

『正法眼藏抄』と天台本覺法門

山内舜雄

先に、道元禪と天台本覺法門との関係を詳究したのであるが、⁽¹⁾その目途とするところは、道元禪の特質を、どの程度まで日本天台へと遡及させることができか、ということであつた。

すなわち、道元禪師叡岳在山中に、盛行していたであろう本覺法門思想を、実際に資料に就いて検尋すると共にその影響を測り、併せて本覺法門には批判的であった宝地房証真をとおして、遠く惠心教学への遡源をこころみたわけである。

結論するところは、本覺法門と道元禪は否定的関係にあり、激しい批難を本覺法門に、道元禪師は投げかけているが、批判点のいくつかは証真のそれと共通のものがあり、むしろ恵心の正統的教学を継いだ証真にこそ、その思想的類似性が認められる、というのであつた。⁽²⁾

そこで、証真をとおして惠心教学への線をまさぐったのであるが、これとて遡源に限界のあることは言を俟たない。おむね前著が、証真研究を以て畢っているのも所以なしとする。

このように道元禪を、日本天台へと遡及せしめる作業があたま打ちになつた時、一転して禪師の遣された弟子たちの『眼藏』参究から、はからずも道元禪と本覺法門との関係が明確化され得ることは、道元禪の性格を決定づけるうえで、これ以上の偉いはないと考えられる。

云うまでもなく、禪師には、詮慧そして経豪という、直弟子とその弟子があり、前者に『聞書』、後者にそれを承けて『抄』が存することは、あまねく知られている。

そして、さらに都合よきことは、詮慧も経豪も、もとはと云えば天台の僧であり、したがつて両者の手に成つた『御聞書抄』すなわち『御抄』には、当然のことながら天台本覺法門

門の影響がみられるのではないか、という推測が成り立つ。

それが、どの程度のものかは、これから本文に沿い綿密に検尋するわけであるが、いづれにしてもその影響度によつて、逆に道元禅における日本天台的な特徴が鮮明化されるであろうことは言を俟たない。

そこで、詮慧・経豪の、曹洞宗学史上的位置づけてあるが、この点に関して、鏡島元隆博士は、次のように述べられてゐる。

道元禅師寂後、かの中国から渡来して禅師の弟子となつた寂円と、その嗣義雲の系統には、道元禅の性格を、如淨禪の延長とみなして、これを中国禪宗へ接近せしめようとする傾向がある。

このような宋朝禪に対して包容的な寂円・義雲の宗風とは対照的なのが、詮慧・経豪の立場であつて、そこでは宋朝禪を批判し、日本臨濟宗を痛破して、道元禪の日本の展開がはからられている。⁽³⁾

そして從来、『聞書』『抄』を擁する詮慧・経豪の立場は、宗祖の思想を忠実に祖述するものとして、いわゆる曹洞宗の伝統宗学なるものの源底をなすもの、とされている。

近代最後の眼藏家と称された岸沢惟安師に就いた搏林皓堂博士は、その著『道元禪の本流』「まえがき」において、

伝統宗学とは、道元禪師に親しく接した直弟子である詮慧の

『聞書』と、詮慧の弟子経豪の『抄』を最高の註解となし、その解説を至上として仰ぐ一派である。

と、洞門における伝統宗学の定義を、明快に云い切つてゐる。まことに、『聞書』『抄』は、至高の『眼藏』註釈書と仰がれて今日に至つてゐる。

その、現時点における研究状況であるが、これは鏡島元隆博士の「『正法眼藏抄』をめぐる諸問題」(『禪思想とその背景』春秋社、昭和五〇年七月)にくわしい。同論文は、さらに補訂されて、『道元禪師とその周辺』(大東出版社、昭和六〇年四月)第五章「『正法眼藏抄』の成立とその性格」の中に收められ、より詳細な研究の推移をみることができる。

そこでは、昭和三十年代後半から、昭和五十年代後半までの、『正法眼藏抄』に関する、十数篇の論文が、刻明に挙げられてゐる。⁽⁴⁾

以て、現在の『正法眼藏抄』研究の大要を知ることができるのであるが、概観するに、論題から推して、成立史や字句の考証に関するもの多く、思想内容に深く触れたものは、やすくないうように感じられる。

これは『正法眼藏抄』の研究が、まだ文献考証の段階にあり、思想内容に関する本格的研究は、これからを意味するものであろうが、河村孝道教授の『正法眼藏蒐書大成』の刊行によつて、『御抄』の原典研究が可能となつてきており、一

方鏡島博士のこれまでの『御抄』研究は、先述のごとく「『正法眼藏抄』の成立とその性格」の一章にまとめられたのを機会に、ここに日本天台から見た『御抄』研究を、世に問うわけである。

鏡島博士が、前掲書の中で、

この書（『正法眼藏蒐書大成』）の刊行を機会に本格的な『御抄』研究の出現を望みたい。⁽⁵⁾

と云つてゐるのに、いささかでも自己専攻の分野から應えたいからに外ならない。

身近かなことからいえば、鏡島博士は、先ず『聞書』そのものの定義とその取り扱い方に、かなりの苦心を払われている。⁽⁶⁾

『聞書』とは、中古天台で流行した註釈の一形式で、有名なものに、彼の『盧山寺聞書』がある。法華三大部の註釈としては、証真以後あくまで正統的な天台教学を伝えたものとして、重要視されている。

この種『聞書』と称するものは、平安末から鎌倉そして南北朝にかけて、盛んに現われたもので、天台出身の詮慧が、この聞書形式を、『眼藏』註釈に持ち込んだものと推測される。

詮慧の『聞書』と時代的にみて、先に挙げた『盧山寺聞書』は、それほど隔りはないと思われる所以、兩者を比較するの

も興味の存するところである。

証真以後わづかに保たれた文献・考証を重んずる教相主義を背景とするだけあって、『盧山寺聞書』は、詮慧の『眼藏』の『聞書』と対照するには好箇のものといえよう。盧山寺は、その寺跡が御所近辺にあり、詮慧の永興庵と共に、同じく京洛の地で書かれた因縁もある。

いつれ改稿して、両者の表現形式等をくわしく検討してみると、同じく京洛の地で書かれた因縁もある。

と同時に、このたび、口伝法門の代表的資料を、最も古いといわれる『円多羅義集』から、その集成である『漢光類聚』までをなぞつてみると、いわゆる口伝法門における聞書と称するものと、詮慧の『聞書』との比較検討なども要請されくる。

ともあれ中古天台からの聞書形式一般が提出されておれば、利便この上もないわけで、これを曹洞宗学側から求めるばかりは、勝手がわからず多大の労苦を要する。

まことに私の怠惰の致すところ、鏡島博士に申訳ない次第である。

その他、『御抄』の中に出てくる、『談義』『論義』等の天台用語についても、その定義と取り扱い方を、中古天台的に明示しておけば、あとは宗学的立場からの解釈を加味すればよく、この点なども、もっと早目に施しておけばと悔まれる。

『御抄』を見ると、「落居」(らっこ)、「不落居」(ふらっこ)という論義用語の頻出が目につく。

「落居」とは、論義の決着することを云い、「不落居」とは反対に決着せざるをいう。

先に『建撕記』に依拠して、「本来本法性」云々の疑団を解明した際、底本の「瑞長本」に、

宗家ノ大事。法門ノ大綱。本来本法性。天然自性身。此理ヲ顯密ノ。両宗ニテモ。不落居。

とある「不落居」で、同明州本、延宝本、門子本、元文本等の古写本すべて用いている。

面山の訂補本のみ、「時質ニ之者宿⁽⁷⁾。無答釈⁽⁸⁾者⁽⁹⁾。」と言

い換えている。あきらかに論義用語を避けた意図充分である。ということは、面山の時点でも、「不落居」が、天台の論

義用語であることが意識されていたと見るべきである。

『建撕記』の前出の文で、なぜかかる語が使用されたのか、不審の念を抱いていたが、『聞書』や『抄』の中から、数多く見出すにつけ、おおよその合点を得ることができたのである。

いま、その用例を『聞書』から拾うと、

仏法ニ落居スレト云云、可用義也（理成公案）⁽¹⁰⁾

此義ニ可⁽¹¹⁾落居⁽¹²⁾也（仮性）

一仏乗ノ義モ落居スル也（仮性）⁽¹¹⁾

尤此義ニ可⁽¹²⁾落居⁽¹³⁾也（仮性）

此道理ノ落居スル所、（仮性）

眞実ニ法文ノ道理ニ落居スル所仮性ニアタルヘキ顛⁽¹⁴⁾（仮性）
但此毒手モ落居スル所仮性ニアタルヘキ顛⁽¹⁵⁾（仮性）

所詮此段ノ落居ハ、仮性斬為ニ兩段⁽¹⁶⁾（仮性）
又牆壁瓦礫ト落居スル事不審也（身心学者）⁽¹⁷⁾

可⁽¹⁸⁾落居⁽¹⁹⁾仮⁽²⁰⁾ナルヘキ也（行仮威儀）⁽¹⁸⁾
心ハヤカテ不可得ノ道理ニ落居スルナリ（心不可得）⁽¹⁹⁾

如⁽²¹⁾此落居セム料ニ、（古鏡）
所詮云為ノ義ニ落居スヘキユヘニ、如⁽²²⁾此トク（三界唯心）⁽²¹⁾
コレ説法ヲ必定落居シテ云ニ似タリ、コノ説法未⁽²³⁾落居⁽²⁴⁾ヘシ（無情説法）

先此事ヲ可⁽²⁵⁾落居、（無情説法）⁽²³⁾
始証又此道理ニ落居スヘキナリ、（家常）⁽²⁴⁾
『聞書』より、以上の二十四例を挙げたのであるが、見るが如く、「落居」を、あたかも宗意の落ち着き処の意味に用いている観がある。

この天台論義の決着を示す語を、正当性をもつて肯定的に使用していることに注目したい。

『聞書』を受けた『抄』が、「落居」を同じ意味に用いているのは当然で、かつ多用していること、次に見るがごとくである。

只所詮落居スル心地ハ、仮性ハ仮性ト問取シ、露柱ハ露柱ト道取

シ、（仏性）⁽²⁵⁾

四十祖ノ落居スル処、（古仏心）⁽²⁶⁾

大迷人サラニ大悟スト云義ニ落居スルナリ、（大悟）⁽²⁷⁾

サタメ空中花口モ何程ニ可ニ落居哉、（空花）⁽²⁸⁾

花モ全機現ナル道理ニ可ニ落居也（空花）⁽²⁹⁾

所詮一方ヲ証スレハ、一方ハクラキ道理ニ可ニ落居也（古鏡）⁽³⁰⁾

只生滅共ニ授記ナル道理ニ、可ニ落居ニヘナリ（授記）⁽³¹⁾

一法通コレ万法通也ト可ニ心得ト被ニ落居ナリ（画餅）⁽³²⁾

サテ所ニ落居ハ、此画餅不充飢ノ詞（画餅）⁽³³⁾

還聞コレ還聞也ト云道理ニ可ニ落居也（仏向上）⁽³⁴⁾

但真実所ニ落居ハ、如此云ヘハ、猶善惡モアリヌヘシ（山水經）⁽³⁵⁾

著眼看スヘシト云道理ニ可ニ落居也（山水經）⁽³⁶⁾

只水ノ水トナル道理ニ可ニ落居也（山水經）⁽³⁷⁾

只所ニ落居ハ、彼等皆金山ノ道理ナルヘシ（山水經）⁽³⁸⁾

此理ノ所ニ落居ハ、只法華ノ法華ヲ転スルナリ（看経）⁽³⁹⁾

全眼ノ道理カ、トカク面ハ替ヲ云ハルレトモ、所ニ落居ハ全眼ノ理ナルヘシ（看経）⁽⁴⁰⁾

一方ヲ証スレハ、一方ハクラキ道理ナルヘシ、所ニ落居ノ義如レ此ナルヘシ（諸悪莫作）⁽⁴¹⁾

只所ニ落居ハ、土石沙礫ハ土石沙礫ト云ハルル道理ナリ（仏教）⁽⁴²⁾

神通ノ神通ヲ出生スル道理ニ落居スルナリ（神通）⁽⁴³⁾

下ニツクヘキ定ニ落居セリ（春秋）⁽⁴⁴⁾

此理ノ落居スル所カ（葛藤）⁽⁴⁵⁾

是ハ只落居スル所、以レ仏千方百ト也（諸法実相）⁽⁴⁶⁾

此道理ノ落居スル所ハ、ヽヽヽヽ迦葉与ニ迦葉ト破顔微笑スル也（密語）⁽⁴⁷⁾

此理ノ落居シヌル上ハ、以心伝心モ初心ナルヘカラス（無情説法）⁽⁴⁸⁾

面授ノ道理ノ落居スル所ハ、面授仏ノ面授ニ面授ス道理ナリ（面授）⁽⁴⁹⁾

此理ノ所ニ落居、大円鑑ノ大円鑑ヲ面授シ来レル道理ナリ（面授）⁽⁵⁰⁾

一順ニ落居セヌ所ヲ如レ此云也（見仏）⁽⁵¹⁾

只所詮此道理ノ所ニ落居ハ、枯木裏ニ枯木アリ（童吟）⁽⁵²⁾

人ト云ヘカラスト云道理ニ可ニ落居ナリ（西來意）⁽⁵³⁾

坐禪ハ坐禪ト一異ニ非スト云道理ニ可ニ落居也（発菩提心）⁽⁵⁴⁾

只此理ノ落居スル本意ハ、心ヲ枯来スルモ、ヽヽヽ、見不見程ノ理也（発菩提心）⁽⁵⁵⁾

然而詮ハ所ニ落居仏法ノ理ニ心得合セム（大修行）⁽⁵⁶⁾

自己カ自己ニアフ道理ニ可ニ落居ナリ（虚空）⁽⁵⁷⁾

今ノ道理ノ所ニ落居ハ、但以鉢孟合成鉢孟ノ理ナルヘシ（鉢孟）⁽⁵⁸⁾

此段ノ旨趣、偏界是文殊、偏界是迦葉トアリ、此心地ニ可ニ落居也（九貞安居）⁽⁵⁹⁾

以上、三十五を挙例したが、『抄』の用い方も、『聞書』といはれている。この語の天台論義的性格への反省は、まったく見られない、といつてよい。

これでは後世の『建撕記』に、「不落居」が用いられてい

ても不思議ではない。

ちなみに『眼蔵』の『要語索引』には、落在（らくさい）、落処（らくしょ）、落地（らくち）は見られるが（二九五六頁）、「落居」はない。

道元禅師が、意識して論義用語の「落居」を避けられたのは明らかである。

すると、詮慧や経豪が、意識的にこれを用いたことになるが、そこまで追及するのは酷であろう。

しかし詮慧は、高祖の会下にあって、親しく『眼蔵』の提撕を聴いたひとである。その聞書、「ききがき」といつても、現今いうそのままのノート記録を意味しない。多分にそれは註釈的性格と形式を持つものである。それだけに整理・考証するゆとりもあるわけで、無難作な論義用語の横行は、見ようによつては不可解の一語に尽きるともいえよう。

