

五時八教論——関口説と問題点——

池田魯参

近年の天台学会において、関口真大博士は「天台宗の宗学から五時八教は廃棄されるべきである」（化法論30下）というような極めて大胆な主張をされている。一般に広く「五時八教」の名称で呼び慣らわされている、そのような天台教学は、実は智顗や最澄のあつかり知らぬ説で、高麗僧諦觀が趙宋時代に創めてから以後盛んに行なわれるようになつたのである。いうならば、諦觀錄四教儀一巻と、その末注書どもは、天台教学の根本にある、豊かな宗教性を埋没させてしまい、そこにある有機的な意味の関係を、矮小なものに限定し、形骸化させるという結果を招いた。又、経典成立史の学問研究の立場からみても、諸処に不合理な説が介在している。だから、そのような五時八教説を教学の綱格に立てるとは無意味なのであり、今日はそれに換えて三種教相に改めるべきであるというのである。

関口説の要旨は、「五時八教論」（『天台学報』八号・昭四〇所収）、「化儀四教論」（同一〇号・昭四二所収）、「化法四教論」（同一一号・昭四三所収）、「三種止觀と三種教相」（『天台止觀の研究』昭四四・岩波刊）などの諸論文によつて知られる。

今、これらの論文を通読してみると、少しく時間の隔たりが存するためか、論説の態度は前から後へ少なからぬ変化をきたしており、個々の主張についてみても前後に矛盾する説が目立ち、必ずしも終始に貫して明快な学説であるとはいえないものが存するようである。殊に不明瞭な点は、関口説が、智顗の教学には五時八教説は存しないということを主張したいのか、そうではなくて、五時八教は枝末の教義であつて根本ではないということがいいたいのか、それとも、そういうことでもなく、天台学を偏向させたのは諦觀錄四教儀であるということがいいたいのか、何れとも論点が定まらない

いことであろう。この点、関口説をどのように解釈したらよいか、読む者の側に極めて不明確な気分を残しているように思われる。

それはともかく、それでは関口説のような問題はなぜ起るのであろうか、と考えてみると、それはどうやら、法華円教の理解の仕方において異なるものがあった、ということを意味するようと思われる。すなわち、証権に掲げた法華玄義判教章の読み方が、関口説においては恣意になされているのではないか、と私は疑うのである。

そこで、本論では、天台智顗の教学に、五時八教の教義は存しないのであろうか、そうして、それは廃棄されなければならぬものであろうか、否、むしろ、五時八教をはずすなかろうか、というようなことを改めて問題にしたいと思うのである。このような考察の後に、次にそれでは諦観録四教儀は偏向しているか、ということが問題になるのであるが、このような課題は、四教儀の豊かな研究史のなかで証拠を裏づけて論じられなければならない問題であり、それだけで大きな別個の研究テーマとなるから、それは後日に残し、本論では考察の外においたのである。

次下に、先ず(1)関口説の問題を紹介し、次に(2)関口説の異義が判教章の読み誤りから起っていることを示し、提出され

た五時八教説の廃棄論の是否について論及したい。

(1) 問題の所在

関口説は、智旭の『教觀綱宗』に出る四教儀批判を承け、「智旭が天台四教儀を非難したのは、けつして觀門を欠如していることだけではなかった。五時八教のうち、とくに、五時と化儀の四教とに對して痛烈な非難を放っている」（五時論118下）と説くことによつて知られるように、五時八教論といつても、関口説はなかでも五時と化儀四教を問題であるとして數えあげるのである。それに比べれば、化法四教については関口説独自の主張らしきものはほとんど存しないといえる。わづかに、「化法の四教は、五時の教判や化儀の四教のように、その全体が天台大師や伝教大師に背反するものではないが、しかも三觀義と四悉檀義との関連を從来より以上に明らかにした立場において説き改められなければならぬ」（化法論31下）というような指摘が注意されるだけである。

はたして、「智旭と諦観のどちらが天台大師の御精神を伝え得ているのであるか」と彼は問う。そこで、「みづからが法華玄義そのものについて厳密に検討してみなければならぬ」（五時論119上）ことになる。その結果、そこに、乃至は他の著述においても、ついぞ「五時八教という言葉がただの一

度も見られない」(119上) ことに気がつくのである。智顗は使つていないのであれば、それは「いつ誰によつてつくられたものか」。又、それに相当するものとして、智顗は「自身の教判をなんと呼んでおられたのであらうか」(119下)。このようないいに対し、五時八教という成語によつて教学の綱要を名指すような傾向が現われるのは、諦観録四教儀の出現によつているのであるとして、「遙かに後世に下つた時代に、おそらくは高麗の諦観によつて創唱されたもの」(化儀論¹⁴下)であるうと論じた。そうして智顗は「五時」のようなものは説かなかつたのであり、「五時」はいつも「五味」義として説かれているのであると論じた。

それでは、五時と五味の意味の違いは何のようであらうか。関口説は次のように論ずる。「五時は、一切の経論の説時・部類を分判してその勝劣を論じようとするいわゆる教判論であり、五味義は、法華経の人開会の本義にもとづき、根性の融不融を吟味し、信解行証の融熟濃淡を反省する機根論なのであって、根本的にその性格を異にする」(五時論¹²³下)からである、と。それ故に、四教儀が「これを五時と名づく、また五味と名づく」とい、また「部時味等にしたがえて名づく」などと記すような理解の仕方は間違いであるといわなければならないのである。

