

孤山智円伝の試み

——『閑居編』を中心として——

山 野 俊 郎

はじめに

中国宋代の天台学は、いわゆる山家・山外兩派による論争を通して、論点がますます明確化され、一段と洗練された教学として展開される。その山外派の第一の論客が孤山智円（九七六—一〇三二）であった。智円は実にユニークな仏教者である。かれの教養のベースには儒学があった。そして、天台の伝灯への熱い思いを依り処に、生涯にわたって病に苦しめられながらも、孜孜として講授と著述に努めた。『仏祖統紀』の著者志磐は智円の生涯について、「孤山（智円）は二十一にして、始めて奉先〔寺〕の〔源〕清師に学ぶ。二年に及び奉先〔源清〕亡る。遂に孤山に往きて、門を杜^とじ病を養う。年四十七にして〔遷〕化す」と述べ、そして、「二十四年に於て著書は百二十卷。勤めたり」と評している。

智円教学への評価を、いま安藤俊雄博士の『天台性具思想論』（法蔵館、一九七三）に依って見てみると、安藤博士は智円の教学を、同じ山外派諸師（晤恩・源清・慶昭）のそれと比較して、「彼もまた唯心論の立場に立つが、晤恩・源清・慶昭の如く天台の伝統たる性具説を無視することなく巧妙にそれを唯心論の体系の中に摂取して、一面に

おいては天台の正統的な学風を維持しようという特色ある学説を展開している」（本書一七八—一七九）と述べ、そして、「山外派の諸師に比較するとき、もつとも天台の伝統に深い造詣を示したのは智円である。しかるに唯心説の限界を越えない限り、表面的に天台思想をもつて糊塗しても、その根本たる論理の異端的性格を隠すことは不可能である。智円をしてあくまで唯心説に留まらしめるに大きな影響を与えたものは、華嚴哲学であつたと思われる」（本書一八三頁）との評価を下している。傾聴すべき学説であろう。

本稿は智円の、とくに伝記的側面にかんする考察である。それを通して、智円の教学が生み出されてくる基盤をいく分なりとも明らかにしたいと思う。このような伝記の解明は智円教学の特徴を学んでいくための不可欠な準備的作業である、と筆者は考えている。

一 『閑居編』について

『閑居編』には、巻頭に呉遵路による「閑居編序」（二〇三年一月撰）と智円の「自序」（二〇一六年五月撰）を載せてあり、また巻末には、了空大師浩肱の後記（二〇六〇年撰）と瑪瑠寺の元敬が著した後記（二二四八年撰）がある。智円が孤山の瑪瑠院に入住したのは大中祥符九年（二〇一六）四月であり、「自序」が記されたのはその翌月にあたる。「自序」によれば、『閑居編』は智円がその時まで著した周孔揚孟に関する文や古文、五七言の詩など雑著詩文のうち現存するものを編集したものである。すなわち、「今年（二〇一六）の夏、病を孤山の下に養い、因つて後学をして存する所のものを写出せしめ、其の後に得る所あらば亦た随つて之を編まんと欲す」と記される。一方、呉遵路の「閑居編序」には、「始め景德丙午（一〇〇六年）より天禧辛酉（一〇二一年）まで、其の著す所のものを集めて六〇巻を得たり。題して閑居編と曰う」と述べる。

しかるに、この序文の内容と、現行の『閑居編』には齟齬する点が二つある。一つは現行の『閑居編』には一〇二

一年までの作品だけではなく、一〇二二年の一月及び二月に撰述された作品が収録されていること、二つめには現行の『閑居編』は六〇巻ではなく五十一巻となっている点である。前者について言えば、現行の『閑居編』には一〇二二年一月及び二月に著された「生死無好惡論」（『閑居編』巻一八）や「謝吳寺丞撰閑居編序書」（同巻三二）、「中庸子自祭文」（同巻一七）、「挽歌詞三首」^②（同巻三七）などが収録されている。それらは「自序」の「其の後に得る所あらば亦た随つて之に編せよ」の指示に従つて、智円の入寂（一〇二二年二月十九日）の後に編入されたものであろう。後者については、嘉祐五年（一〇六〇）に錢唐の梵天寺十方講院において浩肱が著した「後記」に次のように説明されている。すなわち、吳遵路が撰した智円の「行狀」には「閑居編六〇巻」と記すが、今ではその全集は存在しないと言ひ、「今の開〔版〕する本は諸の學校に訪ひ、及び徧く搜求して四八巻を得。『病課集』は仍ち編外にあり。今、遺墜を恐れて遂に添入す。総て五一巻を成す」と説明される。つまり、搜し求めて得た四八巻に「病課集」三巻を加えて五一巻とした、というのである。

なお、「閑居編序」の末尾に、「其の經論疏鈔科註等、泊おび諸の外學は自から編録を成すもの、凡て一七〇巻なり。皆な別行に従えば此の集〔閑居編〕に列ねず」と記す。すなわち、智円には『閑居編』の他に一七〇巻の著述があったとされる。『閑居編』の後に付せられる「孤山法師撰述目錄（凡て一七〇余巻）」には、智円の代表的な著述を二五部列挙している。まず、文殊說般若經疏二卷、文殊說般若經疏栴重鈔一卷、般若心經疏一卷、般若心經疏胎謀鈔一卷、首楞嚴經疏一〇巻^③、首楞嚴經疏合響鈔一卷、首楞嚴經疏解一卷、阿弥陀經疏二卷、阿弥陀經疏西資鈔一卷、普入不思議法門經疏一卷、遺教經疏二卷、瑞応經疏一卷、無量義經疏一卷、觀普賢行法經疏一卷、及び注四十二章經一卷などの、いわゆる「十本の疏」（後述、30頁参照）とそれにたいする自注を挙げ、次いで智円の他の著述として、維摩經略疏垂裕記一〇巻、金光明經文句索隱記三巻、金光明經玄義微記一卷、十六觀經疏刊正記二巻、請觀音經疏闡義鈔二巻、涅槃玄發源機要記二巻、涅槃經疏三德指帰二〇巻、涅槃經百非鈔一卷、蘭盆經疏撫華鈔二巻、金剛鉍顯性錄四

卷を列挙している。

一方、『仏祖統紀』卷二五の「山家教典志」（大正藏卷四九、二五九b—c）では、智円の著述は一二〇卷であったとする。一二〇巻と一七〇巻とどちらが正しいか、にわかに決め難いが、ともかく前述したように、『仏祖統紀』の著者志磐は智円への称賛の意をこめて、「二十四年に於て著書は百二十巻。勤めたり」と述べている。

二 智円伝の基本的資料について

智円の伝歴を知るためのまず第一の資料は、彼自身が撰した自叙伝「中庸子伝」（『閑居編』卷一九）であろう（「中庸子」は智円の号）。錢唐（杭州）の孤山に隱棲した大中祥符九年（一〇一六、智円41歳）に著わされた「中庸子伝」では、智円の幼少年時代から師源清の示寂によって奉先寺を去る二十四歳の頃までを簡略に記す。しかしながら、それ以降については具体的にはほとんど何も語られていない。それ故、「中庸子伝」で空白部分として遺される時期——奉先寺を去り「群を離れて索居（独居）^④」してから、孤山の瑪瑙院に入るまで（24—41歳）、及びそれ以降、入寂に至るまで（41—47歳）——の伝記を明らかにするためには、他の資料に依拠せざるをえない。また、幼少時代から源清下での修学時代に至る間（—24歳）のより詳細な記録も望まれる。これにたいして有用な資料を提供するのが『閑居編』であり、その中の諸編に散見する伝記的記述に依拠して、智円の伝記をある程度再構成することができる。そのような資料として、『維摩経略疏垂裕記序』（『閑居編』卷三）、『浄土賛并序』（同卷八）、『病課集序』（同卷一二）、『書智者大師碑後序』（同卷一二）、『孤山瑪瑙院界相勝序』（同卷一三）、『瑪瑙院重結大界記』（同上）、『大宋高僧慈光（晤恩）閣梨塔記』（同卷一五）、『夜講亭述』（同卷一六）、『記夢』（同上）、『祭祖師文』（同卷一七）、『生死無好惡論』（同卷一八）、『与嘉禾「子」玄法師書』（同卷二二）、『謝吳寺丞撰閑居編序書』（同卷二三）、『謝府主王給事見訪書』（同卷二四）、『叙繼齊師字』（同卷二七）、『錢唐聞聰師詩集序』（同卷二九）、『聯句照湖詩序』（同上）、『天台国清寺重結大界』

序」(同卷三二)、「送天台長吉序」(同卷三二)、「故錢唐白蓮社主碑文有序」(同卷三三)、「病夫伝」(同卷三四)、「病賦并序」(同上)、「送惟鳳師帰四明」(同卷三八)、「孤山詩」(同卷三九)、「病起自序」(同卷四八)、「言志」(同上)、「代書寄奉蟾上人」(同上)、「湖居感傷」(同卷四九)などが挙げられる。

智円の存命中に他者が記した伝記(伝記的記述を含む資料)として、呉遵路の「閑居編序」(二〇二年一月撰)がある。また、呉遵路は智円の行状(「法師行状」あるいは「行業記」(現存せず)を撰したとされる。この行状には、おそらく智円の入寂の記録も含まれていたであろう。さらに後世の資料として、『釈門正統』(宋、宋鑑撰、一二三七年)や『仏祖統紀』(宋、志磐撰、一二六九年)、『仏祖歴代通載』(元、念常撰、一三四一年)、『釈志稽古略』(元、覺岸撰、一三五四年)などに収められる「智円伝」がある。これらの智円伝の主なルーツは「中庸子伝」と、呉遵路が智円の入寂後に撰した行状の二つであったと思われる。しかしながら、『釈門正統』の智円伝にせよ、あるいは『仏祖統紀』のそれにせよ、後世の山家派對山外派(正統對異端)の枠組みから生じる智円へのマイナス評価を述べる部分も含まれており、その点は注意深く考慮されるべきであろう。

