

道元禅解釈の一視点

----「即心是仏」の心について----

田中 晃

哲学論文集. 22, pp.21-38, 1986-09-20. 九州大学哲学会

『即心是仏』は道元禅師の文章としてはさほど難解のものではないが、その内容においては仏教究竟の問題に触れたものとして、かの『仏性』の巻にも匹敵する重要性を有つものである。仏教を唯心論的に理解することは昔からあったし今もあるのである。そのような理解もそれなりの意義を有するであろうが、しかし道元よりすればそれは仏教についての根本的誤解なのである。その誤解は「心」の解釈を誤ることに基づく。心は意識とか心霊とかいうものではない。心は牆壁瓦礫[しょうへきがかい]なりという道破は、心の唯心論的解釈に下された鉄槌[てっつい]である。

それならば牆壁瓦礫が直ちに心なのであるか。そのような解釈も往々にして見受けられる。しかしそれもまた誤解なのである。かくて心の解釈をめぐる仏教究竟の消息が語られるのであるが、それは概説的に解明されるものではないから、道元の原文に即して味読するよりほかはないのである。

仏々祖々、いまだまぬかれず保任[ほうにん]しきたれるは、即心是仏のみなり。しかあるを、西天[さいてん]には即心是仏なし、震旦にはじめてきけり。学者おほくあやまるによりて、將錯就錯[しょうさくじゅさく]せず。將錯就錯せざるゆへに、おほく外道に零落[りんらく]す。

仏から仏へ、祖から祖へと、一人の例外もなく保持し任護してきたのは、即心是仏の一事である。このように大事なことであるのだが、インドでは即心是仏のことは説かれなくて、中国において初めてこのことが説かれたのである（インドに即心是仏の考えがなかったわけではないが、即心是仏の語として説かれたのは中国においてであり、馬祖道一がその主唱者とされている）。ところが仏道を学ぶものの多くが、即心是仏の真意を誤解したがために、即心是仏の真理になりきらなかった。なりきらなかったから、外道の考え方に落ちこんだものが多かったのである。

ここに將錯就錯の語が用いられている。錯を將[も]って錯に就くとは、普通は錯に重ねるに錯を以てし益々錯[あやま]りを深うするの意に解される。しかしここは、諸註も一致しているように、全く別の用法であると解される。錯を將って錯に就くとは、錯が錯になりきること、錯は錯に専らなる純一無雜の意である。随て「錯」の字義には拘泥する要はないのであって、これを「唯仏与仏」と言い換えてもよいわけである。因に『啓迪[けいてき]』はこのような用法の例として、「頭上安頭[ずじょうあんず]」、「葛藤纏葛藤[かっとうてんかっとう]」、「元[ごつ]地[ち]に硬[さ]へらる」等を挙げている（『啓迪』上巻、430頁）。

即心是仏は、後に明かにされるように、即も心も是も仏も、畢竟は事々物々が爾[し]かあることの真理であるから、そこに何ものの介在も許さない、そのものはそのものとしてあるの真理であって、そのものを他のものと比較分別することではない。外道の見というのは、これも後に明かにされるが、心を意識と解して、それが仏であるとするのであって、すでに心と仏とを対比的に考える。それは即心是仏の真理に専らでないことより生じるから、このことを「將錯就錯せざるゆへに、おほく外道に零落す」としたのである。

いはゆる即心の話[わ]をきゝて、癡人[ちじん]おもはくは、衆生の慮知念覚の未発菩提心[みはつぼだいしん]なるを、すなはち仏とすとおもへり。これはかつて正師[しょうし]にあはざるによりてなり。

即心という言葉聞いて、道理のわからぬ者どもは、衆生の慮知念覚、すなわち普通一般の意識活動としての心、それは未だ菩提心をおこしておらない日常の心なのであるが、そのような心がとりもなおさず(即心)仏である(是仏)と解するのである。このような安易な誤解は、彼らが仏道の正師に逢わなかったがために生じたのである。

慮知念覚は分別心であり、対象に対する意識、物に対する心である。仏道はこのような相対的見方の底にある一如の真理であるから、仏道を学ぶ心、すなわち発菩提心は、このような分別の立場を超えることである。これは仏道にとっては本質的なことであるから、苟も仏道の正師に逢いさえすれば、未発菩提心を発菩提心と混同するような誤解は生じ得なかった筈である。

