

道元禅師入宋時代の中国天台学

池田魯參

一、はじめに

道元禅師の著述の中に頻繁に引用されたり、依用されてい
る天台教学の典籍や教理思想をどう評価したらいいかという
問題は、解明を要する一箇の重要な研究課題である。このこ
とは道元禅師が構築した宗旨に天台教学がどのような影響を
与えたかということを問うことに他ならない。

従来は、この問題は、道元禅師が出家得度した先の、当時
の比叡山の教学研究の動向や、あるいはその後、建仁寺に
入って学んだであろう当時の日本天台教学の研究動向などと
重ね合わせて考えるのが一般的な研究方法として認められて
きた。特に、中古天台本覚法門の存在は興味深い研究領域と
して注目され、道元禅師の宗義の形成において直接、間接に
関連があったであろうと想定されるのである。この点は、詮
慧・経豪の師資によつて著わされた『正法眼藏御聞書抄』を

どう評価するかという問題などとからんで、一つの重要な研
究領域として注目されている。

しかし、近年、如淨禅師が青年期に学んだ仏教学が天台教
学であったことが明らかにされ、さらには、道元禅師の入宋
求法ノートともいえる『宝慶記』の記録が、主に天台教学が
らみの内容であることが明らかにされ、その背景に中国南宋
時代の天台教学の研究動向が何がしかの影響を及ぼしたの
ではないか、という疑問が、新たな研究課題として浮かび上つ
て來たのである。道元禅師があのようて天台教学に相応の權
威を認め、高い評価を与えたのは、日本天台によつたという
よりは、むしろ道元禅師が入宋した当時の中国天台の教學研
究の動向と相い通ずる一面があつたのではないかと考え
られ、これらの研究動向を介して天台教学を再評価すること
になつたのではなかろうかと考えられるからである。

そこで、本論では改めてこの辺の問題をとりあげてみたい

と思う。考察の便宜上、南宋建国（一一二七）から道元禪師が入宋留学した（一二三三—一二七）頃までの百年間の時代に限定して、中国天台の研究状況がどうであったのかを検討し、この時代の天台教学の研究動向がどのように道元禪師の宗旨の形成に影響を及ぼしたのか、考察を加えてみたい。

二、中国南宋時代の天台教学の動向

四明知礼によつて復興した宋代の天台教学は、知礼の没後、北宋（九六〇—一二七）の末期までは、主として知礼の門人やその孫弟子に當る人々が活躍した。『摩訶止観』に出る一念三千説の解釈をめぐつて、具相論（山家派）と、具性論（山外派）が対立し、知礼教学に異議を唱えた仁岳や從義がこれを斥けた知礼派下の人々の応酬が活発に行なわれた。一般的にいうと、神照本如（九八二—一〇五二）の系統では淨土教に傾斜して行き、南屏梵臻（一一〇五—一一〇三）の系統では禪宗に関心を示し、廣智尚賢（一一〇二八一）の系統では中立的な立場から知礼教学を忠実に祖述しようとする傾向がみられるが、各系各派で天台教学が盛んに研究されたといえる。

南宋（一二二七—一二七九）の時代に入ると、便宜上、南宋の約百五十年間を各五〇年単位で前期・中期・後期の三期に分けていうと、前期では、先ず仁岳系が衰滅し、次いで遵式

系が衰滅するが、広智・神照・南屏の四明三家が学系を持続した。なかでも南宋禪の最盛期を迎えて、南屏系は禪思想との調和をはかつて三家の中では最も有勢であった。中期に入ると禪宗に対する無批判な接近を許さない動きが現われ、天台教学の立場から理論的に弁証しようとする動きが顯著になり、淨土教や禪宗に対しても一定の限界が示され無批判な融合一致の考え方は排斥されるようになり、この動向は後期になると知礼教学の顯彰や復興運動に展開し、天台教学の優位を主張する傾向を強めていくのである。

しかし、概していうと、宋代以後は、湛然教学や知礼教学にみられたような厳格な禪宗批判はほとんど影をひそめると云つていい。知礼が天童寺子凝と交わしたような論争は、知礼の没後ではわずかに吳興子肪が契嵩の二十八祖説を論難し、南屏梵臻が七仏説を破斥し、草庵道因が禪宗の弊害を批判したことぐらいで、大勢は天禪融合の方向で進んでいったといえる。積極的な意義を認めれば、天台実相論の真義を禪の実践によって工夫しようとする傾向が増大したという風にもいうことができよう。こうした動勢のなかで、ともすれば抽象的で煩瑣な論議に終始しがちであった從来の天台教学の研究態度が反省され、より主体的な、自覺的な研究が行なわれるようになつたのである。⁽¹⁾

殊に南屏系ではこの傾向が著しく、禪宗思想に積極的に接

近し、ついには天台教学を棄てて禅宗に転向したものも少なからずあったのである。

南屏系の牧庵法忠（一〇八四一一四九）は、湛堂文準（一〇六一一一五）・円悟克勤（一〇六三一一三五）に参禅し、仏眼清遠（一〇六七一一〇）の法を伝えた禅匠として世に知られた。

