

円珍『法華論記』における天台研究の特質

池田魯参

一、はじめに

二、法華論記における天台研究の特質

- 1、壇經「法華転法華」の引用
- 2、『大乘止觀法門』の引用
- 3、湛然『金剛鑑』『止觀義例』の引用がない事由
- 4、智度『法華經疏義續』の引用
- 5、円珍の教判論

三、おわりに

一　はじめに

世親の『法華論』の中国伝訳は、元魏の正治五年（五〇八）に勒那摩提と僧朗が共に訳した、一巻本のものと、後魏の永

平元年—天平二年（五〇八—五三五）に、菩提留支と曇林と共に訳した、二巻本のものと、二訳が現存する。⁽¹⁾ 両本を比較対照してみると、最初の十四句偈がある方が留支訳であるが、訳語については、相当個所で相違するものがあるが、表現さ

れた意味はそれ程違いないなく、同文同旨のもので、調卷の違
いがあるだけでほぼ同一のものであるとみてよい。しかし歴
史的には普通、摩提訳の再治本とみなされた、菩提留支訳の
二巻本の方がテキストとして多く使用されたようである。
因みに、吉蔵（五四九—六二三）の『法華論疏』三巻も、円珍
(八一五—八九一) の『法華論記』一〇巻も、同じく二巻本を
依用している。⁽²⁾

ところで、この法華論は、古来から極めて難解な典籍の一つとして知られており、そのためか研究もそれほど盛んには行なわれなかつた。吉蔵は『法華論疏』の帽頭に、次のように記す。

斯論、訳之甚久、而不盛伝於世者、良有二焉、一文旨簡略、前後似亂、龜尋之、不見首尾故也、二昔北土江南、多以五時四宗、以通斯教、並與論違、講匠守於旧執、背聖信凡、故不傳於世也（正

彼が説くところにしたがうと、法華論には、「文旨が簡略で、前後に乱れがあるようで、ざつとみた位いでは、首尾、起結の意味がはつきりしない」というような難点があるためであるという。さらに研究の状況を悪化させたのは、法華論訳出の当時に行なわれた、五時・四宗の教判論が説くところと、法華論の所説が異なつていたために眞面目な研究が起りにくかつたのである、と吉蔵はみてい。^{〔3〕}

しかるに、吉蔵と同時代の先輩であった、天台智顕は、親撰書の一つである『維摩經玄疏』卷四（続藏二七套五冊四〇九d）のなかで、法華論は円教の場面を助闡するとして、

法華論別申法華經一円教
と記している。さらに、『法華玄義』や『法華文句』のなかでは、頻りに本論を引用し、殊に『文句』においては、法華論の当該個所の所説を詳細に引用しており、その引文の果たす役割は相当に重いものがあることが知られ、別途の整理が必要であると思われる。

智顕の教学における、このような法華論研究の事実を踏まえて、円珍の『法華論記』一〇巻の撰述がなされたのであることに相違なく、本書の成立はその意味で天台研究史上特記にあたいするであろう。

法華論記の撰述は、尊通（？一四九二）編『智証大師年譜』（智証全集卷四^{〔5〕}）によれば、斎衡元年甲戌（大中八年・八五四）、

円珍四一才の七月に、越州開元寺において行なわれている。

それから四年ほど後、天安二年戊寅（大中二二年・八五八）、円珍四五才の正月九日に、天台において再度、法華論記に推敲を加えたが、充分な修治が完了しなまになつた、という。最初に法華論記を撰述した年は、円珍が入唐した年（八五三年八月）の翌年に当たり、再治の年は、円珍が帰朝した年と同年であるから、在唐修学の成果を象徴する大きな業績の一つであつたことが知られる。

事実、法華論記を注意深く読んでみると、そこには、円珍以前の、あるいは彼以後の天台研究史において、ともすれば見失なわれていた、いくつかの重要な課題が提示されていることが知られる。そこで、本論では、特に法華論記に引用された諸学説に照明をあて、円珍が意図した天台研究の問題点を摘出し、周辺の課題を少しく考察したい。

二 法華論記における天台研究の特質

1、壇經「法華転法華」の引用

先ず、湛然の著述に出てもよさそうであるがどこを探してもその例がなく、又、天台研究の末書にも、管見の及ぶ限りではあるが、円珍がしたような指摘はどこにも見出せないと思われるものの一つに、円珍が在唐時代に見聞した、禪宗の法華学について特筆している個所がある。

今示_二他釋_一助_二解妙義、有_二僧法達、拜_二能大師_一、弟子常誦_二法華經_一七年、心迷不_レ悟、和上智慧廣大、願爲_レ決_レ疑、大師曰、汝取_レ經來、與_レ吾讀看、吾聞卽知_二經意_一、達取_レ經讀、大師告曰、法達經上無_二多語_一、七卷盡是譬喻因緣、如來廣說_三乘_一、只爲_二世人根鈍_一、汝莫_レ求_二乘_一、迷_二却汝性_一、經文分明無_レ有_二餘乘_一、唯一佛乘、吾與_レ汝說_二一佛乘法_一、經云、諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世、唯有_二十六字_一、汝聽、吾爲_レ汝說、人心不思議、本來空寂離_二却邪見_一、即一大事因緣、內外不_レ迷、卽離_二兩邊、外迷著_レ相內迷著_レ空、於_レ空離_レ空於_レ相離_レ相、即是正法、一念心開出_二現於世_一、心開_二何物_一、開_二佛知見_一、佛由_レ覺也、分爲_二四門_一、開覺知見、示覺知見、悟覺知見、入覺知見、開示悟入、已上一處入_二卽覺知見_一見_二自本性_一、卽得出_二現於世、吾願一切世人心常自開_二佛之知見_一、莫_レ開_二衆生知見_一、世人心邪愚迷造_レ惡、自開_二衆生知見_一、卽是出世、汝達汝須_ミ念念心地自開_二佛之知見_一、莫_レ開_二衆生知見_一、即是出世、汝達此法華經一乘法、向_レ下分_二三_一、爲_二迷人_一故、汝但依_二一佛乘法_一心行轉_二法華_一、不_レ行被_二法華轉_一、心正轉_二法華_一、心邪被_二法華轉_一、開_二佛知見_一轉_二法華_一、開_二衆生知見_一被_二法華轉_一、依_レ法修行、即是轉_二法華_一、自不_ニ修行、常被_二法華轉_一、法達一聞言下大悟、涕淚悲泣、白_ニ和上_一曰、達實未_レ轉_ニ法華_一七年、被_ニ法華轉_一、何期自性微妙念念圓明_ニ、眞是轉_ニ法華_一、其時聽人無_ニ不_レ悟者、各自見_ニ十二部經_ニ不_レ離_ニ自性中見_ニ、此與_ニ理藏釋及衆生法_ニ其義相應、聖意元同、本無_ニ異_ニ輒_ニ、故注載_ニ之、莫_レ以_ニ寒熱_ニ、諸講論者不_レ會_ニ佛乘圓常之理_ニ、皆被_ニ法轉_ニ、非_ニ是轉_ニ法_ニ、用_レ心卽至、上來略釋_ニ平等義_ニ竟、

