

# 畠慈弘著「鎌倉時代に於ける心常相滅論に関する研究」における道元禅師の本覚法門批判について

山内舜雄

## はじめに

この論文は、「大正大学学報第三十四輯」に発表された同教授の、「鎌倉時代に於ける心常相滅論に関する研究」（のちに『日本仏教の開展とその基調』下巻に再録）における道元禅師の本覚法門批判を吟味したものである。

周知の如く、畠慈弘教授は島地大等博士門下の偉材として、同博士の名著と評される『天台教学史』の編纂を担当し、その業績は『日本仏教の開展とその基調』上下二巻に収められている。

今その下巻二九八—三一八頁に収められている上掲の論稿を吟味してみると、そこには道元禅師と本覚法門との関係が、かなり明瞭に述べられているのを知ることができる。

畠教授が、同書下巻において、本覚法門の根本的解説をこうみられ、今日の本覚法門研究の基礎を築かれたことは、

学界のひとしく認めるところである。それなるが故に上記の道元禅師と本覚法門に関する研究は、現時点からも再吟味する意味は充分あると考えられる。

なおこの論文は、すでに発表した『漢光類聚』『真如觀』あるいは『牛頭法門要纂』等における本覚思想の考察の諸論文を前章として、その結章の一部として書かれたものであることを、あらかじめおことわりしておく。

同教授は、先ず『弁道話』の次の文を、最初に掲げている。

とふていはく、あるがいはく生死をなげくことなけれ。生死を出離するにいとすみやかなるみちあり、いはゆる心性の常住なることをしるなり。そのむねたらく、この身体は、すでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、この心性はあへて滅することなし。よく生滅にうつされぬ心性わが身にあることをしり

ねれば、これを本来の性とするが故に、身はこれかりのすがたなり。死此生彼さだまりなし。心はこれ常住なり、去來現在かはるべからず。かくのことくしるを生死をはなれたりといふなり、このむねをしるものは、從來の生死ながくたえて、この身をはるとき性海に入る。性海に朝宗するとき、諸仏如来のごとく妙徳まさにそなはる。いまはたとひしるといへども、前世の妄業になされたる身体なるがゆえに、諸聖とひとしからず。いまだこのむねをしらざるものは、ひさしく生死にめぐるべし。しかあればすなはちたゞいそぎて、心性の常住たるむねを了知すべし。いたづらに閑座して一生をすぐさん、なにのまつところあらん。かくのごとくいふむね、これはまことに諸仏諸祖の道にかなへりやいかん。しめしていはく、いまいふところの見またく仏法にあらず云云。

(同書下巻二九八頁)

この文に対しても畠教授は、次の如く評して言う。

以上かかるところは道元禪師の言である。否な道元禪師が、いはゆる心常相滅論者の一類、すなはち我等が身体は生あれば必ず滅し、死此生彼定まりなしとはいへども、心性はこれ常住にして去來現在かはるべからず。而してこの心性即ちわれらが本来の性たり、故にこの理を了解し、不生不滅の心性わが身にあるを知るときは、また忽らにして生死をはなると教へ、これを出離生死の最要道とするものの妄を斥ひ、その見解誤れるを彈劾せられたる一章である。(同書下巻二九九頁)

そして同教授は、さらに、

さればまた我等はこの一章あることによつて、恐らく当時のわ

が教界にかかる信仰行はれ、この種思想を骨張るものがあつた事実を教へらるると同時に、またもし然らば、それは主として何れの仏教に於て、また如何なる形に於て行はれたか否やの問題に當面せざるを得ぬ。否なこの疑問に對する何等かの解答をもとめ、これが真相を明かすは当代佛教史、特にその教学思想史を闡明する上にとつて、またこれ一箇の重要課題たるを失はぬと信ずる。(同書下巻二九九頁)

これを以てみると、畠教授は、この『弁道話』の一節に、中世の教學思想史上の重要な課題が内包されているのを指摘すると共に、後にその解答に示される如く、批判の対象となつた、かかる心常相滅論者の教説を、本覚法門の中に求めている。

『日本佛教の開展とその基調』下巻は、「中古天台の研究」と傍題せる如く、問題となつていて中古天台の時代区分の限定から始まり、「慧檀両流の発生及び発達に關する」詳密な研究を土台に、「両流口伝法門の種々相とその体系」が瞭然と明示されている。

同教授をして、ほとんど際限がないとまで嘆ぜしめた、雜多な本覚法門関係の資料を永年に亘つて整然と体系化した裡には、基礎資料への精査のほどが察しられるのであるが、かかる教授にしてみれば、『眼藏』は『弁道話』の一節から、その表現上よりこれは本覚法門への批判であると受けとるのは、きわめて容易なことである。

中國天台を専攻した私にとって、日本天台の資料は、文字

通り管見にすぎない。

ここ数年、大学院において本覚法門に関する代表的基礎資料を、伝最澄といわれる『本理大綱集』『牛頭法門要纂』『修禪寺決』、そして伝源信といわれる『本覺讚釈』『真如觀』『三十四箇事書』、さらに伝忠尋の『漢光類聚』等を、ひたすら講読したにすぎぬ。

それらのささやかな成果を、既発表の諸論文でいちおう世に問うたわけであるが、原資料たる古写本に当るいとまは勿論ない。それは宗外のものにとつては現在でも不可能にちかい。

この点、厖大な本覚法門に関する資料を、くまなく精査され、整理体系化された裕教授の言を信用せざるを得ないのであるが、私程度の資料の読み込みであっても、このよみ馴れた『弁道話』の一節が、本覚法門の心常相滅論者への批判であることが、よく分るのである。

それは本覚法門のまことに適切な表詮で、これほどうまく本覚法門の心常相滅論を、簡にして妙に、書き切ったものは、当の本覚法門ですら見当らぬくらいである。周知のように本覚法門の代表的資料といえるものは、一部を除いて原漢文である。

したがつて、『弁道話』の如く、和文のもつ至れり尽せりの表現とはなつていない。この点、先に掲げる一節は、本覚

法門の心常相滅論者の主張を、本覚法門それ以上に、巧みにしかも要を得て表現したものということができる。

これを以てみると、道元禅師はよほど天台本覚法門を知つていたに違いない。そのはずで、鎌倉時代は中期に位する道元禅師（一一〇〇—一二五三）にとつては、本覚法門に関する代表的な基礎資料は、ほとんど出揃つっていたといって過言ではない。

そこで同教授の問題提起となつたわけであるが、このように『弁道話』から、堂々と本覚法門への途が、たとえ批判的にせよ通じてゐるのなら、なにも後代の撰述である『建撕記』における「本来本法性」云々という、意を尽し得ない短文からのみ本覚法門との関係を論じるという、窮屈なおもいはしなくてもよさそうである。

上来、『建撕記』の「本来本法性」の疑団については、種々問題を提起してきたが、ここに至つて多少なりとも『建撕記』に対する私の考察は、それほど正鵠を逸れたものではないとの確信を得た次第である。

