

『止観義例』第七章の研究

池田魯参

一 はじめに

『止観義例』の著者である、湛然（七一一七八二）は、天台教学の第六祖と称されるよう、衰微していた唐代の天台学を復興し、諸学と並び立つ、天台学の不動の礎を築き上げた。一般に天台三大部といわれる、智顗の著述に対して、

『文句記』『玄義釈籤』『止観輔行伝弘決』の厖大で綿密な註釈書を遺したのははじめ、『止観搜要記』一〇巻（続蔵二編四套二冊三冊）、『止観大意』一巻（正蔵四六巻）、『法華經大意』一巻（続蔵四三套二冊）、『十不二門』一巻（正蔵四六巻）、『金剛鉢論』一巻（正蔵四六巻）、『止観義例』二巻（正蔵四六巻）、『觀心誦經記』一巻（続蔵二編四套一冊）、『授菩薩戒儀』一巻（続蔵二編一〇套一冊）、『始終心要』一巻（正蔵四六巻）、『維摩經廣疏記』三巻（続蔵二八套四冊五冊）、『華嚴經骨目』二巻（正蔵三六巻）、『法華三昧補助儀』一巻（正蔵八六一九三）に『止観義例纂要』六巻（続蔵二編四套四冊）を

四六巻）、『法華五百問論』三巻（続蔵二編五套四冊）、『三大部科文』六巻（続蔵四三套二冊）などの著が伝存している。

我が国の伝教大師最澄は、湛然の門下の行滿、道邃に法を受けたのであり、日本天台開創時における湛然教学の恩恵は計り知れないものがある。

降つて、趙宋天台学の幕開けは、湛然教学の研究を媒介として行なわれた。義寂（九一九一九八七）—義通（九二七一九八八）—知礼（九六〇一一〇二八）と展開する教学史の興りは、義寂が『止観義例科』一巻と、『十不二門科』一巻（いずれも現存しない）を著わしたことによつて象徴されている。知礼の『十不二門指要鈔』二巻（正蔵四六巻）著述のなかで、湛然の学説が確固たる教権を有するものとして引用され、依拠されることはいうまでもない。『止観義例』には、後山外派とされる神智從義（一〇四二一一〇九二）が、元祐中（一〇八六一九三）に『止観義例纂要』六巻（続蔵二編四套四冊）を

著わしている。従義は、初め四明の門流に学び、後に孤山智円（九七六一一〇二二）、淨寛仁岳（九九二一一〇六四）などの説に同じて転向を遂げた人であるが、著述は多く、外にも『光明玄順正記』三巻（続蔵三一套三冊）、『光明句新記』七巻（続蔵三一套三冊四冊）、『始終心要註』一巻（続蔵二編五套四冊）、『四教儀集解』三巻（続蔵二編七套一冊）、『三大部補註』一四巻（続蔵四三一套五冊一四四套三冊）などが伝存し、その主張は堂々と一家をなすものがある。しかし従義の研究のなかには、いわゆる山外義と貶されるような異義を存したために、草堂処元（一〇三〇一一一九）は、乙酉（一一〇五）の歳に『止観義例隨釈』六巻（続蔵二編四套五冊）を著わし、例えば、(1)不思議境中の理修化他三境に関する異義（四一二b、四一九b、四二六b）、(2)三千三諦に関する異義（四一二d、四三一c、四四四c）、(3)無情仏性論に関する異義（四三九b、四四〇a）、(4)法身寂光有相無相に関する異義（四四一c）、(5)性惡に関する異義（四四〇c）、(6)事理二觀に関する異義（四四五c）などの学説を論駁している。処元が記す跋文によれば、彼には外に『経体章』『経体用事』『無住本指妄』『答客無住本料簡問』『家家弁正』『答通相三觀十問』『三種觀法』『十義書指失』『別教但中觀』『金剛鈸要義録』『涅槃四俱知常』『妙玄三序略記』などがあつたと伝える。

しかるに、『止観義例』の研究には、従義の『纂要』と、

処元の『隨釈』とを並読し参考する必要があり、それによつて山家と山外の学説の違いが知られ、よつて立つ信仰や信念の構えの相違点が一相鮮明に究明されるであらう。ともかく、典故のおさえなどは『纂要』の方が忠実で見るべきものがある。

我が国の研究書としては、明導上人恵達が貞和三年（一三四七）九月十四日から、同十月六日に至る二十二日間に、京都の猪熊において口説したもののが筆録である、『止観義例猪熊鈔』四巻（盧談、聞書ともいう）がある。しばしば趙宋天台の学説をも批判し、中古日本天台の要義を述べる貴重な典籍である。外にも良聖撰『止観猪熊問要』一〇巻（寛文九刊）、快倫述『止観義例私註』二巻（寛文五刊）などの刊本が存する。写本には、頂空賢乗述『止観義例玄談』一巻（明治一九写）、『止観義例私記』六巻（安政六写）、堯恕述『止観義例隨釈聞書』七巻、雄海撰『止観義例雄海鈔』二巻などが存することを伝えるが、私は未だみる機会をえていない。

『止観義例』の全体は、次の七章から成る。(一)所伝部別例、(二)所依正教例。(三)文義消釈例。(四大章総別例。(五)心境釈疑例。(六)解行相資例。(七)喻疑顕正例であるが、なかでも第七章の「喻疑顕正例」は、法華漸円、華嚴頓頓の異義をめぐり、『玄義』の八教判や、待絶二妙觀や、『止観』の解釈法などを中心に四十六項目について論が展開されている。形式は概

ね湛然が問い合わせ、敵対者が答え、その答意の不合理を湛然が喩す

すというスタイルである。従来の伝承では、湛然の敵対者は華厳学者の澄觀（七三八—八三九）であるとされ、殊に彼の『大方廣仏華嚴經隨疏演義鈔』九〇卷（正藏三六卷）に大成されるような華嚴教学説を前提として、天台学の側から湛然が批判したものであるとされている。

しかし、敵対者の学説が果たして澄觀のものであるのか否か、さらには湛然が引用するような意味で主張されているのかどうか、又敵対者の側から見たら湛然の主張はどれほど妥当するのかというような観点で研究された成果は、探してみてもわずかに石津照璽氏の研究があるだけで、従義や処元の末註書から、今までの安藤俊雄⁽³⁾、日比宣正氏⁽⁴⁾などの研究を含めて見ても、皆無に等しい状況である。

そこで本論では、上記の疑問点を究明するために、特に第七章の喻疑顕正例の全文を通訳して、個々の問題点については脚註の形でまとめて出した。したがって本論では湛然の主張を彼の息づかいにしたがって読み取るというほどの基礎的な理解を主眼としたのであるが、湛然教学の全体的な構成のなかで喻疑顕正例の主張がどのような意義を有するかというような総体的な考察は改めて、『南都佛教』四六号誌（昭和五六六年）上に「湛然教学における頓漸の観念—澄觀教学との対論」と題して発表したから、併せて参照されたい。

註

(1) 拙稿「摩訶止觀の読み方—『止觀義例』の解釈学を通して—」

(関口真大編『仏教の実践原理』山喜房・昭和五二年) 参照。

田島徳音「止觀義例著作考」(山家学報新一一号昭和一二年) では、一巻本(再治本)と二巻本(未再治本)が存することを論ずる。

(2) 『天台実相論の研究』(弘文堂書房・昭和二二年)に載する「謂ゆる頓々止觀の主張とその吟味」(三六七頁) 参照。

(3) 『天台性具思想論』(法藏館・昭和四八年)一五〇頁以下参考。

(4) 『唐代天台学研究』(山喜房・昭和五〇年)に載する、「法華漸円に関する問題」(七七頁) 参照。

二 喻疑顕正例の通訳及び研究

第七、疑(猶予)を喻(曉訓)し正義を顯す類例。この所学の宗旨は同じく一師(智顕)に稟け、文理を相承して、終に異なつた理解はなかつたが、忽ち僻者⁽¹⁾に遇い、問に対しても奇異な解答をするので、事、己むを獲ず、之を徵^{あか}し喻すものである。

(1) 問。頓教には幾種類あるか。

答。「漸頓」と「頓頓」の二つがある⁽²⁾。

喻。一体、講貫の方法は、先ず原文によらなければならぬ。本文が立てている名に、異義を取つてはならない。異義を求めるなら会釈してその体を同じなければならない。「頓

頓」という名は、經論にも出ず、一家の著述の諸部にもみえない。名も体も俱がないなら、修行は何に託してするというのであろうか。もし「頓頓」は円教であり、円圓に同じだとしても、既に二頓を分つて、「漸頓」が円であるなら、更に「頓頓」を加えて円以外の何に擬えようとするのであろうか。

(2)問。この二つの位は、断惑について何のような殊があるのであろうか。

答。二つの位は同じでない。もし「漸頓」であれば、初住已前に、四住を先ず除く。もし「頓頓」であれば、初住已前に円に五住を伏し、登住已去、円に五住を破する。

喻。「初住已前に、四住を先ず除く」のは、引証すると円教に属す。処處も皆そうである。だから円教の『四念処』では次のようにいつている。鉄を治して器を作るようなもので、本は、器を成ることにあり、垢を除くことを目的としているのではない。鹿垢が先に除かれるというのは、漸次の觀念とは無関係である。「頓頓」について、「登住で円に破す」というが、それは住前に五住が全て在る（五住を円に伏すだけだから）ということを顯す。（なおのこと漸次でないか。）又、この義は、別教でも円教でもない奇妙なものである。なぜなら、円教は「初住に唯だ無明を破する」という（入住以前に見思の惑を破する）のであって、初住に入つて五住を俱に断するというようなことはいつていない。別教で

は、住前には五住が全て在るのだが、住で四住を破し、行で塵沙を破し、登地で方に一品の無明を破する。登住已去、円破五住というようなことにはならぬ。だから別教（の義）でもないことが知る。「頓頓」と「漸頓」の二に離けて各別に立てるることは、教に憑りどころがないものである。

(3)問。一頓（漸頓と頓頓）の修成の相に何のような別があるか。

答。「漸頓」の觀は、空觀を先に成し、「頓頓」の觀は、三觀を俱時に証するのである。

喻。この理解は甚だ天台一家の教文に違うものである。既に「漸円」といえば、是れは四教の中の円教のことであるから、六即に依つてこの円教の行位は判すべきものなのであるが、六即義によれば空觀を先に成することはできない。なぜかとすると、五品弟子位では觀行即の三觀であり、六根清淨相似の位では相似即の三觀であり、初住已去は分証即の三觀であるからである。「空觀を先に成する」というようなことはいかにしてもいえない。それだけではない。初住以前に見思が先に落ちるわけであるから、似位の意味も識らないのである。もしも空觀だけが先に成するというのであれば、何を相似即と名づけるというのであろうか。頓頓については、「三觀を俱に証する」というが、是れは何の位であろうか（六の差を知らぬ）。もしも初住に在るのだと、漸頓と何んな別があるというのか。また住前に在いて三觀俱証をいう

ことは、都く理のないものとなる。「住前で但だ伏し、初住で俱に断する」というような説と同様すに（前述のように）諸教には文証のないもので方に邪説である。

(4)問。何に拠つて、二種の頓があることを知ることができようか。

答。『玄義』の八教説に準⁽⁷⁾すると、漸・頓・秘密・不定があり、漸にまた藏・通・別・円の四教がある。この四と前の四を兼^(あわ)せて「八教」と名づける。漸のなかにみたように最後に一円があつた。更に漸の外にまた一頓を立てている。このことから、前の円は、但だ「漸円」であり、別に立てる一頓が「頓頓」であることが知られる。頻にこの義をもつて他人を難じてゐるのだが、他は対抗できない。唯だ我れだけが独り知つてゐるのである。

