

法華円教にみる時間構造

池田魯参

天台智顕が構築した教学思想において、時間論的な課題はどのように理論化されたのであろうか。そして、それは現実の一念心のありようをどのようなものとして把握することができたのであろうか。本論では特にこの二点を問題にして論じてみたいと思う。

すでに、私は「天台智顕の時間論」と題し、印度学仏教学会誌二〇巻一号誌上に発表したが、本論はそれの詳論である。便宜上、次下の二節について論及を進めたい。

一、開顕の而今と五時。
二、一念心の時間構造。

周知の事実に属するが、『法華玄義』卷七(T³³764b)で彼はその本迹二門の関連性を、1理と事、2理と教、3教と行、4体と用、5實と權、6今と已、の六科で規定できるものとしているのである。しかるに、天台法華学の形成に大きな役割を果たした本迹義は、智顕自身『法華文句』卷一(T³⁴2b)『淨名玄疏』卷四(T³⁸545c)のなかで指摘するように、僧肇撰する『注維摩』の序に、

本に非ざれば、以て跡を垂ることなく、迹に非ざれば、以て本を顯すことなし。本迹殊なりと雖も而も不思議一なり。

(T³⁸327b)

とみえるものによつている。僧肇の本迹義によつて、彼は『淨名玄疏』卷四では、1理と事、2理と教、3理と行、4体と用、5權と實の五意を出すのであるが、それが法華の本迹義になると新たに今己本迹の義を加えるのである。

『法華玄義』の本迹義において記すところにしたがえば、智顗の意とするところは、本迹は今と已の義によつて総括されるものであるということにならう。彼はいう。

約「今曰」、論「本迹」者、前來諸教、已説事理乃至権実、皆是迹也、今經所説、久遠事理乃至権實者、皆名為「本」、非「今所明久遠之本」、無以垂於已説之迹、非「已説迹」、豈顯「今本」、本迹雖殊、不思議一也（T33 764 C）

法華を説く爾前において、已に理事ないし権実の義が示されたから、今の法華は、理事ないし権実の眞実を説くことができるのである。已説の迹がなかつたなら、今説の本は顯われようがない。そのことは裏がえせば、已説の迹は常に今説の本によつて基礎づけられ、原理づけられていたということに外ならないのであり、本迹殊なりといえども不思議一であるというのはそのようなことを意味するのである、とそう彼はいつてている。

ところで、智顗が本迹義に導入した今已の観念は、法華寿量品の解釈として彼以前に伝統的なものとしてあつたものである。道生撰する『法華疏』卷下寿量品の釈段には、次のような解釈がみえる。

夫色身仏者、皆應現而有、無定実形、形苟不実、豈寿哉、然則方形同致、古今為一、古亦今也、今亦古矣、無時不有、無處不在、若有時不有、處不在者、於物

然耳、聖不爾也、是以極設長寿（T34 409 下左）道生は、寿量品の經説を多分『莊子』知北遊篇に出る「古猶今也、今亦古矣」というように解釈している。智顗は『法華文句』卷九（T34 127 a）寿量品の釈の序において、叡師序云、河西道朗云、道場觀云、注者云と引用した後に続けて、竺道生云として、先に示した道生の説を引き、彼の寿量品釈の段の全文を引いている。『文句』に列挙する諸家のなかにあって、道生によつて自覺された今古の観念はきわだつたものがある。

唐慧祥撰する『法華伝記』卷二所載の、僧叡伝（T51 55 C）には、僧叡が法華解釈に九轍をもつてしたことを伝え、その第七轍に、「本迹無生轍は、多宝品なり。謂わく多宝を本となし、釈迦を迹となす。古仏は全身を現じ、今仏は往因を示す。本既に滅せず、迹豈に生あらんや。本迹殊なりと雖も不思議一なり。」と説いたことを伝えている。多宝品解釈に適用された本迹古今の説は、智顗の本迹今已の説と極めて近似した思想だといえる。吉藏の『法華玄論』卷一によれば、九轍法師は道融である（T34 363 C）と記しており、慧祥の所伝とは一致しないものがある。寂年は明らかでないが、僧叡も道融も羅什門下であることは確かなところである。湛然の『文句記』でも、「肇用融公九轍（T34 155 b）」と記すかと思えば、「叡

開九轍(313a)、「叡師九轍中(332a)」などと説いているので、彼の所説にも混乱がみられ、歴史的な真偽のほどは詳びらかでない。

さて『法華文句』では、先に掲げた五家の解釈を紹介した後に続けて、智顕は次のような論評を記している。

前代匠者、如_ニ向所_マ説、多約_ニ無量_一明_ニ常、近世人師、多云、寿是量法、前過_ニ恒沙_一、後倍_ニ上数_一、終帰_ニ限極_一、而明_ニ無常_一(T34 127 b)

前代の宗匠は、無量であるから常を説くのだといい、近世の学者は、所詮は量であるから無常を示すものだといつてゐる。しかし、無量・量・常・無常というような相対の解釈にとらわれるのは、寿量品の解釈態度として適當ではない、と智顕は考える。なぜかといえば、それほどのことなら、次のような四種の解釈が可能となるからである。⁽²⁾

1 実有量而言_ニ無量_一、弥陀是也。

2 実無量而言_ニ量_一、如_ニ此品及金光明_ニ是也。

3 実無量而言_ニ無量_一、如_ニ涅槃云_ニ、唯仏与_ニ仏其寿無量_ニ是也。

4 実有量而言_ニ量_一、如_ニ八十唱_マ滅是也(T34 127 b)

後で論及するのであるが、「古人は皆、涅槃は常を、華嚴は法界を明すが、法華はそれを明さない」というが、それは古人が部類の兼・但・対・帶の義を曉らめなかつたからであ

る。(T34 279 b)」というような批判を、この解説は背景にもつのである。

このように、智顕の本迹今已の思想は、遠く道生などの今古・今昔一の観念に由来するものであるが、道生にはいまだ本迹二門によつて法華を解釈する仕方はなかつたのであるから、それ故に、両者は直ちに同一の思想であるとはいえない面が存するようと思われる。この点は、道生の因果二門の大科によつた光宅法雲についても同様のことがいえると思ふ。道生や法雲に対して、智顕は法華二十八品を本迹の二門によつて統一しているからである。経文のいちいちについて、1因縁釈、2約教釈、3本迹釈、4觀心釈、の四種釈を適用することを彼は創めたのであるが、そこでも本迹義が指示されているのである。このようにみてくると、理事なしし今已の、相対する六類の観念によつて規定された智顕の本迹義は、理事なしし今已が、本迹に相い対配されるということだけにふみとどまらず、むしろ、本における理事なしし今已なのであり、迹における理事なしし今已であることが知られるのである。それは、道生の場合の今古をさらに進めて、本における今已、迹における今已を開くものと解され、彼の法華解釈は、本迹・今已の重層的な構造を示すものとなつたのである。したがつて、智顕が構築した本迹今已の法華学は、従来の研究から、時間論的にみて極めて独自な超越的な局面

を開いたものであることが知られると思う。この点は特に銘記されたい。

ところで、智顗において法華本述思想に今已というような時間の観念が明瞭な形をとるにいたるのは、その基底に法華の説時論と密接な関連を有する問題が介在したからであると思う。例えば、方便品の五千起去につづく文に、

