

令和 3 年（西暦 2021 年）度  
国際仏教学大学院大学  
博士学位論文

# 興道道邃の研究

——その行跡と思想——

指導教員	藤井 教公 教授
仏教学研究科	博士課程
学籍番号 17113	則 慧



# 目 次

序論 .....	1
一、問題の所在 .....	1
二、道邃における時代背景 .....	2
(一) 唐中期の仏教政策 .....	2
(二) 唐中期の天台教学 .....	3
三、道邃についての従来の研究 .....	6
(一) 道邃著作の真偽について .....	6
(二) 道邃の生涯事跡について .....	10
四、本研究の構成と課題 .....	10
<b>第一章 道邃の伝記とその行跡 .....</b>	<b>13</b>
第一節 唐代に成立した伝記資料 .....	13
第一項 日本文献における「道德述」 .....	13
一、『天台法華宗生知妙悟決』所収「盧審則述記」 .....	13
二、『顕戒論縁起』所収「天台第七祖道邃和上道德述」 .....	15
三、『天台霞標』所収「第七祖道邃和上道德述」 .....	16
第二項 日本文献における「行業記」 .....	17
一、『内証仏法相承血脈譜』における「道邃和上行業記」 .....	17
二、『顕戒論縁起』における「天台伝法道邃和上行迹」 .....	19
三、『天台法華宗伝法偈』における道邃伝 .....	20
四、『天台霞標』における「興道道邃和尚伝記」 .....	21
小結 .....	22
第二節 宋代以降に成立した伝記資料 .....	24
第一項 律宗系統『宋高僧伝』における道邃伝 .....	25
第二項 天台宗系統の文献における道邃伝 .....	29
一、『釈門正統』における道邃伝 .....	29
二、『仏祖統紀』における道邃伝 .....	30
三、『天台山方外志』における道邃伝 .....	32
第三項 禅宗系統『新修科分六学僧伝』における道邃伝 .....	33
第四項 仏教以外の文献における道邃伝 .....	35
小結 .....	36

第三節 道邃の行跡についての再考察	38
第一項 湛然に師事する経緯	38
第二項 生年の推定	44
第三項 陸参との交際	45
一、史料の記載とその異同	46
二、先行研究及び問題	48
三、陸参の行歴について	49
第四項 道邃における長安の活動	51
一、円照『大唐貞元統開元釈教録』に見られる道邃	51
二、道邃の弟子守素の伝歴	53
三、日蓮『報恩抄』に見られる道邃	56
第五項 道邃における天台山の活動	57
小結	63
第四節 道邃の弟子と著作	65
第一項 門下の弟子	65
第二項 道邃の著作	66
小結	69
<b>第二章 『止観記中異義』の現存テキストの検討</b>	<b>70</b>
第一節 『止観記中異義』の現存テキスト	70
第一項 真如蔵本の概観	74
第二項 五種の現存刊本の概観	75
一、龍大本の概観	76
二、谷大本 A の概観	76
三、正大本 A の概観	77
四、正大本 B の概観	78
五、蔵経書院本の概観	79
小結	80
第二節 続蔵本『止観記中異義』の成立経緯の検討	82
第一項 続蔵本『異義』の概観	82
第二項 蔵経書院本『異義』における手書きの素性	83
第三項 蔵経書院本『異義』より続蔵本『異義』へ	90
一、蔵経書院本『異義』と続蔵本『異義』の本文構成	90

二、藏經書院本『異義』と続藏本『異義』との内容 .....	91
小結 .....	94
第三節 叡山文庫真如藏本の特徴とその意義 .....	95
第一項 真如藏本のテキスト—龍大本『異義』との比較 .....	95
第二項 両本における相異文字 .....	101
一、文字正誤の例 .....	102
二、文意に基づく相異文字への検証 .....	102
第三項 真如藏本に見られる異本補注 .....	104
小結 .....	106
<b>第三章 『止観記中異義』の校訂と訳注 .....</b>	<b>108</b>
第一節 『止観記中異義』の校訂 .....	108
第二節 『止観記中異義』の訳注 .....	115
<b>第四章 道邃の天台教学思想—『摩訶止観』『弘決』『異義』の比較を中 心に .....</b>	<b>151</b>
第一節「無漏総中三」解釈から知られる道邃の『摩訶止観』理解 .....	151
第一項 智顗における「無漏総中三」の説示 .....	151
第二項 湛然の両教二乗説 .....	155
第三項 智雲の三観説 .....	157
第四項 道邃の三界説 .....	159
第五項 三師の説が与えた後世への影響 .....	161
小結 .....	164
第二節『弘決』への批判より窺える道邃の思想 .....	166
第一項「発大心」に見られる「心」・「道」の関係 .....	166
一、『摩訶止観』の教説 .....	167
二、『弘決』の解釈 .....	170
三、『異義』の見解 .....	171
第二項「四種三昧」に見られる「心」の重視 .....	173
一、『摩訶止観』の教説 .....	174
二、『弘決』の解釈 .....	177
三、『異義』の見解 .....	178
第三項「止観十境」に見られる「実道方便」の解釈 .....	180
一、『摩訶止観』の教説 .....	180

二、『弘決』の解釈 .....	181
三、『異義』の見解 .....	182
第四項「観不思議境」に見られる「即身」の意義 .....	183
一、『摩訶止観』の教説 .....	184
二、『弘決』の解釈 .....	185
三、『異義』の見解 .....	186
小結 .....	190
第三節『止観記中異義』に見える『弘決』の未訳部分の検討 .....	192
第一項「五種比喻」の解釈について .....	192
第二項「四門」の解釈について .....	195
第三項「超・不超」の解釈について .....	197
第四項「次第断・超断」の解釈について .....	201
第五項 比較よりうかがわれる道邃の思想 .....	205
小結 .....	208
<b>第五章 日本における『止観記中異義』の受容と影響 .....</b>	<b>210</b>
第一節 証真『止観私記』における『異義』の引用と思想受容 .....	210
第一項 証真とその『止観私記』 .....	210
第二項 『止観私記』における『異義』の引用 .....	211
第三項 引用文における疑問語句 .....	214
第四項 証真における『異義』思想の受容 .....	218
小結 .....	223
第二節 霊空『摩訶止観輔行講録』における『異義』の引用の検討 .....	225
第一項 霊空とその『摩訶止観輔行講録』 .....	225
第二項 『摩訶止観輔行講録』における『異義』の引用 .....	226
第三項 引用の仕方より窺われる霊空の引用意図 .....	231
小結 .....	234
<b>結論 .....</b>	<b>237</b>
<b>参考文献 .....</b>	<b>263</b>

## 凡 例

- 一 本論部分の表記は、当用漢字、現代かなづかいを用いた。ただし、固有名詞や引用文等の場合はその限りではなく、すべて正体字(旧漢字)を用いた。
- 二 本文中の暦年は、原則として和漢暦で示し、西暦を（ ）で示した。
- 三 書名・経典名・写本名等には『 』を付し、篇章名・学術雑誌所収の論文名等には「 」を付した。また多出する文献名には、必要に応じて略号を用い、『止観記中異義』（以下『異義』と略称）のように表示した。
- 四 漢文文献の引用は、筆者による句読点を施し、著書・論文等の引用は、原則として原文通りとした。
- 五 引用文の下線は、筆者が付けたものである。
- 六 書き下し文では、筆者の補注を[ ]の中に示し、語句の簡潔な説明を（ ）の中に示した。
- 七 参考文献の出版年代は、すべて西暦で表示した。
- 八 『大正新脩大蔵経』の引用は、例えば「『大正蔵』 卷 55, p. 12a.」の如く表記して、第五十五卷十二頁上段であることを示し、『大日本統蔵経』の引用は「『統蔵』 卷 33, p. 8c.」の如く表記して、第三十三卷八頁下段であることを示した。





## 序論

### 一、問題の所在

天台大師智顗（538～597）が南北朝仏教の精粹を吸収し独自の教判思想を確立し、中国天台宗の事実上の開祖と仰がれ、その教説が後世の中国仏教乃至東アジア仏教に大きな影響を与えたことは周知の事実である。智顗の後、天台教学を伝持した章安灌頂（561～632）は、天台三大部をはじめとする著作を筆録・整理し、師の講義の大部分を後世に伝えたのみならず、『隋天台智者大師別伝』や『国清百録』、『大般涅槃經玄義』などを撰述し、師亡き後の天台教学の展開に大きく貢献した。しかし、灌頂の後から第五祖左溪玄朗（673～754）までの時期は、天台教観に目立った発展が見られなかったため、天台宗の第一期暗黒時期と称されている<sup>1</sup>。このような沈黙停滞の状況は、天台第六祖荆溪湛然（711～782）の登場によって一掃された。湛然は、唐代の社会を根底から揺るがせた「安史の乱」（755～763）前後の不安定な時代を生き、唐の大暦年間（766～779）に江南地域を中心として活躍した天台僧である。彼は、智顗没後に興隆した禅宗や華嚴宗などの教学に対抗して、天台の玄旨を顕揚し、一家の教観の復興を実現し、灌頂の後に勢力の振るわなかった天台宗を復興させた人物として「中興の祖」と仰がれている。しかしながら、湛然が唐中期の徳宗（779～805 在位）の建中三年（782）に示寂してから第十一祖高論清竦の没するまでの、凡そ百五十年間、天台宗は再び衰退し、第二期暗黒時代に入ったとされている<sup>2</sup>。

従来の研究では、湛然後の第二期暗黒時代という不毛の時代を想定することによって、その間に存在した重要な教学史的变化、教団史的事象を等閑視するような結果に陥ったと思われる。例えば湛然の直弟子である興道道邃（以下、道邃と略称）は、唐代天台第七祖とされており、また日本天台の開創者最澄（766～822）に伝法し、日中天台教学史上で重要な人物であることはよく知られている。しかし、従来、彼の伝記や人物像、教学思想などが十分に検討されてこなかった。それ故、本研究は、道邃をめぐる諸事相を中心に、彼の伝記の性格や生涯事跡と、彼の著作『止観記中異義』（以下、『異義』と略称）の現存テキストの特徴及び思想内容などを解明しようとするものである。

---

1 島地大等[1933], p. 115. 安藤俊雄[1968], p. 300.

2 島地大等[1933], p. 146. 安藤俊雄[1968], p. 329. 安藤俊雄[1973], p. 160.

## 二、道邃における時代背景

道邃の研究に先立って、彼の活躍した時代の背景を概観する。道邃は、唐中期の代宗（762～779 在位）と徳宗の両帝の治世期に活躍した人物であり、彼の行跡と教学思想をさらなる解明するために、両帝の治世期における朝廷の仏教政策と当時の天台教学を概観することにする。

### （一）唐中期の仏教政策

唐の王朝の国勢は、肅宗在位期間に発生した「安史の乱」によって次第に衰退し、それによって唐の朝廷の基盤がゆるぎ、社会が動乱し続けた。広徳元年（763）一月に「安史の乱」の戦乱が終止したとたん、吐蕃が離反し、また吐蕃と呼応して異民族出身の朔方節度使僕固懷恩の叛乱が起きたことにより、社会的な不安がますます高まり、国家の安泰をはかる必要が生じた。このような背景で国家の安泰に寄与する宗教が求められたとされている<sup>3</sup>。

肅宗が宝応元年（762）に死んだ後、その長子李豫である代宗は、同年四月に帝位につき、その三年後（765）に玄宗と肅宗の忌日にあたって、数百人の得度を許した<sup>4</sup>。『貞元新定釈教目録』<sup>5</sup>『仏祖統紀』<sup>6</sup>などの記載によれば、代宗は、永泰元（765）から大暦十四年（779）五月に没するまで、国家の安寧のために仏教の信仰に深い敬意を払ったのみならず、仏教事業に援助を与えた<sup>7</sup>。代宗が崩じた年に長男である李適が即位し、徳宗と号

---

3 鎌田茂雄[1994], p. 104.

4 『冊府元龜選輯』巻2に「二年四月壬申、以玄宗諱日度僧道凡數百人。乙酉、以肅宗諱日度僧道凡數百人。」とある。（『大藏經補編』巻17, p. 786b5-6.）

5 『貞元新定釈教目録』巻16に「永泰元年九月三日、特進右龍武大將軍知軍事上柱國徐國公、臣劉仙智等上表。臣仙智等言、昨日迎新譯仁王護國般若波羅蜜多經、伏有慶雲應見瑞呈、五色彩散一天。抱慧日而逾鮮、順祥風而表聖。伏惟陛下以大道賴物、以至德臨邦精誠、感神靈應斯降。臣等職忝侍衛、久沐淳風、親覩禎祥、無任慶幸。謹詣右銀臺門、奉表陳賀以聞。臣仙智等誠惶誠恐、頓首謹言。寶應元聖文武皇帝批曰、不二之門、早傳祕藏。重宣其義、庶廣其言。將敷貝葉之文、用啟蓮宮之會。天浮瑞色、日麗慶雲、見以神通彰其瑞應、和平之兆慶慰同懷。」とある。（『大正藏』巻55, p. 886a10-23.）

6 『佛祖統紀』巻41に「永泰元年九月、鑄金銅佛像成、於光順門率百僚致拜。十月、吐蕃寇逼京師。命內出仁王經二輦、送西明諸寺。詔不空三藏置百高座講經。帝臨御行香禮敬。……十四年、泗州僧伽大師忽見形於禁中、謂帝曰、州將（太守兼職兵者）令普光王寺、出財供十驛乘傳者（傳張戀反）、可免此役。帝即遣使傳旨、賜絹綵黃金澡罐、勅寫真容入內供養。五月帝崩、太子即位。」とある。（『大正藏』巻49, pp. 377c26-379a21.）

7 鎌田茂雄氏は、「代宗が『仁王經』の道場の開講を讃え、不空三藏を中心として、懷感、飛錫、子翽、道液、良賁、潛真などが、大明宮の南桃園において重訳した。代宗は「新翻護国仁王般若經序」（『全

された。徳宗は、即位初期、寺院と道観の建立や、度人などを禁止するという宗教抑制政策を実施したが、すぐに仏教に保護に転じた<sup>8</sup>。『宋高僧伝』「道澄伝」<sup>9</sup>と『仏祖統紀』「徳宗本紀」<sup>10</sup>との記載によれば、徳宗は、興元元年（784）に高僧法照を迎えて宮人に五会念仏を説くよう要請し、貞元二年（786）に道澄のもとで菩薩戒を受けている。更に貞元五年（789）に徳宗は勅令によって道澄が皇室の妃らに菩薩戒を与えさせ、貞元十六年（800）に道澄に「大円」の尊号を賜っている。

従って、両帝の治世期には、仏教事業が促進され、仏教教団や教学思想などの展開をより一層進むべきであろう。このような背景で、道邃は自身の宗教活動を行うことができよう。

## （二）唐中期の天台教学

唐中期の天台学は、湛然及び彼の弟子以降の教学思想が展開したものである。湛然は、唐代天台仏教復興運動の中心的人物として代宗・徳宗の治世期に活躍しており、当時の法相宗を斥け、華嚴澄観等の謬解を破り、天台の教権を確立した<sup>11</sup>。湛然のもとには、道邃、行満、元皓、智雲、道暹、智度、梁肅などの碩学が輩出した<sup>12</sup>。彼らは、師湛然の学風を引き継ぎ、さらに厳しく禅宗や華嚴宗などの教学思想と対決して、天台円頓止観の精神を確立し、止観の簡明化と実践化に努力した<sup>13</sup>。一方、彼らは、他宗と対決したばかりでは

---

唐文』卷四十九)を下賜、これに対して不空は「謝御製新仁王經序表」(『表制集』卷一)を奉呈した。不空の業績に対して代宗は、不空を特進試鴻臚卿に任じ大広智不空三蔵の号を下賜した。(鎌田茂雄[1994], p. 105.)

8 鎌田茂雄氏は、「即位した徳宗は直ちに、寺観の設置と、僧尼を度することを禁止した(『仏祖統紀』卷四十一)。財政難から仏教抑圧政策をとったものと思われる。即位に際して仏教抑圧を意図した徳宗もやがて仏教の保護者に転じた。貞元四年(780)、般若三蔵によって『大乘理趣六波羅蜜多經』が翻訳されると、徳宗は翌年、序文(『全唐文』卷五十五)を下賜した。」と述べている。(鎌田茂雄[1994], p. 114.)

9 『宋高僧傳』卷16に「貞元二年二月八日、帝於寺受菩薩戒。京甸傾瞻、賜資隆洽、所受而迴施二田矣。五年、帝幸其寺、問澄修心法門。又勅為妃主嬪御受菩薩戒。十六年四月、勅賜號曰大圓。」とある。(『大正藏』卷50, p. 806b20-24.)

10 『佛祖統紀』卷41に「興元元年。……法照法師於并州行五會教人念佛、帝於中宮常聞東北方有念佛聲、遣使尋至太原、果見師勸化之盛。乃迎入禁中、教宮人念佛、亦及五會。」とある。(『大正藏』卷49, p. 379b10-17.)

11 裕慈弘[1969], p. 25.

12 島地大等[1933], pp. 161-164. 中里貞隆[1934]、日比宣正[1966], pp. 48-52.

13 安藤俊雄氏は、「禅定思想と厳しく対決して天台止観の簡明化と実践化に努力したのは、普門や梁肅においても顕著である。普門は法華玄義釈籤及び摩訶止観輔行に序を撰して、教外別伝の禅風を大

なく、師湛然の著作にある教学思想に対する異説をもそれとなく唱えた。以下、先行研究を踏まえ、その特徴を概観する。

まず、道暹は、大暦年間（766～779）に長安において仏法を広めた人物であり<sup>14</sup>、彼の著作『法華文句輔正記』の各巻題下に「補妙楽記」と記されているように、本書は師湛然の『法華文句記』に対する注釈書であると考えられる。中里貞隆氏は、「假りに道暹を六祖門下なりとして、多くの門人中最も真面目に師説を守り一步も踏み出さない継紹者を求めれば、行満と道暹であった如に思ふ。中でも撲直なるものは道暹である。」<sup>15</sup>と評している。その彼の『法華文句輔正記』においても『法華文句記』に対する批判箇所が散見される<sup>16</sup>。

次に、智度は、天台第七祖<sup>17</sup>の人物と伝えられており、道暹の後輩と看做されている<sup>18</sup>。彼の著作『天台法華疏義續』は『法華経』および『法華文句』に対する注釈書である<sup>19</sup>。本書巻4に「所以至釋兩等者、記云恐悞、但財況子耳。准左溪文句云心等子等。則是心等由財富、故其心則等。不言誤也。」<sup>20</sup>（所以、釈兩等に至るは、『記』に云く「恐れ誤り、但だ財況子のみなり」。左溪の『文句』に云く「心等子等」に準ず。則ち是の心等は財富に由るが故に、其の心は則ち等し。誤りを言わざるなり）とあるように、『法華文句記』の注釈を否定する一方で、湛然の師匠である左溪玄朗の所説が採用されている。池田魯参氏は、「本書は、経、疏、記の三部に涉って注釈を施し、処々に道暹の『輔正記』や、湛然の所説を批判し、俱舍唯識学を援引して独自の釈風を形作っている」<sup>21</sup>と評している。

---

いに論難した。彼と親交のあった梁肅は止観統例や智者大師伝論を著わして、一方で禅宗の墮落を痛罵し、一箇半箇の口決を以て教外別伝の正義であると盲信する誇大浮薄な教界の傾向を論難するとともに、他面では摩訶止観の如き煩瑣な祖典を簡明化する必要ありとして刪定止観を著わした。いずれも天台止観を時代の情勢に適応せしめようとする意図に由るものであった。」と述べている。（安藤俊雄[1968], p. 330.）また同氏は、「湛然の資と伝えられる道邃が、日本の最澄の質疑に対する解答の中に法蔵の教判を批判して、賢首のいわゆる四車とは三乗に相對して別に一車を立てるが故に三乗を会融するものではないが、天台の四車は三乗を開いて一車とするところの先三後一の一車であると説き、天台の絶対開会の原理を強調している。」と述べている。（安藤俊雄[1973], p. 160.）

14 『仏祖統記』巻22に「法師道暹、天台人、大歴（暦）中入京傳教、盛有著述。能於虛空遊行往來、時謂有神足之證。」とある。（『大正藏』巻49, p. 246a26-28.）

15 中里貞隆[1934], p. 967.

16 多田孝文[1970], p. 175.

17 『傳教大師將來越州錄』に「天台第七祖智度和尚略傳一卷（沙門志明集）」とある。（『大正藏』巻55, p. 1059a5.）

18 中里貞隆[1934], p. 968.

19 松森秀幸[2010], pp. 606-610.

20 『続藏』巻29, p. 66b4-6.

21 池田魯参[1975], p. 54.

更に松森秀幸氏によれば、『天台法華疏義續』では『法華文句記』に対して若干の批判を払っていると指摘した<sup>22</sup>。このことから、智度は、師湛らの教説を堂々と批判したと考えられる。

さらに智雲は大暦末年に活躍した天台僧であり<sup>23</sup>、その著作『妙經文句私志記』は智顗の『法華文句』に対する注釈書である。池田魯参氏は「本書は、道暹の『輔正記』、智度の『義續』、湛らの教説を諸処に批議する特色ある資料といえる」<sup>24</sup>と述べている。従って、湛らの『法華文句記』に対して、智雲は、自身の立場によって幾つかの批判を示している<sup>25</sup>。

湛らの在家弟子である梁肅（753～793）は翰林学士という高い官職についていた文人であり、『全唐文』などの文献に残された多くの碑文から、天台・律・禪と広く仏教界に関わっていたことが知られ<sup>26</sup>、特に湛らに学び、天台教観を習得して、『摩訶止観』を簡略化し『刪定止観』を撰述した。本書の序文には以下のように述べられている。

荊溪廣以傳記數十萬言網羅遺法、勤矣備矣。荊溪滅後、知其說者適三四人。……子常戚戚於是。整其宏綱、撮其機要。其理之所存、教之所急、或易置之、或引伸之。其義之迂、其辭之鄙。或薙除之、或潤色之。大凡浮疎之患、十愈其九。廣略之宜、三存其一。是祛鄙滯、導蒙童。貽諸他人、則吾豈敢。若同見同行。且不以止觀罪我。亦無隱乎爾。建中上元甲子首事筆削三歲。歲在析木之津功畢云耳<sup>27</sup>。

荊溪は広く伝記の数十万言を以て遺法を網羅す。勤するなり備するなり。荊溪滅後、其の説を知る者は三、四の人に適う。……子、常に是れに戚戚す。其の宏綱を整え、其の機要を撮む。其の理の所存にして、教の所急にして、或いは易えてこれを置き、或いは引いてこれを伸ぶ。其の義の迂、其の辭の鄙、或いはこれを薙除し、或いはこれを潤色す。大凡そ浮疎の患、十は其の九を愈ゆ。廣略の宜、三は其の一を存ず。是れ鄙滯を祛り、蒙童を導く。諸の他人を貽り、則ち吾豈に敢えてせんや。若し同じく

---

22 松森秀幸[2011], pp. 559-564. なお大久保良順氏は、「智度については、伝教大師の将来にかかるく天台第七祖智度和尚略伝」一巻があった。従って六祖の門下として疑うところはない。しかし先に挙げたように、道暹に対してばかりでなく、直接六祖の説までを難破し、疑問視することが多い。」と述べている。（大久保良順[1965], p. 66.）

23 中里貞隆[1934], p. 971. 多田孝文[1972], p. 278.

24 池田魯参[1975], p. 55.

25 多田孝文氏は、「當時、文句記に従うと言う風潮はなく、獨自の見識を堂々と主張し、活発な研究が行われた中國天台衰微時代焼却期の様子が伺える。」と述べている。（多田孝文[1970], p. 177.）

26 胡大浚・張春雯[1996], pp. 48-51. 胡大浚・張春雯[1997], pp. 45-48.

27 『続藏』巻 55, p. 692a10-24.

見同じく行せば、しばらく止観を以て我を罪せず。亦た爾において隠るる無し。建中の上元甲子首事筆削三歳、歳は析木の津に在り、功を畢って云うのみ。

以上のように、湛然は、多くの著作を残したが、滅後その教説を体得している人は、わずかに三、四人であった。そして、梁肅は湛然の注釈が煩瑣で、冗長であるといった欠陥によって、当時の学者が止観の教えを理解できない、という状況であったとする。それゆえに彼は『摩訶止観』を簡明化し『刪定止観』を作成した。佐藤泰雄氏は、「荊溪と梁肅の間には、天台止観に対する理解のしかたに、相違があったのであろうか。この點に留意し、『刪定止観』の考察を行った。その結果、『刪定止観』は、通相三觀の説相を用いる、しかし、荊溪は、これを用いない、ということが判明した」<sup>28</sup>、「『刪定止観』は、荊溪が、『摩訶止観』に多くの注釈を施し、還って理解し難くした、という弊害に對し、簡潔明瞭な天台止観を示そうとしたものである。」<sup>29</sup>と述べている。このことから、梁肅は師湛然の止観学説に完全に従ったわけではなく、自由な立場によって天台教学を展開させたと考えられる。

以上のように、湛然以降の天台教学について、彼の弟子らは極めて自由な立場によって師の教説を展開・批判したという特徴が見られる。このような活発な学風のもとで、道邃もまた、師湛然の教学への異説を唱え、独自の教学思想を表したと考えられる。

### 三、道邃についての従来の研究

これまでの道邃に関する主な研究を概観すると、彼の著作真偽と生涯事跡について考察が加えられてきた。それらを分類すれば、次のような如くである。

#### (一) 道邃著作の真偽について

「伝法沙門邃撰」と記されている『天台法華玄義釈籤要決』十卷（以下、『釈籤要決』と略称）、『天台法華疏記義決』十卷（以下、『疏記義決』と略称）、『摩訶止観論弘決纂義』八卷（以下、『弘決纂義』と略称）という「三大部要決」は、湛然の『法華玄義釈籤』『妙法蓮華經文句記』『摩訶止観輔行伝弘決』（以下、『弘決』と略称）に対する注釈書である。弘治二年頃（1556）の『大唐国法華宗章疏目錄』と寛政二年（1790）の『諸

---

28 佐藤泰雄[1985], p. 184.

29 佐藤泰雄[1985], p. 186. なお大久保良順氏は、「極めて自由な立場をとって師説を批判し、同門競って祖典の理解を深めようとしていた」という湛然の弟子の教学思想的特徴を評している。（大久保良順[1965], p. 64.）

宗章疏録』などの目録は、その三大部要決を唐中期の興道道邃の選述として著録している。それに対し、三大部要決のうち『弘決纂義』が、元禄十六年（1703）に日本で刊行された際に、比叡山の亮潤によってその跋語として「播陽沙門邃公所撰」<sup>30</sup>と書かれている。即ち、亮潤は、『弘決纂義』を平安時代末期の播磨道邃の著作と見做したのである。このような意見の相違により、この三大部要決の著者は、興道道邃なのか、或いは播磨道邃なのかという問題について、文献学的・思想史的な視点によって明治時代から凡そ百年間にわたる議論が繰り広げられてきた。

まず、文献学的な視点による論考を年代順に挙げれば、次の如くである。

(1) 羽溪了諦「日本天台の元祖道邃に就て」『六條学報』172、1926年)

(2) 清水谷善澄「播磨道邃に就て」（『叡山学報』7、1933年)

(1) では、18世紀初頭成立の『本朝高僧伝』『播磨道邃伝』の記載により、三大部要決は興道道邃の著作ではなく、播磨道邃の選述であると認めた。その後、塩入亮忠氏<sup>31</sup>、田島德音氏<sup>32</sup>、大野法道氏<sup>33</sup>などの先学は、『仏書解説大辞典』における三大部要決の解題を行った際に、播磨道邃撰述説をとった。それに続く(2)清水谷氏も、播磨道邃の伝記や著作などを考察したうえで、三大部要決を播磨道邃撰述として判定した<sup>34</sup>。さらに、裕慈弘氏<sup>35</sup>、山口光円氏<sup>36</sup>などの著作においても、すべて播磨道邃選述説が採用されている。一方、これら播磨道邃選述説に疑念を抱いた先学は、次のような論考を行った。

(3) 常盤大定「『天台法華玄義釈籤要決』十巻・『天台法華疏記義決』十巻・『摩訶止観論弘決纂義』八巻の撰者道邃についての疑問」（『続・支那仏教の研究』、1941年)

(4) 坂本広博[1978]「『法華玄義釈籤要決』に関する二、三の問題」（『印度学仏教学研究』27-1、1978年)

---

30 『大日本仏教全書』巻15, p. 429.

31 『仏書解説大辞典』巻8, p. 144.

32 『仏書解説大辞典』巻8, pp. 259-260.

33 『仏書解説大辞典』巻10, pp. 60-61.

34 清水谷善澄[1933], pp. 329-355.

35 裕慈弘[1933], p. 21.

36 山口光円・古川英俊・中村孝順[1941], p. 118.

(3) では、三大部要決の内容を極めて詳細に研究し、中に見られる引用典籍や用語、人物出自などを精査分析した上で、最終的に興道道邃の撰述と確認した<sup>37</sup>。それに続く(4)では、常盤氏の論考を踏まえながら、三大部要決の内容を改めて検証し、興道道邃撰述説を支持した<sup>38</sup>。そのほか大久保良順氏<sup>39</sup>、多田孝文氏<sup>40</sup>などの論文にも、興道道邃撰述説が採られている。これらは概ね常盤論文の影響を受けていると思われる。それに対して、花野充昭氏<sup>41</sup>、渋谷亮泰氏<sup>42</sup>、『日本仏家人名辞書』<sup>43</sup>、『望月仏教大辞典』<sup>44</sup>、伊藤宏見氏<sup>45</sup>などの論稿は、常盤氏の興道道邃撰述説に反対し、それぞれ、播磨道邃撰述説をとっている。このほかに大久保良峻氏は、三大部要決における教学思想を考察したうえで、次のような論文を発表した。

(5) 大久保良峻「三大部要決をめぐる一、二の問題」(『天台学報』33、1991年)

(6) 大久保良峻「三大部要決の教学について」(『天台思想と東アジア文化の研究：塩入良道先生追悼論文集』、1991年)

---

37 常盤大定氏は、四つの点に注目して精査分析している。すなわち一つ目は両道邃の伝記及び撰述、二つ目は興道道邃の時所位を示すべき用語、三つ目は興道道邃の撰述なるを推想せしむ引証章疏、四つ目は天台弟子乾淑集『遂和上止観記中異義』と『摩訶止観弘決纂義』との対照である。結論として、「第一著に三疏の文体にありとす。三疏を見て、いづこに和臭ありや。よし和臭なくも、本邦人の撰述と為すに於いて妨なしと言わば、之を本邦人の撰述と為さざるべからざる理由、いづこにありや。本邦人の撰述たる証迹なきのみならず、却ってその用語に於いて、及び引証章疏に於いて、我が播磨道邃としては、為し得べからざる証迹あるを如何せん。或いはもと彼地の道邃に仮託せるものなれば、彼の道邃の筆致を用うるは当然たりの議論も有り得べし。れれど、三疏を通じての文体には、何としても本邦人の撰述の痕跡なし。これ予が興道道邃の撰と為す所以なり。」と述べている。(常盤大定[1941], p. 199.)

38 坂本広博[1978], pp. 243-246.

39 大久保良順[1965], pp. 63-70. また同氏は、『大日本仏教全書』における三大部要決の解題で、興道道邃撰述説を支持している。(『大日本仏教全書』巻97 解題一, pp. 42-44. pp. 277-279.)

40 多田孝文[1979], pp. 269-271.

41 花野充昭氏は、「常盤大定氏は『摩訶止観論弘決纂義』の作者について、従来の研究を総括し、それが播磨の正覚坊道邃ではなく、湛然門下の興道道邃の作であることを強調されたが、私はそこに説かれる草木成仏論に注目する限り、正覚坊道邃作と認めてよいと思う。中陰経の「一仏成道、観見法界、草木国土、悉皆成仏」という有名な偈は、現実肯定主義の日本的土壌の中で偽作されたと考えられているが、その偈が本書に見えるということから、……日本の正覚坊道邃作はまず間違いないものと思われる。」と述べている。(花野充昭[1976b], pp. 149-150.)

42 渋谷亮泰[1978], p. 47.

43 『日本仏家人名辞書』[1992], p. 349.

44 『望月仏教大辞典』巻4, p. 3881.

45 伊藤宏見[1998], pp. 27-45.



(5)では、上記の常盤氏の論考に見られる疑問箇所を批判しながら、三大部要決における教学的特色を検討したうえで、播磨道邃の著作と判定している<sup>46</sup>。また(6)では(5)の内容を展開させるとともに、三大部要決における「一生入妙覚」「草木成仏」「即身成仏」などの思想は、日本中世紀天台において隆興したものと認めている<sup>47</sup>。このことから、三大部要決が日本播磨道邃の撰述として主張した。

以上のように、三大部要決の帰属問題については、いずれも決定的な根拠となる資料がないため、未だ決着がついていないと考えられる<sup>48</sup>。

一方、三大部要決のほか、最澄は入唐求法の期間中、師道邃から複数の文書を受け取っているが、これらの道邃作の真偽に関する考察が行われている論文には以下のものがある。

(1) 野本覚成「伝教大師受『道邃和尚伝道文』（延暦寺蔵重文）の真偽—裏書の検討—」（『天台学報』34、1992年）

(2) 野本覚成「道邃授「菩薩戒牒」の迷—最澄・義真受戒牒—」（『天台学報』37、1995年）

(3) 清田寂雲「道邃和尚の『付法文』について」（『天台学報』41、1999年）

---

46 大久保良峻氏は、「一生入妙覚の主張がその顕著な例であり、平安末（1157）に没した播磨道邃の説と考えることは時代的にも問題はないとしても、興道道邃にその教説を帰することは極めて困難である」また、「密教の即身成仏を顕揚する菩提心論により、一生入妙覚の義を立てることも興道道邃の撰述としては不可解である。」と述べている。（大久保良峻[1991a], p. 69.）

47 大久保良峻氏は、「天台法華疏記義決巻六本には、＜中陰經云、一佛成道觀見法界草木國土皆悉成佛。……＞という、日本で創作されたとと言われる中陰經の文が見出される。更に、摩訶止観論弘決纂義巻一では、この文を用いての草木成仏論を展開しているものであり、この經文の依用が日本撰述説の一証拠たりうることは言えるであろう。」と述べている。（大久保良峻[1991a], p. 66.）

48 新文豊出版社から、唐・道邃作として『法華玄義要決』が出版されている。この他に、池田魯参氏は、おおむね中国の興道道邃撰述説を支持している。（池田魯参[1997], pp. 184-185.）なお『叡山文庫毘沙門堂蔵識語集成』には、『摩訶止観論弘決纂義』の下に「唐道邃撰」と記されている。（叡山文庫調査会[2016], p. 141.）また日本の形成とされている「草木成仏」や「一生入妙覚」などの思想の流れについては、関口真大氏や、末木文美士氏、大久保良詮氏などによれば、唐代天台教学においてよく論説され、その後最澄によっても説かれ、日本中世紀天台思想において高揚したとされる。（関口真大[1969], p. 196. 末木文美士[1995], p. 271. 大久保良詮[2012], pp. 166-167.）

その三つの論文は、「道邃和尚伝道文」「菩薩戒牒」「付法文」が道邃の撰述であるかどうかについて検討している。その中で、(1)と(2)は、「道邃和尚伝道文」「菩薩戒牒」を道邃の真跡として結論付けており、(3)は、「付法文」を道邃の疑偽作としてみなしている。

## (二) 道邃の生涯事跡について

道邃の生涯事跡については、凡そ次の論考を挙げることができる。

- (1) 中西智勇「日本天台より見たる道邃和尚の位置」(『六條学報』97、1909年)
- (2) 羽溪了諦「日本天台の元祖道邃に就て」(『六條学報』172、1916年)
- (3) 法山真澄「道邃和上傳に就いて」(『六條学報』208、1919年)
- (4) 中里貞隆「荊溪湛然の門下と其の著書」『新山家学報』9、1934年)

(1)では、道邃の生涯とその天台本覚思想の特徴が考察され、それと日本天台の相互関係が検討された。他の三つの論文では、道邃が湛然から付法され、台州刺史陸淳と交流し、最澄に伝法したという事柄が指摘された。これらについては、日比宣正氏、仲尾俊博氏、戸崎哲彦氏、兪学明氏、朱封鰲氏などの先学も言及している<sup>49</sup>。

以上のように、道邃に関する著作・伝記の研究は、主に以上のような一定の成果があるものの、多くの問題が明らかとならないまま、今日に至っているのである。

## 四、本研究の構成と課題

上に掲げたように、従来の研究は、道邃作とされている「三大部要決」の真偽問題と彼の行跡についての考察が中心であり、道邃の真作『異義』についての検討は全く行われてこなかった。『異義』は、師湛然の『弘決』に対して異説を唱えており、独自の教学思想が表れている。本書の思想的特徴を明らかにすることができれば、それを基準として「三大部要決」の内容と比較することが可能となり、その真偽問題を判定する一視点となり得るであろう。すなわち、道邃の教学思想と「三大部要決」の真偽を明らかにするためにも、『異義』の研究が現時点において最も重要であると考えられる。従って、本研究の目的は、

---

49 日比宣正[1966], pp. 48-52. 仲尾俊博[1973], pp. 187-192. 戸崎哲彦[1990], pp. 10-11. 兪学明[2006], p. 333. 朱封鰲[2016], pp. 175-176.

道邃の伝記・生涯事跡と、『異義』の現存テキスト及び思想的特徴をめぐる諸課題を明らかにすることであるが、その構成と概要は次の通りである。

#### 第一章 道邃の伝記とその生涯

#### 第二章 『止観記中異義』の現存テキストの検討

#### 第三章 『止観記中異義』の校訂と訳註

#### 第四章 道邃の天台教学思想

#### 第五章 日本における『止観記中異義』の受容と影響

まず、第一章では、道邃の現存する伝記とその行跡を検討する。従来の研究では、諸伝記の性格や特徴及びそれらの相互関係について考察されていない。それゆえ、ここでは、道邃の存命中に成立した唐代の史料と、その円寂百年後の宋代とそれ以降の諸伝記、ないし外典に収められる関連資料を検討したうえで、各資料の性格や特徴、相互関係などを検討する。それに基づき、従来の研究で触れられていない事情などに注目しつつ、彼の生涯事跡や、著作の存逸などを考察する。

第二章では、『異義』の現存テキストを検討する。現時点まで一種の写本と五種の刊本が伝存されている。写本は1298年に書写されたもので、叡山文庫真如蔵に収蔵されている（以下、「真如蔵本」と略称）。五種の刊本は、それぞれ、龍谷大学・大正大学・大谷大学・京都大学の図書館に収められている。ここでは、まず、これら『異義』の現存テキストを概観しながら、諸本の特徴や相互関係を考察する。次に、『続蔵』巻55に著録されている流布本（以下、「続蔵本」と略称）については、刊本を根源とする同本が如何なる成立経緯を経たのかについて考察する。最後に、真如蔵本を刊本系統の代表格である龍大本と比較することにより、前者の特徴とその研究意義を探究する。

第三章では、『異義』のテキストを校訂し訳註を加える。真如蔵本を底本、龍大本を対校本とし、続蔵本と『摩訶止観』『弘決』『止観私記』における関連部分を適宜参照しながら、『異義』の新たな標準テキストを作成する。その上で、この新しいテキストをもとに訳註研究を行う。

第四章では、『異義』における道邃の天台教学思想を検討する。『異義』そのものは、道邃が師湛然の『弘決』を研究した際に、独自の見解を表明したものである。『異義』における33条の内容は、すべて『弘決』を批判した異説であるが、そこで「記不説」「師意不爾」などの言葉を示して、道邃自身の教学的特徴を鮮明にしている。ここでは、それらの異説を比較分析したうえで、道邃の教学的思想を解明する。

最後に、第五章では、日本における『異義』の受容と影響を考察する。『異義』成立後、すぐに最澄によって将来され、その後、日本天台僧は、本書の内容を盛んに引用した。こ

これらの引用を精査することで、本書の思想がいかに関容され、日本天台教学に対して如何なる影響などを与えたのかという点を考察する。

本研究は、以上の研究課題を中心に論考を進めていくことにする。

## 第一章 道邃の伝記とその行跡

### 第一節 唐代に成立した伝記資料

道邃の伝記資料は、彼の在世時の唐代に成立したものであり、唐の中期に最澄によって日本に将来され、今もなお現存している。ほかには、彼の没後百八十年の後に宋代に成立した『宋高僧伝』とそれ以降の『釈門正統』などの諸史伝に記録が存在する。それらに見える道邃の事蹟に関しては、相異なる点もあり、いずれを採用すべきか決めがたい場合もある。そのため、道邃の生涯や事蹟をより正しく理解するためには、それらの伝記の史料の根拠や信憑性などを検討しなければならない。

管見の限り、これまで道邃の伝記資料に関する研究は誰もおこなっていない。そして、道邃の伝記に見られる特徴や性格なども明らかでなく、さらに各資料間の記述内容の異同についても不明である。そのゆえ、本節では正しく道邃の事蹟を探究するに先立って、参照すべき唐代史料を総合的に考察する上で、その性格や相互関連などを検討してみたい。

#### 第一項 日本文献における「道德述」

唐代に成立した道邃の伝記資料は、「盧審則述記」（または「第七祖道邃和尚道德述」「天台第七祖道邃和尚道德述」とも呼ばれる。以下、「道德述」と略称）と「道邃和上行業記」（または「天台第七祖道邃和上行迹」とも呼ばれる。以下、「行業記」と略称）との二文献であるが、これら二書は、道邃の出自や事蹟などを詳しく記載しているので、極めて重要な史料であると考えられる。では、初めに「道德述」の伝存状況について幾つかの考察を加えることにする。

##### 一、『天台法華宗生知妙悟決』所収「盧審則述記」

『天台法華宗生知妙悟決』（以下、『妙悟決』と略称）は、最澄在唐求法期間（820～821）に中国から蒐集した多種の唐代天台文献を編集したものであるが、後世に成立し

た『天台小部集釈』<sup>1</sup>や『伝教大師全集』<sup>2</sup>などに編入されている。その『妙悟決』中に収められている「道徳述」の題名は「盧審則述記」となっており、その内容は次のように記されている（『妙悟決』テキストを内容によって①と②に区分けし、句読点を附した）。

番号	『妙悟決』所収テキスト <sup>3</sup>
①	東海可際、青天可捫、遼禪師道徳不可涯矣。大易可始、萬像可終、禪師恵用不可量矣。余貞元戊寅歳、作慰湔海、以台岳為域中靈鎮、竊慕遊之。前年百城寛貸、俯徇私欲、輟以公事、俾獲登賢焉。於國清寺獲觀禪師慈狀、三毒不生。接禪師法語、六塵不入。我師同野鶴、身居白雲、不與俗物群、不為世間縛、來縁利物、去來無心、曠然虚舟、遇坎斯止。自他部宴坐於佛隴、伽藍霜亦繁矣。茲寺據天台東峰、即金地羅括。智者大師住銀地之嶺、山清垓黑、草木鮮潤、凡禽惡獸曾所不臻。其有互卿輕進之徒、苞藏不善、或竊茹葷血而來者、飄風震雷、

1 『天台小部集釈』は、日中天台祖師の著作を中心として編集したものであるが、『大日本仏教全書』巻24に収められている。同書の序文によれば、江戸中後期の天台僧敬光（1740～1795）は、書肆の要請に応じて、もともとの『天台小部集』という書物を編纂・校訂しており、安永七年（1778）八月頃に完成した。（『大日本仏教全書』巻24, p. 37）『天台小部集釈』の目録によれば、同書は「高祖伝教大師」「四祖慈覚大師」「六祖智証大師」「諸徳親撰」という四つの部分からなるが、そのうち「高祖伝教大師」には、「天台法華宗生知妙悟決」「道邃和尚付法文」「師資相承血脈文」「台州刺史陸淳之印記文」「盧審則述記」「伝教大師付法文」「同大師遺宣文」の六文献があり、これらは最澄が在唐期間に得た諸文献である。（『大日本仏教全書』巻24, p. 59-63.）

2 『伝教大師全集』所収『妙悟決』には、「盧審則述記」の本文は見当たらないが、奥書に「原本、比叡山實藏坊所蔵、祐憲師寫本寫時不詳。對校本、イ本 近江坂本西教寺所蔵、寫本與臨終秘傳合本書者及年時不詳。ロ本 山家餘雋所録。ハ本 伊勢西來寺所蔵、寫本書者及年時不詳。編者云、本書者、古來右一篇之外、合道邃和尚付法文、師資相承血脈文、台州刺史陸淳之印記文、天台第七祖道邃和上道徳述一首（盧審則述記）、傳教大師付法文、同大師遺宣文及天台法華宗境智一心三觀文（沙門圓仁録付恵亮大法師）等七篇、以為一部。而伊勢西來寺所蔵寫本（則ハ本）及安永七年再版山家餘雋（則ロ本）者、一心三觀之一文缺而不載、如此本書内容不一定。謂道邃師付法文以下七篇者、文意自與本書題號不相契、故今者以右一篇收本書題下。他六篇（一心三觀文省之）者別掲之。生知妙悟決 終。」

（『伝教大師全集』巻5, p. 220.）とあるように、この『妙悟決』は、比叡山実藏坊所蔵の祐憲師（生没年不詳）の寫本を底本とし、「西教寺所蔵本」「山家餘雋所録本」「西來寺所蔵本」を對校本としている。元々の『妙悟決』というものは、「天台生知妙悟決」と「道邃和尚付法文」「師資相承血脈文」「台州刺史陸淳之印記文」「盧審則述記」「伝教大師付法文」「伝教大師遺宣文」「天台法華宗境智一心三觀文」の八種類の文献からなるが「天台生知妙悟決」の内容が他の「盧審則述記」などの七種類のものと合致していないため、『伝教大師全集』に見える『妙悟決』では、その編纂者は後者の七種類を取り除いて、前者のみを収めた。そのため、『伝教大師全集』の『妙悟決』には、「盧審則述記」などが見られない。

3 『大日本仏教全書』巻24, p. 62.

	猛獸毒蛇、應時輒至。則知象外之境、靈聖共持、丹福之庭、羽客恒集、自非至人碩德、豈是而窟宅焉。長老通十二部教、詠百代群言、有知則鳴、對境寂。與人上言依於教、與仁下言依於仁。仁者謂之仁、智者謂之智。注之不滿、酌之不竭、巍巍乎衆世之津梁也。審則志歸空門二十餘歲、客塵所覆、未了心源、今日再來、不求床座、直希甘露一洒身田而已。其於道德之薄厚、功用之遠近、豈籠累者髣髴而輕重哉。稽首空山不知所得。秋九月上旬、百渌群盧虞審則刻木而述之。
②	大唐貞元二十一年歲次乙酉二月朔癸巳二十六日戊寅書記。日本國求法入唐沙門最澄。日本國求法入唐沙門義真。

①の内容によれば、朝廷の官であった盧審則（生没年不詳）は、貞元戊寅歳（798）の二年前（796）に天台山に登るに際して、国清寺に在住していた道邃から奥深い仏教学知識を聞いたことを回顧した。文中の「我師」という言葉から、盧審則は、道邃に帰依し、天台宗の信仰者となったと考えられる。この記述には、道邃の人物特徴や、宗教の実践修行などが生き生きと描出されており、彼の全体像を一層明確に把握することができる。文末の「百渌群盧虞審則」の「群」字は「郡」の誤写、「盧虞」は衍字であると考えられる。更にその「秋九月上旬……」によって、本文献は、盧審則によって貞元十四年（798）九月上旬に木刻されたことがわかる。更に②の「大唐貞元二十一年…」という題識によれば、本文献は、貞元二十一年（805）二月に最澄と義真によって書写されて、日本に伝来されたものであると考えられる。

## 二、『顯戒論縁起』所収「天台第七祖道邃和上道德述」

最澄は805年に中国から日本に戻って以後、弘仁十一（820）年に『顯戒論』を完成し、その翌年に著した『顯戒論縁起』に道邃の伝記を編入している。『顯戒論縁起』の序文<sup>4</sup>によれば、本書は『顯戒論』の後を追って朝廷に献上されたものであるが、弘仁十二年（821）三月に最澄自身によって献上されたものであるから、内容の信憑性がかなり高いと思われる。更に、本書は、最澄が入唐時に官吏や僧侶などから送られた唐人の作品が大半を占める貴重な史料集であり、『全唐詩』『全唐文』を補遺する<sup>5</sup>。現在、『顯戒論縁起』はその

4 『顯戒論縁起』の序文には「顯戒論者、影響對奏、為顯圓珠、山家所造也。今斯縁起者、拾其新文、示顯戒由者也。若墜此文、恐偏執者、將斷聖化、是故名縁起。兩卷、謹進史記官。最澄誠恐誠懼謹上。時大日本國弘仁十二年季春三月也。」と述べられている。（『伝教大師全集』巻1, p. 263.）

5 戸崎哲彦[2018], p. 3.

上巻しか伝存しておらず、下巻は失われているが、上巻に載せられた目次によって、両巻の要旨をよく知ることができる。

ところで 1977 年に立正大学日蓮教学研究所によって編集された『日蓮聖人真蹟集成』第 6 巻中には、日蓮（1222～1282）が『顕戒論縁起』を書写した真蹟本とされる一本が現存している（以下、「日蓮書写本」と略称）<sup>6</sup>。同本は、『顕戒論縁起』巻上しか書写していないことから、当時、『顕戒論縁起』巻下がすでになくなっていたと考えられる。同研究所は、この「日蓮書写本」に基づいて影印本を作ったが、その「解説」に、「推定執筆年代は文永五年後期～同六年前期、執筆の場所は特定できない。『顕戒論縁起』は最澄の著。『叡山大師伝』に「顕戒縁起二巻」とあるが、『修禅院目録』には、「顕戒論縁起一卷廿四紙」とあり、最澄滅後間もなく下巻は散佚したと思われる」<sup>7</sup>とあるように、「日蓮書写本」は、文永五年（1268）頃に成立したとわかる。『伝教大師全集』巻 1 に収められている『顕戒論縁起』に使われた底本（1716 年刊本<sup>8</sup>）よりも五百年ほど早い貴重な史料である。

『顕戒論縁起』に見える「道德述」には、二つの特徴がある。一には、『顕戒論縁起』「道德述」の題名は「第七祖道邃和上道德述一首」であり、『妙悟決』「盧審則述記」とは相異なる。しかし、両者の本文内容はほぼ一致し、いくつかの文字が相違するのみである。例えば、上表①の「湔海」「山清垓黑」「百渌群盧虞審則」は、『顕戒論縁起』「道德述」では「臨海」「山清境異」「百渌郡盧審則」となっている。二には、『顕戒論縁起』「道德述」には上表②の題識が取り除かれている。

### 三、『天台霞標』所収「第七祖道邃和上道德述」

『顕戒論縁起』は最澄自身によって編纂されたものであるため、後世の天台僧によってとりわけ注目されてきた。例えば、18 世紀頃に編纂された『天台霞標』は、『顕戒論縁起』の内容を多く採用している。『天台霞標』は、日中天台関係の史料を集成した重要な書物である。金龍敬雄（1712～1782）によって明和八年（1771）に初めて『天台霞標』3 巻として編集されたが、その一世紀近く後に比叡山無量院の羅溪慈本（1794～1868）がそれに増補して、3 巻を第 1 編とし、さらに第 2 編から第 7 編までの総計 24 巻を追録した。

---

6 「日蓮書写本」に見られる「行業記」は【付録 1】を参照。

7 『日蓮聖人真蹟集成』巻 6, p. 369.

8 『顕戒論縁起』の題記に、「原本 享保元年景申冬十月（1716）出版本全一卷。對校本 イ本 享保改元歳出版本、全一卷。ロ本 天台霞標所録文。編者云、本書本有上下兩卷、而今缺下卷、唯存題目耳。惜哉。」とある。（『伝教大師全集』巻 1, p. 298.）



ところで『天台霞標』は流布本として『大日本仏教全書』巻125・126に編入されており、同書所収「道德述」は、その冒頭に「又顯戒縁起曰」という語句が見られ、次に「第七祖道邃和上道德述」という題名がある<sup>9</sup>。またさらに、『顯戒論縁起』所収本と比較すると、両者がほぼ同じものであることから、『天台霞標』「道德述」は、『顯戒論縁起』から抽出されたものであると考えられる<sup>10</sup>。

以上の考察をまとめると、現存する「道德述」は、798年に盧審則によって木刻された道邃の伝記文献が、805年に最澄によって書写され日本に将来されて、後に『妙悟決』に編入されたとき、「盧審則述記」という題名が記されたものである。そして、821年に最澄は、『顯戒論縁起』を編纂するに際して、「盧審則述記」を「第七祖道邃和上道德述一首」という題名に変えたが、本文内容をほぼそのまま収録している。ただし文末の題識は除かれた。さらに18世紀の『天台霞標』では、『顯戒論縁起』「第七祖道邃和上道德述一首」がそのまま採用されている。

## 第二項 日本文献における「行業記」

「行業記」は、道邃の弟子である乾淑によって撰述され、805年に最澄によって将来されてから、日本天台文献に収められた。本項では、日本に伝わる「行業記」の形態や本文内容などの変遷を考察すると同時に、それによる書写本の特徴を検討する。

### 一、『内証仏法相承血脈譜』における「道邃和上行業記」

「行業記」は、「道德述」以降に作成され<sup>11</sup>、道邃の出自などの事蹟が詳細に記されていることから、極めて重要な文献である。この文献は、日本に伝来してから、まず最澄の『内証仏法相承血脈譜』（以下、『血脈譜』と略称）に編入されている。『血脈譜』<sup>12</sup>は、

---

9 『大日本仏教全書』巻125, p. 391.

10 法山真澄氏は、『顯戒論縁起』はその後久しく亡逸し、享保年間（1716～1735）忍鎧漸く其上巻を得て校訂刊行したが本伝の文は魯魚の誤甚だ多く、文久二年（1862）に至って慈本は『天台霞標』を増補校刊するに当たり、此の『道邃和上行跡』一篇と『顯戒論縁起』上巻中より抜出して第四編第一巻に収録して種々校訂を加えている。然し何分原文は謬の多いものであるので、慈本の校訂を経ても十分意の通じ難い所が残っている。」と述べている。（法山真澄[1919], p. 31.）

11 林佩瑩氏は、「至於乾淑の『天台傳法道邃和上行跡』則為『顯戒論縁起』收録の『第七祖道邃和上道德述』所承襲」と述べているように、唐代に成立した「道德述」と「行業記」との成立順序を誤解した。（林佩瑩[2017], p. 305.）

12 『血脈譜』の序文に、「叙曰、譜圖之興、其來久矣。夫佛法之源、出於中天、過於大唐、流於日本。天竺付法、已有經傳。震旦相承、亦造血脈。我叡山傳法、未有師師譜、謹纂三國之相承、以示一家之後葉。云爾、達磨大師付法相承師師血脈譜一首、天台法華宗相承師師血脈譜一首、天台圓教菩薩戒相

弘仁十年（819）十二月、最澄が南都の僧綱からの反論に答えて、天台法華宗の正統性を明らかにするために撰述した、インド・中国・日本という三国の仏法の相承を示す系譜である。「行業記」は、同書に叙述された五種類<sup>13</sup>の血脈譜の一つの「天台円教菩薩戒相承師師血脈」に収められている。

『血脈譜』『行業記』の題名は、その冒頭に「謹案道邃和上行業記云」と記されているように、「道邃和上行業記」であると考えられ、それに続く本文は次のようである（『血脈譜』テキストを内容によって①と②に区分けし、句読点を附した）。

番号	『血脈譜』所収テキスト <sup>14</sup>
①	謹按道邃和上行業記云、釋道邃、俗姓王氏、瑯琊苗裔、桑梓西京、繡衣繼代不可具委。身乃授監察御史、解組辭榮、從師學道。年二十四方乃進具、於秦地學戒、既達持犯、思學大乘、遂寫慈恩法華疏。於夜夢見一僧、而語曰、何不聽於天台圓頓宗旨。至明旦乃向衆人陳說夢事、衆人曰、既有其夢、豈無其徵。承常州妙樂寺湛然闍梨、今盛傳弘此教。時雖聞其語、未為的實。後有信至、方知不虛。乃捨所寫、振錫南行、至楊州法雲寺、欲住旬日、又夢見一僧、語曰、妙樂講經已欲至方便品、今可速往。因乃馳趨、果如其夢。集業五年、更無他事、以燭繼晝、麟角業成、乃辭師獨行。師曰、隨方而住、隨分宣傳、縱自修行、亦為利益。遂卻至楊府、被人請講法華止觀玄文、各得數遍。後入天台、於路至越州、見御史。端公後除歙州刺史。陸參拜為和上。後至貞元十二年、却入天台、居山九年、講法華止觀玄文等、未曾有闕。六時行道、法華一部。大小乘戒、日常一遍、未嘗不周。
②	二十年、台州刺史請下龍興、講法華止觀。至今年二月、因勾當本國教門、且暫停耳。但乾淑隨和上、始得十年、在前之事、悉不具知、略書而已。

②によれば、道邃は貞元二十年に、台州刺史陸淳の要請に応じて、龍興寺で講学しており、これは「今年二月」まで続けられた。この「今年」は最澄帰国の年すなわち貞元二十

---

承師師脈譜一首、胎藏金剛兩曼荼羅相承師師脈譜一首、雜曼荼羅相承師師脈譜一首。」（『伝教大師全集』巻 1, p. 199.）とあり、その巻末に「大日本國弘仁十年歲次己亥十二月朔乙巳五日己酉撰定上」とあるように、当該文献は弘仁十年（819）十二月に最澄によって献上されたものである。（『伝教大師全集』巻 1, p. 247.）

13 本書の内容構成は、達磨大師付法相承師師脈・天台法華宗相承師師脈・天台円教菩薩戒相承師師脈・胎藏金剛兩曼荼羅相承師師脈・雜曼荼羅相承師師脈という五種類の血脈譜からなる。

14 『伝教大師全集』巻 1, pp. 228-229.

一年（805）であり、これは「行業記」の撰述時期であると考えられる。更に①では、三つの内容が見られる。一には、道邃の出身や早年の学習経歴などが記載されている。二には、道邃が初めて常州妙楽寺で師湛然と出会ったことが記されている。三には、道邃が師湛然のもとで五年間師事した後に独自に弘法を始めたという事情が明記されている。この三点は、道邃が湛然に師事した年代・経緯などを紐解くために極めて重要な情報であるが、次の本章第三節において詳細な検討を行うことにする。

因みに、「行業記」は805年に日本に将来して間もなく、9世紀頃の蓮剛の『定宗論』に引用されている<sup>15</sup>。蓮剛は、その生没年不詳であるが、五大院安然の先輩であり、9世紀の円珍と同時代の人物とされ、九州や比叡山などで活躍した天台僧であると推定されている<sup>16</sup>。このことから、「行業記」は、9世紀頃に比叡山の近辺においてかなり広範に流布したものであると想定される。

## 二、『顕戒論縁起』における「天台伝法道邃和上行迹」

前述のように、『顕戒論縁起』は『血脈譜』『顕戒論』の後に821年に最澄によって朝廷に献上されたものであり、同書は『伝教大師全集』巻1に編入されている。その中に「行業記」が収められている<sup>17</sup>。『顕戒論縁起』に見える「行業記」は、その冒頭に「天台伝法道邃和上行迹一首」とあり、それに続いて「道邃和上行迹」という題名が見られ、題下に「大唐天台沙門 乾淑述」と記されている。このことから、最澄は、もともとあった「道邃和上行迹」の前に「天台伝法道邃和上行迹一首」という名称を添加したと考えられる。「道邃和上行迹」という題名は、『血脈譜』の「道邃和上行業記」との間に、「行迹」と「行業記」の相異が見られるが、両者の本文内容はほとんど同じものであることが確認できる。

---

15 『定宗論』には「行業記」が2箇所引用されている。一つは、「第三十六瑯琊道邃和尚、聞夢語而捨玄贊」（『大正蔵』巻74, p. 316a.）である。これは前掲の「行業記」の「遂寫慈恩法華疏、於夜夢見一僧、而語曰、何不聽於天台圓頓宗旨。……乃捨所寫、振錫南行」という文から取意引用したものであると考えられる。二つ目は、「高僧行業記云、釋道邃、從師學道、二十四進具、秦地學戒、思學大乘、遂寫慈恩法華疏。夢見一僧語言、何不聽於天台圓頓旨。明日陳衆、衆曰、既有其夢、豈無其徵。承常洲妙樂寺湛然闍梨、盛弘此教。乃捨所寫、振錫南行。到揚州法雲寺欲住旬日、又夢一僧曰、妙樂講經欲至方便品、今可早往。因乃馳赴、果如其夢。集業五年、以燭繼晝、麟角業成。却入天台、居山九年、講法華等記文。」（『大正蔵』巻74, p. 323b.）である。この内容は、「行業記」と同じであるので、後者から直接引用されたと考えられる。冒頭の「高僧」は道邃を指すのであろう。

16 佐々木憲徳[1978], p. 657.

17 『伝教大師全集』巻1, pp. 273-275.

### 三、『天台法華宗伝法偈』における道邃伝

『天台法華宗伝法偈』（以下、『伝法偈』と略称）<sup>18</sup>は、承安四年（1174）以前に成立したものであるが、『伝教大師全集』巻5に収められている。最澄の疑偽撰と見做されているが、その史料価値は高いと思われる<sup>19</sup>。『伝法偈』は、五言の頌一という体裁からなる長篇であるが、法華宗の教主久遠実成の釈迦牟尼仏をはじめとし、龍樹までの付法を述べて、それに続いて天台智顗から道邃を経て最澄までの師師相承を叙述している。その中の道邃の伝記は、次のようである（もとのテキストの返り点・送りガナを取り、番号と句読点を附した）。

番号	『伝法偈』所収「書写本」 <sup>20</sup>
①	今瑯琊大師、法諱道邃也。俗姓者王氏、桑梓西京也。其繡衣經代、不可得具委。今大師在俗、授監察御史、自悟無常理、解組辭榮華、從師而學道、年二十四歲、方乃受具戒、於秦地學戒、既達其持犯、尋思學大乘、遂寫慈恩疏、遂請經生寫、慈恩法華疏。於夜夢裏見、有一僧語曰、何不聽天台、圓頓之宗旨。至明旦向衆、陳說夢裏事。衆人皆相曰、既有其夢瑞、豈無其徵應。先一時承聞、常州妙樂寺、湛然阿闍梨、盛傳弘圓宗。時雖聞其語、未為的實也。後有信人至、方知其不虛。乃捨所寫文、振錫即南行、遂到於揚州、法雲之精舍、欲住數旬日、又夢見一僧、慇懃傳語曰、妙樂寺講經、欲至方便品、今可早進發、因乃馳趣也。果如其夢告、即集業五年、更無餘行事、以油燭繼晝、麟角之業成、乃辭師獨行。然大師付法、隨方而住持、亦隨分宣傳。

18 『天台法華宗伝法偈』は、修禅院和尚の伝教大師御選述目録や、龍堂録と略称される山家祖徳撰述篇目集では、正しくその名称で呼ばれているが、謙順の諸宗章疏録の所録によれば法華宗伝法偈であり、日朝上人の伝教大師章疏や、日本国天台宗章疏目録では、単に伝法頌とされ、また鎌倉時代の写本である妙法院蔵本には伝法偈と題される。

19 大久保良順氏は、『天台法華宗伝法偈』が最澄の著作とされることに對して、懷疑的である。（大久保良順[1980], pp. 115-130.）戸崎哲彦氏は、「伝承によれば、これは最澄の真撰であるといわれている。しかし最近の研究者の中には、それに対して懷疑的な態度を示すものが多い。今日に伝わっているその写本の中で最も古いものは、承安四年（1174）のもので、今、輪王寺天海蔵に収められているという。仮にそれが偽撰であるとしても、その成立は元龜二年（1572）の兵火による被災以前であるから、それが史料として用いた所には比叡山秘蔵のものも少なくなかったはずである。したがって最澄の真撰であるかどうかはともかく、陸淳に関する部分にも信憑性の高い史料が使われていると思われるから、一応これも紹介しておく。」という『伝法偈』の資料的価値を認めている。（戸崎哲彦[1990], pp. 17-18.）

20 『伝教大師全集』巻5, pp. 26-27.

②	遂却至揚府、被有人屈請、講法華止觀、玄義及文句、各得數十遍。 <u>晚入天台山、於路至越州、見御史端公。台州刺史陸、參拜為和上。貞元十二年、却入天台山、居山有九年、講法華止觀、玄義及文句。乘戒亦俱急、誦經日一部。</u>
③	至二十年春、台州刺史陸、請下龍興寺、令講止觀文、學徒數十人。 <u>今瑯琊大師、道德并行迹、其如審則述。</u>

この道邃の伝記は、前述の『血脈譜』所収「行業記」と比較すると、両者の内容が極めて近似することから、「行業記」の書写本であると想定される。しかし、両者には、いくつかの相異点が見られる。つまり、②の下線部分は、「行業記」の記載と相異している。すなわち、先に掲げた「行業記」の「後入天台、於路至越州、見御史。端公後除歙州刺史。陸參拜為和上。」という文は、書写本では「晚入天台山、於路至越州、見御史端公。台州刺史陸、參拜為和上。」となっている。また、③の下線部分の記載は「行業記」に見当たらないが、さらにその中の「今瑯琊大師、道德并行迹、其如審則述」という記述により、この書写本の作者が、盧審則の「道德述」の内容を参照したということがわかる。これについては、近代の研究者は、この書写本の影響を受けたために誤った見解を示すこととなった。この点は、本章の第三節において詳しく考察する。

#### 四、『天台霞標』における「興道道邃和尚伝記」

上述したように、『天台霞標』は、18世紀頃に金龍敬雄と羅溪慈本によって日中天台史料を中心に集成されたものであるが、本書は『大日本仏教全書』巻125に編入されており、それに「行業記」も収められている<sup>21</sup>。『天台霞標』「行業記」は、その首題が「興道道邃和尚伝記」とあり、後に「顕戒論縁起曰、道邃和上行迹」という語句が見えるように、『顕戒論縁起』からそのまま抽出されたものであることが明らかである。更に、『天台霞標』「行業記」の内容は、『顕戒論縁起』「行業記」と同じであるが、羅溪慈本によって2箇所の補註が加えられている。これらは下表のようである。

番号	『天台霞標』「行業記」の部分
①	……因乃馳趨、果如其夢。集業五年、（本按集字當作習字）更無他事、以燭繼晝、麟角業成、乃辭師獨行 <sup>22</sup> ……。

21 『大日本仏教全書』巻125, pp. 390-391.

22 『大日本仏教全書』巻125, p. 390.

②	……後入天台。於路至越州。見御史端公。後除歙州刺史。陸參拜為和上。（本按陸字恐剩） <sup>23</sup> ……。
---	---

この①②の補注にある「本」字は、羅溪慈本を指すのであり、内容は慈本自身による補注であると考えられる。特に②の「陸字恐剩」は、慈本自身の判定によるものであろう。後世の研究者は、これを参考にしたために、「陸参」という人物については思い及ばなかったのであろう。この点は本章の第三節にて詳説する。

因みに、嘉定元年（1208）に南宋の士衡（生没年不詳）によって編集された『天台九祖伝』の巻末には、「行業記」が附録として編入されている。その編入時期は明らかではない。しかし、その中に見える補註が、前に掲げた『天台霞標』「行業記」の①②のものと合致することから、『天台霞標』「行業記」を参照しながら収めたことが推測される<sup>24</sup>。

## 小結

唐代に成立した「道德述」と「行業記」との二文献は、最澄によって将来されて以後、それぞれ『妙悟決』『血脈譜』『顯戒論縁起』『天台小部集釈』などの日本天台文献に編入されるにあたり、その題名や本文などは幾度かの変遷をたどってきた。

798年に成立した「道德述」は、最初に「盧審則述記」という題名として記されたが、805年に日本に伝来して後、『妙悟決』に編入された。その後、821年に最澄は、『顯戒論縁起』を編纂するに際して、「盧審則述記」の題名を「第七祖道邃和上道德述」と書き直したが、内容はそのまま収録されていることが確認できた。更に、18世紀頃の『天台霞標』所収「道德述」は、『顯戒論縁起』から抽出されて、『天台霞標』第四編に収められると同時に、同書の編纂者である羅溪慈本によって僅かに校訂されたものである。

また、805年、乾淑は、師道邃の行歴などの事情を叙述する「行業記」を撰述した。「行業記」は、最初に『血脈譜』と『顯戒論縁起』などの天台文献に収められたばかりではなく、9世紀頃に成立した『定宗論』にも引用されている。更に『伝法偈』に「行業記」がそのまま収められているが、五字一句という体裁で書写本が作成された。内容的に2箇所相違が見られる。そして18世紀頃の『天台霞標』に見える「行業記」は、『顯戒論縁

<sup>23</sup> 『大日本仏教全書』巻125, p. 391.

<sup>24</sup> 法山真澄[1919], p. 31. また林佩瑩氏は、「此本(『行業記』)為天台僧人乾淑述、収録於『顯戒論縁起』中。完全相同的文獻亦収録於士衡所編纂の『天台九祖傳』之附録。士衡的収録顯示出、雖然道邃並不被認為天台宗的主要師承、但仍被納入附録中」というように、「行業記」が13世紀の士衡によって『天台九祖伝』附録に編入されたと認められている、という誤った見解を出した。(林佩瑩[2017], p. 304.)

起』から抽出されており、内容的にはほぼ同じものであるが、中には羅溪慈本によって2箇所補注が加えられている。その後、『大正蔵』巻51所収『天台九祖伝』附録として『天台霞標』所収「行業記」と同じものが編入されていると推測される。

以上、本節では、唐代に成立した道邃の伝記「道德述」「行業記」の内容の異同を解明した。

## 第二節 宋代以降に成立した伝記資料

前節では、主として道邃在世に成立した唐代資料の流布過程に関する考察を行ったが、本節では、道邃円寂から百八十年後の宋代およびそれ以降に作成された種々の道邃の伝記とそれらの相互関連について考察する。

宋代以降の伝記資料は、先に掲げた唐代資料と比較すると、成立年代が遅れるものの、内容的にまとまっており、事跡の全体像などが記載されているため、貴重なものであり、道邃の生涯を解明する上で、必要不可欠なものである。また、それぞれの資料を対比することで、道邃の行歴などをより正しく理解することができる。

先ず、宋代以降の伝記資料を、仏教側の内典と世俗側の外典に分け、そのうちの内典を各資料の編纂者の所属宗派によって、外典を成立年代によって分類し、内容から推察される各資料相互の影響関係に基づいて系統付け、それを基準にして、道邃の伝記の構成要素を概観する。該当する資料は、現時点で七点に及ぶことが確認できるが、これを上の基準によって分類すると、内典が三種類、外典が一種類となり、合わせて四種類に分類される（括弧内は成立年代）。

### 一、律宗

北宋・贊寧『宋高僧伝』（988）

### 二、天台宗

南宋・良渚宗鑑『釈門正統』（1237）

南宋・大石志磐『仏祖統紀』（1269）

明・幽溪伝灯『天台山方外志』（1601）

### 三、禪宗

元・曇噩『新修科分六学僧伝』（1366）

### 四、外典文献の道邃伝

清・張聯元『天台山全志』（1717）

清・蔣廷錫『古今圖書集成』（1726）

以上の分類のとおり、最初に律宗の『宋高僧伝』に、道邃の伝記が収録され（以下「道邃伝」と略称）、それ以降、天台宗系統や禪宗系統などの文献にも載せられた。以下、各資料に伝えられる道邃の伝記には、内容の相異や広略などがあるので、それらを比較検討する。



## 第一項 律宗系統『宋高僧伝』における道邃伝

『宋高僧伝』は、北宋太宗（976～997 在位）の勅命によって太平興国七年（982）より、贊寧が中心となって当時の帝都である開封で五年間にわたって編纂され、ついに端拱元年（988）十月に完成されて朝廷に献上されたものである<sup>25</sup>。

贊寧は、俗姓を高といい、唐の天祐十六年（919）に呉興の徳清県（今浙江省湖州市）で生まれ、唐の天成三年（928）に杭州の祥符寺で出家し、清泰初年（934）に天台山で具足戒を受けて、後に靈隱寺の法栄に従って戒律を学んでおり、道宣の南山律系統に属する僧侶と考えられる。また、彼は、江南の呉越一帯で長年に亘って活躍し、釈・儒・道という三教の思想に精通して、当時の呉越の忠懿王錢弘俶（929～988）によって重用され、副僧録及び両浙僧統に数十年の間任ぜられている<sup>26</sup>。贊寧は、道宣『続高僧伝』の体裁に倣って、訳経・義解・習禪・明律・護法・感通・遺身・読誦・興福・雜科声徳という十科に分類し、三十巻の『宋高僧伝』を編纂している。そのうちの巻二十九の「雜科声徳」に道邃の伝記が収録されている。彼は『宋高僧伝』を撰述する際に、金石資料や寺志、先輩の口述などを参考にしたが<sup>27</sup>、その中の「道邃伝」場合は、実際にどのような史料に基づいて撰述されたのであろうか。

上に述べたように三教思想に精通していた贊寧は、数十年間副僧録及び両浙僧統として呉越に滞在していたので、少なくとも当時の呉越地域に流布していた道邃の史料を蒐集する機会に恵まれていたと推測される。「道邃伝」と、最澄が呉越地方の官吏と士大夫から得た 805 年の唐代史料とを対比させると、下表のようである（『宋高僧伝』テキストを内容によって①から⑤までの五つに区分けし、句読点を附した）。

---

25 陳垣[2001], p, 31.

26 陳垣[2001], p, 31. 黃敬家[2008], pp. 96-98.

27 『宋高僧傳』巻1に「慨茲釋侶代有其人、思景行之莫聞、實紀錄之彌曠。臣等謬膺良選、俱乏史才、空門不出於董狐、弱手難探於禹穴、而乃循十科之舊例、輯萬行之新名。或案誄銘、或徵志記、或問輜軒之使者、或詢耆舊之先民、研磨將經論、略同讎校、與史書懸合、勒成三帙。上副九重列僧寶之瓊奇、知佛家之富貴。」とある。（『大正藏』巻50, p. 709c19-26.）また『中国仏教史籍概論』における「宋高僧伝の解題」に、「又古人著書、除類書外、多不注出典。此書所本、多是碑文、故每傳末恆言某某為立碑銘或塔銘、此即本傳所據、不啻注明出處。」とある。（陳垣[2001], p. 32.）

【表 1】

番号	『宋高僧伝』の道邃伝 <sup>28</sup>	805 年成立の唐代史料
①	釋道邃、不知何許人也。幽識遠晤、執志有恒、懸解真宗、不由邪術。末傳隋智者教道、素得玄微。荊溪之門、沓難窺望。大曆中、湛然師委付止觀輔行記、得以敷揚。若神驥之、可以致遠也。于時同門元浩、迥知畏服、不能爭長矣。	
②	貞元二十一年、日本國沙門最澄者、亦東夷卉服中、剛決明敏僧也。泛溟津達江東、慕天台之法門、求顓師之禪決。屬邃講訓、委曲指教、澄得旨矣。	<p>「送最澄上人還日本國叙」</p> <p>過去諸佛、為求法故、或碎身如塵、或捐軀疆虎。嘗聞其說、今觀其人。<u>日本沙門最澄、宿植善根、早知幻影、處世界而不著、等虛空而不凝。於有為而證無為、在煩惱而得解脫。聞中國故大師智顓、傳如來心印於天台山、遂賚黃金、涉巨海、不憚滔天之駭浪、不怖映日之驚鼉、外其身而身存、思其法而法得、大哉其求法也。以貞元二十年九月二十六日臻於海郡、謁太守陸公、獻金十五兩、築紫斐紙二百張、築紫筆二管、築紫墨四挺、刀子一、加斑組二、火鐵二、加火石八、蘭木九、水精珠一貫。陸公精孔門之奧旨、蘊經國之宏才、清比冰囊、明逾霜月、以紙等九物、達於庶使、返金於師。師譯言請貨金貿紙、用以書天台止觀。<u>陸公從之、乃命大師門人之裔哲曰道邃、集工寫之、逾月而畢。邃公亦開宗指審焉。最澄忻然瞻仰、作禮而去。</u>三月初吉、遐方景濃、酌新茗以餞行、對春風以送遠。上人還國謁奏知我聖君之御宇也。</u></p> <p>貞元二十一年巳日、台州司馬吳顓敘<sup>29</sup>。</p>

28 『大正藏』卷 50, p. 891a7-26.

29 『伝教大師全集』卷 1, pp. 269-270.

③	乃盡繕寫一行教法東歸。慮其或問、從何而聞、得誰所印、俾防疑誤、乃造邦伯作援證焉。	『台州録』の奥書 最澄等深蒙郎中慈造、於大唐台州臨海縣龍興寺淨土院、依數寫取、勘定已畢。 <u>謹請當州印信、示後學者、求法有在</u> 。然則郎中法施之德、永劫無窮、衆生法用之用、長夜不盡。願傳法高光、廻向使君念念增福、刹那圓智、然後普及十方一切含識、俱乘一寶車、同遊八正路、怨親平等、自他俱也。大唐貞元貳拾壹年歲次乙酉貳月朔辛丑拾玖日乙未、日本國比叡山寺求法僧最澄録 <sup>30</sup> 。
④	時台州刺史陸淳判云、最澄闍梨、形雖異域、性實同源、特稟生知、觸類玄解、遠傳天台教旨、又遇龍象邃公、總萬行於一心、了殊塗於三觀、親承祕密、理絕名言。猶慮他方學徒未能信受。所請印記、安可不任為憑。	「台州求法略目錄并陸淳詞一首」 向大唐台州天台山佛隴寺求得天台法華宗疏記等合一百二部二百四十卷。其目錄者、別有一卷也。即其台州刺史陸淳之詞曰、 <u>最澄闍梨、形雖異域、性實同源、特稟生知、觸類懸解、遠求天台妙旨、又遇龍象邃公、摠萬行於一心、了殊途於三觀、親承祕密、理絕名言。猶慮他方學徒、未能信受。處請當州印記、安可不任為憑</u> 。大唐貞元二十一年二月二十日。朝議大夫使持節台州諸軍事守台州刺史上柱國陸淳給 <sup>31</sup> 。
⑤	云、澄泛海到國、齎教法、指一山為天台、號一寺為國清、風行電照、斯教大行、倭僧遙尊邃為祖師。後終于住寺焉。	

①には、道邃の所属宗派や、学修経歴などが描出されている。②には、道邃は、入唐求法の最澄のために天台仏法を伝授したとある。③には、付法していた最澄が台州刺史陸淳に、求法の証明文書を希望するという請求書が記されている。④は、陸淳が最澄の要請に応じて、求法の事実を書いた証明文書である。⑤は、賛寧が道邃の天台仏教に対する貢献を評価したものである。

30 『伝教大師全集』巻4, p. 367.

31 『伝教大師全集』巻1, pp. 276-277.

上表の右側欄における「送最澄上人還日本国叙」と「『台州録』の奥書」と「台州求法略目録并陸淳詞一首」という三つの文書の識語を見れば、すべて貞元二十一年（805）に成立した唐代文献であることがわかる。そのうちの「送最澄上人還日本国叙」は最澄の『顕戒論縁起』と『天台霞標』などの著書に収められており<sup>32</sup>、内容は台州に入った最澄が州長官の陸淳に謁見した際の陸淳の様子を、部下に当たる州司馬の呉顥が回顧したものである。次の「『台州録』の奥書」という文書は、最澄が道邃のもとでの修学を終えた時に、それを証明するために陸淳に呈上したものであり、805年に成立した『台州録』に収められている。最後の「台州求法略目録并陸淳詞一首」という文書は、陸淳が最澄の要請によって書いたものであり、『顕戒論縁起』に収録されている。後者の両文書は、在唐求法期間の円珍（814～891）が大中七年（853）に閲覧し、彼の「最澄台州明州公驗写」に収録している<sup>33</sup>。これにより、両文書は、805年の最澄帰国以後の五十年後、当時の呉越地域で流布していたと考えられる。

また、右欄の三つの文は、『宋高僧伝』「道邃伝」の内容と比較すると、それぞれ密接な関連性を有していることが明らかである。すなわち、『宋高僧伝』「道邃伝」の②③と「送最澄上人還日本国叙」と『台州録』の奥書中の下線部分とを比較すると、前者は、いずれも贊寧によって手を加えられた取意的な後者からの引用であると考えられる。また「道邃伝」の④は、「台州求法略目録并陸淳詞一首」中の「最澄闍梨……安可不任為憑」（下線部分）と対照すると、それらを直接引用したものであることが明らかである。要するに、最澄帰国からの百八十年後、江南の呉越地域で活躍していた贊寧が、これらの805年の唐代史料を参照しながら、「道邃伝」を作成した可能性は高い。このことから、『宋高僧伝』「道邃伝」の史料源は、805年に成立した文献に遡ることができよう。これは贊寧がこれらの資料に高い信憑性を置いていたことを現している。

『宋高僧伝』「道邃伝」は、四つの要点を有している。一つは、①で道邃は、湛然のもとで天台止観学説を継承しており、同門の元浩から敬服されていたというエピソードが示された。これは、道邃が止観学説の面で高遠な趣致に達したことを示唆するものである。更に①では、彼の出自が記録されていないが、それは先に掲げた「行業記」に記されている。このことから、贊寧は「道邃伝」を撰述するにあたり、「行業記」を見ていないと考えられ、この文献は当時の江南呉越地域に伝存されていなかったのではないかと推測され

---

32 「送最澄上人還日本国叙」は、いくつかの伝本が存在しており、諸本の間には文字の異同がある。（戸崎哲彦[2018], pp. 4-7.）

33 この史料は、『円城寺文書・第一巻・智証大師文書』（円城寺編[1998], p. 86.）と『三井寺秘宝展』（東京国立博物館編[1990], p. 96.）に全容カラーがある。また、戸崎哲彦氏は、これを翻刻・校訂した。（戸崎哲彦[2019], pp. 2-4.）

る。もう一つは、⑤で賛寧は、道邃が最澄へ伝法したことを高く評価しており、これによって、道邃は日本天台宗の「祖師」として認めた。これは、後世の『仏祖統紀』で道邃が天台七祖として確立されたことの根拠であると考えられる。更に⑤では、賛寧は、道邃が国清寺で円寂したことを指摘した。これは、道邃の没年を考証する根拠の一つとして重要な情報である（本章第三節にて詳説する）。

## 第二項 天台宗系統の文献における道邃伝

道邃の伝記を含む天台宗系統の文献としては、天台宗の立場から編集された『釈門正統』と『仏祖統紀』、および天台山の寺院史に属する『天台方外志』などの資料があげられる。『釈門正統』と『仏祖統紀』の両書は、天台宗列代諸祖の伝記と付法等の行歴を載せていることから、天台宗で最も重要な史伝書となっている。次に、両書に見られる道邃伝は相互に如何なる関連を有するのか、道邃の人物像はどのように描出されているのかという点に注目する。

### 一、『釈門正統』における道邃伝

『釈門正統』は、南宋の宗鑑（生没年不詳）によって1237年に完成されたものであるが、中国正史の紀伝体の体裁に倣って、仏教史を「本紀」、「世家」、「列伝」、「載記」の順に記述している<sup>34</sup>。道邃伝は、巻二の「山門授受邃脩外琇竦寂通七祖師世家」という「世家」に置かれ、全文は次のようである（『釈門正統』テキストを内容によって①と②に区分けし、句読点を附した）。

【表2】

番号	『釈門正統』の道邃伝 <sup>35</sup>
①	道邃、不知何許人。大曆中、荊溪委付止觀輔行記、令其敷揚。同門皓公素畏服之。貞元二十一年、有最澄者、日本明敏僧也。遠泛溟涬、來求教法、邃師講誨、遂為弟子。盡寫一宗論疏以歸、過天台郡守陸淳求一言作據。陸判云、最澄闍黎、形雖異域、性實同源、特稟生知、觸類玄解、遠傳天台教旨、又遇龍象邃師、總萬行於一心、了殊塗於三觀、親承祕密、理絕名言。猶慮他方學徒、未信受用、

34 『中国仏教史籍概論』に、『釈門正統』者、以天台宗為正統、立釈迦牟尼龍樹為本紀、天台東土諸祖為世家、又有八志、志之後為傳、未有載記、倣『晋書』十六國例、以天台以外諸宗入載記。」とある。  
（陳垣[2001], p. 103.）

35 『続蔵』巻75, p. 277c13-22.

	請印記、安可不從。 <u>而泛海、言旋指一山為天台、號一寺為傳教、風行電照、盛化彼國、遂遙立師為其天台始祖焉。</u>
②	師更有素、脩二師傳家。

①の内容は、先に掲げた『宋高僧伝』「道邃伝」（【表1】）と比較すると、『宋高僧伝』「道邃伝」の原文をいくつか削除した上で作成されたものと考えられる。またさらに【表2】①の文末の語句（下線部分）は、【表1】⑤における賛寧の論評を取意引用したものであることが明瞭である。このことから、宗鑑が『宋高僧伝』「道邃伝」を参照しながら、道邃の伝記を撰述したものであると考えられる。さらに注意すべきは、【表2】②で道邃の門下として守素と広修の名が挙げられているが、これは道邃の行歴を解明する上で、重要な情報である。本章第三節では、守素の行歴によって道邃が長安で活動を行っていたことについて検討する。

## 二、『仏祖統紀』における道邃伝

南宋の志磐（1210～1270 頃）は、主として『釈門正統』を踏まえ<sup>36</sup>、ほかの仏教史書などを参照し、ついに 1269 年に『仏祖統紀』を完成した。以下、道邃伝の部分 را 挙げる（『仏祖統紀』テキストを内容によって①と②と③に区分けし、句読点を附した）。

【表3】

番号	『仏祖統紀』の道邃伝 <sup>37</sup>
①	十祖興道尊者道邃、不知何許人。唐大歷中(代宗)、來依荊溪於佛隴、洞悟幽玄無所凝滯。荊溪嘉之曰、吾子其能嗣興吾道矣。遂授以止觀輔行、師為衆開說、發明深旨、聽者無不領寤。同門元皓、一見師大敬服。貞元二十一年、日本國最澄遠來求法、聽講受誨、晝夜不息、盡寫一宗論疏以歸、將行、詣郡庭白太守、求一言為據。太守陸淳嘉其誠、即署之曰、最澄闍梨、身雖異域、性實同源、明敏之姿、道俗所敬、觀光於上國、復傳教於名賢。邃公法師、總萬法於一心、了殊塗於三觀、而最澄親承祕密、不外筌蹄、猶慮他方學者、未能信受其說、所請印記、安可不從。澄既泛舸東還、指一山為天台、創一刹為傳教、化風盛播、學者日蕃、遂遙尊邃師為始祖、日本傳教實起於此。

36 『佛祖統紀』卷1に、「理宗嘉熙初、錢唐良渚鑑法師、取吳本放史法、為本紀、世家、列傳、載記、諸志、仍舊名曰釋門正統。」とある。（『大正藏』卷49, p. 131a2-4.）

37 『大正藏』卷49, p. 190a4-b3.

②	晁説之撰明智塔銘云、荊溪傳行滿、滿傳廣修。案大宋僧傳、邃法師傳廣修、修傳物外。今依宋傳、以邃師次荊溪為正。晁氏親見明智者、不知當時何緣得此異説。
③	述曰、指要斥日本乾淑所錄邃和上止觀中異義、以三界為無漏總中三者、竊詳邃師親受止觀於荊溪、無緣輒創此説。特乾淑輩為此私義、託邃師以行之耳。則知日本別行十不二門題云、國清止觀和上者、皆其國人之依放也。指要又云、他既曾附示珠指、往於彼國、必是依之勘寫、據此又知國人依奉先所寄之本、故并託止觀和上之名、以行其文也。四明之言、斥乾淑奉先耳。世人不寤、便謂斥邃師、請以此議為解。

上表のとおり、『仏祖統紀』の道邃伝は、三つの部分に分けられる。①は道邃の伝歴を記す正文である。②は①の後文に付された割注であり、内容は、晁説之（1059～1129）が撰述した明智（生没年不詳）の塔銘の部分である。③は知礼の著作『指要抄』からの引用文である。そのうちの正文部分は、『釈門正統』の道邃伝を踏襲しながら、若干の内容が増補されたものである。それは、以下の3点である。

（1）①の部分で、湛然が天台山の仏隴寺で道邃に『弘決』の思想を伝授したと記されている。仏隴寺という場所は、道邃の行歴を考察する上で重要な情報であるが、本章第三節にて詳しく検討する。また、湛然が道邃に「嗣興吾道」という評価を与えている。これは道邃が師湛然の相承弟子すなわち天台七祖と見做されていた有力な根拠の一つである。

（2）②の部分で「晁説之が撰する明智の塔銘に云く、荊溪は行滿に伝え、滿は広修に伝える。『大宋僧伝』に案じて、「邃法師は広修に伝え、修は物外に伝える」と。今、『宋傳』に依り、邃師を以て次、荊溪を正と為す。晁氏は親しく明智を見るとは、当時何ぞ縁を以て此の異説を得らんやを知らず。」というように、志磐は、晁説之撰「宋故明州延慶明智法師碑銘」<sup>38</sup>によって、行滿が湛然の相承弟子と見做されたという異説を出した。ただし、最終的に志磐は、『宋高僧伝』「道邃伝」の記述に基づき、道邃を湛然以降の天台七祖であるという判定を主張した。

38 『景迂生集』には「宋故明州延慶明智法師碑銘。釋迦世尊、鶴林滅度、法付聲聞、則唯迦葉、其付菩薩則有文殊、領受言教則在阿難。……吾祖師天台實傳唐章安灌頂、章安傳縉雲智成、縉雲傳東陽慧威、東陽傳左溪玄朗。左溪為達摩宗者二十年、乃自東陽傳荊溪湛然、至荊溪而後、智者之言、畢載於書、智者之言、悉歸乎正、其為一大時教不可得而加已。荊溪傳天台行滿、滿傳廣修、修傳物外、外傳梁元琇、琇傳周清竦、竦傳有宋義寂、寂以上皆在天台、晚傳四明義通、通傳知禮……。」とある。（『景迂生集』卷20, pp. 761-762.）

(3) ③の部分は、道邃が『異義』で師湛然『弘決』の解釈に対して異説を唱えたことを、後世の知礼が『十不二門指要抄』の中で批判したがその引用である。これに対して、志磐は、「四明之言、斥乾淑奉先耳。世人不寤、便謂斥邃師。請以此議為解」（四明の言は、乾淑・奉先を斥けるのみ。世人は寤らず、便ち邃師を斥けると謂う。請う。此の議を以て解と為さんこと。）という見方を主張した。すなわち、志磐は、知礼が道邃ではなく、道邃の弟子である乾淑を批判しているという見解を示した<sup>39</sup>。

以上のように、『仏祖統紀』の道邃伝において、志磐は、当時までの道邃に関連する史料を出来るだけ網羅すると同時に、それらを評論している。本伝は、『釈門正統』を踏襲しているものの、それをさらに整備し充実させたものであり、後世における道邃の人物像を知る上で不可欠なものである。

### 三、『天台山方外志』における道邃伝

明代の天台僧幽溪伝灯（1554～1628）は、当時までの仏教史伝資料や、地方志などの史籍を参照しながら、1601年に『天台山方外志』を編纂した<sup>40</sup>。道邃の伝記は同書巻六の「祖師考」<sup>41</sup>の中に「天台十七代祖師略伝」<sup>42</sup>として収められている。本伝の文末に、「盤公私謚興道尊者、見統紀」<sup>43</sup>とあるように、この道邃伝は、『仏祖統紀』をおおむね参照しながら作成されたものであり、内容的にほぼ同じであることが確認できる。

---

39 知礼と志磐の偽撰説に対して、常盤氏は、『異義』は、四明によりて道邃の撰なりや否やについて疑問あるかに見られ、少くも誤脱改易あらんと見られたり。下りて志磐に至りては、日本僧乾淑が、道邃の名に託して偽撰せるものと見られたり。然れどもこの書、既に道邃の生前において、伝教大師によって我が邦に将来せられ、今現に『大日本統蔵経』中に収められる。荊溪の説に違するの故を以て、之を抹殺し得べきに非ず。」（常盤大定[1941], p. 190.）と述べているように、『異義』を道邃の真撰として肯定されている。

40 『天台山方外志』の序文には「漢明以來、佛教東漸、三寶事蹟、班班可紀、故太史有左右之官、僧錄亦設左右之職。矧山林碩德、著述猶多、若梁慧皎法師、唐道宣律師、宋僧統贊寧之高僧傳、宋道原禪師之傳燈錄、駙馬李遵勗之廣燈錄、惟白禪師之續燈錄、四明盤公之佛祖統紀、以至釋氏通鑑、佛祖通載、僧史略、釋氏稽古略之類、曰教、曰禪、曰律、人齊七衆、門備十科、矯矯人龍、翼翼義虎、有一言之悟人必書之、有一行之合道必書之、其啟迪後昆、弘範時俗、功德可勝言哉。」とある。（『中国仏寺史志彙刊』巻 88, pp. 45a4-46a5.）

41 本書は、天台山に関する人物や、山名、関連事件などが記されており、「山名考」、「山源考」、「山体考」、「形勝考」、「山寺考」、「聖僧考」、「祖師考」、「台教考」、「高僧考」、「神僊考」、「隱士考」、「神明考」、「金湯考」、「盛典考」、「靈異考」、「塔廟考」、「古蹟考」、「碑刻考」、「異産考」、「文章考」という二十種類の項目に分けられている。（『中国仏寺史志彙刊』巻 88, pp. 48a4-51a5.）

42 『中国仏寺史志彙刊』巻 88, p. 211a3.

