

道元『正法眼蔵、第三、仏性章』と

ユニバーサル・プロジェクトについて (一)

矢 谷 慈 國

(雲 谷 斎)

序

私はこれまで、私独自の生活世界論、多元的リアリティ論、ユニバーサル・プロジェクト論の観点から、「禪の独自性とその人間理解の深さの次元」について、常識的立場や西欧近代科学の立場と対比しつつ言及してきた。^(注一)日本における禪の展開を示している道元の代表作『正法眼蔵』については、『無情説法』『異類中行』とユニバーサル・プロジェクト^(注二)という論考^(注三)を書いた後で、同書第二五、「溪声山色」と第四十六「無情説法」の私の現代語訳^(注四)を発表した。さらに第三「仏性」の現代語訳を試みることによって、「道元禪」への私なりの理解を深化させてきた。

本論においては、「仏性」章を中心に道元の言説の現代的意味を考察することを目指している。論述の順序は

以下の通りである。

第一章では、「仏性」章に含まれている十四の段落をそれぞれの仏典や語録からとられたテキストと、それらに対する道元のコメントとして要約し、それぞれの段落と第二章で展開する私の道元禪の理論的整理との関連付けが明確となる位置づけをキータームを列挙する形で行う。(本稿、一)

第二章においては、道元禪及び大乘仏教の存在論、認識論、言語論、時間論について、仏性章の話題と関連づけつつ説明する。

第三章においては、私のユニバーサル・プロジェクトの諸類型の中に、道元の「仏性」章がどのような位置を占めるものであるかを提示する。

第四章においては、鎌倉時代に成立した道元の禪とその実践が、二十一世紀の現代社会を根本的に考え直す上でいかなる意義をもつかについての私見を述べる。(次稿、二)

第一章 仏性章にとりあげられた十四のテキストと道元のコメント〔注、は筆者〕

テキスト(一)、釈迦牟尼仏が言われた「一切の衆生は悉く仏としての本質(仏性)を有しており、かくの如く来れる人(如来)は常にそこに住んでいて、変易することがない(一切衆生、悉有仏性、如来常住、無有変易)」四

道元のコメント(一)、すなわち悉有は仏性なり(すなわち悉有(ことごとく存在するもの)は仏性(仏の本質)なのである。

〔注、道元は「悉く仏性を有す」を「悉有は仏性なり」と動詞を名詞化して読み、テキストの意味を自在に展開していく。〕

正当恁麼時、衆生の内外すなわち仏性の悉有なり（悟りを開くまさにその時に当れば、衆生の内も外も仏の本質が悉く所有する）

いま仏性に悉有せられる有は……にあらず……のゆへに。〔注、いま仏性に悉く所有せられる存在は……にあらず……のゆへに〕と、道元は以下のように列挙する。〕

悉有（ことごとくある存在、仏性にことごとく所有せられる存在）は、妄縁起の有にあらず偏界不曾蔵のゆへに。（誤った原因や条件の寄せ集めの存在ではない、全世界はありありと現われていていまだかつてかくさずであるゆえに）。本有（衆生に本来そなわっている清浄な悟りの智慧）の有（存在）にあらず、亘古亘今（古にわたり、今にわたる）ものであるゆへに……条々の有（一つ一つの存在）の有にあらず、合取（全部合わせたもの）のゆへに。無始有（始めのない存在）の有にあらず、是什麼物恁麼来（何ものがそのようにしてやってきたのか）のゆへに。始起有（始めて起る存在）の有にあらず。吾常心是道（吾の平常心が道である）のゆへに。

〔注、悉有は、ことごとく、すべての（悉）存在（有）である限り、右のように……の有というような諸概念で切りとり限定しても、それぞれの下につけた理由（ゆへに）によって、限定できない全体なのでありその全体すべてが仏性であると道元は言うのである。〕

さらに、悉有を会取（会得する）することかくのごとくなれば、悉有それ透体脱落なり。

〔注、悉有はすべての実体化された制約から抜け出し、制約してくるすべての余計なものを落し尽すことになる。道元は、悉有＝仏性を最終的には透体脱落と言う。それを人間の有の立場から言えば、全身心の解脱、即ち、全身心がすべてのカルマの拘束から自由になること、になるであろう。〕

次に道元は、風火の動著する心意識（生命活動の結果生じているのにすぎない常識的な心意識〔業識〕）を覚知了（仏佗の知覚とその意識）と考えることを外道の誤った考えであると否定し、仏性は衆生心の覚知了ではないことを強調している。仏性かならず悉有なり（仏性はかならず一切が持つという形で存在する）、悉有は仏性なるがゆへに。

この節の最後に道元は仏性を種子（仏となる可能性）と見る考え方を批判し、「種子および花果ともに条々の赤心（一つ一つが絶対の真実）であると参究すべきである」とし、「根茎枝葉みな同生し同死し、同悉有なる仏性なるべし」と述べている。

〔注、種、茎、枝葉、花、実という植物の命の一つ一つの姿（色）が、この世界にその時々現象するあり方であり、因縁によって生じた現われであると共に、同時に仏性（性空）でもある（色即是空）のである。〕

この節のキータームは、仏性、衆生（心）、悉有（存在と所有）、同生同死、透体脱落、である。

テキスト（二）、「仏の言はく、「仏性の義を知らんと欲はば、まさに時節因縁を觀すべし、時節若し至れば仏性現前す（仏言、「欲知仏性義、當觀時節因縁。時節若至、仏性現前。」）」

道元のコメント（二）、道元は右のテキストに対して、「時節若至」ということばを、「仏性の現前する時節が今でない将来にあることをまつのだと思ってしまう。そのように考えて修業してゆく間に自然に仏性が現前する時節に出あう。時節がいたらなければ師匠に法を問う（参師問法）ても道を明らかにするために功夫（辨道功夫）しても仏性は現前しない。このように考えて、いたずらに時を過すのは間違っている。と述べている。

右の仏典にいうところの「仏性の義を知らんと欲わば（欲知仏性義）というのは、「まさに仏性の義を知るのだ（当知仏性義）」ということである。「まさに時節因縁を觀すべし（當觀時節因縁）」というのは、「まさにいまが時節因縁であると知る（當知時節因縁）」ということである。しるべし、時節因縁というのは、そういうことである。「時節若至」というのは、「すでに時節がいたっている、何の疑うことがあろうか」ということである。「若至」は「既至」といわんがごとし。およそ時節の現前せざる仏性あらざるなり。

