

# 恵心僧都と四明知礼(上)

—趙宋期における日中天台の交流—

安藤俊雄

宋代のころ日本の学僧で多数の有名なひとが入宋しており、いまから九百年も前の交通困難な時代のことであると思えば、日中佛教の接触が意外に頻繁であったことにおどろくほどである。ことに注意すべきは、これら入宋の学僧のなかに、日本の佛教史上きわめて重要な人物が多数あったということである。

西暦九八三年、三論宗の裔然(？—一〇一六)が入宋し、一〇〇三年には天台宗の源信の門人寂照(九六二—一〇三四)が入宋して四明に行き知礼に面接し、源信の天台教学に関する二十七条の質疑を提出した。さらに一〇七二年、参天台五台山記の著者として有名な成尋(一〇一一—一〇八二)が頼縁以下七人を伴って入宋し、一一六八年三月日本臨濟宗の開祖栄西(一一四一—一二一五)が天台山に入り、九月ひとたび日本に帰ったが、一一八七年ふたたび入宋し、天童山で禅を学び一一九一年帰国した。さらに一一九九年京都泉湧寺の開基で、楽邦文類や楽邦遺稿を日本に将来した俊蒞(一一六六—一二二七)が入宋し、八年のあいだ天台を学んだ。さらに一二三三年には日本曹洞宗の開祖道元(一

二〇〇—一二五三）が入宋し、五年のあいだ曹洞禪を学んだ。

以上は宋代に入宋した著名な学僧の一部を挙げたにすぎないが、このように日本の学僧の入宋するものが多かったのは、日本の佛教者にとって中国が印度に次ぐ佛教の本国であり、三論・天台・華嚴などの諸宗はもともと中国において開創されたものであるから、入宋することが佛教の新しい知識修得のためのもっとも理想的な道であると考えられたためでもあるが、また会昌の法難以後中国の佛教関係の典籍が煙滅したため中国側が五代の頃から積極的に朝鮮や日本に使者を派遣して教籍の入手に努め、自然両国の関係が密接となり宋国の側でも日僧の入宋を歓迎したためでもある。そこで宋代における日中佛教のこうした密接な関係からいかなる結果が生れたかを知ることが重要な意義をもっている。いまは主として四明天台の大成者として有名な知礼（九六〇—一〇二八）と日本天台恵心流の祖たる源信（九四二—一〇一七）との関係について述べたいとおもう。

## 二

源信は寛和二年（九八六年）、自著の往生要集、恩師の慈慧僧正良源の観音讚、著作郎慶滋保胤の撰になる日本往生伝、十六相讚、進士為憲の法華経賦を台州の僧周文徳に託して天台山へ贈った。往生要集の末尾に附してある周文徳の書状によれば、天台山国清寺では非常に喜んで、わざわざ五百余人から浄財を募って五百間の廊屋を新築してこれを安置し、興隆佛法の洪基、往生極楽の因縁として尊重したという。これが源信と中国天台との最初の接触である。

さてその後九九一年、務（婺）州雲黄山の行進（迎？）が源信に教巻を贈り、その翌年三月、源信は因明論疏四相違略註釈三巻を宋の商客楊仁侶に附し行進（迎）に送り、法相宗の学者に贈って批評することを請うた。これは本書の序文に源信が記しているように十四年前の貞元三年、源信が広学堅義に推されたとき慈恩大師の因明入正理論疏に對して数家の説を加えて解説を行なったものである（大正・六九巻参照）。その後九九五年、宋の山外派の源清が自著の

