天台智顗『六妙法門』における「反本」の対機的修辞法について

アップル荒井しのぶ

はじめに

本稿では、天台智顗（538-597）の『六妙法門』において特徴的にあらわれる「反本（本にかえる）」の語彙に焦点を当て、智顗がこの語彙をある一定の意図に基づき限定的に用いつつ、この語彙が持つ歴史文化的に重層する意味を踏まえてこの書を受け取る側への有効性を企図して用いている点、すなわち「反本」の対機的修辞法について考察する。

『六妙法門』は智顗の在俗の信徒毛喜（516-587）に与えられたもので、『摩訶止観』『次第法門』とともに智顗が南岳慧思から伝えられた三種止観の一つを示す書とされているが[1)]、この考察を通して「俗」に属する信徒の仏道修習に資せんとする『六妙法門』の特質の一端を明らかにしたい。

１、『六妙法門』と毛喜、そこに用いられる「反本」について

『六妙法門』が小篇でありつつ、天台大師智顗の観法体系において極めて重要な位置にあることは、『摩訶止観』に記されるように、彼がその師、南岳慧思から伝授された三種止観の一つであることからも伺える。しかし、それとともにこの著述が彼の在俗の弟子の依頼に基づいて講述されたという点も看過できない。この弟子、毛喜は一時期は陳朝朝廷の尚書令として行政の実務執行を担っ

１）T46.No.1911.1c1-6.

た高官であり、同じく同朝廷の高官であった智顗の父とも昵懇であったという[2)]。成立の年代としては、『六妙法門』の題号脇書きに「天台大師都下瓦官寺略出此法門」とあり、智顗が慧思の元での大蘇山における修習を終え、陳都建康（現・南京）の瓦官寺に住していた頃から天台山へ赴くまでの間（568-575）に講述されたと考えられることから、この法門が智顗にとって比較的早い成立であったことがわかる。同時期に、上記の三種止観のうちの漸次止観を説く『次第禅門』も著された。円頓止観を説く『摩訶止観』が残りの一書であるが、これらの著述を通して理解される智顗の観法／実践法門の特徴は、それまでに中国にもたらされた数多くの仏道修行を次第止観、不定止観、円頓止観という三種類の体系にそれぞれまとめあげた点にある。

本稿が扱う『六妙法門』は、呼吸活動を基盤にした瞑想法である安般行の六つのカテゴリー即ち数・随・止・観・還・浄の六行（六事）を９種にアレンジしたものをそれぞれ９つの章段で詳説するとともに、その証果について第10章で説いている。上記の特徴と同じく、『六妙法門』は初期仏教、部派仏教にあらわれる修行法[3)]を、大乗仏教の教義に基づいた再解釈によって大乗仏教の「誰でも」の行法として再構築しており、安般行についてのこのような試みは管見では智顗の『六妙法門』が始めてのものとみられる。

２、『六妙法門』における「反本」とその歴史的背景

２－（１）『六妙法門』の「反本」

『六妙法門』に見える「反本」はしばしば「還源」という対句的語彙をともなっている場合や、時に「還帰本性」というバリエーションであらわれる場合もある。

２）『隋天台智者大師別伝』（T46.No.2050.3a8）および『国清百録』（T46.No.1934）。毛喜については『陳書』第29巻『南史』第68巻にもその伝が伝わっている。

３）例えば、*Aṅguttara Nikāya*（Nyanaponika Bodhi 2012: 123）、*Majjhima Nikāya*（Nanamoli 2005: 145）、雑阿含経（T2.No.99.206b23）、増一阿含経（T2.No.125.582a7、10、23）、出曜経（T4.No.212.698b7）、達摩多羅禅経（T15.No.618.301b16）、舎利弗阿毘曇論（T28.No.1548.705b1-2）、雑阿毘曇心論（T28.No.1552.871c13）、阿毘曇毘婆沙論（T28.No.1546.105c06-106a01）、阿毘達磨倶舎論（T29.No.1558.118a8–b17）など。

これらの用例が示す最も重要な特徴は、それがいずれの章段であれ、先の六行の分類のうちの第五行「還」の記述内においてのみ限定的に用いられている点にある。以下にその引用部分を掲げる。

