

正法眼蔵『仏性』（下）

Shōbō-Genzō “BUSSHŌ”

矢島忠夫*
Tadao YAJIMA*

要旨

本考は、『正法眼蔵』を精読する。論理語に留意し、道元がどのように思考しているのか、その流れが理解出来るように表現することを目指す。修正可能な素案を提示することが課題である。

キーワード：一切衆生悉有仏性、一切衆生無仏性、一切衆生有仏性、身現円月相

本考の構成は以下の通りである

- 1 一切衆生は悉有であり仏性である
- 2 時節はすでに至り、仏性は現前している
- 3 山河大地は、みな、仏性の海である
- 4 きみは無であり仏性である
- 5 嶺南人は無であり仏性である
- 6 無常がつまり仏性である
- 7 身体に仏性を現す（以上前号）
- 8 仏性を語れなければ仏道ではない（以下本号）
- 9 すべての衆生は有であり仏性である
- 10 すべての衆生は無であり仏性である
- 11 仏は最上の乗り物である
- 12 四六時中何ものにも寄りかからない
- 13 犬は無であり仏性である
- 14 犬は有であり仏性である
- 15 風火未散とは仏が法を説くことである
未散風火とは法が仏を説くことである

8 仏性を語れなければ仏道ではない

[8-1-A] 予、雲遊のそのかみ、大宋国にいたる。嘉定十六年癸未秋のころ、はじめて阿育王山広利禪寺にいたる。西廊の壁間に、西天東地三十三祖の変相を画せるをみる。このとき領覽なし。のちに宝慶元年乙酉夏安居のなかに、かさねていたるに、西蜀の成桂知客と、廊下を行歩するついでに、予、知客にとふ、「這箇是什麼変相」。知客いはく、「龍樹身現円月相」。かく道取する顔色

に鼻孔なし、声裏に語句なし。

予いはく、「真箇是一枚画餅相似」。

ときに知客、大笑すといへども、笑裏無刀、破画餅不得なり。

すなはち知客と予と、舍利殿および六殊勝地等にいたるあひだ、数番挙揚すれども、疑著するにもおよばず。おのずから下語する僧侶も、おほく都非なり。

予いはく、「堂頭にとふてみる」。ときに堂頭は大光和尚なり。

知客いはく、「他無鼻孔、対不得。如何得知」。

ゆゑに光老にとはず。恁麼道取すれども、桂兄も会すべからず。聞説する皮袋も道取せるなし。前後の粥飯頭みるにあやまず、あらためなほさず。又、画することうべからざらん法はすべて画せざるべし。画すべくは、端直に画すべし。しかあるに、身現の円月相なる、かつて画せるなきなり。

[8-1-B] わたしが、定めなき修行の旅に出ていた頃（雲遊のそのかみ）、大宋国にまで行ったことがあります。嘉定十六年癸未（1223）秋のころ、はじめて阿育王山広利禪寺をたずねました。西の廊下の壁に、インド・中国の三十三祖の姿が画かれているのを見ました。このときは、見ただけでよく解りませんでした。後に、宝慶元年乙酉（1125）夏の合宿修行の期間に、ふたたびたずね、西蜀出身の成桂という接待役の僧と廊下を歩きながら、わたしは、その接待役に、

「これは何の姿を画いているのですか」（這箇是什麼変相）と聞きました。

接待役は、「龍樹が身体に円かな月の姿を現してい

*弘前大学教育学部社会科教育講座
Department of Social Studies, Faculty of Education, Hirosaki University

る画です」(龍樹身現円月相)と言われました。そう言っている顔もぼんやりして鼻の穴も通っていないみたいですし、声を発しているだけで意味のある言葉になっていません。

わたしは、「これは、まるで画にかいた餅みたいですね」(真箇是一枚画餅相似)と言ってみました。

すると、接待役は、大笑いしていましたが、笑うばかりで知性の切れもなく、画にかいた餅を砕く力も感じられません(笑裏無刀、破画餅不得なり)でした。

それから、接待役とわたしは、舍利殿や六つの名所などをめぐるあいだに、何回か話題にはしましたが、疑うことさえしませんでした。自分から口をはさんでくる僧もいましたが、どれもみな駄目(都不是)でした。

わたしは、「ご住職にうかがってみましょう」と言ってみました。そのときのご住職は大光和尚でした。

接待役は、「あの方はぼんやりで鼻の穴も通っていません。お答えできないでしょう。知っているわけがありません」(他無鼻孔、対不得、如何得知)と言われました。

それで、大光和尚にはおたずねしませんでした。そうは言っても、成桂さんもわかっているはずがありません。聞いている奴さんたち(皮袋)も、言うべき言葉がありません。食事の席では最上位に座る代々のお偉いさんたち(前後の粥飯頭)も、おかしいとも思わず、あらため直そうともしなかったのです。さらに言えば、画くことができないものは、すべて画いてはいけません。ところが、「修行者の」身体で現しているのが円かな月の姿である(身現の円月相なる)ことを画けたひとは、これまで誰もいないのです。

[8-1-C] 仏性(仏である証し)は、筆先で壁に画けるようなものではない。それは、仏のように起居する修行者が、自分自身の身体で現わすしかないものである、と言うのであろう。丸を画いて掛け軸にし、禪の極意などと言うのは噴飯ものであるわけである。

*

[8-2-A] おほよそ仏性は、いまの慮知念覚ならんと見解することさめざるによりて、有仏性の道にも、無仏性の道にも、通達の端を失せるがごとくなり。道取すべきと学習するもまれなり。しるべし、この疎怠は廃せるによりてなり。諸方の粥飯頭、すべて仏性といふ道得を、一生いはずしてやみぬるもあるなり。あるいはいふ、聴教のともがら仏性を談ず、参禪の雲衲はいふべからず。かくのごとくのやからは、真箇畜生なり。なにといふ魔儻の、わが仏如来の道にまじはりけがさんとするぞ。聴教といふことの仏道にあるか、

参禪といふことの仏道にあるか。いまだ聴教・参禪といふこと、仏道にはなしとしるべし。

[8-2-B] そもそも、仏性とは、いま自分たちがしている慮りや知ること、念じたり覚知すること(慮知念覚)だろうと理解して、その誤りから覚めないで、有仏性と言うことにも、無仏性と言うことにも通じる糸口を失ってしまっているようなのです。言わなければならないと、学び習うひともめったにいないのです。お分かりでしょう、仏性について語ることに疎く怠慢であるのは、不治の病にかかっているからです。そこかしこの粥飯の席でのお偉いさんたちには、仏性とは何かを言いつづる言葉を、一生まったく口にせず生涯を終えられる方もおられます。あるいは、「教典の教えを聴く者たち(聴教のともがら)は仏性を議論するが、坐禪に邁進する雲水(参禪の雲衲)は口にしてはいけない」と言われることがあります。このような者どもは、ほんとうのけだものです。なんと悪魔たちが、わたしたちの仏である如来の道に紛れ込んで汚そうとしているのでしょうか。聴教などということが仏の道にあるのでしょうか、参禪などということが仏の道にあるのでしょうか。お分かりでしょうか、いまだかつて、聴教とか参禪とかということが、「別々の道として」仏道にあったためしはないのです。

[8-2-C] 「いまだかつて、聴教とか参禪とかということが、「別々の道として」仏道にあったためしはない」と言われている。単なる「坐禪主義」ではないわけである。

坐禪さえしていれば、「仏性」について語る必要はない、「自分自身はどのような存在なのか、はたして仏になることはできるのか、そもそも仏になるとはどういうことなのか」を考える必要はないとする理解が却けられている。

そして、その「仏性について語る」ことが、「身体に円かな月の姿を現す」行為と別のことではありえないかぎり、「仏性について語る」ことは、仏道修行するすべての行為において遂行されているのだろう。

9 すべての衆生は有であり仏性である

[9-1-A] 杭州塩官県齊安国師は、馬祖下の尊宿なり。ちなみに衆にしめしてはいく、「一切衆生有仏性」。

いはゆる「一切衆生」の言、すみやかに参究すべし。一切衆生、その業道依正ひとつにあらず、その見まちまちなり。凡夫外道、三乗五乘等、おのおのなるべし。いま仏道にいふ一切衆生は、有心者みな衆生なり、心是衆生なるがゆゑに。無心者おなじく衆生なる

べし、衆生是心なるがゆゑに。しかあれば、心みなこれ衆生なり、衆生みなこれ有仏性なり。草木国土これ心なり、心なるがゆゑに衆生なり、衆生なるがゆゑに有仏性なり。日月星辰これ心なり、心なるがゆゑに衆生なり、衆生なるがゆゑに有仏性なり。国師の道取する有仏性、それかくのごとし。もしかくのごとくにあらずは、仏道に道取する有仏性にあらざるなり。