三 智 円 年 譜

智円は字は無外、俗姓は徐氏で、錢唐(現在の浙江省杭州府錢塘県)の人である。自ら「中庸子」と号し、あるいは「潜夫」、「病夫」と称した。諡は法慧大師という。その祖先は「外族(同じ祖先をもつ一族)は南郡を宗とし、門風は偃王を祖とす」(『閑居編』四八、「湖居感傷」とされる。父については「記夢」(『閑居編』卷一〇)において、わずかな記述が見られる(後述、口頁参照)。また、「浄土賛并序」(同卷八)によれば、母は馬氏。「生れて穢境(穢土)を厭い、死して浄刹(浄土)を忻う」といわれるように、佛教信仰の篤い女性であった。智円は自分を仏教へと導いてくれた母の徳を称讃して、「母の徳は、其れ子を水火に溺墜するを免れしむるに在るのみ」と述べ、「吾が母なるや、始

め能く吾を捨てて仏の徒と為し、次に能く吾を資して法を学ばしめ、末に又吾に約するに往生を以てす」と言つて謝するのである。そのような母のイメージは、智円の求道の生涯において重要な意味をもっていたと思われる。

太平興国元年（九七六） 一歳

錢唐（現在の杭州府錢塘県）に生る。

太平興国五年（九八〇） 五歳

太平興国六年（九八一） 六歳

智円は幼少時より孝悌の情をそなえ、学問好きな少年だった。「中庸子伝」（中）において、智円は自からの幼少期を思い起こして、「中庸子（智円）の生るるや、始めて言う（始言）^⑥」ときに則ち孝悌を知る。（中略）戯れに嘗て草木を以て水に濡し、石に画きて以て文字を習う。花布を採つて徒と為し、自ら講訓の状を為す」と語る。これを「湖居感傷」（「閑居編」巻四九）では、「花を布きて道を講ずることを模し、石に画きて章を題することを学ぶ」と述べる。「草木を以て水に濡し、云々」という記事は、智円と同時代の歐陽修（一〇〇七—一〇七二）が家貧しく文具を買う金もなかったので、萩の茎で地面に字を書いて学んだ、というエピソード（宋史三一九）を想起させる。智円の家もさほど裕福ではなかったであろう。なお、中国では古来、男子は五歳頃から家庭教育が始まり、文字を習い始めたという^⑦。この理由によって、智円の「習文字」や「模講道」をこの年（太平興国五年・六年）に懸けた。

太平興国八年（九八三） 八歳

錢唐の龍興寺（大中祥符寺）で出家し、具足戒を受ける。

「中庸子伝」（中）には「年八歳にして遂に錢唐の龍興寺に登具す」といい、また『仏祖統紀』卷一〇「智円伝」には、「八歳にして具（足）戒を受く」と述べられる。本来は「出家」した後、しかるべき手続を経て「得度」することによって正式の僧として公認され、そして二十歳になるとはじめて具足戒を受けて一人前の比丘、比丘尼とな

った。ところが、「宋代では十五、六才ぐらいで受具した例が多く見られ、さらに「祝髪受具」などと、得度すなわち受具とみなされていた」とされる。ちなみに智円と同時代の梵天慶昭は十三歳で受具し〔『閑居編』卷一五、「故梵天寺昭闍梨行業記」、四明知礼は十五歳で受具している（『釈門正統』卷二、「知礼伝」）。また、智円が出家した錢唐の龍興寺は梁の大同二年（五三六）に鮑侃が捨宅して寺にした古刹であり、寺域は九里という広大さを誇った。北宋の大中祥符元年（一〇〇八）に大中祥符寺と改名され、龍興祥符律寺とも称されたという。

智円は八歳というきわめて早い年齢で出家したのだが、出家の理由は如何なるものであったのだろうか。その間の事情を智円自身は、「酷はなはだ俗を邁こゆるの志あり。父母、違そむくこと能わず、因つて捨てて仏の徒と為す」（『中庸子伝』（中））といい、また「某、幼にして宿習を縁じ、雅もとより空門（仏教）を好む。韶ちやう皦けんの年（七、八歳頃）に即ち其の髪を毀ち、（中略）浮屠の徒（仏徒）と為る」（『閑居編』卷二、「謝興寺丞撰閑居編序書」と述べる。これによれば、智円には幼少の頃より脱俗の志があり、仏教を慕う思いがあつて、それ故に出家の道を求めた、と読める。しかしながら、智円の出家に関して「記夢」（同卷一六）には、「我れ、爾なんじ（智円）が嬰孩の時、病い多きを以ての故に、爾をして出家せしむ」という父親の言葉が記録されている。これを要するに、智円の出家の理由として、彼の「邁俗の志」だけではなく、その多病な体質、学問への愛好（才能）、あるいは家庭の経済状況なども考慮されなければならない。つまり、さほど裕福ではない家庭出身の、病弱で学問好きな賢子にとつて、学問の生活と将来を保証する一つの手段（人生の選択）が出家であつた、という事実も見過ぐすことはできない。少なくとも父親にとつて、智円の出家にはそのような意味あいが強かつたであろうし、また、智円自身もその後十四、五歳の頃には、世俗での栄達を願う思いがより強まることになった、と考えられる（後述、11頁参照）。ちなみに、智円が出家した八歳という年齢は、中国では正式な学問を始める年頃であり、初等教育の始まるときであつたとされる^⑩。

十月。慈光文備（九二六—九八八年）、示寂す。

文備は山外派の初祖慈光悟恩の門人であり、智円は後に「錢唐慈光院〔文〕備法師行狀」（『閑居編』卷二、一〇〇七年撰）を著すことになる。智円の功績の一つとして、山外派諸師の行狀や塔記を撰述したことが挙げられる。上記の外に「大宋高僧慈光〔悟恩〕闍梨塔記」（同卷一五、一〇二〇年撰、「故梵天寺〔慶〕昭闍梨行業記」（同卷一五、一〇二〇年撰）、あるいは「叙繼齊師字」（同卷二七、年次不明）などを撰している。

雍熙三年（九八六）

十一歳

八月。慈光悟恩（九二一—九八六）、示寂す。

智円はこの三十一年後（一〇一八）に悟恩の遺骨を入手して、これを孤山の瑤瑤坡に葬り、塔を立てることになる（『大僧高僧慈光闍梨塔記』）。悟恩は山外派の鼻祖とも称すべき人物であり、智円にとっては法系の上での祖にあたる。

雍熙四年（九八七）

十二歳

◎十一月。山家派の祖義寂（九一七—九八七）、螺溪（天台）の伝教院にて示寂す。

◎奉先源清（一一〇〇年頃）が『法華十妙不二門示珠指』二卷（以下、『十不二門示珠指』）を撰述す。源清は智円の師。後に四明知礼は『十不二門指要鈔』二卷（二〇〇四年撰）を著わして本書を論難した。

端拱元年（九八八）

十三歳

◎八月。「記夢」（『閑居編』卷二六）には、智円がこの年の八月に見た不思議な夢の話が記録されている。八月のある夜、「俗舎」（実家であろうか）にあつて夢を見たという。すなわち、彼は海中の龍宮で仏に従つて夏安居を過したが、夏が満ちたので仏と共に龍宮を去つて地上に戻り、ある曠野の道を通りすぎようとした。その時、鬼神が現われ仏に説法を請い、仏はそれに応えて鬼神のために教えを説く。道のはるか向こうに仏廟があり、その門の左右に二人の人物が立つて、自分を迎えてくれようとしている。智円が見たのは、この様な夢であつた。その八年後（二十一歳）に

智円は夢の中の仏が釈迦仏であったことに気づき、さらにその十年後（三十一歳）に至って、夢に現われた鬼神が涅槃經（南本）卷一五に述べられる、仏が降伏した曠野の鬼神であると知る。すなわち、かつての夢が涅槃經の内容そのものであり、自分には涅槃經の賛述にかかわる縁があるのだ、と自覚するに至る（智円は實際後に『涅槃經疏三德指帰』二〇巻や『涅槃玄義発源機要』四巻などを撰述している）。さらにそのまた七年後（三十八歳）に見た夢に、件の門前の二人の沙門が再び現われる。智円はそれが観音と龍樹の二菩薩であることを知る。

智円は自らの仏教の修学（涅槃經注疏の撰述）が、仏の護念と観音・龍樹の冥加に支えられてあることを確信する。こうして、少年時代に見た夢の秘められた意味が、智円の求道の歩みのなかで、徐々に明らかにされていくのであった。

◎十月。法雲義通（九二七—九八八）、入寂す。義通は山家派の祖義寂の門人であり、四明知礼はその資である。

端拱二年（九八九） 十四歳

端拱三年（九九〇） 十五歳

この頃から、儒教の經典（五經）の学習に熱心に取り組み、一方で好んで唐律詩の詩作に励むようになる。「文を為り」「儒を業とする」（業儒）の道を固く志すが、支障が生じて思うようにことが運ばない。この間の事情が、「謝吳寺丞撰閑居編序書」（『閑居編』卷二、一〇二年撰）に比較的詳しく記されている。

年、冠に升る（十五歳）に邇きに泊り、頗る周孔の書を好み、將に幾を研め、深を極めんと欲し、有道の者に從つて受学せんとするも、落髮の師の為に之を拘束せられて、志に従うことを獲ず。是に因つて門を杜じ、闕然として独学し、友なきも往往に五經を得て自ら覽る。（中略）儒官を盤游して文教を鳴唱し、金口木舌、大いに衰世を訓え、天の三王二帝の道をして遠からず復せしめんと欲す。

文中の「儒官」とは儒をもって仕える官をいい、また「金口木舌」は学者が位を得て世人に教えを施すことをいう。

「将欲研幾極深、従有道者受学、而為落髮之師拘束之、不獲従志」は意味のとりにくい一文であるが、今は、「儒教の学びを深く極めるために、有道者（儒学の専門家）に従って学習したいと望んだが、受業師（落髮の師）の反対にあつて志を果たすことができなかった」の意に解しておきたい。なお、『釈門正統』巻五の智円伝では、智円二十一歳の時のこととして、「将に師儒に従つて周孔の道を受け、文を為^{つく}り、以て世を訓えんとするも疾いに繁^まるるに会い、云云」と述べられる。

