

『漢光類聚』における本覚思想の考察（承前）

—「本来本法性」疑団解明の一視角（その二）—

山内舜雄

はじめに

『宗学研究』第十九号（昭和五十二年三月刊）において、『漢光類聚』卷一の前半一部の本覚思想を考察し、洞門からの「本来法性、天然自性身」の疑団解釈には、より慎重な態度が必要なることを指摘したのであるが、要するに「化他門において、最極下劣の鈍機にすら勝益を与えたために、還同有相を踏えて仏位から、それは説かれるものなのである。」「すなわち、自己の、最極下劣なる凡夫への徹底自覚と、還同有相門からの止観を信受する態度が前提として要請されているのであり、如上のことは鎌倉新仏教発生の不可欠の思想的要素である……」ことを結論すると共に、道元禅師における「本証妙修」との関連をもおおよそ推尋してみたわけである。

たしかに「本来本法性」の疑団を、禪門流に解せば、それは自行門の範囲に受けとられるのが自然であり、なにゆえに

三世の諸仏は修行する必要があるのかの単純な疑問が生ずるわけであるが、むしろ化他門における本覚思想の徹底こそ、本証妙修を生む母胎であることを思えば、単純な本覚思想の否定は、「本証妙修」そのものの思想的母胎をも否定し去る結果ともなりかねない。慎重な考察態度を要する所以である。

祖師禪といわれる中国禪宗においても、素朴な本覚思想のあることは指摘される如くであり、従つて日本の禪宗において、それが存したとしても敢えて不思議ではないが、日本天台におけるが如き微妙深遠な思想的発達を遂げたものでないことは、その思想的内容を見れば明らかである。

すなわち「只管打坐」を、禪門一般で解する如く自行門に約して、修が証をとる二元論に解せば、本覚思想は単純な証のみの一元論に還元されて、修行が否定されるべき悪しき対象となるのは当然である。

しかし、「只管打坐」と雖も、利人鈍者を分たず、修行す

ればなん人も必ず証を得るという立場であるかぎり、あきらかに、それは先にいう利他門において展開された還同有相を踏まえなければ、土台成り立たない理論であり、むしろ成熟した本覚思想を根拠にしてこそ始めて云い得ることなのである。

徹底した修行主義をとる限り、「只管打坐」は、現実的には修が証を取る二元論となる運命を担つており、修は証を得たためのもの、すなわち証は目的と化し修は方法論と化すること、彼の峻烈な修行主義を標榜する臨済禪をみればあきらかである。そして、それは、むしろオーソドックスな仏教の修行体系に沿うもの、とも云いうのである。

したがつて、「只管打坐」を高調しながら、一方で修証不二、修証一等を唱えるのは、たしかに矛盾もはなはだしいと一般には映るはずである。そう映るのが当然であつて、打坐を自行門に局るのが世の常識であれば、一概に批難することもできぬのである。

なるほど鎌倉新仏教は、本覚思想の飽和状態から抜け出するために、きびしい実践をとつたこと諸祖師の教えを見れば明らかである。その意味では、現実に足を踏えて直に理想を目指す、力強い二元論的立場に終始している。それは鎌倉新仏教の祖師たちの行動様式となつてゐる。現実を重視しなければ新宗の素地はでき難く、一元論的な飽和点にまで達した本

覚思想の超克のためには、現実重視の二元論また可なりと云わざるをえない。

しかし、本覚思想を一元論とし、鎌倉新仏教の思想や行動は、道元禅師をも含めて二元論的である、と図式化するのは果して正鵠を射ているのだろうか。私には疑いなきを得ない。なるほど只管打坐に徹して修行至上主義を唱えることは、一元論的な本覚思想の克服となるが、それが本証に攝取される妙修の意味内容を有するのか、と云うことになると、あきらかに上掲の化他門をも含めた広い意味の本覚思想を籍りなければ説明がつかなくなつてくる。

只管打坐の支えとなる修証一等、修証不二の理論は、本覚思想を籍りてこそ思想構築が可能となると云えよう。

「弁道話」のよく引文される

「仏法には修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆえに、初心の弁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、修のほかに証をまつおもひなかれとをしづ、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。」

などの箇処などにうち当ると、それらは本覚法門において、より論理的に、より体系的に論考され尽してゐる課題だけに、上掲のコースに沿つて日本天台的解釈を加えて見たくなるのである。それは洞門宗学者の解説よりはるかに論理的

・体系的であるだけに納得性にとんでいる。洞門の宗学者たちが、上掲のような『眼藏』の修証一等・修証不二の箇處を説明するのを見ると、なべて体験的であるよい面を有するというものの、理論的には飛躍が多く、したがつて体系的説明を与えていない。そこが体験的な行宗の良いところとも云えようが、半面その限界を露呈するかに見える。

もう少し、なんとかならないものか。との日頃の発想を基点として、以下の行論をすすめてみようと思う。

一

まず、前稿のつづきから入ってみよう。

前説の如く、『漢光類聚』においては、還同有相の立場から、下凡正機を説くのであるが、止觀所被の機根に利鈍の二機あるは古來說かれているところ、これを下凡正機の一边にのみ寄せてくることは、いかに本覺法門といえども巧説をする。

止觀の所被の機については、下根正機となすか、あるいは

聖人には被るとなすかは、種々論議の存するところ、『法華經』の所被の機縁を劣機となすことはできても、止觀の方は修行が内容であるだけに、斯く簡単にはゆかぬのである。そこで、止觀は法華の能釈か否かの問題等も起つて論議は複雑を極めるが、ここでは煩瑣になるので触れない。

われわれとしては、そこに前掲の行論に沿つて、修・証が一体化されゆくプロセスが、始覺から本覺門への移行過程を背景に、できるだけ論理的に把握できればよい。

同時に、

「しかるに最初發心と云ふを、妙樂、『極下の位、博地の初心を挙ぐ』と釈し給へり。最極下劣の機を正となし給ふなり。」(同書)

