

幽溪傳燈の教學

安藤 俊雄

(一)

中國天台宗は明初太祖の洪武年間左講經に任ぜられた太璞如玘や、その門人にして左善世に任ぜられた一菴一如の如き學匠を出したが、宣宗以後およそ百五十年間は全く衰頹の極に達した。

然るに神宗の萬歷年間漸く復興の氣運が生じ長い沈滯狀態を脱するに至る。その端緒となつたのが妙峯眞覺（一五三七—一五八九）であつた。眞覺ははじめ月亭明得の門で禪を修めたが、後に天台に轉じ、嚴肅な行持と熟辯を以て知られ天台宗復興のために大いに活躍した。傳燈の記録するところによれば、明得は禪・華嚴を得意としたが、また天台學にも造詣があつたといふ。眞覺が天台研究に入つた機縁もこゝにあつたことと思はれる。眞覺

の門人には傳燈・傳如・專哲などがあるが、特に注目すべきは傳燈（一五五四—一六二七）である。

達默の淨土生無生論會集の初頭に

大師俗性葉、浙江衢州人。少從進賢映庵禪師、薙髮。

隨調百松法師、聞講法華、恍有神會。次問楞嚴大定之旨、百松瞪目周視、燈即契入。百松以金雲紫袈裟授之。

といふ。これによつて眞覺（百松）と傳燈の學風に禪的な傾向が多分にあつたことが推察される。なほ周克復の法華經持驗記（卷下）によれば、傳燈は無盡と號し、黃檗の無念（深有）や博山の無異（大巖）と共に教界の三無として仰がれたといふ。まさしく傳燈こそ明初以來長く待望された學匠といふべきである。だから彼の後輩である智旭も宗論（卷五）に台宗絶響已久、百松覺公稱爲鳴

陽孤鳳(中略)幽溪繼之と云ひ、また(同卷七)では近復得ニ妙峯幽溪諸大師相繼而興、教觀變舉、信法兩被。故能超賢首慈恩諸教之觀道寥寥、亦勝曹洞臨濟等宗之教法質實。と讃じてゐる。

(二)

諸宗融會といふ明代諸家の一般的風潮は傳燈に於ても顯著である。彼は他宗特に禪宗や淨土教との融會を積極的に主張し、且つ融會の論據を理論的に明にしようとした。けれどもその場合天台の立場を放棄すべからざるところを強調し、決して禪宗や淨土教の單なる追隨者たうとはしなかつた。これ眞覺の學風を繼承したもので、後に智旭によつて論難される點でもある。ことに傳燈は當時の學徒が教學研究を放擲して徒らに禪に走つて大言壯語し、念佛に走つて惰眠を貪るのを見て痛く慨嘆した。維摩經無我疏(卷一二)に

今之末世、大成可笑。講者既不覽教照心、惟逞風力狂慧。及其老也病也倦也、一念無常、操修無本。臨岐倉皇而覓路、東西馳走以無門、方事參禪、精力已弊。方事念佛、妄想紛馳。

といふ。恐ろかゝる風潮は天台學派の中にも多分にあつ

たことであらう。

傳燈はかゝる狀態にあつて、天台教學を以て佛教哲學の最高完成であると信じ、この立場から各宗の教學を融攝統合しようとした。彼の撰述した論著は頗る多く、維摩經無我疏一二卷・楞嚴經圓通疏一〇卷・楞嚴經玄義四卷・佛心印記註二卷・法華玄義輯略一卷・性善惡論六卷・永嘉集註一卷・淨土生無生論一卷等がその代表的なものである。

