

禪林象器箋並びに勅修百丈清規左觶における

坐禪の註釈について

山 内 舜 雄

まえがき

洞門における近世宗学の大成者面山瑞芳（一六八三—一七六九）に『普勸坐禪儀聞解』の著があり、坐禪に関する師独自の註釈がおこなわれていることは、すでに『普勸坐禪儀聞解の註釈態度について』⁽¹⁾という拙論において詳述したところであるが、そこには宗学形成に関する微妙な諸施設があり、興味ふかいものが存する。

そこで、面山禪師にやや先行する済門の学匠無著道忠（一六五三—一七四四）の撰する『禪林象器箋』または『勅修百丈清規左觶』における坐禪の註釈を摘出して、これを前記の面山の註釈と比較対照させることによって、両者の特徴をそれぞれ明確ならしめようとするのが、本稿の目的とするところである。

一、禪林象器箋における坐禪の註釈

（一）

面山は、上掲の拙論で述べたごとく、できるだけ天台典籍の引用を忌避した。たとえば坐法をあかす際も、中国禪宗における坐禪儀の源流であろうといわれる、かの『天台小止観』の引用をさけ、その一部要約ともみられる『起信論義記』をあげて、これが代用としている。宗学成立のためには、止観というすぐれた実践体系をもつ天台教学には近づかない慎重な態度がそこにみられる。

これに対して道忠は、なんらためらうことなく天台の典籍を、縦横に引用して坐禪の註解をなしている。両者は、その坐禪の註釈において、かなり掛け離れた立場にある。すなわち『禪林象器箋』の結跏趺坐をみると、まず『禪苑清規』の

坐禪儀を出して、これを解説したのち、『瑜伽師地論』『大毘婆娑論』をあげ、さらに『慧琳音義』を出して結跏趺坐半跏趺坐の詳釈をなしているのは、『聞解』と同様であるが、『慧琳音義』の次には、まさしく「止観輔行云」として「結跏者先_レ左後_レ右与_二兩胫_一齊。大論第九問云、」の文を出し、あきらかに『止観輔行』の引用がみられる。『慧琳音義』を引いたところまでは『聞解』と同じであるが、『摩訶止観』や『止観輔行』にまったく触れない『聞解』とことなつて、『象器箋』は自由にこれらを引用するのである。天台所依の『論』たる『大智度論』も、もちろん前掲の如く引用されている。

注目すべきは、その終りの箇所に、次の文が存することである。

「供養次第法不可思議疏云、跏趺坐者、凡坐、聖善之寺三藏和上辺、面受。左足先著_二右胫_一、右足次著_二左胫上_一、名為_二蓮華坐_一、单足著_二左胫上_一、名為_二吉祥坐_一也。別_二法坐_一者、非_二聖坐_一也。若欲_レ求_二菩提_一学_二仏坐_一為_レ得。又云、蓮華座者結跏坐。是所謂先左脚著_二右胫上_一、後右脚著_二左胫上_一也。吉祥坐者、右脚著_二左胫上_一、亦言_二半跏坐_一是也。蓮華座作_レ坐」

「忠白、不思議所謂蓮華坐者、慧琳所謂吉祥坐也。不思議

所謂吉祥坐者、半跏趺坐而又異_二于_一禪苑坐法」。余謂、禪苑是降魔之半跏。以_レ左_レ庄_レ右故、不思議是吉祥之半跏、以_二右单足_一庄_二左胫_一故。」(2)

すなわち、『禪苑清規』の左を以て右を庄す半跏坐を、降魔坐の半跏と規定している。結跏坐が降魔坐である以上、半跏坐が降魔坐でないわけではない。したがって左を以て右を庄す『禪苑清規』の半跏坐を降魔坐としたのである。しかるに『聞解』は、左を以て右を庄す半跏坐を吉祥坐としていることは、周知のとおりである。

そこで、道忠のあげた『不可思議疏』であるが、「单足を左の胫上に著く」るを吉祥坐となすのであるから、それは半跏趺坐を意味すると同時に、『禪苑清規』の半跏趺坐とはまったく逆になるわけで、道忠の所論のごとくである。

この「右の单足を以て左の胫を庄す」という「吉祥之半跏」は、おそらく『修禪要訣』の坐法にひとしく、半跏は右をあげるのが吉祥坐なのであろう。

したがって『聞解』が、左を以て右を庄す禪宗の半跏坐を、吉祥坐とするのは問題で、道忠とは半跏坐の解釈が逆になることを注意したい。『象器箋』の方が、学問的に筋がとおっていること、上掲の引文よりあきらかである。

すなわち左足を以て右の胫を庄し、さらに右足をその上に

あげるのが、いわゆる吉祥坐の結跏である。それでは、上にあげた右足を除けば吉祥坐の半跏ができると安易に考えがちであるが、そうではない。右足で左の足を圧すのが吉祥坐の本質であってみれば、半跏のときも、右足のみをあげるのが吉祥坐であるはずである。

逆に、降魔坐の結跏は、右を先にし左をその上にあげるわけであるが、上なる左足を除けば、そのまま降魔の半跏坐ができるかという、これもそうではない。左足で右足を圧すという降魔坐の本質からいえば、単足のばあいは左足のみをあぐべきで、これが降魔坐の半跏となるべきものである。

この点、道忠の方が理路整然としており、『聞解』が左足をあげる半跏を吉祥坐というのは、異例の解釈といえることができる。従来の、すべての坐禅儀は『禪苑清規』をはじめとして半跏もすべて左を上にしてゐる。結跏が降魔坐であるから、半跏も降魔坐となるべき理である。これを吉祥坐の半跏とする『聞解』の解釈はどこから生じたのであろうか。

半跏一般を吉祥坐としたと好意的に考えられなくもないが、左足を以て右を圧すを吉祥坐の半跏と明示しているのであるから、半跏一般を吉祥坐とする解釈は、『聞解』に関する限りあてはまらないのである。

