

道元における覚の義

——修証の観点から——

清野宏道

一、はじめに

古来、仏教の宗や教に関わらず、仏道者の極果は成仏といつて差し支えなからう。別言すれば、これは成道・証果の会得などと同等の境地といえる。八万四千といわれる法門は、いずれもこの仏道の成就を最大の目的として創出されたといえよう。それは、仏道におけるさとりが画一的ではないことの裏返しでもある。

仏教史的に見れば、原始仏教以来、成仏・証果の概念や対象範囲は拡大されてきたといつてよい。中でも、万善成仏（二乗作仏）を表明する『法華経』の授記、一切衆生に仏の素因を認める『涅槃経』の仏性など、とりわけ大乘初期以降の經典は、従来に比して極めて革新的な教説を展開したと見られる。これらの諸経は、成仏得道の可能性を格段に押し広げたといえよう。

また、時代の経過とともに、仏道の成就是単なる理念ではなく仏道者

における達成可能な一大事として方向づけられ、体系的に整備されるようになったといえる。特に、中国においては各種の経論に準拠してさまざまな教（教学・教理・教義）や思想が構築された。それと並行して多種の行法がさとりの因縁として意義づけられ、体系化されたことは周知の通りである。これは拡大化される成仏の概念や対象範囲に伴って、その正当性や有意性が具体的かつ論理的に構造化され、現実的な進展が図られたためと把握される。なお、この二者（成仏の概念・対象範囲／思想・教・行）は相関の関係にある。両者を順接的に見ると、概ね前者の拡大によつて後者の発展が促されるように受け取られる。ただし、後者の新展開によつて前者が敷衍される場合があることも弁えておかなければなるまい。

さらに、成仏や証果の会得に関しては、成就までの時間の短縮化という現象も見られる。かつては、三劫成仏のように仏道者における無窮の行が前提とされていた。しかし後世において、仏道成就までに必要な時間は極端なまでに縮減され、密教の即身成仏、禅の日常底などのように、今生での実現が唱えられるようになった。いわゆる、現世成仏（成道）の思想である。

現在に到る仏教は、こうした成仏・証果に対する概念や対象範囲の拡大、その理論的な体系化と行法の多様化、仏道成就に要する時間の短縮化など、「さとりに」関わる多くの要素の複合的な変遷によつて種々に分化し、さまざまな宗や教が形成されたと見ることができるといえる。換言すれば、宗や教の数だけ成道のあり方が存在し、各々の因縁となる行法も多岐に渡るといふことである。すなわち、さとりと行（修行）は不可分である。

本稿は、道元(一一〇〇—一二五三)によって確信されたさとり(悟)の諸相を究明するための一試論である。一口にさとりといっても、「覚」「悟」「証」などと記されるように、その様態は多彩である。道元は、修行の当処と証果の実現を不離の關係に捉えているため、さとりについては、「証」のさとりと認識されることが通例といえる。従来、道元の修証観はさまざまな角度から考察されてきた。その中に、本覚思想との対比がある。当該考察の趣旨は、日本仏教思想史における道元思想の意義や位置を究明することとあってよい。この問題はこれまで多くの研究者によって取りあげられてきたが、未だ定説を見ないのが現状である⁽¹⁾。その原因として、「本覚」の語義が規定されていないことや、「本覚思想」自体が精査されていないことなどが指摘されている⁽²⁾。もちろん、問題はこれだけでなく多岐に渡る。私見では、その中の一つとして、道元が捉えていた本覚などの語義や概念が詳らかになっていないことも、論考の複雑化・多様化の基因になっていると思量する。本稿では、道元における本覚の語義・概念を明確にする素地として、修証論を通路とし、覚の認識や觀念の鮮明化を試みる。

二、道元の修証論

道元の修証観を象徴する要語として、「修証一等」「証上の修」などがある。これらは、いずれも『弁道話』に由来する語である。他には、「本証妙修」といわれることも多いが、これは明治期以降の造語とされる⁽³⁾。従って、道元の言葉とは別のものとして弁える必要がある⁽⁴⁾。

