

日本天台における即身成仏義と道元禪

山内舜雄

はじめに

宗学研究においては、殊のほか、その性格からか、師承が尚ばれる。たとえ近代になつてからでも、この精神を無視しては、宗学研究は成り立たないであろう。学をもふくめた参

究という性格から、そこになんらかの師承が要求されてくる。

その意味で、私のささやかな宗学研究も、恩師衛藤即応博士の眼蔵研究の鱗尾に付して、わずかにその教学面の一端を究めようとするにすぎない。

今まで発表した宗学に関するいくつかの論攷も、したがつて着想の基点は、『宗祖としての道元禪師』『正法眼蔵研究序説』以下、同博士の諸著述にあることはいうまでもない。このたびも、そうである。早や四分の一世紀ちかくを経て、い

ささか古典的評価を受けているこれらの書を手がかりとすることは、その発想の古さを指摘されようが、宗学研究というものが、つねに師の原点に還帰して出発するものである以上、それは致しかたのないことである。

衛藤博士は、周知のように、真言をよくした。これには、れつきとした師承がある。近世密教学の泰斗であつた権田雷斧師より、直かに受業された。それも、すでに一家を成した中年のころであるらしい。のちに自らの研究を、最終的には宗学へと指向したからには、密教の必要性を夙に感じてのことであろう。

洞門宗学の研究に密教の必要なことは、多くの宗匠の指摘するとおりであるが、その習得の困難さからか、真正面からとりくんだ者は博士を措いて他にこれを求めるることはできなかろう。現在衛藤文庫に存するおびただしい密教関係の

典籍は、その学得のいかに基本的に深かつたかをもの語つて余りあるといえよう。博士は、教学者として唯識・華嚴そして天台も講じられた。唯識に関する著述はもちろん華嚴經の国訳すら存する。その学殖のほどが察しられるのであるが、この方面は私の専門外のことなので、深く触れない。いささか私の専攻とする天台関係でいえば、衛藤文庫に現存する天台典籍は、密教のそれに比してあまりにも渺い。やはり博士の教學研究の主流は、華嚴または密教にあつたことを深く感じさせられるのである。

もちろん、宗学における密教研究といつても、博士は、表面上に現われた密教儀規などを対象とされたのではない。それらは重要なことかもしれないが皮相的なものであり、博士の性格から目もくれなかつた如くである。密教の必要性を、本証妙修をはじめとする修証不二、即身成仏等、宗学の基調の幅ひろい教学的理解に措いたことはいうまでもない。まことに道元禪師の本証妙修等におけるあの豊饒な思想開展は、

台密を土壤とする日本天台本覚法門の成熟を背景としなければ、到底考えられないことである。それは思想史的にみて、当時の中国仏教界の水準をはるかに抜くものであり、したがつて本証妙修等の思想的背景を、たんに中国における如淨禪からのみ演繹することは思想史上からも全く許されないことである。

かくして博士の眼藏研究の思想的グランドが、教学的には深く密教に根ざすとともに、他方ハイラーなど当时流行したドイツ系の宗教学を取りいれることによつて、伝統宗学はここに博士の手で、仏教諸教学と思想的連繫をたもちつつ近代宗教学のころもを着て登場することになるが、後者の方はまた人もあるから私は、台密として比較的専門にちかい密教の方を探つてみよう。

周知のように博士は、これから数多く挙例するように、密教と眼藏との密接な関係を、その著述の中でくりかえし指摘している。が結論だけを簡潔にのべたものが多く、組織的な教理的説明は、ほとんど試みていない。それは後学にとつて不親切とさえ思えるほどである。すでに自解している以上、解説をくわえる煩わしさを避けたのであらうが、われわれとして知りたいところは、むしろ密教へのガイダンスと、さらにはいえばその宗学との連関の、順序を踏んだ教学的理解などである。

生前このことを博士に訊いたことがあつたが、時すでに眼藏そのものの参究に寸暇を惜んでおられたので、ついにその機会を得られなかつたのは、かえすがえすも残念である。後学のあゆみは遅々としておそい。以下おそまきながら、すでに結論の出ている両者の関係を、私の力のゆるすかぎり、丁寧に辿つてみよう。そこに加え得るなものかが見出される

ならば望外のよろこびというほかはない。

二 宗学理解に援用される密教教理

衛藤博士が、その宗学理解において援用される密教教理を、博士の全著述からすべて抜き出すことは煩瑣であり、またその意味もないでの、以下発展性のある主要な問題点を含む箇所のみを挙例してみる。

まず古い方から、『宗祖としての道元禅師』の引例を掲げる。それが、いわゆる叡山の下山理由ともなった本来本法性の疑団に端を発し、教学的には修証不二や即身成仏の問題に展開するものであることはいうまでもない。

『今や宗祖道元禅師は大いに期待する所あつて、眼光紙背に透る識見を以て一字一句をも洩らさじと一切經を読破したであらうが、遂に其の求むる所は得られず、端なくも一大疑団に逢着した。それは他でもない、天台・華嚴・真言という如き一乗究極の教に於ては、生仏一体、修性不二の理に依つて一念三千と教へ、即身成仏と教ふるが、然らば何故に三世に先覚者たる諸菩薩は發心修行したのであろうか……。

宗祖は此の大疑団を懷いて、山門の聞えたる知識を訪うたのであるが、いづれも宗祖を満足せしむる答は得られなかつた。偶三井の公胤僧正は頭密の達人にして、当時『仏道補處の人』なりとの輿望を聞き、之を訪ねて其の解決を求めた。然るに僧正は、伝

光録の記する所に依れば『吾宗の至極いま汝が疑処なり、伝教慈観より累代口決し来るところなり。この疑をしてはらさしむべきにあらず。』として、自ら敢へて答を与へずして、近來入宋して仏心宗を伝へて帰朝せる栄西ならば、恐らくこれが正しき解決を与へ得るであろうと指示した。』

(『宗祖としての道元禅師』一二五頁)