(智証全集二三七上—八上)

典故としては、『六祖壇経』(正藏四八・三五五中)、『施法

壇經』(同三四二下)に出るものと同旨のものであるが、表現する言葉には相当に異なるものがある。⁽⁶⁾ともあれ、この「法華転法華」のテーマは、最古の燉煌本壇經で伝えられたもので、後世、我が國の道元(一二〇〇—一二五三)は重要な課題とみなし、「正法眼藏法華転法華」の一巻を著わし、道元の法華学の立場を打出し、「法華の正宗をあきらめんことは、祖師の開示を唯一大事因縁と究尽すべし、余乗にとぶらわんとすることなかれ」と説いて、祖師の開示と、余乗の法華学の相違を峻別したが、円珍は「聖意元同、本無異徹」と簡明に結び、天台の法華学は禅宗六祖のそれに応用され展開されたものであるとみている。この点は円珍の見識として見落せないところであるろう。

『授決集』卷下「論未者不也決」三八に、

両京十道一切児女、摠皆唱曰、和上人有南北、仏性無南北也、若言無性、被兒女嘲、故唐僧家絕不言定性無性之義、我国今多不道、應是大乘機漸々熟耳、設為權戲、雖口假言、努力々々、中心莫々執々、苦強執之公私十方信施、難々消々、若不消者、何免三途、供養爾者、墮三惡道、

と記し、もしも慈恩基の「定性無性」の説に加担すれば、「和上人有南北、仏性無南北也」と唱和する児女にも嘲笑されるだろうというのであるが、禅宗がいかに民間に浸透していたかを伝え、それを無視できなかつた円珍の独自の修学情況が

よく表われてゐる。

ついでにいと、百丈清規の成立などを背景にした、清規思想の高揚が円珍の眼にも映つていったようで、『授決集』卷上「五味決」三に、

唐土天下摠曰、至細修行、不如天台、以七時礼仏、四時坐禪故、細妙判教亦不如天台

と記し、さらに『普賢觀經文句合記』卷上末（四五頁）には、次のように記している。

記曰、昼夜六時、四分行事鈔評大論出昼三夜三、常行三事、昼三、

晨朝、午時、黃昏、夜三、初夜、中夜、後夜、三事、一礼仏懺悔、二隨喜功德、三請仏転法論、今案、三事、大底五悔、具如止觀七末、又天台大師教修七時、即上六中開午時、為兩、謂齋前齋後、其前如常唱禮、此亦兩寺稍異、即台山國清寺、食前唱禮、略禮十方、禪林寺、行十二時所為、并五悔、其食後礼三千仏名經五十三仏、上下二寺並同也、故世曰、至細修行不如天台（呼七時礼念、也即依午時前後、十住婆沙出此六時、行事委曲）

ここに記される意味を充分に読み取ることができないのは遺憾であるが、智顥の遺訓にしたがつて初期の国清寺教團で実修されていたことが知られる「御衆制法十条」⁽⁹⁾の清規が、円珍在唐の当時において、各寺相応の相違をきたしながら伝統的に運用されていた事実は重く、それを特に記した円珍の修道の意識は極めて鮮明である。

2、『大乘止觀法門』の引用

次に、注意されるのは、宝地房証真（一一二二五）が「五難七妨」の理由を數え挙げ、『大乘止觀法門』は慧思の著述ではないと説いたが、円珍は法華論述作の當時（八五八年以前）、本書を南岳慧思の著述とみなし、その所説をすでに自己の教學のなかに消化している点は注目に与いする。次のような數例がある。

（法華論記）

（大乘止觀法門）

南嶽曰、真心是體、本識是相、六七等識是用、如似水爲體、流爲相、

流爲相、波爲用、

出障真如及佛淨德悉名三真實性、在障之真與染和合名三阿梨耶識、此即依他性、六識七識妄想分別悉名三分別性、此是大位之說也、

（一二四下—一二五上）

次明止觀境界者、謂三自性法、就中復作兩番分別、一總明三性、二別明三性、所言總明三性者、謂出障真如及佛淨德悉名真實性、在障之真與染和合名阿梨耶識、此即是依他性六識七識妄想分別悉名分別性、

