

## 正法眼藏・仏性卷私釈(上)

松岡 由香子

### はじめに

『正法眼藏』仏性卷は、七十五卷本の第三に位置づけられ、伝統的に「辦・現・仏」といって、『辦道話』、『現成公案』と共に多くの解釈、注釈がなされてきた。しかし、納得できる解釈が見当たらないので、改めて私釈を試みる次第である。なお、これは2009年5月から名古屋で始まった「眼藏研究会」の討論を経たものである。参加者は石井修道、伊藤秀憲、田島毓堂、吉田道興その他の各先生、院生などである。なお、紙面の制約上、現代語訳は割愛し、注釈も類書にないもの、あるいは解釈の違うもののみにとどめる。なお、古釈は『正法眼藏注解全書』により、その頁数を記す。『辦道話』の引用は「」、『正法眼藏』各卷引用は◇、引用は◇。

一章【悉有仏性】

一節 世尊一切衆生悉有仏性

(1)

釈迦牟尼仏言「一切衆生、悉有仏性、如来常住、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、一切祖師の頂額額眼睛なり。

参学しきたること、すでに二千百九十年(当日本仁治二年辛丑歳)、正嫡わづかに五十代(至先師天童浄和尚)、西天二十八代、代々住持しきたり、東地二十三世、世々住持しきたる。十方の仏祖、ともに住持せり。

〔注釈〕

○仏性 これをどのように解釈するかがこの巻の全体の問題なのだから、ここで注はつけられない。

○頂額眼睛 額も頂で頭の天辺であり、眼睛は目の玉。両方とも一番大切なところ、肝腎なところ。

○住持 「住め持つ」で、伝え保つこと。

【解釈】

最初に、涅槃経の「一切衆生、悉有仏性、如来常住、無有變易」が掲げられ、それが釈迦の説法の真髓であると宣言される。そして「なりといへども」と逆接で受けられ、釈迦だけでなく一切諸仏、一切祖師の伝えた眼目であり、肝要であるとさらなる肯定が宣せられている。この文面をみれば、道元はこの涅槃経の言葉をゴータマ・ブッダの仏

法として完全に肯定しているように見える。しかしながら、この巻を読み通せば、そうでないことが明らかになる。実は、まさにこの句を典拠として中国日本で知れ亘っていた「仏性」を、根源的に批判するものがこの巻なのである。經典の本文をそのまま出して、いかに違う思想を導くか、その推敲を重ねた文章は難解をきわめている。

では、なぜ道元はこのようにはなはだ大上段に構えて、すべての諸仏、諸祖師もこれを大切にして伝持してきたといわねばならなかったか。次の〈参学してきたこと、すでに二千九十年〉は、インドはともかく、中国で問題にされてきた「仏性」の長い歴史を意識し、〈正嫡わづかに五十代〉以下は、禪宗の祖師たちと「仏性」の関係を考へてのことであろう。私はここに道元がこの句の重要さを、まずは認めねばならなかった中国日本仏教の特別な事情があると思う。

いったいこの句に代表される『涅槃經』の思想は、中国教学において非常に高い評価を受け、主要宗派で注釈されてきたのではあるが、仏教史上、もつとも問題のあるものである。それゆえ本文の解釈に入る前に『涅槃經』思想の問題点を下田正弘氏の著書<sup>1)</sup>などを参考に指摘し、次いで中国におけるその受容と評価、とりわけ「仏性」思想の影響を村上俊氏の論文<sup>2)</sup>などを参考に概観しておきたい。

『涅槃經』はいわゆる如来藏系經典であり、法顯訳(418)の『泥洹經』六巻が現存経で最古のものであり、チベット訳に次いで、曇無讖訳(421)の北本四十巻と後に編集しなおされた南本三十六巻がある。曇無讖訳北本(以下これによる)の第一・寿命品から第五・一切大衆所問品までが法顯本、チベット本とも共通する原型である。また増広部も第六・現病品から第十三・憍陳如品まで三次にわたる増広が認められるという。

私見によれば、『涅槃經』はヒンドゥー教の影響を受けたというよりも、ヒンドゥー教と仏教とを会通するために書かれたのであり、それは次のような証拠による。

1、アートマン(我)はブッダ(仏)。

第一壽命品「我とは即ち是れ仏の義、常とは是れ法身の義、樂とは是れ涅槃の義、淨とは是れ法の義なり。汝ら比丘、いかに言う、我想は輕慢貢高流轉生死ありと。汝ら若し、我、亦た無常苦無我等の想を修習せんとせば、是の三種の修は實に義あることなり。」(T12, p377b)

2、我(アートマン)とは如来藏で仏性。

第四如来性品「我とは即ち是れ如来藏の義なり。一切衆生悉く仏性有り。即ち是れ我(アートマン)の義なり。是の如くの私の義は、本より已來、常に無量の煩惱の覆う所爲り。是の故に衆生は能く見ることを得ず。」(407b)

3、旧医(ヒンドゥー教)の藥(常樂我淨)を新医(仏教)が使う喩え。

第一壽命品「汝ら當に善く方便を學して、在在處處、常に我想・常・樂・淨想を修すべし。また當に先より修習するところの四法の相貌、悉く是れ顛倒なるを知り、眞實の諸想を修することを得んと欲する者は、彼の智人の巧みに寶珠を出すが如くすべし。いわゆる我想・常・樂・淨想なり。」その時、諸比丘、仏に白して言く、「世尊。仏、先に諸法は無我なり。汝當に修學すべし。是を修學し已りて則ち我想を離る。我想を離るれば則ち憍慢を離る。憍慢を離るれば涅槃に入ることを得と説きたもうが如き、是の義、いかに……以下略す。」(p378b-c)(大意) 旧医(ヒンドゥー教徒)が乳(如来は常住で我である)を藥として人々に与えていた。ところが明医(仏陀)がやってきて、それは毒藥だといって棄てさせ、旧医を追放させ、新しい妙藥(無我・苦・無常)を処方した。そうすると病はみな癒えた。そうこうするうち、王が病氣になった。するとその名医は乳藥(我、常住・樂)を処方した。驚き怒つた王がわけを尋ねると、名医はこういった。虫が木を食い散らすと、あたかも字のように見えるが、実は字ではないし、虫が字を知っているわけでもない。旧医(往時のヒンドゥー教師)は訳がわかつて乳藥を与えたわけではないが、たまたま字に見えるように、それが効くようなこともあった。乳藥は毒にも成り、藥にもなる。外道はそれを知らないで乳藥を与えるが、今、名医は知って乳藥を与えるのである、と。そのことを王は理解して民に乳藥を用いる