43 『中国仏寺史志彙刊』巻 88, p. 227a6.



因みに、日本天台座主の堯恕法親王（1640～1695）は、中国の万姓統譜などに倣って、各僧名の最後の字を採り韻の順に『僧伝排韻』を編纂している。その中で、道邃の名は同書卷六十一の「去声・三寘」の韻に収められ、その事蹟などが簡潔に記されている。本書の文末には、『宋高僧伝』『釈門正統』『仏祖統紀』『六学僧伝』<sup>44</sup>との四つの書名が参考文献として挙げられている。

以上の考察から、天台宗系統に属する諸史伝の淵源は、『宋高僧伝』『道邃伝』に遡ることができることを確認できた。そのうち、『仏祖統紀』には最も完備された道邃の事跡生涯が載せられている。さらに、各史伝に見られる道邃の記事の特徴や異同点などが明らかとなり、これらは、道邃の行跡を正確に考証する上で、重要な意義をもっていると言えるであろう。

### 第三項 禅宗系統『新修科分六学僧伝』における道邃伝

元代禅僧の曇噩（生没年不詳）は、それ以前の歴代高僧の伝記資料を基準にして、それを「六学十二科」という体裁に分類して、至正丙午年（1336）に『新修科分六学僧伝』を編纂した<sup>45</sup>。「六学十二科」とは、「慧学」、「施学」、「戒学」、「忍辱学」、「精進学」、「定学」の六学をさらに「訳経科」、「伝宗科」、「遺身科」、「利物科」、「弘法科」、「護教科」、「摂念科」、「持志科」、「義解科」、「感通科」、「証悟科」、「神化科」の十二科に分けたもので、全部で三十卷である。そのうち、道邃の伝記は同書卷五の「慧学」における「伝宗科」に収録されている。「慧学」は「訳経科」と「伝宗科」に分けられるが、後者の「伝宗科」には、諸宗派の相承祖師などの高僧の伝記が収められている。道邃が「伝宗科」に置かれたことからすると、曇噩は、道邃を天台七祖とみなしていたと考えてよい。『新修科分六学僧伝』道邃伝は、次のようにいう（『新修科分六学僧伝』テキストを内容によって①と②に区分けし、句読点を附した）。

---

44 『僧伝排韻』の道邃伝の末に「見宋高僧傳第二十九卷、及釋門正統第一卷、佛祖統紀第八卷、六學僧傳第五卷。」とある。（『大日本仏教全書』巻 100, pp. 464-465.）

45 『新修科分六学僧伝』の序文に「至正丙午六月望四明沙門曇噩序」とある。（『続蔵』巻 77, p. 65b5.）

【表 4】

番号	『新修科分六学僧伝』の道邃伝 <sup>46</sup>
①	唐道邃、幼専天台智者三觀之學。大曆中、荊溪湛然師悉以止觀輔行記、託以敷揚。而同門有浩然 <sup>47</sup> 者、名尤重、不聽與較、則為流輩所畏服。可知。
②	貞元二十一年、日本國沙門最澄、遠泛滄溟、來承講訓、乃盡繕寫一宗部文以東。然猶慮其鄉國之輕蒲者見疑。於是投牒台州、求署其往來之實、以為證據。而刺史陸淳即署之云、最澄闍梨、形雖異域、性實同源、特稟生知、觸類玄解、遠傳天台教旨、又遇龍象邃公、總萬行於一心、了殊途於三觀、親承秘密、理絕名言。他方學徒未能信受、所請印記安可不從。故宜執以為憑者。澄歸、斯教大行、乃以一山易名天台、以一寺易名國清、且遙尊邃為初祖。後邃終其所住。

この道邃の記事は、『宋高僧伝』「道邃伝」とほぼ同じものであるが、後者の原文を少し省略している。文末の「後邃終其所住」の文は、『宋高僧伝』「道邃伝」のみに記録されていることから、本伝は、『宋高僧伝』「道邃伝」を原型として編纂されたと考えられる。また、『宋高僧伝』に見える道邃の事跡と対比すると、一箇所が目新しい文が看取される。つまり、上表①の記述によると、湛然は道邃に『弘決』を広めることを頼んでおり、それに対して、世俗の名利を重く見る元浩は、同門の道邃が師湛然によって付法されることに不満を抱いたが、最終的に同輩の人が道邃に敬服したという記事である。

これに相応する文としては、先に掲げた律宗系統の『宋高僧伝』「道邃伝」に「大曆中、湛然師委付止觀輔行記、得以敷揚。若神驥之、可以致遠也。于時同門元浩、遍知畏服、不能爭長矣。」（大曆中に湛然師は『止觀輔行記』を委付し、得て以て敷揚す。神驥<sup>48</sup>の以て遠きを致す可きが若し。時に同門の元浩は、遍かに知って畏服して、長を争うこと能わず。）とあるように、師湛然から止觀法門を相承した道邃は、天台止觀をとりわけ高揚したことから、その名声が遠くまで及んだ。その時、同門の元浩は、道邃の優れた学識を深く知り、非常に敬服して、その学問の優劣を争うことができなかった。つまり、道邃の学識と、元浩の謙遜な人柄を褒める意図が看取され、『新修科分六学僧伝』の記事とは食い違っている。

46 『続蔵』巻 77, p. 115b19-c6.

47 「浩然」は、『釈門正統』『仏祖統紀』の道邃伝で、それぞれ「同門皓公」或いは「同門元皓」と記されており、「元浩」「皓公」「元皓」「浩然」という相異なる称号は、同一人物を示すと見なしてよいだろう。本文では、『宋高僧伝』に記される「元浩」で統一する。

48 神驥は優れた馬であるが、ここでは道邃を指すのであろう。

同書の著者曇噩は、禪宗に属するという僧である。道邃と元浩との間の不仲を表現したのは、禪僧の曇噩が、自宗と同調しない天台宗僧という異端を排斥する意図を持っていたからと想定しうる。例えば、関口真大氏は、宋代の天台と禪宗の関係について次のように述べている。

禪宗と天台宗との早い時代の歴史は、従来、普通におのおのもっぱら景德伝灯録、伝法正宗記または仏祖統紀、釈門正統などによって考えられている。けれども、それらはみな宋代に下って、禪宗と天台宗との間にいずれがはたして仏祖の正統であるかについての激しい論争が交わされるようになってからのちの時代に、その烈しい対立抗争に由来したものであって、たがいに没交渉のままに形成されたものであったかのごとくに伝えられている<sup>49</sup>。

これによれば、宋初の天台と禪との両宗の間で自宗の仏祖の正統性に関して論争されたことがわかる。このような背景で、曇噩は『宋高僧伝』道邃伝において、道邃と元浩との交際の事情を書き換えたと推測できよう。

以上のように、禪宗系の『新修科分六学僧伝』の道邃伝では、『宋高僧伝』に見える道邃の記事をほぼ踏襲しているものの、本書の作者である曇噩は自身の意図によって一箇所の記事を書き変えることとなったものと考えられる。

#### 第四項 仏教以外の文献における道邃伝

これまでは、律宗、天台宗、禪宗という仏教側の資料に見える三種類の道邃の伝記を考察してきたが、次に仏教外の典籍に収められる道邃の伝記を検討する。現時点でその記録を確認できる資料は、遥か時代を下った明代とそれ以降の地方志および百科事典の類書であり、これらは簡略ではあるが、道邃の人物像を伝える資料である。

まず、清の張聯元（生没年不詳）によって編纂された『天台山全志』に収められている。張聯元は、字を覚庵といい、鐘祥（現在、湖北省鐘祥県）の人であるが、康熙五十一年（1712）より浙江省台州の知府に九年間任ぜられ、在職期間中に『康熙台州府志』を編集し続けながら、康熙五十六年（1717）に『天台山全志』を編纂した。本書は天台山に関する歴朝代人士の文集を網羅している。その構成は全十八巻からなり、中に仏教関係の資料として巻

---

49 関口真大[1969], p. 206.

六の「寺」と巻七の「釈」との二巻がある。その序文<sup>50</sup>によれば、本書は明代伝燈の『天台方外志』の内容に立脚しながら、天台山に近い地方の記事を大幅に増加したものである。同書巻六の「釈」に収められる道邃伝は、『天台方外志』の内容を踏襲しながら若干の削減を行っている。

次に、『古今圖書集成』は、清の雍正三年（1725）十二月に編纂された百科事典であり、その中に道邃伝も収録されている。『古今圖書集成』は、清の康熙帝（1662～1722 在位）が陳夢雷（1651～1741）たちに編纂を命じて開始されたが、その後さらに雍正帝（1722～1735 在位）の命により、明の『永樂大典』に倣って蒋延錫（1669～1732）たちが増補して作成したものである。古来の典籍が「曆象」「方輿」「明倫」「博物」「理学」「經濟」の六種類に分けられ、さらに 32 典 6109 部に詳しく分類されて説明されている。道邃伝は本書「神異典」に収められている。その題名は「道邃」であり、題下に小字の割注で「附最澄」と記されて、本文の冒頭に「按宋高僧伝」<sup>51</sup>と見えることから、『宋高僧伝』の内容を継承しながら作成されたものであるとわかる。『宋高僧伝』「道邃伝」と比較した結果、相異なる箇所がなく、全文にわたって同様であることが確認できた。

## 小結

本節では、宋代とそれ以降に成立した道邃の伝記について、それぞれの性格や、概観、相互関係などを検討してきた。

『宋高僧伝』道邃伝は、主として 805 年に成立した唐代資料を参照しながら作成されたが、その全体の三分の二ほどは、最澄入唐求法の事情に関連するものであるため、道邃自身の行歴などの事跡は僅かに記載されているのみである。

また、それ以降に成立した『釈門正統』『仏祖統紀』『新修科分六学僧伝』などの史伝は、おおむね『宋高僧伝』道邃伝を史料源として作成されたと推定され、全体の構成は『宋高僧伝』をほとんどそのまま継承している。そうはいつても、『宋高僧伝』よりも内容的に増広されているものもあり、中には、『宋高僧伝』に見出せない道邃の事蹟を独自に伝えているものもあり、資料的価値が高いと考えられる。以下、諸史伝に収められた道邃伝の相互関係を図式化として挙げる。

---

50 『天台全志』巻 1 に、「明萬曆間僧人傳燈著有方外志一冊、採輯頗詳、筆鋒俊爽、而惜其泥於方外、似志釋而非志山。又其所採僅在一縣之内、而山之入於旁縣者未有所錄。因於公餘之暇、刪繁去蕪、并廣采新昌、寧海、嵎縣名勝之通於台山者彙而輯之、與夫郡人之詩若文足、以發揮山川之秘者、咸博訪而徧纂焉。凡皆以為山而載、名曰天台全志。」とある。（『天台全志』巻 1, p. 461.）

51 『古今圖書集成』巻 50 「神異典」, p. 1666.



### 第三節 道邃の行跡についての再考察

前述のように、道邃は中国・日本天台教学史において重要な人物である。そして、湛然以後の天台教団の展開の状況を十分に把握するためには、道邃の生涯事跡とそれに関する一連の歴史的事象とを考察することが必要であると考え。彼の事跡に関しては、日本側において中西智勇氏、羽溪了諦氏、法山真澄氏、中里貞隆氏、日比宣正氏などの論考があり<sup>52</sup>、中国側において余学明氏や朱封鰲氏などの著作中に記述がある<sup>53</sup>。しかし、従来の研究では、道邃は湛然から付法し、台州刺史陸淳と交流し、最澄に伝法したという事柄に触れられるにとどまり、まだ十分とは言えない。そこで筆者は、先行研究を踏まえながら、道邃に関する諸史料を精査分析した上で、彼の行歴や事跡などを詳細に再検討する。

ここでは、次の五つの問題に焦点を当てて論考を加えたい。第一に、道邃が最初に湛然と出会った時期・経緯を考察する。第二に、道邃の生年を推定する。第三に、彼が当時の越州御史陸参と交際したことを考証する。第四に、彼が長安で『四分律』の校勘事業に参加したという事情を考察する。第五に、彼が陸淳や最澄への伝法や没年などを検討する。

#### 第一項 湛然に師事する経緯

先に検討したように、道邃の事跡を伝えている資料には、主として盧審則撰「道德述」と、彼の弟子である乾淑撰「行業記」と、賛寧の『宋高僧伝』をはじめとする史伝などがある。そのうち「道德述」と「行業記」は、『血脈譜』『頭戒論縁起』『伝法偈』『妙悟決』『天台霞標』などの文献に収められている。ここでは、「行業記」の記載を中心に検討し、それに関連する資料を参照した上で、彼の生涯行跡などを詳しく考察する。

さて、道邃が湛然のもとで修学したことは、これまでの研究ではわずかに言及されてきたが、二人の初見の年代や経緯などには触れられていない。それゆえ、筆者は、二人の交際の事跡を再考する。まず、「行業記」では、彼の出自や出家、修学などの事跡は次のように載せられている<sup>54</sup>。

---

52 中西智勇[1909], pp. 1-11. 羽溪了諦[1916], pp. 2-18. 法山真澄[1919], pp. 28-34. 中里貞隆[1934], pp. 6-9. 日比宣正[1966], p. 237.

53 余学明[2006], p. 333. 朱封鰲[2016], pp. 175-176.

54 「行業記」は、『血脈譜』『頭戒論縁起』の両書に収められており、それぞれのテキストには誤字と脱字の状況がある。それゆえ、ここでは、『頭戒論縁起』所収本を底本とし、『血脈譜』所収本を対校本として、「行業記」のテキストを校訂する。

釋道邃、俗姓王氏、瑯琊苗裔、桑梓西京。繡衣繼代<sup>55</sup>、不可具委。身乃授監察御史。解<sup>56</sup>組辭榮<sup>57</sup>、從師學道。年二十四方乃進具。於秦地學戒。既達持犯、思學大乘、遂寫慈恩法華疏。於夜夢見一僧、而語曰、何不聽於天台圓頓宗旨。至明旦乃向衆人陳說夢事、衆人曰、既有其夢、豈無其徵。承常州妙樂寺湛然闍梨、今盛傳弘此教。時雖聞其語、未為的實。後有信至、方知不虛。乃捨所寫、振錫南行、至楊州法雲寺、欲住旬日、又夢見一僧、語曰、妙樂講經已欲至方便品、今可速往。因乃馳趣、果如其夢。集業五年、更無他事。以燭繼晝、麟角業成、乃辭師獨行。師曰、隨方而住、隨分宣傳、縱自修行、亦為利益<sup>58</sup>。

釈道邃、俗姓は王氏、瑯琊の苗裔、桑梓は西京なり。繡衣は繼代にして、具には委しく可からず。身は乃ち監察御史を授かる。組を解き榮を辞し、師に従って道を学ぶ。年二十四にして、方に乃ち進具す。秦の地に於いて戒を学ぶ。既に持犯に達して、大乘を思学し、遂に慈恩の法華疏を写す。夜に於いて夢に一僧を見る。而して語りて曰く、「何ぞ天台円頓の宗旨を聴かざる」と。明旦に至って、乃ち衆人に向いて夢の事を陳説す。衆人の曰く、「既に其の夢有れば、豈に其の徴無からんや。承くならく、常州妙樂寺の湛然、今盛んに此の教を伝弘す」と。時に其の語を聞くと雖も、未だの実と為さず。後に信の至る有り、方に虚ならざることを知る。乃ち写する所を捨てて、錫を振って南行し、揚州の法雲寺に到る。住すること旬日ならんと欲するに、又た夢に一僧を見る。語って曰く、「妙樂の講經、已に方便品に至らんと欲す。今速やかに往く可し」と。因って乃ち馳趣するに、果して其の夢の如し。業を集むること五年、更に他事無し。燭を以て昼に継ぎ、麟角の業成り、乃ち師を辞して独り行く。師曰く、「方に随いて住し、分に随いて宣伝せよ。縦い自ら修行するも、また利益を為せ」と

これによれば、彼は、西京（現在の陝西省西安市）の官僚の王氏家族に生まれ、青年時期に監察御史の官職に任ぜられており、後に辞官して出家した。24歳で具足戒を受けてから、秦地（陝西一帯）で戒律を学んでおり、その教義に通達した後に、『法華經』に対する深い興味をもった。その時、彼は、夢中において高僧の示唆を得たことで、江蘇常州妙樂寺の湛然のもとで修学することを希望する。そして、故郷の陝西を離れて江蘇へ赴く途中で、江蘇揚州の法雲寺に数日間止住した際に、夢中の高僧により、「湛然は、妙樂寺で『法華經』『方便品』を講説している」と教えられる。そして、彼は、すぐに常州の妙

55 原本では「氏」とある。『血脈譜』では「代」とあるように、意味上から「代」に改めた。

56 原本では「鄭」とある。『血脈譜』では「解」とあるように、意味上から「解」に改めた。

57 原本では「策」とある。『血脈譜』では「榮」とあるように、意味上から「榮」に改めた。

58 『伝教大師全集』巻1, pp. 273-274.

樂寺へ赴き、そこで湛然と面会した。その後、湛然のもとで五年間勉強し続け、最終的に湛然から付法されて、後に独自の弘法を始める。この記事によって、彼が湛然と出会った場所は、江蘇常州の妙樂寺であることがわかるが、彼の出生、出家、および湛然と出会った時期は明示されていない。

また、道邃の行歴については、『宋高僧伝』道邃伝で次のように記載されている。

釋道邃、不知何許人也。幽識遠晤、執志有恒。懸解真宗、不由邪術。末傳隋智者教道、素得玄微。荊溪之門、杳難窺望。大曆中、湛然師委付止觀輔行記、得以敷揚。若神驥之可以致遠也。於時同門元浩迥知畏服、不能爭長矣<sup>59</sup>。

道邃は、何許の人なるやを知らず。幽識遠晤にして、志を執ること恒有り。真宗を懸解して邪術に由らず。末は、隋の智者の教道を伝う。素より玄微を得。荊溪の門は、杳として窺望し難し。大曆中に湛然師は『止觀輔行記』を委付し、得て以て敷揚す。神驥の以て遠きを致す可きが若し。時に同門の元浩は、迥かに知って畏服して、長を争うこと能わず。

次に『釈門正統』では次のように記載されている。

道邃、不知何許人。大曆中、荊溪委付止觀輔行記、令其敷揚。同門皓公、素畏服之<sup>60</sup>。道邃は、何許の人なるやを知らず。大曆中に荊溪は『止觀輔行記』を委付し、其れをして敷揚せしむ。同門の皓公は、素より之れに畏服す。

さらに『仏祖統紀』では、次のように記載されている。

十祖興道尊者道邃、不知何許人。唐大曆中（代宗）、來依荊溪於佛隴、洞悟幽玄、無所凝滯。荊溪嘉之曰、吾子其能嗣興吾道矣。遂授以止觀輔行。師為衆開說、發明深旨、聽者無不領寤。同門元皓一見師大敬服<sup>61</sup>。

十祖興道尊者道邃は、何許の人なるやを知らず。唐の大曆中（代宗）、来って仏隴に荊溪に依り、洞かに幽玄を悟って、凝滯する所無し。荊溪は之れを嘉して曰く、「吾子、其れ、能く吾が道を嗣いで興さん」と。遂いに授くるに『止觀輔行』を以てす。

---

59 『大正藏』卷 50, p. 891a8-11.

60 『統藏』卷 75, p. 277c13-14.

61 『大正藏』卷 49, p. 190a4-8.



師は、衆の為に開説し、深旨を發明せり、聴く者領悟せざる無し。同門の元皓は、一たび師を見て大いに敬服す。

以上、三つの文献から、道邃は、大暦年間（766～779）に湛然から『弘決』の付法を得た後、止観学説を広めていた、ということがわかる。しかし、彼が湛然に師事した経緯については不明である。

このほか、『仏祖統紀』における代宗の記事では、次のように記載されている。

三年……荊溪禪師於天台佛隴、為道邃法師説止観法門<sup>62</sup>。

[大暦]三年……荊溪禪師は、天台仏隴に於いて、道邃法師の為に止観法門を説く。

この記載によれば、道邃が湛然から止観法門を受けたのは大暦三年（768）であり、場所は天台山の仏隴寺であった。先に掲げた「行業記」によれば、彼が湛然に初見した場所は、江蘇常州の妙楽寺であるから、上記の『仏祖統紀』に記される仏隴寺は、湛然との初めての面会の場所ではないに違いない。つまり、大暦三年は、二人の初見の時点ではないと考えられる。では、大暦三年は、彼が湛然から『弘決』の付法を受けた時なのか、あるいは湛然に師事した時なのか。

一方で、大暦三年の湛然の行跡については、最澄の『血脈譜』で次のように記載されている。

謹案傳法記云、釋行滿、生縁始姑蘇。今即蘇州是也。二十出家、二十五具戒、五年學律。於大暦三年、在浮槎寺、依荊溪和上聽學止観玄文<sup>63</sup>。

謹んで案ずるに、『伝法記』に云く、「釈行満、生の縁は姑蘇に始まる。今、即ち蘇州是れなり。二十に出家し、二十五に戒を具し、五年律を学ぶ。大暦三年に於いて浮槎寺に在って荊溪和上に依って止観・玄・文を聴学す」と。

大暦三年、湛然は浮槎寺で行満に止観法門を伝授している。前述の「行業記」にいう「集業五年、更無他事、以燭繼晝、麟角業成」という記述によれば、道邃は、ずっと師湛然のもとで五年間学び続けており、師を離れなかったはずである。従って、大暦三年、彼は師湛然に随って浮槎寺へ行き、止観学説を聴講したと考えられる。しかし、『血脈譜』の記事には、浮槎寺での聴講者として道邃の名前がないので、彼は湛然とともに浮槎寺へ行か

---

62 『大正蔵』巻49, p. 378c12-13.

63 『伝教大師全集』巻1, p. 229.

なかったと推測される。それゆえ、大暦三年とは、道邃が湛然から離れた年である可能性が高いと考えられる。すなわち、道邃は湛然のもとで五年間勉強した後、大暦三年に湛然から『弘決』の付法を受け、その後独自の弘法の活動を始めたのではないかと推測される。

道邃が大暦三年に天台仏隴寺で湛然から離れたという仮説を検証するためには、湛然の行歴を確認する必要がある。特に大暦三年の事跡と、道邃が湛然に五年間師事したという事実を踏まえて、この間（大暦三年の前後五年間）の湛然の活動について考察する。

湛然の宝応二年（763）前後の活動については、池麗梅氏は次のように纏めている。

湛然は元年建巳（762. 四月一日～十五日）には天台山の国清寺に滞在していたが戦乱を避けるために天台山を下り、宝応年間（762. 四月十六日～763. 七月十一日）には天台山の西北に位置する婺州の浦陽に至り、その後さらに北上して毘陵に帰り、再び天台山仏隴に戻ったのは七六四年の夏（四月～六月）であった、と考えられる<sup>64</sup>。

これによれば、湛然は、762年四月に戦乱を避けるために天台山の国清寺より下り、763年七月頃に故郷の毘陵（常州）に戻って、その後、764年の夏に天台山仏隴寺に再び登った、という行歴が明らかになる。これを、道邃が常州の妙楽寺で湛然を初見したという「行業記」の記述と対照すると、彼が常州で湛然と出会った時期は、湛然が常州に在住した763年七月から764年の夏までの期間である。前掲の『仏祖統紀』では、湛然は大暦三年（768）に天台仏隴寺で道邃に止観法門を伝授しており、「行業記」では、道邃は湛然のもとで五年間勉強し続けているとある。この二つの事情を照合すると、道邃は、宝応二年（763）頃に常州妙楽寺で湛然と初会し、その後に師湛然につれられて天台山に登り、ここで五年間師事して、768年に天台山仏隴寺で湛然から離れた、と考えられる。そして、同年に湛然は天台山を下り、浮槎寺へ行き、行満に止観法門を講説したということになる。

また、道邃が763年から768年までの五年間湛然のもとで学修したという裏付けは、彼自身の著作に幾つかの手かがりが見て取れるのである。前の序論に触れたように、道邃作と伝えられる「三大部要決」は、湛然の『法華玄義釈籤』『法華文句記』『弘決』の注釈書であるが、その中に「草記」や「草書」などの言葉が示されている<sup>65</sup>。もし「三大部要

---

64 池麗梅[2008], p. 115.

65 常盤大定氏は、『疏記義決』の中に草記の語あり、三回に及ぶ。『弘伝纂義』の中に草書の語あり。明白に荊溪湛然の草稿を指せるものなり。……恐らくは種々の異本ありしならん。それは如何にあれ、再治疏とは、再治の草本をいふなり。この再治の草本を見しは、何の道邃なりや、問はずして分明なりといふべし。」と述べている。（常盤大定[1941], pp. 149-150.）また、日比宣正氏は、「大暦三年以前に湛然があらわした著作のうち、『止観輔行』が最も重要なものだったからであると思うが、当時、湛

決」が道邃撰であるならば、彼は湛然著作の修訂本を見ることができたと推定できる。このことは、道邃がこの時期に湛然に師事していたことの証左となるだろう。このように、その師事した時期を確定するに当たり、湛然の著作の成立経緯は重要な手がかりとなる。

更に、『弘決』の成立経緯については、池麗梅氏は次のように纏めている。

- (1) 初本製作開始：天宝十四年（755）、於臨安
- (2) 初本完成：乾元年間（758～760）
- (3) 再治本初成：元年建巳（762. 四月）、於天台山国清寺
- (4) 再治本重勘：宝応元年（762）七月～十月、於浦陽
- (5) 最終的完成：永泰元年（765）、於天台山仏隴<sup>66</sup>。

このことから、湛然は天宝十四年（755）に『弘決』の初本を制作し始め、それから十年間余りを費やして、最終的に永泰元年（765）に天台山仏隴寺で『弘決』の定本を完成した、ということがわかった。これは、前述の『宋高僧伝』『釈門正統』『仏祖統紀』の道邃伝に見られた「湛然師委付止観輔行記」という記事と符合する。すなわち、『弘決』の「再治本初成」から「最終的完成」までの三年間（762～765）において、道邃は、宝応二年（763）に最初に湛然と出会い、以後ずっと湛然に師事しており、『弘決』の教学思想をよく納得した<sup>67</sup>。そこで彼は、大暦三年（768）に師湛然から『弘決』の付法を受けたと考えられる。

従って、道邃は、宝応二年（763）に最初に湛然と出会い、上記に述べた『弘決』の「再治本初成」から「最終的完成」までの三年間（762～765）、ずっと湛然に師事していたので、この『弘決』の修訂本を見る機会を有したであろう。つまり、彼は、三大部要決を撰述する際に、『弘決』の修訂本を参考にしたうえで、その「草記」や「草書」などの語句を残したものと思われる。これは、先に述べた道邃が湛然のもとで修学した五年間（763～768）という時期と合致する。

---

然は『止観輔行』を削略していたので、それを道邃に説き聞かせるに最も便であったからということも考えられる」と述べている。（日比宣正[1966], p. 285.）

66 池麗梅[2008], pp. 137-138. なお呉鴻燕氏の研究によれば、湛然は、広徳二年（764）の七月に仏隴で『法華玄義釈籤』を、永泰元年（765）に仏隴で『弘決』を、大暦元年（766）に仏隴で『止観搜要記』を完成した、という著作の成立を考察している。（呉鴻燕[2007], p. 36.）これにより、湛然は、764年から766年までに『法華玄義釈籤』『弘決』『止観搜要記』の論書を専念に著した。

67 日比宣正氏は、「大暦三年以前に湛然があらわした著作のうち、『止観輔行』が最も重要なものだったからであると思うが、当時、湛然は『止観輔行』を削略していたので、それを道邃に説き聞かせるに最も便であったからということも考えられる。」と述べている。（日比宣正[1966], p. 285.）

## 第二項 生年の推定

上述の考証により、道邃は、24 歳で具足戒を受けた後、地元の陝西一帯で戒律において研鑽を積み、その教義に通達してから、大乘仏法の『法華經』を学び始め、そして、763 年から師湛然のもとで五年間勉強を続けた。しかし、現存する道邃の伝記では、彼がいつ具足戒を受けたのか、いつ戒律を学んだのかは明示されていない。そのため、ここでは、当時の僧侶がどのように戒律を修学するのかについて考察し、それに 763 年に湛然に師事することを重ねて合わせて、その生年を推定する。

唐代の僧侶は比丘となると、以後五年間戒律の教えを研修することが求められた。南山律宗の集大成者である道宣（596～667）の『四分律刪繁補闕行事鈔』（以下、『行事鈔』と略称）では、次のように記されている。

善男子汝受戒已、必謹奉持。若但有受無持心者、受戒不得、空願無益。寧起行用、不須願求。經論如此。但佛世難値、正法難聞、人身難得、奉戒者難。故上品高達、能受能持、修道會聖。下品小人、能受能破、心無慚愧、現世惡名、不消利養、死入惡道。中品之徒、善不自發、望上而學、可準下流耶。若遂鄙懷毀破佛戒、不如不受。必須依佛正教、順受隨學。五夏已來、專於律部、若違持犯、辦比丘事、修定習慧、會正可期。自此已外、雜<sup>68</sup>學言說、污染淨戒、定慧無由生者、佛則不許<sup>69</sup>。

善男子、汝受戒し已れば、必ず謹みて奉持すべし。若し但、受ありて持心なくんば、受戒は得ず、願は空にして益なけん。寧ぞ行用を起しつつ、願求を須いざる。經論此の如し。但、仏世は値い難く、正法は聞き難し、人身は得難く、奉戒の者難し。故に上品の高達は能く受け能く持ち、道を修して聖に会うも、下品の小人は能く受け能く破して心に慚愧なく、世に惡名を現じ利養を消せず死して惡道に入る。中品の徒の善く自ら發さざらんには上に望めて学すべし、下流に準ずべけんや。若し鄙懷に遂ひ仏戒を毀破せんには受けざるに如かず。必ず須らく仏の正教に依りて受到順じて隨い学すべし。五夏より已來に律部を専らにし、若し持犯に達し比丘の事を辨ぜんに、定を修して慧を習って、会を正しく期すべし。此より已外の雜学言説は淨戒を污染して、定慧生ずるに由なき者、仏則ち許さず。

また、同書では次のように記されている。

---

68 原本では「新」とある。欄外注記に「新【大】、雜【甲】」とあるように、意味上から「雜」に改める。

69 『大正藏』卷 40, p. 30a21-b3.

佛藏、五夏已前、依人受學律藏。五夏已後、具知應學無我人法<sup>70</sup>。

仏藏に、五夏已前、人に依りて律藏を受学す。五夏已後、具さに知りぬれば応に無我人法を学すべし。

更に、『続高僧伝』では、次のように記載されている。

以戒初受、須知律相。既滿五夏、發足遊方<sup>71</sup>。

戒を以て初めて受け、須らく律相を知るべし。既に五夏を満ずれば、足を發して遊方すべし。

このことから、僧侶は、比丘になると、まず戒律を五年間勉強して、その教えに通達した後、大乘仏法を学び始めることができる。「行業記」の「道邃は、戒律の教義に通達してから、大乘の『法華經』の思想を勉強し始めた」という記載はこれに当てはまる。また、すでに述べた行滿の伝記では、彼も戒律を五年間研修した上で、湛然のもとで天台止観を受けていた<sup>72</sup>。これによれば、唐代の僧侶は、具足戒を受けてから戒律の教えを五年間勉強するという「五年学律」は、通常の規則であろう。

従って、「五年学律」の規則に従ったとすれば、道邃が24歳で具足戒を受けて間もなく、五年間の戒律を学んだはずであり、その教えに通達した後、故郷の長安を離れて、763年に常州妙楽寺で初めて湛然と出会ったときは29歳であったと考えられる。これにより、24歳で比丘となった年は、唐肅宗乾元元年（758）であり、その生年は恐らく唐玄宗開元二十三年（735）頃であると考えられる。

### 第三項 陸参との交際

道邃と陸参との交際については、これまであまり研究されてこなかった。最近の戸崎哲彦氏の論考にはわずかに言及されているが、まだ十分とは言えない<sup>73</sup>。ここでは、先行研究を踏まえながら、二人の交際などの事跡を詳細に考察する。

---

70 『大正蔵』巻40, p. 147b19-20.

71 『大正蔵』巻50, p. 432b3-4.

72 『内証仏法相承血脉譜』に「謹案傳法記云、釋行滿、生緣始姑蘇、今即蘇州是也。二十出家、二十五具戒、五年學律。於大曆三年、在浮槎寺、依荊溪和上聽學止觀玄文。」とある。（『伝教大師全集』巻1, p. 229.）

73 戸崎哲彦[2018], p. 31.

## 一、史料の記載とその異同

先述のように、道邃は、師湛然のもとで五年間修学した後、768年に天台仏隴寺から離れた。その後、彼の行跡については、「行業記」と、先に掲げた承安四年（1174）以前に成立した最澄作とされる『伝法偈』所収「行業記」の書写本（以下、「書写本」と略称）と18世紀頃成立の『天台霞標』の校訂本（以下、「校訂本」と略称）などに記述されている<sup>74</sup>。

まず、「行業記」では、次のように記されている。

遂却至揚府、被人請講法華止觀玄文、各得數遍。後入天台、於路至越州見御史。端公後除歙州刺史。陸參拜為和上。後至貞元十二年、却入天台、居山九年……<sup>75</sup>。

[道邃は]遂に却って揚府に至り、人に請われて法華・止觀・玄・文を講じ、各、數遍を得。後に天台に入り、路より越州に至り、御史に見ゆ。端公は後に歙州の刺史に除せられる。陸參は、拜して和上と為す。後に貞元十二年に至り、却って天台に入つて、山に居ること九年……。

文中の「端公」は唐代の御史の別称である。例えば唐代の『通典』「職官六・侍御史」条に「侍御史之職有四。臺内之事悉主之、號為臺端。他人稱之為端公」<sup>76</sup>（侍御史の職に四有り。台内の事は之れを悉く主るを、号して台端と為す。他人は之れを称して端公と為す。）とあるように、「端公」は人名ではなく、唐代では、御史の尊称として使われている。そして、上記の引用文によれば、道邃は、天台山に戻る途中、越州の御史と会見した。その御史は、後に歙州刺史を担当する陸參であるが、会見直後、道邃を修学の師匠たる和上として尊崇した。そのあと、道邃は貞元十二年（796）に天台山に入った、ということがわかる。

次に『伝法偈』に収められている「書写本」では、上記の「行業記」に該当する内容が、次のように記述されている。

---

74 本章第二節の中の『天台法華宗伝法偈』における道邃伝と『天台霞標』における興道道邃和尚伝記」を参照。

75 『伝教大師全集』巻1, p. 274.

76 『通典』巻24, p. 672. なお『中国職官辞典』によれば、「端公」は唐代の御史の別称である。（吉田誠夫[2020], p. 428.）また、『中国古代職官大辞典』の「端公」条によれば、「唐代御使俗稱端公、因其位居御使台之端（首）、故稱。」とある。（賀旭志[2003], p. 85.）

遂却至揚府、被有人屈請、講法華止觀、玄義及文句、各得數十遍。晚入天台山、於路至越州、見御史端公。台州刺史陸、參拜為和上。貞元十二年、却入天台山、居山有九年……<sup>77</sup>。

[道邃は]遂に却って揚府に至り、有る人に屈請せられ、法華・止觀・玄義及び文句を講じ、各、数十遍を得。晚に天台山に入り、路より越州に至り、御史の端公に見ゆ。台州刺史陸は、參拜して和上となす。貞元十二年、却って天台山に入って、山に居ること九年有り……。

これによれば、本文献は、五言の頌一という体裁からなるものである。上記の内容は「行業記」と対照すると、三つの相違がある。一つは、文中の「於路至越州、見御史端公」という表現によれば、「書写本」では、「端公」が御史の名前とされていることである。二つ目は、「行業記」の「歙州刺史」が「台州刺史」として書き換えられていることである。三つ目は、「書写本」は台州刺史陸淳について記述している。

さらに『天台霞標』所収「校訂本」では、前掲の「行業記」に相当する内容が次のように述べられている。

遂却至揚府、被人請講法華止觀玄文、各得數遍。後入天台、於路至越州、見御史端公、後除歙州刺史。陸參拜為和上。（本按陸字恐剩。）後至貞元十二年、入天台、居山九年……<sup>78</sup>。

[道邃は]遂に却って揚府に至り、人に請われて法華・止觀・玄の文を講じ、各、数遍を得。後に天台に入り、路より越州に至り、御史の端公に見ゆ。後に歙州の刺史に除せられる。陸參は、拜して和上と為す。（本の案、陸の字は恐らく剩す。）後に貞元十二年に至り、天台に入って、山に居ること九年……。）

これによれば、この「書写本」は、「行業記」のとおり抄録されたものである。文中の「本按陸字恐剩」は、『天台霞標』の編纂者である羅溪慈本（1794～1868）によって加えられた補注である。このことから、慈本は「參拜」二字を動詞とし、「端公」を御史の名前として解釈したのである。従って、「陸參」という名は考慮されていなかったことになる。

---

77 『伝教大師全集』巻5, p. 27.

78 『大日本仏教全書』巻125, p. 391.

## 二、先行研究及び問題

前掲の「行業記」の文句の解釈について、以下の成果が明らかにされている。羽溪了諦氏は次のように述べている。

彼は師を辞して、先づ楊府に至り、法華三大部を講ずること数遍、後天台山（現今の浙江省台州府天台县に在り）に入らんと欲し、途中越州（現今の浙江省紹興府会稽県にして揚州より天台山に至る道筋に当たる）に於て、御史の端公と会見して、その帰依を受けた。端公が衷心道邃に敬服していたことは、彼がその後に歙州（現今の安徽省徽州府歙県）の刺史に除せられても、矢張彼を和上として崇拜していたことに依って推知することが出来る<sup>79</sup>。

文中の「御史の端公と会見して」、「端公が衷心道邃に敬服していたことは」という表現から見ると、氏は、「端公」を越州御史の名前として解釈したので、陸参という名の人物を考慮に入れる余地はなかったと考えられる。それに続く研究では、法山真澄氏は次のように述べている。

「遂卻至揚府、被人請講法華止觀玄文、各得數遍、後入天台、於路至越州見御史端公、後除歙州刺史陸、參拜為和上」とある文には誤脱があるやうである。即ち之れを傳法偈には次のやうに作っている。「遂卻至揚府、被右人屈請、講法華止觀玄義文句各得數十遍、晚入天台山、於路至越州、見御史端公台州刺史陸、參拜為和上」。即ち本傳には法華三大部を講ずること数遍とあるも『傳法偈』には数十遍とあり、越門に至って後の文が本傳の文は少々読み難くなっている。歙門は台門の誤りであり、そうすれば陸の字も陸淳のこととなって生きて来ることであり、忍鎧や慈本が色々の苦心も『傳法偈』に読み合すとき凡て解決せらるることである<sup>80</sup>。

文中の「伝法偈」「慈本」というのは、前掲の『伝法偈』の「書写本」と『天台霞標』の編纂者である羅溪慈本の「校訂本」である。上記の文により、氏は、「書写本」と「校訂本」の記述を参照した上で、「行業記」の原文には誤りがあると判定した。つまり、「行業記」に記された「歙州」の「歙」字は「台」の誤りである。そして、氏は、「行業記」の「陸」は台州刺史の陸淳（?～805）であると解釈した。しかし、陸淳の伝歴によれば、

---

79 羽溪了諦[1916], p. 5.

80 法山真澄[1919], p. 33.



彼は貞元十九年（804）に台州刺史の初任に当たる<sup>81</sup>。これは、道邃が天台山に入った貞元十二年（796）頃という時期と合わない。ところで法山氏の説は、中里貞隆氏などの論考によってほぼ継承されている<sup>82</sup>。

### 三、陸参の行歴について

上記の「行業記」によれば、天台山に戻る途中で、道邃が御史陸参（745/747～802）と交際をもった。このことを正しく把握するためには、陸参の伝歴を考察する必要がある。唐の権徳輿（759～818）が撰述した「唐故使持節歙州諸軍事守歙州刺史賜緋魚袋陸君墓志銘」（以下、「墓志銘」と略称）は次のようにある。

君諱参、字公佐、吳郡人。曾祖某、某官。考某、某官。君早孤、與兄隱居於越。有佳山水、率子弟耕汲於其中、日修桑門之法、擯落人事。貞元初、兄既歿、始為宗姻士友所強。慨然有應知己之心。繇試左環衛、歷大理評事、攝監察御史裏行佐黔中、又以殿中侍御史內供奉佐浙東。凡四居憲職、介二方伯、皆有直聲休利、邦人宜之。十二年、所從既罷、繼之者再至、率以重禮禮君、終不能屈、非所樂而不苟合故也。朝廷宗公賢大夫多悅其風。十六年、徵拜祠部員外郎、居二年、執事者上言其才、請為劇曹、會東方守臣、表二千石之缺、天子方加恩元元、循責吏理、面命執事曰、誠如是、姑使為郡、須其報政、縻以好爵。遂拜歙州刺史、在途發瘍、夏四月二十日、卒于洛師、享年五十五。……時貞元十八年歲直鶉首秋七月甲子、鏤堅石而銘曰……<sup>83</sup>。

君、諱は参、字は公佐、吳郡の人なり。曾祖某は某官、考某は某官なり。君は早孤、兄と越に於いて隱居す。佳き山水有り、子弟を率いて其の中に耕汲し、日に桑門の法を修し、人事を擯落す。貞元初、兄は既に歿し、始めて宗と為り、姻、士友の強いる所なり。慨然して応に己を知るの心有るべし。繇して左環衛に試てり、大理評事を歴て、監察御史裏行を撰して黔中に佐き、また殿中侍御史內供奉を以て浙東に佐く。凡そ四の憲職に居し、二の方伯を介し、皆直声<sup>84</sup>・休利<sup>85</sup>有り、邦人は之れを宜とす。[貞元]十二年、従われること既に罷む、之れを繼ぐ者は再び至り、率いて重き礼を以て

---

81 戸崎哲彦[1990], p. 50.

82 中里貞隆氏は、「そこで和尚は先づ楊府に入て玄文止觀を講ずること数遍、次で天台に入らんとし、て途次越州に於て御史端公に謁し、復た台州刺史陸淳の為に和尚となった。(傳法偈)」といている。(中里貞隆[1934], p. 6.)

83 『全唐文』卷 503, p. 5118.

84 直声とは、はばからないで言うことをさす。

85 休利とは、大いなる便利をさす。

君に礼し、終に屈すること能わず、樂う所に非ずして苟合せざるが故なり。朝廷の宗公賢大夫は、多く其の風を悦ぶ。[貞元]十六年、祠部員外郎に徵拜し、居ること二年。執事者は、上に其の才を言い、請われて劇曹と為る。東方の守臣と会い、二千石の缺を表す。天子は方に元元<sup>86</sup>に加恩す。吏理を循責し、面命して執事の曰く、「誠に是の如き、姑く郡と為さしめ、須らく其れ政に報じて、縻ぐに好爵を以てすべし」と。遂に歙州刺史を拜す。途に在って瘍を發し、夏の四月二十日に、洛師に卒し、享年五十五なり<sup>87</sup>。……時に貞元十八年歲直鶡首秋七月甲子、堅石に鏤みて銘して曰く、… …。

陸参は、官吏の家に生まれ、両親を早く亡くし、兄とともに越州で隱居して仏法を修学している。彼は、貞元初年（785 年頃）以後、「左環衛」「大理評事」「監察御史裏行」「殿中侍御史内供奉」などの官職に任ぜられていたが、貞元十二年（796）までにそれらの官職を辞任した。その後、彼は、貞元十六年（800）に「祠部員外郎」という官職に二年間在任しており、貞元十八年（802）に朝廷によって歙州刺史に任ぜられる。歙州に赴く途中で重い病気に罹り、802 年四月二十日に洛陽で亡くなった時は、世寿 55 歳であった。文末の題識によれば、陸参が亡くなって間もなく、同年の七月に彼の碑銘が作られた。注意すべきは、陸参が「殿中侍御史内供奉」に任職した場所が「浙東」だということである。「浙東」は浙江省の東部の越州であろう。これは、「行業記」にいう「越州御史陸参」と合致すると考えられる。一方、『仏祖統紀』に「十年……遂法師於國清寺為廣修法師説止觀法門」<sup>88</sup>（[貞元]十年……遂法師は国清寺に於いて広修法師の為に止觀法門を説く）とあるように、道遂は、貞元十年（794）に国清寺で広修に止觀の教えを伝授した。この記事と、上記の陸参の伝歴と照合すれば、陸参は、恐らく 794 年前後に越州御史に任ぜられたと推測される。そして、道遂はおおむね 794 年頃に天台山に戻る際に、陸参との面会を行ったように思われる。

従って、陸参の伝歴によれば、彼が 796 年以前に浙江の東部で「殿中侍御史内供奉」という官職に任ぜられたという伝歴は、道遂が貞元十二年（796）以前に天台山に戻る途中、越州御史陸参との面会を行ったという「行業記」の記事と符合する。

---

86 元元は、庶民をさすのである。

87 李翱（772～836）の『陸歙州述』の記載に、「吾郡陸参、字公佐、生於世五十有七年矣。明於仁義之道、可以化人倫厚風俗者餘三十年。連事觀察使、觀察使不能知、退居於田者六七年。由侍御史入為祠部員外郎二年、出刺歙州、卒於道、貞元十八年四月二十八日也。」とあるように、陸参は、唐の天寶四年（745）に生まれた。（『全唐文』卷 638, p. 6444.）

88 『大正藏』卷 49, pp. 379c28-380a1.

## 第四項 道邃における長安の活動

前述のように、道邃は、大暦三年（768）に天台山の仏隴寺で湛然と離れ、後に揚州の法雲寺で法華と止観を数回講説しており、天台山に戻る途中に越州御史陸参との面会を行った後、貞元十年（794）頃に天台山に戻った。しかし、769年から794年までの約25年間においては、彼が上記の事跡を除いて、どのような活動を行ったのかについては不明である。ここでは、『大唐貞元統開元釈教録』の記事や、彼の弟子である守素の伝歴などによってその行跡をいくつか考察する。

### 一、円照『大唐貞元統開元釈教録』に見られる道邃

唐の円照（～794～）編『大唐貞元統開元釈教録』（794年成立）と『宋高僧伝』「円照伝」<sup>89</sup>には、長安の西明寺にいた道邃についての同一の記事がある（以下、「西明寺道邃」と略称）。この「西明寺道邃」は、湛然の弟子である道邃と同一人物であろうか。「西明寺道邃」については、『大唐貞元統開元釈教録』で次のように記されている。

泊大暦十三年歲在戊午、十一月二十七日、乃遣中使内給事李憲誠宣勅、語句當京城諸寺觀修功德使、鎮軍大將軍、右龍武軍將軍、知軍事兼試光祿、上柱國彭城縣開國伯劉崇訓。四分律舊疏新疏、宜令臨壇大德如淨等、即於安國寺律院、僉定一本流行。……又至十二月一日、内給事李憲誠、宣奉勅茶貳拾伍釧、騰紙壹阡張、筆伍拾管、墨伍挺、充大德如淨等僉定律疏用。敬問諸大德等、各得好在否。同日、又命内給事李憲誠宣奉勅語安國寺三綱、僉定律疏院、一切僧俗輒不得入、如違錄名奏來。時天長寺臨壇大德曇邃、淨住寺崇叡、西明寺道邃、安國寺寶意、西明寺興玘、安國寺神朗、崇福寺超證、安國寺智釗、薦福寺如淨、青龍寺惟幹、章敬寺希照、安國寺超濟、保壽寺慧徹、西明寺圓照等、既奉恩旨、悚懼誠深、進退屏營。……寶應元聖文武皇帝批曰、師等宗師梵行領袖王城、道祕真玄、功深戒律、四分疏義匪異源流、一貫成章、佇資編緝、有司供備、誠謂典常也。所謝知是時也。將欲僉定、共議、司存一十四人、各知分位衆差。大薦福寺大德如淨筆削潤色僉定。保壽寺慧徹同筆削潤色僉定。西明寺圓照筆受正字僉定。安國寺寶意筆受纂文僉定。沙門超濟筆受證義僉定。淨住寺崇叡、西明寺道邃興玘、天長寺曇邃、崇福寺超證、安國寺神朗智釗、青龍寺惟幹、章敬寺希照、並同證義僉定、共議篇題名目。勅僉定四分律疏卷<sup>90</sup>。

89 『大正藏』卷50, pp. 804c25-805a9.

90 『大正藏』卷55, pp. 760b14-761a16.

大暦十三年歳は戊午に在り、十一月二十七日に泊びて、乃ち中使内給事李憲誠を遣して宣勅して、句当京城諸寺觀修功德使・鎮軍大將軍・右龍武軍將軍・知軍事兼試光祿・上柱国彭城県開国伯の劉崇訓に語るらく、「四分律の旧疏・新疏は、宜しく臨壇の大徳如浄等をして即ち安国寺の律院に於いて一本を僉定して流行せしめよ」と。……又た、十二月一日に至り、内給事李憲誠は、奉勅を宣く、「茶の二十五釧、藤紙の一千張、筆の五十管、墨の五挺を大徳如浄等の律疏を僉定する用に充つ。敬して問うらく、諸大徳等の各の好在を得るや否や」と。同日、又た、内給事李憲誠に命じて奉勅を宣く、安国寺の三綱に語るらく、「僉定律疏院には、一切の僧俗は輒ち入ることを得ず、如し違すれば、名を録して奏し来れ」と。時に、天長寺の臨壇大徳の曇遂、浄住寺の崇叡、西明寺の道遂、安国寺の宝意、西明寺の興玘、安国寺の神朗、崇福寺の超証、安国寺の智釗、薦福寺の如浄、青龍寺の惟幹、章敬寺の希照、安国寺の超済、保寿寺の慧徹、西明寺の円照等、既に恩旨を奉じて、悚懼にして誠深く、屏營に進退す。……宝応元聖文武皇帝は批して曰く、「師等、宗師の梵行は、王城を領袖す。道、真玄に秘し、功、戒律に深し。四分疏の義の源流に異ならず、一貫して章を成し、資を佇えて絹を編し、司有り備を供えて、誠に典常を謂うなり」と。謝する所は是れ時を知るなり。将に僉定せんと欲するに共議し、司存の一十四人は、各、分位衆差を知る。大薦福寺の大徳如浄は筆削・潤色・僉定なり。保寿寺の慧徹は同じく筆削・潤色・僉定なり。西明寺の円照は筆受・正字・僉定なり。安国寺の宝意は筆受・纂文・僉定なり。沙門超済は筆受・證義・僉定なり。浄住寺の崇叡、西明寺の道遂・興玘、天長寺の曇遂、崇福寺の超証、安国寺の神朗・智釗、青龍寺の惟幹、章敬寺の希照、並びに同じく證義にして僉定し、共に篇題名目を議す。勅して四分律疏卷を僉定す。

これによれば、西明寺の円照や道遂、興玘などの十四人は、朝廷の勅命によって大暦十三年（778）十一月に長安の安国寺律院で、『四分律』新旧注釈書の校勘を行った。この作業については、宝応元聖文武皇帝である代宗李豫（762～779 在位）がこの十四人に対して、「宗師梵行、領袖王城、道祕真玄、功深戒律」という称賛を与えたということである。また、「西明寺道遂」は、「証義」「僉定」「篇題名目」の作業を担当したとあり、これによって、『四分律』の内容や思想などを深く習得したものと考えられる。これは、既述した「行業記」に記される「（道遂）年二十四歳にして、方に乃ち進具す。秦の地において戒を学ぶ。既に持犯に達す」という記事と合致する。従って、道遂は、大暦三年に天台山仏隴で師湛然を離れた後、揚州で天台止観を講じて、最終的に故郷である長安に還

った可能性が高いと思われる<sup>91</sup>。更に、先述したとおり、道邃は、大暦三年（768）以後、25年間独自に弘法を行うが、その期間は、『大唐貞元統開元釈教録』に言及された大暦十三年（778）の「西明寺道邃」の記事の年代に当てはまる<sup>92</sup>。彼は出家以前に監察御史に任ぜられたことがあるので、長安の皇家寺院である西明寺に在住することができ、更に具足戒を受けて間もなく、戒律の教えに通達したので、この『四分律』の校勘事業に参加することができたであろう。一方で「西明寺道邃」に関しては、『大唐貞元統開元釈教録』と『宋高僧伝』の両書に同一の記事があるが、それ以外には何も残っていない。当時の政治経済や文化などの中心地である長安で、『四分律』の校勘作業に参加し、代宗によって高い評価を得た彼のような高僧が、後世に成立した『宋高僧伝』で取り上げられなかったとは考えにくい。従って、「西明寺道邃」は湛然の弟子である道邃と同一人物である可能性が高い。

## 二、道邃の弟子守素の伝歴

道邃の門下に関しては、『釈門正統』に次のように記されている。

師更有素修二師傳家<sup>93</sup>。

師には更に素・修の二師の伝家有り。

この「師」は道邃、「素」は守素、「修」は広修である。これによれば、守素と広修は、道邃の弟子として天台宗の法脈を相承していることが明らかである。既に述べたように、

---

91 「行業記」では、道邃は、故郷長安から出発して、揚州を経て常州に到着したという道順が示される。つまり、彼は天台山仏隴で師湛然を離れてから、揚州に還って天台仏法を数回講じた。その後、長安に戻った可能性が高いと考えられる。入唐求法僧円仁の『入唐求法巡禮行記』巻1に、「從揚州北行三千里、有長安都。從揚府南行一千四百五十里、有台州。或云三千來里。人里語不定。今此揚州淮南道、台州江南西道也。」（『大藏經補編』巻18, p. 12b14-16.）とあるように、唐代の交通網では、揚州は、北上長安と南下台州との間の重要な中継地点であった。

92 清代の黄尊憲（1848～1905）が編纂した『日本国志』に、「天台始於傳教。傳教大師名最澄、延暦中創立止観院於北叡山。延暦二十三年、從遣唐大使藤原葛野朝臣游唐、受密教於天台道邃。詳見神皇正統紀及元亨釋書。」（『日本国志』巻37, p. 759.）とあるように、延暦二十三年（804）に最澄は天台山の道邃から密法を受けた。このことから、道邃が密教の教えを知ったことは、長安で行われた『四分律』の校勘作業に参加する根拠の一つであろう。その理由について、当時の代宗は密教をかなり信仰した。更に代宗の勅命による密教高僧不空（705～774）の弟子である李憲誠は、その『四分律』の校勘作業を監督した。このような背景で、道邃は、長安で密教の教えに触れた機会があるであろう。

93 『続蔵』巻75, p. 277c22.

広修は、貞元十年（794）に国清寺で道邃から天台止観を授かっており、師の血脈を相承して、天台八祖として認められている。

また、『仏祖統紀』では、道邃の「旁出世家」について次のようにいう。

興道旁出世家、興善守素禪師、日本最澄禪師<sup>94</sup>。

興道に旁出して世家なるは、興善守素禪師と日本最澄禪師なり。

これによれば、道邃の門下には、守素と最澄という二弟子があった。先述のように、最澄は、貞元二十一年（805）に龍興寺で道邃から天台止観や菩薩戒を伝授されていることから、彼の門下とみなされている。そして、守素は、確かに道邃のもとで修学した経歴を持っているので、彼の弟子とされているのであろう。注意しなければならないのは、守素の名が広修と最澄の前に置かれた点である。このことから、彼は、広修と最澄より、先に早く道邃のもとで勉強したと推定される。

守素の伝記は、『宋高僧伝』「唐京兆大興善寺守素伝」によれば次のとおりである。

釋守素者、立性高邁、與群不同。居京興善寺、恒以誦持為急務。其院幽僻、庭有青桐四株、皆素之手植。元和中、卿相多遊此院。青桐至夏中、無何發汗、頗汚人衣如輶脂焉、而不可浣。時相國鄭公綰、嘗與丞郎數人避暑、且惡其滴瀝、謂素曰、弟子為師伐此樹、各植一松可乎。及暮、素戲呪之曰、我種汝二十餘年、汝以汗之淋瀝為人所惡。同惡木之不可休其下也。來歲若然、我必薪之。自爾絕蹤矣。素誓不出院、誦法華經三萬七千部。夜恒有猱子馴擾來聽經、齋時則烏鵲就掌取食、他僧以食誘群羽、皆驚噪而逝。長慶初、有僧玄幽、題此院云、三萬蓮經三十春、半生不踏院門塵。當時以為佳<sup>95</sup>句也。素之終代、罔得詳焉<sup>96</sup>。

釈守素は、立性高邁にして、群と同じからず。京の興善寺に居り、恒に誦持を以て急務と為す。其の院幽僻にして、庭に青桐四株有り、皆、素の手植なり。元和中に卿相多く此の院に遊ぶ。青桐、夏中に至って、何するとなく汗を發し、頗る人衣を汚すこと、輶脂の如くにして、浣う可からず。時に相国鄭公綰、嘗つて丞郎数人と避暑し、且に其の滴瀝を惡み、素に謂つて曰く、「弟子、師の為に此の樹を伐り、各一松を植えん、可ならんや」と。暮れるに及んで、素、戯れに之れに呪して曰く、「我、汝を

---

94 『大正蔵』卷 49, p. 201b5-6.

95 原本では「佳」とある。欄外注記に「住【大】、佳【宋】【元】」とあるように、意味上から「佳」に改めた。（『大正蔵』卷 50, p. 868b4.）

96 『大正蔵』卷 50, p. 868a18-b13.

種ゆること二十余年、汝、汗の淋瀝を以て人の惡む所と為る。惡木の其の下に休む可からざるに同じきなり。來歲若し然らば、我、必ず之れを薪とせん」と。爾れ自り蹤を絶つなり。素、誓って院を出でず、『法華經』三万七千部を誦す。夜、恒に猱子有り、馴擾して來つて經を聴き、齋時には則ち鳥鵲掌に就きて食を取り、他僧、食を以て群羽を誘えば、皆驚噪して逝く。長慶初、僧玄幽有り、此の院に題して云く、「三万の蓮經三十春、半生踏まず院門の塵」と。當時以て佳句と為せり。素の終代、詳らかなるを得ず。

文中の「元和中」は、元和年間すなわち 806 年から 820 年の間である。この記載によれば、宰相の鄭公綽は、元和年間に長安の興善寺に遊覧した際に、寺院に植えられた二十余年を経た青桐の樹脂によって衣服が汚れてしまった。そのため、彼は、守素にその青桐を切ったほうがよいという諫言を与えた。その後、守素が青桐樹に向かって警告すると、青桐は樹脂を出さなくなったという。このことから、その青桐樹は、守素が 786 年から 800 年までの間に植えたものであると推定できる。

上記の守素伝によれば、彼は、興善寺に長年居住して『法華經』をもっぱら唱えており、ほかの場所に行くことはなかった。更に、長慶初年<sup>97</sup>（821）の玄幽の文には、守素は、三万七千部の『法華經』を唱え、三十年間興善寺を出なかったという記載がある<sup>98</sup>。これにより、守素は唐の徳宗貞元七年（791）頃に長安の興善寺に居住し始めて、821 年に至るまでの三十年間常住していたことがわかる。従って、守素は貞元七年頃に興善寺に入った直後に青桐樹を植えたと考えられる。

ところで唐の段成式（803～863）撰『酉陽雜俎』の「寺塔記上」では、次のように述べられている。

東廊之南素和尚院、庭有青桐四株、素之手植。元和中、卿相多遊此院、桐至夏有汗、汚人衣如輶、脂不可浣。昭國東門鄭相、嘗與丞郎數人避暑、惡其汗、謂素曰、弟子為和尚伐此樹、各植一松也。及暮、素戲呪<sup>99</sup>樹曰、我種汝二十餘年、汝以汗為人所惡。來歲若復有汗、我必薪之」。自是無汗。寶曆末、予見說已十五餘年無汗矣<sup>100</sup>。

97 長慶は、唐代穆宗の治世で使用された年号であり、821 年一月から 824 年十二月までの四年間である。

98 『法華經顯應錄』卷 1 に「京兆素法師僧守素、立性高邁、精銳絶倫、居京大興善寺、恒以誦持為急務、足不越限經三十年、誦法華經三萬七千部。」とある。（『統藏』卷 78, p. 41c7-10.）

99 原本では「祝」とある。『宋高僧傳』『守素傳』に「素戲呪之曰」（『大正藏』卷 50, p. 868a25-26.）とあるように、意味上から「呪」に改めた。

100 『大正藏』卷 17, p. 420a4-7.

東廊の南の素和尚院、庭に青桐四株有り、素の手植なり。元和中、卿相は多く此の院に遊ぶ。桐は夏に至りて汗有り。人の衣を汚すこと輒の如く、脂浣う可からず。昭国東門の鄭相、曾て丞郎の数人と暑を避く。其の汗を惡んで、素に謂って曰く、「弟子、和尚の為に此の樹を伐り、各一松を植えん」と。暮れるに及んで、素、戯れて樹に呪して曰く、「我、汝を種ゆること二十余年、汝、汗を以て人の惡む所と為る。来歳に若しまた汗有れば、我、必ずこれを薪とせん」と。是れより汗無し。宝暦の末、予見るに、説き已りて十五余年汗無きなり。

宝暦年は、825 年から 827 年までの唐敬宗李湛の年号である。宝暦末年（827）、青桐の樹脂が止まってから、すでに十五年余りを経たという。これによれば、守素が鄭公綏と面会した時期は、元和七年すなわち 812 年であろう<sup>101</sup>。

従って、守素は、長年興善寺に居住しており、ほかの場所へ行っていないので、道邃の弟子となった場所は長安ということになる。つまり、道邃は、長安の興善寺で守素に伝法したということである。これによって、道邃が長安西明寺へ行ったことがあり、長安在住期間中に、安国寺の『四分律』の校訂に参加することが可能であったと証明できる。また、道邃は、778 年頃に西明寺に入ってから、守素に天台仏法を伝授しており、それ以来、兩人は師弟の関係になっているので、守素は、広修と最澄より早く道邃の弟子になったことになる。それゆえ、上述の『仏祖統紀』では、守素の名を広修と最澄の前に置いたのであろう。

### 三、日蓮『報恩抄』に見られる道邃

日本の日蓮（1222～1282）の『報恩抄』では、伝教大師最澄について次のように記録している。

延暦二十三年七月御入唐。西明寺の道邃和尚・佛瀧寺の行滿等に値奉、止観圓頓の大戒を傳受し、靈感寺の順曉和尚に値奉、眞言を相傳し、同延暦二十四年六月に歸朝し、

---

101 鄭公綏の経歴については、『全唐文』の「翰林承旨学士庠壁記」条に「憲宗章武孝皇帝以永貞元年即大位。始命鄭公綏為承旨學士、位在諸學士上、居在東第一閣。……長慶元年八月十日記」（『全唐文』卷 654, p. 6646.）とあるように、彼は、永貞元年（805）に皇帝によって大学士の官吏を初めて任ぜられた。文末の題識によれば、本文献は長慶元年（821）に完成されたものである。これは、812 年に興善寺の守素と会見したという記録と矛盾しない。



桓武天王に御對面。宣旨を下て、六宗の學匠に止觀・眞言を習はしめ、同七大寺にを  
かれぬ<sup>102</sup>。

延暦二十三年（804）、最澄は、長安西明寺の道邃と天台山仏隴寺の行滿と会見し、道邃のもとで円頓の菩薩戒を受けた。この「西明寺の道邃和尚」とは、道邃が西明寺に在住していたことを意味する。西明寺は皇家所属であるので、普通の僧侶はここに居住することができないと考えられる。しかし、道邃は長安の官僚の出身で、監察御史に任ぜられ、長安の近辺で出家し具足戒を受けたという経歴を有しているため、西明寺に居住することができたのであろう。一般的には、高僧がある寺院で円寂すると、この寺院の名称をもって立伝される。道邃の場合は、西明寺に在住したことがあるが、後に天台山に戻って、天台学説を広め、晩年になって国清寺で円寂したので、『宋高僧伝』で「唐天台山国清寺道邃伝」という題名をもって立伝された。つまり、「国清寺道邃」は『大唐貞元統開元釈教録』に見られる「西明寺道邃」と同一人物であるという結論が確認できた。

以上の事跡は、道邃が『大唐貞元統開元釈教録』に見られた「西明寺道邃」と同一の人物であることを確認することができ、「行業記」や、『宋高僧伝』『釈門正統』『仏祖統紀』などの道邃伝で埋められたのであろう。

## 第五項 道邃における天台山の活動

すでに述べたように、道邃は、768年に湛然と離れて、後に揚州の法雲寺で法華や止觀などを数回講説した後、故郷の長安に戻り、安国寺で『四分律』の校勘に参加して、それから天台山に戻る途中、794年頃に越州御史陸参に面会して、直後天台山に入った、という事跡を解明した。その後の行跡については「行業記」で次のように記載されている。

後至貞元十二年、入天台居山九年、講法華止觀玄文等、未曾有闕。六時行道、法華一部、大小乗戒、日常一遍、未嘗不周<sup>103</sup>。

後貞元十二年に至り、[道邃は]天台に入りて山に居ること九年、法華・止觀・玄の文等を講ず、未だ嘗て闕くことあらず。六時に行道して法華一部、大小乗の戒、日に常に一遍す、未だ嘗て周からずんばあらず。

---

102 『昭和定本日蓮聖人』巻2, p. 1210.

103 『伝教大師全集』巻1, p. 274.

これによれば、道邃は貞元十二年（796）から天台山に九年居住し続けており、法華や止観、戒律などを専念に講説・実践したことがわかる。また、同年、彼の行跡については、彼の伝記である「道德述」で次のように述べられている。

東海可際、青天可捫、邃禪師道德不可準矣。太易可始、萬像可終<sup>104</sup>、師慧用不可量矣。余貞元戊寅歲、作慰臨海、以台岳為域中靈鎮、竊慕遊之。前年百城寬貸、俯徇私欲、輟以公事、俾獲登賢焉。於國清寺獲觀禪師慈狀、三毒不生。按禪師法語、六塵不入。我師情同野鶴、身居白雲、不與俗物群、不為世間縛。來緣利物、去本無心。曠然虛舟、遇坎斯止。爰自他部、宴坐於佛隴、伽藍霜亦繁矣。茲寺據天台東峰、即金地羅才。智者大師、住銀地之嶺、山清境異、草木鮮潤、凡禽獸曾所不臻。其有來<sup>105</sup>卿輕進之徒、苞藏不善、或竊茹葷血而來者、飄風震震雷、猛獸毒蛇、應時輒至。則知像外之境、靈聖共持、丹丘福庭、羽客恒集、自非至人碩德、豈是而窟宅焉。長老通十二部教、該百氏群言、有知則鳴、對境恒寂、與<sup>106</sup>人上<sup>107</sup>言依於敬、與仁下言依於仁。仁者謂之仁、智者謂之智。注之不滿、酌之不竭、巍巍乎衆世之津梁也。審則志歸空門二十餘歲、客塵所覆、未了心源。今日再來、不求牀座、真希甘露一灑身田而已。其於道德之濃厚、功用之遠近、籠累者髣髴而輕重哉。稽首空山、不知所得。秋九月上旬、百淥郡盧審則刻木而述之<sup>108</sup>。

東海際むべくとも、青天捫づくべくとも、邃禪師の道德准ふべからず。太易始まるべくとも、万像終るべくとも、師の慧用量るべからざるなり。余、貞元戊寅の歳、臨海に慰と作り、台岳は域中の靈鎮たるを以て、竊かに慕ひて之に遊ぶ。前年百城寬貸し、俯して私欲に徇ひ、輟るに公事を以てして、賢に登ることを獲しむ。国清寺に於いて、禪師の慈狀を觀ることを獲て、三毒生ぜず。禪師の法語を按ずるに、六塵入らず。我が師の情、野鶴に同じく、身、白雲に居す。俗物と群ならず。世間の為に縛せられず。来るに利物に縁り、去るに本と無心なり。曠然たる虚舟、坎に遇ひてここに止る。ここに他部より、仏隴に宴坐す。伽藍霜また繁し。この寺は天台の東峰に拠る。即ち金

---

104 原本では「可終」二字がない。『妙悟決』所収「道德述」では「可終」とあるように、意味上から「可終」に補った。（『大日本仏教全書』巻24, p. 62.）

105 原本では「互」とある。『日蓮聖人真蹟集成』巻6における13世紀の『顕戒論縁起』の写本では「来」とあるように、意味上から「来」に改めた。（『日蓮聖人真蹟集成』巻6, p. 142.）

106 原本では「為」とある。『日蓮聖人真蹟集成』巻6における13世紀の『顕戒論縁起』の写本では「与」とあるように、意味上から「与」に改めた。（『日蓮聖人真蹟集成』巻6, p. 142.）

107 原本では「上」がない。『妙悟決』所収「道德述」では「上」とあるように、意味上から「上」に補った。（『大日本仏教全書』巻24, p. 62.）

108 『伝教大師全集』巻1, pp. 275-276.

地の羅才なり。智者大師、銀地の嶺に住せり。山清く境異なり、草木鮮潤なり。凡そ禽獸も曾て臻らざる所なり。其の来卿輕進の徒あり、不善を苞蔵し、或は竊かに葷血を茹いて来る者は、飄風震雷、猛獸毒蛇、時に応じて輒ち至る。則ち知んぬ、像外の境、靈聖共に持し、丹丘福庭、羽客恒に集ることを。至人碩徳に非ざるよりは、豈にここに而も窟宅せんや。長老、十二部教に通じ、百氏の群言を該ぬ。知あれば則ち鳴る。境に対して恒に寂なり。人の与に上言すれば敬に依り、仁の与に下言すれば仁に依る。仁者は之を仁と謂ひ、智者は之を智と謂ふ。之に注げども満たず。之を酌めども竭きず。巍巍として衆世の津梁なり。審則の志は、空門に帰すること二十余歳、客塵に覆はれて、未だ心源を了せず。今日再び来りて牀座を求めず。まさに甘露一たび身田に灑がんことを希ふのみ。其の道德の薄厚、功用の遠近において、籠累の者、髣髴として輕重せんや。空山を稽首して得る所を知らず。秋九月上旬、百淥郡の盧審則、木に刻して之れを述ぶ。

これは、朝廷の官であった盧審則（～796～798～）が、貞元戊寅歳（798）の二年前（796）に天台山に登るに際して、国清寺に在住する道邃から奥深い仏教学知識を聞いた事情を回顧したものである。文中の「我師」という言葉から、盧審則は、道邃の門下に入り、天台宗の信仰者となっていると考えられる。この文献には、道邃の人物特徴や、宗教の実践修行などが生き生きと描出されており、彼の全体像を一層明確に把握することができる。文末の「秋九月上旬、百淥郡盧審則、刻木而述之」によって、当該文献は、盧審則によって貞元十四年（798）九月上旬に木に刻まれたことがわかる<sup>109</sup>。

貞元十二年の後、彼の事跡については「行業記」で次のように記されている。

二十年、台州刺史請下龍興、講法華止觀、至今年二月。因勾當本國教門、且暫停耳。但乾淑隨和上、始得十年、在前之事、悉不具知、略書而已<sup>110</sup>。

---

109 『妙悟決』所収「盧審則述記」は、「道德述」と異名同文のものであるが、同書に「大唐貞元二十一年歳次乙酉二月朔癸己二十六日戊寅書記。日本國求法入唐沙門最澄。日本國求法入唐沙門義真。」（『大日本仏教全書』巻 24, p. 62.）という題識が記されている。これによれば、本文献は、貞元二十一年（805）二月に最澄と義真によって抄録されてから、日本に将来されたものである。

110 『伝教大師全集』巻 1, pp. 274-275.

[貞元]二十年、台州の刺史、請じて龍興に下して、法華・止観を講ぜしめて、今年二月に至る。[最澄は]本国<sup>111</sup>の教門を勾当するに因り、且暫く停まるのみ。ただ乾淑は、和上に従って、始めて十年を得、在前の事は、悉く具さに知らず、略書するのみ。

貞元二十年（804）に、彼は、当時の台州刺史陸淳の要請に応じて、龍興寺で天台止観などを講説した。この事情は、最澄が日本の教門を任せられるため、貞元二十一年（805）の二月までに止められる。これについては、最澄の『顕戒論縁起』所収「送最澄上人還日本国叙」で詳しく記載されている。

日本沙門最澄、……貞元二十年九月二十六日、臻於海郡、謁太守陸公。……陸公精孔門之奥旨、蘊經國之宏才、清比冰囊、明逾霜月。以紙等九物達於庶使、返金於師。師

---

111 「本国」とは、日本なのか、或いは中国なのか。もし中国であれば、この教門を担当する人物は道邃であろう。日本であれば、その人物は最澄ということになる。この点を解明するためには、最澄が入唐する前の状況を考察し、それに当時の用いられた語句や表現などを参考にする必要がある。例えば、『顕戒論縁起』に収められている最澄の「請求法譯語表」に、「沙門最澄、聞秦國羅什度流沙而求法、唐朝玄奘踰葱嶺以尋師、並皆不限年數、得業為期。是以習方言於西域、傳法藏於東土。伏計此度求法、往還有限、所求法門、卷逾數百、仍須歷問諸州得遇其人。最澄未習漢音、亦聞譯語、忽對異俗難述意緒、四船通事、隨使經營、相別訪道、遂不可得。竊慮、分途問求、乃可有得所志之旨。當年得度沙彌義真、幼學漢音、略習唐語、少壯聰悟、頗涉經論。仰願殊蒙天恩、僉從之外、請件義真、為求法譯語、兼復令學義理。然則、天台義宗、諮問有便。彼方聖人、通情不難。若猶有所殘者、須屬留學生、經年訪求矣。不任區區之至、謹奉表以聞、伏增戰汗、謹言。延曆二十一年十月二十日沙門最澄上表。」（『伝教大師全集』巻1, pp. 267-268.）とある。これは、延曆二十一年（802）に最澄によって朝廷に入唐求法の願いを奏上したものである。この「伏計此度求法、往還有限」という一句は、朝廷によって、その入唐求法の期間が制限されたものと考えられる。それゆえ、最澄は、母国の天台教を広めるために、道邃のもとで天台仏法を半年勉強してから（804年九月二十六日～805年三月頃）、すぐに日本に戻ってきたのである。更に、最澄に関わる唐代文献には、「本国」の用例が多数ある。例えば、最澄が得た行滿の詩文には、「異域郷音別、觀心法性同。來時求半偈、去罷悟真空。貝葉翻經疏、歸程大海東。何當到本國、繼踵大師風。」（『伝教大師全集』巻1, p. 272.）とあるように、その「本国」は、日本をさすことが明らかである。なお「本国」が日本を意味する例は、当時の文献に若干のものがある。例えば、最澄帰国の時、道邃の弟子である乾淑から得た『止観記中異義』には、「此本緣欲還本國、草草。出不委悉、慮不周施。權與記少乖、亦有眉目後人覽者、詳而鏡諸也。」とある。また、明州刺史鄭審則から得た送別の文に、「孔夫子云、吾聞西方有聖人焉、其教以清淨無為為本、不染不著為妙、其化人也。具足功德、乃為圓明。最澄闍梨、性稟生知之才、來自禮義之國、萬里求法、視險若夷、不憚艱勞、神力保護。南登天台之嶺、西泛鏡河之水、窮智者之法門、探灌頂之神秘、可謂法門龍象、青蓮出池。將此大乘、往傳本國、求茲印信、執以為憑。昨者陸台州已與題記、故具所睹、爰申直筆。大唐貞元廿一年五月十五日、朝議郎使持節明州諸軍事守明州刺史上柱國滎陽鄭審則書。」（『伝教大師全集』巻1, p. 281.）とある。この二文献に見られる「本国」は日本をさすのであろう。

譯言、請貨金質紙、用書天台止觀。陸公從之、乃命大師門人之裔哲曰道邃、集工寫之、逾月而畢。邃公亦開宗指審焉。最澄忻然瞻仰、作禮而去<sup>112</sup>。

日本の沙門最澄、……貞元二十年九月二十六日、海郡に臻り、太守陸公（陸淳）に謁す。……陸公、孔門の奥旨に精しく、經国の宏才を蘊む。清きこと氷囊に比し、明るきこと霜月に逾えたり。紙等の九物を以て庶使に達し、金を師に返す。師、訳言して、金を貸り紙を買って、用て天台の止觀を書せんことを請う。陸公、之に従い、乃ち大師の門人の裔哲、道邃と曰うに命じて、工を集めて之を写せしめ、月を逾えて畢んぬ。邃公、亦た宗を開きて指審せり。最澄、忻然として瞻仰し、礼を作して去る。

貞元二十年（804）九月に最澄は、台州刺史陸淳のおかげで、龍興寺で道邃の止觀学説を聴講することができた。陸淳は、台州龍興寺での天台仏法の講説を道邃に要請したということから、次のような推測が成り立つ。即ち、彼がこのような要請を行ったのは、天台仏法に深い興味を有していたからというよりは、道邃との関係が深ったからであり<sup>113</sup>、また道邃が天台山国清寺の教団のリーダーであると思われていたからではないか。このことは、すでに掲げた「道德述」に「於国清寺獲觀禪師慈狀、三毒不生。按禪師法語、六塵不入」、「長老通十二部教、該百氏群言」などと述べられていることから、道邃が天台学説や世俗学問に精通し、止觀修行の実践体験もよくしたことが知られる。これは、道邃が青年時期に御史に任ぜられ、後に『法華』や『止觀』などの学説を講じたという行歴と符合する。

---

112 『伝教大師全集』巻1, pp. 269-270.

113 戸崎哲彦氏は、「新春秋学者が最も接近したのは、天台宗であり、新春秋学の形成はその交遊の面で、そして思想の面で、天台宗の影響があるように思われる。今その根拠として次の三つのものを挙げる事が出来る。その一つ、陸淳と天台道邃との交流。……陸淳と道邃の交流は少なくとも貞元二十一年の春から翌年の二月中までつづいた。そしてそれは当時の文人と僧侶の間によく見られる詩文を応答し合うような単なる社交、礼儀的な交遊などではなく、もっと深い意味をもつもの、つまり『止觀』を講義させたことから推察されるように、何等かの学術思想的な啓発を与えるような交流であったと思われる。その二、新春秋学と天台宗との交流。……道邃ら天台の僧侶と親交があり、また『天台山三亭記』を書いた陸淳だけが天台に理解を示し接近していただけでなく、新春秋学派そのものが天台と密接な関係にあったと思われる。その三、哲学思想上の共通性。……陸淳らの新春秋学の「大中の道」は表現だけでなく、その内容においても天台宗の「中道觀」、つまり仮有（現実）に偏せずまた理法（經典の記載、常法）にも拘されないという中道（聖心）と非常によく似ている。この観点は彼ら以前にまったく見られないものであり、智顗にいたって仏教学で宣揚され、そして啖助・陸淳にいたって儒学で發揚された。……以上の若干の考察を通じて、陸淳らの新春秋学と天台宗が交流しその影響を受けたことは十分に考えられる。」と述べている。（戸崎哲彦[1990], pp. 20-24.）

ところが、現存する道邃の伝記では、上記の貞元二十一（805）二月に龍興寺で最澄に伝法してから、後の行跡が全く残っていない。そのため、彼の没年は不詳である。しかし、彼の著作及び関連文献の記事によっては、その没年を推定することができる

『伝教大師全集』に収められている「伝菩薩戒道邃和上」に次のように述べられている。

乍別増悵、春憶數行。不知平善達船所否。過去傳法菩薩、備受艱辛。今日弘揚、寧無勞虚也。邃日向衰老、諸皆未能、色心俱頹、力<sup>114</sup>風非遠、觀浮雲水月、以遣餘生耳。化隔滄海、相見杳然。各願傳持共期佛慧也。勉旃、先進奉使向來。何當定發信遠相報。因然投施往、略附數字。傳菩薩戒師天台沙門道邃、告日本國最澄三藏處。義真行者、意不殊前。各各相共、弘揚宗教也。三月二十一日<sup>115</sup>。

乍ち別れて悵みを増し、春憶ふこと數行。平善に船所に達するや否やを知らず。過去の伝法の菩薩、備さに艱辛を受く。今日の弘揚、いづくんぞ勞虚なからんや。邃、日に衰老に向かう、諸皆未だ能くせず、色心俱に頹れ、力風遠きに非ず、浮雲水月を觀じて、以て余生を遣るのみ。化、滄海を隔てて、相い見ること杳然たり。各伝持して共に仏慧を期せんことを願うなり。旃を勉めよ、先に進みて使を奉じて向かい来る。何れか當に定めて信を發して遠く相ひ報ずべき。然投施往<sup>116</sup>に因って、ほぼ數字を附す。伝菩薩戒師天台の沙門道邃、日本國最澄三藏の處に告ぐ。義真行者、意、前に殊ならず。各各相ひ共に宗教を弘揚せよ。三月二十一日。

この文は、道邃が最澄に菩薩戒を伝授してから書かれたものであり、文末の「三月二十一日」は、最澄帰国の時、即ち 805 年の三月二十一日である。先述したように、道邃の生年を 734 年とすると、805 年の時点では、71 歳という老年に達していたはずである。文中の「日向衰老」、「色心俱頹」という描写はこれとよく一致する。更に、「觀浮雲水月、以遣餘生耳」という表現は、晩年の道邃が天台山にずっと在住していたことを示唆している。これは、『宋高僧伝』『道邃伝』に「[道邃]後終于住寺（国清寺）焉」<sup>117</sup>という記述と符合する。

---

114 原本では「刀」とある。京都大学附属図書館所蔵合本「觀心誦經法記全附觀心論止觀記中異義」では「力」とあるように、意味上から「力」に改めた。

115 『伝教大師全集』巻 1, p. 273.

116 「然投施往」の意味が通らないので、誤字があることが疑われている。

117 『大正藏』巻 50, p. 891a26.

また、梁肅（753～793）が湛然の円寂以前の 781 年頃に撰述した「修禪寺道場碑」<sup>118</sup>は石碑に刻まれたが、以下はその一部である。

台州隋故智者大師修禪道場碑銘並序。右補闕翰林學士梁肅撰。朝散大夫台州刺史上柱國高平徐放書。……陳修古篆額。唐元和六年十一月十二日僧行滿建<sup>119</sup>。

台州隋故智者大師修禪道場碑銘並び序なり。右補闕翰林學士梁肅撰す。朝散大夫台州刺史上柱國高平徐放書く。……陳修古は額を篆す。唐元和六年十一月十二日僧行滿建す。

この石碑は元和六年（811）に天台山の仏隴寺に立てられた。徐放、陳修古、行滿の三人がこの石碑の建造に参加したが、そのうちの陳修古は書道大家であり、徐放は台州刺史であり、行滿は道邃の同門である。すでに掲げたように、道邃は 805 年以前に天台山の国清寺で広修や官吏の盧審則、台州刺史陸淳、最澄などに天台学説を講じていることから、当時、彼が天台山の教団において極めて重要な人物であったということは疑いない。しかし、元和六年（811）の石碑建立に道邃が参与していないことによって、その時、すでに円寂していた可能性が高いと考えられる。このことから、彼の没年は、唐憲宗の元和元年（806）から元和六年（811）までの間であると推測される。

## 小結

以上の考察のとおり、道邃は、俗姓を王氏といい、陝西長安の官僚の家系に生まれ、青年時に監察御史に任ぜられ、後に官職を辞任して出家し、24 歳で具足戒を受け、戒律に通達してから、大乘仏法を学んだ。そして、彼は、宝応二年（763）に常州妙楽寺で師湛然と初会しており、直後湛然とともに天台山に初めて登り、ここで五年間修学し、ついに大暦三年（768）に仏隴寺で湛然と離れた。一方で、唐代の僧侶は具足戒を受けてから、戒律を五年間研修して、その後大乘仏教に触れるという規則から、道邃は、763 年に湛然と面会する折に、およそ 29 歳になっていたと考えられる。これによって、彼は、唐玄宗の開元二十三年（735）頃に生まれたと推定される。

また、湛然と離れた後、彼は、揚州の法雲寺へ行き、天台止観学説などを講説した。それに続き、778 年に長安の西明寺に居住し、ここで十三人の高僧とともに安国寺で行われ

---

118 池麗梅氏によれば、「修禪道場碑」は三つの系統のものが現存しており、題名も多くあるが、同一文献であることが確認できる。（池麗梅[2008], pp. 255-260.）

119 『金石萃編』巻 106, pp. 1-2.

た『四分律』の校勘に関与するとともに、長安の興善寺の守素のために、天台止観を伝授した。その後、天台山に再び戻る途中、貞元十年（794）頃に越州御史陸参と面会し、陸参の礼拝を受けて間もなく天台山に入り、国清寺で広修のために止観法門を伝授した。

さらに、彼は、貞元十二年（796）に国清寺で盧審則に伝法し、天台山で法華や止観などの学説を講じ続けている。その間に、彼は、貞元二十年（804）九月頃から翌年の三月頃までの約半年で、台州刺史陸淳の要請に応じて最澄や義真などに天台の教えを講じた。その時、彼は恐らく 71 歳の老僧であった。最後は、貞元二十二年（806）から元和六年（811）までの間に国清寺で円寂したと推測される。以上が道邃の行跡のあらましである

120。  
。

---

120 道邃の年表と諸典籍に収められている道邃の伝記は【付録 2・3】を参照。



## 第四節 道邃の弟子と著作

本節では、道邃に関連する資料に基づき、彼の門下弟子について考察する。また、先行研究の成果をまとめて、彼の著作の現存状況などを紹介する。

### 第一項 門下の弟子

道邃の門下については、『伝教大師全集』所収『血脈譜』などの文献では、次のようにある。

大唐貞元二十一年歳次乙酉（當大日本國延暦二十四年乙酉也）、春三月二日初夜二更亥時、於台州臨海縣龍興寺西廂極樂淨土院、奉請天台第七傳法道邃和上、最澄、義真等與大唐沙門二十七人、俱受圓教菩薩戒<sup>121</sup>。

大唐貞元二十一年歳次乙酉（大日本國延暦二十四年乙酉に当たるなり）、春三月二日初夜二更亥の時、台州臨海縣龍興寺西廂極樂淨土院に於いて、天台の第七傳法の道邃和上を奉請し、最澄、義真等と大唐の沙門二十七人俱に円教の菩薩戒を受く。

上記によれば、最澄と義真の二人と、それ以外の二十七人の僧侶と合わせて二十九人が、道邃より大乘菩薩戒<sup>122</sup>を受けたことが明らかである。しかし、これらの二十七人の伝記は、現存資料では残されていない。道邃と義真との関係については、最澄が帰国以後、819年に書いた「請立大乘戒表」で次のように述べている。

南嶽天台兩大師、昔於靈山親聽法華經、兼受菩薩三聚戒。所以師師相授。智者授灌頂、灌頂授智威、智威授慧威、慧威授玄朗、玄朗授湛然、湛然授道邃、道邃授最澄次義真也<sup>123</sup>。

南岳天台兩大師、昔靈山に於いて親しく法華經を聴き、兼ねて菩薩三聚戒を受く。所以に師師相授なり。智者は灌頂に授け、灌頂は智威に授け、智威は慧威に授け、慧威は玄朗に授け、玄朗は湛然に授け、湛然は道邃に授け、道邃は最澄に、次に義真に授くるなり。

---

121 『伝教大師全集』巻1, p. 236.

122 道邃が最澄と義真などの人師のために菩薩戒を伝えたのは、多分湛然の授菩薩戒儀によって行われたものである。（佐々木憲徳[1978], p. 185.）

123 『伝教大師全集』巻1, p. 248.

これによれば、南岳慧思から道邃までの天台祖師の付法相承が示されており、道邃以後の相承弟子は最澄と義真の二人である。

また、既述のように、乾淑は、道邃に十年間師事しており、師の著作（『止観記中異義』）の集録者、及び道邃伝である「行業記」の撰述者として知られる。これによって、乾淑が道邃の直系弟子であることは疑えないであろう。前掲の『釈門正統』と『仏祖統紀』によれば、道邃の弟子には、守素、広修、最澄の三人があることがわかる。更に、上述した「道徳述」「行業記」の記載によれば、盧審則、陸参、陸淳の在家信者の三人は、すべて道邃のもとで修学してきたのである。従って、道邃の門下については、出家の守素、広修、乾淑、最澄、義真の五人と、在家弟子の盧審則、陸参、陸淳の三人があった。

## 第二項 道邃の著作

常盤大定氏によれば、道邃の著作には、七種の書物があるが、その中で現存しているのは、『異義』『十不二門義』『釈籤要決』『疏記義決』『弘決纂義』の五種であり、散逸したものは『維摩経疏私記』『大般涅槃経疏私記』の二種である<sup>124</sup>。また、中里貞隆氏によれば、道邃の著作は『維摩経疏私記』『涅槃経疏私記』『異義』『天台宗知妙悟決』『唐決集』『在唐問答』『修禅寺決』の七種があり、そのうちの『天台宗知妙悟決』『在唐問答』『修禅寺決』は真偽の議論があり、更に研究の余地がある<sup>125</sup>。以上の両氏の研究を通じて、道邃の著作は真撰と疑偽撰に合せて十一種のものであったことがわかる。

---

124 常盤大定[1941], pp. 137-139.

125 中里貞隆氏は、「以上の著書以外和尚の名を以て現伝するものに、＜四、天台宗生知妙悟決一卷。五、唐決集一卷。六、在唐問答一卷＞の三小篇がある。共に宗祖大師の疑問に対する和上の決答を蒐めたもので、其の中第四は一心三観の俱起と教行証三重の一心三観を説けるもの。第五は主として教相問題十個の疑問に答えたるもの。第六は誦経の心境に関する三箇の問答を記せるものである。此の三篇中第五の唐決は和尚の直答として別に疑うべき点もないが、他の二篇の真偽如何については更に研究の余地ありと思う。尚此の外に、＜七、修禅寺決四卷＞あり、其の末尾に＜修禅寺邃和尚伝法四箇決如此＞とあれば、和尚の口決として伝えられるものであるが、其の内容より見て後世偽作の疑が極めて濃厚である。」と述べている。（中里貞隆[1934], p. 9.）

また「道邃和尚付法文」（別名「伝教大師伝道文」<sup>126</sup>）は、『伝教大師全集』巻五の附録に収められ、道邃の偽撰として疑念がもたれている<sup>127</sup>。本書の成立経緯について、野本覚成氏は、『道邃和尚伝道文』は、伝教大師入唐の貞元二十一年（805）三月一日から十五日の間に、天台山国清寺座主道邃和尚より天台教学を伝受された証明書である。これは現存最古の天台学付法印信であり、しかも中国で授与された道邃和尚真蹟で、非常に貴重な文書である。日時は、天台山離山寸前の日時であり、道邃受法の証拠として他者に示すことが出来る唯一の文書である。」<sup>128</sup>と述べている。本書が道邃の真蹟か偽撰かの問題については、野本氏の研究に従って、「字体品格や道邃印から察するに本書は、偽作ではなく真蹟の印象を強く受ける」<sup>129</sup>、「先の『顕戒論』冒頭の記述によれば、道邃真蹟と判定出来るのではあるまいか」<sup>130</sup>として、道邃の真撰であろうとされている。

加えて、道邃の偽撰文献として伝わる『六字神呪王経験記』（別名「六字経験記」）には、五種の伝本がある<sup>131</sup>。すなわち東寺観智院蔵本、京都大学附属図書館の二種蔵本、東寺宝菩提院蔵本、真福寺文庫蔵本の五種である。その中の東寺宝菩提院蔵本は康和五年（1103）二月二十四日に書写されたものであるが、現存最古の蔵本と認められた<sup>132</sup>。そのうち、京都大学附属図書館所蔵『六字神呪王経験記』の尾題は次のとおりである。

---

126 野本覚成氏は、『道邃和尚伝道文』は、延暦寺現蔵で国の重要文化財に指定されている。現存は、全体の末尾三分の一に相当する部分のみで全文ではない。この『道邃和尚伝道文』（現存の籍書名）は、別に『道邃和尚付法文』として『伝教大師全集』巻五に印刷されており、そこでは全文を見ることが出来る。」と述べている。（野本覚成[1992], p. 74.）

127 野本覚成氏は、「智顗再誕説話は一乗忠撰『叡山大師伝』では、〈行満〉の言葉として記される内容であり、〈道邃〉と矛盾するなど、『道邃和尚伝道文』偽撰の疑念を抱いた人師が全くなかったとも思えないのである。」（野本覚成[1992], p. 75.）と述べている。しかし、該当書における「一心三観」の言葉については、先学の清田寂雲氏は、「宗祖晩年の名著『顕戒論』の第一、開雲顕月篇には、道邃師からの受法について〈和尚は慈悲あり、一心三観を一言に伝え、菩薩の円戒を至信に受く〉」として、本書を道邃の真撰と認めた。（清田寂雲[1999], p. 28.）

128 野本覚成[1992], p. 74.

129 野本覚成[1992], p. 79.

130 野本覚成[1992], pp. 80-81.

131 『日本天台宗典目録』に記されている義真の著作では、「六字神呪王経験記 偽作 一卷刊」と記されている。（『日本天台宗典目録』[1941], p. 46.）また、千本英史の「真福寺本『日本法花験記』『六字経験記』解題」では、本書を道邃の偽作としてみなされている。（千本英史[2004], p. 656.）

132 千本英史[1999], pp. 299-301.

