

宋代天台教理之“十類”（下）

林 鳴 宇

本稿爲《東洋文化研究所紀要》第149冊所刊拙論“宋代天台教理之十類（上）”之續篇。前篇略述宋代天台教理所創的“十類”分法的成立背景，并就“十類”的前五項“經體”（此辨台宗五重玄義之根本）、“經王”（此明法華統攝諸經之大義）、“被接”（此示台宗含中點示之機源）、“壽量”（此辨三身壽量等）、“觀法”（此辨一家一心三觀、十乘觀法等）的內容作了分析。

本篇則將就前篇“觀法”中未決諸問題，以及“十類”的後五項“教證”（此辨聞道及自得）、“隨緣”（此辨別理隨緣等）、“四土”（此辨寂光有相等）、“二空”（此辨性相二空兼生法二空）、“習氣”（此辨三惑正使等）的內容，作相應的詮釋和分析。

宋代天台教学の「十類」(下)

林 鳴 宇

『紀要』一四九冊では、北宋の天台僧如吉が編集した『天台文類』の成立背景、及び『天台文類』が所収した十項目の教学問題のうち「経体」、「経王」、「被接」、「寿量」、「観法」の五項について論考した。本論文は、一四九冊に引き続き、「観法」の諸課題及び「教証」、「随縁」、「四土」、「一空」、「習気」の五項を考察する。

一、宋代天台教学における「十類」の構成(続)

5、観法(続)

十乗観法の問題

十乗観法は、天台止観を修習するために最も正しく且つ重要な方法である。天台智顛の『摩訶止観』の巻五に、「観不思議境、発真正菩提心、善巧安心止観、破法遍、識通塞、道品調適、対治助開、知次位、能安忍、無法愛」の順で、

宋代天台教学の「十類」(下)

既に詳しく論じられていた。蔵、通、別、円の四教へ正確に融入し、この十種の観じ方を理解することによってこそ、「有教無観」の欠点を避けることができる。

宋の初めに高麗僧の諦観により編纂された『天台四教儀』は、天台の四教の主旨を該擧し、現在に至るまで天台教学の良き入門書であると言われてきた。しかし、明末の智旭は、『天台四教儀』が流布することで天台教理の発展が停滞したと酷評し、⁽¹⁾ 自著『教観綱宗』の中で、十乗観法を用いて、天台の四教の宗旨に再度検討を加えた。智旭は、同時に次のように述べる。

観、教に非ざれば、正しからず。教、観に非ざれば、伝わらず。教有りて、観無くんば則ち罔^{くわ}し。

観有りて、教無くんば則ち殆^{あや}つし。⁽²⁾

〔観非教不正、教非観不伝。有教無観則罔、有観無教則殆。〕

ここで、智旭が説く「観」とは、正しくは「十乗観法」である。

宋初の山家山外論争の大きな争点の一つは、「十乗観法」に対する見解の相異である。知礼は、『四明十義書』の「第四義」の中で、慶昭の観法を「ただ外境のみを観ず」(遍観外境)とし、「十乗観法」の第一である「観不思議境」さえも正しく理解していないと批判した。⁽³⁾ 『摩訶止観』は、本来、「不思議境」を一念の識陰と示したにもかかわらず、慶昭はこれを会得できず、外境こそが観ずる対象であると説き、天台の教説を全く異なる方向から理解しようとした。慶昭のそのような発想の背景には、止観の修行法への理解から生じた「十乗観法」についての異見が存在する。

湛然の『止観大意』では、上中下の三種の修行者に対し、「十乗観法」の実践をどのように行うかについて、次のように説く。

上根、唯だ一法のみ、中根、二或は七、下根、方めて十を具す。⁽⁴⁾

〔上根唯一法、中根二或七、下根方具十。〕(『天台文類』卷五、「義例明直用妙境名曰上根」、頁九四)

上根の修行者は、第一の「観不思議境」のみを修すれば、悟りの位に入ることができる。中根の修行者は、第七の「対治助開」までを修する必要がある。下根の修行者は、「十乗観法」のすべてを修めなければならない。

湛然のこの説明に対し慶昭も知礼も、格別の異議がないものの、これを理解するにあたり各々見解が分かれた。すなわち、慶昭は、上根所修の「不思議境」を、清らかな真心、つまり一切法の根本と捉え、これを求めるためには当然のこととして、「不思議境」を除く、「十乗観法」のほかの九法を軽視せざるを得なかった。一方、知礼は、上根所修の「不思議境」を、現前の妄心、つまり「十乗観法」を成り立たせる基本(「法本」)⁽⁵⁾と捉え、天台の観法は「観不思議境」のみでなく、「十乗観法」の体系こそが止観の修行規定であると示した。

善月の『因革論』は、知礼の意を継承し、『止観義例』の次の一文を引用し、「十乗観法」の体系の正当性を再確認した。若し十境無ければ、乗則ち体なし。若し十法なければ、壞驢車と名づく。⁽⁶⁾

〔若無十境、乗則無体。若無十法、名壞驢車。〕

現前たる陰入界境から菩薩境の十種の対境がなければ、対応する十乗は成り立たない。十乗観法がなければ、『法華経』に説く「大白牛車」に出会うこともなく、ただぼるぼるな驢車のみである。

さらに、善月は、「十乗観法」の相互関連性について、次のように説く。

一家の観門、入道の所以^{ゆえん}、乗、必ず十に至るは、蓋し入道の要は、始めは本を照らす、本を照らした後ち、善く修め、善く修めた後ち、法を尽くす、法を尽くした後ち、謬より離れる。此れ十乗が所以に次第に生起し、彼の

上中下根も、深く妨障を諳じ、大いに法藥を備えるなり。⁽⁷⁾

〔一家觀門、入道所以、乘必至十者。蓋入道之要、始於照本。照本而後善修、善修而後尽法、尽法而後離謬。此十乘所以次第生起、彼上中下根、深諳妨障、大備法藥也。〕

善月は、「十乘觀法」を、それぞれの修行者の程度に従い四つの段階に分け、觀不思議境を「照本」(「十乘觀法の根本を知る」、發真正菩提心、善巧安心止觀、破法遍、識通塞の四を「善修」(「善と不善を知る」、道品調適、対治助開の二を「尽法」(「対治の方法を知る」、知次位、能安忍、無法愛の三を「離謬」(「邪見・惡趣より離れる」と定義し、四者が兼備して、はじめて円実の悟りを得られるとした。

四種三昧と事觀理觀

前述した十乘觀法が觀心の最も重要な方法であれば、四種三昧が十乘觀法を行うための具体的な手段であると言える。

知礼は、『修懺要旨』の中で次のように説く。

夫れ諸もろの大乗經の詮する所の行法、身儀に約して判ぜば、四種より出ず。一切行を攝して、罄きて盡くさざる⁽⁸⁾こと無し。

〔夫諸大乘經所詮行法、約身儀判、不出四種。攝一切行、罄無不盡。〕

知礼の言うように、四種三昧は、すべての大乘經典が説く三昧法門を組織したものであり、単に手段が四種にすぎないわけではない。

四種三昧は、身儀によつて、常行三昧、常坐三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧の四つに判別できるほか、それぞれの教えに従つて分類することもできる。

言つ所の常坐、乃至非行非坐とは、身儀に約して名を為す。若し法に従いて名を為せば、常坐は一行と名づけ、常行は仏立と名づけ、半行半坐は方等法華と名づけ、非行非坐は随自意と名づく。⁽⁹⁾

〔所言常坐、乃至非行非坐者。約身儀為名。若従法為名者、常坐名一行、常行名仏立、半行半坐名方等法華、非行非坐名随自意。〕(『天台文類』卷五・「輔行明四三昧従身約法得名不同」、頁八〇)

十乗観法と四種三昧は、一見すると、止観を修行する方法として同じものように見える。しかし、「五略」の第二「修大行」に属する四種三昧は、修行の行動様式であり、身の開遮、口の説黙、意の止観を正しく行つたための指針である。『摩訶止観』卷二が、「正観はよく住して動ぜず、四つの行を縁となして心を観じ、縁を藉りて調直する。」⁽¹⁰⁾と示したのは、四種三昧が十乗観法を修めるための先決契機であることを指している。

事観と理観の概念を樹立したのは、湛然である。彼は、『止観義例』などの著作の中で、『占察経』下巻の唯心識観(唯識観)と真如实観(実相観)の内容を引用し、「実相は理を觀し、唯識は事を歴たる。事・理不二にして、觀道稍⁽¹¹⁾や開く」と説いた。

宋初天台においては、事観と理観についての認識が大きく分かれた。すなわち、山外の諸師は、事理二観について、内心を觀ずるのを理観、外色を觀ずるのを事観と解釈し、理観の対象である内心は真心であるとする。このように考えると、『止観』の十乗観法によつて樹立された妄心観が無意味になる。そこで、知礼は、湛然の教説を再整理し、『止観』の元来の基準を護持しようとし、山外派の説を批判したのである。

『天台文類』卷五では、まず『占察經』卷下の本文（「占察善惡業報經依一実境修唯識觀」、頁九七。「占察經依一実境修真如觀」、頁九八。「占察經約根利鈍用觀不同」、頁九八。）を載せ、經文の内容を明確にした。そして、湛然の『輔行』（「輔行明事理二觀」頁八三）や『止觀義例』（「義例示事理二觀之相」頁九二）の説明を引き、最後に、知礼の『不二門指要鈔』の中の次の一文で結束する。

実相觀とは、即ち識心に於いて、其の本寂を体するに、三千宛然として、即空仮中なり。唯識觀とは、起心を照すに、變造の十界、即空仮中なり。⁽¹²⁾

〔実相觀者、即於識心、体其本寂、三千宛然、即空仮中。唯識觀者、照於起心、變造十界、即空仮中。〕（『天台文類』卷五：「指要鈔示事理二觀之相」、頁九六）

『天台文類』のこのような展開について、善月は、『因革論』の中で、次のように評した。

二觀の明文は、『占察』を本にし、觀門の行相は、『止觀』に備わる。従事從理の旨、断じて荊谿に自る。三觀四運の要、復た大士に符す。所以に一家の觀門と成り、入道の要と為す。夫れ何ぞ論ずるや。特だ昔の說者は、非説を以て至当と為し、境觀に至るも、乖謬に用與もちいること頗る多しに由るのみ。後学は、非を習い、是に勝り、觀門を混乱し、心を投じても措く罔くなることを恐れるるによつて、是れ弁ぜざることべからざるなり。而して正者は論の如し。（略）若し不起心を以て理と為れば、正しく山外の一念を以て真性と為すに同じ。四明は之を闢きも、切著ならざるに非ざるなり。⁽¹³⁾

〔二觀明文、本於占察。觀門行相、備諸止觀。従事從理之旨、断自於荊谿。三觀四運之要、復符乎大士。所以成一家觀門、為入道之要、夫何論哉。特由昔之說者、以非説為至当。至於境觀、用與乖謬頗多。因恐後学、習非勝是。〕

