

# 道元と天台教学

池 田 魯 參

## 一 天台教学とは何か

天台教学とは、広義には、天台智顗の師の南嶽慧思（五一五七七）の教学、弟子の章安灌頂（五六一一六三二）、後の荆溪湛然（七一一七八二）、四明知礼（五六〇一一〇二八）とその後の展開までを含む中国の天台学や、日本の最澄（七六七一八二三）によって比叡山に伝えられた日本

本の天台学の歴史までを総称する語法であるが、狭義には、智顗（五三八一五九七）が大成した仏教学という意味である。智顗は三八歳から四八歳の間、およそ十年間を天台山（中国浙江省の名山）の山中に住し修行に精励したので、人々から天台山の智者大師と呼ばれ敬愛されたので、智顗

に縁の深いこの山の名に因んで、智顗の仏教学を天台教学と呼ぶようになったわけである。

本論で使う天台教学の意味は狭義の意味であり、天台智顗の仏教学がどれほど道元禪師の宗義形成に影響を及ぼしているかという問題を考察してみようとするものである。

天台智顗の仏教学の特色は、次の七点にまとめることができよう。

一つは、『法華玄義』『法華文句』などにみられる智顗独自の『法華經』観である。

二つは、『摩訶止觀』に体系化された「天台止觀」の修行論である。

三つは、「法華涅槃同醍醐」と解して、『涅槃經』を重視

した点である。

四つは、『摩訶止觀』の「常行三昧」の説や、『智者大師別伝』に記される智顗の臨終觀、智顗の撰述に仮託される『觀經疏』が存するように浄土教思想も注目される。

五つは、『菩薩戒經義記』や、『摩訶止觀』「持戒清淨」段にみられる菩薩戒優位の考え方である。

六つは、「三昧行法」「懺悔法」などと呼ばれる幾多の仏教儀礼を作っていることである。殊に「四時坐禪・六時礼仏」の日常行儀の規定は、禪宗清規に通底する考えがみられ注目される。

七つは、その他として、『維摩經』『金光明經』『仁王般若經』『金剛般若經』などの諸研究が注目されよう。

この中で四つ目の浄土教思想のみは、道元の宗旨と直接的な契機はみつからないが、他の諸点については相應の関連が認められる。

初めの天台教学の『法華經』観は、道元の宗旨の根幹に

関わるもののが認められる。次の天台止觀の修行論は、道元の非思量の坐禪、不染汚の修証説と深い関係が認められる。第三の『涅槃經』観は、殊に晩年の十二巻本『正法眼藏』

に顯著にみられる『涅槃經』の頻繁な引用態度と相應の關係が認められる。第五の菩薩戒思想は、道元が如淨から受けた『仏祖正伝菩薩戒作法』や『教授戒文』、『正法眼藏』にみられる菩薩戒優位の主張に直結している。第六の仏教儀礼の重視は、道元の「作法是れ宗旨」とする永平清規の意義へと連なるものである。第七のその他についても、道元がこれらの経文を著述の中に引用し宗義を展開している点で相應の關係が認められよう。

このような諸点で道元の仏教学には天台教学からの影響が認められるのである。数え上げたこれらの天台教学の特質を一口でまとめるに、天台教学は「教學理論と修行実践を統合する仏教学」であるといえよう。いわゆる「教觀相資」「教觀相修」の教學である。もつと集約すれば、禪定（止）と智慧（觀）を一体化する仏教学ともいうことができる。「止觀明靜」「寂照止觀」「定慧不二」などと表現されるものがそれである。

こういう天台教学が主張した「教觀相修」の仏教学は、後世、禪宗で強調する「教外別伝」の主張と厳しく対立することになるのである。道元の禪宗批判の視点は天台教学

の側から発せられた禅宗批判と似てゐる面があり、この点からも注目されるのである。

## 二 道元と天台教学

### (一) 道元の法華学

道元は栄西に次いで日本禪の草創期の人であるが、道元を当時の中国の禪宗の人々が標榜した「不立文学 教外別伝」の立場から理解しようとすると種々の不都合が生ずるので先ずこの点が注目される。『宝慶記』に記すように、道元は入宋留学中に如淨の教示を受けて「教外別伝」の問題には早くから決着をつけることができたのである<sup>(2)</sup>。

道元の著述には禪の語録からの引用と同様に、諸種の仏典からの引用も数多く見られる。經論の引用では『法華經』からの引用が突出して多く、その解釈法は一般に天台教学の仏教理解に権威を認め、その延長線上に自説を展開している場合が多いのである。『正法眼藏』「授記」「諸法実相」「唯佛與佛」などの巻のように『法華經』の主要な教説を課題に選び、独自の見解を展開する巻もある。「授記」の巻では天台智顗の『法華文句』の説を全面的に依用して

いて、三論宗や法相宗の解釈に依っていない点が注目される。さらには「見仏」巻や、「如來全身」巻のように、『法華經』の經文を引用しその解釈に終始しているような著述も注意されよう。さらには「四禪比丘」巻のように、ほとんど『摩訶止觀』や『輔行傳弘決』の説を引用するだけで書かれている著述があることも注意される。これらの諸点を考慮に入れると、道元の仏教学には伝統的な天台教学の素養が大きな要件となっていたことが知られるのである。なかでも『法華經』をどう読んだらいいかという課題に道元が真正面から答えた「法華転法華」巻は注目すべき著述である<sup>(3)</sup>。

この巻では、六祖慧能が「念經僧」として許した法達との機縁を中心に、慧能が法達に示した『法華經』観が、それまでの『法華經』の研究史においてどれほど意義深いものであったのかという点について道元の思いのだけを示している。中国の禪宗の歴史で『法華經』がどう読まれたのかという問題を考える上でも、道元の着眼点は興味深いものがある。慧能と法達の問答に道元のように注目し、道元のように解した人は一人もいないからである。

## 道元と天台教学（池田）

道元は慧能の偈に出る「心迷法華転・心悟転法華」（心が迷えば法華に転ぜられ、心が悟れば法華を転ずる）の二句の意味を「法華転法華」（法華が法華を転ずる）という一句にまとめ卷名としたのである。

