

## 道元禅師の仏性観

著者	下室 覚道
雑誌名	鶴見大学仏教文化研究所紀要
号	18
ページ	121-162
発行年	2013-03
URL	<a href="http://doi.org/10.24791/00000368">http://doi.org/10.24791/00000368</a>



## 道元禪師の仏性観

鶴見大学仏教文化研究所主任 下室 覚道

### はじめに

道元禪師（一一〇〇—一二五三）は仏性についての説明を重要と考えている。

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、この疎怠は癩せるによりてなり。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。あるひはいふ、聴教のともがら仏性を談ず、参禪の雲納はいふべからず。かくのごとくのやからは、真箇是畜生なり。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。いまた聴教・参禪といふこと、仏道にはなしとするべし。

『正法眼蔵』「仏性」（『道元禪師全集』一巻三二二頁）<sup>(1)</sup>

「参禪に専念する雲水は、仏性について口に出してはいけない<sup>(2)</sup>」というやからは、真にこれ畜生であると説いている。つまり、仏性とは何かを説明することが学仏道者に求められるのである。

また、「仏性」巻冒頭には、

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、一切祖師の頂顛眼明晴なり。参学しきたること、すでに二千一百九十年、正嫡わづかに五十代、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。

「仏性」（一巻一四頁）

とあり、「一切衆生、悉有仏性」が釈尊の「獅子吼の転法輪」（究極ぎりぎりの説法<sup>3</sup>）であると説かれている。「一切衆生、悉有仏性」は『涅槃経』巻二五「獅子吼品」に見出されるが、この言葉を道元禪師は釈尊の直説と捉え、極めて重要な説法であると捉えている。

本稿では、まず第一章で道元禪師の仏性観に対する学者の見解、第二章においては主として筆者の見解を示したいと思う。

## 一、道元禪師の仏性観に関する学者の見解

従来論じられてきた道元禪師の仏性観に関する学者の見解を見てみたい。特に、増永靈鳳氏と久下陸氏が詳細に論じているので両者を中心に見てみよう。

(一) 増永靈鳳氏の見解

増永靈鳳氏は道元禪師の仏性を「(1) 悉有は仏性の問題(2) 有仏性(3) 無仏性(4) 空仏性(5) 説仏性(6) 無常仏性(7) 時仏性(8) 行仏性等に分類し論究することとする」と述べ、八つに分類して論じている。<sup>5)</sup> それぞれを概観してみる。

(1) 悉有仏性

道元禪師は『涅槃經』の「一切衆生、悉有仏性」の言葉を「悉く仏性あり」と読まずに「悉有は仏性」であると読む。この読み方は独特であり、かつ、道元禪師の仏性観としては最も有名な解釈である。つまり、「すべてのものは仏性を有する」というのではなく、「存在するすべてのものは仏性の自己開示にはかならない」と道元禪師は理解したとされる。

『正法眼蔵』「仏性」には次のように説かれている。

世尊道の一切衆生悉有仏性は、その宗旨いかむ。是什麼物恁麼來の道、転法輪なり。あるひは衆生といひ、有情といひ、群生といひ、群類といふ。悉有の言は、衆生なり、群有なり。すなはち悉有は仏性なり、悉有の一悉を衆生といふ。正当恁麼時は、衆生の内外すなはち仏性の悉有なり。单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。

「仏性」(一巻一四—一五頁)

悉有は仏性であり、悉有の一悉を衆生と捉えている。すべてのものを仏性とみなす見解は次の文章にも見出されると増永氏は指摘する。

しかあれば、この山河大地、みな仏性海なり。皆依建立といふは、建立なる正当恁麼時、これ山河大地なり。すでに皆依建立といふ、しるべし、仏性海のかたちはかくのごとし。さらに内外中間にかかはるべきにあらず。恁麼ならば、山河をみるは仏性をみるなり、仏性をみるは驢腮馬背をみるなり。

「仏性」(一巻一八一—一九頁)

この文章に対して「山河大地は悉く仏性海中のものである。故に、山河や大地を見ることは直下に仏性を見ることにほかならない。しかし、仏性といえは、何か高遠なものを予想し易いが、決してそうではなく、驢馬の腮や、馬の背がそのまま仏性でなければならぬ」と増永氏は述べている。<sup>6)</sup>「山河大地が仏性である」という文章と同様の文章がその他の箇所にも多く示されているが一例のみ示す。

しかあれば、草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。

「仏性」(一巻二五頁)

ここには、草木叢林、人物身心、国土山河が無常であり、仏性であると示している。

されば、仏性は一切存在さらに進んで、一切存在の根拠であり、また一切価値の根源であるといえるであろう。<sup>7)</sup>

悉有、すなわち一切の存在が仏性であり、さらに進んで仏性は「一切存在の根拠」、「一切価値の根源」と道元禪師は見なしていたと論じている。

## (2) 有仏性

有仏性とは悉有仏性と同様にあらゆる存在が仏性であるということである。増永氏は、

仏性でない存在は見出すことが出来ない。けれども、「悉有は仏性なり」といえば、或るものは、仏性を単に限定された存在とのみ考えるかも知れない。しかし、仏性はあらゆる限定を超えた無限であり絶対である。

と述べ、悉有仏性では存在を限定する感があるが、有仏性は、仏性が限定を超越した存在であることを示すという。因みに、有仏性の語は「仏性」の巻に見出される。

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いはく、「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、その見まぢまちなり。凡夫・外道・三乗・五乗等、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、

心是衆生なるがゆえに。無心者おなじく衆生なるべし、衆生是心なるがゆえに。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、心なるがゆえに衆生なり、衆生なるがゆえに有仏性なり。日月星辰これ心なり、心なるがゆえに衆生なり、衆生なるがゆえに有仏性なり。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。

「仏性」(一巻三三—三四頁)

これは齋安国師(？—八四二)の言葉に対する道元禪師の拈提である。心を媒介として、草木国土・日月星辰が衆生であり、衆生であるから「有仏性」であると説かれている。

### (3) 無仏性

「無仏性」とは仏性が無いということではなく、有無を包越した無が仏性であるという意味である。増永靈鳳氏は次のように解説している。

無という否定的概念は却つてもそのそれ自身を全体的に現そうとするものである。けだし、無は有限を徹底するとともに、それを否定して無限への転換を可能ならしめる絶対否定の原理であるからである。故に、無仏性は有仏性よりも、さらに具体的な表現である。

有無を超越した無が仏性であるという。無仏性となると「一切存在の根拠」だけでなく、「一切価値の根源」ともなるという。

因みに、「無仏性」の語は四祖道信と五祖慧能との問答に見出される<sup>10)</sup>。そして、道元禪師は次のように拈提されている。

しかあればすなはち、無仏性の道、はるかに四祖の祖室よりきこゆるものなり。黄梅に見聞し、趙州に通し、大瀉に挙揚す。無仏性の道、かならず精進すべし、越趨することなかれ。無仏性たどりぬべしといへども、何なる標準あり、汝なる時節あり、是なる投機あり、周なる同姓あり。直趣なり。