法華示珠指（十不二門示珠指を指す）二卷、龍女成佛義一卷、十六觀經記（觀無量壽經疏頌要記を指す）二卷、源清の友人の鴻羽の佛国莊嚴論一卷、源清の門人慶昭の心印銘一章を日本に贈り、宋地に闕失している天台大師の仁王般若經疏、弥勒成佛經疏、小阿彌陀經疏並決疑、金光明經玄義并疏、六祖湛然の華嚴骨目などの返贈を要請してきた。このことがあって六年後の一〇〇三年、源信の門人寂照（九六二—一〇三四）が天台に関する質疑二十七条を携えて入宋し、知礼に謁して答釈を請い、知礼はこれに対してひとつひとつ決裁を行なった。この質疑は比叡山の学場を代表して源信が立案したもので、質疑も答釈も四明教行録卷四に収録されている。寂照は丞相丁晋の知遇を得、知礼の答釈を得て帰国しようとしたが丁晋が強くこれを留めたので、日本から同伴してきた延殷などに答釈を附して帰らしめ、後に蘇州僧録司に任ぜられ七十三歳をもって彼地で寂したと伝えられている。かくのごとく源信は知礼よりも十一年早く世を去ったが、生前中は積極的に中国の佛学者たちと密接な関係を維持しようとした。しかも源清は山外派の代表者であり、知礼は山家派の指導者であったから、日本天台と中国天台の指導者相互のあいだに書簡や著書、あるいは質疑や答釈などを通じて直接に深い関係が結ばれていることが知られる。

### 三

一六五七年、法華示珠指など五部の書物が源清から送られてきたとき、もともと源清の要請によるものではあったが、日本朝廷の命により公式にこれら五部の書物に対して日本天台の側から厳正な批判が加えられた。すなわち元亨釈書によれば（国史大系一四）、示珠指の上巻を実因、下巻を勸修、龍女成佛義を園城寺の慶祚が批評し、十六觀經記上巻を源信、同下巻を寛運、鴻羽の佛国莊嚴論を静照、慶昭の心印銘を安慶と聖救の二人がそれぞれ論評破析し、源信が間もなく歿したので生前には間に合わなかったが、その破析の文をとぎの天台座主寛慶の公式の返書とともに宋国へ送った。山門派と寺門派の代表的な学者を動員して中国天台の山外派に対する批判を行なったわけである。中国

から贈られた五書のうちで現存するのは法華示珠指と龍女成佛義のみであり、日本側の書評も十六観経記に対する源信と覚運の破文、及び法華龍女成佛權実疑難（京都大学図書館所蔵）のみである。

まず法華示珠指について見るに、これは湛然の十不二門を源清が註したものであって、荷沢神会の禅思想や華嚴教  
学に拠って十不二門を解説しているところに特色がある。すなわち本書の題を釈するにあたって広略二門を分け広釈  
を第一示<sup>ニ</sup>不二唯心実相<sup>ハ</sup>、第二示<sup>ニ</sup>迷悟法界縁起<sup>ハ</sup>、第三問答決疑とし、第一門で十法界がすべて自性清淨智体妙円  
性の一念清淨靈知であるとし、第二門では華嚴に拠って染淨の法界縁起を明かし、第三門では心・佛・衆生の三法無  
差の義を一念清淨靈知の真心の立場で説明している。また修性不二門のところでは現行本の十不二門の籍智起修とい  
句を原本では籍知<sup>。</sup>曰修とあって、起の一字は後人が誤って加増したものであると主張し、荷沢禪の靈知を発起するこ  
とが修の本質であると云い、天台の十乘觀の修行を無用なりとし開解立行のルールを無視しようとした。これはのち  
に知礼の十不二門指要鈔において痛烈に批判されるのであるが、日本天台側の破文が現存しないので、日本側の実因や  
勸修がどのような批判を行なったかを知ることができない（拙著「天台性具思想論」第四章「山外派の実相論」第二節「奉  
先源清」一五二頁参照）。

しかし十六観経記に対する破文は現存するし、十六観経記ももと真宗専門学校教授であった故戸松憲千代氏が源信  
や覚運の破文、隆国の安養集、良慶（？）の安養抄、良忠の観経伝通記、聖罔の伝通記釋鈔、決答疑問銘心鈔、無量  
寿経鈔、聖聡の大経直談要註記など、二十種の日本側の資料にもとづいて、きわめて優れた精密な方法で要文の復元  
を行ったので（戸松憲千代「源清の観経疏頭要記について」宗学研究第十七号、昭和十四年三月）、これを現存の破文と対照  
すれば両者の論議内容をかなりくわしく知ることができる。まず十六観経記上巻に対する源信の破文はつぎの如くで  
ある。