よう布告し、はじめは訝った民も乳藥（如来は常住で我）を用いるようになった。

4、『アーユル・ヴェエダ』（ヒンドゥー教の医薬書）の八支の名を出して医学にことよせて説く。

第四如来性品「譬えば良醫の善く八種の微妙經の術を知るが如し。復た能く博達すること八種を過ぐ。己の知る所を以て先ず其の子に教う。若しは水、若しは陸山谷の藥草悉く識知せしむ。」（p420c）

5、毘伽羅論（ヒンドゥー教の五明の一つ。声明論Vyākaraṇa）に言及。

第四如来性品「諸弟子の爲に半字を九部經において説き已る。次に爲に毘伽羅論を演説す。いわゆる如来は常に存して不變なり。」（p391a）

6、不死を、如来常住と結び付けて説く。

第四如来性品「汝は實に不死なり。諸菩薩等は説きて如来は常に變易せずと言う。汝の如き善子は汝死すと言わず。」（p385c）

7、「摩醯首羅」マケイシユヴァーラ（シヴァ神の名）の第三目に言及する。

第一寿命品「摩醯首羅の面上の三目の如し。」（p376c）

8、二十五有（サーンキヤの存在範疇）が集であると説く。仏教では十二因縁が集。

第七聖行品「苦相は苦相を壞す。集とは二十五有なり。滅とは二十五有を滅す。道とは戒定慧を修す。善男子よ。二十五有は受生之處なり。五陰を受くる所も亦復、是の如し。一切、能く八苦を殺す。」（p436a）

9、成就者を自在（イシユヴァーラシヴァ神の異名）と名づく。

第五一切大衆所問品「梵釋諸天は自在を得ると雖も、悉く是れ無常なり。若し常住にして變易なきを得るものは、即ち自在と名づく。いわゆる大乘大般涅槃なり。」（p426b）

10、「涅槃經」が他の經典の説く所とは違う秘密の藏であること。

第八梵行品「善男子よ。大涅槃經は悉く是れ一切諸仏の祕藏なり。何を以ての故に。諸仏に十一部經有りて雖も仏性を説かず、如來の常樂我淨を説かず。諸仏世尊は永く畢竟して涅槃に入らず。是の故に此の經を名づけて如來祕密の藏と爲す。十一部經に説かざる所なるが故に、故に名づけて藏と爲す。」(p472b)

第四如來性品「是の義を以ての故に、我は無上の祕密の藏を以て諸菩薩に付す。善男子。若し衆生有りて仏は常住にして變異せずと謂う者は、當さに知るべし、是の家は則ち仏有ると爲す。是れを正他と名づく。」(p385c)

後に密教に入るヒンドゥー教の影響を受けた經典の思想は「秘密」という形容詞を付けられることが多い。「涅槃經」が「祕密の藏」といわねばならないその内実の特異性は經典作者自身がよく自覚していたのであろう。

このようにきわめて大きな問題を持つ『涅槃經』であるが、その問題性の核心の第一は、常樂我淨というまさに仏教の三法印(苦・無常・無我)と正反対のことを大胆に主張することである。第二は、その我と如來(仏)の常住不變をいうことである。第三は、「仏性」という用語で如來藏思想を繼承したことである。如來藏思想とは、『如來藏經』(420年訳出)で「一切衆生の如來藏は常住不變」(T16, p457c)と出されたものであり、『勝鬘經』(436年訳出)では「如來藏」を「自性清淨心」という用語で繼承し、「如來藏とは、是れ法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏なり。此性は清淨なり。」(T16, p222b)と説いた。『楞伽經』では「藏識」ともいわれ、唯識思想を取り込んで「阿頼耶識を如來藏と名づく」(T16, p559c)と説かれる。ヒンドゥー教における常住であるアトマンが、常住なる仏性として仏教に取り入れられたのである。

このようなあからさまに仏説に反する思想が仏教として許されたのは、大乘經典運動において『般若心經』の「無眼界乃至・・・無苦集滅道」に典型的にあらわれるように、上座部仏教に対する大胆な批判の言説が存在したからであろう。さらに「涅槃」という根本問題を、永遠不滅に至るといふヒンドゥー教の救済に転換し、それを「見仏性」として(神秘)体験と結びつけたことは、仏教がヒンドゥー教化されて、ついにはそれに吸収される大きな下地を

作ったことになる。もともと『涅槃經』の後半の増広部分は、仏教の立場に軌道修正され、複雑な深い思想になっており、その部分は親鸞なども多用している。

次いで、その『涅槃經』が中国においてどのように受用されていたのかを見てみよう。

中国では諸經典の優劣を決める教相判釋が、竺道生（?～434）によつてははじめられたが、そこで經典は一、在家信者向けの説法、二、修行者向けの説法、三、法華經、四、大般泥洹經（涅槃經の前半）とされ、『涅槃經』原形本は、早くも最高の經典とされたのである。ついで慧觀（4～5世紀）が、漸教を釈迦の説いた時期によつて發展的に五時にわけ、その中で『涅槃經』は常住教として五時の最高位に位置づけられた。無常を三法印の一つとするはずの仏教が、仏身常住を説くという理由で『涅槃經』を究極の教えとしてしまったのである。次いで（五世紀末）劉虬（438-495）が『無量義經序』に五時七階の教判を示した。ここでは『法華經』が悉有仏性と法身常住を明らかにしていないから不了義教、『涅槃經』はこれを説くので了義教とされた。

また六世紀の半ば『大乘起信論』が訳された（中国撰述との説もあり）が、訳者真諦は、如來藏思想を説く『仏性論』、『宝性論』、『攝大乘論』も訳している。その『大乘起信論』は如來藏思想を受けて、迷いと悟りの構造を巧みに説明するがその根本原理が「一心」であり、それは次のように心真如と衆生心が双面的肯反的に考えられている。

「正義を顯示すとは、一心の法に依りて二種の門あり。云何が二となす。一は心真如門、二には心生滅門なり。心生滅とは如來藏に依るが故に生滅の心あり。いわゆる不生不滅と生滅と和合して一に非ず、異に非ず。名づけて阿梨耶識たり。」（T32<sup>2</sup> p576a）ハハで心真如とは「不生不滅」といわれ、次のように「一心」は常住、すなわち不滅の實在とされる。

「一切の諸法は唯だ妄念に依つて差別あるも、若し妄念を離るれば則ち一切境界の相なし。是の故に一切の法は本より已來、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離る。畢竟平等にして變異あることなく破壊すべからず。

唯た是れ一心のみならば故に真如と名づく。」(p576a) ちなみに「真如」の原語は「如来」と同じ *tathata* である。また「不出不入、不失不壞、常住の一心なり。」(p576c) とある。

