

日本天台における論義の系譜

序  
説

白  
土  
わ  
か

序	三
一 論義の概略	四
(+) 仏教における論義の起原と戒律書等見られる論義の実際	四
(-) 中国高僧伝にみられる論義の実際	六
(=) 日本における初期の論義	八
二 日本天台初期の論義	一〇
(+) 最澄の論義的性格	一〇
(-) 義真の『天台法華宗義集』と安慧の『懸論弁惑章』	一〇
(=) 義科の設定と私記	一〇
三 源信周辺の論義の問題	一三
(+) 「答日本國師二十七問」第一条の問題	一七
(-) その展開	一七
結語	二七

## 序

日本天台思想史の研究が、仏教の日本の展開の跡づけのために、また鎌倉仏教の特質を究明する上に、不可欠の条件であることはいうをまたない。しかし、日本天台はまことに複雑な様相を呈していて、その中核と見られるものに迫ることは仲々の難事である。この小稿は、日本天台の「論義」に焦点をあて、日本天台思想の展開を理解する手がかりとしての試みである。また本論文に於ては、論義の内容理解への第一段階として、最澄より源信の頃までの考察にとどめ、かつ、論義の歴史的、儀礼的な面には立ち入らなかったことを予めおことわりしておきたい。

日本天台は四宗融合といわれ、更に浄土教も加わって複雑な構成を持つていて、それをまず、伝教大師最澄の『内証仏法相承血脉譜』（弘仁十年作）にみてみよう。即ち、「達磨大師付法相承」・「天台法華宗相承」・「天台円教菩薩戒相承」・「胎藏金剛両曼茶羅相承」・「雜曼茶羅相承」をあげてあるが、それらのうちで中心となるものは「天台法華宗」であったわけである。最澄の『請統將絕諸宗更加法華宗表』（延暦二十五年正月三日）にも、最澄は自らの宗を「法華宗」または「天台法華宗」と称しているのであって、中国天台の流れを汲む法華教学が、最澄以来の叡山仏教の中心であつたことは否めない。このことはまた『日本國大德僧院記』<sup>(1)</sup>（弘仁九年作）にも認められる。そこには「縊持院」については「或名法花仏頂總持院」、「淨土院」については「或名法華清淨淨土院」、「禪林院」については「或名法華脫俗院」、「向真院」については「或名法華情淨向真院」と記されているのが注目される。これは密教・淨土教・禪の何れについても、それを覆うものは法華經であることが知られることになる。そのことは叡山仏教の中心は法華經であったことの証明であるといえよう。それはまた義真の『天台法華宗義集』についても云えることであつて、天長年間（八二

四一八三三)に六本宗書の一として、叡山初期の教學を公けにすべく、その大綱を示したこの書の題名は『天台法華宗義集』であり、その内容は中国天台の流れを汲む法華教學であった。

この叡山の法華教學は、研究學修の方法として論義を用いてきたが、この論義の内容と展開の系譜を辿ることは、叡山佛教を理解する上で極めて大事なことと思われる。論義についてそれを特に重視し興隆せしめたのは慈恵大師良源(九一二一九八五)であったが、徳川時代の天台座主公弁親王(一六六九—一七一六)の『延暦寺条例』の中にもそれを行うつてている。即ち

論義決択法門之管鑰也。<sup>(2)</sup>

とあるが、公弁親王は学僧智周に委嘱して、論義の書『台宗二百題』を撰述せしめられたのであった。このことによつても論義が叡山佛教の中において占める位置が察知できるであろう。

## 一 論義の概略

### (一) 仏教における論義の起原と戒律書等に見られる論義の実際

論義(または論議)は、もともと仏教内で行なわれてきた仏教教義の論理的な究明方法であり、同時に問答往復によつてその成果を期するものであつた。すでに十二部經の中には優婆提舍(論議経)があるが、釈尊は種々の論道を用いて法を説かれたと伝えてゐる。<sup>(3)</sup> 釈尊滅後の仏弟子の間に数々の論書が作られて、いたことも、その繼承であつた。そしてそれらの論書は、問答体をもつて叙述されることが多く、論義は叙述の形式としても定着した。一方その問答は、

仏教内部の学派間の対論や仏教外の諸思想との対論を示していることもある。

これらの論義の種々相の中で、当面の課題として本論文で取り扱うのは、問答往復による論義決択についてである。そしてそれには、実際の対論と文書による対論との双方を含むが、実際の対論について、その濫觴を求めて戒律関係の書その他にそれをみてみよう。

『十誦律』卷六十（五百比丘結集三歲法第一）には、釈尊入滅後、その仏舍利をクシナガラの新しい論義堂（傍点は筆者。  
以下同）に安置したことが見えて<sup>(4)</sup>いる。また『雜阿含經』卷四十一には

我等諸釈氏集論議堂作如是論議<sup>(5)</sup>

とあり、仏弟子達が論義堂において語り合い、とくに問題として、智慧者の優婆塞・優婆夷が疾病困苦しているときに、これに対して如何に教化説法すべきかを論義しあつたが、その答を見出せず、釈尊にこれを尋ねに行つたことが記されている。これらは釈尊在世のときに論義堂が設けられていた実際を示すものである。

また『薩婆多毘尼毘婆沙』卷四（第二結離衣宿因縁）によると、舍利弗が論義法を常に修めていたことを

舍利弗智慧利根深染法味、常修智慧及論義法、又樂禪定動作衆事、精勤三業無時暫懈<sup>(6)</sup>

と記しているが、修行法の一として論義法を修めていることが知られる。この舍利弗が仏教外の論師とも論義を行なつていたことは、『根本說一切有部毘奈耶雜事』卷七に見える通りである<sup>(7)</sup>。それは順世派の論師鄒陀夷が仏教の比丘に対し論義を挑んできたとき、舍利弗はこれを受けて立つたが、それを論破し鄒陀夷は仏教に信服したという。その時の状景については、某所に論義場を作り、初日にはまず舍利弗が高座に昇つて仏教の教義を立て、論義に及ぶこと七日、その評判が高くなつて、多くの人々が雲の如くに集まつたが、舍利弗は、參集した人々が論義を聞くことに