臨安府淨慈寺の曇密は、大慧宗杲（一〇八九一一六三）の門に入っている。

永嘉の景元は、円悟克勤の門に入った。

清修法久は、大慧宗杲の門に学び、禅林の清規によつて連牀蒲褥の制を定め、大慧の風を真似て説法したという。

慈宝妙雲（一一四九）は、大慧宗杲に参じている。

仮名如湛（一一四〇）は、風骨洒脱、禅風に染まり、知礼を批判することもばからなかつたといふ。

竹庵可觀（一〇九二一一八二）は、

山家義苑 二卷（統二一六一二）

竹菴草錄 一卷（統二一六一二）

を著わしている。知解を以つて足れりとなさず、行証の立場から研究を進めた。禪思想を積極的にとり入れ、天台教学の禪的実践を積極的に推進した。可觀は大慧宗杲と親交があり、「信心銘」を引用したり、「楞嚴經」や「金剛般若經」に関心をはらつてゐる。知礼の一念三千の解釈はかえつて天

禪二宗の融合原理としてみなおされるにいたつてゐる。このような可觀の学風がその後の知礼教学の復興運動の端緒となつたことは注目すべきであろう。広智・神照系の学統が全く絶え果てた後までも、南屏系のみが後世に長く存続することになったのは、南屏系のこういう積極性に負うところが大きいようと思われる。

可觀の弟子の北峰宗印（一一四八一一三）は、禪と講を並び行じた。日本の俊芻（一一六六一一三七）は、一一九九一一一年の間入宋し、宗印に学び、仏眼清遠下の元聰の法を伝え、帰国後、泉涌寺を開創したわけで、宗印の教學が注目される。²⁾俊芻は栄西の建仁寺教団とも関係が深いので、道元禪師の青年期の修学になんらかの影響を与えたことが推定される。宗印は、

北峰教義 一卷（上巻のみ。統二一六一三）

楞嚴経釈題 一卷（統二七一一）

を著している。

この宗印の門下には、吳克己・元粹・法照が出てゐる。

鎧菴吳克己（一一四〇一一二四）は、延寿の『宗鏡錄』を愛読し、後に『摩訶止観』を読んで天台に帰したという。「法華三昧」を極致とし、『法華經』を読まなければ安養淨土に往生することはできないと主張した。『釈門正統』は、吳克己の原稿をもとに、良渚宗鑑が引き継ぎ完成させたもので

ある。

元粹（一一二一四一一六九）は、

四教儀備釈 三卷（続一一七一一）

円覺經集註 四卷（続一六一一）

を著わしている。この他にも、明代の宋景濂の『般若心經解義節要』（続一一四一一）の中に、元粹の『般若心經註』を収めている。

仏光法照（一一八五一一七三）は、天台三大部（玄義・文

句・止觀）の研究をし、

三大部読教記 二〇卷（続四三一一四・五）

の大著を遺した。智顥の原始天台に還ることを強調したが、

禅的実践を重んじており禪宗の影響を受けている。

次に、広智系の動向をみると、明智中立下の澄照覚先（一

〇六八一一四六）が、称名念佛を修めた。

慧照法鄉は、直指單伝の禪思想を批判した。

超慧介然は、十六觀堂を建立し、六指を焼いて供養した。

このような敬虔な淨土信仰に感激した金軍によつて介然は北地に拉致される結果になつたといふ。

陳瓘（一〇六〇一一三四）は、

三千有門頌⁽³⁾ 一卷（続一一六一一）

止觀坐禪法要記 一卷（大正藏四六）

南湖淨土院記⁽⁴⁾ 一卷（『仏祖統紀』大正藏四九）

与明智法師書⁽⁵⁾ 一卷（右同）

を著わしている。黃龍慧南の語錄を愛読し、黃龍の孫である靈源惟清（一一一七）に参じ、四明に謫されるに及び、明智中立と出会い、天台教学を究め、『三千有門頌』を撰述したという。この頌は後世に大きな影響を及ぼした。華嚴・禪・淨土・天台を兼学した陳瓘の教學は、当時の天台教学の動向を象徴するものといえる。

処元トの円弁道琛（一〇八五一一五三）は、四明教学の復興者として評価されている人物であるが、道琛の門下の仲詔は、

唯心淨土説 一卷（『樂邦文類』卷四。大正藏四七卷）

を著わしている。雪竇大円と交わり、南屏下の仮名如湛の説

を、仁岳・從義の山外義と合わせて批判している。

仲詔と同門の月堂慧詢（一一七九）は、丞相魏杞と親交

があり、明智の門人の澄照覚先や南屏系の法照、中皎に学んだことで問題視されている。

知礼教学の最も忠実な祖述者であった広智系も、南宋中期に入ると、禪や淨土の諸宗の思想を積極的に攝取しようとす
る新しい動きが慧詢の門下の人たちに現われる。法登は主に禪宗を、宗曉は淨土教を受容し、善月は両者を総合し、天台教学を時代相応のものに集大成したのである。これに応じて慧系意識も解消される傾向にあつた。例えば善月は、師の慧

詢が寂すると、南屏系の可觀を招いて南湖の主とし、自ら首座となつたが、こういうことは前の慧詢の時代では考えられないことであった。広智系の人が南屏系の学風を評価し、これを積極的に攝取しようとした好例であろう。