以上は、よく知られている本来本法性の疑団に関する歴史的経緯のあらすじである。その思想的因由については、つづいて云う。

「次に考究すべきことは、宗祖の発した疑問に就いてであるが、顯密の究極は、本来本法性、天然自性身というに在る。然らば何故に諸仏は発心修行を必要とするかということは、之を教学上でいへば、本覚門と始覺門の相違であり、理と行との矛盾に基く当然の疑問であつて、これが教学上の解決ならば、手近くは始覺・本覚不二を説く起信論の教説でも、一応の解釈は出来る筈である。況んや諸法実相の上に立つ一念三千の天台の觀門でも、円融無碍の華嚴の教學でも、これが解決は敢へて苦しむ程のことではないのである。更に進んでは、即身成仏を宗旨とする真言の両部不二の宗義からは、かかる疑団の教理上の証明は極めて易易たることでなければならぬ。」(『同書』一三二頁)

道元禅師と密教——といふと、すぐ台密の本拠叡山からの下山理由が指摘される。これは当然のことと言えよう。從来

下山の時期等については諸説あるが、いまその歴史的考証はこれを問わない。多少のズレがあつたにしても、思想的には大した問題提起にならないからである。問題は、その際発した本来本法性云々の疑団の思想的内容と、これに対する宗学においてすでに定型化されている、その解答方式の中にふくまれている密教関係の部分である。

それが『建撕記』『伝光録』等の宗書によつてかたちづくられた、叡山仏教への歴史的訣別と同時に、天台本覚法門への不満の超克を意味するものであることはいうまでもなく、上掲の衛藤博士の所論のごとく答えられるのがつねである。

従来の宗学関係諸論文をみると、多少ニュアンスのちがいこそあれ、この種の解答が、飽かずくりかえされている。宗学は『型』であるといえば、それまでであるが、『型』であることに気付かないと、危険な硬直性を呼ぶことになる。その点、衛藤博士の答は教学者らしく簡決であるが整然と教理的関係をのべ、單なる形式的解答の域を脱しているのはさすがであるが、せつかくここまで教学面の連関をその密教の部門において口あけしているのであるから、一步踏みこんで両者の教理的比較検討を詳しくこころみてみる必要があるのであるまい。そうすれば型にはまつた宗学に、なんらかの流動性があたえられてくるのではないかと考えられる。

そこで、上来の疑団に対する博士の、教学面からの解答

を、ひとまず吟味してみると、まず最初に掲げられた『起信論』についていえば、なるほどそこで説かれる始覺・本覚不二の立場から、この疑問の解決はいちおう着くといふものの、これはごく一般論の教理的解釈にほかならず、ましてやその教説を実践化した修行門を、すくなくとも『起信論』の範囲では歴史的にこれを欠いているのであるから、修行 자체を問題としたこの場合の真の解答となり得ないことは明らかである。あくまで教学面の解決とのみ見るべきである。

その点、次にあげた天台の觀門は、これは強力な実践門を、その教相と表裏一体になつて歴史的に展開しているのであるから、真正面からの解答であることはいうまでもない。華嚴が行門を欠いていることは周知のじじつで、道元禪師の実際上の修行に、それはなんらの影響をあたえなかつたという点で、この際考察外に措いて差しつかえないであろう。

かくして直接在山した関係を有する天台の方のみを探りあげるならば、博士は他の箇所でも天台の六即あげ、この解答としている。この点にいちはよく着目したのであろう。増永靈鳳博士に天台の六即と禪との関係を追究した論放が、すでに昭和前期に存する。

ただ、ここで「諸法実相の上に立つ一念三千の天台の觀門」を、迹門為正の中国天台の範囲でとらえるなら、たいした意

味はないであろう。やはり本覚法門の展開を了した中世日本天台の時点でとらえなければ、すくなくとも鎌倉新仏教の立場としては意味はない。するといやおうなく密教——台密と関係してきて複雑な様相をそれは呈してくる。

それらをしばらく描いて博士は、「更に進んで、即身成仏を宗旨とする真言の両部不二の宗義からは、かかる疑問の教理上の証明は極めて易易たることでなければならぬ。」と、密教そのものをあげて、教学的解答の最後のしめくくりをしている。

なるほど、教理的には真言密教をもつて究極とすることは肯けるのであるが、これまた道元禅師との歴史的係り合いを欠いている。すると道元禅師と密教というと、どうしても台密の方を採りあげざるを得なくなるのが、歴史的にみて妥当の線というものであろう。もちろん同じ密教であるから東密・台密といつても基本的には共通するところが多いが、両者が複雑に影響しあつて夫々別箇の教理形成をなしどげたのは歴史にみるとごとくで、この点同一に論ずることが必ずしもできないのである。というのは、真言密教のように顕密二教を截然と分判し、密教以外をことごとく顕教として、たとえば即身成仏を説くならば、それはもう道元禅師のようであくまで本証でありながら妙修としての現実の修行をしてない立場とは、あまりにも懸け離れすぎてしまって比較にもならな

いのである。台密の方では、おなじ密教といつても、本筋に法華円教があるので、どうしてもある程度顕教を無視することができない。円密一致が落ち着きどころとなつてゐる。こが大切なところで、われわれの知りたいのは純粹に密教でいう即身成仏ではあるまい。それは理事俱密して完整態かもしれないが、禪の修行があくまで顕教の範囲を出づるものでないことを知れば、むしろ顕教の即身成仏のあり方を、密教とからみあいつつ日本天台でどう処理したかに無限の関心を有するのではあるまい。

が、衛藤博士は、この点を十分承知しているにかかわらず、故意に台密にふれていらない。歴史的な下山理由としては台密をあげながらも、これが思想的解決には台密そのものを挙げていない。なぜであろうか。これは博士の次の著『正法眼藏序説』をみれば明らかである。そこで注釈を試みられる『弁道話』の本文にも、じつは台密が欠落しているのである。道元禅師ご自身が台密の立場を無視している。この伏線のもとに博士は上掲の引文のごとく、台密に故意にふれなかつたと考えられる。これはのちほどそこで詳論することとなる。

以上、本来本法性の疑團から即身成仏までの教学面の展開をみたのであるが、即身成仏ということはなんといつても密教の根本教理ともいべきものなので、この点に焦点を合わ

せつづ、以下の行論をすすめてみたい。ということは、博士の『正法眼藏序説』における密教理解へと移行することを意味する。同書で博士は、『弁道話』の本文に拠りつつ、ややくわしい即身成仏義の密教的説明をおこなっている。節をあらためて詳論することにしよう。