化儀四教についてみると、混乱は一層複雑であるという。

例えば、従来の五時八教の図式に照らして、「円頓」の意味を考えるとするなら、華厳は頓教を、法華は非頓非漸非不定非秘密を名指すのであるから、これによる限り「円頓」の教えは、純円とされる法華経によつて成立しないわけで、それはむしろ、別を兼ねても円教である華厳経によつて基礎づけられるものであると理解しなければならない。それでよいのだとするなら、「円頓止觀」ということも、あるいは「円頓戒」ということも、法華経の説時では説明できないことになり、それでは天台における正依法華の教學の基礎は危機に瀕することになろう。さらにいふと、最澄の『守護國界章』卷上之上のなかに説かれる、「化法の頓」、「化法の漸」、「化法の不定教」などの意味は、従来の五時八教論が、化儀は頓漸不定秘密、化法は藏通別円と説いた方法によつてはもはや説明できないであろう。

このような矛盾をきたすとすれば、「円頓止觀や円頓戒の頓は、五時八教の化儀の四教のなかの頓とは別個のものであると考えなければならない」(化儀論¹⁵下)ことになる。そこで、教判章にかえつて精読してみると、教相の大綱として掲げるのは、頓・漸・不定の三種教相であつてそれ以外のものではなく、殊に頓漸不定の三種が教觀二門について各説されている点が注意されるのである。そして、そこに記される頓教の相、漸教の相、不定教の相に照らしてみると、どうや

ら、諦観録の五時八教説は、智顥が批判した教判論の立場へ逆行しているのではないかと思われる。関口説は次のように論じている。すなわち「教觀二門の完全なる一致と、教相論の大綱が頓漸不定の三教にあり、しかもその三教は、南三北七や五時八教のなかの頓教、漸教、不定教とは、名称は同じであるけれども、まったく異質のものである。宗祖伝教大師は、天台大師が斥けた頓教の部を化儀の頓とよび、それに対して天台大師が立てた頓教を化法の頓とよんでいる」（23上）のである、と。

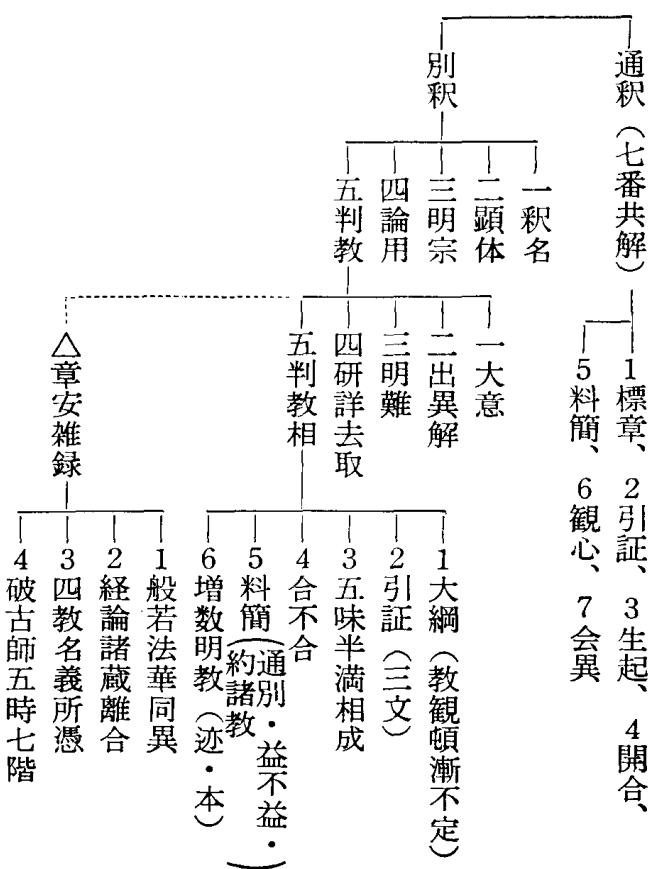
以上の関口説を要すれば、そこに「天台大師が説かれた教相論の綱要は、五時八教ではなく、頓漸不定の三種教相だった」（19上）という結論が導びかれるのである。それ故に、從来の五時八教説はやめて、正しく頓漸不定の三種教相を天台教學の中枢にすえなければならない。そうすれば、そこに化法の頓教、漸教、不定教が認められ、円頓止觀も、円頓戒もしかるべき成立し、それのみか、漸次止觀も、不定止觀も、法華圓教所立の実践修証であるのに他ならないことが一層よく理解できるからであるということになるのである。以上が関口説の要旨である。

(2) 判教章の読み方について

前節でみた関口説の問題が、判教章の解釈を通じてはたし

てそのように理解されるかどうかみてみたいと思う。

判教の章は、天台の經題釈の通軌とされる、名・体・宗・用・教の、五重玄義を構成する、第五章である。『法華玄義』でいえば、全十巻のうち第十巻目が判教章に当たられていく。「南三北七」の教判論を記す文献として、一般によく知られるもので、改めて科文する必要もないと思うが、論旨の明確さを期するために、先ず略科を示すことから始めようと思う。



判教章は五門を以て解説される。

一、大意。五時化導の上から、前四時は隨化の施権、法華は自意を明らかにして一切を仏乗に会することを説く。華嚴と法華の対辨がある。

二、出異。南北七の異解を出す。先ず、南北共通の頓漸不定の三教判を挙げ、次に、1虎丘の岌師、2宗愛法師、3定林寺の僧柔慧次、4北地師の五時教、5菩提流支の半滿二教、6光統の四宗教、7自軌法師の五宗教、8耆闍離師の六宗教、9北地禪師の二種大乘、10北地禪師の一音教、の十種の異解を出す。