慧能下の法達の機縁は、『六祖壇經』の最古本である敦煌本壇經にも見え、後世の諸本でも転記されて伝えられて来た有名な話であるが、道元がもとづいた慧能と法達の問答は『景德伝灯錄』卷五の法達伝に出るものである。道元の文章にそつて紹介すると、それは次のようなことであつた。

ある日、慧能のところに法達が訪ねて来て「私は三千回も法華經を読誦しました」と切り出す。それを受けた慧能は「たとえ一万回読んだとしても、どういうお經かわからぬ人もいるよ」と応ずる。「私は愚鈍で、文字を諳ずることはできますが、お經の意味はとても理解できません」と法達。そこで慧能が「それではちょっと読んでごらんなさい。私がその意味を教えてあげましょう」という。法達はいわれたようにお經を読み始め「方便品」に入ったところで、慧能が「それぐらいいいでしょ」といつて読む

のをやめさせ、次のように解説したという。

「このお經は仏が出世した因縁を教えています。多くの譬喻もそのことを教えています。その因縁とは、まさに一大事の仏の知見を開き示し悟らせ入らせるということに他なりません。仏の知見とは、この知見を具現しているのは仏ですが、仏の知見とはまさにあなた自身の心であるといふうにしつかり銘記しないといけません」。こう説いて慧能は次のような偈を示すのである。

心が迷えば法華に転ぜられ　心が悟れば法華を転ず  
(心迷法華転　心悟転法華)

誦すること久しきもこれを明らめざれば　義のために  
讐家と作る

無念の念は即ち正なり　有念の念は邪と成る

有無俱に計せざれば　長えに白牛車に御す

この偈を聞いて、法達は次のように質問する。「お經には、大声聞や大菩薩たちがどんなに思いを尽くし（尽思）、思ひはかつた（度量）としても、仏の智慧を測ることはできない（不能測从智「方便品」）とありますのに、禪師様は、凡夫の心をさとらせようとして、お前自身の心が仏の知見

だといわれるのでしょうか。しかしそういう方は上根の人でないと誤解を生ずるのではないでしょうか。また、お経では三車を説きますが、三車の中の牛車と、露地の大白牛車とは、どう違うのでしょうか」。

これに対して、慧能はこう答えるのである。「経意は明瞭です。三乗の人たちが仏の智慧を理解することができないのは、自分の身のだけに合わせて考えようとするからです。それではどんなに思いを尽くしても、永久に仏の智慧には近づけないでしょう。仏は凡夫のために説法されたのです。仏のためになら説く必要はないのです。そのことがわからないから退席したのでしょうかが、それはちょうど大白牛車の上に坐っているのに、改めて門の外に三車をもとめるような愚かなことです。お経はあなたに「二もなぐ三もなし」と明示しているではありませんか。それがどうしてわからないのですか。三車は昔の時のことであり権か（方便）の教えです。一乗は今の時のことであり真実の教えです。お経はあなたに権を去り実に帰るよう勧めていますが、眞実に帰ればもはや眞実ということはいらないわけです。あらゆるもののが素晴らしい宝物となり、あらゆるものがあなたの所有と化し、あらゆるものと思いのままに使うことができるからです。もはや父（仏）とか、子（衆生）の想いはなく、また使っているという想いもないのです。これが『法華經』の教えです。そうすれば、昼も夜も、たとえ経巻を手にしなくとも『法華經』を読誦しないときはないということになります」。

こういう慧能の教示に啓発され、法達は歓喜して次のような賛嘆の偈を上呈するのである。

経を誦すること三千部 曹谿の一匁に亡<sup>む</sup>ず  
未だ出世の旨を明らめず 寧んぞ累生の狂を歇ん  
羊鹿牛、権りに設くるも 初中後、善く揚ぐ

誰れか知る火宅の内 元とはれ法中の王なることをこの偈をみて、慧能は「これからはあなたを正真正銘の念經僧と呼びましょう」といつて許したというのである。

慧能と法達が交わした問答はこれほどの内容であるが、この問答を引用した後で、道元は六祖慧能の法華転・転法華の宗旨によらなければ『法華經』の真正な理解はむずかしいと断言するのである。そしてこの問答の要所をおさえながら、道元の『法華經』観を提示するのであるが、その

要点は次の二点である。

先ず、道元は「常住此説法なる開示悟入あり、方便現涅槃なる開示悟入あり」と記し、「寿量品」の説と「方便品」の説を一つにして読んでいる。最後品の「普賢勸發品」の教説を、最初の「序品」の教説に重ねて記し、また、「序品」の中に二周の授記の教説が示されていというふうに読み、初めも、中ほども、後も、どこをとっても一貫していて善美を尽くした教説であることを強調する。

次に、「教外別伝」の立場からは、迷つてているときは『法華經』（教）に引っぱり回されているが、悟ると『法華經』から解放されて自由になるというふうに読まれるのが普通であるが、道元はそういう解釈をせず、迷うときは『法華經』に正しく導かれ、悟るときは『法華經』の教えが実践できるというほどの意味に解し、迷いと悟りの相対的な見方を超えたところで、『法華經』が今ここに現れている開頭のように目を凝らすよう指示している。例えば、長者の子供たちが火宅から露地に脱出して救済されたというような表面的な理解で終えてはいけないと注意している。迷うというが、火宅の中ではどう迷つてているのか、門の前で

はどうか、門を通り抜けるときはどうか、門を通り抜けてみたらどうか、大白牛車の中からは火宅はどうみえるのか、露地ではどうか、というふうに綿密に点検しないといけないというのである。ここでは火宅は迷いの世界、露地は悟りの世界というような一般的な理解は無化され解体され、相対的な迷悟の観念は無意味なものと化し、その地平にたどるべき姿ではたらきずめにはたらいていた『法華經』の仏法の世界が明々と立ち現われ、そういう世界に生かされている自己の而今の現実の問題が露わになるのである。この辺のことと道元は「天人常充满のところは、すなはち釈迦牟尼仏・毘盧舍那の国土、常寂光土なり。おのづから四土に具するわれら、すなはち如一の仏土に居するなり」と明記する。こういう道元の説き方は明らかに天台教学の身土論（三種の仏身が住する四種の淨土の説）にもとづいているといえよう。「見仏」卷で、「願生此娑婆國土し来れり」「見釈迦牟尼仏を喜ばざらんや」と説くのも、同ように「如來壽量品」の靈山淨土説を承けるものである。