座主道邃三藏。貞元廿一年三月廿七日翻訳。今天月元季七月廿七日、神豊寺奉傳求法沙門義真記。六字驗記<sup>133</sup>。

座主道邃三藏。貞元二十一年三月二十七日に翻訳す。今天月元季七月廿七日に神豊寺の奉傳求法沙門義真記す。『六字驗記』。

これによれば、『六字經驗記』は、貞元二十一年（805）に入唐求法沙門義真（781～833）によって書写されてから、日本に伝来された道邃の著作である。本書の内容は、二つの部分に分けられるが、前半部分に『摩訶止観』の「非行非坐三昧」に説かれる六観音<sup>134</sup>と関連され、後半部分にはまとまった形の二つの説話的な物語が記されている。

以上のように、道邃の著作を（１）確かに真撰と認められる現存著作、（２）真撰と認められる散逸著作、（３）存疑の現存著作、の三つに分け、以下の表で示す。

真撰の現存著作	真撰の散逸著作	存疑の現存著作
『異義』	『維摩經疏私記』	『釈籤要決』
『十不二門義』	『大般涅槃經疏私記』	『疏記義決』
『天台宗未決』		『弘決纂義』
		『妙悟決』
		『在唐問答』
		『修禪寺決』
		『道邃和尚付法文』
		『六字神呪王經驗記』

従って、道邃の著作の中で、特に存疑の現存著作はさらに研究の余地があると考えられ、今後の課題としたい。

133 写本第十二紙表。千本英史の論考によれば、「六字神呪王經驗記」は六種類の写本が日本各地に保存されている。（千本英史[1999], pp. 293-307.）

134 『摩訶止観』巻2に「六字即是六観世音、能破六道三障。所謂大悲観世音破地獄道三障。此道苦重、宜用大悲。大慈観世音破餓鬼道三障、此道飢渴、宜用大慈。師子無畏観世音破畜生道三障、獸王威猛、宜用無畏也。大光普照観世音破阿脩羅道三障、其道猜忌嫉疑偏、宜用普照也。天人丈夫観世音破人道三障、人道有事理。事伏憍慢稱天人、理則見佛性故稱丈夫。大梵深遠観世音破天道三障、梵是天主、標主得臣也。廣六観世音即是二十五三昧、大悲即是無垢三昧、大慈即是心樂三昧、師子即是不退三昧、大光即是歡喜三昧、丈夫即是如幻等四三昧、大梵即是不動等十七三昧。自思之可見(云云)。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 15a29-b14.）

## 小結

本節では、先学の研究成果を踏まえながら、諸史料における道邃の記載などを精査分析し、道邃の門下と著作とを考察してきた。すなわち、道邃の門下は出家者と在家弟子との二種類に分けられる。出家者は、守素、広修、乾淑、最澄、義真の五人、在家弟子は、盧審則、陸参、陸淳、藤原葛野の四人である。また、道邃の著作は、以下の三種類に分けられる。真撰と認められる現存する『異義』『十不二門義』『天台宗未決』、真撰と認められる散逸している『維摩經疏私記』『大般涅槃經疏私記』、疑偽撰と認められる現存する『釈籤要決』『疏記義決』『弘決纂義』『天台宗知妙悟決』『在唐問答』『修禪寺決』『道邃和尚付法文』『六字神呪王經驗記』である。

## 第二章 『止観記中異義』の現存テキストの検討

### 第一節 『止観記中異義』の現存テキスト

『異義』については、最初に貞元二十一年（805）の最澄撰『伝教大師将来越州録』（以下、『越州録』と略称）の中で記載されている。それに続く諸目録における『異義』の記載状況は以下の通りである。

目録	成立・刊行年代	著者等	記載内容	典拠所在
『伝教大師将来越州録』	805	最澄	止観記中異義一卷 遂座主記天台沙門乾淑集	『大正蔵』巻55, p. 1059a4.
『天台宗章疏』	914	玄日	止観記中異義一卷 道邃記乾淑集	『大正蔵』巻55, p. 1135c24.
『東域伝灯目録』	1094	永超	止観中異義一卷 道邃記乾叔集	『大正蔵』巻55, p. 1162b9.
『大唐国法華宗章疏目録』	1556	不明	道邃和尚 止観記中異義一卷	『大日本仏教全書』巻1, p. 259b.
『釈教諸師制作目録』	1667	前川茂 右衛門	止観記中異義 道邃記乾淑集一卷	『大日本仏教全書』巻2, p. 375b.
			道邃和尚 止観記中異義一卷	『大日本仏教全書』巻2, p. 379b.
『諸師制作目録』	1703	懷山玄 海写	道邃和尚 妙楽第一弟子 一止観記中異義一卷	『大日本仏教全書』巻2, p. 337a.
『諸宗章疏録』	1790	謙順	止観記中異義一卷 道邃記乾淑集	『大日本仏教全書』巻1, p. 100b.

上表に整理したとおり、『異義』は『越州録』とそれ以後の諸目録に道邃の著作として記録されている。『越州録』は最澄が越州（現在の浙江省紹興市）の龍興寺に滞在したとき（貞元二十一年五月）、多くの天台典籍や仏教経論などをまとめて記載し、貞元二十一年七月十五日に求法の成果の一つとして、嵯峨天皇（809～823 在位）に献上した目録で

ある<sup>1</sup>。そこに含まれている『異義』は最澄の求法典籍として重要視されていたと見なしうるだろう。

それ以後、延暦寺玄日（846～922）や、華嚴宗の円超（861～925）、三論宗の安遠（生没年不詳）は、延喜十四年（914）の醍醐天皇の勅令により、各々自宗の章疏目録をまとめて献上した。そのうち玄日は、日中天台の宗義を中心として『天台宗章疏』という目録書を作成しているが、その中に『異義』は含まれている。また、興福寺僧永超（1014～1095）の『東域伝燈目録』は、主に中国および日本撰述の経律論注釈書や各宗要典、史伝などの書名・巻数・撰者名などを列記している重要な目録書である<sup>2</sup>。その後、永超は、寛治八年（1094）にそれを校訂した後、比叡山の青蓮院に献上した<sup>3</sup>。更に『大唐国法華宗章疏目録』は、作者も編纂時期も不明であるが、三崎良周氏によると弘治二年（1556）に書写された『日本国天台宗章疏目録』と一連のものであることが推測され、編纂の年代も同じ室町時代末期と見られる<sup>4</sup>。加えて『釈教諸師制作目録』は、撰述者不明、寛文七年（1667）に書肆の前川茂右衛門<sup>5</sup>によって刊行されているので、それ以前に成立したことが明らかである。そして、『諸師制作目録』は、撰述者不明であるが、同書の末尾に「元禄一六年癸未歳八月廿八日於豊山長谷寺肩山端寮書写之畢 釈氏懷山玄海」<sup>6</sup>（元禄一六年癸未歳八月廿八日、豊山長谷寺肩山端寮に於いて之れを書写して畢る。釈氏懷山玄海なり。）とあることにより、元禄十六年（1703）以前に成立したことが推定できる。最後に謙順（1740～1812）によって寛政二年（1790）に集録された『諸宗章疏録』<sup>7</sup>にも『異義』が収められている。

以上の諸目録の記載から、『異義』は最澄による伝来以降、9世紀初頭から18世紀までの諸目録に、『異義』が道邃の著作として記載されていることにより、その間の『異義』の流布状況を確認することができた。

一方、『異義』は、最澄によって将来されて以来、日本国内の大学図書館や文庫などの機関に収められている。まず『仏書解説大辞典』には、『異義』の現存テキストについて次のように記録されている（便宜的に番号をつける）。

---

1 『大日本佛教全書』第91巻解題三, p. 280.

2 『大日本佛教全書』第91巻解題三, p. 256.

3 『高山寺本東域伝燈目録』巻19, pp. 287-289.

4 『大日本仏教全書』第99巻解題三, pp. 275-276.

5 『大日本佛教全書』第91巻解題三, p. 261.

6 『大日本仏教全書』巻2, p. 344a.

7 『大日本佛教全書』第91巻解題三, p. 262.

(1) 摩訶止観記中異義、止観記中異義、止観中異義、謹録邃和尚止観記中異義、一卷。卍続蔵経二・四・二。唐道邃（一貞元頃 A. D. 785—804—）説・乾淑集。刊本（龍大、二六五一・九八）。写本（京大、蔵・一五カ・三）<sup>8</sup>。

(2) 謹録邃和尚止観記中異義、一卷、乾淑編。刊本（大谷、余大・一八一五）（正大、一三七・二）<sup>9</sup>。

以上のように、『異義』の現存テキストには写本と刊本とを合わせて四つあり、それらが四つの機関に収められている。つまり、龍谷大学附属図書館所蔵本（所蔵番号：2651・98、以下「龍大本」と略称）<sup>10</sup>、大谷大学附属図書館所蔵本（所蔵番号：余大・1815、以下「谷大本」と略称）、大正大学附属図書館所蔵本（所蔵番号：137・2、以下「正大本A」と略称）、京都大学附属図書館蔵経書院所蔵本（所蔵番号：蔵・15カ・3、以下「蔵経書院本」と略称）<sup>11</sup>である。この他、『大日本続蔵経』にも『異義』のテキストが著録されている。

次に、『昭和現存天台宗書籍総合目録』（以下、『渋谷目録』と略称）における「謹録邃和尚止観中異義」条には、次のように記されている。

(1) 一卷、天台弟子 乾淑集、卍続蔵・一・二・四・二。

(2) 謹録邃和尚与記中異義、一卷、円頓章合記句解ト合本……。天和二年 京都友松堂刊。正大、一三三・一〇。

(3) 記中異義、天台宗未決ト合本、小川源兵衛梓行。正大、一三七・二。大谷、余大・一八一五。

(4) 永仁六年（1298）十一月、仙英写。真如蔵・五・三六<sup>12</sup>。

(2) と (3) によれば、『異義』は『円頓章合記句解』と『天台宗未決』との合本である。(1) の『大日本続蔵経』に収録された『異義』の流布本を除いた現存する『異義』のテキストについては、写本と刊本とを合わせて四つがあり、それらが三つの機関に収められている。

---

8 『仏書解説大辞典』巻10, p. 254.

9 『仏書解説大辞典』巻2, p. 317.

10 『龍谷大学和漢書分類目録（仏教之部）』の記録によれば、『異義』には二種の刊本がある。筆者はこれらの刊本を調査し、同一系統の刊本が二つの冊本に分けて刊行されたものであることを確認した。

11 『仏書解説大辞典』には、「蔵経書院本」が写本であると記されているが、実際には、刊本と手書きのものを組み合わせた合本である。

12 渋谷亮泰[1978], p. 48.



一つは、天和二年（1682）の友松堂刊の『円頓章合記句解』との合本として、大正大学附属図書館所蔵本（所蔵番号：133・10、以下、「正大本 B」と略称）に存在する。

二つ目は、小川源兵衛梓行の『天台宗未決』との合本として、大正大学附属図書館所蔵本（所蔵番号：137・2）と大谷大学附属図書館所蔵本（所蔵番号：余大・1815）という二種の刊本が伝存されている。これは、上述の『仏書解説大辞典』における正大本 A と谷大本との所蔵番号と合うため、同じものであると推測される。また、その小川源兵衛は、18 世紀の人物であるから、正大本 A と谷大本とはその時に刊行されたことがわかる。

三つ目は、叡山文庫真如蔵所蔵（所蔵番号：真如蔵・5・36）の 1298 年の仙英による写本（以下「真如蔵本」と略称）である。

以上のように、『異義』には、真如蔵本、龍大本、谷大本、正大本 A、正大本 B、蔵経書院本という六種のテキストが伝存されている。これらをまとめて、次の表で示す。

外題	形態	書写・刊行年代	書写・刊行者	所蔵機関	所蔵番号	略称
外題不明	写本	1298	仙英写	叡山文庫	真如蔵・5・36	真如蔵本
止観記中異義 教時諍 禅門 要略 全	刊本	不明	不明	龍谷大学附属図書館	2651・98	龍大本
記中異義并在 唐決 全	刊本	18 世紀	小川源兵衛梓行	大正大学附属図書館 （定光坊旧蔵）	137・2	正大本 A
				大谷大学附属図書館	余大・1815	谷大本
円頓章合記句解 全（謹録 邃和尚与記中 異義と合本）	刊本	17 世紀	京都書林友松堂	大正大学附属図書館 （慈忍室蔵本）	133・10	正大本 B
観心誦経法記 全 附：観心論、止観記中異義（内題：謹	刊本（一部書写部分と合本）	不明	不明	京都大学附属図書館蔵 経書院文庫	蔵・15 カ・3	蔵経書院本

録遼和尚与記 中異義)						
----------------	--	--	--	--	--	--

## 第一項 真如蔵本の概観

真如蔵本は、叡山文庫の真如蔵に収蔵されているが、叡山文庫は、京都府大津市坂本にある比叡山関係の仏教専門図書館で、1921年に最澄の誕生一千百年御遠忌の記念事業として開設された。その文庫には、主として平安時代から江戸時代に至るまでのもっとも貴重な写本や刊本といったものが収蔵されている。その中には、主として比叡山寛永寺天海大僧正（1536～1643）による収集である天海蔵書約11400冊、及び東塔実俊大僧正（1618～1702）の収集した「真如蔵書」約9600冊など、総数11万点の文献が収められている。2019年7月、筆者は、真如蔵本の寄託地である叡山文庫に赴き、その原本調査を行った。真如蔵本の書誌情報は次のとおりである。

真如蔵本は冊子本で、全十二紙からなり、首尾の二紙は空白で、その間の十紙が本文に当たる。表紙には、元々題簽が貼られていたと思われるが、破損しており、文字の判読は全くできない。表紙の右側に墨書で「□□東塔□□浄教□」の文字がかすかに見える。表紙の右上に「比叡山真如蔵書/部数 1571/書冊 5677/昭和廿九年八月十日寄託」と書かれた新たな題簽が貼られている。本文は一紙七行、一行十七字前後にわたって墨書されている。紙の大きさは縦25.5センチ、横16.5センチである。第2紙に見える首題には、「謹録遼和尚与記中異義」、題下に「天台弟子乾淑集」と記され、首題の右側に墨書小字で「三門東塔南谷 浄教房 真如蔵 卅六雨」の書き入れがある。第11紙の尾題に「止観異義一卷」、その巻末に「永仁六年十一月七日書写畢/仙英/一校了 相似沙門禅叡」という書写と校正の奥書が記されている。更に、上部の空白には、2条の補注が残っている。行間には、朱筆による訂正、補入、削除線、句切点の書入れが見られる。虫損箇所があるが、文字の判読を妨げるほどではなく、保存状態は全体として良好である。

以上の書誌情報に基づいて、真如蔵本は、鎌倉時代の永仁六年（1298）に、仙英（生没年不詳）という僧が書写した後、禅叡（生没年不詳）という僧によって校正されたことがわかる。その表紙の「東塔」と「浄教」との文字を、首題の右側に見える「三門東塔南谷 浄教房 真如蔵 卅六雨」と照合することによって、真如蔵本は、17世紀頃の東塔実俊大僧正が収集した「真如蔵書」に属すると考えられる。その後、昭和29年（1954）8月に叡山文庫に移された。

真如蔵本の校正者である禪叡は、その伝記が不明のため、生没年不詳である。しかし、入唐求法僧円珍（814～891）によって書写された『止観科節』<sup>13</sup>には、次のように述べられている。

於越州開元寺鈔寫此文。大中九年二月十日、日本國天台問法沙門圓珍記。義海是法藏和上作。俗姓康、本胡、依儼受華嚴。儼依杜順。禪師姓杜、此文殊化身。具如傳錄。永仁六年三月十八日一校了、相似沙門 禪叡<sup>14</sup>。

越州の開元寺に於いて此の文を書写す。大中九年二月十日、日本国天台問法沙門円珍記す。『義海』は是れ法藏和上の作なり。[法藏の]俗姓は康、本は胡なり、[法藏は]儼により華嚴を受く。儼は杜順に依る。禪師（杜順）姓は杜、此れ文殊の化身なり。具に伝録の如し。永仁六年三月十八日一校了、相似沙門 禪叡。

この題記によれば、『止観科節』は、唐代の大中九年（855）に円珍によって越州の開元寺で書写され<sup>15</sup>、永仁六年（1298）三月十八日に禪叡によって『止観科節』の本文内容が校正された。これを真如蔵本の奥書と比較したところ、『止観科節』と真如蔵本とは、いずれも禪叡によって校正されていることが明らかになった。つまり、禪叡は、永仁六年三月十八日に『止観科節』を校正して間もなく、同年十一月七日に仙英が書写した真如蔵本を校正したことがわかる。このことから見ると、禪叡は、仙英と同様 13 世紀末期頃に活躍した僧侶であることが推定される。

## 第二項 五種の現存刊本の概観

先に掲げた表のように、『異義』の現存テキストについては、五つの刊本が現存しており、それぞれ、日本国内の各機関に収められている<sup>16</sup>。ここでは、これら刊本の概観を考察するとともに、それぞれの関係を検討する。

---

13 本書は、撰述者不明であるが、9 世紀中期に成立したことが推測される。（坂本広博[1989], p. 651.）

14 『続蔵』巻 55, p. 740a20.

15 『止観科節』は、『智證大師全集』巻 2 と『続蔵』巻 55 に収められているが、巻末の「永仁六年三月十八日一校了 相似沙門 禪叡」の題記は、『続蔵』の所収本のみに見られるのに対して、『智證大師全集』の所収本には見当たらなかった。

16 『異義』刊本の首尾の図版は【付録 4】を参照。

## 一、龍大本の概観

龍大本は、龍谷大学附属図書館に所蔵されているが、本文献の書誌情報については次のようである。

表紙には、外題「止観記中異義 教時争 禅門要略 全」、題簽「已第五十一函 全一冊」、元々の蔵書番号「須 14 架 15 號 第 冊 共 冊」が記されている。第 1 紙表には、内題「教時争」、題下「五大院沙門安然 造」、版心「教時争」が見られる。同紙の右下側に「龍谷大学覺大蔵書」という赤い蔵書印が押されている。この「教時争」は第 1 紙から第 27 紙までで、一紙十行、一行二十字、行間に訓点がある。尾題と刊記などは見えない。第 28 紙表には、内題「禅門要略」、題下「天台大師出」、版心「禅門要略」が見られる。その版式は「教時争」と同じである。第 34 紙裏には、尾題「禅門要略終」がある。刊記などは見えない。第 35 紙表には、内題「謹録邃和尚与記中異義」、題下「天台弟子乾濟集」、版心「記中異義」が見られる。版式は、一紙十行、一行二十字、行間に訓点がある。第 38 紙裏には、「謹録邃和尚与記中異義」の巻末があるが、ここに知礼(959/960～1028)の『十不二門指要抄』（以下、『指要抄』と略称）と宝地房証真(1124～1214?)の『止観私記』から抽出された内容が付されている。尾題と刊記などは見えない。

以上の書誌情報によれば、龍大本は『教時争』『禅門要略』『謹録邃和尚与記中異義』という三つの文献からなる全 38 紙の合本である。いずれも刊記などはなかったので、刊行年代などは何も分からない。ところで、『禅門要略』は智顗の著作、『異義』は道邃の著作、『教時争』は日本天台密教の集大成者である安然(841～915?)の著作である。この三師は日中天台教学史上重要な人物であるとされており、彼らの著作を結集した龍大本は、当時の日本天台僧にとって重要な読本であっただろう。

## 二、谷大本 A の概観

谷大本は大谷大学附属図書館に所蔵されており、かなり破損されているために開巻不可能である。当該図書館には、「記/余大複/号/213/冊/1」という蔵書番号の『異義』刊本が収められている（以下「谷大本 A」と略称）。その「余大複」によれば、谷大本 A は、谷大本（所蔵番号：余大・1815）の複写本であろう<sup>17</sup>。谷大本 A の書誌情報については次のようである。

表紙には、外題「円頓章合記句 全」、その右側に「天台部/余/第一百十八号」という題簽が見られる。第 1 紙表には、内題「摩訶止観円頓章合記句解序」、版心「序」字が見られる。第 2 紙裏には、題識「時 天和三掄歳次癸亥孟春上旬釋義道/書于東叡寓居」が見

---

<sup>17</sup> 谷大本 A は、『仏書解説大辞典』『渋谷目録』に著録されていない

える。第3紙表には、内題「摩訶止観円頓章合記句解序」、版心「序」字があり、同紙裏に「延寶辛酉二月中旬台宗沙門慈山書 于小野茅舍」という題識がある。第4紙表には、内題「摩訶止観円頓章合記句解」、題下「台麓沙門 慈山 述」、版心「円頓章合記句解」が見られる。巻末に「円頓止観畢」という尾題が見られる。その後に「摩訶止観円頓章合記句解跋」という跋文があり、ここに「時 天和癸亥二月弟子光謙槃譚書」という題記、及び「京都寺町通六角下ル町 書林 友松堂刊行」という印が見られる。その後に約3紙の『止観講録』の本文が挿入されている<sup>18</sup>。さらに、『止観講録』の後に「謹録邃和尚与記中異義」という内題が見られ、題下「天台弟子乾淑集」、版心「記中異義」が見える。全文は四紙、版式は一紙十行、一行二十字である。巻末には知礼の『指要抄』と証真の『止観私記』からの引用文があり、更には「大谷大学図書館 昭和七年九月十二日 14851」という楕円形の蔵書印が見られる。題記と刊記などは見えない。

以上のとおり、谷大本Aは、『摩訶止観円頓章合記句解』と『止観講録』の一部分(3紙分)と『異義』という三つの文献からなる全22紙の合本である。『摩訶止観円頓章合記句解』は、天台僧慈山(1637～1690)が延寶辛酉(1681)に撰述したものである。後に比叡山の義道と光謙(1652～1739)が、本書に序文と跋文を加えた。『摩訶止観円頓章合記句解』と『異義』との間に誤入されている約2紙半の『止観講録』の具名は『摩訶止観輔行講録』である。日本天台僧光謙によって撰述されたものであり、『摩訶止観円頓章合記句解』とともに『摩訶止観』の注釈書とされる。さらに『摩訶止観円頓章合記句解』の末に見られる「書林友松堂」は、17世紀頃の京都の書肆であることから、谷大本Aはその時に刊行されたと考えられる。昭和七年(1932)から大谷大学図書館に所蔵されている。

### 三、正大本Aの概観

正大本Aは、大正大学附属図書館に所蔵されているが、その書誌情報については以下の通りである。

表紙には、「円頓章合記句解 全」という外題があり、同紙の中間に「部第3函第123号 全部一冊/浄土宗図書館蔵書/明治廿年十月一日黒田真洞寄贈」という題簽があり、その下に「大正大学附属図書館/MAY 20 1982/A 46168」という蔵書印が貼られている。表紙の右上側に元々の「遠/慈忍室/門外不出」という題簽が見られ、その上に新たな「133・10・1」という蔵書番号が貼られている。第1紙表には、「浄土宗図書館蔵本/禁売典」と

---

18 第1紙表は空白であり、第1紙裏から第3紙裏までの2紙半に文字が書かれている。ここに「止観講録卷二」という版心が見られることから、内容は『止観講録』から抜出したものであることがわかる。これは、刊行者によって混入されたと考えられる。

いう円形の蔵印、その下に「慈忍室蔵本」という長方形の印が見られる。同紙には「摩訶止観円頓章合記句解序」という内題がある。第2紙裏には「時/天和二拾歳次癸亥孟春上旬釋義道/書于東叡寓居」という題識が見られる。第3紙表には「摩訶止観円頓章合記句解序」という内題があり、同紙裏には「延宝辛酉二月中旬台宗沙門慈山書/于小野茅舍」という題識が見られる。第4紙表には「摩訶止観円頓章合記句解」という内題が見られ、題下「台麓沙門 慈山 述」、版心「円頓章合記句解」が見える。これに続く11紙分は、すべて「摩訶止観円頓章合記句解」の本文であるが、その文末に「円頓止観畢」という尾題が見られる。またさらに、「摩訶止観円頓章合記句解」の後に「謹録邃和尚与記中異義」という内題がある。題下は「天台弟子乾淑集」である。版式は一紙十行、一行二十字であり、行間には訓点があり、版心は「記中異義」である。卷末に知礼の『指要抄』と証真の『止観私記』からの引用文が付されている。さらに「謹録邃和尚与記中異義」の後に「摩訶止観円頓章合記句解」の跋文と「時/天和癸亥二月弟子光謙槃譚書」という題識がある。裏表紙の見返しに「京都 寺町通六角下ル町/書林 友松堂/小川源兵衛」という印が押されている。

以上の書誌情報によれば、正大本Aは、『摩訶止観円頓章合記句解』と『異義』からなる全19紙の合本である。見返しの「友松堂」は、17世紀頃の京都の書肆の名であり、「小川源兵衛」は、18世紀の人物である。このことから、正大本Aは、18世紀に刊行されたものと推測される。さらに、表紙の蔵書印によれば、正大本Aは、浄土宗僧である黒田真洞（1855～1916）によって明治二十年（1887）に浄土宗図書館（現在の大正大学図書館）に寄贈され、1982年に大正大学図書館に登録されたものであるとわかる。

因みに、先述の谷大本Aには、「書林友松堂」という17世紀頃の京都の書肆の印のみが押されている。しかし、正大本Aには「書林友松堂」と「小川源兵衛」との二つの印が示されている。このことから、正大本Aは、谷大本Aの後に刊行されたと思われる。また、正大本Aは『摩訶止観円頓章合記句解』と『異義』と合わせて19紙である。谷大本Aは『摩訶止観円頓章合記句解』と約3紙分の『止観講録』と『異義』とが合本され、全部で22紙である。このことから、正大本Aは、谷大本Aの『止観講録』3紙分を抜き出して刊行されたのであると推測される。

#### 四、正大本Bの概観

正大本Bは、大正大学附属図書館に所蔵されているが、その書誌情報については以下の通りである。

表紙には、「記中異義並在唐決 全」という外題があり、同紙の右側に「洪/縁山南溪/蔡華樓書籍/門外不出」という題簽が見られる。その上に「137・2・1」という蔵書番号

と、「大正大学付属図 /JUN 2. 1982/A 47257」という楕円形の蔵書印が付されている。第1紙表の右下側には「定光坊蔵」という蔵印が見られる。同紙の右上側に「謹録邃和尚与記中異義」という内題があり、題下に「天台弟子乾淑集」がある。版心は「記中異義」、版式は、一紙十行、一行二十字であり、行間には訓点が見られる。第4紙裏の巻末には、知礼の『指要抄』と証真の『止観私記』からの引用文が加えられている。刊記や題識などはない。それに続く第5紙表には、内題「天台宗未決」、題下「邃座主決義 最澄在唐日間」がある。第7紙には「大唐貞元二十一年二月二十九日 最澄并義真等記」という題記がある。第8紙には「日本国内供奉」という内題があり、題下に「光定法師疑問」と記されている。その後、第15紙には、「唐会昌五年三月二十八日 上都右衛醴泉寺義学沙門 宗穎 上」という題記が付されており、裏表紙の見返しに「京都書林 小川源兵衛梓行」という印がある。

以上のとおり、正大本Bは、『異義』と『唐決』からなる全15紙の合本である。この『唐決』は、「天台宗未決」と「日本国内供奉」との二つの文献からなる。そのうち「天台宗未決」は、最澄の問と道邃の答からなる書物であり、「日本国内供奉」は、日本天台僧光定（779～858）の問と唐代天台僧の宗穎（生没年不詳）の答からなる論書である。二文献は、いずれも唐代天台僧に関するものであるため、『唐決』と呼ばれた。また、その裏表紙の「小川源兵衛」は、18世紀の人物であるので、当該文献もその時に刊行されたのであろう。さらに、表紙の題簽中の「縁山南溪」は、浄土宗増上寺の別院の一つである縁山南溪宝松院をさし、「蔡華樓」は、18世紀初期に増上寺の走誉上人（1672～1755）によって創立されたものである。このことから、正大本Bは、18世紀頃に浄土宗増上寺の蔡華樓に収められて、後に1982年に大正大学図書館に移入されたと考えられる。

## 五、蔵経書院本の概観

蔵経書院本はやや複雑であり、前半部分は刊本、後半部分は手書きで残されているが、今のところ、京都大学附属図書館蔵経書院文庫に所蔵されている。ここでは、刊本部分の書誌情報を次にあげる。

表紙には「観心誦経法記全 附観心論 止観記中異義」という外題があり、同紙の右側に「蔵・15・カ-3」という蔵書番号が貼られている。この「止観記中異義」は『異義』であり、蔵経書院本の第35紙から第38紙までの4紙がこれに費やされている。第35紙表には、内題「謹録邃和尚与記中異義」、題下「天台弟子乾淑集」、版心「記中異義」が記されている。版式は一紙十行、一行二十字であり、全文にわたって行間に訓点が見られる。そのほかに、22箇所改行記号、2箇所に科判が書き込まれている。さらに、二つの文字に書き直された痕跡が看取される。第38紙裏には「謹録邃和尚与記中異義」の文末があ

り、それに知札の『指要抄』と証真の『止観私記』からの引用文が付されている。『指要抄』の引用文には削除線が加えられており、引用文の界線の上に「ここへ入れる」という指示が書き込まれ、その末に「和尚云云暗荊溪深旨云云」の11字の手書きが加えられている。『止観私記』の引用文には「証真」二字の横に「日本」の文字が書き込まれている。巻末に刊記などが見えないので、その成立年次・経緯などは一切不明である。一方、手書き部分には、『指要抄』と志磐(1210～1270 頃)の『仏祖統紀』から抜粋した内容、それらに「道邃和上書」、「行満和上印信」、「行満和尚施与物疏」、「贈日本求法沙門最澄」を加えた六種類の文献がある。

以上のように、蔵書番号の「蔵」字は蔵経書院文庫の略書であり、蔵経書院本『異義』の寄託地として示されている。またさらに、その外題に記された書名の順序に従うと、本文の刊本部分は『観心誦経法記』と『観心論』と『異義』という三文献からなり、そのうち『異義』は第35紙表から第38紙裏までであるため、第1紙から第37紙までの内容が、恐らく『観心誦経法記』と『観心論』であろう。そのほか、『異義』の巻末に六種類の手書きが付されている。これらの概観については、次節で検討を加えることにしたい。

## 小結

以上、『異義』の現存テキストには、真如蔵本という写本と、龍大本、谷大本A、谷大本A、正大本B、蔵経書院本（刊本部分）という五つの刊本とがあり、それぞれの概観を検討してきた。諸本の特徴とその関係については、およそ次のようにまとめられる。

真如蔵本は、1298年に仙英によって書写された後間もなく、禅叡がその校正を行った。更に、17世紀末期に比叡山東塔の実俊大僧正によって真如蔵書に収められており、その後1954年に叡山文庫に移転され、1978年成立の『渋谷目録』に著録されている。

五つの『異義』刊本は、それぞれ、『教時争』『禅門要略』『観心論』『摩訶止観円頓章合記句解』などの論書と組み合わせた合本である。諸刊本における『異義』のテキストは、その行数や段落、版心、字形、字数などがほぼ同じであるが、2箇所（所）の文字が違っている<sup>19</sup>。つまり、龍大本における「濟」字は、谷大本A・正大本A・正大本B・蔵経書院本ではすべて「淑」となっている。蔵経書院本の「淑」の字形には、かすかに書き直された跡が看取される。さらに、龍大本における「淑」字は、谷大本A・正大本A・正大本B・蔵経書院本においては、すべて「淑」となっている。「淑」の字形から見て、「淑」の「ㇿ」部首が削られたものであるのが明らかにである。

---

19 【付録5】を参照。



これら五種の刊本は、そのテキスト内容や形態などによって以下の三つのグループに分けられる。即ち、龍大本、正大本（A・B 二種）・谷大本 A、蔵経書院本である。いずれも同じ系統のテキストではあるが、成立の年代に違いがある。第一グループの龍大本は最も古い。第二グループの正大本（A・B 二種）・谷大本 A は、龍大本を基にしながら、2 箇所（濟・淑）の文字を訂正した痕跡が見て取れる。第三グループの蔵経書院本はやや複雑であり、前半部分は刊本、後半部分は手書きで残されている。刊本の部分は、第二グループとほぼ一致するものの、訓点や改行記号（22 条）、削除記号（2 条）、科判が新たに書き加えられている。一方、手書きで増補されているのは、知礼の『指要抄』、志磐の『仏祖統紀』から抜粋した内容、更には「道邃和上書」と「行満和上印信」、「行満和尚施与物疏」、「贈日本求法沙門最澄」などが続く。

## 第二節 続蔵本『止観記中異義』の成立経緯の検討

『異義』のテキストは、中国の歴代大蔵経には収録されておらず、唯一同書を収録している大蔵経は日本で編纂された『大日本続蔵経』巻55である（以下、「続蔵本」と略称）。続蔵本は、『異義』の流布本として最も広く知られているテキストである。

ところで『大日本続蔵経』は、明治三十五年（1902）に京都の蔵経書院で、浄土真宗本願寺派の僧前田慧雲（1855～1930）と中野達慧（1871～1939）の両師によってはじめられた『日本校訂大蔵経』（『卍蔵経』）の編纂が、明治三十八年（1905）に完成した後、ひきつづいて『卍蔵経』に収録されなかった仏典、とくに中国撰述の典籍を集大成することを企図したもので、章疏類や禅籍など中国仏教を研究するうえで必須の典籍が豊富に収録されており、のちに編纂された『大正蔵』に未収録の典籍も多い。これは大正元年（1912）に完成し、百五十套七百五十一冊、一千七百五十七部七千四百四十八巻におよんだ。別名を『卍続蔵』という<sup>20</sup>。また前田慧雲の「大日本続蔵経編纂印行縁起」<sup>21</sup>によれば、『大日本続蔵経』は、当時の日本国内の博物館や、図書館、公私文庫、各寺院に所蔵されていた珍しい写本と刊本を底本としており、それに分類や校訂、句読点などが加えられて成立した。しかし、続蔵本の首尾には刊記などの書誌情報が記されていないので、本文の成立事情は不明である。そのため、本節では、主に続蔵本『異義』の概観・成立経緯についての考察を試みる。

### 第一項 続蔵本『異義』の概観

続蔵本『異義』は、「謹録邃和尚止観記中異義」という題名が記されており、題下に「天台弟子乾淑集」とあるように、道邃記・乾淑集である。その「止観記」は湛然の『弘決』を指し、「異義」は道邃が『弘決』に対して異を唱えて自説を述べたものである。『異義』の本文と増補の付録からなるが、本文は、『弘決』に対する計22条の異説から構成されている。その後に付録として、知礼の『指要抄』と志磐の『仏祖統紀』と証真の『止観私記』からの引用文が付されている。また、編纂者である前田慧雲たちは閲読の便のために、

---

20 大蔵会編[1964], p. 104. 京都仏教各宗学校連合会編[2020], p. 252.

21 『大日本続蔵経総目録』『大日本続蔵経編纂印行縁起』に「収録之書、以類排列、従時敘次。其間抄本居多、往往有年代杳遠、幾經散佚、卷軸參差、魚目混珠、一見難分者。又有同書異名、異書同名者。至刊行之書、亦不特馬焉誤多、其文章互有異同、因取數本、讎校同異、繁者芟之、訛者正之、缺者補之。概以歸至當、其互有得失者、並揭諸欄頭、決不以私見妄為去取焉。且隋唐之注疏、多貴脉絡一貫、故自卷首至末尾、絕不區劃分段、讀者病諸。今攷查文意、改章分節、或釐經會疏、傍施句讀。或付訓點、庶乎讀者勞少而易曉矣。」とある。（『大日本続蔵経総目録』, pp. 44-45.）

全部に訓点と科判などを加えている。しかし、刊記や奥書などは認められず、本文献が元来、刊本なのか写本なのか、またその成立年次・経緯など、一切不明である。では、その底本は、何れに所蔵される刊本、或いは写本であろうか。

前述の六つの『異義』現存テキストを続蔵本と比較すると、その中の蔵経書院本の刊本部分に見られる改行指示や科判などの特徴は続蔵本の様相に近似している。さらに続蔵本の付録における『仏祖統紀』からの引用文は、蔵経書院本の手書き部分のみに収められている。このことから、続蔵本は、蔵経書院本との密接な関係を有していると思われる。それゆえ、続蔵本の成立を解明するためには、蔵経書院本の素性を遡ることが必要とする。

## 第二項 蔵経書院本『異義』における手書きの素性

前節に述べたように、蔵経書院本『異義』はやや複雑なものであり、前半部分は刊本、後半部分は手書きで残されているが、そのうち刊本部分の概観を考察してきた。ここでは、手書き部分の特徴・成立を検討する。

さて、その手書き部分には、『指要抄』及び『仏祖統紀』からの引用文と、「道邃和尚書」、「行満和尚印信」、「行満和尚施与物疏」、「贈日本求法沙門最澄」という文書がある。ここで、筆者は、これら六種類の手書きを翻刻するとともに、これらを『指要抄』・『仏祖統紀』と『天台霞標』における『指要抄』『仏祖統紀』の引用文という関連文献と比較分析した上で、これら手書きの成立経緯を検討する。

### (1) 『指要抄』からの引用文

蔵経書院本	『天台霞標』	『指要抄』巻1
指要抄(卷上)曰、又云日本傳來別行十門、題云國清止觀和尚録出、亦云體同等者。 <del>D 詳解諺詮曰、此文云出不出於示珠指、或曰或出源清、顯正決義。空師曰、喩迷顯正。決文未檢。</del> 未審止觀和尚又是誰耶。此人深諳一家教不。始録之本全不錯不。豈以先死之人遵之為右、立之事皆可依耶。如乾淑所録邃和尚止觀中異	指要抄(卷上)曰、又云日本傳來別行十門、題云國清止觀和尚録出、亦云體同等者。 A 詳解諺詮曰、此文不出於示珠指、或云出於源清、顯正決義。空師曰、或曰喩迷顯正。決文未檢。 未審止觀和尚又是誰耶。此人深諳一家教不。始録之本全不錯不。豈以先死之人遵之為右、所立之事皆可依耶。如乾淑所録邃和尚止觀	問、他云造謂體同……。又云、日本傳來別行十門、題云國清止觀和尚録出、亦云體同等者。  未審止觀和尚又是誰耶。此人深諳一家教不。始録之本全不錯不。豈以先死之人遵之為古、所立之事皆可依耶。如乾淑所録邃和尚止觀中異

<p>義、乃以三界為無漏總中之三。可盡遵不。<del>E 指要雜套云、智證大師及諸師破曰此異義而不曰之。</del></p> <p>況諸異義特違輔行、自立己見、故皆云、記文易見、和尚(云云)。此師又稱第七祖、故知止觀和尚多是此師。若其是者、則全不可依。既暗荊溪深旨、必有改易也。<del>F 本按止觀和尚者、恐是法源和尚、非遼和尚也。顏真卿智者大師畫讚曰、源親事左溪弘度門佛祖統止觀大師名法應寺戒壇記乃諸止觀大師記曰顏真卿擴州賢時大歷法源法泉同住熏修六年也。又日本教乘脱誤亦多、唯有別行十不二門則全同(奉先源清)所定之本。他既曾附示珠指往於彼國、必是依之勘寫爾。設是舊本、須將義勘、莫可專文。</del></p>	<p>中異義、乃以三界為無漏總中之三。可盡遵不。<del>B 指要雜套曰、智證大師及諸師破斥此異義而不用之。</del></p> <p>況諸異義特違輔行、自立己見、故皆云記文易見、和尚(云云)。此師又稱第七祖、故知止觀和尚多是此師。若其是者、則全不可依。既暗荊溪深旨、必有改易也。<del>C 本按止觀和尚者、恐是法源和尚、非遼和尚也。顏真卿智者大師畫讚曰、止觀大師名法源、親事左溪、弘度門。佛祖統紀曰、顏真卿擴州寶應寺戒壇記、乃請止觀大師法源、法泉同住熏修、時大歷六年也。又日本教乘脱誤亦多、唯有別行十不二門則全同(奉先源清)所定之本。他既曾附示珠指往於彼國、必是依之勘寫爾。設是舊本、須將義勘、莫可專文<sup>22</sup>。</del></p>	<p>義、乃以三界為無漏總中之三。可盡遵不。</p> <p>況諸異義特違輔行、自立己見、故皆云記文易見、和尚云云。此師又稱第七祖、故知止觀和尚多是此師。若其是者、則全不可依。既暗荊溪深旨、必有改易也。</p> <p>又日本教乘脱誤亦多、唯有別行十不二門則全同他所定之本。他既曾附示珠指往於彼國、必是依之勘寫爾。設是舊本、須將義勘、莫可專文<sup>23</sup>。</p>
--	---	---

表中の『指要抄』は、知礼(959～1028)によって撰述されたものであり、その中で知礼は『異義』の内容を批判している。『天台霞標』は、中日天台関係文献を編纂したものであり、その「指要鈔(卷上)曰……莫可專文」という文は、おおむね『指要抄』の原文から抄出されたものであるが、それに見られるA・B・Cの割注(双行小字)は、『指要抄』には見られない。Cの「本按」二字によれば、これは、『天台霞標』の編纂者である羅溪慈本(1794～1868)によって加えられたものであると思われる。一方で、藏經書院本『指

22 『大日本仏教全書』巻125, p. 393.

23 『大正藏』巻46, p. 710c3-20.

要抄』の手書きにある取り消し線が引かれた D・E・F の文言<sup>24</sup>は、『天台霞標』の A・B・C の割注とほぼ同じであるから、蔵経書院本の内容は、『天台霞標』の通りに抄写されたものであろう。

(2) 『仏祖統紀』からの引用文

蔵経書院本	『天台霞標』	『仏祖統紀』 卷 8
<p>……具知、略書而已。又顯戒緣起曰。――</p> <p>志磐述曰、指要斥日本乾淑所録遂和上止觀中異義以三界為無漏總中三者。竊詳遂師親受止觀於荊溪、無緣輒創此說、特乾淑輩為此私義、託遂師以行之耳。則知日本別行十不二門、題曰國清止觀和上者、皆其國人之依放也。指要又云、他既曾附示珠指往於彼國、必是依之勘寫、據此又知國人依奉先所寄之本、故并託止觀和上之名以行其文也。四明之言斥乾淑奉先耳。世人不寤、便謂斥遂師。請以此義為解。</p>	<p>道遂和上行迹。……具知、略書而已。又顯戒緣起曰、第七祖道遂和上道德述……。仏祖統紀卷八曰、興道尊者……。</p> <p>志磐述曰、指要斥日本乾淑所録遂和上止觀中異義以三界為無漏總中三者。竊詳遂師親受止觀於荊溪、無緣輒創此說、特乾淑輩為此私義、託遂師以行之耳。則知日本別行十不二門、題曰國清止觀和上者、皆其國人之依放也。指要又云、他既曾附示珠指往於彼國、必是依之勘寫、據此又知國人依奉先所寄之本、故并託止觀和上之名以行其文也。四明之言斥乾淑奉先耳。世人不寤、便謂斥遂師。請以此義為解<sup>25</sup>。</p>	<p>十祖興道尊者道遂……。</p> <p>述曰、指要斥日本乾淑所録遂知上止觀中異義以三界為無漏總中三者。竊詳遂師親受止觀於荊溪、無緣輒創此說。特乾淑輩為此私義、託遂師以行之耳。則知日本別行十不二門題云國清止觀和上者、皆其國人之依放也。指要又云、他既曾附示珠指往於彼國、必是依之勘寫、據此又知國人依奉先所寄之本、故并託止觀和上之名以行其文也。四明之言斥乾淑奉先耳。世人不寤、便謂斥遂師。請以此議為解<sup>26</sup>。</p>

この『仏祖統紀』は、志磐(1210～1270 頃)によって編纂されたものであり、『指要抄』における『異義』への批判に対して、志磐自身の見解が出された。また、『天台霞標』の「道遂和上行迹……具知、略書而已」と「又顯戒緣起曰、第七祖道遂和上道德述……」と

24 この D・E・F の文は、薄い紙に抄出されたものであるため、一部分の文字が判読しにくい。

25 『大日本佛教全書』 卷 125, p, 393.

26 『大正蔵』 卷 49, p. 190a4-b3.

いう二つの文は、道邃の伝記である「行業記」と「道德述」である。文中の「顯戒縁起曰」から、これらの文は、最澄の『顯戒論縁起』から抄録されたものであると考えられる。それに続く「仏祖統紀卷八曰、興道尊者……」という文は、『仏祖統紀』巻8「道邃伝」から抄出されたものである。次の「志磐述曰……」という文は、『仏祖統紀』の内容とほぼ同じであるが、この「志磐」二字は、『仏祖統紀』に見えない。そして、藏經書院本の文は、『天台霞標』の内容とほぼ同じであるので、後者から抄出されたものであると考えられる。

### (3) 「道邃和上書」

藏經書院本	『天台霞標』	『顯戒論縁起』
<p>道邃和上書 縁起</p> <p>乍別増悵、春憶數行、不知平善達船所否。過去傳法菩薩備受<sup>難</sup>辛。今日弘揚、寧無<sup>虚勞</sup>也。遂日向衰老、諸皆未能、色心俱頽、<sup>力</sup>風非遠。觀浮雲水月、以<sup>遣</sup>餘生耳。化隔滄海、相見杳然。各願傳持、共期佛<sup>惠</sup>也。勉旃。先<sup>達</sup>奉使向來、何當定發信遠相報、因然投施往、略附數字。傳<sup>菩薩戒師道邃</sup>告日本國最澄三藏處。</p> <p>義眞行者不殊前、各共弘揚宗教也。——三月二十一日。——<sup>後空</sup>。</p>	<p>道邃和上書 縁起</p> <p>乍別増悵、春憶數行、不知平善達船所否。過去傳法菩薩備受<sup>艱</sup>辛。今日弘揚、寧無<sup>虚勞</sup>也。遂日向衰老、諸皆未能、色心俱頽、<sup>刀</sup>風非遠。觀浮雲水月、以<sup>遣</sup>餘生耳。化隔滄海、相見杳然。各願傳持、共期佛<sup>慧</sup>也。勉旃。先<sup>進</sup>奉使向來、何當定發信遠相報、因然投施往、略附數字。傳<sup>菩薩戒師道邃</sup>告日本國最澄三藏處。</p> <p>義眞行者意不殊前、各各共弘揚宗教也。 三月二十一日。<sup>後空</sup><sup>27</sup>。</p>	<p>傳菩薩戒道邃和上書一首</p> <p>乍別増悵、春憶數行、不知平善達船所否。過去傳法菩薩備受<sup>艱</sup>辛。今日弘揚、寧無<sup>勞虚</sup>也。遂日向衰老、諸皆未能、色心俱頽、<sup>刀</sup>風非遠。觀浮雲水月、以<sup>遣</sup>餘生耳。化隔滄海、相見杳然。各願傳持、共期佛<sup>慧</sup>也。勉旃。先<sup>進</sup>奉使向來、何當定發信遠相報、因然投施往、略附數字。傳<sup>菩薩戒師天台沙門道邃</sup>告日本國最澄三藏處。</p> <p>義眞行者意不殊前、各各相共弘揚宗教也。 三月二十一日。<sup>後宮</sup><sup>28</sup>。</p>

以上のように、三つの文献はそれぞれの内容がほぼ同じであるが、その題名が異なっている。つまり、最澄の『顯戒論縁起』は「伝菩薩戒道邃和上一首」、『天台霞標』は「道邃和上書 縁起」である。藏經書院本は、『天台霞標』と同様「道邃和上書 縁起」だが、

27 『大日本仏教全書』巻 125, p. 6.

28 『伝教大師全集』巻 1, p. 273.

「縁起」二字に取り消し線が引かれている。これにより、『天台霞標』は、『顕戒論縁起』所収「伝菩薩戒道邃和上一首」という題名を「道邃和上書」と書き換えるとともに、「縁起」二字を加え、これが蔵経書院本によって継承されたと推測される。

ところで三つの文献の内容を詳しく比較すると、蔵経書院本と『天台霞標』の「虚勞」が、『顕戒論縁起』では「勞虚」となっており、また末尾の部分で、蔵経書院本と『天台霞標』の「菩薩戒師道邃」「後空」が、『顕戒論縁起』では「菩薩戒師天台沙門道邃」「後宮」と記されており、蔵経書院本は『天台霞標』の記載と同じものであることがわかる。さらに蔵経書院本の「難」「力」「遣」「恵」「達」に対して、『天台霞標』と『顕戒論縁起』では「艱」「刀」「遣」「慧」「進」となっていることから、明らかに蔵経書院本の抄写者は、前後の文意によって修正したと考えられる。ただし、蔵経書院本の「不殊前」に対して、『天台霞標』と『顕戒論縁起』では「意不殊前」となっており、また「各共」は『天台霞標』では「各各共」、『顕戒論縁起』では「各各相共」となっている。このことから、前者が抄写されたときに、「意」「各」の文字が漏れたと考えられる。

#### (4) 「行満和上印信」

蔵経書院本	『天台霞標』	『伝教大師全集』巻5
<p>行満和上印信 別傳</p> <p>比丘僧行満、稽首天台大師、 行満幸蒙嘉運、得遇遺風。 早年出家、誓學佛法。遂於 毘陵、大歴年中得値荊溪先 師、傳燈訓物、不揆暗拙、忝 陪末席、荏苒之間、已經數 載。再於妙樂、聽聞涅槃、教 是終窮、堪為宿種。先師言 歸佛隴、已送餘生、學徒雨 散、如犢失母。纔到銀峰、奄 徙灰滅。父去留藥、狂子何 何疑可字依。且行満掃灑龕 墳、修持院宇、經今廿餘祀、 諸無可成。忽逢日本國求法 供奉大德最澄法師、云親辭 聖澤、面奉 春宮。求妙法 於天台、學一心於銀地。不</p>	<p>行満和上印信 別傳十三帋</p> <p>比丘僧行満、稽首天台大師、 行満幸蒙嘉運、得遇遺風。早 年出家、誓學佛法。遂於毘 陵、大歴年中得値荊溪先師、 傳燈訓物、不揆暗拙、忝陪末 席、荏苒之間、已經數載。再 於妙樂、聽聞涅槃、教是終 窮、堪為宿種。先師言歸佛 隴、已送餘生、學徒雨散、如 犢失母。纔到銀峰、奄徙灰 滅。父去留藥、狂子何何疑 可字依。且行満掃灑龕墳、 修持院宇、經今廿餘祀、諸無 可成。忽逢日本國求法供奉 大德最澄法師、云親辭 聖 澤、面奉 春宮。求妙法於天 台、學一心於銀地。不憚勞</p>	<p>行満和上印信</p> <p>比丘僧行満、稽首天台大師、 行満幸蒙嘉運、得遇遺風。 早年出家、誓學佛法。遂於 毘陵、大歴年中得値荊溪先 師、傳燈訓物、不揆暗拙、忝 陪末席、荏苒之間、已經數 載。再於妙樂、聽聞涅槃、教 是終窮、堪為宿種。先師言 歸佛隴、已送餘生、學徒雨 散、如犢失母。纔到銀峰、奄 徙灰滅。父去留藥、狂子何 依。且行満掃灑龕墳、修持 院宇、經今廿餘祀、諸無可 成。忽逢日本國求法供奉大 德最澄法師、云親辭 聖澤、 面奉 春宮。求妙法於天台、 學一心於銀地。不憚勞苦、</p>

憚勞苦、遠涉滄波。忽夕朝聞、忘身為法。觀茲盛事。亦何異求半偈於雪山。訪道場於知識。且行滿傾以法財、捨以法寶、百金之寄、其在茲乎。願得大師以本念力、慈光遠照、早達鄉關、弘我教門、報我嚴訓、生生世世佛種不斷、法門眷屬同一國土成就菩提。龍華三會、共登初首。	苦、遠涉滄波。忽夕朝聞、忘身為法。觀茲盛事、亦何異求半偈於雪山。訪道場於知識。且行滿傾以法財、捨以法寶、百金之寄、其在茲乎。願得大師以本念力、慈光遠照、早達鄉關、弘我教門、報我嚴訓、生生世世佛種不斷、法門眷屬同一國土成就菩提。龍華三會、共登初首 <sup>29</sup> 。	遠涉滄波。忽夕朝聞、忘身為法。觀茲盛事、亦何異求半偈於雪山。訪道場於知識。且行滿傾以法財、捨以法寶、百金之寄、其在茲乎。願得大師以本念力、慈光遠照、早達鄉關、弘我教門、報我嚴訓、生生世世佛種不斷、法門眷屬同一國土成就菩提。龍華三會、共登初首 <sup>30</sup> 。
---	--	--

上表の通り、三つの文献は題名と内容がほぼ同じである。藏經書院本では「行滿和上印信」という題名の後に取り消し線を伴う「別伝」の文字が付されているが、『天台霞標』には「別伝十三帋」と書かれており、『伝教大師全集』には「行滿和上印信」のみが記されている。また藏經書院本と『天台霞標』とのテキストでは、「何」の横に「何疑可字」という割注が書き込まれているが、『伝教大師全集』には見られない。従って、藏經書院本は、『天台霞標』を参照しながら抄出したのであろう。

#### (5) 「行滿和尚施与物疏」

藏經書院本	『天台霞標』	『伝教大師全集』巻5
天台山佛隴禪林寺附法所傳 荊溪納袈裟壹領。荊溪受持短帙法華經壹部七卷。 <small>塗簡盛</small> 大師納帽子壹枚。大師眞跡手書壹紙。荊溪受持求布七條壹領。佛隴道場記壹卷。右前件物、天台鎮寺授與日本國求法僧最澄、 <small>取</small> 彼流傳長充供養。願見聞之人、發菩提心、當來永為大師弟子。	天台山佛隴禪林寺附法所傳。荊溪納袈裟壹領。荊溪受持短帙法華經壹部七卷。 <small>塗簡盛</small> 。大師納帽子壹枚。大師眞跡手書壹紙。荊溪受持求布七條壹領。佛隴道場記壹卷。右前件物、天台鎮寺授與日本國求法僧最澄、 <small>歸</small> 彼流傳長充供養。願見聞之人、發菩提心、當來永為大師弟子。	天台山佛隴禪林寺附法所傳。荊溪納袈裟壹領。荊溪受持短帙法華經壹部七卷。 <small>塗簡盛</small> 。大師納帽子壹枚。大師眞跡手書壹紙。荊溪受持求布七條壹領。佛隴道場記壹卷。右前件物、天台鎮寺授與日本國求法僧最澄、 <small>歸</small> 彼流傳長充供養。願見聞之人、發菩提心、當來永為大師弟子。

29 『大日本仏教全書』巻125, p. 5.

30 『伝教大師全集』巻5 附録, pp. 114-115.



法門眷屬、勿生疑惑也。貞元廿年歲次甲申十月壬寅朔廿六日己卯。佛隴寺主僧行滿疏。	法門眷屬、勿生疑惑也。貞元廿年歲次甲申十月壬寅朔廿六日己卯。佛隴寺主僧行滿疏 <sup>31</sup> 。	法眷屬、勿生疑惑也。貞元廿年歲次甲申十月壬寅朔廿六日己卯。佛隴寺主行滿疏 <sup>32</sup> 。
---	--	--

三つの文献にはその題名が記されておらず、内容はほぼ同じである。藏經書院本と『天台霞標』の「法門」「僧行滿」に対して、『伝教大師全集』では「法」「行滿」となっている。藏經書院本の「取」字は、『天台霞標』と『伝教大師全集』では「帰」字とあるが、前後の文意から、「取」は誤写の可能性が高く、従って藏經書院本と『天台霞標』所収本とは等しいと見て良いだろう。

#### (6) 「贈日本求法沙門最澄」

藏經書院本	『天台霞標』	『伝教大師全集』巻1
贈日本求法沙門最澄 行滿 異域郷音別、觀心法性同。來時求半偈、去罷悟眞空。貝葉翻經疏、歸程大海東。何當到本國、繼踵大師風。	天台沙門行滿 異域郷音別、觀心法性同。來時求半偈、去罷悟眞空。貝葉翻經疏、歸程大海東。何當到本國、繼踵大師風 <sup>33</sup> 。	天台沙門行滿 異域郷音別、觀心法性同。來時求半偈、去罷悟眞空。貝葉翻經疏、歸程大海東。何當到本國、繼踵大師風 <sup>34</sup> 。

上表のように、三文献の内容は同じである。題名は、藏經書院本は「贈日本求法沙門最澄」とあり、題下に「行滿」という作者名が記されている。しかし、『天台霞標』と『伝教大師全集』では、「天台沙門行滿」という作者の名のみである。このように、藏經書院本には、当該文献の内容によって、「贈日本求法沙門最澄」という題名が加えられたと考えられる。

以上、上記の六種の手書きは、『天台霞標』の内容とほとんど同じであることから、後者を底本として抄録したものであると判明した。また、六つの手書きの内容によって、『指要抄』と『仏祖統紀』からの引用文は、『異義』に対するコメントとして、藏經書院本『異義』刊本の巻末に付録されたと考えられる。ほかの「道邃和上書」「行滿和上印信」「行滿和尚施与物疏」「贈日本求法沙門最澄」という四つの手書きは、最澄が師道邃・行滿から得た文書であり、『異義』と同じような唐代文献群として、『異義』の末に結集された

31 『大日本仏教全書』巻126, p. 516.

32 『伝教大師全集』巻5 附録, pp. 116-117.

33 『大日本仏教全書』巻125, p. 10.

34 『伝教大師全集』巻1, p. 272.

のであろう。さらに、本章の第一節に述べたように、『天台霞標』は、金龍敬雄（1712～1782）によって明和八年（1771）に初めて『天台霞標』3巻として編集されたが、その一世紀近く後に比叡山無量院の羅溪慈本（1794～1868）がそれを増補して総計24巻を完成したものである。六種の手書きは『天台霞標』から抄録されたものであることから、少なくとも1868年以後に成立されたと考えられる。

### 第三項 蔵経書院本『異義』より続蔵本『異義』へ

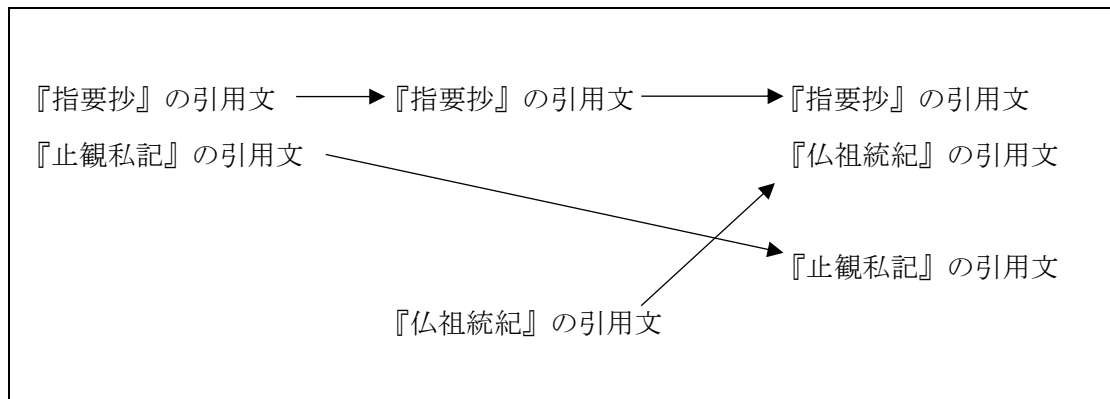
これまでの考察によって、蔵経書院本『異義』の全体的な概観を解明してきた。ここでは、蔵経書院本『異義』より続蔵本『異義』への成立過程を検討する。まずは、蔵経書院本『異義』と続蔵本『異義』との本文構成を対照し、次に両本に見られる相違点の内容を比較分析する。

#### 一、蔵経書院本『異義』と続蔵本『異義』の本文構成

前述のように、続蔵本『異義』には、刊記や題識などはないので、編纂方針や底本などは不明である。ここでは、蔵経書院本『異義』と続蔵本『異義』との本文構成を比較した上で、続蔵本『異義』の編纂事情を考察する。

蔵経書院本『異義』の前半部分は刊本、その後半部分は手書きで記されている。刊本部分は、『異義』の原文と、『指要抄』・『止観私記』からの引用文との三つの文献から成る。手書き部分には、『指要抄』・『仏祖統紀』からの引用文、「道邃和上書」、「行満和尚印信」、「行満和尚施与物疏」、「贈日本求法沙門最澄」が含まれる。一方、続蔵本『異義』は、『異義』の原文と『指要抄』・『仏祖統紀』・『止観私記』からの引用文からなり、「道邃和上書」・「行満和尚印信」・「行満和尚施与物疏」・「贈日本求法沙門最澄」という四つの文献は著録されていない。その理由は明らかである。『指要抄』・『仏祖統紀』・『止観私記』からの引用文は、『異義』の内容に対するコメントであるため、『異義』の文末に置かれるのは相応しいが、「道邃和上書」などの四つの文献は、『異義』の内容と直接関わりがないため、必要ないと判断されたからであろう。蔵経書院本と続蔵本の本文構成の関係については次の表に示す。

蔵経書院本『異義』		続蔵本『異義』
刊本部分	手書き部分	
<div>『異義』の原文<span>→</span>『異義』の原文</div>		



上表のように、続蔵本は『異義』の原文と『止観私記』の引用文は蔵経書院本の刊本部分のものを、『仏祖統紀』の引用文は手書き部分のものをほぼそのまま著録しているのである。『指要抄』については、刊本部分の引用は手書き部分で増幅されて収められており、この手書き部分が続蔵本に採用されている。

## 二、蔵経書院本『異義』と続蔵本『異義』との内容

蔵経書院本『異義』と続蔵本『異義』との内容を詳細に比較すると、それらの異同は下表のとおりである（蔵経書院本『異義』テキストの翻刻と続蔵本『異義』との比較対照については【付録6】を参照する）。

番号	蔵経書院本『異義』	続蔵本『異義』
①	謹録遂和尚與記中異義	謹録遂和尚止観記中異義
②	生起十章未結云	生起十章未結云
③	長一尺八寸隨魏王殿	長一尺八寸隋魏王殿
④	故有三十門也	故有三十門也
⑤	無生法塵者記言	無生法塵者記云
⑥	攝在恵及解脱無減中	攝在慧及解脱無減中
⑦	衆生心不須更觀而為說法	衆生心不須與觀而為說法
⑧	不失先念為恵無減也	不失先念為慧無減也
⑨	指要鈔上知礼云、如乾淑所録遂和尚止観中異義、乃以三界為無漏總中之三、可盡遵不。況諸異義特違輔行、自立已見故皆云、記文易見。和尚云云暗荊溪深旨云云。	⑪を参照。

⑩	<p>寶地（日本）私記云、有記中異義一卷、是道遂和尚於弘決外引出異義、弟子乾淑聞而述之。已上。</p>	<p>日本寶地私記云、有記中異義一卷、是道遂和尚於弘決外引出異義、弟子乾淑聞而述之。</p>
⑪ (手書き)	<p>指要鈔(卷上)曰、又云日本傳來別行十門、題云國清止觀和尚錄出、亦云體同等者。D 詳解諺詮曰、此文云出不出於示珠指、或曰或出源清、顯正決義。空師曰、喻迷顯正。決文未檢。未審止觀和尚又是誰耶。此人深諳一家教不。始錄之本全不錯不。豈以先死之人遵之為右、立之事皆可依耶。如乾淑所錄遂和尚止觀中異義、乃以三界為無漏總中之三。可盡遵不。E 指要雜套云、智證大師及諸師破曰此異義而不曰之。況諸異義特違輔行、自立己見、故皆云、記文易見、和尚(云云)。此師又稱第七祖、故知止觀和尚多是此師。若其是者、則全不可依。既暗荊溪深旨、必有改易也。F 本按止觀和尚者、恐是法源和尚、非遂和尚也。顏真卿智者大師畫讚曰、源親事左溪弘度門佛祖統止觀大師名法應寺戒壇記乃諸止觀大師記曰顏真卿擴州賢時大歷法源法泉同住熏修六年也。又日本教乘脫誤亦多、唯有別行十不二門則全同(奉先源清)所定之本。他既曾附示珠指往於彼國、必是依之勘寫爾。設是舊本、須將義勘、莫可專文。</p>	<p>指要鈔(卷上)曰、又云日本傳來別行十門、題云國清止觀和尚錄出、亦云體同等者、</p> <p>未審止觀和尚又是誰耶。此人深諳一家教不。始錄之本全不錯不。豈以先死之人遵之為右、立之事皆可依耶。如乾淑所錄遂和尚止觀中異義、乃以三界為無漏總中之三、可盡遵不。</p> <p>況諸異義特違輔行、自立己見、故皆云、記文易見、和尚(云云)。此師又稱第七祖、故知止觀和尚多是此師。若其是者、則全不可依。既暗荊溪深旨、必有改易也。</p> <p>又</p> <p>日本教乘脫誤亦多、唯有別行十不二門則全同(奉先源清)所定之本。他既曾附示珠指、往於彼國、必是依之勘寫爾。設是舊本、須將義勘、莫可專文。</p>

両本の相異点を比較分析した結果を以下にまとめる。

一つ目は、①で蔵經書院本の「与」字に対して、続蔵本では「止観」と記されている。この題名は、最澄の『越州録』や玄日『天台宗章疏』などの古目録で、すべて「止観記中異義一卷 遂座主記天台沙門乾淑集」として著録されている。そのため、続蔵本ではこれらの古目録を参考にしながら、「与」を「止観」と書き直されたのであろう。

二つ目は、②⑤⑥⑧で蔵經書院本では囲み線を付した「未」・「言」・「恵」・「恵」の文字が記されているのに対して、続蔵本ではそれぞれ「未」・「云」・「慧」・「慧」となっている。前後の文意から、続蔵本のほうが適切であると思われる。従って、続蔵本は前後の文脈と異体字などによって改訂されていると見なしうる。

三つ目は、③で蔵經書院本では囲み線を付した「随」字が見られるが、その横に「墮」という字が書き加えられている。続蔵本では「墮」となっているので、蔵經書院本の修正指示に従ったと考えられる。

四つ目は、④⑦で、蔵經書院本では囲み線を付した「三十」・「更」とあるのに対し、続蔵本では「三十十」・「叟」と記されている。実際には、『摩訶止観』によって「三十二」・「更」であることが確認できる<sup>35</sup>。続蔵本の「叟」に関しては、その前の字の「須」であるので、これと組み合わせて考えたために「更」を「叟」としたのであろう。

五つ目は、⑩で蔵經書院本の刊本部分の「宝地」の横に「日本」二字の手書きが加えられているのに対して、続蔵本では「日本宝地」となっている。ここでも続蔵本は、蔵經書院本の修正指示に従っている。

六つ目は、⑨で蔵經書院本の刊本部分の「指要抄……記文易見」の54字と「和尚云云暗荊溪深旨云云」の手書きの11字という計65字には取り消し線が引かれている。この上部の余白に「ここへ入れる」という指示語が加えられている。この65字は、⑪左側の「如乾淑所録遂和尚止觀中異義、乃以三界為無漏總中之三。可盡遵不。~~指要雜套云、智證大師及諸師破曰此異義而不曰之。~~況諸異義特違輔行、自立己見、故皆云、記文易見、和尚(云云)。」という蔵經書院本の手書きの部分とほぼ相当する。このことから、⑪左側の手書きは、⑨刊本部分の65字に基づき、他の『天台霞標』から抄録したものであると考えられる。また、⑪左側を⑪右側の文(「続蔵本」と)と対照すると、⑪左側における取り消し線が引かれたD・E・F箇所(文字は、⑪右側の続蔵本に著録されていないが、ほかの内容はおおむね同じである。このように見れば、ここでもやはり⑪右側の続蔵本は、蔵經書院本⑨の上部の余白に付けた「ここへ入れる」という指示によって、⑪左側の手書きのD・

---

35 『摩訶止観』巻5では、「問。若無生門攝一切法者、則無復諸門也。答。無生門亦攝諸門、諸門亦攝無生門。欲依智德義、便故言無生門。此應四句。生門、無生門、亦生亦無生門、非生非無生門。一一門各有四門、四四十六門。若依斷德義、便應有滅門、不滅門、亦滅亦不滅門、非滅非不滅門。一一門各有四門、四四十六門。合三十二門。」(『大正藏』巻46, pp. 61c24-62a2.)とあるように、「三十二門」となっている。また同書巻7では、「常照三世衆生心、不須更觀而為說法、不失先念、名慧無滅。」(『大正藏』巻46, p. 96c13-14.)とあるように、「更」となっている。

E・Fを削除してから、残りの本文を著録したものであると考えられる。このように、続蔵本は、蔵経書院本の本文によって著作されたと考えられる。

それ以外にも、蔵経書院本の行間や天地などには、改行記号が22箇所、科判が2箇所あり、これはすべて続蔵本によって遵守されている。従って、続蔵本『異義』のテキストが、蔵経書院本『異義』をもとに著録されたことは確かであろう。

## 小結

これまでの考察から、続蔵本『異義』の成立は、蔵経書院本そのものに遡ることができる。

まず、蔵経書院本の前半部分は刊本、その後半部分は手書きで残されている。刊本部分は、『異義』の本文と『止観私記』・『指要抄』からの引用文という内容から成っている。手書き部分は、『天台霞標』を底本として書写され、内容は『指要抄』と『仏祖統紀』から抜粋した引用などの六種類の文献から成り、少なくとも1868年以後に成されたものである。一方、『大日本続蔵経』は、1902年から編纂され、1912年に完成されたものであるから、同蔵に収められている続蔵本『異義』は、その期間に成立したと考えられる。従って、蔵経書院本は続蔵本より少し早く成立したものである。

次に、続蔵本『異義』と蔵経書院本とを比較分析した上で、両本の間関係を明らかにした。つまり、続蔵本は、蔵経書院本の刊本部分における『異義』と『止観私記』からの引用文、及び手書き部分における『指要抄』・『仏祖統紀』からの引用文という四つの文献がそのまま採用されたものである。さらに、続蔵本の本文は、すべて蔵経書院本に記されている訓点や削除記号、改行記号、科判などの校正指示に基づいてそのまま著録されたものである。このことから、続蔵本は、蔵経書院本『異義』という「原稿」または「校正ゲラ」を経て生まれたテキストと言えよう。

### 第三節 叡山文庫真如蔵本の特徴とその意義

本章の第一節において、1298 年成立の真如蔵本の概観を紹介したが、ここでは、このテキストがどのような特徴をもつのかについて検討する。まずは、真如蔵本の本文構成及び内容を、刊本系統本の代表である龍大本『異義』と比較し、前者の特徴を指摘する。次に真如蔵本に見られる異本補注を、龍大本と比較し、両者の関係を明らかにする。

#### 第一項 真如蔵本のテキストー龍大本『異義』との比較

真如蔵本と龍大本との『異義』全文を照合したものが次表である。

「両本対照表」

番号	真如蔵本のテキスト	龍大本『異義』のテキスト
①	謹録邃和尚與記中異義 天台弟子乾淑集	謹録邃和尚與記中異義 天台弟子乾濟集
②	序中云、「無漏總中三」者、記家意易知。和尚云、「將三界為三、即所止。無漏為一、即能止。從前次修無漏、止三界獄中來、故用三界為三、無漏為一、合為四也。」	序中云、「無漏總中三」者、記家意易知。和尚云、「將三界為三、即所止。無漏為一、即能止。從前次修無漏、止三界獄中來、故用三界為三、無漏為一、合為四也。」
③	次云、「一經一説如此」者、指前「常啼等」是。師意、「常啼等、但是成華嚴之一意、故言一説如此。」	次云、「一經一説如此」者、記指前「常啼等」是。師意、「常啼等、但是成華嚴之一意、故言一説如此。」
④	言「餘經亦然」者、記云、「諸經未引者尚多」。師意不爾、「但指下所引諸經是也」。「疑者云」者、猶聞上餘經亦然語、故請引云「願誠證」也。	言「餘經亦然」者、記云、「諸經未引者尚多」。師意不爾、「但指下所引諸經是也」。「疑者云」者、猶聞上餘經亦然語、故請引云「願聞誠證」也。
⑤	次「簡非」中、記云、「先心次道」。師意云、「但是雙標心道意門。何以得知。據後釋十心中、皆云「發心行道」、以此驗之、知無別也。」	次「簡非」中、記云、「先心次道」。師意云、「但是雙標心道章門。何以得知。據後釋十心中、皆云「發心行道」、以此驗之、知無別也。」
⑥	次「或先起是心、後起非心」者、記云、「是即菩提、非即十非」。師意云、「是	次「或先起是心、後起非心」者、記云、「是即菩提、非即十非」。師意云、「是

	即二乘、非九非也。何以知之。據後云「是非並簡」、驗知也。」	即二乘、非即九非也。何以知之。據後云「是非並簡」、驗知也。」
⑦	次「咄中兩番」者、記意、「前番約是非相對、是即菩提、非即十非。後番約內外。內謂二乘、外謂九非、為二邊。雖一往分折、猶恐前單約內心、後約心境也。」師意云、「前一、但就十為內外並等。後番採用、後是心對十非、簡是謂菩提、非謂十非、由是此羸弱為十非、二邊所動。言「二邊」、即生死為有邊、涅槃為無邊、故云內外混和也。」	次「咄中兩番」者、記意、「前番約是非相對、是即菩提、非即十非。後番約內外、謂二乘、外謂九非、為二邊。雖一往分折、猶恐前單約內心、後約心境也。」師意云、「前一、但就十為內外並等。後番採用、後是心對十非、簡是謂菩提、非」。
⑧	次四弘中、末後釋疑云、「若爾」者、記云、「先徵次釋」。師意云、「但通釋疑、無徵釋之異。據後一徵塵為大千經卷、將為通釋、則知前無別徵也。」	
⑨	次「六即後料簡」、記分為「三番」。師意、「但有二、中間一番番、但是再出、初番非初分即。」	
⑩	次大行中、「意止觀中觀如來至莊嚴文」、記中文句分為三、「初磔境、次觀成見佛、三悲智」。師意不爾、「將對三觀、初觀如來空也、次見佛假也、莊嚴中也。據後常行意止觀中、亦作三觀。計亦例然。」	
⑪	次「非行非坐中於觀中」、記云、「別對三乘」。師意、「通對、據後結中、若起大悲、不言對三陀羅尼。又皆云「若者」、故知由心不同、無別對也。」	
⑫	次「止觀歷諸善事中」者、記云、「用十二事意」。今師意、「但是總標檀意、非通六度意也。」	
⑬	次「正六度中」、記云、「前十二事共論檀、今一一事各論六者、為斥嚴。」	



	師意不爾、「但前十二事共論檀、後一一事各論六、後尸亦然也。但文略不出耳、驗後尸中、亦云十二事亦然、故知也。」	
⑭	次「行中寂然有定相下」、記將「重釋定惠」。師意、「但是結成三昧。從行中寂然有定相至生貪著、是空三昧。從此方便生、是無相三昧。從行者下至大論處、是無作三昧。據後正結、知是未前、非胸臆也。」	
⑮	次隨自意歷諸惡中、言「還轉」者、記云、「將推下三句 言還轉成六十四句」。師意、「六十四句但是一句、雖未言「還轉」。今言「還轉」者、直是將「欲貪欲生、雖未貪欲滅」、還成四句、例前則有一百二十八句 而不剩亦不重出。」	
⑯	次「通德料簡中」、記初分三、「先問答、次正釋。後又二番、但合為一。」師意、「三番問答。初番問答、先問次答。答中二、先出古、次正釋。引古二、初正次行。據前問中、「云何字義縱橫云何字義不縱橫」等、合為一問。驗知卷中、古今雙答也。次權實、後料簡。事理章問、次廣解。」	
⑰	次「懺見罪中第七」、記言、「縱字本卻呼」。師意、「卻字、此為補縱恣三業、此例合。」	
⑱	次棄蓋中於理言、「利使五蓋障於真諦如前」、記指「隨自意、後文即空之人」。師意、「但近取犯戒中、因空破戒是見也。」	
⑲	次結「二十五法中立名」者、記將「令且」下結。師意、「將「亦不無觀」下	結「二十五法中立名」者、記將「令且」下結。師意、「亦將不無觀下結。據引經

	結。據引經意、但至及內外觀、經文則盡、故知將此「亦不無觀」為立名由、合為一段也。」	意、但至則及內外觀、經又則盡、故知將此亦「不無觀」為立名由、合為一段也。」
②⑩	生起十章未、結云「終至聖人方便」、記獨將「二乘菩薩二境對圓方便」。師意、「但是兩教方便、但未證前、又約發時未證入位、故通名方便。圓教通用十境為方便、不局二乘菩薩為方便也。言方便者、但是二乘菩薩未證真前為方便、證真了不名方便、亦不證發。」	生起十章未、結云「終至聖人方便」、記獨將「二乘菩薩三境對圓方便」。方師意、「但是當教方便、但是當未證前、又約發時未論入位、故通名方便。圓教通用十境為方便、不局二乘菩薩為方便也。言方便者、但是二乘菩薩未證真前為方便、證真了不名方便、亦不論發。」
②⑪	又私料簡中云、「無漏陰轉成法性陰」者、記云、「滅後界外受法性身、呼為法性陰」。師意、「但是身得、便是法性不待滅後也。」	又私料簡中云、「無漏陰轉成法性陰」者、記云、「滅後界外受法性身、呼為法性陰」。師意、「但即身得、便是法性不待滅後也。」
②⑫	又云、「常見之人異念斷」者、記將「內外凡為異念」。經自釋異念者、八人也、人即忍也、忍即由也。	又云、「常見之人異念斷」者、記將「內外凡為異念」。經自釋異念者、八也、忍人也、人即忍也、即因也。
②⑬	又次言、「先尼小信尚不可得」者、記云、「小乘信」。師意云、「但是小信心也」。	又次言、「先尼小信尚不可得」者、記云、「小乘信」。師意云、「但是少信心也。」
②⑭	又「矢石」者、記云、「可知有言、兩人共戰他、一用石、一用矢、戰勝時各言有意、故二人諍其矢石有功。又有言、六国時、鶡衛矢長一尺八寸、墮魏王殿前、王命朝臣共議。有言矢者、有言石者、故言各與矢石也。時有知人、後來言不須此諍、此從衛國來、衛人長大、以用石為矢也。今不用此意、但顯前諍意也。」	又「矢石」者、記云、「可知有言、兩人共戰他、一用石、一用矢、戰勝時各言有功、故二人諍其矢石有功。又有言、六因時、鶡衛矢長一尺八寸、隨魏王殿、王命前朝臣共議。有言矢者、有言石者、故言名與矢石也。時有智人、後來言不須此諍、此從衛國來、衛人長大、以用石為矢也。今不用此意、但取前諍意也。」
②⑮	又安心中法行安心中、言「我觀法相散睡不除、尚為說止有大功能」。記不別釋。師云、「似五停心觀。止是壁定、似數息觀。止是淨水、似不淨觀。止是	又安心中法行安中、言「我觀法相觀睡不除、當為說止有大功能」。記不別釋。師云、「以五停心觀。止是譬定、似數息觀。止是淨水、似不淨觀。止是大慈、似慈悲

	大慈、似慈悲觀。止是大明呪、似十二因緣觀。止是佛、似念佛觀。」師意如此對也、記不釋。	觀。止是大明呪、似十二因緣觀。止是佛、似念佛觀。」師意如此對也、記不釋。
②⑥	又大經後料簡中、言「四四十六門」者、記不說。師意云、「生門破一切法、生門立一切法、生門亦破亦立、生門非破非立、餘門乃至滅門亦如此、故有三十二門也。」	又大經後料簡中、言「四四十六門」者、記不說。師意云、「生門破一切法、生門立一切法、生門亦破亦立、生門非破非立、餘門乃至滅門亦如是、故有三十門也。」
②⑦	又會三攝提中、言「五衆和合故名衆生」者、記將「證前法波羅攝提」。師意、「正是受波羅攝提、屬五衆是法攝、衆生假名、故屬受也。」	又會三攝提中、言「五衆和合故名衆生」者、記將「證前法波羅攝提」。師意、「正是受波羅攝提、五衆是法、既屬法攝、衆生假名、故屬受也。」
②⑧	又相待假中自作三假、云「無生法塵」者、記言、「因成相待中用觀推之、已得無生之解、對此無生解、故言無生法塵。」師意不爾、「但相待中自有三假、言無生法塵者、即是無為之法、是無生法塵也。」	又相待假中自作三假、云「無生法塵」者、記言、「因成相續中用觀推之、已得無生之解、對此無解、故言無生法塵。」師意不爾、「但相待中自有三假、言無生法塵者、即三無為之法、是無生法塵也。」
②⑨	又思假中、從「若下界貪重至非貪耶」、記云、「彼有多並、但引一、故云一並」。師意、「一並下、是止觀家破毗曇。雖如是難、恐失佛意、故云但佛有時對緣別說。不應言毗曇全非、故云假名何定。」	又思假中、從「若下界貪輕至非貪耶」、記云、「彼有多並、但引一、故云一並」。師意、「一並下、是止觀家救毗曇」。意云、「雖如是難、恐失佛意、故云但佛有時對緣別說。不應言毗曇全非、故云假名何定。」
③⑩	又破思假中、云「次第斷及超斷」者、記意不引。師意、「但得名處、別言次第者、初用無漏智先斷見、次斷思惟五品便入滅者、得受斯陀含向名。言超者、初用世智、斷欲界五品思竟、後斷見時即是斷五品思也、故言超。以世智斷惑弱、故只得次第斷第一二品、後由受多家生、故言家家。後例然。」	又破思假中、云「次第斷及超斷」者、記意不引。師意、「但得名處、別言次第者、初用無漏智先斷見、次斷思惟五品便入滅者、得受斯陀含向名。言超者、初用世智、斷欲界五品思竟、後斷見時即是斷五品思也、故言超。以世智斷惑弱、故只同次第斷第一二品、後由受多家生、故言家家。後例然。」

③①	又料簡「超不超」後、「瓔珞」下、師意、「是證圓四句」。記不説。	又料簡「超不超」後、「瓔珞」下、師意、「是證圓四句」。記不説。
③②	又五種不淨後、觀心無常中、云「此籠破繫斷即不還」者、記云、「無學方名繫斷不還」。師意、「但是一期命終、名繫斷不還、故云印壞文成也。」	又五種不淨後、觀心無常中、云「破繫斷去不還」者、記云、「無學方名繫斷不還」。師意、「但是一期命終、名繫斷不還、故云印壞文成也。」
③③	又攝十八不共法中、「餘五不出、但總結而已」、記但云、「攝在惠及解脫無減中、但粗略對當」。師意、「推法界次第意、將常照三世為三衆生、心不須更、觀而為說法、為無異想、不失先念為惠、無減也。如文。」	又攝十八不共法中、「餘五不出、但總結而已」、記但云、「攝在惠及解脫無減中、粗略對當」。師意、「推法界次第意、將常照三世為三衆生、心不須更、觀而為說法、為無異想、不失先念為慧、無減也。餘如文。」
③④	言「作宗明義」者、記意、「諸論但約當教、未若止觀、通有四教」。師意不然、「但是經共論約宗多少也」。	言「作宗朝義」者、記意、「諸論但約當教、未若止觀、通有四教」。師意不然、「但是經共論約宗多少也」。
③⑤	此本緣欲還本國、草草、於不委、慮不周施、權與記少乖、亦有眉目。後人覽者、詳而鏡諸也。	此本緣欲還本國、草草、出不委悉、慮不周施、權與記少乖、亦各有眉目。後人覽者、詳而鏡諸也。
③⑥	止觀異義一卷	
③⑦	永仁六年十一月七日書寫了/仙英/一校了 相似沙門禪叡	
③⑧		『指要抄』の引用文を省略
③⑨		日本實地『私記』云、「有『記中異義』一卷、是道遂和尚於『弘決』外引出異義、弟子乾淑聞而述之。」(已上)

「両本対照表」の内容を分類すると、まず、真如蔵本の本文構成は、五つの部分に分けられる。(1)、①は首題である。(2)、②から③④までの33条において、『弘決』の内容との相異点が記されている。つまり、道遂は、『弘決』に対して33条の異説を唱えている。(3)、③⑤は、乾淑自身が『異義』の成立背景をまとめて説明しているのである。(4)、③⑥は尾題である。(5)、③⑦は奥書である。

次に、龍大本『異義』の本文構成は、四つの部分に分けられる。(1)、①は首題である。(2)、②から⑦まで、並びに⑩から⑭まで計 22 条において、『弘決』の内容と相違する点を取り上げられている。すなわち、道邃は、『弘決』に対して 22 条の異説を打ち出した。(3)、⑮は、乾淑自身が『異義』の成立背景について解説しているのである。

(4)、⑳㉑において、巻末に『指要抄』と『止観私記』からの 2 箇所引用文が付されている。

以上の比較から、三つの相違が明らかになった。一つ目は、両本の本文内容である。つまり、真如蔵本の本文内容は 33 条の異説であるのに対して、龍大本は 22 条である。そして、真如蔵本の 33 条は、龍大本の 22 条を含んでいるが、残りの 11 条は龍大本に見当たらなかった。二つ目は、真如蔵本には尾題と奥書があるが、龍大本には見当たらなかった。三つ目は、龍大本の巻末に収められた 2 条の引用文は、真如蔵本には見当たらなかった。

一つ目の相違点に関して、「両本対照表」の番号⑦の下線部分の「謂十非、由是此羸弱為十非、二邊所動。言二邊、即生死為有邊、涅槃為無邊、故云内外混和也」という 36 字以下、その後の番号⑧～⑭の 11 条異説は、龍大本『異義』に見当たらなかった。この 11 異説が真如蔵本の第二紙裏の第一行から第五紙裏の第一行にかけて連続して書写されている現状に鑑みれば、刊本系統の源流にあった底本は、恐らく当該の三丁分を欠落させていたと考えられる。これらにより、真如蔵本は『異義』の全貌が書写された可能性が高くなり、龍大本は、不完全なものであると推定される。

因みに、湛然『弘決』に対する異説の数に関しては、五種の刊本（龍大本、正大本（A・B）、谷大本、藏經書院本）は皆 22 条で一致している。このうちの藏經書院本を底本とする続蔵本も 22 条の異説から成っており、従って 33 条が認められる真如蔵本と比較すると、続蔵本もまた不完全であると言われざるを得ない。

## 第二項 両本における相異文字

すでに述べたように、『異義』は、『摩訶止観』の注釈書である『弘決』に対する異説を唱えているが、『摩訶止観』の読み方をめぐる道邃自身の解釈を集録するものであり、『摩訶止観』の注釈書として認められる。この事実から、これらの三書については、『摩訶止観』→『弘決』→『異義』という成立順序であることがわかる。それゆえ、真如蔵本と龍大本『異義』の間の相違文字の正誤は、『摩訶止観』と『弘決』の中の対応する語句によって判定されると考えられる。

## 一、文字正誤の例

前に掲げた「両本対照表」のとおり、真如蔵本と龍大本との中には、いずれも衍字や脱字、倒置などが見られる。以下に、そのうちの3箇所を取り上げてみよう。

(1)、「両本対照表」の⑱の中で、真如蔵本では、「師意、**將亦**不無觀下結」とあるが、龍大本『異義』では、「師意、**亦將**不無觀下結」とある。『摩訶止観』の対応箇所には、「亦不以無觀得是智慧」<sup>36</sup>と記されている。この「亦不以無觀」は、「真如蔵本」の「亦不無觀」と対応していることから、龍大本の「亦將」は誤って倒置されたものであり、真如蔵本の「將亦」が正しいと考えてよい。

(2)、「両本対照表」の㉔の中で、真如蔵本では、「又有言、**六国**時、鵜銜矢長一尺八寸、墮魏王殿前、王命朝臣共議」とあって、龍大本『異義』では、「又有言、**六因**時、鵜銜矢長一尺八寸、墮魏王殿、王命前朝臣共議」とある。真如蔵本の「六国」「墮魏王殿前」「王命朝臣」は、龍大本の「六因」「墮魏王殿」「王命前朝臣」に対応する。テキストの前後の文意から見ると、真如蔵本のほうがより正しいと思われる。

(3)、「両本対照表」の㉕の中で、真如蔵本は「我觀法相**散**睡不除」「止是**壁**定」、龍大本は「我觀法相**觀**睡不除」「止是**譬**定」である。『摩訶止観』の対応箇所には、「我觀法相**散**睡不除者、當為説止大有功能。止是**壁**定、八風惡覺所不能入。」<sup>37</sup>と記されている。これに従うなら、真如蔵本の「散睡」「壁定」が正しく、龍大本は誤りであろう。

以上の例の比較のように、真如蔵本のテキストは龍大本『異義』より完備していると考えられる。

## 二、文意に基づく相異文字への検証

先に掲げた「両本対照表」において、真如蔵本と龍大本の対応する22条異説には、幾つかの文字が相異しているので、両本の文意が対立する場合がある。例えば、「両本対照表」の㉔の中で、真如蔵本では、「止観家破毘曇」とあり、それに対応する龍大本では「止観家救毘曇」と記されている。両者の文意は、全く背離するが、いずれが正しいかは両本を見るだけでは判定しがたいので、再び『摩訶止観』にある対応箇所を取り上げる。

36 『大正蔵』巻46, p. 48c17-18.

37 『大正蔵』巻46, p. 58a17-19.

『摩訶止觀』卷6	真如藏本	龍大本『異義』
<p>數人云、「欲界為貪、上界名愛」<sup>38</sup>。『成論』人難此語、「上界有味禪貪、下界有欲愛、愛貪俱通、何意偏判」<sup>39</sup>。若言下界貪重、上界貪輕、貪輕可非貪耶。此亦是一並。但佛有時對緣別說、假名無定、豈可一例、但令召得煩惱、即須破除、何勞諍於貪、愛<sup>40</sup>。</p>	<p>又思假中、從「若下界貪重」至「非貪耶」、記云<sup>41</sup>、「彼有多並、但引一、故云一並」。師意、「一並」下、是止觀家破毗曇。雖如是難、恐失佛意、故云但佛有時對緣別說。不應言毗曇全非、故云假名何定。」</p>	<p>又思假中、從「若下界貪輕」至「非貪耶」、記云、「彼有多並、但引一、故云一並」。師意、「一並」下、是止觀家救毗曇。意云、「雖如是難、恐失佛意、故云但佛有時對緣別說。不應言毗曇全非、故云假名何定。」<sup>42</sup></p>

上記の『摩訶止觀』の内容を三つの段落に分けて検討する。

第一段落、「數人云、欲界為貪、上界名愛。成論人難此語、上界有味禪貪、下界有欲愛。愛、貪俱通、何意偏判」は、成実師が毘曇師の見方を批判している。つまり、毘曇師は、欲界の煩惱が貪、色界・無色界の煩惱が愛であり、三界の煩惱が貪と愛とに区別されていると認める。それに反し、成実師は、色界・無色界にも禪味貪、欲界にも欲愛があり、その貪と禪味貪、愛と欲愛は、いずれも同じであり、両者を別々に解釈する必要はないとしている。

第二段落、「若言下界貪重、上界貪輕、貪輕可非貪耶。此亦是一並。」文は、成実師の見解を立てて、毘曇師の説を批判する。つまり、欲界の貪と色界・無色界の「愛」とは、

38 『雜阿毘曇心論』卷4に「欲有、色有、無色有、此有貪欲等七使為種。」とある。(『大正藏』卷28, p. 899c18.)

39 『成實論』卷9に「又衆生以飲食姪欲等貪欲覆心、則能受生。若貪禪定則生上界、……又若得淨樂、則捨不淨樂、如得初禪則捨欲愛」とある。(『大正藏』卷32, pp. 310c14-311b10.)

40 『大正藏』卷46, p. 70a16-21. 【書き下し】數人は云く、「欲界を貪と為し、上界を愛と名づく」と。『成論』の人はこの語を難ず。「上界に味禪の貪あり、下界に欲愛あり。愛・貪ともに通ず、なんの意ぞ偏えに判ずるや」と。若し、下界の貪は重く、上界の貪は軽しといわば、貪の軽きは貪に非ざるべきや。これまたこれ一並なり。但し、仏はある時、縁に対して別説す、仮名定まること無し、あに一例すべけんや。但し、煩惱を召得せしむれば、即ち須らく破除すべし、なんぞ勞わしく貪愛を争わんや。

41 『止觀輔行傳弘決』卷6に「數人下、明二部同異。成論難數人者、初以上貪下愛、相對並難。次若言下、以名異義同為難、不應輕重而分貪愛。言一並者、準彼論師、復應更以瞋恚為並。上界既以輕貪名愛、何不上界輕瞋名恚、而言上界不行恚耶。故彼阿毘曇心使品中、亦列七使、如前所列、唯改第一名貪。」とある。(『大正藏』卷46, p. 329b11-18.)

