

道場観所観の本尊に対する一考察

— 覚鑊上人と中性院頼瑜の解釈を中心として —

小林 靖典

1、問題の所在

『金剛界念誦次第』に対する伝統的な解釈では、まず、五相成身観によって自身が自性理法身となり、次ぎに、現智身・見智身で智薩埵を觀じ、自身に入れ込んで理智不二の身となる。これによって自身を莊嚴し終わって、次第して道場観に至っては、行者の前に道場を建立し、種三尊を転成し本尊の身を觀じ、次ぎに諸尊を召請し、先の種三尊転成の仏と冥合せしめ、その仏と現成の仏である自身と入我我入するのである。この次第中の道場観での種三尊転成の本尊について、その本尊が四種身中何れの身であるか、古来より、いくつかの異説ありとされている。つまり、その代表的なのは、益信の『金剛頂經蓮華部心念誦次第』（いわゆる『圓城寺八卷次第』）に

次ぎ道場観。私に云く。道場観佛是れ他受用身なり。

という文によって、道場観所観の本尊を「他受用身」とする説と、これに対して淳祐の『金剛界次第法』（いわゆる『石山四卷次第』）に

所説の自受用身とは、これ真言宗壇上に召請する所なり。自性身とは、これ壇上に観念する所なり。——中略——種子字を観じて理法身を生ぜしむ。これを自性身という。勸請する所は、智法身なり。これ自受用身なり。

(真言宗全書24卷438下)

として道場観所観の本尊を自性身であるとす説がある。この異説は、淳祐が小野方に属し、益信が廣澤方に属していることと相俟って、古来より数々の註釈がなされてきた。その中で代表的な解釈をいくつか以下に示す。

その例をいくつか挙げると、

道範(一一七八〜一二五二)は、淳祐と益信の道場観に関する文に対して、『行法肝要鈔』に、

凡そ道場観に諸師異議不同なり。或いは道場観は自性身にして、召請の仏は自受用身。即ち理智冥合す云云。

石山四卷金剛界次第なり。或いは道場観の仏は、他受用身なり。自性の仏は来去せざるなり。よって召請撥遣の仏は他受用影像の仏なり。自心の仏の他受用の影像を観するなり。已成の仏の影像を冥合するなり。撥遣の時、已成の仏をば本土の淨利に送り奉る。自心の影仏を自心の本宮に送り奉るなり。云云。法皇次第の道場観の注に、他受用なりとは、この意なり。鏝の口決はこれに同じなり。

(真言宗全書23卷154下)

として、道場観所観の本尊を淳祐は自性身とし、益信は自心仏の他受用影像であるとしている。

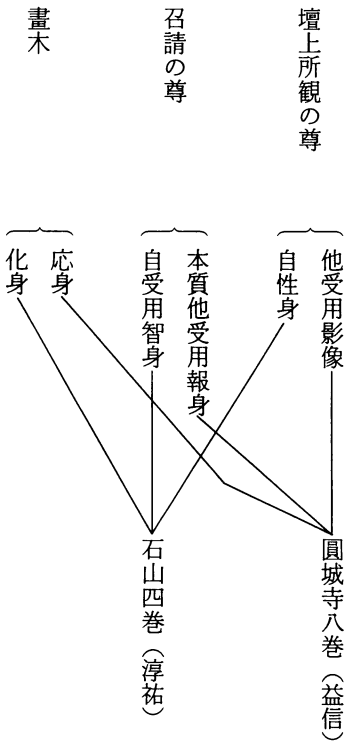
また、新安祥寺流を創設し、本地加持不二一体説を唱えた淨嚴(一二三九〜一七〇二)『別行次第秘記』第三卷には、

凡そ道場観に諸師異議紛々として決しがたし。——中略——次に石山四卷の金剛界の次第の意は、道場観仏は自性身・召請の仏は自受用身、即ち理智冥合の義(これ応化身なり)なり。已上。円城寺ならびに鏝上人の口決の意は、自性の仏は不去不来なり。道場所観の本尊は自心仏の他受用の影像なり。故に已成の他受用影像の仏を請じ

て、冥會せしむるなり。円城寺八巻の次第・法皇の御次第等の道場観には他受用身と註するはこの意なり。

と、あって、淳祐の次第の意は、道場観仏は自性身であり、召請の仏は自受用身として、その両者が冥合した応化仏と行者が入我入するとするものである。一方、益信の意は、自性の仏は不去不来なるが故に、道場所観の本尊は自心仏の他受用の影像であり、召請の仏は已成の他受用影像仏であるとして、道場所観の本尊を先の道範と同じように理解している。