仏告舍利弗、如是妙法、諸仏如來、時乃說之、如優曇鉢

華、時一現耳

とある経文を、智顗は『文句』卷四で次のように解釈する。

時乃說之者、諸仏同出_{二五濁}、必前開_三、如_ニ今世尊_一、四十余年始顯_ニ真実_一、久久稀疎、故言_ニ時乃說之、久不_レ說者、為_ニ人不_レ堪故、時未_レ至故、五千未_レ遣故、今人已_ニ堪、時已至、五千已去、決定說_ニ大乘_一故、言_ニ時乃說之_一

(T34 49 b)

法華説教の因縁について、「時未だ至らず、四十余年の間、未顯のものとしてあつた、その真実を、今、正しくこれその時なるを得て、ここに初めて説示するであろう」と彼は説くのであるがこの点は重要である。なぜならそこに法華の、爾前と而今の、時間の自覚が存すると思われるからである。

この点をも少しつきつめて考えてみよう。先の五千起去の文の前には、三止三請を結ぶ経文として、「爾時世尊告舍利弗、汝已殷懃三請、豈得不說」とあるが、この文句を解釈す

るにあたつて、智顗は、次のような十義を出すのである。すなわち、1通と別、2声聞の有無、3惑の厚薄、4根の転不転、5根の悟不悟、6領解の有無、7記の得不得、8悟の浅深、9益の權實、10時の待不待、の十義がそれである。しかるに、第十義に掲げる、待時、不待時(T34 45 C)は爾前と而今、今と已の消息を伝える的証であると思う。そこには次のように記している。

明_ニ待時不待時_一、爾前不_レ悟、心待_ニ法華_一悟者、名為_ニ待時_一、法華前教已解者、名_ニ不待時_一、何故爾、仏有_ニ顯密二說_一、若顯說為_レ論、法華之前、二乘未_レ悟_ニ大道_一、要須_ニ五味調熟会_レ在_ニ法華_一、故云、說時未_レ至故、今正是其時、決定說_ニ大乘_一、此即待時也、若密教為_レ論、未下必具待_ニ五味_一、在_ニ法華_ニ方會_上、爾前密有_ニ入者_一、故名_ニ不待時_一、此乃大判_ニ時不時_一 (T34 47-48 a)

仏説法の儀式としては、顯教と密教以外にはない。顯説という面からいと、爾前では二乗の作仏はなく、法華にいたつて初めて一仏乗に開会されたのであるから、五味はそれまでに調熟されたと考えなければならない。方便品に、二乗成仏を未だ曾つて説かなかつたのは、説く時が未だ至らなかつたからで、今、正しくこれその時であるから、決定して大乗を説こうというのは、その意味において待時の義に相当するのである。一方、密説という面から考えてみると、法華の顯説

を待たないで、爾前において密かに真実に悟入するものがありうるので、五味の調熟を要しないで味味に接することをゆるすのである。しかしここでは密教は第一義的な問題とはなっていない。今は、法華の開顕という場面で、そのことが問題とされていることを忘れてはならない。法華開顕の今、初めてありとあるものの成仏が顕わに説示されるにいたつたというのであり、「而今」の時の意味が実感となつてゐるわけで、この法華会に至つて初めて、「爾前」のありようは、真実なる相のもとに照らし出されるにいたつたのである。その意味で、法華時は常に而今でなければならないわけである。そうとすれば、五味は五時と名指されるような時間観念に直結しているのである。五味調熟といい、ないしは五味を待つということが、法華開顕の、時を待つか否かという一点でいわれているのであるから、智顕が五時の觀念を排撃して、それを五味義に改めたというような議論があつたとしても、それが極めて皮相な見解であることは容易に知られようと思う。

智顕のいわゆる南北七の判釈は『法華玄義』卷一〇に記され、教判批判論として、教理史的に有名なものである。しかしに彼は、彼の批判論の根拠を、その後につづけて、表明している。それは、1大綱を挙げ、2三文を引証し、3五味半満を相成し、4合不合を明し、5通別を料簡し、6増数に

を待たないで、爾前において密かに真実に悟入するものがありうるので、五味の調熟を要しないで味味に接することをゆるすのである。しかしここでは密教は第一義的な問題とはなっていない。今は、法華の開顕という場面で、そのことが問題とされていることを忘れてはならない。法華開顕の今、初めてありとあるものの成仏が顕わに説示されるにいたつたというのであり、「而今」の時の意味が実感となつてゐるわけで、この法華会に至つて初めて、「爾前」のありようは、真実なる相のもとに照らし出されるにいたつたのである。その意味で、法華時は常に而今でなければならないわけである。そうとすれば、五味は五時と名指されるような時間観念に直結しているのである。五味調熟といい、ないしは五味を待つということが、法華開顕の、時を待つか否かという一点でいわれているのであるから、智顕が五時の觀念を排撃して、それを五味義に改めたというような議論があつたとしても、それが極めて皮相な見解であることは容易に知られようと思う。

約行人心者

1 脱_二華嚴_一時、凡夫見思不_レ転、故言_レ如_レ乳、

2 説_二三藏_一時、斷_レ見思惑_一、故言_レ如_レ酪、

3 至_二方等_一時、被_レ挫耻伏、不_レ言_二真極_一、故如_二生蘇_一、

4 至_二般若_一時、領_レ教識_レ法、如_二熟蘇_一、

5 至_二法華_一時、破_二無明_一、開_二仏知見_一、受記作仏、心已清

淨、故言_レ如_二醍醐_一、

行人心生、教亦未_レ轉、行人心熟、教亦隨熟(T₃₃ 810 b)

行人の心が生蘇に喩えられる時、教は未転のものとしてあり、行人の心が熟す時、教は随つて熟するのであり、人と法の関係は不二相即のものであることがいわれている。

て教を明す、の六科について示される。

先ず、大綱の三種として、頓・漸・不定を説き、名は旧に同じけれども、義は異なるとして、それを教觀二門の相資という立場から説明している。次の科段では、方便品・無量義經・信解品の三文を証權として、智顕の五時教判がどのようない意味のものであるのかを示し、それを、第一時教、第二時教、第三時教、第四時教、第五時教の名の下に、いちいち詳細に論及しているのである。そうして、第五の科段では、通別・益不益・約諸教の三意を示し、益不益の料簡の下に、行人の心について、実際的なものとして、五時を検証するのである。

このように、智顗の五時は、常住の義をもつて涅槃經を第五時にすえた涅槃学派の五時とは違つて、法華開顕の時において、方便と真実が相即することを意味内容としているのであり、それを原理的に重視するものであるから、彼の五時は、むしろ今已の時間的相即という場面で基礎づけられ、構成しなおされたものなのであって、それは諸法実相と呈示する救濟の原理論を開演するものであるのに外ならないのである。

『文句』卷三の方便品の釈段にみえる次の説明は、智顗の五時判におけるそのような消息を、雄弁に物語るものであると思われる。

復次、如来自証修道所得、於一切方便即是真実、而此真実不可得説、雖能説之、衆生不能即実、以方便力一

1帶不即説一即、利者能即、鈍不能即、
2又純説一不即、利者密即、鈍者不即、
3又帶三不即説一即、利者能即、鈍者不即、
4又帶三不即説一即、利者能即、鈍者不即、
5又廢三不即純説一切即、利鈍者俱能即、於方便得

