

如来性惡思想の創說者

——灌頂說への反論——

安 藤 俊 雄

(一) 問題の所在

1 (安藤)

如来が實際に凡夫のような惡を行わないにしても性として惡を自己のうちに具えているという思想は、本質的には一念三千とか十界互具とか娑婆即寂光淨土という天台法門の必然的な結論であつて、煩惱即菩提や生死即涅槃という大乘の原理から見て決して不自然な思想ではないが、如来をただ清淨無為の存在とする抽象的な、そして觀念論的な考え方から見るときに思ひ切つた大胆な思想のように誤解される。そこで中国や日本で昔から主として華嚴系の學者からきびしい批判と反論が加えられたことは周知の如くである。そしてこれらの批判と反論は第一に如来性惡という思想が天台智顗(五三八—五

九七)の思想全体から見て不自然なものであること、第二には如来性惡思想を説く觀音玄義が智顗の預り知らぬもので、智顗以外の灌頂あたりが撰述したものであることなどを主張することに力点を置いたのであった。

最近にいたつて佐藤哲英博士が觀音玄義や觀音義疏、及び如来性惡に關連のある理毒という思想を説く請觀音經疏に対して精密周到な原典学的研究を加え、結局、これらのものがいづれも智顗の講説でも撰述でもなく智顗の門人灌頂(五六—六三)が撰述したものであることを立証された^①。もしこの論断が正しければ古來天台智顗の創說として謳われた如来性惡思想は智顗ではなくて門人の灌頂の創說といわねばならない。佐藤博士が嚴密且つ周到な原典批評と絶大な努力を傾けて如来性惡思想を

灌頂のものであると論証されたのは近来における天台学研究の大きな収獲であるとい得る。だがしかし如来性悪思想が灌頂の創説であるという佐藤博士の論断を静かに考えていると、どうも納得できぬ点が次から次へと湧き出てきて、やはり天台智顗の創説とするのが妥当であるという氣持が強まるのも事実である。わたしは且つて如来性悪思想を天台智顗の創説であると考え、この立場から天台教学の發展過程を跡付けるために「天台性具思想論」を著した。佐藤博士が拙著「天台性具思想論」と「東海仏教」第二号掲載の拙稿「性具説の根本精神」を引用して論評を加えられた関係もあるので、以下主として問題の焦点となっている観音玄義を中心として私見を述べたいと思う。

(一) 観音玄義と維摩疏との関係

観音玄義が智顗ではなくて灌頂の撰述したものであるという佐藤博士の論拠は、観音玄義の第一積名章の通釈段の十義の名目が三論宗の嘉祥古藏(五四九—六二三)の著した法華玄論の二十条義及び法華義疏の十対と関連があり、また観音玄義の別釈段の普門十義が同じく法華義疏の三義と関連しているという事実である。

A (観音玄義の十義)

- 1 人法
- 2 慈悲
- 3 福慧
- 4 真応
- 5 乘珠
- 6 冥顯
- 7 權実
- 8 本迹
- 9 縁了
- 10 智断

(法華玄論の二十条義)

- 1 人法
- 2 本迹
- 3 三輪
- 4 名徳
- 5 内外
- 6 智慧功德
- 7 智断
- 8 顯密
- 9 慈悲
- 10 二身
- 11 權実
- 12 三業
- 13 三徳
- 14 浅深
- 15 二徳
- 16 神通示現
- 17 力無畏
- 18 四等四摂
- 19 解行
- 20 悲慧

(法華義疏の十対)

- 1 人法
- 2 真応
- 3 内外
- 4 慈悲
- 5 珠藥
- 6 感応
- 7 世出世
- 8 神通示現
- 9 顯密
- 10 名徳

B (観音玄義の普門十義)

- 1 慈悲普
- 2 弘誓普

(法華玄論の普門三義)

- 1 心普
- 2 事普

(法華義疏の普門三義)

- 1 他心普
- 2 神通普

3 説法普

- 3 修行普
- 4 斷惑普
- 5 入法門普
- 6 神通普
- 7 方便普
- 8 説法普
- 9 供養諸仏普
- 10 成就衆生普

これは驚くべき一致である。観音玄義の普門十義の方は神通普と説法普の二義が法華義疏に見出されるにすぎないが、通釈段の観音の十義の名目の大部分が法華玄論と法華義疏のなかに見出され、法華玄論と法華義疏のどちらにも見出されないのはただ福慧と縁了の二名だけである。佐藤博士はこの事実に注目して観音玄義と法華玄論及び法華義疏の間に必ずや関連があるべきものと想定し、天台智顗が嘉祥吉蔵の法華玄論や法華義疏を読んだ後に観音玄義を講説したと見るのは不自然であるから、灌頂が法華玄論と法華義疏を参照しつつ自ら観音玄義を著したであると断定したのである。観音玄義と法華玄論や法華義疏との関連の事実がこれほど明瞭に指摘されたのははじめてのことであって、まことに注目すべきことであるが、ただそれだけの事実を指摘するのみで直ち

に観音玄義が灌頂によって法華玄論や法華義疏の後に撰述されたのであるという断定に入るのは不自然でなからうか。その理由としてまづ次の観音玄義の一文を挙げることにする。

次約三藏教、但明人法・慈悲・福慧三義、無真応等七種。何故爾。二乗教中、但明灰身滅智、那得從眞起。既無真応。將何益物。私難、通論備十、別語但三。此三若約眞諦、則隨通義、乃具十義。何止但三。若言是別、別応約中道。既得有中道人法三種、何意無七。私答、通論十意、此約三乘、別語三科、的擲菩薩。三藏菩薩得有慈悲・福慧・伏惑之義。既伏而不斷故、無真応等七法。師云、齊教止三。

これは観音玄義の積名章に通釈と別釈の二段があり、その通釈を一列名二次第三解釈四料簡の四項に分け、その第二の次第を明すところで仏陀の五時説法の内容をば十義の観点から分類し、第一華嚴時の説法においては人法・慈悲・福慧・真応・葉珠・冥顯の六法を説くが、第二鹿苑時の説法内容は三藏教であって、そこでは人法・慈悲・福慧の三法を説くのみで、十義の第四真応以下の七法は説かないことを述べている文である。この文のな

かで私難と私答の文は灌頂が設けたものであるが、問難において通じて真諦に約せば十法を説くことはもちろん、別論するにしても鹿苑時の説法が中道の人法、中道の慈悲、中道の福慧を説くとすれば他の七法も付随して説いているはずであると問うたのに対して、答文では通じて十法を論ずるのは声聞、縁覚、菩薩に亘るという意味であり、別して論ずる場合は菩薩のみを指し、藏教(小乗)の菩薩は煩惱を断ぜずただ伏することによって娑婆に止住し慈悲と福慧を修めるから、法性を証しその法性真身から応身を現ずるとか、薬珠その他の諸法の功德を現わすことができないというのである。この文の最後に師云齊教止三とあることをとくに注意すべきである。師というのが天台智顗を指すことはいまでもない。齊教止三というのは鹿苑時の説法内容が三藏教であるから、三藏教の当相から云えば鹿苑時の説法が人法・慈悲・福慧の三法のみを内容としているという意味である。したがって智顗が五時の一について十義の観点から説法の内容分類を行っていたと見なければならぬ。つまり智顗が鹿苑時の説法内容をただ人法、慈悲、福慧の三法に限ると規定している以上、他の四時の説法内容についても智顗がすでに明確な規定を行ったはずであるし、したがっ