至道二年（九九六）

二十一歳

智円は幼い頃から多病な体質であつたが、この年に患つた病氣は、彼の生涯において大きなターニング・ポイントとなつた。儒の学びを通して世人を訓え、世の榮達を求めようとするそれまでの生き方を反省し、仏教者としての自覚を深めることになる。「中庸子伝」（中）によれば、

会^{なま}たま疾に寝ぬ。因つて自ら訟^せめて曰く、「汝は浮図子（仏教者）なり。（中略）而るに釈氏（仏教）を習わずして儒学を志慕するは、本を忘れ義に背けり。また豈に周孔（儒学）の旨に称^{かな}わんや。汝、姑^{しば}く釈を習うて後に儒を学びて副とせよ。汝、其れ之れを図れ」と。

とある。この時の罹病は智円にとって、きわめて深刻な体験であつたのだろう。「内には儒の志氣を藏^{かく}し、外には仏の衣裳を仮^かふ」という我が身のあり方を深く省み、そのような生き方がかえつて儒の道にも背くことを自覚するに至る。こうして智円はやがて奉先寺の源清に入門して、本格的に「天台三觀の道」を修学することになる。『仏祖統紀』卷十の「智円伝」ではこの間の事情を、「二十一にして、奉先〔寺〕の〔源〕清師、天台三觀の道を傳うるを聞きて、笈を負いて造^{いた}る」（大正蔵卷四九、二〇四c）ときわめて簡略に記している。

いったい宋代は士大夫の時代である。社会の指導者層を形成する士大夫（知識階級・読書人階級）の存在は、「科挙」の制度と深く結びついていた、という。科挙に及第して進士となり、官吏に登用されることは、一身の榮達の道

であるだけでなく、一家一族の繁栄をもたらす。唐代には、科挙を通過して進士の肩書きを得るのは、貴族階級出身者に限られていた。しかるに、家門を誇る古来の貴族は唐宋五代の間に没落し、宋代にあつては科挙は資格を問題とせず、もっぱら個人の能力が問われることとなった、とされる。その結果、官僚への道は下層階級にまで開放され、宋代に入ると科挙志願者の数も著しく増大したという¹²。

そのような時代の趨勢のなかで、若き日の智円も家族の期待を一身に荷って、科挙の通過を目指していたと思われる。国を治め、身を修め、民を導く（治国・修身・訓世）という儒教の理想が、彼の信念でもあったのだろう。「湖居感傷」（『閑居編』巻四九）では、儒学と詩文の学びに没頭した若き日（十五―二十一歳）を回想して、智円は次のように記す。

心猿は志学（十五歳）に狂い、栄名は虚しく準擬し、簪組（高位・高官）は妄りに思量す。（中略）翼翼として天爵を修し、孜孜として面牆を恥ず。内には儒の志気を蔵し、外には仏の衣裳を仮る。（中略）手中に桂を得るを期し、箭下に楊を穿つを待つ。

ここにいう「心猿」とは、世俗での富貴・栄達を願ひ求める心中の欲望を譬えたものであろう。「桂を得る」とは科挙の試に及第すること。また、「楊を穿つ」とは百歩下がった所から柳の葉を上手に射ぬくことを意味するが、ここでは、難関の科挙の試を首尾よく及第することであろう。次に、若き日の智円が科挙の通過を目指していた証として、さらに「記夢」（『閑居編』巻一六）の一文を取りあげてみる。すなわち、前にも述べた智円が十三歳のときに見た夢の話である。「俗舎」に滞在した一夜、彼は海中の龍宮で仏に従って夏安居を過ごす夢を見た。その夢の話を父に告げたところ、父は次のように応えたという。

先君（亡父）、喟然として歎じて曰く、「我れ、爾（なんぢ）（智円）が嬰孩の時、病い多きを以ての故に爾をして出家せしむ。将に爾をして儒を友とし、書を読むを本として、禄を明朝に干め、以て我が族を光さんとす。爾の夢は其

れ久しく釈氏の子と為つて道を伝うるの徴か、云云」と。

「我が族を光す」の「光」とは誉れ、栄え、恵みの意であり、ここでは官爵・尊貴をいう。智円が科擧の試に及第し、官吏に登用されることは、彼が属する家門一族がその恩恵を蒙ることを意味した。それを家門一族から期待され、それに応えるべく智円は儒教（五經）と詩文の学びに精励したのであるろう、と考えられる。

咸平元年（九九八） 二十三歳

国清宗昱（義寂の門人）、『注法華本迹十不二門』二卷（以下、『註不二門』）を撰述す。

咸平三年（一〇〇〇） 二十五歳

源清、錢唐の奉先寺において示寂す。

智円がその門に入ってから、わずか二、三年後のことであつた。「中庸子伝」（中）には、「時に源清法師、智者の三觀の法を奉先〔寺〕に伝う。予（智円）、笈を負いて造る。^{いた}（中略）凡そ三年にして師（源清）の亡に会う」と述べる。一方、『釈門正統』巻五と『仏祖統紀』巻十の「智円伝」では、源清の入寂を智円の入門後二年のこととする。いまは「中庸子伝」の記述に従つて、この年に懸けておく。

咸平三年（一〇〇〇）～景德三年（一〇〇六） 二十五歳～三十一歳

源清入寂後、智円は奉先寺を離れ、衆と別れて独居し、天台教学の研究と著述に専念したようである。「中庸子伝」（中）には、

青矜（学生）の列に存ること凡そ三年にして、師の亡（入寂）に会う。既にして群を離れて索居（独居）す。

衣は或は殫き、糧は或いは罄く。之に因つて以て疾い、病なり。而も孳孳然として経論を研考し、義觀を採策す。とある。生来病い多き身であつた智円は、二十一歳で大病を患い、さらに源清没後の禁欲的な生活のなかで病状が一層深刻になつたようである。『釈門正統』巻五の「智円伝」ではさらに次のように述べる。

〔源〕清の世を去るに会い、群なかもを離れて素居す。嘗て天台宗の教、荆溪（湛然）没後より其の微言の地に墜つるもの多きを歎く。是に於て意を撰述に留め、且つ扶持の志あり。遂に西湖の孤山に往く。

（統藏一三〇・四十四左上）

智円には、インドの龍樹から中国の智顗へ、さらに湛然へと伝承されてきた正統的な仏教（「天台宗教」）への明白な信念があり、それ故に、湛然没後に失われた「天台宗教」の奥旨を回復し継承したい、という強い志（「扶持の志」）を持っていた。そのような伝灯意識が、智円の宗教活動（撰述と論義）のエネルギー源であったと言える。

なお、『仏祖統紀』巻十の「智円伝」には、「凡そ二年にして〔源〕清、亡みまかる。遂に往きて西湖の孤山に居すまう」（大正蔵卷四九、二〇四c）と、あたかも源清入寂後、すぐに孤山に移り住んだかの如く記される。しかし、智円が孤山の瑠瑤院に入ったのは、大中祥符九年（一〇一六、智円四十一歳）のことである。^⑬ 奉先寺を離れて以降、孤山の瑠瑤院に入るまでの十八年間に於ける智円の住処を、全て明確にすることはできない。後述（22頁）するように、この十八年間の折々に滞在した寺院の名称はいくつか知られるが、この間に智円が孤山に居住したことがあるのかどうかさえも、判然としないのである。

咸平三年より景德三年に至る七年間にわたり、慶昭および智円（後世に言うところの山外派）と知礼（山家派）との間に、五回におよぶ論難の応酬があった。いわゆる「七年論争」である。論争の内容は天台の『金光明玄義』の真偽問題であり、その主たるテーマは観心の問題であった。島地大等師は約四十年間にわたる山家・山外両派の論争史を、次の四項目に分けて説明している。^⑭

- (1) 七年論争の動機をなせる『金光明玄義』広略二本の真偽問題よりみちびかれたる論争。
- (2) 四明知礼の『十不二門指要鈔』における別理随縁説より起れる論争。
- (3) 教祖智顗の『請観音經疏』に対する智円が『闡義鈔』の理毒性惡の説よりみちびきだされたる論争。

(4) 四明知礼の『妙宗鈔』に説ける色心双具説より起れる論争。

このうち、智円が当事者として関与したのは、(1)と(3)の論争である。(1)の「七年論争」において、智円は同門の慶昭(九六三—一〇一七)と共に『弁訛』・『答疑書』・『五義書』・『釈問書』(以上、現存せず)を撰述し、一方、知礼はそれに対して順次、『問難書』・『詰難書』・『問疑書』・『覆問書』(以上、現存せず)を発表し、論駁したとされる。いずれにせよ、「七年論争」は源清入寂後に智円が「群なぐさを離れて索居(独居)」し、重い病氣を患いながらも、「孳孳然として経論を研考し、義観を探索」していた頃の出来事である。そもそも智円は「天台の三観を奉先(源清)法師に学び」(『記夢』)、「一家の宗趣、道は三観を伝うる」(『法華玄義十不二門正義序』)にあり、という信念を持っていた。これら一連の論争によって、彼の観法(観心)についての理解は一段と深まることになった、と思われる。

『釈門正統』や『仏祖統紀』では、「七年論争」が、天台宗が山家・山外の二派に分裂する直接的な契機になった、と指摘される。この論争を通して、両派の差異がますます明確に意識されるようになった、ということであろう。たとえば、『釈門正統』巻五「慶昭伝」では「七年論争」の記述に続けて、「茲こゝより一家の観法は同じからず。各おのの戸牖を開き、枝派は永く異なる。今、山家は「源・清・「慶」昭の学を号して山外派と為す」といい、また『仏祖統紀』巻十「慶昭伝」では、同じく「四明の学者、始め「晤」恩・「源」清・「慶」昭・「智」円の学を指して、称して山外と為す。蓋し之を貶しめるの辞なり」(大正藏卷四九、二〇四c)と述べている。

ここで、智円と梵天慶昭の関わりについて見てみたい。慶昭は智円にとつて源清下の同門の先輩であり、後に智円はその行状「故梵天「慶」昭闡梨行業記」(『閑居編』巻一五、一〇二〇年撰)を著すことになる。「行業記」には、これが撰文された経緯について、「「慶昭」没後四年に門人の従政と曰う者、大いに師の微猷の埋没せんことを懼おそれ、孤山の下に走いたつて亟すみやかに潜夫(智円)に謁し、論議を以て請うことを為す」と記される。ここにいう「微猷」(良いはかりごと)とは、慶昭が説いた(善巧方便としての)教えのことであろう。また、「行業記」の冒頭には、「古いにしへは君子

