

# 『建撕記』に於ける「本来本法性」疑団の考察

——日本天台から見た一解明・『真如觀』を中心として——

山内舜雄

はじめに

「本来本法性、天然自性身」云々という高祖の叡岳下山の直接要因とされる疑問を取り扱うばあい、一番困惑することは、その出典の有力な根拠となるべき『建撕記』そのものに異本があり、どれに準拠すべきか、従来は明確でなかつた、という点である。

各本により多少ニュアンスの違いがあり、できれば、その原初形態を知りたかつた。そこから問題を考察したかつたのであるが、今般、河村孝道教授によつて『諸本対校・永平開山道元禪師行状建撕記』が発刊された。それによると各本が伝写年時の古いものから併列され、かつ校合対照が綿密に行われているので、原初形態から面山訂補本まで変移が一目瞭然となり、まことに利便この上もない。研究者を益するところ、はなはだ大といわねばならない。

『建撕記』に於ける「本来本法性」疑団の考察（山内）

早速、利用させて頂くわけであるが、各本の校合対照といつても、一字一句のそれではなく、各文節毎の分類対照である。これは諸本の異同がはなはだしく字句ひとつ一つの校合が不可能なことによる。たとえば、ここに採りあげた「本来本法性」の箇所も、面山訂補本では、かなり前に出されており、文字どうり一目瞭然というわけにはいかない。しかし、それくらいのことは利用者がなすべきことで、なによりも各本の原形を損じないよう、その復原化に留意しているのは、有難い。

好箇の基礎資料が、公刊されたので、すべてこれに寄りかかるのは、いささか虫がよすぎると思われるが、せつかくの業績であるから、ともかく%利用することにしよう。この復原された、現存する各本の範囲で、「本来本法性」の問題を、いさきか私の専門とする日本天台の視点から取り扱わうというのである。また宗学プロパーでない立場にあるもの

は、たとえ好箇の論題が新視角から見つかっても、古写本の検尋までひとつ一つ出来ない。今後ともできるだけ此の種の基礎業績が宗学分野に現われることを望むものである。

### 一 諸本対照より見た「本来本法性」の原初形態

編者によると、各本は伝写年時の古いものから順次に併列されている。すなわち、明州本（天文本）、瑞長本（天正本・又は天文本）、延宝本（松平文庫本）、門子本（元禄本）、元文本（祖山本）、面山訂補本（流布本・宝曆本）の順に、如上の略称が用いられて校合対照が行われている。

なお、以上六本対照の上欄外に、各段各分節に亘って、本文内容の小見出が附されている。これは研究者にとって、はなはだ便利であるが、その際、原則として瑞長本を中心としたと編者は云う。

これは、瑞長本が、中心となり得るだけの整った体裁と内

容を持っていることを意味すると思われる。じじつ、ここで問題とする「本来本法性」の箇所も、瑞長本が一番整った体裁を有する如くである。

単なる異本の校合対照であるならば、それは書誌学的興味以外のなものでもない。われわれの追究すべき点は、異本の中から、いづれが「本来本法性」の問題を正当かつ充分に理解して筆写伝承しているかを見究め、この問題設定の真意をつきとめることであろう。

その点、底本となつた瑞長本が、いちおうの目安となるであらうことを編者から、あらかじめ指示されているのは、爾後の考察において有力な手がかりとなることは云うまでもない。

そこで同書一〇頁に掲げられている各本の校合対照を次に抜粋し全文出して見る。これが以下の行論の基礎資料となるわけである。

### ⑥大疑滞アリ

〔明州本〕

自レ十三歳至ル十八歳六箇年之間看三閱スルヲ一切經ヲ二一遍ナリ

〔瑞長本〕

住山六季ノ間ニ。一切經ヲ看給事。二遍也、宗家ノ大

宗一家之大事、法門之大綱、本来本法性、天然自性身、此理顯蜜之両宗不落居、大有疑滯、三井寺公胤僧正所參、如自本法身法性者、諸仏為甚麼更發心修行三菩提之道

参問

事。法門ノ大綱。本来本法性。天然自性身。此理ヲ顯密ノ。両宗ニテモ。不落居。大イニ疑滯。アリテ。三井寺ノ公胤僧正ノ所エ参シ。問イ給。様ハ。如来自本法身法性ナラハ。諸仏為甚麼。更發心修行三菩提之道

(原本ニ、①「本自。」②「行修。」トアリ、今ハ  
訂ス)

提ノ道ヲ

③公胤、入宋ヲ

勧ム

○建保五年(一  
二一七・十八  
歳)明全ニ隨  
従ス

此公胤者顕密之(4オ)明匠法一海之竜象、即致ニ此問一  
僧正教示曰、此問輒不可答、雖有家訓訣未  
尽義、伝聞大宋國伝ニ仏心印ニ有ニ正宗、直入宋求  
覓、

師聞ニ此誨励一建保五年丁丑十八歳秋、始離ニ本山一投ニ  
洛陽建仁寺、従ニ明全和尚、猶極ニ顕密之奥源ノ習ニ律  
藏三威儀ニ兼聞臨濟三宗風、即列ニ黄龍之十世、

公胤僧正教示云、此問所。我輒答ヘカラス。吾宗家  
ノ。訓訣アリトイエトモ。未ニ尽其義也。我伝聞。大  
宋国ニ伝ニ仏心印ニ正宗アリ。直ニ入宋メ尋ヌヘシト、  
師、公胤ノ教示ヲ聞テ。其秋。十八歳ニメ本山ヲ。出  
テ建仁寺ニ掛錫シ(4オ)明全和尚ニ。随順メ。猶ヲ顕密  
ノ奥源ヲ。窮メ。律藏ノ威儀ヲ。習イ。臨濟ノ宗風  
ヲ。聞給イ。即黄龍之十世ニ烈シマシマス。者也、

〔延宝本〕

師自ニ十三歳。至ニ迄十八歳六ヶ年之間。一切經看  
給一事ニ辺一也。宗家之大事。法門之大綱。本来  
本法性。天然自性身。此理顕蜜之兩宗ニテ  
不為ニ落居一。大疑滯在リテ。三井寺公胤僧正所參。  
(2ウ)即問云。如ニ本来法身法性。諸仏為ニ甚麼。更三  
菩提道発心修行。菩提ノ道。

