

『漢光類聚』における本覺思想の考察

——「本来本法性」疑團解明の一視角（その三）——

山内舜雄

はじめに

先に『漢光類聚』における本覺思想の考察」（その二）駒澤大学仏教學部研究紀要第三十七号——を発表したが、それに続く第三の論攷である。

前回の棹尾で、洞門の本尊論と密接する「未分」思想を追求したため、いささか主題から逸れた観があったのを本筋に戻し、「初縁実相」の考察からすすめてゆく。

前稿において「初縁実相」の三重の口伝を解説し、さらに「実相」の義を明かす中、事理未分、境智一如の深義に触れたのであるが、「決附に云く」として次の文が出されている。

文に初縁実相と云ふ。実相とはただ衆生の一心一念を指す。更に事理本迹等の相にあらず。故に実相と名づく。寂の故に一心、照の故に三千なり。介爾の一心に三千の法を具ふ。これ実相の義

なりと云へり。所詮止観立行の手本には、設ひ初心の行者なりといふとも、境智の一念三千観を修すべきなり。（同書二二一頁）

『漢光類聚』が、先に挙例せる如く「決附に云く」の形式を全体を通して採っていること説明の要はない。

ここで大切なところは、「止観立行……」以下で、たとひ初心の行者であっても、手本となるような止観修行のあり方としては、やはり「境智の一念三千観を修すべきなり」と言っていることで、本覺門の止観実修の特色がみられよう。

しかし、実相を実際の修観に懸けて説くとなると、そう簡単にゆかない。次に出される「四重の深義」によれば、

一には修観最妙の実相。謂く、一念三千の実観を修するが故に、実相と云ふなり。二には還同本分の実相。謂く、止観の行者、已前所修の行体を動ぜずして、即ち実相の止観と心得るが故なり。三には境智泯亡の実相。謂く、この能縁・所縁の相を絶して不思

議なるを実相と名づく。四には修せざるを実相と名づく。謂く、一切の法悉く寂照宛然の妙体なるが故に、別して妙行を修せず、故に実相と云ふなり。(同書二二一―二二二頁)

とある。もちろん四の「修せざるを実相と名づく……別して妙行を修せず、故に実相と云ふなり。」の深意を解すれば、それは本証妙修の一面を云い得ていることは確かである。本覚門における修証論も、この程度にまで洗練化されていたのである。

次に「止観は衆機に返す」として、「廃教立観」と「開教頭観」とが説かれる。おそらく廃権立実の思考形式に依ったことは明らかで、

廃教立観の時は、権実本迹の相を絶して不思議なるが故に、実相と名づく。開教頭観の時は、本迹の名義並びに権小の立行、皆これ初縁実相なり。(同書二二二頁)

というは、いかにも天台的説明に徹している観がある。さて、この初縁実相と根塵相對との論義が、次に出されているが、かなり複雑で大いに解説の要がある。

尋ねて云く、今の初縁実相と根塵相對の一念と、同なりとやせん異なりとやせん。答ふ、云云。疑って云く、両方に明らかならず。もし同なりといはば、今は実相と云ひ、広止観の時は、根塵相對の一念を以て所縁の境となす。既に実相と根塵との義各別なり。いかに同なりと云ふべきや。もしこれに依ってしかなりと云はば、広略異なりといへども、同じく止観立行の明鏡なり、い

かん。答ふ。云云。……(同書二二二頁)

「今は実相と云ひ」とは、略止観において心を実相に繋けることを意味し、一方根塵相對して起る介爾陰妄の一念を對境とすることを広止観で説くところから、両者の矛盾を問題提起したのであるが、答えは、

このこと、唐土よりの諍論なり。礼法師の云く、「初縁実相は第九識を縁じて発心する行者、根塵相對は第六識を縁じて発心する行者なり」と。覚法師の云く「初縁実相は第九識、根塵相對の一念は第八識なり」と。当家の傍義にも、略止観の下には九識修行、広止観の配立は六識修行なり。

根塵相對の一念を第六識すなわち広止観に配することには問題はないようであるが、覚法師の例の如く第八識となすことも可能であるから厄介である。三例とも実相を縁するばあいはすべて第九識となしているが、観境の真妄は趙宋天台で激しく論じられたところ、今更改めて問題提起する必要もないと思われるくらいであるが、要は、六識か九識かを定めることでなくて、六九未分または八識修行等の恵心流の正意を云いたい為に、使いよい諸説を排列したにすぎない。