よつて教化を受けるであるうと考へて、言葉を尽くして説いたと記している。仏弟子と仏教外の論師との論義対論との実際が興味深いが、このような比丘と婆羅門との対論は、この他にもしばしば記述されているところである。また、Milinda-pañha における Milinda 王と Nāgasena 比丘との対論は、仏教とギリシャ思想との対論であり論義である。

## (二) 中国高僧伝にみられる論義の実際

中国仏教における論義の実例は、多く高僧伝の類によつて見ることができる。まず『梁高僧伝』卷四、義解篇には支遁(三一四—三六六)の項に、

晚出<sup>ニ</sup>山陰<sup>ニ</sup>講<sup>ニ</sup>維摩經<sup>ニ</sup>、遁<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>法師<sup>ニ</sup>、許詢<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>都<sup>ニ</sup>講<sup>ニ</sup>、遁通<sup>ニ</sup>一義<sup>ニ</sup>、衆人咸謂詢以無<sup>ニ</sup>厝<sup>ニ</sup>難<sup>ニ</sup>、詢設<sup>ニ</sup>一難<sup>ニ</sup>、亦謂遁不<sup>ニ</sup>復能<sup>ニ</sup>通<sup>ニ</sup>、如<sup>ニ</sup>此至<sup>ニ</sup>竟兩家不<sup>ニ</sup>竭<sup>ニ</sup>、凡在<sup>ニ</sup>聽者<sup>ニ</sup>咸謂審得<sup>ニ</sup>遁旨<sup>(8)</sup>

とあり、維摩經を講ずるに当つて、支遁を法師となし、許詢を都講として問答論義があつたことを示している。このさいの都講とは、講会に於て問を出し、講ずるものに解説せしめる役がらで、その両者間に問答論義があり、それに聴衆があつたわけである。そして論義は講經に併なつて行なわれたことが知られる。同様な例としては、同書卷八義解篇、法瑗(四〇九—四八九)の項に、

注<sup>ニ</sup>勝鬘及微密持經論、議之隙時談<sup>ニ</sup>孝經喪服<sup>(9)</sup>

とあり、講經論義の間に、時に孝經等を談じていたことが記されている。

『唐高僧伝』によれば、卷十一義解篇に弁義について論義に長じていたことを、若年にして講説につき法によつて伝道したが、その間、疑難縦横する間に随つて分析し残す所なく、又、當時著名であつた沙門曇敬と論義し、往反十

番してこれにつぐものがなかつたと記している。<sup>(10)</sup> 同じく保恭(五四二—六二二)の伝には、大業の年(六〇五—六一七)、梶  
感が逆を起したさい、保恭はたまたま堂中にあつて登坐し、堅義を行なつたが兵に囲まれた。保恭は論義の訖  
のを待つて事に処したことが記されている。<sup>(11)</sup> ここには堅義という、日本仏教で用いる論義の用語が現われてきている  
ことが注目される。次に、同じく卷十五義解篇の靈潤伝によれば、靈潤は淨影寺に於て撰論宗の宗義を説き、疏を作り、  
京華に敷述したが、聴衆五百余、堅義の僧は二百人にのぼつたと記されている。<sup>(12)</sup> 又、同卷十五の義褒(六一一六六一)  
伝では、顯慶三年(六五八)冬、雨乞いの為、宮中に福場を設け、義褒と東明觀の道士とに、本際義について論義せし  
めたと伝えている。<sup>(13)</sup>

これらは何れも『唐高僧伝』にあられた論義の実際についてであるが、義解篇卷十五の終には、論義の根本的な意  
義について述べられているのが注目される。それを瞥見すると、まず第一に、論義は擊揚してその道を明らかにする  
ものであり、幽旨がこれによつて開かれる。第一には、その風をおこし慧学がこれによつて弘く樹てられる。第三には、  
まず疑問を以てその明決を問い合わせ、その要を得る。第四には、その時代の賢人の説を越え、あるいは愚かさを除く  
ものである。以上の事がらが論義の意図するところであるが、ときに相凌ぐことを目的とするならば、かえつて墮落  
の道を辿るものである。名聞がましいことを避けなければならない。論義の境界は本来、凡なるものではないのに、  
徒らに論争をかまえるならば、臆測をめぐらすことに終始するようになるだろう等々、論義について諱めていた。こ  
れは『唐高僧伝』の撰述者、道宣(五九六—六六七)の目に映じた当時の論義の実情であつたのであろう。そして又、  
道宣のこの諱めは、後世の日本における論義のそれにもあてはまるようである。ただし本論文に於ては、日本の論義  
についてのそこまでは立ち至らない。

さて一方、『唐高僧伝』卷八には、淨影寺慧遠(五二三—五九二)について述べ、

初遠同聽<sub>大乘</sub>可<sub>三</sub>六七載、洞達深義<sub>神解</sub>更新、每於<sub>鄭京法集</sub>堅難罕敵<sub>(4)</sub>と、慧遠が鄭京の法集に於て、堅義問難するに、対論できるもののがなかつたと記している。更に続けて、

又撰<sub>大乘義章</sub>十四卷、合二百四十九科分為<sub>五聚</sub>、謂教法義法染淨難也、並陳<sub>綜義差</sub>、始近終遠<sub>(4)</sub>とあり、大乘佛教の綱要を二百四十九科にまとめ、その義を述べ、『大乘義章』十四卷としたことが見えている。この書の二百四十九科の題目の立て方については、論義の課題にも通ずるものと思わせる。それは「三藏義」・「仏性義」等々の名目が、後に文献上にしばしば見られる論義の課題に類似しているのである。尤も、『大乘義章』の叙述の仕方は、問答体によつてはいいが、論義がとりあげる主題というものは、『大乘義章』の科目がそれを示しているよう、仏教の要義のそれぞれであったと考えられよう。

『唐高僧伝』にはこの他にも、卷六道弁伝の『小乘義章』六卷・『大乘義』五十章、卷九靈裕(五一八—六〇五)伝の『大乘義章』四卷<sub>(48)</sub>が見えるが、事情は慧遠の『大乘義章』の場合と同じと考えてよいであろうか。