逸堂法登は、知礼教学の忠実な祖述者であつたが、

円頓宗眼 一卷（続二一六一三）

議中興教観 一卷（右同）

を著わしている。一一九四年の自序を付す『円頓宗眼』で

は、暗に禅宗を批判している。例えば、第一宗眼草では、

「如來の正法眼藏は迦葉に付授されたが、その正法眼藏には

總・別の一體があり、別は爾前の諸經であるが、總は『法華

經』である。拈華微笑も、畢竟、この正法眼藏たる『法華

經』の付授を意味するものであり、教外別伝などというのは

荒唐無稽の謬説である。達磨單傳の心印はもともと仏の心要

のことであり、仏の心要は『法華經』の教法にほかならない

から、達磨の心印と天台止觀とは、仏の心要を伝える点で異

なるものではない」という。第七所伝章では「釈尊一代の教

法も畢竟、三觀三諦を説くにあり、三觀三諦の要は不思議境

を開顯するにある。したがつて妙解の三諦と妙行の三觀を離

れては、禅宗であつても仏旨を受けたものとはいえない」と

する。第十修性章では、「即心是仏と聞いて、修行を廃する

ようなことがあつてはならない。自然の釈迦や天然の弥勒が

どこにいようか」と説いている。法登のこれらの中張は道元禪師の禅宗批判とほとんど同轍のものであるといえよう。

石芝宗暉（一一五一一二一四）は、

四明尊者教行錄 九卷（大正藏四六）

樂邦文類 五卷（大正歲四七）

樂邦遺稿 二卷（右同）

三教出興頌註 一卷（續二一六一三）

金光明照解 二卷（續三二一五）

施食通覽 二卷（續二一六一三）

法華顯応錄 二卷（續一乙一七一五）

宝雲振祖集

一卷（續一五一五）

を著わしている。『樂邦文類』『樂邦遺稿』が天台淨土教の集

大成であったことはいうまでもない。『四明尊者教行錄』によつて四明知礼の言行の全貌が明らかになるのである。

柏庭善月（一一九九一二四一）は、

仁王疏神寶記 四卷（大正藏三三）

金剛会解 二卷（續三八一四）

楞伽通義 六卷（續二一五一三）

四部格言 （玄義・文句の一部のみ。続四四一四・四六一四）

金鑄義解 三卷（中卷のみ。続二一五一四）

十類因革論 四卷（續九五一五）

山家緒余集 三卷（續二一六一三）

を著わしている。善月は天台教学を全面的に新しい視野から再検討を加えた。特に知礼教学の重要性を認知させようとして、天台教学の根本的な問題を体系的に研究したのは善月の功績であつた。達磨から六組に至るまでの原始禅宗は依教体道の禅であり、それは天台の止觀法門と旨趣を同じくするものであると強調する。今の禅はこういう古の禅とは異なつているとし、古の禅に対する思慕の念から今の禅に対して鋭い批判を下すのであり、こういう善月の主張はこれまでにはな

かつた新しい見解として注目されよう。善月の論旨は明快かつ厳密であり、天台教学の教観にわたる難解な教理を統一的に明示しようとする努力の跡が伺われ、この点で『山家緒余集』などの著述は古来、天台研究の一指針として尊重されている。また、善月は、東福寺の開山の円爾（一一〇二—一二八〇）が、一二三五一一二四年の間、入宋留学した際に、受学した師の一人としても銘記されなければならない重要な人物である。

禪僧行は、淨土念佛を業とした。

門人の証悟円智（一一一五八）は、華嚴を得意としたが、師の智僧行との禅問答に類する機縁によつて開悟している。

択英の門人の北闕思淨（一一一四〇）は、淨土信仰で知られ、仏画に秀でていた。

智湧了然（一〇七六—一四一）は、

大乗止觀宗円記 四卷（続二一三一四・五）

十不二門枢要記 二卷（続二一五一一）

般門帰敬儀通真記⁽⁶⁾ 三卷（續二一一〇一一）

を著わしている。禪・華嚴等の諸宗と天台教学の伝統思想を明確に区別した。さらに天台智顥から知礼に至るまでの教学と、知礼教学の祖述者たちの山家学派の教學を区別し、伝統の天台教学の真意を究明しようとしている。

沢山与咸（一一一六三）は、

菩薩戒疏注 八卷（續五九一三・四）

復宗集 二卷（下卷のみ。続二一六一一）

先師頑空和尚三千說 一卷（『教觀撮要論』卷四。続二一六一四）

によって、頑空の思想の一端が伺われる。

最後に、神照系はどうであったかというと、神照系の人々

は一般的に淨土教と深く関わり、禪宗との関係は希薄であつたといえる。

る。これなどは道元禪師が『宝慶記』で示す十六觀の修行法の批判に通ずるものとして注目される。

覺運智連（一〇八八—一六三）は、天童正覚（一〇九一—一五七）と交わり、大師史真隱の問に対し、禪天二宗は一仏教であると答えたという。

上記三系の他にも、嗣承は未詳であるが、義鉢（一一二一〇一）に、

不可刹那無此君⁽⁷⁾ 一卷（統二一六一三）

の著述があり、注目される。本書は俊仍が我が国に将来したものと伝えられている。

また、前述したように、宗鑑（一一二三七一）に、

禪門正統 八卷（統二乙一三一五）

の著述があることも明記しておかなければならない。この『禪門正統』にならって、後に廣智下法登の流から出る志盤が、『仏祖統紀』五四卷（一二五八—一二六九）を著わすことになるのである。

