

奉先源清の止観思想

福 島 光 哉

趙宋時代の天台学は、山家・山外兩派の間に教学上の論争が長年にわたって繰り広げられたことでよく知られている。その間いくつかの問題が提出され議論されたのであるが、いずれも天台教学の根本思想に関わる問題であつただけに、兩派の間には天台の真髓をどこに見出すかという点で、まことに深刻な対立を生じたのである。ここで取り上げる奉先源清（一九九七）は、このような中国天台教学の運命にかかわる役割りを果たした人として注意しなければならない。それは彼が論争の端緒を開いたのみならず、初期山外派をリードして、後の天台における唯心論的な佛教思想の基礎を確立した人として評価しなければならないからである。

さて趙宋天台が山家と山外に分流する直接のきっかけとなつたのは、智顛（五三八―五九七）の撰述とされる金光明經玄義二卷の広略真偽の問題であつた。天台宗の第十一祖清竦の門下に志因と義寂（九一九―九八六）があり、義寂は呉越王錢叔の保護のもとに、会昌の法難などによつて散佚した天台教籍を朝鮮や日本から中国に送還されるべく努力した人として知られている。けれども一方志因の事蹟については殆んど知られていないが、志因の弟子晤恩（九二二―九八六）は金光明經玄義を註釈して「金光明經玄義發揮記」を撰述し、当時流布していた広略二本のうち略本を註釈した。そして特に広本にのみ含まれている観心釈は後人がみだりに添加したものであつて、智顛の真説ではないと主張したのである。そしてその理由について晤恩は「此の玄（金光明經玄義）の十種三法は、

蓋し大師が經文に扶順して法性円談せるものなり。始め性徳の三道より終り果人の三徳に至る一一の三法は悉く是れ妙性にして、一一の妙性は悉く是れ真源なり。豈に此れ純ら法性を談ずるほかに、更に觀心を立つべけんや。」⁽¹⁾ 即ち略本に説き明かされている十種三法は、一一の三法がそのまま妙性であり真源であるという天台円教の究極をくまなく説き明かしている。したがって更に広本の如くこれに觀心積を附加して、陰妄心の事相對して重ねて三法の妙性を觀ずる必要はない筈である、と主張したのである。晤恩は志因の門に入つて後、十妙の深義や五重玄義を研究し、大部を講説すること二十余遍に及ぶと伝えられ、更に澄觀の演義鈔に傾倒していたというから、後に山外派諸師が華嚴經を重視するといふ思想的傾向をすでに抱いていたものと考えられるのである。一方義寂の門下義通(九三一—九八八)にも金光明玄義贊及び金光明經文句備急鈔の撰述があり、この贊釈は広本を註解したものであったが、とくに晤恩の學説と何らかの交渉があったかどうかは不明である。

晤恩が発揮記を著わして後、その弟子源清と洪敏の二人は難詞二十条を製して師説を弁護した。その中で源清は十三条にわたつて觀心積を批判し、これが智顛の撰述

に非ざることを論じているが、その要点は

(一) 法華玄義や淨名玄疏は具体的な事相の解積が多く、根源的な理念については簡略であるから觀心積を必要としたが、金光明玄義については、法性の理をくまなく説き明かしたものであるから觀心積を必要としない。
(二) 天台の三觀からみて、この觀心法は空仮中のいずれの觀法にも当たらない。

(三) もし略本中の觀行即の文は觀心の要略を示すのみで、歴事觀については殆んど説かれていないから、読者の理解を得るために改めて觀心積を設けたとするなら、これも間違っている。文章は簡略であつても広く理解する者こそ智人と云うべきであるからである。⁽²⁾
ということである。