### (三) 日本における初期の論義

日本に於て論義が行なわれたことを示す最初の文献は、『日本書紀』卷二十五、孝德天皇白雉三年(六五二)の記事である。

夏四月戊子朔壬寅請<sub>沙門惠隱於内裏使</sub>講無量寿經、以<sub>ニ</sub>沙門惠資<sub>為論議者</sub>、以<sub>ニ</sub>沙門一千<sub>為作聽衆</sub>、○丁未龍講<sub>(49)</sub>と、惠隱をして内裏に於て無量寿經を講せしめ、講経に統いて惠資を論義者として問を發せしめ、論義を行ない一千

の沙門が作聴衆となり、これは壬寅の日より丁未の日まで都合六日間行なわれたことになるが、さぞかし盛大なものであつたろうと思われる。この場合講師となつた惠隱は大唐の学問僧であつて、舒明天皇十一年(六三九)に来日したことが、『日本書紀』卷二十三の記事によつて知られるが、中国の論義の風が伝えられたわけである。

以後、奈良時代までの論義の実状については、目下はこの論文に於ては詳かにすることはできないが、論義が身分資格の条件として行なわれていたことは事実であろう。時代は平安初期になるが、延暦二十五年(八〇六)正月二十六日の「更加法華宗年分二人定諸宗度者數官符」に

本業十条、戒律二条、通七以上者、依次差任立義、複講及諸國講師。<sup>(2)</sup>

と示している箇所がある。年分度者で所定の学業を了えて試験に合格したものは、立義・複講・講師の次第を以て任命されてゆくことである。そして立義(堅義)とは、論場に於て義を立てるものであり、複講は講師の立てた所を重ねて述べるものである。

ただしこの件に関しては、天台宗にとつては思わしい進展がなく、再び義真が「請國講說師處分表」を天長十年(八三三)を提出しているが、この「表」にも

七宗年分度者、受戒之後試業、次任立義、複講、及國講師者(下略)<sup>(2)</sup>

と示されている。

又、光定の『伝述一心戒文』によれば、弘仁四年(八一三)六月、光定は最澄に随つて山階寺にゆき、義解・義延と論義をなし、天台の奥義が法相宗よりも秀れていることを頗るとして論義に高名を得たと記している。更に弘仁六年(八一五)三月には、殿上に於て光定が真苑宿称雜物の立義に対し論義を行なつたと書いているが、このように隨時に論義

が行なわれていた証左である。論義は一般にも普及していたと考えられよう。

## 二 日本天台初期の論義

### (一) 最澄の論義的性格

日本天台の論義の問題は、まず最澄についての考察から始めなければならない。最澄と徳一との論争は、文書による論義の最たるものである。即ち最澄の側からする『照權実鏡』・『法華去惑』・『守護國界章』・『通六九証破比量文』・『決權實論』・『法華秀句』等、徳一の側からの『仏性抄』・『中辺義鏡』・『慧日羽足』・『遮異見章』等である。これらが三一権実論争であり仏性論争であることはいうをまたないが、それはまた中國におけるその論争を継承する結果となつた。即ち、玄昇門下の法寶と慧沼との対論が最も代表的なものであるが、法寶は『一乘仏性究竟論』によつて一乘真実三乗方便の説を立てたが、慧沼はこれに對してあくまで法相宗の立場を堅持し、『能頭中辺慧日論』を著わして三乘真実一乘方便五姓各別の説によつて対論した。この論争が日本佛教にもひきつがれて最澄と徳一とのそれとなるが、最澄は法寶の立場を、徳一は慧沼の立場をうけつぐものである。

法寶の立場をうけつぎながら最澄の立場は、天台法華宗の教義によつて法相の徳一の所論に対する。そしてその論書にあらわれた論理的な立論は、『顯戒論』のそれも加えて、後の日本天台の論義宗要に大きな影響を及ぼすこととなつた。その論義の項目については、『台宗論義示處』ならびに『台宗論義示處續集』の示されていて、「四教証拠」・「一生妙覺」・「爾前久遠」・「大悲闡提」・「定性二乘」・「草木成仏」・「無性有情」等がある。これらについては、最澄

の諸論書との綿密な対比考察をまたなければならない。

次に最澄についてはその将来目録に注目する必要がある。『伝教大師将来台州錄』中の「天台隨部目録」<sup>(24)</sup>によると、三觀義一科入止觀部・釈二十五三昧義一科入四教義<sup>(25)</sup>並法華玄義部・四種三昧義一科入止觀部・四種四諦義一科入法華玄義部・七種二諦義一科入法華玄義部・三諦義一科入法華玄義部・四門義一科入四教義並止觀及法華玄義部・四土義一科入雜摩疏部・四不生義一科入涅槃疏並止觀等部・四悉檀義一科入法華玄義並四教義等部・十法界義一科入法華玄義並四教義等部・十法成乘義一科入止觀等部（中略）

已上一十五科義、隨智者大師即章安和尚私記、其義隨義為卷、前後所記散在諸方恐後學致疑故、龍泉記中故存<sub>ニ</sub>名目、諸部之中其義都尽、不急之故今不別卷耳

とあり、以上の名目は章安が天台大師の説くところによつて、その要義を私にまとめて記したものであることが知られる。そして三大部や五小部等の中の義は、すべてこの中に収まつてゐる最澄は記している。又、これらの名目が竜泉の記の中にも記されているといつてゐるが、竜泉の記とは、同じ『台州錄』中の記述によると、竜泉寺岑法師が僧道と謀り、智顗の墳前の右柱の碑に書き記したものであるという。

又、『台州錄』には以上の名目の他に、「智者大師出」と註のついたものがある。それらは、

『釈十如是義』一卷・『七學人義』一卷・『七方便義』一卷・『五方便義』一卷・『圓教六即義』一卷・一二三四身義一科<sup>(26)</sup>

等であるが、何れも中国天台の要義を抽出したものであろう。そしてそれらの名目類は、日本天台における研究學習の基準となつていつたものと推察される。即ち、論義課題の設定にひきつがれていつたといえよう。