またこれを受け継ぐところで栄蔽（一八一四〜一九〇〇）は、『諸流行要』（真言宗全書23巻335上）に「道場観三身配当」として次ぎのように図示している。



以上、道場観所観の本尊について書かれた、道範、浄蔽・栄蔽の三者について見てきたが、いずれも同一の見解を

取るものである。このように、淳祐と益信の異なった解釈を対比して説く理由の一つには、淳祐と益信がそれぞれ小野と広沢に属するものであり、それが一つの伝となって受け継がれたものと考えられる。しかし、このような淳祐と益信に対する解釈と異なった立場を取る説もある。それは、いわゆる加持身説法で知られる中性院頼瑜の説である。よって本論では、道範・浄厳・栄嚴の三者の説と中性院頼瑜の説の相違について論じていくこととする。また、道範等において益信の義と同義であるとされた覚鏝上人についても少し考察を加えることにする。なぜならば、後説するように道場観所観の本尊に関する議論は教主義と大いに関係するところでもあり、教主義において覚鏝上人と中性院頼瑜との関係については、覚鏝上人が中性院頼瑜の提唱する加持身説を説いていたのかといった問題に関わると思われるからである。

2、中性院頼瑜の道場観所観の本尊に対する解釈

頼瑜は道場観所観の種三尊転成の本尊を次のように規定する。『金界発患鈔』に、

成毘盧遮那如来とは、問う、四種身中いずれか。答う、石山四巻次第第三にいわく、——中略——報身如来というべし。報身と名づくとも雖ども、なお法身を離れず。——中略——所説の自受用身とは、これ真言宗壇上に召請するところなり。自性身とは、これ壇上に観念するところなり。種子字を観じ、生ぜしめるは理法身、これを自性身と文なり。この意は法界宮自受用報身を召請して、壇上所観の種三尊転成の理法身に冥合するが故に法報冥合身というなり。問う。圓城寺八巻次第に云く。私に云く。道場観佛是れ他受用身なりと文り。相違如何。——中略——私に云く。今所観の本尊はこれ行者の観見なり。故に自性身中の加持身なり。故に他受用と云う。第二受用身中の他受用にあらざるなり。首陀会天に府同する形（他受用身）なるが故に爾りという。——中略——この本尊と行者と入我

我入するとき、生仏不二にして即身成仏の義を成す。

(大正蔵59卷122a、b)

頼諭の学説の中においては、あまりにも有名な加持説法と関係があるのはいうまでもない。この頼諭の加持身説は『大日経疏』に「経云薄伽梵如来加持者。薄伽梵即毘盧遮那本地法身。次云如来、是佛加持身、其所住處。名佛受用身。即以此身、為佛加持住處。」(大正蔵39卷580a)とあるのにつきて、本地無相の極位においては言説を絶しており、加持化他の位には言説を有している。よって『大日経疏』に「佛加持身」とあるのは薄伽梵の中に含まれるところの加持身をいうのであり、これを『大日経』の教主であるとするものである。この淳祐と益信への頼諭独自の解釈は、この教主観、ひいては成仏観に大きく影響を受けていると考えられる。したがって最初に「a」として淳祐と益信に対する頼諭の解釈を、次に「b」として頼諭の加持身説と道場観所観の本尊との関係について見ていくことにする。

a、淳祐と益信に対する頼諭の解釈

淳祐と益信に対する頼諭の解釈は、一言でいうならば、淳祐が自性とすることと益信が他受用身とすることとの会通である。淳祐の『金剛界次第法』での種三尊転成の本尊は自性理法身であることは、先に修した五相成身觀の次第は種三尊転成の次第でもあり、また、大師御作と伝えられる『無尽莊嚴三昧念誦次第私記』の「五相成身より金剛拍に至るまで、名づけて理法身となす。」(弘法大師全集4輯507)を頼諭は『金界發惠鈔』(大正蔵59卷119b)に引用し、淳祐の種三尊転成の道場観の本尊は自性理法身として確定する。これに対して、益信が他受用身とすることについては、この他受用というののは、顕教でいうところの堅差別的な他受用でなく、自性身上の他受用身と見るのである。このように頼諭は、自性身上に他受用身を見ることによって、淳祐のいうところの自性身と益信のい