これらの論著のなかで最も注目すべきは性善惡論六卷である。本書は天台性具説を體系的に論述したものであつて、こゝに傳燈の教學が遺憾なく展開されてゐる。古來天台教學に於ける性具説の地位を重視し、これに詳細な論究を加へたものは湛然・知禮・了然・懷則等多々ある。しかし性具説を體系的に論述し、且つ諸經論に互つてその源流や同類教説を追及し、性具説の本義を包括的に論究したものとしては、傳燈の性善惡論が第一位を占めてゐる。忠實なる教學研究を捨てて専ら禪や念佛に走る者が多かつたと想像される當時に於て、傳燈が性具説を以て天台教學の中心原理であることを看破し、且つその體系的研究を出したことは特筆すべき彼の功績である。

性善惡論六卷は大意を三段に分けることができる。第一段では儒道二教と天台性具説との思想上の相異を述べ、第二段では釋尊一代教説に於ける性具法門の展開過程を明にしてゐる。第三段が本論であつて、こゝで圓教の性具哲理が詳細に説明されてゐるが、これは次の八門によつて構成されてゐる。すなわち第一眞如不變十界冥伏門、第二眞如隨緣十界差別門、第三不變隨緣・無差而差門、第四隨緣不變・差而無差門、第五因心本具毫無虧缺門、第六果地融通一無所改門、第七隨淨圓修・全修在性門、第八隨淨圓證・舉一全收門である。

まづ第一段では儒道二教と性具説との思想的相異を述べ、性善説や性惡説など中國哲學に於て問題となつてゐる性と天台教學の性とが全く相異する點を明にした。

第二段では五時説法に於ける性具法門の展開が述べられてゐる。第一華嚴時では兼別の圓教が説かれてゐるから、所兼たる別教は十界や性具を説かず、佛界の善の性具を説くにすぎず、したがつて九界の惡の性具を説かない。たゞ能兼の圓教のみつぶさに十界全體が性具であること、すなはち本具九界が性惡、本具佛界が性善、修成九界が修惡、修成佛界が修善であると説く。したがつて華嚴時の説法は純粹圓教ではなく、性具説が純粹に開説

されてはゐない。第二阿含時では一應佛や菩薩の名はあつて、専ら見思二惑を破して偏空を證し、三界を出離して無餘涅槃に入るべしと説くからして、嚴密には佛や菩薩の如き利他的存在はあり得ない。すなはち緣覺以下地獄界までの八界のみを知るにすぎないから性具を説くわけはない。第三方等時の説法は四教並談であるから時に性具説も説いてゐる。すなはち維摩經の煩惱即菩提や六十二見即如來種、無行經の貪欲是道、楞伽經の如來藏即善不善因の教説、ことに圓覺經や楞嚴經の所説がそれである。第四時般若時では共般若は性具説を説かないが、不共般若は圓教であるからこれを説く。第五法華涅槃時ではまづ法華の開説目的たる爲實施權・廢權立實・開權顯實を以て釋尊出世の本懷なりとし、爾前の權教も畢竟するに法華性具一實之道に誘引開導せんがためであつたことを示し、涅槃經も佛性を説きて聞提善人ともに性善性惡を本具することを示すといふ。性具説の觀點から一代佛敎を統一的に通觀したもので、傳燈の論旨は頗る明快である。

第三段では圓教性具説の本質を八門に分けて廣説してゐる。第一眞如不變十界冥伏門では、眞如が十界を性具するも體一平等であることを明にする。すなはち無始劫

以前未だ心識の起らざるとき、眞如妙心は不變不遷且つ清淨廣大にして常住堅凝であつた。華嚴經はこれを一眞法界とか清淨法身と云ひ、法華經は諸法實相と稱し、圓覺經は大陀羅尼門と名付け、楞嚴經は菩提涅槃元清淨體・究竟如來藏・菴摩羅識・眞如佛性・大圓鏡智と云ひ、起信論は本覺と云つてゐる。名稱は種々變るも、要するに眞如のうちに十界が冥伏し未だ彰顯せざるところを指してゐる點では同一である。