しかるに当家の相承の趣は、先づ止観の修行に五重の機あり。一には六九未分の機(境智不二門の機なり)、二には初めは六識、終りは九識修行の機、三には本有の六識修行の機、四には本有の九識修行の機、五には本有八識修行の機なり。これら俱に還同有相の機なり。今云ふ所の実相とは、六九未分の実相なり。既に理

事不二と云ふが故に。広止観の処（処）に、「根塵相對一念心起」と云へり。一念と境智不二の一念、能所未分の実相なり。故に実相と一念と、義同じと心得べし。（同書二二二―二三頁）

先に、実相とは衆生の一心一念と云い、介爾の一心これ実相と説くも、これだけでは説明にならない。やはり心意識論に懸けて、実相は真なるが故に九識修行、あるいは根塵相對の一念は妄なるが故に六識修行と説くのが教宗の常途である。本書は前掲の如く還同有相の立場からは八識修行を打ち出しているが、境智不二門の立場からは六九未分の立場を取っている。そして実相と一念と、義同じと結するのである。

逆に云へば、実相と一念との相即を、理論的には六九未分、実践的には八識修行で解決したことになる。

それにしても五重の機の説明は、先の六九未分の機に次いで、審細をきわめる。

始めは六識、終り九識の機とは、境智不思議の実体の上に立ち還つて識の行を修する時、初めには六識の情心を以て修行し、終りに九識の理に入る。次に始終俱に六識修行の機とは、一切諸法本是仏法と聞いて別して修行を用いず、六識の当体本分の行と心得る機なり。次に始終九識の機とは、初めより心性の本理を縁じて発心修行するが故に。次に第八識を縁じて発心すとは、第八識は生死の根本なり。深く第八識を観じて迷心を止むべしと意得て、第八識の体を三千三諦具足と修行する機これなり。止観は本衆機に返するが故に、かくの如きの不同あるなり、云云。（同書二一

三頁）

すなわち第二に、初めは六識から入り、終りは九識修行に至るの機を設け、第三に本有の六識修行、第四に本有の九識修行の機を配して、第五に八識修行を正意とする説き方は、いわゆる衆機を撰する建前からの巧説といふことができる。これだけ丁寧な説けば、いかなる修行者の機にも応じられるわけで、文字通り「止観は本衆機に返する」と本書がくりかえし説く立場も理解することができる。これというのもし一切凡夫に被らしめるための止観を成立させる苦心に外ならない。そして第八識を生死の本として、これを観境の実体とし、併せて六識九識の未分を境智不二門でとく恵心流の正意は、禅宗側からは最も近づき易い思想ではあるまいか。と同時に、本証妙修の上に立って利鈍を分たず、万人の只管打坐が可能であると説く道元禅は、実際の坐禅修行においてこれを心意識に懸けると、果して如上の本覚法門における止観修行のような綿密な教学上の用意が存するのであろうか。

それはともあれ、止観的発想からいえば、観境の実体を明確化する必要がある、それが五重の機の分析となって現れたわけであるが、止観は衆機に返すと一概に云っても、これだけ上下の機を構え説く精緻さは、禅の立場からは想像も及ばぬところであると共に、その結論は大いに参考となったのではあるまいか。

尊舜の『摩訶止観見聞』を見ると、陰入境に八識、煩惱境以下の九境に六識を当てて、全体としては八識を所観としてゐることが知られるが、ここでは深く触れない。

これを以て観ると、止観の実修の場合、観境の実体を如何にとるかによって観の性格まで変わってくるのは避けられぬから、遺宋天台を受けて「唐土よりの諍論」を称し、日本天台内でも大きな懸案だったのである。

「初縁実相」につづいて「造境即中」が説かれる。

これにも三重の点があり、下品の点の「境に造るに即ち中なり。」から中品の点の「造も境も中に即しぬれば、真実ならずということなし。」、さらにすすんで上品の点の「造境即ち中なり。真実ならずということなし。」を出したのち、上品の点に二義ありとし、その第二に「造とは能縁の心、一心の体性諸法を造るが故に。能縁の心、所縁の境、俱に寂照具足の本性、一念三千の覚体なるが故に、即中と云ふなり。」と述べて、一心と中との相即をあかしたのち、

今の造境即中の中も、行者の一心に寂照の相を具す。寂の故には一念、照の故には三千なり。一念の相と三千の相と中惡しからざるを中と名づく。(同書二二四頁)

