

仙石山仏教学論集
第13号（令和4年）

Sengokuyama Journal
of Buddhist Studies
Vol. XIII, 2022

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——

則 慧

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——

則 慧

要 旨

中国天台第七祖道邃の著作『止観記中異義』は、師湛然の『止観輔行伝弘決』に対する異論を、弟子の乾淑が805年に集録したものであり、湛然以後の天台思想の特徴を示す重要なものであると思われる。本稿で『摩訶止観』に対する『止観輔行伝弘決』と『止観記中異義』の解釈を比較分析した結果、道邃の思想的特徴は次の3点に纏められる。

第一に、道邃は、「心」・「道」とは前後ではなく、主体の心と客体の境が同時に生起するとして、「心」と「道」との相即関係を提唱した。

第二に、『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修行法に対し、道邃は、それらは全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ものとしており、「心」を第一とする心重視思想が窺える。

第三に、道邃は、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を示した。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。

1. はじめに

中国天台六祖荆溪湛然(711~782)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、智顛(538~597)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、天台二祖章安灌頂(561~632)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¹。湛然は智顛の『摩訶止観』、『法華玄義』、『法

¹ 島地大等[1933],p.115.安藤俊雄[1968],p.300.

華文句』という天台三大部を研究し、ついに『止観輔行伝弘決』（以下、『弘決』と略称）、『法華玄義積籤』、『法華文句記』という天台三大部の注釈書を完成した。そのうち、『弘決』は『摩訶止観』への修学・研究の結晶であり、『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。

湛然の嗣法弟子である興道道邃（735～811 頃）は、中国天台宗の第七祖とされており、さらに日本天台宗の開創者最澄（766～822）に止観を伝授したことにより、中国天台宗と日本天台宗を繋げた存在として知られている²。道邃の著作『止観記中異義』（以下、『異義』と略称）は、湛然の『弘決』に対する異論を、弟子の乾淑（生没年不詳）が805年に筆録したものであり、湛然以後の天台思想の特徴を示す重要なものであると思われる。更に本書は『弘決』に対する批判だけではなく、『摩訶止観』の内容をも解釈したものとなっている。

ところが従来の研究では、道邃の著作と生涯事跡について検討が加えられてきたが、『異義』に見られる天台教学の特徴はあまり検討されていない³。『異義』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『大日本統蔵経』巻55である。同蔵所収『異義』（以下、「統蔵本」と略称）はその流布本として最も広

² 筆者は2019年1月16日に国際仏教学大学院大学における「仏教学特殊研究」で「天台道邃の生没年と行跡の一考察」という発表で、道邃の行歴を再考察した。同発表は修正・加筆されて論文として公刊された。（則慧[2022]）

³ 道邃の著作については、中国と日本に同名の道邃が存在するため、『天台法華玄義積籤要決』10巻、『天台法華疏記義決』10巻、『摩訶止観論弘決纂義』8巻という三書の帰属に関する問題が生じた。最澄入唐中の師匠たる興道道邃の撰述か、或いは日本の播磨道邃の撰述か、という問題が長年に亘って検討されてきたが、未だ決着に至っていない。それについては、清水谷善澄[1933]、中里貞隆[1934]、常盤大定[1941]、坂本広博[1978]、大久保良峻[1991a]・[1991b]などの論文を参照されたい。また、筆者は『異義』の中の「記不説」や「記不釈」などの語句が見られる4箇所の記事を手がかりとして、それらを『摩訶止観』『弘決』との対応部分と比較分析した結果、これらの語句は湛然が『摩訶止観』の当該箇所を解釈していないことを表していると明らかにした。（則慧[2019], pp.169-194.）

く知られているが、テキストとしては不完全であることが判明した⁴。更に『異義』の現存テキストには、一種類の写本と五種類の刊本がある。写本は1298年に仙英（生没年不詳）によって書写され、叡山文庫真如蔵に収められており（以下、「真如蔵本」と略称）、筆者による検討の結果、現存最古にして最良のテキストと位置付けられた⁵。そこで本稿では、「真如蔵本」を底本として校訂した新たな『異義』テキスト⁶に見られる「心」・「道」や「即身」などの解釈を手がかりとして、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、道邃の思想的特徴を探究する。

2. 「発大心」に見られる「心」・「道」の関係

「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、『摩訶止観』における「五略十広」⁷のひとつである。「発大心」については、『摩訶止観』と『弘決』と『異義』という三書には、それぞれ、「心」と「道」の関係をめぐって説かれている。以下、その三書における所説を検討する。

⁴ 筆者は、2019年に5月29日に国際仏教学大学院大学の「仏教学特殊研究」において「道邃記『止観記中異義』の基礎的研究—現存テキストと逸文—」という発表で、「統蔵本」の底本と問題点を検討した。

⁵ 則慧[2021], pp.209-212.