## （二）道元の祇管打坐

道元は帰国後（一二二七年）直ちに『普勸坐禪儀』を撰

述したことが『普勸坐禪儀撰述由来』の記述から知られる。

この書は七年後（一二三三年）に書写されて、今日、道元の親筆本『普勸坐禪儀』（国宝）として永平寺に伝存している。書写時に認められたと推定される『撰述由来』には「教外別伝」の語が見え、道元が伝えた禪の宗旨は教外別伝の坐禪であることを強調している。また親筆本『普勸坐禪儀』は、「身心脱落」を強調するが、「祇管打坐」の語句はみられず、その意義も充分に解説されていない。

これから丸十年が過ぎ、同じく一二四三年の十一月に、同じ場所で示された『正法眼藏』「坐禪儀」卷では、最後を、

兀兀と坐定して、思量箇不思量底なり、不思量底如何

思量、これ非思量なり。これすなはち坐禪の法術なり、坐禪は習禪にはあらず、大安樂の法門なり、不染汚の修証なり。

と結び、「坐禪箴」卷では、冒頭にこの一文の典故である

薬山惟儼とある僧の問答を掲げ、この問答の原義を明らかにしながら、祇管打坐の宗旨を解説していることが注意されるのである。

薬山惟儼の坐禪論は実は親筆本『普勸坐禪儀』には何も

記されなかつたものである。「坐禪箴」卷に引用されているように、本来は惟儼とある僧の問答として伝えられたものを、「坐禪儀」卷にみられるような形に道元がまとめ、それを坐禪の要句として提示したことが知られる。恐らくはこの両巻と前後して同じ頃著されたと考えられる流布本『普勸坐禪儀』（曹洞宗で今日使用している本）は漢文体で書かれており表現形式は異なるが、次のように記している。  
兀兀坐定、思量箇不思量底、不思量底如何思量、非思量、此乃坐禪之要術也。所謂坐禪非習禪也。唯是安樂之法門也。究尽菩提之修証也。

流布本『普勸坐禪儀』は、この文を中心にして、前に「身心自然脱落 本来面目現前」と記し、後に「唯務打坐 被礙兀地 雖謂万別千差 祇管參禪弁道」と記しているので、バランスよく身心脱落の、祇管打坐の坐禪の宗旨が示されているといえよう。

道元が最終的に薬山惟儼の言葉によつて自らの非思量の坐禪を定めたのには、それなりの理由があつたのではないかと考えるのである。惟儼の「思量箇不思量底」という言葉が『摩訶止観』で説く「觀心是不可思議境」という表現

に似ていて、そこに先ず気づかされる。そうすると、惟儼の「思量箇不思量底」も、単に「考へることのできないことを考へる」というような一般的な意味ではなく、「現にあるもののが思量する（おもいはかる）ことのできないものであると思量する」という意味に読まれなければならないであろう。

『摩訶止観』が説く十乘觀法の第一「觀不思議境」では、三科（五陰・十二入・十八界）を揀境して、先ず現前して、心を観境と定め、「この心は不思議の境であると觀する」ことを要点とする。心の問題は体の問題や環境の問題と切り離すことができないから、その辺の問題を先ず(1)陰・入・界の（三科）の境として指定したのであるが、修行者の個々人の前に現れる具体的な諸問題をとりあげ、それぞれ、(2)煩惱の境は不可思議の境である、(3)病患の境は不可思議の境である、(4)業相の境は不可思議の境である、(5)魔事の境は不可思議の境である、(6)禪定の境は不可思議の境である、(7)諸見の境は不可思議の境である、(8)上慢の境は不可思議の境である、(9)一乗の境は不可思議の境である、(10)菩薩の境は不可思議の境であるというふうに観じて

いき、それがたとえいかなる境であろうとも不可思議（妙と同義）でないと観するのが天台止観の要所ということになるわけである。

このようにみると、道元が提示する「思量箇不思量底」は、『摩訶止観』の「觀不思議境」の説と実によく照合できるのである。すなわち「思量」は「思議」と同じく、おもいはかると読み同義語であるし、「箇の不思量底」は「（十境は）是れ不思議の境」の表現と対応する。したがつて道元がいおうとした「箇の不思量底を思量する」という意味も、『摩訶止観』の、心は是れ、身は是れ、六縁（行・住・坐・臥・言語・作務）は是れ、六境（色・声・香・味・触・法境）は是れ、煩惱は是れ、病患は是れ、業相は是れ、魔事は是れ、禪定は是れ、諸見は是れ、上慢は是れ、二乗は是れ、菩薩は是れ、不可思議の境であると観ずるという説を参照すれば、心の、身の、六縁の、六境の、煩惱の、病患の、業相の、魔事の、禪定の、諸見の、上慢の、二乗の、菩薩の不思量底を思量するというほどのことになり、したがつて「箇の」の意味も一般化され抽象化された語ではなく、修行者の現実の具体的な諸問題を指示する重い

語として読むべきであろう。

次句の「不思量底を如何と思量する」という語の意味も、同様に、(1)心が不思議の境であることを観ずる中で重要ななる、(2)慈悲の心を起こすこと、(3)心を止觀におさめること、(4)心を空・仮・中にととのえること、(5)閉塞している心を切り開くこと、(6)仏の教えを行うこと、(7)仏の教えを工夫すること、(8)「」を知ること、(9)耐え忍ぶこと、(10)低い次元の修行で妥協しないこと、というような十種の觀察方法を現前の問題毎に逐次適用して、如何（いかに）、如何と自らに問い合わせ、身心に刻みつけるように点検していくという意味に解されるであろう。