[9-1-B] 坑州塩官県の齊安国師は、馬祖門下の尊いお方です。あるとき、修行者たちに示して「一切衆生有仏性」と言われました。

ここで言われた「一切衆生」という言葉を、すぐに修行のうちに究めなさい。衆生各人が業に左右されて生きる仕方(業道)も、各人の身心や各人が生きる世界(依正)も同じではありません、考えることもまちまちです。凡庸な人と仏道以外の人たち(凡夫外道)、[仏道の中でも]三つの乗り物とか五つの乗り物だとか言っている人たち(三乗五乘)では、それぞれ違っています。いま仏道で言うすべての衆生とは、有心のものはみな衆生です。心は衆生だからです。無心のものも同じく衆生であるはずで、衆生は心だからです。ですから[有心も無心も心であるから]、心はみな衆生で、衆生はみな有仏性なのです。草木も国土も心で、心であるから衆生であり、衆生であるから有仏性なのです。日月も星辰も心で、心であるから衆生であり、衆生であるから有仏性なのです。国師が言われる有仏性というのは、こういうことなのです。そうでなければ、仏道で言う有仏性ではないのです。

[9-1-C] ここでは、「仏道でいう衆生とは何か」、「仏道でいう有仏性とは何か」が、あらためて問われている。「有心のものも無心のものも心である、心であるから衆生である、衆生であるから有仏性である」と言われているが、この「衆生」を「仏道修行するもの」と理解できれば、「衆生」がそれである「心」とは、「仏道修行するものの心」(あるいはその「心」と別のものでありえない仏道修行する「行為」)であることになるだろう。それが、「有心であれ無心であれ」と言われるのは、その心(行為)が、「対象的に意識されるもの」ではないからだろうか。

「一切衆生有仏性」は、「一切の衆生は仏性を有している」と読まれるのが、ふつうである。しかし、『仏性』冒頭の、「一切衆生悉有仏性」(仏道修行するすべてのものは、その行為において生起するすべての出来事と一つであり、その出来事が仏である証しである)と別のことを言っているのではないとすれば、「一切の衆生は有であり仏性である」と読まれているのだろう。

ところで、「草木国土も心であり、心であるから衆生であり、衆生であるから有仏性である」と言われるこの草木国土自身を、「無心に仏道修行しているもの」(無心の衆生)と考えるなら、そこから「草木国土悉皆成仏」を帰結することもできるだろう。

しかし、その草木国土も、「仏道修行する心(行為)において生起している出来事」(有)にはほかならないなら、「草木国土も心である」とは、「草木国土も仏道修行するものの心(行為)と一つの出来事である」と言っていることになるだろう。

*

[9-2-A] いま国師の道取する宗旨は、「一切衆生有仏性」のみなり。さらに衆生にあらざらんは、有仏性にあらざるべし。

しばらく国師にとふべし、「一切諸仏有仏性也無」。

かくのごとく聞取し、試験すべきなり。「一切衆生即仏性」といはず、「一切衆生、有仏性」といふと参学すべし。有仏性の有、まさに脱落すべし。脱落は一条鉄なり、一条鉄は鳥道なり。しかあれば、一切仏性有衆生なり。これその道理は、衆生を説透するのみにあらず、仏性を説透するなり。国師たとひ会得を道得に承当せずとも、承当の期なきにあらず。今日の道得、いたずらに宗旨なきにあらず。また、自己に具する道理、いまだかならずしもみずから会取せざれども、四大五蘊もあり、皮肉骨髓もあり。しかあるがごとく、道取も、一生に道取することもあり、道取にかかれる生生もあり。

[9-2-B] いま国師が言われる主旨は、「一切の衆生は有仏性である」(一切衆生有仏性)ということだけです。[だとすれば]けして衆生でないものが、有仏性であるはずはありません。

ちょっと、国師に、問うてみましょう。「すべての諸仏は有仏性なのですかどうかですか」(一切諸仏有仏性也無)。このように問い、試験しなければいけません。「すべての衆生はそのままで仏性である」(一切衆生即仏性)と[言うべきところを]言わないで、「すべての衆生は有仏性である」(一切衆生、有仏性)[有であり仏性である]と言っているのだと、修行のなかで学びなさい。[ですから]「有仏性である」(有仏性)と言うときの「有」は、まさに脱け落ちてしまわなければなりません。その脱落は、[堅く切れ目ない]一続きの鉄です、その一続きの鉄は[跡を残さない]鳥の飛ぶ道です。ですから、すべての仏性は有衆生(一切仏性有衆生)なのです。この道理には、衆生が説き透されてしまう(衆生を説透する)だけでなく、仏性さえも説き透されてしまう(仏性を

説透する) のです。国師がたとえ自分が理解していることを言葉でぴったり表現できていないとしても(会得を道得に承当せずとも)、いつか言える望みがないわけではありません。いまここで言われたことが、無駄で、大切な意味がないわけでもありません。また、自分にそなわっている道理(すべての仏性は有衆生なのである)を、まだかならずしも自分で理解していなくても、四大五蘊(仏道修行する身体)があり、[その身体に現している仏祖の]皮肉骨髓もあるのです。そのように、[仏性を]言い表すにしても、一つの生涯で言える場合もあれば、いくつもの生涯をかけて言える場合もあるのです。

[9-2-C] 「一切衆生有仏性」なら「一切の諸仏も有仏性なんですか」と問いなさいとは、「一切の諸仏も衆生(仏道修行するもの)ではないのか」と言うのだろうか。

「すべての衆生が、そのまま仏性なのである」(一切衆生即仏性)と言うべきところを、「すべての衆生は有仏性である」(一切衆生、有仏性)と言っているのだから、その(「衆生」と「仏性」を媒介する)「有」は脱け落ちなければならない、と言われている。それで、「衆生を説き透す」、「仏性を説き透す」と言われるのだろうか。

「有」と言えば、「有するもの」と「有されるもの」の区別が連想されがちであるが、その「有」が脱け落ちているとすれば、「一切衆生即仏性」(仏道修行しているものであることが、まさに、仏である証しなのである)と言おうと、「一切仏性即衆生」(仏である証しとは、まさに、仏道修行しているものであることである)と言おうと同じことになるだろう。「衆生である」(仏道修行している)ことは、「仏である」(仏として行為している)ことなのであり、それゆえ、「一切仏性有衆生」とも言い、「一切諸仏有仏性」とも言えるのだろうか。

10 すべての衆生は無であり仏性である

[10-1-A] 大瀧山大円禪師、あるとき衆にしめしていはく、「一切衆生無仏性」。

これをきく人天のなかに、よろこぶ大機あり、驚疑のたぐひなきにあらず。釈尊説道は「一切衆生悉有仏性」なり、大瀧の説道は「一切衆生無仏性」なり。有無の言理、はるかにことなるべし、道得の当不、うたがひぬべし。しかあれども、「一切衆生無仏性」のみ仏道に長なり。塩官有仏性の道、たとひ古仏とともに一隻の手をいだすにたりとも、なほこれ一条拄杖兩人昇なるべし。

いま大瀧はしかあらず、一条拄杖吞兩人なるべし。

し。いはんや国師は馬祖の子なり、大瀧は馬祖の孫なり。しかあれども、法孫は、師翁の道に老成なり、法子は、師父の道に年少なり。いま大瀧道の理致は、「一切衆生無仏性」を理致とせり。いまだ曠然繩墨外といはず。自家屋裏の教典、かくのごとくの受持あり。さらに摸搦すべし、一切衆生なにしてか仏性ならん、仏性あらん。もし仏性あるは、これ魔儻なるべし。魔子一枚を将来して、一切衆生にかさねんとす。仏性これ仏性なれば、衆生これ衆生なり。衆生もとより仏性を具足せるにあらず。たとへ具せんともむとも、仏性はじめてきたるべきにあらざる宗旨なり。張公喫酒李公醉といふことなかれ。もしおのづから仏性あらんは、さらに衆生にあらず。すでに衆生あらんは、つひに仏性にあらず。

[10-1-B] 大瀧山の円禪師は、あるとき修行者たちにしめして、「すべての衆生は無仏性である」(一切衆生無仏性)と言われました。人間界・天上界のなかには、これを聞いて喜ぶすぐれた働きをそなえている人もいますが驚き疑うものたちもないわけではありません。釈尊が説かれる言葉は、「すべての衆生は悉有仏性である」(一切衆生悉有仏性)[悉有であり仏性である]ということで、大瀧の説かれる言葉は、「すべての衆生は無仏性である」[無であり仏性である]ということです。有と言うか無と言うかでその筋道は、ずいぶん違っているはずですし、言い表されたことが当たっているかどうか、疑われるはずです。けれども、「すべての衆生は無仏性である」だけが、仏道ではまさっているのです。塩官の「有仏性である」という言葉は、たしかに「古仏と一緒に一つの手を差し出している」ようでもあります。また、「一本の杖を二人でかついでいる」(一条拄杖兩人昇)[自力で駆使できていない]といったところでしょう。

大瀧の方はそうではありません。「一本の杖が二人を呑んでしまった」(一条拄杖吞兩人)といったところであるはず。さらに言えば、国師は馬祖の直弟子ですが、大瀧は馬祖の孫弟子です。けれども、法の孫の方が、師である祖父の道では年長で、法の子の方が、師である父の道では年少なのです。大瀧が言うことの筋道は、「すべての衆生は無仏性である」(一切衆生無仏性)ということです。「広々として繩墨の枠外にいる」(曠然繩墨外)などと言ってすまさないで、自分の家に伝わる経典を、こんなふうにして受け継ぎ持ち続けているのです。さらに探って見て下さい。どうしてすべての衆生が[さらに]仏性なのであるか。どうして仏性があるんですか(一切衆生なにしてか仏性ならん、仏性あ