て観音玄義の通釈段の十義を知っていたと見なければならぬ。ただし観音玄義のこの文の前後には五時説法と十義の関係が次の如くに規定されているからである。

- 一、華嚴時——人法・慈悲・福慧・真応・薬珠・冥顕
- 二、鹿苑時——人法・慈悲・福慧
- 三、方等時——人法・慈悲・福慧・真応・藤珠・冥顕
- 四、般若時——人法・慈悲・福慧・真応・薬珠・冥顕
- 五、法華・涅槃時——

A 法華時——人法・慈悲・福慧・真応・薬珠・冥

顕・権実・本迹

B 涅槃時——人法・慈悲・福慧・真応・薬珠・冥

顕・権実・本迹・縁了・智断

もし智顗が十義を知らぬとすればどうして鹿苑時の説法をただ三法のみと規定することができるであろうか。

この場合、師云齊教止三という文をば灌頂が自説を権威付けるために修飾したものであると解すべきであるか。

いかに灌頂が阿難のように天台門下において多聞第一の弟子であったとしても、同門の学友が多数生存していた時期にかかる修飾を敢えてすることができたであろうか。この点で師云齊教止三の文は短い言葉であるが、観音玄義の作者を灌頂とする見解に対して微動をも許さぬ威力

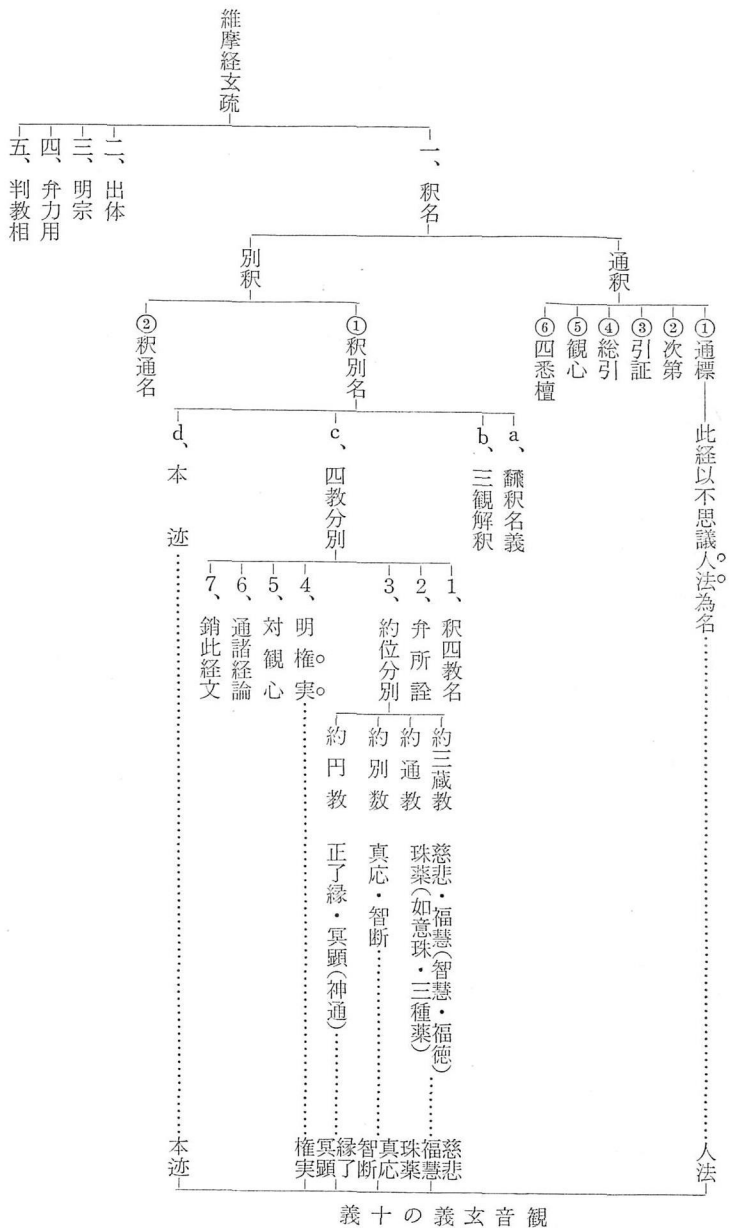
をもっているように思われる。もっともこの場合、師云
 齊教止三の文は、ただ智顗が生前説いた種々の思想の趣
 旨に基いて灌頂が三藏教において人法・慈悲・智慧のみ
 が説かれるにすぎぬという意見を観音玄義に引いたので
 あって、それはいわば趣意の引用であるにすぎず、智顗
 自身が決して人法以下智断に亘る十義の名目をもって普
 門品を講じたわけではないとする見解も不可能ではない
 であろう。そこでまづ人法乃至智断の十義と普門十義の
 名を智顗の真撰として誰しも異論のない著作のなかに追
 求することにしよう。

その場合観音玄義の内容が天台智顗の思想として後期
 の円熟した段階に属することが明瞭であるので、智顗が
 晩年撰述した維摩經関係の著作が重要な意義をもつこと
 になる。智顗は開皇十三年荊州で法華玄義を講じ、翌十
 四年に円頓止観を説き、開皇十五年長江を下って楊州に
 入り禅衆寺に住し、晋王広の要請に応じて浄名玄義十卷
 を撰述し、これを晋王広に贈り、その後天台山に入って
 引続き浄名玄義の改訂に努めるとともに維摩經文疏の制
 作に努め、維摩經玄疏は完成したが、文疏の方は仏道品
 の釈が終わったところで入寂した。智顗の入寂後、門人の
 灌頂が入不二法門以下の不足分を補足して三十一卷とし、

開皇十八年これを維摩經玄疏六卷とともに晋王広に贈つ
 た。もっともその前年の開皇十七年にも維摩經玄疏六卷
 及び文疏八卷を晋王広に贈ったが、智顗にとって不満足
 のものであったので智顗の希望によって焼却されたとい
 う事実が明らかにされた。(佐藤哲英・天台大師の研究・四
 二五) これら諸著のなかで浄名玄義の一部たる大部四義
 と三観義は現存しており、維摩經玄疏と文疏も現存して
 いる。文疏の仏道品までの釈も智顗が門人に口授したも
 のであるから、玄義や玄疏と同じく智顗の撰述と見てよ
 いであろう。然るにこれらの資料のなかに観音玄義の通
 釈の観音の十義と別釈の普門十義の名目のすべてを見出
 すことができるのである。

いま観音の十義を維摩玄疏のなかに追求すると、本書
 の五重玄義の第一釈名章の分科の題目のなかに早くも人
 法・本迹・権実の三法が発見され、他の七法は経題を別
 釈するなかの四教分別の第三の約位分別を説くところに
 すべて見出すことができるのである。つまり観音十義の
 名目と義理が維摩玄疏のなかですべて説かれていること
 がこれによって知られるのである。いまそれを図示すれ
 ば次の表の如くである。^⑧