第三句の「非思量」の語は、「不思議」「妙」「諸法実相」と同義語で、思量・思議を超えているという意である。この辺のところを天台止觀では「円融三諦」（即空即仮即中）の真実を「一心三觀」（一心に即空、即仮、即中の三を観る）と諦觀すると説くのである。あるいは道元の三句の意味を、「思量箇不思量底」は即空を観ること、「不思量底如何思量」は即仮を観ること、「非思量は」即中を観ることに対応することもできるであろう。

このような推定は飛躍しすぎないかと心配な向きには、『如淨語錄』に「一心三觀」と題する頌があつたこと、さらには『宝慶記』の中に、さきの「教外別伝」批判と合わせて、「感應道交難思議」「初心是後心是」「或從知識或從經卷」、覺触などの吉瑞の説外の天台止觀に関する質疑応答が記録されていたことを思い合わせるといいであろう。<sup>(4)</sup>また、道元は「坐禪箴」卷で宋朝の禅宗の人々の坐禪觀を次のように批判している。

かれらが所集は、ただ還源返本の様子なり、いたづらに息慮凝寂の經營なり、觀練薰修の階級によればず、十地等覺の見解によればず、いかでか仏仏祖祖の坐禪を単伝せん、宋朝の録者あやまりて録せるなり、晚学

すべててみるべからず。

文中にみえる「觀練薰修の階級」とは天台止觀の用語であり、『摩訶止觀』の十境の第六禪定境にもみえ、『次第禪門』で詳説されている、天台智顥の禪定の体系を指示している。「十地等覺の見解」も十乘觀法の第八知次位や第十無法愛などで問題にされ、その外でも詳説される天台の行位説を指していると見ていい。したがつて、道元は宋朝の

禅者たちがいうような還源返本や、息慮凝寂や、胸襟の無事を得る程度の坐禅であつてはならず、むしろ天台止觀が指示示す方向で「仏仏祖祖の坐禅を単伝」すべきであると明言しているわけである。

したがつて「祇管打坐」は、ただすわるという意味には違ひないが、誤解のないように念を入れて解すれば、一筋に仏道に向けて整えていくということである。人間の思わずや、いかなる目的も持ち込んではならず、そういうこちらの意識や作為をすべて捨て去つて、仏の行を仏の行として行じていく坐禅であるというのは、そういう意味でなければならぬであろう。道元の祇管打坐の坐禅はともすると閉じられたがちになる禪定の境界を、仏の智慧と慈悲の境界に向けて、無限に解き放つ智慧の仕掛けであつたのであり、全身心をあげてする終わりなき仏道修行の行くえを明示していたのである。<sup>(5)</sup>

### 〔三〕無量劫の坐禪

道元の祇管打坐の坐禅は、一般的には、釈尊の菩提樹下の成道の瞬間ににおける禪定を理想としていると考えられている。しかし、この考えには種々の矛盾が認められるので

今後は改めるべきであろう。

釈尊の成道における禪定は、『華嚴經』が説く三七日（三週間）の寂滅道場の説法のようなものでなければならず、決して「成道の瞬間ににおける禪定」というようなものではないのである。稻光のように瞬間的に経験される禪定もないわけではないが、『摩訶止觀』の禪定境の説を参照すれば、それは「豁爾（からつと晴れる）として心地が一分の開明を作す」そういう禪定であるが、こういう禪定には「支林の功德」（そなわるべきよいはたらき）がそなわつていないので、こういう禪定は「欲界定」（欲望の世界に現れる禪定）であると判じている。『成実論』や『遺教經』で説く「電光三昧」はこの段階の禪定であるといふ。しかし、阿難がそうであったように、この禪定を正しく方向づけていくとやがて「金剛定」が現れさとりを開くことになるので、その意味では一つの転機を示す禪定として意義が認められることになる。したがつてこのように瞬間的に得られた禪定は、釈尊の成道における智慧と慈悲の功德が充分にそなわつた禪定とは異質のものといわなければならないわけである。釈尊の成道における禪定は三週間にわたつて行

われた縁起の理法の観察に象徴されるような、禪定にそな  
わる智慧のはたらきによつて意義づけられたものと解すべ  
きであろう。

道元の祇管打坐の坐禪は、成道から入滅にいたるまで、  
四十五年間、休むことなく続けられた説法教化の日々にお  
いて、くり返しきり返し行じられた釈尊の禪定の姿に照準  
を当てていると解すべきであろうと考える。

釈尊は、三七日の思惟の後、仏のさとりは誰にも解るよ  
うなものではないと考えて、人々に説いて聞かせるのはよ  
しにして入滅してしまおうと考えられたのであるが、梵天  
の勧請があつたので思い止まり説法することを決心したと  
伝えられる。すなわち、これが慈悲の実践になるわけであ  
る。釈尊が最初に説き示した四諦の教え「世間の因果と出  
世間の因（修）果（証）の道理」を聞いて、五人の比丘は  
次々に阿羅漢のさとりを得て、ここに初めて仏の教えを実  
践する教団が成立し、仏教の輝かしい歴史は文字通りここ  
から始まつたわけである。この後、入滅にいたるまで、釈  
尊の教化は四十五年の間、休みなく続けられたことは改め  
ていうまでもないことである。

釈尊の教団では、坐禪の沈黙の時間、説法（聞法）の時  
間、説法（聞法）を点検する時間が、日常的な日程とされ  
ていた。(1)初夜（午後八時頃）には、坐禪（夜坐）と経行  
が行われ、(2)中夜（午後一〇時～午前二時頃まで）の四時  
間ほどの時間が睡眠時間に当てられていた。(3)後夜（午前  
二時頃）には起きて坐禪（曉天）をし、(4)早朝に、洗面、  
掃除をし、また坐禪をし、托鉢に出て、(5)正午前に一日一  
回の食事を摂り、食後は昼住として二時間ほどの休息をと  
った。(6)晡時（午後四時頃）には坐禪と経行をし、釈尊は  
説法を行い弟子たちの聞法について応対し、一般の信者に  
対する説法なども夕方の涼しい時に行われた。例外的に食  
事に招かれたようなときは食事の前か、食事が済んだ後に  
法話がなされたのである。