らん)。もし、仏性があると言え、魔ものの一味です。魔ものを一枚持ち込んで、すべての衆生に重ねようとしているからです。仏性はただ仏性であるだけです。だとすれば、衆生もただ衆生であるだけなのです(仏性これ仏性なれば、衆生これ衆生なり)。衆生ははじめから仏性を具えているというわけではありません。たとえ具えようと思っても、仏性が後からはじめてやって来るはずもないということが主旨です(衆生もとより仏性を具足せるにあらず。たとへ具せんともとむとも、仏性はじめてきたるべきにあらざる宗旨なり)。「張さんが酒を飲むと李さんが酔っぱらった」(張公喫酒李公酔)などと言っではいけません。もし、かりに、仏性があるとすれば、それがさらに衆生であるはずがありません。すでに衆生があるとすれば、どうやっても仏性ではありえません。

[10-1-C]「一切衆生悉有仏性」が、「すべての衆生は悉有であり仏性である」と読まれ、「仏道修行するすべてのものは、その行為において生起するすべての出来事と一つの出来事であり、その出来事が仏である証しである」と言っているとすれば、これと対比される「一切衆生無仏性」も、「一切の衆生は無であり仏性である」と読まれ、「仏道修行する行為において生起している出来事は、その行為の外に有る何ものでもない無い」、「衆生のほかに仏性は無い」と言っていることになるだろう。

「無仏性」が「有仏性」よりすぐれているとすれば、それは、たとえ「衆生」と一つであると言われるにせよ、「仏性」(仏である証し)が「衆生」(仏道修行するもの)と別の出来事として「有る」かのように思われることを回避できるからであろう。

「酒に酔うこと」(仏性)(仏である証し)が、「酒を飲む人」(衆生)(仏道修行する人)と別の出来事として生起しうるなら、「張さんが酒を飲んで李さんが酔っぱらう」(張公喫酒李公酔)ことも起こりうるわけである。

*

[10-2-A] このゆゑに百丈いはく、「説衆生有仏性、亦謗仏法僧。説無仏性、亦謗仏法僧」。しかあればすなはち、有仏性といひ無仏性といふ、ともに謗となる。謗となるといふとも、道取せざるべきにあらず。

且問你、大瀧、百丈しばらくきくべし。謗はすなはちなきにあらず、仏性は説得すやいまだしや。たとひ説得せば、説著を聖礙せん。説著あらば聞著と同参なるべし。また、大瀧にむかひていふべし。一切衆生無仏性はたとひ道得すといふとも、一切仏性無衆生といはず、一切仏性無仏性といはず、

いはんや一切諸仏無仏性は夢也未見在なり。試挙看。

[10-2-B] ですから、百丈は、「衆生は有仏性であると説いても(説衆生有仏性)、仏法僧を謗ることになる。衆生は無仏性であると説いても(説無仏性)、仏法僧を謗ることになる」と言われたのです。そうだとすれば、つまり、有仏性と言っても無仏性と言っても、どちらも謗ことになるわけです。しかし、謗ることになるからといって、言わないわけにはいきません。

ちょっとお聞きします。大瀧さんにも、百丈さんにもしばらく聞いてもらわなければなりません。「まず百丈さんに」「謗ることがないと言うわけではありませんが、それで仏性を説くことはできたんですか、できていないんですか。もし説くことができたのであれば、説くことは覆い蔵されているでしょう。説くことがあれば、それは、聞くことと同じ修行のなかで実現する[同参する]はずです」。また、大瀧さんにも言わなくてはいけません。「すべての衆生は無仏性である(一切衆生無仏性)とは言い得ても、すべての仏性は無衆生である(一切仏性無衆生)とは言っていないね、すべての仏性は無仏性(一切仏性無仏性)とも言っていないし、まして、すべての諸仏は無仏性である(一切諸仏無仏性)などとは夢にも思っていないでしょう。夢でもいいから見てみて下さい。」

[10-2-C]「有仏性」と言っても「無仏性」と言っても、まずは、「衆生」(仏道修行するもの)と「仏性」(仏である証し)を別のものとして想定し、その関係を論じているのだから、いずれも、仏法に背く(謗)ことであるにせよ、仏性とは何であるかを説き示そうとしないことが、批判されている。そんなことがおこるのは、仏性(仏である証し)を説くこと(説著)が、仏道修行するものが仏性を聞くこと(聞著)と別ではなく、それと一つのことであり、仏道修行する行為のうちに覆い蔵されるはずであることを知らないからだ、と言うのであろう。

「衆生のほかに仏性は無い」と言うためであれ、「衆生」と「仏性」をまずは別のものとして想定しているかぎり、「一切衆生無仏性」と言っても不徹底である。だから、その関係の否定は、仏性と仏性のあいだ(一切仏性無仏性)にまで、さらには「諸仏」と「仏性」のあいだ(一切諸仏無仏性)にまで徹底しなければならぬ、と言うのだろうか。

11 仏は最上の乗り物である

[11-1-A] 百丈山大智禪師、示衆云、「仏是最上乘、是上上智。是仏道立此人、是仏有仏性、是導師。是使

得無所礙風、是無礙慧。於後能使得因果、福智自由。是作車運載因果。処於生不被生之所留、処於死不被死之所礙、処於五陰如門開。不被五陰礙、去住自由、出入無難。若能恁麼、不論階梯勝劣、乃至蟻子之身、但能恁麼、尽是淨妙国土、不可思議。

[11-1-B] 百丈山の智禪師は、修行者たちに云われました。「仏、これは最上の乗り物であり、これがもっとも優れた智です。この仏の道がこの人を立て（是仏道立此人）、この仏が有仏性であり（是仏有仏性）、これが導師なのです。これが礙げられない生き方を使いこなし、これが礙げのない慧です。ここではよく因果を使いこなし、福も智も自由です。これを車にして因果を載せて運ぶのです（是作車運載因果）。生きていても生きることに引き留められず（処於生不被生之所留）、死んでもその死で礙げをうけるわけもなく（処於死不被死之所礙）、五蘊の身体のまままで門が開かれているかのようです。五蘊の身体に礙げられず、去くも住まるも自由で、出るも入るも自在です。もしよくこのようであれば、修行の段階や優劣を問わず、蟻の身にいたるまで、ただよくこのようであるので、すべて淨く妙なる国土であり、不可思議です。」

[11-1-C] 「一切諸仏無仏性」が[10-2]で見たように「一切衆生無仏性」に対応し、この「是仏有仏性」が「一切衆生有仏性」に対応するなら、「是仏」は「衆生」（仏道修行するもの）を意味することになる。「仏是最上乘、是上上智」は、「仏道修行するものであること、それが、仏であることを証す最上の乗り物であり、もっとも優れた智である」と言っていることになるだろう。

「作車」が「車にして」（車として、車に作して、車として使つて）と読めるなら、「作仏」は「仏にして」（仏として、仏に作して、仏として使つて）と読むこともできるだろう。

「不論階梯勝劣、乃至蟻子之身」は、「蟻でさえ仏道修行している」と言うのだろうか。あるいは、「蟻でさえ仏道修行すれば」と言うのだろうか。

*

[11-2-A] これすなはち百丈の道取なり。いはゆる五蘊は、いまの不壞身なり。いまの造次は門開なり、不被五陰礙なり。生を使得するに生にとどめられず、死を使得するに死にさへられず。いたづらに生を愛することなかれ、みだりに死を恐怖することなかれ。すでに仏性の処在なり、動著し厭却するは外道なり。現前の衆縁と認ずるは使得無礙風なり。これ最上乘なるは仏なり。この是仏の処在、すなはち淨妙国土なり。

[11-2-B] これがつまり百丈の言われたことです。ここに言う五蘊とは、わたしたちの壊滅しない身体（不

壊身）のことです。この身体のあれこれの行為（造次）において門が開いているわけで、五蘊（身体）が礙げになることはありません。生きていた時を使いながら生きていた時にとどめられず、死ぬ時を使いながら死ぬ時に礙げられることがないのです（生を使得するに生にとどめられず、死を使得するに死にさへられず）。[ですから]生きることを無益に愛してはいけません、むやみに死ぬことを恐れてはいけません（いたづらに生を愛することなかれ、みだりに死を恐怖することなかれ）。すでに仏性の処在なのです、動揺したり、厭い却けたりするのは仏道ではありません（外道なり）。いま現前しているのは衆縁であると認めることが、礙げのない生き方を使いこなすことです（現前の衆縁と認ずるは使得無礙風なり）。これが、最上の乗り物であるこの仏です。この仏が在る処が、つまり淨く妙なる国土なのです。

[11-2-C] 身体が、「壊滅しない」（不壊身）とは、「身をもってする仏道修行をやめない」ことであり、そこにはつねに「仏であることを証す」門が開かれている、それが、礙げなく、「よく因果を使いこなす」（能使得因果）ことだと言うのだろうか。

春日佑芳『正法眼蔵を読む』では、この「生」と「死」は、肉体としての生死ではなく、身をもって仏道修行しているものにとっての「生」（仏道修行する行為）であり、「死」（仏である証し）である。

