

頼諭における〈従凡入仏〉の思想

松波直弘

はじめに

鎌倉期が日本の仏教史において、画期となったのは確かであろう。平安末期からの末法観や、武家の政治的台頭と武力衝突の連続、相次ぐ天変地異、そして十三世紀後半には蒙古・元による外来脅威など、安定しない世情も背景となって、国を守り、人々に安楽を与えるという宗教的使命を負っている仏教にも、何か新たな力が求められた部分は想像に難くない。

従来の浄土教に称名による専修念仏という色を濃くし、末世の凡夫に浄土往生の道を説いた法然（一二三三）、それよりもさらに阿弥陀仏への信心を強め、他力を徹底した親鸞（一二七三）。宋代の中国で全盛を迎えていた禅宗の法を受けける先駆となった栄西（一二四一）や道元（一二〇〇）。日本への禅宗の導入を本格的に推進した円爾弁円（一二〇八）や渡来禅僧の蘭溪道隆（一二三三）たち。さらには、『法華経』への帰依を追求した日蓮（一二三三）。後に大きな展開

を実現する宗派・教団や寺院勢力の祖師たちが十二世紀後半から十三世紀頃に活動する。

こうした新しい潮流は、浄土教・阿弥陀信仰の先鋭化、中国からの禅宗の導入、日蓮のような独自の路線構築といった傾向に整理できるが、それらが鎌倉期の仏教の中ですぐさま大河川を形成したわけではなく、従来の宗派や寺院勢力が流れをか細くしていたわけでもない。政治権威との結びつきにおいては、従来の勢力が健在であり、その中にも既存の教学に執着するだけでなく、新たな方向性を見出そうと活動する僧たちがいた。

本稿が取り上げる真言宗の頼瑜（一二三六）も、当時の従来勢力の中で活動した僧である。当時の高野山は、前代の覚鑿（一〇四五）の活動によって顕在化した内部対立が、いよいよ根本的な分裂を迎えようとしていた時期であり、頼瑜は根来の大伝法院独立、新義真言宗成立の画期となった人物とされている。高野山や真言宗という宗派の歴史的展開の中で、頼瑜が果たした役割が大きいのは揺るぎないことであるが、真言密教をはじめとする諸宗の教学に通じるだけでなく、和歌や漢詩にも言及する碩学であり、多作の仏教者でもある。新勢力の祖師となった面々や、従来宗派の中でも注目されてきた明恵（一二七三）や良遍（一二五四）らに比べると、頼瑜が研究の俎上に出でくることは少なく、その著述業績からすると、もっと注視されるべき人物と言えるかもしれない。

頼瑜に由来する新義真言宗の立場として、特に教学的な視点においては「加持身說法」の教説に注目されるのが通例となっている。密教が他の宗派、すなわち顕教に対しての優位性を示す要素の一つとして「法身說法」がある。仏教の真理を体現した姿である「法身」の考え方自体は顕教にもある。ただし、真理そのものである法身仏は、顕教においては教えを述べたり、言葉を発するような存在ではない。それに対し、密教における法身・大日如来は自ら教えを説き示す。敢えて端的に言うなら、真理そのものが述べた教えである故に、密教は顕教に属する他の諸宗よりも優位なのである。この法身說法に関して、頼瑜は「加持身說法」を提唱し、「本地身說法」を主張する高野山と教学的

に袂を分かったとされている。

この「加持身說法」とは、頼諭の言葉によれば、

(大日如来の自性身が)今、此の加持を具することは、衆生の為に法を説て他をして見聞せしむる故なり⁽¹⁾

とあるように、大日如来の自性身そのものが説法をするのでは、やはり凡夫である衆生にはそれを捉えることはできないので、「加持」、すなわち大日如来と衆生との間での相互通行が可能なレベルが「加持身による法身說法」と呼ばれるもの、という解釈になる。つまり、「法身說法」といっても、大日如来が一方的に教えを垂れるのではなく、いわば、教えを受けるべき衆生や行者の目線に立つのが「加持身說法」の教説である。この考え方は、「法身說法」に現実味を与えるのは確かであるが、大日如来に説法用の特殊な様態を認めることから、顕教における〈化身による説法〉の立場に接近しかねないという危険性を併せ持つ。それゆえに、あくまでも大日如来の自性身そのものによる説法、「本地身說法」を守る立場からすれば、「加持身說法」は、認めることのできない教説であり、そもそも真言密教の優位性を損ないかねない時点で拒絶する者も少なからずいたはずである。

宗門内の問題として限れば、こうした「加持身說法」のような教説が、『大日経』や『金剛頂経』といった密教經典の解釈として妥当かどうか、宗祖である空海^(七七四)_(八三五)の教えと合致するのかどうか、といった検証が重要になるのは間違いない。しかし、本稿が日本思想史の観点から議論を投じてみたいのは、必ずしも、そのような面だけではない。