一、源清が浄土三部経の説法次第について大経を先、小経を次、観経を後の順とすにあたって少しも明証を挙げ

ていないことを指摘する。

二、四十八願の第三、第三十一、第三十二の願文を引用しながら、誤ってこれを第二、第三十、第三十一の願であると註していること、

三、天台觀經疏に五無間即解脫想と云っているのに源清が五無間のみを釈し、この五無間が即解脫であることを無視している。

四、源清は久遠の過去の本佛がはじめて成佛したとき、先佛の教を聞くことなしに自身の力で成佛したしたが、法華文句記の本具の佛性の内薰による自悟としているのに拠っている。けれどもその解釈と説明が不充分である。この第四問はのちに知札に対しても提出している。

五、つぎは第四問に關聯して衆生についても始源の段階を考うべきか否かという問題であって、要するに源清の解説には大乘の生死無始の原理の理解が足りないと指摘する。これは涅槃經獅子吼品に十住の菩薩が無明の終を見るが無明の始を見ることができぬ、佛のみ無明の始終を見ると説き、文句の譬喩品の釈にも忽然火起焚燒舍宅の文を本無此苦、無明故有と云っているので、無明に始めがあるように見るところから起った疑問であって、すでに湛然も浄名記下に涅槃經の文を採りあげて、十住見終というのは一分の無明を断ずるところを指し、一分の無明の終りを見るというのであって、嚴密には無明に終りがあるわけではない。佛は無明を完全に断じたひとであり、それは初めの無明以前に還本したという意味で見初というのであって、嚴密には無明に始めがあるわけではない。台宗二百題卷一一の生死始終の論目がこれを中心としており、すでに源信の当時重要な論題であったことが知られる。

六、源清が真如に覺と不覺の義があると云い、不覺を本迷としたのは誤りである。

七、法報応の三身を三諦に配当している文に脱落がある。

八、天台疏の菩薩勝妙五欲令迦葉起舞の文を源清が大樹緊那羅王經を引いて巧に解説しているのは激賞に値すると

し、一朝之益不悔夕死という。

九、源清の名・体・宗・用・教の定義も適切であるという。

一〇、天台疏に四土を淨穢二土に分け五濁輕同居淨穢、体析巧拙有余淨穢、次第頓入実報淨穢、分証究竟寂光淨穢とあるのを、源清が寂光土の穢土とは三賢十聖の住む実報土であるとした点を指摘し、三賢十聖は報土に住み寂光土は法身佛の土であるのに、なぜ実報土をば寂光土の穢土とするか、その点が不自然であるという。

一一、天台疏で觀經をただ頓教と規定しているのに、源清が新しく円教であるといひ、判円為頓としているが、法華と同じ純円であるか、それとも帶権の円であるかが不明であるといひ。

以上が顕要記上巻に対する源信の破文の内容であつて、一、二点源清の解説の妙処を挙げて讚辭を送っているほかは、いずれも率直に顕要記の難点を指摘している。しかるに覺運の破文の方は源信よりも穏かであり、まず初頭に分得大宋国奉先寺源和尚觀無量寿經疏顕要記下巻。文義備矣。理趣明矣。卷舒鑽仰、慕道欣義。今録疑慮、重求幽玄而已と敬意を表し、次の如く批評した。

一、天台疏の天住・梵住・聖住・佛住の四位のなかの聖住を説明するに當つて、梵住の内容たる有覺有觀・無覺有觀・無覺無觀の三義を使用するのは不当である。

二、天台疏で韋提がはじめ阿難や目連を請する文を請人と請法に分け、請人の段では阿難・目連・佛の來臨を請い、請法の段では往生すべき淨土と往生の因についての教法を請うたとしているのに、源清は請法をば求請の儀式の義に曲解している。

