

年にわたるただ一すじの学道の道であった。

その成果がこのような大著となつて結実した

のである。宮本正尊博士がかつて光地博士に、自己の代表ともいべき著書は、生涯に

ただ一冊にてよいと申された、ということを、筆者は光地英学博士からうかがつたこと

があるが、まさしくその生涯にただ一冊の大

著こそ本書にほかないのである。それは光地

英学博士そのものといつてもよいのである。

しかも五十年の学的精進の集大成なのである。博士の精進がなみたいていのものでなかつた証左が本書の刊行なのである。まさしく著者のライフ・ワークといえよう。

本書のなかには心靈科学に関する記述が少

なくないが、筆者もまたスエデンボルグや福来友吉博士の著書をしばしば読んでいる。正統(?)的な大学の仏教学では心靈の問題はあ

つかわないが、心靈現象の重要性は筆者もまた認めるものである。仏土や仏身の実在、他界思想などの問題をどこまでも問いつめてゆくならば、かららず心靈の問題に逢着せざるを得ない。それは著者が「その念願するところは、両教の一致点を踏まえながら、一般人の真の救いを探求するということに他ならぬ」(緒言)と言っているように、真の救

いの探求にあつたからこそ、心靈問題にも鋭く深く関説せざるを得なかつたのである。

本書を前にして、研究者として一番大切なことは、多年にわたる研鑽であることを痛感

する。「継続は力なり」といわれるが、一事

を究めつぐことに五十年の歳月をかけるこ

(山喜房仏書林、昭和五十九年一〇月二五  
日発行、A5判、三八、〇〇〇円)

とによって、その成果は限りなき巨大なものとなることを知るのである。これから研究に志さず若き研究者に本書の重みをしつかりとかみしめてもらいたいと思う。

山内舜雄著

## 『道元禪と天台本覚法門』

池田魯參

たことでもあるので、新刊紹介の意味をこ  
め、ここに一文を認め、博士の多年の御労苦

に対し私の微意を呈するものである。

三十餘年にわたる御研究の、蘊蓄の一端  
を、この度、八百頁を越す大冊にまとめ、  
昭和六十年度駒沢大学特別研究出版助成をえ  
て『道元禪と天台本覚法門』と題して公刊され  
た。著者の山内舜雄博士の御壯舉に対し、博  
士の学恩に浴することの多い学究の一人とし

て、本書で扱われた問題解明の方法が、いかに  
広範囲に及ぶものであるかを知るには、目次

にしたがつて本書の構成を一覧するのが一番  
である。本書は次のような構成である。

序論　問題の所在——「本来本法性」疑団  
の解説と「本証妙修」の源流を求  
めて——

本論第一部　日本天台における本覚思想

と道元禪

- 〔第一章〕 日本天台における即身成仏義と道元禅
- 〔第二章〕 恵心の『即身成仏義私記』と道元禅
- 〔第三章〕 道元禅師における信についての一考察
- 〔第四章〕 道元禅師における信—その密教との連関について—
- 〔第五章〕 『建撕記』における「本来本法性」疑団の考察
- 〔第六章〕 本論第一部 中古天台本覚法門と道元禅
- 〔第七章〕 第一章 中古天台本覚法門の成立過程と道元禅
- 〔第八章〕 本論第三部 関係諸論文の考察
- 〔第九章〕 『漢光類聚』（伝忠尋）卷一における本覚思想の考察
- 〔第十章〕 本論第三部 関係諸論文の考察

- 第一回 本覚法門に対する評価ならびに批判に関する歴史的経過について
- 第二回 第一章 鏡島元隆博士の本覚法門研究に対する田村芳朗博士の批判について
- 第三回 第二章 稲慈弘氏の道元禅師における本覚法門批判への研究について
- 第四回 第三章 『天台法華宗牛頭法門要纂』（伝最澄）における本覚思想の考察
- 第五回 第四章 『天台法華宗牛頭法門要纂』（伝最澄）における本覚思想の考察
- 第六回 第五章 『本覚讚釈』（伝源信）における本覚思想の考察
- 第七回 第六章 『真如觀』（伝源信）における本覚思想の考察
- 第八回 第七章 『三十四箇事書』（伝源信）における本覚思想の考察
- 第九回 第八章 『修禪寺決』（伝最澄）における本覚思想の考察
- 第十回 第九章 『漢光類聚』（伝忠尋）卷一における本覚思想の考察
- 第十一回 第十章 『漢光類聚』（伝忠尋）卷四における本覚思想の考察

「あとがき」で明記するように、本論第一部の各章は、紀要等研究誌に発表した論文で構成されている。参考までに発表年次のみを記すと次のようである。

第一章（昭和四八年）	第二章（四八年）
第三章（三七年）	第四章（三九年）
第五章（五二二年）	
第六章（五二二年）	
第七章（五二・五四・五七・五八年）	
第八章（五八年）	
第九章（五二・五四・五七・五八年）	
第十章（昭和三四年）	
第十一章（昭和三四年）	

このように、「道元禅と天台本覚法門」という課題を中心軸として、二十数年前から発

以上のような構成である。前後に、序と、あとがきと索引を付する。

表して来た成果の集大成として本書が成った

わけであるが、実際の研究過程では、方法論的視座が二転三転と移動せざるをえなかつた

ことが率直に告白されている。なぜそういうことになつたかといふと、先学の従来の学説や研究の見通しなどが、観念的で一面的な性格のものであることも知らず、そういう先入観に頼りすぎたことが一因であつたといふ。

そのようなわけで、本書の一貫した問題意識と、根本の課題を究明するための法論の綱格を把握するためには、先ず「結言」から見る方がよいと思う。

著者は、当該の課題について、研究上、次のような四つの問題点があることを指摘する。すなわち、第一点は、道元禪の背景にあるという「本覚法門」とは、具体的に何のようなもののか、ということである。第二点は、道元禪と本覚法門の関係を、肯定的に好意的に認める方法は果して正しいのか、といふことであり、第三点は、両者の関係を否定的につる立場は、何に基づいているのか、といふことであり、第四点は、「本証妙修」の思考法を中世佛教史上でどう評価したらよいか、という問題である。

著者の表現にそつて確認しておきたい。

先ず、第一の問題点については、「道元禪と本覚法門との関係を、洞門宗学においては種々論じて来たというものの、實際は、本覺法門が具体的には、いかなる著述を指すものであり、またいかなる思想系譜をもち、思想構造をもつのかは明瞭に把握されないまま、ただ漠然と中世佛教思想史の範囲で、極めて巨視的にしかとり扱つていないこと」である。たとえば、道元禪師が叡岳を下山した理由として知られる「本来本法性」の疑団にしても、果にして本覺本門に対してなされたものかどうかさえ検討されたことがなかつた。

あるいは道元禪師の「本証妙修」も、果して本覺法門の思考形態と類同なのかどうか、基本的な問題には何もふれられていない。「本覚法門の実態をつきとめず、ただムードだけで本覺法門をとり扱つてきた結果が、従来の安易な表現となつた」のである。

かくして、第二の問題点は、「本覺法門の実態を知ろうとしない無関心」が、「たとえ本覺法門の実態を知ろうといふばあいでも、これができるだけ好意的に、いなれば肯定的な関係においてみよう」という姿勢をとらせる事になる。著者自身、「私の研究の比

較的初期の頃は、この傾向がつよく、『漢光類聚』卷一や、『真如觀』の吟味検討においては、著しく好意的な同調的な見解が見立つ

てゐる」と反省している。しかしながら「本覺法門の実体は、はじめの想像を絶するものがあり、とても道元禪と容易に結びつくものではありえない。筆者のはじめに抱いた甘い期待など微塵に消し去られてしまつた」と述懐している。なぜそういうことになつたのか。「思えば、思想史的考察なるものに、ずいぶん迷わされたものである。恩師衛藤即応博士は、こともなげに道元禪師の本証を、かの親鸞聖人の本願、日蓮上人の本門と並んで、天台本覺法門から演繹しているが、本覺法門の実体に触れてみると、三者並んでこのような本願・本証・本門の図式に收まるような単純なものではないことが、よくわかる」からである。衛藤宗学として知られる、三身未分の本尊論や、自受用三昧の解釈方法の欠陥も指摘されなければならない。「洞門宗学は、本覺法門の実体を精査しなかつたために、高祖に対して大きな過誤を犯しつつある」といわなければならぬのではないか。

