

# 止観義例纂要における禅宗批判の考察

山内舜雄

はじめに

「止観義例纂要」の著者、神智従義の禅宗批判については、すでに昭和四十二年度の印度学仏教学紀要に「中国天台（神智従義）における禅宗批判」と題して、その概要を発表したのであるが、紙数の関係で委細をつくすことができなかつたばかりでなく、重要な論点をも省略しているのので、ここに文証の欠を補いつつ再論をこころみた次第である。したがって、前掲の印・仏紀要の論文と一部重複のあることを、あらかじめお断りしておく。

神智従義（一〇四二～一〇九二）は、趙宋天台は後山外派に属する。流行した天台四教儀の、蒙潤の集註とならんで中国での三大疏の一つといわれる四教儀集解三巻の著者である。中国天台の、禅宗批判の代表者のひとりとして、彼を採りあげることには、もちろん異論はあろう。なぜなら彼は、四明三家の随一といわれる広智系の、扶宗継忠（一〇八二）

の弟子でありながら、山家派にそむき、かの仁岳（九九二～一〇六四）とともに、後山外派または雑伝派にいられる人で、いわば正統四明天台から異端者扱いにされている。

それだけに、するどい着眼と論理をもって、山家教学のみならず華嚴・禅宗などを手広く批判しているが、ここではその禅宗批判だけをとり出してみる。彼の禅宗批判は、同時代の草堂処元の止観義例随釈におけるそれらと連繫して考察すべきは勿論であるけれども、いまは従義の禅宗批判のみに限定して、その発想法や論理的追究の過程を推考してみたい。

従義の教学については、周知のごとく安藤俊雄博士が、「天台性具思想論」（第七章山家教学に対する批判、第二節神智従義二三二頁以下）において論究され、さらに「天台思想史」（第三章従義と処元 第一節従義の教学八八頁以下）においても詳説されているので、今は触れない。ただ諸宗ならびに禅宗批判に関する従義の所説は、次のごとく簡潔にまとめられているので、これを出しておく。

「従義はただ山家教学の批判者であったばかりでなく法相・華嚴・禅及び道教にも痛烈な批判を加えた。法相宗に對しては煩雑な法相や名目の研究に没頭し觀行の実践行規を欠如している点を論難した。華嚴宗に對しては性具説・円融三諦及び一心三觀等を説かぬものとし、この点で天台教学の優越を主張し特に清涼の頓頓止觀を論難し、彼が天台教学を華嚴哲学の中に採用したことを追求している。禅宗に對する従義の論難は最も痛烈であつて、禅宗の二十八祖相承に何等經証の存在しないこと及び特に禅宗の教外別伝を攻撃した。この場合従義は達摩が理入・行入の二種を示したことに注目しその理入たるや本来籍教悟宗であつて決して直指単伝ではない。また行入の四行も天台の止觀と理念が同じである。しかも達摩が慧可に四卷楞伽經を授けていることを思へば禅宗の直指単伝が全く達摩の精神に合致していないと論じている。

かくの如く仏教諸宗を痛烈に批判した従義はやはり天台教学の優越を自負して居り、決して彼は華嚴哲学や禅宗の思想に走る意図を持たなかつた。」（「天台性具思想論」二三九頁）

以上をもつて、その主要点はつくされていゝといつてよいであらう。さらに詳論する必要もないくらいであるが、従義の禅宗批判には、台家特有の批判姿勢や発想法が鮮明にみら

れるので、この点について更に推考をこころみたのが、以下の小論である。

中国天台を中興した六祖荊溪湛然（七一―七八二）が、「止観義例」において禅宗批判をなしていることは、知られる如くである。それは中国天台における禅宗批判の範型を提出したものといえよう。従義がこれに倣つて「止観義例纂要」六卷をあらわし、禅宗批判をおこなつたことは容易に理解することができる。またこの辺まで時代を下げると、中国天台の禅宗批判もほぼ出つくした観があるので、おおよその展望をこころみるのに甚だ便利でもある。

そこで彼の止観義例纂要を中心として、あわせて「三大部補注」十四卷などを吟味し、その禅宗批判の梗概をまとめたわけであるが、彼をもつて中国天台の禅宗批判を網羅せしめる意図は毛頭ないというものの、その大要だけはしりうるであらう。

歴史的に整理する労をはぶいて、趙宋天台末期の従義のみを採りあげて、中国天台における禅宗批判を論ずることは、いささか容易の感がなくはないが、歴史的檢尋よりも、批判そのものを成立せしめた教学的立場や、その批判姿勢を重視すれば、かかる視点からの考察も、いちおう許されることと思われる。

## 一 止観義例における禅宗批判

湛然の「止観義例」において、禅宗批判がなされているのは、その第五心境疑例における計二十番の質疑の中、第九問である。そこで所要の全文をつぎに掲げてみる。

「十九問。有人問云。此土真詮稟承有緒。雖教科開広而本味仍存。尋求宗源自可會本。何須復立一心三観四運推檢一溷中我清流上。

答。潛流本清撓之未濁。真源体淨混也詎妨。設使印度一聖來儀未若兜率二生垂降。故東陽大士位居等覺尚以三観四運而為心要。故独自詩云。独自精其実離声名一三観一心融三万品。荆棘叢林何処生。独自作問我心何所著。推檢四運併無生。千端万累何能縛。

況復三観本宗一纓一瓊一。補処大士。金口親承。故知一家教門遠稟一仏経一。復与二大士一宛如一符契一。況所用義旨。以二法華一為二宗骨一。以二智論一為二指南一。以二大経一為二扶疏一。以二小品一為二観法一。引三諸経一以増レ信。引三諸経一以助成。観心為レ経。法為レ緯。織二成部帙一。不二与レ他同一」<sup>(1)</sup>

問の意は、有る人とは禅宗の人を指し、中国には達磨によって禅の嫡嗣相承があるのに、なにをもつて一心三観・四運推檢という天台の止観を説いて、この清流を溷濁するのであるうか、というのであるから、いわば禅宗側からの

設問である。

これに対する答は、禅宗のいう如く達磨を本源とするならば、天台の一心三観・四運推檢をもつて、たといその清流真源を撓みだし混ずるも、いっこうに差支えないではないかと来問を責めたのち、次に所宗の人に優降あることを示す。印度の一聖すなわち達磨の来儀も兜率二生の垂降にはしかずとして、かの弥勒の化身といわれる東陽大士を出す。そして等覺の位に居した大士ですら三観四運を必要としたではないか、とその独自詩をあげて第三の反論をこころみる。この傳翁の独自詩は、湛然が止観輔行において非行非坐三昧中に四運推檢をあかすうち、出しているものである。<sup>(2)</sup>