ともあれ禪宗の坐法は、結跏も半跏も降魔坐というが常

規であるが、追究しなくてはならないのは、『小止観』の坐法である。『小止観』の半跏趺坐は、あきらかに左足を右脛の上におくのであるから、道忠の定義にしたがえば降魔坐となり、手の定印と同じくなる。全跏が吉祥坐であることは、すでに知られる如くである。したがって半跏のばあいは、上来の行論によれば、右足で左脛を圧す吉祥坐の半跏となるべきである。しかるに半跏が降魔坐であることは、この辺から吉祥坐の完全な形態が半ば崩れていることを示すものとして、興味ふかい。

『修禪要訣』には、半跏の明確な指示はないが、右足を左脛の上にあげるのに間違いないことは、その右手を上にする定印からも知られる。結跏・半跏ともに完全な吉祥坐と解される。

しかるに、『小止観』においては、左手を上にする降魔の印と呼応して、すでに半跏も中国流に降魔坐となっているのである。ただし、『小止観』における全跏の吉祥坐が、どうして禪宗流の降魔坐になったかは、いまず結論を出すわけにはゆかぬが、ともあれその傾動は『小止観』に見られるところである。

なお、ここで注意すべきは、元暁の『起信論疏』における左の文である。

「若半跏坐以左脚置左髀上」(3)

「左脚を以て左髀の上に置く」ことはできないから、これは続く「左脚の指を右髀と斉しからしむ」の文を対照させてみると、「左脚を以て右髀の上に置く」でなければならぬ。すると、この半跏坐はあきらかに降魔坐の半跏となる。ここまでは『小止観』と同じと見られるが、次の全跏坐が問題である。

「即ち改めて右脚を上げ必ず左髀の上に置き、次に左脚を右髀の上に置く」というのであるから、これはあきらかに降魔の全跏坐と解される。『起信論義記』の方は、みるごとく「右脚を以て左の脛の上に置く」であるから、吉祥坐である。かくして元曉の『起信論疏』のあたりから、全跏も降魔坐に移行していったとも考えられるが、前掲の如く大切なところで語句に誤りがあり、『起信論義記』はかならずしも降魔坐になっていないので、簡単に結論を出すことはできない。より精密な書誌学的研究が必要であろう。

そこで『象器箋』が、『請観音経』や智者の『請観音経疏』を出して、「累手の法」に関するかぎりこの問題を追究しているので、ややくわしくこれを検討してみよう。

「坐禅累手の法。請観音経云、若欲得見観世音菩薩、端身正心、使心不動、心气相統、以左手置右手上一、

「禅林象器箋並びに勅修百丈清規左幃における坐禅の註釈について」

拳舌向嚙、令息調匀。智者疏、約世間、陽上陰下。随世俗故、右陽居下。左陰処上者、欲将定静之法、鎮中於陽散上也。世俗既有威儀、此即是以戒法、禁約龜獵、即对戒也。二陽動相、陰静相、以静鎮動、是制乱方便、即对於定。三者右表方便、属権而居下。左是実智居上、是則自権而顕実、法即表慧。闡義鈔釈之(4) 恐繁不録」

「累手の法」については、『聞解』もおなじく『請観音経』を引いているが、天台の注疏にふれない。これは『聞解』の性格であるから仕方がないが、『象器箋』のごとく智者の疏を出すと、右手の上に左手をおく理由がかなり明瞭に中国的に説明されるのである。すなわち世間に約すれば陽は上、陰は下であり、世俗に随えば右陽は下に居き、左陰は上に処くところから、これを根拠に動静・権実が配されて理由づけがなされるのである。このことは、他の箇処でも追究する機会があるから、これ以上深入りしないが、『象器箋』に「闡義鈔釈之、恐繁不録。」とあるから、『闡義鈔』すなわち孤山智円の『請観音経疏闡義鈔』の、同じ箇処をみてみよう。

「端身者跏趺坐也。是約戒者、戒防身口故約端身。定制乱心故約正心。慧能念念分別故約相統。陽上陰

下者、如_二天地_一也。此是世俗所用、右陽下正明_二弘法表對之意_一。右陽左陰如_二前記_一。欲將等者、陰表_レ定陽表_レ散、散即定障也。故以_二陰上陽下_一。世俗既有威儀者、即左手_二庄_一右手_二為_二世俗威儀_一也。此即下示_レ所表_二龜獵_一、即七支_二愆過也_一。自權而顯実者、自從也。先安_二右手_一居_レ下、如_二先施權_一、後以_二左手_一置_レ上。如後顯実此戒等者、於_二十人中_一、唯約_二人明慧_一、復須_二甄別_一。分段中七人是權、一人是実。變易中一權一実、慧既不等、戒定自殊、_レ」(5)とあり、多少丁寧に積されているというだけで、特別くわしいわけではない。「左手庄_二右手_一為_二世俗威儀_一也。」というだけで、ことさら新らしい解釈が施されているわけではない。ということとは、中国的な解釈は、智者(五三七―五九六)から數世紀降った智円(九七八―一〇二二)の時代までに至っても、「世俗の威儀」以上なしえないことを物語っているようである。

なお、『聞解』が『請觀音經』を引用していることを述べたが、この点に少しく触れておこう。『聞解』は「_レ、左手ヲ右手ノ上ニ安ズル印ハ降魔ナリ、左手ヲ右手ノ上ニ安ズルハ、經抛ヲヲシ、消伏毒害經曰、欲_レ得_レ見_二觀世音菩薩乃十方仏_一、端身正心、使_二心不動_一、心氣相續、以_二左手_一置_二右手上_一云云」(6)

と『消伏毒害經』を出して、『左手を以て右手の上に置く』經抛としているが、『消伏毒害經』とは、くわしくは『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』のことで、すなわち『請觀音經』(大正藏第二十卷所収)の異名である。

この密部に属する『請觀音經』をあげて、左手を右手の上におく經抛としている以上、博解の面山禪師が智者の『請觀音經疏』を知らないわけはなく、『象器箋』でみるごとく、おそらく『闡義鈔』まで知っていたとみるのが常識であろう。しかるに『聞解』は經のみをあげて、智者の『請觀音疏』はもちろん『闡義鈔』にも一向にふれてこない。あくまで天台を避ける態度が徹底している。