宗教は、その性質上、開祖や宗祖と呼ばれる人物の言葉を絶対視しなければいけない傾向はあるものの、実際問題

としては、国や地域の風潮や、世相の動向などによって、形や内容を変えていく。その意味で、時には、従来の考え方を大きく打ち破るような立場が出てくるのも、宗教であると言える。しかし、そのような打破は、相應のリスクを負わねばならず、弾圧という憂き目に遭遇するものしばしばである。例えば、法然の専修念仏も、南無阿彌陀仏と称えれば誰もが救われる易行というように表現すればポジティブな見方になるが、従来の浄土教において重要な位置を占めていた観想念仏までも切り捨てた、というハイリスクと隣り合わせなのが実際である。しかも、法然ほど教学に通じた人物であれば、そのリスクの高さを理解していなかったとは考えにくい。別の言い方をすれば、法然は本来重要である観想念仏を捨てても、ハイリスクを負ってでも専修念仏を提唱したかった、ということになる。こうした観点に立てば、もはや、法然の立場が浄土教として正しいか、否かという問題にはとどまらない。そこまでして、法然が主張したかったことの根元にどのような考え方があるのか、なぜそのように考えをもつのか、そうした疑問に行き着く余地が見いだせる。

本稿が課題とする頼諭にも、右のような観点を適用してみたい。頼諭は「法身説法」について、密教の優位性を揺るがしかねないリスクを持つ「加持身説法」を提唱した。そこには〈凡夫衆生の目線〉での密教解釈という一面がある。ただし、頼諭は「法身説法」に関してだけでなく、空海が大成した「即身成仏」の思想に関しても同傾向の議論を展開する。こうした部分に、〈従凡入仏〉という言葉で示される頼諭の、ある種のこだわりのような向きが見えてくる。この〈従凡入仏〉とは、そのまま書き下せば、「凡より仏に入る」となり、成仏するという仏教的な目標を実現するにあたって、「凡夫衆生の立場から直接に仏位に入る」という形になる。そもそも「即身成仏」が、「密教の行者が現世において、その身のままで成仏する」というように解され得るため、頼諭が〈従凡入仏〉にこだわったとしても大した問題ではないと見る向きもあるかもしれない。しかし、後述するように、「即身成仏」という単語のみか

ら得られるイメージはそうであっても、空海の『即身成仏義』のようなテキストは必ずしも安易に「現世において、その身のままで成仏する」という事柄を述べているわけではない。寧ろ、〈従凡入仏〉を重視するなら、一定の角度からの解釈が必要になってしまうのである。

しかも、鎌倉期に至っては、本来は顕教である天台宗において〈台密〉が成立して久しい上に、顕教であろうと密教であろうと経典の文句に頼るような立場を切り捨て、「不立文字・教外別伝」を自称する禅宗が導入され、折からの末法観と浄土教の展開においては、現世で即身成仏を得ることなど、そもそも視野の外になってしまう。空海以来の真言密教と言えども、その優位性の効力は既に盤石ではない。このような状況下において、真言密教の立場を確たるものとして改めて主張するには、「法身説法」や「即身成仏」など教学面での要部を再確認する必要もあろう。頼諭にとって〈従凡入仏〉は、その切り口の一つとなっていたと考えられる。

また、こうした頼諭の〈従凡入仏〉へのこだわりは、真言密教や、空海に由来する宗派といった立場を越えて、日本と呼ばれる地域に外来の類として導入された宗教である〈仏教〉が如何なる形で捉えられていくのか、その思想的な流れの中で述べられるべきものであるようにも思われる。そこで、本稿では、頼諭が〈従凡入仏〉の立場を押すプロセスを読み解くことによって、その思想的な意義を考察することを主眼としたい。

1 頼諭の人物と著述

本論に入る前に、頼諭という人物の略歴と、著述について簡単ながら触れておくことにする。

頼諭は、嘉祿二年（一二二六）、紀州に生まれ、幼少期から真言密教の教えに触れ、やがて高野山で学問・修行の

日々を送ることになる。覺鑊の活動以来、高野山内での対立は続いていたが、その中にあっても頼瑠は学問を深め、南都にも出て法相や華嚴などの研鑽を積んだ。真言密教内の流派としては、木幡の真空（一二〇四）から灌頂を受けるなど広沢流に属するが、覺鑊由来の大伝法院に入り、自ら中性院と称したことから、頼瑠自身が中性院流の祖ともされる。また、醍醐寺流との関係も深い。

高野山の内部対立は頼瑠が活動を続ける間にも進み、正応元年（一二三八）、大伝法院方は高野山を離れ、根来に移住し、嘉元二年（一二〇四）の元日に遷化を迎えるまで、頼瑠は根来で日々を送り、新義真言宗の礎を築くことになった。

頼瑠の学問は、真言密教のみならず、天台、華嚴、法相などの諸宗にも通じ、師匠格にあたる真空を通じて、禪宗についても理解を得ていたと考えられる。⁽²⁾ 真空は、東福寺の円爾弁円から『宗鏡録』の講義を受けていた。また、著述の中では専修念仏や明恵などの話題にも触れていることからすると、従来の学問だけでなく、頼瑠の在世当時の仏教の動向にも、当然ながら目を向けていたものと思われる。

