

『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（その四）

山内舜雄

はじめに

この論文は、「駒澤大学仏教学部論集」第十三号（昭和五十七年十月刊）に掲載した同名の論文（その三）に接続するものである。

前論文でも少し触れたが、本覚法門関係の論究も十編を数えるようになると、おおよそその輪廓が解ってくると同時に、いささかマンネリズムに陥るのを、自覚しないわけにはゆかない。

口伝法門自体が、マンネリ化して行くのは史上見るが如くであるから、それは当然のこととも云えるのであるが、ともあれ論題は異なるにせよ、次第に同形同色の論証論調となってしまうのは如何ともしがたい。

そこで、この辺で原点にもう一度立ち返って、従来の研究過程を振り返ることにする。

時間的にいうと、「日本天台における即身成仏義と道元禪」（駒大仏教学部研究紀要第三十一号、昭和四十八年）が、まとまつた論文としては一番早く、「弁道話」を手がかりに問題提起の概要を明示すると共に、空海の『即身成仏義』の考察から始まり、次いで安然の『即身成仏義』を採りあげ、真言密教から台密に及ぶ本覚思想の流れを即身成仏の面から、すなわち成仏論の視角から考究したのであるが、それが道元禪師の修証観との関係を窮極的には予想したものであることはいうまでもない。これには清水谷恭順師の「天台の即身成仏義」（福井博士頌寿記念『東洋思想論集』所収）なる論文が、たいへん参考になった。

さて安然の次には惠心に及ぶわけで、同年「惠心の『即身成仏義私記』と道元禪」を『宗学研究』（第十五号）に発表した。

以上の、東密・台密を踏まえた二論文を背景に、「建撕記」

における本来本法性疑団の考察」（駒大仏教学部紀要第三十五号、昭和五十二年）を発表して、初めて宗学との本格的な接点を追究することとなつたのであるが、一方において本覚法門そのものの研究もすすみ、同論文の後半で『真如觀』の本覚思想を先づ考察した。同書が比較的取り扱い易すかつたからに外ならぬ。

かくして『漢光類聚』の考察に至つて、ようやく私の本覚法門の研究は軌道に乗つてきたように思われた。

『漢光類聚』は、それまでの口伝法門をまとめたものであり、本覚思想の理論化組織化がかなり見られるのは周知の如くで、それだけに内容のある吟味が可能であるところから、これを主たる考察の対象として、

『漢光類聚』における本覚思想の考察』（『宗学研究』第十九号、昭和五十二年）、
『漢光類衆』における本覚思想の考察』（承前）（その二）（駒大仏教学部研究紀要第三十八号、昭和五十四年）

以上二編を発表すると共に、次いでその三を引続いて『駒大仏教学部論集（第十三号、昭和五十七年）』に発表したわけであるが、最初の論文から数えれば、直接「本覚法門と道元禪」との関係を論究したものだけでも六編となり、さらに『天台本覚法門と鎌倉新仏教』（駒大仏教学研究会年報第十三号、昭和五十四年）、並びに「榮西的世界の再把握」——天台的視座より

見たる『興禪護国論』の性格——（『道元禪の思想的研究』（春秋社）所収、昭和四十八年）、「天台教学と道元」（春秋社、『講座道元』第六卷、昭和五十四年）等、連関した論文を加えれば十指に近く、それなりの研究成果と見通しが出てきてもよい頃のようにも思われるのであるが、いまだに釈然としないのは、いったい何に基因するのであらうか。

問題提起と、これを解明すべき方法論自体に、そもそも適切を欠くものが存在していたのであらうか。深刻な反省に迫られている昨今ではある。

そこで、「初縁実相」以下、本書の中心的な思想が展開されたところで、宗学側からの見解に謙虚に耳を傾けてみよう。「天台本覚法門と道元禪」という別稿がそれで、近く仏教学部研究紀要に発表することとなろう。委細はそれにゆずるとして、「陰入皆如なれば、苦として捨つべきものなし」以下の本文に沿つて、ともかくも「漢光類聚」卷一だけは全巻通じての検討をこころみる次第である。

二

さて順序として、前稿に続く本文を出すと、「陰入皆如なれば苦として捨つべきものなし」の文に次いで

「陰とは五陰、入とは十二入なり。皆如とは、これにおいて重重の口伝あり。謂く附文と元意となり。」（上掲書二二二頁）

とあり、附文と元意との両面から五陰十二入が説かれること、『漢光類聚』の見て来た如き説明であり、また口伝法門の一般化されたパターンとも、それは云い得る。

「附文一注の義に云く、上の大意の時一切諸法本これ仏法にして、悉く止觀の解行と意得る上は、何れの行も皆これ大師已証の行体なり。垂下して行する処なるが故に、必ず空觀と意得べし。三界の衆生は多く有の法執に墮す。有の法執を捨つことは更に空觀大切なり。故に別して空觀を挙ぐ。意は、五陰十二入の当體、本有本空なるが故に、捨つべき処なし。乃至菩提涅槃も本空なるが故に、修証すべき処なしと、云々。」（同書二二二二二二三頁）

附文とは、經文に沿つての理解であるから、いはば附けたりで、「垂下して云々」とあるのは、機情に従つて衆生の立場にまで下つての説といふべく、従つて四教に当てれば、「空觀大切なり」ということになる。が、五陰十二入の当體を本有本空なるが故に捨つべき処なし、修証すべき処なしと抑えるのは、上来見てきた如く本書の立場である。

さて、元意は、附文の奥底にある悟りそのものの説明であるから、五重に、詳細化して説かれる。

「元意に五重の意あり。

一には五陰十二入の当體、仏果の心體と相即融通するが故に如なり。如とは不異相即の義なるが故に。二には三諦具足の故に。謂く、五陰等の自性本より空仮中の三諦なるが故に、如と云ふな

り。もし陰即ち三諦捨つべき所これなしと云ふ意なり。三には陰入の本性不可思議なるが故に。謂く、五陰十二入の当體、本性不可得なるが故に。如と云ふなり。四には三千円備の故に如と名づく。謂く、五陰苦集の当體に三千の法を具へ、色に三千を具へ、乃至心法に三千を具ふ。俱に三千具足なるが故に、苦として捨つべき処これなし。如とは不異の義なるが故に。意は、仏界の体性も三千具足なり。流転の五陰も三千具足なり。俱に三千円備の形なるが故に、不異と云ふなり。」（同書二二三頁）

以上、五陰十二入の当體を、「仏果の心體」と抑え、三諦に懸け、三千円備に配して専実したのち、長意和尚の相承と称するものを出す。

「今のは無我の一言と相伝すること思ひ合はすべし。無我とは法法塵塵悉く三諦具足、三千円備なり。俱に三千なるが故に、自他の我執なし。自他の我執なきが故に、苦の当體三千具足なり。もししかば、苦において菩提を証すこと更に不可なりと云ふ心なり。所詮は、円頓止觀の行者の修行用心の作法は、三界流転の苦果の依身の当體を、或は三諦と観じ、或は三千具足と観ずる、これ陰入皆如の義なり、云々。」（同書二二三頁）

大切なところは、「所詮は、……」以下の「円頓止觀の修行用心の作法」の文であろう。

すなわち、円頓止觀行者の当體に引きあてて、具体的に陰入皆如の觀法を示したことで、三界流転の苦果の依身として現在存在するところの行者のこの身を觀ずるという、実践形

態がそこに見られる。

従つて、五重のさいごの「五には生仏不思議の故に如と名づく」という提示は、何んらかの意味において実践性を通しての「生仏一如」であり「生仏不二」というべく興味ふかい。口伝法門といえども、徒らに観念の遊戯に走ることなく、それなりの実践性を有したことは、五重のうち四と五との間に、「長意和尚の相承」と称する口伝を敢て挿入して、五に「生仏不思議の故に如と名づく」と押えたことからも知られる。「修証不二」ということは、原理的には「生仏不二」すなわち衆生と仏との不二を、いうのであり、「修証一如」も同様に「生仏一如」の原理から生まれる。とすれば、「生仏不二」「生仏一如」の当体を具体的に、実践的に明かすことこそ緊要事でなければならぬ。これを本文は「生仏不思議」と唱え、その顯在化に苦心しているのである。禪宗側からいえば、「生仏不二」は古来云われるところ、これを実践上から「修証不二」に転化する接点が知りたいわけである。先に三身未分について立ち入った考察を加えたが、ここでも「生仏不思議」未分のテーマが、やはり「生仏不二」の背後に存在するとみてよい。