この節のキータームは、「欲知」は「当知」、「若至」は「既至」である。それは欲することと実現すること、現在の自己と未来の自己は、仏性論の立場からすると「同時」のことであるという、独自の時間論を提示していることになる。これを「発菩提心是道（求道心を発することが道そのものである）」〔注、宮沢賢治は『農業芸術概論要綱』に「求道すでに道である」と述べている。〕ともいう。

テキスト（三）、「第十二馬鳴尊者は十三祖のために仏性海（海のごとく広大な仏性）について言われた。山海大地はこれによって建立された、人間のあらゆるすぐれた働きである三昧六通はこれによって発現するのである」

道元のコメント（三）、山河をみるは仏性をみるなり、仏性をみるは驢腮馬嘴（ロバのアゴや馬の口）をみるなり。

〔注、海のように広大な仏性（仏性海）は山河大地と同じものであり、人間が仏になるために必要なすべてのすぐれた働き（六神通）もすべて同じ仏性の現象形態なのである。〕

この節のキーターム、全自然、全人間現象は、同じ仏性（仏の本質）の現象形態である。仏性の偏在性。

テキスト(四)、四祖(大医道信)と五祖(黄梅大満)の問答、

四祖は問うて曰う、「汝の姓は何というのか(汝何姓)」。師(五祖)は答えて曰う「姓は即ち有ります、しかしこれは常の姓ではありません(性即有、不是常姓)」。祖が曰う、「是は何という姓なのだ(是何性)」。師が答えて曰う、「是は仏性です(是仏性)」。祖が曰う、「汝に仏性なし(汝においては無が仏性である)(汝無仏性)」。師が答えて曰う、「仏性は形のないもの(空)である故に無といえます(仏性空故、所依言無)」。

道元のコメント(四)、四祖いわく、「汝の姓は何というのだ(汝何姓)」という問は、「汝の生きている全体の真実とは何か」と五祖に説いてやっている(為説)のである。五祖の答えは「姓は有りますが、これは普通の姓ではありません(性即有、不是常姓)」である。そう言ったときの、有(生きていること、存在すること)そのものが、絶対の姓(性、本質)であるときの姓(有即姓)は世間普通にいる姓ではない(有即姓は常姓にあらず)。世間でいう普通の姓(常姓)は生きている、存在していることの真実そのもの(即有)ではない。(常姓は即有に不是なり)

〔注、道元は「姓即有、不是常姓」という漢文テキストを、文法規則を無視して、「有即姓は常姓にあらず」「常姓は即有に不是なり」の二通りに読み、「有即姓」「即有」という造語を作ることによって問答の意味を独自に展開している。〕

「四祖」が曰う、是れは何という姓なのだ(是何性)。「是何性」ということばは、疑問詞(何)でなければ言いあらわせないのが人間の真実(是)である(何は是なり)ということであり、生きている真実(是)を絶対の真実(何)としている(是を何しきたれり)のである。これ(仏性)は生きている真実であり絶対の真実である(これ姓なり)。絶対の真実(何)を成り立たせるのは、ここいまで生きている真実(是)があるからである(何

ならしむるは是のゆへなり)。ここいまで生きている眞実(是)を成り立たせるのは絶対の眞実のはたらき(何の能)である(是ならしむるは何の能なり)。仏性は生きている眞実(是)であり絶対の眞実(何)なのである(姓は是也、何也なり)。

「五祖は(私の姓は)これ仏性です(是仏性)という」。五祖がそういった意味は生きている眞実(是)は仏性であるということである。(是は)何(絶対の眞実)であるから仏なのである。この生きている眞実(是)は絶対の眞実であるという性質(何姓)のみによつて究めつくせない(究取しきたらんや)。生きている眞実がうまくいっていない(不是)のときも仏性である。そうであれば生きている眞実は(是も不是も共に)絶対の眞実(何)なのであり、仏であるといつても、(その仏性)を脱落し切つてゆき、透脱しきつていく(仏性という概念からも自由になつていく、脱却していく)とかならず具体的個別的な(この世の名前としての)姓となる。その具体的本質としての仏性は(五祖の場合では托生した娘の姓である)周氏である。そうであっても絶対的本質としての仏性は(肉体的な)父からうけるものでもないし、母方の氏族と同じものでもない、第三者(傍観)の立場というものが全くない(齊肩ならんや)絶対的本質なのである。

〔注、無生物も生物も、存在しているだけ生きているだけで本来百点満点なのだが、人間の観念的エゴの差別的分別とその実体化が、人間のみがもつ迷蒙(業・カルマ)を生みだすのである。〕

「四祖がいう」汝に仏性無し〓汝の体達する無が仏性である(汝無仏性)」と。ここである、汝が(誰でもなく)、正に汝だとしても、(汝はたれにあらず、汝に一任すれども)(水野弥穂子注、五一頁)無の体験が仏性である(無仏性)と開きのべて(開演)いるのである。以下のことをしるべきであり学ぶべきである。いまはどのような時節であるから無が仏性である(無仏性)というのか。仏の個人的悟りの体験(仏頂)において無が仏性であるというのか、仏の道をさらに衆生救済のために向上させること(仏向上)において無が仏性であるというのか。・・・

無の体験が仏性であることは、ひと時座禪すること（一時の三昧）であると修し習うこともある。仏性とは、仏性を成就したとき（成仏）無の体験が仏性であるのかと問うてみる（問取）べきであり、言ってみる（道取）べきである。

〔注、発心と成仏は同じ現象の二つの極の姿にすぎない。〕

そうであつてみれば無が仏性である（無仏性）ということば（道^{だう}）は、はるかに四祖の室内より教えられているものである（きこゆるものなり）。その教えは五祖黄梅が見聞したものであり、趙州（の「狗子仏性の無」）に伝わり、大滙（滙山靈佑）（の「一切衆生無仏性」）が挙揚しているものである。・・・無が仏性である（無仏性）という教えはとまどわせる（たどりぬべし）に違いないが、いかなる姓か（何姓^{かせい}）という時の何^か（絶対の真実）という標準があり、師（四祖）から（汝においては無の体験が仏性であるといわれる）汝としての具体的な自己である時節があり、（是仏性とさし示す五祖の）是（仏性）という機に応じた働き（投機）があり、（周家の娘の腹より生まれたという）周という仏性との同生があり、仏性に直通する（直趣）ものなのである。