三 弁道話における真言宗要

『正法眼藏序説』では、あきらかに「真言宗の宗要」第四講 新宗宣揚の根拠（第四・五問）と題して、弁道話の次の文を義解している。

「とふていはく、いまわが朝につたはれるところの法華宗、華厳教、ともに大乗の究竟なり。いはんや真言宗のごときは、毘盧遮那如來したしく金剛薩埵につたへて、師資みだりならず。その談ずるむね、即身是仏是身作仏といふて、多劫の修行をふることなく、一座に五仏の正覚をとなふ、仏法の極妙といふべし。しかかるに、いまいふところの修行、なにのすぐれたことあれば、かれらをさしおきて、ひとへにこれをすすむるや。」

「この本文で注意しなければならないことは、天台、華嚴、真言の三宗を同等の資格において列挙したのでなく、その間に階次をつけていることである。天台と華嚴とは、教理史上では立場を相違して対立する二大教系であつて、各自の立場から自宗を上位におくのであるが、ここでは、道元禪師は『法華宗華嚴教』といつて、いるから、真言宗の十住心の教判に従つて華嚴を上位において、これ以上に直往頓入の道はあるまい、というのが問者の意中

い、」（同書一七六頁）

「しかして、つぎに『況んや』と語調を強めて真言宗を挙げ、天台と華嚴は單に宗名を列して大乗の究極というのに対して、真言宗はとくにその宗要を述べて『仏法の極妙』と讃歎しているので、これによつて道元禪師の仏教史観を察することができる。真言の宗要としても、とくに正伝の仏法と相通じる師資相承と、即座成仏の二点が挙げられているのは、真言宗から正伝の仏法への教理史的展開が示唆せられているよう思う。」（同書一七六頁）
 「このことは前編において、教学の究極は自愛用法身仏の説法、すなわち真言宗であり、この自受用三昧の根源において、教より行に転じた仏法の根源的転開が正伝の仏法である。と述べておいたことを想い出して頂きたい、真言宗の教法の根源は、法身大日如來が、秘密心殿において、自受法身の為に三密の法門を説き、自眷属の金剛薩埵が、相続の法子として、灌頂の職位を受け、大法を誦持したのが、所依の本經両部大經であるという……。」（同書一七六頁）

「つぎに『即身即仏是身作仏といふて、多劫の修行をふることなく、一座に五仏の正覚をとなふ』とあるのは、天台でも、華嚴でも、菩薩の修行には五十二位の階次があつて、三大阿僧祇の長時の修行成満して、成仏すると説くのであるが、真言宗では父母所生身即証大覺位と説いて、父母所生の現在の一生において三密相應の仏身を現ずると教えるのである。従つて、この点において天台や華嚴に一步を進め、禪宗の一超直入如來地と相通じて、これ以上に直往頓入の道はあるまい、というのが問者の意中

にあつて、この質疑となつたのである。そして、現行本の即心是仏是心作仏を即身即仏是身作仏に訂正したゆえんをのべ、密教教学に精通した道元禅師が、密教の誇りとする安心の帰趣である即身成仏の文字を誤る筈もなく……、」

と述べ、さらに『一座に五仏の正覚をとなふ』の本文を、曼荼羅によつて詳説したのち、五輪塔婆におよび、

「それはともかくとして、この五輪塔姿の形は、結跏趺坐の坐禅の姿を表示したものとして、これを支分上の曼荼羅と称していふ。すなわち、人が結跏趺坐すれば、腰より下が四角（地大）腹部が円形（水大）胸部が三角形（火大）願面が半月形（風大）頭頂が円形（空大）で、これを足、腹、胸、面、頂の五輪と称している。なるほど、坐禅の姿勢はそのまま五智五仏の身体的表現となるので、『一座に五仏の正覚をとなふ』という意味が理解出来る。これを、自受用三昧の段の初めのもし人一時なりといふとともに三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき云々の本文と照応して見るならば、宗旨において、相通するものがあるので、この間に文中にとくに真言の宗要を挙げて『いまいふところの修行、なにのすぐれたることあれば云々』とたずねて來たのである。」（同書一七八頁）（傍点著者）

以上、多少わざらわしいが、基本の資料となるので、ほぼ全文を挙げたのであるが、いま筆者が傍点を付した箇所を簡決にまとめてみよう。

まず第一に、道元禅師は真言宗の十住心の教判に立つて、当時の日本佛教の中心教学である天台、華嚴、真言の三宗批判をなしている。

第二に、三宗批判の標準となつた真言宗こそ「仏法の極妙」であり、とくに正伝の仏法と相通じるものとして、師資相承と、即座成仏の二点をあげてゐる。そして真言宗から正伝の仏法への教理史的展開が可能であることを示唆してゐる。

第三には、以上の結果、教学の究極は真言宗であり、その自受用三昧の根源において、教より行に転じた仏法の根源的転開が、正伝の仏法であるとする。

第四は、真言宗でいう即身是仏は、禪宗の一超直入如来地と相通じるものがある。

第五は、道元禅師は密教学に精通してゐる。

第六は、坐禅の姿勢はそのまま五智五仏の身体的表現となり、真言宗は宗旨において道元禅師と相通じるものがある。

ごくおおまかに、以上六点を挙げただけでも、いかに道元禅が真言宗と不離の関係にあることを知るのである。そして、その中心をなすものが、佛教教学の究極を真言教学とし、その自受用三昧を回転軸として教より行へと転回したのが正伝の仏法であるということに氣付くのである。これでは宗旨において相通じるものがあり、道元禅師はもちろん密教学に精通しておるのは当然で、また真言でとくところの即

身即仏が禪宗の一超直入如来地と相通じているのも不思議ではない。これらは道元禪師の佛教史觀にひろく支えられたものであり、したがつて真言宗から正伝の仏法への教理史的展開も可能となるわけである。