混乱觀門、投心罔措。是不可不弁。而正者如論（略）若以不起心為理、正同山外以一念為真性。四明闢之、非不切著。」

如吉の『天台文類』は、この「事理二觀」の問題に関し、知礼説を支持した。この意を受けた善月にすれば、事理二觀の説は『摩訶止觀』に依り、その宗旨は湛然の「從事從理」、傳大士の「四運推檢」によって完備され、すでに天台教学の基本となっていた。しかし、宋代に至り、山外の諸師のように、事理二觀を正しく理解せず、理觀において真心を、事觀において外境を觀境の対象とする者がいたため、善月は、これらの教理の分岐を正したのは宋代天台の中興の祖である知礼であるとして、知礼教学の正統性を再度強調した。

そのほか、宋代天台においては、四種三昧と事理二觀との関係も議論の対象となった。もともと『摩訶止觀』の「修大行」では、四種三昧の修行法はそれぞれ異なっているが、四種三昧の精神は理觀であり、十乘觀法と直接に関わる。その中の常行、常坐、半行半坐は理觀を示し、随意三昧は事觀を示し、四種三昧は最終的に理觀に収束されると示した。⁽¹⁴⁾

しかし、善月の『因革論』によれば、上述『止觀』の意を理解するに、宋代では少なくとも三種の見解、即ち「四種三昧がすべて事理二觀を持つ」⁽¹⁵⁾、「随意三昧は事觀、外の三つは理觀」、「随意三昧は事理二觀を持ち、外の三つは理觀」が存在する。

そこで、善月はこれら三つの意を統一した。まず、『止觀』を引用し、「随意三昧は事觀、外の三つは理觀」という説の根拠を示した。次に、随意三昧の善・悪・無記三性のみが事觀であり、諸經に従う行法は理觀であるとした。そして、「随意三昧は事理二觀を持つ」という説にも賛同したが、性を觀するに、四運心を起こさなければ、これ

は理觀であり、四運心を起こして、はじめて事觀であるとする。⁽¹⁶⁾ つまり、四種三昧が事理二觀によって區別されても、結果としては三諦の理觀にあるとしたのである。

觀心觀仏

觀心觀仏の問題の由来は、智顛の『觀無量壽經疏』の「此の經は、心觀を宗と為す⁽¹⁷⁾」の一句にある。これは、智顛による五重玄義に基づく独創であり、淨影寺慧遠の『觀無量壽經疏』が説く「此の經は、觀仏三昧を宗と為す⁽¹⁸⁾」などの釈とは異なっていた。

知礼は、『觀經疏妙宗鈔』の中で、智顛の説を次のように解説した。

心觀とは、經は觀仏を以て題目と為す。疏は今乃ち心觀を以て宗と為し、此の二、殊なる無し。方には是れ今觀は良以るおもんみに円解をして、全く小乗と異なる。小は唯心に味く、仏は外有に従る。是の故に心仏と其の体同じからず。大乘の行人は、我が一心に諸仏の性を具するを知る。境に託し觀を修するに、仏相乃ち彰はる。(略)全心にして是れ仏、全仏にして是れ心。終日心を觀じ、終日仏を觀ず。是の故に經目と疏の宗を立つると、語同からずと雖も、其の義別なる無し。(略)今此の觀法は但だ仏を觀ずるのみに非ず、乃ち心に拠りて觀じ、下に就きて高きを顯せば、仏觀を修すと雖も、名づけて難しと為さず。是こに知る、今經の心觀を宗と為すは、意は仏を見るに在り。故に二説の義、殊なる途に匪らざることを得ん。⁽¹⁹⁾

〔心觀者、經以觀仏而為題目。疏今乃以心觀為宗、此二無殊。方是今觀、良以円解、全異小乗。小味唯心、仏従外有。是故心仏、其体不同。大乘行人、知我一心具諸仏性、託境修觀、仏相乃彰。(略)全心是仏、全仏是心。終日觀心、

終日觀仏。是故經目與疏立宗、語雖不同、其義無別。(略)今此觀法非但觀仏、乃拋心觀、就下顯高、雖修仏觀、不名為難。是知今經心觀為宗、意在看仏。故得「説義匪殊途。」

心と仏とは、小乗においてはその理解が異なるが、円教の立場では、觀仏も心觀が不二なるものであり、即ち「全心是仏、全仏是心」の意である。ただし、直ちに仏を觀することは容易でないため、修行者の実践の便宜を考慮し、智顛が「妄心觀」を取り入れて、「心觀を宗と為す」と説いたのである。

知礼は、さらに、智顛の説を「約心觀仏」へと發展させた。

妙玄に云く、「三に差別無し、心を觀するに則ち易し」と。縦い他境を觀するも、亦た須らく心に約すべし。此の經、正に心に約して仏を觀するに当たれり。「実相を体と為す」は、心觀の宗は方に能く中道実相深広の体を顯發す。所以はいかん、若し心外に於いて仏を觀すれば、縦い能く理を推すも但だ偏真を見る。即ち善吉の仏の法身を觀じて、但だ小理を証するが如し。今唯心に約し、仏の依正を觀する当処に中実の体を顯發す。中は必ず双照すべし、三諦具足するが故に、「此の經は心觀を宗と為し、実相を体と為す」と云つ。⁽²⁰⁾

〔妙玄云、三無差別、觀心則易。縦觀他境、亦須約心。此經正当約心觀仏也。実相為体者、心觀之宗方能顯發中道実相深広之体。所以者何、若於心外而觀仏者、縦能推理但見偏真。即如善吉觀仏法身、但証小理。今約唯心、觀仏依正当處顯發中実之体。中必双照三諦具足。故云、此經心觀為宗、実相為体。〕

『觀無量壽經』は阿弥陀仏を所觀の対象とした。しかし、修行者が直接にこれを觀することは困難であり、また、心を避けて仏を觀しても所詮は小乗の立場に過ぎないため、『法華玄義』の「心を觀するに則ち易し」を引き、最も身近な自己本来の心性と阿弥陀仏の依正とを一致し、自己の心性を觀することによって觀仏の目的も達成されると知

礼は述べる。

「観心観仏」問題について、知礼の門人である仁岳と尚賢との見解が異なり、その是非を知礼に判定してもらったところ、知礼は、両者の見解をともに非とし、「観心観仏」問題の要旨は「約心観仏」にあるとした。⁽²¹⁾ 懐則の『浄土境観要門』によれば、仁岳は、「撰仏帰心、然後用観」（心に帰結してから観法を用いる）を説いたのに対し、尚賢は「撰心帰仏」（仏に帰結して観法を用いる）と主張した。そして、知礼は「約心観仏」説を示し、両者の偏った見解を批判したという。

如吉の『天台文類』の中では、「観心観仏」問題についてそれほど多くを言及していない。この問題を誤解されやすいものであるとして取り上げたのは、善月の『因革論』である。その理由は、宋代中期の律宗学者元照が、「心観為宗」説に対して行った批判にあると思われる。すなわち、元照は、『観無量寿仏経義疏』を著し、天台の「心観為宗」説を能観についての説明に過ぎないと主張した。⁽²²⁾ 元照の説に対し、善月は知礼の『妙宗鈔』の論旨に基づき、次のように論じた。

或いは曰く、観心は固より観仏に違つ。或いは曰く、観仏は終いに心観を妨げる。故に『妙宗』に如かざること莫し。心に約して仏を観ずるは兩の爲めに之れを得。但だ其の旨を善くせざる者は、猶お義を以て兩途に涉り、未だ一に混ざること能わず（略）所以に特に「心観」と曰いて、「観心」と言わざるは、「能観」を謂つに非ず、亦た「所観」に直たるに非ず。正しく此の經の「心に即して観を為す」を顯すなり。⁽²³⁾

〔或曰、観心固違於観仏。或曰、観仏終妨乎心観。故莫若、妙宗約心観仏為兩得之也。但不善其旨者、猶以義涉兩途、未能混一（略）所以特曰「心観」、而不言「観心」者。非謂「能観」、亦非直「所観」。正顯此經「即心為観」也。〕

「観心観仏」問題について、善月のように知礼説を忠実に継承した者がいた一方、知礼説に疑問を呈した天台学者もいた。普容は、『台宗精英集』巻五「心仏弁境」に、当時の様々な「観心観仏」に対する見解を集めた。知礼が主張した能観所観の相即に対し、従義は、「一心三観が能観、一体三身が所観」と説明し、「観心」こそが重点であると批判した。その後、仮名如湛が「三種浄業による観心」、憲章仲閔が「能観の心を所観の妄心と相即する」などの異見を出している。これらに対し、普容は、如湛、仲閔、知礼の説はともに欠陥があるとし、従義の説こそが最も正解に近いと説いた。

この「観心観仏」問題は、後に日本の江戸時代の仏教界において再び激しく論じられ、光謙と性慶そしてその門人たちによって、多数の関連著作が書かれた。それらの多種多様な学説の存在は、あたかも天台教学の曖昧な一面の現れのようなのであるが、むしろ、天台教学の発展に貢献したといえる。

6、教証⁽²⁴⁾

師の教えを聞いて悟りに導かれたことは「教」であり、修行を成し遂げて自ら悟りを得たことは「証」である。天台教学では、「教証」は、一家の大義を教化悟入する方法であるとする。『法華玄義』巻二下で、智顛は次のように述べる。

『地持』に明かさく、地相に義を明かさば、相似法を説き、地実に義を明かさば、眞実法を説く。又た、教門の方便は、即ち教道にして義を明かし、所証する所の法を説くは、即ち証道にして義を明かす。「今、借りて之れを用う。」諸

仏の法は久しくして後、要ず当に眞実を説くべし」とは、即ち地実の義なり。「道場に得る所の法」とは、即ち是れ証道にして義を明かす。是の故に妙なり。⁽²⁵⁾

〔『地持』明、「地相明義、説相似法。地実明義、説眞実法。又教門方便、即教道明義。説所証法、即証道明義。」今借用之。「諸仏法久後、要当説眞実。」即地実義。「道場所得法」即是証道明義。是故妙也。〕（『天台文類』卷六「妙玄借用地論約教約行二種教証二道」、頁一〇九）

『十地論』では、初地以前と初地以上の教えを「地相」と「地実」とに分ける。相似の法と眞実の法は、それぞれ権と実に対応できるとし、その教えの方式には教道と証道の二種類があったとした。智顛は、これに基づき、『法華』こそが「妙」であるという立場から、『法華』の教えを円実であると判定した。

しかし、智顛の説はあまりにも簡略的であり、もし『法華』が円実、そして証道のみであるならば、『法華』以外の諸経は権か実か、さらには、蔵通別円の四教においても教証二道のいかに権実判断がなされるかが問題となる。

これらの疑問に答えるために、湛然は、『釈籤』の中で次のように述べた。

『法華』の已前は地相、教道の如く、『法華経』に至りて猶お地実及び証道の如し。仏の自証を説きて名づけて地実と爲し、仏の自行に約して故に証道と云う。⁽²⁶⁾

〔『法華』已前如地相教道、至『法華経』猶如地実及び証道。説仏自証名為地実、約仏自行故云証道。〕（『天台文類』卷六、「妙玄借用地論約教約行二種教証二道釈籤解」、頁一一〇）

ここで、湛然は、五時の教判において、『法華』以前の四時にはともに教・証があるが、『法華』に比べると、これらの教・証は教道に過ぎないと解釈した。そして、『法華』に説く「説仏自証」、「約仏自行」の二意について、教・