## —

それにして、かくまで明瞭と思われる道元禅師と本覚法門との関係について、裕教授は、じつに慎重な態度を採られる。

これは同教授が、これほどまでに本覚法門を精査されながら、こと鎌倉三宗に対しても、まことに慎重な態度をとり、軽々しい批評は一切避けていることからも知られる。

同教授は、上掲の『弁道話』の文が、はたして我くにのこと云つたものかどうか、との疑問から入っていく。

勿論いま道元禪師のいふところ、それが果して我が國に於てのことであるのかどうか。これがまづ第一の問題でなければならぬ。何となれば、この文未だ明瞭に日本のことといはざるのみか、またいまいふ如き一類の存在に関するかぎり、筆者の寡聞の致すところであるのかどうか、古来わが国に於て、未だ何等これに関する風評あるをきかぬと同時に、また勿論いまいふ一類が、その実体果して何であるかに対する先人の所説に接せぬからである。（同書下巻二九九—三〇〇頁）

こ、いちおう我がくにの先人の所説に、かかる心常相滅論のあることを、寡聞にして知らぬと断りながらも、それでは中國やインドにこれを求めたばあい、果して存在するのか。

況やもし眼を轉すれば、遠く印度に先尼外道の一類あり、また近くは支那佛教、ことに唐代南方佛教徒の間にも、これと殆ど択ばぬ主張をとるものもあつたではないか。即ち前者は『涅槃經』にややはしくこれを伝へ、後者は『景德傳燈錄』「慧忠國師語」の条にこれをいふのみならず、わが道元禪師もまた共にかれらが所説をあげてみなその然るべからざるを教へられた。即ちいま『正法眼藏即心是仏』の一章によれば、凡そつきの如くにいはる。〔同書下巻三〇〇頁〕

これは、どうも後説する本覚法門との関係をみると、あきらかに洞門宗学へ払つた裕教授の敬意と受けとるべきであろう。洞門宗学の立場を認めて、充分宗学をして言わしめてのち、自説を開拓する。教授は、宗学の取り扱い方を、みずからも天台学の責任ある研究者として心得ていたのである。

『即心是仏』の卷から、次の二節が掲げられている。

外道のたぐひとなるといふは、西天竺國に外道あり、先尼となづく。かれが見廻のいはくは、大道はわれらがいまの身にあり、そのていたらくは、たやすくしりぬべし。いはゆる苦樂をわきまへ、冷暖を自知し、痛養を了知す。万物にさへられず、諸境にかかはれず。物は去來し、境は生滅すれども、靈知はつねにありて不変なり。この靈知ひろく周遍せり、凡聖含靈の隔異なし。そのなかにしばらく妄法の空華ありといへども、一念相應の智慧あらはれぬれば、物も忘じ境も滅しぬれば、靈知本性ひとり了了として鎮常なり。たとひ身相はやぶれぬれども、靈知はやぶれずしていづるなり。たとへば人舎の失火にやくるに、舎主いでてさるがごとし。昭昭靈々としてある、これを覺者知者の性といふ。これをほとけともいひ、さとりとも称す。自他おなじく具足し、迷悟ともに通達せり。万法諸境ともかくもあれ、靈知は境とともにならず、物とおなじからず、歴劫に常住する。いま現在せる諸境も、靈知の所在によらば眞実といひぬべし、本性より縁起せるゆゑには實法なり。たとひしかありとも靈知のごとく常住ならず、存没するがゆゑに、明暗にかかはれず。靈知するがゆゑに、これを靈知といふ。また真我と称し、覺元といひ、本性と称し、本体

と称す。かくのごとくの本性をさとるを常住にかへりぬるといひ、帰真の大士といふ。これよりのちはさらに生死に流转せず、不生不滅の性海に証入するなり。このほかは眞實にあらず、この性あらはざるほど三界六道は競起するといふなり。これすなはち先尼外道が見なり。大唐國大証國師慧忠和尚問僧、從何方來。僧曰、南方來。南方有何知識。僧曰、知識頗多。師曰、如何示人。僧曰、彼方知識、直下示學人即心是仏、仏是覺義。汝今悉具見聞覺知之性、此性善能揚眉瞬目、去來運用、偏於身中。桎頭々知、桎脚々知、故名正徧知。離此之外、更無別仏。此身即有生滅、心性無始以來、未曾生滅。身生滅者、如龍換骨、似蛇脱皮、人出故宅。即身是無常、其性常也。南方所說、大約如是。師曰、若然者与彼先尼外道、無有差別。彼云此身中有一神性、是性能知痛療。身壞知之時、神則出去。如舍被燒、舍主出去。舍即無常、舍主常矣。審如此者、邪正莫弁、孰為是乎云云。（同書下卷三〇〇—三〇一頁）

多少長きに亘つたが、本覚法門に対比する『眼藏』の重要な資料である以上、省略するわけにはゆかない。

ここまで来て、さらに砦教授は、洞門宗学を立てて、次の如くいう。慎重な言い廻しの中に、言外の意を充分汲みとるべきであろう。

もし然らば、この論文冒頭にかかる道元禪師の言は、ただ一般的に印度以来のこの種思想を指すのみならず、また殊には支那大陸に於ける、これら一味の所説を指摘彈劾せられたもので、必ずしも我が日本にかかる見者の一類存し、而してそれを対象とし

て、その説誤れるを弾破せられたものと解すべきでないかどうか。けだし道元禪師に従へば、すでに前にもひくごとく、いはゆる心常相滅論の所説をあげてきたり、而して直に「しめしていはく、いまいふところの見またく仏法にあらず、先尼外道が見なり。いはくかの外道の見は、わが身、うちにひとつの靈知あり……乃至……かの外道が見かくのごとし。しかあるを、この見をならふて仏法とせん。互讐をにぎりて金宝とおもはんよりもなほおろかなり。癡迷のはづべき、たとあるにものなし。大唐國の慧忠國師ふかくいましめたり」といはる。（同書下卷三〇一頁）

いうが如く道元禪師は、決してインドや中国における、これら歴史上の、先尼外道にも比すべき心常相滅論者の一昧を指摘彈劾されたのではない。

我が日本にかかる見者の一類存し、而してそれを対象として、その説誤れるを弾破せられたものと解すべきでないか。

砦教授をして、かく言わしめる背景には、彼がこころみた厖大な本覚法門の基本的解明にもとづいて、道元禪師発言の歴史的意義を充分認識していかにほかならない。

本覚法門の代表的資料と云われるもの大部分は、先人への仮託であり、偽撰である。また内容も、惠檀二流の分派發展に見られる如く、複雑に入りこんでいる。われわれは、道元禪師の本覚的思想を、いったい本覚法門のどの時代の、いかなる著述と対比することが可能なのか。正直云つて途方に暮れている感がある。

しかるに裕教授は、その永き本覚法門研究の過程で、整理体化した成果にもとづいて、見事に道元禅師を射程距離にとらえたのである。慎重ではあるが、確信に充ちた教授の、次の言に接することができる。

乃ちこれが前後の文勢により、その口吻より察するときは、必ずしもこれ遠きかなたのことをいふに非ざるのみか、すでにかくの如きは印度の先尼外道に等同し、また支那にありては慧忠国師ふかくこれを認めたりともいって、むしろ彼等に事例をとつてその誤れるを教へ、転じて「いま心常相滅の邪見を計し仏の妙法にひとしめ、生死の本因をおこして、生死をはなれたりとおもはん、おろかなるにあらずや、もともあはれむべし。ただこれ外道の邪見なりとしれ、みみにあるべからず」といはるのではないが、いまだ必ずしも穿鑿に過ぐとは考へられぬ。さて然ならば、この当時のわが教界の中に、果してこれに相当するものがあつたかどうか。これが正しく次にぎるべき問題であり、またこの論文当面の問題である。（同書下巻三〇一—三〇二頁）

