

龔自珍の仏教觀の特色

野川 博之

はじめに

清の龔自珍(1792-1841)には、その本領である公羊学に関する論文に加え、全集編纂者によつて「仏学論著」という総称が冠せられた一連の論文が遺されている。現在において最も完備した彼の全集は、上海人民出版社版『龔自珍全集』(1957年初版、1973年重印)であるが、編纂者の王佩誦がその凡例において、同書の第六輯に収録・配列した一連の論文に対して、この総称を付しているのである。龔自珍が仏教語や仏教的觀念を用いた例は、もとより第六輯のみに留まらないが、彼の仏教に対する研究・信仰・実践活動の概況を比較的まとまった形で伝えているものとしては、やはりこれを第一に推すべきであろう。

この第六輯では、清代(ただし太平天国の乱平定以降)に刊行された『定盦文集』『定盦別集』『定盦文集補』『定盦遺著』の計四文集から、仏教研究・信仰・実践活動を主旨とする論文約五十篇を集め、配列している。そこではまず最初に、『法華経』や『無量寿経』の漢訳の是非を論じた「正訳」七篇と「妙法蓮華経四十二問」

とが置かれ、ついで「天台宗修浄土偈」ほか天台の教義について私見を述べた文章が配されている。これらに
ついで、「重輯六妙門序」「重刊円覚経略疏後序」など彼が刊行した書籍への序跋を配し、そして「発大心文」・
「南岳大師像贊」といった立誓文及び先徳への礼讃文が置かれている。最後にはいわゆる「最録」形式の十八篇
を置いている。この「最録」とは、『壇経』や『原人論』・『金剛鐔』といった中国撰述の仏書について彼が肝要
（最）と感じたことを筆録した掌篇である。¹⁾

本稿では、この「仏学論著」を中心としつつ、時に仏学論著と並ぶ彼の後半生の代表作たる「己亥雑詩」をも
傍証として、彼の仏教研究の特色を探ろうと思う。この「己亥雑詩」とは、七言絶句と一首四句の七言古詩とを
専ら用いた一大連作（計三百十五首）であり、その比較的詳細な自注とともに、彼の伝記をおのずと成している。
道光十九年（1839）、四十八歳の彼が退官・帰郷の途上、来し方行く末を思つて賦した作品である。現代中国の
学者である劉逸生氏は、この作品に対してすこぶる完備した注釈『龔自珍己亥雑詩注』を作っている。²⁾

なお、書名を挙げず、単に頁数のみを記しているのは、みな『龔自珍全集』におけるそれであることを、あら
かじめお断りしておこう。

一 龔自珍における止観行

(一) 彼の仏教信仰を第一に特徴づけるもの——それはやはり天台宗への信仰であろう。彼は天台宗の説く性悪

思想には強く同調しており、かつ自ら儀軌（定齋觀儀）を制して止觀の実修に努めてもいた。この点、龔自珍の思想上の同志として知られる魏源（1794-1856）や龔自珍が先徳として天台大師ともども常に敬仰していた彭紹升（法名、際清。1740-1794）が、ともに主として浄土教を研究・信仰し、かたわら『華嚴經』に及んでいたのとは、およそ対照的である。彼が性悪思想に同調した理由は、その「闡告子」への付記（180頁）で述べているように、二十七歳の青年期に書いた「闡告子」の主旨が、天台宗の所説たる性悪思想とすこぶる相通じていたためである。龔自珍が「闡告子」で主張した人性論は、人の本性は元來善でも悪説でもなく、縁次第だということなのである。いわば『孟子』において、性善説に立つ孟子が激しく批判を加えているところの告子の人性論に、遙かに同ずるものである。そこで彼は、告子の見解を敷衍し、これを闡明すべく、「闡告子」を著したと語っている。その後四十二歳にして初めて天台宗の典籍を読んだおりに（何を讀んだのであるかは語らない）、天台の性悪思想が自己の年来の持説にすこぶる合致すると思われたので、前述したように、ますます傾倒するに至ったのだ、という。ただし合致といっても、それは人の性が善でも悪でないという点に關しての合致であつて、性悪思想のいまひとつの側面である「仏の九界性を具する」ことについてはなかなか納得がゆかずにいた。すなわち彼は、「仏の仏性を具」し「九界の九界性を具」し、「九界の仏性を具」することまでは認めながらも、「仏の九界性を具する」ことだけは領けなかつたのである。そこで「之を思ふこと七晝夜にして乃ち^{かえり}善然として破」したほどであつたと語っている（『最録三千有門頌』400頁）。

さて、天台宗に傾倒してからの彼は、教門においては『法華經』の成立に關心を注いでいる（次章に後述）。一方、觀門においては止觀行の研究と実修、特に六妙門を中心とする不定止觀の再興と、我流の儀軌（定齋觀

儀」(377頁)の制定とに、見るべき成果を遺している。まずは本章で、観門関連の彼の遺文を通覧しよう。

(二)天台の止観には円頓・漸次・不定のいわゆる三種止観があり、これらはそれぞれ行者の機根と置かれた状況とに応じて運用されるべきものである。従来最もよく研究されているのは、『摩訶止観』を根本的教理書とする円頓止観である。しかしながら龔自珍の関心は、円頓止観に対する以上に、後二者に向けられていたもののようにある。『摩訶止観』のみを考察の対象とした彼の撰述は現存しない。もともと、「妙法蓮華經四十二問」の第二十九問では六祖慧能の『壇經』をば「與天台大師之言同、謂之六祖所撰法華玄義可矣、謂之六祖所授摩訶止観、六祖法華三昧、無不可矣。(天台大師の言と同じ。之を六祖の撰する所の『法華玄義』と謂ふも可ならん。之を六祖の授くる所の『摩訶止観』、六祖の法華三昧と謂ふも可ならざることなけん。)」と表現しているから(368頁)、少なくとも同書の重要性は認識していたと見られる。

これに比すれば、『釈禪波羅蜜次第法門』(以下『次第禪門』と略称)に対する関心はずつと大である。すなわち彼は、「最録禪波羅蜜門」(402-403頁)では同書の書誌と概要とを記しており、一方、「通明観科判」(378-379頁)・「六妙門科判」(381頁)・「重輯六妙門序」(381-384頁)では、同書の巻七・八の所説である通明観と六妙門について、科判を加えている。ただし、佐藤哲英・山内舜雄両氏の先行論文³⁾を参看しつつ、それらの科判を『次第禪門』当該章の本文と対照した限りでは、取り立てて独自性があるものとは認められない。しかしながら、当時も今もとかく軽視されがちな漸次・不定の両止観に、専門の僧侶でもない彼が少なからぬ関心を向けていたということは、それだけでも注目するに足ろう。特に、不定止観の再興を、その根本的教理書を刊行するこ

とよつて実現しようとした事実には、はなはだ興味深いものを覚える。

すなわち彼は、道光十八年（1838）に、『釈禅波羅蜜次第法門』巻七所収の六妙門の章のみを別出・刊行している。その際に不定止觀の概略を述べた文章が、前出の「重輯六妙門序」である。これによれば、今日我々が『大正藏』本によつて難なく見ることが出来る別行本『六妙法門』が、彼の時代にあつては得られなかつたので、やむなく『次第法門』中の六妙門の章を代替品として世に出したことが知られる。