第１章　第五の還を妙門とするというのは、［以下による。第四に前述の］慧に基づく行を用いた行者は、［ここにおいて］優れて巧みに破折し、反本還源する。（五者還為妙門者、行者若用恵行。善巧破折。反本還源。T46.No. 1917.549c7-8）[4)]

第２章（１）　還を修するとは、［以下による。観の修行後、修行者は］既に観は心から生じると知る。もし、［対］境の分析［のみ］によるならば、本源に至ることはない。したがって、［修行者はここで］反観観心を行うべきである。（修還者、既知観従心生。若従折境、此即不会本源。当反観観心。同 550a23-25）

第２章（２）［‥修行者はしたがって］観心は本より不生であると知るべきである。不生であるので有ではなく、したがって空である。空であるならば観心はない。もし、観心がないならば、なぜ観ぜられる［対］境があろうか。［いや、ない。対］境も［その対境を観じる］智もともに二つながら消滅することが還源の要である。（当知観心本自不生。不生故不有。不有故即空。空故無観心。若無観心、豈有観境。境智雙亡、還源之要也。同 550b2-4）

第２章（３）　証還の相とは、［修行者の］心恵が開かれることにより、意図的な努力をすることなくして、自然に［観じるもの観ぜられるものの二元論が］自ずから破折され、反本還源する。これを還の証果と名付ける。（証還相者、心恵開発、不加功力、任運自能破折、反本還源。是名証還。同 550b5-6）

第４章　第三として［修行者の］坐禅中に愚癡・邪見・煩悩の障りがでてくる場合がある。その時には修行者は還門を用いて、十二因縁、三空、道品を反照し、心源を破折し本性に還帰するべきである。これを［それらの障りの］対治とするのである。（三者於坐禅中、愚癡邪見煩悩障起。爾時行者。当用還門。反照十二因縁三空道品、破折心源、還帰本性。此為治也。同 551b13-16）

第10章（１）　また次に修行者は数息を行う時、空・無相の智慧、三十七品、四諦、十二因縁等の巧慧方便を発こし、思覚の心を起こし、諸法を破折して、反本還源

4）以下、大正新修大蔵経からの本文引用は「The SAT Daizōkyō Text Datebase（http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/）」に基づく。新字体、句読点の変更は著者による。

するのである。まさに、これが数息の中に還門の禅を証するということであると知るべきである。（復次行者、当数息時、発空無相智慧、三十七品、四諦、十二因縁等、巧恵方便、思覚心起。破折諸法。反本還源。当知於数息中、証還門禅也。同 554c3-6）

第10章（２）［修行者が］、よくその一念の心中に諸法について了了分明に通達し、神通転変をもって衆生を調伏し、反本還源するのである。故に還門と名付けるのである。（能一念心中、通達諸法了了分明、神通転変調伏衆生、反本還源。故名還門。同 555b12-13）

「反本」が以上のように「還」行の記述内のみに限定的に繰り返される点を踏まえると、この語彙の使用は単なる恣意ではなく、これを講じる側にある一定の意図のあることが推測される。この「反本」なる語は「元に戻ること」がその表層上の意味であり極めて平明な語句ともみえるが、実はこの語は中国の思想文化においてある種の意味を担って用い続けられてきたのである。この法門を講じる側の意図を探る一助として、まず中国の思想文化史的観点から「反本」について考察する。

２－（２）「反本」の歴史的背景―主に漢代の文献から

この「反本」なる語彙は、主に漢代以降種々の思想書や史書、例えば『白虎通』、『韓詩外伝』、『説苑』、『淮南子』、『史記』等に頻繁に現れている。これらの書は儒教精神を基盤にした中国の精神思想史上重要な文献であり、人格学識共に優れた「君子」「士大夫」たることを理想とする中国政治社会の指導者階級に共有の知識として享受されてきた。毛喜と同じく陳朝廷の高官であった父を持つ智顗も同様な教養を有していたであろう。彼の、例えば『摩訶止観』にも上記のような思想書、史書からの引用は多い[5)]。

５）例えば、『説苑』（T46.No.1911.1b24）、『史記』（T46.No.1911.19a2-4、44a1-2、68c3-4、68c10-12、76b6、78b14-15、99b8、124b13-14）、『淮南子』（同 59b2-3、76b6、78a15、78b15）など。また、『老子』（同 57c21-22、68b22-23.）および『荘子』は（同 19a4-6、55a19-20、55c16-17、57c22、67b20、114a13、135a15-18、135b19-20）など。（『摩訶止観引用典拠総覧』 中国仏教研究会 中山書房仏書林 1987）