したがつて次に、自己の問題としての觀心の方法が、キメ細かく説かれるのは興味深く、本書における口伝法門の円熟さが窺われる。

「尋ねて云く、陰入の当体三諦を具し、三千を具すること、心地に引き当ててその道理いかん。」（同書二二三頁）

という問題提起がこれで、答は次の如くなされる。

「円頓行者の陰入の当体、三諦具足と心得る上は、一切の作皆これ三諦具足の義なり。五陰の当体、本来不生なるは空なり。不生なれど相貌分別なるは仮なり。空仮中^{なか}惡しからず一處に住する、これ中道なり。また善果の依身の当体三千具足なる条、上に云ふ所の如し、云々。」（同書二二四頁）

せつかく良い処まできて、「空仮中^{なか}惡しからず一處に住する」というような表現で、円頓行者の己心に引き当てた陰入三諦の当体の説明となすことは、上来本書の採り来つた特徴とはいうものの、そこに口伝法門の限界を感じるのは私ばかりではあるまい。一向にこれ以上に進まないのである。反面そのことは口伝法門における実践修行の抽象性を物語つて余りあるものといえよう。この程度にとどまる限り、只管打坐の持つ卓越した「修証一如」の実践性には及びもつかない。しいて云えば、原理的な「生仏不二」を行者の心地に引き当てて、「修証不二」へと実践化する段取りをつけたところに、本書の意義があるのかもしれない。

次に「無明塵勞即ちこれ菩提なり」の説明がなされる。「陰入皆如」の説明より、それはさらに詳密になるのは当然で、この煩惱の三諦即是を説く一段は煩瑣を極めるといつてよ

い。しかし観心の方も、またそれに伴つて綿密となる理で、この点多少関心がもたれる。

「上には、苦諦即ち涅槃なる義を成立したんぬ。今は集諦煩惱の自性、三諦即はの菩提なる様を釈成するなり。無明とは中道の障りなり。一切の法において明相ならざるが故に。塵勞とは三惑の通名なり。塵は謂く陰障の義、或は染汚の義なり。勞とは謂く違諍の義なり。意は、見思は空觀を障へ、塵沙は仮觀を障へ、無明は中道を障ふるが故に、塵と名づく。三惑の自性、三諦の理に違して諍論あるが故に勞なり。別教の所談はかくの如し。」（同書二二四頁）

以上、別教に従へて見思、塵沙、無明の説明を了えたのち、更に円家の意を出すのであるが、いちおう別教の所談を出したのは、云うまでもなくそれが整然としていて解りやすいかに外ならぬ。

「一家円頓の意は、見思、塵沙、無明の三惑の当体即空假中の三諦なり。故に無明塵勞即菩提と云ふなり。」（同書二二四頁）

と円教の立場をのべたのち、菩提に三種あることを述べる。

「菩提において三種あり。一には三諦の菩提、二には三千当体の菩提、三には不思議無相の菩提なり。意は、空假中の三諦、三惑の自性なるが故に、無明塵勞即菩提と云ふなり。また煩惱の自性各々に三千の性相を具し、自性また不思議なるが故に、煩惱即菩提と云ふなり。」（同書二二四頁）

と無明塵勞と菩提の相即を説くのであるが、ここでも相即の

義を更に明確化しなくては説明にならない。そこで四種の相即が説かれるわけであるが、本書の他の部分で説かれている相即のそれと比較吟味する必要があるので、かなり詳密な解説が施されている。

「即において四種あり。決附に云く、『しかるに相即に四種あり。一には不離、二には覺心、三には自性、四には不二なり』。と。不離の相即とは、法華以前の諸經に明かす所の相即なり。覺心の相即とは、三惑の風に依つて、法性の海、波となる。今覺心を以て三惑の自性を觀するに、本真如本分の自作なり。覺心に依つて妄想転じて菩提となるが故に、煩惱即菩提と云ふなり。次に當体の（相）即とは、煩惱と菩提と自性本分にして互いに相即す、云々。これを當体遍と名づく。煩惱に菩提を具へ、菩提に煩惱を具ふ。次に不二の相即とは、煩惱と菩提と各別なれば、教相分別の淺言と名づくるなり。法の実性に望むる時は、煩惱の妄想と真如の覚性と全く二相不立なるが故に、煩惱即菩提なり。この法門を、御廟の大師、『知る者は知るべし、知らざる者は知るべからず』と云へり。」（同書二二五頁）

法華以前の諸經に説く円教の不離の相即に就ては、本書の各處で説かれところ、詳説の要はない。この覺心の相即以下が特長を有するもので、本覺心にもとづく煩惱即菩提の次に、三の自性本分による相即を出して當体遍における両者の互具を唱え、さいごに四の二相不二の相即を以て究竟としている。それらがいわゆる四重興廢の論理形式をとることは云

うまでもない。

そして「知る者は知るべし、知らざる者は知るべからず」の御廟大師の言を以て締めくくるあたりいささか居直りの感がある。口伝的といえばそれまでであるが、好意的にみれば一分の体験をそれは秘めていると解されよう。さらに尋究すれば、「知る者は知るべし、知らざる者は知るべからず」とは、三の相即又は四の二相不立の相即に至るためには、一の不離の相即又はこの覚心の相即が前提となるであつて、一足とびに本覚門における相即に至るわけにはゆかぬ。始覚門ともいうべき前二者が充分体得されてこそ、後者の本覚門における相即に達することができるということを、体験化した言と受けとれる。究極的には未修來証の凡夫の成仏を説く本覚門においては、観心の実践といつても具体的に修証の立行は樹てようがないのであって、修行といえはそれは始覚門に限られるから、以上両者を四種にセットして説いたとも考えられる。始覚門における修行実践が、立場を替へて本覚門のそれに転じられるということは、逆に云えばもともと始覚修行がなればどうにもならぬことを意味するのであり、このことを「知る者は知るべし云々」と表現したのかも知れない。

そこで実際に心地に引き当てた場合の、次の問答がなされる。これは確かに重大な意味を有している。

「尋ねて云く、そもそも三惑の自性三諦なる道理、心地に引き当

てて、いかが意得へきや。答ふ。もつとも口伝すべき法門なり。山家の大師在唐の一ノ大事なり。仏立和尚、この問い合わせて授けて曰く、「二重の深意あり。一には、もし煩惱の性菩提ならば、いかんが煩惱、菩提を障るや。所以いかんとなれば、涅槃經の中に、「仏、外道及び小乗の水火各性の言を斥けて、もし水、火にあらんすんば、いかんが水をもて火を消すことあらん」と。二には、もし煩惱、菩提にあらずんば、いかんがまさに煩惱をして即菩提ならしむべけんや。心に無体の境を縁ぜざるが故に」といへり。のこと、内証伝法決に見えたり。秘すべし云云。」（同書二二五頁）

以上、三惑の自性三諦なる道理を、すなわち理論的に見思・塵沙・無明の三惑の当体即空仮中の三諦なることを証明したのであるが、問題は実践的にこれをいかに心地に引き当てて、すなわち自己の問題としてはどう取扱うかである。二重の深意ありというのが口伝のいうところであるが水火各性の文は『涅槃經』ではなく、心地に引当ててというには、二つとも抽象的な内容しかもつていないのである。在唐中の一二を争うような重要で、秘すべき口伝というのは大げさすぎることうまでもない。大切なところで山家大師の権威を借り、あまつさえ觀念的な理論に走るところをみると、そこにこの問題を深化するための体験の不足さえ感じられる。