まづ、目につきやすい「落居」を挙げたが、おなじく『梵

網經略抄』の中にも、

実相即実相諸法即諸法トトク、詞ハ始終事ニ落居スル詞歟⁽⁶⁰⁾

と見えている。

この文などは、煩惱即菩提を、

本門の大教は煩惱即ち煩惱、菩提即ち菩提⁽⁶¹⁾

と説く、本覺法門に類似する表現で、それも、「詞ハ始終事ニ落居スル詞歟」と、たたみこまれると、そこに本覺法門に

おける事常住をみないわけにはゆかなくなる。

このように、本覺法門寄りの表詮が、とくに『聞書』にみられる。これらを、綿密に検尋してゆくわけであるが、「落居」もその一環として、全体的立場から組織的に考究すべきものと思われる。因みに、本覺法門関係資料の中から、『漢光類聚』（卷一）によつて、「落居」を挙例すると、

天台一家の法門多途なりといへども、この八重を以て落居とする所なり。⁽⁶²⁾

の如くあり、『同書』にはまた、

答ふ、このこと、もつとも落居すべきことなり。⁽⁶³⁾

答ふ、もつとも落居すべき法門なり。⁽⁶⁴⁾

とある如く、まことに「落居」が気軽に多用されているのを見るのである。

二

語彙等の問題は、後程整理するとして、ともあれ『御抄』の研究が、その書誌学的考証の進展とあいまつて、天台的視座からもなされる必要性が早急に生じてきたことを認めざるを得ない。

偉い、池田魯參教授によつて、その先鞭はつけられている。

「正法眼蔵抄の問題」（『駒沢大学仏教学部論集』第一号、昭和四六年三月）、「道元禅師と天台本覺思想——御抄における天

台義批判——』（『宗学研究』第二三号、昭和四六年三月）の二論文が、これである。

そこでは、主として天台義、すなわち中国天台と道元禪との関係が、『御抄』を中心に考察されている。

一般論から云えば、禪と天台は、中国仏教はかの隋唐時代から、密接な交渉関係を有して、南宋禪にまで至っている。

台禪の交渉は、華禪のそれに対比されて、中国仏教の諸宗教義に、深い奥行きをあたえている。

関口真大博士の、『達摩の研究』や『禪宗思想史』等の一連の業績を想起されたい。そこでは、天台教学からの禪宗觀が、ありますところなく綿密に詳究されている。

したがつて道元禪を、南宋禪は如淨禪の延長とみなして、

天台教学との関連を追及することは、すでに中国仏教でも行なわれた永い歴史を有するのであるから、日本は鎌倉初期の道元禪成立の時点でも、それは充分成り立つと云い得よう。

ただし、その場合、大切なことは、迹門為正の中国天台と、本門本覺思想になすんだ日本天台とを、いちおう区別して、道元禪との関係を考察することである。

次に必要なことは、同じ日本天台においても、いわゆる伝説化された惠心流と称される口伝法門と、教相・文献を重んずる恵心の正統的教学を受けた証真等の学風とを、これもいちおう切り離して、両者の関係を追究することである。

従来、宗学では、中国天台と日本天台との特質を充分意識することなく、ただ漠然と天台教學を、道元禪師は棄てて叢岳を下山した、とされる。

その結果は、鎌倉新佛教の祖師たちにとつて、いちばん重要なことである、叢岳下山の理由を、道元禪師をして不明瞭たらしめている。

この点に気付かれて、まず『眼藏』の中から、『法華經』における迹門と本門との引用から抑えてゆかれたのが、鏡島元隆博士の研究であつた。道元禪と天台教學との関係を論究するばあい、それは最も基本的な作業というべきものである。そして、それは『御抄』研究のばあいも、絶対に必要な前提となる研究であることはいうまでもない。

池田教授の上掲の二論文は、かかる鏡島博士の研究を踏まえて、主として中国天台と『御抄』との関係を追究したもので、その意味では重要な研究といえる。中国天台との関係が明瞭にならないと、日本天台との関係が明確にならないからである。ただし、雑誌掲載からは紙幅に制限があり、より詳究が望まれるというものの、今回は直接触れないこととする。以上、方法論的には確立されているのであるから、それは池田教授によつて今後完成されるべきものと思われる。

そこで残された問題は、日本天台と『御抄』との関係といふことになるが、このばあい最も重要なことは、『御抄』に

恵心流口伝の形跡があるか、ということであろう。

先ず、『聞書』そして『抄』の成立した時点を、日本天台口伝法門の歴史的推移の立場から考察してみよう。

『聞書』の「諸惡莫作」の奥書には、禅師寂後（一二五三）十年を経た、弘長三年（一二六三）とあり、ほぼ『聞書』の一部は、その時点には成立していたごとくである。ただし、『聞書』のすべてが、その時点で成立していたかは微妙な点で、この点はさらに詳究されることが望ましい。

が、すくなくとも『聞書』の一部が、禅師寂後十年にして成立していたことは、巨視的にみて、『聞書』は、鎌倉後期（一二五〇—一三〇〇）の撰述とみて間違いないであろう。

ただし、『聞書』に基づく『抄』の成立は、乾元一年（一二〇三）—延慶元年（一二〇八）というから、いささか一三〇〇年までの鎌倉後期からはみ出すわけであるが、『抄』の成立時期の考察は、また別に触れよう。

そこで、ひとまず鎌倉後期のものとして、本覚法門の代表的資料を見ると、かの『漢光類聚』があげられる。

『漢光類聚』は、本覚法門はその主流をなす恵心流の、いはば集成ともいうべきもので、そこでは本覚法門の最終教判ともいうべき四重興廢が組織的に説かれている。

従つて、その成立は、今日まで種々論ぜられてきたが、口伝法門の性質上、これを明確にすることは不可能にちかいと

いうものの、概ね鎌倉後期の成立とするのが妥当であろうと思われる。

この点については、『前掲書』で詳論したから、ここで再説を避けるが、田村芳朗氏の説に依り、おおむね鎌倉後期の中頃と推定した次第である。⁽⁶⁵⁾

聖一国師と静明との関係から、かく推測せざるを得ないのであるが、聖一国師のことは、指摘されるように『御抄』にも見えている。

すなわち、『聞書』成立の時期とみられる鎌倉後期（一二五〇—一三〇〇）には、一方において本覚法門の集大成である『漢光類聚』が成立していることに注目したい。

そして、さらに重要なことは、『漢光類聚』において組織的に述べられている爾前、迹門、本門、觀心という四重興廢の教判成立には、聖一国師を通して南宋禪の影響がみられることがある。

このように、聖一国師の禪は、本覚法門と微妙な関係を有している。それは聖一国師の禪が、本覚法門の影響を受けているという意味ではなく、むしろ逆に本覚法門に影響をあたえて、觀心を最終とする四重興廢の教判を成立せしめた、という意味であるが、ともあれ両者の交絡を明瞭ならしめる資料を見出すことができる。⁽⁶⁶⁾

かかる時期に成立を同じくする『聞書』に、本覚法門の影

響が、たとえ否定的にでもみられないか。このことは、『聞書』をとおして道元禅の性格を見極めるうえで、きわめて重要なことと思われる。

『聞書』は、鎌倉後期の、本覚法門盛行の中での、しかも『漢光類聚』にみられる如き、本覚法門思想の組織化が、かなりすんだ時期に、時を同じくして成立しているのである。

『聞書』の撰者詮慧が、なんらかの意味で、本覚法門を意識してなかつたといえ、ウソになろう。事実、『聞書』を承けた『抄』にも、あきらかに本覚法門を意識した表現に接することができる。

道元禅師が、本覚法門を悉知していたのは、おどろくばかりで、かの『弁道話』における心常相滅論批判は、あきらかに当時叡山に盛行していた本覚法門の心性常住説を痛撃したものである、とは裕慈弘師によつて天台側から審細に立証されている。⁽⁶⁷⁾

とは云うものの、道元禅師は、巧みに先尼外道にことよせて煙幕を張り、それが本覚法門だとは云わない。流石である。もちろん本覚法門の著述からの引用はない。本覚法門を口にすることすらない（わづかに『宝慶記』にその片鱗をうかがう問答が、師の如淨との間でなされているが、これとて国外留学中のことである）。

鎌倉三宗の祖師方は、本覚法門には敏感で、かの日蓮には

本覚法門に関する代表的著述の親筆と称する写本があるにかかるわらず、彼の真撰とされる著書への本覚法門からの引用は皆無であるという。

日蓮にして然り。道元禅師に本覚法門からの引用文があるはずはない。本覚法門から絶対に足を引っぱられないよう細心の注意を払っている。

先に挙例した、天台の論義用語の「落居」「不落居」すら、『眼藏』は使っていない。「論義」の発達が、口伝法門の発達を促したじじつを、六年に及ぶであろう叡岳在山中に、悉知していたからに外ならない。

ところが、『聞書』『抄』という、弟子たちの註釈書となると、はなしは別である。いかに会下に在つて、直接『眼藏』の提撕を聴いたとしても、所詮宗祖に対しても、詮慧は二番手の祖述者にすぎない。無神経に、軽々しく論義用語を、しかも宗意の決め手として使用している。

高祖のように、本覚法門を直撃しておきながら、たぐみに蹤跡をくらますような卓越したちからを期待する方が無理といふものであろうか。

詮慧、そして経豪が、前身天台僧であったことから、論義用語や、口伝法門とおぼしき表詮を用いたり、あるいは重要な本覚法門の口伝の一、三を出したことを、理由づけることは容易である。

しかし、両者が天台僧であることに、私は、あまり執するつもりはない。

懷奘禪師をはじめ、初期の道元僧団は、みな天台僧によつて占められていたのであるから。

ただ詮慧が、中古天台において、ひろく用いられていた『聞書』（ききがき）という註釈形式を探つて、『眼藏』を注解したことは追及しておいた方がよい。

それは禅の語録の注解とは、いささか異なるものであろう。

道元禪は、『聞書』形式の方が注解し易かつたところに、その性格の一部が窺知できるからである。

経豪の『抄』の成立は、『聞書』成立から、数十年おくれて、十四世紀初頭（一一三〇三—一一三〇八）である。十四世紀以降となると、本覺法門は、その墮落逸脱の歩を早める。

その意味では、『抄』は、本覺法門の方からみると、まことに危ない時期に成立している、といえる。

本覺法門についての基礎資料を多年に亘つて読み、多少本覺法門の実態がわかつてきた現在、『御抄』を改めて読むことに、正直いつてある種の危懼があつたことを告白せざるを得ない。

しかし、『御抄』の中に、「無作三身」「鏡像円融」等、あきらかに口伝法門の代表的なものが挙げられてはいるものの、結果的には見事にこれらをシャットアウトし、道元禪の純粹

性が堅持されているのをみて、大きな安堵感を得たのである。『御抄』成立の時期が時期だけに、いささかでも本覺法門の影響があるので、という危懼の念を抱くのは当然といえようが、『御抄』には本覺法門の影響は、本質的には見られないといってよい。多少のそれらしき表詮はみえても本筋にかかるものではない。流石というべきである。

『御抄』の注解を以て至高と仰ぐ一派を、伝統宗学と定義した意味が、よく分るのである。

それにしても、日本天台と関係をもつ鎌倉新仏教の各宗に、南北朝から室町初期にかけて、ややもすれば本覺法門思想の安易な受容態度がみられるような著述が眼につくところからも、『御抄』の価値は、いかに高く評価しても、過ぎることはないと思われる。

よくも、十四世紀初頭の時点で、これだけ祖意に忠実な、『眼藏』の思想水準をおとさない正統的な注解を施し得たものと驚嘆される。

一方において、本覺法門の安易な解釈に墮落してゆく、多くの注釈書が、日本天台に関係ある鎌倉新宗の間で見られるだけに、切にこのことが痛感されるのである。

附言すべきは、『御抄』が撰述された永興寺の位置である。永興寺は、道元禪師荼毘の地に創められたという。従来これをめぐつて種々論じられているが、天台側からいうと、永

興寺があつたという、現今の西行庵附近から、八坂神社さらに知恩院におよぶ一帯は、青蓮院の域内とみられている。

現在、茶毘塔のある地から、ほど遠からぬところに、慈覺大師の開創という雙林寺もある。

いわば永興寺は、天台寺院の中に囲まれて、当時あつたといえる。

詮慧・経豪は、その名からして、天台の僧という印象を受ける。当時の叡山の記録の中から、同じような名前を見すのに苦労はいらない。天台僧の時代は、かなり有名な師に就いたのであろうか。

ともあれ、天台は五箇門跡の一つ、青蓮院の域内に、寺が建てられるだけの背景を、この二人の師資が持っていたことはじじつである。

それだけに、永興寺の場所が、叡山の、当時盛行していた本覚法門思想の影響を、きわめて受け易い位置にあることは言を俟たない。

それにも拘らず、本覚法門の影響を受けることなく、『御抄』は書かれている。全然触れてないわけではないが、この点に就いては、本文を出して実証的に論ずることにしよう。ともあれ時代といい、場所といい、本覚法門の影響を受けてもおかしくない状況のなかで、それがいのは、宗門として無上の偉いというべきである。

迹門為正の中国天台と道元禪との関係は、これを永き中国の台禪交渉史の延長線上に把えることができる。

そして結論としていえることは、従来の範囲を超えるようない、目新しい進展を期待することは無理というものであろう。日本天台の本覚法門との関係は、先に『眼藏』をとおしてもここに『御抄』をとおしてもない。

