

本証妙修覚え書

鏡 島 元 隆

山内舜雄教授の大著『道元禪と天台本覺法門』にとりあげられた「本証妙修」の語は、はからずもこの言葉をもつて道元禪の特質を示すことの是非をめぐって宗学論争を呼び起した。これを非とする袴谷憲昭教授の所論と、これを是とする伊藤秀憲助教授、角田泰隆宗研所員の論争である。私自身はこれについては、山内教授の、「固定化された発想と、マンネリ化した方法論によっ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」（山内教授『正法眼藏抄』と天台本覺法門 仏教學部論集第一七号）という所説とまったく同意見である。

しかし、私自身、「本証妙修」という言葉を用いていることは、拙稿「本証妙修の思想史的背景」（宗学研究第七号 昭和四〇年四月）が山内教授の著書の中に入りあげられてい

るとおりである。しかも、右論文は、その後、拙著『道元禪師とその周辺』中に収録され、他の諸篇が収録に当つてすべて補訂されているにもかかわらず、本稿についてのみ、内容的には一語も補訂を施していない。加えたのは、田村芳朗教授の「道元と天台本覺思想」（『鎌倉新仏教思想の研究』）の一論文と、山内教授の「道元禪師と本覺法門について」（印仏研第九卷第一号）・「天台教学と道元」（講座道元VI）の二論文、および、その後発表した拙著『天童如淨禪師の研究』を参考文献として註記しただけである。最初に発表したときから、新著に収録するまでにすでに二十年近く経過しながら、右論文を実質的には一語も補訂し得なかつたのは、訂正したら手がつけられなくなるという危惧によるものであつて、これはこのまま置くほかないと考えたからである。しかし、その後、拙稿「本証妙修の思想史的背景」について、山内教授の批判——大変好意的な紹介・批評であるが——があ

り、さらに拙稿を直接には指さないにしても、袴谷教授の「本証妙修」をもって道元禅を把えることに対する批判があつて、私としても旧稿について補言せざるを得なくなつたのである。袴谷教授の所論にかかわらず、私は、先学が「本証妙修」という語をもつて道元禅を特質づけたことをまちがいとは考えないし、また私がこの語を襲用したことを誤りとも思わない。それ故に、今後においても、この語を用いて道元禅の特質を示すつもりである。であれば、この語を用いるについて証明する必要があり、責務があると考える。ただし、私は山内教授の論文に発する宗学論争に加わる意志は毛頭ない。以下の所論は、かつて補訂を加えなかつた拙稿の「本証妙修の思想史的背景」についてのコメントとして理解していただきたい。

本稿の論点を、二つに絞る。一つは「本証妙修」という語を、私はどのような意味に用いているかということであり、一つは道元禅師の『正法眼蔵弁道話』の心常相滅説批判を、私はどのように理解するかということである。

「本証妙修」という言葉が、『正法眼蔵弁道話』の「妙修」を放下すれば、本証手の中にみてり、本証を出身すれば、妙修通身におこなはる」の語に基づくことはいうまでもない。しかし、この言葉が引かれた同じ『弁道話』の文の直前に、

「仏法には修証これ一等なり、いまも証上の修なるゆゑに、初心の弁道、すなはち本証の全体なり」、「ここをもて釈迦如來、迦葉尊者、ともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引転せらる」と記されて、「証上の修」という語が三度び繰り返して用いられている。私にとっては、「本証妙修」といっても、「証上の修」を言い換えただけのものである。従つて、道元禅師においては、「本証」と「妙修」は離ればなれに用いられていて、「本証妙修」という一連の語として用いられていないというようなことは、單なる形式論に過ぎない。内容上からみれば、「本証妙修」は「証上の修」であるからして、それは道元禅師の言葉として、同じ比重をもつ言葉と私は理解する。

もつとも、私は道元禅師が『弁道話』で用いられている「修証一等」という言葉と、「証上の修」、すなわち「本証妙修」という言葉との間に、ある距離をおいて理解している。すなわち、「修証一等」という言葉よりも、「本証妙修」という言葉の方が、道元禅師の修証觀を示すにより適切であると考えている。どうして、「修証一等」と、「本証妙修」を区別するかといふと、その理由はつきのようである。

多くの人によつて、道元禅師の「本証妙修」は、禪師の教えである「修証一等」と同義語として解されている。ここからして、「本証妙修」の起原が中国禪宗の「南嶽不染汚の話」

に求められるのである。衛藤先生も（『宗祖としての道元禪師』三一〇頁）、榑林先生も（『道元禪の研究』一四二頁）、そのように解されているのであるが、「南嶽不染汚の話」は「修証一等」の淵由とはなつても、「本証妙修」の淵由とはならないと私は考える。というのは、「南嶽不染汚の話」は、修は証を期してはならない、証は修にめざされてはならぬ、証を目的とした修は染汚であるとして、不染汚の修証が説かれるのであるが、それは「修証一等」の淵由としてはまさしくその通りである。しかし、「修証一等」ということは、始覺門の修行といわれる臨濟禪でも説かれる事であり、そのことは衛藤先生も認めていることである（『正法眼藏序説』二二三頁）。であれば、道元禪師の修証觀の特質を示すには修証一等では足りないのであって、禪師の修証觀は「修証一等」を超えたものでなければならない。