三、明難。旧師の異解を批判する。

四、去取。諸教判について、権実の旨によつて取捨選択し、自らの判教の立場を確立する。

五、判教。正しく教を判する。

1三種教相の大綱を掲げる。
2経証を示す。

3五味と半満二教の相成を説く。

4人会について今昔の相異を明す。

5五時の通別などを料簡する。

6増数的に教を明す。

卷末に、章安雜錄を出す。

〔五時の証拠〕先ず、関口説が、智顕は五時の觀念を排撃

し、それを「五味相成」の義に改めたとした点から考えてみよう。

智顕は、関口説がいうように、五味義を無批判に適用しているかというと、そうではない。例えば、3五味半満相成の段には、次のように記す。

若し直ちに五味を論ぜば、猶を南師の但だ方便を得るに同じ。若し直ちに半満ならば、猶を北師の但だ其の実を得るに同じ。今明さく、五味は半満を離れず、半満は五味を離れず、五味に半満あるときは、則ち慧あるの方便の解なり。半満に五味あるときは、方便あるの慧の解なり。権実俱に遊ぶこと鳥の二翼の如し。

五味は方便を、半満は真実を名指すのに適しているから、五味と半満を相成して解釈するなら、権実の義は鳥の両翼の如くに具足するであろうというのである。このような五味に対する智顕の評価は、3、明難の段で、南地の五時教判が涅槃の五味に依拠する仕方を批難する意趣を伏線にしている。

四、去取の段に、

若し五時をもって教を明さば、五味の方便の文を得て、而も一道真実の意を失す。其の文を得と雖も、配對するに旨を失す。其の文は通じて用うけれども、其の対は宜しく休むべし。

と説くのも、涅槃学派の五時と五味の理解に対する批判を含むものである。すなわち1三蔵有相教を乳味に、2般若無相教を酪味に、3方等褒貶教を生蘇味に、4万善同帰法華教を

熟蘇味に、5涅槃常住教を醍醐味に譬えるのは、文に乖き、義理顛倒しており、相生は殊に次第しているというのである。そうとすれば、智顕の五味義なるものも、彼以前の教判論に対する批判的な態度によつて新たに構成しなおされたものであることが知られるのであり、関口説のようにこれでなければそれ式の早急な論定は一先ずひかえなければならぬ。いうまでもなく、智顕独自の五味義の理解がそこには存するからである。

ところで、関口説は、智顕は五時教の觀念を廃棄したかのように主張するが、この点ははたしてどうであろうか。関口説が智顕には五時教説は存しないといふのであれば、否といわざるを得ない。智顕に五時説が存した証拠は、2引証の段についてみれば明白である。方便品の文、無量義經の文、信解品の文、の三文を引証するのであるが、これらの経文を証権にして智顕が自らの五時教判を構築しようとしている意図は明らかに表われていると思う。論証にしては少々冗長にすぎるかと思うが、引証の段の三文について、次下に智顕の五時説をみたい。

先ず、方便品の文に依つて、頓前漸後の關係を明かしてい る。

我れ始め道場に坐して樹を観じて亦経行し、三七日の中に於て此の如きの事を思惟す。我が得る所の智慧微妙にして最も第一な

り。衆生の諸根鈍なり、云何んぞして度す可き。我れ寧ろ法を説かずして疾く涅槃に入らんと。尋で過去の仏の行する所の方便力を念ふに、我れ今得る所の道も、亦應に三乗を説くべし。

方便品のこの文を証拠に、智顕は先に頓教を、後に漸教を起すことを説くのである。この初頓の教には、法身の菩薩のみではなく、凡夫大根性の者に教えるという意味がある。当体円頓に悟を得る者は醍醐味に譬えられるが、初心の人は大教を聞いても、始めて十信位に入ることができるのであるから、これは初味の乳に譬えられる（初頓は、未だ必ずしも純ら法身の菩薩を教えず、亦凡夫大根性の者あり、即ち両儀あり、当体円頓に悟を得る者は即ち是れ醍醐なり。初心の人は大教を聞くと雖も、始めて十信に入るは、最も是れ初味なり。初は能く後を生ず、復是れ乳に於てす）。ところで、初頓を呼んで乳とするのは、それは「淡」を意味するのではない。最初のもの、根本、といふほどの意味である（呼んで乳と為るは、意淡に在らず。初なるを以ての故に、本なる故なり）。だから、頓教は初めにあるものでありながら、醍醐と名づけ、乳と名づけるのである（此の義を以ての故に頓教は初に在り、亦た醍醐と名づけ、亦は名けて乳と為す。其の意見つ可し）。

それでは、初頓の後に、次に漸を開するというのはどうい うことか。それはこういうことである。すなわち、仏は本来大乗をもつて衆生済度に向おうとされたのであるが、堪任で

きぬ者のために方便を想い、波羅奈に趣いて、もと一乗の道において、分別して三と説いたのである。これは三蔵教を開することに他ならない（次に、漸を開せば、仏は本大乗を以て衆生を度せんと擬す。其の堪えざる者には、尋で方便を思いて波羅奈に趣き、一乗の道に於て分別して三を説く、即ち是れ三蔵教を開するなり）。漸機は頓教において未だ転せず、生きこと乳のごときものであるから、これを三蔵教の中に転じて、凡を革め聖と為るのは、乳を変じて酪とするのに譬えられる。これは第二時教である。だから智顕は、五味喻にある濃淡優劣の意味によつて譬えとしたのではない（漸機は頓教に於て未だ転せず、全く生きこと乳の如し。三蔵の中に転じて、凡を革めて聖と為るを乳を変じて酪と為るに喻う。即ち是れ次第相生なり。第二時教と為す。濃淡優劣を取つて喻と為るに不ざるなり。方便品の文、此に資る）。