その著述には、『大日経疏指心鈔』、『釈魔訶衍論開解抄』など、密教学に関連する文献への注釈書や、『十住心論衆毛鈔』、『即身成仏義顕得鈔』など空海の諸著述に対する注釈といったように、諸テキストへの注釈という形をとるものが多く、逐文解的な形式の著述も少なくない。さらに『真俗雜記問答鈔』のように、真言密教は勿論、諸宗の学から、修法儀礼や人物評、和歌にいたるまで、様々なトピックの集成書もあり、その著述総数は百七部に達すると言われる。本稿でも、『真俗雜記問答鈔』や『即身成仏義顕得鈔』を主に使う程度であるが、本来であれば、全貌が広大であろうとも精査の上で論ずるべきであり、その点は大いに今後の課題をのこしてしまうことは、この場で断っておかねばならない。

2 〈従凡入仏〉の意義

さて、本論としては、頼諭の「即身成仏」思想についての考察から始めるが、その諸要素の分析や特徴については先行研究⁽⁴⁾でも述べられているため、本稿ではできる限りポイントを絞って進めていきたい。

頼諭も度々使う「従凡入仏」という言葉は、『菩提心論』に由来し、それ自体は密教系を中心にして、他の仏教者の文献でも度々用いられるものである。『菩提心論』の本文には、

真言行人は・・・凡より仏位に入るものなり。即ち此の三摩地は能く諸仏の自性に達し、諸仏の法身を悟して、法界体性智を証す。大毘盧遮那仏の自性身、受用身、變化身、等流身を成ず⁽⁵⁾

とあるように、密教の行者が現世での成仏が可能である証拠として、密教系の論書に引用されることが多い。例えば、台密教学の大成者として知られる天台宗の安然^(八四一)も、

彼の宗（三論宗）は経論を引くと雖も、但だ三僧祇を歴て此の身（仏身）を脩得すと言ふのみにして、即身成仏等とは言はず。今、真言宗には菩提心論に云く、凡より仏位に入る者は、即ち此の三摩地に法界体性智を証す。大毘盧遮那仏の自性身、受用身、變化身、等流身を成ず⁽⁶⁾

と述べており、顕教では「三僧祇」という長大な時間をかけて成仏に至るとされるが、密教では「即身成仏」のように、「凡夫から仏位へと直結する」ことができるとしている。

そこで頼瑠も『大日経疏指心鈔』に、

論（『菩提心論』）に云く、能く凡より仏位に入るとするは、是れ即身成仏の証なり⁽⁷⁾

と述べているように、『菩提心論』にある「従凡入仏」という言葉は、真言密教で「即身成仏」を論じる証拠だとしている。

さらに、この言葉は頼瑠にとっては、もう一つの重要な意味を持つ。例えば、頼瑠は『薄草子口決』において、

大師の雑問答の中に、凡より仏位に入るは、即身成仏なり、と云ふ

としており、「大師」すなわち空海が、『雑問答』の中で、「従凡入仏こそが即身成仏だ」と述べていると、主張する。この『雑問答』は、現在では「伝空海」扱いをされるものであるが、長らくは空海の著述として用いられることも多かった。少なくとも、頼瑠はこれを空海の著述として受け止めており、同書がいわゆる偽撰、偽書と呼ばれる類であったとしても、頼瑠の思想形成に関わる部分のため、本稿では、その真偽は問わないものとする。

その『雑問答』には、

問ふ、初発心の人の此の生に証すとは、華嚴宗の初発心時便成正覺の如きか。答ふ、彼また同じからず。問ふ、爾らば如何や。答ふ、彼は即ち利根の円一分理を覺悟する義辺にして、究竟の覺に非ず。此の真言教は、凡より仏位(8)に入ることを得るのみ。

とあり、華嚴宗で言う「初心即成」と、真言密教における成仏との相違点を明かすために、「從凡入仏」の言葉が使われている。ここでは「即身成仏」という言葉自体は使われていないが、前の引用のように、頼諭は「從凡入仏」と「即身成仏」とを結び付けて解釈している。

こうして、「從凡入仏」という言葉は、『菩提心論』に由来するだけでなく、頼諭にとって宗祖にあたる空海の言葉としての重さを持つ、〈從凡入仏〉の思想として受け止められていると考えられる。

3 「即身成仏」の分類

そもそも『菩提心論』は、大乘仏教の祖とされ、真言密教でも祖師と仰がれる龍樹の著述として伝えられているもので、その権威は十分にある。その上で、なぜ頼諭は〈從凡入仏〉を、『菩提心論』だけでなく、あらためて空海の言葉として受け止める必要があったのか。

それは、他ならない空海その人に原因があった。

空海の『即身成仏義』の序文にあたる箇所、次のような記述がある。

もし衆生ありて此の教に遇て昼夜四時に精進して修すれば、現世に歎喜地を証得して、後の十六生に正覺を成ぜん⁹⁾

この部分は、空海が「即身成仏」を述べる証拠として、『金剛頂経』の一節を引いた箇所であるが、ここをそのまま読めば、衆生が現世で得られるのは「歎喜地」のみであって、その後の「十六生」に至って「正覺」、すなわち然るべきさとりを得る、というように取れる。「歎喜地」は通例であれば菩薩の修行段階の一つであり、右の引用部も衆生が現世で得られるのは、この段階までであり、しかも、そこから成仏に至るには、まだ「十六生」の時間を要すると読める。