三、觀經の五苦を天台疏で五道非樂故云五苦と積しているのに、源清が苦の字は誤字であつて五惡とすべきであるといひるのは穩当ではない。

四、第八像觀のところて天台疏が又法界身是佛身無所不遍法界為體と註しているのに、源清が法報応の三身の量が

法界と等しい義であると説明している。応身が法界に遍満するというのは不当ではないのか。

五、觀經に觀音の身量を八十万億那由他由旬というのは誤りであって、十の字、あるいは八の字を除いて八万億那由他由旬とか十萬億那由他由旬とすべきではないかという。しかしこのような自由改訂を許すことが正しいであろうか。佛や觀音ばかりでなく、宝樹や宝座の華葉などの量も不自然であって、もし不自然であればいちいち改訂してよいか。

六、他生觀のところでは天台疏が淨土論の二乘不得生の文を引いて会釈しているのに、源清は大經の文に拠って淨土の聲聞は小乘に非ず大乘の聲聞であるがゆえに神智洞達であるというのは不穩当である。むしろ天台疏の正処小行不生、要由垂終發大乘種乃得生という解釈の方が妥当ではないか。

七、天台疏では逆謗撰不の問題を二点から論じ、人に約した場合には造罪に上下の二種があり、造罪のうちに重悔あるものが上根であって往生できるが、重悔しない下根のものは往生できないから、大經は下根に約して逆謗撰不と説き、觀經は上根に約して逆謗の往生を説く。さらに行に約して、行に定散の二善があり散善は力が弱いから五逆を減することはできないので、大經では逆謗撰不を説くが、觀經は定善を説くがゆえに五逆の往生を可能とすると説いているという。ところが源清は大經の十念を単なる称名の念佛にすぎぬとし、これに対して觀經の念佛は善知識に教えられ命終のとき四弘誓願を發し深く法性を信じ他心の間雑することなき十念の念佛であるがゆえに、念々に八十億劫の罪を除滅し、命終得生ののちに觀音勢至の説法を受けることができるとし、大經とは異って觀經の十念には重悔や定善が具わっているという。しかし大經と觀經の十念はむしろ同一のものとするべきではないのか、おなじ逆謗のものがときに往生し、ときに往生できないのは過去の宿善の有無によるとすべきではないか。

以上のほか天台疏の上品中生の積の四種受記、中品上生の積の三明と決定不生の聲聞の問題があるが、煩を恐れて省略する（惠信僧都全集第一卷・四三九頁以下参照）。觀經疏頭要記に対する源信と覺運の書評の大要は以上の如くであ

る。この書評が宋国へ送られたのはすでに源清の歿した後であつたので、これに対する中国天台山外派の反応はなかつたが、以上によつて慈慧僧正及びその門下の源信や覚蓮等を中心として浄土教研究の黄金期に達していた日本天台の充実した状況と、研究資料の散逸に苦しみながら天台觀經疏の研究の道を開拓し、当時天台浄土教の一方の權威としての貫録を保持していた源清の面目を窺知することができる。頭要記とこれに対する源信や覚蓮の破文を対照するときつぎの点に注意せしめられる。頭要記がどちらかと云えば觀經疏の原典的な解説に終始し、しかも研究資料の不足のために思いがけない誤謬を犯していること、しかも觀經の平板な解説に終っていることである。

#### 四

源信や覚蓮の書評、十不二門示珠指その他に対する書評、及び源清が要請した般若經疏以下五部の教籍が日本から宋国へ送られたのは、源清の死後、すなわち覚慶が日本天台宗の座主に新補された長徳四年（九九八年）以後のことである。その後間もない一〇〇三年、源信の門人寂照が入宋した。そのとき源信は日本天台を代表して四明知礼に対する問目二十七条を寂照に託し、これに対する知礼の決答を要請した。そこで知礼はこれに対していちいち解答を与えた。大正藏經第四十六卷所収の四明知行録卷四に問目と決答が収録されている。以下源信の質疑と知礼の決答の内容について概説しよう。

一、法華經は三周說法によつて作佛の記勅を授けているが、それは初住の記勅であるかそれとも妙覺佛の記勅であるか。文句などではしきりに八相淺近の記であると云っているから、初住の記勅であると云わねばならない。若し初住佛であるとすれば、法華經は円頓速疾の成佛を説くと云つても妙覺佛になるためにはさらに一生・二生・あるいは無數劫を経なければならぬことになるではないか。これが源信の質疑である。これに対して知礼は三周說法の記勅が初住に限らず妙覺佛をも含み、舍利弗の如き上根利智のものは妙覺位にも超入できるが、ただ最低のものを指して