すると、道元禪の思想的基底をなす『本証妙修』は、『御抄』の範囲では、どのように考えたらよいのであろうか。

それは道元禪の性格を、ある意味ではかなりつよく決定づけるだけに、興味の存するところであり、また慎重な配慮を必要とする。

前著で私は、なおのこる本覚思想を、証真そして惠心へと遡及させてみたのであるが、こんどは一転して、直弟子詮慧の『聞書』を検尋することになった。

『御抄』に限定し、とくに『聞書』から精査するのが、宗学的手法というものであらうか。

天台学研究は、中国・日本へと、文字通り跡跡三十数年に亘るが、今ここに『御抄』にたどりついてみると、本来の宗家に穩坐する感を、やっと抱き得るのである。想えば、永きまわり途であった。

この上は、かかる立場から、道元禪の特質を、参究することができ、のこされた最後の課題である。

以上の経過を、『聞書』そして『抄』の本文を出して、以下審細に考究してみたい。

三

さて、本論に入る前に、鏡島元隆博士の、これまでの『御抄』研究をまとめた、「『正法眼藏抄』の成立とその性格」(『道元禪師とその周辺』第五章)なる論文を、上來の本覺法門研究の天台的視座から、整理検討しておく必要があろう。

まず最初に感することは、永久岳水師と大久保道舟師をのぞけば、『御抄』の研究に手を染めたたものはなく、博士の「正法眼藏抄の成立とその性格」(駒沢大学仏教学部研究紀要)第二一号(昭和三九年三月)が、近時における『御抄』研究の矯矢というのであれば、その研究期間は近々二十年にすぎない。このたび改稿補訂された同書第五章にあげられた後進たちの、一〇あまりの諸論故は、すべて昭和三九年から昭和五七年までのものである。⁽⁶⁸⁾

伝統宗学所依の、根本的な註釈書としては、いささかなおざりにされた感があり、永いあいだ天台という他国に躊躇した筆者にとつては奇異の念すら抱かざるを得ない。『御抄』の要語索引のような基礎的作業すらなされていないということは。

それはさて置き、鏡島博士は、『聞書』の撰者詮慧を、伝

戒の弟子にすぎなく嗣法の弟子でないという大久保道舟師の説を否定して、これを嗣法の弟子であると主張している。⁽⁶⁹⁾『聞書』の撰者が、道元嗣法の弟子でなければ、宗学の正統性いづこにありや、ということになるから、嗣法の弟子なれば困るのである。

じじつ『聞書』を拝覧すれば、その力量抜群なことが随處にうかがわれ、殊に本覺法門的解釈に傾きやすいところを、紙一重で剣が峯にこらえて、道元禪の特質を發揮しているのをみると、嗣法の弟子に非ずんばなし得ざるところで、それも相当永く会下にあって『眼藏』の提唱を聴いていたこと瞭然で、興聖寺時代からの隨侍というのも肯ける。

また鏡島博士の歴史的論証も、綿密で説得性をもつてゐる。

問題は、詮慧が、永興寺を開いた時期および永興寺の所在地である、と博士はいうが、これが明確化されないと、天台は本覺法門と比較するばあい、大へん困るのである。

本覺法門の性格からいって、その資料の成立年時や場所を確定することは、まず難しい。仮托・偽撰の書であるから、撰者も場所も最初から、ねつ造されているのである。

したがつて、確定できる方から、はつきりさせないかぎり、比較そのものが成り立たない。

『漢光類聚』と『聞書』とを、比擬しようというのであるが、前者が一三世紀後半の中頃(一一七五)の成立というから、

『聞書』の一部ができたという弘長三年（一二六三）（『諸惡莫作抄』）を、まず動かぬものとして比較を成立させようというのであるが、『漢光類聚』の成立はまったく推定にすぎなく、鎌倉初期という仮説と、鎌倉後期という田村芳朗説とでは、半世紀ちかい違いがある。

したがつて、『聞書』の方の成立年時を決めてもらいたいのである。『抄』の方は乾元二年（一三〇三）から延慶元年（一三〇八）と、きわめてはつきりしているが、『抄』は別論したいので、今は触れないことにする。

経豪の『抄』の基づく本の資料である詮慧の『聞書』がいつ頃成立したか、それは詮慧自身の手において成文化されていたか、あるいは経豪によつて成文化されたものかということは一つの問題であるが、経豪は『聞書』を引用するに当たつて敬虔な態度で臨んでおり、『梵網經略抄』の奥書にいう「一一先師上人説也、更不^レ交^ニ余詞」という言葉は『正法眼藏抄』においても同様であつたと思われるから、すでに詮慧のもとに成文化していたものと考えられる。その成文化の時期は、道元禪師寂後、詮慧が永興寺へ移つた以後のことであろうが、『諸惡莫作抄』の奥書にある弘長三年は詮慧の『聞書』の一時期とみるのが自然である。⁽⁷⁰⁾

すると、禪師寂後、ほほ一〇年をへて、その一部の『諸惡莫作』の『聞書』が成立していることはわかるが、『聞書』の依拠する七十五巻本の『眼藏』では、『出家』が終巻で、この『諸惡莫作』の巻は、第三十一に当る。

ほぼ七十五巻の中央にあるわけで、それならば『諸惡莫作』の『聞書』が成立した弘長三年（一二六三）は、『聞書』の全体が完成する丁度真中ごろに位置するとみてよいか。『聞書』成立の上限と下限の年代を、ぜひ明示いただきたい。これは『御抄』の中に出てる聖一国師は、道元禪師（一二〇〇）より二年後の生誕（一一〇一）であるにかかわらず、一二八〇年まで長命され、示寂を控えた七〇歳のとき、かの『大日經見聞』七巻を講述し、本覺法門に南宋禪の立場からの決着を示されると共に、天台の静明が参じたのを機会に、これに大きな影響をあたえて、本覺法門の最終教判である四重興廢に觀心を加えしめている、とさえ云われているからである。

『聞書』の成立は、七十五巻『眼藏』の、ほぼ中央に位置する『諸惡莫作』が、『抄』の奥書の示すこと弘長三年であるならば、その後かなりの歳月が終巻の『出家』までには要したであろう。少くとも一〇年内外の年月が想定されてよいであろう。

すると、『聞書』成立の下限の時期は、聖一国師の晩年に当り、そこでは前述のごとき天台本覺法門との交渉が持たれている。

同じく京洛の地にあつて、天台出身なるがゆえに詮慧は這般の事情に味いはずはなく、そのことが彼を意識せしめて

『御抄』の聖一国師批判の出現となつた、と推測するは無理であろうか。

それにしても、弘長三年（一二六三）と経豪が『抄』に着手した乾元二年（一三〇三）との間に余りに時代の開きがあり過ぎ、その空白期間の説明がつかない。⁽⁷¹⁾

として、『聞書』成文化の完成下限年時は、博士は明言を避けている。おおよそでもいい、『聞書』の完成年時は推定できないものであろうか。それが不可能なら詮慧は興聖寺に投じてから長期間、道元禅師に随従した人である。『聞書』ばかりでなく、『永年広録』の編集にも重要な役割りを果しているという。おおまかな詮慧の生没年時からの『聞書』撰述年代の想定はできぬものなのである。

『聞書』そのものについては、鏡島博士は、過不足ない定義を下されている。

詮慧の『聞書』と経豪の『抄』を合わせたものが『御聞書抄』であるが、経豪の『抄』も経豪がかつて道元禅師に師事したことがあると考えられるから、第三者の立場から成された註疏ではなく聞書と言えるものであり、詮慧の『聞書』も道元禅師の示衆を単にメモした記録ではなく、体系的意図をもつてまとめたものであるから抄と言つてよいものである。……

したがつて、詮慧の『聞書』と経豪の『抄』は、経豪が詮慧の『聞書』を本にし、それに基づいて注釈したものであつても、同じ性格のものであると言わなければならない。⁽⁷²⁾

加えるべき、何ものもないほど完璧な理解に敬服せざるを得ないと共に、経豪もやはり道元会下にあって、親しく聴聞したからこそ、同じ性格の『抄』すなわち「聽書」を製し得たのであって、詮慧からの又聴きでは、『御聞書抄』と両者一体化して取り扱われる同質性は出て来ない。

あとは、中古天台で流行した聞書形式を、『御抄』成立期に比較的近い、できるだけ正統的な、例せば『廬山寺聞書』などの三大部聞書を出して、鏡島説の正当性を論証すればよい。改稿してこころみる次第である。そのまえに、ひとこと聞書の一般的性格を述べれば、それはやはり中古天台の觀心主義にもとづく口伝法門を背景として発達したものと見てよいであろう。すなわち本来の、科文・科釈を本文の前後に配して、詳しく述べれば、それはやはり中古天台の觀心主義にもとづく口伝法門を背景として発達したものと見てよいであろう。すなわち本来の、科文・科釈を本文の前後に配して、詳しく述べれば、それはやはり中古天台の觀心主義にもとづく口伝法門を背景として発達したものと見てよいであろう。すなわち本来の、科文・科釈を本文の前後に配して、詳しく述べれば、それはやはり中古天台の觀心主義にもとづく口伝法門を背景として発達したものと見てよい。あるのは、師の宗教体験をひたすら祖述するのが中心で、そのための文献考証が多少おこなわれるというものの、それが目的でないことは言うまでもない。いうなれば、文献主義、教相主義をとる古來の註疏とは、はなはだ性格の異なるものである。文献・教相を無みしたところに成立した本覺法門の中には、この種の注抄が数多く現われたとしても不思議ではない。聞書の、かかる一般的性格は、心得ておいた方がよい。じつ詮慧の『聞書』も、経豪の『抄』も、まともな文献考証

はおこなつていな。また教に閑説しても、これまた、まことに教相にもとづく正式の註解をなしていなのは、見るが如くである。文献・教相を、さして重んじないのは、本覚法門と同じであり、これが時代の共通性というものであろう。

その意味では、詮慧の『聞書』も、経豪の『抄』も、それ

なりの文献・教相の正確さを期そとしており、本覚法門の各書と同一に論ずることはできないが、如上の消息は、いちおう悉知しておく必要があろう。いづれ本文に沿つて検証するとき具体的に明らかにするつもりである。

それにしても、永興寺が開いた時期および永興寺の所在地については、どうなつてゐるのであろうか。この点、鏡島博士の所論は、

これについて、大久保道舟氏は永興寺は禪師示寂後、東山の茶

毘地に創建されたものであると主張している。これについては異説もあるが、大久保氏の主張は正しいであらう。⁽⁷³⁾

と大久保説を採つてゐる。

ただし、北越入山に際し、詮慧の興聖寺に留まつたとする大久保説をしりぞけ、

私は詮慧は道元禪師の北越入山に当つて禪師と行をともにしたとみるのである。⁽⁷⁴⁾

その理由として興聖寺に留つたのでは、

とくに『正法眼藏聞書』は、この書の性格から言つて、親しく

禅師の侍側にあつて聴聞したものでなければ書けない書である。⁽⁷⁵⁾

まことに、そのとおりであつて、わずかに『御抄』に触れただけでも、隨時聴聞の人でなければ不可能なるを感じるのである。

そして所在地に關しては、在洛中しばしば茶毘地を訪れてはみたが、戦後わずかの期間でも、その現場変更はおどろくばかりで、とても七百年以上を経過した現在、適確に往時の場所を見出すことは不可能であるが、現在ある茶毘塔の附近であることは間違ないのであり、また永興寺を高台寺の寺内とする説もあるが、高台寺そのものが数百年をへた近世初頭のものであるだけに、云々すること自体あまり意味はない。

ただし近時、高台寺の旧跡から経豪に關する資料が出て、高台寺説が有力となつてゐる如くであるが、後世出来た寺院の境内にその有無を論じてみても大した意味はなかろう。

茶毘の當時、永興寺の創建當時、東山のあの辺一帯は如何なる寺院の域内にあつたのかを、中世の資料により類推した方が、かえつて実態に即すると思ひ、青蓮院の吉水蔵に入りしていた時、探したこともあつたが、この時は天台学研鑽が眼前の急務で、とても身を入れての探索ではなかつたから、期待すべきものは見出すことはできなかつた。誰かこころみ

てはと思われる。

経豪については、詮慧以上に不明といわれる。

もと叡山の学僧であったこと、……『御抄』の中にみられる天台学の造詣からいって、経豪も詮慧と同じく叡山に学んだ人であると思われる。⁽⁷⁶⁾

程度のことが解つておれば、『御抄』を取り扱うのに、それほど不便は感じないはずである。

たとえ、いかほど天台僧として経歴がすぐれていたとしても、『御抄』を中心に考えれば、それらは何の意味をも有せざることであり、道元会下に投じてこれだけの業績をあげた以上は、叡山の経歴などむしろせんさくに価しないと云い得よう。

もっとも、「『御抄』の中にみられる天台学の造詣」は、それがどの程度のものであるか、これから吟味しないわけにはゆかぬが、かかる『御抄』の立場からの、天台への遡源のみが主たる意味を有することを銘記すべきである。

経豪が道元会下に直接参じたか否かについて、鏡島博士は、大久保説に前論においては賛同して否定の方に廻ったが、今回は改めて肯定説を出している。

ことに『御抄』そのものから、「先師」の用法を挙げての論証は、首肯すべきものがあり、また『抄』の内容からみても親しく会下にあつたとみるのが自然であろう。

『聞書』と『抄』は、いちおう分けて取り扱うことができるにしても、結極は、一体化して評価すべき成立事情を有しているから、両者ともに道元会下にあって親しく『眼蔵』を聴いことになくては、『御抄』としての研究が一貫して成立すまい。

研究の都合から、かくいっているのではない。内容からみて、『聞書』に基づいて『抄』をどのようにまとめあげるのには、尋常の力量でなく、親しく会下にあつて『眼蔵』の提唱を聴いた人のみ、それは可能ということができるからである。ただ、『聞書』と『抄』との間には空白期間が長すぎる。それに『抄』の成立は、十四世紀にかかるから、禅師寂後じつに五六年、半世紀以上を隔てる。