行者の一念と対境の三千の相即不離を、「中惡しからざる」と、いかにも口伝らしい説相をとっている。そして

『漢光類聚』における本覚思想の考察(山内)

所詮、初縁実相の言は総標なり。造境即中は能所俱に実相なる義を釈す。(同書二二四頁)

と結んでゐる。

次の「繫縁法界一念法界」とは、重ねて能所一心の義を明かしたもので、「縁を法界に繫け、念を法界に一にす」とは一はひらく、ひとしうす、もっぱらにすの読み方もあると云われ、

上の造境即中の文は、能所未分の義を挙げ、繫縁法界一念法界とは、正しく能所一如なる義を明かす。繫縁とはこれ三千、一念とは一念なり。三千の法も本より三諦の法界を具へ、一念の正体に本分の三諦を具ふるが故に一如なり。(同書二二四頁)

と説かれる。念を法界に一にする一念を、一念三千の一念にかけて、一念とは一念なり、の表現とはなつたのであろう。『眼蔵』などでも見られる表現のようにも思われるが、天台の場合はいちおう論理を踏むので理解し易いが、それだけ煩瑣とはなる。繫縁と一念との相即関係があかさされたので、次には法界自体の三種の意を出している。

一には能所俱に三千なるが故に、繫縁と一念とを法界と云ふなり。二には三千の繫縁も三諦、一念もまた三諦なり。故に法界と云ふなり。三には一心の当体法界にして、いはゆる能縁の一心も心なり。所縁の三千も一心なり。法性常照も一心、法性常寂も一心。寂照の二性俱に一心なり。故に法界と名づく。智既にこれ

心、境またこれ心、既に俱にこれ心、俱にこれ法界の文思ひ合はすべし。（同書二二四頁）

一の、能所俱に三千なるが故に、繫縁と一念とを法界と云う説き方に続いて、この三千の繫縁も三諦、一念もまた三諦なり、故に法界と云ふなり、とある如く繫縁・一念・法界・三諦の相即関係を縦横に説いて三の、「一心の当体法界にして、いはゆる能縁の一心も心なり、所縁の三千も一心なり。……故に法界と名づく。」に至り、更に一心を加えての表詮となる。はからずも、一二三と整然と分けて説かれているからよいものの、仕切りが取り払われたら理會に苦しむのは云うまでもない。この点、くり返すようであるが論理の段階を踏む天台の説述はすばらしいものがある。が半面煩瑣になることは避けられず、思想が形式化されて生命を喪う懼れなしとしない。

『漢光類聚』をテキストにすること両三度に亘るが、あまりに整然たる説相は、スジが通りすぎていて理詰め極、信心起り難しというのが率直なる感想である。逆に云えば、これほどまでに知的に綿密な思索の下、一念と法界との関係等が尅実されていればこそ、鎌倉新宗の祖師方も安心して、本覚思想を背景にその教義を展開できたのではあるまいか。前文につづいて、

智既にこれ心なるは一念法界、境またこれ心なるは繫縁法界な

り。一心の自体不思議にして、諸法の本なるが故に法界と云ふなり。所詮当段の文の意は、ただ行者の一心を取り還し取り還して訓釈するなり。上の初縁実相は一心の実体を挙げ、造境即中は境智不二の義を挙げ。繫縁法界一念法界は、重ねて能所一心の義を明かすなり。これらは更に止観の大意が中の大意なり。能く能くこの口伝を以て落居すべきなり、云云。（同書二一四—二一五頁）

本覚法門といえども、さらに境智即一念を説いて、一念も法界、繫縁も法界、との読みも存する如く洗練化された表詮をとっているものの、結局は、行者の一心を忘れることではできぬのである。従って、

所詮当段の文の意は、ただ行者の一心を取り還し取り還して訓釈するなり。（前出）

と述べている。「取り還し取り還して」とは、行者の己心に引当てて離れざる様子を表現したものであろう。「訓釈するなり」は、いかにも天台的でおもしろい。

次に出す「上の初縁実相……」以下の文は、上来の所説をまとめたもので、大意の中の大意というからには、その重要性がうかがわれる。

「一色一香無非中道」に至っては、本書の心要と云うべきものが、ここで説かれていることは云うまでもない。

上の繫縁法界一念法界は、衆生について論ずる言なり。彼彼三千互遍亦爾。彼彼の三千互に遍することもまたしかなり。故

に、一色一香の当体もまた寂照具足の法なり。色とは青黄等の色法、香とは好悪香等の香なり。彼の非情の色香等、法性常照の故には三千を具し、法性常寂の故には一念なり。一念と三千とは、ただ一法の具足にして、相違せざるを中道と名づく。(同書二一五頁)