しかし、これを實際上歴史にこころろみてみると、けだし容易なことではない。博士が前掲の引文でいうごとく「易々」たるものでは決してない。たとえば密教から禪師の正伝の仏法への轉開過程として、それならば栄西禪師の密禪併修はどういう評価を受けるのであろうか。真言宗でいう自受用三昧を回転軸として教より行へと根源的轉開をしたのが正伝の仏法であるならば、密禪併修は行なわれるべくして行なわれたものであり、從来のような妥協的折衷論は誤りといわねばならぬであろう。實際、真言教學から正伝の仏法への教理史的展開が可能であるということは、裏をかえせば密禪併修がいかに容易に成り立つか、ということであり、この点栄西禪師の立場はいちがいに責められなくなる。この小論は栄西にまで及ぶ余裕がないので、いちおう指摘するにとどめるが、教理面からの真言教學と正伝の仏法との論理的連関は巨視的には容易につくとしても、複雑な様相を歴史は両者に対してもつており、簡単に解明しうる問題ではない。かつて文部省総合研究の月例会で、那須政隆博士に近づく機会を得たが、如上の論点をふまえた質問をこころみると、道元禪師の

主調は真言教學の背景に深く触れるところがあることを幾度か肯定された。どうしてそうなるのか。解説の責任はこちら側にあろう。本論作製の動機の一つとなつたことを付記しておく。

それはともかく『弁道話』の本文は、まことに簡決かつ流麗に、如上の義解の内容を述べつくしてありますところがな。それこそ教理的にも整然とスジがとおついて、これ以上つけ加えるなものもないわけであるが、なぜこのように整然と説明がゆくのかといえば、そこに上来述べた台密の欠落していることに改めて気付かされるのである。本文にここでいう法華宗すなわち天台をあつさり中国天台と規定している。「いまわが朝につたはれるところの法華宗」といい、義解も「教学の發展した中国において、一乘圓教の至極として、法華經を正依とする天台宗と、華嚴經によつて立つ華嚴宗とが、中国佛教の精華であり、さらにこの両一乘教の対立を綜合して、全佛教を統一したのが弘法大師を宗祖とする日本の大乗宗である。」(同書一七五頁)とのべて、あくまで法華宗を中國天台として把えている。

なるほど、そうすればこれら三宗の教理史的展開は簡単で、図式的といえるほど整然とその過程を説明することができる。本文に忠実な限り、義解がかく注するのは当然で、批難すべきなにものも存しない。が、それでは台密はどうして

出さなかつたのであらうか、という誰しも抱く設問にはどう答えたらよいのであらうか。台密を真言教学の中にふくめてかく叙述したという会通も成り立つであらうが、密教教学に精通している道元禅師が台密を欠落させている、かかる単純な教理史的図式を示すだけで甘んじるはずがない。そこにならかの意図がかくされていると見るのは当然であろう。じ

つさい密教教学を真言教学（東密）の範囲でとり扱い、天台教学や華嚴教学を中国仏教の領域でのみとり扱うならば、三者者の教理的関係は、くり返えし述べることく説明にさほど難しくはない。問題は、密教と顯教とが微妙に交絡している日本天台の場合をどう処理するかである。そこでは天台円教が密教の影響をうけ本覚法門思想が醸成されて中世日本仏教の中心思潮が形成され、やがては鎌倉新仏教の母胎をなすことには、学者のひとしく指摘するところである。それは単に、密教だけでひつくれない特異性を東密に対し有し、あくまで円密一致を唱えて、本覚門といいながら始覚門を捨てない。たとえば前述の即身成仏をとくにしても、真言宗でいうように密教的思惟の中につかり没入させてしまうことなく、摩訶止観でいう三種の即身成仏との連関などが対照的にとりあげられる。密教の影響を受けて逆に顯教における即身成仏説が現出してくるわけで、とても『弁道話』の本文のごとく二行や三行で表明しつくし得ないものがある。教理展開

の必然的結論のみを求められた道元禅師が、かかる煩瑣きわまりない台密を除外されたのは当然で、それは手際わよく密教そのものの帰趣を出したというべきであろう。台密といふても遂には密教の優位性をみとめことはかの安然にみるとく変りはないのであるから教理的結論としては、これでよいわけである。

ただ、鎌倉新仏教発生の基盤をめぐつて、天台本覚法門と道元禅との関係が追究されるにつけても、如上の結論は結論として、やはり台密との関係はできるだけ明瞭しておく必要があろう。そうでないと、いつもこの問題から生ずる不鮮明な印象を抱きつづけざるを得ない結果になる。

そこで、以上の行論にそつて、即身成仏義だけを台密の範囲でとり扱つてみる。すると、おどろくことには、真言宗でいう即身成仏よりも、場合によつては遙かに道元禅に近いと思われるものが存する。これは本証妙修とはいながら、あくまで修行を捨てない——それは始覚門の特長である——道元禅は、本覚思想に基きつつも始覚門を攝取してゆく日本天台のある種の立場と教理的にはきわめて近似していくことによる。

それに道元禅と密教というばあいには、すくなくとも両三年あるいは数年に及んだであらう在山期間をもつ台密から考察してゆくのが順序というものであろう。

それにしても、即身成仏は真言密教において完説されている根本教理なので、やはり標準を理解することが必要であるという意味から、ごく簡単に真言密教における即心成仏義に先にふれておこう。

四 真言密教の即身成仏義

密教における即身成仏といえば、即座に弘法大師の『即身成仏義』一巻が採りあげられるのが常である。そこで、台密におよぶまえに真言密教の即身成仏とはいかなるものかを、簡単にまとめておく必要がある。

同書は、その巻頭に即身成仏の典拠を示している。

「問うて曰く、諸經論の中に、皆三劫成仏と説く。今、即身成仏の義を建立する。何の憑拠か有る。」

「答う、『秘密藏の中に如來是の如く説きたまう。』彼の經説云何。」

金剛頂經に説かく、『此の三昧を修する者は現に仏菩提を証す。』

この三昧とは、謂く大日尊、一字頂輪王の三摩地なり。』

先ず、『金剛頂經』が出される。ついで「大日經に云く」として、

「此の身を捨てずして神境通を逮得し、大空位に遊歩して、而も身秘密を成す。」

さらに竜猛菩薩の菩提心論を出し、

「真言法の中にのみ即身成仏するが故に、是れ三摩地の法を説く。諸教の中に於て闕して書せず。」

是に説く三摩地とは、法身自証の三摩地なり。諸教とは他受用身所説の顯教なり。

又云く、「若し人、仏慧を求めて菩提心に通達すれば、父母所生の身に速に大覚の位を証す。」

いわゆる真言宗所依の三經一論等による挙証が明示されている。すなわち即身とは、父母所生の身体の義であり、その肉身のままに仏果を成るので即身成仏といわれる。「現身の成仏するの義」が、顯教における歴劫成仏に対するものであることは、今更いうまでもない。