証の両面に分けて説明したように見えるが、『法華』は円教であり、唯実であるため、教も証もともに真実たるべきであると説明した。

『釈籤』の教証解釈を補足するために、湛然は、『輔行』の中で、四教の教判を以て新しい角度から教証の解釈を試みた。

前の両教の教証は俱に権なり、円教の教証は俱に皆な是れ実なる。此れに並びに明め易し。但だ別教の中の教権証実は、意稍や曉め難く、人多く之れに迷いて、此の別教にして、其の義、壅隔ならしむ。是の故に今家は『地論』の教証二道を借用して、以て別門を消す。中に於いて応に須らく先に二意を知るべし。一とは行に約せば、則ち地前を教と為し、登地を証と為す(略)二とは説に約せば、地前のために説く、始終して教に属す(略)悉く是れ権施にして、凡下を引くがために、入地の方便と為すと。地に入りて自ら証ずれば、権門自ら開く、故に初地即ち是れ初住と云いて、證道に入るなり。⁽²⁷⁾

〔前之両教教証俱権、円教教証俱皆是実、此並易明。但別教中教権証実、意稍難曉。人多迷之。使此別教、其義壅隔。是故今家借用地論教証二道、以消別門。於中必須先知二意。一者約行、則地前為教、登地為証(略)二者約説、為地前説、始終属教(略)悉是権施、為引凡下為入地方便。入地自証権門自開、故云初地即是初住、入證道也。〕(『天台文類』卷六、「輔行明別教教証二道」)

ここで、湛然は、蔵、通の二教における教・証の内容をとともに仮りの手段とし、円教の教・証こそが真実であると説いた。さらに、『法華玄義』に示された智顛の本意は、主に別教の教証を説明する点にあるとした。そもそも、別教と円教の修行者は、同様に仏の不思議なる教えを聞いて、中道の説示を承けたものであり、当時の天台学者にとつ

て両者の違いは何処にあるかが大きな問題であった。湛然は、別教の教証を「教権証実」としたうえ、これを理解するために新たに「約行」（天台の行位説に従う）、「約説」（教えを受ける対象に従う）の二意を取り上げた。すなわち、別教の五十二位において、「約行」、「約説」の二意によれば、地前に位置する十信、十住、十行、十向の四十位は教に属し、十地、等覺、妙覺の十二位は証に属することになると示したのである。しかし、一方で、湛然の『釈籤』では、真実なる証を仏の「自行」、「自証」のみとしており、これは『輔行』の内容と矛盾するように見える。このように、宋代天台に至り、再び教・証問題が検討されるようになった。如吉の『天台文類』では、主に「四種教証」と「別向円修」の理解を問題視していた。

別教の四種教証

湛然は、別教の教証には四種あると明言してはいないものの、すでに『輔行』や『釈籤』にはそのような意旨が現れていた。湛然の「教権証実」を理解するに、宋代天台の諸師は、湛然の「約行」、「約説」の二意に基づき、別教の四種教証が「約行教道」、「約行証道」、「約説教道」、「約説証道」であることを明確にした。しかし、別教における四種教証の意義については、様々な説が存在し、見解は統一されていない。

與成は、宋代天台の神照本如系統の五代目の弟子である。その著書『復宗集』に、四種教証の異説とそれについての自身の理解を次のように示した。⁽²⁸⁾

- a、四種教証は、別教の「教権証実」のみに関する説明であり、藏、通、円の三教には通用しない。
- b、別教の五十二位に従えば、「約行教道」は十地以前の行位に相当し、「約行証道」は十地位に相当し、「約説教道」

は十地位に相当し、「約説証道」は十地を証得し終えた妙覚位に相当する。

c、「教権証実」を理解するに、従義の『搜玄』では、能説の人を円教の仏とし、説く法は十地円融の法とし、被説の人を別向円の修行者とし、「約説証道」を實とした。処元の『随釈』や彦倫の『精微』では、能説の人を如来とし、説く法は十地円融の法とし、被説の人を別教の十地前の十回向、十行、十住の修行者であるとし、同様に「約説証道」を實とした。しかし、この「約説証道」は別教の妙覚位に相当し、円教の眞実とは異なり、別教の「教権証実」の「実」は仮りの「実」に過ぎず、「権」である。如湛は、「三権一実」を提唱し、ただ「約行証道」のみが實であるとしたが、それも天台の眞意を得ていない。別教である限り、すべて権であると言わざるを得ない。

與咸はこれについて、別教の最高位である妙覚位は、円教に比べて、仏の眞実とは言えず、別教の「教権証実」を説明するに、ただ仮りに立てられた「実」に相当し、「権」に過ぎないとした。それが故に従義をはじめとする宋代天台の諸師の理解は誤っているとした。しかし、智顛も湛然も妙覚位が別教の教道であると明示し、五十二行位のみを以て別教の「教権証実」を説明することは難しいのであると與咸が考る。

與咸説のb、c部分については、南宋末の成立と見られる『教觀撮要論』(撰者不明)によって批判された。⁽²⁹⁾つまり、與咸は、妙覚位を証道としたが、湛然の『輔行』では教道とした。また、智顛や湛然は、別教の証道を實に属すると示したにもかかわらず、與咸が、権に属する別教の妙覚を以て証道を説明したのは誤りである。『教觀撮要論』からすれば、湛然が説く別教の「教権証実」は、円教の純円立場とは異なり、別教偏円の立場に立って、権實を分けて教証を説いたのであり、この別教の偏円の立場を理解すれば、四種教証の権實も理解できるとした。

また、普容の『台宗精英集』卷三の「教証二道」⁽³⁰⁾では、仮に権・実の意に従えば、如湛の「三権一実」説が妥当で

あるとし、仮に「約行」、「約説」の意に従えば、二種の教道は権、二種の証道は実であると説き、教証問題についてより柔軟な態度を取ったのである。

別向円修の真意

「別向円修」とは、別教の十向位の修行者は、円教の一心三観のような内容の修行ができることである。しかし、別教の立場においては、時間的な順序があり、三観も円教のように相即していないため、一般的にこの位にいる修行者は次第の三観のみを修行する。そこで、この「別向円修」説は問題視された。

「別向円修」は元來、智顛の『四念処』に依るものである。

若し通じて位に対すれば、一一の位の中に各の三種の念処あり。若し別して対すれば、十住は性念処観を修し、十行は共念処観を修し、十廻向は、別に廻して円に向かい、縁念処観を修す。⁽³¹⁾

〔若通対位、一一位中各有三種念処。若別対者、十住修性念処観、十行修共念処観、十廻向廻別向円、修縁念処観。〕

（『天台文類』卷六、「四念処以三十心対三種念処明別向円修」、頁一一六）

別教においては、信を樹立した後、十住、十行、十廻向の順序で修行を展開し、十廻向に至ると、円教の教えと同様の内容を修行すると、『四念処』は説いた。

しかし、別教と円教が同様の内容を修すれば、別教と円教との区別がなくなり、別教の十廻向の位は円教と同じになるのではないかとの疑問が生じる。実際、『摩訶止観』卷六下では、別教の十廻向の修行を次のように述べる。

初心は尚お未だ十信に入らず、廻向に至らんや。若し廻向無ければ豈に中を修することを得んや。修無ければ則

ち証も無し、此の中道觀は凡夫の人に於いては、崖を望んで益無し⁽³²⁾。

〔初心尚未入十信至廻向。若無廻向豈得修中。無修則無証。此中道觀於凡夫人望崖無益。〕『天台文類』卷六、「止觀明修中之位別教初心無分」、頁一一五

つまり、別教の修行には次第がある。十信の位から順に修行を経なければ、中道の修行はできない。一言に別教の修行と言っても、初心者と十廻向位の行者の修行内容とは大きく異なる。次第差別があるため、円教が説くような絶対、全体には及ばないのである。

さらに、湛然の『輔行』は、『止觀』の十廻向の中道修行と『四念処』の「廻別向円」の両者を合糅し、次のように述べた。

故に彼の権位は、凡夫分無し、修中と言うは、亦た次第に寄す。實にして之を言えば、三觀円修すとは、二觀の心を以て、中道を修す。是の故に此に至りて、即ち円修と名づく。故に『四念処』に云く、「別の向は円修す」と。即ち此の意なり。⁽³³⁾

〔故彼権位凡夫無分、言修中者亦寄次第。實而言之、三觀円修。以二觀心、修於中道。是故至此、即名円修。故『四念処』云、「別向円修」。即此意也。〕『天台文類』卷六、「止觀明修中之位別教初心無分輔行釈」、頁一一五

これによれば、別教の修行者は、十住十行の位で、すでに三觀の中の空・仮の二觀を修し終えた。そして、十廻向の位においては中道のみを修するが、それは空・仮の二觀を修したことに基づくものであり、「三觀の円修」というのも、別教の次第による「一心三觀」であって、円教の即空即仮即中の「一心三觀」ではない。もちろん、『四念処』の「別の向は円修す」というのも、円教の円修と同じではない。

後に、知礼は、『観音玄義記』、『妙宗鈔』の中で、観心説を主張するためにこの「別向円修」説を継承した。

二観既に成ず、故に中道を照らす。此の時の三観、只だ一心に在り。別の向は円かに修するも、斯の謂いなり。⁽³⁴⁾

〔二観既成、故照中道。此時三観、只在一心。別向円修、斯之謂矣。〕（『天台文類』卷六、「観音玄義記明別教廻向修中三観一心」、頁一一六）

『観音玄義記』の説明は、湛然の意とは大きな違いがなく、空仮の二観を修し終われば中道のみを対象とし、その時の次第三観は一心に集束するとした。しかし、『妙宗鈔』では「無作の行」を以て説明し、別向円修の問題をやや複雑なものとした。

方便立ち已れば、円観を修すべし。十向の中に於いて即ち所顕の中道仏性を以て、能観の中道の観と為す。諦観不二、惑智一如なり。三観の円融は、是れ無作の行なり。⁽³⁵⁾

〔方便立已、円観可修。於十向中即以所顕中道仏性、而為能観中道之観。諦観不二、惑智一如。三観円融、是無作行。〕（『天台文類』卷六、「妙宗鈔明別向円修」、頁一一七）

『妙宗鈔』も、別教における円修（＝円かな修行、円融なる修行。円教の修行ではない）の説明について、基本的には湛然の意に従う。そして、別教における円修は、単に円教的な相即相融の円観と区別するための道具として樹立されたものであると示す。その一方で、別教の次第三観は、中道を修すれば円融になり、因縁造作に依らず、円教のような任運なる無作の行法になるとも説いた。「別向円修」に対して知礼が表したこの二種の見解は、後の天台学者を惑わせ、これを誤解した者も少なくない。

普容の『台宗精英集』卷三によれば、北峰宗印は、別教の中道修行を「但中」（権教）、「円中」（実教）の二種に分け、

「円修」の意を認めなかった。また、従義は、次第三観によって中道に入れば、円教同様に円頓の意に相当するとした。普容はこの両者の説がともに湛然、知礼の本意を得ていないと指摘した。

江戸時代の光謙の『妙宗鈔講録』は、「別向円修。和漢の諸師は皆な其の旨を失う。唯だ先師の説、永く諸過無し、其の説は他無し、善く荊溪四明の文意を得るのみ」と記し、「別向円修」は湛然又は知礼の説に従わなければならぬとした指摘も看過できない。その後、智周の『台宗二百題』も、「別向円修」を天台宗論義の一環を成す重要なものとして収録した。