別行本『六妙法門』が、彼の言う通り本当に当時得難い書であつたのかどうか、なお調査を要しよう。しかし彼が仏典辞典として常用していたと見られる、明の智旭の『閱藏知津』の「六妙門禅法」の項でも、その書誌を単に「元藏謹字号。南北藏並欠。」と記すのみであり、龔自珍もこの記事をそのまま「重輯六妙門序」に引いている。つまり、元版大藏經では「謹」字の經函に收納されていたが、智旭が実見した明版の南北兩藏にはともに未収録であつたというのである。すると同書はやはり、どこかの寺の經藏に秘められていたにしても、前代（明代）と同様、一般の識者の目に触れることは無かつたと見てよいように思われる。

ところで、別行本『六妙法門』とそれに先行する『次第法門』中の六妙門の章との間の教理的な違い、ことに後者の前者に対する進展性については、佐藤哲英氏『天台大師の研究』に詳細に論じられている（書誌は註3を参照）。氏が到達した結論は、同書第二篇第四章第八節「結要」に次のようにまとめられている。

⑥智顛の六妙法門一卷は、歴別、次第相生、隨便宜、对治、相攝、通別、旋転、觀心、円觀、証相の十門組織からなるが、次第法門卷七の六妙門は釈名、位次、修証の三段からなり、この修証段と別行本の次相生六妙門とは完全に近い本文の一致が見られる。

⑦次第禪門の上では從仮入空觀、從空出假觀、空假一心觀なる三觀思想が見られるが、歴別次第の域を出ない。別行本では一即一切の立場に立つ円觀の思想が見られる。(同書171-172頁)

これによれば、別行本は質量ともに『次第禪門』中の六妙門章を凌いでいることがうかがわれよう。つまり、別行本のほうが智顛後年の觀門の集大成たる『摩訶止觀』に思想的にずっと近いのである。『札記』から別出された『大学』・『中庸』、あるいは湛然『法華玄義釈籤』から別出された『十不二門』といった例に見られるように、ある大部の書物からの別行本をたとえ実見できなかったにせよ、別行本とされた部分にそれ以外の他の部分に対する相当の優位性を感じるのは、僧俗を問わぬ人情の常である。彼もまた、別行本が得られなかったことを憾み、そしてやむなく『次第禪門』中の六妙門章を自ら別出・刊刻するに至った事情を次のように述べている。

元藏目錄六妙門三卷、在「謹」字函、為大師全書二十七種之一。明藏南北皆闕、惜哉、痛哉！ 讀釈禪波羅蜜次第門十卷、其第七卷曰、六妙門纔二千言、非元藏單行本。元藏既不可見、此亦足以窺全指於十四乎？未可知也。刻木行、以少慰天台裔人求古笈之志、微此、不定一門熄。

元藏の目錄に『六妙門』は三卷にして、「謹」字の函に在り、大師全書二十七種の一と為す(とあり)。明藏には南北皆ともに闕く。惜しい哉、痛い哉。『釈禪波羅蜜次第門』十卷を読むに、其の第七卷に「六妙門」と曰へるも、纔かに二千言にして元藏の單行本には非ず。元藏は既に見るべからず。此れも亦た以て全指を十の四に窺ふに足らんか。未だ知るべからざるなり。刻木行はれ、以て少しく天台裔人の古笈を求むるの志を慰むるに足らん。此れ微なかりせば、不定の一門は熄やみなん。

元藏本『六妙法門』の巻数を「三卷」とするのは、彼の誤記もしくは民国時代の刊本以来踏襲された誤植である

う。

ここで彼が実際に刊行した智顛『次第法門』六妙門の章を見よう。そこでは六妙門の証果と効用とについて、次のように簡潔に説かれている。

若如是修者。当知六妙門是摩訶衍。復次三世諸仏入道之初。先以六妙門為本。如釈迦初詣道樹即內思安般。

一教二隨三止 四觀五還六淨。遊止三四出生十二。因此証一切法門降魔成道。当知菩薩善入六妙門。即能具

一切仏法故。六妙門即是菩薩摩訶衍。

若し是の如く修する者は、当に知るべし、六妙門は是れ摩訶衍なり、と。復た次に、三世諸仏の入道の初めには、先づ六妙門を以て本と為すこと、釈迦の初めて道樹に詣り、即ち思ひを安般〔阿那波那〕に内〔納〕るるが如し。一に教、二に隨、三に止、四に觀、五に還、六に淨にして、三・四に遊止して十二（門禪）を出生す。此れに因つて一切の法門の降魔成道することを証す。当に知るべし、菩薩の善く六妙門に入れば、即ち能く一切の仏法を具するが故に、六妙門は即ち是れ菩薩の摩訶衍なり、と。（『大正藏』第四十六卷・25頁9）

つまり智顛は、六妙門が浅きに似て実は奥深い觀法であり、あらゆる觀法の初めであると同時に終わりでもあると力説しているのである。こうした特質を有する六妙門に——もとよりそれは、彼が得られなかった別行本に比すればなお未完成なものであったけれども——彼が着目し、その再興を図ったことは、天台宗に対する彼の造詣の学的深さと、法味愛樂の信仰的深さとを二つながら雄弁に物語っている。

さて、龔自珍はこの『次第禪門』六妙門の章の所説にしたがって、六妙門の階梯を数息門・隨息門・止門・觀

門・淨門・還門に分けてゐる。まず六妙門にあつては、総じて「門門不定、因不定、果不定。(門々は不定なり、因も不定なり、果も不定なり。こと説く。ついで第一の数息門では、これが必ずしも藏教に於いてのみ適用される行法ではないことに不定性があると判じる。第二の随息門では、これが別の教法である十六特勝門では第二ならぬ第一段階とされている点に不定性があると判じる。第三の止門では、行者が体真止・随縁方便止・息二辺分別止のいわゆる三止のどれを用いるかによつて空・仮・中の三觀それぞれが別個に引き出されるとし、ここに不定性があると判じる。第四の觀門では、六妙門の階梯としては四念処觀の亜流(原文は「嚶引」)であるのに過ぎないが、十六特勝門・通明觀では神通を得るための重要な階梯をなしており、ここに不定性があると判じる。第五の還門では、ひとくちに行者の能觀の心を反省して、これが実は芭蕉のように無実であると了知するといつても、行者それぞれの機根によつて「夫れ亦た各々其の還る所に還るのみ」であり、ここにこそ不定性があると判じる。そして第六の淨門(心に所依なく、妄想を起こらざらしめる段階)に至つて、彼はこれを本来声聞のみが達成すべきものであると断じつつも、時として縁覺や如来の証果としても化用され得ると説き、ここにこそ不定性があると判じてゐる。

本稿では、このうち特に異彩を放つ一段として、随息門(六門の第二)を取り上げよう。彼はここで、まず他の門と同様に不定性の所在に関する自己の見解を述べた後、ことさら天台止觀の優越性を強調し、いささか禪宗への批判を行つてゐるのである。したがつて随息門に関する段は、本篇で最も長段を成している。

彼は、次のような問いを設けている——これの前段階たる数息門ともども、これが低級な修行方法であつて、始終のある数息・随息(「強いて息の数を数えず、息の出入りに随順して気が散らぬようにすること」)など、行