東陽大士傳翁（四九七～五六九）については、心王銘の作者として禅宗では格外とはいへ重要な地位をあたえており、流橋水不流の公案をとおして親まれてゐる。その傳大士が四運推檢という天台的観法を用いたということは、禅宗にとって確かに痛いところを衝かれたことになる。

かくして天台の一心三観は、金口親承であり、一家の教門はとく仏経を稟けて、また大士の所説と符契する。いふならば本宗は法華を以て宗骨となし大論を以て指南となし、小品を以て観法となして教観まことに双備されて、欠くところがない。禅宗の如き不立文字・教外別伝を唱えて、ひたすら主觀的に發達してきた宗とは異なる。「経論

に憑つて智臆に任ずる非らざることを明かす」と<sup>(3)</sup>というは、教宗の客観的立場を主張してあますところがない。

以上、止観義例における湛然の批判点は、のちの中国天台における禅宗批判の依拠とされたごとくである。従義も、纂要において、おおむねその線にそつて批判をこころみているが、両者の間には三百年にちかい隔たりがあり、その間に蓄積された禅宗批判があるので、かならずしも荆溪の批判点のみを踏襲したものでないことは、次にあきらかとならう。止観義例でみるかぎり、湛然の禅宗批判は簡要をきわめている。が注意すべきは、前掲の文でもわかるとおり、湛然の批判態度には、さすがに品格があり、きびしくはあるが慎重さがみられる。

## 二 止観義例纂要における禅宗批判

前掲の止観義例の文を、従義は纂要において、次のごとく細釈する。

「十九料簡一家所伝理事三観」文為<sup>レ</sup>。初問中引<sup>レ</sup>有人問云。此土真詮稟承有<sup>レ</sup>緒者。有人即是濫禪之人也。彼濫禪人見<sup>レ</sup>今天台說<sup>レ</sup>於止観修証之法。乃設<sup>レ</sup>問云。此土真詮稟承有<sup>レ</sup>緒。西域始<sup>レ</sup>自<sup>レ</sup>迦葉傳燈。此土初則達磨持<sup>レ</sup>法而所<sup>レ</sup>伝之法。是仏心印。故曰<sup>レ</sup>真詮。通相分付。是故名<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>稟承有<sup>レ</sup>緒。」

「雖<sup>レ</sup>教科開広<sup>レ</sup>者条也品也謂教門科目条品。為<sup>レ</sup>縁開<sup>レ</sup>之。広博即一代修多羅藏也。而本味仍存者。即真詮心印有<sup>レ</sup>在也。」但尋<sup>レ</sup>求此真詮<sup>レ</sup>宗源自然可<sup>レ</sup>会。会<sup>レ</sup>於根本。何須<sup>レ</sup>天台復更立<sup>レ</sup>於実相觀理一心之三観。唯識歴史。四運等推檢。溷<sup>レ</sup>濁我心水清流<sup>上</sup>邪。」<sup>(4)</sup>

禅宗側の問をなす「有る人」とは、「すなわちこれ濫禪の人なり。かの濫禪の人いま天台止観修証の法を説くを見る。すなわち問を設けて云わく。」というように、此の土における達磨の伝統を主張する禅宗の立場が、あたまから否定されている。従義は、さらに尖鋭的に「濫禪」のものの教外別伝の所説を攻撃することばは激しく、露骨である。

「所以濫禪之者。亦有<sup>レ</sup>謂<sup>下</sup>之若未<sup>レ</sup>頓超<sup>レ</sup>方便<sup>一</sup>且於<sup>レ</sup>教法<sup>一</sup>留<sup>レ</sup>心等<sup>上</sup>。以下彼自謂<sup>中</sup>所<sup>レ</sup>伝之法頓超<sup>レ</sup>方便<sup>一</sup>乃是教外別伝<sup>上</sup>故也。遂斥<sup>レ</sup>依<sup>レ</sup>經立<sup>レ</sup>行之人<sup>一</sup>。乃是偏小漸次方便。此蓋濫禪之者。迷<sup>レ</sup>於円頓修行方法<sup>一</sup>。偏計<sup>レ</sup>理性無<sup>レ</sup>説無<sup>レ</sup>示。而廢<sup>レ</sup>修徳解行<sup>二</sup>門<sup>一</sup>。端拱無為。乃言<sup>レ</sup>我是頓機直入。若諸經論乃被<sup>レ</sup>中下漸次之流<sup>一</sup>。一家所<sup>レ</sup>斥。暗証之徒。良由<sup>レ</sup>於此。」<sup>(5)</sup>

まことに「濫禪の者」は、「みずから伝ふるところの法は、頓に方便を超ゆ、すなわち是れ教外別伝なり、」と称して、「經に依つて行を立つるの人を斥け、すなわち是れ偏小漸次の方便」なりといい、「円頓修行の方法に迷つて、ひとえに

理性は説無く示無しと計す。しかも修徳解行の二門を廢す。」のである。「一家斥くところの暗証の徒」とは、まことにかくの如きものを指すにほかならぬ。

この文に關するかぎり、禪宗の伝統論への疑義よりも、むしろ依経立行の人を偏小漸次と斥ける、禪宗の思想的立場そのものへの論難としてうけとれる。教觀双資・知目行足をとく均整のとれた天台教学からは、行にのみ徹底する禪宗のゆきかたは、暗証の禪師という以外にない。多少ことばは激しいが、教学的には正当な批判である。したがって、從義は、天台止觀の正統性を主張してやまない。「從義はやはり天台教学を自負して居り、決して彼は華嚴哲学や禪宗の思想に走る意図を持たなかつた」(前出・「天台性具思想論」二三九頁)のである。

すると当然、圭峯宗密(七八〇〜八四〇)への攻撃が企図される。宗密が「禪源諸詮集都序」で、達摩の所伝を最上乘禪となし、「南岳・天台は三諦の理によって三止觀を修す。教義円なりといえども終に次第を成ず。」<sup>(6)</sup>ということは、誤りもはなはだしい。

「亦如圭峯禪源詮云。達磨未<sub>レ</sub>到古來諸家所<sub>レ</sub>解皆是四禪八定。南獄天台依<sub>三</sub>三諦理<sub>二</sub>修<sub>三</sub>三止觀<sub>二</sub>教義雖<sub>レ</sub>円終成<sub>二</sub>次第<sub>一</sub>唯達磨所<sub>レ</sub>傳最上乘禪亦名<sub>二</sub>如來禪<sub>一</sub>。頓同<sub>二</sub>仏体<sub>一</sub>迴異<sub>三</sub>諸門<sub>一</sub>。又云講者偏談<sub>二</sub>漸義<sub>一</sub>禪徒多示<sub>二</sub>頓門<sub>一</sub>。又自謂<sub>下</sub>之

