

# 法華玄義の教相論

福 島 光 哉

中国や日本の佛教諸宗において、宗祖たちが確立した

教判はそれぞれが直ちに立教開宗の精神につながるものであるから、甚だ重要な意味をもって来た。それは自らの不動の信念に基づいて佛教全体を綜合し、佛教の新しい価値を見出すものであった。ここで問題にしようとする法華玄義の教相論の場合も、天台宗の開祖である智顛（五三八～五九七）が生涯にわたって佛意を追求し、それが法華經に端的に表わされているという確信のもとに創設されたものである。

ところが天台の教判といえば、明曠の天台八教大意や諦觀の天台四教儀などに示されている五時・化儀・化法の三類型のもとに組織統合せられているものと考えられ

ているが、最近このいわゆる五時八教なる教判組織は、智顛の創設にかかるものかどうか疑問視されて来たのである。

この点はともかくとして、長い歴史を誇る天台宗の後継者の中には、それぞれの歴史的背景に応じて、智顛の教判を再確認しつつ更に新しい解釈を付加しようと試みたこともあった。こういうことは天台教学の発展の一ページとして充分その価値を認めなければならぬが、同時に教判の組織そのものがデリケートに変遷していったということになれば、原初の形態や理念が次第に見失なわれることにもなる。こういう傾向は、主として天台教学の優越性を他宗の教学に対して維持しようとするときに見られるもので、湛然においてすでに現われているところである。そのため諦觀録などに至っては、智顛の教

判に対する基本的な理念も不明確になってしまったと思えるほどである。そこで特に智顛が法華玄義の教相章で力説している頓漸二教判の論理的な関係及び五時判のもつ意味を、ここであらためて考察し、原始天台に見られる教判の精神を探る手掛りにしたいと思う。

## 二

中国において教判が行なわれるようになったのは、四世紀の頃からであるが、法華玄義にも紹介されているように、教判が佛教学上の重要な研究課題となつて活潑に議論されるようになったのは、鳩摩羅什以後の南北各地においてである。インドではそれ程重要視されなかつた教判の問題が、中国において独自の研究課題として盛んになったのは、佛典が続々と中国に伝来し紹介せられて来た事情による。すなわち後漢の頃から各種の經典があつた中国に伝来され翻訳されたが、紹介せられた經典相互の間には何のつながりもなく雑然と受容された。たとえば、大乘と小乗の經典が殆んど同時に伝来して、大小乗のインド・西域における思想的な意味や役割りなど、初期の中国佛教師にとっては不明のままであつた。そのため、中国の佛教師は經典内容を適確に把握す

ることが甚だ困難であり、時には全く矛盾する内容を同じ釈尊の説いた經典の中に見出すこともあるのだから、教説内容を一貫したものとして整理し統合する必要があるのである。

中国佛教において、本格的な教判研究がなされるようになったのは、華嚴經及び涅槃經が訳出せられて、次第にこの二經が研究せられるようになってからである。羅什の活躍によつて中觀系の佛教学が浸透し、空の原理に立つ本格的な佛教学者は、南北の佛教学者を圧倒したが、それと同じ頃にあつた華嚴・涅槃の兩經が中国人の間に流布したのである。そして羅什以後の佛教師は、般若諸經に基づきながらも、華嚴・涅槃兩經に見られるような積極的な人間觀、世界觀を説く經典を中心に行なわれていった。そして智顛が法華玄義において南三七の旧義を紹介しているところにも、殆んどこの教判は華嚴・涅槃の兩經を究極とする立場から、佛教を研究し教判を組織していった事情を明らかにしているのである。ところが当時、この二經を頂点とする佛典の位置づけに相違はなくとも、佛典の価値を定める規準については必ずしも完全に一致していたわけではなかつた。それは主として南北兩地の學風の相違から来る問題であつたか

知れないが、とにかく、南朝佛教においては、釈尊一代の説法がその説法順序を辿っていくことによって、一つの教判体系が確立できるという考え方が支配的であったのに対し、北朝佛教では、直接釈尊によって説かれた法の浅深によって分類し、批判する方法が採用されたのである。もっとも南朝の三時教・四時教・五時教の各教判においても、それが説法の時期による分類であるとはいえず、その時期によって説法内容が浅より深へと合理的な関係を有するという信念をもっていたのである。