彼彼三千互融の主張は、次の草木成仏義を説くための理論構成で、色心不二の立場から心具三千が許されるならば、色具三千も許される理で、色心互融して一色一香無非中道を成ずるわけである。

一家の草木成仏これより起る。色香等の事法の当体三千具足ならん上は、成仏の条疑難あるべからず。世間の人の義に云く、「一色一香無非中道とは、空仮相對の中道なり」と、云云。今はしからず。寂照宛然として闕減なきを中道と云ふなり。(同書二一五頁)

しかるに草木成仏義については、台家でも異義の多出するところで、その解説は晦渋をきわめる。

……草木成仏に七重あり。決附に云く、「草木成仏に七重の不同あり。一に諸仏の觀見、二に具法性理、三に依正不二、四に当体自性、五に本具三身、六に法性不思議、七に具中道なり。中道とは、一念三千草木もまた闕せざるが故に」と云へり。(同書二一五頁)

と七重の義を出したのち、それぞれ詳しい説明が附される。

一に觀見の草木成仏とは、經に云く、「一仏成道觀見○悉智成仏」と云へり。草木の当体は正しく成仏せざれども、諸仏草木を境となして觀法を作す時は、能縁の見分に引かれて所縁の草木の相(分)即ち仏体となる。故に且らく草木成仏と云ふなり。(同書二一五—二一六頁)

觀見の草木成仏という、能縁の見分と所縁の相分から説かれる初歩的なものを始めに、「草木所具の法性の理」を成仏と名付けるといふ二の理具の草木成仏。さらに「法華一実の意は依報正報全く各別ならず。円融相即して一体なり。」という三の依正不二の成仏。そして「法法塵塵の自体、当体の仏なり。」という四の自性成仏。と草木成仏義を要を得て浅から深へと説きすすめたのち(同書二一六頁)、五の本具三身の成仏を次の如く詳説する。

五に本具三身の当体、自性不思議なるは法身なり。迷者の情見には、草木に三身なしと思へり。法華値遇の円頓の行者には、法法塵塵の当体自性不可思議なるは法身なり。照了の徳あるは報身なり。色相具足等は応身なり。もししからば、草木成仏とせずと云ふは、權宗權門帶迷無明の執見なり。山家の大師、「無作三身は覚前の実仏」と釈し給ふは、この意なり。……三身本分の仏性は唯仏与仏の知見なり。唯仏与仏とは即ち円頓行者を指す。円頓行者の知見には、一切諸法は無作三身なるが故なり、云云。(同書二一六頁)

この本具三身で出されている無作三身は、本覚法門におけ

る仏身論の独自の思想を示すもので、いはば天台本覚論の中核を形成するものであるから、多少くわしく触れることにする。それは洞門の本尊論を考える場合、なんらかの参考となるべきものである。

さて、下凡正機を唱える本書の立場としては、通常天台教で用いるところの生滅・無生・無量・無作における円教の無作三身を、特異に解して、これを有作三身に対立するものとする。

有作の三身というのは、いうまでもなく造作された仏であるから、凡夫が修行することによって、天台流に言えば十信・十住・十行・十廻向・十地・等覚・妙覚と五十二位の階梯を断惑修証して仏位に至った仏である。インドから伝来された仏教を、中国的に受容し変容した中国教判仏教であろうとも、修証の階位だけはオーソドックスの線を概むね守ろうとしているのである。

ところが本覚法門になると、この仏教本来の修証の階位が無みされて、実修実証の有作三身は、本書でいう無作三身に劣るものとされる。

どうして、そうなるのか。本具三身とは凡夫に本具された性得の三身の意であるが、単なる常住不滅の法・報・応の三身を具足する意味ではなくて、未修未証の凡夫に本具された修行の造作を必要としない無作三身の意に解するところか

