

『摩訶止観』と『正法眼藏』

山内舜雄

まえがき

本学で『摩訶止観』を講ずることも、かれこれ四分の一世紀に達し、来春は定年を迎えることとはなつた。過ぎし越し方を顧みれば、月並みに永かつたような短かつたような気がするものの、やはり現時点では、永かつた想いが深い。

テキストは入手の容易な『天台大師全集』または『仏教大系』本を使用したが、自分自身のものは天台での恩師山口光円僧正の手沢本を、そのまま淨書した木活本を用いた。

中古天台の主統をなす慧心流では、『三大部』は、止、玄、文と『止観』から読む。觀心主義といわれるゆえんである。教相の好きな私は『玄義』から入ったが、行き着くところは、いすれにしろ『止観』で、『止観』こそ智者大師の「己心中所行の法門」といわれる如く、彼の全宗教体験を体系組織化したものである。それはまた、大げさに言えば漢魏六朝の禪觀の集大成であるわけで、中国仏教の結論を或る意味で出したものとも云えるのである。

『法華三部』のベースとして、その思想形成の核となつており、忠尋などの学僧が住した院に晋住したことは、光円師としても無上の喜びであったようで、忠尋に就いて聞くこと

が多かつた。慧心流に関する資料も存したのは言うまでもない。

今にして思えば、慧心流を究める絶好の環境に居たわけだが、当時は、中国天台は『法華三大部』を修めることが先決問題で、とても日本天台を顧る余裕はなかつた。

文と『止観』から読む。觀心主義といわれるゆえんである。教相の好きな私は『玄義』から入ったが、行き着くところは、いすれにしろ『止観』で、『止観』こそ智者大師の「己心中所行の法門」といわれる如く、彼の全宗教体験を体系組織化したものである。それはまた、大げさに言えば漢魏六朝の禪觀の集大成であるわけで、中国仏教の結論を或る意味で出したものとも云えるのである。

従つて中国はもちろん、日本では平安仏教四百年の間に、『法華三部』のベースとして、その思想形成の核となつて

いたのは言うまでもない。

鎌倉新仏教としては特異な位置づけと性格を有する道元禅が、かかる『摩訶止観』と、どのような関係にあるかは、これまで種々論じられてきた。が、明確な結論はない。

ごく大雑把に云えば、『正法眼藏』と『摩訶止観』は、天台流にいうと共に己心中所行の法門、すなわち自己の宗教体験の記録として、共通の性格を有しているであろうことは周ねく指摘されている。

ただし、そこまでで、さてその検証となると、はなはだ心もとない。『学道用心集』にある「発心正しからざれば万行虚しく施す」が、『摩訶止観』にある「発心正しからざれば万行絶えて施す」から来ている、程度のもので深いものはない。

思想的核心に触れるものが、無いのである。鏡島元隆先生が苦心のすえ検出した『止観』引例の事項に副って、その内容を検討したのも両三度に止まらない。が、表面的には、これという事実を捉えることはできぬ。いつも虚しい思いで引返すのがオチであった。

そんなことを繰り返すうちに、とうとう三十年に近い歳月が経ってしまった。有り体に言えば、『摩訶止観』は『摩訶止観』、『正法眼藏』は『正法眼藏』と、割切つて两者別々に読んでいたというのが、偽わらぬところであった。

これでは洞門の立場から、なぜ『摩訶止観』をよむ必要があるのか、という所期の目的は全く喪われてしまふわけで、衛藤先生に言われて叢岳に登った意味はないことになる。永いこと苦慮しているうちに、途は意外なところから開けたのである。

中古天台は本覚法門と道元禅との関係を追求しているうちに、詮慧の『聞書』を検する破目になり、とうとう世にいう『御抄』研究に入ってしまった。すると本体の『眼藏』に否応なく触れなければならぬ理で、かくして両者の距離が急速に縮まってきたのである。

そのうえ『聞書』をパラフレーズしていると、どうもこれは『止観』の注釈書である『輔行』と似ている点があるのに、おぼろげながら気付き始めたのである。これは当然のことかも知れない。『眼藏』の前に、もし『眼藏』に匹敵するものがあるとすれば、道元禅師自身が光前絶後と讀じた、天台教学を創始した智者大師の『摩訶止観』を措いて外にないことは、誰の目にも明らかである。

従つて『眼藏』を注釈するに当つて、前身天台僧の『聞書』の撰者が、真っ先に『摩訶止観』の注釈としては第一に指を屈せられる『輔行』を脳裡に描いたとしても、すこしも不思議ではないのである。なぜ今まで、このことに気付かなかつたのか、かえつて不思議に思われるくらいである。

従来は本覚法門的視点に立つて、ひたすら『聞書』や『抄・

をパラフレーズして、その本覚法門とは異なる道元禪の特質を鮮明化することに努力してきた。いうなれば本覚法門とはどのように異なるかの『聞書』や『抄』の書き分けの苦労を見てきたのであるが、どうもそれだけで済む問題ではなさそうにも近頃思えてくるのである。ということは、注釈として『聞書抄』を見た場合、単に本覚法門との書分けばかりでなく、注解そのもののお手本を、やはり搜さねばならない。むしろこの方が本筋で、従来は本覚法門の問題意識のみつよく、『輔行』の線がなかなか見えてこなかつたと言うべきか。

私に取つて『眼蔵』と『摩訶止観』とは、このようにして『聞書』と『輔行』という、ともに註釈を通して結びついたのである。いかにも教家らしい発想といわれようが、生涯注釈書だけを追廻した私としては、これ以外にないのである。『聞書』を丹念にパラフレーズするのが日課のようになってしまった昨今、それを土台に『輔行』の方も、これまた丹念な解説を授業の上ですすめながら、両者の接点を先づ注釈の上でさぐつてみようというわけである。

『摩訶止観』と『正法眼蔵』とが結びつかないまま私としては、本学を去ることはいかにもしのび難い。これを敢えてこころみるゆえんのものは、宗門人として天台教学を、『摩訶止観』を修学した証しを、ささやかながら示したかつたか

らに外ならない。

本年も、最終講の歳であるというのに、あたりの受講者が、『摩訶止観』の演習に居る。一十数年間、よくぞ間が切ることなく受講者があつたものだが、またそのことは筆者の『止観』研究の大きな支えとはなつていたのである。

『摩訶止観』の難解難得は、ゆうに『眼蔵』のそれに匹敵する。演習の相手がいたから辛うじて読むようなもので、とても自分ひとりでは永づきしない。四分の一世紀の間に、かれこれ五、六回は、それでも廻つたろうか。

若年のころ、よく台家の高僧たちの伝記をよむと、『摩訶止観』を生涯に講ずること何返、などと書いてあるのを見て夢のように感じたものだが、自分がいよいよ講を畢るに当つて顧みると、やはり五、六度は了していることを思うと、感無量のものがある。それにしては『摩訶止観』は、依然として筆者には難解難得で、いささかでも容易にはならない。お粗末な講義に終始した慚愧の念は深い。

ところが不思議なもので、『摩訶止観』より更に難解難得の『眼蔵』に、いやおうなく参入せざるを得ない破目になつて、『聞書抄』を通してではあるが日夜苦闘していると、曾つてあれほど難解難得と思われた『摩訶止観』が、それほどでもなくなるから妙である。これひとえに『眼蔵』参究の余徳かとも思われるのであるが、これとて『聞書』なかりせば

如何ともなし難い。筆者の場合は、すべて『聞書』次第というわけである。

それにしては受講した院生の中から、不束の指導に拘らず、明日の宗門や学界を担う人たちが出ているのは頗もしいかぎりで、こころ残りはない。

本年度の最終の受講者二人のひとりは葛西好雄君であるのも、筆者に取つて感慨深きものがある。周知の如く同君は、すでに故人となられた葛西泰雄氏の遺子である。泰雄氏は本学英文科の秀才で、私より十歳ほど若年であるのに、私が昭和三十年代の半ば本学に奉職した時は、すでに教員として数年先輩であった。

当時は、講師控室は、旧本館にひとつしかなかつたから、よく顔を合せては快談した。これはひとえに同氏の夫人が、私の級友遠山孝景の妹に当ることによる。遠山とは級友であるばかりか道憲寮で三年間、文字どうり同釜の飯を喫した。

昭和十七年九月、繰上げ卒業と同時に私は宇都宮の連隊、彼は静岡の連隊に入ったが、惜しいことに戦病死した。生きておれば宗門有為の人となつたであろう。

昭和三十七年、これら戦場で斃れた同窓たちを悼んで、私は『駒沢に竹波打ちて』を編した。その時、「わが青春に食なし」の文を、葛西泰雄氏は寄せられた。覚えている方もある。いま、その忘形見の好雄君を目の前にして最終の講を

了えるのも仏縁の致すところか。

ともあれ筆者の『摩訶止観』の講義も、その最後は、このようなものであつたと云う雰囲気が、多少なりとも本稿に依つて伝え得るならば、これ以上の偉いはない。

(一) 第一講 平成四年五月某日

講は途中からで、五略は修大行の中、四種三昧の第一、常坐三昧を明かす中の、「意の止観」からである。常坐三昧は、身の開遮、口の説黙、意の止観の三科に分けて説かれる。前二者は、禪宗流にいうと坐禪の身儀を述べたもの。意の止観は、三昧の内容に触れたものゆえ、それなりの興味を本学の人にもつて貰えるのではなかろうか。講義であるから重複はやもう得ない、というよりも繰り返すことで却つて講義の性格が明らかになる、とも思えるので、御辛抱をお願いする次第である。