此是大位之說也、所言別明三性

（六五五下）

南嶽釋曰、以三一切法真實如是唯是一心故、名三此一心

然彼虛法生時此心不生、諸法滅時此心不滅、不生故不增不

以爲眞如、忘法生時此心不_レ生、彼法滅時此心不_レ滅、不生故不_レ增、不滅故不_レ減、故名爲眞、佛及衆生無_レ異無_レ相、故名爲眞如、（二六六下）

滅故不滅、以不生不滅不增不減、故名之爲眞、三世諸佛及以衆生、同以此一淨心爲體、凡聖諸法自有差別異相、而此眞心無異無相、故名之爲如、又眞如者、以一切法眞實如是唯是一心、故名此一心以爲眞如、（六四二中）

此義思_レ之、上釋_ニ如來藏_ニ出_ニ南嶽三義、與_ニ空假中_ニ未_ニ曾_ニ相異、上下比擬、其理通涉、學者學_レ之、（二六七上）

南嶽大師釋止觀所依止中、一切凡聖雖同一心爲體

（二七五上）論云、三者用大、能生世間出世間因果、故以此義故、一切凡聖一心爲體、決定不疑也

（六四四中）

佛名爲覺、性名爲心、以_ニ此淨心之體非_ニ是不覺_ニ故說爲覺、

（二〇八下）

云何復名此心以爲佛性、答曰、佛名爲覺、性名爲心、以此淨心之體非_ニ是不覺_ニ故說爲覺心

（六四二中）

『大乘止觀法門』の名が記録に最初に表わされるのは、正倉院文書「奉写章疏集伝目録」（『大日本古文書』第一二）、天平勝宝五年（七五三）五月七日類収に、

と出るのを嚆矢とする。この天平勝宝五年（七五三）は鑑真入京の前年のことであり、湛然の寂年（七八二）よりも前のことがあるが、湛然の著述のなかには一度も引用されたことはない。本書の存在が中国に伝えられるのは源信の弟子寂照が咸平三年（一〇〇〇）に遵式の下に将来するまで時代を降る。源信は、自ら『法華弁体』などで「大乘止觀」と名指しで五個所に引用し、外にも『觀心略要集』などに出る。

このように見てくると、円珍が在唐期間中に撰述した『法華論記』のなかに、「南岳曰」と標示し、あるいはしかと名指さないで、「大乘止觀法門」の所説を依拠として引証する態度は、重要なものがある。馮友蘭の『中国哲学史』のなかでは、「大乘止觀法門」は慧思のものではないとしても、唯識宗や華嚴宗が盛行した頃の、天台宗の学者の手になるものではなかろうか、との見解を示しているが、その点、円珍の法華論の研究のなかで、「大乘止觀法門」が重視されている事実は注意されてよいであろう。円珍在唐以前、中国の教学界に『大乘止觀法門』の成立を動機づけるような、いかなる動向があつたのか、今後の研究にまたねばならない。

因みに、慧思と名指し、又その所説を引用する個所は、この外にも、

○武津歎曰、一生望入銅輪、領衆太早所求不尅、著願文云、拝拝

大乗止觀法門 南嶽思禪師曲授以明心道五十四帳

○南岳師云、余仏者四依也、羅漢遇之聞經決了、又羅漢修念佛定、

見十方仏、為說此經、便得決了。又凡夫行人、苦到懺悔見十方仏

為說、亦得決了（中略）南岳下三釈、並是南岳釈也（一八六上下）

○如是橫豎料簡諸門、與經合者、百未見一、除天台南岳、自余悉攝二乘句中、如本迹本妙方便十一止觀破仮中、學人尋耳（二六九上）

○南岳曰、樂於近成、為樂小法（二七〇下）

○南岳喚之、為六自在王清淨、天台立六即位以六根淨為相似即（三〇〇下）

などの数例を存する。

3、湛然『金剛鉢』『止觀義例』の引用がない事由

いうまでもなく、円珍は湛然教学に多くの權威を認めている。三大部の祖文に対する『釈籤』『記』『輔行』の注釈を筆頭にして、『五百問論』『止觀搜要記』などの著述を多量に引用していることによつてそれは知れる。しかしながら、後世の例えば四明知礼が認めたような一面の權威は、円珍の教学では捨てて顧みられない。それを証する顯著な例が、湛然の『金剛鉢』や『止觀義例』の著述を重視することなく、一度もその名を出さないことによつて知られる。このようなことは知礼教学では考えられない出来事なのである。『金剛鉢』も『止觀義例』も共に将来目録のなかには名を列ねているから円珍は知つてゐるのであるが、それに触れないのは何かの事由がなければならない。

例えば、『金剛鉢』についていと、その名を出さぬがその説は引いている。

（金剛鉢）

（法華論記）

自濫霧釋典、積有歲年、未嘗不以佛性義經懷、恐不了之徒爲苦行、大教斯立功在於茲、

萬派之通途、衆流之歸趣、諸法之大旨、造行之所期、若是而思之、依而觀之、則凡聖一

如色香淨、阿鼻依正全處極聖之自心、毘盧身土不逾下凡

之一念、曾於靜夜久而思之思之未已、悅焉如睡、不覺寢云無情有性、

（正藏四六・七八一上）

法身更無三差別故者、無情尚有平等法身、況三乘乎、

雖「具理佛」未「顯事佛」佛

無「事理」人有「差別」至

法華「四所顯三法身」用對妙

覺、如「初日月、今約平等」

令「知其性」自餘如「下、

（一六三下）

（ハ）言「千如」以「此十千」更歷「

十界、故成「萬如」依「正凡聖」

法「然本有」故言「平等大會、

能信能行即「心證入、故云「

境妙究竟顯名「毘盧遮那」本

迹雖「殊大日同體、所以佛果

萬德莊嚴、若在「三世」若離「

三世無増無減不生不滅、
愚意如是、達者格之、

(二八六上)

(二)阿鼻之能所在極聖自心、三千依正迷悟一體、

(三一九下)