「前後の文勢により、その口吻より察するときは、必ずしもこれ遠きかなたのことをいふに非ず……」「むしろ我が國現在のそれにあるべし」というのなら、なぜ道元禅師は、直接本覚法門に的をしぼって、ストレートな批判をこころみなかつたのであろうか。

同教授をして、文勢や口吻から推察せらるまでもなく、そ

うあって然るべしと今日からは容易に考えられやすいが、當時の叡山における本覚法門の強勢を知る裕教授にしてみれば、それは云い得可くして不可能なことであり、あえてこの点に触れないのは奥床しさが感じられる。

すなわち裕教授は、道元禅師がインドの先尼外道や中国の慧忠国師を引いて、当面の批判対象を巧みにカムフラージュしたのを見破っているのであり、また当時の複雑な教勢をしるが故に、道元禅師をしてそうせざるをえなかつた事情まで充分承知して、この論稿をものしているのである。

反面からいようと、如上のことをすべて承知で、痛烈にころみられた道元禅師の本覚法門への弾劾は、かなり根深いところから発していると見るべきであり、中古天台の中心思想を徹底的に破碎せんとするかの如きすぎまじきをも感ぜしめる。

たとえ、対象をインド・中国にとり、当面の批判から本覚法門をはずしたとしても、いづれは分ることであり、その点、衝天の志氣が必要であつたろうと思われる。

「本来本法性」云々という、わずかな手がかりから単に本覚法門との関係を歴史的に論ずのではなく、思想内容を抱えて『眼藏』の各巻から本覚法門を考察するようになると、ぐつと間口がひろくなり、より本質的な対比が可能とはなつて、道元禅師の中古天台からのティクオフが、明瞭となつてくるのではないか。

裕教授は、かくまで懇切丁寧に、天台の方から手をさし延べられている。私たちは当然これに応えねばならぬであろう。

### 三

さて、かかる周到な準備の下に、いよいよ道元禅師の痛烈な批判対象となつた本覚法門の、これに該当する思想と資料を提示するのであるが、それが本覚法門の基本的開明を企図された同教授に依るだけあって、充分信用するに堪えうるものであることは、以下の対論から明らかであろう。

しかし裕教授にしても、かかる問題の解答を明快にこころみることは、けだし容易のことではない。それは、かなり思い切った発言とも見られる。

もちろん率直にいへば、試みにいまこれが解答私案に擬せんとするところ、果して當るか否やははなはだ覺束ない。けれども若し道元禅師いふが如くんば、恐らくこれ平安末期以来の叡山仏教、とくに時代天台の新潮流として、まさに澎湃たる勢ひを示し、而してついに天下を風靡するに至つた觀心主義、即ち口伝主義の教學を奉ずるものの間に強調せられ、師資相伝せられた思想信仰であり、就中かれらが自ら唱へて、あるひは「本無生死」といひ、また或は「生死涅槃」と名づけ、或はまた「生死覺用」とも称する切紙伝授のそれではないかと考へらる。何となればその思想内容に於て、勿論甚だ相似るところのあるのみならず、またいはゆる「本無生死」の論なるものは、特に切紙相伝として、

時代天台学者の間にはなはだ広く、且つ盛に伝承流布せられた形跡あつて、その勢ひ悔るべからざるものがあると同時に、更にこの一事は道元禅師自らが育ち、かつてその身を托した叡山佛教に於ける新現象であり、特にその時代の新たな傾向たることも、またしかく想定せしむる一つの理由として数えてよいからである。けだしふところの本無生死の論は、それ自ら説いて次のごとくにいふ。(同書三〇二一三〇三頁)

かくして出すところは、『牛頭法門要纂』等において論じ來つた「本無生死」論であり、あるいは「生死涅槃」論であり、「生死覺用」論であることは云うまでもない。

これらの諸思想は、本覚法門における代表的思想であり、かつ中心的と思はでもあることは見てきた如くであり、換言すれば、道元禅師の先に掲げられた『弁道話』や『即心是仏』の巻の一節は、じつに本覚法門を形成する中心思想に対し、その核心を剥る論破であることに、改めて氣付かされるのである。

かるが故にこそ裕教授も、如上の道元禅師の、暗に本覚法門を直撃した一節を、當時における教学思想史の最重要課題として採りあげざるを得なかつたのである。

その資料は、次の如く提出される。

伏似生死二法者、一心妙用、有無之二道者、本覚真徳也、所以心者、無來無去之法、神者周遍法界理也。故生時無來、死時無去。無來無去之心施有用、心即現六根体、以之名生。周遍法界之

神施空徳、神即亡五陰之身、指之曰死、是則無來之妙來、無生之真生、無去之円去、無死大死也。生死體一、空有不二、如是知見、如是觀解、心仏體顯、生死自在、哀哉六道衆生、悲哉三界凡夫、雖生徒生生、全不知生本意、雖死徒死死、故不覺死由來。本有無作生死、無始無終常住有無心体、非斷非常無去來。若云雖生、三世諸仏、出於世間、不可利益衆生。云雖生止死者、十方如來、入於涅槃、不可受寂滅業。勿欲住生死、雖忍輪廻之苦。勿欲離生死、難免斷見之咎。故悟一心之体、早離二見之咎。或除自他共無因四計、或逾作止住滅之四病。是則生死自在之法樂、是則臨終正念之秘術也。能思念勿恐生死矣。偈言

生死二法 一心妙用 有無二道 円融真徳

心本週遍 無有去來 亦無生滅 無相湛然

心施仮用 現六根体 心施空用 亡五陰身

生是真生 滅即円滅 生死體一 空有不二

迷仮謂生 迷空謂死 空仮二用 唯一中体

入有非有 入空非空 体用同時 畢竟常樂

三各具三 具體俱用 一切諸仏 不離生死

能至涅槃 三界衆生 不離二見 沈沒大趣

無作生死 無始無終 円雖有無 非斷非常

行者觀之 不畏生死 欲出生死 不見生死

欲得涅槃 不執涅槃 唯除執見 当至仏地 (同書下卷三〇三頁)

いうまでもなく、本覚法門の原初的な資料であり、またその中心的な思潮をかたちづくった「生死覚用」「本無生死」の論を、そのまま出したのである。

そして、これらは上來の研究過程で、くりかえし論じてき

たものであり、ことに『牛頭法門要纂』や『修禪寺決』、『漢光類聚』等で詳述されている。

したがつて、ここで再び、その主要な全文を掲載する必要はまったくないのであるが、あえてこれを出した理由は、裕教授が、まことに適確な批判を、この本覚法門の原初的な中心思想に加えているからである。

かくまで主要な全文を掲げて批判したのは、やはり道元禅師の『弁道話』や『即心是仏』の巻から、その主要とみられる批判の全文を掲載したのに対応するものである。

すなわち両者必要な資料を充分整えての検討の結果が、次に示される。

即ちいまその要をとつていへば、一心はこれ周遍法界の理にして去來なく生滅なく、無相湛然として本来常住である。而してこの心に仮用を施すとき六根の体即ち現じ、またもし空徳を施すときは五陰の身を亡ずる。すなはち一を名けて生といひ、一を称して死といふ。かくして六根五陰の身体は、或は現じ或は亡じて去來し生滅する。けれども心性はあくまでも常住にして、生のときも来ることがなければ死のときも亦去ることなし。それゆえ早く一心常住の体を悟つて二見の苦をはなれよ、もし然らば忽ち生死をはなれ、生死に自在を得べしといふにあつて存する。(同書下卷三〇四頁)