外道のたぐひとなるといふは、西天竺国に外道あり。先尼[せんじ]となづく。かれが見処[けんじょ]のいはくは、大道はわれらがいまの身にあり、そのていたらくは、たやすくしりぬべし。いはゆる苦樂をわきまへ、冷煖[りょうなん]を自知し、痛癢を了知す。万物にさへられず、諸境にかゝはれず。物は去来し、境は生滅すれども、靈知はつねにありて不変なり。此靈知、ひろく周遍せり。凡聖含靈[ぼんしょうがんれい]の隔異[きやくい]なし。そのなかに、しばらく妄法の空花[くうか]ありといへども、一念相應の智慧あらはれぬれば、物も亡じ、境も滅しぬれば、靈知本性[ほんじょう]ひとり了々として鎮常なり。たとひ身相はやぶれぬれども、靈知はやぶれずしていづるなり。たとへば人舎[にんしゃ]の失火にやくるに、舎主いでゝさるがごとし。昭々靈々としてある、これを覚者智者の性といふ。これをほとけともいひ、さとりとも称ず。自他おなじく具足し、迷悟ともに通達せり。万法諸境ともかくもあれ、靈知は境とともにならず、物とおなじからず、歴劫[りやくこう]に常住なり。いま現在せる諸境も、靈知の所在によらば、真実といひぬべし。本性より縁起せるゆゑには実法なり。たとひしかありとも、靈知のごとくに常住ならず、存没[ぞんもつ]するがゆゑに。明暗にかゝはれず、靈知するがゆゑに、これを靈知といふ。また真我と称じ、覚元といひ、本性と称じ、本体と称ず。かくのごとくの本性をさとるを、常住にかへりぬるといひ、帰真の大士といふ。これよりのちは、さらに生死に流転せず、不生不滅の性海に証入するなり。このほかは真実にあらず。この性あらはさざるほど、三界六道は競起[きんき]する、といふなり。これすなわち先尼外道が見なり。

外道の類におちると云うのは、実際インドにそのような外道が居たのである、先尼という名であった、(先尼は **Senika** の音写、有軍・勝軍と訳す。釈尊在世の頃のバラモンの学者で、有我論者である)。彼の所見の仔細は次のようである。

大道は吾々のこの身に既に具っている、その有様は容易に知ることができよう。吾々は、苦樂をわきまえ、冷煖を自知し、痛癢を理解している。吾々に具っているこの働きは、物によって妨げられることもなく、環境によって左右されることもない。物は去来し、境は生滅するが、この靈知は恒常不変である。この靈知は(吾々の身内に閉じこめられているものではなく)周く行きわたっている。凡人とか聖人とか、或は識心を有する(含靈)とかの区別に拘らず、何の隔てもなく行きわたっている。云いかえれば仏には具っているが衆生には具っていないというものではない。その靈知の遍在のなかに、時としては妄見によって空虚な花を見ることもあるが、ひとたび自覚の本然にかえって靈知の働きたる智慧が現れるならば、妄見で錯覚していた物も境も雲散霧消するから、靈知の本性だけが明かに輝いて恒常である。(妄法とは妄見によって見られた一切の物ごとであり、妄見は実在しないものを実在するかの如く錯覚するから空花という。物も境も生滅流転する空花であるが、その所以に気づかせるのが靈知である。)

靈知も身体に宿ってはいる、しかし身体としての現象形態(身相)が破れても、靈知は破れることなく身体を超出する。たとえば人家が火事で焼けるとき、その家の主人はそこから脱出するようなものだ。靈知そのものは昭々靈々としてある、これを覚者智者の本性というのである。これを仏とも云い、これは個我的なものではないから自他おなじく具足しており、迷悟にかゝわりなく通達している。すべての物事、諸々の環境はいか

ようにあろうとも、靈知そのものは物事や環境と同じ次元にあるものではない。無限の時間の流れをつらぬいて常住不変である。歴劫は劫を歴することで永劫にわたることをいう。

いま現在している諸々の環境も、靈知ありて爾かある意味では真実ということができる。また諸々の物事も靈知なる本性に縁って存在しているのであるから実法であり、真実に存在せるものである。しかし、そうではあっても環境や物事は靈知そのもののようには常住なのではない。それらのものは存没するからである。これに対し靈知の動きは明暗にかゝわらず靈知するのであるから、これを靈知というのである。また真我、覚元、本性、本体など称[よ]ばれるものは、すべてこの靈知のことなのである。万事万物がこのような本性に基いてあると悟ることを、常住にかえるとも、帰真の大士ともいうのである。ひとたびこの真理に立ち帰ったら、生死流転の巷を超え、不生不滅の本性の世界に転入するのである。証入とは真理の世界にあることを自覚し、その世界に転入すること。これをほかにしては真実というものはない。現実には、この本性の真理が顕わになっていないばかりに、三界六道の煩惱は競い起こるのである（三界は欲界・色界・無色界であり、六道は六趣ともいわれ、地獄道・餓鬼道・畜生道・阿修羅道・人間道・天道である）。まずこういった具合で、これがすなわち先尼外道の所見なのである。