更に修禪院和尚記の『伝教大師御撰述目録』及び可透の『伝教大師撰集録』によると、最澄には、『因明論義疏目録』・『諸義目録』一卷七紙

があつたことが知られる。<sup>註6</sup>これらは最澄と論義との関係を示すものと注目すべきものであろう。又、同じく『御撰述目録』には

『四車妙行義』・『蓮華義』・『教時集』・『四悉檀義』・『四土義集』・『一諦義集』・『六即義集』・『十如是集』・『十不二義集』・『一闡提文』・『定性二乘問答』・『四諦十二因縁転法輪義』・『小乘位義』・『種子義』・『再生敗種義』・『六因義集』

等があげられ、なお『可透錄』には

『三觀義』・『三平等義』・『一乘義集』・『成不成問答』・『定性二乘問答』・『無性有情成仏決疑』

等が見えるが、これらが日本天台の論義にその姿勢を与えていったことは疑えない。

## (2) 義真の『天台法華宗義集』と安慧の『愍論弁惑章』

天長年間（八二四—八三三）、勅撰の仏教書として、各宗がその宗義を撰した六本宗書の中の『天台法華宗義集』は、義真（七八一—八三三）によってまとめられたが、その書名が示すように天台法華宗の宗義である。それについては前に述べたように、最澄が自ら「天台法華宗」を名のついていたことを受けつき、叡山教学の中心を天台法華教学に据えたものである。円密禪戒の四宗については、円教すなわち法華教学以外には触れていない。この書物の内容は、教觀二門をあげ、教門については、

四教義・五味義・一乘義・十如是義・十二因縁義・二諦義  
とし、観門については、

#### 四種三昧義・三惑義

をあげている。これらは論義の基本課題となっていたものであるが、その点については、この書物の慶安五年（一六二五）刊の本の末尾にみてみよう。それは「墮釈一閑人誌」として、

凡宗義集者叡峯真和尚之述作也、曰教曰觀、八万十二之梗概、一家諸科之宗途（後略）  
と記し、『天台法華宗』は八万四千の法門と十二部經の梗概であると同時に、日本天台の論義の諸義科のもとであると述べているわけである。八万四千云々というのは誇張でもあるようだが、仏教の要義を論義の義科とすると理解してよいと思われる。なお『宗義集』の論題と義科との関連については後に触れることにしたい。

更に、論義関係の書として、又、後の論義に影響を与えたものとしては、安慧（七九四—八六八）の『惑論弁惑章』をあげなければならない。この書は最澄作として目録類に収録されているが、これが安慧作であることは古來の定説である。同書の「通索車不索車疑第十一」の後に

右一箇比量下野州薬師寺別當僧法相宗智公、承和十四年四月十三日、於國分塔会所立也、会庭卒爾不能尋失、  
今追尋其所立三支多有所犯、仍以為似比量也、天台宗沙門伝燈法師位安慧於下野大慈寺菩提院遊行之次、聊  
以鈔記畢切（下略）

とあり、安慧の作であることが知られるが、法華經三車四車の問題を、宗因喻の因明によつて立論し、法相の智公の立てる所を似比量とする因明の使用が注目される。又、この書の内容は、日本天台としての思想展開を見せているこ

とに留意しなければならないが、その点については後に触ることにしよう。

### (三) 義科の設定と私記

a

義科の十六算ならびに六算は、日本天台の論義における根本的な宗義の条項であるが、その設定についての歴史的な事情は目下くわしく知るよしはない。ただ千觀（九一九一九八四）撰とされる『十六義科目録』があり、又、良源は六算中の「九品往生義」についての私記『九品往生義私記』（『極樂淨土九品往生義』）があることから、大体、千觀・良源の頃までにできあがっていたことは推察できる。そして義科の科目は、前に述べてきたような伝統と日本天台の研究のありようから定まつていったものである。十六算ならびに六算について、その直接の出拠の明らかなものを煩をいとわずあげて、その性格を理解する一助としよう。

### 十六算（カッコ内は出拠）

#### 一 『法華玄義』関係

##### 教相義（最澄『教時集』）

十如是義（『台州錄』所収、智顥『釈十如是義』・最澄『六即義集』・義真『天台法華宗義集』）

十二因縁義 最澄『四諦十因縁義』・『天台法華宗義集』

二諦義（『台宗錄』所収、「天台隨部目録」・『天台法華宗義集』）

### 眷屬妙義

五昧義(『天台法華宗義集』)

二 『法華文句』関係

三周義

即身成仏義(『法華秀句』下・『懲諭弁惑草』)

三身義(『台州錄』所収、智顥「一二三四身義」)

属累義

三 『摩訶止觀』関係

六即義(『台州錄』所収、智顥『円教六即義』・最澄『六即義集』)

四種三昧義(『台州錄』所収『天台隨部目錄』・『天台法華宗義集』)

三觀義(最澄『三觀義』)

被接義・名別義通義

四 『維摩經疏』関係

仏土義(『台州錄』所収『天台隨部目錄』・最澄『四土義集』)

六算

十妙義・一乘義(最澄『一乘義集』)・仏性義・七聖義・菩薩義・九品往生義

以上あげた出拠は、直接、名称上から関連ありとみられたものをあげたにとどまる。又、出拠が見当らなかつた項目も、伝統的に展開されてきた中国天台ならびに日本天台の要義であることはいうまでもない。

日本天台における論義の系譜(白土)

b

十六算ならびに六算については、それぞれ「私記」が作られていったが、それは最澄以後のことである。「私記」という名称は、前に掲げた『台州錄』所収の「天台隨部目錄」中に「十五科義」を章安の私記として出すところと、同じく『台州錄』中に、道邃撰の『大般涅槃經私記』・『維摩經疏私記』<sup>23)</sup>をうけつぐものと思われる。

次に十六算・六算についての私記を、『日本國天台章疏目錄』や『昭和現存天台書籍綜合目錄』・『日本天台宗典目錄』（山口）等に収録されているものの中から、最澄以後良源・源信の頃までのものをあげてみると、大略次の通りである。