意の止観とは、端坐正念なり。

意止観者、端坐正念。

○次に「蠲除」より下は、修観の法を明かす。

○次蠲除下、明修觀法。

悪観を蠲除して、諸の乱想を捨つ。思惟を雜ること莫れ、相貌を取らざれ。但専ら縁を法界に繋け、念を法界に一にす、繫縁は是れ止、一念は是れ観なり。

蠲除悪観、捨諸乱想。莫雜思惟、不取相貌。但專繫縁法界、一念法界。繫縁是止、一念是觀。(『摩訶止觀輔行会本』二之一、八丁右。)

この『止觀』の文に対する『輔行』は左の如くである。

初め従り亂想に至るは、止の所治を明かす。莫雜従り相貌に至るは、觀の所治を明かす。但専従り是觀に至る下は、正しく能觀を明かす。寂照の止觀は、繫けると雖も念ずと雖も、法界を出です。止と雖も觀と雖も、寂照同時なり。従初至亂想、明止所治。従莫雜至相貌、明觀所治。従但專至是觀下、正明能觀。寂照止觀、雖繫雖念、不出法界。雖止雖觀、寂照同時。(『会本』二之一、八丁左)

これは、四種三昧の中、常坐三昧の「意の止觀」を明かす一段である。意の止觀に就いては、その前に長い科文があり、その止觀における位置づけが体系的になされている。これが解説は煩瑣になるので後廻しにする。

直ちに本文に入ると、意の止觀とは「端坐正念」することである。そこで、その修觀の方法が示される。これが「蠲除

より下」で、科文の云うが如くである。

『止觀』の本文は、そのまま解することができます。「惡観を蠲除し、諸の亂想を捨て。」また、「止の所治」である。「思惟を雜えること莫れ、相貌を取らず。」また、「觀の所治」である、と『輔行』は注する。ついで「但専ら縁を法

界に繫け」から、「是觀に至る」までは、正しく能觀を明かすことになる。『止觀』の本文に依れば「繫縁法界、一念法界」がこれに當るわけで、その際「繫縁」が止、「一念」は觀に配せられる。そして止が寂、觀が照とはなって、ここに寂照の止觀が云われる。寂も照も、ともに止と觀との内容を表詮したものに外ならない。

次に繫縁と一念の意味するところであるが、縁を法界に繫け、念を法界に一にすといつても、共に法界を出ないことは云うまでもない。また止と觀とが別々に説かれているようには見えるけれど、その内容たる寂と照とは、能觀の場合は寂照同時である。このように能所・相対して説くところに天台止觀の特長があり、判然と理解することが可能である。

要するに『輔行』は、止の所治と觀の所治を明かして、能觀の時は「不出法界」「寂照同時」なることを注せんとしたのである。その範囲で、如上の『止觀』の文を解せよというわけである。いうなれば「不出法界」と「寂照同時」を出したことに、注釈としての意味があることになる。

○「信一切法」より下は、信を勧むるなり。

○信一切法下、勧信也

一切の法、皆是れ仏法なりと信す。前無く後無く、復際畔無し。知者無く、説者無し。若し知無く説無ければ、則ち有に非らず、無に非らず。知者に非らず、不知者に非ら

す。此の二辺を離れて、無所住に住す。諸仏の住するが如く、寂滅法界に安処す。

信一切法、皆是仏法。無前無後、無復際畔。無知者、無說者。若無知無說、則非有非無。非知者、非不知者。離此二辺、住無所住。如諸仏住、安処寂滅法界。

次に、『輔行』の注を出す。

須らく信すべし法界は三世の攝に非らず、故に前後無し。物の表を際と曰い、界の首を畔と曰う。法界は体徧す、故に際畔無し。内証を知と為し、化他を説と為す。能知能説、法界に異ならず、故に無知及無説者と云う。法界は辺に非らず、故に有無に非らず。俗に非らざるが故に知に非らず、空に非らざるが故に不知に非らず。勝に従つて説く、故に離辺と云う。中辺相即す、故に無住に住す。一切の諸仏は、皆法界を以て所安と為す。我れ法界に住す、諸仏の住するが如し、故に安処と云う。

須信法界非三世攝、故無後。物表曰際、界首曰畔。法界体徧、故無際畔。内証為知、化他為説。能知能説不異法界、故云無知及無説者。法界非辺、故非有無。非俗故非知、非空故非不知。從勝而説、故云離辺。中辺相即、故住無住。一切諸仏、皆以法界而為所安。我住法界、如諸仏住、故云安処。(『会本』八丁左九丁右)⁽³⁾

科文に「信一切法」より下は、勧信なりとある如く、一切

法は皆是れ仏法なりと信ずるを勧める一段であるが、問題は、いかに一切法は皆是れ仏法なるかを説くかである。

そこで一切法は皆これ仏法なる立場からいと、一切法とは「無前無後……非知者、非不知者」ということになる。かかる二辺を離れて無所住に住すことが、諸仏の住する寂滅法界に住することとはなる、という『止觀』の本文に対して、要は『輔行』がいかに注するかを見よう。『止觀』の本文で、本筋のところは理解し得る。が、『輔行』の注によつて、それはどれだけ深まるといふのか。そのところを検したいのである。

「須らく信すべし、法界は三世の攝に非らず、故に前後無し。」までは教家の注である。後ほど「世俗に非らざるが故に、非三世と名く。」(十一丁左)の注がある如く、法界は三世のよく攝するところではない。そこから「無前無後」をいうわけである。

ただし「物の表を際と曰い、界の首を畔といふ。」と注するは、いかにも前身儒家らしい注の附し方で、この程度のことは容許限度の中に入れないと、中国の古典は扱えない。

かくして「際畔無し」を「法界体徧」に当てるわけであるが、中國的な思惟も、いつしか仏教的な意味に取意されてゆくのであるから、多少字義の解釈に中國的なものが入つても、取り扱い方さえ心得ておれば、どうということはないの

である。むしろ、この程度のものが入ることによって、却つて中國的な感じも出てくるのである。

次の「無知者、無說者」の解説が大切なところで、それはある意味ではパターン化された注釈方法と云つてもよい。すなわち「内証を知と為し、化他を説と為す。能知能説、法界に異ならず。」といふのが、その説明である。内証を知と為しとは、化他に対して自行を指すこと云うまでもない。自行化他ともに法界に異ならずとは、先の「不出法界」に対応するもので、「不異法界」を注釈の原理として、そこから自行化他の「如を、」ここで云えば能知能説を演繹して、かくして『止觀』本文の「無知者、無說者」の意味を「不異法界」から説明しようとする仕組である。

これは明らかに教による説明方法であることは云うまでもない。教に依つて觀の解説をこころみているわけで、このことは天台教學では教觀の双資双修という立場からは許されるのである。觀の説明が、教の方から出来るように仕組まれてゐる。この点、教宗はまことに便利に出来上つてゐる。

たとえば前出の「繫縁法界、一念法界」の説明を、『輔行』は「不出法界」からなしている。これは教からの演繹であるが、すかさず「寂照同時」を出して、「繫縁是止、一念是觀」をしめ括る。修觀の法を明かす文なれば、「寂照同時」が中心となるべきを、「不出法界」を出して教とのバランスを取

るのが妙である。

そこで「寂照同時」と「不出法界」との関係が尅実されなければならぬ。教觀相資とはこの意味をいうに外ならぬ。

『眼藏』に視点を移すと、『眼藏』の場合は、『止觀』の文を借りれば「一切の法は皆是れ仏法。前無く後無く、復際畔無し。知者無く、説者無し。」以下、「知者に非らず。不知に非らず。」まで一気に説き出すところは、兩者まことに似てゐるのであるが、さてその解説となると『輔行』のように「不異法界」「不出法界」を出して、教からの演繹が『眼藏』では出来ない。まことに窮屈な解釈にならざるを得ないのである。

これは道元禪の基本法立場が、教学的にいうと教門を斬り捨てて、觀門のみに拠つてゐることに由ろう。せいぜい使えるのは止と觀に能觀の立場から繋けた「寂照同時」くらいである。

これを、もし『聞書』と『抄』の場合に当てはめて見るといふ。どうなるか。『聞書』には教の立場を容許する姿勢が一存する。ここでいうと「不出法界」「不異法界」にかけた註釈態度が見られる。教寄りといわれるゆえんである。

これに対して『抄』は、かかる『聞書』の教寄りの立場を清算して、宗意の鮮明化に努めているかに見える。ここでいえば「寂照同時」的解釈に終始している、とも云える。

ただしこれは、大雑把のはなしで、このような巨視的考察で万事が済むわけではない。両注とも微妙に入り難つて、その注釈姿勢は一様ではない。ケースバイケースでさばく以外にないのであるが、大勢は如上の巨視的考察が可能である。

『輔行』の注に戻ると、「法界は辺に非らず、故に有無に非らず」から、「空に非らざるが故に不知に非らず」まで教学法な解説がくり返えされ、それは「離辺」の中辺相即から文末におよぶ。注となると、このような教学的理解が挿入されてくる。転じて『止観』の本文を眺めれば、そこには注でいう如き觀念觀解は見られない。あくまで修觀の延長線上に、一切法みなこれ佛法なる理がとき明かされているにすぎない。

