

## 本有圓成佛について

伊藤 古鑑

### 一

我が妙心寺開山無相大師に對して、弘治三年三月十二日、後奈良天皇より「本有圓成國師」の勅諭を賜わつた。無相大師は常に室内に於て「本有圓成の公案」を擧して來機を接得せられたといひ、また「祖微妙大師も、この公案に依つて悟入せられた」と『正法山六祖傳』に傳えている。

『宗門葛藤集』には、「本有圓成佛、爲甚遺作迷倒衆生」というているが、しかし今、私はこの「本有圓成の公案」を擧し、開山大師屋裏の寶財を打開するといふのではなく、ただこの「本有圓成佛」が開山大師に因縁深きが爲め、これについて、この「本有圓成佛」を敎家一般に於ては、いかに研究して見たか、また我が禪門の諸師に於ても、いかに取り扱つて見たか、これに對する一箇の私見を述べて見たいと思つて、ここに、この小論を試みたまでのものである。

### 二

先ず本有圓成佛とは、本來本有に圓滿成就せる佛という意味で、『證道歌』には本源自性天真佛といひ、『虛堂錄』には靈覺妙明真體、『增冠傍註』三、一七丁といひ、これを敎乘の立場からいへば、本有の理であり、本覺の佛性とか、

本具の心性とかいひ、本來覺知の離念の心體を指したもので、始覺、修生、顯得に對しての語であることはいうまでもない。更に、この本有思想の發達からいへば、われ等の心性は本來清淨であるという「心性本淨說」から起つたものと見ることが出来る。

この心性本淨說は、すでに多くの學者に依つて、その研究を發表せられてゐる如く、釋尊滅後二百餘年頃に分裂した大衆部の教義のなかに説かれていたもので、『異部宗輪論』の大衆部教義として、

「心性本淨、客塵隨煩惱之所雜染、説爲不淨」〔發軔中、四四丁〕

と云ひ、また『大毘婆沙論』第二十七にも、

「分別論者説、心性本淨、客塵煩惱所染故、相不<sub>レ</sub>清淨」〔正藏二十七、一四〇丁〕

と云ひ、その他、『成實論』第五二五丁、『無垢稱經』第二八丁、『莊嚴論』第八一七丁などにも同じ趣旨のことが説かれてゐる。また犢子部の所傳と傳えてゐる『舍利弗阿毘曇論』第二十七の緒分假心品にも、

「心性清淨、爲<sub>レ</sub>客塵染、凡夫未<sub>レ</sub>聞故、不能<sub>レ</sub>如實知見、亦無<sub>レ</sub>修心、聖人聞故、如實知見、亦有<sub>レ</sub>修心、心性清淨、離<sub>レ</sub>客塵垢、凡夫未<sub>レ</sub>聞故、不能<sub>レ</sub>如實知見、亦無<sub>レ</sub>修心、聖人聞故、能如實知見、亦有<sub>レ</sub>修心」〔正藏二十八、六九七丁〕

と云ひ、この客塵の垢染を離るる空觀として、そこに内空、外空、内外空、空空、大空、第一義空などの義を説明し、恰かも般若の二十空の如く、性空の道理を示しているが、もちろん、この性空の道理は折空觀であつて體空觀ではない。ただ客塵煩惱の爲めに、心性清淨のものが雜染汚濁せられてゐるということを説き、しかも煩惱を何故に客塵といつてゐるかという點については實に曖昧なところがある。その理由が判然としてゐない。すなわち、人間には善心もあれば惡心もあり、清淨心にも見られ不清淨心にも見られるところがあるのに、今は何故に煩惱を客となし、清淨心を主とするかという點については、はつきりとしてゐない。そこで慈恩大師は『異部宗輪論述記』に、問答を

説けて次ぎの如く説明している。

「問、有<sub>レ</sub>心卽染、何故今言<sub>二</sub>心性本淨、説<sub>一</sub>染爲<sub>レ</sub>客、客主齊故、答、後修<sub>レ</sub>道時、染乃離滅、唯性淨在、故染爲<sub>レ</sub>客」〔發軔〕中、四五丁）

これは心が少しでも起つたとすれば、そこにすぐ染がありといい、その染は修道の後に離れて無くなり、ただ清淨の性のみ在るという意味で、染を客とし、淨を主とするというたので、謂ゆる心性は無始無終、煩惱は無始有終と立てて説明しているのである。

そこで、この煩惱の垢染を離れるには、如何にするかというに、それは前に擧げた『舍利弗阿毘曇論』の如く、内空、外空、内外空などの空觀に依らねばならんといひ、その空觀の發達が後の般若思想となつたわけであろう。そして、この般若思想に於ては十六空、十八空、二十空など多くの空を説いて、われわれの煩惱垢染を離れることについては、極めて徹底的に説いているが、その初一步と見らるるものは、すでに大衆部のなかの一説部の教義が、それに當るといふので、『異部宗輪論述記』にも次ぎの如く説いている。

「一説部、此部説、世出世法皆無<sub>二</sub>實體、但有<sub>二</sub>假名、名卽是説、意謂、諸法唯一假名、無<sub>二</sub>體可<sub>レ</sub>得、卽乖<sub>二</sub>本旨、所以別分名<sub>二</sub>一説部、從<sub>二</sub>所立<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>名也」〔發軔〕上、三九丁）

また、この一説部を賢首大師の『華嚴探玄記』には諸法但名宗といひ、世間出世間の一切諸法は、ただ單に假名のみであつて實體は無く、從つて執見貪著すべき一法も無いと説き、それがやがて發達して般若の空思想となつたと見られてゐるので、かの『大品般若』の習應品に於ても、菩薩が般若を行するときの考え方として、次ぎの如く説いてゐる。

「佛告<sub>二</sub>舍利弗、菩薩摩訶薩、行<sub>二</sub>般若波羅蜜<sub>一</sub>時、應<sub>二</sub>如是思惟、菩薩但有<sub>二</sub>名字、佛亦但有<sub>レ</sub>字、般若波羅蜜亦但有<sub>レ</sub>字、色但有<sub>レ</sub>字、受想行識亦但有<sub>レ</sub>字」〔正藏〕八、二二二丁）