これは特に維摩經玄疏について考察したのであるが、



大部四教義においても同様であつて、大部四教義を通覽するとき、四教に約して淨無垢稱の義を解釈するところを人法と本迹以外の八種の名目を駆使して説明している

ことが直ちに気付かれる。^④これによって智顗が維摩經の
 解釈に當ってこれらの名義を用いるという意図が最初の
 浄名玄義の撰述の頃にすでに成熟しており、新に製作し

た維摩經玄疏においては早くも觀音玄義の十義を網羅して四教の菩薩の功德と性格を区別することとなつたのである。しかし智顗としては必しも十義のみで菩薩の功德を説明しようとしたわけではなかったこと、及び彼が晩年に至つて維摩のみならず一般に諸經に説く菩薩の解釈に當つて同一の手法を用いようとしたことについては後述することにする。

さて觀音玄義の別積段の普門十義なるものは嘉祥吉蔵の法華玄論の心普・事普、あるいは法華義疏の他心普・神通普・說法普に拠つて灌頂が智顗と關係なしに設けたものとすべきであるかということが次の問題である。觀音玄義の別積段に説かれてゐる普門十義というのは慈悲

普・弘誓普・修行普・斷惑普・入法門普・神通普・方便普・說法普・供養諸仏普・成就衆生普のことであるが、やはりこれも智顗が晋王広に贈つた淨名玄義の一部の別行本たる大部四教義と関連をもつてゐることが發見された。すなわち大部四教義第六に円教に約して行位を明し淨無垢稱の義を積するところで一簡別円二教明位不同二正明円教弁位三引衆經論証四料簡五約円教位積無垢稱義の五門を分け、第二正明円教弁位のところで初發心住の功德を特に委細に説明し、初發心住の功德は無量無辺であるので凡夫や二乗の思議宣説し得ざるものであるが特に大乘經の意趣に基いてこれを十種に要約して述べると云い、これを十種法門と名付けてその内容を説明してい

觀音玄義の十義

- | | |
|-----------|------------------------------------|
| (一) 慈悲普 | 一者住円滿清淨菩提心。即是生無生法忍・無緣慈悲・無作誓願・普覆法界。 |
| (二) 弘誓普 | 二於一念中成就一切方行諸波羅蜜。 |
| (三) 修行普 | 三得一切種智。円斷法界見思無明。 |
| (四) 斷惑普 | 四得仏眼。円見十法界三諦之法。 |
| (五) 入法門普 | 五円入一切法門。 |
| (六) 神通普 | 六成就菩薩円滿業。能顯一切神通。所謂三輪不思議化。 |
| (七) 方便普 | 七能成就衆生。開權顯実入一乘道。 |
| (八) 說法普 | 八能嚴淨一切仏土。 |
| (九) 供養諸仏普 | 九能起法界三業。供養一切十方諸仏。 |
| (十) 成就衆生普 | 十能從一地・具足一切諸地功德・心心寂滅自然流入薩般若海。 |

大部四教義の十種法門

る。その十種法門を觀音玄義の普門十義と対照するとき、普門十義のうちで方便普と説法普を除く八義がすべて十種法門と対応していることが発見される。^⑤

この図表では觀音玄義の普門十義のうち第七方便普と第八説法普に相当するものが大部四教義には説かれていないように見えるが、大部四教義の十種法門の第七の開權顯実入一乘道という文に相当すると見れば、觀音玄義の普門十義のすべてが大部四教義の十種法門と対応していることになる。かりに方便普と説法普を除外したとしても、他の八普が名目のみならず義理において大部四教義の八法門と一致している以上、敢えて法華義疏の神通普と説法普の二普と共通しているという事実を重視するよりも、むしろ觀音玄義と大部四教義との一致を重大視するのが正しいと云わねばなるまい。

かくの如く觀音玄義において十義によって觀音を通釈し、十普によって普門を別釈することが、維摩經玄疏や大部四教義の解釈法と関連していることが明かとなった以上、觀音玄義を智顗の講説によるものではなく灌頂の撰述したものであると推定する根拠として、十義と二十条及び十対との関係、さらに十普と三普の関連の事実を挙げるのみでは不充分であることが知られる。むしろ逆

に觀音玄義を智顗の講説であるとする方が穩当ではあるまいか。もとより維摩經玄疏や大部四教義では十義や十普の名目と意義が四教の菩薩を説明するために説かれ、觀音玄義のように整然として十義と十普を綜合的主題的に論述しているわけではない。智顗は觀音玄義において特に十義と十普を主題として論述するのが最も妥当であると考えたのであろう。觀音玄義卷上の積名段の通釈のところ、とくに十義を説く理由を明にするために次のような問答を設けている。

問、此十義名字出_二余經_一、那得_二用釈_三此品_一。答、大乘義通、衆經共用。若不_レ許_レ此者、仏性出_二涅槃_一、五住二死出_二勝鬘_一。諸師那得_二浪用通_三衆經_一耶。此品在_レ文、雖_レ無_二十名_一、總將_二二問答_一、帖_二十義意_一、宛然_レ可_レ解。

これに続いて觀音玄義は十義の意が法華經普門品の文底に潜在していることを立証するために經の文句を挙げて立証している。ただ十普の義について智顗が普門品の文句を挙げて立証しなかったので、灌頂がそれを行った。すなわち觀音玄義卷下の積名章の最後のところで

私就_二普門品_一、搜_二十普之義_一、証_二成此_一者、若如_二觀音愍_三諸四衆_一、受_二其瓔珞_一者、諸是不_レ一之名、愍是悲傷之義。此即慈悲普。有_二慈悲_一任運、有_二弘誓普義_一也。以_二

種種形、遊諸国土、度脱衆生、即是淨仏国土。豈非修行普、(以下略)

というのがそれである。これによって見ると十義も十普も特に法華經の觀世音菩薩普門品にのみ用いられるべき解釈法ではなく、藏通別円の四教全体に共通する解釈法として理解されていたことが知られる。しかるに上に述べた如く維摩經玄疏に十義の名義が説かれているし、大部四教義のなかに十普の根拠となった十種法門が説かれているから、十義や十普と同じ名目が一部分法華玄論や法華義疏に出ているからと云って直ちに觀音玄義を灌頂の著作であると断定するのは穩当ではないであろう。

(二) 天台維摩疏と嘉祥吉藏

觀音玄義に鹿苑時の説法が人法・慈悲・福慧の三法のみを説くことを論ずるところに灌頂が師云齊教止三と記録している文、通積段の十義の名義がすでに維摩經玄疏その他に説かれているという事実、及び觀音玄義の十普が大部四教義の初發心住の功德を明す十種法門に拠っているという事実に基づいて、觀音玄義はやはり天台智顗の講説したものとするのが妥当である。しかし嘉祥吉藏の法華玄論の二十条義や法華玄疏の十対のなかに觀音玄義