見真実、上兩意用方便從方便、此一意即方便即真実、真実即円因、円因即自行之方便、如此自行方便

今始証入（T³⁴
39 b）

先に少しく指摘したところであるが、五時調熟がいわれるものは法華会における顕教の立場なのであり、密教の場面ではその必要はないのである。方便のいかんに関わらず、利根の者が能即するというのは密教の立場を意味する。しかるに、鈍根の者は法華爾前の諸教においてはいずれも不即といわれており、根の利鈍にかかわらず一切が相即するといわれているのは、法華一時のみなのであって法華の開顕がはじめて一切の相即を可能にしたというのである。實に、法華顕説の因縁は、素凡夫の鈍根を成仏の道へと救いとることにあつたのである。不成仏のものとしてみはなされた二乘人の成仏をも法華は宣揚する。ここに仏の方便力が要請され、その導引のようすは、1擬宜、2誘引、3彈訶、4淘汰、5開会、によつて示され、説かれた法のすがたは、1兼、2但、3対、4帶、5純、となり、受法の人の調熟していくあります、1乳味、2酪味、3生蘇味、4熟蘇味、5醍醐味、の五味に喻えられ、ないしは、信解品長者窮子の喻えにおける、1旁追、2二誘、3体信、4領知、5附業、というような領解のプロセスに喩えられるのである。

ところで、1帶不即説一即といいうのは、華嚴時の教が別教を兼ねて円教を説くことを示すのであり、2純説一不即といいうのは、鹿苑時が但だ、藏教のみを説くことを示し、3帶三不即説一即は、方等時が、藏・通・別の三教に対

して、円の一教を説くことを、4帶^ニ不即^ニ説^ニ一即^ニは、般若時が、通別二教を帶して円教を説くことを、5廢^ニ三不即^ニ純説^ニ一切即^ニとは、法華時が、藏通別三教の不即を廢して、純ら一切の相即を説くことをいうのであり、純圓独妙なる法華圓教の開顯を名指すのである。このように、智顕の五時教説は、方便と真実との、即と不即という場面においてそれは法の内容に関わり、化法四教と直結するものなのである。

湛然が『記』卷三に、「今用^ニ五時八教^ニ相入方成^ニ一實^ニ、一時中橫豎間雜、唯至^ニ法華^ニ諦智純^ニ、仍弁使^レ成^ニ方便之相^ニ（T³⁴_{212c}）」と記すのもこの辺の消息を伝えるのである。さて、法華時において、三の不即を廢して一切の相即を示すということはどういうことであろうか。それは方便即真実と名指される道理のことである。いうならば、方便が方便であると知らされる時、そこにそれは真実として輝くということがるのである。方便と真実は、別のことであつたわけではなく、もともとが仏の真実としてその方便はあつたわけである。仏の真実に照らされていたから、それは方便でありえたのである。それであるから、法華開顯の一時といふものは、頓即（華嚴時のそれではない）に、爾前と而今が融会する場所としての役割を果たすことできるのである。

すなわち、法華時における、開顯圓の而今というようなものは、方便即真実として、極めて具体的な時間構造を示すも

のであることが知られるのである。その意味からいうなら、「即」は常に「今」のことでなければならぬと思われる。

智顕は、このような相即のありようを『涅槃經』所説の、明闇の譬喻（T³³_{788c}）によつて説明している。⁽⁵⁾

世間現見^ニ室內然^レ灯、不^レ知^ニ向闇去至^ニ何處^ニ、若灯滅者、闇法復來、來無^ニ本源^ニ、去無^ニ足跡^ニ、闇既如^レ此、明亦復然、求^レ闇無^レ闇、明無^レ所^レ破、求^レ明無^レ明、闇無^レ所^レ蓋、雖^レ無^ニ明闇^ニ、破蓋宛然（T⁴⁶_{104b}）

明と闇の二つの概念は、確かにそのように名指されるあります。明といい、闇といい、去くといい、来るといふのは、それが、どこからどこへ、というような先後異時のですといふことはどういうことであろうか。それは同時に同一のことを名指される道理のことである。いうならば、方便が方便であると知らされる時、そこにそれは真実として輝くということがの実相の場において、融即してあるのである。「融即する」というのは、明の場は闇の、闇の場は明の、場処であることをいうのである。正しくいえば、明と闇の二つの様相は、同一の実相の場において、融即してあるのである。すなわち、明といわれる時は、当体全^ニ是に明でなければならず、明以外のものではなく、闇といふ時は、それは全く闇なので、明ではないのである。

またさらに、彼は、『仏藏經』の經文に、

舍利弗、譬如^ニ劫盡大火燒時、人以^ニ一唾^ニ能滅^ニ此火^ニ、又

以^ニ一吹^ニ還成^ニ世界及諸天宮^ニ、於^レ意云何、為^ニ希有^ニ不、希有世尊（T¹⁵_{783b}）

とあるのを、取意に引用し、

劫火起時、菩薩一睡火即滅、一吹世界成、非是先滅後成、

祇一睡中即滅即成（T₄₆ 60 a）

と記述するのであって、経文のなかに、そこにはなかつた即義を読みとつてゐる。智顕においてこのよだな取意造文が可能であつたのは即成即滅する一吹一睡の現実の時の重みを実感していたことに由来する。そしてその「時」は、「睡吹一時、不可前後（T₄₆ 60 b）」というよだな相即の構造を示すのである。六即義で「初心是、後心是（T₄₆ 10 b）」と説くのは、この論法と全く同様のことであるといえる。

また、智顕は、法界の意味を次の三義によつて考へてい

法界者、三義、十数是能依、法界是所依、能所合称、故

言「三十法界」、又此十法各各因各各果、不_二相混濁、故言「三十法界」、又此十法一一当体、皆是法界故言「三十時界」（T₄₆ 52 c）

地獄・餓飢・畜生・阿修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十法界は、各各が各各を互具し百法界を造る。地獄界は仏界以下を摂め、仏界は地獄界以上を摂めるからだと、彼は考える。しかるに、この法界は三義をそなえる。すなわち、10数は能依であり、法界は所依であるから、十はことごとく法界であるという意味と、20法は相互に因となり果となるから、十法は界であるという意味と、30法の一一是當

体皆是であり、即是として法界であるから、十法界は十時界であるという意味の、三義である。この解釈は、十如是に適用した三点読文にならつたものであることが知られ、湛然はそれを1所依釈、2隔異釈、3法界釈と名指している（T₄₆ 293 a）のであるが、中諦点に相当する法界釈において、十法界は十時界であると指摘されているのは注意される点である。

十法界のいちいちが、当体全是の時時として、十法界のありようを顯現するというのである。地獄の苦にあえぐ自己が、その苦を地獄であると知るなら、その時、その自己は真如法界へと攝受される。それが地獄であることに変りはないのであるが、彼において、地獄は地獄さながらに輝くのだ。彼がそれを地獄と知るためには、それは地獄以外のものではありえないはずで、それは全是に地獄でなければならない。

いかにしても、現実の生存は時間をはなれて独存することはできない。私が生きる、ということも、歴史的時間をはなれては考えられないのが、そのように有限なものとして生きることが、かえつてありつぶれて、無限の眞實に包まれることになるのである。眞實のただなかに生きるということはそのようなあり方を意味するものである、とそう智顕は考へているように私は理解する。

智顕が十法界を十時界と名指し、それぞれを地獄の時、餓飢の時、畜生の時、ないし、声聞の時、菩薩の時、仏の時と

読んだのも、地獄のなかに仏をみ、仏のなかに地獄をみると
いうような性具性悪の思想の所詮は、相即を基礎づける時間
構造に根拠をおくのである。⁽⁶⁾ それが法華開会における円教の
あり方を示すものであることは今更いうまでもない。