次に、無量義経の文を引いて、五時の証拠としている。

我れ仏眼を以て一切法を觀するに、宣説す可からず。所以は何ん。諸の衆生の性欲同じからざればなり。性欲同じからざれば、種々に法を説くに、文辞は是れ一なれども、而も義は別異なり。義異なるが故に衆生の解異なり。解異なるが故に得法得果得道も亦た異なり。初に四諦を説くは、声聞を求むる人の為にす。而も八億の諸天來下して法を聴きて菩提心を發す。中に处处に於いて甚深の十二因縁を説くは、支仏を求むる人の為にす。次に方等十

二部經を説く。摩訶般若、華嚴海空は菩薩の歎劫修行を宣説す。而も百千の比丘、無量の衆生、菩提心を發す。感は声聞に住す。万億の人天は須陀洹を得て羅漢に至り、辟支仏に住す。

「仏眼をもつて一切法を觀する」というのは頓法が前に在ることを示す。「四諦十二縁」は次漸を示す（仏眼をもつて一切法を觀するに即ち是れ頓法前に在り、四諦十二縁は即ち是れ次漸なり）。方等は三蔵の後にあり、第三時の教である。生蘇味に喻えられる（方等は是れ三蔵の後にして、第三時の教と為ることを知ることを得るなり……喻えれば酪を烹て生蘇と作すが如し、即ち此の義なり）。方等の後に次に般若を説くのを第四時教とする。これは熟蘇に喻える（方等の後に次に般若を説くを、第四時教と為すなり。復た熟蘇味と言う）。般若の後に、次で華嚴海空を説くのは、円頓法華の教と齊しいから、法華を第五時教と名づけ、衆味の後にある醍醐に喻えるのである（般若の後に次で華嚴海空を明すは、即ち是れ円頓法華の教なり……亦た第五時教なり。復た醍醐というは、是れ衆味の後なり）。

ところで、燈明仏、迦葉仏の時は、皆法華を以て後教後味としたのであるが、今仏は前番の人を熟するのに法華をもつて醍醐とし、更に後番の人を熟するに重ねて、般若をもつて洮汰し、涅槃に入るから、涅槃をもつて後教後味とする邊が存するのである（今仏の前番の人を熟するは法華を以て醍醐と為し、更に後段の人を熟するは重ねて般若を將つて洮汰して方に涅槃

に入る。復た涅槃を以て後教後味と為すなり）。涅槃經は醍醐といい、法華經は大王餚というから、法華も涅槃も第五の醍醐にして、仏性の味は同一である（涅槃には称して醍醐と為し、此の經には大王餚と名づく。故に知んぬ。二經は俱に是れ醍醐なることを）。

ここで注意される点は、智顗が、法華と華嚴をもつて、「初後の仏慧、円頓の義齊し」と言明した点である。初頓の華嚴がなぜ後教の法華と齊しいのであるかといえば、それは次のような理由である。すなわち、初め成道の時、純ら円頓を説いたのであるが、解せない者の機根が未だ熟していないのを見て、三藏、方等、般若をもつて汰淳熟し、円頓を聞くに堪えるに到つたから、ここに法華を説くのである。だから、仏の知見を聞き法界に入ることは華嚴の義と齊しいといふのである（何となれば、初め成道の時は純ら円頓を説く。解せざる者の大機末だ濃ならざる為に、三藏方等般若を以て汰淳熟す。根利にして障除こり、円頓を聞くに堪ゆれば即ち法華を説きて、仏の知見を聞き法界に入ること華嚴と齊し）。

智顗のこのような意見は、彼以前の教判論が総じて諸經の教説について優劣を分判している態度と比較する時、大きな隔りを感じるものである。彼の教判論における基本的な考え方とは、諸教の優劣を比較することは仏教に対する不遜な行為であるとして、広大な仏意に内包されるものは例えどのよう

なものであつても無用なものはない、というような考え方であつた。彼が彼以前の南三北七の異解に反対したのも、基本的にはこのよう立場からであつた（彼は華嚴を以て勝れたと為さば、還つて復た一両句を出す。故に毀を興すには非ず。若し其の優劣を較ぶれば、恐らくは旨を失うことを成せん）。

そうとすれば、彼が教判の原点に法華經をすえたのも、もともと諸教の優劣論から導き出されたものではなかつたという点がおさえられていなければならないと思う。彼は法華經のなかに、方便と真実との、すなわち権と実の、開顯の場所における不可思議な統一をみたのであり、そのような統一原理をもつて諸教に及ぼすなら、そこに仏意の深く豊かなはたらきが時に教教として顯現することが知られるのだと彼は考えたのだ（但だ此の法華のみ権を開して本を顯わす。前後の二文は疑い多く請倍す。余經に比せず。祇だ深く仏教を論じ、妙に聖心を説き、近き円因に会い、遠く本果を申べんが為なり）と私は思う。それ故にこそ、法華經は如來設教の大綱を論判するのに最適の經典なのである（當に知るべし。此の經は唯だ如來設教の大綱を論じて、微細の綱目を委しくせざることを）。大事の因縁、究竟の終訖、説教の綱格、大化の筌蹄を表わす点で法華に過ぎたるはない（諸經は皆な是れ他意に逗会し、他をして益を得せしむ。仏意を譚ぜず。意趣何くにか之かん。今經は爾らず。但だ如來布教の元始、中間の取与を論じて漸頓時に適う。大事の因縁、究