かくして、「本覺法門思想から鎌倉三宗の出現を演繹する、思想史的発想法と称するも

のを、もう一度根底から検討する必要があるのではないか」という反省になる。「共通的思想母胎をいうのなら三聖二師の上古天台から惠心まで、そこには時代をリードする人物と思想が敵として存した。平安末期から鎌倉初期にかけての一世纪の間、叡岳に時代をリードする思想的人物は見当らない。そこに分派分流の末期的セクト化が存したのみといつても過言ではないであろう。あつたのは分裂思想でこそあれ、これを統一する思想

が、もう一度根底から検討する必要があるのではないか」という反省になる。「共通的思想母胎をいうのなら三聖二師の上古天台から惠心まで、そこには時代をリードする人物と思想が敵として存した。平安末期から鎌倉初期にかけての一世纪の間、叡岳に時代をリードする思想的人物は見当らない。そこに分派分流の末期的セクト化が存したのみといつても過言ではないであろう。あつたのは分裂思想でこそあれ、これを統一する思想

が、それならば両者はその思想までも軌を一致にするとみてよいか、ということである」。

「裕教授は、本覚法門批判の共通性を指摘したもの、思想的共通性に対しては、深く触れたものと、思想的共通性に対しても、深く触れたものとの違いを示すものといえよう」と記している。

そこで、第三の問題点は、両者の関係を否定的な関係においてみようということになる。この段階において、裕教授の学説が有力な手がかりを与える。裕教授は、道元禪師の『弁道話』や『即心是仏』『説心説性』の諸巻によつて、道元禪師が批判する「心常相滅論」こそは、本覚法門の引用であり、道元禪師の本覚法門批判を明示する好例である。ことを指摘した最初の人だからである。そこで著者も「道元禪師からこのような痛烈きわまりない本覚法門批判が成り立つということを認めることである。それは歴史的偶然にすぎなく、たいした意味はないとも考えられる」と論調は厳しさを増す。「好意的に、できるだけ肯定的に本覚法門をみようとする立場が否定されると、一転してこれが批判・痛駁にかわるのには、研究方針が一定しないごとくで申し訳ないが、もともと洞門においては本覚法門の研究は必要ないものと思われていたから、その実体を知る由もなく、ただ漠然と鎌倉三宗の

発生的母胎ぐらいに考えていたにすぎない。したがつて以上のごとき試行錯誤はいたしかったのない過程であり、反面それは洞門において本覚法門のとり扱われてきた実態を示すものといえよう」と記している。

そこで、第三の問題点は、両者の関係を否定的な関係においてみようということになる。この段階において、裕教授の学説が有力な手がかりを与える。裕教授は、道元禪師の『弁道話』や『即心是仏』『説心説性』の諸巻によつて、道元禪師が批判する「心常相滅論」こそは、本覚法門の引用であり、道元禪師の本覚法門批判を明示する好例である。ことを指摘した最初の人だからである。そこで著者も「道元禪師からこのような痛烈きわまりない本覚法門批判が成り立つということを認めることである。それは歴史的偶然にすぎなく、たいした意味はないとも考えられる」と論調は厳しさを増す。「好意的に、できるだけ肯定的に本覚法門をみようとする立場が否定されると、一転してこれが批判・痛駁にかわるのには、研究方針が一定しないごとくで申し訳ないが、もともと洞門においては本覚法門の研究は必要ないものと思われていたから、その実体を知る由もなく、ただ漠然と鎌倉三宗の

が、それならば両者はその思想までも軌を一致にするとみてよいか、ということである」。

「裕教授は、本覚法門批判の共通性を指摘したもの、思想的共通性に対しても、深く触れたものと、思想的共通性に対しても、深く触れたものとの違いを示すものといえよう」と記している。

そこで、第三の問題点は、両者の関係を否定的な関係においてみようということになる。この段階において、裕教授の学説が有力な手がかりを与える。裕教授は、道元禪師の『弁道話』や『即心是仏』『説心説性』の諸巻によつて、道元禪師が批判する「心常相滅論」こそは、本覚法門の引用であり、道元禪師の本覚法門批判を明示する好例である。ことを指摘した最初の人だからである。そこで著者も「道元禪師からこのような痛烈きわまりない本覚法門批判が成り立つということを認めることである。それは歴史的偶然にすぎなく、たいした意味はないとも考えられる」と論調は厳しさを増す。「好意的に、できるだけ肯定的に本覚法門をみようとする立場が否定されると、一転してこれが批判・痛駁にかわるのには、研究方針が一定しないごとくで申し訳ないが、もともと洞門においては本覚法門の研究は必要ないものと思われていたから、その実体を知る由もなく、ただ漠然と鎌倉三宗の

大いに参考とすることによって、本覚法門的思考様式を『本証妙修』の中に持ちこんではならない、ということを確認できた」のは、確かに大きな収穫といわなければならぬ。ここで著者は、それにしてもと反問する。

「なぜ道元禅師は『本証妙修』というよくな、當時盛行をきわめた本覚法門思想と、容易に見あやまれるごとき表詮をなされたのであるうか」。しかしこの問い合わせも、証眞の本覚法門批判を介在させてみると明らかになる。すなわち、禅師の「本証妙修」は、「正統的な天台教学の範囲で解釈」すべきものであり、「密教的理解の援用も真言教学の範囲で」行なわれるべきものであるといふことである。すなわち、「惠心以後、教学が衰微するにつれて、本覚法門のごとき教相・文献を無みした思想が横行したのであって、その中にあってただひとり、惠心の堅実な学風を維持しつづけて本覚法門を批判したのが証眞といわれる。その意味で、道元禅師の『本証妙修』は、本覚法門批判をとおして、証眞そして惠心等にみえる正統的な本覚思想につらなるものではないか、と思われる」のである。

そこで第四の問題点は、「このよだな本証

妙修は、もちろん本覚法門とは無縁であるとしても、中世仏教の高揚せる本覚思想の流れを、やはりなんらかの意味で汲むものとすれば、そのことは道元禅にとっていかなる意味合いをもつのか」ということになる。「中世仏教史からの、道元禅師の『本証妙修』に対する、客観的な評をこころみる必要」があるのである。

「道元禅師の『本証妙修』は、中世仏教からみれば、やはり、ひろい意味の本覚思想の範疇にはいるものであろう。けれど、これを『本証妙修』と受けとめた底には、明らかに本覚法門はもちろん台密への訣別が意図されている」「本覚法門を批判し、密禪併修を俊拒した道元禅師において、『本証妙修』を日本天台から解釈し得る範囲は狭められてくる。すなわち証眞の立場からの解釈が唯一のものとなつてこないか」「中世仏教における本覚思想は、たしかに密教を母胎に発達したものが証眞といわれる。その意味で、道元禅師の『本証妙修』は、本覚法門批判をとおして、天台教学の立場から、本覚思想の真髓を把握自問しつつ、反面、そうはいっても、「本証妙修」という表現自体が、「やはり本覚思想の高揚せる中世仏教の思想遺産とみられなく

もない。この点は、きわめて微妙なところで表現がむずかしい。『本証妙修』を説明すればするほど、本覚法門に似てくるのは如何とば、そのことは道元禅にとっていかなる意味もしがたいところで、この陥穀におちいった宗乘解釈が多く眼につく。洞門においては本覚法門の実体が不間にされていたから、いたしかたはないが、これは証眞の組織的な本覚法門批判の立場を踏まえていないことによる」とわかつたいま、『本証妙修』を本覚法門的にイーデーに理解してゆくプロセスがよくわかるのである。「それでも、中世仏教の最高遺産である本覚思想を、本覚法門を批判し、密教を排しつつ、『本証妙修』と、いかたちで受けとめた道元禅のユニークさは、あらためて評価さるべき」であろう。

ここまで論を進めて来て著者は、のっぴきならぬ事態に直面することを告白する。「たしかに前述せる如く、『本証妙修』は、本覚法門を批判し、密教を排した境位において、中世仏教の本覚思想を受けたものと高い評価も受けようが、反面、それはひろい意味の本覚思想の思考形態を有していることにはかわりはない。それは、中世仏教を受けとめた時ラスとなつて作用したであろうが、本覚思想

