

『天台伝仏心印記』の研究

池田魯参

(一)はじめに

題下に「元代に天台の宗教を伝えた、興教大師、虎渓の沙門、懷則が述する⁽¹⁾」と記す。本書の著者、懷則の伝は『続仮祖統紀』にも不詳であるが、四明知礼—南屏梵臻—慈弁—徒諫—車渓択卿—竹菴可觀—北峰宗印—剝源覚先—雲夢允沢—虎渓懷則⁽²⁾—子蒙省初という教学相承の系譜にある人である。

本書の撰述年代は、記すところがないが、懷則には、外に『淨土境観要門』一卷、『一心三觀』の二著⁽³⁾が現存しており、『淨土境観要門』の末尾には、

至大三年（一三一〇）冬至、前三日

とみえるから、本書も、ほぼ至大（一三〇八—一三一二）年中に著わされたであろうと推定される。

本書成立後の研究状況については、諸著に引用される実態

などを検べる余裕がない今は何ともいえないものであるが、刊行された本格的な研究としては、幽渓伝灯の『天台伝仏心印記註』⁽⁴⁾二巻が最初である。

『註』の序文には、

大明天啓七年（一六二七）歲次丁卯、僧自恣後二日、伝持天台教觀比丘伝灯、述於嚴榜壇之不瞬堂
とみえ、又、較閱者の沙門靈耀の跋語があり、

是書、刻於天台高明寺、久而蠹蝕矣、耀應住榜嚴經房之明年、因繙白慕樂記註之懶、乃細加較閱白之護法、少抽藏經之資、刻於經房、永遠流通

庚申（一六八〇）端日、比丘靈耀謹識

と記す。又、紙末に、

天台教觀比丘靈耀、嘗理經房之明年、用羨余刻此
康熙十九年（一六八〇）六月 日識

とみえる。これらの記事から伝灯の『註』は一六二七年に著

わされ、「源流図叙」⁽⁵⁾を撰した、馮夢禎が構本者となつて、天台山高明寺で版刻されたが、その後、靈耀が蟲蝕した本書をみつけ、較閲して一六八〇年、本書を再版したことが知られる。

我が國で本書が刊行され研究が盛んになるのは、いずれも伝灯の『註』が刊行されて以後のことである。因みに『昭和現存天台宗書籍総合目録』に掲げられている、異本や末書を参考までに示しておこう。

- ▽『天台伝仏心印記』一巻 (1)延宝九年(一六八一)伏見屋刊 (2)延宝九年(一六八二)長谷川刊 (3)元禄八年(一六九五)刊 (4)文久元年(一八六一)東叡山藏版
- ▽『天台伝仏心印記註』二巻 (1)元禄一〇年(一六九七)長谷川板行
- ▽『天台伝仏心印記詳解』一巻、泰然解、元禄六年(一六九三)山村刊
- ▽『天台伝仏心印記佩綬』二巻、日光山主海蒿、元禄一〇年(一六九七)刊
- ▽『評釈天台伝仏心印記註』二巻 英泉撰、享保九年(一七二四)大和屋刊
- ▽『天台伝仏心印記講録』一巻、靈空講、亮巖録、享保六年(一七三一)伏見屋刊
- ▽『天台伝仏心印記箋要』一巻、光謙撰、享保一六年(一

七三一) 河南刊

- ▽『幽溪伝仏心印記註指謬』一巻、光謙撰、享保一六年(一七三一)刊(箋要と合本)

七三二) 河南刊

- ▽『箋要書添』一巻、光謙撰、寛保三年(一七四三)刊
- ▽『天台伝仏心印記集註』一巻 実觀纂 刊
- ▽『仏心印記饒舌談』二巻 痴空撰、嘉永四年(一八五一)日光山藏版

この外にも『仏書解説大辞典』巻八には、

- ▽『天台伝仏心印記科本』一巻、天禄八年(一六九五)刊

とみえる。

本論稿は、便宜上痴空の『饒舌談』の科文にしたがい(必ずしも全面的に正しいとは思えないが)、本書の原文を通訳し、問題点等は逐次註記の形で指摘したい。

註記

- (1) 伝灯の『註』には「虎渓沙門懷則述」とだけ記す。
- (2) 『仏祖統紀』巻二四(正藏四九卷二五七頁上)の系譜では「方岩懷則法師」とで、上杉文秀作「支那天台宗系譜」でも「方岩懷則」と出る。
- (3) 正蔵四七巻所収。
- (4) 続蔵二輯六套四冊所収。
- (5) 伝灯の「序」に載する。「賜進士第翰林院編修宗天台教観、菩薩戒弟子、構本、馮夢禎、薰沐拝撰」と記す。

(二) 『天台伝仏心印記』の通釈

「只、具の一字が、天台の宗義を顯わす。性に善を具することは、他師も知るが、惡の縁・了を具することは、他師は皆、測らない⁽¹⁾」という。だから今家の「性具」の功は、「性惡」にあることが知られる。もし「性惡」をいわないと、必つと九界の修惡を破して仏界の性善を顯わすのだというようく解されるであろう。このような理解は、「縁理断九⁽³⁾」の理解であり、これから論じようとするものとは異なるものである。

だから『止觀』が説く十乘の妙觀は、陰等の十境⁽⁵⁾を観じ、三障、四魔⁽⁶⁾の一において、^往、円妙の三諦を成する。發心と立行の、これがその体格である。これに過る「圓頓」が外にあろうか。初心の修觀は、内心を先とするから、三科において、十八界と十二入を揃却し、また五陰において、前の四陰を除いて的しく識陰を取り、それを所觀の境とするのである。それはさながら丈を去って尺に就き、尺を去って寸に就くようなものであるといえよう。これは總無明心であるが、この總についてさらに別を明すと、第六識である。それはちょうど、樹を伐ろうとして根を、病に炙しようとして穴を得るようなもので、それによつて千枝も、百病も自然に消殞するようなものだ。それが有効でなければ、その後に、余の一心に歴たり、余の陰入に例したり、あるいは九境が発するのを

待つて、諦觀するのである。發らなければ、觀察しないでいいのだが、實際はそれらのいずれかが發り適応する。このように、九界、三道の修惡の当体は、実は性惡の法門なのである。性惡であるから、どんな法でも融通して趣かないことはなく、任運自在に仏界の性善を攝得する。このように修惡そのものが性惡としてあるから、修惡だからといって破されるものではなく、性惡だからといって顯わされるものではない。この辺のことを「惡の全体は惡⁽⁸⁾」（すなわち性惡）といふのである。即の義は、ここに成り立つ。

今家が明す即の義は、全く諸師の理解とは異なるもので、二物相合の即でなければ、背面相翻の即でもなく、直しく当体全是の即を説くからである。これは煩惱や生死を斷除して、方めて仏界の菩提や涅槃を顯わす、というような一般の理解を超えるものである。

ところで、この性の善惡について、諸經典は、概念の規定の仕方が必ずしも同じではないから、廣・略の異があることを了解しておかなければならない。

いうところの概念規定が同じでないということだが、例えば『華嚴經』では、能く染淨の縁に随つて、十法界を分かつて⁽¹⁰⁾いる。

迷えば十界は俱に染、悟れば十界は俱に淨ということであ

十法界を、離合について読むと、三因を具足している。三字を合せて読むと、九界を惡の正因とし、仏界を善の正因とする。十の字を独つ呼び、法界を合せて呼べば、了因である。十法を合せて呼び、界の字を独つ呼べば、縁因である。⁽¹¹⁾