「仏性」(一巻二二—二三頁)

また、「一切衆生無仏性」の語は道元禪師の以下の著述にも見出される。

71上堂。云。但看業識太茫茫。一切衆生無仏性。下座。

『永平広録』第一(三巻四六頁)

115大瀉嘗示衆云、一切衆生無仏性。因塩官或示衆云、一切衆生有仏性。塩官会有二僧、遂特詣師会探之。  
(後略)

『三百則』(五巻一八八頁)

#### (4) 空仏性

先の「無仏性」のことを他の面からみれば、「空仏性」ということができる。これは、四祖道信の「汝無仏性」に対し五祖弘忍が、「仏性空故に、所以に無と言う」と答えた一文によるものである<sup>11)</sup>。道元禪師は次のよ



うに拈提されている。

五祖いはく、仏性空故、所以言無。あきらかに道取す、空は無にあらず。仏性空を道取するに、半斤といはず、八両といはず、無と言取するなり。空なるゆえに空といはず、無なるゆえに無といはず、仏性空なるゆえに無といふ。(後略)

「仏性」(一巻二二—二二頁)

因みに「仏性」の巻には「有仏性」も「無仏性」もともに否定する言葉が説かれている。

このゆえに百丈いはく、説衆生有仏性、亦謗仏法僧。説衆生無仏性、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。

「仏性」(一巻三四—三五頁)

有をも超えたもの(空仏性)が説かれている。

### (5) 説仏性

仏性の本領は「不斷の自道取」にあると増永氏という。そして、次のように論じている。

無相の仏性は有相の現象をほかにしては、何処にも存しない。現象の生滅変遷はそのまま仏性の説取であ

り、道取にほかならないのである。ここに説仏性の意義がある。<sup>(12)</sup>

因みに「説仏性」の語は次の箇所に見出される。

しかあれば、身現の説仏性なる、虚明なり、廓然なり。説仏性の身現なる、以表諸仏体なり、いづれの一仏二仏か、この以表を仏体せざらん。仏体は身現なり、身現なる仏性あり。

「仏性」(一卷三〇頁)

(6) 無常仏性

増永氏は、

有仏性といえ、固定不動の如く考えられ、無仏性と称すれば、文字通りの空無にとられ易い。故に、禪師は六祖が門人行昌に示した、「無常は仏性なり」とある文に基づいて、無常仏性の問題を提示する。<sup>(13)</sup>

と述べ、「無限の生成発展」であるところの無常が仏性であるという。また、次のようにも述べている。

無常こそ、仏性の真実の相であり、その本性である。まことに開花落葉、生滅無常は仏性の相でなければならぬ。仏性なるが故に無常であり、無常なるが故に仏性である。無常なる仏性は無相であり、無限定

である<sup>(14)</sup>。

仏性であるから無常であり、無常であるから仏性であり、それは無相、無限定であるという。因みに、無常仏性の問題は「仏性」の巻に説かれている。

六祖示門人行昌云、無常者即仏性也、有常者即善悪一切諸法分別心也。

いはゆる六祖道の無常は、外道二乗等の測度にあらず。二乗外道の鼻祖鼻末、それ無常なりといふとも、かれら窮尽すべからざるなり。しかあれば、無常のみづから無常を説著・行著・証著せんは、みな無常なるべし。

「仏性」(一巻二四—二五頁)

また、「三十七品菩提分法」にもこの六祖の言葉が引用されている。

観心無常は、曹溪古仏いはく、無常者即仏性也。しかあれば、諸類の所解する無常、ともに仏性なり。

「三十七品菩提分法」(二卷一三—二二頁)

諸類が理解するところの「無常」がどれも仏性であると説かれている。

ところで、仏性が無常であるという記述と反するような記述が『永平広録』に記されている。

430 上堂。(中略) 仏言、高貴徳王菩薩、善根有二、一者常、二者無常。仏性非常非無常、是故不斷。名之不二。一者善、二者不善。仏性非善不善、是故不斷。名之不二。蘊之与界、凡夫見二、智者了達其性無二。無二之性、即是美性。故知、仏性乃不二之法也。

『永平広録』第六(四卷一四—一六頁)

これは『涅槃経』「光明遍照高貴徳王菩薩品」から趣意を引用したものであるが、善根には常・無常があるが、仏性は常でもなく、無常でもないという。これをどう考えるべきであろうか。常・無常という相対を絶した無常が仏性であると理解すべきか。

### (7) 時仏性

無常は時間を外しては考えられないから、時が仏性、有時は仏性という思想が出てくるという。増永氏は次のようにいう。

禪師の見解に従えば、時間は存在であり、存在は時間にはかならない。そして、存在は仏性であり、仏性は存在であるから、時間は仏性でなければならぬ。ここに、時仏性ないし時節仏性の新たな問題が展開する。<sup>(16)</sup>

因みに、時節因縁と仏性を記した文章は以下に見出される。

仏言、欲知仏性義、当觀時節因縁。時節若至、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、行ぜんとおもはば、証せんとおもはば、とかんとおもはばとも、わすれんとおもはばともいふなり。(中略)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んとおもはば、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んとなり。疑著時節さもあらばあれ、還我仏性来なり。しるべし、時節若至は、十二時中空過なり。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、時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり。あるひは其理自彰なり。おほよそ時節の若至せざる時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり。

「仏性」(一卷一七—一八頁)

「仏言、欲知仏性義、当觀時節因縁。時節若至、仏性現前」は百丈が『涅槃経』を引用して示した言葉である。<sup>12)</sup> 仏性とは時節因縁であり、時節がすでにいたれば、それこそが仏性の現前であると説かれている。その他、『永平広録』にも時節因縁と仏性が説かれた文章が見出される。

474上堂。時節因縁仏性、刹那前後円成。積功累徳雖異、乳酪有無得名。

『永平広録』第七(四卷五八頁)

12 (前略) 他亦有道、夫出家人、但隨時及節。便得寒即寒、熱即熱。欲知仏性義、当觀時節因縁。但守分

隨時過好。  
(後略)

『永平広録』第八(四卷一六四—一六五頁)

傍線部を鏡島元隆氏は次のように訳されている。

仏性ということを知りたいならば、まさしく時節因縁を見なければならぬ。ただ己の分を守り、時節に従って時を過ごせばよい。<sup>(8)</sup>

仏性を知りたいならば、時節に従って時を過ごす、つまり、只管打坐などの修行を黙々と行ずることであろう。『知事清規』にも次のように記されている。

大滯在百丈作典座。一日上方丈侍立。百丈問、阿誰。山曰、靈祐。百丈云、汝撥炉中有火否。師撥云、無火。百丈躬起、深撥得少火、拳以示之云、此不是火。師発悟礼謝、陳其所解。百丈云、此乃暫時岐路耳。経曰、欲見仏性、当観時節因縁。時節既至、如迷忽悟、如忘忽憶。方省己物、不従他得。故祖師云、悟了同未悟、無心得無法。只是無虚妄、凡聖等心本来心。法元自備足。汝今既爾、善自護持。