⁶ そのテキストは、筆者が2022年12月10日に国際仏教学大学院大学に提出した「興道道邃の研究—その行跡と思想—」という博士学位論文の第三章第一節に掲載されているので、参照されたい。

⁷ 「五略十広」とは、『摩訶止観』の構成であり、「十広」とは、一大意、二積名、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・裂大綱・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、起教の章が裂大綱に、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。

(1) 『摩訶止観』の教説

「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。まず『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、輕他珍已、如鷓高飛下視、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⁸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、凡夫耽酒、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⁹。

⁸ 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』巻46,p.4b10.)

⁹ 『大正蔵』巻46,p.4a18-b23.

発心について、さらに三と為す。初めに方言、次に非を簡び、後には是を顕わす。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。天竺にまた汗栗駄と称す、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、之れを撰すれども還らず、之れを抜けども出でず、日に増し月に甚だしく、上品の十悪を起こし、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、称揚され歎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、下品の十悪を起し、摩提提の如き者は、此れは鬼の心を発こして、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、鶻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楽を欣い、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、人間は苦楽相間わり、天上は純ら楽なりと知りて、天上の楽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、六合に鑿達し、十方に顛顛たることを得んと欲すれば、これは世智の心を発して、尼提の道を行ずるなり。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、三禅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悪の輪環は、凡夫は耽湎するも、賢聖は呵すところにして、破悪は淨慧に由り、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、「発大心」は、「方言」・「簡非」・「顕是」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¹⁰、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、尼捷、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」を行ずることを「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、菩提心を発こす心を阻害するものである。上記の引用によれば、十種非心を発こしたあと、それぞれ、十種道を行ずることがわかる。これは下表のように示されている。

¹⁰ 中村元[1987],p.1221.

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	二乘道

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、地獄の心を発こして、火途の道を行ずる。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、畜生の心を発こして、血途の道を行ずる。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」を発こして「道」を行ずる。このように、「発心」と「行道」の関係は、主として心のあり方によって道が定められるというものである。

（2）『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、故名爲專。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。約大分說、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……¹¹。

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、略して十と爲す、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、皆な名づけて道と爲す。別して之れを言わば、『爾雅』¹²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、故に名づけて專と爲す。止を用うるに息まざるを、撰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、恣に外境を縁ず、故に撰すれども還らず。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

¹¹ 『大正藏』卷46,p.160c11-29.

¹² 『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』卷42,pp.42-43.)

に拠れば応に念増甚と云うべし。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。

（3）『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（以下の『異義』テキストの引用文は、筆者が「真如蔵本」を底本として校訂した新たな『異義』テキストからのものである）。

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>を積する中に、皆な心を発して道を行わずを云うによる。此れを以て之れを験すれば、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」¹³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¹⁴。

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。

最澄の質問に対して、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¹⁵。

¹³ 「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 最澄在唐日問 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.）

¹⁴ 『続蔵』巻 56,p.672b17-19.

¹⁵ 『続蔵』巻 56,p.672b20-22.

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だから、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。道邃の「心」・「境」に関する見解は、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た¹⁶。

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」の義を同時に提示している。このことから、彼は「心」と「道」の相即不二の関係を示した。

3. 「四種三昧」に見られる「心」の重視

「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

¹⁶ 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。邃和尚所判、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。已上邃和尚釋。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。故邃和尚解云、唯識者未泯緣境故。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。若未泯緣境故、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。是狹淺者未泯緣境故、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」・「唯識与唯心広狭」における道邃決答の全文を引用している。

踐行法である¹⁷。このうち、常坐三昧・常行三昧は、坐と行を中心に実修され、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¹⁸。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¹⁹。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。

（１）『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」、「諸悪に約す」、「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」には、次のように説かれている。

¹⁷ 『隋天台智者大師別伝』によると、智顛の臨終の際に、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。」（『大正蔵』巻 50,p.196b8-9.）という質問を提出したという。これに対して、智顛は、「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。」（『大正蔵』巻 50,p.196b13-17.）と答え、四種三昧を各自の実修の方向として高揚した。

¹⁸ 大野栄人[1994],pp.352-354.