住坐臥つねに禪定を旨とする大乘禪の真面目に比すれば、所詮は凡夫の禪・小乘法ではないか？と。そして丁寧にも、問者のこうした意見を補足すべく、慧能の『壇經』機緣第七に見える慧能の弟子・玄策の逸話をも引いている。その逸話とは、智隍が魔禪に耽つていたところ、通りすがりの眞実の禪者である玄策から嘲笑されるという内容である。これに對して龔自珍は、「理は亦た誠に然らん。我は事を以て論ず。則ち大いに然らず」であるとして、次のように反論している（382頁）。

不趺坐、則四威儀中、取何者為相？ 不停心、則雖有無上知見、為煩惱風、動搖慧燈、若存若滅、不知風相、那知地水火相？ 不知內四大相、那獲天眼通、見千世界相？ 常行常坐、半行半坐、古人尅期為之、尅期則有出入明矣。故有慧行、有行行、円悟者側修、下學者上達。且夫妄心不異於眞心者、豈指下手処言？ 趺坐せずんば、則ち四威儀の中うち、何者を取つてか相と為さんとや。停心せずんば、則ち無上の知見ありと雖も、煩惱の風の為に慧燈を動搖せられ、存するが若く滅するが如くして風の相を知らざらん。那くんぞ地・水・火の相を知らんや。内の四大相を知らずんば、那ぞ天眼通を獲て千世界の相を見んや。常行常坐・半行半坐は、古人期を尅して之を為せり。期を尅せば、則ち出入あること明かなり。故に慧行あり、行行あり、円悟する者は側修し、下学する者は上達せり。且つ夫れ「妄心は眞心に異ならず」とは豈に下手の処を指せるの言ならんや。

右の一段は要するに、修禪に際しては、天台の正統的觀心論たる妄心觀に基づきつつ、あくまでも妄心を振り払つて勇猛精進すべきことを説いている。換言すれば、「人間の迷つている存在（||妄）の根底に眞理が貫徹している」という「眞妄交徹」の觀念は、これを修行の極致においてこそ語るべきであつて、初めから（||下手の

処) そうだと考えて修行するのは邪道であるというのである。

本篇の終わりに至って彼は、不定止観が右に見たような、種々の不定性に満ちた行法ではあるものの、しかし「不定止観」という名目自体は智顛による既定のものであり、右に挙げた実修の階梯もまた既定のものであつてこれを後人が乱すことは許されないと説く。そしてこうした既定性を有する諸特質を「至定なる者」と名づけ、次のような問答を設けて自説を強調する(383頁)。

有至定者乎? 曰、名目定、綱「綱カ」格定、次第不可紊、首尾相注則定。

至定なる者ありや。曰く、名目は定まれり、綱「綱カ」格も定まれり。次第は紊すべからずして、首尾の相注することは則ち定まれり。

(三) ここで彼がどういう理由で三種止観中の不定止観にかくまで関心を注いだのか考察したい。もとより彼は、断片的ながらも円頓止観の教典たる『摩訶止観』に言及しており、かつ漸次止観については、右に列挙した小論文を遺している。しかしながら不定止観に至っては、私費を投じてその教理書を刊行してさえいるから、これはやはり格別のことと見なすべきであろう。

筆者の私見では、こうした事実の背景には、彼の年来の絶学復興趣味と止観行一般化との二つの熱意が潜んでいると思われる。

まず前者については、「己亥雜詩」第五首で、己とともに『大清会典』編纂にあたった程同文を讃え、その死によって瀕死の「絶学」——ここでは地理学、わけでも西北地方「青海・西藏」についてのそれ——が完

全に「絶学」となったことを痛嘆して、「手校斜方百葉図、官書似此古今無。只今絶学真成絶、冊府蒼涼六幕孤。(手づから校す、斜方百葉の図。官書にして此くの似くなるは古今に無からん。只だ今絶学 真に絶を成す。冊府蒼涼として六幕孤なり。)」と詠じている(514頁)。それから第五九首では、仏教以外の諸学中、彼が最も力を注いだところの公羊学について、その中興の祖であり、彼の師でもある劉逢祿をば、「端門受命有雲仍、一脈微言我敬承。宿草敢桃劉礼部、東南絶学在毘陵。(端門に命を受くるに雲仍あり。一脈の微言 我敬つて承けたり。宿草 敢て桃とす劉礼部。東南の絶学 毘陵に在り。)」と礼讃している(514頁)。こうした言説から推して、不定止観をも含めた「絶学」の復興という営為に、彼は常々大きなロマンを抱き、その営為が不幸にしてうまくゆかなかつた場合には、激しい痛嘆を覚えていたことがうかがわれよう。

次に後者に目を転じよう。嘉慶二十五年(1800)、二十九歳の折りには早くも五言律詩「観心」(456頁)の成立を見る。この時点での彼は、まだ体系的には天台の教義を学んでいないために、その内容はあくまでも観念的に留まる。しかしながら、まず首聯では観心行を修する理由を「結習真難尽、観心屏見聞。(結習 真に尽くし難く、観心もて見聞を屏す。)」二ことにあると説き、頷聯では観心修行の中で浮かび上がってくる妄念を「焼香僧出定、譚夢鬼論文。(香を焼いて僧は定を出で、夢に譚して鬼は文を論ず。)」と描写し、そして頸聯と尾聯とでは「幽緒不可食、新詩如乱雲。魯陽戈縱挽、万慮亦紛紛。(幽緒 食ふべからず。新詩 乱雲の如し。魯陽の戈縦ひ挽かるるも、万慮亦た紛々たらん。)」と詠じる。いわばこれは、修行の甲斐もなく、相変わらず詩作を含む様々な俗念に己が翻弄されていることを自嘲しているものと見られよう。

さて、「観心」制作後ほぼ二十年を経た「己亥雜詩」になると、すでに天台教義を学んでいるだけあって、詩

語の運用にずいぶんと自在性が見られる。まずその第一首では、「著書何似觀心賢、不奈卮言夜湧泉。百卷書成南渡歲、先生統集再編年。(書を著すは何ぞ似かん 觀心の賢なるに。奈んともせず、卮言の夜泉を湧かすを。百卷の書成つて南渡するの歲。先生の統集 再び編まるるの年。)」と詠じており(509頁)、これまで再三「戒詩」を宣言して来たのにその度に破つて来た己の心の弱さを慨嘆し、かつ泉のように滾々と湧出する己の詩想に驚き入つてもいる。