「止觀一部を聞いて所説の諸義を信受せざる者は、まさに知るべし、この人三途の決定業あり。止觀を聞いて信受せざる者は、三

途の縁を尽さざる者なり。高尚なる者には高尚にし、卑劣なる者は卑劣にせんとは、地獄・餓鬼等の当体止觀なり。乃至仏界の常修常証はこれ高尚の止觀なり。」(前掲書一九六頁)

と釈している。

とある如く、荊溪の『止觀輔行伝弘決』の文をあげて下凡正機を高調しているが、当時の淨土教の影響を考えるとき、興味深いものを感じず。

むしろ本覚思想は、他力的な淨土易行門へと傾斜してゆく性格を有するのは、先の化他門において還同有相の立場から、ひたすら信受する最極下劣の機根論が展開されてゆくのを見てもあきらかである。

自力的要素を本来固有する禪宗においては、容易に受け容れ難いものがあり、したがつて洞門宗学では単純に本覚思想を排除する舉に出たものであろうか。けれども一方では、

『しかして円頓教は本凡夫に被る。一心凡にあれば即ち修習すべし』と釈し給へり。無心の人は力及ばず。心ある程の者は何ぞ円頓の正機にあらざらん。』（同書一九六頁）

と云い、前出の地獄・餓鬼の当体止觀、仏界の常修常証の止觀に説きおよぶのをみると、そこに本証妙修の身近かな土壤を発見することも、或は可能なのではなかろうか。

「一心凡にあれば即ち修習すべし。」「心ある程の者は何ぞ円頓の正機にあらざらん。」という立場を、さらに押しすすめてみると、そこには、あるいは自力門への転移が可能ではないかと思われる、いくつかの好例を見出すことができるからである。

「問ふ、何の所以あつてか、しかも止觀を説くと。しかば云ふ

所の止觀と云へるは、大師内証の法門なりや。答ふ、云々。疑つて云く、両方に明らかならず。もし大師内証の止觀なりといはば、今の釈に、『今の人意鈍にして玄覽すること則ち難し』と。鈍根の為に止觀を説くと見えたり。もしこれに依つてしかなりと云はば、広止觀に、『止觀明靜前代未聞』と。妙樂大師、これを受けて大師の内証と釈したまへり。また序に云く、『この止觀は、天台智者、己心中所行の法門を説きたまふ』と。止觀は大師の内証天真不思議の法門なりと聞えたり、いかん。答ふ、云々。このこと、意得べき法門なり。今の止觀は、大師の内証を顯はし行する前には一切の法門皆内証なり。大師の内証また別ならず。一切衆生の根塵相対して起す所の一念、即ち大師の内証なり。故に山家の大師、止觀の本末を伝へ給へる時、一心を本となして十境・十乗を立てたまへり。十境・十乗即ち一心なり。一心の外に別の内証これあるべからず。止觀の法門は本の如くして而ち談ずるが故に、鈍根は自性の鈍根、利根は自性の利根なり。利鈍の十界共に大師の内証なり。故に相違あるべからず。』（同書一九八一）九頁

まず、下凡正機の止觀とは、はたして智者大師の己心中所行の法門と同じであるか、との当座の設問に対し、如上の答釈が行われるわけであるが、いうまでもなく、鈍機のために止觀を説くという今の行論からは、大師内証の止觀すなわち荊溪が『止觀輔行』で釈した「止觀明靜前代未聞」の止觀をも、また当然下凡正機に合せて解釈しなければならない。

この大師の己心中所行の法門を、即「天真不思議の法門」と

なすのは、この場合いかにも唐突であるが、いまは触れな
い。

以下、大師の内証を、行者の一心に集約したうえ、これを
下機に被らしめる巧みな行論を観察してみよう。

前掲の引文の「このこと、意得べき法門なり……」と、特
に念入りに示した部分がこれで、すなわち、「大師の内証を
顯はし行ずる前には一切の法門皆内証なり。」と大きく抑え、
内証とは介爾の一念に三千が本具していることを述べたの
が、「一切衆生の根塵相対して起す所の一念、……」で、この
一念こそ「即ち大師の内証なり。」と結ぶ。かくして、一念
をさらに一心へと押しすすめて、「一心の外に別の内証これ
あるべからず」となす。一見すると、それはいかにも「山家
の大師、止觀の本末を伝へ給へる時、一心を本となして十境
・十乗を立てたまへり。十境・十乗即ち一心なり。」とある
如く、止觀の本筋を述べているように見える。が、それがい
わゆる始覚立ちでないことは、次の一文によつて明らかで、
そこではまったく本覺思想の下に、内容が転ぜられているの
である。再出すると、

「止觀の法門は本の如くして而ち談ずるが故に、鈍根は自性の鈍
根、利根は自性の利根なり。利鈍の十界共に大師の内証なり。故
に相違あるべからず。」

が、それである。天真不思議の法門すなわち大師の内証を前

提に、そこに利根は利根なりに、鈍根は鈍根なりに、根性法
爾なることを高調する。

そして、慈覺大師に仮託して、「大師の内証」を「ただ一
心」となし、さらに止觀未分も寂照双立も、ともに一念とな
し、先に挙げた「高尚なる者は高尚にし、卑劣なる者は卑劣
にせん」という独自な止觀解釈を以て、これを了している。

そこには、根性法爾のもとに地獄は地獄なりに、仏界は仏
界なりに、或は高尚は高尚なりに、卑劣は卑劣なりに、当体
止觀の行相が説かれているが、「大師の内証を顯はし行ずる
前には……」とある如く、大師の内証をば行者の一心に攝し
て止觀を修する態度が失われていない。すくなくとも建て前
上は、自行的要素をそこに認めることができる。