止觀義例纂要における禪宗批判の考察(山内)

禪遇<sub>三</sub>南宗<sub>一</sub>教逢<sub>中</sub>円覚<sub>上</sub>。嗚呼圭峯濫附<sub>二</sub>他禪<sub>一</sub>謬斥<sub>二</sub>衡獄<sub>一</sub>。孔子所<sub>レ</sub>謂道聽塗說德之棄也。具如<sub>三</sub>大部補註中弁<sub>一</sub>。圭峯の南宗禪にかたむき円覚經を用いるを難じて、「嗚呼、圭峯濫りに他の禪に附し、謬りて衡嶽を斥ふ。孔子のいわゆる道聽塗說」とまで俗言をかりて詰っている。

上掲の文の末尾に「具さには大部の補註の中に弁ずるが如し」とあるから、彼の「三大部補註」の文を出してこれを補つておこう。補註では、上掲と同じ文が「迥異<sub>三</sub>諸門<sub>一</sub>」までつづいたのち、

「余謂圭峯談何容易。若也只聞<sub>三</sub>天台止觀<sub>一</sub>便作<sub>三</sub>斯斥<sub>一</sub>者何異<sub>三</sub>道聽塗說<sub>一</sub>哉。若也會讀<sub>三</sub>天台止觀<sub>一</sub>乃作<sub>三</sub>斯斥<sub>一</sub>者則是埋<sub>三</sub>没天台<sub>一</sub>而自銜耳。」<sup>(7)</sup>

とあり、とくに纂要より詳しいというわけではない。圭峯を駁する意図が華嚴にある以上、澄觀(七三八〜八三九)を出して華禪ともに排するのは当然である。澄觀への攻撃も、圭峯におとらず激烈である。

「又清涼云。賢首所立頓教。訶<sub>レ</sub>教珉<sub>レ</sub>相。即順<sub>三</sub>禪宗<sub>一</sub>悲哉清涼一至<sub>三</sub>於此<sub>一</sub>。吾仏所說大小乘法教<sub>二</sub>化衆生<sub>一</sub>。奚嘗少<sub>二</sub>於訶泯遺蕩<sub>一</sub>邪。」<sup>(8)</sup>

華嚴が頓々の觀を唱えて、方便施設を排しいな天台の円頓止觀を漸修となすのは、ある意味では禪の立場と共通する。天台の立場からは両者ともに斥わなければならない。

「亦如<sub>二</sub>賢首命<sub>レ</sub>家判<sub>レ</sub>教及<sub>二</sub>乎修行禪觀之相<sub>一</sub>全指<sub>二</sub>天台止観明<sub>レ</sub>之。又如<sub>二</sub>清涼<sub>一</sub>教宗<sub>二</sub>賢首<sub>一</sub>觀用<sub>二</sub>天台<sub>一</sub>。至<sub>二</sub>於圭峯<sub>一</sub>又自謂<sub>下</sub>之禪遇<sub>二</sub>南宗<sub>一</sub>教逢<sub>中</sub>円覚<sub>上</sub>仍斥<sub>二</sub>天台所談止観<sub>一</sub>。師資如<sub>レ</sub>此矛盾相反。可<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>悲哉。」<sup>(10)</sup>

賢首が、華嚴の修行禪觀は天台止観によることを明示しているのに、澄観を承けた圭峯が、「禪は南宗に遇い、教は円覚に逢う」といい、天台止観をしりぞけるのは師資「矛盾相反」している。

この論法を、従義は執拗にくりかえしている。

「況復圭峯稟<sub>二</sub>受清涼<sub>一</sub>。而清涼云。撮<sub>二</sub>天台三觀之趣<sub>一</sub>。使<sub>下</sub>教合<sub>二</sub>忘言之旨<sub>一</sub>心同<sub>中</sub>諸仏之心<sub>上</sub>。不<sub>レ</sub>假<sub>二</sub>更看<sub>二</sub>他面<sub>一</sub>謂<sub>レ</sub>別有<sub>二</sub>忘機之門<sub>一</sub>。昔人不<sub>レ</sub>參善友<sub>一</sub>。但尚尋<sub>レ</sub>文。年事稍衰。便欲<sub>二</sub>廢<sub>レ</sub>教求<sub>レ</sub>禪。宜唯抑<sub>二</sub>平仏心<sub>一</sub>。亦乃翻<sub>レ</sub>誤<sub>二</sub>後学<sub>一</sub>。」<sup>(11)</sup>

「況復清涼亦稟<sub>二</sub>賢首<sub>一</sub>而賢首起信論疏及心経疏凡明<sub>二</sub>修行方法<sub>一</sub>。並指<sub>二</sub>天台止観<sub>一</sub>。」

「圭峯何得。背<sub>レ</sub>祖違<sub>レ</sub>師。妄生<sub>二</sub>形斥<sub>一</sub>。豈不<sub>レ</sub>懼<sub>二</sub>於後之明哲考<sub>二</sub>其虚実<sub>一</sub>邪。」<sup>(12)</sup>

澄観と圭峯を併せ破する従義の筆端は、さすがに激しい。補註からも同じ論旨の激烈な文を見出すことができる。

「又復圭峯既宗<sub>二</sub>賢首大師<sub>一</sub>。判<sub>レ</sub>教立義。而賢首大師五教章中。美<sub>二</sub>讚南岳天台大師<sub>一</sub>。以為<sub>二</sub>升堂入室之人<sub>一</sub>。又賢首大師心経疏明<sub>二</sub>円一心三観<sub>一</sub>。自指如<sub>二</sub>智者大師所<sub>一</sub>明。又賢首大師

起信論疏明<sub>二</sub>修禪法<sub>一</sub>亦指<sub>二</sub>天台止観等文<sub>一</sub>。又復圭峯師<sub>二</sub>於清涼<sub>一</sub>。清涼觀師華嚴疏中引<sub>二</sub>用天台性善性惡三止観三徳三諦三一相即隻照無礙<sub>一</sub>此是菩薩円融功德而自莊嚴。觸<sub>レ</sub>目對<sub>レ</sub>境。常所<sub>二</sub>行用<sub>一</sub>。希<sub>二</sub>心玄趣<sub>一</sub>者幸願留<sub>二</sub>神斯等<sub>一</sub>。承<sub>二</sub>用天台法門<sub>一</sub>。曾無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>異。圭峯何獨。違<sub>レ</sub>祖背<sub>レ</sub>師。貶<sub>二</sub>斥南岳天台<sub>一</sub>耶。」<sup>(13)</sup>