もちろん、般若は大乗的空觀であつて、體空觀を明している。一切の差別觀を否定して、一切萬法即空の道理を説くのが般若全體を通じての根本思想である。すなわち、一切の萬法は盡く因縁生のものであつて、その眞相から達觀すれば、夢幻空華に等しきものといひ、かの『金剛經』の末尾に説かれてゐる「一切有爲法、如夢幻泡影」と説く偈文の如きが、よく般若の思想を如實に示したものだといえよう。そして、般若は智慧といひ、佛の無分別智を指し、根本智、正體智、如理智などと名づけ、或は空智、眞智、實智などと稱して、みなこの般若の第一義諦に關する直觀智を的示したものと見ることが出来る。

かくの如く、般若の智慧は、有らゆる分別妄想を離れ、無所有、無所得を主張するのであるが、しかし、われ等凡夫はそれを如實に見ず、如實に知らないのは、編えに無明あるが爲めであると説き、『小品般若』第一にも、

「佛言、如<sub>二</sub>無所有<sub>一</sub>如<sub>レ</sub>是有、如<sub>レ</sub>是諸法無所有故名<sub>二</sub>無明<sub>一</sub>、凡夫分<sub>二</sub>別無明<sub>一</sub>、貪<sub>二</sub>著無明<sub>一</sub>、墮<sub>二</sub>於<sub>二</sub>邊<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>不見、於<sub>二</sub>無法中<sub>一</sub>憶想分別貪<sub>二</sub>著名色<sub>一</sub>、因<sub>二</sub>貪著故<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>無所有法<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>不見、不出不信不住、是故墮<sub>二</sub>凡夫貪著數中<sub>一</sub>」(『正藏』八、五三八丁)

といひ、これと同じ經文にて、更に一層、委しく出ているのが『大般若』第五百三十八(『正藏』七、七六五丁)の經文である。それは、舍利子が一切諸法本來空なるに、何故にかかる世界があるのかという疑問に對して、佛は貪著という凡夫の迷情から一切諸法は現出するといふもので、恰かも『起信論』に於ける「三界虛偽唯心所作、離心則無<sub>二</sub>六塵境界<sub>一</sub>」とかいえるものと、つまりは同じ見方のことが説かれている。

そこで、この般若の空觀は、これ等の迷情執見を根柢から除去し、否定に否定を重ねて、最後に妙有的眞空に到達し、一切萬法の眞實相に徹するといふことが般若の空觀の理想とするところで、そこには更に一法の貪著するところ

もなく、即處即處に應用無礙、任運無作の積極的活動を實現さすということが出来ることと示したもので、それを方便道といい、般若からあらわれた方便善巧であつて、虚假不實のものではない。大に慧ある方便を以て、菩薩大慈悲の行願を果すべく、度生に「生きる姿」をいうたものと見なければならん。

般若にも重要な研究部門があるけれども今は説かない。ただこの「本有圓成佛」に關して、いかに見るかといえば、始めの時代では、空とのみ見ていたものが、後には妙有的思想に進んできたことで、先ず第一に無明煩惱の無くなつたところを本來清淨と説き、『大般若』第五百四十五に、これを明し、更にその本性の不生不滅なるを眞如と呼び、『大般若』第五百四十八、第五百四十九に、これを明し、『大般若』五百六十七、第五百六十八の法界品に於ける般若は、特に妙有的な意味があらわれ、方便善巧門として、般若修學の菩薩の法界に通達する所以を明し、法界に示現して大慈悲喜捨心を以て利樂することが明されている。すなわち、その法界品のところに、

「爾時最勝、便白佛言、諸菩薩摩訶薩、云何隨順甚深法相、不違世俗、佛言、天王、菩薩隨順般若波羅蜜多、不違離色受想行識、不違離欲界色界無色界、不違離法而無執著、隨順般若波羅蜜多、不違離道、何以故、具三方便善巧力故」(『正義』七、九三〇丁)

といい、それより菩薩の方便善巧を説き、法界に示現する諸相を擧げ、積極的に有の方面のことが説かれている。また『大般若』第五百七十八の理趣分に於ても、積極的の意味があらわれ、菩薩の清淨句義を擧げ、一切有情の本性清淨を説き、大貪、大樂、大覺、降魔、自在の最勝成就を明すなど、實に本有表徳の意義を大膽にあらわしている事實は、これ般若終極の理想を忌憚なく詮顯したものと見る事が出来る。

般若思想の初期の時代には遮情的であつて、われ等の分別妄想を除去するという事に努めているけれども、その終極のところは、遮情畢つて、その後にあられてくる表徳本有の眞如の具徳を説き、一切諸法を如實に知り、如實に見て、方便善巧するのが般若思想の歸着點であらうと思う。すなわち、般若は空にして、しかも萬縁に應じて教化

し、方便道を以て、大に積極的に「生きる」「進む」「躍動する」ということになるので、有ということにもなる。しかし、有というても、有に住著するのではなく、すべてが般若のなかの有である、これを菩薩の六度の行について見ても、施者と受者と、施物そのものが三輪空寂であるから、施を行しても施とせず、持戒と犯戒と、戒そのものが三事清淨であるから、戒を持しても戒とせず、乃至、智者と愚者と、智慧そのものを認めないのであるから、智を成就しても智とせず、實に無所得無縁の大慈悲となつてあらわれ、無我無心のところ、渾身法界と一體となつて動くというのが般若の有であり、方便善巧といわれ、また「慧ある方便」ともいうて、「方便ある慧」と對比し、この二者のなか、何れを欠くも、眞の般若とはならないのである。

#### 四

かくして、般若は般若で以て、充分に佛教の深理はいい盡し、また「本有圓成佛」という意義も、そこにあらわれているが、しかし、何をいうても般若そのものは空思想であつて、一切諸法に對する有の執見を打破する爲め空なりといひ、客塵煩惱を除去することが第一であつて、そこにあらわれる眞如とか、本性清淨とかいふものも、畢竟空無所得のものといひ、徹底的に眞空の道理をあらわすのが般若そのものの空思想である。

然るに、この般若の空思想を直接の背景として、ここに般若の眞空を妙有に轉廻せんとして起つた思想に『涅槃經』の有思想がある。すなわち『涅槃經』には「一切衆生悉有『佛性』」とか、涅槃に常樂我淨の四徳があるとかいうて、そこに佛身の常住を主張する有名な經典である。支那南北朝の時代には「常住教」と判じ、釋尊一代の經典のなか、最も勝れた經典と見なして、大に積極的に説き、肯定的に佛教は深理をあらわしたものであるが、この『涅槃經』が般若の空思想を背景としているということは、少し理解に苦しむかの如く思われるけれども、その實は、この『涅槃經』のなかに、般若を引用し、無所得を説き、十一空を説き、つねに般若眞空を経ての妙有的教理を明せる事實は、

