

『真言修行大要鈔』について

藤谷厚生

『真言修行大要鈔』は浄厳律師が、元禄三年（一六九〇）七月に真言密教での修行の要諦を述べ著した典籍である。浄厳律師（一六三九～一七〇二）は、字を覚彦と言ひ、妙極堂、瑞雲道人と号した江戸初期の真言律の僧である。律師は、河内国錦部郡鬼住村の上田道雲の子として生まれ、幼少から高野山に登り顕密を修学し、後に密教の諸流を研鑽統合して新安祥寺流を創草するなど、特に密教事相の面で多大な功績を残している。延宝五年（一六七七）には故郷河内の実家を改めて延命寺を創建し、さらに江戸に赴き元禄四年（一六九一）には柳沢保明の推挙により、幕府の助力により江戸湯島に靈雲寺を開創し、これを如法真言律の道場として多くの僧俗に授戒するなど、戒律の普及と真言密教の復興に尽力したのであった。

本稿では、江戸初期の仏教復興の流れの中で、如法真言律を唱え、関東を中心に真言宗と戒律の布教を行った浄厳律師の著述についての一研究ノートである。特にテキストである『真言修行大要鈔』を読み解くことにより、律師が主張する真言宗の修行の特徴、阿字観や本不生についての論説をここに明確にしようとするものである。以下に『真言修行大要鈔』（文献資料）を翻刻して、各節ごとに語注を付し、解説ノートを加えて要旨を述べる。

キーワード：真言修行大要鈔、浄厳律師、阿字観、本不生

〔凡例〕

本文掲載に際して、読みやすいように以下の点を改訂した。

- 一、原文の旧漢字は、極力新字体に置き換え、また片仮名を平仮名に改めた。
- 二、原文にある振り仮名は、初出のものはそのまま平仮名に改めて付し、以下は基本的に省略した。但し、原文にない振り仮名も読みにくいものには、適宜現代仮名遣いで施した。
- 三、漢字の皆を「みな」、其を「その・それ」、此を「ここ、これ、この」、是を「これ、ここ」、玉を「たま」、下を「たまた」、猶を「なお」、唯を「ただ」、若を「もし」、にとそれぞれ平仮名に改めて置き換えた。
- 四、原文にある割注については、本稿では（ ）で括って標記した。
- 五、重要と思われる語句の頭に*を付け、後にその語注を設けた。

〔翻刻本文〕

真言修行大要鈔

問う。真言宗の修行は機根に随うが故にその品多しと聞く。我れ今愚鈍なれば、*多岐に堪えず。願くは、その要を聞かん。

答う。真言修行の要道は、***阿字観**に過ぐるることなし。この**阿字**観に、三つの別あり。所謂、声と字と実相となり。初めに声*とは、口に**阿**字を唱えて、その声に心を入れて出息ごとに唱え、唱うるこ

とに心を入るる時は、妄想おのづから止んで、心寂滅す。

妄心息む時は、自ずから真智生じて、自心の本源を明らかにし、諸法の真実を了達するなり。次に字とは、先ず自らの心の中に、円明の月輪を觀じ、その中に八葉の白蓮華を觀じ、その蓮台の上に金色の孔字ありと觀念するなり。かくの如く念念相續して余念なき時は、妄念・漸漸に退き、無明次第に尽きて本覺の心仏、自然に顯るるなり。三つに実相とは、孔字の*実義なり。その実義を云わば、一切諸法本不生（大日經の文なり）とて、ありとしあらゆる天地の間の万物より、仏菩薩も地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、諸天も悉くみな本来*本有にして、始めもなく終わりもなし。生ずるに似たれども、今始めて生ずるにあらず。また昔生じたるにもあらず。滅するに似たれども、今始めて滅するにあらず。後に必ず滅すべきにあらず。常住にして動転することなく、*遷変することなしと知る。これを本不生の実義と云うなり。但しこの義は、*甚深幽玄にして、*かりそめに知らるる処にあらず。ただ仏のみ能くこの真実を明らめたまえり。縱使、文殊、弥勒、普賢、觀音の如き大菩薩も、自分にては解知することあたわず。もし、仏これを説き聞かしたまう時は、その智の*分齋に應じて證得するなり。この故にこの位は、法相（弥勒の法門）、三論（文殊の法門）、天台（觀音の法門）、華嚴（普賢の法門）の*四宗大乘の知るところにあらず。ただ、真言一宗のみ大日如来より*嫡嫡相承して今日まで伝え知るものなり。

（語註）

*多岐に堪えず：多方面に分かれているので理解できない。

*孔字觀：阿字觀。梵字の孔字を心中に觀想する密教の冥想法。『大日經』に説かれる。

*寂滅：妄想が滅して、寂靜となること。

*了達：了解し悟りに達すること。*漸漸：だんだんと

*無明：煩惱のこと。*実義：真実の意味。

*本有：本来固有の意。もとからあること。

*遷変：別な状態に移り変わる事。

*甚深幽玄：大變奥深く、計り知れない様。

*かりそめに知らるる処にあらず：凡夫にとって、仮にしても、少しでも理解できるものではないということ。

*分齋：程度、範圍。

*四宗大乘：法相宗、三論宗、天台宗、華嚴宗の大乘教の四宗。

*嫡嫡相承：師から弟子へと代々、悟りの真髓を伝え受け継いで行くこと。

くこと。

「解説ノート」

真言修行の要道は阿字觀

ここでは、まず真言宗の修行は修行者の機根や能力によって、多方面に渡るのでその要旨を聞きたいという問題が最初に発せられる。その回答として、真言宗の修行の要道は、阿字觀であると明言されている。しかも、阿字觀の要諦として、声と字と実相の三側面が説かれている。まず声であるが、口で「阿」を唱え出息しながら、心に心を集中させる時には、妄想が消えて心が靜寂になると言う。また妄想が消えれば、自ずと智慧が働き、諸法の真実義を了解して悟りに達することができるとされる。次に字であるが、これは自らの心（むね）の中に月輪を觀じて、更にその中に八葉の白蓮華を、またその蓮台上に金色の阿字を觀するように習修すれば、妄想や煩惱が消え去り、本覺の仏心が自然に顯現するという訳である。第三に実

