

宗密教学における天台と『法華経』 の位置づけについてのノート

馬 淵 昌 也

はじめに

従来指摘されてきたように、現存の資料においては、唐代の、『華嚴経』を最高の仏説と考えるいわゆる華嚴学派の諸思想家の著作の中で、澄観（738-839）において始めて、天台学派の多岐にわたる学説のうち、教判以外の内容が、本格的に影響を与え始めたことが確認できる。澄観は天台の三観や性悪説などを積極的に導入し、自らの『華嚴経』注釈の中で盛んに運用した。その一方で、天台学派の、『法華経』が『華嚴経』よりも優越するという説には強く反発して批判を加え、「頓・漸・円」の概念などを駆使しながら、『華嚴経』優越論を展開していったのである¹。ただ、澄観は、天台学派の説に対して、『華嚴経』『法華経』優劣に関する批判以外は、諸説を引用しつつも、評価にかかわる明確なコメントは残さなかった。まして、それらに対して自らの体系の内での誤解の余地無く地位を与えるということとはしなかった。従って、天台学派の説は、五教・十宗・四法界説などという澄観教学の中核的部分において直接位置付けられることはなかったのである²。

ところが、澄観の高弟をもって自ら任じた宗密（780-841）になると、澄観の

1 澄観における天台教学の摂取については、湯次了榮『華嚴大系』1914・450-454頁、坂本幸男『華嚴教学における天台教判』『望月敏厚先生古稀記念論文集』1931、高峯了州『華嚴思想史』1942・292頁、鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』1965・第四章「華嚴思想と天台思想との交流」参照。なお、華嚴教学の諸師における天台教学及び『法華経』の扱い全般については、吉津宜英『華嚴教学と『法華経』』『勝呂信静博士古稀記念論文集』1996、同氏『中国華嚴学派の人々による天台教学の依用一特に天台義への澄観の「依憑」に注目して一』『天台大師研究』1997が参考になる。また、天台学派からの視点において澄観の立場を論じたものとして、石津照爾『天台実相論の研究』1947・第六章第三節「いわゆる「頓止観」の主張とその吟味」、池田魯参『湛然教学における頓漸の観念—澄観教学との対論—』『南都仏教』47・1981等参照。

2 澄観教学の中核的内容については、吉津宜英『華嚴禅の思想史的研究』第四章「澄観の華嚴教学と禅宗」が最も詳しい。

営為を踏まえて、みずからの『円覚経疏・鈔』を始めとする諸著作の内で、天台学派の説を、三観・性悪を始めとして盛んに運用するが、そこでは、天台学派の説に対して、論評を加えることが多くなるとともに、自らの体系の内で、しかるべき地位を与えようとする志向が顕著に窺えるようになる。また、『法華経』に対しては、一方で師の澄観の見方を継承しながらも、一方ではそれとは異なる視点から、一層明確な形で、その相対的に低い位置付けについて語ることとなる。こうした宗密の天台学派の学説、或いは『法華経』に対する位置づけ、といった問題に関しては、つとに安藤俊雄氏が検討を加えておられるが、私見によれば、未だ再論の余地が残されていると考える³。そこで筆者は本稿において、その具体的様相を改めて確認してみたいと考える。

1. 宗密と天台教学

まず、宗密は、32歳(811)の時に澄観に呈した書簡の中で、澄観の『華嚴経疏』に接する以前に、自分が天台学派の説を学んできたものの、そのくぐりだしい点や、漸修的な修行論にあきたらなかったことを明言している⁴。

わたくしは、『華嚴経疏』と出会う前、古今の著述を紐解くたびに、道理としては正しいかもしれないけれど、禪宗との調停がなされていないことについて不満をもっていました。天台は、止観の観点から論ずることが多く、すばらしいはすばらしいのですが、しかし論議がだらだらと続き、直ちに衆生の心の行相を示していません。また、入り方ははっきり書いてあるのですが、段階が設定されており、『華嚴経疏』の問明品で文殊の偈を釈するのにも、靈知を明かして心識がたちまちに払われるとか、玄談で分

3 安藤俊雄「圭峰宗密の天台学」『同朋学報』5・1958。安藤氏の論考は優れたものであり、本稿でふれた事象の殆んどは氏によって言及されているが、宋代天台学の議論をふまえての分析であるので原理論的であり、個々の宗密の言明が充分吸い上げられていない嫌いがある。あえて宗密自身の発言を列ねて一文を草する所以である。また、宗密が『円覚経道場修証儀』において天台の『小止観』を依用したことについては、関口真大『天台止観の研究』1969、鎌田茂雄『宗密教学の思想史的研究』1975・第七章「宗密の仏教儀礼」、池田魯参『円覚経道場修証儀の礼儀法』鎌田茂雄先生還暦記念論集 中国の仏教と文化』1988を参照。