初住とするのみで、無数劫を経るのは衆生済度の行のためで妙覚位への証入のためではないという。

源信が提出したこの問目は宗要柏原案立や台宗二百題などに三周証入とか法華授記という問目として掲げられている。柏原案立はもと慈慧僧正良源が問題を二百種選び、門下の源信、覚運、寛印等が大いに討究を行なったものと伝えられている。起信論、法華論、三論、法相などの通説から云えば、法華経に声聞の受記を説いていても、これはせいぜい十信の初信において授記するにすぎぬとする。けれども日本天台宗の常識としては初住位に証入したところで授記するのである。このあとなお無数劫のあいだ佛国莊嚴の因を成就するために衆生済度の行をしなければならぬが、授記のときに初住位に証入しているから、迹門で八相の記勅を与えているのは、初住の徳を外に現わすことを意味するにすぎない。本門では一生とか八生の記勅を与え、それが妙覚のことであるか否か明かでないが、本門の授記はすでに二住以上等覺位に達している菩薩を対象としているから、妙覚の記勅であることは明かであるというのである（宗要柏原案立卷五・及び卷六・大正七四・五三一頁・五四〇頁参照）。このような日本天台の精密な見解に比較するとき知礼の決答はやや単調にすぎる傾きがある。

二、別教では初住位で見思二惑を断尽するというのが通説であるのに、文句第五下に身子六心中退とあり（大正三・六九頁）、記のなかで六心中退者準瓔珞意、身子於十住中第六心退、恐是爾前見思俱断、至第六心時、見猶未尽、六心尚退（大正三四・二六四頁）という文について疑問があるという。知礼はこれに対して、通説から云えば、教門としては第六心で見思の惑を断ずるのであるが、事実としては見思の余残が働いているため惡道に退墮することがあるので、湛然は義によって斟酌して説いたのであると解答している。

三、化城喻品に大通智勝如来と十六王子が無量無辺の過去から法華を説きつづけたことを説く文について、文句に大乘の説法を聞いてすでに成佛したものであるが、ほかに退大のものや小乗のみを聞くものが現在得道できないままに残っていると註し、問答を立て、無量無辺の劫の間修行しても無生法忍を得ることができぬとすれば、あまりにも

難行でありすぎはしないかと問い、その答文にこれは佛道を安易なものと考えるのを防がため四悉檀によって説いたものであると云っている（大正三四・一〇〇頁a）。そこで源信は大通如来の無数劫の説法が実事であるとすれば四悉檀のみで説法時期の長短を左右できないはずであるし、実事でないとするれば經説の権実の区別が不明確となるではないかと質ねる。知礼はこれに対して嚴密には過去久遠の因事は寿命品の説くところであるが、化城品で遠寿を説いているのも決して虚談ではなく実事である。ここに法華經の特色がある。しかし文句が悉檀のことを云うのは弘教の方便として理解すべきであると解答している。

四、宝塔品に釈迦の分身の来集を説いているが、智度論には白銀世界に辟支佛、黄金世界に阿羅漢のみが住んでいると云っており、法華經の佛光所照の分身国土はすべて玻瓈を地とすると説いて白銀世界や黄金世界に言及していないから、これら二世界の分身は来集しなかったか。辟支佛や阿羅漢が来集しても多分に約して菩薩が来集したというのか。然りとすれば十方佛土唯一乗の文と矛盾する。来集しないとすれば分身の全体が一処に来集することを要請した多宝如来の願望と矛盾しないか。以上が源信の質疑である。これに対して知礼は大地が玻瓈であっても樹木や宮殿が白銀や黄金であれば白銀世界とか黄金世界と名付けるから、必しも智度論の文に拘泥すべきでないし、もとは辟支佛や阿羅漢であっても来集のときは諸佛に同じて菩薩と化してもさしつかえはないという。この問題は柏原案立卷二（大正七四・四五八頁）及び台宗二百題卷一の爾前分身の項に出ている。