に徳善の称すべきこと有らば、子孫は必ず之を金石に銘し、後世に明著す。於戲、梵天闍梨（慶昭）という者あり、釈氏（仏教者）の中の徳善称すべきこと有る者か」とあり、慶昭にたいする尊崇の思いが述べられる。智円にはまた慶昭に寄せた詩として、「懷南塔〔寺〕上方因寄慶昭師」（閑居編）卷四二）や、「寄題梵天・聖果二寺兼簡〔慶〕昭・〔沢〕梧二上人」（同卷四二）などがあり、両者の親密な交友が窺われる。

景德元年（一〇〇四）

二十九歳

一月。四明知礼（九六〇—一〇二八）が『十不二門指要鈔』二卷（大正藏卷四六所収）を撰述す。

この著作が契機となり、山家・山外兩派による、いわゆる第二論争が始まる。ここでも論争の中心テーマは観法（観心）の問題である。知礼は本書において別理随縁説や妄心観、兩重能所説、理具事造説、性惡説などを唱え、源清の『十不二門示珠指』二卷（九八六年撰）と国清宗昱の『註不二門』二卷（九八八年序文）の教説を論難した。この論争において、知礼に反論を加えたのが、慶昭の門人永嘉繼斉、および天台元顥、嘉禾子玄の三師であり、それぞれ『指濫』、『随縁徴決』、『随縁撲』（以上、現存せず）を撰述している。

ここで繼斉、子玄、および天台山の諸僧をとりあげ、智円との関わりについて見てみたい。まず、繼斉は智円の親友であり、『釈門正統』卷五「繼斉伝」には、「〔繼斉師は〕孤山〔智〕円と忘年の友たり。孤山〔智円〕は嘗て師の為に字説を作り、其の学行を美む」と述べる。文中にいう「忘年の友」とは、「相手の才学を敬重して交わる友。年長者から年少者に対していう」（『大漢和辞典』卷四）と説明される。また「字説」とは、智円が撰した「叙繼斉師字」（『閑居編』卷二七）をさす。そのなかで智円は「吾が友繼斉師」について、「〔繼斉師は〕止観法門を奉先（源清）に学びて予（智円）と同門たり、浄名の大義を石壁（慶昭）に学びて予と同道たり」と述べる。すなわち、繼斉は源清（智円の師）と慶昭（智円の同門）の両師のもとで修学しており、それ故に、智円にとって繼斉は「同門」であり、かつ「同道」である、とされる。

嘉禾子玄はいわゆる「第二論争」の当事者であるが、その伝歴を詳かにすることはできない。『仏祖統紀』卷二二では子玄を元顓とともに、「未詳嗣承伝」に収めている。すなわち、子玄は法系（師資関係）が明らかでない人物とされる。『閑居編』卷二二には、智円が子玄に与えた書簡「与嘉禾「子」玄法師書」（年記なし）が収録される。その中で両派の論争に関して、智円は知礼（山家派）と継齊（山外派）の二師をとりあげ、次のように評している。

四明知礼法師という者あり、先達の高者なり。嘗て天台の為に別理に随縁の名を立てて、起信「論」の義を鯨吞せり。永嘉継齊上人という者あり、後進の尤なる者なり。（中略）「知」礼を謂いて濫説（謬説）と為すなり。

さらに、止まることなき両派の論争について、

二説の偕（とも）に行わるること矢石の如し。諸宗匠を杭（わた）るに評する者あること莫し。翺爾たる学徒、甚だ以て惑うことを為す。

と述べている。ここには、文字どおり矢石の如く論難応酬して収まることのない、両派の論争の激しさと困難さが窺われる。このような状況をふまえて、智円は子玄にたいして、「法師（子玄）は天台の道を学び、理を窮めて性を尽くし、起信「論」の義を伝う。（中略）庶幾（ねがわ）くは法の為の心を用って其の得失を詳かにし、弥天の筆を揮って彼の是非を定めんことを」との願望を伝えている。知礼と継齊による論争が始まり、混乱した状況のなかで、智円が子玄を鼓舞し、論争への参画を促すために認められたのが、この書簡であったと考えられよう。

この書簡のなかで、智円はまた、教学論争に積極的に関与する自らの立場についても、次のように表明している。すなわち、

闡教の士は法王の優寄を負って、如来の所使と為り、必ず邪を摧いて正を顕わし、濁を激して清を揚げ、後学の著亀と為り、生霊の耳目と作るを以て、己が任と為すなり。

といって「闡教の士」たる者の心構えを述べ、さらに、

筌に因って然る後に魚を得。教を体^{もと}つて然る後に行を修す。名教未だ正しからざれば、「修」行は之を如何^{いか}んせん。故に諍^{あやそ}わざるを得ず。

と説明している。すなわち、筌（竹で編んだ魚を捕らえる道具）があつて始めて魚を捕獲できるように、名教（聖人の教え）についての正しい理解にもとづいて、始めて修行（三観の道）を完うできる。それ故に、教についての澄明な理解を得ることがまず必要であり、そのためには徹底的に論争せざるを得ないのだ、という智円の表明である。これは、天台仏教の最も基本である「開解立行」（解を開いて行を立つ）の立場を語るものであろう。

次に、智円と天台国清寺との関わりや、天台山の僧侶たちとの交流について見てみたい。『閑居編』卷三一には「天台国清寺重結大界序」（一〇二二年撰）を収める。この序によれば、智円は「錫紫沙門」の光遍なる僧から、国清寺の結界の序文を要請され、後にそれを書き、知人に託して国清寺に送ったという。智円と国清寺の浅からぬ関係が窺われる。「送天台長吉序」（同卷三二、一〇二二年撰）や「寄天台守能上人」（同卷三九）、「暮秋書齋述懷寄「守」能師」（同上）などの詩も収録されており、智円には天台山の僧侶たちと交流があったことが知られる。また、「書荆溪大師碑後序」（同卷二二）や「寄題章安禪師塔」（同卷四六）に記される「慨^{かな}くらく、天台の墳塔は既に毀れ、碑表も亦た滅す」、あるいは「祖師の墳塔は天台に在りて、雨壊し風摧きて、事、哀れむべし」という述懐は、智円が天台山を訪問したことを示唆している。

景德三年（一〇〇六） 三十一歳

◎『金剛鐺顯性録』四卷を撰述す。

景德三年という年次は、いわゆる山家・山外両派による「七年論争」が終結を告げた歳である。慶昭とともに、当事者として四明知礼との論争に参画した智円は、この論争が終息したこの歳以降、本格的な著述活動を開始したようである（『閑居編』卷二二、「目錄序」参照）。

◎この歳、渚（浙）陽の水心寺において涅槃經を討尋す。

「記夢」（閑居編）卷二六）のなかで智円は、嘗て見た夢の解釈に関連して、この歳の涅槃經の學習に言及している。すなわち、「涅槃の至典、章安（灌頂）の微言、世に伝わらざることを恨む。時に疾いを水心寺に抱き、「涅槃」經の義を討尋す」とある。章安灌頂が『涅槃經玄義』二卷、および『涅槃經疏』三十三卷を撰述したのは、隋の大業十年（六一四）である。文中の「二百余齡」とは、天台宗中興の祖湛然（七一―七八）没後の年数をいうのであろう。いずれにせよ、智円は三十一歳の時に、水心寺において涅槃經の經義を熱心に討尋した。このような涅槃經の研鑽が、後に『涅槃經三德指帰』二〇卷（一〇一三年撰）や『涅槃玄義発源機要』四卷（一〇一四年撰）の撰述へと実を結ぶことになる。

景德四年（一〇〇七） 三十二歳

「錢唐慈光院」〔文〕備法師行狀」（閑居編）卷二）を撰す。

慈光文備（九二六―九八五）は智円の師源清と同門であり、智円にとっては法の上での叔父にあたる。文備は始め慈光志因の弟子であったが、志因の入寂後は晤恩に師事した。この「行狀」によれば、文備は「雅より文儒を好み、五經・諸子は常に博覽する所なり」といわれ、文集や詩集も撰している。智円と同様の教養的背景をもった人物であった。文備のそのような点に智円は共感を覚えたのであろうか、「行狀」の末尾には「某、文を能くする者にあらざるも、法師（文備）の猶子と為るを忝くす。故に其の既往（過去）を詢ぬるを得て、直に事跡を紀し、以て僧史に備う」と記す。文中の「猶子」とは兄弟の子（甥）をいう。ここに、法系・伝灯を尊重する智円の思いを窺い知ることができるとができる。

大中祥符二年（一〇〇九） 三十四歳

『請觀音經疏闡義鈔』四卷を撰述す。

この著作が後に山家・山外両派による、いわゆる「第三論争」（一〇一七）を引きおこす端緒となる。なお、この著述の序文（『閑居編』巻一〇）の末尾に、「歳次巳酉（一〇〇九）孟夏（四月）、（中略）南塔〔寺〕の上方に於いて病中に序す」と記される。慶昭が南塔寺（＝梵天寺）に住したのは景德元年（一〇〇四）四月以降であるから、この歳（一〇〇九）の四月には、智円は慶昭とともに梵天寺に居住していた、と思われる。

大中祥符六年（一〇一三） 三十八歳

『涅槃經疏三德指帰』二十巻を撰述す。

その序文（『閑居編』巻六）の末尾には撰述の年次と場所について、「大宋大中祥符四年（一〇一一）歳次辛亥八月、（中略）錢唐西湖の崇福寺講堂に於て首^はめて筆削（撰述）を事とし、越えて六年癸丑（一〇一三）九月二十六日、大慈山崇法寺方丈に於て功畢^{おわ}り、序して云う」と記される。すなわち、本書の撰述は大中祥符四年八月（於西湖崇福寺）に始まり、同六年九月（於大慈山崇法寺）に完了したことが分かる。