『請觀音經疏』は、大正藏經本によれば、「天台大師説、門人灌頂記」とされているが、道宣の『大唐内典録』によれば、灌頂の撰述のごとく記載されている。佐藤哲英博士は、詳密な研究の結果、本疏を灌頂の著作となし、その成立年代を西暦五九七―六三二年と定めている。(「天台大師の研究」第四篇第五章請觀音經疏以下参照)

灌頂の作とすれば、智者疏となす古来のとり扱い方に問題は生じるが、両者の間にそれほど厳密なラインを引くことも不可能と思われるので、ここではいちおう智者のものとしてとり扱うこととする。

なお『聞解』の引用文が、『象器箋』と微妙な表裏をなしているのに気づくのである。面山が『象器箋』を見たという確実な証拠はないが、著書の上では両者の交流のあったことが証されているところをみると、上掲の両者の引文から何らかの関係を推定するのは不自然ではないであろう。

(二)

以上、『禅林象器箋』の坐法にいて縷説したが、さらに「坐禅」そのものをどうとり扱っているかについて詳究してみよう。

『象器箋』第九類叢軌門を見ると、「坐禅」についての詳出があり、『勅修清規』をはじめ『永平清規并道法』等がある。

「忠曰、坐禅用心、諸祖有_レ箴有_レ銘、有_レ儀有_レ論、不_レ可_ニ悉録_一、今且_ニ拳_ニ其目_一、備_ニ并道士檢尋_一。」(7)

と述べ、つぎのような坐禅箴、坐禅銘、坐禅儀、坐禅論、坐禅訣をあげている。

「杭州五雲和尚坐禅箴	伝灯録載
鵝湖大義禅師坐禅銘	緇門警訓載
天台大静禅師坐禅銘	諸祖偈頌載
同安察禅師坐禅銘	諸祖偈頌載
仏眼遠禅師坐禅銘	緇門警訓載

長蹟禅師坐禅儀 禅苑清規載

仏心才和尚坐禅儀 普灯録載

中峯本禅師坐禅論

蘭溪隆禅師坐禅論

明極俊禅師坐禅訣 焰慧語要載

永平元禅師坐禅儀并銘

瑩山瑾禅師坐禅用心記及三根坐禅説」(8)

このように各種の坐禅箴・銘・儀・論・訣を列挙した後、『大比丘三千威儀経』を出して、坐禅をする場合の五事を述べるのであるが、それらが内容的には天台止観と関係していることは、次文から容易に推察されよう。

「大比丘三千威儀云、欲_ニ坐禅_一有_ニ五事_一。一者当_レ隨時、二者当_レ得_ニ安牀_一、三者当_レ得_ニ軟座_一、四者当_レ得_ニ間処_一、五者当_レ得_ニ善知識_一。復有_ニ五事_一、一者当_レ得_ニ好善檀越_一、二者当_レ有_ニ善意_一、三者当_レ有_ニ善薬_一、四者当_ニ能服_レ薬、五者当_レ得_ニ善助_一、爾及得_レ椅。隨時者、謂_ニ四時_一。安牀者、謂_ニ繩牀_一。軟座者、謂_ニ毛座_一。間処者、謂_ニ山中樹下_一。亦謂_ニ寺中不_ニ与_レ人共_一。善知識者、謂_ニ同居善_一。善檀越者、謂_ニ令_ニ人無_ニ所求_一。善意者、謂能觀。善薬者、謂能伏_レ意。能服薬者、謂不_レ念_ニ万物_一。善助者、謂禅帶、禅帶有_ニ五事_一、一者当_ニ広一尺_一、二者当_ニ長八尺_一、三者当_ニ頭有_レ鈎、

「禪林象器箋並びに勅修百丈清規左鑕における坐禪の註釈について」

二〇

四者当三三、五者不得用生章、亦不得用金鉤。」

(9)

『經』のとく五事が、天台止観でいう二十五方便中の、具五縁等にいかに近いかは説明するまでもなからう。したがって『象器箋』は、つづいて『次第禪門』を挙げていくのである。

「又天台次第禪門、詳説坐禪用心、内外方便。其第二第三卷、最為要。」(10)

『次第禪門』が、天台止観の初期の集大成であることはいうまでもない。それは、かの『摩訶止観』の原型ともいえるものである。前掲の禪宗における諸種の坐禪箴や坐禪銘・坐禪儀とならんで、天台の二十五方便と類似している『大比丘三千威儀經』をあげ、さらに『摩訶止観』と構成を同じくする『次第禪門』を引いて、坐禪の用心や方便を説いている。そこには禪宗の坐禪と天台の止観との間に、密接な関係があることを、あらかじめ想定している如き感をうける。

そのうえ『次第禪門』につづいて、

「日本坐禪規矩、道元禪師為始。」(11)

といい、無住の『雑談集』をあげて、わがくにおける坐禪儀流行の経緯をかたらしめる。

「無住和尚雑談集云、建仁榮西入宋、雖伝禪門戒律

儀、帰朝之後、且順国風、兼行天台真言。未得専講禪規、其坐禪、但抛狹床而已。仏法上人道元入宋帰朝、始行広牀坐禪於深草。興聖寺也。道俗初見聞此規、故敬信者衆。當時所目撃之僧、為予説之。自後東福開山爾一渡宋、久住徑山、帰国行其坐禪法。蘭溪隆長老、宋国僧也。故建長寺坐禪規、一依宋朝、自此後、天下禪院儀礼通行矣。」(12)

無雜作に天台の止観をあげて坐禪の用心や方便を示したのち、かかる禪宗流行の坐禪儀に言及するところを見ると、近世済門の巨匠無著道忠は、すくなくとも天台と禪宗との間に本質的差異を認めていない如くである。が、にわかにかく論断すべきではなく、このことは後に詳述することとなる。

ともあれこの行き方は、洞門の面山とは、たしかに違うもので、もし道忠のこのような研究姿勢を發展させるならば、天台の止観と禪宗の坐禪との間に、密接な関係の存することを強調する関口真大博士の、禪に関する詳密な一連の研究なども、たやすく受け容れられるのではあるまいか。