いわゆる「生死に超然たること」をもって仏道修行の目的（仏である証し）とする神秘的な理解を回避できるわけである。ここで、「生に執着せず死を恐れるな」と言われるのは、「生死」の意味を、仏道修行における「生死」に転換せよと言うのだろうか。

「いま現前しているのは衆縁である」と言われる「衆縁」とは、「仏道修行する行為においてその行為と一つのこととして生起している出来事」のことだろうか。[2]では、「仏性と何かを知ろうと思えば、まさに時節因縁がそれである」、「時節がすでに至っているのだから、仏性が現前しているのである」と言われていた。

12 四六時中何ものにも寄りかからない

[12-1-A] 黄檗在南泉茶堂坐。南泉問黄檗、
「定慧等学、明見仏性。此理如何」。
黄檗云、「十二時中不依倚一物始得」。
南泉云、「莫便是長老見処麼」。
黄檗曰、「不敢」。
南泉云、「漿水錢且致、草鞋錢教什麼人還」。
黄檗便休。

いはゆる「定慧等学」の宗旨は、定学の慧学をさへ

ざれば、等学するところに明見仏性のあるにはあらず、明見仏性のところに、定慧等学の学あるなり。「此理如何」と道取するなり。たとへば、「明見仏性はたれが所作なるぞ」と道取せんもおなじかるべし。「仏性等学、明見仏性、此理如何」と道取せんも道得なり。

黄檗いはく、「十二時中不依倚一物」といふ宗旨は、十二時中たとひ十二時中に処在せりとも、不依倚なり。不依倚一物、これ十二時中なるがゆゑに仏性明見なり。この十二時中、いづれの時節到来なりとせん、いづれの国土なりとかせん。いまいふ十二時は、人間の十二時なるべきか、他那裏たなりに十二時のあるか、白銀世界の十二時のしばらくきたれるか。たとひ此土しどなりとも、たとひ他界なりとも、不依倚なり。すでに十二時中なり、不依倚なるべし。

[12-1-B] 黄檗が南泉の茶堂で坐禅をしていたところ、南泉が黄檗に、「定慧等学とは、明見仏性のことなのです、どうしてもそうなるのではないですか」(定慧等学、明見仏性。此理如何)と問われました。

黄檗は、「四六時中は何ものにも寄りかからないのでそうなのですね」(十二時中不依倚一物始得)といわれました。

南泉は、「それは長老が見てとることではありませんか」(莫便是長老見処麼)といわれました。

黄檗は、「それほどではありません」(不敢)といわれました。

南泉は、「飲みもののお代はしばらくおきますが、草鞋のお代は誰に返してもらおうのでしょうか」(漿水錢且致、草鞋錢教什麼人還)といわれました。

黄檗は、そこでやめました(黄檗便休)。

南泉の言われた「定慧等学」の大切な意味は、禪定を学ぶこと(定学)が智慧を学ぶこと(慧学)を礙げないので、どちらも等しく学ぶところに「明見仏性」(仏性を明らかに見ること)があるというのではなく、仏性[仏である証し]を明見しているところに定慧等学[の修行]があるということです。「どうしてもそうなのですか」(此理如何)と言っているのです。たとへば、「仏性を明見するのは誰のすることではないですか」(明見仏性はたれが所作なるぞ)と言ってもおなじであるはずです。「仏性が等学することが、仏性を明見することなのです、どうしてもそうなのですか」(仏性等学、明見仏性、此理如何)、そう言っても間違いではありません。

黄檗のいわれた、「四六時中は何ものにも寄りかからない」(十二時中不依倚一物)ということの主旨は、四六時中[の仏道修行]はたしかに四六時中[の仏である証し]にあるわけですが、寄りかかったりははしませ

ん。何ものにも寄りかからないのが四六時中なので、すから、仏性が明見しているのです(不依倚一物、これ十二時中なるがゆゑに仏性明見なり)。この四六時中とは、どの時節が到来したことだとしましょうか、どの国土のことだとしましょうか。ここで言う四六時とは、人間界の四六時であるはずなのでしょう、別の世界に四六時があるのですか、白銀世界の四六時が、たまたまやって来たのですか。たとえこの世界にしても、たとえ他の世界にしても、寄りかからないのです。すでに四六時中なので、寄りかかるわけがありません(すでに十二時中なり、不依倚なるべし)。

[12-1-C]『広燈録』本文では「問われた」となっている「此理如何」が、「道取するなり」(言っているのだ)と言い換えられていることから、疑問文ではなく、「筋道を立てれば、どうしてもこうなるのです、如何ともしがたいことです」という読みが考えられる。疑問文であるとしても、ただ問うているのではなく、「どういふ筋道でそうなるのかよく考えて見なさい」と指示しているようである。

「定慧等学するところに明見仏性がある」のではなく、「明見仏性する(仏であることが証されている)ところに定慧等学(仏道修行)がある」とすれば、その「定慧等学」も、単に「禪定と智慧を等しく学ぶ」(定慧を等学することではなく、「定(仏道修行)と慧(仏である証し)が等しく学ぶ(仏道修行する)」(定慧が等学する)と読まれるのだろうか。だとすれば、「仏性等学」も、「仏と(仏の)性が等しく学ぶ」[仏性が等学する] (仏道修行する)と読まれることになるだろう。したがって、「仏性を明見する」のは、対象的に意識する誰かではなく、「仏と(仏の)性それ自身」である(仏性が明見する)わけである。

「十二時中不依倚一物」も、「一切衆生無仏性」と別のことを言っているものでなければ、「仏道修行する四六時中の行為は、その行為において生起する出来事(仏である証し)と別のことではなく、仏道修行する行為のほかに仏である証し(仏性)として寄りかかるべき何ものもない」と言っていることになるだろう。

*

[12-2-A]「莫便是長老見処麼」といふは、「これを見処といふまじや」といふがごとし。長老見処麼と道取すとも、自己なるべしと回頭ういちようすべからず。自己に的当なりとも、黄檗にあらず。黄檗かならずしも自己のみにあらず、長老見処ろうじういは露回回なるがゆゑに。

黄檗いはく、「不敢」。

この言は、宋土に、おのれにある能を問取せらるる

には、能を能といはんとでも、不敬といふなり。しかあれば、不敬の道は不敬にあらず。この道得はこの道取なること、はかるべきにあらず。長老見処たとひ長老なりとも、長老見処たとひ黄檗なりとも、道取するには「不敬」なるべし。一頭水牯牛出来道咩なるべし。かくのごとく道取するは道取なり。道取する宗旨さらに又道取なる道取、こころみて道取してみるべし。

[12-2-B]「それは長老が見てとることではありませんか(莫便是長老見処麼)と言うのは、「これこそ見てとるべきことだと言えませんか(これを見処といふまじや)と言っているようなものです。「長老が見てとることではないですか」と言われていますが、自己のことにちがいないと振り返ってみてはいけません(回頭すべからず)。自己に当てはまったとしても(自己に的当なりとも)、黄檗のことではありません。黄檗はかならずしも自己であるだけではありません。長老が見てとること(長老見処)は、隠れるところもなく広大だからです。

黄檗は、「それほどではありません(不敬)と言われました。

この言い方は、宋の国では、自分にある能力を問われて、能力があると言おうとするときも(能を能といはんとでも)、「それほどではありません」と言うのです。ですから、「それほどではない」と言っても「それほどでない」わけではありません。こう言ったからといってその言っているとおりにだと、推測してはいけません。「長老が見てとる」のが長老のときでも、「長老が見てとる」のが黄檗のときでも、「それほどではありません」と言うしかないのです。一頭の水牛が出てきてモーモーと言う(一頭水牯牛出来道咩)しかないのです。このように言うのが、言うということなのです。言っていることの主旨をさらに言い表す言葉(道取する宗旨さらに又道取なる道取)を、言ってみて下さい。

[12-2-C]「莫便是長老見処麼」の、「長老」は、「仏道修行に長じている人」を意味するのだろうか。住持の僧を「長老」と呼んでいるとすれば、住持である南泉が、「黄檗くんに、わたしのお株を奪われてしまったようですね」と言っているのだろうか。

*

[12-3-A] 南泉いはく、「漿水錢且致、草鞋錢教什麼人還」。

いはゆるは、「こんづのあたひはしばらくおく、草鞋のあたひはたれをしてかかへしめん」となり。この道取の意旨、ひさしく生々をつくして参究すべし。

漿水錢りゆうしんきんがくいかなればかしばらく不敬なる、留心りゆうしんきんがく勤學すべし。草鞋錢かんてなにとしてか管得する。行脚の年月にいくばくの草鞋をか踏破ふしきたれるとなり。いまいふべし、「若不還錢にやくふげんせん、未著草鞋みじやそうあい」。またいふべし、「兩三輛りようさんりよう」。この道得なるべし、この宗旨なるべし。

「黄檗便休おうぼくべんきゆう」。これは休するなり。不肯ふけんせられて休し、不肯にて休するにあらず。本色衲子ほんしきのつすしかあらず。しるべし、休裏有道きゆうりゆうどうは、笑裏有刀しやうりゆうどうのごとくなり。これ仏性明見しゆくそくほんそくの粥足飯足なり。