大中祥符七年（一〇一四） 三十九歳

◎一月。『涅槃玄義發源機要』四巻を撰述す。

その序文（『閑居編』巻三）には撰述の年次と場所について、「大中祥符紀号之七年歳次甲寅（一〇一四）正月、（中略）錢唐の沙門、釈智円、（中略）大慈山崇法寺方丈に於て筆を絶つて序して云う」とある。智円はこの歳の正月には、錢唐の崇法寺に滞在していたことが分かる。

◎二月。「目錄序」（同卷二）を撰す。

この序に、「景德三年丙午の歳（一〇〇六）より始めて、今大中祥符七年甲寅の歳（一〇一四）に至るまで、講授と疾を抱くの外には科記章疏を述^{すべ}べ、凡て三十部七十一巻を得」といい、また、「其の年の仲春（二月）既望、錢唐の崇福寺方丈に於て序す」と記される。すなわち、ここには、景德三年（智円三十一歳）から大中祥符七年（三十九

歳)に至る八、九年間の智円の生活における主要な課題が、「講授」(教の講義と伝授)、「科記章疏」(著述)、および「抱疾」(養病)の三点にまとめて述べられている。

◎八月。「南山大師賛後序」(同卷八)を撰す。

この後序に「大中祥符七年、(中略)仲秋(八月)五日、西湖の崇福寺に於て涅槃經を講じ、純陀品に至る」と記される。智円が涅槃經の講義をしつつ、その注釈書を撰述していたことが分かる。

◎九月。「涅槃經百非鈔」一卷(現存せず)を撰述す。

その序文(同卷六)に、「西湖の崇福寺講院に於て序す」とある。

大中祥符八年(二〇一五) 四十歳

◎二月。「觀經疏刊正記」二卷(現存せず)を撰述す。

序文(閑居編)卷四)によれば、本書は「西湖の崇福寺講院」において著された。

◎六月。「智者十德贊文」(同卷八)を撰す。

その序末に「大中祥符八年、(中略)六月吉日、西湖崇福寺講堂に於て序す」と記される。

◎十二月。「維摩經略疏垂裕記」十卷を撰述す。

その序文(同卷三)には、「大中祥符八年、(中略)秋九月、錢唐より船を泛^{うか}べて西に邁^ゆき、故人(旧友)の奉蟾^{すま}を呉興武康(山)の龍山蘭若に訪ね、上方を得て居^{すま}う。(中略)十月十二日より翰を染め、越^{ここ}に十二月十三日、筆を絶つ。凡て十卷と為す」とあり、智円はこの歳の九月から龍山寺に在って、本書を著述したことが分かる。また、『閑居編』卷四八には「代書寄奉蟾上人」なる詩が収録され、智円と奉蟾の交友が語られる。その詩に、「君(奉蟾)、武康山に居^{すま}い、昔年に我れ曾て遊ぶ。(中略)浄名(維摩經)の事を話し、硯を滌^あい、勉めて操修す。(中略)明春、我れ帰去し、湖の上^{ほと}り、林丘(孤山)に隠る」と述べる。すなわち、智円はこの歳の九月から翌年の春三月まで、武康

山龍山寺に滞在したことが知られる。

◎この歳、慈雲遵式（九六三—一〇三二）、天台の東掖山を離れ、錢唐の靈山寺（天竺寺）に住す。

遵式は知礼とともに山家派の重鎮とみなされるが、智円とは「法喜の友」の交わりがあつた（『釈門正統』巻五、「智円伝」）。後世に言うところの、山家派と山外派（正統と異端）の枠組みを越えた両者の交わりは興味深い。

大中祥符九年（一〇一六）

四十一歳

四月。西湖の孤山にある瑪瑙院に隱棲す。

この歳の三月二十九日に、智円は孤山瑪瑙坡の土地を買い求め、四月三日に律僧挾梧に依つて結果をおこない、そして、四月五日より瑪瑙院に入住することになる。「瑪瑙院重結大界記」（『閑居編』巻一三）には、「大中祥符九年、春三月二十有九日、中庸子（智円）、山を買つて疾いを養ひ、孤山夕陽の坡の瑪瑙というを得。〔瑪瑙〕坡に仏屋あり、亦た瑪瑙を以て名と為す」とある。さらに、「孤山瑪瑙院界相勝序」（同上）には、「大中祥符九年、（中略）夏四月五日、吾れ始めて斯の院に卜居し、將に天台三觀の学を以て来蒙を訓えんとす」と述べられる。

智円によれば、この瑪瑙院を建立したのは呉越国の武肅王錢鏐（在位九〇六—九三三）で、後唐二年（九二七）のことであるという（『瑪瑙院重結大界記』）。しかるに、『咸淳臨安志』（宋潜説友撰）巻七九によれば、「〔瑪瑙法勝寺〕開運三年（九四六）、錢氏建つ。治平二年（一〇六五）、改めて今額を賜う」とあり、この寺院の建立を開運三年としている。もしそうであれば、建立者の「錢氏」とは錢鏐ではなく、忠獻王錢弘佐（在位九四一—九四七）ということになる。このように瑪瑙院の建立に関して本書と智円の説は異なるのであるが、どちらが正しいのかを今にわかに決めることは難しい。ともあれ、この歳から、乾興元年（一〇二二）二月の入寂に至るまで、瑪瑙院は智円にとって文字どおり終のすみかとなる。

ここで、源清に入門した至道二年（九九六）からこの歳（一〇一六）に至るまでの間に、智円が滞在した寺院につ

いて、判明した範囲で、年次順に記してみる。

- ◎ 九九六年（二十一歳）→九九九年（二十四歳）（錢唐）奉先寺・源清の下で修学す。
- ◎ 一〇〇六年（三十一歳）（淞陽）水心寺・養病しつつ涅槃經を討尋す。
- ◎ 一〇〇九年・四月（三十四歳）（錢唐）梵天寺・『請觀音經疏闡義鈔』を撰述す。
- ◎ 一〇一一年・八月（三十六歳）（西湖）崇福寺・『涅槃經疏三德指帰』の撰述に着手す。
- ◎ 一〇一三年・九月（三十八歳）（大慈山）崇法寺・『涅槃經疏三德指帰』を撰述し終わる。
- ◎ 一〇一四年・一月（三十九歳）|| 同右・『涅槃玄義發源機要』を撰述す。
- ◎ 一〇一四年・二月（同右）（西湖）崇福寺・「目錄序」（『閑居編』卷二）を撰す。
- ◎ 一〇一四年・八月（同右）|| 同右・涅槃經を講義して「純陀品」に至る。
- ◎ 一〇一四年・九月（同右）|| 同右・『涅槃經百非鈔』を撰述す。
- ◎ 一〇一五年・二月（四十歳）|| 同右・「觀經疏刊正記序」（『閑居編』卷四）を撰す。
- ◎ 一〇一五年・六月（同右）|| 同右・「智者十德贊文」（『閑居編』卷八）を撰す。
- ◎ 一〇一五年・九月（同右）→一〇一六年・三月（四十一歳）（吳興武康山）龍山寺・『維摩經略疏垂裕記』を撰述す。

既に見たように、智円は二十四歳で師源清の入寂に会い、それ以降は「群なにかまを離れて索居（独居）し、（中略）經論を研考し義觀を探索」（『中庸子伝』）する生活に入ることになる。その二十四歳から三十一歳頃までの期間（いわゆる「七年論争」の間）に、智円が居住した場所を詳かにすることはできない。ただ、源清下の同門であり、論争の共闘者でもあった慶昭が住した梵天寺（一〇〇四年四月→）、あるいは石壁寺（一〇〇〇→一〇〇四年三月頃）に智円も滞在したのであることは十分に考えられる。なお、西湖の崇福寺とは靈芝崇福寺のことである。『咸淳臨安志』卷七九は

この寺について、「太平興国元年（九七六）に建つ。本と呉越王の故苑なり。芝、その間に生ず。捨して寺と為し、遂に靈芝と号す。大中祥符の初め（一〇〇八）、今額を賜う」と述べている。また、「宋代浄土教の重要な一中心地であつた」^⑮とされる。龍山寺については、智円の詩に「憶龍山院兼簡「奉」蟾上人」（『閑居編』卷五一）や、前述した「代書寄奉蟾上人」（同卷四八）などがある。

西湖と孤山は古来、風光明媚な場所として詩人たちに愛されてきた。智円は孤山という景勝地をどのように見ていたのだろうか。「孤山述」（同卷二六）には、「錢唐郡より西三数里に孤山というものあり。既に卑くして且つ狭し。但だ衆山と連接せず、孤然として湖中に処る。衆山に阿附せず、自得の状あるに似たり」と述べる。すなわち智円は孤山の「孤」にして「自得」せる姿に、とりわけ魅力を感じていたようである。そのような孤山の姿に君子の理想を見ていたのであるうか。

孤山には「浮図（仏教者）の居う者は五たり、隠人の居う者は一り」（「孤山述」とされる。あるいは、「孤山詩」（同卷三九）の一文に付せられた割注には、「孤山を環りて梵刹（寺院）は五あり」とある。智円が孤山に住んだ頃、孤山には瑤瑤院の他に広化寺（孤山寺）、智果院、報恩院などの寺院があつた。このうち、広化寺は詩にもよく詠われる古刹で、「北山に在り（一一三二年）」。旧と孤山に在りき。天嘉元年（五六〇）に建つ。永福（寺）と名づく。大中祥符に今額に改む」（『咸淳臨安志』卷七九）という。また、智果院については、智円に「錢唐孤山智果院結大界序」（同卷三二）がある。

文にいう「隠人」とは、宋初の著名な詩人林逋（林和靖）をさす。智円にとって林逋は、孤山における「隣友」であつた（『仏祖統紀』卷一〇「智円伝」。「廬を西湖の孤山に結び、二十年、足は城市に及ばず」（宋史四五七）という林逋は、殊に梅の詩で名を知られる。孤山は古来梅の名所であり、彼はこの山に三六〇余樹の梅を植えたという（後人に「和靖種梅論」、「孤山種梅記」などの作品がある）。『閑居編』には「贈林逋処士」（同卷四一）、「寄林逋処士」（同