道忠の学風が、そのまま済門のそれであるとは、次に述べるごとく出来ないようである。が、それにしても、洞門の主流の中に、このような台禪の密接な関係を主張するものを、見出し難いのは言うまでもない。そこには日域において独自

の宗風を發揮された道元禪師の坐禪が根底にあり、これを近世の時点で宗学成立までに至らしめた面山独特の学風があるので、済門の坐禪觀とはおのずから径庭のあることは避けられぬところである。

関口真大博士の精到な研究は、学問研究の客観的成果としては認められても、洞門においては馴染みにくいものが存するのは、如上の事情があるからではあるまいか。おそらく道忠を生んだ済門の方が、よりたやすく受け容れやすいことは自明であろう。洞門では、道忠のもつ研究的センスが、土台ないのである。このことが、われわれをして台禪の關係を強調する諸研究に、無用の抵抗を感じしめているらしい。やはり学問的成果は謙虚に受け容れる態度が望ましいことは言うまでもないが、反面、天台教学を排した道元禪や面山宗学の独自性からの坐禪觀というものも、また肯定されなければならぬ。この辺のところを理論的にも歴史的にも整理してかかれれば、無用の論諍は避けられるように思われる。もっと端的に云えば、洞門の伝統宗学である面山の宗風は、教学面からは密教的色彩が濃厚である。真言とならよほど違和感が緩和されるけれども、天台とはそれができにくいのである。

(三)

さいごに、多少本筋から逸れるが、面山と道忠とは交りが

あったのであろうか。上掲の如く、ともに『請觀音經』を出して累手の法の説明をしているところを見ると、両者の間になんらかの關係を想定したくなるのであるが、はたして『象器箋』等を面山は見えていたのであろうか。

鏡島元隆博士は、「無著道忠と洞門の交渉」なる論攷で、「無著の『正法眼藏典註』は今日見ることが出来ないが、然し、面山の『正法眼藏涉典録』は学問的にはこれを受継いだものであり、これを大成したものである。『正法眼藏』の異本を校勘し、原典を正すという仕事も、誰よりも、面山に近いものである。然し、面山が無著の影響を受けたかということは分らない。無著の伝記を見ても、面山の年譜を見ても、両者に交友があったということは認められない。然し、面山の『僧堂清規別録』ではしばしば無著の『小叢林略清規』を引用しているから、面山は清規研究の上では無著に学ぶところがあつたのであるし、無著の閲読書目の中には面山の『永平実録』も見られるから、両者は著書の上では相識だったのである。」⁽¹³⁾

と述べている。交友はなくとも著書の上で相識だったとすると、あるいは無著の注釈を参考としていたのではないか、ということが『普勸坐禪儀聞解』などから窺われるのであるが、この点についてより詳細な研究が必要であらう。と同時

に、両者の相異なる立場が鮮明に意識されるのは、興味ふかいことである。

なお無著については柳田聖山氏が、「無著道忠の学問」なる論攷において、その学問の性格をくわしく紹介している。

「無著の学問が同じ禅を扱い乍ら全く異質であることに注意すればよい。いわば無著の学問は、近世の日本的なるものの諸系列に属しないのであり、むしろ先に挙げた様な仁斉、徂来、仲基、宣長、慈雲などの学問的業績に共通する近代的な意味での科学として国際的な性格をより強く有っているのである。」⁽¹⁴⁾

これをもつてみると、無著の『禅林象器箋』における如上の坐禅の註釈は、済門の立場とは異質的なものとして、とり扱わねばならぬようである。あくまで無著独自の近代的な意味での学問的解釈とみななければならない。それはおそらく現在でも、これ以上の註釈は考えられないほど、精密なものである。

「必ずしも従来の禅者の如き固定した宗学や宗典の主観的な提唱などではなくて、どこまでも文献に即しつつ、客観的に確実な知識を蓄積しつつ進む帰納主義的な態度となつて来る。この点は、善かれ悪かれ無著の学問の特色であつて、それが歴史的な禅の知識の総合と体系づけにとどま

て、独創に欠けるといふ一面の批判を甘受しなければならぬ。然し、従来の禅の学問の方法的な未分化から、きつぱりと文献学的な立場を確立した功績は極めて高く評されねばならないであらう。」⁽¹⁵⁾

というに至っては、前出の面山のあまりに護教的な態度と、きわめて対照的なのである。

二、勅修百丈清規左幬における坐禅儀の

註解について

(一)

なお無著道忠は、『勅修百丈清規左幬』において『勅修百丈清規』中の、『坐禅儀』について師一流の周密な註釈をほどこしているので、坐禅儀の解明のためにはぜひ考察しておく必要があるように思われる。

さて『勅修百丈清規』中の『坐禅儀』が、いわゆる『禅苑清規』中の『坐禅儀』にもとずいていることは明らかであり、数句の出入りがあるというものの、その大要はほとんどかわらないのであるから、これが詳細な註釈はそのまま『禅苑清規』中の『坐禅儀』、延いては道元禅師の『普勸坐禅儀』にも役立ち得るものといつてよい。

そこで『左觸』の註を、詳細に追ってみよう。もちろんそれが、上述の行論にそって天台止観との脉絡においてなされることはいうまでもない。

まず『左觸』は、『勅修清規』の『坐禅儀』について、
「此一編、禅苑清規八^丈五、緇門警訓上^丈十八、五味禅載、並語少異。」⁽¹⁶⁾

と述べて、此の一編すなわち『勅修清規』の『坐禅儀』が、『禅苑清規』等に載せられたものと、語が少しく異なるだけであることを認めたい。

「忠曰、此坐禅儀、初示^ニ威儀法則^一、中説^ニ其用心^一、後歎^ニ功德^一。」⁽¹⁷⁾

とあり、この『坐禅儀』の構造を、初・中・後に分つて、初めは坐禅の威儀法則を示したものであり、中ごろは坐禅の用心であり、後の方は坐禅の功德を歎じたもの、としている。従来おこなわれている、この種坐禅儀分析と、ほとんどかわらないと言つてよいであろう。