[12-3-B] 南泉は、「漿水錢且致、草鞋錢教什麼人還」と言われました。

つまり、「飲みもののお代はしばらくおきますが、草鞋のお代は誰に還してもらおうのでしょうか(こんづのあたひはしばらくおく、草鞋のあたひはたれをしてかかへしめん)ということ。この言葉が言おうとしていることを、じっくりと幾つもの生涯をかさねて修行の中で究めなさい。飲みもの代はどうしてしばらく放っておけるのでしょうか、心をとどめて勤めて学びなさい。草鞋代はどうして放っておけないのでしょうか。「行脚の年月にどれほどの草鞋を履きつづけてきたのですか」ということなのです。ここでは、「もし代金が還らないなら、草鞋を履いていません(若不還錢、未著草鞋)と言わなければなりません。また、「二三足です」と言わなければなりません。こういうことを言っているはず。これがその主旨であるはず。

「黄檗便休(黄檗は、そこでやめました)。これは、やめたということ。同意してもらえないので(不肯せられて)やめたのでも、同意できないのでやめたのでもありません。ほんものの修行者(本色衲子)は、そんなものではありません。お分かりでしょう。やめたところに言うことがあるのです(休裏有道)、それは笑いのなかに刀がある(笑裏有刀)のとおなじです。これが、仏性が明見する、その[仏道修行の]粥が足り飯が足りていること(仏性明見の粥足飯足なり)。

[12-3-C]「漿水錢」や「草鞋錢」とは、「仏道修行」に費やされる労苦を意味し、還されるべき代金とは、その後期待される「仏である証し」を意味するのだろうか。

「こんづのあたひはしばらくおく、草鞋のあたひはたれをしてかかへしめん」が、単なる疑問でなく、「誰(什麼人)に還させるのですよね」と言っているものとするれば、修行の見返りを自分以外の誰かに求めることも、対象的に意識する誰かと答える必要もないわけで、黄檗が「それでやめてしまう」ことも理解できるだろう。

「こんずのあたひはしばらくおく」ことが出来るのは、「こんず」そのものがすでにその見返りだからだろうか。

「もし代金が還らないなら、草鞋を履いていません」とは、逆言すれば、「すでに仏道修行をしている(草鞋を履いている)のだから、仏である証しが実現している(草鞋銭が還っている)はずだ」と言うのだろうか。「もし代金が還らないにしても、[そんな](代金が還ることを期待するような)草鞋を履いたことはありません」と読んでも、「どれだけ草鞋を履きつぶして来たのか」の答えが、「二三足です(大したことはありません)であることは理解できるだろう。

*

[12-4-A] この因縁を挙して、瀉山、仰山にとうていもしおうばくこうたなんせんふてまはく、「莫是黄檗搆他南泉不得麼」。

仰山いはく、「不然。須知、黄檗有陷虎之機」。

瀉山云、「子見処、得恁麼長」。

大瀉の道は、そのかみ黄檗は搆不得なりやといふ。

仰山いはく、「黄檗かんこはらんこ陥虎することあらば、らんこ埒頭なるべし。

かんこらつこ陥虎埒頭、いらいちゆうぎよう異類中行。明見みみ仏性也、開一かいいしやくけん隻眼。ぶつしやうみようけんや仏性明見也、失一しつしやくけん隻眼。しゆくどうしゆくどう速道速道。仏性見処、ていんもちよう得恁麼長なり。

このゆゑに、半物全物、これ不依倚なり。百千物、不依倚なり、百千時、不依倚なり。このゆゑにははく、らんこ籬籠一枚、時中十二。依倚不依倚、によかつとう えじゆ如葛藤依樹。てんちゆうぎゆうせんてん こうちゆうみゆうこ天中及全天、後頭未有語なり。

[12-4-B] このエピソードをとりあげて、瀉山は仰山に問うて、「莫是黄檗搆他南泉不得麼(これは、黄檗が南泉をつかまえられなかったということではないのですか)と言われました。

仰山は、「不然。須知、黄檗有陷虎之機(ちがいます。黄檗には虎を陥れるはたらきがあることを、知らなければいけません)と言われました。

瀉山は、「子見処、得恁麼長(きみの見るところは、そんなところまでおよんでいるんですね)と言われました。

大瀉の言っているのは、「そのとき黄檗はつかまえられなかったのですか」ということです。

仰山は、「黄檗は虎をおとし陥れるはたらきがあります(黄檗有陷虎之機)」と言われました。すでに虎を陥れることがあるのなら、虎の頭をなでているはずです(埒頭なるべし)。

虎を陥れ頭をなでる、異類の中へ突きすすむ、仏性を明らかに見れば(明見仏性也)、一つ眼が開き、仏性が明らかに見れば(仏性明見也)、一つ眼を失う。それ

言え、それ言え。仏性が見るところは、そんなところまでおよぶのだ(仏性見処、得恁麼長)。というところですよ。

ですから、半分でも全部でも、寄りかからないのです(不依倚なり)。百千のものにも寄りかからず、百千の時にも寄りかからないのです。そこで、

捕り籠一つ、時中は四六しろうく(籬籠一枚、時中十二)。寄りかかると、寄りかからないも、大樹にまとうかざら藤葛のよう(如葛藤依樹)。天中全天、さらに言葉なし(後頭未有語なり)。

というわけです。

[12-4-C] 「埒虎」の「埒」には、「取る、つまむ」「なでる、さする」の意味がある。「虎を穴に陥れて捕まえる」ことが、「仏性を明らかに見る」(仏道修行するなかで仏であることを証す)こと、すなわち、「眼を開く」ことに、「虎をなで、手なずけてしまう」ことが、「仏性が明らかに見る」(仏である証しに寄りかからず仏道修行に専心する)こと、すなわち、「眼を失う」ことに対応するのだろうか。

「籬籠」(捕り籠)は、虎(仏性)を陥れる穴(仏道修行)に相当するのだろうか。『有時』(1240)では、「おほよそ、籬籠とどまらずゆうじげんじよう有時現成なり」と言われている。この「籬籠とどまらず」は、「籬籠で取り込めようとしてもとどめきれない」、「籬籠をもって捕らえることはできない」などと読まれることもあるが、そのまま「籬籠がとどまらない(捕り籠が不依倚である)と言っているのだろうか。

「依倚不依倚」とは、仏道修行が「寄りかかる」にしても、仏である証しは、その行為と一つのこととして生起している出来事にほかならないのだから、自分自身と別のものには「寄りかからない」ということだろうか。

13 犬は無であり仏性である

[13-1-A] 趙州じやうしゆう真際大師にある僧とふ、「狗子還くしわんぶつ仏性也無」。

この問の意趣あきらむべし。狗子とはいぬなり。かれに仏性あるべしと問取せず、なかるべしと問取するにあらず。これは、鉄漢また学道するかと問取するなり。あやまりて毒手にあふ、うらみふかしといへども、三十年よりこのかた、さらに半箇しやうにんの聖人をみる風流なり。

趙州いはく、「無」。

この道を聞きて、習学すべき方路あり。仏性の自称する無も恁麼道なるべし、傍観者の喚作の無も恁麼道

なるべし。その無^{しょうせき}消石の日あるべし。

[13-1-B] 趙州の眞際大師にある僧が、「狗子還^{しょうせき}仏性也無」(狗子も有であり仏性であるのですかどうですか)とたずねました。

この問いの言おうとすることを明らかにしなければいけません。狗子とは犬です。犬に仏性があるはずだ(仏性あるべし)とたずねたのでもなく、ないはずだ(なかるべし)とたずねたのでもありません。これは、修行に徹した人(鉄漢)でもまた道を学ぶのですかとたずねたのです。あやまって痛め(毒手)にあうことになって、大変残念なことになりましたが、ここ三十年ほどお目にかからないような、あらためてちょっとすごい(半箇の)聖人にお会いしたようなおもむきです。

趙州は、「無です」と言われました。

この言葉を聞いて、習い学ばなければいけない路があります。仏性が自分で言う(仏性の自称する)無もこんな言い方になるはずです。犬が自分で言う無もこんな言い方になるはずです。第三者(傍観者)が無と喚ぶのも、こんな言い方になるはずです。その無によってはじめて(わづかに)石がとがされる日(消石の日)がくるはずなのです。

[13-1-C] 「狗子還^{しょうせき}仏性也無」を、「犬にも仏性は有るんですか、無いんですか」と読むことが却けられている。「犬」が、「仏道修行に徹した人」(鉄漢)であり、「無^{しょうせき}仏性である」とは、「仏道修行する行為のほかに仏である証しは無い」ということだろう。その「無い」が、「石をとがす」と表現されているのだろうか。

*

[13-2-A] 僧いはく、「一切衆生皆有^{いっさいしゆじょうかいうぶつしょう}仏性、狗子為^{くし いじん}甚^も麼^も無^も」。

いはゆる宗旨は、一切衆生無ならば、仏性も無なるべし、狗子も無なるべしといふ、その宗旨^{そもさん}作^そ麼^も生^{せい}となり。狗子^{しょうせき}仏性、なにとして無をまつことあらん。