道元禅にとって大切なことは、いわゆる本証妙修の、妙修
の中に自行的要素が、「修せざるには現れず、証せざるには
得ることなし。」とある如く、嚴として存することである。

たしかに、本覺思想に関する諸典籍を見ると、そこには鎌
倉新仏教の諸祖師たちの思想的原形とも思える、いくつかの
例証を挙げることは容易であるが、そこから力強い実践面へ
の展開を窺うことができない。

今の場合も、ここまで根性法爾のままに当体止觀を行ずる
に至るプロセスが、きわめて整然と説き整えられていて拘
わず、実践面への転開が見られないのは不思議というほかは

ない。が、いずれとも傾斜し得る微妙な境位は、充分理解しておく必要がある。

前掲の引文に続いて、次に「大師の内証」を、一代八重の口伝に懸けて説く一段がある。八重の口伝とは、本書『漢光類聚』の卷初に見える四重興廢の説を、より複雑にしたもので、すなわち、四重興廢の一々に更に二重を立てて八重の判釈を試みたものである。

その大要を記すと、前六重は、従権入実、従迹入本の法門なるがゆえに、大師の内証にあらずとし、第七と第八とが

「本迹未分、高下一如」なるを以つて、大師の内証とする。

止觀における「大師の内証」を、教に懸けるわけであるが、「天台一家の法門多途なりといへども、この八重を以て落居とする所なり。」と云うからには、以下必要の箇處のみを掲げる。

「八重を以て総じて仏法の言を意得るに、一に不即門の仏法と

は、謂く、法華已前の諸經には隔歛不融の旨を明かし、但中の理を以て仏法となす。二に不離門の仏法とは、爾前の円等には煩惱と菩提と不離の義を明かし、諸法不離の真如を仏法となす。迹門に二種の仏法あり。一には万法帰真門の仏法。謂く、迹門の心は相即の上に断証次第の旨を明かし、九界の迷情を捨てて仏界の理に入り、仏果の一理を仏法となす。二には真如具の法門。謂く、一切の諸法、真如の一理に入つて同じく仏法を成す。本門に二の意あり。一には三千常住門の仏法。謂く、三千の諸法各別にして

自性常住なり。地獄は地獄の当体の仏法なり。二には万法三身門。謂く、法法塵塵の自性本有の三身なり。自性不生なるは法身なり。照了分別は報身なり。色相具足は應身なり。諸法各各なれども皆三身なるが故に、『一切諸法本是仏法』と云ふなり。観心未分の所談に二の意あり。一には寂照不思議門。謂く、諸法の自性不思議にして、三身の名義を絶し、迷悟の相を離れたり。無思無念にして三千の三千にあらざるを仏法とす。二には還同有相門の仏法。生滅事理乃至一切有相の諸法は悉く止觀の内証なり。今云ふ所の一切諸法本是仏法とは、第七と第八との観心無相の仏法なり。（同書一九九—二〇〇頁）

本・迹二門における二種の仏法については、上來の所説の如くで、敢えて触れる要はないが、観心未分の所談として出した第七の寂照不思議門と第八の還同有相門については、これを止觀の内証となすと共に観心無相の仏法として把えることは注意すべきで、かくすることによつて、次の二段が展開するのである。

「この答の心は、一切の諸法、或は境智不思議、還同有相にして、別して止觀の名義を説くべきことこれなし。しかるに止觀は衆機に逗するが故に、上根の輩は一切諸法本是仏法の言の下に開悟すべし。これに堪へざる鈍根は、必ず色の經巻に依ると意得べし。故に、止觀の法門を建立するなりと答ふるなり、云々。」（同書二〇〇頁）

観心無相の至極の仏法ならば、止觀の名義を説くことすら

ないわけであるが、止観は一切衆生のあらゆる機根に逗ずることを、ここでは前提となす以上、上根の者は「一切諸法本是仏法」を言下に悟り得ようが、鈍機は「色の経卷」に依らざるを得ず、このゆえに止観の法門が成立すると説く。

言わんとする下凡正機を納得させるためには、観心門はもとより、また教相門においても、かなりキメ細かい説明を重ねてゆかねばならない。

かく観心門の成立を、下凡正機の立場より展開して、下根の者は必ず「色の経卷」に依ると云うからには、次に「付文分機」の説が出てくるのは肯ける。教相門からも悟れるということの立証である。

「行満和尚の付文分機の口伝とは、『一切諸法本是仏法乃至眼依色入仮文則易』、一切諸法は本これ仏法なり。乃至眼は色に依つて入る。文を仮るに則ち易し』」の言の内に、重重の機これあり。

一には解即行証の機。謂く、一切諸法本是仏法の言の下に仏意を開発し、別して行証を待たず。二には解行相修の機。謂く、教に依つて解を起し、解に依つて行を立つれば証あり。かくの如きの機は、正しく章段の建立に依つて得度すべきなり。解行相修においてまた二種あり。一には解行俱円の相修。謂く、一念三千の教に依つて一念三千の解を発し、解に依つて一念三千の行あり。二には解円行漸の相修。謂く、一念三千の解を発するにこれに堪へざるが故に、還つて小乗等の行を修して実相の理に入る。この趣を以て当段の文の心を心得べし、云々。」（同書二〇〇～二〇一頁）

付文分機とは、教相門で悟りを得る機根の意であるが、前掲の文で知られる如く、これに解即行証と解行相修の、二つの機根を設定する。そして前者は、解そのものが直ちに行となり証りとなるというのであるから、解行双修とは云いながら、いかにも解を重視する天台教学の特長が出ていて、興味深い。教宗の立場を剋実すれば、解即行証の主張は当然で、主知主義的な現今の佛教研究者の、それは或る意味で、賛意を得られるものであるかもしない。