五祖はいう「仏性は空（形の無いもの）であるゆえに、もつて無といえます（仏性空故、所以言無）」と。

・・・仏性が形ある実体ではない（空）ということを言い止めるにあたつて、同じ重量の異なる単位名である半斤ともいわず八両とも言わず（概念のレベルの異なる）無と言いつめるのである。仏性は空であるゆえに空である。無であるゆえに無である（というような同語反復に陥ることなく）仏性は形ある実体ではない（空）ゆえに、（無差別、無分別、無欲、無我のあり方、有無の相対的区別を超えた絶対的創造的な）無であるというのである。・・・そうであればすなわち、仏性は無である（仏性無）と仏性は空である（仏性空）と悉くは仏性である（仏性有）とについて、四祖と五祖が問い止め言い止め（問取道取）たところである。

この節のキータームは、無の体験が仏性である（無仏性）と、仏性は形ある実体ではない（仏性空）と一切衆生は仏性を有している（仏性有）即ち「無即空即有」ということである。

テキスト（五）、中国（震旦）第六祖曹谿大鑑禪師（慧能）が昔（そのかみ）黄梅山にでかけた（参ぜし）はじめに五祖（大医）が問う。「お前はどこからやってきたのだ」。六祖がいう「嶺南人です」。五祖がいう「ここへやってきて何を求めるのだ」。六祖がいう「仏となること（作仏）を求めます」。五祖がいう「嶺南人は仏性が無い」無が仏性である。どうして仏になれようか（嶺南人無仏性、いかにして作仏せん）と。六祖はいう「人に南北の差はあっても、仏性には南北がありません（人有南北なりとも、仏性無南北なり）」と。

道元のコメント（五）、この「嶺南人無仏性」と五祖がいうことは、嶺南人には仏性が無いということではないし、嶺南人には仏性が有するということではない。「嶺南人は無が仏性である（嶺南人、無仏性）」ということである。「どうして仏となれようか」というのは、どのように仏となることを期待する（期するのか）ということである。…仏性の道理は人間が仏（目覚めたる者）と成ること（成仏）より先に成就（具足）しているのではない。仏と成つてのちに成就するのである。仏の本質（仏性）はかならず仏になろうとする修行（成仏）あるところに同時にある（同参）のである。…衆生有仏性は即ち衆生無仏性であると言い切る（道取）この道理である。…このゆえに五祖（黄梅）は六祖慧能に向つて言う（向他道）のに、「嶺南人無仏性」とのべ教えてやった（為道）のである。正師について法を聞くこと（見仏聞法）の最初に得がたく聞きたい（難得難聞）ことは「衆生には仏性が無い」衆生は無が仏性である（衆生無仏性）ということである」。あるいは正師について学びあるいは経典について学ぶ（惑従知識惑従経巻）ときによるこぶべきは、衆生は無（の体験）が仏性である（衆生無仏性）

ということである。・・・六祖が専ら仏となること（作仏）を求めたのに対して、五祖はよく六祖に仏となることを得させたのであるが、その時に他の言い方（道取）をせず、その他の巧みな手だて（善功）をせず、ただ「嶺南人無仏性」というのである。無が仏性である（無仏性）と言ったこと、聞いたこと（道取聞取）、これこそが仏となること（作仏）へのまっすぐな道（直道）なのである。そうであれば、無そのもの、仏そのものであるまさにその時（無仏性の正当恁歴時）こそ、仏となる（作仏）ことなのである。・・・四祖五祖の間答の中で言い止められた、無こそが仏性であるという言い方（四祖の「汝無仏性」五祖の「嶺南人無仏性」という言い方）は、それを聞いた五祖と六祖が、四祖と五祖の表面上、仏性無しとさまたげる言い方によって、より真実をはっきり提示するやり方（導礙の力量ある一隅）であつた。そのことをうけて、迦葉仏も釈迦牟尼仏などの諸仏も、弟子を悟らせ（作仏）法を伝える（転法）ことにおいて「悉有仏性」（一切衆生は仏性を有する。一切の存在するもの（悉有）は仏性である）と説明する（道取）力量があるのである。一切の存在するもの（悉有）は仏性である（と説明する（道取）力量があるのである。一切の存在するもの（悉有）はどうして、無きこと無しといわれる無（無無の無、すなわち無が仏性であるの無）のあとを嗣ぐ（嗣法）ことがないなどということがあるか。・・・そうであれば仏法でいろいろな無（諸無）は、有無の無ではなく無が仏性である（無仏性）の無に学ぶべきである。六祖がいう「人に南北あれど仏性に南北なし」のことは・・・を自在に検討してみるべきである。おろかなやからは、このことばを人間は形質をもつていて（延長をもつ）、それが変壊したりさまたげたりする（質礙）が、仏性は（延長をもたない精神的なものであるから）空間の中に実体がなく融通無礙（虚融）であつて南北を論ずるに及ばないのだと、六祖が言ったのだらうと、概念上のこととして推しはかる（推度）のは、見さかいのない（無分）愚かでくらしい（愚蒙）ことである。この誤った解釈（邪解）をなげすて（抛却）して、直ちに自らの体験として勤め学ぶ（直須勤学）すべきである。

この節のキーワードは、「衆生有仏性は即ち衆生無仏性である」。迦葉や釈迦の「悉有仏性」は四祖、五祖、六祖のやりとりの中で提示された「無きこと無しといわれる無(無^む無^むの無^む)」(すなわち無の体験が仏性であるの無)のあとを嗣ぐ(嗣法)ものである。時間的にはインドの釈迦、迦葉の「悉有仏性」の教説の方が先であるのに、道元は、はるか後代の中国の四祖、五祖の「衆生無仏性」を同じことの別のいい方ではあるが、後の方(無の挙揚)がないと、有仏性の主張は充分でないことを述べている。それは、シャカの教えが、中国に伝わり「禅」として展開してきた新たな主張といえるものである。

テキスト(六)、六祖(慧能)、門人行昌に示して云く、「常のないもの、変化して実態として存在しない現象(無常)が仏性であり、実体として存在するもの(有常)は即ち善悪や一切の諸存在を実体のあるものと考える分別心が作り出すものである(無常は即ち仏性なり、有常は即ち善悪一切諸法分別心なり)」。