ついで第二二首では、「車中三觀夕惕若、七藏靈文電熠若、懺摩重起耳提若、三普貫珠繫繫若。(車中に三觀して夕に惕たり。七藏の靈文 電熠たり。懺摩重ねて起こりて 耳提かれたり。三普 珠を貫いて繫々たり。)」と詠じている(514頁)。ここで彼が詠じた「車中三觀」なるものが、不定止觀を含む三種止觀のいずれであるか、それとも彼自身の考案した儀軌「定齋觀儀」であるかどうかは定かでない。しかしながら、「己亥雜詩」自体が「最録禪波羅蜜門」の翌々年にして「重輯六妙門序」及び「誦得生淨土陀羅尼記數簿書後」(391-392頁。以下「記數簿書後」と略称)の翌々の成立であるから、こうした數年來の止觀への傾倒を色濃く反映しているように見られる。なお、自註によれば、結句にいわゆる「三普」とは、「普賢、普門、普眼之文」であるという。そして劉逸生氏によれば、これら三者は、順に『法華經』の「普賢菩薩勸發品」・「觀世音菩薩普門品」・「円覺經」の「普眼章」に配釈されるという(『龔自珍己亥雜詩注』[註2所掲①本]27頁)。三者の最後の「普眼章」では、著摩多・三摩鉢提・禪那の三語を用いつつ独特の禪觀思想が展開されており(それはもとより天台の三觀のような体系的なものではないが)、龔自珍は「五重証義」(33-374頁)で、同「章」に見える「四大、十二処、十八界、清淨平等不動、徧滿法界。」という文言を以て、「煩惱も仮立であり、衆生の相もまた仮立である」と

いう自説（五重の第三）の文証に充ててもいる。さらに第一六〇首では、「仮観偈」だと自註して「眼前石屋著書象、三世十方齊現身。各揚著書一枝筆、各有洞天石屋春。（眼前の石屋書象を著し、三世十方に齊しく身を現ぜり。各々著書一枝の筆を擲つて、各々洞天石屋の春あり。）」と詠じている（525頁）。これは曹籀の求めに応じて賦した作品である。続く第一六一首では、「為西湖僧講華嚴一品竟、又説此偈。（西湖の僧の為に『華嚴』の一品を講じ竟り、又た此の偈を説けり。）」と自註しつつ、「如何従仮入空法？君亦莫問我莫答。若有自性互不成、互不成者誰仏利？（如何なるか従仮入空の法。君も亦た問ふこと莫かれ、我も答ふること莫からん。若し自性あつて互ひに成らずんば、互ひに成らざるは誰が仏の利ぞや。）」と詠じている（526頁）。起句にいわゆる「従仮入空法」とは、天台三観の一つとしての空観の異名である。

彼の詩歌中、三観を中心として止観行をうたつたものは、おおよそ以上の通りである。ただし、最後の第一六一首ではさらに一言すべき点がある。すでに見たように、その起句に天台の空観をうたう一方、転句では『華嚴經』のいわゆる縁起相由・法性融通の理を説いている。これは本篇が、杭州・西湖の僧侶のために『華嚴經』を講じたことに縁じて制作されたからであるが（自註）、同時にまた、彼が久しく懐抱していた天台・華嚴融合の思想を反映しているとも言えよう。

（四）本章の終わりに、彼自身の創案に係る止観儀軌「定齋観儀」（377頁）を通覧したい。本篇には撰述の年代を記さないが、ここで精神集中のための読誦行の対象とされている陀羅尼『抜一切業障根本得生淨土神呪』を唱え始めたのが、「辛卯歲」、すなわち彼四十歳の道光十一年（1831）のことであるから（391頁、「記数簿書

後)、本「観儀」の創案もまたそれ以降のことであろう。さて、本篇を一読するに、天台教学の十界互具と浄土教の観仏と密教的な陀羅尼信仰との三者が習合されていることが知られるのである。

すなわち冒頭「南岳・天台の円教の儀に依つて観儀を立つ」と宣している。次いですこぶる浄土教的な観仏の作法を列記している。すなわち、まず阿弥陀三尊が自己の頭上来臨し、十大菩薩とその無数の眷属とが自己の左右を固めると観ずる。さらに仏・菩薩とはおよそ正反対の存在である無数の魔類が法界に遍満すると観ずる。最後に阿弥陀仏の本国たる西方浄土の聖衆四十九万を観ずる。ここで前出の『抜一切業障根本得生浄土神呪』を一遍唱えるのであるが、この陀羅尼はその内容も中国における流布の経緯も、ともに非常に浄土教色が濃厚である。陀羅尼誦誦の後、観法は終わりに向かう。すなわち、西方浄土の聖衆のうちの一人が金の豆を金瓶に投ずるにカラン(原文、𦉳𦉳)という金属音が響き渡り、それと同時に無数に魔類と金豆を投じた聖衆の一人とがともに姿を消してゆく(と観ずる)。この間、陀羅尼を唱え続けるが、残る聖衆も、それから仏菩薩たちも皆本国たる西方浄土に送還すると観じ、それとともに陀羅尼誦誦をも終了する。

以上が観法の次第であるが、ここで彼は次のような問答を設けている。

或問聖衆以何為依止？ 答以心為依止。 真心耶？ 妄心耶？ 答以妄心為依止、全妄即真故。

或ひと問ふ、聖衆は何を以て依止と為すや。答ふ、心を以て依止と為す。(或ひと問ふ)真心か、妄心か。答ふ、妄心を以て依止と為す。全妄は即ち真なるが故に、と。

前節に見たように、智旭以来の風潮を承けて、天台・華嚴両宗の一致を再三説いていた彼であるが、少なくとも観心の一門に於いては、趙宋天台における正統派の山家派にすべて依拠し、その所説たる妄心観の立場を取つて

いたことが、右の一段から明白にうかがわれよう（対する真心観は山外派の所説であり、こちらは華嚴・禪の立場に一層近いものがある）。この妄心観については、島地大等氏の『天台教学史』に次のように簡略にまとめられている。

つぎに妄心家における所立を概括するときは、そもそも円教の説あるゆえんのものとは凡心を転じて理心を実現せんがためなり、今もし凡夫現前の一念の妄心を捨てて観ぜずんば円觀何によりてか立たん。もし真心家のいうが如くただちに初より真性の理心を観じ得べくんば、観を設くるの由を成ぜず。これをもつて円觀を修するに直接の対象たるべきものは日常起滅の刹那心にして、この無明妄心に即して三千三諦の妙理を觀発すべしという。

そして島地氏はこの一段を「仏界の高遠衆生界の広散を捨てて正しく現前一念の近要なるを取る。」と結んでいる。『華嚴經』唯心偈にいわゆる心・仏・衆生の三法の中でも仏界に立脚し、これを己心に展開せんとするのが真心観であり、一方の妄心観はあくまでも己心に立脚しつつその中に仏界を湧現せしめんとするのである。したがって島地氏の指摘するとおり、後者は前者に比すればいかにも卑近ではあるが、ずっと地に足のついた観心論であると見えよう。いくら戒めても沸き起こる創作欲と政治革新思想とを始めとする、数々の世俗的願望に翻弄された彼にしてみれば、いかに天台・華嚴の一致を説くも、実践（觀門）においてはやはり天台の側に、それも正統派たる山家派の側につかざるを得なかつたのではないだろうか。

なおまた、仏菩薩とともに魔類をも觀ずるといふ点には、『摩訶止観』卷第八之下に「觀魔事」の一段があるのに做つたものであろう。と同時にこれは、己心の中には仏界も備われれば、三惡道も備わると説く、天台伝統の