しかし、解と行証の相即が成立するならば、教相とか観心とか一方を執する必要はなく、全て解消されるわけであるが、異論の起るのは、次の解行相修のばあいである。すなわち「教に依つて解を起し、解に依つて行を立つれば証あり。」という時は、さらに細かな議論が展開されねばならない。これを解行俱円と解円行漸とに分けて説く。前者については解行相修の理想的におこなわれる場合で、先の解即行証に準じて知れば問題はない。のこされた解円行漸が、凡機の立場として、種々の問題を提供していく。

以上「眼は色に依つて入る。文を仮るに則ち易し。」といふ付文分機の口伝は、解行相修は解円行漸に至つて、一応の終結を見るのであるが、「文を仮るに則ち易し」という主張からは、文字による開悟が果して可能かどうか、との質疑が次に設けられるのである。

「問ふ、円頓の行人、文字に依つて開悟するや。答ふ、云々。疑つて云く、両方に明らかならず。もし文字に依つて得道すと云はば、文字に依つて得道するは、鈍根の至す所なり。円頓止觀は上根上智の行証なり。もしこれに依つてしかなりと云はば、『而說止觀』と云ひ、下つては、『眼依色入仮文則易』と。止觀の行者、文字に依つて得道すと見えたり、いかん。」（同書二〇一頁）

不立文字を高調する禅宗から見れば、甚だ喜びそうな設問ではある。が、「文を仮るに則ち易し」と、文字に依つて止觀の行者は得道することがあるとまで主張する『漢光類聚』の立場は、次の如き精緻な議論の上に成立していることを忘れてはならない。それも「文字得道」を下鈍の機根のなすところとしてはいけない、という上來の趣旨の下に展開されるのは言を俟たない。

まず問い合わせ、「文字得道」とは、單なる不立文字に対する肯定論というようなものではなく、上智上根の行証すべき円頓止觀を、さらに「而說止觀」と云い、「仮文則易」とまで説き下つて主張する、いわば下凡正機の上に成立していることに注意しなければならない。

「答ふ、このこと、口伝すべき法門なり。先づ滅後の色の経巻是在世の説法に劣るべからず。その故は、説法に六塵あり。在世は声塵の説法、色の経巻は色塵の説法なり。世人は、如來在世の説法は勝、色の経巻は劣なりと謂へり。この思ひ甚だ非なり。……蘇悉地經の十七会の曼陀羅にも、釈迦をば浅略の一重に安ん

じ、阿難をば慈悲不斷の境第七重に安んず。慈覺大師、この文を見て、『釈迦の説法は五十年に限る。阿難の色塵所顯の法は、遠く人壽六万歳に至る。故に、阿難は釈迦よりも勝れたり』と云ひ畢つて、諸法の性を尋ねるに、実仏の相あることなし。ただ諸法を指すに利益あり。これ真の如來說法の相なりと。」（同書二〇一

一一〇二頁）

在世の説法を勝れたりと云い、滅後の説法を劣れりとなすのは、世人の言にすぎない。

在世五十年の説法は有限であるが、阿難によつて結集された経巻は永遠である。というと一般的見解にすぎないが、「諸法の性を尋ねるに、実仏の相あることなし。ただ諸法を指すに利益あり。これ真の如來說法の相なりと。」とある如く、経巻そのものの中に別に説法があるというのではなく、経巻すなわち説法となすところに経巻の存在意義があるとまで文字説法を高く評価する。かくなせば、文字得道の人を鈍根と貶するわけにはゆかない。却つて文字得道の正当性が、逆に主張される。

「文字得道の人は円頓行者にあらずと云ふこと、大なる非なり。

今釈迦に、文字得道の機を鈍根なりと云ふことは、且らく世情に准ずる語なり。世間の人は耳根得道は利、眼根得道は鈍と謂へるが故に、彼に准じて且らく文字得道を鈍根と云ふなり。眞實に法の実義に依らば、必ず文字得道を鈍とは意得べからず。俱に自性法身の説法なるが故なり、云々。」（同書二〇一頁）

禪一般で受け取ると、文字得道の問題は不立文字に對置され、いとも簡単に片付けられてしまう觀があるが、本覺法門においては、たといその肯定をなすにしても、綿密な議論を以上の如く展開しているのである。まして文字得道を鈍機の対象としては不可ない。むしろ止觀の行者は「而説止觀」に依つて、「仮文則易」に随つて、すなわち文字によつて得道あることを、却つて強調せんとするのである。いま道元禪師の經典觀と比較深究するいとまはないが、宗学研究の方々に何等かの参考ともなれば幸いである。

而して、本覺法門で最も重要な問題の一つが、いわゆる利鈍の差別をいかにとり扱うかにあることは、しばしば見てきた如くである。このところを巧く説き切らないと、下凡正機の主張は生彩を欠くに到るのである。

「これにおいて重重の意あり。一には一切諸法本是仏法の機は解即修証なるが故に利なり。教行委細の分別に依つて得道するが故に今人意鈍と云ふなり。二には世情に准じて声塵得道は利、色塵得道は鈍なりと云ふなり。三には一切諸法本是仏法は境智不二門の機、今人意鈍は還同有相の機なり。」（同書二〇二頁）

三種の立場から、利根鈍機の委細を、計六相述べているが、一や二については既述するところ、第三の還同有相門における鈍機なることを主唱するのは、如上の行論から容易に理解し得るところである。

「云ふ所の鈍とは、無上利根の上の本分の鈍根なり。ここを以て、決附に今人意鈍の文を受けて、『この鈍は鈍にあらず。内証の中に強ひて名づけて鈍となす』と云へり。還同有相の不思議の處に強ひて今人意鈍と云ふと聞えたり。」（同書二〇二頁）