趙州いはく、「為^{いたうごつしきさい}他有業識在」。

この道旨は、「為^{いたうごつしきさい}他有」は「業識」なり。「業識有」、「為^{いたうごつしきさい}他有」なりとも、狗子無。仏性無なり。業識^{うい}いまだ狗子を^{うい}会せず、狗子いかでか^{しょうほう}仏性に^{しょうほう}あはん。たとひ^{しょうしゆう}双放^{しょうしゆう}双収すとも、なほこれ業識の始終なり。

[13-2-B] 僧は、「一切衆生皆有^{いっさいしゆじょうかいうぶつしょう}仏性、狗子為^{くし いじん}甚^も麼^も無^も」(すべての衆生は、みな有であり仏性です、狗子はどのようにして無のですか)と言いました。

その主旨は、「すべての衆生が無であるなら、仏性も無であるはずで、犬も無であるはずです(一切衆生無ならば、仏性も無なるべし、狗子も無なるべし)と言われているが、その主旨はどういうことですか(作麼生)」、

ということです。「犬は仏性です、どうしてそのうえ無でなければならないのでしょうか」(狗子^{しょうせき}仏性、なにとして無をまつことあらん) [と言っているのです]。

趙州は、「為^{いたうごつしきさい}他有業識在」(為^{いたうごつしきさい}他有とは業識在のことです)と言われました。

これが言おうとするのは、「犬にとって有る」(為^{いたうごつしきさい}他有)のは、「業識」であるということです。「業識^{うい}有る」(業識有)、「犬にとって有る」(為^{いたうごつしきさい}他有)としても、「犬は無」(狗子無)です、「仏性は無」(仏性無)なのです。業識^{うい}がまだ犬に会っていないのに(業識^{うい}いまだ狗子を会せず)、どうして犬が仏性に会ったりするのでしょうか(狗子いかでか^{しょうほう}仏性にあはん)。かりに、犬と仏性の双方を無としても、双方を有としても(双放^{しょうほう}双収すとも)、それは依然として業識のうちで起こること(業識の始終)に過ぎないのです。

[13-2-C] 「一切衆生皆有^{いっさいしゆじょうかいうぶつしょう}仏性」が、「一切衆生悉有^{いっさいしゆじょうしついうぶつしょう}仏性」と別のことを言っているものでなければ、それは、「すべての衆生(犬)には、どれも、仏性^{ぶつせい}有る」ということでなく、「すべての衆生(犬)は、すべての有であり、それが^{しょうほう}仏性なのである」ということだろう。それなのに、「衆生が無なら、仏性も無だし、犬も無である」と言うのはどうしてか。すでに「犬は^{しょうほう}仏性である」のに、どうして、さらに「無と言われなければならないのか」と問われているのだと言うのだろうか。

その答えは、「有である」と言っても、それは、「犬にとっての有」であり、「業識の有」である。犬そのもの、^{しょうほう}仏性そのものは「無」であるのだから、犬が^{しょうほう}会^{しょうほう}う有(仏である証し)は、犬(仏道修行に徹している人)にとって有るだけであり、業識において有るだけである、と言っているようである。

だとすれば、この「業識」は、「迷いに基づく働き」などではなく、「修行に徹した人のさらなる修行」を意味するのだろう。

しかし、このエピソードを載せる『宏智広録』本文では、「一切衆生皆有^{いっさいしゆじょうかいうぶつしょう}仏性、狗子甚^も麼^も無^も」は、「すべての衆生にはみな^{しょうほう}仏性があるのに、どうして犬にはないんですか」、「為^{いたうごつしきさい}他有業識在」は、「犬に業識が在ることが有るためです」と読まれ、「業識」は、「迷いに基づく働き」を意味しているようである。

「業識^{うい}いまだ狗子を会せず」の「会」は、「会う」ではなく、「理解する」と読むことも考えられるが、それでは「どうして犬が^{しょうほう}仏性に会^{しょうほう}うのか」との対照が鮮明でなくなるだろう。

*

14 犬は有であり仏性である

[14-1-A] 趙州有僧問、「^{くしわんうぶつしやうやむ}狗子還有仏性也無」。

この問取は、この僧、^{こうてじやうしゆう}構得趙州の道理なるべし。しかあれば、仏性の道取問取は、仏祖の家常茶飯なり。

趙州いはく、「有」。

この有の様子は、^{きやうけ ろんじ}教家の論師の有にあらず、^{うぶ}有部の論有にあらざるなり。すすみて仏有を学すべし。仏有は^{じやうしゆう}趙州有なり、^{くしう}趙州有は^{ぶつしやう}狗子有なり、^{ぶつしやう}狗子有は仏性有なり。

[14-1-B] 趙州にある僧が「^{くしわんうぶつしやうやむ}狗子還有仏性也無」(犬もまた有であり仏性なのですか)とお聞きしました。

この問いかけは、この僧が、趙州をつかまえることができるのであれば、こんなふうにするしかないはずです(構得趙州の道理なるべし)。ですから、仏性について言いたずねることは、仏祖の家では日常茶飯のことなのです。

趙州は、「有です」と言われました。

この有のあり方は、経典による論師たちの言う有ではありません、有部で論じられる有でもないのです。すすんで仏の有(仏有)を学ばなければなりません。仏の有は趙州の有(趙州有)です、趙州の有は犬の有(狗子有)です、犬の有が仏性の有(仏性有)なのです。

[14-1-C] 「有」を、形而上学的に議論される実体的な「もの」や対象的に意識される「もの」として理解することが却けられている。

「仏が有る」(仏有)とは、仏として^な行為していること、仏の行を修めていること、「仏を作している」(作仏)ということ、「ほとけをしている」(成仏)ことである。それが、仏性という「^{げんじやう}出来事が生起している」こと、^{げんじやう}仏性(仏である証)が「^{げんじやう}現成している」ことであり、「^{げんじやう}仏性が有る」(仏性有)ことだと言うのだろう。

「^{くしわん}狗子」(犬)は、「^{てつぼく}鉄漢」(仏道修行に徹した人)であり、「^{くしわん}仏として行為している人」(仏)である。趙州も同様である。「^{くしわんうぶつしやうやむ}狗子還有仏性也無」(犬もまた有であり仏性なのですか)とは、「^{てつぼく}鉄漢また学道するか」(仏道修行に徹した人でもまた仏道修行するのか)ということであり、「^{くしわん}仏も作仏するか」と問うているのだろう。

*

[14-2-A] 僧いはく、「^{きやう}既有、^{いじんもきやくとうにゆうしやひたい}為甚麼却撞入這皮袋」。

この僧の道得は、今有なるか、古有なるか、既有なるかと問取するに、既有は諸有に相似せりといふも、既有は^{こめい}孤明なり。既有は撞入すべきか、撞入すべからざるか。撞入^{あんり}這皮袋の行履、いたづらに^{きこ}蹉過の^{くふう}巧夫あらず。

趙州いはく、「^{いたちにこぼん}為他知而故犯」。

この語は、世俗の言語としてひさしく途中に流布せりといへども、いまは趙州の道得なり。いふところは、しりてことさらをかす、となり。この道得は、^{ぎじや}疑著せざらん、すくなかるべし。いま一字の^{にゆう}入あきらめがたしといへども、入^{ふようて}之一字も不用得なり。いはんや^{よく}欲識^{しきあんちゆう}庵中不死人、^{しにん}豈離^{きり}只今^{しきんしや}這皮袋なり。不死人はたとひ^{おすい}阿誰なりとも、いづれのときか^{もり}皮袋に莫離なる。故犯はかならずしも入皮袋にあらず、撞入^{もり}這皮袋かならずしも知而故犯にあらず。知而の^{とつたい}ゆゑに^{ふぞう}故犯あるべきなり。しるべし、故犯すなはち^{せつじや}脱体の行履を覆蔽せるならん。これ撞入と^{せつじや}説著するなり。自己にも覆蔽し、他人にも覆蔽す。しかもかくのごとくなりといへども、いまだのがれずといふことなかれ、^{ろぜんぼご}驢前馬後の^{うんご}漢。いはんや、^{ぶつぽうへんじ}雲居高祖いはく、「たとひ^{がく}佛法^{ふつぽう}辺事^{へんじ}を^{がく}学得する、はやくこれ^{さくようじんりやうや}錯用心了也」。

しかあれば、^{にっしんがつしん}半枚学^{しやひたい}佛法^{ふつぽう}辺事^{へんじ}ひさしくあやまりきたること日深月深なりといへども、これ^{しやひたい}這皮袋に撞入する^{しやひたい}狗子なるべし。知而故犯なりとも有^{ふぞう}仏性なるべし。

[14-2-B] 僧は、「^{きやう}既有、^{いじんもきやくとうにゆうしやひたい}為甚麼却撞入這皮袋」(既有ならば、どうしてもこの身体に撞き入っているのですね)と言いました。

この僧が言っているのは、今ある有か、古くからの有か、既にある有(既有)かと問うているのですが、この既にある有は、ほかの有に似ているところもありますが、それだけが一つ明らかなのです(孤明なり)。既にある有が撞き入るはずがあるのか、そんなはずはないのか。この身体に撞き入っている行住坐臥(撞入^{しやひたい}這皮袋の行履)では、いたづらに^{しやひたい}踏み違えて[そんなことに]力を^{しやひたい}尽くしたりしないのです(蹉過の^{しやひたい}巧夫あらず)。