この即身成仏義こそは、知られるごとく真言密教の根本義ともいるべきもので、それが弘法大師によつて完説されているところから、道元禪師も「即身是仏是身作仏といふて、多劫の修行をふることなく、一座に五仏の正覚をとなふ、仏法の極妙といふべし。」と讃歎するゆえんである。

したがつて即身成仏は、如上の真言密教を以てつきるわけで、これ以上加説する必要のないことを禪師ご自身も認めているのであるが、このように東密で極めて整然と説かれている即身成仏義も、これを台密に移すと、円密一致の立場上、円教の即身成仏が問題となり、たとえば安然が円教の六即によつて即身成仏義を明かすなど、単純にはゆかないでの

ある。この点にすこしく触れてみよう。

すなわち究極的には、密教の基底に立つといつても、顯教の立場を円教として有するがゆえに、天台でいう即身成仏は畢竟理の所談にすぎず、事の上のことではないという反論が、真言側から出る理由も、ここにあるわけである。事の上の即身成仏でなければ、眞の意味の即身成仏といえないわけで、この点釈然としないものが、天台側に存することは否定できない。

しかし、禪宗としては、顯密一致の立場にたつ即身成仏義にこそ身近いものを感ずるのであって、顯密を截然と分判する密教そのものの即身成仏義はあまりにも立場のちがいを意識せしめて、事の上でも容易に結びつかないのが正直なところであろう。

それはともかく、円教と密教とをいかにして調和させるかに日本天台の重要な課題があつたわけで、この際いつも引き合いに出されるのが安然の『教時諍論』であることも言を俟たない。

安然こそは、その樹てた教判によつて天台円教のうえに真言密教を置き、天台側にあつて密教の優位性を自認せしめた人であるが、それゆえにこそ彼の顯教における即身成仏義が注目されるわけである。安然には、密教の立場からの即身成仏を明かした、やはり同名の『即身成仏義』なる著者があ

り、その真偽については古来問題があるが、そこに説かれてゐる理具、加持、顯得の三種の即身成仏義は、弘法大師の著とされている『異本即身成仏義』と、ほぼ全同であるといわれる。面倒な問題を両者は含んでいるようであるが、ともあれ同じく密の即身成仏を説くものとして、これ以上立ち入ることはさし控えよう。焦点を安然の顯の即身成仏義に指向したい。章をあらためて詳論しよう。

五 日本天台における即身成仏義

(一) 台宗二百題「顯密即身成仏義」の吟味から

以上で、真言密教の即身成仏義を、ひととおりかいなでたのち、日本天台のそれに到つたのであるが、すでに述べたごとく即身成仏説はなにも真言宗だけの勝用というわけにはゆかない。日本天台においても盛んに談じられたことは、かの論義をみれば明らかである。伝教大師や安然または惠心の各論に入るものに論義において、いかに即身成仏義が顯密二教にわたつて論究されたかを見ることは、その一般的理解を得るうえで大変役に立つと思われる。まず論義における即身成仏義の吟味から始めてみよう。

叡山の特質が論・湿・寒・貧と古来いわれるごとく論義の歴史はふるく、宗要・義解・問要等に示された内容は、よく法華一乘の台学の奥旨を明かすものといわれるが、いまその

集成ともいべき『台密二百題』の問要における「顕密即身成仏」に就いて、叡山において古来論義されていた即身成仏義の、まとまつた形態を考察してみる。

前にも述べたように日本天台では、円密一致の名のもとに、顕密二教にわたって即身成仏が論じられることになる。密の即身成仏は前章でのべたので、ここでは触れない。問題は顕教においても即身成仏は成り立つか、ということである。論義はズバリこの問題から入っていく。

問う 即身成仏は、顕教にわたるや、密教にかぎるや。

答う

二教にわたるべきなり。

これについて、即身成仏は、真言三摩地の勝用にして、ひとり密教の所談と見えたり。ここをもつて菩提心の中に「唯真言法中、即身成仏、是説三摩地於諸教中闕而不書」と判ぜり。いかでか顕教にわたるべきや。

答う

道のごとき、すでにこれ顕教一乗の意、速疾頓成の旨を談じて、肉身登極の義を明かす。即身成仏なんぞ密教にかぎらんや。ただし難に至つては竜女の成道のごとき、すでにこれ法華の化導勝なり、即身成仏あにただ真言三摩地の勝用ならんや。菩提心論の文に至つては、かの論、もっぱら真言の法を談ずるが故に、しばらくかくのごとく釈するが。答の意は説明の要もないくらいである。円密一致の立場か

らは当然、即身成仏も顕密二教にわたるべきで、密教のみに限定すべきではない。

そこで、ひとり真言密教の所談と限定すべきであるという難に対し、顕教の法華一乘にも即身成仏はあるとして、かの竜女成道のことが挙げられ、これを法華の化導勝となすのである。竜女成道については变成男子、女人成仏等のいりくんだ問題があり、同じく『台宗二百題』に竜女權実なる一つの論題があるくらいである。法華經に即身成仏義があるとすれば、それは『提婆品』にある「竜女忽然の間に変じて男子と成る」というところ以外にないから、これを中心に論義が展開されるわけであるが、簡潔にその結論のみをいえば、中國天台における六祖荆溪湛然はこれを権者となすも、日本天台ではあくまで實者とみて即身成仏を説くものとしているようである。そこに迹門為正となす中国天台と、本門中心へと移行していく日本天台の微妙な相違をみるとがができるが、日本天台がなぜ本門中心へと傾斜していくかについてには、いわれるごとく速疾頓成の極致をとく密教の影響によるところ、まことに大なるものがあろう。迹門為正の中国天台も、密教と同居すれば、自然と本門立ちになつてゆく理で、そうしなければ即身成仏などの根本義で円密一致は破綻を生じてしまう。円密一致が要求される以上、本門移行もやもうえないものである。

したがつて『菩提心論』の文についても、それは密教の立場をひとえに主張するものとして「かの論、もっぱら真言の法を談ずるか故に、しばらくかくのごとく釈するか。」と軽くいなしている。これでよいのであろう。