無上利根の上の本分の鈍機、すなわち還同有相門からの強いて名づけられた鈍機であつて、いわゆる一と二において分別されるべき利・鈍の概念とは範疇を異にすると強調して息まない。一にいうところは、出世間において法を求むる者の機根の優劣であろう。二は世情に准じた利鈍の分別であることは云うまでもない。これらすべての利鈍の概念を超えて説く、還同有相としての「無上利根の上の本分の鈍根」に、下凡正機の根拠を求めた本覺法門の深意を理解すべきである。

が、かかる「無上利根の上の本分の鈍根」を、いかように解すべきであるか。それは、前三教の賢聖を超越した凡夫であるから、「常途の迷人には同すべからず」（『摩訶止觀見聞卷第一坤』）とも解説されているが、果して、これだけで納得しうるものなのかどうか。より深く追究したいところである。

以上のように、利鈍の問題を決着させておいて、次にその所行となるべき止觀の問題に更に論及する。止觀は上智上根に限るべし、中下根に及ぼすとの建前論が、根強く天台には存するからである。引文ができるだけ省略して、以下要点のみを記述してみる。

先ず「名相を以て三諦三觀の法門を委細に分別して、人の解を生ぜしむる……この止觀」を「劣なりや、」との間に、「最上の藥は最下の病を治す。既に最鈍の機を化する止觀なるが故に、還同有相還つて甚深なり。」（同書二〇三頁）と答えている。

今の止觀を「最鈍の機を化す止觀」と抑えて、「三重の止觀の深義」を開示するのであるが、本文は第三重を欠いているので、ここでは第二重までを略説すると、一には「法自性の止觀」で「一切の諸法自性として止觀の相を具す。一法の体性自性不思議なるは止なり。色相分明なるは觀なり。」とある。二には「教談所顯の止觀」で、「止觀の教門を開いて委細に分別したもの」、これ以下、三種を分つ。一には「名言所顯の止觀」、二には「分別相貌の所顯」、三には「覺悟所顯の止觀」であるが、かかる細説は上説の文字得道の補強をなすこと説明の要はないであろう。文は慈覺大師に託して「教談所顯の止觀」に更に「言説所顯の止觀」と、「文字所顯」の止觀の二あることを説き、両者の勝劣なきことを以て結ぶのであるが、前者は止觀の講説そのものを指して声塵所顯、後者が「今の色塵」すなわち『摩訶止觀』十卷を指して、両者の「勝劣を存することは、教門教道の所談なるが故なり。」と云うに到つては、巧説極まりの感がなくもない（同書二〇三頁参照）。かくて、次の質疑が改めて設けられている。

「尋ねて云く、今の止觀は上根上智に限るや。また中下の輩に亘ると云ふべしや。答ふ、衆機に逗するなり。疑つて云く、止觀の立行を尋ねれば、天真独朗の内証不思議円頓の教門なり。いかでか中下の機に亘るべきや。その上、今の止觀とは、天台智者大師の南岳より相伝したまへる法門なり。南岳大師、また塔中の大牟尼尊よりこれを伝ふ。ただ上根に限るべしと覚えたり。もしこれに依つてしかなりと云はば、今の釈の意、『今の人意鈍下根の為の止觀と見えたり、いかん。答ふ、元より止觀は衆機に逗す。止觀不二の実理を機の為に二門を以て開顯す。上根をば境智不二を以て教化し、鈍根をば還同有相を以て教化す。二門各別なれども、所詮止觀の体性は全く一なり。この二門俱に大師内証の本分、智者已証の立行なり。諸法寂滅不可思議天真の内証は、鈍根の堪ふる所にあらず。故に、色相の声を以て止觀を建立す。」（同書二〇三一二〇四頁）

「今の止觀」は「衆機に逗する」という最初の断定に対して、更になされた質疑の意が、智者南岳と相承せる内証の止觀は上根に限るべしとし、「文を仮る」今の止觀を「下根の為の止觀と見」るにあること、再説の要はないであろう。

「元より止觀は衆機に逗す。」以下が、その答えであるが、「止觀の体性は全く一」なるに、これを上根の為の境智不二と、鈍機の為の還同有相の二門を以て説くことに変りはない。下凡正機を主唱すれども、下凡正機を以て全体を無みすることなく、あくまで利鈍の機を立てるところに天台本覚門の、本覚門たるところがあり、興味深い。天台学に無縁の方

々に、あえて蛇足を加えれば、十乘觀法において、第一の觀不思議境のみを修するを上根、以下第二の真正発心より第七の対治助開まで修するを中心、無法愛までの十法すべて用いるを下根となすのが常軌であり、後世趙宋天台に至るまで種々の議論を呼ぶのであるが、ここ口伝法門ではもっぱら『摩訶止觀』十卷をそのものを対象として、いわゆる五略十廣にかけて、序の中で体達するを上根、五略の中でも開悟するを中心、十章すべてを経て得解するを下根、と分けている。それが、十乘觀法の進趣具合によつて機を分つという内容ある分類を離れて、いさざか形式的に区分された感を受けるのは、口伝法門自身が、すでに觀行そのものを失つて、著しく觀念化されているからであろうか。

それはともあれ、以上のように機と止觀との関係を、究極まで論究したのちに、これを自他に懸けて展開する。まことにキメ細かい、周到な用意の下になされた教説なることを知るのである。

「南岳大師、多宝塔中大牟尼尊に值ひて、今の止觀を伝ふるに重々の意あり。謂く、自行と化他となり。化他門の時は利鈍俱に止觀立行の機なり。天台大師、今の止觀を所行とする時は、上根所修の止觀なり。鈍根の輩、今の止觀を所行とする時は、鈍根所修の止觀なり。利鈍はただ機にあり。立行においては更に不同あるべからず。教門の施設は隨機の仮説なるが故に、法に高下あり。今の止觀は正しく法體の実義なるが故に、利鈍俱に修行すれども、