そこでつぎに、これらのうち法華玄義の頓漸五味の教判に最も大きな影響を与えている道場寺慧観の二教五時判についてその概要を述べてみようと思う。この教判は僧柔・慧次や開善寺智蔵・光宅寺法雲なども依用していたのであるから、南朝佛教においては最も影響を及ぼしたものであった。慧観によると、釈尊一代の説法はまず成道後直ちに説かれた華嚴経と、入滅直前の最後の説法である涅槃経の二経によって教判体系の綱格となし、この二経を最高の価値を有する經典として位置づけるのである。すなわち、華嚴経は如来の説法のうちでも、佛陀の正覚の内容をそのまま説いたもので、宿世において機根の熟せる大菩薩にして始めて領受し得るような甚だ高

度な説法内容であった。したがって説法内容としては究極的な真理を吐露したものであり、いわばこの經典だけで佛陀の明らかにしようとした教説は尽くされているのである。だから華嚴経は衆生の機根に対応しない頓教として、他の經典と何の関わりもなく、独立した經典として別格視されたのである。それに対して涅槃経は、今までに説かれた各種の説法、すなわち小乗を説いた有相教（第一時）から始まり、般若経などの無相教（第二時）、維摩経などの褒貶抑揚教（第三時）、法華経の同帰教（第四時）の説法とともに漸教といわれ、この四時を経過したのち始めて第五時の説法として佛陀の真意である如来常住、悉有佛性を明らかにし、ここに一切衆生を度脱せしめようという慈悲を完成した涅槃経が説かれたとするのである。したがって華嚴経は、佛陀のさとりをいかなる方便も混えずに説いた円満円頓の説法であり、涅槃経は前四時の説法を方便として、最後に真実を明かした經典で、この二経が頓・漸二教それぞれの支柱であった。また慧観の教判に見られるいま一つの特色は、漸教としての五時の設定にある。これは涅槃経の五味の譬喩に基づいて組織したものであるが、現存する各種の經典を五味譬に当てはめるために、各經典の説時の決定を經典自

身によって証明するという方法をとった。この方法は具體的な事實を経証に求めることであるから、当時最も客観的な權威をもつことのできる方法であつたと考えられるのである。そして説法内容の浅深を判定するには、主観的な判断、乃至特定の經典への絶対的信順に多く譲らねばならないので、その不足を説時の次第によって補い、それによって自らの教判組織を權威づけようと意図したのではなからうか。

これらのことから、当時の教判研究は、(一)各種の經典を整理分類するにあたり、詳細に分析し比較検討したこと。(二)それがすべて積尊一人の教説として經典相互の有機的な綜合化を目指したこと。(三)華嚴・涅槃二經に対する絶対的信順に基づき、この二經を最高位に位置づけるべく組織したこと。(四)教判の組織化には客観的な經証をもって有力な根拠としたこと、などの諸点にその特色を見ることができると。

### 三

法華玄義の教相章には、自らの教相論を樹立するのに、旧来の学説にあつた頓漸不定や五時教という名目や組織を踏襲しながら、その意味するところは大きい異なるの

だと主張している。そこでつぎに、法華玄義に見られる智顛の頓漸五味に対する学説を考察することにする。

慧観の場合、頓教は華嚴經であり、漸教は阿含經などの有相教から涅槃經の常住教に至る各種經典を意味していた。そしてどこまでも經典の分類・整理という目的に向つて、代表的な各種の經典を、それぞれ端的にその特徴を把握して一義的に教判体系の中に位置づけて来た。したがって、そこでは一つの經典内部に見られる複雑な説相や内容を十分に分析していないことになる。智顛の批判の一つはその点に向けられている。すなわち智顛によれば、頓教は必ずしも華嚴經の独占するところではない。法華玄義にはそれを

華嚴七処八会の説の若き、譬へば日出でて先に高山を照すが如し。淨名の中には唯蘆蔔を嗅ぐと。大品の中には不共般若を説く。法華に云く、但無上道を説くと。又始めて我が身を見、我が所説を聞きて即ち皆信受して如来の慧に入る。若し衆生に遇はば尽く佛道を教ふと。涅槃二十七に云く、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ると。又云く、我が初成佛に恒沙の菩薩来りて是義を問ふ。汝の如く異なり無しと。諸大乘經に此の如き意義、類例して皆頓

教の相と名く。頓教の部には非ざるなり。(會本卷十上、六十三右)