大唐国大証国師慧忠和尚問レ僧、「何れの方よりか来れる」。

僧曰、「南方より来る」。

師曰、「南方に何[いか]なる知識か有る」。

僧曰、「知識頗る多し」。

師曰、「如何が人に示す」。

僧曰、「彼方の知識、直下に学人に即心是仏と示す。仏は是れ覚の義なり、汝今、見聞覚知の性を悉具[しつぐ]せり。此の性善能く揚眉瞬目し、去来運用す。身中に偏く、頭に控[ふ]るれば頭知り、脚に控[ふ]るれば脚知る、故に正遍知と名づく。此を離れて外、更に別の仏無し。此の身は即ち生滅有り、心性は無始より以来、未だ曾て生滅せず。身生滅するとは、竜の骨を換ふるが如く、蛇の皮を脱し、人の故宅を出づるに似たり。即ち身は是れ無常なり、其の性は常なり。南方の所説、大約是の如し」。

師曰、「若し然らば彼の先尼外道と差別有ること無けん。彼が云く、「我が此の身中に一の神性有り、此の性能く痛癢を知り、身壞する時、神則ち出で去る、舎の焼かるれば、舎主出で去るが如し。舎は即ち無常なり、舎主は常なり」と。審すらくは此の如きは、邪正弁ずるなし、熟か是とせんや。吾れ此遊方[そのかみゆほう]せしに、多く此の色[しき]を見き。近[ちかごろ]尤も盛んなり。三五百衆を聚却[あつめ]て、目に雲漢を視て云く、「是れ南方の宗旨なり」と。他の壇經を把って改換して、鄙譚を添揉し、聖意を削除して後徒を惑乱す、豈に言教と成んや。苦哉、吾が宗喪[ほろ]びにたり。若し見聞覚知を以て是を仏性とせば、浄名は応[まさ]に「法は見聞覚知を離る、若し見聞覚知を行ぜば、是則ち見聞覚知なり、法を求むるに非ず」と云ふべからず」。

南陽慧忠(---775)、中国越州(浙江省)諸暨の人、諡号[しごう]は大証国師。六祖慧能に参じて印可を得た後、諸方を遊歴して遂に南陽の白崖山に入って修行 40 年に及ぶ。肅宗、代宗の帰依頗る篤く、最高の優遇を受く。伝は『伝燈録』巻 5 に、また本文に述べられる南方の僧との問答は巻 28「南陽慧忠國師語」に詳しい。

唐の大証国師慧忠を訪れた学僧があった、国師はその僧に問うた、「何処から来られたのかな」。

僧曰、「南方から来ました」。

師曰、「南方にはどんな知識（指導者）がおられるかな」。

僧曰く、「知識はたくさんおられます」。

師曰く、「して、その説はどのようなものじゃな」。

僧曰く、「南方の知識は余分なことは言わず、単刀直入、修行者に向って、即心是仏と示されます。仏とは覺の義である、汝はいま物事を見聞し覺知する本性をちゃんと具えている。この性の働き如何というに、曾て釈尊がなされた揚眉瞬目(1)の働きをし、過去、未来にわたって働く。身中に偏く行きわたっていて、それが頭に作用すれば頭が知り、脚に作用すれば脚が知る。故に正遍知と名づけるのである。この覺の本性を離れて、別に仏なるものがある筈がない。身体は生滅を免れないが、心性は無始以来、未だ曾て生滅したことがない。身体が生滅するのは、竜が骨を換え、蛇が皮を脱ぐようなもので、竜や蛇は依然として生き続けるが如く、身体は生滅しても、心性そのものは不生不滅である。人間はひとたびその家を出ると、どんな目に遭うかわからぬ、無常なものじゃ、しかしその人に宿っている心性そのものは常である。南方の知識の説くところは、およそこのような次第であります」。

師曰く、「若しそうだとすると、かの先尼外道の説とちがいはないらしい。先尼は云う、「吾々の中に一つの神性が具っている、この神性は能く痛癢を知る。身体が破壊するときは神性は身体を出て行く、ちょうど家が焼けるとき主人が逃げ出すのと同じだ、家は焼失するから無常であるが、主人は常である」と、このように説くのである。考えて見ると、このような説は正と邪とを弁ずることをしない、すべてが靈知の作用の致す所とすれば、いずれを是、いずれを非とすることもできまい。自分も昔、諸方を遊歴したとき、こんな連中(色)の多かったのを知っている。近頃は益々盛んになったらしい。多くの衆を集めて、まるで天の河でも見るような曖昧な説をなし、「これが南方の教えだ」という。それは六祖の壇經(2)を改竄[かいざん]して、卑近な話を取りまぜ、聖意を削除して、後進の修行者を惑わすものだ。そのような説がどうして仏教の教えと言えようか。まことに困ったことじや、達磨太師以来の吾が宗は喪びてしまったのだ。もし見聞覺知の心性を直ちに仏性と同一視するならば、かの浄名(3)が「法は見聞覺知とは別のものだ、もし見聞覺知をそのまま行ずるのであれば、それはただ見聞覺知というのみで、決して法を求めるとはでない」と道破されたことも、意味がなくなってしまうであろう」。