さて、頭初の「夫学般若菩薩」については

「忠曰、先示^ニ威儀法則^一。学般若菩薩者、称^ニ大根真修人^一也。」⁽¹⁸⁾

と述べている。大根真修の人を「学般若菩薩」というのであって、たんに禅僧を指すのではない。

「古解曰、禅僧称^ニ学般若菩薩^一也。忠曰、此解甚陋。」⁽¹⁹⁾
といっている。また「般若」については

「忠曰、実相観照文字為^ニ三種般若^一。」

と述べ、三種般若を出し、さらに「学般若」とは

「正言^ニ実相、旁通^ニ観照^一。」⁽²⁰⁾

と註している。この辺までは、しいて問題はないが、次の「発弘誓願」となると、いよいよ天台の註解が顔を出してくる。以下天台出抛の註をたんねんに追ってみよう。

「言^ニ弘誓者、天台云広普之縁謂^ニ之弘、自制^ニ其心謂^ニ之誓、志^ニ求満足乃称^ニ願^一。」⁽²¹⁾

四弘誓願を詳釈している天台がここで引用されたとしても、あえてふしぎではない。とり立てて論ずる要もないというものの、これに引き続いて天台新学の四書のひとつといわれる『法界次第』が引用されて、ますます天台色を濃厚にする。

「法界次第下^一 丈曰、四弘誓願一未度者令^レ度、二未解者令^レ解、三未安者令^レ安、四未涅槃者令^レ得^ニ涅槃^一度説。」⁽²²⁾

つづいて「誓度衆生」に『四教儀集解』と『摩訶止観』とが見える。

「四教儀集解中^一 十一 曰、以^ニ衆陰^一有^ニ仮名生^一、故云^ニ衆

生^二、又復処^レ而受^レ生故、故云^二衆生^一。」(23)

「止観五之^二三^一」^三曰、即起^二大悲^一與^二阿耨願^一、衆生無^レ邊誓

願度、煩惱無^レ邊誓願斷。衆生雖^レ如^二虛空^一、誓^レ度^二如^レ空之衆生^一、雖^レ知^二煩惱無^レ所有^一、誓^レ斷^二無所有之煩惱^一。云云^二(24)

また「不^レ為^二一身^一乃^レ至^二脱^一、」については、『四念処』が出されている。

「四念処^一」^三曰、声聞為^レ自修^二戒定慧^一、緣覺為^レ自修^二独善寂^一、菩薩為^二衆生^一修^二六度^一。」(25)

以上、初めのわずかな部分で、『法界次第』『四教儀集解』

『摩訶止観』『四念処』と天台関係の諸書が数多く引用されているのをしるのであるが、といっても、どうしても天台でなければならぬ、というほど必然的関係のあるものはない。

四弘誓願等を註する資料として、これら天台日用の諸典が、ごく一般的な意味で引用されているにすぎない。

が、次の「放^二捨諸縁^一」「休息万念」などは、すでにみてきた如く『小止観』における二十五方便中の、具五縁と密接な関係にあるわけであるが、道忠はすこしもこれにふれていない。前者については「伝灯^{十二}」^二達磨章曰^一と『景德伝灯録』を出し、後者については『放光般若経』と『伝心法要』が出されている。「身心一如」については『三蔵法数』、「動静無間」では、永嘉の『証道歌』、あるいは『大慧書』等を

あげて、出拠をすべて禪宗関係にもとめている。禪宗の立場からすればとうぜんで、なんらいうことはないが、「量其飲食」におよぶと、やはり『小止観』が顔を出してくる。まず彼は

「忠曰、量者計^二得中分^一也。所謂節量食也。飢則不^レ便^二于坐^一、食過則生^二眠惰^一。」(26)

とみずからの解を示したのち

「小止観^{十九}」^二調和第四曰^一、一調^レ食者、夫食之為^レ法、本欲^二資^レ身進^レ道^一。食若過食、則氣急身滿、百脉不^レ通、令^二心閉塞^一、坐念不^レ安。若食過少、則身羸心懸、意慮不^レ固、此二皆非^二得^レ定之道^一。若食穢触之物、令^二人心識昏迷^一、若食不^レ宜之物、則動^二宿病^一、使^二四大違反^一、此修^レ定之初、須^二深慎^レ之也。故経云、身安則道隆、飲食知^二節量^一、常樂在^二空閑^一、心静樂^二精進^一、是名^二諸仏教^一。」(27)

という『小止観』における「調食」をくわしく引用している。いうまでもなく「調食」は、次の「調睡眠」とともに定外であるが、定中に密接に関係するものとして、かの調身・調息・調心の三事とならんで、五事と称せられて、その調和の緊要なることが力説されている。けだし五事調和にかぎり、おそらく『小止観』の叙述にまさるものはないであろうから、『左觴』がこれを出したのは尤もである。すると

「調五事」についての全体的な説明も必要となってくるわけで、そこで彼はつづいて『摩訶止観』をあげて簡明にそれを略説する。

摩訶止観四之二十八五十八曰、第四調五事者、所謂調食調眠調身調息調心。如前所レ喻、土水不調、不任レ為器。五事不レ善、不レ得入レ禪。眠食兩事、就定外調之。三事就入出住調之。調食者、増病増眠、増煩惱等食、則不レ応食也。安身愈疾之物、是所レ応食。略而言之、不レ飢不レ飽、是食調相。尼健經曰、噉食太過、體難廻動、痲惰懈怠、所食難消、失二世利、睡眠自受苦、迷悶難醒悟。已下調眠等広説」(28)

『摩訶止観』の第六方便章は、二十五方便がとかれていてところから、その名を得ているが、道忠が『小止観』でも充分まにあう「調五事」を、あえて『摩訶止観』まで遡及して引用したのは、やはり同書の權威をみとめていたからではあるまいか。いづれを引いてもよいわけはあるが、先に『小止観』を出したのは、『小止観』と『坐禪儀』との密接な關係をあらかじめ推知していたからであろうか。このことは漸次明瞭となるであろう。