同じことは、如淨禪師の修証觀との関係からしても言え

る。『宝慶記』によつて明らかであるように、如淨禪師の修証觀は「修証一等」に立つてゐる。もし、如淨禪師の修証觀が即道元禪師の修証觀であれば、「修証一等」をもつて道元禪師の修証觀の特質となし得ようが、私は道元禪師の修証觀は如淨禪師と根底において一つであつても、さらにこれを超えたものがあると考える（拙著『天童如淨禪師の研究』参照）。それ故に、この道元禪師の修証觀の特質を示すには、

「修証一等」というよりは、「本証妙修」という言葉の方がもつと適切である。

ということは、「本証妙修」は「修証一等」であるが、「修証一等」はかならずしも「本証妙修」ではないと言えよう。そのことは、何らかの意味で、「本証妙修」は日本天台の本覚法門を予想せずしては成立し得ない言葉であるが、「修証一等」は日本天台の本覚法門とかかわりをもたない言葉であることを示すのである。

しかし、従来、「本証妙修」という言葉を用いた先学の、それと日本天台との関係づけは、日本天台と関係はあるが、それに基づくものではない、というようなあいまいなものであった。私の「本証妙修の思想史的背景」は、このあいまいである「本証妙修」と日本天台の関係を明確に規定しようとしたものである。たとえ、それが誤った試みであろうとも――。

ここにおいて私の試みた規定づけは、道元禪師からは、日本天台の本覚法門はひとたび捨てられたのであるが、ひとたび捨てられた本覚法門の教えが何らかの意味で禪師の裡に再びよみがえつて、中國禪宗（正確には宋朝禪）の修証觀とは異なつた新たな展開を生みだしたものというにある。私は、そこで否定的媒介という言葉を用いたが、それは禪師自身が日本天台の本覚法門の実践的行きづまりに媒介されたからこ

そ、宋朝禪の始覺門的な修証觀の羈絆を脱し得ない如淨禪師の修証觀を超えて、さらに一步進んだ「本証妙修」という独自の修証觀を展開したというにある。

ここで、私は「本証妙修」を「本覺門的修証觀」とも言い換えているが、それは柳田聖山教授が看話禪を始覺門的修証觀と規定した主張に対してである。柳田教授は、「中国の禅が大乗佛教の一派として、本覺門に立つことは自明であるが、禪の禪たる所以は、むしろ本覺門を突き破って始覺的な看話にまで発展したところにある」（「看話禪における信と疑の問題」日仏年報第二八号）と述べて、「禪の禪たる所以」は始覺門的修証觀にあるとみる。が、私は道元禪師は、柳田教授が自明とした「本覺門」に、「禪の禪たる所以」をみて、そこに溯源することによつて、新たな修証觀を展開したとみるのである。従つて、私が「本覺門的修証觀」といつても、それは禪の源流としての「本覺門」であつて、日本天台の本覺法門の教えでないことは断わるまでもない。

もちろん、ここで始覺門とか本覺門とかいつても、もともと始本不二であるからには、「始覺門的修証觀」に立つ看話禪も、「本覺門的修証觀」に立つ道元禪も、もとに還れば一つであると、私は考える。それは、柳田教授においても同じであろう。ただ、日本の臨濟宗が宋朝禪の移植に立つ以上、道元禪師の修証觀を特質づけるために、禪師の修証觀はそれ

とは異なる「本覺門的修証觀」であるといふまでである。

従つて、私は道元禪師の修証觀を「本証妙修」と規定し、「本覺門的修証觀」と換言しても、それは日本天台の本覺法門的立場に立つことをいささかも意味するものではない。日本天台の本覺門的立場は、道元禪師からは否定されたのである。道元禪師の叡山修学時代は本覺門の教學が全盛であったからして、日本天台の本覺門的立場が否定されたというのであるが、では始覺立ちの証真の立場に同じたかと言えば、証真の立場も否定されたのである。本覺門であれ、始覺門であれ、日本天台の教學そのものがひとたび否定されたのである。しかし、否定さればなしかと言えば、そうではなくて、ひとたび否定された日本天台の本覺門の教えが、如淨会下で身心脱落後の道元禪師の裡に何らかの意味でよみがえったのであり、そこで生れたのが「本証妙修」という修証觀であると、私は考える。

ところで、山内教授にとっては、道元禪師に否定された本覺門の教學とは、いつの時代の、誰のものであるかということが大問題であった。山内教授の大著『道元禪と天台本覺法門』はこれを探求することが主要動機であったと言えよう。しかし、私にとっては、それは重要な意味をもたないのである。念のためにいうが、私にとって重要な意味をもたないことは、天台教學にとつて重要な意味をもたないことではな