¹⁹ 『摩訶止観』巻 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。」（『大正蔵』巻 46,p.14b26-c1.）とある。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」（新田雅章[1995],pp.321-322.）と述べている。なお、佐藤哲英氏は、智顛の四種三昧の形成過程についての検討を行なった。（佐藤哲英[1981],pp.380-391.）

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。如芭蕉堅露電等。一時運念令空觀成。勤修習使得相應。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、或虛空藏八百日塗廁。如此等皆是隨自意攝(云云)²⁰。

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²¹、「眼と色と相応す、いかにが攝住せん、乃至、意と攀縁と相応す、いかにが攝住せん」とは、『大集』に云く²²、「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實の際に入る、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

²⁰ 『大正藏』卷 46, pp.14c23-15b19.

²¹ 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』に「眼眼識與色相應、云何攝住。耳耳識與聲相應、云何攝住。鼻鼻識與香相應、云何攝住。舌舌識與味相應、云何攝住。意意識與攀縁相應、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、遍縁諸法、云何攝住。」とある。(『大正藏』卷 20, p.37a2-8.)

²² 『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.)

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。……色を觀ずること既にしかり。受・想・行・識も一一、みな如実の際に入る。陰を觀ずること既にしかり。十二因縁は谷の響きのごとく、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。觀慧の本を闕くべからず。銷伏毒害陀羅尼はよく報障を破し、毘舍離の人が平復して本の如し。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²³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。諸の大乗經にこの流類あり。あるいは七仏八菩薩の懺²⁴、あるいは虚空藏、八百日廁を塗る²⁵、かくのごとき等はみなこれ随意の撰なり。云云。

²³ 『法華經』のなかにおいては三乘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、声聞乘・辟支仏乘・仏乘と声聞乘・辟支仏乘・菩薩乘、或いは声聞乘・緣覺乘・菩薩乘などの三乘の名が異なっている。(田村芳朗・藤井教公[1988],pp.244-247.)

²⁴ 『七仏八菩薩所說大陀羅尼神呪經』卷1(『大正藏』卷21,pp.536b-540b.)を参照。

²⁵ 『觀虛空藏菩薩經』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。復教令塗治團廁、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、說汝過惡。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.)

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』に云く、眼と色と相応す、……色を觀ずること既にしかり、受・想・行・識も一一、皆如実の際に入る」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、その心がある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²⁶。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「陰を觀ずること既にしかり。十二因縁は谷の響きのごとく……觀慧の本を闕くべからず」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。

第三に「銷伏毒害陀羅尼はよく報障を破し……仏道を成ずること疑いなし」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。

上記の三種の方法は、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²⁷によって阿羅漢の無学位を成じ、自身の福

²⁶ 織田得能[1977],p.725.

²⁷ 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「是二乗福德、

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、非行非坐三昧には、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。

（2）『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²⁸。

皆為自調自淨自度。持戒者、是自調。修禪者、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.）

²⁸ 『大正藏』卷46,p.194b14-196c8.

「経云」の下は、正しく修観を明かす。「初めに六塵及び五陰に約して観を為す」とは、初めに六塵を観ず。『大集』の「如空如心」を引くと雖も、名猶通総す。下の陰を観じて但性相のみを離るるに拠るに、声聞の空を成ず。是の故に次に須く幻化及び実観を修すべし。「地無堅」の下は、次に五陰を観ず。中に於て先ず色陰を観ず。色は即ち四大、初めに地大を観ず。地は是れ事にして堅、因縁の所成なり。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。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²⁹、「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、還つて清淨を得。設有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、此の文に三毒根を浄めるが故に、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、三乘用觀の不同を結成す。……豈に首楞嚴を観ずることを得ざらんや。

²⁹ 『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.）

『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乗の修行に、十二因縁の生滅を觀察することによる方法を縁覚乗の修行に、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…」という文は縁覚の行法、「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、「三乘用觀不同」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。

(3) 『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。
次に非行非坐の中に觀を修する中、『記』に云く、別して三乘に對す。師の意は、「通じて對す。後に結の中の〈若し大悲を起こさば〉により、〈三陀羅尼〉に對するを言わず。また皆、〈若し〉というとは、故に知んぬ、心によって不同なり、別して對する無きなり」と。

これは、『弘決』の解釈と相違している。つまり、『弘決』では「三乘用觀不同」という「別對三乘」の解釈が示されるのに対し、『異義』では「通對三乘」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』の説示（第10頁）に由来している。すなわち、「此の經は三乘の人の懺悔に通ず」（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・縁覚・仏の三乘聖果に該當する。言い換えれば、その三種状態と三乘聖果は、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「別對三乘」の解釈を批判した後、「通對三乘」として心の同一性を強調した。

以上のことから明らかのように、『摩訶止観』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・縁覚・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、三種行法の客観的变化性を指摘している。この点は、智顛の『六妙法門』の第九章「円観六妙門」の中の「今行者観一心、見一切心及一切法」³⁰（今、行者は一心を観ずれば、一切心及び一切法を見る。）即ち、自己の心を観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」³¹の相即思想と近似していると考えられる。従って、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。

4. 「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、観不思議境が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』は、この観法を示す際に、まず思議境と不思議境とを区分した。そして思議境は、蔵教・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。……実際の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

³⁰ 『大正蔵』巻46, p.554a25.