の十義の福慧と縁了の二を除く八法の名目が出ており、両者の間に不思議な一致が存在することも否定できない事実である。觀音玄義を天台智顗が講説したものとするとき、この一見不可解な事実をいかに理解すべきであるか。この問題についてわたしは嘉祥吉藏が智顗の維摩經玄疏及び維摩經文疏に拠ったのであると推定する。吉藏は法華經義疏卷二に顗禪師云として智顗の文を引いて四衆の説明をしているが、この智顗の文は法華文句ではなくて維摩經文疏卷五の文に拠ったものであろう^⑥。その維摩經文疏卷三以下に説法の会座に参加した三万二千の菩薩衆の功德を讃歎する經文について智顗が加えた釈文が大部分法華玄論の二十条義に対応している。いま法華玄論二十条義の根拠となった維摩經文疏の文を挙げれば次頁の如くである。

かくの如く人法・三業を除く十八条義はすべて維摩經文疏の菩薩衆の文から採用したと推定される。すでに述べた如く人法の名義は維摩經玄疏の通積段の主題であったし、三業の名目は文疏の菩薩衆につづく釈文及び大部四教義などに見出される。したがって嘉祥吉藏は法華玄論の普門品を釈するに当って主として天台智顗の維摩經文疏の菩薩衆の文に拠ったわけである。ほかに人法の名目

(法華玄論二十条義)

(維摩經文疏卷三 菩薩積の文) (統藏・一・二七・五)

(頁・段・行)

一、人法……………(維摩經玄疏に出ず)

- 二、本迹——但諸菩薩外隨所感見不同內則本迹高下難測……………四四六左 a 二
- 三、三輪——隨順有三種一順仏二順理三順衆生根縁仏為衆生轉四種四諦法論……………四五一左上 一
- 四、名徳——衆所知識下……………聞名帰徳名之為知觀形敬揖謂之為識……………四四五左 b 一
- 五、内外——今明菩薩化衆生內令禪定伏愛外為神力降伏魔怨……………四四八左 b 三
- 六、智慧——功德華嚴明十地功德智慧比爪上之土方仏智慧如大地土此則大懸殊也……………四四六右 b 九
- 七、智斷——一広歎復為二歎斷徳二歎智徳……………四四九右 a 一七
- 八、頭密——今補処慈悲冥薰隨機応現十方示受五道身利衆生也……………四五五左 a 九
- 九、慈悲——慈悲福慧能益一切故言得無所畏……………四五二右 a 九
- 一〇、二身——法身有此妙相衆生無由能識為顯此相故於応身示白毫相……………四五二右 b 九
- 一一、權実——四教福慧三権一実。総此権実以修其心……………四五二右 a 一七
- 一二、三業……………(大部四教義に出ず)
- 一三、三徳——見三徳。不縦不横故名深妙義也……………四五四左 b 七
- 一四、淺深——深妙之義十法界諸法二諦三諦之理甚深。故名深……………四五四左 b 六
- 一五、二徳——歎自行者復為二別一歎自行智徳二歎自行斷徳……………四五五右 a 二
- 一六、神通示現——若三藏教明帶結願生或用神通示五道之身於染浄土化衆生……………四五五左 a 一
- 一七、力無畏——若約四教明力無畏者……………四五五右 a 一六
- 一八、四等四摂——今等於十方諸仏故言無等等……………四五五右 a 五
- 一九、解行——若解行具足如目足備即能到清涼池……………四四六左 a 八
- 二〇、悲慧——一放光者……………即是法寶普照菩薩慈悲智慧縁三諦理生諸善法之宝也……………四五二左 b 一七

を挙げているから維摩經玄疏をも参照したにちがいない。智顗によれば古来南北両地の学者が維摩經のこの文を解釈するに当って見解を異にし、南地の維摩學者が特に第八地の菩薩の功徳を讚歎する文であると解釈したのに対して、北地の學者は初地以上の菩薩の功徳を讚えたものであると解釈し、兩者の間に論諍があったことを記述している。智顗は、菩薩の功徳が無量無辺であり、ただ便宜上上のごとき数十句を挙げて菩薩の徳を考察するにすぎないとし、必しもそれらの徳を菩薩の特定の地位に限定すべきでないと強調している。だから智顗としては維摩玄疏に見られるように菩薩をば四教に約して區別するけれども、これら四教の菩薩を数十条義、あるいは観音玄義のように十義の観点から考察するのは一つの便法であるにすぎないのである。けれども智顗が嘉祥の採用したような数十句を以て諸經典の菩薩の共通の徳を表示しようとしたことは確實であるから、吉藏は智顗の意図に基いて二十条句を挙げて普門品を積したのであろう。

かくて法華玄論の二十条義は維摩經玄疏、特に維摩經文疏の菩薩積の文に拠って組織されたものと推定される。つぎに法華玄論の心普と事普とは観音玄義の十普との間には名目の関係もないし、維摩經文疏に拠った形跡もな

い。しからは法華義疏の十対と三普は何に拠ったのであるか。法華義疏の十対すなわち人法・真応・内外・慈悲・珠華・感応・世出世・神通示現・顕密・名徳のなかで観音玄義の十義と一致する名目は人法・真応・慈悲・珠華・顕密の五であり、三普のうち神通普と說法普が観音玄義に一致する。そこでこの場合二つの可能性を考え得る。第一は嘉祥吉藏が法華義疏を撰述するとき、法華玄論の場合と同じように主として天台智顗の維摩經玄疏、特に維摩經文疏に拠って十対と三普を新しく説いたという推定である。十対のなかで観音玄義の十義と一致しない内外、感応、世出世、神通示現、名徳という名目のすべて維摩經文疏に見られるものであり、内外と名徳の二名目はすでに法華玄論の二十条義に出ているから、新しく法華義疏で設けられた名目と云えばただ世出世と感応のみである。だから法華義疏においても吉藏は別に依るべき異った根拠を必要とせず維摩經玄義や維摩經文疏に拠って十対を設けたと推定しても決して不自然ではない。

つぎに法華義疏では心普と事普の二種によって普門の意義を説いたのに、法華玄論においては他心普・神通普・說法普の三普を説きそのうち神通普と說法普が観音玄義の十普のなかに見られるが、法華義疏の三普は仏の三輪

を三普に当てたのであって、三輪は維摩經文疏の菩薩釈に出てゐるから、上の十対と同じくこの三普も維摩經玄疏や維摩經文疏に拠つたものと見ることが出来る。第二の可能性は嘉祥吉藏が天台智顗の講説した観音玄義の筆録本か、或いは現存の如き灌頂の私記の加わつてゐる修治本に拠つて法華義疏の十対や三普を説いたのではないかという推定である。これは灌頂が吉藏の法華玄論などを見た上で観音玄義を撰述したという見解を逆転さすものであるが、この推定も決して不可能ではない。法華玄論で二十条義を説いた吉藏が、法華玄論に続いて著述した法華義疏で何故十対に要約しなければならなかったのか。観音玄義の十義に対応さすためではなかったか。しかし法華玄論の二十条義が十対に縮小された点以外にくに観音玄義の十義に接近した点があるわけではないから、どちらかと云えば第一の推定の方が自然であると思われる。さきに述べた如く観音玄義の十普は大部四教義の初発心住の功德を説く十種法門によって組織されたものであるが、吉藏の法華玄論の二普も法華義疏の三普もこれに拠つた形跡がないから、恐らく吉藏は浄名玄義の大部四教義の部分を見ず、専ら維摩經玄疏と維摩經文疏に拠つたと推定するのが妥当であらう。