7、随縁⁽³⁶⁾

善月の『因革論』では、天台教学における「随縁」について次のように述べた。

随縁の体は、原に心法による。随縁の用は、理性より出ず。随縁の義は、『起信』を本にし、随縁の文は、蔵『疏』より申ぶる。随縁の旨、其の理致を極め、善を尽くし美を尽くすが若きは、吾が一家に至りて、大いに備わり。⁽³⁷⁾

〔随縁之体。原由心法。随縁之用。出乎理性。随縁之義。本諸起信。随縁之文。申於蔵疏。若夫随縁之旨。極其理致。尽善尽美者。至吾一家。而大備矣。〕

すなわち、天台教学において、「随縁」は一念心を説明するための概念であり、その働きは、真実たる理性より生ずる。「随縁」の本義は、『大乘起信論』によるものであり、法蔵の『起信論疏』にその説明が見える。しかし、「随縁」の要旨を最も領会したのは天台教学である。

外来の煩惱客塵に心じて生滅変化することを「随縁」といい、永遠に変わらず存続し続けることを「不変」という。天台教学では、観心説を展開するために、「一心」は「随縁」と「不変」の両面を本具するものであると解釈した。このように「一心」を「随縁」と「不変」の両面から解釈することは、『大乘起信論』及びその疏注によるものである。一心の法に依りて、二種の門有り。云何んが二と為すや、一には心の真如の門、二には心の生滅の門なり。是の二種の門は皆な各おの一切の法を総攝す。此の義は云何ん、是の二門は相い離れざるを以ての故なり。⁽³⁸⁾〔依一心法、有二種門。云何為二、一者心真如門、二者心生滅門。是二種門皆各総攝一切法。此義云何、以是二門不相離故。〕

『大乘起信論』の中のこの一文は、人の心は、真実と迷いの両面を有し、それらは離れることのない関係を有すると説いた。この意を踏まえて、法蔵は、『大乘起信論義記』巻中の本に次のように注釈した。

一の如来蔵の心は、二義を含む。一には約体絶相の義、即ち真如の門なり。(略)二には随縁起滅の義、即ち生滅の門なり。(略)然るに此の二門は、体を挙して通融し、際限も分けず、体相に二莫し、^{みょうせく}名目を以てすること難し。⁽³⁹⁾

〔一如来蔵心含於二義。一約体絶相義、即真如門也。(略)二随縁起滅義、即生滅門也。(略)然此二門、挙体通融、際限不分、体相莫二、難以名目。〕

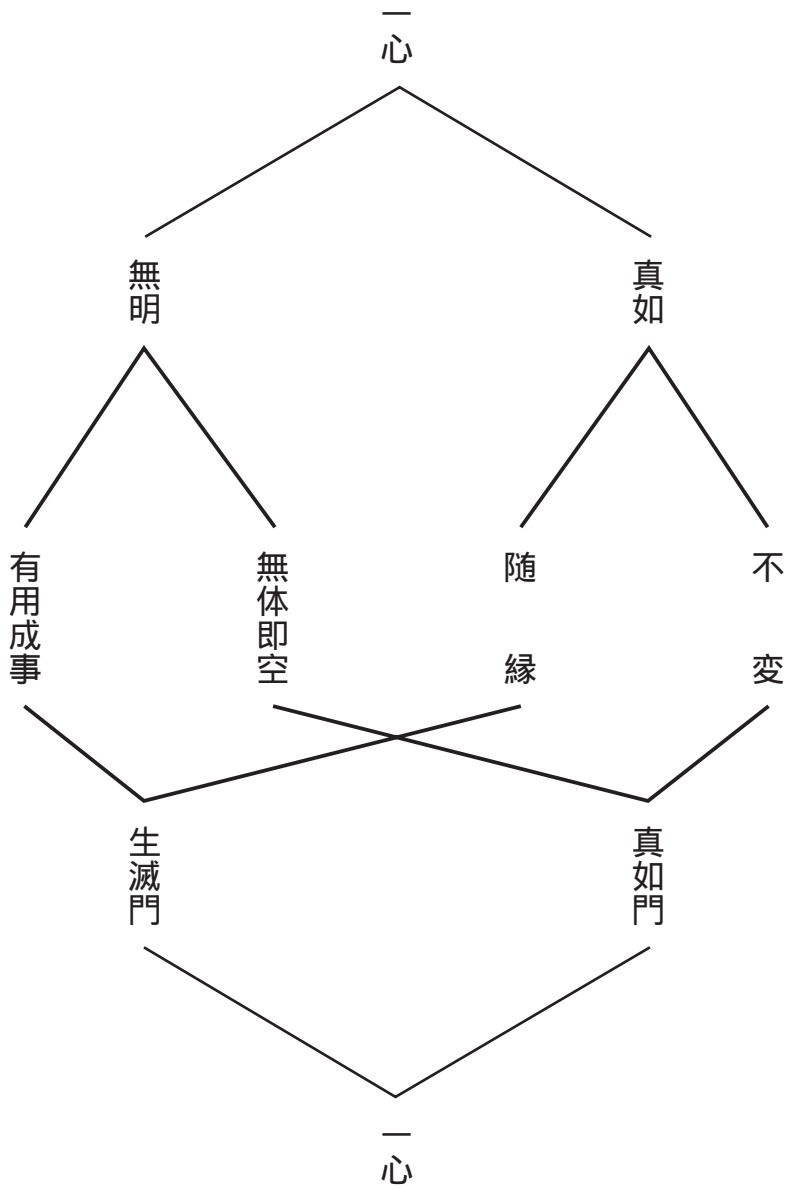
しかし、このように理解すると、二門の体相が不二となり、その区別が一層付けがたくなる。そこで、法蔵は、別の角度から二門を区別することを試み、『大乘起信論義記』巻中の本で次のように述べた。

真如に二義有り。一には不変の義、二には随縁の義なり。無明も亦た二義、一には無体即空の義、二には有用成

事の義なり。此の真妄の中に、各おの初義に由るが故に上の真如の門を為すなり。各おの後義に由るが故に成此の生滅の門を為すなり。⁽⁴⁰⁾

〔真如有二義。一不變義、二隨緣義。無明亦二義。一無体即空義、二有用成事義。此真妄中。各由初義故成上真如門也。各由後義故成此生滅門也。〕

次の図に示したように、法蔵は「一心二門」と並行して、心は「真如(真)」「無明(妄)」の二義を有するとし、更に「真如」



には「不変」と「随縁」の二義、「無明」には「無体即空」(空)と「有用成事」(有)の二義があるとした。こうして「不変」と「無体即空」を「真如門」に対応させ、「随縁」と「有用成事」を「生滅門」に対応させたのである。

これは、『起信論』が説く、「一心二門」を、真妄の両面から再構成した説であり、「不変」、「随縁」を「一心」の説明とし、さらにそれぞれを「真如」、「生滅」の二門に対応させるものである。法蔵による『起信論』説に対する補完であり、法蔵自身が主張した「事事無碍」、「法界縁起」などの説とも一致する。法蔵にしてみれば、『起信論』の本文は「如来蔵縁起」を説く典籍にすぎず、華嚴の小・始・終・頓・円の五教判によると、第三の終教に過ぎない。しかし、『起信論』の説く根本問題は、頓教・円教にも共通すると、法蔵は指摘した。宋代に至り、子璿が『起信論疏筆削記』の中で、『起信論』の地位を「正しくは唯た終教のみ、頓円をも兼ね⁽⁴¹⁾」と述べたのも、この法蔵の影響を受けたものである。

一方、天台教学においては、「随縁不変」の説が湛然により取り入れられた。もともと、それは法蔵の『起信論義記』の説を受け継ぐものではなく、『起信論』の説を完全に理解していなかった法蔵への批判である。『金剛鉿』は、まず、「随縁不変」の理解について次のように述べた。

万法は是れ真如、不変に由るが故に。真如は是れ萬法、随縁に由るが故に。⁽⁴²⁾

〔万法是真如、由不変故。真如是萬法、由随縁故。〕

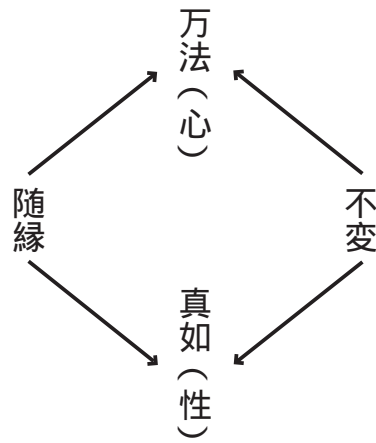
すなわち、生滅し続ける千差万別の存在が真実になるとは、もとより真実不変たる性質を具えているからである。真如実相にしても、森羅万象であるのは、外来の契機に応じたからである。湛然は、「不変」を万法が本来備える性質であるとし、天台教学の「相即相離」、「性具」などに基づき、『起信論』の説を新たに解釈した。

さらに、湛然は、『止観大意』の中で次のように述べた。

是の如く観ずる時を心・性を観ずると名づく、随縁・不変の故に性と為し、不変・随縁の故に心と為す。⁽⁴³⁾

〔如是観時名観心性、随縁不変故為性、不変随縁故為心。〕

ここで、湛然は、『金剛錍』の「性具」の意を展開し、「心具」の概念を取り入れた。外縁の働きを受けながらも不変であることを「性」とし、そのように不変の性質を有し、外縁に応じて変化することを「心」とした。天台の「性具」思想を踏まえたこの内容も、法蔵の説とは異なる点が大きい。湛然の意を図で示すと次の通りである。



『起信論』には、「風波水」の喩え⁽⁴⁴⁾が見られる。すなわち、海の水は風によって波立ち、水と風は互いに離れては存在できないものであるとした。法蔵『起信論義記』では、水の波がいくら変化しても水の潤湿なる性質は変わらず、波の変化と性質とは関係がない⁽⁴⁵⁾としており、『起信論』における「風波水」の意味を一定程度理解したものとと言える。一方、湛然の『金剛錍』の説明は立場が異なる。

波無きの水有ること無く、未だ湿わざるの波有らず。湿に在りて詎んぞ混・澄を問^へてん、波と為れば自ら清・濁を

分かつ。清有り濁有りと雖も、而も一性は殊ること無し。縦い正を造り依を造るも、理に依れば終に異轍無し⁽⁴⁶⁾。

〔無有無波之水、未有不湿之波。在湿詎間於混澄、為波自分於清濁。雖有清有濁、而一性無殊。縱造正造依、依理終無異轍。〕

湛然は、水の清・濁、混・澄に着眼し、それを「染淨不二」の立場で説明した。すなわち、真如は迷悟染淨の両面を有し、それを正しく把握するには、『止観』などが説く觀法が不可欠であるとする。湛然の『十不二門』の第五「染淨不二門」はさらに、次のように説く。