しかし、以上の答に対する、次に加えられる難は、かなり痛烈に顕教の即身成仏の弱点を衝いたものとして注目すべきである。

「難じていわく

顕教の意、頓成を談ずといえども、ただ理に約して論じて、全く事の上において、速成を明かさず。もっぱら三僧祇をへて、菩提を成することを示すと見えたり。真言教のごときは、すでに事理俱密を談じ、三密の結果、五智の奥源まことに諸經に超えて、もつとも速疾頓意の要路たり。」

すなわち法華經などで説く即身成仏は、あくまで理の上のことであつて、事の上のことではない。修行の方は、やはり歴劫を要するのでなければ成仏できないようになつてゐる。ところが真言教は理事ともに即身成仏をとく。想うに、理事俱密を談ずる真言教は、その所依とする三經一論等における理としての即身成仏に加うるに、これを事の上で成就する金胎二界の修行体系を完整しているということか。この点、たとえば法華經で即身成仏が談じられていても、これを事の上で顕現するための行門がなければ、それはあくまで理の所談

といわれても仕方がないことになる。迹門為正の中国天台では、かの五十二位の菩薩の階位を漸修する修行体系は、みごとなほど止觀を中心に完整されているが、本門からのそれは理としては存在しても、現実の実踐修行としては歴史的に具現化されていない憾みがある。これは否定できないところで、最初から理事俱密をとく真言密教のように手際よくゆかぬのである。

かくして以上の難につづいて、

「この故に、菩提心論にいえり『又有衆生一發大乘心經三祇劫然証三仏果久遠而成斯由下所執習二法上致有ニ次第、今真言行人、徒凡入三仏位者亦超三十地菩薩境界』と。また大日經の疏にいえり『余乗菩薩經無數劫今真言門菩薩不欠法則乃於此生一見無盡莊嚴十地満足若欲超昇仏地即同中大日上亦可說也』と。また慈覚大師の金剛頂經の疏にいえり「若依顯教經三無數劫若依秘密不歷數劫現生證得」と。またいえり「一發言聲一塵界悉感一指僅動仏亦不違暫思三字義無災不除試觀円輪無樂不與三密結要諸經所無五智奧源但在此教」と。これら文旨成仏の義、密教にかぎること分明なり。なおまた、さきに引くところの菩提心論の『唯真言法中即身成仏是說三摩地於諸經中闕而不書』の文、ただ真言法の中にこれを明かすこと顯然たり。たれかこれを疑わんや。」

以上、『菩提心論』、『大日經疏』、慈覚大師の金剛頂經の疏

等を出して、文証の明拠を示したのち、顕教における即身成仏の欠点を難ずる。

「ただし、顕教に、速疾頓成の旨を明かす等というに至つては、さきにこれをいうがごとく、顕教に頓成を談するは、ただ理に約してこれをいう。事の上の沙汰にはあらずと見えたり。また肉身登極を明かすといえども、ただこれ分証にして、なお因位に居す。妙覺究竟の悟りを開くにあらずんば、なんぞ成仏といわんや。難勢の会通に至つては、竜女の成道もまたこれ判じて初住となす。実の成仏にあらず。もししかば、即身成仏は、ひとり真言の勝用ということ、まことに疑うところなし。菩提心論の文の料簡に至つては、かの論、もっぱら真言の法を談するが故なりといわば、顕教、三摩地を説くことありや。」

あくまで顕教の頓成を理の上のこととし、その肉身登極をいうも分証にすぎず、妙覺に至つたわけではない。また竜女成道も初住の位に入つたものと判定される。天台教学のオソドックスの教義に従えば、かく判じられても仕方がないのである。したがつて、『菩提心論』を「もっぱら真言の法を談ずるが故に、しばらくかくのごとく釈するか。」という答に対しても、「菩提心論の文の料簡に至つては、かの論、もっぱら真言の法を談ずるが故なりといわば、顕教、三摩地を説くことありや。」と逆襲されている。顕教にも密教でいう即身成仏を説いたものがあるかと詰め寄られれば言葉に窮せ

ざるを得ない。以上顕教の即身成仏があくまで理の所談にすぎないことを論難したのであるが、たしかに中国天台の範囲で理事ともに即身成仏を説くのはムリを免れなく、したがつて日本天台でも円密一致をたてまえとして種々な工夫がこころみられたのは、歴史にみるがごとくである。そこで、締めくくりとして、次の難がだされる。

「そもそも、顕密二宗の同異、ふるくよりの諍論なり。中古の哲匠、一巻の書を著わしてこれを弁ず。その説、みな的当するや、いかん。次に密教の不現証と、顕教の久成の説と、同異、観大師これを会したもの旨、これありと見えたり、その相いかん。」

論難といつても単なる論破でなく、それは論義そのものを成立させることを目的としているから、つねに可能な答を予想してなされる。そこでは顕教の即身成仏の文証が明示されなくてはならず、またそれが理の上だけのことではなく、事成にほかならないことが証明されなければならない。答の内容が、かなり面倒なものとなつてくるのは当然である。

「顕教円頓の意は、生仏一如の旨を説いて、速疾頓成の義を説く。なんぞ即身成仏を明かさざらんや。すなわち、いまの經の竜女のごとき、畜趣の身をもつて、一生に八相成道を唱う。しかのみならず、胎教には『魔梵釈女皆不_レ捨_レ身不_レ受_レ身疾於_ニ現身_ニ得_ニ成_ニ仏』といい、仁王經には、五千の女人、現身得成仏を明かす。また無量義經には『持_ニ是_ニ經_ニ者即於_ニ是_ニ身_ニ得_ニ無_ニ生_ニ忍_ニ』との

べ、金光明經には『一生超登三十地』を説く。すでに『生身入住超登三十地』あり、一生入妙覚、またなんぞこれなからん。この故に天台の発願の文にいえり『理即乃至妙覺一生可弁』と。また後唐院、法華論の記にいえり『六即智斷一生究竟』と。知るべし、即身成仏の義、密教にかぎらざることを。」

以上は、法華經はじめ諸經その他の、顕教における即身成仏の文証である。次に顕教の即身成仏も事成なることを論ずるのであるが、ただ真言密教にのみ顕教を対置していうのなら簡単であるが、いわゆる台密として天台教義の中に密教をかかえこんでいるだけに入念な議論を開展しなくてはならぬ。