と同一思想形態であるということは、逆にマインアスとして作用することにもならなかつた。『本証妙修』は、宗学では、道元禪の真髓として、そのプラス面のみが強調されていり。果してそうであるらうか」と反問する。この辺の指摘は鋭い。「本覚思想という思考形態を有していることは、ひとつ間違えば、みずから批判した本覚法門思想と誤解されかねない性格を有しているうえに、先に述べたごとく本覚思想はもともと密教的土壤を母胎とするがゆえに、『本証妙修』の密教的理解を可能にする」からだ。そこで、「中国禪宗に『本証妙修』の源流を求める宗学的方法」のみに固執することはできないとすれば、「日本天台の問題領域に立ち還つてみると、『本証妙修』は、たしかに本覚法門を批判し、密教を排してはいるものの、本覚思想の形態を有しているがゆえに、密教的理解の援用を許し、このことが密禪併修を超克した道元禪にあって、なおかつ密教的要素をのちにまねき入れる結果を生じた」と考へざるをえなくなるのである。思うに「平安旧仏教の総決算ともいふべき、飽和点にまで達した完結された本覚的 세계を、積極的に突き破ることこそ、きたるべき新時代への禪のすがたではなかつ

たか」。このような原点に立つ限り、「筆者は、洞門の教団史を、密教化の方向にもつてゆくのに賛同できない。それでは曹洞禪は、中世旧佛教の思考形態を残存せしめた、またこうした向きの宗旨となってしまうからである。密教を癒着してまで、土着して生き残った曹洞禪に、なんの魅力があらうか」。これは著者の実感であろう。

かくして著者は、鏡島元隆博士の「本証妙修の思想史的背景」の学説をとりあげ、「宗学的結着としては、これ以上の結論を望むべくもない」と判する。引用している鏡島説は次のようなものである。

このようないちに日本天台の本覚門的修証觀を措定することは、首肯できることである。否、禪師自身が日本天台の実践的行きづまりに媒介されたからこそ、始覚門的な中国禪宗の修証觀に留まることができないで、達磨・六祖の源底に直入せしめた跳躍台として、そこに日本天台の本覚門的修証觀を措定することは、首肯できることであるから略す。

本書の課題と方法については、前述の通りであるが、順次、各章について所論の概要をできるだけ本書の文体を尊重し、抄略的に紹介したい。

序論については、結言の主旨を紹介した後本論第一章「日本天台における即身成仏義と道元禪」では、先ず衛藤宗学でとられた「宗学理解に援用される密教教理」について検討を加え、「教理的には眞言密教をもつて究極とすることは肯ける」が、「道元禪師と密教」というとどうしても台密の方を採りあげざるを得なくなるのが、歴史的にみて妥当の線というものであろう」（二四頁）と疑義を

呈する。そこで「故意に台密にふれていな  
い」のは、「台密の立場を無視して いる」道  
元禅師の立場に立つからであろうかと問  
い（二五頁）、次に「弁道話における真言宗要」  
を検討する。次いで「真言密教の即身成仏  
義」を、弘法大師の著述に基づいて究明し、  
「禅宗としては顯密一致の立場にたつ即身成  
仮義にこそ身近いものを感じるのであって、  
顯密を截然と分判する密教そのものの即身成  
仮義はあまりにも立場のちがいを意識せしめ  
て、事の上でも容易に結びつかないのが正直  
なところであろう」（三二一頁）と結ぶ。そこ  
で「日本天台における即身成仮義」を、台宗  
二百題にある「顯密即身成仮義」で吟味し、  
次いで「安然における即身成仮義」の検討に  
入り、安然の立場が「本覚思想に立脚して、  
しかも始覚を捨てない修行がその要諦」（四  
二頁）であることを明す。そして「よく『本  
來本法性云々』の疑団を抱いて下山したこと  
をもつて、道元禅師は天台本覚法門を捨てた  
のみならず、天台教学をも捨てられたとなす  
見解がみうけられるが、それがいかに浅薄さ  
わまるものであるかは上來の行論から充分察  
しがつくであろう」（四二二頁）とし、さらに  
「道元禅師の本証妙修も、その思想的構造

は、日本天台の中で、十分醸成されていた、  
と見てよいであろう。円密一致にわたるまで  
の、かかる精緻な思想的展開を持たない中国  
禪宗からの所産とは、とうてい考えられない」（四三三頁）と結んでいる。

第二章「惠心の『即身成仮義』と道元禅」  
では、「惠心の所論は、もはや成仮というよ  
り即仮という感が深いことに気付くのであ  
る。即身成仮を主張する以上、本覚門にウエ  
イトが置かれるのは当然であり、始覚門は從  
とならざるをえない。あまり本覚門に傾斜  
しすぎると、それは密教そのままとなつて、  
顯教の立場は喪われる。惠心は本覚門に立つ  
て巧みに両者のバランスをとつたものと解さ  
れる」（五〇一頁）と明す。そして「日本天台  
における永い顯密勝劣の論争過程をみると  
き、はたして密教一邊倒の解釈で妥当かどうか  
か、問題がのころようにも思われるのであ  
る。というのは禪の修行は、どうみても顯密  
二教いずれの範疇に属するかといえ、それ  
は前者であろう。顯教の性格をもつことは否  
定できない」（五一頁）と説く。「この辺で顯  
教における從来の即身成仮義に、いま一度鑑  
明を当ててみる必要はないか、というのが私

は、密教的仮身觀を経過してない。教学的に  
多彩に展開した仮身觀の発達をなみして、歷  
史的積尊に直参するところに、その特色があ  
る。禪宗の尚ばれる明快性がそこにあるとい  
えよう。反面、密教の仮身觀のもつ壮大な宗  
教性は喪われる」（五一頁）のである。

第三章「道元禅師における信についての一  
考察」では、「仮教一般、仮教教学一般にお  
ける信との比較吟味から、あまり重要な意味  
づけを禪師の信におこなうことは不可能のよ  
うに思える」（五九頁）と総括し、「問題は、  
禪師の正信の思想的背景を構成する鎌倉新興  
仮教との関係である。ここでわれわれは、飛  
躍的に研究方向と問題意識をかえさせられ  
る。そしてそれは、鎌倉新宗派を開拓せしめ  
た日本天台における本覚法門思想への、思想  
史的研究方法であることはいうまでもないで  
ある」（五九頁）と著者の方法論を闡明す  
る。「周知のように、道元禅師の宗教は、親  
鸞聖人におけるがごとき、すべてを信に帰着  
せしめる『信心為本』のそれではなくて、あ

くまで只管打坐を根基として行本位にくみあげられてある。同じ鎌倉信仏教の展開といつても、共通の本覚思想につらなる基盤を有しながら、じつさいにはまったく反対の方向をとるものであり、親鸞聖人との比較対照からだけでは解明されえないものが、そこになければならない。また、それは日本天台の本覚法門思想への遡及によつてのみ解消されない独自のものともいいうるであろう」（六三頁）。

そこで「行の中にゆたかに攝取されてゆく信である以上は、信そのものの独立した説示は、きわめて初步的な、さきにしめした前階梯的なものでよかつたはずであり、これが主体的には發菩提心または道心、その対象としては帰依三宝として表題されたのではないかとかんがえられる。信を学仏道の本基となすも、これをさいごのきめてとしなかつた禪師のたちばかりすれば、とうぜんのことと思われるるのである」（六四頁）。「このように道元禪師における信は、行と相即することによつて、はじめてその本質が顕現してくる。たんなる本覚法門思想から迫りうる限界といつものが、そこになければならない」（六四頁）。このようなわけで「衛藤博士の所論のごとき、信を媒介に親鸞聖人と道元禪師の同致を

高揚する立場は、本覚法門思想の実態が、資料を通じて明らかにされてくると、安易に認めるわけにはいかなくなつてくる」（六八頁）のである。

第四章「道元禪師における信—その密教との連関について」では、道元禪師の「本証の信」の構造を、「真言密教における信のとり扱い方」を精査することによつて究明する。「興教大師における信と行」までを視野に入れ、「本証妙修の教学的理解のためにには、真言密教をぬきにしては、思想的にも、歴史的にも、それは成り立たないとかんがえられる。そして、歴史的には台密との関係がさら追求されなければならぬのは、はじめに述べたごとくである」（八六頁）と結び、「現在要請されている研究方向」とその消息を確認している。

第五章「『建撕記』における「本来本法性」疑団の考察」では、河村孝道著『諸本対校・永平開山道元禪師行状建撕記』に基づき、疑団の内実を究明する。「天台宗学者からみれば、ごくありふれた問題で、この程度の問題を『大疑滯』というのは、いささか大げさすぎる」（九四頁）のであるが、「大げさに言えども、現今いう思想史的考察に耐えられるよう