あきらかに「本無生死」「生死覚用」の論を、道元禅師の「心常相滅論」批判の直接対象なりと断定し、その思想的構

造をくわしく分析する。

単なる字句の比較からだけではなく、思想構造の根底から両者を対比するのでなければ意味はない、といった私の所論も、漸くここで所斯の目的に近づいた感を抱かせられたのである。

上掲の畠教授の「生死覓用鈔」の要約は、一見すると、一心常住の体を強調する心性常住論とはなって、激しい批判の対象となっているが、そのまま素直に読めば、かなり道元禅師の思想に似ているものを感ずるから、ことは厄介である。この点に関して、田村芳朗博士は、次の如き見解を出している。

『次に道元についてみると、かれの思想もまた、日本天台の本覚思想と類似点あることをしる。たとえば、「正法眼藏」弁道話に、

『それ修証はひとつにあらずとおもへる。すなわち外道の見なり。仏法には修証これ一等なり。』

とて修証一等がとかれているが、これは、ちょうど、「枕双紙」の『行証只一時也』、「牛頭法門要纂」の『而修而証』などをおもうかばせるものであり、また、生死涅槃については、おなじく弁道話に、

『生死はすなはち涅槃なりと覺了すべし、いまだ生死のほかに涅槃を談ずることなし。』

とし、『生死はのぞくべき法ぞとおもへるは、仏法をいとふつみ

となる』とき、生死の巻では、

『ただ生死すなはち涅槃とこころえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。』

とのべられているが、この生死即涅槃は、天台本覚思想のいたるところで強調されているもので、とくに、生死の巻のことばは、「牛頭法門要纂」の『可レ捨無ニ生死。可レ求無ニ涅槃。』に酷似するものといえよう。また、生は生ながら、死は死ながら、絶対のあらわれであることについて、道元には、

『生は來にあらず、生は去にあらず、生は現にあらず、生は成にあらざるなり。しかあれども生は全機現なり、死は全機現なり。』

『究尽するに、面面みな生死なるゆゑに、恐怖すべきにあらず。ゆゑいかんとなれば、いまだ生をしてざれども、いますでに死を見る。いまだ死をしてざれども、いますでに生を見る。生は死を墨礙するにあらず、死は生を墨碍するにあらず。……死の生に相対するなし、生の死に相待するなし。』

などの表現あるにたいし、天台本覚思想では、『生時無レ來死時無レ去<sup>シテ</sup>、生是真生死即円死』、『無作生死本無<sup>シテ</sup>始終一円理有無<sup>シテ</sup>非常非<sup>シテ</sup>断汝能觀<sup>シテ</sup>之不<sup>レ</sup>恐<sup>シ</sup>生死<sup>シテ</sup>生死本樂』、『無來之妙來無生之真生無去之圓去無死之死也。生死一体有空不二<sup>ナリ</sup>』とある。(『鎌倉新仏教思想の研究』五四八—五四九頁)

あきらかに畠教授の出した「生死覓用鈔」の一節を掲げて、これと『弁道話』『生死』『全機』『身心學道』等の諸巻から対応する文を見出し、両者の類似点となしている。

すなわち、生死觀、修証觀等において両者の類同を、田村博士は主張されている。

これは確かに、云い得ることである。三十年ほどまえ、『漢光類聚』の編者と伝えられる東陽房忠尋の住した、洛北曼殊院において同書を初見したときの、鮮烈な印象は今も忘れ得ない。『眼藏』とあまりにも似ているな、と感じたのである。

したがつて、田村博士のいうが如く、

道元の思想・論説の背景に、天台本覚思想が意識されていてあらうことは、想像にかたくないことがらである。（田村博士「前掲書」五五二頁）

じつさい、ある程度両者の類同点を認めるのでなければ、道元禅師と本覚法門の関係を研究することじたい、あまり意味はなくなってしまう。

その意味で私は、類同点を見出して、道元禅師の思想背景に本覚法門の存在を予想する田村博士の説に、いちおう賛意を表するものである。

たしかに道元禅師の思想の中には、ことに「本証妙修」を通じて、日本天台の本覚思想を予想しなくては理解しにくい、修証觀の柔軟なふくらみが感じられる。

奈辺の消息は、微妙なセンスの問題といつてしまえばそれまでであるが、多少なりとも日本天台に接した者の、誰しもいだく感触であろう。これを明快に論断するのが、われわれの目的であるにしても。

また、同博士は、『枕双紙』と『眼藏』の諸巻をあげて、両者の生死觀の類同を、つぎの如くころみていく。  
元は、

『生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。』

『生はひとときのくらゐにて、すでにさきありのちあり、かるがゆゑに仏法のなかには、生すなわち不生といふ。滅もひとときのくらゐにて、またさきありのちあり、これによりて滅すなはち不滅といふ。生といふときには、生よりほかにものなく、滅といふときは、滅のほかにものなし。』

とて、生死の前後際断をとくが、これは、生は生の法性、死は死の法位に住して、しかも死即生・生即死なることで、これをおしひろげるならば、煩惱は煩惱ながら、菩提は菩提ながら、衆生は衆生ながら、仏は仏ながら、それぞれの法性において即一であり、法性のあらわれとなる。すなわち

『釈迦牟尼仏道、如是相、如是性。しかあれば開華葉落、これ如是性なり。しかあるに愚人おもはくは、法性界には開華葉落あるべからずと。』

『たとひ恁麼して葉落すとも、是法住法位、世間相常住なり。』  
『諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり死あり、諸仏あり衆生あり。』

『草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり、人物身心の無常なる、これ仏性なり、国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。』

『仏性これ仏性すれば、衆生これ衆生なり。衆生もとより仏性

を具足せるにあらず。たとひ具足せんともとむとも、仏性はじめ

てきたるべきにあらざる宗旨なり。……もしおのづから仏性あらんは、さらに衆生にあらず、すでに衆生あらんは、つひに仏性にあらず。』

と。これについて、「枕双紙」には、『煩惱生死。菩提涅槃。皆

天然之法位也。』『性与レ修無レ異。亦無前後。』『常住法性無前後。』『云ニ世間相常住。堅固不動。非レ云ニ常住。世間者。非常義也。差別義也。無常乍ニ無常常住不失。差別乍ニ差則ニ不失也。』『雖ニ草木非情。乍ニ非常ニ施ニ有情機。改ニ非情。非ニ云ニ有情也。……只ニ非常ニ而有情也。』衆生乍ニ衆生衆生。仏界乍ニ仏界仏界。共常住悟也。全無取捨故無増減也。』などと、といいている。(同博士「前掲書」五四九—五五一頁)

『眼藏』の諸巻は、註の示す如く『現成公案』『生死』『法性』『恁麼』『仏性』等である。

『生死覚用鈔』も、『枕双紙』も、原漢文をそのまま資料として提出すると堅苦しく、にわかに両者を対比すると違和感を生じやすいが、これを読み下しの和文に直すと、かなりの親近感を生ずるのは、上記の論文等でみてきた如くであり、もともと漢文といつても我がぐいで撰述されたもの故、和文に読み下しやすい性格をもつてゐるから、意外と読み下してみると『眼藏』の和文の表現似てくるのである。

