

唐代天台宗における頓漸をめぐる論争

松森 秀幸*

(日本創価大学)

1. 問題の所在

筆者はこれまで唐中期に活躍した中国天台宗の荆溪湛然(711-782)について研究してきた。湛然についての従来の理解は、およそ次のようなものが一般的な認識といえるだろう。すなわち、唐代は中国仏教の全盛期であり、法相宗、華嚴宗、禪宗などが隆盛を極める一方、天台宗はそのような勢力の後塵を拝し、低迷していた。湛然は、そのような状況下において、他宗に対抗して天台宗の正統性を主張し、天台宗を復興させた、というものである。

しかし、近年、池麗梅[2008]によって、湛然の天台宗復興運動に関しても、天台仏教内における正統性の確立運動として捉えるという視点が提示された。このような視点に立てば、中国仏教思想史という大きな枠組みによってのみ捉えられてきた、湛然を中心とする唐代天台宗に対する従来の理解は、その妥当性をあらためて検討していかなければならない状況となった。つまり、いわゆる「他宗批判」として捉えられてきた湛然の言論活動も湛然の天台宗内における正統性の確立運動として新たな視点から精査していかなければならない。なぜなら、従来、湛然は天台宗の中興のために「他宗批判」を行ったと理解されてきたわけであるが、こうした「他宗批判」、あるいは、他者批判には、正統性の確立を目指した湛然の宗教運動において彼が直面していた課題が色濃く反映していると考えられるためである。

*創価大学文学部助教。

こうした問題意識のもと、本稿では、湛然が華嚴宗を批判した著作として理解されてきた『止観義例』（以下、『義例』とする）を取り上げ、その中で頓漸に関する論争として展開される湛然の他者批判の意味を考えてみたい。

2. 先行研究と『止観義例』の批判対象

『義例』は、湛然が『摩訶止観』に関して、①所伝部別の例、②所依正教の例、③文義消釈の例、④大章総別の例、⑤心境釈疑の例、⑥解行相資の例、⑦喩疑顕正の例という七つの解釈の範例を通して、天台観門を明らかにした著作であり、本書には湛然の立場からの正統的な『摩訶止観』の読み方が提示されている。本稿で問題とする頓漸に関する論争は、特に⑦喩疑顕正の例を中心に展開されている（池田魯参、1981：p.4）。喩疑顕正の例は、四六項目の問答によって構成されており、そこでは湛然の議論の相手として「僻者」と呼ばれる存在が設定されている。「僻者」については喩疑顕正の例の冒頭に次のように記されている。

この学ぶ内容（『摩訶止観』）の根本（宗）は、同じく一師から授かり、文・理を継承して、ついに異なった解釈が生じることはなかった。[しかし、]突然、誤った解釈をする者（「僻者」）に会った。[その者は]問いに基づいて奇異な答えをするので、事はやむをえず、[以下に]証拠立てこれを論ず。

此所学宗、同稟一師、文理相承、終無異解。忽遇僻者。因問異答、事不獲已、而徴喩之。（『義例』巻第二、大正46、453 b27-29）

喩疑顕正の例における問答の形式は、問いとその答えによって構成される『義例』の他の六つの例とは大きく異なる特徴がみられる。すなわち、第一に「僻者」に対する質問、第二に「僻者」による回答、第三に湛然による批判（「喩」）という形式が採用されている。このような問答形式は、

湛然が『法華五百問論』において、基（632-682）の『法華玄贊』の学説を批判する際に採用した形式に類似している¹。『法華五百問論』では明確に『法華玄贊』という著作が意識されている以上、『義例』に示される「僻者」は、湛然が自説を展開するため、便宜上、設定した架空の存在ではなく、実在する具体的な存在を想定していることが予想される。

『義例』の頓漸に関する議論については、すでに多くの優れた研究がなされている²。ただし、それらの研究の多くでは、湛然が批判する「僻者」を澄観（738-839）とみなして『義例』の内容を分析している。湛然の批判対象を澄観とする説は、すでに従義（1042-1092）の『止観義例纂要』（1084年）や『法華経三大部補注』、宗鑑（?-1206）の『釈門正統』（1233年）など、宋代の天台宗系統の文献に見出すことができる³。また、賛寧（919-1001）の『宋高僧伝』（988年）の澄観伝には、澄観が大暦十年（775年）に湛然から天台止観や法華経疏・維摩経疏を学んだという記述がある⁴。さらに、澄観の『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』には、「[天台]大師の本意の教判（大師本意判教）」（大正36、50a22-23）として、『華嚴経』の円教は頓教の円教であり、『法華経』の円教は漸教の円教であるとの説が提示され、さらに『法華玄義』には頓儀の中の円頓と漸儀の中の円頓とが説かれるとして、頓儀の中の円頓である『華嚴経』の優位が主張されている⁵。こうした状況証拠から、従来は、湛然の華嚴宗批判は、いわゆる『法華経』を漸頓、『華嚴経』を頓頓と規定する澄観の誤った認識を批判したものである、と解釈されてきた。

たしかに頓教を漸頓・頓頓に区別する議論は唐代では湛然と澄観の著作にしか見出すことのできない特殊な議論である。しかし、『義例』において批判される「僻者」の説の多くは、実際の澄観の著作には見出すことができない。そのため、たとえば、早い時期では、島地大等 [1929: pp.280-281] が、喩疑顕正の例の四六項目の問答から「頓・漸の二円の論意」を考察し、『義例』における湛然の批判は、澄観の著作においては言及されない内容であることを指摘しているし、石津照璽 [1947: p.349]

も、湛然によって「論難される彼（＝澄観：筆者注）の主張は、……湛然が挙げるほどに判然としたものに接することは出来ない」と述べている。さらに、日比宣正 [1966 : pp.187-188] は、『義例』の述作の理由について、澄観が『法華経』を漸円、『華嚴経』を頓頓と規定したことを批判するためであるとする『止観義例纂要』の学説に対して、『義例』の構成の上からいえば、湛然は喩疑顕正という一段を『義例』に設けている関係上、漸円・頓円の問題に触れざるをえなかっただけで、「湛然が本書を華嚴学派に対して論難するという目的のみをもって叙述したということは」できず、「やはり湛然が『義例』を述作した第一理由は『止観輔行』の難解の点を明らかにすることであったと考えるのが穏当である」と論じている。またさらに澄観の主著の撰述時期（787年の完成以降）と湛然の活躍期間（湛然の示寂は782年）とのずれに注目して、「湛然は澄観の『演義鈔』は勿論、『華嚴経疏』もみることなく示寂してしまっているわけである、従って、本書における法華漸円問題の直接の相手は『華嚴演義鈔』でないことは明らかである」と指摘している（日比、1966 : pp.188-189）。現在、研究者の間では、湛然が澄観を念頭に置いて『義例』を撰述したのではない、という学説は、ほぼ受け入れられている⁶。

しかしながら、『義例』には明確な批判対象が想定されていることは事実であり、その対象とはいったい誰なのかという問題は未解決のまま残されている。また、島地 [1929] や石津 [1947] は、『義例』における「僻者」批判の内容は、実際の澄観の著作にはみられない説であるとしながらも、「僻者」の学説を実質的には澄観の学説とみなして『義例』の考察を進めている。これに対して、日比 [1966 : p.189] は、湛然が澄観を批判対象としていない以上、湛然と同時代か、それ以前の時代に『華嚴経』を頓頓と規定する教判説が説かれている文献を求めなければならないとするが、「この文献を見出すことが出来ない以上、湛然がさかんに対破する華嚴頓々の問題は、はたして従義のいう如く澄観に対するものであったか、たちまちに決することは不可能である」と、結論を保留している。また、

池田魯参 [1981] や兪学明 [2006] では、『義例』における「僻者」批判の対象は、直接的には澄観ではないことを認める一方で、そうした「僻者」の説は後に澄観の学説として大成するような、当時の華嚴宗内部に存在した天台教学に対する誤った認識であったと解釈している⁷。日比 [1966] を除けば、多くの先行研究において、澄観の学説と直接的に関係があるか定かではない「僻者」の学説は、澄観の学説との関係に引きずられて解釈がなされていることになる。

そこで次節に、湛然と彼が置かれた当時の唐代天台宗の状況を理解するために、『義例』における批判対象は澄観であるという前提を排除して、『義例』の頓漸に関する議論を再検討し、『義例』において展開される湛然の「僻者」批判の意味について考えてみたい。

3. 『止観義例』にみる頓漸論争

『止観義例』の喩疑顕正の例の概要

前述のように喩疑顕正の例は、基本的には①「僻者」への問い、②「僻者」の答え、③湛然の批判という形式からなる六四項目の問答から構成されている⁸。いま、問いに基づいて、その内容を整理すれば、下記の一覧の通りとなる。