また真如も「真如の自體相は、一切凡夫聲聞緣覺菩薩諸仏、増減あることなく、前際、生ずるに非ず、後際、滅するに非ず。畢竟常恒なり。」(p579a) と自體相において常恒と説かれ、衆生さえも「此の真如の義に依るが故に、一切衆生は本來常住にして涅槃に入れり、と説けり」(p577a) とされる。

だが、常住を説くのは、仏教ではないし、非一非異（あるいは不二不二、アドヴァイタ）は、ヒンドゥー教の論理でシャンカラなど形而上学的神秘主義者が好んで使うものである。

さて、教学においては、隋代の三大論師も『涅槃經』を低く見るわけにはいかなかった。

地論宗の淨影寺慧遠（523-592）は『涅槃經』を最高とはしなかったが、同等の「円満究竟了義」とした。天台宗の智顛（538-597）は、『法華經』を至上として『涅槃經』をその下に位置づけたが、つぎのように『法華玄義』では「仏性」を「般若」と同義であるとして『法華經』にも仏性が説かれるとした。

「大（涅槃）經に云く、仏性は五種の名あり。亦た首楞嚴と名づく。亦た般若と名づく。般若は乃ち是れ仏性の異名なり。何ぞ非と言うを得んや。彼は即ち言を救う。經に仏性亦た般若と名づくと稱うとは、是れ三徳の般若なり。何ぞ無相の般若に關らん。もし、しかれば、涅槃の第八は何の意なるや。云わく、我れ先に摩訶般若中に於いて、我と無我と其の性は不二なり、不二の性は即ち是れ實性なり、實性の性は即ち是れ仏性なりと説けるが如し。此の如く遙かに明文を指すに灼然たり。何の意にて非と言う。又た涅槃仏性は是れ法性にして常住、變易すべからざるなり。」(T33, 802a)

「我と無我とその性不二、不二の性即ち実相なり」というのは、『起信論』の影響だろうが、仏法にはあり得ないはずの「我」と「常住」の語がみられる。智顛はこのように「仏性」を多用し、『摩訶止観』には六七回も登場する。



三論宗の吉藏(549-623)は空觀般若を説くが事情は同じで、『法華玄論』には次のように説く。

「攝大乘論に三あり。謂わゆる乘因、乘縁、乗得なり。乘因とは眞如仏性をいう。第一義空を乘因となす。乘縁とは萬行なり。乗得は即ち仏果なり。問う。眞如仏性は云何が乗體となすや。答う。唯だ眞如仏性ありて眞實なり。萬行を修するは此の仏性を顯さんと欲するが為なり。仏性、顯わるるが故に名づけて法身となす。」(T34, 390c)

仏教では説かれるはずのない常住不変が『涅槃經』『大乘起信論』で説かれ、それをまた吉藏が「眞如仏性」として中国仏教に定着させたのである。

「常住不変」という言葉は絶対性を表していて、「宗教」を求める者にはとても分かりやすい。それに対して大乘經典が説く仏法は甚だ分かりにくい。たとえば「維摩の一黙」では内実がわからないし、『法華經』の「如来出世の大事」も、唯仏与仏のところであるから一大ドラマの法華經から感得するほかない。『般若經』の空思想は、遮詮ばかりでこれも分かりにくい。ところが如来や仏性が常住不変ということであれば、非常にわかりやすいし、それが衆生である我々の中にもあるというのは一般の人々に受け入れやすい。

いっぽう、玄奘(602-664)はインドから經典を携えて帰り、新しい訳語による大翻訳事業を起こして(645年)、法相唯識教學を確立した。その唯識を如来藏思想に対抗して宣揚しようとして、法相宗の窺基は「仏性の五姓格別を唱えた。そこにいわゆる「一闡提無仏性」は、後に日本でも最澄と徳一の論争となる。

華嚴宗を確立した法蔵(643-712)は、華嚴宗の教相判釋ともいべき『華嚴五教章』で、第三の大乘終教に『涅槃經』を位置づけ、次のようにいう。

「眞如隨縁を以て染と和合し本識を成ずる時、即ち彼の眞中に本覺無漏ありて内に衆生を熏じて返流の因爲り。種性ありとなすを得。」(T45, 487c) なぜこのように説くのかといえば『華嚴經』は如来藏系の經典で「道心の迦羅邏は、慈悲にして胞段たり。菩提分の肢節にして、如来藏を長養す。」(T9, 719c)などと説くからである。

法藏は『大乘起信論』の「本覚」、『攝論』の「解性」、『勝鬘經』の「仏性論」の「自性清浄心」、『般若經』『涅槃經』の「第一義空」を仏性の異名とした。それは『涅槃經』後半で、仏性の異名を涅槃・如来・第一義空等々としたことに呼応しており、ここに「仏性」は、仏教教学の根本概念になったのである。

〔禅宗と仏性思想〕

禅宗に如来藏思想が流れ込んだ形跡はごく初期から認められる。達摩の筆受であった曇林は、『楞伽經』十卷を訳した菩提流支の筆受でもあり、『勝鬘經疏』を著しているから、彼が序をしたためた達摩の『二入四行論』に「含生凡聖は同一眞性、但だ客塵の為に妄覆せられ、顕了すること能わず」という如来藏に近い表現もあり、また慧可は達摩から『楞伽經』（四巻求那跋陀羅訳）を伝えられたとされる。もつとも慧可の語録（『二入四行論』長卷子の大部分）には『楞伽經』の思想用語は少ない。

『修心要論』<sup>3</sup>は五祖弘忍の著で次のように仏性を説く。「問うて曰く、何ぞ自心は本来清浄なるを知らん。答えて曰く、十地論に云く、衆生の身中に金剛の仏性有り。猶お日輪の如く、體は明らかに圓滿し、廣大無邊なり。只だ五蔭重雲に覆障せらる。瓶内の燈光のよく照らさざるが如し。」（二）

弘忍はそれゆえに「如とは眞如仏性為り。自性は清浄なる心源なり。眞如は本と有りて縁生に従らず」（三）ともいう。さらに「見性」もこのように説かれる。「譬えば磨鏡の如し。塵盡き自然に見性せん」（十）。その逆は「その時、定慧、方便あることなければ、了了として仏性を明見することを得ること能わず」（十五）といわれる。

次に浄覚がまとめた『楞伽師資記』（713-716）の序は「仏性は空無相、眞如は寂として不言」とはじまり、非常に強く仏性思想を出している。そこではすでに慧可に仮託して『修心要論』と同じ言葉が次のようにいわれる。「十地論に云く、衆生身中に、金剛の仏性有り」。また「故に仏性は猶お天下に日月あり、木中に火あるが如し。人中に仏性あるは、亦た仏性の燈と名づけ、亦た涅槃の鏡と名づく。」（T85, p1285c）とある。ここでは三祖曇曇禪師