な問題設定を、『本来本法性』を通じて、じつは『建撕記』がこころみているのである」（九五頁）と位置づけ、『建撕記』が提起した意味を究明する。「日本天台で顯密をいそばやいの密教は、あくまで顯教に対する意味を喪わず、両者は顯密一致にしろ勝劣にしろ不可分の関係を有している。ここに、いわば台密としての特徴があるわけで、これを無視して、密教をストレートに真言宗とする理解は、日本天台の歴史的経緯を無視するものでは、日本天台の歴史的経緯を無視するもので、密教をストレートに真言宗とする理解は、すくなくとも日本天台の範囲で通用する。そして、形態ともいべき瑞長本、明州本の表現は、ややアイマイなところがあり、叡山仏教史の本質を把えていない」（九六頁）。「真言教學において、かくの如く完説されている本来本法性の問題が、なぜ『不落居』として問題になるかと云えば、それが日本天台の中で、顯教すなわち天台円教と微妙に關係交渉するところから、種々の論義を呼び、決着がついたようでもむし返しされる永遠の課題だからである。大げさに言えば、日本天台は思想的には顯密一致か勝劣かの歴史といつてよく、そのいずれかへのウェイトの置きようで、本来本法性のとり扱い方も微妙な影響を生じてくる

のである」（九七頁）。そこで「おそらく『建撕記』成立当時は、宗派や教学の意識も、それほど熾烈ではなく、多少漠然たる表現も許されたのであろう。それが、江戸時代の宗学勃興期にもなれば、いささかのアイマイな表現も許されなくなり、それが面山師の厳密な訂正を呼んだものと思う。と同時に、天台色の払拭にも密教に明るいゆえに却つて微細な苦心をはらつてゐるのである。現時点から、両者の適否を判ることは簡単であるが、重視すべきは、むしろその歴史的経緯の方であろう」（九七頁）。「宗学者は当然のことながら、最後の宗学的立場からのみ此の疑問をとり扱うので、かかる微妙な問題の内容推移に気付かず、あくまでも宗学一辺倒の解釈を『本来本法性』の日本天台的範囲にまで拡大溯及させる。その結果は、從来見ることとき平板な理解しか示すことができず、『建撕記』のせつかく提起した本疑義の思想史的意味を充分に把握し得ないで了ることとなつてゐる」（九九頁）のである。

第二部第一章「中古天台本覚法門」の成立過程と道元禪」では、「中古天台本覚法門と道元禪」の実態を検討するに先立つて、以下の各章で扱う資料が、歴史的に教学的にどのよ

うな位置にあるのかを確定する。先ず学術語としての「中古天台」とは、俗説により『凡そ平安の末、院政時代より始めて、江戸時代の中期、特に元禄・享保（一六八八—一七三五）の頃までを一括して、これを中古天台の時代とし、その間の天台教学を概称して所謂中古天台と名づける』（一〇三頁）のである。そして中古天台の思想的特徴は、上古天台の教相主義に対する觀心主義の高潮であり、文獻主義に対する口伝主義の、始覺思想に対する本覺思想の発展にあるとされて來た。俗説では、「中古天台の始終を、発生成立の時代、発達墮落の時代、そして伝承持続の時代と三時期に分つてとかれるが、いま必要なのは第一の発生成立の時代で、それは先述せる如く平安院政時代の中頃から鎌倉末期におよぶので、道元禪師の全生涯は、まつたくこの中に没してしまうことになる」（一〇六頁）。そこで本書の課題は、中古天台の発生成立の時代を背景として究明されることになる。本覺法門の中心的な思想形成をなしている『漢光類聚』を資料の下限として位置づける。なかで

裕慈弘と田村芳朗両氏の研究成果を吟味しつつ、「同じ俗諦常住説でも、それが形成発展する過程の前半の部分では、肯定的に認められるにかかわらず、イージーにとり扱われる爛熟墮落の後半の部分では、むしろ否定的契機とみなされるのである。口伝化され秘訣化されればなおさらのことである。この信仰活動推移の機微を、本覺法門の上で具体的にどうとり扱うかが、問題の焦点となつてこよう」（一一七頁）と見通しを立てる。俗説と田村説の学説の相違を認めつつ、最新の成果測しがちであるが、實際は上述のごとく念佛として田村説の文献資料の時代区分を採用す

る。すなわち、

第一次的形態（平安後期一一〇〇—平安中期一一五〇）—『本理大綱集』（最澄）『円多羅義集』（円珍）

第二次的形態（平安中期一一五〇—鎌倉初期一二〇〇）—『牛頭法門要纂』（最澄）『円五部血脉』（最澄）『本覚讚』（良源）『本覺讚积』（源信）

第三次的形態（鎌倉初期一二〇〇—鎌倉中期一二五〇）—『真如觀』（源信）『枕雙紙』（源信）

第四次的形態（鎌倉中期一二五〇—鎌倉末期一三〇〇）—『修禪寺決』（最澄）『斷証決定集』（最澄）『三大章疏七面相承口決』（最澄）『漢光類聚』（忠尋）『法華略義見聞』（忠尋）

第五次的形態（以下略）

という区分にしたがい、「道元禪を、道元禪師とその時代に限定して、その発展期にまで

およぼさなければ、概ね本覚法門との関係は、第四次的形態の『漢光類聚』を最下限に過ぎ、それより以前を考察すればよいことになる」（一一〇頁）と判する。「本覚法門に関する資料は、ほとんどその際限がないとまでいわれる如く、とても関係宗門以外の者に

は、原本の古写本まで精査研究するなど、まったく不可能にちかい」（一三〇頁）ことであるから、「テキストとして用いた『天台本覺論』（岩波『日本思想大系』9）における補注、解説はもちろん欄注にいたるまで、利用できうるものは、すべて利用させていただいた」（一三一頁）といふ。「今まで、道元禪の立場から、道元禪に視座を据えて、これら本覚法門の代表的主要著述を、ともあれ本文にできるだけ沿いつつ、一貫して考察吟味したこころみはなかつたと思われる。実際、これら本覚法門の資料を全体的に吟味検討してみると、部分的な引用だけではわからぬ本覚法門の全体像が見えてきて、従来とは異なる結論に導かれること、しばしばであった。やはり全面的検討を、たとえ部分的には必要のないムダな点があろうとも、こころみた利点は測り知れぬものがあつた」（一三〇頁）と記す。

かくして、以下の各章で、代表的な資料をとり上げて、遂次、検討を加えているのであるが、その詳細をここに紹介することは不可能である。ここでは資料の解説の過程で明らかにされた諸見解のなかから注意すべき説の一、二を摘出して紹介するにすぎない。

第二章「円多羅義集」（伝円珍）における本覚思想の考察」では、「本覚法門における観心主義とは、『摩訶止観』に依つて、十乘観法を常軌にしたがい正觀正修するというのではなくて、『所謂の主觀的の態度に立ち、きはめて自由なる解釈と、珍奇なる創作を得意とする観心主義、神秘主義』の意に解さなければならない。のちに、惠心流は観心主義を主とする、というも全くこの意であり、したがつて観心主義の惠心流に、あるいは道元禪との接点を求めるようとした幼稚な思考が、私のこの研究の初めに存したことが顧みられるのである。止觀と禪との親近感から、本覚法門の観心主義を過大評価してはならない。それはあくまで、教に対する観心の超過であり、内容的には文献、教相を無視した自由解釈を骨子とするものである」（一三六頁）と指摘する。また「口伝法門といわれる本覚法門を理解するばあい、『口決』といわれるものの歴史的性質と、その本覚法門的な意義を、充分に知つておく必要があると思われる」（一四一頁）とし、「口伝法門は、二つの自己矛盾を内包している」と説く。「その一つは、口決、口伝というのは面對口授の意であるから、成文化してはならないはずであ

るのに、多くの文献がのこされていることである。二つには、秘事秘法とはいうものの、その存在が案外明らかにされていることである」（一四三頁）と明して、その「閉鎖的世界」を指摘し、「口伝法門の成立には、密教の外に、のちには禅も一役買っていることに注目しなければならない」（一四三頁）と結ぶ。

第三章「『本理大綱集』（伝最澄）における本覚思想の考察」では、〔一〕三身仏の説法は住前なるの文、〔二〕一代五時に五時説あるの文、〔三〕十界互具の文、〔四〕阿字一心の文の四章一二について詳論する。「報身を正意とする法華とは、けだし容易なことではない。顯教の立場からは、報身を本仏とするのが限界だからである。それはあくまで修行の結果得られた因非果の理を説く法身は、理だけならそのまゝ凡夫にも通するところから仏凡一如が説き易く、即身成仏が完説されるのは、ひとえに修因感果の報身には成仏に遅速が生ずるから、法身を正意とする密教のように即身成仏がスムーズに説けない」（一五七頁）。「本仏