一點の疑うべき餘地さえ無し。いま、その消息の文獻として、有名なる五味の喩を聖行品より引用して見よう。

「從<sub>二</sub>十二部經<sub>一</sub>出<sub>二</sub>修多羅<sub>一</sub>、從<sub>二</sub>修多羅<sub>一</sub>出<sub>二</sub>方等經<sub>一</sub>、從<sub>二</sub>方等經<sub>一</sub>出<sub>二</sub>般若波羅蜜<sub>一</sub>、從<sub>二</sub>般若波羅蜜<sub>一</sub>出<sub>二</sub>大涅槃<sub>一</sub>、猶如<sub>二</sub>醍醐<sub>一</sub>、言<sub>二</sub>醍醐<sub>一</sub>者、喻<sub>二</sub>於佛性<sub>一</sub>、佛性者即是如來」(『正藏』十二、四四九丁)

かくの如く般若より『涅槃經』が出たといわれ、眞空より妙有的の說法となつた事實を示したものであるが、しかし、また他の一面から考へて見ると、『涅槃經』に説く佛性常住の如き説は、如來藏思想の圓熟したものとも見られ、ここに如來藏思想がここまで發展し來つた由來を研究するのも、あなたがち徒勞のことでは無からうと信ずる。

如來藏は如來藏で、また非常に複雑な研究課題であるが、とにかく、この如來藏の語は、すでに『増一阿含』第一にも出ている。それが後には多くの經典に説明せられ、その最も素朴的なものと見られるのが『大方廣如來藏經』であろう。そのなかに、

「我以<sub>二</sub>佛眼<sub>一</sub>觀<sub>二</sub>一切衆生<sub>一</sub>、貪欲恚痴諸煩惱中、有<sub>二</sub>如來智如來眼如來身<sub>一</sub>、結跏趺坐、儼然不動、善男子、一切衆生、雖<sub>レ</sub>在<sub>二</sub>諸趣<sub>一</sub>、煩惱身中、有<sub>二</sub>如來藏<sub>一</sub>、常無<sub>二</sub>染汚<sub>一</sub>、德相備足、如<sub>レ</sub>我無<sub>レ</sub>異」(『正藏』十六、四五七丁)

としい、如來藏とは在纏凡夫のなかに藏する如來法身のこと、佛性とか、本覺の覺體とか、或は自性清淨心とかいう語と同じものと見て良い。そして、この『如來藏經』には九種の譬喩を以て、この如來藏は如何なる場合でも染汚さることなき意を説明している。しかし、その説明が極めて簡單であつて、しかも、煩惱との關係は微細に説かれていない。『不增不減經』とか、『無上依經』とかになれば、多少は、その關係にも觸れて三種の相を説き、第一には煩惱に纏われている衆生、第二には煩惱を斷ぜんとして修行する菩薩、第三には煩惱を斷盡して清淨無礙なる如來となし、「此三種法皆眞實如、不異不差」(『正藏』十六、四六七丁)というて、増減の二種邪見を遠離し、如實に一法界を見ようというのが『不增不減經』の所説のようである。

また『無上依經』にも、この衆生と菩薩と如來との三位を立てているが、そのなか、如來界を以て無上の依處とな

し、煩惱を超出していると説き、如來界を實の如く知り、實の如く正思惟せば、煩惱は煩惱として顛倒して起らない。みな如來界に相應するというで、正法攝受の意味もあらわれているが、しかし、この正法攝受の考え方は、更に『勝鬘經』に至つて圓熟されているように思う。そして、この經には邪定聚、不定聚、正定聚を説き、邪定聚を以て一闡提となし、次ぎの如く説く。

「若人貪<sub>三</sub>著<sub>三</sub>有<sub>三</sub>、誹<sub>三</sub>謗大乘、名<sub>二</sub>闡提、墮<sub>三</sub>邪定聚」(『正藏』十六、四六九丁)

この一闡提が後の『涅槃經』には大に問題になり、また『涅槃經』に説かれている常樂我淨の説も、この『無上依經』に出ているので、『涅槃經』のあらわされる前提の思想とも見らるるのである。

## 五

さて、いよいよ『涅槃經』の思想内容に觸れて少しく考察して見よう。『涅槃經』には多くの問題があるけれども、今は「本有圓成佛」が課題であるから、佛身の問題と佛性の問題とについて説くことにしよう。

佛身といえは、もちろん釋尊が中心である。釋尊の滅後、この佛身の見方について大に變化してきたのである。つねに法報應の三身説をいうているが、始めの時代は生身と法身とのみである。生身とは食身ともいい、歴史的の釋尊であり、法身とは歴史以上の實在の佛身である。すでに釋尊が入滅せられてから後、法身不滅の思想は起つていた。『增一阿含』の序品にも、

「釋師出世壽極短、肉體雖<sub>レ</sub>逝法身在、當<sub>レ</sub>令<sub>三</sub>法本不<sub>二</sub>斷絕」(『正藏』二、五四九丁)  
と云ふ、また『遺教經』にも、

「自今已後、我諸弟子、展轉行之、則是如來法身、常在而不<sub>レ</sub>滅也」(『正藏』十二、一一二二丁)

と云うているが、釋尊の説かれた法そのものは不滅で、眞理であつて、釋尊の在世時代には、佛のなかに法を見たも



のが、釋尊の滅後に至つては、その法のみが残り、その法の常住を見つめるとき、そこに佛の不滅を信じて、一種の實在の形となつてあらわれたものが法身であるといわねばならぬ。

法身は最早や信仰の世界で、宗教的要求の常であつて、そこに超人間的の、如何にわれ等が努力しても、到底この世では佛と同一になり得ない法身佛の信仰が起り、大衆部の教義のなかには、この大乘的な佛身親が生じていたのである。すなわち『異部宗輪論』にも、

「如來色身實無邊際、如來威力亦無邊際、諸佛壽量亦無邊際」(『發軔』中、一七丁)