喻。そのように区別をすると、次のような多くの妨^(不都合)が生じる。

一つは、八教の名を識らない妨である。

別に立てた一頓は、すなわち華嚴のことで、最初の頓部である。仏が初めて成道して、未だ諸会に游ばず、漸に従い来らず、直に大乗を説きたまう。大乗の部が初に在るから、これを頓と名づけたので、部になお別を兼ねるから、妙の名を得ないのである。それなのにどうして、別を兼ねる經を、翻じて「頓頓」とし、法華の獨^(結円)顕を、却つて「漸円」と号づけ

ることができようか。

二には、「漸開」の意義を識らない妨である。

漸開と言うのは、『法華玄義』に準⁽⁸⁾ると、華嚴（擬宣）の頓の後に、それとは別に小乗の機根のために、そこを動かず降らず、漸教を施すのである。漸教の初は、先ず三藏を説く。

三藏教（誘引）の後に、彈斥（方等）し汰汰（般若）するため、方に具に化法の四教を用いるから、四教を「開出」するというのである。故に『玄義』の中に、鹿苑よりこのかた、般若の会に至るまでを、皆な名づけて漸とする、というのである。この漸のなかで、いうところの円教は一体何れをさして「漸円」と名づけるのであらうか。又、『玄義』の第十に、「漸頓をもつて教を判するに、華嚴より來のかた般若の会に至るまで、皆、漸頓がある」とみえるのもそのことを証するであろう。華嚴の円教と方等、般若の中の円と、内は既に殊ならないのであるから、亦た並に「頓頓」と名づけるべきであろう。何うして、独り華嚴だけを「頓頓」と名づけるのであらうか。もし、方等、般若の中の円教を「漸円」と名づけるといふのであれば、則ち華嚴の円教をも、亦た「漸頓」と名づくべきであらうのに、何うして余部のみに関わるというのであらうか。

三には、教の体を識らない妨である。

もし漸教が開出す化法の四教は、ちょうど、拳（漸）を

開けば指（四）になり、唯だ指（四）だけで拳（漸）はないようなものである。四教を合せて漸教とするのは、指（四）を合せると拳（漸）になり、ただ拳（漸）だけで指（四）はないようなものである。漸教を存して藏等の四を開かないときは、教は唯だ化儀の四教のみであるが、漸教を没するときは漸はすでに開して化法の四となるから教は頓と不定と秘密を併せて唯だ七教となる。漸教と化法四教と俱に存すれば、必ず漸の一を存すれば化法の体はなく化法を存すれば漸の体はないように、一邊は体がないのである。八を立てる時は、体はただ七で八ではないから狭く、名は一漸をふくめ八と示すから寬いのである。

四には、法華を抑挫する妨である。

近代は教を判じ、多くは華嚴をもつて根本法輪となし、法華をもつて枝末法輪となしている。⁽¹¹⁾ 唯だ天台大師だけが、靈鷲山で親しく受け、大蘇山で妙を悟り、自ら章疏を著わされた。⁽¹²⁾ 「十義」をもつてこれに比すれば、迹門でさえ尚しく殊なり、本門は永く異なる。故に『玄義』の中の凡諸の解釈は、皆先に教に約して判ずるときは、三龜一妙とし、次に味に約して判ずるときは、四龜一妙とする。如何して龜を称して頓頓とし、妙を翻じて漸円（漸頓）とすることができようか。

五には、頓の名を識らない妨である。

もし行にしたがつて名づければ、円は頓であるに外ならないから、是の故に旧は「円頓止觀」と題したのである。もし味にしたがえて称を立てるならば、頓は円とは異なる。だから初味を判じて「高山頓説」というのである。もし、味を判する兼帶の頓をもつて、教を判する独頭の円を斥けようとするなら、それが何に誤りであるかが知れよう。

六には、本宗に違拒している妨である。

本師（智顗）が贊えて独妙としたことを、学者は毀つて漸円とする。実を抑え、権を揚げて、何のような利益があるというのか。

七には、文に違い義に背く妨である。

經に「已説、今説、當説、而もその中において、法華第一なり」と云う。華嚴より般若に至るものを已説と名づけ、『無量義經』を今説と名づけ、『大般涅槃經』を當説と名づける。彼の判する所に依れば、已説（華嚴）が第一となり、法華には関わらないこととなる（不合理である）。このような独知は、聞く者が耳を掩うものである。

(5)問。漸より四を開くのであれば、前と并せて但だ七になるだけで、八教とはならないが何うか。

答。四を開出し已って、仍お一漸があるのである。

喻。四については、前の第三の妨の中で示したとおり、迷誤であることが充分に知られよう。彼は既に、漸が鹿苑か

ら般若に至るものであることを知らない。何のようなわけで別に一の漸教を立てるのであろうか。もし鹿苑から般若に至るまでを、時に約して漸と名づけることを知るなら、終に輒すぐ四教の中の円を判じて、名づけて漸円とするようなことはしないであろうし、法華を判じて乳教より劣つていると判するようなこともないであろう。

(6)問。『法華經』の部は、何なる頓であるというのか。

(答。漸頓である。『玄義』の第一に教相を結び「今經は漸頓なり⁽¹⁶⁾」と云うのに準ずるから頓頓ではないことが知られる。

喻。此の師は、但だ頓・漸の名を識らないというだけではない。亦た結の文の意も曉^{わか}つていらない。『玄義』では、前に四味の教を釈しあわり、次いで漸等をもつて、法華を結釈し「頓漸秘密不定に非ず」という。初に「今の法華は是れ顯露にして秘密に非ず。是れ定んで不定に非ず」とい、「秘密不定に非ず。秘密、不定は、前の四時に通ず」と結ぶ。次いで「是れは漸頓にして、漸漸に非ず」というのは、前の頓でも後の漸教でもないことを結ぶ。すなわち漸頓と言うのは、前四時に約いてみると、漸のなかに頓があり、頓のなかに漸がある。今の『法華經』の迹門の円説と、漸中の頓とは、その義は殊ならない。但だ漸中の漸と異なるだけである。漸漸と言うのは、鹿苑の一、方等の三、般若の二のことであり、

か。一度もない。

(7)問。復た何のようにして、法華は漸頓で、華嚴は頓頓であるということを知ることができようか。

答。法華の中に拋つてみると、諸の声聞人が、小に従い来り、諸味を経歷して、法華の会に至つて、方に始めて頓を開するのである。だから法華は漸頓であることが知られる。華嚴は⁽¹⁸⁾初に居し、諸味を経ることがないから是れは頓頓である。

喻。今の『法華經』は、円極、頓足のものである。このことは法にしたがうもので、人に従うものではない。声聞は漸に従つて來たからといって、即に声聞に依つて経を判じ漸であるとすべきではない。ましてや声聞は、五百、千二百、二

千を数えるに過ぎない⁽¹⁹⁾。此れ等は、但だ開権顯実と名づけるだけである。又、菩薩の開顕もあるから何も独り声聞に限らない。「菩薩は是の法を聞いて、疑網は皆、已に除けり」等と云うとおりである。又た下の文に「無數の諸の仏子ら、世尊が分別して、法利を得る者を説くのを聞いて、大いなる喜び、遍身に充つ⁽²¹⁾」とも云う。又、顕本にあつては、例えれば分別功德品の中の三千微塵数、ないし一四天下、又、八世界塵數の初發菩提心⁽²²⁾、ましてや下方から踊現せる⁽²³⁾、并に妙音の東より來り、嚴王の諸の宮従、文殊の教化する所⁽²⁴⁾、このような諸衆は曾つて四味を歴るようなことがあつたであろうか（そういうことはない）。これによつて經を判ずるなら頓頓としなければならない。まして、法師品に「現在、もしくは滅後に、もし一句を聞くものあれば、皆なために仏の記を受けん」とある。『華嚴經』の衆は、漸に游ばないといつても、

次の二義において法華には及ばない。一つは、別を帶すること、二つは、本を覆つていること、である。どうして二義を欠くもの（華嚴）を頓と称し、二義を具えるもの（法華）を漸と称することができようか。

(8)問。亦た菩薩は、法華に頓を聞く者であろうのに、どうして独り声聞に従つて判ずるのであろうか。

答。多分に拠つて説くのである。

喻。前に引いたように、それならば、八界、及び一句を聞

く云云の方が多からうはずなのに、しかも反つて声聞をもつて多とするのは、但だ玄理に会わないだけでなくて、亦た文を熟読していないことを示す。声聞と鈍根の菩薩とは、『法華經』の前では機縁がまだ熟さず、頓を聞くに堪えないから、更に方等、般若をもつて調治し、方に法華に来り至つて頓を聞くに堪えることを知るべきであろう。このために、『法華經』を判じて、漸を開し、頓を顕わすために、漸頓と名づけたのである。人はこれを見ないで、頓ではないと謂う。

(9)問。「漸円の教は、四住、先に落ちる」ことを、何に拠つて知ることができるか。

答。『仁王』の「長く苦輪を別かる」⁽²⁸⁾を引くように、「別苦」と云うのが漸頓に当ることが知られる。『法華』の「六根清淨」を引くのは知られるように、「肉眼」等と云うのは頓頓にあたる。

喻。一体、一家の義は、前後に皆、『仁王』を引いて、それで『法華』を証するのである。『法華』に「無漏意根⁽³⁰⁾」といい、『仁王』に「長別三界」という。両經は、皆、「四住先づ落つ」ということをいうに外ならない。^且_はく、界内において無漏の名を得るのは、有漏の業が除かれたことであるから「長く別る」というのである。二か處の文義は、本来同じであることが知られよう。いかにしても分辯して、両の頓を証することはできない。

(10)問。三種の止觀の中の円頓止觀は、何の頓であるか。⁽³¹⁾

答。是れは漸頓である。何うしてかと云ふと、第一卷で、

三つの譬によつて三止觀を喻え、通者が空に騰るのを、円頓⁽³²⁾に喻えている。第七卷の識通塞の中に至ると、中が三觀であることによつて、神通を破している。神通が破せられるのであるから、頓頓ではない。⁽³³⁾文に「別するときは略して三門を

指すが、大意は一の頓に在る」と云い、又、三止觀のおわりに「今、經に依つて更に円頓を明⁽³⁴⁾そ⁽³⁵⁾う」と云い、又、第五卷の安心の文末に、「初は三止觀に約いて数を結び、次いで又、一心止觀に約いて数を結ぶ」と云い、又、第一の發心を結ぶ文に、「先に三止觀を以て結ぶ」と出、次いで「又、一止觀をもつて結ぶ」と云う。これらは皆、三止觀の外に、別に一の頓頓があることを示す正文である。

喻。〔一往は、証を引き、憑り所があるようにみえるが、

子細に推求してみると都⁽³⁶⁾て拠り所はない。何のようなことか」というと、文に違つてゐるために多くの妨を生じてゐるからである。

(11)何となれば、神通を破する文や「經に依つて更に明す」

という文などは、序の中に在る文である。序は、章安(灌頂)⁽³⁷⁾が置いたもので、止觀を説いた時は、勿論この序はまだなかつたのに、何うして預め、正文によつて序の意を破するようなことができようか。