『聞書』の注釈になすんだあたまで、とき折り転じて『眼藏』本文に触ると、同じような感じにおそわれることが多い。おそらく、この注釈と本体との間によこたわる違和感は、『聞書』や『抄』の撰者も持っていたであろうし、またそれは『輔行』の撰者も抱いていたに違いないと思われる。

『眼藏』同様に、『摩訶止観』の注解も、それが行取道得のものなるがゆえに、共に難しいことにはかわりはないのである。ただ『眼藏』に対する『聞書』の場合は、公然と教に戻つて、そこから解釈を積み上げることのできぬ不便さが、注釈上どうしても出てくる。このハンディを、どのように超克

しているかを見るのも、『聞書』評価の重要な一視点ではある。

○「聞此」より下は、誠勸なり。○聞此下、誠勸此の深法を聞て、驚怖を生ずること勿れ。

聞此深法、勿生驚怖。

○「此法界」より下は、法界の異名なり。

○此法界下、法界異名。

此の法界を亦菩提と名け、亦不可思議の境界と名け、亦般若と名け、亦不生不滅と名く。

此法界亦名菩提、亦名不可思議境界、亦名般若、亦名不生不滅。

○「如是」より下は、諸の異名を結して皆法界に同ぜしむ。

○如是下、結諸異名皆同法界。

是の如き等の一切法、法界と二無く別無し。無二無別を聞て、疑惑を生ずることなかれ。

如是是一切法、与法界無二無別。聞無二無別、勿生疑惑。
(『会本』一一之一、九丁左一九丁右)⁽⁴⁾

誠勸に就いては解説の要はない。

次に法界の異名を挙げて、これらがみな「同法界」なるを強調するのであるが、いふなればそれは教に繋けて、教とのバランスを取つたもの。この点、天台の觀心は教への復原力を有するところに強味があるのである。

○「能如是」より下は、次に法身を観す、此れ即ち前の所観の境を挙げて、以て勸進と為す。前の境法を結して、以て十号を成す。

○能如是下、次觀法身此即拳前所觀之境、以為勸進。結前境法、以成十号。

科文の示す如く、この一段は、法身を觀するを明かす。先にいう所觀の境をあげて勸進をなすわけであるが、所觀の境と法とを結して如來の十号となし、これを觀するところに「觀法身」の意味があるのである。

能く是の如く觀する者は、是れ如來の十号を觀するなり。『輔行』は左の如くである。

此の文は是れ平等法界を觀す。能く是の如く觀するは、是れ十号を觀するなり。問う。十号の相、其の相云何ん。答う。祇法界たゞを觀するは、即ち應身如來の十号と法界と等しこと見る。亦法身如來の十号を識るなり。何となれば、無二の智に乗じて、來つて正境に契う、故に如來と名く。無二の理を以て、徧く諸法に入る、名けて應供と為す。不二の智、智体偏無しと了するを、正徧知と名く。無二の法は、互に法界に通す、來往無しと雖も、徧く三世に入ると知るを、明行足と名く。無二の法、性三德に冥するを、名けて善逝と為す。理一切に徧あまねて三世間を具す、此の理を解するが故に、世間解と名く。能く此の理を解し、惑として断

ぜざる無く、復過上無きを、無上士と名く。此の理を解するが故に、能く調ととのえ難きを調べ、十法界を調べるを、調御と為す。法界の法を了するを、名けて丈夫と為す。此の理に契うが故に、一切宗仰して三教人天の上を過ぐ、天人師と名く。此の理を覺するが故に、之を名けて仏と為す。

此の理に達するが故に、三世間の尊敬する所と為す、名けて世尊と為す。智、法身に契つて法界の号を具す、故に能く應身の十号を垂示す。法應の十号は、一体無二なり。此の十号の名、經論同じからず。大經の解釈には、十一句と為し、大論の第三には、無上士調御丈夫を合して、以て一句と為す。乃至世尊を、第十句と為す。本業瓔珞云く。一には如來、乃至十には仏陀。十号を具足するを、世中の尊と名く。翻訳の意別なり、消会すべからず。

此文是觀平等法界。能如是觀、是觀十号。問。十号之相、其相云何。答。祇觀法界、即見應身如來十号与法界等、亦識法身如來十号。何者。乘無二智、來契正境、故名如來。以無二理、徧入諸法、名為應供。了不二智、知體無偏、名正徧知。知無二法、互通法界、雖無來往、徧入三世、名明行足。無二之法、性冥三德、名為善逝。理徧一切、具三世間、解此理故、名世間解。能解此理、無惑不斷、無復過上、名無上士。解此理故、能調難調、調十法界、名為調御。了法界法、名為丈夫。契此理故、一切宗仰、過於三教

人天之上、名天人師。覺此理故、名之為仏。達此理故、為三世間之所尊敬、名為世尊。智契法身、具法界号、故能垂示應身十号。法應十号、一体無二。此十号名、經論不同。大經解釈、為十一句。大論第三、合無上士調御丈夫、以為一句。乃至世尊、為第十句。本業瓔珞云。一者如來、乃至十者仏陀。具足十号、名世中尊。⁽⁵⁾ 翻訳意別、不須消會。（『金本』二之一、十丁右一十丁左）

『止觀』の本文は「能く是の如く觀する者は、是れ如來の十号を觀するなり。」とある。これに対する『輔行』の注は「此の文は是れ平等法界を觀す。」とある。先に「不出法界」「不異法界」とあるが、ここではそれが「平等法界」となり、修觀の内容を積極的に表詮するようになる。問題は、所觀の境となる如來の十号をいかに解釈するかにある。

そこで『輔行』は、十号の相、其の相云何、と設問する。この答が「祇法界を觀するは」以下で、そこに『輔行』の注釈としての見解が見事に表現されている。

それは「祇法界を觀するは、即ち應身如來の十号と法界と等しと見る、亦法身如來の十号を識るなり。」とあり、修觀の対境となる十号は應身如來ということになり、それはまた法身如來を識ることでもある、となす。これは後に法應一身の十号の一体無二なるを言わんとする伏線で、『輔行』の注せんとする意図が奈辺にあるかを推知せしめる。

この線に副つての十号の解説が、如來、應供、正徧知とづくわけであるが、最初の如來については「無二の智に乗じて、來つて正境に契う、故に如來と名く。」つづいて應供は「無二の理を以て、徧く諸法に入る、名けて應供と為す。」つづく正徧知は「不二の智、智體徧無しと了するを、正徧知と名く。」と注する。いづれを取つても、「無二の智」「無二の理」「不二の智」等を以て、十号を釈することにかわりはない。

天台独特の解釈法で十号を釈するわけであるが、修觀の対境となる應身如來の十号なるがゆえに、單に教相からの説明でなく、それなりに工夫が施されているところに、注としての生命があるといえよう。

すると明行足は「無二の法は、互に法界に通す、來往無しと雖も、徧く三世に入ると知るを、明行足と名く。」ということになり、善逝は「無二の法は、性三徳に冥するを、名けて善逝と為す。」ということになる。後者など法身般若解脱の三徳にかけての注で、法般解⁽⁶⁾は天台常套の解釈法であり、他宗にそのまま通用するものではない。

つづく世間解の「理一切に徧て、三世間を具す、此の理を解するが故に、世間解と名く。」また無上士を「能く此の理を解し、惑として断ぜざる無し、復過上無きを、無上士と名く。」なども、すべて天台の教相に依つて理会すべきはいう

までもない。

従つて、調御は「此の理を解するが故に、能く調え難きを
調べ、十法界を調べるを、名けて調御と為す。」と、十法界
の調御の意味に取られ、その「法界の法を了する」のが丈夫
であり、天人師とは「此の理に契うが故に、一切宗仰して、
三教人天の上に過ぐるを、天人師と名く。」と注せられる。

十法界は勿論のこと、三教は藏通別の三教を意味し、すべて
天台の教相からの解説であること言うまでもない。三教人天
の上に過ぐるのであるから、円教からの説明ということにな
るのである。

さいごに世尊とは「此の理を覺するが故に、之を名けて仏
と為す。此の理に達するが故に、三世間の宗教する所と為
す。」とあり、つづいて「智、法身に契つて、法界の号を具
す、故に能く垂れて應身の十号を示す。法應の十号、一体無
二なり。」と、法應一身の関係が明かされて興味ふかい。「智、
法身に契つて、法界の号を具す。」とは、法身の内容に触れ
たもので、その法身が衆生の機根に応じて現じたのが應身に
外ならぬ。そして法應一身の関係を「一体無二」と抑えると
ころに『輔行』の注釈としての立場が明示されているのであ
る。『止觀』のいう「如來の十号」は、かくして『輔行』の
意味するところのものとはなるのである。

『輔行』は、以下、十号の名称についての不同を、經論に

就いて詳述する。『大般涅槃經』『大智度論』『本業瓔珞經』
を出すが、『輔行』の時点では、その結論を出すは資料的に見
て無理であるから、「翻訳の意別なり、消会すべからず。」と
結ぶのみである。

○観如來より下は、境智不二を明す。○観如來下、明境
智不二)

