

雪川仁岳の異義

—その哲學的根據を中心として—

安藤 俊雄

一

四明門下の逸足たる雪川の仁岳(一〇六三)は趙宋天台の悲劇的人物であり、この時代に於ける山家・山外の論争の葛藤を自らのうちに具現した特異な存在として注目に價する。はじめ四明の會下にあつて當時華嚴や起信の學風に馴れてとかく天台の傳統を歪曲し勝ちであつた山外派に對し恩師四明と共によく天台の正統を明かにしようとした仁岳の努力は實に目覚ましいものであつた。すなはち金光明經玄義廣略の問題について慶昭が異説を唱へるや仁岳は問疑書を以て對抗し、理毒性惡の問題に關しては止疑書を以て應じ、寂光無相説に對しては抉膜書を以て咸潤と對抗し、別理隨縁を拒否する繼齊に對しては十門折難書を著すなど、四明會下約五百と傳へら

る、同學の中にあつて彼の功績は實に拔群と言はねばならぬ。然るにその仁岳がひとたび同門たる廣智との間に行つた觀心觀佛の問題についての論争に對して與へた知禮の裁決に不満を感ずるや翻然袂を拂つて四明を立ち去り、爾來多くの論著を通じて彼の説くところさきに論難して止まなかつた山外派の所論と殆んど軌を一にしてしまつたといふことは一見まことに不可解な程である。よつて、古來史家の仁岳に與へる批判は多くは非同情的であり、殊に病床にあつた恩師を裏切り遂に晩年の老師と和解しなかつた彼の忘恩的行爲は後世非難の焦點となつてゐる。そこで仁岳は源清・慶昭・知圓等に對して神智從義と共に後山外の一人とされ、あるひは雜傳と呼ばれてゐる。例へば志盤は雜傳之作將以錄諸師之末醇正者、故淨覺以三背宗、錄神智以ニ破祖、錄、草庵以ニ失緒、

(佛祖統紀第二十一)と述べて仁岳を背宗逆路の尤なるものとして異端視してゐる。

だが彼の山家から山外への思想的轉換を單なる感情的軋轢から生れたものと解釋することは果して妥當であるだらうか。仁岳のこの百八十度の轉換は通常考へられてゐるやうな單なる感情的な豹變ではなくして恩愛を越えて眞理を探究しようとする忠實なる學究的精神の發露であり、従つて亦四明と雪川との論諍もかゝる視點から新たに考察さるべきではなからうか。仁岳を單なる異端者として葬り去ること無くその異説の哲學的根據は決して偶然的な思ひ付きで無かつたことを探究するのがこの小論の目的であるが、すでにかゝる同情的な仁岳論は古くから學界の一部に行はれてゐたものと考へられる。例へば宗曉は余嘗聞諸永嘉曰、圓頓教勿人情、有疑不決直須爭、不是山僧騁人我、修行恐落斷常坑、四明雪川之論其殆是矣、後賢當更審之と述べてゐるが、これは仁岳の異義を論究しようとする我々の立場でもある。いまわたしは仁岳の背宗が第一に趙宋時代に於ける天台學界に影響を及ぼしつゝあつた華嚴學派の性起哲學の思想の攻勢に由るものであること、第二にこの性起哲學と天台の性具哲學とを調停することはとりも直さ

ず山外派の立場に立つことであるが、仁岳が後にこの山外派の立場に左祖しなければならなかつた理由は根本的には天台の性具哲學それ自體にその必然的契機が含まれてゐることに基くのであるといふことを明かにしようとするのである。

註① 佛祖統紀 第二十一

② 四明教行錄 大正 14. 6. 5. 216 中

二

仁岳が四明の延慶道場を立ち去つた時期を現存の史料によつて確實に推定することは不可能である。問題の觀無量壽經疏妙宗鈔が天禧五年八月知禮六十二歳のとき撰述されたといふことはその序文によつて知られる。しかるにこの年乾興と改元し、さらに乾興二年天聖と改元したが、知禮は天聖五年金光明經文句記六卷を撰述し翌六年正月六日六十九歳で死去してゐる。かくて天禧五年からその没年たる天聖六年まで約六ヶ年間に起つた出來事であることが先づ推定される。なほ現存する雪謗書の初頭に仁岳が十月二十七日門人仁岳謹、東嚮、百拜奉書于四明本講法智大師函丈、今春三月於武林天竺寺修十諫書、命僕夫馳達座右と書いてゐる文から察するに

仁岳の十諫書と之に答へた知禮の解誦書及び仁岳の雪謫書の往復が同一年内の出来事であつたことは確實である。しかも十諫書の初めに仁岳伏目ニ去年冬十月ニ拜ニ別座隔ニ云々ニと述べてゐるところより察すれば四明を立ち去つて武林天笠寺へ赴いたのはその前年の十月であつたことが知られる。宗曉は四明教行録の尊者年譜の中に天聖三年七月十五日には四明の延慶院に放生池碑が立てられ樞密劉筠の撰になる碑文を仁岳が書いたと記録してゐるからして、若しこの記録が確實だとすれば仁岳が四明を立ち去つたのは天聖三年七月十五日以後であつて、西紀一〇二五年の七月から一〇二八年正月までの約二年半ばかりの間の出来事であり、更に嚴密に云へば天聖三年十月かあるひは天聖四年十月であつたことが推定されるわけである。この放生池の碑銘の全文も教行録に收められて居り、殊に文の終には天聖三年歲次乙丑七月十五日誓溪僧仁岳書とあるからして疑ひを容れる餘地がないやうに考へられる。ことに宗曉が四明教行録卷第一の目次に勅放生池碑銘(舊有石刻)と云つてゐる如く、その最古の石刻の碑文をも彼が見てゐる點から考へるとき天聖三年仁岳が未だ知禮の會下にありてこの碑文を書いてゐたといふことは相當古くからの傳説であつたことが知ら

れる。かくて仁岳が四明を立ち去つた時期を天聖三年又は四年の十月であるとする推定は全く放生池碑文を仁岳が自ら書いたといふことが歴史的事實であることを前提とするわけだが仁岳は十諫書を撰述する以前すでに三身壽量解を書いて居り、これが知禮の觀經疏妙宗鈔に對する攻撃の第一矢であつたことや、知禮がこの三身壽量解に對して料簡十三科を著して仁岳の所説を却け、しかもこの料簡十三科を妙宗鈔に増補して新たに再刊したと、仁岳がこの再刊の妙宗鈔を十諫書に於いて批判してゐることを考へるとき、たとひ仁岳の四明退去を天聖三年十月であるとしても僅か二ヶ年の間に以上の論諍過程を全部包含せしめることは少しく無理であるやうに思はれる。仁岳の四明退去を天聖三年以前とすれば放生池碑文を仁岳が書いたといふことは不可解となるし、天聖三年十月とすれば上述の困難があつて、何れにしても現存の史料を以てしてはこれ以上我々は進むことが不可能である。しかしこの困難は何れも仁岳の四明退去の事實を完全なる師弟關係の斷絶とする見解に基くものである。この點に再考の餘地がないであらうか。すなはち四明を退去した仁岳は知禮の學友たる慈雲遵式の住む武林天笠寺へ往きこゝで十諫書を撰述してゐるがこの天笠寺への