（寿量品）を報身とするか応身とするか、またある。二つには、秘事秘法とはいうものの、その存在が案外明らかにされていることである。

ところ、仏身論が教学組織の最重要部分に組み入れられている教宗においては、致命的な論題なのである。この点、本師釈迦牟尼仏からの嫡々相承を唱え、教学的な三身説の背景をもたないというか、それを超克した禅宗では想像もおよばぬところである。しかし、洞

門の本尊論も、ひとたび三身即一の歴史的釈尊と、三身説にいささかでも関係づけると、その主張する歴史的釈尊は応身仏に成り下り、それこそ最下位の劣應身になりかねない。洞門で本尊論を論ずるばあいも慎重な配慮が必要であると共に、以下展開される顯密二教の微妙にして精緻な仏身論争は、やはり理解しておく必要があろう」（一五六頁）。「是法住法位、世間相常住」の文は、「本覚法門の代表的資料に俗諦常住を論ずる際、必ずといってよいくらい出てくる常套句である。われわれ洞門の者は、方便品だから迹門の文と表面的に受け取り易いが、本迹不二の立場からは、顯密二教に亘る解釈を施してはいない。このことは「世間相常住」という、この『法華経』の文を、実相論的に解するのが精一杯であり、上掲の如く密教的世界に接続しての理解は持ち得ない。それが密教とは異質的な禅宗的見方の限界と言つてしまえばそれまでであるが、本覚法門との関係を追究するからにあら、法身を正意とする密教のように即身成仏がスムーズに説けない」（一六〇頁）。「正法眼藏」にも

一見して、かなりの逕庭が両者の間に存することはある。二つには、秘事秘法とはいうものの、その存在が案外明らかにされていることである。

第四章「『天台法華宗牛頭法門要纂』（伝最澄）における本覚思想の考察」では、〔一〕鏡像円融、〔二〕十界互具、〔三〕仏界不壇、〔四〕俗諦常住〔五〕三惑頓断、〔六〕分段不捨、〔七〕煩惱菩提、〔八〕無明即明、〔九〕生死涅槃、〔十〕即身成仏の五双十種の法門を逐次検討する。「洞門」宗学の立場から自受用身を論ずる場合は、せいぜい仏身論における、法身に対する報身として自受用身、他受用身をいう程度で、この書に見るが如き、「世間相常住」という実相論と相即する三十七尊すなわち自受用身といふようだ。顯密二教に亘る解釈を施してはいない。このことは「世間相常住」という、この『法華経』の文を、実相論的に解するのが精一杯であり、上掲の如く密教的世界に接続しての理解は持ち得ない。それが密教とは異質的な禅宗的見方の限界と言つてしまえばそれまでであるが、本覚法門との関係を追究するからにあら、法身を正意とする密教のように即身成仏がスムーズに説けない」（一六〇頁）。「正法眼藏」にも「自受用三昧」の巻があり、自受用の解釈には慎重な配慮を要するゆえんである。しかし意味ではなかつた三大義は、ここに無常なる

万有の差別相を常住なる真如法身の一仏に帰納し、万有の当相を絶対否定するための理論的根拠としての意義を有するに至つたのである。かかる歴史過程をへた三大義は、従つて天台本覚法門を理会するばあい、最も重要なポイントの一つとなるのは、云うまでもない」（一九二頁）。「もしこの解説の如くであるならば、それは道元禪師の生死觀とは、かなりの逕庭があろう」。「多少の語句の類同を以て比較が成立すると思つてはならない」

（一九七頁）。「日本天台においては、顯密一致の建て前からは、密教で説く即身成仏義に合わせて、天台圓教における行位斷証論を説くことが要請される」。「顯密二教が、一致にしろ勝劣にしろ、ともに存した日本天台の複雑な性格から生れた問題に相違ないが、密教を止揚した鎌倉新仏教の祖師たちにも、顯教の即身成仏論の方は、なんらかの影響を与えたものと考えられる。禪は、即心成仏を主調とするが、身心一如をいう以上、即身成仏に触れないわけにはゆかぬからである」（一九八頁）。「建撕記」の所説からのみ、天台本覚法門を見てきたわれわれとしては、大きな認識の転換が必要のようである」（二〇二頁）。

「ここで注意すべきは、鎌倉新仏教における

親鸞教学でも日蓮教学でも、身土論や機法論は、その教学構造の重要な一部を形成している。これらを巧みに無みした禪宗からは、はなはだ理解しにくいところである。上述のように、身土論や機法論を背景に煩惱即菩提を援説するということは、それだけ奥が深いことを見逃してはならない」（二〇四頁）。

第五章「本覚讚釈」（伝源信）における本覚思想の考察」では、「本覚論」の補註に出る、

密教では大日如来によって宇宙の万有が統攝されるといし、その大日如来の顯在面を金剛界、内在面を胎藏界と称した。そこで両界について、次のとき表が立てられる。

金剛界—智—界—從因至果—始覺

胎藏界—理—因—從果向因—本覺

ところで、天台本覚論において本覚が強調されていくにつれ、それが内在的なものから顯在的なものへと高まり、さらに本迹二門も結びついで、表に左のとき入れ替えるが生ずるにいたつた。

胎藏界—理—因—從因至果—始覺—迹門  
金剛界—智—果—從果向因—本覺—本門

第六章「真如觀」（伝源信）における本覚思想の考察」では、「建撕記」における設問と、まことに共通または類似する、いくつかの内容を有する問答を見出すことができる」（二四二頁）として、禪師の疑団との比較検討がなされる。「いかに惡業をなす者も、眞如を観せん者は命終に臨んで『一々二十度南無阿弥陀仏』を唱えれば、かならず思い通りに極樂に生まれるという説き方は、成仏をたんなる極樂往生にすり替え、即身成仏説の持つ高度の本来の意味は、ほとんど喪われていると云つてよいであろう。成仏を、たんなる極樂往生という個人救済の意味にだけとるならば、そこには自行化他を目途とする仏教本來の成仏の意味はすでにない」（二四四頁）。

「本覚思想そのものが熟化され、洗練化され示すもので、慎重な配慮を必要とする点である。たとえば『正法眼蔵』における法華經の本門的引用と迹門的引用を、そのまま本覚法門におけるそれらに当たがうことには、多大の危険がある。よほど資料を限定し、内容を吟味してかかる必要がある。その方法論的な関係を論することは不可能に近いといふべきであろう」（二二八頁）と指摘する。

た極点に達すると、思想の拠つて立つ実践過程は遙か後方に押しやられ、それらはすでに既往のこととして前提化されて、一切が観念的思惟的にのみ説きすすめられる。『真如觀』一篇から受けた印象は、これに尽くるように思われる。本覚思想が飽和点に達し、思想の普遍性のみまさって、実踐行法を説く必要すらないまでに到つてゐる。全篇をみなぎる本覚法門への確信と、その観念性は、これを証するにあまりあるものといえよう」(二五一頁)。「具体的修行を昇華した思想の普遍性にこそ、本覚法門の特徴があるのであるまいか。そして道元禪師に、もし本覚法門となんらかの思想的類同性があるとするならば、むしろこの点に存するように思われる」(二五二頁)といふ。

第七章「『三十四箇事書』(伝源信)における本覚思想の考察」では、(一)爾前円教三身、(二)常同三身、(三)四句成道、(四)三諦同異、(五)生死即涅槃、(六)妙覺成道、(七)權者實者、(八)變計所執、(九)元品の無明、(十)識、(十一)事開三身、(十二)隨縁不變二真如、(十三)草木成仏、(十四)爾前法華(十五)隨身同異、(十六)正了緣三因、(十七)別教三身、(十八)唯心決、(十九)一心三觀三觀一心、(二十)本地無作