4 安藤俊雄「圭峰宗密の天台学」参照。なお、宗密は、いわゆる「禪宗」の「南宗」系の禪師道円の下で25歳(804)で沙弥となり、間もなく『円覚経』と運命的な出会いを遂げ、ついで27歳(806)で正式に出家して「禪宗」系の諸師のもとで修業を続けた。その後31歳(810)に澄観の弟子の一人と出会って澄観の『華嚴経』注釈を読み、深い感銘を受けて、翌811年に澄観に対して書簡を呈し、面晤して弟子の礼をとった。宗密の経歴については、鎌田茂雄『宗密教学の思想史的研究』1975・第二章「宗密の伝記と著書」参照。

齊章を設け、真空を明かしつつ相・用が盛んに起こってくるのなどにはとても及びません。

宗密未遇疏前、每覽古今著述、在理或當、所恨不知和會禪宗。天台多約止觀、美則美矣、且義勢展轉滋蔓、不直示衆生自心行相。雖分明入處、猶歷漸次、豈如問明釋文殊偈、印靈知而心識頓祛、懸談開分齊章、顯真空而相用繁起。（圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書・新纂大日本統藏經本（以下、大正藏以外の引用はすべて同叢書より）820a）

ここからは、彼にとって、自ら学んで会得のあった禪宗と各派の教理の関係が大問題としてあり、彼は澄観の『華嚴経疏』以外の、自己が目撃した諸者において、禪宗との調停が存在していない、と見ていたことがわかる。そして、天台については、その実践性は評価していたが、心の真相を直ちに明かしていない点、そして修行に段階性が存在する点において不満があったということがわかる。

そして、後に著わした『円覚経略疏鈔』では、天台止観と禪宗について、頓漸の観点から次のように整理している。

頓漸というのは、南宗と天台止観の妙義である。…頓漸というのは、『疏』の中で『円覚経』のはじめの四章及び清浄慧菩薩が出てくる一段を釈して、南宗の頓門の理性を徹底的に明かし、『円覚経』の三観や道場での加行の段においては、南北禅門と天台観門の修行や禅定の段階的出入について周到に書いてある、ということだ。しかし南宗と天台にはそれぞれ頓悟漸修の趣旨が備わっているが、南宗は頓が表に出て漸は隠れているのに対し、天台の頓の道理は経論にかかわるものなので、ここでは頓門は南宗だとしたのだ。

頓漸者、南宗及天台止観妙旨也。…頓漸者、疏中釋經初四章及清浄慧章、洞徹南宗頓門理性、其三觀諸輪、道場加行、周備南北禅門及天台観門修定漸次出入之門之行相也。然南宗及天台雖亦自具頓悟漸修之意、然南宗頓顯漸密、天台頓理又便屬經論中義、故今但指頓門爲南宗也。（『圓覺経略疏鈔』卷二・841c）

これは、自ら作成した『円覚経』の序文の解説の中に出てくる一節で、序文の最後に見える「禅兼頓漸」の「頓漸」を釈したものである。ここでは、『円覚経』には、南宗の頓から南北禅門、天台などの漸まですべてが備わっているというのである。そして天台の頓旨は経論中の義であるとし、観門には漸次出入の門があるのみというのである⁵。

また、宗密は、『円覚経疏』（略800a、大361b）において、普眼菩薩と佛との問答の一段に二空觀と法界觀の三觀を読み込んでゆくのであるが、そこで次のように言う。

第三に、まどかに法界を明かす段だが、文は二つに分かれる。最初は一真法界であり、次は三重法界である。一真というのは、理も事もまだ明らかにしていないし、有も空も説いておらず、直ちに本覺の靈妙な根源を指示したものである。

第三圓彰法界、文二。初一眞法界、後三重法界。言一眞者、未明理事、不説有空、直指本覺靈源也。（『圓覺經大疏』卷中之一・361b）

ここにつけた『鈔』（略鈔898c、大鈔610a）、には、次のようにある。

さて、これ（一真法界）ははるかに他の宗とは異なるもので、二諦・三諦・八諦・五性・三性などに配属しうるものではない。しかし無理に三諦に配属すれば、一真は中道第一義諦、まだ理事空有を明かしていないとは、真俗二諦に相当する。