行体更に一如なり。高尚の止觀、卑劣の止觀、全く一体にして不同あるべからず。ここを以て今經には、三周無心の二乘も實相の理に入り、上根の菩薩もまた理に入る。しかして妙法の實体においては全く不同なきなり。もつとも最下の機の妙法の真意を悟るが如く、今の止觀もまたかくの如し。利鈍俱に一性の止觀を以て修する所の止觀なり。利鈍はただ機にあり。立行においては不同あるべからず。教門の施設は機に隨ふ仮説なるが故に、所行の体とはなすべからざるなり。」(同書二〇四—二〇五頁)

下凡正機は、化他門において容易に成立することは、前説において詳論した通りであるが、ここでも「化他門の時は利鈍俱に止觀立行の機なり。」と、化他門においてそれが成立することを高調する。なるほど、機根には、利根なるがゆえに、上根所修の止觀と、下根なるがゆえに鈍機所修の止觀の別はあるものの、それはあくまで機による分別であつて、従つて止觀そのものには、立行自体に不同があるのでない、と主張する。反つて教門の施設は、隨機の仮説であるから教法に高下があるので、「所行の体とはなすべからず」、である。この点、「今の止觀は正しく法體の実義なるが故に、利鈍俱に修行すれども、行体更に一如」であるから、鈍根の正機なることが成立すると説く。一は隨機の仮設なるが故に法に高下あることを教門には認め、他方、利鈍はただ機にありと云つて、上根所修の止觀と、下根所修の止觀あることを認めながら、立行に不同なしと説くのは、いさざか飛躍めい

てはいるが、今經が、「もつとも最下の機の妙法の真意を悟る」ためのものである以上、妙法の実体に不同なきことが先づ主張される如く、「今の止觀も、……利鈍俱に一性の止觀を以て修する所の止觀なり。」というは、ある種の説得性をもつてゐる。何となれば、そこには三周無心の二乗すら實相に悟入するという、教相面における一体觀が前提として提出されてゐるからである。ここのこところは更に詳説の要があろうが、暫く措くことにする。

さて機と法との対応を説く立場からは、如上の所説は、更に追尋を重ねられてゆく。

「疑つて云く、機と法とは必ず相順するなり。何ぞ最上の法を以て最下根に被らしむるや。最上の教は本、上根を化すべきなり、いかん。答ふ、元より善惡凡聖所修の行体、止觀の大海上に帰入すれば、何れか止觀の正機にあらざらんや。」と云いながら、一方では、これに畢らずに、さら

に「最上の法をば下機に被らしむる」プロセスを説くのであるが、「処處得入の菩薩は、爾前において得道す」るのはよいとしても、「鈍根の二乗は、法華の開頭に依つて得道す」とまで開転して、機應を強調せんとする。これには生死流転する凡夫の本性も、仏位にある「果海の本性」も、ともに同一の本性のすがたに外ならないとすると同時に、妙法そのものもあるという機法一体觀が根底に存する。あたかも機と法における差別觀を撥無したところに、機法相順は成立しているかにみえる。それが「止觀は衆機に逗ず」という意味でもあり、また止觀正機の内容とも云えそうである。

かくて、「止觀一部は大師の己証」なるゆえに、これまで「一切衆生の己心修行」に外ならないとし、利鈍の衆機の所修の行体を、一心に摂するのである。

ところで衆機すなわち一切衆生の機根の分析が、くりかえし次の如く重ねられると共に、その内容の深化が巧みにはかられてゆく。

「還同有相門の時は何れも止觀の機なるべし」という結論に立つて見れば、止觀は本来衆機に逗ずるものであり、上中下の三根すべて止觀の機となつてくるわけであるが、問題は

「一切衆生の機に二あり。一には利根、二には鈍根なり。利根の輩は文に依らずして得道し、鈍根の輩は必ず文に依つて理を証することがあるが故なり。大いに機を分ちて二種となす。一には隨法

行、二には随信行なり。隨信と隨法との配立に多の意あり。一に声塵得道を隨法となし、色塵得道を隨信となす。声塵得道に二あり。一句成弁の機は隨法行、委細分別の機は隨信行なり。色塵得道にまた二あり。一にはただ一文一句を見て得道するは隨法行、

知識に随つて文義を了じて得道するは隨信行なり。」（同書二〇六頁）

『摩訶止觀』（第五上）に従えば、利根・鈍根の分け方は、まずから教法を思量して止觀を修する者が利根で、隨法行に当り、これに対しても善知識の教授を信じて止觀を修する者を鈍根として、隨信行となしている。これが、いわば正統的な利・鈍の分け方で、そこでは隨法・隨信の意味が文字通り受け取れるのであるが、反面、利・鈍の差別が本質的にあることをはつきりさせかねない。かかる解釈を、そのまま日本天台の本覚門に当てはめることは勿論できない。

そこで隨法行を在世の声塵得道となして利根に配し、隨信行を滅後の色塵得道となして鈍根に當て、利・鈍の違いを論ずるに至る。が、これでは『摩訶止觀』でいう利・鈍の差別は、むしろ在世（声塵得道）・滅後（色塵得道）という時間上の差違に置き替えられてしまう。そして「釈に云く」という、次につづく文をみると、

「文義を了じて得道するは隨信行なり。在世得道の機は声塵なるが故に隨法行なり。滅後得道の機は隨信行なるが故に、多く文に依つて得道すべし。」（同書二〇六頁）

とあり、あきらかに隨信行に力点が置かれているのが分る。いうまでもなく、その背後には下凡正機を前提とした利・鈍一体觀が存する。それはさて措き、隨信行すなわち色塵得道を重視する立場は、さらに

「諸宗の人師、声塵の相承を以て本となし、色塵の説法を非とすること、甚だ不可なり。」（同書二〇六頁）

という主張とはなつて、禪宗批判に趣くのは、当然の成りゆきといふべきであろう。声塵相承は、いわゆる面授相承であり、禪宗によつてそれは代表されるからである。われわれとしては、いささか興味を惑かれるところである。