單なる字句の酷似から思想まで短絡することは、厳に戒めなければならないが、字句の類似は、裏を返せば思想の類同性ということであり、この点慎重な配慮を、短絡するのとは

逆の意味で要するものと思われる。

上述の、修証観、生死觀につづいて、同博士は、時間論についても、両者の類同点を、次の如くあげてゐる。

時間の問題に関して、道元は、

『彼方にあるににたれども而今なり。……彼処にあるににたれども而今なり。』

『令我念過去未來。いく千万なりとも今時なり、而今なり。』

とて『有時の而今』をとき、それにたいし、天桂伝導(一六四八—一七三五)は、「正法眼藏弁証」に、『有時の而今とは、一切尽時全無別時、觀彼久遠即是今日、不レ動ニ本処、非ニ古來今。』と积しているが、「枕双紙」においては『久遠日月。今日日月。未来日月。更日月一体也。』『無始中終差別。何論久遠与ニ今日。』、『大海波昨日波今日波如ニ全体一。三世念者。只一念也。』などと、とかれてゐる。

そのほか、道元は、仏性の巻において、一切衆生悉有仏性について、『悉有は仏性なり。』とよませ、『仏性かならず悉有なり。悉有は仏性なるがゆゑに。』と釈し、悉有すなわち万象と、仏性の一如をといいてゐる。『この山河大地、みな仏性海なり。』ともいふ。他の巻においても、たとえば、

『諸相は如來相なり、一相の如來相にあらざる、まじはれることなし。この相をかりにも非相とすべからず。もしこれを非相とするは、捨文逃避なり。この相すなはち如來相なるがゆゑに、諸相は諸相なるべしと道取するなりといひきたれり。まことにこれ

大乗の極談なり、諸方の所証なり。』

『いはゆる世界は、十方みな仏世界なり、非仏世界いまだあらざるなり。』

などと、論じてゐる。これら天台本覚思想の俗諦常住などの説をおもわせるものである。類似のことばに、『諸法皆仏法也。』、『法界皆実相無非仏物。向虚空即仏。向大地即仏。』などがある。（同博士「前掲書」五五一—五五二頁）

挙げられた『眼藏』諸巻は註の示す如く、『有時』『大悟』『仮性』『見仏』『古仏心』等であり、本覚法門の方は『枕双紙』と『三箇宗要の枕双紙』があげられている。

時間論は、哲学的思考の可能な分野であり、それだけに比較がしやすく、単に類同という面からみると、一番似ているのであるまいか。しかし、その同異は、やはり独立したテーマの下に、基本的な構造から精究すべきものと思われる。

以上をまとめて、田村博士は、次の如くのべてゐる。

道元と天台本覚思想とのあいだに、類同点のあることをみたのであるが、もちろん、かれは、直接、日本天台の諸文献を引用していない。かれが引例・文証としたものは、ほとんどが、中国禅師の語録である。しかしながら、文証としては、そうであるからといって、それが思想内容をも無関係とするきめてには、ならない。（同博士「前掲書」五五二頁）

まことに、そのとおりであつて、先の『弁道話』や『即心是仏』の巻における「心常相滅論」への批判の一節などは、本覚法門の心性常住説を、ものの見事に描き切つてゐる。そ

れは本覚法門における表現より、むしろうまいくらいである。これを以てみると、道元禪師は、当時の教界の事情から当然のことであるが、本覚法門の全貌を知り尽していいたといふべく、引証・文証がないからといって無関係とすることはまったくできないのである。

ただ、同博士が、両者の類同点を対比するばあい、そこにあげた本覚法門の諸思想というものを、精一杯好意的にみているところに、問題があるといえど、云えるであろう。

というのは、裕教授は、かかる類同点にすら厳しい眼を向け、本覚法門のもつ虚偽性を指摘して止まないからである。田村博士と、ほとんど同じ資料の「生死覚用鈔」を出したながら裕教授は、次にみる如く、激しくその内容を弾劾するのである。

けだしその説くところの如くんば、すなはちいま道元禪師が斥はれて、或はこれ印度の先尼外道に類同し、或は支那の慧忠大に誠むとせられた心常相滅論者の主張そのものを、まさに髣髴たらしむるでないか。勿論いまの所論に於ては、生死・有無の二法はこれ一心の妙用であり、円融の真徳である。それゆゑ生もこれ真生、死もまた円死にして生死体一空有不二なりといつて、いはゆる俱体俱用円融三諦の正理によるを標榜し、而してあるひは体用同時畢竟常樂といひ、また或は本有無作生死無始無終常住ともいふ。けれども仔細にこれをみれば、その文義やや格をはづるもの少くなく、真義果していづれにありや否や、些か理解しがき点

全くなきにあらざるのみか、また身はこれ空仮二用によつて、あるひは生じ或は滅する。しかし心性はひとり常住にして生づる時も勿論来ることなれば、死するの時もまた敢て去ることなし。即ち一心の性は、身の生滅を離れて常住なりとて心と身とを分ち、性と相を分つではないか。（同書下巻三〇四頁）

一見したところでは、砦教授のいう如く「本無生死」「生死覚用」の論は、なるほど一心の妙用として生死・有無の二法をとき、これを円融の真徳と称し、それゆえに生もこれ真生、死もまた円死と生死体一・空有不二を巧説し、いわゆる俱体俱用の円融三諦の正理を掲げるのであるから、文句のつけようはないよう見える。まして体用同時畢竟常樂をとき、あるいは本有無作の生死を高調して、「生死を出んと欲せば、生死を見ず。涅槃を得んと欲せば、涅槃に執せず。唯執見を除けば、當に仏地に至らん。」といふに至つては、道元禪師のいう『修証義』冒頭にまで引用されて洞門では馴れ親んでいる「ただ生死すなはち涅槃とこころえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。」（『生死』）の文と、まったく同様ではないか。

それなのに、道元禪師は、なぜ「いまいふところの考え方またく仮法にあらず……瓦礫をにぎりて金宝とおもはんよりもなほおろかなり。癡迷のはづべき、たとふるにものなし。」とまで、極言するのであらうか。

その理由を、砦教授は上引の文でいう。

けれども仔細にこれをみれば、その文義やや格をはづるもの少くなく、真義果していづれにありや否や、些か理解しがたき点全くなきにあらざるのみか、また身はこれ空仮二用によつて、あるひは生じ或は滅する。しかし心性はひとり常住にして生づる時も勿論来ることなれば、死するの時も敢て去ることなし。即ち一心の性は、身の生滅を離れて常住なりとて心と身とを分ち、性と相を分つではないか。

本覚法門の基本的解明をこころみられた同教授が、「生死覚用鈔」の本質を見ぬき、かくいうのである。

たしかに、「本無生死」「生死覚用」の論は、「牛頭法門要纂」を始め、『三十四箇事書』（『枕双紙』）に引用・解説されて本覚法門の主要な思想を形成しているが、本覚法門の代表的著作とされる、上来論究してきた各巻の中には、見てきた如く、架空の經典をねつ造し、先人に仮托して偽説・偽撰をくりかえし、その引用せる經・論の文は原典に無きもの多く、たとえあつたにしても意味を替え、文章そのものを改め、まともに応ずるいとまあらず、しばし忘然の感があるのである。