『知事清規』(六卷一〇八頁)

「時仏性」は時節因縁を観ずる事であり、それは修行することである。そして、次の「行仏性」につながる。

(8) 行仏性

『正法眼蔵』「仏性」の巻には、

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」(一巻二二頁)

とあり、これに対して増永氏は次のように述べている。

仏性は成仏によつて初めて現成する。釈尊の成正覺は仏性が仏性として自覺されたことである。成仏の現証なくしては、仏性も仏性とはいえない。仏性は必ず成仏と同時になければならぬ。<sup>(19)</sup>

修行を媒介として仏性を見ることが成仏であり、成仏することによつて仏性が花開き、実を結ぶという。成仏せず、仏性があるというのは空言に等しいと捉えている。<sup>(20)</sup>

以上、増永氏は道元禪師の仏性を「悉有仏性」から「行仏性」の八に分け論ずるが、まとめとして次のように示している。

道元禪師の仏性観は(1)先尼外道の如き実在的なものでなく、(2)小乗仏教のような不徹底な我空法有論と全く異なり、(3)大乘教家の如く階次的に發展してゆくものでなく、(4)彼岸の理想でもなく、

実践的体得に欠けるものでもなく、(5) 一切存在ないし、一切価値の根源と見られ、(6) 有が仏性であるとともに、無が仏性であり、(7) 有無を離れた空が仏性であり、(8) 生成発展の無常が仏性であり、(9) 一切は仏性そのものの自道取であり、(10) 存在が時間であるから、時間はそれ自身仏性であり、(11) 仏性は単なる理念でなく、身心を挙げて実践的に体現さるべきものであることを明示するにある。<sup>(21)</sup>

## (二) 久下陞氏の見解

次に、久下陞氏は「中日両国に互仏性論の展開——真如所縁縁種子論争をめぐって——」という御論攷があり、その冒頭に、

人類が人間そのものの尊厳に目覚め、生命畏敬の念にたどりつくまでに、実に長い歴史と広大な空間を要したわけである。<sup>(22)</sup>

と述べ、人間の尊厳がヨーロッパにおいては「人權宣言」として成文化し、東洋においては仏教が取り組んできた課題であり、それは仏性論として展開するとして、仏性論の系譜を明らかにしている。

まず、中国の唯識家における真如所縁縁種子を巡る論争を明らかにし、次いで日本の源信の真如種子論を明かす。そして、最後に道元禪師の仏性論を説明する。

五四歳の示寂に至るまでに示した『正法眼蔵』は九十五巻に達する。それは全巻、一にかかって仏性義の開頭にあつたとさえ言えるのである。<sup>(23)</sup>



道元禪師の主著である『正法眼蔵』は仏性義の開顯であり、道元禪師にとって仏性は重要なテーマであったと述べている。

それでは、道元禪師の仏性観であるが、まず、主客相對を越え、意識的・知識的分別を脱して能所の見解を離れ、「行証」の内に極めようとするところにあるという。

『大般涅槃經』「仏言、欲知仏性義、當觀時節因緣。時節若至、仏性現前。」に対して道元禪師は「當觀といふは、能觀・所觀にかかはれず、正觀・邪觀等に準ずべきにあらず、これ當觀なり」と拈提し、これは久下氏によれば、「所縁縁觀に対する頂門の一針」であるとして、次のように述べている。<sup>23)</sup>

これは仏性を時によって知ろうとする意図を表した語として理解することができる。仏性とは何か、それは実体的な靈性であり、衆生が迷妄の内にあるときは可能態として存在するが現実態としてはいまだしきもの、これを現実化するには時の至るを待つべし、時もし来たらば仏性は現前するであろう、という理解である。<sup>24)</sup>

このような「本有の仏性義」の見解に対して道元禪師は疑問を有し、「仏性」の巻において批判した。久下氏は次のように述べている。

道元は仏性を法性、真如と同義としている。一切存在の根拠、いつてみれば「いのち」と捉えている。現実そのままが仏性のあらわれ、真如の活波乱とするのである。仏性を、現にあらわれていないが、将来に現れて来る可能態という理解の仕方を否定する。<sup>25)</sup>

久下氏は、道元禪師は仏性を真如と同義とし、「可能態としての仏性を」否定した見なししている。そして久下氏は道元禪師の仏性を三つの骨子としてまとめ提示する。<sup>22)</sup>

- ① 有仏性：悉有は仏性であるという。
- ② 無仏性：仏性は無である。実体を否定し、無自性空を仏性とする。
- ③ 無常仏性：無なる常、それが仏性である。無常そのままを仏性とする。

そして、旧来の一乗対三乗の仏性論を越えた仏性論であり、仏性を将来顕れてくる可能態としては捉えず、本性・真如と同じく、一切存在の根拠、現実そのままが仏性の顕れであるとされ、次のように簡明にまとめている

道元は種子観争論の局外にあつて、その論争の基盤を揺さぶつたのである。

三乗の学派は外縁を要しつつもなおかつ内なる種子に世界成立の基礎を置き、無漏種子を欠く有情は無性として永久に成仏の望みを断つ。これに対する一乗の学派は種宗たる对者の名目に合わせつつ、世界成立の根元を偏在の真如の力用に求め、仏性論の根拠を先天的理性に置く。一分無性と悉有、立場も結論も相反するが、仏性を内在性、可能性をもつ本有の原理とするところは同一である。

この対立相克、長い論争の解決には次元を新たにした諦念が必要であった。それは無媒介の有無論ではなく、矛盾相即の法による究明、つまり仏性論を仏教本来の法橋に乗せること、要言すれば諸法実相の軌道に乗せることが必要であった。この課題を背負つたのが道元である。かくて彼は行証の立場をもって道

を開いたのである。<sup>(28)</sup>

種子観論争において一乗と三乗とは対立する立場であり、長く互いに論争が行われてきた歴史がある。そして道元禪師はそれを諸法実相の軌道に乗せること、還元すれば行証の立場によつて道を開いたという。そして、このような立場は道元禪師独自のものではなく、その背後には、中国仏教、特に禪の伝承と形成があつたとされる。悉有仏性の悉有が有情だけでなく、無情にまで及ぶのは中国において確立したものだからとされる。

### (二) 松本史朗氏の見解

松本史朗氏は道元禪師の仏性思想について考察するために、如来蔵思想そのものに内部区分を認め、左のような仮説を提示する。<sup>(29)</sup>



松本氏は仏性論を「内在論」「顕在論」「修現論」という三つに区分する。ただし、「仏性内在論」「仏性顕在論」の語は、山内舜雄氏の使用された述語によるという。そして、インドの如来蔵思想は、『涅槃経』に見られるように、「仏性」が「身」の中にあると説く身心二元論的な立場、つまり「仏性内在論」であるとす。その後、中国において「仏性内在論」が「仏性顕在論」に展開するが、これは「仏性は事として全面的に顕在しているのであるから、さら