卷四八、「書林〔述〕処士壁」(同卷五一)、あるいは「君復処士・栖大師夙有翫月泛湖之約、予以臥病致爽前期、因為此章聊以道意」(同卷四七)「君復」は林逋の字)などの詩を収める。また、智円には「孤山種桃」(同卷四八)という詩があり、「我れ欲す、千樹の桃、天天として山谷に徧し、(中略)下には平湖を照らし、上には幽人の屋を繞る」と詠われる。この「種桃」の詩は明らかに林逋の「種梅」を意識したものであり、文中の「幽人」とはおそらく林逋をさす。

天禧元年(一〇一七) 四十二歳

◎四月。梵天慶昭(九六三—一〇一七)、錢唐城南の梵天寺において示寂す。

◎八月。『文殊説般若經疏』二卷を撰述す。

◎十月。四明知礼、『釈請観音疏中消伏三用章』を著わし、智円の『請観音疏闡義鈔』(一〇〇九年撰)に説かれる理毒性悪説を論難す。

これより山家・山外両派による所謂「第三論争」が始まる。知礼の上掲書、及び『対闡義鈔弁三有一十九問』にたいて、慶昭の資永福咸潤(生没年不詳)は『籤疑』(現存せず)を撰述して智円の説を支持し、知礼に反論した。また、後に知礼が『観無量寿經疏妙宗鈔』六卷(一〇二一年撰)において主張した「色心双具説」にたいして、まず反論を加えたのも咸潤であった。この歳の四月、咸潤は師慶昭の入寂に会い、嫡嗣として上虞の等慈寺から錢唐の梵天寺に移り住み、そして十月に知礼の述作をうけて「第三論争」に参入することになる。

ここで、智円と咸潤の関わりについて見てみる。咸潤の伝記(『釈門正統』卷五、『仏祖統紀』卷十所収)によれば、かれは景德元年(一〇〇四)から同四年(一〇〇七)までは、梵天寺にあって慶昭に師事した。景德四年から十年間、故郷上虞(浙江省紹興県の東)に在ったが、慶昭の示寂により梵天寺に戻り、天聖三年(一〇二五)までこの寺に住することになる。つまり、知礼との間に論争がおこったこの年(一〇一七年)から、智円が入寂する乾興元年(一〇

二二) までの四年余りは、智円と咸潤の両者は地理的にも比較的近い場所に住んでいたことが分かる(梵天寺は錢唐の鳳凰山の東南にあった)。

両者はまた詩人仲間でもあった。たとえば、「寄咸潤上人」(『閑居編』五〇、年記なし)では、「閑房は翠獄を扇し、遠信は滄洲を隔つ。(中略)相い懷うも去くこと能わず、南北に路悠悠」と詠われる。「滄洲」とは隱者のいる場所(いなか)の意味であり、ここでは智円の居所をさす。この詩は咸潤が錢唐から遠く離れた上虞に居たときに詠まれたものであろう。また、「聯句照湖詩序」(同卷二九、一〇一〇年撰)では、大中祥符三年(一〇一〇)の春に咸潤や徳円、清用、智仁など「禪講達觀の士」が雲門精舎に遊び、「道を講ずる」の暇に詩作したことが記される。雲門山と照湖の勝景にふれ、「五言八韻の唐律詩一章を聯成」してできたのが「聯句照湖詩」である。智円もこの会合に加わるはずであったが、たまたま病氣のために参加できなかった。後にこの詩を受けとり、序を撰したという。以上によって、両者の親密な交わりを窺い知ることができよう。

天禧二年(一〇一八) 四十三歳

◎一月。「夜講亭述」(『閑居編』卷一六)を撰す。

◎六月。「書荆溪大師碑後序」(同卷二二)、「書智者大師碑後序」(同卷二二)を撰す。

◎十月。「大宋高僧慈光闍梨塔記」(同卷一五)を撰す。また、『金光明經玄義表微記』一卷(現存せず)、『金光明經文句索引記』四卷(現存せず)を撰述す。

この歳に智円は寺内に「夜講亭」を建て、また、天台宗の開祖智顗、六祖荆溪湛然、および山外派の初祖とされる慈光晤恩の石碑や石塔を造立して、寺域の充実に努めたようである。

智円は天台宗の伝灯をどのように考えていたのだろうか。この問題について上記の「大宋高僧慈光〔晤恩〕闍梨塔記」、および「祭祖師文」(同卷一七、一〇一六年撰)によって見てみる。まず前者では晤恩について、「天台の三観は

学ぶ所の法門なり。「慈光」志因は承る所の師なり。錢唐の慈光院は道を伝うるの処なり。(中略)我が師源清というは法を受くるの資なり」といい、さらに、「滅後三十一年にして、法孫の智円という者あり。「晤恩の」遺骨を他舎に得て、(中略)石を刻み塔と為し、これを孤山の瑪瑙坡に葬る」と述べる。すなわち、以上から、志因―晤恩―源清―智円と嫡々相承されてきた天台の伝灯が、智円のなかで明確に自覚されていたことが知られる。次に、後者にはインドの文殊菩薩から中国の「吾が祖」(晤恩)に至る法系が述べられている。すなわち、インドにおける伝灯について、「龍樹は文殊の道を伝う、(中略)故に一性の宗は天竺に盛んなり」といい、さらに中国のそれについて、「智者(智顗)は龍樹の学を伝え、引いてこれを伸ばす。故に三観の義は震旦(中国)に盛んなり。智者の滅後、章安(灌頂)はこれを嗣ぎ、二威(智威・慧威)はこれを継ぎ、左溪(玄朗)はこれを説釈し、荆溪(湛然)はこれを記述して其の道は益ます大なり。故に後世、其の門に得て入る者は或いは寡し」と述べる。そして、「吾が祖」晤恩について次のように説明する。「晤恩師は」独断の明を彰わし、(中略)滞文・異論は是に因つて退息し、天台の学は是に因つて光大なり」という。すなわち、ここには、文殊・龍樹の「一性宗」が中国では「三観の道」として伝承されたことが説かれ、また、釈尊―文殊―龍樹―智顗―灌頂―智威―慧威―玄朗―湛然―志因―晤恩―源清―智円、と伝承された法灯にたいする智円の信念が語られている。

天禧三年(一〇一九)

四十四歳

六月。「瑪瑙院重結大界記」(「閑居編」卷一三)を撰す。

『閑居編』には「結果」にかかわる作品が比較的多く収録されている。たとえば、その卷一三には上記の結果記の他に、「瑪瑙院界相勝序」、「華亭興聖院界相勝序」、「真覺院界相勝序」、「法濟院結果記」などが収められ、また「錢唐孤山智果院結大界序」(同卷三二)や、「天台山国清寺重結大界序」などが収録されている。智円がとりわけ結果を重視し、結果(界相勝)の記や序を多く撰文したことが分る。智円が瑪瑙院に入ったのは大中祥符九年(一〇一六)

の四月だが、「瑪瑙院重結大界記」によれば、その三年後には「來學既に多くして、堂室は迫隘なり」という状況であった。そこで建物を増築したところ、結界を免れた「自然の地」が生じたので、改めて結界を行ったという。この時も前回と同様に釈梧律師に依頼したところ、釈梧師が「其の徒五人を以て為に旧を解きて新を結し、其の標相を広うせり。是れより亭台、堂閣、泉石、華竹、悉く作法の中に在り」と記される。

ここで、釈梧律師について述べる。「大宋錢唐律德〔釈〕梧公講堂題名序」（同卷三〇、一〇一七年撰）において、釈梧の伝歴が簡略に記される。それによれば、釈梧は当時に著名な律師であり、智円はその釈梧について「我に於て忘言の友と為す。我を謂いて知心の友と為す」と記す。「忘言の友」とは、深く心が通じ合い、お互いの意志を通じるのに言語を用いる必要がないほどの親友をいう。智円は戒律を重視しており、釈梧とも戒律（結界）について熱心に語り会ったようである。なお、釈梧は仁岳（九九二—一〇六四）の戒律の師でもあった。『釈門正統』卷五「仁岳伝」には、仁岳について「十九にして進具し、律を錢唐の釈梧に学ぶ」と記される。『閑居編』には釈梧にかかわる文として、他に「南山大師賛後序」（同卷八）、「律鈔義苑後序」（同卷九）、「真覺院界相勝序」（同卷一二）、「錢唐律德〔釈〕梧公門人覆講記」（同卷一五）などが収録される。

天禧四年（一〇二〇） 四十五歳

◎一月。錢唐の白蓮社主省常、昭慶寺において入寂す。

省常は華嚴經に依る念仏結社である白蓮社（華嚴淨行社）を錢唐の昭慶寺に結び、念仏会を盛んに行った。この社に預る者が百二十三名であり、比丘の社客が千名であったという。『仏祖統紀』卷二六の「浄土立教志」では、慧遠―善導―承遠―法照―少康―延寿―省常、という浄土教（蓮社）の系譜を立てており、省常は「蓮社第七祖」と目される。^⑮『閑居編』卷三三には「故錢唐白蓮社主碑文有序」が収められる。智円がこの碑文を依頼された経緯については、省常が帰寂したこの歳の冬のこととして、「門人の上首の虚白という者、克く師の道を荷い、自ら其の事を状^のべ

て再び吾が盧に致り、吾が辞、師の美を伝えて以て豊碑に勒せんことを請えり。且つ言う、先人の遺旨なり」と記される。

◎五月。「故梵天寺昭闇梨行業記」（閑居編）卷一五）を撰す。

この歳には他に『首楞嚴經疏鈔響鈔』五卷（現存せず）、『文殊說般若經疏折重鈔』一卷（現存せず）、『病課集』三卷などを撰述している。

幼少時より病氣に苦しめられてきた智円であるが、とりわけこの歳には深刻な病状に陥ることが多かったようである。たとえば、「病起自叙」（同卷四八）には

端なくも六腑病いて、毎に我が形質（身体）を苦しむ。百骸は調暢を失い、四時安逸なること少なし。今歳、夏は云に満ちて、秋熱は火室の如し。脾疾、茲に因つて生じ、頓に寢食を減ずることを覚ゆ。何くも無くして誤つて薬を服し、倒瀉の苦は一に非ず。

