待つ意味ではないのである。会も道得、不会も道得である意味である。

「時節因縁響なり」「仏性響なり」「仏仏響ナリ、性性響なり」と言う。「超越因縁」「脱体仏性」のことばの下に「響」の字を置かない。どうしてか。これは、「時節因縁」と「仏性」とは、異なるのでもないし、同じでもないから、まさに、そのものをそのものというので「響」と使う。「超越因縁」「脱体仏性」、この二句の下には「響」の字がないことは、時節の因縁を説くことばであるから、「超越因縁」には「響」の字を置かないのである。「脱体仏性」の下も、またこのような「理由によるの」である。

「この響のところには、当然、当観響ということばがあつたはずである。どうしてないのかと思われるけれども、以前の響響のことばは、皆当観をさすのである。「だから、当観響のことばが」足りないことはないなあ。

「還我仏性來」（我れに仏性を還し来れ）と言うのは、「疑つて いるその時節、それが仏性であるから、疑つた」時節にかえせという意味である。また、仏性に仏性をかえせという意味である。また、「一切衆生、悉有仏性」の意味である。

「十二時中不空過」（十二時中空しく過さず）とは、「悉有仏性」の意味である。〔十

二時中仮性の現前である。」

「若至は既至といはんがことし」とあって、「若至」を「既至」と言うのは、
「若至」と言うときは皆な「至」である。「不至」と言うときは尽十方界皆な
「不至」である。それだから「若至」を「既至」と言うのである。去るときは
漫天ともに去り、来る時は尽地ともに来る。

若至ノ詞ハ、悉有ノ有程ノ詞也、悉有ノ有ハ
世間ノ有無ニテナケレハ、若至ノ若ノ字モ、
至ノ字モ、有無程ニ心得ヘキ也、

此欲知仮性義ノ文、了見スルニサマサマナル
ヘシ、教家ニハ、専断凡断苦ノ浅深ヲ立テ仮性
ヲアラハセバ、尤モ^{モットモ}仮性ノアリヤウシリタカ
リヌヘシ、サレハシラムトヲモハハト云テ、
時節ノ因縁ヲマタセテ、時節ノ因縁ヲ観シ居
タレハ、自然トシテ（七九a）現前スヘント
ヲモフ、世間ニムケテ思ニハ、詞モ意モ相応
シテキコニ、但シカノコトクナラハ、天然ノ
外道トキラハル、凡三論宗ナムトニハ十一家
ノ義ヲツラネテ、悉^{コトコト}破^{ハカル}之上、中道正觀ニハ
仮性ト談スル外ニ無^ニ他詞、欲知ノ知ヲモ仮
性ト談ス、欲知ノ人ヲ不^レ置、不^レ待^{マダ}時節^ニナム
ドトイフ、相^ニ似此門義、然而イカニモ次第
階級ヲハナレス、中道正觀ヲ衆生ノスカタソ
ト云許ニテ、衆生ヲ正觀トイハサレハ、衆生

「若至」のことばは、「悉有」の有くらいのことばである。「悉有」の有は、世
間「で使うところ」の有無ではないので、「若至」の「若」の字も「至」の字も、
「その」有無くらいに理解すべきである。

「この「欲知仮性義」の文は、考えるに、いろいろであろう。教家では、専ら、
迷いや苦惱のなくなつた「境地」の浅い深いをはつきりとさせて仮性を表わすの
で、とりわけ仮性のありようを、きっと知りたいにちがいない。もし知りたいと
思うならばと云つて、時節の因縁を待たせて、時節の因縁を觀察しておれば、自
然に現前するはずであると思う。世間に従わせて考える時は、ことばも意味も相
応してわかる。しかしながら、そのようであるならば、「天然外道「の流類なり」」⁽¹⁰⁾
と斥けられる。大体、三論宗などは、十一家の義を並べて、ことごとくこれを論
破した結果、中道正觀では、仮性と説くほかに、他のことばはない。「欲知」の
知も仮性と説く。「欲知」の人を置かず、時節を待たないなどと言う。「これは」
この「禪」門の意味に相似している。そうではあるが、どうにも次第階級を離れ
ない。中道正觀を衆生の姿と言うばかりで、衆生を正觀と言わないので、衆生の
方へ悪く正觀を引き入れることはどうであろうか。また、真言「宗」で、「父母
所生身、速証大覺位」（父母所生の身に、速やかに大覺の位を証す）と言うのも、胎藏
界金剛界両部を父母として、「それより」生ぜられた身と説いて、「それを」大