相であるが、これは阿字の実義、つまりここでは阿字の真実の意味を説き示す。これは、「一切諸法は本不生」であるということであるが、ここで重要なことは、「本不生」を「悉くみな本来本有にして、始めもなく終わりもなし。」とあるように、「本有」の意味をもつて本不生を定義づけている点である。本有ということは、悉くみな本来生じたものでもなく、また滅するということでもなく、常住にして、転変するものでもないとされ、これが本不生の真実義であると述べられている。しかも、この本不生の本有の義は、誠に奥深く凡夫が到底理解できるものでもなく、それは文殊や弥勒などの大菩薩にも理解し難く、真言の教門に於いてのみ説かれ、大日如来から師資相承せられて伝えられた真髓であると述べられている。

【本文】

問う。もし、文殊、弥勒も自ら知るところにあらざる甚深の*玄理ならば、今時の*愚痴の凡夫は如何してか、この*境界に入ることを得べけんや。

答う。文殊、弥勒も自らは知ることあたわざれども、仏の言に因ては*領解するが如く、今時下劣の凡夫なれども、大日如来よりこのかた師資相伝するを以て、分に随うには知らるるなり。されどもその*妙処に至ては、水を飲む者の*冷煖を自知するが如くして、教え示すこと能わず。先ず、*大綱を教えられて、後に自ら工夫を尽くしなば、自ずからその*妙に至るべし。もし、その妙の*極処を得るときは、即ち大日如来と同等なり。凡そ心あらん者、豈に*この法に信を傾けざらんや。

(語註)

- *玄理：奥深い道理。
- *愚痴の凡夫：道理に暗い(無明)の凡夫の衆生のこと。
- *境界：業因の結果として得られる境遇、境地のこと。
- *領解：教えを聞いて悟ること。 *妙処：きわめてすぐれた箇所。
- *冷煖：冷たさや温かさのこと。
- *大綱：大づかみにとらえた内容。大要。
- *妙：表現できぬほどすぐれていること。極めてよいこと(様子)。
- *極処：極まったところ。最高の境地。
- *この法：真言密教の教え。

【フート】

文殊、弥勒も知り得ない真理

次に第二の発問がなされる。ここでは、もし文殊菩薩や弥勒菩薩などの境地の高い菩薩でさえ、知ることができないような奥深い真理であるならば、今の煩惱、愚痴の多い凡夫の衆生は、どのようにその高邁な境地に入ることができるのか、むしろ不可能ではないかという疑問である。これに対しての答えとして、文殊菩薩などの菩薩でさえも自分自身で悟り理解することができなくても、仏陀の言葉による教導によって、聞いて悟ることができるよう、今の機根の下劣な凡夫でさえも、大日如来から師資相承せられた教えによって、それぞれの能力、機根の程度によって理解することができると述べられる。しかし、その究極の境界に於いては、例えば水を飲む者だけが、その水の冷温を自覚できるのであり、飲まない者には全く分らないように、その境地を他者に教え示すことができないという訳である。まず、大要を教えられて、その通り自身で工夫をし

て修行して行けば、自ずからその究極の境地に到達することができ、その最高の境地を得た時は、大日如来と同等であると説明される。

〔本文〕

問う。禪宗は諸宗を超えて*教外別伝とて、師家の示しに任ずるにはあらず。ただ、*自己に返照し工夫して悟道するを本意とす。門より入る者は、これ*家珍にあらず（古人の語）とて、他に教えられたるをば、真実にはあらずといえり。今、真言の実義は師の教えを待つて解すると云えば、禪門の心地には頗る劣れるにや如何。

答う。教を待たざれども自得するは、*法の勝れたる規模にはあらず。ただ、これ機の勝れたる故なり。その故は、声聞の得る所も独覚の得る所も、俱に同じく*人空般若の理なれども、声聞は仏の教えに依り、羅漢の示しを聞いて悟る。声を聞いて理に入るが故に、名を声聞と云う。独覚は飛華落葉を見て、世法の無常を知つて自ら修行して悟る。独り覚るが故に、名を独覚と云う。これ則ち、声聞は鈍根なるが故に他に教えられ、独覚は利根なるが故に自悟すと云うこと、経論に明らかに見えたるところなり。禪法も機の鈍なるは、始めは先に教えられずんば、何を抛としてか至ることを得べきや。さて真言法は、必ず仏の教に依らざれば、解すること能わずと云うは、その理、究竟最上にして大菩薩もその境界にあらざる故なり。例して云わば、*法華経の諸法実相の理は甚深なるが故に、智慧第一の舍利弗なれども、自らは入ること能わず。仏の説を信じて始めて入ることを得たりと（二の巻の文なり）いえるが如し。真言の阿字本生の理も、亦復かくの如し。この故に、*大日経の疏に曰く、「然もこの自證の*三菩提は、一切の心地を出過して、諸法の本初不生を現覚す。この処は*言語尽竟し、心行また寂なり。もし如来威

神の力を離んぬれば、則ち十地の菩薩なりと雖も、尚その境界に非ず。況んや余の生死の中の人をや。」（已上）守護国界経には、釈迦如来成仏の時も、十方の諸仏にこの心地を教えられて、悟りたまうといえり。ここを以て、密宗は師資相承を以て規模とす。然るときは、自ら工夫して得るは、なおその理の浅き故なり。他に教えられざれば入ることあたわざるは、却てその理の深き故なりと知るべし。

（語註）

*教外別伝：仏が説いた教典とは別に伝えられたの意。禪宗では、「不立文字、教外別伝、直指人心、見性成佛」を旨とし、経典に説かれた文義に依らず自ら坐禅して内省することで、自性を観得せんと修行する。

*自己に返照し：真実の自己に照らして内省すること。

*門より入る者は、これ家珍にあらず：『無門関』には、「従門入者。不是家珍。」とある。（大正大蔵第四十八巻・二九二頁中段）

*家珍：家の宝物。家宝。

*法の勝れたる規模にはあらず：法が優れているという効果によるものではない。規模とは、効果、ききめ、規範、よりどころ。

*人空般若の理：人空とは我空、つまり、我見に執する人我は本来空であるという道理。般若の智慧で観照すれば、自我は本来空であるという真理。

*法華経の諸法実相の理：『妙法蓮華経』方便品第二では、釈迦牟尼仏が舍利弗に諸法実相の理は甚深で難解難入の旨が説かれる。

*大日経の疏に曰く：『大毘盧遮那成佛経疏』一行述には「然此自證三菩提。出過一切心地。現覺諸法本初不生。是處言語盡竟心行亦寂。若離如来威神之力。則雖十地菩薩。尚非其境界。況餘生死中