然此迴異諸宗、非二諦三諦八諦五性三性所能配屬。然強以三諦配者、一眞是中道第一義諦、未明理事空有者、眞俗二諦。（『圓覺經大疏鈔』卷七之上・610a）

そして自ら細注を付して次のようにいう。

5 宗密が天台の止觀を漸次止觀に約してとらえたことについては、安藤俊雄前掲論文に詳しい。ただ、宗密が円頓止觀を説く『摩訶止觀』を読んでいなかったのではないかという氏の推定に対しては、兼子鐵秀氏の反論がある。兼子氏「宗密の『圓覺經疏』所引の天台止觀について」『天台学報』25・1982 参照。

境界が等しくできにくいから、むりやりというのだ。つまり、この一眞は下の三重法界を融摂して、この一なるものに帰入させるのである。この一のほかにも更に三重があろうとも、この三重さえ一眞からはみ出るものではないのである。ましてこの一眞とあい対する真俗二諦などあるはずもない。そこで他の宗とははるかに異なる、といったのだ。

質問。天台は一境三諦を説き、空・仮みな中だといっています。これと同じではないですか。答え。三諦が融摂してはじめて下の三重法界のうちの理事無礙観を構成するのであり、事事無礙や重重無尽ということはまだ、明らかにしてはいないのだ。

境界難齊、故云強也。謂此一眞融下三重法界、歸於此一量。此一外更有三重、三重尚不出一眞量、況更有真俗二諦與此相對而説乎。故云迥異諸宗也。

問。天台説一境三諦、空假皆中、豈異此耶。答三諦融攝、方成下三重中第二理事無礙觀也。事事無礙、重重無盡、尚未顯著。（『圓覺經大疏鈔』卷七之上・610a）

これによれば、彼は明らかに天台の三諦を、四法界でいえば事理無礙レベルにとどまるものであり、事事無礙法界・重重無尽にも達していない（ましてそれを総攬する一眞法界になど、全く達していない）、とするのである。

ここには、事事無礙法界を最高とするのではなく、そうした分節を持たない一眞法界を最高のものとする宗密の特徴的発想が窺えることも興味深い⁶、同時に、天台の三諦思想を澄観が主張した四法界説の第三番目に相当する事理無礙に当たるものとしたことは、唐代華嚴学派の人々の流れでは初めてのことであり⁷、注目される。そして、このことは、『註華嚴法界観門』で宗密が、天台の三観を理事無礙レベルと認定することとつながっている。

理で事を融ずれば、事と理は融和する。これが最初の二門である。二門

6 この問題については、筆者は「宗密における華嚴教学の危機」『禅学研究』87・2009で詳しく論ずる予定である。

7 秋田光兆氏は、澄観が天台の立場を事理無礙に相当するとしたといわれる。確かに、解釈としてはそれを容認するものとも可能だが、宗密の如き明示的な発言は澄観には無い。秋田氏「澄観に見られる天台止観」『天台学报』27・1985。

が互いに融ずるので、互いに遍となる。「存（九・十）亡（七・八）逆（五・六）順（三・四）、全部で十門」というのが、標題である。これらの十を具えてはじめて理事無礙といえるのだ。心に観ずるのを、能観という。事を観ずるのは俗に相当し、理を観ずるのは真に相当し、観が無礙となるようにするのは、中道第一義観である。おのずと悲智が導き、無住行を成ずる。すでに大乘同教の極致に相当するから。下の第三観は別教一乗であって、諸教とははるかに異なっている。

以理鎔事、事與理而融和也、即初二門。二門互融、故互遍也。存（九十）亡（七八）逆（五六）順（三四）通有十門、標也。具此等十、方名理事無礙。觀之於心、即名能觀。觀事當俗、觀理當眞、令觀無礙、成中道第一義觀。自然悲智相導、成無住行。已當大乘同教之極致故。下第三觀是別教一乘、迴異諸教。（T45・687b）

ここでは、『法界観門』の第二・理事無礙観が、天台の空・仮・中三観に相当するとされている。そしてそれは同教であるとされる。そして、周遍含容観こそは、別教一乗なのだとするのである。このように、三諦・三観は、四法界説の第三事理無礙法界相当ということになるのである。