³¹ 藤井教公氏は、「智顛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顛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ら見え、それが天台山下山後に『法華経』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、『華嚴経』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）

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³²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『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。

(1) 『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³³。

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³⁴。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、

³² 安藤俊雄[1968],p.240.

³³ 『大正蔵』巻46,p.51b19-25.

³⁴ 『摩訶止観』巻5に「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。〔『大正蔵』巻46,p.52a5-10.)

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。即ち、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³⁵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、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、二つの面を持つ。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。

（2）『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。

³⁵ 『大智度論』卷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。（『大正藏』卷25,p.298b19-23.）

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。方便陰者位在內凡。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³⁶。問う。「五陰」の下の六番問答は、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、法を撰すること尽きず。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。先に不思議相即到して約して答う。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、無始の色心本よりはれ理性の妙境妙智なり。而も妄に随つて転じて覺せず知らず、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。乃至轉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。展轉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、陰の中の無等なり。故に無等を以て法性を積す。

³⁶ 『大正藏』卷46,p.288a1-21.

湛然は、善・悪・無記と方便、無漏、法性の五陰を、それぞれ、能観と所観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・悪・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³⁷。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³⁸の境地に達した聖者である。方便土は四土の一つであり、阿羅漢・辟支仏及び地前の菩薩の所居の土である³⁹。そして『弘決』は「法性の陰を得れば、陰の中の無等なり。故に無等を以て法性を積す」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の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。

(3) 『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。

³⁷ 『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、前二國並是應應佛之所居也。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.）

³⁸ 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も、未だ生存の根源である肉体が残っている状態である。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状態であり、灰身滅智とも呼ばれる。

³⁹ 『望月仏教辞典』には、「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」とある。（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別教の地前菩薩は、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』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、修行者は存命中の生身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』からの一句である⁴⁰。これに対し、湛然は、無学位の阿羅漢が「繫斷不還」に相当する⁴¹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」の最高位は阿羅漢、或いは等覺の菩薩の可能性があると示した。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『天台法華玄義釋籤要決』⁴²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、約極利説。此人先習方便、功德純熟（熱恐熟）、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。此約金光明意説。或説可一生入妙覺位。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⁴³。

『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（熱は恐らく熟なり）なり、今生に円頓の教を聞き、速頓の理を信じ、煩

⁴⁰ 『摩訶止観』巻7に「又復當觀。過去無明善惡諸業、驅縛心識、偏入胎獄。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、名出息。此息遷謝、出不保入。」とある。（『大正蔵』巻46,p.93c12-18.）

⁴¹ 『止観輔行傳弘決』巻7に「次明無常觀中云、如繫鳥等者、如論偈云、鳥來入瓶中、羅穀掙瓶口、穀穿鳥飛去、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。（『大正蔵』巻46,pp.373b09-374a1.）

⁴² 前注3を参照。

⁴³ 『大日本仏教全書』巻15,pp.40b-41a.

悩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。これは、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。

このような「一生入妙覺」という義には、天台の即身成仏思想が顕れているが⁴⁴、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。したがって『天台法華玄義釋籤要決』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⁴⁵という「即身」の思想について次のように述べられている。

⁴⁴ 『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.）

⁴⁵ 『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、成等正覺、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

豈若龍女成覺、示經力於刹那、淨行踊身、顯佛壽於久遠哉⁴⁶。
 豈に龍女は覺を成じ、經の力を刹那に示し、淨行は身を踊らすが若きは、仏壽を久遠に顕さんや。

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た。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、度脱苦衆生者、已顯眞實内證大乘、不是未顯眞實前三中之權因之大乘。何以故。能化龍女、無歴劫行。所化衆生、無歴劫行。能化所化俱無歴劫。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⁴⁷。

明らかに知んぬ、能化の龍女なり。偈に「我闡大乘教、度脱苦衆生」というは、已に眞實の内証の大乘を顕し、是れ未だ眞實の前三中の權因の大乘を顕さざるにあらず。何をもつての故に。能化の龍女は、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。妙法の經の力をもつて即身に成仏す。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、『法華經』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。

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.）

⁴⁶ 『伝教大師全集』巻2,p.282.