- 註 1 これは周知の故事であるが、釈尊が靈鷲山において法を説かれた時、優曇華を拈[ねん]じ、眉を揚げ目を瞬かれた、座にある衆は皆無言であったが、摩訶迦葉のみ破顔微笑した、ここに師弟契合して釈尊は正法眼蔵を迦葉に付嘱された。拈華瞬目とも言う。
- 註 2 「六祖壇經」は、六祖慧能が曹溪の南華寺においてなした説法を門下の宗法等が編したものであるが、昔から九種もの異本があるとされて、これが六祖の眞実を伝えているか否か議論のあるところである。
- 註 3 浄名はまた無垢称とも云い、梵語 Vimalakirti の意識。「維摩經」の主人公維摩詰を指す。

大証国師者[は]曹溪古仏の上足なり、天上人間の大善知識なり。国師のしめす宗旨をあきらめて、参学の龜鑑とすべし。先尼外道が見処としりてしたがふことなかれ。

近代は、大宋国に諸山の主人とあるやから、国師のごとくなるはあるべからず。むかしより国師にひとしかるべき知識いまだかつて出世せず。しかあるに、世人あやまりておもはく、臨濟・徳山も国師にひとしかるべしと。かくのごとくのやからのみおほし。あはれむべし、明眼の師なきことを。

大証国師は曹谿山宝林寺に住し、古仏慧能の高弟で、天上界人間界を通じての大善知識である。故に国師の示された教えの趣旨を明かに体得して、参学の手本とすべきである。先尼外道の見処と知りながら、それに従うようなことがあってはならぬ。

近代に至って、宋国においても諸山の住持たる僧たちも、国師のような人はいないのである。昔から国師に齊肩するような知識は世に出てはいない。それであるのに、世人

は国師の真価を解せず、誤って臨濟(1)や徳山(2)などを国師と同列に扱うのである。まあこの程度の連中が多いのだ。明眼の師なきこと、残念なことではある。

註 1 臨濟義玄(---866)曹州南華の人、姓は邪氏。初め戒律を究め經論を学んだが、それは教外別伝に非ずと嘆じ、黄蘗[こうはく]の会下に参じた。法を黄蘗に問うて三度棒を喫し、高安大愚について悟得する所あり、遂に黄蘗の法嗣となる。臨濟宗の祖となる。臨濟は河北省正定県の地名。諡号は慧照大師(恵照大師)。

註 2 徳山宣鑿(782---865)簡州の人、姓は周氏。初め律を究め、金剛盤若經を講ずることを常とした。禪の興隆に快からず、これを論破することを志したが、後に翻然禪に帰し、崇信禪師に参じ、その法を嗣いだ。諡号は見性大師。臨濟の喝、徳山の棒と並称された。

さてここで、先尼外道の説についての道元および慧忠の批判を、あらためて考えて見たい。先尼のいう靈知がいったい如何なるものか、これが問題である。まず「苦樂をわきまへ、冷煖を自知し、痛癢を了知す」とされるところから、これはいわゆる五官と第六意識とを包括した広義の心的作用と解される。しかも釈尊の揚眉瞬目、迦葉の破顔微笑の師資証契の自覚をも含む極めて高次の精神作用である。それは万人に遍在するから普遍的であり、肉体の生死を超えるから不滅である。して見ると、ガイストとゼーレとの合体したような心霊の存在を説くもの、つまりは靈魂不滅説である。そうしてこのような心霊の覚知の作用こそ仏の本性であるとするのが、その即心是仏の説なのである。

およそ原始的宗教においては概ね偶像崇拜的傾向が見られるなかに、心霊による真理の覚知を仏の本性とするのは確かに革新的思想である。仏陀(Buddha)の字義も「覚者」である。だが、まさにその覚者の意義が徹底を欠いたこと、すなわち覚知の主体として不滅の心霊の如き実体を前提したこと、そこに先尼の思想の不徹底があったのである。

釈尊が未曾有の覚者であったのは、覚者としての自己を否定したこと、覚知の主体という実体的なものを払拭したところにある。釈尊の覚知の内容は諸法実相であって、万事万物は仏性の現成として真実であるというにある。すでに仏性の現成であるから、仏性に剩[あま]る一物もない。すべては仏性の現成なりと覚知している自己もまた仏性においてあるのである。すなわち釈尊は仏性界の自覚点となったのである。釈尊が悟ったのではなく仏性界の真理が釈尊の形をとって顕現したのである。故に釈尊の覚知は釈尊の意識作用ではない、覚知というからには意識作用と考えられるかも知れぬが、それは天月を映す止水の如く、小波もたたぬ意識の場であって、胡来胡現、漢来漢現する古鏡の面にも比せらるべきものである(「古鏡」参照)。

