

『天台法華宗牛頭法門要纂』（伝最澄）における本覚思想の考察 —本来本法性疑団解明の一視角—

山内舜雄

はじめに

本稿も、道元禪と天台本覚法門との関連を追究したものであるが、殊に本来本法性の問題ばかりでなく、生死觀における兩者の類同を論究したものである。

さて、田村芳朗博士に、天台本覚思想に関するすぐれた業績があり、『牛頭法門要纂』に関するその一部を次に掲げたち、本文の検尋に入ることとする。

まづ、本書の成立については、

次に一一五〇（平安末期）から一一〇〇年（鎌倉初期）あたりにかけて成立したと思われる文献として、『牛頭法門要纂』（伝最澄）、『五部血脉』（伝最澄）、『註本覚讚』（伝良源）、『本覚讚釈』（伝源信）などがあげられる。『五部血脉』のほかは本書に収録されており、また解説で詳論されているので、ここでは、特色ある論調や術語を拾いあげて、成立年代の推測材料とすることにする。（『天台本覚論』日本思想大系9五二四頁、天台本覚思想概説（本無生死論）の長行に、後者は偈頌に相当する。なお生死覺用

また、その内容および思想的特徴については、

『牛頭法門要纂』および、それと類同の『五部血脉』において、もっぱら強調するものは心性本覚の説である。たとえば『牛頭法門要纂』の第七、煩惱菩提は、円仁作と伝える『心性論』（日仏全二四、九五一六頁）にあたるが、「心性の本源は凡聖一如にして二如なし。これを本覚如來と名づく」（三五頁）などという。第十、即身成仏（『五部血脉』一念成仏義の偈頌）では、「心性の本覚を以て、無作の実仏となす」（三九頁）、「本覚の真仏を顯すこと、ただ我が一念にあり」（三九頁）とて、凡夫の一念すなわち心性本覚の仏であり、本来の実仏・真仏と説く。そのほかの項でも、同様のことが強調されている。『五部血脉』の法華題目には、「真如靈覺の知見」（伝全第五、三六五頁）という語も見えている。こうして、成仏は一念の即身成仏と定義されてもくる。特に注目すべきものは、天台本覚思想にのつとった生死觀が打ちだされていることである。『牛頭法門要纂』の第五、三惑頓断と第九、生死涅槃^{じようだん}がそれで、前者は『五部血脉』の生死覺用鈔（本無生死論）の長行に、後者は偈頌に相当する。なお生死覺用

鈔は、円仁作と伝える独立した一本がある。そこでは、「生死の二法は一心の妙用、有無の二道は、本覚の真徳なり」「無來の妙來、無生の真生、無去の円去、無死の大死なり」（三三頁）、「生の時も来るなく、死の時も去るなし。生はこれ真生、死は即ち円死なり。生死は体一、空有は不二なり」（三八頁）とて、生死の二元相対の突破・超越、ひいては生死にたいする絶対肯定が説かれている。否定し、捨てるなら死のみならず、生もまたであり、肯定し、取るなら生のみならず、死もまたという事である。積極的にいえば、生も死も、ともに絶対の真理、永遠の生命の活現のすがたということである。一心の妙用とは、生死を主体的神精神でもつて掌握することを意味する。生死觀は、ここに、その窮みに達したといえよう。（同書五一五頁）

つづいて、道元禅師の生死觀との類同がのべられているが（同書五一五二六頁）、それらは本書検討後に吟味することにしよう。

史料の検尋は、従来の研究成果に依り、あらためて試みないとの立場から、本文の追究に直に入ることにしよう。われわれとしては本書が、おおよそ一二〇〇年までの成立であり、それが道元禅師の生誕年時に、奇しくも合致するものであることを承知していればよい。それにしても本書の構成のすさんなには驚かされる。いちおう五双十法門と整然たる構格を示してはいるが、章の題名と内容とが甚しく異なるものがあり、例せば第三の仏界不増は次章の俗諦常住の方があ

さわしく、第四の俗諦常住は次章の三惑頓断の方がふさわしい。一章づづれているとも理解できるが、第五の三惑頓断はあきらかに生死の二法をのべんとしたものであり、第九の生死涅槃と大同小異であること、共に『五部血脉』の第二の『生死覺用鈔』の引用といわれる。一見はなはだざんの構成を示しており、それだけに初期の形態を有するものとして書誌学的な興味を惹かれるところであるが、上述の理由により、これ以上深く触れないことにする。

本書の構成は、「謹んで五双の要法門を疏す」とある如く、

次の五双・十種の法門から成る。

第一 鏡像円融	第二 十界互具
第三 仏界不増	第四 俗諦常住
第五 三惑頓断	第六 分段不捨
第七 煩惱菩提	第八 無明即明
第九 生死涅槃	第十 即身成仏

そのまえに序というべき、次の文が出されている。

それ仏道は崇虚にしてその際（限）を悟り難く、法門は幽寂にしてその源を測ることなし。所以に諸仏は世に出現して、一切衆生をして一如の理を悟らしめんと欲す。しかるに衆生の機は或は利、或は鈍なり。故に如來の説に頓あり、漸あり。譬へば、なほ

門を開くこと異なれりといへども皆菩提を期し、方を設くること万殊なれども共に命を済ふにあるかごとし。（同書二四頁）

以上は本書成立の、理論的意義を述べたものにすぎないが、次の、歴史的因由の記述は、種々の推測が成り立つだけに、面倒な議論を惹き起し易い。本覚法門関係の資料を取り扱うばあい、慎重な配慮を要する点である。

ここにおいて、日本國の去ぬる延暦二十三年四月、最澄勅旨を奉じて求法の使に差され、遂に万里の瀛洋を涉りて以て異域の煙霞を撥ひ、百重の山川を踰えて以て幽境の寒暑を遭る。大唐の貞元二十年九月、明州の牒を得、天台の国清寺に造り、道邃和尚に遇ひて親り秘法を受く。言は舌下に通すれば文を素鉛に記し、理は名言を絶すれば義を心符に伝ふ。都て以て得るところの教述二百余卷、決するところの法門七百余科、皆これ煩惱の陣を割く全剛の觀行、生死の野を越ゆる牢強の目足なり。その中、的しく如來の心印を伝へ、智者の内証を窮むるは牛頭法門に如かず。

願はくは、大師本念の力を以て慈光遠く照して早く郷国に達り、明神の誓願力を以て靈威遙かに被りて平かに本朝に届くを得せしめよ。また、身はたとひ駝駿狼に没すとも、法財の用は永く朽骨に詫り、命は忽ちに驚教龜に委すとも、伝法の徳は普く群生を利せん。（同書二四一一五頁）

さて、『牛頭法門要纂』といふからには、いわゆる牛頭禪に触れないわけにはゆかない。近時、牛頭禪の研究はさかんであり、諸種の論文が現われてゐること周知の如くであるが、

それは、ここでいう牛頭法門とはなんらの関係もない。

前掲の文に「大唐の貞元二十年九月、明州の牒を得、天台の国清寺に造り、道邃和尚に遇ひて親り秘法を受く。」と、いかにも口伝法門らしい表現の下、「得るところの教述二百余巻、決するところの法門七百余科」という、いささか大きな表説がつづく中で、「的しく如來の心印を伝へ、智者の内証を窮むるは牛頭法門に如かず。」というのであるから、これは台宗の要諦を述べたものに外ならぬ、牛頭禪とはなんの関係をもないばかりか、前述せる如く五双十法門の内容は、鎌倉初期における本覚思想を、かなりまとまつたかたちで組織したものというべく、従つて用語や他書との関係からほほ一二〇〇年頃までの成立と推定されている。

ただ、われわれとしては、『内証仏法相承血脉謂』には言及しておいた方が誤解がないかも知れない。

同書では、四宗相承の第一に、「達磨大師付法相承師師血脉譜」があげられ、大安寺行表から相承した達磨禪の系譜が述べられているところから、禪宗側としては大いに関心を寄せるのであるが、その末尾には、

「大唐貞元二十年十月十三日、大唐国台州吳興県の天台山禅林寺の僧攸然、天竺大唐二國の付法血脉、并びに達磨の付法、牛頭山の法門等を伝授す。頂戴し持ち来りて叢山蔵に安んず。」

とあり、ここでも「達磨の付法」と、そして「牛頭山の法

門」があげられている。

『内証仏法相承血脉譜』については、従来種々議論の存するところで、今深くこれに触れるいとまはないが、前掲の『牛頭法門要纂』の序文が、この『内証仏法相承血脉譜』の文を多少なりとも受けていることは容易に察しられる。ただし「道邃和尚に遇ひて親り秘法を受く。」と、前者の依然からの伝授をぼかしているのは、口伝法門に見える常套的な手法ということができる。

従つて、われわれは、本書から、いわゆる牛頭禪に関する一切の問題を閑却して、ひとえに、その天台本覚法門との内容のみを追及することにしよう。

第一 鏡像円融に就いて

五双・十種の法門の第一は、鏡像円融で、いわばそれは本覚論の基礎的教理を説く部分にあたるから、理論は詳密をきわめる。

一心三觀を修して三諦円融を悟る通途の説をあかすだけでも、容易でないのに、これらを踏えて、さらに「当体実相」すなわち自_己そのままを実相のすがたとなすに至る議論を開するのであるから、多少煩瑣に亘るのは避けられない。