すると道忠は、先の「放捨諸縁」において、なぜ『小止観』を用いずに、禪籍をもってこれを註釈したのであろう

か。この辺が微妙なところで、天台關係の引用をさかんにしながらも、禪宗とのバランスを巧みにとっていることが知られる。この点は、のちほどさらに明らかとなるであろう。

「調食」につぐ「調眠」についても、前者と同じような註釈態度がとられる。まず道忠の自註である。

「忠曰、凡調者非謂一向不可眠、只節其耽睡也。然今正入定之陣、故一向可除睡眠。」(29)
ついで「調食」とおなじように『小止観』の「調眠」を出す。

「小止観廿八曰、二調睡眠者、夫眠は無明惑覆、不可縦之。若其眠寐過多、非唯廢修聖法、亦復喪失功夫。而能令心闇昧善根沈没。當下覺悟無常、調伏睡眠、令中神氣清白、念心明淨。如是乃可下棲心聖境、三昧現前。故經云、初夜後夜、亦勿有廢、無睡眠因縁令一生空過中所得也。當下念無常之火、燒諸世間、早求自度勿中睡眠也。」(30)

『小止観』について『摩訶止観』を出すのも、「調食」のばあいと、まったく同様である。けれど「調眠」のみを出して、再説をさけるため「調五事」は省いている。

「摩訶止観四之二十九五十九曰、調眠者是眼之食、不可苦節、増於心数、損失功夫。復不可恣、上呵蓋中、

一向除弃、為_二正入_レ定障_一故。此中在_二散心_一時、縱_二容四
大_一故、各有_二其意_一。略而言之、不_レ節不_レ恣。是調眠
相。」(31)

内容はことならないが、先の『小止観』の引文の方が懇切
をきわめている。

ともあれ、『左・禪』は、「調食」と調眠については、以上
のように『小止観』と『摩訶止観』とを、全面的に依用して
いる。この点に関するかぎり、『坐・禪儀』と『小止観』との
関係ばかりではなく、おおきくは天台の止観との関係を是認
している如き感がある。が、これだけでは方便上のことがら
にすぎないから、さらに両者の関係を、以下説くところの坐
法その他について詳究してみよう。

「結跏趺坐」については、まず『禪苑清規』の第八にある
『坐・禪儀』のそれが、全面的に依用されている。坐法に関す
るかぎり、くりかえしいうように、古来の坐・禪儀でも動かし
得ない、いわば固定された部分であるから、かくするのは当
然である。

「結跏趺坐 禪苑八_五丈_五趺坐下曰先以_二右足_一安_二左腓上_一。左
足安_二右腓上_一、或半跏趺坐亦可、但以_二左足_一压_二右足_一而
已。次以_二右手_一安_二左足上_一、左掌安_二右掌上_一。以_二両手大
拇_一、指面相拄、徐徐拳_レ身、前欠復左右揺振、乃正身端

坐、不_レ得_二左傾右側_一、前躬後仰。令_二腰背頭項、骨節相
拄、状如_二浮屠_一又不_レ得_二聳_レ身太過_一、令_二人氣急不_レ安、
要_レ令_二耳与_レ肩对_一。云云」(32)

これまで結跏趺坐の説明をすれば、あえて『禪苑清規』ば
かりでなく、『小止観』のそれに想倒しなくてはならない。
すでに道忠は、さきの「調食」や「調眠」については、『摩
訶止観』まで引いて、これらを詳釈しているのである。した
がって五事調和中、「調食」「調眠」につぐ「調身」におい
て、結跏趺坐が懇説されているのを知らぬはずはない。その
引用がないのは、ことさら引かないのである。彼は、それに
替えて、『大智度論』と『慧琳音義』とを出している。この
辺は、註の内容よりもむしろ道忠の、かかる註釈態度を吟味
すべきであろう。やや長いが両者を掲げてみる。

「智度論七_{十三}丈_三曰、問曰、多有_二坐法_一、仏何以故、唯用_二
結跏趺坐_一。答曰、諸坐法中、結跏趺坐最安穩不_二疲極_一。

此是坐・禪人坐法。撰_二持手足_一、心亦不_レ散、又於_二一切四種
身儀中_一、最安穩。此是・禪坐取_二道法_一坐、魔王見_レ之其心憂
怖。如_レ此坐者。如此坐者、出家人法。在_二林樹下_一、結跏
趺坐、衆人見_レ之、皆大歡喜、知_二此道人必当_レ取_レ道、如_二
偈文_一。若結跏趺坐、身安入_二三昧_一、威徳人敬仰、如_二日
照_二天下_一、除_中睡・癡・覆心_上。身輕不_二疲懈_一、覚悟輕便、安坐

如_二竜蟠_一。見_レ画_二跏趺坐_一、魔王亦愁怖。何況入道人、安坐不_二傾動_一。以_レ是故結跏趺坐。復次_レ仏教弟子、応_二如_レ是坐_一。有_二外道輩_一、或常翹足求_レ道、或常立或荷足、如_レ是狂獗心、没_二邪海_一形不安穩。以_レ是故_レ仏教弟子、結跏直_レ身坐、何以故、直_レ身易_レ正、故其身直坐、則心不_レ嬾、端心正意、繫念在_レ前。若心馳散、撰_レ之令_レ還。欲_レ入_二三昧_一故、種種馳念、皆亦撰_レ之。如_レ此繫念入_二三昧王三昧_一。」(33)

「慧琳經音義廿六_二丈_一曰、結結跏趺坐、趺音府、鄭注_二儀礼_一云、足上也。案撰_二持鞋履_一之處、名為_二足趺_一。慧琳云、結跏趺坐者、加字只合_二單作_一加。盤_二結二足_一、更互以_二左右足趺_一、加_二於先脛之上_一、名_二結跏趺坐_一。其坐法差別、今略叙_二三種_一。先以_二右足趺_一、加_二左脛上_一、又以_二左足趺_一、加_二右脛上_一、令_二二足掌仰_一於_二脛之上_一、此名_二降魔坐_一。二手亦仰_レ掌展_二五指_一、以_レ左押_レ右、安_二在懷中_一。諸禪師多伝_二此坐_一、是其次也。若依_二持明藏教灌頂阿闍梨所伝授_一、即以_二吉祥坐_一為_レ上、降魔為_レ次。其吉祥坐者、先以_二左足趺_一、加_二右脛上_一、又以_二右足趺_一、加_二左脛上_一、亦令_二二足掌仰_一於_二脛之上_一。二手準_レ前、展_レ指仰_レ掌、以_レ右押_レ左、此名_二吉祥坐_一。於_二一切坐法之中_一、此最為_レ上。」