家、戸牖、既成^ニ齋齋^ヲ、師^ハ逐拂^レ衣還^ニ西浙^ニと記して十諫書と解謗書の往復まで仁岳の四明在住の出来事としてゐる。十諫書の初頭にある仁岳の言葉からして宗曉のこの記述が誤謬であることは容易に知らるゝがわたしは上述の理由によつて料簡十三科までは仁岳の四明在住時代であると推察して良いと思ふ。浮石院の崇矩に與へた知禮の書簡で仁岳に言及してゐるものが二通あり共に教行錄に收められてゐるが一通は仁岳が十諫書を知禮に送つた以後に書かれたものであるが、他の一通すなはち上に引用した書簡は恐らく仁岳の三身壽量解に對して料簡十三科を執筆してゐるときであつたであらうことが、恐世人遭伊起謗紊亂大途、故吾勉強書兩十紙解之といふ語によつて知られる。しかもこの書簡の初めに吾委^ス付崇矩^ニ近者得^テ書^ヲ、知^ル汝^ノ平善^ト、汝受^テ得^ル浮石院^トとあるからして崇矩が黃巖の東禪から故郷の三衢に歸り浮石院を建立した時期さへ知られ、ば仁岳が三身壽量解を書いた時期の下限を推定することが出来るのであるが残念ながら現存の史料を以てしてはそれは不可能である。けれども少くとも仁岳が四明在住時代すでに長期に互つて異説を抱き延慶學場に於て堂々自説を開陳してその主張を枉げなかつたこと及び知禮が仁岳のかゝる異説にもかゝらず彼

を包擁し仁岳が四明を退去せねばならぬ時も彼を天竺寺へ世話するなど仁岳の熱烈なる眞理愛の精神と知禮の師弟愛を憶ふとき仁岳の四明退去を單なる感情的な衝突と考へることは不當であると云はねばならぬ。觀經妙宗鈔が發刊されたのは天禧五年であつてそれから五年目の天聖三年七月に放生池碑文を仁岳が書いてゐるのであるが、この僅かな期間に於て止礙書や抉膜書では咸潤に對して知禮を辯護したところの仁岳が三身壽量解、十諫書及び雪謗書に於ては師説を非難するなどこの思想的變化が同じ觀經疏妙宗鈔を中心とするものであることを考へるとき、仁岳の四明退去はさまで前へさかのぼるべきではなく彼が放生池碑文を書いた天聖三年か或は四年の十月と推定しても決して不自然ではないと思はれる。

- 註① 雪謗書・續一ノ九五ノ四 S. 401 右上
 ② 十諫書・續一ノ九五ノ四 S. 382 右下
 ③ 四明教行錄・大正四六・S. 888 中
 ④ 同右 S. 884 中
 ⑤ 同右 S. 888 下
 ⑥ 同右 S. 906 下
 ⑦ 同右 S. 904 下
 ⑧ 同右 S. 916 中
 ⑨ 佛祖統紀第二十一

三

仁岳の四明退去の直接原因については宗曉と志盤の記述は一致してゐる。嚴密に云へば寧ろ佛祖統紀第八の記述は教行錄第六の「四明門人靈川淨覺法師」に基いたものであらう。すなはち後者には師後與廣智辨觀心觀佛求決於四明、四明以約心觀佛據乎心性觀彼依正、雙收二家、師聞之不悅也、既而四明開張身量大義(云々)とありて、觀心觀佛の原理について仁岳と廣智との間に論争があり、之に對して與へた知禮の裁決に不満であつたことが仁岳の四明退去の直接原因であつたと記録してゐる。そして仁岳の四明退去の原因としてこのことが最も廣く世間に熟知されてゐる。然るにこの論争の内容については詳細に知ることが出来ない。といふのは仁岳の十諫書、雪謗書あるひは知禮の觀經疏妙宗鈔・解謗書及び彼の死の直前に撰述されたる金光明經文句記の何處にもこの論争について言及されてゐないからである。既述の如く現存の觀經妙宗鈔は仁岳の十諫書撰

述以前に再刊されたものであり、卷第四の眞身觀の下に増補されてゐる部分は仁岳の三身壽量解を對破するため知禮が撰述した料簡十三科であるのだから、その中にこの論争に就て言及されてゐるべきであるのに一向に見當らない。虎谿懷則の淨土境觀要門に依れば仁岳は觀佛に當つて先づ攝佛歸心の必要なることを主張し、之に對し廣智が攝心歸佛の立場を主張したが、この兩者に對して知禮が約心觀佛と裁決したといふ。そして知禮の約心觀佛といふのを懷則は定境屬外境則是心不攝攝佛歸心方名約心觀佛と斷じてゐる。これだけでは仁岳・廣智・知禮の見解が明瞭ではないが「台宗二百題」の西方已心の項には次淨覺廣智諍事淨覺攝佛歸我心觀之、廣智攝心歸彼觀之、淨覺意雖云觀佛但是觀心廣智意但得觀佛義暗心觀爲宗旨故四明以約心觀佛義雙收之也とありて比較的三者の立場がはつきり示されてゐる。すなはち觀佛の實踐に當つて仁岳は超越的な佛身の實在を認めずそれが唯心に内在するを強調し、廣智は反對に心の全體が佛身に統攝せしめられるべきであると主張したのに對し、知禮は觀佛の實踐に於ては心と佛との差別がすでに泯亡するべきであるが故に觀佛と觀心とは一體相即するとして約心觀佛の立場を説

いたといふのである。仁岳が唯心論的主觀主義的立場を廣智が超越論的客觀主義的立場を夫々主張したのに對して知禮が絶對論的平等主義を説いたわけである。もし仁岳がかかる唯心論的な觀佛原理を主張したとすれば心法能造生佛所造を主張した華嚴の澄觀の所説に合致してゐるわけである。知禮が觀經疏妙宗鈔の中で約心觀佛を説いてゐるのは觀經疏に經の宗を心觀爲宗としてゐる一段を説明してゐる卷第一の一部分であるが、そこに觀無量壽經が本來觀佛を宗と爲すべきに智顛が心觀爲宗とした理由は心と佛との差別を泯亡せる圓融絶對の立場にありては觀心がそのまま觀佛たるべきためであることを明かにし、つゞいて湛然の止觀義例に出てゐる僻解師すなはち澄觀の所説を論駁して後に、一塵一法みな絶對であり心・佛・衆生の三法夫々能造能具であるが心法を觀ずるのが「近要」なるが故に他の境もすべて心に約して觀ずるのが約心觀佛の本義であると説いてゐるのは、暗に仁岳の主張を間接的に非難してゐるものと理解すべきであるだらうか。

いづれにしても觀心觀佛の問題を中心として知禮と仁岳の間に傳へらるゝ如き見解の相異があつたとしても、それは仁岳をして四明を退去せしめる程の重大な原因で

あつたとは考へられない。料簡十三科を増補せる觀經疏妙宗鈔にも、解謗書にも、更に仁岳の十諫書及び雪謗書、さては後年の十不二門文心解その他にもそれについて何等言及されてゐないといふことが明瞭にこれを立證してゐる。しからば仁岳の四明退去の眞の原因は何であるか。云ふまでもなく、それは上述の知禮・仁岳の論著に於て激しく論議されたる生身尊特の問題を中心とする論諍であり、この問題こそ仁岳が自ら告白してゐる如く四明在任十數年に互つて彼を熱愛した恩師に弓を引かしむるに至つた最大の動機であつたのである。仁岳が永年住みなれた四明を立ち去つた理由が生身尊特の問題を中心とする師資の見解の相異であつたといふことは甚だ重要な意義を有する。何者天台の始祖智顛（五三八―五九七）が没してより四十八年目に賢首大師（六四三―七一）が生れ事々無礙重々無盡の性起哲學を組織するやすでにそこには天台の性具哲學をも併呑せんとする意圖が藏されて居り、殊に清涼澄觀（七三七―八三八）の立つや公然天台性惡哲學を自家藥籠のものとして之によつて性起法門の確立を圖りて以來、天台學徒にして華嚴に眩惑を感じないものはない有様であつた。天台六祖たる湛然がこの時流に對抗してよく性具哲學の傳統を維持するために逆