も「榮は道信が了了として仏性を見る處を印す」(T85, 1286b) といひ、智敏禪師(道信章)は「能く學者をして明らかに仏性を見、早やかに定門に入らしむ」(1288a)と、修行者に仏性を見ることを教える。四祖道信は「仏性を見る者は永く生死を離る」(1289a)と、坐禪して仏性を見ることを説く。これを見れば、すでに四祖道信の時には、常住の「仏性」を「見」ることが坐禪の最重要な目的であつて、『涅槃經』に説かれたように「見性」が仏道の究竟と見なされていたことが分かる。

『楞伽師資記』で六祖とされた神秀の『観心論』では、「十地經云。衆生身中。有金剛仏性。・・・止だ五陰の重雲に覆う所と為れるが如く、瓶内の燈光の顯了せる能わざるが如し。又た涅槃經云く、一切衆生は皆仏性あり。無明覆うが故に解脱を得ず。仏性は即ち覺性なり。但だ自覺覺他、智慧明了にして其の覆する所を離れば、則ち解脱と名づく。」(49頁上段)と説かれる。

「仏性」は『観心論』ではこの他、「且く真如仏性は是れ凡形、煩惱、塵垢に非ず。本來無相なり」(49頁上下段)など計七回言及されるが「見仏性」は説かれない。

『大乘無生方便門』(北宗系)でも、冒頭近くの戒(後の付加の可能性)のところで次のように四回も「仏性」に言及する。

「譬えば明珠の濁水中に没するがごとし。珠の力を以ての故に水、即ち澄む。清き仏性の威徳も亦復是の如し。・・・仏性を以て戒と為す。性心、瞥起すれば即ち仏性に違す。是れ菩薩戒を破す。心不起なるを護持すれば即ち仏性に順ず。是れ菩薩戒を持すなり。」(T85, p1273b)

ちなみにここでは「戒」は、すべて仏性を持つことに収斂されて、具体的な止悪、修善には言及されないきわめて特異なものである。「見性」の語は『大乘無生方便門』にはないが、「心性を了見す。性、常住なるを究竟覺と名づく。」(p1274a)と云われてゐる。

同系の『血脈論』では「若し仏を覓んとせば、須く是れ見性すべし。性は即ち是れ仏。若し見性せずんば、念仏・誦經・持齋・持戒も亦た益する處無し。若し仏を覓んと要せば、直に須く見性すべし。性は即ち是れ仏、仏は即ち是れ自在人なり。」(T48, p374a)、「若し見性せば即ち是れ仏。見性せざれば即ち是れ衆生」、「前仏後仏、只だ見性と言ふ」(375c)と説かれる。

神會の影響を受けたと見られる『歷代法寶記』にも、もちろん見性や仏性は多く説かれる。そして「見性成仏」が禪の標語になっていくのである。しかし、禪宗の主流となるのは、『楞伽師資記』の流れではない。六祖惠能の流れである。

従来、六祖も「仏性」「見性」「頓悟」を説いたとされるが、拙論「惠能と仏性」によれば、彼はそのいずれももっていない。また惠能の弟子の中で、積極的に「仏性」をいうのは、例外的に荷澤神會ただ一人である。「景德傳燈録」によれば、神會は惠能が「吾に一物有り。無頭無尾無名無字無背無面。諸人、還た識るや」と大衆に尋ねた時、しやしり出てきて「是れ諸仏の本原、神會の仏性」と答え、六祖に「向に汝に道う、無名無字と。汝は便ち本原仏性と喚ぶ」(T51, p245a)と叱責されている。

神會は『壇語』に五回「仏性」を用いているが、それは「定慧等者、明見仏性」(20)という『涅槃經』に基づき、「身中に仏性」(14)、(29)、(30)があるとしている。「定是非論」では、「仏性」は合計四六回に及んでいる。それは人間(衆生)の身体の中にある、常住の者であり、アトマンと違わないが、それを「見る」ことが成仏であるとする。

以上のように『涅槃經』には問題があるにもかかわらず、中国ではもともと優れた經典とされ、そこに説かれる「仏性」は六祖までは禪宗の主流で、それ以後は傍流では、しばしば説かれてきた。問題は六祖以下の祖師についてである。唐代の禪宗においても、教学の「仏性」の影響を受けざるを得ず、宋代にいたって成仏とは「見性」つまり

「仏性」(あるいは「本性」)を見ることだと一般化される。

ところが周知のように道元は「見性」という言葉を非常に嫌った。「見性」という語があるから『六祖壇経』を偽経とした(《四禪比丘》)ほどである。その禪宗で問題になってきた仏性の公案を道元は《仏性》巻の四祖五祖問答からたどり、四章で祖師たちの仏性問答を取り上げるので、祖師たちの仏性把握は本文に譲りたい。

さて冒頭で引かれる『涅槃経』を、道元は重視していたかどうか。その引用頻度を調べてみると、『正法眼藏』では『涅槃経』の名、あるいは引用文を出しているのは、七十五巻本では《仏性》以外は《王素仙陀婆》だけである。十二巻本では《発菩提心》《出家功德》《四馬》《供養諸仏》《帰依三宝》《深信因果》に説かれるが、「仏性」には言及されない。『永平広録』では三つ(30, 383, 530)ある。

以上、おしなべて道元において『涅槃経』は軽視されていたといえよう。しかし、『仏性』巻ではその経の中でも、もっとも影響を及ぼしてきた問題の一句を巻頭に掲げ、それを仏祖が伝持してきたとあえて宣言している。虎穴に飛び込むに等しい行為で、いかにして虎兇を引き出すか、その苦闘の跡が懷昇本のおびただしい添削に伺える。

## 二節 是什麼物恁麼来

### (1)

世尊道の「一切衆生、悉有仏性」は、その宗旨いかん。是什麼物恁麼来の道転法輪なり。

### 〔注釈〕

○是什麼物恁麼来 出典は『広燈録八』で、『景德傳燈録』では南嶽が即答するのと違い、答えるまで八年を要す。

真字『正法眼藏』中卷一。

【解釈】

《仏性》巻解釈の根本問題は、この巻には「仏性」が説かれているはずだと思ひなして、道元は仏性をどう解釈したのか、と最初に問うてしまうことである。岩波文庫本は最初に表題に対して「仏性は、一般には仏の本質として、衆生の中に隠されていると思われているが、ここでは、一切衆生はすべて仏であることを説く」と脚注をつけているが、これは水野氏の解釈にすぎず、そのように注釈しては直心に読むことを台無しにする。また衆生と仏の区別がないことになれば、仏法は必要なくなる。そもそも道元はいかなる「仏性」の解釈を説いているのでもないのだ。「仏性」という中国仏教を支配してきたワケアリの用語に対して、道元は非常に慎重である。この巻では「仏性」という語は231回も使われるが、それ以外の巻において「仏性」の言及はきわめて少ない。そのことを『正法眼藏』で使われる「仏性」の引用と用法を挙げて明らかにしたい。