そしてさらに源清は金光明玄義の文に沿つて、とくに觀心積所説の不備や矛盾を批判していくのである。以上の源清による難詞はのちに知礼が積難扶宗記に於て逐一反論を加えていくのであるが、ただこの難詞を構えた源清の思想的根拠あるいは彼の天台學説をこの十三条の難詞だけでは充分に解明できない。けれども例え(二)に主張している如く、専ら歴法觀の説明に終始している觀心積は空仮中の三觀に非ずというのは、彼が法性の理觀に

よってのみ一心三観を完成し得ると考えていたことを示唆しているし、(一)や(三)によって歴法の事観に対しては、これを著しく軽視していたことを暗示しているということができるのである。そこでつぎに、このような難詞を発表した源清の止観思想そのものについて考察をすすめていきたいと思う。

二

山家派の巨匠知礼(九六〇—一〇二八)は、源清の弟子慶昭(九六三—一〇一七)に対して慶昭の天台学が多くの過失に陥っていることを非難している中に、源清の十不二門示珠指には何一つ取るに足るものがない。しかも慶昭は源清の所説を弁護しようと懸命になっているから、甚しい間違いを犯してしまったのである。だから一刻も早く示珠指の説を棄てるべきである、と激しい忠告を与えている。⁽³⁾ところがその取柄がないといわれる十不二門示珠指こそ、実は源清教学の中心思想を存分に發揮したものである。そこでこのように山家派の強い反撃を受けた示珠指の思想とは一体いかなるものであるかについてつぎに考察してみよう。

源清の十不二門示珠指は、六祖湛然(七一—七八二)

の十不二門を註釈したものであるが、十不二門は短篇で難解であり、且つ複雑な思想内容をもっている。ところで源清がこれに註釈を加え、宗昱も註十不二門を著わすに至って、これら二書に対する反論書として知礼が周知の十不二門指要鈔を発表したので、十不二門をめぐる諸問題が趙宋天台の中心課題となっていくた。したがって山家・山外両派が思想上の分裂を来たすに至った直接の原因は、湛然の十不二門に存していると云うことができよう。事実趙宋時代の天台学は、湛然の諸著を証権といかにして湛然の学説を弁護し維持するかをめぐって展開していくのであって、その意味で彼の趙宋天台に占める潜在的な権威は甚だ高いものであった。

さて十不二門は、周知の如く法華玄義釈籤において迹門十妙の註釈のあとに設けた短篇であって、境智行などの十妙を総括してこれを色心不二、内外不二など十門にわたって論じたものである。けれども注意すべきことは、「十妙を撰って観法の大体と為す」というように、天台止観の理念と実践に立ってこの十妙を解釈しようとしていることであって、したがってこの短篇は単に法華玄義の妙理の註釈であるにとどまらず、湛然の止観思想を知る上でもまことに重要な文献である。そして源清が示珠

指において發揮している彼の天台学の特徴も、主として止観思想の側面に関して見出されるのである。

源清が示珠指において第一に主張しているのは、唯心実相の原理である。即ち法華経が開権顕実するというのは、衆生の一念心が真佛知見を服用することにほかならず、この経が佛の出世本懷を喝べるといふのは、「衆生に十法界は皆是れ自心清淨知体・妙円覚性なりと了せしめる」ことである。したがって湛然のいう不二といふのは不二なる唯心こそ実相なりということでなければならぬ。だいたい十法界というのも悉く一念に即するものであって、法界は唯心であり一切の法はそのまま一念真如の妙体であるといっている。そして「当に知るべし、諸法は不二唯心なり。唯心無相にして一切相を具す」といい、これを一念清淨靈知なりとする。このように源清は十不二門の根本精神を当時佛敎界を風靡していた禅宗の用語によって解釈しているのであるが、これは同時に思想内容に関しても禅宗の影響を強く受けていたことを示しているのである。そして更に六即位は凡より聖に至るまで一がみな即始終不二であって、一念清淨の摩尼珠であるから、「一念の外に生佛無く、生佛の外に我心無し」といって、佛法・衆生法は悉く心法と共にあり、