道元のコメント(六)、・・・そうであつてみれば六祖の説く無常が、みずから無常を説き(説者^{せつちや})、行じ(行者^{ぎやう})、証明する(証者^{しやうぢや})ということとはみな無常であるはずである。・・・(この仏性章第一のテキストにいう「如来常住」という場合の)常聖はこれ無常であり、(一切衆生悉有仏性という場合の)常凡(衆生)はこれ無常(永遠不変の実体ではない)である。それがもし(無常凡聖でなく)(有^{むじょう}常凡聖^{じやうぼんしやう}(凡人や聖人が実体として存在する)なのであれば、仏性であることができない。そのように実体として変化しない聖人(仏)や凡人(衆生)があると考えerことは度量の少ない愚かな見解であり、推しはかり(測度^{そくたく})の片よった見方(管見^{くわんけん})であるはずである。・・・このゆえに六祖は「無常は仏性なり(無常者仏性)」と言ったのである。・・・

そうであるから草木叢林が常に変化していること(無常なる)はすなわち仏性である。人や物や体や心(人物

身心)が常に変化していること(無常なる)はこれ仏性である。国土山河が常に変化していること(無常なる)は、これ仏性であることによつてそうなのである。無上等正覚即ち悟りの真実(阿耨多羅三藐三菩提)は仏性であるゆえに無常である。

この節のキータム、道元の存在論は、有常(変化しない実体)を認めない。すべての世界に存在するものは、変化し続ける一時的な現われ(現象≡無常)であると言い切る。その一貫した観点からは、聖人(仏)も凡人(衆生)も、草木叢林も人物心身も国土山河も仏性も、無常≡現象であり、実体ではない。変化しない実体があると思ひ込むのは、人間が自ら作り出した言葉のマジックに引つかかつて、そう思ひ込む「善悪一切諸法分別心(有常心)」によるのである。

テキスト(七)、第十四祖龍樹尊者は梵語(サンスクリット)では那伽闍刺樹那(ナガルジューナ)という。唐においては龍樹または龍勝という。また龍猛という。西インドの人である。南インドへ行った。その国の人は多く、世間的な幸福(福業)を信じていた。尊者はその人たちのために、自己に備わる生きている真実の法(妙法)を説いた。聞く者は互いに言いあつた。「人間として世間的な幸福があることが第一に重要である。いたずらに仏性を言っているが、誰かそれを見たものがあろうか」。尊者は言う、「汝が仏性を見ようと欲するならば、先ずすべからず、我という実体があると思ひ、我が所有するものがあると思つて高ぶる心(我慢)を除くべきである(汝欲見仏性、先須除我慢)」。その人たちに言う。「仏性は大に非ず、小に非ず、広に非ず、福無く、報無く、不死不生なり」。彼らは(龍樹の説く)理が優れていることを聞いて悉く初めの心を変換させた(廻らす)。尊者は坐上に、自在身(坐禪の姿)を現すことが、満月の真円(満月輪)のようであつた。すべての会衆はただそ

の法の声（法音）のみを聞いて、尊者の姿（師相）を見ることがなかった。その会衆の中に、長者の子で迦那提婆かんだというものが有って、会衆に言う、「比の相が何であるか知っているか」。会衆は言う「いまわれらが未だ目で見ることがなく、耳で聞いたことがなく、心に識ることがなく、身に経験したことが無い」と。提婆は言う、「これはこれ、尊者が仏性の相（すがた）を現じて、我等に示しておられるのだ。何故そうと知れるかという、けだし坐禅の姿（無相三昧）は形が満月のようであることに以つてのゆえである。仏性の意味は中に執すべき何もなく、虚空と同じくカラリとして明らかである（仏性之義、廓然虚明）からだ」と。（提婆が）言い終わると、（尊者の）輪相は消えてまた元の（坐禅の）相に戻って（本坐に居して）偈を説いて言う。「身に円月相を現じ、以て諸仏の体を表す（身現円月相、以表諸仏体）、説法にはことばで語るといふその形がないし、用辯（説法）は声や形で表現できるものではない（説法無其行、用辯非声色）」と。

道元のコメント（七）、知るべきは真実の説法（真箇の用辯）はことばの声や形（声色）としてのみ現われるものではない。「注、真実の説法は、（物質や植物の説法（無情説法）や溪川の声や山のかたち（溪声山色）としても現われている。『正法眼蔵、第四六、第二五』・・・

汝が仏性を見ようと欲するならば、先ずすべからく、（我という実体があり、我が所有するものがあると思つて高ぶる心）我慢を除くべきである。

〔注、仏性ということばや我ということばがあれば、それに対応するものが実体（Substanz）としてあると考え、それが大小、広狭、幸不幸、報不報、生死、などの変化しない固有の特性をもつという考え方、言葉の使い方を実体概念、実体論的思考という。それは言葉のマジックにとらわれている言葉の実体化、差別、分別の固定化を引き起す考え方である。本来仏性も衆生も我も動植物も物質も、ことがらそのものとしては、

一体連続の相互に転換し変化し得る現象の、ある時空でのあらわれであって、人間だけが、それを分節、同定、命名して自らの観点から名前をつけたものを「実体としてあるもの」として考えているのに過ぎないのである。人間がことばで区別している宇宙も物質も動植物も、そんな区別や差別や実体化をしているわけではない、一体同根、一体連続、悉有仏性の現象の「あらわれ」なのである。そのような考え方、感じ方、体験の仕方を筆者は「ユニバーサル・プロジェクト」の大乗仏教的な形態として位置づけているのである。「我慢」を上のように筆者は訳したのであるが、その観点からすると、「延長をもたない思考する実体としての「主観・精神」と「延長をもつ実体としての「客観・物質・身体」と区別した、デカルトのエゴギトもまた、仏がテキストで述べた、除くべき我慢であることになる。」

こう説法された宗旨を見過さず、自己の問題として納得（辯肯^{はんけん}）すべきである。（仏性を）見るということがないのである。その見るとは、（実体として存在するものではない我やその高ぶりをはつきり見つけてこれを除くこと（除我慢^{じよがまん}）が仏性を見ることがである。我慢という場合の「我」も一つだけでなくいろいろあり、「慢」（おごり高ぶること）も多様な形がある。それを除く方法もさまざまながい（万差^{ばんしや}）があるだろう。そうであつても、これらすべての我慢を除くことが仏性を見ることがである。（エゴを減した裸眼には何でもありのままに映る）・眼見目観^{がんけんもく}ということになるべきである。・・・