ノ方へアシク正観ヲヒキイレムコト如何、又真言ニ父母所生身、即⁽¹¹⁾証大覺位ト云モ、(七九b) 胎藏金剛両部ヲ父母ニツクリテ所生ト談シテコソ、大覺位ニモ令^レ同ムルトキニ、是モツタフ道アリトコソミユレ、又世間ノ父母所生ノ人ヲサシテイハハ、大覺位ト云ハムモ、世間ノサトリニ同シヌヘシ、コナタニハ父母所生前ト談スル時ニ、父母ヲカス、又無^ニ所生義、如何是父母未生前ノ面目ト問シ時ハ、師扇ヲツカフノミナリ、天台ニモ六即ヲ立テ、相似即ノ位ニアテテ説詞ニハ、觀法雖^レ円^{トカナリト}銅輪^{トウリン}已前^{ツガタ}龜惑^{ツガタ}前去^{マサニ}、喻^{ヤスルカ}如^レ治^レ鉄^トト云トキニ、龜惑ヲ前去シテコソ^(八〇a) 円ナレハ、頗^{スヨブ}無^ニ詮、コナタニ六即トヲカサルニハ難^レ比、初地初住証道同円ト云モ、十地ニ一分ノ理ヲアラハス所ヲ同スルナリ、コナタニハ教行証ヲワカス、自ラ説著行著証著、トトクナリ、誰アリテトクトモ、行ストモ、証ストモイハス、只詞ハカリニテ、何モ仏性トコソイヘトモ、円悟禪師ノ全機現ニハ不可^シ准者也、

今号^{ハダスル}二禪宗^{キツハ}輩、専我宗^{キツハ}ヲ謗スルニ似タリ、經教仏説ナレトモ、ヤカテ説ヲハ対機隨情ノ説トテ不^レ用、我宗ハ言語ヲ離ルルニ^(八〇b)ヘニ、達磨西來不立文字ト云テ、不^レ用^ニ文

覺位に同じとさせるときに、これも伝わる方法があると思われる。また世間の父母より生ぜられた人をさして言うならば、大覺位というのも世間のさとりに同じになってしまはずである。こちらでは、父母所生前と説く時に、父母をおかないと、所生の意味がない。どのようなものが父母未生前の面目であるのかと問うた時は、師は扇を使うだけである。天台にも六即を立て、相似即の位にあてて説くことばでは、「觀法雖円銅輪⁽¹²⁾已前⁽¹³⁾龜惑^{前去}」（觀法円かなりと雖ども、銅輪已前にして、龜惑前去す）、喻えば「如冶鉄」（鉄を冶するが如し）と言ふときに、龜惑を先に除いて円かであるとすると、はなはだ意味がない。こちらでは六即を設けないので比べることは難しい。「初地初住証道同円」と言うのも、「別教で」十地「の位位」に「一分の無明を断じて」一分の「中道の」理を明らかにするところを、「円教と」同じ「円理を明らか」にする「と言ふ」のである。「それ故、別教の初地以上は、教のみあつて行・証・人はない。」こちらでは、教行証を区別しない。自から説著・行著・証著と説くのである。誰がいて説くとも、行じるとも、証すとも言わない。「このように」ただことばだけで、何んでも仏性と言うけれども、圓悟^{〔克勤〕}禪師の全機現になぞらえるべきではない。

「今日、禪宗と号する輩は、専ら自分の宗をそしるようなものである。教典の教えは仏のことばではあるけれども、即座に「この」ことばを、相手に応じて説いたものであるとして用いない。自分の宗は、言語を離れているから、「達磨西