問いに基づく喩疑顕正の例の内容

- 1 頓教の種類
- 2 漸頓と頓頓の断惑における違い
- 3 漸頓と頓頓の成就する相の違い
- 4 頓教に漸頓と頓頓があると認める根拠
- 5 [前問を受けて]「漸開」して、七教ではなく八教となる理由
- 6 『法華経』はどのような頓教に該当するか
- 7 [前問を受けて]『法華経』を漸頓、『華嚴』を頓頓と判定する根拠

- 8 [前問を受けて]『法華経』の声聞によって判定する根拠
- 9 [第二問の答えを受けて] 断惑において漸円教が四住を先に捨て去ると主張する理由
- 10 円頓止観は漸頓と頓頓のいずれに該当するか
- 11 漸頓と頓頓の修行の階位における同異
- 12 漸頓と頓頓を立てる理由
- 13 方等経の中の円教と漸教の中の円教の同異
- 14 [前問を受けて]『涅槃経』の中の円教と漸教の中の円教の違い
- 15 [前問を受けて]『涅槃経』の四教は円教に入るか
- 16 『摩訶止観』巻一の多くの譬喩は、頓教を譬えたものか
- 17 [前問を受けて]『摩訶止観』巻一の「実非父子、両謂路人」という譬喩の場合はどうであるか
- 18 漸教と別教とは同じか異なるか
- 19 『摩訶止観』序で商略の章に該当する箇所
- 20 [前問を受けて]『摩訶止観』の旧本では祖承の章に当たる箇所を商略の章とみなす理由
- 21 心法、色法、依報の三法に関する漸頓と頓頓の起観の違い
- 22 漸頓観と頓頓観の初発心における違い
- 23 一心三観と三観一心の違い
- 24 相待と絶待の同異
- 25 [前問を受けて]『法華経』を相待とみなす理由
- 26 [前問を受けて]『法華経』が開会しないとみなす理由
- 27 [前問を受けて] 修観において開会の義に準じて『法華経』を用いない理由
- 28 [前問を受けて] 教に依拠する観において、観と教が対応しない説を提示する理由
- 29 頓頓の観相とする理由
- 30 [僻者自ら述べる] 頓頓と漸頓の断惑の違い
- 31 [僻者自ら述べる]『摩訶止観』の五略における頓頓
- 32 [僻者自ら述べる] 漸頓と頓頓の修観は初心では区別することが難しい

- 33 [僻者自ら述べる] 灌頂の『十二部經觀心』を根拠として修觀すべき
- 34 漸円の觀とみなす但中は実相か
- 35 [前問を受けて] 初心に中を修するものは涅槃か
- 36 [前問を受けて] 但中の初心が涅槃を觀じることはあるか
- 37 天台大師は漸頓と頓頓の二頓があることを明確に説かなかつたのはなぜか
- 38 [前問を受けて、僻者が述べる] 八教が示されるので二頓がある
- 39 [前問を受けて、僻者が述べる] 二頓の初心についての根拠の提示
- 40 「一色一香無非中道」の觀相
- 41 [前問を受けて] 通教の但中との違い（僻者は答えず）
- 42 [前問を受けて、僻者が述べる] 文に拠って二頓を分けるべきだが、初心の修觀では區別が難しい
- 43 「別教地前為登地、双亡双照方便」とはどういう意味か
- 44 なにを「四三昧是通修、念仏是別修」と名づけるのか
- 45 [僻者が述べる] 「三賢十聖住果報」とは円教と別教を兼ねる
- 46 「声聞經漸名漸円」というならば、八界の発心は何教と判定するのか

四六項目の問答は、一つの問答で議論が一区切りされるものもあれば、複数の問答にわたって継続して議論されるものもあるが、全体を通して言える特徴は、いずれも頓漸、特に漸頓と頓頓という概念をめぐる論争であるという点にある。「僻者」の基本的な立場は、頓教に頓頓と漸頓の二種を立て、頓頓が漸頓より優れるという前提のもと、教門においては、『華嚴經』を頓頓、『法華經』を漸頓に対応させ、觀門においては、三種止觀の円頓止觀を漸頓止觀として、さらに頓頓止觀というものを想定するというものである。湛然にとって問題であったのは、「僻者」の理論が『法華玄義』や『摩訶止觀』に基づいて展開されている点にあったと考えられる。

教判に関する頓漸の論争——『法華玄義』の解釈をめぐる

喩疑顕正の例における漸頓の論争を教判論の側面からみれば、『法華玄義』の解釈をめぐる論争であるといってもよい。この第四の問答では、「何を根拠として〔漸頓・頓頓の〕二種の頓〔教〕があると理解することができるのか（問拠何得知有二種頓）」（大正 46、453c25-26）という問いが立てられ、漸頓と頓頓の二種の頓教が主張される根拠をめぐる議論が展開されている。「僻者」はこの問いに対して次のように回答している。

答える。『玄文』（『法華玄義』）を拠りどころにしている。八教とは、『法華玄義』に「漸・頓・秘密・不定」とある。漸〔教〕には、またさらに四〔種類が〕ある。『法華玄義』に「藏・通・別・円」とある。この四〔教〕は前〔の四教〕と兼ね合わせて、八教と名づける。漸〔教〕の中に、最後に円〔教〕がある以上、漸〔教〕の外にまたさらに頓〔教〕を立てる。よって前〔の漸教の中〕の円〔教〕は、ただ漸円であるだけで、別に頓〔教〕を立てるのは頓頓であることがわかる。しばしばこの意味を用いて他の人を問いただが、他〔の人〕で〔私の問いに〕答える者はいない。ただ私だけが一人理解しているのである。

答準玄文。八教、謂漸頓秘密不定。漸又四、謂藏通別円。此四兼前、名為八教。漸中既有最後一円、漸外又復更立一頓。故知前円但是漸円、別立一頓即是頓頓。頗將此義、以難他人、他無对者。唯我独知。（大正 46、453c26-454a1）

上記の「僻者」の回答では、頓教を二種類に分けるのは智顛の『法華玄義』に基づく解釈であるとし、化法四教は漸教の中に含まれるので漸教の中の円教を漸円（漸頓）とし、それとは別に立てられる頓教を頓頓と判別している。また、「僻者」は自分の解釈こそが智顛の真意を理解したものであることを強調している⁹。

この「僻者」の説に対して、湛然は①「八教の名を理解していない（不識教名）」、②「漸教の展開（開出）を理解していない（不識漸開）」、③「八教の体を理解していない（不識教体）」、④「『法華経』を抑えつくる

(抑挫法華)」、⑤「頓の名を理解していない(不識頓名)」、⑥「根本の宗に違背する(違拒本宗)」、⑦「文に違い義に背く(違文背義)」という七つの問題点を挙げて批判している。

①「不識教名」についての批判は、「僻者」の「別に頓教を立てる(別立一頓)」という点についてのものである。湛然は「一頓」とは『華嚴經』のことであると指摘したうえで、「頓」とは、仏が成道して直ちに大乘の教えを説いたという意味であり、『華嚴經』自体には、別教も説かれているため、これを妙なるものとみなすことはできず、「僻者」の説が『華嚴經』を頓頓と規定することは、「八教」という天台教判と矛盾するものであると論じている。

②「不識漸開」についての批判の焦点は、「前円但是漸円、別立一頓即是頓頓」という「僻者」の教判理解に向けられている。『義例』によれば、「開出」の義とは、仏は『華嚴經』という頓部の後に、小乗の機根の者のために漸教を与えることであり、この漸教の施設において、仏は藏・通・別・円の化法四教を用いて、三藏教、方等經、『般若經』を説き、聴衆の機根を整えるとされる。湛然是こうした理解が『法華玄義』に基づく説であるとしているわけであるが¹⁰、それによれば、頓教と漸教の違いは、化儀の面の相違でしかなく、化法の面からみれば円教自体に優劣はなく、方等經や『般若經』などの漸教の円教と『華嚴經』の円教には違いがないことになる。以上の観点から、湛然是円教の間の優劣を規定する「僻者」の教判理解の枠組みを批判している。

③「不識教体」については、「開出」の義における漸教と化法四教の関係を、握った拳と指との関係に譬え、

漸[教]があれば、教はただ[漸・頓・秘密・不定の]四[教]があるだけであり、漸[教]がなくなれば、教はただ[藏・通・別・円・頓・秘密・不定の]七[教]があるだけである。[漸教と藏・通・別・円の四教とが]同時に存在するにも必ず一方には体がない。八[教]を立てる場合は、体は[七教で]狭く、名は[八教で]広い。

存漸則教唯有四、没漸則教唯有七。俱存必一辺無体。立八則体陝名寛。
(大正 46、454a17-19)