しばらく尊者のいわれた偈を聞き取ってみよう、それは「身は円月相を現じ、以つて諸々の仏体を表す（身現円月相、以表諸仏体）」ということばである。すでに「諸々の仏体（諸仏体）」を「以つて表してきた（以表）」ところの「身現」であるがゆえに「何不足ない満月のような真実の姿（円月相）」なのである。

〔注、ここでも道元は漢文のルールでは読めない独自の自由な読み方をするることによって、意味の展開を行つ

ている。水野弥穂子氏は「この造語法は一つの句をなすための諸品詞いずれも他と融合し、また他を現成させるものだ」という道元の存在観を提示するための一手段と言えよう」と注している。『日本思想体系 道元上』岩波書店、一九七〇年、57頁・・・

「また座上に於いて自在身を現す（復於座上自在身）」のまさにその時（正当恁麼時）は「一切の集まった大衆が唯だ法音を聞く（一切衆会、唯聞法音）」であり、「師のすがたを見る必要がない（不観師相）」のである・・・迦那提婆尊者は、龍樹尊者の身現（仏身を現前させること）をさして、集まっている人々に告げていう「此れは是、尊者が仏性の相を現じて我等に示すのである。何を以てそうであることを知るかという、無相三昧は形が満月のようなものであることである。仏性の意味はカラツとして中に執すべき何ももなく、虚空と同じく明らかである（廓然虚明）からである」と。いま天上界、人間界、及びあらゆる考えうる世界（大千法界）に流布している仏性を見聞する前と後の人間（皮袋）すべての中で、「身をもつて現されたその形（身現相）は仏性そのものである」と言い止めた者があろうか。この大千界の中でただ一人提婆尊者のみが、そう言ったのである。

〔注、道元は提婆が、覚者のふるまいのそのちよつとの間（造次）に現われる「身現」は衆生が感覺的にとらえうる現象であるが、その「身現は仏性なり」と言い切ったことを高く評価している〕

・・・趙州が不壊の仏性とは何かと問われて、「四大五蘊（地水火風と色受相行識）だ」と答えたり、そう会得したような仏祖としての力量（仏量祖量）も仏の本質（仏性）を身現するちよつとの間のあらわれ（造次）なのである。すでに（四大五蘊を）諸仏体だと（趙州は）言ったが、この世界に存在するすべての主体と客体（蘊処界）はそのようであるのである。一切の功德は身現という事実上の功德すなわち仏性の功德なのである。仏の功德はこの仏の本質を体で現わす（身現）ということが、究め尽し（究尽）、残りなくつみこんで（囊括）いるのである。一切の無量無辺の功德の往き来は、この身現の一つ一つのちよつと間（造次）のあらわれなのである。

「注、「身現相は仏性なり」と提婆が言い切ったことの評価と共に、道元は身現の造次（ちよつと間の）現われを見過ごさぬことを重要なこととして強調している。」・・・

「注、この後に道元が入宋してこの龍樹の「身現円月相」を「法座に鏡に似た、餅のような一輪相を図した」絵を阿育王山広利禪寺の西廊壁間で見て、それを批判した経緯が述べられているが、その記事はここでは取り上げないでおく。」

この節のキーターム。「汝欲見仏性、先須除我慢」筆者は「我慢」を「我という実体がある」と思い、我が所有するものがあると思つて高ぶる心」と訳した。それは宮沢賢治が、「私といふ現象は」と自己定義したあり方（関係存在、現象としての、非実体論的考え方）の対極にある「実体論的我のおごり高ぶり」を意味している。「身現相は仏性なり」仏陀の体達した究極の目覚めに立つ者（歴代の祖師たち）のちよつと間（造次）の身体的ふるまいやことばの中に仏性を見てとること。

テキスト（八）、杭州塩官^{せいあん}県^{けん}齊安^{せいあん}国師は馬祖（道一）の下で修業した禪者（馬祖下の尊宿）である。ある時修業者たちに示して言う「一切衆生有^う仏性」と。

道元のコメント（八）・・・いま、仏道にいう一切衆生は心を持つ者（有心者）はみな衆生である（心^{しん}是^ぜ衆生^{しゆじやう}）がゆえに。心を持たない者（無心者）もおなじく衆生であるはずである。衆生は是れ心（心のつくり出すもの）であるがゆえに。そうであれば心が作りだすものはみなこれ衆生である。衆生はみな仏性を持つている。（有^う仏^{ぶつ}性^{しやう}〓有^う存在^{そんざい}）が仏性である）・・・国師は「一切衆生は即ち仏性である（一切衆生即仏性）」とはいわないで、「一

切衆生は有（存在）であり仏性である（一切衆生有性）といわれたのだと参学すべきである。ここでは仏性の有はすべてを有つすべての存在であるから有も脱落することになる（有仏性の有まさに脱落すべし。・・・そうであつてみれば一切の仏性は衆生を有している（一切仏性有衆生）衆生がその存在（有）であるということになる。これはまさに、その道理は衆生を説き透かしてしまう（説透）だけではなく仏性（という概念）をも説き透かしてしまうのである。

「注、道元は「脱落」、「説透」「透体脱落」などの表現で、心と体、自己と他者、仏性と衆生心、人間と自然、等の概念として対極に位置づけられる区別に対して、最終的にはその区分が「脱落」「説透」されてしまい、無差別、無分別、無我、無欲、の一体連続の体験となること（筆者のいうユニバーサル・プロジェクションの体験）を、いくつもの章でくりかえし述べている。」

この節のキーターム、「一切衆生有仏性」「脱落」「説透」

テキストの第九、大瀧山大円禪師（瀧山靈祐）はある時衆に示している、「すべての衆生は無が仏性である」（一切衆生無仏性）と。

道元のコメント(九)、・・・釈尊が説き言われた(説道)のは「一切衆生悉有仏性」であり、大瀧のいったのは「一切衆生無仏性」である。有と無のことばのすじ道(言理)は、はるかにことなっているし、言ったことの当たっているか否か(当否)を疑ってみることもできる。そうであつても「一切衆生無仏性」のみが、仏道としてすぐれている(長なり)。塩官が言う有仏性のことばは、たとい釈尊(古仏)とともに一本の手を出すのに似ていると