そこで経豪の生没年時や隨従期間の説明が、合理的に『抄』の成立とともに出来なくてはならぬ。

そこで経豪の生没年時に、ごくおおまかな推定を大胆にこころみてみる。

『抄』の撰述のはじまつた乾元二年(770)を、当時の生存可能年命の八〇歳となると、禅師示寂の時(1253)は、ほぼ三〇歳という推定が成り立つ。

すると随待期間は、一二〇—一三〇歳までの一〇年間が、目いつぱいということになろう。意外と短いのである。それも禅師晩年の十年間、経豪にとってはおおむね二十代の聴聞とな

それだけで、あの『抄』が書けるのか。

乾元二年（一三〇三）八〇歳とすると、『抄』のできあがる延慶三年（一三〇八）には、数え八十六歳になろうから、著述のでき得る限界である。

すると、経豪の随待期間は、おおむね二十代の後半までで、一〇年を切ること確実である。なぜなら、随待以前に彼は天台僧として履歴をつけねばならぬから。

詮慧のばあいは、興聖寺からの随待というからこんな無理な推定をする必要はない。

しかし、『抄』の撰述が始った乾元二年（一三〇三）を、八〇歳とするのは、いかにもムリである。じつ『抄』ができる上つても、果して清書本があつたのか。清書できないほど経豪は高齢化していたとも云われている。そこで仮りに完成した延慶三年（一三〇八）の方を八〇歳とすると、あと五年ほど下がって、禪師示寂の時は経豪二五歳ということになり、禪師晩年の数年間しか聴いたことにならぬ。これでは天台僧としての履歴は、どこでつけるのか。

禪師晩年の五年間の動静からして、とても七十五巻全部の聴聞はムリで、その何分の一しか聴いてないはずである。あるいは一夏にすぎぬかもしれぬ。

七十五巻全部を聴いたであろう師の詮慧の『聞書』がなけ

れば、『抄』は成立するとは考えられぬ。

寂光にも『聞書』が存する如くである。たとえ一部にしても。『御抄』⁽⁷⁸⁾の校閲を、実智房なる人がしているのが、その奥書より知られる。

すると『聞書』を撰したのは詮慧ばかりでなく、他にも存したことは、『諸惡莫作抄』奥書の、「寂光与「我聞書之上、加予聞書」也。可取捨者也」を見ても明らかである。

案するに、詮慧は、興聖寺に投じてから、『聞書』作製の準備をすすめていたと思われる。よほどの長い準備期間がなければ、のような撰述はできるものではない。

寂光は道元禪師の弟子で、詮慧の法弟にあたる、とされる。兄弟弟子ふたり揃つて、『聞書』づくりをやつていたのであろうか。実智房も、そのひとりか、寂光との同一人説もあるが。

ともあれ、『聞書』づくりのグループがあつたことは、『御抄』そのものから察しられる。

『御抄』は詮慧と経豪という師資たつた二人でやつた仕事ではなく、二人をとりまく『御抄』作製を助ける、数すくないうが多少同質な『聞書』グループの存在が推測される。

というのは、詮慧ひとりが、『聞書』づくりの準備を、道元会下にあって、やつていたとは考えられない。

衆に違する行為は、大衆の中ではとりにくい。かならずや

『聞書』形式で師の提唱をまとめてみようとする、前身天台僧たちの詮慧・経豪そしてこれに隨う寂光らの、数すくないであろうが、『聞書』撰述のグループが存したものと思われる。禅師の寂後かれらは詮慧の開いた永興寺に集つて、『御抄』を完成させる。

詮慧は、禅師寂後ほどなく『聞書』の撰述を始めたであるが、それがための資料は、それこそ興聖寺隨侍以来、充分ためこんでいた、とみることが至当であろう。法弟の寂光が、その真似をし、弟子の経豪また然りといふことになる。

北陸・関東に施化した親鸞も、晩年は、京都に還つて、著述に専念している。資料の問題が、その有力な理由の一つに數えられているのは、周知のごとくである。

『聞書』といつても、提撕の記録だけではなく、立派な注釈・抄である。やはり資料面で京洛の地を選んだという想定は成り立たないか。詮慧グループが、禅師寂後、永平寺に居づらい理由が、ほかにあつたにしても。

とまれ、永興寺の歴史はみじかい。と博士はいう。

永興寺は経豪が『御抄』を完成したのち幾星霜を経ないで、ほとんど廃寺同然に陥つたのである。⁽⁷⁹⁾ その伽藍を保つたのはわずか三〇年にも充たなかつたと思われる。

と、鏡島博士は記している。

そして『大智偈頌』の中の「礼永興開山塔」の偈を出して、

「大智の上洛したのは、鳳儀山に上の前、延元一、三年（一三三七—三八）以前でなければならない」とすると、三〇年を経ずして永興寺は、偈のごとく、「空堂只見綠苔封、法席無_ミ人補_ミ祖宗、」となつていたことになる。それにして大智が訪れているところをみると、やはり『御抄』の業績は、それなりに知られていたのである。

どうして、そんなに早く廃絶したのであろうか。鏡島説のごとく、経豪が道元会下にあつたというと、禅師示後五六年にして『御抄』は完成されるのであるから、いかに若年からの隨侍を想定しても、完成時には八〇歳をゆうに越していたであろう。

永興寺は五世までの記録があるというから、経豪寂後のほぼ三〇年に二代を経たことになる。

廃絶の理由は、現今みな推測にすぎぬから、私も一つの推測説を出しておく。

それは、あの東山一帯の、有力な天台寺院に囲まれた中で、それも本覚法門思想が盛行する時、よくもこれだけ正統な、まともな道元禪の注釈書が書けたものだ、との想いがあるからである。

永興寺は、おそらく永興庵というのがふさわしい小規模の結構であったろう。が、何をやっているか、周りの天台の徒が気づかぬはずはなかろう。二人とも前身が天台僧であれば、

多少の見知り合いもあるであろう。

『御抄』の仕事自身に、ひとつ危険が伴つた感が深い。

口伝法門の重要な一つである「鏡像円融」あるいは「無作三身」を『御抄』は挙げているが、見事にこれをシャットアウトしているのは、後に詳しく論証しよう。

これだけでも危険である。天台義についても、きびしい批判を浴せて、祖意に忠実な注釈を施している。

が、『抄』の方にみられるのであるが、まま天台教学に対する、至極穩当な表現があり、いうなれば一分の許容性を感じさせられるものもある。

周囲を気にして書いているな、と思うのは思い過ぎであろう。

従つて、その伝来についても、九州の泉福寺に至つた経路も理由もさだかでないというが、私をしていわしめれば、当時の永興寺を取りまく旧佛教の情況が、そうさせたのであって、根底において天台本覚法門を痛撃している『眼藏』と、その正意を伝える『御抄』を、京洛の地に置くこと自体、許されないことなのである。

その意味では、永興寺は、『御抄』完成後、早々に店じまいをする必要があつたし、『御抄』を安全な場所に移す必要もあつたのである。

天台本覚法門批判を内蔵する『御抄』の性格がわかるにつ

れて、いよいよその感を深くする。

南北朝時代の兵戮、社会不安等、歴史的理由は、いくらでも考えられるが、それらは一般史家にまかせて、われわれとしては『御抄』そのものの思想内容と当時の仏教界の事情から、『御抄』転移の理由づけを考えねばならぬ。

四

さて、いよいよ『御抄』成立の本拠である永興寺をめぐる歴史的背景について、鏡島博士は、

注意すべきことは、詮慧・経豪が道元禅師の門に投する前、その前身が叡山の学僧であつたことである。

このことは、永興寺および『正法眼藏抄』の性格を考察するに重要な視点となるものである。道元禅師の門下が北越に住山した後、詮慧・経豪がひとり洛湯に留まることができたのは、二師が叡山と深い交渉をもつた人であればこそであり、永興寺の孤墨を守るには、叡山との密接な関係をもたなければ存続できなかつたに違ひない。⁸⁰

と述べ、適確に当時の教界の事情を把握されているのかがわかる。

さらに、栄西の建仁寺が真言・止觀兼修寺として叡山の別院であることに触れ、

当時の禪院は内実はともかく、表面は叡山の子院として、その存在を許されたのであり、したがつて叡山教学である日本天台と

も深い交渉をもつたものである。⁽⁸¹⁾

として建仁寺七世円琳が、叡山の円頓戒の大家で『菩薩戒義疏鈔』六巻を探したことなどを挙げ、

詮慧・経豪が『梵綱經略抄』の註疏を試みたいといふことも、当所の禅院を支配していた円頓戒研究の風潮と没交なものではなく、これらとの関連の上において理解さるべきである。⁽⁸²⁾

まことに、そのとおりであつて、東山一帯の天台有力寺院のある中に、永興寺という禅寺を建てるのは、はなはだ奇異にも感じられたのであるが、内実はともかく表面は叡山の子院というのなら、またはなしは別である。

しかし、かかる「内実はともかく表面は叡山の子院」として存在を許された永興寺の中で、道元禪の真髓を最高に發揮する『御抄』が撰述されたことに、われわれはおおきなおどろきを抱かざるを得ない。

そして、かかる環境は、やはり『御抄』の性格に、後述す

る如くある種の翳を落しているフシがみられる。

鏡島博士は、『御抄』の性格を、極めて明快にあげて云う。

まず第一に詮慧・経豪が道元禪師の立場を宋朝禪および日本臨濟宗と異なるものとしてとらえたことであり、

第二に道元禪師の『正法眼藏』⁽⁸³⁾を日本天台の本覺法門的教学の背景のもとに理解したことである。

第一の点は、『御抄』の表詮に、明瞭にあらわれているか

ら、問題はまつたくない。それに、事は禪学の領域内のことであるから、私は触れない。すでに禪学プロパーの人たちの論攷また多く存する。

問題は、第二の点で、はたして『御抄』は、日本天台の本覺法門的教学を背景にして、『正法眼藏』を注釈しているか。だいいち、日本天台の本覺法門的教学とは、具体的に何を指すのか、その概念規定は、それが『正法眼藏』注釈に援用できる範囲を、どの程度に限定すべきか。

明確化しなければならぬ、問題点が多い。やつと、私の出番が廻ってきたのである。

巨視的な議論ではなく、こんどは、『御抄』という宗門至高の注釈書に沿つて、具体的に、これをこころみなければならぬ。

ところでこの点に関し、鏡島博士はまづ一般論を先にころみている。

一般に宋朝禪並びにこれをそのまま伝えた日本臨濟宗と道元禪師との相違は、始覺門的法門に対する本覺門的法門の相違であるとされる。始覺門的法門は因（事）より果（理）は向かう従因向果の教えであるが、本覺門的法門とは果（理）より因（事）に向かう従果向因の教えである。しかるにこれが中国天台と日本天台とを分ける特質とされるのであるから、それは宋朝禪ないし日本臨濟宗と道元禪師とを分ける特質に対応するものがあるのである。それゆえに、道元禪師の立場を宋朝禪ないし日本臨濟宗と区別し

た詮慧・経豪が、区別の拠りどころを日本天台の教学的背景に求めたことも、理の当然であつて、『正法眼藏抄』に見られるこの二つの特色は互いに表裏をなして『御抄』的一大特色をなしているのである。⁽⁸⁴⁾

解り易しく、左に図式化してみよう。

始覚門的法門—因(事)→果(理)[従因向果]—中国天台—宋朝禪・

日本臨濟宗

本覚門的法門—果(理)→因(事)[従果向因]—日本天台—道元禪
(詮慧・経豪)

中国天台と日本天台に、始覚・本覚、理事、因果を配して従因向果、従果向因となすまではよい。

中国天台と日本天台との特長を図式化して示す、それはごく一般的図式だからである。

問題は、ここから先である。なるほど、かく平明に割り切つて図式化されると、いちおうの理解は成り立つ。

しかし、中国天台と日本天台との相違を、始覚・本覚、理事因果に配して従因向果・従果向因となすは、ごく巨視的な、いなくなれば初步的理解を得るためのものにすぎなく、日本天台における本覚法門の展開は、台密を背景に複雑な様相を呈し、密教・天台・華嚴・禪という最高の仏教思想の綜合開会とまで称されている。

本覚法門は、通常日本佛教史では、惠檀二流を以て説かれ

るのを常とする。そして惠心流は観心を主として本覚立ちに、檀那流は教相を旨として始覚立ちに配される。

伝説に近いとはいえ、本覚法門の中にさえ、本覚立ち、始覚立ちが、存するのである。

道元禪は、どちらに似ているか、といえば観心を主とする

本覚立ちの惠心流にきまっている。それに道元禪師は、惠心僧都源信ゆかりの横川にいた、との稚拙な発想のもとに、本覚法門の研究をはじめたことを、私は前著で正直に告白した。⁽⁸⁵⁾

したがつて、「道元禪師の立場を宋朝禪ないし日本臨濟宗と区別した詮慧・経豪が、区別の拠りどころを日本天台の教学的背景に求めた」(前出)といつても、いったいそれは具体的に日本天台の誰れの教学を指すのか、何んという著書に依るものなるかを、これから具体的に『御抄』の表詮に沿つて検尋しなければならない。

それにしても、鏡島博士の本覚法門理解は、他處でも触れるが、おどろくべき深さを示している。

たとえ図式的でも、これだけ明確にするのは容易ではなく、後学は研究方針が立てやすい。

おそらく、兩三度にわたる田村芳朗博士との論戦をとおして、田村博士の業績を、刻明に吟味された結果ではなかろうか。まさか原資料まで読んだわけではあるまい。

ここから直に、第一の点を展開してよいのであるが、第一

の点とは、両者「互いに表裏をなして『御抄』の一大特色をしている」という以上、表の方から先づ触れてみよう。

まず、第一の特色について見るに、詮慧・経豪は道元禅師の立場を宋朝禪ないし日本臨済宗と異なるものとしてとらえている。

道元禅師は宋朝禪に対しては、忌憚のない批判を加えているが、日本の臨済宗についてはこれをあらわに批判することを避けている。しかるに『御抄』になると、禅師がその批判を避けた日本臨済宗がむしろ主たる批判の対象とされるのである。……