い。私は山内教授の大著を、断絶していった道元禪と天台本覚法門へ初めて架橋を試みた労著として高く評価するのであって、決してこれを無意義などといつてはいるのではない。

山内教授は、道元禪師が天台教学を捨てたのは、「本覚法門を捨てたのであって、正統的な天台教学を捨てたのではない」とし、「天台教学を捨て去るということは、また云うべくして不可能のことである。それは中国における実相論の体系を否定することである」(『道元禪師と天台本覚法門』六九三頁)といわれるが、この辺のところが私と山内教授との違いである。私は道元禪師が叡山を去つて禪門に帰した以上、天台教学はひとたび捨てられたのであって、それは動かせない事実とみる。が、教授からみれば捨てたとみるのは錯覚である(前掲書五九一頁)ということになるが、私からはそれは錯覚ではなく、儼たる事実である。

山内教授がそのようにいふのは、本覚法門と本覚思想を区別する立場から、本覚法門の教えを捨てても、天台本覚思想は捨てられないというのであろう。しかし、さきに挙げた、柳田教授が「中國の禪が大乗仏教の一派として、本覚門に立つことは自明である」というときの「本覚門」をも、山内教授は天台本覚思想としてみるのであろうか。そこまでいいうならば、それは私の問題次元を超えた領域であって、私は、日本天台の枠の内で論じているのである。

しかし、私もひとたび捨てた日本天台の教學が道元禪師の裡に何らかの意味で再びよみがえったとみるのであるから、私と山内教授の見解の違いは、ひとたび捨てたことに力点をおくか、捨てても再びよみがえったことに力点をおくか、力点の違いであるかも知れない。いまこの見解の違いについてこれ以上立ち入らないが、それは見方によれば重要な違いであつて、そのことは後の行論によつて明らかとなるであろう。⁽³⁾

つぎに、『正法眼蔵弁道話』における心常相滅説批判の問題であるが、山内教授は、「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る本覚法門の心性常住説を痛撃したものである、とは裕慈弘師によって天台側から審細に立証されている」(『正法眼蔵』と天台本覚法門

仏教学部論集第一七号)という。この裕教授の主張を承けて、山内教授は道元禪師の批判の真意は、日本天台の本覚法門における心性常住説批判にあって、インドや中国における道元禪師の心性常住説批判は、ただそれを借りての叙述に過ぎないと主張する。山内教授の言葉を借りれば、「道元禪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」(『正法眼蔵抄』と天台本覚法門 仏教学部論集第一七号)ということになる。しかし、注

意すべきことは、畠教授にあっては、『弁道話』の文章は文面を一応尊重しながら、裏に内含している意味を摘抉しているのであるが、山内教授にあっては裏にこそ道元禅師の真意があつて、表の文章はカモフラージュに過ぎない、とみていいるのである。この点、畠教授と山内教授では、『弁道話』の文意を理解する力点に微妙なちがいがみられるのである。

それでは何故、道元禅師は仏性常住説批判を直接、叡山の教学として説かずに、「先尼外道に」とよせて煙幕を張」つたのであろう。それは、山内教授によれば、「道元禅師は他の祖師方のように叡山に一矢を報いることはできなかつた」（教化研修所における特別講義による）からといふのであって、袴谷教授によれば「それは誰が見ても紛う方なき事実」（道元理解の決定的視点 宗学研究第二八号）であるといふ。ところが、正直いって、私には「誰が見ても紛う方なき事実」という、それがわからないのである。私にわからない理由については後に述べるが、ことを明らかにするために問題の経緯をみてみよう。

発端は、『正法眼蔵弁道話』のつぎの文にある。

とふていはく、あるがいはく、生死をなげくことなかれ。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はりをしるなり。そのむねたちく、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。かくのごとくしるを生死をはなれたりとはいふなり。このむねをしるものは、從来の生死ながくたえて、この身をはるとき、性海にいる。性海に朝宗するとき、諸仏如來のごとく、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だいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。いたづらに閑坐して一生をすぐさん、なにのまつところがあらん。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、先尼外道が見なり。いはく、かの外道の見は、わが身、うちにひとつのみ靈知あり。かの知すなはち縁にあふところに、よく好惡をわきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦樂をしる、みなかの靈知のちからなり。しかあるにかの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにうまる。ゆゑにここに滅すとみゆれどもかしこの生あ

れば、ながく滅せしして常住なりといふなり。かの外道の見かくのことし。しかあるをこの見をならふて仏法とせん、瓦礫をにぎりて金宝とおもはんよりもなおおろかなり。癡迷のはづべき、たとふるにものなし。大唐国の大忠國師ふかくいましめたり。(以下略)

この道元禪師の『弁道話』の心常相滅説批判を、碩教授はとりあげて、それがインドや中国の心常相滅説批判に留まらないで、当時の日本天台の本覚法門に蔓延していた心常相滅説批判ではないかと詳しく論証したのである(「鎌倉時代に於ける心常相滅論に関する研究」『日本佛教の開展とその基調』下所収)。