十界互具の教理をば、彼なりに行法に盛ろうとした結果であるとも見られよう。

一 龔自珍と『法華經』

(一) 止観行と並んで彼が特に意を注いだものに、『法華經』の研究が挙げられる。その所見は「正訳第一 正法華經秦訳」(357頁)と「妙法蓮華經四十二問」(以下「四十二問」と略称。363-371頁)とにまとめられている。後者は前者よりもさらに後に成立し、前者の広本をなしている。両者の成立年代の前後については、後者の第三十八問で、問者をして「嘗読吾子之正訳七篇矣(嘗て吾が子の正訳七篇を読んだり。)」と言わしめていることから明らかである(369頁)。彼の主張の骨子は、その「正訳第一」によれば、次の五点に要約されよう。すなわち、彼は鳩摩羅什訳の『妙法蓮華經』には五つの誤りがあると説いているのである。彼の「正訳第一」での所説はしかし、いささか簡略に過ぎるので、ここでは広本たる「四十二問」での関連項目を参照して加筆しつつ、次のように整理したい。

① この經典の原本は実は二部から成り、そのそれぞれに序・正宗・流通分があるにもかかわらず、羅什は強いて両者を合本してしまった。

② インド原典二部を前経・後経と称するが、前経は十品、後経は十一品から成っていたと見るべきである。

③ したがって現行の『法華經』二十八品のうち、法師品・勸持品・分別功德品・隨喜功德品・如來神力品・普

賢菩薩勸發品の六品は、その全文をば經典制作者の恣意的な付加物と見なして削除すべきである。そして葉王菩薩本事品については、その後半の持経者が受けるであろう利益を説いた一段をば、右記六品と同じ理由で削除すべきである。なお、陀羅尼品については、一切の陀羅尼は元來密教經典に属せしめるべきものであるから、これもまた別行すべきである。

④ 釈尊の真説たる前經十品・後經十一品においてもまた各品の配列に不適切性が認められる。すなわち、第一に安樂行品は、実は前經の流通分であつたのに、羅什はこれを後經の中期に移してしまつてゐる。

⑤ 囑累品は本来ならば、その品題の示す通り、經末にこそ置くべきものである。現に『正法華』も『添品法華』もそうしている。ところが羅什は經中に移置するという不明を敢えてしている。

ここでさらに「四十二問」に注視すると、彼は本篇を撰述した理由を次のように記している（第二問。363頁）。

吾初説法華白文、審是二分。及見智者文句、果判二分、大喜曰、凡夫知見、乃与大師闡合。又説七周、乃言曰、智者文句、大綱萃矣、条別未尽也。吾大意符智者、別出科判。

吾の初めて『法華』の白文を読むや、是れ二分なりと審かにせり。智者の『文句』を見るに及んで、果たして二分と判ぜり。大いに喜んで曰く、「凡夫の知見にして乃ち大師と闡合せり」と。又た読むこと七周にして乃ち言ひて曰く、「智者の『文句』に、大綱は萃げられたるも、条別は未だ尽くされざるなり。吾が大意は智者に符せるも、別に科判を出ださん」と。

ところが彼の科判たるや、實際は決して「吾大意符智者」などというような穏やかなものではなく、それどころ

か独創と独善とを極めてゐる。以下にその特徴を列挙しよう。

(二)「四十二問」の第五問(364頁)に示すところによれば、彼のいわゆる前経とは、序品(序分)・方便品・譬喻品・信解品・菓草喻品・授記品・化城喻品・五百弟子受記品・授学無学人記品(以上正宗分)・安樂行品(流通分)から成るといふ。序分・正宗分については、さらに不説之説・正説之説・譬「譬」喻説之説に三分できるとし、序分には不説之説を配当し、正宗分の中でも方便品のみを正説之説を配当し、余の譬喻品以下授学無学人記品までの七品には譬喻説之説を配当している。さて、「四十二問」の第十三問によれば(364-365頁)、彼のいわゆる前経の流通分・安樂行品については、前経が「文殊を以て始まり文殊を以て終わる」べきであるとの観点から、これを現行の『妙法蓮華経』に於ける位置(勸持品の後、從地湧出品の前)から四品も前に移しており、その傍証として、智顛の師たる南岳慧思が本品に着目して『法華経安樂行義』を著作したことを挙げている。故意か誤記か、龔自珍は『安樂行義』を『安樂玄義』と記しており、「陳の南岳大師、此の品を以て別行し、『玄義』一卷あり。」とまで述べている。恐らく彼の念頭には、智顛が法華二十八品の中から普門品を選択して『観音玄義』を撰述した史実があつたのであろう。しかしながら、彼が手にしたはずの明北蔵・嘉興蔵では、いずれも正確に「行義」と記している。所詮は恣意的な解釈であり、改竄であると言わざるを得ない。

一方、彼のいわゆる後経とは、同じく「四十二問」の第五問に示すところによれば、見宝塔品・提婆品・從地湧出品・寿量品・常不輕菩薩品・藥王菩薩本事品・妙音菩薩品・觀世音菩薩普門品・妙莊嚴王本事品・法師功德品・彌累品である。ついで第十七問では(365頁)、後経が「塔の見れ塔の没するを以て首尾と為す」べきであ

るとの観点から、まず序分については、「下方海衆を以て由緒と為」している。すなわちいわゆる地湧の菩薩が出現する従地湧出品を以て序分と判じている。彼はこの点では、「智者大師の説の如し」と記している。いかにも智顛の科判では、従地湧出品は本門の序分とされている。それならばなぜ、同品に先行する見宝塔・提婆の二品（智顛は迹門の流通分と判じる）を以て彼のいわゆる前経の末尾に編入し、以て智顛の科判と全同しないのであるか？ かかる質問を第二十二問で彼は設けているが（322頁）、彼は「多宝仏は十一品主、是十一品脈、是十一品線、是十一品筋、是十一品眼、是十一品鑰匙、是十一品焔爐、我故与天台小異。（多宝仏は是れ十一品の主なり、是れ十一品の脈なり、是れ十一品の線なり、是れ十一品の筋なり、是れ十一品の眼なり、是れ十一品の鑰匙なり、是れ十一品の焔爐なり。我故らに天台と小異せり。）と主張して自説を固執している。すなわち彼は、多宝仏とその座所たる宝塔とを以て後経の一大眼目と見なし、これを軸として彼のいわゆる後経を構成していると言えよう。

ついで寿量品を正宗分とし正説之説と判じている。なおまた提婆品（後経序分）に登場する竜女と、常不軽・薬王・妙音・観世音・妙莊嚴王の五品に登場する五菩薩との都合六人を以て「皆如来の寿量を証明する者なり」と規定し、その役割を「以六重証明之、以六番指点之、以六事敷演之（六重を以て之を証明し、六番を以て之を指点し、六事を以て之を敷演す）ることにあると説いている。しかも彼は、これら六品が前経に準じれば、いずれも不説之説だと判じている。彼は第二問ですでに法師功德・囑累の二品を後経の流通分だと規定しているから、彼の意を推せば、寿量品に続く常不軽から妙莊嚴王までの五品もまた、後経の正宗分に属すると見るべきであろう。

さて「正訳第一」のほうでは、彼が法師功德品を現行本における位置からさらに後方へ移して後經の囑累分としたことについて、何ら言及していない。そこで「四十二問」の第十四問では、もっぱらこの件を論題としてい（365頁）。彼の答釈は、「智者師に依れば、此の品は神通を譚^{かた}りて発得通と名づく。是れ果を説くものにして因を説けるには非ざるなり。宜しく流通に入るべし。」というものである。これはしかし拡大解釈に過ぎると言うべきであろう。ここで智顛の『法華文句』を参照するに、智顛は同書卷第十上で法師功德品を釈するに当たり、『法華經』を説く者の無上の功德のほどを、次のように表現しているのである。