人。」(大正大藏 第三十九卷・五七九頁上段)とある。
*三菩提：阿耨多羅三藐三菩提の略。無上正等正覺。最高の悟りのこと。

*言語尽竟：言葉で言い尽くせないほど、高邁で優れていること。

「フート」

真言密教は師資相承

次に第三の発問がなされる。禪宗の教えでは、教外別伝であり師家が直接に悟りの境地を解き明かすものではない。公案などを拈提し、自己に照らして内省し、悟りに達するのを本意としており、他から教えられることは、真実の悟りではないとしている。いま、真言の実義によれば、師から直接教えられて、真実義を理解し悟るといふのであれば、禪宗の悟りの境地にくらべて、ひどく劣るのではないかと疑問である。

これに対しての回答は、他から教わることなくして自ら悟るのは、その個人(悟る側)の機根が優れているからであり、法(悟りの内容の側)がすぐれているからではないという。例えば声聞と独覺を挙げれば、声聞は機根が鈍いので他(仏)から教えてもらって悟るのであり、独覺は機根がすぐれているから自ら悟るのであり、禪の教えも機根の鈍いものは、まず教えてもらわないと悟れないではないかという反論である。また、真言の教えでは、必ず仏の教えによらねば、理解できないというのは、その理(悟りの内容)が究極最上であるからであるという。

真言の阿字本生の理も、自らはその最上の境地に入ることは難しく、仏の説を信じてはじめてその境地に入ることができるとされる。それ故、真言密教は師資相承を以てその規範とするのであって、

自ら工夫して悟れる場合は、悟りの内容(理)が浅いからであり、他から教えてもらわないと悟りの境地に入れないのは、その悟りの内容(理)がより深いからであると述べられている。ここでは、禪宗の教えに、真言の教えは劣るのではないかと疑問に対して、むしろ禪宗より真言の方が悟りの内容(理)が深いのであると力説される。

「本文」

問う。請うらくは、禪密の理の浅深を聞かん。また前に聞きつる本不生の義は、ただその大概のみにして、*委細の説なし。なおその深義を演べらるべし。

答う。禪密の理の浅深は、本不生の理を明かすに、自ずからあらわるべし。先ず本不生の義を広説せば、凡そこれに*相濫すること多し。「真金を識らんと欲せば、先ず鍬鉏を弁ぜよ」と云うが故に、先ず正見に似たる邪見を弁知すべし。一には、本不生と云うは、本は生ぜずと云う義なりと意得て、目前歴歴たるころの方法は因縁より起こる。因縁未合せざる已前には一物も無し。故に、本は生ぜずと云うなりと解す。これ天台宗に無明法性より起こると云い、一念不生の処を強いて中道と号すると。三論宗に一念不生前後際断と云い、また因縁生の故に自性無し。自性無きが故に、畢竟して空なり。畢竟空なるが故に、不可得と云うに同じ。また因縁生とは談ぜざれども、禪家に本来無一物と云うもこれに同じ。二には、また一類の人、錯つて解することあり。謂く、本不生は本有の義なり。本有と云うは、松は何も松なり。竹は何も竹なり。人は三世に人なり。畜は三世に畜なりと思ふ族あり。これは外道の常見に全く同じなれば、この二義共に*謬見なり。また華嚴宗に真如の理性より、

自ずから万法を生ずと云うもこれなり。

さて、真実の本不生の義と云うは、一切色心の諸法、各の一一に万法を具えたり。もし有情（心ある者を云うなり）に就いて云わば、ただ今は人にして、人の形を具えたれば人と名づくれども、もし一念、瞋恚を起すときは、即ち地獄の火なり。一念の*慳慳を起せば、即ち餓鬼の飢渴と成る。*少分も愚癡を起せば、即ち畜生の無知なり。少分も我慢、鬪諍を起せば、即ち修羅の心なり。もし五常を守り五戒を持てば（五戒は五常にあたる）即ち人道なり。もし一食の頃なりとも十善戒を守り、或いは四禅四無色定を修すれば、天道の心なり。もし四諦を修行する心を起せば、声聞なり。もし十二因縁を觀ぜば、緣覺なり。もし自らを利し、他を利する心おこらば、即ち菩薩なり。もし諸法の本不生を觀ぜば、即ち仏の心なり。*頼耶の別種子にあらざることを能く弁ずべし。かくの如く人の心に本より十界を具えたり。自余の九界にも、また各余の九界を具えたり。これを新たにそれぞれの心起と見るは、四宗大乘及び禅門の意なり。本有なるが故に、縁に依て顕ると云うは真言の意なり。喩えば、*囊籥の中に風満ちてあれども、鼓動せざれば風出ざるが如し。然れば則ち、現世は人なれども善惡の業を造るに因て、来世に三惡道に趣き、或いは天上、淨土にも生ずるなり。故に、前に云うところの松は松、竹は竹、人は人、天は天にして、何までも改まることなしと云うとは、雲泥遙かに異んぜり。また十界に各十界を具したれば、自他平等の理、ここに決定す。喩えば、*礼楽射御書数に通ぜる者、六人あらんに、各一芸を以て、これは礼者、これは楽者等と名を呼ぶが如し。名は異んずれども、その六芸を備えたることは、全く同じきが如し。仏はこの本有の理に通達したまうが故に、自他平等にして、能く他の心を知り、能く無量の形を表現

す。衆生は、この本不生の理に暗きが故に、他の心をも知ることあたわず。形を變ずることも自由ならず。真言教に説くところの三密（身には印をむすび、口には真言を唱え、意には觀念するを三密と云うなり）行ずる力に因て、病身を轉じて無病となし、禍を轉じて福となし、賤しきが貴き人と成り、怨も變じて親しく成ることは、この本不生の深理を具えたる印、真言、觀念なるが故なり。またただこれのみにあらず。陵は崩れて谷と成り、草木變じて虫類と成り、昔の牛哀が虎と成り、夫を思つて遙かに望やりし女の変じて石と成りしも、みな本有の法なるが故に、本より具わりたるが、不図あらわるるなり。金は至て堅けれど、火に入るときは湯となる。水は冷なる物なれども、火の縁に依ては熱く成る。これ等も堅き物に本より*軟なる徳を具え、冷なる物に本より熱なる功を具えたる故なり。かくの如く、万法に歴て各各に万法を具えたりと知る。これを本不生の知見と云うなり。