と論じている。つまり、「八教」が立てられるのは、教判概念全体の総称として用いられる場合であり、実際の教判においては、漸教と化法四教とが重複する教判概念であるため、漸・頓・秘密・不定の化儀四教か、藏・通・別・円・頓・秘密・不定という七教の枠組みのいずれかしか成立しないとされる。湛然はこのような理論によって、「僻者」が示した「頓頓」より劣る「漸円」（漸教の中の円教）という構図を批判しようとしたものと考えられる（池田、1981：pp.6-7）。ただし、湛然の主張に基づけば、特に七教の枠組みでは、化法四教と化儀四教とが同一の基準に基づく教判説として理解されてしまうことになり、逆に「僻者」の「別立一頓」といった考えを許容してしまうような理論になっている。

④「抑挫法華」についての批判では、「漸円（漸頓）」と「頓頓」の二頓を用いて、『法華経』を低く評価することは『法華玄義』の正しい解釈ではないことが次のように指摘されている。

四には、『法華 [経]』を抑えつける妨げがある。近代は教を判定する場合、『華嚴 [経]』を根本法輪とし、『法華 [経]』を枝末法輪とすることが多い¹¹。ただ天台大師だけは靈鷲山において『法華経』を親しく承け、大蘇山において素晴らしい悟りを獲得し、自分自身で章疏を著した。『法華文句』の十義によってこれを比較すれば¹²、迹門でさえ[他の經典と]異なり、本門ではより大きく異なっている。よって、『玄文』（『法華玄義』）の中の、すべてのさまざまな解釈は、すべてまず教に焦点を合わせて判別すれば、[藏・通・別の]三教は麤なるもの、[円の]一教は妙なるものとなる。次に[五]味に焦点を合わせて判別すれば、[乳・酪・生蘇・熟蘇の]四味は麤なるもの、[醍醐の]一味は妙なるものである。どうして麤なるものを頓頓と称し、妙なるものをひっくり返して漸円とするのか。

四者抑挫法華之妨。近代判教、多以華嚴為根本法輪、以法華為枝末法輪。唯天台大師靈鷲親承、大蘇妙悟、自著章疏。以十義比之、迹門尚殊、本門

永異。故玄文中凡諸解釈、皆先約教判則三龜一妙、次約味判則四龜一妙。如何以龜稱為頓頓、以妙翻作漸円。(大正 46、454a19-25)

⑤「不識頓名」についての批判では、頓教と円教が同じ意味となる場合と、異なる意味になる場合とがあることが指摘され、「行」に焦点を合わせた場合は、頓教と円教は同じ意味として用いられるが、「味」、すなわち、部に焦点を合わせた場合には両者の意味は異なるとの説が提示されている。湛然はこれにより「僻者」の説に対して「[円教以外を] 兼ねたり帯びたりする頓 [教] (兼帯之頓)」(大正 46、454a28) である『華嚴経』よりも「独り顕された円 [教] (独顕之円)」(大正 46、454a28) である『法華経』の優位を主張している。

⑥「違拒本宗」についての批判では、「根本の師 (智顛) は『法華経』を独り妙なるものと讃嘆し、学者は『法華経』を「漸円」とそしる。実を抑えつけ権を揚げることに何の利益があるのか (本師賛為独妙、学者毀為漸円。抑実揚権、有何利益)」(大正 46、454a29-b2) と、「僻者」の説が智顛の学説に相違するものであることを指摘している。

⑦「違文背義」についての批判では、湛然は『法華経』の「已説、今説、当説の中で、この『法華経』は最も難信難解な [経典] である (已説、今説、当説、而於其中、此法華経最為難信難解)」(大正 9、31b17-18) との文を引用して¹³、「已説」を『華嚴経』から『般若経』までの教説、「今説」を『無量義経』、「当説」を『大般涅槃経』であるとの解釈を示し、「僻者」の説によれば「已説」である『華嚴経』が第一になってしまうため、『法華経』に背くものであると批判している。

以上が、第四の問答における「僻者」の説に対する批判の概要である。湛然は「僻者」が『法華経』を「漸円」、『華嚴経』を「頓頓」と規定することが天台教学の解釈として妥当でないことを批判しているが、この問答において最も注目すべき点は、「僻者」が『法華玄義』に基づいた解釈という立場を示している点にある。「僻者」が『法華経』を「漸円」と規定

するのは、『法華玄義』の次のような言説に基づいて解釈したためであると考えられる。すなわち、『法華玄義』巻一の「根性の融・不融の相」を明かす中には『法華経』を規定して、「詳しくは今の『経』（『法華経』）のとおりである。もし教法に焦点を合わせて縁を授ければ、漸円教と名づけ、もし〔説法の〕順序を説けば、醍醐味の相である（具如今経。若約法被縁、名漸円教、若説次第、醍醐味相）」（大正 33、683c4-6）と説かれている。前述の『義例』の議論においては、この問題が取りあげられておらず、智顛自らが「漸円教」と規定している事実を湛然が無視しているようにも見えるが、『法華玄義釈籤』（以下、『釈籤』とする）巻二には、『法華玄義』のこの箇所に対する湛然の解釈を確認することができる¹⁴。湛然はその中で「〔ある〕人はこのことを理解せずに、「『法華〔経〕』は漸円であり、『華嚴〔経〕』は頓円である」と考える（人不見之、便謂法華為漸円、華嚴為頓円）」（大正 33、823b23-24）と、ある特定の人物を批判している。湛然の批判は、この人が①「開出」の義、すなわち『華嚴経』に別教、『般若経』の中に通教・別教があることは『法華経』から展開されてきたこと、②『法華経』には他の経典と異なり、円教だけが説かれること、③四教に焦点を合わせれば、藏・通・別の三教が籠、円教が妙となり、五味に焦点を合わせれば、乳・酪・生蘇・熟蘇の四味が籠となり、醍醐味が妙となることの三点を理解していないことが問題であると指摘しており、こうした『法華玄義』全体の文脈を理解していないことが誤った解釈を招いたとしている。『釈籤』に示される批判の第一の論点は、「開出」の定義に若干の違いがみられるものの、『義例』喩疑顕正の例の第四の問答の①「不識教名」②「不識漸開」③「不識教体」の内容に通じるものである。第二の論点については、⑤「不識頓名」に類似する内容がみられる。第三の論点には、④「抑挫法華」と共通する内容がみられる。一方、『釈籤』では、前述のように『義例』において言及されなかった『法華玄義』の「漸円教」について「鹿苑漸後、会漸帰円」を省略した表現であるとの解釈が提示されている。日比 [1966 : p.173] は、「湛然は『法華玄義』をあ

らわす以前に『止観義例』を叙述した」と推定しているが、これによれば湛然は『義例』の要点を整理しつつ、『釈籤』を撰述する際に「漸円」についての新しい解釈を考案したとも考えることができる¹⁵。

さて、次に『法華玄義』の解釈をめぐる論争という観点から、もう一つ別の問答を確認したい。喩疑顕正の例の第六の問答では、『法華経』を「漸頓」と規定する「僻者」の『法華玄義』の解釈をめぐる次のような問答がなされている。

はじめに『法華経』の部はどのような頓教になるのかとの問いがあり、これに対して「僻者」はただ「『法華経』は」頓頓ではないとわかる（知非頓頓）」（大正 46、454b11-12）と答えている。「僻者」の答えは簡潔なものであるが、このような回答がなされるのは、『法華玄義』巻一の『法華経』の教相に関する次の記述に基づいているためだと考えられる。

今の『法華[経]』は顕露[教]であって秘密[教]ではなく、漸頓であって漸漸ではなく、開会であって不開会ではなく、醍醐味であって[乳・酪・生蘇・熟蘇]四味ではなく、定[教]であって不定[教]ではない。

今法華是顕露非秘密、是漸頓非漸漸、是合非不合、是醍醐非四味、是定非不定。（大正 33、684a7）

『法華玄義』では、「顕露」と「秘密」、「漸頓」と「漸漸」、「合」（開会）と「不合」（不開会）、醍醐味と「四味」、「定」（定教）と「不定」（不定教）という五つ相対する概念によって『法華経』の教相を規定し、『法華経』の教相が他の經典の教相と異なることを指摘している。ここで『法華経』が漸漸と相対して漸頓と規定されていることを踏まえて、「僻者」は『法華経』は「頓頓」ではないとの解釈を展開していると考えられるのである。

このような「僻者」の解釈に対して、湛然は、「この師はただ「頓漸」の名を理解していないだけでなく、またさらに『法華玄義』の結びの文の意義も理解していない（此師非但不識頓漸之名。亦乃不曉結文之

意)」(大正 46、454b12-13)と批判し、『法華玄義』巻一の文に対する湛然の立場からの正統な解釈を提示している。この中で湛然は『法華玄義』が『法華経』を「漸漸」ではなく「漸頓」であると規定していることに関連して、「漸頓」「漸漸」「頓頓」の意味を次のように述べている。