知られるように、(イ)の毗盧身土、阿鼻依正の例は、金鉢論の説と同轍である。(ロ)の情与非情共一体の例は、無情有性を名指し、(ハ)の例は、一步を進めて、釈迦、大日一体の思想⁽¹¹⁾を明示し、(ニ)の例は性惡思想の依処とする。これらの用例では、金鉢論の思想の展開としてあとづけることも可能であろう。(ハ)の例について補足するなら、『授決集』卷下「三身仏決」四九に、

唯見大日法身即釈迦牟尼、釈迦牟尼即大日法身、徧一切処、本来常住無始無終、若不然者、皆小乘義也、絕非法華実相妙極之旨矣(五七下)

と説き、「天台實相觀、大日不生觀、並可容心」(普賢觀經文句分記卷下九三上)と説く例などに従して、円珍が、法華の實相妙極の思想の行きつくところで、大日と釈迦が一体であることをいおうとしていることが知られよう。

ところで、このように円珍が金鉢論を明示することを斥け、同様に、止觀義例を一度も引くことはないのは、どうして

だろうか。私は、恐らく同一の理由によるだろうと思う。
一般に、金鉢論は澄觀の仮性義に、義例は澄觀の圓頓止觀の解釈に対し、湛然の側からなされた批判書であるとされている。事実後に知礼教学において、金鉢論や義例は、華嚴教学と一線を画する教義書として重視され、それらを引証することによって、知礼は自らの教学の正統性を主張し、華嚴学に同情を寄せた山外派の教學とは全く異なるものであると説いて見せたのである。

しかし、円珍の教學では事情が異なる。ここでは、慈恩基の『法華玄賛』に対抗した、『五百問論』に代表される湛然教学を引用するのであるが、次のような一例によつても知られるように、慈恩基の法華学と共に、嘉祥吉藏の法華学に論鋒が向けられていることが知られる。

六祖引^三九徹^中、第六本迹無生徹四品アリ、寶塔、提婆、勸持、安樂、又曰叡、公有三一十八品生起、甚有三眉目、故今依^三昌公錄及九徹文、二十八品、生起、爲^三什公譯、慈恩所引、且依^三一見、嘉祥都無所憑、具錄^三九徹、如^三六祖記并法華決擇記等、(三三二下)

この外でも、「基」は、

三七上・五一上・五三上・五三上・五五上・一〇七下・一三三上・一三三上・一三九下・一三九下・一六一下・一七三上・一七八上・二七〇下・二七〇下・二八四下・三〇一上・三一〇下・三二上・三三二上

の二〇ヶ處に指摘され、「吉藏」は、

三一上・五一上・一五〇下※・一六二下・一七一下※・一七二上・二六〇下・二七〇下・二八四下・三〇一上・三〇二上

の一二ヶ處に指摘されているが、引用頻度の上でみても幾分慈恩基の解釈の方に批判論のウエイトがかかっているようである。円珍の意識としては、最澄が法相宗の徳一の定性無体説に対抗した立場が強力に作用しているのであろう。三論宗に対しては、『受決集』卷下「索車決」四二に出る、

此土三論師、所奏、大乘三論大義抄中、三車四車諍論、甚不穩便、顛言倒語、更不足言、又言、四教無憑、甚好笑也。（五二下）

と記すような、権実論争が伏線としてあつたことを銘記しなければならない。その分だけ批判は鋭どくなるのであろう。

復吉門徒瞋、今本迹自立本迹、曾不及今家六種本迹中一重一双、汝未曾読法華、如喚鼻人不馥旃檀、盲不見日、蛙不知海、不識仏化之始終、永迷本迹之深理、汝尚如此、況余党乎、可憐可憐、汝本師吉燒却旧草、帰依天台、伏膺頂戴円頓之旨、汝須共吉先習我道、乳中間蘇地下、覓金鑽水堀樹為何事耶、速見四教章、并与十妙及兩品疏、明鏡懸目、何以不看。（二六〇下）

このような法相、三論に對してあつた批判的態度と比較してみると、例えば、法華論は「清涼新疏曰」（二八下）、「清涼阿僧祇品疏曰」（一〇四下）として、わざか二ヶ所にではあるが、清涼澄觀の学説を引き、解説の補助としているのであ

るが、吉藏や基に対した時のような批判的な意見は全くみられない。円珍は華嚴学と天台学の接点を認めていたらしく、

この点は別な角度からも証することができる、例えば「事事円融」（二六五下）、「重重互現互入互融」（二四三上）を記し

『授決集』卷下「無情成仏決」五〇には「杜順和上法界觀云、情与非情共一体云云」（五八上）と記し、「如康藏、似今論、准華嚴耳」（同四下）又、『普賢觀經文句合記』卷上本には、「八十華嚴經新疏云」、「疏主演義抄五上云」と記し澄觀の説を引き、「或華嚴師不以彼經、為釈迦最初説云云者甚違聖教、可以今經及清涼疏為其明証」（一九下—二〇上）と結ぶ。さらには、「靜法華嚴音義云」（同九八上）として「機闕」の語義の解釈を行ない「大底依疏并靜法、可案其義」（九八下）と結ぶ。「機闕」の語義の解釈に、感應妙の説を用いず、慧苑の説に代えるのは、円珍がいかに華嚴系の学者の説に関心をよせ、その権威を認めていたかを証するであろう。

このように見てくると、円珍が湛然教学を依用したといつても、知礼がしたようにではないのであって、特に湛然において華嚴学と対決し尖鋭化された一面の問題は完全に無視されているわけであるから、この点は、天台教学史上注意されなければならない点であると思う。