（語註）

*委細の説：くわしい説明。

*相濫：あい乱れること。紛らわしくなること。

*謬見：あやまった見解。

*慳慳：惜しんだり、けちつたりすること。*少分も：少しでも。

*頼耶の別種子にあらざること：（本不生）は阿頼耶識の中にある特別な種子が現行する事によって起こるもの（轉變するもの）では

ないということ。

*囊籥：ふいご。

*礼楽射御書数：六芸。礼とは礼節、礼法。楽は音楽。射は弓術。

御は馬術。書は文芸。数は数学、算術のこと。六芸は、士大夫階

級が身につけるべき教養、技能であった。
* 軟なる徳：柔らかいという徳性。

「フート」

本不生の理について

次に、第四の質問がなされる。ここでは前節に続いて、禪宗と密教との理（悟りの内容）の浅い深いの相違を説明せよとの問いである。また、前述の本不生の義は概略であったので、さらに深くその意味の説明を求めている。

これに対しての答えは、禪宗と密教との理の浅深については、本不生の理（内容）を明確にすれば自ずとはつきりとするであろうという返答である。そこで、ここでは本不生の義（意味）を広説すると、却って紛らわしくなるということで、本不生の意味を誤ってとらえる邪見（謬説）を挙げることによって説明されている。まず、第一に「本不生」を「本は生ぜず」と捉える誤解である。これは、他の大乘諸宗では、目前にある方法は因縁より起こり、因縁がまだ合せない以前には、一物も存在しないと捉える見方である。例えば、天台宗では無明は法性より起こると言い、あえて一念も生じない処を中道と呼ぶように、あるいは三論宗では、「一念不生前後裁断」と言い、因縁生の故に自性は無く、自性無きが故に結局は空であり、空であるが故に「不可得」と説くのに同じであるという。また、禪宗で「本来無一物」と言うのもこれに同じだとし、これらの「本は生ぜず」と見る、つまり空であるとか、無であるとして「本不生」を捉える見解であり、これは誤りであるところに述べられる。さらに、第二には、「本不生」は本有の義であり、「本有と言うことは、松はいつまでも松であり、竹はいつまでも竹であり、人は三世に渡

り人であり、畜生は三世に渡って畜生である」と見る誤りである。これは、外道の常見と変わらないので、これもまた謬見であると論じられる。また、華嚴宗のように真如の理性から、自ずから方法が生じると言う見方で「本不生」を捉えるのも誤りだとされる。

一切諸法はそれぞれ方法を具足

では、どう捉えるのが本当の本不生の義（意味）であるのであろうか。それに対して、真実の本不生の義は、「一切色心の諸法は、各々それぞれに方法を兼ね備えている」という見解である。例えば、衆生について言及するならば、今は人の形で存在していても、瞋恚の一念が起れば地獄の業火の世界に託生することになり、吝惜の心が起れば餓鬼の飢渴の世界に、また少しでも愚痴を起せば畜生に、鬪争の心を起せば修羅の世界になどと思趣に生まれることになるという訳である。また、五常、五戒を守るならば人間の世界に、十善戒を守り禅定の修行をすれば天上に、四諦を修行する心を起せば声聞に、十二因縁を観ずれば縁覚に、自利利他の心が起れば菩薩に、さらに諸法が本不生であると観ずれば仏の世界に次生するとされる。このように本来、我々衆生は自身の心に十界を具えているのであり、それぞれの世界の衆生が他の九界を具えているという十界互具の立場がここに示される。この十界互具の概念は、もともと法華経などに基づいて説かれる天台の思想であるが、ここでは諸法が方法を兼ね備えている喩えとして、十界互具の例があげられている。また法相唯識では、阿頼耶識の種子の現行によって十界の別が生起すると見る訳であるが、ここでは、頼耶縁起の種子によって起るものでもないと言われ、こういった十界が新たに各々の心から起こると見るのは、法相、三論、天台、華嚴などの大乘四宗や

禪宗の見解であり、縁によつて本有の心から顕れると見るのが真言宗の見解であると主張される。

また、真言宗で説かれる三密加持を行ずる力によつて、病身を転じて無病に、災いを転じて福と、恨みを転じて親となされることは、本不生の深い真理つまり万法を具えた印、真言、観念で三密加持する故の効果であるという。このように万法が各々万法を具えていると見る見解を「本不生の知見」とここでは定義づけている。

〔本文〕

問う。本不生の理、あらあら承わり畢おわぬ。但し、この理を明らめ得たらば、善悪も不二、邪正も一如なるべし。然らば、善をば作さずして、却て悪を作るべし。何となれば、自然に悪は作りやすく、善は作しがたきが故なり。然るときは、本不生の理は却て悪を造る基と成るべし。如何。

答う。この難、ことわりあるに似たれども、却て理に背けり。何となれば、善は作し難く悪は造り易しと云うは、本不生の理を解せざるが故なり。もし善悪不二なる理を能く通達せば、何の故あつてか、善を捨て悪に付かんや。また悪は自ずから差別を性とす。善は本より平等を性とす。善悪不二と云うは、これ平等の理なり。已すでに平等の理を解知せば、何ぞ善の平等を捨て、悪の差別を事とせんや。また本有なる法は、縁あるときは必ず起る。今、もし三毒を起こして悪業を造らば、自心本有の三途、忽然に生じて而も自らその中に入て、諸の苦を受くべし。恐るべし。この故に本有の理を能く解する人は、少分なりとも善をば作すべし。微塵も悪をば作すべからず。今時少し許よかり真言法を知りたりと思える人、動ゆもすれば悪を好み善を嫌うは、本不生の義を*僻見へきけんする故なり（已上、一種の邪見