「漸頓」というのは、[『法華経』より]前の[華嚴・鹿苑・方等・般若の]四時に焦点を合わせれば、漸[教]の中に頓[教]があり、頓[教]の中に漸[教]がある。今、『法華経』の迹門の円[教]の教説は、漸[教]の中の頓[教]と、その意味は異ならない。ただ漸[教]の中の漸[教]とは異なるだけである。「漸漸」というのは、鹿苑[時]の[蔵の]一教、方等[時]の[蔵・通・別の]三教、般若[時]の[通・別の]二教のことである。頓[教]の中の漸[教]とは、とりもなおさず別教であって、漸[教]の中の漸[教]と、その意味は異ならない。よって、「[頓中の漸]と[漸中の頓]を」区別する必要はない。頓[教]の中の頓[教]とは、漸[教]の中の頓[教]と同じであって、また『法華[経]』とも同じである。このために、頓教について「[頓中の漸]と[漸中の頓]を」区別する必要はない。

言漸頓者、約前四時、漸中有頓、頓中有漸。今法華経迹門円説、与漸中頓¹⁶其義不殊。但異漸中漸耳。言漸漸者、鹿苑一方等三般若二。頓中之漸即是別教、与漸中漸其義不殊。故不須簡。頓中之頓、同漸中之頓、亦同法華。是故頓教不須別簡。(大正 46、454b17-23)

ここでは、「漸頓」「漸漸」は、それぞれ漸教の中の頓教、漸教の中の漸教の意味として解釈されている。これらの中で最初に出る「漸」(漸教)とは時間的経過との関係から五時説と関連づけて解釈されているが、後に出る「頓」(頓教)と「漸」(漸教)は蔵・通・別・円の化法四教に関連づけられており、この場合の「漸」(漸教)は蔵・通・別のことを指し、「頓」(頓教)は円教のことを指すと解釈されている。湛然はこのような解釈を用いることで、『法華玄義』では想定されていない「頓漸」(頓中之漸)と「頓頓」(頓中之頓)を取りあげ、「頓頓」を華嚴時の中の円教と位置づけ

ている。

このように、湛然の立場からは、『法華玄義』に『法華経』が「漸頓」と規定されることは、『法華経』は決して「頓頓」の教えより内容的に劣ったものではないと解釈されるのであり、『法華経』は「漸頓」であるから「頓頓」に劣るという解釈は、智顛の正統的な解釈、すなわち、『法華玄義』の正しい解釈とはみなされないのである。

『摩訶止観』の解釈をめぐる論争

『義例』 喩疑顕正の例に登場する「僻者」は、前節で確認したように、『法華玄義』に基づき、漸頓と頓頓の二種類の頓教を立てて、漸頓を『法華経』、頓頓を『華嚴経』と規定する学説を提唱した。「僻者」はこうした教判理論をさらに実践面にも展開し、天台観門に「頓頓止観」という観行を立てている。この説は喩疑顕正の例の第十の問答に次のように確認することができる。

質問する。三種止観の中の円頓止観はどのような頓 [教] であるのか。

答える。[円頓止観]は 漸頓である。どうして [そのように] わかることができるのかといえ、[『摩訶止観』] 第一巻に [階段・金剛石・神通力を持つ者] の三つの比喩によって三 [種] の止観をたとえている通りである¹⁷。[その中で] 神通力を持つ者が空に昇る [という比喩] によって円頓 [止観] をたとえている。[『摩訶止観』] 第七巻の識通塞 [の段] の中には、「中は三観に即して神通 [力] を否定する」とある¹⁸。神通力は否定されるので頓頓ではない。[『摩訶止観』] の 文に、「個別にいえば省略して三門を指すが、大意は一頓にある」とあり¹⁹、さらにまた、三 [種] 止観の最後の箇所にも、さらに「今、経を抛りどころとしてさらに円頓を明らかにする」とある²⁰。さらにまた、第五巻の [善巧] 安心 [の段] の文の最後に、最初に三 [種] 止観に焦点を合わせて数を結び、次にさらにまた一心止観に焦点を合わせて数を結んでいる²¹。さらにまた、第一 [巻] の発 [大] 心を結ぶ文に、最初に「三 [種] 止観によって結び」、次に「さらにまた、一

〔種〕の止観によって結ぶ」とある²²。これらはいずれも三〔種〕止観以外に、別に一つの頓頓〔止観〕があることの〔『摩訶止観』の〕本文である。

問、三種止観中円頓止観は何頓耶。

答、是漸頓。何以得知。如第一卷以三譬喻三止観。以通者騰空喻於円頓。至第七卷識通塞中、中即三観破於神通。神通被破、故非頓頓。文云、別則略指三門、大意在一頓。又三止観竟又云、今依経更明円頓。又第五卷安心文末、初約三止観結数、次又約一心止観結数。又第一結發心文、先三止観結、次云又以一止観結。此等皆是三止観外別一頓頓之正文也。(大正 46、455a1-10)

「僻者」は、『摩訶止観』の中から、①巻七で円頓止観をたとえる神通力が否定されている箇所、②「大意在一頓」や「今依経更明円頓」などの三種止観以外の止観が想定されていると解釈できる箇所、③巻五の善巧安心の段の最後の箇所、④巻一の發大心の結びの箇所などを具体的に引用しながら、智顛は三種止観とは別に「頓頓止観」を立てようとしていたと主張している。

このような「僻者」の学説に対して、湛然は七つの問題点を取り上げて批判を加えている(大正 46、455a10-b22)。その概要は次のようなものである。

①神通力の否定や「今依経更明円頓」の箇所は灌頂による序文であり、『摩訶止観』の本文の内容ではない。

②三種止観は智顛の師である南岳慧思(515-577)から継承されたものであり、弟子である智顛が師の主要な学説を否定するはずがない。また『観心論』の「祖師に帰命する(帰命祖師)」という記述と矛盾する。

③「僻者」の説では、神通力の否定が大きな根拠されるが、「僻者」の引用する二か所の神通力に関する記述は、それぞれ「神通」の意味が異なっている。

④「今依経更明円頓」の文は、『摩訶止観』の第二本において改定された序文の文であり、この「更」の意味は、階段・金剛石・神通力を持つ者の

三つの比喻によって、漸次・不定・円頓の三種止観を説明した後に、さらに『華嚴経』によって円頓止観の意味を説明しようとしたものである。

⑤「別則略指三門、大意在一頓」の文は、灌頂の序文と『摩訶止観』本論の大意の章との違いについて述べた箇所、灌頂の序文はかいつまんで三種止観を概説しているのに対し、大意の章は三種止観の中の円頓止観にだけ焦点を合わせている。

⑥『摩訶止観』の善巧安心の段の最後の箇所は、三種止観と頓頓止観が示されているのではなく、次第三観と一心三観が示された箇所である。

⑦大意の章の發大心の結びの箇所で文が一種の止観で締めくくられていることについては、大意の章には文を締めくくるのに、一種の止観による場合と、三種止観によって締めくくる場合、三種止観と一種の止観の両方を用いる場合、三種止観と一種の止観のいずれも用いない場合がある。

以上のように、「僻者」は自分の学説が智顛の学説を正しく継承したものであることを『摩訶止観』を用いて論証しており、湛然はこれに対して「僻者」の『摩訶止観』の理解が不十分である点を批判するのである。これらの批判の中で、湛然が灌頂の序文と『摩訶止観』の本文との違いに注目している点には特に注意が必要である。この問題に関連して、湛然は喻疑顯正の例の第十九、第二十の問答において、「僻者」の『摩訶止観』に対する認識を次のように批判している。

【第十九問答】

問う。[『摩訶止観』の序における] 商略 [の章] の文はどこからであるか。

答える。「流れをくんで、源を尋ね（挹流尋源）」以下の文である 23。

論するという。ここにまた二つの誤りがある。一つには[『摩訶止観』の] 新 [本]（現行本）と旧 [本]（第二本）の文意を理解していない。二つには商略 [の章] を祖承 [の章] と誤って判定している。最初の [新本と旧本の] 文意を理解していないとは、旧 [本の] 文では[『摩訶止観』の] 十章（商略・祖承・辨差・引証・示処・開章・生起・分別・料簡・解釈）の

中、前の五〔章〕は序〔文〕であり、後の五〔章〕は正〔文〕である。よって、旧本の最初には「ひそかに考えたこと（窃念）と〔智顛から〕聞いた内容を述べること（述聞）を、合わせて十章とする」とある。〔序文の〕商略〔・祖承・辨差・引証・示処〕などの五〔章〕を「ひそかに思ったこと（窃念）」と名づける。〔灌頂が〕自分自身でひそかに考えた序文であるからである。〔正文の〕開章〔・生起・分別・料簡・解釈〕などの五〔章〕は「〔智顛から〕聞いた内容を述べること（述聞）」と名づける。〔灌頂が〕自分が親しく『摩訶止観』の法会で聞いたことに従って述べるからである。〔灌頂が『摩訶止観』を〕再び改定するのは、本当に理由があることである。〔灌頂が〕ひそかに思ったことが〔智顛から〕聞いた内容を述べることと接続し十〔章〕とされるべきではない〔からである〕。よって、〔灌頂は〕商略〔という〕五章の名称を捨て去ったのである。章の名称は捨て去られたが、依然としてその文〔自体〕は残された。「聞いた内容を述べること（述聞）」〔の章〕の五章については、その順番はあるが、また章の名称はなくなった。新しく商略〔の章〕の文を移動して、引証〔の章〕の例とする。〔灌頂は『摩訶止観』の新本の〕冒頭に「止観〔明静〕」などの字を加えて、通序として用いて、「挹流〔尋源〕」などの文を別序になぞらえて用いる。人はこのことを理解しないで、すぐに乱れた学説を立て、いたずらに旧本の商略を主張することで別序の新本を解釈する。どうして商略の文がまた祖承の後を表わすことがあろうか。とてもではないが認めることはできない。