(四) 歴史的根拠

わたしの嘉祥吉藏が法華玄論の二十条義と二普や法華義疏の十対と三普を説くに當つて天台智顗の維摩玄疏や維摩經文疏を参照したのではないかという推定をさらに確實にするには何等かの歴史的な根拠が必要である。この意味で注意すべきは統高僧伝卷一九の灌頂伝の記録である。

逮陳氏失_レ馭、隨_レ師上_レ江、勝地名山尽皆遊憩、三宮_三廬阜_一九向_三衡峯_一。無_レ不_三揖_レ迹依迎。訪_三問遺逸_一。後届_三荆部_一、停_三玉泉寺_一。……俄隨_三智者_一、東旋止_三于台岳_一、晚出_三称心精舍_一、開_三講法華_一、跨_レ朗籠_三基超_三於雲印_一、……有_三吉藏法師_一、與皇入_レ室、嘉祥結_レ肆、独擅_三浙東_一、聞_三称心道勝_一、意_レ之未_レ許、求借_三義記_一、尋_三閩淺深_一、乃知_三体解_一、心醉_三有所_レ從矣、因廢_三講散_一、集、投_三足天台_一、餐_三烹法華_一、發_三誓弘演_一、至_三十七年_一、智者現_レ疾……

前後の文から推察すると、開皇十七年天台智顗の入寂の直前に灌頂は天台山を出て会稽府の東北にある称心寺に赴き法華を講じたことが知られる。そのときの講説が道朗、慧基、法雲、僧印の法華学を厭するという噂を聞

いて、嘉祥吉藏は義記を借りて詳しく内容を検討し、その優れていることを知って共鳴心酔し、従うところがあつたのである。そのとき借りた義記というのが、称心寺で灌頂の講説を聞いた人の筆録を指すか、それとも灌頂に懇請してほかに天台智顗の講説の筆録、あるいは智顗の維摩経関係の著作を指すのではないか、その点を明にすることはできない。続高僧伝卷十一の吉藏伝によれば、吉藏は隋が天下を統一した頃、すなわち開皇九年(五八九)の頃には楊州から会稽に移り嘉祥寺に止住し、開皇末年晋王広の招請に應じて楊州の慧日道場に入ったというから、少くとも十二年間会稽に滞在していたことになる。しかし一説によれば慧日道場に入ったのが仁寿二年(六〇二)であるというし、また一説によれば大業二年(六〇六)であるともいう。いづれにしても吉藏が天台山に近い会稽に十二年以上も止っていたことは確実であった。しかも吉藏の興皇学場の同門の先輩ともいべき真観(五三八―六一)が禹穴にあって智顗と親交を結んでいたし、^⑧同じく興皇門下の逸足として知られた智緒も恐らく楊州においてのことであろうが、開皇十五年智顗について禅法を学んだという。^⑨また智顗の歿後、仁寿二年東宮において維摩経を講ずるに当って智顗の維摩疏に

したがったという慧日道場の慧莊(五二五―六〇五)もかつては法朗の門下にあつては吉藏の先輩であつた筈であるが、恐らく早くから智顗の思想影響を受けていたにちがいない。(続高僧伝卷九・道莊伝参照)かくの如く三輪師にして智顗と親交のあつたものが多く、とくに吉藏としては彼の先輩でありしかも永陽王はじめ隋文帝や煬帝の絶大なる帰依を受けた真観と親交のあつた天台智顗に対しては深い敬意と親愛の情を抱いていたにちがいない。

国清百録卷四には吉藏から智顗に宛てた書簡が四通収められている。前の三通の文面から推察するに門人の智照などが天台山と会稽の間を往復し、智顗もまた書簡を送って吉藏の質疑に解答を与えた事実が知られる。ことに最後の書簡は開皇十七年八月二十一日の日付を以て智顗を嘉祥寺に迎え法華を開講するように要請したものであつて、南嶽寂聖、天台明哲、昔三業住持、今二尊紹係^⑩というように南岳慧思と天台智顗に対して心底からの敬意を表明している。吉藏の大乗玄論卷四及び淨名玄論卷四には彼が法華玄論を著したのは江南に於てであるというが、法華統略卷一では昔在会稽著此経玄文凡二十卷と明示している。しかも凡そ二十卷^⑪というのは、法華玄論一〇巻及び法華義疏十二巻を合したものと推定されるか

ら、吉蔵は会稽嘉祥寺においてまず法華玄論を撰述し、続いて法義者疏を著したことになる。吉蔵は開皇九年会稽へ移ったから、開皇十五年智顗が大部四教義を含む淨名玄義一〇巻を晋王広に贈呈する以前に法華玄論を撰述したと仮定すれば、智顗若くは灌頂がそれに拠って観音玄義を出すことも不可能ではないが、上述の智顗と吉蔵との関係から見るとき、到底それは不自然な想像であるにすぎない。また恩師と吉蔵の関係を智顗の側近にあって充分知悉しており、吉蔵の書簡を国清百録のなかに編収した灌頂が、いかに智顗と親交を結んでいたとは云え、智顗が三大部その他の講説において可成の厳しい批判の対象とした三論師の法門や名目を観音玄義の中心内容として借用するとは想像されない。そこでこの場合観音玄義と吉蔵の法華玄論及び法華義疏の不思議な一致という事実を合理的に説明するには、吉蔵が智顗の維摩經玄疏や維摩經文疏を見た後に法華玄論と法華義疏を著したと見なければならぬ。しかるに維摩經玄疏と維摩經文疏の仏国品の積までは開皇十七年の十一月頃までに完成したが、十一月二十四日智顗が入寂したので、その後で灌頂が不足の部分を釈してこれを増補して晋王広に贈呈したのであって、これに対する晋王の答書に開皇十八年正

月二十日の日付がある。吉蔵が揚州の慧日道場に移ったのが統高僧伝の記録にしたがって開皇末年であるとしても、維摩經玄疏や維摩經文疏の完成から三年の期間があるから、その間に智顗の維摩經玄疏や維摩經文疏を参照して法華玄論や法華義疏を著したのではないか。さきの国清百録に収める吉蔵の智顗に宛てた書簡から推定すれば、或いはそれ以前に玄疏や文疏の仏国品の菩薩積の部分を門人の智照等を通じてか、それとも統高僧伝の記録するように直接灌頂を通じて借り出して読むこともあり得る。もしこれが不可能であるとすれば、智顗の入寂後に実行したのではないか。統高僧伝の記録は灌頂の称心寺における法華講説が吉蔵の関心を惹いた発端となったように見えるが、灌頂が開皇十七年称心寺の法華講説を行ったとすれば、そのとき灌頂は三十六歳であったことになる。灌頂が自ら涅槃經玄義卷下の後序文に勅徴師江浦・頂疾滞豫章……已聞東還台嶽、秋至仏隴、冬逢入滅と記録しているのによれば、灌頂が豫章から天台山に帰ったのは開皇十七年秋であるように見える。もしこれが事実とすれば、灌頂は天台山に帰ると間もなく称心寺に赴いて法華を講じたのであろう。そしてこの年八月二十一日すでに嘉祥寺一山の学僧一百余人とともに