そして、かかる煩瑣な議論を、審細に積み上げてゆくところに天台実相論の特長が存するのであって、この基礎理論の構造を抜きにしては、天台教学はあり得ない。その意味に

は、禅で説く「諸法実相」とは、異質的といつてよいほどのものであり、ことばの单なる表現上から両者をたやすく短絡するにはならない。

ともあれ、煩をいとわず、本文の検尋に入らう。

鏡像円融の体、喻へて三重となす。一には迷中隔歴の鏡像、二には悟中円融の鏡像、三には円超銅位の鏡像なり。

一に、迷中隔歴の鏡像とは、鏡は照明なるも影像の差異に随ひて照位に変段あるに似たり。鏡性は不動なれども淨白・染黒の影像に従ひて明闇を現すること不定なるを言ふ。鏡明はこれ像の本なるも、もし像性、本無ならば、鏡中の影像も現すべからず。もし本質、像に因らずんば、鏡照も立すべからず。三は俱に並現し、共にこれ常差別なり。

法性はこれ無体なれども無明に依りて体照す。無明は本無体なれども法性に依りて相現す。鏡はこれ法性の心、像はこれ十界の相なり。法性も常住、凡聖も不尽なり。常に聖位に登りて物を化するは淨白のことく、常に凡位にあるは黒影に似たり。不增不減にして常樂の相を計度す。ここを以て顯識菩薩經に云ふがごとし。「阿難よ、まさに知るべし。十界無尽・法性不变なること、鏡と像と俱に常住にして断絶なきがごとし」と。これ則ち三諦各に具足するが故に隔歴と称す。經に云く、「十界は常差なるが故に、所具の句は他を隔てて別に、恒にために上下を称す」と。これに依りて迷中の鏡像を立て、これを菩提常住の相となす。(同書二五一二六頁)

鏡像円融の口伝は、日本天台として重要な法門の一つとい

われ、同書補注（四二六頁以下）に詳解するところである。いま、口伝法門の迷路に立入るいとまはないが、道元禪における本来本法性の疑団解明の立場からは、やはり見逃し得ぬ内容も含まれて いるので、これを次に掲げてみよう。

法相宗の徳一は天台宗を非難して、天台円教の特色は煩惱即菩提、生死即涅槃にあるとするならば、仏道修行は不要になるではないか、従つて諸大乗經のいう煩惱即菩提とか婬欲即菩提とかは、相反する二者を無条件に同一視したのではなくて、「平等法界一味真如」に約した場合には一味であるといえるにすぎないのであつて、現実に全同であるはずはない。しかもし天台宗でいうところもその意味であるとするならば、それは我が法相宗が既に立てているところの「攝相帰性門」と同じであるから、天台宗を日本国に別立する必要はないことになると言つた。（同書四二六頁）

本来本法性の疑団は、心性論の立場から修行の矛盾を追究したのであるが、徳一の場合は、煩惱論や死生觀の立場からやはり修行の不要を難じたもので、両者同質の疑問を、それぞれの立場で提出していることを知るであろう。

徳一は、法相唯識の立場から、ごく当たり前の三乗家所立の義を述べたにすぎないが、始覺修行を重視する立場をとれば、いづれも如上の質疑を提さざるを得ないのである。と同時に、本来本法性の疑団に類する設問は、本覺思想の永き歴史の中で、くり返し試みられた、ごく一般性をもつものと理

解することができる。道元禪師自身が特に気付いた疑問でもないことを知つておく必要があろう。

さて、上掲の徳一の疑難に対する最澄の答えはどうか、気に懸るところであろうから、前出の同書補注（四二六頁）に依つて、解説しておく。

そこで最澄は、円教相即論と法相宗の攝相帰性門との相違を詳述しなければならないが、ここでは「円融相即法性法門、義全く相似ざるのみ、……法性相即の義は広く自家の書に説く。煩を恐れて更に道はず」とて詳述を避け、所詮は鏡像円融義は師師相伝でなければわからないと結んだのである。

では両宗の相即論の相違いかん。最澄の諸処の説明を総合すれば、要は真如觀上の相違に帰する。法相宗では真如（性）は凝然不変のものであり、万物（相）の依りどころではあるが、万物とは違う。真如は無為常住であり、万物は有為無常である。故に万物はその依たる真如性の段階では平等一味であるが、万物の相は万差であるという。しかるに一方、最澄は真如には不变性と隨縁性との二面があり、不变不動の寂然たる真如が縁にふれて流転変作したとき万物となるのであるから、万物即真如であり、随つて万物は平等一味であるという。

これを鏡像円融に喻えれば、

（止觀一下）（守識章）

鏡—即中—真如の理

像—即仮—万物の相

円融

となろうか。鏡像円融とは元来はこういう意味であったが、口伝法門が発達するにつれて、本書や相伝法門見聞、漢光類聚卷四（いすれも本巻所収）に見られるような複雑な内容を有するようになつたのである。

今さら三乗対一乗論争に足を踏み入れるつもりはない。最澄の実相立ちの所論をそのまま理解する以外にない。そして本書における、やや上來の解説とは趣きを異にする特徴を見出せばよいことになる。

本書では、上掲の如く、迷中融歴の三諦が説かれる。次の悟中円融の前提として隔歴のそれが説かれるのは教相の常識とも見られようが、ここで、如上の同書補注の説く鏡明（空）と影像（仮）と鏡（中）との相関関係があかされたのち、三者の並現・常差別を論じ、さらに法性と無明との相即を説いて、「鏡はこれ法性の心、像はこれ十界の相」となして法性常住・凡聖不尽に至る。

なるほど、「常に聖位に登りて物を化するは淨白のことく、常に凡位にあるは黒影に似たり。不増不減にして常樂の相を計度す。」といつてゐるのであるから、常差別を強調して迷中融歴の鏡像を説かんとするのは、「三諦各各に具足するが故に隔歴と称す。」云々という説明をみても明らかであるが、それにしては隔歴とは云いながら、その説相はきわめて円融を説くに似ているのを知るであろう。やつと融歴の三諦を説

いている感がある。これは本覚真如が表面に出てきて、法性常住・凡聖不二が高調され出すと両者の次元の相違を説くことが、段々むずかしくなることを示すものとして興味ぶかい。

なお、鏡像円融の口伝は、

最澄の守護国界章卷上の中の彈龜食者謬破四教位章第六に、「一乘の独円は動靜無礙なり。あにただ法界寂滅のみならんや。鏡像円融の義は口決にあらずんば解せず、師師相承良にゆゑあるなり」（同書四二六頁 補注）

から発している如くである。

さて、次の、二の悟中円融の鏡像においては、修徳か性徳かの面倒な問題に融れなければならない。一見すると離れているようであるが、本来本法性の疑団解明のグルンドともいふべきものを、この問題は含んでるので、やや詳しく吟味してみよう。

二に、悟中円融の鏡像とは、謂く、鏡はこれ明淨を以て体となす。影像現ずといへども鏡位は本来不動なり。像性も本来明性なり。衆生の修徳は即ちこれ如來の性徳にして、始め煩惱の苦縛を離れるは元來法身なり。業に拘はれずして常に明なるは般若なり。無明の繫縛を出づるを不思議解脱と名づく。三障は本より空にして本有の明淨の三智なり。鏡は位を動ぜずして常恒に像と俱なるを名づけて隨縁真如となし、檠像は万別なれども明鏡は不变なるを名づけて不变真如の体となす。起信に云ふかごとし。「鏡

の圓を觀するがことし。背にあらざれば闇にあらず、面にあらざれば明にあらず、辺畔なく始終なく、十法界の相貌を取らず、これを圓の無生觀と名づく」と。(同書二六頁)

性徳は性得、修徳は修得ともいわれる如く、仏性が先天的に本覺の理としてあるのが前者であり、本有の仏性を引き出す能修の菩提心が後者にあたり、それは後天的始覺の智を意味する。

両者の不二を主張するのが天台教學の特色であり、かの『十不二門』における修性不二門は、「性徳を修行によつて完成したものが修得であり、性徳なくして修徳は存在し得ないから、両徳は不二である。」(同書四二七頁補註参照)ことを明したものである。

ここまで、常途の説であるが、本書は上掲のように「衆生の修徳は即ちこれ如來の性徳」という。そのまま解すれば、如上の修性不二の解釈で済みそうであるが、同書補注は、かなり複雑な解釈をこころみている。

これをもし「衆生の性徳は即ち如來の修徳」と言うのなら、如來の修徳は実は衆生の性徳を全うしたものに外ならないという意味に容易に解釈できるが、今は「衆生の修徳は如來の性徳」と逆説的に言うから、理解に困難が伴う。しかし、修に善惡、性に善惡を分ける場合、如來には性善・性惡・修善はあるが修惡はなく、衆生に性善・性惡・修惡はあるが修善に不足するから、ここは、衆生の修惡は如來の性惡である、即ち、衆生の惡業を如來の功德