ら、本来の円教でいう無作とは、だいぶ内容の異ったものとなる。

そこに下凡正機を肯定する意図のあることは云うまでもないが、その有力な根拠として求めたものが「無作三身は覚前の実仏」（『守護国界章』卷下之中）の文である。

しかし、この文は、同書補註（四三六頁）が解説するが如くで、徳一が報仏常住論を非難したのに対して、

最澄は守護国界章卷下之中の弾飢食者謬破報仏智常章第三で、報仏も常住である所以を、真如随縁論と三身俱体俱用論との両面から弁明したのであるが、その冒頭に「有為の報仏は夢裏の権果、無作の三身は覚前の実仏なり」と記したところにある。その意味は一見したところ「覚前」の凡夫こそ「無作三身」であり「実仏」であるという凡夫実仏の主張であるかのように思えるが、一章の趣旨から考えて、これは寿命品の報身仏の常無常論であって、凡夫が実仏であるか否かという類の凡夫論とは無関係である。「覚前」を、「覚る前(まえ)」の凡夫と読むから間違うのであって、こゝは「覚って前から(さき)」の仏と読まねばならないのである。もし「覚る前(まえ)」と読めば、これと反対語であるはずの前句の中の「夢裏」と同じ意味になってしまう。（同書四三六頁）

という通りであろう。

たしかに凡夫所具の性得三身の意味を、無作三身に与え、実修実証の有作三身をしりぞけて、凡夫実仏を高揚する思想は、本覚法門の中でも格別興味を感じせしめられるものである

が、その論証の方法は、見るが如くで、あまり感心しない。

「覚前」を覚る(まを)と読むか、覚ってから前(さき)と読むか、といったような、いはば小手先の読み替えから、かかな重要な思想を導出してくるところに問題が存するのであって、それは天台本覚論の質を考える場合、かなり重大な意味を持ってくると思われる。単なる「言葉」のすり替えから、思想の内容まですり替えるという安易な方法が、そのまま通ると考えた甘さこそ、本覚法門の致命的な欠陥ではなかったか。というよりも、本覚論はもともとかかる自覚を有せざるどころに発達したとも受けとれるフシさえ感じられる。

口伝法門が、ある種の自由解釈の傾向を醸成し、鎌倉新仏教を生んだ素地になったという肯定面が安易に認められがちであるが、反面、口伝法門には鎌倉新仏教へと突き抜けることのできない、多くの要素が見てとれる。

その一つが、上掲の読み替えである。なるほど鎌倉新仏教の祖師方にもこの種読み替えの存すること挙例の要はない。親鸞上人においても、あるいは道元禪師においても指摘されるとおりである。

が、鎌倉新仏教の祖師方における読み替えには、せっぱ詰った迫真のちからが感じられる。おのずと説得させられる真実性が秘められている。

この点、口伝法門の読み替えには、余裕があり、小手先を

『漢光類聚』における本覚思想の考察(山内)

弄するたぐいのものが多く、本書でかなり目にするところである。

したがって折角、凡夫実仏を無作三身にかけて展開しながら、

三身本分の仏性は、唯仏与仏の知見なり。唯仏与仏とは即ち円頓行者を指す。円頓行者の知見には、一切諸仏は無作三身なるが故なり、云々。(同書二一六頁)

と、いかにも弱い、理に走った表現となっている。唯仏与仏即円頓行者に実在観がみてとれない。これは本書をはじめ、ひろく本覚法門一般にみられるところである。

六の法性不思議は、「草木の自性不思議にして更に事理の相を絶し、不思議本性なるを強ひて成仏と名づく。」とあるのみで問題はない。が七の具中道すなわち一念三千の草木成仏は、やや詳しく述べられている。

七に一念三千の草木成仏とは、ただ心これ一切法、一切法これ心なるが故に、草木三千を具し、衆生三千を具す行者の一心草木なるが故に、草木を縁ず。草木我等が一心なるが故に、所縁の境となる。草木三千を具するが故に、或は能縁となり、或は所縁となる。もし草木三千を具せずんば、かくの如く一念三千を具すとも思ふべからず。(同書二一六―二一七頁)

ある意味では中古天台における草木成仏論の、かなり高度な結論が示されているとみてよいであろう。

不思議末分をベースに色心末分を説くからには、「行者の一心草木なるが故に、草木を縁ず。草木我等が一心なるが故に、所縁の境となる。」ことになって、ここに一念三千の草木成仏論が成立することを説くのであるが、この辺の運びは、さすが教理論争に長けた天台の得意とするところ整然たるものである。