心法より生ずるものとして、ここに特色のある心佛衆生の三法説を展開していくのである。これはもと華嚴經に説かれている有名な三法無差の偈⁽⁶⁾についての解釈であるが、華嚴經に於いては、心佛衆生の三法に関して「心が五陰を画く」とか「法として造らざるなし」とか「一切は心より転ず」といふように、心が佛や衆生に対してその根拠となることを教えている。けれども同時にこの偈には「心の如く佛も亦た爾り、佛の如く衆生も然り。是の三は差別無し」と説かれているように、三法が対等もしくは平等であることも示しているので、古来特に天台と華嚴の間にいろいろな議論が行なわれて来たところである。

天台敎学に於いては、法華玄義の中に、智顛がこの偈のうち特に是三無差別の一句に注目している。即ち衆生法は一応因果に通ずるが、佛法は果に拠り、心法は因に拠るといふ。そして十法界について云えば、佛法は果、心法は佛果を証すべき因、衆生法は十法界のすべてに亘るから因果に通ずるとし、三法いづれもそのまま実相であって、この三者の間に差別はなく同格であるとしたのである。⁽⁷⁾そして湛然はこれを註釈して、衆生身中に佛法・心法ともにあるから因果に通じ、佛身中の衆生法・心

法は必ず果にあり、心法中の佛法・衆生法は必ず因にある、この三が無差別なりというのは理体としては無差という事で、事用についてのみ差別があるに過ぎないと云っている。⁽⁸⁾この場合注意しておかねばならないことは、理体と事用を三法のそれぞれに認めていることであって、したがって智顛にしても湛然にしても三法無差別を重視し、三法は本質的には同じ実相の究極であって區別されるべきでないという点は一致していたのである。

ところが源清の学説によると、心とは佛や衆生の根底にある心であり、佛や衆生を離れて別に心があるのではない。したがって心は佛・衆生の本であると云い切るのである。そして「心は必ず因による」という法華玄義の意味について、心は本来因でもなく果でもなく因果を超越したものであるけれども、一切諸法を造るから心は因にありと源清は判定するのである。何故なら華嚴經に「一切唯心造、心造諸如来」というように、十法界の法はすべて心より造るからである。そして「佛は果に拠る」というのは、自心を覚して究竟するのを佛と名づけるのであるから、必ず果によるといい、「衆生は因果に通ず」とは、衆生は無始本迷によって自心清淨知体なることを覚らず、つねに妄縁を逐い妄業を造るのでこれを

妄因と名づけ、諸妄報を受けるのでこれを妄果と名づける。したがって「一応は因果に通ず」というのである。源清はこのように三法を解釈しているのであるが、例えば智顛や湛然は迷悟について因果の分別をしているのに、源清が衆生法は妄因妄果に通ずるとするのは甚だ奇怪であり、また佛法の果に対する心法の因という関係も全く無視せられているので、三法無差に関する源清の湛然解釈は、非常に無理があると云わねばならない。しかしともかく、源清は自心清淨靈知なる非因非果の唯心をもって根本となし、この唯心の所造として迷悟、染淨の佛、衆生を造るのであると解釈したのである。そして湛然が理体としては無差別、事用としては差別ありと云ったのを受けて、ここに理とは一念清淨の心法であり、事とは佛衆生を意味するものであると解釈したのである。これは明らかに、天台性具説の伝統に対して華嚴の法界縁起説を導入し、天台を再解釈したものである。そしてこのような源清の唯心重視の傾向は、のちの山外派にも一貫して見られる特色であり、同時に山家派が厳しく追究したのも実にこの点であったのである。

さて源清は、以上の如き唯心論的実相論を基礎にして十不二門を解釈していく。

まず色心不二門は迹門十妙のうち第一境妙について立てられた法門であって、十如境をはじめ十二因縁、四諦、二諦などの境について、皆総別二意があるとし「総在一念、別分色心」であるという。「別は色心に分つ」という点については、各境の内容をそれぞれ色と心のどちらかに判別しているだけで余り問題はないが、総は一念に在りというのを湛然はさらに説明して「別を撰して総に入れば、一切諸法は心性に非ざる無し。一性無性にして三千宛然なり。」という。