雖_レ具_二十界依正_一、以_レ未_二隨緣_一故、冥_二伏於一性中_一、未_二會彰顯_一。

然るに眞如は圓教では凝然に非ずして、自ら隨緣して十界依正を展開する。この眞如の隨緣面を説くのが第二眞如隨緣十界差別門である。すなはち眞如は未隨緣のときは固然として不變であるが、隨緣するとき十界染淨の諸法となる。これ眞如の能力である。この能力をもつことが性具といふことであつて、能の一字に圓頓教學の奥義がある。

正_二以_二法界圓融之體、眞如不變之性、如_二君子不器_一、善惡皆能_二、圓頓教旨無功用道極要緊處全在_二此能之一字上建立_一。

かくて傳燈は古來天台絶唱の原理として謳はれた具の一。

字の代りに能の一字を提唱した。然るに彼に於ては眞如の不變面も隨緣面もみな一心の二面にすぎないので、十界は一心の因果として解釋される。すなはち吾人の日常心は念々必ず何れかの一界に屬しており、他の九界は理具として冥伏してゐる。生起してゐる一界を事造と云ひ、冥伏してゐる九界を理具といふ。この發頭の一念を起念の事造と云ひ、この一念が漸々に増長して更に次の染淨二因を構成する過程を構作の事造と稱する。起念と構作を因として相應の一界が果報として生起し、他の九界は理具として冥伏する。これが眞如隨緣十界差別門である。こゝで傳燈は慈雲遵式の圓頓觀心十法界圖によつて、十界の一一が顯彰と冥伏の關係に於て成立してゐることを圖示し詳細に説明した。すなはち佛界は佛説を聞信して、念々佛心に住し、六即の段階を究竟して、佛心に到達して不動なるを得た境地で、他の九界心もこの佛心の中に冥伏してゐる。地獄界も一心であり、この一心の中には十界心が備つてゐるが、特に上品十惡を犯したものの境地であつて、かくて十界はすべて心の展開であることが強調されてゐる。

第三不變隨緣・無差而差門は眞如の不變面と隨緣面とが本質的には無差別でありつゝ、他面では差別してゐる

點を論ずるもので、こゝに性惡説が詳細に説かれる。すなはち傳燈によれば性善性惡は眞如不變の體であつて、これに對して修善と修惡とは眞如の緣起差別の用であるといふ。起信論の眞如緣起説と天台性具説との完全なる融合がこゝに示されてゐる。湛然や知禮の性具説の解釋と對照するとき頗る興味深いものがある。

第四隨緣不變・差而無作門は隨緣せる十法界が相に於て差別しても、その本體たる如來藏自體はつねに平等一性なることを示し、第五因心本具毫無虧缺門は陰妄の一念がそのまゝ法界全體を包攝することを明にする。第六果地融通一無所改門は特に因果不二を説き、第七隨淨圓修全修在性門は修性不二について述べてゐる。そして最後の隨淨圓證舉一全收門では一行一切行が説かれてゐる。

(二)

本書に展開された傳燈の性具説の體系は頗る組織的であり、ことに性具説の淵源を法華經や涅槃經のみならず、廣く諸經典の中に追求して、明快にこれを説明したことは彼の功績である。しかし彼の性具説の背景となつてゐるものは起信論の唯心説であつて、その限り天台性

具説の傳統を正しく展開したものと考えることはできない。すなはち十界は彼に於ては十界心である。佛界は佛界心であり、乃至地獄界心である。彼は眞如隨緣十界差別門を明すに際して、十界の成立を起念と構作の二面から考察した。これは十界の成立を全く心理學的に説明したものである。すなはち起念は意識成立の初段階であり、構作はこの成立した意識の持續を意味する。一念の意識が成立すれば、その意識内容は十法界の何れか一界に屬する。この場合他の九界は冥伏して意識の表面には現はれない。いはゆる潜在意識の圈内には存續してゐるわけで、決して九界について全く無意識であるのではない。この起念の一界心が持續して習慣的となることを構作といふ。傳燈はこの顯在意識と潜在意識との關係を維摩經無我疏(卷七)では主賓の關係を以て説明してゐる。