これに対して先尼の靈知は明かに意識作用であり、しかも家が焼けても家主は逃れる如く、対象の生滅去来に拘らぬ常住不変の実体である。それは心的なもの、意識的なもの、精神的なものを一切の前提として予定する独我論であって、この不問にされていた形而上的前提を敢て問い直そうとしたことが、そもそもバラモン教に対する仏教の革新的課題であったのである。「佛性」を心的なもの、意識的なものから解き放とうとする努力が「仏性」の巻であることを思い会わすべきであろう。ついでに云えば、禪の真理は体験されるよりほかはないという立場があるが、それはそれとして正しい。たゞその際、体験ということを心理的なものと解してはならないので、体験の語につられて真理は心理的なものとする、先尼のような誤解に陥ることになる。道元は臨濟の一派にもその弊があると見ていたのである。そこで「即心」の心の解釈を明確にしなければならぬ。

いはゆる仏祖の保任する即心是仏は、外道二乗ゆめにもみるところにあらず。唯仏祖与仏祖[ゆいぶつそよぶつそ]のみ即心是仏しきたり、究尽しきたる聞著[もんじゃ]あり、行取[あんしゅ]あり、証著[しょうじゃ]あり。

仏百草を拈却[ねんきゃ]しきたり、打失しきたる。しかあれども、丈六の金身[こ

んじん]に説似せず。

即公按あり、見成を相待せず、敗壞[はいえ]を廻避[ういひ]せず。

是三界あり、退出にあらず、唯心にあらず。

心牆壁あり、いまだ泥水せず、いまだ造作せず。

仏祖が保持し任護してきたといわれる即心是仏は、上に明かなように外道二乗の夢にも見ることでできるものではない。故に外道二乗の窺知[きち]を許さず、唯、佛祖から佛祖へとおのが身に奉じて即心是仏の真理のみを伝え、究尽してきたのである。即心是仏はこれから明かにされるように、間髪を容れぬ事実の直証であるから、仏祖みずからがこれを行じ、これと一体となって伝えるよりほかはない、このことを「即心是仏しきたる」と動詞的に表現したのである。(詳しくは後出)かくて仏祖の行李は、すべてこれ即心是仏究尽の問答、修行、証入であったのである。(著や取は助辞)

仏は百草である、百草はすなわち万象であり、諸法である。万象爾かあることが仏の真理である。さればとてその百草に執してはいけぬから、百草を取り上げ、また捨て去る(拈却しきたり、打失しきたる)。何故に執していけぬかと云えば、百草が真理ではなく、百草の爾かあることが真理であり、仏性であるからである。かくてただ百草の百草たる所以を見ればよい。昔から「一茎草を念じて丈六の金身となす」との語があるが、わざわざ丈六の金身を持ち出す必要はないのである。「丈六の金身に説似せず」とは、百草を丈六の金身に比べて説明する要はないとのこと。進んで云えば、一茎草を拈[ねん]じて丈六の金身となすという把握がすでに弛緩せるものであって、一茎草の爾かある所以において直ちに仏性を見るのである。

即は公按である、公按の字義については説明を省くが、要するに不易の真理である。公按と云えば公按見成となるが、この即はやがて真理の現成を期待したり、或はまた物事の敗壞を回避したりすることではない、それらは物事に対して既に何ほどかの距離を置く態度であるが、即とは物事の爾かあるそのことなのである。

是は三界である。三界と云えば、人は三界よりの出離を希う、されど出で行く所はない。或はまた三界唯心などと云う。それも余計なことじゃ。三界はただ三界のみ、物事すべてその物事のみ。是とはそののっぴきならぬ事態をいう。

心は牆壁である。しかして牆壁は牆壁そのものである、それが泥に水を混じて造作したものであるというように、その素材や製造過程などが問題なのではない。「いまだ泥水せず、いまだ造作せず」とは、牆壁の縁で云われたのであるが、牆壁というときはただ牆壁で、その爾かあることを心とするのである。

心といえは心理的に解し易い、外道の靈知もその例であった。ここでそのような觀念論的先入見を一挙に打破するために、敢て心は牆壁であるとしたのである。もとより牆壁が直ちに心なのではない、牆壁が牆壁として、まさにそのようにあるの道理が心なのである。牆壁のみに限らない、瓦礫においても同様である。