さて、かかる安易な問答料簡につづく、次の煩惱即菩提の觀門にかけての四重興廢の展開は、即不即の立場からかなり

組織的に煩惱即菩提の関係を整然と解明している。

「尋ねて云く、煩惱即菩提の觀門は、一家の本意なりと云ふべしや。答ふ、煩惱即菩提の即不即の配立に二重の口伝あり。楞嚴の和尚の學問日記に云く、「四重の興廢を以て義を成せば、爾前の大教は煩惱、菩提にあらず、迹門の大教は煩惱にあらず菩提にあらず。また八門を以て義を成せば、一には不即門、煩惱は菩提にあらず、二には不離門、煩惱即ち菩提なり。三には断相帰真門、煩惱は菩提にあらず、四には真法具法門、煩惱即ち菩提また煩惱即ち煩惱、菩提即ち菩提。五には三千相対門、煩惱即煩惱、菩提即ち菩提。六には一体不二門、ただ菩提にして煩惱なし。七には境智不二門、煩惱にあらず菩提にあらず。八には還同有相門、煩惱即ち煩惱、菩提即ち菩提、煩惱は菩提にあらず、諸義宛然として相違あることなきなり。」（同書二二五—二二六頁）

四重興廢の一々に二種を立てて八重の口伝となすは、本書における慈覺大師の所立という一代八重の口伝において（同書一九九頁参照）、その大様が詳解されているので、ここで再説を避けるが、『法華略義見聞上』によれば四重の興廢は「迹門の大教興れば邇前の大教亡じ、本門の大教興れば迹門の大教亡じ、觀心の大教興れば本門の大教亡ず」とあり、一家の本意なりともいすべき觀心至上を巧みに高調する。

従つて大切なところは、「觀門の大教は煩惱にあらず菩提にあらず」という煩惱・菩提未分不思議の内容を如何に把えるかにある分けであるが、図式的には整然と説かれている

反面、不思議未分の体験的把握が明示されないもどかしさは、前述のとおりである。

次に、觀心の立場を踏まえて、煩惱と菩提との関係が、さらに詳しく八重に説かれる。

「法華已前の不相即門の意は、煩惱と菩提と各別なるが故に。不離門の心は、煩惱と菩提と相離ぜざるが故に。迹門断相帰真門の心は、九界を權となし仏界を実となし、断迷開悟の故に、煩惱は菩提にあらず。真如具法門に二の意あり。煩惱菩提俱に一真如の菩提にあらず。眞如具法門に二の意あり。煩惱菩提俱に一真如の理なるが故に、煩惱即ち菩提なり。十界は理性にありて性相分明なるが故に、煩惱即ち煩惱、菩提即ち菩提の義これあるべし。三千相対門の意は、三千の諸法本分常住なるが故に、煩惱菩提各各にして本有常住なり。一体不二門の意は、法法塵塵の当体本有の三身なるが故に、ただ菩提にして煩惱なきなり。境地不二門の意は、煩惱菩提の二相不可得にして、天真内証の本分なるが故に、煩惱とも菩提とも云ふべき処これなし。故に煩惱にあらず菩提にあらざるなり。還同有相門の時は、一切の諸義更に相違あるべからず。今、無明塵勞即ちこれ菩提なりと云ふは、還同有相門の心なり。」（同書二二六頁）

第七の境智不二門と第八の還同有相門において、煩惱と菩提との究竟的関係が、極めて洗練された表現で示される。四重興廢の特徴である。そしてそれは、禪家の側から抵抗なく受け容れられるところでもあろう。例せば「天真内証の本分なるが故に、煩惱とも菩提とも云ふべき処これなし。故に

煩惱にあらず菩提にあらざるなり。」の文などは、道元禅からもそれなりの解釈が成り立つてもおかしくはない。しかし、かかる境地まで到るためには、天台の法門においては教相をふまえて前六重の口伝を煩瑣に展開せざるを得ないのである。

そこには教相と観心における必要な問題がみな提出されているので、理会する立場からは利便この上もないと言われようが、教乗の觀門における煩瑣さは、おそらく禅家の能く耐えるところではあるまい。

なお、第四真如具法門は、迹門に当り、理の上で認められた煩惱即菩提を云い、理円と称せられる。これに対して事円の立場からの煩惱即菩提が説かれるのが第八の還同有相門で、天台的にはかく理事相対して解さなければならない。

次の「辺も邪も皆中正なれば、道として修すべきもなし」という一段は、正修の一心三觀を上来の所説に従つて明かしたもので、そこには本覺法門における止觀立行の全貌が、や詳しく述べられる。

「辺とは空仮、邪とは恶心なり。一家円頓の立行は、空仮悪見等を捨てずして即ち中正なり。即は正に対し、辺は中に対す。空仮

偏邪等は元より三觀三千の自体なるが故に、偏邪の念の外に別して一心三觀等を修するは、止觀の本意にあらずと云ふなり。」（同書二二七頁）

建て前は、辺邪の念を別にして一心三觀の修行はないわけであるが、これを本覺論の立場から取扱うと、かなり面倒なものとなるのは、次の答釈からも充分知られる。

「尋ねて云く、正修の一心三觀は一家の本意なりと云ふべしや。答ふ、云々。疑つて云く、両方に明らかならず。もし正修の一心三觀一家の本意なりと云はば、今の解釈、無道可修と云ひて別して一心三觀を修すること、これあるべからずと見えたり。もしこれに依つてしかなりと云はば、一念三千觀は正しく正修止觀の下にこれあり、正修止觀をば一家の本意なりと釈せり。謂く、「已心中所行の法門を説く、云々。故に、この止觀正しく觀法を明かすに、並びに三千を指南となす」と。正修の一心三觀、一念三千は大師の已証と見えたり。また今の文には無道可修と云ひ、略伝の三德の下には、「六塵の境、六作の縁に歷て常に一心三觀を用ふ」と、云々。前後の二文相違するか、一同なるか、いかん。」

（同書二二七頁）

無道可修という今家の解釈に対し、止觀正修を説く『摩訶止觀』（第一）または『止觀輔行伝弘決』（第五）の文を引例して前者に比せしめ、且つ『南岳心要』を引いて歴縁対境觀を出し、両者の矛盾を追及するわけであるが、そこには無道可修という本覺法門独自の修行觀が反面かえつて明示されることになり、無道可修の深意を窺うことができる。

「答ふ、もつとも落居すべき法門なり。前重の所五の如し。止觀の機に多種あり。謂く、本住不進、本住不下等なり。本住不進の機の修する所の理行は無道可修なり。邪邪の念想の外に修すべき

三千三觀これなきが故なり。今の文もかくの如し。本住不下の機

の所修の行体は、六塵の境、六作の縁に歴て常に一心三觀を用ふるなり、云々。この意を以て落居すべきなり。」（同書ニ二七頁）

多少の説明が必要であろう。答えは「止觀の機に多種あり」

「という機根論の立場からなされること、本論文の(一)を参考照されたい。即ち

「知識経卷に値ひて一切の法皆仏法なりと聞き、言下に天命を開きて、更に一の迷相をも存せず。」（同書一九〇頁）

という自証円明の本住不下の機根の者や、あるいは、

「根塵相対介爾の一念の外に更に止觀の本性あることなし。六識の当体、本有の妄情なりと意得る機」（同書一九〇頁）

である本住不進の者の修する解行は、無道可修であるという意味で、すべての機根に許されるわけではない。かかる本住不下や本住不進の機の所修の行体が、たとえ六塵の境六作の縁を歷るも、それはいわゆる正修止觀における歴縁対境觀ではなくて、無道可修の立場からのそれであること説明の要はないであろう。無道可修なるが故に、生活上の一行一作がそのまま修行の当体となるというのである。

しかし、現実の修行の問題となると、それは容易なことはない。口伝は次の如く云う。

「蓮実房の云く、「本住不進に重重の意あり。初めより三觀三千等の行を修して、立ち還つて本住不進の義を心得る機これあり。或は本より本住不進の法理を心得て行証なき機これあり。本住不

下にまた重重の心あり、或は本より一切の諸法はただ無悟無迷と心得て行証せざる機これあり。或は唯悟無迷の解了の上任運無功用の行証これある機も、また本住不下なり」と、云々。（同書二二七—二二八頁）