このように、智顕の五時は、方便思想を中心とした、自
覚の、救濟の、原理であった。その意味において、涅槃学派
が依った、漸次梯陞の部判（湛然は後に逆用する）としての
五時とは自ら異なるものであったのである。『文句』卷三、
方便品の釈段に、

今詳_二彼釈_一、乃是傍_三五時_一、顯_二己意_一、却_二漸次梯陞之非_一
耳、可_レ釈_ニ他經_一、非_ニ今品意_一（T34 37 a）

と記すのは、それの証左であるといえよう。

智顕は、法華会において、爾前が而今の場面から照らされ
るところには、超越が介在し、極めて信解し難いものが介在
するといつてゐる。『文句』卷八、法師品の釈段の説明によ
れば、その辺の消息は次の如きものである。

今初言「已」者、大品已上漸頓諸説也、「今」者、同一座
席、謂_二無量義經_一也、「當」者、謂_二涅槃_一也、大品等漸頓
皆帶_ニ方便_一、取_レ信為_レ易、今無量義一生_ニ無量_一、無量未_ニ
還_レ一、是亦易_レ信、今法華、論_レ法、一切差別融通帰_ニ
法_一、論_レ人、則師弟本迹俱皆久遠、二門悉與_レ昔反、難_レ信
難_レ解、當鋒難事、法華已説、涅槃在_レ後、則易_レ可_レ信也

（T34 110 a）

法華学における、このような智顕の解釈態度は、彼の宗教
の転回がそのようなものとして理論づけられていた、といふ
ことを意味するものだと思う。今已として顯現する、迹門の
自覺證悟の意味内容は何か、彼はその点の解明に多くの関心
をよせている。しかし、宗教理論の完結という面からいうな
ら、而今の自覺は、それを包む、より根源的な根拠によつて
限定されることを要するのである。而今は、時間を超越する
絶待のありようとして、かえつてそこから照らし出されたも
のであるのでなければならない。ここに、本門寿量品が、久
遠実成と名指した教理論の立場があるので、ここで而今
は、歴史的時間を超越した絶待として現実化するのである。
だから、法華二十八品を本迹二門の大科によつておさえ、そ
れに今已の時間観念を導入したのは、智顕の立場からは、極
めて明快な理解の仕方であったといえる。しかるにこのよう

な解釈法は、法華の久遠実成を涅槃の常住仏性に対配した時、より一層明確化されたと思う。

『法華玄義』卷七、本涅槃妙の段には次のように説明する。

大經與此經義同、大經以常住為宗、迦葉初問長寿、
仏答中处处多顯未來常住、少明先成寿命、為法華已
說故、彼經雖一兩處說、不レ可判為近成短命、今經
正明発迹顯本、無量寿命為宗、少說未來常住、雖二
兩處少說不可判為無常、二經互擧、利根知本常、
未來亦常、解未來長寿、亦解本来長寿、其義是同

(T33
769
a)

智顥は、涅槃の常住は、法華の無量寿命と同義であると考える。涅槃經に寿命を明すことが少ないからといって、だから短命であるとはいえないと同様、法華經は、迹を發して本来常住、未來常住を、本来長寿、未來長寿を説いているとみるべきであると説明している。

かくして、智顥は、法華本門の開顕は、涅槃常住義と同じものであると考え、そう理解することによつて、涅槃學派が、涅槃經に与えた第五時常住教に対し、第五法華時を打ち出すのである。涅槃學派の根拠は、法華寿量品で十分説明し

つくされると考えるからである。

そうして、むしろ彼は、歴史上の釈迦が、歴史を超えて、久遠の釈迦となるのは何故か、とそう問うことに急であるかに見える。その時、仏の行願が問題になり、それはとどのつまり法華の方便思想に表出されるように、仏知見に開示悟入させようとする本願に帰着する。我々は、仏の願になわれた方便の真実を、而今という現実の時において、自覺しなければならないのである。かくして、真実のありようは、爾前をよく知る而今に輝くのである、がそれは同時にそのまま身ぐるみが久遠のすがたなのである。方便即真実、真実即方便と、自覚してある而今は、爾前のありようを、仏の誓願にもよおされた真実のすがたとして照らし出し、自己を、他己を照らす。生存の営為は、その時、歴史的時間として限定されながら、それを超えて、久遠の意味を実成することになるのである。

このようにして、教行人理四一として表わされる価値のなかに還帰せしめられた万善諸法は、法華開顕の場において、時處位に眞実無礙のありようを顯現する。いうならば、行住坐臥言語作作というほどの、日常的事事が、而今において、本来的な意味をとりかえないのであり、次節にみるがごとき智顥の修道論もここに基盤をもつのである。

以上で考察したように、智顥の教理論の基礎は、きわめて

自覺的な時間論を伏在させていたのである。それを智顕は爾前と而今の交徹という場面において確かめたのであるが、それはまた久遠といわれるような絶待時間によつて生かされているものであることを実感しているのである。本論に討究してきた限りにおいて結論すれば、五時教判は智顕教学にはいらないというような議論が、あまりに表面的な問題の扱い方になってしまった証拠であると論断することができる。五時は、正しく1華嚴時、2鹿苑時、3方等時、4般若時、5法華時であるわけで、法華開顯の而今において、かえつて爾前の時は、無底の広がりと豊かな意味内容とをよみがえらせるものである、ということをここに再確認しておきたいと思うのである。

二、一念心の時間構造

止觀という名で呼ばれる、智顕の禪定は、いわゆる十境十乘という独自の組織体系をもつ。十境の第一、陰入界境は、指摘されるまでもなく、諸經の等しく説くところであり、我々の日常的な現実のありようであるが、陰入界の三科は、揃境していくと識陰の一境にいきつくるのである。識境が行人の近要であるといわれる所以である。そこで、智顕は、この介爾の、陰妄の一念心を観境として重視しているのであるが、

この介爾現前の一念心が、眞実のありようを示す時、不可思議なる妙境とそれが諦観されるので、禪定の究極は三諦三観に究まるると考えたのである。

我々の、日常現実のこの心が、眞実の相のもとに照らせ、不可思議妙のあり方を示すというそのことは、それでは一体、どのような諦観なのであろうか。智顕はそれを「一念三千」という諸法実相の原理によつて呈示している。

夫一心具三十法界^一、一法界又具三十法界^二、百法界、一界具三十種世間^三、百法界即具三千種世間^四、此三千在三念心^五、若無^レ心而已^六、介爾有^レ心即具三千^七（T46 54 a）

介爾の心とは、一念心のことであり、一念心とは、現在ただ今の生存のありようを示す。しかるに、この一念心は、三千諸法を即具して、ここに現前してあるというのである。百法界とは、十法界のいちいちに十法界を互具するということで、性具のあり方であるが、この百法界は、三十種世間を相乗するという。三千種世間とは、三種世間と十如是の相乗を意味するが、それは法界の意味内容を規定するものである。「一念三千」という表現は、数量的な意味で重要なのではない、むしろ、一念心のありようは融即してかくあるべしと考えるにいたつた智顕の教理論の根拠を表明するものとして大切なものである。

そうとすれば、一念三千の原理的な構造とはどのようなも

のであらうか。智顕は次のように説明している。

若従ニ一心ニ生ニ一切法者、此則是縱、若心一時含ニ一切法者、此即是横、縱亦不可、横亦不可、祇心是一切法、一切法是心故、非_レ縱非_レ横、非_レ一非_レ異、玄妙深絶、非_ニ識所_ヲ識、非_ニ言所_ヲ言、所以稱為_ニ不可思議境_ニ、意在_ニ於此_ニ（T46）