あるひは「即心是仏」を参究し、「心即是仏」を参究し、「即心仏是」を参究し、「是仏心即」を参究す。かくのごとく参究、まさしく即心是仏、これを挙して即心是仏に正伝するなり。かくのごとく正伝して今日にいたれり。いはゆる正伝しきたれる心[しん]といふは、一心一切法、一切法一心なり。このゆへに古人いはく、「若シ人心ヲ識得セバ、大地ニ寸土無シ、《若し人、心を識得[しきて]せば大地に寸土無し》」。しるべし、心を識得するとき、蓋天撲落し、迺地裂破[そうちれっば]す。あるひは心を識得すれば、大地さらにあつさ三寸をます。

以上見る如く、仏も即も是も心も畢竟は同一のことを意味している。『聞解』に云ふ、「即とは何ぞ、心とは何ぞ、是とは何ぞと参究すれば、四ながら別物に非ず」。ここまできると、「即心是仏」は「心即是仏」でもあり、「仏即是心」でもあり、「即心是仏」

でもあり、「是仏即心」でもある。それがそうである所以の参究、それがまさしく即心是仏なのであって、その所以を提唱して即心是仏が正伝してきたのである。そうして今日にまで至ったのである。『私記』にいう、「即のときは、心は一仏を吞却し、心は、是即仏を罣礙[けいがい]し、仏は、即是心を一貫し、即は、心是仏を透脱し、是は、仏心即を独立す、これみな情謂にかかれる即心是仏を破碎する金剛杵[きね]なり」。

さて、このように伝えられてきた心というのは、一心一切法、一切法一心とするときの、その心である。方法を爾かあらしめる根本の道理、すべてのものがそのものとしてある所以そのものである。この故に古人は云った、「人が若し一切が爾かある所以のものが心であると識得するならば、大地もまさに心によって爾かあるが故に、その心に着目すれば現象としての大地は問題とならない、故に「大地に寸土なし」という。わかり易く釈[と]けば、心を離れては寸土もあり得ないということである。心を識得するとき、これまで心を離れて考えていた天とか地とかいう観念は崩壊してしまう、心がなければ天も落ち地も裂ける、天が天たり、地が地たるの所以のものが心なるが故に。これを裏から云えば、心を識得して大地を見れば、大地の面目は一新する、このことを「大地さらに厚さ三寸を増す」と形容したのである。

古徳云、「作麼生是妙淨明心。山河大地、日月星辰 《作麼生[そもさん]か是れ妙淨明心。山河大地[せんがだいち]、日月星辰[にちがつしょうしん]》」

あきらかにしりぬ、心とは山河大地なり、日月星辰なり。しかあれども、この道取するところ、すゝめば不足あり、しりぞくればあまれり。山河大地心は、山河大地のみなり。さらに波浪なし、風煙なし。日月星辰心は、日月星辰のみなり。さらにきりなし、かすみなし。生死去来心は、生死去来のみなり。さらに迷なし、悟なし。牆壁瓦礫心[しょうへきがりがくしん]は、牆壁瓦礫のみなり。さらに泥なし、水なし。四大五蘊[うん]心は、四大五蘊のみなり。さらに馬なし、猿なし。椅子拵子心は、椅子のみなり。さらに竹なし、木なし。かくのごとくなるがゆへに、即心是仏、不染汚[ふぜんわ]即心是仏なり。諸仏、不染汚諸仏なり。

古徳云とあるは、瀧山[いさん]と仰山との問答である。

瀧山、「そもさんか是れ妙淨明心」。

仰山、「山河大地、日月星辰」。

ここから分明する、心とは日月星辰、山河大地である。ところが此の理を言表するとなると、頗る微妙な問題がある。「すすめば不足あり」。心は日月星辰、山河大地であると、その日月星辰、山河大地を力説すると、言葉通りに日月星辰、山河大地が心であるかのように聞こえる。しかしそれは言表の不足であって、日月星辰、山河大地がそのまま心なのではない、日月星辰、山河大地の爾かある所以が心なのである。さればとて日月星辰、山河大地を云わずして心のみを説けば、心というものがそれ自身あるかの如く、すなわち日月星辰、山河大地のほかにも剩ってあるかの如く聞こえる。「しりぞくればあまれり。」さにあらず、心は常に方法の爾かある所以としてのみ心なのである。

山河大地心は、山河大地が爾かあるということだけだ。それを山河大地の現象に捉われて見ると、山河大地に附随して波浪風煙等を考える。現象が問題なのではない、山河大地の然る所以が心なのだ。もし波浪風煙をいうならば、波浪風煙心である。日月星辰心も同じで、ただ日月星辰が問題である、霧や霞を考えるを要しない。生死去来心というとき、生死去来の爾かある所以のみを指す。生死に伴う迷悟を問題としない。牆壁瓦礫心は牆壁瓦礫のみで、泥とか水とか余計なものは附随しない。四大五蘊心は四大五蘊ということにのみかゝわり、そこに馬がいるか猿がいるかは問題外。「意馬心猿」などに関りはない。椅子拵子心は椅子拵子が爾かあるということ、それが竹や木で作られているか否かを問うのではない。このようなわけであるから、即心是仏というとき、一切万事爾かあることが仏だということで、それ以外のものは付け加わらぬ、すなわち不染汚、純粹無雜な即心是仏である。諸仏は諸仏のみ、一切の附加物のない純一な諸仏であるから不染汚という。