一界現起、九界冥伏。一法現起、二千九百九十九法冥伏。或根塵依正各各現起冥伏、一爲主、餘爲賓、主能攝賓、賓來歸主^⑥。

つまり意識内容はつねに十界のうちの一界の内容を主とし、これを顯彰し現起せしめる。この意識された主内容が顯在意識の中心である。しかしその場合他の九界は潜在意識の中に冥伏して客賓的な地位に於て存立してゐる

のであつて、全く無に歸したのではないから、やがて時に應じて再び賓の地位から主の地位に立つ。これが十界互具、ひいては性具説の意義であるといふ。

傳燈は慈雲遵式の圓頓觀心十法界圖に基いて十界互具を説明した。然るに遵式の圖は題目に示す如く觀心のために約心的立場に於て作成されたものである。約心的立場は決して唯心論と同一ではない。觀心のために一切法を心に攝して觀するのが約心的立場であるが、この場合約心は實踐的便宜に由るもので、色心平等の思想がこの立場の基礎となつてゐる。約心的立場と唯心論との混同を排することが當時の山家學派の一中心問題であつたことを考慮するとき、遵式の圖が唯心論を背景としてゐたとは到底考えられない。然るに傳燈は唯心論的立場から遵式の圖を解釋した。さればたゞ十方界が十法界心であるのみならず、十界の差別なき眞如自體も心である。性善惡論卷一に眞如不變十界冥伏門を明すなかに次の如く云ふ。

自無始劫前未_レ有_レ識心一時、而眞如妙心不_レ遷不_レ變、清淨廣大常住堅凝。華嚴稱爲_ニ一眞法界清淨法身_一。法華稱爲_ニ諸法實相_一。圓覺稱爲_レ有_ニ大陀羅尼門_一。楞嚴稱爲_ニ菩提涅槃元清淨體_一。

禪・華嚴・圓覺・楞嚴等の諸宗の思想と法華天台との融會がしきりに強調される。天台山方外志卷七に

矧性之爲_レ言雖_レ略性之爲_レ德蓋有_ニ性體性量性具之目_一。諸宗之言_ニ性極_ニ其玄_一、詣_ニ惟性體性量_一。若曰_ニ性具_一、未_レ聞_ニ其指_一。惟吾智者大師靈山宿聞、大蘇妙悟、照_ニ了法華_一、若_ニ朝曦之臨_ニ萬象_一、達_ニ諸法相_一、似_ニ清風遊_ニ於太虛_一。(中略)命_ニ其家_一曰_ニ天台_一。立_ニ其宗_一曰_ニ性具_一。

といふ。したがつて彼が性具法門に天台教學の特異性を認めこれを力説したことは明白である。然るに彼の解釋に依れば三千世間はたゞ假觀の所立にすぎず、したがつて性量門や性體門に於ては實相は無相と云はねばならない。能の一字を強調した所以がこゝにある。この點彼の師であつた妙峯眞覺の方が天台古來の立場を主張したと云へる。すなはち陳灌の三千有門頌を讀註した略解のなかで、妙峯はむしろ三千の妙有を力説し、性具法門に天台の優越があると強調した。翰林馮夢禎の序文に今相去僅四五百年、而海內緇流無_レ能學_ニ天台一字一義_一者。況士大夫乎。妙峯覺法師奮然爲_ニ鳴陽鳳_一、幾_ニ二十年_一。講者或竊笑斥爲_ニ異物_一、而法師益精_ニ其說_一と云つてゐる。華嚴哲學や起信論の研究が最も盛大であつた——禪宗は別として——當時に於て、天台性具説を古來の形態のまゝで