そこで、空海自身が進まず、この直後に、

此の教とは、法仏自内証三摩地大教王を指す。歎喜地とは、顕教に説く所の初地に非ず。是れ則ち自家仏乗の初地なり。十六生とは、十六大菩薩を指す¹⁰⁾

という言葉を補っており、「歎喜地」といっても顕教での菩薩の段階とは違ふとし、「十六生」についても、密教で言う「十六大菩薩」のことであって、「十六回の生を要する」というような意味ではないと説明を加えている。ただ、この空海の補足があるにしても、衆生は現世で「歎喜地」に入り、その「後」に、という段階を生じるのは確実であり、「歎喜地」を挟む以上、衆生から仏位へは直結していないことになる。

空海の『即身成仏義』は、文字通り、真言密教に特有とされる「即身成仏」が説き明かされる著述であり、真言密

教において成仏を語る要となるべき文献である。ただし、前の引用のような一節を含むという一面もあった。頼諭と並んで、鎌倉・室町期の真言宗を代表する学匠とされる高野山の宥快（一三四五）も、

此れ修行に答て得る所の果なり。之に付て証果に於て現世証得歡喜地と後十六生成正覚との二重見なり。此の二重の説相に付て古来の了簡不同なり⁽¹¹⁾

として、『即身成仏義』の問題の部分には「現世」と「後（後世）」の「二重」の見方が入っており、この点に関しては「古来の了簡不同」、すなわち解釈が割れていると述べている。要するに、この箇所に関しては、真言宗内部でも空海の真意（もしくは深意）を計りかねているということである。

この部分に関して、頼諭は、

此の教の中には、一生、二生を各別に説くが故に⁽¹²⁾

として、「即身成仏」を「一生」と「二生」とに分けるといいう見方を採用する。この「一生成仏」と「二生成仏」との差異は、例えば、『大日経疏指心鈔』に、

上は一生成仏に約する故に、仏地に超昇し、下は二生成仏に約擦る故に、菩薩位等に入るなり⁽¹³⁾

とあるように、「一生成仏」を凡夫衆生から「仏地に超昇」する〈従凡入仏〉とするのに対して、「二生成仏」は「密教の」菩薩位」を経るとされる。つまり、『即身成仏義』の問題の箇所を、頼瑜は「二生成仏」に関する記述とすることで、「一生成仏」としての「即身成仏」、すなわち〈従凡入仏〉の立場を守ったのである。そこで前の『雜問答』のような空海自身による証言が必要だったと思われる。

「後の十六生」というくだりについては、

十六次第証を豎と云ひ、十六同時証を横と云ふ・・・十六徳の円なるを大日と為す。各の一徳を宰るを菩薩と云ふなり。所以に十六同時証すれば寧ろ従凡入仏の義にあらざらんや⁽¹⁴⁾

と述べ、十六大菩薩の位を順番に進むのを「豎」、全てを一挙に証するのを「横」と分類し、「横」の方が〈従凡入仏〉にあたるとしている。さらに、このことの証拠として、

秘蔵記に云く、真言の菩薩は、或は十六の三昧を一々に次第して証し、或は一の三昧を得ると共に、十六同時に之を証す⁽¹⁵⁾

と引いており、『雜問答』と同じく現在では伝空海扱いの『秘蔵記』という著述の文言を証拠にして、「十六同時証」を示している。

こうして、頼瑜は「即身成仏」を一様式に絶対化するのではなく、敢えて「一生」、「二生」といった分類を課すこ

とで、〈従凡入仏〉の立場を形成している。この意味では、頼諭は「即身成仏」の絶対視よりも、〈従凡入仏〉の成立を重視したと言える。

4 「非情成仏」への射程

頼諭の「即身成仏」関連の分類として注目すべきものとして、〈非情成仏義〉による各宗派の分類、いわゆる教判がある。

頼諭は『即身成仏義顕得鈔』の六大無礙章の注釈部分で次のように述べている。

私に云く、且く成仏を論ずるに、麁に分ては四あり。細に分ては六あり。一には、但し仏一人のみ仏性あり。故に余の一切の人は皆、有りと説かず（小乗）。二には、多人に性ありと雖も、一分の無性を許す（法相）。三には、一切衆生、皆、仏道を成ず（三論）。四には、有情も非情も俱に成仏するなり。（四の）中に就て三あり。一には、天台。事理相即して成仏を論ずと雖も、理を以て本と為して、中為体と積す故に。二には、華嚴。事理鎔融して成仏を談ずと雖も、事を以て宗と為して、事の一乗と判ずるが故に。三には、真言。三密相応して成仏を明す¹⁶

この教判を整理してみると、次のようになる。

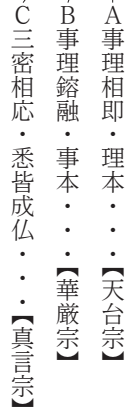
①唯仏仏性（唯仏成仏）・・・【小乗仏教】

頼諭における〈従凡入仏〉の思想（松波）

② 二分無仏性・多分有仏性（多分成仏）……【法相宗】

③ 一切衆生悉有仏性（一切有情成仏・非情無成仏）……【三論宗】

④ 一切有情非情俱成仏



小乗仏教では、釈迦（ないしは弥勒）のみが仏であり、それ以外は聖者（阿羅漢）を目指すのみであるから、衆生の成仏は基本的に語られていない。大乘仏教になると衆生の成仏が示されるようになるが、法相宗（唯識）の阿頼耶識説では、無漏種子の関与しない衆生が考えられるため、こうした無性（無姓）の衆生は成仏を得られない。「一切衆生悉有仏性」とするのが大乘仏教の基本形ではあるが、これはあくまでも人に代表される衆生（有情）を対象としたものであり、草木などの非情はこれに含まれない。天台宗、華嚴宗、真言宗になると、議論が法界全体に及ぶため、非情も含まれることになってくる。ただし、天台においては、理として、例えば仏性の範囲が非情にまで及ぶだけであり、華嚴においては事相面、すなわち有情や非情など全てが真如のあらわれであることを示すが、それらの一切が成仏するまでの局面に欠ける。