一、他の用語と並べて列挙する例。

《仏教》《四諦ともに実相なり。四諦ともに仏性なり》。《安居》《円相仏性なり、扠子拄杖なり》。

《海印三昧》《仏性海といひ、毘盧蔵海といふ》。

《山水経》《心念・思量・分別裏にもいたるなり、覚知・仏性裏にもいたるなり》。

《授記》《無仏性に授記す、有仏性に授記す》。

二、公案として

《柏樹子》《柏樹還つて仏性有りや》、《仏性を問取す。・柏樹仏性有なり。・柏樹に仏性ありということ。・すでに有仏性なり。・有仏性なり。・およそ柏樹有仏性は、いま趙州道の柏樹有仏性は。・仏性被仏性礙也無なり。・たれか道取する仏性かならず成仏すべしと。仏性は成仏以後の莊嚴なり。さらに成仏と同参する仏性もある

べし。・柏樹と仏性と異音同調にあらず」

《三十七品菩提分法》〈狗子仏性無なり、狗子仏性有なり、一切衆生無仏性なり、一切仏性無衆生なり、一切諸仏無衆生なり、一切衆生無衆生なり、一切衆生無衆生なり、一切衆生無衆生なり、一切衆生無衆生なり、一切衆生無衆生なり〉

## 二、その他

《説心説性》〈仏性法性の有無をしらず。・・・仏性といふは一切の説なり。〉

《佗心通》〈仏性を保任せんことは佗心通も凡夫もおなじかるべきなり。〉

《発無上心》〈如来の仏性を撥無するもがら。・・・仏果菩提真如仏性も有為なるべし。真如仏性これ有為にあらずがゆえに。・・・尽十方界真如仏性同じく住法住位なり。真如仏性のなかにかでか草木等あらん。草木等いかでか真如仏性ならざらん。・・・およそ有覺無覺の発心するとき、はじめて一仏性を種得するなり。〉

《仏性》巻以外ではわずかにこの十巻である。用例から見ても「仏性」は道元自らの思想を表す用語であるわけではない。日本達磨宗の覺晏門下がその春に大勢入門した仁治二年の秋に《仏性》巻は書かれている。禪宗の悟りとは仏性を見ることだという理解は、『血脉論』や『観心論』（破相論）を含んだ「達磨三論」になじんでいたであろう彼らも持っていたと思われる。そのような状況の中でこの巻が生まれたのではなからうか。だが、後に明らかになるように《仏性》巻は仏性について説いているのではなく、それを脱構築しているのである。

まず《世尊道の一切衆生悉有仏性》といわれて、冒頭句前半が取り上げられ、後半の「如来常住無有變易」は、以後は一切触れられていないことに留意したい。そのことは、「一切衆生悉有仏性」が、「如来常住無有變易」と合わせて一句とされることで、仏性が常住思想と結びついてきたことに対する、道元の意図的切り離しとみなされる。

つづいて、〈その宗旨いかん。是什麼物恁麼来の道転法輪なり〉と、大きく場面の転換をしている。つまり世尊の言葉は、普通に読み下せば、衆生には悉く「仏性」というものが有る、という命題である。それは普遍的な事実、あ

るいは真理を著す表現であり、教学や知識となりうる。それを道元は、「是什麼物恁麼来」という禅固有の表現に転換する。禅の問答は一般化することも、理解可能な普遍的命題とすることもできない、そのとき限りの、覚った者（仏・六祖惠能）と、いまだ悟っていない衆生（南嶽）との間の実存的対話（転法輪）である。このようにして道元は「涅槃経」のことはを教学の土俵から禅の土俵へと連れ込んだのである。

《是什麼物恁麼来》とは、「いかなるものが、そのように来たのか」と相手の切実な「いまここ」を問うた問いであり、それに答えられれば、人生の究極的な問いに決着が着く、そのような決定的問である。「是什麼物恁麼来」について、多くの解釈はそれが問所であると同時に答所でもあるものだという。しかしそれでは何燕生が「永遠に客体化されることもなく、誰も理論的に捉えることができない非実体物であるがゆえに、『是什麼物恁麼来』という疑問語をもってそれを現するのが最も適切だ」という「逃げ」になってしまう。疑問語で示す内実が自己にあるのか、ないのか。その問いに南嶽は八年かかって道得したのであり、答えを各自が体得することを要するのである。

しかし、ここでは重要なことは、《是什麼物恁麼来》も、「一切衆生悉有仏性」も、仏からの発語であるということ、それはまた、聴く者にほかならぬお前の事だと、実存の主体的事柄へと問題を差し向けているのもあろう。いまひとつ注意したいのは「是什麼物恁麼来」という六祖の問いは、「一切衆生悉有仏性」という言葉の宗旨であって、「仏性」あるいは「仏性とは何か」という説明ではないということである。

(2)

あるいは衆生といひ、有情といひ、群生といひ、群類といふ。悉有の言は衆生なり、群有也。すなはち悉有は仏性なり、悉有の一悉を衆生といふ。



## 〔注釈〕

○ 有情 *sattva* (衆生) の玄奘(新)訳。『正法眼藏』でも『谿聲山色』、『袈裟功德』、『山水經』、『古仏』、『諸法実相』他五巻で使用。

○ 群生 衆生のことであり、「衆(あつまる)」と同様の意味として「群」が使われたのだろう。道元用例「群生のとこしなへにこのなかに使用する」『辦道話』

○ 群類 群生 群有と同じ。道元用例「三途六道の群類」『辦道話』。「群品」も同じ意味に使われる。(広度群品)『行持下』

## 【諸釈の検討】

この箇所ほど「仏性」巻のさわりとしてしばしば言及されるところはない。中国語の文法からは考えられない「悉有(副詞+動詞)」という名詞が造語されている。そしてほとんどの解釈が、その「悉有」をあらゆる存在とし、その悉有の中に衆生も含まれるので、あらゆる存在は仏性であり、したがってその一部である衆生も仏性であり、すべてのものは仏性(の現れ)であるとし、それを、道元の仏性解釈の一番の特色であるとする。今、それを列挙して問題点を考えたい。

その一、悉有≡衆生≡仏性をいう伝統説。

『御抄』は「是は衆生も悉有も仏性も皆同たけなるあひだ、恁麼來の道理なり。或は衆生といひ乃至郡類と云とあるは、衆生の異名共を被呼出也。悉有の言は衆生也と有。悉有と衆生と一也」(87頁)という。これは涅槃經の主調音が、衆生の中に仏性がある、と説くのととは違うことを意識して、ふつうは衆生の身の内にあって顕われない仏性が、修行すれば顕われると考えるのとは違うと明言されている。