うところの他受用身が同じものを指すと解釈するのである。そしてそれは、自性身に即したところの化他身である「自性身中加持身」とするのである。ここで一番の問題となる点は、頼瑜が道場観所観の本尊を自性身中加持身とする必要があったのかということである。

b、加持身説と道場観所観の本尊との関係

真言密教においては、「法然具足薩般若」なる本来成佛をもととし、『大日経疏』に「是の如くの加持受用身は即ち是れ毘盧遮那の遍一切身なり。遍一切身とは即ち是れ行者の平等智身なり。」(大正蔵39巻583a) また同じく「故に、経に皆同一味なり。いわゆる如来の解脱味なりという。しかる所以は一切衆生の色心の実相は本際よりこのかた、常にこれ毘盧遮那平等智身なり。」(大正蔵39巻585b) とあることによって、我々衆生の五蘊仮和合身がそのまま毘盧遮那平等智身であるとする。そしてまた頼瑜は『大日経疏』の、「行者ただ一心に諦縁してこの声字を観ずれば、自らまさに佛加持身を見るべし。若し加持身を見れば即ち本地身をみる。若し本地身を見れば即ちこれ行者の自心なり。」(大正蔵39巻657b) という文を引用し、これらの『大日経疏』の文を『大日経疏指心鈔』において次のように解釈した。

「如是加持受用身等」とは、或がいわく、加持受用身とは他受用身なり。毘盧遮那遍一切身とは自受用身なり。平等智身とは自性身なり。云云。私にいわく、疏第七にいわく、「行者ただ一心に諦縁してこの声字を観じて自ら當に仏加持身を見るべし。若し加持身を見れば即ち本地身を見る。若し本地身を見れば即ちこれ行者の自心なり。」と文り。この文に准ずれば、遍一切身とは本地身なり。何ぞ、自受用身というや。故に知ぬ。受用身とは智法身即ち識大なり。遍一切身とは理法身即ち五大なり。これ本尊六大なり。平等智身とは行者五蘊なり。

とあり、これによると、加持受用身は智法身であり、また識大であるとする。そして、遍一切身を理法身であり五大とし、更にこれを本地身であるとする。これら兩者を合わせたものを六大不二なる大毘盧遮那如来であるとしたのである。つまり、加持受用身を即、遍一切身なる本地身であるとし、そしてそれらは即、六大不二なる大毘盧遮那如来としたのである。

また『大日経疏指心鈔』に、

現覚諸法本初不生等とは、これに二点あり。一にいわく、現に諸法本初不生を覚す。意にいわく、本有始覚が本有本覚を顕得するなり。一にいわく、現覚の諸法本初不生なり。本覚の覚なり。意にいわく、凡夫が見聞覚知するは諸法即本初不生にして、法仏法爾の四曼にして始めて覚すべきに非ざるなり。為言『疏第六』に菩提の実義を釈していわく、「我覚本不生とは、謂く自心は本よりこのかた不生なりと覚す、即ちこれ成仏なり。しかも実には覚もなく成もなし。」と文り。この文に二点あり。一にいわく、謂く自心は本来不生なりと覚す。始覚智身なり。しかも実には覚もなく成もなし。本覚理身なり。一にいわく、謂く覚とは自心なり。本来不生即成仏なり。本覚成仏の義なり。しかも実には覚もなく成もなし。始覚を簡て覚を成ずるなり。——中略——まさに知るべし、今の文は法然成仏の義を明かす。

(大正蔵59卷577a)

としているのであるが、この「現覚諸法本初不生」を法然法爾成佛の義と顕得成佛の義を示しているとし、さらに法爾成仏において、我々凡夫が見聞し覚知する対象は法佛法爾の四曼であるとしている。これをまとめると以下になる。

る。

A、顕得成佛の義

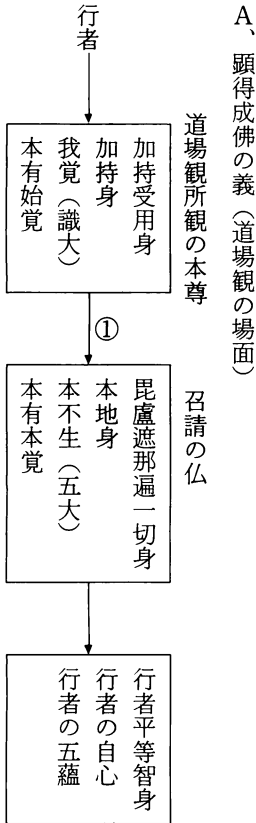
現に諸法本初不生を覚す。本有始覚が本有本覚を顕得する。
 自心は本来不生なりと覚す。智始身覚しかも実に覚もなく成もなし。理身本覚。