たしかに法蔵の起信論義記には、観心の方法は天台止観によることが明記されている。それにも拘らず、宗密がかくの如く禪宗を最高のものとし天台を斥けるのは、祖に背き師に違い、後世を懼れざるものである。祖師の言質に拠って、たくみに宗密の立場を難じたものといえよう。が、これは、「濫禪の徒」への直接攻撃ではない。宗密を出したからには禪宗への批判ともなり得ようが、澄観や賢首を出してそれとの連関において論ずる以上、もはや華嚴への論難に転化していると言わざるを得ない。止観義例の構格にしたがえば、この第十九問は、禪宗への批判が中心となっている。それが次第に禪から華嚴へと論点が移動していくところをみると、そこに台家における微妙な批判姿勢をうかがうことができるが、いまは触れない。

教外別伝への批判から、天台止観の正統性を、華嚴まで出して主張するからには、さらに「印度一聖来儀」すなわち歴史的事実への疑義が展開されてくるのは、いうまでもない。

「印度一聖來儀」について纂要は、

「次設使下正明<sub>二</sub>所傳<sub>一</sub>。文為<sub>レ</sub>一初斥<sub>三</sub>天竺來儀未<sub>レ</sub>若<sub>二</sub>兜率垂降<sub>一</sub>。言<sub>二</sub>印度<sub>一</sub>者此云<sub>二</sub>日月<sub>一</sub>。良以下彼方聖賢相繼開<sub>二</sub>悟衆生<sub>一</sub>猶如<sub>中</sub>日月上。故以名<sub>レ</sub>焉。旧云<sub>二</sub>天竺身毒賢豆<sub>一</sub>也。設者猶<sub>レ</sub>縱也。亦猶<sub>レ</sub>仮謂縱使西域印度有<sub>二</sub>於一聖<sub>一</sub>來儀戻止伝<sub>二</sub>仏心印<sub>一</sub>。未<sub>レ</sub>若<sub>二</sub>兜率補処慈尊<sub>一</sub>。二生垂降化身開尊<sub>一</sub>也。」

「言<sub>二</sub>一聖<sub>一</sub>者或謂此是仮立耳。其實無<sub>レ</sub>人也今尋<sub>二</sub>文意<sub>一</sub>。恐指<sub>二</sub>達磨<sub>一</sub>耳。謂縱使達磨乃是西域一聖來儀亦乃未<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>兜率慈氏二生垂降<sub>一</sub>也。良以補処其位超<sub>二</sub>過一切菩薩<sub>一</sub>之聖故也豈可<sub>下</sub>以<sub>二</sub>達磨西來<sub>一</sub>便是伝<sub>二</sub>仏心印<sub>一</sub>而貶<sub>二</sub>補処垂降<sub>一</sub>名為<sub>中</sub>教家偏漸<sub>上</sub>邪。」(14)

とのべている。「一聖と言うは、或はいわく此れは是れ仮立なるのみ。其れ実に人無き也。」「今、文意を尋ぬるに恐らくは達磨を指」さんと、言っているので、天台においては達磨大師は、仮立の人であり、實在せざる人物として取扱われていたことがわかる。

そして、その反論としてあげられるのが傳大士なのである。傳大士は弥勒菩薩の化身であるとの信仰観のもとに、兜率の垂降が達磨の來儀にまさるとされて、所伝の正統性を立証しようとするのである。傳大士における四運推檢については、のちに触れるとして、所宗の人の優降をしめす

今の所論で、達磨の西來に対して傳大士の兜率垂降を出すは、すくなくとも問題である。

なぜなら達磨西來については、古來不明な点があるとしても、ともあれそれは歴史上の論争としてとり扱われている。これに対して傳大士の兜率垂降説は、まったく信仰上の問題として以外にとり扱いようもないものである。そのうえ弥勒は本來一生補処であるから、いまの兜率垂降は二生とならねばならない。として次のごとき議論まで展開する結果となる。

「言<sub>二</sub>一聖<sub>一</sub>者浄名広疏解世尊授<sub>二</sub>弥勒菩薩一生記<sub>一</sub>云言<sub>二</sub>一生<sub>一</sub>者但取<sub>下</sub>未來更來<sub>二</sub>閻浮提中<sub>一</sub>生<sub>上</sub>也大論云<sub>二</sub>三生<sub>一</sub>謂此生<sub>一</sub>也。兜率天生<sub>二</sub>也。未來更來<sub>二</sub>閻浮提<sub>一</sub>生<sub>三</sub>也。今云<sub>二</sub>一生垂降<sub>一</sub>者即第二生也。」(15)

これではかえって、傳大士の非歴史性を証明することにならないだろうか。纂要の述べる傳大士の伝記なるものを見てみよう。

「按<sub>二</sub>大士実録及季華員外撰左谿行状<sub>一</sub>。皆云<sub>下</sub>東陽大士姓傳名翁。時謂<sub>二</sub>弥勒化身<sub>一</sub>而左谿即大士六代之孫也。位居<sub>二</sub>等覺<sub>一</sub>者一生補処也。・・且一生補処弥勒大士。尚以<sub>二</sub>理事三觀・四運<sub>一</sub>而為<sub>二</sub>心要<sub>一</sub>。豈有<sub>二</sub>印度一聖來儀便廢<sub>レ</sub>此邪。」(16)

このように傳大士を、あくまで實在の人物とするに拘わ

らず、弥勒の化身なることを強調し、かかる一生補処の菩薩すら三観四運を必要としたとして、印度の一聖の来儀とその所伝を貶するのであるが、これでは達磨の西来とその法流を否定する有力な反論とならないことに気付くであろう。傅大士に関するかぎ、所宗の人の優降よりも、むしろ彼を重用した禅宗が、かえって四運推検と矛盾する点を衝くべきであろう。

すなわち彼は今家の三観と傅大士の所説と符契することを述べる止観義例の文を、左のように細釈する。

「故知下。次明<sup>三</sup>天台稟受符契。以<sup>レ</sup>是故一家教門所<sup>レ</sup>明三観。遠則承<sup>三</sup>稟仏所説経<sup>一</sup>。近則復与<sup>三</sup>大士<sup>二</sup>符契。東陽大士道王。梁朝滅於<sup>三</sup>陳代大建年中<sup>一</sup>。天台智者生<sup>三</sup>於梁末<sup>一</sup>。法化<sup>三</sup>陳隋<sup>一</sup>。故東陽大士与<sup>三</sup>天台智者<sup>二</sup>往往相遇矣。」<sup>(15)</sup>