(三)又、三觀は本と南嶽(慧思)から伝えたものである。ど

うして弟子が、反⁽³⁸⁾いて師の宗を破し、逆路伽耶陀⁽⁴⁰⁾の論を成すようなことがあらう。又、南嶽は慧文、龍樹に稟承した人である。既に師の法⁽⁴¹⁾を破したのであれば、どうして『觀心論』の中で「帰命祖師⁽⁴²⁾」と云わなければならなかつたのであらう。

(四)況⁽³⁹⁾や、兩か處の神通は、その義は各各別のものである。

序の中に、頓の行者をもつて通者の空を履むのに譬えるのは、空には浅い深いがないが、履む者には階り降りがあることをいつてゐる。空を頓の理に喻え、履を行儀に譬えてゐる。行には階降の差があるから、円漸と名づけるとしても、理は浅深がないのであるから偏圓とするのは当らない。第七卷の中に、歩・馬・神通をもつて横に別なる三觀を喻えているが、その神通は、別相の中の意味であるから、「中即三觀」をもつて、横別の中を破したものである。どうして近⁽⁴⁰⁾の文を正しく見ようとして、遠く、未だ著わされていなかつた序文の意を破そうとするのであらう。

(五)次に、「經文に依つて更に明⁽⁴¹⁾そ⁽⁴²⁾う」という文についてみ

ると、前に三つの喻によつて三文を証し竟り、更に『華嚴』に依つて円頓の文を証⁽⁴³⁾そ⁽⁴⁴⁾うとして、「更に明⁽⁴⁵⁾そ⁽⁴⁶⁾う」と云うのである。これは再治定の文であるが、それはそういう意味のことである。一体どのように「更」の一字を見たら、三の外に頓頓の名を立てるといふような理解が可能になるのである

うか。

（六）もしも『華嚴』を引いているから、頓頓と名づけるのであるというのであれば、『玄義』の第十卷には、亦た『華嚴』『方等』『般若』の円を引いて、同様に頓を証しているのであるから、『華嚴』は既に漸円でないはずではなく、（そうでなければ）『方等』『般若』も頓頓でなければならないであろう。

（七）「別則略指三門、大意在一頓」⁽⁴⁵⁾ というのは、料簡の文に、略して三種の止観を明すことを問い合わせ、略すれば大意と名相は似同すると答えたから、重ねてどのように同異があるのかと問う。答の中で通、別の二意を分けて、通じて略指するなら大意と同じであるが、別して略指すると大意とは異なり同じではない。同じでないから、略指すると三種（止観）があつて、大意（章）⁽⁴⁶⁾ は、但だ三の中の一にある。そこで文に「漸与不定置而不論」と云うのである。人はこれを見ないで、便ち三の外に別に頓頓を立てようとしている。

（八）安心の文末に、先づ次第三觀をもつて数を結し、次いで一心をもつて数を結ぶ。次第の義は別に当り、一心の義は円に當る。この円は還た初の総の安心に同じであるから、数を結ぶために、義をもつて三の別を開き、次いで還た本に依つて一心を結ぶのである。此の意を見ないから異説が生ずるのである。

（九）発心の文の末に一止観をもつて結ぶということについては、大意の五章は文相が寛縫であるから、皆、止観をもつて結ぶのである。あるときは唯だ一止観を用いて結ぶ。六即の文などがその例で、六文ともに一止観で結んでいる。あるいは復た唯だ三止観を用いて結ぶ。随自意の文末の如きがその例である。あるときは、三と一とを俱に用いて結ぶ例は、前に引いた所である。復た結文を欠いていてないものもある。それは常行等の三種の三昧の如き例⁽⁵²⁾ である。

（十）又、もし三と一とを俱に用いて結ぶのは、ただこれは通別の不同があるのである。例えば、一種をもつて結んで「菩提心を発すのは観、邪僻の心が息むのは止」⁽⁵³⁾ と云う。三種においてもこれと同様で、発心し邪僻の心が息むことはいうまでもないであろう。又、三種をもつて結ぶのは、通の義である。通の三をもつてするから結ぶのである。始め三蔵教から、終り円頓教に至るまで、皆悉く、漸、頓、不定（の三種）⁽⁵⁴⁾ がある。具には第三の偏圓の文の中や『玄義』の第十判教相の中にみえる例のように、四教は別で、三種は通である。この第一の文は、四教を歷て一一に三を以て結ぶようなことをしないで、四教を總べて、共に三で結ぶ。この三を一に対すると、三はまた別であるといふのである。人はこのような文意を見ないで、この文に憑って三止観の外に別に頓頓止観を立てようとすることが、深く不合理なことであるといわなければ

ればならない。

(11) 問。兩種の頓の位はどのような同異があるのであらう。

答。住の前では別であるが、登住すれば同じである。

喻。凡そ列位は、皆、教と古師に準じなければならぬ。

一家で位を立てる時は、唯だ四の別を分つ。一期の教述には、

因(修)果(証)が顯著で、始めがあり終りがあつて、この

四を過るものはない。三藏教は、四果で、支仏は百劫僧祇で

ある。通教は、三乘、共の位で、名は別でも義は通する。別

教と圓教は、並に、五十二位を立てる。但し行に賒いと促い

とがあつて、断伏は同じでない。圓教は、『法華』に依つて

更に五品を加える。一家が用いる所の諸部(經典)は咸な四

教のうちのものである。輒ち、曾て一度も両の頓の位がある

ことを聞いたことはない。已に前に破したとおりである。

(12) 問。何のような故で、分別て二つの頓を立てるのであらうか。

答。根の利鈍によつて、二つの不同を立てるのである。

喻。昔、一家の教法を承稟してからこれまでに、二つの頓

をもつて両根に分けるような仕方は見たことがない。処處の

文の中で華嚴は利と鈍を兼ねると云うだけである。利は圓教

で、鈍は別教の人である。あるいは、一一の教の中に三根を

分ち、あるいは信と法との二行をもつて利鈍を分け、いかな

る教でも、いかなる部(經典)でも、いすれでもそつて、『法

華』に來至して、同じく一実(全一の真実)に入り、開会し

ないものはない。このよくな同一の根性をなお鈍と称し、權を覆し、迹を隠して、鈍もあり利もあるものを、しかも名づけて利とするのは、深だし不可である。

(13) 問。方等の中の四教と、漸の中を開する四教との、両の四教の中にある円は、何のよくな同異があるのか。

答。いずれでも四教の中の円は、皆、漸円である。

喻。この師は、漸教の義を識らない。だから方等は只、漸の中の一にすぎないことを知らないので、漸教と方等とは殊なるといい、答えて「但だこの四教を皆、名づけて漸とする」というよくなことを云うのである。別のものではないことを知つていれば、そのようには答えないとおもふからである。

ても、法華の開權は、獨顯の一円である。何でそのように漸円の稱を立てることができよう。四教は漸において説かれるのだというよくな言は、同様に法華の開廢等の意を了解しないために生じたことで、このよくな因(わげ)で、暗にも(法華は)漸頓であるといふよくな言を立てるのである。

(14) 問。涅槃の中の円は、復た何のよくな差別があらうか。

答。是れもおなじく漸円である。

喻。もしも判じられたよくなものであるなら、始めの鹿苑

から、終りの涅槃に至るまで、一概に漸円となるであろう。

ならば『玄義』⁽⁵⁷⁾で何故に苦に光宅（法雲）を破するのであるか。光宅は法華をもつて昔と異なるとしたが、昔を引いても（その意味が）通譲であつたから、尚おこれを破したのである。この師は山門^(天台)に学を稟受していながら、翻えつて更に光宅の理解にも及ばない。涅槃の四教は前の三は円を知るのであるが、方等の四教では、前の三教は實に入つてはいな、というべきなのである。すなわち「漸の中に開する四」は、方等の四教と殊なるものではない。諸文に盛に説いていることでいまさら疑いの余地もないことである。彼の所論に依れば、『涅槃』⁽⁵⁸⁾の円伊の義は、また無用のものと成り、『涅槃』の一行も徒設⁽⁶⁰⁾になるであろう。

いわれ、乃至は、陳如に「色も常であれば、受想行識も常である」といわれるのはなぜであろうか。ほかの外道についても大意は皆そうである。なのにどうして謬り判じて無常とするのか。見易い文ですら尚お謬まつてゐるのであるから見難い文ではなおさらであろう。

(16)問。『止観』の第一卷⁽⁶⁴⁾の後に、多種の譬の文がある。迦陵頻伽の声や、万種を持て丸と為すことや、大海に入つて浴することや、阿伽陀薬などの例である。これらは一体何の頓を喻えるのであろうか。

答。いずれもこれらは漸頓である。何でかといふと、猶お殼⁽⁶⁵⁾の中にある（迦陵頻伽）のであるし、万種を擣かなければならず（丸）、諸水が大海に入るのを待たなければならず（浴）、諸薬を合しなければ阿伽陀とならないからである。だから漸頓である。もしも殼⁽⁶⁶⁾を出ずに、諸水が海であつたり、万種を擣くことがなかつたり、合して薬とするのではなく、任運に自ら具するのをこそ、方に頓頓とするのである。

喻。徒に涅槃入実（同醍醐）の言を聞いて、据拾得入の意を曉らめていない。もし十仙が入らないなら、三修をどうして聞くことができよう。初後、俱に入ることがなければ、中間に入ることなど勿論できない。十仙が入らないのであれば世尊は何の故にかれのために常を説かれ、破して「汝らが外道の中には、因は常であるが、果は無常であるといふ、我が仏法の中には、因は無常であつても果は常であるといふ」と

山に求むべくもない」という。扇を挙げて月に喩えるようなもので、その光や桂は扇の中に求むべくもない。まして本文の意は、一法に諸法を具足しているということをいおうとして、現に見るものを取つて喩としているのである。すなわち、海の中に入らぬいうちは諸水は具わらないし、擣いて丸薬にしないうちは衆氣は足わらないし、その余の諸鳥は殻の中では鳴かないし、余の薬は合しても遍ての病を治すことはできない、というように、これらの意を用いて頓の喩としているのである。どうして喩を破して漸円とすることができよう。養てた子が親に肖ないで、過まつて他の喩を難ずるようなものである。

二つに、自分の言に違つてゐる。前に自ら大意を立てて頓としたが、これらの喩の文は、皆、大意のなかに在るものである。⁽⁶⁷⁾それをどうして自ら斥けて、漸円とするのであろうか（それも同様に不合理である）。

[17]問。第一巻の中に「実の父子ではなく、⁽⁶⁸⁾両は路すがらの人（他人）であると謂つてゐる」とあるが、これは何のようなことを喻えているのであろうか。

答。実の骨肉（父子）ではないというのは、前の両教であり、両は路人であるというのは後の両教である。

喻。これは深く文の中の喩の意を見ないものである。文は、界内と界外に各々一理があり、理は各々の両教によつて

能く詮わされている。並に四諦を用いて迷解をなす文に自ら合致する。瞋は集諦に譬え、打は苦諦に譬える。もし両人が父子であると謂えれば、瞋も打も薄い者であるから、それを直（実）教に譬えている。両人が路人であると謂えれば、瞋も打も厚い者であるから、それを糺廻（權教）に喩えている。これは道諦の智解が同じでないために、滅諦に即と離との別が生ずる。もし即解の者は、苦集は理に即くのであるが、それは、路人を父子とみるようなものである。もし離解の者は、苦集は理と異なり、父子を路人とみるようなものである。実には骨肉に非ず、兩人は路人と謂えりの前の解釈は、したがつて但だ拙教における一つの離の義に約けばそうだというにすぎない。界の内外を分判する理解に欠けているものといわなければならず、是れは何としても拙い。⁽⁶⁹⁾ところでこの節に跨し、四教をもつてする理解は、具には『止觀記』の中に釈したとおりである。