に書簡を贈り嘉祥寺における法華の講説を懇請した吉蔵は恐らく門人に命じて称心寺における灌頂の講説を聴かしめ、その内容が道朗、慧基、光宅、僧印を圧するものであることを知り、智顗の生前か、或いは死後において灌頂よりも智顗の講説の筆録を借りて異常な熱意と感激を以て閲読したにちがいない。統高僧伝では灌頂の法華学がはるかに優越していることを知って、吉蔵は自分の講を廃し衆を散じて天台山に赴いたというが、そういう感激を与えるような法華に関する灌頂撰述の義記があったとは考えられない。統高僧伝では灌頂がその生涯において法華、涅槃、維摩、円頓止観、四念処等を講じ、智顗の講説を私記したもの、及び自製の義記や雜文などがあったと記録し^⑬、大唐内典録卷六では四急処観四卷、国清百録五卷、金光明行法、修禪証相口訣、天台智者大師別伝、杭州真観法師別伝など十三巻を灌頂の撰述したものととして掲げ、またほかに法華、涅槃、浄名、金光明、請観音など諸経の疏を撰したというが、国清百録、天台智者大師別伝、杭州真観法師別伝、涅槃經疏及びここには挙げていないが観心論疏など灌頂の撰述として確実なものを別として、例えば現存の請観音經疏が灌頂のものであるなどと直ちに推断することは穩当ではないし、特に

開皇十七年の頃すでに法華に関する灌頂自身の義記があったとは想像されない。灌頂は荊州から病のために豫章に赴きそこで療養のかたわら玉泉寺で講説された法華玄義の筆録を整理するに没頭していたと推定される。称心寺での灌頂の講説はいわば恩師智顗の代講ともいえるもので、またそれであればこそ道朗、慧基、法雲、僧印の追隨を許さぬ内容であったものである。しかも法華玄論卷一に吉蔵は余流^⑭通禹川、疏記零落、因^⑮講次略撰^⑯所^⑰聞目^⑱、為^⑲評解^⑳。敢^㉑稱^㉒傳訓^㉓、蓋^㉔是以^㉕備^㉖漏失^㉗、正^㉘自壞之路^㉙耳と云い、嘉祥寺在中の当時法華学の研究資料が零落散失していたことを告白している。統高僧伝の吉蔵伝には隋の陳国併呑のとき江陰に動乱が起き、そのとき吉蔵が文疏を収集して寺内に隠匿したので、後に吉蔵が自著のなかに諸論著を博引傍証して他の追隨を許さぬことができた^㉚と記録しているが、上の法華玄論の記述から見ると法華關係に関する限り参考とすべき文疏の資料はそれほど豊富ではなかったと推定される。

吉蔵の学的生活において法華研究は頗る重要な意義をもっていたことは、上述の法華玄論一〇卷、法華義疏一二卷、法華遊意一卷、法華論疏三卷、法華統略六卷その他があったことによって知られる。しかし法華玄論や法

華義疏以外のものは京師の日嚴寺に入ってから以後の著述であつたと推定される。すなわち統高僧伝には吉蔵が京師に入った当時、大いに法華經が重んぜられていたので吉蔵がこの經を開削したと記録してゐるし、同じく統高僧伝卷二八の善慧伝には善慧が大業十二年(六二一)京師で吉蔵の法華を聴講したと記録している。^⑤かくの如く吉蔵の法華研究は長く続いたが、法華關係の著作としては会稽時代に法華玄論が最初に撰述され、続いて法華義疏が會稽で著されたのである。法華義疏の方はそのなかに智顗の維摩經文疏の説を引用しているから問題はないが、法華玄論は表面智顗に言及していないので、直接その思想影響の跡を見出し得ないように見える。しかし既述の如く普門品の釈に説いている二十条義なるものが智顗の維摩經玄疏及び維摩經文疏仏国品の菩薩釈のなから採集したものであることが明白となつてきたのであるから、統高僧伝が記録している吉蔵と灌頂との關係、及び吉蔵と智顗との密接な交渉あるいは法華研究資料の零落の事情などを考慮するとき、法華玄論の普門品の釈は智顗の維摩經玄疏や文疏に拠つたものであると断定するのが妥当であらう。

(五) 天台の學說と如來性惡思想との

必然的關係

かくて觀音玄義が智顗の講説したものではなく門人灌頂によつて嘉祥吉蔵の法華玄論や法華義疏を参照して撰述したという推定が不自然であり、むしろ吉蔵が智顗の維摩經玄疏及び維摩經文疏を参照して法華玄論や法華義疏を撰述したと見るべきであることを原典學的及び歴史的地位から究明することができた。しかし、これではまだ如來性惡思想と天台智顗との必然的な思想上の連關については十分な論証を行つたとは云えない。この点については別の機會に述べたいと思うので、ここでは少く言及することに止めたい。

最初に述べた如く如來性惡説は智顗の天台教學の根本原理たる性具の思想の必然的な展開であつて、性具説の世界觀的展開が十界互具の説となり、止觀的展開が一念三千の法門であるに對して、とくに性具思想を仏身論的に展開したものが如來性惡の思想である。如來が修惡を断じて性惡を本具しているという言葉そのものは觀音玄義のみに説いているが、如來性惡の思想自体は法華玄義の感應妙や神通妙を説くところに充分に示されている。

ことに感応妙の段においては如来の応現を感得すべき機は単善でもなく単惡でもなく、善と惡とを相帶していなければならぬとし、下は一闡提から上は等覺に至るまで同様であるとしている。そして一闡提が惡のほかに具えている善とは性徳の理善であると云っている。したがって一闡提は性徳の理善と修(得)の惡を具していることになる。ここでは如来の応現を感得すべき機を問題としているので、如来そのものについて言及してはいないが、理論的に上の説を推し進めていけば如来が修惡を断じても性惡(性惡の理惡)を具しているという思想をすでに暗示している。ことに神通妙を説くところでは如来においては六根が減弱することなく清淨なるを得て無作の神力を發揮することを強調し、耆掘摩羅經卷三の五根及び六入を如来に於て無しとするは小乗にして、摩訶衍の如来には五根六入が了了分別に活動すると説く偈を引用し、法華經と普賢觀經の神通の意義を積している。この五根や六入が如来に於て具足しているという思想が如来性惡説の中核を成すものであって、維摩經玄疏においても智顗は頗りに強調している。すなわち卷四の积名章の別积の下で淨無垢稱を四教によって分別して积するところに四教の興廢を論じ、そこで藏教・通教・別教の三教にお