禅宗でとおとぶ傅大士は、四運推検を用いる観法からすれば、むしろ天台止観に近いといへば、両者の符契は、湛然がすでに止観輔行でも述べておるとおり、容易に成立する。そこには、符契することによって三観四運の所伝を歴史化する意図と、その反面、禅宗も曾っては傅大士の用いた四運推検のような観法を重視したのであって、これらを見捨てる現在の禅家は、いわゆる濫禅の徒にすぎない、という主張があるわけである。傅大士の兜率垂降説よりも、はるかに有力な反論である。

纂要はさらに、達摩大師自身が弟子の道育・慧可の二人に二入四行を説いたことをあげ、禅宗の観法上の弱点を衝いてくる。

「高僧伝云達磨禅師初到<sup>三</sup>宋境<sup>一</sup>。北度至<sup>レ</sup>魏隨<sup>三</sup>其所在<sup>一</sup>。誨以<sup>三</sup>禅寂<sup>二</sup>。干時國中盛弘講授。乍聞<sup>三</sup>禅法<sup>一</sup>。多生<sup>三</sup>譏謗<sup>一</sup>。乃有<sup>三</sup>道育慧可<sup>二</sup>一人<sup>一</sup>。年雖<sup>レ</sup>在<sup>レ</sup>後。銳志高遠。初逢<sup>三</sup>法將弘<sup>一</sup>。道有<sup>レ</sup>帰。感<sup>三</sup>其精誠<sup>一</sup>。誨以<sup>三</sup>定法<sup>一</sup>。如<sup>レ</sup>是安心。謂<sup>レ</sup>壁觀也。如<sup>レ</sup>是発行。謂<sup>三</sup>四法<sup>一</sup>也。如<sup>レ</sup>是順<sup>レ</sup>物。教護<sup>三</sup>譏謙<sup>一</sup>也。如<sup>レ</sup>是方便。教令<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>著。入道多塗要唯<sup>二</sup>二種<sup>一</sup>。謂<sup>レ</sup>理行也。籍<sup>レ</sup>教悟<sup>レ</sup>宗。深信<sup>三</sup>含生同一真性<sup>一</sup>。以<sup>三</sup>客塵<sup>二</sup>故。捨<sup>レ</sup>偽帰<sup>レ</sup>真。凝住壁觀。無他凡聖等一堅住。不<sup>レ</sup>隨<sup>三</sup>他教<sup>一</sup>。故与<sup>レ</sup>道冥符。寂然無為名<sup>三</sup>理入<sup>一</sup>也。行入四行万行同摂。初報恩行。当<sup>レ</sup>念<sup>レ</sup>往劫捨<sup>レ</sup>本遂<sup>レ</sup>末。多起<sup>三</sup>愛憎<sup>一</sup>。今雖<sup>レ</sup>無<sup>レ</sup>犯是我宿怨。甘心受<sup>レ</sup>之。二隨縁行。衆生無我苦樂隨<sup>レ</sup>縁。三無所求行。世人長迷処。貪著名<sup>レ</sup>之為<sup>レ</sup>求。道士悟<sup>レ</sup>真理与<sup>レ</sup>俗反。四名<sup>三</sup>称名行<sup>一</sup>。即是性淨之理故也。濫禅之人請誦<sup>三</sup>斯文<sup>一</sup>。何得<sup>レ</sup>斥<sup>三</sup>今立<sup>三</sup>於理事<sup>一</sup>。三観四運。自疑謂<sup>三</sup>之<sup>一</sup>。濁<sup>三</sup>我清流<sup>一</sup>。不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>復<sup>レ</sup>本邪。」<sup>(16)</sup>

二入四行については、あえて説明の要はあるまい。かくの如く達摩は、二入四行をもって、すなわち教を籍りて宗を悟らしめているのに、濫禅の輩はこれを知らず、三観四運を立てることを難する。まさに「濫禅の人、請う斯の文を読まば、



何んぞいま理事の三観四運を立つことを斥ふことを得ん。」  
であつて、文証はあきらかといわねばならぬ。籍教の教の意  
味を、文字どおり解するのは教宗天台としてはとうぜんであ  
る。

そうなれば、さらに四卷楞伽經をもつて達摩が慧可に授け  
たことを採りあげ、教外別伝・不立文字の非なることを指摘  
するにいたるのは、自然のなりゆきである。この時代になる  
と台宗の禅宗批判は、見事に整理されている観をあたえられ  
る。現今でも、本質的にはこれを遠く出るものではなからう。

「況達磨以四卷楞伽。授於慧可。乃云吾觀漢地。唯  
有此經。仁者依行自可度世。可附玄理。如前所陳。  
遭賊斫臂。以法御心。不覺痛苦。火燒斫処。血  
断帛裏。乞食如故。況復又云籍教悟宗。深信含生同  
一真性。後人何得棄此法言。自謂達磨西來乃是教外  
別伝。心中印邪。何得四輒云宗門之旨非教家所知鳴。  
呼若苟執此見。其猶捨五經而談堯舜之道上耳。异  
哉。」(19)

補註でも、右とほとんど同様の文を見出すことができる。

「學者請觀達磨所説。与今止觀。如之何哉。況達磨以  
楞伽經卷一授与可師。乃云我觀漢地。唯有此經。仁者  
依行自可度世。可附玄理。如前所陳。遭賊斫臂。  
以法御心。不覺痛苦。火燒斫処。血断帛裏。乞食

止観義例纂要における禅宗批判の考察(山内)

如故。況復又云籍教悟宗。世人何得妄説教外別伝  
耶。若看禅人語録。何不看仏語録耶。」(20)

經をすてて、教外に別に仏心印を伝えて、教家のしるこ  
ころに非ずと禅宗で主張するのは、あたかも五經を捨てて  
堯舜の道を談ずるようなものだ。従義は批難する。しかる  
に天台においては南嶽慧思より天台智者へと定慧兼備の法  
門がつたえられ、「行人之心鏡。巨夜之明燈。自古觀門。  
未之加矣」であつて、あえて古より天台の止観につけ加  
えうるものはなかつたのである。したがつて達磨が西來し  
て別に仏心印を伝えたとしても、天台の止観よりすぐれて  
いるわけはなく、前出の宗密の言の如く天台止観を指して  
教義円なりといえども次第を成ずるとかいうのは、まった  
く謬りというほかはない。

「豈達磨西來別伝心中印。而勝於此邪。」

「是知圭峯云下南嶽天台依三諦理。修三止観。教義雖円  
終成次第上者。斯言謬矣。」(21)