にいかなる修行も要しない」という、修行不要の立場であるとする。<sup>30)</sup>

松本氏は、前期の道元禪師の基本的立場は「仏性顕在論」であり、「仏性内在論」を批判することに費やされたとし、道元禪師が採用した「仏性顕在論」は中国禪宗と天台本覚思想を継承したものであるとする。ただし、仏性顕在論は修行不要であるから、坐禪を重視する道元禪師はそこにとどまらず、坐禪という修行の必要性を説く「仏性修現論」に移行していったと述べている。

初期の道元の如来蔵思想に関する立場は、仏性顕在論にもとづく仏性修現論であり、その立場によって仏性内在論を否定していたことが、明らかになった。<sup>31)</sup>

前期の道元禪師は「仏性修現論」による「仏性内在論」の否定、そして、後期の道元禪師の思想の中心は深信因果にあり、前期において主張された仏性顕在論をも否定したと見なしている。

## 二、道元禪師の仏性観に関する私見

以上は、これまで道元禪師の仏性観に関して先人が考察したものの一部であるが、大凡の見解は増永、久下氏の論攷で十分収まり、かつ定説とされている。それに比べれば松本氏の見解は近來であり、斬新な見解である。この章では、上記以外の学者の見解や定説に対する反論も含め私見を提示したい。

### (一) 仏性は成仏以後の莊嚴

増永氏は、「悉有仏性」「有仏性」などで「すべての存在が仏性、仏性の現れ」、あるいは、「仏性は存在の根底

をなすもの」であると理解している。しかし、「すべてが仏性」という場合に条件は不要なのであろうか。伊藤秀憲氏は次のように問題を設定している。

「誰もが仏心（仏性）を持っていますから、皆、仏様です」と説く方がありますが、本当に誰もが仏様なのでしょうか。あなたも私も、或いは極悪人でさえもです。

そして、結論を次のように述べている。

結論から言えば、「人は仏性を持っている」と説くことは、道元禅師の仏性の捉え方からすると誤りです。禅師は「仏性を持っている」とは説かれな<sup>し</sup>、また、我々は本来仏でもないので<sup>す</sup>。師の如浄も『宝慶記』の中で、「本来成仏」は自然外道の考えであると否定しています。

「人は仏性を有す」とか「人は本来仏である」と説くのは道元禅師の仏性の捉え方からすると誤りであると見なしている。何故なら、「仏性」の巻に、

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。

「仏性」（二卷二二頁）

とあり、仏性は成仏より前に具足するのではなく、成仏よりのちに具足すると記しているからである。「栢樹子」の巻にも、

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、さらに成仏と同生同参する  
仏性もあるべし。

「栢樹子」(一卷四四二頁)

とあって、仏性は成仏以後の莊嚴、つまり、仏性は悟った以降のものと記されているからである。伊藤氏のこの見解と同様な立場を角田泰隆氏も採用している。

すなわち、仏性は内在するものではなく、修行によって現成するものであり、そして修行によって仏性を  
現成している主体にとって、仏性はあらゆるものに顕在すると見えるのである。<sup>34)</sup>

仏性内在論を否定し、仏性は修行によって現成するもの、さらには修行時に現成しているものであり、修行者に  
とって(悟っている者にとって)顕在するものと見えると論じている。

この見解を補うものとして、筆者は次の「四禪比丘」も当てはまるものと思う。

あるが云く、諸仏如来、ひろく法界を証するゆえに、微塵法界、みな諸仏の所証なり、しかあれば、依正  
二報ともに如来の所証となりぬるがゆえに、山河大地・日月星辰・四倒三毒、みな如来の所証なり、山河

をみるは如来をみるなり、三毒四倒、仏法にあらざといふことなし、微塵をみるは、法界をみるにひとし、造次顛沛、みな三菩提なり、これを大解脱といふ、これを単伝直指の祖道となづく。かくのごとくいふ輩が、大宋国に稻麻竹葦のごとく、朝野に遍満せり。しかあれども、この輩、たれ人の児孫といふこと明らかならず、おほよそ仏祖の道をしらざるなり。たとひ諸仏の所証となるとも、山河大地忽ちに凡夫の所見なるべきにあらず。諸仏の所証となる道理をならはず、きかざるなり。

「四禅比丘」(二卷四三〇—四三二頁)

「山河大地を見る」ことを「如来を見る」と同じであるという説は、仏祖の道を知らない者の言葉であると説いている。つまり、山河大地に仏性を見るのは修行者、成仏の者であつて、凡夫が山河大地を見ても凡夫の山河大地を見るだけである。

さらに、次の「発無上心」の巻も「人天」と「如来(仏)」とを区別する文章である。

これによりて重罪・逆罪をつくるといへども、造像・起塔せず。塵勞稠林に染汚すといへども、念仏・読経せず。これただ人天の種子を損壞するのみにあらず、如来の仏性を撥無するともがらなり。まことにかなしむべし、仏法僧の時節にあひながら、仏法僧の怨敵となりぬ。

「発無上心」(二卷一六一—一六三頁)

つまり、道元禅師の仏性観としては、仏性は如来(仏)にしかないものであり、人間にはないものである。そして人間の場合は種子(善根の種子)であると考えられる。この種子が成仏すると仏性に變化する、もしくは変

化したものを「仏性」と名づけるのではないか。

このような、「仏が仏性であり、人は仏性を持たない」という論理から言えば、「衆生即仏性」の理論は否定されるものである。

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。

「仏性」(一巻三三—三四頁)

「衆生即仏性」と言つてはならず、「一切衆生有仏性」と言ふと参学すべきであると説かれている。ところが、『涅槃経』には「衆生即仏性」の語がでてくる。

所以者何。時節有異其體是一。衆生仏性亦復如是。若言衆生中别有仏性者。是義不然。何以故。衆生即仏性。仏性即衆生。直以時異有淨不淨。善男子。若有問言是子能生果不。是果能生子不。應定答言亦生不生。<sup>(35)</sup>

この事に関して田上太秀氏は次のように述べている。

ここの経文の内容は仏性の有無はすべて時節の違いによって理解しなければならないことを説いている。有無のいずれであるかはつきり説明しようとしても、その答えは出てこないという。時節が至っていないときにはその形を見ることができないが、時節が来ると、つまり熟すればその形を見られると教えてい



る。(中略)そこで『涅槃經』の作者は衆生のなかに仏性があるというのではなく、衆生がそのまま仏性と理解すべきだという。この衆生と仏性との関係は經文の説明にあるように「種子」と「果実」の関係で理解するとよく解る。これは種子と果実がそのまま団体であるという意味でなく、時節因縁が熟して結果したときに、顧みて両者は同じであったという意味である。したがって衆生即仏性と言っても修行をしないう衆生がそのまま仏性あるいはブツダであるという意味ではない。このところを道元禪師は「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」(仏性)と述べられている<sup>36)</sup>。