行者聞説此功德利。喜不自勝。勤求無厭。信進倍增。明識大乘有大勢力。決無疑網。似解之初初。過二乘之極極。百千万倍。

行者此の功德の利なることを説くを聞かば、喜んで自ら勝へず、勤求して厭むことなく、信の進み倍増して明かに大乘に大勢力あつて、決して疑網なきことを識らん。似解の初々にも二乗の極々を過ぐることに百千万倍せん。（『大正藏』第三十四卷・136頁b）

しかしながら、これが果たして龔自珍のいう「果を説くものにして因を説けるには非ざる」ものであるかどうか。「似解の初々にも二乗の極々を過ぐることに百千万倍」となるためには、その前提として因位における「勤求無厭」の精進修行が当然要請されようから、『文句』の右の言葉といい、法師功德品の本文といい、彼のいうような「因でなく果を説いたもの」などと単純には断言できない。

次に注目すべきは、「天台裔人」（重輯六妙門序）を名乗る彼が、湛然以来の台家の定説である囑累品經中に与せず、かえつて湛然が理路整然と破折した經末説（主として法相宗の諸師が依拠した）のほうに与してい

ることである。彼は囑累品の終わりで釈尊が「多宝仏の塔は還つて故の如くすべし」と説くのを、「地中に還没する」という意味に解釈したものと推察される¹³。したがって同品が現行本のように經中に置かれているままでは、藥王品の終わりで多宝如来が宿王華菩薩を讃えることは、とりもなおさず「已没の宝塔をして復た言辭あらしめ」る（「正訳第一」）ことにほかならないものと思われたのであろう。かつ普門品の終わりで、彼の解釈では還没したはずの多宝塔に觀世音菩薩が瓔珞を奉ることが、いかにも不合理に思われたのであろう（「四十二問」第十五問、365頁）。彼はあくまでも、彼のいわゆる後經が宝塔の出現で始まり、還没で終結するという立場を固執しているために、これを揺るがしたり覆したりするような見解は、たとえ台家の定説であつても反駁せずにはおれないのである。

さて、湛然の『法華文句記』卷第十下では、祖説たる『法華文句』が經中説を打ち出すことや弱しと見て、これを發揮・敷衍すべく言葉を尽くしている（『大正藏』第三十四卷・350頁b-351頁a）。しかしながら湛然が縦横に開顯した智顛の『法華文句』にさえも（卷第十下）、すでに次のように明言されている。

塔猶聽法故。閉而尚在。問、塔若聽法。亦応不閉。答、証正已故閉。聽流通故在。

塔は猶ほ法を聴くが故に閉ぢて尚ほ在り。問ふ、塔若し法を聴けば、亦た心に閉ぢざるべし。答ふ、正（宗分）を証し已るが故に閉ぢ、流通を聴くが故に在り。（『大正藏』同卷・143頁a）

これによれば智顛は、湛然ほど態度明白ではないにせよ、虚空会終了後の多宝塔がなお釈尊説法の会座に列しており、少なくとも龔自珍が言うような地中への還没を遂げたのではないと見ていたと言える。

ここで少し、龔自珍の湛然に対する態度に目を移したい。湛然は『文句記』の前掲巻で法相宗の基・利涉の二

師の經末説を理路整然と破しているのであるが、『文句記』は龔自珍が手にした明北蔵・嘉興蔵には確かに収録されている。なおまた彼は、その「支那古遺書序」では湛然の『止観大意』に見える智顛禮讚の言葉「依經帖積、理富義順。(經に依つて積を帖し、理は富み義は順なり。)」を引いている(384頁)。「四十二問」の第四十問では湛然の十不二門の教説に言及している(370頁)。さらに「記数簿書後」では、明らかに十不二門に倣いつつ十二の“不二門”を立て、以て自己の陀羅尼誦の意義付けを図っている(391-392頁)。そして「最録金剛鐔」では湛然の『金鐔論』を評論して「仏の必ず九法界を具し、九法界の必ず仏性を具すること皆に知るべきのみ。蓋し天台の疏附の臣ならん。」と評している(407頁)。天台思想史における同書の位置を、まずは正確に把握していると言えよう。このように彼は湛然の教学にも相当に親しんでいたことが知られるのであるが、こと囑累品經末説に関しては、あくまでも自説を固執して譲らなかつたと言えよう。

(三) これほど『法華經』本文を削り取り、しかも自己の見解によって各品の配列を大きく改めた以上、同じく迹門・本門という言葉を用いても、智顛の教学におけるその本来の意味から遠ざかることは免れない。彼は「四十二問」の第二十問では「前經に迹を説き、迹中に本あり。後經に本を説き、本中に迹あり。以て天台に易ふることなし。迹は猶ほ他のごときなり。本は猶ほ自のごときなり。」などと強弁している(366頁)。一見いかにも智顛以来の天台の科判を遵奉しているかのごとくである。しかしながら、例えば天台教学のうえで重要な役割を果たしている勸持品を「無意義にして仏語に非ず」と評し、如来神力品を「実義なし」と評し、普賢菩薩勸発品に至っては「偽經の最も笑ふべき者なり。……(中略)……又た此の經自づから囑累品あり。此の品を益すを

容れず。」と決めつけていて、どうして「天台に易ふることなし」で済まされよう（第六問・第十問・第十二問、364頁）。

さて、第四十問に至ると(370頁)、彼のいわゆる述門・本門の意味がようやく明らかにされている。すなわち、彼のいう述門とは、「同じきに非ず、同じからざるにも非ず。亦た同じく亦た同じからず。劫も同じからず、世界も同じからず、仏身の大小も同じからず、仏寿の延促も同じからず。衆生の有福無福、根の利鈍も同じからず、經の字句の多寡も同じからず、之を説くの延促も同じからず。此れ吾が述門なり。」という。一方、彼のいわゆる本門とは、「心に十方・三世を具し、法に多寡・延促なく、同じきすら且つ贅詞と為す。何ぞ況んや同じからざるをや。要を以て之を言へば、十方・三世に我一色一香として是れ法華經に非ざる者あるを見ず。此れ吾が本門なり。」という。この第四十問では、「大通智勝如来が説いた『法華經』(化城喻品所出)や薬王菩薩が前世で聴いたそれ(薬王品所出)は、お前のいう前經・後經の二者と同一の經典なのか、そうではないのか？」という問を設けている。これに対して示された彼の見解が、ここに引いた言葉である。

要するに、彼のいう述門なるものは、諸法の差別相(随縁真如)や「事」と同義語であり、一方、本門なるものはこれも諸法の平等相(不變真如)や「理」と同義語であるということが、容易に看取されよう。そのことを端的に示すのが第三十八問である(366頁)。ここで彼は、湛然が唱えた十不二門の教理について、これを「理に称かなひて論ずれば、延促・先後・去来・終始なし」と述べ、ついで「事に就いて論ずれば則ち然らず。仏は仮名を壊せずして実相を説く。」と述べているのである。