「聞解」は「外に姓があれば、物が二つ並ぶ、今も即ち衆生が、即仏性の即有じゃということ」（74頁）、「十界悉皆有仏性の顕現なり。」（74頁）という。「御抄」と少し異なるのは、仏性が顕現されているもの、と捉えられていることである。

『私記』も「衆生と悉有と仏性とただ異称なるのみ。」（75頁）と『御抄』と同じである。

次は新しい釈である。

余語翠巖「一切の存在が仏性なのである、ということです。」「ことごとく一物一物が仏性じゃ。」「

杉尾守「悉有というのは、『衆生』ないし『群有』と同義語であって、要するにあらゆる存在者をひつくるめて呼んだ語にほかならない。．．．まさに『あらゆる相対的な有』そのものことに他ならないのである。」「

増永靈風「一切の有、すなわち存在するものは悉く仏性の自己顕示にほかならない。故に、仏性にあらざるものも存在しないのである。」「

安谷白雲「すべての存在の一つ一つもまた悉く仏性のみであって、余物は微塵もない。」「

松本史朗「ここで『悉有は仏性なり』とは道元の仏性理解を示すものとしてあまりにも有名な言葉であるが、おそらくこの語以上に仏性顕在論を明瞭に語るものはないであろう。ここではすべての現実存在がそのまま仏性として全面的に肯定されているように見える。」「

河村孝道「従って、一切衆生と悉有と仏性とは同一概念に外ならないのである。」「

鏡島元隆「仏性と衆生とをまったく一つと見て取るのである。」「道元禪師からすると、仏性とは仏になる可能性ではなくて、現に仏であることの意味である。したがって、一切は生きとし生けるものとして、仏として生きているのである。」「

何燕生「漢文の「悉く有する」という文脈の「悉有」を「有りとあらゆるもの」と解した。」「

『御抄』を嚆矢とするこの解釈の決定的な難点は、「悉有」を「ことごとく有るもの」とすることである。その点では森本和夫の「なにしろ悉有とは「ことごとく有るもの」すなわち『全存在者』とでもいった意味の語にほかならないからである。」<sup>15)</sup>も、西谷啓治「悉有はありとあらゆるものすべてのことです」<sup>16)</sup>も同じである。

「悉有」が単純な意味でないことは、後に「悉有」についていろいろ拈提されていることからはっきりしているのに、この解釈はそれを無視して、ただ漢字を読み下しただけである。そもそも悉有とはなにか、ということこそがこの章の最大のテーマなのである。

また、古釈と宗門の解釈の多くが採っている「衆生と仏性とは同じ」という解釈は、この巻でのちに（もしおのず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）といわれていることから成り立たない。また（悉有の言は衆生なり）といわれ、（悉有の一悉を衆生という）といわれているので、衆生は悉有に内包されているといえる。このような微妙な表現をして道元は細かく意を用いているので、それを無視して「衆生も悉有も仏性も皆同」とすることはできない。道元の《仏性》本文のどこにも衆生が仏性だとはいわれていないのである。

その二、もう一つの典型的な解釈は、悉有と仏性を不二不異とし、存在論的差異をいう哲学的解釈である。秋山範二「研究」「悉有―一切の存在―は即ち仏性であるといふのである。・・・然るに道元は悉有は仏性なりとして、仏性を以て一切存在の根拠、否一切存在そのものとなすことによって、法性、真如等との区別を無みし、通常法性、真如と呼ばれるものを直ちに仏性と呼ぶのである。故に仏性は道元においては決して衆生の本性のみに限らず一切の存在の根拠を意味するのである。」<sup>17)</sup>

杉尾守「仏性はかならず悉有であり、悉有はかならず仏性であって、仏性のほかに有はなく有のほかに仏性はない。ハイデッガーにおける存在 (Sein = 筆者) と存在者 (Seiendes = 筆者) との如くに、仏性と有とは、zusammengören している（ともに帰属し聴従し合っている）のであり（「ハイデッガーの」同一性と差異性、二〇頁以下）、仏性は有

へと超来 Überkommen, Überkommnis, 有は仏性へと到来 ankommen, Ankunft, 超来と到来とは、その区別 Unter-Schied において、しかも同一 das Selbe を形づくっているのである」。「山河大地も三昧六通も要するにあらゆる事物とあらゆる存在者が仏性によって建立しており、仏性に拠って発現し来っている。しかしそれは、山河大地や三昧六通という存在者のほかに仏性という根拠がそれ自身で別に存在するということを意味しない。」

これに対する批判は拙論「道元の仏性について、その1」で論じたことがあるが、この解釈は「衆生」の問題が欠落していること、悉有が alles Seiendes (すべての存在者) と存在論的に捉えられていること、「仏性」を存在するものの根拠(それ自体は存在するものではない)としていること、行と関連のないことなどが問題である。

その三、人を打ち出す臨濟禪的解釈

存在論ではなく、「悉有」はすべての有と捉えて、衆生を具体的な人(にん)あるいは自己そのものとする。

西谷啓治「『悉有は仏性なり』と読むと、一切衆生のあり方そのものが仏性ということになります。」、「南嶽が南嶽であって何ものとも比べることのできない絶対的事実として、そこに現前している。そういうあり方で悉有仏性を押さえようとしている。」

竹村牧男「道元禪師は『悉有』という言葉に着眼され、悉有という有があるのだといわれたわけです。それが人間存在、衆生のあり方をあらわしているのだと。・・・衆生というよりも自己そのもの、人間存在というよりも自己そのもの、その自己そのもののあり方はいかなるあり方であるのか。」

西谷は仏性を「一切衆生のあり方そのもの」のところで見ているが、それはやはり人に限定されているので、後の「草木叢林の無常なる、すなわち仏性なり」という展開と齟齬する。竹村が「悉有」を人間に限るのも同じ批判があらはまる。また後に仏性が日月星辰などに関連して説かれることから無理である。

## 【解釈】

さて、私積であるが、この本文は決して分かりやすい箇所ではない。懷裝書写本を見ると、この部分は著しい添削があり、線でたくさん消されてもいる（古釈のテキストも一様ではない）。その添削の跡を再現しながら考えたい。

まずはじめに（あるいは衆生といい、有情といひ、群生といひ、群類といふ）とあるが、もともとはこうであった。「一切衆生は、是什麼物什麼來の転法輪なりといへども、しばらくこれを衆生といふ、あるいは有情といふ、群生といふ。」