しても、なおこれは一本の杖を二人でかついでいることになる。いま大瀧はそうではない。(彼の無仏性ということばは) 一本の柱杖が(釈尊と塩官の) 二人を呑んでいる」というべきである。

〔注、一切衆生悉有仏性と一切衆生無仏性という言明は、仏性を有す(もっている)と仏性が無い。と読めば、相互に両立できない(矛盾した)言明である。一切衆生は無(無差別、無分別、無欲、無我の体験)が仏性である。と読めば、「有無の概念としての対立」を固定し実体化する実体論的思考及び言語使用から自由になる。(説透する)〕

この節のキーターム、「一切衆生無仏性(一切衆生は無(の体験)が仏性である。有(ある、存在する)と無(ない、存在しない) 仏性と衆生などの実体論的思考と言語使用から自由になること。

〔注、筆者の観点からいうと有も無も同じ現象の二つの極につけた名前にすぎないという現象論的思考、その時々で何とどう関わっているかによって我のあり方は変化するゆえ我という不変の実体はないと考える関係論的思考、言語使用に禅は立っていることになる。〕

テキスト第十、百丈山大智禪師(百丈懷海)は衆に示して言う。「仏は是れ最も高い乗りもの(最上乘)であり、最も上にある智(上々智)である。是れは仏道を生きることがこの人を立てている(仏道立比人)、礙の無い知慧(無礙慧)である。仏は仏としての存在(有)であり仏性である(仏有仏性)。仏は万人を導く師(導師)である。仏は何ものにもさまたげられない自由を使いこなしている。(使得無所礙風、さまたげられることのない知慧である。これによって、能く人生のあらゆる因縁とその結果(因果)を使いこなす。世間的なしめあわせも真実の知慧も自由に使いこなす(福智自由)。仏は人生を乗せる車となって因果を自由にのせて運ぶ(運載)。生きるこ

とに對して(処)は生に礙げられず、自らの進退(五陰)に對しても、世界に開かれている。身体に礙げられず、去るも止まるも自由(去住自由)であつて、出るも入るもむつかしいことがない(出入無難)。若し(我々衆生が)このようであれば比較して勝劣を論ずる必要もない(階梯勝劣を論ぜず)、あるいは(衆生の一つであるアリ(蟻子)の身であつても、ただよくそのようであれば(愆麼)、尽くこれ淨妙国土であり、頭でもつて思いおよぶことができない(不可思議)ことである。

道元のコメント(十)、これはすなわち百丈の言ったところ(道処)である。そこでいわれた人間の身体と精神の働き(五蘊)は趙州が如何なるかこれ不懷の性(仏性)という問に對して「四大五蘊」と答えた、その不懷身である。そのちよつと間のふるまい(造次)は世界に對して門が開かれる(開門)のであり五蘊のさまたげを被らない(不被五陰礙)。それは生と使いこなす(使得)ことにおいて生にとどめられることなく、死を使いこなすことにおいて死にさまたげられない。それゆえいたずらに生を愛することがあつてはならないし、みだりに死を恐れることがあつてはならない。(この五蘊身は)すでに仏性の所在である。生と死に心を動かし厭い遠ざかろうとする(動著、厭却)のは外道のすることである。この五蘊身のいまここにあること(現前)をさまざまな因縁によつて成立っているもの(衆縁)と認めることは、何ものにもさまたげられない自由を使いこなすこと(使得無礙風)である。これこそ最も高い乗りものである、是の仏(是仏)である。これは仏の所在(即ち四大五蘊のあるところ)がすなわち淨明国土である。

この節のキーターム、世界を構成する地水火風(四大)と人間の心身の働きである色受想行識(五蘊)が仏性(不懷の性、不懷身、破れ潰えることのない仏の本質である。そのように徹底できれば、世界に對して開かれ(門開)、

自らの心身のさまたげを被らず、何ものにもさまたげられない自由を使いこなす（使得無礙風）あり方を達成できる。

「注、どんな不運や困難に出あっても、うれしい、楽しい、ありがたいと受けとめて、自由にそれらに取り組むことができる。」

テキスト(十一)、黄檗は南泉の茶堂内に坐していた。南泉が黄檗に問う「禪定と知慧を等しく学べば、仏性を明らかに見る。この理は如何であろうか（定慧等学明見仏性、比理如何）」。黄檗は言う、「二十四時間一物にもよりかからないならば始めてそれを獲得できるだろう（十二時中不依倚一物始得）」。南泉は言う、「それがすなわち長老（あなた）の見解であるというのではあるまいな（莫便是長老見处麼）」。黄檗は言う、「どういたしまして（不敢）」。南泉はいう「生きるために不可欠の水の代金はしばらくおく、修業のためあちこち行脚するのに必要な草鞋の代金はなに人をして返却させようというのか。（漿水錢且致、草鞋錢教什麼人還）」。黄檗はすなわち（すぐに）問答をやめた（黄檗便休）」。

「注、この後に続く、瀉山と仰山のやりとりは、はぶく」

道元のコメント(十一)、南泉の問いかけた「定慧等学」の本来の意味（宗旨）は禪定の修業（定学）が知慧の修行（慧学）をさまたげるものではないから、二つを等しく学ぶこと（等学）をすれば、仏性を明らかに見ることが出来る（明見仏性）ということではない。自己の正体が仏性であることが明らかであると見て取る（明見仏性）そのところにおいてこそ定慧等学の修行が成り立つのである。そのところを（南泉は黄檗に）「比の道理は如何なるものであるか（比理如何）」と言い止め、問いかけた（道取）のである。そのことはたとえば「自

己の正体が仏性であることが明らかであるということを見てとる（明見仏性）のはだれが為すべきところのこと（処作）であるのか」と言い止め、問いかけても同じことであるはずだ。また「自己の正体が仏性と等しいことを学ぶ（仏性等学）ことが明らかに仏性を見ることである（明見仏性）。此の道理が如何なるものであるか（道理如何）と言い止め、問いかけても、同じことを言い得ていることになる。