意の終訖、説教の綱格、大化の笠第なり)のであるといつてゐる。

第三に信解品の経文に依つて、五時教の意味を四大声聞の

領解のプロセスにおいて解釈するのは、行人の現実に五味義をすえたものとして、その点特に注意されるのである。

1其の父、先より來りて子を求むるに得ず、中ごろに一城に止る。

其の家大いに富みて多くの僮僕・臣佐・吏臣ありて亦た甚だ衆多なり。時に貪窮の子、遇父の舍に到るに疾走して去る。即ち傍人を遣わして急に追うて將いて還らしむ。窮子驚愕して怨なりと称して大いに喚ぶ。罪無くして囚執わる、此れ必定して死せんと。父、使に語りて言わく、此の人須いじ、強いて將いて来ること勿れ。

此は何の義をか領せる。円頓の教門を先に開することを説き、牛より必ず先に乳を出すを譬える。

2爾の時に長者、将に其の子を誘引せんと欲して而も方便を以て、密かに二人の形色憔悴して威徳無き者を遣わす。汝、彼に詣りて徐く窮子に語る可し。汝を雇うて糞を除わしめんと。即ち瓔珞を脱して垢膩の衣を著す。方便を以ての故に其の子に近づくことを得。

此は何の義をか領せる。頓の後に次で、三藏教を説く。乳よ

り酪を出すに譬う。十二部より修多羅を出す。

3是を過ぎて已後、心相い体信して出入に難かり無し。然れども其の所止は、故お本処に在り。

此は何の義をか領せる。三藏の後に次に方等を説くことを明

す。酪より生蘇を出すに譬う。修多羅より方等経を出す。即ち第三時教なり。

4是の時に長者、疾ありて、自ら將に死んこと久しからずと知りて、窮子に語りて言わく、我れ今多く金銀珍宝ありて倉庫に盈溢す。其の中の多少、所應に取与せよと、窮子勅を受けて衆物を領知すれども、而も一餐を憚取するの意無し。然れども其の所止は故お本処に在り。

此は何の義をか領せる。方等より後に次に般若を説くなり。方等經より摩訶般若を出す。生蘇より熟蘇を出すに譬う。是を第四時教と為す。

5復た少時を経て、父、子の意漸く已に通泰することを知り、終らんと欲するの時に臨みて、而も其の子に命じ、并に親族を会して即ち自ら宣言すらく、此れ實に我が子なり。我は實に其の父なり。今吾が所有は皆是れ子の有なり。付するに家業を以てす。窮子歎喜して未曾有なることを得たり。

此は何の義をか領せる。是れ般若の後に次に法華を説くなり。前に転教して皆な法門を知れば、重ねて觀法を演ぶることを須いざるを譬う。

又、直ちに草庵を破し、一大事を賜い、作仏の記を授く。明らかに仮性を見て大涅槃に住す。故に、般若より大涅槃を出す。即ち是れ熟蘇より転じて醍醐を出す。第五時教と為す。

以上、智顗に五時説が厳然とした事実として存したということと、その五時説が頓漸不定の化儀と密接な関連をもちらながら、行人の領解の過程において解釈されているというようなことを中心にして、それが彼以前の五時説とは自ら異なるものであることを、明らかにしてみた。涅槃經聖行品の五味譬や、華嚴經寶王如來性起品の三照譬などは、そのような智顗の五時教説を証明するための補助であつた。勿論、その場合でも、涅槃學派が用いたようには五味喻は使われたのでなかつた。これらの理由から單に、「五時を五味義に改めた」、というような閑口説はこれをにわかに肯うことはできない。

〔五時の通別〕 ところで、閑口説では、五時説が不都合であるのは、五味義に存する不定毒発の義が表われないからである、というような理由を掲げている。次に、この問題について考えてみると、5料簡の段で、通の五時、別の五時を分別していることが注意される。このような五時の通別が問題にされているのは、智顗の五時説がもともと、閑口説が指摘するような不定毒発の義を一面に持つていたということを意味している。

別の五時というのは、堅に仏一代の教化の次第を表わすもので、先でみたように、舍利仏等の声聞が具さに五味を歴て法華に至つて記別を受けるに至つた領解の過程をいう（此の五味の教は、一段漸機の衆生を調熟す。身子等の大徳の声聞の如き、

法華の中に於て記別を受くることを得）のであり、そのような領解の時から返照してみると、爾前の時時は眞実の相の下に生きづくというのである。その点で、智顗の五時教説は、教の優劣を選定しようとするような意図に出るものではなかつたのである。

しかし、仏の教化は時宜にかない、当機益物の化用は広大無辺である。その意味でいうなら、横に五時は各々に五時を具有しているというような一面の意味を存することになるのである。すなわち、通の五時というのは次のようなことである。

1 若し、華嚴頓乳は、別しては但だ初に在れども、通じては則ち後に至る。……故に蓮華藏海は通じて涅槃に至る。況んや、前教をや。

2 若し修多羅半酪の教は、別して論ずれば第二時に在り。通じて論すれば亦た後に至る。……當に知るべし。三藏は通じて後に至ることを。

3 若し方等教の半滿相対するは、是れ生蘇の教なり。別して論すれば是れ第三時なれども、通じて論すれば、亦た後に至る。……故に知んぬ。方等は法華の後に至ることを。

4 般若は半を帶して満を論す。是れ熟蘇の教なり別して論すれば第四時に在れども、通じて論すれば、亦初後に至る。……當に知るべし。般若も亦後に至ることを。

5 若し涅槃醍醐の満教は、別して論すれば第五時に在り。通じて論すれば亦た初に至る。若し法華は顯露の辺に論すれば、前に在ることを見ず。秘密の辺に論すれば、理に障礙無し。

