

安藤 俊 雄 著

「天台学」

——根本思想とその展開——

藤 吉 慈 海

安藤教授の天台学に関する研究は、学界に大きな刺激を与えているが、今回また中国天台教学の根本思想と展開の概要をまとめ『天台学』なる大著を出版された。この方面の研究者にとって非常に有益なものであることは言うまでもない。

由来、天台学は佛教教学の総合的位置づけをなす教判論を中心として哲学的に興味ある内容をもち、その実践論のユニークさと相俟って、佛教学者の研究対象となってきたが、欧米の科学的研究法がとり入れられ佛教学や佛教学史の研究が飛躍的に進歩するにつれて、天台教判のもつ意味が不当に軽視され、この方面の研究は一時停滞したかに見えた。しかし教判そのものは、佛教における批判的精神のあらわれであって、佛教が主体的に研究され、ある到達点に達したとき、自ら一つの教相判釈が生まれるものである。教相判釈をもたない間はその人の佛教がまだ十分に熟していないとも言えるであろう。したがって天

台の智頭があのような教相判釈をなし得たということは、それ以前の佛教者の研究に負うところ大なるものがあるとしても、それは実にすばらしい批判的精神のあらわれであって、偉大な見識であると言わねばならぬ。このような見識がどこから生まれたか、それは天台の特色とする教観雙運に目を注がねばならぬであろう。実践の立場の重視こそは天台の教判に流れている基本的精神であるといってもよいと思う。佛教を主体的に体解する上から、もろもろの教相のもつ特殊性があざやかに浮びあがってくる。それが五時八教の教判として組織立てられたと考えてもよいかと思う。その意味で天台の教判論は、その内面性から見れば不滅の眞理性をもつものである。もちろん近代佛教学史の立場に立って經典成立史の上から批判するときは問題があるとしても、それはいわば外からの批判であって、經典の思想内容から見るとき、そこには十分に味わうべき内容が含まれており、その見識の深さ鋭さにむしろおどろくばかりである。

さてそのような立場から天台学を見るとき、安藤教授が指摘していられるように、天台教学は智者大師によって組織大成されてから、長い時代にわたって発展をたげた思想体系であって、中国佛教を代表する一大権威であり、日本でも鎌倉佛教の母胎となつたきわめて重要なものである。しかも中国天台が終始一貫して真言密教と無関係であったのに対し、日本天台が密教と緊密に結びついて発展したことは御指摘の通りであるが、そこにどのような功罪があり変化が見られたか今後の検討を要することであろう。安藤教授はこの点について「中国天台が求心的

に天台教学の特異性を追求したのに対して、日本天台は放射線的に顕密諸教を一つの教学のなかに包容しようとする」といって、中国天台と日本天台の相違点を見ていられる。そして前者を相待開会、後者を絶待開会と結びつけ、中国天台が相待開会を中心として、法華經の他の諸經に対する相待的優越性を力説し、主として純粹な天台義を嚴密に追求し確立しようとしたのに対し、日本天台は絶待開会を中心として、他の諸經も法華經の真理の開顯のために不可欠の教であるとする立場で發展したと見ていられる。しかも日本天台の絶待開会の思想は、どこまでも相待開会の思想を基礎として展開しなければならなかったが、徒らに他の宗旨の包容のみに走って天台教学の特質を失ってしまふおそれもあり、元祿時代の妙立や光謙等の安楽律院系の天台正義の再認識運動もその反動であるとして見られる。

本書の緒論「天台教学の本質」のなかには右にのべたような卓越した見解が披瀝されているが、さらに中国天台が重要な意義をもつのは、その思想体系が教観雙美であるからであるとしていられる。このことは多くの天台学者が言うことであるが、そのことの重要性を新しい論理でわれわれに訴える論述がすぐない。安藤教授も「仏教は単なる知解の学でもなければ、反対に単なる盲目的な修禪に終るべきものでもない。智顛がしばしば論述する如く、定と慧とは相依相関の関係にあるべきものである、慧なき定は盲目であり、定なき慧は空虚であるといわねばならぬ。智顛は文字の法師や闍証の禪師の学風を排して、教禪相関の原則にしたがって天台教学を教相門と観心門の二大