ここで良源・源信の頃までと限ったのは、論義が隆盛となり、一応の展開を遂げたのが良源・源信の頃であろうと思われるからである。（カッコ内に作者の名を記し、更に現存の書については、作者名に印を付す。）

- 1 『十如是義私記』（円仁・惟命・千觀・源信・覺超）
- 2 『十二因縁義私記』（安然・千觀・良源）
- 3 『二諦義私記』（最澄<sub>亘し</sub>偽・安然・千觀）
- 4 『五味義私記』（円仁・千觀・良源）
- 5 『三周義私記』（円仁・安慧・安然・惟命・千觀・覺運・源信）
- 6 『即身成仏義私記』（安慧・辨昭・安然・千觀・源信）
- 7 『三身義私記』（円仁・安慧・安然）
- 8 『屬累義私記』（円珍<sub>亘し</sub>『法華屬累前後問答』・安然・千觀・覺運・源信・覺超）
- 9 『六即義私記』（安然・千觀・良源）

- 10 『四種三昧義私記』（覺運）
- 11 『三觀義私記』（円仁・安然・千觀・良源・見超）
- 12 『被接義私記』（安然・千觀・良源）
- 13 『名別義通義私記』（良源）
- 14 『仏土義私記』（円澄・仁忠・光定・慧亮・円仁・良源）
- 15 『十妙義私記』（千觀）
- 16 『七聖義私記』（安然・千觀・良源）
- 17 『菩薩義私記』（安然・千觀・源信・覺超）
- 18 『九品往生義私記』（良源）

### 三 源信周辺の論義の問題

#### (一) 「答日本國師二十七問」第一条の問題

a

源信（九四二一一〇一七）が宋の咸平六年（日本、長保五年・一〇〇三）、宋の四明知礼（九六〇一一〇二八）に致した質問、すなわち「唐決」とよばれる二十七条の質問は、論義が盛んになつた平安中期の日本天台の実状を映していくて注目をひく。これらは『四明尊者教行録』卷四に「答日本國師二十七問」として収録されているが、この中から第一問をと

りあげて考察の対照としてみたい。それはとくに種々の問題をはらむ課題だからである。その間に  
法華三周授記作仏云云近代疑者云、為是初住仏、為是妙覺仏、若是妙覺者、大師常云、初住八相仏也、若是初住者、  
円頓速疾經一一生尚可究竟、況經無數劫耶。

とあるが、法華經の三周授記について、源信の周辺に疑問や異論が起っていたことが知られる質問である。それは三周授記は初住仏なのか妙覺仏なのか、もし妙覺というなら、天台大師智顗が『法華文句』の中で、「初住八相仏」と常に云っているのに矛盾するし、もし初住仏というなら、円頓速疾を建て前とする法華經に矛盾する。一二生を経て、まして無數劫を経て究竟するというに至っては、というわけである。

これに対する知礼の答は、三周における授記は八相應身の記である。この八相は法身についていえば始め初住分よりこれを顯わしているが、妙覺究竟の法身を究竟するに至るまでには、衆生利益の道を経なければならない。又、授記は必ずしも初住に限ることでなく、舍利弗のような利智の上根は、はじめから妙覺に超入するであろう。これは『文句記』にいうところである。しかし多く初住というのは、そのはじめの段階のものをさしていうのである。又、無數劫を経るというのは、衆生と結縁して仏國土莊嚴の行をなす為である。もし法身の本を論ずるなら、初住に於て即座に得るのであって無數劫を経る必要はない。以上が知礼の答であるが、日本側が円頓速疾を問題とするのに対し、法身についていえば即座に得るが、初住は衆生利益の淨土の行を積まねばならないと答えている。上根の舍利弗等は妙覺に超入することがあつても、中根下根のものは現実には妙覺仏に至るまでには、多くの時間を要することとなる。

円頓速疾という点に関しては、知礼のこの答を以ては覆いつくせぬものがあるが、日本天台に於ては、授記と速疾という問題をめぐって論義はつとにあらわれていたようである。

b

それをまず『惑論弁惑章』に見てみよう。この書は東隅に一誇法者あり、積年に邪執を説き天台宗を非難し、学者は門前に市をなしていた。その誇法者への反論であることになっている。それが前に述べたように第十二条の末尾には、「下野州薬師寺別当僧法相宗智公」の名前が出ていて、少くとも第十二条に関しては智公の立論に対する安慧の反論であることは明瞭であるが、何れ徳一の流れを汲む東国の大相系の学者が、徳一のあとにも天台への論難を続け、本書はそれに対する安慧の反論とみてよいであろう。その第一条・第二条は「即身成仏」の問題をめぐる論義であるが、即身成仏については、最澄が『法華秀句』卷下に

即身成仏、化導之義、寧不勝於他宗哉<sup>80</sup>

と、竜女成仏について即身成仏を論じ、これを法華円教の力として、天台法華宗の勝れた点としているのが論争の出発点であろう。

『弁惑章』では統いて第三条が「通舍利弗經劫成仏疑」となっていて、即身成仏と劫を経て成仏する舍利弗との関係が問題になっている。法相側からの立論を掲げると、

問、若有聞法華圓教即身成仏者、舍利弗等声聞逢釈迦得無學果聞法華經、現須成仏、何故授舍利弗記云  
汝舍利弗當來過無量無邊不思議劫當得成仏号曰華光如來

とあるから、法華圓教を聞けば即身成仏するというなら、舍利弗等の声聞に授記して、無量無邊劫を過ぎて成仏するであろうと法華經に示しているのはどういうことなのか、という疑問提示である。