ここに総としての一念、一切法の根源としての心性の問題が出て来るのであるが、源清は示珠指において、この一念とは一性と同じであり一念靈知にして性体常寂なりという。そして一念の知性を指して本来清淨不生不滅にして、これが真無性であるという。ここに心佛衆生三法の根本が心性であるとしたことと同様に、一念を根本心性としていることは大きな特色である。そしてこの一念心性をもって十界の色心諸法に即せしめるから、一念

即三千諸法であり世間相常住であると解釈するのである。さらに彼はこれの理論的根拠として、十不二門には「当知、心之色心、即心名変。変名為造、造謂体同。」と説かれていたが、これについて源清はまず「心之色心」の句の中にある「之」は語助ではなく往趣という意味である。すなわちこれは心は色心に往くということであって、本源の心性が色心諸法に趣くことであるという。これは起信論の真如隨縁説を援用して解釈したものであって、彼は心とは真如性にして不変であり、之色心とは隨縁であるという。湛然は止観大意の中に「隨縁の不変故に性と為し、不変の隨縁故に心と為す」というから、この心之色心は上述の如く解釈すべきであるというのである。これは実に巧妙な解釈であるが、のちに知礼が論難するように「之」の字を往趣の義に解釈することが果して妥当であるか問題である。

つぎに注意すべき点は源清の修性不二門に対する解釈である。もともと修徳とは修治造作の義とされ、衆生が佛果を求め佛智を獲得しようとして為すべき実践修行のことであり、一方性徳とは本有不改の義と云われ、衆生に本来具足していかも不変なるものをいう。したがって性と修の関係は我々が本来的に或いは潜在的にある

本性というべきものを開発し鍛錬して、その本来的潜在的なものを顕現することが修であるということになる。

そこで湛然は十不二門において、この修徳と性徳との関係は不二であることを強調したのであるが、これは法華玄義の十妙のうち境智行の三妙の關係が不二であることを論じたものであると云われている。ところで源清は十不二門示珠指の中で、この修性不二について特色のある註釈を施した。即ち十不二門によれば、性徳についてこれは十界千如の一念であって、この十界千如の諸法に法身・般若・解脱の三法が具足していることをいうのであるが、源清によれば性徳とは三徳であり常樂我淨であるが、とくに性とは一念のことであり、そしてこの一念は心性靈虚寂であるとする。このように湛然が界如の一念なりと規定した性徳を源清が性虚寂なる唯心なりと解釈したことは、後に問題を提起することになる。さらに十不二門に於いては、この性徳は本来衆生に具足しているけれども現実には迷妄の状態にあるのだから、妙智によって天台円教に基づく実践修行を起す。そして湛然は実践行たる修徳と本来具足している性徳との關係について全修成性、全性成修という天台色豊かな相即を論じていくのである。けれども源清は、十不二門の「性雖本

爾、藉智起修。由修照性、由性発修。」のうち、藉智起修というのは書写の誤まりであって、正しくは藉知曰修と云わねばならない。そしてここに知とは諸法唯心の知であって、この一知が遍く善悪などの諸法を造るのである。それは例えば水が波となり或いは澄となったとしても、波も澄も水の相であるに過ぎない如くである。だからこの知は性知と名づけることができ、この性知に称うことを修と云うのであると源清は断定するのである。そしてそれが法華經の「衆生に佛知見を開かせる」ことであり、荷沢神会が「知の一字は衆妙の門なり」と云ったのも、この性知を指すのである。あるいは永嘉玄覺が「知知を須ひず、たゞ知なるのみ」といったのもこの知であり、清涼澄観が「寂照無二の一心に則り、空有雙融の中道に契ふ」といったのも、天台のいう全性の修知と同じであると主張する。このように源清は禅宗で重視していた「知」すなわち一念清淨の靈知をもってこの修性不二を解釈しようとしたので、藉智起修という智から修への展開は不必要であり、且つ藉知曰修という知と修の一体性が強調されねばならなかったのである。