この点について、日下大痴は、昭和一一年以前の早い時期に、

湛然は、法華論に対しては文句記卷九のなかで「論は有余の説に渉る。經意を以て雷同することなかれ」と頗る峻烈の批判を下している（二二〇〇頁）が一方、円珍は法華論の総べてを肯定して（二一八頁）、此の論は顯密両道の深義を含蓄せるものと見た（二二〇頁）しかしこのような智証の法華論に対する尊信の遺風は、後世に降ると証真（文句私記四五丁以下）、貞舜（七帖見聞三本二七丁左）などの教学では受けつがれず、湛然同様の批判的態度に変化していく（二二二〇頁）⁽¹²⁾。

と、極めて注目すべき意見を表明しているが、先に少しく考察した湛然教学に対する円珍の姿勢とあわせて、日下論は傾聴に価うものであるといえよう。

4、智度『法華經疏義續』の引用

次に、法華論記の注釈の形式に注意したいのであるが、最も定形的な表現形式は、次のような例である。

六名一切諸佛祕密法者、此法甚深唯佛如來考如來知故、

論六名一切諸佛祕密法者此法甚深如來知故者第六科、標釋如前、大師釋曰、祕密者隱而不說名爲祕唯佛自知名爲密、深妙爲法、六祖釋曰、佛祕密藏者唯佛與佛乃能究盡、非時不授爲祕、具三一切法爲藏（正藏三三・九二七上）東春續曰、如來祕密神通之力爲祕密法、已上（續藏四五一三・二一八b）今曰、東春引證スルカ故今釋レ彼、大師釋曰、祕密者一身卽三身名爲祕、三身卽一身名爲密、又昔所不說名爲祕唯佛自知名爲密、神通之力者、三身之用也、神是天然不動之理、卽法身也、

先ず、法華論の原文を掲げ、次に、天台智顥の該当個所の解釈を明示し、それに次いで荊溪湛然の解釈を出す。そしてその後に、東春智度の『法華經疏義續』の説を引証し、いわば三者の解釈を並列させ、会本のスタイルで提示し、円珍の自説はその後に表すという形式である。総べての場合でそうであるわけではないが、相当個所でこの形式をふまえる。殊に、円珍の註釈が、智度の義續に対し、祖文祖釈と同等の権威を認めていた点は注意すべき点であろう。例文にも表わされているように、「東春約本門、六祖約迹門……若約仏意義通彼此」と記し、智度と湛然の解釈の違いは、仏意の立場で会通できるものと説いていたのであり、智度に対する態度は、概してこのようなものとして変わらない。私が数えた処、智度の引用は七八ヶ所に見られ、その量は、義讚の一段をそつくり転載しているというような具合で実に大きい。

智度の伝記は不明であるが、『釈門正統』『仏祖統紀』は共に湛然の門下に出している。現存著書における相互の引用関

係から智度は道遼の後輩にあたり智雲の先輩にあたることが知られる。性相学に長けて一家の識見をそなえた人であったらしいが、義續の全巻にわたって「隨所に六祖を難じていて。此の点より見れば、智度は荊溪門下か否かが疑わしく思う」と、中里貞隆によつて認められているほどの人物であるが、

円珍の関心は、湛然と智度の間にある学説の相違を、相違と見る方向においてではなく、例えば「續釈似慈恩、而与記不相違故書耳」(三七下)とあるように、むしろ湛然数学の新しい展開と見る立場で、智度に教權を認めていることは注意したいところである。

法華論記では、円珍の他著に出る、湛然門下の行満⁽¹⁴⁾、道邃⁽¹⁵⁾、智雲⁽¹⁶⁾、明曠⁽¹⁷⁾、道遼⁽¹⁸⁾、法聰⁽¹⁹⁾・明空などの著述を引用することは勿論、その名すら記されることはなく、専ら智度の義續だけが、異常な扱いを受けているのは、円珍の他著との関係において注意される点である。但し、円珍が相当の権威をおいていたものと認められる、「寂德曰」(四上・一一下)、「先覺云」(一四二上・一五一下・一五〇下・一六七上・二一八下・二二五下・三〇二下)の引証例が存するが、それが誰れ人の何のような学説に依拠しているのか、今のところ不明である。⁽²⁰⁾

5、円珍の教判論

島地大等は、次のような注目すべき見解を示している。

円珍『法華論記』における天台研究の特質（池田）

古来、台密一家の所伝によれば、円珍は既に五教の判を立てたりと謂へりと雖も、而も現伝せる師の著作中に於て、未だ斯くの如きの説あるを見ず。（中略）されば是を要するに、円珍は既に円仁の思想を承用せるに外ならずして、未だ独特の教判觀を有することなく、寧ろ依然として、在來の五時八教判を依用したるに過ぎずと謂うべし。

すなわち島地説は、後に安然の『菩提心義抄』で整理される、藏・通・別・円・密教の、五教判の先駆的な役割を円珍が演じたという從来の通念に異議をとなえているのであり、円珍の教判論は所詮、中國天台伝統の五時八教判に依拠するものであり、それを大きく踏み出すものは見られない、というのである。円珍の教判論に関する総体的な考察は、最近小寺文穎氏によつて発表されたばかりであるからその点を重ねて説くことはやめたい。ここでは法華論記にみえる教判説に限つて少しくみておこう。

准論文義意炳然在眼、不攝三八教_レ其義灼然、衆生根量千般萬殊、諸佛設教隨彼萬端、宿殖不同惑有厚薄、惑有厚薄智有淺深、有淺深、故現大小乘、乘有欣厭、現佛唱滅、緣滅利生故起塔廟、此彼二土種種設化不出三八教、化儀藥方化法藥味、逗病設_レ藥令_レ得服食、得服食已令_レ忘藥病、故前四時調熟衆生、後至醍醐悟入實相、此宗學者或疑法華攝三八教否、未_レ見此文、只見_二籤中與奪之義_一謬有疑惑、須_二以_一籤文_二與_レ此勘會、孤疑水釋見_二星中月、