とあり、「任運無功用の行証」が出される。これなどは極めて禅宗的な表現であるが、その背後には本住不下等の機根論に基づく構造が、しっかりと構築されているのを見逃してはならない。言葉の上の類似から簡単に両者を短絡してはならない。同時に、禅家が「任運無功用の行証」を、いかにして教家の構造から切り離して自家薬籠中のものとするか。言い得ることは教家側によほどどの思想的成熟度がない限り、それは不可能であるということである。本覺法門の成熟が次第に鎌倉新佛教を発芽せしめてゆく過程は、それが徐徐に行なわれたことを想うと、われわれは多様な手掛りをそこに求めなければならぬであろう。

なほ「辺邪」については

「都率和尚の学門の日記に云く」として「辺邪に重重の不同あり、謂く、一には有無を辺となす。二には權小を辺となす。三には断迷開悟を辺となす、云々。邪に多種の義あり。一には罪障を邪となす。二には三惑を邪となす。三には九界を邪となす。四には始覺を邪となす。五には覺心を邪となす」と云々。かくの如く、諸の辺邪俱に中正の止觀なり。故に無道可修と云ふなり。」（同書二二九頁）

とあり、そこには辺邪を止揚した中正の止観が示される。「断迷開悟を辺となす」とある如く、迷を断じて悟りを得るのは、偏った修行の任方であることが示されている。そして無道可修というは辺邪ともに中正の止観であるから修行として一定の方法があるわけではない。すべてが修行に外ならぬいと云う意であつて、性急に修行は無用であると禅宗流に理会してはならない。

「中正の事」について

「山家相承の趣き依るに、中に多種あり。内証伝法決に云く、「中に多種あり。一には離辺の中、二には対辺の中、三には尽辺の中、四には総体の中、五には自体の中、六には不可思議の中なり」と。離辺の中とは、別教権門の所談の中道なり。空仮の二辺を離れて別して中道を立つるが故に。対辺の中とは、空仮の二性に相対して中道の名義を立つ。これ迹門の所談なり。次に尽辺の中とは、諸の妄心を捨てて仏果の一理に帰入すれば、法界朗然なるを中道と名づく。総体の中とは、法法塵塵の自性或は三諦を具へ、惑は三千を具へ、偏墮せずして三千円備するが故に、中道と云ふなり。次に自性の中とは、万法本有にして都て過なく、自性を按持して過なし。乃至諸仏は諸仏の自性を持して過なし。過なきを中道と名づく。次に不思議の中道とは、邪正辺中未分にして更に思量なき処を、強ひて中正と名づくるなり。今の中正とは即ち第四第五第六乃至第三の中道なり。この義を以て辺邪皆中正の道理を落居すべきなり。(同書二二九頁)

天台で最も深妙の解釈を要する「中」の説明は、上掲の如

く多種ありと云つて『内証伝法決』の文と称するものを引く。すなわち別教権門所談の離辺の中と、迹門所談の対辺の中とを出すのであるが、これらの中は言つたまでで今のところ問題にならない。要は第三から第六の中であること本文の示す如くである。そして第三の尽辺の中も大きな意味はない、結局第四の総体の中、第五の自体の中、第六の不可思議の中に本覚法門の目途とする中があることは云うまでもない。四の総体の中のなかには三諦三千等の教相の臭いが未だ存するも、五の自性の中の説明は、衆生は衆生の自性を、諸仏は諸仏の自性をそれぞれ按持して、衆生は衆生の今まで、仏は仏の今まで、すべて過なきを中道と名づくとあるようには、きわめて洗練化された表現となつていて、氣付くであろう。さいごの不可思議の中道の説明になると「邪正辺中未分」という。前出の断迷開悟において迷を断じて悟りを得るのは偏つていて、迷悟未分にこそ中道であるという説明から「邪正辺中未分」も容易に理会できうるであろう。「更に思量なき処を」すなわち「無思量」処を、強いて中道と名づくと附け加えられている。それは道元禪における「非思量」に比すべくもないが、「無思量」において邪正辺中の未分を把えようとするのは、坐禪の要術としてみれば、本覚法門における觀心の立行も、かなり実践化されて來ていると見てよいのではなかろうか。

「生死即ち涅槃なり」の一段は

「生死流转の五陰色心、これ三諦の本理なり。故に生死即涅槃と云ふなり。生死において多種あり。一には分段、二には变易なり。涅槃また多種あり。一には不变真如の涅槃、二には随縁真如の涅槃、三には三諦の涅槃、四には一心不生の涅槃なり。分段变易の二種の生死の当体、或は不变真如、或は随縁真如、或は三諦具足、或は一心不生の涅槃なるが故に、生死即涅槃なり。しかのみならず、涅槃とは三千の諸法の異名なり。生に三千を具へ、死に三千を具ふるが故に、生死即涅槃なり。」（同書二二九頁）

以上が先づ生死と涅槃との説明であるが、それは最初の「生死流转の五陰色心、これ三諦の本理なり。故に生死即涅槃と云ふなり。」の一文に尽きるといつてよい。本理すなわち三諦未分の真理を弁えることによつて、はじめて生死即涅槃と云い得るのであって、「しかのみならず」以下の説明がこれを補つてゐる。

「即」については、ここでも多種の解説がみられる。

決附に云く、「即とは四種あり。一には不斷の即、二には転の即、三には体の即、四には不二の即なり」と。一には不斷の即とは相続の義なり。生死断絶の処に涅槃の果徳の内証速かに相続するが故に、生死即涅槃と名づく。次に転の即とは、生死の本身を捨てず、転じて法性の身となる。故に転の即と名づく。次に体の即とは、生滅の自性を動ぜず、速かに隨縁真如の涅槃なり。「起はこれ法性の起、滅はこれ法性の滅、これ一等」と。生死の当体即ち三諦不思議の議なるが故に、云々。生死覚用の一心三觀と云ふこ

と、この文より出生す。いはゆる生は假、死は空、一心は中道なり。初心鈍根の行者は生死覚用の（一心三）觀を修すべし。」（同書二二九一—三〇頁）

本覚法門においては、ここで生死即涅槃と云い、或は煩惱即菩提と云いう如く、または三諦の相即を高調する等、即の果たす思想的論理的役目ははなはが多い。本書においても、すでに前出（二二四頁）したように、四種の即が説かれている。「しかるに相即に四種あり。一には不離、二には覺心、三には自性、四には不二なり」

というのがそれであるが、今ここで云う「一には不斷の即、二には転の即、三には体の即、四には不二の即」という四種の即と内容的にみた場合大きな差違はないようである。即の名称が違うのは多少気に懸るところではあるが。共に「決附」と称するものからの引用であるが、引用がずさんなのか、あるいは「決附」そのものが存在しないのか一考を要するところである。

因みに本書第二卷においても円教の相即が、不思議の相即、徳門の相即、体門の相即と三重に説かれていること、前に出の四種の即を明かす処で触れた如くである。

さて、ここでは、一の不斷の即と、この転の即とは形の如く平易に簡単に説かれているに過ぎないが、次の体の即は前出における自性の即で、きわめて本覚的解釈が行われ易いと

これから、「生死の当体即ち三諦不思議の義なるが故に」の文に続いて、「生死覚用の一心三觀」なるものを出していいる。

『修禪寺決』をみると

「次に、章安尊者は常に生死覚用の一心三觀を修せり。已下の諸師の行法は具さに載する能はず。」（同書五〇頁）

とあるが、詳しいことは不明である。ただ引文の如く、初心しかも鈍根の行者にこの生死覚用の一心三觀を勧めているのは注意すべきで、本文は更に「伝教大師の御弟子に薬荊と云ふ人ありき。」（同書二三〇頁）と云い、わざらざ實在の人物らしき弟子を出して、

「大師、彼の根性に順じて生死覚用の一心三觀を受けたまへり。

彼の言に云く、「本有の三諦は迷人の所見変じて覚者の知見となる。生は即ち仮諦、死は即ち空諦、一心は即ち中なり。生死の流转は良に生死の一心即ちこれ三諦と知らざるに由る」と。心は空

仮中の三諦、妄心に依つて生死の狐となりて迷人を悩ます。もし生死の自体を知らるれば、迷用を施すこと難し。故に始覚有相の行者は、止觀を修すべきなり。云々。」（同書二三〇頁）