『御抄』は道元禅師が宗家である宋朝禪に対して下した批判を、⁽⁸⁶⁾末派である日本臨済宗への批判ととったのである。

かして『御抄』は、「鎌倉禪を代表する蘭溪道隆と、京都禪を代表する円爾」を批判するに至るのであるが、この辺のところの曹洞宗学の手法は、まず完璧の域にちかい緻密度を有しているから、私のあえて立に入る余地はない。

じつさい『御抄』に接してみると、「近來禪僧と号する族」^{やから}と称して、大慧宗杲ばかりか、日本臨済禪までの手きびしい批判が、充溢している。

道元禅師は、宋朝禪は批判しても、師ともいうべき栄西禅師の初伝した日本臨済宗への批判には、おのずから遠慮が存したものと思われる。

しかし、詮慧の時代になると、もう遠慮しておられぬほど日本臨済宗は顕在化していたであろうから、かかる批判もやもうえぬとは思われるものの、私のようないちおう天台側か

ら、いささか第三者的にみる者にとっては、『御抄』の道隆・円爾批判は頂けない。

それは詳しく後述するとして、鏡島博士は、きわめて体系的な『御抄』の位置づけを、次に示す。

『御抄』の立場は道元禅師の立場を宋朝禪および日本臨済宗から棟別しようとする色調が濃厚である。したがって、もし道元禅師の立場を、如淨を通して相承した宋朝禪を基盤とする日本の展開と規定することができれば、『御抄』の立場は日本の展開に重点をおいて道元禅師をとらえた立場であつて、……

とあり、この「日本的展開に重点をおいて道元禅師をとらえ」る立場が、先にいう「道元禅師の『正法眼藏』」を日本天台の本覚法門的教学の背景のもとに理解」することを意味するはいうまでもない。

すなわち第一の点の、宋朝禪ないし日本臨済宗への批難が、裏を返せば、第二の日本天台本覚法門からの理解を高調することになるから、たしかに両者表裏して『御抄』の一大特色をなしているのである。

そして、このような詮慧・経豪は、

同じ道元禅師門下にあっても、道元禅師の立場を、基盤である宋朝禪に返す方向にとらえた寂円・義雲の立場と対極を成すものであろう。⁽⁸⁸⁾

置づけ把握されている。

理路整然とした道元禅の体系的叙述が、そこに見られる。

しかし、宋朝禪や日本臨濟宗を、いかに批難したとて、た

だそれだけなら、道元禅の特色は出ようはずではなく、自主性はかえって見喪なわれる。

といつて、日本天台の本覚法門的教学によりすぎた理解に走れば、それこそ道元禅の主体喪失はあきらかで、いづれに

しても道元禅の独自性は、出てこない。

そこで、いかにして道元禅師の主体性を出しつつ特長を強調するかを、鏡島博士は、次のごとく説明している。

このように、道元禅の立場が、宋朝禪および日本臨濟宗と異なる立場とされるとき、禪師をして日本的に展開させた思想的背景として、『御抄』が導入するものが日本天台の本覚法門であることは、詮慧・経豪の修学経歴からいつて当然のことである。したがつて、ここに道元禅師の『正法眼藏』を理解するに日本天台の教学的背景をもつてした『御抄』⁽⁸⁹⁾の第二の特質が示される。

天台宗有力寺院のある東山の地で、禅院をいとなむのは、内実はともあれ表向きは叡山の子院のごとき態度を取らねばならぬ。

そのうえ、中古天台の聞書形式によつて『眼藏』注釈をこころみようとするのであるから、皮相的にみれば『御抄』は、日本天台の教学的背景から注解されたとみられなくもない。

したがつて、「『御抄』の導入するものが日本天台の本覚法門の教學」であるというが、それが先來何を具体的に指すかは、いまだ明らかでない。

これは『御抄』そのものに沿つて検する以外になく、後章でこれをこころみるから暫く措くとして、われわれは鏡島博士の、きわめて重要な、いわば宗学の根幹に触れるような次の言に耳を傾けなければならない。それは、

もつとも、『御抄』の立場が日本天台の教學的背景に立つといつても、詮慧・経豪は日本天台の教學を捨てて道元禅師に帰したのであるから、そこに説かれている日本天台の教學は道元禅の高い宗旨から振り返つてみられた天台教學であり、道元禅師の宗旨がそれら天台教學をはるかに超えて、深く高い教えることを弁証せんがための、いわば否定的媒介としての天台學であつて、天台教學の立場に立つての『正法眼藏』解釈でないことはいうまでもない。⁽⁹⁰⁾

教学的立場からの『眼藏』解釈を、宗学的なそれに転質換位せしめる、かかる宗学的意識は、つねに洞門の学人に自覺して維持されなければ、宗学の自主性・主体性の確立は所詮あり得ない。

道元禅の思想的基底をなす、かの「本証妙修」を、中国禪宗のもつ本覚思想から演繹することも、それなりに可能である。しかし、それでは道元禅の特質は中国禪宗の範囲内のものとなり、道元禅の日本の展開の説明に多大の支障をきたす

こと言を俟たない。

といって、「本証妙修」を日本天台へと遡及せしめると、⁽⁹¹⁾ とめどない密教的理解をまねくのである。

いづれにウエイトを置くも、「本証妙修」の道元禅における特質は出てこないのであって、結局は、道元禅師自身から、『眼蔵』そのものから直かに「本証妙修」を把得する以外はないのである。

「本証妙修」が、まず証得されてこそ、その中国禪宗との関係も、はたまた日本天台との関連も、道元禅に主体をおいて、解明されてゆくのである。

この点、日本天台の教学的解釈を、いかに積み重ねたとしても、それは概念の集積にすぎず、結論として生命ある「本証妙修」はうまれてこないのである。

このばあいも、そうであつて、『御抄』が、いかに日本天台の教學的理解を、巧みに『眼蔵』解釈に施しても、それで道元禅の生命が生まれるというわけでもないのである。

道元禅師の『正法眼蔵』にもつとも多く引用されている經典は『法華經』であるから、禅師の立場が天台の教學と深い関連があることはいうまでもない。しかし、『正法眼蔵』の引用文によつて見る限り、禅師の立場は中国天台と結びつくのであって、日本天台と関連するものは見られないのである。⁽⁹²⁾

この鏡島論文（（道元禅師と天台本覺法門——法華經引用に關連して——）は、本覺法門研究で著名な田村芳朗博士の反論を呼び起したが、論争の内容と経過は、前著の中でもわしく紹介したから、ここでは触れない。⁽⁹³⁾

所詮、非難攻撃は、他人のアラさがしにすぎぬ。みづからの真の特質が顕現されることとは別の問題である。

他を非難攻撃することによって、みづからの顕現化をはか

ることは、それこそ天に向つてツバするたぐいとも云えよう。

南宋禪や日本臨濟宗を非難攻撃することによつて、道元禅が立つと考えるのは、ひとつの錯覚にすぎぬ。

したがつて、南宋禪や日本臨濟宗への非難攻撃も、一時の方便として使用するのならともかく、これがあたかも宗学の本質であるかの如き感を抱かしめるのは、戒心を要するところであろう。

ところで、本筋に話題を戻すと、『御抄』の背景となる天台教學について、鏡島博士は、かなり具体的に触れてくる。次の文をみよ。

しかし、詮慧・経豪にいたると、中国天台の文献が引用されていることはいうまでもないが、日本天台との結びつきが明らかに認められるのである。

『正法眼藏聞書』の中には、しばしば詮慧の天台教学に関する造詣を示す言葉が見られる。⁽⁹⁴⁾

として、『即心是仏』卷の『聞書』から、「一心一切法、一切法一心」の釈を出している。

一心一切法、一切法一心と云。即心是仏の如^レ此いはるるなり。

堅横共に不可也と嫌へば、いまの草子の如きは、天台に所捨に似たり。然而堅横を立て、共に不可也と嫌は、將錯就錯と云事を習はざる故也。一心一切法をばやがて、一心一切法とつけ、一切法をは一切法一心につくれば、不可と談ずべき所なし。不可ときらはるる詞を、仏法の最極と習なり。

さて、問題は、この意味であるが、鏡島博士は、

難解であるが、道元禅師の立場と天台の立場を会通したものであることは明らかである。『聞書』の中には、このような天台義をもって、『正法眼藏』を釈している例がしばしば見られるのである。⁽⁹⁵⁾

巨視的にみれば、会通とも見られなくもないが、むしろ積極的に天台義を踏み台にして、より高次の道元禪の特質を發揮したもの、とみるべきか。

たしかに、ご指摘のごとく難解であるが、そのためには、

「天台なむどに」いう、「一心一切法、一切法一心」の取り扱い方から定めてからねばならぬ。堅の義、横の義またしかりである。

すなわち、『御抄』の時点での、如上の天台義を、まづしつかりと抑えねばならぬ。しかるのち、「將錯就錯」の宗意を加味して、「一心一切法をばやがて、一心一切法とつけ、一切法一心をば一切法一心につく」という『眼藏』流の開陳に至らねばならぬと思う。

このような例は、『御抄』の中から、それこそ数十例を挙げることができる。

いづれ各例ごとに、天台義を抑えて、これと宗意との微妙な交絡を、精細に開明してみようと思うのであるが、如上の例も、その代表的なものの一つである。今はこれ以上たち入らない。

そこで『御抄』における天台義と称するものの、取り扱い上の基本的姿勢を確立しておかねばならぬ。一貫した態度がとりうるような方法論を確立して、各例に適用するのでなければ、思想の体系性は得られない。

鏡島博士は、もう一つ『柏樹子聞書』の釈をあげている。

天台に草木成仏と云ふ義、宗の大事にて談^レ之。法相三論等には此義なし。抑草木成仏すやと云論義、天台儲^レ之。先うちひらみて、成仏するかと二重に尋ねる。答には発心修行をばまぬかれ

ず、且は身長丈六、光明遍照と云ふ。時にこれ発心修行とこそきこゆる時に、此証拠にいだす也。但発心修行は、有情成仏にやくす。報身には成仏と云も、只人間の見をさす也。仮似^レ無^ニ其詮。

こなたには、やがて柏樹發心修行すと心得也。
このように、詮慧は天台義をもつて道元禪師の『正法眼藏』を釈しているが、注意すべきことは、その天台義が日本天台の本覚門的立場であることである。⁽⁹⁷⁾

ここでは、天台義なるものを、日本天台の本覚門的立場であると受けとっている。

こうなると、鏡島博士のいう「日本天台の本覚門」の概念規定が、微妙なものとなつてくる。

具体的にいうと、この「日本天台の本覚門」とは、いわゆる口伝法門といわれる中古天台は惠檀二流の本覚法門を指すのか、それとも三師二師から惠心までの、文献教相に依拠する正統的な本覚思想を指すのか、両者はつきり区別するのが学界の常識となつてているからである。

普通、「日本天台の本覚門」といえば、前者を指すことになろう。果して、それでよろしいか。惠檀兩流伝えるところの本覚法門で、道元禪を注釈して可なりや。それで、さいごまで支障なきや。いわゆる本覚法門の思想構造と、道元禪とは、異質的なりや、はた類同性が認められるや。

それらは、前著『道元禪と天台本覚法門』を通して終始追

究した課題であり、結論するところは、まったく異質的な思想構造の論証に畢つたのである。⁽⁹⁸⁾

同書結論第一章「道元禪師における生死觀の構造と本覚法門」、同第二章「「本証妙修」の本覚法門への遡源とその本質的相違について」を参照されたい。

『御抄』に、宗意を忠実に表述する態度が貫かれていれば、本覚法門のつけ入る隙はなく、じじつ『御抄』は、鏡像円融、無作三身等の、重要な口伝を挙げてはいるが、かならずしも同調してはいない。

この辺の機微は、実際に『御抄』の本文に就いて論証することになるが、基本的には、『眼藏』と同じく本覚法門の影響を受けてはいない、と見て目下の研究をすすめている。

そうでなくは、『眼藏』の宗意をつたえた伝統宗学正依の注釈書と『御抄』はなり得まい。

この点、鏡島博士の「日本天台の本覚門的立場」という表詮が微妙で、取りようによつては、それは惠心以来の文献教相を重んずる正統的な天台教学——かるじて道元禪師と同時代者の証真にまでつたわった——を意味するからである。

いづれとも採れる表詮をしたのは同博士の、比類なき慎重な学風によろうが、「日本天台の本覚門」の概定規定を明確にし、『眼藏』ならびに『御抄』に適用できる本覚思想を、歴史的に限定してかかると、その表現はより厳密なものとな

らねばならぬ。

博士は、さらに、『看經聞書』をあげて、

天台の義に妙をたつと云へども、此上猶相対妙絶対妙と立て、相対妙をすてて絶対妙をとる。抑非待妙ありまむや。然而天台釈妙と云許にては、相対も絶対も、ともに非ニ本意⁽¹⁰¹⁾。まして三妙の位をたてむこと不可⁽⁹⁹⁾然歟。ゆへに天台の義にもきこえず。但他門にこそ談⁽¹⁰⁰⁾せね、此門にはなどかならむ。全機と談⁽¹⁰¹⁾すること、非待非絶⁽⁹⁹⁾なれ。

以下、引文を省略するが、博士の、上掲の文に対する相待妙・絶対妙の解説は、あまりにまともすぎる。

田村芳朗氏の「日本天台における一乘開会の思想」なる論文を引用し、「日本天台の本覚門は絶対妙を主とし相待妙を從とする立場である」とするのはよいとしても、詮慧が天台の立場を「相対妙をすてて絶対妙をとる」と規定したこととは、詮慧自身がかって日本天台の本覚門的立場をおいていたことを示すものである。⁽¹⁰⁰⁾

というのには、にわかに賛同しがたい。

なぜなら、ここでいう「相対妙をすてて絶対妙をとる」とは、次につづく「抑非待妙非絶絶妙ありなんや」の文意からして、博士みづからいう「詮慧は道元禪師の立場は、相対妙・絶待妙を超えた非対非絶の立場を説く」ことを意味していると考えられるからである。したがつて、