はじめの『大智度論』の引用は、結跏趺坐がもろもろの坐法の中で、いちばん安定して疲れず、かつ威儀があつて人が敬仰するばかりでなく、身を直すことによって心も正しやういという、いわば結跏趺坐そのものの効用や功德を説いたのであるから、いづれから引用しようとかまわない。できるだけ『智度論』のような百科全書的なものがよいわけである。

また慧琳の『一切経音義』の方は、面山瑞芳の『普勸坐禪儀聞解』にも引用されており、古来結跏趺坐とくに吉祥・降魔両坐の説明に依用されるところのものである。このように、ごくありふれた註解をこころみて道忠は『小止観』との関係を、あえて表には出さずに控えている。それは、禪宗系の結跏趺坐の説明の常規といえそうである。ここに引用された『一切経音義』の内容については、すでに面山の『普勸坐禪儀聞解』に関する拙論において詳究しているので、あえて再言しない。つぎに半跏趺坐の註は、

「要覽中_五丈曰、念誦経云、全加趺是如来坐、半加趺是菩薩生。」(35)

というのみで、『象器箋』などに比して、しごく簡単である。また「以_二左掌_一安_二右掌上_一」は「古解曰、左表_レ定右表_レ慧。」とあり、「令_二耳与_レ肩_一乃_二臍対_一」は、「古解曰、皆為_レ令_二

身正、故以為準。」とあるだけで、詳註を附していない。いちばん大切な坐法のところが、かく簡単であるのは、他処にこれをゆずったためであろう。

「目須微開」は、道忠の自註がみられる。

「忠曰、閉目易昏沈、開目緣境、易散乱。若目微開、得其中、則易得定。」⁽³⁶⁾

これは一般的な説明にすぎないが、「其力最勝」は、「忠曰、言一切諸力中、禪定之力最勝也。」とのべたあとに、『法界次第』を出している。

「法界次第中^{三十三} 三十七品中日、四定力攝心在正道及諸助道法時、若定根增長、即能破諸乱思、發諸事理禪定是為定力。」⁽³⁷⁾

禪定の一般的な説明ならば、天台系の『法界次第』でも構わないということか。この辺が、まことに微妙で、のちに出すが如く天台の止観と禪宗の坐禪のことなることを強調しているのであるから、このような天台止観からの引用を、どの程度の線に抑えて解すべきか、むずかしいところである。

以上が、坐禪の威儀の法を示す中の、天台との脉絡において把えられた問題点であるが、次の「一切善惡云云」以下は、「忠曰、自_レ此已下、說_二用心_一。」とあるように、坐禪の用心が説かれているのであるが、そのなかで、「不昏不

散」について、道忠は、きわめて注目すべき註釈をほどこしている。まず彼は、「忠曰、昏沈掉拳、禪定二病、二病除定易修也。」⁽³⁸⁾とのべ、ついで昏と散とについて『唯識論』をあげて註解をこころみたのち、『小止観』を出している。

「小止観^卅 曰、二对_二治心沈浮病_一、修_二止観_一行者、於_二坐禪時_一、其心闇塞、無記瞪瞤、或時多睡。爾時応_二当修_レ観照_一。若於_二坐中_一、其心浮動、輕躁不安、爾時応_二当修_レ止止_レ之。是則略說_下对_二治心沈浮病_一、修_二止観_一相_上。但須_下善識_二藥病_一、相对用_レ心、一一不得_二於对治_一、有_二乖僻之失_一。」⁽³⁹⁾

これは、いうまでもなく「正修行第六」において、坐に約して止観を明かす中、五意の不同が出されているなかの、第二にあたるものである。いわば止観の内容説明の重要な一端になっている。したがって、これを出す以上は、禪宗の坐禪と、天台の止観との本質的な異同について、どうしても一言ふれないわけにはゆかない。そこで道忠は、

「忠曰、禪家坐禪、不下_二与_レ教家止観_一同_上。夫修_レ観治_レ沈、修_レ止治_レ浮、教家止観之説也。如_二禪家工夫_一、則浮亦拳覚、沈亦提撕矣。」⁽⁴⁰⁾

と、いつている。この註はみじかいが、よくかれの止観への態度を明示するものとして、みのがしてはならない。「禪

家の坐禅は、教家の止観と同じからず。」というのが、根本的な規定である。

なぜ両者は、本質的にことなるのか、沈を治するために観を修し、浮を治するための止を修する、というのが天台の止観であるが、このような杓子定規は教家の坐禅の特徴であって禅宗のそれではない。禅家の坐禅は、「浮にもまた挙覚し、沈にもまた提撕す。」というように融通無礙でなければならぬ。洗鍊された、後の禅宗の坐禅は、教家の坐禅における法則性を、一切無視して、ひたすら実修・実践的になっている。教観双美をうたいつつ、観においても精緻な組織性をほこる止観とは、本質的にことなるものをもつ。

もちろん、坐禅の威儀等については、教家の説明を借りなければ、精細になし得えない弱点を、禅宗側はもつ。上来、道忠が、『小止観』や『法界次第』、はては『摩訶止観』まで引用して、詳説これをつとめているのは、このためである。安易にこれらを受けとれば、禅宗の坐禅儀は、すべて天台の止観をもって解釈されうるような錯覚にとらわれてしまいがちである。両者の境界線をどこで引くか、実際に止観から註を仰いでいる以上、なかなか困難のことであるが、道忠はさすがにこの点を不明瞭のままやりすごすことなく、明晰な判定を下している。

すなわち、天台流にいえば、道忠は、方便と正観との間に境界線を引いているのである。坐法等の、方便のところまでなら、いくら『小止観』や『摩訶止観』を引こうとかまわない。ただし、止観正修の内容にまでおよんで引くときは、たとえば「不昏不散」の例のごとく、「禅家の坐禅は、教家の止観と同じからず。」と質的差違を明白にしなければならぬ。と、彼の真意を解してあやまりはなさそうである。したがって、上来引用されている天台止観関係の諸註は、すべてこの線にそって解釈されなければならないであろう。