に華嚴の思想を採用するより外に活路がないことを自覺してその著述の中に當時華嚴學派に於て盛行はれてゐた起信論の眞如緣起の思想を巧妙に攝取して以來後學は却つてこの眞如不變隨緣の思想を媒介として益々賢首教學に接近し天台性具哲學の傳統がとかく見失はれ勝となつたのである。あたかも趙宋時代に入りて晤恩・源清・慶昭・知圓等のいはゆる山外派は何れもこの賢首流の立場に立つてそこから天台を解釋するといふ通弊に落ち入つたのであるが、山家知禮の畢生の努力はかゝる悲境に在りし天台の傳統を確立するといふ目的に終始してゐたのである。然るにその俊敏なる門人仁岳がはやくより四明の會下に在りながらひそかに山外派及びその背景となつてゐる華嚴學派の思想に同情を持つてゐたばかりでなく、遂に四明を退去して山外派の雄將たりし智圓に接近してゆく發端となつた論評の主題がこの生身尊特の問題であつたことは知禮にとつては斷腸の苦痛であつたと思はれる。表面的にはこの生身尊特の論評は觀無量壽經の八萬四千相の彌陀の佛身が同居淨土の生身であるかそれとも實報土の尊特身であるかといふ問題であるが、内面的には法華經主たる釋迦の生身三十二相と華嚴の十華藏世界微塵數の報身の尊特相の優劣の問題であつて、結局

はこの問題を通じて天台と華嚴の鼎の輕重を問はんとする意圖がかくされてゐたのである。

さて先に述べた如くこの生身尊特の論評の經過を概觀して先づ我々の感ずることは知禮の態度が一見いかにも首尾一貫して天台の傳統的立場を貫いてゐるに對して仁岳の主張が最初から單に教説の文相に拘泥して天台の根本的立場を離れ去つてゐるといふことである。知禮は先づ觀無量壽經疏妙宗鈔に於て若漸教説、別起報、應二修莊嚴法身一性、若頓教説、報應二修全是性具、法身一性舉一體起修、故得全性成修全修在性、三身融妙、指レ一即レ三と述べさらに一家所判丈六尊特、不定下約、相多少一分之、剋就眞中感應而辨、如三通教、明ニ合身之義、見ニ但空者唯觀ニ丈六一見ニ空者乃觀ニ尊特、生身本被藏通之機、尊特身應ニ別圓之衆と論斷し、天台性具の立場から云へば佛の三身はつねに三即一而一即三であるのであつて生・報・法の三身の何れも他の二身を性具するが故に相好の多少に拘泥すべきではなく、この三身の區別は却つて主體的な機の感應に由るものであり、従つて圓人の立場からすれば法界のすべてがみな尊特相であるべきであるが故に藏塵相のみが報身の尊特相であり彌陀の八萬四千相や釋迦の三十二相が必ず生身相であると限

定されねばならぬといふべきではないといふ。この立場を知禮は最後まで主張し抜いたのであつた。彼が没する前の年に撰述した金光明文句記を見てもこの見解は依然と確固たるものであつて、例へば圓佛、頓證、三身三相、亦能頓示三種修相、若其圓機能於一念修三相業、能於一身見三身三相、以了三身是祕藏、故生身必具尊特法性、尊特必具法性生身、法性必具生身尊特、といふ文の如きは仁岳との論評を通じて益々天台的立場を強固ならしめてゆく知禮の抜く可からざる固い信念を表示するものである。知禮のこの不動の態度に比較すると仁岳にはその論評の發展と共に多分に見解の動搖が見受けられる。すでに四明の會下にありしとき撰述したと推定される三身壽量解は現存しないので當時の仁岳の所説を知ることには出来ないが少くとも十諫書に於いて第一節に丈六三十二相は生身の小相であり藏塵尊特は大相であつて相としてはあくまで區別せねばならぬと云ひ、第二節に染淨同居士の佛身は生身であり方便實報士の佛身は尊特身であると主張したにかゝらず、後の雪謗書では尊特相に二種ありとし一は法性身の藏塵相をもち、他の一は生身現起の尊特相であつてこれは生身三十二相に現ぜられるものではあるが分齊を超越した相好

であると述べたり、あるひは仁岳が當初から生身相であると強調して止まなかつた觀經の八萬四千相をこゝでは所託としては生身相であるが所顯としては藏塵尊特相であり得ると云ふあたりはまことに首尾一貫しないものゝやうに思はれる。だがこれは一應この論評を概観するとき我々のもつ感想であつて、更に精細に検討するとき兩説の是非優劣は必しも輕々と斷定し得ないものがある。知禮の所説にも多くの無理な點が見受けられるのであつて、例へば智顛が觀經疏に於て彌陀の壽量は無量の無量ではなくして有量の無量であることを明かにして如阿彌陀實有期限、人天莫數是有量之無量と明示してゐるにもかゝらず、觀無量壽經は專彼頓機の圓教であるが故に佛壽も無量の無量でなければならぬと極論するあたりはいかにも無理なものを感じしめられるわけである。殊に性具三身を説き泥木之像尙具三身とまで主張した知禮が時には相の大小の區別をして觀經の八萬四千相は奇特相であつて常身常相ではなく常身と云へば般若三昧經の三十二相が夫であると主張したこともあつて、この點は單に仁岳ばかりでなく山家の天台學徒にとつても奇異に考へられたらしい。仁岳は山家執卷者皆疑之とその模様を記してゐる。知禮はこの言葉は事實を語るものでな

くたとひ山家の學者の中に自分の見解に疑惑をもつものがあつたとしてもそれは仁岳への遠慮から雷同したものにすぎぬと抗辯してゐるが、これは少しく獨斷ではなかつたであらうか。何者廣慈の法嗣である希最の評謗書の記述によれば當時しきりに雪謗書が愛讀されたことが知らるゝがこれは一面仁岳の所説に同情を抱く人々があつたことを間接的に立證してゐるからである。

いづれにしてもこの論評の顛末を概観し兩者の主張を検討して知らるゝことは部分的にはその所説は何れも論旨堂々として容易に是非を分つことが出来ないが、何としても知禮の立説が勝れてゐる感が深いことはその主張に上述の無理が多少あつたとしてもあくまで天台の傳統たる性具圓融の立場に首尾一貫してゐる點にある。引用文の會釋といふ枝葉の點に於て無理があつたとしてもその無理な會通や論斷が常に性具の立場に基礎付けられてゐるといふ點に知禮の強味がある。これに反して仁岳はいつも藏塵相と生身相の區別を固執するのみでこの相好の優劣大小を固執することを天台の性具の原理からして論理的必然性を以て説明し得ないと云ふ弱味をもつ。かくて後世の批判は何れも知禮の學説を支持してゐる。すなはち必しも天台の正統に服従しようとしな可觀さへ