〔門子本〕

自十三歳。至十八歳。六箇年之間ニ。一切經看給フ  
二遍也。宗家之大事。法門之綱、本来法性。天然自性  
身。此理顕密之兩宗ニテ不落居。大疑滯アリテ。(2  
ウ)三井寺ノ公胤僧正所エ参シ。如来自性身。法性  
者。諸仏為甚麼。更發心修行。菩提ノ道。

(四)

(五)

(六)

(七)

(八)

公胤僧正教示曰。此問所我輒不可答。我宗家之  
之雖為訓訣。我未其義尽。伝聞大宋國ニ佛心印之  
在ニ正宗。直入宋可尋レ給。

師、公胤之教示聞、即十八歳之秋出ニ本山ニ建仁寺掛  
錫シ。明全和尚隨順シ。尚顯密奧儀究、律藏戒儀習。  
臨濟之宗風ヲ聞給。即苗龍之十世烈シ給フ。

公胤僧正教示ノ曰。此問所我輒不可答。我宗家之  
訓訳アリトイエト。未昼其義。我伝へ聞。大宋國ニ  
伝仏心印ノ正宗アリ。直ニ入宋ノ尋給フベシ  
師、公胤ノ教示ヲ聞テ。十八歳ノ秋出本山建仁寺ニ掛  
錫シ。明全和尚ニ隨順シ。猶顯密ノ奥源ヲキワメ。律  
藏ノ威儀ヲ習。臨濟之宗風ヲ聞キ給フ。即黃龍ノ十世  
ニ列シ給也。

〔元文本〕

自十三歳至十八歳六箇年之間、一切經看給事二遍  
也、宗家大事、法問の大綱、本来本法性、天然自性  
身、此理顯密兩宗不落居、大(3ウ)疑滯有、三井寺公  
胤僧正之所參、如本自法身法性成者、諸仏為甚麼更  
發心三菩提道修行給、

〔訂補本〕 (七) (八頁)

建保二年甲戌。師十五歳。熟涉三猶經論。自有疑謂。  
顯密二教共談。本来本法性。天然自性身ト。若如此  
則三世諸仏。依甚更發心求菩提耶。時質之耆宿。  
無答釈者。因聞ニ三井寺公胤僧正之粹觀心(6ウ)而  
往問。胤答曰、此問不可輒答。雖有宗義恐不  
尽理。須參建仁寺榮西ト。指揮セラル。(補7)

公胤僧正教示云、此問所我輒不可答。我宗家訓  
有、イエトモ未尽其義。我傳聞、大唐國仏身印伝正宗

(一)

有、直入宗可ニ尋給、  
師、公胤教示聞、十八歳之秋出テ本山、建仁寺掛錫明全  
隨順、尚顯密奥源極、律藏威儀習、臨濟之宗風聞給、  
即黃龍十世列シ給也、

訂補本だけが、建保二年甲戌年の条に「疑団アリ」として上掲の文が出されている。従つて他の五本の如く、正確な対照は成り立たないのであるが、訂補本の編者面山和尚が他の五本共通の「大疑滞アリ」の箇所を、そのまま此処に引用したこととは確かであるから、その意味では正確な対照が成り立つといつても誤りではない。

ただ、なにゆえに訂補本の編者が、五本の古写本と異つて、建保二年甲戌年の条に「疑団アリ」、つづいて「三井寺公胤、栄西ニ参ズ可キ事ヲ指示ス（訂本）」の二つを入れたのか。この『諸本対校本』では訂補本のみ七七八頁に前出され、他の五本は一〇頁に整然たる対照の下に全出されてしまう。これを見ても訂補本の特異な性格が窺われるのであるが、このようなことは他にも訂補本には存するであろうから、今は問わない。

おそらく伝記製作上の諸種の配慮から、面山和尚は、かかる訂補を幾つか他の箇所でもこころみたのであろうが、それらは訂補本全体に亘つて先づ論じられる可きで、このような

局部にかぎつての問題から当否をあげつらうのは軽卒のそしりを免れないであろう。

内容から見て、訂補本の上掲の箇所が、間違いなく「本来法性」の疑滞に該当しているとすれば、現在はいちおう良いこととしよう。書誌学的興味よりも、むしろ思想的な追求を目途としている立場からは、許されてしかるべきものと思考される。多少出現の年次が入れかわっていても、「本来本法性」の問題の本質的意味が、いちじるしく異なることはないであろうから。

そこでまず、底本となる瑞長本に依つて考察してみると、この問題は二つの部分から成つていていることが知られる。

すなわち、「住山六季ノ問ニ。一切經ヲ看給事。二遍也、」と前置きされ、それに続いて

「宗家ノ大事。法門ノ大綱。本来本法性。天然自性身。此理ヲ顯密ノ。両宗ニテモ。不落居。大イニ疑滞。アリテ。」

云々と「三井寺ノ公胤僧正ノ所ニ参シ。」となるのであるが、公胤への参問はひとまず切り離して、前出の箇所のみを独立

させて考察の対象としてみよう。

というのは、洞門の宗学者は、とうぜんのことながら、この「本来本法性」の疑問を、禅宗流に解して、いわゆる教学的理解を示していない。わざかに天台教学に造詣の深かかつた衛藤即応博士が、その片鱗を示しているにすぎない。<sup>(1)</sup>

これは以下試みる如く、日本天台でも有名な論題で、当時

すでに論じ尽されていると言つていいくらいのポピラーな性格を持つてゐる。『建撕記』では大層重要な問題らしく提出してゐるが、『台宗二百題』をみれば分るとおり、重要ではあるが一般化された問題で、とくに取り立てて論究すべき特殊な問題ではない。

天台宗学者からみれば、ごくありふれた問題で、この程度の問題を「大疑滯」というのは、いささか大げさすぎるようである。じじつ私が叡岳下山の理由となつた「本来本法性」の問題を、叡山専修院の碩学達に質してみた際、「道元禪師、若年のせいもあろうが、早合点すぎはしまいか」との答が返ってきたのを憶えている。「恐らく、下山の理由は、こんなポピラーな、表面的な問題ではあるまい。」と取り合つてくれない反面、それはより深い真因を考えよとの示唆でもあつた。