と云っている。後世とくに諦觀の天台四教儀には、頓教は華嚴經であるとして殆んど頓教を部としての意味において強調するようになったが、最近しばしば指摘せられているように、この文は華嚴以外の諸大乘經にも頓教の相ありと主張しているものである。智顛が「頓」と名づける場合いろいろな意味があつて、円教の理を指したり、頓悟の意味に使つたりすることもあるが、教相における頓教の意味は従来から頓初、頓直と解釈されているように、華嚴經のごとき最初の説法ということと、この引用文のように佛自内証を対告衆の機根を意識せずに直接説くという意味がある。その意味において頓教は華嚴經のみに当てはまる概念ではないのである。勿論、こういった頓教的な説法の仕方は華嚴經に代表される説き方ではあるが、一つの經典全体を指して頓教とか漸教というように一義的に決定することは、必ずしも如来の化意に合致するのではないのである。したがつて法華玄義においては、始めから華嚴經を予想して、華嚴經のみに見られる特徴を指して頓教という定義を与えるのではなく、如来の化導の仕方が説法の上に現われる一般的規範とし

て把握したのであり、その点を明らかにするために、華嚴以外の諸大乘經にも頓教の相があると論証したのである。

智顛はさらに如来化導の仕方に頓教の説法がなければならぬ必然性を、頓教を受ける機根との関係において論じている。彼は法華玄義卷一上の七番共解の中に、教相を略説して、(一)根性の融不融相、(二)化導の始終不始終相、(三)師弟の遠近不遠近相、のいわゆる三種教相をもって教相を判釈する規準としているが、このうち(一)と(二)とは如来と衆生の間に感應道交していくさまさまな状況を、機と教の側面から分析していくことであつて、教相論の核心をなす原則となつてゐる。したがつて頓教を説いた如来の目的も、その教法を領受する機根との関係において考察しなければならぬのである。

此の如き等の初頓は、いまだ必ずしも純ら法身菩薩を教ふるのみにあらず、亦た凡夫大根性の者有り。即ち兩義あり。当体に円頓得悟する者は即ち是れ醍醐なり。初心の人は大教を聞くと雖も、始めて十信に入れば最もこれ初味なり。初は能く後を生ずればまた是れ乳に於てす。

何とならば、是れ頓なりと言ふと雖も、或は乗戒俱急

あり、或は戒緩乘急あり。此の如き業生のもものは自ら致すに由無し。必ず応生を須つて七処八会に引入すべし。大機の佛を招くは忍辱草に譬へ、円応の頓説は醍醐を出すに譬ふ。又た頓教は最初にして始めて内凡に入るを仍ほ呼んで乳と為す。呼んで乳と為すは意淡きに在らず。初を以ての故なり、本の故なり。(會本卷十上、七十三左以下)

右に引用した文は、法華經方便品などによって如来の説法が必ず初頓後漸の方式をとることを証明した直後の解説であるが、ほほ次のように解釈できる。すなわち最初に頓教を説くのは、法身の大菩薩のために限るのではなく、凡夫の優れた根性の者を教えるためでもある。即ち頓教を説くことによって、大菩薩は直ちに佛慧を究竟し醍醐味の利益を得るが、初心の凡夫にとっては始めて十位位に入るだけであり、佛法を聞いて最初の乳味の利益を得るに過ぎない。これは法味そのものが薄いというのではない、初めて蒙る利益であるから乳味だということである。このように法華玄義においては、頓教によって受ける利益が醍醐味となる機と、乳味となる機に分類し、特に乳味に過ぎない鈍根の者に対しては、漸教の説法によって利益を増大し機根が融熟されていく端緒となる頓

教の意味を見出していったのである。そして頓教は釈迦佛に限らず、過去佛においても現在諸佛や未來佛においても、必ず最初に説かれる方式であって、その場合最初というのは、時間的・時期的に最初というよりも、佛陀の化意が現実化する場合、まず必然的に要請される説法方式であるという論理的な意味をもっているのである。したがって華嚴經は云うに及ばず、他の大乘諸經における頓教の相も、その説法が論理的には最初の説法であって、それ以前に説かれた漸教の過程を全く考慮せずして、直ちに自内証を説いたことを意味するのである。それを機根の側から云えば、次第に融熟されて来た機根に対しても、その融熟過程と無関係に眞実を吐露されるというのである。そして一方、華嚴頓説を聞いて直ちに醍醐味を得る者は別として、乳味を得た者にとっては阿含以下の漸教をまたねばならないから、その意味で華嚴の説法をも漸教的な意味として受容するということになるのである。智顛はその点をつぎのように云う。

華嚴頓滿、大乘の家業の若きは、但一実を明かして方便を須ひず。唯滿のみにして半にあらざれば、漸に於て乳を成ず。(會本卷十上、十二右)