今若依^シ四明^ノ所説^ニ、正得^ニ、雙游^ノ元意^ニ、生身^ノ所^ニ以^テ即^ニ尊特^ニ者^ニ、雙游^ノ偏^ニ一切法^ニ無^レ非^ニ、事理^ニ三諦^ノ一體^ノ相即^ニ、一々互收^ニ、故^ニ能證^ニ成佛界^ニ、二身^ノ、生身^ノ尊特^ノ、一體相即^ノ、所以^ニ不^レ同^ニ淨覺^ノ、自如^ニ吳越^ノ、と述^ベ、知禮をこの點では絶讃してゐる。善月は幾分仁岳に同情して仁岳でも事理體用相即を知らないわけではないが但一邊に偏つたにすぎない、と好意的な批評をしてゐるが結局は若一往分^ニ、宗^ニ、則、雪川^ノ據^テ、事即理^ニ、四明^ノ得^テ、事即事^ノ、約^テ、此論^ニ、生身^ノ尊特^ノ、即不^レ即^ニ、義^ニ、可^レ知^ニ、(云々)一往言^ニ、雪川^ノ不^レ唯失^ニ、事即事^ノ亦不^レ得^ニ、事即理^ニ、故若也^ニ、理^ニ必無^ニ、事不^レ即者^ニ、四明雖^レ說^ニ、事即事^ノ、其實不^レ異^ニ、事即理^ニ、何者^ニ、并由^テ、事即理^ニ、故所以^ニ、事得^レ論^ニ、相即^ノ、故^ニと述べて、淨覺の誤謬が相好の多少の區別を固執する點にあることを指摘してゐる。

然らば四明の會下にありて數多の同學の群を抜いて優秀なる學究であつた仁岳、そしてあの辛辣な可觀をして、嶽師聰明傑出之士と嘆せしめる程の仁岳がこの苦境におちいる事も知らずに不用意に生身尊特の論評を自ら惹起したのは如何なる動機に由るものかといふことが次の我々の問題である。この點に關して仁岳が雪謗書で述べてゐる言葉は注意を要する。すなはち山門學者自昔以來、多謂^ク彌陀八萬相好是報身^ノ者^ニ、其有^レ由也[、]以^テ慈恩

基法師作^ル如^キ是^ノ說^ハ故^ニ中^ノ略^ニ仁^ノ岳^自祥^符末^年觀^ニ錢^唐圓^圓法師^刊正^記文^ハ亦^指山^臺海^目同^ニ於^テ地^住所^見之^相一^且與^ニ家^所說^報相^不同^カ稽^疑在^レ懷^若多^岐之^亡羊^施歷^數歲^中略^大師^既同^圓師^所解^故入^室而^諫之^以至^犯額^終成^退席^{といふ}文^がそ^れで^ある。

すなはち彌陀の八萬相を報身相と解釋することはそもそも慈恩大師の所説から由來するものであつて、孤山智圓も觀經疏刊正記に於てこれを採用してゐる許りでなく四明知禮までがその説と同様な見解をもち生身たる有量の彌陀を報身と考へてゐたことに仁岳が不満を感じ知禮と論議したあげく激しい叱斥を受けて退いたといふ顛末が、ありのまゝに述べられてゐる。この文によつて生身尊特の問題について仁岳が深い疑惑を持つたのは少くとも祥符末年以前の頃からであるといふことが知られる。すると仁岳が四明を退去した年から約十年前であつたわけである。さてかゝる事情の下に仁岳が彌陀の八萬相を生身相であると主張する彼の眞意は何處にあつたのであるか。又知禮が一步もゆづらずに自説を押し通したのは何故であらうか。若し單に彌陀の八萬相のみが問題であつたならば師資の間に和解の可能性が全く無いとは考へられない。師資相携へて山外派との論場に協力した過去を

考へればこのことは明白である。さて我々のこの疑問に關して有力なる資料を解謗書に於ける知禮の言葉の中に見出すことが出来る。汝^ニ延^慶院^中對^ニ百^僧面^云日^可冷^月可^熱若^云法^華及^觀經^佛是^尊特^身無^レ有^是處^中略^况口^自云^十載^究尋^法華^之身^定是^劣應^{といふ}文^がそ^れで^ある。すなはち知禮と仁岳との論

評は單に彌陀八萬相を尊特相とするか生身相とするかの問題であるばかりで無く、ひいては法華經主釋迦の丈六三十二相と華嚴盧舍那の藏塵相の優劣の問題でもあつたからして知禮の態度が妥協を許さぬ嚴格さを帯びてゐたのである。十諫書・解謗書・雪謗書を順次検討するとき後になるほどの華嚴佛と法華教主との優劣の論争が表面に姿を現はして來ることが知られる。例へば解謗書の卷頭で知禮は仁岳の主張が法華を卑み華嚴を誇るものであると喝破して彼^於吾^宗成^乎二^謗何^者彼^以此^經顛^觀所^顯之^相定^爲二^生身^以法^華開^權第^一之^身定^爲二^劣應^此滅^謗也^以法^華兼^別之^質尊^勝純^圓以^二酥^對帶^之容^特超^絕妙^此增^謗也^と述^べさ^らに圓教法華の身相の優越を説いて故^別圓^二佛^雖二^俱尊^特別^須二^緣修^故名^爲報^圓即^性故^從法^立稱^故一^身一^身一^土一^切土^理具^此相^想成^相起^當下^於

二教ニ而辨^ズ親疎^ト、別^ハ即^チ相親^ニ理疎^ト、圓^ハ即^チ理親^ニ相疎^トと述べさらに又別の處では八萬四千相は同居淨土の尊特相だが華嚴の藏塵相は同居穢土の身相であるとまで云つてゐる。之に對して仁岳ははじめより華嚴の藏塵相の佛身が報身であるに對して法華の三十二相を生身相であると固執し、やがて知禮から垢衣内身是璣珞長者の開權權實の法華佛身の原理を昔服^ハ璣珞^ハ今著^ス弊衣^トと曲解すること天台の性具の立場をば全く離脱したものであり一乘を三乘に墮落せしめたものであると非難されて、漸く華嚴獨勝の主張を翻へして應^レ知^ル華嚴別教^ノ所見^ヲ尊特^ト、與^レ圓不^レ殊^ト、但別教謂^ニ之^ヲ修成^ト、圓教謂^ニ之^ヲ性具^ト、此乃教有^ニ權實^ト、非^ズ千佛有^ニ勝劣^トと述べてその態度の軟化したことを思はしめるものがあるが、その眞意に於ては従前の主張を決して翻した譯ではない。思ふに兩者のこの論争は當時の山外派の異端思想の行はれてゐた天台學界の狀勢、殊にこの山外派を通して益々天台の傳統的思想世界に浸潤しつゝあつた華嚴哲學の背景を考慮することによつて初めて具體的に理解されるのではなからうか。

すでに華嚴哲學の大成者である賢首は華嚴經相海品に基いて華嚴佛身の藏塵相の優越を説いてゐる。例へば五教章の所詮差別の第九には佛果義相の一段を設け三十二

相身は小乘や始教の化身相であり八萬四千相は始教の中の直進教や終教の説くところの報身相であると述べ、次に若依^ニ一乘^ニ有^ニ十蓮華藏世界海微塵數相^ト、彼^ハ一々相皆備^ス法界^ハ業用亦爾^ト、所以說^ハ十者欲^レ顯^ニ無盡^ト故^トと云つてゐる。華嚴の佛身論は天台が法報應の三身を談ずるのとは全く異つて十表無盡を顯はさんがために十身具足の毘盧舍那法身佛を教主となし、特に清涼澄觀以來この毘盧舍那法身の説法が強調され法身説法を許さぬ天台に對して獨拔の談として考へられてゐたのである。これに對して天台は古來報應二身の説法は認めるが法身説法を許さぬを常規としてゐたのであるが、知禮に至るや三身相即の立場から若相即者法全是應無説即説、應全是法説即無説と述べて法身説法を承認するに至つた。この様な變化は當時の學界の狀況すなはち華嚴學派の優勢なる狀勢に於て何とかして天台の傳統を維持せんとする知禮の苦しい努力を表現するものに外ならぬが、論争の發端がたとひ仁岳の自ら告白してゐる如く孤山智圓の刊正記の誤謬を指摘しようとする單純な出來事から初つたものであつたとしても、知禮にとつては法華經主の三十二相をして永久に毘盧舍那の尊特相の下に屈服せしめるか否かの容易ならぬ問題として受取られたのであらう。いはんや