『涅槃經』の「衆生即仏性」の意図するところは、単なるイコールの関係ではなく、そこには修行と時節が関わってくるという。修行し時節因縁が熟した時、顧みて両者が同じであったというのである。結論は道元禪師の意図するところと同じである。

それでは、一般的な「本来仏」を説くような次のような文章は否定されるべきなのであるか。例えば、荻須純道氏は夢窓疎石の禪を紹介する著述の中で、次のように述べている。

所謂「直指人心、見性成仏」といふものこれである。この「性」を見て成仏するといふ「性」とは一体如何なることであらうか？性とは仏性であり、「本来自性清淨の心」である。「悟りの心」である。真如心又は覺心といひ、又如來常住の心性といふのもこの故である。而してこの心性は吾々人間がもともと具有しているところのものである。一切の衆生が悉く本来具有するところのものであり、仏にあつても増さず、衆生にあつても減ぜずといはれている。衆生即仏性であり、仏性即衆生<sup>37)</sup>でもある。

「性」、「仏性」、「悟りの心」、「自性清浄心」、「真如」、「覚心」、「如来常住の心性」と様々に言われるものを衆生は具有している。それに気づくことが重要である。これは禪門（特に臨済禪）においてしばしば説かれるところであるが、伊藤秀憲氏によれば「本来仏」を道元禪師は否定していると捉えているから、この文章は道元禪師の考え方とは異なるものとして否定されるであろう。しかしながら、本来仏を説くからといって修行を否定しているものではない。修行していつて本来仏に気づくことが重要である。修行をするか否かがメルクマールになると思われるので、次節で探ってみたい。

## (二) 因縁としての仏性——修行の重要性——

仏性は成仏以後に具足するものであり、修行していつて成仏する時節が到来することが必要であることを見たが、「時節が到る」という理解を道元禪師は否定している。

百丈懐海が『涅槃経』を引用し語った「時節若至、仏性現前」の語も、道元禪師にとつては「時節若し至れば、仏性現前す」ではなく、次のように解釈する。

時節若至の道を、古今のやから往往におもはく、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。かくのごとく修行しゆくところに、自然に仏性現前の時節にあふ。時節いたらざれば、参師問法するにも、辨道功夫するにも、現前せずといふ。恁麼見取して、いたづらに紅塵にかへり、むなく雲漢をまぼる。かくのごとくのとぐひ、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。当観時節因縁といふは、当知時節因縁といふなり。いはゆる仏性をしらんとおもはば、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

かあらんとなり。疑著時節さもあらばあれ、還我仏性来なり。しるべし、時節若至は、十二時中空過なり。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、時節すでないれば、これ仏性の現前なり。あるひは其理自彰なり。おほよそ時節の若至せざる時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり。

「仏性」(二卷一八頁)

修行していつて仏性が現前するのではなく、修行の時節がすでに仏性現前であると説かれている。身心を挙して修行をしている時がすでに悟りであり、仏性が現前していると捉えている<sup>30)</sup>。

仏性を語る上での修行の重要性が分かるが、何故修行が大切かといえ、修行という因には結果が必ず付き従うからである。道元禅師の仏法を「修証一如」で表現されることがあるが、これを筆者は「仏性因縁説」と呼びたい。

304上堂。大衆。夫学道大不容易。(中略) 何況我日本国裏人、有得箇会人乎。汝等諸人、要会初祖不識也無。夫仏祖家裏本無心性・仏性・識性底道理也。只依風火因縁和合而有動転施為。而愚人、認動転施為以為識神者也。大衆、要会這箇道理麼。良久云、廓然無聖不識、汝得皮肉骨髓。有人更問如何、教伊三拜依位。

『永平広録』第四(三卷一九八頁)

鏡島元隆氏は傍線部を次のように訳している。

いったい仏祖の教えには、もともと、心性とか仏性とか識性とかという道理はないのである。ただ風火の因縁が和合するによつて、動きまわるはたらきがあるだけである。<sup>(40)</sup>

ここでは、心性とか識性としての仏性は否定されており、因縁のみあると説かれている。筆者はこの「因縁としての仏性」が重要であると考える。

次の文章も仏性と因縁とが説かれている。

292上堂。挙。南泉示衆曰、江西和尚道、即心即仏。又道、非心非仏。我不恁麼道。不是心、不是仏、不是物。又道、心不是仏、智不是道。又道、平常心是道。師云、二員老漢既恁麼道、永平長老又不恁麼道。吾且問于江西・南泉。這裏是什麼処在、説心説道、説物説仏、説非仏説非心。須知、一片全無兩箇。十方独露山川知覚。不是道仏性亦因縁。為甚如此。還來喫飯錢。畢竟如何。良久云、胡蘆藤種胡蘆纏。

『永平広録』第四（三卷一九二頁）

鏡島元隆氏は次のように訳している。

知覚は道ではない。仏性でもなく、因縁でもないが、般若の智は仏性であり、また因縁である。<sup>(41)</sup>

ここでは、因縁と仏性とを等しく見ており、「知覚」と「般若の智慧」とに差異を設けていることが分かる。

330 上堂。記得。僧問趙州。狗子還有仏性也無。州云、無。僧云、一切衆生皆有仏性、狗子爲什麼無。州云、爲伊有業識在。師云、趙州恁麼爲人、雖最親切、永平若有人問、狗子還有仏性也無。向他道、道有道無、二俱是謗。若他更問如何、山僧和声便棒。

『永平広録』第四（三卷二一四頁）

傍線部を鏡島元隆氏は次のように訳している。

あると言わないと言ふも、いづれも仏法を謗るものである。もしそのものがどうしてかと尋ねれば、山僧は声とともにそのものを棒で打とう。<sup>44</sup>

仏性が有るとか無いとかいう議論は仏法を謗るものである。つまり、「仏性は因縁」であるから、有る無しを越えていると理解できないか。

また、次の文は筆者のいう「仏性因縁説」を端的に示すものである。

474 上堂。時節因縁仏性、刹那前後円成。積功累徳雖異、乳酪有無得名。

『永平広録』第七（四卷五八頁）

鏡島元隆氏は次のように訳している。

仏性とは時節因縁であり、そのときそのときに残すところなく現われ、前にも後にも余すところなくまどかに成就している。修行を積み重ねる功德にはちがいがあがるが、牛乳は牛乳として、酪は酪として、それぞれ仏性として絶対であることは明らかである。

この文は後期の作とされるが、この「仏性因縁説」は先に挙げた「仏性」の巻を作った初期の頃から不変であったと考える。

この「仏性因縁説」は、「仏性とは因縁であり、顕れるもの、顕れているものである。それは因があつて果があるように、果として現前に顕れているものである。果としての修行の功德（善根功德）はそれぞれ違うが、多少があつてもそれぞれが仏性である。やれるだけ修行せよ。一つやったら一つの功德。やったらやっただけ意味がある」という理論である。修行に重きを置くことが重要である。ただし、修行の出来・不出来は認めている。