さてここで改めて考えて見るに、心とは甲か甲であって甲以外のものでない所以であるが、そのことを極めて厳密に考える。すなわち甲が甲であるというとき、甲の属性のようなものはすべて捨象するのである。山河大地心といえは山河大地のみであって、風煙波浪は視野の外に置く。それ故に不染汚であって、余物の交りきたる余地はないのである。甲について、それが赤いとか固いとかの属性を考えることは、すでに甲を認識の対象としているのである。それに対して、甲は甲であるというのは甲の存立する事理そのものであって、この事理になり切ることが不染汚である。心はこの事理であるが故に、その体得は認識主観の傍観ではなく、冒頭に説かれたように将錯就錯なのである。甲が甲であるの根本には甲そのものがなくてはならぬ、甲があるということがなくてはならぬ。

甲とはいったい何ものか（作麼生[そもさん]）。

甲はいったい何処から来たのか（是什麼物恁麼来[ししもぶついでんもらい]）。

この何処こそは甲の本来性である。この本来性を甲なる主語の奥に追求してゆけば hypokeimenon・subjectum に到達する、その究竟は神とか絶対者とかいうもの、或はプロティノスの to hen の如きものであろう。それは甲なる存在者(Seiendes)を究極的に基礎づける絶対的存在者である。

これに対し、甲があるの本来性を、主語ならぬ述語の方向に追求することができよう。甲はいかなるものにもあれ、既にして有るのである(既有)。吾々が甲に対していかなる立言をするとしても、既にして甲の有ることを前提する。既有はすなわちア・プリアリである。およそ何ものであれ、そのものがそのものとしてあることが、そのものの前提であり本来性でなくてはならぬ。ところでそのあるという有そのものは何処にもないのである。甲・乙・丙と呼べるべき何ものでもない、すなわち存在者ではない。むしろ甲・乙・丙を悉[ことごと]くして、それらを存在者たらしめている有そのもの、悉有[しつう]であり、存在者の存在性(Sein)である。

ところで道元によれば悉有仏性[しつうぶっしょう]である。悉有は多くの人々が解するようにすべての存在者をひっくるめたようなものではなく、そのような存在者を爾かあらしめている存在性なのである。すべての存在者が存在するとき既にして有る既有、すなわちア・プリアリである。それが存在者の本来性である。甲はそもそも何処から来たかと云えば、その何処はこの有そのものであったのである。それは実はあまりに自明的なことであって却って説明がむずかしいのである。

ところがさきにも云ったように、この何処は何処にもない。何故ならば有は存在者ではない意味において無であるからである。有そのものを何処にも見ることはできない。しかしすべてのものがある以上は有においてあるが故に、この有は至る所に遍在している、何処にもないが故に随所にある。無の場所であるが故に、目に見える何処にもないのである。仏教の真理を乗というのは、万物が其処においてある無の場所を意味するのである。しかして無の場所において万物はあるのであるから、これを絶対無というのである。かくて甲があるという判断において、その甲の本来性を主語の奥に起ゆれば絶対者たる神に達し、述語の方面に起ゆれば絶対無に達する。しかして絶対無は神をも包むということが出来る。蓋し神が神たる究極の神性は、神がすべての存在者に存在を附与する働きにある。その働きは神のロゴスであった。否、ヨハネ福音書の云う如く、初めにロゴスがあったのである。ロゴスの働きの人格化が神である。一切の存在者が其処にある無の場所は、一切の存在者を悉くす有として悉有であり仏性であった。一切を乗せる仏性の真理の働きはまさにヨハネ福音書のいう根源のロゴスそのものであったのである。(もっともヨハネ福音書と道元禅との間には思想のエトスにおいて重大な差異があるが、それについては別に論じたい。)

一切を悉くす有、悉有が仏性であるから、一切法一心、一心一切法と云われるのから見れば、心は即ち仏性である。まさに「即心是仏」である。たゞ仏性は一切がそこにある場たるに対し、一切がそこに現成するその切点において見たときが「心」となるの

である。性相の用語によって云えば、仏性は性に、心は相にあたる。相を実相たらしめるその所以のもの、相に即して性を見たときが心である。この意味において心は主体性の原理ということが出来る、甲が甲であるのは甲の心による。おしなべて云えば、一切法一心、一心一切法である。ただこれを註して「心外無法、法外無心」とし、或は「天地万法みな心に帰す」（『私記』）とすると、その心を唯心論的に解してならないのは固より、また心即法、法即心と誤ってもならない。法が直ちに心ではなく、法の法たる所以、法の法としてある事理が心である。