智圓の誤謬を指摘するといふ告白は雪謗書に於て初めて仁岳の云ふところであつて、それまでは常に知禮に反して智圓を支持してゐた彼である專を思へば、知禮は早くもこの愛弟仁岳のうちに許し難い華嚴的思想傾向を看取したことであらう。げに生身尊特を中心とする兩者のはげしい論諍の根柢にはより根本的な問題が伏藏してゐたのであらう。

註① 淨土境觀要門 大正四七・S. 290 上中

② 台宗二百題 卷一一

③ 觀經疏妙宗鈔卷五 大正三七・S. 221 下

④ 同上 S. 223 中

⑤ 金光明經文句記 第三下

⑥ 十諫書 續一ノ九五ノ四・S. 382 左下

⑦ 同上 S. 383 右中

⑧ 雪謗書 續一ノ九五ノ四・S. 402 左上

⑨ 同上 S. 402 左中

⑩ 觀經疏 大正三七・S. 188 上

⑪ 觀經疏妙宗鈔 第六・大正三七・S. 226 中

⑫ 同上 S. 225 上

⑬ 十諫書 續一ノ九五ノ四・S. 384 右上

⑭ 解謗書 續一ノ九五ノ四・S. 392 左上

⑮ 四明教行錄 大正四六・S. 916 下

⑯ 山家義苑 續一ノ二・六ノ二・S. 120 右上

⑰ 山家緒餘集 續一ノ二・六ノ三 S. 263 右下

⑱ 雪謗書 續一ノ九五ノ四・S. 404 右上

⑲ 解謗書 續一ノ九五ノ四・S. 398 左上

⑳ 同上 S. 386 左下

㉑ 同上 S. 389 左上

㉒ 同上 S. 396 左下

㉓ 雪謗書 續一ノ九五ノ四・S. 405 左上

㉔ 華嚴五教章 大正四五・S. 497 下

四

然らば生身尊特の論諍の根柢に伏藏してゐる更に根本的な問題とは何であるか。端的に云へばそれは山家の傳統的原理についての疑惑であつた。雪謗書の末尾に報身と生身の相好の區別を執することは幻有即空の小乘的立場か外道の斷見に墮するものであるといふ知禮の非難に對して、法身はつねに無相であり有相は必ず應身でなければならぬと辯明ししかもこの法身無相といふ主張は年來の固い信念であつたと自ら告白してゐる。すなはち凡日有相皆是應身、此依衆生變心所見、變心若盡、應身亦亡、故諸佛、法身、無有彼此色相迭相見矣、仁岳項年聽次、常立法身無相、群學以為謬說、反謂不知理具之義、と述べその根據は羅什門下の道生の法身無色論に

由ると告白してゐる。これは實に大膽な宣言と云はねばならぬ。何者法身有相は當時の山家の學者にとつてはいはゞ金科玉條とも云ふべき鐵則であつたからである。知禮は初期の撰述である指要鈔の中に法身說法を説く一般に微妙淨法身具相三十二等の經文を引用して法身有相を説き殊に妙宗鈔に於ては法身寂光が太虚無一物たるべきものではなく金寶・華池・瓊樹ある有相の身土であることを強調してゐる。しかのみならず仁岳自身もこの觀經疏妙宗鈔の法身有相を非難するところの咸潤に對してわざ／＼抉膜書を著して知禮を辯護し、若寂光唯理不レ得有レ事者乃同ニ小乘、灰斷之見ニ、深可レ傷哉と主張し、さらには湛然の金錘論を引用して阿鼻依正全處ニ極聖之自心ニ此顯ニ淨心具足、佛界依正之相ニ、毘盧身土不レ逾ニ下凡之一念ニ、此顯ニ染心具足、佛界依正之相ニ、如何認爲ニ如々之理、無ニ事相ニ耶とまで説破してゐる。抉膜書の初頭に中秋既望四明山客仁岳、謹致書于錢塘梵天閣梨潤公講次とあるから當時咸潤は梵天寺に住してゐたことが知られる。天聖三年彼は梵天から永福へ移住してゐる(統紀十)が故に、觀經疏妙宗鈔が撰述された天禧五年から天聖三年迄の僅か五ヶ年の間に於て仁岳は抉膜書に於ては法身有相を主張し雪謗書に於ては法身無相説を説く

といふ驚くべき急激な變轉を遂げたわけである。仁岳のこの思想的の大變化は單に法身有相ばかりで無く從來のあらゆる主張全體にまで及んでゐたものではなかつたらうか。因ニ疾有ニ間、宴ニ坐靜室、恍如ニ夢覺、自謂向之所學皆非(統紀二十一)といふのは恐らく事實であつたであらう。四明在住の仁岳は知禮と共に別理隨緣・安心觀法身有相・理毒性惡・色具說・蛭蟻六即・理事兩重總別等と説いたが、後年に至るや別理隨緣と安心觀のほかはすべて之を拒否し山外派に左袒してしまつた。しかも別理隨緣も安心觀も本質的には山家的に解釋されずして、根本的には山外的に去勢されてしまつたのであるからして、嚴密に云へば仁岳は全く反對から反對へ走つたと云つても不當ではない。後年の仁岳の學說の集大成であると思はれる義學雜編は現存しないが、可觀の山家義苑の辨岳師三千書や宗印の北峯教義三千章には比較的詳細にこの書の内容が紹介批判されてゐるからして後年の仁岳の思想の大略を推定することが出来る。殊に北峯教義は仁岳の異説に對して十科を設け一出ニ本文ニ、二辨ニ三諦ニ、三明ニ事理ニ、四簡ニ權實ニ、五顯ニ體用ニ、六述ニ互具ニ、七譬喩・八示ニ別圓ニ、九對ニ四土ニ、十判ニ六即の各項について仁岳を論駁してゐる。この書を通覽して我々が容

易に知ることとは仁岳の思想の轉換が斷片的部分的ではなく全面的であり、隨つて仁岳の四明退去の眞の原因が生身尊特とか法身有相の如き個々の部分的な問題に關する師資の見解の相異ではなくして、その思想の全體を根本的に顛覆せしめるやうな根本的な問題に淵源してゐるといふことである。かゝる根本的な問題と云へばそれは

天台の哲學を特色づけるところの原理すなはち性惡あるひは性具哲學より外はない。したがつて仁岳の法身無相説は理論的に云へば既に性具あるひは性惡説からの離脱を前提としてゐる。教行錄に收められてゐる緯幃問答三十章は宗曉の序文によれば天禧元年二月四日知禮と仁岳との對論を記録したものであるといふが、その第二十五問に對して性德と性惡の關係について不聞性惡則無性德之行、何哉、衆生本來未曾離惡、若迷性具、須藉別修、故先空次假、緣理斷九と明快に答へ、さらに第三十二問に對しては若知常住之體具足三千、則生死淵變皆常住標識之相也、從本自爾、非今始然と述べて性具三千の天台正統の立場を仁岳が維持してゐることを示してゐる。然るに前節に引用した雪謗書の一文中に示されてゐる仁岳が智圓の刊正記に説かれてゐる山毫海目の問題に腐心したといふ祥符末年はあたかもこの天