これを見ると元來は前の文章の続きで、その文の「一切衆生は」という主語が削除され、「いへども」という接続詞がとれて文章が切られ、新しい文章の始まりとしては少し違和感のある「あるいは」が文頭に移り、「群類」が付け加えられた。さらに次の文は後述するように大きく削除されて、新しい用語、「群有」が加わった。それはたんに「衆生」の類義語を羅列した、というものではなからう。「群」は全・悉に対しては部分であり、また一に対する多を意味する「群」である。また列挙された語は、「衆生」という言葉が暗に含む、「仏」の対語である覚っていない人間、あるいは無生物や草木（無情）と区別された「人」というニュアンスを払拭した言葉である。「有情」は木石のような「無情」に対比されるもので、「群生」「群類」は生類を指す人より広い概念であろう。（四章一節塩官のところでは「衆生」がさまざまに弁じられている）また「有情」の「有」も後にいろいろ展開されている。それらへの予備的理解を埋め込みながら、「悉有」が「群有」であると言われる。もちろん「有情」「群生」「群類」は衆生の同義語、別訳語でもあるが、それらの語は後で使用されたり、論じられることはない。だから多くの解釈は道元がただ初歩的知識として「衆生」の同義語を並べたのだろうと軽くみなし、注意を払わなかった。だが、次の句の周到な伏線として「有情・群生・群類」と挙げられたと思われる。

続く本文は（悉有の言は衆生なり、群有也。すなはち悉有は仏性なり）である。これも修正前は次のようになり

長いものであった。

「悉有の言まさに審細にすべし。悉は悉皆の宗旨あり、悉は知なる道理もあるべし、悉は照なりと説著せる道理もあり。たとひ悉皆なりとも、たとひ悉知なりとも、悉照なりとも、いまの衆生を悉有する道理には違せざるべし。悉有の言をすなはち衆生と学する道理もあり。いまは仏性を一切衆生に悉有ならしん(め)るなり。」

これをみると「悉有の言は衆生なり、群有也。すなはち悉有は仏性なり」という本文は、もともと独立した二つの文ではなく、「悉有の言」で始まる少なくとも四つの文章を、どんどんそぎ落として今の形になったことが分かる。道元が消した文章は「悉有の言、まさに審細にすべし」と要請されて、道元自身、その後も種々に参究してきたものだ。そうであれば、「悉有の言」という本文の文脈では分かりにくい言葉も、「悉有」という言葉は特別な言葉だからよくよく吟味し参究せよ、ということを含意したものであることが分かる。

「悉有」は道元の造語であるばかりでなく、まさに道得の決定的一語であると思われる。実際、ここから始まる悉有の参究はこの章全体に及び、〈悉有それ透体脱落なり〉と結ばれるのである。したがって、〈悉有の言は衆生なり〉といわれたことは、たんに「悉有とは衆生である」といった簡単なことではない。もしそういうことであるなら、続いて、〈悉有の一悉を衆生といふ〉といわれていることと矛盾するからである。

〈悉有の言は衆生なり〉は、もとのテキストによれば「衆生と学する道理もあり」で、「衆生」といつてもまあよい、くらいの軽いニュアンスであることが分かる。経文が「一切衆生悉有仏性」だから、それに合わせて「衆生」を出したというほどのことで、むしろ添加された「群有なり」を注目すべきであろう。「悉有」の「有」が大事だから、また、それが多数を含むから、それらを示す「群有」なのである。

ところでどうして道元は「悉は悉皆の宗旨あり、悉は知なる道理もあるべし、悉は照なりと説著せる道理もあり・・・」と最初に書いてそれを抹消したのだろうか。「悉皆」は「全部すべて」ということで普通に分かるが、「悉

知」、「悉照」は、「事に触れずして知り、縁に對せずして照らす」という宏智の「坐禪箴」を想起させる。それは打坐における眼界の現成と関わる言説である。だが、それらを「悉」と結ばせ、「悉有」に加えて「悉知、悉照」と造語を続けるのは、強引すぎたと見直したのではないだろうか。それでそこをすべて削って、次の段落で元來「悉有よく仏語を參学すべし」とあったのを、〈仏語〉に加えて〈仏舌なり、仏祖眼睛なり、衲僧の鼻孔なり〉を付加し「參学すべし」を削ることによって、仏であるところ、すなわち打坐からしか言われ得ない実存のことがらとしての「悉有」を表したのであるまいか。いずれにせよ、「悉有」は「ことごとくあるもの」ではありえない。

以上のことを勘案すると、〈悉有の言は衆生なり、群有なり。すなはち悉有は仏性なり、悉有の一悉を衆生という〉は、「悉有」はとりあえず言えば「衆生」であるが、しかし人間というより「群有」、すなわち諸々の有である。したがって悉有の一分を衆生という、と解せないだろうか。「一分」は一度、修正で付加されており、それが棒線で再び抹消されて〈一悉〉になっている。「一分」といつてしまえば、悉有の一部分という意味になってしまうが、悉有・群有は分割できるような事態ではないから〈一悉〉とされたのであろう。これについて『御抄』は「悉有の一分を衆生と云ふとあるは、悉有は迷也、悉有は悟也、乃至悉有は生也、悉有は死也と談ぜん、相違あるべからず」（87頁）という。（詮慧・經豪の見た写本には「一悉」ではなく「一分」とあったのだろう。）

彼にしてみれば、一切悉有仏性の本覚法門的立場からこういつたのであろうが、その着眼点、すなわち《現成公案》の冒頭と同質の事柄を述べていると見たことには、同意したい。〈諸法の仏法なる時節〉とは『辨道話』に「人、一時なりとも三業に仏印を標し・・・尽虚空ことごとくさととりとなる」そのような時節である。そうであれば、抹消されたこの節の最後の文、「いまは仏性を一切衆生に悉有ならしんるなり」とも呼応する。後に明らかにされるが仏性は仏の性であり、仏の具える状態でもあるからだ。その諸法の仏法なる時節は〈生あり死あり諸仏あり衆生あり〉と続いているが、例えばその「生」については、〈生は全機現〉《全機》といわれるように、すべてが生であるとい

える生であった。自己の今此処において、《尽有尽界》《有時》があるので、《衆生あり》の衆生も「悉」と表現できる。そこから「一悉」という独特な表現が、なるほど肯えるのである。