この碩論文が発表されたのは、昭和十七年『大正大学学報』第二十五輯においてであり、その収録著書『日本佛教の開展とその基調』が刊行されたのは、昭和二十三年である。以来、「道元禪の側」からのこれに対する応答はひさしくなされることがなかつた。それは、道元禪の研究者には天台教学がわからず、天台教学研究者には道元禪がわからぬという隔絶状態が続いたからである。山内教授の大著『道元禪と天台本覚法門』は、道元禪にも明るく、天台教学にも詳しい教授にしてはじめて成された両者の学問的架橋であつて、この大著によつて、碩論文に対する「道元禪の側」からの応答がはじめてなされたのである。

ただ山内教授は、碩教授によつて道元禪師の天台本覚法門批判は「審細に立証されてゐる」というが、冷静に碩論文を読めば、『弁道話』の道元禪師批判が天台の本覚法門批判であるという指摘は、「審細に立証されてゐる」ということではなく、慎重に提言されていることであり、それは「道元禪の側」からの検証を俟つているとみるべきものである。そのことは、碩教授のつぎのような論調によつて明らかである。

この論文冒頭にかゝぐる道元禪師の言は、たゞ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弾劾せられたもので、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……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、必ずしも遠きかなたのことをいふに非ざるのみか……その向ふところ決して印度や支那のそれには非ず、むしろ我が国現在のそれにあるべしといつて、いまだ必ずしも穿鑿に過ぐとは考へられぬ(『日本佛教の開展とその基調』下三〇一

一三〇二頁、傍点筆者)

もちろん率直にいへば、試みにいまこれが解答私案に撰せんとするところ、果して当るか否やはなはだ覺束ない

(同書三〇二頁、傍点筆者)

この問題に対する裕教授の姿勢は、はなはだ慎重であり、すこぶる謙抑であることは、一読明らかである。同教授の所論が、決して立証したのではなくて、問題提起であることは右の所論を結ぶに当つて、「いま上來述ぶるところを以てここに唯一箇の私案としてこれを提出する」という言葉に徴して明らかである。従つて、裕教授の所論は断定ではなく推定であり、立証ではなく提言であつて、それは「道元禪の側から」の検証を要請しているとみるべきものである。

しかし、すでに述べたように、同論文が発表されて以来、「道元禪の側から」これに對して答えたものはない。何故、宗学者がこれに答えられなかつたかと言えば、『弁道話』の文章は、文面通り解すれば、裕教授も指摘しているように印度や中国の心性常住説の批判であつて、その裏に当時の日本天台の本覺法門の心性常住説の批判を含んでいるかどうか、判定できなかつたからである。しかるに、いまや山内教授によつてそれは日本のことにまちがいないと断定されたのである。

裕教授の主張は、『弁道話』の心性常住説に禪門の伝統であるインドや中国の心性常住説を顧慮しながら、「必ずしも遠きかなたのことをいふに非ざるのみか」として、当時の日本天台本覺法門における心性常住説を指向し、批判しているものと解しているのである。従つて、裕教授にあつては、

『弁道話』の心性常住説批判が日本天台の本覺法門を指した批判というのは、あくまで推定であり、従つてそれは立証ではない。しかるに、山内教授においては、道元禪師の批判の真意は、日本天台本覺法門における心常相滅説批判にあると断定されたのである。このような断定が下されたのは、山内教授の特異な体験と深く結びついているものようである。

山内教授は、道元禪師の「本証妙修」の思想的淵源を天台本覺法門に求め、多年、その方向に沿つて研究に従事したのであるが、本覺法門の代表的資料を吟味精査しているうちに、本覺法門の教えは道元禪師にとつて痛破の対象でこそあれ、まったく異質な思想であるという結論に達したのである。この結論に辿りつくまでに、山内教授は教授のいわゆる「出口のない」苦闘を重ね、そのさなか、裕論文と出会つたのである。この裕教授の「天台の側」からの推定は、山内教授には暗夜の星のように輝いて見え、そこから、山内教授は、裕教授の「天台の側」からの推定を「道元禪の側」から事実と断定するにいたつたのであらう。それ故に、山内教授の主張は、道元禪と天台本覺法門との交渉について、多年にわたる模索・彷徨のはてに見出されたものであつて余人の窮知を許さないことかも知れないが、ことは道元禪師に関する重大な問題である。黙していることは、学人のとるべき道ではあるまい。以下、教授の労著を傷つけることなきやをおそ

れつとも、率直に思うことを述べることについて教授の寛恕を請いたい。

問題は、道元禅師の『弁道話』の心常相滅説批判は、表の文面ではなくて、裏の文面に真意があるとみる山内教授の主張にある。それならば、「なぜ道元禅師は、直接本覚法門に的をしぶって、ストレートな批判をこころみなかつたのであらうか」（前掲書六五〇頁）、とは誰しも起こす疑問であるが、この疑問に対し、山内教授は、「道元禅師は他の祖師のように叡山に一矢を報ることはできなかつた」と言われる。それでは、道元禅師はなぜ叡山に遠慮しなければならなかつたのであらう。