三、道元禪師の評価

前節で、道元禪師が入宋した当時の天台教学の研究動向がどの程度のものであったのかその範囲がほぼ知られたので、次に道元禪師の著述のなかで天台教学がどのように評価されたかを考え、そういう評価法がどれ程、中国天台学の立場に

近似したものであるか測定してみたい。

先ず、道元禪師が孤山智円の三教一致説を厳しく批判していることが想い出される。

孤山智円（九七六—一〇三二）は、仁岳（九九二—一〇六四）などと共に、四明知礼の山家学説と鋭く対立した人で、後に「山家山外」と呼ばれる天台教学史における正統と異端の論争史において、異端の山外義を代表する人として知られる代表的な学僧である。他にも、契嵩（一〇〇七—一〇七二）と子昉（？）の間で、禪宗の西天二十八祖説と『摩訶止観』で説く二十三（または四）祖説の祖統説の是非をめぐって論争が行なわれたが、この点では道元禪師は二十八祖説を肯定し、天台止観の金口相承説を捨てたわけである。西天二十八祖、東土初祖の菩提達磨を認めなければ道元禪師の「仏祖」の観念は成立しようがないからこれは当然のこととしなければならない。

しかし、山家山外の論争史においては、道元禪師は四明知礼の主張を肯い、山外説を斥けたのではないかと思われるふしがある。これは道元禪師が入宋した当時の天台学界は、ほぼ四明知礼の教学を正統とする認識で一致しており、その意識は、宗曉の『四明尊者教行錄』九巻の編集によつて象徴され、後の志盤の『仏祖統紀』五四巻の著述によつて確定したのである。

道元禅師入宋當時でも、四明教学の正統性を認める点で一致している。例えば、宗印の『北峰教義⁽⁹⁾』や、善月の『十類因革論⁽¹⁰⁾』に出る論調をみればそれは明らかであろう。

道元禅師は四明知礼の名も、知礼の著述も引用するようなことはしないが、智円が知礼に対抗した人であったことは知っていたはずであるし、知つていればこそ道元禅師の智円

教学批判は知礼の批判の仕方と似ていても当然と考えられるのである。他にも、道元禅師は、知礼が『十不二門指要鈔』で、宗密の『禪源諸詮集都序』に出る達磨門下の皮肉體得法説を批判したことを探つており、これにもとづいて道元禅師独自の皮肉骨髓説を展開したのではないかと推測できるような事例⁽¹¹⁾もある。このようによると、道元禅師が孤山の智円を批判し、合わせて長水子璿を批判する態度には、宗印や善月が孤山智円を批判して寄せつけない態度と通ずる面があり、その点で、道元禅師が入宋當時の天台学界の動向を知つていたのではないかと考えられるのである。

次に、この当時の天台学界に、天台智顥や荊溪湛然の祖文と祖釈に帰ろうとする復古主義的な動向が形成されていたということのみのがせないであろう。日本天台では、宝地房証真の三大部『私記』が一足早く成立しているが、中国天台では少し遅れて法照の三大部『読教記』二〇巻が著わされてい。法照は末注書を介さず直接三大部を読むことを提倡して

いる。証真も中古天台本覚法門の形成期の真唯中にあって、専ら実証主義的な研究を成し遂げたのであった。このような方向性をみると、道元禅師が頻りに天台三大部の諸説や諸教理を縦横に依用し、独自の仏法を構築していく態度は、証真や法照の研究態度と通ずるものがあり、同時代性を感じさせるのである。

三番目には、当時の中国天台教学は、日本天台が天台密教（台密）を創説したのとは異なって、密教と一線を画し、あくまで『法華經』を中心とする原始天台教学を一步も出なかつた点が注目されよう。この点は、道元禅師が密教典籍や密教の教理思想を用心深く切り離し、あくまで『法華經』に限定し、天台の『法華經』の解釈法を参照して独自の宗旨を闡明した方法と通ずるものがある。

中国大台では化儀の四教にある秘密教の解釈をめぐつていわゆる密教を含む意かどうかが問題にされることもあったが、その意味は最後まで顕露不定教（不定教）と秘密不定教（秘密教）を一組に解する解釈に踏みとどまり、日本天台において真言密教の影響下に天台密教を成立させたような動きは起らなかつた。例えば、宋代に入つて盛んになつた『金光明經』や『楞嚴經』などの經典を方等經典と判定し、『法華經』の圓教とは異なるものとして一線を画す中国天台の立場は、日本天台で顕密一致を唱え、密教經典を『法華經』と同列か

それ以上のものとして重んずる立場と比べる時、大きな相異を示すであろう。この点において、道元禅師が『楞嚴經』や『円覺經』の中国撰述説を説き、その教義に疑義を呈した考え方と通ずるところがあり、また、質量共に『法華經』を重視したことを考え合わせると、道元禅師の天台学は中国天台に近いものであったということができるのではないかと考える。