ここまで難すれば、あえて付け加えるものはないであらう。  
従義は、次のごとくこの十九問の釈を結んでいる。

「今此止観。乃是天台智者。觀心為經。諸法為緯。織  
成部帙。不下与他宗行法同類。故僧伝云自古觀門未之  
加矣。自古觀門尚無以加。而圭峯輒斥之。其猶可浜  
之人捧土以塞孟津。蓋不知其量也。」(22)

これをもってみると、いささか口ぎたなく宗密を罵っている観があるが、ここ第十九問は禅宗への批難が中心であるべきはずなのに、いつしかそれは宗密をとおして華嚴のそれへとすり替えられた感がなくもない。山外派といえども、対華嚴となるとその論争は、白熱化してくるらしい。と同時に、論争はおおむね教家同志の方が成立しやすい点もあるのであろう。圭峯や清涼を叩いたすえ、その余りに禅宗に及ぶという上掲の諸文を見ると、やはり禅宗はつけ足しの趣がある。この点については、のちに詳論することになろう。

さいごに従義の、禅宗の二十八祖相承に対する批判を、その三大部補註において見てみよう。

「今家承<sub>三</sub>用<sub>三</sub>二十三祖<sub>一</sub>。豈有<sub>レ</sub>誤哉。若立<sub>三</sub>二十八祖<sub>一</sub>者。未<sub>レ</sub>見<sub>三</sub>所出翻訳<sub>三</sub>也。近来更有<sub>下</sub>刻<sub>レ</sub>石鏤<sub>レ</sub>板。凶<sub>三</sub>状七仏二十八祖<sub>一</sub>。各以<sub>三</sub>一偈<sub>一</sub>。伝授相付<sub>上</sub>。嗚呼<sub>レ</sub>仮託何其甚歟。識者有<sub>レ</sub>力。宜<sub>レ</sub>革<sub>三</sub>斯弊<sub>一</sub>。使<sub>下</sub>無量人咸遵<sub>中</sub>正教<sub>上</sub>。豈非<sub>三</sub>好事<sub>一</sub>耶。」<sup>(23)</sup>

この点に関しては、纂要に対して出された処元の随釈といえども、まったく同じである。

「云<sub>三</sub>二十八<sub>一</sub>者。無<sub>三</sub>文誠証<sub>一</sub>。昔契嵩長老。与<sub>三</sub>臻法師<sub>一</sub>議。及<sub>三</sub>定祖無<sub>三</sub>文証<sub>一</sub>。及<sub>三</sub>謾引<sub>三</sub>禅経所出諸師<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>拠。名字差誤。上下混乱。至復不知<sub>三</sub>禅経乃是小乘三藏教<sub>一</sub>耳。故為<sub>三</sub>吳門昉師<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>破。義莫<sub>三</sub>能救<sub>一</sub>。虚偽可<sub>レ</sub>知矣。雖<sub>レ</sub>曰<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>緒。実無稽也。」<sup>(24)</sup>

相承論そのものに立ちいるのが、いまの目的ではない。禅宗の二十八祖説を否定するのが、上来の天台止観の正統性を主張し、教外別伝を排する立場から当然帰結されることを理解すればよい。相承論に関するかぎり、両者それぞれに弱点があり、水掛け論におわる結果となりやすいが、それにしても「いまだ所出の翻訳をみず」とか、「文の誠証なし」とか、はなはだ考証的な態度を持つ一方、「嗚呼、仮託なんぞ甚しき」「緒有り」というと雖ども実に無稽也」と徹底的に否定する態度もはっきりしている。そこに台宗共通の批判姿勢がうかがわれるのである。

### 三 諸批判点の吟味

以上、纂要を中心に、天台における禅宗批判の概要を述べたのであるが、その間にいくつかの批判点の存したことは、すでに指摘したとおりである。これらの諸批判は、相互に関連しているもので、いづれを中核とするかは、にわかには断じがたいが、その軽重を考量すれば、おおよそ次のごとき過程をへて、全批判が構成されてゆくのではあるまいか。

その核心となるのは、やはり教外別伝への論難であろう。禅宗は、ひたすら坐に徹して、教を斥ける。教観双修を至上とする天台教学が、かかる禅宗の態度を是認するわけではない。この禅宗への根本的な批判が、いつの時代でも存したごとく

である。そうでなければ思想批判ということではできない。相承論とか観法上の問題が提起されているが、それらは、この各時代における根本的な思想対決から派生した問題にすぎぬともみられよう。相承論そのものから禅宗批判が生じたとは考えられない。

核心はあくまで、教を切りすてる禅宗に対して知目と行足との双資を主張する、思想的対決でなければならぬ。禅宗の本質的立場への、天台からの正面的なこの挑戦が、その批判を構成する基底であると考えられる。暗証の徒とか暗証の禅師とかが、その際禅宗に投げあたえられる天台側からの常套辞であるが、ここで感情的に両者の是非を論じてみても意味はない。要は、いかにそれぞれの特徴が十分に發揮されているかに加えられる歴史的判定を検するだけである。

ただ教外別伝・不立文字といっても、いちがいに教を排斥するのではなく、主体的にとりいれられた教は是認するのであるから、その意味するところは深い。天台でとり扱う、ある程度客観性をもった教の概念とはことなる。このように知識に対するとり扱い方が根本的にちがう以上、教を挾んで両者の間に論争が發展する可能性はまずない。教禅二教判を背景に、体験的に摂取された知識を、すべて実践の中に投入してゆく禅宗にとって、一切の教はみな自家薬籠中のものとなる。一切の経なにひとつ偏見をもって排すべきものではなく

なる。これでは明確に諸経の位地や内容を定判する天台教学との対話は、おなじ平面では成立しない。せいぜい最初に、両者の本質的相違が、ただ形式的に語られ、暗証の欠陥が指摘されるにすぎぬ。これが華嚴教学とならば様相は一変する。華天両宗とも、ほとんどおなじ土俵での論争であるから、論争そのものも發展するし、相互影響もなんらかのかたちで出てくる。見てきたごとく、禅宗への批判が、いつしか華嚴へのそれに転化してゆくのは、この間の消息をも語るものといえよう。教家同士のほうが論争しやすいのである。教に対する姿勢がおなじであるうえに、教学組織がしっかりしているの、勝手な自由解釈は許されない。論争の目標が明確にとらえやすい。この点、禅宗は、教家にとってはまことに論争しにくい相手であったといえることができる。