海に攝取せんとする意味か。」(同書四二七頁)

案するに、「理解に因難が伴う」という逆説的表現に、むしろ衆生本位に傾斜してゆく本覺法門の特徴が見てとれるのかも知れない。

そこで、道元禪の立場から反省されることは、われわれは、「人人分上ゆたかにそなはれりといえども」「修せざるにはあらはれず」「証せざるには得ることなし」等の『眼藏』の文を、實に安易に本覺法門的思考形式に結びつけて理解しやすいが、正統的な『十不二門』における修性不二門の解釈に加えて、本覺法門の中では、いくつかの複雑な解釈が行われているのを知らねばならない。

如上の『眼藏』の文が、修徳・性徳の問題形式に当てはまるからといって、大雜把な巨視的適用は危険である。くりかえすようであるが、道元禪師に影響をあたえたであろう時代・著書を限定してのみ、比較は成立することを知らねばならない。

なお、法・般・解の三徳の説明にしても、「始め煩惱の苦繫を離れざるは元來法身なり。業に拘はれずして常に明なるは般若なり。無明の繫縛を出づるを不思議解脱と名づく。」とあるように、常途とは異なる趣の、本覺法門的表詮であると共に、次の『起信論』の不变真如・隨緣真如の説明もこれに準ずるもので、「圓の無生觀」を説く挙例の文は、もちろん

ん『起信論』にはない。

まず、不变真如・随縁真如についてであるが、日本天台で取り扱う『起信論』のそれは、次に同書補注が述べる如く、簡単ではない。要点のみを抽出すると、

華嚴宗では、法藏（第三祖）の大乗起信論義記に明らかかなように、大乗起信論の説に基づいて、真如と万有との関係を一元的に考えた。これを法相宗の頼耶縁起説に対して真如縁起と呼ぶ。華嚴宗の真如觀を天台宗に摂りいれ、智顥の一念三千論に真如觀的解釈を施した人は、六祖湛然である。彼の著作には諸処にこの試みが認められるが、七祖に師事した最澄は、六祖の金剛鍊論を殊に珍重し、明曠の註とこれを合様して会本を作った。また六祖が真如觀によつて天台教学を展開したことを先駆とするなどの種々の理由から、徳一の天台宗批判に対して、真如觀によつて天台教学の正当性を論証する場合が多い。

ただし、五大院安然の菩提心義略問答抄卷四末の指摘するところによれば、天台宗の真如隨縁論と華嚴宗のそれとは違う。真如と諸法とを二而不二のものと考える点では両宗は同じであるが、華嚴宗では真如が隨縁して諸法となり終れば、それは諸法であつて真如そのものではないとし、二而不二の中の二而の面を強調し、天台宗では真如の隨縁が諸法であるとすれば、諸法の外に真如なく、真如の外に諸法はないと考え、二而不二の中の不二の面を強調する。それは隔歴三諦を立場とするか、円融三諦を立場とするかの相違に外ならないと思われる。（同書四二七頁）

不変・隨縁の真如が、いわゆる縁起立ちの華嚴宗と、実相

立ちの天台宗とでは、所詮結論を異にするのは当然であるが、前者を隔歴三諦に配し、後者を円融三諦に配するは、いかにも天台的で、華嚴家に対する天台の真如觀の特徴を示すと共に、また法相教學に対しても、華嚴の真如觀を用いつつも華嚴とは趣を異にする如上の真如觀をもつて対しているのである。『起論論』は、かの『釈摩訶衍論』をみるまでもなく本覺思想の由源をなすところのもので、それだけに本覺法門におけるその取り扱い方については細心の注意を要する。

「円の無生觀」の文は、前述の如く『起信論』にはなく、『法華文句』（卷一上・下）からの引文で、

円教の觀の無生智に約せば、鏡の団円を觀せず、背面を觀せず、形像を觀ぜず、背にあらざれば闇にあらず、面にあらざれば明にあらず。種々の形容を取らざれば種々の繁像を取らず。ただ団円を觀するに、際畔なく、始終なく、明闇なく、一異の差別なきは円觀に譬ふるなり。十法界を取らざれば相貌に善惡なく邪正なく大小等もなく、一切皆泯す。ただ諸法實相、法性の仏法を縁すれば、もしは色もしほ香も実相にあらざるはなし。煩惱・業を觀するに生即ち無生なり。生不生なきが故に無生と曰ふ。……これ即ち円の無生觀智なり」

の抄出であること、同書補注（四二八頁上段）からして明らかである。

但し、ここで注意すべきは、この『法華文句』の文は、無生觀を藏通別圓の四教に繋けて説く中、その円教の無生觀を

解釈したにすぎない。本来なら中国天台の範囲で解さるべきものである。それを本書は、「起信に云ふが如し。」と、あたかも『起信論』からの引用であるかの如くなすのは、おそらく「円の無生觀」と『起信論』とを結びつけることによつて、以て「円の無生觀」に本覚法門的意味を附与せんとする意図に外ならない。

如來性功德經に云く、「明鏡は衆像に處すれども本位を動ぜず、常に明かにして性淨円明なり」と。観(「鏡」の誤写か。同書欄註)の性と淨と円とは法身・般若・解脱の三徳なり。性は即ち法身、淨は即ち解脱、円は即ち般若なり。大論に云ふがごとし。「三智は實に一心中にあり」と。(故に)これ微妙の淨心・淨境にして、龜細の染心・染境にあらず。しかも寂滅と双照とを双亡する、これを淨明と名づく。しかれば則ち鏡はこれ明を以て体となし、照を以て相となす。三智を照すを明となし、淨相に因るが故に明と称す。三鏡の一鏡を照し、一鏡の三鏡を照して障礙なきがごとし。まさに知るべし。一鏡を像となしまた三鏡を以て像となし、また一鏡を以て明となし三鏡を並びに明となして、三なるも無礙、一なるも無礙なるを円融と名づく。(ただし)妄想の鏡を以て鏡の貌を照すこと能はず。(同書二六一二七頁)

円の無生觀につづいて、鏡すなわち一心の性を法身、淨を解脱、円は般若と、三徳に喻え、三智はまた一心にあることを出したのち、さらに寂(鏡体)と照(鏡相)との双亡から体性不二を論じ、一鏡と三鏡との相即無礙から鏡像不二なる

を尽究する。かく説明せられた「悟中円融の鏡像」は、「いかなる因縁を以て、円融と名づくるや。」と円融そのものの解説に移る。

言く、円とは名づけて明鏡となす。融と言ふは即ち名づけて照像となす。故に聖の觀即心なるもまたかくのことし。しかれば大經に云ふがごとし。「深般若の智は道を修して得るが故に、如如の智は如如の境を照す。これ菩提の淨智と法身の理と相應すること函蓋の一と成るがごとし」と。三秘密王經に云ふがごとくば「舍利弗よ、まさに知るべし。衆生の一心は明鏡のことし。三智常に照して十界に応じ、明照不二なれば、本位を動ぜず、常恒に安樂なり、九界のよく起すところ(の化他)にはあらざれども、照に因るが故に非身して物を化す。報身常に明に処するが故に実相の法身なればなり。譬へば燈光の闇を滅するがごとき故に智照の如來となす。明闇の位を離るるを以ての故に称して妙覺となす」と。その淨相、その明性は自在無碍なるが故に、また迷相にあらざるを以ての故に、称して悟中円融の鏡像となす。(同書二一七頁)

円を明境に、融を想像に配しておき、觀即心すなわち主觀と、その対象となる心境すなわち客觀との相即をあかしたのち、道を修して得る深般若の智=菩提の淨智と、如如の境を照す如如の智=法身の智との、「函蓋一なる」を出す。而して云わんとするところは、まさに、「衆生の一心は明鏡のごとし。……明照不二なれば、本位を動ぜず、……照に因るが故に非身に物を化す。」であろう。非身すなわち非力の身・

凡夫の当体そのままにして物すなわち衆生を化するいう主張は、凡夫の当体が即実相の法身となるに外ならず、如実に本覚法門の発揮がみられる。

が、かかる主張に到達するためには、上述せるごとく、最澄以来という鏡像円融の口伝の、煩瑣にして精緻な展開が、その背後にあることを知らねばならない。

一見すると本覚法門は、上掲の『顕識菩薩經』『如來性功德經』『三秘密王經』の如き、まったく架空の經典を仮立し、

仮説、仮託をくりかえすことなく、好意的にみれば、それらは一つの思想生産をなす道具立てに外ならず、その成立のために、觀念的に煩瑣な議論が、一見理論的に積み上げられているのを知るのである。凡夫の当体がそのまま実相の法身であると主張するからといって、簡単に自然主義的修証観に陥つたとは云えぬのである。

三に説く、「円超銅位の鏡像」は、天台で通常説かれる隔壁や円融の理論を超えて、鏡の原材質である銅の立場から、鏡像を論じるもので、そこに本覚法門の実態を見ることができる。

謂く、（右の）能所の境を原ねば寔にして真実の無作の攝にはあらず。人情に従へて（鏡に）明闇と面背とを立つればなり。これを推求するに、本来は本位を動ぜざるにあらず、暫く染妄の海を度りて淨安明の山に及ぶなり。明境にこれ淨相虛現の廢立な