と説いているが、ここに、如來とか諸佛とかいうていられるけれども、釋尊以外を指しているのではない。釋尊を中心としての諸佛であることは論ずるまでもない。先ず『雜阿含經』第四十四にも、

「唯有正法、令我自覺成三藐三佛陀者、我當於彼恭敬宗重奉事供養、依彼而住、所以者何、過去如來應等正覺、亦於正法恭敬宗重奉事供養、依彼而住、諸當來世如來應等正覺、亦依正法恭敬宗重奉事供養、依彼而住」(『正藏』二、三二二丁)

としい、ただ正法のみあつて、これを釋尊が證悟せられたと説き、更に、その正法は單に釋尊のみでなく、過去の佛も、未來の佛も、みなこの正法に依られたという普遍性と必然性とを帯びたもので、ここに、この正法は三世に通じては不變であり、十方に通じては常恒のものであると見做さねばならぬことになる。

そして、この佛が大乗佛敎の發展と共に多佛思想に變つて來ても、原則的に、この釋尊を中心として敎理の發達を見たものということである。喩えば過去七佛のことが『長阿含』第一、『增一阿含』第四十五、『雜阿含』第三十四などに述べているが、それが皆、釋尊と同じように、族姓、父母、妻子などの記事のあることであり、また時間的には過去に七佛、十五佛、五十三佛、千佛、無量佛とあらわれ、未來にもまた千佛、無量佛の思想が説かれ、空間的には四方佛、六方佛、十方佛となつて、その數量を次第に増して來ていられるけれども、その原則として一佛一世界であり、

二佛同時出世を許さずという規定を守つて、そこから一步をも越えることのない點は、これ明かに歴史的の釋尊を中心としての教理の發達であると思なければならぬ。しかも、三世の諸佛という諸佛が同じく、三祇百劫の修行とか、八相成道の形式をとるといふことは、どうしても釋尊過去世の本生譚を整理した考え方と、また一面、釋尊の法常住の教説とが、その基因をなして、これ等の多佛思想を産み、更にこれを統一し、綜合して法身常住説があらわれたものではなからうか。

また、この法身に對して、法身、般若、解脫の三徳秘密藏の説が『涅槃經』壽命品に説かれ、伊字の三點とか、摩醯首羅の三目の如しとかいふて、その不縱不横の關係にあることは天台に於ても特に力説せられているが、これも、唯一絶對の實在に對する三方面の見方と思わねばならぬ。また同じく壽命品に於て、

「我者即是佛義、常者法身義、樂者是涅槃義、淨者是法義」(『正藏』十二、三七七丁)

といふ、『涅槃經』に説く常樂我淨の四徳も、一應は分別して説かれているけれども、これもみな唯一絶對の實在に對する四方面の見方であつて、その根本は不思議の存在であるが、それを小乗の苦空無常無我といえる消極的、否定的のものに對して、この『涅槃經』は積極的、肯定的にあらわして、釋尊の生身のところに、この法身を證悟し、その法身般若解脫を開説して、われ等に示されたものと見ることが出来る。故に、この佛身の問題に關する限りは、たゞ釋尊一人のみが佛陀であつて、われ等は到底、この世に於ては佛陀と同一にはなり得ないということになる。

## 六

然るに『涅槃經』に於ける佛性の問題に至つては、われ等も佛陀となり得る可能性はあるといふので、そこに一切衆生悉有佛性と説き、また到るところに如來藏の語も出ている。先ず如來性品に、

「佛言、善男子、我者即是如來藏、一切衆生悉有佛性、即是我義、如是我義、從本已來、常爲無量煩惱所覆、

是故衆生、不能得見、善男子、如貧女人舍內、多有眞金之藏、家人大小無有知者」(『正藏』十二、四〇七丁)といひ、われ等衆生にも佛性があり、成佛すべき義を立てているが、特にこの『涅槃經』に於て、一闍提の成佛が問題となつてくる。すなわち一闍提とは斷善根のものであつて、そのままでは成佛は出来ないのので、『涅槃經』の前十卷までは、一闍提不成佛を正義となし、ところどころに「除一闍提」という除外例をも擧げている。これが後になると、この一闍提も、その内心には佛性を具しているから、いつかは芽を生じて成佛の轉期があるものと許し、その説き方が如何にも巧妙であり親切である。

「我常宣說、一切衆生悉有佛性、乃至一闍提等亦有佛性、一闍提等無有善法、佛性亦善、以未來有一故、一闍提等悉有佛性、何以故、一闍提等、定當得成阿耨多羅三藐三菩提故」(『正藏』十二、五二四丁)

これは『涅槃經』第二十七師子吼菩薩品の一節であるが、一闍提も決して不成で終るべきものではない。一闍提といわるべき因縁は、第一に惡心熾盛、第二に不見後世、第三に樂習煩惱、第四に遠離善根、第五に惡業障隔、第六に親近惡智識などに依つて、一應は、佛も一闍提としては施すべき術がないと、見離されたままで、その實は一切衆生悉有佛性の道理から見て、いつかは眠れる心も醒める時期が必ず到來し得るものと説き、如來大悲の威神力と、衆生内熏の自覺とが相俟つて、そこに一縷の脈があるものと示し、過去と現在とに於ては、善根を斷じ一闍提であつても、現在より未來に於ては非闍提となり、善根を生じ菩提を求め、成佛し得るものと見るのが『涅槃經』の一闍提定當得成佛の思想であると思う。

しかし、この『涅槃經』に於て、一切衆生悉有佛性を説き、如何なるものも成佛すべき可能性を認め、一闍提の如き斷善根の人と雖も、成佛を許すということは、實に實際問題としては、幾多の難關がそこに横つてゐるので、輕々には論じられないのである。かの一乘教義の最高峰を行く『法華經』の方便品ですら、増上慢の比丘五千人の退去することを認め、それには授記せられた事實はない。また『無量壽經』の第十八願に於ても「唯除五逆誹謗正法」の

但書を附せられている事實は、これ宗教の實際問題としては當然のことといわねばならん。そこで、この『涅槃經』に於ても、法顯譯の『佛說大般泥洹經』には、強く一闍提の不成佛を説いている。すなわち四方品第八に、

「如一闍提憊意惻情尸臥、終日言當成佛、若成佛者、無有是處、假令信法諸優婆塞、欲求解脫、度彼岸者、亦無是處、况彼尸臥」(『正藏』十二、八七三丁)