これらに対して、真言密教では、この法界の全ては、大日如来の六大（地・水・火・風・空・識）の所成であり、全てが大日如来の法界体性の内にある。したがって、この法界にある一切は、大日如来との加持が可能であって、「即身成仏」が果たされ得る。

頼諭は、こうして「非情成仏」の行き着く地点が、仏教として最高位であると述べるが、こうした教判が語られる

のに際して、次のような言葉があることに注目したい。

(真言宗では) 誠に夫れ凡夫の眼耳に馴れたる事相を以て、直に法界門に融入して草木等に於て如来秘密の功德を建立す、甚深、甚深なり⁽¹⁷⁾

ここで頼諭が強調しているのは、大日如来の六大を基調とした真言密教の世界観であり、それが「凡夫の眼耳に馴れたる事相」だということである。たとえ、如何に高尚な成仏を語るにしても、それが凡夫衆生に感じられ得ないものであれば、そこに直入などできようもない。頼諭が構想する〈従凡入仏〉とは、この「非情成仏義」を重視する姿勢に見えるように、文字通りに〈凡夫から仏へと直結〉するものであり、その間には極力、何物も交えないようにしていると考えられる。

しかし、それはあくまでも〈従凡入仏〉というプロセスであり、安易に凡夫と仏や大日如来を同一視するわけではない。『真俗雜記問答鈔』には、

(真言宗では) 初心の凡夫、此の生に証悟するを訓ずと雖も、修行を廢するには非ざるなり⁽¹⁸⁾

とあり、真言密教では、現世での「即身成仏」を説き、それ以前に、一切が大日如来の内にあり、六大所成とするが、そのままでも何もしないで済むわけではない。「即身成仏」を得るには修行が必要であると、頼諭は述べる。

今教（真言密教）の意は六大普遍の義を立つ。識大既に諸法に遍し。草木等も何ぞ本心修行の義の無からんや。所以に今教の意は、四種曼荼羅身に皆、修行・成仏の義を論ずべし。草木等は既に三摩耶身なり。豈に発心修行の義に闕んや⁽¹⁹⁾

大日如来には「即身成仏」にはたらきがあるのだから、草木を含む全てが大日如来の六大の内にあるとすれば、それらも皆、「即身成仏」し得る。すでに述べたように「即身成仏」は何もしないで得られるのではなく、発心し修行しなくてはならない。そうであるなら、草木も発心し、修行をすることになる。そして、そこには無論のこと、〈従凡入仏〉による「即身成仏」の道が開かれている。

頼瑜にとって、有情と非情の關係は、心識や仏性の有無にあるのではない。ともに、〈従凡入仏〉の「即身成仏」をし得るという意味で、そうした真言密教の世界観の中で、同じ立場にある。

こうした頼瑜の教説を待つまでもなく、すでに空海の『卍字義』には「非情成仏」の要素が見え、「大日如来の六大所成」という世界観においては、この法界内の全てが大日如来の加地力の範圍となり、論理的な帰結としても、自然と非情にまで成仏を認めざるを得ない傾向にはある。ただし、ここで示した頼瑜のそれは、単に宗祖である空海の説の延長上にあるだけでなく、「即身成仏」の教説を一部解体してでも押し通そうとした〈従凡入仏〉や凡夫の目線という見方の上にある。この点で、頼瑜の有する思想史的な素地は無視し得ないであろう。

5 〈菩薩道〉への挑戦

頼諭によって〈従凡入仏〉が引き出されたことで、その反動から後退していく側面もある。凡夫衆生と仏が直結するならば、本来はその間にあるはずの「菩薩」の立場が由に浮かざるを得ない。

菩薩とは、菩提薩埵の略であり、本来は梵語「Bodhisattva」の音写である。その意味は、「菩提（さとり）」を求める「薩埵（衆生、生き物）」、すなわち、「さとりを求める者」に相当する。元来は、釈迦がさとりを得る前の修行段階を示すものであり、そこから仏道修行者を指す言葉になった。さらに大乘仏教が興起して以降、「菩薩」は大乘の修行者を指すものとなり、小乗系の修行者である「声聞」や「縁覚」などと区別して用いられるようになる。修行の成果として「仏」となり得るのは「菩薩」のみであり、大乘仏教において「菩薩」は、開悟・成仏へ向かう特別な立場を象徴するものとされる。別の言い方をすれば、成仏するには「菩薩」の段階を経る、というのが大乘の原則であり、「菩薩」は凡夫衆生と仏との間を繋ぐ重要な紐帯である。