四番目には、当時の中国天台で教外別伝を標榜する禅宗の主張は誤りであるとする大合唱が起つており、天台教学の教（玄義・文句）・観（止觀）の相資相修の基本を逸脱したのでは正統の仏教学とはいえないという考えが定着していったということである。「教外別伝不立文字、直指人心見性成仏」ということを旗印にして自立自足しようとした禅宗の行き方は誤りであるというのである。いかにしても教観相資・定慧不二でなければならないというのである。こういう当時の中国天台の動向は、道元禅師が自らの仏教学が「別伝の禅宗」というような半端なものではなく、どこまでも「正伝の仏法」でなければならないとの立場と通ずるものがあり、「或従知識、或従經卷」（『摩訶止觀』に出る語）を強調したのも、改めて教と観の再編成再統合をめざそうとしていたのではないかと推測されるのである。因みに、道元禅師が見性を強調する『六祖壇經』は六祖慧能の真説などとはいえないもので

あるとして捨てた態度は、例えれば可觀の『竹庵草錄』にみえる『六祖壇經』批判と通ずる面があり注目されよう。これを例えれば円珍の頃の無批判な慧能禪の依用と比べてみると、可觀や道元禅師の『六祖壇經』批判は趣旨が明快で雲泥の差が認められる。道元禅師の批判もあるいは可觀などの主張に同調するものであったのかも知れないと想定されるのである。

第五番目に注意すべき点は、陳瓘の『南湖淨土院記』にみえるように、当時の中国天台ではいわゆる天台淨土教の伝統が形成されており、それは知礼の『觀經疏妙宗鈔』の教權にもとづくものであつたということである。介然が創始した十六觀堂における修行法も天台教学の伝統を踏襲する觀心の念佛の基本を踏みはずすようなものではなかつたと考える。『觀無量壽經』で説く、阿弥陀仏と西方極樂淨土は、『法華經』で説く、久遠実成の釈迦牟尼仏、常說法教化の釈迦牟尼仏、常在靈山の釈迦牟尼仏と常寂光土の淨土と別のものではなかつたのである。中国天台では、いずれに軸足を置くかの違いはあっても、二つの身土論は表裏の関係において容認されていて、この点は一貫して変わることはなかつたのである。これに対しても日本天台では源信の『往生要集』から法然の『選択本願念仏集』にいたって専修念佛の淨土教が形成され、中国天台の淨土教とは一線を画する流れが形成されたといえよう。この点において、道元禅師が『觀無量壽經』の中

国撰述説を説き、十六觀堂を設けてその堂内で修行する淨土教は天台の正統の修行法とは異なるものであるといい、また口称念佛を無意味なものであるといって批難する態度は注目される。最終的に道元禅師は淨土教を捨てたわけで、最後まで淨土教には関心を示さなかつたといえる。道元禅師は「如來寿量品」の教説で充分と考えたのであり、この点で中国天台の伝統的な身土論の立場に立つのであり、日本天台の淨土教の行き方には批判的であったことが知られるのである。

六番目に注意すべき点は、当時の中国天台では『摩訶止觀』の「一念三千」説が天台教学の要説として盛んに説示されていたということである。天台智顥の典籍では『摩訶止觀』の正修行章の觀不思議境の段で一回だけ表われる「一念三千」という成語であるが、この語を天台教学の要句として重んじ頻りに用いたのは湛然であった。三大部の注釈書の諸所に一念三千の語が使われてゐる。時代が降つてこの頃になると一念三千の語は一種の公案か論目のような感じで、この語を掲げて各自の仏教理解の思いのだけを表現することが流行している。陳瓘の『三千有門頌』や、智覓の『三千説』などはその例であるし、また義鉢の『不可刹那無此君』を我が國に紹介した俊芻の『三千備檢』などの著作も存する。あるいは道元禅師の初期の講説に散見できる『隨聞記』や『學道用心集』などで闡説されている一念三千説などは、このよう

な天台教学の研究史の背景で読むと相応の意義が認められよう。後に、日蓮の著述の中で強調されるようになる一念三千説などもこのような時代の空気を映すものともいえよう。

四、おわりに

以上で、道元禅師が入宋留学した当時の中国天台の研究動向を総合的に考察し、これらの研究動向のなかで、道元禅師が評価した天台教学がいかなる系統の教理思想に当るのかほぼ検討を加えることを終えるわけであるが、大槻において、私は道元禅師が評価を与えた天台教学は伝統的な中国天台教学であり、智顥・湛然・知礼などによって確定した天台教学であつたと断言していいようと考える。その意味で、道元禅師の正伝の仏法は從来いわれて来たような中古天台本覚法門を予想せずとも、中国天台教学の成果だけを参照すれば充分に用は足りたものと考えるのである。

ともあれ、道元禅師の天台教学の教理思想に対する是々否々の受容の仕方は、道元禅師が最も影響を受け、道元禅師の宗旨の主要な部分を形成した天童如淨の禪宗学に負うところが大であったことは間違いないところである。道元禅師の天台教学に対する態度も如淨の考え方を受けたのではないかと思われるふしもあるのである。如淨も青年期に天台教学を学んだといわれ、その教養のほどは道元禅師の入宋求法ノ一