また、『円覚經大疏』では、仏と清浄慧菩薩との問答の一段で、五教における修證の位地を論ずるところがある（385b-c）。そこでは、小乗は略に従った後、始教は「定有位地」だとして、唯識五位、『撰大乘論』の四地、『瑜伽師地論』の七地に分けて述べる。次いで終教では「仮説地位」だとして、『仁王般若經』の五忍、『菩薩瓔珞本業經』の六種性と並べて、天台の六即説を述べる。次の頓教では「無位之位」だとして『円覚經』を挙げ、更に『大乘起信論』の翻妄の四位を挙げる。最後に円教は、「融通位地」だとして、『華嚴經』の七位、五十二位を挙げ、因果一体、行布円融の無礙を述べる。ここの中で、天台の六即が明確に終教に置かれているのが注目されるわけである。そこには、次のようにある。

三終教假説地位。…三、天台六即、謂理即及名字・觀行・相似・分眞・究竟等即。（『圓覺經大疏』卷中之四・385c）

『円覚経大疏鈔』では、六即を『摩訶止観』を引いて更に詳しく説明しているが（巻十一之上・700c-701a）、このように天台学派の説を五教に配してその分齊を定めるということは澄観には全くなく、宗密の初めての挑戦的な試みであると評価できる。なお、中根の修證に関わる三観（澄神観・起幻観・靈心観）を天台の三観と対比するところにおいては、両者の差異を、『華嚴経』は円頓宗だが、天台は漸教の中の円教だからだといひ、天台を漸教の円教とする（『円覚経大疏鈔』巻十二之上・721b-c）。これは、澄観が『華嚴経』を頓円、『法華経』を漸円としていたこと⁸を応用したもので、天台は一往漸教ながらも円教とされる。このように、天台に対する評価は一定しているわけではないが、概して自らの奉ずる最高の仏教よりも一段下ったところに位置付けるという志向がはっきり見て取れる。

このように、概して低い天台学派に対する宗密の位置づけであるが、更に『禪源所詮集都序』においては、周知の如く、禪の階梯として五段階を設定し、天台は第四までの禪にすぎず、達摩の伝えた禪のみが、第五の最上乘禪だとするわけである。

禪には浅深があり、レベルが違っている。仏教と異なる考えを懐きながら、上界を願って下界を厭うのは、外道禪である。因果を正しく信じながら、やはり好悪にもとづいて修めるのは、凡夫禪である。我空偏真の理を悟って修めるのは、小乗禪である。我法の二空の表す理を悟って修めるものは、大乘禪である。もし自心が本来清浄で、元来煩惱は無く、無漏の智の性は本来具足しており、この心は仏であって、結局相違はない、ということを経悟し、それによって修めるものは、最上乘禪であり、如来清浄禪とか、一行三昧とか、真如三昧などと呼ばれる。これは一切の三昧の根本である。もし念に修め習えば、自然と百千の三昧が得られる。達摩の門下で次々と受けついできたのは、この禪である。達摩がやってくる前、古来の諸家の解したものは、すべて前の四禪八定であって、高僧たちはこれを修めて皆功用を得ていた。南岳・天台は、三諦の理に依って三止三観を

8 注1 所引諸論文参照。

修めさせたが、教義は最も円妙であったものの、しかしその趣入の門戸や順序は、また前の諸禪の行相でしかなかった。ただ達摩の伝えたものだけが、直ちに仏体と同じとなり、はるかに諸門に異なるのである。

禪則有淺有深、階級殊等。謂帶異計、欣上壓下而修者、是外道禪。正信因果、亦以欣厭而修者、是凡夫禪。悟我空偏眞之理而修者、是小乘禪。悟我法二空所顯眞理而修者、是大乘禪。若頓悟自心本來清淨、元無煩惱、無漏智性本自具足、此心即佛、畢竟無異、依此而修者、是最上乘禪、亦名如來清淨禪、亦名一行三昧、亦名眞如三昧。此是一切三昧根本。若能念念修習、自然漸得百千三昧。達摩門下展轉相傳者、是此禪也。達摩未到、古來諸家所解、皆是前四禪八定、諸高僧修之皆得功用。南岳天台、令依三諦之理修三止三觀、教義雖最圓妙、然其趣入門戶次第、亦只是前之諸禪行相。唯達摩所傳者、頓同佛體、迥異諸門。(『禪源所詮集都序』卷上之一・T48・399b)

結局、宗密としては、華嚴及び荷沢禪こそが最高のものであったわけだが、天台はこれに一籌を輸するものとして、従来見られぬほどに明確な地位が与えられたのである。

2. 宗密教学における『法華経』の位置

ところで、法蔵以降澄観まで、『華嚴経』を最高と考えた人々の中では、『華嚴経』と『法華経』の優劣問題が存在し⁹、澄観において初めて天台学派に正面から対抗する主張を行っていた。宗密は、『華嚴経』を最高のものとすると同時に、『円覚経』を実際の効果としては最も有意義な経典と考えたこともあり¹⁰、『華嚴経』と『法華経』の優劣問題は、澄観が『華嚴経疏・鈔』で論じていた「頓・