如來を觀する時、如來を謂て如來と為さず、如來の如來為
る有ること無く、亦如來の智能く如來を知る者無し。如來
及び如來智は、一二相無く、動相無く、作相あらず、方に在
らず、方を離れず、三世に非らず、不三世に非ず、二相に
非らず、不二相に非らず、垢相に非らず、淨相に非らず。
觀如來時、不謂如來為如來、無有如來為如來、亦無如來智
能知如來者。如來及如來智、無二相、無動相、不作相、不
在方、不離方、非三世、非不三世、非二相、非不二相、非
垢相、非淨相。

この文は、科文の示す如く境智不二を明かす。『輔行』の
注は左の如くである。

初の文は前の法身を牒して境と為す。何か故ぞ境を知る、
能觀の智に由るが故に。故に先づ立てて「不謂如來」と云
う。「不謂」即ち是れ不可得の智なり。「無有」下は、境
の無相を明かす。「亦無如來智」の下は、智の無相を明す。
「如來及智」の下は、境智不二を明す。故に經に云く。如

來は陰に即せず、如來は陰に在らず。彼此相在せず、何の

處にか如來有らん。境智冥一なるを、無二相と名く。境智の体徧するを「無動相」と名く。境智本有なるを、「不作相」と名く。徧に徧相無きを、「不在方」と名く。無相にして徧するを、「不離方」と名く。世俗に非ざなが故に、「非三世」と名く。世俗の外に非ざるを、「非不三世」と名く。中道の双非を、「非二相」と名く。中道の双照を「非不二」と名く。惑与俱ならざるを、名けて「非垢」と為す。

智与俱ならざるを、名けて「非淨」と為す。

初文牒前法身為境。何故知境、由能觀智。故先立云不謂如來。不謂即是不可得智。無有已下、明境無相。亦無如來智下、明無智相。如來及智下、明境智不二。故經云。如來不即陰、如來不在陰。彼此不相在、何處有如來。境智冥一、名無二相。境智體徧、名無動相。境智本有、名不作相。徧無徧相、名不在方。無相而徧、名不離方。非世俗故、名非三世、非世俗外、名非不三世。中道双非、名非二相。中道双照、名非不一。不与惑俱、名為非垢。不与智俱、名為非淨。(『会本』一一之一、十一丁右一十一丁左)⁽⁶⁾

ひとまず『輔行』の注釈、どうりの解説をこころみる。

初の文に前の法身を牒すとは、前文にある如來の十号を出して法身を觀ずることを指す。かかる如來の法身を、所觀の対境となした時、その能觀の智との間に、境智不二を明かす

一段である。

能觀の智に由つて対境の如來法身を知るは云うまでもない。そこで先づ対境となる如來を立てて、「不謂如來」とは云うのである。「不謂」とは、これ不可得智のことである。これには説明の要があろう。本文に「如來を謂て如來と為さず」とあり、これが「不謂」の意味である。かかる如來を所觀の境となすのであるから、その能觀の智は、とうぜん不可得智でなければならない、というのが注の謂である。

次に、「無有」以下は、所觀の境となる如來の無相を明かしたもので、本文では、それは「如來の如來為る有ること無し。」とある。この方が理解が早い。つづく「亦無如來智」以下は、こんどは能觀の智の無相なるを明かしたもので、本文では、「亦如來の智能く如來を知る者無し。」と示されている。要是境智ともに無相なる理を、能觀所觀に分けて説明したまでで、甚だ論理的ではある。これが教家の良いところで、論理で詰められるところは、あくまで詰めてゆく。

このように論理の手順を踏んで、ついに「如來及智」の下は、境地不二を明かす。と、境地不二を出す。境地不二の出し方にムリがなくなるのである。と同時に、これは境智不二を、あらかじめ説明原理として設定している説き方で、それに順じて如上の注が施されているのを識る。それさえ解れば、注釈そのものの理会は容易とはなる。ただし、境智不二

を以て上掲の『止観』本文を割切ることが、果して文意に副うものなりや。ということになると問題は微妙で、ここでもひとつ論攷が成立するであろうことは想像にかたくない。

それはしばらく措き、先にすすもう。『輔行』は、つづけて「經云」を出す。教家の常套手段で、經証を求めるわけである。それによると、「如來は陰に即せず、如來は陰に在らず、彼此相在せず（彼此相在らず）、何の處にか如來有らん。」ということになる。これが「境智不二」の説明で、それは如來の無相の境と、それを觀する無相の智を明かすことにもなるのである。

境智の無相を不二の面から取扱つたから、次に「冥一」を出して「無二相」を明かし、次に境地の「体徧」を以つて「無動相」を明かし、「境地本有」が「不作相」なるを明かす。それはみな「境智不二」からの展開で、ひとつの注釈原理が透つていて、

「不在方」を「徧に徧相無し」と注し、「不離方」を「無相にして徧する」と注する。徧相無しというと「方」は無いかというと、「所を離れず」して無相にして徧するのである。「非三世」と「非不三世」を、「世俗に非らず」「世俗の外に非らず」と、世俗を以てその相即不離なるを明かす。次に「中道双非」を以て「非二相」を明かし、「中道双照」を以て「非不二相」を明かすは、あきらかに双非双照を以てする常套の

積で、否定と肯定の天台的論理の表詮と見れば、問題はない。「非垢」を「惑と俱ならず」、「非淨」を「智と俱ならず」と注するも、これまた天台断惑論の範囲で充分処理できうる底のものなるは言うまでもない。

以上で、『輔行』の解説を終るが、もし、これがなかつたならば、『止観』の本文はいかようにも解することが可能で、このことは『止観』の本文だけでは、なかなか意味を理解することが困難なるをもの語つて興趣つきない。『輔行』の如上の注解があればこそ、われわれは辛ろうじて『止観』本文の意を理会することができるるのである。

これを『眼藏』の場合に比擬してみると、『眼藏』本文は、『止観』同様に、行取道得の表詮であるから、そこに観念観解の這入りこむ隙は、『止観』より更により渺い理で、行間を結ぶ論理の糸は完全に絶たれているかに見える。

『止観』の場合は、いかに己心中所行の法門といえども、教観相資をいう以上は、そこに教への配慮がなされている。それすら『眼藏』にはないとすれば、われわれはいかなる方法が『眼藏』理会には存するのであろうか。これを試みた『聞書』の撰者が一番聞きたいのは、この点であつたろう。そして前述した如く『止観』に対する『輔行』こそ、『眼藏』注解の範例と考えたのではなかろうか。

このような前提のもとに『聞書』並びに『抄』の考察をす

すめてゆくわけであるが、上掲の「觀如來時」から「非淨相」を自から和訳してみると、拙い文ながら『眼藏』のどこにあつてもおかしくない文章となるから不思議である。それほど両者は似ているように筆者には感じられる。

ただし、断つておくが筆者には、『摩訶止観』を和訳する自信はない。修学の一時期を塚本善隆博士の下で過したが、その時かの『肇論』の研究会を垣間見て、中國文の和訳がいかに難しいものなるかを思い知られた筆者には、今もって中國文を和訳する自信が持てない。これが正直なところで、

明治世代と比較する時、われわれ大正世代の漢文への基礎学力は、その半分にも充たない。漢文で日記を書いた祖父の時代の漢作文の力の十分の一をも、現在の筆者は持つてはいない。

と云つて、和文にしなければ『眼藏』との比較にならぬ。そこで自信のないままに恥を忍んで和訳をここみる次第であるが、できるだけ天台での恩師山口光円僧正から口授された慧心点を尊重するよう心がけるのみである。

『止観』と『眼藏』との直接対比は先のこととして、次に本覺法門に視点を移してみると、そこに「境智不二」「境智冥一」「境智體徧」ままは「境智本有」などの、そのまま本覺法門で使えそうな語句が並んでいる。それらの挙例にこと欠かない本覺法門の代表的各書であるが、しばらくそれらを

措いて、いま『輔行』そのものを眺めると、そこには本覺法門流の解釈を許す余地は全くないと言つてよい。教学の範囲の解釈が論理的に整然とおこなわれているに過ぎない。

この点、もし『聞書』の撰者が、たとい『輔行』の注釈方法を『眼藏』に用いたとしても、まったく心配はないのである。たしかにそれは教寄りと非難されるだけで、注釈としての本道を逸れているわけではない。この点は大切なところで、『聞書』の性格とその評価との基礎とはなるものであろう。

「此觀」より下は、觀智を結歎す（此觀下、結歎觀智）
此の如來を觀するを、甚だ希有と為す。猶虛空の如く、過失有ること無く、正念を増す。

『輔行』は左の如く注する。

獨り絶して共せざるを、名けて希有と為す。徧の故に亡の故に、譬えれば虛空の若し。次第に依らざるを、無過失と名く。進んで入り隨つて契うを、正念を增長すと名く。（『會本』二之一、十一丁左。）

科文の示すとおり『止観』の本文は、觀智の希有なるを歎じて、しめ括つたもの。これに対する『輔行』の注は、「独絶不共」を以て「希有」を明かし、「徧・亡」を以て「虛空」の意となす。ここまででは字義を釈したにすぎないが、「不依次第」を以て「無過失」となし、「進入隨契」を以て「增長