黄檗が言った「十二時中不依倚一物」ということの本来の意味は、自己というものが一日二十四時間の間（十二時中）という時間の中で、ある空間の中に存在している（所在）としても、何者にもよりかからない真実そのものである（不依倚）であるということである。自己というものがどの一つのものにもよりかからない真実であること（不依倚一物）が、二十四時間ずっとである（これ十二時中）がゆえに、「仏の本質が自己の本質であることを明らかに見てとる（仏性明見）」ことになるのである。・・・そのようなことの起るのはいずれにしても時間の中（十二時中）であり、それは何ものにもよりかからない真実（不依倚）であるはずである。

「莫便是長老見処麼」（と南泉が問うたこと）は、「そんなことでお前さん（黄檗）の見解を述べ得たと言うのではあるまいな」ともう一歩つつこんで問い進めているようなものである。・・・（黄檗という）長老の見解は（他の問答の中で）露ほどもかくれるところなくひろびろとあらわれている（露回々）のであるいから。（この回答の中では）黄檗は「どういたしまして（不敢）^{ふかん}」というしかないのである。

このことば（言）は、宋の国で自分にある能力を問われた時には、その能力が自分にある能力であるというようにな時にも謙遜して「どういたしまして（不敢）」という場合の「どういたしまして」である・・・そうではありませんと否定的に答える不敏ではない。・・・南泉はいう「漿水錢且致、草鞋錢教什麼人還」。これは、飲み水のあたいはしばらくおく、草鞋^{わらじ}のあたいはたれをしてかかえさしめん」ということである。・・・飲み水の代金はという理由で問題にしない（不管）のか・・・草鞋錢はなぜ問題にする（管得）のか。その意味は修業の

ためにどれだけのわらじをふみ破(踏破) ってきたのかということである。(この南泉の問に対して自分(道元)なら) いまいうことができる「もしわらじ銭を返してもらえないのならば、わらじなんぞはくものか(若不還銭、未著草鞋) わらじ銭が還ってこないのなら、修業のところに悟りがあるのでなければ本当の修業でない。修証一如なればこそ修業をするのだ。」と言うべきである。また次のように言うこともできる。「本物の修業ならば、ほんの二、三足で充分だ(兩三鞞)」と。

黄檗はすわち問答をやめた(黄檗便休)。これは端的に問答をそこでやめたのである。南泉に否定された(不肯)からやめたのでも、南泉を否定する(不肯)からやめたのでもない。本物の悟りを開いた修業者(本色納子)のやりとりはそんなことではない。問答をやめる裏に言外の意味があり(休裏有道) 笑いの裏に鋭鋒をかくしている(笑裏有刀) ようなものである。黄檗が問答をやめたというこのできごとは、(南泉が問題にした) 仏性を明らかに見る(仏性明見) ということがらに対して朝食も昼食も腹一杯で何不足もない(粥足飯足) という対応なのである。

この節のキーターム、定慧の修業の結果、明見仏性(明らかに仏性を見えるという(悟り) が成熟するのではない。自己の正体が仏性であるところにおいてこそ定慧等学の修業が成り立つ。

〔注、原因(修業)と結果(悟り)の逆転。〕「若至は既至」と同様の考え方をここでも道元は提示している。十二時中不依倚一物(自己というものが二十四時間どの一つの他のものにも依りかからない真実であるところにおいてこそ、仏の本質が自己の本質であることを明らかに見てとる(仏性明見) ことになる。本色納子(本物の悟りを開いた修業者)のやりとりは、休裏有道(問答をやめる裏に言外の意味があり)、笑裏有刀(笑いの裏に鋭鋒をかくしている)であること。

テキスト(十二)、趙州真際大師にある僧が問う。「狗子(犬)にまた仏性ありやいなや(狗子還有仏性也無)。

道元のコメント(十二)、この問の意味する所(意趣)をまずはつきりさせるべきである。狗子とはいぬである。(この問は文字通りに)犬にも仏性があるはずである。あるいはないはずであると問うているのではない。これは充分修業のできた人(鉄漢)もまた学道するかと問い正しているのである。しかし趙州の手にかかつては一たまりもなかった(あやまりて毒手にあふ)・・・

趙州はいう「無」[注、テキスト]

[注、コメント]このことばを聞いて習学すべきすじ道(方路)がある。仏性の自称する無もこのようである(慙麼)はずだし、犬の自称する無もこのような言い方(慙麼道)であるはずだし、傍觀者のコメントする無(喚作の無)もこのような言い方であるはずなのである。その無はやがて、まさに石をもとろかす大なる功德として成就する(消石の日あるべし)のである。

僧はいう「一切衆生は皆仏性が有る(と經典に言っている)のに、犬にどうして仏性が無いのですか。(一切衆生皆有仏性、狗子為甚麼無) [注、テキスト]

[注、コメント]その宗旨は、一切衆生が無仏性(無の体験が仏性である)ならば、仏性も無であるはずだし、犬も無仏性であることになる、その中心となる意味はどうなのですか(その宗旨作麼生)と問うているのである。犬の仏性についてそれが仏性であるなら、その上どうして無として否定することが必要でしょうか、と。(なんとしてか無をまつことあらん)

趙州はいう、他(犬)に業識の在ること有るが為なり(為他有業識在) [注、テキスト]

「注、コメント」こういった意味は為他有（他に有るが為に）は業識（輪廻という宿業の因によって感得してきたこと）によって生み出される意識作用、不覺妄想心のことで凡夫の心である。業識有（業識という存在）であり、仏性無（仏性として本来無差別、無分別の無）なのである。業識がいまだ犬を本来無差別、無分別の無である存在として理解してないなら、犬はどうして仏性に会うことができようか。狗子と仏性と両方手放して無と言おうが、有という方が（たとひ双放双収すとも）なおこれは業識の範囲で言われることにすぎないのである（業識の始終なり）。

この節のキーターム、有と無は業識のレベルでは正反対のことであるが、仏性あるいは悟り、無の体験のレベルにおいては、同じこと、（相互に変換する一つの同じ現象の二つの極）なのである。「注、道元はここでも、「為他有業識在」（かれ（他）に業識が在る有るが為なり）という漢文の上半分三字を「為他有」と名詞化し、さらにそれを「業識有」という文字の順序を逆々にして造語された名詞で受け、「為他有」は、「業識有」であり、「狗子無」であり「仏性無」であるという彼独自のレトリックを駆使して、「有即無」「衆生心（業識）即仏性」という、禪の本質的メッセージを展開している。