各々の語義や背景などについては、既に考察を行っている⁽⁴⁾。詳細は当

該論攷に委ねるが、各語の意味内容は本考察の基幹となる。そのため、道元の修証観とともに以下に要説したい。

修行と証果の關係を通仏教的に見ると、修¹因、証¹果と認識されることが殆どである。しかし、道元の場合はそうではない。修行と証果を同義に見る「修証不二」の見地に立つ。その修行観・証果観は、「さとりは修行の当処に実現される」「行によって仏のありようが発揮される」という実修実証を基底とする。こうした道元の立場には幾つかの特徴がある。一に、『弁道話』の「この法(妙法)は、人人の分上にゆたかにそなはれり」(『道元禪師全集』(以下『全集』)七、四六〇頁)の記述などのように、仏道者(自身)における法の充足を前提としていること。二に、その法を現実の行によって無間断に実証し、仏のありようを弛まずに体現するという、「而今の現成」と「仏向上」を原則としていること。三に、その行は、自己を先とするのではない「云為」の修証であること。端的にいえば、法の会得や仏の実現を目標として「自身の行によって法・仏を現成する」という強為の方向ではなく、「自身の行は法・仏によって推出され、法・仏によって真実の修証たらしめられる」という指向である。これは、道元の行(修証)に関する所説を細かく見てみると、必ずといってよいほど諸種の教法や歴代仏祖の行履・言説に裏づけられていることに連絡する。

特徴と見なされる点も他にも多々あるが、こうした道元の修証観を論ずる時、特に重要となるのが「修証一等」「証上の修」、乃至「行持道環」の語句といえる。

修証一等

「修証一等」「証上の修」の語源は、『弁道話』第七問答における以下の記述である。

それ、修・証はひとつにあらざとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆえに、初心の辨道すなはち本証の全体なり。かるがゆえに、修行の用心をさづくるにも、修のほか証をまつおもひなかれ、とをしふ。直指の本証なるがゆえなるべし。すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。ここをもて、釈迦如来・迦葉尊者、ともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引転せらる。仏法住持のあと、みなかくのごとし。

（『全集』二、四七〇頁）

ここに、「修のほか証をまつおもひなかれ」とか、「修の証」「証の修」とあるように、修と証は一貫して相互補完的な関係であることがわかる。これが、道元の修証論における原則である。「修証一等」がこの文の「修証これ一等」による成句であることは明らかである。ここで注意すべきは、これが「仏法には」として顕示されていることである。この点について、同じ第七問答には、宋国の宗師に対する道元の質問・応答として、「仏法の大意をとぶらひしかば、修証の、両段にあらぬむねを、きこえき（『全集』二、四七一頁）という記述がある。この内容を踏まえると、「修証一等」は「仏法の道理・真実義」として把握されよう。

証上の修

「修証一等」とともに記されているのが「証上の修」である。上記の文を見ると、「いまも証上の修なるゆえに」と、「いま（の行）」に焦点が絞られていることがわかる。つまり、「而今の修証」を対象としているのである。「而今」の句は「いま」の意である。ただし、それが単純に「現在」のみを対象とした「いま」でないことは『正法眼蔵』などの説示に明らかである⁵⁾。そこには、三世十方の仏道が含まれている。ここで重要になるのが、「証上の修」の意味内容である。従来この語は、「さつた上（後）での修行」とか、当該箇所に見られる「本証」の語と併せて「もともときとつている（本証）上の修行」などと解釈されることも少なくなかった。しかし、道元の説く修・証が不可分であることを考慮すると、修と証が相対化されるこうした見解は一考を要する。「証上の修」は、『弁道話』の当該箇所には見られない語であるため、解釈は先の文が基準となる。ただし「証上」の語は、少ないながらも『弁道話』の他の箇所、並びに「夢中説夢」巻と「無情説法」巻に見られる⁶⁾。ここでは、「いまをしふる功夫辨道は、証上に万法をあらしめ、出路に一如を行ずる」（『弁道話』）、「証上而証」（『夢中説夢』巻）、「証上になほ証契を証してもゆく現成」（『無情説法』巻）と記され、いずれも「さつりの境地」を表す語句として用いられている。この状況を踏まえると、「証上の修」の意味は「さつりの境界に立脚した修」と理解される。