祖述したので、人々の同感を得なかつた。然るにいま傳燈にはかゝる學風は全くなく、特に起信論の立場から性具説を解釋した。妙峯眞覺と傳燈とは師資の關係にある。けれども眞覺が禪や華嚴に傾倒してゐる師月亭明得と學説上相容れなかつたほど天台の立場を主張したのに對して、傳燈は起信論や楞嚴經及び圓覺經の思想を通して禪・華嚴の二宗に對して教學上の接近を試みた。^⑩十界互具の心理學的解釋はかゝる事情から生れたものであつて、趙宋時代の山家派の見解に比較するとき實に天懸の相異があるといふべきである。

(四)

傳燈が禪宗思想に對して積極的に融會しようとしたことは注目すべきである。彼の師であつた妙峯眞覺は月亭明得の門人であつた。しかるに明得は經山の禪匠萬松慧林の門人であつたから、この萬松系の禪法が傳燈にまで何等かの形態に於て及んでゐることは容易に想像される。ことに眞覺と同時代に禪門に象先眞清があり、天台慈雲寺に住して大いに禪風を振ふと共に、摩訶止觀や妙宗鈔を講じて、天禪二宗の融會を説いた。大明高僧傳の著者如惺は彼の門人であつて、傳燈とは交渉があつた。

これより先き國清寺は萬松慧林の門人であつた易庵如通によつて復興され、爾來禪門の道場となつてゐた。さらに傳燈が絶大な尊敬を捧げてゐた守庵性専も、天台山で眞覺の門に入る前は禪堂を遍歴して直指單傳の道を修めた人であつた。^⑪また天台山以外にも慈山德清や紫柏真可等があり、教禪一致を提唱し、徳清の如きは天台教學にも頗る造詣が深かつた。

かゝる内外の狀勢に於て傳燈が禪宗に對して在來の排斥的態度を維持することなく、却つて天禪融會を主張したのはむしろ當然である。彼によれば性具説は天台宗の獨占思想ではなく禪宗の實踐理念でもある。すなはち性具説は禪の思想を哲學的に解明したもので、これを理論的基礎とすることによつて、禪宗思想は教觀圓備となることができる。もし性具説といふ理論的背景がなければ、禪は無目夜遊に異らず、したがつて直指人心も見性成佛も不可能となるといふ。すなはち性具善惡論卷一に次の如く云ふ。

苟不_レ知_二性具善惡之旨_一、如_二無_レ目夜遊_一。何以爲_二直指人心_一、何以爲_二見性成佛_一。苟非_二天台一家教觀發_二明此旨_一、則圓頓教理幾_二乎絶滅_二矣_一。^⑫

傳燈の見解を以てすれば、禪宗は性具説によつてむしろ

その法門を強固にし完備することができた。したがって在來の禪人の如く天台宗を排斥するのは不當であつて、むしろ天台研究に参加すべきである。けれど禪宗の直指人心は天台の所謂觀心や止觀のことであつて、禪宗の見性は天台の十乘觀法、特に不思議觀のことであり、成佛とは一念三千の現證にほかならぬからである。すなはち天台佛心印記註(卷下)に

大師於是直指人心見性成佛。見性者見此三千即空假中之性也。成佛者成此三千即空假中佛也。若異此而求早又曲之了矣

と言ひ、天台山方外志卷七では十乘觀法の一についてこれを實證する文のなかに次の如く云つてゐる。

故知、上根之人惟觀不思議境、即便悟入佛之知見。此與禪宗示人入無念心、體是同。(中略)禪門多宗於蕩着、台教多宗於立法。因時救弊、不得レ不_レ然。祖意聖心無_レ不_レ融會。惟後代兒孫執_レ法成_レ病、爲_レ可_レ悲耳。

直指人心や或は見性成佛の心と性とは、天台宗の觀心の心と、性具の性と同一である。心を説くのは諸法の無差を示さんがためであり、性を説くは不二を示さんがためである。かくの如く心と性を説くは大乘の教禪二宗に於