といひ、また菩薩品第十七にも、

「彼一闍提、於如來性、所以永絕、斯由誹謗、作大惡業、如彼蠶虫綿網自纏而無出處、一闍提輩亦復如是」(『正藏』十二、八九三丁)

といひ、闍提不成佛を立脚地として明し、到るところに「但除一闍提」の但書が附せられている。それを曇無讖譯の『涅槃經』に於ては、多少は緩和して、何れは成佛するものという方向に持つて行つたので、この間の微妙の取り扱いは、章安の『大般涅槃經疏』第十二にも、「若無一家圓別之義、如何消經」(『正藏』三十八、一一三丁)といひ、天台の立場から苦心して解釋を加えているなど、注意して見なければならん。

また、この佛性には理佛性とか、行佛性とかいう議論もあり、五性各別の教義もあらわれ、三一權實の論争も起つて來たのであるが、これ等は教義上の大問題で、何れも、その道理としては間違ひではなく、その説明として、いろいろと分れるのみである。また一面、眞如平等の理より迷界緣起の事を説き、よく折衷し、統合されたような議論をする『起信論』の如き説もあらわれ、教義としては一般によく研究されているものもある。

## 七

『起信論』は、今更ここで述べるまでもなく、われ等衆生の根本心を説いている。その不可言の心體を眞如といひ、一法界大總相法門の體に名づけ、それを如實に了知しないもの、謂ゆる「不了一法界の惑」を無明といひ、眞如を眞

如と見ないところに無明が念起するのである。すなわち眞如をそのままに見れば不起一念であり、起動隨縁の差別動なき根本心であるが、それがそのままに見ないで、少しでも分別に動いて差別の妄想心が起つたとすれば、最早や、そこには眞如は覆われて仕舞う。しかし、覆われても無くなるのではない、その自體自性はあるわけで、それを如來藏と呼んでいる。

その如來藏は前にも述べたるが如く、在纏凡夫の覺體を指した語で、眞如は絶対の見方であるが、この如來藏は必ず妄法に對しての名であつて、妄法に覆われている覺體そのものを指したものと思わねばならん。そこで、その覺體をあらわす爲めに修行し、修行に依つてあらわれた覺體を始覺といい、修行に關係せず、本來より有る不染の理を本覺といい、これを修生修顯するところに本覺は意義があるので、この本覺始覺は兩兩相俟つて非常に重要なものとなる。故に各宗いろいろ名目は變るけれども、この意味は充分に説かれている。すなわち、本覺は先天的固有の性徳ともいい、本有の理に當り、始覺は後天的人爲の修徳ともいい、修生の行に當つている。

そこでまた、この本覺始覺のなか、本覺の理を主にするか、始覺の行を主にするかということが問題になつて、いろいろに議論されている。しかし、これは相對的の議論であつて、この兩者は離しては議論は成り立たぬのである。『起信論』に於ても本覺そのものは眞如を指したものであるが、眞如は絶対的のものであるから、そこには本覺の名はない。本覺は性功徳に約して説くともいい、翻染の義をあらわして、始覺に對して本覺の名を與えたとも『起信論義記』には説明を加えている。

ところが、中古、日本では本覺門とか始覺門とかいい、或は本覺宗、始覺宗とかいうて、特に本覺思想を發揮しているが、これは理の立場に立ち、性功徳を説いたもので、かの眞言宗に於ける弘法大師の『金剛頂經開題』にも、

「自他本覺佛、則法爾自覺、本來具足三身四徳、無始圓滿恒沙功徳、所謂恒沙性徳者、五智三十七智及塵數眷屬等不觀修行不待對治、本來住此法爾佛位、具四種法身、備塵沙莊嚴」(『弘法大師全集』四、六七丁)

といひ、高野山の有快は、これを受けて、「高祖以本覺門盡一切性相」(『金剛頂經開題鈔』五、一三丁)といひ、新義の運敵も、「自宗本覺門宗旨故、最初發心、可局本有」(『大日經疏談義』三、二丁)といひ、本覺門法爾本有表徳の宗骨をあらわしている。

また天台宗に於ても、その教相門の立場に於て、天然の性徳、自然の妙諦を説き、法性自爾の徳をあらわすことを主となし、本覺門の思想ではあるが、特に日本の慧檀二流に對しては、本覺門の相傳とか、始覺門の相傳とかいふことを説き、そのなか、慧心流はこの本覺門の相傳であつて、慧心には『本覺談』『本覺談釋』の述作もあり、叡山の横河、西塔、無動寺の三所に發展し、鎌倉時代には都慧心、田舎慧心の二者に分れ、獨り慧心流の天下となつた觀がある。

また華嚴宗は、宗祖賢首大師が『起信論義記』を製作し、その著述の『華嚴五教章』『探玄記』『妄盡還源觀』などに到るところに本覺始覺の語を用い、澄觀また盛んに始本不二を説き、その弟子の宗密に至つては、特に『圓覺經』に依つて悟つたといひ、『圓覺經』の「始知衆生本來成佛」の名文に對して、『略疏』に本覺始覺の語を用いて釋し、更に『原人論』の『一乘顯性教』のところに、

「一切有情、皆有本覺真心、無始已來、常住清淨、昭昭不昧、了了常知、亦名佛性、名如來藏」(『正藏』四十五、七一〇丁)

といひ、『華嚴經』如來性起品の經文を引用して、本來是佛の義を明し、「須行依佛行、心契佛心、返本還源、斷除凡習」と警告しているが、これ等は、ともに本覺に依つてゐることは明かである。

また、華嚴の澄觀、宗密の二人は禪にも親しみ、よく禪思想を説いてゐる。そのなか、特に注目すべきは、禪教一致の思想を説ける宗密の『禪源諸詮集都序』『中華傳心地禪門師資承襲圖』であつて、その内容は、いうまでもなく本覺思想で、不修不斷、本來成佛の義意をあらわしている。

「楞伽經云、如來藏是善不善因、能遍興造一切趣生、受苦樂、與因俱、又佛語心、經云、或有佛刹、揚眉動睛、笑欠警歎、或動搖等皆是佛事、既悟解之理、一切天真自然、故所修行理、宜順此、而乃不起心斷惡、亦不起心修道、道即是心、不可將心還修於心、惡亦是心、不可將心還斷於心、不斷不造、任運自在、名爲解脫人」(『岩波文庫本』一九六丁)