部門に分け、これら兩門を車の兩輪の如く相依相関の関係にあるべきものとして、この二門について古今に比類なき教学体系を組織した。教観雙美とはまさに天台教学のみが独占する言葉である」といっていられるが、この点のより深い究明を希望したいところである。こゝまでは、多くの学者が言われるが、教相のなかに観心がどのように生かされ、観心が教相とどんなに内面的に結びついているのか、あまりよく納得されない。これは天台学今後の課題であると思われるが、教観雙運とか教観雙美と言つてうぬぼれていても、人々は納得しない、何故に観心の実践が必要なのか、その理由が明らかにならねば実践的情熱も湧かないし、事実、日本天台でも教相の理解のみで、実践面において欠けていたが為に、鎌倉新佛教を生んだのではないだろうか。天台の実践は教相のなかに含まれているとか、実践にもつづいた教相であるというのみで、単純化された実践の必然性が強調されず、密教化してしまったところに、日本天台の弱さがあるのであるまいか。

安藤教授も「天台学を少くも研究することによって、その理論の当否は論外とし、ともかくも複雑多岐な仏教思想の統一的な理解のしかたを学びとることができるのは、実に天台教学が内外の思想を哲学的な合理的方法によって集大成し、そこに美しい調和と統一を与えているからである。」といわれるが、天台学に対し一応の理解をもつことは佛教学者の義務でもあるが、さらに天台学を専攻する方々には、右にのべたような点をさらに深く解明していただきたいと思う。

さて本書は、緒論、天台教学の本質につづいて、第一章、天台の学系、第二章、天台宗の開創、第三章、智顛の法華学、第四章、天台の教判となっている。ここまでは特別に論ずべきこともなく、懇切丁寧に説明がなされているようである。第五章は円融実相で、第一節に三諦円融の原理、第二節、法界の構造第三節、一念三千となっているが、ここは一番、重要なところであるだけに、一般の読者もその説明を哲学的に究明していただきたいところである。ただ一般に誤解されているように一念三千説を唯心論的に解するのはよくないと指摘し、一念三千説が十界互具・百界千如の思想の発展で、具体的現実的差別相がそのまま一如法性の全体であり、生死即涅槃であり、諸法即実相の別の説示にすぎぬとしていられることは注目される。「千波万波の具体的な差別相から水体を抽象して、波と海水との平等や相即を談ずるのでなく、海水といえは千波万波の具体的な差別相のほかには在り得ず、その差別相が海水の唯一の在り方であることを強調するのである。これによって円教の実相原理が諸法の具体的差別をその当処において開会し得ることを示すのが立論の趣意である。……現実こそ唯一の法界であり、娑婆こそ唯一の寂光浄土であることを強調せんためであったのである。この点は一念三千法門を理解するために、とくに留意すべきことである」としていられる。

第六章は性具法門、第一節、具の一字、第二節、天台法界観の系譜、第三節、華嚴経の蓮華藏世界、第四節、天台智顛と華嚴経、第五節、異如三千の成立基盤、第六節、三身四土となつ

ていて、智顛の三身四土の思想にも性具思想が基礎になっていることを明かにし、一の中に全体を本具するという論理を理解することなしに、天台の身土説はわからないとしていられる。

第七章は如来性悪思想で、この性悪説に天台教学の特色がみられるとしていられる。第一節は性具と性悪、第二節は如来思想の転換、第三節、その思想根拠となっているが、ここに安藤教授の力点がおかれ、「智顛は智度論や慧遠とは反対に、作意の神通を不自在とし、無記化禅の本領が無作の神通にあり、この無作の神通を行うために、如来は性悪を本具せねばならぬと主張したのである。かくの如く考察するとき、天台性悪説が南道地論系の仏身観や神通観に対抗せんとして組織されたのではないかと推測される。大乘止観法門の性悪思想は不空如来蔵の包容性を世界観的に説いたものであるが、観音玄義はむしろ純乎たる如来観として説かれたものである。それが後に湛然や知礼によって、ひとり如来のみならず十界互具説等の世界観と結びつけられ、天台教学の根本原理とされた」と見ていられる。如来性悪思想については論議が多いが、一つの卓見というべきであろう。

第八章は止観法門の構造、第一節、円教の実践体系、第二節、止観法門の概要となっている。天台止観の完成を促した理由に、慧思が問題としてのこした観音信仰を法華三昧のなかにとり入れる必要があったことと、北魏、北周の法難にショックをうけた智顛が、確乎とした止観の行規を体系づけ、これによって嚴肅な僧風を確立する必要を痛感したという二つの理由をあげて