字一ト心得、直指人心見性成仏ト云ヘハトテ、只公按ヲ額ニカケテ居ヨ、仏性ハ現前セムスル物ソトヲシフルトキニ、今時節若至、仏性現前ノ詞モ、世間ニヒトシシ、更難用、前代ノ祖師、或三五年或二三十年勤勞莫太ナレトモ、只今ノ行操ヲアラハストキ、一句若一言ニテアキラムル、日來ノ勤勞ニヨル、悟道ノ後、十方來僧ニ逢テハ、一句ヲモイヒ、一喝ヲモアタフ、又相互悟道ノ仁ニナリヌレバ、通スル路アルユヘニ、或（八一-a）拳頭ヲアケ、一指ヲモササケ、打^レ地輪相ヲカク、払子ヲヲトシ、柱杖ヲナク、此等ノ本意ヲハ不知、ナニトイヒサタムヘキ詞ナキヲハ、自然ニアキラメムスルト思テ、公按ヲ額ニカケヨトモヲシフ、桃花竹響ヲ見聞シテ悟道セシモ、多年勤労ノ熟シテコソ悟道スラメ、ソノトキ桃花ヲ見、聞ニ竹響^{キヤウ}一カハ、如^レ此イヒツタフルハカリナリ、末学是ヲ先蹤トシテ、イタツラニ見ニ桃花^{聞ニ}竹響^一、タタアユミヲ北ニシテ如^レ向^レ越、ワラフヘシ

欲知モ仏性、時節モ仏性、若至若不至モ仏性ナリ、（八一-b）是等ヲ其理自彰ト結也、此其理自彰ハ、如來常住無有變易ノ詞ニアタル、

（八二-a）

「來、不立文字」と言つて、文字を用いないと理解している。「直指人心、見性成仏」と言うのでと言つて、ただ公按を額にかけておれ、仏性は現前するものであると教える時に、この「時節若至、仏性現前」のことばも、世間「での理解」に同じである。全く用いることはできない。前代の祖師の一五年、或いは二、三〇年の努力は非常に大きいけれども、ただこの行の内容を表わすとき、一句或いは一言によつて明らかにさせることは、不斷の努力による。悟道の後、十方より来た僧に逢う時には、一句を言い、一喝を与える。また、たがいに悟道の人になつてしまふと、通じる路があるので、こぶしをあげ、一指を上にあげ、地を打ち輪相^{円相}ノコトカ^カをかく。「或いは」払子を落し、柱杖を投げる。「しかし」これらの本当の意味を知らない。「本当の意味は」何んであると言ひ定めることができることばが、「自分には」ないのを、「それは」自ずから明らかになるであろうことと思つて、「學人には」公按を額にかけよと教える。「靈雲志勤が」桃花を見、「香嚴智閑が瓦礫の」竹にあたる音を聞いて悟道したのも、多年の努力が熟したから悟道したのだろう。その時、もし桃花を見、竹響を聞いたなら、このよう^にに言ひ伝えるだけのことである。後世の人は、これを先例として、「悟るため^に」むだに桃花を見、竹響を聞く。まるで、歩みを北にして「南の」越に向おうとするようなものである。笑うべきである。

「欲知」も仏性、「時節」も仏性、「若至」「若不至」も仏性である。これらを「其理自彰」と結ぶのである。この「其理自彰」は、「第一段の」「如來常住、無有變易」のことばに相当する。

(1) 出典は『聯燈会要』卷七 百丈懷海章に拠ると思われるが、本文と一致しない。

經云、欲_ニ識_ニ仏性義_ニ、當_ニ觀_ニ時節因縁_ニ。時節若至、其理自彰。(続藏一三六・二七〇d)

『正法眼藏 正法眼藏隨聞記』(日本古典文学大系81 岩波書店 昭和四〇年一二月)の補注では、「本文に「時節若至、仏性現前」とあるのは、道元禪師が文意を明らかにするため書き改めたものであろう。(中略)「其理自彰なり」とあるのは、この部分が直接には百丈の語によったことの証左と見ることができる」(四四九頁)と述べている。

(2) 『全集』は「ん」とするが、『抄』によつて「む」と改めた。

(3) 『全集』は「等も」とするが、『聞書』によつて「等」と改めた。

(4) 『全集』は「べきにあらず」とするが、『抄』によつて「べからず」と改めた。

(5) 『全集』にはないが、『抄』によつて「は」を補つた。

(6) 『全集』は「ば」とするが、『抄』によつて「り」と改めた。

(7) 『抄』は「超越因縁齋」とするが、『聞書』に「超越因縁、脱体仏性ノ詞ノ下ニ、齋ノ字ヲカス」(七八a)とあるから、齋の字は除くべきであろう。

(8) この前に註釈しているのは、「…仏性の現前せざる仏性あらざるなり」で、第二段の最後の箇所であり、ここの一「かの説行証亡錯不
錯等…」は、第二段の始めの部分であるから、前の行で『抄』は終り、合点印ヽはないが、これより『聞書』と考えるべきであろう。