「文は文にあらず、文字即ち解脱なり。この文は、闡証の禪師、誦文の法師を破する言なり。誦文の法師は、文字をばただ文字とのみ意得て、文字の当体即ち三諦不思議の体たることを知らざるなり。今家の心は、青黄赤白の文字の体、横点豎点の形が三諦三千の本分なり。この外に解脱の本分あるべからず。故に文字は文字にあらざるなり。闡証の禪師は、文字の教意を撥無して文字即解脱のことを知らず。今家の意は教即実相なるが故に、文字の当体即不生なり。故に、文字即解脱なりと云ふなり。」（同書二〇七頁）

ここでは、誦文の法師と闡証の禪師とが、相対する立場に置かれてはいるが、ともに排すべきものとされる。「文字即解脱」の真実に立てば、法師と禪師との間の相互批難は成立していないことを示して興味ふかいものがある。禪宗側とし

ても、「文字の教意を撥無して」いるわけではなく、「文字即解説」の真意は充分心得て いるのであるから、徒らな「闇証の禪師」への批難は排すべきも、また安易なる「誦文の法師」への批難を加えることも慎むべきではあるまいか。両者は、より深いところで理解すべきものである。

ただ、同書は、この文字即解説を転開して、

「解脱とは成弁証了の義なり。三身の中には應身の説法の形なり。三徳の中には断徳円満の体なり。文字即ち應身なり。この文について証道の八相を口伝することこれあり。」（同書二〇七頁）とある如く、法般解の三徳に懸け、更に証道八相を説くのは、いかにも本覚法門は、惠心流の真髓を示しているともいいく、

「当家の習ひ一切の法門を心地に引き当て、道理を以て口伝すと云へる、即ちこれらの法門なり、云々。」（同書二〇八頁）

と云うに到つては、「心地に引き当て」「道理を以て口伝する」という、自由解釈さえ敢て試みる口伝法門の性格が出ていてお面白い。

なお、円頓止觀の定義としてとは、

「円とは謂く円融、頓とは謂く頓速の義なり。介爾の一念に三千の性相を具ふるが故に円なり。一念の心体に三千具足すと心得る上は、仏果として望むべき所これなし。出離得道即ち言下に極むるが故に頓なり。」

止觀とは、法性常寂の一心の体は止なり。法性常照の三千の体

は観なり。我等が一念不思議なるは止、一念の中に三千宛然なるが観なり。」（同書二〇九頁）

と、次に述べたのち

「円頓止觀と云ひて事事しく聞ゆれども、ただ我等が上の作法なり。この道理を開顯するを円頓止觀と名づく。」（同上）

と、今の心要における円頓止觀の意をのべている。「我等が上の作法」すなわち日常茶飯事の一作一行のうえにこそ、円頓止觀はあることを説いて、下凡正機の受けとめるにふさわしい円頓止觀と、それはなつて いる。著しく禪宗的ではあることも、また注目されてもよいであろう。

かかる円頓止觀を得道するには、前述の「付文分機」の説は、どのように係つてくるのであろうか。それは単なる教相門からの機根の差別とは異つてくるだけに、次に掲げてみよう。

「今の心要において、付文分機の口伝あり。円頓止觀の言を聞きて得道するは、自らこれ一途の機なり。略止觀において得道するは上上根なり。広止觀において十章あるべし。大意得道の機は上根、第三章より第七章に至るまでに得道するは中根、具に十章を経るは下根なり。今の必要には略止觀と云へるを、広止觀には序と題す。序と略とはただ一の意なり。」（同書二〇九頁）

「我等が上の作法なり」とまで日常的に解せられる円頓止觀を得道するのに、上掲の如く、止觀各章の受けとり方によ

つて上、中、下根の差別があることを、説くのである。いうなれば、かかる円頓止觀を修する者は、ともに頓悟の機根であるべきに、頓悟の機根にすら、あくまで差別を説くところに、天台本覺門の特徴が出ていて、われわれとして看過しえないものがある。

さて、次に説かれる「初縁実相」についての口伝には、いわゆる解行証に関説して本覺思想の特色がよく出ている。「本証妙修」に直接かかわりはなくとも、その背景を知る意味において、参考とはなろう。

「……初縁実相に三重の口伝あるなり。

一には『初めて実相を縁ず』と。謂く、知識経卷に値ひて初めて止観の立行を修せん時は、必ず実相不思議の理を縁すべしと云ふ意なり。

二には『初めより実相を縁ず』と。謂く、知識経卷に値ひて初めて一念三千の覚体を聞き、無始より己來一念三千觀を修すと知らざるが故に凡夫なり。今初めて三千実相の觀を修するにあらず。

一念三千觀は無始常修の妙行なり。故に、初縁実相と名づく。これを解行証一徹と名づく。」（同書一一〇頁）

第一重が始覺門的解釈であることは、言うまでもない。したがつて第二重で、一応收まりそうなのに、更に第三重を次の如く説いて、これを決着する。

「第三の初縁実相とは、謂く、縁とは際の義なり。意は、一切の諸法無始の本初より三千不思議の体性なり。故に真実と名づく。

この時、能化・所化の相を絶す。機法の域を分たず、直に法体自性の実相なり。かくの如く、初縁の二字を意得て実相の二字を口伝すべし。」（同書二一〇頁）

「第三重の点は『初縁なり実相なり』と訓み、これを本覺の点とする。」（同書二一〇頁欄注）そうであるが、問題は、かかる能所未分、機法未分の意味する内容である。

いささか主題から逸れる觀がなくもないが、曾て衛藤即応博士は、洞門の本尊觀を論究した際、法・報・應三身即一の歴史的釈尊という、その定義よりも、三身未分の方が適切であるとの見解を示している。（拙稿「本尊論提起の今日的意義」