42 書き下し文は、第三章の第三節の番号28を参照。

それぞれに重さと軽さとの区別があるが、いずれも「貪」の範囲に属すべきである。それは「貪」の例を三界の共通の煩悩として解釈することで、「一並」と呼ばれる。

第三段落、「佛有時對緣別説、假名無定、豈可一例。但令召得煩悩、即須破除、何勞諍於貪、愛。」文は、毘曇師の「貪」と「愛」の区別の解釈に賛同している。つまり、仏が衆生の根機によって時々欲界と色界・無色界との煩悩を別々に解説することで、それが「仮名無定」の説法と呼ばれ、いわば仏は、説法の時、「貪」や、「愛」という「仮名」を設け、仏法の真実義を証得するために方便的な教えを説くという。

この第三段落点は、龍大本の「師意、一並下、是止觀家救毗曇意」という見方と合致している。つまり、『摩訶止観』の「一並」以後の内容は、毘曇師の説に賛同するという「救毘曇」を意味している。それに対して、真如蔵本の「一並下、是止觀家破毘曇意」の「破」字は、『摩訶止観』の原意に通じないので誤入であると考えられる。

これまでの検討を通じて、真如蔵本と龍大本とは、一字の相異でも、その文意が全く背離している場合があることがわかった。同様のことは、この一例だけではない。例えば、「両本対照表」の②⑩では、真如蔵本に「亦不証發」とあって、龍大本に「亦不論發」とあるように、「証」と「論」とが違っている。③⑩では、真如蔵本に「只得次第」とあって、龍大本に「只同次第」とあり、「得」と「同」とが相異する。このように一字の違いで、その文意が大きく変わることもある。そのため、真如蔵本と龍大本の校合だけでは、両本の中の相異文字のどちらか正しいが判定することは難しい。両本のテキストを校訂するにあたり、『摩訶止観』などの関連文献の思想を十分に理解することも必要である。

### 第三項 真如蔵本に見られる異本補注

真如蔵本は、1298年に書写され、同時代の禅叡によって校訂された。上部の空白には2箇所の補注があり、さらにその行間に多くの「イ」表記の付いた書き入れ文字の補注が見られる（以下、「異本補注」と略称）。つまり、禅叡が真如蔵本を校訂する際に、異本を参照したことがわかる。以下、真如蔵本に見られる異本補注を、龍大本と比較し、両者の相互関係を検討する。まず、両者の対応箇所を照合した結果は下表のようである。

番号	真如蔵本			龍大本
	原文	異本補注	所在	
①	……鶻銜矢長一尺八寸、 <u>墮魏王殿前、王命朝臣共議、有言矢者……。</u>	異本、 <u>隨魏殿、王命前朝臣。</u>	第7紙表の上部の余白	……鶻銜矢長一尺八寸、 <u>隨魏王殿、王命前朝臣、有言矢者……。</u>



②	又會三聶提中、言「五衆和合故名衆生」者、記將「證前法波羅聶提」。師意、「正是 <u>受波羅聶提、屬五衆是法攝</u> 。衆生假名、故屬受也。」	異本 <u>受波羅攝提 五衆是法、既屬法攝</u> 。	第8紙表の上部の余白	又會三聶提中、言「五衆和合故名衆生」者、記將「證前法波羅聶提」。師意、「正是 <u>受波羅聶提、五衆是法、既屬法攝</u> 。衆生假名、故屬受也。」
---	---	-----------------------------	------------	--

2 箇所補注は、真如蔵本の第7紙表と第8紙表との上部の余白に、墨書小字で書写されている。この補注の冒頭に「異本」という文字が加えられていることによって、禪叢が別の本を参照しながら、真如蔵本を校訂したことがわかる。さらに、①の異本補注「隨魏殿、王命前朝臣」は、龍大本「隨魏王殿、王命前朝臣」とほぼ合致する。更に、②の異本補注「受波羅攝提、五衆是法、既屬法攝」は、龍大本「受波羅攝提、五衆是法、既屬法攝」に相当することが明らかである。

加えて、真如蔵本行間の「イ」表記付きなどの異本補注と龍大本の対応箇所との比較は、下表のようである。（以下の表で、「×」は真如蔵本の原文にこの文字が見えないものである。「異説番号」は、先に掲げた「両本対照表」の番号である。）

番号	真如蔵本			龍大本	異説番号
	原文	異本補注	所在		
①	×	記イ	第1紙表六行目	記	③
②	×	聞	第1紙裏三行目	聞	④
③	意	章イ	第1紙裏五行目	章	⑤
④	×	去イ	第3紙表六行目		⑬
⑤	×	度イ	第3紙裏七行目		⑬
⑥	生	去イ	第4紙表四行目		⑭
⑦	未	示イ	第4紙表六行目		⑭
⑧	卻	平	第5紙表四行目		⑰
⑨	卻	去	第5紙表四行目		⑰
⑩	即	邪	第5紙表七行目		⑱
⑪	両	當	第5紙表七行目	當	⑳
⑫	×	論イ	第6紙表一行目	×	㉑
⑬	×	當イ	第6紙表一行目	當	㉑

⑭	證	論イ	第 6 紙表四行目	論	⑳
⑮	是	即イ	第 6 紙表六行目	即	㉑
⑯	由	因イ	第 6 紙裏二行目	因	㉒
⑰	意	功イ	第 6 紙裏七行目	功	㉔
⑱	墮	隨イ	第 7 紙表二行目	隨	㉔
⑲	顯	取イ	第 7 紙表五行目	取	㉔
㉔	尚	當イ	第 7 紙表七行目	當	㉕
㉑	破	救イ	第 8 紙裏五行目	救	㉙
㉒	×	意云イ	第 8 紙裏五行目	意云	㉙
㉓	得	同イ	第 9 紙表六行目	同	㉚
㉔	×	去	第 9 紙裏四行目	去	㉛
㉕	×	餘	第 10 紙表三行目	餘	㉜

上表のように、異本補注は 25 箇所にあつたが、そのうち①②③⑪と⑬から㉕までの 17 箇所の文字は、すべて龍大本の対応箇所と一致している。また①②④⑤⑫⑬⑲㉒㉔㉕の 9 箇所の文字は、真如蔵本の原文では脱字となっているので、禪叡によって対校本のテキストを踏まえて補入されたのであろう。更には、㉒の「論イ」は、「真如蔵本」の第一行首字の上に朱筆で書写されており、赤い○で囲まれた「論」字のサイズは、ほかの 24 箇所の補注文字より大きく、原文とほぼ同じである。しかし、この「論」字は龍大本には見当たらなかった。文脈から判断すると、「論」字は、誤入された可能性が高いであろう。

一方で、龍大本には脱文があるので、④から㉑までの 7 箇所は、龍大本そのものとの異同状況を比較することができない。しかし、ほかの 17 箇所の補注は、龍大本の文字と一致するので、禪叡が使った『異義』の対校本は、龍大本と密接な関係を有していると考えられる。また、龍大本の脱文部分の対応箇所についても真如蔵本の行間に④から㉑までの 7 箇所の補注が書き残されているので、その対校本には、脱文がなく、真如蔵本の本文構成とほぼ同じであったのであろう。

## 小結

以上、真如蔵本をめぐって様々な検討を行ったが、その結果をまとめると、以下の通りである。

まず、真如蔵本と龍大本との本文構成を比較すると、両本の間には三つの相違点があるが、その中でもっとも重要なものは、真如蔵本は龍大本より 11 条異説が多いということであ

る。従って、龍大本は不完全なものであり、真如蔵本は 805 年の『異義』の原型に近い可能性が高いと考えられる。

次に、真如蔵本に見られる異本補注によって、13 世紀末期の禅叡は、別の対校本を用いて、真如蔵本を校訂したことが明らかになった。その対校本は、遅くとも真如蔵本が作られた 1298 年には成立していたはずである。そのほかにも、真如蔵本に見られる異本補注と龍大本とを精査分析した結果、その対応箇所がすべて適合していることによって、その対校本と龍大本とは、互いに密接な関係を有していると推測される。

加えて、真如蔵本と龍大本を比較した結果、真如蔵本には、わずかな脱字が見られるものの、全体的に見れば、龍大本より正確率が高いことが確認できた。さらに、真如蔵本と龍大本との間に幾つかの相異なる文字が見られるが、いずれが正しいものであるかを判定するためには、内容を詳しく分析することが不可欠である。そのためには、関連文献である『摩訶止観』や『弘決』などの思想を十分に理解する必要があり、その上ではじめて両本の相異文字の正誤を判別することができると思われる。

因みに、先に述べたように『異義』の現存テキストとして、その起源が 17 世紀に遡る刊本系統本と、13 世紀の古写本が挙げられる。この中で刊本系統の代表格である龍大本、谷大本 A、正大本 (A・B)、蔵経書院本はいずれも同じ系統の経板から派生したものである。更に、『異義』の流布本とも言える続蔵本はそのうちの蔵経書院本を底本としている。これらのテキストは、すべて 22 条の異説を収録している。一方、真如蔵本は、13 世紀末に書写された古写本である。ただ年代的に古いだけではなく、テキスト内容に関しても、刊本系統テキストより 11 条も多く収録し、全体として計 33 条の異説から構成されている。新たに確認された 11 条は、従来、全く知られてこなかった内容である。この意味では、真如蔵本は、刊本系統の『異義』より優れたテキストであり、同写本に基づいて刊本の欠落箇所を補完し『異義』の新たな標準テキストを作成・校正する必要が生じてきた。そのため、第 3 章では真如蔵本を底本とする新たな校訂本を作成し、この校訂本に基づきながら、『異義』に関する思想的解明を進める。より正確な基礎資料を作成することは、道邃の思想を本格的に解明するために意義があると確信している。更には、湛然の弟子であり最澄の師匠としても知られる道邃の思想を解明することができれば、東アジア天台学の思想的な変遷を跡づけるために重要な視点を提供することができるであろう。従って、その土台となる真如蔵本は、文献的価値や研究対象としての重要性がますます高くなったと言える。

### 第三章 『止観記中異義』の校訂と訳注

#### 第一節 『止観記中異義』の校訂

本論の第二章の第一節で検討したように、『異義』の現存テキストには、真如蔵本という写本と、龍大本、谷大本 A、正大本 A、正大本 B、藏経書院本（刊本部分）という五種の刊本とがある。真如蔵本は、1298 年に仙英によって書写された後間もなく、禅叡が別の対校本を用いてその校正を行ったので、その行間に若干の異本補注が残されている。一方、五種の刊本は、いずれも同じ系統のテキストではあるが、龍大本の刊行年代はほかの四種の刊本より早い。また、真如蔵本と龍大本との間に幾つかの相異なる文字があるが、いずれが正しいものであるかを判定するためには、内容を詳しく分析することが不可欠である。そのためには、関連文献である『摩訶止観』や『弘決』などの思想を十分に理解する必要があり、その上ではじめて両本の相異文字の正誤を判別することができる。さらに、藏経本『異義』は、藏経書院本という「原稿」または「校正ゲラ」を経て生まれたテキストであると確認できた。それらの相互関係からすると、校訂する折に、続蔵本『異義』や『摩訶止観』、『弘決』、『止観私記』中の『異義』引用文などの本文を適宜参照する必要がある。

##### 【凡例】

一 本校訂テキストは、叡山文庫真如蔵に存する一卷本『止観与記中異義』（「真如蔵本」）を底本とし、龍谷大学図書館所蔵本（「龍大本」）を校本として、翻刻したものである。

二 底本の踊り字は、それが表わす文字に置き換えて示した。

三 底本に削除符と衍字符が付されている場合は、それらの符号によって訂正した結果を示した。

四 俗字・異体字などはすべて旧漢字（正字）に直し、一々注で示さない。（例）「无」＝「無」、「聶」＝「攝」、「惠」＝「慧」。

五 典籍名は二重鍵括弧『 』で示し、经文等の引用および問答部分には鍵括弧「 」を付け、鍵括弧の中の引用および会話部分には山括弧＜ ＞を用いた。

六 読解の便宜のために、筆者によって句読点を施し、各条の条目ごとに通し番号を附した。

七 校訂に関しては、真如蔵本の行間に見られる異本補注（「補注」）と『大日本続蔵経』巻 55 所収『止観記中異義』（NO. 918、「続蔵本」）と『大日本仏教全書』巻 15 所収『止観私記』中の『止観記中異義』引用（「私記」）のテキスト、またさらに引用されている『大正新修大蔵経』巻 46 所収『摩訶止観』（NO. 1911、「止観」）と『止観輔行伝弘決』（NO. 1912、「弘決」）の本文を適宜参照する。その際、「補注」「続蔵本」「止観」「弘決」「私記」の字は、それぞれ、「補注」〇〇、「続蔵本」〇〇、「止観」〇〇、「弘決」〇〇、「私記」〇〇とした。なお「続蔵本」が「龍大本」と同じ場合には、前者を示していない。

## 謹録道邃和尚止觀<sup>1</sup>記中異義

天台弟子 乾淑<sup>2</sup>集

1. 序中云、「無漏總中三」者、『記』家意易知。和尚云「將三界為三、即所止。無漏為一、即能止。從前次修無漏、止三界獄中來。故用三界為三、無漏為一、合為四也。」

2. 次云、「一經一説如此」者、『記』<sup>3</sup>指前「常啼」等、是。師意「＜常啼＞等、但是成華嚴之一意。故言＜一説如此＞」。

3. 言「餘經亦然」者、『記』云、「諸經未引者尚多」。師意不爾。「但指下所引諸經、是也。＜疑者云＞者、猶聞上＜餘經亦然＞語。故請引云＜願聞<sup>4</sup>誠證＞也。」

4. 次簡非中、『記』云、先心次道。師意云、「但是雙標心道意<sup>5</sup>門。何以得知。據後釋＜十心＞中皆云發心行道。以此驗之、知無別也。」

5. 次「或先起是心、後起非心」者、『記』云、是即菩提、非即十非。師意云、「是即二乘、非即九非也。何以知之。據後云是非並簡、驗知也。」

6. 次咄中兩番者、『記』意、前番約是非相對。是即菩提、非即十非。後番約內外。內<sup>6</sup>謂二乘、外謂九非、為二邊。雖一往分折、猶恐前單約內心、後約心境也。師意云、「前一但就十為內外並等。後番採用後是心對十非。簡是謂菩提、非謂十非。由是此羸弱為十非、二邊所動。言二邊、即生死為有邊、涅槃為無邊。故云內外混和也<sup>7</sup>。」

7. 次四弘中、末後釋疑云「若爾」者、『記』云、先疑次釋。師意云、「但通釋疑、無疑釋之異。據後＜一微塵有大千經卷＞將為通釋。則知前無別疑也。」

8. 次六即後料簡、『記』分為三番。師意、「但有二。中間一番<sup>8</sup>但是再出初番、非初分即。」

9. 次大行中意止觀中、「觀如來」至「莊嚴」文、『記』中文句分為三。初磔境、次觀成見佛、三悲智。師意不爾。「將對三觀。初觀如來、空也。次<sup>9</sup>見佛、假也。莊嚴、中也。據後常行意止觀中、亦作三觀。計亦例然。」

---

1 止觀…「真如藏本」「龍大本」与。「続藏本」止觀により改めた。

2 淑…「龍大本」濟。

3 記…「真如藏本」ナシ。「補注」「龍大本」記により補った。

4 聞…「真如藏本」ナシ。「補注」「龍大本」聞により補った。

5 意…「補注」「龍大本」章。

6 内…「龍大本」ナシ。

7 謂十非…混和也の35字と番号7～17の本文、「龍大本」ナシ。

8 番…「真如藏本」番番。前の「番」に衍字符が付されている。

9 次…「私記」次觀。

10. 次非行非坐中修<sup>10</sup>觀中、『記』云、別對三乘。師意、「通對。據後結中＜若起大悲＞、不言對三陀羅尼。又皆云＜若＞者、故知由心不同、無別對也。」
11. 次止觀歷諸善事中者、『記』云、用十二事意。今師意、「但是總標檀意、非通六度意也。」
12. 次正六度中、『記』云、前十二事共論檀、今一一事各論六者<sup>11</sup>、為五<sup>12</sup>嚴。師意不爾。「但前十二事共論檀、後一一事各論六度<sup>13</sup>。後尸亦然也。但文略不出耳。驗後尸中、亦云十二事亦然。故知也。」
13. 次「行中寂然有定相」下、『記』云<sup>14</sup>、將重釋定慧。師意、「但是結成三昧。從＜行中寂然有定相＞至＜生貪著＞、是空三昧。從＜以方便生<sup>15</sup>＞、是無相三昧。從＜行者＞下至＜大論＞處<sup>16</sup>、是無作三昧。據後正結、知是示<sup>17</sup>前。非胸臆也。」
14. 次隨自意歷諸惡中、言「還轉」者、『記』云、將推下三句、言還轉成六十四句。師意、「六十四句、但是一向推、未言＜還轉＞。今言＜還轉＞者、直是將＜欲貪欲生＞推＜未貪欲滅＞、還成四句。例前則有一百二十八句而不剩、亦不重出。」
15. 次通德料簡中、『記』初分三。先問答、次正釋、後又二番但合為一。師意、「三番問答。初番問答、先問次答。答中二、先出古、次正釋。引古二、初正、次行。據前問中＜云何字義縱橫、云何字義不縱橫＞等合為一問、驗知卷中古今雙答也。」
16. 次權實後、料簡事理章問、次廣解、次懺見罪中第七、『記』言、「縱字平声<sup>18</sup>呼」。師意、「去声呼<sup>19</sup>。此為補縱恣三業。此例合。」
17. 次棄蓋中、於理言「利使五蓋障於真諦。如前」。『記』指隨自意後文邪空之人。師意、「但見<sup>20</sup>取犯戒中因空破戒。是見也。」
18. 次結二十五法中立名者、『記』將「今且」下結。師意、「將＜亦<sup>21</sup>不無觀＞下結。據引經意、但至＜及內外觀＞經文則盡。故知將此＜亦不無觀＞為立名、由合為一段也。」

10 修…「真如藏本」於。「私記」修により改めた。

11 者…「補注」「私記」去。

12 五…「私記」互。「弘決」五により改めた。

13 度…「補注」「私記」度により補った。

14 云…「真如藏本」ナシ。「私記」云により補った。

15 生…「補注」「私記」去。「止觀」生により改めた。

16 處…「真如藏本」處點。「點」に削除符が付されている。

17 示…「真如藏本」未。「補注」「私記」示により改めた。

18 平声…「真如藏本」本卻。「補注」平。「私記」平声により改めた。

19 去声呼…「真如藏本」卻声。「補注」去。「私記」去声呼により改めた。

20 見…「真如藏本」近。「止觀」見により改めた。

21 將亦…「龍大本」亦將。

19. 生起十章末、結云「終至聖人方便」、『記』獨將二乘菩薩二<sup>22</sup>境對圓方便<sup>23</sup>。師意、「但是兩<sup>24</sup>教方便、但<sup>25</sup>未證前。又約發時未證入位、故通名方便。圓教通用十境為方便、不局二乘菩薩為方便也。言方便者、但是二乘菩薩未證真前為方便。證真了不名方便、亦不論<sup>26</sup>發。」

20. 又私料簡中、云「無漏陰轉成法性陰」者、『記』云、滅後界外受法性身呼為法性陰。師意、「但是即<sup>27</sup>身得。便是<sup>28</sup>法性不待滅後也。」

21. 又云「常見之人說<sup>29</sup>異念斷」者、『記』將內外凡為異念。『經』自釋異念者、八人也。人即忍也。忍即因<sup>30</sup>也。

22. 又次言「先尼小信尚不可得」者、『記』云、小乘信。師意云、「但是小<sup>31</sup>信心也。」

23. 又「矢石」者、『記』云、可知。有言「兩人共戰他、一用石一用矢。戰勝時各言有功<sup>32</sup>。故二人諍其矢石有功。」又有言「六國時、鶡衛矢長一尺八寸、墮<sup>33</sup>魏王殿前。王命朝臣共議。有言矢者、有言石者、故言各與矢石也。」時有知人、後來言「不須此諍、此從衛國來。衛人長大、以用石為矢也。」今不用此意、但顯<sup>34</sup>前諍意也。

24. 又安心中法行安心中、言「我觀法相散睡不除、當<sup>35</sup>為說止有大功能」。『記』不別釋。師云、「似<sup>36</sup>五停心觀。止是壁定、似數息觀。止是淨水、似不淨觀。止是大慈、似慈悲觀。止是大明呪、似十二因緣觀。止是佛、似念佛觀。」師意如此對也。記不釋。

25. 又大經後料簡中、言「四四十六門」者、『記』不說。師意云、「生門破一切法、生門立一切法。生門亦破亦立、生門非破非立。餘門乃至滅門亦如此。故有三十二門也。」

---

22 二…「龍大本」三。

23 方便…「龍大本」方。

24 兩…「私記」「龍大本」當。

25 但…「龍大本」但是當。

26 論…「真如藏本」證。「補注」「龍大本」論により改めた。

27 即…「真如藏本」ナシ。「補注」「私記」「龍大本」即により補った。

28 便是…「私記」方便即。

29 說…「真如藏本」ナシ。「止觀」説により補った。

30 因…「真如藏本」由。「補注」「龍大本」因により改めた。

31 小…「龍大本」少。

32 功…「真如藏本」意。「補注」「龍大本」功により改めた。

33 墮…「龍大本」隨。

34 顯…「補注」「龍大本」取。

35 當…「真如藏本」尚。「補注」「龍大本」當により改めた。

36 似…「龍大本」以。



26. 又會三攝提中、言「五衆和合故名衆生」者、『記』將證前法波羅攝提。師意、「正是受波羅攝提。五衆是法、既屬法攝<sup>37</sup>。衆生假名、故屬受也。」

27. 又相待假中自作三假、云「無生法塵」者、『記』言、因成相續<sup>38</sup>中、用觀推之、已得無生之解。對此無生解、故言無生法塵。師意不爾。「但相待中自有三假。言＜無生法塵＞者、即是<sup>39</sup>無為之法、是無生法塵也。」

28. 又思假中、從「若下界貪重」至「非貪耶」、『記』云、彼有多並、但引一、故云「一並」。師意、「＜一並＞下、是止觀家救<sup>40</sup>毗曇。雖<sup>41</sup>如是難、恐失佛意。故云＜但佛有時對緣別說＞。不應言毗曇全非。故云＜假名無<sup>42</sup>定＞」。

29. 又破思假中、云「次第斷」及「超斷」者、『記』意不引。師意、「但得名處別。言＜次第＞者、初用無漏智先斷見、次斷思惟五品便入滅者、得受斯陀含向名。言＜超＞者、初用世智斷欲界五品思竟、後斷見時、即是斷五品思也。故言＜超＞。以世智斷惑弱、故只得<sup>43</sup>次第斷第三<sup>44</sup>品。後由受多家生、故言＜家家＞。後例然。」

30. 又料簡「超」「不超」、後『瓔珞』下、師意、「是證圓四句」。『記』不說。

31. 又五種不淨後、觀心無常中、云「此籠破繫斷即去<sup>45</sup>不還」者、『記』云、無學方名「繫斷不還」。師意、「但是一期命終名＜繫斷不還＞、故云＜印壞文成＞也。」

32. 又攝十八不共法中餘五不出、但總結而已、『記』但云、攝在「慧」及「解脫無減」中、但粗略對當。師意、「推『法界次第』意、將＜常照三世衆生心<sup>46</sup>不須更<sup>47</sup>觀而為說法＞為＜無異想＞。＜不失先念＞為＜慧無減＞也。如<sup>48</sup>文。」

33. 言「作宗明<sup>49</sup>義」者、『記』意、諸論但約當教、未若止觀通有四教。師意不然。「但是經共論、約宗多少也。」

---

37 五衆是法既屬法攝…「真如藏本」屬五衆是法攝。「補注」「龍大本」五衆是法既屬法攝により改めた。

38 續…「真如藏本」待。「龍大本」續により改めた。

39 是…「龍大本」三。

40 救…「真如藏本」破。「龍大本」救により改めた。

41 雖…「補注」「龍大本」意云雖。

42 無…「真如藏本」「龍大本」何。「止觀」無により改めた。

43 得…「補注」「龍大本」同。

44 三…「龍大本」一二。

45 即去…「真如藏本」即。「龍大本」去。「補注」「止觀」即去により改めた。

46 三世為三衆生心…「止觀」三世衆生心により改めた。

47 更…「統藏本」臾。

48 如…「補注」「龍大本」餘如。

49 明…「龍大本」朝。

此本緣欲還本国、草草。出<sup>50</sup>不委悉<sup>51</sup>、慮不周施。權與記少乖、亦有<sup>52</sup>眉目後人覽者、詳而鏡諸也。

止觀異義一卷<sup>53</sup>

永仁六年十一月七日書寫了

仙英

一校了 相似沙門禪叡

---

50 出…「真如藏本」於。「龍大本」出により改めた。

51 悉…「真如藏本」ナシ。「龍大本」悉により補った。

52 有…「龍大本」各有。

53 止觀異義一卷…相似沙門禪叡…「龍大本」ナシ。

## 第二節 『止観記中異義』の訳註

謹録遼和尚止観記中異義<sup>54</sup>

天台弟子 乾淑集

謹んで遼和尚の『止観記中異義』を録す

天台弟子 乾淑集す

1. 序中云、「無漏總中三」者、『記』家意易知。和尚云「將三界為三、即所止。無漏為一、即能止。従前<次修無漏、止三界獄>中來。故用三界為三、無漏為一、合為四也。」

【書き下し】

序の中に云く、「無漏の総の中の三」<sup>55</sup>とは、『記』家の意知り易し<sup>56</sup>。

和尚の云く、「三界を將いて三と為す。即ち所止なり。無漏を一と為す。即ち能止なり。前より<次に無漏を修して、三界の獄を止め>、中が來たる。故に三界を用いて三と為し、無漏を一と為し、合わせて四と為すなり」と。

【現代語訳】

序文において「無漏を総合したものの中に三つのものがある」というとは、『弘決』の解釈がわかりやすい。

---

54 『異義』のテキストは、本章第一節の新たな校訂本を用いるのである。字体はテキスト部分と注記部分における経論の引用文は原則として正字を用いた。それ以外は略字を用いた。現代語訳では、筆者の補注を[ ]の中に示し、語句の簡潔な説明を( )の中に示す。

55 『摩訶止観』巻1「序文」にける「三種止観」に、「天台傳南岳三種止観。一漸次、二不定、三圓頓、皆是大乘、俱緣實相、同名止観。漸則初淺後深、如彼梯墮。不定前後更互、如金剛寶置之日中。圓頓初後不二、如通者騰空、為三根性、說三法門、引三譬喻。略說竟、更廣說。漸初亦知實相、實相難解、漸次易行。先修歸戒、翻邪向正、止火血刀、達三善道。次修禪定、止欲散網、達色無色定道。次修無漏、止三界獄、達涅槃道。次修慈悲、止於自證、達菩薩道。後修實相、止二邊偏、達常住道。是為初淺後深、漸次止観相。不定者、無別階位、約前漸後頓、更前更後、互淺互深、或事或理、或指世界為第一義、或指第一義為為人對治、或息觀為止、或照止為觀、故名不定止観。疑者云、教境名同、相頓爾異。然同而不同、不同而同。漸次中六、善惡各三、無漏總中三、凡十二不同、從多為言、故名不定。此章同大乘同實相、同名止観、何故名為辯差。然同而不同、不同而同、漸次中九不同、不定中四不同、總有十三不同、從多為言、故名不同耳。一切聖人皆以無為法而有差別、即其義也。」とある。(『大正蔵』巻46, p. 1c1-23.)

56 『止観輔行傳弘決』巻1に「漸中即有十二不同、如前分別。兩教二乘は無漏四、而今乃云、無漏總中三者何耶。別而言之、離為四人。若總名無漏、則合却三人、但存一位。今舉總合開、一中兼三、故名無漏總中三也。」とある。(『大正蔵』巻46, pp. 150c27-151a1.)

道邃和尚は、「三界を三となす。即ち所止である。無漏を一となす。即ち能止である。これは、その前文による＜次に無漏[の智]をおさめ、三界の獄を離れる＞ということに由来するのである。そのため、三界を三、無漏を一として、合わせて四となる」とする。

2. 次云、「一經一説如此」者、『記』指前「常啼」等、是。師意「＜常啼＞等、但是成華嚴之一意。故言＜一説如此＞」。

【書き下し】

次に云く、「一經一説此の如し」<sup>57</sup>とは、『記』は前の「常啼等」<sup>58</sup>を指す、是れなり。師の意は、「＜常啼等＞は但だ是れ、華嚴<sup>59</sup>の一意と成すのみ。故に＜一説此の如し＞と言う」と。

【現代語訳】

次に「前引のそれぞれの經典に見えるそれぞれの教説がこのようである」というとは、『弘決』では、「『摩訶止観』に説かれる＜常啼東請＞＜善財南求＞＜薬王焼手＞＜普明刎頭＞という諸説であることを指す」とする。

道邃の見解では、「＜常啼東請＞などが『華嚴經』の文意の一部であるので、＜一説がこのようである＞」とする。

3. 言「餘經亦然」者、『記』云、諸經未引者尚多。師意不爾。「但指下所引諸經、是也。＜疑者云＞者、猶聞上＜餘經亦然＞語。故請引云＜願聞誠證＞也。」

【書き下し】

---

57 『摩訶止観』巻1「序文」における「三種止観」に、「初心尚爾、況中後心。如來殷勤稱歎此法、聞者歡喜。常啼東請、善財南求、薬王焼手、普明刎頭、一日三捨恒河沙身、尚不能報一句之力、況兩肩荷負百千萬劫、寧報佛法之恩。一經一説如此、餘經亦然」（『大正蔵』巻46, pp. 2b22.）とある。池田魯参氏によれば、常啼東請は『道行般若經』巻9・『大品般若經』巻27に見られる常啼菩薩の求法の話、善財南求は『華嚴經』巻44-60「入法界品」の中の善財童子の求法の話、薬王焼手は『法華經』巻6「薬王菩薩本事品」の中の薬王菩薩の供養の話、普明刎頭は『仁王般若經』巻下「護国品」に収められた普明王の求法の話である。（池田魯参[1997], pp. 236-237.）

58 『止観輔行伝弘決』巻1に「一經一説等者、舉略指廣、如上所引常啼等類。各是一經、一經之内、略存一説、以此例諸並應可見。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 154c3-6.）

59 『摩訶止観』巻1「序文」中の「三種止観」の中の「云何圓建立衆生。或放一光、能令衆生得即空即假即中益、得入出、雙入出、不入出益、歷行住坐臥語默作作亦如是。有緣者見、如目觀光、無緣不覺、盲瞽常闇。故舉龍王為譬、豎遍六天橫亘四域、興種種雲震、種種雷耀、種種電降、種種雨、龍於本宮、不動不搖、而於一切施設不同。」（『大正蔵』巻46, p. 2b8-15.）とある。下線部分は、『華嚴經』巻七「賢首菩薩品」（『大正蔵』巻9, pp. 440b-441a.）からの一部の引用である。

「余經は亦た然り」<sup>60</sup>と言うのは、『記』に云く、諸經は未だ引かざるは尚お多し<sup>61</sup>。

師の意は爾らず。「但だ下に引く所の諸經<sup>62</sup>を指すのみ、是れなり。＜疑う者云く＞<sup>63</sup>とは、猶お、上の＜余經も亦た然り＞の語を聞く。故に引を請して＜誠證を聞かんと願うなり＞」と云う。

#### 【現代語訳】

「他の經典もまた同様である」というのは、『弘決』では、諸の經典についてはまだ未引用のことが多い、と言っている。

道邃の見解は、『弘決』と異なっている。「[他の經典は]『摩訶止観』の後文に引用されている『浄名經』『大品般若經』『法華經』『涅槃經』『無量義經』『華嚴經』『首楞嚴經』などの經典であるとする。＜疑う者云く＞とは、また上の＜余經も亦た然り＞の語を聞くので、引用をお願いしてどうか經典の証拠をお聞きしたい」と言っている。

---

60 前注 57 の下線部分を参照。

61 『止観輔行伝弘決』卷 1 に「一經一説等者、舉略指廣、如上所引常啼等類。各是一經、一經之内、略存一説、以此例諸、並應可見。疑者云、去請證餘二、此即問也。上來已證圓頓三昧、漸與不定為何所憑。然經論去答、先明答意、圓是本意、是故先引。漸與不定、亦各有憑。因茲重復通證三義、聖教既多不可委引、故云略舉。」とある。（『大正藏』卷 46, p. 154c3-10.）

62 『摩訶止観』卷 1「序文」に「疑者云、餘三昧願聞誠證。然經論浩博、不可委引、略舉一兩。浄名云、始坐佛樹力降魔、得甘露滅覺道成、三轉法輪於大千、其輪本來常清淨、天人得道此為證、三寶於是現世間、此即漸教之始也。又云、佛以一音演說法、衆生隨類各得解。或有恐怖、或歡喜、或生厭離、或斷疑、斯則神力不共法、此證不定教也。又云、說法不有亦不無、以因緣故諸法生、無我無造無受者、善惡之業不敗亡、此證頓教也。大品云、次第行、次第學、次第道、此證漸也。又云、以衆色裏摩尼珠、置之水中隨物變色、此證不定也。又云、從初發心即坐道場、轉法輪度衆生、此證頓也。法華云、如是之人應以此法漸入佛慧、此證漸也。又云、若不信此法、於餘深法中示教利喜、此證不定也。又云、正直捨方便、但說無上道、此證頓也。大經云、從牛出乳乃至醍醐、此證漸也。又云、置毒乳中乳即殺人、乃至置毒醍醐醍醐殺人、此證不定也。又云、雪山有草名曰忍辱、牛若食者即得醍醐、此證頓也。無量義云、佛轉法輪、微滯先墮、淹諸欲塵、開涅槃門、扇解脫風、除世熱惱、致法清涼。次降十二因緣雨灑無明地、掩邪見光、後澍無上大乘、普令一切發菩提心、此證漸也。華嚴曰、娑伽羅龍車軸雨海、餘地不堪、為上根性說圓滿修多羅、二乘如聾如瘡。浄名曰、入瞻蔔林不嗅餘香、入此室者但聞諸佛功德之香。首楞嚴曰、擣萬種香為丸、若燒一塵具足衆氣。大品曰、以一切種智知一切法、當學般若波羅蜜。法華曰、合掌以敬心、欲聞具足道。大經曰、譬如有人在大海浴、當知是人已用諸河之水。華嚴曰、譬如日出、先照高山、次照幽谷、次照平地。平地不定也、幽谷漸也、高山頓也。上來皆是金口誠言、三世如來所尊重法、過去過去、久遠久遠、邈無萌始。現在現在、無邊無際、未來未來、展轉不窮。若已今當不可思議、當知止観諸佛之師、以法常故、諸佛亦常。樂、我、淨等亦復如是。如是引證寧不信乎。」とある。（『大正藏』卷 46, pp. 2b22-3a4.）

63 『摩訶止観』卷 1「序文」における「三種止観」に、「一經一説如此、餘經亦然。疑者云、餘三昧願聞誠證。然經論浩博、不可委引、略舉一兩。」とある。（『大正藏』卷 46, p. 2b21-23.）

4. 次簡非中、『記』云、先心次道。師意云、「但是雙標心道意門。何以得知。據後釋<十心>中皆云發心行道。以此驗之、知無別也。」

【書き下し】

次に非を簡ぶ中<sup>64</sup>、『記』に云く、先に心、次に道なり<sup>65</sup>。

師の意に云く、「但だ是れ、心・道の意の門を双べて標す。何を以て知るを得んや。後に<十心><sup>66</sup>を釈する中に、皆な心を發して道を行ずることを云うによる。此れを以て之を驗すれば、別無きを知るなり」と。

【現代語訳】

次に非を選ぶ中に、『弘決』では、先に心、後に道を[選ぶ]とする。

道邃の見解では、「心と道との両方をともに弁ずるのである。どうしてそのように知ることができるのか。それは、[非を選ぶ中の]後文に<心念念專貪瞋癡>などの十種非心を解釈する際に、それぞれ、心を發してから、それに対する道を行ずるといっていることによる。これにより、心と道の区別をしていないことがわかる」とする。

---

64 『摩訶止觀』卷1「大意」における第1番目「發大心」に、「就發心更為三、初方言、次簡非、後顯是。菩提者、天竺音也、此方稱道。質多者、天竺音、此方言心、即慮知之心也。天竺又稱汚栗駄、此方稱是草木之心也。又稱矣栗駄、此方是積聚精要者為心也。今簡非者、簡積聚・草木等心、專在慮知心也。道亦有通有別、今亦簡之、略為十。若其心念念專貪瞋癡、攝之不還、拔之不出、日增月甚、起上品十惡。如五扇提羅者、此發地獄心、行火途道。若其心念念欲多眷屬、如海吞流、如火焚薪、起中品十惡。如調達誘衆者、此發畜生心、行血途道。若其心念念欲得名聞、四遠八方、稱揚欽詠、內無實德、虛比賢聖、起下品十惡。如摩犍提者、此發鬼心、行刀途道。若其心念念常欲勝、彼不耐下人、輕他珍己、如鴟高飛下視、而外揚仁義禮智信、起下品善心、行阿脩羅道。若其心念念欣世間樂、安其臭身、悅其癡心、此起中品善心、行於人道。若其心念念知三惡苦多、人間苦樂相間、天上純樂、為天上樂關、六根不出、六塵不入、此上品善心、行於天道。若其心念念欲大威勢、身口意纔有所作、一切弭從、此發欲界主心、行魔羅道。若其心念念欲得利智辯聰、高才勇哲、鑒達六合、十方顯顯、此發世智心、行尼犍道。若其心念念五塵六欲、外樂蓋微、三禪樂如石泉、其樂內重、此發梵心、行色無色道。若其心念念知善惡輪環、凡夫耽湎、賢聖所呵。破惡由淨慧、淨慧由淨禪、淨禪由淨戒、尚此三法、如飢如渴、此發無漏心、行二乘道。若心若道、其非甚多、略言十耳。或開上合下、或開下合上、令十數方足而已。舉一種為語端、強者先牽、如論云、破戒心墮地獄、慳貪心墮餓鬼、無慚愧心墮畜生、即其義也。」とある。（『大正藏』卷46, p. 4a18-b23.）

65 『止觀輔行傳弘決』卷1に「次簡非中、初簡心者、凡厥有情、皆悉堪發、是故但簡積聚草木。二雖名心無此發故、以諸衆生無始橫計、指此橫計即可發故。道亦有去、次簡道也。道名既通、須以諸非簡之令是。今略為十並是所簡、心是能行、道是能通。如世間路、人是能行、路是能通。言通別者、但是能通、皆名為道。」とある。（『大正藏』卷46, p. 160c12-18.）

66 「十心」は、地獄心、畜生心、鬼心、仁義禮智信の善心、安身の善心、六根・六塵の善心、欲界の身口意の心、高才勇哲の世智心、三禪の梵心、淨慧・淨禪・淨戒の無漏心である（前注64を参照）。

5. 次「或先起是心、後起非心」者、『記』云、是即菩提、非即十非。師意云、「是即二乘、非即九非也。何以知之。據後云是非並簡、驗知也。」

【書き下し】

次に或いは先には是心を起こし、後に非心を起こす<sup>67</sup>とは、『記』に云く、是、即ち菩提、非、即ち十非なり<sup>68</sup>。

師の意に云く、「是、即ち二乗、非、即ち九非なり。何を以て之を知るや。後に<是・非を並び簡ぶ><sup>69</sup>と云うに據りて、驗知するなり」と。

【現代語訳】

次に或いは先には是の心を起こし、後に非の心を起こすとは、『弘決』では、是は菩提、非は十非（心念念専貪瞋癡などの十種心）であるとする。

道邃の見解では、「是は[十種心における]二乗、非は[十種心における二乗を除いた]九種心である。どうしてそのように知れるのか。後文に是と非と同時に選ぶとあることによって知ることができる」とする。

6. 次咄中兩番者、『記』意、前番約是非相對。是即菩提、非即十非。後番約内外。内謂二乘、外謂九非、為二邊。雖一往分析、猶恐前單約內心、後約心境也。師意云、「前一但就十為内外並等。後番採用後是心對十非。簡是謂菩提、非謂十非。由是此羸弱為十非、二邊所動。言二邊、即生死為有邊、涅槃為無邊。故云内外混和也。」

【書き下し】

次に咄の中の兩番とは、『記』の意は、前番は是・非の相對に約す。是即ち菩提、非即ち十非なり。後番は内・外に約す。内は二乗と謂い、外は九非と謂う。二邊と為す。一往に分析すると雖も、猶お恐らく前は單に内の心に約し、後は心の境に約するなり<sup>70</sup>。

師の意に云く、「前の一は但だ十を内・外・並等と為すのみ。後番は後の是心を採用して十非に対す。是は菩提を謂い、非は十非を謂うことを簡ぶ。是れにより、此の羸弱<sup>るいじやく</sup>を

67 『摩訶止觀』卷1「大意」における第1番目「發大心」に、「或先起非心、或先起是心、或是非並起。」とある。（『大正藏』卷46, p. 4b23-27.）

68 この「記云、是即菩提、非即十非」という文は『弘決』には見えない。

69 『摩訶止觀』卷1「大意」における第1番目「發大心」に、「譬象魚風、並濁池水。象譬外、魚譬内、風譬並起。又象譬諸非、自外而起。魚譬内觀羸弱、為二邊所動。風譬内外合雜、穢濁混和。」とある。（『大正藏』卷46, p. 4b20-c3.）

70 『止觀輔行傳弘決』卷1に「次譬象下、先譬次合。合中二重。初以内外合前三譬、内是外非、内外俱緣、名為並起。次、直以非心、合前内等。謂内非、外非、及以俱非。九縛一脱即是二邊、為二邊動故名為非。問、二文何別。答、前雖内外、但譬內心。後云内外、心境相對。故知前謂內心、是非相對。今一向非、内外相對。此並一往、從強偏說。究而言之、必假和合、方成非相。象字不應從人。」とある。（『大正藏』卷46, p. 162c20-28.）

十非と為し、二辺の動く所なり。二辺と言わば、即ち生死を有辺と為し、涅槃を無辺と為す。故に内・外・混和と云うなり」と。

#### 【現代語訳】

次に「咄の中の二番」とは、『弘決』の解釈では、前番は、是・非の対立について説く。是は菩提、非は十非である。後番は内・外について説く。内は二乗、外は九非である。これは[九種の生死（九非）と一種の涅槃（二乗）との]二辺である。それを一応分析するものの、恐らく前番は単に内心、後番は心境についていうのであろうとする。

道邃の見解では、「前番は、十非のみを内・外・並起などである。後番は後の是心を採用して十非に対する。[それを選ぶことから、]「是」は菩提、「非」は十非である。これにより、この羸弱は十非であり、二辺（空・有や是・非など）が動かされる。二辺といえ、生死は有辺、涅槃は無辺である。そのために内と外と混和を説く」とする。

7. 次四弘中、末後釋疑云「若爾」者、『記』云、先疑次釋。師意云、「但通釋疑、無疑釋之異。據後<一微塵有大千經卷>將為通釋。則知前無別疑也。」

#### 【書き下し】

次に四弘中、末後の釈疑に「若し爾り」<sup>71</sup>と云うとは、『記』に云く、先に疑い、次に釈す<sup>72</sup>。

師の意に云く、「但だ疑いを通釈するのみ、疑と釈の異なりの無し。後の<一微塵に大千の經卷あり>によつては、まさに通釈と為せんとす。則ち、前に別の疑無きを知るなり」と。

#### 【現代語訳】

---

71 『摩訶止觀』卷1「大意」における第1番目「發大心」に、「若爾、云何復言遊心法界如虛空。又言無明明者即畢竟空。此舉空為言端。空即不空、亦即非空非不空。又言一微塵中有大千經卷。心中具一切佛法、如地種、如香丸者、此舉有為言端。有即不有、亦即非有非不有。又言一色一香無非中道、此舉中道為言端。即中而邊、即非邊非不邊、具足無減。勿守語害圓、誣罔聖意。」とある。（『大正藏』卷46, p. 9a13-20.）

72 『止觀輔行傳弘決』卷1に「若爾下、釋疑。此先疑云、若具三諦、華嚴云何但言如空、及大品中云畢竟空。此舉下、釋疑也。文偏意圓、不應偏難。華嚴第三、普賢菩薩欲令衆喜、而說偈言、遊心法界如虛空、是人所知佛境界。既云佛界、必具三諦。故今申云舉空為端、空即具三、故云空即不空等。何但空爾、假中亦然。故引微塵及以中道皆悉具三。言微塵有大千經卷者、寶性論云、有神通人、見佛法滅、以大千經卷、藏一塵中。後有人破塵出卷。華嚴如來性品云、佛子。譬如有一經卷、如大千界、所有一切、無不記錄。二千小千、須彌山王、乃至色欲天宮等大、皆記其事。文廣、時有一人、出興於世、具足天眼、見此經卷、在一塵內、作是念言、云何經卷在一塵內、而不饒益一切衆生。我勤方便、破塵出卷。彼人即以方便出卷。佛子。如來智慧具足、在於衆生身中。為惑所覆、不見不知。如來天眼、觀已言曰、善哉善哉。云何如來在於身中、而不覺知。我當教彼、覺悟聖道、令離顛倒、見如來性。即時令彼修八聖道、見如來性。一地多種、一丸多氣、並喻於有。」とある。（『大正藏』卷46, p. 175a25-b17.）



次に四弘において文末の疑問を解釈する部分に、「若し爾らば」というのは、『弘決』では、最初に疑問を出し、次に解釈すると言っている。

道邃の見解では、「[若爾の部分では]、疑問を通釈するのみ、疑問と解釈とを区別していない。後の<一微塵に大千の経巻がある>によって通釈する。このように、前文には別に疑問を設けないことを知る」とする。

8. 次六即後料簡、『記』分為三番。師意、「但有二。中間一番但是再出初番、非初分即。」

#### 【書き下し】

次に六即の後の料簡<sup>73</sup>は、『記』は分かちて三番と為す<sup>74</sup>。

師の意は、「但だ二有るのみ。中間の一番は但だ是れ、初番を再び出すのみ、初の分即に非ず」と。

#### 【現代語訳】

次に六即の後の料簡は、『弘決』では「三番[の問答]に分けている」とする。

---

73 『摩訶止観』巻1「大意」における第1番目「發大心」に、「問。釋論五菩提意云何。答。論豎判別位、今豎判圓位。會之發心對名字、伏心對觀行、明心對相似、出到對分真、無上對究竟。又用彼名、名圓位。發心是十住、伏心是十行。問。住已斷、行云何伏。答。此用真道伏。例如小乘、破見名斷、思惟名伏。明心是十迴向、出到是十地、無上是妙覺。又從十住具五菩提、乃至妙覺究竟五菩提。故地義云、從初一地具諸地功德。即其義也。問。何意約圓說六即。答。圓觀諸法皆云六即。故以圓意約一切法、悉用六即判位。餘不爾、故不用之。當其教用之、胡為不得。而淺近非教正意也。」とある。(『大正藏』巻46, pp. 10c25-11a8.)

74 『止観輔行傳弘決』巻1に「問下、料簡也。有三重問答。初問者、六即既得、名六菩提。當知菩提、亦涉始終。理通凡下、置而不論。餘之五即、名五菩提、與論何別。故論五十八云、一者發心菩提、於無量生死中、為阿耨菩提故。二者伏心菩提、於諸煩惱調伏其心、令行諸波羅蜜故。三者明心菩提、觀三世法總相別相、諸法實相、諸波羅蜜故。四者出到菩提、於般若中不著般若、能滅諸惑、見十方佛、出於三界、到薩婆若故。五者無上菩提、謂坐道場、得菩提故。答意者、先且判異、故云不同。次會之去、義雖本別、今會使同。何者。論不云即是故成別。以五對五、義稍似同。發心無行、與名字同。伏心未斷、與觀行同。明心除暗、與相似同。出到薩雲、與分真同。無上無過、與究竟同。細尋論文、以對五即、從容對當、理致宛齊。又用下、既以五名、對於五即、故可五名、以對圓位。言圓位者、圓斷位也。住對發心乃至十地、等覺以對出到、妙覺對無上。次問者、問向次釋、對圓位義。諸教皆悉、伏前斷後。何故此文十住斷後而行對伏。答中云、真道伏者、初住已上、皆是真斷、何妨住去斷前伏後。如是乃至等覺猶伏。普賢之名、良由於此。例如下、舉小乘例斷前伏後、次第別對、此豎會也。又從下、橫會也。位位具五、故名為橫。故地義去次引地論、一一地中、具諸功德。與諸位中、具五義同。次問者、六既約位、亦應兼別、何意獨用圓位釋耶。答意者、前之三教、諸法非即。通雖名即、但是界內。是故即名、唯在圓教。如諸經論、生死即是涅槃之流。若無六位、寧免上慢。若不明即、將何以辨圓異前三。故云不爾。當其教下、從容義釋、非文正意。當前三教、教教各立六即之名、何容不得。胡猶何也。言淺近者、一者六義非即、二者前教未深。如三藏中、以真諦為理即、詮真為名字、外凡為觀行、內凡為相似、見道為分真、羅漢為究竟。三藏菩薩至道樹下、猶居似位。三十四心、分真究竟。通別兩教、比說可知。」とある。(『大正藏』巻46, pp. 180c02-181a12.)

道邃の見解では、「ただ二つの[問答]に分けるのみである。第二番の[問答]は第一番と同じものであると、初めて取り上げるものではない」とする。

9. 次大行中意止觀中、「觀如來」至「莊嚴」文、『記』中文句分為三。初磔境、次觀成見佛、三悲智。師意不爾。「將對三觀。初觀如來、空也。次見佛、假也。莊嚴、中也。據後常行意止觀中、亦作三觀。計亦例然。」

### 【書き下し】

次に大行の中の意止觀の中に「如來を觀ずる」より「莊嚴」に至る文<sup>75</sup>は、『記』中の文句は分かちて三と為す。初めに境を牒す。次に觀成じて仏を見る。三に悲・智なり<sup>76</sup>。

師の意は爾らず。「まさに三觀に対せんとす。初めに如來を觀ずるは空なり。次に仏を見るは仮なり。莊嚴は中なり。後に常行による＜意止觀＞の中、また三觀を作す<sup>77</sup>。計するも亦例して然り」と。

---

75 『摩訶止觀』卷2「大意」における第2番目「修大行」に、「觀如來時、不謂如來為如來、無有如來為如來、亦無如來智。能知如來者、如來及如來智、無二相、無動相、不作相。不在方、不離方、非三世、非不三世、非二相、非不二相、非垢相、非淨相。此觀如來、甚為希有。猶如虛空、無有過失、增長正念。見佛相好、如照水鏡、自見其形。初見一佛、次見十方佛。不用神通往見佛、唯住此處見諸佛。聞佛說法、得如實義。為一切衆生見如來、而不取如來相。化一切衆生向涅槃、而不取涅槃相。為一切衆生發大莊嚴、而不見莊嚴相。無形無相、無見聞知。佛不證得、是為希有。何以故。佛即法界。若以法界證法界、即是諍論。無證無得。」とある。(『大正藏』卷46, p. 11c2-16.)

76 『止觀輔行傳弘決』卷2に「觀如來下、明境智不二。初文牒前法身為境、何故知境。由能觀智、故先立云不謂如來。不謂即是不可得智。無有已下、明境無相。亦無如來智下、明智無相。如來及智下、明境智不二。故經云、如來不即陰、如來不在陰。彼此不相在、何處有如來。境智冥一、名無二相。境智體遍、名無動相。境智本有、名不作相。遍無遍相、名不在方。無相而遍、名不離方。非世俗故、名非三世。非世俗外、名非不三世。中道雙非、名非二相。中道雙照、名非不二。不共惑俱、名為非垢。不與智俱、名為非淨。此觀下、結歎觀智。獨絕不共、名為希有。遍故亡故、譬若虛空。不依次第、名無過失。進入隨契、名增長正念。見佛相好下、明觀成見佛。由此觀故、見色身佛。雖非本期、觀力使爾。故使所見、猶如鏡像。不運神通、而見十方。住法界處、能見諸佛。故聞所說、不乖實義。為衆生下、明悲智力、誓願莊嚴。以大悲力、為衆生見。以大智力、而不取相。涅槃莊嚴、亦復如是。言莊嚴者、祇是悲智、福慧莊嚴、亦是緣了定慧等也。故般若論云、非莊嚴莊嚴、常寂光土、清淨法身、無所莊嚴。無能莊嚴、為衆生故、而取三土。忘所觀故、無形無相。法體曰形、外表為相。雖見如來、及聞說法。知法實義、無見聞等。佛不證得下、引例也。佛自於法、無所證得。如何行者、而謂得耶。何以故下、釋上引例。佛所證者、唯一法界。法界無證、亦復無得。取果為證、著法為得。亡此二故、是故云無。」とある。(『大正藏』卷46, pp. 183c17-184a17.)

77 『摩訶止觀』卷2「大意」における第2番目「修大行」に、「不捨諸見、不捨無為、而修佛道。非修道非不修道、是名正住煩惱法界也。」(『大正藏』卷46, p. 11c23-25.) に対し、『弘決』の解釈に「不捨下、約三觀契理。不捨諸見即假也。不捨無為即空也。而修佛道即中也。向云不捨、即是雙照。今非修下、即是雙非。故淨名中不捨諸見、而修三十七道品。彼明、見即中道道品。此明、邊即中道道品。邊義同見、故用彼意、而為此文。」とある。(『大正藏』卷46, p. 184b5-10.)

### 【現代語訳】

次に修大行における意止観の中で、「観如来」から「莊嚴」に至る文とは、『弘決』の解釈では、三つに分けられる。即ち、第一は、対境を取り上げるのである。第二は、観を完成して仏を見るのである。第三は、慈悲と智慧とを取り上げるのである。

道邃の見解では、『弘決』の解釈と異なっている。「空・仮・中という三観と対応させている。初めに如来を観ずる[観如来時……増長正念]という文は空観である。次に仏を見る[見佛相好……而不取涅槃相]という文は仮観である。第三に莊嚴を発する[為一切衆生發大莊嚴……無證無得]という文は中観である。後に常行三昧による<意止観>の中においても、三観を修行するのである。この場合について考えてみるにまた同様である」とする。

10. 次非行非坐中修觀中、『記』云、別對三乘。師意、「通對。據後結中<若起大悲>、不言對三陀羅尼。又皆云<若>者、故知由心不同、無別對也。」

### 【書き下し】

次に非行非坐の中に観を修する中<sup>78</sup>、『記』に云く、別して三乗に対す<sup>79</sup>。

師の意は、「通じて対す。後に結の中の<若し大悲を起こさば><sup>80</sup>により、<三陀羅尼><sup>81</sup>に対するを言わず。また皆<若し><sup>82</sup>と云うとは、故に知んぬ、心によって不同なり、別して対する無きなり」と。

### 【現代語訳】

次に非行非坐において観を修する中に、『弘決』では、[これを]声聞、縁覺、仏という三乗に別々に対すると云っている。

---

78 『摩訶止観』巻2「大意」における第2番目「修大行」の「非行非坐三昧」に、「經云、眼與色相應、云何攝住。乃至意與攀緣相應。云何攝住者、大集云、如心住。如即空也。此文一一皆入如實之際、即是如空之異名耳」（『大正蔵』巻46, p. 15a9-12.）

79 『止観輔行傳弘決』巻2に「經云下、正明修觀。初約六塵及以五陰而為觀者、初觀六塵。雖引大集、如空如心、名猶通總。據下觀陰但離性相成聲聞空。是故次須修於幻化及實觀也。」（『大正蔵』巻46, p. 194b14-18.）とあるように、『弘決』では、六塵・五陰を声聞、幻化を縁覺、実觀を仏として「別對三乘」を挙げている。

80 『摩訶止観』巻2「大意」における第2番目「修大行」の「非行非坐三昧」に、「此經通三乘人懺悔。若自調自度、殺諸結賊、成阿羅漢。若福厚根利、觀無明行等、成緣覺道。若起大悲、身如瑠璃、毛孔見佛、得首楞嚴、住不退轉。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 15b14-17.）

81 『摩訶止観』巻2「大意」における第2番目「修大行」の「非行非坐三昧」に、「銷伏毒害陀羅尼能破報障、毘舍離人平復如本。破惡業陀羅尼能破業障、破梵行人蕩除糞穢、令得清淨。六字章句陀羅尼能破煩惱障、淨於三毒根、成佛道無疑。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 15a25-29.）

82 前注80の下線部分を参照。

道邃の見解では、「[これを]三乗に通じて対する。後の小結での「もし大悲の心を生せば、[身は瑠璃のようであり、毛孔に仏を見、首楞嚴を得て、不退転の位に安住する]」という文によっており、[銷伏毒害陀羅尼・破惡業陀羅尼・六字章句陀羅尼という]三陀羅尼に対応して言わない。また、すべて<若し>というとは、心(の相異)により不同であり、別々に対していないことを知るのである」とする。

11. 次止觀歷諸善事中者、『記』云、用十二事意。今師意、「但是總標檀意、非通六度意也。」

【書き下し】

次に止觀の諸の善事を歷る<sup>83</sup>中とは、『記』に云く、十二事の意を用ゆ<sup>84</sup>。

今、師の意は、「但だ是れ、総じて檀の意を標するのみ、六度の意を通ずるに非ざるなり」と。

【現代語訳】

次に止觀（隨自意三昧）における「諸の善事に経る」中とは、『弘決』では、[六受と六作という]十二事の意によって解釈すると言っている。

ここで、道邃の見解では、「[これは]檀波羅蜜の意をあらわすだけであって、六度の意味をあらわすものではない」とする。

12. 次正六度中、『記』云、前十二事共論檀、今一一事各論六者、為五嚴。師意不爾。「但前十二事共論檀、後一一事各論六度。後尸亦然也。但文略不出耳。驗後尸中、亦云十二事亦然。故知也。」

【書き下し】

---

83 『摩訶止觀』卷2「大意」における第2番目「修大行」に、「次歷善事。善事衆多、且約六度。若有諸塵、須捨六受。若無財物、須運六作。捨・運共論、有十二事」(『大正藏』卷46, p. 15c17-19.) とあるように、十二事は六受と六作を指すのである。六受とは、六根が六境に対して起こす感覚のことである。即ち、六根が受領する六感のことで、眼触受・耳触受・鼻触受・舌触受・身触受・意触受のことである。六作とは、六根の作業としての行・住・坐・臥・言語・作務(默)の六種の行動形態を指す。

84 『止觀輔行傳弘決』卷2に、「次歷下、正約諸善。初示捨廣從略。次明歷十二事意、約十二事共論檀。受謂領納、所領六塵。作謂為作、為此六相。問、默何名作。答、作默相者、不出十界。初言若有諸塵等者、塵生受故、令有塵者約受起觀、故云須捨。雖以捨標、初必六度具足、廣如後解。若無財物等者、財物雖多、不出六塵。故無財物、且置諸塵、但專六作以具六度。修六作者、非不觀塵、隨強修觀、是故互說。」とある。(『大正藏』卷46, p. 198a26-b6.)

次に正六度<sup>85</sup>の中、『記』に云く、前には、十二事共に檀を論ず。今、一々の事、各が六を論ずるとは、五嚴と為す<sup>86</sup>。

師の意は爾らず。「但だ前には、十二事共に檀を論ずるのみ。後には、一々の事、各が六度を論ず。後の尸もまた然るなり。但だ、文は略して出ざるのみ<sup>87</sup>。後の尸を験する中、また十二事<sup>88</sup>というもまた然り。故に知るなり」と。

#### 【現代語訳】

次に正六度の中において、『弘決』では、前文（諸の善事に経る）には、十二種の事によって共に檀波羅蜜を検討した。ここでは、十二種の事ごとに六度を検討するとは、五嚴であるとする。

道邃の見解は、『弘決』の解釈と異なっている。「前文（諸の善事に経る）には、十二種の事によって共に檀波羅蜜を検討した。後文では、一々の事が、それぞれ、六度を検討する。後の尸波羅蜜も同様である。ただし、[『摩訶止観』ではく具如首楞嚴中広説>]という略文のみを示している。後の尸波羅蜜の文中には、また十二種事ごとに六度を検討していることも同様であると知られる」とする。

13. 次「行中寂然有定相」下、『記』云、將重釋定慧。師意、「但是結成三昧。從く行中寂然有定相>至く生貪著>、是空三昧。從く以方便生>、は無相三昧。從く行者>下至く大論>處、は無作三昧。據後正結、知是示前。非胸臆也。」

#### 【書き下し】

---

85 『摩訶止観』巻2「大意」における第2番目「修大行」に、「前約十二事共論檀、今約一一事、各各論六。行者行時、以大悲眼觀衆生、不得衆生相。衆生於菩薩、得無怖畏、是為行中檀。於衆生無所傷損、不得罪福相、是名尸。行時、心想不起、亦無動搖、無有住處陰入界等、亦悉不動、是名忍。行時、不得舉足下足、心無前思後覺、一切法中、無生住滅、是名精進。不得身心生死涅槃、一切法中、無受念著、不味不亂、是名禪。行時、頭等六分、如雲如影夢幻響化、無生滅斷常陰界入空寂、無縛無脫、是名般若。具如首楞嚴中廣説。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 16b24-c6.）

86 『止観輔行傳弘決』巻2に、「前約下、約十二事。各論六者、先標同異。前十二事並且論檀、是故云共。今一一事並具論六、是故云各。又前共論檀、於十二事一一皆明十界檀相。今各論中、準例亦應具足如前。列十二事、一一皆明十界六度、文從略故。或時九界、或但佛界、廣略互形、共成圓意。又何但十二。一一具六、六中一一各具於六、故一一度以五莊嚴、即是以五嚴檀、乃至以五嚴智、能所合説、皆名具六。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 200a24-b3.）

87 これは、『摩訶止観』の「具如『首楞嚴』中廣説」という文をさすのである。つまり、『摩訶止観』では、『首楞嚴』に説かれる尸波羅蜜の經文を省略している。

88 『摩訶止観』巻2「大意」における第2番目「修大行」に、「若得觀慧、於十二事、尸羅自成。謂觀未見色、欲見、見、見已、四運心、種種推求、不得所起之心、亦不得能觀之心。不内外、無去來、寂無生滅。」とある。（『大正蔵』巻46, pp. 16c28-17a2.）

次に「行の中に寂然たる定の相有り」<sup>89</sup>の下、『記』に云く、まさに重ねて定慧を釈せんとす<sup>90</sup>。

師の意は、「但だ是れ、三昧を結成するのみ。＜行の中に寂然たる定の相有り＞より＜貪著を生ずる＞に至るは、是れは空三昧なり。＜方便を以て生ずる＞よりは、是れは無相三昧なり。＜行者＞の下より＜大論＞の処に至るは、是れは無作三昧なり。後の＜正結＞<sup>91</sup>によるは、是れは前を示すことを知る。胸臆に非ざるなり」と。

#### 【現代語訳】

次に「行の中にも寂然たる禅定の相がある」以下の文において、『弘決』では、定・慧を改めて解釈しようと言っている。

道邃の見解では、「これは、三昧を結成するのみである。＜行の中にも寂然たる禅定の相がある＞から＜貪著を生ずる＞までは、空三昧である。＜方便を以て生ずる＞からは、無相三昧である。＜行者＞の下から＜大論＞の処までは、無作三昧である。後文の＜正結＞によるというのは、前の三種三昧を指摘しているとわかる。これは私見ではない」とする。

14. 次隨自意歷諸惡中、言「還轉」者、『記』云、將推下三句、言還轉成六十四句。師意、「六十四句、但是一向推、未言＜還轉＞。今言＜還轉＞者、直是將＜欲貪欲生＞推＜未貪欲滅＞、還成四句。例前則有一百二十八句而不剩、亦不重出。」

---

89 『摩訶止觀』卷2「大意」における第2番目「修大行」に、「又行中寂然有定相、若不察之、於定生染、貪著禪味。今觀定心、心尚無心、定在何處。當知此定、從顛倒生。如是觀時、不見於空及與不空、即破定相、不生貪著。以方便生、是菩薩解。行者未悟、或計我能觀心、謂是妙慧。著慧自高、是名智障。同彼外道、不得解脫。即反照能觀之心、不見住處、亦無起滅、畢竟無有觀者及非觀者。觀者既無、誰觀諸法。不得觀心者、即離觀想。大論云、念想觀已除、戲論心皆滅、無量衆罪除、清淨心常一、如是尊妙人、則能見般若。」とある。(『大正藏』卷46, p. 16c7-17.)

90 『止觀輔行傳弘決』卷2に「又行中下、重辨禪慧二波羅蜜。皆先舉過、後明其德。初文即是舉禪過也。雖曰楞嚴、於法起著、故云生染。今觀下、明德。觀前能著、心尚無心、豈復更計楞嚴定處。當知下、重判也。言有定者、從顛倒生。如是下、結也。有定亂相、豈復見空及與不空。即破於定生染之相、即離貪著禪味之縛。體同法界、遍應一切、名方便生。行者下、次舉慧過。有能計者、己自為龜。況復自高、豈名為慧。著心障智、名為智障。一切外道、各自謂是。今既自高、反同外道、豈唯失於中智而已。大論云、若有菩薩、於餘菩薩作是念言、汝無此事、我獨有之。以是因緣、故還失道。故大品云、有餘菩薩、輕餘菩薩、經一念頃、經於一劫、遠於佛道。還經一劫、更修佛道。故不自高、亦不下他。即反下、次明德也。反觀能著中智之心、觀者是我、及非觀者、謂散心人。中智之心、無彼二待。觀者既無下、了計者無、所觀亦破。不得下、重破能計。是此正意、故重言之。」とある。(『大正藏』卷46, pp. 200c29-201a19.)

91 『摩訶止觀』卷2「大意」における第2番目「修大行」に、「如是行中具三三昧。初觀破一切種種有相、不見內外、即空三昧。次觀能壞空相、名無相三昧。後觀不見作者、即無作三昧。」とある。(『大正藏』卷46, p. 16c18-21.)

【書き下し】

次に随自意の諸悪を歴る中、「還轉する」<sup>92</sup>と言うとは、『記』に云く、まさに下の三句を推せんとし、還って轉じて六十四句と成すと言う<sup>93</sup>。

師の意は、「六十四句は、但だ一向に推すのみ、未だ<還轉する>と言わず。今、<還轉する>と言うとは、直ちに是れ、<欲貪欲生>を將いて<未貪欲滅>を推し、還って四句と成す。前に例せば、則ち一百二十八句有りて剩せず、また重出せず」と。

【現代語訳】

次に随自意三昧（または非行非坐三昧）の諸悪を経る中に、「還轉する」というのは、『弘決』では、後の三句（不生、亦生亦不生、非生非不生）を考察しようとして、還って六十四句となったとする。

道邃の見解では、「六十四句は、一向に考察するだけであり、<還轉する>とは言えない。ここで、<還轉する>というのとは、直接に<欲貪欲生>から<未貪欲滅>までを推算すると、欲貪欲生・不生・亦生亦不生・非生非不生、及び未貪欲滅・不滅・亦滅亦不滅、非滅非不滅という四句になった。前を例に取れば、百二十八句に及び、これでも過剰ではなく、重複していない」とする。

15. 次通徳料簡中、『記』初分三。先問答、次正釋、後又二番但合為一。師意、「三番問答。初番問答、先問次答。答中二、先出古、次正釋。引古二、初正、次行。據前問中<云何字義縱横、云何字義不縱横>等合為一問、驗知卷中古今雙答也。」

【書き下し】

---

92 『摩訶止觀』卷2「大意」における第2番目「修大行」に、「還轉四句、不見未貪欲滅欲貪欲生、不生、亦生亦不生、非生非不生。亦如上說。」とある。（『大正藏』卷46, p. 18a13-15.）

93 『止觀輔行傳弘決』卷2に「次還轉下、準義應有六十四句、現文唯一十六句。如向四句、即是責於欲貪欲生、不可得竟。還轉向來四句之法、推下三句、祇應合云不生乃至非生非不生。今文云生乃至非生非不生者、或是重舉、或是文剩。」とある。（『大正藏』卷46, p. 207a11-16.）

次に「通德」の料簡の中<sup>94</sup>、『記』は初めに三に分く。先に問答、次に正しく釈す、後にまた二番を但だ合わせて一と為すのみ<sup>95</sup>。

94 『摩訶止觀』卷3「釈名」における「通三德」の料簡に、「問。云何字義縱橫、云何字義不縱不橫。答。諸小乘師說、般若種智已圓、果縛尚在、解脫未具、身猶雜食、又帶無常。一優二劣、譬之橫川走火。又云、先有相好之、次得種智般若、後滅身智方具解脫。既有上下前後之義、譬之縱三點水。若入滅定、有身而無智。羅漢在無色、有智而無身。若入無餘、但有孤調解脫。此義各各不相關、並之則橫、累之則縱、分之則異。諸大乘師說。法身是正體、有佛無佛本自有之、非適今也。了因般若、無累解脫、此二當有。隔生跨世、彌亘淨穢、此字義縱也。又言、三德無前後、一體具足、以體從義、而有三異。蓋乃體橫而義縱耳。又言、體義俱不殊、而有隱顯之異。俱不異未免橫、隱顯異未免縱。衆釋如此、寧與經會。今明三德皆不可思議那忽縱。皆不可思議那忽橫。皆不可思議那忽一。皆不可思議那忽異。此約理藏釋。身常、智圓、斷具、一切皆是佛法、無有優劣、故不縱。三德相冥、同是一法界、出法界外、何處更別有法。故不橫。能種種建立故不一、同歸第一義故不異、此約行因釋也。即一而三故不橫、即三而一故不縱、不三而三故不一、不一而一故不異、此約字用釋也。真伊字義為若此。問。三德四德、其意云何。答。通論三德、一一皆常樂我淨。大經云、諸佛所師、所謂法也。以法常故、諸佛亦常。法即法身、佛即般若解脫、故作通解也。大經云、因滅是色、獲得常色。受想行識亦復如是。則法身皆常樂我淨。二德亦然。若依一種、轉色成法身、法身常樂、轉識想成般若、般若即淨。轉受行成解脫、解脫則我。又依念處、轉識成常、轉受成樂、轉想行成我、轉色成淨。是則通別各有二解。依圓是頓義。依別是漸義。(云云)。問。三障及三道、皆障三德。三障開通至極、三道四倒亦應開通至極。答。例。何者。業有三種、謂漏業、無漏業、非漏非無漏業。感於三報、謂分段、方便、實報。報由三種煩惱、謂取相、塵沙、無明也。又約三種報、一一開三道。約三種煩惱、一一開四倒。」とある。(『大正藏』卷46, p. 23b2-c12.)

95 『止觀輔行傳弘決』卷3に「問云何下、廣料簡德。初出舊解、且引大經問起其意、是彼經中宗極之義。又是一家行解旨歸、故須料簡。具引古今大小乘師比決校量、方顯絕待三德祕藏。故哀歎品云、云何名為祕密之藏。猶如伊字、三點若並則不成伊、縱亦不成。如摩醯首羅面上三目、乃得成伊。三點若別、亦不成伊。我亦如是、解脫之法亦非涅槃、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。章安云、西方俗典、伊有新舊。舊伊縱橫、如橫川等、可譬他經。新伊字者、不縱不橫、如此方草下、可譬圓經。欲釋新伊、應須先了他人異解、方免舊伊縱橫等過、乃至邪宗橫計等失。故塗灰外道、亦計大自在天具足三德、云法身充滿法界、報身居自在天、三目八臂即摩醯首羅是也。化身隨形六道。況大小乘諸師釋義。為是義故、委出諸師。初小乘師言種智已圓者、謂三十四心斷結之時、已有般若、名為種智。父母生身、猶未滅度、名為果縛。雖斷子縛、果縛未除、但是有餘、未得無餘、故云未具。雖斷通惑、未有法身、身是無常、猶資段食。段食非一、是故云雜。以三藏佛同凡報故。一優謂般若德、種智已圓。二劣謂解脫未具、身是雜食。此二雖劣、已有少分、具在不久、義當一時、譬之橫川及以走火。走火者、烈火也、並一晝長、餘晝短故也。三德亦爾、雖則俱有、優劣不同。又云下、第二師中言先得相好者、謂百劫已滿。次得種智者、謂三十四心。後滅身智者、謂八十入滅、無餘在當、故云方具。譬意可知。而生公云、般若居宗在上。全濫小乘初師三德、縱異小乘、終成縱義、仍同次師。若入下、第三師若入滅定等者、既有身在、名為法身。受想心所、識智不行、名無般若、故云無智。羅漢在無色等者、無色般含、於彼無色得有餘般、名為羅漢。唯有心智而無色身、似有般若而無法身。若入無餘等者、灰身故無身、滅智故無智、獨一解脫、故云孤調。此則三法各屬一人、云不相關。若使三法並在一人、謂滅定起有斷結智、不在無色復名有身、



定當無餘名有解脫、同在一人故名為並。若以三法果在一人、謂先得無色、次在滅定、後入無餘、故名為縱。此則小乘三師、永闕伊字義也。次大乘。初師云法身是正體等者、法身本有、是故居初。二德當有、是故居次。於二德中、般若必居無累之前、故成縱義。此二彌亘者、般若解脫也。彌、滿也、布也。亘、遍也。雖修種智、種智未具、分得解脫、解脫未滿、亦得名淨、亦得名穢、展轉相望、互為淨穢。隔無量生、跨無量世、生世無別、綺文故爾。經歷時節、三德次第、故名為縱。次師云三德無前後等者、初師體唯法身、此師體具三德。雖具三德、義同初師。據體具邊、復不相冥、故成橫義。以本有故、名為體橫。從修得邊、名為義縱。後師云體義俱不殊等者、體之與義、俱從本有、故云不殊。據行證得、復似前後、故云隱顯。法身一德、在纏為隱、出纏為顯。餘之二德、種子久具、名之為隱。究竟果滿、名之為顯。三德俱有此之二義、本有三法俱名為橫、俱有隱顯故俱名縱。以隱顯故、則有先後、故成縱也。衆釋如此下、結斥也。大小六釋、皆悉不與大經文會。今明下、今家正釋。以三義故、方應經旨。理性三德、含一切法、故名為藏。一皆具三、三三相冥、三祇是一、一一無一、是故此藏、不可三一、縱橫、一異而言思之、是故皆云不可思議及那忽等。一異等者、並別名異、對異語便、故云一耳。身常等者、此之行因、修向理藏、至得果時法身已滿、故云身常。種智已成、故云智圓。煩惱永盡、故云斷具。理藏釋者、六即之中當理即也。行因釋者、六即之中別在究竟、通具五即也。今對理釋、別從究竟。雖身常等、得非前後、故不成縱。理之與修、因之與果、並一時具而皆互融。彼彼相冥、故非橫義。言相冥者、且從行說。理性冥故、方令行冥。行能顯理、故從行說。能種種者、非但三德有利他用、法身亦然。故約化用、則一身一切身、一智一切智、一脫一切脫、是故名為種種建立。息化論歸、同歸冥寂、故云第一義也。次即一下、約字義釋者、祇是三點、同是一伊。雖是一伊、而有三點。是故伊字非縱非橫。不同舊義、故曰真伊。應知大經始終三德、故於經初哀歎品中以伊字義釋此三德、三十六問廣顯三德、所以序中、序於三德。純陀一品明涅槃施、正明三德。從長壽去十四品中、明涅槃義、解釋三德。言以佛法不付聲聞、付諸菩薩者、正是付此三德祕藏。從現病去凡有五品、明涅槃行、修此三德。從師子吼去至陳如品、凡有三品、明涅槃用、即三德功能。若了三德在一心中、則大經一部、居于方寸。況法華開顯、十方三世同說三軌、三軌妙故、故云妙法。華嚴法界、淨名解脫、不共般若、與此三德一體無殊。若識此意、今文可了。十方佛法、在一刹那。問下、料簡。有二重問答、初文正判、次文開通。初文問者、三德四德俱在涅槃、云何同異。答意者、三四似別、俱在涅槃。涅槃不殊、三四不別。是故會通、令識不二。於中復有通別二會。初通會者、三德一一皆具四德、故名為通。通復二解、初引大經、法身常故、二德亦常。既有於常、豈無樂等。此乃比望、準例以釋。法既有常、必有餘三。復以餘二、反例法身。佛是覺了、覺了是智、故屬般若。又能垂形、調伏於他、故屬解脫。是故佛字、具有二德。次引大經因滅五陰、皆具四德。陰即法身、法身既然、餘二例爾。故知三德皆具四德、是則通對有此二解。次若依下、復轉五陰及四念處、以成四德。別別相對、故名為別。是則別對亦有二解、謂陰及念處開合不同、準文可見。(云云)。是則下、結。依圓是頓義等者、如向所對通別二解、但以法對法、未論行相。若初心觀、便成頓義。後心方會、便成別義。次開通中、初問意者、前第二卷末云、有發心所治之三障、乃至究竟所治之三障。又云有發心所得之三德、乃至究竟所得之三德。此則三障三德、俱通至極。今將三道四倒以並三障、障之與道及以四倒、名異義同。隱蔽聖德、名之為障。通至生死、名之為道。見解違理、名之為倒。倒故能障、障故生死、是故今以三道四倒並難三障。開、謂開拓、通近至遠。答中先許所問、次為解釋。先許問云、倒道及倒、三義既同、俱應至極。次何者下、為釋倒意、以義同故。於中重明三障義通、通至極故。極方破盡、故云至極。以許三道亦至極故、所以業報煩惱一一開三。言報由三種煩惱者、恐文誤、應云業由三種煩惱。從又約下、次示三道四倒至極。報障分三、既至於極、一一報中開於三道、是故三道亦至於極。何者。分段三道、謂見思惑為煩惱道、煩惱潤業名為業道、感界內生名為苦道。方便三道、謂塵沙惑為煩惱道、以無漏業名為業道、變易生死名為苦道。實報三道、

師の意は、「三番の問答なり。初番の問答は、先に問う、次に答うなり。答う中に二あり。先に古を出し、次に正しく釈す。古を引くに二あり。初めに正、次に行なり。前の問う中にいかなるをか字義の縦横なるや、いかなるをか字義の不縦横なるや>等を、合わせて一つの問と為す<sup>96</sup>により、巻中に古・今の双べ答う<sup>97</sup>ことを驗知するなり」と。

#### 【現代語訳】

次に「三徳を通ずる」の料簡の文中は、『弘決』では、[それを]初めに三つに分ける。一は問答であり、二は正しく解釈する、三は二番の問答を併せて一つのものとする」という。

道邃の見解では、「これには三番の問答がある。第一番の問答は、先に問う、次に答うということである。答う中に二がある。まず、[小乗三師と大乘三師との観点が引用されたという]<出古>である。次に、[天台の教理によって、当該の問答を解釈するという]<正釈>である。前の<出古>は二つに分けられる。一には正しく釈すること、二には修することである。前述した第一番の問答に、<どのような語義が縦・横のものであり、どのような語義が縦・横でないものなのであろうか>ということに合わせて一つの問とすることにより、巻中（通三徳の料簡）には、大小乗の論説と天台の見解とが取り上げられているとわかる」とする。『弘決』の見解に従った表を①とし、道邃の見解による表を②として以下に示す（【付録 7】を参照）。

16. 次權實後、料簡事理章問、次廣解、次懺見罪中第七、『記』言、「縦字平声呼」。師意、「去声呼。此為補縦恣三業。此例合。」

#### 【書き下し】

---

謂無明惑為煩惱道、非漏非無漏業為業道、彼土變易名為苦道。問。何不感寂光。答。今論感報、不論寂光。寂光無報、故不說也。「約三煩惱各開四倒」者、見思煩惱有常等四、塵沙煩惱有無常等四、無明煩惱又有常等四。問。今文三障之中已明苦及煩惱、何不云業開為三耶。答。業由煩惱、是故感報。已說餘二、業居其間、故不須說。問。何故諸倒唯說有四、不三不五。經中但說常及無常等耶。答。理本無名、彊為立名。雖彊為立、德不出四。佛滅度後、外人竊佛常等四名、以計神我。故佛初出、說無常等以破常等。二乘不了、計無常等以之為極、故佛復說常等四德破無常等。出假菩薩、異二乘邊、名為常等。菩薩不達、但執教道、又說非常非無常等以破常等、此約漸教、化儀以說。若頓教者、即於常等說無常等而達無常、即達中道祕密之藏。依圓是頓、依別是漸、意亦同此。但別教次第少異化儀、思之可見。」とある。（『大正藏』卷 46, pp. 221c24-223c4.）

96 前注 94 の下線部分を参照。

97 この料簡には、「云何字義縦横、云何字義不縦不横」という初番の疑問が出された上で、小乗三師と大乘三師との説を挙げている。ここには、古師の説が引用されている。それに対して、『摩訶止観』そのものの視点（今家又は天台）によっては、それを解釈している。これは、「古・今の双べ答う」をさすのであろう。

次に権実の後、事理章の問を料簡す、次に広く解す、次に見の罪を懺する中の第七<sup>98</sup>に、『記』に言く、「縦の字は平声の呼なり」<sup>99</sup>と。

師の意は、「去声の呼なり。此れは、三業を縦恣することを補うと為す。此の例に合う」と。

#### 【現代語訳】

次に止観の権・実の後、事・理に関する問を料簡する。後に広く解釈する。次に見の罪を懺悔する中の第七のところにおいて、『弘決』では、「縦の字は平声の発音である」とする。

道邃の見解では、「縦の字は去声の発音である。これは、[身・口・意という]三業を気ままにふるまうことを助けるのである。これは、縦の去声の発音と合致する」という。

17. 次棄蓋中、於理言「利使五蓋障於真諦。如前」。『記』指隨自意後文邪空之人。師意、「但見取犯戒中因空破戒。是見也。」

#### 【書き下し】

---

98 『摩訶止観』巻4「方便」における「持戒清浄」に、「七修功補過者、三諦道品即是菩薩寶炬陀羅尼、是行道法、趣涅槃門。如此道品、念念相續、即是修功補過。昔執於見、謂為涅槃。於見不動、不修道品。設令動有入無、如屈步蟲、雖於見動、亦不能修道品。今知有無是見、不執為實、是名見動而不修道品。若破析諸見、行於道品、是名見動而修道品。又體見即空、即假、即中。既言即者、於見不動而修三種道品、是為修功、補於縦見之過也。」とある。(『大正藏』巻46, p. 41b1-10.)

99 『止観輔行傳弘決』巻4に「三諦至寶炬者、大集云、三十七品是菩薩寶炬陀羅尼、即無作道諦。具足佛法、名之為寶。遍照法界、名之為炬。總持一切、名陀羅尼。修如此功、何過不補。設令等者、縦捨有見、而入無見、又不修道品、不出生死。今知有等者、今尚知於非有非無、何況有無。言有無者、且略舉耳。雖知見過、而未修於念處等也。若破下、修析法道品。又體見下、尚破通別、何況三藏。故云體見即空假中。是為等者、縦字平聲、自淺階深、名之為縦。諸見皆破、修諸道品、故云補於縦見之過。」とある。(『大正藏』巻46, p. 261b21-c3.)

次に蓋を棄てる中、理に於いて言く、「利使の五蓋<sup>100</sup>は真諦を障す。前の如し」<sup>101</sup>とは、『記』は、隨自意の後文の邪空の人を指す<sup>102</sup>。

師の意は、「但だ見取に戒を犯する中のみに、空に因って戒を破する。是れ、見なり」と。

#### 【現代語訳】

次に五蓋を棄てる中、理の五蓋にいう「利使の五蓋は、真諦を障げるのである。前の[隨自意三昧の段で説いたような空見の人は、自ら執われている考えを真実とし、他は妄語であるとし、これに反するものを瞋り、これに順うものを愛するので、これは貪欲の蓋と瞋の蓋との二つになるのである]という文とは、『弘決』では、隨自意三昧の後文における邪見を執している空の人を示しているとする。

道邃の見解では、「[これは]見取見において戒を犯する中のことのみについて、空を執することによって戒を破るのである。そのために見取見である」とする。

18. 次結二十五法中立名者、『記』將「今且」下結。師意、「將<亦不無觀>下結。據引經意、但至<及内外觀>經文則盡。故知將此<亦不無觀>為立名、由合為一段也。」

#### 【書き下し】

---

100 利使の五蓋は、身見・辺見・邪見・見取見・戒禁取見という五つであり、五見ともいう。この五種は鋭利な煩惱で、常に心を駆使するので、使という。

101 『摩訶止観』卷5「方便」に、「利使五蓋障於真諦、如前所明空見之人、計所執為實、餘是妄語。乖之則瞋、順之則愛、即貪瞋兩蓋也。無明闇心、謬有所執、非明審知、即睡眠蓋。種種戲論、見諍無益、即掉悔蓋。即雖無疑、後方大疑。何以故。既執是實、何所復疑。後若被破、心生疑惑。此五覆心、終不見諦。」(『大正藏』卷46, p. 46a20-26.)とある。その「前所明空見之人」については、『摩訶止観』卷2の「隨自意三昧」段に「淮河之北有行大乘空人、無禁捉蛇者、今當說之。其先師於善法作觀、經久不徹、放心向惡法作觀、獲少定心、薄生空解、不識根緣、不達佛意、純將此法一向教他。教他既久、或逢一兩得益者、如蟲食木、偶得成字、便以為證、謂是事實、餘為妄語。笑持戒修善者、謂言非道。純教諸人、遍造衆惡。盲無眼者、不別是非。神根又鈍、煩惱復重、聞其所說、順其欲情皆信伏。隨從放捨禁戒、無非不造罪積山岳。遂令百姓忽之如草、國王大臣因滅佛法、毒氣深入、于今未改。」とある。(『大正藏』卷46, pp. 18c20-19a2.)

102 『止觀輔行傳弘決』卷4に「利使下、次明利使五蓋、指前隨自意中邪空之人。此為利使之例。由此使故、生於五蓋。亦如前明五欲中六十二見、皆名為欲。即利鈍兩蓋、皆為觀境。」とある。(『大正藏』卷46, p. 273a26-29.)