安慧のこれに対する答は、まずこの問は山家の所見に疎いものであるときめつけ、その上で理と事の両面から論じ

てはいる。理の上からすれば、一切はあげて真如ならざるなく、三千の性相を法爾として具足し、三諦を具せざるなく、三徳を具せざるはない。わが身心は実相に非るなく、凡心仏心衆生心に差別なく、この理に於て身の実相を觀するが如くに仏を觀するときに仏知見が自然に開発し、遮那の心仏が現前する。これを理の上からみた即身成仏といふ。事に約していうときは、上根中根下根の声聞が事成るときに八相の記を授けることをさす。それは諸声聞が法華を聞くときには、無明を破り不二の理を見る得てこれを証するとき法身が現われるのであって、これを成るというのである。これは修生の仏であり、遮那の心仏現前し、三因仏性を開発し、三徳涅槃に住するのであって、これを初住分真の位と名づける。この故に法華経には「今日乃至得仏法分」というのである。分とは初住分真の位である。これを真言密教によつていうなら、淨菩提心門に當る。即ち仏慧の初心である。これに対して疑う者が、諸声聞が法華を聞いて成仏するというなら、經に「自知當作仏」と未來の作仏といつてゐるのに反する。また即身成仏といふなら、「當作」の言にも反するが如何、と反論するならば、これは事の成仏においての論であるから過失はない。又、授記を受けた声聞が無量無数劫を経て成仏するということについては、三通りの意味が考えられる。その一は利物に約するが故であり、二には久願に約し、三には時節に約するが故である。その一、利物に約すとは、声聞は記を得てのち、衆生と結縁し淨土の因を修するのである。それは湛然が『文句記』に釈しているところであつて、声聞を記するときには作仏する劫國を与えないなければならない。しかし声聞は未だ淨仏國の行を修していないから、記を蒙つて後、衆生と結縁し衆生の如何に随つて劫の多少を経なければならぬ。又、応身八相を示現するのは衆生を化せんが為である。その二に發願に約すとは、『楞伽經』卷一に、声聞縁覺は誓願を起して長く正法を護持し、然るのち無上仏道を成するであろうといつてゐるが、速願を起すには近記を与え、久願を起すものには久遠の記を与えることである。舍利弗は

正法を護持せんが為に多劫を経るのであると。その三は時節に約すが、「無量無数劫を過ぐ」というのは、日・夜・年・月等の劫数をいうのであって、大劫を経るというのではないという解釈がなりたつ。

以上のような安慧の、即身成仏と劫を経て成仏する授記の問題についての所説をみると、源信が四明知礼に致した質問第一条に対する、知礼の答に似通うものがあるようと思われる。安慧の場合には理に於て初住において直ちに法身が現わるとし、又、密教的な解釈も導入されている。そして授記を事に於て見ると、劫数の久近のことが生ずるとし、菩薩行としての利物のことともいわれる。これに比し知礼の場合は、法身の上からいえば即座に初住に於て得るが、やはり利物の故に妙覺法身に至るまでは劫数を経なければならないとし、又、即座に超入できる上根のもののあることを認めている。ともあれ、知礼の解答をまつ以前に、日本天台に於ては既にこれと類似した所論があつたことに注目したい。

しかし安慧の説は、理としての即身成仏を認めて、事としての成仏は劫数を経なければならぬというのに對し、事としても即身成仏を認めるという展開が、日本天台には起っていた。それは安然（八四一—没年不詳）の『即身成仏義私記』の六即の解釈に見られるところである。即ち、

問、的就何位即身成仏耶。

答、初後皆是止觀、初後皆是仏也、但理即理仏、不論成不、名字已去皆得名為即身成仏、（中略）名字即者、或從知識或從經卷、於名字中通達解了、是名名字即菩提、觀行即者、止觀明了、理惠相應、心口相應、觀行菩提、亦名觀行止觀也、（下略）

と、名字即より後をすべて即身成仏と名づけている。この思想は後に受けつがれてゆくが、その点についてはあとで触ることにしたい。

日本天台の中ではこのように、即身成仏の義とからみながら速疾成仏ということが問題になっていたのではないかと思われる。そこにはまた、円頓といいながら行の階位を立てる中国天台への、日本人の問題意識があつたのかもしれない。それが四明知礼への質問のはじめに、「近代の疑う者云々」<sup>63</sup>と源信をして書かしめたのではなかろうかと推察される。尤も、「疑う者云々」とは、最澄や安慧の場合のように、法相側からの論難をさしていうと一応考えられないではない。源信の頃にも法相との対論はあつたからである。それを「近代の」といったとも考えられる。しかしその点については源信の『三周義私記』を見てみよう。

## d

源信の『三周義私記』は、三周義について問答体を以て懇切に叙述したものであるが、その中に、自宗他宗の説をあげて説明している箇所がある。その双方を比較しながら叙述をすすめているところをみると、三周義が日本天台独自の三周義を展開しているものであり、又、他宗との直接の対論の書ではなく、自宗内の論義の諸問題をはらむものであることが知られる。この中で当面の課題である「速疾成仏」に関する点を中心に検討してみると、まず、三乗の記前について何の差別ありやという間に對し、二乗は八相初位の記であり菩薩は妙覺法身の記であると答えている。問は更にこの二乗の八相初住の記前を問題とし、その矛盾点を衝こうとして種々の点から論難する。まず二乗が記を得るのを、その授記の當時をさして初住八相というのか、當來の果をさしていうのか。もし授記の當時についていうならば、何故菩薩に対しては妙覺の遠記を授けるというのか、二乗の記を近記というのであるか。なお、當來の果に