これは『禪門師資承襲圖』に於ける洪州宗の宗意を説いた一節であるが、これ等不修不斷の説は、本覺思想を最高潮にまで達せしめたときの説相であると思わねばならぬ。

## 八

元來、本覺思想は、本來成佛の義を主張するのであるから、教乘に於ては、ややもすれば、その教理の優秀なることを説き、その行道に於ては軽く見ている傾向があつた。それに對して禪門は、寧ろ行に重點を置き、道元禪師の如きも、盛んに學道とか辨道とかいい、更に禪戒をも説いて、嚴肅なる行持を舉揚していらるのであるが、今は、しばらく本覺思想を如何に取り扱つていたかを一考する爲めに、天桂の『驢耳彈琴』から説いて見よう。その第一卷には「本成佛義」と題して、その卷頭に、

「夫一切衆生本來成佛義者、三世十方無盡劫界、一切諸佛、出世本懷、秘密法藏、微妙玄談也、然以難有信之者一故、諸大乘經中、雖頗有秘密之語、隱覆之說、而顯露說文、除圓覺經一外、未嘗見聞之」(『彈琴』一、一丁)といひ、その微隱なる本來成佛の經文を大約七十箇所ばかり引用し、また論文も交え、道元古佛の語も取り、本來とは本有に非ず、互古互今の故に始有にも非ず、今日の心是れ本來成佛の心、全く二心なし、今日の自己の身心、是れ本來正覺の身心であるといひ、これには生もない、滅もないといつて、絶對道をあらわしているようである。その他、『驢耳彈琴』第二には「一生成佛」第四には「佛性有無」第五には「性善性惡」などを舉げて論じているが、た

だ餘りにも不得要領の經文を多く引用して、その趣旨の徹底さには漠然としたところがある。天桂の著述としては、寧ろ『報恩編』三卷の如きが徹底したところがあり、孤高の宗乘を遺憾なくあらわしているように思う。すなわち、その中卷に、

「本具圓成、全無移易、謂之如如不動、到這裏猶言如如早是變了也、纔起佛見法見謂之動、故云動成窠臼、窠臼者空缺義、又窠窟義、差落顧佇者、若見毫釐有差異、則早墮顧念佇思妄識」(『曹洞宗全書』注解三、五七三丁)

と云ふ、『寶鏡三昧』の「動成窠臼、差落顧佇」の文を解したところであるが、元來、洞上の宗乘は主として正偏五位の法から出てゐる。この「正偏五位も、もと是れ一位、一位即ち無位、共に是れ無位中の幻位」ともいうて、この無位無物のところ、天地未分已前、眞如の有らざる已前、法身の光りをあらわさざる已前に立つて、そこから日用光中、不可思議の神化妙用を見んとするのが曹洞宗の説くところである。故に曹山は「若佛出世也恁麼、若佛不出世也恁麼、所以千聖萬靈皆歸正位承當」(『曹洞二師錄』七三丁)といひ、天桂はこれに對して「正之一字、洞上直指標的也」(『五位辨的』一三丁)ともいうてゐる。この正位は空界無物のところといひ、佛界の本然清淨のところを指す。すなわち本有圓成佛の端的であつて、面山は『寶慶記開解』に、これを平易に次ぎの如く説いてゐる。

「少もきたないこと無し、故に淨菩提心と云ふ。それが向と和合するとけがる。違境に逢ば瞋り、順境に向へば愛し、それから六道輪廻をこしらへ、貪瞋癡で淨菩提心をけがす也。和合せず本にもどつてみると、佛にかかわぬ。地獄の衆生も成佛する。本から持て居るまゝにすると如來に同じ」(『曹洞宗全書』注解四、二二二丁)

また天桂には、別に『六祖壇經海水一滴』五卷があつて、本分的の義解が多い。喩えば『壇經』の「菩提自性、本來清淨」の文を解して、

「當知、擺手無一物可得、徹根無一法可棄者、本然清淨無他故、是汝自己常分也」(『海水一滴』一、七丁)



といひ、更に菩提も煩惱も、共に是れ自心分別の名字であつて、その本性は無生であり空であると説いて絶対の本身を示し、そこには修と證と分つべきものは何物もないと釋している。これは道元古佛の謂ゆる「道本圓成、爭假修證」(『普勸坐禪儀』)とか、「須信自己本在道中、不迷惑、不顛倒、無増減、無謬誤」(『學道用心集』)とか、或は『正法眼藏』辨道話に於ける「この法は人人の分上にゆたかにそなはれり」とかいう意味と同じことになる。しかし、曹洞宗に於ては、「人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、證せざるにはうるることなし」(『辨道話』)といひ、そこに修と證とを立ててはいるが、これも修證一等の上の修と證とであつて、『辨道話』にも、

「佛法には修證これ一等なり、いまも證上の修なるゆえに、初心の辨道、すなわち本證の全體なり、かるがゆえに、修行の用心をさづくるにも、修の外に證をまつおもひなかれとをしふ」(『岩波文庫本』上、六五丁)

といひ、われわれ修のところ「本有圓成佛」の全體はあらわれ、佛作佛行となり、威儀即佛法、作法即宗旨の尊い行持となつて、そこに本證妙修の意味が日常底に、充分に徹すると見るのが洞上の宗乘であらう。

## 九

次に臨濟宗に於ては公案禪といわれ、修行とか見性とかを矢筈しくいうのであるから、一應、始覺宗の如く見る人もあるが、その實は本覺宗である。「本有圓成佛」を擧揚するのが向上の宗乘である。もとより本覺始覺は比較上の話で、一時的にいう名目に過ぎぬのであつて、この臨濟宗は本覺始覺を超出した宗旨である。何物にも依つていない。無依である。本覺依にあらず、始覺依にあらず、眞個に無依のところを臨濟大師も擧揚していらるので、その根本のところを、しつかりと把握及しなければならぬ。

その根本のところを呼んで「本有圓成佛」というているが、これは時間的にも空間的にも超出してゐるもので、謂

ゆる『信心銘』に於ける「一念萬年」であり、「十方現前」である。際にも横にも無盡無盡であるから、われわれ衆生の分別智では名が附けられない。趙州は「本來人」といい、また「學人の自己」とも喚んでいるが、臨濟は「這箇無依の道人」と直指し、即今目前孤明歷々地に、曾て藏さず、露堂々とあらわれている這箇そのものと稱している。しかし、これを悟らぬわれ等凡夫では、それを實際に把得及することは出来ぬ。見性して始めて、その本體を見、それを我がものにして佛作佛行することが出来るというので、先ず、その迷人と悟人との相違について、大珠の『頓悟要門』には、次ぎのように説いている。