正念」の意となすは、明らかに観智の行得からの注で、教寄りとはいものの、そこに道取道得の面あるを見逃してはならない。もし、『聞書』に、これに類似した注が存したとしても、それほど咎むべきではない。注釈という性格からは、いかに行取道得の立場から注するといつても、観念的理解を全く排するわけにはゆかぬからである。注そのものが成立しなくなることを『輔行』によつて識るべきである。

○「見仏相好」より下は、観成じて仏を見ることを明かす。
(見仏相好下、明觀成見仏)

仏の相好を見ること、水鏡を照して自ら其形を見るが如し。初に一仏を見、次に十方の仏を見る。神通を用いずして往いて仏を見るに、唯此処に住して諸仏を見る。仏の説法を聞き、如実の義を得。

見仏相好、如照水鏡、自見其形。初見一仏、次見十方仏。不用神通往見仏、唯住此處見諸仏。聞仏説法、得如實義。『輔行』は左の如くである。

此の観に由るが故に、色身の仏を見る。本期に非らずと雖も、觀力爾^{しが}ら使む。故に所見をして、猶鏡像の如くなならしむ。神通を運ばずして、十方を見る。法界処に住して、能く諸仏を見る。故に所説を聞くに、實義に乖かず。

由此觀故、見色身仏。雖非本期、觀力使爾。故使所見、猶如鏡像。不運神通、而見十方。住法界処、能見諸仏。故聞

所説、不乖實義。(『会本』一一之一、十一丁左—十一丁右。⁽⁸⁾)

科文の云う如く、『止觀』の本文は、先に観智を歎じたのに統いて、観が成じて遂に仏を見るを明かす。

かかる見仏の相好を、『止觀』の本文は、水鏡に照らして其の形を見る如く、初に一仏を見、次に十方の諸仏を見る。極めて素直に表詮する。そこになんのわだかまりもない。これは自ら觀成見仏を行得しているから、かかる素直な表現が可能なのであって、従つて神通を用いずして往いて仏を見る境地なるは言うまでもない。それはただ此の処に住して諸仏を見るだけであり、仏の説法をありのまま聞いて、眞実の義を道得するだけである。

本来なら、この『止觀』の文に、注解は不用であるはずである。しかるに注釈という以上は、『輔行』は如上の注を附するわけで、注釈の辛いところである。

この観に由るが故に、色身の仏を見るのであるが、色身という以上は本期の仏身ではないといふものの、観の力によって本期の仏身の如くなるのである。従つて見るところは鏡像の如く、神通を用いずして十方の仏を見、法界に住して諸仏を見、その所説を聞いて如実の義に乖かず、と注するのであるが、『止觀』の本文と異なるところは、わずかに「由此觀故、見色身仏。雖非本期、觀力使爾」の文のみで、これが注といえる部分にすぎない。

これは『止観』本文が、見るが如く切り詰められたスリムな文体となると、観念觀解の入り込む余地が、『止観』ですらなくなることを示して興味ぶかい。教宗の觀門にすぎない『止観』ですら斯の如くであるから、観念觀解を全く排せんとする『眼藏』においては、注釈の入り込む隙はさらにはない理で、この点『聞書』の撰者の苦労も分らうといふものである。詮慧は、その意味では『輔行』の苦心を最も理解した人であつたろうとも云えよう。

一切衆生の為に如來を見て、如來の相を取らず。一切衆生を化して涅槃に向て、涅槃の相き取らず。一切衆生の為に大莊嚴を發して、莊嚴の相を見ず。形無く相無く、見聞知無し。仏は証得せず、是を希有と為す。何を以ての故に。仏即ち法界なり。若し法界を以て法界を証せば、即ち是れ諍論にして、証無く、得無し。

為一切衆生見如來、而不取如來相。化一切衆生向涅槃、而不取涅槃相。為一切衆生發大莊嚴、而不見莊嚴相。無形無相、見聞知無。仏不証得、是為希有。何以故。仏即法界。若以法界証法界、即是諍論、無証無得。(『會本』二之一、十二丁右)⁽⁹⁾

○「為衆生」より上は、悲智之力、誓願の莊嚴を明かす」

為衆生下、明悲智力誓願莊嚴。
科釈は次の如し。

大悲力を以て、衆生の為に見る。大智力を以て、相を取らず。涅槃の莊嚴も、亦復是の如し。莊嚴と言うは、祇是れ悲智の福慧の莊嚴なり。亦是れ縁了の定慧等なり。故に般若論に云く、莊嚴に非ずして莊嚴す。常寂光土、清淨法身は、所莊嚴無く、能莊嚴無し。衆生の為の故、三土を取る。所觀を忘する故に、形無く相無し。法體を形と曰い、外表を相と為す。如來を見、及び説法を聞き、法の實義を知ると雖も、見聞等無し。「仏不証得」より下は、引例なり。仏自ら法に於て証得する所無し、如何ぞ行する者、而も得と謂わんや。「何以故」より下は、上の引例を釈す。仏の所証は、唯一法界なり。法界は証無く、亦復得無し。果を取るを証と為し、法に著するを得と為す。此の二を亡するが故に、是の故に無と云う。
以大悲力、為衆生見。以大智力、而不取相。涅槃莊嚴、亦復如是。言莊嚴者、祇是悲智福慧莊嚴、亦是縁了定慧等也。故般若論云、非莊嚴莊嚴。常寂光土、清淨法身、無所莊嚴、無能莊嚴。為衆生故、而取三土。忘所觀故、無形無相。法體曰形。外表為相。雖見如來、及聞説法、知法実義、無見聞等。仏不証得下、引例也。仏自於法無所証得、如何行者而謂得耶。何以故下、釈上引例。仏所証者、唯一

法界。法界無証、亦復無得。取果為証、著法為得。亡此二故、是故云無。(『会本』二之一、十二丁左。⁽¹⁰⁾)

以上が、『摩訶止觀』及び『輔行』からの引例である。

そこで以下、これが解説を、できるだけ丁寧にこころみる。

科文の示すとおり、この文は、仏の悲智の力が誓願の莊嚴を明かす一段である。科文の位置づけは、ここでは一切省略する。体系的なことは、すべて後廻しにして、本文 자체の解説を、直接こころみる。

本文は、見るが如く、「為一切衆生見如來而不取如來相」と、「化一切衆生向涅槃而不取涅槃相」と、「為一切衆生發大莊嚴而不見莊嚴相」とあり、一切衆生の為に、「如來の相を取らず」、「涅槃の相を取らず」、「莊嚴相を見ず」と三文から、前半は成っている。

問題は、この『止觀』の本文を、いかに解するかにある。

そこで、湛然の『輔行』による解説を、そのまま出してみる。

それによれば、科文で示す「悲智の力」とは、「大悲力を以て衆生の為に見る」ことであり、「大智力を以つて相を取らず」という意味である。これが「一切衆生の為に如來を見て、如來の相を取らず。」の釈である。

次に「涅槃の莊嚴、またまた是の如し」とあり、同じよ

うに「莊嚴と言うは、祇だ是れ悲智の福慧莊嚴なり。または縁了定慧等なり。」と注する。「またまた是の如し」とは、同じように悲智の立場から「莊嚴」を取意するわけである。するとそれは悲智の円満されたすがたであるから、「悲智の福慧莊嚴」とは云うのである。それはまた定慧の円成でもあるから、これを「縁了定慧」とは云うのである。

本文の注釈としては、「悲智の福慧莊嚴なり」までが限界で、「縁了定慧等なり」は、『輔行』の添釈とも見られよう。以上で「莊嚴」の注はすんだが、次は「不見莊嚴相」で、この解説は簡単にはゆかない。そこで『般若論』を引用する。

要は、不見莊嚴相の「莊嚴に非ずして莊嚴する意を述べたいわけであるが、「莊嚴」というからには身土は懸るわけで、そこで土にかけて常寂光土、身にかけて清淨法身が出される。

かくして莊嚴の内容が明らかとなるが、身土不二の立場からは、そこに能所の相対はあるはずはないから、「所莊嚴無く、能莊嚴無し」であることは言うまでもない。次に「衆生の為の故に、三土を取る。」とは、身土不二の立場から能所を払えば、そこには常寂光土のみあることになるが、一切衆生を化するために他の三土が必要なことをいう。

次は「無形無相、無見聞知」の注であるが、これは「所觀を忘するが故に、形無く相無し。」という。先の「莊嚴」の

注で能所を払つたところから、この「所觀を忘する」を解すべきは云うまでもない。これで「無形無相」の内容がハッキリする。次いで「法体を形と曰い、外表を相となす。」と、「形相」の概念規定を明確にする。『輔行』の良いところである。が、あまり細密にわたると、窮屈になる。注釈の難しいところで、『輔行』の撰者が儒家出身らしいことを示している。

つづく「見聞知無し」の注は、「如來を見^ム、及び説法を聞き、法の実義を知ると雖も、見聞等無し。」とあり、文の如く解しても意味はない。要は、この注の文を、いかなる立場から取意するかにある。それが前出の常寂光土・清淨法身という身土不二を踏えて、そこに能所の相対を止揚した無形無相にあることは云うまでもない。

このような無形無相の立場に立てば、見仏聞法して法の実義を知るといえども、そこに仏と見る者との、法を聞く者と説く者との、能所相対はあり得ないから、これを「見聞等無し。」とは云つたのである。