『法華經』では「諸法実相」をいうが、権実を出るものではない。⁽¹²⁾

諸法とは、同体の権の中の善惡であり、縁、了である。実相とは、同体の実の中の善惡であり、正因である。

九界の十如は、惡の縁因であり、仏界の十如は、善の縁因である。

三転で読めば、三因を欠くことはない。⁽¹³⁾

『涅槃經』では、闡提と善人との二人は、俱に性善と性惡を有ち、それを善惡の縁因と名づけている。⁽¹⁴⁾

三因は、すでに妙であるから、縁をいうと必ず了と正を具し、了をいうと必ず正と縁を具し、正をいうと必ず縁と了を具する。一は必ず三を具え、三は即ち一なるものである。語にとらわれて円意を害し、聖意を誣罔するようなことがあってはならない。

だから九界の三因は、性染が了因、性惡が縁因、染惡不二が惡の正因である。九界を修惡とのみ解することはできぬ。仏界の三因は性善が縁因、性淨が了因、善淨不二が、善の正因である。

このような性の善惡を、「性淨性穢」といい、あるいは「理明理暗」とい、あるいは「常無常、雙寂の体」というのである。『請觀音經』などでは、単に「毒害」と名づけている。毒害とは性惡のこと外ならない。いずれも皆な、一体のものにつけられた異名であるにすぎない。

機の利鈍に随つて広略の異があるという点についていうと、略せば十界であり、広げれば三千である。だから善惡は、十界を出ないことが知られよう。十界の性は融じ、互いに具して百と成る。界界に十如を具えるから千如に成る。仮名（衆生）の千と、五陰の千と、国土の千と、以上の三千が、現前の一念の、修惡の心に、本来的に具足しているのである。造作によつて成つたわけでもないし、相（三千）を生ずるからそうであるのでも、相（三千）を含むからそうであるのでもない。一念が前に在つて、三千が後に在るのでない。一念は少で、三千は多であるというのでもない。⁽¹⁵⁾

それならば、情は破さなければならぬが、法は破すべきでないとして、法に執するなら病に成るから、これも同様破さなければならぬ。すなわち、善惡、淨穢は、法門の理体なのである。体は本より明淨であるから、纖毫たりとも断ずべきものはない。すなわち断証、迷悟は、ただ染淨について論ずるに外ならないのである。⁽¹⁶⁾

往人は、法を抉ぶ眼がないために、情と理を分けることも、

薬と病を弁えることもできないで、わづかに空・中は遮に名づけ、一相も立てないというのを聞き、ただちにそれを断滅の意に解し、仮觀を照に名づけ、三千宛然なるを、定んで三千立法の意だとしている。それならば、三諦を俱に遮する時には、三千の法を言うことはできないことになる。

迷情は破さなければならないから、即空即仮即中を用い、

この一念の修惡の心が、即ち三千の妙境であると達るのである。

しかしこの修惡は、即ち性惡であつて、理として三千を具えており、この修惡は妙事の三千に外ならない。理具を観ずるなら、俱に破であり、俱に立であり、俱に法界である。自然に事用の三千をおさめつくす。

三千は、真実であつて、あらゆる相は同ようである。事と理は、本より融じており、数の多少に関わるものでも、所破、所顯のいづれかに偏るものでもない。

だから「諸仏は性惡を断じない。闡提は性善を断じない」⁽¹⁹⁾ という。この一意をさえ点検するなら、衆滯は自ら消滅するであろう。

問う。闡提と仏は、何のような善惡を断するのであらうか。

答う。闡提は修善を断じ尽し、修惡を満足させる。諸仏は修惡を断じ尽し、修善を満足させる。

問う。修善も修惡も、妙の事であるから、所顯に属するも

のであらう。何うして所破のものといえようか。

答う。修の善惡は、即ち性の善惡に外ならないという立場では、論すべき修の善惡は存在しない。前の問答で示したことは、断の義によつており、諸仏は修惡を断じ尽し、闡提は修善を断じ尽すといったのである。修の善惡は性の善惡に即するという觀点にたてば、断すべきとなる修の善惡も存しないことは、いわれる通りで、それは不斷の義である。断でも不斷でも、そのなかには妙の義があるのである。

問う。闡提は、性善を断じないから、修善を起すことができる。諸仏は性惡を断じないというから、還つて修惡を起すことがあるのであらうか。

答う。闡提は、性善をしらないままに、しかもその善に染せられるから、修の善が起るので、広く諸惡を治することになる。諸仏はよく惡をしり、惡において自在であるから、惡を起すことはない。広く諸惡を用い、衆生を教化し救済して、しかもその妙用にとらわれることがない。これが「性惡の法門」である。惡に染礙することはないが、惡を性に具するのである。

博地は、但だ理即で、名字即で初めて聞き、觀行即でも、

未だ顯れない。その実体はまだ迷なるものである。六根位で相似即が発し、初住位で分真即を見、妙覺位に果を成し、究竟即が明顯する。すなわち理即は、親証によつてその相を彰

わす⁽²⁰⁾ということである。喩えば、曹操の天下取りの相は、身内に隠されていて、衣服を脱いでみないと見えないのと同じで、六即のなかの四即は、まだ理を親証していないのにくらべられよう。又、孫權と劉玄徳は、面上に顯われ、瞭然として見ることができるのは、分証即、究竟即が親しく理を証るのに喩えられるであろう。

あるいは、波の全体が湿（水）で、湿（水）の全体は波である⁽²²⁾。波相の方は識り易くても、湿性の方はしり難いのに喩えられよう。

このような事、理には、三用がある。事理は一法の体用であり、同一の三千であるが、即空は性の了因、即仮は性の縁因、即中は性の正因である。

三諦は、性具の構造のものであるから、即義が成立する。

三千が三諦であるだけでなく、三諦は三千である。

中諦は、一切法を統べ、真諦は一切法を泯じ、俗諦は、一切法を立て⁽²³⁾る。

三千は即中であり、中をして、一に即して三であるから、本有所観の妙境と名づけるのである。空・仮は、即中であるから、皆な性に属する。中は即空仮であるから、また二修に帰する。

三千は即空であり、空を主にすれば、性の全体を修に起すから、これを因中能観の妙観とする。仮・中は皆な空である

から、三は皆な観に属し、空は即仮中であるから、また用境に帰する。

三千は即仮であり、仮を主にすれば、果上解脱の大用と名づける。中空は即仮であるから、三は皆な用に属する。仮は即中空であるから、還た境観に帰する。

一体の三法である、が各各を二に対して明し、三境（中）、三觀（空）、三用（仮）を論じたのであるが、三法の関係は、即かず離れず、縱ならず横ならず、即ち遮し、即ち照すといふように、対極の義が同時に成り立ち、まことに玄妙、深絶なるものである。それはちょうど、三点で成る伊字のようなもので、一であっても相いに混じらず、三であって相いに離れることがない。大なる涅槃とは、このようなことをいうのである⁽²⁵⁾。

次に、能観について、三觀を論じよう。所観は、前述の三諦である。

三觀について、即空によるから、染礙の情を破し、一相も立てず、この三千が同一の性であることを顯わす。一切は即ち一であり、同じく一念に居し、これを派れば、いよいよ合ひ、衆の珠が、咸な一つの珠につらなるように、畢竟して清淨であり、断無（否定のための否定）の空とは異なる。

即仮をもちいると、互いが具し互いが攝し、諸相は宛然としてあり、三千は自体を失なわないことが顯われる。一は即

ち一切と顯われ、同様に一念に居しながら、即していよいよ分れる。一の珠の影が、衆の珠のなかに入るようなもので思議を超える。これは頬縁の仮とは異なる。

即中をもつてするから、この三千は一でも一切でもなく、分でも合でもない。二辺をともに遮るから、二相はなく、二諦をともに照すから、空仮は宛然としてあることが顯われる。だから「但中」が諸法を具えることがないのとは同じではない。

一が空なら、一切は空であり、三觀は皆な空であり、總べてが空觀となる。一が仮であるなら、一切は仮であり、三觀は皆な仮となり、總べては仮觀となる。一が中であるなら、一切都是中であり、三觀は皆な中となり、總べては中觀となる。