を挙げて本不生の実義と*対弁すること了んぬ。これより本不生の実義を広説すべし。）

凡そ、本不生の実義を事に因て近く云わば、仮令たとへばここに一の*方木あらん。これを四の角をおとせば、八角と成る。なおその角を悉くおとせば、円く成る。方なるを、角違かに裁きらば三角と成る。円く成りたるを中より断たば、半月と成る。方なるを細く割きるときは、長く成る。また、それを中より截たてば、短く成る。長きを堅たるときは、高きなり。短きを立てるときは、下ひくきなり。短きをなおまた段段にするときは、細に成る。始めの方木のままなれば、麓あちきなり。また方木のままなれば、厚と云う。方木を幾いくつにも、片くだときは薄と云う。かくの如く様様にするに、この方木に四角、八角、円、三角、半月、長短、高下、麓細、厚薄の十三の形あり。然るに智慧ある人は、方木に一刀をも下さざれども、心を以て思惟して十三の形を具えたりと知る。（これ仏の知見の如し。）愚人は断割せざれば、ただ方木とのみ知る。種種に断割したる時、始めてこれは八角なり、これは円なり、これは三角なり等と見る。（これ、凡夫の因縁より生ずと見る知見なり。）

密教には始めより具えたる処を示すが故に、本不生と説く。顕教には、縁を寄せて顕れたる処を愚人の心に随つて示すが故に、無生と説き（未だ断割せざる時の如し）、或いは因縁生と説く（断割して後の如し）。禪門の意は、無生を示す。この故に*南岳譲和尚は、説似一物即不中と云い、*六祖は本来無一物と云い、*二祖は覓心終不可得なりと云うを、達磨は我為汝安心竟と云えり。これを以て見るに、密教は未だ*第二に落ちざる処に於いて、歴史として方法具えたるを、極大頓機の為に説く。*自余の諸経は次次の下劣の機の為に説き示すが故に、一物も無き処を本来本分と示す。真言宗と諸宗

との勝劣、爰に明らかなり。また次に事に寄せて本不生を説かは、仮令ば柿は本渋き味なり。然るに能く熟しつれば甘く成る。病人の口にはもし熟し過ぎぬれば、酸くなる。また、甘は喉の渴きを止める。能あるは、淡味を具えたる故なり。これを智ある人は、始めの渋柿に甘苦酸淡の味ありと知る（本不生の知見の如し）。愚人は味変じて後に漸く知る（因縁生と見るが如し）。また次に周易の八卦は事の未萌の時に、*六爻の上に於いて、事の変化を知る。これ始めより具えたるなり。良医は未だ病まざる時に、脈を診みて、病の発るべきことを知る。また夢に未萌の事を見ることあり。また草木の果実の中に微細の苗あり。これ等はみなこれ本有の證據歴然たるなり。もし仏智を以て見ば、一切諸法みな悉くかくの如くなるべけれども、凡夫は無始より已來の無明（愚痴を云うなり）厚きが故に、ただその一、二を知るのみにして方法に通ずること能はざるなり。もし、この本不生の理を決定して信知するときは、自身に本来仏智を具えたりと知る。また諸の作業、みな仏の所作なりと解するを以て、成仏すること甚速なり。故に真言の修行は、一向初心より作すところ、印、真言、觀心の三密、*宛ら悉く仏の所作なり。苟もここに於いて疑を作すことなかれ。疑するときは信なし。信あるときは能く仏法に入る。*智度論に仏法大海信為能入と云えるは、この意なり。

（語註）

- *僻見：かたよった見方。中道でない見解。偏見。
- *对弁：対応させて説明すること。 *方木：四角い木の板。
- *南岳讓和尚：南岳懷讓（六七七〜七四四）、大慧禪師。諸国行脚の後、六祖慧能に参じ「什麼物か恁麼に來る」と問われ、「説似一物

即不中」と答えて、印可された。（『五灯会元』）

*六祖：慧能（六三八〜七二三）、大鑑禪師。五祖弘忍に「菩提本無樹 明鏡亦非台 本來無一物 何処惹塵埃」の詩を呈して受法した。（『六祖壇經』）

*二祖：慧可（四八七〜五九三）、正宗普覺大師。菩提達磨に受法。「覓心終不可得なりと云うを、達磨は我為汝安心竟と云えり。」の語は、『無門関』「達磨安心」等にあり。

*第二に落ちざる処：何かの作業によって、次の展開に変わる前にの意。

*自余：このほか。そのほか。

*六爻：爻とは、易で用いられる卦を構成する記号。爻には陽爻と陰爻があり、この陰陽の爻が三つ（三爻）で八卦（小成卦）を、六つ（六爻）で六十四卦（大成卦）を構成するとされる。ここで六

爻とは、天地万象を六十四パターンの卦で捉えているということ。
*宛ら：そっくりそのまま。すべて。

*智度論に仏法大海信為能入：『大智度論』第二には「仏法の大海は、信を能入と為し、智を能度と為す。」とある。（大正大藏經第二十五卷・六十三頁上段）

「ア」

本不生は平等の理に基づく

次に第五の問いがなされる。それは、本不生の理を明確に理解できたら、善も悪も同じであり、邪な行いも正しい行いも特に差はなくなるのではないか。もしそうであるならば、衆生は善を行わずして、却って悪を行うのではないか、何故なら自然に悪は行い易く、善は行い難いからである。そうなれば、本不生の理は却って悪を基

本となすこととなるのではないかという、ここでは本不生に基づく倫理観に対する疑問である。

これに対しての回答は、一見この疑問は真しやかに思えるが、実は道理に背いた考えだという。何故ならば、善は行い難く悪は行い易いという見解は、本不生の道理を全く理解してはいないからだという。悪は差別をその本性とし、善は平等をその本性としており、そもそも善悪不二の立場は、平等の理に基づいて成り立っている訳であるから、差別に基づく悪につくのではなく、平等の理に基づく善につくのが当然であるという主張である。また、本有なる法は、縁あれば必ずそれに対して事象が生起するわけであるから、例えば三毒を起こして悪業をなせば、自心にある本有の三悪趣が忽ち生じて、自らその苦悩を受けることになる訳で、本有の「本不生」の理を理解する人は、悪をなさず善を行うべきであると述べられる。今時、少しばかり真言の教えが分かったと自負する者で、悪を好み善を嫌う者が居るけれども、それは誤りであり、本不生の意味を曲解しているからであると反論がなされる。

本不生の実義について

さらに、本不生の真実の意味である実義について言及される。例えば、一つの四角の木板があるとして、その角を切り落とせば八角になり、さらにその角を切り落とせば円形になるように、切り方次第で四角の木板が十三のパターンの形に変化するという。智慧のある人は、四角の木板を見てまだ一刀の手を加えなくても、思惟してこの木板の中に十三の形が備わっていると悟り知る（仏の知見）のであり、愚かな人はまだ切断しなければ単なる四角の木板であるとしか見ず、断割してはじめて様々な形を理解する（凡夫の知見）よ