次に二十五法を結する中、名を立てる<sup>103</sup>とは、『記』は、「将に＜今且く＞の下<sup>104</sup>を結ぶべし」と。

師の意は、「将に＜亦た不無觀＞の下を結ぶべし。引く經の意<sup>105</sup>に據り、但だ＜内外の觀に及ぶ＞に至れば、經文、則ち尽くるのみ。故に知んぬ、将に此の＜亦た不無觀＞を＜名を立てる＞と為すべし。由りて合わせて一段と為すなり」と。

#### 【現代語訳】

二十五法をまとめる中、「[止觀の]名を立てる」とは、『弘決』では、「＜今且く＞の下を結しようとする」という。

道邃の見解では、「＜亦た不無觀＞の下を結しようとする。[『摩訶止觀』に]引用されている『摩訶般若波羅蜜經』卷3「集散品」の文意により、＜内外の觀＞にまで至れば、經文は尽きてしまうのみである。このことから、この＜亦た不無觀＞を＜名を立てる＞とするとわかる。これによって合わせて一つの段落とする」という。

19. 生起十章末、結云「終至聖人方便」、『記』獨將二乘菩薩二境對圓方便。師意、「但是兩教方便、但未證前。又約發時未證入位、故通名方便。圓教通用十境為方便、不局二乘菩薩為方便也。言方便者、但是二乘菩薩未證真前為方便。證真了不名方便、亦不論發。」

#### 【書き下し】

---

103 『摩訶止觀』卷4「方便」に、「此二十五法、通為一切禪慧方便。諸觀不同、故方便亦轉。譬如曲弄既別、調絃亦別。若細分別、則有無量方便。文繁不載、可以意得。今用此二十五法、為定外方便、亦名遠方便。因是調心、豁然見理。見理之時、誰論内外。豈有遠近。大品云、非内觀得是智慧。非外觀非内外觀、不離外觀、不離内觀及内外觀、亦不以無觀得是智慧。今且約此、明外方便也。然不可定執而生是非。若解此意、沈浮得所、内外俱成方便。若不得意、俱非方便也。」とある。（『大正藏』卷46, p. 48c10-20.）

104 『止觀輔行傳弘決』卷4に「從此二十五法下、結示二十五法功用。一切者、亦不出世間及以四教。以世禪四教觀解、導此二十五法、則所為皆別、故云亦轉。譬中云曲弄等者、正曲之弄、名為曲弄。調絃即正曲之序也。細分無量者、通舉世禪、禪禪不同。及以諸教四門、門門不同、故成無量。今用下、正明今文方便功深、即為圓頓遠方便也。以對十境、為近為内故也。大品下、證既見理已、理無遠近、即以遠方便為外、近方便為内。以此方便、觀不思議、見不思議、誰復更論内外近遠。雖非内外、必假内外、成於妙觀。故云不以無觀得是智慧。是智慧者、中道種智、以為能觀。今且下、且寄未見理前、須立此二十五外方便也。然不可定執下、破執。若以解導事、及觀境界、不失觀意、則俱成方便。若失此意、則内外俱非。人不見之、痛哉痛哉。」とある。（『大正藏』卷46, p. 277a16-b3.）

105 『摩訶般若波羅蜜經』卷3「集散品」に、「如是先尼梵志不取相住信行中、用性空智入諸法相中、不受色、不受受想行識。何以故。諸法自相空故不可得受、是先尼梵志非内觀得、故見是智慧。非外觀得、故見是智慧。非内外觀得、故見是智慧。亦不無智慧觀得、故見是智慧。」とある。（『大正藏』卷8, p. 236a14-19.）

十章を生起する末、結して「終り、聖人の方便に至る」<sup>106</sup>と云うは、『記』は、独り二乗・菩薩の二境を將って、円の方便に対す<sup>107</sup>。

師の意は、「但だ是れ、両教の方便なるのみ、但だ未だ証せざる前なるのみ。又、発する時に約せば、未だ位に入ることを証せず。故に通じて方便と名づく。円教は通じて十境を用いて方便と為し、二乗・菩薩を方便と為すに<sup>かぎ</sup>局らざるなり。方便と言うとは、但だ是れ、二乗・菩薩が未だ真を証せざる前を方便と為す。真を証したわらば、方便と名づけず。亦た発するを論せず」と。

#### 【現代語訳】

十種の境（陰界入境・煩惱境・病患境・業相境・魔事境・禪定境・諸見境・増上慢境・二乗境・菩薩境）を挙げる最後に、その小結として「[最初は凡夫の生存の現実から始めて]、最後は聖人のための手段にまで至るのである」とは、『弘決』では、二乗と菩薩との二境のみを円教の方便として対応させるとする。

道邃の見解では、「これは、両教（二乗・菩薩）ための方便にすぎない。これは、未だ[仏果位を]証得する前である。また、[観心を]起こすときについていえば、まだ仏果位に入ることを証得していない。そのために方便と通称している。円教は、十種の境を共通して方便となし、二乗境と菩薩境を方便とするだけではない。方便というとは、声聞と菩薩が、未だ仏果位を証得する前を方便というのである。仏果位を証得すれば、方便とは言わない。また、[観心]を起こすことを論じない」とする。

20. 又私料簡中、云「無漏陰轉成法性陰」者、『記』云、滅後界外受法性身呼為法性陰。師意、「但是即身得。便是法性不待滅後也。」

#### 【書き下し】

---

106 『摩訶止観』巻5「正観」における「十境」に、「此十種境、始自凡夫正報、終至聖人方便。陰入一境、常自現前、若發不發、恒得為觀。餘九境發可為觀、不發何所觀。又八境去正道遠、深加防護得歸正轍。二境去正道近、至此位時、不慮無觀、薄修即正。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 49c3-8.）

107 『止観輔行傳弘決』巻5に「此十下、判境位也。前八在凡、可見。後二言在聖人方便者、既是圓教實道方便。方便望實名、實為聖。圓是聖法、令成極聖。人得聖法、故云聖人。故知十境位並在凡。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 281c13-17.）

又、私の料簡の中、「無漏の陰<sup>108</sup>が転じて法性の陰<sup>109</sup>と成る」<sup>110</sup>というのは、『記』に云く、滅の後の界外に法性身<sup>111</sup>を受くるを呼んで法性の陰と為す<sup>112</sup>。

師の意は「但だ是れ身に即して得。便ち是の法性は滅の後を待たざるなり」と。

【現代語訳】

---

108 『摩訶止観』巻5「正観」における「陰入境界」の第1番目「観不思議境」に、「第一観陰入境界者、謂五陰、十二入、十八界也。陰者陰蓋善法、此就因得名。又陰是積聚生死重沓、此就果得名。入者涉入、亦名輪門。界名界別、亦名性分。毘婆沙明三科開合、若迷心開、心為四陰、色為一陰。若迷色開、色為十入及一入少分、心為一意入及法入少分。若俱迷者、開為十八界也。數人說五陰同時、識是心王、四陰是數。約有門明義、故王數相扶、同時而起。論人說識先了別、次受領納、想取相貌、行起違從。色由行感、約空門明義、故次第相生。若就能生所生、從細至麤、故識在前。若從修行、從麤至細、故色在前、皆不得以數隔王。若論四念處、則王在中。此就言說為便耳。又分別九種、一期色心名果報五陰、平平想受無記五陰。起見起愛者、兩汚穢五陰。動身口業善惡兩五陰、變化示現工巧五陰、五善根人方便五陰、證四果者無漏五陰。如是種種、源從心出。」とある。（『大正藏』巻46, pp. 51c21-52a10.）

109 『維摩經玄疏』巻2に「六善修道品者、觀十法界五陰生死即是法性五陰。法性五陰即是性淨涅槃。即是四念處。破八倒。知涅槃即生死、顯四枯也。知生死即涅槃、顯四榮也。知一實諦是見虛空佛性、住大涅槃也。因此四念處、修正勤、如意足、根、力、覺、道、即是道品、善知識由是成正覺。亦是莊嚴雙樹、是則煩惱即菩提。」（『大正藏』巻38, p. 531a17-24.）とある。また、智顗の『金剛般若經疏』に「因大故果大、得法性五陰成就法身、故言大如須彌。」（『大正藏』巻33, p. 79a11-12.）とあるように、法性の五陰は、妙覺位を証するものである。

110 『摩訶止観』巻5「正観」における「陰入境界」の第1番目「観不思議境」に、「問。五陰俱是境、色心外別有觀耶。答。不思議境智即陰是觀。亦可分別。不善無記陰是境、善五陰是觀。觀既純熟、無惡無無記、唯有善陰。善陰轉成方便陰、方便陰轉成無漏陰、無漏陰轉成法性陰。謂無等等陰。豈非陰外別有觀耶。小乘尚爾、況不思議耶。」とある。（『大正藏』巻46, p. 51b19-25.）

111 法性身は、法仏・法身仏・自性身・法性身・宝仏などともいわれる。仏の永遠性を確保するために考えられたもので、朽ちてなくなる肉体を持った仏身に対して、仏が発見した法（真理）は永遠であり、その法を身体とする仏身が法身であるとする。

112 『止観輔行傳弘決』巻5に「問五陰下、六番問答為成不思議意。如前所明。必先觀陰、陰具色心、為即四陰以為能觀。為四陰外別有能觀。若色心外、別有能觀、則所觀境攝法不盡。若祇四陰以為能觀、如何以陰而能觀陰。答中二意。先約不思議相即答、次約思議舉況答。初意云不可思議等者、無始色心本是理性妙境妙智、而隨妄轉不覺不知。今既聞名、知陰即是。即四陰心而能成觀。亦可下、約舉況答者、引小乘中有於善惡無記、乃至法性無等等陰。初心雖以惡及無記以為所觀、別立善陰以為能觀。觀之不已、惡無記陰轉成善陰、即成向來能觀善陰。當知初觀之時、雖二而一。陰轉之時、雖一而二。乃至轉為無等等陰、亦復如是。何者。所觀雖轉、而復立能觀、故雖一而二。雖別立能觀、而所轉為能、故雖二而一。雖展轉互轉、終成陰外別立能觀。善惡等位在外凡、方便陰者位在内凡、無漏陰者極在羅漢、法性陰者在方便土。得法性陰、陰中無等、故以無等釋於法性。」とある。（『大正藏』巻46, p. 288a1-21.）

また、章安灌頂の料簡の中において、「[阿羅漢果の]無漏の五陰が法性の五陰となった」というのは、『弘決』では、[阿羅漢の]涅槃の後、三界の外において法性身を得ることが法性の五陰と呼ばれるとする。

道邃の見解では、「[現実の]生身がそのまま[法性の五陰]を得ることができる。即ち、法性の五陰は、[阿羅漢の]涅槃の後にそれを証得するものであるという必要はない」とする。

21. 又云「常見之人説異念斷」者、『記』將内外凡為異念。『經』自釋異念者、八人也。人即忍也。忍即因也。

【書き下し】

又、「常見の人は異念に断ずと説く」<sup>113</sup>と云うとは、『記』は内・外凡を將って異念と為す<sup>114</sup>。

『經』に自ら異念を釋する<sup>115</sup>とは、八人<sup>116</sup>なり。人は即ち忍なり、忍は即ち因なり。

【現代語訳】

また、「常見の人（阿毘曇の有門の人）は、念々に断滅していると説く」とは、『弘決』では、内凡位と外凡位とを念々に断滅することとして見なすとする。

『經』（『大方等大集經』）の中の「念々に断ずる」を解釈することとは、八人のことである。この人は忍に同じであり、忍は[智を生ずる]因である。

22. 又次言「先尼小信尚不可得」者、『記』云、小乘信。師意云、「但是小信心也。」

【書き下し】

---

113 『摩訶止觀』卷5「正觀」における「陰入境界」に、「彌生曠劫、不觀界内一隅、況復界外邊衣。如渴鹿逐炎、狂狗齧雷、何有得理。縱令解悟、小乘終非大道。故大集云、常見之人説異念斷、斷見之人説一念斷、皆墮二邊、不會中道。況佛去世後、人根轉鈍、執名起諍、互相是非、悉墮邪見。故龍樹破五陰一異同時前後、皆如炎幻響化、悉不可得。寧更執於王數同時異時耶。然界内外一切陰入、皆由心起。」とある。（『大正藏』卷46, p. 52a17-25.）

114 『止觀輔行傳弘決』卷5に「彌生下、合譬。界内偏真、名為一隅。界外圓中、名為邊表。四角曰隅。如渴鹿下、重譬不知之人。隨世色聲若偏小等、終不聞見真妙之理。縱令下與而言之、但觀小法。故大集下、引證也。佛世值聖、猶尚住小、各執一門、異計不同。依毘曇門用七方便名為常見、説異能斷。依成實門但觀空心名為見、説一能斷。當知滅後圓門不易。」とある。（『大正藏』卷46, p. 291a1-8.）

115 『大方等大集經』卷22に「橋陳如、云何八人。云何決定。橋陳如、斷見之人言一念斷、常見之人言八忍斷、是二種人俱得決定、後離煩惱俱亦無妨。橋陳如、能得八忍是名八人。得十六心是名決定、是名如法。橋陳如、若有比丘成出入息、即得八人名、亦名決定。」とある。（『大正藏』卷13, p. 158c1-6.）

116 八人は八忍と同じである。忍は忍可の意、智を生ずる因である。見道位に入って生ずる八智の前の位において、その理法をはっきりと認め知った無漏心をいう。



又、次に「先尼の小の信すら、尚お心得るべからず」<sup>117</sup>と言うとは、『記』に云く、「小乗の信なり」<sup>118</sup>。

師の意は「但だ是れ、小の信心のみなり」と。

【現代語訳】

また、次に「先尼外道のような小さな信心すら得ることはできない」とは、『弘決』では、小乗の信心であるとする。

道邃の見解では、「これは単に小さな信心のことである」とする。

23. 又「矢石」者、『記』云、可知。有言兩人共戰他、一用石一用矢。戰勝時各言有功。故二人諍其矢石有功。又有言六國時、鶡銜矢長一尺八寸、墮魏王殿前。王命朝臣共議。有言矢者、有言石者、故言各與矢石也。時有知人、後來言不須此諍、此從衛國來。衛人長大、以用石為矢也。今不用此意、但顯前諍意也。

【書き下し】

又、「矢・石」<sup>119</sup>とは、『記』に云く、知るべし。有るが言く、兩人が共に他と戦い、一が石を用いて、一が矢を用ゆ。戦勝の時、各に功有りと言う。故に二人は其の矢・石の功有るを争う。又、有るが言く、六国の時に鶡、矢長一尺八寸なるを銜<sup>くわ</sup>えて、魏王の殿の前に墮す。王は朝臣に命じて共に議さしむ。矢と言う者有り、石と言う者有り、故に各、

---

117 『摩訶止観』巻5「正観」における「陰入界境」の第1番目「観不思議境」に、「云何為人悉檀。如言佛法如海、唯信能入。信則道源功德母、一切善法由之生。汝但發三菩提心、是則出家禁戒具足。聞者生信、即其文也。或說緣生一切法。如言若不值佛、當於無量劫墮地獄苦。以見佛故、得無根信。如從伊蘭出生栴檀、聞者生信。或說合生一切法。如言心水澄清、珠相自現、慈善根力、見如此事。聞者生信、即其文也。或說離生一切法。如言非內觀得是智慧、乃至非內外觀得是智慧。若有住著、先尼梵志小信尚不可得。況捨邪入正、聞者生信、即其文也。是為為人悉檀四句、說心生三千一切法也。」とある。（『大正藏』巻46, pp. 54c18-55a1.）

118 『止観輔行傳弘決』巻5に「為人四中言唯信者、信即是自。云但發心、發心是自。若云見佛、佛即是他。自珠待他、水清即共也。又他慈善根令我自見亦共也。非內非自非外非他、即無因也。先尼者以證四句無著、即屬於離、離即無著。若有著者、如先尼梵志、於小乘中生信尚難、況復大乘。」とある。（『大正藏』巻46, p. 298a19-25.）

119 『摩訶止観』巻5「正観」における「陰入界境」の第1番目「観不思議境」に、「云何第一義悉檀心得見理。如言心開意解、豁然得道。或說緣能見理。如言須臾聞之、即得究竟三菩提。或說因緣和合得道。如快馬見鞭影、即得正路。或說離能見理。如言無所得即是得、已是得無所得、是名第一義四句見理、何況心生三千法耶。佛旨盡淨不在因緣共離、即世諦是第一義也。又四句俱皆可說、說因亦是緣亦是、共亦是離亦是。若為盲人說乳、若貝若荖若雪若鶴、盲聞諸說即得解乳、即世諦是第一義諦。當知終日說終日不說、終日不說終日說、終日雙遮終日雙照、即破即立即立即破。經論皆爾。天親龍樹內鑒冷然、外適時宜、各權所據。而人師偏解、學者苟執、遂興矢石各保一邊、大乖聖道也。」とある。（『大正藏』巻46, p. 55a9-23.）

矢と石と言うなり。時に知人有り、後に来って言く、此の諍いを須<sup>もち</sup>いず。此れ衛国より来る。衛の人は長大にして、石を以て矢と為すなり<sup>120</sup>。

今、此の意を用いず、但だ前の諍いの意を顯すなり。

#### 【現代語訳】

また、「矢・石」とは、『弘決』では、ある人が次のように言った。二人がともに他人と戦う際に、一人は石を、ほかの一人は矢を使用した。戦に勝ったところ、二人がともに功績有りと言う。そのために二人が、矢と石のいずれが功績を有するかと争った。また、ある人は、六国の時代、鵜が長さ一尺八寸の矢を銜えて、魏王の宮殿の前に落とした。魏王は、朝臣にそれを共に検討させた。ある人はこれを矢とし、ほかの人はそれを石だと言った。それゆえ、皆、それぞれ、矢と石の両方を言った。その時、知る人は、ここに来て、そんな論争は不要である。これは、衛国から来たものである。衛国の人は、体が長大で、石を以て矢とするのであると言う。

ここでは、後者の知人のたとえを用いず、前の論争の意味を明らかにする。

24. 又安心中法行安心中、言「我觀法相散睡不除、當為說止有大功能」。『記』不別釋。師云、「似五停心觀。止是壁定、似數息觀。止是淨水、似不淨觀。止是大慈、似慈悲觀。止是大明呪、似十二因緣觀。止是佛、似念佛觀。」師意如此對也。記不釋。

#### 【書き下し】

又、安心の中の法に心を安んずることを行ずる中、「我れは法相を觀ずるも散睡は除かれず、当にために止に大いに功能あることを説くべし」<sup>121</sup>と言う。『記』は別して釋せず

<sup>122</sup>。

---

120 『止觀輔行傳弘決』卷5に「天親下、重申二論本意。先明失。論主逗機、各演一門。論師各執、偏弘成諍。致使後學情見不同。矢石者、如箭矢射石、義非相入以各計、故不入圓理、如彼矢石。」とある。（『大正藏』卷46, p. 298b15-18.）

121 『摩訶止觀』卷5「正觀」における「陰入界境」の第3番目「善巧安心止觀」に、「若言我觀法相散睡不除者、當為說止大有功能。止是壁定、八風惡覺所不能入。止是淨水、蕩於貪婬八倒。猶如朝露、見陽則晞。止是大慈、怨親俱愍、能破恚怒。止是大明呪、癡疑皆遣。止即是佛、破除障道。如阿伽陀藥、遍治一切。如妙良醫、呪枯起死。善巧方便、種種緣喻、令其破惡、是名對治以止安心。」とある。（『大正藏』卷46, p. 58a17-24.）

122 『止觀輔行傳弘決』卷5に「止具一切、即總結也。且約當機、故云何用別修。壁定者、室有四壁、則八風不入。若得止已、離界內外違順惡覺。八風祇是四違四順、書中八風者、爾雅曰、南為凱風、東為谷風、北為涼風、西為泰風、從上下為頽風、從下上為飈風、與火俱為屯風、（屯字徒昆切）、迴轉為旋風。室壁亦免此之八風、故以為喻。亦是四方四維之八風也。朝露見陽者、露如散陽如止也。晞乾也如定。止是大慈等者、慈定治瞋。大明呪如釋籤、大明呪是般若、故能除惡覺貪婬恚怒癡疑朝露之惡。止即是佛等者、念佛治障道。今修於止如法佛、故治障妙道。阿伽陀及妙良藥、并呪枯起死之術等、並舉能治之止。」とある。（『大正藏』卷46, pp. 305c20-306a5.）

師の云く、「五停心觀に似る。止、是れ壁定なり、数息觀に似る。止、是れ淨水なり、不淨觀に似る。止、是れ大慈なり、慈悲觀に似る。止、是れ大明呪なり、十二因縁觀に似る。止、是れ仏なり、念仏觀に似る」と。

師の意は此の對の如きなり。『記』は釋せず。

#### 【現代語訳】

また、「善巧安心」の記述の中、心を安んずるための実践をするときに、「私は、現象の様相を觀じてても散乱や睡眠の心は除かれぬ。そのときは、止には大きな力がそなわっていると説くのがよい」と言う。『弘決』では、止について特別に取り上げていない。

道邃の見解では、「止は五停心觀のように解釈するのである。つまり、止は＜壁＞のように堅固な禪定であり、数息觀に似る。止は＜清潔な水＞であり、不淨觀に似る。止は＜大慈悲＞であり、慈悲觀に似る。止は＜大明呪＞であり、十二因縁觀に似る。止は＜仏＞であり、念仏觀に似る」とする。道邃は、止を五停心觀と対応させて解説していた。『弘決』ではそれを解釈していない。

25. 又大經後料簡中、言「四四十六門」者、『記』不說。師意云、「生門破一切法、生門立一切法。生門亦破亦立、生門非破非立。餘門乃至滅門亦如此。故有三十二門也。」

#### 【書き下し】

又、『大經』の後の料簡の中、「四四、十六門」<sup>123</sup>と言うとは、『記』は説かず<sup>124</sup>。

師の意に云く、「生門は一切法を破し、生門は一切法を立つ。生門は亦破亦立なり、生門は非破非立なり。余門乃至滅門も亦た此の如し。故に三十二門有るなり」と。

#### 【現代語訳】

また、『涅槃經』後の料簡の中に、「四四、十六門」というのは、『弘決』では、それを解説していない。

道邃の見解では、「生門ではすべての法が破られ、生門ではすべての法が立てられる。生門では破・立の両方が言われ、生門では[法を]破るのでもなく立てるのでもない。ほか

---

123 『摩訶止觀』卷5「正觀」における「陰入界境」の第4番目「破法遍」に、「大經云、十因縁法為生作因、亦可得說者。今解此即無生門遍立之義、亦如佛藏、遍吹即成也。……問。若無生門攝一切法者、則無復諸門也。答。無生門亦攝諸門、諸門亦攝無生門。欲依智德義便、故言無生門。此應四句、生門、無生門、亦生亦無生門、非生非無生門。一一門各有四門、四四十六門。若依斷德義、便應有滅門、不滅門、亦滅亦不滅門、非滅非不滅門。一一門各有四門、四四十六門、合三十二門。」とある。（『大正藏』卷46, pp. 61b17-62a2.）

124 『止觀輔行傳弘決』卷5に「次問者、圓有四門。若無生攝盡、何用諸門。答意者、今說無生、則云無生攝盡。若說餘門、則應一一各云攝盡。今從行便且云無生、乃至開為三十二門。何但四耶。既云從於智斷二德以立門名、三十二門未嘗別異、隨舉一門攝三十一。」とある。（『大正藏』卷46, p. 313b8-13.）

門、即ち無生門・亦生亦無生門・非生非無生門、及び滅門・不滅門・亦滅亦不滅門・非滅非不滅門も生門のようである。そのため、これらを合わせて三十二門ということになる」とする。

26. 又會三攝提中、言「五衆和合故名衆生」者、『記』將證前法波羅攝提。師意、「正是受波羅攝提。五衆是法、既屬法攝。衆生假名、故屬受也。」

【書き下し】

又、三攝提<sup>125</sup>を会する中、「五衆が和合するが故に衆生と名づく」<sup>126</sup>と言うとは、『記』は將に前の法波羅攝提を証すべし<sup>127</sup>。

師の意は、「正に是れ、受波羅攝提なるべし。五衆は、是れ法なり、既に法攝に属す。衆生は仮名なるが故に受到に属するなり」と。

【現代語訳】

また、[法波羅攝提・受波羅攝提・名波羅攝提という]三攝提を会通する中の、「五陰が和合するから衆生と名づけるのである」とは、『弘決』は、前の法波羅攝提（法仮施設）

---

125 三攝提とは、法仮・受仮・名仮の三仮ともいう。凡夫がもっている実体としての自己(実我)と、実体としての事物(実法)のとりわれを破するために、『般若經』に明かされた三種の仮。①法仮。物質や心などは本来虚仮で不真実であることをいう。諸の事象(諸法)は因縁によって生じたもので、実在性がないから自性仮である。②受仮。総体が個別的なものを含んで一体をなすことをいう。たとえば、衆生が五蘊から成立していることである。これを積聚仮という。③名仮。あらゆるものの名称は、仮に設けられたものであるということをいう。さらに、『成実論』に説く三仮。①因成仮。一切の有為法は必ず因縁によって生ずるということ。②相續仮。有為法が前後相續して存在するという。③相待仮。短に対して長があり、苦に対して楽があるように、相対的に成立していること、をいう。(中村元[2001], p. 568.)

126 『摩訶止観』巻5「正観」における「陰入界境」の第4番目「破法遍」に、「論又云、三假施設、與三假云何。答。別義不論、今通會之。法假施設、如因成。受假施設、如相續。名假施設、如相待。論云、五衆等法、是法波羅攝提。五衆和合、故名衆生。如根、莖、枝、葉、故有樹名、是受波羅攝提。用是名字、取二法相、說是二種、是名波羅攝提。故知三假義同也。」とある。(『大正藏』巻46, p. 63b8-14.)

127 『止観輔行傳弘決』巻5に「論又云下、次會三攝提。攝提西音、翻假施設。欲會令同、故先問起。答下、先會名、次釋義。法中既云五衆和合、故與因成義同。次受假中、受謂領納。由根莖枝葉、故樹可領納。領納樹故有樹始終、即名相續。是故與前假名有同。用是名字下、會相待假、用於樹名及枝葉名。取二名下、二種之法。樹名之下、枝葉為法。枝葉名下、四大為法。二名二法若待非樹、有樹名生、一切諸法乃至心所亦復如是。論云、行者先壞名至受、次壞受至法、以壞法故得諸法實相。依論次第、即先破相待以至相續、後破因成。若論三假起之次第、則必先因成乃至相待、展轉生計、展轉破之。故破相待以至因成、得實相空次第稍異。文意各別、善須思擇。」とある。(『大正藏』巻46, p. 317b17-c2.)

を言おうとしているのであろう（すなわち法波羅摂提の中で「五陰が和合する」ということから、因成仮の義と同じである）。

道邃の見解では、「これは受波羅摂提（受仮施設）のことであるとする。五陰は法であるので、法波羅摂提に当たる。衆生は仮名であるので、受波羅摂提に属する」という。

27. 又相待假中自作三假、云「無生法塵」者、『記』言、因成相續中、用觀推之、已得無生之解。對此無生解、故言「無生法塵」。師意不爾。「但相待中自有三假。言＜無生法塵＞者、即是無為之法、是無生法塵也。」

【書き下し】

又、相待仮の中に自ら三仮を作す。「無生の法塵」<sup>128</sup>と云う<sup>129</sup>とは、『記』の言く、因成・相續の中に觀を用て之を推し、已に無生の解を得。此の無生の解に対するが故に「無生の法塵」と言う<sup>130</sup>。

師の意は爾らず。「但だ相待の中に自ら三仮有り。＜無生の法塵＞と言うは、即ち是れ、無為<sup>131</sup>の法、是れ、＜無生の法塵＞なり」と。

---

128 無生は、生ずることがないことである。物事の本質が空であるから、生滅変化することのないのいう。(中村元[1987], p. 1330.) 法塵は、六塵の一つであり、意根の対象であるもろもろの法をさす。

(中村元[1987], p. 1233.)

129 『摩訶止観』巻5「正観」における「陰入界境」の第4番目「破法遍」に、「若不得入者、猶計有心待於無心、相待惑起、此與上異。因成、取根塵兩法和合為因成。相續、堅取意根前後為相續。堅望生滅、此是別滅、別滅則狹。今相待假、待於通滅、此義則寬。通滅者、如三無為、雖不併是滅、而得是無生。待虛空無生、而說心生、即是相待假。上既不悟、復因上惑、共起此惑、故言因兼。上惑猶在、復起此惑、故言過之。又因兼者、無生法塵待意根生、亦是因成。因上假心來續相待、即是相續、故言因兼。過之者、上兩假不於通滅起惑、今約通起、豈非過之。釋既異舊、而借彼語、示相待假相耳。」とある。(『大正蔵』巻46, pp. 64c25-65a7.)

130 『止観輔行傳弘決』巻5に「於相待中、先辨相待與二假異。初若不得下、明異之由。由計有心待無心故。因成下、正明異相。指相續中為別滅者、別在有情心所滅故。異於虛空、在生滅故。異於擇滅、是有為故。於非擇中、又不與彼關緣義同、於所緣處心生滅故。故但與彼生滅義同、唯對此滅後念心生、名為相續。若相待中言對通者、三無為法通是無生。無生之名義同於滅、對彼三滅知我有心。言雖不併是者、謂三無為雖不併是生滅之滅。而得是無生者、三無為法同是無生故也。生滅之滅義似無生、彼三無為是無生故、無生是滅、故對滅知生。言虛空等者、舉一例二。上既下、借於開善因兼之名以釋相待。初牒開善舊解者、舊是開善寺藏法師所立。因上兼此、故云因兼。上但二重、今至第三、故曰過之。又因兼下、今解異舊。上因成中及相續中、惑雖未破、緣無生解、以此無生對意根生、即相待中因成相也。因上假心來續相待、即相待中相續相也。因上至此、故名為因。此具上二、故名為兼。是則釋因、大意同舊、兼與過之、與舊釋殊。開善但以共起名兼、不云具二。上惑不除、復起此惑、是故名兼。不云通滅、名為過之。釋既下、結斥。雖用他名、義與彼異、但借舊名顯相待義、即以今義還破於彼。」とある。(『大正蔵』巻46, p. 320b2-10.)

131 無為は真理の異名である。為は造作の義であり、因縁の造作がないことを無為という。また、生住異滅の四相の造作がないことを無為という。

### 【現代語訳】

また、相待仮の中に自ら因成仮・相続仮・相待仮の三仮が含まれている。「無生の法塵」というのは、『弘決』では、因成仮と相続仮との中に、観法によってそれらの空であることを推察し、すでに生ずるものもないという理解を得た。この理解に対応するが故に「無生の法塵」と言うのと述べている。

道邃の見解は、『弘決』と異なっている。「相待仮の中に因成仮・相続仮・相待仮が含まれている。＜無生の法塵＞とは、無為の法のことである」とする。

28. 又思假中、從「若下界貪重」至「非貪耶」、『記』云、彼有多並、但引一、故云「一並」。師意、「＜一並＞下、是止觀家救毗曇。雖如是難、恐失佛意。故云＜但佛有時對緣別說＞。不應言毗曇全非。故云＜假名無定＞」。

### 【書き下し】

又、思仮の中、「若し下界の貪の重く」より「貪に非ざるや」に至る<sup>132</sup>は、『記』の云く、彼に多並有り、但だ一を引くが故に「一並」と云う<sup>133</sup>。

師の意は、「＜一並＞の下、是れ、止觀の家が毘曇を救う。是の如きの難と雖も、恐らく仏の意を失う。故に＜但だ仏が有る時、縁に対して別に説く＞と云う。まさに毘曇が全て非と言うべからず。故に＜仮名に定無き＞と云う」と。

### 【現代語訳】

また、思仮の中の、「もし欲界の貪の重き」から「非貪や」までの文は、『弘決』では、[これには]多くの例があるが、[ここで]一例のみを引用しているため、「一並」というとする。

道邃の見解では、「＜一並＞の後文には、止觀（天台）の家が毘曇の説を救う。[成実の学者は]毘曇にこのような非難を与えていたが、恐らく[その非難は]仏の原意を失っている。そのため、[『摩訶止觀』では]＜仏はある時に[衆生の]機縁により、別々に説法した＞という文を挙げた。[このことから]毘曇の説がすべて誤ったと言うことができない。そのため、[『摩訶止觀』では]＜仮名に定めはない＞と説く」とする。

---

132 『摩訶止觀』卷6「正觀」における「陰入界境」の第4番目「破法遍」に、「數人云、欲界為貪、上界名愛。成論人難此語、上界有味禪貪、下界有欲愛。愛貪俱通、何意偏判。若言下界貪重、上界貪輕、貪輕可非貪耶。此亦是一並。但佛有時對緣別說、假名無定、豈可一例。但令召得煩惱、即須破除、何勞諍於貪愛。」とある。（『大正藏』卷46, p. 70a16-21.）

133 『止觀輔行傳弘決』卷6に「數人下、明二部同異。成論難數人者、初以上貪下愛相對並難。次若言下、以名異義同為難、不應輕重而分貪愛。言一並者、準彼論師復應更以瞋恚為並。上界既以輕貪名愛、何不上界輕瞋名恚、而言上界不行恚耶。故彼阿毘曇心使品中、亦列七使。如前所列、唯改第一名貪。」とある。（『大正藏』卷46, p. 329b11-18.）

29. 又破思假中、云「次第斷」及「超斷」者、『記』意不引。師意、「但得名處別。言<次第>者、初用無漏智先斷見、次斷思惟五品便入滅者、得受斯陀含向名。言<超>者、初用世智斷欲界五品思竟、後斷見時、即是斷五品思也。故言<超>。以世智斷惑弱、故只得次第斷第三品。後由受多家生、故言<家家>。後例然。」

【書き下し】

又、思假を破す中、「次第斷」及び「超斷」<sup>134</sup>と云うとは、『記』の意は引かず<sup>135</sup>。

134 『摩訶止觀』卷6「正觀」における「陰入界境」の第4番目「破法遍」に、「三明破思假入空位者為四。一三藏家破思位、二通家破思位、三別名名通家共位、四別名名通家菩薩位。三藏破思位者、成論明十六心正是初果位。異部明十六心是修道位。今且依修道、斷一品欲惑、次第至第五品盡、皆名斯陀含向。若超斷至第五品名家家、次斷六品盡名斯陀含果。超斷至六品盡名一往來、次斷第七品至第八品名阿那含向。超斷至第八品名一種子、次斷第九品盡名阿那含果。畢竟不復還來欲界。次斷初禪初品至非想第八品、凡七十一品悉名阿羅漢向。六種那含位在其中。第九無礙道斷非想第九惑盡、第九解脫道證、名阿羅漢果。」とある。（『大正藏』卷46, p. 71b29-c13.）

135 『止觀輔行傳弘決』卷6に、「三明破假位中初明三藏位、先出異部者、成論之外並屬異部。諸阿毘曇並明見道在十五心。次正釋中先釋聲聞。且依修道至盡等者、若釋家家、應須先辨欲惑九品能潤七生、斷品多少、對果高下。謂上上能潤二生、上中上下中上各潤一生、中中中下共潤一生、下之三品共潤一生。斷多少者、俱舍云、斷欲三四品、三二生家家。斷至五、二向。斷六、一來果。釋曰、斷上三品、則損四生。餘三生在為六品潤、名三生家家。進斷中上、又損一生、并前損五、餘二生在名二生家家。更斷中中、未損一生、但名二向。更斷中下、兼前中中、成損六生。餘下三品、但潤一生、名為一來。問。何緣無斷一品二品及斷五品名家家耶。答。必無斷二不至第三而命終者、亦無斷五不至斷六而命終者、謂由聖者起大加行、必無不斷大品惑盡而命終者。言大品者、謂三品也。離三成九、故名三大。若斷至二必至於三、是斷初大品也。若斷至五必至六者、是第二大品。又無一品能障於果、是故斷五必至於六。此次斷義與今文同。問。若無不斷大品而命終者、何故斷八不至於九而有命終。答。斷九二義、故異三品。一者得果、二者越界。第九一品以有障果及能越界、故斷至八有命終者、六唯得果、無越界義。是故斷五必至於六。二三品中、全無二義。斷二必三、於理不疑。今文中言超斷者、即是下文小超之人、本在凡地、未得色定。或修欲定欲惑未斷。此人至十六心、超斷五品、名為家家。此之五品同四品、故隨其本斷品之多少、而得名為家家、種子及以無學向果等名。然大師所用、並準舊婆沙。若欲知者、更檢彼文。又家家者、有二不同。謂人及天。天謂欲天、二三家生、而證圓寂。人謂人處、或三二家、或三二洲、而證圓寂。若天三生、天三人二。若天二生、天二人一。人生三二、反此可知。故天家家先於人中得見道已。若超若次進斷三四、後於天中三二處生、人中反此。天家家者、於最後生天中、餘殘結斷、名得圓寂。人中家家、準此說之。六種那含位在其中者、大論三十三云、五那含者、謂中、生、行、不行、上流。復有六種、五如上加現。復有七種、六如上加無色。俱舍不立現般、但取無色般、并五為六。頌曰、此中生有行、無行般涅槃。上流若雜修、能往色究竟。超半超遍沒、餘能往有頂。行無色有四、住此般涅槃。釋曰、不還有五、一中謂欲界沒於色中陰、而般涅槃。二者生般、生色界已、而般涅槃。三者有行、生色界已、長時修行方般涅槃。但有勤修、無速進道。四者無行、生色界已、不經久修、無功用行、而般涅槃。勤修速進、二道俱無。五者上流、於色界中要轉經於四禪天處、方般涅槃。上流又二。一者雜修、即樂慧是。二無雜修、即樂定是。有雜修者往色究竟、無雜修者往於有頂。頌中餘字、是不雜修。又有三種。一全超者、謂在欲界於四禪中已遍雜修、遇緣退失、從梵眾沒生色究

師の意は、「但だ名・処の別を得るのみ。＜次第＞と言うとは、初めに無漏智を用いて、先に見を断じ、次に思惟の五品を断じ、便ち入滅すとは、斯陀含向の名を受くることを得。＜超＞と言うは、初めに世智を用いて、欲界の五品の思を断じ竟り、後に見を断ずる時、即ち是れ五品の思を断ずるなり。故に「超」と言う。世智を以て惑を断ずること弱きが故に只だ次第に第三品を断ずることを得るのみ。後に多家の生を受くるに由るが故に＜家家＞と言う。後は例して然り。」と。

#### 【現代語訳】

また、思惑の仮を破る中で、「次第断」及び「超断」というのは、『弘決』では、それを解釈していない。

道邃の見方では、「[次第断及び超断における]名所と果位との区別を得るのみである。＜次第断＞というの、初めに無漏智によって見惑を断じ、後に[欲界の]思惑の五品を断じて入滅すれば、[斯陀含向の]名を得るのである。＜超断＞というの、初めに世俗智によって欲界の五品の思惑を断じた後、見惑を断ずるときは、五品の思惑を断ずることと同じ。それゆえに＜超断＞と言う。世俗智によっては、煩惱を断ずることが弱く、そのために次第に第三品[の煩惱]を断ずることができるのみである。後に多くの＜家＞の生まれを受けるため、＜家家＞という。後は、以上と同じである」とする。

30. 又料簡「超」「不超」、後『瓔珞』下、師意、「是證圓四句」。『記』不説。

#### 【書き下し】

---

竟、中間盡越、故名全超。二者半超、梵衆沒已、中間漸受十四天處、或超一二乃至十三、後乃方生色究竟天、皆名半超。非全超故、通受半名。全不能超、名為遍沒。無雜修者、生無色界、唯不能生五淨居天。從廣果沒、生三無色、後生有頂、方般涅槃。故此那含、縱生無色、猶屬色攝。若欲界沒、生無色天、即無色攝。復有九種中生上流、各三種故。如釋籤引。此六九中、未入般前、或得名為羅漢向攝。在色界時、或有勤修、速進故也。第九無礙等者、從斷九惑、各一無礙及一解脫。斷名無礙、證名解脫。阿毘曇中、加二如前。」とある。（『大正藏』卷 46, pp. 331b22-332b6.）



又、「超」と「不超」を料簡し、後の『瓔珞』の下<sup>136</sup>は、師の意は、「是れ、円を証する四句なり」と。『記』は説かず<sup>137</sup>。

#### 【現代語訳】

136 『摩訶止観』巻6「正観」における「陰入界境」の第4番目「破法遍」に、「問。破思假入空、凡破九九八十一品、云何復有超果之義。答、次第分別、有前句數、行人未必一向按品次入。若三藏中、十六心後、即有一念超果至那含、或超至羅漢、豈更漸次如前重數。雖不次歷諸品、而諸品惑盡、諸品定發。云云。又如三藏佛、一念相應、見思頓盡、佛之功德一時現前。以根利故、不由品秩。利雖超品、品不得廢。何以故。諸佛教門、法如是故。問、利根能超、身子最利、何意不超。答、小乘引鈍、依品蘇息、故不超。身子大智、應作轉法輪將、分別品秩、故七日或云十五日不超。阿難為侍者、故不超。非無智力也。通教菩薩智力、二乘亦應有超。荷負衆生而作導首、廣須分別、故不論超。別圓二教亦如是。雖有超與不超、終是破思假遍也。超果凡有四、一本斷超、二小超、三大超、四大大超。本在凡地、得非想定、今發無漏、第十六心滿、即得阿那含。本在凡地、或得初禪、二三四禪、今十六心滿、亦是阿那含。本在凡地、欲界九品、隨以世智斷之多少、第十六心滿、隨本斷超果、皆名本斷超。若凡地未得禪、十六心滿、超能兼除欲界諸品、或三兩品者、即是家家一種子等、即是小超。本在凡地聽法、聞唱善來、成羅漢者、即是大超。如佛一念、正習俱盡、此名大大超。圓人根最利、復是實說、復無品秩、此則最能超。瓔珞明頓悟如來、法華一剎那便成正覺。從此義則有超。慈悲誓願重大、此則不超。淨名云、雖成佛道度衆生、而行菩薩道。此則亦超亦不超。實相理則無超無不超。隨機則遍動、任理則常寂。云云。」とある。（『大正藏』巻46, p. 73a23-b25.）

137 『止観輔行傳弘決』巻6に、「次問下、料簡超果等四。初問可解。答中初明有超。雖不下、明果雖超、而品數不失。如神通人及常人行、遲疾不同、豈無里數。次問者、夫論超者應是利根、身子利根何不超耶。初聞三諦、但得初果。答中言七日或十五日者、大論三十八云、身子見舅與佛論議。有云聞頌轉說三諦、或云經七日、或云經十五日得無學果。阿難為侍者者、大論云、佛求侍者、心在阿難、如東日照西壁。至結集時、至法會中迦葉訶云、汝如驢入馬群。阿難聞已、於閑靜處精勤修習、未得無學。放身欲臥將頭就枕、未至枕間、得阿羅漢。故知爾前非無智力、以阿羅漢不合為侍、故不取證。如羅什入天竺、國人敬重、以沙彌五人為侍。據此降佛已還、並不應以大僧為侍。通教菩薩下一往、且明不超之義、故云亦應有超。菩薩無不荷負衆生、故不論超。論超自約人行、不同思假、不得不破故也。超果下、四種論超。言本斷者、本在外道、修世禪時已斷思惑、名為本斷。隨本時斷品數多少、故使於今入十六心、超果不同。本得非想、即是已斷下八地思、至十六心、應名阿羅漢向。但名那含者、以凡地時用有漏智、智力弱故、但名那含。得那含時、此十六心起無漏、得替前有漏、名印持定。本得初禪至二三四、比說可知。欲界九品隨以世智斷之多少者、若本斷九、今名三向。若七八品、得名二果。斷六品等、名二果向。斷五四等、但名初果。不同次斷、意如向說。或三兩品名家者、應云三四品。或恐文誤。或婆沙不同。善來者、如第四說。正習盡者、祇是三藏佛耳。圓人云最超者、問。前云荷負是故不超、云何不同。答。此言超者、以圓望別、故得超名。故引瓔珞證超不超。彼本業經敬首菩薩白佛言、諸佛菩薩以方便平等大慧照諸法界、為頓等覺、為漸漸覺。佛言、我昔法會有一億八千無垢大士、即於法會達法性源、頓覺無二。一切諸法、皆一合相。各於十方、說此瓔珞。大衆皆見一億八千頓覺如來、故知彼經唯有頓覺。玄文第五判為初住。龍女亦爾、並名頓覺。言無垢者、且約六即以明無垢。淨名者、雖成佛道、明初住超。行菩薩道、此即不超。實相理下、即第四句。」とある。（『大正藏』巻46, p. 334a2-b17.）

また、「超」と「不超」を比較解釈し、後の『瓔珞經』の[明頓悟如来…任理則常寂]という文については、道邃の見方では「[それは]円教であることを証明する四句分別である」とする。

『弘決』ではそれを解釈していない。

31. 又五種不淨後、觀心無常中、云「此籠破繫斷即去不還」者、『記』云、「無學方名繫斷不還」。師意、「但是一期命終名<繫斷不還>、故云<印壞文成>也。」

【書き下し】

又、五種の不淨<sup>138</sup>の後、心の無常を觀ずる中、「此れ、籠を破し繫を断ずれば、即ち去りて還らず」<sup>139</sup>と云うとは、『記』に云く、「無學が方に繫を断ずれば還らずと名づく」<sup>140</sup>と。

---

138 『摩訶止觀』卷7「正觀」における「陰入界境」の第7番目「助道対治」に、「諦觀此身、從頭至足、但是種子不淨。乃至究竟、五種不淨。所謂是身、攬他遺體、吐淚赤白、二滯和合、託識其中以為體質、是名種子不淨。居二藏間、穢濁浹潤、乍懸乍壓、或熱或冷、七日一變、十月懷抱。若六胞成就、形相具足、日月已滿、轉向產門。大論云、此身非化生、亦非蓮華生、但從尿道出。此處卑猥、底中斷惡、是名住處不淨。既生出已、眠臥糞穢。乳哺將養、自小之大。耳貯結聾、眼流眵淚、鼻孔垂膿、口氣常臭、頭垢重沓、如薄糞泥、髀腋酸汗、如淋尿灑、衣服著體、即如油塗、是名自相不淨。其中唯有屎尿之聚、膿聚、血聚、膏髓等聚。大腸、小腸、肪腸、腦膜、筋纏血塗、惡露臭處、蟲戶所集、盡海水洗、不能令淨。論云、此身不如摩羅延山、能出旃檀。自小至大、性是不淨。譬如糞穢、多少俱臭、是名自性不淨。一旦命終、假借還本。風去火冷、地壞水流、蟲噉鳥啄、頭手分離、盈流於外、三五里間、逆風聞臭、惡氣腥臊、衝人鼻息、惡色黧瘡、汚人眼目、劇於死狗、是名究竟不淨。」とある。（『大正藏』卷46, p. 93b8-28.）

139 『摩訶止觀』卷7「正觀」における「陰入界境」の第7番目「助道対治」に、「又復當觀過去無明善惡諸業、驅縛心識、偪入胎獄。如繫鳥在籠、欲去不得。心識亦爾。籠以四大、繫以得繩。心在色籠、無處不至。業繩未斷、去已復還。籠破繫斷、即去不反、空籠而存。此壞彼成、出籠入籠。印壞文成、無一念住。又、風氣依身、名出入息。此息遷謝、出不保入。」とある。（『大正藏』卷46, p. 93c12-18.）

140 『止觀輔行傳弘決』卷7に「次明無常觀中云、如繫鳥等者、如論偈云、鳥來入瓶中、羅縠揜瓶口、縠穿鳥飛去、神明隨業走。釋曰、乘業受報、如鳥入瓶。為業所繫、如羅縠揜。果謝隨業、如縠穿鳥去。去必逐業、故名隨走。今此文中以籠喻果、以瓶喻因。言得繩者、準於有部。立以得得、漸以後得、得於前得、故使往業能至未來。故有部中業入過去、得至未來、身死得謝、未來報起。如一業成、以一大得、得於業法。又以小得、得於大得。第二刹那以三大得、得前二得及以業法。初念之得、俱成法故。又三小得、得前三大。并初刹那、九法成就。第三刹那、二十七法。此之得義、出自法相。釋作無作、引論云、初念作現在成、第二念過去成。若無作者、初念現在成、第二念二世成。所言作者、第一念中但有法俱、第二念中唯有法後。言法俱者、謂初念本法及大小得。言法後者、第二念去前、前之念轉成法故、故後後念大小得得。言無作者、初第一念亦但有法俱、亦如作中初念說也。至第二念有法俱得、及法後得。言法後者、亦如前作中第二念說。言法俱者、與法後得同時而起、一無作法及大小得、是則第二念中有三大得及三小得。得初三法、同時復有三法俱起、故第二念九法俱生、并初念三、成十二法。所以第二念中六得得於過去、名過去成。又有二得得現在法、名現在成。故云、初念無作現在成、第二

師の意は「但だ是れ、一期の命が終わることをく繫を断ずれば還らず」と名づく。故に「印が壊れ文が成ずる」<sup>141</sup>と云うなり」と。

#### 【現代語訳】

また、五種の不淨觀を解釈した後、心の無常を觀察する中において、「籠を破り縛を断ち切れば、永久に去って戻ることはないのである」というのは、『弘決』では、「無学位（阿羅漢）が「縛を断ち切れば、永久に去って戻ることはないと言われる」とする。

道邃の見解では、「[これは]一期の生命が終わると、縛を断ち切れば、永久に去って戻ることはないと言われるのであり、そのために「印が壊れ文が残る」というのである」とする。

32. 又攝十八不共法中餘五不出、但總結而已、『記』但云、「攝在「慧」及「解脱無減」中」。但粗略對當。師意、「推『法界次第』意、將「常照三世衆生心不須更觀而為說法」為「無異想」。不「不失先念」為「慧無減」也。如文。」

#### 【書き下し】

---

念無作二世成。凡云大小得者、皆以大得得於本法、復以小得得於大得、還以大得得於小得、故大小得更互相得。故知第三念去、如是展轉、得遍虛空。凡有所作善惡諸業、若下劣心、唯有於作則無無作。若增上心、則有於作及以無作。作與無作、各起得得。業入過去、得至未來、能招後報、作無作得、但與形俱。是故得名得非色心。故俱舍論不相應行有十四種、謂得、非得、同分、無想、二定、命、相、名、身等類。是則一生之中、於一業思之所起得、尚已無量。況無量生、無量業、得以至來際。若經部宗得既是假、但云意與身口和合成業、假立為種至未來生。又復業名通於方便、根本後起。今對根本立以業名。若大乘中、藏識盛持以至來世、雖有此異、凡受報處、必為精血四大所籠、未得擇滅、非得已來、常為得繩之所連縛。連縛未斷、去已復還。現陰若壞、名為去已。復受生有、名為復還。至無學果、方名籠破。生有業盡、名為不返。陰質不續、名空籠存。此壞等者、復斥凡夫、此五陰壞生有陰成、出陰入陰現生後等。（云云）。印壞文成等者、重顯籠瓶文仍少異。籠瓶二喻、但喻因果。此蠟印喻更加中陰。」とある。（『大正藏』卷 46, pp. 373b09-374a1.）

141 『大般涅槃經』卷 27（南本）に「善男子。如日垂沒山陵、堆阜、影現東移、理無西逝。衆生業果亦復如是。此陰滅時、彼陰續生。如燈生闇滅、燈滅闇生。善男子。如蠟印印泥、印與泥合、印滅文成。而是蠟印、不變在泥、文非泥出、不餘處來、以印因緣、而生是文。現在陰滅、中陰陰生。是現在陰終不變為中陰五陰。中陰五陰亦非自生、不從餘來。因現陰故、生中陰陰。如印印泥、印壞文成、名雖無差、而時節各異。是故我說中陰五陰非肉眼見、天眼所見。」（『大正藏』卷 12, p. 780c3-12.）とある。さらに唐代の道綽『安樂集』卷 1 に「譬如蠟印印泥、印壞文成。此命斷時、即是生安樂國時。一入正定聚、更何所憂。」とある。（『大正藏』卷 47, p. 11b27-29）が記されている。

又、十八不共法を撰する中、余の五を出さず、但だ総結するのみは<sup>142</sup>、『記』に但だ云く、「<慧>及び<解脱無減>の中に撰在す」と。但だ粗略に対当するのみ<sup>143</sup>。

師の意は、「『法界次第』の意<sup>144</sup>を推し、<常に三世の衆生の心を照らして、更に観ずることを須<sup>もち</sup>いず、しかも為に法を説く>を將いて<無異想>と為す。<先の念を失わざる>を<慧無減>と為すなり。文の如し」と。

---

142 『摩訶止観』巻7「正観」における「陰入界境」の第7番目「助道対治」に、「攝十八不共法者、初身口無失、此二是四種道品、正業語命也。得供不高、逢毀不下、名無不定心。四威儀恒在定、名無不知已捨。此二法是四種道品中八種定也。修身戒心慧不可盡、名欲無減。慈悲度人、安住寂滅、不增不減、名精進無減。無量劫為一切衆生受苦、不疲不厭、名念無減。此三法是四種道品中八種精進也。常照三世衆生心、不須更觀而為說法、不失先念、名慧無減。憶三世事不忘、名解脱無減。自然覺悟、不同二乘、名解脱知見無減。一切身業、智慧為本、得無礙智、説不可盡、名身業共智慧行。口意共智慧亦如是。凡十一法、是四種道品中十種之慧。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 96c5-18.）

143 『止観輔行傳弘決』巻7に「次攝十八不共法者、初文正明攝者、既十力内充外用無畏、顯所有德超過物表、異於一切凡聖所得、故次無畏攝不共法。文闕釋名。應云通言不共者、極果之法不與下地等共。若別解者、應云圓果不與偏小因等共也。大論二十四問曰、迦旃延子復以十力四無所畏大悲三念、為十八不共者何耶。答。以是故名迦旃延子所説。若釋迦子所説、應如今文所説者是。又十力等二乘有分、十八不共二乘無分。又云、十八不共二乘有分、但有過失。當知無失方名不共。文云凡十二法者、恐此文誤。準文會數、但闕十一。初文七法已屬三度、謂身口無失、此二屬戒。無不定心、無不知已捨、此二屬定。欲、進、念無減、此三屬進。餘十一者、謂慧無減、解脱無減、解脱知見無減、三業隨智慧行、此六已列在文。餘五謂智慧知三世、意無失、無異想。此之五法、文雖不列、已合在於慧無減、解脱無減中明。以十一法同屬慧故、是故合説。其相云何。論云、於諸衆生等心普度、名無異想。如來意業、不須更觀。常無漏失、名意無失。佛智窮了達去來今、名知三世。論釋慧無減、但云十力無畏圓極故也。今文釋慧無減中云、常照至而為說法、屬無異想。不失先念一句、屬意無失。此之二義、十力無畏圓極故也。餘三合在解脱無減中。何者。論釋解脱無減中、但云具足有為無為二種解脱。有為者、謂無漏智慧相應。言無為者、謂煩惱都盡。今文中云憶三世事不忘、屬智慧知三世。以解脱具、故能知三世。以義同故、故得合説。六度之中、但出三學及進度者、以此三學略攝六度足。加精進者、以此三學非進不成、故加精進。闕施忍者、如前引論料簡易行故也。又可但是文略。若義取者、應以念為忍也。無不知已捨為檀也。即六度義足。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 379a22-b29.）

144 『法界次第初門』巻3に、「十八不共法、初門第五十五。一身無失、二口無失、三念無失、四無異想、五無不定心、六無不知已捨、七欲無減、八精進無減、九念無減、十慧無減、十一解脱無減、十二解脱知見無減、十三一切身業隨智慧行、十四一切口業隨智慧行、十五一切意業隨智慧行、十六智慧知過去世無礙、十七智慧知未來世無礙、十八智慧知現在世無礙。次四無所畏而辯十八不共法者、諸佛十力之智内充、無畏之德外顯、故所有一切功德智慧、超過物表、不與世共、欲簡異一切凡聖所得、是以次而明之。此十八通名不共者、極地之法、不與凡夫二乘及諸菩薩共有、故云不共也。一身無失。佛無量劫來、常用戒定智慧慈悲、以修於身、此諸功德滿足故、諸罪根本拔故、所謂一切不善、五住煩惱、及習氣俱盡也。一切身業、隨智慧行、故身無畏。二口無失、無失因緣類、如身無失中説也。三念無失、佛四念處心、長夜善修故。善修諸深禪定、心不散亂故。善斷欲愛及法愛故。於諸法中心無著故。得第一安隱處故。一切意業隨智慧行、故念無失。四無異想、佛於一切衆生、無分別無遠近異想、平等普度、心無簡擇、如日出普照萬物、是為無異想。五無不定心、佛心一切細微亂盡離、常在禪定、故無不定心。

### 【現代語訳】

また、「道品が十八不共法を摂める中、そのうち五種の不共法（念無失・無異想・智慧知過去世無礙・智慧知未來世無礙・智慧知現在世無礙）をあげておらず、総じてまとめるだけである」とは、『弘決』では、「[それは]＜慧無減＞と＜解脱無減＞の中に摂せられている」とする。これらは、それぞれ、概ね対応する。

道邃の見解では、「『法界次第門』[に説かれる十八不共法]の意味から推察すると、その＜常に三世の衆生の心を照らし、それ以外に観ずることはなく、衆生の為に教えを説く＞という文は＜無異想＞であり、＜その念を失うことがない＞のは＜慧無減＞である。これは、『摩訶止観』の文の通りである」とする。

33. 言「作宗明義」者、『記』意、諸論但約當教、未若止觀通有四教。師意不然。「但是經共論、約宗多少也。」

### 【書き下し】

「宗を作して義を明かす」<sup>145</sup>と言うとは、『記』の意は、諸論は但だ當教に約し、未だ止觀に通じて四教有るが若くならず<sup>146</sup>。

---

六無不知已捨、佛於一切法、悉皆照知方捨、無有一法不經心知而捨者、故名無不知已捨。七欲無減、佛知善法恩故、雖具衆善、而常欲習諸善法、欲度一切、故欲無減。心無厭足、故欲無減。譬如轉輪王馬寶、雖復一日、周行四天下、遍意遊不足、八精進無減、佛身心二種精進滿足、常度一切、未曾休息、故名精進無減。九念無減、佛於三世諸佛法、一切智慧相應、故滿足無減、故名念無減。十慧無減、佛得一切智慧、十力四無所畏、四無礙智、成就圓極、故名慧無減。十一解脱無減、佛具二種解脱、故名解脱無減。何等為二。一有為解脱、謂無漏智慧相應解脱也。二無為解脱、謂一切煩惱都盡無餘也。十二解脱知見無減、佛於一切解脱中知見了了分明、故名解脱知見無減。所謂有為解脱、無為解脱、時解脱、不時解脱、慧解脱、俱解脱、不壞解脱、八解脱、不思議解脱、無礙解脱等。分別諸解脱相牢固、是解脱知見無減。十三一切身業隨智慧行、佛先知、然後隨知起一切身業、故有所現處、無非佛事、利益一切、故名身業隨智慧行。十四一切口業隨智慧行、類如身業中分別。十五一切意業隨智慧行、類如身業中分別。十六智慧知過去世無礙、佛智慧照知過去世、盡過去際所有一切。若衆生法、若非衆生法、悉遍知無礙也。十七智慧知未來世無礙、佛智慧照未來世、盡未來際、所有一切。若衆生法、若非衆生法、悉遍知無礙也。十八智慧知現在世無礙、佛智慧照現在世、盡現在際、所有一切。若衆生法、若非衆生法、悉遍知無礙也。」とある。（『大正藏』卷 46, pp. 695a21-696a2.）

145 『摩訶止観』卷 10「正観」の第 7 番目「諸見境」に、「第四約見修止觀者、如上通論、得見不同、則一百四十種。若別就內邪、則有一百一十二種。若作宗明義、凡有幾宗。十地中攝數論等、分別見相、為同為異。邪正途轍、優降幾何。若解此意、知不相關。其不解者、知復奈何。夫佛法兩説、一攝二折。如安樂行、不稱長短、是攝義。大經執持刀仗、乃至斬首、是折義。雖與奪殊途、俱令利益。若諸見流轉、須斷令盡。若助練神明、迴心入正、皆可攝受。」とある。（『大正藏』卷 46, p. 137c20-29.）

146 『止觀輔行傳弘決』卷 10 に、「若作宗等者、比決宗途、今之見境有一百四十宗、且依佛法內門、亦有一百一十二宗、比地攝等論。彼論但是當教一門。如中論中雖具大小兩乘觀法、委論其門、門則不

師の意は然らず。「但だ是れ、経は、論と共に宗の多少に約するなり」と。

【現代語訳】

「もしも各宗の立場で見の義を明かすと、[一体どれほどの数になるであろうか]」というとは、『弘決』では、諸論（『十地論』や『中論』『摂大乘論』など）は、自宗の教義のみについて論じたが、『摩訶止観』の四教（蔵通別円）には言及しないとある。

道邃の見解では、「これは、『法華経』『涅槃経』は、論とともに宗の数の多少について論じている」とする。

此本縁欲還本国、草草。出不委悉、慮不周施。權與記少乖。亦有眉目後人覽者、詳而鏡諸也。

【書き下し】

この本、本国に還らんと欲するに縁って草草なり。出すことが悉委ならず、慮ること周施せず。權って『記』と少しく乖く。亦た眉目有る後人、覽るならば、詳にして而も諸れを鏡みとすべきなり。

【現代語訳】

この『止観記中異義』は、[すぐに]日本に持ち帰ろうとするので、早々に[書写された]。書写された内容は、かなり簡略なものであり、細心の注意が払われていない。しかし、この内容については、はかつて『弘決』の解釈と異なっている。見識のある後世の人は、これを読む際に、『弘決』と『止観記中異義』との原文を詳しく参照したほうがよい。

止観異義一卷

永仁六年十一月七日書寫了

仙英

一校了 相似沙門禪叡

【書き下し】

止観異義 一卷

永仁六年十一月七日に書写し了る。

仙英

一校了る。相似沙門禪叡。

【現代語訳】

『止観異義』一卷。永仁六年（1298）十一月七日に仙英によって書写して終わる。相似沙門禪叡によって一回校正された。

---

足。言邪正途轍等者、今家所辨若邪若正。邪是見、正是觀。邪正各有一百四十。如是途轍、與彼諸論優降天殊、故云幾何。」とある。（『大正蔵』卷 46, p. 444a9-16.）

## 第四章 道邃の天台教学思想—『摩訶止観』 『弘決』

### 『異義』の比較を中心に

#### 第一節「無漏総中三」解釈から知られる道邃の『摩訶止観』理解

「無漏総中三」は、智顗の『摩訶止観』中の語句であるが、それ以降の湛然や智雲、道邃、及び日本の円珍や証真などの天台学者が、この句に対してさまざまな解釈を行ってきた。9世紀中期に成立した『止観科節』に「無漏総中三、此段文古今共難。輔行四紙、釋兼破古。」<sup>1</sup>（無漏総中三、此の段の文は古今共に難なり。『輔行』の四紙は、釈して古を破ることを兼ね。）とあるように、「無漏総中三」の語義については、湛然が『弘決』（『輔行』）を撰述するにあたって、それまでに多くの相異なる解釈が存在していた。これらの異釈について、坂本広博氏は、中日天台学者の「無漏総中三」に関する諸解釈を考察したが、それらの解釈において、いずれが『摩訶止観』の意趣と合致するのか決着がつかない、と言う<sup>2</sup>。そこで本節では、まず『摩訶止観』の「無漏総中三」の語義を精査分析し、その意味を解明し、次に湛然とその弟子の智雲・道邃の解釈を比較分析する。

#### 第一項 智顗における「無漏総中三」の説示

「無漏総中三」は、『摩訶止観』の序文において、漸次・不定・円頓という三種止観に対する解釈の中で次のように述べられている。

天台傳南岳三種止観、一漸次、二不定、三圓頓。皆是大乘、俱緣實相、同名止観。漸則初淺後深、如彼梯墮。不定前後更互、如金剛寶置之日中。圓頓初後不二、如通者騰空。為三根性、説三法門、引三譬喩。略説竟。更廣説。漸初亦知實相、實相難解、漸

---

1 『統蔵』巻55, p. 736c23-24. なお、同書には、「還轉四句不見、未貪滅欲貪欲生。記云剩生字。道邃和尚云不剩。」（『統蔵』巻55, p. 737c23-24.）と記述されている。これは、道邃の『異義』からの取意な引用であると確認される。このように、『止観科節』の作者は、『弘決』と『異義』との内容を参照した上で、湛然と道邃における「無漏総中三」の解釈を注目すべきであると推測される。

2 坂本広博[1985], pp. 194-201.

次易行。先修歸戒、翻邪向正、止火血刀、達三善道。次修禪定、止欲散網、達色無色定道。次修無漏、止三界獄、達涅槃道。次修慈悲、止於自證、達菩薩道。後修實相、止二邊偏、達常住道。是為初淺後深、漸次止觀相<sup>3</sup>。

天台は南岳より三種の止觀を伝えう。一には漸次、二には不定、三には円頓なり。皆是れ大乘にして、ともに実相を縁じ、同じく止觀と名づく。漸は則ち初めは浅く後は深く、かの梯陞の如し。不定は前後更互し、金剛宝之れを日中に置くが如し。円頓は初後不二にして、通者が空に騰がる如し。三の根性の為に三の法門を説き、三の譬喩を引く。略して説くこと竟る。更に広く説かん。漸は初めに亦た実相を知る。実相は解し難く、漸次は行じ易し。先に歸戒を修して邪を翻じて正に向かい、火・血・刀を止めて三善の道に達す。次に禪定を修して欲の散網を止め、色・無色の定道に達す。次に無漏を修して三界の獄を止め、涅槃の道に達す。次に慈悲を修して自証を止め、菩薩の道に達す。後に実相を修して二辺の偏りを止め、常住の道に達す。是れを初めは浅く後は深き漸次の止觀の相と為す。

この記述のように、『摩訶止觀』では三種止觀の梗概が説示されている。つまり、三種止觀は、すべて大乘止觀の行法であり、それぞれ、三種の異なる根性の修行者のために説かれたものである。このうち、漸次止觀は、歸戒、禪定、無漏、慈悲、実相という五種の修行方法によって、浅から深に至るまでの次第段階を行うものである。この五種を修すると、それぞれ、五つの業を止めて、さらに五つの果報に達することができる。これらを分類すれば、次の表のようである。

【表 1】漸次止觀の行法

修行方法（修）	対治（止）	証果（達）
歸戒	三惡道（地獄・餓鬼・畜生）	三善道（人・阿修羅・天）
禪定	欲界の散乱	色無色界の定道
無漏	三界の獄	涅槃道
慈悲	自証境（阿羅漢）	菩薩道
実相	菩薩の空有の二辺の偏	常住道

上表のように、「歸戒」においては、止觀の修行者は、仏教の戒律（五戒十善など）を守れば、火・血・刀という三惡道を止めて、三善道に達することができる。「禪定」にお

3 『大正藏』卷 46, p. 1c1-12.



いては、欲界衆生の散乱心などの迷いを対治し、色・無色の禪定に達することができる。  
「無漏」においては、三界の輪廻を離れて、阿羅漢の涅槃道に達することができる。「慈悲」においては、阿羅漢の自証境界（有法）を対治して、菩薩道に達することができる。  
「実相」においては、菩薩の空有の二辺の偏を転じて、仏果に達することができる。このように、この五種の行法は能断、対治（止）は所断、証果（達）は果報であるという次第関係にある。さらに五種の行法は、凡夫から成仏までの段階を次第に進むという漸次止観の特徴である。

それに引き続き、『摩訶止観』では、不定止観について次のように述べられている。

不定者、無別階位、約前漸後頓、更前更後、互淺互深、或事或理。或指世界為第一義、或指第一義為為人、對治。或息觀為止、或照止為觀。故名不定止觀。疑者云、教境名同、相頓爾異。然同而不同、不同而同。漸次中六、善惡各三。無漏總中三。凡十二不同。從多為言、故名不定。此章同大乘、同實相、同名止觀、何故名為辯差。然同而不同、不同而同。漸次中九不同、不定中四不同、總有十三不同。從多為言、故名不同耳。一切聖人皆以無為法而有差別、即其義也<sup>4</sup>。

不定とは、別の階位なく、前の漸と後の頓に約して、前を更え、後を更え、互いに浅く互いに深く、或いは事、或いは理なり。或いは世界を指して第一義と為し、或いは第一義を指して為人・対治と為す。或いは觀を息むるを止と為し、或いは止を照らすを觀と為す。故に不定の止觀と名づく。疑う者の云く、「教・境・名は同じくして、相は頓爾に異なるや」と。然るに同にして不同、不同にして同なり。漸次の中に六あり。善と惡におのおの三あり。無漏の総の中の三。凡そ十二の不同あり。多きに從つて言を為す、故に不定と名づく。此の章は、同じく大乘、同じく実相、同じく止觀と名づく、何が故ぞ、名づけて弁差と為すや。然るに同にして不同、不同にして同なり。漸次の中に九の不同あり、不定の中に四の不同あり、総じて十三の不同あり。多きに從つて言を為す、故に不同と名づけるのみ。一切の聖人は、皆無為の法を以て、而も差別ありとは、即ち其の義なり。

不定止観は、特別な修行段階や浅・深などの次第がなく、前の漸次止観と、後の円頓止観とに対していうのであり、あるときは漸次を行じ、あるとき円頓を行ずるという具合で

---

4 『大正蔵』 卷 46, p. 1c12-23.

ある。特に世界悉檀・為人悉檀・対治悉檀・第一義悉檀という四悉檀<sup>5</sup>を用いて、それぞれ、相互・不定に変換するということが不定止観の特徴である。

ところで、漸次止観と不定止観との両者の特徴に対し、ある人が一つの質問を提出した。すなわち『摩訶止観』の説示のように、三種止観は、同じく大乘教、同じく実相、同じ止観といているが、ここでは、なぜ漸次止観と不定止観とを区別するのか。これに対して、智顗は、二種の「不同」の視点から、その区別を説明した。

第一種は、引用中の「然るに同にして不同、不同にして同なり。漸次の中に六あり。善と悪におのおの三あり。無漏の総の中の三。凡そ十二の不同あり。多きに従って言を為す、故に不定と名づく」ということである。「十二不同」については、三悪道と三善道と無漏の三という九種が示されているが、残りの三種が明確に指摘されていない。「十二不同」は下表で分類される。

【表 2】「十二不同」

行法（能）	止（所）	達（証果）	十二不同
帰戒	三悪道	三善道	6
禅定			×
無漏	三界	涅槃道	4
慈悲	自証境	菩薩道	2
実相			×

上表のように、帰戒には、三悪道を止めて三善道に達するという「六」があり、無漏には、三界を止めて涅槃道に達するという「四」があり、慈悲には、涅槃道における自証境の聖人を止めて、菩薩道に達するという「二」がある。これらを合わせて「十二不同」になった。これは筆者の数え方であり、それが「無漏総中三」の素直な解釈であろう。このうち、「無漏総中三」とは、無漏が禅定における欲界の散乱心と色無色界の定道（三界）の煩惱をすべて断ずるため、涅槃道の聖位に証することができるという意味である。「無漏」を「総」とし、三界の煩惱を「三」として区別する。そして、「禅定」の所摂対象（欲界の散乱心と色無色界の定道）は「無漏」に包摂されるため、「十二不同」に入っていない。さらに五種行法の実相は、諸法の無分別という「同」に相当するため、「十二不同」

5 四悉檀は、仏の説法を四類に類別したものである。世界悉檀とは、仏が凡夫の望みに応じて世界の法を説き、聞くものを歓喜させることである。つぎの為人悉檀とは、仏が衆生の機根の浅深に応じて、それぞれの人に相応しい法を説いて、善を行わせることである。対治悉檀とは、仏が衆生の煩惱を対治すべく法を説いて、衆生の心の病を除くことである。最後の第一義悉檀とは、衆生の能力が成熟したときに、仏が諸法の実相を説き示して、真実の悟りに入らしめることである。

に数えられないであろう。このように「十二不同」は、帰戒の六と無漏の四と慈悲の二ということであろう。

一方、前の漸次止観においては、「次修無漏、止三界獄、達涅槃道」という「修」「止」「達」の次第が区別される。「十二不同」に示される「善惡各三」は善の三と惡の三という別歴の意味という漸次止観の特徴である。「無漏總中三」の「總」字は「包摂」または「円融」の義という不定止観の特徴である。すなわち、不定止観の「無別階位、約前漸後頓、更前更後、互淺互深…」という説示であろう。従って、智顗は、「十二不同」という「多」の視点から、漸次止観と不定止観の間の差異を説示した。

「不同」の視点の第二種は、引用中の「然るに同にして不同、不同にして同なり。漸次の中に九の不同あり、不定の中に四の不同あり、総じて十三の不同あり。多きに従って言を為す、故に不同と名づけるのみ」ということである。智顗は、漸次止観の九種不同と不定止観の四種不同とを合わせた「十三不同」を示した。この四種不同は、上述の不定止観に説かれる四種の悉檀であると考えられる。この「九種不同」については、智顗が説明していないので、九種の分類は不明である。その中には「無漏總中三」の語句が言及されていないので、ここでは検討しない。

以上のように、漸次止観と不定止観の間の差異に関しては、智顗は、二種止観の中の「同而不同、不同而同」という相互関係を示した。この中に示した「無漏總中三」の「三」は、漸次止観に説かれる「三界の獄」をさすと考えらるべきであろう。

## 第二項 湛然の兩教二乗説

智顗の「無漏總中三」の語に対して、湛然は、『弘決』において次のように解釈している。

言五重者、一歸戒、二禪定、三無漏、四慈悲、五實相。義十三者、初番有六、謂三惡三善。第三番四、謂兩教二乘。并前六義合為十也。餘三不開合為十三。於十三中實相是所緣之境、望頓是同、不應數為不同之限。故下問答中云、漸次中有十二不同、即此意也<sup>6</sup>。

五重と言うは、一に歸戒、二に禪定、三に無漏、四に慈悲、五に実相なり。義の十三とは、初番に六有り、謂く三惡・三善なり。第三番に四、謂く、兩教の二乗なり。並びに前の六を合わせて十と為すなり。余の三は開合せず、合わせて十三と為す。十三の中に於いて実相は是れ所緣の境なり。頓に望めば、是れ同なり、まさに数として不

---

6 『大正藏』卷 46, p. 150b19-25.

同の限りと為すべからず。故に下の問答の中に云く、「漸次の中に十二の不同有り、即ち此の意なり」と。

このことから、『摩訶止観』の「十三不同」に対して、湛然は、第一番目の帰戒に善惡の六、第三番目の無漏に四、すなわち藏・通の両教における二乗であるが、それらを合わせて「十」と数える。そして、ほかの第二番目の禪定、第四番目の慈悲、第五番目の実相を合わせて「十三不同」としている。さらに、湛然は「十三不同」のうちの実相を取り除いて、「十二不同」としている。その理由は、実相は三乘人が共に觀察する対象であるため、「不同」とは数えられないものである。「十二不同」の分類は下表で示される。

【表 3】「湛然の両教二乗説」

修行方法（修）	対治（止）	果報（達）	十二不同
帰戒	三惡道	三善道	6
禪定			1
無漏	藏・通両教	二乗果	4
慈悲			1

上表のように、明らかに湛然は、「無漏総中三」を両教二乗の四として解釈した。それに続く「両教二乗」に関し、『弘決』では次のように述べられている。

漸中即有十二不同、如前分別。兩教二乗、は無漏四、而今乃云無漏總中三者何耶。別而言之、離為四人。若總名無漏、則合却三人、但存一位。今舉總合開、一中兼三、故名無漏總中三也。若沒本位、離開為四、并善惡各三、及以禪定慈悲各一、故成十二<sup>7</sup>。漸次の中に即ち十二の不同有り、前の分別の如し。兩教の二乗、是れ無漏の四なり、而も今、乃ち「無漏の総の中の三」と云うは何ならんや。別して之れを言わば、離せば四人と為す。若し総じて無漏と名づけば、則ち三人を合却して、但だ一位を存す。今、総を挙げて開を合す、一の中に三を兼ね、故に「無漏総中三」と名づくるなり。若し本位を沒せば、離開して四と為し、善・惡の各三、及び禪定・慈悲を以て各一を併せて、故に十二と成す。若し無漏を離して四別と為すに準すれば、慈悲亦た応に三の不同有るべし。文無きは略なり。

7 『大正藏』卷 46, pp. 150c26-151a3.

湛然は「挙総合開」という視点によって両教二乗の四を説明した。つまり、「無漏」を「総」、「開」を「四」として分ける。ところで「十三不同」と「十二不同」の解釈に対して、湛然の『止観輔行搜要記』では、次のように記述されている。

此中番數有五、義則十三。言五番者、一歸戒、二禪定、三無漏、四慈悲、五實相。義十三者、於初番中善惡各三。第三有四、即兩二乘。并及餘三、即十三也。於十三中實相是三人共所緣理、故不得為不同之限。故下問答中云、漸次中有十二不同<sup>8</sup>。

此の中の番数は五有り、義は則ち十三なり。五番と言うは、一に歸戒、二に禪定、三に無漏、四に慈悲、五に実相なり。義の十三とは、初番の中に於いて善・悪の各三なり。第三に四有り、即ち両（教）の二乗なり。并及に余の三、即ち十三なり。十三の中に於いて、実相は是れ三人共に所縁の理、故に不同の限りと為すことを得ず。故に下の問答の中に、「漸次の中に十二の不同有りと云う」と。

以上の論述では、第三番目の無漏は四となっており、『弘決』の両教二乗説と同じである。さらに、「十二不同」と「十三不同」の計算は、『弘決』の解釈と一致する。

以上の検討から、「無漏総中三」の語に関して、湛然は、智顗が説いた「次修無漏、止三界獄、達涅槃道」という次第の立場に従わず、自らの解釈によって両教二乗説を唱えたと考えられる。さらに、「十二不同」の分類は、行法とそれに相当する対治・果報との三者が混在している。これは智顗の原意とは合わないだろう。

### 第三項 智雲の三観説

智雲（生没年不詳）は湛然の弟子であり<sup>9</sup>、「無漏総中三」に対して独自の解釈を行なった。例えば湛然の『弘決』では次のように記述されている。

有人云、無漏總中三者、即三観也。無漏空也、總假、中中。自濫參聽衆有逾一紀、實未曾聞有斯異釋。中即實相、實相是同、如何數為不同之限、一不可也。一宗教門、文無說假以為總者、二不可也。漸次九中已有無漏、慈悲與假其義又同、不應重數以三足九、三不可也。借使以三足善惡六、但應成九、今云十二、四不可也。縱兼實相但成一十、今云十二、五不可也。又第二本文無無漏總中之言、亦云十二、今以此三配於三観、復含漸次、亦但十二、六不可也。或云諸番達即是観、止即是止者、三途何故但止無観、

---

8 『統藏』巻 55, p. 745c12-17.

9 中里貞隆[1934], pp. 27-29.

常住何故但觀無止。借使以此為止觀者、中間四番四止四觀、初後二番一止一觀、則但有十。若開善惡各立止觀、則九不同、十八止觀。若數常住復為現文、文云漸九、七不可也<sup>10</sup>。

有る人の云く、「無漏の総の中の三」とは、即ち三觀なり。無漏は空なり、総は仮なり、中は中なり」と。自ら濫りに聴衆に参じて、一紀を逾ゆること有るとも、<sup>まこと</sup>實に未だ曾て斯の異釈有ることを聞かず。中は即ち実相、実相は是れ同、如何ぞ数えて不同の限りと為さん、一の不可なり。一宗の教門に、文に仮を説いて以て総と為すもの無し、二の不可なり。漸次の九の中に已に無漏と慈悲と仮と有って、其の義また同じ。応に重ねて数えて三を以て九を足すべからず、三の不可なり。<sup>た</sup>借使い三を以て善惡の六に足すも、但だ応に九を成ずべし。今は十二と云う、四の不可なり。<sup>た</sup>縦い実相を兼ねるとも、但だ一十を成ず、今は十二と云う、五の不可なり。又た第二本の文に、無漏の総の中の言無きも、亦た十二と云う。今、此の三を以て、三觀に配す。復た漸次を合するに、亦た但だ十二のみなり。六の不可なり。或いは云く、諸番の達は即ち是れ觀なり、止は即ち是れ止なりとは、三途何が故ぞ但だ止にして觀無く、常住何が故ぞ但だ觀にして止無きや、<sup>た</sup>借使い此れを以て止觀と為さば、中間の四番に四止四觀あり。初後の二番に一止一觀あり、則ち但だ十のみ有るなり。若し善惡を開して、各々止觀を立つれば、則ち九の不同、十八の止觀なり。若し常住を数うれば、復た現文に違す。文に漸の九と云うは、七の不可なり。

上記の如く、湛然は、「有る人」を誰かと具体的に明示してはいないが、その人による「無漏総中三」の解釈だけを指摘している。すなわち、無漏を空觀、総を仮觀、中を中觀として区分する空・仮・中の三觀の解釈である。文中の「自濫參聴衆有逾一紀、實未曾聞有斯異釋」という語句によれば、湛然は、『弘決』の講義をしていた十二年（一紀）の間に、「無漏総中三」を三觀の解釈とすることを聞いたことがなかったとする。そして、湛然は、三觀説に対して「七不可」の批判を提出した。

加えて、この有る人の三觀説に関しては、道邃作とされている『弘決纂義』では以下のように記述されている。

---

10 『大正藏』卷 46, p. 151b8-25

有人云、無漏總中即三觀者、雲法師常在座下、聞闍梨講至此文時、立此義也。自參聽衆逾十二年、未曾聞此異釋。汝何作是言。雖開訓化、堅執不移、故作十不可、更顯其非<sup>11</sup>。

有る人の云く、「無漏の總中が即ち三觀なるとは、雲法師は常に座下に在り、闍梨講じて此の文に至るを聞く時、此の義を立つるなり。自ら聴衆に参じて、十二年を逾ゆるとも、未だ曾て此の異釈を聞かず。汝、何ぞ是の言を作すや。訓化を開くと雖も、堅く執して移さず。故に十不可を作す、更に其の非を顕さん」と。

このことから、「三觀説」は智雲によって主張されたものであると考えられ、それに関する文献資料が現存していないので、詳細は不明である。上文の内容は、先述した『弘決』と概ね同じであるから、後者からの引用であろう。そうであれば、「十不可」は、「七不可」の誤写であろうか、或いは『弘決纂義』の作者は、「十不可」の説明を含む『弘決』の異本を参照したのではないだろうか。

従って、前述の『摩訶止觀』における漸次止觀と不定止觀の説示において、「無漏」「三界」及び「無漏總中三」の語句のみが示されているが、空・仮・中三觀の言葉は全く見られない。このことから、智雲は、『摩訶止觀』の説に従わず、自身の解釈によって三觀説を提出したと考えられる。

#### 第四項 道邃の三界説

道邃の『異義』では、「無漏總中三」に関して次のように解釈されている<sup>12</sup>。

序中云、「無漏總中三」者、『記』家意易知。和尚云、「將三界為三、即所止。無漏為一、即能止。従前「次修無漏、止三界獄」中來。故用三界為三、無漏為一、合為四也。

序の中に云く、「無漏總中三」とは、記家の意知り易し。和尚の云く、「三界を將いて三と為す、即ち所止なり。無漏を一と為す、即ち能止なり。前より次に無漏を修して三界の獄を止め、中が來たる。故に三界を用いて三と為し、無漏を一と為し、合わせて四と為すなり」と。

---

11 『大日本仏教全書』卷 15, pp, 326-327.

12 引用文は本論の第三章第二節における『異義』の訳註を参照（以下同じ）。

この「序中」は智顗の『摩訶止観』序文の内容、「記家」は湛然の『弘決』、「和尚」は道邃である。『異義』は乾淑が師道邃の諸説を結集したものである。道邃を和尚と呼んでいる。ところで、上記の引用文によれば、道邃は「能止」と「所止」という能所関係に基づき「無漏総中三」を解釈した。すなわち「無漏」を能止の一、「三」を所止の三界と配列している。その理由は、『摩訶止観』序文の「次修無漏、止三界獄」という漸次止観の説示に基づいているからである。つまり、止観の修行者は、まず帰戒・禪定を修して、欲界から色界・無色界という上の二界の境地に達することができる。それに続いて無漏の智を用いて三界の輪廻から解脱する。このように、道邃は、「無漏総中三」の語義に対して能所関係に基づき三界説を主張した。これは前述の智顗の説示と近似していると考えられる。

加えて、道邃作とされている『弘決纂義』では、次のように述べられている。

論、無漏總中三者、理實無漏有四、即兩教二乘。今以一攝總、以三別對總、故云二也。  
論、凡十二不同者、文略。應云漸次中六。所謂善惡各三。禪定無漏四、并慈悲凡十二不同。更不取實相。是三人共所緣理、故不得為不同之限也<sup>13</sup>。

『論』の「無漏の総の中の三」とは、理実の無漏に四あり、即ち兩教の二乗なり。今、一を以て総を攝し、三を以て総を別對するが故に二と云うなり。『論』の「凡そ十二の不同」とは、文は略す。応に漸次の中の六と云うべし。所謂善・惡が各三、禪定・無漏に四、慈悲を併せて凡そ十二の不同なり。更に実相を取らず。是れ、三人の所縁の理を共にするが故に不同の限りと為すことを得ざるなり。

ここでは、「無漏総中三」に関して、湛然の兩教二乗説を取り上げるとともに、それを理実の無漏の視点として判定する。次に「以一攝總、以三別對總」という見解が主張されている。無漏の「総」を「一」、三界の「別」を「三」として「無漏総中三」と表現する。それ故、「総」と「別」は「能止」と「所止」の対応である。このように、「三」は、『摩訶止観』の「三界獄」及び『異義』の三界説に相当するのであろう。

それに続く「十二不同」の分類については、帰戒は三惡道を止めて、三善道に達するという六つであり、慈悲は自証境の阿羅漢を止めて、菩薩道に達するという二つであり、禪定・無漏は四つに分けられ、合わせて「十二」となる。ただし、禪定・無漏がどのような四つに区分されているかは明示されていない。

前述の『摩訶止観』にいう「次修無漏、止三界獄、達涅槃道」と「漸次中六、善惡各三。無漏總中三。凡十二不同」との文意により、「十二不同」は下表で示される。

---

13 『大日本仏教全書』巻 15, p. 327a.



【表 4】

修行方法（修）	対治（止）	果報（達）	十二不同
帰戒	三悪道	三善道	6
禅定	欲界の散乱——（別）——	色・無色界の定道	4
無漏	三界の獄（総）	涅槃道	
慈悲	自証境（阿羅漢）	菩薩道	2

このように、いわゆる「禅定無漏四」は、三界と涅槃道との四をさすのであろう。つまり、無漏には「総」が備えられているという融摂義であることから、禅定における欲界の散乱と色・無色界の禅定が包摂されており、それを対象境と観察して、最終的に涅槃道を証することができる。これは、不定止観の「約前漸後頓、更前更後」という特徴の顕れであり、『摩訶止観』の「十二不同」の説示と符合すると考えられる。そうであれば、『弘決纂義』の「十二不同」の解釈は、前述の『弘決』の「十二不同」（【表 3】）と全く相違していると思われる。

従って、『異義』と『弘決纂義』では、それぞれ、「能」と「所」、「総」と「別」という視点によって「無漏総中三」の語義が解釈された。すなわち「能」・「総」は無漏の一、「所」・「別」は三界である。このような解釈は、前述の『摩訶止観』の「修」「止」「達」という説示と合致する。一方、『弘決纂義』は、道邃の著作であるかどうか未だ確定されていないものの、「総」と「別」という視点によって「無漏総中三」が解釈されたことは、少なくとも道邃の三界説とほぼ合致すると考えられる。このことから、『弘決纂義』は、道邃の著作であると考えられるであろう。

## 第五項 三師の説が与えた後世への影響

「無漏総中三」の語義に関しては、前述の『止観科節』に言及されていたばかりではなく、南宋の天台僧である知礼の『十不二門指要抄』において、道邃の「三界説」が初めて批判され、志盤の著作『仏祖統紀』にその批判が継承された<sup>14</sup>。それ以降、後世の天台学者は、ほとんど知礼の見解に追従した。例えば南宋の有巖（960～？）の『止観輔行助覧』では、次のように述べられている。

14 本論の第一章第二節の第二項を参照。

若案文判失、如此記下文云。有人云、無漏總中三者、即三觀也。無漏空也、總假、中中。自濫參聽衆有逾一紀、未曾聞有斯異釋。中即實相、實有是同、如何數為不同之限。共有七不可<sup>15</sup>。

文に案じて失を判ずるが若し。此の『記』の下文に云うが如し。「有る人の云く、無漏の総の中の三とは、即ち三觀なり。無漏は空なり、総は仮なり、中は中なり。濫りに聴衆に参じて自り、一紀を逾ゆること有るとも、未だ曾て斯の異釈有ることを聞かず。中は即ち実相、実有（相）は是れ同、如何ぞ数えて不同の限りと為さんや。共に七不可あり」と。

この「若案文判失」は、『弘決』からの語句である<sup>16</sup>。上記の内容は、『弘決』において智雲の三觀説を批判する部分を引用したものである。これにより、三觀説は、湛然以後の天台学者である有巖によって批判的に注目されていたと考えられる。

加えて、宋代の天台僧草堂処元（1030～1105?）は、その『摩訶止觀義例隨釈』で以下のように述べる。

如序中間云、教境名同、相頓爾異。教同圓教、境同實相、相頓爾異。有漸次等三種之異。此問可見、故不迷也。答中云、然同而不同、不同而同。漸次中六善惡各三、無漏總中三、凡十二不同、故言不定。言十二不同、十三不同者。今釋之曰、先修歸戒、止火血刀三也。達三善道三也。無漏一位、即兩教二乘四也。足前成十也。禪定止欲散、一也。慈悲止徧空、一也。常住止二邊、一也。此三無開合乃成十三不同也。常住是所緣實相、不應數為不同之限、故言十二不同。其無漏總中三一句、人多不曉。昔人作三觀解之、謂無漏空觀、總字假觀、中字中觀。又有人云、無漏總中三者、總三界也。如此解釋真可笑也。而不知是舉總含開、三位兼三、故云無中三耳<sup>17</sup>。

序の中の問に云く、「教と境と名は同じくして、相は頓爾に異なる。教は円教に同じ、境は実相に同ず。相は頓爾に異なる。漸次等の三種の異有り」と。此の問見るべし。故に迷わざるなり。答の中に云く、「然るに同にして不同、不同にして同なり。漸次の中に六あり。善と惡におのおの三あり。無漏と総の中の三あり、凡そ十二の不同あ

15 『続藏』卷 55, p. 864a18-21.

16 『止觀輔行傳弘決』卷 1 に「濟行之教有宗、信教堪輔行。顯教之行符理、驗行可傳弘。行何所弘、非衆教不立。教何所輔、非妙行莫詮。乃漸以三聞全教行一轍。若咨稟口決、若審理要決、若設徵決疑、若取類決擇、若引廣決略、若攝廣決正、若決疏文勢、若決通觀道、若案文判失、若准部斷謬。攬斯衆旨、輒為首題。聊申所傳、不遺先見。」とある。（『大正藏』卷 46, p. 141b11-17.）

17 『続藏』卷 56, p. 139b10-23.

り、故に不定と名づく」と。十二の不同と十三の不同を言うとは、今、之れを釈して曰く、先に帰戒を修し、火・血・刀の三を止めるなり。三善の道の三に達するなり。無漏の一位は、即ち兩教の二乗、四なり。前を足して十と成るなり。禪定は欲の散を止め、一なり。慈悲は偏空を止め、一なり。常住は二辺を止め、一なり。此の三は開合無し。乃ち十三の不同を成すなり。常住は是れ所縁の実相なり、まさに数えて不同の限りと為すべからず。故に十二の不同を言う。其の「無漏総中三」の一句は、人、曉らかならざること多し。昔の人、三觀を作つて之れを解す。無漏は空觀、總の字は仮觀、中の字は中觀を謂う。又た、有る人の云く、「無漏総中三は、三界を総ずるなり」と。此の解釈の如き、真に笑うべきなり。而も是れ総を挙げて開を含み、三位に三を兼ねることを知らず、故に無[漏総]の中の三と云うのみ。

このように、処元は湛然の「舉總含開」の見方によって主張されている「兩教二乗説」を踏襲するとともに、智雲の「三觀説」と道邃の「三界説」を批判した。文中の「而も是れ総を挙げて開を含み、三位に三を兼ねることを知らず」という処元自身の論評から、彼は、道邃の「三界説」の原義を理解していない。つまり、道邃の「無漏」を「総」と、「三界」を「別」という「総・別」の解釈は、「総」を用いて「別」を包摂することであり、これは湛然の「挙總含開」の意趣に相当する。しかし、道邃は「別」を以て「三界」を、湛然は「開」を以て「兩教二乗」を解釈する。これが両者の相異点である。

また、宋代の天台僧可度（生没年不詳）の『十不二門指要抄詳解』では、次のように述べられている。

今云止觀和尚、即邃師也。乾淑僧名有文集、抄錄邃師所釋止觀異義。邃師暗於止觀之義、多有異見、與荊溪所釋相違。如釋止觀無漏總中三、謂於三界有漏法上證於無漏止觀<sup>18</sup>。

今云く、止觀和尚即ち邃師なり。乾淑僧の名は文集に有り、邃師の所釈の止觀異義を抄録す。邃師は止觀の義に暗し、多く異見有り、荊溪の所釈と相違す。止觀の「無漏総中三」を釈するが如し。謂く、三界の有漏法の上に無漏の止觀を証す。

これは、可度が知礼の『十不二門指要抄』の一部分<sup>19</sup>を注釈したものである。この「乾淑僧の名は文集に有り、邃師の所釈の止觀異義を抄録す」という可度自身の説明から、彼

18 『続藏』卷 56, p. 448b17-21.

19 『十不二門指要抄』卷 1 に「問。他云造謂體同、及改此文二十來字、而云收得舊本。又云勘契多同、今何違舊。答。舊本諸文全無錯邪。應是荊溪親書本邪。又多本同者、止如杭州十藏中台教頃、曾略讀

は、乾淑の文集に収められている『異義』の文を知っていたと推測できる。さらに可度は、『異義』の解釈を挙げたのみならず、中立の立場から道邃の「三界説」を述べている。このように道邃を批判した中国の天台学者に対して、12 世紀末期の日本天台僧である証真の著作『止観私記』では、湛然の両教二乗説を否定すると同時に、道邃の三界説を支持している<sup>20</sup>。

以上の考察のとおり、「無漏総中三」の語義について、湛然・智雲・道邃の三師は、それぞれの自説を主張しており、以後多くの天台学者によって非常に注目されてきた。このように、三師の解釈は、後世における天台教学に、顕著な影響を与えていたと考えられる<sup>21</sup>。

## 小結

「無漏総中三」は、智顗の『摩訶止観』において初めて説示され、それに対し、後世の湛然・智雲・道邃の三師は、それぞれの解釈を主張した。これらの解釈を『摩訶止観』の

---

錯字不少、豈非初將一本寫之。一本或錯、十處皆訛。又云、日本傳來別行十門、題云國清止観和尚錄出、亦云體同等者。未審止観和尚又是誰邪。此人深諳一家教不。始錄之本全不錯不。豈以先死之人遵之為古。所立之事皆可依邪。如乾淑所錄邃和尚止観中異義、乃以三界為無漏總中之三、可盡遵不。況諸異義特違輔行、自立己見、故皆云記文易見、和尚云云。此師又稱第七祖、故知止観和尚多是此師。若其是者、則全不可依。既暗荊谿深旨、必有改易也。又日本教乘脫誤亦多、唯有別行十不二門、則全同他所定之本。他既曾附示珠指、往於彼國、必是依之勘寫爾。設是舊本、須將義勘、莫可專文。」とある。(『大正蔵』卷 46, p. 710c3-20.)

20 証真の『止観私記』では、「無漏総中三」以外の『異義』の内容を 13 箇所引用し、それらのほとんどに対して道邃の解釈が採用されている。これに関しては本論の第五章第一節において詳説する。

21 証真以後の天台学者は、「無漏総中三」に関して、様々な解釈を唱えた。(坂本広博[1985], p. 198.) なお村中祐生氏は、「無漏総中三は、古来、意味の分かりにくい字句とされている。止観の講義に「古より異説紛紛たり」と記しているほどである。漸次の中に六とおりの不同、善惡においておのおの三とおりの不同があること、それにくわえて無漏の総の中に三の不同があるといっていること、本文のとおりである。さて、漸次においては、修行の段階を歴るかたちで、本文中に次のような五種の段階があることを述べている。それは、一帰戒・二禪定・三無漏・四慈悲・五実相であるとする。これについて、第一の帰戒には三惡と三善の六があり、第三の無漏には両教の二乗をもって四を数え、合わせて十とする。他の三種は細分しないから合わせると十三になるが、実相だけは所縁の境であるから不同の中には数えない。したがって、漸次には十二の不同があるというのだと説明されている。これを前提として、第三の無漏について、特別に論じたものがいまの字句であり、次のように解釈されている。両教の二乗をもって無漏の四とすると、別けていえば四となるが、総括していえば一であるにすぎない。すなわち、総としては一であるが、その総のなかに三を兼ねるのだという。つまり、無漏は総であるとともに、中において三を兼ねるということを意味するようである。」(村中祐生[1988], p. 348.) と述べているように、湛然の両教二乗説をとった。

原義と比較分析し、道邃の解釈が最も『摩訶止観』の思想を受容・継承していることが明らかになった。すなわち、智顗は、漸次止観を説示する際に、「無漏」と「三界」という字句を掲げている。それに続き、漸次止観と不定止観との間の同・不同の関係を説くとき、「十二不同」と「十三不同」によって説明した。このうち「十二不同」では、「無漏総中三」という語句を提起した。そして、「無漏総中三」に対し、湛然は両教二乗説、智雲は三観説、道邃は三界説というそれぞれの解釈を主張した。三師の解釈を智顗の説示との比較によって分析すると、湛然と智雲の両師は『摩訶止観』の説示と大いに異なっていると考えられる。道邃の三界説は、『摩訶止観』で説かれる漸次止観と不定止観のそれぞれの特徴を基準として、能・所と総・別の視点によって解釈されていた。これは、智顗『摩訶止観』の説示と一致すると思われる。これにより、他の二師と比較して、道邃は、『摩訶止観』の内容を検討する折に、同書の内容を土台として、それに対し、より智顗の考えに近い解釈を加えたという受容態度が明らかになった。

## 第二節『弘決』への批判より窺える道邃の思想

智顗の『法華玄義』巻3の「智目行足、到清涼池」<sup>22</sup>（智目行足もて清涼池に到る。）という記述が示すように、天台宗の立場は、教観二門、すなわち教相理論と実践行法を等しく重視する。智顗は仏教の教理体系を『法華経』を中心として組織した教相論、『摩訶止観』を中心とする仏教実践の体系化である勸心論という、理論と実践の両面を備えて智顗以前には見られなかった雄大な仏教大系を実現させたのである。更に『法華玄義』では、その天台教相を中心課題として、「五重玄義」を用いて『妙法蓮華経』の経題の深意を詳しく解明した。『摩訶止観』は、実践の勸心に重点を置いて説かれているものであり、開皇十四年（594）に荊州玉泉寺における夏安居に行われた智顗の講説を、弟子の灌頂（561～632）が筆録・修治した。ところで智顗以降の天台学者は、『摩訶止観』をとりわけ重視して、多くの注釈書を作成した。その中で最も優れたものは、言うまでもなく湛然の『弘決』である。『弘決』は、湛然の長年にわたる『摩訶止観』への修学・研究の結晶であり、中には『摩訶止観』の文に一々解釈を加えているのみならず、他の論義書を数多く引用しており、天台止観教学上で重要な論書の一つとなっている。しかし、湛然の直弟子である道邃は、『弘決』の内容を研鑽する際に、湛然の注釈の妥当性を疑い、いくつかの異解を提出した。これらの異解は、すべて『異義』に結集され、『弘決』に対する批判内容だけではなく、『摩訶止観』の本文を解釈したものとなっている。それ故、本節では、それらの『弘決』に対する批判内容を手がかりとして、それと関連する『摩訶止観』『弘決』の内容と比較分析した上で、道邃の止観思想的特徴を探究する。

### 第一項「発大心」に見られる「心」・「道」の関係

『摩訶止観』の構成はいわゆる「五略十広」と言われる。「十広」とは、一大意、二釈名、三体相、四摂法、五偏円、六方便、七正観、八果報、九起教、十指帰の十章である。このうち第一の大意章は、発大心・修大行・感大果・裂大網・帰大処の五項に分けられている。これを「五略」と呼ぶ。さらに、この十章と五項は、大意から偏円までの五章が発大心に、方便と正観の二章が修大行に、果報の章が感大果に、起教の章が裂大網に、旨帰の章が帰大処にそれぞれ対応している。これが「五略十広」の組織である<sup>23</sup>。以下、五略の第一発大心において、『摩訶止観』の説示と『弘決』の解釈と『異義』の見解という三

---

22 『大正蔵』巻33, p. 715b18.