り。銅はこれ本来不動の実体なれば、ただこれ鏡像の計を廃して体に帰せしめんがための（施設）なり（同書二八頁）

以上説き来つた鏡像の計を廃して、銅性不動の体を主張するゆえんは、この章をしめくくる、「衆生の心もまたしかなり」以下の文を出したいからに外ならぬ。従つて、銅性の詳細を説く、「銅には本より來明を謂はず」云々以下の文を省略して、直ちに結論に到ろう。

衆生の心もまたしかなり。見聞覺知の相は各別なれども六の欲塵を出です。意王は繩縛を莊りて常に五門の駿馬の眠を喰し、一心の中に久しく染淨の夢を壁む。諸法は常に生滅すれども一心は常住なり。念觀を清濁に遷移すれども湿（性）はこれ常恒なりと知る。自性覺王は能所の四句を離れ、一心に実相を知る。世尊の二説は一言をも演べず、これ言説の（分）際を離れ、不可説にしてよく円かなり。空有の二見を超え、独り実相を照す真相の真見なり。心地觀經に云うがごとし。「銅性の不動なるを名づけて実体となす。鏡明は相にして像と称す。鏡に因りて性を觀するが故に鏡像と曰ふ」と。これ則ち當体實相なり。故に円超銅位の鏡像を立つるなり。（同書二八一一九頁）

『心地觀經』に上掲の引文に該当する箇處は、勿論ないが、「鏡に因りて性を觀するが故に鏡像と曰ふ」とある如く、鏡の体性すなわち自己の本性を觀ずることに力点が置かれ、そこではその自己の本性をそのまま當体實相とする立場が主張される。もはや隔壁の鏡像はもちろん円融の鏡像すら止揚さ

れた世界で、自性覚王と称する心性のみが前面に出て、強調される。

第二 十界互具に就いて

十貝の始終と言ふは、仏界の心鏡中に九界の性を具し、心万法に遍す。この故に一一の法界に九法界の性を具す。天台所立の十界互具の文と秘密最大の「三十七尊住心城」の文と大道は異なりといへども不思議一なり。故は、一大圓融教とは仏界の心鏡中に三十の性相を具す。三千とはこれ千如百界の法門なり。千如百界の法門は仏界の心より起り、十界を案すれば仏界の心相より始めて流出す。この故に、仏界の心性に九界の心性を具し、九界の心性に仏界の心境を具す。三千世間の形を仏界の心に収むる時を、「是法住法性、世間相常位」云々と「いふ」。「是法」とは普賢延命の智を説く。十界を尋ねれば普賢の一心より起る。三千世間の法は、いつれの時か普賢の心色にあらざらんや。開する時は三千と云ひ、合する時は一如にして二如なし。故に「世間相常住」と曰ふ。これ天台の円融の心理を宣ぶるなり。（同書二九頁）

「三十七尊住心城」は、『本覚讃』にあり、従つて『本覚讃』を吟味するとき詳しく述べるであろうから、ここでは讀れないので、天台の十界互其も、密教の金剛界曼荼羅も、一切存在の説明であり、それを自己一心中に摂する意味は同じであるところから、両者の不思議一が説かれる。顯密一致の台密ならではの表詮で、顯密二教の接点をしめすかかる箇

處は、禪宗の立場からは無限に興味をそそらるといつてよい。

「是法住法位、世間相常住」は、『眼藏』でも用いられてゐる『法華経』の文であるが、本覚法門では上掲の如く解され用いられている。単なる語句の類同だけでは、安易な結論しか出てこない。両者の用いられている思想的境位が吟味されなければ意味はない。本書のそれは両者を比較するばあいの一好例とし挙げられようが、後程、まとめて論究することにしよう。

次に、大毘盧那經に、「円と云ふは普賢延命の心、即ち自受用身の心色なり」と。自受用身を尋ねれば三十七尊と名づく。十界互ひに自受用の心を具し、自受用の心が三十七尊と顯るるを、惣じて三十七尊と名づく。自受用身の心を顯さば、自受用身即三十七尊・三十七尊即自受用身と顯る。（これを）「唯獨自明了、余人所不見」等と説く。顯密の二道異なりといえども、俱に不思議一心の教を説くなり。十界は即ち普賢、普賢は即ち十界、普賢は即ち自受用、自受用は即ち十界、十界は即ち三十七尊、三十七尊は即ち十界なり、この故に十界互具の法門は異なるなきか。宜しくこれ観心の意なるべし。（同書二九一三〇頁）

『眼藏』においても『自受用三昧』の卷があり、われわれは、密教の自受用身に結びつけて、正統的な密教的理解をいぢおうこころみるを常とする。それ自体間違つてゐるわけではないが、本覚法門を経過したのち成立した道元禪であつて

みれば、さらに深く本覚法門中の自受用身の、密教とはやや趣の異なる取り扱い方に配慮することこそ合理的ではないかと思われるのであるが、どうであろうか。

普賢延命とは、密教で称する普賢菩薩のことと、法身大日如來の活動的な方面をいうから、法身が化他に趣く場合の他受用身以前の仏身たる自受用身とは相即するわけで、「普賢延命の心、即ち自受用身の心色なり。」の表現となつたものと思われる。そして自受用身が即三十七尊となり、これを「唯独自明了、余人所不見」の絶対的境地となす。

顯教で説く十界互具すなわち「世間相常住」と、密教で説く三十七尊とは、一は存在論的な表現であり、一は仏身論的な表顕であるから、一見相離れるように見えても、「俱に不思議一心の教」なるを説くのである。

なお、自受用身と、十界互具即三十七尊の関係は、次の如く極めて洗鍊化された表現でとかれていいるのを見ると、そこには所有十方世界の有情・非情等の五相なり。十界の衆生は皆三十七尊なれ、三十七尊を以て自受用如來の相好と曰ふ。次に、普賢延命も十方の遍法界の相好なるは、これを以てなり。普賢と自受用身如來とは水と冰とのごとし。氷解ぐれば別に水を求めず。この故に互具の文は全く異なりなきか。しかも有情等成仏して三十七尊の自受用と顯る。自受用とばこれ大日尊なり。この故に十界の始終を尋ねねば大日の一心なり。この悟りの前にありては清淨冥寂の性と顯れ、迷ひの前に妄染の法と成る。妄染の法なりといへども清淨の法と名づく。故は大日の一心なればなり。故に十界の各各は互ひに九界の性を具するなり。（同書三〇頁）

洞門宗学の立場から自受用身を論ずる場合は、せいぜい仏

身論における、法身に対する報身として自受用身、他受用身をいう程度で、本書を見るが如き、「世間相常住」という実相論と相即する三十七尊すなわち自受用身というような、顯

密二教に亘る解釈を施してはいない。

このことは、「世間相常住」という、この『法華經』の文を、実相論的に解するのが精一杯であり、上掲の如く密教的世界に接続しての理解は持ち得ない。それが密教とは異質的な禪宗的見方の限界と言つてしまえばそれまでであるが、本覚法門との関係を追究するからには、顯密二教不思議一なる境位において取り扱われる「世間相常住」や自受用身を配慮しなければならぬのである。

立された「十界互具論」なるを知るのである。

なお、この章は、『本理大綱集』第三の「十界互具の文」とほぼ同一なること、同書欄註(二九頁)の示す如くであるが、書誌学的検尋は本稿の目差すところではないので、しばらく描くことにしよう。

けだし、存在論と仏身論とをセットして説くのは禪思想の特長ともみられるが、本覚法門における如上のそれとの逕庭は、また処を替えて論究すべきものであろう。

第三 仏界不増に就いて

夫れ常(住の)位に三重の義あり。体・相・用これなり。今解すらく、五重玄を攝す。体は即ち空の義なり。心生すれば世間の法の相も生じ、心滅すれば諸相は悉く空寂なり。まさに寂亡的心には世間の相を生ぜざるべし。不生不生なれば則ち常(住)位なり。故に心地王経に云く、「巧幻のための故に世間を假の常となし、幻作忽ち息停すれば世間を^{まこと}実の常となす」と。幻夢に常相を計するは且く凡迷の見なるべし。如來は(世間の)本不生なる(辺)を「相常住」と謂ふ。(同書三〇一三二頁)

『台宗二百題』(卷六)にも、「二界増減」の論目があるごとく、「仏界不増」は重要な論題として叡山では取り扱われた如くであるが、上掲の本文で示すように、内容は不増不減に關したものではない。以下、本章の全文がそうであるので、いささかはぐらかされた感がなくもないが、それにしても本書の五双十箇の要法門の第三に、題名のみあげたのは理

解に苦しむところである。

内容は、前掲の体の義をあかしたのち、相の義に亘り、用に及ぶもので、いわゆる体・相・用三大の本覚法門的解釈が展開される。

内容そのものは、従つて重大な意味を有しているので、本文に依つて、いちおうの吟味を加えてみよう。

周知のように体・相・用三大は、『起信論』の説くところ、法藏の『起信論義記』またこれを詳述していること言を俟たないが、ここで必要なのは、空海が『釈摩訶衍論』に基づいて、三大義を用いてその密教の教理を展開したことである。すなわち体——六大、相——四曼、用——三密によつて即身成仏義が説かれる。