一見すると、教相を踏えて説いているかの如くみえるが、砦教授のいう「仔細にこれをみれば、その文義やや格をはづるもの」「多く、「真義果していづれにありや否や」と、その真意を測りかねつつ各巻の吟味をおえた次第である。

私は中国天台を専攻する者として、ここ十数年来、『摩訶止観』と『法華玄義』の講読や演習を、院生にこころみている。

その眼からみると、本覚法門の代表的著述といえども、「文義や格をはづる」底のものばかりか、理解に苦しむこと多く、ことに秘義秘説と称するものの思想的次元の低さは、目を覆うばかりである。

一部の類同点だけをみると、いかにも両者の思想的共通性があるよう感じられるが、全体をみると、そこに裕教授のいう心性常住説が露呈してくるのである。

これまでの研空で、『本理大綱集』から『漢光類聚』まで、その代表的著述計七書をあげ、ほとんどその全文を掲げて検討したのも、まったく如上の理由による。

これら各書の、ほぼ全文に接するとき、思想的次元の差違を、『眼藏』とのあいだに、何人も認めざるを得ないであろう。

したがつて、道元禅師には、本覚法門からの引用は、鏡島博士も明言せる如く、まったくない。ないのが当然なのである。従来の洞門宗学も、潔癖を守つて、これら本覚法門の偽書偽撰の書と、『眼藏』を比較することすら、かたくなにこばんでいる。然るべきものと思われる。これ以上は、後に結論でふれることにしよう。

しかし、道元禅師が、本覚法門を悉知していたのは当然のことながらおどろくばかりで、先の『弁道話』における心常相滅論者の活写など、たんなる耳学問の域を超えて、本覚法

門の重要な著述に実際ふれていなくては、あのように順を追つて論理的に隙なくかけるものではない。叢岳在山中の所見と思われる。

では、「生死覚用」「本無生死」の論は、どうとり扱わねばならぬのか、裕教授の結論を次に聞こう。

もし真に俱体俱用円融三諦の正理によるならば、もちろん身心如一、性相不二でなければならぬと同時に、またもし然らば、則ち心身ともに生滅し、心身ともに常住でなければならぬのみならず、身の生滅の当相そのまゝに、これ常住なりといはねばならぬ。然るにいま言ふところ決してさうではなくて、明かに性相体用を分ち、而して一は生滅去來し、一はあくまでも無相湛然として常住なりといふでないか。もし与へてこれをいはば、漸くこれ別教所談に過ぎぬと称してよいのであるが、とにかく實際は心と身とを分ち、而して心はすなはち無去來常住にして、身は生滅するといふにあるは蔽ひ難いとせねばならぬ。況やかくの如くに教へて、しかも早く一心常住の体を悟れ、これ則ち生死自在の法楽、臨終正念の秘術といふ。（同書下巻三〇四—三〇五頁）

『先死覚用鈔』の重要な本文を出して、同教授は、このように痛言するのである、すなわち身心一如、性相不二の俱体俱用を説くならば、「心身ともに生滅し、心身ともに常住でなければならない」、しかるに「性相体用を分ち」、「一は生滅去來し」、一は常住なりと説くは、心性常住説にほかなら

す、これが道元禅師の、恰好の弾劾目標となつたとする。おなじ常住論でも、「身の生滅の当相そのまま、これを常住なりと」いうのなら仏教常軌の説であるが、性相を分つて心性本覚の不生不滅をとく常住論は外道の見であると、『生死覚用鈔』の本質を見抜いた畠教授は舌先はするどい。

しかし、かかる一元論的心性常住論は、本覚法門のむしろ特徴ともいうべきものであつて、それは、

平安末期以来の叢山仏教、とくに時代天台の新潮流として、まさに澎湃たる勢ひを示し、而してついに天下を風靡するに至つた観心主義、即ち口伝主義の教學を奉ずるもの間に強調せられ、師資相伝せられた思想信仰であり……（前出）

と云われるとおり、鎌倉初期に位置する道元禅師の叢岳在

山中は、澎湃たる本覚思想の潮流のなかにあつたのである。

立教開宗の書ともいべき『弁道話』の中で、道元禅師は早くも本覚法門の心性常住論を採りあげ、印度・中国の説によせて巧みに煙幕を張りつつ、じつはこれを直撃したのである。

だから、おおげさにいえば、立教開宗が可能であつたと

も、云い得る。当時の日本佛教の時点で、立教開宗するのに、印度の先尼外道や中国の慧忠国師の故事を引いて、いつたい何の効果があるのか。見当ちがいも、はなはだし。目標は、あくまで叢山仏教からの離陸でなければならない。

その意味で、如上の心常相滅論を弾劾した『弁道話』の文は、宗学上からも、天台的視座から再評価されてよいようと思われる。すでに畠教授は、かく評価していたのである。

もし然ならば「生死を出離するにいとすみやかなるみちあり、いはゆる心性常住のことわりをするなり」といって、しかも「この身体は、すでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、心性はあへて滅することなし。よく生滅にうつされぬ心性わが身にあるをしりぬれば、これを本来の性とするがゆゑに、身はこれかりのすがたなり、死此生彼さだまりなし。心はこれ常住なり、去來現在かはるべからず。かくの如くしるを生死をはなれたりとはいふなり」と説いて、わが道元禅師に弾劾せられた心常相滅の論と、その大綱殆んど軌を一にするところあるではないか。

（同書下巻三〇五頁）

さいごの、「わが道元禅師に弾劾せられた心常相滅の論と、」『生死覚用鈔』でとく「本無生死」の論は、「その大綱殆ど軌を一にする」ことに、注意願いたい。もし同教授のいうがごとくであるなれば、われわれは先にあげた両者の類同点に関する甘い評価をかえねばならなくなる。

それはともあれ同教授は、つぎのよう結論される。

かくして「本無生死の論」は、その所論の内容に於て、道元のいはゆる心常相滅の義と甚だ相通する所あるのみならず、またその起ること早くも平安末期にあり、而して爾來鎌倉時代の始終を通じて、いはゆる観心主義の一類が、これを得意の相伝として伝

承流布したばかりでない。恐らく道元禅師が比叡山に登り、日夜顕密二教の勤めに精進せられた当時は、その勢ひもはや侮るべからざるものがあつたに違ひないと同時に、また少くとも道元禅師に於ては、當時親しくこれを見聞せられたに違ひないといつてよいのであるが、もし然らばいま道元禅師のいふ心常相滅の論も、また恐らくこれであつたとすべきでないだろうか。如何か。（同書下巻三一五頁）

さらに、同教授は、洞門宗学のいう「本来本法性」疑団にふれて、云う。それは本覚法門の資料を精査したひとだけに、傾聴に価する大なるものがある。

けだし本来本法性といひ、また天然自性身ともいふものは、勿論これ本覚思想の教語なること言をまたぬと同時に、またいはゆる本覚思想そのものこそは、特に平安朝末期以後の叡山仏教に、澎湃として起つた一大潮流であった。すなはち当代の巨匠宝地房証真が、その周囲にいはゆる本覚仏をとき、また本来自覚仏を云云し、本門思想を強調するもの多きをつたへ、而して彼等が三四の所説をあげきたり、これを一々対破することに力めた一事によつて、もはや本覚思想の勃興著しきを知りうるばかりでない。また事実この前後に於て、続々あらはるに至つた觀心主義の製作、すなはち『円多羅義集』といひ、また『一念成仏義』、『心性論』といひ、またもちろん『牛頭法門要纂』といひ、みな何等かの形に於てこの思想を含み、この思想によらざるはないと同時に、殊にはまた一貫してみな心性本覚の義をとく。（同書下巻三一五—三一六頁）