「ただし、顕教に、頓成を談ずといえども、ただ理に約して論ず等というに至つては、成するところの生身入住等の義、みなこれ事成なり。なんぞただ理に約して論ぜんや。三僧劫を経て、まさに菩提を成すといわば、これ顕教権門の意なり。菩提心論、大日經の疏の文に至つては、顕教の権乘に対してこれを弁じて密教の深旨を顯わすとみえたり。この故に慈覚、智証等の意は、ただ阿含、深密等の經をもつて、顕教となし、法華等の諸經をもつて密教として、真言法の中に法華等を摂す。これすなわち法華等の所説、大日經等に異ならざるが故なり。」

「初發心時便成_ノ正覺_ヲ發心畢竟二不別」であるから、生身入住が可能であるのみならず、また一生妙覚の義あることを

説き、さらに竜女成道も即身成仏にほかならないことを明らかにし、初住に至れば任運に後位を証して妙覺に至りうるものとする。ただ三密の行業をとかないのは、『菩提心論』にいうが如くで、即身成仏の義がないわけではない。論義の本文は煩わしいので省くが、三密の行業を欠くということは、裏を返せば顕教の即身成仏が理のうえの所談といわれるゆえんで、この弱点をおぎなうために、のちに止觀の即身成仏等が説かれるに至るのである。まことに自然の成り行きといえよう。この点については後に詳論することとなろう。

なお論義は、加えて密教の不久現証と顕教の久成とを論じ、慈覚大師の『金剛頂經疏』の会釈を出して「傍正ありといえども、一仏異ならずと。」と結んでいるが、あまり長くなるので、これ以上触れないことにする。

ともあれ、円密一致を基調として、顕教にも事の即身成仏のあることを主張するのが、この一箇の論議の結論といえよう。そして顕教における即身成仏が、たとえば法華經の竜女作仏のごとく、ごく素直に禪宗側に受け容れられるのは、いうまでもなく同じ顕教の事成という水準に両者が立っているからであろう。この点をさらに、安然において追究したのが次節である。

(2) 安然における即身成仏義

以上、論義を通じて即身成仏義の顕密二教にわたる同異をみてきたのであるが、やはり顯教における即身成仏を約理の所談でなくするためには、止觀等において即身成仏を説かざるを得なくなる。

そこで安然の即身成仏義に移るわけであるが、安然には、前述したように『即身成仏義』なる一巻がある。その真偽については從来問題があるようであるが、その内容は、弘法大師の『異本即身成仏義』とほぼひとしいと云われる。⁽²⁾

後者は、偽撰とされているが、そこに説かれる三種即身成仏とは、一に理具、二に加持、三に顯得で、いづれも密の即身成仏をあかしたものである。したがつて安然は、一方において『即身成仏義』により密の即身成仏を明かし、他方それに対応するごとく『即身成仏義私記』によつて、止觀における頭の即身成仏を説いたものといわれる。

先述したように『法華經提婆品』で即身成仏を談ずる以上、法華經の実践である止觀においても、これを説かなければならぬ理で、教に即身成仏があれば、觀の上でもそれがゐるとするのは、教觀双備の立場上、当然のなりゆきといえよう。

「摩訶止觀は、一切菩薩の速疾の徑路、此乘に乗ずる者は、白牛

運載して、直に道場に至る。此の觀を観する者は、神通飛騰し、疾かに宝處に行く。是れを以て八歳の童女、頓に正覺の臺に入る。煩惱是れ菩提にして身因を断すること無く、生死是れ涅槃にして陰入を傷けること無し。皆身を捨てず、身を受けずして、悉く現身に於いて成仏を得。」(同書一四三頁)

以上の如く、『即身成仏義私記』は、卷頭にまず『摩訶止觀』に即身成仏の義あることを高調し、つづいて六即位における即身成仏へと入つていく。止觀に即身成仏義のあることを全般的に主張したのち、具体的に細論に入るわけである。

「問う、法華宗の意、六即成仏の義を立つるや。」

「答う、立つる也。」

「問う、雨らば何の文に因つて、此の義を立つるや。」

「答う、法華十勝中に、即身成仏化導勝あり。三種止觀中、一円修証の圓頓觀あり、文義炳然たり。是の故に建立す。」(同書一四三頁)

文の如く、六即成仏の義を立つ因由が示される。かくして法華十勝中の即身成仏化導勝の文義が詳細に出されることになる。煩になるので、文証を掲げることを避けるが、

「：他宗の所依の經、是の如く信受する無し。天台法華宗のみ是の如く信受する有り。即身成仏化導の義、寧んぞ他宗に勝れざらん。是れ則ち法華宗の即身成仏、化導勝の文なり。」(同書一四六

とあり、すすんで三種止觀を説く『摩訶止觀』一之一の文を掲げ、

「繁を去り略に従つて、且らく大綱を引く。文に云く、漸は則ち初めは浅く後深きこと、彼の梯橙の如し。不定は前後交互なること、金剛の宝を日中に置くが如し。円頓は初後不二なること、通者の飛騰するが如し。……今の止觀は是れ即ち円頓なり。並に円理に依つて、此の三觀を立つ。當に知るべし、三種即身成仏止觀なることを。」（同書一六〇頁）

と説き、三種止觀の即身成仏なることを高調したのち、くわしく六即位に配して即身成仏が述べられる。

「初後皆これ止觀、初後皆これ仏なり。但た理即は理仏なれば、成不成を論ぜず。名字即去みな名づけて即身成仏となすことを得。故に文に云く、理即とは一念の心、即ち如來藏の理、乃至三智宛然として、一心の中に具す。不可思議なり。是れを理即菩提心と名け、また理即止觀と名く。

名字即とは、或は知識に従い、或は經卷に従う。名字の中に於いて、通達解了す。是れを名字即菩提と名け、亦名字即止觀と名く。觀行即とは、止觀明了にして、理事相應し、心口相應す。觀行菩提または觀行止觀と名く。相似即とは、愈々觀すれば愈々明かなり。射を勤むる的に隣す。是れを相似止觀と名く。分真（即）とは、相似觀に因りて銅輪位に入り、乃至等覺まで、分に無明を破し、分に寶藏を開く。應に十界を以て、普門示現すべし。是れを分真菩薩と名け、また分真止觀と名く。究竟即とは、等覺一転