次に、『小止観』が引用されているのは、「精神爽利」についてである。

「小止観^{四十} 善根発第七曰、一息道善根発相、行者善修止観^二故、身心調適、妄念止息。因^レ是目覚、其心漸漸入^レ定、発^ニ於欲界、及未到地等定^一、身心泯然空寂、定心安穩^一。於^ニ此定中^一、都^レ不^レ見^ニ有^ニ身心相貌^一。於^レ後或経^ニ坐二坐^一、乃至一日二日、一月二月^一、将息不^レ得、不^レ退不^レ失。即於^ニ定中^一、忽覺^ニ身心運動^一。八触而発^ニ者、所謂覺^ニ身痛痒冷煖、輕重渋滑等^一。当^ニ此發時^一、身心安定、虚微悦予、快樂清淨、不^レ可^レ為^レ喻、是為^レ知^ニ見道根本禅定善根発相^一。行者或於^ニ欲界未到地^一、忽然覺^ニ息出入長短、偏身毛孔、皆悉虚疎。即以^ニ心眼^一、見^ニ身内三十六物^一、猶如^ニ

開_レ倉見_三諸麻豆等_一。心大驚喜、寂靜安快、是為_三隨息特勝善根當相_一。」(41)

これは、いうまでもなく、「内の善根発するの相」における五種の不同の中、最初の「息道の善根発するの相」の、全文である。

息道とは数息観(阿那波那門)のことで、数息観における身心調適であるから、欲界で不安定な定、および色界の初歩的段階にあたる未到地定などを発するわけである。この定を一月、二月と修して、痛・痒・冷・暖・軽・重・渋・滑などの八触を覚え、身心が安定して微妙なよろこびを感じる。これを数息の禪定における善根の発相となすのであるが、さらに数息観を多種類に分けた十六特勝の観法が示される。

なるほど「精神爽利」は、禪定における心の爽快な状態をのべたものであるから、それが第六止観正修を説いたあとの第七発善根相と対比され、後者からくわしい註を仰いだとしても、なんらふしぎではない。『小止観』の構格を充分こころ得て、そのうえで禪宗の『坐禪儀』を註していく道忠の姿には、おおきなゆとりがみられる。ほかに注意すべきは「然恐道高魔盛」の註である。

まず、「然恐道高魔盛」を「恐禪苑作而」と、恐を而にただしたのち、

「観心論灌頂法師疏下_{廿九}九曰、次観_三魔事境_二者、云菩薩道若成、当_下化_三道衆生_一、空_中我宮殿_上。及_三其道未_レ成、我当_レ破_レ之、故云道高魔盛。今観_三陰入_一、多発_三動魔_一、若不_三先明_レ之、発時行者不_レ識、則為_レ之所_レ惑、故明_レ観_三魔事境_一也。」(42)

と、章安の『観心論疏』を引用して、魔事境をあかしている。魔事は、天台の止観で随処に説かれているから、いずれから引用することも可能であるが、『小止観』の構成でいえば、第七の発善根相につづいて第八の覚知魔事がとかれる。すでに「精神爽利」の註で、第七発善根相がひかれているのは、見るがごとくである。すなおに註すれば、つづいて魔事は第八の魔事境を出すべきであろう。ところが道忠は、あえて『小止観』や『摩訶止観』には比すべくもない『観心論疏』をあげて魔事境を註している。いささか理解にくるしむところである。

これは道忠が、かならずしも『小止観』を『坐禪儀』の範型とはかんがえず、両者の関係をそれほど徹底的に追究していないことによる。というのは、次に出てくる「天台止観」について、彼はそれを明確に『小止観』とは規定せず、つぎのような註解をこころみている。

「天台止観 天台智者説、章安灌頂法師筆録。与_三法華玄

義法華文句、合称「三大部」、又荊溪湛然法師、各製記、
本末総有「六十卷」。(43)

「摩訶止観十章、其第七章止観十境、十境中第三病患境
八之一卷 第五魔事境。八之二卷
四十九丈已下 四十三丈已下」(44)

「天台止観」を、まったく『摩訶止観』と解しているよう
である。しかし、上来の行論からして、彼が『小止観』の存
在を無視できないのはもちろんである。そこで彼は、次に

「又天台為「兄陳鍼」、著「小止観一卷」。事在「統紀六」(45)
卷廿五丈」

とのべて、わずかに『小止観』の存在を示している。が、
これ以上の追究はなく、『小止観』と『坐禅儀』との関係
は、依然として断片的な範囲にとどめられている。したがっ
て、『圭峯修証義』についても、

「忠曰、道場修証義有「二十八卷」。述「円覚道場儀則」、至
今有「此書」伝。」(46)

というのみで、それが『小止観』とどのように密接な関係
を有するのか、まったくふれてはいない。このようにみてく
ると、さきの「精神爽利」において『小止観』の「善根発第
七」を出したことは、はたして『小止観』と『坐禅儀』との
構成的類似を知っていたのであろうか。到底そのようには考
えられない。おそらく『左觿』に限って見れば、そこまでは
及ばなかった如くである。

「禅林象器箋並びに勅修百丈清規左觿における坐禅の註釈について」

註

- (1) 「普勸坐禅儀聞解の註釈態度について」(印度学仏教学研究
究紀要第十七卷第一卷)
- (2) 「禅林象器箋」第十類礼則門四〇九―四一三頁
- (3) 大正藏四四卷二二三頁
- (4) 「禅林象器箋」第九類叢軌門三三三頁
- (5) 大正藏三九卷九九九頁
- (6) 曹洞宗全書注解三、一七頁
- (7) 「禅林象器箋」第九類叢軌門
- (8) 同 上
- (9) 同 上
- (10) 同 上
- (11) 同 上
- (12) 同 上
- (13) 「道元禅師とその門流」二二三頁
- (14) 「禅学研究」五五号一六頁
- (15) 同 上 二二―三三頁
- (16) 「勅修百丈清規左觿」卷十五
- (17) (46) 同 上