というより、草木成仏論のような客観的な教理の論争には、完璧といえるまでの説明が可能などところに、むしろ本覚法門の特徴の一つを見出すべきなのかも知れない。

一色一香無非中道から草木成仏義に及んだこの一段は、次の文を以て結ばれている。

法性常寂は一念、法性常照は三千なり。既に寂照の二相を具す。これを草木成仏と名づく。故に慈覚大師は、「草木成仏乃至即身成仏は、良に無始の一念三千に由る」と云へり、云云。（同書二一七頁）

口伝法門において草木成仏義が如何に受け取られたかの、それは好例を示すものといえよう。

一色一香無非中道は、中心教義なる故に、更に審細な説明がつづけられる。「無非中道の六義の口伝」がこれで、本文を出すと、

連実房の云く「御廟の大師の学文の日記に云く、「一色一香無非中道、これに六義あり。口伝にあらずんば知り難し」と云へり。

今云ふ所の中道とは、六義具足の中道なり。（同書二一七頁）

一に依正宛然の中道、「謂く、草木と衆生と不二体にして隔歴せず。」二に三諦具足の中道、「謂く、一色一香の当体、空仮中の三諦を具して闕滅せざるを中道と名づく。」三に迷悟具足の中道。

「草木本より迷悟の二性を具す。迷人の眼見には迷法と云ひ、覚悟の知見には覚法と云ふ。」四には無作本仏の中道。「謂く、一色一香の当体、本有の三身なり。偏に報身ならず、偏に応身ならず。三身宛然なるが故に。」五には寂然具足の中道。「色香の自体寂然具足して闕滅せざるが故に。」六には一念三千の中道。「一念は一念にあらず、三千具足の故に。三千は三千ならず、また一念なるが故に。一念と三千と具足無減なるを無非中道と云ふなり。」（同書二一八頁）

『漢光類聚』を初見したのは、今から三十年ほどまえ、奇しくも同書の編者、東陽房忠尋が住したという落北・曼殊院において、山口光円僧正から三大部を親しく教授されていた時であった。

恩師衛藤即応博士が『正法眼蔵』を校訂された関係から、いつの間にか『眼蔵』の本文に親しんだ私の眼には、上掲の六にいう「一念は一念にあらず、三千具足の故に。三千は三千ならず、また一念なるが故に。」以下のような文に触れると、恰も『眼蔵』のその如く、鮮烈に映ったのである。

いつの日か、台学研鑽のあかつきに、『漢光類聚』を一度は手がけて見たいとの初志が、実はここ数年のテキスト講読

とはなり、本稿が生れる次第となったのであるが、その最初の印象は今もって変らない。

たしかに中古天台は本覚法門において、鎌倉新仏教をはぐくむ萌芽の存したことを、強烈に印象づけられるのであるが、道元禪の立場からはこれを明確に剔出できぬもどかしさは如何ともし難い。

この点、源信などの叡山浄土教と明瞭に伝承系譜をもつ浄土教系とは、はなはだしく異なる立場に立つ。

栄西禪師が、それこそ適切な位置に居るではないかとの指摘も出てきようが、『眼蔵』を中心に見た場合、栄西禪師を挟んで本覚法門とは如何にしても結びつきにくい。

曾って、栄西的世界の再構築を中古天台に視点を置いて論究したことがあったが（拙稿「栄西的世界の再把握」）（『道元禪の総合的研究』所収）、これは栄西自身の資質にもよろう。彼は、本覚法門は恵心流のもつ精緻にして審細なる思索に興味を持ち得なかったのではあるまいか。どの程度信を措いてよいか疑問の存する彼の密教系の著作を除けば、そう云えるであらう。

われわれは、本覚法門に直接する以外に、道元禪の鎌倉新仏教的要素を摘出する方法を、現在有しない如くである。

『漢光類聚』に関するだけでも三編。『真如觀』について一編。安然や源信の『即身成仏義私記』について二編。その他

『漢光類聚』における本覚思想の考察（山内）

『眼蔵』への引用經典のものまで入れると、中古天台関係論文も、十編を数えるに至っているが、私としては、まだ戸口に立っている感なきを得ない。

中古天台の間口はひろく、その全ては究尽すべくもないが、せめて恵心流の口伝法門だけでも、まとめてみたいのが念願である。それは恵心流ゆかりの横川に、道元禪師が在住したという因縁もさることながら、中古天台で最も道元禪に近きは、あるいは恵心流かも知れぬとの、私なりの想定に依る。そのことは漸次、多少なりとも明瞭になって来よう。