54 a)

一念三千とは、いうならば、一心と一切法の相即を名指すものである。したがつて、一念三千を、縱に論じ、一心は一切法を生起するといい、あるいは横に論じ、一心は一切法を包含するというがごときは間違いである。なぜなら、一心と一切法の関係は、縦横一異の論量を超えており、玄妙不可思議なものであるからである。であるから、正しくは、心は是れ一切法、一切法は是れ心といわれるべきである、とそういうふうに記した。

智顕はこのように、一切法は心の投影であるとか、心は一切法の影響であるとかと考える理解の仕方とは相い容れないものとして、そこに相即の原理をいいあてるのであり、それは心は是れ⁽⁷⁾一切法、一切法は是れ心といわれるべきものであるという。そしてこの道理を徹底させるために、彼はさらに次のように記した。

若解ニ一心一切心、一切心一心、非一非一切、一陰一切陰、一切陰一陰、非一非一切、一入一切入、一切入一入、非一

非一切、一界一切界、一切界一界、非一非一切、一衆生一切衆生、一切衆生一衆生、非一非一切、一國土一切國土、一切國土一國土、非一非一切、一相一切相、一切相一相、非一非一切、乃至一究竟一切究竟、一切究竟一究竟、非一非一切、遍_ニ歷_ニ一切、皆是不可思議境（T46 T55 b）

一は一切であり、一切は一である。一と一切は多少の論量を超えており、一多は相即し、融通無礙である。一多相即のありようは、陰入界、衆生、國土の三種世間から、やがては一究竟一切究竟、一切究竟一究竟といいうるので、ここに一切諸法は真実のありようを顯現するのである。不可思議妙境の観成は、このようなことであるのに外ならないのだといつている。

真実としての一念心のあり方が、一多相即というような意味構造を表わすことは当然のこととして、本節では、前節にみた法華円教の時間論を承けてそれは実踐修道の場面ではどのようなものとして理解されるのであらうかということを問題にし、殊に、一念心という言葉が本来的に具有している時間の意味についてそれの一面から考察を加え、一念三千といわれる相即の場面における一念心の時間構造を究明してみようと思うのである。

智顕は、『摩訶止觀』卷二、非行非坐三昧の段に次のように記している。⁽⁸⁾

夫心識無_レ形、不_レ可_レ見、約_ニ四相_ニ分別、謂、未念、欲念、

念、念已、未念名_ニ心未_レ起、欲念名_ニ心欲_レ起、念名_ニ正縁

境住_ニ、念已名_ニ縁_レ境謝_ニ、若能了_ニ達此四_ニ、即入_ニ一相無

相_ニ（T46
15 b）

日常現前的心識は形質がなく把握できないものである。が、

一念心の当体について、未念、欲念、念、念已の四相をみれば、一相無相の真実に即入することができるであろう、と説明する。未念とは、心の未だ起らざるに名づけ、欲念とは、心の起んと欲るに名づけ、念とは、境に縁つて住するに名づけ、念已とは、境に縁つて謝るに名づけるのである。

一念心における、未念・欲念・念・念已の四相分別は、四運推檢法と呼ばれて、智顕の著述にはしばしばみられ重視されている。『止觀輔行』（T46
197 b）、『止觀義例』（T46
452 c）などの、湛然の所説にしたがえ、智顕の四運法は、もと梁の傅大士によつて創唱されたものであるとされる。

傅大士独自詩云、独自作問、我心中何所_レ著、巡_ニ檢四運併無生、千端万緒何能縛、當_レ知無垢大士亦以_ニ四運_ニ而為_ニ心要_ニ（T46
197 b）

智顕の四運法が傅大士によつている、と湛然が指摘する点は注意してよいと思う。

それでは、智顕はこの四運法をどのように修道の実際に応用するのであろうか。彼はこの問い合わせるために、次の二

つの問答料簡を示している。

第一の問答では、未念は未だ起らない、已念は已に謝している。だとすれば、未念も已念も心相はないとしなければならない。それをどうして観ずることができようか、と問い合わせし、それに対し、次のように答えている。

未念雖_レ未_レ起、非_ニ畢竟無_ニ、如_ニ人未_ニ作作_ニ後便作作_ニ、不_レ可_ニ以_ニ未_ニ作作_ニ故、便言_ニ無_レ人、若定無_レ人、後誰作作、以_ニ有_ニ未_ニ作作_ニ人_上、則將_ニ有_ニ作作_ニ、心亦如_ニ是、因_ニ未念_ニ故、得_ニ有_ニ欲念_ニ、若無_ニ未念_ニ、何得_ニ有_ニ欲念_ニ、是故未念雖_レ未_レ有、不_レ得_ニ畢竟無_ニ念也、念已雖_レ滅亦可_ニ觀察、如_ニ人作竟_ニ、不_レ得_ニ言_ニ無、若定無_レ人、前誰作作、念已心滅、亦復如_ニ是、不_レ得_ニ言_ニ永滅_ニ、若永滅者、則是斷見、無_ニ因無_ニ果、是故念已雖_レ滅、亦可_ニ得_ニ觀（T46
15 b-c）

すなわち、未念といい、已念といいうのは、一念心の現実においていわれるので、未だ起らないものはないとか、已に謝したものはないとか、というような議論とは別のことである。例えば人の行為は、今はなされていなくても、後にはなされるので、今はないからといって、行為する人まで存在しないというような議論が不合理であるのとそれは同じい。したがつて、ここに現前している、一念心といいう具体的なるものは、未だそのようにはならなかつた時、本当にそのようなものとなろうとしていた時、正しくそのようなものである時、已

にそのようなものではなくなつた時、というような推検が可能なのであるといふのである。その意味で智顕の四運推検は、より経験的な、反省的な性格のものであつたことが知られようと思う。

ところで、『中論』卷一、觀去來品第一には、次のような問い合わせがある。

世間眼見三時有作、已去、未去、去時、以有作故、當知有諸法。
(T30 3 c)

已今當の三時において、作用の三時が認められるから、諸法の存在も認められるのではないか、というのが問い合わせの意である。これに対し、

已去無^レ有^レ去、未去亦無^レ去、離^レ已去未去、去時亦無^レ去
(T30 3 c)

と、答えていた。已に去つたなら、もはや去くことではない。未だ去かぬなら、それは去くこととは違う。已に去き、未だ去かぬことを離れて、去く時はありえないから、したがつて、去くといふこともないのだ、といふのである。去くといふことが否定されるなら、去く時が成立することはできない。觀四諦品第二四に、

以^レ有^ニ空義^一故、一切法得^レ成、若無^ニ空義^二者、一切則不^レ成
(T30 33 a)

と記すように、『中論』の基本的な立場は、諸法は空義にお

いてのみあるといふものである。そこにおいて諸法は、因待の矛盾を示すから、無所得空なるものとして否定し尽されるのであり、否定さるべきありようとして、諸法はそこにあらうのだ、といわなければならない。

それはそうとしても、去く時に去くということはない、といふ主張は一面的にすぎるように思われる。現在、ただ今の時がありようは、作用そのものでなければならぬから、たとえ過去は作用なく、未来も作用なきものであつたとしても、作用そのものである現在は、住法住位の時として、認められなければならないと考えられるからである。

知られるように、智顕の立場からは、ちょうど、問い合わせが『中論』の場合とは逆であった。彼は『中論』におけるそのような時の把握は不徹底であるとし、むしろそれを逆転させたところに実践の根拠をみいだすのである。例えば、『法華玄義』卷三智妙の段に、