天台宗の方人が、おのが批判されるだけに下山の真意を適確に把んでいるかも知れないと、その時感じたのであ

る。なるほど道元禪師ご自身は、叡岳下山の理由を、とり立てて説かれてはいない。諸般の事情から、おおよその見当がつくというものの、『建撕記』の如く、「本来本法性」の疑問があつて、このことが原因で、これを区切りとして下山に至つたと明言はされてはいない。

あれほどの信仰的潔癖と思想的純粹さを持たれた高祖が、その修行歴程の中で、重大な曲り角である叡岳下山の、その理由を適確に明示されないのは、いささか奇異にも感じられるが、これは深い意味があるのであろう。

反面、明言する必要のないくらい、それは自明のことだったかも知れない。禪師ご自身としては、それで済んでいたかも知れないが、後世伝記作者は何んとか下山のプロセスを理由化しなくてはならない。

そこで『建撕記』の作者が、「本来本法性」の疑問を、ここに設定したのは、それが禪師の思想転換をまさしく把えているだけに見事というほかはないという見解も成り立つのである。

大げさに言えば、現今いう思想史的考察に耐えられるような問題設定を、「本来本法性」を通じて、じつは『建撕記』がここに設定しているのである。そう見てくると、ごくありふれた「本来本法性」の疑問も、重要な意味を持つてくるので、お

そらく『建撕記』のこの問題設定がなければ、禅師の叡岳下山の理由を内面化する歴史的手立ては生じなかつたであろう。

問題は簡単であつても、かく見えてくると、「本来本法性」のもつ意味は重要なものとなつてくる。そこで手始めに、日本天台の分野で取り扱われるこの問題の全貌を、ひとまず明瞭ならしめてみよう。曹洞宗学の域外の問題提起であるが、ことは叡山で起きたことであり、いささか天台学を洞門に於て専攻する筆者の、それは義務ともいうべきものであろう。さて、そのまえに、上掲の「本来本法性」の疑団の原初形態を、念の為、はつきりさせておく必要がある。

この点、底本となつた瑞長本も、それ以前の明州本も、前者が、後者の漢文体を書き下した程度の差しかないので、原初資料に選択の余地がないのは有難い。いつれを探つても同じである。そこで底本の瑞長本に拠ることにするが、最初の一切經看經のことは暫く措き、「宗家ノ大事」の「宗家」とは何を指すのか。これは次に公胤僧正の教示の中にある「吾宗家ノ。訓訣アリトイエトモ」の「宗家」を指すことは明らかで、天台宗を意味すること云うまでもない。

ただ、ひとえに「宗家」といつも意味するところは複雑で、この時は既に台密の爛熟期を経過しているから、顯密の二教が共に存在する特異な日本天台の性格を有する「宗家」

を指していることを注意しなければならない。すなわち、この「宗家」の中に顯密の二教が存するわけで、この顯密二教の関係交流の中から、「本来本法性、天然自性身、」を高調する日本天台独自の本覚法門が醸成されたのは、あまねく日本仏教史の説くところで縷説の要はない。

すると、それに続く「此ノ理ヲ顯密ノ之両宗ニテモ」の、「顯密ノ。両宗」とは、なにを指すのであるか。「宗家」を上来の如く日本天台に局れば、これは「顯密ノ二教」の方が、より適切な表現というべきで、訂補本が「顯密二教共談ス。本来本法性。天然自性身ト。」としているは肯かれる。密教に明るい面山師としては、台密の事情に通じていたのは当然で、「顯密ノ。両宗」というと多少誤解をまねく懼れがあるのを配慮して、かく訂したのであろうと思われる。

じじつ、そのおそれは充分あつたようで、延宝本には上掲の対照の如く、顯には(天台宗)、蜜には(真言宗)の傍註が附されている。「両宗」というからには、かく受け取るのは当然であるが、あまりハッキリこのように言い切つてしまふと、「宗家」の日本天台の特徴がなくなるので、微妙なところである。

勿論、五大院安然以降、叡山は密教全盛となり、真言宗を天台円教の上位に置く教判も現われたほどであるから、密教をそのまま真言宗とするのは、あながち誤りとはいいけれど

い。が、日本天台で顯密といふべき密教は、あくまで顯教に対する意味を喪はず、両者は顯密一致にしろ勝劣にし不分可分の関係を有している。ここに、いわば台密としての特長があるわけで、これを無視して、密教をストレートに真言宗とする理解は、日本天台の歴史的経緯を無視するものであり、すくなくとも日本天台の範囲で通用する表現ではない。

この点、『建撕記』の原初形態ともいべき瑞長本、明州本の表現は、ややアイマイなところがあり、叡山佛教史の本質を把えていない。

いなれば「本来本法性、天然自性身」は、真言家においてこそ純粹に主張るべきことがらで、従つて、この問題が真言宗で「不落居」ということはないはずである。それは真言宗の主説する即身成仏の基調をなすものとして、完説されていること真言教学に見るが如くである。<sup>(2)</sup>

が、真言教学において、かくの如く完説されている本来本法性の問題が、なぜ「不落居」として問題になるかと云えば、それが日本天台の中で、顯教すなわち天台円教と微妙に關係交渉するところから、種々の論議を呼び、決着がついたようでもし返しされる永遠の課題だからである。大げさに言えば、日本天台は思想的には顯密一致か勝劣かの歴史といつてよく、そのいづれかへのウェイトの置きようで、本来本法性のとり扱い方も微妙な影響を生じてくるのである。<sup>(3)</sup>

さて、如上の意味で「此理ヲ顯密ノ。両宗ニテモ。不落居。」というのは理解できるが、正確には、面山師のいうごとく、「顯密二教共談<sup>(ス)</sup>」というべきであろう。密教を台密の範囲で処理しようという意図充分で、教学にかかるい面山師のスジの通った訂正というべきであろう。