当時、叡山の中においてすら、本覚法門への内部批判は、

「叡岳の總學頭の地位にある人（私注証真）によつて道元禅師の叡岳在山中におこなわれていた」のである（『道元禅と天台本覚法門』一六頁）。叡山を出た道元禅師が何で叡山に遠慮する必要があらう。『学道用心集』には、「我朝古來諸師篇集書籍訓弟子施入天、其言是青、其語未熟。未到學地之頂、何及証契之辺。只伝文言、令誦名字、日夜數他宝自無半錢分」と、痛烈に「我朝古來諸師」を批判している道元禅師である。『正法眼藏隨聞記』（長円寺本卷五）には、「此國の大師等は、土かわらの如く覺」うと述べて、「此國の大師」を批判している道元禅師である。「我朝古來」

といふ、「此國の大師」といつても、禅師の修学経歴からいって、それは名利の塵芥と化した叡山、実踐を遊離して觀念の遊戯に耽つた叡山教学を指したと解していい言葉である。それほど旧仏教に激しい言葉を投げつけた道元禅師が、何のために叡山に遠慮する必要があるのであらう。

山内教授によれば、それは当時の教界の状勢がしからしめたものという。山内教授は道元禅師が「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」（前掲書六五〇頁）のは、当時の複雑な教勢がしからしめたのであって、「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」（前掲書六六三頁）と述べている。

これによつて知られるように、山内教授の主張には『弁道話』が立教開宗の宣言書であることが前提されている。しかし、『弁道話』が立教開宗の宣言であるとは自明ではなく、そのように『弁道話』を規定すること自身が問題である。『弁道話』はよく立教開宗の宣言書といわれ、衛藤先生も「道元禅師のすべての著作は、門下への垂誠説示であり、いわば対内的であつて、他宗の祖師のように对外的に獅子吼したものはないのであるが、ただ一つこの弁道話のみは例外である……その抱負と信念を对外的に宣揚されたのがほかならぬこの弁道話なのである。したがつてそれは他宗の祖師でいえば、

立教開宗の宣言である。近く栄西禅師に例をとれば、興禪護國論にも比べられる重要な述作である」（『正法眼藏序説』三六頁）と述べている。山内教授はこの衛藤説を承けて、「『弁道話』撰述の主目的が立証開宗に指向されている」（『禪と天台止觀』六二五頁）と主張するのであるが、この衛藤説は、鵜呑みにすると危険である。というのは、同じ衛藤先生が『弁道話』講説である『正法眼藏序説』末尾の文においては、

「仏の正法によつて正しく生きようと苦しんでる真実求道の士の為に弁道話を書かれたのである。これは本書の初めに述作の意図を述べて、『だだしおのづから名利にかかはらず、道念をさきとせん真実の参学』のために筆を執ると述べてあつた一節の文と首尾相応して、この一篇の結語とせられたのである」（同書三二四頁）と結んでいるからである。これは、『弁道話』を門下への垂誠説示の書とは異なる例外的な対外的宣揚書とみる初めの言葉とは前後不整合な言葉であるが、山内教授はこの衛藤説における落差をどのようにみるであろうか。

私と山内教授の相違は、結局、この『弁道話』撰述の意図に対する衛藤説の前説を承けるか、後説を承けるかの相違に帰するもののである。すなわち、山内教授が衛藤説の前説を承けるのに対し、私は衛藤説の後説を承けるのである。私が衛藤説の前説によらないで後説による理由は、つぎのよ

うである。

一、『弁道話』の対機について

『弁道話』が「立教開宗の宣言書」であるためには、それが叡山に放った公開宣言書であるか、または『興禪護國論』の対機がそうであるように、同時代の識者、ないし後世の知己に示したものでなければならぬが、『弁道話』の対機は、そのいずれでもない。それは、道元禅師のもとに参集した門下に示した書である。道元禅師の門に参集したものには、叡山出身者もあれば、日本達磨宗出身者もあり、その他のものもある。従つて、『弁道話』をそのいずれかに示したものとみようとする試みも行なわれてゐるが、そのいずれかに特定することはできないであろう。要するに、禅師自身が述べてゐるように、「真実の参学」が『弁道話』の対機である。

衛藤先生は、「道元禅師のすべての著作は門下への垂誠説示であり、いはば対内的で」あるが、「ただ一つこの弁道話のみは例外である」といわれるが、『弁道話』が例外であるとは、「門下への垂誠説示」でないという意味の例外であるのか、「門下への垂誠説示」であるにもかかわらずその例外であるのか、文意はかならずしも明らかではない。しかし、『正法眼藏序説』の後文に照してみれば、それは「門下への垂誠説示」でないという意味の例外ではあり得ない。それ

は、「名利にかかはらず道念をさきとせん眞実の参考」に対して示されたものであることは明らかだからである。『弁道話』がこのような「眞実の参考」に対して示されたものであるとき、はたして『弁道話』だけを例外的に「対外的に宣揚された」書と位置づけることができるであろうか。衛藤説は修正されなければならない、と私は考える。