（九一下）

知られるように、円珍は、天台教判は法華論の意によつて一層その正しさが確認されるといつてゐる。勿論「八教攝不」

の議題は、湛然教学において、「五時八教」という明確な概念によつて把握された天台教判の研究の場面で顕在化するのであるが、湛然はこの問題に対し、約部通奪釈・約教別与釈の両面から分析してみせ、とどのつまりは「法華超八」の教判論を展開する。円珍が「不攝八教」というのは、湛然教學を大前提としてふまえるからいえるのである。『授決集』

卷上には、「法華不攝八教中円教決」四の決答を収録し、「台山両答未究宗意、今示誠文、後賢詳之」（八下）なる印証で結んでいるが、「依絶待、奪義為正」と説き、「絶非八教攝」と今と同趣旨の定説が、良謂によつて面前に受授されたことが知られる。

「世人未知四教義」（一一〇七下）と嘆ずるよう、円珍は天台教判の優位を確認し、それを湛然教学を介して認めたのであるが、それも例え、「妙樂之判以別接通、他人絶無此接義」（授決集三四下）というよくな、「被接義」（三九上・四〇下）の自在な応用面で認めていることは、湛然門下の教判理解が形式化していった歴史的事実⁽²³⁾と対照して極めて印象的なのである。外にも「三教果頭有教無人」（一二六下）や「安位勝進」（一九〇下）の関連のタームが出る。天台教判全般の意見としては、「五時龐妙」（一三九下）、「五味両義」（一七四上）、「四

教觀」（一七五下）などがみえ、外にも、

一〇七下・一三二上・一六一上下・一六四上・一七九上・二五三下・二八一下・三一三上

などの個所に、円珍の教判理解がみい出せる。そうして彼のこのような教判理解は、次のような宗教的な信念とでもいふべきものとなつて基調に低く強く響いているのである。

自「非三大師靈獄親承、末世凡愚誰自開悟、設經論師黨然引レ釋曾無ニ首尾、今以ニ私意添汎ニ宗旨、願遇ニ大師ニ面蒙ニ授決」（三五下）

三 おわりに

上述して来たように、法華論記の著述によつて知られる、円珍教学の特質は広範なものがあり、1法華転法華の引用にみられるような、禅宗思想の受容と同化の姿勢、2大乗止觀法門の引用に象徴されるように、従来の一般に天台学の系譜からはずれると解された教学思想なども積極的に攝取し消化している点、そのことはさらに、3それまで独立して評価されることはなかつた法華論の研究をうながし、それと同一の斜面で、湛然教学が対抗したとされる、澄觀などの華嚴学全般に新しい評価の視点を与えていたこと、4趙宋天台などとそれほどの権威も認められず無視されていた智度の教学研究に、尋常でない関心をよせてのこと、5そのような特異な立場を表明したにも関わらず、円珍の教判論は、極めて伝統

的な五時八教の教判理解を踏み超えることはなかつたこと、等等の諸点を、不充分ながら点描してみたのである。

このような円珍教学の特質について想いを致すにつけ、中國天台研究において、従来、湛然教学に対し無批判に暗黙裡に権威を認め、そのような教権を保持する湛然教学（殊に華嚴教学と法相学に対抗することによつて形どられてきた）の伝統は、知礼教学に正しく継承された、というような一線でばかりみられて來た、教学史の平坦な叙述の仕方では、もはや問題の本質は把えられないのではないか、という反省を強くするのである。もう一度、円珍が生き生きとした眼でえぐりとつて提示した諸点にたちかえつてみる必要があり、そのような新しい視角で、研究史の流れを切斷してみる必要がきつとあるであろう。その意味で、円珍が入唐求法という名譽な遊学によつて果たした役割は大きく、入唐僧の眼から把握された中国天台学の研究情況を改めて分析し整理する必要があることを今痛切に感じている。

例えば、円珍が湛然門下の人たちの著述を多数我が國に将来したことは良く知られているが、智雲の『文句私志諸品要義』一卷などもその一つである。又、法聰の『釈觀無量寿仏經記』一卷などは、智顗の親撰が疑がわれた観經疏に、初めて手を染め、趙宋天台に起る理觀念仏の先駆的な役割を果たすのであるが、知礼はこの書の存在を知らなかつたのか引用

することはない。又、明空の『勝鬘經義疏私鈔』は、聖德太子の、勝鬘經疏の注釈で、明空が六祖門下で、円仁がこの書を日本に伝來したと後記に伝えたのも円珍である。

さらには、『授決集』卷下「天台引証不同常流決」四六に、
凡学大師教文者、為披閱故臨本文時、勤須用心尋會文理表裏所極
(中略) 且如諸文恒引普賢觀云、大乘因者諸法實相、大乘果者亦
諸法實相、學人披文只得大乘因者諸法實相之句、于今未得大乘果
者諸法實相之句、仍曰無文、斯乃不依師伝、斬新討文之失也、從
今以後的須会之、大師引証極取其義、不多在文、既指因為實相、
寔有其文、決知果亦實相、符同印文、諸如此例、觸類甚多、尋者
多尊檢實無文、此實自詭之失也、一切准上必討尋之、然則不出庭
戶、合知天下、若不留心因困極々、件一決者、殊是禪林良謂座主
之面授也

(五四上)

と記すように、良謂の指示を我が意を得たりとばかりに鮮烈な印象で書き記した、円珍のしなやかな教学理解の態度について、我々は改めて反省してみなければならぬ。それは多分、入唐求法僧円珍が、背後でしかとうけとめていた、日本北嶺教界の活発で健全な氣象を反映していたからこそ、法華論記のような画期的な仕事が可能となつたのであろう。

註記

(1) 『法華論』については、清水梁山の解題と国訳とがある(国訳大藏經論部五卷・大正一一年・國民文庫刊行会)。近年には、横超慧日「世親の法華經論」(『法華思想』・昭和四四年・平楽