といって瑞長本や明州本の表現が、全く適切ではない、というのではない。このような「顯密両宗」の表現は、日本天台の中でもまま見られることであり、あながち誤りとは云えない。ただ、より正確を期するならば面山師の如くなすべきである、というだけである。ただ「不落居」をそのまま用いている明州本、瑞長本等は、それだけ天台論義の形態を存しているというべく（延宝本のみ「不為落居」）、訂補本の如く「時質<sup>(スニヲ)</sup>之<sup>(シテ)</sup>耆宿<sup>(ニ)</sup>、無<sup>(ミ)</sup>答釈<sup>(スル)</sup>者<sup>(ハ)</sup>」と言い換えてしまるのは、いささか原形をそこなうものと云えよう。しかし推尋すれば、それを承知でこころみた面山師の奥意には、天台臭のある論義用語を避ける意図があつたのではないか。宗学確立期としては当然の配慮で、面山師の苦心はむしろこの方面から再評価されるべきではなかろうか。

おそらく『建撕記』成立当時は、宗派や教学の意識も、それほど熾烈ではなく、多少漠然たる表現も許されたのであって、それが江戸時代の宗学勃興期ともなれば、いささかのアイマイな表現も許されなくなり、それが面山師の厳密な訂

正を呼んだものと思う。同時に、天台色の払拭にも密教に

明るいゆえに却て微細な苦心をはらつている如くである。

現時点から、両者の適否を判することは簡単であるが、重視すべきは、むしろその歴史的経緯の方であろう。

以上「不落居」までで、本来本法性に関する一般論が了り、次の「大イニ疑滞アリテ」以下は、道元禅師ご自身の提起した個人的具体的疑問と見るべきであろう。これは純然たる歴史的じじつと、いちおう理解すべきである。いま、その内容を見ると、单なる上来の一般論を自己に特殊化し具体化しただけであろうか。微妙な変化を、そこによみとることができて興味ふかい。

瑞長本では、

大イニ疑滞アリテ。三井寺ノ公胤僧正ノ所エ参シ。問イ給。様ハ。  
如来自法身法性ナラハ。諸仏為<sub>ニ甚麼ニ</sub>更發<sub>ニ</sub>心修行<sub>シ玉ヲ</sub>菩提ノ道、

が、具体化された設問のすべてであるが、「本来本法性、天然自性身」の問題が、ここでは单なる理論的な法性論や法身論のワクを超えて、修道論まで到っているのを知るのである。すなわち「如来自法身法性ナラハ」という一般理論を踏えて、「諸仏ナントシテ更ニ三菩提ノ道ヲ發心シテ修行シ玉フ」という修証論にそれは移行するのである。

この種の疑問は、しかし本覚法門には附きもので、あえて道元禅師おひとりが抱いた、すばらしい問題提起、発想では

ないのである。

以下、二三の実例を延いて、その実証をこころみようとするのであるが、かかる問い合わせに対する答は無数に用意されていて、選択に迷うくらいである。『建撕記』の説くが如くなれば高祖は、表面的にはごくありふれた疑問を抱いたにすぎなくなる。

しかしその公胤僧正の教えをみると

宗家ノ。訓訣アリトイエトモ。未<sub>ニ</sub>尽其義<sub>ヲ</sub>也。

とあり、あきらかに訓訣ありといふからには、日本天台における所定の、きまりきった答の用意されてあることに気付くのである。が「未だ其の義を尽さず」というからには、それに不満足なものを懷いている印象を受ける。このことは反面、台密の範囲外での解決を導き出そうといふ、『建撕記』

の撰者の、巧妙な問題設定の仕方とも推察されるのである。

ここから「本来本法性」の疑問は、純粹に日本天台で設定される問題意識の線を離れて、いうなれば禅宗的設問へと移行し、さらには宗学的意識の範囲内のものとして定着していくのである。宗学者は当然のことながら、最後の宗学的立場からのみ此の疑問を取り扱うので、かかる微妙な問題の内容推移に気付かず、あくまでも宗学一辺倒の解釈を「本来本法性」の日本天台的範囲にまで拡大遡及させる。その結果は、従来見ることき平板な理解しか示すことができず、『建撕記』

のせつからく提起した本疑義の思想史的意味を充分に把握し得ないで了ることとなつてゐる。

この宗学的偏向を避けるためには、「本来本法性」の疑問の持つ、日本天台的意味を充分に理解することが先決である。これが適確に把握されないと、高祖の提示した以下の具体的設問も、その歴史的意義を充分に獲得することはできない。本稿では従つて考察の重点を、このような日本天台的側面に置き、つづいて宗学的解釈に移行する微妙なプロセスを綿密に詳察してみよう。

## 二 『真如觀』における本覚思想の考察

「本来本法性」の疑団を、如上の線に沿つて日本天台へと遡及させる時、見逃すことのできぬものに伝惠信と云われる『真如觀』がある。

この書の成立には「伝惠信」と云われる如く問題が存することは周知のところであるが、天台本覚思想の研究に著名な田村芳朗博士は、「つづいて一二〇〇年（鎌倉初期）から一二五〇年（鎌倉中期）あたりにかけてのものとして、『真如觀』（伝惠信）と『三十四箇事書』（伝惠信）があげられる。」（「日本思想大系、五二七頁」とし、さらに「『真如觀』は『本覚讚釈』より少しく後、年代でいえば、鎌倉初期の一〇〇〇年前後の成立と考えられる。」（同上五二八頁）と述べている。

もし右く如くならば、それは一二〇〇年生誕の道元禪師に影響をあたえた好箇の資料となろうが、今は両者の直接的関係は論及しないことにする。

禪師滅後、かなり年代の降る『建撕記』成立の時点における資料として『真如觀』を使用するならば問題はないと考えられるので、資料的には一応『建撕記』の立場から『真如觀』を取り扱うことにする。

すると、『建撕記』における設問と、まことに共通または類似する、いくつかの内容を有する問答を見出すことができる。次にその二、三を挙例すると同時に、内容をもすこしく丁寧に探つてみよう。