法性と無明と遍く諸法を造り、之れを名づけて染と為す。無明と法性と遍く衆縁に応ず、之れを号して淨と為す。

濁水・清水は波・湿殊ること無し。清・濁は即ち縁に由ると雖も、而も濁成ずることは本有なり。濁本有なると雖も、而も全体にして是れ清なり。二波の理を以て拳体にして是れ用なりに通ず。故に三千の因果を俱に縁起と名づけ、迷悟の縁起は刹那を離れず、刹那の性、常なれば、縁起の理と一なり。一理の内に淨穢を分かつ⁽⁴⁷⁾。

〔法性之与無明遍造諸法、名之為染。無明之與法性遍應衆縁、号之為淨。濁水清水。波湿無殊。清濁雖即由縁。而濁成本有。濁雖本有而全体是清。以二波理通拳体是用。故三千因果俱名縁起。迷悟縁起不離刹那。刹那性常縁起理一。一理之内而分淨穢。〕

法蔵が「一心」を「一如來蔵心」と見たのに対し、湛然は、むしろこの「一心」を觀心の対象である「衆生心」、「一念の刹那心」と見た。染淨の諸法は心によつて生起するが、染淨の二義は相即不二であるため、両者は心の中に本有することを前提としなければならぬ。このことから、『起信論』の「風波水」の喩えが、湛然によつて「觀心」の説明の一環として使われたことは明らかである。

湛然は、染淨の両面から縁起不変を説いた。しかし宋初において、山外派と言われた天台の諸師は、湛然の意を十分に会得せず、真理のみが随縁すると説いた。その代表が、源清の『十不二門示珠指』である。源清は、「一念清淨の靈知」を以て真如の本体とした。『十不二門』の「染淨不二門」に説く性具、相即の意から離脱して、法蔵の説と同様に「染淨」を意識せず、主に清淨である真如を主張しようとした。

源清説に対し、知礼は『十不二門指要鈔』を著し、源清や法蔵の説を「別教の随縁」に過ぎないとして、次のように述べた。

今、謂わく、全体の用を方に不二と名づく。他宗は、一理は随縁して差別の法と作る。差別は是れ無明の相なり、淳一は是れ真如の相なり。随縁の時は則ち差別有り。不随縁の時は則ち差別無しと明かす。故に知りぬ、一性と無明と合して、方めて差別有り。正しくは是れ合の義にして、体の不二に非ず。無明を除けば差別無きを以ての故なり。今家は、三千の体は、随縁して三千の用を起こし、不随縁の時も三千宛爾なりと明かす。故に差別法と体と不二なり。無明を除いて差別有るを以ての故なり。他宗に即を明かすも、即の義成ぜずと駭む。今家は即・離を以て円・別を分かち、研詳し易からず。心に知るべし、理具を談ぜずして、単に真如随縁と説かば、仍お是れ離の義なり。(略)大池の水、象入れば則ち濁り、珠入れば則ち清きが如し。当に知るべし、水は清濁の本なり、珠・象は清濁の縁なり。此の諸文に拠るに、別理豈に随縁せざらんや。故に知りぬ、若し体具を談ぜざれば、随縁と不随縁は皆な別教に属す。⁽⁴⁸⁾

〔今謂全体之用方名不二。他宗明一理随縁作差別法。差別は無明之相。淳一是真如之相。随縁時則有差別。不随縁時則無差別。故知一性与無明合方有差別。正是合義非体不二。以除無明無差別故。今家明三千之体随縁起三千

之用。不隨緣時三千宛爾。故差別法与体不二。以除無明有差別故。驗他宗明即。即義不成（略）今家以即離分於円別、不易研詳。応知不談理具、単説真如隨緣仍是離義。（略）如大池水、象入則濁、珠入則清。当知水為清濁本、珠象為清濁之緣。扱此諸文、別理豈不隨緣邪。故知若不談体具者。隨緣与不隨緣皆屬別教。」

『大乘起信論』の冒頭で、摩訶衍の根本を「衆生心」と定義し、この心は一切の世間の法と出世間の法とを同時に有するとした。⁽⁴⁹⁾ 法蔵は「衆生心」には和合不和合の相離の二義⁽⁵⁰⁾があるとしたが、天台教学からすると、この一心は「性具」、「相即」であり、『摩訶止観』が説くように、「百界千如」、「三千世間」をもとより具有するものでなければならぬ。従つて、法蔵の説は定義が十分でないと言わざるを得ない。天台では、当体の相即を円教の立場とし、差別の存在を別教の立場とする。故に、法蔵のように、相即を説くのに、相離の意を用い、無明と真如の上にさらに一心を立てることは、天台円教の理具・体具とは根本的に異なる。法蔵の説は、両物の相い合する意までを説いたが、天台円教の全体全是の不二とは径庭なるものであり、別教の教えに過ぎないとした。また、源清が「一心」を清浄心と見たのも、心が本来「染浄」の二面を有することを無視するものであり、天台円教の立場に立つものではない。そこで、知礼は、「別理隨緣」（＝別教でも隨緣の意を説くことができる）という新しい概念を作り出したのである。

知礼は、『十不二門指要鈔』の中で「別理隨緣」説を作り、源清説は天台の円教に相応しくないと批判した後、「別理隨緣」をめぐる論争を始めた。まず、源清の孫弟子である永嘉繼齊は、『指濫』を著し、『指要鈔』の意を否定し、源清説を支持しようとした。これに対し知礼は、『別理隨緣二十問』を書き、法蔵と源清の過ちを列挙して反論した。その後、天台元穎が『隨緣徵決』を、嘉禾子玄が『隨緣撲』を著し、知礼の『二十問』を非難した。⁽⁵¹⁾ それを受けて、知礼門下の浄覚仁岳は『別理隨緣十門析難書』を著して、繼齊ら三者の論説を論破した。こうして山外の諸師との論

争は、仁岳の『十門析難書』で一段落した。

しかし、後に仁岳が知礼から離反して、『十不二門文心解』を著し、知礼の「別理随縁」説の根拠である「性具」説を批判し、法蔵説を別教とすることも不当であるとして、⁽⁵²⁾『十門析難書』の立場を放棄した。

可観は、『山家義苑』巻上の「金罍義十篇」の中で、仁岳の前後の相矛盾する言動を批判しつつ、知礼の「別理随縁」説は古来にない説であり、従うべきではないとした。⁽⁵³⁾

湛然は、確かに、「別理随縁」の言葉を一度も説いていない。しかし、随縁と性具の関連性を造・通・具の三義と規定し、『金剛錍』の中でも、「造は四教に通じ、変は別円の二教のみ、具は円教と別教の高位に限る。⁽⁵⁴⁾」と説き、「別理随縁」の可能性を否定しない。『法華文句記』で「真如は迷いに在り、能く九界を生ず⁽⁵⁵⁾」を別教の立場とするのも、その証左の一つである。これら仁岳や可観の異説は、後に善月の『因革論』や、可度の『指要鈔詳解』により論破された。

8、四土⁽⁵⁶⁾

「四土」とは、法・報・応の三身の如来の所居として、智顛が『維摩文疏』巻一に説いた(一)染浄国(凡聖同居土、以下「同居土」と言う)(二)有余方便人国(有余方便土、以下「方便土」と言う)(三)果報法身国(無障礙土、以下「実報土」と言う)(四)常寂光国(常寂光土、以下「寂光土」と言う)の四種仏国浄土⁽⁵⁷⁾である。当時、仏国土について、『大乘義章』は真・応の二種仏土や法性・実報・円心の三種仏土と説き、『華嚴経』は十種仏土と説いた。さらに二十七品の仏土や無量の仏土と説く經典も存在した。智顛がこの四種仏土を規定した大きな理由は、それが天台教学の蔵通

別円の四教に縦横に対応できるからである。宋代天台では、三身をめぐり議論や異説が多いため、その三身の所居である四種仏土の意義も議論の焦点となった。

四種仏土が相互に有する関係について、善月の『因革論』では天台の典籍を引用し、その関係には以下の四義があると指摘した。

(一) 四種仏土の分別義

四種仏土の功用は明らかに異なる。『維摩文疏』では、諸天が同じ食器を使用しても、それぞれの食事内容は福德により異なることを例にして、「質・見の異一」を以て同居土と方便土とを区別し、「障碍色・見の有無」を以て方便土と実報土とを区別し、「質・見の異の有無」を以て三土と寂光土を区別した。⁽⁵⁸⁾

(二) 四種仏土の即離義

四種仏土は、相即、相離の両面性を有する。『法華玄義』では、四土を分別して理解すると、四土の様相は当然にそれぞれ異なるが、四土相即の立場に立つと、四土の様相は必ずしも大きく異なるものではないと説いた。⁽⁵⁹⁾

(三) 四種仏土の相摂義

四種仏土は、絶対的な分別を有するものではなく、互いに受容できるものである。四種仏土の相摂は、寂光土が一方的に三土を受け入れるような「一摂一切」ではなく、四土の互摂である。

(四) 四種仏土の融会義

四種仏土は、当体全是なるものである。『十不二門』では、十界のそれぞれが転現しても、一念心に離れることがない。四土のそれぞれが分別相摂しても、寂光土に離れることがないと説くのも、この「当体全是」の融会を

示すものである。⁽⁶⁰⁾

善月が四種仏土の関係をこのように定義した背景には、以下のように、宋初における四土をめぐる天台諸師の見解の相違がある。

寂光有相の是非

四土の最上である寂光土は、他の三土と同様に色相が実在する。この説は、知礼の『妙宗鈔』で初めて説かれ、智顛や湛然は明言していない。『妙宗鈔』の卷一では以下のように述べる。

問う、下の三浄土は既に皆有相なれば、則ち金宝等の事を論ずべし。寂光の浄は已に全く無相なり、如何んが金宝・華池及び瓊樹を説くべけんや。答う、経論の中に寂光無相と言うは、乃ち是れ已に染礙の相を尽くし、太虚の空にして一物無きが如きに非ず。良に三惑究竟清浄に由りて、則ち依正色心は究竟にして明らかに顕れるなり。故に大経に云く、是の色を滅するに因りて、常色を獲得す。受想行識も、亦復た是くの如しと。仁王は称して法性の五陰と為すも、亦た是れ法華の世間相常、大品の色香無非中道なり。是れ則ち名づけて究竟樂邦、究竟金宝、究竟華池、究竟瓊樹と為す。又復た此れ穢を捨て究尽して、浄を取り源を窮むるに就く。故に苦域等を判じれ三障に属し、樂邦金宝を以て寂光と為す。若し浄穢の平等に就いて談ずれば、則ち究竟の苦域泥沙を以て寂光と為す。此の二説、但だ悉檀に順えば、円極ならざること無し。⁽⁶¹⁾

〔問、下三浄土既皆有相、則可論於金宝等事。寂光之浄已全無相、如何可説金宝華池及び瓊樹。答、経論中言寂光無相、乃是已尽染礙之相、非如太虚空無一物。良由三惑究竟清浄、則依正色心究竟明顕。故大経云、因滅是色、獲得常

色。受想行識、亦復如是。仁王稱為法性五陰、亦是法華世間相常、大品色香無非中道。是則名為究竟樂邦、究竟金寶、究竟華池、究竟瓊樹。又復此就捨穢究尽、取淨窮源。故苦域等判屬三障、樂邦金寶以為寂光。若就淨穢平等而談、則以究竟苦域泥沙而為寂光。此之二說、但順悉檀、無不円極。」