ついて初住作仏の記を授けるというなら、初住作仏までに、何故多くの時を経なければならないのか。それは第一に、法華經と矛盾する失がある。即ち富樓那は声聞とよばれる過去に無量の衆生を利益し淨仏國土の行をなし來ったが、當来にもまた無量の衆生を供養し淨仏國土の為に精進するであろう。その富樓那が記削を受け成仏の時に、なお、これを初住の作仏とするのであるか。經文をいかに理解するのか。第二には、天台教學にいう趣旨と矛盾するではないか。自宗では記別を受けた三乗は、本門の説を聞いて増進損生するといつてゐる。即ち増道損生とは天台では、圓教初住の位から妙覺仏果に至るまでの間に、中道の智がいよいよ明らかになってゆくことをいうのに、本門の説を聞いて後もなお初住にあるといふのか。第三には權実の義に違うことになろう。權教では遅く作仏し三阿僧祇を以て期とする。しかし真實速疾の法華の教に於て、若干劫を過ぎてなお初住にあるといふのはどういうことか。第四には勝劣の相違についての失である。二乗で機根劣れるものが修行の力によつて、法華が説かれる以前の四十余年の間に、見思・塵沙の惑を断じ、更に無明の一品を断じて、今、記削を授けられるのに対して、最も勝れたすでに初住に達しているものが、四十余年を経て、なお残る四十一品の無明を断ずることができないのか。それ故、若干劫を経て妙覺に登るといふことは理解できない。いわんや、なお初住にどどまるといふに於てはといふのである。これは天台では初住に登るときは、見思・塵沙の二惑を断じており、十住以後に残る四十二品の無明を断ずることによる。しかしここでは、初住に登るときは、四十二品の無明の中、初品は断じてゐることになつてゐる。次に第五の失としては教理の証がないといふ。即ち經には阿耨菩提といつてゐるのに、何故初住の菩提とするのかといつてゐる。以上の他その失はあげて計うべからずとして、初住作仏ということを強く難じてゐる。これらの問に対する答は簡単であつて、今日記を受ける一乗は、未來劫におのづから妙覺位に登ることになつてゐるが、外には初住八相を現わすので

ある。これは本高迹下の応化身の故である。又、富樓那は権者であるからその行は、はかり難いと証明している。

以上、問として初住作仏の矛盾をあげているのに対し、その答は簡単であり、真実速疾の教と、成仏に多劫を要する初住作仏の授記との関係についての疑問に対する答にはなり得ていないようである。而して、この問答の内容は源信が書いたものではあるが、当時の論義の課題を反映しているものと思われる。それは源信が知礼に送った二十七の質問の第一に「近代疑者云、為是初住仏、為是妙覺仏」とい、更に「若是初住者、円頓速疾經一二生尚可究竟、況經無數劫耶」と、当時、源信の周辺にあつた問題を提示しているのと、符を一にしているように思われるのである。そしてこれらの問題意識は前述のように、日本天台内部に胚胎していた即身成仏の思想や、天台大師智顥の、一即一切の円頓行による初発心即使成正覚の思想と、実踐修行の立場からの行位の段階の説示と、その関係に対する日本人らしい率直な疑問であつたようである。これが日本天台では論義を媒介としてその独自性を展開して来たものと見られる。

## (二) そ の 展 開

a

さきにあげてきた問題のその後の展開を見る為に『宗要柏原案立』に目を転ずることとしよう。この書は貞舜(一三四一一四二二)によつて撰述された宗要論義書であるが、良源(九一二一九八五)が設問したという「宗要九十算」の算題を伝えているものと思われる。『天台霞標』には

宗要九十算者慈慧大師所問也、今依<sub>三</sub>柏原案立錄<sub>二</sub>之<sub>一</sub>錄<sub>三</sub>之<sub>四</sub>

といい、良源の九十算をこの書によって録している。この書の中で、三周授記作仏に関連する項目をみると「三周証入」・「法華授記」・「住上寿命」・「住上超次」等があるのが知られる。それらについて簡単に紹介すると、「三周証入」については、

問、三周得益声聞証<sub>ニ</sub>入何位<sub>ニ</sub>耶 答、任<sub>ニ</sub>一家釈<sub>ニ</sub>証<sub>ニ</sub>入初住<sub>ニ</sub>也脚注

と、三周授記の声聞は初住位に証入するというのが、日本天台で一般に認めるところであると立論している。この立論を見ると、貞舜の時代には日本天台の中で、解釈に一応の形がまとまっているのがうかがえる。更にこの立論に統いて詳細な論義論証があるが、それについては省略する。「法華授記」については、

問、法華授記初住歟妙覺歟 答、任<sub>ニ</sub>解釈大旨迹門初住本門可<sub>ニ</sub>妙覺授記答申脚注

と法華授記が初住か妙覺かという問題が登場してくる。それについては、迹門は初住、本門は妙覺という、かなり進んだ解釈になっているのが注目される。「住上寿命」の論題では、

問、円教初住已上寿命有<sub>ニ</sub>齊限耶 答、雖<sub>ニ</sub>釈義幽玄也約<sub>ニ</sub>住上寿命不可<sub>ニ</sub>有<sub>ニ</sub>齊限可<sub>ニ</sub>答申脚注

とあり、これは初住已上は一品の無明を断じ一分の中道を顯わすも、なお初住位に無明を残すが故に、その品数によつて生死の多少があるかという問に対し、齊限ありとする答である。以下の精緻な論証については省略する。次に「住上起次」については、

問、円教初住已上有<sub>ニ</sub>起次不同<sub>ニ</sub>耶 答、此事雖<sub>ニ</sub>學者異義不同<sub>ニ</sub>任<sub>ニ</sub>一義可<sub>ニ</sub>有<sub>ニ</sub>超次不同<sub>ニ</sub>可<sub>ニ</sub>答申脚注

といい、これも初住已上の無明を断じ法性平等の理を証するに当つて、同位等行の菩薩に起次不同があるはずであるという所論に対し、学者の異義が多いが、しかし超次不同をもつて通途の立論とするとしている。

これらの立論をみると、論義に於ては一応のまとまつた答の形式があらわれてきて、いるのを見る。そしてそれに對して、精緻な論証がなされているのであって、論義展開の様相をみとることができる。

なお、良源より伝えてきたと称する宗要口伝書の『宗円集』や『宗満集』をみても、以上の算題の立論は、『柏原案立』とほぼ同じである。又、その他の宗要論義書の類も同じ趣旨を踏襲している。ただその論証の仕方に差異は認められる程度である。

## b

しかし、前掲のように伝統ともなつたような図式を踏んだ解釈のほかに、別な思想の流れがあつたことを見逃すことはできない。それは皇覺（平安後期）が誌したという口伝書『三十四箇事書』にあらわれている一群のそれである。この書の「四句成道事」<sup>(39)</sup>以下には、