こうした「証上の修」は、「釈迦如来・迦葉尊者、ともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引転せらる」とあるように、諸仏諸祖をはたらかせるものとして位置づけられている。

これは、「仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆえに」という前提によると見られる。つまり、「修証一等」という仏法の理の、現実的な(而今の)根拠であり展開として把握されるのである。また、「修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし」の文からすれば、その性質は「無始無窮」と観念される。こうしたところが、道元の説く「八九成」「仏向上」の行履に通じてくると見られるのであり、そのありようは「証仏」という具体的なあり方として示される。「現成公案」巻の「諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちいず。しかあれども証仏なり、仏を証してもよく」(『全集』一、二頁)という説示がそれである。仏は、自らが「仏である」と自覚せず、ただ淡々と法を行ずるのみとされる。道元においては、この「仏を証してもよく」真摯で愚直な修証が、仏の具現であり、さとの表顕に他ならないといえる。これはまた、「行仏」としても顕示される。この意味において道元の志向は、仏に成る「成仏」が、仏を実証してゆく「証仏」として展開していると思われるのである。

これらを勘案すると、「証上の修」とは「さとの境界に立脚した修」の意味であり、「修証一等」という道理を、諸仏祖を含めた自己に展開し、而今(自己)の仏道を「証仏」(行仏)の修証として意義づけの根拠と認識されよう。いわば、自己を含め、仏祖を仏祖ならしめる基幹として理解されるのである。

行持道環

「修証一等」「証上の修」が『弁道話』に基づく要語であるのに対し、「行持道環」は『正法眼蔵』の各所に散見される重要な概念である。語

彙を端的に示しているのは、「行持上」巻の記述であろう。

仏祖の大道、かならず無上の行持あり、道環して断絶せず、発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり。

(『全集』一、一四五頁)

すなわち、多くの場合は、発心―修行―菩提―涅槃と、段階的・進展的に認識される仏道上の過程を、不離相即とするのである。文に、「かならず無上の行持あり」とあるように、これが行に重きを置いて構想立てられていることは明らかである。このことから、「行持道環」は「行の全体に証が現成する」「行が証そのもの」という立場を前提とし、「仏道を志し、不退転に修証して護持するところに、発心から証果、さらには涅槃の境地までもが、わずかの間隔もなく螺旋のように向上向下する」という修証の理論と理解される。いわば、「修証一等」「証上の修」の論理体系といえるのである。

発心から涅槃までが不離相即であるということは、仏道会入の起点である発心の時点で修行・菩提・涅槃が具足されるということである。大抵、仏教における発心は一度と見なされる。しかし、道元の見解は異なる。「発無上心」巻に、「一発菩提心を百千万発するなり、修証もまたかくのごとし」(『全集』二、一六四頁)とあるように、発心は自己におけるあらゆる因縁を契機として幾度となく発現するものとされる。従って、発心と不離相即である修行から涅槃も、仏道上に重ねがさね発露されるのである。

また、修・証の同時現成を基本とする道元の立場からすれば、ここでいう修行・菩提・涅槃は別ものではなく、即一の「修証」と領得される。つまり、発心から涅槃までの四者は、「発心・修証」として把握さ

れるのである。それは例えば、「即心是仏」巻の中で「行持道環」のあり方に重ねて、「たとひ一刹那に発心修証するも、即心是仏なり、たとひ一極微中に発心修証するも、即心是仏なり」(『全集』一、五八頁)と、繰り返し「発心修証」の語によって即心是仏の説示を展開しているところなどに明らかである。なお、道元は発心を非常に重要視しており、修証と不離相即・同時現成の要事として同格に見ている。ただし、両者は同義ではなく、明確に区分されている状況が看取されるのである。

こうした「行持道環」はこれまで道元の独創と見なされることが基本的にあったといえる。しかし、その理路を熟考すると、背景には仏道の初(初心)と後(後心)を不離の関係と見て両者をもとに是とする如浄(一一六二―一二二七)の教示が想定される。さらに、道元が天台学(智顛教学)を受容していることを考慮すると、如浄の教示の基礎と見なされる天台の「六即」までもが包摂されていると考えられるのである。仏道の初後を不離・同格とする如浄の主張は、『宝慶記』に見られる。