『涅槃経』には次のように仏性と時節因縁との関係に関して説かれている。

亦非一切衆生不見。有諸菩薩時節因縁和合得見時節者所謂十住菩薩摩訶薩修八聖道。於諸衆生得平等心。爾時得見不名爲作。善男子。汝言如磁石者。

仏性は過去になくて現在にあらわれるものではない。内のものでもなく、外のものでもない。あるのでもなく、ないのでもない。こちらにあるのでもなく、あちらにあるのでもない。といって他の所から来るものでもない。因縁がなくて現れるものでもない。人びとが見られないものでもない。時節が到来して因縁が和合した時に見られる。時節とは八つの正道を修めて、衆生を平等に見られるような心境になった時をいう。その時になって見られるが、それは自然に行われる。

夢窓国師の『夢中間答』には、「見心成仏」といわずに「見性成仏」というのはどうしてか、という質問があるが、その答の中に次のような文章がある。

見性と申せばとて、眼にて見るべきことにもあらず、心識にてあきらむる事にもあらず。成仏と申すも今始めて仏になりて、相好を具し光明を放つべきにはあらず。たとへば酒に酔ふて本心を失へる人の、時節到来して酔狂忽にさめて本心になるがごとし。日來の迷倒忽に休歇して、直下に本分に契當するを見性成仏と名けたり。<sup>(46)</sup>

以上、因縁つまり、修行によって結果が付随することが仏性であるという「仏性因縁説」を見た。ここから修行の重要性が理解できるが、仏性のそもそもの意味は、仏性とは「仏になる可能性」であり、皆仏性を有しているから仏になる可能性があり、修行せよということであった。しかし、この「可能性としての仏性」を道元禪師は認めないという見解が示される。

増永氏は、

一般教学では、人は悉く仏性を持っているから、何人も成仏が可能であると説いている。しかし、禪師は可能性としての仏性を認容しない。<sup>(47)</sup>

と述べ、道元禪師は可能性としての仏性は認めないと説いている。これは松本氏のいう「仏性内在論」を否定することと同じである。可能性としての仏性、本来の仏性の意味を否定・発展させたというのが定説である。

「仏性」の巻には、

ある一類おもはく、仏性は草木の種子のごとし。法雨のうるほひしきりにうるほすとき、芽茎生長し、枝葉花果、もすことあり、果実さらに種子をはらめり。かくのごとく見解する、凡夫の情量なり。たとひかくのごとく見解すとも、種子および花果、ともに条条の赤心なりと参究すべし。果裏に種子あり、種子みえざれども根茎等を生ず。あつめざれどもそこばくの枝条大團となれる、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、根茎枝葉、みな同生し同死し、同悉有なる仏性なるべし。

「仏性」(一巻一六一—一七頁)

とあり、ある一類の考える「種子としての仏性」を否定している。しかし、筆者は道元禪師は可能性としての仏性を否定しているとは考えない。なぜなら、『随聞記』に次のような文章が見出されるからである。

答云、誰か云し、破戒無道心なれと。只、強て道心ををこし、仏法を行すべき也。何況や持戒破戒を論ぜず、初心後心をわかつたず、齊く如来の福分を与とは見たり。未、破戒ならば還俗すべし、無道心ならば修行せざれ、とは不見。誰人か、初めより道心ある。只、如是、発し難きを発し、行じ難きを行ずれば、自然に増進する也。人々皆、有仏性也。徒に卑下する事莫れ。

『随聞記』二(七卷七七頁)



「人々は皆な仏性を有す」と訓読せず、「有仏性」とあるが、しかし、続いて「卑下してはならない」とある。ここから可能性としての仏性を意図していると思われる。<sup>48)</sup>

### (三) 参究対象としての仏性

道元禅師の仏性に関して様々なことが言われているが、ここで視点を変えてみたい。つまり、道元禅師は後学者の多用な捉え方をむしろ容認しているのではないかということである。『永平広録』には、『涅槃経』<sup>49)</sup>から引用し次のように拈提している。

395上堂。一切衆生有仏性、所以乳有酪性。一切衆生無仏性、所以乳無酪性。衆生無衆生性、所以乳無乳性。仏性無仏性性、所以酪無酪性。雖然如是、忽有人問永平靈山拈華、少林三拜、又作麼生。良久云、酪無乳性。

『永平広録』第五（二卷二六四―六頁）

鏡島氏の訳は、

一切の衆生には仏性がある。だからして、牛乳にはチーズとなる本性があるのである。しかし、また一切の衆生には仏性はない。だからして、牛乳にはチーズとなる本性はないのである。「これは言いかえれば、」衆生には衆生の本性はない、だからして牛乳には牛乳の本性的な性質はないことであり、仏性には仏性の本性はない、だからしてチーズにはチーズの本性的な性質はないことである。<sup>50)</sup>

とある。右記では「衆生」と「仏性」との関係を論じている。「衆生」をa、「仏性」をbとし、図示すれば、「a有b」、「a無b」、「a無a」、「b無b」ということになる。これは「場合の数」であり、四通り示している。最後は打ち返しを使つて、「チーズには牛乳の本性はない」としているが、このようなあるテーマに対する「場合の数」的態度は筆者がかつて論じた「参究方法」の一つの態度である。<sup>(4)</sup> 次の文章も仏性と衆生との関係を参究する文章である。

また大瀉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。

「仏性」(二卷三五頁)

「仏性」をa、「衆生」をbとすると、「a無b、a無a、c無a」という形になる。ここでは、諸仏ということが付け加えられる。つまり、 $a \downarrow b \downarrow c$ というような参究がなされている。仏性に仏性がない、諸仏に仏性がないということは、その言葉の意味を何うというよりも、そのような参究態度が求められるということではなからうか。

さらに、次の文章も仏性、衆生、仏との関係の参究がなされている。

観法無我は、長者長法身、短者短法身なり、現成活計なるかゆゑに無我なり。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、一切諸仏無諸仏なり、一切仏性無仏性なり、一切衆生無衆生なり。かくのごとくなるがゆゑに、一切法無一切法を、観法無我と参学す

るなり。

「三十七品菩提文法」(二卷一三三頁)

先の「仏性」の巻には「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。」とあったが、重なる部分がある。「仏性」を a、「衆生」を b、「諸仏」を c とすれば、a 無 b、c 無 b、c 無 c、a 無 a、b 無 b という形である。これは、a ↓ b ↓ c というような参究がなされる、筆者のいう a b c 型である。

以上のように、仏性、衆生、諸仏の関係に関して参究がなされていた。つまり、「a は b である」という答えを出すということよりも「参究」それ自体を行ずることが重要なのではないかと思う。次の文章はそのことを示すものと思われる。

仏性といふは一切の説なり、無仏性といふは一切の説なり。仏性の性なることを参学すといふとも、有仏性を参学せざらんは学道にあらず、無仏性を参学せざらんは参学にあらず。説の性なることを参学する、これ仏祖の嫡孫なり。性は説なることを信受する、これ嫡孫の仏祖なり。