釈尊の教団で行われていたことういう原風景は、大乗經典  
の中でも仏教の伝統としてきちつと受け継がれていたの  
である。例えば、『法華經』では、先ず釈尊は無量義處三  
昧に入られ、説法の前触れをされてから、安祥として禪定  
から起たれて『法華經』を説くというふうに記されている。  
このようにみて来ると、道元の祇管打坐の坐禪は、釈尊

の成道における禅定に限定されるものではなく、成道以後入滅にいたるまで日常的に行じられた釈尊の生涯の姿にはかならなかつたことが知られよう。そしてさらに、道元の祇管打坐の宗旨は、道元が重視した『法華經』の教説内容と密接に関連していったことが知られるのである。

『法華經』の教説の独自性は、四十余年間説法教化を続けて来られた釈尊が、これまでの教化をくり返り、行く末を案ぜられて、これまでの説法では自分が本当にいたかったことを明らかにしていなかつたことを反省し、釈尊が本当に伝えたかったことを（仏出世の本懐）を真正面から公表する点にあるといわれている。これまで説いた教えは皆、方便（權）の教えであった、本当にいたかったことは唯一つの真実（實）であり、それは教えを聞いた人が教えを説く仏の立場に立つて仏の教えを学んで欲しいというこのことを道元の祇管打坐に寄せていうと、その時その時の坐禪が仏の教えに照らして常に新たに己の來し方、行く末を点検するような坐禪にならなければいけない、ということであろう。道元が禪宗で大合唱していた「教外別伝」というような半端な学び方を捨てて、しきりに『摩訶止觀』の六即義に出る「或從知識、或從經卷」の句を依用し、仏に隨い仏の教えに隨うよう勧めたのもそういう意味であつたのであろうと考える。いつでも、どこでも、共々に、仏の教えを糧として、目の前の己の現実の課題を一つずつ処理していく中で、ますます仏法の豊かな意義に気づかされ、見に入らせるという、ただ一つの目的を成就するために、

種々様々な教えを説かなければならなかつたという告白に他ならず、この点で他の經典にはみられない『法華經』独特の意義深い教説がみられるわけである。

こういう『法華經』が説かれた時（説時）の意義と、『法華經』が開顯する教説内容の独自性は象徴的な意義を示している。すなわち、私たちも常に來し方を反省し行く末にそなえるように仏の教えを学び続けていかなければいけないということであり、そういう態度を覺醒してやまないという点である。

このことを道元の祇管打坐に寄せていうと、その時その時の坐禪が仏の教えに照らして常に新たに己の來し方、行く末を点検するような坐禪にならなければいけない、ということであろう。道元が禪宗で大合唱していた「教外別伝」というような半端な学び方を捨てて、しきりに『摩訶止觀』の六即義に出る「或從知識、或從經卷」の句を依用し、仏に隨い仏の教えに隨うよう勧めたのもそういう意味であつたのであろうと考える。いつでも、どこでも、共々に、仏の教えを糧として、目の前の己の現実の課題を一つずつ処理していく中で、ますます仏法の豊かな意義に気づかされ、

さとらざるるというような構えの坐禪でなければならない  
ということである。

道元は「三昧王三昧」卷で次のように記している。

世尊つねに結跏趺坐を保任します、諸弟子にも結跏趺坐を正伝します、人天にも結跏趺坐をおしへましますなり。七仏正伝の心印すなはちこれなり。釈迦牟尼仏、菩提樹下に跏趺坐しましまして、五十小劫を経歴し、六十劫を経歴し、無量劫を経歴します。あるひは三七日結跏趺坐、あるひは時間（ときのま）の跏趺坐、これ転妙法輪なり。これ一代の仏化なり、さらには虧缺せず。これすなわち黄巻朱軸なり。ほとけのほとけを見る、この時節なり。これ衆生成仏の正当恁麼時なり。

ここには、三七日の坐禪と、時間の坐禪が明記されています。三週間に及んだ釈尊の成道の坐禪と、原始教団で日常的に時に行じられていた四時の坐禪が明記されている点を見落としてはならないであろう。さらに前文にみえる釈尊が菩提樹下で成道した坐禪が無量劫を経てているという説は、「法華經」「如來壽量品」の教説と重ねて解すべきもの

であろう。釈尊の成道の坐禪は、伽耶始成の坐禪であるのではなく、久遠実成の坐禪であるということになる。この考え方には天台智顗が『法華經』の宗（修行）の玄義で、『法華經』の宗は「仏の自行の因果（修証）」であると明記するのと同じ考え方である。道元の祇管打坐の坐禪は、仏が未來永劫、修行し証明し続けている真実を、日々の坐禪によって應え検証しようとするとするものであり、その限りで決して一過性の瞬間的な宗教体験のようなもので終わるものではなかつたことを銘記すべきであろう。<sup>(6)</sup>

### 三 道元と天台教学の意義

#### （一）白隱の評価

前述したような道元の仏教学における天台教学重視の特徴は、道元の滅後、道元の孫弟子たちの時代に形成される日本臨済宗の人々の仏教学と比べると一層顯著になる。<sup>(7)</sup>白隱慧鶴（一六八五—一七六八）が再編した日本臨済禪の正統は応・灯・閑の師資によつて形成されたとされる。南蒲紹明（一二三五—一三〇八大應國師）は入宋し、虛堂智愚（一一八五—一二六四）から臨済宗楊岐派の法を伝える

が、紹明の法を嗣いだ宗峰妙超（一二二八一一三三三七大灯国師）は大徳寺を開創し、妙超の法を嗣いだ関山慧玄（一二七七一一三六〇）は妙心寺を開創して、この師資の流は不動の地歩を固め、白隱の高い評価と共に広く一般の認められるところとなつた。

ところで、この応・灯・閑の師資の著述には、臨済禪の発揮ということでは注目すべきものがあつても、道元の著述にみられるような伝統教学への関心の度合いはないに等しい状態であることに気づかされる。