寺書店二二二頁) 勝呂信靜「インドにおける法華經の注釈的解釈」(金倉円照編『法華經の成立と展開』昭和四五年・平樂寺書店)、田賀龍彦「法華論における授記の研究——女人授記作仏について——」(坂本幸男編『法華經の中國的展開』昭和五〇年・平樂寺書店)などの関係論文がある。

(2) 日下大痴「法華論に就いて」(『台學指針——法華玄義提綱』後篇・昭和一年・昭和五一年・百華苑)は、関連論文として極めて優れたものであるが、「今案するに嘉祥は留支訳を釈し、智証は摩提訳を釈するので二訳の当文少異有り、若し卒爾に見れば嘉祥の釈も亦可なる様である。……智証の説を至當とす」(一九三頁)とする。円珍は『授決集』卷下には「一卷法華論(勒那)云」(三八下)として一巻本を引用し、又、「蜀地智論疏云、留支將訳法華論、遭難不遂、故抄出要文云云、此詞有憑、可謂論抄、不是正文、具如彼疏」(四二下)と記し二巻本について言及し、現存の法華論は抄出本であるとみている。又『授決集』卷下「論未者不也決」三八は、法華論の解釈をめぐる決答として注意される。

(3) 吉藏の法華論の研究情況について、横超慧日「中国における法華經研究」(前掲『法華思想』所収)「3吉藏」において、法華玄論では涅槃經の特色とせられる仏性と常住との二義とともに法華經にありとし、上述の如く闕河旧説を借用したのであった。吉藏はさらにそのことが天親の法華論に明示せられているのを知つて大いに意を強くした。彼は法華論を引用する場合、「晚見の法華論」といつている。梁の法雲と北魏の菩提流支とは同じ時代に南北地を異にして活躍していた。したがって

菩提流支の訳した法華經論を法雲は見ていない。これ吉藏が「晚見の論」と称している所以である。彼はその法華論によって仏身常住の意味が法華經にあるのを知つてどんなに喜んだことか。その次に感慨を籠めて、「余此の文を見て悲喜こもごも至れり」といつていることがそれを証しているのであり、法華經を解釈する上でインドの論師である天親の法華論によつて自説を証明し得たことは、その満足まことに想像に余りあるところであつた(二六一頁)。

と記している。更に「5窺基」の節で、慈恩の法華学の特色に関連して次のように説いている。

次にどこまでも法華論に準拠して法華經を解釈しようとし、その姿勢をあくまでも固持していることが特色である。法華論を知らなかつた法雲は別として、智顥と灌頂はすべて論といふものに重きをおかぬ。法華經本迹の十妙を論ずることは天竺の大論(竜樹)でさえその類でないと評し、攝大乘論などは界外一路の法門に過ぎぬといい、法華論についても、それが自説に合しているといつて自説の証拠にするか、もしくはその説は自説の中の一部分にすぎぬと評するのみであつて、それが権威になるとは考えていない。吉藏に至つては法華論疏を作つてゐるほどであるから論を重視したこともちろんあるが、それにも中觀系の竜樹、提婆に比較すれば、唯識系の世親の作である法華論はおのずから従たる地位におかれねばならなかつた。これに反して窺基はまさしく唯識学を正系とする立場にあるから、どこまでも法華論に準拠する。たとい現実にはそうばかりでなくて随分主觀的見解が多くあるにしても、姿勢としては法華論

をはなれず正しくその指示に従うという方針を守っているのである（三〇六頁）。

今は円珍の研究成果を知った上でのことであるから、この点に関する横超説を全面的に肯うことはできないとしても、注目すべき意見である。因みに、正蔵所収の吉蔵の『法華論疏』は、前に、「刻法華論疏序・正徳甲午孟冬朔・台山本住沙門咸潤叙」なる記事があり、後に「日東天台後学沙門実觀分会」なる刊記があつて、天台法華学の研究史において、吉蔵の疏までをも含む法華論の研究の伝統があつたことは銘記しておかなければなるまい。それは本論のなかでふれたように智顕の研究態度を基軸として起るはずのものであろう。

(4) この点は、前掲日下論文（二二二頁）参照。

(5) ここには尊通の研究にしたがつた。円珍の伝記に関しては、外に、延宝伝灯録三四巻、元享釈書三巻、二八巻、本朝高僧伝七巻、淨統略譜、真言伝三巻、東国高僧伝四巻、南都高僧伝、日本古今往生略伝、日本高僧伝指示抄、日本高僧伝要文抄二巻、入唐記、入唐諸家伝考、扶桑寄帰往生伝一巻、本朝法華伝三巻、門跡伝一巻等に出る。（矢島玄亮『僧名索引－日本僧伝五十三種総合索引－』参照）。他に、三善清行撰『円珍伝』、天台宗寺門派御遠忌局編『園城寺之研究』（昭和四年・星野書店）、同編『智証大師』（昭和一二年・園城寺）がある。

(6) この点に関しては、駒沢大学禅宗史研究会編『慧能研究』（昭和五三年・大修館）を参照されたい。

(7) 外にも、法華論の中で「大師所釈妙合仏意、自非我師觀心之釈、誰解玄旨、明顯瑞相、若望今家大小經論、無非觀心、後

学昏昧多失其緒、遂令戒定慧皮肉骨髓各各逆散、數他寶者豈非彼乎」（八六下）と記し、天台觀心釈の優位を、恐らくは、慧可得法説で知られる「皮肉骨髓」の喻えに仮託して、説いているところが注意される。

(8) 拙稿「天台智顕の立制法」（駒大仏教学部論集二号・昭和四六年）、塩入良道「初期天台山の教団的性格」（日本仏教学会年報三九号・昭和四八年）、土橋秀高「中国における戒律の屈折—僧制・清規を中心に—」（龍谷大学論集三九三号・昭和四年）等が関連論文としてある。