問、商略之文為是何処。

答、挹流尋源已下文是。

喩曰、此亦二失。一者不曉新旧文意、二者商略謬判祖承。初不曉文意者、旧文十章、前五是序、後五是正。故旧本初云、窃念述聞、共為十章。商略等五名為窃念。己之私窃與念²⁴序故。開章等五名為述聞。述已親従法会開故。再治改者、良以。窃念不応連接述聞為十。故廢商略五章之名。章名雖廢、仍存其文。述聞五章、次第雖在、亦没章名。新移商略之文以為引証之例。首加止観等字用為通序、則以挹流等文用擬別序。人不見之、便為乱説空張、旧本商略以消別序新文。奈何商略之文、復彰祖承之後。甚不可也。

(大正 46、456b14-27)

【第二十問答】

問う。「挹流〔尋源〕」以下〔の文〕は、まさしく旧本の〔序文の中の〕祖承〔の章〕の文である。〔この箇所を〕どうして商略〔の章〕の文とするのか。

答える。まさに師がいることや師がいないことを議論するので、商略〔の章〕という。

論するという。旧〔本〕では商略〔の章〕を解釈して、「仏経を略述して、あらし円意を表すので、『商略〔の章〕』という」という。すなわち、『華嚴〔経〕』の「甚深の妙徳を」了達した賢首〔菩薩〕が円〔の法〕を聞くことなどの経文を引用している。今、依然としてその他（「挹流尋源」以外）の祖承の文を、師がいることや師がいないことを議論すると判定する。祖承〔の章〕を商略〔の章〕とみなす以上、祖承〔の章〕がもしさらに後の辨差〔の章〕を指すのであれば、〔その考えは〕始めから終わりまで重ね重ね妄説である。

問、挹流已下、正当旧本祖承之文。如何將為商略文耶。

答、正是商略有師無師。故云商略。

喩曰、旧釈商略云、略述仏経、粗彰円意、故云商略。即引華嚴了達賢首聞円等文。今乃判他祖承之文、而為商略有師無師。既將祖承以為商略、祖承儻更指後辨差、從始至終重重妄説。（大正 46、456b27-c4）

喩疑顕正の例の第十九、第二十の問答は一連のもので、『摩訶止観』の旧本（第二本）と新本（現行本）における灌頂の序文について、①「不曉新旧文意」（第十九）と、②「商略謬判祖承」（第二十）の二つの側面から「僻者」の認識を批判している。『摩訶止観』の異本に関しては、この『義例』とほぼ同様の内容が、『止観輔行伝弘決』（以下、『輔行』とする）にも確認することができる。湛然は、灌頂が智顛の『摩訶止観』をまとめあげるまでに、第一本、第二本、第三本（現行本）の三段階の修治の過程が

あったことを指摘している²⁵。そして、「[私が] いま継承しているのは第三本である。今時の人は第三本を略本、第二本を広本であると相伝することが多い。一往、これを見れば、[第二本と第三本に] 広本と略本の間があるように見える。[しかし、] 始末を詳しく検討すると紙数はかえって齊しく、第三本を再治本とすべきであり、略本というべきでない（今之所承即第三本。時人相伝多以第三而為略本、以第二本号為広本。一往觀之似有広略。尋討始末紙数乃齊、應以第三為再治本不須云略）」（大正 46、141c4-8）と述べ、第三本のテキストに基づくべきであると主張している。したがって、湛然は第三本の構成に基づいて「僻者」の学説を批判するわけである。しかし、第一本と第二本の内容については湛然が引用する断片的な情報しかないため詳細は明らかではない。また『輔行』の記述には、当時、第三本より第二本を重視する人々が多くいたとされており、「僻者」も第三本を再治本として認めていたのかも定かではない。「僻者」の学説は湛然が批判の要を認めた箇所のみが取りあげられているため、その全体像は明らかではないが、少なくとも「僻者」は『摩訶止観』を研究し、自身の学説の主要な根拠として用いていたことは確かといえるだろう。こうした『摩訶止観』を重視する態度は、湛然と共通するものであるが、本節で確認してきたように、湛然と「僻者」の学説の間には、『摩訶止観』の解釈をめぐるかなり大きな相違が存在しているのである。

4. 「僻者」とは何者か

本稿では『義例』喩疑顕正の例における「僻者」の学説と、それに対する湛然の批判を、主に『法華玄義』と『摩訶止観』の解釈をめぐる論争として確認してきた。すでに述べたように、古来より喩疑顕正の例における湛然の批判対象は澄観であると考えられてきた。そのように理解された背景には、湛然が批判する「僻者」の学説の中に澄観の学説に類似する内容が含まれていることと、澄観が湛然に師事したという伝記資料が存在する

ことが挙げられる。ただし、現在の研究では湛然が澄観の主著にある思想を直接批判する可能性は否定されている。では、湛然が『義例』において批判する「僻者」とはどのような存在なのだろうか。結びにかえて、最後にこの問題を考えてみたい。

前節で確認したように、唐中期の湛然の時代までは『摩訶止観』に三本の異なるテキストが存在しており、湛然はそれらを『摩訶止観』の三段階の修治の過程として位置づけた。『義例』 喩疑顕正の例では、この異なるテキストに対する理解が「僻者」に対する批判の論点の一つとして注目されている。またそうした喩疑顕正の例とほぼ同様の議論が、『輔行』にも確認することができる。その意味では、『輔行』と喩疑顕正の例とはパラレルな関係にあるとみることができよう。したがって、湛然が『義例』を撰述した背景には『輔行』と共通する問題意識が存在していたとも考えることができるのである。『輔行』の冒頭には、次のようにその撰述の動機が記されている。

問う。どのような理由があって、ただちにこの『記』（『輔行』）を完成させたのか。

答える。やむをえないことであった。この理由を述べるのに、全部で十の意義がある。

第一には、[私には] 師より継承したものがあり、[自分の] 内心に任せるとはならず、[自分の] 心を師とすることは異なるのを理解させるためである。

第二には、師よりの継承のある者が根本を捨て去って、見たことのない[考え] に従うためである。

第三には、後代に移り変わり、随う者に異解が生じて、根本の依拠となるものを失うためである。

第四には、宗を信じ、好んで他方に学んだが、師として継承すべきものがいなかったためである。

第五には、義・観を同時に習えば、好んで教に従う者に行解が備わるか

らである。

第六には、関節・広略・起尽・宗要の文を点示するためである。

第七には、師の解釈を立てて、埋没させずに、来世に利益を与えるためである。

第八には、自分自身で観門と義解を助けて、誤謬を防ぎ、探究しやすくするためである。

第九には、[自分の] 解釈の内容を明らかに示すことで、[自分の] 理解に誤りがあることを恐れ、[誤りの] 削除を求めるためである。

第十には、仏の趣旨に従って大悲心によって利他行を行うためである。

問曰。有何因縁、輒集此記。

答。事不獲已。述此縁起、凡有十意。

一為知有師承、非任胸臆、異師心故。

二為曾師承者、而棄根本、隨未見故。

三為後代展轉、隨生異解、失本依故。

四為信宗好習余方、無師可承稟故。

五為義觀俱習、好憑教者、行解備故。

六為点示関節・広略・起尽・宗要文故。

七為建立師解、使不淪墜、益來世故。

八為自資觀解、以防誤謬、易尋討故。

九為呈露所解、恐有迷妄²⁶、求刪削故。

十為隨順仏旨、運大悲心、利他行故。(大正 46、141b19-29)

ここに示される動機のうち、第一の理由には、自身に「師承」があること、すなわち自身の正統性を示す必要があったこと、第二の理由には、「師承」があっても、その根本を棄てる者が存在したこと、第三の理由には、後代に異解が生じ、「本依」が失われる可能性があったことなどが示され、湛然の置かれた当時の状況を垣間見ることができる。なお、『輔行』では、これらの動機が提示された直後に、前述の『摩訶止観』の旧本と新本のテキストの問題が言及されている。この点に関して、筆者は以前に、『法華文句記』『釈籤』『義例』における“華嚴教学”への批判を概観して、