このことは、どのようなことかというと、終日、相を破しても諸法は皆な成じ(空)、終日、法を立てても纖塵をも必ず尽す(仮)、終日、待を絶し、二辺は熾然としてはたらく(中)。このことを、即破即立(空)、即立即破(仮)、非破非立而破而立(中)といふ。あるいは、即遮即照(空)、即照即遮(仮)、非遮非照而遮而照(中)といふ。説は次第しても、行は、三觀が同一時にある。このようなわけであるから、理として立たないものは一つもなく、情として破さないものは一つもない。断無の空や、頬縁の仮や、二辺を出る中などを説く立場⁽²⁷⁾と、これを同日に語ることはできない。

故に「唯だ仏が仏とのみ、よく究尽する」⁽²⁸⁾という。稻麻のように多くの二乘や、恒沙のように多くの菩薩でも、この義の少分でさえ知ることはできない。

このような三千の様態は、諸部にも通ずるものであるが、的しくは『法華經』に在る。昔經は、一つは兼帶の過があり、二つは隔偏の失があるので対して、今經は、但だ、純一で無難(の圓教)であるというだけでなく、よく龜を開いて妙に即するから、題して「妙法」と称するわけである。⁽²⁹⁾

この絶待の妙法を用いて觀体とするなら、譬えば、日光がいかなる暗ものこきないようなもので、終窮の究竟の極説といえ、「仏祖正伝の心印」というのは、正しくこのことである。

仏は、これを迦葉に伝え、迦葉は、これを阿難に伝え、このようにして二十四代の師子比丘まで伝えられた。師子は難に遇い、後に伝えることはできなかつたが、これは「金口の祖承」であり、いざれも皆な見つてこれを知つた者である。このことは『付法藏傳』⁽³⁰⁾にみえる。

ところが、前に六仏を加え、後に四祖を添えて、偈を説いて法を付し、華を拈じて微笑したことを唱えて、教外別伝をいうものがあるが、これは經論に憑るものではなく、誰れ人も許容しない。

漢の明帝が、夢にみた金人を求めたことから、仏法は東方

に流傳したのであるが、北斎の間に至つて、慧文師があり、『釈論』を究めて一心三智を悟り、ほしいままに竜樹を宗とした。推察するに、竜樹は二十四祖の中の第十三師とぎに當る。

慧文師は、だから見つたわけではないが、聞によつて知つたわけで、それを南嶽慧思（五一四・五一五—五七七）に授け、南嶽は、法華三昧を克証し、六根清淨位を獲て、これを天台

智顥（五三八—五九七）に伝えた。天台は靈鷲山で親しく承けたのであるが、大蘇山で妙悟し、初旋陀羅尼を靜に因つて発し、華頂峰上で無師獨悟し、法華の妙旨を用いて、三千絶待の妙觀を結成したのである。そしてこれを章安灌頂（五六一—六三二）に伝え、章安は法藏を結集し、これを二威（智威）⁽³³⁾（六八〇）と慧威（六三四—七一三）に伝え、慧威は左

溪玄朗（六七三—七五四）に伝え、左溪は荊溪湛然（七一一—七八二）に伝えた。荊溪は広く伝記を作り、大義を輔翼し、日や星のように昭らかになつた。前から後へ取るこれら六祖は、皆な見つて知る者で、一家の教觀は四海に光被したのである。始めは、安祿山・史思明が法難（七五五）をなし、中ごろは、武宗の会昌の廢仏（八四五）に因り、後には、五代の兵火（後周世宗の廢仏・九五五）に因つて、天台の教藏は絶滅に瀕し、ほとんど伝わることがなかつた。螺溪義寂（九

一九一九八七）は、失なわれた教籍を旧聞に訪ね、天下に網羅して探し求め、錢王弘叡（九二九—九八八）は、高麗や日本に使を遣わし、教觀の典籍は旧に復するにいたつたが、浙江の辺に盛行するにはいたらなかつた。しかるに伝が四明知礼（九六〇—一〇二八）に至るや、荊溪が記さなかつたものに記し、四種三昧の行じ難いものも悉く行じ、天台学を中興した。天に輝く太陽は何ものにも掩われないようなありざまである。これら的人は聞によつて知つたものである。⁽³³⁾

翰林の染敬之は、「百家を抗折し、諸説を超過す」とい、員外郎の柳子厚は、「聖を去ること遙く、異端並び起る。唯だ天台大師のみ、其の説を得たり」といつて、二人の賢者がこういいうのは、もつともなことで、虚美な贅辞とは考えられない。

諸宗は、性に惡法を具することを知らないから、九界を論ずるときは、唯だ「性起」⁽³⁵⁾という。

たとえ圓家は性具をもつて宗とすると説いても、只だ性に善を具することを知るだけで、性に惡を具することを知らな
い。⁽³⁶⁾

だから「煩惱即菩提」「生死即涅槃」といつても、鼠が唧き、鳥が空に鳴くようなもので、その言は意味をもたない。きまつて九界の修惡を翻じて、仏界の性善を証するのだと考える。

さらに「直指人心、見性成仏、即心是仏」等を説いても、それは真心の成仏を指し、妄心を指すのではない。有る人は、

即心是仏とは、真心のことであるか、妄心であるか、という間に對して、「真心である」と答えて いる。⁽³⁷⁾

又、有る人は、「修証は確かにあるのだが、修行して証るのだと染汚(執着)してはいけない」という。⁽³⁸⁾ このような考え方には、ただ清浄な法身を標し、それをもつて教外別伝の宗とするものである。

又、ある人は、「報身、化身は真仏ではない。亦た説法する者でもない」という。⁽³⁹⁾ もしそうだとすると、大いなる功用(教化)は、報身化身でなくて何がするというのであろうか。報・化身が功用をなすことが解れば、法身だけをいうのは、染汚に滯るものといわなければならぬ。それはとうてい「仏が護念する所のもの」ではないから、その説にしたがつて頓に法身を見ることなどはできないだろう。

これらは皆な、但中(別教)の義以上には出ないもので、仏界の但中の性が三身を具えるということも知らないのであるから、九界が三身を具えることなど想いも及ばない。これらの考え方は、善惡について言うと、偏えに性善に属するもので、十界についていうと、偏えに仏界に属し、真妄についていうと、偏えに真に属し、九識についていうと、偏えに真常な淨識に属し、四教についていうと、偏えに別教に属し、陰等の十境についていうと、菩薩境に属し、未だ三障、四魔を離れないものである。これらに「円頓の心印」と名づ

けることなどできない。

知られるように、諸師がいう即は、「真即真」を指すので、「妄即真」と指す天台のものとは異なる。それは「菩提即菩提」「涅槃即涅槃」というべきものである。陰に即いて示すことがないから、修行を發す相もなく、偏に仏界の真心を指示し、一を破し一を立てるとということになる。これは別教における理に縁つて九を断ずる立場のものである。

それだけでない。性惡が仏性の異名であることを知らなければ、煩惱の心や、生死の色には仏性はないということにならう。

煩惱の心に仏性がないから、法相宗では、定性の二乗と極惡の闡提は成仏しない。⁽⁴⁰⁾

生死の色に仏性がないから、性宗(華嚴宗)では、牆壁瓦礫は成仏しない。⁽⁴¹⁾

九界の煩惱や生死の修惡を破し、仏界の性善の仏性を顯わさなければならないという。だから果地の融通だけを知つて、因心の本具を知らないのである。そうであるとするとなら、但だ無情に仏性が無いだけではなく、有情にも仏性はないことにならう。何故なら、真如心について「唯心」を説くのであるから、遮那(仏)に仏性があるというだけであり、真常の色について「唯色」を説くのであるから、寂光(土)に仏性があるというだけである。有情の煩惱の心や、無情の