また、高峰顯日（一二四一一一三一六）の法を嗣ぎ、天

龍寺外の名刹を開創した夢窓疎石（一二七五一一三五一）などの人々の動向も大きいが、疎石が足利直義の質問に答えた『夢中問答』の中には、禅宗の「教外別伝」の主張をめぐつて次のような見解が示されている。

教外別伝の宗旨あることをしらずして、教門を執着するは教者の妄想なり。教外別伝とて教門よりも勝れたる法門ありと思へるは禅者の妄想なり。

疎石のこういう考え方は、一世紀前の道元の場合では考えられない変化を示しており、禅宗の「教外別伝」の宗旨

は当然のこととして認められている。他の箇所には、「もし仏の教門を設け玉へる本意をしらば、からず教外別伝を信ずべし」という言葉もみえるので、疎石にとつては禅宗の「教外別伝」の主張は、もはや疑う必要もない自明なこととして受け容れられているのである。栄西や道元の頃の、日本禪宗の草創期にみられたような「伝統仏教との厳しめめぎ合ひは、疎石の頃になると影をひそめ、禪宗の存在意義は充分人々に理解されるにいたつたから、「教外別伝」の禅宗の主張も当然のごとく説かれるのは歴史の必然といえよう。

ところで江戸時代の白隱にいたると、それまでの臨済禪の人たちにはみられなかつた異質ともいえる仏教学の特質が現れて来て注目される。それは『法華經』の依用と伝統教学への関心という点で顯著なものがある。こういう現象は、恐らくは隱元隆琦（一五九二一一六七三）の黄檗禪の開宗とその流行に刺激されて、白隱が日本臨済禪の再編を企てようとしたときに、自らの正当性を証明するためにこれらの方件が不可欠であつたということを物語るのである。

白隱が『法華經』をどう読んだか、という問題は、『遠羅天釜』卷下に「法華宗の老尼の間に答ふる書」の中で詳説している。これは慧能と法達の問答や、道元が慧達禪人に与えた「法華転法華」卷にも類する、白隱の『法華經』観を真正面から提示したものとして注目される。白隱はこう示す。

行持は様様多き中に、佗宗は知らず、法華經の行者ならば、法華三昧の行持に越へたる事や侍るべき。法華三昧の行持とは、今日より思ひ立ちて、憂きに付け、つらきに付け、悲しきに付け、嬉しきに付け、寝ても覚めても、起ても居ても、ひたすらに法華の首題を南無妙法蓮華經、南無妙法蓮華經と間もなく唱へらるべし。此の首題を杖にも力にもして、是非とも法華經の面目を見届くべしと深く望みを掛けて唱へらるべし。  
(中略)いつしか聞き及びし正念工夫の大事に契当して、平生の心意識情都べて行はれず、金剛圈に入るが如く、瑠璃瓶裡に座するに似て、一点の計校思想なく、忽念として大死底の人と異なることなけん。

白隱は、法華宗の人が業とする、南無妙法蓮華經のお題

目を一心不乱に行ぎる最終的な境地は禪の境地と同じであるというのである。それは「法華三昧の行持」にほかならないという。ここでいう「法華三昧」とは、いうまでもなく「天台止觀」の異名にほかならない。「行持」という語は道元愛用の言葉である。後の方では、「永平の開祖も、行持あらん一日は貴ぶべき一日なり、行持なからん百年は恨むべき百年なりと宣玉ひき」と引用している。これはいうまでもなく「行持」卷からの取意の引用である。したがつて「法華三昧の行持」という語に天台止觀と道元禪とを総合したことが知られよう。

他にも、白隱の著述の中には頻りに天台三大部外の天台教学の教説を引用しており、場所によつてはその読み方までも指示しているような箇所もみえ、禪師の著述という先入観をもつて読むときは意外な感じを受けるほどである。

また、『遠羅天釜』の次のような文章も注目されよう。

悲哉、人々如來の智慧真相を具足して、少しも欠くことなく、箇々仏性の如意宝珠を円備し、とこしなへに大光明を放つて、娑婆即寂光の淨刹、毘盧法性の真土に住みながら、慧眼既に盲たる故に、娑婆なりと見錯

り、衆生なりと思ひ違ひて、得難き人身、逢い難き一生を闇々と牛馬などの無知昏愚なる如く、何の弁へもなく明かし暮らして、苦るしかりし三塗、悲しかりし

六趣の巷をさまよひ遡りて、少しも変遷あらざる舍那常寂の真土を把らへて、地獄なりと恐れ迷ひ、無間なりと泣き苦しむ。是れ只、尋常把るにも足はぬ断無の小見に傲り、片腹いたき少しばかりの「耳」の学解に傲りて、仏法を信ぜず、正法を聞かず、虚<sup>からくち</sup>口をのみききて、正念工夫の主心を片時も守ることなき人々のなれの果なり。悲しみても悲しむべきは、流转永劫の罪累、恐れても恐るべきは生死長夜の苦果。

白隱の言葉であることを伏せてこの文章を読めば、道元

ある。白隱も道元同様『法華經』の「如來壽量品」の説をそのままに肯い、その上で白隱禪を構築したことが知られるのである。

白隱の坐禪觀は天台止觀や、道元の坐禪觀と同じ系譜のものであった。白隱が説く「見性」も、一般的に考えられているような特別な宗教体験ではなく、『坐禪和讃』でいう「直に自性を証する」「自性即無性」とさどること以外のものではないことが知られるのである。それは道元がいう「不染汚の修証」（決して汚れない修行とさとり）に他ならず、天台智顥がいう「仏自行の因果」（仏が久遠に行じ続け証明し続けている修行とさとり）に他ならないことが知られよう。

例えば、『夜船閑話』の中には次のような文章もみえる。

の言葉の脚注であるといつてもいいほどである。すでにみたように、道元も「天人常充满のところは、すなはち釈迦牟尼佛・毘盧遮那の国土、常寂光土なり」（『法華転法華』卷）といい、私たちは皆、「願つてこの娑婆国土に生まれて来たのである（願生此娑婆国土し来れり）」、どうして「釈迦牟尼佛に出会えたことを喜ばずにおれようか（見釈迦牟尼佛を喜ばざらんや）」（『見仏』卷）といっていたからで