(四) 彼の『法華經』論は、この他なお多岐にわたっており、「己亥雜詩」第八一首では、自己の『法華經』研究を詠じて「歷劫如何報仏恩、塵塵文字以為門。遙知法會靈山在、八部天竜礼我言。(歴劫 如何んぞ仏恩に報ぜんや。塵々たる文字 以て門と為さん。遙かに知る、法会の靈山に在つて、八部の天竜の我が言を礼せんことを。)」とまで自負している(517頁)。しかしながら今日の仏教学においては、多くの經典の梵語原文の研究が長足の進歩を遂げ、いわゆる原始仏典すらも後代の増補を含むことが明らかにされており、したがって彼の「研究」も所詮は独断の羅列と評せざるを得ない。何しろ『法華經』の各品を真説と偽經とに分ち、前者をば釈尊の金口・阿難の筆録に係ると見なし、後者をばインドの「蛆虫師」の竄入に係ると見なしているのである。「正訳」の諸篇を見るに、彼はこういう見方を『法華經』に限らず、『大無量壽經』や『大般若經』に対しても適用していたことが知られる。

それでも彼が「仏書入震旦以後、校讎者稀。(仏書の震旦に入りてより以後、校讎する者稀なり。)」(前出「己亥雜詩」第八一首の自註)という中国仏教の歴史的通弊に目を向けたことや、彼の信仰上の友人で西域諸言語(インド・チベット語等)に通じていたという裕恩が、こうした現状を打破すべく「凡そ經にして新旧教訳ある者は、皆な訪ねて之を得、或いは校して一是に帰し、或いは兩つながら之を存し、或いは三つながら之を存した作業を(「己亥雜詩」第三四首自註、522頁)、「釈典の震旦に入りてより以来未曾有なり。」(同上)と贊嘆し、その意義を認識していたことは、この時代にあつては先駆的であつたと認められよう。ただし誠に皮肉なことに、彼に代わつて彼の志(原典探求)を遂げた観のある裕恩は、れっきとした清朝の皇族の一人であり、彼の政治思想にあつてはその痛烈な批判の対象とされた存在でもあつた。

おわりに

与えられた紙数に限りがある。最後に一言しておきたいのは、彼の浄土思想である。その「法性即仏性論」(371-372頁)及び「以天台宗修浄土偈」(372-373頁)を読む限りでは、彼の浄土観は後者の終わりに「念外無仏、仏者念是。仏外無念、念者は仏。(念外に仏なく、仏とは念是れなり。仏外に念なく、念とは是れ仏なり。)」(373頁)とあることから明らかなように、典型的な唯心浄土思想に依拠している。これは知礼によって大成された天台正系の浄土観を、ほぼ忠実に継承していると言えよう。

さて、そうした天台の教説に則つて己心に浄土を湧現せしめるべく、彼は具体的な行法として、浄土教色濃厚な『抜一切業障根本得生浄土神呪』を選択・読誦している。その行法に際しての理念が、前出の「記数簿書後」に列挙されているのである。その中で注目すべきは、自它「他」不二門・挹注不二門(文中十二の“不二門”の第四・五をなす)に説かれた次のような見解である。

自它不二門、予誦咒時、観恒河沙衆生、無一衆生不同時誦此咒者。恒河沙世界、無一色一香非此咒相貌者。挹注不二門、予所有持咒功德、往往観想用施一切衆生、亦用施一衆生、亦用恒河沙衆生、于我功德、不増不减。

自它不二門とは、予の咒を誦するの時、恒河沙衆生を觀するに、一衆生として同時に此の咒を誦せざる者な

く、恒河沙世界に一色一香として此の咒の相貌に非ざる者なきなり。挹注不二門とは、予の有する所の持咒の功德もて往々觀想して用て一切衆生に施し、亦た用て一衆生に施し、亦た用て恒河沙衆生に施すに、我が功德に于て増さず減らざるなり。

「無一色一香非：・者」という表現こそ『摩訶止觀』から借用したものであるが、思想自体はすこぶる華嚴的な一即一切の觀念に満ちている。つまり、浄土觀及び仏身觀は天台に仰ぎ、具体的行法は華嚴的觀念に依拠し、そして浄土の教主としては、「定意觀儀」及び「最録三千有門頌」に明言している通り、阿弥陀仏を戴いているのである。この点は実に、智旭によって大成された諸宗融合思想の系譜を引いている。もともとそれは、智旭に見られるような深みと体系性とを到底備えてはいないのであるが、筆者の個人的見解を取って記せば、龔自珍のこうした浄土思想には、読誦の対象こそ陀羅尼と名号という違いがあるけれども、一人の口業が他の一切衆生へ融通遍滿すると見る点において、わが国の融通念仏宗の教理を連想させられずにはおれない。

智旭以後、清末に諦閑（1858-1932）が現れるまで、中国天台宗の具体的活動状況については今日なお不明な点が多い。掌篇が多くを占め、加えて独断に満ちてもいる龔自珍の「仏学論著」ではあるが、この時期における数少ない天台宗関連の遺文として、なお考察に値するものがあるろう。今後もさらに探求を進めてゆく所存である。

(1) ちなみに、『全集』の他の輯には經書や名高い金石文についての「最録」が収められてもいる。

(2) 筆者の知る限り、劉逸生氏はこの『龔自珍己亥雜詩注』を、三度刊行している。すなわち、

①1978年に中華書局香港分局から筆名・万尊疑にて上下二冊本で刊行した本（全二冊）。

②1980年に、北京の中華書局から本名の劉逸生で刊行した本（全一冊）。

③1995年に周錫韓氏との共編で出した『龔自珍編年詩注』の後半部。これは浙江古籍出版社から刊行された、『兩浙作家文叢』中の一冊である。

こゝで②及び③冒頭の「凡例」によれば、本書の原形は、1976年にある雑誌の誌上に右記「万尊疑」の筆名で発表したものであるという。

(3) 佐藤氏『天台大師の研究』511-523頁及び、山内氏『禪と天台止観』547-560頁を参照。ともに『次第禪門』と『六妙法門』との教理上の異同を概説す。前者は昭和三十六年・百華苑刊。後者は同六十一年・大藏出版刊。

(4) 龔自珍はその「南岳大師像贊」(397-398頁)で、智旭を以て「円教十四灯」の第十四祖と仰いでいる。それから「最録禪源諸詮」では、智旭の『閻蔵知津』卷四十二「此方撰述」に載せる「禪源諸詮集都序」に依拠しつつ、同書を評論している(95頁)。また、「妙法蓮華經四十二問」の第一問では、「明藕益大師曰」として同書卷二十四「大乘經蔵 法華部第四」の言葉「諸経之有法華、王者之有九鼎、家業之有総帳簿也。(諸経に『法華』あるは、王者に九鼎あり、家業に総帳簿あるが如し。)をそのまま引用している。なお、『閻蔵知津』は、台湾・新文豊出版会社が影印した『明版 嘉興大蔵経』第三十二冊に収められている。

ところで智旭の諸宗融合思想は、これをその複数の遺文に徴することができる。わけても『靈峰藕益大師宗論』はその具体的文証に富んでいる。ここでは一例として自著への序文たる「法海観瀾自序」(卷六之四所収)を挙げたい。