湛然の批判の一端には「山門」に学び異説を唱える者が想定されていると推定した（松森、2013：p.481）。『義例』には、「この師は山門を受け継ぐが、かえってさらに光宅〔法雲〕にも及ばない（此師稟受山門、翻更不如光宅）」（T46.455c20）と「僻者」を批判する箇所があり、「僻者」を「此師稟受山門」と見なしている。「山門」については、『釈籤』に「南宗は最初に『成実〔論〕』を弘め、後に三論を尊んだ。近代に、天台の義を指して南宗であると伝えるのは誤りであるである。〔天台の義は〕もともと山門一家の相承である（南宗初弘成実、後尚三論。近代相伝、以天台義指為南宗者非也。自是山門一家相承）」（T33.951a28-29）とあるように、智顛を継承する天台の一門を意味していると考えられる。『釈籤』には、さらに『法華経』に対する『華嚴経』の優位を主張する「近代以降の山門の教えを学ぶ者（近代已来読山門教者）」（T33.950c5-6）や「近代匠者」（T33.950c8）という存在が指摘されている。本稿において確認したように、「僻者」の学説が『摩訶止観』や『法華玄義』に基づいて展開されているという事実からも、こうした「山門」教学に精通した存在としての「僻者」像を見出すことができる。『義例』喩疑顯正の例に引用される「僻者」の学説は、「僻者」と呼ばれる人物の純粋な思想ではなく、そこには当然、湛然の主観的な判断や誤読も含まれている可能性が高い。しかし、そうした状況を考慮したとしても、湛然と「僻者」の間の智顛の主要な著作の解釈をめぐる論争には、天台仏教の正統的解釈をめぐる教義論争という側面が存在していたことは確かといえるだろう。

本稿では喩疑顯正の例を中心に取上げたが、『義例』のその他の記述の大半は、『摩訶止観』の正しい読み方を定めた内容であり、その意味では、『義例』は撰述された当初から修行者に対して正しい止観行のあり方を説明するための教則本としての意味合いが強かった。『義例』において、「〔一家の教門の〕用いるところの意義と宗旨は、『法華〔経〕』を根本の骨子とする（所用義旨、以法華為宗骨）」（大正 46、452c28）などと、『法華経』を根本とすることが強調される背景には、裏を返せば、天台の一門

としての自覚と湛然の仏教理解の正統性が強調されなければならない必然性が存在していたとみることもできる。そもそも、智顛自身は『法華経』を重視したとはいえ、その思想は円教を中心とした教義体系にあり、必ずしも『法華経』の絶対性を強調していたわけではない²⁷。したがって、智顛を信奉する後代の者たちの間にも、『法華経』だけが絶対的に重視される必要はない、と考える人々が現れてもなんら不思議ではないだろう。「僻者」とは、そうした「山門」に属する存在であり、湛然の天台仏教復興運動における初期の主要な論敵であったと考えられるのである。

【注】

- 1 『法華五百問論』では、「問」（湛然による問い）、「答」（『法華玄賛』を引用した問いに対する答え）、「今謂」（答えに対する湛然の批判）という問答形式が採用されている。
- 2 『止観義例』の頓漸論争に言及した代表的な研究には、石津照璽 [1947]、安藤俊雄 [1953]、池田魯参 [1981]、池田魯参 [1986]、頼永海 [1991]、兪学明 [2006] などがある。
- 3 『摩訶止観義例纂要』巻五（続蔵 56、85a1-2）、『法華経三大部補注』（続蔵 28、134c2-5）、『釈門正統』巻二（続蔵 75、277a12-14）を参照。
- 4 『宋高僧伝』巻五の澄観伝には「[大暦] 十年就蘇州、従湛然法師習天台止観法華維摩等経疏」（大正 50、737a15-16）とある。なお、『釈門正統』（巻八：続蔵 75、358c24-359a2）と志磐『仏祖統記』（巻二九：大正 49、293b27-29、1269 年成立）は、湛然が四〇人の僧と江淮を巡礼した際に、澄観が湛然を迎えたことを伝える。
- 5 『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』巻七（大正 36、50a1-25）を参照。この記述は『大方広仏華嚴経疏』巻二に「二陳隋二代天台智者、承南岳思大師、立四教……」（大正 35、509c13- 510 a20）とある、智顛の教判に関する記述を注釈した箇所にあたる。『華嚴経疏鈔玄談』巻四にも、ほぼ同様の記述がみられる（続蔵 5、748c20-749a17）。
- 6 たとえば、池田 [1981：p.3] も、澄観の主著の撰述時期と湛然の活躍期間に注目し、「少なくとも湛然が澄観のこれらの著作を読んでから批判したかのような従来の理解は改められなければならない」と指摘している。また、

兪 [2006 : pp.248-249] も『華嚴經疏』の執筆開始時期と湛然の三大部注釈書の完成時期、湛然の示寂時期との関係を根拠に、「湛然の直接的な批判の対象は、決して澄観ではない（湛然直接破斥の対象并不是澄观）」と指摘している。

- 7 池田 [1981 : p.3] では、湛然の直接的な批判対象は澄観ではないとしつつも、「湛然教学が後に澄観によって集大成されるような華嚴教学と、どのような問題で対決しなければならなかったか」という観点から湛然と澄観の頓漸論を比較検討がなされている。また、兪 [2006 : p.249] は、「私たちは、湛然の批判と澄観の教判思想の対比から、澄観の『華嚴經』に対する態度は、当時の華嚴宗の人に共通する認識であることがわかる（我们从湛然的批评与澄观的判教思想对比可以看到，澄观对于《华严经》的态度应该是当时华严宗人的共识）」との認識を示している。
- 8 例外として、30、31、32、33、38、39、42、45 項には問いが設けられず、「僻者」の回答から始まる。また41 項には「僻者」の回答がない。
- 9 「僻者」のこのような教判説は、澄観の学説に類似しており（大正 36, 50a19-25、前注 7 を参照）、古来、湛然の批判対象が澄観であることの根拠の一つとなってきた。
- 10 「故玄文中、自鹿苑来至般若会皆名为漸」（大正 46、454a9-10）、「玄第十、漸頓判教、自華嚴来、至般若会、皆有漸頓」（大正 46、454a11-12）。ただし、湛然の引用は、湛然の主観的に要約した取意であり、原文に該当する文章はない。
- 11 「近代判教」として『華嚴經』を根本法輪、『法華經』を枝末法輪と規定する教判が紹介されるが、詳細は明らかではない。智顛と対比するために引かれているので、吉蔵の三種法輪説である可能性もあるが、『法華經』を枝末法輪と規定する点は大きく異なる。
- 12 『法華文句』卷九、「今略举十意积之。第一始見今見、第二開合不開合、第三豎広横略、第四本一迹多迹共本独、第五加説不加説、第六变土不变土、第七多处不多处、第八斥奪不斥奪、第九直顕実開権顕実、第十利根初熟鈍根後熟」（大正 34、125b18-23）
- 13 湛然は「此法華經最為難信難解」を「法華第一」と一部で表現を改めている。
- 14 『法華玄義积籤』卷二に「若約法被縁名漸円教者、此文語略。具足応云、鹿苑漸後、会漸帰円。故云漸円。人不见之便謂法華為漸円華嚴為頓円。不知

華嚴部中有別、乃至般若中方便二教、皆從法華一乘開出。……又上結云華嚴兼等、此經無復兼但對帶。……又今文諸義凡一一科、皆先約四教以判龜妙、則前三為龜、後一為妙。次約五味以判龜妙、則前四味為龜、醍醐為妙。全不推求上下文意、直指一語、便謂法華劣於華嚴、幾許誤哉、幾許誤哉」(大正 33、823b21-c5) とある。

- 15 この問題に関する『止観義例』と『法華玄義積籤』の記述を比べれば、当然、『止観義例』の方が詳しい内容となっている。しかし、『止観義例』の内容には重複する論点も存在するため、湛然が『法華玄義積籤』を撰述する際に、それらを整理したとみるのが妥当だろう。
- 16 大正蔵は「頓中」に作る。続蔵により「中頓」に改める。
- 17 『摩訶止観』卷一に「天台伝南岳三種止観。一漸次、二不定、三円頓。皆是大乗、俱縁実相同名止観。漸則初浅後深、如彼梯陞。不定前後更互、如金剛宝置之日中。円頓初後不二、如通者騰空」(大正 46、1c1-5) とある。
- 18 『摩訶止観』卷七に「中即三観破神通之通塞」(大正 46、87b11-12) とある。
- 19 『摩訶止観』卷一に「通則名異意同、別則略指三門、大意在一頓」(大正 46、3c14-15) とある。
- 20 『摩訶止観』卷一に「漸与不定置而不論。今依経更明円頓」(大正 46、2a2-3) とある。
- 21 『摩訶止観』卷五に「若就三番止観、則三百八十四。又一心止観、復有六十四」(大正 46、59a25-26) とある。
- 22 『摩訶止観』卷一に「如是等種種互相成顕、還以三止観結之。可以意知。又以一止観結之」(大正 46、5b4-6) とある。
- 23 『摩訶止観』卷一、「然挹流尋源、聞香討根」(大正 46、1a10)
- 24 大正蔵本は「念興」に作る。甲本により「興念」に改める。
- 25 『止観輔行伝弘決』卷一(大正 46、141b29-c5)を参照。なお、『摩訶止観』の修治過程の三段階のテキストについては、佐藤哲英 [1961 : pp.370-377] に詳しい。
- 26 大正蔵は「忘」に作る。天台大師全集本により「妄」に改める。
- 27 智顛における円教の強調と法華経至上主義との関係については、菅野 [2000 : pp.162-166] を参照。