と、その実際の効果を説いているは注目すべきで、譬諭までが如何にも口伝法門らしい口吻を残して興味ふかい。

さいごの不二の即は、前出のものと全くかわらない。

次の設問は、生死即涅槃かくの如くなれば、分段生死の身を捨てて法性の理を得るやと伝ふのであるから、具体的であると同時に、そこには成熟した本覚法門の成仏論がみられる。

尋ねて云々、一家円教の意、分段生死の身を捨てて法性の理を得るや。答ふ。生死即ち法性涅槃なり。更に捨てべからず、云々。疑つて云く、両方に明らかならず。もし分段の生身を捨てと云はば、生死即ち涅槃涅槃即ち生死なり。何ぞ父母果縛の身を捨てて、別して法性涅槃の理を得んや。もしこれに依つてしかなりと云はば、今の法華にして開悟得脱する住上真因の菩薩は、皆果縛の依身を捨て。目蓮は竹杖に殺せられ、舍利弗は外道の害を被る。即ち知んぬ、分段の依身を捨てと云うことを、いかん。答ふ、即において重重の意あり。先づ転即の義を以て成立せば、同梵行者の見の前には、舍利弗・目蓮等生身を捨つる義これあり。内証は父母果縛の身を捨てずして法性の体を得るなり。もし体即を以て義を成せば、舍利弗・目蓮の外道の害を被る当体は、隨縁真如の妙涅槃なり。或は俱に三千具足するか故に、生死涅槃の条疑難すべからず、云々。」（同書二三〇—二三一頁）

分段生死すなわち現実の父母所生身を捨てて悟りを得るのか、または父母所生身のままに悟り得るのかは、成仏論の大きく分れるところであるが、即身成仏を高調する台密の土壤から発生した本覚法門であれば、現身成仏は可能なわけで、その線に沿つて答えがなされている。

ただ生死即涅槃の問題から、直ちに分段生死の現身がそのまま悟り得るかと云うことになると、引文の如き疑難が当然生じてくる。

すなわち分段の依身を捨てた舍利弗・目連等の事例を挙げて、これを難ずるのであるが、転即と体即の立場からの答が

用意されている。

「生死の本身を捨てず、転じて法性の身となる」という転即の立場からは、一見舍利弗・目蓮等は生身を捨てたように見えるが、内証は父母所生身のままに法性を得ているのである。体即の立場で云えば、さらにはすんで、舍利弗・目蓮等が外道の害を被ること自体が、悟りの風光そのままに外ならぬということになる。幻化の生身即法身という禅宗的立場と短絡したくなるが、内証的にはともあれ、生身を法身へと転位せしめる論理の手段として転即・体即と即の内容的展開をはかるあたり、やはり参考となるのではないか。禅宗流の幻化の生身即法身にまで洗練化されるに至る、それは不可避的な前提を論理的に整理しているとも云える。

転即・体即からの答えの中に、如上の深い宗教的真理が含まれているのは分るが、半面本覚法門の陥る現実をすべて全面肯定するという、悪しき一面をのぞかせていることも見逃してはならない。

次の設問は、それでは煩惱即菩提を成就すれば、同時に生死即涅槃は成就するのか、というのであるが、ただ観念的にのみ煩惱や生死を取扱っていたのでは、かかる問題は提起されない。観門にかけるから、すなわち実際の修行のプロセスの上で考えると、これは切実な避けて通れぬ問題である。本文を示せば、

「問ふ、煩惱即明菩提、生死即涅槃の觀門は、同時に成就するや。答ふ、云々。疑つて云く、両方に明らかならず。もし同時なりと云はば、色心不二なりとするも不同なきにあらず。もし即菩提は心法、生死即涅槃は色法なり。心法は転じ易く、色法は転じ難し。煩惱の心を転じて菩提を成すこと、通途の所作なり。正しく生死の依身を転じて法性涅槃の身を成すること、更にあり難き物をや。ここを以て「因疾尽くるといえどもなお果疾あり」と云へり。もしこれに依つてしかなりと云はば、今の心要の心、煩惱と菩提と相即せん時、生死即期涅槃何ぞ各別なるべきや、いかん。」（同前二三二頁）

とあり、問の意は解説する必要はないくらい平易である。そこで、「今的心要」は「煩惱と菩提と相即」することを高調する際、同時に生死即涅槃の成就を説くのであるから、両者各別の現実とは矛盾している。この間隙を埋めるのが次の答である。

「蓮実房の云く、「円人に二種あり。一には直達の円人、二には迂廻道の円人なり。直達の円人は煩惱即菩提と生死即涅槃と同時になるべし。迂廻道の者は鈍根なるが故に、煩惱即菩提を成就すれども、生死即涅槃の觀門は更に成立し難し。總じて心得べきことこれあり。道違の得道本記に云く、「円機に多類あり。一には迂廻道の人は、ただ即心成仏のみありて即身成仏あらず。二には直達の円人は、即心と即身との二種の成仏を具す。直達の円人の中にも但聞不信の人は、ただ種子の成仏のみありて觀行あることなし。この世の五陰の身心を捨てて俱に成仏す。これ始覺門に約

す」と云へり。迂廻道の機は即心の成仏のみありて即身の成仏なしと云ふことは、迂廻道の機は鈍根なるが故に、内心に仏知見を得たれども、外相はただ生死の身なり。直達の円人は煩惱即菩提、生死即涅槃の觀解勇猛なるが故に身心即ち成仏す。（同書二三一頁）

答えは、「円人に二種あり」として、迂廻道の円人と、直達の円人との二面からなされる。背後に機根論があることは前述のとおりである。そして迂廻道の円人は即心成仏はするが即身成仏はしない。直達の同人は即心と即身と同時成仏するというのであるが、但聞不信の人の例外を出しているの注目すべきである。すなわち法華經を聞いただけで未だ信するに至らない、ましてや觀行のまったく伴わない者でも、即心即身ともに成道する可能性を認めて、直達の円人のひとりとするのは、いかにも本覺法門的解釈が徹底していると云ふべきである。

と同時に、即心成仏を主調とする禅家の側から見れば、即心成仏と即身成仏とを別けて、迂廻道の人のみ即心成仏を可能とする考えは納得のゆかぬところであろう。即身成仏を中心とする台密からすれば本書の答えは整然としていて非のうちどころはないが、逆に云へば迂廻道の人こそ現実の世には多いのであって、直達の円人のことなどそれこそ沙汰のかぎりと云うべきであろう。その点、迂廻道の人の即心から即身

へとすすむプロセスを、もう少し丁寧親切に説いてくれてもよさそうに思われるのに、見る如く觀解勇猛なる直達の円人の説明が中心となっていて、鈍根迂廻の人の解説はあくまで傍に置かれる。究竟すれば利鈍を問わないことを中途とする本覺法門においても、宗教エリートへの志向は、識つているだけに流石につよく、本書の各處で見受けられる。鎌倉新仏教の祖師方には見られない点というべきであろう。

それは、しばらく措き、直達の円人の詳しい説明はつづけられる。

「ただし直達の円人に三種の不同あり。一には解行具足の機、二には唯信無余の機、三には唯聞不解の機なり。解行具足の機は、觀法深細なるが故に、今生において色心俱に成仏するなり。唯信無余の機は、信の得道これありといへども、行の正修これなし。故に、今生において身心ともに成仏することこれなし。ただ成仏速疾の種子ばかり成就して、次生において法性身を得。法華の儀軌に云く（慈観の釈）、「もし信心ありて法華經の一偈一句を聞き、第二生において生死の身を受くとは、この処あることなし。この人必ず法性身を得るが故に」と。唯聞不信の機は、正しく法華を信せずといへども、輕重の意を以て仮りに法華を聞く。聞法の縁最上なるが故に、第三生において法性身に同ず、普賢經に、「もし極大遲の者も三生を出でず」、とは、即ち第三の唯聞不信の機を指すなり。」（同書二三二頁）

第一の解行具足の機ならば、今生において色心ともに成仏

するのであるから、問題の在りのようはずはない。第二の唯信無余の機は第二生、第三の唯聞不解の機は第三生において、それぞれ法性身を得ることになっているが、かくも直達の円人の範囲を拡大解釈するゆえんのものは、信心聞法を極めて重視したからに外ならぬ。いな信心聞法に成仏への絶対的価値を認めようとする意図がありありと感じられる。反面、信あれば「行の正修これなし」といえども、成仏を可能となすが如き、行を軽易せんとする傾向の生じてくるのは見るが如くである。