B、法然法爾成佛の義

現覚の諸法本初不生。(本覚の覚) 凡夫が見聞覚知するは諸法即本初不生にして、法仏法爾の四曼にして始めて覚すべきに非ず。

覚とは自心なり。本来不生即成仏本義覚 成しかも実もなく成もなし。始覚を簡て覚を成ず。

これを先の『大日経疏指心鈔』(大正藏59卷621c)の文と合わせて図示すると以下になると考えられ



B、法然法爾成佛の義（入我我入の場面）

加持受用身（道場観所観の本尊）

毘盧遮那の遍一切身（召請の仏）

冥合仏 六大法身

|| 行者五蘊

この図の中で、Aでの①の矢印を可能にする事が重要であると思われる。なぜならば、ここにおいて「本有始覚」「自性身中加持身」という、あまりにも不自然にも相反するものが同時に表現されているからである。そこに頼縁の意図するものがあるような気がしてならない。つまり頼縁は「自性身中加持身」、および「本有始覚」という表現の中に、静的理体に即した本有本覚の智と、理体に相對したところの動的始覚顯得智（本有始覚智）を合わせ持たせた。言い換えれば、加持身を自性身上に組み込むという構造に、理体に即した本有覚の智と、理体に相對したところの始覚顯得智（本有始覚智）を一緒に見、そしてそれは本有本覚であるとして、六大不二絶對身と我々衆生が同一であることを理論付けたものである。ここにこそ、淳祐と益信の説を会通し、道場観所観の本尊を「自性身中加持身」とする意図があったものと思われる。

3、覚鑊の道場観所観の本尊に対する解釈

道範の覚鑊に対する理解においては、覚鑊は道場観所観の本尊を他受用身であるとするのであるが、実際には、覚鑊はどのように考えていたのかを見ることにする。

『金剛界沙汰』に、

次に道場観。道場観已前は正報にしてこれは依報国土なり。これに自他あれども、自は前に遣る。これには他受用の方を明かす。
(興教大師全集717)

また、同じく『金剛界沙汰』に、

入我我入は、浅略は一文の如し—深秘は本尊と我と一体無二と観ず。これ入我我入なり。云云。三平等観は必ずこれを用う。云云。大円鏡智に本質あり—大日—、影像あり—阿闍—。今は法界体性智の上の大円鏡智なり。云云。
(興教大師全集731)

とあることから、道範は、この文によって覺鑊は益信の義と同じように、道場観所観の本尊を自心仏の他受用影像とし、召請の仏は已成仏の他受用影像であるとしていと解釈し、これにおいては「今は法界体性智の上の大円鏡智なり。」というのは、他受用影像の阿闍を指すものと思われる。

しかし、一方では、『打聞集』に、

木像通じては畫像をば大壇に安置す。次ぎに道場観の仏、次ぎに召請の仏なり。畫像をばまた已成の仏と云う。道場観の仏をばまた理仏(自性身)と云う。来去の別なく、壇上或いは心上に観する故に。召請の仏をばまた智仏(自受用身)と云う。無来にして来たり、無去にして去る故にこの三仏一体にして、更に別体なし。

(興教大師全集422)

として、道場観所観の本尊を理仏(自性身)とし、召請の仏を智仏(自受用身)ともしており、これは、先の淳祐のいうところと同義であり、『金剛界沙汰』の文とは矛盾するように見える。これはどのようなことを意味するのであろうか。それを解く鍵は「大円鏡智に本質あり—大日—、影像あり—阿闍—。今は法界体性智の上の大円鏡智な

り。」という文にあると考える。果してこの文はどのようなこと意図しているのであろうか。この文は一つには、大円鏡智に二を見ること。二つには、入我我入のときの衆生に対する本尊は法界体性智の上の大円鏡智なる仏であることを示している。この内、前者は以下に示す『心月輪秘釈』の文と関係し、後者は『打聞集』の文に關係すると思われる。最初に『心月輪秘釈』の文との關係についてみることにする。

問う。今この宗の意、八識四智を立てて、諸の心智を撰するとき、法界体性智第九識等は、いずれの心智に撰するや。答う。横の義に約せば、一一の心智各各相ひ撰す。豎の義によれば、円鏡智に第八識に収む。藏識に二あり。一には第八阿頼耶識、二には第九如来藏識なり。円鏡にまた二あり。一には大日心王の大円、いわく六大不

二大曼荼羅なり。二には阿闍心王の大円、いわく四曼隨一の大曼荼羅なり。

(興教大師全集1045)