9 法蔵が『華嚴経』を別教一乗、『法華経』を同教一乗と位置づけて、両者の差異を明確にしようとしたことについては、吉津宜英前掲『華嚴禪の思想的な研究』28頁、同氏『華嚴一乗思想の研究』1991・34、214、332頁参照。李通玄の法華経のとらえ方については、稲岡智賢「李通玄の法華経観」『印度学仏教学研究』67・1985参照。また澄観については、注1に挙げた諸論文の他、盧在性「清涼澄観の法華経観」『印度学仏教学研究』48-2・2001も参照。なお、慧苑は『刊定記』玄談第六・宗趣において、真具分満教の別宗を理事無導宗と事事無導宗に分けるが、『華嚴経』は事事無導宗に入れるのに対し、『法華経』は理事無導宗に入れている。『統華嚴経略疏刊定記』巻一・589a-b参照。(この件については吉田剛氏のご指摘を頂いた。)

10 荒木見悟『仏教と儒教』1963・95-96頁参照。

漸・円」の議論、「円融・行布」を巡る議論を引用しているほかに、触れることはそれほど多くない。しかし、宗密は、澄観とは異なって、『円覚経』を高く位置付けるために教判上重要な概念として頓・漸二教を重用し、『華嚴経』を化儀の頓、『円覚経』を「逐機の頓」と位置付けて、他経との差異を強調してゆく¹¹わけだが、それに関連して重要な論点があるので、それを確認したい。

まず、宗密は、『円覚経疏』の序文で、「(仏は) 仙人の苑と悟りの場で、頓漸の教を起こした。漸では五時の区別を設け、空有が互いに現れるようにした。頓には二諦の相違は無く、幽玄靈妙なる一心が絶待のものとして存在する」(仙苑覺場、教興頓漸。漸設五時之異、空有迭彰、頓無二諦之殊、幽靈絶待。『圓覺経大疏』卷上之一・324a)と語り、それにつけた『鈔』で、漸頓二教に分ける説を唱え、『法華経』は漸教だとした上で、『解深密経』の三転法輪説を踏まえて、法宝由来の新五時説¹²を主張するのである。ここの漸教にかかわる部分を見てみよう。

『疏』でいう「頓漸の教が興った」とは、次のようなことである。つまり上に述べた悟りやすい機根の者に対しては、菩提の場で正覚を成ずるとともに、場所を移さず、頓教を与えたのである。上に述べた悟りにくい機根の者に対するために、波羅奈の仙人の住處にゆき、漸教を興したのである。つまり五比丘の聞いた四諦法輪である。真ん中の三時五時は漸次に説いたもので、場所はそれぞれ異なっており、最後に『法華経』『涅槃経』に至るまで、みな漸教である。……五時の相違とは、仏が成道した当初、三七日思惟して、仙苑と他の住處に赴き、十二年間、有為法の縁生無我を説いたが、なおも法無我の理は説いていなかったので、初時の有教と呼ばれる。『阿含経』などの一藏の小乗教がこれである。第二時においては、遍計所執に依って、諸法の空について説いたが、依他・圓成は有だと説いていなかったなので、説空教と呼ばれる。諸の『般若経』がこれである。第三時には、法相大乘を説き、境は空で心は有だとし、中道教と呼ばれる。第四時には、

11 宗密の逐機頓設定のもつ意味については、荒木見悟前掲書 92-98 頁参照。

12 法宝の新五時説については、布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇 1942・641-2 頁、またその法藏『探玄記』での援用については、吉津宜英前掲『華嚴一乘思想の研究』272-273 頁を参照。

一切衆生に如来の知見を開示し、三乗を一乗に会し、権を会して実に入らしめ、万善すべて菩提につながるとしたので、同帰教という。『法華経』がこれである。第五時には、涅槃に入るに臨んで、一切衆生から闍提に至るまで、皆仏性があり、心の有る者はすべて必ず成仏するとし、常樂我淨を説いたので、常住教と呼ばれる。『涅槃経』がこれである。始めから終わりまで、一類の機根を成就させるものなので、ひっくるめて漸教と呼ぶ。