そして「大通結縁の輩、三千塵点を歴て成道すると見えたることは、……一には仏道軽易の者の為にこれを説く」（同書二三二頁）と云い、「真実はいかなる小結縁なりといへども、法華に結縁せん輩三生を出づべからず。」法華の結経に「極大遅の者も三生を出でず」（同上）として、さいざに以上をしめくくつて、直達の円人の煩惱即菩提と生死即涅槃との観門が同時成就するを高調するのである。

次の問は、ここまでこなれ切った本覚法門は、仏教の基本原理ともいはべき四諦をどう取扱つたらよいのか、という前提の下になされる。

「問ふ。一家天台の意、苦集滅道の四諦更にこれなしと云ふべしや。答ふ、云々。疑つて云く、両方に明らかなりず。もし四諦全くこれなしと云はば、一家天台の心は三千常住にして、一として

闕滅なし。四諦は世間出世の因果なり。九界の因を集諦と名づけ、九界の果を苦諦と名づけ、仏果を滅諦となす。もししかば、四諦何ぞ全くこれなきや。もしこれに依つてしかなりと云はば、今の釈に、「無苦無集故無世間、無道無滅故無出世間（苦もなく集もなし。故に世間もなし。道もなく滅もなし。故に出世間もなし。）と云へり。世間出世の因果都てなければ、苦集滅道の四諦全くこれあるべからずと見えたり。……」（同書二三二一二三三頁）

これは今の釈に、「南岳天台の本意、塔中相伝の深義」と称して「無苦無集乃至無道無滅」というところから、世間の因果を説く四諦そのものの否定へと導かれる。ただし、この場合、「四諦は世間出世の因果なり。」とおさえ、出世間を説く道滅をも含めて通教の無生四諦の範囲にとどめておくのが巧説といふべきで、答えはその線からなされている。

なるほど「無生皆空なるが故に、無苦無集無道無滅と云ふ心これある」といえるが、一家天台の本意は、苦集滅道の四諦を、三諦具足・三千円備の中に止揚し解消していたので、ひとえに苦集滅道として執すべきものはない。そこで「無苦無集……」以下の文があるという主張である。

「純一実相」については、前文を受けて、

「苦集滅道の四諦俱に純一の体なるが故に苦集滅道なし。」
から始まつて、純一実相のかなり詳しい解説がなされる。
すでに実相の説明は、衆生の一心について本書前段でなされ

る。（同書二二一頁参照）。ここでは、むしろ実相の客観的説明が主で、純一実相というからには本覚法門の極致に近づく感がある。いま全文を出せば、

「実相において多種あり。上の如し。云々。爾前別教の意は、諸法の自性に但中の理のありて無苦無集なり。迹門の意は、苦集滅道の四諦、不变真如の理に帰入すれば、真如の一理の外に苦集滅道なきが故に、純一実相なり。本門の意は、当位の実相を純一実相となす。謂く、地獄、餓鬼、乃至苦集滅道の四諦、各々に自性に住して有無不可得なり。これを純一実相と名づく。苦集滅道の四諦ありて本有常住なり。妄心の四諦なきが故に、無苦無集無道無滅と云ふなり。仏果圓極の内証、住本顕本の実義には、苦集滅道の四諦本有常住なり。故に純一実相と云ふなり。境智不二門の時は、苦集滅道の四諦未分不思議にして、諸法跡を絶し、因果の性を亡する天真不思議なるが故に、純一実相と云ふなり。還同有相の心は三千各々に具足して更に闕滅なし。苦も苦にあらず、三千具足の故に、集も集にあらず。三千具足の故に、乃至道滅もまたかくの如し。或は苦も苦にあらず。三諦具足の故に、集も集にあらず、また三諦具足の故に、三千三諦俱に諸法の自性なるが故に、純一実相なり。故に無苦無集無道無滅と云ふなり。云々。」
(同書二三三一二三四頁)

例によつて、爾前別教と迹門の意は触れる要はない。当位の実相を主張する本門から注目すべきで、六道そのままの当位が、すなわち地獄のままに、それぞれ自性に住して、実相そのままである。四諦にかけば、四諦の本有常住を説き、

住本顕本の実義を出して、十界それぞれ当位に住して本有常住の相を顯わすとなす。一切存在への絶対肯定の極致を、純一実相においてわれわれは見ることができる。

境智不二門においては、四諦の末分不思議なるを純一実相となし、還同有相門において逆に三諦具足三千具足の当相を純一実相となすのは、上來の論調から容易に察することができます。と同時に本覚法門における究極の真理たるいわゆる「実相」の説明も、本書もこの辺になると、いささかパタン化されてくるのに気づくのである。すなわち別教権門を先づ立てて迹門、そして本門へとすすみ、更に境智不二門と還同有相門によつてすべてをしめくくる。いうなれば、これが本覚法門が生み出した最高の「実相」説明の方式なのである。

「法性寂然なると止と名づく、以下」については、

「蓮実房の云く、「初縁実相といふより衆生界亦然といふに至るまでは標なり。正しく法の法体を釈し、体の如く解せしむるが故に。陰入皆如より更無別法といふに至るまでは釈なり。世間出世の因果に約して実相不思議の道理を釈成するが故に。法性寂然より已後は結なり。意は、無苦無集乃至無道無滅の道理も、今寂照不思議の故に、無苦無集と等云ふなり。初縁実相と云へるも、法性寂然は一心不生の故に、法性常照は三千具足の故に、実相となる。もし一偏に寂、一偏に照ならば、実相にあらざるなし。一切の諸法は止觀の二法を出です。故に寂照の止觀を以て上の諸義を

結するなり」と。(同書二三四頁)

意は、初縁実相から衆生界亦然までを標、陰人皆如より更無別法までを釈、そして法性寂然已後は結、と本巻構成を明かしたのち、寂・照の止觀を以て今までの諸義をしめてくるのである。標・釈・結とは教相を説明する形式であるが、ここでは単なる論理的帰結ではなくて、寂・照の止觀から実践的な解答が与えられているのは、次の「私に云く」の忠尋のことばからも知られる。

「私に云く、「法性寂然は一心不生の故に、法性常照は三千具足の故に、……」以下の寂・照の止觀の内容については更に審細なる解説が必要であろう。

「私に云く、今の「法性寂然名止、寂而常照名觀」と云へるは、大意と四諦とを通結するなり。別して構・釈・結とは心得べからず。大意は、直に諸法の自性を宣べ、大師の相伝を挙ぐ。四諦觀は正しくに大師所行の体を挙ぐ。今は大師所行の体も法体内証の伝法も、俱に止觀の二字を出せず。乃至法法塵塵の体性何れか止觀の二字を過ぐべけんや。生死の二法なほ止觀なり。止は謂く死、觀は謂く生なり。乃至諸法これに類す。意は、初縁実相に多くの意あり。法性常寂は一心、法性常照は三千の故に実相なり。」(同書二三四一—二三五頁)

忠尋の云わんとするところは、「今は大師所行の体も法体内証の伝法も、俱に止觀の二字を出せず。」ということであろう。觀心重視の主旨がよみ取れると同時に、逆に云へば

寂・照の止觀が觀念的にあまりにもすばらしいだけに、われわれとしてはその実践化に多大の疑念を抱くのである。

「法性寂然なるを止と名づく」

「文に云く、「寂の故に法界俱に寂、照の故に法界同じく散。寂も散を妨げず、散も寂を妨げず。寂照一如にして異相あることなし。」と。一切の諸法自性不可得にして行者の一心なり。一心の自体は責黃赤白にもあらず、これを止と名づく。乃至一切の色塵等能く能く自性を尋ねねば不可得なるが故に、寂と名づく、云云。妙法の両字の中には妙はこれ常寂なり。不思議と釈するが故に。妙法は次での如く止觀の二字と意得べし。」(同書二三五頁)