いられるのは注目される。

第九章、四種三昧では常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧についてかなり詳細に論ぜられている。常坐三昧では一行三昧の一佛が阿弥陀仏であるかどうか、一佛名を称することが常坐三昧の正行とするか助行とするかについての問題を提起し助行と見ていられる。常行三昧では、身業としては弥陀を行旋し、口に弥陀を唱し、意に弥陀を念じて不断ならしめるといふ思想が、後代各方面に影響を与え、善導の三業無間の思想さえ智顛の説の継承であるといわれるとしていられる。ここで般舟三昧の念佛は慧遠流の観想念佛の限界をこえないとしても、智顛自身はこの観想念佛を一心三観の原理によって理観化しようとしたと見ていられるが、身口意の三業を越えるような絶対的念佛を考えていなかったかどうか、主体化された絶対的念佛の思想と天台の念佛との関係はどうなるであろうか、そのような念佛思想は天台の系列からは生まれ得ないものかどうか、私自身その手がかりが非行非坐三昧に求められはしないかと考えたこともあるが、天台のそれは、かなりちがったものであるように思われる。この方面に造詣深い安藤教授の御教示を得たいところである。

第十章、正修の観法では、第一節に二十五方便、第二節、十境、第三節、十乘観法と詳しく述べられ、第十一章は円頓止観の成立過程、第一節、円頓止観の骨髄、第二節、原型としての二十五方便と五種法、第三節、内方便の拡充、第四節、十境十乗の完成、第五節、禪門体系の再組織となっているが、ここで

智顛が十乘観法によって全佛教の止観法門の新しい綜合統一を実現したことを強調していられる。

第十二章は十乘観法の修行規定で、これに二つの立場を分け、第一は円頓止観の修行者を上・中・下の三根に分け、上根一法、中根七法、下根十法とする立場である、第二は上根一法、中根六法、下根十法とする説である。そしてこの問題につき摩訶止観の本文にてらし、巧安止観、観不思議境の地位をのべ、十乘観法の組織の歴史的背景をも探って、頓悟禪との関係をも論じ、智顛自身、一念心のうちに一切の修行を成就する思想をいっていたが、上根一法を十乘観修行の原則とはしなかったと述べていられる。

第十三章、唐代の天台教学で、第一節、荊溪湛然の思想背景、第二節、法華超八の主張、第三節、性具説の確立、第四節、随缘真如、第五節、十乘観法の区分、第六節、事観と理観、と湛然の学説の大要を論述しながら多くの卓見推定を下していられる。第十四章では宋代における四明天台の興隆を論じ、第十五章で知礼歿後の天台宗、第十六章で他宗との対決として禪宗の影響と四明浄土教の足跡を概説していられる。なお宋代の天台浄土教について著者には『観無量寿経疏妙宗鈔概論』なる著作がありそこにも詳論されている。

また附録として第一に如来性悪思想の創説者という著者の如来性悪思想を天台智顛の創説とする立場に立っての詳細な前著『天台性具思想論』に対する佐藤哲英教授の如来性悪思想は灌頂のものとする反論への再批判の論文が附加されている。その

要旨は佐藤哲英教授が観音義疏、及び如来性悪に関連のある理毒という思想を説く請観音經疏に対し原典学的研究を加え、これらのものが智顛の講説でも撰述でもなく、智顛の門人灌頂の撰述であると立証し、如来性悪思想は智顛の創説ではなく門人灌頂の創説としなければならないというのに対し、著者は観音玄義と維摩疏との関係をくらべ、観音玄義の内容は浄名玄疏や維摩經玄疏、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って、智顛の講説したものと断定せざるを得ないと言っているのである。この論争は天台学界において稀にみる充実したもので、共に学界に裨益するところ大なるものがあると思う。

附録の第二は天台初期の禅法で、四種三昧が諸經論の教説にもとづく常坐・常行等の四修の身儀を代表するものを選択して組織されたというようなものでなく、智顛が修学時代に自ら実修した有縁の行法であったこと等について論じていられる。第三の次第禅門と六妙法門なる論文では、この二つは智顛の初期の禅学を代表するものであるが、三種止観の構想も当時すでに

形成されていたかどうかを問題とし、次第禅門に漸次止観、六妙法門に不定止観を説いたかどうかを検討し、智顛が初期の金陵講説期にすでに三種止観の構想をもっており、次第禅門と六妙門がそれぞれ漸次止観と不定止観の構想にもとづいて説かれたものであることを論証していられる。そして智顛の止観の思想体系の組織はその全生涯を通じて次第に成熟して行ったと見ていられる。

以上、本書を通覧してその内容の一端を紹介したが、天台の学問に浅い筆者には十分な解説も批判もできないことをお詫びしたいと思う。ただ、著者とは親しく会説の機会を恵まれ、常に高教を賜っているので、コペンハーゲン大学への出講を前にして、十分に読了する餘祐もなく、請われるままに紹介の一文を草したことを告白し、その不手際なることをお許し願いたいと思う。

(一九六八年刊、平楽寺書店、A5版、三、五〇〇円)