三身、(廿)本迹二門実相同異、(廿一)常差別三身、  
(廿二)頭本、(廿三)佛界衆生界不增不減、(廿四)圓融三諦  
(廿五)煩惱即菩提、(廿六)業即解脱、(廿七)一念成仏、(廿八)  
元初一念、(廿九)讀時即斷惑、(三十)入位斷惑斷惑入位、(卅一)諸仏惣願滿時節の三十四条目について  
検討を加え、「殊更、道元禪との近似性がいわれてゐる」諸点に照明があつてられてゐる。  
「無常の当相に、差別の当相に、常住を見んとするのであるから、禪に近いとも言い得よう」(二六四頁)。「それにしても『本覚はただ迷、始覺はただ覺』などと云う洗練された表現は、その論理化の極限を示すものとし  
て、本覚思想も行きつくところまで行きつい  
た感がある。と同時に、思想的にも論理的にもここまで洗練化されると、『正法眼藏』と似てくる理で、これに類似した表現を『眼  
藏』の中から見出すのは、さほど困難ではないようと思われる」(二六五頁)。「観心の所要として示された『一心は諸法なる故に、諸法を見、一心を見、一心を見、諸法を見るなり』の文を見ると、そこに洗練化された本覚思想の存在とその表詮があつたことを無視することはできぬであろう」(二七二頁)。

「成道するは事なり。今日の成道も事なり。昔の事の成道を以て今日の事の成道を開会する故に、事の三身と云ふ」とあるごとく、迹門の成道も本門の成道も、ともに事と解するのである。『成道するは事なり』の一句が効いている」(二七三頁)。「久遠の日月も、今日の日月も、未來の日月も、更に日月一体なり」これを以て『眼藏』の有時の巻を擬することもできよう。しかし『眼藏』には、事開三身や理開三身の理論も、理頭本即事常住の論理過程も、あからさまには示されていない。禪に徹した道元禪師とは、明らかに思想基盤が異なるのである。文章の類似は認められても、異質的な印象を受けるのである。やはり、法華教学や台密になじまないものを道元禪は本質的に有する如くで、この点、文章の類同から、両者を短絡せず、背後の思想成立の過程や、思想構造自体からより掘り下げた比較が必要であろう。ただ道元禪の立場から、本覚法門は無視できないことを、今更ながら想うのである」(二七四頁)。「それにしても、くり返すようであるが、『波消えて水に帰し、水は必ず波と成る。本より俱時にして前後なし。また異体にあらず。水常住なれば波常住なり』の文などは、たとえ原漢文で

あつても、これ以外に読みように大きな違ひはないところをみると、やはり『眼蔵』との対比を余儀なくさせるのである、と同時に、天台以来はなばなしく論じられてきた論題であるが、これが本覚法門の中で、如上の洗練されたすがたで収束されているのをみるのである」（二七九頁）。「今家の意は、草木不成功と、意表をつく結論を下す。（略）草木は本より成仏しているのであるから、むしろ不成功という表現こそふさわしい。すなわち事実相の立場から、敢えて不成仏を唱えるのであつて、それは絶対肯定的な草木成仏論といつてよい」（二八〇頁）。「先ず最初成道とは、これも迹なり。實には衆生己心の体理に、仮りに成道の名を唱ふる故」または『久遠と云へるは、實にはただ衆生の心なり』と云うのみで、そこには最早、実践への契機は喪われている。中古天台における事本位の思想は、観心主義の盛行から生れたものであるが、事常住の徹底は却つて安易な現実肯定化を生み、観心そのものの持つ実践性を spoil した如くである。その点、思想的表詮の類同性から、道元禪との同致を論することは、全く許されないともいえる」（二九一頁）。

第八章 「『修禪寺決』(伝最澄)における本覚思想の考察」では、広伝四箇の大事といわれる、(一)一心三觀、(二)心境義、(三)止觀大旨、四法華深義(1蓮華因果、2円教三身、3常寂光土)の三重(教・行・証)七箇の法門を遂次検討している。「かかる仮構の性格をもつ本覚法門思想が、口伝主義をよりどころに、なにゆえに中古天台に高潮瀰漫したのであらうか。問題の本質は、むしろここにあるようと思われる。觀心主義の名のもとに、文献を無視した恣意的解釈が横行した背景には、事實とフィクションを區別する冷厳な認識が、果して存したのであらうか。一見教相を踏まえるごとく、踏まえないかのごとき態度は、全くフィクションと割り切った方が、とり扱い易いばあいすらある。といって、宗教的真理が、たんなる歴史的事実の上に成り立つものでないことは明らかであり、この点、本覚法門は、宗教の機微にふれた微妙なものを含んでいるから、そのとり扱いには慎重な配慮を要する」(三一九頁)「道元禪師とほぼ同時代の、鎌倉中期成立とみられる『修禪寺決』に、このような唱題思想や本覚思想が同時進行していたことは、注目されなければならない。と同時に、日蓮教学を『修

『禅寺決』からの脱化とみる説が敬光によつて唱えられているのは、道元禪成立期の歴史的事情の一端をもの語るものであり、道元禪と本覚法門との関係を推究するばあい、見逃し得ぬ点といえよう。すなわち、日蓮教学を、本覚法門の代表的資料である『修禪寺決』から脱化とみる説が從来存することは、同じく道元禪の思想的根底をなす「本証妙修」も、本覚法門思想からの脱化とはいわぬまでも、なんらかの影響をうけている、とみる推定が容易に成り立つことを注意しなければならない」（三二六頁）。「煩瑣に説けば、それだけ議論がすすむかの如きかかる行論は、本覚法門の代表的各書にみられるところであつても、一定の基準を反面もの語つてゐると云える。なぜなら、この八種の機根の分類にしなく、雑然たる様相を呈してゐるからである」（三五三頁）。「観心主義を高調するのが本覚法門の特徴であれば、観門の優位を説くは当然としても、その観心の実修なるものは、常軌の十乘觀法を修するのではなくて、多分に密教的なそれであることは、上來のこの書の所説から明らかである。本覚法門における観心主義なるものを、そのまま信用でき

ない理由が、ここに存する」(三六五頁)。

「一見して明らかのように、天真といい独朗というも、師の止觀の獨創的な内容をのべたもので、いうなれば一つの修辭とも見らるべきものである。「天真独朗の止觀」なるものが別に在ったわけではない。しかるに本覺法門においては、「天真独朗の止觀」なるものを成立せしめ、常軌の修行である四種三昧や十乘觀法を無みするに至る」(三六七頁)。

「常軌の修行体系を止揚するところから、未修未証の凡夫そのままに成仏が可能であるとする俗諦常住の強調となつて現われる。道元禪師の立場からは絶対に認容すべからざるものであろう。かの宝地房証真も、本覺法門には厳しい批判を加えているが、道元禪師も『弁道話』等において、烈しい本覺法門批判を開している。もちろん、具体的に禪師には天眞独朗の止觀への批判はないが、かかる止觀の横行が、当時の叡岳にあつたとするならば、これこそ叡岳下山の最たる理由とはなるであろう」(三六五頁)。「智者大師の、己心所行の法門といわれる『摩訶止觀』に関する口伝の方々が、体験的なものをより多く含むがゆえに理解に困難がともない、教相をあかした『法華玄義』の方がより理論的であり組織的

であるゆえにその口伝も理解し易いと、考えるのが一般であろうが、じつさいは後者の方が理解しにくいから妙である」(三七四頁)。「本覺法門を、天台、華嚴、密教そして禪の一大融会と讀ずるむきもあるが、内容をきびしく検討吟味すればその多くは、意味のない数合せか、語呂合せの、擬似數法相釈を土台としているといつてよい。本覺法門が、教相と文献との桎梏から解放されたとき、あとに残った体験的思索を支える客観的論理性を欠いたことが致命的で、その結果が、恣意的な主観的な解釈を奔放にこころみることとなつたのである。したがつて各宗教義の綜合融会といつても純粹に論理的なものではなく、感覚的、情緒的なもので、この点がかえつて世人に迎えられたのかもしれない」(三九九頁)。

第九章「『漢光類聚』(伝忠尋)卷一における本覺思想の考察」では、本覺法門思想の集成といわれる『漢光類聚』を検討する。

『漢光類聚』まで年代を下げるに、十二世紀前半における本覺思想は集成され、体系化される時代であるだけに、いわゆる四重興廢が教判的に説かれて、本覺思想の組織的考察が容易となつてくる。殊に、觀心勝を究極と