禧元年の前年であるところから考へると、仁岳の根本思想の動搖、すなはち性具哲學への懷疑は凡そこの時期に芽生えたものと思はれる。

いふまでもなく天台哲學の特異な論理は性具・性惡の原理に存する。性具は一の中に敵對的な他者を自己疎外せしめつゝこれを體内の權として圓融せしめる辨證法的な相即の論理であり、性惡説はこの論理に基いてあらゆる實在を反對や矛盾の一致として把握せしめるところの辨證法的世界觀であり、これは端的に云へば一々の諸法をその當相當處に於て絶對實相と觀じて決して決して性起論の如く諸法相互の間に理と事・諸法と實相との階梯を差別しないところの諸法皆總の實相論である。四明在住時代仁岳はこの根本原理に基いて知禮を扶助し、殊に四明退去の直前に撰述したと考へらるゝ止疑書はこの性具の論理を縱横に驅使して理毒性惡を論じたものである。しかるに一度四明を退去するや性具説と性惡説に對する彼の態度は急激に變化し、たとひそれを説くとしても本來の意義を全く去勢してしまつてゐる。柏庭の善月は義學雜編に於ける仁岳の性惡説を雪川の説異乎是二言、具則但具於性、如下木有火性、不可求其煙焰之相、理亦如是、性中善惡元無異相、論即則曰修中善惡達性之際、

亦俱亡等と紹介してゐる。四明が歿した天聖六年の撰述である「文心解」でもしきりに善悪は修について云ふべきであつて性に於ては俱亡すると説いてゐる。いなそれより以前すでに雪謗書に法身無相を主張するに當つて摩尼珠に、雨寶の性があるからと云つて、それは寶を具してゐるのではなく寶を雨せる性を具してゐるにすぎないと説くときにも仁岳の思想を支配してゐた論理であつた。この論理はまさしく天台の傳統たる性具といふ實相原理を歪曲するものとして知禮が極力排除して止まなかつた山外派的な理總事別の論理そのものではないか。性中善惡無異相とか非謂珠中已有寶物と考へる論理はすでに諸法の當相當處を絶對實相とする理事皆總の立場から性や理を諸法の當相當處と區別するところの理總事別の緣理斷九の立場へ論理的轉換を遂げてゐる。この轉換こそ實に四明退去の前後を通ずる仁岳の異説の最高の哲學的根據でなければならぬ。

- 註① 雪謗書 續一ノ九五ノ四・S. 406 左下
 ② 十不二門指要鈔 大正四六・S. 718 下
 ③ 觀經疏妙宗鈔 大正三七・S. 196 上
 ④ 扶膜書 續一ノ九五ノ四・S. 426 右下
 ⑤ 同上 S. 428 左上
 ⑥ 同上 S. 425 左上

- ⑦ 北峰教義 第一・續一ノ二・六ノ三・S. 229 右上
 ⑧ 四明教行錄 大正四六・S. 880 下
 ⑨ 同上 S. 881 中
 ⑩ 山家緒餘集 續一ノ二・六ノ三・S. 258, 259.
 ⑪ 十不二門文心解 續一ノ二・五ノ一・S. 90 右下
 ⑫ 雪謗書 續一ノ九五ノ四・S. 406.

五

仁岳のこの論理的轉換を促したものは特に彼の首楞嚴經研究であつたと思はれる。宋代の禪はもとより華嚴・天台諸學派に於ける首楞嚴の研究は極めて盛んであつて、天台に關して云へば晤恩の門人であつて源清と同門の洪敏に楞嚴經資中疏證真鈔六卷あり、源清の門人たる智圓には首楞嚴經疏十卷・同谷響鈔五卷、同疏解一卷あり、山家の知禮も諸著に於て盛んにこの經を引用し、殊に遵式は楞嚴の三關を初めて唱へた人として知られてゐる。仁岳も志盤が師於楞嚴^ニ用^テ意^ヲ尤^ニ至^スと述べてゐる。如くこの經に對して多大なる關心を寄せて楞嚴集解十卷、同熏聞記五卷、同文句三卷、同說題二卷、同禮懺儀一卷などは何れも四明退去以後の撰述と考へられるが、著述の量から考へても彼の首楞嚴經に對する傾倒の程が知られる。現存の熏聞記を見るに上述せる洪敏の證真鈔

や智圓の谷響鈔及び華嚴の子璿の主著たる首楞嚴經義疏注經などがしきりに参照されてゐるが、さきに述べた非謂珠中有寶物といふ理總事別的な論理は特に智圓の谷響鈔に負ふてゐることを自ら記述してゐる。すなはち靈聞記の卷三に彼此誰名者谷響云如珠具寶全體瑩徹實無寶相の文が夫である。靈聞記の撰述は慶曆五年（一〇四五）であつて知禮が没してより十八年目であるが故にこれを以て四明在住時代の仁岳の思想を推測することは困難であるが知圓の谷響鈔は天禧四年すなはち知禮の觀經疏妙宗鈔の撰述さるゝ前年に出てゐる。しかも智圓の示寂は天禧五年の翌年すなはち乾興元年二月であるが故に、楞嚴經に關する彼の他の著述はいづれもそれ以前の撰述であることが知られる。したがつて仁岳は四明在住時代すでに洪敏や知圓の著述を通じてこの楞嚴經の思想に親しんでゐたことは明である。この首楞嚴經は圓覺經と共に宋代の佛教各宗に愛讀された經典であつてその印度成立に關してはとかく古くから異説の行はれてゐるところであるが、その眞精妙元・性淨明心を説くに當つて頗る異色ある深淵精緻な理論を驅使するばかりで無く、説法の内容が單なる抽象的思辯を排して端的に眞精妙元に直參すべきことを説く點に於て唐末五代以來優々

乎として發展し宋代に至りて隆盛を極めた禪宗學派に愛好された所以である。宋代天台に於ける楞嚴經の研究については別論を俟たねばならぬが、少くとも華嚴や天台に關する限り、この經の研究は單に禪宗の傾向に促された許りではなく、これ等の學派のもつ夫々の問題の解決をこの經の中に求めようとしたためであると私は考へる。楞嚴經から云へばこの經が當時の華・天の兩學派の難點を解決するに値するやうな教説を具へてゐたためであらう。すなはち華嚴に約して云へば清涼大師澄觀が性起の法門を荷澤禪の靈知不昧の一心に結びつけ圭峰宗密が頓教の泯絕染淨の一心と圓教の總該萬有の一心との頓・圓を殆んど合致せしめるなど華嚴と禪との結合の歴史は決して淺くはないが、華嚴學派はその法界大緣起を説くに當つては賢首以來盛んに起信論を適用したものである。然るに起信論の無明の忽然念起については賢首が眞如平等の一義を了せざる根本無明が最極微細であり且つ無始無前なるが故に時節に約せずと説明したが、賢首のこの解釋に於ては無明染法の現實世界は單に無くもがな迷妄の世界であると斷じたのみであつて、かゝる根本無明の成立についての論究を斷念したことを示してゐる。その後圭峰や子璿に於ても起信論の忽然念起は依然