「見性者即非凡夫、頓悟上乘超凡越聖、迷人論凡論聖、悟人超越生死涅槃、迷人說事說理、悟人大用無方、迷人求得求證、悟人無得無求、迷人期遠劫、證人頓見」(『諸方門人參問語錄』下、一一丁)

ここにいう見性は、つねに臨濟宗に於て説く宗乘の第一義關である。六祖大師先ず唱え、馬祖、大珠も、これを傳え、支那の大慧、日本の白隱も、特にこれを發揮していることは事實である。たとえ本有圓成佛といえはとて、そのまま佛であるというのではない。凡夫のままを肯定しては、そこには越えられない見性の關門のあることを忘れてはならぬ。すなわち、その佛であると肯定するのも、それには否定を経ての肯定であつて、そのまゝの裏には、そのままならぬ苦行を経てのそのままである。血滴々の苦行が最も尊いので、その苦行を経ずして、一足飛びには行けぬのである。もちろん、そこには一足飛びの極大頓機の人もないといわぬ、寧ろこの極大頓機、言ひ換ゆれば發心即到の機とか、無修無證の大機が禪宗所被の機根分別からいえば、正機の人に當るといわねばならぬであらう。瑩山の『三根坐禪説』にも、

「上根坐禪者、不覺諸佛出世之事、不悟佛祖不傳之妙、飢來喫飯、困來打眠、非指萬象森羅以爲自己、不覺不覺俱不存、任蓮堂只麼正坐、雖然如是、於諸法不分、異萬法不昧矣」(『瑩山清規』末尾九丁)

といひ、これが臨濟大師の謂ゆる上上根器の人で、境法人俱に奪わす、出格見解の「本來人」といひ得る人であらう。

實に立派な天然の大宗匠ではあるが、しかし、これは曉天の星よりも、その數極めて少なく、稀れのなかの稀れに見る大宗匠である。

禪宗本來の立場からいえば、かかる大宗匠のみの出世を理想とするので、曹洞宗にいう本證妙修の人も、それを指すのであるが、果して、この本證妙修を、ほんとうに實踐し得る人が何人あるであろうか。また臨濟宗にいう大機大用「那一人」底の人が、何人この世に出世開堂せられたであろうか。禪語に「一箇半箇」ということを説いているが、實に一箇半箇の出世であつて、これが澤山にあり得ることは決して無い。しかし、この一箇半箇の大宗匠のみに依つて、正法は相續され、宗旨は發揚されるのである。文字法師の義解の如きは宗旨の門外にあつて、取るに足らんが、その門内にある宗匠と雖も、若し夫れ相似の禪人であり、分別の徒、名利を追うの俗漢なりとせば、これ實に禪宗の宗旨を毒するものといわなければならん。

この禪宗の宗旨は法器にのみ依る。宗旨の相續は編えに大宗匠の出世にのみかかつているので、我が禪宗、特に臨濟禪に於ては修行に重きを置き、見性の一大事を眼目として眞に徹底さすことに努めている。故に、この見性の一大事を徹底的に透過し得た人は、その平素の行持が無心である。脱洒自在であつて、如何なるときにも、よく「本來人」の面目が躍如としている。「信心銘」の謂ゆる「虛明自照、不勞心力」底の人で、つねに事に觸れずして而かも能く知り、縁に對せずして而かも能く照すといつた聖境の人であり、「本有圓成佛」の當體そのものと推賞することの出来る人である。

また、かかる立派な上根の法器に達するまでには、中下根の法器の人も捨ててはならん。瑩山の謂ゆる中根は傍機の人であり、下根は結緣機の人を指したものであろうが、この中下根の人ありて始めて宗旨は成り立ち、また相續もされることになる。すなわち、門外の人より門内の人となり、中下の人となり中下の人より上根の人の聖境に進み行くのであるから、この次第經歷の漸機も、あながち輕視してならんと思う。寧ろこの中下根の人が尊いというもので、

獨り上器のみを尊重せば、却つて一箇の上慢人を作るに過ぎずと卍山も『三根坐禪説』の終りに附記している。

かの教乗の宗旨に於ても、本有表徳を主張し、本覺門のみを力説して、凡夫そのままを肯定したが爲めに、日本中古に於ては、煩惱即菩提、姪欲即是道を悪用視し、種々なる邪道の横行した時代があつた。それについて、心ある祖師は大に憂慮し、特に器と法との關係を重く視て、如何にせば、この本來成佛思想の缺陷を是正することが出来るかと考え、時には正像末の三時思想を説いて、道徳的反省を促し、時には還相回向の義を加えて、宗教的信念を起させ、或は正法に値遇することの難きを説き、佛祖に對する報恩的行持を保たせ、ますます感謝の生活に入らしめんと努めた事實は、これみな、この本覺門の墮落の弊を救済せんとしての意圖を、そこに含ませていたことは否定出来ないことであらう。

## 十

とにかく本覺門の思想は一面、危険極まる思想の弊害があると同時に、その思想そのものは、發展的佛教の精髓を示したものと見える。すなわち本覺門の思想は、あまりにも一切肯定主義をとつてゐるから、凡夫のそのままと思ひ、修行なくして佛道を成じた如く考へるので、そこに墮落思想の危険が生じてくる。故に、前に述べたるが如く、法と器との問題が矢筈しくいわれるので、わが禪宗に於ても、一切を肯定する本覺門でありながら、そこに一線を引いて、「わが宗門に入らずんば」とか、「たとえ、わが宗門に入りても、見性せずんば」とか、更に「一箇半箇の具眼底のみ」とかいうて、この具眼底の人々にして始めて一切を肯定し、その人の一舉手一投足を佛法底の人として許し、宗門の棟梁としてあがめるのである。

これは餘他の宗旨に於ても「餘教無得道」といひ、あなたがち禪宗のみがいうことではない。またこの本覺門的思想は、すでに本來成佛してゐるのであるから、そこから出發して従果回因的下化の行が活潑に動いてくるというもの