二、道元禅師と立教開宗

山内教授は、「『弁道話』こそ、立教開宗の書というべきである」（『禪と天台止觀』三四〇頁）、「『弁道話』撰述の主目的が立教開宗に指向されている」（同上六三五頁）と述べ、その他のところでも「一宗を開く」という言葉をしばしば用いて、『弁道話』が立教開宗の書として自明であるかのごとく述べている。これは、衛藤先生の「立教開宗の宣言」を承けたものであろうが、言葉尻をとらえていうようであるが、道元禅師には正しい仏法を伝えようという燃えるような抱負・信念は存したが、一宗を開く意図は毛頭存しなかつたことに注意すべきである。従つて、『弁道話』は立教伝道の宣言書とは言えても、立教開宗の宣言書とは言えないのではないか。正伝の仏法を伝えるには、その伝える人が多いことが多い。正伝の仏法を伝えるために、『弁道話』は不特定多数の読者を予想してはいるが、専門して言えば、その対機は晩年の禅

師が意図したように、一箇半箇でも足りるのであって、それをただちに一宗を開くことの意味に解するのは、余りに短絡的な考え方であろう。これについて、ここでは縷々説を避けるが、この点は道元禅師理解の大切なポイントである。

三、『弁道話』撰述の趣旨

これについては、『弁道話』本文の始終に明記されていることである。すなわち、『弁道話』の初頭には、「いたづらに邪師にまどはされて、みだりに正解をおほひ、むなしく自狂にゑふて、ひさしく迷郷にしづまん。なによりてか般若の正種を長じ、得道の時をえん……これをあはれむゆゑにまのあたり大宋国にして禪林の風規を見聞し知識の玄旨を稟持せしを、しるしあつめて参考閑道の人にのこして、仏家の正法をしらしめんとす」と述べており、末尾には「このゆゑに、いさきか異域の見聞をあつめ、明師の真訣をしるしとどめて、参考のねがはんにきこえんとす」と記されている。

これによつてみれば、『弁道話』の初頭の文と末尾の文とともに注意すべきである。従つて、『弁道話』は立教伝道の宣言書とは言えても、立教開宗の宣言書とは言えないのではないか。正伝の仏法を伝えるには、その伝える人が多いこと願わしいことであるために、『弁道話』は不特定多数の読者を予想してはいるが、専門して言えば、その対機は晩年の禅

うを説き、それにいたる道しるべを記したもののが『弁道話』である。仏道参学途上においては、多くの迷路・陥穽があるのであって、心性常住説もその中の一つとして批判されたのであって、決して叢山の心性常住説批判を主目的に『弁道話』が撰述されたものではない。

このように、『弁道話』撰述の意図は、自身の門に參集する「真実の参学」に対して示されたものである。この点、榮西の『興禪護國論』が、「禪門の宗門を塞ぎ」、「叢岳の祖道を毀る」もののために「三箇の大綱を蘊みこれを時哲に示し、一宗の要旨を記してこれを後昆に貽す」（『興禪護國論』序）ために撰述されたのとは、撰述の趣意をまったく異にしているのである。

このように、『弁道話』撰述の趣旨をあくまで道元禅師の門下に対する垂諭であると理解する私にとっては、『弁道話』は、道元禅師が門下に対して肝胆を吐露したものであつて、そこにカモフラージュして婉曲に示すべき理由はいさきかも存しない。それ故に、『弁道話』の「心常相滅説」批判が、日本天台の本覚法門批判を内含する、または暗喩するとは言えて、そこに道元禅師の真意があり、本意があるとは考えられない。従つて、『弁道話』の文章は、表の文面にはなくて、裏の文意に真意があるという山内教授の主張は、私からは『弁道話』の文意の穿ち過ぎであり、意味づけ過剰であつ

て、むしろ、この点に関しては、禪門の伝承をなお重んじながら、天台家の所見を述べた裕教授の線に踏みとどまるべきであると思われる。

もとより、天台には天台の伝承があるように、禪門には禪門の伝承がある。両者の交渉、脈絡を尋ね、その関係をきわめることはきわめてむずかしいことである。そのことは、つとに島地大等博士が「禪と古天台との問題は、斯学の最も難しとするところで、同時に最も興味多き問題である」（日本古天台研究の必要を論ず 思想第六〇号）と喝破したとおりである。島地博士の言葉は、今日ではもはや古典語となつたが、いまなお生きている名言である。裕教授が、禪門の伝承をお重んじながら、自らの主張を天台家よりみた洞察、指摘に留めたのは、師の島地博士の薰陶によるものであろうが、さすがである。この裕教授の謙抑的な姿勢は、學問のむずかしさ、怖さを教えて、今日の私たちに反省を促すものがであろう。

誤解を避けるためにいうが、私は『弁道話』の心常相滅説批判の文に、日本天台本覚法門批判の意味を汲みとることが誤りであると、といつていいのではない。そこに道元禅師の真意があるか、どうかを問題にしているのである。『弁道話』の文章が、文面の表ではなく、文面の裏に道元禅師の真意があるというためには、「天台の側」からの立証だけでなく