うなものであるという。密教は、はじめより様々な形、つまり方法を含めた処を説き示すので、これを「本不生」と説くのであり、他の顕教は縁によつて顕れた処を愚かな人の心に従つて説き示すので、これを「無生」（まだ裁断する前の形のような場合）とか、または「因縁生」（裁断して変形した後のような場合）と説くのであるという。このように真言密教は、まだ次の展開に移る前に歴然と方法を具えていることを、機根の優れた極大頓機の衆生のために説いた教えであり、他の大乘諸経はさらに機根の劣つた衆生のために説き示されたものであり、一物も無き処（無生）を説くことを本分としているのであるとここには述べられている。

本来、仏智をもつて見れば、一切諸法はみなことごとく方法を互いに具えていると分かるのであるが、凡夫は無明が厚いので、ただその一、二を知るだけであり、万法に通じることができないという。ただ、本不生の理を信知する時は、自身に仏智を具えていると理解することができ、自身の諸の作すところの業は、仏の所作であると解悟して、速やかに成仏できるとされ、大智度論に「仏法の大海は信を能入と為す。」とあるように、信の重要性がここでは強調されている。

「本文」

問う。前に聞きつるは、本不生にあらざるは、みな*邪見なりともし爾しからば、法相、三論、天台、華嚴及び禪宗に、本源の法性は寂滅無相なりと云うは、みな邪見なるべしや。然るに仏、これを示したまうは、人に邪見を教えたまうなりや如何。

答う。大日経に云わく、*離於邪見通達正見（已上）。この正見と云うは、本不生の実義なり。ここに知んぬ本不生ほかの外の見解は、み

な邪見なりと云うことを。但し邪見と云えばとて、外道の断見、常見の因果を撥無するが如くにはあらず。偏ひとよに落ちて周あまからざるが故に、邪見なりと云うなり。これなお論語に君子周而不比小人比而不周と云うが如し。本不生の義は、君子の心の如く、*自外は小人の心の如し。されども仏法は、因縁生の義を本として因果を立つるが故に、人を悪くすることは無きなり。次に仏、これ偏なる道を示したまうは、邪見を教えたまうなるべしやと云う難の事は、喩えば世の人の幼稚の子を*賺かすには、大人の欲せざる*阿和あわ和手わて拍ばちなどをして、その蹄あしを止とどむが如し。仏の意には、無生の理を*至極とは欲せざれども、衆生の執着を払わん為に、権かりに寂滅を至極と説きたまうなり。これまた彼が為の至極の理なれば、これを至極と示したまうも、更に妄語にはあらず。然れば、諸宗はみな仏の方便の*片端かたはしを、一づつ取つて、面々にこれを至極と思えるなり。もしこれは至極にはあらずと知る時は、偏見、邪見にはあらず。これのみ至極なりと執する時は、仏法ながら邪見と成るなり。

(語註)

*邪見：悪しき見解。誤った考え。

*離於邪見通達正見：『大日経』入真言門住心品第一の文。(大正大藏経第十八卷・二頁上段)

*自外：そのほか。

*賺す：言葉で機嫌をとったりなだめたりすること。

*阿和和手拍：子供をあやすために、アワワと言ったり、手を打ち合わせて鳴らしたりすること。

*至極：この上もないこと。極致に達していること。

*片端：一部分。一方のはし。

「アート」

大乘諸宗の教えは仏の方便

さらに第六の問いがなされる。それは、先に「本不生」の見解でなければ、みな誤りの邪見であるとの主張がなされたが、もしそうであるならば、法相、三論、天台、華嚴また禪宗などに、究極的な本源の法性は「寂滅無相」であると説くのは、みな邪見になるのではないか。もしそうであるならば、仏がそれを衆生に説いたのは、邪見を教えたことにはなるのではないかとこの疑義である。

これに対する回答は、大日経に「邪見を離れて、正見に通達す。」とあるが、ここでの正見とは「本不生の実義」であり、本不生の見解の他はすべて邪見であると主張される。ただし、邪見とは言っても、外道の断見や常見のような因果の道理を完全に無視して信じないという訳ではなく、一局に偏っており、あまねく広く行きわたった見解ではないので邪見というのであるとされる。また、他の大乘の教えは邪見とは言っても、これらの仏法は因縁生を基本として因果の道理を説くので、人を悪くすることはないとされる。

さらに仏が邪見を教えたとの疑難については、仏は無生の理を最高の教えとは考えてはいないのであるが、衆生の執着を払いのけるために、仮に方便として寂滅を最高の教えとして説いたのであり、決してこれは嘘、偽りではないという訳である。つまり、大乘諸宗の教えはどれも仏の方便であり、それぞれ一部分を取っているだけのもので、それぞれがその教えこそが最高の教えだと思っているに過ぎないという。それ故、それぞれの教えこそが最高である訳ではないと見るならば、それは偏見や邪見ではないのであり、これこそが最高だと執着して見る時は、どれも邪見となるのであるとここでは述べられる。

〔本文〕

問う。もし然らば真言宗の本不生も、もしこれ真実なりと執せば、また邪見なるべしや。

答う。尤も爾なり。本不生を籠く意得て、これを真実なりと執せば邪見なり。能く本不生を明らむる時は、これに諸義を具えたるが故に、ただ無生の義、因縁生の義のみに非ず。二乗の偏空、外道の断常の二見、六十二見、百八の邪見、世間の莊老孔子の教、*揚朱墨翟が説までも、みな悉く法界の一門、万徳の一徳なれば、何も捨つべきにあらず。喩えば、良医は*砒霜班猫をも病に応ずることを知て用ゆる故に、みな薬なり。然るを云うて、*庸医の心を以て砒霜班猫を偏に薬と思つて、諸病に用ゆる時は、却て人を殺すが如く、縦使たとひ仏教なれども、仏の方便を解せずして、偏に執するときはみな邪見と成るが故に、煩惱の病を増ずる毒薬なり。もし、方便の意を解して円まがに用ゆるときは、みな妙薬と成て、無明の病を治するなり。但し本不生の実義も執せば、邪見なるべきかと云う事は、本不生の真実を能く解したる者は、一義をも執する事あるべからず。因縁生も本不生の中の一徳なれば、不生にして生なり。生にして而も不生なり。不滅にして滅し。滅して而も不滅なり。かくの如く諸見しかに自在を得て、一見にも*滯とどらず。滯らざるときは邪見にあらず。これを真実の仏知見とは云うなり。