心は疎動し、性は恬静なり、と道取するは、外道の見なり。性は澄湛にして、相は遷移する、と道取するは、外道の見なり。仏道の学心・学性、しかあらず、仏道の行心・行性は外道にひとしからず、仏道の明心・明性は外道その分あるべからず。

「説心説性」(一巻四五四頁)

「有仏性」を参究、「無仏性」を参究。さらに「性」は「説」なることを信ずることが大切であると説かれている。ところで、常盤大定氏には『仏性の研究』という大著があるが、その中に、仏性の歴史は一乗家と三乗家との仏性観の対立という構図があるとし、一乗家に対する要求として次のように記されている。

世親の「仏性論」を見るに、或は之を如来蔵とし、真如とし、如如とし、法界とし、又、或は自性清浄心とし、法身とし、更に又、或は如来蔵を以て、一方には非浄非不浄と為しつつ、他方には生死涅槃の根本とする上より、或は煩惱を以て如来蔵とし、一步を進めて、衆生をも如来蔵とし、而して如如の上より、衆生と法身とを致一せしめたり。斯の如き多含多義の仏性観に対しては、恐らくは何人も、これより實際的意義を開発し得がたからん。若し、夫れ理智冥合せる彼岸の境地に立たば、一切悉く仏性たり、如来たるべしと雖も、されど、そは智の世界なり、果の境地なり。仏性の問題は、識の世界に於けるものなり、因の境地に於けるものなり。斯くて因果の間に巖然たる區別を附せざるは、其弱点なり。<sup>42</sup>

一乗家の仏性観の多義多含が長所でもあり、かつ、短所でもあるといい、因果の間に區別を設けないところが問題があると指摘している。一乗家は、仏性について、本来の意義から脱し、彼岸や悟りの境地から見れば一切は悉く仏性であり、如来であるとかまでいう。それに対して、常盤氏は「仏性の問題は識の世界、因の境地におけるもの」であるから、この一乗家の多義多含は弱点であると論じている。

翻つて道元禪師も一乗家に属し、筆者から見れば、前述のように仏性の多義多含を推し進めているようにも見える。酒井得元老師は次のように述べている。

およそ追求の対象であつてはならない仏性は、一般衆生には、永遠の「なにもの」かでないならばならないのである。故に、什麼であり、恁麼であつたわけである。もちろん、仏性は常識的に仏になる性質と言つたり、仏の本質というようなものであつてはならないことは、以上の論理的追求によつても明らかにされることと思う。

或いは、次のようにも述べている。

故に仏性に関する限り、それを追求することにこそ問題の契機があらねばならない。すなわち求道そのものに、仏性そのものの具現がなければならぬ。絶対であるが故に仏性は追求の終局に顕現するものではない。すなわち絶対ということには、終局ということはない。故に、一切衆生悉有仏性と言われる時の仏性は、悉有とも一切衆生とも言わなければならないのである。

傍線部の「永遠のなにもの」、「仏性を追求すること自体が重要」という箇所は、結論的には「参究対象として仏性があるのではないか」という筆者の見解と一致すると思われる。

#### (四) 光明観からの仏性

筆者は近年宗教における「光明」についてをテーマの一つとしている。そして、光明の観点から道元禅師の仏性を考察し次のような結論を得た。

前期の道元禪師の仏性論に関して、松本史朗氏は、「仏性内在論」と「仏性顕在論」とに分け、顕在論から内在論を批判するものと論じられている。「光明」の観点からすれば、それぞれ「仏祖の光明」と「自己の光明」とに相当すると考えられる。道元禪師は、仏祖を仏祖たらしめるハタラクとしての「仏祖の光明」が先ず先にあり、「仏祖の光明」に照らされなければ坐禪、袈裟などの仏道修行を信受できず、それに照らされることにより仏道修行が可能となり、修行することによって「自己の光明」が輝き出すという理論であると筆者は考える。つまり、道元禪師は両者を区別して用いているが、両者とも肯定しており、一方から一方を批判してはいないと考える。否定しているのは、いたずらに「自己の光明」が輝き出すのを待つことではなからうか。<sup>(55)</sup>

松本氏のいう「仏性顕在論」（「仏性修現論」）から「仏性内在論」を否定したという見解ではなく、両者とも否定していかないものと考ええる。道元禪師が否定しているのは、修行を否定する見解であると思われる。<sup>(56)</sup>

## 結 論

- 一、道元禪師の仏性観に関して、増永靈鳳氏は、「悉有仏性」、「有仏性」、「無仏性」、「空仏性」、「説仏性」、「無常仏性」 「時仏性」 「行仏性」 に分類しまとめている。従来の学者の見解はほとんどがこの範疇に収まる。
- 二、「悉有仏性」から「すべての存在が仏性である」と無条件に説くことに関して伊藤秀憲氏や角田泰隆氏は否定されている。つまり、修行によって現成されるのが仏性であって、修行し悟った者が「皆仏性の顕れである」と気づくのである。
- 三、増永氏も「行仏性」において仏性は成仏と同時であるということから修行の重要性を説いているが、筆者

も別の視点から修行の重要性を指摘したい。すなわち、仏性とは因縁であり、修行という因があれば必ず果として功德が顕れる、顕れているものであるという意味において修行が必要である（仏性因縁説）。

四、従来の説は道元禪師は「可能性としての仏性」を否定したとされるが、『随聞記』に見られるように、決して「可能性としての仏性」を否定していないと考える。

五、道元禪師の仏性はさまざまに捉えられているが、見方を変えれば、仏性に対してあれこれ参究する「参究対象としての仏性」も考慮に入れるべきではないかと筆者は考える。

六、道元禪師の光明観では「仏の光明に照らされて、修行し、自己の光明が輝き出す」という理論であると筆者は考える。光明を仏性と解すれば、松本氏がいう「道元禪師は仏性顕在論から仏性内在論を批判した」という記述は導き出せない。すなわち、仏性顕在論でもあり仏性内在論でもある。

#### 【註】

- (1) 道元禪師の著作の引用は春秋社『道元禪師全集』を用い、その巻名及び頁数のみ記す。
- (2) 玉城康四郎『現代語訳正法眼蔵(二)』一九九四年、大蔵出版、二二三頁。
- (3) 玉城康四郎『現代語訳正法眼蔵(二)』二〇七頁。
- (4) 『涅槃経』卷二六(大正二・七六七上)。
- (5) 増永靈鳳「道元禪師の仏性観」(『日本仏教学年報』二二号、昭和三〇年、二九五頁)。
- (6) 増永前掲書二九六頁。
- (7) 増永前掲書二九六頁。
- (8) 増永前掲書二九七頁。