しかあればすなわち、即心是仏とは、発心[ほっしん]・修行[しゅぎょう]・菩提[ぼだい]・涅槃[ねはん]の諸仏なり。いまだ発心・修行・菩提・涅槃せざるは、即心是仏にあらず。たとひ一刹那[せつな]に発心修証するも即心是仏なり、たとひ一極[ごく]微[み]中に発心修証するも即心是仏なり、たとひ無量劫[むりょうこう]に発心修証するも即心是仏なり、たとひ一念中に発心修証するも即心是仏なり、たとひ半拳[はんけん]裏に発心修証するも即心是仏なり。しかあるを、長劫[ちょうこう]に修行作仏[さぶつ]するは即心是仏にあらずといふは、即心是仏をいまだ見ざるなり、いまだしらざるなり、いまだ学せざるなり。即心是仏を開演する正師を見ざるなり。

即心是仏は万事万物爾かある所以の真理である。その意味では客観的真理である。しかし仏教の世界には単なる客観界というものはない。世界は既に自己を包んでいる。万物爾かある所以の真理によって自己も自己としてある。故に自己が自己としてある一大事因縁の自覚によってのみ、吾々はこの真理の上に立つ。決して傍観的に理解されるものではない。そうしてこの真理は不断に働きつつある。吾々が吾々として斯くあるとき、即心是仏の真理が働いている。吾々はただ此の理を覚することによって、この真理と共に働くのである。さきに「即心是仏しきたる」として動詞的に表現された所以である。この働きの諸相を、いま発心・修行・菩提・涅槃として現した。それは証悟の階程のように見えるけれども、重要なことはそのいずれもが等しく真理の働きなることである。ひとたびこの働きにあれば、発心・修行・菩提・涅槃のいずれにおいても仏である。この働きなくしては即心蓬仏ではない。この働きの世界に入れば、たとい一刹那に発心修証しても即心是仏であり、極微の問題を機縁として発心修証しても即心是仏である。たとい無量の年月を劫[へ]て発心修証しても即心是仏である、たとい心に浮ぶ瞬時に発心修証しても即心是仏である、たとい半拳裡(僅かの時間)に発心修証しても即心是仏である、かくて即心是仏は事の大小、時間の長短とはかかわりなき真理であるのに、即心是仏というからには、いわゆる頓悟の如く考えて、長い時間をかけて修行し作仏するようでは即心是仏ではないとするのは、即心是仏の真理を見ず、これを知らないのである。未だ即心是仏を学ばないのである。それは即心是仏の真理を開示する正師に見[まみ]えないからである。

いはゆる諸仏とは、釈迦牟尼仏なり。釈迦牟尼仏、これ即心是仏なり。過去・現在・未来の諸仏、ともにほとけとなるときは、かならず釈迦牟尼仏となるなり。これ即心是仏なり。

さて諸仏と云ったが、端的に云えば釈迦牟尼仏のことだ、釈迦牟尼仏は即心是仏の仏である。すなわち釈尊は即心是仏の真理の最初の覚者であり、担い手であったのである。その自覚は、自己が根源の真理によってあることの自覚であるが故に、釈尊は世界の自覚点となったのである、真理。これが根源の真理たる法身仏が釈尊という現身仏となった所以である。そうして釈尊という自覚点をもつことによって世界そのものが百覚存在となる、世界は根源の真理たる仏性によって爾かあるとの事理が顕現する、世界はこのとき面目を一新する、釈尊の成仏と同時に山川草木悉皆[しっかい]が成仏するといわれる所以である。釈尊が揚眉瞬目、拈花微笑によって正法眼蔵を迦葉に付嘱した消息はここにある。この消息を解するときが仏となるときである。故に釈迦牟尼仏といっても歴史上の釈尊一人を指すのではない、過去・現在・未来にわたってこの消息に通じた人はみな釈迦牟尼仏なのである。人間の人間たるの所以が心、それはおのれが既にして仏性によって有るとの自覚であり、自覚そのものが仏性の現成である、すなわち現身仏であ

る。即心是仏とはこのことをいう。

正法眼蔵即心是仏第5

爾時延応元年5月25日在雍州

宇治郡観音導利興聖宝林寺示衆

于時寛元3年乙巳[きのとみ]7月12日在

越州吉田県大仏寺侍者寮書写之

懷昇

建治3年夏安居日書写之

「仏性」の意義については拙著『正法眼蔵の哲学』（法蔵館）の「仏性」の章の
参看を賜わらば幸甚である。

昭和57年2月初稿
昭和61年2月補筆

(昭和5年本学卒・哲学)