(9) ここでは「忘」をとりあげているのであるから、「思」は「忘」の誤りであろう。くずし字の場合、「思」と「忘」とは似ているから誤写したものと思われる。訳では「忘」として訳した。筆者が見た總持寺本・玉林寺本・万福寺本はすべて「思」であった。但し、万福寺本には思の字の左に「忘乎」と書き入れがある。(『蒐成』二二・一一d)

(10) 『大乘玄論』卷三による。

古來相伝釈_ニ仏性_ニ不同、大有_ニ諸師_ニ。今正出_ニ十一家_ニ、以為_ニ異解_ニ。(中略)第一家云、以_ニ衆生為_ニ正因仏性_ニ。(中略)第二師以_ニ六法為_ニ正因仏性_ニ。(中略)第三師以_ニ心為_ニ正因仏性_ニ。(中略)第四師以_ニ冥_ニ傳不朽_ニ為_ニ正因仏性_ニ。(中略)第五師以_ニ避_ニ苦求_ニ樂為_ニ正因仏性_ニ。(中略)第六師以_ニ真神_ニ為_ニ正因仏性_ニ。(中略)第七師以_ニ阿梨耶識_ニ自性清淨心_ニ為_ニ正因仏性_ニ。(中略)第九師以_ニ得_ニ佛之理_ニ為_ニ正因仏性_ニ也。第十師以_ニ真諦_ニ為_ニ正因仏性_ニ也。第十一師以_ニ第一義空_ニ為_ニ正因仏性_ニ。(正藏四五・三五b-c)

(11) 『即身成仏義』に、

又云、若人求_ニ仏慧_ニ、通_ニ達菩提心_ニ、父母所生身_ニ、速證_ニ大覺位_ニ。(正藏七七・三八一c)

とあるが、これは『金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論』(正藏三二・五七四c) よりの引用である。『聞書』は「即証大覺位」とするが、「即」は「速」の誤りと思われるから、訳では「速」とした。

(12) 六即とは、真理に相即し、それと一体となつていく段階で、理即・名字即・觀行即・相似即・分身即・究竟即である。

『摩訶止觀』卷一下に、

相似即是菩提者、以_ニ其_ニ逾觀逾明逾止逾寂。如_ニ勤_ニ射隣_ニ的名_ニ相似觀慧。(中略) 円伏_ニ無明_ニ名_ニ止、似中道慧名_ニ觀云云。分真即者、因_ニ相似觀力_ニ入_ニ銅輪位、初破_ニ無明_ニ見_ニ仮性、開_ニ宝藏_ニ顯_ニ真如、名_ニ發心住。(下略)(正藏四六・一〇c)

とあり、更に卷二下に、

能於_ニ一切惡法世間產業、皆與_ニ實觀不_ニ相違背、是相似位。進入_ニ銅輪_ニ破_ニ蔽根本_ニ、本謂_ニ無明_ニ、本傾枝折顯_ニ出_ニ仮性_ニ、是分証真實位。(正藏四六・一八b)

とある。「破蔽根本」を『止觀輔行伝弘決』卷二之四では次のように註釈しており、この箇所の出典はこの部分である。

破蔽根本者、觀法雖_ニ円銅輪_ニ前龜惑前去。故至_ニ此位_ニ方破_ニ根本。(正藏四六・一〇八c)

(13) 『止觀義例』卷下による。

喻曰、初住已前四住先除、引_ニ証屬_ニ円_ニ處處皆爾。故圓教四念處云、如_ニ冶鐵作_ニ器、本為_ニ成_ニ器、非_ニ為_ニ除_ニ垢。龜垢先除非_ニ闕漸次_ニ。(正藏四六・四五三c)

(一九八四・七・一五)

(昭和五九年駒沢大学特別研究個人研究費による研究成果の一部)