[18]問。漸と別とは同じであろうか、異なるのであろうか。

答。この二つは同じでない。漸は四を開くが、別は四を開かないからである。

喻。前にみたように、漸教が四を開くことを識らないで、徒に別教と比べて異なると辨るのは何のような益があつてのことか。今、漸も別も皆に四を開くと思つたら、両の文は同じではないという。漸教が四を開くことについては、已に

前に説いたとおりだが、別が四を開くことは、具には別教の四弘の中で四諦の境に約いて、皆、四教に歴る説のとおりである。そこで委しく四を開く所以を知ることができよう。ところで別教の行人においては、自行と化他があつて、必ずしも全てに四教の名を立てるのではない。但だ界内と界外の、曲拙、直巧を云うだけである。自行は次第に豎に入る。化他是縁に隨い横に被る。機に被るのは横であるといつても、行は終には豎と成る。自行は豎であるといつても学を遍くすれば、横と成る。初の入空のごときは、偏に析空觀・体空觀を用い、それによつて見思を破す。すなわちこれは偏に一門を用いる自行である。もし十行に至れば利他をなすから、その時始めて遍く析空・体空の八門、および無量、無作の八門を習うこととなり、その時に習うところのものが横であるということができよう。このように解する時に自行と化他にまたがる四教の義が充分に足るものとなる。文を読んで委細にせず、義理を輕疏にして謬り判じて別は四を開かないというのは無稽である。

(19)問。商略の文は、何處であると解するのか。

答。「挹流尋源」⁽⁷²⁾已下の文が、それである。

喻。この解釈には二つの過失がある。一つは、新旧の文意を曉らめない点。二つは商略を謬つて祖承と判じている点である。初に新旧⁽⁷³⁾の文意を曉らめないというのは、旧本（第二

本）の十章は、前の五は序文で、後の五が正文である。だから旧本の初に「竊念述聞、共為十章」と云う。商略等の五を、名づけて「竊念」とするのである。己の私竊に念が興つて序したからである。開章等の五を、名づけて「述聞」というのである。己が親しく法会に従つて聞いたことを述べるからである。再治して改めた個所は、良くよく考えてみると、「竊念」と「述聞」を連接し、十を掲げるのは不自然であつたから、商略などの五章の名を廢してたのである。章の名は廢して、その文だけを存した。述聞の五章は次第しているのだが、章の名は没し、新たに、商略の文を移して、それで引証の例とした。首に「止観」等の字を加え、それを用いて通序とし、則ち「挹流」等の文をもつて、別序に擬えたのである。かの人はこれを見ないで、便ち乱説を為し、空に旧本の商略を主張して、別序の新文を消釈するのである。どうして商略の文を、祖承の後に彰わすであろうか。甚だしく不可である。

(20)問。「挹流」より已下は、正しく旧本の祖承の文に當る。如何してまた、商略の文とすることができるようか。

答。正しくこれは有師、無師を商略するから「商略」と云うのである。

喻。旧本で商略を釈して「略引仏經、粗彰円意、故云商略」と云う意味で、華嚴の了達、賢首の圓教等の文を引くのであ

る。今、他の祖承の文を判じて、有師、無師を商略するのであるとして、祖承をとつてそれを商略するというのであるが、「祖承」といわれるほどのものを、もしも更めて、後にあれこれ辨差することを指すのであるとすれば、始から終りまで、重ね重ねの妄説である。

(21)問。有情の心法と有情の色、および外の依報について、漸頓と頓頓は観を起した時、何のように殊なるのであらうか。

答。頓頓は観に隨い諸法を具する。が、漸頓の方は心に具し、余の二（色と依報）は具えないものである。

喻。この答の文に拠ると、却つて漸円を用いて頓頓とするようである。何となれば、四教の中の円は、笑^{いまだがつて}嘗^{こころ}、三処（心・色・依報）に法を具することをいわないことがないからである。だから『四念處』の円の文の中に「但だ唯識なるのみに非ず、亦た乃ち唯色、唯声、唯触と」⁽⁷⁸⁾云う。二処（色と依報）に法を具するのは、正しく四教末後の円である。今、謬つて判じて頓頓の文とするのは、駭かに知られるようには、諸判は但だ胸襟^{おもいき}を用いるものにすぎない。又、漸円が既に心に諸法を具し、諸法を遍く摂するのであれば、色を隔てることなどどうしてあらう。色は心に摂入し、心は即^{ただち}是に色である。如何して謬つて唯だ心のみに具すると判ずるのであるか。もし別教の行人の初心のことであれば、色心が並に法を具するというようなことはないであらう。しかし、その

時でも独だ色だけを具さないというようなことは、ありえない。漸頓を廻互して、教門は雜しく、教門がこのように雜（統一を欠く）であるのであるから、この教によつて観を修すれば、冥い夜に遊ぶようなものでおぼつかぬ。

(22)問。この二種の観は、初心において何のような別があらうか。

答。頓頓の観は、初発心の時に三諦を俱に観する。漸頓の観は、先ず中道を観じて二邊を離れる。二觀が先に成じて、見思を前に破し、後に中道を証し、その時にはじめて三諦を同ずるのである。⁽⁷⁹⁾

喻。文の中の三ヶ処、五ヶ処⁽⁸⁰⁾の文を指示して、頓頓を立ててみても、正しい義ではなかつた（与釈）。今まで観に約いて位を判じてみても、また正文がない（奪釈）。大師智顥は、唯だ諸經を引いて位を明し、四教を証すだけで、四教を引証した外に、別に一頓を立てたとは見えない。ましてや、彼の諸処（三処、五処）にみえる頓頓の文は、尽くが四教最後の円教についてのものである。それをして彼はこの円をもつて漸円と判じたのである。「初発心の者は、先ず中道を観する」といったが一切の教法をさがしてみてもこのような文はどこにも出ない。別教のことであるならば、先に二邊を観じ、方に見思が先づ落ちるのである。どうして但だ中道を観じて先に見思を破するというようなことがあらうか。円と別の區別

もできず、都て拠り所のないものであることが知られる。

(23)問。一心三觀と三觀一心とは、二文に何のような別があるか。

答。一心三觀は、仮のことであり、三觀一心は、空のことであり、非三非一は、中のことである。歩・馬・神通を破すのは、空仮のことをいうので、もし頓頓を論すれば、一の中三を具する。

喻。本より三觀を論ずるのは、所以があることで、これこそが仏法の大体であり、又、(天台)一家の要門でもある。凡そ其の名を用いれば、真実を指すことができ、既にこの三を用いれば、一切の法に格るので、次の三意を曉らめて其の門^{おしえ}を尽めなければならない。

一、境に対して觀を成すこと。一心を観じ、不思議境及び破法遍等の文をなす例がそれである。

二、覆疏と収束があること。第一巻に、合・散と、非合非散、あるいは三・一と非三非一等の例⁽⁸¹⁾がそれである。

三、名に寄せて義を立てること。門・非門・非門非不門⁽⁸²⁾、権・実・非権非実等の例がそれである。

今之三觀一心、一心三觀は、この三意の三觀の意とは異なり、只だ翻対して、彼の縦横の觀を破するだけのものである。縱の觀は、唯だ次第の三に約いて一なることを得ないから、一に即する三であることによつて、彼の縱の義を破すか

ら、「一心三觀は堅の通塞を破す」⁽⁸⁴⁾というのである。横の觀

は、唯だ各別なるものが一なることを得ても、しかも三であることを得ないので、三に即する一をもつて、彼の横の文を破するから、「三觀一心は、彼の横の通塞を破す」というのである。人はこのことを見ないで、便ち雙非を加えて、三觀に対している。又、文に自ら「空即三なるが故に歩涉を破す。仮即三なるが故に、乗馬を破す。中即三なるが故に神通を破す」という。彼の師は「歩馬神通を破すのは空仮を云う」といい、歩馬は元とは單空、單仮のことであると解する。何うして更めて空仮をもつて破す要があろうか。横に別な歩馬神通を破し、正しく圓教の一の中に三を具することを用いるのである。何故に格別に「若し頓頓を論すれば、一の中に三を具す」というのであろうか。これは文と違う謬説であり、文に迷う者だけが信するにすぎない。觀を立てることも文と違うから輒く受けければ、觀をも誤るであろう。

(24)問。相待と絶待とは、何んな同異があろうか。

答。頓頓は絶待、漸頓は相待である。

喻。誤りも甚しい。このような解釈に依る時は、相待も絶待も俱に頓頓ではありえないであろう。何となれば『玄義』の中に「今之法華を判じて、具に二義がある。すなわち相待と絶待とある」とあるからである。もしそうであるとするなら、別なる頓頓の絶対は何處にもないことにならう。又、

彼の所判に依ると唯だ華嚴だけが絶待で、法華は純ら相待であるというが、もし法華に二義を具えていることを知つていいながら、待・絶を分けて二つの頓とするのであるなら、この判は自語相違するものである。これに拠つて論すれば、俱に二待に迷うこととなる。なぜなら、二待は並に漸ではなく唯だ頓であるのにそれを判じて相待となし、又は判じて漸とするもので、これもまた一重に自語に相い背くものである。凡そ相待と言うのは、前の諸教を漸とし龜とするのに待して、方に今法華は頓であり妙であるというのであり、頓は漸の後に居り、所破の説を兼ねて、漸に対して頓を明すから「漸頓」というのである。人はこれを見ないで、徒に待・絶を分ち、それを二經に対するのであるが、それは絶待の意を識らないで、所待を絶するものである。絶待と名づけるのは、方しく妙頓のことである。彼者はこの頓の待義を離れて、別に絶の名を立てて頓頓という、が、何うしてそのようなことがいえよう。

(25)問。この法華の文に二つの待（相待・絶待）を具足している。どうして文を離れて二途（法華漸頓・華嚴頓頓）に判属するのであろうか。

答。開会し竟れば、二は無いが、未だ会せざれば別である。喻。この師は但だ、『玄義』の待絶の名に迷っているとい

うだけでなく、また法華開会の意にも達していない。一代の教法を会することは法華に在る。彼者は法華を判じて、唯だ相待のみが有るというが、それでは更に何のような部（經典）を立てて、開会の經と称するのであろうか。もし法華をもつて華嚴に会入するのであるといえば、華嚴には実は開顯の説はないのであるから、両經は俱に未会となり、別に一經を立ててこの二經を会さなければならぬであろう。もし修觀をもつて会するのだとすれば、この会には文証^{あかし}がない。⁽⁸⁷⁾今家の所判では法華の絶待をもつて、彼の華嚴を絶するのであって、華嚴の未だ絶待ならざることは明らかに知られよう。又、未だ絶待ならざる経であるから、待の義すらないのであり、このような兼別の教によつては、獨顯（絶待）は成立しない。尚、相待でさえないものが、絶待を寄せるものとはなりえない。会し竟れば二はないというのは、還つて法華にこそ帰すべきであるのに、何故にこれを判じて頓頓ではないといふのであろうか。