かくて源清は、修性という佛教実践にかかわる問題において一念性知を主張したのであるから、湛然のいう修

徳、即ち広く天台の観法全体の中でこの知という実践は
いかなる位置を占めるのか、摩訶止観その他に説かれて
いる天台止観の全体系といかなる関係をもつことになる
のか、ということが改めて問題となって来るのである。

以上の如く、源清は一念性知の理観のみを称讃してい
るのであるが、それでは天台の四種三昧や十境十乘観法
など複雑な止観体系をどのように見ているのであろうか。
その点に関連して源清は「たゞ諸法は本と唯心なり。是
の故に世間相常住にして拳足下足は道場なり。何ぞむな
しく歴史を慮って開悟せざらんや。」と述べている。こ
れは彼の佛道実践が日常一切の染浄諸法の中に、直観的
に形而上学的な唯心実相を見出し、超越的普遍的な清浄
の理に頓入しようとするところにあったことを如実に示
している。したがって平常心を分別して、これを仔細に
四運推検するというような歴史観には関心を払わなかつ
た。むしろそれは佛道の妨げになると考えていたのであ
る。そして彼は法華経の世間相常住に注目しているが、
それは「十界は迷悟によって立つも、もと既に唯心なり。
何ぞ常住なるを妨げん。」と云っているように、世間一
一の当相がそのまま常住であるといった智顛の実相論は
影をひそめて、世間相は迷悟の諸相であるに過ぎないが

諸相の根底にある唯心の理は常住であると解釈してい
るのである。

したがって十界の当相を分別するいわゆる仮観に対し
ても甚だ冷淡である。このことは内外不二門の解釈にお
いて明らかである。即ち十不二門には内外二境を説明し
て「外とは彼の依正色心に託するを謂い、即空即中なり。
空中妙なるが故に色心の体絶すれば唯一実性なり。」と
述べているが、源清はこれについて、彼の依正に寄せて
三観不二を明かすものであって依正三千は仮であり、空
と中をもってこの依正の仮を亡ずることである。だから
この仮は即空即中というのである。十不二門の別行本に
は、即空即中を即空仮中といい、空中妙というのを即空
仮中妙となっているが、これは誤りであって、この文の
意味はまさしく空中二観をもって彼の仮を否定超越する
ことである、と主張している。この点はやがて知礼が厳
しく非難するところであるが、源清においては別行本の
色心依正は即空仮中なりとするのであっては、唯心実相
の理を著しく歪曲するものであり、仮を泯亡する意味が
全く失われてしまうものであると考えたのである。ここ
に彼の仮の思想乃至三諦三観思想に独自のものがあって、
仮は泯亡せられるべき単なる事相であり、根拠のない迷

妄の差別相であるに過ぎない。したがって智顛に見られるような仮そのものに絶対性を認めるといふ実相観は見失われてしまっているのである。このようなことから源清の場合、三千諸法は否定されるべき唯仮なりとする立場が充分予想せられ、既述の如く四運心を推検することも不要であるし、四種三昧も三業の事用の相違にしたがって四種の名が与えられているけれども、みな一行三昧に外ならないし、十境十乗観も一心不二の理観として始めて意味をもって来るといふ。云いかえれば、天台止観体系において一行三昧という理観のみが必要なのであり、一念清浄靈知としての不思議観だけが不可欠であるという思想につながっていくことになる。したがって後の山外派で強く主張されるようになる三千唯仮の思想や、十境十乗観を不要とするに至る極端な唯心論的止観思想に発展していく素地が、既に源清の止観思想に胚胎していたのである。