生死の色に関わることはない。『金鉢論』の中で具に説くとおりである。

問う。有る人は、南嶽や天台は、三諦の理に依って、三止三觀を修めることを説き、教義は極めて円妙なものであるが、その趣入の門戸は漸次次第のもので、高僧たちが修する四禪八定などの諸禪の行相にすぎない。達磨が伝えた禪だけが、頓に仏体に同ずるものである、とそういう。ここで示される内容と随分違うが、何うか。

答う。その人は、今家で第六識を立てて所觀の陰境と示すのをみて、これは權教の所詮であると判じ、第九識を觀することが仏体に同ずることだと考えるようであるが、このような指斥は甚だ謬っている。

前述したことに関わるが、今、更にそれを評釈しよう。境を問題にするときは、唯だ近要を尚んで、第六識心を所觀の境としたのであるが、妙における三識は、未だかつて一瞬たりとも離れたことはない。一見し、一思するのは、一識であつても、いまだかつて三識を觀としないことはなく、三識をもつて境としないことはないのである。

この心を、直ちに仏界の実相の理に縁らしめるのは、ちょうど糸を用いて山に懸るようなもので、徒らに分別を増し、念を絶つことなどできないであろう。なぜなら、この第六識心は、すでに見思を熏じ起し、よく忻厭の分別を起し、善惡

の因となるものであるから、修惡である。この修惡が性惡であると体達するのが、能觀の觀法であり、所顯の法門である。それ故に、荊溪は「忽し都て性惡の名を聞かないなら、どうして能く性德の行があることを信じえよう。」という。修惡が性惡であるから、三觀、十乘は、破すべき惑も、顯わすべき理もない。これこそ無作の妙行と名づくべきである。ないし果上に普現する色身は、形を九界に垂し、六道に遊戯し、性惡を全うじて起すから、無謀（無作）にして応ずると名づけることができる。

もしも惡を翻じて善とし、惡を断じて善を証るというのであれば、因中の行は有作となり、果上は同ように作意の神通となる。外道のそれと、それは何れほどの異いがあるといふのか。このようなものを、頓に仏体に同ずるものであるといふなら、それはちょうど、魚目を明珠と認め、山鷄を鸞鳳であると指すのに等しい。その程度の謬りは、小さな童子でもわかるであろう。

性惡を性善と対し、十界の次第に約して迭いに論ずるなら、六界が惡であれば、二乘は善であり、八界が惡であれば、菩薩は善であり、九界が惡であれば、仏界は善であることにならう。最後の九・一が、惡の際であり善の極であるから、ここでも九・一の極について善惡を論ずるのである。

圓教の人は、性に善惡を具する。それは「君子は器らぬ」

で、善惡を俱に善くするのに似ている。体でも用でも同じである。別教の人は、性に惡を具えないから、それは淳善の人だが、惡を造ることができないのに似ている。無明のために牽かれてついには惡をなすのである。

『釈論』では、「婬欲は即ち道である。癡でも恚でも同ようである⁽⁴⁷⁾」という。三法（欲・癡・恚）の中に、一切の仏法を具している。婬・欲・癡・恚は修惡である。一切の仏法を具えるのは性惡である。又『法華經』には「彈指、散華、低頭、合掌、皆な仏道を成す⁽⁴⁸⁾」という。彈指などは修善であり、「皆な仏道を成す」というのは性善である。

あたかもこのように、法界の有情のこと⁽⁴⁹⁾とくは、この本有の自性に復さないものはない。

山林の下にある草沢の士が、仏教を精究して聖化を弘宣することができるのは、これに基づく。あるものは、師の門で耳に提げ面に命じて、見⁽⁵⁰⁾のあたりにこれを知り、あるものは経、疏によつて研幾し索隱して、聞^(おしえ)によつて知る。見でも、聞でも、両つの心が相いに照らし、玄く領い黙して契うのが「伝」であり、我が心が本から具えていたので、他から得たのではないので「不伝」と名づける。心に本から具えているといつても、点示してはじめて知るのであるから「伝」であるが、この不伝の妙(伝)は、即心に印するようなものであるから、これを「心印」と名づける。この心印を知る者を「妙

解」と名づけ、これを行ずる者を「妙行」と名づけ、これを証る者を「妙果」と名づける。この外に仏者のなすべきことはなく、このことに尽きている。

これまでに論じたことは、しばらく仏の自行におけるものであつて、まだ仏の化他については説かなかつた。何となれば⁽⁵¹⁾、迦葉は譬説のなかで一たび聞いて悟り、修持するまもなく、具に五時の施化を領じた。説法はこれに拠つてゐるから、施開は自在なのである。遂に迦葉は如來の述成と授記を蒙け、この心印を伝えるのであるが、それは、的に『法華經』においてであつたことが知られる。譬を聞いたのは妙解であり、悟入は妙果である。だから「今、法王の大宝、自然に至る⁽⁵²⁾」という。迦葉にしてそうであるから、余の者も同ようである。金口がそうであるように、今師もまたそうである。北齊の慧文は、一たび文を披いて、朗然として大悟し、南嶽の慧思は、九旬にして証り、天台の智顥は、二七日にして克つた。いずれも聞^(おこえ)によつて思い、思修して証つたものであつて、根性は不同だから、証に遅速があるのであるにすぎない。

化他を論ずると、それは「付託」であり、「囑累」のことである。これには通と別があり、通すれば四衆を該ねるが、別すれば迦葉にある。すなわち、勸持、読誦、囑累、流通なし余の深法中の示教や、利喜などのように、声聞は具に八千人もあり、菩薩の數は無量無数である。別すれば唯だ迦葉に

在るというのは、すなわち、付囑は一処に局らないで、『涅槃經』の中では、会衆のうちにいなかつたが、四衆に迦葉を敬信させようとして、「我、今、所有の無上の正法を摩訶迦葉に付す」という。又『付法藏傳』には、「化縁、畢らんとして、當に滅度せんとして、大弟子、摩訶迦葉に告ぐ、我は今、般涅槃せんとす。この深法をもつて、用いて汝に囑累す。汝は當に後において、我が意を敬順し、廣宣し流布して、断絶させることがないように」という。このように涅槃の会座に迦葉がいたことを説く經典は、まだ中国へはもたらされていないのであろう。

迦葉独りに付する所以は、次のような三意である。一つは、如來の縁が謝り、迦葉の縁が興ること。二つは、迦葉は苦行によつて能く仏法を久住させること。三つは、小果（迦葉）に附せば、化導が行い易いことである。例え、淨明德仏が一切衆生喜見菩薩に付囑し、流布せしめたようなもので、こでは縁が彼にはなかつたから、迦葉に付託したまでである。仏心印を伝えたものは独り迦葉だけで、余のものは伝えなかつたというようなことはいえない。

世の人は、この意を知らないで、聖賢を欺罔し、妄りに戯論を生じてゐる。それは自行と化他の、的伝の旨を充分に知らないことから生じたことである。

ああ、これこそは、一家が古今に絶する唱^{おじえ}であり、仏祖の

正伝である。その唱は白雪のように高貴で、陽春が溶かすよう⁵⁴⁾に和すものは寡い。

幸いにも嘉い運に逢い、鄙陋の身を辞さないで、輒すぐ紙墨に憑り、見聞を広く述べ、『法華經』の「若くは田においても、若くは里においても」⁵⁵⁾とか、『涅槃經』の「若くは樹に、若くは石に」⁵⁶⁾とある説に効おうとしたのである。毀謗を生ずるなら、私はその人のために敢えて強毒となることも辞さない。獸が河を渡る時は自分の尾が濡れることなど憂えない。そんなことなどにかまつておれないのである。