(26)問。法華の文はどうして会さないというのであろうか。

答。前に対して待を称するだけで、別の理がないからである。

喻。この答に拠つて定んで法華を判じ唯だ相待だけがあるといふのであれば、相待があるといつても、その理は周ねからざるものである。但だ前に待するの言だけなら、能対の妙

を失うであろう。縱使、法華は但だ相待だけであるとしても、それでは終に所待の名を曉らめることはできない。所待は、前の諸龐である。前とは華嚴のことである。これによつて彼の所判を望めば、還つて己が宗に負くことにならう。華

嚴は既に龐である。頓頓などではない。法華は咸くが妙である。頓頓であることは疑(まぎれ)もない。相待についてすらそうなのだから、絶待についてはいうまでもないであろう。

(27)問。修觀の法は、義に準じて文を用いる。既に法華に同ずれば、会の義にいらなければならぬのに、何に因つて昔（華嚴）に対して、二途を分ち、法華をもつて不会とし、華嚴をもつて絶待とするのであろうか。

答。修觀は教と同じではない。だから觀は二、教は一なのである。⁽⁸⁸⁾

喻。凡そ觀を修する者は、必ず教に依る。もし觀は二で、教は一であるなら、その理は成就しない。法華は既に融するのであり、只だ還つて融の義に依つて觀を修すべきものであるのに、虚(いたま)に二觀を立てて謬つて絶待をもつて華嚴とし、会の義は既に法華に帰するのに、頓頓の名を徒に設ける。まして教は一で觀は二であるといふなら、一觀は文がなく、立てる宗と全く乖互(ちがはぐ)を成するものとなる。本より、華嚴を立てて頓頓とした、その頓頓は却つて法華に帰せられるべきである。頓の義がこのように法華に帰するものであるなら判じて

漸であるということは謬つてゐる。

(28)問。觀は本より教に依る。教がなければどうして觀を立てることができよう。

答。根が別であるからである。

喻。これは急に臨める熟慮しない説で、前後の相違を思わないものである。觀はもとより根に隨い、根は教に順う。根があつて教がなければ、本の迷と同じことである。もし頓頓をもつて華嚴とするなら、漸円に相当する教がないこととなり、もし法華をもつて漸教とすれば、頓頓に相当する文はないことになる。

(29)問。何を頓頓の觀相と名づけるのであろうか。

答。前即後であるのを空と名づけ、後即前であるのを仮と名づけ、前後不二であるのを中と名づけるのである。⁽⁸⁹⁾

喻。後即前と、前即後と何う異なるといふのであろうか。徒に不二であるものを前後して、謬に空假の名を立てるもので、これでは實に、三觀の相状を知ることはできない。

(30)又、自ら説いて頓頓は、法華の六根清淨の位のようなものである。但だ六根清淨を云い、先に見思を断するなどと云わなから、これが頓頓である。漸円は、『仁王』の十信菩薩の位の如く、既に「長く苦海を別る」という。これは先に見思を除くものであるから、漸頓である。

喻。しかしこの主張は自言に相違するもので、窮屈するこ

とのない説である。初に法華を以つて漸頓としたのに、今は法華をもつて頓頓とする。ましてや山門の諸部（著述）のなかでは、『仁王』をもつて『法華』を証するのを常とする。

『法華』に「無漏意根」と云い、『仁王』に「長別苦海」と云う。無漏と別苦とは、但だ因果の殊があるだけで義は同じであるのを見ないで、文に従つて二を分つのは誤りである。⁽³¹⁾又前文でふれたように大意は一頓に在りと云う。五略は正しく頓頓を明し、釈名已去は並に漸頓である。⁽⁹¹⁾

喻。しかし、大意と下の文とは、但だ廣略の殊があるだけ⁽⁹²⁾で、そのように二に分けることはできない。だから、分別の中で、大意をもつて八章に対し、十義で分別するのであり、廣略はその一である。どうして略は頓で、廣は漸であるなどといえようか。又第五の初に、前の六重を列ねて解を開き解に依つて行を立てている。⁽⁹³⁾それをどうして解をもつて頓頓となし、行をもつて漸円とすることができよう。解によつて行を起すのに、行が既に解と違うのであれば、それはちょうど目は東を見て足は西し、膏火を南にむけて北を明すようなものである。又、もし大意をもつて、唯だ頓頓にありとするなら、何故に発心において、四諦、四弘、十種発心等のいちいちに四教を列ねる⁽⁹⁴⁾のであるか。下の文を漸に属せば、この説の破すべきことは前と同ようである。文がそのように相違しているのに、一体何に依つて行を立てるのか。

⁽³²⁾又、この両觀は、初心の修觀においては太だ分別することが難しい。自ら觀に入つて方に知ることができるのである。

喻。これは破遍の始で初めて無生に入る如く、咸な教に依るのである。ましてや、大章は解を生じて行の初を導くから、「分別すること太だ難し」といったのである。⁽⁹⁵⁾信にこれは解心の眞昧なるものといわなければならない。解が眞昧であるなら、觀に入つても由なきこと。理解が充分に明らかでないままに推して觀に入れば、闇証の、増上の鼠が、鳥が空を飛ぶのを見て啣くのと何れほどもちがわない。いたずらに証つたと⁽⁹⁶⁾宣い、他に聖人であると想わせ、真実を説いているのだと領納させて、過人に墜ちるのである。眞實に証を得た人でもその所得を説けば、尚お愆を招き想いを違うのであつてみれば、これは二重の釁に當るであろう。又、もし實に得たのであれば、何なる位次であろうか。仮に名づけるなら、それは他と何のよう異なるのであろうか。もし五品の位であるというなら、それは大師と同じ位である。實に子を裁かなくとも証者には自ら了⁽⁹⁷⁾であろう。願くは聖を欺くことなく、自心に違うことがないようにな。

⁽³³⁾又、灌頂法師の『十二部經觀心』の文に依つて觀を修するなら必ず証を得るのである。

喻。夫れ三觀は、たやすく三種⁽⁹⁸⁾の義がある。一つは行に従うことである。唯だ万境において一心を觀ずるのである。万

境は殊なつても、妙観の理は等しい。陰等（十境）を観するのは、その意である。二つは法相に約くことである。四諦・五行などの文に約いて、一念の心に入れて円観をなすのである。三つには、事相に託すことである。「王舎」「耆闍」などの名は、事に従って立てるが、これらの事を借りて観をなし、それによつて執情を導びくのである。「方等」や、「普賢」などの名もこの例であることが識られよう。しかるに十二部の観は、事に寄せて名を立てるもので、三觀の名はあるけれども、十境十乗を列ねることはない。一部の題名の下に、わずかに一句を施しているが、どうしてこのような一句で能く観門を申べることができよう。もしこの一句で修行が充分にできるといふのであれば、十境十乗などの説は煩瑣（やかましい）なものであるということにならう。だから、偏に文中の一句や両句を指して、それをもつて頓（⁹⁸頓）であるなどという説は、その義は頑境な「体心」や「踏心」と同じものであり、十卷の文もすなわち無用なものであることになつて、その上に大師（智顕）の虚構の愆（⁹⁹愆）をあばくようになるであろう。

(34)問。漸円の観が但中であるとするなら、この中は実相のことであらうか、どうか。

答。即に實相ではない。体は但中である。⁽⁹⁹⁾

喻。實相と但中とは、体は同じで名の異なるものである。実であれば（實相と但中は）俱に實であるし、權であれば俱

に權である。もし教に約いて文を釈せば、但中は別にあり、修觀の次第は、すなわち後心に居る。四教の中の圓は、一切の諸文は、いずれも皆、初心に圓に三觀を修する。彼れはこの觀を頓頓（ひきり）の人に配し、別に圓人のために但中觀を立てるのであるが、遍く諸部を尋ねてみても、都てこのような文はない。唯だ煩惱境の中に過失を斥けて、文に「調伏に住まず、不調伏に住まらず、初心に中を修すれば、雙非の失を成ずる」⁽¹⁰⁰⁾というのである。どうして過失の意を拾つて、法華を判ずるのであらうか。苦しい哉、苦しい哉、全く救濟（すくい）ようがない。

(35)問。初心に中を修するも、既に實相ではないといふ。それではこれは涅槃なのであらうか。

答。涅槃である。

喻。涅槃と實相の名は大乘小乘に通する。まえでは初心に中を修するのは實相ではないといった。もし實相でなければ、同ように涅槃でもないはずである。もし涅槃であるなら、同ように實相もあるはずだ。もし實相であるなら、初めから常に涅槃を観じてゐることに等しい。どうして「實相ではない」と云つて、「涅槃である」ということができようか。初心から、小涅槃であり、それは通教、別教の二種の菩薩に相当する。一往、通途で説けばそうであるが、もし別に論すれば、通教の菩薩でさえ、第七地に至れば、涅槃に墮す

ることを恐れ、三悪道に対するが如くである。別教の初心は、但だ真諦と名づけ、仍お涅槃の名を立てるることはできない。だから、初観は唯だ頓にあり、実相ではないが、涅槃である、というような説は、教の憑るべきものないものである。

(36)問。但中を名づけて、初心に涅槃を觀ずるとする例があるか。

答。有る。

(37)問。教に求めることを知らないで、但だ己の言に任せるものといわなければならぬ。無いなら無いように、有るなら有るよう、教に求めなければならない。一家の教相では、どこをみても但中を涅槃と判する例は見られない。

(38)問。もしもいうように必ず二種の頓があるのだとすれば、何うして大師（智顥）は分明に顯説しないのであろうか。

答。「大意は一頓に在り」等のような文がその例である。また灌頂法師の『涅槃疏』で、不次第の五行を釈する中では、「十信⁽¹⁰⁾で惑を断ずるのは漸頓であり、惑を断じないのは頓頓である」といっている。

喻。大意の一頓については、前で已に破した。彼は『涅槃疏』を引くが、親しくそれを対検してみたが、全くこのようない文はない。そこでこれは後の謬った思いを続けて想像心をたくましくして義を証するものであり、そのままの文は載

つていないのであるうと、再び検べてみたがやはりそのような意味の文はない。大師のいすれの著述も、そのような文は載せていないのに、何で更めて章安の文を引く要があるのであろうか。まして再び検べてみても全くないような文を引くなど、何うして勞つて典拠に苦しむのであろうか。ましてや、不次第の行は、正しく四教の中の圓教におけるものである。

(39)又数数⁽¹⁰²⁾、常に八教にもとづいて二頓がある、という。

喻。八教の中の意は、具に前で破した如くである。

(40)又二頓の初心は一向に異なるものではない。異なつてはいても同じものであり、同じものであつてしかも異なつていても同じものである。

喻。このような異義をもつて、竊を質することはできない。他の人は漸円は即ち頓頓であることを許さないが、理を窮めれば根拠はなく、同異を混和するものである。

(41)問。「一色一香無非中道⁽¹⁰³⁾」は、何の觀相であろうか。

答。これは漸頓であり、頓頓ではない。

喻。この師は、已に執して、初心の修觀が、但だ中道を聞くのは漸円であるといい、しかも言は偏であるが理は円であることを曉らめない。大意の中に「語を守り、円を害い、聖意を誣罔すること勿れ⁽¹⁰⁴⁾」と云う。經論の名数は、あるいは異なるも、あるいは偏なるもあるが、言⁽¹⁰⁵⁾下の旨は、理は必ず

周備しているということである。大師（智顥⁽¹⁰⁶⁾）は備具をもつて偏言を积するから、大意の中で「空即不空」等というのである。かれの説が自語相違するものであることは、前に破したとおりである。