て同様である。すなはち永嘉集註卷上に

夫性以不二爲宗、心以無差爲旨。此教禪之所公共者也。果離教而有禪耶。離禪而有教耶。

といふ。ことに注意すべきは彼が直指單傳を以て禪宗の獨占到非ずして、天台の宗旨でもあると強調した點である。すなはち天台佛心印記註卷下に

拈華微笑、教外別傳、不立文字、直指人心、見性成佛、

此禪宗之碩談、佛法之篤旨。正天台觀心實相離言說相離文字相離心緣相之妙旨、復何殊異於其間哉。既曰直指人心見性成佛、尙何文字之有。既無文字、尙何教之有。是則天台之云、聞教自合觀心、離指方能識月、亦即稱爲教外別傳不立文字可也。(以下略)

といふ。しかも傳燈によれば教外別傳を宗旨としつゝ、しかも教學を組織したところに天台が法門圓備の佛乘たる所以がある。けれど天台が教外別傳を知りながら、しかも教を説くのは、維摩經の所謂文字を離れて解脫相を説くなかれといふ精神を繼承したもので、説默の何れにも偏著しない立場に由るからである。菩提達摩が楞伽經を慧可に附授したのも、六祖慧能以前般若經が重んぜられたのも同様の理由によるといふ。

かくて傳燈は慧能以後の南宗禪に於ける極端なる教外別傳の主張が、源始禪宗の精神に違背することを論難し、殊に唐代に成立した寶林傳や、宋代の傳法正宗記が天台の相承説を非難するのを愚劣な閑葛藤であると論難した。けれどもまた反面に天台學派の禪宗批判にも反省を要求した。すなはち教外別傳と云へば直ちに禪宗の獨説であると考え、無暗にこれを非難するのは不當である。

けれど教外別傳は天台宗義の一でもあり、且つ佛法の主旨でもあるから、これを非難するのは佛教の眞義を無視することと同一である。天台佛心印記(卷下)に懷則が教外別傳に經證も論證もないと云ふのは毛を吹いて疵を求めるの愚であると云つてゐる。

虛溪師作傳佛心印記、以弘天台之道矣。何心吹毛求疵、妄生是非、抑至於是乎。(中略)此則虛溪師之說誠然太過。

また傳燈によれば天台學派が止觀の棟境を重大視して、妄心觀や眞心觀の是非を諍つたり、禪家の見性を以て眞心觀なりと批判するが如きは、ともに知解の穿鑿にすぎない。禪家では少くとも達摩より六祖までは眞心と妄心とを區別せず、たゞ直截に心と云ふのみで充分であつた。

蓋禪宗創直指人心見性成佛之旨、未嘗見其有眞心妄心之分。(中略)如此直截指示。何嘗分眞分妄。故知、皆是知解宗徒穿鑿之過、非關古人事也。

禪宗の見性を以て眞心觀なりとし、したがつてその基礎となる實相觀を以て緣理斷九的なりと批判するのは四明知禮以來の天台學派の公式的見解であつた。傳燈の天禪融會はこの公式を大膽に打破してゐる。華嚴・禪・律の大家として名聲の高かつた鑒如禪師も一時傳燈の門にあつたが、性善惡論の序に

西來一宗指屎尿爲法身、示薦取於聲色、印合山家。寧燕鳥啣。然言前句外、專待上根。至如天台一家、文字總持、如雨普潤、婆心婆舌。

と云つてゐる。禪宗が言前句外の心印を聲色のうちに體得し得る上根のみを對象とするに對して、天台はあらゆる根機をしてこの心印を認得せしめんがために婆心婆舌するといふ。これ禪天二宗の融會根據に對する傳燈の見解を適切に表明したものであらう。

(五)