トとみなされる『宝慶記』の記録によつて明らかであるし、『如淨語錄』の中にも禅師の語錄としては似つかわしくない「一心三觀」と題する頌も含まれており推測に難くないのであるが、このような如淨の天台教学に対する評価が、道元禅師の評価になつたのではないかとも考えられるのである。この点については、俊芻が天台教学を学んだと伝える北峰宗印が北磾居簡と交渉があつたことも想い起されよう。如淨や居簡のような、当時の禅宗の人たちがどれほど天台教学に造詣が深かつたのか、禅宗の人たちの教學研究の動向を改めて総合的に検討してみる必要もあるであろう。

また、円爾が柏庭善月から天台教学を学んでいるように、道元禅師の入宋求法の前後の時代に留学した榮西や俊芻や円爾や覺心などの、当時の入宋留学僧が何に関心を示し、どのような人たちに近づき、それをどのように学んで帰ったのかというほどの視点で、道元禅師の入宋伝法の実際と比較しながら総体的に考察してみる必要もあるであろう。

本論では、これらの問題点は残されたまま未解決であるが、これらの課題は今後の研究にまつこととして、一先ず私に与えられた責任の一端を果たすのみである。

註記

(1) 以上の所論は、安藤俊雄『天台思想史』(一九五九年一〇

道元禪師入宋時代の中国天台学(池田)

月・法藏館)八八頁一二五頁参照。以下の所論も多くは本書を参照している。最近の宋代天台の研究として、武覚超『中國天台史』(一九八七年二月・叡山学院)、福島光哉『宋代天台淨土教の研究』(一九九五年七月・文栄堂書店)など

(2) 高雄義堅『宋代佛教史の研究』第九章「入宋僧俊芻と南宋佛教」(一九七五年五月・百華苑)一六〇頁に、「我国に朱子學を最も早く移入せる者は俊芻であろう」「俊芻の入宋した慶元五年は朱子が卒する前年に当たる。宋土にて俊芻が往来した人士中、朱子学に堪能であった者は、樓鑰、樓昉及び北磾禪師であったから、此等の人々殊に北磾から習得したものと思う」とある。北磾禪師は居簡(一一六四—一二四六)のことである。『北磾文集』の記事から、俊芻と宗印、及び居簡との関係が推定されている。

(3) 善月の『四部格言』や、『十類因革論』などで「了翁所作三千有門頌」、「陳了翁三千有門頌」として、頻繁に引用され、明代には、真寛が一五八四年に『三千有門頌略解』一巻を著わし、これを智旭が較刊している。後世に愛読された流行の跡が伺われよう。短文であるので、参考までに全文を掲げておく。全頌七言三六句で書かれているが、「色心絶処、中体現。於一法、体皆具」と表現しているところに、陳瓘

三千有門頌

陳 瑞

不思議假非_二偏假_一。此假本具_三一切法_一。眞空不_レ空非_二但空_一。圓中圓滿非_二但中_一。是故四門之初門_一。即是不可思議假_一。初門即三三即_一。非_一非_二三又非_三四_一。一二三四指_一一月_一。四點似_一別唯_一空_一。門門_一一爲法界_一。攝_三一切法_一皆無_レ餘_一。不_レ以_二妙假_一有門觀_一。誰知_二法界具足法_一。聞思修證無_レ不_レ妙_一。心能觀_二此體具_一故_一。若祇觀_レ心不_レ觀_レ具_一。則於_二一觀分_二二家_一。一家觀門異_二諸說_一。諸說雖_レ異觀自_一。彼迷_三一心具_二諸法_一。墮_レ在通別次第中_一。次第而生次第斷_一。豈知_三十界本來_一。三千本一亦如_レ是_一。皆非_三世數可_二分別_一。妙境元無空假中_一。而亦不_レ離空假中_一。空即是心假是色_一。非_レ色非_レ心名曰_レ中_一。色心絕處中體現_レ。於_二一法體皆具_一。凡夫心具即佛具_一。取著不_レ圓則不_レ具_一。唯一具字顯_二今宗_一。入_二此宗_一者甚希有_一。

(4)

一一〇七年の記である。文中に「元豐中（一一〇七八—一〇八五）比丘介然修西方淨土之法」の記事がみえる。十六觀堂が創設された初めである。

(5)

陳瓘が師の明智中立（一一〇四六—一一五）に与えた書で

ある。一一九六年の中秋に樓鑰が題文を撰し、一二六一年には法照が題文を撰している。樓鑰については前注²、高雄義堅説参照。前掲福島光哉著書一四三頁「陳瓘の淨土信仰と天台寒相論」参照。

(6)

本書は、道宣『秋門歸敬儀』の注釈書である。諸所で元照（一一〇四八—一一六）の説を批判している点が注目される。上杉文秀『天台宗典籍談』（七九三頁下）の表、武覺超『中國天台史』（一五八頁）は、了然の著書として、「律宗問答」二卷（統二一一〇—一五）を加えているが、これは明らかに誤記である。本書は後序の三十間に答えたもので、「第一答」了