趙州は、「^{いたちにこぼん}為他知而故犯」と言われました。

この言葉は、世俗の言葉として、以前から世間に広まっていますが、ここでは趙州が言い表されたことなのです。「^{しりてことさらをかす}知っていないながらあえて犯す」(しりてことさらをかす)と言っているのです。この言葉を疑わない人は少ないでしょう。「^{しりてことさらをかす}入る」という語ははっきりしませんが、「^{しりてことさらをかす}入る」という語は要らないのです。まして、[石頭が言われるように]「もし^{しりてことさらをかす}庵のうちの不死の人を識ろうと思えば、どうして今が今この身体から離れたりするでしょうか」(欲識^{しりてことさらをかす}庵中不死人、豈離^{しりてことさらをかす}只今^{しりてことさらをかす}這皮袋)です。不死の人が誰であっても、どんな時なら、身体から離れないのでしょうか(いづれのときか皮袋に莫離なる)。あえて犯すこと(故犯)は、かならずしも、身体に入ることではありません。この身体に撞き入ることは、かならずしも、知っていないながらあえて犯すことな

のではありません。「知っているからこそ、あえて犯す」ということがあるはずなのです（知而のゆゑに故犯あるべきなり）。わかるでしょう。このあえて犯すことが、そのまま、身体を脱落した行住坐臥を覆み蔵めているはずなのです（故犯すなはち脱体の行履を覆蔵せるならん）。これを「撞き入る」と説いているのです。身体脱落の行住坐臥が、まさに覆み蔵められているとき（脱体の行履、その正当覆蔵のとき）は、自己にも覆み蔵められ、他人にも覆み蔵められているのです。しかしだからと言って、「まだ脱落していません」（いまだのがれず）などと言ってはいけません。あわててはいけません（驢前馬後の漢）。まして、雲居高祖は、「たとえ仏法の片鱗を学べたとしても、すぐに心の用い方を錯まってしまうのです」（たとひ仏法辺事を学得する、はやくこれ錯用心了也）と言われています。

ですから、わずかに仏法の片鱗を学び（半枚学仏法辺事）、すでに長いこと錯まってきた、その日も月も深まっているわけですが、それがこの身体に撞き入っている犬なのです。知っていながら犯すにしても、有であり仏性（有仏性）であるはずなのです。

[14-2-C]「この身体に撞き入っている行住坐臥」（撞入這皮袋の行履）と言われ、「あえて犯すことが、身体脱落の行住坐臥を覆蔵しているはず」（故犯すなはち脱体の行履を覆蔵せるならん）と言われている。しかも、「それを撞き入ると説いているのだ」（これ撞入と説著するなり）と言うのである。

犬はすでに仏性であるのだから、仏性（仏である証し）は、犬（仏道修行に徹する人）の身体に、あらためて撞入するのでなく、仏道修行する身体脱落の行住坐臥が、そのまま仏性の「撞入」なのである。すでに「知っている」（仏性である）、だから、「あえて犯す」（脱体の行履する）のだ。それが「錯まる」（対象的に意識しない）ことだと言っているようである。

「既有、為甚麼却撞入這皮袋」の「甚麼」も、単なる疑問（どうして・・・なんですか）であるよりは、確認（どうしても・・・なんですよ）なのだろう。

15 風火未散とは仏が法を説くことである 未散風火とは法が仏を説くことである

[15-1-A] 長沙景岑和尚の会に、竺尚書とふ、「蚯蚓斬為兩段、兩頭俱動。未審、仏性在阿那箇頭」。

師云、「莫妄想」。

書云、「争奈動何」。

師云、「只是風火未散」。

いま尚書いはくの「蚯蚓斬為兩段」は、未斬時は—

段なりと決定するか。仏祖の家常に不恁麼なり。蚯蚓もとより一段にあらず、蚯蚓きれて兩段にあらず。一兩の道取、まさに巧夫参学すべし。

「兩頭俱動」といふ兩頭は、未斬よりさきを一頭とせるか、仏向上を一頭とせるか。兩頭の語、たとひ尚書の会不会にかかはるべからず、語話をすつることなかれ。きれたる兩段は一頭にして、さらに一頭のあるか。その動といふに俱動といふ、定動智抜ともに動なるべきなり。

「未審、仏性在阿那箇頭」。「仏性斬為兩段、未審、蚯蚓在阿那箇頭」といふべし。この道得は審細にすべし。「兩頭俱動、仏性在阿那箇頭」といふは、俱動ならば仏性の所在に不勘なりといふか。俱動なれば、動はともに動ずといふとも、仏法の所在はそのなかにいづれなるべきぞといふか。

師いはく、「莫妄想」。この宗旨は、作麼生なるべきぞ。妄想するなかれ、といふなり。しかあれば、兩頭俱動するに妄想なし、妄想にあらずといふか、ただ仏性は妄想なしといふか。仏性の論におよばず、兩頭の論におよばず、ただ妄想なしと道取するか、とも参究すべし。

「動ずるはいかがせん」といふは、動ずればさらに仏性一枚をかさぬべしと道取するか、動ずれば仏性にあらざらんと道著するか。

[15-1-B] 長沙景岑のあつまりで、竺という尚書が、「みみずが斬られて二つになりました、二つとも動いています。いったい、仏性はどちらにあるのでしょうか」（蚯蚓斬為兩段、兩頭俱動。未審、仏性在阿那箇頭）とたずねました。

師は、「莫妄想」（妄想してはいけません）と言われました。

尚書は、「動いていますがどうしましょう」（争奈動何）と言いました。

師は、「風火が未散であるだけです」（只是風火未散）と言われました。

いま尚書が言う「みみずが斬られて二つになりました」（蚯蚓斬為兩段）とは、斬られない時は一つだったと決まっているのですか。仏祖の家にそんな習わしはありません。みみずはもともと一つであるのでもなく、みみずが斬られて二つになるのでもありません。一つとか二つとかという言葉、まさに力を尽くし修行のなかで学ばなければなりません。

「二つとも動いています」（兩頭俱動）という二つとは、斬られる前を一つとするのでしょうか、仏のそのさき（仏向上）を一つとするのでしょうか。二つという言葉

を尚書が理解しているかいないかにかかわらず、この話を捨ててはいけません。斬られて二つになったものを一つとして、そのうえに「斬られない」一つがあるのですか。それが動くと言うとき、俱に動くと言うのですが、[『涅槃経』に言う]「禪定で動き智慧で抜く」(定動智抜)も、ともに動くであるはずです。

「いったい、仏性はどちらにあるのでしょうか」(未審、仏性^{ふつじやう}在阿那箇頭)「とされていますが」、仏性が斬られて二つになりました。いったい、みみずはどちらにあるのでしょうか(仏性^{ふつじやう}斬為兩段、未審、蚯蚓^{くじゆう}在阿那箇頭)と言わなければなりません。ここで言われていることはよくよく考えて見なければいけません。「二つとも動いています。仏性はどちらにあるのでしょうか」(兩頭俱動、仏性^{ふつじやう}在阿那箇頭)と言うのは、俱に動けば仏性がどこにあるのか考えられない(不勘なり)ということでしょうか。俱に動くというのですから、動くのはどちらも動くけれど、仏性はそのどちらかにあるはずだ(いづれなるべきぞ)というのでしょうか。

師は、「莫妄想」と言われました。この主旨は、どう考えたらよいのでしょうか。「妄想してはいけません」ということです。それでは、「二つとも動いていても、妄想はありません、妄想しているのではありません」と言われているのでしょうか。「仏性には妄想はありません」(仏性は妄想なし)と言われているだけなのでしょう。仏性がどうだ、二つがどうだと論ずるまでもなく、ただ「妄想はありません」と言われているのでしょうか。修行のなかで究めなさい。

「動いていますがどうしましょう」(動ずるはいかがせん)というのは、「動いていればさらに一つ仏性をかさねなければいけない」と言われているのでしょうか。「動いていれば仏性ではないことになる」と言われているのでしょうか。

[15-1-C] 仏性を、みみずの切れ端のような「物的なもの」になぞらえ、それがどこにあるのかをたずねる思考法が「妄想」として批判されているのだろう。そうなれば、仏性自身もまた二つに斬られる「もの」であることになり、そのどちらが「みみずの仏性なのか」(みみずはどちらの仏性にあるのか)と問わざるをえなくなるからである。

「禪定で動き智慧で抜く」ことも、「ともに動く」ことだと示唆されている。問題は、「仏道修行(禪定)と仏である証し(智慧)の斬れ目」なのだろう。「仏道修行するもの」が「みみず」と呼ばれ、「仏のさき」(仏向上)にも「動き」(仏道修行)はある、「何の驚くことがあるか」と言うのだろう。「一切衆生悉有仏性」(仏

道修行するものは、その行為において生起する出来事と一つであり、その行為[ないし出来事]が仏である証しである)、「一切衆生無仏性」(その行為のほかには仏である証しは無い)、「仏道修行する行為」(みみず)のほかには「仏である証し」(仏性)を求めるのは「妄想」である、という理解のようである。