23 【付録8】を参照。

書には、それぞれ、「心」と「道」の関係をめぐって検討した上で、それに見られる道邃の思想を試みる。

## 一、『摩訶止観』の教説

「発大心」とは、真実の菩提心を発こすことで、仏道修行の出発点であるとされている。「発大心」においては、菩提心についての字義を解釈する際に、「心」と「道」との関係が論述される。『摩訶止観』では次のように述べられている。

就發心更為三、初方言、次簡非、後顯是。菩提者、天竺音也、此方稱道。質多者、天竺音、此方言心、即慮知之心也。天竺又稱汚栗駄、此方稱是草木之心也。又稱矣栗駄、此方是積聚精要者為心也。今簡非者、簡積聚草木等心、專在慮知心也。道亦有通有別、今亦簡之、略為十。若其心念念專貪瞋癡、攝之不還、拔之不出、日增月甚、起上品十惡。如五扇提羅者、此發地獄心、行火途道。若其心念念欲多眷屬、如海吞流、如火焚薪、起中品十惡。如調達誘衆者、此發畜生心、行血途道。若其心念念欲得名聞、四遠八方、稱揚欽詠、內無實德、虛比賢聖、起下品十惡。如摩犍提者、此發鬼心、行刀途道。若其心念念常欲勝、彼不耐下人、輕他珍己、如鷗高飛下視、而外揚仁義禮智信、起下品善心、行阿脩羅道。若其心念念欣世間樂、安其臭身、悅其癡心、此起中品善心、行於人道。若其心念念知三惡苦多、人間苦樂相間、天上純樂、為天上樂關、六根不出、六塵不入、此起<sup>24</sup>上品善心、行於天道。若其心念念欲大威勢、身口意纔有所作、一切弭從、此發欲界主心、行魔羅道。若其心念念欲得利智辯聰、高才勇哲、鑒達六合、十方顯顯、此發世智心、行尼犍道。若其心念念五塵六欲、外樂蓋微、三禪樂如石泉、其樂內重、此發梵心、行色無色道。若其心念念知善惡輪環、凡夫耽湎、賢聖所呵。破惡由淨慧、淨慧由淨禪、淨禪由淨戒、尚此三法、如飢如渴、此發無漏心、行二乘道。若心若道、其非甚多、略言十耳。或開上合下、或開下合上、令十數方足而已。舉一種為語端、強者先牽、如論云、破戒心墮地獄、慳貪心墮餓鬼、無慚愧心墮畜生、即其義也<sup>25</sup>。

發心について、さらに三と為す。初めに方言、次に非を簡び、後に是を顯わす。菩提とは天竺の音なり。此の方には道と称す。質多とは天竺の音、この方には心と言う、即ち慮知の心なり。天竺にまた汚栗駄と称す、この方には是れは草木の心と称するなり。又た、矣栗駄と称す、此の方には是れは積聚精要のものを心と為すなり。今、非

24 原本には「起」がない。欄外注記に「上【大】、起上【甲】」とあるように、意味上から「上」字の前に「起」を増した。(『大正蔵』卷46, p. 4b10.)

25 『大正蔵』卷46, p. 4a18-b23.

を簡べば、積聚と草木等の心を簡んで、専ら慮知の心に在るなり。道にも亦た通有り、別有り。今、亦た之れを簡ぶに略して十と為す。若し其の心が念念に貪・瞋・癡を専らにして、之れを摂すれども還らず、之れを抜けども出でず、日に増し月に甚だしく、上品の十悪を起こすこと、五扇提羅の如き者は、此れは地獄の心を発し、火途の道を行ずるなり。若し其の心が念念に眷属の多からんことを欲して、海が流れを呑む如く、火が薪を焚く如く、中品の十悪を起こし、調達が衆を誘うが如き者は、此れは畜生の心を発して、血途の道を行ずるなり。もしその心が念念に名が四遠八方に聞こえ、称揚され欽詠せらるることを得んと欲し、内に実徳なくして虚しく賢聖に比し、下品の十悪を起こし、摩犍提の如き者は、此れは鬼の心を発して、刀途の道を行ずるなり。もしその心が念念に常に彼れに勝れんことを欲し、人に下るに耐えず、他を軽んじて、己れを珍び、鴟が高く飛んで下し視るが如くして、しかも外には仁・義・礼・智・信を揚げ、下品の善心を起こすは、阿修羅の道を行ずるなり。もしその心が念念に世間の樂を欣い、その臭き身を安んじ、その痴心を悦ばしむるは、これは中品の善心を起こして、人の道を行ずるなり。もしその心が念念に三悪は苦多く、人間は苦樂相間わり、天上は純ら樂なりと知りて、天上の樂のために六根を出でず、六塵を入れざるは、これは上品の善心を起こして、天の道を行ずるなり。もしその心が念念に大威勢ありて、身・口・意にわずかに所作あれば一切が弭いて従わんことを欲すれば、これは欲界主の心を発して、魔羅の道を行ずるなり。もしその心が念念に利智、弁聡、高才、勇哲にして、六合に鑒達し、十方に顚顚たることを得んと欲すれば、これは世智の心を発して、尼犍の道を行ずるなり。もしその心が念念に五塵・六欲の外の楽しみは、けだし微にして、三禪の楽しみは石泉のごとく、その楽しみが内に重ければ、これは梵心を発して、色・無色の道を行ずるなり。もしその心が念念に善惡の輪環は、凡夫は耽湎するも、賢聖は呵すところにして、破惡は淨慧に由り、淨慧は淨禪に由り、淨禪は淨戒に由ることを知って、此の三法を尚ぶこと飢えたるが如く渴きたるが如くならば、此れは無漏の心を発して、二乗の道を行ずるなり。もしは心、もしは道の、その非なるもの甚だ多し、略して十をいうのみ。或いは上を開いて下を合し、或いは下を開いて上を合するも、十の数をしてまさに足らしむのみ。一種を挙げて語の端となす、強きものは先に牽く。論にいうがごとし、「破戒の心は地獄に墮し、慳貪の心は餓鬼に墮し、無慚愧の心は畜生に墮す」と。すなわちその義なり。

以上の引用から、次のことがいえよう。すなわち、「發大心」は、「方言」・「簡非」・「顯是」の三つに分けられる。上記の文は、その「方言」と「簡非」との内容である。「方言」においては、「菩提」と「質多」とは梵語の音を表わし、それぞれ「道」・「心」と



漢訳される。「心」は、修行者自身の慮知の心である。「道」は一般的に悟りというが<sup>26</sup>、ここでは排除されるべき「道」として十種の道（境界）を挙げる。すなわち、ここでは「道」は bodhi の訳語としての「悟り」の意味ではなく、輪廻の結果、赴く「境界」の意味とされているから、gati の訳語としての「道」である。漢訳語の「道」は境界、悟りの二つの意味があるが、原語はそれぞれ異なっている。境界としての「道」の内容は、地獄、悪鬼、畜生、阿修羅、人、天、魔羅、尼犍、色・無色、二乗という十種道である。慮知の心からは様々なあり方が生起するが、それに相応して「道」を行わずにすることを「発心行道」と呼ぶ。また、「簡非」とは、有情自己の心における十種の非心（濁心）を検討することである。これ（十種の非心）は、菩提心を発心す心を阻害するものである。上記の引用によれば、十種非心を発心したあと、それぞれ、十種道を行わずにことがわかる。これは下表のように示されている。

番号	心のあり方	十種非心	十種道
①	貪瞋癡	地獄心	火途道
②	欲多眷屬	畜生心	血途道
③	欲得名聞	鬼心	刀途道
④	常欲勝彼	仁義礼智信の善心	阿修羅道
⑤	欣世間樂	安身の善心	人道
⑥	為天上樂	六根・六塵の善心	天道
⑦	欲大威勢	欲界の身口意の心	魔羅道（魔）
⑧	欲得利智辯聰	高才勇哲の世智心	尼犍道（外道）
⑨	三禪樂重	三禪の梵心	色・無色道
⑩	尚戒定慧三法	淨慧・淨禪・淨戒の無漏心	二乗道

上表の通り、①の貪・瞋・癡の三毒に執着するという心のあり方が生起すれば、地獄の心を発心して、火途の道を行わずに。②の多くの眷屬を欲求するという心のあり方が生起すれば、畜生の心を発心して、血途の道を行わずに。それに引き続き、③から⑩までの八種の心のあり方が生起するが、それぞれ、「心」を発心して「道」を行わずに。このように、「発心」と「行道」の関係は、主として自己の心のあり方によって道が定められるというものである。

<sup>26</sup> 中村元[1987], p. 1221.

## 二、『弘決』の解釈

上記の『摩訶止観』の説示に対し、『弘決』では次のように解釈されている。

次廣解中、言方言者、唐梵二方言音不同。次簡非中、初簡心者、凡厥有情、皆悉堪發、是故但簡積聚草木。二雖名心、無此發故。以諸衆生無始橫計、指此橫計即可發故。道亦有去、次簡道也。道名既通、須以諸非簡之令是。今略為十並、是所簡。心是能行、道是能通。如世間路、人是能行、路是能通。言通別者、但是能通、皆名為道。別而言之、如爾雅云、一達名道路長遠故、二達名岐旁、三達曰劇旁、四達曰衢、五達曰康、六達曰莊、七達曰劇驂、八達曰崇期、九達曰達。今十非心通名道者、路長遠故、亦可趣別、如彼達故。若其心念念下、別釋十非。皆云念念者、謂約強盛判屬彼道。初貪瞋癡其相最甚、故名為專。用止不息、名攝不還。用觀不破、名拔不出。又恣緣外境、故攝不還。內心馳流、故拔不出。約大分説、日增月甚、據理應云念念增甚。境強心重、判屬上品。意三行七、故成十惡。下去準知……<sup>27</sup>。

次に広解の中に、方言と言うは、唐梵二方の言音不同なり。次に簡非の中、初めに心を簡べば、凡そ厥れ有情は皆悉く発するに堪えたり。是の故に但積聚草木を簡ぶ。二には心と名づくとも、此の発無きが故なり。諸の衆生は無始より横に計するを以て、此の横計を指して、即ち発すべきが故なり。道亦た去有り、次に道を簡ぶなり。道の名は既に通ず。須らく諸の非を以て之れを簡んで是ならしむべし。今、略して十と為す、並びに是れ簡ぶ所なり。心は是れ能く行ず、道は是れ能く通ず、世間の路の如し。人は是れ能く行ず、路は是れ能く通ず。通・別と言うは、但だ是れ能く通ず、皆な名づけて道と為す。別して之れを言わば、『爾雅』<sup>28</sup>に云うが如し。「一達を道と名づく、路長く遠きが故に。二達を岐旁と名づけ、三達を劇旁と曰い、四達を衢と曰い、五達を康と曰い、六達を莊と曰い、七達を劇驂と曰い、八達を崇期と曰い、九達を達と曰う。」今、十非心を通じて道と名づくるは、路長遠なるが故なり。亦た趣別なるべきこと、彼の達の如きが故なり。若し其の心念々より下は、別して十非を釈す。皆念念と云うは、謂く強盛に約して、判じて彼の道に属す。初めに貪・瞋・癡は、其の相最も甚だし、故に名づけて專と為す。止を用うるに息まざるを、摂すれども還らずと名づく。観を用うるに破せざるを、抜けども出でずと名づく。又た、恣に外境を縁

27 『大正蔵』巻46, p. 160c11-29.

28 『爾雅・釈宮』に「一達謂之道路、二達謂之岐旁、三達謂之劇旁、四達謂之衢、五達謂之康、六達謂之莊、七達謂之劇驂、八達謂之崇期、九達謂之達。」とある。(『四部叢刊初編』巻42, pp. 42-43.)

ず、故に摂すれども還らず。内心馳流す、故に抜けども出でず。大分に約して説くに、日に増し月に甚だし。理に拠れば応に念念増甚と云うべし。境強く心重きを、判じて上品に属す。意の三行の七、故に十悪を成ず。下去準じて知れ……。

ここでは、「簡非」を「簡心」と「簡道」の二種に分ける。「簡心」とは、もともと衆生が妄想などに執着（横計）するので、様々な心を生起することを検討することである。「簡道」とは、様々な心を起こして、それに対応する境界（道）が現れることを検討することである。また、文中の「若其心念念下、別釋十非」によれば、『弘決』では、『摩訶止観』の十種非心の説示に対して、「別釈十非」という解釈を示している。このことから、『弘決』では、「心」と「道」の意が別々に解釈されたと考えられる。

### 三、『異義』の見解

上記の『弘決』の解釈に対し、『異義』では次のように述べられている。

次簡非中、記云、先心、次道。師意云、但是雙標心道意門。何以得知。據後釋十心中、皆云發心行道。以此驗之、知無別也。

次に非を簡ぶ中、『記』に云く、先に心、次に道なり。師の意に云く、「但だ是れ、心・道の意の門を双べて標す。何を以て知るを得んや。後に＜十心＞を釈する中に、皆な心を發して道を行ずることを云うによる。此れを以て之れを驗すれば、別無きを知るなり」と。

文中の「簡非中」は、前述の『摩訶止観』の「簡非」の内容であり、「先心次道」は、上記の『弘決』における「心」と「道」の解釈から取意引用したものであり、「師意云…」は、道邃自身の見解である。道邃は、湛然『弘決』の「先心次道」の解釈を否定するとともに、自らの「雙標心道意門」という見解を主張した。この理由は、『摩訶止観』の「簡非」中の十種非心においては、すべて「心」と「道」とがともに説示されているのに対して、『弘決』の「先心次道」は順序次第の解釈であり、すなわち「心」と「道」との概念が別釈されるためである。『異義』の「雙標心道」は『摩訶止観』に従い、「心」と「道」を同時に示そうとするものである。これは、心を用いて境界（道）をほろぼす、という心境不二であろう。

一方、最澄が入唐求法の際に道邃に出した十問の質問書は、「唐決」<sup>29</sup>とも「天台宗未決」とも呼ばれる。その中の第九問では、唯識と一心の同異が問われており、そこでは以下のように述べられている。

九、最澄問曰、唯識與一心同異如何。座主答曰、唯識與一心其義不同。唯識者未泯境故。唯心心境不二故<sup>30</sup>。

九、最澄問いて曰く、「唯識と一心との同異は如何ん。」と。

座主答えて曰く、「唯識と一心は其の義同じからず。唯識は未だ境を泯ぼさざるが故に。唯心は心境不二なるが故に。」と。

最澄が唯識と唯心との異同の質問を提出したに向け、道邃は、唯識には認識の対象境が残っており、唯心は心と対象境が不二である、という区別を示した。さらに第十問では、唯識と唯心との広・狭と浅・深が次のように述べられている。

十、最澄問曰、唯識與唯心廣狹如何。座主答曰、唯識者亦狹亦淺。所以者何。存境故。唯心者亦廣亦深。何以故。不存境故<sup>31</sup>。

十、最澄問いて曰く、「唯識と唯心とは、広・狭は如何ん。」と。

座主答えて曰く、「唯識は亦た狭、亦た浅なり。所以は何ん。境を存するが故に。唯心は亦た広、亦た深なり。何を以ての故に、境を存せざるが故に。」と。

このように、唯識は対象境を残しているので、狭く浅いと評され、唯心には対象境が存在しないことから、広く深いという評価が与えられている<sup>32</sup>。道邃の「心」・「境」に関

---

29 「唐決」については以下の文を参照のこと。「唐決」とは、一般に、寛永三年(1626)刊や正保三年(1646)刊の『唐決集』に収載される七篇の問答集を指す。その七篇とは、「問答十箇条 最澄在唐日間邃座主決議」、「光定疑問 宗穎決答」、「慧心疑問 知礼決答」、「徳円疑問 宗穎決答」、「円澄疑問 広修決答」、「疑問箇条同上 維鐺決答」、そして答者不明の「答修禅院問」である。伝教大師最澄をはじめ、日本天台の草創期に活躍した比叡山の学匠は、中国に源流をもつ天台教学を正しく理解・受容するために、中国の天台諸師に疑問を提出し、その答えを求めた。この往復書簡とも言える遣り取りは、一方では得られた決答を権威ある見解と敬いつつ、他方では中国天台の教学的水準を量る目安としていたとも言え、その後の日本天台の学匠の經典注釈や論義等に発展する嚆矢となったのである。」(『唐決』－日本における天台教学受容過程の研究－研究会[2014], p. 235.)

30 『続蔵』巻 56, p. 672b17-19.

31 『続蔵』巻 56, p. 672b20-22.

32 木内堯大[2018], pp. 95-100.

する見解は、最澄によって受容されただけではなく、彼の弟子である広修も師の見解を継承していた<sup>33</sup>。

以上のように、『摩訶止観』に関する「心」・「道」の説示において、湛然は、「心」を以て「道」の前に置き、「心」と「道」との意味を別釈した。それに対して、道邃は、「心」と「道」の義が同時を提示している。このことから、「心・道」の理解上、道邃は主体の心と客体の境（道）を同時に起こるものと解釈し、「心・道」の相即不二の関係を示した。

## 第二項「四種三昧」に見られる「心」の重視

『隋天台智者大師別伝』では、智顗が臨終の際に、弟子智朗は、「伏願慈留、賜釋餘疑。不審何位、歿此何生。誰可宗仰。」<sup>34</sup>（伏して願わくは慈を以て留まり、余疑を釈くことを賜え。不審、何の位にして、此に歿して何くにか生ず。誰をか宗仰すべき。）という質問を提出したという。これに対して、智顗は、「吾不領衆必淨六根、為他損己、只是五品位耳。汝問何生者、吾諸師友侍從觀音皆來迎我。問誰可宗仰。豈不曾聞波羅提木叉是汝之師。吾常説四種三昧是汝明導。」<sup>35</sup>（吾れ衆を領ぜずんば必ず六根を淨めんに、他の為に己を損す。只だ是れ五品の位なるのみ。汝、何くにか生ず、と問う。吾れが諸の師友、觀音に侍從し、皆な來りて我を迎う。誰をか宗仰すべき、と問う。豈にかつて聞かずや。波羅提木叉は是れ汝が師なり。吾れ常に説く、四種三昧は是れ汝が明導なり。）と答えたように、四種三昧を各自の実修の方向として高揚した。

---

33 日本天台僧円澄は広修に唯識と唯心との関係を質問した。この問答には、「第二十疑、問唯識唯心義。輔行云、一者唯識、謂一切唯心。二者實觀、謂觀真如。唯識歷事、真如觀理。疑云、唯識唯心其趣全同。更無差別。遂和尚所判、唯識唯心其義不同。唯識者未泯緣境故。唯心心境不二故。唯識者亦狹亦淺。所以者何、存境故。唯心者亦廣亦深、以不存境故。已上遂和尚釋。今所據疑情、謂其義全異。二師所立其趣如何。答。唯識唯心、輔行記中釋、是別義、非是同義。但愧尋文未審耳。文云、一者唯識、謂一切唯心。二者實觀、謂觀真如。唯識歷事、真如觀理、此謂心是主、識是心家用。用故是事、主故是真。從主起用、故稱一切唯心。此兩義從來差別非一。故遂和尚解云、唯識者未泯境故。唯心者心境不二故。即是泯其識境歸心故不二了。即是輔行中真如即心王心所内外合故、故稱不二。若未泯境故、是未合。若未合時、炳然是二。言唯識者亦狹亦淺者、狹者從心起用、一心對一境故。是狹淺者未泯境故、以存境故是淺。言唯心者亦深亦廣者、此心王是能應萬機、非一非二、故是廣。此心能會衆境、同歸不二。不二之理、極至淵底、故是深也。二師解義、理實相扶、炳然不異、請細心會之。」（『統藏』卷 56, p. 678b17-c12.）とあるように、「天台宗未決」の第九・十条の「唯識与唯心同異」・「唯識与唯心広狹」における道邃決答の全文を引用している。

34 『大正藏』卷 50, p. 196b8-9.

35 『大正藏』卷 50, p. 196b13-17.

四種三昧とは、『摩訶止観』の五略中の第二修大行において示される常坐三昧・常行三昧・半行半坐三昧・非行非坐三昧という四つの実践行法である。このうち、常坐三昧・常行三昧は、坐と行を中心に実修し、仏教の坐禅や念仏などの実践行法が包含されている。半行半坐三昧は、坐禅と行道を併せ行うが、常坐三昧、常行三昧を並行するのではなく、方等三昧と法華三昧の二行による修法である。坐禅と行道のほか、懺悔や誦経なども行う<sup>36</sup>。非行非坐三昧は、常坐三昧・常行三昧・半行半坐三昧と異なり、行・坐などの規定がなく、すべての事に通ずる三昧であって、また随自意三昧及び覺意三昧とも呼ばれる<sup>37</sup>。非行非坐三昧が説示されている理由について、新田雅章氏は、「ひとつの理由は、行と坐とそれらの併修という三つの形式に、それらのいずれでもないものという形式を加えて四種として三昧の形式をまとまりのあるものに仕立てあげるために、説いたというきわめて形式的なものである。理由のもう一つは、行の実質面にかかわるものである。すなわち、行坐以外の人間の態度、振舞いを行につなげるべく非行非坐三昧を考えるにいたった、という理由である」<sup>38</sup>と述べている。このように、非行非坐三昧は、止観の実践行法において重要なものである。以下、『摩訶止観』と『弘決』と『異義』の三書における非行非坐三昧についての理解を比較し、道邃の「心」を重視する思想を検討する。

## 一、『摩訶止観』の教説

非行非坐三昧においては、「諸経に約す」、「諸善に約す」、「諸惡に約す」、「諸無記に約す」という四つの面によって説示されている。このうち「諸経に約す」は、次のように説かれている。

且約請觀音示其相、於靜處嚴道場、旛蓋香燈請彌陀像、觀音勢至二菩薩像、安於西方、設楊枝淨水。若便利左右以香塗身、澡浴清淨、著新淨衣、齋日建首。……經云、眼與色相應、云何攝住。乃至意與攀緣相應。云何攝住者、大集云、如心住。如即空也。此文一一皆入如實之際、即是如空之異名耳。地無堅者。若謂地是有。有即實。實是堅義。若謂地是無。是亦有亦無、非有非無。是事實。皆是堅義。今明畢竟不可得、亡其堅性也。……觀色既爾、受想行識一一皆入如實之際。觀陰既爾。十二因緣如谷響。如芭蕉

---

36 大野栄人[1994], pp. 352-354.

37 『摩訶止観』卷2に「非行非坐三昧者、上一向用行坐。此既異上、為成四句、故名非行非坐。實通行坐及一切事、而南岳師呼為隨自意。意起即修三昧。大品稱覺意三昧、意之趣向、皆覺識明了。雖復三名、實是一法。」とある。(『大正蔵』卷46, p. 14b26-c1.)

38 新田雅章[1989], pp. 321-322. なお、佐藤哲英氏は、智顗の四種三昧の形成過程についての検討を行った。(佐藤哲英[1981], pp. 380-391.)

堅露電等。一時運念令空觀成。勤須修習使得相應。觀慧之本不可闕也。銷伏毒害陀羅尼能破報障。毘舍離人平復如本。破惡業陀羅尼能破業障。破梵行人蕩除糞穢令得清淨。六字章句陀羅尼能破煩惱障。淨於三毒根、成佛道無疑。……此經通三乘人懺悔。若自調自度、殺諸結賊、成阿羅漢。若福厚根利、觀無明行等、成緣覺道。若起大悲、身如瑠璃、毛孔見佛、得首楞嚴、住不退轉。諸大乘經有此流類、或七佛八菩薩懺、或虛空藏八百日塗廂。如此等皆是隨自意攝(云云)<sup>39</sup>。

且く『請觀音』に約してその相を示さば、静処において道場を嚴り、旛・蓋・香・燈をもってし、弥陀の像、觀音・勢至の二菩薩の像を請じて西方に安んじ、楊枝淨水を設け、もし便利左右には香をもって身に塗り、澡浴して清淨にし、新淨の衣を著し、齋日に建首す。……『經』に云く<sup>40</sup>、「眼と色と相応す、いかにが摂住せん、乃至、意と攀縁と相応す、いかにが摂住せん」とは、『大集』に云く<sup>41</sup>、「如心にして住す」と。「如」とはすなわち空なり、この文は一一にみな如実の際に入る、すなわちこれ如は空の異名なるのみ。地に堅なしとは、もし地はこれ有なりといわば、有はすなわち実、実はこれ堅の義なり。もし地はこれ無、これ亦有亦無、非有非無なりといわば、このこと実にして、みなこれ堅の義なり。いま畢竟不可得なることを明かすは、その堅の性を亡ずるなり。……色を觀ずることすでにしかり、受・想・行・識も一一、みな如実の際に入る。陰を觀ずることすでにしかり、十二因縁は谷響のごとく、芭蕉の堅さ・露・電等のごとし。一時に運念して空觀を成ぜしめ、勤めてすべからく修習して相應することを得しむべし。觀慧の本なり、闕くべからず。銷伏毒害陀羅尼はよく報障を破す、毘舍離の人平復すること本のごとし。破惡業陀羅尼はよく業障を破し、梵行を破する人も糞穢を蕩除して清淨なることを得せしむ。六字章句陀羅尼はよく煩惱障を破し、三毒の根を淨めて仏道を成ずること疑いなし。……この經は三乘<sup>42</sup>の人の懺悔に通ず。もし自調自度<sup>43</sup>して諸の結賊を殺さば、阿羅漢を成ず。もし福厚根

39 『大正藏』卷 46, pp. 14c23-15b19.

40 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』に「眼識與色相應、云何攝住。耳識與聲相應、云何攝住。鼻識與香相應、云何攝住。舌識與味相應、云何攝住。意識與攀縁相應、云何攝住。諸顛倒想與顛倒相應、云何攝住。色聲香味觸與細滑相應、云何攝住。而此識賊如猿猴走、遊戲六根、遍緣諸法、云何攝住。」とある。(『大正藏』卷 20, p. 37a2-8.)

41 『大方等大集經』卷 20 に「修善思惟如法住、如是二事亦復難。」とある。(『大正藏』卷 13, p. 141c.)

42 『法華經』のなかにおいては三乗の名称はまちまちであり、さらにテキストによっても少しずつ異なっている。例えば、聲聞乘・辟支仏乘・仏乘と聲聞乘・辟支仏乘・菩薩乘、或いは聲聞乘・緣覺乘・菩薩乘などの三乗の名が異なっている。(田村芳朗・藤井教公[1988], pp. 244-247.)

43 自調自度とは、自ら調服し自ら度脱する意である。即ち二乗の人が利他の弘願を起さず、調度唯専ら己れの為にする。『大智度論』卷 61 に「二乗福德、皆為自調自淨自度。持戒者、是自調。修禪者、

利にして無明・行等を觀ずれば、緣覺道を成ず。もし大悲を起こさば、身瑠璃のごとくにして毛孔に仏を見、首楞嚴を得て不退轉に住す。諸の大乗經にこの流類あり。あるいは七仏八菩薩の懺<sup>44</sup>、あるいは虚空藏、八百日廁<sup>45</sup>を塗る、かくのごとき等はみなこれ随自意の撰なり。云云。

ここでは、主として『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』の經文に基づき、非行非坐三昧の実踐行法が説かれており、三種の方法が挙げられている。

まず、「經云、眼与色相応……亡其堅性也」というように、この行法は、六根・六塵・五陰を觀察して、空の境地に達することができるということである。つまり、眼根すなわち視覚作用、乃至、意識が六種の対象（六塵）を緣ずるにあたって、その心がありのままの空の状態であって、六塵に至るまで空と觀察される行法である。さらに、五陰の觀察方法については、五陰中の色の觀じ方があげられる。「色」は、四大（地・水・火・風）から構成されている物質的世界のものである。四大には、それぞれ、堅・湿・煖・動の本質がある<sup>46</sup>。そして「色」を觀ずることは四大の觀察に属する。ここで、四大のそれぞれが、有・無・亦有亦無・非有非無という四句分別によって分析検討され、すべては実体的な本性を有するものではなく、因縁によって成立し、実有ならざるものである。これが事物の本性であり、すなわち空である。

第二に「觀陰既爾、十二因緣如谷響……觀慧之本不可闕也」というように、十二因縁の生滅が示されることによって空觀の修習が進められるということである。例えば、すべてのものは、谷の響や、露や雷電のように、もとの形をとどめない、いわゆる非実体的なものである。十二因縁の生滅という視点から、あらゆる現象世界の組織を分析し、最終的に空の本質を導き出すのである。

---

是自淨。智慧者、是自度。復次、自調者、正語、正業、正命。自淨者、正念、正定。自度者、正見、正思惟、正方便。復次、布施因緣故自調、持戒因緣故自淨、修定因緣故自度。」とある。（『大正藏』卷 25, p. 488a16-21.）

44 『七仏八菩薩所説大陀羅尼神呪經』卷 1（『大正藏』卷 21, pp. 536b-540b.）を参照。

45 『觀虚空藏菩薩經』に「若無空聲使知毘尼者、夢見虚空藏菩薩、告言毘尼薩毘尼薩、某甲比丘、某甲優婆塞、更令懺悔。一日乃至七七禮三十五佛、虚空藏菩薩力故、汝罪輕微。知法者。復教令塗治圍廁、經八百日。日日告言、汝作不淨事、汝今一心塗一切廁、莫令人知。塗已澡浴、禮三十五佛、稱虚空藏。向十二部經、五體投地、説汝過惡。如是懺悔、復經三七日。爾時、智者應集親厚、於佛像前、稱三十五佛名、稱文殊師利、稱賢劫菩薩、為其作證、更白羯磨、如前受戒法。此人因苦行力故、罪業永除、不障三種菩提業。」とある。（『大正藏』卷 13, p. 677c12-23.）

46 織田得能[1977], p. 725.



第三に「銷伏毒害陀羅尼能破報障…成佛道無疑」というように、銷伏毒害陀羅尼・破惡業陀羅尼・六字章句陀羅尼という三種の陀羅尼に基づき、報障・業障・煩惱障の三障を対治し、貪・瞋・癡の三毒の煩惱の根を滅し、仏道を必ず成就するということである。

上記の三種方法、修行者の心のあり方に対応する。つまり、修行者にとっては、自身の自調自度によって阿羅漢の無学位を成じ、自身の福慧によって縁覺の辟支仏を成就し、自身の大慈悲心によって仏道を成就する、という自心のあり方が表されている。これらは、すべて非行非坐三昧（隨自意三昧）によって包摂される。言い換えれば、非行非坐三昧は、上記の三種行法及び一切の実踐行法が含まれているのである。

## 二、『弘決』の解釈

上記の『摩訶止観』の説示に対し、『弘決』巻2では次のような解釈が挙げられている。

經云下、正明修觀。初約六塵及以五陰而為觀者、初觀六塵。雖引大集如空如心、名猶通總。據下觀陰但離性相成聲聞空。是故次須修於幻化及實觀也。地無堅者下、次觀五陰。於中先觀色陰。色即四大、初觀地大。地是事堅、因緣所成。有本非有、而情謂有。有即是堅、故於地大起情執堅。今寄事堅以破情堅、故云有是堅義。無等二句及餘三大、例之可知。……如是觀者、是聲聞法。即以真諦名為如實。……觀陰既爾下、次明緣覺觀法。始自無明終至老死。皆如谷響悉破性相。……銷伏下、約三陀羅尼對破三障。言銷伏者。銷謂銷除、伏名調伏。報障之毒螫害行人。以此總持能銷伏之。毘舍離人下、明破障功能……。破惡下、次明破惡業陀羅尼、釋名可知。破梵行下、次明功能。經云、破梵行人作十惡業、聞此呪時、蕩除糞穢、還得清淨。設有業障、諸惡不善、稱菩薩名、誦陀羅尼、即破業障、現前見佛。……淨於下、明六字功能。於中初文先約能破根本之惑。三毒是根名三毒根。此三能生一切不善理通一切。故今此文淨三毒根。能見佛道。又以無明為三毒根。是故破已能見佛道。……此經通三乘下、結成三乘用觀不同。……豈不得觀首楞嚴耶<sup>47</sup>。

「經云」の下は、正しく修觀を明かす。「初めに六塵及び五陰に約して觀を為す」とは、初めに六塵を觀ず。『大集』の「如空如心」を引くと雖も、名猶通總す。下の陰を觀じて但性相のみを離るるに拠るに、聲聞の空を成ず。是の故に次に須く幻化及び實觀を修すべし。「地無堅」の下は、次に五陰を觀ず。中に於て先ず色陰を觀ず。色は即ち四大、初めに地大を觀ず。地は是れ事にして堅、因緣の所成なり。有は本有に非ざれども、而も情有と謂う。有は即ち是れ堅、故に地大に於て情執の堅を起す。

47 『大正藏』卷46, pp. 194b14-196c8.

今、事堅に寄せて以て情堅を破す。故に有は是れ堅の義と云う。無等の二句及び余の三大は、之れに例して知るべし。……是の如く観ずるは、是れ声聞の法、即ち真諦を以て、名づけて如実と為す。「観陰既爾」の下は、次に縁覚の観法を明かす。始め無明より、終り老死に至って、皆谷響の如し。悉く性相を破す。……「銷伏」の下、三陀羅尼に約して三障を対破す。「銷伏」と言うは、「銷」は銷除を謂い、「伏」は調伏と名づく。報障の毒は、行人を妨害す。此の総持を以て、能く之を銷伏す。「毘舍離人」の下は、破障の機能を明かす。……「破惡」の下は、次に破惡業陀羅尼を明かす。釋名知る可し。「破梵行」の下、次に機能を明かす。經に云く<sup>48</sup>、「梵行を破する人は、十惡業を作る。此の咒を聞かん時、糞穢を蕩除して、還って清淨を得。設え業障諸惡不善有るも、菩薩の名を稱し、陀羅尼を誦すれば、即ち業障を破し、現前に仏を見る」と。……「淨於」の下は、六字の機能を明かす。中に於て初めの文、先に能く根本の惑を破するに約す。三毒は是れ根なれば、三毒根と名づく。此の三、能く一切の不善を生ずれば、理に一切に通ず。今、此の文に三毒根を淨めるが故に、能く仏道を見ると。又無明を以て、三毒根と為すと。是の故に破し已って、能く仏道を見る。……「此經通三乘」の下は、三乗用觀の不同を結成す。……豈に首楞嚴を觀ずることを得ざらんや。

『弘決』では、六根・六塵・五陰を觀察分析することによる方法を声聞乘の修行に、十二因縁の生滅を觀察することによる方法を縁覺乘の修行に、三種陀羅尼を念誦することによる方法を仏道の修行に帰着させている。すなわち、文中の「地無堅者下、次觀五陰…」という文は声聞の行法、「觀陰既爾下…」という文は縁覺の行法、「銷伏下…」という文は仏道の行法である。最後に、『弘決』では、三種の実踐行法を、「三乗用觀不同」という解釈で示している。つまり、三乘人は、自らがそれぞれ、異なる觀察方法を用いるという。

### 三、『異義』の見解

上記の『弘決』の解釈に対して、『異義』では次のような見解が主張されている。

次非行非坐中修觀中、記云、別對三乘。師意通對。據後結中若起大悲、不言對三陀羅尼。又皆云若者、故知由心不同、無別對也。

---

48 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』に「破梵行人作十惡業、聞此呪時、蕩除糞穢、還得清淨。設有業障、濁惡不善、稱觀世音菩薩、誦持此呪、即破業障、現前見佛。」とある。（『大正藏』卷 20, p. 35b10-13.）

次に非行非坐の中に觀を修する中、『記』に云く、別して三乗に対す。師の意は、「通じて対す。後に結の中の＜若し大悲を起こさば＞により、＜三陀羅尼＞に対するを言わず。また皆、＜若し＞というとは、故に知んぬ、心によって不同なり、別して対する無きなり」と。

これは、『弘決』の解釈と相違している。つまり、『弘決』では「三乗用觀不同」という「別対三乗」の解釈が示されるのに対し、『異義』では「通対三乗」という説が提起されている。これは、上記に挙げた『摩訶止觀』の「此經通三乘人懺悔。若自調自度、殺諸結賊、成阿羅漢。若福厚根利、觀無明行等、成緣覺道。若起大悲、身如瑠璃、毛孔見佛、得首楞嚴、住不退轉。諸大乘經有此流類、或七佛八菩薩懺、或虛空藏八百日塗廁。如此等皆是隨自意攝。」<sup>49</sup>（此の經は三乗の人の懺悔に通ず。もし自調自度して諸の結賊を殺さば、阿羅漢を成ず。もし福厚く根利にして無明・行等を觀ずれば、緣覺道を成ず。もし大悲を起こさば、身瑠璃のごとくにして毛孔に仏を見、首楞嚴を得て不退轉に住す。諸の大乘經にこの流類あり。あるいは七仏八菩薩の懺、あるいは虚空藏、八百日廁を塗る、かくのごとき等はみなこれ隨自意の撰なり。）という説示に由来している。すなわち、「此經通三乘人懺悔」と3箇所「若…」という説示から、修行者自身が自調自度・福厚根利・慈悲の状態を起こすならば、それぞれ、阿羅漢・緣覺・仏の三乗聖果に該当する。言い換えれば、その三種状態と三乗聖果は、いずれも衆生の心のあり方によって生起されたものである。そして、道邃は、「由心不同」という心の主体的決定性を主張した。このように、道邃は、湛然の「別対三乗」の解釈を批判した後、「通対三乗」として心の同一性を強調した。

以上のことから明らかなように、『摩訶止觀』に説かれる六根・六塵・五陰と十二因縁と三陀羅尼との三種実践行法に対し、『弘決』では、それらを声聞・緣覺・仏の三乗と対応するという「別対」を示しているが、『異義』では、それらを修行者自身の心のあり方に帰着するという「通対」を唱えている。とくに『異義』では心の主体的決定性を強調するとともに、三種行法の客觀的变化性を指摘している。この点は、智顗の『六妙法門』の第九章「円觀六妙門」の中の「今行者觀一心、見一切心及一切法」<sup>50</sup>（今、行者は一心を觀ずれば、一切心及び一切法を見る。）すなわち、自己の心を觀察することによって一切心・法を見ることができるという「心具」<sup>51</sup>の相即思想と近似していると考えられる。従

49 『大正藏』卷 46, p. 15b14-19.

50 『大正藏』卷 46, p. 554a25.

51 藤井教公氏は、「智類の性具説をその前期時代から後期時代に亘って検討し、湛然との比較を目的として智類の原意を探ってきた。その結果、性具説の具体的様態を示す一即一切の思想が前期時代か

って、湛然の解釈と比較し、道邃の見解には、修行者の心を観察主体として、止観の実践を行う、という心を第一とする心重視思想が窺われる。

### 第三項「止観十境」に見られる「実道方便」の解釈

『摩訶止観』の第七正観章においては、止観十境と十乗観法が説示される。止観十境は観察の十種の対象境であり、十乗観法は、対象境の十種それぞれに対応した別々十種の観察方法によって、その対象境の真実ありのままの様相を観察する、ということである。以下、『摩訶止観』と『弘決』と『異義』という三書間で、その十種の対象境に関する理解を比較し、道邃の思想特徴を考察する。

#### 一、『摩訶止観』の教説

『摩訶止観』では、十種の対象境についての説示が次のように述べられている。

開止観為十。一陰界入、二煩惱、三病患、四業相、五魔事、六禪定、七諸見、八増上慢、九二乗、十菩薩。此十境通能覆障、陰在初者二義。一現前、二依經。……此十境界、始自凡夫正報、終至聖人方便。陰入一境、常自現前、若發不發、恒得為觀。餘九境發可為觀、不發何所觀。又八境去正道遠、深加防護得歸正轍。二境去正道近、至此位時、不慮無觀、薄修即正。又若不解諸境互發、大起疑網、如在岐道不知所從。先若聞之恣其變怪心安若空<sup>52</sup>。

止観を開いて十と為す。一に陰界入、二に煩惱、三に病患、四に業相、五に魔事、六に禪定、七に諸見、八に増上慢、九に二乗、十に菩薩なり。此の十境は通じて能く覆障すれども、陰初めに在るは二義あり。一に現前し、二に經に依る。……此の十種の境は始め凡夫の正報より、終わり聖人の方便に至る。陰入の一境は常に自ら現前すれば、若しは発するも発せざるも、恒に観を為すことを得。余の九境は発せば観を為す可けれども、発せずんば何ぞ観ずる所あらん。又八境は正道を去ること遠けれども、深く防護を加うれば正轍に帰することを得。二境は正道を去ること近ければ、此の位に至る時には観無きことを慮らず、薄修すれば即ち正し。又た若し諸の境互いに発す

---

ら見え、それが天台山下山後に『法華經』の諸法実相の究尽のための思想として円熟し、十界互具、一念三千の心具説へと展開されてゆく過程を見た。それらの基礎となる一即一切という個別と全体の相即思想は、『華嚴經』の影響のもとに醸成されたものであると考えられる。」と述べている。(藤井教公[1997], p. 20.)

52 『大正蔵』卷 46, p. 49a27-c10.

ることを解せずんば、大いに疑網を起こすこと、岐道に在りて従う所を知らざるが如し。先に若し之れを聞かば、其の変怪を恣にするも、心安んずること空の若し。

ここでは、止観は十項に展開して説明される。すなわち、一に五陰・十八界・十二入、二に煩惱、三に病患、四に業相、五に魔事、六に禪定、七に諸見、八に増上慢、九に二乗、十に菩薩という十種の対象境である。十種の対象境は、どれも止観を妨げることができる。また、十種の対象境のうち、凡夫から聖人に至るまで、すべての修行者の現前にあるのは、陰入界の対象境のみである。それに対し、他の九種の対象境は、修行の過程によって現前に発するか、発しないかが定まらない。このように、陰入界は、止観の対境の基盤を為すものである。さらに、先に挙げた一から八までの対象境は正道（仏果）から遠く隔たっているが、よく防ぎ守護すれば、正しい軌道に戻ることができる。のちの二乗と菩薩という二種の対象境は正道から近いので、この位に至るときには、観察の無いことを心配することではなく、少し修行すれば、すぐに正道に入ることができる。これらは、智顗が止観の十境を教説したものである。

## 二、『弘決』の解釈

上記の『摩訶止観』の説示に対して、『弘決』では次のように解釈されている。

開章可見、所言止観開為十者、應言止観所観開之為十。但是文略、故但云止観。……此十下、判境位也。前八在凡可見。後二言在聖人方便者、既是圓教實道方便。方便望實名、實為聖。圓是聖法、令成極聖。人得聖法、故云聖人。故知、十境位並在凡<sup>53</sup>。開章見る可し、言う所の「止観を開して十と為す」とは、応に止観の所観、之れを開して十と為すと言うべし。但だ是れ文略するのみ。故に但だ「止観」と云う。……「此十」の下は、境位を判ずるなり。前の八、凡に在るは見るべし。後の二、聖人の方便に在りと言うは、既に是れ円教の実道の方便なり。方便を実に望めば、実を名づけて聖と為す。円は是れ聖法、極聖を成ぜしむ。人、聖法を得るが故に「聖人」と云う。故に知んぬ、十境位並びに凡に在り。

『弘決』では、十種の対象境において、前の八種の対象境を凡夫位に、のちの二乗と菩薩との二種の対象境を聖人の方便に分けている。とくに「聖人方便」は、円教の実道（仏）

---

53 『大正蔵』巻46, pp. 280c01-281c17.

方便に帰着されている。このように「聖人」は、円教の実道の極果（仏果）であると考えられる。

### 三、『異義』の見解

上記の『弘決』の解釈に対して、『異義』では次のように述べられている。

生起十章末、結云終至聖人方便、記獨將二乗菩薩二境對圓方便。師意、但是兩教方便。但當是未證前、又約發時未證入位、故通名方便。圓教通用十境為方便、不局二乗菩薩為方便也。言方便者、但是二乗菩薩未證真前為方便。證真了不名方便。亦不論發。十章を生起する末、結して「終り、聖人の方便に至る」と云うは、『記』は、独り二乗・菩薩の二境を將って、円の方便に対す。師の意は、「但だ是れ、兩教の方便なるのみ、但だ未だ証せざる前なるのみ。又、発する時に約せば、未だ位に入ることを証せず。故に通じて方便と名づく。円教は通じて十境を用いて方便と為し、二乗・菩薩を方便と為すに局らざるなり。方便と言うとは、但だ是れ、二乗・菩薩が未だ真を証せざる前を方便と為す。真を証し了わらば、方便と名づけず。亦た発するを論せず」と。

『摩訶止観』の「聖人方便」は、『弘決』では、二乗と菩薩の二種の対象境を円教の実道方便とする解釈である。この「聖人」は円教の仏果であり、「方便」は、二乗と菩薩の二境である。それに対して、『異義』では、「聖人方便」を二乗と菩薩の方便とする見解である。この「聖人」は藏教と通教それぞれの仏果である。「方便」は、藏教と通教の仏果を証しないものである。更に、道邃は、円教の実道方便は、十種の対象境がすべて含まれていると主張している。

さらに、道邃作とされている『弘決纂義』では、次のように述べられている。

後二名為聖人方便者、若二乗境及菩薩境、唯發彼方便心、非發聖位、故云聖人方便。若望圓聖為大便者、圓是聖法、令成極聖。人得聖法、故云聖人。然前八境去真猶遙、故云在凡。不云聖人方便。後二不爾、故云聖人方便。具如下文<sup>54</sup>。

「後の二を名づけて聖人方便と為す」とは、二乗境及び菩薩境の若きは、唯だ彼の方便心のみを発こし、聖位を発こすに非ざるが故に「聖人方便」と云う。若し円聖を大便と為すに望めば、円、是れ聖法なり、極聖を成ぜしむ。人は、聖法を得るが故に聖

---

54 『大日本仏教全書』巻 15, p. 349b.

人と云う。然るに前の八境は、真を去って猶遠きが故に「在凡」と云い、「聖人方便」と言わず。後の二は爾らず。故に「聖人方便」と云う。具さには下の文の如し。

文中の「後二名為聖人方便者」は、『弘決』の「後二言在聖人方便者」という語句から取り上げたものである。ここで『弘決纂義』では、修行者は、二乗と菩薩の二境という方便心のみを發こすので、「聖人方便」と呼ばれる。そして、この「聖人」は、二乗と菩薩それぞれの仏果を指すのであろう。これを円教の実道（仏果）と比較すると、円教の実道方便は「大便」と呼ぶことができよう。逆に二乗と菩薩の二境の方便は「小便」と呼ばれるのであろう。そして、「小便」は二乗と菩薩の二境のみを、「大便」はすべての十種の対象境を指すのであろう。このように、『弘決纂義』の解釈は、『異義』と相応する。このことから、『弘決纂義』は、道邃の真撰の可能性があるとと思われる。

以上のように、『摩訶止観』の十種の対象境において、『弘決』では、十種の中の二乗と菩薩の二種の対象境を円教の実道方便とした。『異義』では、円教の実道方便は、二乗と菩薩の二境のみに限らず、十種の対象境をすべて包摂していると指摘している。換言すれば、十種の対象境はどれも円教の実道方便であるというのが『異義』の見解である。このことから、止観の修行者は、十種の対象境を観察する際に、いずれも円教の実道（仏果）に達することができる。「円教実道方便」について、道邃は湛然より包摂的な解釈を行なっていると考えられる。

#### 第四項「観不思議境」に見られる「即身」の意義

『摩訶止観』「正観」の十乗観法においては、観不思議境を第一として位置づけられている。これは不思議境を観ずる観法である。『摩訶止観』では、この観法を示す際に、まず思議境と不思議境とが区分した。そして思議境は、藏教・通教・別教の止観の対境であるのに対し、不思議境は、円教止観の対境であるとされる。安藤俊雄氏が「観不思議境は、十乗観法全体のなかで最も重要な観法であって、他の九乗観法の観体ともいわれる。……実際この観不思議境は天台十乗観法、総じては天台止観の最高究竟の行であって、この一法を完成するために、十境の一一に十乗観法を適用するのである。もし第一の対境たる陰入界境に対して、第一の観法たる観不思議境を適用して完全究竟の成果を得れば、最早や他の対境も、他の九乗観法も必要としないであろう。」<sup>55</sup>と述べているように、観不思議境は、修行者の円教の止観実践において極めて重要なものである。ここで『摩訶止観』と

---

55 安藤俊雄[1968], p. 240.

『弘決』と『異義』における観不思議境についての理解を対比した上で、『異義』に見られる即身成仏の思想を検討する。

## 一、『摩訶止観』の教説

観不思議境においては、止観を修する際に、観察主体（智）と観察対象（境）との関係を検討するという問答料簡について次のように述べられている。

問。五陰俱是境、色心外別有観耶。答。不思議境智即陰是観。亦可分別。不善無記陰是境、善五陰是観。観既純熟、無惡無無記、唯有善陰。善陰轉成方便陰、方便陰轉成無漏陰、無漏陰轉成法性陰。謂無等等陰。豈非陰外別有観耶。小乘尚爾、況不思議耶<sup>56</sup>。

問う。五陰が俱に是れ境ならば、色心の外に別に観有るや。答う。不思議の境智は陰に即して是れ観なり。亦た分別す可し。不善・無記の陰は是れ境なり、善の五陰は是れ観なり。観が既に純熟すれば、悪無く無記無く、唯だ善の陰有るのみ。善の陰は転じて方便の陰と成り、方便の陰は転じて無漏の陰と成り、無漏の陰は転じて法性<sup>57</sup>の陰と成る。謂く無等等の陰なり。豈に陰の外に別に観有るに非ずや。小乗すら尚お爾り、況んや不思議をや。

この記述のとおり、円教の不思議の視点から見ると、五陰そのままを観ずる際に、観察主体（智）と観察対象（境）とは同じである。つまり、不善・無記の陰が観察対象であるならば、善の五陰は観察主体となる。そして、観察主体（善の五陰）が完全に成熟すれば、観察対象の悪の陰もなく無記の陰もなく、善の陰のみになるのである。このように、観察主体と観察対象は、ともに不二相即のものとなっているが、仏果の境界に属すると言えよう。一方、五陰を分別することができる。すなわち、五陰は次第に段階的に上昇している関係である。観察主体である善の五陰が方便の陰に、方便の陰が無漏の陰に、無漏の陰が法性の陰に次第に転換することができるのである。このうち、法性の陰は最終的な円満の五陰であり、一切の場所に遍満することができるため、無等等の陰と呼ばれる。そして、

---

56 『大正蔵』巻 46, p. 51b19-25.

57 『大智度論』巻 32 に「法性者、法名涅槃、不可壞、不可戲論。法性名為本分種、如黃石中有金性、白石中有銀性、如是一切世間法中皆有涅槃性。諸佛賢聖以智慧、方便、持戒、禪定教化引導、令得是涅槃法性。」とある。（『大正蔵』巻 25, p. 298b19-23.）



不善・無記・善の陰をもつ凡夫から法性の陰を備える聖人（仏果）までの観察主体は、五陰の以外のものであるわけではない。

従って、五陰は、観察主体の基盤になっているが、二つの面に持つ。すなわち、一つは、観察主体と観察対象はいずれも五陰であり、両者が不二相即の関係にあるということである。もう一つは、善の五陰から法性陰までの次第に段階的に上昇することで、最終的に仏果の境界に達するということである。

## 二、『弘決』の解釈

上記の『摩訶止観』の説示に対して、『弘決』では次のように解釈されている。

問。五陰下六番問答、為成不思議意。如前所明、必先觀陰。陰具色心、為即四陰以為能觀、為四陰外別有能觀。若色心外別有能觀、則所觀境攝法不盡。若祇四陰以為能觀、如何以陰而能觀陰。答中二意。先約不思議相即答。次約思議舉況答。初意云不可思議等者、無始色心本是理性妙境妙智、而隨妄轉不覺不知。今既聞名知陰即是、即四陰心而能成觀。亦可下、約舉況答者、引小乘中有於善惡無記、乃至法性無等等陰。初心雖以惡及無記以為所觀、別立善陰以為能觀、觀之不已、惡無記陰轉成善陰、即成向來能觀善陰。當知、初觀之時、雖二而一。陰轉之時、雖一而二。乃至轉為無等等陰、亦復如是。何者所觀雖轉、而復立能觀、故雖一而二。雖別立能觀、而所轉為能、故雖二而一。雖展轉互轉、終成陰外別立能觀。善惡等位在外凡。方便陰者位在内凡。無漏陰者極在羅漢。法性陰者在方便土。得法性陰、陰中無等。故以無等釋於法性<sup>58</sup>。

問う。「五陰」の下六番問答は、不思議の意を成ずると為す。前に明かす所の如き、必ず先に陰を觀ず。陰は色心を具す、為れ、四陰に即して以て能觀と為す。四陰の外に別に能觀有りと為す。若し色心の外に別に能觀有らば、則ち所觀の境、法を攝すること尽きず。若し祇だ四陰を以て能觀と為さば、如何んぞ陰を以て能く陰を觀ぜんや。答えの中に二意あり。先に不思議相即に約して答う。次に思議に約して挙況して答う。初めの意に云く、不可思議等とは、無始の色心本より是れ理性の妙境妙智なり。而も妄に随つて轉じて覺せず知らず、今既に名を聞いて陰即ち是なりと知れば、四陰の心に即して而も能く觀を成ず。「亦可」の下は、況を挙ぐるに約して答うるは、小乗の中に善惡無記乃至法性無等等の陰有ることを引く。初心に惡及び無記を以て、以て所觀と為し、別に善の陰を立て以て能觀と為すと雖も、之を觀ずること已まざれば、惡と無記の陰轉じて善の陰と成り、即ち向來の能觀、善の陰と成る。當に知るべし、初

58 『大正藏』卷 46, p. 288a1-21.

觀の時、二なりと雖も、而も一なり。陰転ずるの時、一なりと雖も、而も二なり。乃至転じて無等等の陰と為るは、亦た復た是の如し。何となれば、所觀転ずと雖も、而も復た能觀を立つ、故に一なりと雖も而も二なり。別して能觀を立つと雖も、而も所轉が能と為る、故に二なりと雖も、而も一なり。展転して互いに転ずと雖も、終に陰の外に別に能觀を立つることを成ず。善惡等は位は外凡に在り。方便の陰は位は内凡に在り。無漏の陰は羅漢に極在す。法性の陰は、方便土に在り。法性の陰を得れば、陰の中無等なり。故に無等を以て法性を釈す。

湛然は、善・惡・無記と方便、無漏、法性の五陰を、それぞれ、能觀と所觀という次第段階の視点によって、外凡位、内凡位、阿羅漢、方便土に配している。つまり、善・惡・無記の五陰を外凡位に、方便の五陰を内凡位に、無漏の五陰を阿羅漢に、法性の五陰を方便土に配当している<sup>59</sup>。このうち、阿羅漢は、三界の輪廻を離れ、生存中に得られる涅槃<sup>60</sup>の境地に達した聖者である。方便土は、四土の一つであり、方便有余土ともいう。『望月仏教辞典』によれば、「方便有余土とは、又方便土、或は有余土とも称す。阿羅漢辟支仏及び地前の菩薩の所居の土にして、此等の人は既に方便道を修し、四住の惑を断ずるが故に方便と云い、分段身を捨て法性身を受くと雖も、猶お未だ変易生死あるが故に有余と云う。即ち方便有余の人の住する處なるが故に方便有余土と名づくるなり。」<sup>61</sup>と述べているように、方便土は阿羅漢・辟支仏及び地前の菩薩の所居の土である。そして『弘決』は「得法性陰、陰中無等。故以無等釈於法性。」と解釈し、法性の陰を大乘の無自性空としてみなしている。このように、『弘決』で説かれる「方便土」は、藏教の阿羅漢の上の境界に属し、すなわち別教の地前菩薩の所居の場所であると考えられる。従って、湛然は、次第段階の視点によって、無漏陰・法性陰を阿羅漢・地前の菩薩として配当している。

### 三、『異義』の見解

上記の『弘決』の解釈に対して、『異義』では次のような見解が挙げられている。

---

59 『維摩經文疏』卷1に「第二別明佛國者、諸佛隨緣利物、差別之相無量無邊。今略作四種分別。一者染淨國、即凡聖共居也。二者有餘國、即方便行人所住也。三者果報國、純法身大士所居、即因陀羅網無障礙土也。四者常寂光土、即究竟妙覺所居處也。此四國者、前二國竝是應應佛之所居也。第三土亦應亦報佛所居。最後一土、但是真淨非應非報、是法身佛之所居也。」とある。(『統藏』卷18, pp. 465c22-466a5.)

60 この涅槃は、有余涅槃と無余涅槃の二種に分けられる。有余涅槃とは、すべての煩惱を滅していても、未だ生存の根源である肉体が残っているものである。それに対し、無余涅槃とは、一切の煩惱を滅し尽くし、肉体も滅して心身の束縛を完全に離れたものであり、灰身滅智とも呼ばれる。

61 望月信亨[1995], p. 1963.

又私料簡中、云無漏陰轉成法性陰者、記云、滅後界外受法性身呼為法性陰。師意、但是即身得。便是法性不待滅後也。

又、私に料簡する中、「無漏の陰が転じて法性の陰と成る」と云うは、『記』に云く、滅の後の界外に法性身を受くるを呼んで法性の陰と為す。師の意は「但だ是れ身に即して得。便ち是の法性は滅の後を待たざるなり」と。

『異義』では、まず『摩訶止観』の語句を挙げ、次に『弘決』の解釈が纏められており、最後に自説が述べられている。文中の「記云、滅後界外受法性身呼為法性陰」という語句は、上述した『弘決』の「無漏陰者極在羅漢、法性陰者在方便土」からの取意的な引用であると考えられる。つまり、「滅後界外」は「無漏陰者極在羅漢」、すなわち、見思の煩惱を滅し尽くした阿羅漢は、界外の聖者であるという意味である。「受法性身呼為法性陰」は「法性陰者在方便土」、すなわち、方便土に住している地前菩薩は、法性身をもっているとともに、法性陰を備えているということである。『弘決』の解釈に対して、『異義』では「但是即身得。便是法性不待滅後也。」という解釈を主張している。すなわち、修行者は存命中の肉体によって法性陰を得ることができるという即身成仏の思想があらわれている。

ところで「即身」の思想に関して、『異義』では次のように述べられている。

又五種不淨後、觀心無常中、云此籠破繫斷即去不還者、『記』云、無學方名繫斷不還。師意、但是一期命終名繫斷不還、故云印壞文成也。

又、五種の不淨の後、心の無常を觀ずる中、「此れ、籠を破し繫を断ずれば、即ち去りて還らず」と云うとは、『記』に云く、「無學が方に繫を断ずれば還らずと名づく」と。師の意は「但だ是れ、一期の命が終わることを＜繫を断ずれば還らず＞と名づく。故に＜印が壞れ文が成ずる＞と云うなり」と。

「籠破繫斷即去不還」は『摩訶止観』の「又復當觀。過去無明善惡諸業、驅縛心識、偪入胎獄。如繫鳥在籠、欲去不得。心識亦爾。籠以四大、繫以得繩、心在色籠、無處不至。業繩未斷、去已復還。籠破繫斷、即去不反、空籠而存。此壞彼成、出籠入籠。印壞文成、無一念住。又、風氣依身、名出入息。此息遷謝、出不保入。」<sup>62</sup>（又復た當に觀ずべし。過去の無明、善惡の諸業が心識を驅縛して、偪って胎の獄に入る。鳥を繫いで籠におくがごとく、去かんと欲するも得ず。心識も亦た爾り。籠るに四大をもってし、繫ぐに得繩を

---

62 『大正藏』卷 46, p. 93c12-18.

もってし、心が色の籠にあつて、処として至らざることなし。業の縄が未だ断ぜざれば、去りおわってまた還る。籠を破し繫を断ずれば、即ち去って反らず、空の籠がしかも存し、此れ壊し彼れ成じ、籠を出て籠に入り、印が壊れ文が成じ、一念も住することなし。また風気が身に依るを出入の息と名づけ、この息は遷謝して、出ずるは入るを保たず) からの一句である。これに対し、湛然は、無学位の阿羅漢を「繫斷不還」に相当する<sup>63</sup>という解釈を示した。しかし、道邃は、無学位に限らず、人が死ぬことを「繫斷不還」と言っている。このように、湛然は、阿羅漢が「繫斷不還」の最高位であるとしているが、道邃は、「繫斷不還」の最高位が阿羅漢、或いは等覺の菩薩の可能性であると示した。言い換えれば、湛然は、「繫斷不還」の義を小乗のみに当てはまると看做し、道邃は「繫斷不還」の義を三乗に共通するものとしている。

更に「即身」の義について、道邃作と伝えられている『釋籤要決』では、次のように述べられている。

玄、圓教肉身於一生中有超登十地之義者、約極利說。此人先習方便、功德純熟（熟恐熟）、今生聞圓頓教、信速頓理、觀達煩惱即菩提時、頓破無明。始無明地便證初地乃至十地、故云肉身超登十地。此約金光明意說。或說可一生入妙覺位。故龍樹云、父母所生身、即證大覺。大覺即是妙覺位也。或無一生入妙覺者、元品微垢即生難盡故也。然前為正<sup>64</sup>。

『玄』、「円教に肉身が一生の中に於いて十地を超登するの義が有りとは、極利に約して説く。此の人は、先に方便を習い、功德は純熟（熟は恐らく熟なり）なり、今生に円頓の教を聞き、速頓の理を信じ、煩惱即菩提を觀達する時、頓に無明を破す。始めの無明地に便ち初地乃至十地を証するが故に「肉身は十地を超登す」と云う。此れは、金光明の意に約して説く。或いは一生に妙覺位に入るべきを説く。故に龍樹の云く、「父母所生身、即ち大覺を証す。大覺は即ち是れ妙覺位なり。或いは一生に妙覺に入ることなきは、元品の微垢、即ち生じ、尽くすこと難きが故になり。然り、前を正と為す。

---

63 『止觀輔行傳弘決』卷7に「次明無常觀中云、如繫鳥等者、如論偈云、鳥來入瓶中、羅縠拵瓶口、縠穿鳥飛去、神明隨業走。……連縛未斷、去已復還。現陰若壞、名為去已。復受生有、名為復還。至無學果、方名籠破。生有業盡、名為不返。陰質不續、名空籠存。此壞等者、復斥凡夫、此五陰壞生有陰成、出陰入陰現生後等。（云云）。印壞文成等者、重顯籠瓶文仍少異。籠瓶二喻、但喻因果。此蠟印喻更加中陰。」とある。（『大正藏』卷46, pp. 373b09-374a1.）

64 『大日本仏教全書』卷15, pp. 40b-41a.

このような「一生入妙覺」という義は、天台の即身成仏思想が顕れているが<sup>65</sup>、これは『異義』の「即身」の思想とよく近似していると言えよう。従って、『釋籤要決』は道邃撰の書であると考えられる。

一方、道邃以降、その弟子である最澄が弘仁九年（818）に著した『守護国界章』では、『法華經』所説の龍女成仏<sup>66</sup>という「即身」の思想について次のように述べられている。

豈若龍女成覺、示經力於刹那、淨行踊身、顯佛壽於久遠哉<sup>67</sup>。

豈に竜女は覺を成じ、經の力を刹那に示し、淨行は身を踊らす若きは、仏壽を久遠に顯さんや。

このように、龍女は、『法華經』の力によってその生身が妙覺位に達することができる。このことに対し、最澄の弘仁二十二年（821）の作である『法華秀句』の「即身成仏化導勝八」においては、即身成仏の思想について次のように述べている。

明知、能化龍女。偈云我闡大乘教、度脫苦衆生者、已顯眞實內證大乘、不是未顯眞實前三中之權因之大乘。何以故。能化龍女、無歷劫行。所化衆生、無歷劫行。能化所化俱無歷劫。妙法經力、即身成佛。上品利根、一生成佛。中品利根、二生成佛。下品利根、三生成佛。見普賢菩薩入菩薩正位、得旋陀羅尼。是則分眞證<sup>68</sup>。

---

65 『天台法華玄義釋籤要決』卷3に「玄、華嚴云初發心時便成正覺等者、既云發心成正覺、亦云了達眞實之性。當知初發心住、斷無明惑、顯眞中道、唱八相也。大品坐道場、亦是發心成道、同在初住。若約觀行、自是別途、非文正意。龍女成道、依發心言、判為初住。現八相初在初住故。若直消文、發菩提心即入初住、功德具足、能至菩提。是妙覺菩提。相傳云、大師在瓦官、弘宣一乘即身成佛妙旨。座中舊德請大師云、圓人頓悟、即生入妙覺不。答。亦有此義、亦如龍女。文、智惠利根、入六根淨。發菩提心、入初住。功德具足、能至菩提。即至妙覺菩提、故龍女云唯佛當證知。又大師彌勒成佛經疏云、或累劫證大覺、如釋迦彌勒。或即生證、如法華龍女。蓋教門權實不同而已。」とある。（『大日本仏教全書』卷15, p. 62.）

66 『妙法蓮華經』卷4「提婆達多品」に「時舍利弗語龍女言、汝謂不久得無上道、是事難信。所以者何。女身垢穢、非是法器、云何能得無上菩提。佛道懸曠、經無量劫勤苦積行、具修諸度、然後乃成。又女人身猶有五障。一者不得作梵天王、二者帝釋、三者魔王、四者轉輪聖王、五者佛身。云何女身速得成佛。爾時龍女有一寶珠、價直三千大千世界、持以上佛。佛即受之。龍女謂智積菩薩、尊者舍利弗言、我獻寶珠、世尊納受、是事疾不。答言、甚疾。女言、以汝神力、觀我成佛、復速於此。當時衆會、皆見龍女忽然之間變成男子、具菩薩行、即往南方無垢世界、坐寶蓮華、成正覺、三十二相、八十種好、普為十方一切衆生演說妙法。爾時娑婆世界、菩薩、聲聞、天龍八部、人與非人、皆遙見彼龍女成佛、普為時會人天說法、心大歡喜、悉遙敬禮。」とある。（『大正藏』卷9, p. 35c6-22.）

67 『伝教大師全集』卷2, p. 282.

68 『伝教大師全集』卷3, p. 266.

明らかに知んぬ、能化の竜女なり。偈に「我闡大乘教、度脱苦衆生」というは、已に眞実の内証の大乘を顕し、是れ未だ眞実の前三中の権因の大乘を顕せず。何をもっての故に。能化の竜女は、歴劫の行無し。所化の衆生は、歴劫の行無し。能化所化ともに歴劫無し。妙法の経の力をもって即身に成仏す。上品の利根は一生に成仏し、中品の利根は二生に成仏し、下品の利根は三生に成仏す。普賢菩薩は菩薩の正位に入り、施陀羅尼を得ることを見る。是れ、則ち分眞の証なり。

最澄は、龍女が歴劫にわたる修行を経ずして、『法華経』の功德力によって直ぐに成仏することができたと解釈している。このような解釈は、道邃の「即身」の意趣と相通じる。

従って、最澄は、その『守護国界章』と『法華秀句』の二著作において、道邃が示した「即身」の思想を引き続けていると考えられる。これにより、この思想は、後世の天台学者への影響を与えていたと考えられる。

## 小結

上記に考察したように、『摩訶止観』に対する『弘決』と『異義』の解釈を比較分析することによって、湛然と道邃それぞれの思想の特徴を検討してきた。

第一の「発大心」においては、『摩訶止観』の「心」・「道」の説示に対し、湛然は「心」を前に、「道」を後に置いて解釈した。これに対し、道邃は、「心」・「道」とは前後ではなく、主体の心と客体の道（境）は同時に生起するとして、「心」と「道」との相即不二の関係を提唱した。

第二の「四種三昧」においては、『摩訶止観』で説かれる六根・六塵・五陰と十二因縁と三陀羅尼」という三種の実践行法を、湛然は別々に対応させた。すなわち、六根・六塵・五陰を声聞、十二因縁を縁覚、三陀羅尼を仏として対応させている。これを「別対三乗」という。それに対して、道邃は、その三種の実践行法は、すべて止観の修行者自心のあり方によって具わっているものであるとしており、「心」を第一とする心重視思想が窺える。

第三の「止観十境」においては、湛然は、十境中の二乗・菩薩の二境を円教の実道方便に対応させている。これに対し、道邃は、円教の実道方便は、十境のいずれを包摂しているという円融思想を示した。

第四の「観不思議境」においては、湛然は、善・悪・無記と、方便、無漏、法性の五陰を、能観と所観との次第段階の転換によって、それぞれ、外凡位、内凡位、阿羅漢、方便土として配当した。これに対し、道邃は、能観と所観という次第関係を解消しており、存命中の生身が五陰を観察することによって法性陰を得ることができるという円教の即身

成仏の思想と示した。これは、後世の最澄などの天台学者に影響を与えたと考えられる。更に即身成仏思想は、『釈籤要決』を道邃の著作と考える根拠の一つになっていると思われる。

因みに、道邃撰が疑われている『弘決纂義』『釋籤要決』の内容は、『異義』の見解（第三項・第四項）とほぼ一致する。このようなことから、『弘決纂義』は道邃の著作と考える根拠の一つになるのではなかろうか。

### 第三節『止観記中異義』に見える『弘決』の未釈部分の検討

本論の第二章に触れたように、『異義』では、すべてが師湛然の『弘決』に対する33条の異説を唱えた道邃の独自の思想を顕れている。本節では『異義』の中の「記不説」や「記不釈」などの語句に見られる4箇所の記述を手がかりとして、それらを『摩訶止観』『弘決』との対応部分と比較分析し、道邃の教学思想を検討してみたい。

#### 第一項「五種比喩」の解釈について

まず、五停心観を取り上げる。これは、『摩訶止観』巻5「十乗観法」の第3番目「善巧安心止観」<sup>69</sup>の段に説示されている。

云何安心。師應問言、汝於定慧為志何等。……若言我觀法相散睡不除者、當為説止大有功能。止是壁定、八風惡覺所不能入。止是淨水、蕩於貪婬八倒。猶如朝露見陽則晞。止是大慈、怨親俱愍、能破恚怒。止是大明呪、癡疑皆遣。止即是佛、破除障道。如阿伽陀藥、遍治一切。如妙良醫、呪枯起死。善巧方便、種種緣喩、令其破惡、是名對治以止安心。其人若言我觀察時、不得開悟。當為説止、止即體眞、照而常寂。止即隨緣、寂而常照。止即不止止、雙遮雙照。止即佛母、止即佛父、亦即父即母。止即佛師佛身佛眼佛之相好、佛藏佛住處。何所不具、何所不除。善巧方便、種種緣喩、廣讚於止、是為第一義以止安心<sup>70</sup>。

いかんが心を安ずるや。師はまさに問うていうべし、「汝は定慧において何等を志すとせんや」と。……若し「我れは法相を觀ずるも散睡は除かず」と言わば、まさにために止に大いに功能あることを説くべし。止はこれ壁定なり、八風の惡覺も入ること能わざるところなり。止はこれ淨水なり。貪婬の八倒を蕩かすことは、なお朝の露が陽を見ればすなわち晞くがごとし。止はこれ大慈なり。怨親ともに愍れみよく恚怒を破す。止はこれ大明呪なり。癡疑みな遣る。止はすなわちこれ仏なり。障道を破除す。阿伽陀藥が遍ねく一切を治するがごとし。妙なる良医が枯れたるを呪し死せるを起こすがごとし。善巧の方便、種種の緣喩をもて、それをして惡を破せしむ。これを對治

69 「善巧安心止観」については、安藤俊雄氏は、「止観によって心を法性に安んぜしめることを意味する。そして心も法性であるから、厳密に言えば、法性をして法性に安んぜしめる定慧であるともいえる。菩提心を發して、自他共に不思議境を現成せんとして、四弘誓願を發した上は、この志願に相應する行を實踐すべきである。その行がすなわち巧安止観である。」と述べている。(安藤俊雄[1968], p. 245.)

70 『大正藏』巻46, pp. 57a13-58b1.



に止をもって心を安んずると名づけるなり。その人もし「我れは觀察する時、開悟することを得ず」といえば、まさにために止を説くべし。止はすなわち体真にして、照にして常に寂なり、止はすなわち随縁にして、寂にして常に照なり。止はすなわち不止の止にして、双べ遮し双べ照す。止はすなわち仏母なり。止はすなわち仏父なり。また、すなわち父、すなわち母なり。止はすなわち仏の師、仏の身、仏の眼、仏の相好、仏の藏、仏の住处なり。なんの具せざるところかあらん、なんの除かざるところかあらん。善巧の方便、種種の縁喩をもて広く止を讃ず。これを第一義に止をもって心を安んずるとなすなり。

上記の文では、「止」の方法を以て安心のあり方に達する論述の中で、「止」の機能をいくつかに分けている。つまり「法相」を觀察するときに、「止」によって散乱や睡眠などの煩惱を対治するのであるが、その際の「止」の機能を「壁定」「浄水」「大慈」「大明呪」「仏」という五種比喻によって説明している。それについては、湛然の『弘決』巻5は次のような解釈を加えている。

壁定者、室有四壁、則八風不入。若得止已離界内外違順惡覺。八風祇是四違四順。書中八風者、爾雅曰、南為凱風、東為谷風、北為涼風、西為泰風。從上下為頽風、從下上為飈風。與火俱為庖風。庖字(徒昆切)迴轉為旋風。室壁亦免此之八風故以為喩。亦是四方四維之八風也。朝露見陽者、露如散陽如止也。晞乾也。如定。止是大慈等者、慈定治瞋。大明呪如釋籤。大明呪是般若、故能除惡覺貪婬恚怒癡疑朝露之惡。止即是佛等者、念佛治障道。今修於止如法佛、故治障妙道。阿伽陀及妙良藥、并呪枯起死之術等、並舉能治之止<sup>71</sup>。

壁定とは、室に四壁あれば、すなわち八風が入らず。もし止を得れば、すでに界内・外の違順惡覺を離れる。八風はただこれ四違四順なり。書の中の八風とは、『爾雅』に曰く、「南を凱風となし、東を谷風となす。北を涼風となし、西を泰風となす。上より下るを頽風となし、下より上るを飈風となす。火と俱なるを庖風となす。庖の字は(徒と昆の切)迴轉するを旋風となす。室と壁は、また此の八風を免るがゆえにもって喩となす。またこれ四方四維の八風なり」と。朝露見陽とは、露は散の如し、陽は止の如きなり。晞は乾くなり。定の如し。止はこれ大慈等なるとは、慈定は瞋を治す。大明呪は釈籤の如し。大明呪はこれ般若なり。ゆえによく惡覺、貪、婬、恚、怒、癡、疑の朝露の惡を除く。止はすなわちこれ仏等なるとは、念佛は障道を治す。今、止を

71 『大正藏』巻46, pp. 305c21-306a5.

修すに法仏の如し。ゆえに妙道を障るを治す。阿伽陀及び妙良薬は、ならびに枯を呪し死を起すの術等なり、並びに能治の止を挙ぐ。

ここで湛然は『摩訶止観』の中に示された「壁定」「浄水」「大慈」「大明呪」「仏」という五種比喩のみを解釈している。ところが道邃はその五種比喩を五停心観に配当することで、『弘決』の文に増広を加えている。例えば、『異義』では以下のように述べている。

又安心中法行安心中、言我観法相散睡不除、當為説止有大功能。記不別釋。師云、似五停心観。止是壁定、似數息観。止是浄水、似不浄観。止是大慈、似慈悲観。止是大明呪、似十二因縁観。止是佛、似念佛観。師意如此對也。記不釋。

又、安心の中の法に心を安んずることを行ずる中、「我れは法相を観ずるも散睡は除かず。当にために止に大いに功能あることを説くべし」と言う。『記』は別して釈せず。師の云く、「五停心観に似る。止、是れ壁定なり、数息観に似る。止、是れ浄水なり、不浄観に似る。止、是れ大慈なり、慈悲観に似る。止、是れ大明呪なり、十二因縁観に似る。止、是れ仏なり、念佛観に似る」と。師の意は此の対の如きなり。『記』は釈せず。

道邃は「善巧安心止観」の中で、「止」の機能を数息観、不浄観、慈悲観、十二因縁観、念佛観という五停心観によって解釈しているが、それらは湛然の『弘決』の中では「止」の機能として解釈されていなかったものである。それは『異義』の中で「記不別釈」と「記不釈」という言葉によって指摘されている。湛然はその五種比喩の単なる言葉の意味のみを解釈しており、ほかの見解を述べていない。

すなわち、智顗がまず「止」の五種機能とそれに相応する五種比喩を提出して、それに対し、湛然はその五種比喩の語を一般的な言葉の意味として解釈したのみで、ほかの解釈を示さなかった。しかし、道邃は五停心観によって五種比喩を解釈して、それを独自の解釈としているのである。

## 第二項「四門」の解釈について

「四門」には幾つかの類型があるが、ここでは生門、無生門、亦生亦無生門、非生非無生門の四門を取り上げる。それらは『摩訶止観』巻5の「破法遍」<sup>72</sup>の解説の段に属している。この「破法遍」は、『摩訶止観』全文の中で重要な位置を占めており、円教の「観不思議境」の基盤となっている<sup>73</sup>。その「破法遍」のなかで、四教の各自の「四門」によって破法がなされるのである。まず、『摩訶止観』巻5に次のように記されている。

大經云、十因緣法為生作因、亦可得說者、今解此即無生門遍立之義。亦如佛藏遍吹即成也。……問。若無生門攝一切法者、則無復諸門也。答。無生門亦攝諸門、諸門亦攝無生門。欲依智德義、便故言無生門。此應四句。生門、無生門、亦生亦無生門、非生非無生門。一一門各有四門、四四十六門。若依斷德義、便應有滅門、不滅門、亦滅亦不滅門、非滅非不滅門。一一門各有四門、四四十六門、合三十二門<sup>74</sup>。

『大經』に云く<sup>75</sup>、「十因緣の法は生のために因となる、また説くことを得べし」とは、今、解するに、これは即ち無生門の遍立の義なり。亦た『仏藏』の遍ねく吹けば、即ち成ずるが如きなり<sup>76</sup>。……問う。若し無生門に一切の法を摂めれば、則ち復た諸門は無きや。答う。無生門にまた諸門を摂め、諸門にまた無生門を摂む。智徳の義に依らんと欲するが便ち故に無生門と言う。此れにまさに四句あるべし。生門、無生門、亦生亦無生門、非生非無生門なり。一一の門に各四門あり、四、四、十六門なり。若し断徳の義に依れば、便ち應に滅門、不滅門、亦滅亦不滅門、非滅非不滅門あるべし。一一の門に各四門あり、四、四、十六門なり。合して三十二門なり。

---

72 安藤俊雄氏は、「十乗觀法の第四破法遍は、巧安止観の修行によってなお完全に定慧を開発し得る場合、それはなお偏執が残っているのであるから、これを対治するという觀法である。」と述べている。(安藤俊雄[1968], p. 250.)

73 安藤俊雄氏は、「その破法偏の觀法に関する論述が、十乗觀法のうち最も詳細であって、摩訶止観巻五下及び巻六上下にわたっている。」と述べている。(安藤俊雄[1968], p. 251.)

74 『大正蔵』巻46, pp. 61b17-62a2.

75 『大般涅槃經』巻19「光明遍照高貴徳王菩薩品」(南本)に「云何有因緣故亦可得説。十因緣法為生作因、以是義故亦可得説。」とある。(『大正蔵』巻12, p. 733c19-21.)

76 『佛藏經』巻1「諸法実相品」に「舍利弗、如來所説一切諸法、無生無滅、無相無為、令人信解、倍為希有。舍利弗、譬如劫盡、大火燒時、人以一唾能滅此火。又以一吹還成世界及諸天宮。於意云何、為希有不。」とある。(『大正蔵』巻15, p. 783b1-5.)

智顗は、智徳と断徳の四門を、生滅の観点から、各々四つに分けて合計三十二門にする。つまり、智徳の生の四門のなかで、生門はほかの三門を摂して、ほかの三門も生門を含めており、そのような四門の間に相摂相融にして十六門とする。断徳の滅の四門についても、相互に相摂相融にして十六門とする。また、智徳と断徳との生・滅の四門を合わせて三十二門とする。さらに智顗はその四門の論式について、生門・無生門・亦生亦無生門・非生非無生門という生の四門と、滅門・不滅門・亦滅亦不滅門・非滅非不滅門という滅の四門を生・滅の四句分別で説いている。それについて、湛然は『弘決』巻5で以下の如く述べている。

次問者、圓有四門。若無生攝盡、何用諸門。答意者、今説無生則云無生攝盡。若説餘門、則應一一各云攝盡。今從行便且云無生。乃至開為三十二門。何但四耶。既云從於智斷二徳以立門名。三十二門未嘗別異、隨舉一門攝三十一<sup>77</sup>。

次の問は、円に四門有り。若し無生に摂尽せば、何ぞ諸門を用るや。答の意は、今、無生を説いて則ち無生に摂尽すと云う。若し余の門を説かば、則ち応に一一に各摂尽すと云うべし。今は行の便に従ってしばらく無生と云う。乃至開いて三十二門と為す。何ぞただ四のみならんや。既に智・断の二徳に従って以て門の名を立つと云う。三十二門は未だ曾て別異ならず、一門を挙ぐるに随って三十一を摂す。

湛然の見方では、智徳と断徳との四門が一つ一つ相摂して、三十二門になった。注意すべきは、その四門の解釈に四句分別の論式を使っていないので、道邃の『異義』によって「記不説」と判断されているという点である。例えば、『異義』では「四門」に関する解釈が次のように記されている。

又大經後料簡中、言四四十六門者、記不説。師意云、生門破一切法、生門立一切法。

生門亦破亦立、生門非破非立。餘門乃至滅門亦如此。故有三十二門也。

又、『大經』の後の料簡の中、「四四、十六門」と言うとは、『記』に説かず。師の意に云く、「生門は一切法を破し、生門は一切法を立つ。生門は亦破亦立なり、生門は非破非立なり。余門乃至滅門は亦た此の如し。故に三十二門有るなり」と。

道邃の『異義』においては、その「大經」は『大般涅槃經』を指し、「後料簡」が『摩訶止観』巻5「破法遍」後の「無生門」に関する問答を指している。道邃の解釈は、生門

---

77 『大正蔵』巻46, p. 313b8-13.

破一切法・生門立一切法・生門亦破亦立・生門非破非立という破・立の四句分別の論式に基づいて四門の関係を弁ずるのである。

従って、道邃は、破・立の四句分別の論式によって「四門」を解釈しているが、それは、智顗による生・滅の四句分別や、湛然の四門の相摂のような教説とは異なっている。

### 第三項「超・不超」の解釈について

『摩訶止観』巻6は煩惱を断ずる時の「超・不超」のあり方について、以下のように述べている。

問。利根能超、身子最利、何意不超。答。小乘引鈍、依品蘇息、故不超。身子大智、應作轉法輪將、分別品秩。故七日或云十五日不超。阿難為侍者、故不超。非無智力也。通教菩薩智利、二乘亦應有超。荷負衆生而作導首、廣須分別、故不論超。別圓二教亦如是。雖有超與不超、終是破思假遍也。超果凡有四、一本斷超、二小超、三大超、四大大超。本在凡地、得非想定、今發無漏第十六心滿、即得阿那含。本在凡地、或得初禪二三四禪、今十六心滿、亦是阿那含。本在凡地、欲界九品隨以世智斷之多少、第十六心滿、隨本斷超果、皆名本斷超。若凡地未得禪、十六心滿、超能兼除欲界諸品、或三兩品者、即是家家一種子等、即是小超。本在凡地聽法、聞唱善來成羅漢者、即是大超。如佛一念、正習俱盡、此名大大超。圓人根最利、復是實說、復無品秩、此則最能超。瓔珞明頓悟如來、法華一剎那便成正覺。從此義則有超。慈悲誓願重大、此則不超。淨名云、雖成佛道度衆生、而行菩薩道。此則亦超亦不超。實相理則無超無不超。隨機則遍動、任理則常寂。云云<sup>78</sup>。

問う。利根がよく超えれば、身子は最も利なるに、なんの意に超えざるや。答う、小乗は鈍を引き、品に依りて蘇息するがゆえに超えざるも、身子は大智なれば、まさに轉法輪の將となって品秩を分別すべし<sup>79</sup>。ゆえに七日、あるいは十五日と云って超えざるなり。阿難は侍者とならんがためのゆえに超えず<sup>80</sup>。智力がなきにはあらざるな

---

78 『大正藏』巻46, p. 73b3-25.

79 『大智度論』巻11に「佛言、善來比丘。即時鬚髮自落、法服著身、衣鉢具足、受成就戒。過半月後、佛為長爪梵志說法時、舍利弗得阿羅漢道。所以半月後得道者、是人當作逐佛轉法輪師、應在學地、現前自入諸法、種種具知、是故半月後得阿羅漢道。如是等種種功德甚多、是故舍利弗雖是阿羅漢、佛以是般若波羅蜜甚深法、為舍利弗說。」とある。(『大正藏』巻25, p. 136c16-23.)

80 『大般涅槃經』巻36「憍陳如品」(南)に「爾時、憍陳如與五百阿羅漢往阿難所作如是言、阿難、汝今當為如來給使、請受是事。阿難言、諸大德、我實不堪給事如來。何以故。如來尊重如師子王、如龍、如火。我今穢弱、云何能辦。」とある。(『大正藏』巻12, p. 849b23-27.)

り。通教の菩薩は智が二乗より利なれば、またまさに超えることあるべきも、衆生を荷負して導首となり、広くすべからく分別すべきがゆえに超を論ぜざるなり。別・円の二教も、またこのごとし。超と不超とありと雖も、終にこれ思仮を破すること遍ねきなり。超果におよそ四あり。一つには本断の超、二つには小超、三つには大超、四つには大大超なり。本は凡地にありて非想定を得て、今、無漏を發して第十六心を満じてすなわち阿那含を得る、本は凡地にありて、あるいは初禪・二・三・四禪を得て、今、十六心を満ずれば、またこれ阿那含なり、本は凡地にありて欲界の九品を世智をもってこれを断ずるに多少あるに随って、第十六心が満ずるは、本の断に随って果を超えればみな本断の超と名づけるなり。もし凡地にいまだ禪を得ざるに、十六心が満じて、超えてよく兼ねて欲界の諸品を除き、あるいは三、両品なるはすなわちこれ家家・一種子等は、すなわちこれ小超なり。本は凡地にありて法を聴き、善く来たれと唱うるを聞いて羅漢と成るは<sup>81</sup>、すなわちこれ大超なり。仏が一念に正・習をともに尽くしたもうがごときは、これ大大超と名づく。円人の根は最も利なり、またこれ実説なり、また品秩なし、これすなわち最もよく超ゆ。『瓔珞』は「頓悟の如来」<sup>82</sup>を明かし、『法華』は、「一刹那にすなわち正覺を成ず」<sup>83</sup>と、この義に従うときはすなわち超あり。慈悲の誓願が重大なれば、これはすなわち不超なり。『淨名』に云く

---

81 『賢愚經』卷12「象護品」に「佛告阿難、欲知爾時治象人者、今象護是。由於彼世治象之故、從是以來天上人中、封受自然。緣其敬心、奉三尊故、今遭值我、稟受妙化、心垢都盡、逮阿羅漢。慧命阿難及諸衆會、聞佛所說、莫不開解、各得其所。有得須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢者。有發無上正真道意者。有證不退位者。莫不歡喜、敬戴奉行。」とある。（『大正藏』卷4, p. 432b4-12.）

82 『菩薩瓔珞本業經』卷2「佛母品」に「爾時敬首菩薩白佛言、諸佛菩薩大方便平等慧照諸法界、為頓等覺、為漸漸。云何無明藏。與心為一為異、劫量久近復當云何。佛言、佛子、汝於過去七佛法中、一一已問、非為不知。直為此大衆十四億人、於此法中便欲令得決了故問。佛子。吾今為十四億大衆、以金剛口說決定了義。佛子。我昔曾有一億八千無垢大士、即坐達法性原、頓覺無二、一切法一合相。從法會出、各各坐十方界、說菩薩瓔珞大藏。時坐大衆見一億八千世尊、名頓覺如來、各坐百寶師子吼座。時無量大衆亦坐一處、聽等覺如來說瓔珞法藏。是故無漸覺世尊、唯有頓覺如來。三世諸佛所說無異、今我亦然。」とある。（『大正藏』卷24, p. 1018c8-21.）

83 『妙法蓮華經』卷4「提婆達多品」に「文殊師利言、有娑竭羅龍王女、年始八歲、智慧利根、善知衆生諸根行業、得陀羅尼、諸佛所說甚深祕藏、悉能受持。深入禪定、了達諸法、於剎那頃發菩提心、得不退轉、辯才無礙。慈念衆生、猶如赤子、功德具足、心念口演、微妙廣大、慈悲仁讓、志意和雅、能至菩提。智積菩薩言、我見釋迦如來、於無量劫難行苦行、積功累德、求菩提道、未曾止息。觀三千大千世界、乃至無有如芥子許非是菩薩捨身命處、為衆生故、然後乃得成菩提道。不信此女於須臾頃、便成正覺。言論未訖、時龍王女忽現於前、頭面禮敬、却住一面、以偈讚曰、深達罪福相、遍照於十方。微妙淨法身、具相三十二。以八十種好、用莊嚴法身。天人所戴仰、龍神咸恭敬。一切衆生類、無不宗奉者。又聞成菩提、唯佛當證知。我闡大乘教、度脫苦衆生。」とある。（『大正藏』卷9, p. 35b27-c5.）

84、「仏道を成ずると雖も衆生を度して、しかも菩薩の道を行ず」と、これはすなわち亦超亦不超なり。実相の理は、すなわち超なく不超なし、機に随えばすなわち遍なく動き、理に任せてすなわち常に寂なり。云云。

身子(舍利弗)は藏教の声聞乗のなかでもっともすぐれた智慧の人であり、彼には「超」と「不超」のあり方があるので、他の声聞乗の人にもそれがあることが推測される。その「超」と「不超」は、最終的に思仮<sup>85</sup>を破ることを目的としている。「超」という場合の超果には四種がある。すなわち本断超・小超・大超・大大超の分類であり、それ以外に円教は諸法実相のような「実説」であるので、四種超果をこえる「最能超」を置いている。また、智顗は、『瓔珞經』『法華經』『維摩經』によって「超」と「不超」のあり方を論述している。

すなわち、『瓔珞經』と『法華經』のなかに「超」と「不超」の兩種があるとされる。「超」とは、『瓔珞經』における頓悟と『法華經』における一刹那のような瞬間に成仏できることである。「不超」とは、修行の際に利他の慈悲・誓願が生じるので、それを「不超」と呼ぶ。そして「超」と「不超」について、智顗は「超・不超・亦超亦不超・無超無不超」の四句分別によって論述している。

『弘決』では、『摩訶止観』の相応箇所について次のような解釈が述べられている。

善來者、如第四説。正習盡者、祇是三藏佛耳。圓人云最超者、問、前云荷負、是故不超。云何不同。答、此言超者、以圓望別故得超名。故引瓔珞證超不超。彼本業經敬首菩薩白佛言、諸佛菩薩以大方便平等大慧照諸法界、為頓等覺、為漸漸覺。佛言、我昔法會有一億八千無垢大士、即於法會達法性源、頓覺無二。一切諸法皆一合相。各於十方説此瓔珞。大衆皆見一億八千頓覺如來。故知彼經唯有頓覺。玄文第五判為初住。龍女亦爾。並名頓覺。言無垢者、且約六即以明無垢。淨名者、雖成佛道、明初住超、行菩薩道。此即不超<sup>86</sup>。

---

84 『維摩詰所説經』卷2「文殊師利問疾品」に「文殊師利。有疾菩薩應如是調伏其心、不住其中、亦復不住不調伏心。所以者何。若住不調伏心、是愚人法。若住調伏心、是聲聞法。是故菩薩不當住於調伏、不調伏心。離此二法、是菩薩行。在於生死、不為汚行。住於涅槃、不永滅度、是菩薩行。非凡夫行、非賢聖行、是菩薩行。非垢行、非淨行、是菩薩行。雖過魔行、而現降衆魔、是菩薩行。求一切智、無非時求、是菩薩行。雖觀諸法不生、而不入正位、是菩薩行。」とある。(『大正藏』卷14, p. 545b23-c3.)

85 『摩訶止観』卷6に、「思假者、謂貪瞋癡慢。此名鈍使、亦名正三毒。歷三界為十。又約三界凡九地、地地有九品、合八十一品。」とある。(『大正藏』卷46, p. 70a7-10.)

86 『大正藏』卷46, p. 334a2-b17.