まず、その前提として本覚法門思想にもとづく即身成仏義の高揚を掲示するのが順序であろう。

疾<sup>トク</sup>仏<sup>ナ</sup>ニ成<sup>ラン</sup>ト思<sup>ヒ</sup>、必<sup>ズ</sup>極<sup>カク</sup>樂<sup>ウマレ</sup>ニ生<sup>ント</sup>思<sup>ハ</sup>、我心<sup>ヲ</sup>即<sup>リ</sup>真<sup>如</sup>  
ノ理<sup>ヲ</sup>也<sup>ト</sup>思<sup>ベシ</sup>。法界<sup>ニ</sup>遍<sup>ズ</sup>ル真<sup>如</sup>我体<sup>ト</sup>思<sup>ハ</sup>、即<sup>ス</sup>我法界<sup>ニ</sup>  
テ、此外<sup>ニ</sup>コトモノト思<sup>ベカラズ</sup>。悟<sup>レバ</sup>十方法界<sup>ノ</sup>諸<sup>仏</sup>、一切<sup>ノ</sup>  
菩薩<sup>モ</sup>、皆我ガ身<sup>ノ</sup>中<sup>ニ</sup>、マシマス。我身<sup>ヲ</sup>離<sup>レテ</sup>、外<sup>ニ</sup>、別<sup>ノ</sup>  
仏<sup>ヲ</sup>求<sup>メム</sup>ハ、我身<sup>即</sup>真<sup>如</sup>ナリト知<sup>ザル</sup>時<sup>ノ</sup>事<sup>也</sup>。真<sup>如</sup>ト<sup>ワ</sup>  
ト<sup>ビ</sup>物<sup>也</sup>ト<sup>シ</sup>知<sup>ヌ</sup>レバ、釈迦<sup>・</sup>弥陀<sup>・</sup>藥師<sup>等</sup>十方諸<sup>仏</sup>モ、普賢<sup>・</sup>  
文殊<sup>・</sup>觀音<sup>・</sup>彌勒<sup>等</sup>ノ諸<sup>菩薩</sup>モ、皆我身<sup>ヲ</sup>、ハナレ玉<sup>ヘル</sup>物<sup>ニ</sup>  
アラズ。或<sup>ハ</sup>法花經<sup>等</sup>ノ八万法藏<sup>十二部</sup>經<sup>、</sup>乃至<sup>ト</sup>菩薩<sup>、</sup>因位<sup>万</sup>  
行<sup>果地</sup>万<sup>行</sup>、凡<sup>自行化他</sup>ノ無<sup>邊</sup>功德<sup>、</sup>何<sup>物</sup>カ我身<sup>ノ</sup>中<sup>ニ</sup>備<sup>ザ</sup>ラ

ン。(同上一二〇頁)

中古天台における即身成仏思想の実態が、どのようなものであるかは、洞門の方からは容易にうかがい知ることのできぬ底のものであるが、我が身を離れて外に別の仏を求めるの過を、本覚真如の立場より実に無理なく説き示されているのに驚くであろう。

問題は、「疾ク仏ニ成ラント思ヒ、必ズ極樂ニ生ント思ハバ、我心即真如ノ理也ト思ベシ。」と云う。疾身成仏の前提となる「我心即真如」の理に、いかにして到達するかということであろう。

理として、法界に遍する真如を我が体と心得れば、我即法界にして、十方法界の諸仏が我が身の中にましますことになり「我ト真如ト一ツ物也」というわけであるが、これはあくまでも理としての「真如即我心」の説明であって、いかにしてかかる境地に到達するかの具体的修行のプロセスが充分説かれていな。

それが「真如觀。」なのであるが、本書全体を通して、観そのものの説明は弱く、肝心のところで如上の疑問に応えるものを持っていない。この点、理としての速身成仏の説明は、以下見る如く、實に完璧に近い説得性をもっており、本覚法門思想が、じつに永い時間をかけてキメ細かく醸成されたものであることを知るのである。

『真如觀』と題しながら、理としての説示のみ多く、肝心の観そのものの実践内容を明らかにしないのは、なべて持つ本覚法門思想の特徴かも知れないが、今は、しばらくそれを措いて、理としての説示を追つてみよう。

此思ヲ成ス時、万法ハ心ガ所作ナリケレバ、万行ヲ一心ニ具シ、  
一念ニ一切ノ法ヲシル、此ヲ坐道場トス。此ヲ成正覺ト云也。此  
ヲ捨ズシテ仏ニ成レバ、此ヲ即身成仏トイフ。八歲童女ガ法花  
經ノ万法一如ノ理ヲ聞テ、刹那間ニ菩提心ヲ發シ、須叟ノ間に  
即正覺ヲ成ガ如也。又真如ヲ觀ゼン者、極樂ニ生ト思ハム、  
心ニ任テ決定シテ生ム事疑ナシ。其故ハ、仏ニ成シ事ハ極難  
シ。自行化他ノ無量ノ功德、法界ニ満テ仏ニ成ガ故也。極樂ニ生  
ム事極テ易シ。惡業ヲ作ル者モ、命終ノ時、心ヲ至テ、一々ニ十  
度南無阿彌陀仏ト唱レバ、必ズ生ル。(同書一二二頁)

万行を一心に具し、一会に一切の法を知るを坐道場とし、正覺を成するのは、仏教修行の極めてオーソドックのように見えるのであるが、これには上掲の如き条件が附されるのが、本覚法門の特徴である。

すなわち「此思ヲ成ス時、……此ヲ捨ズシテ仏ニ成レバ、此ヲ即身成仏トイフ。」と云うのがこれである。「此思」すなは、以下見る如く、實に完璧に近い説得性をもっており、本覚法門思想が、じつに永い時間をかけてキメ細かく醸成されたものであると説かれる。

かくして即身成仏の例として、有名な童女成仏が挙げられるのは自然であろう。この件については、安然や惠心の『即心成仏義私記』に就ての拙論で詳究しているので、ここでは深く触れないが、顯教における即身成仏と密教における即身成仏との、一つの接点をなすものとして、顯密両教で共に重く用いられているのは周知のことである。