疏、教興頓漸者、對上易悟之機、即菩提場初成正覺、不移其處、便與頓教。對上難悟之機故、即往波羅奈仙人住處、而興漸教。漸教之始、即五比丘所聞四諦法輪。中間三時五時漸次而説、處所各別、終至法華涅槃、皆名漸教。……五時異者、佛初成道、三七思惟已、便往仙苑及諸住處、十二年之間、説諸有爲法縁生無我、然猶未説法無我理、名初時有教、即阿含等一藏小乘經是。第二時中、依遍計所執、説諸法空、然於依他圓成、猶未説有、名説空教。即諸部般若經是。第三時中、説法相大乘、境空心有、名中道教。即深密等經是。第四時中、開示一切衆生如来知見、會三乗爲一乗、會權入實、萬善悉趣菩提、名同歸教、即法華經是。第五時中、臨入涅槃、説一切衆生乃至闍提、皆有佛性、凡是有心、定當作佛。常樂我淨、名常住教、即大涅槃經是。從始至終、成就一類之機故、總名漸教。（『圓覺經大疏鈔』卷一之上・472c-473a、『圓覺經略疏鈔』卷二・852c-853a）

実は、先に触れたように、その一方で彼は『華嚴経』は頓教（化儀の頓）だとしていた。

説いていることが悟ったことと同じだということをあらわすため、場所を移さず頓教を説いた。頓教の最初は、『華嚴経』である。……頓教の最初は『華嚴経』であり、それから入滅までに、間に上根の者に会うたびに、直ちに眞性を説き、時や所は違うが、すべて頓教と呼ぶのであって、数十部の經典がある。

爲表所説如所證故、不移其處而説頓教。頓教最初、即華嚴也。……頓教之首、便是華嚴、自後乃至滅度、中間每遇上根、即頓説眞性、時處不同、皆名頓教、有數十部。（『圓覺經略疏鈔』卷二・832c。『圓覺經大疏鈔』卷一

之上・472cも参照)

ここでは、『華嚴経』は頓教であるとされるのに対して、『法華経』『涅槃経』は漸教であるとされ、両者は明確に区別される。

しかも、ここで注目されるのは、漸教の五時の扱いである。この五時は、玄奘唯識派が依拠した『解深密経』の三転法輪説を前提にして、その乗り超えをはかった法宝の新五時教判の順序で並べられながら、各教の名称は、法宝の小乗・大乘・三乗・一乗・一性ではなく、有教・空教・中道教・同歸教・常住教というものとなっている。この同歸教や常住教は、かつて智顛・吉蔵ら、隋末唐初の諸師が批判した、南北朝期の五時教判の呼称をとり入れたものになっている。そもそも、『華嚴経』を頓教とし、『法華経』『涅槃経』を漸教として五時にわかったのは、南北朝期の教判であった¹³。つまり、宗密は南北朝期の教判の多くが、『華嚴経』を頓教とし、『法華経』『涅槃経』を漸教に置いて五時に開き、『華嚴経』を『法華経』『涅槃経』とは異なる地位に置いた発想を再度ここで用いたのである。これが一時的な発想でなかったことは、『円覚経略疏鈔』『円覚経道場修証儀』にも同様の説が見えることから間違いない。しかも、『円覚経道場修証儀』では、次のように、これと五教の対配を行う。

また、前の三つ（小・始・終）について、五時を分ける。ひとつめは有教で、上に挙げた小乗である。二には空教、三には不空不有教で、どちらも上に挙げた始教に相当する。四つめは同歸教である。『法華経』では、万善が菩提につながるからである。五つめは常住教である。『涅槃経』ではきっぱりと、すべての衆生に常住仏性があり、皆成佛するに違いない、としているからである。いずれも上の終教に当たる。

又就前三分五時。一有教、即上小乗。二空教、三不空不有教、總當上始教。四同歸教。法華中乃萬善趣菩提也。五常住教、涅槃中乃決定説、一切衆生皆有常住佛性、皆當成佛也。總當上終教也。（『圓覺経道場修証儀』卷

13 南北朝期の教判の伝承について、特に『涅槃経』の位置づけを中心に詳論したものとして布施浩岳前掲書を参照。また、『華嚴経』の位置づけを中心に概観したものとしては、木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』1977 第四章「華嚴経観の展開」第一節「教判的位置づけ」を参照。

四・394b)

ここでは、上と良く似た五時教判が語られ、しかも五教配当がなされて、はっきりと『法華経』『涅槃経』は終教であると規定するのである。これは、同書の少し前の五教解説のところにも語られる。