「聞書に貫して流れているあらゆる相対的なものを円融し開

会する思想は詮慧のこのようない日本天台の絶対妙思想の徹底として見られる」⁽¹⁰¹⁾

という説には同じかたい。

これでは、『御抄』の立場を、本覚法門に近づける結果になつてしまふ。

たしかに、『御抄』の中には、後ほど指摘するごとく、本覚法門を以て解すればドンピシャリのような表詮がないわけでもない。

しかし、審細みてゆくと、『御抄』は、『眼藏』と同じく本覚法門からの致命的な影響はない、との方針の下に理解をすすめていって差しつかえないようと思われる。

もし、それができないようであるなら、『御抄』の伝統宗学における基本的な注釈書としての生命は喪われる。

ともあれ、数十例にのぼるであろう、天台義、論義、談義、口伝等、およそ教家として天台を予想し得るごとき表詮ことごとくを網羅して、綿密な本覚法門からの検証をこころみてみよう。

さらに博士は、詮慧ばかりでなく経豪も、「日本天台の本覚門的立場」を受け継ぐものとして、『正法眼藏光明抄』末尾の識語をあげ、

安然和尚此事を被^レ釈には、善惡の法、定惠の二法をはなれたる事なし。即是道の言僻見なるべからずと云。自問自答せらるる

には、三毒ともに道ならむには、何ぞ諸大乘には、さかりに是事をいましむるぞやと問。これを答するに、但除_ニ其執_ニ不_レ除_ニ其法_ニとあり。しかるを、同天台の輩も、その法を行せむもの、争其執_ニのぞくべきやと難ず。ただし安然の御心地は、定惠の二法と心得ぬるをもて、除執とは可_ニ心得歟。但此門には執着とも不_レ解、除執ともをしへず。不_レ触_レ事而知の如し、不_レ対_レ縁而照の如し。

この識語は経豪の識語であるかどうか疑わしいものが、後人の追補であると思われるが、……⁽¹²⁾

と、識語の後人附加説をのべてある。

たしかに、後人の附加とみて誤りはないであろう。

この例文だけで断るのは早計であるが、三毒以下の表詮は、いかにも口伝法門の臭があること、本覺法門の代表的各書をみればあきらかである。

そこで念のため、『曹洞宗全書本』(注解一、三四七頁)に依つて、この識語の全文を出してみと、上掲の引文の前には、

■本卷末尾ニ左ノ識語アリ、

姪欲即是道事、

喜根比丘ノ義ニハ、姪欲ヒモ瞑癡モ、即是道ノ云ハサラムハ、仏

法ハ天与_レ地ノ如クトヲカルヘシ、云云

勝意比丘ハ、又姪欲即是道ト心得ムハ、仏法ヲ隔事天与_レ地懸隔也ト云、喜根比丘ノ見ノ方ハ、皆成仏シ、勝意比丘ノ方ハ、皆墮獄ス、已善惡ノ見ヲ發ス、墮又善惡ノ証拠顯然ナリ

の文があり、前掲の安然和尚云々の文がつづく。その後に、次の文がある。

喜根比丘ノ見ヲ可_ニ心得_ニ様ハ、三毒ハ道ナリ、道ハ三毒ナリ、道ハ三毒ニアラスト云ヘキナリ、縁起ハ行持也、行持ハ縁起セサルカユヘント云カ如シ、努努アシクア見シテ不_レ可_レ墮_ニ僻見_ニヨクヨクツツシムヘシ、

このように識語の全文を見ると、これは、「姪欲即是道」という、当時流行した本覺法門の、重要な口伝を出したものであることが明らかである。この口伝は、前著の中で、『牛頭法門要纂』あるいは『漢先類聚』において、かなり詳しい解説を施しておいたので、再説しない。

したがつて、真中に挿まれている、安然和尚云々の文も、そのように解すべきで、中古天台の口伝法門の中でとり扱われている安然と、それは受けとるべきなのである。

口伝法門といわれるだけあって、本覺法門の各書は、ほとんどが伝教、円仁、円珍、安然という三聖二師と称せられる先人達に仮託された偽撰であり、そればかりか経論をねつ造し、引用文を勝手に変改し、まともに応接するにいとまあらずの感がある。

鏡島博士は、当然のことながら、この安然を、上古天台の三聖二師のひとりとしての、かの『教時義』等を撰した五大院安然そのものと受け取っているが、本覺法門で取り扱われ

る安然には、そこに口伝法門特有の性格が仮託されているを知らねばならぬ。

識語全文の詳解は、『蒐書大成』によつて再検を要するであらうから、のちにゆづるとして、結論だけを先廻りていうと、上掲の前・後の文意よりして、明らかに姪欲即是道の口伝を出したからには、食体即覺体に至る凡夫成仏を説く本覚法門に対し、『眼藏』の真意はいかにあるべきか、すなわち本覚法門を斥つて宗意を明瞭に發揮したのが、この識語であると、私はみる。

これだけでは説得性がないから、本覚法門の資料を挙げよう。『漢光類聚』卷四には、

摩訶止觀の本意は、食體即ち覺體なるを本覺の理と名づくるが故に、三毒の當體即ち仏體なり。貪瞋の一念、自性の三諦なるが故に、空を智德となし、仮を斷徳となす。衆生本より三諦を見ふるが故に、三毒の自體本分の智徳・断徳なり。かくの如く心得れば、衆生と仏とは、三毒の起と不起とにして、更に相違あるべからず。しかのみならず。今の文の意は、貪瞋癡の三毒の當體、本有の三諦と開覺する、これ入仏知見の妙意なりと釈するばかりなり。ここを以て覺大師の止觀の記に、「三毒を捨離して別に法性を得るを名づけて迹意となし、食體・癡體即ちこれ本覺なるを本覺の理と名づくるなり」と。

如上の文意を、釈すると、

「食體即覺體」なれば、三毒の當體即ち仏體となり、「貪瞋の一

念、自性の三諦るが故に、空を智徳となし、仮を断徳となす」にいたる。「衆生本より三諦を具ふるが故に、、、、、衆生と仏とは、三毒の起と不起」において同一なるを高調し、貪瞋癡の三毒の當體を本有の三諦と開覺することが、これ入仏地の妙意なりとうに至つては「食體・癡體即ちこれ本覺」とまで極説され、とうてい隨いてゆけぬ感を抱かせられる。⁽¹⁰⁴⁾

同書から、もう一例を出そう。

しかるに止觀の意は、かくの如く起す所の我見三毒の煩惱等の自體を空仮中の三諦と心得て、妄の起も過(よが)にあらず、本より食體即覺體なるが故に、食の外に菩提を求むれば、これ二念隔異の執情にして、止觀の本覺にあらず。摩訶止觀の意は、貪瞋癡の二毒念続起する、これ法性三諦の続起するが故に、衆生の當體即ち仏なり。この道理を心得るを開仏知見となす。一切衆生、念念に仏知見を起し、止觀の妙行を立つれども、知らざるが故に凡夫と名づく。今知識に値ひて自心本地の三諦を聞きて、三世常恒の妙行即に円満するが故に、衆生の外に仏體なしと釈し給ふなり。⁽¹⁰⁵⁾

それは、次のごとく解される。

問題は、かくの如く起すところの衆生の三毒自體を、「空仮中の三諦と心得て」「妄の起も過にあらず」と「食體即覺體」を高調するにある。

なるほど、「食の外に菩提を求むれば、これ二念隔異の執情」すなわち煩惱は煩惱、菩提は菩提、の二つの觀念に執着する妄情となるから、「止觀の本意にあらず」と云つて、「衆生の當體即ち仏なり」と主唱し、「この道理を心得るを開仏知見となす」とい

うに至つては、論理のはこびとしては一見巧妙にみえても、「貪体即覺體」なる安易な凡夫成仏のすがたを、そこに見ないわけにはゆかない。⁽¹⁰⁰⁾

以上の二文からして、この識語でいう、「姪欲即是道」すなわち「貪体即覺體」の口伝法門における真意をうかがうことができよう。

「三毒」の取り扱い、また然りである。例証は煩にわたるので避けるが、前著で詳説しているので参照されたい。

かかる衆生の当体即仏と見、貪体即覺體から、安易に凡夫成仏をとく本覺法門の思想構造は、本証なるも妙修を高調せる道元禪とはまったく異質のもので、それこそ、天地はるかに隔たるといわねばならない。

が、かかる安易なる凡夫成仏説が、當時盛行せる本覺法門の中で主唱されていたのであるから、これが、なんらかのかたちで、『御抄』の注釈態度の中に現われてはいまいか。

多少なりとも本覺法門関係の代表的資料をよみ、その輪郭を把んでみると、その影響が、あるいは『御抄』によぶのではないか、と危懼されたのである。

前掲二文が存する『漢先類聚』は、その成立が、鎌倉後期の中ごろ、すなわち『御抄』成立期間と、時代を同じくする。したがつた、如上の二文が存する『漢先類聚』、それは本覺法門の集成といわれるものであるが、を以て如上の識語

にある口伝法門は「貪貪欲即是道」を解して、まず間違いはあるまい。

このように、できるだけ時代、時期、著述、著者等を、小刻みに限定して、口伝法門のそれと合せてゆかなければ、両者の比較そのものが成り立たないのである。

曹洞宗学の方でも、『御抄』といつても、『聞書』の成立と『抄』の間に、または詮慧と経豪の間に、それをとりまく寂光や実智房の間に、じつに細かいことをいうのであるから、本覺法門の方でも、同様な細かい対応に迫られるのである。本覺法門の方も、時代の流れとともに、その思想は、細かい変遷をくり展げてるのである。

さて、いちおうの締めくくりをしよう。

如上の考察経過からみて、この識語の全文が、じつは本覺法門の思考様式を排除せんとした意図の下に書かれたものであることがわかる。

すなわち、上来の口伝のもつ「貪体即覺體」の思想を背景に、喜根比丘と勝意比丘の立場を解すべきであることはいうまでもない。

つまりは、「但此門ニハ執着トモ不^{スケセ}解^ノ、除執トモラシヘス、不^レ解^レ事而知ノ如シ、不^レ対^レ縁而照ノ如シ」という宗意が抑えになつてるのであって、さいごに、「喜根比丘ノ見ヲ可ニ心得^ニ様ハ、三毒ハ道ナリ、道ハ三毒ニアラズト云ヘキナリ、

「、、「努力アシクウ見シテ不可レ隨ニ僻見」、ヨクヨクツツシムヘシ」というは、あきらかに本覚法門を斥つたことばと私は見る。

『御抄』の注釈の中に、本覚法門を持ち込むことを峻拒したものと解する。そのための、念の為の識語か。

それは鏡島博士の、詮慧も経豪も、日本天台の本覚法門的立場に立つて『御抄』を注釈したという態度を、真向から否定する結果とはなる。

ただし、この識語が、『光明』の巻の、いづれの『聞書』『抄』の部分に関連するものか、概観するところ、明瞭にこれを指摘することはできない。

内容からみて、『光明』の巻の巻尾に附せなければならぬ、識語とも思えない。その意味で、後人の補説とするのは当然で、もつと適当な場所があろう。いづれ、『蒐書大成』によつて書誌学的に再検討を要することは確実で、この点、河村孝道教授の指教を待ちたい。

ただし、鏡島博士が、なぜこの識語の中から、安然和尚の文のみを抜き出したか。その深意を追究しなければならない。同博士は、田村芳朗博士との論戦を開いただけあって、本覚法門には、深い関心と理解を有している。かりそめにも、この引文をおろそかにしてはならない。

それは、この安然和尚に関する引文が、意外と本覚法門思

想としては、まともで穩健な内容をもつてているのに気づかるであろう。

姪欲即是道を高調するあまり、貪体即覚体にいたり、ついには凡夫実仏を主張する前出の『漢先類聚』における本覚思想には隨いてゆけないが、この安然和尚に仮託された釈は、一見すると「善惡ノ法、定惠ノ二法ヲハナレタル事ナシ、即是道ノ言僻見ナルヘカラスト云、、、、三毒トモニ道ナラムニハ、何ソ諸大乘經ニ、サカリニ此事ヲイマシムルソヤト問、コレニ答スルニ、但除其執、不除其法トアリ、、、、」とあり、いかにも納得性のあるとき方になつてゐる。

これが曲者で、したがつて「タタシ安然ノ御心地ハ、定恵ノ二法ト心得ヌルヲモテ、除執トハ可ニ心得ニ歟」と、あたかも安然の釈を認めるかのとき書きぶりとなる。

この微妙な点を、見逃さず、ここに本覚法門の影響をみたのは、さすがである。

『御抄』は、これぐらいの妥協を、本覚法門としている。また道元禪師寂後の、永興寺の状況は、かくせざるを得なかつた、というのであろうか。

それならば、同博士の上來の説に同じないわけでもない。もともと私の本覚法門研究は、恩師衛藤即応の天台学研究への教示にはじまり、鏡島博士を先達としておこなわれたものである。研究の大方针が両者おおきく変ることはない。ただ、

ここまでくると議論が審細になり多少の差違が出てくるのはやむをえない。ことに今日となつては、専攻分野に入つてき本覚法門の立場から、細部に亘つては反論も生じてくるのである。というより両者の間隙を、本覚法門の方から詰めるのが、私の役目なのであろう。その意味で以下の行論を理解していただければ幸いである。

そこで、私が心配するのは、先の『漢光類聚』の引文をかりれば、「一切衆生、念念に仏知見を起し、止觀の妙行を立つれども、知らざるが故に凡夫と名づく」という背後には、もちろん本証本覺が先取りされているのであって、したがつて、「今知識に值ひて自心本地の三諦を聞きて、三世常恒の妙行既に円満するが故に、衆生の外に仏体なし」という思想パターンがあり、これが「本証妙修」と、ある種の類同性がみられることがある。

要は、本覚本証を先取りして、安易に凡夫成仏を説くところに問題があるのであって、その結果が、未修未証の凡夫そのまま仏の当体となす俗諦常住へと傾斜してゆくのである。

しかし、多少の思想的類同性が、「本証妙修」にみられるからといって、基本的な思想構造はまったく異なるのであるから、皮相的な同致に安住してはならない。

そのことを、「但此門ニハ」以下、「努努アシクア見シテ不可^レ隨^ニ僻見^レ、ヨクヨクツツシムベシ」と戒めているのであ

つて、かかる本覚法門の思想的影響が、かなり『御抄』撰述グループの周辺に、迫つていてことを、それは示すものといえよう。

さて、鏡島博士は、『御抄』と日本天台本覚法門との関係について、実に重大な発言をなしている。

上述によつて見れば、詮慧・経豪の『正法眼藏御聞書抄』が禅師の『正法眼藏』を理解するに、日本天台の本覚法門的背景をもつてしたことは動かすことのできない事実である。それは道元禅師の思想の中に日本天台の本覚法門的思想に対応するものがあつて、詮慧・経豪のこのよな解釈を容れるものがあるからであるが、問題は、詮慧・経豪は道元禅師の立場を解するに日本天台の本覚門的背景をもつてしただけでなく、さらに道元禅師の思想を本覚門的に展開させたものがありはしないかということである。言い換えれば、道元禅師の思想と伝承されるものの中に、実は詮慧・経豪によつて天台本覚門的に展開されたものが含まれていはないか、ということである。この点の探求は微妙な問題を含むが、一例を挙げて見よう。⁽¹⁰⁾