する四重興廢には、南宗禪の影響が見られる

というだけに、却つて禪宗側の本覺思想に対処した姿勢も逆にうかがわれるのであって、その意味からも一度、如上のテーマに沿つた考察をこころみることが必要であろう」(四一三頁)。「言うまでもなく、師資相承論は、単なる師から資への歴史的相承を、資から師へと逆転位せしめる宗教的相承の意義を有している。この弟子に主体性を与えて、資から師へと逆限定の成立が可能であるところに、真の面授嗣法が現成すると、禪家ではひとしく説く。教家においても、ほぼ同様の推移のことがあることが、次の答えから知られる」(四五五頁)。「すると、洞門宗学でいう「本来本法性云々」の設問は、いつたい法について云われたものなのか、それとも機について云われたことなのか。簡略にすぎて、それすら明確でない。如上の精緻をきわめた料簡からすれば、内容すら充分整つてないことがわかる。」「大疑滯」などというのは、まことにおかげさすぎるのである」(四一八頁)。「しかし「秘中の深秘」と称する口伝法門で説く面授口決と、道元禪で主調する面授嗣法とは、いささか趣きを異にしているのを容易に察することができるよう。それは同次元で論すべき性

質のものではないと云い得よう」（四二〇頁）「もし、かくいう本処通達門にまで至った、常修常証の止觀を、単なる修証の止揚とみると、あるいは下凡肯定のほかに悟りも修行もない俗諦常住の立場とみるか、種々の見方に墮すであろうが、一步誤れば悪しき自然法爾あるであろうが、一步誤れば悪しき自然法爾に墮すであろう危懼は充分存する。しかし、かくまで至った本処通達門における常修常証の止觀を、単に悪しき自然主義となすのも、到達までの思想過程をみれば、いささか短見のそしりをまぬがれない。本覚法門への浅薄な理解は、本覚思想そのものの誤解に至るともかぎらない。慎重な配慮を要するところである。すなわち、自己の最極下劣なる凡夫への徹底自覺と、還同有相門からの止觀を信受する態度が、前提としてそこでは要請されているのであり、如上のことは鎌倉新仏教発生の不可欠の思想的要素をたしかに含んでいると考えられるからである。このような日本天台の本覚法門の場で、上來追究してきた「本来本法性」の疑団を改めて吟味してみると、まず機法二種のうち、洞門宗学では、もっぱら法に約してこの疑問をとり扱っている如くである。自他二門に繋けてみれば、自行門の立場からのみ理会していることは明らか

で、いかにも禅門らしい解釈態度ということができる。しかし、見てきた如く、日本天台では、むしろ機が重視され、化他門においてそれが広く展開されているのに気付くのである。化他門において、最極下劣の鈍機にすら勝益を与えたために、還同有相を踏まえて仮位から、それは説かれるものなのである。「本来本法性ならば、なぜ三世の諸仏は修行する必要があるのか」という自行門のみに限つた受けとり方は、くり返す如く禅門の特徴を如実に示しているが、「反面、上述の深意を解せざる短慮のそしりをまぬがれないであろう」（四二八一九頁）「洞門の宗学者たちが、上掲のような『眼藏』の修証一等・修証不二の箇處を説明するのを見ると、なべて体験的であるよい面を有するというものの、理論的には飛躍が多く、したがつて体系的説明を与えていない。そこが体験的な行家の良いところとも云えようが、半面その限界を露呈するに見える。もう少し、なんとかならないものか。との日頃の発想を基点として、以下の行論をすすめてみようと思う」（四三三頁）

「任運無功用の行証」が出される。これなどは極めて禅宗的な表現であるが、その背後には本住不下等の機根論にもどづく構造が、しっかりと構築されているのを見逃してはならない。言葉の上の類似から簡単に両者を短絡してはならないと同時に、禅家が「任運無功用の行証」を、いかにして教家の構造から切り離して自家楽籠中のものとするか。言い得ることは教家側によほどの思想的成熟度がない限り、それは不可能であるということである。本覚法門の成熟が次第に鎌倉新仏教を発芽せしめてゆく過程は、それが徐徐に行なわれたことを想うと、われわれは多様な手がかりをそこに求めなければならぬであろう

（四八五頁）。

第十章「『漢光類聚』（伝忠尋）卷四における本覚思想の考察」では、前章に続いて卷四の検討を行う。卷二、卷三を省略するのはテキストにした『天台本覚論』の編集にしたがつたまでである。「口伝法門の性格と、その思想的低次元性を、これ以上に鮮明に示すものはなかろう。内容的にみれば、秘決として口伝に値するものは、なにひとつ存在しないのであるから、内容よりも、むしろ口伝の秘在そのものが価値ある如き、口吻である。本末顛倒もはなはだしい、というべきであつて、内証実觀を誇る観心主義は、たとえ独断や高慢に墮することがあっても、それなりに

新しい思想再生産への手がかりを提供する可能性を有するが、ひとたびこれに閉鎖性が加えられて口伝化すると、独断偏見そのままに秘決化されて、思想再生産への出口を見喪い、次第に袋小路化されてゆく。教義は明細化され、説明は微に入り細にわたつても、思想そのものの活性化は得られない」（五一三頁）。「ひたすら理即本仏の高調から修行はまつたく無みされ、理常住の極談となつてゐる。それは道元禪師の批判の対象でこそあれ、思想的類同性は構造的ではない。思想構造の面から両者を比較しなければ意味はない、と云うのはこの意である」（五四七頁）。「それにしても、提婆を不転本極の妙体とまで突き詰め、始覚断迷の釈迦浅仏の思想を生ましめたものは、いったいなんなのか。本覚の実仏を、凡夫実仏とまで突き詰めさせたものは、皮相的にみればイージーな俗諦常住説しかないが、果してそれでよいのか。鎌倉時代以後の、すなわち南北朝から室町期にかけての、本覚口伝法門の堕落ぶりをみれば、あまり期待できる答えは返ってきそうもない。われわれは、道元禪と本覚法門とは、「本証妙修」の思想パターンを通して類同性をいうところから、巨視的には関係があるとの前提

に立つて、本覚法門の代表的資料を詳究してきたが、審細にみてゆくと、両者の本質的相違は決定的となるばかりである（五五〇頁）。「百歩ゆずつて、本覚法門の思想パターンにある種の類同性を認めるとしても、本覚法門そのものと道元禅とは、批判・弾劾の対象でこそあれ、まったく異質的な関係にあることがわからう」（五五一頁）「この書では、意外に禅宗と本覚法門の関係が説かれている」「この書の第三巻にも「兼稟達磨宗」とある。天台宗と禅宗との同致が、本覚法門の立場から、かく説かれるのである」（五八〇頁）

本論第三部「関係諸論文の考察」では、第一章「本覚法門に対する評価ならびに批判に関する歴史的経過について」で、本書における課題究明の基本態度を、研究史をふまえて闡明する。島地大等、裕慈弘、衛藤即応、伊藤猷典、田村芳朗、西義雄の研究を批判的に検討し、「要は本覚門は、余程、深重に究明しない限り、中古天台の陷入った悲しむべき弊害、独断を、われひと共に不知不識の間に犯すに至ることを特に附加したい」（六一二頁）という西説で結び、その立場を支持している。

「『禪師と天台本覚法門との関係を自明のこ  
ととして結びつける主張が、横行している学  
界の中で、綿密な引用経論、語錄の検討か  
ら、両者の関係は稀薄であると指摘されたの  
は、洞門宗学側から出された慎重な発言」  
（六二一頁）として、鏡島説を高く評価し、  
田村説の誤解を指弾する。「田村博士には、  
道元禅師と本覚法門との関係を追究する意図  
はあっても、それでは道元禅師と宋朝禅との  
関係はどうなるのかという洞門宗学的発想は  
ないからである」（六三六頁）「といって、全  
般的にみるならば、問題は、やはり存する。  
鏡島博士のいう本覚門的思考様式とはいった  
い厳密にいえば何なのか。また達磨・六祖へ  
源底還帰するといつても、中国仏教と日本天  
台との間に存する本覚思想の思想的次元の落  
差は、どう解釈するのか」（六三九頁）と問  
う。

第三章「裕慈弘氏の道元禅師における本覚法門批判への研究について」では、裕説の先見性を高く評価し、「立教開宗の書ともいうべき『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・中国の説にこと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」（六六三頁）。「さいごの、わが道元禅師に弾劾せられた心常相滅の論と、『生死観用鈔』で説く「本無生死」の論は、その大綱殆ん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らば、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」（六六四頁）。「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彈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、それは真つ先に証真でなければならぬ」（六六五頁）。「いうなれば道元禅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」（六七二頁）。それにしても「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開しながら、こと「本証妙修」について俗教授の言及がないのはなにゆえか」（六六九頁）。