法華破待の意は、破会において深廣なるものがあるから、中論を以つて相い比するようなことをせず、熟々とこの道理に想いを致すべきである。
(T33 713 c)

と指示するものなどは、中論では把握するにいたらなかつた因待矛盾の媒介性を、法華開会の場所においては十分に現実化できるという彼の確固とした自信のほどを表すものであるうと考えるのである。

さて、智顕が示す、第二の問答は次のようなものである。

問、過去已去、未來未至、現在不_レ住、若雖三世、則無別心、觀何等心

答、汝問非也、若過去永滅、畢竟不可_レ知、未來未_レ起不_レ可_レ知、現在無_レ住不_レ可_レ知、云何_ニ仏法行人、起_ニ斷滅_ニ龜毛兔角見_ニ、當

尚知_ニ自他三世、云何_ニ諸聖人知三世心、鬼神知三世心雖_レ無_ニ定_ニ實_ニ、亦可_レ得_ニ知、故偈云、諸_ニ仏之所_ニ說、雖_レ空亦不_レ斷、相續亦不_レ常、罪福亦不_レ失、若起_ニ斷

滅_ニ如_ニ盲對_ニ色、於_ニ仏法中_ニ無_ニ正觀眼_ニ、空無_レ所_ニ獲、行者既知_ニ心有_ニ四相_ニ、隨_ニ心所_ニ起善惡諸念_ニ、以下無_ニ住著

智_上、反照觀察也_(T46 15c)

問_ニの意は、過去は已に去き、未來は未だ至らず、現在は住りなきものであるから、三世の心を觀察することはできないではないか、というのであるが、それに対し、三世の心が決定してそのようなものは名指すことはできないが、三世の因果は歴然としているから、三世の心を否定するのは誤解であるといつてている。

『輔行』で、湛然が注解するところに従えば、この問い合わせ

意は、『金剛般若經』に説く、三世心不可得の説によるとい^{う。}『金剛經』の三世不可得は、後世の禪宗で、德山老婆子の問答として人口にかい炙されるのであって、湛然の指示はその点興味深いものがある。

しかし、「三世の心、定んで実なきといえども、また知ることを得べし」とい、後に続けて引証した偈文が、『中論』卷三、觀業品第一七に、

雖_レ空亦不_レ斷、雖_レ有亦不_レ常、業果報不失、是名_ニ仏所說_(T30 22c)

と出る偈の取意の引用であることに注意するなら、『中論』の三世不可得がどのような意旨のものであつたか、一先ずみてみなければならないと思う。

觀時品第一九では、次のように問う。

應_レ有_レ時、以_ニ因待_ニ故成、因_レ有_ニ過去時_ニ、則_レ有_ニ未來現在時_ニ、因_ニ現在時_ニ、有_ニ過去未來時_ニ、因_ニ未來時_ニ、有_ニ過去現在時_ニ、上中下_ニ異等法、亦相因待故有_(T30 25c)

過去・現在・未來の三世が、相互に因待するから、そこにかえつて時は成立の契機をみいだすのだと思われる。我々の問題も、ここに解明のいとぐちをみいだすと思うのであるが、しかし、『中論』においては、時の成立というような方向にはむかわずに、時は因待の矛盾として不成立に終るのである。

若因_ニ過去時_ニ、有_ニ未來現在_ニ、未來及現在、應_レ在_ニ過去時_ニ、若因_ニ過去時_ニ、有_ニ未來現在時_ニ者、則_レ過去時中、應_レ有_ニ未來現在時_ニ、何以故、隨_ニ所因處_ニ有_ニ法成_ニ、是處應_レ有_ニ是法_ニ、如_レ因_ニ燈有_ニ明成_ニ、隨_ニ有_ニ燈處_ニ應_ニ有_ニ明、如_レ

是因ニ過去時、成ニ未來現在時者、則過去時中、応レ有ニ未来現在時、若過去時中、有ニ未來現在時者、則ニ時尽名ニ過去時、何以故、未來現在時ニ過去時中故、若一切時尽過去者、則無ニ未來現在時、尽過去故、若無ニ未來現在時、亦応レ無ニ過去時、何以故、過去時因ニ未來現在時故、名ニ過去時、如下因ニ過去時ニ成ニ未來現在時上、如レ是亦応下因ニ未來現在時ニ成ニ未來現在時故、過去時亦

(T₃₀
25
c) 応レ無、是故先説、因ニ過去時ニ成ニ未來現在時、是事不然云云

このように、『中論』の立場では、時は不成立に終り、ついに因待の矛盾の媒介性は発見されるにはいたらなかつたのである。とどのつまりは、

因レ物故有レ時、離レ物何有レ時、物尚無ニ所有レ、何況當レ有レ時(T₃₀
26
a)

と説くごとく、それがよるべき諸法の存在を徹底して否定した『中論』の立場からは、時間の不成立はむしろ当然の帰結であつたと思われる。

しかるに、智顕の場合では『中論』における空といえども断ぜず、相続すといえども常ならず、というような表明を基底にして、そこに新たに導入した解釈の仕方は、「仮」なる

ありようとして、三世の存立を認めたということなのである。『中論』では矛盾のゆえに否定されなければならなかつ

た時は、智顕によれば、即空即仮即中なるありようを示すものとして、仮として認められるのであり、ここに矛盾し敵対する時の媒介性が回復され、さらにそれは一念心の相即の構図を呈示するのである。現在の一念心について、未念欲念念念己の四運推検法が適応できるのも、理論的にはここに根拠を有するのである。

ところで、智顕が、非行非坐の随自意三昧における主要な觀法として、四運推検を重視するのは、教理史的には、勿論のこと、三世不可得説などの思想基盤に直接するものであった。要するに、四運の推検とは、現前現起の一念心にはいかなる定性も存しないということを認識するための、不可欠なる方法論的通路であるという主張に他ならなかつたからである。すなわち、行人の現前に離れがたくまとわれてある、その一念心も、未念、欲念・念・念己という四相について分析してみると、所詮は定性なきものと諦観されるはずであり、そのような認識が可能となるなら、そこに生存の真実のあり方が開顯されるはずだ、と智顕は説いたのである。この点において、『中論』のそれも、『金剛般若』の所説も、意旨は同じであるといわなければならぬのである。

そこで私はこのような教理史的な時間論の課題を次のように逆転させて考えてみる。このように分析的な方法によつてみられた一念心は、不可得なものとしてあるが、そうとして

もそのような分析が可能なのは、もともと、一念心のありようが、その反面に三世即一念、一念即三世というような具体的な意味内容をもつていたからなのではなかろうか、と。考えるに、昨日の私は、今日の私ではない。今日の私は、明日の私ではないであろう。過現末の三世はここに考えられる。しかし、昨日の私も、明日の私も、今日の私である。この私は私以外のものではありえず、現に私である。とすれば、三世は一念にあるといわなければならない。しかるに、三世不可得の意味は、反面に三世即一念の意味をもつことが知られるのである。そうして、そのような時間の構造を積極的に表現したものは、『華厳經』であり、それに基づいた華嚴教学に顯著なものがあつたと思うのである。

『華嚴經』卷三六、離世間品には、次のように説いてい

る。

仏子、菩薩摩訶薩、有三十種說三世、何等為十、所謂、
1過去世說二過去世、2過去世說二未來世、3過去世說二現在世、4未來世說二過去世、5未來世說二現在世、6未來世說二無盡、7現在世說二未來世、8現在世說二過去世、9現在世說二平等、10現在世說二三世即一念、仏子、是為三菩薩摩訶薩二十種說三世、因此十種說三世、則能普說ニ一切三世二(9634a)