*

[15-2-A] 「風火未散」といふは、仏性を出現せしむるなるべし。仏性なりとやせん、風火なりとやせん。仏性と風火と、俱出すとくしゆついふべからず、一出一不出といふべからず、風火すなはち仏性といふべからず。ゆゑに長沙は蚯蚓きゆういんむぶつしように有仏性といはず。ただ「莫妄想」と道取す、「風火未散」と道取す。仏性の活計かつけは、長沙の道ぼくたくを卜度すべし。風火未散といふ言語、しづかに巧夫すべし。未散といふは、いかなる道理かある。風火のあつまれりけるが、散ずべき期いまだしきと道取するに、未散といふか。しかあるべからざるなり。風火未散はほとけ法をとく、未散風火は法ほとけをとく。たとへば一音いつとんの法を説く時節到来なり。説法の一音なる、到来の時節なり。法は一音なり、一音の法なるゆゑに。

又、仏性は生のときのみにおいて、死のときはなかるべしとおもふ、もとも少聞薄解しょうもんはくげなり。生のときも有仏性なり、無仏性なり。死のときも有仏性なり、無仏性なり。風火の散未散を論ずることあらば、仏性の散未散なるべし。たとひ散のときも仏性有なるべし、仏性無なるべし。たとひ未散のときも有仏性なるべし、無仏性なるべし。しかあるを、仏性は動不動によりて在不在し、識不識によりて神不神なり、知不知によりて性不性なるべきと邪執げとくせるは、外道なるべし。

無始劫むしこうらい來は、癡人ちじんおほく識神を認じて仏性とせり、本来人とせる、笑殺人しょうしやじんなり。さらに仏性を道取するに、たていたすい挖泥滯水なるべきにあらざれども、しようへきがやく牆壁瓦礫なり。向上に道取するとき、作麼生そもさんならんかこれ仏性。還委わんい悉麼しちま。
三頭八臂さんちようはつび。

*

正法眼蔵仏性第三

同四年癸卯正月十九日書写之 懷辨

爾時仁治二年辛丑十月十四日

在雍州觀音導利興聖宝林寺示衆

再治本之奥書也

正嘉二年戊午四月二十五日

以再治御本交合了

[15-2-B] 「風火未散」と言っているのは、仏性を

現させているのにちがいありません（出現せしむるなるべし）。[出現しているのは]仏性であるとしましようか。風火であるとしましようか。「仏性と風火が俱に出現している」（俱出す）と言ってはいけません、「一方が出現して他方が出現していない」（一出一不出）と言ってはいけません。「風火がつまり仏性である」と言ってもいけません。ですから、長沙は、「みみずには仏性がある」（蚯蚓に有仏性）とは言っていません、「みみずに仏性がない」（蚯蚓無仏性）とも言っていません。ただ、「妄想してはいけません」（莫妄想）と言ひ、「風火未散」と言っているだけです。仏性の生き方（活計）は、長沙の言葉から推しはからなければいけません（卜度すべし）。風火未散という言葉、しづかに力を尽くして考えてみなさい。未散というのは、どんな筋道があるのでしょうか。風火が集まっていたけれど、まだ散り散りになっていない（風火のあつまれりけるが、散ずべき期いまだしき）と言って、未散と言っているのでしょうか。そうではないはずです。「風火は未散である」（風火未散）とは、「ほとけが法を説く」こと（仏説法）です、「未散が風火である」（未散風火）とは、「法がほとけを説く」こと（法説仏）です。たとえば、「[維摩経]に言う」「一音が法を説く」のは、「時節の到来」です。「説法が一音である」のは、「到来の時節」です。法は一音です、一音が法だからです。

また、仏性は生きてるときだけあって、死んでいるときにはないはずだ（仏性は生のときのみにおいて、死のときはなかるべし）と思うのは、そもそも仏法をしつかり聞かず理解が浅いからです。生きてるときも有で仏性（有仏性）ですし、無で仏性（無仏性）なのです。死んでいるときも有で仏性ですし、無で仏性なのです。風火が散っているか散っていないか（風火の散未散）を論じることがあるとすれば、仏性が散っているか散っていないか（仏性の散未散）でなければなりません。たとえ散っているときでも仏性であり有（仏性有）であるはず、仏性であり無（仏性無）であるはずです。たとえ散っていないときも有であり仏性（有仏性）であるはず、無であり仏性（無仏性）であるはずです。それなのに、動いているか動いていないか（動不動）によって仏性があったりなかったり（在不在）、意識しているか意識していないか（識不識）によって精神（神不神）であったりなかったり、知覚しているか知覚していないか（知不知）によって仏性であったりなかったり（性不性）するのだと誤って思い込んでいるのは、仏道ではありません。

始めのない遙かな過去から、愚かな人は多く意識や

精神（識神）をもって仏性とし、本来の人としてきましたが、大笑いです。このうえ仏性について泥まみれ水まみれ（抱泥滞水）になって言う必要もありませんが、「牆壁瓦礫」がそれです。さらに言おうとすれば、どうすればいいのでしょうか、仏性とは（作麼生ならんかこれ仏性）。よくお分かりですか（還委悉麼）。

頭三つで腕八本の阿修羅さん（三頭八臂）。

*

正法眼蔵第三 仏性

その時、仁治二年（1241）辛丑十月十四日、雍州観音導利興聖宝林寺において修行者たちに示した。

仁治同四年（1243）癸卯正月十九日、書写した。

懷辨

正嘉二年（1258）戊午四月二十五日

再考本によって「懷辨本との」校合を了えた。

再考本の奥書である。

[15-2-C]「風火未散」を、「みみずの身体は風火が集まってできているのだが、斬られてもまだ動いているのは、その風火がまだ散り散りにならず、対象を意識する働きが残っているからである」と読むことが却けられているのだろう。

「風火未散」（風火が未散である）とは、「仏性が出現している」ことだ、しかし、「仏性」を、「風火」と対比される対象的な「もの」と考え、「仏性」と「風火」、そのいずれが出現しているのかと問うてはならない。だから、長沙は、「みみずには仏性がある」（蚯蚓に有仏性）とか「無い」とか言わないのだ、と言うのだろうか。

長沙が、「蚯蚓に有仏性」と言わないのは、それが「みみずには仏性がある」と読まれ、「みみず」（仏道修行するもの）が所有すべき「仏性」（仏である証し）が、「みみず」（仏道修行するもの）の外部に存在する対象的な「もの」であるかのように理解されないためであろう。

「風火」という「もの」が有り、それが「散っている」とか「散っていない」と言っているのではない（働く主体をその働きと別の「もの」として区別することが問題にならない）とすれば、「風火未散」（風火は未散である、風火していることは未散していることである）と言っても、「未散風火」（未散が風火である、未散していることが風火していることである）と言っても違いはないわけである。

「風火未散」が、「仏であること（仏である証し）は法を説いている（仏道修行している）ことである」（ほとけ法を説く）に対応し、「未散風火」が、「法に説かれている（仏道修行している）ことが仏であること（仏である証し）である」（法ほとけを説く）に対応するのだろう。

春日佑芳『正法眼蔵を読む』では、この「生」は「仏道修行に生きる」ことを、「死」は「仏である証しに死ぬ」ことを意味していた。「生」(仏道修行)が、「仏性散」(仏性が対象的に意識されないこと)に、「死」(仏である証し)が、「仏性未散」(仏向上の修行として働いていること)に対応するのだろうか。

「風火の散未散」を論じると、ともすれば、ふつうの意味での生きているか死んでいるか、意識しているかしていないか、「もの」として有るのか無いのか、動いているのかいないかが問題だと考えられがちである。

「仏性」は、「もの」であると考えられるかぎり、意識する主体、知覚する主体と同一視され、「それこそが、人を生かし、動かし、本来のあり方をさせているのだ」とされ、「意識しないとき、知覚しないとき、動かないとき、死んでいるときには、仏性はないはずだ、その人は本来のあり方をしていないはずだ」と考えられると言うのだろう。

注・参考文献

1) テキストは、道元『正法眼蔵』第一巻、水野弥穂子

校注、岩波文庫、1990。(「ふりがな」は新仮名遣いにあらため、また、煩瑣にならないように努めた。)

2) 現代文は、①道元禅師全集第一巻、『正法眼蔵』1、水野弥穂子訳注、春秋社、2002、②道元『正法眼蔵』第2巻、増谷文雄訳注、講談社学術文庫、2004、③『正法眼蔵を読む』1、春日佑芳訳注、ペリカン社、1999、④『正法眼蔵』2、玉城康四郎訳注、大蔵出版、1994を参照した。①②を参照して原案を作り、③によって再考した。③は論理的な理解において徹底している。③によれば、「一切衆生、悉有仏性」とは、「一切衆生(修するもの)の見る悉有(眼前の世界)は、仏性(仏心・証の世界)である。」と言っていることになる。だが、「証」を、「修するもの」が「見る世界」とすることには、依然、対象化的二分法が感じられる。なお、特定の言葉を、「修」(仏道修行する行為)または「証」(仏である証し)を意味するものとして読み分ける理解については、そのつど当該のテキストで確認できる範囲にとどめた。

3) 仏教用語は、中村元『広説佛教語大辞典』、東京書房、2002を参照した。

(2009. 8. 10受理)