以上のごとく、智顛は各種の經典を頓漸(あるいは不

定を含めて)のいずれかに配当する非を反省し、あらためてそれぞれの經典の中に頓漸の教相を見出して、頓漸二教は説法方式の一般的普遍的方式として把握したのである。

旧来の教判においては、華嚴經を絶対視して頓教とし、ここにも如来説法の最高の価値ありと見なした。そしてそのために、華嚴經に続く阿含以下の諸經の説法は、華嚴説法と何の関わりをも持たなかったので、華嚴から阿含への説法順序の必然性を解明し得なかった。そこで智顛はその不十分な点を、頓教の概念を以上に述べたごとく改めることによって克服した。そして従来のように、華嚴・涅槃二經を説時や説法内容の深さによって優位に位置づけるべく、したがって他の諸經典は方便の教説として貶しめられるべく組織した教判に対して、智顛は華嚴から涅槃に至るまで、一貫した唯一佛の化意の現われとして緊密な関係にあること、及び漸教の中にある不可欠な方便的性格を明確にすべく、頓漸のほかに特に機の融不融の立場から五味あるいは五時の設定に至ったのである。

周知のごとく、涅槃經の五味の喩説は慧観の五時判の根拠にもなっているように、佛から大涅槃を出だすまで

のプロセスを、乳・酪・生酥・熟酥・醍醐の味へ加工精製することをもって喩えたものである。そして慧観においては、この喩説は漸教の次第を意味するものであるから華嚴經はこの中に含まれていなかったけれども、智顛は上述の如く頓教から漸教へ、すなわち初頓後漸の必然性に基づき、華嚴經をこの五段階の中に含めることにより、一切の經説を五味相互の関係において把握した。

しかも智顛は、この五味譬を一義的には解釈していない。まず一般的に考えられているように、従来の教判と同じく經典に頭説せられた説き方に、如来の化意として五時の説法順序があることを喩えるものとする。そしてそれが華嚴・鹿苑・方等・般若・法華涅槃と次第することを承認する。つぎに鈍根の衆生が次第に利益を受け、菩提を全うしていくための必然的なプロセスとして受容し、法華經の長者窮子の譬喩などによって一層その意味内容を充実させている。涅槃經の五味譬は如来説法の次第の上に現われる化意を意味すると考えられたのに対して、長者窮子の譬喩は、これが四大声聞の領解であることによって明らかなごとく、教を受ける機根の上に開かれて来る証悟浅深の段階を喩えたものである。そこで智顛は、五味をそれぞれ擬宜、誘引、彈呵、淘汰、開会など

と解釈して、鈍根の衆生が佛道を完成していく過程を表わしたが、これは長者窮子の譬喩による順序次第である。もっとも機根の差別に応じて、華嚴經によって直ちに醍醐味を得る者もあり、乳味から醍醐味まで五味を遍歴していく者もあるというけれども、如来の化意と機根の習熟過程の関係からいえば、鈍根衆生が五味を順次に経過して佛知見に開示悟入せられる過程を強調することが、五味譬の示す主眼であることはいうまでもない。智顛が五時五味の教相によって主張しようとしたのは、実にこの化意と機根の一致、如来と衆生の感應道交を明示するところにあったのである。「教とは下に被らしむる言なり」と定義した智顛は、具体的に現われた経説によって如来と衆生とがいかに結ばれていくのか、という点に教相を論ずる主題をおいていたのである。

さらに智顛は、五味を通別に分かち、別の五時は積尊一代に亘る説法順序を指すのであるが、通の五時は經典それぞれに五時にわたる説法形式をもつのである。この通の五時は、五時五味の論が単に經典相互の説時次第を意味するだけでなく、五味の順序そのものが必然的に要請される説法形式であることを主張するものとして重視すべきである。法華玄義では、このほか藏通別円の

四教にそれぞれ五味を有することや、四教相互の間に五味の関係があることなど、従横に五味譬を応用しているが、いまはこれらをすべて省略する。

#### 四

智顛は法華玄義の教相章に、華嚴經は「如來說頓の意を弁ぜず」といい、四阿舍に対して「如来曲巧施小の意を明かさず」といい、方等經には「並対訶讚の意を明かさず」、般若經に対しては「共別の意を明かさず」、涅槃經には「如来置教の原始、結要の終を委説せず」と批判している。この意味は、法華經以外の諸經はそれぞれ独自の法門内容を明かし、衆生にいろいろな利益を与えているが、如来は何故この經典を説いたのか、この法門を説く如来の意図・目的はどこにあるのか、という点になると何ら明らかにしていない。ただ化度すべき衆生に応じて得益せしめるだけであって、如来自身の説法目的は語られていないというのである。

それに対して法華經については、今の経は爾らず。是の法門の綱目を結るのみにして、大小の観法、十力無畏、種々の規矩は皆論ぜざる所なり。前経已に説くが為の故に。但だ如来布教の始、中