註記

天台伝仏心印記 終

(1) 『觀音玄義記』卷二（正藏三四卷九〇五頁上）に「二答、只一具字弥顯今宗。以性具善諸師亦知、具惡緣了他皆莫測、故摩訶止觀明性三千、妙玄・文句皆示千法、徹乎修性、其文既廣、且義難彰、是故此中略談善惡、明性本具不可改易、名言既略、學者易尋」と出る、知礼の言明をふまえる。これは、智顥の『觀音玄義』卷上（同八八二頁下）に「問、緣了既有性德善、亦有性德惡否。答、具」とみえる段の註釈である。懷則は、知礼の言葉を証權として帽頭に掲げることで象徴されるように、以下の論の展開は、概ね知礼教学を基礎としている。

(2) 慧澄の『饒舌談』（二丁左）に、「性惡」と「惡性」の差異を記して、「性惡ノ言ハ法ニ隔テノ無キコトヲ究メ尽シテ顯ス名ナレバ、中道ト言ヒ、三千三諦ト言フニ同ジ。然ルヲ理

ノ中ニ、情ヨリ見取ル所ノ悪ヒ性ガ有ルト意得レバ、『起信論』ニ対治スル所ノ、真如ニ生死ノ法有リト計スル邪執ニ堕ス。故ニ性惡ノ名ハ、法ノ本有ニ從ヒ、惡性ノ名ハ、情謂ノ分別ニ從フ、情理ノ途ヲ善ク意得ベシ。是レ自他宗ノ學者ノ大ヒニ謬ル所ナリ」と説く。又「性惡ト言フハ、法ハ皆ナ釣合ニテ立チ往クコトニテ、片タ落チスルモノニアルズ。故ニ凡聖迷悟善惡依正色心、是レ皆ナ持チ合フテ立チ往クスガタナリ。故ニ何レヲ何レト指シ分ケテ隔テラルルモノニ非レバ、迷惡ノ當相、何レカ理具ノ法ナラザラン。此ノ本有ニ称ヒシヲ仏ト言フナリ」（一丁左）と示す。よくいえた表現である。

(3) 「縁理断九」は、前文に説く意で仏界の一善を顯わすために、九界の惡を破するのだという超越論的な考え方。別教の説き方である。湛然以後に盛んに使用される言葉である。知礼は禪宗の実相法門は縁理断九のものであるとして批判する。

(4) 「十乘」 1観不思議境、2真正發菩提心、3善巧安心止觀

4破法遍、5識通塞、6道品調適、7対治助開、8知次位、

9能安忍、10無法愛のこと。『摩訶止觀』卷五上（正藏四六卷五二頁中）参照。

(5) 「十境」 1陰入界境、2煩惱境、3病患境、4業相境、5魔事境、6禪定境、7諸見境、8上慢境、9二乘境、10菩薩境のこと。『止觀』卷五上（同四九頁上）参照。

(6) 「三障四魔」報障・煩惱障・業障、陰魔・煩惱魔・死魔・天子魔のこと。互発の第十に説かれ、十境の組識がこの三障四魔のこと。

魔を出ないことを説く。『止觀』卷五上（同五〇頁中）参照。

(7) 『止觀』卷五上（同五二頁上）には「若欲觀察、須伐其根、如炙病得穴、今当去丈就尺、去尺就寸、置色等四陰、但觀識陰、識陰者心是也」と出る。これを三科揀境という。

(8) 「全惡是惡」は、知礼の『指要鈔』卷上（正藏四六卷七〇七頁中）に「頓頓者仍云、本無惡元是善、既不能全惡是惡、故皆即義不成」とみえる。宗教的的理想化（善）は現実（惡）との緊張関係を前提にしないと墮落してしまうという意か。

(9) この「三種即義」を説く一段も『指要鈔』卷上（同七〇七頁上）に「今家明即、永異諸師、以非二物相合、乃非背面相翻、直須當体全是、方名為即、何者煩惱生死、既是修惡、全体即是性惡法門故、不須斷除乃翻轉也」と出る文を踏える。知礼の三種即義は湛然の『輔行』卷一之一（正藏四六卷一四九頁下）に「即者、廣雅云合也、若依此釡、仍似二物相合名即、即三而一与合義殊、下去皆然」と出る意見をさらに展開したものである。拙稿「四明知礼の皮肉體得法説」（印仏研究二六卷一号・昭五二）参照。

(10) 『華嚴經』卷三六（正藏九卷六二八頁中下）などによる。

(11) 「十法界の離合」は『法華玄義』卷二上（正藏三三卷六九三頁下）、『止觀』卷五上（正藏四六卷五二頁下）などに出る。

『止觀』には「法界者三義、十數是能依、法界是所依、能所合稱故言十法界。又此十法各各因各各果、不相混濫故言十法界、又此十法一一當體、皆是法界故言十時界」と出る文に基づく。湛然は『輔行』卷五之三（同二九三頁上）で初句は眞諦に約する所依釡、次句は俗諦に約する隔異釡、後句は中道

に約する法界釈であると釈す。三因と関連づける説き方は『輔行』（同二九六頁上）に「一家円義言法界者、須云十界即空仮中、初後不二方異諸教、若見觀音玄文意者（後略）」と説く意向にそるものである。

(12) 『玄義』卷二上（正藏三三卷六九三頁下）に「東為五差、一惡、二善、三二乘、四菩薩、五仏、判為二法、前四是權法、後一是実法、細論各具權實、且依兩義、然此權實不可思議」と出る文にもとづく。

(13) 『玄義』卷二上（同中）に「南岳師讀此文、皆云如故呼為十如也、天台師云、依義說文、凡有三転。一云、是相如、是性如、乃至是報如、二云、如是相、如是性、乃至如是報、三云、相如是、性如是、乃至報如是、若皆稱如者、如名不異、即空義也、若作如是相、如是性者、点空相性、名字施設遷迤不同、即仮義也、若作相如是者、如於中道實相之是、即中義也」と出る文による。

(14) 『涅槃經』卷三（正藏一二卷八二二頁下）に「善男子、或有仮性、一闡提有、善根人無、或有仮性、善根人有、一闡提無、或有仮性、二人俱有、或有仮性、二人俱無」とある。釈は懷則のもの。灌頂の『涅槃經會疏解』卷三（統藏五七套二冊三〇二右上下）などの説には相當しない。但し、『輔行』（正藏四六卷二九六頁中）には同文を引用している。

(15) 『請觀音經疏』（正藏三九卷九六八頁上）に「此經從人法、以標名、人是至慈之大士、法是至良之神呪、人有二義（中略）法有二義、一用、二體、消伏毒害、明其功用、陀羅尼、明其正體、體有二義（中略）用即為三、一事、二行、三理、事者、

虎狼刀劍等也、行者、五住煩惱也、理者、法界無闇無染、而染即理性之毒也」とみえる意をふまえる。伝灯の『註』は、智円の『請觀音經疏闡義鈔』卷一（同九七八頁上）の該当個所の説を引き、「孤山之釈雖闡猶隱、終於毒害即性惡之義不彰」と批判している。

(16) 『止觀』卷五上（正藏四六卷五四頁上）に「夫一心具十法界、一法界又具十法界百法界、一界具三十種世界、百法界即具三千種世間、此三千在一念心、若無心而已、介爾有心、即具三千、亦不言一心在前、一切法在後、亦不言一切法在前、一心在後（後略）」と出る一連の文を要約した文である。湛然は、この『止觀』の三千説に特別の意味を認め『輔行』卷五之三（同二九六頁上）に「三千具足、故大師於覺意三昧・觀心食法乃誦經法・小止觀等、諸心觀文、但以自他等、觀推於三假、並未云一念三千具足、乃至觀心論中、亦祇以三十六問、責於四心、亦不涉於一念三千、唯四念處中、略云觀心十界而已、故至止觀、正明觀法、並以三千而為指南、乃是終窮意極説、故序中云、說已心中所行法門、良有以也、請尋讀者、心無異緣」と記している。