ともあれ止観義例も、纂要もともに教外別伝に対して自家の立場を闡明したのは、正しい。しかし教をはさんでの論争がおなじ次元で成立しないと、あとは観法上の問題に移らざるを得ぬ。また実践宗たる禅家のつよみも、反面よわみも観法上に存するから、ここを衝くのが最も効果的である。湛然はすでに傳大士の四運推検をあげ、従義にいたると達摩の二入四行があげられて、初期禅宗とことなる当時の禅宗の性格が痛烈に批難されている。同時に四運推検と天台止観との接近が論究され、二入四行の存在とともに、禅宗そのも

のも初期形態においては、きわめて天台止観にちかひことが想定される。ということは天台止観の正統性を立証することにほかならない。正統性の立証は、優位性の立証でもある。観法上の問題に限定してくると、論争の余地が生じてくる。ともに行うのは坐禅であるから、まずかたちの上でも両者は接近してくる。身儀からみれば、禅宗における坐禅儀のそれと、かの天台小止観とのそれが極めて類似していることは、すでにしばしば指摘されたところである。(28)

もちろん観の内容が本質的にことなる以上、身儀の類同だけでその同質性を論ずることはできぬが、接点があるだけ論争は成立する。じじつ纂要は、義例を承けて三観四運と、そして二入四行とにかなりのスペースを割いて詳論している。ことに両者ともその論点を、初期禅宗に集中していることは注目してよい。現実の禅宗のありかたを批判するよりも、過去との矛盾を衝くという発想は、すでに現実批判から一歩しりぞいたことを意味する。いかにその考証が綿密であり、かつ論理的であっても、現実に対する抽象性は避けることはできない。教家同士の論争ならば、おそらく致命的な批判も、禅宗に対してはそれほど効果があつたとは思われない。従義の批判にかかわらず禅宗は隆盛一途にむかうのである。現実における実践形態の優位を禅宗に認めざるを得ないということが、逆に過去との論理的斉合を欠くという抽象的批判に

おもむかしめたとも考えられる。ともあれ禅宗が、かかる批判にさしたる痛痒を感じなかつたのはじじつである。

このことは、教家特有の批判姿勢にもふかく関係しているように思われる。完整された止観の体系を、その始めにもつ天台教学においては、以後の発達はその枠組内でおこなわれべきである、という固定的見解が貫いている。したがって禅宗も、初期における形態を忠実に遵守すべきであるとするのも、台宗の立場を理解すれば充分首肯されよう。しかし、かかる観点の固守が台家としてはいかに是認されようとも、相手が禅宗のような柔軟に現実に即応して発達してきた宗旨のばあい、その批判が形式的になり抽象的になるのを避けることはできないであろう。最初から教家のように完整された教学体系を有しない、というより持とうとしなかつた禅宗は、押える時点によって、かなり性格のちがったものとなる。それは実践宗のもつ流動的な性格といえよう。固定的、形式的な教家の眼では律しきれない生動的な内容をもっている。古来教家からの禅宗批判には、一定の限界があるといわれるゆえんである。禅宗批判は、むしろこの生動的な側面をとらえてこそ、真の意味をもってくるのではあるまいか。

四巻楞伽經授受の問題なども、教家なるがゆえに提出しえたと考えられる。教家同士ならば有力な論証となりえようが、禅家のばあいは経そのものとり扱いに問題がある以上、

形式的な論理上の批判を成立させるだけで、実質的な打撃はほとんどないであろう。対華嚴との論争形式を、そのまま禅宗にまでおよぼした観がある。いつしか禅宗批判が華嚴へのそれに流れてゆくのは、正直にこのことをもの語っている。

相承論への論難が、以上のような思想的対決の傍証として、派生的に出てきたものとすれば、あえて触れる必要はないであろう。歴史的な検証の正確さをいかに争ったところで、現実の事態がかわるわけではない。纂要も随釈も、前出のごとく禅宗の二十八祖説に痛烈きわまる批難をあびせてはいるが、半ばその無意味さを悟っているのか執拗ではない。

それにしても纂要における禅宗批判が、このような姿勢をとったということは、さらに突き詰めれば、止観そのものにおける実践性の欠落という、当時の中国天台におけるおおきな問題がその背後にあったように思われる。現実批判を回避して、いたずらに過去にさかのぼっての純理論的批判をこころみるということは、すでに現実における実践的な対決を放棄していることを意味する。

次の崇法禅師の例は、通常、天台から禅宗への駁論として受けとられているが、また反駁を通して天台側にも弱点のあることが、微妙にうかがえるのである。

「又有人謂。崇法禅師昔日聽律乃歎云。解脱之道。天壤相隔。遂棄<sub>レ</sub>之学<sub>二</sub>經論<sub>一</sub>。洞明<sub>二</sub>智者<sub>一</sub>。一宗<sub>二</sub>偏説<sub>二</sub>法華十

止觀義例纂要における禅宗批判の考察(山内)

妙。後又歎云。余以<sub>二</sub>不退心<sub>一</sub>。慕<sub>二</sub>常樂果<sub>一</sub>。當下自<sub>二</sub>初地<sub>一</sub>。至於十地上。豈為<sub>二</sub>名相<sub>一</sub>所縛邪。乃捨<sub>レ</sub>之直造<sub>二</sub>韶禅師道場<sub>一</sub>。韶公接<sub>レ</sub>之云。自性清淨無<sub>二</sub>一法可<sub>レ</sub>得者<sub>一</sub>。佛之理也。百福莊嚴無<sub>二</sub>一善可<sub>レ</sub>棄者<sub>一</sub>。佛之事也。雖<sub>レ</sub>分<sub>二</sub>三途<sub>一</sub>。皆強名耳。吾是崇壽之子。玄沙之孫。建<sub>二</sub>大法幢<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>金剛体<sub>一</sub>。全付<sub>二</sub>於汝<sub>一</sub>。」(26)

これは、ある人いうとして、崇法禅師なる人を出し、始め律を聴いたがこれを棄て、ついで天台を学んだが名相に縛せられるのを嫌い、ついに徳韶禅師のもとに至り、「自性清淨、一法として得べきなき」「百福莊嚴、一善として棄すべきなき」を説示されて、「金剛の体」を附与される話であるが、禅宗のたちばかりから見ると、このような経過は、教家から禅家へと辿る必然的な修行歷程とうけるところとができよう。話のごとく、すなおに肯定できるのである。ところが、天台側からの反論は、まったく予想に反して、次のごとくなされる。