して、妙覺に入る。大菩提の果、大涅槃の断なり。復た増すべからず、更に断すべからず。……是れを究竟菩提と名け、また究竟止觀と名く。」（同書一六〇—一六一頁）

さらにすすんで安然は、

「理即は則ち理即是れ如來、名字即はすなわち是れ如來、乃至究竟即は則ち是れ如來なり。」（同書一六一頁）

と説く。六即のひとつが如來であるというのであるから、ここに安然の六即位における即身成仏義は完成するわけである。

しかし、六の故に、初後濫ぜず。即の故に初後皆仏とはいながら、ここがむずかしいところで、即の立場にたつて初から終りまですべて仏ならば、六つの階にわけて修証を論ずる要はなく、反面また修証を六に分けることによつて理即皆仏はじめて現われる。以下の問答は、この間の消息を伝え得て興味ふかい。

「問う、即の故に皆仏ならば、何んぞ修証を用んや。」

「答う、此の問非なり。即の故に初後皆な仏、六の故に修証を用うべし。」

「問う、若し即の故に初後皆な仏ならば、何んぞ六の故に修証を用うべし」と言うや。」

「答う。大經の貧女の譬に依る可し。こころ意は、家に宝藏有り、理即なり。知識これを示すは名字即なり。尊穢を耘除するは觀行即なり。知識これを示すは名字即なり。尊穢を耘除するは觀行即なり。」

り。漸漸に近づくことを得るは相似即なり。近づき已つて藏開くは分真即なり。尽くこれを取用するは究竟即なり。知んぬ、上慢を離れんと欲せば、常に六即を觀ずへし。」

要するに、理即であるがゆえに初後ともに仏であるが、それは名字以下究竟にいたる修証をからなくては現われない。

初後ともに仏のままでありながら、その修行において六つの階級を経るところに、この即身成仏義の真髓があるといえる。いうなれば本覚思想に立脚して、しかも始覺を捨てない修行が、その要諦なのである。

このようにみてくると、道元禪師が下山の理由とした、といわれる「本来本法性云々」の疑問は、天台教学では、ごく初步的なものであつた、ということができる。年令的にみても、それにふさわしい誰れしも抱く単純な疑問といつてよい。衛藤博士が、六即でもこの疑問の解決はいちおうつく、といったのはこの意味である。

したがつて、それは教学上の疑問ではなく、修行上の問題であつたと受けとめる同博士の理解は正鵠を射ていると思ふ。よく「本来本法性云々」の疑問を抱いて下山したことをもつて、道元禪師は天台本覚法門を捨てられたとなす見解がみうけられるが、それがいかに浅薄きわまるものであるかは、上来の行論から充分察しがつくであろう。この点については、後に本格的に論することにする。

さて、いよいよ「本来本法性云々」の疑問にとりくむまえに、天台教学としては、安然においてこの顯の即身成仏義と、おなじく彼の密の即身成仏義とは、實際どのように調和されているのであろうか、みておく必要があろう。

「茲に特に感ずることは、安然が秘密即身義を論ずる時に於いては、円教經典を用いず論ぜず、同時に顯の即身成仏義私記に於いて六即成仏義を論ずる場合、全く密教經典を用いず、實に両者確然と區別して、しかして其の立場の基盤は円密一致を微動だもしない点である。」

「即身成仏義は、真言密教の根本義である。然し円密一致觀に立つておる五大院は、円教の教理を即身成仏の原理を説くものとして、毫も真言の哲理と別には視ないのである。この理念は元より慈覺大師によつて、確立された一大円教觀から来ておるのであるが、然し五大院は独自の識見からも、斯くは判じたのである、故に單に慈覺大師の説の繼承とのみ見るべきではない、要するに是れ即ち台密の特色なのである。かくて安然は、前掲諸經論の即身成仏義に対しても、

『此れ等の大乗は皆是れ、唯理秘密の真言教法である』と決しておるのである。故に真言教法であるところの、これらの大乗經論に、即身成仏義を明かすのは、理の当然であるという極めてつきりした態度である。是れ即ち天台の即身成仏義の要諦である。⁽³⁾

即事而真の真言教において、即身成仏が完説されていることは、後に本格的に論することにする。

とは、いうまでもないが、法華經には龍女成仏の理証があり、円教においても即身成仏は論じられる。そのグルントが円密一致ということであろうが、要は密教にウェイトをおくか、円教にウェイトをおくかで、円密一致といつてもニュアンスのことなった多くの即身成仏義が成立する。⁴⁾たしかに安

然のいうごとく「人人不同、具さに集むる能わづ」である。本覚理具と始覺顯得の微妙な関係は、かくして天台本覚法門の中で多彩な展開を示して中古天台思想を豊饒ならしめるが、煩惱即菩提と体達しながら、不斷の断を以て断じ、不証の証を以て菩提を増進するところに、その要諦があるといえよう。

したがつて道元禪師の本証妙修も、その思想的構造は、日本天台の中で、十分釀成されていた、と見てよいであろう。円密一致にいたるまでの、かかる精緻な思想的展開を持たない中国禪宗からの所産とは、とうてい考えられない。

が、この問題の追及は、さらに安然より進んで惠心において詳論されねばならない。年代も道元禪師により近くなるし、論証も精緻になってくる。紙数の都合で本論文では省くが、稿を改めて惠心の即心成仏義を論究してみたい。（昭和四十七年度『宗学研究』源信の『即身成仏義私記』と道元禪——拙稿参照）惠心には安然と同名の『即身成仏義私記』なる著書があり、そこでは從来の諸説を本覚門に立ちつつ深化

せしめて、むしろ即身是仏に至る過程が示されている。それは道元禪師の本証妙修の思想的背景をなすものとして、見逃せぬものといえよう。（未完）

1 清水谷恭順「天台の即身成仏義」（福井博士頌寿記念『東洋思想論集』二九四頁）

2 同右、二九四頁～一五六頁

3 同右、三〇五頁

4 『即身成仏義私記』（大日本佛教全書二四卷一八〇頁）

5 安然の『即身成仏義私記』は、大日本佛教全書二四卷を使用。

6 『論義』については、『天台宗論議二百題』（古宇田亮宣編・隆文館版）四九四頁～四九七頁参照