五、提婆品に娑竭羅龍宮が大海より湧出するという文があり、文句記に三説を挙げ、その第二に海衆縱移而龍宮不動、龍謂不動而所居已變、從變而不變処來、有何不可とあるので（大正三四・三二四頁b）、源信はさきに龍宮を不動と云い、後で已變というのは矛盾しないが、不変にして變なる処はどこか、大海とすれば大海不動というべきであるのに龍宮不動と云っているのではないかと質ねる。これに対して知礼は海衆縱移の句に注目し、海衆の多くは如来の神力によって瑠瓊の大地に變ずるのを見るも娑竭龍などは神力を被らざるがゆえに、依然として海中にあると見る。

大海から娑竭龍の王宮が自然に湧出するのを変にして不変とするのはかかる意味であるという。

六、文句の寿量品の釈に華嚴寂滅道場、大経超前九劫、皆成方便とあるが（大正三四・一二七頁b）、大経では超十二劫とあるではないかと質したのに対して、知礼は九劫を誤って写したものであると答えている。

七、文句の分別功德品の釈に智徳と断徳を説いて或可一人一時有八番増（十損？）、或可一世、或八世、或無量世、或可一念、或可八念、或無量念とあるが（大正三四・一三六頁c）、これは同じく文句卷四上の間三根入初住位、猶有利鈍不、更起縁修、有優劣不。答此同位人、無復勝負、真修体融、寧得有異耶（同上・四七頁a）の文と矛盾しないか。

もし一念八念無量世の相違があるとすれば現生では妙覚を成就することはできないのか、できるとすれば龍女の速疾成佛を天台ではなぜ初住位とするか。これに対して知礼は初住位に入れば、たとい縁修を行しても三根の差別はないしかし差別がないというのは行人の根性について、いうのであって、現実の増道損生には遅速の相違があるから、一念八念三世八世の相違があると説くと答える。柏原案立の住上超次はこれを論題としたものである（大正七四・四七五頁）。台宗二百題卷三にも出ている。

八、随喜功德品に法華を聞いて一念随喜する功德が無量無辺なりと説き、最後の勧発品で成就四法能得是経と説いているが、文句では得是経とは手得のことではなく法華の真義を得達する義なりという。しかし般若経には経巻を手執する功德も説いているが如何？ これに対して知礼は事実としては手執を指してもさしつかえはないが、手執のほかに内解の義があるべきだと解答している。

九、文句の法師功德品の釈に梵王が天眼によって大千世界を遍く見ることができるが、風輪に妨げられてその外の世界を見ることができぬ、これに対して大羅漢は大千世界、辟支佛は百佛世界を見て風輪に妨げられぬという。ところで智度論では少の用心で二千世界、大の用心で大千世界を見ることができるといふ。また十住毘婆沙論では二乗の神通は大千世界を超えることができぬという。然らば文句においてなぜ梵王が大千世界を見、辟支佛が百佛世界を見

るといふのか。これに對して知礼は二乗にも藏教二乗と通教二乗の別があり、まず大用心のものは大千世界を見、一般多数の声聞は小千世界を見ると説くのである。辟支佛にも習氣の尽滅の程度の相違に應じて所見も異なる。文に執わらず義を以て理解すべきであると答えている。

一〇、不輕品に不輕行を行じて、疾に成佛することを得と説いているが、不輕行は久遠本佛の成佛の前とすべきか、それとも成佛の後とすべきか。前とすれば不輕を近迹とする文句の寿量品の釈と矛盾するし、成佛の後とすれば誰も不輕行によって速疾成佛したとは信じないであらう。これに對して知礼は前とすれば成佛の實因であり、後とすれば淨佛国土の因として理解すべきである、したがっていずれにしても不輕行が正因であることを示したものであるといふ。

一一、文句の囑累品の釈に佛以一權智善巧之手、摩三千三百那由他国土側塞虛空諸菩薩實智之頂という。三千三百那由他国土は三變土田の淨土と解してよいか。これに對して知礼は理に拠ての解として承認している。