いては断惡生善を説くが円教の妙覺(仏)においては断すべき惡も生すべき善もなしと云い、他の三教の断する惡は事惡であると云っているから、これは仏が事惡はなくとも理惡つまり性惡を具していることを表示したものである。さらに卷五では維摩經の不思議解脱について羅什、竺道生、僧肇、関内旧義、地論師、真諦、三論師など七家の説を評して、いづれも思議解脱の限界を出ずるものでないとし、真の不思議解脱は煩惱を断じて得るものではなく、断即不断であると主張し、特に地論師や撰論師の唯識派の解釈に論及し、地論師が前六識を分別識、第七識を智障波浪識なりと規定し、第八識のみが真識であってこの真識が不思議解脱であり、そこには七識が減していると言説くのも、或いは撰論師が七識を執見識、八識を無記無没識とし、それを解脱と考えないのも、ともに自他の分別智に制約されたものであるという。そして智顗は円教においては地論師のごとく六識七識が減して第八識によって解脱が成就するのではなく、六識こそが不思議解脱であると説くとして、さきの耆掘摩羅經の文を引き、六根六識は如来においても欠減無く具尾していると言張している¹⁹。かくの如く如来において六根六識が欠減無く具足しているというのが如来性惡ということ

ある。

如来性悪の思想はひとり維摩經玄疏ばかりでなく、その前に撰述された浄名玄義の四教義を説くところにも、後に撰述された維摩經文疏のなかにも明瞭に説かれている。すなわち大部四教義卷七以下卷一―一まで四教の菩薩の衆生済度の性格上の相違を説明し、そこに観音玄義の如来性悪との密接な關係を表示している。藏教の菩薩は初発心から補処の位に至るまで惑を断ずることなく伏すのみであるから、この惑を因として三界に受生し衆生を済度する。これに対して通教の菩薩は初発心から惑を一分ずつ断じ補処の位でこれを完全に断尽してしまうが、少分の微弱な習気が残存しているので受生の誓願によってこの習気を強化することによって三界に還生し、道種智を用いて遊戲し、神通によって仏国土を浄め衆生を成就する。別教の菩薩は初歡喜地において中道仏性の理を見証し、無明見惑を断じ真応の二身を顕わし、衆生済度のために百仏世界に応現し十法界の身を現する。そして等覺位において無明煩惱のすべての習気を断じ尽して仏位に入るのである。かくの如く別教の菩薩は十住・十行・十廻向の三十心において界内の惑を断ずるが界外の無明はこれを伏すのみであって、十廻向の後心から初

地に至って初めて界外の無明を一品ずつ断じて十地を進み等覺の後心に至って初めて完全に無明を断尽するのであるが、別教の菩薩が百仏世界に受生するのは神通によるのである。ところが円教の菩薩は一応は十信位までに界内の惑を断じ尽し界外の無明を伏し、十住から等覺までの間にこの無明を断じ尽すと説くが、これは一応のことであって、円教では無明の体性が本より自有にあらざ、無明が自有でなければ智も自有ではないとするから、断と云っても不断の断であり、惑のあるところに智があり智があるところに惑があるとすべきであるという。(大部四教義卷二)そこで智頭は舊掘摩羅經の六根が如来においても常に具足して欠減なしという文を引いて妙覺の極地が蕭然として累の外にあり究竟菩提とか無上涅槃と名けらるるも、仏の六根が究竟清浄であることを意味するのであって、仏に六根が欠減しているという意味ではないことを強調している。^③大部四教義卷七に次の問答がある。

問曰、菩薩断結誓願神通應化利物、何必須_ニ留_レ結而受_レ生耶。答曰、断結誓願神通應化受生、此乃是摩訶衍之所説、非三藏之所明。所以者何。断結誓願受生通教之所説、法性身神通受生別教之所説、法身応生円教所説^④。

という。すなわち藏教の菩薩は惑を伏するのみだからその惑によって三界に受生し衆生を済度する。通教の菩薩は補処の位で惑を断じ尽してしまうから、受生の誓願によって残存の習気を強化して三界に受生する。別教の菩薩にはこの習気も残存していないから神通を起して三界に受生するが、円教の菩薩は神通を用いることなく三界に応生するというのである。この円教の菩薩が惑もなく、惑の習気もなく、また神通を用いることなく応生できるのは、菩薩の法身に六根六識が欠限無く具足し活動しているからであって、これは如来の場合も同様であるというのである。

また維摩經文疏の仏道品を釈するところでも、鶻掘摩羅經や法華經及び華嚴經の文を引いて如来に於て六根が具足して欠減無きことを強調し、衆生の六根こそ如来種であり、衆生と如来の六根には淨穢の相違があるにすぎぬと説いている。そしてそこに涅槃經如来品の一闡提と善根人における仏性の有無を説く文を引き、これを唯識説に配当し、六識を縁因の如来種、七識を了因の如来種、八識を正因の如来種なりと規定し、善悪は六識によって起されるもので、若し六識を離れるときは善悪は成立しないことになるという。これはまことに觀音玄義におい

て唯識説の神通が有作であるに対して円教如来の神通が無作である理由として如来が性悪を本具することを主張するのと完全に一致している。また別教の菩薩が神通によってのみ三界に受生できるのに対して、円教の菩薩や如来が神通によらずして三界に応生できるのも、円教の菩薩や仏に六根や六識という縁因如来種が欠減なく具足しているからであるという。ここに智顗が從來の超越的靜止的な如来の觀念を打破して、如来を動的現實的に解釈しようとした努力が明白に見出される。まことに如来を徹底的に人間的に把握しようとするのが性惡説の精神であって、そこに智顗と、智顗が生きた隋代仏教の逞ましい主体的な仏身觀と燃えるような理想主義の人間像の形成への熱情があつたのである。

かくの如く智顗は晩年において如来及び菩薩が性惡を本具することをあらゆる講説や著書において強調したから、如来性惡の思想は決して觀音玄義のみの独説ではない。さきに述べた如く晩年の智顗にとっては、大乘において仏性を説かぬのは三宝を誹謗することを意味するものであった。そして仏性を説くことはとりもなおさず如来性惡を説くことを意味する。しかるに灌頂には如来性惡の思想は著るしく稀薄であった。灌頂は大概涅槃經玄

義二卷と大般涅槃經疏三十三卷の著者である。観音玄義によれば涅槃時の説法こそは人法・慈悲・福慧・真応・楽珠・冥顯・権実・本迹・縁了・智断の十法を普く説示し、とくに縁了と智断とは涅槃時の説法のみが特に広説している筈であるから、灌頂がもし観音玄義の著者であるとすれば、涅槃經玄義や涅槃經疏のなかで如来の性悪本具を力説して然るべきである。だがわれわれは涅槃經玄義や涅槃經疏はもとより、灌頂の著書のどこにも性悪思想を見出すことはできない。それどころか仏性を主題とする涅槃經を釈しながら仏性の問題を回避しようとする消極的な態度が露骨に暴露されている。涅槃經卷下の初頭には仏地を善・悪・無記の三性によって規定しようとした梁代の学説を引き、光宅寺法雲が仏地をば一向に無記であると規定したのに対して、開善寺智蔵と莊嚴寺僧旻が一向に善であると規定したと述べている。もし観音玄義を灌頂が撰述したとすれば、なぜ観音玄義のように大胆に透徹した論陣を張って如来性悪説をここで力説しないのか。それどころか涅槃經玄義で灌頂は