「道元禪の側」からの検証が必要であると、いっているのであって、それは、また裕教授の期待しているところであろうが、これに対する山内教授の主張は、「道元禪の側」からの立証としては、説得力がないと思うのである。

私も裕教授が『弁道話』の心常相滅論を日本天台の本覚法門批判ととったのは慧眼であり、卓識であると思う。しかし、それは天台家からみればそうなるということであつて、山内教授の主張も天台家からみればそうなるということであれば何の異議をも挿まないのであるが、そこに道元禪師の真意があり、本意があるということになると、肯けないものがるとみるのである。もちろん私の否定的見解は、「道元禪の側」からの一つの所見であつて、「道元禪の側」からの証言が私の所見に尽きると言おうとするものではない。しかし、すくなくともこの点に関する山内教授の主張は上に述べた私の疑問が証明されないかぎり、学問的に立証されたとはいえないものであつて、私の所見をも含めてさらに検討を要することとは明らかである。

上によつてみれば、道元禪師の『弁道話』の本文が日本天台の本覚法門批判であるかは、裕教授によつても、山内教授によつても「審細に立証された」明白な事実ではない。それは今後なお「道元禪の側」からの検討を要する問題であると言わなければならない。このように言えば、それこそ道元禪

師の本覚法門批判の精神を量すものと裕教授は言われるかも知れない。しかし、私からすればこの検証を省くことは、裕教授がもつとも嫌う「文献・教相を、さして重んじない」本覚法門に類するものである。裕教授のいう、『弁道話』は、天台本覚法門の批判であるという主張が「道元禪の側」から裏付けられなければ、その主張は道元禪師を借りた裕谷理論の展開となることを避けられないであろう。それは、裕教授がもつとも斥けているはずのことである。

それなら、道元禪師には天台本覚法門に対する批判はないのか、というと、それはある。ただ、それは天台本覚門に対してだけでなく、天台始覚門をも含めた天台教学すべてに対してである。いな、天台教学だけでなく、当時の華嚴教学、真言教学すべての教学に対し批判がなされているのである。よく知られたものであるが、その文はつぎのようである。

とふていはく、いまわが朝につたはれるところの法華宗・華嚴宗、ともに大乗の究竟なり。いはんや真言宗のごときは、毗盧舎那如来したしく金剛薩埵につたへて、師資みだりならず。その談ずるむね即心是仏、是心作仏といひて、多劫の修行をふることなく、一座に五仏の正覺をとなふ、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。

しめしていはく、しるべし、仏家には教の殊劣を対論することなく、法の浅深をえらばず、ただし修行の真偽をしるべし。

これは、よく知られた『弁道話』の文章であるが、「ただし（私注「し」は強意）修行の真偽をしるべし」という一語、これほど明らかな教学仏教に対する批判はないし、これほど痛烈な天台教学に対する決判はない。源平の戦いも知らずに、比叡山上にひたすら天台教学の構築に腐心したという証真の立場などは、ものの美事に蹴倒されているのである。

山内教授の著書によつて、私は天台本覚法門の教學の中に「本証なるが故に修行しなければならぬ」という教えがあることを知つたが、そこから何の実践が生れたであろうか。

この「ただし修行の真偽を知るべし」という道元禅師の一語は、道元禅師をして鎌倉新仏教の旗手たらしめている言葉であるが、それは鎌倉時代の旧仏教に対する批判の語であるだけでなく、私をも含めて現代の仏教学者に対する一大痛棒でもある。生活に実践されずして、何の仏教学ぞやと、それは今日の私たちに問いかけているのである。

道元禅師の『正法眼蔵』は、この「行」に裏づけられたものであり、また「行」に導くための書である。この原点を見失つてはならない。いかに『正法眼蔵』が、世界に比なき深

遠な思想であると誇つてみたところで、「行」を抜きにしたならば一箇の観念論哲学に過ぎない。

「本証妙修」とは、この道元禅師の修証觀、「行」の特質に名づけたものである。道元禅師の修証觀の特質を示すのに、「本証妙修」以外にもつと適切な語があれば、私もそれに代えるに吝かではないが、それが見当らない以上、たとえその語に天台本覚法門とまぎらう危険があるにしても、この語を用いるのはやむを得ないことである。あたかも、「本願他力」という言葉は、親鸞の教えを誤解せしめる危険があるにしても、親鸞教学としてはこの語を用いることを避けられないようなものである。

であれば、袴谷教授の批判には、諸惡の根源を「本証妙修」に帰せしめる論調がみられるが、諸惡の根源は「本証妙修」に対する誤解にあって、罪は、「本証妙修」という言葉を用いた宗学者にあるのではなく、「行」を忘れて、これを安易に拡大適用した宗門の体質にあるのである。⁽⁵⁾