過現末三世は、いちいちに三世を撰するから、三世は九世に

なるが、九世を開くその三世は、もともとは現在の一念における展開である。したがつて、九種三世の総句として、第十に現在世に三世即一念と説くことが明らかにされているのである。現前の一念心を、三世九世と展開する具体的な意味として認める『華厳經』のような考え方は、徹底して否定的であつた『中論』などの考え方とはあざやかな対照をなすものであるといえる。『華厳經』の立場では、現在ただ今この一念心が、それ以外のありようではありえないものとして、直下にこれと指し示されるのである。智顥の後に成立する、華嚴教学においては、この十種三世は、事事無礙法界を示す十玄門の一つに指定され、総句としての同時具足相應門のもとに、十世隔法異成門と名指されている。

法藏の『五教章』卷四の、十世隔法異成門の段には、次のように記している。

八者十世隔法異成門、此上諸義、遍二十世中、同時別異具足顯現、以時與法不相離故、言三十世者、過去未來現在三世、各有過未及現在、即為九世也、然此九世迭相即入故、成一總句、總別合成二十世也、此十世具足別異同時顯現成緣起故、得即入也、故此經云、或以長劫入短劫、短劫入長劫、或百千大劫為一念、或一念即為百千大劫、或過去劫入未來劫、未來劫入過去劫、如是自在時劫無礙、相即相入渾融成矣、又此經云、於三

微塵中「普現三世一切仏刹」、又云、於三微塵中「普現三世一切諸仏仏事」、又云、於三微塵中「建立三世一切仏転法輪」、如是云云無量、廣如三經文、此普攝上諸義門、

悉於三十世中「自在現耳、宜可と思レ之」(T45 506c)

現実の一念心は、十世を攝在するものとして隔法の異成といふようなりようを示す。隔法として異成するというようないい方は矛盾であるが、華嚴教学では、むしろそのような矛盾の媒介性を発見することに意を用いるのであり、それを積極的に表現の世界へともちきたしたのである。事が無碍であるという相即の論理が、ここでは時間構造を示すものとして語られているとみなければならないであろう。⁽¹²⁾

華嚴教学における、「十世隔法異成」というような明快な時間論は、智顕においては、いまだはつきりと顯在化されるにはいたらなかつたものと私は考へてゐる。湛然が『輔行』のなかで、『華嚴經』の十世と、『瓔珞經』の九世を引証した(T46 156a)のは、暗にこのような推論を指示するものであらうかと思われる。湛然は、

過去過去、久遠久遠、邈無萌始、現在現在、無邊無際、未來未來、展轉不窮、若已今當不可思議(T46 2c)

とある『止觀』の文を、『華嚴經』などの十世を引いて註釈したのである。『文句』卷一などにも

三世十方横堅皆爾、過去遠遠、現在漫漫、未來永永、皆悉

如是(T34 3c)

と記すが、湛然は三世九世の義は「具如止觀第一記引華嚴瓔珞」(T34 157a)と記し『輔行』の自釈に譲るのである。『記』卷五(238ab)にも同説がみえる。

ところで、三世、九世即一念ということを考えてみる。昨日の、明日の私が、今日の私にある、というだけでは、昨日から明日へと連續する時の意味はでない。昨日の私が、今日や明日の私からはどうすることもできないものとして、不可逆のものであることも確かであるから。であるから、單に現在から現在へというだけでなく、常にそれが現在の一念心でありながら、その一念心は具体的な三世の全体を包むのである。すなわち、消えた過去は過去として現在に生れ、滅した現在は、過去として次の刹那に生れるのである。ここに一念心における時の様態が收斂と拡散という相対する意味によつて限定されることが知られよう。それゆえに、現在の一念心は、現在の一刹那のことであるにかかわらず、それを超えて、久遠の眞実と出会うことができるものとしてあるのである。

隔法異成というようなことは、大体そのような意味になるかと思うのであるが、華嚴教学が確かな手応えをもつて組織づけるにいたつた、一念心におけるこのような時間構造を、智顕は感応義などによつてうかがわれるような実際的な場面

において検証していたのだと私は考える。⁽¹³⁾

例えれば、彼は次のような問答を示している。

問、衆生善有三世、何世為機、聖法亦有三世、何世為機、過去已謝、現在不^レ住、未来未^レ至、悉不^レ得^レ為機、亦不^レ得^レ為機、云何論機應耶

答、若就^ニ至理^一、窮^ニ覈^ニ三世^一、皆不可得、故無^レ機亦無^レ應、故經言、非^レ謂^ニ菩提有^ニ去來今^一、但以^ニ世俗文字數^一故、說^レ有^ニ三世^一、以^ニ四悉檀力^一、隨^ニ願^ニ衆生^一說^レ有^ニ三世^一、T33 747c

感應義における至理の言としては、三世は不可得なのであるから、無感無応といわなければならない。『維摩經』觀衆生品に、「皆以^ニ世俗文字數^一故、說^レ有^ニ三世^一、非^レ謂^ニ菩提有^ニ去來今^一」(T14 548c)とあるのはその意である。しかしに、如來の大慈悲は四悉檀によつて善巧方便するから、機應は三世に説けるというのであり、後に続けて、或は過去の、或は現在の、或は未來の、善惡について、機感を論じ、通じて論ずるなら、三世の善惡はみな機となすことができ、別して論ずるなら、未來の善惡が正機であるとして、次のように説明する。

別論、但取未來善惡、為^ニ正機^一也、何者、過去已謝、現在已定、祇為^ニ拔^ニ未來惡^一生^ニ未來善^ニ耳、T33 784 a

未來を正機とするというなら、そこには「未來未^レ有、仏云何照」というような疑問が当然生ずるであろう。それに対し

て、智顕は、如來の智鑒は下地衆生の知るところではないから、その保証は仰信のみであるといつてはいる。この場合、仰信は相対からの自立、すなわち絶待を意味する。

しかるに、智顕における仰信のみの修道は、懺悔の意味に直接に関わつていくものであると思われる。

或以^ニ過去之罪^一、今悉懺悔、現造衆惡、今亦懺悔、未來之罪、斷^ニ相續心^一、遮^ニ未來^一故、名^レ之為^レ救、何者、過去造惡障^ニ現善^ニ不^レ得^レ起、為^レ除^ニ此惡^一、是故、請仏(T33 748a)

今の懺悔こそが、過去已謝の、現造已定の、衆惡の相続を断ぜしめるのであり、その時、未來の罪惡は遮断されるのである。現在ただ今の懺悔のほかに、救濟や請仏の意味が存するのではないというのである。現在の時は、ここに無底の廣がりをもち、より根源的な一念心の確かさがそこに現前しているといえると思うのである。

もとより、希望とか、不安とかという観念は、未來へ関わるのであろうが、それは過去を知るがゆえにあるのである。過去のない私は、今日もないし、未來のない私は、過去はどうでもよいのである。が、現在の私が過去をもつということは、同時に未來をもつということなので、それだから、現在の私にとって、過去はどうでもよいはずはないのである。ここに懺悔ということが成立するのであるが、懺悔についてみても同じことで、それが単に過去に關わるというだけでな

く、未来へと関わるものであることは容易に知られるのであ

り、さらにいえば、それは誓願と表裏をなすものであるとい
える。明日のないものには、いかにしても懺悔というような
ことはありえないと思われる所以であるが、そのような過去を
有する人が、現在をさらに未来を創造していくのであり、こ
こに宗教的な実践的な時間の構造が表われると思うのであ
る。