(7)

然_一とあるが別人の了然である。俊芻の入宋時（一一九九—一二一年の間）に存在した人のことであろうから、本書は智湧了然（一〇七六—一四一）の著述からは除かなければならぬ。本書の後書には、『元亨釈書』の記事を引用して、「泉涌寺俊芻伝曰、山陰義鉢述不可刹那無此君贈芻。鉢号朴翁。内外兼明禪教并通。可謂会稽名士葛天民、字無懷者也」と記している。俊芻が将来した書であることが知られる。短文であるので、参考までに全文を掲載しておこう。「超直入如来地」という「証道歌」の名句を用いて天台止觀の一心三觀・三諦圓融の修証の行くへを明示する。題名の「不可刹那無此君」は、「刹那も此の君なかる可からず」と読むが、その主旨は、日々の行住坐臥の生活の中で、三諦三觀の修証を工夫していくことさえ忘れてはいるほど親密なものであり、そこまでいかなければ充分とはいえないという意味である。

不可刹那無此君

宋達磨山沙門 義鉢述

空蕩仮立中絕對	此乃天然體上名
俱破俱立俱法界	此乃天然名下體
體不二故體常融	名非濫故名常定
空彰蕩德三俱破	三千三諦是相如
假彰建德三俱立	三千三諦如是相
中彰妙德俱法界	三千三諦相如是
界蹄十如三世界	事理因果依正盡
三周正體不 _レ 出 _レ 此	只在平常一念中
終窮究畢光極談	甚深境界不思議
以此爲境曰 _二 妙境	三千三諦非 _二 他物

ぬものも、なまめかしとやおぼしつらむ」と言へば、「まことぞ。え知らじ」などのたまふ。

まめごとなど言ひ合はせてゐたまへるに、「この君と称す」といふ詩を誦して、またあつまり来たられば、「殿上にて言ひ期しつる本意もなくては、など帰りたまひぬるぞ。いとあやしくこそありつれ」とのたまへば、「さる事には、何のいらへをかせむ。いとなかなかならむ。殿上にても言ひののしりつれば、うへも聞しめして、興ぜさせたまひつる」と語る。弁もろともに、かへすがへす同じ事を誦して、いとをかしければ、人々出でて見

る。とりどりに物ども言ひかはして帰るとして、なほ同じ事をもろ声に誦して、左衛門の陣に入るまで聞ゆ。

つとめて、いととく少納言の命婦といふが、御文まるらせたるに、この事を啓したれば、しもなるを召して、「さる事やありし」と問はせたまへば、「知らず。何とも思はで言ひ出ではべりしを、行成の朝臣の取りなしたるにやはべらむ」と申せば、「取りなすとても」と、うちゑませたまへり。たれが事をも、殿上人ほめけりと聞かせたまふをば、さ言はるる人をよろこばせたまふもをかし。

因みに統藏經所載の『不可利那無此君』の後書（二二八丁右下～左下）には、典故について、秀雲の『不可利那無此君纂註』の説を引用して、次のように附記している。「叢山沙門秀雲不可利那無此君纂註曰。華嚴疏曰。般若能成萬行。何法而不レ用之。寂照盡於理極。不レ得一_レ行無此君耳。所以開即萬行森然。泯則一不_レ爲_レ一。得_レ意即無_レ所_レ不_レ通耳。鈔曰。言二得一_レ行無此君者借_レ外典語。晋書中說王獻之好_レ竹到處

即皆樹_レ之。人問_レ其故。答曰人生不_レ得_レ一日無_レ此君_レ耳。

意在_レ虛心貞節。歲寒不_レ移。今明_レ萬行不_レ得_レ暫時而無_レ一般若

一。雲按清涼云_レ王獻之誤也。蓋微之之事也。微之。字子猷。嘗寄_レ居空居中_レ便令_レ種_レ竹。或問_レ其故。微之但嘯詠指竹曰。何可一日無_レ此君_レ耶。本按瀛奎律髓夏日戴_レ葛無懷詩曰。僧義銘。字朴翁。以_レ事還俗。葛其姓。無懷號也。今錄_レ律髓所