ところで、《悉有は仏性なり》は、たんなる同義語ではないことが、次節で《仏性の悉有》《仏性に悉有せらるる有》といわれていることから推察できる。ここで、《すなわち悉有は仏性なり》の「すなわち」とは、抹消された内実から推測すれば、仏からの発語として、成仏したところから言って、「すなわち」悉有は仏性であるということではあるまいか。実存のありかたが関わる「悉有」である。仏性を悉有ならしめるといふ特別なあり方が要請されて、はじめて《悉有は仏性》なのであろう。道元は「仏性」というあまりに論じられ過ぎた言葉に対してこれ以降、仏性とは何かを説かず、ここで《悉有は仏性なり》と道得してのちは、「仏性」について述べるのではなく、「悉有」について語る。悉有とは何かということこそ、私たちが参究すべき眼目である。

(3)

正当恁麼時は、衆生の内外すなはち仏性の悉有なり。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えに。

○ 皮肉骨髓 〓 「付法簡子」に初出する達磨の弟子がそれぞれ達磨の皮肉・骨・髓を得たと言つて印可された故事。『景德傳燈録』三卷達磨章では弟子が三人から四人になる。しかし道元は、法は恵可ひとりだけではなく、四員全てに平等に附された（《葛藤》）と理解する。

【解釈】

この《正当恁麼時》の七十五卷本における用法は圧倒的に「さとり、仏になる」という事態と関連して用いられる。たとえば《仏身心現成の正当恁麼時》《洗淨》、《正当恁麼時、たちまちに仏祖作仏し、説法し、説仏し》《看経》、《無



仏性の正当恁麼時すなはち作仏なり」《仏性》、《さらに大悟するなり、その正当恁麼時》《大悟》、《作仏の正当恁麼時》《坐禪箴》、《坐仏の正当恁麼時》《坐禪箴》、《得道の正当恁麼時》《画餅》、《仏祖したしく自己を面授する正当恁麼時》《面授》、《衆生成仏の正当恁麼時》《三昧王三昧》など二十四箇所にのぼる。

「さると、仏になる」とは、この巻の中ほどで展開される《仏性現前》にもかかわる。「正当恁麼時」はしたがって、人が打坐において仏となり、諸法が仏法となる時節なのだ。

その時、《衆生の内外は仏性の悉有》であるといわれている。今、先取りしていえば、《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》《仏性》ということである。人間（私）のあり方が関係しない「存在論」ではなく、人間の打坐において成り立つ事態である。「衆生」をどの範囲にとるにしろ、打坐のところは「遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさととりとなる。・・・三途六道の群類みなともに一時に身心明淨にして大解脱地を証」〔「辦道話」〕するのであるから、衆生の内外は仏性の悉有となる道理である。これは衆生の内に仏性があるという北宗系の誤解（「衆生の身中に金剛の仏性あり」）や、衆生と仏性とは同じものだという誤解を封じるものである。《仏性の悉有》という言い方にも、仏性がどこかにあるものという実体視や、何かに付与される属性と見られることへの批判が窺われる。

これはまた『涅槃経』迦葉品の次の語句を念頭において、その批判としていわれた可能性もある。

「一切衆生も復た無常にして是の仏性は常住無變なり。是の故に我は此の經中に於て衆生の仏性は非内非外、猶、虚空の非内非外の如しと説く。」(T12, p056c) 衆生の仏性は非内非外ではなく、《衆生の内外は仏性の悉有》なのである。

《単伝する皮肉骨髓のみにあらず》とは、第一節で《正嫡わづかに五十代》といわれたことを受けて、そういうわづかな仏祖のみに妥当することではない、といっているのではあるまいか。

次の〈汝得吾皮肉骨髓なるがゆへに〉は、修正前は「汝得吾髓なるがゆへに、汝得吾骨なるがゆへに、汝得吾肉なるがゆへに、汝得吾皮なるがゆへに」となっていた。それをまとめてこういつたのである。骨髓を得て仏となるのは、まずは主体的な事態としてあったとしても、それは「自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり」といわれるように、私だけで完結する事態ではなく、ただちに他己の事態であり、すべての人の事態でもある。〈仏の行は尽大地おなじくおこない、尽衆生ともにおこなう。もし、尽一切にあらぬは、いまだ仏の行にてはなし〉《唯仏与仏》といわれている通りである。そのような多くの修行者の実存の事態だ、という意味と南嶽と六祖の問答の「汝亦如是、吾亦如是」も響かせて、〈汝得吾皮肉骨髓なるがゆへに〉といわれるのである。

ところで内山興正は、伝統的解釈によってはいるが、それが坐禅のところに成り立つことを強調する。

「事実われわれ一旦坐禅したら坐の盡界人だ。坐の盡界人として生きるかぎり、あらゆるものが仏法の世界だ。仏法の世界といったら、鳥獣虫魚から螻蛄蚊虻にいたるまであらゆるものが悉有仏性、畢竟運轉の真唯中なのだ。」

## 註

## 助成論文

- (1) 『涅槃経の研究』春秋社、1997
- (2) 村上俊「仏性の問題 頓悟との関連において」  
〔禅文化研究所紀要〕21号、1995、3月
- (3) 鈴木大拙「敦煌出土 蕪州忍和尚導凡趣聖悟解脱  
宗修心要論 一卷」『鈴木大拙全集』第二卷、岩  
波書店、1968
- (4) 「禅文化研究所紀要」31号、2011、3月
- (5) 何燕生「道元の仏性論に関する一考察」11頁  
(1995、富士ゼロックス小林節太郎記念基金
- (6) 『これ仏性なり』15、47頁（地湧社、1986）
- (7) 「和辻・田辺両博士の道元解釈批判」73頁（『理  
想』402号1965）
- (8) 「道元禅師の仏性観」183頁（道元思想体系12、  
同朋社出版、1995）
- (9) 『正法眼藏参究 仏性』91頁（春秋社、1972）
- (10) 『十二卷本「正法眼藏」の諸問題』214頁（大  
藏出版、1991）
- (11) 「正法眼藏仏性卷論考」80頁（『印度学仏教学研

- 究」一一卷1、1963)
- (12) 『道元』59頁(講談社、1994)
- (13) 同右53頁
- (14) 『道元の仏性論に関する一考察』9頁(1995、  
富士ゼロックス小林節太郎記念基金助成論文)
- (15) 『正法眼藏』読解1、92頁(筑摩書房、2003)
- (16) 『正法眼藏講話三 現成公案 仏性上』189頁  
(筑摩書房 1989)
- (17) 『道元の研究』109頁(岩波書店、1935)
- (18) 『道元・世阿弥・芭蕉及びハイデッガー』132  
頁(『山口大学教育学部研究論叢』第一六卷第一  
号、1967)
- (19) 『宗学研究』第三十八号、曹洞宗宗学研究所、  
1996
- (20) 西谷、前引書148頁
- (21) 同右149頁
- (22) 『正法眼藏』講義仏性上、47頁(大法輪閣、  
2007)
- (23) 『正法眼藏 仏性を味わう』33頁(柏樹社、  
1987)