そして、ここでは本覚門を背景に、わが身、わが心を捨てることなくしてとある如く、極めて密教的な意味に用いられているのは、いうまでもない。

が、ここまでなら、それほど難をなす必要はあるまいと思われる。即身成仏を説くことにはかわりはないからである。

しかし、次の「又真如ヲ觀ゼン者、」以下の行論は、格調高い前者の即身成仏説に対し、卑近な極楽往生を説くものとして、いささか奇異にも感じられるのである。いかに悪業をなす者も、真如を觀せん者は命終に臨んで、「一々二十度南無阿弥陀仏」を唱れば、かならず思い通りに極楽に生まれるという説き方は、成仏をたんなる極楽往生にすり替え、即身成仏説の持つ高度の本来の意味は、ほとんど喪われていると云つてよいであろう。

成仏を、たんなる極楽往生という個人救済の意味にだけとするならば、そこには自行化他を目途とする仏教本来の成仏の意味はすでにない。そこで、却って、かかる顯教の成仏への

反論が同時に行われるのは当然である。「仏ニ成ン事ハ極テ難シ、自行化他ノ無量ノ功德、法界ニ満テ仏ニ成ガ故也。」というのが、これである。そこには、自行化他の無量の功德を積む修行の不可能性と同時に、その不必要性が逆に秘められている。本覚法門の傾斜して行く先が、何であるかを暗示しているようである。

ともあれ即身成仏を安易な極楽往生の線まで堕とし、その行論は進展する。ひとまずその後を追つて見よう。

故而ニ真如ヲ觀ズレバ、成難キ仏ニダニモ、トク成。況ヤ生ジ易キ極樂ニ生ム事、決定シテ疑ナシ。サレバ必生ゼント思ハシ者ハ、只真如ヲ觀ズベシ。サレバ百人ヲ百人ナガラ、定テ極樂ニ生ズル事、決定シテ疑ナシ。若不信ナラバ、此即十方三世諸仏ヲ、ソシリ奉也。十方ノ諸仏モ、法華經モ、皆真如ヲ体トシ給故也。既ニ十方仏及法華經ヲ、ソシリ奉ル者、無間地獄ニヲチテ出ル事ナケン。(同書一二二頁)

そこで、極楽往生を必定とする者は、ただ真如を觀ずるほかないのであるが、その觀は、「若シ不信ナラバ」とある如く、次第に信へと転化されてゆく説き方となるのは見るが如くである。

そして、『譬喻品』における『法華經』をそしる罪の果報が出され、無間地獄までの八大地獄の様相が、かなり詳細に説かれてゆく。結論は信の重要性の強調である。

カル究竟至極ノ法ハ、賞罰共ニ、アラタニシテ其功德不思議ニシテ、忽ニ仏果菩提ニ至リ、又信ザレバ罪ミ限リナクシテ、無数劫地獄ノ果報ヲ招ク。(同書一二二頁)

として、つづいて『不輕品』を出して、「信ズル者ノ功德ト、ソシル者ノ罪」とか、対照的に説かれ、信不信の懸隔が高調される。

哀哉我等無間地獄ニ墮セん事モ、極樂世界ニ生ゼン事モ、只此度ノ心ニ任タリト。我等即真如ナリ。信ゼズバ決定シテ地獄ニヲチナム。深信ジテ疑ズバ極樂ニ生ナム。既ニ極樂ニ生ジ、地獄ニヲチン事、真如ヲ、信ジ不レ信トノ不同ニ、ヨルベシ。(同書一二三頁)

そして、その信は、「極テ安ク憑シキ事」として説かれる。カル安ラカニ仏ニ成テ、極樂生ズル道ヲ、此生ニ知ラスル事、生生世世ノ悦ヤヘ有ル。タトヒ破戒無慙ナリ共、懈怠ヲダニセズバ、帶ヲセズ臥ナガラモ、只須叟ノ間モ、我身真如ナリト思ハシ計ヲ、極テ安ク憑シキ事ヤハアル。(同書一二三頁)只且クノ間、我身ノ真如ナリト思計ノ一念ニ依テ、仏ニ成リ、極楽ニ生ズル道ヲ知ル。返々世ノ中ニ有ガタキ希有ナル事也。(同書一二三頁)

かかる結果は、その反面、歴劫成仏が根底的に否定されるのは当然で、

此真如ノ觀ヲ知サル權教ノ菩薩ハ、無量劫ノ間ニ骨髓ヲ摧キ身命

ヲ捨て、利那須叟モ、オコタル事モナク、難行苦行シテダニモコソ、仏ニ成ル道ハ大切ナレバ、此ヲ企ツレ。先我大師釈迦如來モ、昔無量劫ノ間、芥子計モ身命ヲ捨ザル所ナク、難行苦行シテ六度ヲモ修行セズシテ、(同書一二三頁)

仏と成となる、いと安き道が示される。が無量劫の難行苦行の必要である意味は充分知つたうえでの立論なるがゆえに、その辺の行論はじつに巧みでゆきとどいている。

亦我心則真如ノ理ナリト知ザリシ時、仏ト我等ト逢ニ違ヒ、遠クヘダテタリト思ヒキ。其故ハ、我等ハ是未断惑ノ凡夫也。仏ハ無量劫ノ間、難行苦行シ、自行化他、無量ノ功德円満シ玉リ、我等ハ仏ノ御六度万行ノ中ニ、何ノ功德力具タル。只此生ニモ、骨ヲクダキ、命ヲ捨タル事ヤハアル。況ヤ無量劫ヲヤ。(同書一二四頁)

本覺法門の立場に立つて、一概に難行苦行を排するものでないことは、上掲の引文より、極めて明白である。難行苦行する始覺法門の立場を充分認め、それが仏教のあたかもオーネドックの行き方であることを知り尽したうえで、その所説を次の如く展開してゆくのである。

只無始ノ習ヒナレバ、世間ノ名聞利養ノミ、大切ニ思テ、此園、彼寺社ニ望ミ、世ノ樂ミ榮ヲワシリ求テ、往生極樂モ、大切ナ

アグダウ  
惡道ノ底ニ、シヅミナムト思ツルハ、只是未ダ真如ノ觀ヲ、知ザ  
リツル日ノ迷ノ心也。（同書一二四頁）

そこには、ひたすら世間の名聞利養を追い求める、凡夫のあさましき姿への謙虚な反省が見てとれると同時に、極楽往生の望みも絶えて、三惡道に墮つる我身の覚悟が誌されているのであるが、一転それが真如を観することによつて救われるとなす。