寂光土は理によつてできた理土であるが、一物にも存在しないような状態ではない。『涅槃經』「憍陳如品」にいう色陰を滅尽することによつて、常住の色陰を得る。『仁王經』にいう法性常住の五陰。『法華經』「方便品」にいう仏世間も常住である。『大品般若』や『摩訶止觀』にいう一色一香のすべては、中道でないものはない。と、いう四つの意と同じである。このように、理土である寂光土には色相が存在する。また、「捨穢取淨」という「離」の義、「淨穢平等」という「即」の両義においても、「寂光有相」説が天台の円教の立場を最も顕している。

知礼の『妙宗鈔』が「寂光有相」を説いた後、山外派の咸潤は『指瑕』を著し、「寂光有相」の是非を第一の問題として取り上げた。当時、仁岳はまだ知礼の門下におり、仁岳は『抉膜書』を著し、知礼説と同様に「寂光有相」の正当性を説いた。しかし、その後、仁岳は離反し、『抉膜書』の義を自ら否定し、『十諫書』や『義学雜編』などで「寂光有相」説を繰り返して批判した。

「寂光有相」説については、宋代の中期において、可觀のように「天台を中興し、今古の絶唱である」との賛辞もある一方で、処元のように「寂光土に色相ありと決めたのは、一時の救弊の説に過ぎず」との批判も見られる。⁽⁶²⁾

「寂光有相」説の批判として、その根拠は湛然の『法華文句記』の「常寂光土は、端も醜も斯こに亡ず、寂光の対する所は、咸な淨穢有り」⁽⁶⁴⁾及び『輔行』の「常寂光土は、清淨法身なり、所莊嚴なく、能莊嚴なし。衆生の為めに故に三土を取り、觀ずる所を忘れるが故に形なく相なし」⁽⁶⁵⁾の二文にある。つまり、寂光土に美・醜のような色

相は存在せず、莊嚴できるものではないと湛然が説くため、寂光土の所対である三土が淨穢の色相を有しても、寂光土には色相を實在させてはならないのである。

しかし、知礼の「寂光有相」説は、天台教学の「事理不二」の相即円融によるものであり、天台教学から離れて独創した説ではない。知礼説の根拠も、湛然の『輔行』にある。

実相の体は、三諦具足す（略）三諦は形無く、俱に見るべからず、然るに仮法に即して事に寄るに辨ずるべし⁽⁶⁶⁾。
〔実相之体三諦具足（略）三諦無形俱不可見、然即仮法可寄事辨。〕

ありのままの眞実は、空仮中の三諦を具足する。三諦の形がなく、實在の様相を見ることはできないものの、即空即仮即中であるため、仮法の事に従えば、その実体を確認することができる。知礼は、この三諦具足の実相を寂光土と同一視し、三諦円融、事理互具の立場から、寂光土にも事相、色相が實在すると主張した。すなわち、これらの色相も寂光土が本具し、色相と寂光土は対立するものでなく、当体にして一体である。善月の『因革論』が四土の四義を定義したのも、知礼説をよく理解したからである。

ちなみに、「寂光有相」説を批判する説が根拠とする湛然の二文は、いずれも、湛然の眞意を会得しておらず、四土の「分別義」のみに従い、「即離」、「相撰」、「融会」の三義を意識していない。

善月の『因革論』では、知礼の「寂光有相」を「即事顕理」、他師の「寂光無相」を「離事説理」と説いており、両説の根本的相異を最も簡潔に指摘するものと言える。

四土の淨穢

四土の概念は、智顛の『維摩文疏』のほか、智顛の『觀經疏』にも取り上げられた。ただし、『觀經疏』は始めから「心

觀を以て宗と為す」と説き、浄土と穢土との両面から四土を論じ、『維摩文疏』の解釈とは異なる一面を有する。

今、此の經の宗は、心を以て浄を觀ずれば、則ち仏土浄なり、經の宗致と為す。四種の浄土、謂く、凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土なり。各おの浄穢あり、五濁の輕・重は、同居の浄穢、体析の巧・拙は、有餘浄穢、次第・頓入は實報の浄穢、分証・究竟は寂光の浄穢なり。⁽⁶⁷⁾

〔今此經宗、以心觀浄則仏土浄、為經宗致。四種浄土、謂凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土也。各有浄穢、五濁輕重同居浄穢、体析巧拙有餘浄穢、次第頓入實報浄穢、分証究竟寂光浄穢。〕

『觀經』が説く四種浄土を正しく理解するには、觀心に基づき四土がそれぞれ有する浄・穢の二面を判断することが重要である。「同居土」の浄・穢の區別は、五種の不浄法の輕重による。「方便土」の浄・穢の區別は、色相を体感できるのが浄土であり、色相の析明を承けてから會得するのが穢土である。「實報土」の浄・穢の區別は、漸悟か頓悟かによる。「寂光土」の浄・穢の區別は、分証即か究竟即かによる。

善月の『因革論』によると、この解釈について、知礼の『妙宗鈔』と智円の『刊正記』とは対立した。後に、仁岳は『義学雜編』の中で、第二の説を唱えた。これら三説が並存したことで、天台の学者を困惑させることとなった。知礼の『妙宗鈔』の説は、通(=共通面)・別(=相異面)の二意を具え、實理を説きながらも、教道を以てさらに論議する。四土浄穢について、遠回しに説明するかのように見えるが、実は最もその真意を得たものである。一方、智円や仁岳の説には正しい点があるものの、いずれも円教の主旨に背き、採るべきものではないと善月は評価をした。⁽⁶⁸⁾

智円の『刊正記』と仁岳の『義学雜編』はいずれも散逸したため、各説の具体的な内容を確認することはできない。善月の『因革論』は、両説には若干正しい点があるとしながらも、知礼説には遙かに及ばないとした。幸い、普容の

『台宗精英集』巻五の「四土横豎」に、わずかではあるが、「四土浄穢」をめぐる知礼、智円、仁岳の三者の見解やそれらに対する自らの判定が記されている。

すなわち、まず、「同居土」の説明について、三者の所論と大きな違いはない。「方便土」の浄・穢の区別について、『刊正記』は、通教の人は体空（「空を体得する」）で、浄土に属し、藏教の人は析空（「空を習得する」）で、穢土に属すると説くのに対し、『妙宗鈔』は、体空は通教の人のみならず、別教円教でも体空を用いると説いた。普容は、両者は基本的に同一であり、智円説は別教円教の立場を簡略化したものであると判定した。

次に、「実報土」の浄・穢の区別については、『刊正記』は、別教の人が漸修であり穢土に相当し、円教の人は頓修であり浄土に相当すると説くのに対し、『妙宗鈔』は、証・教の二道から論じた。すなわち、証道から論ずれば、別・円の人に差はないが、教道から論ずると、十地の次第があるため、別・円の人は漸頓の差を生じ、穢・浄の区別ができる」と説いた。普容は、智円説を是とし、知礼が説いた教道としての「十地の不融を以て穢と為す」を「深く可からざるなり」と評した。

そして、「寂光土」の浄・穢の区別について、『刊正記』は、分証即には無明が若干残っているため、穢土と見るべきであり、究竟即は無明を断じ尽くしたため浄土と見るべしと説いた。これに対し、『義字雜編』は、分証即では寂光無相を少し証明できたため穢土であり、究竟即ではそのまま寂光無相であるため浄土であると説いた。普容は、こゝでも智円説を認め、仁岳の「寂光無相」を否定した。普容が『妙宗鈔』の「寂光土」の説明を取り上げなかった理由は、教・証二道を中心とする知礼の解釈法に対する不満があったためであると思われる。因みに、「寂光土」の浄・穢に対する『妙宗鈔』の解釈は、教道の釈では、智円の説とほぼ同じである。

9、二空⁽⁸⁹⁾

天台教学の「二空」は、畢竟空ではなく、觀法を修行するために樹立された手段であり、性空と相空、生空と法空という二組の概念により説かれている。

性空と相空

性空とは、内在する自・他・共・離のような不変的性質が空になるということである。相空とは、内在的な性が空になれば、外に現れる相も空になるということである。性空と相空の成立は、天台の三觀による四性への対治と関連する。智顛は、『法華玄義』卷七上の中で次のように述べた。

即仮なるが故に自性無く、即空なるが故に他性無く、即中なるが故に共性無く、双照なるが故に無因性無し⁽⁹⁰⁾。

〔即仮故無自性、即空故無他性、即中故無共性、双照故無無因性。〕『天台文類』卷九・「妙玄約三觀对破四性」、

頁一一八)

これによれば、即空、即仮、即中の三觀は、自他共離の四性を対治することができる。

さらに、『摩訶止觀』卷五の中で、性相の二空について次のように述べた。

当に知るべし、無生の心は自にあらざ、他にあらざ、共にあらざ、離にあらざ、四性無し。四性無きが故に性空と名づけ、性空なれば即ち心無し。而も心と言ふは、但だ名字のみあり。名字は内外にあらざ、是れを相空と名

づく。⁽⁷¹⁾

〔当知無生之心、不自不他不共不離無四性。無四性故名性空、性空即無心。而言心者、但有名字。名字不在内外、是名相空。〕

つまり、性空は四性を破り、相空は性空によって立てられた但仮の名字をも破る。しかし、性空、相空のいずれも、そのまま実相実性になるわけではない。あくまでも、実相実性に辿り着くための方法に過ぎない。このように考えると、「二空」がなぜ天台教学にとって必要かが問題となる。『法華玄義』卷三下では、その必要性を『涅槃經』を引き次のように述べた。

大經に云く、声聞の人は、但だ空を見るのみにして、不空を見ず。智者は、空、及および不空を見る。⁽⁷²⁾

〔大經云、声聞之人但見於空不見不空、智者見空及与不空。〕

これは『涅槃經』の「師子吼菩薩品」からの引用である。空と不空とを同時に観ずることで、はじめて中道を得ることができると、『玄義』は説明した。

智顛のこれらの説に対し、湛然は、まず、性空と相空との関係は「常一」でなければならぬと示した。『輔行』卷三の三では、

性、破すれば、即ち性空なり、依、無ければ、即ち相空なり。空は二辺に非ざるが故に常一と云う、則ち能く中智の般若を見る。⁽⁷³⁾

〔性破即性空、無依即相空。空非二辺故云常一、則能見於中智般若。〕

と説き、「二空を常に一であると観ずれば、中道に入ることが可能であるとした。

また、『文句記』巻五中では、

一実理の上の性相の二空は、(略)具に止観の第五不思議境の中に、一念三千の自他等を非するが如し。既に四性無く、一念も亦た無くんば、即ち是れ性空なり。既に一念無く、無念も亦た無くんば、即ち是れ相空なり。即ち是れ不思議の二空なり。⁽⁷⁴⁾

〔一実理上性相二空。(略)具如止観第五不思議境中、一念三千非自他等。既無四性、一念亦無、即是性空。既無一念、無念亦無、即是相空。即是不思議之二空也。〕(『天台文類』巻九、「法華文句釈知法常無性記釈」、頁一一九)と説き、『摩訶止観』の「観不思議境」に示された一念三千説は、自・他・共・無因(離)の四性を否定した。これは一実理のために説かれた性相の二空の原理と同様である。ゆえに、円融相即の立場では、二空も、一念三千のよりに、思議の境地を超え、「常一」であると観しなければならぬと、湛然は再確認した。