で、これも、その宗旨宗旨で個有の説明を施していることは事實である。

いかに法の甚深のみを説いて見ても、それが唯だ理論のみでは、宗教として何等の價値もない。若し、この本覺始覺について、極端にいうならば、本覺門では、みな已成の佛であるにしても、始覺門では釋尊以外、この土に於ては未成の佛のみということになる。故に、かの震旦の釋迦とまでいわれた天台大師ですら、その臨終のとき、弟子智朗の間に對して、「吾不領衆必淨六根、爲他損己、只是五品位耳」(『正藏』五十、一九六丁)と言明せられたというが如きは、實に、その行の重きを知り、位の低きを痛感せられたかが分る。

もちろん、修行に目ざめ、修行に綿密となれば、なるほど、その位は、ますます低いところにあるのを自覺する。またそれが實に尊い行持でもあつて、却つてその人を高いところに置く。

そこで、行の立場に立てば始覺門で、永劫に低いところの凡夫である。そして、その行は盡未來際に續けらるべきものであるが、しかし、證はそのなかにあるので、別に證という「得らるべき一法もなし」というのが修證一等の意味になる。また、その行が下化衆生の行という面に動いて、盡未來際の救濟ということになれば本覺門であり、それが釋尊下化の根本精神にも合致し、心性本淨の義をあらわす上にも通じ、また教乘に説く「本覺下轉」「法身流轉」「法身古業」など、かずかずの論題を説明するのに、大に論旨が徹底してくるので、この本覺門の立場からいえば、その行が下化となり、下化には、その化處を迷界と定めねばならん。生天を願わず、解脱を欲せず、永く衆生の苦しむ迷界にあり、その苦海に沈んでこそ、佛道を行じ、大悲の行願を果すことが出来るというもので、ここに佛道とは、煩惱の泥中であつて、そこに下化の万行を積むということになつてくる。すなわち、その例を擧げるならば、昔、婆子があつて、趙州に問うて曰く、「婆は是れ五障の身、如何が免れ得ん」と、趙州それに答えて曰く、「一切の人は生天を願ひ、婆は永く苦海に沈まんことを願う」(『古則全集』三六一一則)とあるが、これは婆子をして衆生救濟の行願に徹するようにと示したものであらう。

また、趙州の上堂の語として、「佛是煩惱、煩惱是佛」とも説いている。そこで一僧があつて、問うて曰く、「未審、佛是誰家煩惱」と、それに對して趙州は、「與一切人煩惱」と答え、更に「如何免得」と問えば、「用免作麼」(『正藏』五十一、二七七丁)と答えているが、この老古佛の答處底は實に醍醐味がある。煩惱より免れて、そこに何の衆生済度の悲願を果すことが出来ようや。煩惱の泥中といわゆるなかに於て、そこに住み、煩惱のままを用いて接化無窮の方便を垂れよというのである。

かの『維摩經』の佛道品にも、佛道は如何に通達すべきやと文殊が問ひ、維摩は、それに答えて「菩薩、非道を行ぜば、是を佛道に通達すと爲す」といひ、三十一の非道即道を擧げているが、要するに佛道を行ずるには、迷界に住み、迷界のものを救うところに佛道はあらわれ、佛道には更に凡夫衆生の如き執見、貪著がないというのである。

然るに、われわれの現實と照願してみると、實に反省すべきことが多々あるので、到底、われ等のこのままでは佛道を行すなどとは思ひもよらぬことではあるが、さりとて、ここに佛道に志を立てずば、永劫に救われるものではない。故にこのわれ等の現實に目ざめ、この進んだ「本有圓成佛」の思想に依つて、この現實の「われ」を打開し、新しく修道の路に出發するということが最も大切なことであらう。

そこで、一面は、われわれは凡夫である。未成のものであつて、佛とは、まことに縁の遠いものでありながら、また他の一面には、すでに已成の本覺佛であり、本有圓成佛であつて、それが現在、ここに衆生救済の本願を果す爲めに、煩惱の泥中に生れ、苦悶の衆生となつて、いろいろの生活をくりひろげているが、それが直ちに佛の接化であり、善巧方便と目ざめ、この短かき人間の全生涯をささげて、ほんとうに、接化の爲めに終始一貫、徹骨徹髓に、精進努力しなくてはならぬというのである。

かくして、そこに、この「われ」という一箇のものが本有圓成佛のあらわれであり、本有圓成佛の普門示現のなかの一門のものであり、千百億化身佛のなかの一化であり、暫現速隱の「われ」ではあるが、これが直ちに本體の「本

有圓成佛」を離れずして全機現し、現成したものといい、大に目ざめ、大に生きぬき、新しく出發するところ、一門即普門の深秘の門は開かれ、六祖の謂ゆる三身自性佛が事實化され、如來法身がそのまま、報化二身の妙相妙用となつて、本有圓成の靈光とこしなえに照燭することになる。

淨土門では「大悲無倦常照我」というているが、わが禪門では、この身が「本有圓成佛」であつて、つねに他の一切衆生を照燭し、縁有れば法界に身を示現して、更に取らず捨てず、弘法大師のいえる如く「焉捨焉取」(十住心論)であり、臨濟大師の謂ゆる「嫌う底の法勿し」であつて、よく凡に入り聖に入り、淨に入り穢に入り、しかも生死去住、脱著自在、無本無住、活潑々地に動くところに「本有圓成佛」の姿は、はつきりとあらわすことが出来るというものであらう。

最後に、これを宗教的にいえば、三世の諸佛という諸佛、歴代の祖師という祖師は、みなこのところに姿をあらわし、渾然一體、不可思議微妙の「靈覺妙明の眞體」となつていらるから、われ等は、これに對して拜むころ、いは、悲しむべき凡夫ではあるが、いつかは佛の本願を果す爲めに、この佛祖の「靈覺妙明の眞體」言い換ゆれば、佛祖の「本有圓成佛」を拜むところに、信仰の眼は開かれ、「佛祖深恩難報謝」(三祖微妙大師投機偈の一句)という眞實の叫びともなり、佛祖に仕え、佛祖に供養し、佛祖の歩まれた道跡を慕い、その心を心として、ほんとうに生きぬけば、そこに、われ等の「本有圓成佛」も光りを放ち、無縁に事に觸れ、不報の恩を報謝することが出来るものと信ずる。