(4)問。初心に観を起し、二辺を捨て但だ中道を観るのは、通教の但だ中の名のみあるというものと、何のように異なるのか。どうして初心にこの但理を見るというのであらうか。

便ち黙して答えない。

喻。言がもし旨のあるものであるなら、言う方が言わないことより勝れている。言が既に帰するところのないものであるなら、言わない方が言うより勝^よい。凡そ修観の者は、解心を立てなければならない。解心がまだ成就しないうちに輒^あくこの觀を立てるから、言が究り、理が極まるとき、無言になるのである。

(5)又、文に拠つて両種の頓の異を分たなければならないが、初心の修観は、實に分別することが難しいからである。

喻。前では「教は唯だ一で、観は二つある」と云つた。ここでは「文は^{まつ}両を分つが、両観は分けることは難しい」と云う。この意によると又「文は二、観は一」と成つて、前後で違反していることはあらためて論ずるまでもない。宗を学ぶものは、にわかにそのような説を肯うことはできない。この時に口をぬぐうことができても、それが曠く多くの累を生ず

ることになるのであり、（僻解に執して）未来に善友と逢うことできないようになるのである。

(6)問。別教の地前を、登地の雙亡、雙照の方便とするというような義はどうであらうか。

答。地前は雙亡であり、登地は雙照であり、第二地に至ると、又亡、又照である。

喻。但だ観門の緒を失うだけでなく、また文義も^{こんらん}参差している。「地前を初地の亡照の方便とする」と云つたように、正亡正照は合せて初地にあると知るべきである。どうして「登地は雙照、地前は雙亡」というのであらうか。具には『止観』第三卷の中の如くである。文を読むことが充分でないために生じたことであるから、別に破斥するまでもない。

(7)問。何うして、「四種三昧は通修で、念佛は別修である」と名づけるのであらうか。

答。灌頂法師の誤りである。四種三昧は別修で、念佛は通修であると云うべきである。

喻。いうまでもないが、この師は誤つており、失を推して他に与えるものである。今、通修というのは、四種三昧に一切の行を摂めるから、その意味で通といつているのに、それに反して別としている。念佛は通じて諸行を收めるのに遍からず、通中の^{あまわ}一であるから別であるというのに、反つて名づけて通とするのは、正しくない。

(45) 又、「三賢、十聖は果報に住する」とあるのは両教を兼ねる。円教は三賢、別教は十聖である。⁽¹³⁾

喻。果報とは実報土のこととて、果報を生ずれば、円教の四位の人である。この師は、ただ賢聖の名をそのままにすぐ分けて、別、円の両教とするのであるが、賢聖の称は、別教の名を借りて円教に名づけたものである。実報に生ずるのであれば、正しく円位を明すのである。もし別教であれば、賢聖の位は果報を生ずることはない。しかも十地を判じて別教に属すなら、円教の四十位はみな無明を破するのに、何んな因で十地を分けて別教の行人に属するのであろうか。又、証道

に約せば、十地は十住のことであるのに何うして分別することができようか。縱⁽¹⁴⁾え教道に存つても十地は両教を含むので、分けられる義はない。

(46) 間。彼の門人は、声聞が漸を経るから漸円と名づけるといふが、それなら八界の発心は漸より来ないものはない。これは何の教であると判ずるのか。

答。頓頓の人である。

喻。論難は、己に前に説いた通りである。それにしても何うして八界の塵數菩薩に従つて頓頓と判じないで、それを漸円と名づけるのであろうか。

これより已前は、略して觀の失を明すもので、教の失を論ずるものではない。諸の賢聖に帰命され、どうか是非の心を

捨てられるよう願いたい。涅槃の因^(行)をうち樹てようとしたためにしたことであつて、いたずらに失を貶量^(ことあげ)しようとして説いたものでは決してない。

註

(1) 「僻者」從義『纂要』(続藏二編四套四冊三六七頁d)には「此即曉喻清涼觀師之迷惑、顯明所伝止觀之正行」と記し、処元『隨釈』(同五冊四六七頁d)にも「荊谿門下有澄觀師者、忽於本宗而生異見、因入室次、師及問之而發異答」と記し、等しく清涼澄觀の学説に対するものと解する。この点に關しては拙稿「湛然教學における頓漸の観念」で述べた。参照されたい。

(2) 澄觀『演義鈔』卷七(正藏三六卷五〇頁上)に「第三用四儀式、復成八教。謂一頓教、二漸教、三不定教、四秘密教。初即華嚴經、初成頓說故。二即始從鹿苑、終至鶴林、三乘一乘、並稱為漸。若約化法、頓教攝一。謂圓及別。漸教具四、謂藏通別圓。(中略)此之二教(不定・秘密)、所說化法、俱通藏通別圓故。頓中唯二化法、余三具四教法、是故以化儀取法、華嚴之圓、是頓中之圓、法華之圓、是漸中之圓、漸頓之儀、二經則異、圓教化法、二經不殊。大師本意、判教如是。又詔圓教、亦名為頓。故云圓頓止觀。由此亦謂華嚴、名為頓頓、法華名為漸頓。以是頓儀中圓頓、漸儀中圓頓故」と記し、華嚴を頓頓圓とし、法華を漸頓圓と示す意は明瞭である。『華嚴大疏』(正藏三五卷五一〇頁上)参照。「會釈」は仏の教理を理解すること。

(3) 『演義鈔』卷七三(正藏三六卷五七八頁下)に「疏。初一即

是円家漸者下。第三結帰円融。此言自天台生、而小不同。彼
处漸円、是漸教家円、今亦円教行布之極耳。圓亦与彼不同、
乃是初後円融名圓圓、是圓教圓滿、名圓圓也」と出る。『玄
義』（正藏三三卷七九六頁上）明宗段に四句料簡を出し、「自
有漸円、自有圓漸、自有漸漸、自有圓圓」と記す説をふまえ
る。

(4)

典故不明。石津説（三七六頁）参照。

(5)

『四念處』卷四（正藏四六卷五七三頁下）に「圓教初有五品
弟子、名外凡、十信名內凡、皆圓伏無明、而界內見思、自然

而尽、如火燒鐵、鐵雖未融、垢在前去、正慧觀無明、無明未
除、見思前尽、若登初住、斷一品無明、乃至十住斷十品無
明、與別家十地齊、若登初行、又斷一品無明、與別家等覺

齊、若至二行、與別家妙覺齊、若登三行、所有智斷、別人不
識其名、況知其法」と出る文の取意。「五住」五住地惑。(1)
見一切處住地惑（三界見惑）。(2)欲愛住地惑。(3)色愛住地惑。

(4)有愛住地惑。(5)無明住地惑。「引証」他のことを引いて、
自説の証拠とすること。

(6)

典故不明。第(2)段の問答を修観の上で論じたもの。石津説
(三七七頁) 参照。

(7) 『玄義』（正藏三三卷六八三頁中）に「教相為三、一根性融
不融、二化導始終不始終、三師弟遠近不遠近」以下に出る文
をふまえて、註に記したような意で澄觀は解する。

(8) 『玄義』（正藏三三卷八〇六頁中）の取意。

(9) 『玄義』（正藏三三卷八〇六頁上）の取意。

(10) 漸の觀念を開合の両面で規定するのである。したがつて化
儀と化法の意味は異層のものであることが知られ、澄觀のよ

うに「漸」と「圓」を合せて、「漸圓」などとはいえないこ
とを指摘する。島地大等『天台教學史』（昭和五一年、中山
書房）一三六頁参照。



(四)

(11)

『演義鈔』卷一（正藏三六卷七頁中）に「法華云、於一仏乘
分別說三、一乘即三乘之本、一仏乘者、即華嚴也、會三歸
一、即攝末歸本故、弟五經云、始見我身、聞我所說、即皆信
受入如來慧、即指華嚴、為根本也、除先修習學小乘者、即所
流也、我今亦令得聞是經、入於仏慧、即攝末歸本也。是經即
是法華、法華攝於余經、歸華嚴矣、是則法華亦指華嚴為根本
矣」と出る。

(12)

『文句』（正藏三四卷一二五頁中）に「今略舉十意綴之、一
始見今見。初成道名始見、法華座席久後真實名今見。二開合
不開合。日照高山、即說於頓、不開不合、為不入者、開頓說
漸。五味調伏。令漸歸頓、三豎廣橫略。頓直豎入、入於法界
故、言豎廣、不歷方便、故言橫略、今歷五味、即橫廣、得入仏慧
亦是豎廣。四本一迹多、迹共本獨。一台故本一千葉故迹多、
迹與衆經同故言共、本與衆經異故言獨。五加說不加說。加四
菩薩說四十位、自説開示悟入、不加於他。六變土不變土。華
王世界故言不變、三變土田故言變土。七多處不獨處。七處八
會是為多處、耆闍崛山遠處虛空故、不獨處。八斥奪不斥奪。

滅化城改客作、故言斥奪、無如此事、故言不斥奪。九直顯実開權顯實。行大直道、名直顯實、決了声聞法、名開權顯實。十利根先熟、鈍根後熟。根利緣熟、始入仏慧、根鈍後熟、今入仏慧。緣宜不同、略為十異。種智法界等無差別。故文云、始見我身、聞我所說、即皆信受入如來慧除先修習學小乘者、今於是經入於仏慧」と出る。

(13) 『玄義』卷一(正藏三三卷六八二頁中)に出る兼但對帶の龜妙の判をふまえる。『釈籤』(同八二〇頁下)には「今經迹門、與諸經有同有異、異謂兼帶、同邊不殊(略)本門与諸經一向異(略)所謂遠寿、諸經永無」と出る。

(14) 『文句』(正藏三四卷一一〇頁上)に「初歎法者、已今當說。此經為最、有師解已是般若、當是涅槃、法華之前、小大相隔、法華已後、已得會同、此經正是、會三之始、帰一之初、故言第一。經歎法華、在已今當外、此師闕一節云云、今初言已者、大品已上漸頓諸說也、今者同一座席謂無量義經也、當者謂涅槃也、大品等漸頓皆帶方便、取信為易、今無量義一生無量、無量未還一、是亦易信、今法華論法、一切差別融通帰一法、論人則師弟本迹俱皆久遠、二門悉与昔反、難信難解」と出る。

(15) 註10と同意。

(16) 『玄義』(正藏三三卷六八四頁上)に「今法華是顯露、非秘密。是漸頓、非漸漸、是合、非不合、是醍醐非四味、是宗非不定」と出る。

(17) 註13に出る。

(18) 『演義鈔』卷八四(正藏三六卷六六一頁中)に「會釈二經、此依化儀、漸頓二教、通釈經意、法華是漸者、化儀漸故、先

說三乘、引導衆生、然後但以大乘而度脫之、故云漸也、非法門為漸(中略)言此經頓教之始者、初成頓說、故未有滯權、不須引斥、直彰不共、顯法難思」などの意に同じい。しかしここで問題にされるのは「華嚴是菩薩請說、法華是聲聞請說、仏為聲聞說法華耳」という澄觀の學説に対して批判する。

(19) 「五百」「千二百」『法華經』五百弟子授記品(正藏九卷二九頁、二八頁中)。「二千」學無學人記品(三〇頁中)に出る。

(20)