- (9) 増永前掲書二九七頁。
- (10) 『景德伝燈録』卷三(大正五一・三二中)。ただし『景德伝燈録』では「無仏性」ではなく「無性」と記されている。
- (11) 増永前掲書二九七頁。
- (12) 増永前掲書二九八頁。
- (13) 増永前掲書二九八頁。
- (14) 増永前掲書二九九頁。
- (15) 『涅槃経』卷二〇(大正二二・七三七上)。
- (16) 増永前掲書二九九頁。
- (17) 『涅槃経』卷二六には、「欲見仏性應當觀察時節形色。是故我說一切衆生悉有仏性實不虛妄(大正二二・七七七上)」と記されている。
- (18) 鏡島元隆『原文対照現代語訳道元禪師全集』第二卷一三三―一三四頁。
- (19) 増永前掲書三〇〇頁。
- (20) 増永前掲書三〇〇頁。
- (21) 増永前掲書三〇五頁。
- (22) 久下陞「中日両国に互仏性論の展開―真如所縁縁種子論争をめぐる―」(『仏教大学仏教文化研究所年報』六号、昭和六三年、五三頁)。
- (23) 久下前掲書六六頁。
- (24) 久下前掲書六七頁。
- (25) 久下前掲書六七頁。
- (26) 久下前掲書六七頁。



(27) 久下前掲書六七頁。

(28) 久下前掲書七〇頁。

(29) 松本史朗『禅思想の批判的研究』一九九四年、大藏出版、五八九頁。増永氏の論攷には次のような文が見出される。

「大乘仏教である限り、いづれも一切衆生の悉有仏性を信ずる。しかし、如来蔵にも所撰蔵や隠覆蔵が説かれているように、仏性にも衆生が仏智に包摂されている面と、衆生の心内に求められる面とがある。前者に重きをおけば、浄土教的となり、後者を主とすれば禅宗となるであろう。人間が自己を反省し、信心を起こすも、仏性の力による。信心は仏性の働きにほかならない。故に、仏性は何人も持っている宗教性であり、真実の人間性であり、人間が人間としての本性であるといつてよいであろう。人間には宗教性が存するから、自己を内省し、外に絶対者を仰ぐこともなるのである。しかし、内外の両面に働く力も結局は一つである。」(増永靈鳳『道元禪師の仏性観』『日本仏教学年報』二二号、昭和三〇年、二九二頁)。

右記の傍線部分は、「仏性顕在論」と「仏性内在論」に当てはまるものであろう。

(30) 松本前掲書五九一頁。松本氏は、中国思想の影響により仏性顕在論が生じ、道元禪師もそれを受けたと論じるが、先に見たように久下しも道元禪師の思想が中国禅宗の継承という視点でありその点では同じである。

(31) 松本前掲書五九六頁。

(32) 伊藤秀憲「道元禪師と仏性」(平成一六年、愛知学院大学禅研究所ホームページより、<http://zenkenatchi.gakuin.ac.jp>)。

(33) 伊藤前掲書。

(34) 角田泰隆「道元禪師の仏性観」(『宗学研究』四三号、二〇〇一年、一八頁)。

(35) 『涅槃経』(大正一一・五七)中)。

(36) 田上太秀『『正法眼蔵』に見る『涅槃経』の思想』(駒澤大学仏教学部研究紀要』第六二号、平成一六年、六頁)。田上氏は別の

論攷においても次のように述べている。

- 「衆生即仏性（大正二・二・五七二中）衆生そのままが仏性である。一切の衆生、つまり、草木、蟻子に至るまでが、仏性の姿であるといひ、そこに浄・不浄の差別があるのは、仏果の時節因縁が到来したか否かの違いがあるからであつて、いかに不浄のものといへども、時節到来すれば成仏の可能性はあるという。」（田上太秀『菩提心の研究』、一九九〇年、東京書籍、三四一頁）。
- (37) 荻須純道『夢窓・大燈』昭和一八年、弘文堂、八八頁。
- (38) 『欲識仏性義 当觀時節因縁、時節若至、其理自彰』（『聯燈会要』七）。『涅槃經』には、「欲見仏性、应当觀察時節形色、是故我說一切衆生悉有仏性」（『涅槃經』二八（大正二・二・五三三上））。
- (39) 増永氏のいう「行仏性」である。河村孝道氏も「仏性はあくまで行という実践的立場を通して考えられなければならない」と述べている（道元禪に於ける仏性の論攷、悉有仏性について）『宗学研究』二巻、昭和三五年）。
- (40) 鏡島元隆訳『原文対照現代語訳道元禪師全集』第一巻三六頁。
- (41) 鏡島元隆『原文対照現代語訳道元禪師全集』第一巻二八頁。
- (42) 鏡島元隆訳『原文対照現代語訳道元禪師全集』第一巻五六頁。
- (43) 鏡島元隆訳『原文対照現代語訳道元禪師全集』第二巻六頁。  
 「仏言。善男子。我亦不説乳中有酪。酪從乳生故言有酪。世尊。一切生法各有時節。善男子。乳時無酪亦無生蘇熟蘇醍醐。一切衆生亦謂是乳。是故我言乳中無酪。」（『涅槃經』卷二六、大正二・二・七七五中）。
- (44) 伊藤秀憲『『永平広録』説示年代考』（『駒沢大学仏教学部論集一』昭和五五年）。
- (45) 『涅槃經』卷三〇（大正二・二・八〇一下）。
- (46) 佐藤泰舜校訂『夢中問答』二〇〇二年、岩波文庫、一六二頁。
- (47) 増永前掲書三〇〇頁。
- (48) 伊藤秀憲氏は『隨聞記』のこの箇所を仏性の内在を説いているように取れるが、「有仏性」の有を脱落して読むべきであるか

ら、「人人それぞれ皆、仏性そのものであるということになる」と論じている（伊藤秀憲『道元禅研究』一九九八年、大蔵出版、四七六頁）。

- (49) 『涅槃経』卷二八（大正二・五三〇中）に「師子吼菩薩言。世尊。如仏所説一切衆生悉有仏性如乳中有酪」とある。
- (50) 鏡島元隆『原文対照現代語訳道元禅師全集』第一卷一一八頁。
- (51) 拙稿『『正法眼蔵』の文体と思想の研究（覚書）』（『曹洞宗宗学研究所紀要』一〇号、一九九六年）。
- (52) 常盤大定『仏性の研究』昭和五年、秀英舎、五八四頁。
- (53) 酒井得元『道元禅の解明』平成二年、大法輪閣、九五頁。
- (54) 酒井得元『道元禅の解明』平成二年、大法輪閣、三九頁。
- (55) 拙稿「道元禅師の光明観（下）」（鶴見大学文化財学会『文化財学雑誌』第六号、平成二年、二二頁）。
- (56) 宮崎奕保禅師は「そうです。仏性を以て三世をぶち抜くわけです。仏性いうたら何やいうたら、これはもう坐禅です」（『傘松』一九七六年一〇月、三三三頁）と述べ、仏性を坐禅と説いている。坐禅修行が仏性と示している。

\*本稿は平成二二（二〇一〇）年度財団法人仏教学術振興会研究助成の成果の一部である。