四

源清がかくの如く真心観の立場から、伝統的な天台止観体系を無視する程禅宗に近づいたのは何故であろうか。その最大の理由は恐らく、禅宗あるいは禅の要素を取り

入れた華嚴系の学者が頓悟禅を主張していて、この立場からみると天台の伝統的な止観行規には幾多の慚悟的要素があることに源清は不満を抱いていたからであろう。天台の場合円頓止観といっても、その頓悟性において当時の禅宗などに対して不十分さがあることを、彼は痛切に感じていたに相違ないのである。彼は示珠指の中に不二門と止観大意の関係について、この両書とも直ちに不思議を示す、これ唯心なりといつて、真心観に立脚する頓悟的性格において湛然教学の特色を見出している。また宗密が天台教学について、南岳天台の三諦三観の理は教義については最も円妙であるけれども、その趣入の門戸については次第観であることを免れない。さらにその止観体系の中に諸禅行相が説かれてはいるが、これは達磨の佛体に頓同するというのとは遙かに距っているものである、といつて天台止観を次第漸次の観門なりと批判しているが、源清はこの批判に対して、宗密は天台の漸次止観法門しかわかっていない、少くとも円頓止観については充分その意を理解していないから、このような誤まった批判をしたのであるといつて、つぎのように反論している。法華經の開頭の精神からすると、二十五方便や十境互発などは一つ一つ皆その目的があり、これらの

諸方便行はいずれも眞法界唯心妙行でなければならぬ。そして智顛が諸境を列ねて論じたのは、行人が唯心妙觀を修するに當って行人の宿習が発動し、それが宿習発動の妄境であることを知らずして、これを聖法であると思ひ込むのを恐れたからである。そこで摩訶止觀には、この宿習所発の境である煩惱・業相・病患・魔事などの諸境を行人に示して、これが行人所発の迷妄の相であって唯心の境でないことに体達すれば、眞佛法界の唯心法門でないものはない、智顛は摩訶止觀にその事を詳細に説示したのである。諸禪の行相は宗密の場合にも明らかにしているところであって、それと天台の場合は同じことであるばかりか、天台は上述の如く法華開顯の意に基いているのに、宗密にはそれが無いから天台の方が優れているのだと論じている。

このことから推察できるように、源清があくまで天台法門の優越性を強調するのは当然であつたと思われるが、智顛が煩惱境以下いわゆる発得の諸境を設定しこれを詳述した理由は、この諸境を發得したときに、行人がこれを唯心不思議境なりと思ひ誤まることを恐れたためである。したがってこれら諸境は捨てられるべき、あるいは超越否定されるべき妄境に過ぎないと考えていたの

である。源清はこのように論じて天台止觀を弁護し、宗密に反論しているのであるが、少くとも諸境に対して以上の如く把握した理由として、つぎのようなことがあげられる。即ち智顛は十境を設定していわゆる百法成乘の止觀体系を確立したが、これは宗密が指摘する通り漸次止觀と見做される要素があつて、頓悟禪の性格を欠くものである。そこで禪宗の頓悟禪の思想に対して天台止觀が堂々と太刀打ちできるのは、一念三千の妙理を極速に体得するという不思議觀でなければならぬし、しかもその場合、陰妄心を對境とするのでなく、直ちに清淨唯心の知に至る觀法であつて始めて頓悟的性格をもつ。したがつて他の九境觀などの妄境に對する觀法は、眞の不思議觀たり得ず方便の觀門でしかない。源清は以上の如く摩訶止觀所説の止觀体系を把握し直して、九境が説かれた目的は、邪觀に陥ることを防ぐためだと主張したのである。

このことから源清の止觀學説は、禪や華嚴の唯心論的な頓悟思想の強い影響下に、宗密などの眞心觀に立つて天台の円頓止觀を改造し、それによって天台止觀の優越性を誇示することを目的としたものであつた。ところがこのように天台止觀の頓悟的性格をめぐる問題は、すで