『法華經』方便品(一〇頁中)に「菩薩聞是法、疑網皆已除」と出る。

(21) 『法華經』分別功德品(四四頁中)に「無數諸仏子、聞世尊分別說得法利者、大喜充徧身」と出る。

(22) 分別功德品(四四頁上)に「三千微塵數乃至一四天下又八世界塵數初發菩提心」と出る。

(23) 涌出品(四〇頁上)。

(24) 妙音菩薩品(五五頁上)。

(25) 妙莊嚴王本事品(五九頁下)。

(26) 提婆達多品(三五頁中)。

(27) 法師品(三〇頁下)に「現在若滅後、若有聞一句、皆与授仏記」と出る。

(28) 『仁王般若經』(正藏八卷八二七頁中)に「十善菩薩發大心。長別三界苦輪海」と出る。『玄義』(正藏三三卷七三四頁上)にこの引文があり、『釈籤』(同八八九頁上)では有人の説として今と同様に論駁している。

(29) 『法華經』法師功德品(正藏九卷四七頁下)に「父母所生清淨肉眼、見於三千大千世界」と出る。『法華文句』(正藏三四

卷一三六頁上)『記』(同三四七頁上)『止観』(正藏四六卷九九頁上)『四念處』(正藏四六卷五七一頁下)などに、本文と『仁王經』の十善大心との関連を説く。第(2)段の問答と連係する。澄観の説としては、典故は不明。

(30) 法師功德品(五〇頁上)に「雖未得無漏智慧、而其意根清淨如此」と出る。

(31) 「三種止観」漸次止観、不定止観、円頓止観のこと。『止観』(正藏四六卷一頁下)に出る。

(32) 以下の文を、第(2)段では総じて「文中五處」と数えている。『止観』卷一(一頁下)の記事をふまえる。

(33) 『止観』卷七(八七頁中)による。

(34) 『止観』(三頁下)。

(35) 『止観』(二頁上)。

(36) 『止観』卷五(五九頁上)。

(37) 『止観』(五頁中)。以上を引証して展開する澄観の説は、典拠は不明。

(38) 『隨釈』(続藏二編四套五冊四七二頁下)では、「此一喻文、自有十段」と記し十段に科節して読む。今は隨釈に隨う。

「初縱奪總斥、二何者下、斥不知正説及安序時、三又三下、明不慮以資破師、四況二下、明二處神通不同、五次依下、明依經之意、六若引下、反質、七言別下、明三門大意通別、八安心下、明三別一心結數之意、九言發下、明三一止観結文無殊、十若俱下、明三一結只是通別」と示す。

(39) 『摩訶止観』には三本があつたという。第一本は二〇卷、第

二本は一〇卷で、共に「円頓止観」という題目であったが、

(40) 第三本は今の「摩訶止観」である。第三本は第二本の略本ではあるといわれていたが、編纂組織を異にするだけで、紙数に変化はない。すなわち、序の部分が商略・祖承・辨差・引証・示處の五章に分かれ、「竊念述聞」という文で始まっていたが、述聞の部分に、竊念の部分を冠し、各五章を総べて円頓十章とするのは、穩当でないとして、再治定の第三本では、序と正説の組織に改め、序の部分を通序と別序に分け、「止観明靜前代未聞」という文で始まる通序を、別序の前に冠し、別序では相承のことや三種止観のことを説く。殊に第二本の序の初めの商略章を、第三本では、別序の引証の処にもつて來ているというような再治が行なわれている。又、「円頓」から「摩訶」の題名に改めたのは、梵名によつた方が枠組が大きくなり、一心が三止三観である所以をよく表わすことができるのであるからであるといふ。この点については、武田新吉藤哲英『天台大師の研究』(山家学報新一二号昭和一四年)佐藤哲英『天台大師の研究』(百華苑・昭和三六年)の第四章摩訶止観(三七〇頁)に詳しい。『輔行』(正藏四六卷一四一頁一一五一頁上、一五二頁上中、一五七頁中下)に出る。この点については第(9)段、第(20)段で関連して論じられる。

(41) 「逆路伽耶陀」Vāma-Lokāyata 世情に逆い左う教を立てる外道の名。逆順世外道。順世外道に対する。『法華經』安樂行品(正藏九卷三七頁上)に出る。『文句』(一二〇頁中)。

『觀心論』(正藏四六卷五八五頁下)に「稽首龍樹師」と出る。『止観』(正藏四六卷一頁上)に出る二十三祖相承説では第一三祖に指定する。

(42) 註32、33に出る。序文に出る文と、第七卷の識通塞に出る文

の解釈の仕方を論ずる。

(43) この文は、本と第二本の商略の段にあつたが、第三本の再治定本では引証の段においている。

(44) 『玄義』(正藏三三卷八〇六頁上) に出る意。外に『法華經』『涅槃經』も引証する。

(45) 註34に同じ。

(46) 『止觀』(二頁上) に「是名円頓止觀、漸与不定置而不論」と出る。

(47) 『止觀』(五九頁上) に「若就三番止觀則三百八十四、又一心止觀、復有六十四、合五百一十二」と出る。

(48) 『止觀』(五頁中) に「還以三止觀結之、可以意知、又以一止觀結之」と出る。

(49) 「大意五章」五略といふ。発心・修行・因果・裂網・帰処のこと、十広の第一大意章に説く(四頁上)。十広は、大意・糸名・体相・攝法・偏円・方便・正觀・果報・起教・旨帰で五略の広説である。

(50) 『止觀』(一〇頁中) に「理即止觀、名字止觀云々」と出る。

(51) 『止觀』(一八頁下) に「復次但約最後善、明隨自意、此是次第意」とあり、漸次を結び、「若善惡俱明隨自意、即是頓意」とあるのは円頓を結び、「若攝牒之善、明隨自意、此則不定意」とあり不定を結ぶ。

(52) 『止觀』(一一页上) に出る。隨自意を除く。

(53) 『止觀』(五頁中) に出る文。外にも「若解此心、任運達於止觀、無發無礙即是觀、其性寂滅即是止、止觀即菩提、菩提即止觀」(九頁下) など同意の文がある。

(54) 『止觀』(三三頁上) に「唯此円教止觀、一心三諦、隨自意

語、獨當円称也」と出る。

(55) 「四教是別」『玄義』(正藏三三卷八〇六頁下) 教相章の二引三文(方便品・無量義經・信解品)証の段に出る意をふまえ
る。「三種是通」『玄義』(八〇六頁上) に出る「大綱三種、
一頓、二漸、三不定」の意をさす。

(56) 「方等中四」方等部が説く藏・通・別・円の四教。「漸中開
四」註10参照。

(57) 『玄義』(正藏三三卷六九一頁下) に出る。

(58) 『涅槃經』(正藏一二卷六一六頁中) に出る。伊・字の三点
を法身・般若・解脱に喻え、『玄義』(正藏三三卷七四一頁
中) などは三法妙を説く。

(59) 『涅槃經』(正藏一二卷六七三頁中) に説く、聖行・梵行・
天行・嬰兒行・病行の各一行を示す。

(60) 追説追泯の四教、据拾の四教の意味を明らかにする。

(61) 「十仙外道」『涅槃經』(正藏一二卷八四〇頁中) に出る。闍
提首那(八四〇頁中)、婆私吒(八四一頁中)、先尼(八四二
頁上)、迦葉(八四四頁中)、富那(八四四頁下)、清淨浮(八
四五頁中)、犢子梵志(八四五頁下)、納衣梵志(八四六頁中)、
弘広(八四八頁中)、須跋陀(八五〇頁下) のこと。澄觀の説
は典拠は不明。

(62) 「三修」『涅槃經』卷一(正藏一二卷六一七頁上) に出る。邪
の三修は、外人が計する常樂我であり、劣の三修は、小乘の
無常苦無我であり、勝の三修は、大涅槃の常樂我である。こ
こは勝の三修をいう。

(63) 『涅槃經』橘陳如品(正藏一二卷八四〇頁下) に「汝外道中、
因雖是常、而果無常、我仏法中、因是無常、而果是常」と出

る。但し、経文では、陳如品は、十仙の前におかれている。先に十仙を引き、次に陳如を引くこの順序とは異なる。

(63)

『涅槃經』橋陳如品（八三八頁中）に「色是無常、因滅是色、獲得解脱常住之識、受想行識、亦是無常、因滅是識、獲得解脱常住之識」と出る文の取意。

(64)

「迦陵頻伽声」『止観』（九頁下）に「如迦陵頻伽鳥殼中鳴声、已勝諸鳥」と出る。「阿伽陀藥」同処（九頁中）に出る。「擣万種為丸」『止観』（二頁下）に出る。「在大海浴」同処（二頁下）に出る。

(65)

『涅槃經』（正藏一二卷六三六頁下）に「面貌端正、如月盛滿、白象鮮潔如雪山、滿月不得即同於面、雪山不得即是白象、善男子、不可以喻喻真解脱、為化衆生故作喻耳」と出る文の取意。

(66)

『止観』（三頁中）に「如月隱重山、拳扇類之」と出る。

(67)

厳密にいうと、大意のなかに出る喻文は「迦陵頻伽」「阿伽陀藥」の二喻で、他の二喻は、序の中にあるものである。

(68)

『止観』（七頁下）に「譬如父子兩謂路人、瞋打俱重、瞋以譬集、打以譬苦、苦謂煩惱即法性、事理相即、苦集則輕、實非骨肉、兩謂父子、瞋打則薄」と出る意をふまえる。

(69)

『止觀輔行』（正藏四六卷一七一頁上）に出る。

(70)

『止觀』（五頁中）に出る。

(71)

『止觀』（五頁下）に「析体拙巧、方便曲直、長短權實」と出る。

(72)

『止觀』（一頁上）に「挹流尋源、聞香討根」と出る。

(73) 「新旧文」『止觀』の第三本が新文で現行本、第二本が旧文に当り、湛然は第三本、すなわち再治定本をテキストとし、

敵対者は第二本をテキストとして重んじたらしい。第10段、註39に関わる。

(74)

「竊念」は、一商略、二祖承（一頁上）、三辨差（一頁下）、四引証（二頁上）、五示処（三頁上）の五章で、章安灌頂の作。「述聞」は、一開章（三頁中）ニ生起、三分別、四料簡（三頁下）、五解釈（四頁上）の正説の五章で、合して十章の構成のものが第二本（旧文）であったと伝える。『輔行』（一四一頁下—二頁上）に「再治定、沒商略名、廻為引証」と出る。

(75)

現行本の「止觀明靜、前代未聞」と出る冒頭の文をさす。

敵対者は、有師、無師すなわち金口、今師相承の段を「商略」とみるが、湛然は「略引仏經、粗彰円意、故云商略」と出る文意を指摘する。現行本の引証段に相当する。『演義鈔』卷

三五（正藏三六卷二六六頁上）に「賢首品第一二（中略）疏。

令起円融信行等者、天台智者、依此一品立円頓止觀、止觀第一云、此菩薩聞圓法、起圓信、立圓行、住圓位、以圓功德而自莊嚴、以圓力用建立衆生。今宗即圓法意趣有五、一信、即起圓信、二行、三位、四德、五用、皆以上圓融貫之」と引く。『輔行』（一四二頁上）には「若將前本商略等名、次第屬對治定本文、則使止觀明靜等文、便為徒設。況將商略以對祖承、深為未可。是故須廢旧章次第」と出、この段の主張と同意のものである。