以下は、その念押しともいうべきもので、「果を取るを証立して証果を取ることを意味し、法に執著するを得となすと、証得の内容を明かす。かかる証得を否定するのが「無証無得」の意である。

と同時にそれは、「仏不証得」の意もある。これで「仏は証得せず」の意味内容がハッキリした。まさにそれは「希有となすべき世界である。

なんとなれば、それは「仏の所証は、唯一法界」であり、そこには能觀所觀のありようはずではなく、無証無得なる「仏即法界」の境地である。従つて「若し法界を以て法界を証す例なり」と云つてゐるが、じつはここから本文の内容は大き

くかわるのである。どのようにかわるかと云えば、『輔行』はそれを、「仏自ら法に於て証得する所無し、如何ぞ行する者、しかも得と謂わんや。」と表詮する。

これだけでは「仏不証得」の内容は、いかよろにも解し得る。そこで上の引例を証する文が、つづけて出される。「仏の所証は、唯一法界なり。法界は証無く、またまた得無し。果を取るを証となし、法に著するを得となす。此の一を亡ずるが故に、是の故に無と云う。」仏の証するところは、唯一法界であるから、そこに能証所証のあろうはずはなく、これを「証無し」とは云つたのである。すると道得すべき法もないわけで、これを「得無し」とは云う。

以下は、その念押しともいうべきもので、「果を取るを証立して証果を取ることを意味し、法に執著するを得となすと、証得の内容を明かす。かかる証得を否定するのが「無証無得」の意である。

と同時にそれは、「仏不証得」の意もある。これで「仏

れば、「そこに能所の対立を生じて、これ諍論に外ならない。そこには証も無ければ、得もない。「此の一を「」するが故に、是の故に無と云う」という、『輔行』の注に順すれば、結文の「無証無得」は「仮即法界」にかけて解すべきは云うまでもない。

ただし、文の流れからすれば、法界を以て法界を証するのには、これ諍論であつて、かかる諍論の成立するところには証も無ければ、得も無い意味にも取れる。おそらく本文に隨順すれば、かく取意するのが素直である。

ただし、『輔行』は、唯一法界は無証無得というのみで、法界を以て法界を証すれば、即ちこれ諍論の釈はおこなつていい。それが「仮即法界」の対極に立つは言を俟たないが、もしその審細な注が存せば、結文の「無証無得」の意味は、より明らかとなるのは言うまでもない。

以上が、『摩訶止観』の祖文に対する、『輔行』の祖釈に、全面的に随順した解説である。そこには、いさきかの私の注釈は挿入されていない。

このように如上引用した『止観』並びに『輔行』の文を、古来の注釈線上に抑えておいて、次に全く別の立場から、すなわち道元禪は『正法眼蔵』をベースに、これを考察したらどうになるかを、以下こころみて見よう。

と云うことは、如上の引例した『止観』の文を、そのまま『眼蔵』の本文と見立てて、これを参究することを意味する。じじつ上掲の『摩訶止観』の和訳文を、そのまま出されたとしても、果して『眼蔵』との区別を瞬時にでき得る人は、そう多くは居まい。両者は、その意味で、かなりに近い境位にあるのも古來言われるところ、これほど似ているのなら、『眼蔵』的立場がらの『摩訶止観』解釈も、試論的には、あるいは許されるのではないかと思ひ、以下こころみる次第である。

（一）第二講　『正法眼蔵』の立場からの

『摩訶止観』解釈 平成四年六月某日

さて、上引の『摩訶止観』の文は、紙幅の都合から再掲しない。

そして、「一切衆生の為めに如來を見て」より、「見聞知無し」までの文は、『眼蔵』に、たとえこの文があつたとしても、『止観』と、それほどの解釈上の相違があらうとは思われない。

両者ともに、教に法^{のづ}た理解を持つであろうことは推測に難くない。殊に『止観』の場合は、教觀双資というからは問題はない。

また『眼蔵』といえども、おそらく同様の理解を示すであろうことは、如上詳解した『輔行』の内容から明らかである

う。もし、『眼藏』に、「一切衆生の為めに如來を見て」から「見聞知無し」までの文があれば、その注釈書も、如上の『輔行』の文と、それほど逕庭あるものとは思われない。殆んど同じものとなつたのであるまいが、『輔行』の文も先掲したから、これも再出しないが、教からの注としては、これ以上のものは望み得ないと云つてよい。

問題は、これを希有となすという「仏不証得」の文を、いかに解するかであろう。教からの注は、これも前出した『輔行』によつて、その大意は明かされていふと云つてよい。

が、「仏不証得」は、これを『眼藏』の立場から云えば、それは行取行証すべきもの、道得の世界のことなるは言を俟たない。それも仏の方からの「証得」を意味する。「希有」とは、かかる仏の方からの証得を表現したことに外ならぬい。

すると、それは「仏即法界」の境地と云うことになる。従つて、もし「法界を以て法界を証する」は、これ「証得」の世界であつて、「不証得」の境地ではない。これ諍論の世界であつて、そこに真の証得はありようはない。

以上、『摩訶止觀』の本文を、『眼藏』流に極めて素直に解して見たのであるが、両者とも一乗佛教の最奥の境地を言わんとしているのであるから、共通した理解が表面的に成立したとて不思議ではない。この程度の会通が出来るのは、むしろ当然とも云われよう。

そこで、これ以上の理解を深めようとするば、さらに『輔行』にも『眼藏』流の考察をこころみなければならない。

このような試みは、従来なかつただけに、あるいは奇異にも感じられようが、それほどムリなくおこない得ることが、以下の行論から知られよう。

さて、『輔行』の注であるが、「以大悲力……而不取相」までは問題はない。要は、「涅槃莊嚴亦復如是……縁了定慧等也」までの「莊嚴」を釈する文で、『輔行』は悲智の「福慧莊嚴」に統いて「縁了定慧」を出して注していることである。これは前述したように『止觀』の本文からは、かなり踏み込んだ注で、『眼藏』流にいえば、「福慧莊嚴」だけでは教の観解を表詮したにすぎない。そこで「莊嚴」の証得なるを言わんとして「縁了定慧」を出したもの、との解釈が成り立つ。従つて、『輔行』とも、かなり共通した理解が『眼藏』との間に成り立つことを知るであろう。

このような観点から、以下の『輔行』の文を解してみよう。「不見莊嚴相」に就いては、先述したように「莊嚴に非ずして莊嚴する」境地を云いたいのであるが、『輔行』は、これを「常寂光土、清淨法身」を出して、身土不二へと懸けてゆく。教の常套手段である。

『眼藏』でも、身土不二にかけてゆくところがあるが、あ

からさまで教に懸けない。それだけのことで、全くないわけでもない。問題は『輔行』が、ここで「所莊嚴無く、能莊嚴無し」と、能所相対を払う注を出すことである。注として見ると、これは次に「無形無相」を証するための伏線なるは明らかである。

けれど『眼蔵』では、能所相対を行取行証の立場から揚棄する。その点、『輔行』の方は論理的齊合を期せんとする意図が明らかである。つづく「衆生の為の故に、三土を取る」も、その延長線上の注で、三土の必要性を論理的に説くことが教としては省けないのである。

従つて「忘所觀故……無見聞等」までは、全く教における注釈そのもので、これは『眼蔵』の立場からは、そのまま見送るしかない。

かくして「仏不証得」に至るわけだが、『輔行』の注は、

ここで一転して極めて道得的になる。それが、「仏自ら法に於て証得する所無し、如何が行する者しかも得ると謂わん耶」の文で、そこには不証得が道取道得なるを言わんとする意図がうかがわれる。

いうなれば『眼蔵』は、「如何が行する者しかも得ると謂わん耶」から、先の境地を展開するものと云えよう。従つて、つづく「仏不証得」を証した『輔行』の、「仏の所証は、唯一法界なり。法界は証無く、また得無し」以下の文は、こ

れぞ『眼蔵』そのものの世界を述べたものとはなるのである。類似した『眼蔵』の文を挙例するのに苦労は要らないであろう。

祖釈といわれる『輔行』の文に、このような『眼蔵』流の解釈が可能であるならば、祖文といわれる『摩訶止觀』への『眼蔵』流の解釈も、また可能であると考えるのも許されよう。

ともあれ詮慧の『聞書』には、『輔行』を思わせるような注に出遭うこと、再三再四にとどまらない。いつれ『聞書抄』の研究が一段落すれば、審細な検尋を試みるつもりであるが、両者は、その注釈方法において意外に近い距離にある。ということは詮慧は『聞書』撰述にあたつて、最も参考にしたのは、あるいは『輔行』であつたかも知れぬ、とも思えるのである。

さらにそのことは、『眼蔵』と『摩訶止觀』との距離を近似のものとするのは言うまでもない。如上、試みたような『摩訶止觀』理解のトレーニングを積んでおれば、殊に『輔行』の理解が徹底しておれば、『眼蔵』理解はそれほど難解でないことは明らかである。