道元、拜問す……初心を用つて道を得るとなさんや、後心を用つて道を得るとなさんや。

堂頭和尚、慈誨して云く……後は初めをもつて本となし、初めは後をもつて期となすなり……譬えば、炷を焦くは、初めにもあらず、初めを離るるにもあらず、後にもあらず、後を離るるにもあらず……灯を菩薩の道に喩え、炷を無明に喩う。焰は初心と相応する智慧のごとし。

第四四条(『全集』七、四九頁)

要点をいえば、「修行に初・後の別は立つが、初は初として後の本源であり、後は後として初の目当てであるため、初・後は離れず、ともに

道元における覚の義(清野)

是」ということである。これは、『宝慶記』のみならず『弁道話』や『正法眼蔵』、或いは『永平広録』にも散見される概念であるが、注目すべきは、蠟燭が燃える様子に譬えて初後の関係を説いている後半部である。この箇所は如浄の創説ではなく、「六即」に約して修行の初後が是であることを説く『摩訶止観』『止観輔行伝弘決』(以下『輔行』)に基づいていることが知られる。『摩訶止観』の記述は次の通りである。

六即に約して是を顕すとは、初心是、後心是と為す。答う、論の焦炷の如し。初に非ず、初を離れず。後に非ず、後を離れず。

一下(『大正』四六、一〇頁中)

また、この注釈となる『輔行』の記事には次のようである。

後は初を以て本と為し初は後を以て期と為す。仏、現喩を以て此の初後を喩う。譬えば焦炷の如し、初に非ず、初を離れず。後に非ず、後を離れず。灯は菩薩道に喩う。炷は無明に喩う。焰は初地と相応する智慧の如し。一之五(『大正』四六、一七八頁下)

如浄の教示が両書に基づいていることは明らかである。周知の通り、『宝慶記』には天台の学語や引用文が随所に看取される。そのため、天台学は如浄と道元における共通の教学であったとも見なされている。こうしたところを念頭に置き、如浄から道元へと続く修証の理路と、「行持道環」とを対比すると、「修証一等」を含む修証論の教理的な背景として、天台学が想定されるのである。

三、覚と証

道元の修証論が「行に力点を置いたさとの実証」であることは、先

述の内容から明らかである。この場合、行とさとりは一等・不可分であり、行はさとりを獲得するための手段ではなく、さとりと一体となつてはたらく、仏行としての「妙修」と把握されることはいうまでもない。こうした道元の修証論について、かねてより議論の俎上に載せられている課題の一つに、本覚思想との関連性がある。いわば、道元思想を本覚思想の系譜と見るか否かという問題であるが、先述のように未だ定説はない。要因の一つとして、花野充道氏が「本覚の語義や本覚思想自体の規定」の重要性を論じていることは指摘した通りであるが、私見ではこれに加えて、本覚等に対する道元の理解も要事になると考える。つまり、道元による本覚の認識と、当時の天台学（本覚思想文献）における本覚の概念がどれほど付合するかという問題である。これは必然的に、道元が捉えた本覚思想の範囲にも関わる。

知られるように、本覚の語の端緒は『大乘起信論』（以下『起信論』）である。「覚」の義を明かす中で法身に約して説き出され、不覚を前提とした始覚に対して明示される¹⁰。具体的には、同書が全体を五分して説く中、第三の解釈分に（一）顕示正義、（二）対治邪執、（三）分別発趣道相を立て、第一の顕示正義に心真如・心生滅の二門を置き、後者において覚・不覚の義を設け、如来蔵による生滅（妄）の心は、不生不滅（真）と生滅（妄）が和合して非一非異なる阿梨耶識（真妄和合識）であることを説く部分の記述である。従って本覚の原義は、真如生滅が和合した絶対相対究尽の心生滅における心体の阿梨耶識を、法界平等の法身に照らした「覚」の異名とすることができる。道元が『起信論』を十分に理解していたであろうことを踏まえると、こうした本覚の原義をも熟知していたことが知られる¹¹。