空をどのように修すればよいかについて、智顗は、「従仮入空」、「従空入仮」、「空仮方便入中道」の三観によるべきであると示した。その中で、性相の二空については、最初の「従仮入空」に最も関連すると、『摩訶止観』の巻五下で指摘した。

若し四句に性を推すに性を見ざれば、是れは世諦に性を破して亦た性空と名づく。若し四句に名を推すに名を見ざれば、是れは真諦に仮を破して亦た相空と名づく。性と相と俱に空なれば、是れを総相の従仮入空の観と為すなり。⁽⁷⁵⁾

〔若四句推性不見性、是世諦破性亦名性空。若四句推名不見名、是真諦破仮亦名相空。性相俱空者、是為総相従仮入空觀也。〕(『天台文類』巻九、「止観約二諦結成二空」、頁一二七)

ここに取り上げられた「四句」は、自・他・共・無因の四句である。智顛は俗諦を以て、四句に説かれた四性を破して、仮りの相としての「法空」を立て、更に真諦を以て、俗諦によって立てられた「法空」を破して「相空」を示し、同時に、相空と性空の両者を修することを「仮より空に入る」観法であるとした。

知礼の『妙宗鈔』は、智顛の説に同調し、二空は仮観の対象であり修すべきものであるとした。

若し仮観を修すれば、能く仏法を成じ、能く衆生を益す。空を觀じて中に入る方便を作さんと欲するが故に、空智に於いて証して住せず。三界の惑著、須らく蕩して空ならしむべし。諸法の因縁、須らく本末を究むべし。見思の重数は、塵の如く沙の若し。大悲の心を以て遍く觀じ遍く学するを名づけて知病と為す。諸法と諸門と、性を破り相を破り。一一対治して諳練せざるなし。是れを名づけて識藥⁽⁷⁶⁾と。

〔若修仮観、能成仏法、能益衆生。觀空欲作入中方便。故於空智証而不住。三界惑著須蕩令空。諸法因縁須究本末。見思重数如塵若沙。以大悲心遍觀遍学。名為知病。諸法諸門破性破相。一一対治無不諳練。是名識藥。〕『天台文類』

卷九、「妙宗鈔於仮観中示性相二空」、頁二二八

これは、『觀經』の觀法に対する知礼の理解である。実相仏法を認識するには、必ず仮を觀照することによって空理に入る。中道に入る手段として、空を觀ぜれば、空觀に止まることなく、三界の煩惱をすべて取り除く必要がある。そうすれば、大悲の心を以て煩惱を遍く觀じ学するほか、二空を以て性と相を破り、一々を対治することが重要であるとされた。この段階を経て、空を悟ることによって、仮としての現実に入ることができるようになり、いわゆる第二段階の「從空入仮」に入ることができるのである。

生空と法空

生空とは、衆生や実我が空になることである。法空とは、あらゆる存在が空になることである。性相の二空と同様に、天台教学において、「從仮入空」の觀法を説明するために立てられた概念である。『摩訶止觀』卷五下では、次のように述べる。

性を求むるに不可得なれば、世諦の破性にして、是れを性空と名づけ、名を求むるに不可得なれば、真諦の破仮にして、是れを相空と名づく。復た次に、此の性相の中に、陰入界を求むるに不可得なれば、即ち是れ法空なり。性相の中に、人我の知見を求むるに不可得なれば、衆生空と名づく。乃至十八空を作るも前に説くが如し。是を仮より空に入り、慧眼を開くことを得て、第一義を見ると名づく。⁽⁷⁷⁾

〔求性不可得世諦破性、是名性空。求名不可得真諦破仮、是名相空。復次此性相中求陰入界不可得、即是法空。性相中求人我知見不可得、名衆生空。乃至作十八空如前説。是名從仮入空慧眼得開見第一義。〕（『天台文類』卷九、「止觀示性相中各推生法二空」、頁一三二）

これによれば、性相の二空は、真諦（＝一切真実であることを知る）、俗諦（＝世俗は虚妄であることを知る）によつて性と相が破られ、空であることが確立された。この性と相が執着するところは、生空と法空の破する対象であり、人我の知見や陰入である。生空と法空の觀法も「從仮入空」であるため、性相の二空と生法の二空は、觀する角度が異なるものの、緊密な関連性を有するとした。

湛然の『文句記』にも類似する説が見られる。

真俗と仮実を言いて二空を明かさば、真諦即ち法空なり、俗諦即ち生空なり。俗は仮、真は実なり。故に玄文に

云く、世諦は性を破り、真諦は仮を破る。仮破れば即ち相空なり、性破れば即ち性空なる。故に真俗は不二にして、二空は俱く時じなり。破する所に対するために、以て真俗を分かつ。即ち不思議の真俗(78)なり。

〔言真俗仮実明二空者、真諦即法空、俗諦即生空。俗仮真実。故玄文云、世諦破性、真諦破仮。仮破即相空、性破即性空。故真俗不二、二空俱時。為対所破、以分真俗。即不思議之真俗也。〕

湛然は、『維摩玄疏』の「世諦は性を破り、真諦は仮を破る」を引用し、真諦は、法空でありながら、仮相を破るための相空でもあり、俗諦は、生空でありながら、本質を破るための性空でもあるとした。そして、真俗も、二空も、本来は相即不二のものであるとし、このように考えて初めて、不思議の真俗が樹立されると説いた。

宋代天台では、二空の教義をめぐる大きな論争は生じなかった。如吉が『天台文類』の中で、天台教学の重要な一環としてこの一項を収録した理由は、天台教学における空の概念が他宗より広いこと、天台の観心における空義が重要な役割を有すること、の二点にあると思われる。

10、習(79)気

『仏祖統紀』卷十六の「道琛伝」には、ある物語が録されていた。すなわち、知礼の六代目の法孫である道琛は、ある日、禅定の中で知礼と出会った。道琛は、この千載一遇の好機に驚きながらも、喜びを隠せなかった。そして、いままで理解できなかった天台教理の習気(80)の教えを知礼に請うた。このような奇遇を得た道琛は、後に天台教観の第一人者となり、延慶寺の第八代住職となった。道琛にとって難解であった習気の問題は、山家山外論争ではほとんど取

り上げられなかったものの、『因革論』や『台宗精英集』などの天台教理の著述は、この問題に注目し、習気の構成や区別が極めて複雑かつ難解であると説いた。

習気の構成

仏教では一般的に、煩惱を正と習とに分ける。正とは、正使であり、煩惱の本体そのものである。習とは、習気であり、煩惱の本体が消えてから、残った影響のことである。

天台教学では、習気を正使の附属であると考え、煩惱が(一)正使、(二)習気、(三)正と習の合体である正習の三種によって構成されると説く。また習気の範囲は広く、その説明も多様である。生起の次第によれば、見思、塵沙、無明の三惑が習気であるが、生起の次第を無視すれば、貪、瞋、癡の三毒も習気である。この二説を踏まえると、煩惱、障、惑も習気であると言える。そのほか、蓋、纏、流、結、使、塵勞なども習気の異名と捉えることもできる。これら習気の解釈の中で、最も使われていたのは見思、塵沙、無明の三惑である。

見思、塵沙、無明の三惑の成立について、善月の『因革論』は『天台文類』の大半の文例に従い、次のように、それに關わる十種の解釈法を示した。

- (一) 解・体・障の三意によれば、見惑は解・体を兼備し、思惑は解、無明は体、塵沙は障に従う。
- (二) 煩惱の様相によれば、界内界外の無明を区別することができる。
- (三) 生起の前後次第によれば、無明惑は先にあり、見思惑は後にある。
- (四) 生起を断ずる所の次第によれば、見思惑は先にあり、塵沙惑は後にある。

(五) 妨害される事理の区別によれば、見思惑、無明惑は理を妨げ、塵沙惑は事を妨げる。

(六) 能断の人によれば、見思惑は三乗のいずれも断ずることができるため、通惑という。無明惑と塵沙惑は菩薩のみ断ち切ることができるため、別惑という。

(七) 所依の界によれば、見思惑は界内の惑であり、五住地の前の四住に属し、塵沙惑と無明惑は界外の惑であり、五住地の無明住地に属する。

(八) 業果の発生を助けるか否かについて、見思惑と無明惑は助けることができるが、塵沙惑はできない。

(九) 通別両面における開合の状態によって、三惑の区別を知ることができる。

(十) 『摩訶止観』、『法華玄義』、『維摩文疏』の譬喩によって、三惑の区別を知ることができる。

この十種の解釈法をめくり、善月は、三惑の解釈はそれぞれ異なるが、その根本はすべて一念の妄心によるものであり、ただ三惑の働きの強弱によって相異が生ずるとする。すなわち、有無の二辺に執着するため無明惑が生じ、劣慧を以て諸法に対処できないため塵沙惑が生じ、有漏の心で色、声、香、味、触、法の六塵に寄り付くため見思惑を生ずるのであると総括した。

習気の区別

別教と円教における区別は第一の問題である。天台教学では「一心三惑」を説き、三惑は一心による空仮中の三観を観ずれば断ずることができるとした。天台別教の次第断惑では、見思惑には見惑(≡理に迷う)と思惑(≡事相に迷う)があり、三界内の惑に属し、空観によって断ずることができる。塵沙惑は、界内界外の塵沙のように無数の存

在に無数の迷いを生ずることであり、仮観によって断ずることができない。無明惑は、あらゆる存在は中道であること
を知らないため、中観によって断ずることができるとする。天台円教は「一即一切」の立場を有するため、一心によつて三観を樹立し、三惑を同時に断絶できる。

第二は、習気と三惑の相即であり、いわゆる「三家二即」の問題である。一般的に、習気は正使を断じたあとに残る気分であるとされていたが、宋代天台では、正使を習気と相即する説が説かれた。「三家二即」とは、三惑の中に、見思、塵沙、無明の三家の習気と、塵沙惑即習気、無明惑即習気の二即が存在することである。見思の惑は最も龐雜であるため、即義を用いず、正使のほかに習気が存在し、声聞は正使を断ずるだけであり、支仏は正使を断じた後に習気を断じようとしたができず、菩薩に至つて、はじめて習気を断ずることができる。塵沙惑と無明惑は細密であるため、習気は正使と共に存在し相即である。正使を断ずると同時に、習気をも断じきるのである。

この説を最初に提起したのは、知礼である。『妙宗鈔』卷三では、次のように述べた。

問う、論に云く、迦葉は菩薩の勝妙五欲に対して、愛を生ずること甚だしく、安んぜずして起舞すと。法華の中に至りて、迦葉は昔を叙して、菩薩の法の遊戯神通を聞き、一念の好楽の心を生ぜずと。二事は皆な是れ菩薩の法なるに、何に因りて愛悪頓爾に相乖くや。答う、心に知るべし、一心は俱に是れ別惑なり。妙欲を愛するは、即ち同体の思、度生を悪むは、即ち界外の塵沙なり。不肖の子、但だ富貴を愛して、修学を怠るが如し。浄名の中に身子を斥けて云うに例すれば、結習未だ尽さざれば華は則と身に著き、生死を畏れるが故に五欲便りを得。既に生死を畏る、乃ち塵沙を指して結習と為すのみ。⁽⁸¹⁾