【参考文献】

- 島地大等 [1929] 『天台教学史（現代仏教名著全集普及版）』、隆文館、1986年（明治書院1929年版の再販であるため、1929年の著作と表記する）。
- 石津照璽 [1947] 『天台實相論の研究：存在の極相を求めて』第六章第三節「謂わゆる『頓々止観』の主張とその吟味」、弘文堂書房、三四八―三六八頁。
- 安藤俊雄 [1953] 『天台性具思想論』、法蔵館。
- 佐藤哲英 [1961] 『天台大師の研究：智顛の著作に関する基礎的研究』、百華苑。
- 日比宣正 [1966] 『唐代天台学序説：湛然の著作に関する研究』第二篇第二章「止観義例」、山喜房仏書林、一六一―一九一頁。
- 池田魯参 [1981] 「湛然数学における頓漸の観念：澄観教学との対論」『南都仏教』四七、一一―一八頁。
- 池田魯参 [1986] 『摩訶止観研究序説』第一章「荊溪湛然の解釈学」、大東出版社、九―一一五頁。
- 頼永海 [1993] 『湛然』第五章第一節「『漸頓』与『頓頓』—澄観『二頓』説批判」、東大図書公司、一〇九―一一八頁。
- 菅野博史 [2000] 「智顛と吉藏の法華経観の比較：智顛は果たして法華経至上主義者か？」平井俊榮博士古稀記念論集『三論教学と仏教諸思想』、春秋社、一五五―一七〇頁。
- 兪学明 [2006] 『湛然研究：以唐代天台宗中興問題為線索』下篇第五章「湛然対天台宗宗經的維護」、中国社会科学出版社、二〇八―二五七頁。
- 池麗梅 [2008] 『唐代天台仏教復興運動研究序説：荊溪湛然とその『止観輔行伝弘決』』、大蔵出版。
- 松森秀幸 [2013] 「湛然の「超八」概念と“華嚴教学”」『印度學佛教學研究』六二―一、四八六―四八一頁。

松森秀幸氏の発表論文に対する コメント

馬淵 昌也*

(日本 学習院大学)

1. 松森氏の主張について

本稿で松森氏は、唐代天台学派の重要人物である湛然（711-782）の著作における頓漸に規定をめぐる議論を詳細に検討し、その議論は、恐らく天台学派内部での異論に対し、その克服を狙ったものではないか、との主張をされた。氏の主張は穏当で受け入れられるものである。

この問題については、松森氏が述べておられるように、伝統的には、宋代の方、湛然の取り上げる敵手を、唐代華嚴学派の巨匠、清涼澄観だと考えてきたのである。しかし、日比宣正、池田魯参氏らの研究で指摘されてきたように、湛然が掲げる敵手の説には、澄観の現存の著作には見えないものも多く、不自然なのである。

そこで、澄観を敵手候補から外さなくてはならないわけであるが、では誰が相手であったのか、ということが改めて問われる。そこで、松森氏は『史観義例』を中心にこの頓漸をめぐる論争を詳細に検討され、それが天台智顛の講義録である『法華玄義』と『摩訶止観』の二部の著作の位置づけ・解釈をめぐるものであることを明らかにされた。そしてその上で、『輔行』『釈籤』において敵手を、「山門」の学を学んだ異説の提唱者、としていることを踏まえて、敵手は天台家内部の者であったのではないか、との説を立てられたものである。

*学習院大学外国語教育研究センター教授。

筆者の知る限り、現在のところ、この問題については、ここで松森氏が扱われたもの以外に、その状況を我々に明らかに知らしめてくれる資料は存在していない。すると、現存の資料を前提にして導かれる結論としては、松森氏の議論は、まずは妥当なものと言えるかと評価できよう。もっとも、「山門の学を学んだ」ということから、直ちに天台学派内部と限定はできないだろう。澄観がそうであるといわれるように、天台の立場を学びつつ、別の流れに自らの軸足を置く場合も、ありうるからである。この表現からすれば、そうした可能性も含めて考える余地もあるやには思われる。しかし、松森氏が詳細に示されたように、湛然の僻者批判が『法華玄義』『摩訶止観』の評価に関わるものとして提出されていることからすると、やはりまずは天台学派の内部に現れた異論であると考えるのは、無理の無い推論である。

ここで、湛然に批判された立場が、『摩訶止観』に説かれた止観よりも上位のものとして頓頓止観を説くとか、漸円の『法華経』に対して『華嚴経』を頓頓に位置づけるものだ、などという点は、明らかに今日理解される天台家の枠を逸脱するものであるゆえ、宋代以降の「天台宗」の枠組みの中で、華嚴家に帰せしめられたのも、納得のゆくことではある。となれば、松森氏にさらに願いたいのは、天台家のみならず、当時の仏教界全体の中で、こうした動きと関連するような現象が観察されうるか否か、さらに検討を願いたいということである。どのような条件下で、唐代中期の天台学派において、後世から見ると驚くような逸脱が志向され、また可能になったのか、残念ながら間接的な資料による考察となるであろうが、この点への言及を期待したい。

2. 頓・漸・円をめぐる中国の議論

今述べた問題とも関わるが、松森氏の論文を読んで改めて感じることは、中国の仏教徒の価値判断における「頓」の概念の魅力の強さである。

筆者の専門は主に唐代華嚴学派であるが、華嚴学派の動きなども踏まえて考えるとき気づかされることとして、天台学派と華嚴学派で奇しくも一致する点に、「頓教」の抑下ということがある。

即ち、天台智顛は、慧観の教判以来、「頓教」とされて、「漸教」の五時教に対して特別な位置を与えられていた『華嚴経』に対して、これを『法華経』以下に押さえ込むことを目指して、新たな五時教判を設けるとともに、頓・漸を含む、教化の形式を示す化儀の四教とともに、内容を示す藏・通・別・円の化法の四教を分立した。そこには、『華嚴経』の別格的な位置の根拠となっていた「頓教」という概念から、その至高性を剥奪しようとする志向がひとつの方向性として見て取れる。

まず慧観の五時教判では、漸教の五時の外にあった頓教の『華嚴経』であるが、これを智顛は五時の中に組み込んで新たな五時とした。即ち、華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時、法華涅槃時であるが、ここでは、従来、対機特性による教説の調整の外に別立していた『華嚴経』も、釈尊一代の教化の流れの中に他経とともにあることとされて、諸経に対する特権性が失われた。

そして、化儀の四教と化法の四教を分けて、頓教を化儀に配当すると同時に、内容に関わる区分として化法の四教を分立させ、最高の内実として円教を立てたのは、「頓教」即最高というわけではない、という含意が明白である。最高の教えとしての榮譽は、円教そのものたる『法華経』が担うべきであって、「頓教」の形式をもって説かれた『華嚴経』は、内容的には円教+別教なのであり、一籌を輸せざるを得ないのである。

こうした智顛の作業は、「頓教」=『華嚴経』という慧観以来の教判における理解を継承した上で、その価値的な至高性を打ち崩し、相対化して、それに換えて漸教の最終局面に説かれる純円なる『法華経』の位置を押し出してゆこうというものと見ることができる。

一方で、華嚴学派においては、北地地論学派で『華嚴経』=頓教という規定とともに『華嚴経』=円教という観念が与えられたことを前提にして

出発した。智儼若年においては頓・漸・円三教判が語られ、『華嚴経』は頓教と円教に掛かるものとされた。ところが、晩年において智儼は、『華嚴経』は円教であるとし、「頓教」は無相不可説の教えであるとして、『華嚴経』から外してゆくとともに、『華嚴経』に説かれる円教よりも一段レベルの下がった教えとして位置づけることとなってゆく。石井公成氏によれば、ここで「頓教」に当てられているのは、禅宗の東山法門だという。

こうした智儼晩年の構想を高弟の法蔵は受け継ぎ、いわゆる五教判を明確に打ち出した。小乗教・大乘初教・大乘終教・頓教・円教の五つである。『華嚴経』は円教、頓教は無相不可説の教えとされて、両者は区別された。

法蔵の高弟で、法蔵の構図を大幅に変更した浄法寺慧苑は、法性を軸とした四教判を立てて、『華嚴経』は真具分満教としつつ、法蔵の「頓教」を無相不可説の教えとして立てる説に反対し、頓教は所詮の義理そのものであれば、言説のグラデーションたる教のシステムには含まれない、としてこれを教に立てるのを拒否した。