このことを逆に言うと、『眼蔵』の撰者は、『摩訶止觀』と、その『輔行』とが、共に中世仏教の思想的基底にあることを前提として、『眼蔵』を書いたとも云い得る。

難解難得なるは『摩訶止観』と雖も、その表現において、思想において、決して『眼藏』と徑庭あるものとは思われない。

とすれば、『眼藏』の撰者は、承知の上で、難解難得なる『眼藏』を書いたことになる。その前提となる高等教養書とも云うべき『摩訶止観』の表現と論理へのトレーニングは、すでに修了済ということにして『眼藏』を書いたのであるまいか。それなるが故に、あれほど難解の『眼藏』を、心おきなく撰することができたようにも思う。『摩訶止観』において駆使されている表現と論理以上のものを使って、一向に差支えないと思つていたのである。じつ『眼藏』には『輔行』はもちろん『止観』そのものを超過する思想と実践が存する。と同時に、その表現と論理においても、後者を超過するものが、微妙なところで確かに存する。

そして『眼藏』の撰者の心底には、世間流行の『摩訶止観』と、その注釈書の『輔行』が、あれほど難解の表現と論理を使う以上は、この程度の表詮は可なりとの自信があつたものと思われる。

また、道元禅師を取巻く初期道元僧団の人たちは、殆んど天台出身者によつて占められていたから、『法華三大部』とともに『摩訶止観』には精通していたと見るのが常識であります、提唱される『眼藏』の理会にも、それほどの難解を感じ

なかつたのであるまいか。

現代のわれわれは、『法華三大部』ことに『摩訶止観』や『輔行』を離れて久しい。この程度の表現や論理にすら馴染んでいない。とすれば『眼藏』が難解なのは当然で、われわれは先づ当時世間に流行した、というより平安仏教四百年の間で、唯一至高の思想的哲学書として学人の座右に置かれたであろう『摩訶止観』とその『輔行』とを、『眼藏』理解のためのウォーミングアップぐらいの気持で、ひとまず参究しておく必要があるのではないか。この程度のことが解らないようでは、とても『眼藏』の理解そのものはムリといふものである。

『眼藏』理解のための教学的基礎を欠くことが、現代人をして『眼藏』そのものを難解難入にしている反面、また教学的背景を離れたフリー・ハンドの『眼藏』理解を許す結果となつてゐる。自分勝手な『眼藏』解釈の横行には目にあるものがある、と感じてゐるのは、あに筆者のみではあるまい。

② 第三講 本覚法門的解釈と

『正法眼藏』の立場 平成四年六月某日

そこで、『眼藏』撰述当时に横行した本覚法門の立場から、如上の『摩訶止観』並びに『輔行』の文を取扱うと、一体どのようなことになるのか。そして『眼藏』との関係は――。

知りたいのは、むしろこの点にあらうと思われる所以で、以下これが精究をこころみて見よう。

おそらく『止觀』の本文に限定して云えば、「為一切衆生見如來……無見聞知」までの文は、教を土台に解する以外にない。本覺法門が、いかに教相・文献に依拠しないからといって、かく解する外はない。教に順じての理解とはなる。

ただし、「仏不証得」に至ると、事情は一変する。これを本覺法門の立場から取意するならば、「如來の相を取らず、涅槃の相を取らず、莊嚴の相を見ず」という、無形無相にして見聞知を絶した「仏不証得」の境地は、ひたすら希有の世界であつて、そこに証得のありようはずはない。すなわち修証の要なき果上の世界である。「仏即法界」と、それは表詮される。

かくして本覺法門では、往相は喪われて修証は無みされるのである。従つて「法界を以て法界を証するは、即ち是れ諍論」は、始覺法門を否定する意味に取られて「証無く、得無し」の境地こそ、「仏不証得」の本覺的境界として、「仏即法界」は全く果上の法門として解されるに至る。

しかし、『摩訶止觀』並びに、これを受けた『輔行』の文を、今いふ本覺法門的に解してならないことは明らかである。なぜなら、ここでは圓教の立場から「仏不証得」、ある

いは「仏即法界」を云つてゐるのであって、その前には別教の立場から修証の必要なことを、信住行向地等妙といふ五十二の階梯によつて詳細に説き明かしているからである。従つて迹門為正の中國天台では、いかに圓教の立場から果上の法門を本覺的に説いたとて、そこに修証の撥無される心配は全くないのである。

ただし、教相主義・文献主義の立場を否定する本覺法門においては、中國天台における化法の四教——藏・通・別・圓——のワク組は取り扱われて、圓教のみがひたすら本覺的に説かれるに至る。その前提となる別教の差別的立場は全く無視される。

それは迹門に対する本門の、教学的バランスを崩してまで行われる。この点、前出した『輔行』の注を見れば、いかに教学的範囲のものが解ろう。『輔行』は、一步も教学の範囲から逸脱した注を施してはいない。

これが注釈の限界で、詮慧の『聞書』には、よく『輔行』の教学的な範囲を守ろうとして注釈を施した形跡が見られる。その意味では、教相主義・文献主義を無みした本覺法門盛行の中にあって、極めて中國天台の綱格を守つたマジメな注釈ということができる。本覺法門を内部批判した宝地房証真の『三大部私記』と、共通な基盤に立つているのは明らかで、この点からも注釈主体となつた『眼藏』の性格が窺われる。

るのである。

『止観』の本文ばかりではない。『輔行』の文も、もし、これを本覚法門流に解すると、それはより詳密なだけに、その解釈は本覚法門の徹底とはなるのである。以下これを審細にこころみて見よう。

まず「仏不証得」を『輔行』は、「仏自於法無所証得、如何行者而謂得耶。」と注する。この文を、教相を無視して、ひたすら本覚法門流に解するとどうなるか。仏は法において証得するところはないのであるから、そこに修証のありようはない。修証は無みされて、生仏一如を凡夫位より解する自己即仏を主張する立場からは、ストレートの凡夫成仏が俗諦常住を足場に成立するのである。

従つて、「如何行者而謂得耶」は、未修未証の凡夫成仏を肯定する格好の文として使用されるのである。そのような挙例にはこと欠かない。

つづく『輔行』の「仏所証者唯一法界。法界無証、亦復無得。取果為証、著法為得。亡此二故、是故云無。」の文などは、より格好の本覚法門からの好餉とはなるのである。

すなわち、仏所証の唯一法界は、無証無得なれば、そこに証得はないから修証は廃される。果を証するための修行も、法を得んとする修行も、共に「取果・著法」として退けられる。これらを忘失することによつて「仏即法界」「仏不証得」

の世界は、自然法爾としてあることになる。このようにして本覚法門的解釈が『輔行』に於ても完成するのである。つづく『止観』並に『輔行』の文を、如上の観点から考察して見よう

衆生の相を觀するに、諸仏の相の如し。衆生の界量、諸仏の界量の如く、諸仏の界量、不可思議なれば、衆生の界量も亦不可思議なり。⁽¹⁾ 衆生界住することは、虛空の住の如し。不住法を以て、無相の法を以て、般若中に住す。凡法を見ず、云何んが捨てん。聖法を見ず、云何んが取らん。生死涅槃垢淨亦是の如し。捨てず、取らず、但だ実際に住す。此の如く衆生を觀するは、真仏法界なり。

觀衆生相、如諸仏相。衆生界量、如諸仏界量。諸仏界量、不可思議、衆生界量、亦不可思議。衆生界住、如虛空住。以不住法、以無相法、住般若中、不見凡法、云何捨。不見聖法、云何取。生死涅槃垢淨亦如是。不捨不取、⁽¹⁾ 但住実際。如此觀衆生、真仏法界。(『会本』一一之一、十三丁右)
如上、『止観』の本文に対する科文は、

「觀衆生より下は、三道を觀するを明かす。初に衆生を觀すれば即ち是れ苦道なり。(觀衆生下、明觀三道。初觀衆生即是苦道)

とあるが、科文の解説は後にゆずり、直ちに本文の考察に入る。

文の如く『止觀』の本文は、衆生相と諸仏相との同致なるを云う。それには衆生の界量も、諸仏の界量も同致といふことになるが、理由は、「諸仏の界量、不可思議なれば、衆生の界量も亦不可思議なり。」と、諸仏の界量の不可思議なるを以てする。

要は、諸仏と衆生との界量が不可思議一なるところにポイントがあるわけで、かかる生仏界量不思議一なる立場に立てば、衆生界といふものはどのように観じられるのであるか、その説明の文が「衆生界住」以下である。詳しい解説は『輔行』が、これをこころみる。

『止觀』の本文に、いささかの無駄はない。スリムに磨き上げられている。そこには凡聖一如、不捨不取の生死即涅槃・垢淨一体の世界が、真仏法界として語られている。それは云うなれば、『眼藏』の風光でもあろう。

ただし、従来は、かく云うことで『摩訶止觀』と『眼藏』との同致が安易に語られて、それで済んでいたことに問題があるのである。詰まるところ、それは観念論議にすぎない。いかようにもフリー・ハンドの自由解釈が成り立つ。そこで次に、『輔行』によつて、『止觀』本文の意味を限定解釈してみよう。

初に生を観するに仏の如しと言うは、三德理等し。是の故に如と云う。生仏量等とは、生と仏と、復界別数量の異な

し。理等しきを以ての故に、數類も亦等し。事義を執して、互に相妨ぐること勿れ。生仏界量不思議と言うは、復前文を釈す。前に如と言うは、生仏に如するを以てなり。今不思議は仏生に如する以てなり。又前に数量および相等きに約す。理の不二に約するが故に、名けて如と為す。今前の如を歎じて不思議と云う。