⁴⁷ 『伝教大師全集』巻3,p.266.

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」の思想を引き継いでいると考えられる。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。

5. おわりに

以上のように、『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「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を示した。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。

参考文献

テキスト類

- 『大正新脩大蔵経』大蔵出版、高楠順次郎編、1924～1932年。
 『大日本新纂續蔵経』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。
 『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。
 『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。
 『仏教大系・摩訶止観』中山書房、仏教大系刊行会、1978年。

辞書

- 『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。
 『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。

著作

- 安藤俊雄[1968]『天台学—根本思想とその展開—』平楽寺書店。
 池田魯參[1995]『詳解摩訶止観』（天卷・定本訓読）、大蔵出版。
 ————[1995]『詳解摩訶止観』（人卷・現代語編）、大蔵出版。
 ————[1997]『詳解摩訶止観』（地卷・研究注釈）、大蔵出版。
 大野栄人[1994]『天台止観成立史の研究』法蔵館。
 田村芳朗・藤井教公[1988]『法華経』大蔵出版。
 佐藤哲英[1981]『続・天台大師の研究—天台智顛をめぐる諸問題』百華苑。
 島地大等[1933]『天台教学史』中山書房。
 常盤大定[1941]『続・支那仏教の研究』春秋社。
 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。

新田雅章[1995]『摩訶止観』注釈

論文

- 大久保良峻[1991a]「三大部要決をめぐる一、二の問題」『天台学报』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。
- 清水谷善澄[1933]「播磨道邃に就て」『叡山学报』7、第 329-355 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〈維錫決答〉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」『六條学报』97、第 1-11 頁。
- 中里貞隆[1934]「荊溪湛然の門下と其の著書」『新山家学报』9、第 1-45 頁。
- 法山真澄[1919]「道邃和上傳に就いて」『六條学报』208、第 28-34 頁。
- 則 慧[2019]「『止観記中異義』からみる道邃の思想—湛然の未説部分を中心として—」『仙石仏教学論集』11号、第 169－194 頁。
- 則 慧[2021]「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、第 767-770 頁。
- 則 慧[2022]「興道道邃の行跡についての再考察」『仏教学』63、第 83-107 頁。
- 藤井教公[1997]「智顛から湛然へ—性具説の場合—」『印度哲学仏教学』12、第 1-25 頁。

<キーワード>

道邃、止観記中異義、心、道、即身成仏

Summary

Daosui's Thought in the Light of His Criticism of Zhanran: A Comparison of *Mohe zhi guan* and *Zhiguan fu xing chuan hong jue* and *Zhiguan ji zhong yi yi*

Zehui

The *Zhiguan ji zhong yi yi* 止觀記中異義 of Daosui 道邃, the seventh patriarch of the Tiantai 天台 in China, is a collection of dissenting opinions on his master Zhanran's 湛然, which was compiled by Daosui's disciple Qian Shu 乾淑 in 805. It is also an important work for indicating the features of Tendai thought after Zhanran's time. This paper identifies three features of Daosui's thought, based on a comparative analysis of the interpretations of the *Mohe zhi guan* 摩訶止觀 in the *Zhiguan fu xing chuan hong jue* 止觀輔行伝弘決 by Zhanran and the *Zhiguan ji zhong yi yi* by Daosui.

First, Daosui propounds that the mind 心 as the subject and the *Dao* 道 as the object arise simultaneously and in union, not that the former comes before the latter.

Second, Daosui considers that the following three practices are endowed in the practitioner's mind, and emphasizes the primacy of mind: 1) six organs 六根, six objects 六塵 and five aggregates 五陰, 2) twelve chains of dependent arising 十二因縁 (十二支縁起), and 3) three Dharani 三陀羅尼 described in the *Mo he zhi guan*.

Third, Daosui demonstrates the Yuanjiao 円教 thought of “the attainment of Buddhahood in this very body” 即身成仏, i.e., through observations of the five aggregates 五陰 a person can obtain the aggregates of dharma-nature 法性陰 in this very lifetime. This is thought to have

influenced later generations of Tiantai scholars such as Saichō 最澄.

Keywords: Daosui, *Zhiguan ji zhong yi yi*, mind, Dao, the attainment of Buddhahood in this very body

*Ph. D.,
International College
for Postgraduate Buddhist Studies*