ケフ  
今日ヨリ後ハ、我心コソ真如ナリトシリ、惡業煩惱ヲ障ナラズ、  
名聞利養、返テ仏果菩提ノ資糧トナリツレバ、只破戒無慙ナリ、  
懈怠嬾惰ナリ共、常ニ真如ヲ觀ジテ、ワスル、事無バ、惡業煩  
惱、往生極樂ノ障ト思事ナカレ。略シテ往生極樂・頓証菩提ノ道  
ヲシラシメ畢ヌ。（同書一二五頁）

あきらかに煩惱即菩提、生死即涅槃の、安易な解釈が見られると同時に、真如観そのものは、さして説明しないうちに、往生極楽、頓生菩提が説きおわつてゐる。

如上の行論を、本論法門思想の欠陥とも云べき、悪しき自然主義と極めつけるのは易さしいが、煩惱即菩提に到達するには、それなりのプロセスがあるようである。すなわち、即身成仏を説くにも、それは極楽往生へと転化し、真如への信を強調する反面、名聞利養になすむ我が身への反省と、まともな仏果菩提への断念が、かなりの説得性を持つてムリなく説かれている。

難行苦行する歴劫修行への否定も、それが出来得ざる凡夫の止もうえない立場から、きわめて謙虚に申べられている。本覺法門への思想的同調さえ持てば、それほど抵抗感なく受け容れられる底のものであろう。

本来本法性ならば、三世の諸仏はなぜ修行の必要はあるのか——、といった力みかえつた質問が、却つて滑稽なくらい、そこには落着いた、本覺法門思想にもどづく煩惱即菩提へのプロセスが説かれると同時に、大上段に振りかぶつて難苦の歴劫修行を排する態度も見られない。

十三世紀中頃ともなれば、本覺思想は當に爛熟期に入ると共に、これほどまでに洗練されたかたちになつていたのである。三世の諸仏がなぜ修行する必要があるか——など云う反問は充分承知の上で、その思想は組み立てられてゐる。それだけに禪宗側としても始末の悪い問題で、やはりより深く本覺思想の裏面に廻り入んで解答を用意すべきであろう。

『真如観』は、これより下、真如の有様を教相をふまえて、委細を尽して説きあかすのであるが、煩瑣になるので省くことにする。一応の主張は解説されたと思う。そこで以下の論題との類同点、相関点を比較吟味してみよう。

まず、『法華經』の中の、「一切衆生悉有仞性」の文証と、「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」のそれが問われる。

答は、これに對して、「方便品」の「唯物与仏、乃能究尽、諸法実相、」の文が出され、「諸法実相ト云」一句ニ万法真如ナリト明スナリ。」（同書一三〇頁）とあり、さらに続いて、  
今經ハ真如理ヲ詮ズレバ、此煩惱業苦ノ三道、即法身般若解脱ノ三徳、又是法報應ノ三身也、是ヲ煩惱即菩提、生死即涅槃ノ明ナル心ニ非ヤ。

況ヤ十界十如ノ依正三千世間ノ法門、則空假中ノ三諦、非三非一、不思議円融ノ至極ノ法門也。權教權門ノ隔別不融ノ心ヲ以円融至極ノ理ヲ難ズベカラズ。（同書一三〇頁）

と説かれる。以上は、「悉有仏性」や「煩惱即菩提」についての一般論であつて、多少真如觀の強調はあるといふものの、いうなれば抽象論議にすぎないから、教相の範囲を出るものではなく、とり立てて難ずる点も出てこない。

が、次の設問は、ズバリ「本来本法性」に関連する内容を持つており、また、かなり具体的にも説かれてるので、当時において本問題がどのように取り扱われていたかを知る好箇の資料といえよう。

有人問云、一切衆生皆本ヨリ仏ナリト云事心得ズ。若一切衆生モトヨリ仏ナラバ、衆生ノ難行苦行シテ始テ仏ニ成ント願フベカラズ。又地獄、餓鬼、畜生、修羅、人天ト云フ六道ノ差別有ベカラズ。サレドモ、仏モ常ニ六道ノ衆生有ト説玉ヒキ。マヅ法花経ノ中、見六道衆生、貧窮無福慧等説ケリ。諸法モ現量ニ過

ズ。現ニ人馬、牛狗鳥ウカラス、乃至蟻嶺アリト云物共アリ。何ゾ一切衆生ハ本ヨリ皆仏ナリト云。又世ノ人ノ思ナラハセルヤウニ、仏ト申事ハ世ニ相八十種好ヲ具シ神通智慧、一切ノ者ニ勝テ自在ナルヲ仏ト申。ソレコソ又悉ク貴ケレ。蟻嶺、大鳥如キノ物、何事ニカ貴クシテ仏ト云ベキ。（一三〇頁）

煩瑣を嫌わず全文を出したのは、「本来法本性」の問題提起は、『建撕記』に出づるが如き簡単な表現をもつて、その意を尽せるものではなく、上掲の文の如き具体性に富んだ内容を含んで綿密且つ丁寧に本来なざるべきことを示そうとしたからに外ならない。

『建撕記』の設問は、前出せる如くあまりにも禅宗的に整理されて簡決すぎ、すくなくと日本天台的ではない。日本天台では、卑近な蟻嶺まで挙例して、きわめて日常性の範囲にまで消化しつくして散文的に問うてゐる。常識的事例をあげるまでに平易化され洗練化されてることを理解すべきである。

したがつて、これに對する答も、また懇切丁寧をきわめる。それが一般に説納性を持つてくるのは当然といわねばならない。

今答テ云、我モ人モ、本ハコレ一実真如ノ理ニシテ、地獄畜生ノ不同無カリキ。雖然、無明発シテ後、無分別ノ理ノ中ヨリ種種ノ分別ヲ起シ、広ク真如法界ヲ我思ヒテ自他彼此ノ差別ヲ弁ヘ、