第三に終極。ただ久しく前の教（始教）に習った人を完成させるのである。二乗や闍提にも皆仏性があり、すべて成仏するに違いないことを明らかにしているのである。広く法性を説き、法相を説くことは少ない。法相において、心も境も、法性が随縁してできたものでしかなく、別の自性は認めない。『法華経』『涅槃経』などである。

三終極。但成就久習前教之人也。顯二乘闍提皆有佛性、悉當成佛。廣說法性、少說法相。法相中若心若境、但是法性隨縁所成、無別自性。如法華涅槃等。（『圓覺經道場修證儀』卷四・394b）

『円覚経略疏鈔』では、次のように語っている。

一代の蔵経は、頓漸から出ないというのなら、今それぞれどういう類かを示す必要がある。漸とは、鹿苑から始まって鶴林に至るまで、三時・五時など、始から終わりまで徐々に一類の修行者を誘引するものである。そのうち『法華経』『涅槃経』は、権を會して實に帰するのであって、大乘漸教のうちの終極の教えである。

一藏経既不出頓漸二教、今應各指其類。漸者、始自鹿苑、終於鶴林、三時五時、從初至終、漸引一類學者。於中法華涅槃、會權歸實、是大乘漸教中終極之教也。（『圓覺経略疏鈔』卷二・833b）

ここにいう終極というのは、『円覚経道場修證儀』での記述を見ると、宗密においてはまぎれもなく終教のことだったと解することができる。『略疏鈔』には、玄談第四・分斉幽深で起信論にもとづき五重本末を展開するところに出てくる終頓という語について、

終教法華涅槃之類、頓教法華嚴勝鬘之類。（『圓覺経略疏鈔』卷四・857c）

ともいっている。こうした規定は、彼以前の華嚴学派ではここまで明言しなかった大胆な見方であり、『華嚴経』と『円覚経』を重視した陰で、『法華経』『涅槃経』は彼にとってすでに問題でなくなってしまっていたことを示す。その結果、『法華経』は『涅槃経』とともに、かつてないほどの低い位置づけがなされることとなったのである。

そして、『禪源所詮集都序』でも、頓漸を開いて頓教に『華嚴経』『円覚経』などを当て、漸教に『法華経』『涅槃経』を当て、漸教は中下根のもののための教えだとする。

漸というのは、中下根のもので、直ちに円覚の妙理を信じ悟ることのできないもののために、ひとまず前に述べた人天・小乗から法相（これらは皆第一教である）破相（第二教である）までの教を説いて、その根器が成熟したら、はじめて了義を説く、というもので、『法華経』『涅槃経』などの経がこれである。

漸者爲中下根即時未能信悟圓覺妙理者、且説前人天小乘乃至法相（上皆第一教也）破相（第二教也）、待其根器成熟、方爲説於了義、即法華涅槃等經是也。（『禪源所詮集都序』卷下之一・T48・407b）

ただ、ここでは、『法華経』『涅槃経』は漸教中の終極だとされながら、『華嚴経』の頓教とは深浅に違いがなく、いずれも『禪源所詮集都序』で立てる三教のうち、顕示真心即性教に属するのだ、とする。

『法華経』『涅槃経』は、漸教の中の終極であり、『華嚴経』などの頓教と、深浅に違いは無い。すべて第三の顕示真心即性教である。

法華涅槃、是漸教中之終極、與華嚴等頓教、深淺無異。都爲第三顯示真心即性教也。（『禪源所詮集都序』卷下之一・T48・408c）

ところで、『円覚経大疏鈔』には、直接『円覚経』と『法華経』の関係を論じているが、そこでは『円覚経』と『法華経』の優劣はきわめて明瞭だとする。

疏に聞いたり見たりしたことがない、といいますが、この経を説くのを

聞いたのは、『法華經』より先なのでしょうか、後なのでしょうか。もし先ならば權教であって『法華經』によって破されることになります。もし後ならば『法華經』をすでに説いたのに、ここでまだ(こういう説を)見たり聞いたりしていない、とするのはなぜでしょうか。

疏、未曾聞見者、聞説此經時、在法華先、爲便在後。若先則是權教、被法華破、若後則法華已説、此何未曾。(『圓覺經大疏鈔』卷十一之上・695b)

これは、『円覚經』の清淨慧菩薩と仏の問答の箇所、清淨慧菩薩が「大悲世尊、爲我等輩、廣説如是不思議事、本所不見、本所不聞」(T17・916c)と語ったことについて、『円覚經大疏』で