ただし、凡夫から仏へと昇っていく間にある〈菩薩道〉は、仏の教えの深遠に迫るとともに、煩惱に象徴される様々な障害を断っていく道のりでもある。〈菩薩道〉を進んでいくことは、成仏への着実な歩みとなり得るが、越えなければならない障害は数多く、その汚れは根深い。つまり、「煩惱にまみれた衆生」と「さとりを得た仏」との間には途方もなく大きな隔たりがあり、その間に「菩薩」の立場がある。その途方もない差を越えていかなければならないため、菩薩道は永く険しいものになる。〈菩薩道〉の踏破には、「三劫」という天文学的な年月が必要になってしまふ。

大乘仏教が大乘たる所以、その一翼を担う「菩薩」は、凡夫と仏とを繋ぐものであると同時に、特に凡夫側から見れば、仏との間に立ちはだかる巨大な壁でもあった。しかも、その壁は取り払えばいい、というものでもない。不用意に成仏へと至るメインフレームである「菩薩」を取り除いてしまったら、そこに残るのは、へもはや仏教ではない

何物か〉になってしまふ恐れもある。

その意味で、空海の「即身成仏」思想には、顕教とは違う〈密教の菩薩道〉を打ち立てるといふ視点がうかがえる。本稿でも問題とした『即身成仏義』冒頭の部分もそうである。また、伝空海の『雑問答』にも、

真言行者は初発心の時、先づ如来の金剛種性に住して、身口に真言法要を修行して、三密相應して菩薩の位に入る。法則を欠かさずして精進して息まざれば、即ち初地に至る。復た無所住を以て進心息まざれば、第二地を得る……是の如く次第に真言法要をもって、方便修行して乃至第十地の位を満足す……是れを真言門の菩薩の一生補処の位と為す。真言行者は此の如く修行して仏地に超昇して正覚を成ず⁽²⁰⁾

とあって、「真言門の菩薩」として、初地から第十地の段階を登り、その過程を一生の内に終えることで、「仏地に超昇」するもの、としている。実は、『雑問答』における〈従凡入仏〉は、「凡夫と仏が直結している」のではなく、「凡夫から真言門の菩薩を一生に超昇して仏位に入る」ものと言える。

それに対して、頼諭は、

もし宗本に就て之（修行の段階）を言はば、三密平等の行人、悉く皆な坐を起すして父母所生身を以て仏果に同ずるなり⁽²¹⁾

とも述べているように、やはり「凡夫と仏が直結する」形の〈従凡入仏〉を推す。『真俗雑記問答鈔』にも、

凡夫の息、法身の位に至れば、凡夫の三業転じて法仏の三密を成ず⁽²²⁾

として、凡夫の身業と大日如来の身密との直接の加持を示す。こうした〈従凡入仏〉を押し通せる背景には、これと対となる「二生成仏」の存在がある。その「二生成仏」について、『真俗雜記問答鈔』では次のように述べられている。

二生成仏と云ふは、如常の多劫に修行せる隔生の義には非ず。同じく肉身を以て仏位に至ると雖も、菩薩生を経ると経ざるとの異なり。故に俱に真言不共の行なり⁽²³⁾

「即身成仏」を「一生成仏」と「二生成仏」とに分けるのは既に述べた通りであるが、その内の「二生成仏」といっても、次以降の生まれで成仏するというような意味ではなく、「二生成仏」との「一生成仏」との違いは、「菩薩生」を経過するか、しないかの違いだとしている。そして、この両方ともが「即身成仏」のあり方で、真言密教にしかない特別なものとなる。「一生成仏」は、全く菩薩の立場を経ない〈従凡入仏〉であり、「二生成仏」は真言の菩薩を経て仏位に至るもの、という分類になる。つまり、『雜問答』にあるような真言の菩薩を経て仏位に超昇するような形は「二生成仏」にあたる。

こうして、頼瑜は、「即身成仏」を「一生」と「二生」に分類し、「一生」の方で〈従凡入仏〉の成仏を確立させつつ、「二生」の形を保持することで、〈菩薩道〉を残した。成仏論の根幹としては、〈従凡入仏〉の「一生」なのであ

るが、いわば、その背後を〈菩薩道〉としての「二生」が守るような形である。

つまり、問題の『即身成仏義』の序文を、〈従凡入仏〉を否定する文章と取るのではなく、そこから「二生」を引き出して「一生」と分類することで、かえって〈従凡入仏〉と〈菩薩道〉を真言密教内に両立する形を作りだした。別の言い方をすれば、〈菩薩道〉の要素を片方で残しつつ、〈従凡入仏〉の「即身成仏」を組み上げたことになり、頼諭の〈従凡入仏〉には、〈菩薩道〉という壁の克服という側面もあると言える。

「即身成仏」や法身・大日如来を基礎とする世界観は、凡夫衆生と仏との間の距離感を大きく縮める効果があるのは確かである。しかし、日本天台が台密を素地として本覚法門を形成していくように、その流れの中で極端な凡夫と仏との接近は、仏教という宗教の基盤を揺るがしかねない地点に進んでいく可能性がある。