一二、文句記に正法華の誤謬を指摘して宝掌菩薩のほかに宝印首菩薩ありとし、印首菩薩を加えて三人菩薩があるといふのを疑問としている。知礼はこれについて湛然所見の正法華に三菩薩の名があつたのであらうと答えている。

一三、文句の普門品の疏に自有多苦苦一人・多人受一苦・一人受多苦・一人受少苦の四苦分別があるが(大正三四・一四六 a)、第三句の一人受多苦は第一句と同義であるから多人受多苦とすべきではないかと問ひ、知礼もこれに賛成している。

一四、文句の普賢品の普賢の釈に普は伏の普遍の極であるところから普と云ひ、断の極の前段であるから賢と呼び、したがって等覺以下第十地も周極に非ずと註しているのを(大正三四・一四八頁 a)、文句記に十地但断四十品尽、非断伏極、知非普賢義と釈している(同上・三五九 a)。ところが源信の當時、文句記のこの文を十地但断十二品尽、非断伏極、知非普賢義とする写本があつたため、十二品を断じては等覺に相当する普賢の行位を超えることになるでは

ないかと源信が質ね、知礼は日本の写本の誤謬であろうと明快に答えている。

一五、最初の佛は無教自悟であるか、無教自悟とすれば無因有果となり、有教であったとすれば無窮の過誤におち入ることになる。これは源清に提出した質疑と同一であるが、知礼も源清と同じく最初の本佛は無師自悟であるが文句記の指示しているように内熏自悟であるがゆえに無因有果ではないという。

一六、南岳の法華懺に過去二万億日月燈明佛とか未来具足千万光相莊嚴佛という佛名が出ていますが、法華經では億とか莊嚴という字はないから三字を削除すべきではないか。これに対して知礼は相似位に達した南岳であるから、然るべき理由があると考うべきであるので軽率に削除すべきではないと答えている。さて南岳慧思に法華懺法の撰述があったということは、この源信の二十七問目のほかにはあまり記録していない。南岳の法華經安樂行義に過去日月淨明徳佛の名は出ているが二万億の三字はないし、未来具足千万光相莊嚴佛の名も出ていない。ところが天台智顛の法華三昧懺儀第六の礼佛方法を明かすところには一心敬礼法華經中過去二万億日月燈明佛大通智勝佛十六王子等過去一切諸佛（中略）、一心敬礼法華經中未來華光佛具足千万光相佛等一切未來諸佛とある（大正四六・九五二頁）。しかし莊嚴の二字はないから、確定的なことは云えないが、むしろ智顛の法華三昧懺儀に拠ったと推定すべきではないか。

一七、妙玄卷六下の神通妙の釈のところで国土の苦楽が衆生に因るもので佛が造るのでないという義、及び佛が造るのであって衆生とは無関係であるという二義を挙げているが（大正三三・七五一頁b）、もし佛が国土の苦楽を造るとすれば衆生自身の悪業に果報がなく、如来もまた大悲の如来ではあり得なくなるではないか。これに対して知礼は善悪の因を造って苦楽の果報を招く点から云えば苦楽は衆生が作るものであって佛は無関係である。けれども苦楽を用いて衆生を折伏したり摂受する点から云えば、佛によって苦楽を生じるのであって、衆生とは無関係であるといわねばならぬという。このような疑問は佛と衆生とを別箇のものと考えるところから生じるのであって、本質的には佛と云えば衆生の佛であり、衆生は佛の衆生であって両者は一体である。衆生心中の諸佛が念々に真諦を証悟し、諸佛心

内の衆生が新々に悪業を造っているというべきである。だから衆生の面から見れば苦樂のすべてが衆生の作り出したものであり、佛の面から見れば苦樂のすべてが佛の作ったものであるという。これはまことに明快な解答である。

一八、妙文第九下の論用章に本門の得益について令法身菩薩得大利益・初自初阿・終隣後荼・抹十万那由他土為微塵數・増道菩薩不能令尽とあるが（大正三三・七九六c）、分別功德品では三千大千世界や中千世界、あるいは小四天下の微塵數菩薩の得益を説いているにすぎない。十万那由他というのはあまりに過大ではないか。これに対して知礼は諸方面の那由他小国土をそれぞれ大千というのであるから、十方世界を微塵にした數ではないから、決して過大ではないと答えている。