として賢首の解釋を一步も進めたものでなく、この問題は華嚴學派にとつては未解決の問題として残されてゐたのである。然るに天台の性具哲學に於てはその性惡說に於て明なる如く、一は必ずその反對者・敵對者の媒介に於てのみ成立することが主張せられ、從つて眞如と無明とはいはゞ絶對矛盾の自己同一として當體全是的に相即し、無明は華嚴學派に於けるが如く無くもがなの客塵煩惱であるのではなく、いはゆる體内の權として、すなはち法性の自己疎外として性具されてゐるといふのである。したがつて天台に於ては無明は眞如法性性具のものとして理に於ても事に於ても不可缺なる契機として承認されるが故に、虛妄なる現實諸法の世界の成立の問題には解決が與へられてゐるわけである。そこで華嚴學派としてはこの問題の理論的解決を澄觀や圭峰がこゝろみたく如く天台の性具哲學をひそかに性起の體系の中に援用することなく別の方法を以て解決することが最も望ましいことであつたに違ひない。然るにいま楞嚴經がこの希望を充たす絶好の論理を提供するものとして歡迎されたのである。この經には實相が眞精妙元にして性淨明心であるとしてもいかにして忽ちに山河大地を生ずるやと執拗に反覆して發する阿難等の問に對して、如來が理論と

實踐の二門によつて妄想發生非本來有(中略)若悟菩提則妙圓明本無所有と説き(第八)煩惱が客塵であり、客とは旅亭に投寄する旅客の如き不住を義と爲し、塵とは虚空に搖動する塵相の陽光と共に霽れわたるが如く虚空寂然の義なりと憍陳那をして述べしめたり(卷一)特に法性の圓明なることを聞きてしかも山河大地の忽然生起を問ふのはあたかも目覺めて後に夢中のことを考へるに等しいと叱斥するなど(卷四)經説の全體が無明染法の現實の根源的生起についての思辯を徹底的に破析することに終始してゐる。

菩提圓明無所有を説くこの經に關心をもつた仁岳が性具性惡の論理から理總事別の論理へ轉換しやがて楞嚴經を通じて華嚴學派の思想に接近して行つたことは自然である。そしてこの新しい論理からすれば山家の天台性具の立場が却つて偏狹なものと感ぜられたのである。そしてこの確信は年と共に強化された。すなはち「文心解」では華嚴・起信は天台と共に圓教であるがたゞ理具の面に詳細に説かぬにすぎないと言つて今有傳山門教者上確執具義彈射華嚴起信宗師謂無圓滿之解者一何傷乎況彼宗法性圓融具德眞如隨緣卽義潺然但未示理具善惡之性」と述べて單に華嚴哲學の辯

護者であつたが、熏聞記では山家の性具説そのものを非難して噫近世傳ニ山家教ニ者銷ニ解ニ性義謂ニ理具三千不ニ隨緣ニ時相宛爾一是則妙覺明心先有ニ水火ニ亦顯ニ性中空華結爲ニ空果ニ倍倍虛妄予實哀レ之(卷三)と極論してゐる。かくて、山家の立場特に性具説に對する仁岳の懷疑は楞嚴經の研究によつて促發されたものであることを理解すれば因疾有間宴座靜室恍如夢覺自謂向之所學皆非といふ志盤の記述は山家の性具論理から楞嚴經を通じて理總事別の論理への轉換を物語るものであることが知られる。

註① 佛祖統紀 卷二十一

- ② 楞嚴經集解熏聞記 續一ノ十七ノ四・S. 300 左上
 ③ 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷八
 ④ 同上 卷一
 ⑤ 同上 卷四
 ⑥ 十不二門文心解 續一ノ二・五ノ一・S. 100 右下
 ⑦ 楞嚴經集解熏聞記 續一ノ十七ノ四・S. 301 左下

六

志盤が淨覺初爲ニ山家之學ニ甚厲、爲ニ止疑扶膜十門折難、以排ニ四師ニ甚力、一旦師資小不レ合而遠爲ニ壽量之異説、甚至ニ於十諫雪誘ニ抗辨不レ已、前輔レ之而後

畔レ之其爲レ過也と云つてゐる如く仁岳が反對から反對へ走つたことが史家に嚴しく非難されるところであるが特に楞嚴經を媒介とする仁岳の思想的轉換を惹起するやうな契機が山家の性具説自體に内存しないであらうかといふ問題を最後に検討しなければならぬ。天台大師以來天台圓教の根本原理は圓融三諦の論理であり、この論理は空から假を媒介として中に到達する別教的な隔歴の三諦とは異つて空・假・中・の三諦がその當相當處に於て他の二諦を各具互具することを特色とする。したがつて、天台の圓融論理は性具の面から考察しなければ正しく之を理解することは出来ない。天台大師が法華經玄義の中に十界互具を特に強調したのはこの意味に於てであつた。しかもこの論理は單に性具を前提とするといふのみでなく、その性具は實に矛盾的敵對的關係の兩極の各具互具を意味することを理解するとき初めて天台の論理の真相を把握することが出来る。すなはち天台大師は法華經文句に於て種子を同類種と敵對種の二種に分類し前者が同類的なるもの相互の間の分析的な相即をのみ成立せしめるにすぎないが相對種は煩惱と菩提の如き敵對矛盾的なもの、相即を成立せしめるところのものであり、これ實に眞に天台圓教を俟つて初めて説くところで

あると強調してゐる。闡提は修善を断しても性善を本具し、如來も修惡を断じたが性惡を本具してゐるといふかの觀音玄義の性惡説の如きは實にかゝる相對種の思想を基礎とするものである。晩年の天台大師が特に維摩經に關する論著に没頭したのはこの經の主として佛道品の惡道や煩惱を如來種とする非種爲種の思想に關心を持つたからであつて、そこでは法華經の方便品の佛種從緣起緣に相當するものが明快に敵對種であることが説かれてゐる。六祖湛然はこの相對種の名を適切にも敵對種と改めて華嚴の性起哲學に對抗したのであつた。従つて私はこの敵對種思想を正しく把握しなければ天台の性具哲學の眞義を完全に理解することは不可能であると考へる。何

者開宗の當初より天台の法門を性起哲學の中に包含しようとした華嚴學派の意圖は實に賢首以來の長い歴史を持ち、すでに賢首大師の思想の中に性具説が見出され、然も後世知禮が天台獨唱と誇つた唯色説すら既に説かれてゐるからである。例へば「華嚴發菩提心章」の第十圓融具德門を明すうち六相圓融を説きて後に、然此具德門中一法、法爾、性具善惡、故經曰、一微塵中各示、那由他、無數億、諸佛於中說法、於一微塵中、現無量佛國須彌金剛圍世間、不迫作、於一微塵中、現有三惡道天人阿修羅、各

々受業報、如斯並是實事、非變化作、と明言し、また華嚴經問答では、以一切法、而無非心、以色言一切法、而無非色、余一切入法、教義等、差別法門、皆爾、所以者何、緣起陀羅尼、無障礙法、隨舉一法、盡攝一切、一無礙自在、故、一無一切無と述べてゐる。

もし敵對種思想を無視すれば我々は性具説や色具説は必ずしも天台獨特の法門といふことは出来ない。山外派の異端との對決に悩んだ知禮はもとより明敏にこの敵對種こそ山家の傳統の基本たるべきことを知つてゐた。志盤が凡章安荆溪、未暇結顯、諸深法門、悉表而出之、以駕御、郡雄之策、付託諸子之計と云ふ如く、知禮の畢生の努力は特に天台獨特の法門を結顯するにあつた。そこで彼は特に相即を二物相合・背面相翻・及び當體全是の三種に分け、二物相合の即は矛盾・敵對する關係の兩極の一方を「斷除」することに於てのみ相即を論ずる藏・通二教の概念であり、背面相翻の即はその兩極の一方から他方へ「翻轉」することによつてのみ相即を説き得る別教の概念であり、當體全是の即こそ兩極の矛盾・敵對する當相當處に於て兩者が互に他を各具互具する「性具」の概念であることを強調し、この敵對種と自己との矛盾敵對すると云ふ緊張した差別の端的がそのま