天台本覚法門の基礎資料の検尋に、歳月をついやして、やつと一書にまとめ得たので、それでは、これを土台に『眼藏』はひとまず置いて『御抄』に懸つてみようとするべく、なんのことはない、鏡島博士はずうつと先の方をすすんでいるではないか。

如上の鏡島博士の問題提起は、じつは年来の本覚法門の研

究がまとまつたのを機会に、私が本覚法門の方からやりたかったものであることは、這般の事情を知る人には容易に理解されよう。

見事に先を越されたのである。

先達であるから当然のことといふものの、如上の問題提起は、私の言いたいことを、それこそ隅からすみまで言いつくしている、と言つてよい。

かかる問題提起をしたいために、本覚法門の基礎資料に刻明に当つたのである。それにしても鏡島博士は、先のさきまで見ておられる。先見の明、師の衛藤即応博士に、それは、比肩するものがある。

これほどまでに、天台本覚法門と道元禅との関係を、深解しておられる先達が眼前にいることは心づよく、励まされること誠に大であるといわざるを得ない。

かくまで鏡島博士がいうのであるから、いちおう如上の問題提起の線にそつて、『御抄』を考究してみよう。たとえその結果がどうであろうとも――。

というものは、さきに『正法眼藏光明抄』の識語を解明したとき述べたごとく、『御抄』への本覚法門の影響はみられても、致命的なものでなく、むしろ本覚法門思想を斥つたところに『御抄』の真価がある、という結論に、如上の問題提起のすえ実は達せざるを得ないからである。

それはともあれ、鏡島博士の、挙例した『御抄』における本覚法門的注釈の内容なるものを検してみよう。それは『出家抄』にある次の文である。

日本には必先二百五十戒等の声聞戒をうけて後菩薩戒を受る也。日本にも出家の時の沙弥戒なむと云は此心地歟。然而必しも吾朝には毎度無_ニ此義歟。直受_ニ菩薩大戒_ニなり。

これを以て、『御抄』は、単受菩薩戒を主張し、したがつて日本天台の円頓戒的立場あるものとなすのであるが、これはその通りであろう。

ただし円頓戒を以て単受菩薩戒を主張したところで、それは伝教大師以来の叡山の戒律觀の、きわめて一般的なことをいつたまでで、中古天台の本覚法門とは直接しない。

『御抄』の、如上の戒律觀は、日本天台では、ごく正統的なもので、本覚法門的といふことはできない。

ただし、円頓戒的な単受菩薩戒の主張が、道元禪師の戒律觀と、矛盾しているというのなら、話は別である。

もし、道元禪師の立場が、『禪苑清規』を受けた大小兼受の立場であるなら、如上の『御抄』の単受菩薩戒の円頓戒とは異なる。

が、それは、單に、円頓戒を主張しただけであつて、日本天台的といえようが、日本天台の本覚法門的解釈が加つたことはならない。

研究方法論の最初に云うごとく、いわゆる惠檀二流という口伝に依拠する、平安末期から鎌倉時代をへて、さらに南北朝へと盛行瀰漫せる本覚法門は、教相・文献を無視したものであり、したがつて『御抄』のごとき、上古天台の三聖二師を重んずるような、まともな戒律觀を有していない。

この点、『御抄』の注釈態度は、むしろ恵心の正統的な教学の流れを汲む宝地房証真にちかく、証真の教學と学風をおなじくする盧山寺教学に通じるものがあるということができるのであろう。

これは単なる聞書という注釈形式の比較にすぎないが、詮慧の『聞書』に対して、『盧山寺聞書』を、先にあげたのは、この理由からである。

証真は、道元禅師叡岳在山中に、總學頭の地位にありながら、本覺法門を痛破し、その批判を、組織的に彼の大著『三部私記』の中で展開した人である。

詮慧・經豪の『正法眼藏御聞書抄』が、本覚法門を容許するはずではなく、もし、いさかでもその傾向が現われれば、注釈される『眼藏』の思想的基盤は、根底から覆されるものと、私は見る。

詮慧・經豪の『梵網經略抄』については、改稿して別論してみたい。おそらく円琳（建仁寺七世）の『菩薩戒義疏鈔』

六卷（嘉禎三年・一二三七）などと対比して考究する必要があ

あるうえ、当時叡山に存するおびただしい『梵網菩薩戒義疏』のたぐいと、詳細な比較検討が必要であろう。

それには、先に道元禅師の戒律觀が、明示されねばならぬが、沙弥戒の先受を説く『得度略作法』の真偽の問題があって、『御抄』でいう单受菩薩戒が、そのまま道元禅師の戒律觀として受け入れられるのか。

それが真撰であるとすれば、单受菩薩戒を主張する經豪の『御抄』の立場は、道元禅師そのままの立場ではなく、道元禅師の立場を日本天台的に展開した立場といわねばならない。¹⁰⁸⁾

という鏡島博士のいう通りであろう。

しかし、たとえ『得度略作法』が真撰であつて、經豪の『御抄』は、さらにつれを日本天台的に展開したといつても、先にいうごとく、たかだかそれは円頓戒を是認したにすぎなく、中古天台の本覚法門と、しいて結びつける必然性はまったく出てこないのである。

それにしても、『御抄』の時点では、单受菩薩戒と割り切つてゐるのに、一方において真偽未決の『得度略作法』があつて、沙弥戒の先受を説くは、それだけ道元禅の微妙な立場を示すものというべく、ただに戒律ばかりでなくそれは、『眼藏』の思想的境位そのものの特異性を示すものでもある。

『御抄』が、单受菩薩戒と割り切つてゐるのは、『御抄』

の性格を定める、たしかに目安とはなる。といつて円頓戒は、日本佛教において、当時は戒律の常識的水準を示したにすぎなく、これを以て『御抄』の日本天台寄りを、あまり強調することは考えものであろう。

ともかく、『正法眼藏』そのものが、比類なき特異な思想を有するからには、これが注釈を最初にこころみた『御抄』も、また、きわめて微妙な思想的境位にある、といえる。

先入観の有無によって、その理解は大きく分れよう。したがつて、『御抄』を解釈する思想的態度を確立することが急務で、それがまた充分妥当性を有するものでなければならぬ。

私は、『御抄』には、たとい本覚法門的とみられる表説があるにしても、それはそのような時代なのであり、内容を審細にみれば、かえって本覚法門を斥つて道元禪の比類なき特異性を、ものの見事に描き切つてゐる、と見たい。

かくの如き『御抄』がなかつたならば、『眼藏』は、その注釈の基準を喪い、のちの道元禪展開に大きな支障を来たしたであらうことは想像にかたくない。

目下、鏡島博士の問題提起の線に沿い、本覚法門の立場から『御抄』を精細に吟味して、第三十五巻神通に至つてゐる。

曹洞宗全書本でいうと『注釈一』が、了つたことになる。それは、『御抄』の依れる七十五巻本の、ほぼ半ばに当り、原稿八百枚にのぼる。後半四十巻に、尤に一年はかかるから、

入稿は早くても明年春とはなろうが、これを最後の撰述として完成を期したい。

これも、『蒐書大成』がなかつたなら、不可能のことでのこの点、河村孝道教授に深く感謝する次第である。

さいごに、『御抄』に没入しながら、昨今想うことの一言附け加えておく。

それは、『御抄』が、『眼藏』は、すれすれの線で本覚法門批判を痛烈に展開しているのに比して、なかなかハッキリした注釈を、これに施していない、というもどかしさである。

いな、重要な本覚法門批判が、『即心是仏』『行仏威儀』『空華』の巻等で痛烈におこなわれてゐるにかかわらず、『聞書』はもちろん、ことに『抄』は、「如^レ文」と、そのほとんどが逃げてゐる事実である。

それなりの理由は、如上存すること再説の要はないが、『眼藏』が必死におこなつた本覚法門批判を、唯一の正統注釈である『御抄』が避けて通つたことは、そのごの洞門の宗学の性格を、きわめて旧体制を批判せざる、「抵抗なき宗学」となさしめた感が深いのである。

日蓮は言うによばず、法然・親鸞等、鎌倉新宗の祖師たちは、至烈な叡山からの迫害の下に、その宗学を、抵抗の宗学として成立せしめている。

洞門の宗学には、旧体制への批抵の姿勢が、まったくみら

れない。これほど、おとなしい、体制順応の宗学はないであろう。

これは、『眼蔵』の正統注釈である『御抄』が、真正面から衝突をさけて、本覚法門批判を回避したことによる。これは、そのまま近世江戸宗学に受け継がれたと見てよいであろう。

『眼蔵』で、あれほど痛烈な本覚法門批判をこころみてい るに拘らず、である。

以上の消息は、各巻の吟味において、詳しく述べるに至るが、旧体制批判を欠落した「抵抗なき宗学」が、教団の危機に際して、どれだけの力となり得るか、想い半ばに過ぐるものがあろう。

注

- (1)拙著『道元禅と天台本覚法門』(昭和六〇年六月刊、大蔵出版)
- (2)『前掲書』第三章 宝地房証真の本覚法門批判と道元禅(七一八一七四四頁)参照
- (3)鏡島元隆著『道元禅師とその周辺』(一〇七一—一〇八頁)参考照

- (4)『道元禅師とその周辺』(一〇一二頁)参照
- (5)『道元禅師とその周辺』一〇一頁
- (6)『同書』一〇三頁
- (7)『道元禅と天台本覚法門』九〇頁

(8)『同書』九七頁

曹禅注解一、八頁上

曹全注解一、三十三頁上

同上、六二頁下

同上、七七頁下

同上、八四頁上

同上、九三頁下

同上、一〇五頁下

同上、一一三頁下

同上、一四〇頁下

同上、一六二頁下

同上、二〇九頁下

同上、四一三頁上
曹全注解二、八三二頁下

同上、九一六頁上

同上、九一六頁下

同上、一〇七九頁上

曹全注解一、四大頁下

同上、二一二頁上

同上、二三六頁上

同上、三一二頁上

同上、三一九頁上

同上、四一六頁下

同上、四五九頁上

同上、五一二頁下

- (33) 同上、五一三頁上
 (34) 同上、五四九頁上
 (35) 同上、五九九頁上
 (36) 同上、五九九頁下
 (37) 同上、六〇二頁下
 (38) 同上、六〇六頁下
 (39) 同上、六一九頁下
 (40) 同上、六二五頁上
 (41) 同上、六三九頁上
 (42) 同上、七一〇頁上
 (43) 同上、七三三頁上
 (44) 曹全注解二、七七二頁下
 (45) 同上、七九三頁下
 (46) 同上、八六一頁上
 (47) 同上、八八九頁上
 (48) 同上、九〇四頁下
 (49) 同上、九五九頁下
 (50) 同上、九六一頁上
 (51) 同上、一〇一〇頁下
 (52) 同上、一一三九頁下
 (53) 同上、一二五一页上
 (54) 同上、一二六六頁下
 (55) 同上、一一七二頁下
 (56) 同上、一二一四頁下
 (57) 同上、一二五四頁下

- (58) 同上、一二六六頁下
 (59) 同上、一二七八頁下
 (60) 同上、五六六頁上
 (61) 『天台本覚論』（日本思想大系9）漢光類聚、二六〇頁。詳しくは拙著『道元禪と天台本覚法門』第九章参照。
 (62) 『天台本覚論』（『日本思想大系』9）『漢光類聚』一九九一
 二〇〇頁
- (63) 同上、一八八頁
 (64) 同上、二二七頁
 (65) 『道元禪と天台本覚法門』一二九頁参照
 (66) 同書、七〇五一七〇六頁参照
 (67) 『道元禪と天台本覚法門』本論第三部第三章 稔慈弘氏の道元禪師における本覚法門批判への研究について——参照
 (68) 鏡島博士『前掲書』一〇二頁
 (69) 同上、八〇一八一頁
 (70) 鏡島博士、同上書八九一九〇頁
 (71) 鏡島前掲書、八九頁
 (72) 鏡島博士、同上書八八一八九頁
 (73) 鏡島博士、同上書八二頁
 (74) 鏡島博士、同上書八三頁
 (75) 鏡島博士、同上、八四頁
 (76) 鏡島博士、同上、八五一页
 (77) 鏡島博士、同上、八五八六頁
 (78) 鏡島博士、同上、九〇一九一頁
 (79) 鏡島博士、同上、九二頁

- (80) 鏡島博士、同上書一〇六頁
 (81) 鏡島博士、同上書一〇七頁
 (82) 鏡島博士、同上書一〇七頁
 (83) 鏡島博士、同上書一〇七頁
 (84) 鏡島博士、同上書一〇七—一〇八頁
 (85) 拙著『道元禪と天台本覺法門』四六八頁
 (86) 鏡島博士、同上書一〇八頁
 (87) 鏡島博士、同上書一一〇頁
 (88) 鏡島博士、前出書一一〇頁
 (89) 鏡島博士、同上、一一一頁
 (90) 鏡島博士、同上書一一一頁
 (91) 「道元禪と天台本覺法門」七四七頁以下結言参照
 (92) 鏡島博士、同上書一一一頁
 (93) 『道元禪と天台本覺法門』本論第三部第二章参照
 (94) 鏡島博士、同上書一一一頁
 (95) 鏡島博士、同上書一一一—一二二頁
 (96) 鏡島博士、同上書一一二頁
 (97) 鏡島博士、同上書一一二頁
 (98) 『道元禪と天台本覺法門』結論第一章、第二章参照
 (99) 鏡島博士、同上書一一二頁
 (100) 鏡島博士、同上書一一三頁
 (101) 鏡島博士、同上書一一三頁
 (102) 鏡島博士、同上書一一四頁
 (103) 『漢光類聚』第四、「日本思想大系⁹」『天台本覺論』二六