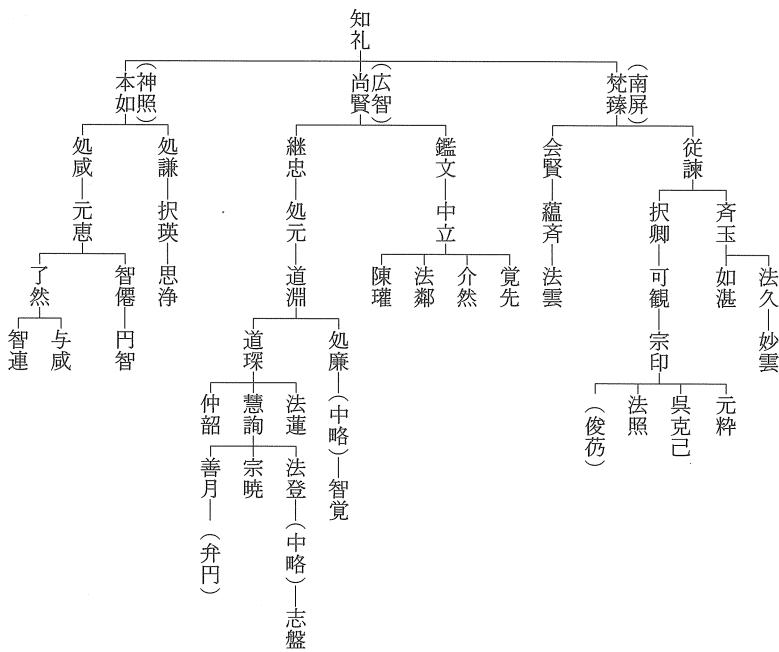
載朴翁詩七于此（以下略）。

（8）この点については、拙著『道元学の搖籃』（一九九〇年一月・大藏出版）所収「四章 道元の趙宋天台学」（七九頁）参照。

（9）例えば、宗印の『北峰教義』（統二一六一三）には、「評曰。如_レ此名義若在_レ四明正宗用_レ之甚妙。若淨覺以_レ三締分_レ事理_レ則違_レ一家諸文_レ不_レ可_レ承用。評破如_レ前」（二三六左上）とみえ。また、「三千。淨覺法師異論起_レ於_レ今。對_レ彼十科_レ略亦大義十。初出_レ本文_レ分_レ二。初出_レ經文_レ。二出_レ祖文_レ」（二三九右上）のよう仁岳の異説を山家義によつて正している。

（10）善月の『十類因革論』（統九五一五）には、「今謂徇_レ文者易_レ見。孤山之說非也。究_レ理者難_レ曉。四明之說是也。」（四五〇左下）とみえ、また、「今謂。彼說一往與之得形對偏強之義。二往不然。豈有圓頓卽具之旨。而以局限。偏執能明乎。然雪川之說。信如所格。是否可知。而四明宗旨會不言之何耶。曰四明無別宗旨。但是能明之爾故。四明宗旨卽荊谿天台之宗旨也。但取彼此文旨而會釋之。無不混合者故不別出耳」（四五四左下）と出、「此有以知。荊谿四明其說符契。抑有以見四明雪川不當失石也。而時人專以四明說三千爲有相者亦悞矣」（四五六右上）と出る。

- (11) 拙稿「四明知礼の皮肉體得法説」(『印仏研究』第二六卷一号、一九七七年)。柳田聖山「道元と中国仏教」(『禅文化研究』所紀要)一三号・一九八四年・花園大学)。前掲拙稿「道元の趙宋天台学」(八九頁)参照。
- (12) 拙著『詳解摩訶止觀・研究註釈篇』第三章「摩訶止觀の流傳と研究史」一八七頁、一九二一三頁参照。
- (13) 善月の「十類因革論」(続九五一下)に収める「經王論第二」(四三九右上一四四一左上)。
- (14) 善月の『山家緒余集』(続二一六一三)に収める「授安心法議」(二七七右下一七七左下)「輔行普門子序略釈」(二一八左下一二八〇右上)参照。
- (15) 可觀の『竹菴草錄』(続二一六一二)に、「盛世傳六祖壇經。韶州人見三六祖因問。有修西方。此法如何。六祖告以下自心有西方。即是真西方。自有西方心何處覓西方。」
- 東方人造罪作業求生西方。若西方人造罪作業求生何處。但能悟性何所不可。噫如此鄙俚一笑可也。竊名祖師不可不行用。或謂既言悟性此亦有理其理偏尚無非禪病。相傳高麗焚毀此書。遼東人師稍有眼目。昔嵩明教贊之何其失言。此老戒根堅固陳令舉爲作行狀。
- 平生童貞其聲如擊清磬。身後火浴六事不壞。可謂僧寶後世難及不可求備亦見此矣。須知西方念佛三昧甚易修行。只在日用一心不亂繫念彼佛。彼佛願力自念佛力任運相應雖取捨與不取捨殊無異轍。何以故念佛相了不可得。如盤走珠自在無礙。身心清淨猶如蓮華。達唯心了本性在我而已。去此不遠。(一九七右下)左上)とある。また可觀の『山家義苑』(続二一六一)には、「盂蘭盆經。目連救親施及後世實爲要道。圭山作疏文辭簡古。孤山因興師之鈔以事筆削。全依他宗用興。若
- (16) 拙稿『円珍「法華論記」における天台研究の特質』(駒大仏教學部論集)九号・一九七八年一月)外、最近の拙稿「道元の法華転法華の伝統」(第七回日中仏教學會議発表論文集)一九九七年一月・中外日報社)参照。
- (17) 拙著『寶慶記』道元の入宋求法ノート』(一九八九年六月・大東出版)八四頁以下「四箇寺院」参照。
- (18) 『弁道話』第三問答の文中に「口声をひまなくせる、春の田のかへるの、昼夜なくが」とし、つひに又益なし」と出する。
- (19) 拙著『妙法蓮華經如來壽量品にきく』(一九九九年近刊・曹洞宗宗務厅)参照。
- (20) 参考までに、本論文中に登場する学僧たちの学系を簡略に示すと左記のようになる。



(一九九九年四月中旬脱稿)