ここまでの流れをみると、華嚴学派では、『華嚴経』こそ最高の經典と位置づけられるのだが、そこでは「頓教」が『華嚴経』から外されて、別の教えのパターンを呼称するものとしてとなって、これが抑下されていった流れがよく見て取れる。慧苑の説をどう評価するかは見方が分かれるようだが、筆者は、頓教としてポジションが与えられていたものに対する、教としての意義を認めない、という価値剥奪の行為と考えてよいと思う。

こうしてみると、天台智顛においては、『華嚴経』＝頓教の規定を継承しつつその相対化が進められたこと、また華嚴学派においては『華嚴経』から頓教の規定を外し、それを無相不可説の教学に配当して、これを押さえ込もうとしていたことがわかる。前者における『華嚴経』抑下と、後者における『華嚴経』称揚とでは全くその方向は違うけれども、「頓教」という概念を抑下しようということでは興味深い共通点も見るのである。

しかし、こうした「頓教」の押さえ込みは、必ずしも成功しなかったの

である。天台智顛自身が、議論の中で「頓」と「円」とを重ねる方向を示すこともあったし、また華嚴学派では、たとえば李通玄は、法蔵の五教判を引用しているものの、その立場を引き受けるわけではなく、主著『新華嚴経論』における、独自の經典本位の教判論を中心とした玄談、或いは随文解釈の中では、『華嚴経』の特徴を何度も「頓」を用いて強調している。つまり、天台・華嚴両学派の内部でも、「頓教」或いは「頓」から至高性を剥奪することで常に一貫していたわけではなかった。のみならず、禅宗の神会による南頓北漸の主張、或いはそれに先立ついわゆる「北宗」系統における「頓悟」概念の提出など、両学派の外では、「頓」の概念の至高性を前提に議論を立て、自己の主張する立場の価値の高さを論証しようとする仏教者が、並行する時期に大きな影響力をもって活躍していたのである。

先に触れたごとく、かつては湛然の頓漸をめぐる議論の対敵として考えられた澄観は、華嚴学派の中で、李通玄・慧苑の後に現れて、法蔵の五教判、慧苑の立てた四法界説を統合したが、その中で五教判において頓教に配当されるのは禅宗であると初めて明言した。これは、禅宗とはっきり意識した上で、華嚴円教より一段下るものとの位置づけを主張するものである。ところが澄観は、一方で、天台学派との対抗を意識した法華と華嚴の優劣比較の文脈では、頓円或いは頓頓（『華嚴経』）vs. 漸円或いは漸頓（『法華経』）という形で、「頓」の至高性を前提にする議論を援用して、それは宗密へと継承されてゆくのである。宗密に至れば、円覚経の疏の玄談では、なおも五教判を遵守しているものの、「頓教」抑下のモチーフは強調されなくなり、『円覚経』を「逐機頓」ととらえることとの比較において、『華嚴経』は「化儀頓」としてその「頓教」性が回復されている。また「頓」の至高性は、実践的な文脈では、「頓悟漸修」の概念とともに、ゆるぎないものとして立てられてゆく。彼らにおいては、従来の智儼・法蔵らに見られた、『華嚴経』から「頓教」を外し、「頓教」を無相不可説の立場として『華嚴経』の下に位置づけてゆく、という論点は五教判という

形で形式的には残存しているが、他の論点においては「頓」の概念は最高のものを表す指標としても再度機能し始めていたのである。特に宗密では、それは顕著である。

こうした形で概略的に俯瞰して見ると、中国において、天台・華嚴両学派においては、それぞれのモチーフから、「頓教」抑下が興ったものの、それは内部的にも貫徹しきれなかったし、禅宗の興起という状況の中で、維持しきれなかったことが見て取れる。禅宗の魅力はもちろん体験を重んじたことにあるであろうが、そこでのヘゲモニーを握るにおいても、やはり「頓」概念の至高性が前提として踏まえられていたからこそ、頓悟対漸悟という対比に議論が落とされたし、またそれが共鳴版にうまくのっていたからこそ、同時代の議論の場において、大きな影響力を振るうことができたのである。中国の仏教徒において、「頓」或いは「頓教」の魅力は、かくも強力だったのである。そして、この「頓」を尊ぶ発想の根底には、現実主義の中国において、今回の人生において、なにがしかの仏道への確固たる手がかりを得たい、という動機が存在していたと考えられる。

恐らく、松森氏が本稿で取り上げられた議論も、こうした「頓」の至高性を前提とした枠組み定立の試みと、それに対する抵抗の動きとして、大きな文脈の中の一環としてとらえることが期待されよう。

馬淵昌也氏のコメントに対する回答

松森 秀幸

(日本創価大学)

はじめに、拙稿を丁寧に読み、コメントいただいた馬淵先生に感謝の意を表したいと思います。馬淵先生のコメントでは、中国仏教において頓教が重視されてきた思想史的背景を端的かつ明快に概説されており、拙稿で取りあげた論争の意義を中国仏教思想史上の流れの中に位置づけていただきました。

馬淵先生からは、当時の仏教界全体の中で、拙稿で論じたような動きと関連するような現象が観察されるのか、また「どのような条件下で、唐代中期の天台学派において、後世から見ると驚くような逸脱が志向され、また可能になったのか」という問題を提起していただきました。頓教を漸頓・頓頓に立て分けて議論するような論争は、現存する資料では湛然と澄観にしかみられない特殊な議論であり、『止観義例』で批判される内容は後代の天台教学からみれば確かに逸脱した理解といえます。この問題は、私が今後の研究課題として考えている内容とも関連するものだと思いますので、ここでは今後の研究の見通しをお話することで現段階での回答に代えさせていただきます。

私は、この問題を解明するには、まず当時の“天台宗”の状況を改めて解明しなければならないと考えています。なぜなら、従来の湛然や唐代天台宗に対する理解の多くは、後代の宋代天台宗あるいは日本天台宗の影響の下に形成されてきたものであると考えるからです。これまで論じましたように、湛然の復興運動は“天台宗”内部の正統性の確立運動として理解することができます。しかし、湛然の弟子の梁肅が湛然を天台宗の中興者として評価して以来、湛然の復興運動は天台宗の中興の成功例として理解

されてきました。

しかし、湛然の復興運動後の展開に目を向けると、天台宗第六祖として湛然が中興したはずである天台宗という正統な仏教継承の流れは、湛然の直後からすでに錯綜した状況に陥っています。湛然の代表的な門下には道邃と行滿が知られていますが、そのいずれが湛然の正統な継承者であったかは必ずしも明らかではありません。また『伝教大師将来目録』には、第七祖を智度とみなす「天台第七祖智度和尚略傳一卷（沙門志明集）」（大正55、1059a5）という書名が見られます。さらに、唐代仏教界全体からみても、「中興」を果たしたはずの天台宗（あるいは湛然）に対する言及は極めて限られた例しか確認できません。こうした状況は湛然の復興運動が必ずしも完全に成功したわけではないことを示していると考えられます。

天台仏教復興運動に対する評価を再検討するためには、従来の前提を極力排し、同時代の他者の視点を通して、“天台宗”の位置づけを解明しなければならないと考えます。ただし、この同時代の他者の視点を見出すことは、資料的な制限があり容易ではありません。ここでは次の二点にそうした観点を見出す可能性があることを指摘しておきたいと思います。一つは湛然門下とみなされる僧たちが湛然をどのように評価していたのかという点です。特に道暹・智度・智雲らの『法華文句』注釈書や明曠の『金剛鉅論私記』といった著作は湛然の著作を直接引用しており注目されます。もう一つは当時の長安仏教界の天台宗に対する認識です。これについては、道液（? - 760 - ?）撰集とされる敦煌文献『浄名経関中釈抄』・『浄名経集解関中疏』という維摩経関連著作が注目されます。道液の著作は大暦年間の成立と推定され、『新編諸宗教蔵総録』『東域伝灯目録』などの諸目録にその名を確認することができることから、東アジア仏教圏全体に広く流布していたものと考えられます。このうち『浄名経関中釈抄』は、智顛の『維摩経文疏』を中心に古来の維摩経注釈書を抜粋・比較して撰述された注釈書です。拙稿で論じた湛然の論敵である「僻者」が道液であるわけでもありませんし、また道液自身が天台宗系の僧侶であるとも単純に言い

切ることもできませんが、少なくとも彼は長安の資聖寺に住していたことから、湛然とほぼ同時代に長安仏教界で活躍した僧侶であったといえます。したがって、『浄名経関中釈抄』は当時の長安仏教界における天台仏教学の受容状況を理解する上で極めて重要な著作といえます。今後は、こうした文献を分析することによって、唐中期におこった天台仏教の復興運動の意義を位置づけていかなければならないと考えます。