(17) 知礼の『十不二門指要鈔』卷上（正藏四六卷七〇七頁中）に、「圓家斷証迷悟但約染淨論之、不約善惡淨穢説也」と出る文を引く。

(18) 「往人」とは、知礼の門人の淨覺仁岳のことであると、慧澄は『饒舌談』卷上（一〇丁左）でいう。仁岳教学については、安藤俊雄「雪川仁岳の異義—その哲学的根柢を中心として—」（昭和五〇・平樂寺刊『天台學論集』三九八頁～四三二頁）が

最も勝れた成果としてある。参照されたい。

(19) 以下に続く問答を含めて、『觀音玄義』卷上(正藏三四卷八八二頁下)の一連の問答にもとづく。但し、意は必ずしも全同ではない。

(20) 『輔行』卷一之五(正藏四六卷一七九頁上)に「此六即義、起自一家、深符円旨、永無衆過、暗禪者多增上慢、文字者推功上人、並由不曉六而復即」とみえる。

(21) 『止觀』卷五上(正藏四六卷五三頁上)に、「昔孫・劉相顯、曹公相隱(後略)」と出るのによる。『輔行』卷五之三(同二九四頁上)にこの喻を詳論する。

(22) 水波湿性の喻は『起信論』(正藏三三卷五七六頁下)に出る喻であり、水は自性清淨心に、波は現象方法に、風は無明に喻える。これにもとづき湛然は『金剛鉢』(正藏四六卷七八二頁下)に「無有無波之水、未有不湿之波」とい、「無有無波之水、未有不湿之波、在湿詎間於混澄、為波自分於清濁、雖有清有濁、而一性無殊」と説き、波の本有説を天台の正因体遍論の立場から主張した。大久保良順「金剛鉢論と大乗起信論との関係」(天台学報三号、昭和三六)参照。この喻は「修性不二門」で適用され、知礼は『指要鈔』(正藏四六卷七一四頁中)に「修二如波、性一如水、二而不二波水可知、修性既然、修中二法、亦二而不二、同乎波水」と説き『金光明玄義』の十種三法との関係で示す。ここの一連の文は恐らくこの意に基づくのであろう。

(23) 湛然の『始終心要』(正藏四六卷四七三頁中)に「夫三諦者、天然之性徳也、中諦者、統一切法、真諦者、泯一切法、俗

諦者立一切法、擧一即三、非前後也」と出る文をふまえる。

(24) いわゆるの円融三諦論であるが、私が担当した演習の授講

生(昭和五四年度Ⅱ部、一〇月一〇日)であった鈴木茂氏は、

講義終了後に、それは「三角図表」(三相図表ともいう)でも説明できるという意見を述べた。物質、物量の構成要因が三種類で、その間に相関関係がある場合に利用する表で、私が説明した一念三千、三諦円融、印陀羅網珠喻などから連想したという。そこで鈴木氏に意見のリポートを求めたところ、快諾され次のような報告があった。読んでもみるとこれも空仮中の三諦説の説明として充分に根拠のあるものと判ぜられるので、その要旨を紹介しておきたい。この「三種相関表」の原理は、正三角形内の任意に標示される一点から各辺への垂線の総和は、常に各三頂点から対辺への垂線の長さに等しいことに基づく。すなわち三角形は、一切諸法(あるもの)を示し、三辺を、空・仮・中と定めると、例えば空の一辺から「そのもの」をみれば、すべて空であり、三角形内のすべての点はどこへ移動しても空であることが知られる。仮の辺からも、中の辺からもこれと同ようのことがいえるというものである。御教示頂いた鈴木氏にこの紙面を借りてお礼申し上げたい。

これは余談になるが、偶然、正岡子規を読んでいた折、子規が辞世句として三句を遺していた事実に、強くひかれるものがあった。すなわち「糸瓜咲て痰のつまりし仏かな」「をとゝひの糸瓜の水も取らざりき」「痰一斗、糸瓜の水も間にあはず」の三句である。写生文を説き、平淡、配合へ強い関

心を示した子規が、ありのままにものを見る巧夫から、最後は、天台学の諦観法と暗黙のうちに符合するような心の軌跡を示したとしても不思議はない、しろうと考えて想うのであるがいかがであろうか。

(25) 『涅槃經』哀歎品(正藏一二卷六一六頁中)に「我亦復當安住是中入於涅槃、何等名為秘密之藏、猶如伊字三点、若並則不成伊、縱亦不成、如摩醯首羅面上三目、乃得成伊、三点若別、亦不得成、我亦如是、解脱之法、亦非涅槃、如來之身、亦非涅槃、摩訶般若、亦非涅槃、三法各異、亦非涅槃、我今安住如是三法、為衆生故名入涅槃、如世伊字」と出る。

(26) 懷則には『一心三觀』と題する著述が外にある。短文なので全文を掲げよう。

一心三觀

達一念性具、三千妙境(境即は假)本来空寂(空即は觀、是謂雙照空假)無能觀空(不為智所淨亡空也)無所觀境(不為境所染亡假也)境觀雙絕、能所頓亡(雙亡二辺、是為中道)是為日用中、一心三觀、更無前後(文出光明疏第三卷二十六紙記、第四卷十七紙)頌曰、境為妙假、觀為空、境觀雙亡、便是中亡、照何曾有前後、一心融絕了無蹤。※()内は割註。いうべき論点は、『仏心印記』の三觀説の方が、はるかに創意に満ちていて鮮明である。

(27) 断無の空は、極端な虚無主義、ニヒリズムの立場、頼縁の仮は現実への政治的な対応の立場、二辺を出る中は、現実を無視した理想主義の立場になぞらえて、説明することもできるであろう。

(28) 『法華經』(正藏九卷五頁下)の文。「止舍利弗、不須復說、所以者何、仏所成就第一希有難解之法、唯仏與仏乃能究竟諸法實相、所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」と。

(29) この段は、天台学の教判論に基づく。(1)兼帶の過は、法華の而今に対する、爾前の四時の經は、兼・但・對・帶の限定があつて法華の純とは異なる。(2)融偏の失は、法華圓教の円融に対して隔壁(別教)であり、滿教に対して、偏教(藏・通・別)である。その円にして満なる内容が、次の文にある開龜顯妙である。

(30) 『玄義』卷一上(正藏三三卷六八三頁下)に「日光普照、高下悉均平、土圭測影、不縮不盈、若低頭、若小音、若散亂、若微善、皆成仏道」と出る。

(31) 『止觀』卷一上(正藏四六卷一頁中)に「付法藏人、始迦葉、終師子、二十三人、末田地与商那同時取之、則二十四人、諸師皆金口所記」と出るにもとづく。大迦葉—何難—商那和修(・末田地)—毘多—提迦多—弥遮迦—仏駄難提—仏駄蜜多—脇比丘—富那奢—馬鳴—賴吒和羅妓—毘羅—竜樹—提婆—羅睺羅—僧法難提—僧法耶奢—鳩摩羅駄—闍夜那—盤駄—摩奴羅—鶴勒夜那—師子の付法を記す。四七二年、吉迦夜・曇曜共訳の『付法藏伝』(正藏五〇卷二九七頁以下)に拠る。

(32) 前に六仏を加える資料は九五二年の『祖堂集』が最初で、一〇〇四年の『景德伝灯錄』はこれを継承する。すなわち、第一毗婆尸仏、第二尸棄仏、第三毗舍浮仏、第四拘留孫仏、第五拘那含牟尼仏、第六迦葉仏、第七釈迦牟尼仏と付法するであろう。