〔問、論云、迦葉對於菩薩勝妙五欲、生愛之甚、不安起舞。至法華中、迦葉敘昔、聞菩薩法遊戯神通、不生一念

好樂之心。二事皆是菩薩之法、因何愛惡頓爾相乖。答、応知二心俱是別惑。愛於妙欲、即同体思。惡於度生、即界外塵沙。如不肖子、但愛富貴、而怠修学。例浄名中斥身子云、結習未盡華則著身、畏生死故五欲得便。既畏生死乃指塵沙為結習耳。」(『天台文類』卷十「妙宗鈔料揀一処愛惡俱是別惑」、頁一六三)

これによれば、『大智度論』では、迦葉は菩薩の妙欲を積極的に求めたと説くが、『法華経』では、迦葉は疲れて菩薩の神通にまったく興味を示さなかったと説いた。このように、同じ菩薩の教えに対し、迦葉の態度は全く異なっている。迦葉が成道する以前のこの二種の執着は習気によるとも言えるが、知礼は、それを塵沙惑であるとし、さらに『維摩経』の舍利弗の煩惱も同様に塵沙惑であるとした。

知礼の根拠は、『摩訶止観』卷三下の「小乗の中では、習は正使にあらざるも、大乘の実説では、習は即ち別惑にして、これは界外の無明なり」⁽⁸²⁾にあると思われる。すなわち、大乘の立場からこの種の問題を判断するには、習気と塵沙・無明の二惑の相即を意識する必要があると、知礼は『妙宗鈔』で示したのである。

『天台文類』卷十では、『妙宗鈔』のほか、知礼の『観音玄義記』、『観音義疏記』の類似する箇所も抜粋し、正統な天台教学として収録した。さらに、唯識教学の『順正理論』や『俱舍論』の習気と惑の相即説を導入し、知礼説の妥当性を主張しようとした。

しかし、『天台文類』によるこの説の樹立こそが教理の混乱を引き起こしたと思われる。『仏祖統紀』の道琛の物語も、このような混乱を背景にしたものと思われる。結局、善月の『因革論』や普容の『台宗精英集』はいずれも、この「三家二即」問題を取り上げ、問題の根本にあるのは大乘小乗の相違であるとし、知礼説は大乘によるものであるとして、その正当性を認め、教理の混乱を收拾した。

おわりに

宋の初めに、高麗の沙門諦観は『天台四教儀』を著して、天台の教判を概論した。しかし、『天台四教儀』は短編の概要書であつたため、観心を含む天台教学が抱える多くの課題の全てを収録することはできなかった。

関口真大博士は、かつて『天台教学の研究』の中で、『天台四教儀』に種々の疑問を呈示し、教理入門書としては失格であると批判した。さらに、「(天台の)三大部から直接に、とくに重要な部分を抜粋し、それを適当な分量に編集して、それを『天台四教儀』と替える⁽⁸³⁾」として、『天台四教儀』と異なる形式を持つ入門書を作る必要があると提案した。しかし、『天台四教儀』が盛んに流行した宋代において既に、同じ発想に基づく入門書が存在したのである。それは、如吉らが編集した『天台文類』である。

『天台文類』は、天台教学の主な課題を、横に、経体、経王、被接、寿量、観法、教証、随縁、四土、二空、習気の十項目に分け、縦に、三大部を中心とする天台典籍の関連箇所を抜粋し、十項の課題に分類した。これは、天台教学の入門書として、宋代では盛んに読まれたのである。『仏祖統紀』巻一六の「本空伝⁽⁸⁴⁾」によれば、天台教学を勉強しようとする僧は、まず『天台四教儀』や『天台文類』という入門書をよく研鑽し、首座になれば大衆に「小部」の典籍を開講し、主僧になつてはじめて大衆に「大部」の典籍を講説した。すなわち、『仏祖統紀』は、『天台文類』と『天台四教儀』を天台教学の入門書であると認めたのである。

『天台四教儀』の不足を補うかのように編集された『天台文類』が、天台教学を十項の課題に集約し、一書に類聚

することで、確かに初心者は、天台教学の要所を短時間で把握することができる。しかし他方で、十項の課題に束縛されることで、天台教学の発展が阻害された一面もあったことを看過できない。

更に、初心者のために立てられた十項の課題が、南宋の『因革論』、『台宗精英集』、『教観撰要論』などで頻繁に議論され、南宋の天台諸師がそれらの十項の課題をいかに継承したかについても、今後、個々の事例を踏まえながら、より詳細に検討していく必要がある。

- 1 『靈峰宗論』 卷首「八道人伝」に「四教儀流伝、而台宗昧。如執死方、医变証也。」
- 2 『教観綱宗』 序（大正蔵四六卷九三六下）。
- 3 「上人自遍観外境、況將所造為三千、此則变造方有非任運具。又須従心而生。安與一念非前非後、物之八相之喩、便為徒設。」（大正蔵四六卷八四一下）。
- 4 大正蔵四六卷四六 上。
- 5 『止観大意』「故此妙境為諸法本、故此妙観是諸行源。如是方離偏小邪外、所以居在十法之首。」（大正蔵四六卷四六〇中）これに対し、慶昭と知礼は異なる見解を示した。
- 6 大正蔵四六卷四五三上。続蔵九五冊四五八左下。
- 7 続蔵九五冊四五八右下。
- 8 大正蔵四六卷八六八上。
- 9 大正蔵四六卷一八二上。
- 10 『摩訶止観』 卷一上「正観能住不動。四行為縁観心、藉縁調直。」大正蔵四六卷一一上

- 11 『止観義例』卷上「実相観理、唯識歴史。事理不二、観道稍開。」大正蔵四六卷四五二上。
- 12 『十不二門指要鈔』卷上。大正蔵四六卷七〇九上。
- 13 続蔵九五冊四六〇右上。
- 14 『摩訶止観』卷一、「四種三昧、方法各異、理観則同。但三行方法、多発助道法門、又動障道。随意意既少方法、少発此事。若但解方法所発助道、事相不能通達。若解理観、事無不通。又不得理観意、事相助道亦不成、得理観意、事相三昧任運自成。若事相行道、入道場得用心、出則不能、随意意則無間也。方法局三、理観通四。」
- 15 従義はかつて『摩訶止観義例纂要』卷五に「四種三昧、皆通事理二観」と記していた。続蔵九九冊三五四左上。
- 16 続蔵九五冊四五九左上。
- 17 大正蔵三七卷一八六下。
- 18 大正蔵三七卷一七三上。
- 19 大正蔵三七卷一九七下。
- 20 大正蔵三七卷一九八上。
- 21 『四明尊者教行録』卷六「四明門人書川浄覚法師」。大正蔵四六卷九一六中。
- 22 「天台云、此經以心観為宗。此則単就能観為言也、観仏依正得非心観乎。」(大正蔵三七卷二八〇中)元照による宋代天台の浄土教学に対する批判については、詳しくは福島光哉『宋代天台浄土教の研究』(一九九五、文栄堂)を参照。
- 23 続蔵九五冊四六一右上。
- 24 『天台文類』では、全四十項のうち、二十項のみ存する。
- 25 大正蔵三三卷七〇五上。
- 26 大正蔵三三卷八五九下。

- 27 大正蔵四六卷二三九上。
- 28 続蔵一〇一冊一七〇右上。
- 29 続蔵一〇一冊三三二左下。
- 30 続蔵一〇一冊二九五右下。
- 31 大正蔵四六卷五七二頁下。
- 32 大正蔵四六卷八三頁上。
- 33 大正蔵四六卷三五三上。
- 34 大正蔵三四卷九一〇下。
- 35 大正蔵三七卷二〇六上。
- 36 『天台文類』では、全四十二項はすべて散逸。
- 37 続蔵九五冊四四二左上。
- 38 大正蔵三二卷五七六上。
- 39 大正蔵四四卷二五一中。
- 40 大正蔵四四卷二五五下。
- 41 大正蔵四四卷三〇八中。
- 42 大正蔵四六卷七八二下。
- 43 大正蔵四六卷四六〇中。
- 44 「以一切心識之相皆是無明。無明之相不離覺性。非可壞非不可壞。如大海水因風波動。水相風相不相捨離。而水非動性。若風止滅動相則滅。湿性不壞故。」（大正蔵三三卷五七六下）

- 45 「如海因風起於波浪、波雖起盡、濕性無變、無變之性、不礙起浪、浪雖萬動、不礙一濕。是故動靜無二法準思之。」
(大正藏四四卷二四七下)
- 46 大正藏四六卷七八二下。
- 47 大正藏四六卷七〇三下。
- 48 大正藏四六卷七一五中。
- 49 「摩訶衍者、總說有二種。云何為二、一者法、二者義。所言法者、謂衆生心。是心則攝一切世間法出世間法、依於此心顯示摩訶衍義。」(大正藏三三卷五七五下)
- 50 『大乘起信論義記』「衆生心者。出其法體。謂如來藏心含和合不和合二門。以其在於衆生位故。若在仏地。則無和合義。」(大正藏四四卷二五〇中)
- 51 続藏九五冊八二九下。両者は、智円の要請を受け、『指要鈔』に反論を書いた。
- 52 「今有伝山門教者、確執具義、彈射華嚴起信宗師、謂無円滿之解者、一何傷乎。況彼宗法性、円融具德、真如隨縁、即義潺然。但未如天台委示理具善惡之性、抑同別教殊昧通方。」(続藏一〇〇冊一〇〇右下)
- 53 続藏一〇一冊一八一左上。
- 54 「造通於四、變義唯一。即具唯円及別後位。」(大正藏四六卷七八五中)
- 55 「真如在迷、能生九界。」(大正藏三四卷一七一上)
- 56 『天台文類』では、全四十一項はすべて散逸。
- 57 大正藏三八卷五六四中。
- 58 大正藏三八卷五六五中「四、明見仏国不同」。
- 59 大正藏三三卷七六〇下。

- 60 大正蔵四六卷七〇四上。
- 61 大正蔵三七卷一九六上。
- 62 『山家義苑』卷上「辨岳師三千書」(続蔵一〇一冊一八三左下)
- 63 『止観義例随釈』卷三(続蔵九九冊四四二右下)
- 64 大正蔵三四卷二五二下。
- 65 大正蔵四六卷一八四上。
- 66 大正蔵四六卷二九三中。
- 67 大正蔵三七卷一八八中。
- 68 続蔵九五冊四九〇右上。
- 69 『天台文類』では、全五十四項はすべて存する。
- 70 大正蔵三三卷七六三下。
- 71 大正蔵四六卷六五下。
- 72 大正蔵三三卷七一四上。
- 73 大正蔵四六卷二三八上。
- 74 大正蔵三四卷二四六中。
- 75 大正蔵四六卷六四中。
- 76 大正蔵三七卷二〇六上。
- 77 大正蔵四六卷六五中。
- 78 大正蔵三四卷三一八下。

東洋文化研究所紀要 第一百五十冊

- 79 『天台文類』では、全五十四項はすべて存する。
- 80 大正蔵四九卷三三〇下。
- 81 大正蔵三七卷二一中。
- 82 大正蔵四六卷三〇上。
- 83 『天台教学の研究』頁六八六。(大東出版社、一九七八年)
- 84 大正蔵四九卷三三一上。