澄觀の説の典拠は不明。

(78) 『四念處』（正藏四六卷五七八頁下）に「若圓說者、亦得唯色唯聲唯香唯味唯觸唯識。若合論一一法皆具足法界諸法等」と出る。

(79) 石津説(三七七頁—三八〇頁)が詳しい。

(80) 「三処」(一四段の註7、二六段の註16、三七段の註18、の三処に出る典故をさす。「五処」(10段に出る、一註32、註33、二註34、三註35、四註36、五註37の典故をさす。

(81) 『止觀』(八頁下—九頁上)に「非三而三、三而不三、非合非散、而合而散、非非合、非非散、不可一異、而一而異」と出る。『輔行』(一七四頁下)には「非三而三下、複疎三諦、還成三諦、非三而三假也、三而不三空也、亦應更云非三非非三中也」と釈する。

(82) 『止觀』(三頁中)に「若封文為害、須知文非文、達一切文非文非不文、能於一文得一切解、為此義故、以三種文、作達一門」と出る。

(83) 『止觀』偏圓(三二頁上—)に「大小、(二)半滿、(三)偏圓、(四)漸頓、(五)權實を説き、「權實悉是非權非實」(三四頁下)などを説き三諦の義を立てている。

(84) 『止觀』(八七頁中)に「一心三觀破暨通塞」「三觀一心破彼橫通塞」の二文ができる。

(85) 『止觀』(八七頁中)に「空即三觀故破步涉、(略)假即三觀破乘馬(略)、中即三觀破神通(略)」と出る文の取意。

(86) 『玄義』卷二上(六九六頁中)に「二明妙者、一通釈、二別釈。通又為一、一相待、二絕待。此經唯論二妙、更無非絕非待之文、若更作者、絕何惑、顯何理、故不更論也」と出る。

(87) この点に関しては(7段)(28段で論じられる。多分、不立文字、教外別伝を説く禅宗の修道論を敵対者として暗示する。

(88) (28段と併せて天台の教觀相資の立前と異なる、澄觀の頓教の修道論が鮮明になる。『演義鈔』卷九(正藏三六卷六二頁上)

に「疏。天台所以不立下。通第二難、謂有問言。此之五教摸

搭天台、初即藏教、二即通教、三即別教、第五名同天台。既不立頓、何用此中別立。故今釈云、若全同天台、何以別立、有少異故、所以加之。天台四教、皆有絕言、四教分之、故不立頓、賢首意云、天台四教絕言、並令亡筌會旨、今欲頓詮言絕之理、別為一類之機、不有此門、逗機不足、即順禪宗者、達磨以心伝心、正是斯教、若不指一言以直説即心是仏、何由可傳、故寄無言之言、直詮絕言之理、教亦明矣。故南北宗禪、不出頓教也」と出る意を敷演したものであろう。

澄觀の説の典故不明。

(89) (9)段に同じ。註28、29参照。

(90) (91) 澄觀の説の典故は、『演義鈔』卷三五(正藏三六卷二六八頁上—)に「疏。初半偈揃去偏偽者、即天台止觀中意。然有二文。一當第五卷明十法成乘中真正發菩提心、故云揃去偏偽。故下疏云、有二乘心者、名之為偏等。二者第一卷中明有五略。謂發大心、修大行、感大果、列大網、帰大処。今即第一發大心中文」とある文意に同じ。この後に「然彼復分為三、初方言、次揃非、後顯是」云云と『止觀』の發心の文を引き、「然此經上下菩提心義、文理淵博、見其撮略故、取而用之、引而証之」(二六九頁下)と結ぶ。

『止觀』大意章分別(五頁中)に出る。

『止觀』卷五(四八頁下)に出る。

『止觀』發心章(五頁中)に出る。

『止觀』(五九頁下)にもとづく。

(92) (93) (94) 澄觀の説は典故は不明。石津著(三八二頁)には「澄觀は十境十乗の約行の觀法を須いないで、或は法に附し事に寄せて

直ちに頓々の觀の成立を説くのであらうか。この点については『義例』も詳しくは伝へてをらぬが、しかし、彼のいはんとするところは正しくさうなので、それは『華嚴』の趣旨からも、またことに觀道に関する彼の著作の四五、或は『華嚴大疏』や『演義鈔』に於ける所論（たとへば十門三昧）等に徴しても、容易に推断せられるとほりである。且つ近くはさきにあげた教相上一頓教を立てる主眼からも必然に出て来る主張と考へられよう」と説く。灌頂の『十二部經觀心』は、上杉文秀『日本天台史』下（昭和四七年国書刊行会）七六三頁に載する。参考されたい。『隨釈』卷六（四八二頁d）には「經者由也、心亦由也、諸法由心而造、直觀心即空假中、名修多羅（一也）復重觀之名祇夜（二也）觀心空假中、能發三智、名授記（三也）觀心即假、空亦空、名不重頌（四也）觀心空假中、非前思後覓、名無問自説（五也）觀心緣生如物生滅、即空假中、名譬喻（六也）觀心始末即空假中、名本事（七也）觀心十界地獄、乃至諸仏本生即空假中、名本生（八也）觀心遍、名方廣（十也）觀心空假中非世所有、名未曾有（十一也）觀心何故空、從緣生故、何故假、但有名字故、何故中、非二辺故、名論議（十二也）」と載する。

(97) いわゆる三種止觀の説であり、一約行觀、二附法觀、三託事觀を説く。石津照璽「三種觀法の問題」（前掲著三九二頁）参照。拙稿「天台觀心の基本構造」（駒大仏教學部論集八号、昭和五二年）で論じた。

(98) 「輔行」（一四九頁上）に出る。但し「体心」はない。

(99) 澄觀の説は典故不明。

- (100) 『止觀』（一〇三頁下）に「復有行人聞不住調伏、不住不調伏云々」と出る文の取意。
- (101) 澄觀が灌頂の『涅槃疏』を引く典故は不明。
- (102) (4)段の第三教体を識らない妨に説いたのと同じ意。
- (103) 澄觀説は典故不明。
- (104) 『止觀』（九頁上）に出る。
- (105) 『止觀』（九頁上）に出る。
- (106) (107) 『止觀』（九頁上）に「空即不空、亦即非空非不空」と出る。上記の文はいずれも大意章のなかにある。前では大意を指して頓頓としたのに、今は漸頓というのは自語相違であるという意。
- (108) 『止觀』（六七頁上）～（六九頁上）などに出る、絶言義に対する批判的見解と併せて見るべきであろう。
- (109) (110) 〔2〕段の註88に同じ。
- (110) 『止觀』卷三（二四頁中）に、別教の約行の教道を説き、十住に体真止を用いて生死の有を遮し、入空觀を用いて真諦の理を照す。十行には方便隨緣止を用いて、空の塵沙を遮し、出假の觀を用いて、俗諦の理を照らす。住・行の二位は各一の遮照であるから、単遮單照という。向に入る時に至つて、前の異時の遮照を収めて、一心に入れ、空假不二を修する時中体が現前する。この但中觀は、任運に雙遮し、任運に雙照するから、初地に雙亡雙照を証得するという義と異なることが知られる。処元の『隨釈』卷六（四八五頁b）は、自ら『別教但中觀』の著述をなし、この義を敷演したことを註する。
- (111) 『止觀』修大行（五頁上）に「四三昧是通修、念佛是別修」と出る。

(11) 澄觀説の典故は不明。

(12) 『輔行』(一六四頁上)には「以四三昧收諸行尽、故名為

念佛三昧、諸行中一、故名為別。(略)又四三昧皆通念佛、故

通、名為通、但語念佛、偏舉一行、故名為別故四念處(正藏

四六卷五七四頁中下)云四皆念佛、但隨教別、(藏念佛身、

通念佛身、別念佛身)、円念佛身、諸身具足、又四三昧、通四

教故、故復為通」と出る。『纂要』(三八六頁上)には「有

人改云四三昧是別、念佛是通、未失大意、何假改文」と記

す。

(13) 澄觀説の典故は不明。『仁王經』(正藏八卷八二八頁上)に

「三賢十聖住果法」の文が出る。

三 結

以上で第七喻疑顕正例の通釈にもとづく考察を終わるが、

四十六項目の内容を略示すると次下のごとくである。

(1)漸頓・頓頓の規定。

(2)二頓の断惑。

(3)二頓の三觀修成の相。

(4)二頓の依拠(七妨)。

(5)漸四と八教。

(6)法華漸頓・華嚴頓頓。

(7)法華漸頓の依拠。

(8)(7)の矛盾。

(9)漸円断惑。

(10)円頓止觀は漸頓(十喻)。

(11)二頓の位の異。

(12)二頓成立の根拠は根の利鈍。

(13)方等四と漸四の異。

(14)涅槃円は漸円。

(15)涅槃四は不入円。

(16)漸頓の譬文(二失)。

(17)四教の譬文。

(18)漸と別の不同。

(19)二本止觀の科節。

(20)商略の義。

(21)漸頓は心具。

(22)漸頓二觀の初心三觀。

(23)一心三觀、三觀一心の異(三意)。

(24)相待絶待と二頓。

(25)二待の正義。

(26)法華二待。

(27)修觀と開會義(觀二教一)。

(28)教觀相資(根別觀)。

(29)頓頓觀相は前後不一。

(30)二頓断惑。

- (31) 五略は頓頓。
- (32) 初心の修觀は示し難い。
- (33) 十二部經觀心（託事觀）は頓頓（三種觀法）。
- (34) 漸円觀の但中は実相か。
- (35) 初心修中。

(36) 但中の初心は涅槃を觀す。

(37) 二頓の依拠（涅槃疏）。

(38) 八教二頓。

(39) 二頓初心の同異。

(40) 色香中道は漸頓。

(41) 通教但中（默）。

(42) 抛文二頓、修觀難別。

(43) 別教但中觀雙遮雙照。

(44) 四三昧通修、念佛別修。

(45) 三賢十聖住果報。

(46) 声聞漸円、八界塵數頓頓。

このようにみてみると、四十六項目は前後に明確な脈絡はないようと思われる。『隨釈』（四八六頁b）には、四十六の数を説明し、『金剛鉢論』で野客を質すのも四十六問であることを指摘し、それを六即の円位に擬するものであるとする。すなわち、住・行・向・地の四〇は分真即で、それに理

即・名字即・觀行即・相似即と、等覺と妙覺の六を合せた数

であるという。あるいはその程度の整合性はあったのかも知れない。しかし内容的にはそれほど緊密な関係はないようと思われる。

第七章の主題は、天台止觀をどのようなものとして理解するかという一点に集中している。終りに「觀の失を明かすもので教の失を明すものではない」という所以である。それが漸頓・頓頓、漸円・頓円などの語を規定しながら、教判や觀法における諸問題を点描する根拠であり枠組になっていることは明白である。ことにそれらが華嚴学や禪宗の修行論との接点で顯在化する問題であったことが知られる。

したがつて内容的には、(一)の漸頓・頓頓の問題、(二)の法華漸頓・華嚴頓頓の問題、(三)の『摩訶止觀』の解釈の問題、(四)の相待絶待二妙と漸頓の問題、(五)の教觀相資の問題、(六)の觀心三種觀法の問題の六題ほどにつづめられ、なかで(4)の七妨、(10)の十喻、(12)の根觀、(16)の釈譬の二失、(33)の三種觀法などの湛然の教説が注目されるのである。そして後世に成立する一連の論義書の模範として、ここに示されるような湛然教學とその方法は、權威あるものとして連綿と踏襲されていったことを最後に銘記したい。

（昭和五五年十二月稿）