ま圓融實相であると説いたのである。知禮のこの主張は山外派を通じて深く天台の牙城に迫りつゝあつた華嚴學派に對決するために正當であつた。併し概して知禮の努力は天台の特異性を發揮するといふ面に注がれて各宗に共通する面を背後に押し隠すといふ傾向が強かつた。

このことは眞如緣起の思想を採り入れて幾分華嚴學派の起信論尊重の時勢に應じた六祖湛然と別理隨緣説によつてこの眞如緣起思想を別教的地位に格下げしようとした知禮の學風を比較するとき甚だ明瞭である。

かくて知禮は敵對種の契機を重視した。敵對種を重視することは現實の差別面を尊重することであつて、法華經の世間相常住の本義を開顯せんとした天台大師以來の傳統であるが、少くとも圓融實相の極處に於て承認され肯定される諸法の差別面はひとたび止觀の實踐を経過しそれに媒介されたところの平等に即する差別でなければならぬ。そこに自ら止觀を未だ修せざる素朴的な諸法の差別との區別がある筈である。圓融實相に於ては諸法は單に實相に對する敵對種であるばかりでなく一如平等の同類種でもあらねばならぬ。然るにたゞ敵對種のみを強調した知禮の性惡説には特に二つの思想的危機が——この危機はすでに知禮の歿後彼の直系の門人の學説の分裂

の中に表面化された——萌してゐる。第一は、敵對種を強調することによつて煩惱・惡道の現實諸法を救ひ出して俗諦常住論を強化した反面に、それを媒介する實相平等の覺證の高次性が無視される傾向にあつた。嚴肅な行儀を以て生活し晩年焚身供養をしばしば企圖した程の知禮の實踐生活にこの覺證の高次の自覺が備つてゐたであらうことは云ふまでもないが、少くとも彼の性惡哲學の體系についてはこの傾向は顯著であると云はねばならぬ。

したがつて、それだけに彼の思想が實在論的特色を帯びて來たことは自然である。後世普寂が彼の性惡説に於ける性惡本具の如來は數論的な外道説に顛落するものと非難して天台諸文深斥ハクシ性過ニ將レ説ニ性相ニ必先遣蕩ス評ニ地攝通釋家ヲ遮下其濫ハ外計ニ之失ヲ是家之洪格也、然性具染惡之説與ニ僧佉ニ自性之計ニ其旨略合、是天台之痛點也、と述べてゐるのはこの危険な一面を衝いたものである。

第二は天台圓教の倫理が俗諦常住の思想によつて基礎を危くされるといふ點である。すでに知禮は理毒性惡に關する論議に於て、性惡説の立場から煩惱惡道は單に所消伏であるのではなくむしろ能所伏であるべきであることさへ云つて敵對種を徹底的に尊重してゐる。仁岳も當時四明の會下にありて止疑書の中に知禮を支持し、惡は九界

善は佛界に屬すると考へるは別教の緣理斷九の立場であるが、圓教では見思の鹿惑がそのまゝ能所伏であるときまで極言してゐる。こゝにも實相平等の高次の覺證への當爲性が見失はれ勝ちな傾向が示されてゐる。以上の二つの主要な傾向は何れも天台哲學の極説であつて、實に山家絶唱の妙味を展開したものであるがその反面これが又山家思想にとつて最大の危機を醸成する温床でもあると云ひ得る。

さて仁岳の思想的大轉換はまさしくかゝる危機によつて生れたものであると考へられる。山家の性惡説の熱烈なる支持者であつた彼が急激に華嚴學派の強力なる影響の下にあつた山外派の思想を通じて自ら楞嚴經の妄想發生非本來有の思想に親しみ、やがては彼と同時代の華嚴學派の子璿の學説に接近して行つたのは實に敵對種から同類種へその關心が移つて行つたためであるとも云へる。知禮の哲學は具のみを説いて即を知らぬと仁岳が非難するのはみな子璿の思想に盲従したものであると可觀は批評して、然岳師取ニ璿師所破ニ四明。但有ニ具義ニ而無ニ即義者、噫岳師登ニ四明之門、一紀殊不知ニ即具不レ可ニ異途^{アル}と云つてゐるが、私は以上の論述によつてむしろそれは天台圓教の根本原理たる相對種から同類種への立

場の轉換であつて、それはある意味に於て天台哲學の原理に内存する必然性に導かれたものであると考へる。

かつて賢首は印度の中觀學派と瑜伽行學派の論評を批判して、龍樹と無著とが實相論と緣起論との立場を異にしつゝも而も兩者には論争的態度が見られなかつたのに對して後世清辨と護法とが空有を争つたのは、龍樹や無著の所説が「極相順」の立場に於ては一致し得たのに對して、清辨と護法とは「極相違」の立場に於て互ひに頷して相ゆづる所が無かつたためであると云つた言葉を想起せざるを得ない。すなはち賢首の用語を借りるならば知禮が山家の傳統の特色を明にするために極相異を求めて止まなかつたのに對して仁岳は廣く佛教全體の聯關に於て極相順を追求して行つたために、自ら兩者の學説の立場に逕庭を生じ特に仁岳にとつて極相順の立場を主張する賢首の華嚴哲學が大きな魅力となつたものではあるまいか。すなはち賢首及び特に澄觀・宗密の思想が常に他宗の長所を自家の學説の中に包含しようとする學風を以て發展したのに對し、天台では僅かに六祖湛然が眞如緣起説を採用したのみであるが知禮が却つてこの思想を排除して専ら天台の純潔を保持しようとして却つて偏狹な世界にその傳統を緊縛しようとしたことが仁岳にとつ

ては不考、^神であつたのではないか。仁岳の熱烈なる學究精神と逆境に屈せざる不羈な性格を憶ふとき史家の非難にもかゝわらず私は彼の背景は根本的には山家の論理の必然性に導かれたものと斷ぜざるを得ない。

古來山外派の思想は異端として輕視され勝ちであるがたゞ極相違の天台の立場から見て容認し難い點があるといふにすぎない。若し廣く極相順の見地から考察するときは充分存在意義をもつてゐる。仁岳の思想轉換は本質的にはかゝる極相違から極相順への立場の變化であり元來この轉換を必然ならしむる契機が性具哲學の原理に内在してゐたと考へられる。

- 註① 佛祖統紀 第二十一
- ② 華嚴發菩提心章 大正四五・S. 655 下
 - ③ 華嚴經問答 大正四五・S. 599 中下
 - ④ 佛祖統紀 第八
 - ⑤ 止觀復眞鈔 三ノ二
 - ⑥ 釋請觀音疏中消伏三用 大正四六・S. 872 下
 - ⑦ 止疑書 續一ノ九五ノ四・S. 423
 - ⑧ 山家義苑 續二ノ六・一ノ三 S. 184 右十
 - ⑨ 十二門論宗致義記上 大正四二・S. 218 下

前號目次

鷗外の「歴史小説」

俱舍論の教義に關する二三の疑問

— 深浦正文著俱舍學概論を讀む —

御消息に忍ぶ晩年の親鸞聖人(二完)

稻葉圓成先生を憶ふ

稻葉圓成師の渡支

略年譜及び論文著述目錄

次號豫告

頓成の宗學大系

宗教的行道としての「觀」

— 特々 Contemplation を中心として —

精神論としての法聚論註及其の改訂版

エリヤ隨筆除夜について

故日下教授の業績

略年譜及び論文著述目錄

大庭米治郎

舟橋一哉

鷲山樹心

名畑應順

諏訪義讓

松谷了玄

横山尙秀

佐々木現順

杉平顯智

藤島達朗