傳證は妙峯眞覺の天台教學復興の事業を達成するためには、禪天の融會のみならず淨土教との融會根據を明示

しなければならなかつた。彼の淨土生無生論はかゝる目的の下に成立したものである。

本書は一身法界門・身土緣起門・心土相即門・生佛不二門・法界爲念門・境觀相吞門・三法法爾門・感應任運門・彼此恒一門・現未互在門の十門に分かれてゐる。まづ一眞法界門では一眞法界たる衆生本有の心性に十界依正が本具されてゐることを説き、身土緣起門ではこの心性が隨緣して十界を成立せしめることを明す。身土相即門は極樂世界が十萬億土の西方にあると説かるゝも本來介爾陰妄の心の本具するところであることを示し、生佛不二門は凡聖の間に迷悟の相異なるも、彌陀は佛心のこと、凡夫は衆生心のこと、心であることに相異なるないから、彌陀即我心、我心即彌陀なりと説く。法界爲念門は法界圓融の體が我が一念心となるのであるから、我が念佛心の全體はこれ法界であると示す。すなはち念佛心は圓融清淨の實覺であつて、法界を純粹に全領し、心即法界を現象する功力をもつといふ。境觀相吞門は介爾の念佛心に於て境觀・事理・能所が相吞圓融して、事事無礙の圓融實相が觀ぜられることを示す。三觀法爾門は念佛心が圓融三諦及び一心三觀によつて形成されるもので、この圓融三諦と一心三觀は心性の本質であるから、

念佛心に法爾として具足すると説く。感應任運門は彌陀と衆生との間に迷悟の相異なるも、いづれも心性を同一の根源とするが故に感應道交し、衆生心の念佛するところに彌陀が必ず現前當來すべきことを示す。彼此恒一門は極樂世界が娑婆世界と同じく心性本具の一土にすぎず、土に約せば十萬億土の西方なるも、心に約せばともに唯心の境界なるが故に、彼此去來の相を以て觀すべからざることを示す。最後に現未互在門は念佛は因、極樂の依正は果であるが、この佛果はすでに因心本具のものであるから、念佛の功德が唐捐ならざることを説く。

以上が淨土生無生論の梗概であつて、名著として學界の注目を浴び、正寂の淨土生無生詮註、受教の同親聞記あるひは達默の同會集等の註釋が多々ある。傳燈の撰述した論著に對して必しも満足の意を示さない智旭すら淨土生無生論に對しては好意を寄せてゐる。すなはち宗論卷五に

台宗絶響已久。百松覺公稱爲「鳴陽孤鳳」(中略)幽溪繼之「一時稱盛」。然唯生無生論足稱「完璧」、而自所最得意圓通疏殊爲「不滿意」何哉。

然るに傳燈の淨土教に對する見解は全く唯心論的である。およそ知禮の歿後山家學派の中心となつた廣智・神

照・南屏三家の淨土教に對する受容態度には幾分相異があつた。慈雲遵式の學風を繼承した神照系が積極的に淨土教を攝取しようとしたのに對して、禪宗と關係の深かつた南屏系はむしろ冷淡な態度をとり、その淨土教に對する見解は禪宗の唯心淨土論を基礎とする傾向が多かつた。ひとり廣智系のみは禪・淨二宗の何れにも偏せず、知禮のいはゆる約心觀の立場で淨土教を解釋しようとした。知禮歿後山家派の第二の中興者として知られてゐる圓辯道深は廣智系の學者であつて、彼に唯心淨土論といふ一小論があるが、決して南屏系の學説の如きものではなく、約心主義の立場が基礎なつてゐる。南宋から元代に入るや神照・廣智兩系が衰亡し南屏系のみが榮えたが、虛溪懷則の淨土境觀要門などには明に南屏系の唯心淨土論的な立場を超えて、約心主義へ轉換せんとする傾向が顯著である。

然るにいま傳燈の淨土教に對する見解は全く唯心淨土の立場に立つものである。天台山方外志卷二十四の石城守庵大師傳の中に傳燈は

先師謂曰吾老矣。汝曹無_レ怠_二斯志_一。方今之世精_二於持犯_一、惟守庵一人、汝宜_レ師_レ之。燈信_二奉教勅_一、偕_二二三淨侶_一、北面受_レ業。

といふ。然るに守庵專性は既述の如く一時妙峯眞覺の指導を受けたこともあるが、むしろ禪門の哲匠であり、唯心淨土が彼の強固な持論であつたことは傳燈がこの文の直前に記録してゐるところである。傳燈の淨土教に對する見解に專性の思想の影響が多分にあることを彼はしばしば告白してゐる。