善来とは、第四に説くが如し。正習尽盡とは、祇だ是れ三蔵の仏なるのみ。円人に最超と云うは、「問う、前に荷負と云う。是の故に不超なり。云何ぞ同じざらんや」と。答う、「此に超と言うは、円を以て別に望むるが故に超の名を得。故に『瓔珞』を引いて超不超を証す」と。彼の『本業經』に敬首菩薩仏に白して言く、「諸の仏菩薩は大方便平等の大慧を以て諸の法界を照らす。頓に等覺と為し、漸く漸覺と為す。仏言く、く我が昔の法会に一億八千の無垢大士あり、即ち法会において法性の源に達し、頓に無二を覺す。一切の諸法が皆一合相なり。各に十方において此の瓔珞を説く。大衆、皆一億八千の頓覺の如来を見る。」<sup>87</sup>と。故に彼の經には唯だ頓覺有ると知る。『玄文』の第五に判して初住と為す<sup>88</sup>。龍女も亦た爾なり。並びに頓覺と名づく。無垢と言うは、且らく六即に約して以て無垢を明かす。淨名とは、仏道と成ずと雖も、初住の超を明かし、菩薩道を行ず。此れ即ち不超なり。

湛然の「円をもって別に望むるが故に超の名を得」という見方について、円教を「超」とし、別教を「不超」として両者が相對するものと解釈した。それについて、『異義』は以下のような解釈を加えている。

又料簡超不超、後瓔珞下、師意、是證圓四句。記不説。

又、「超」と「不超」を料簡し、後の『瓔珞』の下は、師の意は、「是れ、円を証する四句なり」と。『記』は説かず。

「料簡超不超後瓔珞下」は、前述の『摩訶止観』中で超・不超の問答を解説したあと、「瓔珞明頓悟如来」以下の文をさすのである。道邃によれば、円教を証得する四句分別が「証円四句」であり、また、道邃は『弘決』には説かれていないことを指摘した。さらに、『摩訶止観』の中の「超・不超・亦超亦不超・無超無不超」の四句分別を「証円四句」とし、それによって円教のあり方を説明している。

以上をまとめると、智顗は「四種超果」と円教の「最能超」とのあり方を説明したあと、四句分別を以て「最超果」の「超」と「不超」の状況を解明したのである。その「最超果」における「超」と「不超」の関係については、湛然は円教と別教の関係によって解釈

---

87 前注 82 を参照。

88 『妙法蓮華經玄義』卷 5 に「今經為令衆生開佛知見、亦是龍女於剎那頃發菩提心、成等正覺。即是涅槃明發心畢竟二不別、如是二心、前心難。此諸大乘、悉明圓初發心住位也。乃至第十住。(云云)」とある。(『大正藏』卷 33, p. 734b23-27.)



した。ところが、道邃はその四句分別を円教の諸法実相に入る方法として、円教の視点からのみその四句分別を用いている。

## 第四項「次第断・超断」の解釈について

「次第断」と「超断」は、『摩訶止観』「破法遍」では、三蔵教の教理によって思惑の煩惱を破す段階の説明である。『摩訶止観』に次のようにある。

三明破思假入空位者為四。一三蔵家破思位、二通家破思位、三別名名通家共位、四別名名通家菩薩位。三蔵破思位者、成論明十六心正是初果位、異部明十六心是修道位。今且依修道。断一品欲惑、次第至第五品盡、皆名斯陀含向。若超断至第五品名家家、次断六品盡名斯陀含果。超断至六品盡名一往來、次断第七品至第八品名阿那含向。超断至第八品名一種子、次断第九品盡名阿那含果。畢竟不復還來欲界、次断初禪初品至非想第八品、凡七十一品悉名阿羅漢向。六種那含位在其中。第九無礙道断非想第九惑盡、第九解脱道證名阿羅漢果<sup>89</sup>。

三に思の仮を破して空に入る位を明かせば四となす。一には三蔵家の思を破す位、二には通家の思を破す位、三には別の名を通家の共位に名づけ、四には別の名を通家の菩薩の位に名づく。三蔵の思を破す位は、『成論』は、「十六心は正しくこれ初果の位なり」<sup>90</sup>と明かし、『異部』は、「十六心はこれ修道の位なり」<sup>91</sup>と明かす。今はしばらく修道に依りて、一品の欲惑を断じ、次第に第五品が尽くるに至るを、みな斯陀含向と名づく。もし超断して第五品に至るを家家と名づく。次に六品を断じ尽くすを斯陀含果と名づけ、超断して六品を尽くすに至るを一往來と名づく。次に第七品を断じて第八品に至るを阿那含向と名づけ、超断して第八品に至るを一種子と名づく。次に第九品を断じ尽くすを阿那含果と名づけ、畢竟してまた欲界に還り来たらず。次に

89 『大正蔵』卷 46, p. 71b29-c13.

90 『成實論』卷 16「六通智品」に「有人言、此智不知見諦道。是事不然、若知何答耶。有說辟支佛欲知見諦道中第三心、即見第七心。聲聞欲知第三心、即見第十六心。此不名知見諦道耶。」とある。（『大正蔵』卷 32, p. 369c19-22.）

91 『雜阿毘曇心論』卷 5「賢聖品」に「問。此忍智何緣。答。俱觀於下苦。下苦是欲界苦、彼苦俱觀。謂色無色苦、集滅道亦然、此法無間等、說是十六心。謂色無色苦者、色無色界苦亦如是、苦比忍無礙道、苦比智解脱道。集滅道亦然者、集滅道諦亦以二忍為無礙道、二智為解脱道。此法無間等是說十六心者、此十六心頃為法無間等、無間等是見義。此十五心頃是見道、最後一心是修道。問、何故三諦忍及智見道攝、道諦最後心修道攝耶。答。修十六行道故。道比智相應修十六行、非見道修十六行。道比智相續故、果道所攝。謂不應者不然。如盡智成者此則成、若此非分者無學道亦非分。」とある。（『大正蔵』卷 28, p. 910b21-c6.）

初禪の初品を断じて非想の第八品に至る、およそ七十一品はことごとく阿羅漢向と名づけ、六種的那含の位はその中にあり、第九の無礙道に非想の第九の惑を断じ尽くし、第九の解脱道に証するを阿羅漢果と名づく。

智顗は、「次第断」と「超断」が煩惱を断ずる際にどの智慧を使うかを指摘していない。智顗は修道位の道類智<sup>92</sup>（第十六心<sup>93</sup>）の教理を中心として、「次第断」と「超断」との断惑によって修行位次の段階を解釈している<sup>94</sup>。すなわち、斯陀含向、斯陀含果、阿那含向、阿那含果、阿羅漢向、阿羅漢果の六つの次第である。

『摩訶止観』では、「次第断」について、「今はしばらく修道に依って、一品の欲惑を断じ、次第に第五品が尽くるに至るを、みな斯陀含向と名づく」と述べられているように、智顗は道類智によって欲界の第一品から第五品までの煩惱を断じることが斯陀含向と名

---

92 『仏教語大辞典』は、「色・無色二界の道諦を観じて得る智をいう。上二界の道諦に迷う見惑を断ずる智。唯識説の教義では、見道の智とし、小乗（有部）アビダルマの教義では、修道に属するものとする。」と述べている。（中村元[1987], p. 1017.）

93 池田魯参氏は、「十六心は、八忍・八智を合わせた数。経部や『成実論』では、八忍・八智の十六心を見道とする。有部では前十五心を見道、第十六心を修道とする。」という。（池田魯参[1997], p. 501.）八忍は、「忍は忍可の意。八智を生ずる因。見道の位で、八智を生ずる前に四諦の理を確認する無漏の心で、（１）苦法忍、（２）苦類忍、（３）集法忍、（４）集類忍、（５）滅法忍、（６）滅類忍、（７）道法忍、（８）道類忍の八忍を数える。八智は煩惱を断じおわった位であるが、この八忍の位は煩惱を断ずる位であり、無間に惑を断ずるので無間道と呼び、見道以前の方便道で、惑とこれを治する道とが間隔がある意と区別する。」という。（池田魯参[1997], p. 493.）八智は、「見道の位で得る八種の無漏の智慧のことで、（１）苦法智、（２）苦類智、（３）集法智、（４）集類智、（５）滅法智、（６）滅類智、（７）道法智、（８）道類智の八智を数える。八忍が無間道であるのに対して、八智は解脱道であり、欲界の四諦によって起すのは類智である。類智とは、欲界の四諦を観ずる法智に類似した智という意味。」と述べている。（池田魯参[1997], p. 492-493.）

94 断惑については、天台教学の中でかなり複雑な理論であると知られる。惑について言うと、三界の中に所属される九十八の根本煩惱であり、その内訳は八十八（欲界 32、色界 28、無色界 28）の見惑、十（欲界 4、色界 3、無色界 3）の修惑となる。修惑の数は十だが、三界のうち、色界と無色界についてそれぞれ四種の地に分けて、欲界一、色界四（初禪から四禪まで）、無色界四（空無辺処から非想非非想処まで）というステージに分けてこれを三界九地という。修惑について、これを断惑に便ならしめるために強中弱の三段階に分けて、その程度の最も強い順に断じてゆき、最後に最も微細な働きをする惑を断ずるのであるが、さらに断惑に便利のように強中弱の三段階のそれぞれの段階を再び強中弱の三段階に分けて都合九段階に分ける。そして三界の各界において最も強い修惑（上上品）から断じてゆき、最も微弱なもの（下下品）に至る。この場合、修惑の品数は三界九地に八十一になる。従って、三界の惑は、見惑の八十八と修惑の八十一に及んだ。その見惑をすべて断じきれば、見道を証得することができる。欲界の四諦と上二界の四諦の計八諦の許に八十八使の四諦の理に迷う見惑があり、この見惑を八忍八智の十六心によって断ずるのである。

づける。『摩訶止観』において、「もし超断して第五品に至るを家家と名づく。次に六品を断じ尽くすを斯陀含果と名づけ、超断して六品を尽くすに至るを一往来と名づく。次に第七品を断じ、第八品に至るを阿那含向と名づけ、超断して第八品に至るを一種子と名づく。次に第九品を断じ尽くすを阿那含果と名づけ、畢竟してまた欲界に還り来たらず」と述べられているように、それは「超断」のあり方を示している。つまり智顗によれば、欲界の五品の思惑までを直接に断ずれば、それを「家家」<sup>95</sup>と呼ぶのであり、さらに欲界の六品の思惑を断じおわった後、斯陀含果が証されるのである。欲界の煩惱から欲界の五品の思惑まで同時に断尽すれば、それが「超断」と呼ばれる。「超断」のなかで、「超断至……次断……」という語は3回に亘っており、これらは斯陀含果、阿那含向・阿那含の三つの段階に亘っている。文中の「畢竟してまた欲界に還り来たらず」によれば、「超断」の場合は、欲界の範囲のみに限られる。

『摩訶止観』の教説に対し、『弘決』では「次第断」と「超断」の解釈について次のように述べられている。

三明破思位中、初明三藏位。先出異部者、成論之外並屬異部。諸阿毘曇並明見道在十五心。次正釋中、先釋聲聞。且依修道至盡等者、若釋家家、應須先辨欲惑九品能潤七生、斷品多少、對果高下。謂上上能潤二生、上中上下中上各潤一生、中中中下共潤一生、下之三品共潤一生。……言大品者、謂三品也。離三成九、故三名大。若斷至二必至於三、是斷初大品也。若斷至五必至六者、是第二大品。又無一品能障於果、是故斷五必至於六。此次斷義、與今文同。……今文中言超斷者、即是下文小超之人。本在凡地未得色定、或修欲定欲惑未斷。此人至十六心超斷五品名為家家。此之五品同四品、故隨其本斷品之多少、而得名為家家、種子及以無學向果等名<sup>96</sup>。

三には破思の位を明かす中に、初めに三藏位を明かす。先に異部を出すは、『成論』の外はならびに異部に属す。諸の阿毘曇にはならびに見道は十五心ありと明かす。次に正釈の中に、先に聲聞を釈す。しばらく修道に依りて尽等に至るは、もし家家を釈し、まさにしばらく先に欲惑の九品はよく七生を潤して、品を断ずる多少、果に対する高下を弁ずべし。謂く上の上はよく二生を潤す。上の中、上の下、中の上は各一生を潤す。中の中、中の下は共に一生を潤す。下の三品は共に一生を潤す。……大品というは、謂く三品なり。三を離れて九と成すが故に三を大と名づく。もし断ずること

---

95 『仏教語大辞典』は、「家家は十八有学の一つ。一來向の聖者で、欲界修惑の三品、あるいは四品の惑を断じた人。家家とは、家から家に至る、という意。人間から天上、天上から人間に生まれるゆえに、家家聖者という。」と述べている。(中村元[1987], p. 296.)

96 『大正藏』卷 46, pp. 331b22-332b6.

二に至れば必ず三に至る。これ初の小品を断ずるなり。もし断ずること五に至れば必ず六に至るは、これ第二の小品なり。また一品のよく果を障ることなし。この故に五を断ずれば必ず六に至る。此の次断の義なり。今の文と同じ。……今の文の中に超断というは、すなわちこれ下の文の小超の人なり。本と凡地あり未だ色定を得ず。あるいは欲定を修して欲惑未だ断ぜず。此の人は十六心に至って五品を超断するを名づけて家家となす。此の五品は四品に同じき、故に其の本断の品の多少に随って、而も名づけて家家、種子及び無学向果等の名となすことを得。

湛然は「次第断」の義を解釈しているわけではなく、「超断」を「小超」に配当している。それに対して、「次第断」と「超断」に関して、『異義』の中で次のように述べられている。

又破思假中、云次第断及超断者、记意不引。师意、但得名处。别言次第者、初用无漏智先断见、次断思惟五品便入灭者、得受斯陀含向名。言超者、初用世智断欲界五品思竟、后断见时、即是断五品思也。故言超。以世智断惑弱、故只得次第断第三品。后由受多家生、故言家家。后例然。

又思仮を破す中、「次第の断」及び「超断」を云うとは、『記』の意は引かず。師の意は、「但だ名・处を得るのみ。別に＜次第＞を言うとは、初めに无漏智を用いて、先に見を断じ、次に思惟の五品を断じ、便ち入滅するとは、斯陀含向の名を受くることを得。＜超＞と言うとは、初めに世智を用いて、欲界の五品の思を断じ竟り、後に見を断ずる時、即ち是れ五品の思を断ずるなり。故に＜超＞と言う。世智を以て惑を断ずること弱きが故に只だ次第に第三品を断ずることを得るのみ。後に多家の生を受くるに由るが故に＜家家＞と言う。後は例して然り。」と。

『異義』は「次第断」と「超断」の定義を明らかに示しており、「次第断」は無漏智によって烦恼を断じ、「超断」は世俗智によって烦恼を断ずるとしている。つまり、「次第断」とは、无漏智に基づいて、先に見惑を断じて、次に思惑の五品を断じた後、斯陀含向を得ることである。「超断」は、世俗智に基づいて、见惑と五品の思惑をともに断尽することである。见惑と思惑とを同時に断ずることから、「超断」と呼ばれる。すなわち、「次第断」で用いられる无漏智は見道位の後の智慧に属し、「超断」で用いられる世俗智は見道位の前の智慧である。このようにして「次第断」と「超断」との区別を示している。

ところが『弘決』ではその「次第断」と「超断」との相互関係は解明されておらず、そのため、『異義』は「記意不引」という批判を示している。すなわち道邃は、湛然が『弘決』で「次第断」と「超断」の義を詳釈していないことを指摘したのである。

従って、「次第断・超断」については、智顗によれば、欲界の煩惱から五品の思惑までを次第に断ずるのが「次第断」であり、欲界の五品の思惑を次第におらず、頓に断尽するのが「超断」である。湛然は「次第断」についての解釈はしておらず、「超断」を「小超」としているのが、道邃によって批判されたのである。道邃は、「次第断」は見道位以後の無漏智を、「超断」は見道位以前の世俗智をもって、見思の煩惱を断ずることとして区別するのである。

## 第五項 比較よりうかがわれる道邃の思想

前述のように、道邃は、五種比喻と四句分別の論式を用いて、『摩訶止観』の中の「五停心観」「破立」「超不超」の教説を独自の解釈した。ここでは、彼の解釈の意図を検討していく。まず『法華玄義』では、「五停心観」について次のように述べられている。

初賢位者、謂學五停心、觀成破五障道。即是初賢位。所以者何。若定邪聚衆生、不識三寶四諦、貪染生死。若人歸依三寶、解四眞諦、發心欲離生死求涅槃樂、五種障道煩惱散動、妨觀四諦。今修五觀成就、障破道明、行解相稱、故名初賢<sup>97</sup>。

初賢の位とは、謂く、五停心を学び、観成じて五の障道を破す。すなわち是れ初賢の位なり。所以は何ん。定邪聚の衆生の若きは、三宝・四諦を識らずして、生死を貪染す。若し人、三宝に帰依し、四眞諦を解して発心し、生死を離れて涅槃の樂を求めんと欲せば、五種の障道・煩惱散動して、四諦を觀ずることを妨ぐ。今、五觀を修して成就すれば、障破し道明らかにして、行解相い稱うが故に初賢と名づく。

初賢位は三蔵教の最初位であり、智顗は五停心の行法を蔵教の最初位に置いている。彼は初心の修行者の実践のために、仏法僧の三宝と四諦法に帰依し、五停心によって修行すれば、その結果、三界を離れる解脱心が生じるということを示している。また智顗の親撰書<sup>98</sup>『四教義』では、初心者の実践について次のように述べている。

---

97 『大正蔵』卷 33, p. 727c21-26.

98 佐藤哲英氏によれば、智顗の著作は親撰・真説（真撰）・仮托の三つに分けられ、親撰は智顗が直接筆をとったもの、真説（真撰）は、智顗の講説を門人が筆録したもの、仮托は偽作偽撰のものである。（佐藤哲英[1961], pp. 73-76.）

末代、求聲聞乘行人、知此十法、信解分明、不著一切文字戲論。為求實慧、修五停心、入初賢位。即是善知佛教意<sup>99</sup>。

末代、声聞乗を求める行人は、此の十法を知り、信・解の分明なり、一切の文字の戲論に著せず。実慧を求める為に、五停心を修し、初賢位に入る。すなわち是れ善く仏教の意を知る。

一切佛法行人、即自忽用一切學問、坐禪之人所迷沒處。須略分別也。若入性地、解慧目生、非凡能所測。多言妄說、何可承信。所以一家講讀說法、必須委釋初心。若賢聖深位、但點章而已<sup>100</sup>。

一切の仏法の行人は、すなわち自ら忽ち一切の學問を用いて、坐禪の人は没処に迷う所なり。須く略して分別するなり。若し性地に入れば、解慧は目（自ら）生ず。凡（夫）の能く測るに所に非ず。多言の妄説は、何ぞ承信すべけんや。所以に一家の講讀・説法は、必ず須く委しく初心を釈すべし。若し賢聖の深き位は、ただ章を点するのみ。

一家説法、正在初心。觀門教門須分明也。諸佛菩薩三乘聖位、此非凡測、豈可妄説<sup>101</sup>。一家の説法は、正に初心に在るべし。觀門・教門は須く分明なるべきなり。諸仏・菩薩の三乗の聖位は、此れ凡（夫）の測るに非ず、豈に妄説すべけんや。

今但論即心行用、識一切教門、皆從初心觀行而起<sup>102</sup>。

今、ただ即心・行用を論ず。一切の教門を識らば、皆初心より行を觀ずること起これり。

上記の文によれば、智顗の教学体系では、初心者の実践を非常に重視していることが理解できる。また、「実慧を求める為に、五停心を修し、初賢位に入る」という文により、智顗が止觀の修行次第の中で、五停心觀の実践門を重視していることがわかる。道邃は『摩訶止觀』中の五種比喻を五停心觀に配当したが、これにより道邃も智顗同様、初心者にふさわしい実践に注目していたと考えられる。

---

99 『大正藏』卷 46, p. 734b9-11.

100 『大正藏』卷 46, p. 739a2-6.

101 『大正藏』卷 46, p. 752b4-6.

102 『大正藏』卷 46, p. 767c11-13.

一方、「破立」の四句分別は「四門」をめぐる議論であり、それは『摩訶止観』に次のように記されている。

三藏四門先破見、後破思、亦俱破(云云)。通教四門亦先破見、後破思、亦俱破。但破四住、不得言遍也。別教四門次第斷五住、斯乃豎遍横不遍。並非今所用。今不思議、一境一切境、一心一切心。横豎諸法悉趣於心、破心故一切皆破、故言遍也。餘門破不遍、則不須説。圓教四門皆能破遍。所謂有門、無門、亦有亦無門、非有非無門<sup>103</sup>。

三藏の四門は先に見を破し、後に思を破し、亦たともに破す(云云)。通教の四門は亦た先に見を破し、後に思を破し、亦たともに破すも、ただ四住を破すのみなれば、遍ということを得ざるなり。別教の四門は次第に五住を断ず、これは乃ち豎に遍ねきも、横には遍ねからず、ならびに今の用いるところにはあらざるなり。今の不思議は、一境は一切の境、一心は一切の心なり。横・豎の諸法は悉く心に趣き、心を破すが故に一切をみな破す、故に遍ねしというなり。余の門は破すこと遍ねからざれば、則ち須らく説くべからず。円教の四門は皆よく破すこと遍ねし。所謂有門・無門・亦有亦無門・非有非無門なり。

智顗によれば、藏通別の三教の四門は各自に執着するものがあるが、円教の四門のみは一切法の執着を破り尽くすことができる。円教の四門のみが、偏執の法を徹底的に排除することができ、それが天台教理の究極的な教説であるとされる<sup>104</sup>。前述のように、道邃は破立の四句分別を用いており、それは『摩訶止観』における「破法遍」の内容に対応すると考えられる。

更に、道邃は超・不超の四句分別によって、円教を証得することができるという。それは以下の智顗の『法華玄義』巻8で述べられているが、四句分別を以て円教の実相門に入ることができるという考え方と一致する。

---

103 『大正蔵』巻46, p. 59b28-c7.

104 安藤俊雄氏は「この破法を行うためには、何等かの規準に拠らなければならないので、いま教理を規準とする。しかるに教理にも藏通別円の四種があるが、前三教の破法にはそれぞれに限界があって破法を徹底的に完遂することができない。ただ円教のみ縦横に破法を普遍徹底することができる。しかるに円教にも有門・無門・亦有亦無門・非有非無門があり、いずれも破法の規準として依用されるべきである。しかしまず無門、すなわち無生門を規準とすべきものとする。けだし無生門はもともと生死の束縛を超脱すべきことを表示する仏教の第一原理であって、その否定主義は破法に際して最も適切な原理であるからである。」と述べている。(安藤俊雄[1968], p. 251.)

第四明入實相門者、夫實相幽微、其理淵奧。如登絕壑、必假飛梯。欲契真源、要因教行。故以教行為門。下文云、以佛教門出三界苦、佛子行道已來、世得作佛。門名能通、此之謂也。略為四意、一略示門相、二示入門觀、三示僿妙、四示開顯。示門相者、夫佛法不可宣示、赴緣說者、必以四句詮理、能通行人、入真實地。大論云、於如是法、說第一義悉檀。所謂一切實、一切不實、一切亦實亦不實、一切非實非不實、如是皆名諸法之實相。實相尚非是一、那得言四。當知四是入實相門耳<sup>105</sup>。

第四に実相に入る門を明かすとは、夫れ実相は幽微にして、其の理は淵奥なり。絶壑を登るに、必ず飛梯を仮るが如く、真源に契わんと欲せば、要ず教行に因る。故に教行を以て門と為す。下の文に云く、「仏の教門を以て、三界の苦を出づ」と。「仏子は道を行じ已りて、来世に作仏することを得」と。門は能通に名づくとは、此の謂なり。略して四意と為す。一に略して門の相を示し、二に門に入る觀を示し、三に僿妙を示し、四に開顯を示す。門の相を示すとは、夫れ仏法は宣示すべからず。縁を赴きて説かば、必ず四句を以て理を詮じ、能く行人を通じて、真実の地に入らしむ。『大論』に云く、「是の如き法に於いて、第一義悉檀を説く。所謂る一切実・一切不実・一切亦実亦不実・一切非実不実、是の如きを皆な諸法の実相と名づく」と。実相は尚お是れ一に非ず。那んぞ四と言うことを得ん。当に知るべし、四は是れ実相に入る門なるのみ。

智顗は四句分別が円教を証する方法であることを認めている。すなわち四句分別は円教の諸法実相を証する手段である。それは、道邃が示した「超・不超」の四句分別によって円教に達することができるとの意趣と同様であろう。

## 小結

湛然の『弘決』は智顗の『摩訶止観』の注釈書としてよく知られているが、道邃の『異義』は『弘決』の解釈への相違点を提示していた。本節では、『異義』が『弘決』の解釈を未釈部分と判断した4箇所を検討した。以上の考察によって以下のような点を明らかにすることができた。

1. 「五種比喻」の解釈について、湛然は、『摩訶止観』の五種比喻を解釈しておらず、道邃はその五種比喻を五停心觀に配当している。これは、智顗の止観思想を継承し、初心の修行者の実践門をとくに重視したことが窺われる。

---

105 『大正蔵』卷33, p. 784a7-18.



2. 「四門」の解釈について、智顗は生滅の四句分別によって四門を解釈しているが、道邃は破立の四句分別を四門とし、一切法の「破」と「立」とを明らかにした。しかし、湛然は四句分別による四門の解釈をとっていない。
3. 「超・不超」の解釈について、湛然は円教と別教の教理によってその「超」と「不超」の関係を解釈しているが、智顗は有・無の四句分別による解釈によってその「超」と「不超」の関係を解明した。しかし、道邃は、智顗の有・無の四句分別を円教の四句分別と認めている。
4. 智顗は、「次第断・超断」を解釈しているが、湛然は「次第断」の義を解釈していない。また、「超断」の義を「四種超果」の「小超」に配当した。これは、智顗の原意と異なる。一方、道邃は「次第断」と「超断」の意味を詳しく解釈し、「次第断」は無漏智によって見惑を断じ、次に五品の思惑を断ずるのであり、「超断」は世俗智によって見惑と五品の思惑を同時に断ずることができると結論する。

以上のように、道邃は、湛然の解釈と比較すると、智顗の教説の原義とよく近似しており、三師の中で最も詳しいということが明白となった。

## 第五章 日本における『止観記中異義』の受容と影響

### 第一節 証真『止観私記』における『異議』の引用と思想受容

『異義』は日本伝来以降、古文献に少なからず引用されており、それらが本書の日本仏教に与えた影響について考える際に、極めて重要な手がかりとなると思われる。本節では『止観私記』を取り上げ、本書における『異義』の引用状況を考察する。

#### 第一項 証真とその『止観私記』

宝地房証真は、詳細な伝記がないので、生没年時も不明であるが、平安後期から鎌倉初期にかけて活躍した天台僧である。従来の研究では、彼は大治四年（1129）に生まれ、建保二年（1214）に円寂したと推定されている<sup>1</sup>。彼が日本天台教学史上に占めた位置については、瀧川善海氏が「宝地房証真は、所謂日本中古天台の初頭に於いて、叡山教学の指向が教相主義から観心為本、本覚法門重視の立場に移行し、口伝が尊ばれる様になる時期に、天台伝統の教相主義に立脚した学問を鼓吹した学匠として位置付けられている。宗史の上では、承元二年十二月に総学頭に任ぜられ、又六月会が宮中御齋会に准ぜられると、その勅使への賀表状を持して上皇の御所に参内する等、当時の叡山仏教のトップクラスとして存在し、特に学問上では頂点に立っていたと言える。」<sup>2</sup>とやっているように、日本中古天台教学の学匠のうちでも屈指の人物であると知られている。また彼は、大蔵經を十六遍閲覧したと伝えられ<sup>3</sup>、「天台三大部」を四十年間にわたって研究し、遂に1207年に『法華玄義私記』『法華疏私記』『止観私記』という「三大部私記」を完成した。このうち『止観私記』は、永万年間（1165～1166）から草創されており、主として湛然の『弘決』に対して詳しい注解を施したものであり、随所に論題が設定され、議論が行われているのみな

---

1 八木晃恵[1996], pp. 880-882.

2 瀧川善海[1984], p. 1.

3 『日本大師先徳明匠記』に「一切經十六返遍、覽有之。天台影向御座、汝十六返不如子一兩返。云云。此時直授天台御座、一宗淵源窮、一家奥懷伝給。是天台影向間御影写扉。宝地房有之。」とある。（『大日本仏教全書』巻111, p. 271.）

らず、他の論義書が広く引用されており、日本と中国における天台教学史上、極めて重要な論書であると考えられる。

『止観私記』の序文に「又有記中異義一卷。是道遂和尚於弘決外別出異義。弟子乾淑聞而述之」<sup>4</sup>（又『記中異義』一卷有り。是れ、道遂（遂）和尚は『弘決』の外に別して異義を出す。弟子乾淑は聞いて之れを述す。）とあるように、当時の証真は、『止観私記』を撰述するにあたり、『異義』の思想内容に注目したと考えられる。更に『止観私記』の中には『異義』の内容が数多く引用されているが、これらを検討すると、証真は『異義』の本文のみを引用したのではなく、積極的に『弘決』との解釈の違いを提示（批判）しているという特徴が見て取れる。以下、その引用について、『異義』のテキストと対照した上で、引用中に見られる字句の相違を検討する。さらに引用における証真の論評から、彼はどのような意図をもって『異義』を引用したのかについて考察する。

## 第二項 『止観私記』における『異義』の引用

ここでは、筆者が真如蔵本を底本として校訂した新たな『異義』テキスト（第三章第一節を参照）を使用し、それを『大日本仏教全書』巻22所収『止観私記』における『異義』の引用文と比較する。以下では確実に『異義』の引用と確認できる箇所を挙げて検討することにする。

番号	『止観私記』中の引用	『異義』のテキスト
①	文「無漏総中三」者、『決』意云、無漏開四、以一為総、餘三為三也。問、「若無漏開四者、但応云無漏中四、何以一為総、更別列餘三（応思）。」又『記中異義』云、「將三界為三、即所止。無漏為一、即能止。次修無漏、止三界獄中来。故用三界為三、無漏為一、合為四也。」（已上）。（『大日本仏教全書』巻22, p. 247b.）	序中云「無漏總中三」者、『記』家意易知。和尚云、「將三界為三、即所止。無漏為一、即能止。從前次修無漏、止三界獄中来。故用三界為三、無漏為一、合為四也。」
②	初文牒前法身為境等者、『記中異義』云、「意止観中、観如来至莊嚴文、中文句分為三、初牒境、次観成見佛、三悲智。師意不爾、將對三観、初観如来空也、次観見佛假也、莊嚴中也。據後	次大行中意止観中、「観如来」至「莊嚴」文、『記』中文句分為三、初牒境、次観成見佛、三悲智。師意不爾。「將對三観、初観如来、空也。次見佛、假也。莊嚴、

<sup>4</sup> 『大日本仏教全書』巻22, p. 237.

	常行意止觀中、亦作三觀。計亦例然」。(『大日本仏教全書』卷 22, p. 288b.)	中也。據後常行意止觀中、亦作三觀。計亦例然。」
③	但離性相成聲聞空等者、『異義』云、「修觀中、記云、別對三乘。師意、通對。據後結中、若起大悲、不言對三陀羅尼。」(『大日本仏教全書』卷 22, p. 303a.)	次非行非坐中修觀中、『記』云、別對三乘。師意、「通對。據後結中＜若起大悲＞、不言對三陀羅尼。又皆云＜若＞者、故知由心不同、無別對也。」
④	六中一一各具於六等者、問。『止觀』文中歷六度、一一度中、初約十二事明、次約十二事明六度、乃至一切法。故初檀中先約十二事明檀、次約十二事明六度。次戒度中亦爾。不見一一度亦具六度。故『異義』云、「正六度中、記云、所十二事共論檀、今一一事各論六去、為互嚴。師意不爾、但前十二事共論檀、後一一事各論六度。尸亦然也。但文略不出耳。驗後尸中、亦云十二事亦然。故知也。」(已上)。(『大日本仏教全書』卷 22, p. 309b.)	次正六度中、『記』云、前十二事共論檀、今一一事各論六者、為互嚴。師意不爾。「但前十二事共論檀、後一一事各論六度。後尸亦然也。但文略不出耳。驗後尸中、亦云十二事亦然。故知也。」
⑤	又行中下、重辨禪慧二波羅蜜等者、『異義』云、「行中寂然有定相下、記云、將重釈定慧。師意、但是結成三昧。從行中寂然有定相至生貪著、是空三昧。從以方便去、是無相三昧。從行者下至大論處、是無作三昧。據後正結、知是示前。非胸臆也。」(已上)。下尸羅中、於六度後別明三空、故知此中亦六度後別明三空。何云禪慧。(『大日本仏教全書』卷 22, p. 310a.)	次「行中寂然有定相」下、『記』云、將重釈定慧。師意、「但是結成三昧。從＜行中寂然有定相＞至＜生貪著＞、是空三昧。從＜以方便生＞、是無相三昧。從＜行者＞下至＜大論＞處、是無作三昧。據後正結、知是示前。非胸臆也。」
⑥	自淺階深名之為縱者、『異義』云、「記云、縱字平聲呼。師意、去聲呼、此為補縱恣三業。」(『大日本仏教全書』卷 22, p. 390a.)	次權實後、料簡事理章問、次廣解、次懺見罪中第七、『記』言、「縱字平声呼」。師意、「去声呼。此為補縱恣三業。此例合。」
⑦	文、利使五蓋障真諦如前者、決云、指前隨自意中邪空。『異義』云、「但近取犯戒中因空破戒是見也。」(『大日本仏教全書』卷 22, p. 398b.)	次棄蓋中、於理言「利使五蓋障於真諦。如前」。『記』指隨自意後文邪空之人。師意、「但見取犯戒中因空破戒。是見也。」

⑧	<p>聖人方便、若圓教實道方便等者、問、『異義』云、「師意、但是當教方便、但未證前、又約發皆未證入位、故通名方便。圓教通用十境為方便、不局二乘菩薩為方便也。」（云云）。此義順文。何云實道方便也。答。三乘既是實道方便。故約此明。然猶是謗義耳。（『大日本仏教全書』卷 22, p. 404b.）</p>	<p>生起十章末、結云「終至聖人方便」、『記』獨將二乘菩薩二境對圓方便。師意、「但是兩教方便、但未證前。又約發時未證入位、故通名方便。圓教通用十境為方便、不局二乘菩薩為方便也。言方便者、但是二乘菩薩未證真前為方便。證真了不名方便、亦不論發。」</p>
⑨	<p>法性陰者在方便土者、問、今明小乘陰轉之義、何約法性土。『異義』云、「師意、但是即身得方便。即法性不待滅後也（已上）。」謂約真諦法性也。答。若約當分可如所問。今約跨節小乘受報處說故也。問。既是有餘土、何云無等等陰。答。小乘中極無過羅漢、故無等等。（『大日本仏教全書』卷 22, p. 407a.）</p>	<p>又私料簡中、云「無漏陰轉成法性陰」者、『記』云、滅後界外受法性身呼為法性陰。師意、「但是即身得。便是即法性不待滅後也。」</p>
⑩	<p>依毘曇門、用七方便名為常見說異能斷者、問。經云八忍斷、今文云異念、故知八忍名曰異念、非七方便。圓頓云、大集云常見異念斷者是。阿毘曇云、見有無常、十六心溝港斷結、無常見者即是空見、只用一念斷結。（已上）。『異義』云、「常見異念斷者、記將內外凡為異念、經自釋異念者、八人也。」答、決意云、毘曇見道八忍之中、即用七方便中觀、故名異念、即八忍也。若成論意、八忍在方便位、不在見道、見道但觀空、故名一念也。（『大日本仏教全書』卷 22, p. 411a.）</p>	<p>又云「常見之人說異念斷」者、『記』將內外凡為異念。『經』自釋異念者、八人也。人即忍也。忍即因也。</p>
⑪	<p>文一一門各有四門者、『異義』云。「一一門各有立破等四也。」（『大日本仏教全書』卷 22, p. 431a.）</p>	<p>又大經後料簡中、言「四四十六門」者、『記』不說。師意云、「生門破一切法、生門立一切法。生門亦破亦立、生門非破非立。餘門乃至滅門亦如此。故有三十二門也。」</p>
⑫	<p>法中既云五衆和合者、問。文云、「五衆和合故名衆生」者、是受假施設、何云法耶。『異義』云、「五衆和合故名衆生者、記屬法假。師意、</p>	<p>又會三攝提中、言「五衆和合故名衆生」者、『記』將證前法波羅攝提。師意、「正是受波羅攝提。五衆是法、既屬法攝。衆生假名、故屬受也。」</p>

	<p>是受假。五衆是法、衆生假名、故屬受也」（已上）。答。決主只指五衆等法句為五衆和合也。故要記云、五衆和合與因成。最顯五衆、下釋受假（已上）。（『大日本仏教全書』卷 22, p. 433b.）</p>	
⑬	<p>言一並者更以嗔恚為並等者、問、『異義』云、「記云、彼有多並、但引一、故云一並。師意、一並下、是止觀家破毘曇。雖如是難、恐失佛意、故云但佛有時對緣別説、不応言毘曇全非、故言假名何定」（已上）。此義云何。答。文有兩意。（『大日本仏教全書』卷 22, pp. 437b-438a.）</p>	<p>又思假中、從「若下界貪重」至「非貪耶」、『記』云、彼有多並、但引一、故云「一並」。師意、「＜一並＞下、是止觀家救毗曇。雖如是難、恐失佛意。故云＜但佛有時對緣別説＞。不應言毗曇全非。故云＜假名無定＞」。</p>
⑭	<p>文超斷至第五品名家家者。問。經論但有斷三四品。都無斷五品家家也。俱舍云、「以斷第五必斷第五、非一品惑能障得果、故斷五品必無經生、故斷三四品名家家、非五品也。」答、『記中異義』云、「以世智斷惑弱、故只得次第斷一二品、後由受多家生、故言家家。後例然」（已上）。（『大日本仏教全書』卷 22, p. 443a.）</p>	<p>又破思假中、云「次第斷」及「超斷」者、『記』意不引。師意、「但得名處別。言＜次第＞者、初用無漏智先斷見、次斷思惟五品便入滅者、得受斯陀含向名。言＜超＞者、初用世智斷欲界五品思竟、後斷見時、即是斷五品思也。故言＜超＞。以世智斷惑弱、故只得次第斷第三品。後由受多家生、故言＜家家＞。後例然。」</p>

上表のように、『止観私記』では、『異義』を 14 箇所引用しており、なかには「記中異義」、「異義」との書名を明示するものもあるが、それ以外は、『異義』の原文との対照によって引用と確認できる。また、それらのうち、上表の⑭は、『異義』の原文を完全には一致しておらず、取意的に引用したものであり、残りの 13 箇所はすべて直接引用したものであることがわかる。

### 第三項 引用文における疑問語句

上に掲げた 14 箇所の引用と『異義』の本文と対照すると、両者にいくつかの相異語句が見られる。『異義』は『摩訶止観』の注釈書であり、『弘決』に対する批判が述べられている。それで 14 箇所の引用が『異義』の内容と相異する部分を検討する際に、『摩訶止観』と『弘決』の関連箇所を適宜参照する。それらの相異語句は□で囲った部分である。

①『止観私記』の「次修」は、『異義』では「従前次修」と記されている。『異義』中の「序中…」は『摩訶止観』の序文の内容であり、「記家意」は『弘決』の解釈という意味であり、「和尚」は『異義』の作者である道邃である。また、「従前次修無漏、止三界獄中來」の「前」字は「次修無漏、止三界獄、達涅槃道」<sup>5</sup>という『摩訶止観』中の「無漏總中三」の前文をさすのである。つまり道邃はこの前文に基づき「無漏總中三」を「三界為三、無漏為一」として解釈した。このことから、『止観私記』では「次修」の前に「従前」の語ないのは、この語が脱落した結果であると考えられる。

②『止観私記』の「中文句分為三」は、『異義』では「記中文句分為三」となっている。これについては、『弘決』では、『摩訶止観』の「觀如來」から「莊嚴」までの説示<sup>6</sup>を磔境・觀成見仏・悲智の三つに分けているという意味である<sup>7</sup>。このことから、②『止観私記』の「中」の前には、「記」字がなければならず、従って、これも脱落したものと考えられる。

④『止観私記』の「記云、所十二事」「各論六去」「互嚴」「尸」は、『異義』では「記云、前十二事」「各論六者」「五嚴」「後尸」となっている。この「記」は『弘決』、

---

5 『大正蔵』卷 46, p. 1c.

6 『摩訶止観』卷 2 に、「觀如來時、不謂如來為如來、無有如來為如來、亦無如來智。能知如來者、如來及如來智、無二相、無動相、不作相。不在方、不離方、非三世、非不三世、非二相、非不二相、非垢相、非淨相。此觀如來、甚為希有。猶如虛空、無有過失、增長正念。見佛相好、如照水鏡、自見其形。初見一佛、次見十方佛。不用神通往見佛、唯住此處見諸佛。聞佛說法、得如實義。為一切衆生見如來、而不取如來相。化一切衆生向涅槃、而不取涅槃相。為一切衆生發大莊嚴、而不見莊嚴相。無形無相、無見聞知。佛不證得、是為希有。何以故。佛即法界。若以法界證法界、即是諍論。無證無得。」とある。(『大正蔵』卷 46, p. 11c2-16.)

7 『止観輔行傳弘決』卷 2 に「觀如來下、明境智不二。初文牒前法身為境、何故知境。由能觀智、故先立云不謂如來。不謂即是不可得智。無有已下、明境無相。亦無如來智下、明智無相。如來及智下、明境智不二。故經云、如來不即陰、如來不在陰。彼此不相在、何處有如來。境智冥一、名無二相。境智體遍、名無動相。境智本有、名不作相。遍無遍相、名不在方。無相而遍、名不離方。非世俗故、名非三世。非世俗外、名非不三世。中道雙非、名非二相。中道雙照、名非不二。不共惑俱、名為非垢。不與智俱、名為非淨。此觀下、結歎觀智。獨絕不共、名為希有。遍故亡故、譬若虛空。不依次第、名無過失。進入隨契、名增長正念。見佛相好下、明觀成見佛。由此觀故、見色身佛。雖非本期、觀力使爾。故使所見、猶如鏡像。不運神通、而見十方。住法界處、能見諸佛。故聞所說、不乖實義。為衆生下、明悲智力、誓願莊嚴。以大悲力、為衆生見。以大智力、而不取相。涅槃莊嚴、亦復如是。言莊嚴者、祇是悲智、福慧莊嚴、亦是緣了定慧等也。故般若論云、非莊嚴莊嚴、常寂光土、清淨法身、無所莊嚴。無能莊嚴、為衆生故、而取三土。忘所觀故、無形無相。法體曰形、外表為相。雖見如來、及聞說法。知法實義、無見聞等。佛不證得下、引例也。佛自於法、無所證得。如何行者、而謂得耶。何以故下、釋上引例。佛所證者、唯一法界。法界無證、亦復無得。取果為證、著法為得。亡此二故、是故云無。」とある。(『大正蔵』卷 46, pp. 183c17-184a17.)

「前」は「十二事」の前の文を指す。『弘決』の対応箇所には、「前十二事並且論檀、是故云共。」<sup>8</sup>（前は十二事が並びに且檀を論じ、是の故に共を云う。）と記されている。また同じく『弘決』には「各論六者」「五嚴」という文字が見出される<sup>9</sup>。さらに「尸」は「尸波羅蜜」の略語である。「後尸」は、「前十二事」の後の尸波羅蜜の内容<sup>10</sup>を示すのである。このことから、『止観私記』の記述が誤記や脱字の結果であると推定される。

⑤の『止観私記』の「以方便去」は、『異義』では「以方便生」となっている。『摩訶止観』の対応箇所では「以方便生、是菩薩解……。」<sup>11</sup>と記されている。このことから、『止観私記』の「去」は、「生」の誤写であろう。

⑦『止観私記』の「邪空」「近取犯戒」は、『異義』では「邪空之人」「見取犯戒」となっている。『弘決』の対応箇所には、「利使下、次明利使五蓋。指前隨自意中邪空之人。此為利使之例。由此使故生於五蓋。」<sup>12</sup>（利使の下は次に利使の五蓋を明かす。前の隨自意の中の邪空の人を指す。此れ利使の例を為す。此の使に由り故に五蓋に生ず。）とある。この「利使五蓋」は身見・辺見・邪見・見取見・戒禁取見という五種煩惱であり、また五見ともいう。これは鋭利な煩惱で、常に心を駆使するので、「五利使」という。「邪空之人」は、五種の利使の一つである。「見取犯戒」というのは、見取見に執着するため、その戒律を犯すという意味である。このことから、『止観私記』の「邪空」「近取」は「邪空之人」「見取」と書き直したほうが理解しやすいと考えられる。

⑧『止観私記』の「当教」「発皆」は、『異義』には「兩教」「発時」と記されている。これに関し、『異義』では、「但是兩教方便、但未證前。又約發時未證入位、故通名方便。」（但だ是れ、兩教の方便なるのみ、但だ未だ証せざる前なるのみ。又、発する時に約せば、未だ位に入ることを証せず、故に通じて方便と名づく。）という見解が示されている。この「兩教」は、藏教の二乗境と通教の菩薩境という二種の対象境を指している。「発時未

---

8 『大正蔵』巻46, p. 200a.

9 『止観輔行傳弘決』巻2に、「前約下、約十二事。各論六者、先標同異。前十二事並且論檀、是故云共。今一一事並具論六、是故云各。又前共論檀、於十二事一一皆明十界檀相。今各論中、準例亦應具足如前。列十二事、一一皆明十界六度、文從略故。或時九界、或但佛界、廣略互形、共成圓意。又何但十二。一一具六、六中一一各具於六、故一度以五莊嚴、即是以五嚴檀、乃至以五嚴智、能所合説、皆名具六。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 200a24-b3.）

10 『摩訶止観』巻2に、「若得觀慧、於十二事、尸羅自成。謂觀未見色、欲見、見、見已、四運心、種種推求、不得所起之心、亦不得能觀之心。不内外、無去來、寂無生滅。」とある。（『大正蔵』巻46, pp. 16c28-17a2.）

11 『大正蔵』巻46, p. 16c11.

12 『大正蔵』巻46, p. 273a26-28.



證入位」とは、止観の修行者は、その二種の対象境を観察しているものの、声聞・菩薩の聖果を未だ証得していない、という意味である。従って、『異義』の「両教」「発時」が正しいと思われる。

⑨『止観私記』の「得方便」「即」は、『異義』には「得」「便是」と記されている。『異義』の文意から見ると、『止観私記』の「方便」の字義が分かり難いと考えられる。

⑩『止観私記』の「常見異念斷」は、『異義』では「常見之人説異念斷」となっている。それに対し、『摩訶止観』の対応箇所には「大集云、常見之人説異念斷、斷見之人説一念斷。皆墮二邊不會中道。」<sup>13</sup>（大集に云く、常見の人は異念斷を説き、斷見の人は一念斷を説く。皆、二邊を墮って中道を会ず。）と記されている。このように、『異義』の「常見之人説異念斷」が『摩訶止観』からの正確な引用である。

⑪『止観私記』の「五衆是法、衆生假名、故屬受也」は、『異義』には「五衆是法、既屬法攝。衆生假名、故屬受也。」（五衆は是れ法なり、既に法摂に属す。衆生は仮名なるが故に受到に属するなり。）と記されている。文脈から判断すると、「既屬法攝」は必要であり、『止観私記』ではこれが漏れたと考えられる。

⑫『止観私記』の「破毗曇」は、『異義』では「救毗曇」となっている。これに対し、『摩訶止観』の対応箇所には、「若言下界貪重、上界貪輕、貪輕可非貪耶。此亦是一並。但佛有時對緣別説、假名無定、豈可一例。」<sup>14</sup>（若し下界の貪は重く、上界の貪は軽しといわば、貪の軽きは貪に非ざるべきや。これまたこれ一並なり。但し仏はある時、縁に対して別説す、仮名定まること無し、あに一例すべけんや。）とある。『摩訶止観』の意味から<sup>15</sup>、「破」字は「救」の誤りであると判断できる。

⑬『止観私記』の「斷一二品」は、『異義』では「斷第三品」となっている。これに対し、証真が「經論但有斷三四品」（經論に但だ三四品を斷ずる有るのみ）という自身の設問から、『異義』の「斷第三品」が正しいと考えられる。

以上のように、『止観私記』に引用されている『異義』の内容には、いくつかの誤字や脱字などが存在している。そのため、『止観私記』の文意が取りづらくなっていると思われる。

---

13 『大正藏』卷 46, p. 52a19-21.

14 『大正藏』卷 46, p. 70a18-21.

15 本論の第二章第三節を参照。

## 第四項 証真における『異義』思想の受容

上表に掲げた 14 箇所引用において、証真は、『弘決』と『異義』との相異について、どのような立場をとったのかについて検討する。まず引用の仕方によって、三種類に分ける。つまり第一種は、『弘決』の語句を解釈するために『異義』内容を引用し依用している。第二種は、『弘決』の語句を取り上げてから、自らの論評を行うとともに、『異義』の内容を引用している。第三種は、『弘決』と相異なる『異義』の解釈を取り上げ、両方の見解を支持する。次に、これら三種類の分類に基づき、証真が『異義』の見解をどのように受容したのかについて検討する。

第一種には、②③⑥⑦⑩⑪の 6 箇所がある。このうち②の『止観私記』の「初文牒前法身為境等者」という文は、『弘決』では『摩訶止観』「修大行」中の説示<sup>16</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「觀如來下、明境智不二。初文牒前法身為境。何故知境。由能觀智、故先立云不謂如來。不謂即是不可得智……。見佛相好下、明觀成見佛……。為衆生下、明悲智力、誓願莊嚴……。何以故下、釋上引例。佛所證者、唯一法界。法界無證、亦復無得。取果為證、著法為得。亡此二故、是故云無。」<sup>17</sup>（「觀如來」の下は、境・智の不二を明かす。初めの文は前の法身を牒して境と為す。何故ぞ境を知る、能觀の智に由るが故に先ず立てて「不調如來」と云う。「不調」即ち是不可得の智なり……。

「見仏相好」の下は、觀成じて仏を見ることを明かす……。「為衆生」の下は、悲智の力、誓願の莊嚴を明かす……。「何以故」の下は、上の引例を釈す。仏の所証は、唯だ一法界なり。法界は証無く、亦復得無し。果を取るを証と為し、法に著するを得と為す。此の二を亡ずるが故に、是の故に無と云う）である。

このように、湛然は、『摩訶止観』の説示を「牒境」・「觀成見佛」・「悲智」の三種類に分けている。これに対し、道邃は、空・仮・中の三觀によって『摩訶止観』の説示を解釈した。そして証真は、「將對三觀…」という道邃の見解をそのまま依用している。これは、証真が湛然の解釈を否定しているということの顕れと考えられる。次の③⑥⑦⑩⑪も証真が『異義』の見解を用いて、『弘決』の解釈を批判していると思われる。

第二種には①④⑤⑧⑨⑭の 6 箇所がある。証真は『弘決』と『異義』とが相違する解釈を引用し、前者を否定し後者を取り入れて、自身の論評を行っている。

16 前注 7 を参照。

17 『大正藏』卷 46, pp. 183c17-184a17.

①の「文無漏總中三」は、『摩訶止觀』序文の中の一句である<sup>18</sup>。これについては、『弘決』では「無漏開四、以一為總、餘三為三」という解釈、『異義』では「無漏為一、三界為三」という解釈が示されている。両者の解釈に対し、証真は『弘決』に対して「応に思ふべし」（応思）という論評を示してから、『異義』の解釈を取り上げた。このことから、証真は『弘決』の解釈を否定すると同時に、『異義』の見解を肯定したと考えられる。

④の「六中一一各具於六等」は、『弘決』では『摩訶止觀』「修大行」中の六度の説示<sup>19</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「六中一一各具於六、故一一度以五莊嚴。即是以五嚴檀、乃至以五嚴智、能所合説、皆名具六。」<sup>20</sup>（六の中、一一に各六を具す、故に一一の度に五を以て莊嚴す。即ち是れ五を以て檀を嚴り、乃至五を以て智を嚴り、能所合説して皆六を具す。）である。このように、湛然は、一々の六度がそれぞれ六度を具足しているのが「五莊嚴」の意味であるとする。これに対し、証真は「不見一一度亦具六度」（一一の度は亦た六度を具することを見ず）と批判して、『異義』の見解を挙げている。

⑤の「又行中下、重辨禪慧二波羅蜜等」は、『弘決』では『摩訶止觀』「修大行」中の説示<sup>21</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「又行中下、重辨禪慧二波羅

---

18 『摩訶止觀』卷1に、「天台傳南岳三種止觀。一漸次、二不定、三圓頓、皆是大乘、俱緣實相、同名止觀。漸則初淺後深、如彼梯墮。不定前後更互、如金剛寶置之日中。圓頓初後不二、如通者騰空、為三根性、説三法門、引三譬喩。略説竟、更廣説。漸初亦知實相、實相難解、漸次易行。先修歸戒、翻邪向正、止火血刀、達三善道。次修禪定、止欲散網、達色無色定道。次修無漏、止三界獄、達涅槃道。次修慈悲、止於自證、達菩薩道。後修實相、止二邊偏、達常住道。是為初淺後深、漸次止觀相。不定者、無別階位、約前漸後頓、更前更後、互淺互深、或事或理、或指世界為第一義、或指第一義為為人對治、或息觀為止、或照止為觀、故名不定止觀。疑者云、教境名同、相頓爾異。然同而不同、不同而同。漸次中六、善惡各三、無漏總中三、凡十二不同、從多為言、故名不定。此章同大乘同實相、同名止觀、何故名為辯差。然同而不同、不同而同、漸次中九不同、不定中四不同、總有十三不同、從多為言、故名不同耳。一切聖人皆以無為法而有差別、即其義也。」とある。（『大正藏』卷46, p. 1c1-23.）

19 『摩訶止觀』卷2に、「前約十二事共論檀、今約一一事、各各論六。行者行時、以大悲眼觀衆生、不得衆生相。衆生於菩薩、得無怖畏、是為行中檀。於衆生無所傷損、不得罪福相、是名尸。行時、心想不起、亦無動搖、無有住處陰入界等、亦悉不動、是名忍。行時、不得舉足下足、心無前思後覺、一切法中、無生住滅、是名精進。不得身心生死涅槃、一切法中、無受念著、不味不亂、是名禪。行時、頭等六分、如雲如影夢幻響化、無生滅斷常陰界入空寂、無縛無脫、是名般若。具如首楞嚴中廣説。」とある。（『大正藏』卷46, p. 16b24-c6.）

20 『大正藏』卷46, p. 200b.

21 『摩訶止觀』卷2に、「又行中寂然有定相、若不察之、於定生染、貪著禪味。今觀定心、心尚無心、定在何處。當知此定、從顛倒生。如是觀時、不見於空及與不空、即破定相、不生貪著。以方便生、是菩薩解。行者未悟、或計我能觀心、謂是妙慧。著慧自高、是名智障。同彼外道、不得解脫。即反照能

蜜、皆先舉過、後明其德。……是此正意、故重言之。」<sup>22</sup>（又「行中」の下は、重ねて禪慧二波羅蜜を弁ず。皆先に過を挙げ、後に其の徳を明かす。……是れは此の正意なり、故に重ねて之れを言う。）である。このように、湛然是『摩訶止観』の説示を、禪波羅蜜と慧波羅蜜の再解釈であると判定した。これに対し、証真は、空・無相・無作の三昧という『異義』の見解を採用するとともに、『弘決』の解釈に対して「何ぞ禪慧と云わん」（何云禪慧）という批判を出している。

⑧の「聖人方便若圓教實道方便等」は、『弘決』では『摩訶止観』「止観十境」中の説示<sup>23</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「此十下、判境位也。前八在凡、可見。後二言在聖人方便者、既是圓教實道方便。方便望實名、實為聖。圓是聖法、令成極聖。人得聖法、故云聖人。故知十境位並在凡。」<sup>24</sup>（此の十の下は、境位を判ずるなり。前の八、凡に在るは見るべし。後の二、聖人の方便に在りと言うは、既に是れ円教、実道の方便なり。方便を実に望めば、実を名づけて聖と為す。円は是れ聖法、極聖を成ぜしむ。人、聖法を得るが故に聖人と云う。故に知んぬ、十境位並びに凡に在り。）である。このように、湛然是、『摩訶止観』の「聖人方便」という語を円教の実道方便として解釈した。これに対し、証真は、二乗境・菩薩境の方便という『異義』の見解を採用してから、「此義順文」（此の義は『摩訶止観』の文に順う）という自身の論評を示した。

⑨の「法性陰者在方便土」は、『弘決』では『摩訶止観』「観不思議境」中の説示<sup>25</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「問五陰下六番問答。為成不思議意。……善惡等位在外凡。方便陰者位在内凡。無漏陰者極在羅漢。法性陰者在方便土。得法性陰陰中無等。故以無等釋於法性。」<sup>26</sup>（問う。「五陰」の下六番問答は、不思議の意を乗ずると為す。……善惡等の陰は位は外凡に在り。方便の陰は位は内凡に在り。無漏の陰は羅漢に極在す。法性の陰は、方便土に在り。法性の陰を得れば、陰の中無等なり。

---

觀之心、不見住處、亦無起滅、畢竟無有觀者及非觀者。觀者既無、誰觀諸法。不得觀心者、即離觀想。大論云、念想觀已除、戲論心皆滅、無量衆罪除、清淨心常一、如是尊妙人、則能見般若。」とある。

（『大正蔵』卷 46, p. 16c7-17.）

22 『大正蔵』卷 46, pp. 200c-201a.

23 『摩訶止観』卷 5 に、「此十種境、始自凡夫正報、終至聖人方便。陰入一境、常自現前、若發不發、恒得為觀。餘九境發可為觀、不發何所觀。又八境去正道遠、深加防護得歸正軌。二境去正道近、至此位時、不慮無觀、薄修即正。」とある。（『大正蔵』卷 46, p. 49c3-8.）

24 『大正蔵』卷 46, p. 281c.

25 『摩訶止観』卷 5 に「問。五陰俱是境、色心外別有觀耶。答。不思議境智即陰是觀。亦可分別。不善無記陰是境、善五陰是觀。觀既純熟、無惡無無記、唯有善陰。善陰轉成方便陰、方便陰轉成無漏陰、無漏陰轉成法性陰。謂無等等陰。豈非陰外別有觀耶。小乘尚爾、況不思議耶。」とある。（『大正蔵』卷 46, p. 51b19-25.）

26 （『大正蔵』卷 46, p. 288a1-21.）

故に無等を以て法性を積す。)である。このように、湛然は、法性陰を方便有余土の聖人に配している。これに対し、証真は、「問。今明小乗陰轉之義。何約法性土。」(問う。今、小乗の陰が転ずるの義を明かす。何ぞ法性土に約さんや。)という自身の設問を示している。つまり、方便土は小乗人の居住場所であり、法性土は大乗菩薩以上の聖人の居住場所である。それならば、法性陰は、どうして小乗人の方便土に帰属されるのかという証真の疑問である。これに対し、彼は、「但是即身得。便是法性不待滅後也。」(但だ是れ身に即して得。便ち是の法性は滅の後を待たざるなり。)という『異義』の見解を依用している。その後、彼は、「真諦法性」「跨節小乗受報處」という自説によって、『異義』の見解に従った。すなわち、証真は、『異義』の「即身」という大乘の教えに従って、「真諦法性」「跨節小乗」という大乘思想を示した。

⑭の「文超斷至第五品名家家」は、『弘決』では、『摩訶止觀』「陰入界境」の説示<sup>27</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「今文中言超斷者、即是下文小超之人。本在凡地、未得色定。或修欲定欲惑未斷。此人至十六心、超斷五品、名為家家。此之五品同四品、故隨其本斷品之多少、而得名為家家、種子及以無學向果等名。然大師所用、並準舊婆沙。若欲知者、更檢彼文。」<sup>28</sup>(今の文の中に、超斷と言うは、即ち是れ下の文の小超の人なり。本凡地に在り。未だ色定を得ず、欲惑未だ断ぜず。此の人十六心に至って、超えて五品を断ずるを、名づけて家家と為す。此の五品、四品に同じきが故なり。其の本断の品の多少に随って、名づけて家家種子、及び無學向果等の名と為すことを得。然るに大師の所用は、並びに旧婆沙に準ず、若し知らんと欲せば、更に彼の文を検せよ。)である。これに対し、証真は、「問。經論但有斷三四品、都無斷五品家家也。」(問う。經論<sup>29</sup>は但だ三四品を断ずる有り、都ては五品を断ずる家家の無きなるや。)という自身の設問を示してから、『異義』の解釈を依用して、道邃の見解を肯定した。

27 『摩訶止觀』卷6に、「三明破思假入空位者為四。一三藏家破思位、二通家破思位、三別名名通家共位、四別名名通家菩薩位。三藏破思位者、成論明十六心正是初果位、異部明十六心是修道位。今且依修道。斷一品欲惑、次第至第五品盡、皆名斯陀含向。若超斷至第五品、名家家。次斷六品盡、名斯陀含果。超斷至六品盡、名一往來。次斷第七品至第八品、名阿那含向。超斷至第八品、名一種子。次斷第九品盡、名阿那含果、畢竟不復還來欲界。次斷初禪初品至非想第八品、凡七十一品悉名阿羅漢向。六種那含位在其中。第九無礙道斷非想第九惑盡、第九解脫道證、名阿羅漢果。」とある。(『大正藏』卷46, p. 71b29-c13.)

28 『大正藏』卷46, p. 331c21-27.

29 『阿毘達磨俱舍論』卷24に「論曰、即預流者、進斷修惑。若三緣具、轉名家家。一由斷惑、斷欲修斷三四品故。二由成根、得能治彼無漏根故。三由受生、更受欲有三二生故。頌中但說初後緣者、預流果後說進斷惑、成能治彼諸無漏根。義准已成、故不具說。然復應說三二生者、以有增進、於所受生或少或無或過此故。何緣此無斷五品者。以斷第五必斷第六、非一品惑能障得果。猶如一間、未越界故。」

第三種には⑫⑬の2箇所がある。証真は、『弘決』の語句を取り上げる際に、『弘決』と相違する『異義』の見解を引用したが、その理由を明らかにする。

⑫の「法中既云五衆和合」は、『弘決』では、『摩訶止観』「陰入界境」中の説示<sup>30</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「論又云下、次會三聶提。聶提西音、翻假施設。欲會令同、故先問起。答下、先會名、次釋義。法中既云五衆和合、故與因成義同。次受假中、受謂領納、由根莖枝葉故樹可領納。領納樹故有樹始終、即名相續。是故與前假名有同。」<sup>31</sup>（「論又云」の下は、次に三聶提を会す。聶提は西音なり、仮施設と翻ず。会して同ぜしめんと欲す、故に先に問を起す。「答」の下は先に名を会す。次に義を釈す。法の中に既に五衆和合と云う、故に因成の義と同じ。次に受仮の中に、受とは謂く領納なり。根莖枝葉に由るが故に樹領納すべし。樹を領納するが故に、樹の始終有り。即ち相續と名づく。是の故に前の仮名の有と同じ。）である。このように、湛然は、「五衆和合」を因成仮（法仮）に配している。湛然の解釈に対し、証真は、「問。文云五衆和合故名衆生者、是受假施設、何云法耶」（問う。文に云く、五衆和合なるが故に衆生と名づくとは、是れ、受仮施設なり。何ぞ法と言わんや。）という自身の設問を示し、その後『異義』の「師意、是受假」という道邃の見解を挙げた。『弘決』と『異義』との違いの解釈に対し、証真は、「決主只指五衆等法句為五衆和合也」（決主（湛然）は、只だ五衆等の法句を五衆和合と為すことを指すのみなり。）という自答を示した。このように、彼は、『弘決』と『異義』の間の解釈の違いを調和させようとする態度を示している。すなわち、証真は、『弘決』では『摩訶止観』の「五衆等法」の語を注釈し、『異義』では『摩訶止観』の「五衆和合」の語を解釈した、という自身の考え方を主張している。

⑬の「言一並者更以嗔恚為並等者」は、『弘決』では『摩訶止観』「陰入界境」の説示<sup>32</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「數人下、明二部同異。成論難數

---

應知總有二種家家。一天家家、謂欲天趣生三二家而證圓寂。或一天處、或二或三。二人家家、謂於人趣生三二家而證圓寂。或一洲處、或二或三。即預流者進斷欲界一品修惑乃至五品、應知轉名。」とある。（『大正藏』卷 29, pp. 123c25-124a9.）

30 『摩訶止観』卷 5 に、「論又云、三假施設與三假云何。答、別義不論、今通會之。法假施設、如因成。受假施設、如相續。名假施設、如相待。論云、五衆等法、是法波羅聶提。五衆和合故名衆生。如根、莖、枝、葉、故有樹名、是受波羅聶提。用是名字、取二法相、說是二種、是名波羅聶提。故知三假義同也。」とある。（『大正藏』卷 46, p. 63b8-14.）

31 『大正藏』卷 46, p. 317b17-22.

32 『摩訶止観』卷 6 に、「數人云、欲界為貪、上界名愛」。成論人難此語、上界有味禪貪、下界有欲愛。愛貪俱通、何意偏判。若言下界貪重、上界貪輕、貪輕可非貪耶。此亦是一並。但佛有時對緣別說、假名無定、豈可一例。但令召得煩惱、即須破除、何勞靜於貪愛。」とある。（『大正藏』卷 46, p. 70a16-21.）

人者、初以上貪下愛相對並難。次若言下以名異義同為難。不應輕重而分貪愛。言一並者。準彼論師復應更以瞋恚為並。上界既以輕貪名愛。何不上界輕瞋名恚。而言上界不行恚耶。故彼阿毘曇心使品中。亦列七使如前所列。唯改第一名貪。此之七使界行分別有九十八。」<sup>33</sup>（「数人」の下は、二部の同異を明かす。『成論』が数人を難ずるは、初めに上貪下愛を以て相對して並難す。次に「若言」の下は、名異義同を以て難を為す。輕重を以て貪愛を分つべからず。「一並」と言うは、彼の論師に準ぜば、復た応に更に瞋恚を以て並と為すべし。上界既に輕貪を以て愛と名づく。何ぞ上界の輕瞋を恚と名づけずして、上界は恚を行ぜずと言うや。故に彼の阿毘曇の心使品の中に亦た七使を列ぬ。唯だ第一を改めて貪と名づく、此の七使、界行分別するに九十八有り。）である。このように、湛然は、『摩訶止觀』の「一並」の語を解釈した。それに対し、道邃の「一並下、是止觀家救毘曇意……。」（「一並」の下は、是れ、止觀の家は毘曇を救う意なり……。）という見解は、『摩訶止觀』の「一並」の後の文を解釈しているものである<sup>34</sup>。両師の解釈に関し、証真是「文有兩意」（文（『摩訶止觀』の文）に兩意有り。）という自身の考え方を掲げ、両師の解釈を肯定していると考えられる。

以上、『止觀私記』における『異義』の引用意図を検討した結果、第一種の6箇所の引用において、証真是、『異義』の解釈を依用して『弘決』の語句を批判しているということが判明した。第二種の6箇所の引用において、①の「応思」、④の「不見一一度亦具六度」、⑤の「何云禪慧」、⑧の「此義順文」、⑨の「何約法性土」、⑭の「經論但有斷三四品、都無斷五品家家也」という証真自身の論評から、断定的な言い方を避けながらも、『弘決』解釈を否定するとともに、『異義』の解釈を採用して自身の見解を主張するという意図が窺われる。第三種の2箇所の引用において、証真是、『弘決』と『異義』との異なる解釈を両方共に肯定するという折衷的な態度が見える。

## 小結

本節では、証真の『止觀私記』における『異義』からの14箇所の引用を取り上げ、引用中に見られる相違する文字や語句を指摘し、更に『止觀私記』における『異義』の引用意図を検討し、以下の結果を得た。つまり、それらの引用は、『異義』の原文と比較した後、前者に欠字や誤字などがあるので、文意が通じないところがある。更に、14箇所の引用において、6箇所は『異義』の解釈を依用して『弘決』を批判したものであり、6箇所は『異義』の内容に基づき『弘決』の解釈を批判したものであり、2箇所は『弘決』と『異

---

<sup>33</sup> 『大正藏』卷46, p. 329b11-18.

<sup>34</sup> 本論の第二章第三節を参照。

義』との解釈の違いを折衷的に扱ったものである。このように、証真は、『異義』の思想内容をすべて受容したが、『弘決』の解釈をほとんど否定したと考えられる。言い換えれば、証真は、『異義』の思想を依用して、『弘決』との異なる自身の見解を主張したということである。『異義』そのものは、『弘決』に対する 33 箇所の変説からなっているが、そのうちの 14 箇所を依用している証真は、道邃の思想から多大な影響を受けたと考えられる。



## 第二節 靈空『摩訶止観輔行講録』における『異義』の引用の検討

前節のように、13 世紀頃の証真は『異義』の思想をほぼ受容したことが明らかになった。証真以降、14 世紀頃の照源<sup>35</sup>（1298～1368）の著作『十不二門聞書抄』に「……止観和尚者、道邃和尚也。云云。彼和尚『記中異義』消止観無漏總中三、云消三界、故六祖意不得。」<sup>36</sup>（止観和尚は道邃和尚なり。云々。彼の和尚の『記中異義』は、『止観』の「無漏總中三」を消して云く、三界を消するが故に六祖の意を得ず。）とあるように、『異義』の思想内容が引用されている。照源以降、日本天台学者も『異義』の見解に注目している。本節では、江戸時代の天台僧靈空光謙の著作『摩訶止観輔行講録』（以下『輔行講録』と略称）に見られる『異義』の引用に焦点を立てて、その引用状況や引用意図を検討する。

### 第一項 靈空とその『摩訶止観輔行講録』

靈空は、字を光謙、幻々庵と号した。承応元年（1652）筑前福岡に生まれ、寛文五年八月（1665）に福岡松源院豪光に従って出家し、17 歳のときに比叡山に登り、初めに正覚院に入り、のちに妙立慈山（1636～1690）から教観の旨を受けたが、約五十年間で「三大部講録」撰述の専念に努めており、元文四年（1739）十月に世寿 88 歳となって円寂した。彼は当時の貴族から多大な外護を受け、天台宗の隆盛と戒律の復興に努めた重要な人物である<sup>37</sup>。

---

35 『日本仏教人名辞典』によれば、照源は、鎌倉後期から南北朝時代までの天台宗の学僧であり、比叡山で天台教学を修める。山城大原の来迎院に移って天台密教を講じ、円頓戒を授けて念仏を勧めた。のち京都の与願金剛院を伝領して寺号を廬山と改める。四宗を兼学し、後醍醐天皇の要請で宮中で天台学の講席をもつなど廬山寺流の高揚に努めた。（日本仏教人名辞典編纂委員会編[1992], p. 359.）

36 『十不二門聞書抄』巻上、第 31 紙裏（京都大学附属図書館蔵経書院文庫に収められている万治三年（1660）の『十不二門聞書抄』の刊本による）。

37 靈空の伝記は、『続日本高僧伝』巻 9「比叡山安楽院沙門光謙伝」に収められている。（『大日本仏教全書』巻 104, pp. 293-294.）。なお、中川仁喜氏は、「禅門から天台に転向した妙立慈山（1636～1690）が比叡山麓の坂本で形骸化した天台教学に警鐘を鳴らし、戒律復興を提唱していた寛文十一年（1671）頃に、たまたま妙立の講演を聴く機会に恵まれてから靈空に転機が訪れた。靈空はそれまで究明していた玄旨帰命の口伝法門が邪義であることを覺り、延宝六年（1678）には比叡山を下って妙立に師事する。その年の八月には梵網經による十重禁戒を受け、翌七年四月には四十八輕戒を受けて妙立の教化に随順することとなった。貞享二年（1685）には形同沙弥となって比叡山星光院を勇退している。ここに至って靈空は正式に持戒の沙弥となって戒律復興運動の中核を担うこととなった。元禄年間に入ると靈空は著述や講演を活発におこなうようになる。特に元禄元年（1688）には『闢邪篇』を著して中古天台における玄旨帰命壇権頂の邪義を主張してその撲滅に成功した。これを機に比叡山・園城寺や他

靈空の天台教学的特徴について、井上光貞氏が「日本天台は、古代的・古典主義的・中国的な上古天台から中世的・神秘主義的・日本的な中古天台に移行し、室町時代にはその集大成とともに墮落の相もあらわれてきたが、これに一大衝撃を加えたのは江戸中期の妙山(立か)慈山・靈空光謙らであった。二人は戒律復興や宋代天台学の再移植をはかることによって中古天台を邪説として斥けたが、これはあたかも、復古によって中世的世界観から決別しようとした近世文芸復興に通じるものであって、そのためやがて中古天台は、その生命を閉じていったのである。」<sup>38</sup>と述べているように、靈空は、その教学面において宋代の四明知礼の天台教学を広めながら、日本中古天台の教学思想を批判し、新たな教学運動を提唱した。このような教学的特色は、彼が著した『輔行講録』に現れている。

『輔行講録』は全 23 巻であり、内容は北宋の有巖『助覧』(1099 成立)などの論書を依用するとともに、『摩訶止観』と、証真『止観私記』や道邃『異義』などの『摩訶止観』関連の注釈書などを引用・批判することを基礎とし、湛然の『弘決』を注釈したものである。以下、『輔行講録』における『異義』の引用を検出した上で、靈空の引用意図を検討する。

## 第二項 『摩訶止観輔行講録』における『異義』の引用

『輔行講録』の現存テキストについて、『仏書解説大辞典』と『渋谷目録』の記載によれば、京都大学附属図書館や立正大学図書館、大正大学図書館などの機関には、享保十五年(1730)と享和元年(1801)に刊行された『輔行講録』の二種類の本文が所蔵されている<sup>39</sup>。ここでは京都大学附属図書館に所蔵された享保十年(1726)の『輔行講録』の刊本テキストを取り扱い、その中の『異義』に関わる引用を検出した上で、これらを『異義』テキスト(第三章第一節の新たな『異義』テキスト)と比較した。それをまとめたものが下

---

宗からも教えを受けようとする者が多くなり、元禄三年(1690)師僧妙立が寂するとその弟子は皆靈空に随ったという。ここに靈空は妙立の遺志を継承することとなった。この妙立・靈空の活動に対して輪王寺宮公辨法親王は多大な外護を与え、天台宗の僧風刷新と戒律の復興を推進した。」と述べている。(中川仁喜[2005], p. 94.)

38 井上光貞[1985], p. 313.

39 『仏書解説大辞典』「摩訶止観輔行講録」条には、「二十三巻。光謙述。享保一五刊(京大、一・二四マ・二)、(立大、A 一一・一七四・一七六)、(高大、寄・一・一五)、(正大・一三三・一五・四六)、(龍大、二六五・一・一〇〇)、(叡山、禅林)、(叡山、華蔵)。享和元刊(谷大、余大・三六八・七六七)」(『仏書解説大辞典』巻 10, p. 258.)とあり、さらに『渋谷目録』「摩訶止観輔行講録」条には「二十三巻十一冊、光謙撰。享保十五庚戌年(2390)京都 野田等刊。正大・一三三・一五、叡山・禅、龍大・二六五一・一〇〇」と記されている。(渋谷亮泰[1978], p. 47.)

表である（下表の『異義』の番号は、本論の第三章第一節で示した『異義』テキストの番号と対応するものである）。

番号	『輔行講録』中の引用	『異義』
①	無漏総中三、『私記』云、「問。若無漏開四者、但應云無漏中四、何以一為總、更別列餘三。應思。」今謂荊溪既云、「今舉總含開、一中兼三。」而未嘗但云「無漏開四」、何致此難耶。『私記』又引『記中異義』難之。云云。又引山王院說難之。云云。又引或一解云、「總中三者三教菩薩也。禪定、慈悲、實相、並名為總。慈悲在中而開三、故名總中三。無漏即二乘、即諦緣觀、不分巧拙。巧拙在三菩薩故。」今謂總別就一物論。何以禪定、慈悲、實相為總、而歸戒、無漏為別耶。況總中之慈中三耶。（『摩訶止觀輔行講録』卷2、第15紙裏—第16紙表。）	1
②	簡積聚草木、『纂義』、『記中異義』。今謂非也。既明云「簡」、又云「專在」、豈非簡心乎。釋十心中云「發心者」、非今所簡心、何為標釋。」云云。（『摩訶止觀輔行講録』卷3、第18紙表。）	4
③	或先起非心、『記中異義』。今謂非也。既云「十非」、何以二乘為是。（『摩訶止觀輔行講録』卷3、第23紙裏。）	5
④	合中二重、『記中異義』。今謂文多脱誤、不可解也。（『摩訶止觀輔行講録』卷3、第24紙表。）	6
⑤	法身為境、『私記』引『記中異義』云、「師意不爾。將對三觀。初觀如來空也。次觀見佛假也。莊嚴中也。據後常行意止觀中、亦作三觀。計亦例然。已上。」今謂此科甚多、與後常行文義大異。何得例之。牒境之文有雙非語、莊嚴之科似於即空。何以為空為中耶。況又後文有其一等注、而此文無之。何得例之。（『摩訶止觀輔行講録』卷6、第8紙表。）	9
⑥	成聲聞空、『私記』初二末引『異義』云、「修觀中、『記』云「別對三乘」。師意通對。據後結中若起大悲、不言對三陀羅尼。又皆云「若」者、故知由心不同、無別對也。已上。」今謂『私記』不破。何耶。據後結文、既有因緣及見佛之言、則知前文因緣是緣覺觀。又成佛道無疑即是見佛五陰。又即成四諦是聲聞觀。何須致疑。（『摩訶止觀輔行講録』卷7、第11紙表。）	10

⑦	次歷善事、『異義』云、「『記』云用十二事意。今師意、但是總標檀意、非通六度意也。」今謂行時六度必具、故云雖以捨標初等也。（『摩訶止觀輔行講錄』卷 7、第 20 紙裏。）	11
⑧	推下三句、『異義』云云。今謂若依此說、應云「欲貪欲生未貪欲滅」。何云「未貪欲滅欲貪欲生」。或問『異義』似依覺意三昧之說。答。今文不同。彼說何必強同。彼此推法各依一義。（『摩訶止觀輔行講錄』卷 8、第 17 紙表一裏。）	14
⑨	廣料簡德、『記中異義』云云。今謂約義而科。『記』文可見。（『摩訶止觀輔行講錄』卷 9、第 26 紙表。）	15
⑩	縱字平聲、『私記』引『異義』。『記中異義』云、「『記』言縱字平呼。師意去呼。此為補縱恣三業、此例合。舊云、「平聲縱橫之縱去呼。放恣之義。『異義』之說得之矣。」古鈔。今謂『異義』不知記主之意、故作此說。『私記』、舊說不能精辨、認石為玉也。既云平聲、豈不知去呼之義乎。不識見有縱橫何盡、今之本本之意耶。學者思之。（『摩訶止觀輔行講錄』卷 13、第 20 紙裏。）	16
⑪	亦不以無觀、『異義』云、「次結二十五法中立名者、『記』將令且下結。師意、將亦不無觀下結。據引經意、但至及內外觀經文則盡。故知將此亦不無觀為立名、由合為一段也。」今謂非也。以亦不下屬於下文、甚非引證意。況復『異義』不見本經、但見他處略引。以亦不下為非經文、躁妄甚矣。（『摩訶止觀輔行講錄』卷 15、第 16 紙裏。）	18
⑫	實道方便、『私記』云、「問。『異義』云、＜師意、但是當教方便、但未證前、又約發時未證入位、故通名方便。圓教通用十境為方便、不局二乘菩薩為方便也。＞云云。此義順文。何云實道方便也。答三乘既是實道方便、故約此明。然猶是謗義耳。」今謂止觀云方便。記云實道方便、並指二乘菩薩、而其位則在凡也。止觀前文既云諸方便道、菩薩境界。故知今云聖人方便、亦指兩二乘三菩薩為圓之方便。何云當教方便耶。又云圓教通以十境為方便者、咸是所觀故耳。前四一三記云云。今判其境體、故指後二為方便也。（『摩訶止觀輔行講錄』卷 15、第 28 紙裏一第 29 紙表。）	19
⑬	法性陰者、『私記』云、「問。今明小乘陰轉之義。何約法性土。『異義』云、＜師意、但是即身得方（方字恐剩）便、即（一本作是）法性不待滅後也。已上。謂約真諦法性也。答。若約當分、可如所問。	20

	今約跨節小乘受報處說故也。」今謂小乘法性不具色心、何有法性陰之名耶。記主所釋甚得其旨。」（『摩訶止觀輔行講錄』卷 16、第 15 紙裏。）	
⑭	依毘曇○能斷、『異義』、『纂義』。『私記』云、「問。答。決意云、＜毘曇見道八忍之中、即用七方便中觀、故名異念。即八忍也。若成論意、八忍在方便位、不在見道。見道但觀空、故名一念也。云云。」（『摩訶止觀輔行講錄』卷 16、第 24 紙表。）	21
⑮	於小乘中、『異義』云、「記云、小乘信。師意云、但是小信心也。『纂義』云、『釋論』中判為小乘信。云云。」（『摩訶止觀輔行講錄』卷 17、第 15 紙表。）	22
⑯	箭矢射石、又『古鈔』、『異義』。（『摩訶止觀輔行講錄』卷 17、第 16 紙表。）	23
⑰	當為說○功能、『記中異義』云、「記不別釋。師云、似五停心觀。止是壁定、似數息觀。止是淨水、似不淨觀。止是大慈、似慈悲觀。止是大明呪、似十二因緣觀。止是佛、似念佛觀。師意如此對也。記不釋。」今謂『記』豈昧於此意乎。故云慈、定治嗔、念佛治障道。但不具釋者。今之本文非專明五停故。況但對五停即三藏意、非今正旨。故『記』云「離界內外」等。又云、今修於止如法佛、故治障妙道、深符文旨。豈不信受。（『摩訶止觀輔行講錄』卷 17、第 28 紙裏。）	24
⑱	各有四門、『記中異義』云、「言四四十六門者、『記』不說。師意云、生門破一切法、生門立一切法、生門亦破亦立、生門非破非立、餘門乃至滅門亦如此、故有三十二門也。」『私記』引『異義』。舊說亦同。或說今明相攝、故一一門各攝餘門。今從或說。（『摩訶止觀輔行講錄』卷 18、第 8 紙表一裏。）	25
⑲	法中既云、『記中異義』、『私記』。今謂『私記』不是。『搜要』與『輔行』『異義』詳讀可知。（『摩訶止觀輔行講錄』卷 18、第 14 紙表。）	26
⑳	無生法塵、『記中異義』。今謂既云「對意根生」、豈無為法耶。下文所謂空法塵也。（『摩訶止觀輔行講錄』卷 18、第 16 紙表一裏。）	27

②①	至無學果、『記中異義』云、「師意、但是一期命終名繫斷不還、故云印壞文成也。」今謂一期命終即去已也。次更云去不返、驗知無學。（『摩訶止觀輔行講錄』卷 21、第 1 紙表一裏。）	31
----	---	----

上表の 21 箇所引用は、①の「私記又引記中異義難之……」、⑤の「私記引記中異義云……」、⑦の「異義云……」、⑪の「記中異義云……」などの表現から、三種類に分けられる。

第一種には②③④⑧⑨⑭⑯⑱⑳の 9 箇所がある。これらは『異義』の書名のみが挙げられ、内容は省略されている。例えば、②の「簡積聚草木」は、『弘決』では『摩訶止觀』「發大心」の説示<sup>40</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「次簡非中、初簡心者、凡厥有情、皆悉堪發、是故但簡積聚草木」<sup>41</sup>（次に「簡非」の中、初めに心を簡べば、凡そ厥れ有情は皆悉く発するに堪えたり。是の故に但だ積聚・草木を簡ぶのみ。）である。これに対し、靈空は、『纂義』<sup>42</sup>『異義』<sup>43</sup>の書名のみを指摘しているものの、両書の内容を挙げていない。更に③の「或先起非心」は、『弘決』では『摩訶止觀』「發大心」の説示<sup>44</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「言先起等者、若未發心名為先非、後始發心乃為後是。此則正當顯是之體、何得譬中名為並濁。今此通簡、發心已後、起非起是、故判屬非。餘之二心、理屬非攝。又既云先是、必有後非。若無後非、亦是一向顯是之相、亦非簡限。又並起者、豈有二心並緣境耶。但約細念、前後俱緣、名為並起。若僂久者、判屬前後。」<sup>45</sup>（「先起」等と言うは、若し未だ発心せざるは、名づけて「先非」と為し、後に初めて発心するを乃ち「後是」と為すは、此則ち正しく頭是の体に当る。何ぞ譬えの中に名づけて「並濁」と為すことを得ん。今此こには通じて発心已後に非を起し是を起すことを簡ぶ。故に判じて非に属す。余の二心は、理として非に属して摂す。又既に先是と云う、必ず後非有らん。若し後非無くんば、亦是一向に顯是の相にして、亦簡の限りに非ず。又「並起」とは豈二心有って並びに境を縁ぜんや。但だ細念の前後俱

40 『摩訶止觀』卷 1 に「今簡非者、簡積聚草木等心、專在慮知心也。」とある。（『大正藏』卷 46, p. 4a23-24.）

41 『大正藏』卷 46, p. 160c12-13.

42 『摩訶止觀論弘決纂義』卷 1 に「論簡積聚草木等心者、若約事義、草木無發心修行得菩提、故發心專在有情。若約理義、一色一香無非是佛、不同他意、已如前辨。」とある。（『大日本仏教全書』卷 15, p. 334.）

43 『異義』には「次簡非中、記云、先心次道。師意云、但是雙標心道意門。何以得知。據後釋十心中皆云發心行道。以此驗之、知無別也。」とある。

44 『摩訶止觀』卷 1 に、「或先起非心、或先起是心、或是非並起。」とある。（『大正藏』卷 46, p. 4b23-27.）

45 『大正藏』卷 46, p. 162c12-20.

に縁ずるに約して、名づけて「並起」と為す。若し麤にして久しきは判じて前後に属す。)である。これに対し、『輔行講録』では、「記中異義」という『異義』の名のみが示され、内容は挙げられていない<sup>46</sup>。以下の④⑧⑨⑭⑯⑱⑳の7箇所は、②③の引用状況と同様である。

第二種には⑦⑪⑮⑰⑱㉑の6箇所がある。これらは『異義』から直接に引用されている。例えば、⑦の「次歴善事」は、『弘決』では『摩訶止観』「修大行」の説示<sup>47</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「次歴下、正約諸善。初示捨廣從略。次明歴十二事意。約十二事共論檀。受謂領納、所領六塵。作謂為作、為此六相。」<sup>48</sup>（「次歴」の下は、正しく諸善に約す。初めに広を捨て略に従うことを示す。次に十二事を歴るの意を明かす。十二事に約して共に檀を論ず。受は領納を謂う、所領は六塵なり。作は為作を謂う、此れを六相と為す。）である。これに対し、靈空は、「『異義』云、『記』云用十二事意。今師意、但是總標檀意、非通六度意也」（『異義』に云く、「『記』に云く、十二事の意を用ゆ。今、師の意は但だ是れ、総じて檀の意を標するのみ、六度の意を通ずるに非ざるなり。」）と『異義』から直接引用した。以下の⑪⑮⑰⑱㉑の5箇所は⑦の引用状況と同様であるので、詳細な検討が行わない。

第三種の引用には、①⑤⑥⑩⑫⑬の6箇所がある。これらは、①の「私記又引記中異義難之」、⑤の「私記引記中異義云」、⑥の「私記初二末引異義云」、⑩の「私記引異義」、⑫の「私記云、問異義云」<sup>49</sup>、⑬の「私記云」という表現から、『異義』からの直接引用ではなく、『止観私記』中の『異義』の引用を孫引いたと考えられる。

### 第三項 引用の仕方より窺われる靈空の引用意図

上表の21箇所の引用に見られる「今謂」以下は、靈空が『異義』の解釈を引用した後に加えた自身の論評である。その中の②③⑩⑪の4箇所における「今謂非也」（今の謂く、非なり。）と、「今謂異義不知記主之意」（今の謂く、『異義』は記主の意を知らず。）

46 『異義』には「次或先起是心、後起非心」者、『記』云、是即菩提、非即十非。師意云、是即二乘、非即九非也。何以知之。據後云是非並簡、驗知也。」という『弘決』に対する異釈が出されている。

47 『摩訶止観』巻2に、「次歴善事。善事衆多、且約六度。若有諸塵、須捨六受。若無財物、須運六作。捨運共論、有十二事」とある。（『大正蔵』巻46, p. 15c17-19.）

48 『大正蔵』巻46, p. 198a26-28.

49 注意すべきは⑫の「師意、但是當教方便」という言葉である。これに対し、靈空は、「何云當教方便耶」と批判した。しかし、『異義』の写本では「兩教方便」となっているものもある。こちらが正しいと思われる。従って、靈空が使用した『異義』のテキストは、不完備なものであると推測される。そのため、靈空は、道邃の見解を誤解したのであろう。

という靈空自身の論評から、彼は、『異義』の見解を鋭く批判していると同時に、『弘決』の解釈をとっていると考えられる。例えば、⑩の「縦字平聲」は、『弘決』では『摩訶止観』「方便」中の説示<sup>50</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「是為等者、縦字平聲、自淺階深、名之為縦。諸見皆破、修諸道品、故云補於縦見之過。」<sup>51</sup>（「是為」等とは、縦の字平声なり、浅より深に階る、名づけて之れを縦と為す。諸見皆破し、諸の道品を修するが故に「補於縦見之過」と云う。）である。これに対し、靈空は、『止観私記』における『異義』の見解と、「旧云…」、「古抄」を掲げながら、「今謂異義不知記主之意、故作此説。私記、舊説不能精辨、認石為玉也」（今の謂く、『異義』は記主の意を知らず、故に此の説を作す。『私記』と「旧説」は、精しく弁ずること能わず、石を認めて玉と為すなり……。）と論評した。このことから、彼は、『弘決』の解釈を採用していると思われる。

また、上表の①⑤⑥⑦⑧⑨⑫⑬⑮⑰⑱⑳㉑の13箇所の引用において、靈空は、断定的言い方を避けて、『異義』の解釈を否定しながら、『弘決』の解釈を支持している。例えば、①の「無漏総中三」は、『弘決』では『摩訶止観』序文の説示<sup>52</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「漸中即有十二不同、如前分別。兩教二乘は無漏四、而今乃云、無漏總中三者何耶。別而言之、離為四人。若總名無漏、則合却三人、但存一位。今舉總合開、一中兼三、故名無漏總中三也。」<sup>53</sup>（漸の中に即ち十二の不同有り、前に分別するが如し。兩教の二乗、是れ無漏の四なり、而して今乃ち「無漏総中三」と云うは何ぞや。別して之れを言わば、離せば四人と為す。若し総じて無漏と名づけば、則ち三人を合却して、但だ一位を存するのみ。今、総を挙げて開を合す、一の中に三を兼ね、故に無漏総中三と名づくなり。）である。『弘決』の解釈に対し、証真は『止観私記』において「応に思うべし」（応思）という批判を示している。証真の批判に対し、靈空は、「何致此難耶」（何か此の何を致さんや）と評し、更に「今謂總別就一物論……」（今の謂く、総と別が一の物に就いて論ず……。）という自身の論評を示して、『止観私記』や『異義』などの見解を否定する一方で、『弘決』の解釈を肯定する、という意志表示を行っている。以下の⑤⑥⑦⑧⑨⑫⑬⑮⑰⑱⑳㉑の12箇所は、①と同様であるので、検討は割合する。

50 『摩訶止観』巻4に「若破析諸見、行於道品、是名見動而修道品。又體見即空即假即中。既言即者、於見不動而修三種道品、是為修功補於縦見之過也。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 41b7-10.）

51 『大正蔵』巻46, p. 261c1-3.

52 前注18を参照。

53 『大正蔵』巻46, pp. 150c27-151a1.



更に、上表の④⑭⑯⑱の4箇所の引用は、靈空が『弘決』の語句を注釈するために用いられた。例えば④の「合中二重」は、『弘決』では『摩訶止観』「発大心」中の説示<sup>54</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「次譬象下、先譬次合。合中二重。初以内外合前三譬。内是、外非。内外俱縁、名為並起。…」(次に「譬象」の下は、先に譬なり、次に合なり。合の中に二重あり。初めに内外を以て前の三譬を合う。内は是なり、外は非なり。内と外俱に縁ずるを名づけて並起と為す。)である。靈空は、『異義』の書名を挙げた後、「今謂文多脱誤、不可解也」(今の謂く、文は多くの脱誤あり、不可解なり)という自らの論評を下した。これにより、靈空が『異義』の見解を批せず、に、『異義』の内容を依用しようとした意図が読み取れる。

⑮の「依毘曇○能斷」は、『弘決』では『摩訶止観』「陰入界境」の説示<sup>55</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「佛世値聖、猶尚住小、各執一門、異計不同。依毘曇門、用七方便名為常見。說異能斷。依成實門但觀空心名為見、說一能斷。當知滅後圓門不易」<sup>56</sup>(仏世聖に値う、尚お小に住し、各一門を執して異計不同なり。毘曇門に依って、七方便を用うるを名づけて常見と為し、異能く断ずと説く。成実門に依って、但だ空を觀ずる心を名づけて断見と為し、一能く断ずと説く。當に滅後の円門不易なることを知るべし。)である。これに対し、靈空は、『異義』『纂義』の名を挙げた後、『止観私記』の内容を依用して『弘決』の文を解釈した。

⑯の「箭矢射石」は、『弘決』では『摩訶止観』「觀不思議境」中の説示<sup>57</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「矢石者、如箭矢射石、義非相入。以各計故不

---

54 『摩訶止観』卷1に、「譬象魚風、並濁池水。象譬外、魚譬内、風譬並起。又象譬諸非、自外而起。魚譬内觀羸弱、為二邊所動。風譬内外合雜、穢濁混和。」とある。(『大正蔵』卷46, p. 4b20-c3.)