法あり。其大意、心火を降下して丹田及び足心に收る

を以て至要とす。但、病を治するのみにあらず、大に禪觀を助く。蓋し繫縁・諦真の二止あり、諦真は実相の円觀・繫縁は心氣を賄輪氣海丹田の間に收め守るを以て第一とす。行者是を用るに大に利益あり。古へ永平の開祖師、大宋に入て如淨を天童に拝す。師一日密室に入て益を請ふ。淨曰く、元子、坐禪の時、心を左の掌の上におくべしと。是即ち顎師の謂ゆる繫縁止の大略なり。顎師初め此の繫縁内觀の秘訣を教へて、其家兄鎮慎が重病を万死の中に助け救ひ玉ふことは、精しくは小止觀の中に説けり。

この文中には『摩訶止觀』の病患境の説や、顎体章の説や、『天台小止觀』の因縁談までが細々と引用されている。ただし白隱の記憶違いのためか用語は随分と当字が多いので読むときは注意を要する。しかしこのような白隱の博覧強記は白隱の仏教学の特色を象徴しているように思われる。また、「永平の開祖師」云々の引用は、道元の『宝慶記』に出る説である。白隱と同時代の面山瑞方（一六八三一一七六九）が『宝慶記』を刊行したのは一七五〇年のことであるから、一七五七年に刊行になつた『夜船閑話』は、あ

るいはこの『宝慶記』を読んで引用したのかも知れない。ともあれ、白隱がこういう記事にまで関心を寄せていたことに驚かされると共に、天台止觀と道元の修行論を一組にして参照している白隱の修学態度に注目されるのである。勿論、白隱が依用するのは、天台教学の典籍に限らず、他にも、真言・華嚴・律・法相・淨土などの諸宗の教説を縦横に引用しながら、独自の禪思想を展開しているのであるが、白隱が中心にすえていた仏教学はやはり『法華經』と天台教学であつたといえよう。

因みにいうと、前の文中に出る「阿含に酥を用いるの法」も、『摩訶止觀』に明記する説である。湛然の『輔行伝弘決』には詳細な解説がなされている。白隱は二十六歳頃、強度の神経衰弱にかかり、京都北白川の山奥に住んでいた白幽子という仙人から内觀の秘法を授かつたということであるが、白幽子が教えた呼吸法も、「酥を用いる法」（煖酥の法）も、いずれもみな天台止觀に記されていることばかりであるから、白隱が白幽子と呼んだ人は、あるいは天台止觀に精通していた人であり、白隱はこのときにこの人から天台止觀を学んだというふうに解することもできるのではなか

ろうか。それがその後の白隱の天台止観に対する高い評価とその依用を生んだのではないかと考えられるのである。

## （二）道元の天台教学依用の系譜

道元の禅宗批判と天台教学の依用という問題については、道元が入宋留学した当時の中国の仏教学界の動向も無視できないのではなかろうかと考える。

もともと初期禅宗では『楞伽經』や『金剛般若經』が重んじられたように、殊更に「教外別伝」を叫ぶことはなかった。神秀（？—七〇六）は勿論、慧能（六三八—七一三）の禅宗でも同じであった。慧能は定慧不二を主張するし、法達との問答でも『法華經』についての確固とした見識を示している。慧能門下で「一宿覓」として知られる玄覺（六五—七一三）は『永嘉集』で慧能禅と天台止観を統合しようとしている。懷讓（六七七—七四四）が慧能と初めて相見したときの疑团と八年後の開悟の機縁は染汚することがない修証の手本として道元の祇管打坐の宗旨の根幹にえられている。慧能と同時代の法藏（六四三—七一二）も、華嚴教学の大成者であるが、天台止観には絶大な評価を与えていた。玄覺と親友であった玄朗（六七三—七五四）の

門下の湛然（七一一—七八二）は、馬祖（七〇九—七八八）の禅宗が流行する同時代にあって、厳しい禅宗批判を展開し天台止観の優位を強調したのである。藥山惟儼（七四五—八二八）の禅はこのような湛然の禅宗批判を克服して形成されたものといえよう。一方、法藏の華嚴教学を受けた澄觀（七三八—八三九）・宗密（七八〇—八四一）の師資は、禅宗を頓教として評価し、天台止観は階程次第を説く漸教として軽視したので、その後の禅宗は澄觀・宗密の華嚴教学にもとづく禅宗理解を当然のこととするようになつていった。裴休（七九七—八七〇）を介する黃檗希運（生卒年不詳）や、臨濟義玄（？—八六七）の禅はそういうものとして解されて来ている。しかし、惟儼の流れを承ける洞山良价（八〇七—八六九）の著述には『法華經』の依用もみられるし、また、唐末五代の時期に作られた『寒山詩』の舞台が天台山であったことも想い起こされ、天台德韶（八九一—九七二）が荒廃した天台山の復興に尽力したことでも思われる。雲門文偃（八六四—九四九）の『雲門廣錄』には「五時八教」の成句までがみえるし、門下の雪竇重顕（九八〇—一〇五二）は、四明知礼（九六〇—一〇二八）

と親交があつた。重顯の『百則』は、円悟克勤（一一六三—一二三五）によつて『碧巖録』としてまとめられる。

知礼は湛然教学に権威を認め、宗密の禅宗觀や修行論を厳しく批判し、天台教学の優位性を論証した。知礼の禅宗批判はその後の人々に継承されていき、道元禪師が入宋した当時の天台教学では、もはや知礼の主張を疑うものはなく、禅宗の「教外別伝」の主張は仏教の正しい理解をばばむものであり、何の意義も認められないものであるという見解で一致していたのである。俊芻（一一六六—一二七）がその門下で律を学んで帰つた（一二一一年帰国）北峰宗印（一一四八—一二二三）や、円爾弁円（一二〇二—一二八〇）が天台教学を学んだ（一二四一年帰国）という柏庭善月（一一四九—一二四二）などは、いずれも知礼下の伝統教学を受けた人たちであり、禅宗の「教外別伝」という考え方に対しても確固とした反論を展開している。このようないいえの禅宗批判は『朱子語類』（一二七〇年編集）などでもみられるから、朱子（一一三〇—一二〇〇）もこの点では知礼と同じ立場であつたといえる。道元が如淨（一一六二—一二三七）の下で聞いた「教外別伝」に関する如淨の見