三世隔別是世界、來世是為人、現世是對治、非三世是第一
義（T³³₆₈₇b）

と、四悉檀義によつて三世を理解する仕方は、理論的である
というよりは、実際的なものであつたといえよう。三世の相
に照らして、罪福の覈定をし、道場を建立して、礼懺を莊嚴
せよ、という智顕の立場では、時間は常に現在の修道の意味
を表示するものであつたわけである。以上の考察によつて、

智顕の一念三千と表われる介爾陰妄の一念心が、ぬきさしな
らぬ具体的な現実として規定されていたことが、ほぼ明らか
にされたと思うのである。

以上、二節に述べ来つた所論において、天台教学における
時間論が、どのような教理史的な背景をもつたのか。そして
それは、どのように解釈されなければならないのか。大概の
綱格は明らかになつたと思う。天台学で考えうる時間論の様
態は、ほぼ以上のごときもので尽されている、と私は考える

のである。

しかし、本論においては、例えれば、唯識思想において、時
間の問題はどのように考えられたのであろうか、というよ
うな関心が欠落していたと思う。基の『玄贊』卷一（T³⁴₆₆₄a）な
どには、天台、嘉祥ではみられなかつた、独自の「一時」
釈がみられ、時間を、道理時と唯識時の二類におさえる、整
理された解釈が出でているのである。が、その検討だけでも、
すでに問題の質は重いと考えたために、本論では唯識との関
係は考慮の外においた。この点については、後日、湛然が評
価した天台法華学の總体というような視点から、慧苑や澄觀
を通した華嚴教学との対決というような問題をも含めて、改
めて考えてみるつもりである。

註記

1 安藤俊雄「法華經と天台教學」（横超慧日篇著『法華思想』

・昭四四・平樂寺、所収）四八一頁には、次のように説明する。

「智顕は先ず第一に法雲を含めて古來の法華學者が本門と迹門
の關係を説くところにこの經の特色があるとしたのを是とした
が、その本門と迹門の關係も彼等のようにただ理と事、理と教、
教と行、体と用、實と權の關係のみによつて限定することので
きない独特的の意味があるとし、已と今の關係こそ法華經独特の
本迹の義であると主張した」と説くが、安藤論文では、『淨名
疏』で説かれる本迹義との關係が見失なわれてゐる。

2 吉藏『法華遊意』には次のようにみえる。

十者、若言品題如來壽量便是無常者、此有三四句一、
一無量說無量、如涅槃云、唯仏觀仏其壽無量、

二有量說有量、如釈迦方八十年

三有量說無量、如無量壽仏

四無量說於有量、如金光明經乃至此經、亦如花嚴云、如來深遠
境界其量齊虛空也（T³⁴₆₄₁^a）

灌頂が智顕の撰述を整理する段階で、吉藏の『法華玄論』などの
所説を引用したことは、佐藤哲英『天台大師の研究』（昭三六・
百華苑）で、諸処に指摘されている。智顕と吉藏の法華学にお
ける同異の問題については、後日、別個の問題として発表するつ
もりである。

3 横超慧日『法華思想の研究』（昭四六・平樂寺）所収、「法華
経と仏伝——特に説時論を中心として——」、「四十余年未頗真
実の意義」の論文に、法華説時選定の問題が詳説されている。

5 同ようの灯喻は、『中論』觀三相品（T³⁰₉^c）などにもみえる。
『仁王疏』（T³³₂₆₃^c）には次のように記す。

明喻智慧暗喻煩惱、室喻人身、空喻心識、日出則室空俱明、喻
智生身心俱淨、日入則室空俱暗、喻智滅則身心俱穢、穢淨雖
殊、而性常清淨、故淨名云、無明性即是明、

また、『仁王般若』（T⁸²⁸_c）に、「俱時因果、異時因果、三世善
惡一切幻化」とある文の釈段に、

又梁椽成舍是俱時、十二時為日是異時、又燈及明是俱時、闇与

明是異時也（T³³₂₇₈^b）

と記し、そのような意味で、「即生即住即滅（T³³₂₆₆^a）」がいわ
れる。

6 智顕は、三世両重因果を説くのであるが、十二支縁起を、十
二時縁起と呼んで、十二支のいちいちを、その時々について
(同一号・昭四三)などの論文がある。

説明する場合がある（T³³ 699 a）。このような態度は、十時法界の理解の仕方と関連するものがあると思われる。

7 智顕のこのような相即の論理を、趙宋の四明知礼は、『指要鈔』卷上（T⁴⁶ 707 a）において、三種即義によつて詮表した。三種の即義とは、1—物相合の即（横）、2—背面相翻の即（縦）、3—当体全是の即（非縦非横）であるが、うち天台一家の即義は当体全是の即にあたるという。

8 四運推換は、『覓意三昧』明心相第四、入觀門第五（T⁴⁶ 623 a）の段においても詳論される。本論では『止觀』の所説を引いた。いずれでも主旨は同じである。

9 中山延二『仏教における時の研究』（昭一八・四四、百華苑）、三論における時の否定に就て、八〇頁以下参照。
玉城康四郎『仏教の時間論』（『理想』N_o.四六〇・昭四六、理想社）六四頁以下参照。

10 『輔行』は、「次問者、引金剛經三世之心皆不可得（T⁴⁶ 197 c）」と注釈する。相当する『金剛般若經』の經文は次の如きものである。

仏告須菩提、爾所國土中所有衆生若干種心如來悉知、何以故、如來說諸心皆為非心、是名為心、所以者何、須菩提、過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得（T⁸ 751 b）

11 智顕において敵対するものの相即がどのように理解されていったかという点については、安藤俊雄『天台性具思想論』（昭二八、法藏館）第二章、円融論理、に詳しい。

敵対種の相即は、天台教學における「不二論」をどう理解す

るかというような問題領域に直接し重要である。相対ないし矛盾するものが相即するというような思想は、それ自体が理論的にも実踐的にも多くの問題をはらんでいると思う。その意味でいえば、相即の場所を追求し、それを確認するというそのことは、天台教學のみに踏みとどまらず、敢えていえば、中国に成立した諸思想はなにほどの意味で同一の思想基盤をもつたと考えられるのである。（小島祐馬「支那文字の訓詁における矛盾の統一」『朝永博士還暦記念哲学論文集』、『古代支那研究』所収論文。島田虔次『中国における近代思惟の挫折』七八頁の「王陽明」註記の説。大濱皓『中國的思惟の伝統—対立と統一の論理—』「文字」の論評。）それらは総じて「不二論」的である。そうとすれば、天台学における敵対種の論理は、仏教諸家からの独立というような問題をも含めて、改めてその独自性は何であったのか、問題は大きいが、今後の天台教學の研究においては、これらの点でも方法論的に再検討を加えていかなければならぬと考へる。

12 華嚴学における時間論については、論じられるところが多い。注9掲出の、中山延二著書、華嚴における時間構造。玉城康四郎前掲論文、華嚴宗の時間論、に論じられるほか、佐藤賢順「弁証論理と相即論理——仏教哲学方法序説——」（大正大學紀要N_o.39・昭二九）、坂本幸男「即の意義及び構造について」（印仏研究四卷二号・昭三一）などがある。参照されたい。

13 智顕の感應思想については、拙稿「天台感應思想の成立意義」（駒沢大学仏教学部紀要二九号・昭四六）を参照されたい。