55 『摩訶止観』卷5に、「彌生曠劫、不觀界内一隅、況復界外邊衣。如渴鹿逐炎、狂狗齧雷、何有得理。縱令解悟、小乘終非大道。故大集云、常見之人說異念斷、斷見之人說一念斷。皆墮二邊、不會中道。況佛去世後、人根轉鈍、執名起諍、互相是非、悉墮邪見。故龍樹破五陰一異同時前後、皆如炎幻響化、悉不可得。寧更執於王數同時異時耶。然界内外一切陰入皆由心起。」とある。(『大正蔵』卷46, p. 52a17-25.)

56 『大正蔵』卷46, p. 291a1-8.

57 『摩訶止観』卷5に、「云何第一義悉檀心得見理。如言心開意解、豁然得道。或說緣能見理。如言須臾聞之、即得究竟三菩提。或說因縁和合得道。如快馬見鞭影、即得正路。或說離能見理。如言無所得即是得、已是得無所得、是名第一義四句見理、何況心生三千法耶。佛旨盡淨不在因縁共離、即世諦是第一義也。又四句俱皆可說、說因亦是縁亦是、共亦是離亦是。若為盲人說乳、若貝若秣若雪若鶴、盲聞諸說即得解乳、即世諦是第一義諦。當知終日說終日不說、終日不說終日說、終日雙遮終日雙照、即破即立即立即破。經論皆爾。天親龍樹内鑒冷然、外適時宜、各權所據。而人師偏解、學者苟執、遂興矢石各保一邊、大乘聖道也。」とある。(『大正蔵』卷46, p. 55a9-23.)

入圓理。如彼矢石。」<sup>58</sup>（矢石は、箭矢は石を射し、義は相入ざるが如し。各を以て計るが故に円理に入らず。彼の矢石が如し。）である。これに対し、靈空は、「古抄」と『異義』との書名を挙げており、両書の内容を参照しようとする意図が窺える。このように、彼は、『異義』と「古抄」の解釈を依用して、『弘決』の語句を解釈したと推測される。

①⑨の「法中既云」は、『弘決』では『摩訶止観』「陰入界境」の説示<sup>59</sup>を解釈する文章の中に見出される。全文を以下に示す「論又云下、次會三聶提。聶提西音、翻假施設。欲會令同、故先問起。答下先會名、次釋義。法中既云五衆和合、故與因成義同……。」<sup>60</sup>（「論又云」の下は、次に三聶提を会す。聶提は西音なり、仮施設と翻ず。会して同ぜしめんと欲す、故に先に問を起す。答の下は先に名を会す、次に義を釈す。法の中に既に五衆和合と云う、故に因成の義と同じ……。）である。これに対し、靈空は、『異義』と『止観私記』の名のみを挙げてから、「今謂私記不是。搜要與輔行異義詳讀可知。」（今の謂く、『私記』は不是なり。『搜要』『輔行』『異義』を詳読することを知るべし。）という論評によって、『止観私記』の見解を批判する一方で、湛然の『止観搜要記』『弘決』と『異義』との解釈を採用していると考えられる。従って、以上の4箇所引用の検討から、靈空は、『異義』の内容を依用して、『弘決』の語句を解釈したことが明らかになった。つまり、靈空は『異義』の見解を肯定していたのである。

以上のように、『輔行講録』における『異義』の21箇所の引用において、靈空は、17箇所の引用によって『異義』の見解を否定して『弘決』の解釈を支持しており、4箇所の引用によって『異義』の内容を依用して『弘決』の語句を注釈している。このことから、『弘決』と相違する『異義』の解釈に対し、靈空は、恐らく批判する目的で『異義』の内容を引用したと考えられる。

## 小結

本節では、靈空の『輔行講録』における『異義』の21箇所の引用を考察し、それらの引用文の特徴と靈空の引用意図を検討してきた。つまり、21箇所の引用は、三つに分けられる。一つ目は『異義』の書名のみを示しているが、詳細な内容を挙げていないものである。二つ目は、『異義』の内容を直接に引用しているものである。三つ目は、『止観私

---

58 『大正蔵』巻46, p. 298b17-18.

59 『摩訶止観』巻5に、「論又云三假施設、與三假云何。答、別義不論、今通會之。法假施設、如因成。受假施設、如相續。名假施設、如相待。論云、五衆等法、是法波羅聶提。五衆和合、故名衆生。如根、莖、枝、葉、故有樹名、是受波羅聶提。用是名字、取二法相、說是二種、是名波羅聶提。故知三假義同也。」とある。（『大正蔵』巻46, p. 63b8-14.）

60 『大正蔵』巻46, p. 317b17-19.

記』中の『異義』引用文を再引用している孫引きである。更に、21 箇所引用においては、17 箇所は『異義』の見解を批判し、4 箇所は『異義』の思想内容を用いて『弘決』の語句を解釈している。このことから、靈空は、恐らく『異義』の見解に対して批判的であったと推定される。

因みに、靈空の弟子である普寂<sup>61</sup>（1707～1781）は『摩訶止観復真鈔』において師の学説を受け継ぎ、『異義』の異釈にかなり注目していた<sup>62</sup>。その後、江戸後期の癡空（1780～1862）は、比叡山安楽律院の覚忍より授戒し<sup>63</sup>、『摩訶止観輔行講義』などを著した。本書には、安楽律院の流れの学風を継承して、『異義』の内容も引用・批判している。『摩訶止観輔行講義』に引用されている『異義』の内容は下表で示す。

番号	『摩訶止観輔行講義』中の引用
①	『記中異義』謂二乗為是。今謂文中既二邊為非、何可二乗為是。妄昧甚矣。『講錄』以十非斥之不的當。（『仏教大系・摩訶止観』巻 1, p. 199.）
②	『記中異義』以三段文例常行文對、三觀穿鑿甚矣。（『仏教大系・摩訶止観』巻 1, p. 415.）
③	成聲聞空、『記中異義』據下結文若言、謂通對三乗、斥荊溪別對。（『仏教大系・摩訶止観』巻 1, p. 508.）
④	六中一一、『私記』料簡。『記中異義』其說可見。（『仏教大系・摩訶止観』巻 1, p. 564.）
⑤	又行中下、『講錄』七冊、斥『記中異義』為三三昧。其說且當。（『仏教大系・摩訶止観』巻 1, p. 568.）

61 『日本仏教人名辞典』によれば、普寂は、江戸中・後期の浄土宗の僧であり、高憐、靈空、慈麟に師事し、浄土三部経や儒書などを学び、上京して教学を修める。1731 年真宗を離脱して諸国を行脚し尾張八事山の高憐に受戒、山城深草で玄門の弟子となり下総(千葉)大蔵寺で宗戒両脈を受けた。36 年比叡山の靈空から天台を学び、近江浄土寺に入り、京都の諸寺を転住し、51 年長時院に移る。62 年江戸目黒に長泉院を創建し、翌年同寺の住職となる。以後、増上寺などで華嚴・俱舎を中心に講義を行なった。（日本仏教人名辞典編纂委員会編[1992], p. 692.）

62 『摩訶止観復真鈔』に「無漏總中三者、輔行云云、不允。私記中出多異說、記中異義云云。統紀八三紙指要詳解一下五十九云云。」とある。（『大日本仏教全書』巻 23, p. 388.）

63 『日本仏教人名辞典』によれば、痴空は、江戸後期の天台宗の学僧であり、1789 年比叡山安楽院の覚忍より受戒し、大雲の法嗣となる。1792 年海忍に八斎戒を受け、1798 年胎蔵界灌頂、1801 年金剛界灌頂を受ける。1809 年仁海に師事して形同沙弥となり、1818 年伝法灌頂を受け、1830 年紀伊粉河寺の十禅院の開山となる。30 歳で講筵を開いて以来、積極的に天台教義の流布に努めた。（日本仏教人名辞典編纂委員会編[1992], p. 515.）

⑥	止是壁定、文附五停心觀。『記』意亦爾。『講錄』評『記中異義』。當矣。（『仏教大系・摩訶止観』巻3, p. 371.）
⑦	各有四門、『記中異義』約破立兩單、雙亦雙非。今謂上既列生無生死門、云一一各有、別約破立害文勢。（『仏教大系・摩訶止観』巻3, p. 446.）
⑧	法中既云、『私記』五末二十五、引『搜要』斥『異義』。謂今取五衆和合、不取故名衆生。（『仏教大系・摩訶止観』巻3, p. 481.）
⑨	無生法塵、『講錄』斥『記中異義』。云云。今謂為無為法亦不妨云對意根生意識。（『仏教大系・摩訶止観』巻3, p. 504.）

以上の9箇所において、①「妄昧甚矣」⑤「其説且當」⑥「當矣」⑦「別約破立害文勢」などの評論から、癡空は、『異義』の思想内容を批判していると考えられる。以上により、『異義』の教説は、江戸時代の天台学者に大きな影響を与えたと結論することができる。

## 結論

本研究は、湛然の弟子であり最澄の師匠としても知られる道邃の伝記・生涯事跡とその思想をめぐる様々な問題を明らかにしたものである。以下、各章で解明した諸点を整理し、本研究の結論としてまとめよう。

第一章第一節では、唐中期に成立した「道德述」と「行業記」という道邃の伝記文献の概観や性格などを考察した。その結果、「道德述」と「行業記」は、いずれも 805 年に最澄によって将来されて以後、それぞれ、『妙悟決』『血脉譜』『顕戒論縁起』『天台小部集釈』などの文献に収められる際に、その題名や本文などが幾度かの変遷をたどってきた。つまり、798 年に成立した「道德述」は、最初に『妙悟決』に編入される際に、「盧審則述記」という題名で記された。その後、821 年に最澄は、『顕戒論縁起』編纂の際に、「盧審則述記」を「第七祖道邃和上道德述」と書き直したが、内容はそのまま収録されている。更に、この『顕戒論縁起』所収「道德述」は 18 世紀頃の『天台霞標』にそのまま収められると同時に、同書の編纂者である羅溪慈本によって校訂された。一方、805 年に乾淑によって撰述された「行業記」は、初めに最澄の『血脉譜』と『顕戒論縁起』に収められており、後に 9 世紀頃に成立した『定宗論』に引用されている。更に 12 世紀以前に成立した『伝法偈』に「行業記」がそのまま収められているが、五字一句という体裁で書写本が制作された。内容的に 2 箇所の変遷が見られる。そして 18 世紀頃の『天台霞標』所収「行業記」は、『顕戒論縁起』から抽出されており、内容的にほぼ同じものである。その後、『大正蔵』巻 51 所収『天台九祖伝』附録として、『天台霞標』の「行業記」と同じものが編入されている。

第二節では、宋代に成立した『宋高僧伝』をはじめとする道邃の諸伝記文献の概観や性格、それぞれの関係などを検討してきた。その結果、『宋高僧伝』の道邃伝は、主として 805 年に成立した唐代資料を参照しながら作成されたが、その内容の大半は、最澄入唐求法の事情に関連するものであることが判明した。それ以降に成立した『釈門正統』『仏祖統紀』『新修科分六学僧伝』などに収められている道邃伝は、おおむね『宋高僧伝』を史料源として作成されている。これらは、『宋高僧伝』が増広されたものであり、特に道邃の事跡を独自に伝えているものであるために資料的価値が高い。

第三節では、上述の「道德述」や「行業記」、『宋高僧伝』『釈門正統』などに記載されている道邃の行歴を踏まえて、彼の生没年や行跡などの事柄を検討した。つまり、道邃

は、俗姓を王氏といい、唐玄宗の開元二十三年（735）頃に、陝西長安の官僚の家系に生まれ、青年期に御史の職官を辞任してから出家した。宝応二年（763）に常州妙楽寺で師湛然と初会して間もなく、湛然とともに台州天台山に初めて登り、ここで五年間修学した。大暦三年（768）、仏隴寺で湛然から付法を受けた後、揚州の法雲寺で天台止観学説などを講説した。長安の西明寺居住期間中の778年頃に、十三人の高僧とともに安国寺で行われた『四分律』の校勘に参与し、長安の興善寺に住していた守素に天台止観を伝授した。その後、貞元十年（794）頃に越州御史陸参と面会してから、天台山に戻り、国清寺で広修のために止観法門を伝授し、貞元十二年（796）には、国清寺で盧審則に伝法した。更に貞元二十年（804）九月頃から翌年の三月頃までの約半年間に、台州刺史陸淳の要請に応じて、最澄や義真などに天台の教えを伝授した。晩年の道邃は、貞元二十二年（806）から元和六年（811）までの間に、国清寺で円寂したと推測される。

第四節では、道邃に関わる諸史料の記録などを分析した上で、彼の弟子及び彼の著作との状況を考察してきた。すなわち、道邃の弟子は、出家と在家との二つに分けられる。出家は、守素、広修、乾淑、最澄、義真の五人があり、在家は、盧審則、陸参、陸淳の三人がある。また、道邃の著作は、現存している真撰と、散逸している真撰と、疑偽撰との三つに分けられる。現存している真撰には、『異義』『十不二門義』『天台宗未決』があり、散逸している真撰には、『維摩經疏私記』『大般涅槃經疏私記』があり、現存している疑偽撰には、『釈籤要決』『疏記義決』『弘決纂義』『妙悟決』『在唐問答』『修禪寺決』『道邃和尚付法文』『六字神呪王經驗記』がある。

第二章第一節では、道邃の著作『異義』の現存テキストの概観や、相互関係などを考察分析した。現存する『異義』のテキストには、真如蔵本（写本）と、龍大本・谷大本A・正大本A・正大本B・蔵經書院本（刊本部分）の五つの刊本とがある。そのうち真如蔵本は、1298年に仙英によって書写された後間もなく、禅叡がその校正を行った。更に、五種の『異義』刊本は、それぞれ、『教時争』『禅門要略』『観心論』『摩訶止観円頓章合記句解』などの論書との合本である。五種の刊本は、いずれも同じ系統のテキストではあるが、成立の年代に違いがある。それらのテキスト内容や形態などによって以下の三つのグループに分けられる。即ち、第一グループの龍大本は、最も古い。第二グループの正大本（A・B二種）・谷大本Aは、龍大本を基にしながら、2箇所（済・淑）の文字を訂正した痕跡が見て取れる。第三グループの蔵經書院本はやや複雑であり、前半部分は刊本、後半部分は手書きで残されている。刊本の部分は、第二グループとほぼ一致するものの、訓点や改行記号（22条）、削除記号（2条）、科判が新たに書き加えられている。一方、手書きで増補されているのは、知礼の『指要抄』、志磐の『仏祖統紀』から抜粋した内容、更

には「道邃和上書」と「行満和上印信」、「行満和尚施与物疏」、「贈日本求法沙門最澄」などが続く。

第二節では、続蔵本『異義』の成立経緯を考察した。その結果、続蔵本『異義』の底本は、蔵経書院本『異義』そのものに遡ることができると結論した。つまり、続蔵本『異義』は蔵経書院本の刊本部分の『異義』と『止観私記』からの引用文、及び手書き部分の『指要抄』『仏祖統紀』からの引用文という四つの文献がそのまま採用されたものである。更に続蔵本は、蔵経書院本に記されている全ての訓点や削除記号、改行記号、科判などの校正指示に基づいて著録されたものであることから、蔵経書院本『異義』という「原稿」または「校正ゲラ」を経て生まれたテキストと言えよう。

第三節では、新出の真如蔵本と刊本系統テキストの代表格である龍大本との比較をめぐって様々な検討を行った。真如蔵本は、ただ年代的に古いだけではなく、テキスト内容に関しても、刊本系統テキストより11条も多く収録し、全体として計33条の異説から構成されている。新たに確認された11条は、従来、全く知られてこなかった内容である。この点で真如蔵本は、刊本系統の『異義』より優れたテキストであり、同写本に基づいて刊本の欠落箇所を補完し、『異義』の新たな標準テキストを作成・校正する必要があると指摘した。更に真如蔵本に見える異本補注と龍大本とを比較分析した上で、両者の対応箇所がすべて一致していることによって、その対校本と龍大本とは、互いに密接な関係を有していると推測した。

第三章第一節では、真如蔵本を底本とし、刊本系統の代表格である龍大本を校本として翻刻・校訂し、『異義』の新たな標準テキストを作成した。その際に、続蔵本『異義』や『摩訶止観』、『弘決』、『止観私記』中の『異義』引用文などを適宜参照した。

第二節では、『異義』の新たな標準テキストに対して、訓読・現代語訳を行なった。

第四章第一節では、『摩訶止観』序文の中の「無漏総中三」に対する湛然・智雲・道邃の三師、それぞれの「両教二乗説」、「三観説」「三界説」という解釈を検討した。その結果、道邃の三界説は、『摩訶止観』『漸次止観』の説示を土台としており、「無漏総中三」に対して、より智顗の考えに近い解釈を加えたという受容態度が明らかになった。

第二節では、『摩訶止観』の「発大心」「四種三昧」「止観十境」「観不思議境」の説示に対し、湛然と道邃の異なる解釈を比較分析し、道邃独自の思想的特徴を明らかにした。つまり、「発大心」において湛然は、「心」を前に、「道」を後に置くという次第段階の解釈を主張したのに対して、道邃は、「心」・「道」とは前後ではなく、同時に生起するという相即不二の思想を強調している。「四種三昧」において湛然は、『摩訶止観』の六根・六塵・五陰と十二因縁と三陀羅尼という三種の実践行法を、それぞれ、声聞と縁覚と仏の三者に対応させたのに対して、道邃は、三種の実践行法が、すべて止観の修行者自ら

の心のあり方によって具わっているとして、「心」を第一とする心重視思想が窺われる。

「止観十境」において湛然は、十境中の二乗と菩薩の二境を円教の実道方便とした。これに対し、道邃は、円教の実道方便は、二乗・菩薩の二境のみに限らず、十境がいずれも包摂されていると示している。このことから、円教の実道方便に関して、道邃は湛然よりも包摂的な解釈を主張した。「観不思議境」において湛然は、善・悪・無記、方便、無漏、法性の五陰を、能観と所観との次第段階の転換によって、それぞれ、外凡位、内凡位、阿羅漢、方便土に配当した。これに対し、道邃は、能観と所観という次第関係を解消しており、修行者の存命中の肉身によって法性陰を得ることができるという即身成就の思想を説いている。この思想は、後世の最澄などの天台学者に多大な影響を与えている。

第三節では、道邃は『弘決』において『摩訶止観』で説かれる「五種比喻」「四門」「超・不超」「次第断・超断」の義が十分に解釈されていないことに対して、自身の見解を表している。つまり、「五種比喻」の解釈について、湛然は『弘決』において『摩訶止観』の五種比喻を解釈していないが、道邃はその五種比喻を「五停心観」に配当している。これは、智顗の止観思想の原点を継承し、初心の修行者の実践行法をかなり重視したことが窺われる。「四門」の解釈について、湛然は智徳と断徳の義によって生門・無生門・亦生亦無生門・非生非無生という四門を解釈しているが、道邃は、「破・立」の四句分別の論式を用いて四門を解釈している。「超・不超」の解釈について、湛然は、円教と別教の教理によってその「超」と「不超」の関係を解釈しているが、道邃は四句分別の論式を用いて「超」と「不超」の義を解釈している。「次第断・超断」の解釈について、湛然は「次第断」の義を解釈しておらず、「超断」の義を「四種超果」のうち「小超」として解釈している。これに対し、道邃は「次第断」と「超断」の意味を詳しく解釈し、「次第断」は無漏智によって見惑を断じ、次に五品の思惑を断ずるのであり、「超断」は世俗智によって見惑と五品の思惑を同時に断ずることができる結論する。以上のように、道邃は、湛然の解釈と比較すると、智顗の教説の原義とよく近似しており、三師の中で最も詳しいということが明白となった。

第五章第一節では、12世紀末期の証真の『止観私記』における『異義』からの14箇所の引用を検討した。その結果、『止観私記』の引用には、欠字や誤字などがあるので、文意が分かり難いところがあるが、14箇所の引用から、証真は『異義』の思想を依用し、『弘決』との異なる自身の解釈を主張したことが明らかになった。このように『異義』は証真の天台教学に影響の一端を与えたことが窺われる。

第二節では、17世紀頃靈空の『輔行講録』における『異義』に関わる21箇所の引用を検出し、これら引用文を三つに分けた。一つ目は『異義』の書名のみを示しているが、内容を引用していないものである。二つ目は『異義』から直接に引用しているものである。



三つ目は『止観私記』中の『異義』引用文を再引用している孫引きである。靈空の引用の仕方から、彼が『異義』に対して批判的であったことが窺われる。更に靈空の弟子である普寂は、師の教学的特徴を受け継ぎ、『異義』の内容を引用・批判している。このように、『異義』の思想は、江戸時代の天台学者に多くの影響を与えたと考えられる。

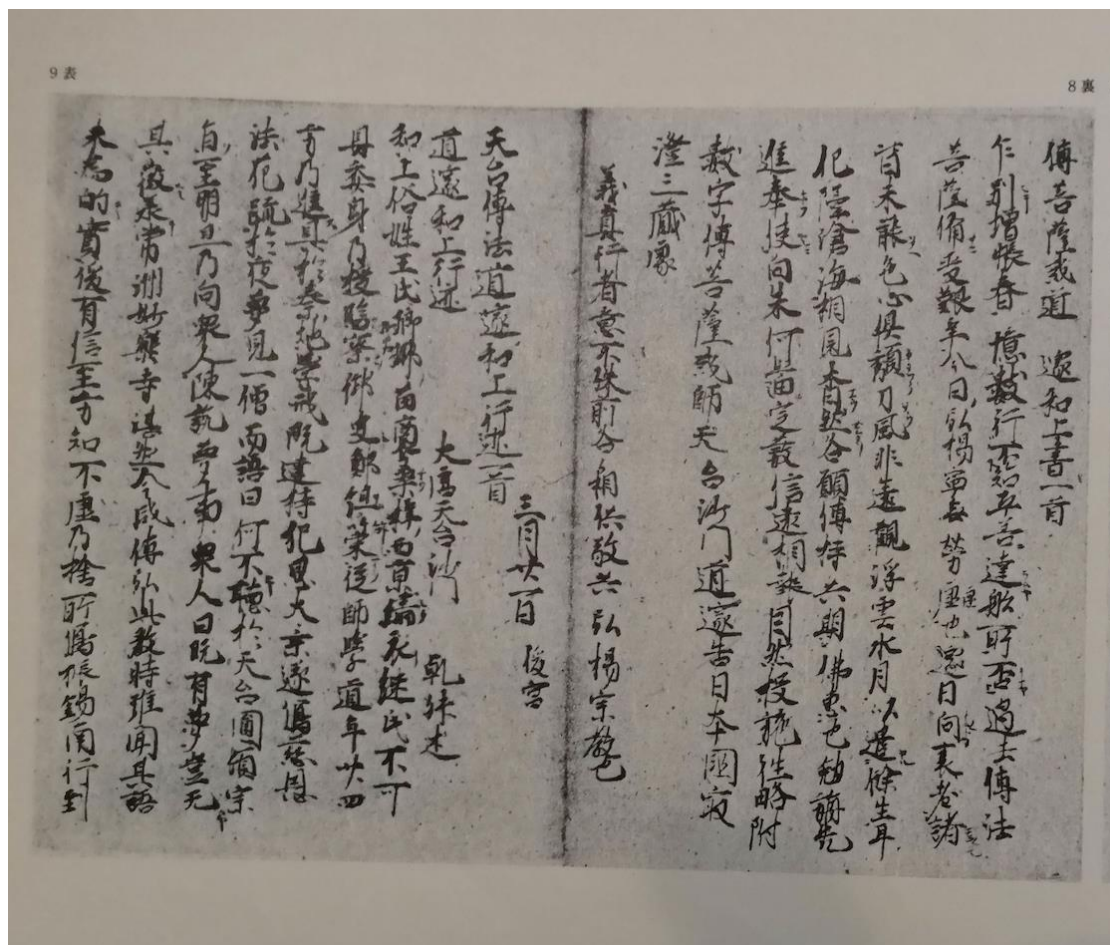
以上、本研究によって明らかになった諸点をまとめたが、これらは湛然以降の唐代天台教団史・教学思想史の展開を跡づけるために重要な視点を提供するものであると確信する。しかし、必ずしも十分には論じられなかった点がいくつか残されている。特に、本研究は道邃の伝記・行跡とその著作『異義』の現存テキスト・思想内容などの解明が中心で、道邃作とされている「三大部私記」をはじめとする著作の真偽問題の検討は十分には行えなかった。今後、本研究を踏まえて、本格的な文献研究と思想比較を基礎として、「三大部私記」をめぐる諸問題等を探究していきたいと考えている。



## 付 録

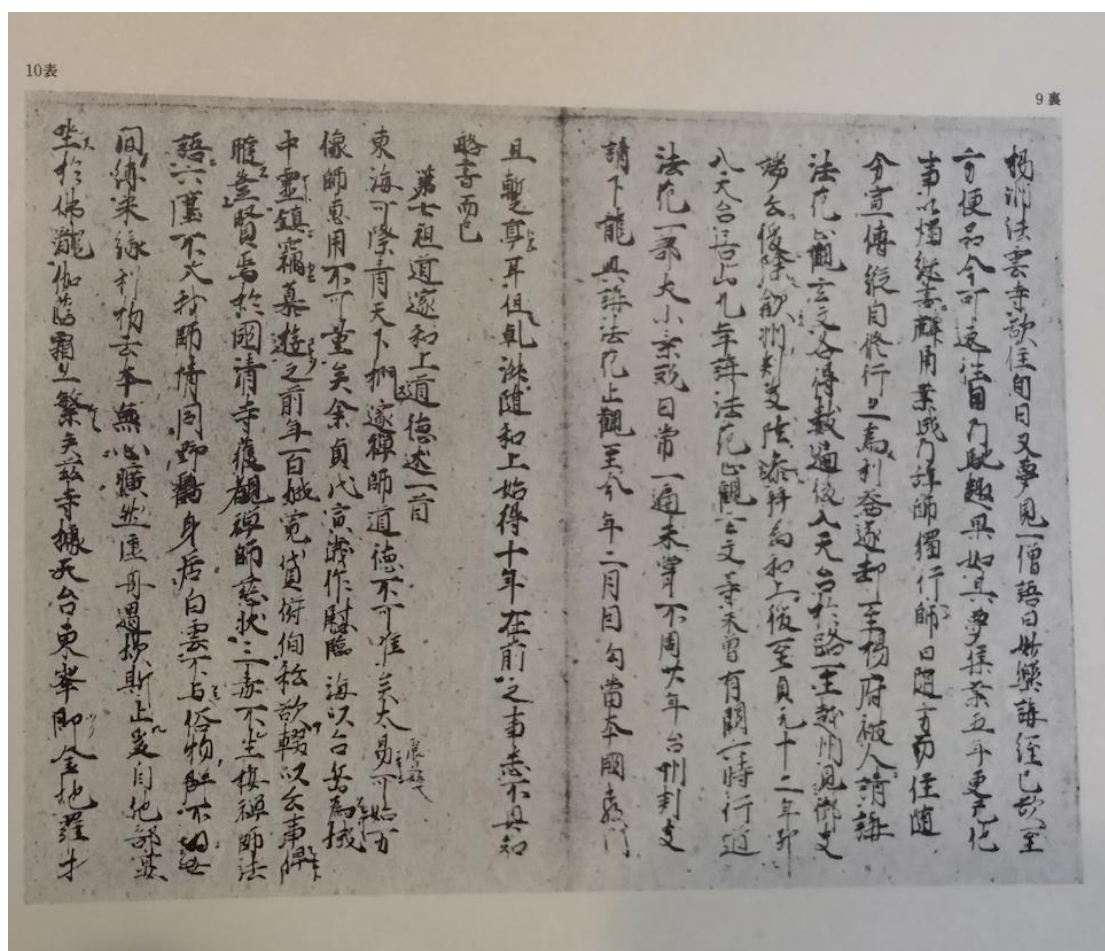


【付録1】日蓮によって書写された『顕戒論縁起』の「行業記」（本論の第16頁）



（『日蓮聖人真蹟集成』卷6、第141頁）

(前の続き)



(『日蓮聖人真蹟集成』卷6、第142頁)

【付録 2】「道邃の年表」（本論の第 64 頁）

年代	年齢	場所	事跡	典拠
開元二十三年 (735)	1	長安	長安で生まれる。	「行業記」
乾元元年 (758)	24	長安	24 歳で具足戒を受け、長安で戒律を五年間勉強する。	「行業記」
寶應二年 (763) 至廣德二年 (764)	29-30	常州	常州の妙樂寺で湛然と初見する。	「行業記」
永泰元年 (765)	31	天台山	天台山で湛然に師事する。	
大暦元年 (766)	32	天台山	同上。	
大暦二年 (767)	33	天台山	同上。	
大暦三年 (768)	34	天台山	湛然のもとで五年間勉強し続けたあと、天台山より下り、それから独自の弘法を始める。	『仏祖統紀』
大暦四年至大暦十二年 (769-777)	35-43	揚州	揚州で法華や止観などを講ずる。	「行業記」 『宋高僧伝』
大暦十三年至貞元七年 (778-791)	44-57	長安	長安西明寺に在住し、その間に長安安国寺で『四分律』の校勘に参加する。長安興善寺で守素に伝法する。	『大唐貞元續開元釋教錄』 『宋高僧伝』 『仏祖統紀』
貞元八年 (792) 至貞元九年 (793)	58-59	越州 天台山	天台山に再び戻る途中、越州御史陸参と面会する。	「行業記」 『全唐文』
貞元十年 (794)	60	天台山	天台山国清寺で広修に止観法門を伝授する。	『仏祖統紀』
貞元十二年 (796)	62	天台山	天台山で法華や止観などを講説し、国清寺で盧審則と出会う。	「行業記」 『宋高僧伝』 『仏祖統紀』

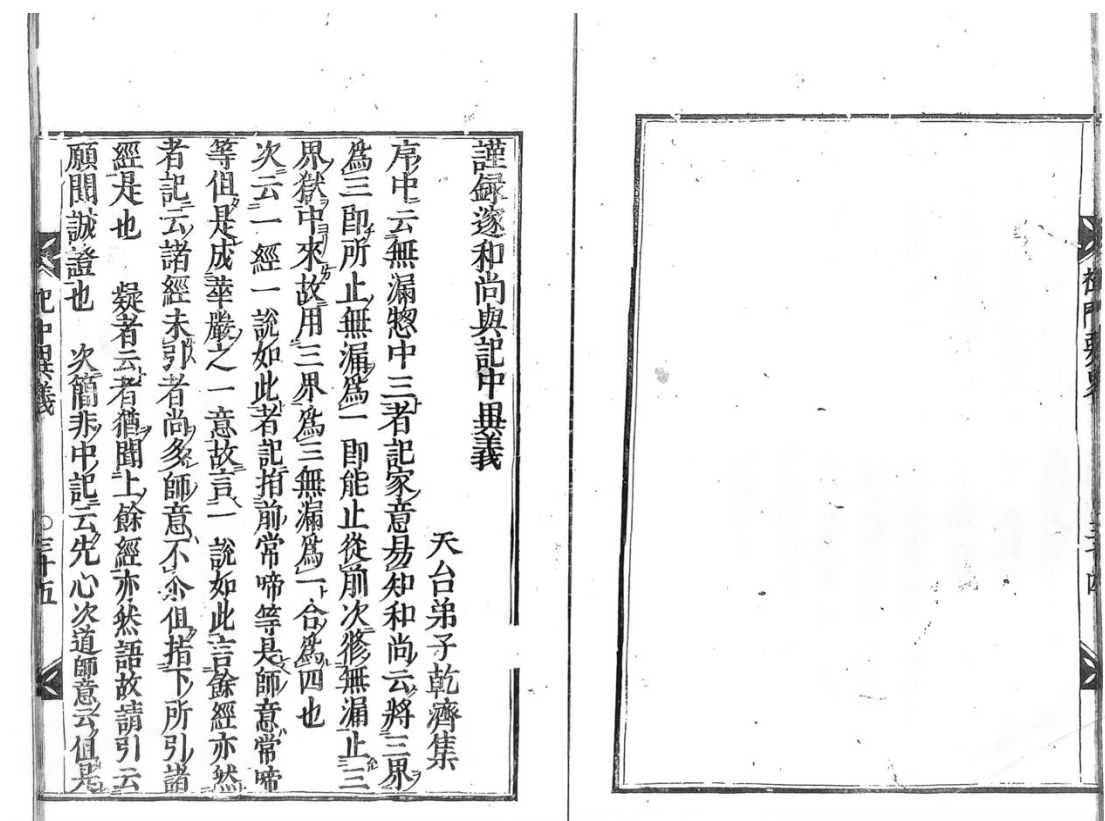
貞元二十年 (804)	70	台州	台州刺史陸淳の要請に応じ、龍興寺で最澄に天台教学を授ける。	「行業記」『宋高僧伝』
貞元二十一年 (805)	71	台州	最澄や義真などに菩薩戒を伝授する。	「行業記」『宋高僧伝』
元和元年 至 元和十一年 (806-811)	72- 77	天台山	圓寂。	「行業記」『宋高僧伝』『仏祖統紀』『金石萃編』



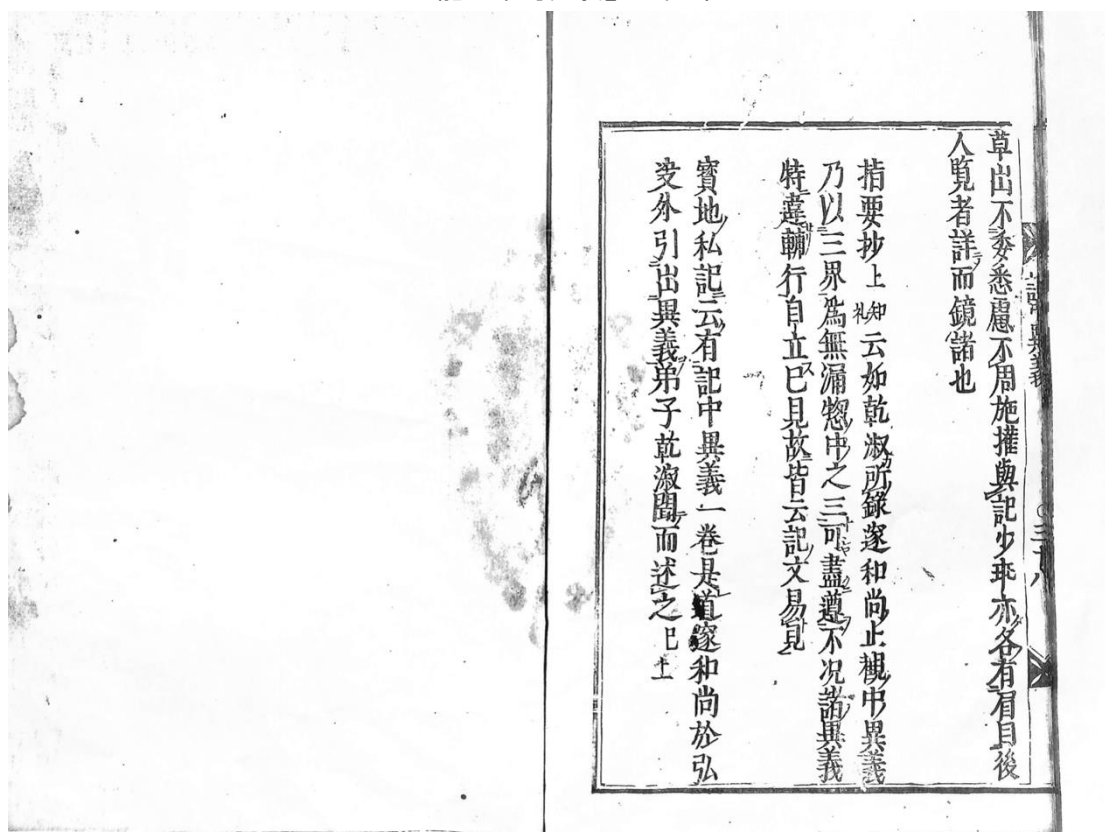
【付録 3】「諸典籍に収められている道邃の伝記」（本論の第 64 頁）

番号	書名	撰者	撰述年代	典處所在
①	『内証仏法相承血脉譜』	最澄	820	『伝教大師全集』巻 1
②	『頭戒論縁起』	最澄	821	『伝教大師全集』巻 1
③	『天台法華宗伝法偈』	最澄？	？	『伝教大師全集』巻 5
④	『宋高僧伝』	贊寧	988	『大正蔵』巻 50
⑤	『釈門正統』	宗鑑	1237	『続蔵』巻 75
⑥	『仏祖統紀』	志磐	1269	『大正蔵』巻 49
⑦	『新修科分六学僧伝』	曇噩	1366	『続蔵』巻 77
⑧	『天台山方外志』	伝灯	1601	『天台山方外志』巻 6
⑨	『天台山全志』	張聯元	1717	『天台山全志』巻 7
⑩	『古今図書集成』	陳夢雷・ 蔣廷錫	1725	『古今図書集成』巻 50
⑪	『天台小部集釈』	敬光	1778	『大日本仏教全書』巻 24
⑫	『天台霞標』	金龍敬雄 集・羅溪 慈本補	1862	『大日本仏教全書』巻 125
⑬	『天台九祖伝』の付録	？	18 世紀頃	『大正蔵』巻 51

【付録 4】「五種の『異義』刊本の首尾」（本論の第 75 頁）

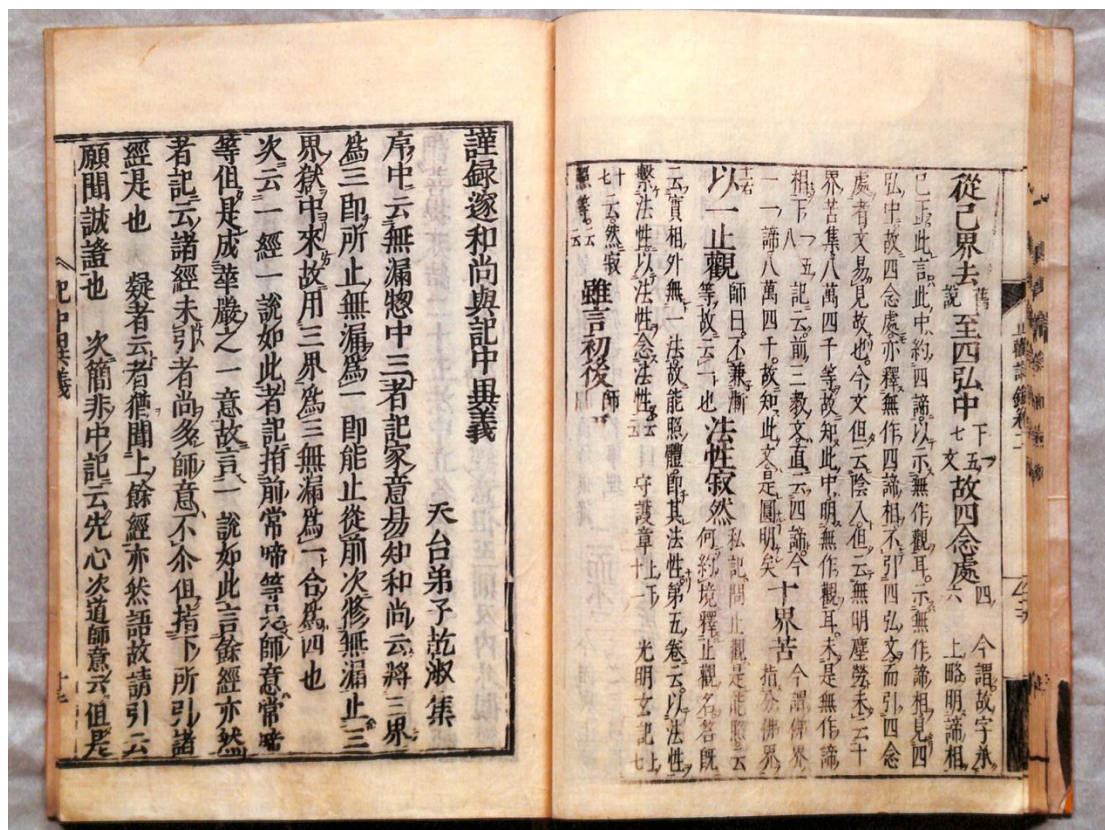


龍大本『異義』の首部

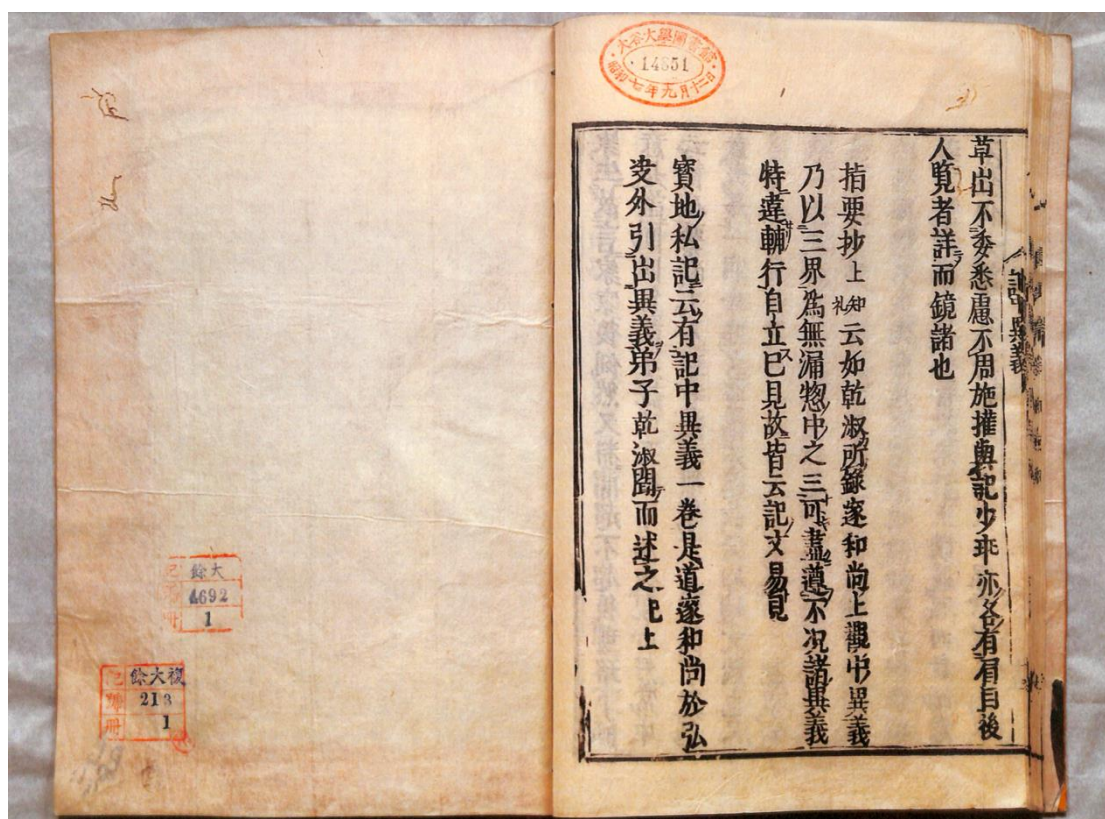


龍大本『異義』の尾部

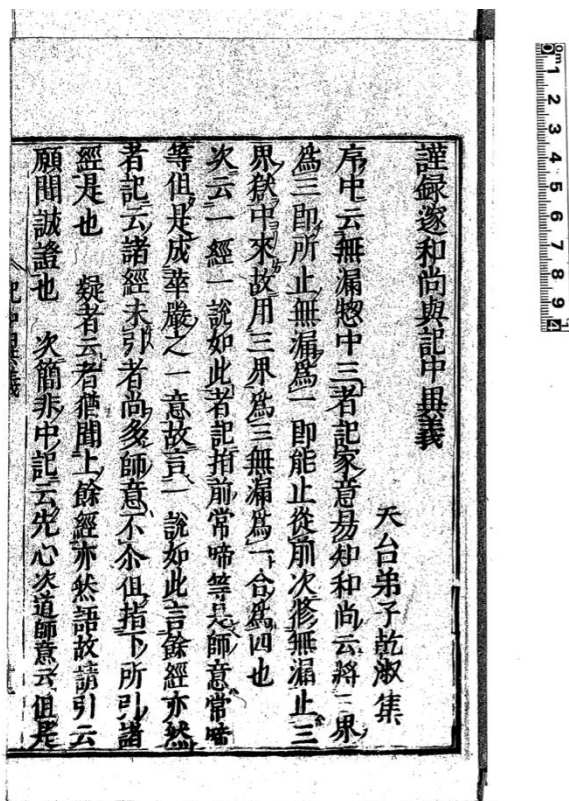




谷大本 A『異義』の首部



谷大本 A『異義』の尾部

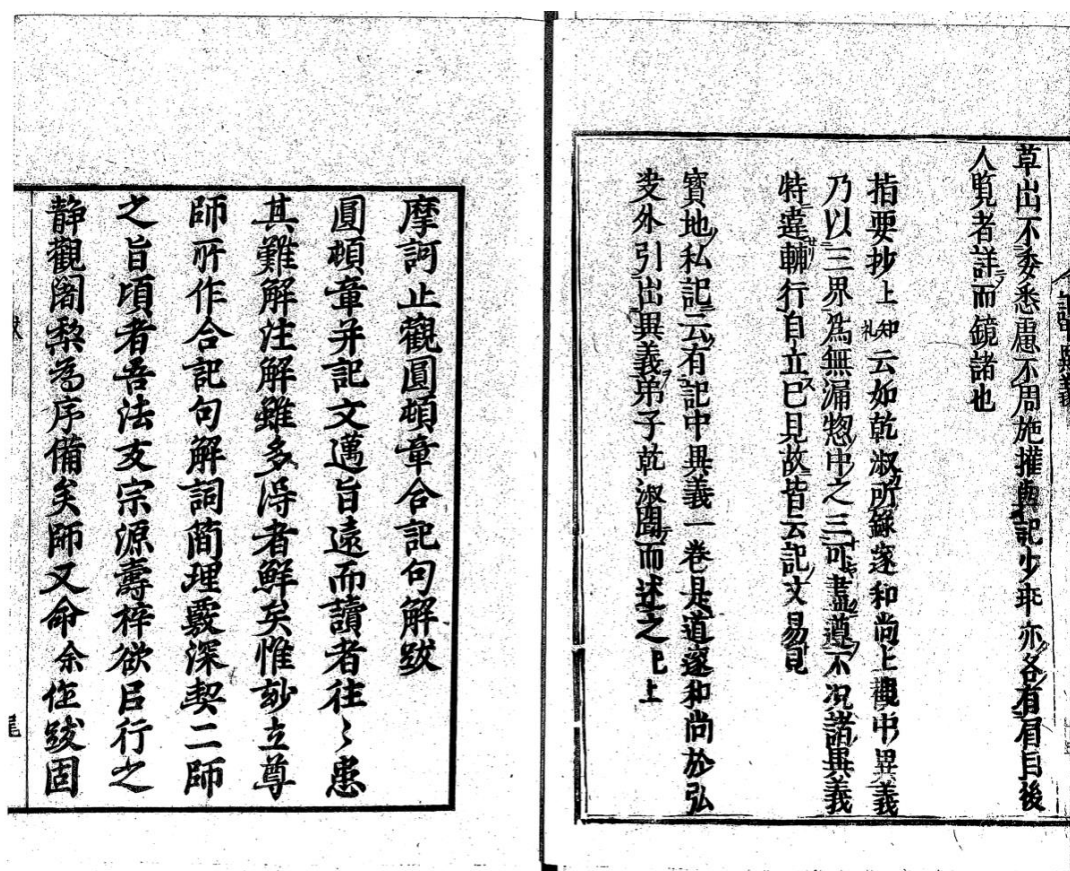


謹錄遂和尚與記中異義

天台弟子乾淑集

序中云無漏惣中三若記家意易知和尚云將三界  
為三即所止無漏為一即能止從前次修無漏止三  
界獄中來故用三界為三無漏為一合為四也  
次云一經一說如此若記指前常啼等是師意常啼  
等但足成華嚴之一意故頁一說如此言餘經亦然  
若記云諸經未引者尚多師意不介但指下所引諸  
經是也疑者云若他問上餘經亦然語故請引云  
願聞誠證也次簡非中記云先心次道師意云但足

正大本 A『異義』の首部



草出不委悉慮不用施權與記少乖亦各有肩目後  
人覽者詳而鏡諸也

指要抄上知云如乾淑所錄遂和尚上觀中異義  
乃以三界為無漏惣中之三可盡遵不況諸異義  
特違輔行自立已見故皆云記文易見

實地私記云有記中異義一卷是道遂和尚於弘  
變外引出異義弟子乾淑闢而述之也上

摩訶止觀圓頓章合記句解跋

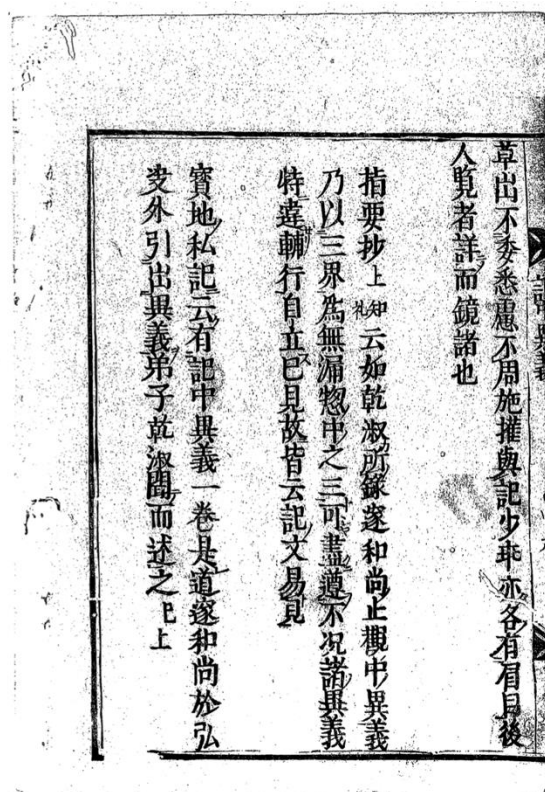
圓頓章并記文邁旨遠而讀者往々患  
其難解注解雖多得者鮮矣惟玅立尊  
師所作合記句解詞簡理覈深契二師  
之旨頃者吾法支宗源壽梓欲巨行之  
靜觀閣榮為序備矣師又命余佐跋固

正大本 A『異義』の尾部

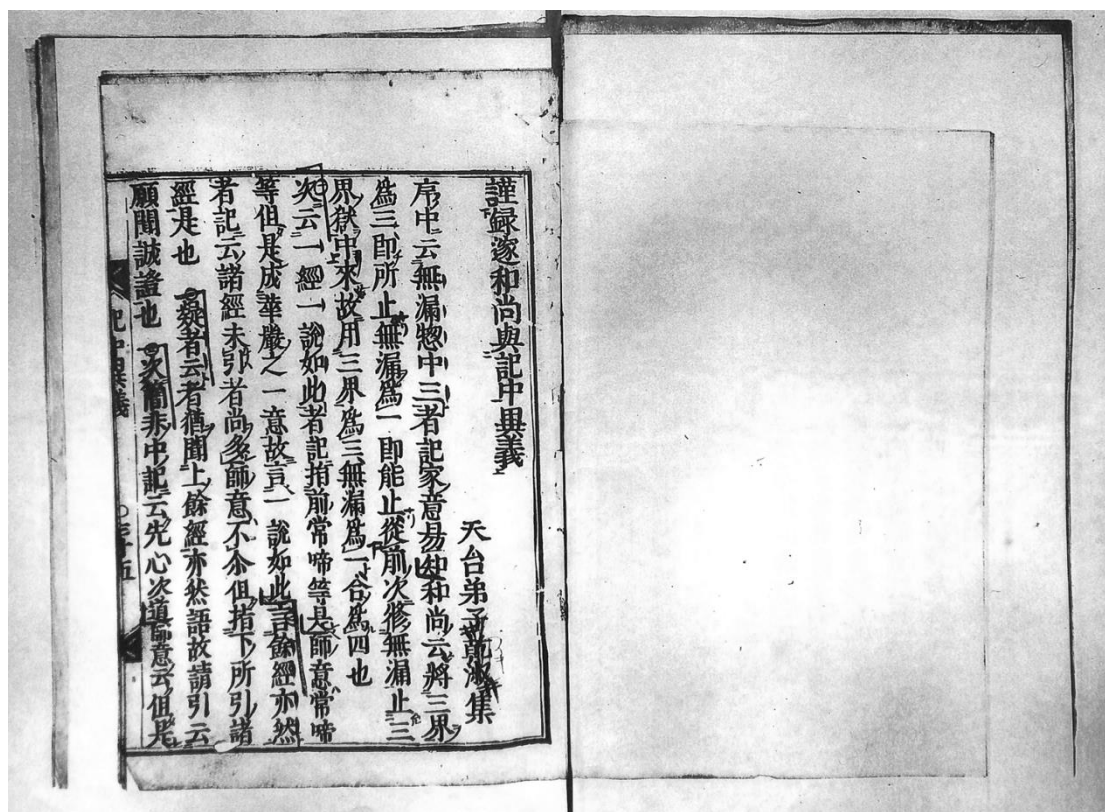




正大本 B『異義』の首部



正大本 B『異義』の尾部

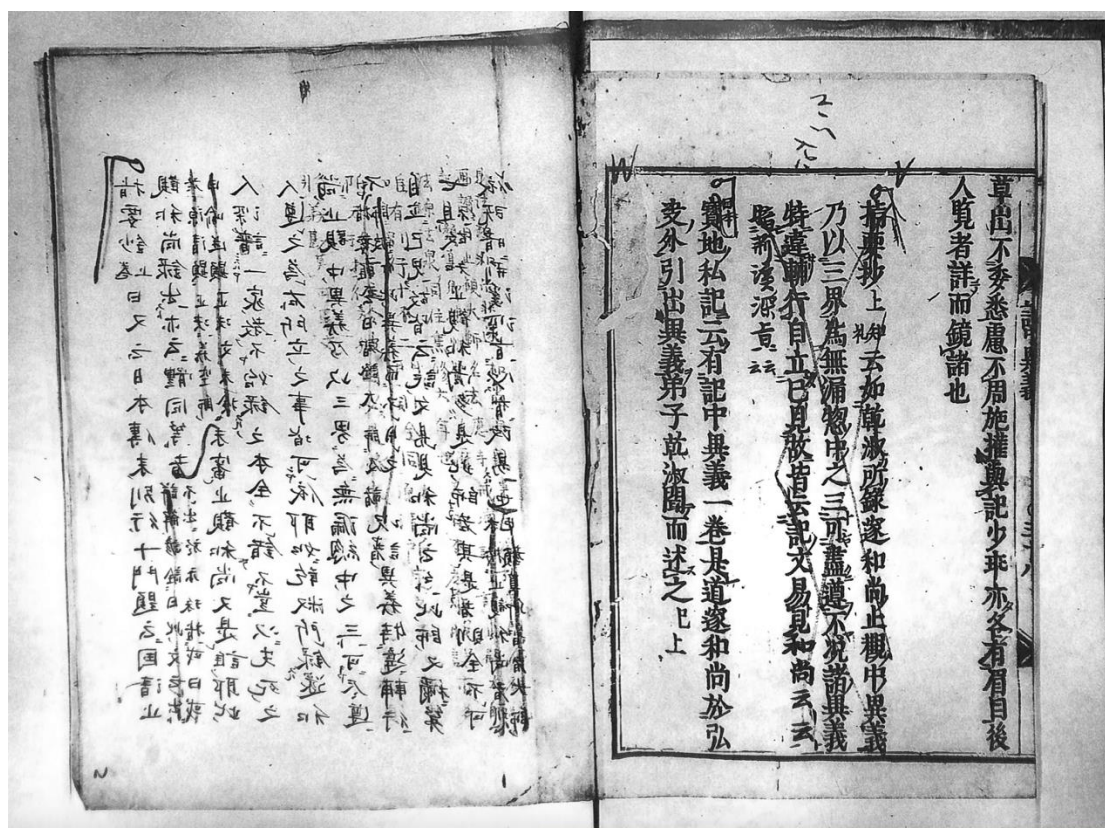


謹錄遂和尚與記中異義

天台弟子鄭錄集

序中云無漏惣中三有記家意易和向云將三界  
爲三即所止無漏爲一即能止從前次修無漏止三  
界欲中來故用三界爲三無漏爲一合爲四也  
宛云一經一論如此者記指前常啼等長師意常啼  
等但成華嚴之一意故真一說如此言餘經亦然  
者記云諸經未引者尚多師意不介但指下所引諸  
經是也 疑者云有德閣上餘經亦然語故請引云  
願聞誠證也 又簡非中記云先心空道師意云但見

蔵経書院本『異義』の首部



草出不多悉慮不用施權與記少非亦各有眉目後  
人覽者詳而鏡諸也

指乘抄上卿云如龍溪所錄遂和尚止觀中異義  
乃以三界爲無漏惣中之三可蓋遵不說諸異義  
特違輔行自立已見故皆云記文易見和尚云云  
遂新淺源竟云

竊地私記云有記中異義一卷是道遂和尚於弘  
受外引出異義弟子並淑闕而述之已上

蔵経書院本『異義』の尾部

【付録 5】「五種の刊本における相違の 2 箇所」の文字」（本論の第 80 頁）

	龍大本	谷大本 A	正大本 A	正大本 B	蔵経書院本
卷首部分	 <p>濟</p>	 <p>淑</p>	 <p>淑</p>	 <p>淑</p>	 <p>淑</p>
卷末部分	 <p>淑</p>	 <p>淑</p>	 <p>淑</p>	 <p>淑</p>	 <p>淑</p>



【付録 6】「両本の異なる文字は□で囲まれている。」（本論の第 91～92 頁）

藏經書院本『異義』	続蔵本『異義』
<p>謹録邃和尚<sup>興</sup>記中異義</p> <p>天台弟子乾淑集</p> <p>序中云、無漏總中三者。記家意易知。和尚云、將三界為三、即所止。無漏為一、即能止。從前次修無漏、止三界獄中來、故用三界為三、無漏為一、合為四也。次云、一經一説如此者。記指前常啼等是。師意、常啼等但是成華嚴之一意、故言一説如此。言餘經亦然者。記云、諸經未引者尚多。師意不爾、但指下所引諸經是也。疑者云者。猶聞上餘經亦然語、故請引云、願聞誠證也。次簡非中、記云、先心次道。師意云、但是雙標心道章門。何以得知。據後釋十心中、皆云發心行道、以此驗之知無別也。次、或先起是心後起非心者。記云、是即菩提、非即十非。師意云、是即二乘、非即九非也。何以知之。據後云、是非並簡、驗知也。次咄中兩番者。記意、前番約是非相對、是即菩提、非即十非。後番約内外、謂二乘外謂九、非為二邊、雖一往分析、猶恐前單約内心、後約心境也。師意云、前一但就十為内外並等、後番採用、後是心對十非簡是、謂菩提非。結二十五法中立名者。記將令且下結。師意亦將不無觀下結。據引經意、但至則及内外觀。經、又則盡。故知將此亦不無觀為立名、由合為一段也。生起十章<sup>末</sup>、結云、終至聖人方便。記獨將二乘菩薩三境對圓方便。方師意、但是當教方便、但是當未證前、又約發時、未論入位、故通名方便。圓教通用十境為方便、不局二乘菩薩為方便也。言方便者、但是二乘菩薩未證真前為方便、證</p>	<p>謹録邃和尚<sup>止觀</sup>記中異義</p> <p>天台弟子乾淑集</p> <p>序中云、無漏總中三者。記家意易知。和尚云、將三界為三、即所止。無漏為一、即能止。從前次修無漏、止三界獄中來、故用三界為三、無漏為一、合為四也。次云、一經一説如此者。記指前常啼等是。師意、常啼等但是成華嚴之一意、故言一説如此。言餘經亦然者。記云、諸經未引者尚多。師意不爾、但指下所引諸經是也。疑者云者。猶聞上餘經亦然語、故請引云、願聞誠證也。次簡非中、記云、先心次道。師意云、但是雙標心道章門。何以得知。據後釋十心中、皆云發心行道、以此驗之知無別也。次、或先起是心後起非心者。記云、是即菩提、非即十非。師意云、是即二乘、非即九非也。何以知之。據後云、是非並簡、驗知也。次咄中兩番者。記意、前番約是非相對、是即菩提、非即十非。後番約内外、謂二乘外謂九、非為二邊、雖一往分析、猶恐前單約内心、後約心境也。師意云、前一但就十為内外並等、後番採用、後是心對十非簡是、謂菩提非。結二十五法中立名者。記將令且下結。師意亦將不無觀下結。據引經意、但至則及内外觀。經、又則盡。故知將此亦不無觀為立名、由合為一段也。生起十章<sup>末</sup>、結云、終至聖人方便。記獨將二乘菩薩三境對圓方便。方師意、但是當教方便、但是當未證前、又約發時、未論入位、故通名方便。圓教通用十境為方便、不局二乘菩薩為方便也。言方便者、但是二乘菩薩未證真前為方便、證</p>



真了不名方便、亦不論發。又私料簡中云、無漏陰轉成法性陰者。記云、滅後界外受法性身呼為法性陰。師意、但即身得便是法性、不待滅後也。又云、常見之人異念斷者。記將內外凡為異念。經自釋異念者、八也、忍人也。人即忍也、即因也。又次言、先尼小信尚不可得者。記云、小乘信。師意云、但是少信心也。又矢石者。記云、可知有言、兩人共戰他、一用石、一用矢、戰勝時各言有功、故二人諍其矢石有功。又有言、六因時、鶡衛矢長一尺八寸、隨魏王殿、王命前朝臣共議、有言矢者、有言石者、故言名與矢石也。時有智人、後來言、不須此諍、此從衛國來、衛人長大、以用石為矢也。今不用此意、但取前諍意也。又安心中法、行安中言、我觀法相、觀睡不除、當為說止、有大功能。記不別釋。師云、以五停心觀、止是譬定、似數息觀。止是淨水、似不淨觀。止是大慈、似慈悲觀。止是大明呪、似十二因緣觀。止是佛、似念佛觀。師意如此對也。記不釋。又大經後、料簡中言、四四十六門者。記不說。師意云、生門破一切法、生門立一切法、生門亦破亦立、生門非破非立、餘門乃至滅門亦如是、故有三十門也。又會三叢提中、言五衆和合故名衆生者。記將證前法波羅叢提。師意、正是受波羅叢提、五衆是法、既屬法攝。衆生假名、故屬受也。又相待假中自作三假、云無生法塵者。記言因成相續中用觀推之、已得無生之解、對此無解、故言無生法塵。師意不爾。但相待中自有三假、言無生法塵者、即三無為之法、是無生法塵也。又思假中、從若下界貪輕至非貪耶。記云、彼有多並但引一、故云一並。

真了不名方便、亦不論發。又私料簡中云、無漏陰轉成法性陰者。記云、滅後界外受法性身呼為法性陰。師意、但即身得便是法性、不待滅後也。又云、常見之人異念斷者。記將內外凡為異念。經自釋異念者、八也、忍人也。人即忍也、即因也。又次言、先尼小信尚不可得者。記云、小乘信。師意云、但是少信心也。又矢石者。記云、可知有言、兩人共戰他、一用石、一用矢、戰勝時各言有功、故二人諍其矢石有功。又有言、六因時、鶡衛矢長一尺八寸、隨魏王殿、王命前朝臣共議、有言矢者、有言石者、故言名與矢石也。時有智人、後來言、不須此諍、此從衛國來、衛人長大、以用石為矢也。今不用此意、但取前諍意也。又安心中法、行安中言、我觀法相、觀睡不除、當為說止、有大功能。記不別釋。師云、以五停心觀、止是譬定、似數息觀。止是淨水、似不淨觀。止是大慈、似慈悲觀。止是大明呪、似十二因緣觀。止是佛、似念佛觀。師意如此對也。記不釋。又大經後、料簡中言、四四十六門者。記不說。師意云、生門破一切法、生門立一切法、生門亦破亦立、生門非破非立、餘門乃至滅門亦如是、故有三十門也。又會三叢提中、言五衆和合故名衆生者。記將證前法波羅叢提。師意、正是受波羅叢提、五衆是法、既屬法攝。衆生假名、故屬受也。又相待假中自作三假、云無生法塵者。記云因成相續中用觀推之、已得無生之解、對此無解、故言無生法塵。師意不爾。但相待中自有三假、言無生法塵者、即三無為之法、是無生法塵也。又思假中、從若下界貪輕至非貪耶。記云、彼有多並但引一、故云一並。

師意、一並下、是止觀家救毗曇意。云雖如是難、恐失佛意。故云、但佛有時對緣別說、不應言毗曇全非、故云假名何定。又破思假中云、次第斷及超斷者。記意不引。師意、但得名處、別言次第者、初用無漏智先斷見、次斷思惟五品便入滅者、得受斯陀含向名。言超者、初用世智斷欲界五品思竟、後斷見時即是斷五品思也。故言超。以世智斷惑弱故、只同次第斷第一二品、後由受多家生、故言家家。後例然。又、料簡超不超後瓔珞下。師意、是證圓四句。記不說。又、五種不淨後觀心無常中云、籠破繫斷去不還者。記云、無學方名繫斷不還。師意、但是一期命終名繫斷不還、故云印壞文成也。又、攝十八不共法中、餘五不出、但總結而已。記但云、攝在[惠]及解脫無滅中、粗略對當。師意、推法界次第意、將常照三世為三衆生、心不須[更]、觀而為說法、為無異想、不失先念為[惠]無滅也。餘如文。言作宗朝義者。記意、諸論但約當教、未若止觀、通有四教。師意不然。但是經共論約宗多少也。此本緣欲還本國、草草出、不委悉慮、不周施權、與記少乖、亦各有眉目、後人覽者、詳而鏡諸也。

~~指要鈔上知礼云、如乾淑所錄遂和尚止觀中異義、乃以三界為無漏總中之三、可盡遵不。況諸異義特違輔行、自立己見、故皆云、記文易見。和尚云云暗荊溪深旨云云。~~

[寶地（日本）]私記云、有記中異義一卷、是道邃和尚於弘決外引出異義、弟子乾淑聞而述之已上。

指要鈔（卷上）曰、又云日本傳來別行十門、題云國清止觀和尚錄出、亦云體同等者、

師意、一並下、是止觀家救毗曇意。云雖如是難、恐失佛意。故云、但佛有時對緣別說、不應言毗曇全非、故云假名何定。又破思假中云、次第斷及超斷者。記意不引。師意、但得名處、別言次第者、初用無漏智先斷見、次斷思惟五品便入滅者、得受斯陀含向名。言超者、初用世智斷欲界五品思竟、後斷見時即是斷五品思也。故言超。以世智斷惑弱故、只同次第斷第一二品、後由受多家生、故言家家。後例然。又、料簡超不超後瓔珞下。師意、是證圓四句。記不說。又、五種不淨後觀心無常中云、籠破繫斷去不還者。記云、無學方名繫斷不還。師意、但是一期命終名繫斷不還、故云印壞文成也。又、攝十八不共法中、餘五不出、但總結而已。記但云、攝在[慧]及解脫無滅中、粗略對當。師意、推法界次第意、將常照三世為三衆生、心不須[更]、觀而為說法、為無異想、不失先念為[慧]無滅也。餘如文。言作宗朝義者。記意、諸論但約當教、未若止觀、通有四教。師意不然。但是經共論約宗多少也。此本緣欲還本國、草草出、不委悉慮、不周施權、與記少乖、亦各有眉目、後人覽者、詳而鏡諸也。

~~指要鈔上知礼云、如乾淑所錄遂和尚止觀中異義、乃以三界為無漏總中之三、可盡遵不。況諸異義特違輔行、自立己見、故皆云、記文易見。和尚云云暗荊溪深旨云云。~~

[寶地（日本）]私記云、有記中異義一卷、是道邃和尚於弘決外引出異義、弟子乾淑聞而述之已上。

指要鈔（卷上）曰、又云日本傳來別行十門、題云國清止觀和尚錄出、亦云體同等者、

詳解諺詮曰此文云出不出於示珠指或曰或出源清顯正決義空師申喻逆顯正決文末於未審止觀和尚又是誰耶。此人深諳一家教不。始錄之本全不錯不。豈以先死之人遵之為右、立之事皆可依耶。如乾淑所錄遂和尚止觀中異義、乃以三界為無漏總中之三、可盡遵不。指要雜套云智證大師及諸師破曰此異義而不曰之

況諸異義特違輔行、自立己見、故皆云、記文易見、和尚(云云)。此師又稱第七祖、故知止觀和尚多是此師。若其是者、則全不可依。既暗荊溪深旨、必有改易也。又按止觀和尚者恐也顏真卿智者大師是法源和尚非遂和尚源親事左溪弘度門佛祖統書讚曰止觀大師名法應寺戒壇記乃諸止觀大師記曰顏真卿擴州賢時大歷法源法泉同住熏修六年也

又、日本教乘脫誤亦多、唯有別行十不二門則全同(奉先源清)所定之本。他既曾附示珠指、往於彼國、必是依之勘寫爾。設是舊本、須將義勘、莫可專文。志磐述曰、指要斥日本乾淑所錄遂和上止觀中異義、以三界為無漏總中三者、竊詳遂師親受止觀於荊溪、無緣輒創此說、特乾淑輩為此私義、託遂師以行之耳。則知日本別行十不二門、題曰國清止觀和上者、皆其國人之依放也。指要又云、他既曾附示珠指、往於彼國、必是依之勘寫、據此又知國人依奉先所寄之本、故并託止觀和上之名以行其文也。四明之言斥乾淑奉先耳。世人不寤、便謂斥遂師、請以此義為解。

未審止觀和尚又是誰耶。此人深諳一家教不。始錄之本全不錯不。豈以先死之人遵之為右、立之事皆可依耶。如乾淑所錄遂和尚止觀中異義、乃以三界為無漏總中之三、可盡遵不。

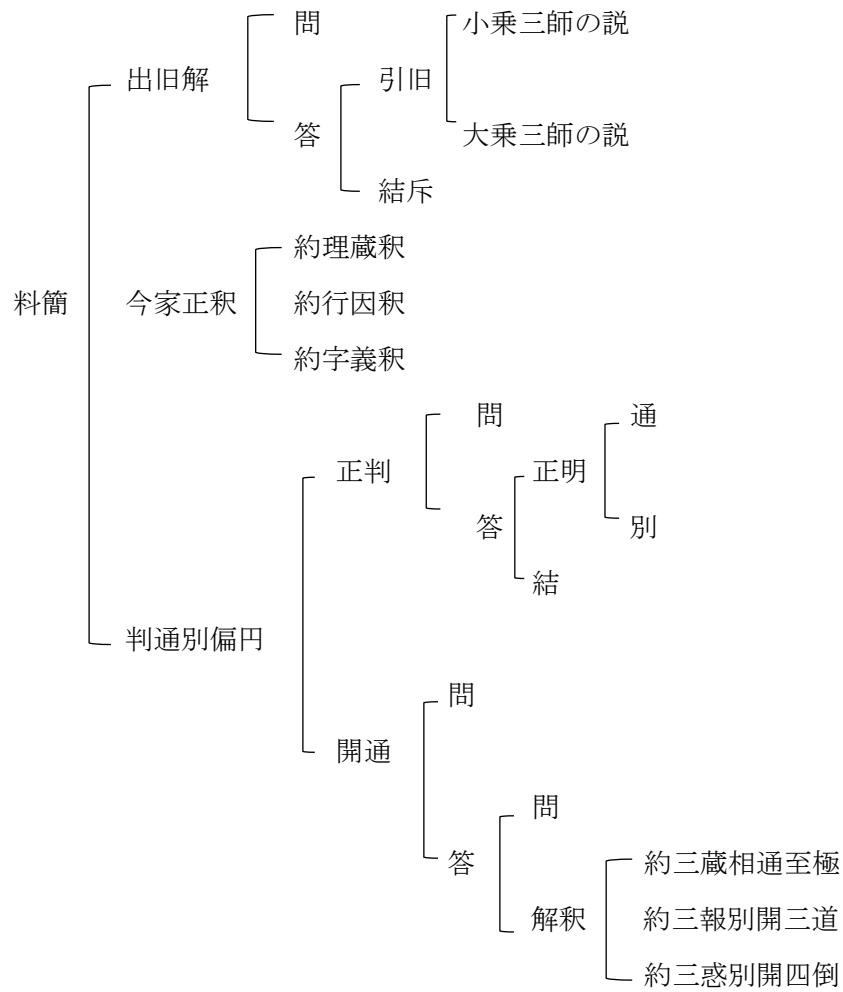
況諸異義特違輔行、自立己見、故皆云、記文易見、和尚(云云)。此師又稱第七祖、故知止觀和尚多是此師。若其是者、則全不可依。既暗荊溪深旨、必有改易也。

又、日本教乘脫誤亦多、唯有別行十不二門則全同(奉先源清)所定之本。他既曾附示珠指、往於彼國、必是依之勘寫爾。設是舊本、須將義勘、莫可專文。志磐述曰、指要斥日本乾淑所錄遂和上止觀中異義、以三界為無漏總中三者、竊詳遂師親受止觀於荊溪、無緣輒創此說、特乾淑輩為此私義、託遂師以行之耳。則知日本別行十不二門、題曰國清止觀和上者、皆其國人之依放也。指要又云、他既曾附示珠指、往於彼國、必是依之勘寫、據此又知國人依奉先所寄之本、故并託止觀和上之名以行其文也。四明之言斥乾淑奉先耳。世人不寤、便謂斥遂師、請以此義為解。

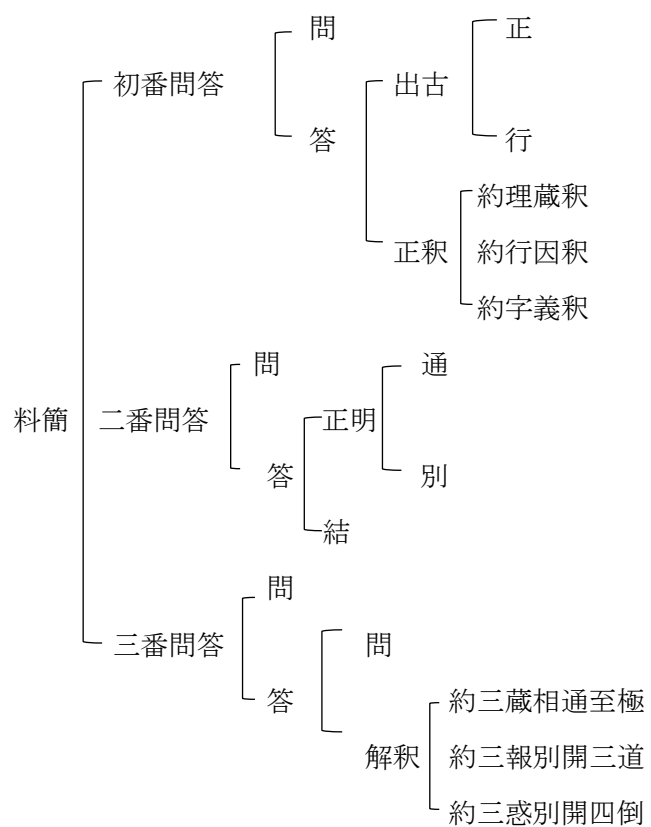
日本實地私記云、有記中異義一卷、是道遂和尚於弘決外引出異義、弟子乾淑聞而述之。

【付録 7】（本論の第 130 頁）

① 「『弘決』の分科」



② 「『異義』の分科」



【付録 8】「五略十広」(本論の第 166 頁)

序分 (略説縁起)	1 ノ 上
一、大意 (五略)	1 発大心 ..... 1 ノ 上 ~ 1 ノ 下
	2 修大行 ..... 2 ノ 上 ~ 2 ノ 下
	3 感大果 ..... 2 ノ 下
	4 裂大綱 ..... 2 ノ 下
	5 帰大処 ..... 2 ノ 下
二、釈名	3 ノ 上
三、体相	3 ノ 上
四、撰法	3 ノ 下
五、偏円	3 ノ 下
六、方便	4 ノ 上
正説分 (十広)	
一、観不思議境	5 ノ 上
二、発真正菩提心	5 ノ 上
三、善巧安心	5 ノ 上
四、破法遍	5 ノ 下 ~ 6 下
五、識通塞	7 ノ 上
六、道品調適	7 ノ 上
七、助道对治	7 ノ 上 ~ 7 ノ 下
八、明次位	7 ノ 下
九、能安忍	7 ノ 下
十、無法愛	7 ノ 下
1 陰入界境 (十乗観法)	
2 煩惱境	8 ノ 上
3 病患境	8 ノ 上
4 業相境	8 ノ 下
5 魔事境	8 ノ 下
6 禅定境	9 ノ 上
7 諸見境	10 ノ 上 ~ 10 ノ 下
8 上慢境	
9 二乗境	
10 菩薩境	
七、正観 (十境)	
八、果報	
九、起教	
十、旨帰	
	不説

## 参考文献

### テキスト類

- 『大正新脩大藏經』大藏出版、高楠順次郎編、1924～1932 年。
- 『大日本新纂續藏經』国書刊行会、前田慧雲編、1905～1922 年。
- 『大日本仏教全書』覆刻版、名著普及会、仏書刊行会編纂、1978 年。
- 『通典』、唐・杜佑、北京中華書局、王文錦等点校本、1992 年。
- 『景迂生集』、宋・晁説之、四庫全書本。
- 『全唐文』、清・董浩等編、北京中華書局影印本、1983 年。
- 『四部叢刊初編』、清・張元濟編、景常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本。
- 『天台山全志』、清・張聯元輯、清康熙刻本、『續修四庫全書』所収。
- 『金石萃編』、清・王昶撰、北京市中国書店、1985 年。
- 『日本國志』、清・黃遵憲撰、清光緒刻本。
- 『古今圖書集成』、清・陳夢雷編、鼎文書局印行、中国學術類編整理本、1977 年。
- 『伝教大師全集』日本仏書刊行会、比叡山専修院附属叡山学院編、1966 年。
- 『日蓮聖人真蹟集成』法蔵館、立正大学日蓮教学研究所編、1977 年。
- 『仏教大系・摩訶止観』中山書房、仏教大系刊行会、1978 年。
- 『大藏經補編』台北華宇出版社、藍吉富編、1984 年。
- 『昭和定本日蓮聖人』身延山久遠寺、立正大学日蓮教学研究所編、1988 年。
- 『中國佛寺史志彙刊』台北宗青圖書出版公司、杜潔祥編、1980～1994 年。

### 目録類（年代順）

- 『大谷大学図書館和漢書分類目録』大谷大学図書館編、1925～1935 年。
- 『昭和法宝総目録』卷 3、大正一切經刊行会、1929 年。
- 『日本天台宗典目録』比叡山専修院出版部、山口光円・古川英俊・中村孝順編、1941 年。
- 『龍谷大学和漢書分類目録』龍谷大学出版部、龍谷大学図書館編、1941 年。
- 『和漢書分類目録』京都帝国大学附属図書館編、1941～1942 年。
- 『大日本続藏經総目録』山喜房仏書林、1967 年。
- 『昭和現存天台宗書籍総合目録』法蔵館、渋谷亮泰、1978 年。
- 『三千院円融蔵文書目録』三千院門跡円融房出版部、三千院門跡編、1984。
- 『叡山文庫文書絵図目録』臨川書店、延暦寺編、1994 年。
- 『高山寺本東域伝燈目録』東京大学出版会、高山寺典籍文書綜合調査団編、1999 年。

『青蓮院門跡吉水藏聖教目録』汲古書院、吉水藏聖教調査団編、1999 年。

『叡山文庫天海藏識語集成』叡山文庫調査会編、2000 年。

『叡山文庫毘沙門堂藏識語集成』叡山文庫調査会編、2016 年。

### 辞書類（年代順）

『仏書解説大辞典』大東出版社、小野玄妙編、1932-1936 年。

『大漢和辞典』大修館書店、諸橋轍次、1971 年。

『大日本仏教全書』第 97 巻解題一、講談社、鈴木学術財団編、1973 年。

『大日本仏教全書』第 97 巻解題三、講談社、鈴木学術財団編、1973 年。

『織田佛教大辞典』大蔵出版株式会社、織田得能、1977 年。

『仏教語大辞典』縮刷版、東京書籍株式会社、中村元、1987 年。

『日本仏教人名辞書』法蔵館、日本仏教人名辞典編纂委員会、1992 年。

『望月仏教大辞典』世界聖典刊行協会、望月信亨、1995 年。

『天台学辞典』国書刊行会、河村孝照、1995 年。

『中国古代職官大辞典』中国社会出版社、賀旭志・賀世慶、2003 年。

『中国職官辞典』紀伊国屋書店、吉田誠夫、2020 年。

### 日本語著作

安藤俊雄[1968]『天台学—根本思想とその展開—』平楽寺書店。

———[1973]『天台性具思想論』法蔵館。

安藤俊雄・藺田香融[1991]『最澄：顕戒論・山家学生式（他五篇）』岩波書店。

浅井円道[1973]『上古日本天台本門思想史』平楽寺書店。

井上光貞[1985]『井上光貞著作集』巻 9、岩波書店。

大久保良峻[1998]『天台教学と本覚思想』法蔵館。

池田魯参[1995]『詳解摩訶止観』（天巻・定本訓読）、大蔵出版。

———[1995]『詳解摩訶止観』（人巻・現代語編）、大蔵出版。

———[1997]『詳解摩訶止観』（地巻・研究注釈）、大蔵出版。

池 麗梅[2008]『唐代天台仏教復興運動研究序説—荊溪湛然とその「止観輔行伝弘決」—』大蔵出版。

円城寺編[1998]『円城寺文書・第一巻・智証大師文書』講談社。

大蔵会編[1964]『大蔵経—成立と変遷—』百華苑。

大野栄人[1994]『天台止観成立史の研究』法蔵館。

関口真大[1969]『天台止観の研究』岩波書店。



- 川瀬一馬[1971]『日本書誌学之研究』講談社。
- 菅野博史[1992]『一念三千は何か』第三文明社。
- [2004]『法華玄義』訳注、第三文明社。
- 京都仏教各宗学校連合会編[2020]『新編大蔵経—成立と変遷—』法蔵館。
- 呉 鴻燕[2007]『湛然「法華五百問論」の研究』山喜房佛書林。
- 佐々木憲徳[1953]『天台縁起論展開史』永田文昌堂。
- [1963]『天台教学』百華苑。
- [1978]『山家学生式新釈』東京平文社。
- 佐藤哲英[1961]『天台大師の研究』百華苑。
- [1981]『続・天台大師の研究—天台智顗をめぐる諸問題』百華苑。
- 島地大等[1933]『天台教学史』中山書房。
- 末本文美士[1995]『平安初期仏教思想の研究—安然の思想形成を中心として—』春秋社。
- 千本英史[1999]『験記文学の研究』勉誠出版。
- 田村芳朗・藤井教公[1988]『法華経』大蔵出版。
- 常盤大定[1941]『続・支那仏教の研究』春秋社。
- 戸崎哲彦[1990]『唐代中期の文学と思想—柳宗元とその周辺—』滋賀県経済学部。
- 東京国立博物館編[1990]『三井寺秘宝展』日本経済新聞社。
- 仲尾俊博[1973]『日本初期天台の研究』永田文昌堂。
- 中村祐生[1988]『大乘仏典 6・摩訶止観』中央公論社。
- 新田雅章[1989]『仏典講座 25・摩訶止観』大蔵出版。
- 西脇常記[2009]『中国古典社会における仏教の諸相』知泉書館。
- 日比宣正[1966]『唐代天台学序説—湛然の著作に関する研究—』山喜房仏書林。
- [1975]『唐代天台学研究—湛然の教学に関する考察—』山喜房仏書林。
- 福田堯穎[1990]『天台学概論』中山書房仏書林。
- 道端良秀[1985]『中国仏教史全集』第一巻、書苑。
- 宮本正尊[1954]『大乘仏教の成立史的研究』三省堂。
- 松森秀幸[2016]『唐代天台法華思想の研究—荊溪湛然における天台法華経疏の注釈をめぐる諸問題—』法蔵館。
- 松本知巳[2019]『院政期天台教学の研究—宝地房証真の思想—』法蔵館。
- 山内舜雄[1998～2006]『摩訶止観と正法眼蔵』六巻、大蔵出版。
- 横超慧日[1980]『中国仏教の研究』（第二）、法蔵館。

- 池田魯参[1975]「湛然以後における五時八教論の展開」『駒沢大学仏教学部論集』6、第38-60頁。
- 伊藤宏見[1998]「草木成仏について（三）—論則としての消長—道邃・頼宝の場合—」『東洋学研究』35、第27-45頁。
- 石島尚雄[2004]「『中陰経』をめぐる一考察—特に洞門宗学に関連して—」『宗学研究紀要』17、第85-95頁。
- [2005]「草木成仏についての一考察—特に『中陰経』・「悉皆成仏」・洞門宗学をめぐる—」『曹洞宗研究員研究紀要』35、第21-31頁。
- 石井公成[2017]「唐の石鼓寺の智雲は新羅僧か（一）—『妙経文句私志記』『妙経文句私志諸品要義』の変格漢文—」『駒澤大学仏教学部研究紀要』75、第25-36頁。
- 大久保良順[1965]「六祖門下の文句研究と円鏡について『叡山学報』24、第63-70頁。
- 大久保良峻[1991a]「三大部要決をめぐる一、二の問題」『天台学報』33、第68-73頁。
- [1991b]「三大部要決の教学について」『天台思想と東アジア文化の研究：塩入良道先生追悼論文集』山喜房仏書林、第217-230頁。
- 大久保良詮[2010]「伝教大師における無情仏性説について」『天台学報』51、第171-178頁。
- [2012]「『唐決』における草木成仏説」『天台学報』55、第161-167頁。
- 桑谷祐顕[2005]「最澄将来の天台諸祖に関する伝記史料について—『内証仏法相承血脉譜』『天台法華宗伝法偈』を中心に—」『大乘仏教思想の研究：村中裕先生古稀記念論文集』山喜房仏書林、第453-473頁。
- 坂本広博[1978]「<法華玄義釈籤要決>に関する二、三の問題」『印度学仏教学研究』27-1、第243-246頁。
- [1985]「無漏総中三」をめぐる『印度学仏教学研究』67、第194-201頁。
- [1989]「止観科節をめぐる」『智證大師研究』同朋舎出版、第635-651頁。
- 佐藤泰雄[1985]「翰林学士梁肅の仏教—「刪定止観」を中心として—」『天台学報』28、第183-186頁。
- 清水谷善澄[1933]「播磨道邃に就て」『叡山学報』7、第329-355頁。
- 清田寂雲[1999]「道邃和尚の『付法文』について」『天台学報』41、第27-33頁。
- 瀧川善海[1984]「宝地房証真の史的考察」『天台学論集』第一集、第1-35頁。
- 多田孝文[1979]「妙経文句私志記にみられる全師」『印度学仏教学研究』27-2、第269-271頁。

- [1970]「唐代にける「法華文句」研究の一側面」『天台学報』14、第174-177頁。
- 台門研究会[2002]「宝地房証真撰「三大部私記」の研究」（一）」『論叢アジアの文化と思想』11、第117-161頁。
- 千本英史[1998]「六字神呪王経験記について」『仏教文学とその周辺』和泉書院、第379-391頁。
- [2004]「真福寺本『日本法花験記』『六字経験記』解題」『真福寺善本叢刊』第2期第6巻、臨川書店、第655-662頁。
- 戸崎哲彦[2018]「最澄と陸淳(上)―『台州相送詩』と『顯戒論縁起』―」『島大言語文化:島根大学法文学部紀要』45、第1-38頁。
- [2019]「最澄と陸淳(下)―「辺州」の儒仏交渉と陸淳門下およびその韓愈門下の相反―」『島大言語文化:島根大学法文学部紀要』46、第1-62頁。
- 『唐決』―日本における天台教学受容過程の研究―研究会[2014]「〈唐決〉―〈広修決答〉と〈維鑄決答〉の比較研究(一)」『大正大学総合仏教研究所年報』36、第235-309頁。
- 中西智勇[1909]「日本天台より見たる道邃和尚の位置」『六條学報』97、第1-11頁。
- 中里貞隆[1934]「荊溪湛然の門下と其の著書」『新山家学報』9、第1-45頁。
- 法山真澄[1919]「道邃和上傳に就いて」『六條学報』208、第28-34頁。
- 野本覚成[1992]「伝教大師受『道邃和尚伝道文』(延暦寺蔵重文)の真偽―裏書の検討―」『天台学報』34、第74-81頁。
- [1995]「道邃授「菩薩戒牒」の迷―最澄・義真受戒牒―」『天台学報』37、第26-35頁。
- 羽溪了諦[1916]「日本天台の元祖道邃に就て」『六條学報』172、第2-18頁。
- 碓 慈弘[1933]「中古天台慧檀両流に関する研究」『山家新学報』7、第1-87頁。
- 花野充昭[1976a]「『三十四箇事書』の撰者と思想について(二)」『東洋学術研究』15-1、第135-158頁。
- [1976b]「『三十四箇事書』の撰者と思想について(三)」『東洋学術研究』15-2、第127-156頁。
- 藤井教公[1991]「天台智顗における「心」の理解」『大倉山論集』30、第119-144頁。
- [1997]「智顗から湛然へ―性具説の場合―」『印度哲学仏教学』12、第1-25頁。
- 宮本正尊[1961]「草木国土悉皆成仏」の仏性論的意義とその作者」『印度学仏教学研究』9-2、第262-291頁。

- 中川仁喜[2005]「安楽律院所蔵の靈空光謙書狀」『鴨台史学』5、第 91-100 頁。
- 松森秀幸[2010]「智度とその著作『天台法華疏義續』について」『印度学仏教学研究』58-2、第 46-50 頁。
- [2011]「『天台法華疏義續』における『法華文句記』批判について」『印度学仏教学研究』59-2、第 27-32 頁。
- 木内堯大[2018]「唯心と唯識－『天台宗未決』を起点として－」『天台学報』60、第 95-107 頁。

### 外語語著作（年代順）

- 天台県政協文史資料研究委員会[1989]『天台文史資料』巻 5、天台県文史資料委員会出版。
- 頼永海[1993]『湛然』東大図書公司。
- 朱封鰲[1996]『中国仏学天台宗発展史』上海漢語大詞典出版社。
- 陳 垣[2001]『中国仏教史籍概論』上海書店出版社。
- 李志夫[2001]『摩訶止観之研究』法鼓文化事業。
- 潘桂明・呉忠偉[2001]『中国天台宗通史』江蘇古籍出版社。
- 朱封鰲[2002]『天台宗史迹考察与典籍研究』上海辞書出版社。
- 俞学明[2006]『湛然研究:以唐代天台宗中興問題為線索』中国社会科学出版社。
- 黃敬家[2008]『贊寧「宋高僧伝」敘事研究』台湾学生書局。
- 季愛民[2016]『隋唐長安佛教社会史』中華書局。
- 朱封鰲[2016]『中華天台学通史』北京宗教文化出版社。

### 外語語論文（年代順）

- 任林豪[1994]「『入唐求法巡礼記』及所反映的天台宗問題」『東南文化』2、第 153-157 頁。
- 胡大浚・張春雯[1996]「梁肅年譜稿（上）」『甘肅社会科学』第 6 期、第 48-51 頁。
- [1997]「梁肅年譜稿（下）」『甘肅社会科学』第 1 期、第 45-48 頁。
- 頼宗賢[2004]「覚意三昧与四句無生門」『円光仏学学報』9、第 139-174 頁。
- 林佩瑩[2017]「唐代中日佛教交流網絡－日僧最澄（767～822）台州旅行之考察－」『仏教文化研究』5、第 292-316 頁。

## 初出一覧

本研究の一部は、筆者がこれまで中国の学会や学術誌などで発表した論文を修正・増訂したものである。それらの初出を示せば、以下の通りである

### 第一章の第三節「道邃の行跡についての再考察」

「興道道邃和西明寺道邃関係考辯」2019年12月8日に北京大学で行われた「国際天台学会」で口頭として発表された。「興道道邃の行跡についての再考察」『仏教学』63号、2022年、第83-107頁。

### 第二章の第一節「『止観記中異義』の現存テキスト」

「これまで顧みられなかった道邃『止観記中異義』の一写本について」『印度学仏教学研究』69-2、2021年、第770-767頁。

### 第三節「叡山文庫真如蔵本の特徴とその意義」

「日本新出寫本『止観記中異義』考論」方広鋤編『仏教文献研究』第四輯、2023年、掲載予定。

### 第四章の第三節「『止観記中異義』に見える『弘決』の未訳部分の検討」

「『止観記中異義』からみる道邃の思想—湛然の未訳部分を中心として—」『仙石山仏教学論集』11号、2019年、第128-103頁。

### 第五章の第一節「証真『止観私記』における『異義』の引用と思想受容」

「証真『止観私記』における『止観記中異義』の引用について」『印度学仏教学研究』70-2、2022年、第840-843頁。

### 第四章の第二節「『弘決』への批判より窺える道邃の思想」

「湛然への批判より窺える道邃の思想—『摩訶止観』『止観輔行伝弘決』『止観記中異義』の比較を中心に—」『仙石山仏教学論集』13号、2022年、第212-181頁。

### 第五章の第二節「靈空『摩訶止観輔行講録』における『異義』の引用の検討」

「靈空『摩訶止觀輔行講錄』における『止觀記中異義』の引用について」『印度学仏教学研究』71-2、2023 年、掲載予定。