と述べる。ここにも示されるように、智円を長年苦しめてきた病氣は「脾病」（脾疾）であつたと思われる。「病課集序」^⑭（同卷一一）には、この病のために四十日余り病床にあつたことが記される。すなわち、「今年の夏末、炎氣、火の如く熾んなるを以て、故疾（脾病）、因つて作りて常に発るものに倍百せり。枕に草堂の中に伏すること、凡そ四旬余なり」とある。そもそも脾病とは如何なる病氣であろうか。この病の症状について、「病賦并序」（同卷三四）では、「吾れ嘗て脾病を患い、語久ぎ、食飽きて、輒ち氣喘ぎ、汗流れ、耳鳴り、目眩みて、其の苦に堪えざるなり」と説明される。すなわち、食欲が減退して安眠できず、言葉はゆきづまって自由に話しくなくなり、呼吸せわしく、汗が流れ、かつ、耳鳴りがして目まいがする、というような症状であるようだ。

智顗の『摩訶止観』卷八の「観病患境」の段（大正藏卷四六、一〇六a）では、病氣の症状や原因、治療法などについて詳説される。智円はこの「病患境」段も熱心に読んでいたようである。^⑮この段では脾病の症状（「病相」）につ

いて、「沈重にして遅緩」、「体が洪きこと麦糠の如し」、「身体が苦重して堅結し疼痛し、枯痺し痿瘠す」などと説かれる。これは智円が自らの脾病について語る「百骸は調暢を失い」「四体は松枯の如し」というような症状に一致するように思われる。いずれにせよ、「脾病」の症状は分かるが、それが現代医学でいうところの何の疾病にあたるか、についていま筆者は詳かにすることはできない。

上記のように、長年にわたって智円を苦しめてきた病いは「脾病」であったが、最晩年になって彼は新たに「幽憂病」を患うことになる。「幽憂」とは「愁い悩みふさぎこむ」ことを意味し、「幽憂の病」とは「ふさぎこむ病氣。きやみ。憂鬱病」であるとされる。その典拠は『莊子』讓王篇第二八にある。すなわち、古代の聖天子堯帝が子州支父に天下を譲ろうとしたとき、それになんとして子州支父は、「我れ適たま幽憂の疾いあり。方且に治めんとす。未だ天下を治むるに暇あらざるなり」と応えたという。『天台国清寺重結大界序』（『閑居編』卷三二、一〇二二年一月撰）によれば、智円は光遍なる沙門から「国清寺の結界」の序文を作成するよう依頼されたが、「幽憂の疾い」のために、その撰文が三年ほど遅延したという。彼は『莊子』の文をふまえて、「適たま蒙、幽憂の疾い有るに値い、方且にこれを治せんとす。操染（撰述）するに未だ暇あらず。茲に三載にして、（中略）遂に其の辞を撰す」と述べる。智円がこの病いを患ったのは、四十三、四歳から四十六歳にかけての頃であったと思われる。「病起」（同卷四七）と題された詩には、「秋尽きて積雨歇み、幽憂の病いは漸く安し。眼は疼いて字の小なるを嫌い、身は瘦せて衣の寛きを覚ゆ」と詠われる。この詩に年記はないが、おそらく一〇二一年（智円四十六歳）の冬の作であろう。もしこの推定が正しければ、この詩は智円が入寂（一〇二二年二月）する三、四カ月前に書かれた作品である。

智円はこの幽憂病に対して、どのような治療法を試みたのだろうか。たとえば、宋代の政治家であり学者でもあった欧陽修（一〇〇七—一〇七二）は、琴の演奏を学ぶことによって、自らの幽憂病を治療したという。すなわち、「予嘗て幽憂の疾いあり。退きて間居するも治すること能わず。既にして琴を友人の孫道滋に学ぶ。（中略）久しうして

之を楽しみ、疾いの其の体に在るを知らず」（『送揚眞序』）と伝える。一方、智円は旅に出て美しい山水の景物に触れることに、自らの幽憂病の癒しを求めたようである。「送天台長吉序」（同卷三二、一〇二二年十一月撰）によれば、「吾に幽憂の疾いあって、方且にこれを治せん」とす。是に因つて江湖の間を放浪して、博く景物を覽て、以て自適を求む」と述べる。

さて、智円の「幽憂病」とはどういう内容の病であつたのか。「愁い悩みふさぎこむ」といった類の精神的な不調、もしくは疾患であろうが、それは「重い鬱病」であるのか、鬱病の初期症状的なものであるのか、あるいは他の精神的な患いであつたのだろうか。また、智円が、人生の最晩年に至つて幽憂病を患つたことの意味を、どのように考えればよいのか。彼の伝記を見るうえで明らかにさるべき一つの課題であると思うが、いま筆者にはその問題に答えるだけの用意はない。「脾病」にせよ、「幽憂病」にせよ、智円の生涯は病氣と深く関わつていた。彼が自らの仏教思想を形成するうえで、病氣の体験が果たした役割や影響も無視できないのではないか、と思われる。

天禧五年（一〇二二）

四十六歳

◎一月。「天台国清寺重結大界序」（『閑居編』卷三）を撰す。

◎十一月。『阿弥陀経疏』（大正藏卷三七所収）、『阿弥陀経疏西資鈔』（現存せず）（序文は『閑居編』卷六に収録）を撰す。

共に智円の入寂三カ月前に著されたものであり、自らの死の予感をふまえ「浄土の道」への帰依が明される。前述のように智円を「十本疏主」と呼ぶ。「阿弥陀経西資鈔序」では、その十疏撰述の次第について、「吾が撰する所の十疏は乃ち文殊般若〔経疏〕に始まり、阿弥陀経〔疏〕に終るなり」といい、十疏が『阿弥陀経疏』で終るのはしかるべき理由のあることとして、「始めは般若の真空を以て繋著を前に蕩かし、終りに浄土の行門に依つて往生を後に求む」と言う。さらに自らの死を目前にして浄土の教えに帰すべきことを説き、「吾に深固の疾い有り、困躓（こんち）（苦しみ

悩み、臙瘡（やせる）ありて、亦た已に甚し。豈に能く久しく世に留まらんや。遂に亟やかに其の義旨を来学の輩に口授して、浄土の道を広め俾んと欲す」と述べる。

乾興元年（一〇二二） 四十七歳

この歳の二月十九日、孤山の瑠瑠院において示寂す。

◎一月。「生死無好惡論」（『閑居編』卷一八）を撰す。

◎二月六日。「謝吳寺承撰閑居編序書」（同卷二二）を撰す。

これは吳遵路の「閑居編序」（乾興元年一月撰）にたいして、智円が謝文を著したもの。その中で彼は、「臙瘡、困蹶ありて晨夕に尽ることを待つ」といい、「疾に寝て牀に在り、奄忽（死亡）久しきにあらざ」と語る。自らの死がすぐ目前に迫っている、という死の予感のもとに著された謝文であることが分かる。

『釈門正統』卷五「智円伝」によれば、智円は「自ら其の墓を銘し、乾興元年二月十七日を以て、自ら祭文及び挽詞三章を作り、十九日に入寂せり」とある。「中庸子預自銘之曰墓志」と「挽歌詞三首」は『閑居編』卷三七に、また「中庸子自祭文」は同卷一七に収録される。このうち「自祭文」とは、智円自ら「中庸子（＝智円）の霊を奠祭する文」であり、「既に幻生を受く、必ず当に幻死を受くべし。故に吾れ幻軀に託して幻病あり。（中略）幻文を成し、以て預め汝じ幻の中庸子を祭る」とあるように如幻三昧が語られる。先に引用した「病起」（『閑居編』卷四七）も智円の最晩年の作品であるが、その「秋尽きて積雨歇み、幽憂の病は漸く安し、（中略）浮生、能く幾日ぞ。長く水漚（水面のあわ）観を作す」という一文が併せて想起される。また、『仏祖統紀』卷一〇「智円伝」によれば、智円は自らの葬祭について、「預め門人を戒めて曰く、吾れ没して後、厚く葬りて、以て我を罪すること母れ。塔を建てて、以て我を誣する（誇大に言いふらす）こと母れ。有位に謁して銘を求めて、我を虚しく美むること母れ。宜しく陶器二合を以て之を瘞め、石を立てて名字命日を志すべきのみ」（大正藏卷四九、二〇四C）と語ったという。

四 智円をめぐる人々

既に前節において、天台宗山外派の諸師（晤恩、文備、慶昭、継斉、咸潤）やその他天台宗に関わる諸師（子玄、遵式など）、あるいは律僧挾梧、浄土教の省常らを取りあげ、智円との関わりを見た。また、天台山の僧たちや孤山の処士林逋、詩友たちにも触れ、智円の多彩な人間関係について述べた。ここでは、天台宗の石壁行紹と華嚴宗の長水子璿しぜを取りあげ、智円との関わりについて見てみたい。

石壁行紹（九五四—一〇三四頃）の伝記資料としては、契嵩（一〇〇七—一〇七二）が撰した「杭州石壁山保勝寺故『行』紹大德塔表」（一〇五三年撰、『鐔津文集』卷一三所収）（大正藏卷五二、七二七b—c）、および『仏祖統紀』卷一〇の「浄光法師（義寂）旁出世家」の始めに収める簡略な伝記（大正藏卷四九、二〇五c）がある。後者によれば、行紹は実兄の石壁行靖や義通、法昱らとともに義寂（九一九—九八七）の門下とされる。また、契嵩の「塔表」によれば、行紹は智円と同じく錢唐の人であり、十二歳のとき延寿（九〇七—九七五）によって出家した。後に天台山に徳韶国師を訪ねたところ、国師は行紹に義寂のもとで三観を学ぶように指示した。そこで、「其の兄行靖と皆に〔義〕寂法師に事え大義を講求す。居ること未だ幾いくばくならずして所学已に就り、杭〔州〕に還る」と記される。行紹は義寂のもとで三観の道を修得したのであろう。その後、兄行靖が石壁寺から他寺に移るに及んで行紹は石壁寺に入住し、それ以降五十年間、山林に隠棲して人里に出游することはなかった^④、という。なお、行紹の生没年を上記のように設定したのは次の理由による。すなわち、「塔表」によれば、行紹は八十歳で入寂した。契嵩はそのほぼ二十年後に石壁寺を訪ねたところ、行紹の弟子から「塔表」の撰文を依頼されたので、その請に依えて件の「塔表」を撰した。それが皇祐五年（一〇五三）にあたるという。これを逆算すると、行紹の生没年を上記（九五四—一〇三四頃）のように決めるのが妥当であろう。行紹は智円の二十年あまり先輩の僧であったと考えられる。