（後記）

本論は、平成十年五月二十九日（金）愛知学院大学禅研究所主催の研究会に招かれ、午後二時—四時二〇分の間、学院会館会議室を会場として、「道元禪師と天台教学」という演題の下で講演させて頂いた内容を中心にして、当日充分説明できなかつた部分などを補い、改めて書き下ろしたものである（十一月三日脱稿。著者記）。

解は、こういう流れの中では当然そういうわれなければならぬものとして語られたのである。『宝慶記』に記されているような禅宗と教宗に対する是々非々の公平な態度が、道元の「正伝の仏法」としての自覚を確立させたことが知られよう。禪師の言行を伝統の天台止觀の語で検証し、その正当性を証明しようと努力した道元の（やがては白隱の）仏教学の秘密はこの辺のところにひそんでいるように考える。そのことは逆にいふと、日本の中古天台本覺法門でまいにされてしまった天台教学の筋の良さを道元が改めて再評価し、時代相応の天台教学として新たによみがえらせることになつたという言い方もできるのではなかろうか。

## 注

- (1) 拙稿「『摩訶止觀』と『法華三昧』」（『天台大師研究』（一九九八年三月・天台学会）で以上の七点にわたって天台教学の特質と従来の研究動向について論じた。参照されたい。
- (2) 『宝慶記』には、年月日を付して「教外別伝」について如淨が語った見解を記録している。拙著『宝慶記—道元の入宋求法ノート』（一九八九年六月・大東出版社）「解題」では、この点について一言もふれていないので、『宝慶記』を読む場合の重要な視点の一つとして、新たにこの「教外別伝」の一項を追加しなければならないことに気付いた。
- (3) 以下の「法華転法華」卷に関する所論については、すでに拙稿「道元の法華転法華の伝統」（第七回日中仏教学術會議発表論文集）一九九七年十月・中外日報社）で論及した。「法華転法華」卷の全体については、拙稿「道元と中古天台本覚思想—『正法眼藏法華転法華』を通路として—」（『仏教学』三二号・一九九二年三月）で考察した。
- (4) 天台教学と道元の宗旨に密接な関連があるらしいということについては、伝統宗学を代表する岸沢宗学において、むしろ自明のことであるかのようにして論及されている例を、たまたま参照した「有時」卷の提唱の中に見つけたので、参考までに紹介しておこう。岸沢惟安提唱・門脇聴心録『正法眼藏全講』卷四（一九七一年十一月・大法輪閣）に、「この夾山は、船子、夾山と言われる夾山だ。二百人の雲水に天台

の講義をした人だ。それほどの学者で、仏性常住の講義をしているところを、おまえは講義をすることはするが、仏性常住を見たことがないと、道吾和尚に笑われた。そこで船子和尚のところに行つた」（三七五頁）、「弘道大師はおくり名だ。普段は惟儼大和尚というてるお方だ。このお方は天台宗でうんとやつた人で、その奥義をきわめて、それから天台宗のほかに禪宗があつて、教外別伝の宗旨とて、經のほかに特別の仏法ということを宣伝するものがあるそうだ。わしがそれをぶつぶつしてやる。いまその教外別伝の親玉は石頭だから、石頭に行つてぶつぶつしてやるというのだ。石頭さまは南嶽におられたから、ことによると薬山さまも、南嶽で天台を研究されたか知らない。そこで石頭に最初に行かれたのだろうが、はつきりわからない」（三九六頁）というような提唱がなされ、「有時」卷の最後を「なにかわからずじまいだ。仕方がない。二十年、三十年、骨をおつて、ようやくいくらかわかりそうになった。薬山さまにしても、天台において何十年のあいだ骨をおられたお方が、この有時の説明をきかれて、それでつんぼ（この用語は障害者を差別する用語と認められ、不適切である）であつた。それが馬祖のところでやつとわかれかけ、それから三年たつて、もうわしのところにある必要はないと馬祖に言われて、石頭さまのところにもどり、それではじめて石頭さまのおっしゃることが耳に入るようになつた。それだから仕方がない。一聴いてわかるうと思うのが

予定) で詳細に論及した。

欲がふかい。けれどもその欲が仏性の欲だ。悪いことではない。その欲がだんだん大きくなり、その欲で法界をつくしたときに有時になる。文字だけでなく、自分全体が有時になるようにするだな」(四一七頁)と結んでいる。天台教学との関連性にも目配りをしているこういう伝統宗学の富をもつと活用しないとこれから宗学研究はどんどん先細りして活力を失ってしまうのではなかろうか、と、最近の研究動向について私は強く危懼する。

(5) 以上の「道元の祇管打坐」の所論については、拙稿「『坐禅儀』からみた「祇管打坐」の宗旨形成の意義」(『宗学研究』三七号・一九九五年三月)で論じた。

(6) 以上の「無量劫の坐禅」の所論については、拙稿「祇管打坐の宗旨と『法華經』」(『宗学研究』三八号・一九九六年三月)で論じた。

(7) 以下の「白隱の評価」「道元の天台教学依用の系譜」の二節の所論は、一九九八年七月十五日～二十六日の間、アメリカ合衆国ニューメキシコ州アルバカーキ市郊外にあるハメズ山ボディーマンダ禅センターを会場にして開催された、「第二回夏期仏教講座」での私の講義内容の要旨を本論の課題に合わせてまとめたものである。愛知学院大学の講演の中ではこれらの点に興味深い問題があることを簡単にふれた。

(8) この点については、拙稿「道元禪師入宋時代の中国天台学」(『駒沢大学禪研究所紀要』一〇号・一九九九年三月刊行