間の取与、漸頓の適時、大事の因縁、究意の終説、設教の綱格、大化の筌罟を論ずるのみなり。」(全本卷十上、六右)

と云って、法華経は特殊な法門内容を説いてはいない、それはすでに法華経以前の諸経に明かしているからである。そして法華経ではただ如来の説法の始終にわたる設教の綱格を論じ、如来説法の意図、目的を明かしたに過ぎないのだという。換言すれば、華嚴以下の佛説諸経にはそれぞれ独自の法門内容が明かされていて、いろいろな利益を衆生に与えたけれども、こういったさまざまな法門を説く如来の意図には一貫したものがあつた。しかしそれらの諸経自身には、如来の一貫した意図に基く法門内容を説いているだけで、如来の説意は隠されていた。したがって、法華経なくしては厳密な意味において、教相論や諸経相互の関係は論じ得なかつたのである。しかるに法華経には、法華経独自の法門内容は説かれていないが、顕説された他の諸経典の説法目的を悉く明らかにしたのである。その説法目的というのは、云うまでもなく一佛乘に開会することであるが、その目的に向つて各種の経典が順次説かれていく論理的なプロセスを法華経は明示したのである。法華玄義の教相論は、こういう

彼の法華経観に基づいて論及されたのである。そして灌頂が、他経は教相を明さなくてもいいが、法華経に限つて教相を明さなければ、法華経解釈として不完全であるといったのは、まさしくこの意味においてであつた。

既述の頓漸五味の教相も、実は法華経における佛意開顯によつて始めて明らかになつた論理的諸関係である。教相章の目的は、あたかも如来一代にわたつて説かれた諸経典を、有機的綜合的に組織することのようであるが、むしろ智顛の考えからすれば、他の諸経の教相を素材として傍証としながら、法華経に説かれる如来化導の意図を明確にすることであつたに過ぎないと云えるのである。智顛はこのような観点から、法華経と他の諸経との間には決定的な価値的差異があることを明かした。そしてそれが、結果的には華嚴・涅槃二経を優位とする教判をくつがえして、法華至上主義を提唱することになつた。けれどもそれは、直接的には法華経に説かれる如来化導の意を見出したからであつて、決して華嚴・涅槃二経と同次元における比較によつて、この二経を低位の経典としたわけではない。むしろ如来化導の真意を体得した上で、あらためてこの二経の精神も發揮できるようにしようと云うべきである。

智顛は法華經という高い位置から他の諸經典を批判し、法華經との比較の上で他の諸經を位置づけるのではない。むしろ法華經の中に阿含説法の佛意を見、華嚴經や般若經などの説意を読み取っていったのである。したがって旧来の教判のごとく、すべての經典を研究してその成果を並列し、相互批判して位置づけるのではなく、法華經の研究により如来の化意を把握したとき、はからずも確實すべての經典の位置づけがなされたのである。したがって法華經は佛説諸經典の中の一經典ではなく、佛説のすべてを内に包んだ佛教全体の經典でもある。そして同時に、諸の經典はその權實相對の關係を荷いつつ、しかも一々の經典のもつ精神はそのまま法華經の精神として絶對性をもつ。たとえば、阿含經の価値は、阿含經だけを単独に取り上げてそこに顯説せられている法門内容を体得しても、それは單なる小乘方便としての価値しかない。けれども、阿含を説いた佛意を法華開會を通して体得し、あらためて阿含經に向えば、阿含の説法は直ちに法華の精神につながり、法華と同じ価値となり、さらに他の諸經典の精神にもつながる。したがって、最早阿含經は單

なる阿含經ではなく、すべての經典に通ずる阿含經である。そういう意味において絶對性をもつというのである。智顛が方便の教を重視し漸教主義であつたのは、かかる方便の上に絶對性を見出したからである。天台教學の中心問題の一つである方便と眞實の關係も、教相論に關していえば、以上のように法華經と他の諸經との關係を把握したとき、体内權・方便即眞實の原理がそのまま妥当するのであり、それ故に方便説法である漸教を、方便として捨て去るどころか、法華經の不可欠な要素として生かさねばならなかつたのである。

以上、法華玄義の教相論について、特に問題の多い頓漸五味の側面のみに限って考察して来た。したがって更に不定教や秘密教の意味内容を検討して、これら二教を設定した智顛の意図・これらと頓漸二教との關係などについて考察しなければならぬ。そして教相論が天台教學全体、中でも三種止觀との關係をいま一度見直す必要があると思うが、これらの問題についてはあらためて論究したいと思う。