ここまででは密教一般で説くところであるが、これが台密に至ると次の如き展開を示すのである。

空海の三大義を天台密教に攝取した人は、五大院安然(八四一—?)であった。教時義等に盛んに空海のこの頌文を引くとともに、これによつて一切仏一仏論を展開した。ただし天台密教では体大は六大ではなく阿字であるから、安然は阿字真如が隨縁生起した相を図画したものが四種曼荼羅であり、四種曼荼羅に一切仏のみならず十界の一切を包含すると考えて一切仏一仏義を建立した。

大乗起信論の当初では必ずしもそういう意味ではなかつた三大義は、ここに無常なる万有の差別相を常住なる真如法身の一仏に

帰納し、万有の当相を絶対肯定するための理論的根拠としての意義を有するに至ったのである。（同書補注四三〇頁上段）かかる歴史過程をへた三大義は、従つて天台本覚法門を理会するばあい、最も重要なポイントの一つとなるのは、云うまでもない。

さて、本文では、次の相大まで出したのちその内容を考察してみよう。

また相とは、則ち如來の秘密（藏）に攝せられたる相にして、これ法性なり、これ如來の果位の中の相なり。これ能徳に随へば八あり。醍醐中時の大乗にては、菩提・涅槃・真如・仏性・菴摩羅・空如來藏・大円鏡智・仏果海と云ふ。この八種の相を共に攝するが故に名づけて藏となす。その故は、菩提を知見と云ふ。即ち智果なり。涅槃を即ち寂滅と云ふ。これ断果なり。（諸）法は偽妄を離れて改遷なき故に真如と曰ふ。諸法を照察するに不变なるを名づけて仏性となす。菴摩羅を無垢と云ふ。障を離れて顯彰するところを、即ち淨無垢識と曰ふなり。妄染と相應せず、無量の功徳を含むを空如來藏と名づく。よく身土を現じ、（顛）倒を離れて円成し、鑑^{みゆき}ること万有に周^{あまね}きを大円鏡智と名づく。ここに七種の性を含んで円融不二なるを仏果海と名づく」とあるように、他の七種の徳目は仏果海に攝せられて、その「性徳を貯足して湛然円寂、常住不变」ということになり、「体常なれば相・用も不滅なり」と結んでいるところを見ると、体大に力点が置かれ、相・用はあたかも体に追随するかの如き觀がある。そこでは『起信論』で説かれた体・相・用三者の機能的意味はうすらぎ、体大すなわち不变真如に總攝されて相大すなわち隨縁真如の世間の相が絶対肯定されるかたちになつてゐる。

さて本文は、前出の体大において「体は即ち空の義なり。心生ずれば世間の法の相も生じ、心滅すれば諸相は悉く空寂

なり。」とある如く、心空（体）と心生（相）と心滅（用）の三大によつて「世間相常住」するを主張せんとするのであるが、以下本章の残りの文を見ても心滅（用）の説明はほんどなく、もっぱら体・相の一大を以て、「世間相常住」なるを説かんしている如くである。

そして、その世間の相とは、「巧幻のための故に世間を仮の常となし、幻作忽ち息停すれば世間を実の常となす」とあるように、「相常住」を高調するものであるから、次章の第四俗諦常住こそその名にふさわしいという同書欄註（二九頁）の如くである。

また相大の説明も、『起信論』そのものの本来の意味を離れて、「如來の秘密（藏）に攝せられたる相にして」、その能徳の面を菩提以下仏果海までの八種に分つて詳説している。

そして結論としては、如上の「七種の性を含んで円融不二なるを仏果海と名づく」とあるように、他の七種の徳目は仏果海に攝せられて、その「性徳を貯足して湛然円寂、常住不变」ということになり、「体常なれば相・用も不滅なり」と結んでいるところを見ると、体大に力点が置かれ、相・用はあたかも体に追随するかの如き觀がある。そこでは『起信論』で説かれた体・相・用三者の機能的意味はうすらぎ、体大すなわち不变真如に總攝されて相大すなわち隨縁真如の世間の相が絶対肯定されるかたちになつてゐる。

かくして、さらに体大が敷衍され、これを悟る「唯独明妙の心」や、「独妙の自覚」が出されるのは、いかにも本覚法門らしい。

また次に体とは、因果の塵跡を離れ、八種の仏性を超えて、三諦融通無礙なる円寂の見にはあらずと解すれば、唯独明妙の心なり。大乗有珠經に云ふがごとし。「諸法は体にありては皆見相を離る」と。ここを以てまさに知るべし。仏心の体にはこれ見相なく、因果門を超えて、靜照俱に絶したる独妙の真覚なり。ここを以て相に由りて体を彰すなれば、体・相俱に常住なり。この諸法は妙位に住すれば、俗諦の恒沙の法は寂靜なり、不生なり、常住なり。この故に如来は体に即して覺る故に、「相常住」と曰ふなり。
(同書三一一三二頁)

ここに掲げる『大乗有珠經』も、前出の文の『心地王經』も架空の經典で、後者を『心地觀經』としても、勿論該当の文はない。本覺法門とは、かかる性格のものなのである。

本章は、おわりに、相・用を有作の十界、体大を無作のそれに當てて論じ、さらに体大を真諦に相・用を俗諦に當てて真俗二諦を説き、俗諦常住を高揚して結ばれている。

まさに知るべし。一金をもて十界を作るがごとし。有作の十界を別となす。凡愚のためには相・用を實有なりと謂ひ、聖智のためには一金なる無作の体、これ実相なりと悟るなり。この時、名相は俱に空にして、体は即ち不空なり。故に俗諦の不生滅は空の上において謂ひ、真諦の不生滅は有の上において謂ふ。空有を弁

せずして性相に迷ふことなかれ。(同書三一一頁)

第四 俗諦常住に就いて

先づ本文を出すと

夫れ三諦は天然の性徳なり。中諦は一切法を統べ、真諦は一切法を泯じ、俗諦は一切法を立つ。一を擧ぐるに即ち三にして、前後あるにあらざるなり。含生本具にして、造作の所得にあらざるなり。

悲しきかな、夫れ秘藏の頤れざるは、蓋し三惑の覆ふところなればなり。故に無明は法性を翳し、塵沙は化導を障へ、見思は空寂を阻つ。しかるにこの三惑は乃ち体上の虚妄なり。ここにおいて大覺世尊は喟然として歎じて曰く、「真如界の内にては生仏の仮名を絶し、平等性の中にては自他の形相なし。ただ衆生妄想して自ら証得せざるを以て、これをよく返すことなきなり」と。

これに由つて、三觀を立てて三惑を破し、三智を証し、「三德を成す」。空觀は見思の惑を破して一切智を証し、般若の徳を成す。假觀は塵沙の惑を破して道種智を証し、解脱の徳を成す。中觀は無明の惑を破して一切種智を証し、法身の徳を成す。

しかるに、この三惑と三觀と三智と三徳とは各別なるにあらざるなり、異時なるにもあらざるなり。天然の理に諸法を具するが故に。

しかれば、この三諦は性の自爾なれども、この三諦に迷はば転じて三惑と成る。惑の破るるは三觀に藉り、觀成りて三智を証し、智成りて三徳を成す。因より果に至るも漸修にはあらざるなり。説の次第あれども理は次第にあらず。大綱かくのごとし。網目は尋ねべきのみ。(同書三一一三三頁)

同書補注が指摘するまでもなく、第四俗諦常住の一章は、

湛然の『始終心要』の文とまったく同文である。（同書四三〇下段参照）。従つて問題は、何故に、中国天台で円頓行者の觀心の心要を述べた『始終心要』が、本書のしかも俗諦常住をあかす章に用いられたのかにあるが、内容を見ると無明・塵沙・見思の三惑を破することが説かれているから、次章の三惑頓断こそ題名にふさわしい。（同書四三一頁上段）

この点、前章の「仏界不増」とい、この第四章とい、内容と題目が一章づつずれている如くであるが、深く問わない。

『始終心要』に就いては、中国では從義に『科本始終心要』一巻があり、近くは癡空慧澄にも『始終心要略談』一巻があり、その他註釈する者多く、内容的に問題はない書である。従つて、殊さら解説を加へる必要は全くないわけであるが、この書が、次の第五章三惑頓断の前章に配されていることは注目する要があろう。

なぜなら第五章は、前述の如く題名の三惑頓断とはうらはりに、生死の妙用を述べたものであり、この生死觀の解明こそ、本稿作製の主なる目的だからである。

よく道元禪師の生死觀は、本覺法門の生死觀に似ているといわれる。その代表的な本覺法門の一つとして、本書が挙げられるのであるが、法門の決着とも云うべき生死觀が、そう

簡単に最初から語られるわけはない。

それは上來說いてきた第一 鏡像圓融、第二 十界互具、第三 仏界不増、第四 俗諦常住の各章が示すことく、日本天台の中で醸成され世界觀・人間觀を前提として、逆に云えばその制約の下に成立する生死觀なのである。