初言觀生如仏者。三德理等、是故云如。言生仏量等者。生之与仏、無復界別数量之異。以理等故、數類亦等。勿執事義、而互相妨。言生仏界量不思議者、復釈前文。前言如者、以生如仏、今不思議、以仏如生。又前約數量及以相等。約理不二、故名為如。今歎前如、云不思議。(『會本』二之一、十三丁左一十三丁右。⁽¹²⁾)

以上が、『輔行』の、「觀衆生相」から「亦不可思議」までの釈である。

まず、衆生相と諸仏相との同致を、法般解の三徳の理が等しいことから説明する。次に衆生の界量と諸仏の界量の同致に就ては、衆生と仏と界別・数量の相異はない、理等しきを以ての故に。數類亦等し、事義を執して互に相妨げることなかれと、あくまで理の立場からの同致を主張する。ここに理・事を以てする中国天台の解釈法が明瞭に出ているわけで、それは特長であると同時にまた、限界であることを心得ておいた方がよい。

次は、生仏界量不思議の釈であるが、これは生仏一如を言いたいわけであるから、「如」の説明に重点がある。前に言う「如」とは「以生如仏」すなわち衆生から仏に一如する場合を云い、いま不思議にして「如」するとは「以仏如生」すなわち仏から衆生に一如する場合をいう。

この注は重要で、よく不思議一如の特長を明かしている。解説を加えると、「^は仏、^{しよ}生（衆生）に如するを以てなり。」といふのが、仏の立場からの生仏一如の説き方で、これをば不思議「如」とはいうのである。すると前に「如」というは「生（衆生）、仏に如するを以てなり。」という、前者の意味が解ろう。この場合は、いうまでもなく衆生から仏に一如するのであるから、不思議如ではない。

『眼藏』が、仏の方よりというのは、もしこれを『止観』に当てはめれば、この「以仏如生」になるのではあるまい。すなわち「^は仏、^{しよ}生（衆生）に如するを以てなり。」、仏から衆生に一如する立場であって、ゆめ衆生から仏に一如する「以生如仏」の立場ではない。

『止観』の生仏界量不思議の説き方は、見るが如く整然としているが、その言わんとする不可思議「如」の内容を、『輔行』のいう如く「以生如仏」か「以仏如生」かと相対せしめて、そのうえ「以仏如生」である、というようには云わぬ。『輔行』では確かに「如」の内容は明らかとなるが、不

可思議「如」は相対化されて、その宗教的意味は著しく喪われる。『止観』が、ひたすら生仏界量の不思議なる「如」を説くのは、この故である。

この点は、『眼藏』も同じで、仏の方からの「以仏如生」をのみ説いて、なかなか「以生如仏」を出して、これが相対的理説を図らない。難解難得となる理由の一つが、ここにあるのは誰れの目にも明らかであろう。

ただし、『止観』も、その注釈たる『輔行』において、不思議「如」は比較相対化されて理解の領域に取り込まれる。注釈としては、これでよいわけである。

すると『眼藏』に対して、丁度、『止観』に対する『輔行』のような役目をするのは、何であるかといえば、これが『聞書』であるのは誰しも異論のないところであろう。『聞書』こそ、『眼藏』に於ける仏の立場を、ある程度比較相対化して、一般的理解を得せしめんがため、その注を教へと繋いだものと筆者は見る。かかる例証を前著『続正法眼藏聞書抄の研究』で随處に指摘しておいた。つづく『第三正法眼藏聞書抄の研究』でも、それはかわらない。いま、それらを挙例するいとまはない。『輔行』のつづく文の解説を、ともかくも済ませておかなければならない。

その前にひと言、『輔行』の理事を用いての注釈法に触れておく。これは先述する如く中国天台の常用するところであ

るが、もちろん『眼蔵』が真正面からこれを用いるはずはない。が、『聞書』は注釈なるがゆえに明らかに理事に懸けた

注が存する。これは前著で、その都度指摘しておいた。そのお手本が何であるかは容容に推察がつく。『輔行』こそ、格好の範例となつたのではあるまいか。これは、土台となる

『摩訶止觀』と、『正法眼蔵』とが、共に己心中所行の法門として、体解体得の最極を明かしたものなれば、その注釈の任方において一味相通するものが出でくるは至極当然のことのように思われる。『聞書』が、かなり『輔行』を参照して『眼蔵』の注を書いたとしても、一概にその注釈姿勢を難することはできまい。

むしろ、後世のわれわれは、よくぞ『輔行』を用いてくれた、と感謝すべきであろう。なぜならば、『輔行』は、祖釈といわれるよう『摩訶止觀』の正統的解釈として天台教学では最も重用されたものであり、綿密周到である。中古天台最大の学匠、宝地房証真も、その大著『三大部私記』の撰述に当つては、最も依用している。従つて、教学的解釈としての手堅さは古來定評があり、『輔行』に依拠する限り、大きな誤りを犯す心配はまずあり得ない。

『聞書』が、手堅く『輔行』を、『眼蔵』注釈の手本としたのは全く如上の理由による、と考えられる。

以上で、生仏界量不思議の『輔行』の考察を終り、つづぐ

「衆生界注下」を解説してみる。

さて、かかる衆生と諸仏との界量が不可思議なる境地に立てば、衆生界そのものは、どのようなことになるのか。そこに「^{じよ}生（衆生）を観する正意」が明かされている、と『輔行』はいう。

すなわち「生を観する正意を以て、重ねて前文を結す。」という、その「前文」とは、いうまでもなく「觀衆生相……亦不可思議」までの文を指す。生仏一如の相を明かすところである。これを『輔行』は「前に生仏の相の如なるを明かす」という。が、その意は、「^{じよ}生、^{ほとけ}仏の如しと觀するにあり。」衆生の相をいかにして諸仏の相の「如」くに觀するか、というところに「正意」があるといふのである。『輔行』は、さすがに『止觀』本文の言わんとするを的確に擗んでいるのである。

すると、衆生の法体は無相であるから「如体無相故」、それは「虛空」に譬えられる。「虛空」に譬えられるからといって、单なる空ではない。「如空の智を以て、如空の境を觀ずる」境地である。故に「不住法を以て、般者の中に住す。」とはいうのだ。これで不住法以下の意味が釈せられたことになる。要するに「以如空智、觀如空境」が注なのである。

生仏の相の一如が、このように説き切られると、次は凡聖の一如を説くこととなる。『止觀』の本文は、これを「不見

凡法、云何捨。不見聖法、云何取。」と單的に表詮している。

これで意味は充分わかるが、『輔行』は、要領よく「生、仏を如するが故に、凡として捨つ可き無く、仏、生に如するが故に、聖として取る可き無し。」と、これを「不捨不取」に懸けて説く。

ただし、『止観』本文の「不見凡法、云何捨。不見聖法、云何取。」は、凡聖一如の立場から説かれたものであるが、注釈となると論理は相対化され、「生如仏故」「仏如生故」の如き説き方となる。これを注釈とはいいうのである。

そして大切なことは、もし『眼藏』の注釈をこころみる場合も、この『輔行』の線が限界である、ということである。具体的にいうと、「生如仏故」「仏如生故」までが論理を相対化し得る限界で、それはまた『止観』注解の限界とも見られよう。ということは、『聞書』が、この限界を守つておれば問題はないということである。この点に就いては、後程具体的に触れよう。

しかるにである。『輔行』は、かかる限界を越えて、つづく「生死涅槃」を「苦滅諦に約し」、「垢淨」を「集道諦に約」して、ついに無作の四諦を出して「取捨する所無き」をいいう。明らかに教相に懸けての注で、これは『止観』そのものの説き方が、以下、そのようになつていいのであるから仕方がない。これを教觀双資という。かくして「如此より下は、

総じて苦觀を結する」説き方となつてるのである。

従つて、もし『眼藏』解釈に『止観』とくに『輔行』を依用するとすれば、それは上述の論理を相対化する「生如仏故」「仏如生故」までの線で、生死涅槃を教相に懸けての注は全く不用である。ということは、かかる場合『聞書』は、教に依らざる「生死涅槃、垢淨亦如是」の注を、自前で開発せざるを得ない破目に追い込まれる、ことを意味する。これは容易ならざることである。宗学の苦労が解ろうというものがである。

『輔行』は、これを教相に懸けて、以下至極スマーズに説きすすむ。教にかけば、なんでもないところを、宗学はこれができぬで苦労する。その事例を『聞書』で、いやといふほど見せつけられると、つくづく宗学の容易ならざることが、教家の出である筆者には、殊のほか肝銘される。『聞書』の事例は、前著または『第三正法眼藏聞書抄の研究』で数多く指摘しておいた。『聞書抄』研究の完結と共に、まとめて詳論したいが、その日は遠い。ここにその一端を明かして諸賢に呈する次第である。

(未完)

注

(1) 『天台大師全集』『摩訶止観』一、四一一頁。

(2) 同上、四一一頁。

(12) 同上、四一七——四一八頁。
(11) 同上、四一八頁。
(10) 同上、四一八頁。
(9) 同上、四一六頁。
(8) 同上、四一五頁。
(7) 同上、四一六頁。
(6) 同上、四一三頁。
(5) 同上、四一五頁。
(4) 同上、四一二——四二一頁。
(3) 同上、四一一——四一二頁。