に湛然が遭遇した問題であった。即ち湛然は止観義例や止観大意において、盛んに天台止観が華嚴の法界縁起に基く止観に劣るものでないことを弁証しているが、このとき湛然のとった方法は、起信論の不变隨縁説を援用して天台性具説をかなり唯心論的に変革していくことであった。そして趙宋時代になって天台止観は、当時優勢であった禅宗の頓悟思想に対して何らかの弁護がなされねばならず、そこで源清は湛然を遙かに越えて禅宗的な法界観を色濃く浮き彫りにした天台止観として、これに對抗しようとしたため、伝統的な天台法門を思い切って転換させることになったのである。

けれどもこれを天台宗内部の教学的展開の上から見直すと、源清の止観学説は湛然の止観学説に見られた唯心論への傾斜と同一線上にあると考えられないことはない。もっとも知礼が源清の思想を厳格に批判し、あらためて湛然教学の底に流れている天台独自の性具哲学を発掘していったので、危うく山外派によって見失われつつあった天台の独自性を再び強固なものにしたけれども、湛然教学には源清教学へ発展していく可能性が秘められていたことも認めなければならない。それは湛然が起信論によって天台止観を明らかにするときには、唯心論的な方

向を目指すものと受け取れる点が止観大意や輔行に於いてもしばしば見られる。そしてそのような傾向は十不二門において一層明瞭に強く打ち出されているといえよう。十不二門には唯心論的縁起論的に解釈し得るところとして、例えば色心不二門には有名な「総在一念、別分色心……撰別入総、一切諸法無非心性」とか「故知、但識一念遍見己他」といっているし、内外不二門においては「心性無外撰無不周」、修性不二門の「性徳祇是界如一念」、依正不二門の「依正既居一心、一心豈別能所」など、一読して唯心論的な要素を数多く指摘できるのである。そしてそれらは、源清が後に十不二門の根本概念であると考えた一念とか心性などをめぐって、論理の展開がなされていることを示している。したがって源清は湛然教学の中でもとくに禅や華嚴の思想との融合を試みた十不二門の一面を、天台教学の中心に取りあげてこれを註釈し、新しい天台学が法華開顯の大目的に合致すべく、巨視的包容的な天台学へ改造することが急務であると考えたのであろう。彼が示珠指において、唯心法界の世界観に反する十不二門のいくつかの語句を敢て訂正してまで唯心論を強調したのは、たしかに奇異に感ぜられる。そして智顛に見られた弁証法的な論理は無視せられて、

單純な一相的論理に轉換し、さらには止観体系をも輕視して安易に真心觀を主張しているのは、いかにも天台の伝統を著しく冒瀆しているように見える。けれども禅宗系の頓悟禪に拮抗し、これを天台教学の中に撰取して円頓止観の実を顕彰するには、源清の場合、以上の如く湛然の天台教学を証権としつつ天台法門を改造すること以外に、方法はなかったのではないかと推測されるのである。

註

(1) 四明十義書卷上、大正四六・八三二c、釈難扶宗記、統

藏一―九五―四、四一六右

- (2) 釈難扶宗記、統藏一―九五―四、四一六以下
- (3) 四明十義書卷上、大正四六・八四〇a
- (4) 十不二門、大正四六・七〇二c
- (5) 十不二門示珠指卷上、統藏二―五―一、五四左
- (6) 大方広佛華嚴經卷十、夜摩天宮菩薩說偈品、大正九・四六五c
- (7) 法華玄義卷二上、大正三三・六九三b
- (8) 法華玄義積籤卷四、大正三三・八三九c
- (9) 十不二門示珠指卷上、統藏二―五―一、六〇左
- (10) 止観大意、大正四六・四六〇b
- (11) 永嘉集、奢摩他頌第四、大正四八・三八九c
- (12) 華嚴經行願品疏卷一、統藏一―七―三、二五一左
- (13) 禅源諸詮集都序卷上、大正四八・三九九b