両者の比較・類同を論ずるならば、道元禪師の生死觀の構造と、本覺法門における生死觀の構造とが、先づ理論的に追究されねばならぬ。字句の対照はそれからであろう。

第五 三惑頓断に就いて

本章の、本文は次の如くである。

伏しておもんみれば、生死の二法は一心の妙用、有無の二道は本覺の真徳なり。所以は、心とは無來無去の法、たましい神とは周遍法界の理なり。故に、生るる時も来ることなく、死ぬる時も去ることなし。無來無去の心に有の用を施さば、心即ち六根の体を現す。これを以て生と名づく。周遍法界の神に空の徳を施さば、神は即ち五陰の身を亡ぼす。これを指して死と曰ふ。（これ）即ち無來の妙來、無生の真生、無去の圓去、無死の「大」死なり。生死は體一、有空は不二なり。かくのごとく知見し、かくのごとく觀解するときは、心仏の體顯れ、生花に自在なり。

哀れなるかな六道の衆生、悲しいかな三界の凡夫、生るるといへども徒らに生きて生の故を知らず。死すといへども空しく死して死の由を覺らず。本有無作の生死は無始無終にして常住なり。有無の心體は斷見にあらず、常見にあらず。もし生を離ると云は

ば、三世の諸仏、世間に出現するも衆生を利益すべからず。もし死を止むと云はば、十方の如来、涅槃に入りても寂滅の樂を受くべからず。

生死に住せんと欲するなれ。忍び難きは輪廻の苦なるが故に。生死を離れんと存するなれ。免れ難きは断見の咎なればなり。纔かに一心の体を悟りて早く一見の苦を離れよ。或は自・他・共・無因の四計を除き、或は作・止・住・滅の四病を愈せ。これ生死に自在の法樂、臨終正念の秘術なり。行者常によく思念して生死を怖るるなけれ。(同書三三一三四頁)

この章は、同書補注に依れば、「円仁の作と伝えられる生死観用鈔または本無生死論」という書物の散文の部分と同文である。(同書四三一頁下段) という以上は、『生死観用鈔』や『本無生死論』そのものに当るべきであるが、本書の一章を構成しているからには、ここで一應取り扱つておく。本章の註釈については、やはり同書補注にすぐれた解説があるのでは、これを次に掲げる。

その内容は、書名の示す通り、生死の苦を克服するための生死観を示したもので、生死とは一心の妙用であり、心性の本覚理の有の面と無の面との差にすぎず、生死の体たる一心または本覚理は周遍法界、無來無去、不動の存在であるから、常住なる涅槃と別物ではない。従つて徒らに生死を厭い涅槃を求むべきでない。徒らに厭うのは、かえつて生死に束縛され、苦惱する所以であると論じて、生死の苦を超越させようとする。円教は生死即涅槃と説くが、今はこれを教理的にではなく、情緒的に、いわば靈魂

(これを今は一心または本覚と呼ぶ) 不滅論的に説いている。
(同書四三一頁下段)

もし、この解説の如くであるならば、それは道元禪師の生死觀とは、かなりの逕庭があろう。いま道元禪師の生死觀について詳述するいとまはないが、思想的次元の相違はあきらかで、多少の語句の類同を以て比較が成立すると思つてはならない。かかる心性本覚説は、むしろ道元禪師の批判の対象となるとも考えられる。

本文に即して見るかぎり、如上の解説よりは、もう少し次元が高いかのようを感じられるが、第九に「生死涅槃」の章もあるので、そこでまとめて論究することにしよう。

いづれにしても、「生死の一法は一心の妙用」と云い、「かくのごとく觀解するときは、心仏の体顯れ」と云い、また、「本有無作の生死」云々といい、いづれにも解釈できる微妙な内容を有しているのは確かである。

第六 分段不捨

前章で「三惑頓斷」の題名の下に、内容は生死の妙用が説かれたのにつづいて、本章で「分段不捨」が説かれるのは容易に理解される。

しかし、日本天台における分段生死には、以下述べるような複雑な意義が附されている。

というのは日本天台においては、顕密一致の建て前から

は、密教で説く即身成仏義に合わせて、天台円教における行位断証論を説くことが要請される。

そこで中国天台で説かれる十信から始まる信・住・行・向・

段身すなわち肉身がそのまま即身成仏するためには、すぐなくとも二度の隔生があるとされる。六即位に当てて云うと、相似から分証に入るときと、分証から究竟に入るときである。

最澄は、『法華秀句』の中で「即身成仏化導勝」を主張して即身成仏を高調したが、顯教においては分段身から^{變易身}への変位は認めねばならず、そのうえ迹門為正と呼ばれる中國天台の整然たる五十二位の階梯を無みするわけにもゆかない。

最澄以後この問題は、唐決等を経て会通されるのであるが、禪宗側から関心が寄せられるのは、いわゆる密教における即身成仏ではない。それは真言教学において完説されており附言すべきものはない。しかし天台教学が円教の立場で、密教の次元での即身成仏を説くとなると、前述したような種々の問題が生じて、それは本覚法門の重要な課題となつた如くである。

顯密二教が、一致にしろ勝劣にしろ、ともに存した日本天台の複雑な性格から生れた問題に相違ないが、密教を止揚した鎌倉新仏教の祖師たちにも、顯教の即身成仏論の方は、な

んらかの影響を与えたものと考えられる。
禪は、即心成仏を主調とするが、即身成仏に触れないわけにはゆかぬからである。

この分段不捨の章の本文は短かい。次の如くである。

癡かにおもんみれば、因果はこれ凡迷の是非なり。眞如界の内には人と草との殊りすらなし。譬へば、氷即ち水なるを知らずして、氷の外に水を覓むるがごときは、これ則ち凡心なり。氷則ち水なりと点するは、これ則ち聖心なり。

捨入の言は凡聖を分つ。凡にありては捨を以て入となし、聖なるが故に法性を捨てざるなり。金剛三昧に云ふがごときは、「三昧に入るがごときは、不入を以て入となす」と。眞如論に云ふがごとくば、「迷を離るるを捨と謂ひ、覺悟を損つるを入となす」と。（同書三四頁）

「法性を捨てず」に問題が存する如くである。

同書補注は、次のような解説をこころみている。

最澄は、法華秀句卷下の即身成仏化導勝八の中で「有る人云く、^{變易}男子とは未だ取捨を免れずと。今謂く、法性の取捨、法性の縁起は常差別の故に、法性の同体、法性の平等は常平等の故に。常平等の故に法界を出でず、常差別の故に取捨を礙えず」という。今はこの説の踏襲である。

變易男子とは、法華經の提婆達多品第十二の經文で、八歳の竜女が仏前で速疾に成仏したときの有様を、經は「竜女は忽然の間に変じて男子と成りて、……等正覺を成じ」という。これによれ

ば、竜女は变成男子して後に成仏したのであるから、分段身を捨てて成仏したと見ねばならず、従つて即身成仏ではないことになる。

この点を最澄は会通して、一切は法界・法性を出でず、分段身も変易身もすべて法性以外の何者でもない。真如の隨縁である、故に分段身を捨てて変易身を得たとしても、結局は法性の取捨にすぎず、始終体一であるから、これを即身成仏と称しても差支えないものであるといったのである。(同書四三三頁上一下段)

法性の同体、法性の平等論に立つて、面倒な变成男子説の会通をこころみているのが特徴と云えよう。

分段身を捨てて、変易身に入る「捨入」の概念は、通常文の如くに平凡に解されるが、日本天台では上掲のような變成

男子論を伴つて、「分段不捨」は「法性不捨」となり、金剛三昧経の云うが如き、「不入を以て入となす」または「迷を離るるを捨と謂ひ、覺悟を損つるを入となす」等の、趣の異なる意味を、本覚法門の中であたえられると共に、それは生死觀のまた重要な基礎構造をなしていることにも注意しなければならない。道元禪師は、はたして龍女成仏を、このように取り扱つてゐるであろうか。

第七 煩惱菩提

『牛頭法門要纂』も、この第七章に至ると、やつと本覚法門らしい特徴が随處に見られると共に、また道元禪との対比もある程度可能となつてくる。その為には、前六章までの構造を分明にしておく必要がある。上来、煩をいとわず克明な

分析をこころみたのも、すべてこのためである。

先づ本文を出すと

夫れおもんみれば、心性とは諸法なり。諸法とは三諦一諦にして、三にあらず一にあらず、寂にあらず照にあらずして、しかも寂、しかも照にして宛然なり。一色一香も中道にあらざるはなし。しかあれば煩惱も菩提もこれ我が一心の名なり。生死も涅槃もまたこれ心体を指す。凡そそれ妄心に由る時はこれを呼んで三道の流转と名づけ、本心に帰る時はこれを呼んで四德の勝用と称す。これ(故に)心性の本源は凡聖一如にして二如なし。これを本覚如来と名づく。(同書三四一三五頁)