ここで大切なことは、畠教授が、本来本法性、天然自性身の語を、本覚法門の教語すなわちテクニカルワードとして認めていることである。

洞門宗学では、『建攝記』にいう「本来本法性」の疑団を、金科玉条としてひたすら叡岳下山の理由としているが、いつたい「本来本法性」の疑団は、当の日本天台の中では、どう位置づけられ、取り扱われてきたのか、ほとんど関心を示そうとしない。

天台の方から畠教授は、これが解説をこころみられたのであるが、ここで宝地房証真に言及しているのは留意しなければならぬ。本覚思想の盛行を憂え、これを「一々対破することに力めた」証真の立場は、とりも直さずその心性本覚論を弾劾した道元禅師の立場と軌を一にするものであり、もし道元禅師の思想を当時の日本天台において、これを遡及せしめるならば、それは真先に証真でなければならないからである。

また、同教授は、「すなはち彼等は、みな筆をそろへて次のごとくにいふ。」として、『心性論』||『牛頭決第七煩惱菩提』および、『一念成仏義』||『牛頭決第十即身成仏』の文を次にそれぞれ掲げ、道元禅師が「本来本法性」の疑団を起したであろう当時の叡山の状況を、実際の資料にもとづいて解説している。

此心性本源、凡聖一如無二如、此名本覺如來。知此名聖人、迷此理号凡夫。了達此三諦不思議無來無去妙体、称理智不二覺悟、可捨無生死、可求無涅槃。而修而証、我色心本仏故。經云、始知衆生本来成仏云云。

謂指衆生心	直說妙法理	以心性本覺
為無作實仏	所謂心性者	真空冥寂理
遠離諸形色	無相絕名言	住常樂法位
畢竟本無動	心能有妙用	本有照了覺
故名本覺理	心能含万法	亦名具足道
能雖遍諸法	體相本清淨	顯妙法蓮華
指凡夫一念	為如來藏理	如此知見者
則是名成仏	顯本覺真仏	唯在我一念

取証須臾間云云。(同書下卷三一六一三一七頁)

「可捨無生死、可求無涅槃、而修而証」は、先に道元禪師の修証一等との類同点としてあげられたものであつた。しかしそれは、心性本覺をとく單なるプロセスにすぎないことになる。

「無作實仏」というも、目的が心性本覺の実在的高調にあれば、それは実体的な仏を予想するものにほかならぬ。すなわち本覺法門の著述全体からの結論に立脚してみれば、その云わんとするところは心常相滅であり心性本覺であつて、無作實仏を本来自覺仏と実体視するにほかならぬ。

部分的な類同から軽々しく思想的共通性を論じえない理由

がここに存する。

さらに云えど、仮托、偽撰をくりかえす本覺口伝法門の各著作と、同じ思想的次元で、純粹性に徹した清澄な『正法眼藏』の各巻とを、そもそも比較することじたいに問題があると云える。それらは道元禪師にとって破碎する以外のなにものでもなかつたであろう。この辺の事情を充分承知して、同教授は、次の如く、文を結ぶのである。

かくして鎌倉初頭以来の叡山仏教に至つては、もはや明に本覺思想の天下であつたといはねばならぬと同時に、またこの種思想の高潮浸潤するところ、やがて持戒修道精神の道自らするに至るべきはいふまでもないが、それがまたやがて、青年道元をして「本来本法性ならば、諸仏はそも何のために、更に発心修行するや」の疑ひを抱かしめ、而して遂には山を下らしむるに至つたのであつたが、いまいふ「本無生死の論」も、また勿論その一つであつたに違ひないであらう。否これこそ正に本覺思想をもつて根本思想とし、それに依て立てる觀心主義の信仰が、滔々みなざるところ自らこれを生ぜしめたといはねばならぬと同時に、また「本無生死の論」それ自らが、すでに心性本覺の義に依るは一読甚だ明瞭ではないか。嘗て道元禪師をして山を去らしむるに至つたとせらるるもの、即ち本来本法性、または法身自性の語を以て一括表現せらるる中には、いまいふ「本無生死の論」も、また勿論その一つとして存在したに違ひないと思へる。(同書下巻三一七頁)

から、本覚法門への道をまさぐつたが、それがいかに間口の狭いものであるかを痛切に感じて、種々思素をめぐらしたのは、見て來たごとくである。

いま、裕教授のいうように、『弁道話』や『即心是仏』の巻における心常相滅論者への批判から入つてゆくなれば、くりかえすようであるが、幅広い思想的対比が可能となり、いきおい道元禅師の思想史的位置も明確となつてくる。

それには、「本来本法性」の背後に、「本無生死」をとく『生死覺用鈔』へと道ずる幅広い途が、『弁道話』や『即心是仏』の巻からあることを認め、「本来本法性」の疑団は、裕教授のことばをかりれば、いわばその「一括表現」、簡潔な要約と見るべきである。

したがつて「本来本法性」の疑団だけをもつて、道元禅師と叢山との関係を、すなわち本覚法門との関係を論じてはならない。『弁道話』や『即心是仏』をはじめ『眼藏』の諸巻には、たとえ直接対象とすることは避けても、痛烈きわまりない弾斥がこころみられている。

われわれは、むしろ実質的に内容のある後者における本覚法門への弾斥こそ、明確にその価値をねばならぬものと思う。

#### 四

道元禅師が、本覚法門への弾斥を通じて、むしろ深い係り合いをもつていると主張するのは、先に両者の類同点を、むしろ厚意的と思われる立場で挙げている田村芳朗博士のばあいも、まったく同じである。博士はこの点について、つぎの如くのべている。

道元が天台本覚思想と関係があるということは、実は、本覚思想に対する批判・反論においてであるということである。(田村博士「前掲書」五五二—五五三頁)

先に類同点をあげながら、ここに批判・反論において関連があるというのは、一見矛盾するごとくであるが、決してそうではないことが次に示される。

道元と天台本覚思想との類同点も、綿密にみるとならば、その力点において、相違すべきものがあらわれてゐるので、それは、天台本覚門が、その本覚思想を一途におしすすめていき、常住・一体の面を強調していつたにたいし、道元は、それを根底にもちながらも、そこから、逆転回していることである。(同博士「前掲書」五五三頁)

すなわち、その類同点と称するものも、これを「綿密にみるならば、力点において、相違すべきものがあらわれている」から、批判・反論において関連があるといつても、一向に矛盾とはならないのである。

畠教授も、この点を、「仔細にこれをみれば、その文義や格をはづるるもの少くなく、真義果していづれにありや否や、些か理解しがたき点全くなきにあらざるのみか」(前出)といつて、「即ち一心の性は、身の生滅を離れて常住なりとて心と身とを分ち、性と相とを分つではないか」と、本覚法門の常住・一体論を痛烈に論破している。

このような立場からは、両者の類同点を認めようとする態度が生れるはずではなく、これほどまでに道元禅師の本覚法門弾劾に理解を、天台的視座から示す反面、類同点が目につくにもかかわらず全くこれに触れていない。

田村博士が、批判・反論を通じて両者の関連を論ずるのと、それは軌を一にするごとくであるが、両者の違いを、しいて挙げれば、同博士は類同点のあることを卒直に認め、いちおうこれを最初に明示したことであろう。