(六)

大乘起信論のごとき古來別教として批判された法門を基礎として天台性具説を新しく解釋し、楞嚴經や圓覺經の如き當代學界に於て愛讀された經典の所説と會通せしめ、これによつて禪淨二宗との融會を試みたが、しかも傳燈の教學にはあくまで天台教學の特殊性と優越性に對する固い信念が流れてゐた。藕益知旭が後に天台學を研究の中心に置き、しかも傳燈の講苑に参加したにもかゝらず、遂に傳燈の天台宗に屬することを欲しなかつたのは、傳燈の融會主義が全面的徹底的でなかつたことに對する不滿による。諸宗融會の徹底的完成は智旭に残された課題であつた。松溪・達月・受教等傳燈の門人は決して少くはなく、ことに達月の如きは智旭によつて台宗獨歩の學哲として尊敬された程であるが、傳燈歿き後の

天台學の中心は三學一元・教禪一致を強調した智旭に移つて行つた。

註① 天台山方外志卷八・月亭明得禪師吳興人、性類悟師事萬松和尚。於禪宗大有所得、出入於天台賢首之間、講席繁興學者駢集

② 續藏一ノ二・十四ノ一・四四

③ 同右一ノ二ノ三〇・一七五

④ 同右一ノ二・六ノ五・四二三

⑤ 同右・四二四

⑥ 同右・一ノ三〇ノ二・一二六

⑦ 慈雲の圓頓觀心十法界圖は、たゞ十法界が一念に於てすべて顯彰してゐるところを圖示したもので、傳燈の如く九界の冥伏については何等言及してゐない。また當時の山家學派の立場に於ては、十界三千は相々宛然として不思議觀の所顯として觀ぜられるといふ見解が有力であつたので、十界のうち一界のみ現起し他の九界が冥伏するといふ主張とはむしろ對蹠的であつた。

⑧ 續藏一ノ二・六ノ五・四二三

⑨ 同右・一ノ二・六ノ二・一六三

⑩ 傳燈の著書の中で楞嚴經に關するものが最も多い。特に注目すべきことは彼が先師眞覺の學説を繼承して、楞嚴經を方等時に屬するものと主張した點である。すでに宋代に於て智圓や仁岳の如きは本經を以て法華經や涅槃經と同じく圓教なりと主張した。いま傳燈がこの論著に

於て本經の方等時に屬することを力説したことは、一には法華經の優越性を明にするためであり、二には本經を宗義の解明に援用した當時の禪宗思想との對決を行はうがためであつた。しかし傳燈自身もこの經典の思想を重視し、影響を受けてゐる形跡が多々見られる。

⑪ 大明高僧傳卷四・天台慈雲寺沙門釋眞清傳・釋眞清號象先、(中略)十九因家難起、遂投南岳伏虎巖、依寶珠和尚・薙髮、受具足戒。令看無字話。自是一心參究(中略)南遊天台(中略)暇則敷演十乘、闡明三觀。故四方學者攀蘿而至者戶外之屨常滿(大正藏五〇・九一三)

⑫ 釋氏稽古略續集卷三・大正藏・四九・九五二

⑬ 天台山方外志・卷二四・明石城守庵大師傳

⑭ 續藏一ノ二〇ノ一・四二二

⑮ 同右・一ノ二〇・六ノ四・四〇七

⑯ 同右・一ノ二・六ノ三・二〇〇

⑰ 同右・一ノ二・六ノ四・四一一

⑱ 同右

⑲ 同右・四一六

⑳ 大正藏・四七

㉑ 圓辯道琛の唯心淨土説については樂邦文類卷四及び釋門正統(續藏一ノ二・乙・三ノ五・四三六)参照