見るが如く、煩惱も菩提も己の一心に摂し、生死も涅槃もまたこの一心の体をいうに外ならない。この一心が妄心にある時は三界流转するのであり、本心に帰するときは、そこに常・樂・我・淨の四種の功徳が具わつてゐる。前者は凡夫、後者は聖人の位にあるものなれば、「心性の本性」においては凡聖一如といふことが謂い得るといふのである。この「心性の本源」は仏身觀に投影されて、「本覚如來」として出されている。

以上が、日本天台は『牛頭法門要纂』で説かれる、心性論にもとづく「凡聖一如」である。道元禪でも生仏一体をとき凡聖不二を説くが、それらを支える論理構造を先づ明確化したのち、両者の対比に及ぶべきである。なお「本覚如來」に

就ては、『本覚讚釈』の巻頭における、「帰命本覚心法身」すなわち「本覚心身」が想起されるが、指摘するにとどめ、深究は他處にゆずりたい。

これを知るを聖人と名づけ、この理に迷ふを凡夫と号す。この三諦不思議なる、無來無去の妙体に了達して理智不二の覺悟に称ふときは、捨つべき生死もなく、求むべき涅槃もなきに、しかも修ししかも証す。」（同書三五頁）

さて、この心性の本覚如來の妙体に了達して、理すなわち対象たる心性本覚の理に、これを認識する自己の智が一体となつた時は、「捨つべき生死もなく、求むべき涅槃もなきに、しかも修ししかも証す。」ということになる。

「凡聖一如」「理智不二」なるがゆえに、しかも修し、しか証す、とある」とく、生仏不二なるが故に修証は必要なものである。

上來の所説を敷衍して言えば、法性同体、法性平等なるがゆえに、修証は必要ということになり、かの「本来本法性」疑団と同じ問題意識に立つ。

すなわち本書においては、本来本法性なるがゆえに、三世の諸仏は修行して菩提を證得する必要があると説くのである。すくなくとも『牛頭法門要纂』では、以上の如き表詮となつてゐる。また、他の類書からも同様の主張を見出すことができる。

我が色心は本仏なり。故に經に云く、「始めて知んぬ。衆生は本来成仏せるを」と。法華に云く、「是の法は法位に住して、世間の相も常住なり」と、云々。言ふところの「是の法」とは即ち十界の身土なり。十界の身土は即ち實相常住にして不生不滅なりとなり。

『建撕記』の所説からのみ、天台本覚法門を見てきたわれわれとしては、大きな認識の転換が必要のようである。「本来本法性」の云々の疑団から出発した天台本覚法門の研究も、ここに至ると從来の安易な結論に安住することはできない。繰り返して云う。「心性の本源は凡聖一如にして二一如なし」と云い、「これを知るを聖人と名づけ、この理に迷ふを凡夫と号す。」と説き、この凡聖一如の心源の「妙体に了達して理智不二」をさとつた時は、「捨つべき生死もなく、求むべき涅槃もなきに、しかも修ししかも証す。」と。原漢文を出すと「可捨無生死可求無涅槃、而修而証」とある。これは「本来本法性」なるが故に修行の必要なるを説いているのではないか。『建撕記』の云うところに安易に耳を傾けてはならない。勿論、本覚法門の説くところは広い。「本来法本性」なるが故に修行を無みする場合もある。が、それは如何なる場合を云うのであるか。思想構造からの根底的理解が必要である。如上のことは後にまとめて詳論することになる。

誠に仰ぐべきは修多羅の明証なり。三世の諸仏はこの理を知らしめんがために応用を三土に垂れ、四依の大士はこの理を了せしめんがために化物を九界に施す。(同書三五頁)

かくして「我が色心は本仏」と自己即仏、衆生の本来成仏を経すなわち円覚經を引証し、法華經のよく引かれる「是法住法位、世間相常住」を出して実相常住を高調する。そして三世の諸仏は、この実相常住を知らしめんかために応化身としてのはたらきを三土に展開するのであるし、四依の菩薩も同じく衆生教化を九界にほどこすとなす。

この道に趣向せん者は、信心を以て源となせ。隨縁・不変の体用も一心にして更に心外に法なし。しかるに迷ふ時は人が法に順じ、悟る時は法が人に順ず。所以はいかん。この心性は即ち十界三千なるが故に、覚体とは妙覺の上の十界、妄染とは凡下の上の十界なり。しかりといへども、その体性を尋ぬるにただこれ獨一法界なるが故に、能具と所具と相順す。まさに知るべし、もしこの理致を弁ぜざれば、日夜に他宝を数ふるも自ら半錢の分なく、塵劫を送るともなんぞ大道を明らめん、云々。

また、この心性は即ち色心なり。色心は譬へば珠と光とのごとし。迷見の故には色心差別せり。實智の故には色心体一なり。

また、色とは寂なり、心とは光なり。所居に従へばこれを寂光と云ひ、能居に従へばこれを法身と名づく。身土に別なく、機法に二なし。同じくこれ中道なるが故に。これを体用一具の不思議圓道と名づく。(同書三五—三六頁)

「この道に趣向せん者は、信心を以て源となせ。」とは、本覺を先取りして還同有相の化他門を展開する以上、信心を為先とすることが必須条件となる。信以外に本覺を先取りできるものはないからである。

第七章の煩惱即菩提を解説する中、心性の本源は凡聖一如から理智不二、本来成仏そして世間相常住まで説きおよんで、始めてここに信心の必然性を強調する。信心を強調できる心性論の構造が念入りに組み立てられている。その上での信心の必要性を主張すると同時に、心性の本性を追求して、「獨一法界」すなわち能具と所具とが相い順ずる世界を説く。

かかる心性の取り扱いは、一見はなはだ觀念的にみえるが、「迷ふ時は人が法に順じ、」以下、覚体、妄染の説明を巧説して、心性即色心と唱えて色心体一を主張するに至る。おそらく色心一体といわず体一と表詮して、出来る限り具体性を、この心性にあたえんとする本覺法門らしい苦心がみてとれると同時に、それは本章の煩惱即菩提を支える基本構造に外ならない、ということができる。

従つて、最後に、身土、機法、体用の三方面から煩惱即菩提が詳説され、これを「体用一具の不思議圓道」と称している。

いうまでもなく身は「能居の仏身」、土は「所居の土」であり、機は衆生の機根、法はこれに対する教法で、体は真如

法身、用は隨縁真如ということになるから、「身・法・体＝菩提の辺」「土・機・用＝煩惱の辺」という図式が出来あがり、「その不二を論することは、煩惱即菩提を援証したことになる。」のである。（同書補注四三三頁）

ここで注意すべきは、鎌倉新仏教における親鸞教学でも日蓮教学でも、身土論や機法論は、その教学構造の重要な一部を形成している。これらを巧くみに無みした禪宗からは、はなはだ理解しにくいところである。上述のように、身土論や機法論を背景に煩惱即菩提を授証するということは、それだけ奥が深いことを見逃してはならない。

第八 無明即明

前章では、「心性と諸法」から問題を発展させたが、この章では「無明と法性」から出発する。そして、明無明以下、

闇無明、空無明を説く。大切なのは、第一の明無明で、あと二つは形式を整える必要上から、単に説かれたと云うにすぎない。「明無明」とは耳に馴染まない用語であるが、これを使って本書の煩惱即菩提の主張を、すなわち煩惱論を詳究することによって、さらに完説しようというのである。それは次章で説く生死即涅槃の根底となるものであるが、精緻周密なる天台教学は、いづれにしてもここまで説かなければ承知しないのである。

一に、明無明とは、深智が境を照すに不二にあらざるはなし。

さて、明無明とは、境智不二を説かんとするもので、深般若の智が、無明に覇われたる理ともいべき境と相即相成して一体となつた時は、「境智冥合せる時は一法身の体」と表詮し、さらに境智不二門に降りて、境智函蓋相い合するを、本の法身（理法身）に対して智法身と称している。（同書三六頁）

そして「無とは本境」以下、色心不二にかけて明無明を明かすと共に、次に「色心不二の円の無生智」の立場から、これを詳解する。

無とは本境、明とは般若智の始心なり。これ惣じては一念に含し、別しては色心の藏を分つ。（即ち）惣とは無明の二字を攝し、別とは色心を分つなり。初めは謂く三諦（即）一諦、心色不二なり。満智なるが故に、これ本覚（の謂）なり。後は謂く二となす。一はこの教の中にては色を以て境となし、智を以て心となす。止觀の中にては理を以て色となし、深智に滯ほるを心となし、色にはこれ三諦を立て、心に一諦を撰す。（同書三六一三七頁）

ここでいう心色不二の、心とは智すなわち明、色とは境すなわち無明のことと、色心不二の立場から明無明の相即を云

わんとする。」の「心色不二」を「満智なるが故に、これ本覚（の謂）」と云い、これは「初めは謂く三諦即一諦」というからには円教の立場からの、「後は謂く一となす」とは、別教の立場からの説明を意味する。それにしても心色不二とは、いかにも心性に力点をおいた本書らしい表現ということができるであろう。