四句成道者住上四句如常、今家意於名字位、唱四句成道也、其故於名字位通達解了、知一切法皆是仏法者全此解再不改、治定必於名字位唱四句成道（中略）但不得意六即者強難是義也、名字退位也、解了發心位也、何唱<sup>ニ</sup>八相<sup>ニ</sup>乎、今意云（中略）、本自圓家意從一位不<sup>ニ</sup>移一位、立所証菩提<sup>ニ</sup>如<sup>ニ</sup>反掌（下略）

とあり、住上成仏は一般にいうところであるが、当流に於ては名字即の位に成仏すると見るのをいってい。これは前述の、安然の『即身成仏義』の所論を受けていることは明らかである。しかしここでは更にそれより展開して、六即における段階的な行を飛躍し、名字即の位において立所に菩提を証するものであるとしている。これと同意趣はこの書の「入位断惑断惑入位事」<sup>(40)</sup>にもあらわれている。そこには、

大乘權實雖<sup>ニ</sup>不同、此家意以<sup>ニ</sup>入位断惑為<sup>ニ</sup>拠証<sup>也</sup>、其故先於名字即位<sup>ニ</sup>知<sup>ニ</sup>自身即仏<sup>ニ</sup>故即入位也（中略）故值<sup>ニ</sup>今教文<sup>ニ</sup>

者全無<sub>ニ</sub>過失<sub>ニ</sub>得<sub>ニ</sub>決定信解<sub>ニ</sub>、得<sub>ニ</sub>法根源仏本懷<sub>ニ</sub>、故成仏速疾也

とあり、名字即の位における成仏速疾をとなえている。そしてそこには本覚思想が介在していることに注目される。又、同様の趣旨は「一念成仏事」にもみられる。

普通義介爾一心具十法界依正無<sub>ニ</sub>欠減<sub>ニ</sub>故、云<sub>ニ</sub>一念成仏<sub>ニ</sub>義有<sub>ニ</sub>之、又於<sub>ニ</sub>初住無生位<sub>ニ</sub>一念之項普現<sub>ニ</sub>色身<sub>ニ</sub><sup>似</sup>、云<sub>ニ</sub>一念成仏<sub>ニ</sub>義有<sub>ニ</sub>之、尋常義也、而当家一流有習、於名字即位遇<sub>ニ</sub>知識聞<sub>ニ</sub>頓極教法當座即知<sub>ニ</sub>自身即仏更無<sub>ニ</sub>余求<sub>ニ</sub>(中略)一念之頃取<sub>ニ</sub>証如<sub>ニ</sub>反掌

といつてゐるが、介爾の一念に十法界の依正を具するが故に一念成仏するといふことも、初住八相作仏の義も勘げて、名字即の位に於て頓極の教法を聞くことによって自身即仏と知るという飛躍である。

『三十四箇事書』に見られる思想は、日本天台の論義の間に自づと発展していつた思想の一例であつて、これらがそれぞれの学派及び口伝を形成してゆく契機となつたものと思われる。

## 結語

論義は問答を重ねてその真の義を求めるとするものである。そこからは種々の推論が展開し、思索が生まれる。

それは仏教の思想展開について大きく寄与したものであつた。日本天台の中核にある論義の本質と展開を求めて、のはじめからこれが充実発展した良源・源信の頃を中心と考えてみようとしたが、問題は余りにも大きすぎて、その一部を垣間見ることで了つてしまつた。今後の課題として、その意味と展開の跡を辿り続けたいと考えている。先生の労作としては、藤谷惠燈師編『冠導台宗二百題』、尾崎光尋師『日本天台論義史の研究』に教えられること多かつた

こをに謝したい。

(18) (17) (16) (15) (14) (13) (12) (11) (10) (9) (8) (7) (6) (5) (4) (3) (2) (1)

同 同 同 同 同 同 同 同 同 同 同 同 同 同 同

註

園城寺藏、伝円珍自筆本・『天台霞標』三ノ一『建立十六院別当三綱状』（日仏全一二五、二六六頁）

『天台霞標』六ノ三（日仏全一二六、七二三頁）

『大毘婆沙論』卷一（大正藏經二七、一頁）

世尊在世於「處方邑」、為諸有情以種種論道分別演說阿毘達磨

大正藏經二三、四六四頁b

二、二九八頁a

二三、

五二八頁c

二五、

二三二頁a

五〇、三四八頁c

三七六頁c

五一〇頁b 參照

五一三頁a

五四五頁c

五四七頁c

五四九頁c 參照

四九一頁c

四七一頁c

四九七頁c

新訂国史大系『日本書紀』後篇二五二頁  
同 一八四頁参照

伝教大師全集四、八頁『天台法華宗年分縁起』所収

『天台露標』二ノ二(日仏全二二五、一五四頁)

伝教大師全集一、五三〇頁参照

四、三六二一三頁

三五五頁・三六一頁

五、附錄一五一・一五二・一五三・一七一頁

三、四四四頁

四、三五八頁

三五五頁

大正藏經四六、八八五頁c・惠心僧都全集二、二二三一四頁

伝教大師全集三、二六七頁

当知、智積菩薩歴劫修行大乘行者、舍利弗等析体兩教不愚法人、三周聞法華自悟皆円満、為顯法華力、擧先修習難竜女成仏、竜女成仏、所化巨多、法華之力今日已顯、一切衆会皆悉得見、是故默然信受、他宗所依経、無如是信受、天台法華宗有如是信受。即身成仏、化導之義、寧不勝於他宗哉

大日本佛教全書二四、一九六頁

同 三二、二六一頁以下・惠心僧都全集三、四九頁以下

『天台露標』七ノ一(日仏全一二六、七九〇頁)

大正藏經七四、五三一頁a

五四〇頁b

四七四頁a

四七五頁b

日本天台における論義の系譜（白土）

(42) (41) (40) (39)  
金沢文庫本『三十四箇事書』三・『枕雙紙』二六(惠全三、  
同 三三・同 一七(同  
同 三〇・同 二八(同 五〇一頁)  
この箇所『枕雙紙』による。 五〇三頁)