例えば、天台本覚法門の『真如観』に、

此真如ノ観ヲ知ザル権教ノボサツハ、無量劫ノ間ニ骨髓ヲ摧キ身命ヲ捨テ、刹那須臾モ、オコタル事モナク、難行苦行シテダニモコソ、仏ニ成ル道ハ大切ナレバ、此ヲ企ツレ・・・我等ハ、カ、ル無量劫ノ苦行ヲモセズ、六度ヲモ修行セズシテ、只且クノ間、我身ノ真如ナリト思計ノ一念ノ心ニ依テ、仏ニ成リ、極楽ニ生ズル道ヲ知ル⁽²⁴⁾

とあるように、〈菩薩道〉や修行が意義を失い、ただ凡夫の身が仏の真理（真如）の内にあると知るだけで、成仏への道が開けるとされる。こうした思想は、学問や修行の不要を生じるばかりか、既に真如の内にある凡夫にとっては悪行も成仏への障害にならない、所謂「造悪無碍」という悪弊にも繋がりにかねない。

これに対し、頼諭の〈従凡入仏〉の立場は、凡夫の目線からの「即身成仏」や「非情成仏」を確立しつつ、凡夫に

も草木にも等しく修行を要求し、一方では〈菩薩道〉も保持する。この意味では、真言密教の軌道を逸脱することなく、悪弊には突き出ない形で、歩を進めた状態とも言えるだろう。

おわりに

仏性の道理は、仏性は成仏よりもさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり⁽²⁵⁾

日本で曹洞宗の祖とされる道元は、主著とされる『正法眼蔵』の中で、右のように喝破した。仏性とは悟りを得た者にあるものであり、それ以前に、有るとか無いとか考えるものではない。悟りを得たのであるなら、必ず、そこにあるものだ。仏性は仏にあるもの。その理屈はシンプル過ぎるくらいであるが、従来の大乗仏教の言からすると、相当以上に手厳しい。仏性があると思うから仏道を歩もうと思うのであり、長大で苦しい菩薩道も仏性があることを頼りにして、それを保障にして精進できる。仏教者のこうした心の依り所を、道元は一言で打ち破ってしまった。

それは、無論、単なる暴言ではなく、余分な思い計らいを捨てて、坐禅辨道に赴かせようという狙いもある。ただ、この道元にせよ、法然や親鸞の専修念仏にせよ、日蓮にせよ、鎌倉期に著名な仏教者には、劇薬にも似た言質が多い。

それらに比べれば、頼諭の言葉は表面上、穏当に見えるかもしれない。だからと言って、頼諭のそれに、当時の真言密教や仏教が置かれた状況を打破しようとする力が込められていなかったわけではないだろう。

大伝法院流の先駆となった覚鑿は、その『五輪九字明秘密釈』において、「九字」にあたる阿弥陀仏の存在を強調し、阿弥陀信仰・浄土教の要素を取り入れた。覚鑿は、「即身成仏」の法門を「現身往生」と呼び、その中を「大機利根」、「大機鈍根」、「小機利根」、「小機鈍根」の四種に分ける。その中でも一番低い「小機利根」が「此の生に次第に十六大菩薩位を経る」ものとしており、覚鑿も『即身成仏義』の問題の箇所を、限定的な事柄と解釈している。ただし、覚鑿は「即身成仏」と「浄土往生」を重ねるといふ明らかな新機軸を打ち出している点で、頼諭とは異なっている。

頼諭の手法は、〈従凡入仏〉という従来の真言密教に内在している要素を強め、それで以て、あらためて「法身説法」や「即身成仏」に切り込むというものだった。空海の入唐帰国から四百年以上の月日を経て、その間に、真言密教は日本仏教の中で一定の役割を果たした。その真言宗が内部での改革を進めても、それは〈古くて新しいもの〉に過ぎないかもしれない。浄土教や禅宗の展開といった新しい動向に比べれば、尚更であろう。

ただ、〈従凡入仏〉を推し、菩薩道という壁を抜けようとした、その方向性は、実の所、当時の時代性に即したものであったとも言える。その中において、従来の文献を駆使する手腕は、評価されてしかるべきであろう。

インドで興起した大乘仏教の主役は菩薩であった。修行は菩薩の階梯であり、成仏への接近は煩惱をはじめとする悟りへの障害を断っていくことに要点があった。中国や日本で展開する内に、主役の座は凡夫衆生へと移り変わり、成仏への壁は煩惱ではなく、むしろ、菩薩道になっていく。菩薩道を経るから成仏は遠く、難しい。そんな印象がついてしまうくらいに。浄土教では、いつしか極楽往生が終着駅のようになり、禅宗は一足飛びに開悟を目指し、本覚思想は衆生と仏を同一視する。そこに、菩薩の居場所は少ない。無論、菩薩という概念が無くなるわけではなく、観音や地藏のように信仰対象としては健在である。ただ、宗教的な目的という面では、菩薩の存在がどこか背景へと後

退していく。それが、日本における仏教の一傾向であろう。

「法身説法」にせよ、「即身成仏」にせよ、凡夫衆生の目線に入らないのであれば、意味はない。菩薩のような何か特別なものを経る必要があるなら、その〈菩薩〉は、衆生と仏との間の架け橋ではなく、寧ろ、壁なのかもしれない。それは、打破すべきなのか、それとも、何等かの形を創出してでも、その壁の存在を残しつつ克服すべきなのか。頼瑠が真言密教の上に示した〈従凡入仏〉という軌跡は、日本と呼ばれる地域に、仏教が描いた行く末と重なるのではなからうか。