註

(1) 裴谷憲昭氏、「道元理解の決定的視点」（宗学研究第二八号

昭和六一年三月）、同、「『弁道話』の読み方」（宗学研究第二九号、昭和六二年三月）、伊藤秀憲氏、「『正法眼蔵』理解の視点」（宗学研究第二九号、昭和六二年三月）、角田泰隆氏、「道元禅師の修証觀に関する問題について」——「本証妙修」

をとりまく諸問題——」（宗学研究第二九号、昭和六二年三月）

(2) 拙著『道元禅師とその周辺』は十三篇の旧稿と、新たに加えた「道元禅師の在宋中の行実——五山・天台山巡拝にちなんで——」の一篇を内容とする。十三篇の旧稿中、第十二章「本証妙修の思想史的背景」以外はすべて旧稿に補訂を加えている。

なお、この補訂についてここに追記しておきたいことがある。私は、道元禅師が經典・語録に自由に転釈する因由を、「日本天台の本覚法門の伝統を受けたものであり、それは禅師の日本天台の教養を示すものと考えられる」と述べたことがある（宗学研究第二号 昭和三五年）。これが山内教授から、「はたしてそれが、日本天台の教養を示すものなのか、大方の批判を乞う次第である」と批評された。しかし、私も同論文を拙著『道元禅師と引用經典・語録の研究』（昭和四〇年）に収録するに当つては、右の見解が中村元博士の影響を受けた勇み足であることを反省し、拙著においては、前述の言葉に続けて、「然し叡山に在山すること二十年であつた親鸞には、叡山で盛んに行なわれた字訓釈・字象釈・転声釈が大きな影響を与えたであろうことは、容易に推測される」とあり、またすでに故前田慧雲博士によつて指摘されてい

(3) 私は、道元禅師が一生法華經を愛好し、生涯にわたつて天台部の典籍を引用していることは、若年時代の禅師の叡山研學に淵源すると考える。しかし、それは、天台の教學の延長線上ではなく、禪の立場からの受用であり、見直しであつて、そこにひとたび、天台の教學が捨てられて、いると考えるのである。

(4) 『正法眼藏弁道話』は諸氏によつてさまざまな位置づけがなされている。山内教授は、本論にみると、これを天台本覚法門批判の書とみるが、衛藤先生はこれを栄西の『興禪護國論』批判の書とみており（『正法眼藏序説』）、竹内道雄

教授は『弁道話』の十八問答は、懷奘が道元禪師と初相見のときに交わされた問答がその内容を成していると推定し（『孤雲懷奘禪師伝研究』）、新倉和文氏（「道元と懷奘の『論談法戦』について 印伝研第三一巻第二号）、田中敬信氏（『正法眼藏隨聞記』私考——その2—— 宗学研究第二〇号）もこれに同じしている。これを受けて、伊藤秀憲助教授は『弁道話』は門下の日本達磨宗出身者への示説とも見得ると述べている（『正法眼藏』理解の視点 宗学研究第二九号）。このように種々の説が行なわれていては、裏から言えば、いずれとも決定する決め手を欠くことを示すものである。

(5) 「本証妙修」という言葉が、誰によつて用い始めたか、

詳らかではないが、桜井秀雄教授の教示によれば、それは明治時代の「扶宗会雑誌」に盛んに用いられた言葉であるといふ。よつて、「扶宗会雑誌」をみるに、その第一号（明治二年一月二九日発行）の見返しには、

本証
（餓悔滅罪）

受戒入位

妙修
（發願利生）

修証不二

付記 本稿の印刷後、『弁道話』の心常相滅説批判を裕教授の所

説に従つて、日本天台の本覚門批判に解する人に春日佑芳氏の『道元の思想—正法眼藏の論理構造』（昭和五十一年三月）があることを知つた。心常相滅説批判の主旨は実体論の批判によつて、それがインド・中国のそれを指すか、日本天台のそれを指すかは、理論的にはそれほど重要な問題ではないが、本稿の主題はそれが道元禪師の思想の歴史的理解として正しいかどうかにある。

の文字が標語として掲げられ、以後毎号これが記載される。また第一号本文には「本会第一の目的たる本証妙修の要義を布演して一座の説教講録となし云々」の言葉が見える。大内青巒の『修証義講話』（大正一一年刊）にも「本証妙修」の言葉が見えるから、「本証妙修」の語は大内青巒あたりから始まつたものようである。『修証義』編纂以来、宗門で

は本証の信が強調されることになるが、本証の信は、妙修すなわち坐禅と離すことのできないものであつて、坐禅を抜きにして、本証の信だけがひとり歩きすると、本証妙修は、あらゆる行が仏作仏行であるという、いわゆる本覚門に頽落する危険がある。『修証義』の「本証妙修」は、坐禅に代えるに受戒をもつてしたために、この危険に一步踏みこんだものと言えよう。近代における「本証妙修」の語の淵由がこのようないくに大内青巒に発するものであつたにせよ、私が用いている「本証妙修」は、道元禪師の修証觀、すなわち、坐禅の特質を示した言葉であつて、それ以外のものではない。