- (104) 『道元禪の天台本覺法門』五五一頁
 (105) 『天台本覺論』(日本思想大系⁹)二六二頁
 (106) 『道元禪と天台本覺法門』五四八頁
 (107) 鏡島博士、同上書一一四頁
 (108) 鏡島博士、同上書一一五頁

〔附記〕昨夏（昭和六〇年六月）、『道元禪と天台本覺法門』を上梓して、年来の研究成果を世に問うたのであるが、それに先立ち、『仏教學部論集』第十五号（昭和五十九年十月）において、早々と同書批判の一部が現われたのには、おどろかされた。

東京大学教授山口瑞鳳氏が、同号四七頁と五二一五三頁において試みたもので、同書の本論第三部第三章にあたる「裕慈弘著『鎌倉時代における心常相滅論に関する研究』における道元禪師の本覺法門批判について」の論文が、同年の『仏教學部紀要』（第四十二号、昭和五十九年三月）に分載されたことによる。

主旨は、「たとえば、実体的思考を却けたとする立場から読めば、田村氏が『枕草紙』と『眼蔵』における生死觀の類同として見たもの（山内論文一〇一一一頁参照）は互いに似ても似つかない」にもかかわらず、田市芳朗氏説を受け入れて、本覺法門という共通の土俵を想定するのは納得できない。

「実体的觀念を設けるような『共通の土俵』は毫も見受けられない」のであるから、本覺思想を「根底にもつ」という表現は適切でない、というご指摘である。

該當の箇處の、同論文二一頁の本文によれば、「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」「そこに時代のズレは生じて來はしまいか」という配慮から、「ともに共通の時代意識を共有している」「本覚法門」という共通の土俵が想定された」のである。

したがって、「共通の土俵」とは、この場合、思想的なものよりも、むしろ「共通の時代意識」の意味に取つてもらいたい、ところなのである。もちろんそこに、思想的なものが含まれるにしても。

といつて、山口教授の批判が、的を射ていない、というのではない。氏は同号四七頁において、「田村芳朗教授の意見に随つて『それを（つまり天台本覚思想であります）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』とするのに幾分同調されておられますのが、私には解せません」「私見によれば、田村教授が例に引いている道元禅師の文はすべて実体的思考を排した点から述べられているしか思えない」という、きわめて適切な指摘があるからである。

これは、まことにその通りで、同論文はもちろんのこと、同書全体をとおして、田村博士と思想的土俵を同じくするような発言が、ままあるのは見るが如くで、私はこれを否定しようとはしません。

その点から眺めると、たしかに上掲の如き質疑が生じてくるのは当然で、山口評は、今時の本覚法門論争に精通していなくては出てこない、まことにツボを心得えたものと云うことができる。氏は、チベット学の大家と聞いている。かかる本覚法門の機微に触れた批判に、心底から敬意を表する。

というのは、現時の本覚法門の研究は、ことに洞門からする場

合は、かなりの部分田村博士の研究成果に頼らざるを得ず、また、そこには否定することのできぬ、すぐれた点も存することは、同書を通じて数多く指摘したとおりである。

本覚法門は、ついには本覚仏というような実体的思考に到達するとはいえ、理の本門が、事の迹門へと突きぬけてゆくプロセスがあり、結果からのみ評し切れないものがある。

そのうえ、もともと道元禅と、本覚法門との関係が、まったくないというのなら、同書でこころみたような精究は必要ないわけで、やはり、なんらかの期待感のもとに、田村博士の研究に触発されて、研究をすすめたことを、同書の中で繰り返しのべた。

裕慈弘氏の資料判定の不充分のところは、全面的に田村説に拠つた。共通の思想的土俵からの発言も存する。私は、これを否定するものではない。

しかし、本覚法門の実態に触れて、その全貌があきらかになるにつれ、かならずしも田村説のごとくならないで、結言でのべるような結果となってしまったのである。

道元禅は、本覚法門とは似ても似つかぬ、という結論となりながら、途中までは、田村説に同調するかの如き箇所が、山口評の指摘する如く隨處に見られる。

この、本研究における矛盾を衝いたのが山口評なのであって、私の最も危懼した批判が、早くも現われたのである。

けれども、田村説に隨いながら、裕説をとおして証真にまで至つた、私ながらの道すじを、同書の全過程の中で抱えていただけば、その大半はご理解願えるものと信ずる。

紙幅がないので、意を尽し得ないのは残念であるが、全篇の御

高評を、さらにいたければ偉いである。

その必要はなさそうである。というのは、袴谷憲昭教授が、上掲の山口博士の批判点を踏えて、きわめて適切な批判を展開されたからである。

「道元理解の決定的視点」（『宗学研究』第二十八号、昭和六一年三月）という論文がこれである。

同論文は、上掲の拙書が、田村説に同調している点を指摘して、その点を鋭く突いたのが山口瑞鳳教授の「チベット学と仏教」という論文であり（前出、『仏教学部論集』第十五号）、筆者はその鋭い指摘を道元禅師理解の場においてより確実なものにしていく必要があると考えているに過ぎないとさえ言つてしまかもしれない。（同号四四頁上）

と言い切っているから、前記の山口評を、正しく継承した批判であることは明らかである。

正直言つて、山口評は、その真意を測りかねた。

しかし、この度の袴谷論文で、その大要を了することができた。

袴谷評の要点は、左の如くである。

中国や日本に根付いた仏教の伝統は、本覚思想があたかも仏教の本流であるかのように完全に取違えてしまつたために、本覚思想を拒否することはまるで仏教を否定することでもあるかのように危険視されざるをえないからである。しかも、その状況は、叢山教学の風靡した道元禅師の時代も、西欧伝來のインド学華やかなりし今日も、基本的には少しも変つていないのであって、……山内教授もこの実状からは決して自由であるとい

うわけにはいかず、そのために本書は結論として非常に不透明な部分を残すわけである……。（同号、四五頁上）

として、以下の批判が展開される。その第一は、
禅師の独自性を從来の通説どおり、「本証妙修」にあることを前提に論を展開しているという点である。そのために、山内教授もしばしば、「本覚法門」を批判し、密教を排した道元禅師の『本証妙修』といえども、いわゆる本覚思想にはかわりはないのであるから、安易にみれば本覚法門思想と類似しているごとく映るのは当然である（前掲書、七六〇頁）というような曖昧な表現を取つてしまふのである……。（同号、四五頁下）

せつかく禅師の本覚思想批判を強調しながら、その独自性を「本証妙修」に求める山内教授は、その意味で從来と同じ轍を踏んでしまつた……。（同号、四五下—四六頁上）

という。袴谷教授の主張は、本覚思想になじんだ中世仏教の所産である「本証妙修」を、「後生大事に宗旨として抱え込んだ宗学は、それによって祖師の本覚思想批判を誤魔化そうとしたとしか言いようがない」（同号、四五頁下）ことにある。

そして、従来の批判と異なるところは、本覚思想批判を、ひろく中国、日本の仏教によよほし、本覚思想そのものの根元に新たな批判を加えんとしていることである。

このような広高の視点からは、私の試みた、「本覚法門」の両義性（池田魯參教授の同書・書評『仏教学部論集』第十六号四〇〇頁の指摘）に立つて中古天台と上古天台の本覚義を峻別し、「前者は禅師によつて批判され捨つべきものであるに反し、後者はむしろ禅師が肯定的に取り込んだものとして積極的に位置づけ

よう」（上掲袴谷論文四六頁上）とすることなどは、まことに小手先のたぐいと評されざるを得ない。

それらは、結果的には、道元禅師の本覚思想批判の真意を量すものであるとして、批判を中古天台の本覚法門批判に限定することなく、これを上古天台からの正統的な本覚思想批判にまで徹底することを主張する。

すると、かろうじて、当時の叡山にあつて本覚法門批判を敢然とこころみた宝地房証真と結びつけようとする私の所論は、まったく説得性がないばかりか、証真が『法華玄義私記』第七卷下において行なつた『大乗起信論』に依拠する本覚法門批判なども、まことに不徹底極りないと評する。

それは、「『大乗起信論』を肯定しながら本当の意味での本覚思想批判が成り立ちらるとは決して考えられないからである。それに思つても頂きたいが、本覚思想の明確な産みの親こそ『大乗起信論』である以上、それを肯定しておきながら徹底した本覚思想批判を試みることなどはできるはずもあるまい」（同上、四六頁下）と、ついには中国・日本佛教における本覚思想の所依の論たる『大乗起信論』の徹底的批判にまで、発展する。

なるほど、これで、最初からの中国・日本佛教における本覚思想の横行に対する批判が、首尾一貫することとなる。かかる批判は、もちろん中国・日本佛教の研究分野からは起らない。

当然のことながら、それはインド学・チベット学領域からのアプローチと、われわれは受けとる。

それこそ、逆に「思つても頂きたい」が、『大乗起信論』こそは、かの『摄大乘論』と共に、中国佛教教理史の根底に据えられ

るものであり、日本佛教では、その註釈である『釈摩訶衍論』をとおして、真言密教の本覚思想をかたちづくる。

私は、道元禅師における本覚法門批判の実態を突きとめるに至つたというものの、『起信論』に発する中国・日本の正統的な本覚思想まで批判するつもりはない。そのため、中古天台に瀰漫した本覚法門は否定し去つたが、惠心の正統教学を受けた証真の教学と、「本証妙修」との連繫をはかつたのである。それが上古天台以来の、日本佛教の基調をなす本覚思想を伝承していると考えたからである。

しかし、「本証妙修」はもちろんのこと、かかる日本佛教の基調をなす本覚思想まで全面的に批判する思想があろうとは、夢にも思わなかつた。先程、山口評が現われたとき、正直その真意を測りかねたのは、この理由による。

しかるに、この度の袴谷論文により、批判の思想的基盤を明確に理解することができ、始めて山口評の真意がわかつてきたのである。

すると袴谷教授には、『起信論』批判の詳細をあきらかにする要請が生れてくるが、これがため同教授は、「『大乗起信論』に関する批判的覚え書」『大乗起信論の研究』（春秋社刊行予定）の上梓を意図されている如くである。（『宗学研究』第二十八号、四八頁）然るべきものと思われる。

その発刊が待たれるわけであるが、同書は、松本史朗「『勝鬘經』の一乘思想について——一乘思想の研究（Ⅲ）」（『仏教学部紀

要』第四十一号)を踏えているという。(『宗学研究』同上)

そこで松本史朗氏より、同論文の抜き刷りを貰い、一読におよんだ。いまその詳細に触れるいとまはないが、

『勝鬘經』は一般に、その『勝鬘師子吼一乘大方便方広經』という漢訳のタイトル等から、あるいはまた如來藏思想は一乗真実説であるという様な理解から、一乗真実説を説くものと單純に考えられている様であるが、『勝鬘經』の一乗思想が、一乗真実説であるか、それとも唯識派的な三乗真実説であるかということさえ、簡単に決めることができない問題であろうと思われる。(『仏教学部紀要』第四十一号、86頁)

という問題提起から出発して、結論としては、

『勝鬘經』は三乗真実説であったと言うつもりはないが、『勝鬘經』には三乗真実説の典拠ともなりうるような要素が存在していたことも事実だと思われる。従つて、後代の解釈や伝承を離れて、『勝鬘經』のテキストそれ自体に即した厳密な研究がまず必要であろう。(同上、86頁)

として、「主としてチベット訳に依存し」詳密な研究を、『勝鬘經』の一乗思想について試みている。袴谷教授の、同論文評価は次の如くである。「松本史朗氏の『勝鬘經』の一乗思想について——一乗思想の研究(Ⅲ)」は、空思想と対峙する本覚思想(同氏の言葉によれば *dhatuvāda*)の特質を、如來藏思想を代表する經典である『勝鬘經』を中心に考察したものであり、山口瑞鳳氏の「チベット学と仏教」(前出)は、空思想を正統とするチベット仏教と、本覺思想を根底にもつ中国仏教との相違を明らかにし、道元禪師はむしろ前者に近いことを積極的に論じたもので、いずれも本覺

思想の特質を知るために極めて有益な論文」(『駒大仏教学部研究紀要』第四十四号二一一頁上—昭和六十一年三月)とある。

如上の袴谷評で、松本論文の大要を知ることができるが、山口論文については先に触れたので、いま松本論文に局限していえば、かかる研究が、なぜ如上の道元禪師の本覺法門批判と結びつくかといえば、それは日本佛教に横行した本覺思想が、あまりに一乗真実説に偏りすぎている、三乗真実説の存在する余地もありうることを論証することによって、本覺思想批判の正当性を獲得せんとするにある、と云えよう。

それにしても、若い人たちの研究をフォローするのは、骨が折れる。私の試みに本覺法門批判は、たしかに中古天台の、道元禪師の批判対象になつた範囲のものである。中国佛教はおろか日本佛教すらも全体的な視野には入っていない。

まさか、チベット仏教研究者たちからの、度重なる批判を受けようとは思わなかつた。それだけに意外の感が深いのであるが、私なりに、批判の根拠が奈辺にあるかを理解しようと努めた積りである。お陰げで、だいぶ勉強になつたのは事実である。

固定化された発想と、マンネリ化した方法論によつて、同形同色と化し易い宗学の領域においては、殊のほかインド学やチベット学からの示唆や批判は、謙虚に、大胆に受け容れた方が、その活性化のためにはよい、と思われる。

たとえ歴史的な接続性はなくとも、ひとたびは検討する要はある。とともに、このようなスケールの大きい本覺思想批判が、若い研究者たちによって試みられていることは、本覺法門の研究は私ひとりで洞門では沢山、と思っていた筆者にとって、望外の

よろこびと云うほかはない。

云うまでもなく、宗学における「本証妙修」は、それなりの歴史性を有して今日に至っている。単なる論理的批判だけで否定しが去ることはできない。

如上の、あまりに巨視的な研究に対して、史実を審細に実証してゆく研究が、ベースとして必要であることは言を俟たない。

宗学の分野からの袴谷説批判が、当然現われてきてよいような気がする。