とあるのであるが、この文は同時に二つの意味を持つていふと考えられる。五智をいうのは、総体の法界体性智を示し、同時に別体の四智をいうのであり、四智に撰するのは別体としての四智を示し、同時に総体としての大円鏡智を示そうとするものである。つまり、五智・四智を五種法身・四種法身に置き換え、A「大円鏡智に本質あり—大円—、影像あり—阿闍—」とB「今は法界体性智の上の大円鏡智なり。」の文を当てはめるならば、五種法身は総体の法界身を示し、同時に別体の四種法身をいうのはBの文であり、阿闍如来を指すものである。そして、四種法身に撰するのは総体である法界身に対して別体としての四智を示し、同時に総体としての自性身を示すものは、Aの文である。このAとBの文によって、影像であるところの阿闍如来は、自性身上の利他を意味する存在であることを示唆するものである。

次に、『打聞集』の文との關係を見ることにする。

『打聞集』に、

またいわく、法界体性智の上に修正の義を立て、大円鏡智というなり。また加持の故とは能加持なり。三世常恆に、大日如来は金剛薩埵に加持伝授したまうなり。これ加持力の故に更に所加持に顕して展転相承するなり。——中略——またいわく、大日を本尊となして修行する菩薩は即ち本尊を見る時、即ち本地身を見たとす。大日これ本地法身の故に。然りといえども未自證の時はなお影像を見ると名づく。真実身を見ざるが故に。餘の三身を本尊となして修行する者は本尊を速見するとき、なお影像を見ると名づく。本地法身に非ざる故に、自性身上の影像の身の故に。——中略——いわく智は理を縁じ、理を大日となし智を金剛薩埵となす。——中略——これ即ち金剛薩埵五秘密の義なり。かくの故に自利利他の二義、また能所加持となす。能所ありといえども然も能所を離る。また理自ら理を縁ず。これを自受法楽という。みなまたかくの如し。智は理を縁じ、理は智を縁ず。これを他受法楽という。かくの如くの自他ありといえども、実に不二総体の上の理智二用・定慧二用・権実二用・真俗二用なり。故に実に自他なし。かくの故にまた自受法楽という。不二摩訶衍総体の上に二義立つと心得る故に、すべて他受法楽の義なし。

(興教大師全集558～560)

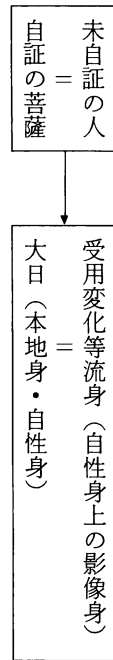
ということと併せてまとめると、①と②のようになる。

- ①未自証の人が見聞覚知するのは、受用変化等流身(自性身上の影像身)
- ②自証の菩薩が見聞覚知するのは、大日(本地身・自性身)

(①は、智は理を縁じ、理は智を縁ずるところの利他・修生の他受法楽を指す。)

(②は、理自ら理を縁ずる自受法楽を指す。)

しかし、最後に「不二摩訶衍総体の上に二義立つと心得る故に、すべて他受法業の義なし」とあることによって、実際には、



となり、本有と修生を同一に見るのである。つまり、道場觀所觀の本尊は、修生の立場から見れば他受用影像であり、逆に、本有の立場から見れば自性身（理法身）であるといえよう。

以上のことによって、覺鑊の道場觀所觀の本尊は自性身上の他受用影像身であり、道範等が、ただ単に益信の義と同義とするのと違うものとなっていると考える。

4、おわりに

以上によって、道範等の説と中性院頼瑜の説の相違と覺鑊上人の説について見てきた。この中、頼瑜の説は「自性身中加持身」とするものであるが、この「自性身」と「加持身」という相反するものを同時に見ることによって、靜的理体に即した本有本覚の智と、理体に相対したところの動的始覚顯得智（本有始覚智）を合わせ持たせ、六大不二絶対身と我々衆生が同一とすることを可能にした。そしてそれによって、淳祐と益信の説を会通することが可能とな

り、道場観所観の本尊を「自性身中加持身」としたものと思われる。また、覚鑊上人の説は、道範等においては他受用影像身とされるのであるが、これは修生の立場での説であり、一方で自性理法身とするのは本有の立場から見たものである。そして実際にはその両方であるということから、自性身上の他受用影像身であるといえよう。

また、今後の課題としては、道範の教主義には禅林寺相承の三点具足説と覚海より伝えられた六大不二法身説という独自のものがあり、これと道場観所観の本尊に対する解釈との関係を見ることによって、新たに道場観所観の本尊に関する問題点が浮き彫りになると考える。そして、浄厳に至っては、本地加持不二体説という教主観があり、これと共に道場観所観の本尊についても独自の説をもっており、これについて見ることも、教主義と本尊観との理解も、違った視点で捉えることが出来るものと思われる。