(9) 仏祖統記卷六（正蔵四九・一八四上）に出る呼び方にしたがつた。

(10) 拙稿「大乘止観法門研究序説」（駒大仏教学部論集五号・昭和四九年）に研究史等について詳論したから参照されたい。ここでは問題点だけを指摘した。

(11) 島地大等「大日經指帰の研究」（『天台教學史』昭和八年、昭和五一年・中山書房）に、この点に関して次のように説いている。

由來、東密一家に在つては釈迦以外に別に大日を認め、台密に在りては法華の釈迦を以て即ち大日となす。而して円珍は既に法華本門の釈迦牟尼を以て大日毗盧遮那と同一視したるものにして、台密家における釈迦大日一体の思想は、師に至つて愈々明かなるものあるを覚ゆ、然るに円珍は、又法華本門の釈迦を明らかに事仏と認め、迹門三仏—大日胎藏界の理仏、本門三仏—大日金剛界の智仏、となせり。而も斯る思想はやがて是れ後世日本天台に在つて迹門より本門を重じ、而して事理を以て

本述二門を判するの思想をして一層強大ならしむるに至れり（三二五頁）。

円珍は、法華論記に「大師曰、境妙究竟顯名毗盧遮那、智妙究竟滿、名盧舍那、行妙究竟滿名釈迦牟尼、一体異名、無二無別」（七二上）と引き、釈迦大日一体の信念は智顥のものであるとする。『玄義』本果妙段（正藏三三・七六六下）に、

毗盧遮那遍一切處、舍那釈迦成亦遍一切處、三仏具足無有欠減、三仏相即無有一異、法華八方一方各四百万億那由他国土、安置釈迦悉是遮那、普賢觀云、釈迦牟尼名毗盧遮那、此即円仏果成相也

と出るものと同一の思想であり、円珍に『仏説觀普賢菩薩行法經文句合記』四卷があることと合せて、島地説の正しさを再確認することができる。

(12) 日下大痴前掲論文参照。

(13) 中里貞隆「荊溪湛然の門下と其著書」（山家学報九号・昭和九年）参照。

(14) 例えれば、授決集卷下「唯識唯心決」四八には、

祖大師延暦末、奉使入唐至天台山、遇禪林寺伝天台教、大德僧道邃行滿問宗諸義、次問唯識唯心、邃和上答曰（略）
と出る。坂本広博「行満の涅槃經疏私記について」（天台学報一四号・昭和四六年）がある。又、「大唐天台宗行満和尚弟子僧清霄也」（同八下）とみえるのは、「霄記云」（同五一上）と出、「霄川法華記云」（普賢觀經合記三七上）と出る人と同一人であろうか。御教示願いたい。

(15) 授決集卷下「叙附傍五時決」二四には、次のように出る。

石鼓寺智雲阿闍梨是妙樂和上之小師也、拾俗帰依妙樂高行、從越州至禪林（天台山也）寺、見和上、剃頭為弟子、本學儒家、其解稍闊、為僧已後、久在座下聽受宗教、多有製作、住越州剡邑石鼓寺、弘伝師教、其所製文多名私志、法華私志十四卷、至譬喻品國邑聚落段、故以停筆更不述之、即有諸品要義一卷、釈其切要、又有科目貫疏及記所以停記後分也、以弁事了、自停止之、非有他緣、又有涅槃疏私志一百七卷、以甚廣故、世稀本也（三七上下）

研究論文としては、多田孝文「唐代における法華文句研究の一侧面」（天台学報一四号・昭和四六年）、同「妙經文句私志記に関する一試論」（印仏研究二〇巻二号・昭和四七年）がある。授決集などの他著では、智雲の私志記の方が智度の義績よりも引用頻度も多く重んぜられているよう見えるのに、なぜ法華論記では、それらの諸氏の学説を用いないのか、その理由は不明である。今は事実をそれとして指摘するにとどめる。御教指願いたい。

(16) 普賢觀經合記卷下末に、「妙樂大師伝法弟子、剡川法臺寺明曠闍梨菩薩戒疏云」（一〇四上）と出る。因みに、円珍の著述に掲げられている『法華玄義略要』一巻について、島地大等（前掲著書三二一頁）は、「恐らくは支那剡州の明曠が作なるべし」と説いている。島地説がどのような根拠をもつのか未だ検していないが、中里論文（前掲一九頁）に出る「法華大意は将来録には備に十紙とあり極めて短篇なることを思はしめ、円珍録にも出ているが遂に見ることを得ない。恐らくは逸亡したるものであらぶ」という説と関連するか。

(17) 授決集卷上「便明七識計我々所決」一〇〇に、「逞淨名記云」

(一六下)などの用例が存し、普賢觀經合記卷上末などでも「輔正記云」(三三上)などの用例がある。坂本広博「道遙の涅槃經疏私記について」(印仏研究二〇巻二号・昭和四七年)、同「涅槃經玄義文句について—道遙作を疑う—」(天台學報一六号・昭和四八年)などの関連論文がある。

(18) 授決集卷上「法華不撰八教中円教決」四に、「法聰座主寿経記云」(七下)と出る。

(19) 中里貞隆前掲論文、12明空の項参照。

(20) 日下大痴前掲論文(一七一页)にも、「寂德記及先覺疏の名が、智証記の处处に散見する。けれども其著者はともに和漢何れの人か未だ検出せず、其書の存否も詳ならぬ」と保留している。御教示願いたい。

(21) 島地大等前掲論文三三四頁参照。

(22) 小寺文穎「日本天台における教判の受容」(印仏研究二四巻一号・昭和五〇年)

(23) 拙稿「湛然以後における五時八教論の展開」(駒大仏教學部論集六号・昭和五〇年)参照。

(昭和五三年七月稿)