「文に云く」は『教時間答』第三の文。多少出入が存するようであるが今深くは問わない。要は、寂照一如の世界をかくも巧みに説明するに止まらず、これを行者の一心に受けとめているのは、その觀心志向というか実践志向への意図は充分みて取れるのであるが、これだけではどうしても実践修行へと踏切る動機づけが涌いてこない、ということである。

そこで本文は追いかけて伝教大師とおぼしき本朝の大師なる者を出して、所説を補強せんとするに至るのも、またやもうえない成り行きと思われる。

「ここを以て本朝の大師の釈に云く、「妙は即ち一心、法は即す三千、止は即ち一念、觀は即ち三千」と等。所詮、十界三千乃至苦集滅道等、各各不同なれども、俱に一心なるが故に止なり。止なるが故に、無苦無集無道無滅乃至初縁実相と等云ふなり。三千

の諸法本有にしてしかも一念なるを、法性常寂と名づく。小乗の析空の如く万法空なるが故に、寂然なりとは意得べからず。」（同書二三五頁）

簡にして妙、『止は即ち一念、観は即ち三千』を説いてありますところがない。が、所詮以下さらに丁寧な解釈がつづく。小乗析空を破するが如き、今更あらずもがなの説明である。口伝というからには、どうしても口舌がついて廻るのであろうか。いかに観心重視の法門であろうとも。つまり強い実践性の欠如を、暗黙の中にもの語つているとも云える。

「寂にして常に照なるを観と名づく」

「一家天台の意は、法性寂然を動ぜずして三千の性相宛然なり、観とは照了の形なり。万法において了了分明なる処、これ観なり。三身の時は、観とは自受用身なり、云々。」（同書二三五一二

三六頁）

寂而常照の説明はこれでよいとして、気にかかるのは、「三身の時は、観とは自受用身なり。」の一文である。これだけでは短かくて意を尽し得ないが、三身の中、寂而常照の觀を報身たる自受用身に当てる以上、法性寂然たる止の方は法身に当たられるわけであろう。

問題は、『眼藏』の「自受用三昧」の卷などで説かれる自受用身と、本覺法門で今かくいう自受用身との関連を、内容的にいかに取扱うかと云うことである。たんなる字句の類似で短絡することは勿論避けねばならないが、中古天台を経過

した鎌倉時代も中期に立つ道元禪であつてみれば、全然関係がないというのも却つて不自然である。例せば本書第四巻を見ると、「妙覺の位は境地和合し、幽蓋一体の法身となる。法身は既に修因感果にあらず。相應の自受用身、また修因感果の義あるべからず。」（同書二七一页）「自受用（身）の所居の土は、実色実心の内証なるが故に、唯仏与仏の所居の土なり。」（同書二七〇頁）等の文があり、隨處に自受用身が取扱われている。いま両者を性急に結びつける意図はない。指摘するにとどめるが、いつかは徹底的に究明しなければならぬ課題であろう。それに本覺法門の構造を知ることが、何んといつても先決の問題である。

「初後を言ふといへども、一もなく別もなし」

「尋ねて云く、文に云く、「雖言初後」と。しからば云ふ所の初後とは、その体何ぞや。答ふ、先年応和の比、一条の院、北山の御所において、当宗の碩学を集めて止觀の訓読あり。この文に至つて諸人各々に義を申す。或る人の云く、「十界の初後なり。その故は、諸法実相を釈するとして、法界と言ふはすべからく十界即空假中と云ふべし。初後不二にしてまさに諸教に異なり。」と。上繫縁法界一念法界と云へり。法界とは、十界不二にして即空假中の意なるが故に、今の初後とは十界の初後なりとなり。ある人の云く、「空假中の初後なり。一家の意は、空假中と名は次第すれども、相即融通して隔歴ならず。故に初後不二と云ふなり」と。ある人の云く、「止觀の二字を初後と云ふなり。止觀と云ふ

が故に、世間の人、止は初、観は後と意得べし。故にかくの如く釈することは、止觀の名言は初後なりといへども、俱に一心一念一体の寂然にして、中惡しからざるを無二無別と云ふなり」と。云々。

「ある人の云く、「文の初後なり。心は、初縁実相と云へるを初めとなし、更無別法と云へるを後となす。初後の名言各別なれども、ただ寂と無との二つなり。寂照また一心の所具にして隔壁せず。ただ一体の本分なるが故に、無二無別と云ふなり」と。(同書二三六頁)

修証論における初後不二の問題は、それが相対的な時間の継続を想起させるだけあって、面倒な解釈を種々起し易い。

引文の如く、北山の御所云々の事実はともあれ、異解を生じてくるのは当然で、これらに「十界の初後」、「空仮中の初後」、「止觀の初後」、あるいは「文の初後」の四種が出されている。

いづれも重要なポイントを踏まえての立論ではあるが、要するに客観的議論にすぎない。客観的に初後を見るかぎり、時間の前後性は入つてくるわけで、不二のすつきりした説明は出ていない。

そこで本書自体の解答が、次にこころみられる。

蓮実房の云く、「常途相承の義に云く、行者の初後なりと。心は、初縁実相より亦然に至るまでは、行者初縁の体なり。陰入皆如といふより更無別法といふに至るまでは、正しく行者所修の觀門な

り。解行各各なれども、終に寂照本分の体に至るが故に、法性寂然乃至寂而常照と云へるは、行者の証なり。解行証の三つ各々にして、解は初め証は後と文言の面では聞ゆれども、眞実、法の自己を尋ねれば、解行証一体にして二もなく別もなし。故に、雖言初後無二無別と云ふなり」。解行証一徹の法門、この文より出でたり。

結局は、修行する者自体にこれを受けとめて、時間を主体化する以外に初後不二を解決する途はない。解も行も証も、すべて行者の主体的体験の中に取り込まれた時、はじめて解行証一体として体認されるのである。「解は初め証は後」というは、「文言の面」にすぎない。

たしかに、行者初縁の体と云い、行者所修の觀門と云い、また行者の証なりと称して、實際の修行者から離れず解行証の一徹を説くあたり見事というほかはない。それは完璧の表詮といつてよいであろう。しかるにこれ以上の体験深化の志向は図られず、いちばん教学的解釈へとそれは向うのである。

すなわち、せつかく解行証一徹に達しながら、ふたたび教相や觀心にこれを懸けてゆかねばならぬ。教家としての宿命をそこに見るわけであるが、すくなくと今の場合觀心には懸けねばならない。

せつかくすつきりしたところで、また煩瑣な解説に接する

のである。

「解行証一徹と心得るに、重重の道理あり。一には法体に約す。いわゆる一念三千を解するを解と名づけ、一念三千を行するを行と名づけ、三諦を証するを証位の三身と名づく。解行証各別なれども、ただ三諦三千なるが故に、一徹と名く。二には観門に約す。謂く、知識に随つて三千三諦の法門を聞き、三千は一心の所具なり。一心の外に更に解行証あるべからずと観達をするを、解行証一徹と名づく、三には道理に約す。知識に従つて一念三千を解す。解の位に一分の信心成就するを行と名づく、所具の一心即ち証なり。四には本意に約す。今の摩訶止觀の本意は、解の位の一心の外に更に行証あるべからず。知識經卷に値ひて寂照の二字を聞くに、寂は謂く一心不生の体、照は謂く三千円備の形なり、一心すでに三千具足なり。もし一心の当体に三千具足の義あらば、所具の菩薩界はこれ行、所具の仏界はこれ証なり。一心の外になほ行証ありと見るは、無明癡惑の所以なり。」（同書二三七頁）

以下、解行証一徹、重重の道理が、四重にわたつて説かれゐるわけであるが、法体、観門、道理、本意、そのいづれを取つても、重要な問題を含んでいる。たとえば一の法体に約する中、証位の三身とは、いうまでもなく法報應三身即一の仏身に外ならない。

洞門で本尊を論ずる場合、よく三身即一の歴史的釈尊なる定義が用いられる。いかに師資相承とはいえ歴史的釈尊だけでは本尊にならぬ。歴史的相承に無理が生ずるのは当然であ

る上に、単なる歴史的釈尊ならば、三身中最下位の応身仏とされかねない。そこで仏身論に触れる場合は、法報應三身即一の歴史的釈尊と会通するわけであるが、法報應の三身即一は、本書における証位の三身を出すまでもなく、中古天台でさかんに論じられた問題である。そして、かかる三身即一の仏身論の成立した永き道程と思想内容の変遷を思う時、禅宗側としても多大の留意を必要とするものではあるまい。この点に就いては拙論「本尊論の今日的意義」（前出）を参照されたい。