※引用文中の漢字は、現在の通用体に本稿筆者が適宜改めた。

注

- (1) 頼瑠『真俗雜記問答鈔 第六』（『真言宗全書 第三十七卷』續真言宗全書刊行會、一九七七、一〇九頁、原漢文、本稿筆者による書き下し、括弧内は本稿筆者による補）
- (2) 千葉正「頼瑠の禅宗理解・頼瑠撰『釈魔訶衍論開解抄』考」二〇〇八（『印度學佛教學研究』五六―一〇、高柳さつき「鎌倉臨濟禅における禅密関係の系譜―円爾―頼瑠―『真禅密融心義』を巡りながら」二〇一〇（『禪學研究』八八）など。
- (3) 『真俗雜記問答鈔』の巻数表記については、真言宗全書所収版を使用する。真言宗全書版の校訂過程については、以下の論文に詳しいので本稿では割愛する。高橋秀城「頼瑠撰『真俗雜記問答鈔』諸本概略」二〇一二（『真俗雜記問答鈔』の翻刻・校訂研究会編『頼瑠撰』『真俗雜記問答鈔』の研究』ノンブル社、二〇一二所収）
- (4) 藤田隆乗「頼瑠の成仏観」一九九三（『智山学報』四二）、大塚伸夫「頼瑠僧正の即身成仏思想について―『即身成仏義顕得鈔』を中心に―」二〇〇二（『新義真言宗の研究・頼瑠僧正七百年御遠忌記念論叢』大蔵出版、所収）、福田亮成「頼瑠における空海思想の把握について」二〇〇二（前掲書所収）など。

頼瑠における〈従凡入仏〉の思想（松波）

- (5) 『大正新脩大藏經 三十二卷』五七四頁c（原漢文、本稿筆者による書き下し、途中略）
- (6) 安然『真言宗教時義』（『大正新脩大藏經 七十五卷』三九三頁a、原漢文、本稿筆者による書き下し、括弧内は本稿筆者による補）
- (7) 『大正新脩大藏經 五十九卷』七七七頁a（原漢文、本稿筆者による書き下し、括弧内は本稿筆者による補）
- (8) 『弘法大師全集 第四輯』六六新報社、一九一〇、一四八頁（原漢文、本稿筆者による書き下し）
- (9) 『弘法大師全集 第一輯』六六新報社、一九一〇、五〇六頁（原漢文、本稿筆者による書き下し）
- (10) 同右
- (11) 有快『即身成仏義鈔』（『真言宗全書 第十三卷』續眞言宗全書刊行會、一九七七、一八九頁、原漢文、本稿筆者による書き下し）
- (12) 頼瑜『即身成仏義顯得鈔』（『真言宗全書 第十三卷』一九七七、一五頁、原漢文、本稿筆者による書き下し）
- (13) 『大正新脩大藏經 五十九卷』六二九頁a（原漢文、本稿筆者による書き下し）
- (14) 『即身成仏義顯得鈔』（『真言宗全書 第十三卷』一九七七、一四頁、原漢文、本稿筆者による書き下し、途中略あり）
- (15) 『即身成仏義顯得鈔』（『真言宗全書 第十三卷』一九七七、一四頁、原漢文、本稿筆者による書き下し）
- (16) 『即身成仏義顯得鈔』（『真言宗全書 第十三卷』一九七七、三八頁、原漢文、本稿筆者による書き下し、割注部分は略し、括弧内は本稿筆者による補）
- (17) 『即身成仏義顯得鈔』（『真言宗全書 第十三卷』一九七七、三九頁、原漢文、本稿筆者による書き下し、括弧内は本稿筆者による補）
- (18) 『真俗雜記問答鈔 第六』（『真言宗全書 第三十七卷』一九七七、六一頁、原漢文、本稿筆者による書き下し、括弧内は本稿筆者による補）
- (19) 『真俗雜記問答鈔 第十』（『真言宗全書 第三十七卷』一九七七、一八七頁、原漢文、本稿筆者による書き下し、括弧内は本稿筆者による補）
- (20) 『弘法大師全集 第四輯』一五二頁（原漢文、本稿筆者による書き下し）
- (21) 『即身成仏義顯得鈔』（『真言宗全書 第十三卷』一九七七、五〇頁、原漢文、本稿筆者による書き下し、括弧内は本稿筆者による補）

による補)

- (22) 『真俗雜記問答鈔 第十八』(『真言宗全書 第三十七卷』一九七七、三三四頁、原漢文、本稿筆者による書き下し)
- (23) 『真俗雜記問答鈔 第十八』(『真言宗全書 第三十七卷』一九七七、一二頁、原漢文、本稿筆者による書き下し)
- (24) 多田厚隆・大久保良順・田村芳朗・浅井円道校注『日本思想大系 9 天台本覚論』岩波書店、一九七三、二二三頁(途中略あり)
- (25) 道元『正法眼蔵 仏性卷』(大久保道舟編『道元禪師全集 上卷』筑摩書房、一九六九、二〇頁)
- (26) 『大正新脩大藏經 七十九卷』二二頁 a (原漢文、本稿筆者による書き下し)