る。後に四祖を添えるのは、古く、四一一年の『達摩多羅禪經序』にみえ、七三二年の『南宗定是非論』を初めとする禅宗の祖灯説資料に等しく継承されていく。すなわち、舍那婆斯—優波崛—婆須蜜—僧伽羅叉—達摩多羅（後に菩提達摩と同一視する）の付法をいう。但し、この四祖は後世の『祖堂集』『伝灯錄』の第二五祖婆舍斯多、第二六祖不如密多、第二七祖般若多羅、第二八祖菩提達摩の四祖説を指す。この点については、柳田聖山『初期禅宗史書の研究』（昭和四二年・法藏館）附録「禪宗東西祖統対照表」が便利である。

(33) 懷則の学識にもとづく、天台教学の略説である。一二六九年に成る志磐の『仏祖統紀』（正蔵四九巻二五〇頁）など の説では、高祖竜樹無畏論主—二祖北齊大禪師—三祖南岳大禪師—四祖天台智者大禪師—五祖章安灌頂大禪師—六祖法華智威大禪師—七祖天宮慧威大禪師—八祖左渓玄朗大禪師—九祖荊溪湛然大禪師—十祖興道道邃法師—十一祖至行広修法師—十二祖止定物外法師—十三祖妙説元琇法師—十四祖高論清竦法師—十五祖淨光義寂法師—十六祖寶雲義通法師—十七祖法智知礼法師、と相承が示される。懷則の意図は、知礼教学の成果が湛然教学によつて成立したことを強調したかったのであろう。「聞而知之」というのはそのためである。『饒舌談』卷下（六丁左）参照。伝灯の『註』卷下（一六丁左）—二五丁左）には、歴史事項や祖師の伝に詳細な註を付する。ここはで慧澄にならつてそれらの註記は略す。

(34) 梁肅（七五一—七九三）四三歳寂。字は敬之・寬中。伝は『唐書』二〇二卷に出る。『全唐文』五一七—五二〇卷に撰文

がある。「翰林」は唐代に置かれた、文学を講究し、内廷に供奉する官。七三八年に改め翰林学士とし、将相の拜免号令・征伐等に関する詔誥を管掌した。湛然に学び、『刪定止觀』六巻（続藏二輯四套一冊）『天台止觀統例』一巻（正蔵四六巻四七三頁下—仏祖統紀卷四九所収）『智者大師伝論』一巻（続藏二輯四套一冊、仏祖統紀卷四九所収）『仏薩道場記』一巻（仏祖統紀卷四九所収）『荊溪和尚碑』一巻（欠）『与道士吳筠書』一巻（欠）などを著わしている。又、文学史の上でも梁肅は古文運動の先駆者として重視される人物である。例えば、前野直彬著『韓愈の生涯』（昭五一年・秋山書店）五〇頁一に「貞元八年の科挙では、副考の一人に梁肅という人物がいた。後年、愈が提唱した古文運動は、突然に始まつたのではなく、愈よりも前にその先駆をなした人々があつたとすがるものが文学史の通説であり、その人々の一人に梁肅が数えられる。（中略）愈の古文への傾斜は、梁肅によつて促進され明確化されたと考えてよからう」とみえる。湛然の文章についても、重要な示唆に富む指摘となろう。

柳宗元（七七三—八一九）四七歳寂。唐代の人で、字が子厚。唐宋八大家の一人である。『唐書』卷一六八、『旧唐書』卷一六〇に立伝される。『仏祖統紀』卷四九には『聖安寺無姓和尚碑』『無姓碑陰記』『荊溪和尚碑』を収める。

ここに引用文は、『智者大師伝論』（正蔵四九巻四四〇頁中）に、「習之者、猶足以抗折百家、昭示三藏」と出る文と、『聖安寺無姓和尚碑』に、「嗚呼、仏道逾遠、異端競起、唯天台大師、為得其説」と出る文に拠る。

(35) 『華嚴經探玄記』卷一六(正藏三五卷四〇五頁下)に「染淨等法雖同依真、但違順異故染屬無明、淨帰性起」とし、迷悟は同じく理に依るとしても、染用は無明に属し、淨用は理性に属すとし、迷悟を真妄に分張するから、善惡の分別を離れることができない(『饒舌談』卷上三丁左)とし、華嚴学で、九界の法を「性起」であるという意味は、理は平等なるもので、九界の法は理に本から具わっている徳ではないと解するから「性起」といつても「性具」とはいわないのである。譬えば、刀のさびは、鉄から出るので、鉄の外なるものではなが、鉄とは別のものであるというのにそれは似ている(『饒舌談』卷下七丁左)。

(36) 『華嚴經探玄記』卷一六(正藏三五卷四〇五頁下)などで具徳門を明し「性具」という意をいうが、それはどこまでも果地の融通に就いていい、仏界の徳を具することをいうのであって、因人の迷事の一の当相が本具せる徳についていうのではないから、理性はただ善を具するということとなつて、惡を具するということにはならない(『饒舌談』卷下八丁右)。

(37) 『宗鏡錄』卷一六(正藏四八卷四九九頁上)に「夫即心成仏者、為即真心、為即妄心、答唯即真心、悟心真故、成大覺義、故稱為仏」という。染縁に随うときは、一切は妄法となる。在迷の凡夫が直に真心を指して、性を見るなら、迷妄は理の外のものとされるから、円極の理とは異なる(『饒舌談』卷下九丁右)。

(38) 『景德傳灯錄』卷五(正藏五一卷二四〇頁下)南嶽懷讓伝に

出る。「六祖曰、什麼物恁麼來、曰、說似一物即不中、祖曰、還可修証否、曰修証即不無、污染即不得、祖曰、只此不污染、諸仏之所護念」と。伝灯の『註』の釈は穴長で無意味。修行して悟るということがないわけではないが、修行して悟るものだと思つたら間違いだというもので、因行は理の外かのもので、別に真性に目をつけるように聞こえるから「獨標清淨法身」という。(『饒舌談』卷下九丁右)

(39) 「報化非真仏、亦非說法者」が何人の言か不明。批判の根拠は『玄義』卷五下(正藏三三卷七四五頁中)の「類通三身」などの説にもどづく。『文句記』(正藏三四卷三三〇頁中)を参照せよ。後の「緣非護念」は、前註に出した懷讓伝にみえる「諸仏之所護念」を受けて切りかえしているのであって、『饒舌談』卷下(一〇丁右)の釈のような一般的な意味ではない。

(40) 基の『成唯識論掌中枢要』卷上本(正藏四三卷六一〇頁中)などが説く五姓各別の論にもどづく。

(41) 法藏の『華嚴經探玄記』卷一六(正藏三五卷四〇五頁下)や、『華嚴經疏鈔』卷三〇(正藏三六卷二二五頁下)などでは、圓教の中では、仏性は非情に通ずることをいうが、それは果徳の上でいうので、迷事の上では非情を隔てる(『饒舌談』卷下一四丁左)。

(42) この点に関しては拙稿「金剛鑑論の問題」(昭和四九年・駒大仏教學部紀要三二号)を参照。『金鑑論』は、湛然が華嚴學系の仏性説を批判するために著わしたとされる書。