一九、釈籤第五に不動三昧を解説するところで見思二惑を俗諦の所破としているが、真諦の所破とする通説と矛盾しないか。これに対して知礼は見思が真諦によって破せられるときは真諦三昧を成立せしめる、けれども不動三昧は散善を以て悪業を破するのであるから、この場合は俗諦の所破というべきであると答える。

二〇、止観卷一に藏教佛の神通を一心作一、不得衆多と云っている。しかるに俱舍論二十七では声聞の神通は一心作一であるが、如来の神通は一心作無量であると説いている。輔行にも藏教佛について化主語時化事即語、化主黙時化事即黙、余義亦爾、故非任運真化也というが、俱舍論では佛の神通について云っているのではないではないか。これについて知礼は化主と化事とが語黙を同時に行えないのが一心作一語、一心作一黙というのであって、不動のまま応化する大乘の神通とは相違すると答えている。

二一、止観卷三下に別接通を説明するところで、まず空仮二觀を以て真俗二諦上の惑を破し尽し中道を聞き、仍ち觀を修し無明を破し能く八相成佛すべしと云っているが（大正四六・二九頁a）、これは現生で十地位に入ることを意味している。別教の行人すら肉身で十地に登ることができないのに、通教のひとが現生で十地に登ることは不合理でないか。知礼はこれに対して止観ではどこにも即身ということを云っていない。中道を聞くことは現生のあいだに可

能であるかも知れぬが、修観は一生とは限らない。中道を聞いて後ということは必しも現世の証悟を意味するわけではないと答えている。

二二、源信はここで止観の藏教四聖の説明について新旧婆沙論を引いて質ねているが、知礼は婆沙新旧未検と云って解答を保留している。

二三、如来性悪の思想は起信論の対治邪執門の一つの邪執、すなわち如来藏自体に一切世間生死の法を具有するという思想と同一ではないか。起信論では世間生死の法は妄有であり性自らは本無であると云っているではないか。これに対して知礼は性善と性悪は具体であり微妙法門であり清浄の功德であって証悟しても消失するものではない。この性悪法門こそ円教の独説であり、とくに外道の神変の思想を排して円教の感応義を成立せしめる原理であるという。

二四、四教義卷一の初頭に佛説に八教の相違があることを説き、然鹿野鶴林之文、七処八会之教、豈非無頓漸之異、不定秘密之殊とあるが(大正四六・七二一頁)、非無頓漸之異は非有頓漸之異と訂正すべきではないかと問い、これに対して知礼は宋国本では豈の字も欠け、非頓漸之異とあり、日中両国本ともに豈非頓漸之異と訂正すべきであるという。

二五、四教義第三(正しくは第七・大正四六・七四四頁abc)では、藏教の菩薩が三僧祇劫の修行をするに当って、第二僧祇劫にすでに四善根位の第一たる煇位に入り、第三僧祇劫に頂位に入るとあるが、婆沙論では三僧祇百大劫の修行を終えて道樹下に坐し始めて四善根位に入るとあるではないか。知礼はこの疑問に対して第二第三僧祇で煇頂二位の修観をするが、これは伏惑を目的とするもので、道樹下に坐して後は断惑のために四諦を觀じ、三十四心に断結成道するのであるから、天台と婆沙論の説は全然異っているわけではないと答えた。

二六、天台諸家の引用する文が原文と大いに相違する場合が多いのは何故か。これに対して知礼は写文に修学的方法があるのでなく義理の把握を主目的とするからであって、その点から見れば相違する如く見えても実は相違して

いないと答えている。

二七、五百問論は湛然の撰であると信じられているが、非常に誤謬が多いから、湛然の撰ではないとすべきではないか。これに対して知礼は宋地に五百問論はないので評論できないと答えている。(未完)

(本年八月二十六日より中華民国国学院主催の国際学術会議に招かれ、共通テーマが「宋・元・明代における内外の思想の交流」であったので、わたしの研究発表の草稿としたものが本論文である。)