『教化研修』十一号参照）

おそらく、三身未分云々は、中古天台は惠心流からヒントを得たものと推察される。三身即一では、最早や、教相に係ける余地はない。そこで三身未分に置き換えて、教学的展開を図られたものであろう。「未分」思想の内容は、この意味からも、一度は根本から追求するの要がある。

が、「本尊論」は当面の課題でないから、暫くそれを撇くとして、上述の行論の範囲で、次の一段を殊更くわしく尋究して、「未分」の意味内容を考察してみよう。

「実相において、総じて重重の意あり。別教権門等の意は但中の理を実相となし、迹門の意は不变真如を実相となし、本門には隨縁真如を実相となす。今の実相は直に衆生の一心を指す。衆生の一心は事理未分の体なり。一心を或は理と云ひ或は事と云ふ。た

だこれ機情の量る所なり。心の自体は事理本迹等の義、更にこれを絶す。ただ寂照不思議の体なり。寂なる時は一心不生にして性相なし。照なる時は三千具足して全く闕滅なし。一心を指すに即ち実相なり。云ふ所の実相とは、事理未分、境智一如の実義なり。」（同書二一一頁）

さて、「未分」の問題に根本的理解を得ようとするならば、先づ「天真独朗の止観」の解明から入つてゆかなければならない。

「天真独朗」の語が、『摩訶止観』の序にあり、章安灌頂が、「己心中所行の法門」といわれる師の悟りの内容の空前絶後なるを称揚するあまり、

「書にいはく、『生れながらにして知る者は上なり、学ぶは次に良し』と。法門浩妙なり、天真独朗とやせん、藍よりしてしかも青しとやせん。」（『摩訶止観』卷第一上）

と述べていることに発することは、周ねく知られている。文

を、そのまま解するならば、出藍の法門ともいるべき師の独創性を讃嘆したにすぎない。従つて、『止観輔行伝弘決』で湛然は、これを

「理は造作に非ず、故に天真と曰ふ。証智円明なり、故に独朗と云ふ。」（『止観輔行伝弘決』卷第一之二）

と釈したのみで、その内容には触れていない。それはあくまで止観そのものの古今独歩なることを述べたに過ぎず、勿論、「天真独朗の止観」なるものが、後世別に立てられるとは思

つてもみなかつたであろう。四種三昧、十乘觀法の当体を、そのまま天真独朗と形容したまでであろうから……。

しかし中古天台となると、この「天真独朗の止観」は、本覚思想の、いはばキメ手の如き地位を与えられ、独特な性格を付与されて成立してくる。上來說き来つたように、還同有相に立つて下凡正機を主唱し、未修未証の凡夫の当相を究極的には絶対肯定せんとする立場からは、その支えとなり、根拠となるべき、特殊な止観の存在を必要とし、『摩訶止観』や『弘決』に、これが歴史性を託して成立したもののが「天真独朗の止観」といえよう。そこでは、もはや、「真如の理」さえ悟つたならば、その理はすべてこの人の性具なるゆえ、修と不修とにかく成道は必然のものとなる。すなわち一作一行のすべてが修証の後の、仏行とはなつてくると説く。かくて不思議未分、止観未分が高調されて行く。

あきらかに、そこには、止観修行の諸規定の否定される面が看取されるが、單なる直線的な否定でないことは、しばしば繰り返す如くで、それには、性具の「真如平等」なる理を証得することが前提とされる。そこで、「真如の理」を悟るとか、解するとか、証するとか云うのは一体どのよくな意味を持つてゐるのであろうか。

それが、煩瑣な五十二位の階梯と、複雑な十乘觀法の超克を企図したものであることは推察にかたくない。と同時にこ

の真如の理を「心地に引き当て」または「道理を以て口伝す」というからには、そこに主体的な、論理的な道筋を追おうとしたことは明らかである。「不思議未分」の内容追究は、むしろこの面からなさるべきものと思われる。すなわち、理事の相即は、本来ならば理事即一、理事不二、と表現されて然るべきであるのに、敢て理事未分というからには、理事を分たざる以前の、より根源的なものへの思考がうごいている。

不思議未分とそれはなべて云われるが、万人に性具せる真如平等の理を自覚するのに、修証を籍る必要がないというのは、いうなればそれは観念であり、思想としては成り立つ。

思想として成り立つということは、同時に思想としての限界を超えてはならぬ理であるのに、これを「天真独朗の止觀」と具現化して、ついには修証全体をカバーするに至る。「天真独朗の止觀」が、かの「三種止觀」に対して、三種未分として総の位置を与えられるような本覚思想の展開も存することは、これを証して余りあるものと云えよう。

よほど観念に、思想に優位性を与えるければ、かかる修証をしりぞけての説は出現しない。思想の成熟とか、いな爛熟とかいう言葉で、これを片付けるのは、あまりに皮相的すぎる。

そして、万人性具の真如平等の理を自覚することにより、修も証も要らないということは、このような立場を強烈に押

し進めれば、未修未証の凡夫の当体が、そのまま直接肯定され、即身成仏が即座に現成する説につながるのは当然といふほかはない。

従つて、本覚思想は、たしかに結果的には、未修未証の凡夫の当相を、そのまま絶対肯定して、一切衆生の皆成仏を成立せしめるのであるが、そのためには永き思想性確立の過程があり、ついに修証を止揚するまでに至つて成立したものであることを忘れてはならない。

いうなれば、かかる本覚思想開展のプロセスを理論的に理会出来るものにとつては、納得と、それにともなう実践も可能であろうが、思想的なプロセスを理解できぬ一般大衆にとっては、直接肯定以外のなにものでもなかろう。下凡正機の主調は、中世日本佛教の生んだ、人間性へのそれは最高の確信であり、期待であったかもしれないが、受け取りようによつては、それは却つて直接肯定から墮落へとも連なり、また

反面、鎌倉新佛教発生の素地を提供したものと思われる。

(未完)