「覚」の義が多様であることは周知の通りである。『起信論』では、「念想を離れた心体が虚空に遍満する法身と平等一味であること」「不生不滅の浄法」などとして論じられるが、他には覚知・さとり・仏・念想・体得など枚挙に暇がない。多義ある中、特に道元と本覚との関係についていうならば、智慧（さとりの智慧）といった「覚」の語義が重要になると考える。『正法眼蔵』など道元の著述を見ると、正等覚・究竟覚・等覚・妙覚・縁覚・独覚などの伝統用語を含め、「覚」にまつわる語が頻出する。一部を例示するだけでも、覚知・覚了・大覚・覚元・有覚・無覚などである。もちろん、本覚・始覚の語も散見される。各語は文脈の中でそれぞれの意味を有するが、本覚に関連する「覚」の義として注目されるのが、「仏性」巻における以下の記事と見られる。

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、われんとおもはばともいふなり。かの説・行・証・亡・錯・不錯等の因縁をもて観ずるなり。松子・拄杖等をもて相観するなり。さらに有漏智・無漏智、本覚・始覚、無覚・正覚等の智をもちいるには観ぜられざるなり。〔全集〕一、一七頁

この一段は、直前の「仏の言く、仏性の義を知らんと欲わば、当に時節の因縁を観ずべし。時節若し至れば、仏性現前す（原漢文）」（同前）という引用文に基づく説示である。同漢文は、『圓悟録』などの語録や各種の灯史にも見られることから、仏性を目の当たりにするには時節形色の観察を旨とすべきことを説く『涅槃経』「師子吼菩薩品」の経文に動機づけられた禅門の古儀ともいえる一文である¹²。従って先の一段は、

仏性現成のありよう、いわば仏現成の当処についての説示といえる。道元は、仏性現成の諸相を「時節の因縁」に収斂して説くが、注意すべきは「有漏智・無漏智、本覚・始覚、無覚・正覚等の智をもちいるには観ぜられざる」と示し、諸智諸覚をもちいて「時節の因縁を観ずる」と、すなわち「仏性の現成」を容認していないことである。これが、道元の基準とする云為の方向ではなく、ある意味で強為的な傾向に受け取られることは注意したい。ここで、本覚・始覚等の諸覚が「智」と認識されていることは明らかであろう。道元において、本覚・始覚といった諸覚は「覚」の諸相であり、その「覚」は「智（智慧）」の性質を強く帯びるものとして把握されていると考えられる。

「覚」が「智」であれば、仏性は「智」によって「覚」するものとなるため、この状態は時節因縁（仏性）と「智・覚」（自己）が主客に相対化され一等一枚ではないことになる。これが先述した修証観と合致しないことはいまでもなく、道元にとつては仏道の正門として位置づけられないことになる。こうしたところが、例えば「海印三昧」巻の冒頭部分で『維摩経』などを引用しながら、諸仏諸祖の修証が海印三昧であることを説く中、

いはんやいまの道は、本覚を前途にもとむるにあらず、始覚を証中に拈来するにあらず。おほよそ、本覚等を現成せしむるは仏祖の功德なりといへども、始覚・本覚等の諸覚を仏祖とせるにはあらざるなり。
（『全集』一、一二〇頁）

と記されていることにも連絡する。要するに、諸仏諸祖における修証の当処において、「覚」（諸覚）は諸仏祖によって現成されるものであるが、諸仏祖を現成するもの、ないし修証・さとり諸仏祖そのものでは

ないとされるのである。このように、道元における「覚」は、詮ずるところ修証との関係に結ばれることになるのである。

四、小結

道元と本覚思想との関連を考察する一環として、「覚」の諸相を考察してきた。道元の修証観やその論理構造に照らして「覚」の義を見ると、それは本覚・始覚などといった諸覚の帰結であり、「智」として理解されていると考えられる。また、特徴的な点は、「覚」が修証やさとのありように照らされ、諸仏祖によって現成されるものとされていることである。いわば、「覚」が主体ではなく、修証に比重が置かれているのである。ただし、道元は「覚」（本覚）を根本から否定しているわけではないことに留意する必要がある。それは、「行仏威儀」巻に、「凡夫の本覚と活計すると、諸仏の本覚と証せると、天地懸隔なり、比論の所及にあらず」（『全集』一、六六頁）とあるように、「凡夫と諸仏の本覚は全く異なる」と示しているところに明らかである。つまり、道元にとつて許容されざる「覚」（本覚）のありようは、仏道に浅く、修証一等ではない境涯において企図される「覚」と考えられる。この点については、論旨から外れるため、別行したい。