結論第一章「道元禅師における生死観の構造と本覚法門」では、「それならば道元禅師の生死観と、本覚法門における生死観とは、どことがどう違うのであらうか」（六七七頁）

と問題提起をし、「すなわち、「一心または本覚と呼ぶ」靈魂不滅論が、情緒的に説かれてゐるのであって、これほど本覚法門の生死観を、靈魂不滅を否定する道元禅師の生死観と鮮明にきわ立たせるものはないであろう。一方は靈魂不滅論を情緒的にではあるが強調し、一方は靈魂不滅を外道の見として痛破する。生死観の根底が、まったく違うのである」（六八二頁）。「どうして、そうなるかといえ、本覚法門では、性相不二を説くも、心性本覚を高調するところから、性相不二の相即のバランスがくずれ、性の中に相は帰せしめられるような結果となる。そのうえ事常住を強調するから、心性の常住はあたかも心性常住説のごとき説き方となつて、安易にこれを肯定するような傾向を生じてくるのである。かの南宗禪は、見性の徹底を説くあまり、唯心論的傾向が生じやすいが、それがあたかも本覚法門における心性常住説と似てくるので、禅師は『弁道話』や『説心説性』の巻などで、両者をまとめて痛撃している観がある」（六八四頁）。「そこで自然外道、今日のことばでは自然主義の評言が、本覚法門に対してなされているが、過去の自然外道はともかく、自然主義の語で本覚法門を評すること

はいささか抵抗を感じる。だいいち言うところの自然主義とは何を意味するのか、その概念規定が不明瞭なままこれを使用しているのが現状であるまいか。とても一般概念としての自然主義で、ひっくりくるほど本覚法門の思想内容は単純素朴ではないのである」（六八四頁）。「ここで注意すべきは、このよくな性相不二・身心一如の立場からの「常住を談する門」において説かれた「万法みな常住なり」という常住論も、性相を分つてむしろ心性本覚を強調する本覚法門における常住論も、後者が事常住を高調することにより、表詮の形式がまったく同じかたちとなつてくることである」（六八五頁）。「この点、類同じてゐるからといって、短文を短絡することは、避けるべきで、やはり一章全体から、できうれば生死観の構造自体を念頭において、両者の比較検討をするのでなければ意味はない」（六八六頁）。「事の一元論を背景に、自然法爾・俗諦常住（それは絶対的現実肯定にまでいたる）を説くは本覚法門の最も特徴とされるところである。近時『正法眼蔵』の現代語訳なるものが盛行することであるが、自然法爾・俗諦常住そのままのよう現実絶対肯定論のもとに、前掲の『眼蔵』の引文の

如き解釈するを見る。『眼藏』が、そのまま本覚法門思想になってしまふような錯覚におちいることさえある。これは宗学関係の論文についてもいえることである」（六八八頁）。「しかし、俗諦常住・自然法爾で説くところの現実の絶対肯定からは、生死即涅槃を説くも、生死即涅槃を実証実修せんとする実踐修行が力強くわいてこない。これは事の一元論に徹するも根底に、心性常住論が、それも心性本覚説があるからであろう。性相を分つて相を性に帰し、心性の一元的常住を高調すれば、始覚・本覚の差は無みされて修証のへだたりをうしない、実踐修行は起りようはない。いたずらに俗諦そのままの現実肯定に際限なく流された結果が、かの元旨帰命壇にまで至つたともかんがえられる」（六八九頁）。

第二章「「本証妙修」の本覚法門への溯源とその本質的相違について」では、玉城康四郎、衛藤即応・鏡島元隆三氏の学説を吟味しつつ、次のように結ぶ。「日本天台における

本覚法門の発展は、上来みてきたように、凡聖不二を説くも衆生に主体性をあたえて凡夫成仏を主唱し、衆生の覚性に本体的意味をあたえて本覚如来となせるがごとき、『起信論』はもちろん中国天台では律しきれぬ内容とな

つてゐる。このような本覚思想の発展も、叡岳において承知していたはずの道元禅師が、その思考様式が充分本覚法門の中に包みこむことのできる「本証妙修」を説くのであるから、その源流は中国よりも、当然日本に求むべきではないのか。というのが、私の一貫したことの所論であることは、その初期の論文をみれば明らかであろう。思想は高きから低きに流れれるのが常道で、その逆はあり得ない。洞門宗学が「本証妙修」の源流を中国禪宗の祖師たちに求めるのは、あえて低き思想水準に「本証妙修」を近づけさせようとするところである。宗外の人には奇異にも感じられるのであるまい。しかし、中国禪宗の本覚思想に対する如上の評価に、しいて眼をふさいで、ひたすら六祖・南嶽・達祖へと「本証妙修」を遡及せしめることも、宗学としては一つの方針論であることを指摘したい」（七五頁）。

第三章「宝地房証真の本覚法門批判と道元禅」では、「道元禅の思想的基盤たる本証妙修を、中古天台では稀有の本覚法門批判をおこなった宝地房証真の、正統的な天台教学の範囲でとり扱うことが、もし正当だとすると、われわれは重大な訂正を、従来の洞門宗

の者は、とうぜんのことながら本覚法門の基礎資料を精査するいとまもなく、ただ漠然として論じ、あまつさえ本証妙修の源流をも本覚法門にあるかの如き論調があり、私も、じつはこの線に沿つて、この研究をすすめてきたのであるが、本覚法門の代表的資料を吟味精査してゆくと、しだいに本覚法門の全貌が見えてきて、それは道元禅師にとって痛破の対象でこそあれ、まったく異質的な思想であることが明瞭となつたのである。ことに証眞の批判を詳究して、その感がふかいのである。と同時に、もし索めるのなら、証眞流に本証妙修も解すべきもの、と結論した次第である」（七三三頁）。「なるほど、道元禅は、本覚法門とは関係なきも、証眞とは関係ありと云ふことになると、つまりは中古天台とは關係ありといふことになり、従来とあまりかわらない如くであるが、証眞と関係ありとは本覚法門と全く異質的であるということであり、それは正統的な天台教学の立場にたつことを意味する。逆にいえば、道元禅は、思想的には天台教学の正統的な理解範囲のものであります、ということである。このことは重

大な意味をもつてゐるのであって、道元禅が正統的な天台教学と思想的に軌を一にすることは、とりも直さず、仏教本来の基本的立場を堅持するものであり、のちの道元禅の発展に大きな教学的支えとなつてゐたと思われる。天台にしろ華嚴にしろ、正統的な教学理解を無みするような思想は、たゞえ禅宗においても発展するはずはないのである」（七三三頁）。

平井俊栄著

## 『法華文句の成立に関する研究』

池田魯参

### 〔四〕

以上で本書の全体を読み終えたわけであるが、道元禅と本覚法門の交渉の実態を明らかにしてみたい、という切なる願いで出発した研究が、悪戦苦闘の末に一条の光ともいべき方法論的手応えを発見するにいたる、ずつしりと重い実在感のある研究史が浮び上がつてくる。いきつもどりつ、一進一退をくり返しつつ論述される独特な文章表現や、一体、主張の真意はどこに存するのかはかりかねるような行論と出会うたびに、そのことが思われた。それは多分二項を対立させて、一方的には否を判定するような論法では落ち着かない、課題自身に横たわっている錯綜した脈絡のゆえなのであらう。課題を究明するのに最

も、適した方法を発見するにいたる過程や、その方法によつてつむぎ出されて行く研究の推移のあやを読み取ることこそ、本書にふさわしい読み方であろうと考える。したがつて極めて恣意的に、結論めいた説のみに目を向け抄出した私の紹介の仕方は、見当違いもは

なはだしいものといわれるかも知れない。個々の説については、今後、折にふれ関説することがあらうと思うので、ここでは敢えて本書の新知見の一端を紹介するのみにとどめたことをおことわりしておきたい。

本書を通読して、卒直なところ、あの望月信享著『大乗起信論之研究』（大正一一年金尾文淵堂刊）の研究に匹敵するような、最近にはない話題性のある学術書ではないか、と最初に感じた。『法華文句』の虚構性を解体していく、方法論的な確かさと、論証の緻密さにおいて、あるいは『大乗起信論之研究』

あるかのように、突如として現われたずつりと実在感のある大冊の刊行は、それだけで驚嘆に与う出来事といつていいだろう。

著者の平井俊栄博士に対しても、先ずは何をおいても、本書の刊行までにはらわれた筆舌に表わせない御苦労に対し、満腔の敬意と祝意とを呈するものである。

新刊の紹介という意味で、以下にいささか私的な感想を記し読者の参考に供したい。