無解行之戒。非戒也。無戒行之教。非教也。無戒教之禪。非禪也。無戒行及禪之密。非密也。非戒非教非禪非密。非淨土真因也。非有四種淨土。則戒教禪密。無実果也。非真因実果。則不頭非因非果之心性。不頭心性。則無以観法海甚深無量。而徹其涯底。故以五門之瀾。為観法海之術。願与同志者共之。

解行なき戒は戒に非ざるなり。戒行なき教は教に非ざるなり。戒教なき禪は禪に非ざるなり。戒行及び禪なきの密は密に非ざるなり。戒に非ず教に非ず禪に非ず密に非ざるは淨土の真因に非ざるなり。四種の淨土あるに非ずんば、則ち戒教禪密に実果なきなり。真因実果(ある)に非ずんば、則ち非因非果の心性を顕さず。心性を顕さずんば、則ち

以て法海の甚深無量なるを觀て其の涯底に徹することなし。故に五門の瀾を以て、法海を觀ずるの術と爲す。願はくは志を同じうする者と之を共にせん。(中文出版社版和刻本、9602頁)

右にいわゆる「五門」とは、教・律・禪・密・淨土の五教を指す。その中で教とは、彼自身の見解では大乘教であり、これを天台・華嚴・法相の三家に分けている(和刻本、9598頁)。

(5) 註4前出『明版 嘉興大藏經』第三十二冊・15頁c段を参照(卷三十九「大乘論藏 宗經論第二之三」)。

(6) 元藏の目録である『至元法宝勘同總録』卷第十には、「六妙禪門法一卷 天台智者大師說」と見える(『昭和法宝總目録』第二卷・238a)。さて、民国期に出た二種類の龔自珍文集の刊本では、ともに『六妙法門』の卷数を三卷としている。すなわち民国二十四年(1935)に王文濡が校訂刊行した『龔定齋文集』(同六十四年・台灣・新文豐出版より覆刻)においても(同書所収「定齋文集補統録」二頁)、また民国二十六年(1937)に夏田藍の校訂した世界書局版『龔定庵全集類編』(1991年・北京・中國書店より覆刻)においても(同書55頁)、ともに三卷に作っている。

(7) 『龔自珍編年詩注』40頁。本書の書誌は註2に既述。

(8) 曹楮は龔自珍の友人であり、没後最初の龔自珍文集を刊行した。なお、起句に見える「石屋」とは、杭州九曜山にある。に始まる華嚴のそれをば残る四指に譬えている。次いで「最録原人論」(55頁)で「賢首の五教と天台の四教と果たして以て異ありや。以て異なきや。」と説き、そして「最録禪源諸詮」(46頁)でも「華嚴・法華同じく是れ円教なり。」と説いている。さらに道光十一年(1831)に賦した七言古詩「題鷲津上人書冊」では、「圭峰「宗密」慈雲「遵式」各一偈、台宗賢首無涇渥。」と詠じ、「鷲津上人書冊」の書の描写に事寄せて天台・華嚴兩宗の融合を説いている。

彼は「六妙門序」で自ら「天台商人」と名乗っており、しかも元・懷則の『天台伝仏心印記』を讀んで「最録天台伝仏心印記」(407-408頁)を著している以上、觀心に於ける天台・華嚴(及び禪宗)のそれぞれの立場の相違——妄心觀と真心觀と——を知っていたはずである。そしてまた觀心の一門に於いては、「重輯六妙門序」で自ら明言している通り、妄心觀に与していたのである。にもかかわらず、こうしたおおまかな、およそ専門の教学者の目には暴論としか見えない言葉を書き記しているのは、恐らく智旭以来の体系的な諸宗融合思想(註4参照)をば、さしたる考察を加えることなく、ただ漫

然と受容したからであろう。

(10) この『得生浄土神呪』について、詳しくは蓮沢成淳氏が大東出版社版『国訳一切経』宝積部七・265-268頁の解題に述べている。なお、「正訳第六 正密部、正偈頌」(361-363頁)に記すところによれば、龔自珍は陀羅尼については、大蔵經のみならず『漢滿蒙藏四体合璧大蔵全呪』(略称は『大蔵全呪』。清代に出た官版の陀羅尼集成)をも参照していたことが知られる。

(11) 本稿では、『現代仏教名著全集 普及版』の一冊として隆文館から再版されたものに拠った。

(12) 「己亥雜詩」第三九首(52頁)には「朝借一經覆以簞、暮還一經龕已灯。(朝に一經を借るるに覆ふに簞を以てし、暮に一經を還すに龕 已に灯あり。)」とある。以て彼が北京・宣武門外の竜泉寺から所蔵の經典を借覽していたことが知られよう。そして「為竜泉寺募造藏經樓啓」(389-391頁)によれば、借覽していた經典が、永楽年間に官刻された北蔵であることが知られ、かつ彼が嘉興蔵(北蔵に依拠し、これを増補しつつも、従来折本を披閱に便利な冊子体に改めた)をも通覽したことが知られる。その北蔵でも『昭和法宝総目録』第二卷・296頁c)、嘉興蔵でも『同』同・320頁c)、ともに「行義」に作っているのである。

(13) 伊藤瑞叡氏「法華經成立論史(その一)」によれば、この文言は、梵本『法華經』では「あるべき敷地に据えたのである、あるいは大地に従って立たしめたのである」と訳されるのであり、それゆえ宝塔は「囑累品以後は娑婆世界のしかるべき土地に立っていることになり、薬王・妙音・観音の諸品に再出するのは不自然ではなく、むしろ当然である。したがって囑累品は六品の前、經中第二十二に位置することが相応しい。」という。『大崎学報』第一四〇号・15頁(昭和六十年)。

(14) 湛然『法華文句記』は、明北蔵にも、嘉興蔵にもともに収録されている。前出『昭和法宝総目録』第二卷・296頁b及び320頁cを参照。

(15) この不二門については、『維摩經』の入不二法門品に説かれた「不二法門」を指すと考えられなくもない。彼はその七言古詩「西郊落花歌」で自ら「先生読書尽三蔵、最喜維摩卷裏多清詞。(先生 書を読んで三蔵を尽くす。最も喜む、『維摩』巻裏に清詞多きを。)」と称してもいる(488頁)。しかしながら、不二門の一つである「自他不二門」の名目が龔自珍の不二門にも襲用されているのに比して、都合三十一にも達する『維摩經』の不二法門はどれ一つとして襲用されてい

ない。やはり彼の不二門は、直接的には十不二門を範としたと見るのが妥当であろう。

(16) 江戸初期に融通念仏宗を再興した融観(1658-1719)は、一宗の再興に先立って黄檗宗の高泉(中国僧)・鉄眼の二師に禅を学んでおり、その過程で黄檗禅を媒介としつつ、近世中国仏教の一般的風潮たる諸宗融合思想に接したものと推察される。したがって口唱行をめぐって両者間にこうした見解の共通性が見られることは、別段異とするには当たらない。

付記 福井文雅先生からは極めて御多忙のところ、文字通りの拙稿に対し、形式・内容両面における適切な御指導を惜しみなく頂戴致しました。記して衷心より御礼申し上げます。