もともと見も聞きもしていない、とは、立相の教では染淨が全く分かれ、破相の宗では染淨が全く無くなってしまう。今は覺性を明らかにし、染淨融通だとするので、そこでこれより以前に聞いたり見たりしたことがない、というのである。

本不知見者、立相之教、染淨迢然、破相之宗、染淨俱絶、今顯出覺性、染淨融通、故此之前未曾聞見。(『圓覺經大疏』卷中之四・384c)

というのを受けているものである。つまり、『円覚經』に、始めてこういう説を聞きました、とあるのを受けて『疏』で解説を加えたが、であれば『法華經』との先後が問題になるだろう、という質問を設定しているのである。これに対して宗密は次のように答える。

答え。これは、序文と玄談ですではっきりと語った問題だ。本經は頓教であって、三時・五時の教には含まれないのだ。まして淨土で説いたもので、他經との先後など問題にならない。それぞれ勝劣の機に従って説いたもので、見聞するのに違いがあるのだ。詳しくは前に説いた通りだ。

答。序及懸談已明言。此是頓教、不屬三時五時之教。況淨土中説、何定先後。各隨勝劣之機、見聞不同、廣如前辨。(『圓覺經大疏鈔』卷十一之上・695b)

これによれば、『円覚経』は頓教であって、漸教の『法華経』との先後問題などそもそも存在しない、とする。結局、彼にとって頓教の『円覚経』と漸教の『法華経』では全く次元が違うのである。つまり、上にも述べた通り、彼が頓漸二教を開いたことには、『華嚴経』が『法華経』『涅槃経』に優越することと同時に、『円覚経』等が『法華経』『涅槃経』より優れているという含意が同時にあったわけである。ここの、浄土で説いた経が、穢土で説かれた『法華経』などと一緒に論じられるはずがなかるう、との宗密の口吻には、『法華経』との優劣など問題にもならない、との思いが窺える。このように、彼の心の中では、『法華経』はかなり小さな意味しかもたないものとなってしまったのである¹⁴。

おわりに

以上論じてきた如く、宗密は、天台学派の教学、及び彼らの所依の經典たる『法華経』に対して、師の澄観には見られない明瞭な形で、教判システムの中において相対的に低い位置づけを与えた。これは、中国仏教思想史において、新たな議論の場を開いたものと評価できる。こうした宗密の議論に対しては、当然直ちに天台家の側の反論が想定されるが、その可能性は、会昌の破仏で一度断ち切れ、宋代以降を待たなければならなかったのは残念なことであった¹⁵。

今後の研究としては、こうした澄観を凌駕するかたちで展開した、宗密の天台教学、或いは『法華経』に対する位置づけが、それまでの唐代中国仏教思想の論争史の流れの上で、どのように評価されうるか、学派意識の形成や展開との関連の上で、更に探ってゆくこととしたい。

（附記）

本稿は2007年度に行われた外国語教育研究センタープロジェクトによる研究成果の一部である。

14 安藤俊雄氏も、宗密の『法華経』への関心が澄観に比してはるかに稀薄であったことを強調しておられる。安藤氏前掲論文参照。

15 安藤俊雄氏によれば、宋代に復興した天台学の山家・山外両派のためのスプリングボードとして機能した、とされる。安藤氏前掲論文参照。

略论宗密对天台和《法华经》之评价

马渊昌也

笔者于此文略述了唐代华严学大师宗密对天台学和《法华经》的看法。对于这个问题，从前除了安藤俊雄博士以外，几乎没有人问过津。安藤先生的论述当然很精彩，但是他的分析受到很浓厚的宋代天台学的影响，比较偏于原理性的分析。所以笔者在此将根据宗密本人的看法来重新确认其理解方式。

宗密是澄观的学生，他对天台学和《法华经》的看法，虽然受到很深刻的澄观思想的影响，但是他又有他自己的发展。例如：澄观把天台学的各种理论[除了《法华经》的地位以外]虽然在自己著作里面运用过好几次，却并没有明确地说出天台在自己理论框架里能占什么样的位置，但是宗密对天台学的三观说、六即说等明确指定了理事无碍、终教等地位；澄观对天台学派之《法华经》优越于《华严经》的看法提出了异议，把《法华经》当作渐教之园，《华严经》当作顿教之园，主张《华严》的顿园优越于《法华》的渐园。宗密一方面继承了老师的这个看法，一方面比老师更进一步，借用了唐初法宝创造的新五时说，把《法华经》明确说成了同归教、终教。

挑战色彩很浓厚的宗密的此种论述，正如安藤博士所说，其为北宋以后佛教的理论发展，提供了研究、讨论的热点。