『閑居編』には行紹に寄せた詩がいくつか収録されている。智円は石壁寺に行紹を訪ねたこともあると思われる、両者の極めて親密な間柄を窺い知ることができる。すなわち、同巻四五には「題石壁山〔行〕紹上人觀風亭」を収め、「石壁は惟だ清幽。中に忘機の人ありて、超然として巖丘を楽しむ」と詠われる。「忘機の人」とは欲念を離れた超俗の人物をいい、ここでは行紹をさす。また、「懷石壁旧居兼簡〔行〕紹上人」（同巻四二）や「病中懷石壁行紹上人」（同巻四九）なども収録されており、智円の、行紹にたいする敬愛の思いが伝わってくる。また、行紹を介して、智円が行靖と関わりをもったことも想像される。行靖には『禪宗永嘉集注』二巻、及び『觀經疏記』（現存せず）の著述があつたことが知られている。なお、梵天慶昭は石壁山に一時期（一〇〇〇—一〇〇四年頃）居住していたことがある。それはちょうど山家・山外両派による「七年論争」の期間であり、この間に智円が石壁山に慶昭を訪ねたり、あるいは共に居住したことも十分に考えられる。智円はその折りに初めて行紹にあつたのかも知れない。

次に、長水子璿（九六五—一〇三八）は華嚴宗の趙宋六大華嚴家（二水四家）の一人。秀州の人で本名は子玄、字は仲微で、長水大師あるいは楞嚴大師と称される。子璿の伝記は『釈門正統』卷八や『仏祖統紀』卷二九などに収める。それによれば、子璿は初め天台宗の洪敏（悟恩の門人）に楞嚴經を学び、「動靜二相、了然不生」の文に至って覺るところがあつた。次いで禪宗の慧覺を訪ね、その「清淨本然、云何ぞ忽ち山河大地を生ずるや」という一喝を聞いて、豁然大悟したという。その後、長水に住し賢首宗（華嚴宗）の旨を以て『楞嚴經疏』二〇卷や『起信論疏筆削記』二〇卷などを撰述し、華嚴の教觀を宣揚した。一方、智円も楞嚴經を重視しており、『首楞嚴經疏』十卷、『首楞嚴經疏谷響鈔』五卷、『首楞嚴經疏解』一卷（以上、現存せず）などの著作がある。とくに晩年はこの經に深く傾倒していたことが知られる。子璿は智円にとって詩友でもあつた。たとえば、『閑居編』卷四一に収める「春日湖居書事寄子璿師」においては、「終に支公（支道林）に学びて、山を買って住む。白雲深き処、隣〔友〕と為るを待つ」と詠んでいる。「山を買う」とは西晋の支道林（支遁）が邛山を買って隱棲したことをいう。智円は支道林の故事に倣って、

孤山の瑤瑤坡を買って居住し、処士林逋と隣友になったが、また子璿にも隣友になりたい旨を語るのである。あるいは、同卷四〇には「和弁才訪仲微上人不遇」を収録する。仲微とは子璿の字である。これによって子璿と智円が詩人仲間であったことが分かる。既に「聯句照湖詩序」（同卷二九）で見たように、智円にとって詩作とは「道を講ずるの暇」に行われるものであった。智円と子璿の間で、楞嚴経や起信論について議論が交わされることもあったに違いない。

結語

従来、智円の伝記はほとんど『仏祖統紀』卷一〇、および『釈門正統』卷五に収められる「智円伝」によって語られてきた。本稿においては、それらの伝記だけでなく、とくに『閑居編』所収の諸編に記される伝記的記述を広く覧ることを通して、智円という仏教者の多様な姿を浮びあがらせようと努めた。筆者としては、智円という人物のイメージが、いく分明らかになったように感じている。

ここでは、本稿を通して気づかされた、智円教学を考える上で留意さるべき幾つかの課題を述べて、結語としたい。まず、智円における儒教（儒学）の存在の大きさである。幼い頃から心を培ってきた儒の教えは、その入寂に至るまで、かれの中で確固たる重要な位置を占めていた。たとえば、入寂する十日ほど前に記された「謝吳寺丞撰閑居編序書」（『閑居編』卷二二）には「晩年に作す所、儒を宗とするを以て本と為すと雖も、釈氏（仏教）を申明すること其の数倍に加う」とあり、最晩年に至っても「宗儒為本」の立場は堅持される。智円において儒教は、単なる儒仏優劣論を越えた重い意味をもっていた、と考えられる。次に、いわゆる山外派の諸師との緊密な交流や、あるいは、他宗・他学派（山家派、禪宗、華嚴宗、浄土教、律学など）の諸師たちとの多彩な交わりが、智円教学のあり方に何らかの影響を及ぼしたであろうことも、留意さるべきである。あるいは、智円自身は自分こそが「天台宗教」の正統な伝承

者であり、伝灯の扶持者であるという確固たる信念と使命感を抱いていた。後世、山外派（異端）と貶称される智円も、また知礼など山家派（正統）の諸師も共に、六祖荆溪湛然を依り処として、自らの立場の正統性を主張した。同じく湛然の教学に依拠しながらも、何故に両派に分裂して激しい論争を闘わせることになったのか。両派の違いのポイントはどこにあったのだろうか。あるいはまた、智円にとって天台仏教の要は「三観」であり、「修道」（「三観の道」）であった。「教」は「行」の必須の前提であり、「行」を完うするための基礎であった。智円においては「教」の解釈もそのような観点から為されるのであって、それはかれ自身の生き方に直結する課題であつたろう。序（はじめに）において引用した安藤俊雄博士の「山外派の諸師に比較するとき、もつとも天台の伝統に深い造詣を示したのは智円である。しかるに唯心説の限界を越えない限り、表面的に天台思想をもつて糊塗しても、その根本たる論理の異端的性格を隠すことは不可能である」という記述について言えば、なぜ智円はそこまで「唯心説」に固執したのか、あるいは、その「唯心説」は彼の生き方（信念・人生観）にどのように関わる教説であつたのか、ということが改めて問われなければならない。山家派と山外派（正統と異端）という枠組みを離れて、智円教学の価値づけや、その思想の可能性を問うような視点も必要ではないのか、と筆者は感じている。

註

- ① 『仏祖統紀』巻二五（大正蔵四九・二五九b—c）
- ② 中国仏教会影印の卍統蔵経（以下・統蔵）所収のテキストでは「挽歌詞三首」に付せられた割注に、「二月二十八日作至二十九日終」（統蔵一〇一・八〇・左下）と記されるが、この「二十八日」は「十八日」の、また「二十九日」は「十九日」の誤りであろう。
- ③ 統蔵所収のテキストでは、「首楞嚴經疏一卷」と記す。「一卷」は「十卷」の誤りであろう。
- ④ 「中庸子伝」（中）（統蔵一〇一・五六・右下）
- ⑤ 『閑居編』後記（浩肱撰、一〇六〇年）には「呉待制（遵路、法師行状を撰す」とあり、また『釈門正統』巻五「智円伝」

には「呉遵路、行業記を撰す」とある。

- ⑥ 『釈門正統』巻五「智円伝」には「学語即知孝悌」とあり、「始言」は「学語」と言いかえられている。

- ⑦ 宮崎市定『科挙』（中公新書、中央公論新社、一九六三）一〇頁

- ⑧ 竺沙雅章『宋代仏教文化史研究』（汲古書院、二〇〇〇）四四九頁

- ⑨ 『咸淳臨安志』巻七六

- ⑩ 宮崎前掲書一二頁、また河内昭円「李華年譜稿」（『真宗総合研究所研究紀要』第一四号、一九九六、大谷大学真宗総合研究所）五頁

- ⑪ 「湖居感傷」（『閑居編』巻四九所収）

- ⑫ 宮崎前掲書一八六頁、また礪波護『唐の行政機構と官僚』（中公文庫、中央公論社、一九九八）三七頁、

- ⑬ 「瑪瑙院重結大界記」、また「孤山瑪瑙院界相勝序」（ともに『閑居編』巻一二所収）

- ⑭ 島地大等『天台教学史』（現代仏教名著全集・普及版、隆文館、一九八六）三〇四頁

- ⑮ 『咸淳臨安志』巻七六の「梵天寺」の項に、「乾徳中、銭氏建つ。旧と南塔寺と名づく。治平中、今額に改賜す」とある。

- ⑯ 春日礼智「西湖の寺院と浄土教」（『日華仏教研究年報』第二年）二二六頁

- ⑰ 王復礼撰「孤山志」「樹梅」（『武林掌故叢編』第三集所収）

- ⑱ 大正蔵巻四九、三六〇c

- ⑲ 安藤智信「孤山智円と明教契嵩——宋代二高僧に見える儒・仏二教の位置づけ——」（『大谷学報』二〇七〔五五—三〕、一九七五所収）では、『閑居編』の「病課集序」、「病夫伝」（同巻三四）及び「病賦并序」（同巻三四）をとりあげ、論じている。

- ⑳ 「病夫伝」において智円は、「嘗て諸を天台に聞くに云わく、夫れ治病に四あり、謂えらく薬治・飯想治・呪術治・第一義治なり、と」とあるように、『摩訶止観』の病患境段の内容に言及している。

- ㉑ 「病中翫月」（『閑居編』巻四八）

- ㉒ 『大漢和辞典』巻四、五三三頁

- ㉓ 岩波文庫『莊子』第四冊〔雜篇〕（金谷治訳注、一九八三）五四頁では、「幽憂の病」を「重い鬱病」と訳している。

付記

本稿を作成するうえで、大谷大学の桂華淳祥助教授に種々ご教示を賜った。また、叡山学院の武覚超先生のご著書『中国天台史』（叡山学院、一九八七）はとくに常時参照させて戴いた。ここに記して感謝申し上げます。