無とは、法界の相なり、空なるが故に。明とは色心不二の円の無生智なり、照なるが故に。これを称して明無明と言ふは、性相を含するを以ての故に。宝王功德経に云ふがごとし。「無明は累品を具足するにあらず。汝が智慧狡劣にして小見浅聞なるが故に累染と言ふのみ。舍利弗よ、まさに知るべし、元、無明海には般若明通の智をも悉く摂し、心色をも具足し、能所をも円摂して闕失するところなし。不二究竟の故に無となし、明に通する智の故に明となし、具足円滿の故に密嚴と言ふ」と。（同書三七頁）

「円の無生智」とは、相対を絶した無分別智ということで、『摩訶止観』または『法華文句』詳説するところ、この円の無生智に照らされる対象が、無と云われる「法界の相」であり、両者併せて性相の含するが故に、明無明と説明される。

而して、『宝王功德経』という架空の經典をして云わしめている「無明」の内容を見ると、「無明」そのものは累品を具足しないのみならず、「般若の智をも悉く摂し、心色をも具足し、能所をも円摂して闕失するところなし。」というか

ら、煩惱の根元たる根本無明の意は止揚されて、無とは不二究意の意、明とは智に通ずるの意味に解されて、「無明」の内容は大きく変つてゆく。

以上を三觀に懸けて、更に闇無明、空無明が説かれるか、これらは本文を出すのみで、解説の要はないと思われる。

この一心中に三觀を觀するに、従仮入空觀をばまたは二諦觀と名づけ、従空入仮觀をば平等觀と名づけ、この二觀を方便として中道觀に入るを法性心と名づく。（かくのこことく）性相を摂するが故に明無明と言ふ。

二に、闇無明とは、謂く、一智よく無量の智を摂して種々に明照すといへども、隠覆して生ぜざること、宛かも闇中に種種の勝相ありといへども、闇のために覆はれて現せざるがごとし。この故に闇無明と名づく。この故に心地觀經に云く、「一切衆生は三如來の智を具するも、顛倒に覆はるるが故に、無始より解せず」と。これ則ち根本無明なり。まさに知るべし。

三に、空無明とは、謂く、諸法はこれ性・用俱に空なり。故に兔角のごとく体なし。この故に名づけて無となす。一切皆相に執著して龜毛を立つるも、明の故には空なり。毛・角俱に無為なるを名づけて空無明となす。（同書三七一三八頁）

第九 生死涅槃

生死の二法は、一心の妙用、有無の二道は、円融の真徳なり。心は本より周遍して、去来あることなく、また生死なく、無相にして湛然たり。心に仮の用を施すときは、六根の体を現じ、心に空の用を施すときは、五陰の身を亡ず。生の時も来るなく、死の

時も去るなし。生はこれ真生、死は即ち円死なり。生死は体一、空有は不二なり。仮に迷ふを生と謂ひ、空に迷ふを死と謂ふのみ。（実には）空仮の二用は、唯一の心体なり。三諦は一諦にして、三にあらず一にあらず、しかも三しかも一つにして、不可思議なり。三はおのの三を具して、俱体俱用なり。有に入るも有るらず、空に入るも空にあらず、体用俱時にて、畢竟して常樂なり。

一切諸仏は、生死を離れずして、しかも生死を離れ、涅槃を取らざして、しかも涅槃を得、道法共に絶して、常樂我淨なり。三界の衆生は、生死の見に依りて、六道に沈没し、生死を断ぜんと欲して、生死を出でず、涅槃を得ず。無作の生死は、本始終なく、円理の有無は、常にあらず断にあらず。汝よくこれを観じて、生死を恐れざれ。生死は本樂なり。人迷ひて苦と觀るのみ。速かにこの見を除きて、まさに仏地に至るべし。（同書三八頁）

すでに第五章で触れた如く、この章は、『五部血脉』の第二の『生死覺用鈔』の偈頌の部分と大同といわれる。

従つて内容については再説しないが、注目すべきは日蓮が、その著『生死一大事血脉鈔』の中で、「伝教大師云、生死二法一心妙用、有無二道本覺真德文」と、この章の冒頭の一句を引用していることである。（同書補注四三一頁下段参照）しかし、日蓮のこの書は

「生死一大事血脉鈔」は録外御書卷十三に収録されているが、真蹟はなく、またその真偽を疑う人もあるから、これを以て本章

の成立が日蓮以前である証拠に供することはできない。（同書補注四三一頁下段）

とあり、書誌学上の問題を含んでいるようであるから、内容に立ち入ることを避けるが、要は、かなり注目を集めた、本覚法門中の生死即涅槃論といつてよく、またそれを根底に、本覚法門中の生死觀が展開されたものとみられる。

そして道元禪師の生死觀が、実はこの章の出所である『生死覺用鈔』と、その類同が論じられるくらい似ているのは、容易に氣づかれるところであろう。

これに対応できる『眼藏』の本文を出せば、おおよそ次の如くなろう。

生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり、このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり、このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。（「現成公案」）

いまだ生をしてざれども、今までに死をみる。いまだ死をしてざれども、今までに生を見る。生は死を墨礙するにあらず、死は生を墨礙するにあらず。（「身心学道」）

このゆゑに、生は死を墨碍せず、死は生を墨碍せざるなり。尽大地・尽虚空、ともに生にもあり、死にもあり。（「全機」）

たしかに類同点は見出し得る。が、いさざか異質的な感をも受ける。この違和感をのちに解明することにしよう。

対機施權の法は、修証すること無量劫なり。妙法深秘の藏は、心の法身仏を顯すこと、一念須臾の間なり。謂く、衆生の心を指して、直ちに妙法の理なりと説き、心性の本覚を以て、無作の実仏となす。いわゆる心性とは、真空冥寂の理なり。諸の形色を遠離し、無相にして名言を絶し、常樂の法位に住して、畢竟して本より動くことなし。(しかも)心よく妙用を有す、本有の照了の覓なり。故に本覺の理と名づく。

心よく方法を含まば、または具足道とも名づく。よく諸法に遍すといへども、体相は本より清淨にして、妙法蓮華を顯すなれば、凡夫の一念を指して、如來藏の理となす。

かくのごとく知見する者、則ちこれを成仏と名づく。本覺の真仏を顯すこと、ただ我が一念にあり。心性の仏体を覺らば、証を取ること須臾の間なり。三千は一念なりと知らば、一念は三千に遍す。まさに知るべし。諸の如來の三德秘密藏は、我が一念を出です、遍して不縱不横なり。一念の心に体達すれば、よく諸仏の心を顯して、等妙の覺を頓超す。(これを)名づけて正しく妙覺となす。もし人菩提を求めば、まさに誓つてこの法を求むべし。これ諸仏の内証なり。一心の宝車に乗じて、三界に遊戯し、まさに即身成仏して、十方に自在なるべし。

諸教の中においては、直道を説かず。ただこの經の中でのみ、即身成仏す。(同書三九頁)

本覺法門を、修証論の建て前からのみ見るのが禪宗の常であるが、本覺法門とは本来即身成仏を、顯密一致の日本天台において、兩者矛盾なく説くための理論として構築されたも

のであるから、本書も、その結章は、即身成仏を以て畢るわけである。

日本天台における即身成仏論は、すでに第六章の分段不捨において詳説した如く、五十二位の行位断証に矛盾することなく顯教の即身成仏を、密教のそれへと会通することに成功しているが、さらに第八 無明即明においては、凡夫の分段身を変易身から法性身へと転開すると共に、その不二を論じている。

それらを前提として、ここで説かれる即身成仏義は、「一念須臾の間」に成仏するもので、「心性の仏体を覺らば、証を取ること須臾の間なり。」とあり、また「一念の心に体達すれば、よく諸仏の心を顯して、等妙の覺を頓超す。(これを)名づけて正しく妙覺となす。」と云うからには、即時現成の成仏を意味するごとくである。

即身成仏を理平等の立場で、すなわち修行を抜きにして説くことはやさしいが、行差別の現実を否定できないとすれば、兩者を矛盾なく解決するみちは、即時現成の成仏論しかないわけであるが、同書補注は

即身成仏は現状と仏との間に一線を画する行差別の立場に立ち、瞬間成仏は仏凡の間に瞬間の差別を設けることによつて、理平等に墮せず、行差別の建前を保とうとする、即身成仏の極限的表現である。(同書四三五頁)

と解説している。言わんとしていることは分るが、なお行位断証論に、この期に及んでも拘束されている如くで、スッキリしない面もあるが、かかる瞬間成仏論まで、理平等と行差別の間は詰められていたのである。

後の、道元禅における「現成公案」の、それは、あたかも前提となりうるような思想ともいえるものを含んでいるので、両者の比較・吟味をこころみる必要があろう。

と同時に、結章の即身成仏説を背景にした、第九章の生死涅槃論なるを忘れてはならない。われわれは単純に道元禅師の生死観と本書のそれは比較したくなるが、密教の即身成仏と道元禅の即心成仏との関係はどうなっているのか。より根本的な吟味を加えずに、単に両者の生死観のみを比擬するのは、たいした意味はないと思われる。

紙幅の関係で、前出の問題点を詳論する余裕がなくなつたが、近く本覚法門についての諸論文をまとめて全般的な検討を加える機会が予定されているので、すべてはそれにゆずることとする。

('83
1月28日稿)