〔語註〕

*揚朱墨翟：揚朱も墨翟（墨子）も中国春秋戦国時代の思想家であり、揚朱は専ら個人主義的な自愛説を主張し儒家から批判を受け、墨翟は博愛主義的な兼愛などを説いた。

*砒霜班猫：砒霜は、砒素の酸化物であり毒性があり、班猫は昆虫

マメハンミヨウを乾燥させたもので、これに含まれるカンタリジンも毒性が強い。これらは毒性があるが、適量は効能があり漢方に用いられる。

*庸医：やぶ医者。

*滯らず：つかえたりせず、物事が順調に進むこと。

〔フート〕

これのみ真実だと固執れば邪見

続いて第七の問いが出される。それは、もし真言宗の本不生の教えも、これが真実であると固執すれば、邪見となるのではないかという質問である。その回答は、本不生を粗雑に捉えてこれのみ真実だと固執するならば、それは邪見になるという。よく本不生の意義を明確に理解する時は、それが諸義（あらゆる意味）を兼ね備えている故に、単に無生の義や因縁生の義だけでなく、声聞や縁覚の二乗の偏空の義も、外道が説く断見、常見の二見も、さらには百八の邪見や世間で説かれる道教や儒教の教えも、揚朱や墨子の教説でさえも、みなすべて法門の一門、万徳の一徳を表しているものであるから、否定すべきではないと主張する。このように、諸の見解において自由自在に通達し、一見解にも止まらないならば、それは邪見ではなく、まさに真実の仏の知見であるとされる。

〔本文〕

問う。もしこの本不生の義を觀ぜんには、如何が用心して修行すべきや。

答う。日用万事、*著衣喫飯までも、節に触れ事に随いて、これには局かたよらずと念ずべし。謂く薬も毒と成ることあり。怨うらみも親しき

方あり。喜びも憂いの辺あり。栄うるもまた衰うる辺あり。甘きも苦き方あり。寒きにも温なる方ありと。かくの如く万事に経て観行するときは、難に遭あいても感あえることなし。幸いに逢あいても欣よぶことなし。苦き味をも嫌わず、甘き味をも好まず、凡そ喜怒哀楽、愛悪欲等の境界に我心を動ぜられず。却て我心能く諸法を使って、自由自在を得るなり。*大仏頂経に妙湛総持不動尊と説けるも、この心地を指して云うなり。煩惱即菩提、生死即涅槃と云うも、この位のことなり。即身成仏と云うもこの重きを云うなり。実まことに貴ぶべきにや。

〔語註〕

*著衣喫飯：衣を着ること、ご飯を食べること。

*大仏頂経：大仏頂首楞嚴経のこと。その巻第三には「妙湛総持不動尊 首楞嚴王世希有 銷我億劫顛倒想 不歷僧祇獲法身…」(大正大藏経第十九卷・百十九頁中段)とある。

〔アト〕

修行の用心

次に第八の質問がなされる。それでは、本不生の義を観ずるためには、どのように用心して修行すべきなのかという問いである。

これに対して、日用のすべての事、衣を着る時、食事をする時までも、事にふれて「これには偏らない」と念ずることが肝要であると説かれる。つまり、喜怒哀楽、愛悪欲などの対象に自分の心が動ずることなく、自身の心が諸法に対して自由自在であることが大事であるという訳である。煩惱即菩提、生死即涅槃と言われるのも、畢竟この自由自在で止まることのない境地のことを指しているので

あり、即身成仏と言うのもその修行の重要性を説いたものであると、ここでは力説される。

〔本文〕

問う。天台宗に*一念三千の法門を談ずるも、真言の本不生と同じかるべしや。

答う。似たることは似たれども、全く同じにはあらず。その故は、天台には真如無相の空理を一心と名づけて、この一心*芥け芥ににも起こるときは、三千の諸法を具すと立てるなり。真言宗には空理を本源とするにはあらず。地水火風空識(識と云うは心なり)の*六大を本体として、万法みなこの六大を体とす。六大の処に万法挙げて有と立てるなり。この故に、一微塵までも万法を具して、本有常恒なり。また次に、天台にはただ一心に諸法を具する*うわさのみにして、分明に事に歴て修行することなし。真言には、一字に無量の義を具し、一印に無辺の徳をあらわし、一心の中に諸尊を観想す。また纒わすかに両手の十指を以て、無量無辺の密印を*結むす顯ひし、一の舌を動かして恒沙こうしやの真言を唱うるに、その印、その真言に一一にまた各無辺の徳用を備えたり。これ豈あに*言行相こうしや顧まみて、*慥そう慥そう爾したるにあらずや。また次に余宗には、心は虚にして色もなく、形もなしと立つ。真言宗には、自心は白色にして円形なりと云い、*金剛頂経に我見自心形如月輪と説く。これなり。また、雑色雑形なりと云うことあり(これには相伝の秘口説あり)。これ等は、諸宗に超過したる法門なり。能く能くこれを味わうべし。なお本不生の義、無量無辺にして劫を歴ても尽くしがたし。*面に臨んで決すべし。

*元禄三年庚午七月十四夜草草而記

伝密乘沙門 浄嚴

(語註)

* 一念三千の法門：凡夫の起こす一念の心に三千の諸法を具すとす
る天台の教旨。

* 芥尔にも：少しでも。

* 六大：万物の構成要素とされる、地・水・火・風・空・識の六種。

真言ではこの六つを万有の本体とし、宇宙に遍在すると見て大とよぶ。『即身成仏義』には、「六大無礙常瑜伽 四種曼荼各不離 三

密加持速疾顕 重重帝網名即身」(大正大藏經第七七卷・三八一頁
下段) とある。

* うわさ：それが真実かどうか確かめられていない話や説。

* 言行相い顧みて：言うことと行いが一致して。

* 慥慥：誠ある様子。慥とは確かの意。

* 金剛頂經：不空訳『金剛頂一切如来真実撰大乘現證大教王経』に
「時菩薩。白一切如来言。世尊如来我遍知己。我見自心形如月輪。

……」(大正大藏經第十八卷・二百七頁下段) とある。

* 面に臨んで決すべし：直接、自身で向き合つて解決すべきである。

* 元禄三年：一六九〇年。浄厳律師は、貞享元年(一六八四)より

江戸に移り布教活動に奔走し、元禄四年(一六九二)八月、幕府
の命令を受けて湯島に靈雲寺を開創している。この『真言修行大
要鈔』は、まさに浄厳律師のその活動期の最中に起草されている。