「今問若爾將何以為<sub>二</sub>教外別伝<sub>一</sub>乎。戒律是三学之初章。入道之前陣。何乖<sub>二</sub>解脱之路<sub>一</sub>邪。況維摩云。其知<sub>レ</sub>此者。是名<sub>二</sub>奉律<sub>一</sub>。若其然者。何法非<sub>レ</sub>律乎。仏所<sub>レ</sub>説經菩薩造<sub>レ</sub>論。豈以<sub>二</sub>名相<sub>一</sub>束<sub>二</sub>縛於人<sub>一</sub>邪。苟如<sub>二</sub>韶公所説<sub>一</sub>。將何以高<sub>二</sub>南嶽天台<sub>一</sub>邪。而崇法禅師云為<sub>二</sub>名相<sub>一</sub>所縛者自是汝学<sub>二</sub>天台<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>其門<sub>一</sub>耳。而十妙奚嘗東<sub>二</sub>縛於汝<sub>一</sub>哉。

諒是聞<sub>レ</sub>十妙之名<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>達<sub>二</sub>一心三觀之旨<sub>一</sub>。妄生<sub>三</sub>取捨<sub>二</sub>真可<sub>レ</sub>哀哉。」<sup>(27)</sup>

答えは、まともすぎて形式的ですらある。まず戒律の必要性を正面きって唱えたのち、崇法禅師のごとき天台をまなんで名相に縛せられるのは、いまだ法華の十妙を聞かず、一心三觀の旨に達しないからであって、「妄りに取捨を生じたにすぎない。罪は本人にあって南嶽・天台が教外別伝の禅宗より低いわけではけっしてない。そこで、

「孟子云吾聞<sub>下</sub>出<sub>二</sub>於幽谷<sub>一</sub>遷<sub>三</sub>于喬木<sub>一</sub>者<sub>上</sub>。未<sub>レ</sub>聞<sub>下</sub>下<sub>二</sub>喬木<sub>一</sub>入<sub>二</sub>幽谷<sub>一</sub>者<sub>上</sub>。斯言信矣。」<sup>(28)</sup>

という外典を引用して、低い方の禅宗から高い方の天台へと移ったはなしは聞くが、その反対は聞いたことがないと、天台の高きを強調する。けれど、天台をまなんで名相に縛せられて一心三觀の旨に達しないということは、すでに觀門の脱落をもの語っているのではあるまいか。語るに落ちた感を抱かされる。教観双修からくる実践門への不徹底が、かかる不満を生じさせて、崇法禅師をして禅へ参入せしめたとみるべきである。教宗と禅宗との相違が、対照的に鮮明である。

が、このような従義の批判態度からは、天台止観を究めたのち左溪玄朗にすすめられて慧能に参じた永嘉玄覺への、次のごとき浅薄な批難が存してもあえて不思議ではあるまい。

「而從<sub>レ</sub>初來。三觀円修。与<sub>二</sub>次第義<sub>一</sub>。永不<sub>二</sub>相関<sub>一</sub>。故妙玄云。三藏仏位。断<sub>二</sub>見思<sub>一</sub>。尽。望<sub>二</sub>円六根<sub>一</sub>。有<sub>レ</sub>斉有<sub>レ</sub>劣。同除<sub>二</sub>四住<sub>一</sub>。此処為<sub>レ</sub>斉。若伏<sub>二</sub>無明<sub>一</sub>。三藏則劣。仏尚為<sub>レ</sub>劣。一乗可<sub>レ</sub>知。永嘉宿覺集中既用<sub>二</sub>天台此文<sub>一</sub>。驗知。永嘉本学<sub>二</sub>天台<sub>一</sub>。而云認<sub>二</sub>得曹谿路<sub>一</sub>者。豈非矛盾乎。苟順<sub>二</sub>永嘉宿覺集中<sub>一</sub>。明<sub>二</sub>於修証<sub>一</sub>。將何超<sub>二</sub>於天台止観<sub>一</sub>邪。」<sup>(28)</sup>

「但永嘉集全用<sub>二</sub>天台円頓之法<sub>一</sub>。而不<sub>二</sub>會言<sub>二</sub>天台<sub>一</sub>者。豈不<sub>二</sub>奪<sub>レ</sub>他成<sub>レ</sub>己耶。不<sub>レ</sub>然意在<sub>レ</sub>何哉。」<sup>(29)</sup>

もって従義の批判水準が、どの程度のものであったかが窺われよう。

註

- 1 止観義例 (大正四六、四五二C—四五三a)
- 2 止観輔行伝弘決 (大正四六、一九七b)
- 3 止観義例随釈卷五 (統蔵二編 四ノ五、四六二a上)
- 4 止観義例纂要卷五 (同 同 四ノ四、三六〇b下—三六一a上)
- 5 同 (同 同 四ノ四、三六一a上)
- 6 禅源諸詮集都序 (大正四八、二九九b)
- 7 止観義例纂要卷五 (統蔵、二編四ノ四、三六一a上—下)
- 8 三大部補注卷十一 (同 一編四四ノ三、一七三b下)
- 9 止観義例纂要卷五 (同 二編四ノ四、三六一a下)
- 10 同 卷四 (同 同 四ノ四、三三六b下—三三七a上)

- 11 同 卷五 (同) 同 四ノ四、三六二b上)
- 12 同 (同) 同 四ノ四、三六二b上—下)
- 13 三大部補注卷十一 (同) 一編四四ノ三、一七三b下)
- 14 止観義例纂要卷五 (同) 二編四ノ四、三六一b上—下)
- 15 同 (同) 同 四ノ四、三六一b下)
- 16 同 (同) 同 四ノ四、三六一b下—三六二a上)
- 17 同 (同) 同 四ノ四、三六三a下)
- 18 同 (同) 同 四ノ四、三六二a上—下)
- 19 同 (同) 同 四ノ四、三六二a下)
- 20 三大部補注卷十一 (統藏一編 四四ノ三、一七四b上)
- 21 止観義例纂要卷五 (同) 二編 四ノ四、三六二b上)
- 22 同 (同) 同 四ノ四、三六四b上)
- 23 三大部補注卷十一 (同) 一編四四ノ三、一七〇a下)
- 24 止観義例纂要卷五 (同) 二編四ノ五、四六一b下)
- 25 関口真大著「天台小止観の研究」(一九頁以下および一五六頁以下参照) 拙稿「坐禅儀と天台小止観」(宗学研究第八号) 参照。
- 26 止観義例纂要卷五 (統藏二編四ノ四、三六一a下)
- 27 同 (同) 同 四ノ四、三六一a下—b上)
- 28 同 (同) 同 四ノ四、三六一b上)
- 29 同 (同) 同 四ノ四、三六九a上)
- 30 三大部補注卷十一 (同) 一編四四ノ三、一七四b上)