5の文に、「涅槃は通じて論すれば初に移る」とあるのは、不定毒発の義を示す。しかし、通の五時ではそれのみをいうのではない。すなわち「不定」ということの意味が、法華時において、顯露と秘密の両義を有するものとして明されるのである。法華を顯露の辺について論すれば、爾前と而今の差異は現に存するものであるといわなければならない。が、秘密の辺について論すれば、爾前の時時にその理は遍滿することになる。不定毒発の義も又法華の開顯の場所でいいうるものであることを知るべきである。

このように、通の五時によつて、智顕は、華嚴時のなかの純一の根性は、たちどころに醍醐をえて五味を歴ない（自ら

二人の一味を烹くるあり。華嚴の中の純一の根性の如きは、即ち醍醐を得て五味を歴ざるなり）と同ように、或いは、二、三、四時におけるものがあつて一様ではないということを示したのであるが、小乗の根性は、頓においては乳のごとく、三藏は酪のごとく、乃至醍醐において究竟する（自ら一人の五味を歴るあり。小乗の性の如きは、頓に於ては乳の如く、三藏は酪の如く乃至醍醐に方に乃ち究竟す）というよう、別の五時によるのである。すなわち、化導の始終を見るためには、別の五時で

なければならず、隨類益物の化用をみるために、通の五時によらなければ充分な説明はできない。声聞一類の化導は、別の五時によって、それ以外の機類は、通の五時による教化を受けるのだということができる。

智顕はこのように、五時を通別の両面から限定するのであるが、智顕の教判論のよつて立つ根拠は、引証の段を読んだ際にふれたように、別の五時をもつて正意とするのである。法華經の権実（方便と真実）二智の妙用を表現するために、別の五時教説はどうしても必要なものであった。七番共解、第一標章の段に、1根性の融不融の相、2化導の始終不始終の相、3師弟の遠近不遠近の相、の三つの柱で教相を分別しなければならないと説くのは、それは正しく法華經の意趣なのであり、教判論における法華經の優位性を名指すものであるのに他ならなかつたのである。

しかるに、関口説は、通の五時を強調する「教觀綱宗」の説に穩れて、天台の五時教説を毒発不定的一面でのみ読むことを主張するのである。この点、関口説は不当である。

〔判教の大綱〕 次に、関口説が五時八教を廃棄しても、教相の大綱として掲げる頓漸不定の三種教相をもつてすれば、智顕の教學は充分に説明できる、というように主張する意見について考えてみたいと思う。いうまでもなく、頓・漸・不定の三種の教相は、1大綱の段に記されている。

大綱に三種あり。一には頓、二には漸、三には不定なり。此の三の名は旧に同じくして、義は異なり。

頓・漸・不定の名は同じが、義は違うといつてているのは、先の一、出異解の段で紹介された南北七の教判が、やはりこれと同じ頓漸不定の判を用いていたことをいう（所謂る南北七七なり。南北の地は通じて三種の教相を用う。一には頓、二には漸、三には不定なり）のであり、それと智顕がいおうとしている頓漸不定とは違うものであるというのである。そのことはいうならば、旧師がいずれも部義に解していくのに対し、智顕はそれを化儀の意味に限定したからであるといえよう。そして実にその頓漸不定の意味を、教と観の、すなわち法と人の、二面の立場から限定するのである。このように、信（教）法（観）の両行について頓漸不定の義を明すなら、それはものはや、世間の法師や禪師どもがとなえる義とは違うものである（今、信法の両行を弁じて仏法を明すに、各三意を作す。前の諸教に歴るに、一科として而も諸の法師に異なるものがあること無し。若し禪を修し道を学せんと欲せば、前の諸観に歴て、法行の人との為に安心の法を説く。一科として世間の禪師と同じきものあること無きなり）といわなければならない。それでは、智顕が教相の大綱として掲げる、教観両面における頓漸不定の義とはいかなるものであろうか。長きにわたるがその全文を示してみよう。

1頓教の相—華嚴の七處八会の説の若きは、譬えば、日出でて先に高山を照すが如し。淨名の中には唯だ薺萄を喰ぐ。大品の中には、不共般若を説く。法華に云わく、「但だ無上道を説く」と。

又た「始め我身を見、我が説く所を聞きて皆な信受して如来の慧に入る」と。「若し衆生に遇わば、尽く仏道を教ゆ」と。涅槃の二十七に云わく「雪山に草あり、名けて忍辱と為す。牛若し食すれば、即ち醍醐を得」と。又た云わく、「我れ初め成仏するに、恒沙の菩薩來りて是の義を問う。汝が如く異なること無し」と。諸の大乗經に、此の如きの意義類例して、皆な頓教の相と名くるなり。頓教の部に非ざるなり。

円頓の觀—初発心より即ち実相を観じて四種三昧を修し、八正道を行す。即ち道場に於て仏の知見を聞き、無生忍を得、牛、忍草を食わば即ち醍醐を得るが如し。其の意、具さに止觀に在り。

2漸教の相—涅槃の十三に云うが如き、「仏より十二部經を出し、十二部經より修多羅を出し、修多羅より方等經を出し、方等經より般若を出し、般若より涅槃を出す」と。此の如き等の意は、即ち是れ漸教の相なり。又た始め人天より二乘・菩薩・仏道にいたるも亦た是れ漸なり。又た中間に次第に入るも亦是れ漸なり。