テキスト（十三）、趙州に僧有って問う「狗子にまた仏性有や無や」（趙州有僧問、「狗子還有仏性也無」）

道元のコメント（十三）、この問は僧がうまく趙州を捕まえる手段として問うたものである。（搦手趙州の道理なるべし）。そうであるから、仏性について言うこと（道取問取）は、仏祖の日常のこと（家常茶飯）である。

趙州はいう、「有」。「注、テキスト」

「注、コメント」この有の様子は教典によつて教えを説く師（教家の論師）等のいう有ではないし、説一切有部の論じる有（有部の論有）ではない。それより進んで仏としての存在（仏有）を学ぶべきである。仏としての存在（仏有）は、趙州としての存在（趙州有）であり、趙州としての存在は犬としての存在（狗子有）であり、犬としての存在は、仏性としての存在（仏性有）である。

僧はいう「既に有ならば、なんとしてか却つてこの皮袋に撞入する（既有、為甚麼却撞入這皮袋）」。「注、テキスト」

「注、コメント」この僧が言ったこと（道得）は、「私が今の有であるか（今有）古来変らぬ有であるか（古有）、すでに今ここにある有であるか（既有）と問うにあたつて、すでに今ここにある有（既有）はその他の諸々の有（諸有）に似ているといつても、既有は天地万物と一体で、他に対立するものがなくはつきりとしている（孤明）。既に有る仏性が、犬の皮袋に入る（撞入）べきか入るべきでないか。仏性が犬の皮ぶくろに入るといふことがら（撞入這皮袋の行履）について、いたずらにふみちがえた功夫（蹉過の功夫）などないのである。」といふことである。

趙州はいう「他、知りて故に犯すが為なり（為他知而故犯）」。「注、テキスト」

「注、コメント」この知而故犯という言葉は、世俗の言語として、ひさしく世間に流布しているが・・・そのいふところは、「知りてことさらにおかす」といふことである。・・・この皮ぶくろに入る（撞入這皮袋）はかならずしも知りてことさらに犯すではない。知覚分別があるから普通の存在が具体的な形をとるのである（知而のゆえに故犯あるべきなり）。このことさらに犯す（故犯）はすなわち全体解脱の行往坐臥を覆い包んでいるのである（脱体の行覆を覆蔵せるならん）。これを撞入と説いているのである。全体解脱の行往坐臥がまさにすべてを覆い包む（正当覆蔵）とき、自己もおおい包み、他人をもおおい包む・・・（このことを理解できない者たちに）雲居高祖は言っている。「たとい仏法辺事を学得するも、はやく錯用心了也」（仏法のことを学び得たと

思ったとたん、心の用い方が間違ってくるぞ」と。

そうであつてみれば、仏法迦事を学ぶことが半分であつて（半枚学仏法迦事）ひさしく誤解してきていることが日々に深くなっている（日深月深）といつても、それは、この皮袋に入っている犬（這皮袋に撞入する狗子）であるはずだし、知りてことさらに犯すことであつても、その存在が仏性である（有仏性）というべきである。

この節のキーターム、仏有は趙州有なり、趙州有は狗子有なり、狗子有は仏性有なり。知而のゆえに故犯あるべきなり。知而故犯なりとも、有仏性なるべし。仏の存在＝趙州の存在＝犬の存在「注、すべての存在は存在として一体連続であるという道元的ユニバーサル・プロジェクトの表明として矢谷は読む。仏・趙州・質問した僧、話題としてとりあげられた犬は同じ一つの連続した現象（仏性）の異なった現象形態なのである。それぞれの現象形態の中の「犬」であるという状態を、「知而故犯」と趙州は言い、道元は、「知而故犯なりとも有仏性なるべし」と言明しているのである。

テキスト（十四）、長沙景岑和尚の集会（会）に、竺尚書じくしやうしょが問う「みみずが二つに断ち切られました。両方とも動いています。わかりません仏性はどちらの部分にあるのでしょうか。（蚯蚓斬為兩段、兩頭俱動。未審、きゆういんぜんありやうだんりやうてうくどう仏性在那箇頭）」。師は言う「妄想することなかれ（莫妄想もまうざう）」。書は言う「動ずるはいかがせん（争奈動何）」。師は言う「只是れ風火の未だ散ぜなるなり（只是風火未散）」。

道元のコメント（十四）、・・・（長沙が）「風火未散」（生命活動が未だ消散していない）と言ったことは（その問答の場に）仏性を出現させたのだというべきである。仏としての本質（仏性）であるとするのか、生命活動（風

火)であるとするのか。仏性と風火が共に出ている(俱出)というべきではない、一方が出たら他方はでないというべきではない。風火はすなわち仏性であるというべきではない。それゆえ長沙は(その問答においては)みずに仏性がある(有仏性)といわず、みずに仏性がない(無仏性)ともいわなかったのである。ただ「妄想するなかれ(莫妄想)」と言い止め、「風火未散(生命活動が未だ消散していない)」と言い止めたのである。・・・風火未散は、風火というほとけが未散という法をとく(風火が自己の正体)ほとけ、未散が生きている真実のあり方)であり、未散風火は法(存在するものすべて)がほとけを説くことである。・・・そうであるのに、仏性は生きているときのみにあつて、死んだときはなくなるはずだと思うようなことは、最も学びが狭くうすつべらな理解(少聞薄解)である。生きているときも有仏性(存在が仏性)であり、無仏性(無というあり方が仏性)である。死ぬときも有仏性であり、無仏性である。生命活動(風火)の散未散を論ずることがあるならば、それは仏性の散不散であるはずである。(生命活動が)散のときも仏性有(仏性の存在)であるはずだし、仏性無(無というありかたが仏性)であるはずである。そうであるのに仏性は、動不動によつて存在したりしなかったり(在不在)、認識するかしないか(識不識)によつて、ふしぎなはたらきがあつたりなかったり(神不神)する、知るか知らないか(知不知)によつて、仏性があるかないか(性不性)であるべきだと、よこしまな執着(邪執)するのは、外道(正当でない教え)である。

この節のキーターム、「仏性の遍在性」を道元は、みみずが二つに断ち切られ、両方ともに動いているという問答を取上げることによつて明示している。