さて、再び本文に戻ると、以上の中道の六義に、さらに次の一義が加えられるのは、本書の結構上容易に推察されよう。

色香の当体、不思議未分なるが故に、中道と名づくるなり（同書二二八頁）

当然のことながら教義の中核を説くこの一段は、

当段の文は殊に一家相承の根本、教觀二道の縁起なり。文文句句多義を含むが故に、中道と名づくるは、七義を以て成立するなり、蓮実房随分これを秘し給へり。（同書二二八頁）

との文を以て結ばれている。

次の「己界及び仏界、衆生界もまたしかかなり」の一段は、「色香中道の義を以て衆生中道の義を積成するなり。」とある如く、前段につづくものである。

衆生界中道を具するが故に、衆生の当体即ち成仏す。己心中道を具するが故に、一心また成仏するなり。仏界に中道を具するが故に、また諸法の体性となる。三法妙の委細の注釈、略義・略文の記の如し。上の草木成仏の如く義を以て類例するに、七種の即身成仏のあるべし。衆生界亦然と例積するが故に。意は、草木三千を具して一切において相違することなし。いはんや衆生界においてをや。必ず止観の二性を具足すべしと云ふ心なり、云云。（同書二一八―二一九頁）

「無非中道」を基本とする建前を、そのまま己界・仏界・衆生界におよぼせば、上掲の文の如き趣意となること説明の要はない。中において衆生界中道を高調し、上来の草木成仏義を類例とすると、当然七種の即身成仏あるべしと仏身論への展開をのぞかせている。

しかし、草木成仏義は問題の存するところで、容易に決定し難い。そこで以下幾多の疑難が提出されるわけであるが、中国仏教におけるそれとは異って、かなり洗練化されたというか、こなれた取扱いとなっているのは見るが如くである。

上の草木成仏の義を類例として七種の即身成仏が成立するように、洞門の本尊論にも、もう少し教学的な背景というか深みが欲しいとのこえを聞くこと久しいが、やはりそれがためには、即身成仏義はもちろんのこと、草木成仏論に対しては、はっきりした決着をつけておかねばならない。その意味からも、以下の設問は、かなり参考となるものである。

尋ねて云く、草木衆生俱に三千を具すと云はば、いかんが草木と衆生との別を分つべきや。

答ふ。もつとも口伝すべき法門なり。心に三種あり。謂く、矣栗陀・干栗陀・質多心なり。矣栗陀・干栗陀は俱に草木の心なり。草木四季の時節を知って枝葉生長するは矣栗陀心なり。衆生は質多心を面となし、矣栗陀・干栗陀を裏となす。草木は矣栗陀・干栗陀を面となし、質多心を裏となす。無色界の衆生は一向に心のみありて色なし。これは心を面となし、色を裏となすなり。無想天の衆生は色のみありて心なし。これは色を面となし、心を裏となすなり。（同書二一九頁）

次に「大論に云く、」として、「……質多心はこれ衆生の心なり。草木無心の言は小乗より出でたり。摩訶衍の義にあらす。」の文を出したのち、「草木は質多心を隠して現在前せざるが故に、非情と名づく。三千具足の条は更に疑ひなきことなり。」（同書二一九頁）。と結んでいるが、以上の一般的設問に加えて、やや現実的な疑問へと、それは移行してゆく。

疑って云く、草木もし有心ならば、草木を断ずる殺業ありや。

答ふ。一念三千依正不二の法門は、円人所見の実義なり。善悪分別の執情を以て疑難を至すべからず。普賢經に云く、「我心は自ら空にして罪福は無主なり」と。自他共に三千具足の体なり。自他の分別をなすは偏計所執の悪見なり。自他なき処を我心自空と名づく。もし我心自空罪福無生の一念三千相即融通の道理成立せば、善悪の二性更に各別ならず。この時は別して殺生業の有無、持戒作善の分別これあるべからず。（同書二一九―二二〇頁）

問いの現実性に対して、答えはいかにも抽象的・哲学的で、これでは説得性に乏しい。むしろ円人所見の実義であるから、善悪分別の執情を以て疑難してはいけない、と問いそのものを突き離している感すら受ける。したがって実例として出されている「観音、海人と現じては魚鳥を殺す。これ覚者の所作なり。今の草木三千を具する道理、また円人の見ながら故に、更に疑難を至すべからざるか、云云。」(同上)の文も、出典不明であるばかりか、相手を納得させる迫力はない。