(43) 「有人云」は、宗密の『禪源諸詮集都序』卷上(正藏四八卷

三九九頁中)の説。天台宗の説は、教相の義理は深妙である

が、修行法は、妄心を対境として浅から深にいたる方法であり、達磨以前の諸家の方法と異なるものでない。直に仏の悟りに目をつけて修行するのは達磨の禅宗だけだといふ。

(44) 『玄義』卷五下(正藏三三)卷七四四頁中)に出る「類通三

(45) 『文句記』卷七下(正藏三四卷二九二頁下)に「忽都未聞、

性惡之名、安能信有性德之行」と出る。この前で「修性」の
積を示し、後に「敵対相翻」「波水之義」の積が続く。『指要
鈔』でも引く。

(46) 『論語』為政に「子曰、君子不器」とある。君子は器ものではなく、その働きは限定されなく広く自由でなければならぬ、という意。

(47) 『智度論』卷六（正藏二五卷一〇七頁下）に「姪欲是道、恚癡亦如是、如此三事中、無量諸仏道、若有人分別、姪怒癡及道、是人去仏遠」と出る。

(48) 『法華經』方便品(正藏九卷九頁上)に「若人散乱心、乃至以一華、供養於画像、漸見無數仏、或有人礼拜、或後但合掌、乃至舉一手、或復小低頭、以此供養像、漸見無量仏、自成無上道、廣度無數衆」とある。

(49) この段は、自行化他の異を弁ずるなかで、初に「自行の義

の広きことを示す」(『饒舌談』卷下二三丁右)と科文しているが、『註』卷下(三四丁左)に「二明化他三、初重明自行二、初承上転下、二釈成自行四、初初祖、二余人、三金口、四今師、二正明化他」と科文する意の方が、煩にすぎるとより適

切である。

(50) 『法華經』信解品（正藏九卷一七頁下）に「今法王大宝自三九九頁中）の説。天台宗の説は、教相の義理は深妙であるが、修行法は、妄心を対境として浅から深にいたる方法であ然而至」と出る。信解品における対告衆は、須菩提、摩訶迦旃延、摩訶迦葉、摩訶目犍連の四名であるが、摩訶迦葉が代表して偈を説くようになっている。

(51) 『涅槃經』哀歎品(正藏一一卷六一七頁中)に「我今所有無上正法、悉以付囑摩訶迦葉、是迦葉者、當為汝等作大依止」と出る。

(52) 『付法藏伝』卷一(正藏五〇卷二九七頁中)に、「化縁將畢、垂當滅度、告大弟子摩訶迦葉(中略)以此深法、用囑累汝、汝當於後、敬順我意、廣宣流布、無令斷絕」とある。

(53) 『法華經』藥王菩薩本事品(正藏九卷五三頁上)に出る日月
淨明徳如來と一切衆生喜見菩薩の本事譚。

(54) 「白雪春陽唱高和寡」を『饒舌談』卷下(二六丁右)に「陽

(54) 「白雪春陽唱高和寡」を『饑舌談』卷下(二六丁右)に「陽春白雪ノ曲ハ調べ高ケレバ、ソレニアワセ応ズルモノ少ナキナルベシ」と釈すが、本論ではしたがわなかつた。

(55) 『法華經』隨喜功德品（正藏九卷四六頁下）に「若在僧坊、若空閑地、若城邑巷陌聚落田里、如其所聞為父母宗親善友知

「識隨力演説」とある。

(56) 『涅槃經』聖行品(正藏一二卷六九三頁上)に「善男子、我於爾時、深思此義、然後处处、若石若壁、若樹若道、書写此偈」とみえる。

(三) 本書撰述の意義

前節でみたように、本書は帽頭で『觀音玄義』が説く性悪説に対し、知礼が示した最大の評価を引用し、その説を主張命題として、天台の性悪説を解明するものである。『觀音玄義』の内容簡略までを踏襲する仕方はこのことを裏づける。

しかるにこの性悪説を中心にしてみると、懷則の教学の現実においてのさしこまつた問題であつた、特に禅宗との、あるいは華嚴学や法相学との対決の論点が明確に浮き彫りにされるのである。

先ず、禅宗に対して懷則は、(1)西天二十八祖の祖統説は杜撰であり、(2)真心観は別教的氣分を残し、(3)懷讓の不汚染の修証論は、縁理断九的残滓をとどめるものであり、(4)法身説法の説は三身相即の立場からみて不合理であり、(5)宗密によつて代表される、天台止觀は次第漸修の禪であるというような考え方は全くの誤解であるというような諸点を論じてゐる。

華嚴学に対しては、(1)性起説に対し、(2)真心観に対し、(3)仮性論に対して批判をむけ、法相学に対しては、五姓各別にもとづく仮性論へむけて批判を展開している。

このような対外的な論点を解明する過程で、天台三大部にでも要旨が引用され、性悪説の正当性が確認されていく。

『止觀』の問題としては、(1)境・觀の関係、(2)十界互具、(3)

(1)權実義、(2)別・円の判、(3)三点読文などの、天台教学の諸原則が、極めて伝統的な解釈学の立場から明快に示され、しかもよく懷則独自の教學体系の理解のもとに構想されしつかりと定着している点は注目にあたうと思う。

三大部の依拠にさいしてはいうまでもなく湛然教学を介しており、そのことは歴然たる事実であるが、外にも『金鉢論』を引き、『始終心要』の文を引くことなどは、懷則が湛然教学に大きな関心を寄せていたことを証するであろう（例えば灌頂の涅槃学などには何んの関心もはらつていない）。

しかし、仁岳の異義などを引いて山外義を批判する例などは、知礼教学の山家の正統を認める懷則の基本的立場を一層鮮明にするものといえよう。⁽²⁾けれども知礼の禅宗批判ではみられなかつた論点がここには新たに問題にされ、祖統説や迦葉付法説などは勿論のこと、修証論などでも極めて具体的な批判論として展開されていることを認めないわけにはいかない。迦葉付法説に関して、天台学の立場として『法華經』信解品における迦葉をとりあげ、『涅槃經』哀歎品や、『付法藏伝』に出る迦葉付法説に限定を加えている例などは、禅宗の付法説に対する懷則独特の解釈として注意される点である。

又、恐らくは『仮祖統記』所載の資料にもとづいたのであるが、梁肅、柳宗元などの天台学に対する評価に一顧を与

えた学識などをみても、彼が単なる知礼教学の亞流ではない、相当な力量を發揮した天台学者であったことは、ここに銘記されなければならないであろう。

元代の中国天台は、南屏系の雲夢系と仏光系を中心て展開したが、虎溪懐則は、雲夢允沢門下の古参であり、湛堂性澄（一二六三～一三三二）の先輩にあたる。性澄はラマ教の密教を天台学に攝取しようとした、新取の研究態度を示した人であるが、その門下は、当時最も盛大であった臨済禅との対決もなくただ古典の註釈学的研究に走り、後にはかえつて臨濟禅に併合される危険に陥ち入つたといわれる。

このような学界の思潮のなかで、懐則だけは、「禅はもとより、淨土教に関する天台教学の立場から鋭い批判を加えた」のであり、『天台伝仏心印記』なども、「小篇ではあるが透徹した論理と鋭い批判や、深い思索によつて形成されたものにして、低調の感の深い元代の天台学界の中に、異色ある光茫を放つてゐる」といえるであろう。

註記

(1) 田島徳音稿「天台伝仏心印記註」(仏書解説大辞典卷八、昭和八・四三年・大東出版)には「仏心印記は、第一には、性具・理毒・性惡の論を明したものであつて、正しく山外の説を破し、並せて禪、華嚴、法相を破したもの。第二には威儀細行を失し、智行を輕視する禪徒を難じたもの。第三は、禪

宗の宗旨、相承、行持を破斥したものである、というのが、無尽大師伝灯の説である」と記す。

(2) 安藤俊雄『天台思想史』(昭和三四年・法藏館)には「天台伝仏心印記は知礼の学説に基いて、天台教觀の全体系の概要を簡潔に論じたものであるが、特に禪宗に対する批判と対決が撰述目的であった」(二四三頁)と説き、「禪宗に対する懐則の見解は、全体的には知礼の見解を出づるものではないが、彼が禪宗の絶対優勢であった当時に於て、かかる厳しい批判を加えたのは注目すべきである」(二四四頁)と説いている。

(3) 安藤俊雄前掲書、二四二頁、二四三頁参照。

昭和五五年七月稿