漸次の觀—初發心より圓極の為の故に、阿那波那十二門禪を修す。即ち是れ声聞の法なり清淨の乳の如きの行なり。次に十二緣觀を修す。即ち是れ縁覺なり。酪の如きの行なり。次に四弘誓願、六波羅蜜を修す。通藏の菩薩の行する所の事理の法なり。皆生蘇の如きの行なり。次に別教の菩薩の行する所の行を修す。

皆な熟蘇の如し。故に菩薩は熟蘇の如しと云うなり。次に自性禪

を修して一切禪に入り、乃至清淨禪なり。此の諸の法門は能く
仮性を見、大涅槃に住して真応具足す。故に醍醐の行と名くるな
り。若し的しく菩薩の位に就て五味の義を辨ぜば、上の行妙の中
に辨するが如し。亦た次第禪門に説くが如し、是を漸次觀と名く
るなり。

3 不定教の相—此れ別の法無し。但だ頓漸に約するに、其の義自ら
明らかなり。今、大經の二十七に云うに依る。「毒を乳の中に置
かば、乳即ち人を殺す。酪蘇醍醐も亦た能く人を殺す」と。此は
過去の仏の所にして嘗て大乘實相の教を聞くを謂う。之を譬うる
に毒を以てす。今、釈迦の声教に值わば、其の毒即ち発して結惑
の人死するなり。

1 若し、提謂波利の如きは、但だ五戒を聞きて法忍を起さず。三
百人は信忍を得、四天王は柔順忍を得、皆な長樂の薬を服し、長
生の符を佩びて戒の中に住して諸仏の母を見る。即ち是れ乳中に
人を殺すなり。

2 酪中殺人とは、智度論に云うが如し。「教に二種あり、一には
顯露教、二には秘密教なり。顯露とは、初轉法論には五比丘及び
八万の諸天は、法眼淨を得、若し秘密教には、無量の菩薩は無生
法忍を得」と。此は是れ毒、酪に至って而も能く人を殺すなり。

3 生蘇の中の殺人とは、「諸の菩薩あり、方等大乘教に於て仮性を
を見るを得て大涅槃に住す」と。即ち其の義なり。

4 熟蘇の殺人とは、「諸の菩薩ありて、摩訶般若教に於て仮性を

見ることを得」と、即ち其の義なり。

5 醍醐の殺人とは、涅槃教の中の如き鈍根の声聞は慧眼を開発し
て仮性を見ることを得、乃至鈍根の縁覺菩薩七種の方便も、皆な
究竟の涅槃に入る、即ち其の義なり。

不定の觀—1 過去の仏に従つて深く善根を種え、今十二門を修証
して豁然として開悟し無生忍を得。即ち是れ毒、乳の中に在りて
即ち能く人を殺すなり。

2 若し坐して不淨觀・九想・十想・背捨・勝處・有作の四聖諦觀
等を証して、此の禪定に因りて豁然として心開し意解して無生忍
を得。即ち是れ毒、酪の中に至りて人を殺すなり。

3 若し人ありて四弘誓願を發し、六度を修し、仮を体して空に入
り、無生の四諦觀豁然として悟解して無生忍を得。即ち是れ毒生
蘇に至りて人を殺すなり。

4 若し人、六度を修し、從空出仮を修し、無量の四諦觀を修して
豁然として心悟し無生忍を得。是れ毒、熟蘇に至りて人を殺すな
り。

5 若し坐禪して中道自性等の禪正觀を修し、無作の四聖諦を學
し、法華・般舟等の四種三昧を行じて豁然として心悟して無生忍
を得ることあり。即ち是れ醍醐の中に人を殺すなり。

以上が、頓漸不定の三種教相に対する智顕の基本的な考え方
である。

知られるように、智顕は彼以前の南三北七の教判が共通し
て用いた、部判としての頓漸不定を払拭して、その意味を新

たに化儀の、ないしは観行の立場から把らえなおしていっているのである。だから、旧師が頓教は華嚴經、漸教は有相・無相等の諸經、不定教は頓漸に摂しない勝鬘・金光明等の經とした（華嚴は菩薩を化せんが為なり、日の高山を照すが如きを名けて頓教と為す。三藏は小乗を化せんが為に先に半字を教う。故に有相教と名く。十二年後に大乗の人の為に五時の般若乃至常住を説くを無相教と名く。此等は俱に漸教と為すなり。別に一経あり、頓漸の摂に非ずして而も仮性常住を明す。勝鬘・金光明等是れなり。是を偏万不定教と名く）のとは、自ら異なるものがあつたのである。

ところで、智顕の三種教相の説を読んでみて注意されるのは、漸次觀の段で藏通別円の化法の四教を相定する文がある

ことでもそりであるが、殊に注意すべき点は、不定教の段において、顯露不定教と秘密不定教の両義を立てることと、不定であることを頓漸に約して、すなわち乳酪生蘇熟蘇醍醐の五時教説を基礎にして論じていることの二点であろうと思われる。

不定教とは頓漸五時各別の教ではないということなのであり、先に指摘したように「通の五時」のことであるが、その「不定」の意は別の法によつて明らかにされる（不定教とは、此れ別の法無し、但だ頓漸に約するに、其の義自ら明らかなり）といふ指摘は重要である。そして、その不定教の意味は、顯露

不定と秘密不定の二義によつて規定されるとするのである。ここにいわゆる、頓漸不定秘密の化儀の四教がやがては成立することになるのである。

そこで私は関口説について考えるのであるが、この頓漸不定の三種教相はあくまでも「大綱」であるのであって、それが直ちに五時八教にとつて変わるような性格のものではないようと思う。一般的に、大綱はどこまでいつても「大綱」であるわけで、その大綱によつて肉づけされ血の通うものに整理された「内容」そのものとは、それは違うであろう。関口説の推論には、このような点で、かなりの無理があるようと思われる。