注

（一）道元と本覚思想に関する研究成果の傾向は、曹洞宗の内と外に大別される。曹洞宗内としては、山内舜雄・鏡島元隆・池田魯参・石井修道などの諸氏が考察しており、概ね道元と本覚思想を無関係とする方向である。一方、曹洞宗外としては、古く島地大等氏をはじめ、碓慈弘・田村芳朗・花

野充道などの諸氏が考察しており、道元を本覚思想の系譜と見る方向が主流である。

- (2) 花野充道「本覚思想と本迹思想・本覚思想批判に依えて」『駒澤短期大学仏教論集』九、二〇〇三。
- (3) 「本証妙修」の語は、明治期に刊行された『曹洞扶宗会雑誌』の見返しに、「本証」が四大綱領の「懺悔滅罪・受戒入位」、「妙修」が「発願利生・行持報恩」に割り当てられ、両者を併せて「修証不二」とする図が描かれていたこと、並びに同雑誌において「本証妙修」の語が頻出することなどから、この語の端緒は大内青巒あたりであろうと見られている。鏡島元隆「本証妙修覚え書」『駒澤大学仏教学部論集』一八、一九八七。石井修道「解説」『道元思想大系』一四、同朋舎、一九九五。
- (4) 拙稿「本証妙修」理解の一視点」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一三、二〇一二。同「道元禪師における仏身観」『修証論と重ねて』『駒澤大学仏教学部論集』四三、二〇一二。他。
- (5) 例えば「山水経」巻に「而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に任して、究尽の功德を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり。」(『全集』一、三一六頁)とある。
- (6) 「弁道話」「いまをしふる功夫辨道は、証上に方法をあらしめ、出路に一如を行ずるなり」(『全集』二、四六〇頁)。「夢中説夢」巻「この夢中説夢処、これ仏祖国なり、仏祖会なり。仏国・仏会、祖道・祖席は、証上而証、夢中説夢なり」(『全集』一、二九五頁)。「無情説法」巻「高祖、たちまちに証上になほ証契を証してもゆく現成」(『全集』二、一〇頁)。
- (7) 「大修行」巻「この道取、いまだ十成の志気にあらず、わづかに八九成なり。たとひ八九成をゆるすとも、いまだ八九成あらず。十成をゆるすとも、八九成なきものなり」(『全集』二、一九五頁)など。また「弁道話」の「この坐禅人……あまねく微塵際そこばくの諸仏如来の道場ごと、仏事を助発し、ひろく仏向上の機にかうぶらしめて、よく仏向上の法を激揚す」(『全集』二、四六三頁)や「仏向上事」巻の所説など。
- (8) 六即の教理は智顛の創唱であり、真理と円融する段階を六位に分けて説く修行論。『摩訶止観』発大心章に最も詳しく、要旨を述べれば、所謂、円頓章で語られるような真理と一体の境地(理即)を、言語を通して知り(名字即)、それを心に観じる(観行即)ことによって、仏の境界に似てくる(相似即)と、真理の一部が身に現れ(分真即)、最後に真理が円満に身に現れる(究竟即)ということである。この六つが「即」の理によって結ばれ、発心の当処に約して論じられる。
- (9) 池田魯参「宝慶記・道元の入宋弘法ノート」(大東出版、一九八九)
- (10) 所言覚義者。謂心体離念。離念相者等。虚空界無所不遍。法界相即是如来平等法身。依此法身説名本覚。何以故。本覚義者。对始覚義説。以始覚者即本覚。始覚義者。依本覚故而有不覚。依不覚故説有始覚。又以覚心源故名究竟覚。不覚心源故非究竟覚。『起信論』(大正)三二、五七六中)
- (11) 「弁道話」に「仏法に心性大総相の法門といふは、一大法界をこめて、性相をわかず、生滅をいふことなし」(『全集』二、四七四頁)などとする。
- (12) 『涅槃経』には「欲見仏性、応当觀察時節形色、是故我說一切衆生悉有仏性、実不虚妄」(大正)一二、五三四頁上)と出る。