五陰六塵ノ煩惱ヲ起シ、不可意ノ境ヲ縁ジテ瞋恚ノ煩惱ヲ起シ、中脅ノ境ヲ縁ジテハ愚癡ノ煩惱ヲ起シ、此貪瞋癡ノ三毒ヲ根本トシテ八万四千煩惱ヲ起ス。（同書一三〇頁）

根気よく忽然念起する無明から始つて、三毒煩惱に至るプロセスを分り易く親切に説き明す。

そして人天・修羅の三善道と、地獄・鬼畜の三惡道に輪廻

するさまを述べるのであるが、本文は割愛する。

かくの如き六趣流転は如何して断絶することができるのであらうか。

此六趣輪廻ノ間ニ實ニ我ニアラザル者ヲ、妄ニ我ト思ニヨリ、我ニソムク者ヲバ瞋恚ヲ發シテノリウチ、惑ハ殺害シテ輪廻生死ヲ断コトナシ。我ニ隨者ニハ貪愛ヲ起シテ、生々世々互ニ恩愛ノキヅナト成ス。又流転タユル事ナシ。比則生死界ニ廻事ハ唯真如ヲ我ト知ズ、妄ニ自他彼此ノ差別ヲ計スルガ至ス処也。若真如ヲ我体也ト思ヘバ、一切我ニアラザル者ナシ。何ニヨリテカ自他不同アラン。自他ノ不同ナクバ、誰カ煩惱惡業ヲコシテ生死流転セン。（同書一三二頁）

くりかえし六道輪廻の流転相をのべ、次第に真如即自己の一体論において、自他不同なくば煩惱惡業を發して生死流転せんと結ぶ。

六道輪廻の具体相から、いきなり真如一体觀にもつてゆくのは、いささか論理的に飛躍であり、不自然さをまぬがれな

いが、それを感じさせないよう、前例に見ることき細心の配慮をなしつつ、執拗に説きすすむのである。煩惱の当相を、いかにして真如のそれにまでムリなく立ち至らしめるか。本單だが、現実の煩惱の具体相から眼を離さないで、これを單にまで繋いでゆくのは、けだし容易なことではない。が、これができなければ、本覚門は、文字どうり画餅にすぎない。悟りを先き取りする本覚門の、それは泣き所でもある。

かくして、六道輪廻の中心となる作善作惡について、触れてゆく。

善惡ノ業ニヨテ六道ニ輪廻スル中ニ、善業作ガタケレバ、人中・天上ニ生ル事、キハメテ、カタシ。惡業作ヤスケレバ、三惡趣ニ生ル者ハ、キハメテ多シ。コ、一生ノ間ノ所作ノ三惡趣ノ業ハ無量劫ノ間、説ドモ説キ尽スベカラズ。

惡ノ業ヲ真如ノ理ト觀ズレバ、衆罪ハ霜露ノ日ノ光ニ當ガ如シ。速ニ消失ヌ。普賢經ニ云、一切業障海、皆從ニ妄想一生、若欲解脱者、端生思ニ實相一文。實相ト者真如ノ異名也。衆罪ハ霜露ノ如シテ、惠日能消除ス。（同上一三二頁）

真如觀に立つて『觀普賢菩薩行法經』にある實相懺悔へと、衆罪の消除を結びつけてゆく。これは天台の、むしろオソドックスの線で、なんら文句のつけようのない説き方

と、真如観はなつてゆく。真如観即諸法実相觀で、その理論的展開に、もはやこと欠くことはない。

ただ問題は、実相懺悔には、それ相当のかなりきびしい懺悔の行法があることは、諸種の懺法類に見るが如くであり、また『摩訶止観』『小止観』等にも縷説されるところである。

ここで説く真如の理を観ずるが如き、安易なものではないことは云うまでもない。が、それを承知で、なぜ斯くも安易に真如観が説かれ得るのであらうか。問題は、ここにあるように思われる。すると、やはりそこに、本覚思想の爛熟を見なわけにはゆかないのである。本覚思想そのものが熟化され、洗練化された極点に達すると、思想の拠つて立つ実践過程は遙か後方に押しやられ、それらはすでに既往のこととして前提化されて、一切が観念的・思想的にのみ説きすすめられる。

『真如観』一篇から受ける印象は、これに尽きるようと思われる。本覚思想が飽和点に達し、思想の普遍性のみまさつて、実践行法を説く必要すらないまでに到つてゐる。全篇をみなぎる本覚法門への確信と、その観念性は、これを証するにあまりあるものといえよう。

この点、禅宗側が、本覚法門における実践修行の欠落を批難しているのは見当違ひもなはだしい、と云える。次元の低い反論と評されても仕方がないであらう。

本覚法門側から云わせれば、それは先刻承知の上なのである。むしろ、具体的修行を昇華した思想の普遍性にこそ、本覚法門の特長があるのであるまいか。そして道元禪師に、もし本覚法門となんらかの思想的共鳴があるとするならば、むしろこの点に存するように思われる。道元禪師は、只管打坐を説きつつも、思想の普遍性については、抜群の深い哲学的思索をほどこした人である。日本天台の飽和にまで達した思想の普遍性のすぐれた特長を、充分認めて、これを自家薬籠中のものとしたとも考えられるのである。中国の禪匠たちの思想をはるかに超越した『眼藏』の思想的豊饒さは、かくして養われたものではないであらうか。

#### おわりに

『真如観』から、やや時代は降るが、かの『漢光類聚』（伝忠尋）ともなると、より明確な思想的把握が可能となると思われるので、道元禪師はいうまでもなく、『建撕記』との時代的距離<sup>(5)</sup>を注意深く測りながら、改稿してこれが考察を試みてみよう。

〔註〕

(1)『宗祖としての道元禪師』『正法眼藏研究序説』参照。

(2)拙稿「日本天台における即心成仏義と道元禪」（駒沢大学仏

教学部紀要三十一号)「恵心の『即心成仏義私記』と道元禪」  
(宗学研究十五号) 参照。

(3) なお「落居」(らっこ)とは「論義の決着したこと」を意味する用語で、このような叢山特有の論義の語を、そのまま用いるところからも、「本来本法性」の設問が、いかに天台的であるかが窺われよう。

(4) 前出拙稿参照。

(5) 昭和五十二年三月刊、宗学研究第十九号、「『漢光類聚』における本覚思想の考察——「本来本法性」疑団解明の一視角——」拙稿参照。