草木成仏は、理論的には成立するものの、その現実的処理に苦慮する様子が察しられる。単なる次元の相違の設問とのみ突き離すことのできぬところに、実際上の苦慮が生ずるのである。要は、草木成仏に現実的説得性をいかに持たせるかによって、宗教上の意義を獲得するわけであるが、それゆえにこそ中古天台においても苦心するところなのである。

以上、「初縁実相己下の分文」としてまとめられて、

初縁実相（直に法体並びに四人所観の境を挙ぐ。これ一家の根本の一句なり、云云）造境即中へ初縁実相の義を積す。謂く、能縁の心、所縁の境俱に参千具足なるが故に、実相なり。）

繫縁法界一念法界（上の即中の義を積す、中の義は寂照不二、一念三千の意なり。今即中の義を積すとして、一念の体に三諦法性を具す。常照の繫縁にまた三千三諦の法界を具するなり。）

一色一香無非中道（非情に寂照の義を具することを積す。謂く、

『漢光類聚』における本覚思想の考察（山内）

一念はこれ諸法、諸法はこれ一念なり。故に、一心の寂照を以て非情の寂照を積するなり。一色一香の当体、一心と一如なるが故なり、云云。）

己界及仏界衆生界亦然（非情を以て衆生を現す。非情草木なほ寂照を具す。いはんや己心に衆生界と仏界とを具せんことをや。）

（同書二二〇頁）

以上は、日本天台は本覚法門の中心思想を本書が簡潔にまとめたものであるが、「己上、これらの文は止観内証の根源、諸義含容の明文なり。」(同上)とある如く、口伝の實際を伝えて余すところがない。

次の、「陰入皆如なれば苦として捨つべきものなし、己下」は、本文に、

「初縁実相といふより衆生界亦然といふに至るまでは、直に法の法体を談じ、未分不思議の義を明かす。これより以下は、正しく行者の観門を明かすなり。」(同書二二〇—二二二頁)

とある如く、これまで、法の法体を明かすのに対して、行者の観門をあかす一節である。そして円頓行者の観門に、なぜ四諦を用いるのかの説明としては、

「しかして四諦を以て所観の境となすことは、真俗二諦の配立は世間出世の二義分明ならず、四諦は世間出世の因果各別にして諸義分明なり。」(同書二二二頁)

とある。

なるほど一色一香無非中道ならば、俗諦即真諦となつて、世間出世間を分つことができなくなる。しかるに行者観門の時は、これでは困るので世間出世間の因果各別している四諦を用いるというのであるが、いつものことながら本覚法門が実践体系に移りゆく場合の自己矛盾を示して興味ぶかい。煩惱即菩提の無非中道が説かれて理論的には円融されていても、行者観門の時は所観の境は分明でなければならぬ。

こうして四諦に四教ありとして、三蔵教の四諦、通教の四諦、別教の四諦、そして円教の四諦が説かれる。前の三教は省略して、円教の四諦のみを出せば、

「円教の意は、一体の三惑を集諦とし、融通融即内外不二の果報を苦諦とし、一心三観、一念三千を道諦とす。円の意は、一体の三惑、一心三諦、俗諦本分の諸法を滅諦とす。かくの如く四諦を意得て、前三教の四諦を捨てて、円教の四諦を以て円頓行者の所観の境とすべきなり。」（同書二二二—二二三頁）

ということになる。

が、ここまでは理で、むしろ止観は衆機を漏さずの立場からは、次の利鈍にかけた四諦の観門こそ重要な点となろう。

三蔵教において二人の機あり。鈍根の声聞は苦集滅道と観ず、その故は、鈍根なるが故に直に因を観せず、先ず自体の果体を縁ず。三苦合するが故に苦なりと観達して、世間の因果を断じて必ず滅諦の理を得べし。……菩薩にまた利鈍あり。鈍根は苦衆滅道

と観じ、利根は集苦道滅と観ずるなり。」（同書二二三頁）
「今の釈、何の故あつての一途の配立を捨てて、苦集道滅と次第するや。答ふ、止観は衆機を漏らさず、利鈍を通撰するが故に、並べて両義を挙ぐるなり。苦集は鈍根の次第、道滅は利根の次第なり、云云。」（同書二二三頁）

先の円教の四諦といい、この一段といい、下凡正機の立場からの止観の立行に、細心な注意が払われていることが分る。（未完）