この柔軟な態度が、じつは私を刺戟して、本覚法門の研究とはなったのである。戦後まもないころ叢山に登り、専修院

長山口光円師の住した東陽房忠尋ゆかりの洛北曼殊院で、朝夜三大部を同師から聴いたことは既にふれたが、その時『漢光類聚』はひとたび披見しても、内容をみるにいとまなく、また昭和二十年代後半に上梓された『日本佛教の開展とその基調』は、内容はもちろん著者の経歴からも、高く評価されたこと周知のとおりである。

したがつて私は、『同書』の批判をとおして本覚法門に対しては全く否定的で、その代表的著述すら精読する意志を有しなかつたのである。

しかるに三十年代後半にいたり、田村博士の、ひろい視野からの柔軟な研究態度に接するに至り、もう一度本覚法門の資料を精査する意欲にかられたのである。

というのは、「本来本法性」の問題は、畠教授のいうごとき弾劾・排斥の立場から解説されようが、それでは「本証妙修」は、どうとり扱つてよいのか。道元禅師から日本天台への道筋を、かたくなに「本来本法性」をとおしての本覚法門弾劾は、とざしてしまうことにならないか。本覚法門を痛撃するあまり、日本天台で永きに亘つて培われてきた正統的な本覚思想との関係まで、これを否定してよいものであろうか。あれほど「本来本法性」をとおして道元禅師の心常相滅論批判を展開しながら、こと「本証妙修」について畠教授の言及がないのはなにゆえか。

もちろん洞門宗学では、「本証妙修」の依拠は中国の、南嶽や六祖や達祖に求める。禪宗はこの点中國禪の延長として、天台本覚法門のお世話にならなくてすむようになっていきる。

しかし、道元禅師の『弁道話』でとく修証一等の内容は、天台本覚思想を識り尽しての表詮というべく、時代的にも関

係がないという方が不自然である。

この点に関し、田村博士は、じつに微妙な表現をとつてゐる。重要であるから再出すると、

それは、天台本覚門が、その本覚思想を一途におしすすめていき、常住・一体の面を強調していつたにたいし、それを根底にもちながらも、そこから、逆転回していることである。（傍点筆者）すなわち、本覚思想をその根底にもちながらも、「そこから、逆転回している」という。したがつて同じ修証一等をときながら、両者の相違は、どうして出てくるのであらうか。

たとえば、『正法眼藏』弁道話において、「とふていはく、いまわが朝につたはれるところの法華宗・華嚴教、ともに大乗の究竟なり。いはんや真言宗のごときは、毗盧遮那如來したしく金剛薩埵につたへて、師資みだりならず。その談するむね即心是仏、是心作仏といふて、多劫の修行をふることなく、一座に五仏の正覚をとなふ、仏法の極妙といふべし。しかるに、いまいふところの修行、なにのすぐれたることあれば、かれらをさしおきて、ひとへにこれをすすむるや。」

という問い合わせもうけられていたが、その解答のなかに、天台本覚思想との力点の相違が、うかがわれるのである。これは、さきにふれた修と証の問題であるが、天台本覚的にみれば、修証一等なるがゆえに、本来そのまま証で、『坐禅なにのまつところがある』であるが、道元は、修証一等なるがゆえに修あるべきで、もし一等なるがゆえに修なしとするならば、それは真に一等をしらざるものとしているのである。道元においては、修即証、証即

修なるがゆえに、修は復活されるので、これ、『本証妙修』であり、『証上の修』といわれるゆえんである。（同博士「前掲書」五五三頁）

本覚思想を「根底にもちながらも」、「天台本覚思想との力点の相違」が、以上のごとくとき明かされているのであるが、修証一等なるがゆえに修に力点をおく立場は、先に裕教授が僅かながら触れているごとく、証真などにむしろその立場が近いのであるまい。

して、口伝法門の『牛頭決』や『枕双紙』に、類同点を求める必要がなぜあるのであらうか。

むしろ裕教授の如く、口伝法門の「生死覺用鈔」等を、道元禪師の彈劾の対象とみて、本覚法門を完全にこれを突き放してくれた方が、洞門宗学としてはスッキリして筋がとおつてくる。

では、同教授は、どのように道元禪師の「本証妙修」を考えられていたのであらうか。先にふれたようく、「本来本法性」を論じたところで証真を同調者としてあげたのみで、「本証妙修」にはなんら触れてはいないが、その姿勢からして、もしこ覚法門にその類同を求めるならば、滔々たる心性本覚論の盛行する中にあってこれを対破した証真、あるいは更に恵心の正統的な教学にこれを求めたのではあるまい。この点については、結論でさらに言及することとなろう。

それにしても、本覚思想を「根底にもちながらも」、その力点の相違から、批判・反論を展開されたと説く田村博士の言も、再思する要がある。というのは、かかる痛烈な批判が生ずる根底には、本覚法門という共通の土俵が想定されたからである。はなはだしい思想次元の落差のあるところには、論戦すら生じない。批判・反論が激しく成立する背景には、する方もされる方も、ともに共通の時代意識と問題を共有している証拠である。その意味では両者の類同点を求める意識は尊重されるべきで、これを単に思想的形態が似ているからといって、半世紀ちかく時代を遡及させて証真に求めるは、たとえそれが、教相・文献をふまえた正統的教学であるにしても、そこに時代のズレは生じて来はしまいか。難しい問題であるが、すべては改稿して結論でこころみるとしよう。

いづれにしても、道元禪師の叢岳在山中、総学頭として教学の重責を担つていた宝地房証真の本覚法門批判を詳細に吟味することが心要となつてくる。証真是『三大部私記』三十卷の著者として有名で、そのうち『玄義私記』第七巻で、本覚法門の組織的批判をこころみていることは周ねく知られている。それは『弁道話』や『即心是仏』の巻における本覚法門批判が部分的であるに対し、はるかに体系的組織的であり、その中には、『弁道話』の心常相滅論への批判も、『即心是仏』の先尼外道批判も含まれている。いうなれば道元禪師

の本覚法門批判は、証真の組織的な批判の一、二を用いたにすぎない。『三大部私記』の完成は、一二〇〇年で、道元禪師生誕の年である。証真是一二〇八年、円珍・恵心について叢山四人目といわれる総学頭となり、その入寂は栄西禪師と同じく一二一五年とされているから、両者の相見はあるいは可能であつたと推定される。しかるに道元禪師は、すでに政治的形骸と化して久しい座主の公円とか、あるいは三井の公胤に本覚法門に関する質疑をこころみたという。事実ならば、まったく質問の相手を間違えていたとしか、言いようがない。すくなくとも、『弁道話』や『即心是仏』の巻における本覚法門批判は、証真によつて与えられていたはずである、と思われる。と同時に、道元禪師叢岳在山中に、教学の最高責任者ともいうべき総学頭の地位にあつた証真は澎湃たる本覚法門盛行の中にあって、ただひとり本覚法門への痛烈な批判者であつたことを、洞門の者も充分心得ておく必要がある。

しかし、証真と道元禪師が本覚法門批判の思想的立場を同じくすることは、さらに「本証妙修」を日本天台へと遡及せしめるばあい、その可能と限界を知るうえにおいて重要な意味をもつてゐる。そのためには数十部の著述を有する証真教学の内容を吟味しなければならない。次回にこれをこころみてみよう。