そうとすれば、私たちは、智顕の教判論をどのようなものとして領解するのが妥当なのであろうか。私は次のように考える。

智顕は、彼の当時に認められていた、同名異義であるが、頓漸不定の三種教相を綱格にして、教判論において優位に立つ法華經の意義を、1根性の融不融、2化導の始終不始終、3師弟の遠近不遠近、の三義によつて認め、そこにおいて旧解を研詳去取した結果、そこに様相を一変した、華嚴・鹿苑・方等・般若・法華・涅槃という五時教説と、頓・漸・不定（顯露・秘密）という化儀の四教説とが組織づけられ、それが藏・通・別・円という化法の四教説と密接な関わりをも

つものであることを考えていたのである、と。

おわりに

以上において、関口説が提出した問題点がどのようなものであつたか。そしてそのような理解が正当なものであるかどうか。というようなことを考え、それらの問題点が実は教判章の読み誤りに起因するものであることを明らかにした。はじめにふれたように、関口説には他にも、前後の論文によつて所説が食い違つていて、行間のなかにわざかに矛盾する所論がみられたりなどして、不明な点が存するのである。が、それらをいちいち言挙げするのは、関心を瑣末な問題へ向け、本質的な教学の理解から遠ざける恐れがあると思われたから、個々の指摘は全べてはぶいたのである。関口説が、本論の立場からいかに相い容れられないものであつたとしても、それはそれとしてその時充分な問題意識があつて成立したものであろうから、必要以上に表面的な問題を論ずることは問題の核心を失うであろうと考えたからである。そこで最後に、余論として、関口説を通読してみた総体的な感想を述べて本論を終りたいと思う。

諸論文が等しくいうので注意されるのであるが、関口説が「五時八教」という成語は宋代に降つて諦観録が流行する頃に創唱されたと指摘している点である（化儀論¹⁴下、化法論³¹

上、止觀の研究⁸³）。このような説に対し、田村芳朗『鎌倉新佛教思想の研究』（昭四一、平樂寺）一一一頁の註記に反対をとなえたのを始として、小寺文穎「宝地房証真にみられる教判について」（印仏研究十九卷二号・昭四六所収）などの反論が出ている。すなわち、智顕には「敷三八教網二亘三法界海」（文句卷一上 T³⁴3中）という文があり、「八教」の語があることを知るべきである。湛然はこの句の下に註記して超八法華の主張をなすのである。又、湛然は「用三五時八教相入、方成ニ一実、一一時中横豎聞雜、唯至ニ法華一諦智純一」（記卷三下 T²¹²下）と記し、他でも「五時八教故云三種種」（釈籤卷一 T³⁴81b下）とか、「遍於三四教一十六門乃至五時八教一期始終、今皆開頭束入ニ一乘、遍括三諸教備入ニ一實」（輔行卷五之三 T⁴⁶292上）などと記している事例があるから、智顕の法華教学が「五時八教」という名称で呼ばれても決して不当なことではないというのである。少なくとも湛然の頃には「五時八教」という名称によって智顕の教學を名指すような傾向がみられるのであり、このことを無視することはできない、と、私も同ように思う。

このような証拠が存するのであれば、「五時八教」の成語を諦観録の出現によつて説明しようとした関口説の誤解は改正されなければならないであろう。しかし、問題はそれだけではないのである。関口説は、智顕に「五時八教」の成語が

ないからということを根拠にして、それなのに諦観とそれ以後の人師たちは、あたかも智顕の教學は「五時八教」であつたかのように横論している、というふうに論断したのである。少なくとも、一個のきめ細かな佛教教學の思想を論じようというのに、それ自身では何の意味ももたないと思われる「五時八教」というような成語が存するか否かということを殊更に問題にして、そこにはないということを理由に、それを直ちに、やがてはそう名指されても一向構わないと思われる、教義そのものの存在までも、疑わしいというように推論していく仕方は、あまりに不用意ではないかと思われる。極めて失礼ない方になるが、そのような論証の仕方は児戯に等しいと私は思う。

同様に、五時八教の図式にあてはめて、「円頓」の觀念

は華嚴でこそ成り立つが、法華では成立しないではないか、というように怪しむのであるが、教學思想を理解する仕方の雑駁さ、單純さからそれも起るようと思われる。関口説に指摘がないからその消息は明らかでないが、関口説におけるそのような疑問が、法華玄義卷一上T³³ 683下）に出る「若約ニ法被_レ機名ニ漸円教、若說ニ次第ニ醍醐味相」とある文を引証して、法華は漸円で、華嚴こそ頓圓であるとした澄觀の説や、あるいは澄觀の説によつて法華を漸教の攝と説いた普寂の学説などを証拠として起つたのであるなら、それらが智顕の主

張とどう違うのであるかというようなことを先ず問題にすべきであろうと思われる。

このように、関口説には論証において不用意な点が少なからず存し、外にも問題にしなければならない論点も多いのであるが、これらは後日、諦観錄四教儀の研究史とその問題点について、別の視点から稿を改めて論ずる予定であるから、本論の問題は一先づこれで筆を擱きたい。

（後記）本稿が成った後であるが、関口博士の「五時八教は天台教判に非ず」（印仏研究二十一卷一号・昭四七）と題する論文を拝見することができた。この論文における氏の主張は、本稿で紹介した関口説を、重ねて説くもので、それから出るようなものはなく、とりたてていわなければならない新しい学説はみられないようと思われる。一言附記しておきたい。