「フート」

六大に方法を具して本有常恒

第九の最後の問いがなされる。では先に十界互具であり、諸法が
方法を兼ね備えていると述べられたが、それでは天台宗で説かれる
一念三千の法門は、真言で説く所の本不生の教説と同じではないの

かという質問である。

これに對しての答釈は、確かに内容は似てはいるが、全く同じで
あるわけではないという。その理由は、天台では真如無相の空理を
一心と名づけて、一心起る時、その一心に三千の諸法を兼ね備え
るといふ一念三千の法門を立てる。真言宗は空理を本源として立て
ることはなく、六大を本体として立て、六大に方法を具足すると見
て、本有常恒なることを説く。つまり、ここでは天台は空理を本と
して、一心生起するときに同時に三千の諸法を兼ねると見るのに対
し、真言はあくまで本有であり、六大を本として、六大の中に方法
がすでに兼ね備えられていると見るといふ点の相違が説明される。
また、天台ではただ一心に諸法が具足するという理屈だけを立て、
実際にそれを明らかにする実践の修行が無いのに対し、真言では阿
字観のように、一字に無量の義を具足し、一印に無限の徳を顕示し、
一心の中に諸尊を觀想するという三密加持の修行、即ち諸法が方法
を具足することを感得する実践の修行があると力説される。さらに、
他の宗派では心は色、形は無いと説かれるが、真言宗では心は白色、
円形であると言われ、金剛頂經には「我、自心を見るに、形、月輪
の如し。」と説かれ、他宗とは違う特異性が述べられ、ここでは真言
宗の優位性が強調されている。最後に、本不生の意義は無量無辺で
あり、膨大な時間を費やしても説き尽くすことは難しいものであり、
それぞれが自ら実践修行をして、それを悟り解決するよう教示して
この論説は終えられている。

「テキストについて」

本テキストは影印本『新安流四度口訣集・上巻』(靈雲寺、延命寺
編・一九九六年・隆昌堂)所載の『真言修行大要鈔』を底本とした。

本文は漢字片仮名交じり文となっている。また、奥書に「以右真筆本使小子明道書写之了。時寛保元歳次辛酉五月十六日」とあり、さらに「時延享三星舎丙寅七月念十四以無等阿闍梨之真本写得之了。明和元十一月廿五夜、以延命寺本再校了。末裔真常」とあるから、恐らくは原本そのものが漢字仮名交じり文であったと推測される。

まず、浄厳律師による真筆本（原本・一六九〇年記）があり、それを書写した明道本（一七四一年記）、さらに無等阿闍梨の書写本を一七四六年に真常が書写し、最終的には一七六四年に真常が再び延命寺本との校合を行ってまとめられたものが、本テキストであることが分かる。従って、本テキストは原本に極めて近いものと考えられ、この他に少なくとも数本の写本が存在していたことが分かる。またここに記される明道については不詳ではあるが、無等阿闍梨は江戸中野宝仙寺の住僧であり、真常は延命寺第七世である。テキスト資料に関して尼崎福田寺榎尾亮順師より色々アドバイスを頂いた。茲に深謝の意を表す次第である。

【参考文献・資料】

浄厳律師に関する最も詳しい参考文献資料は、『浄厳和尚傳記史料集』上田壺城編著（名著出版・昭和五十四年発行）である。なお、「浄厳律師の『真言律弁』について」拙稿（四天王寺大学紀要 第六一号所載）、「浄厳律師の戒律観について」拙論（印度學佛教學 研究第六十五卷第一号所収）など参照。

“Shingon-shugyō-taiyōshō” (The Description of the summary of Shingon Training) stated by Precept-Master, Rev. Jōgon

Atsuo FUJITANI

Rev. Jōgon (淨嚴 : 1639~1702) was a monk of Shingon sect and a stern Precept-master in Edo period who was commonly called ‘Kakugen’ (覚彦), ‘Myogokudō’ (妙極堂) or ‘Zuiun-dōnin’ (瑞雲道人). He was born as a son of Doun Ueda (上田道雲) in Onishimi village (currently Kawachinagano city of Osaka). As he had trained Shingon esoteric Buddhism at Koya Mountain since his childhood, he was able to establish the Shin-anshouji style (新安祥寺流 : a new style of Shingon esoteric training). After he left Koya Mountain, he devoted himself to the investigation of Buddhist precepts and the revival of Buddhism. In 1691 he founded the head temple named ‘Reiunji’ (靈雲寺) in Yushima of Edo to centralize all temples of Shingon sect in Kanto district with the support of the Tokugawa Shogunate. Based in this temple, he propagated teachings of Shingon esoteric Buddhism and Buddhist precepts to many people.

In 1690 Rev. Jōgon authored “Shingon-shugyō-taiyōshō” (真言修行大要鈔) as a summary of the Training in Shingon esoteric Buddhism for his disciples. In this he emphasized that Ajikan Yoga (阿字觀), which was a meditation by contemplating A (𑖀) character in our mind, was the most important practice in Shingon Training. In particular, he pointed out that ‘Originally all phenomena have never occurred’ (一切諸法本不生) in the true meaning of A character. And he stated that Honpushō (本不生) was a significant idea that meant the metaphysical existence without beginning or end. In short it is very important that he defined it as the meaning of Eternal Existence in that description. Furthermore he argued that the content of enlightenment in Shingon esoteric Buddhism was better than that of Zen Buddhism which was thriving in Japan at the time. He insisted that Shingon sect had advantages over other Mahāyāna Buddhist sects by clarifying the superiority of realizing Honpushō. In this way “Shingon-shugyō-taiyōshō” is an invaluable document specifically indicating the conceptions of Honpushō and the enlightenment of Shingon esoteric Buddhism in Edo period.

keywords : Shingon-shugyō-taiyōshō (真言修行大要鈔), Jōgon (淨嚴), Ajikan Yoga (阿字觀), Honpushō (本不生)