夫三性者、若有若無、只是世俗、尚不_二是真_一。何得_三用_レ此_二積_レ涅槃_一體。此皆數論之極説。安処_二仏_一體。如_三野人暴背_二獻_レ至尊_一耳。

と云って、それ以上の論及を避けようとしている。涅槃經疏でも同様である。涅槃經德王品第四の捨慈得慈という涅槃の第三の功德、すなわち菩薩が大涅槃を証することによって凡夫・一闍提・女人などの小慈を捨て、第一義無縁の大慈を得るという經文をば、一闍提と如来をば善と惡によって説明したものであると指摘しておりながら如来性惡にも闍提性善にも言及しようとし^④ない。同じく德王品第六の一闍提を信不具・修善方便不具・進不具・念不具・定不具・慧不具・生得善不具と規定し、闍提の仏性が非有非無なることを説く文を注意し、涅槃經の説く仏性が中道の義であつて善根の義でない^⑤と云い、闍提但能断善云何断性と云うのみで、如来性惡には言及しない^⑥。しかも、ここに闍提は善を断じても性を断ずることはできぬと云っているところから見ると善惡を修性の二種に分けることも行っていない^⑦。

涅槃經のなかで如来性惡思想と最も密接な関係をもつのは迦葉菩薩品第十二之四の初頭の文である。そこでは如来と一闍提を対照的に比較し、兩者の一一について仏性の有無を説明する。まず如来の仏性に有無の二種がありとし、有の仏性としては三十二相・十力・四無畏・大慈大悲などを挙げ、無の仏性として如来の過去の善・不

善・無記の業の因果を挙げ、次いで闡提をふくめて一切衆生が悉く仏性を具すというのは如来の随自意語であってその真意は後身の菩薩でも理解できぬと説き、最後に仏性のなかで一闡提には有っても善根人に無い仏性もあるし、逆に善根人にはあっても一闡提人には無い仏性もあり、また一闡提と善根人とがともに所有する仏性もあり、ともに無い仏性もあると説いている。ここに有の仏性と無の仏性というのは観音玄義の修と性とに対応するものであって、灌頂が観音玄義の著者であるとすれば是が非でもここで如来性悪と闡提性善を力説強調しなければならぬところである。しかるに涅槃經疏卷二九ではこの經文を一、正明有無 二、明衆生不解 三、作四句分別の三段に分け、その第二の明衆生不解の文について天台大師解此別有所関というのみで、善惡を修性の二種に分けず、經に如来が三十二相、十力等を有の仏性とするのは無有の有であり、如来においては一切の不善無記の煩惱等はないから、これは昔有今無というべきであると釈している。これは一切の煩惱を如来種とした維摩經文疏の立場とは似ても似つかぬ平凡極まる稚拙な解釈であると云わねばならない。ここで天台大師云云と言及し、天台智顗の奔放大胆ともいふべき思想を念頭に浮べなが

ら、何という拙劣且つ浅薄な解釈であらうか。観音玄義において觀世音菩薩の普現色身三昧を示すために仏や菩薩の性惡本具をあらゆる角度から縦横に説き明した同じ著書が、涅槃經疏のような平凡浅薄な論述に墮落することは到底不可能である。観音玄義は涅槃經疏の著者灌頂の能力では説くことのできない深遠雄大な思想を展開している。仏陀における阿難のごとく、灌頂が天台門下にあつて多聞第一の弟子であり、現存の天台講説の大部分を灌頂が筆録したり治定した功績は絶大であるが、灌頂と智顗の思想と學説の間には雲泥の相違と懸隔があることを忘れてはならない。観音玄義の内容は淨名玄や維摩經玄疏、及び維摩經文疏の内容と性格を全く同じくするものであつて、どうしても智顗の講説したものと断定せざるを得ない。したがつて既述の如く観音玄義の十義と十普は決して灌頂が吉藏から借用したものではなく、智顗が維摩經研究に當つて早くから南北兩地の學者の思想を検討し、迹門十妙と同じく自行化他という菩薩の性格と功德を綜合網羅する名目として自ら新しく設定したものであり、観音玄義はとくに十義によつて菩薩の普現色身三昧の意義を明にし、さらに大乘の論として仏性を説かぬは三宝を誹謗するに等しいという信念に基いて如来

性惡の説を大胆に主張したものであることを、原典学的及び思想的の両面から確証し得たと信ずるものである。

智顗が少年時代から熱烈なる観音信仰者であり、普門品の講説を数度行った形跡があることが法華文句の普門品の釈によって明かであるに對して、灌頂には観音信仰があつた形跡がなく、また普門品について格別な関心を寄せたという記録もないことは別の機会に論究したいと思う。

追記

この研究は昭和三十九年五月大谷大学における印度学仏教学会大会において発表したものである。

注

- ① 佐藤哲英「天台大師の研究」
- ② 大正三四・八七八a
- ③ 人法の名目は大正三八・五一九aに出ず。本迹は五二四b、権実
は五三二bに出ず。他の七種の名目は卷四の円教の行位に約して淨
無垢稱の義を明すところ、とくに十住位のところに出す。(五四〇
c以下)
- ④ 大正四六・七四三c以下。時に十住位については七六二C以下参
照のこと。
- ⑤ 大正四六・七六三b
- ⑥ 統一・二七・五・四六二右b
- ⑦ 浙江通志卷三三には称心寺が梁の大同三年府城の東北四十五里に
創建されたという。
- ⑧ 真觀と智顗との交渉については統高僧伝卷三〇の真觀伝を参照の
こと。大正五〇・七〇一b

- ⑨ 智顗、姓夏侯。豫章人。少出家、在揚州興皇寺。聽朗公講三
論。善受之。玄文有名。當曰。開皇十五年過天台。頤公。修習禪法。
特有念力。顗歎重之。統高僧傳卷一七・大正五〇・五七〇b
- ⑩ 大正四六・八二二a
- ⑪ 統一・四三・一・一左a
- ⑫ 大正三八・一四c
- ⑬ 統高僧傳卷一九・大正五〇・五八五b
- ⑭ 大正五五・二八四・b c
- ⑮ 大正三四・三六三c
- ⑯ 在昔陳隋廢興。江陰凌亂。道俗波迸。各棄城邑。乃率其所屬。
往諸寺中。但是文疏並皆收聚。置于三間堂內。及平定後。方逃
簡之。故目學之長。勿過於藏。注引宏広威由。此焉。(大正五〇・
五一四c)
- ⑰ 又於三師。置目嚴寺。別教延藏。往彼居之。……然京師欣尚。
妙重法華。乃因其利。即兩開割。(統高僧傳卷二一・大正五〇・五
一四a)
- ⑱ (大正五〇・六八八b)
- ⑲ 大正三八・五五二a
- ⑳ 大正四六・七六〇c—七六一a
- ㉑ 同名、七四六b
- ㉒ 維摩經文疏卷一・二八・二・一五六左b
- ㉓ 同右・一五六右a
- ㉔ 大般涅槃經卷二十四・大正二二・五〇六a
- ㉕ 大正三八・一六四c
- ㉖ 大正二二・五一九a—b
- ㉗ 大正三八・一七一c
- ㉘ もっとも大正三八・一八五aには若衆生有性善不可斷墮於地獄と
云っているから、性善という言葉を知らなかったわけではないが、
親言玄義の著者が灌頂であるとすれば、ここでもどうしても性善と修
善とを分けなければならないはずである。
- ㉙ 大正二二・五七四b c
- ㉚ 大正三八・b