次にこの道理に約す中、「解の位に一分の住心成就するを行と名づく。」とあるように、信成就の高調、あるいは四の本意に約す中、「所具の菩薩界はこれ行、所具の仏界はこれ証なり。」とある。これは先に述べた一心不生の当体が解行証の三を具有する意で、文字通り本意をあらわす窮極の表詮ということができる。禅家からは、おそらくこの観門に約するところに多少の関心がよせられるのではないか。

それにしても、解行証一徹の法門は、本書の中ごろに、

「知識經卷に値ひて初めて一念三千の覚体を聞き、無始より已來一念三千觀を修すと知らざるが故に凡夫なり。今初めて三千實相の觀を修するあらず。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。」（同書二一〇

とあり、無始常修の妙行をいうのである。解行証一徹といふと、道元禪における修証不二とすぐ結びつけたがるが、内容的にはかなり違つたものであろう。しかし反面、無始常修の妙門が、道元禪の主唱する本証妙修とまったく関係がないといふのも不自然であろう。このような微妙な点は、後ほどまとめて詳論することにしよう。さて、本書卷一もいよいよ巻末に近づいてゆく。

既に円頓止観を釈すとして、無明塵勞即是菩提生死即涅槃、無苦無集無道無滅と等云へり。煩惱生死の当体、三千円備の自性なる上は、何れの煩惱を生死を断ぜんが為に修行し、何れの滅道を証せんが為に、いまし修行すべきや。滅道果徳の自性、一心の外にこれなし。故にまた証として期すべき処これなし。故に一念三千を解行証一徹となす。この道理を以て、雖言初後無二無別と云ふなり。(同書二三八頁)

表面的に受取るならば、煩惱生死そのままに純一実相なる故に、断ずべき生死の絆もなく、証すべき菩提もない。従つて「証として明すべき処」もないわけで、禪宗側からみて「証として明すべき処」もないと、禪宗側からみても、これでよさそうに思われる。けれども内実はかなりの隔りがある。すなわち先にいう一心不生の当体に、解行証の三は具有せられて、無始常修を高調するからには、そこから現実の修行の必要性は起つてこないのである。一心不生を悟れば未修未証の凡夫も成仏が可能ということになれば、それはそのまま修証論そのものの否定ではないのか。本覚法門は

無始常修までその修証論を究極化し、洗練化していくたすえ、修証不二をあまりに観念的に思想的に巧説した結果、現実の実践修行をその中に昇華し尽してしまった感がある。

御廟の大師、この自性の解行証と云へることを釈し給へり。謂く、「一切の諸の法門、乃至念念の諸心、悉く解行証を具す。一心青の境を縁じて青と了知するは解なり。了知する自性に観の起るは行なり。能所相応して決定不異なるは証なり。止観をば本処において通達すべし。故に止観所立の解行証、また法法塵塵の所具なり。乃至一切の法に歷てかくの如く意得べきなり」と、云々。(同書二三八頁)

この自性の解行証の釈なるものも、つまりは、「止観をば本処において通達すべし。」という観心至上を強調したものに外ならない。それだけ実践への配慮を現わしたものなのだろうが、あくまでも觀念の巧説のみあって実現性にとぼしい。

「当家代代の相承の云く、「今の初後とは總体の初後なり。心は一切の法に歷て初後あるべし」と。已前所立の義の如きは、總体の初後の内なり。殊に本来究竟と云へる言を引き替へて、初後不二と書き給へり。覺大師の決附に云く、「雖言初後無二無別とは、これ本来究竟なり、初後本末二つもなく別にてもなきは究竟なり」と云へり。本末究竟の一如是は、廣く一切の法に通ず。或は妙を本とし法を末とし、蓮を本とし華を末とす。乃至當文において心得るに、苦集を本とし滅道を末とす(これ流転門)。或は滅道を本とし苦集を末とす(これ覺悟門)。或は寂を本とし照を末とす(これ境智不二門)。或は照を本とし寂を末とす(これ還

有相門）、かくの如く初後本末の言は各別なれども、ただこれ言説の別なり。法の自性に約せば、一体無差にして更に異相あることなし。故に、「初後を言ふといへども、二もなく別もなし。これを円頓止觀と名づく」と云ふなり。（同書二三八頁）

本書卷末にある「總体の初後」と称する上掲の文は、如上

の初後不二に関する諸義をまとめて更に徹底したもので、「本末究竟」なることばを当てるに至る。本覚思想もここに極るの感がある。人は、「かくの如く初後本末の言は各別なれども、ただこれ言説の別なり。法の自性に約せば、一体無差にして更に異相あることなし。」の文にそれを見るであろう。流転・覺悟、境智不二、還同有相の四門という、いさかパターン化された四重興廢を用い、本末究竟一如是で結するを、当家代代の相承と述べているが、これは本書第四卷に、

「源信和尚は覺超に授け、覺超は勝範に授け、勝範は長豪に授け、長豪は忠尋に授く。時に大治三年七月十七日、延暦寺の沙門忠尋これを記す、云々。」（同書二八五頁）

を指す如くである。

本書卷一は、次の文を以て結ばれている。

「今、止觀内証の実義とは、一切円備して全く異りなし。故に円頓と云ふなり。云々。」

無二無別とは、初後本来の諸法、行者の一念なるが故に無二なり。一心の中にあって隔壁せず、一体不可得なるが故に、無別と

云ふなり。是名円頓止觀の言は總結なり。總じてこの文に、師資相承、成は三箇の口伝、或は四箇の口伝、或は五箇、或は六箇の口伝と云ふ深秘の大事これあり、云々。（同書二三九頁）

いかにも口伝法門らしい結び方である。本書卷二以下「円頓等文三箇口伝」があるわけである。

さて、「漢光類聚」については、最初のべた如く、本覚法門を四重興廢を以て、組織的に述べたもの故、本覚法門の真意をうかがう有力な資料であることはいうまでもない。

近時、本覚法門と道元禪との関係が論じられるようになり、それなりに研究の発表も見られるわけであるが、洞門の方から口伝法門それ自体を研究する者がない。というか研究の方法論すら確立しておらぬというのが実情である。

そこでやや時代は降るが、本覚法門の代表的資料ともいいうべき『漢光類聚』の卷一の全巻を、煩瑣とは知りつつも、一応本文に沿つて詳細に吟味検討した次第である。

勿論これを以て終るものではなく、更にこれまでの研究過程をまとめて論究してみたい。一口に本覚法門といつてもその意味するところは広く、且つ永い時代に亘つている。

道元禪の立場から、その関係を追求する場合、どれに主要な焦点をしほり、時代的にどの範囲を限定すべきか。当初述べたとおりまだ解決しなければならぬ課題も多いが、ひとまず『漢光類聚』の初巻の精査にまで至つてみると、おおよそ

の見当もついて來たので、次回は改稿してこれを試みてみよう。

云い得ることは、従来言われてきた道元禪と本覺法門の関係を、いたずらに巨視的大雑把に論ずることなく、やはり基礎資料を一つひとつ審細に分析吟味してゆくことが必要である。そのような地道な研究のつみ重ねが、解り切ったことであるが、道元禪と本覺法門との関係を次第に明確ならしめるものと信ずる。

如上の『漢光類聚』卷一の吟味は、その端緒にすぎないが、内容が組織的であるだけ論理化が可能であり、これを手掛りに全四巻に及ぶとともに、更に『本覺讚』『註本覺讚』『本覺讚釈』に至り、『修禪寺決』『天台法華宗牛頭法門要纂』『本理大綱集』などの伝源信から伝最澄といわれる基礎資料に詳細な尋究をこころみてみたい。

なお、本問題に関する初期の拙稿に、「道元禪師と本覺法門について」（『印度学仏教学研究』第九卷第一号）道元禪師における『信』——その密教との連関について——（駒大仏教学部研究紀要第二十二号 昭和三十九年）の存することをここに附記しておく。