さて、こうした中国の典籍にあらわれる「反本」を概観すると、大まかに以下の３種類の用例があることが分かる。

１）「道」に関連して宇宙始源論的な文脈の中で用いられる「反本」

２）戻るべき「安息としての死」の文脈の中で用いられる「反本」

３）事物や時間／歴史の循環論的文脈の中で用いられる「反本」

管見で１）の用例の最も早い文献は呉起（前440?-381?）の著とされる『呉子』である。

> 呉子は言う、道とは何かというと、それは本に反えることであり、始源に復すことである、と。（呉子曰、夫道者、所以反本復始。「第一巻 図国」）[6)]

このように「道」に関連して宇宙始源論的な文脈で語られる「反本」の用例は、劉安（前179-123）による『淮南子』にも頻出する。

> 盛んに反本すると、形なき状態に沈む。形なき状態とは一ということであり、一であるとは天下において何ものとも比較できないということである。（殷然反本、則淪於無形矣。所謂無形者、一之謂也。所謂一者、無匹合於天下者也。「原道訓」）

この文は、宇宙の始源を説く「原道訓」の章に示されており、同章には「道とは、万物を生じさせる一を立てることである（道者、一立而万物生矣）。」とも記されていることから、上記の「反本」が「道」と関連して宇宙の始源論的文脈から用いられていることが分かる。

さて、先の分類における第二の戻るべき「安息としての死」の文脈で語られる「反本」についても『淮南子』は以下のように記している。

> 生あればまた死あり。生が終わるならばすなわち反本するのである。未だ生なき時は、変化しうるものと一体である。死と生とは一体なのである。（以生而若死、終則反本未生之時、而与化為一体。死之与生、一体也。「精神訓」）

６）以下、中国古典典籍の原文は「中國哲學書電子化計劃（http://ctext.org/zh）」より引用。ただし、新字体、句読点の変更は著者による。

こうした「反本」の第二例は『塩鉄論』や『史記』にも以下のようにそれぞれあらわれている。

> 疲れ苦しむ後に［生は死として］憩い休む。極まれば反本するとは、古の道である。（夫労而息之、極而反本、古之道也。「巻七、擊之」）

> 天とは人の始まりである。父母とは人の本である。人［の存在］が極まるならば反本するのである。したがって、疲れや苦しみにまといつかれている様は未だ天と呼ばない、病いや痛みの惨憺たる様も未だ父母とは呼ばない。（夫天者、人之始也。父母者、人之本也。人窮則反本。故労苦倦極、未嘗不呼天也。疾痛慘怛、未嘗不呼父母也。「巻八十四、第二十四 屈原」）

上記の二例は、（1）「死」を「生」の安息であり、回帰するべき生命の始源という観念・イメージから捉え、そのイメージの原型とも言える『荘子』大宗師篇の「死生命也、其有夜旦之常、天也。彼特以天為父、而身猶愛之、而況其卓乎。‥‥夫大塊載我以形、労我以生、佚我以老、息我以死（死生は定めである。夜と朝が常にあるのも、天［の定め］である。人は天を父とあがめて愛情を注ぐのだから、［万物から］卓越したものを愛するのは当然である。‥‥［天は］我を大地に載せるために［我に］形を与え、我を労するために生を与え、我を休ませるために死を与える）。」の章句を省略変形した語句をともなっている点、（2）「極/終則反本」を定型句的に用いている点で共通している。このうちの「極/終則反本」については、以下の第三分類にもあらわれる。

第三となる事物や時間／歴史の循環論的文脈で用いられる「反本」は『春秋繁露』『韓詩外伝』『説苑』『白虎通』『風俗通義』等にみられる。引用は長くなるため省略するが[7]、いずれの用法も「終而復始、極/終則反本」を共通して有しており、一切の事物や時間／歴史はその始源に回帰するとの観念で共通してい

7）この一例として『白虎通』「三教」から以下にその原文を引用する。「王者設三教何？承衰救弊、欲民反正道也。三王之有失、故立三教、以相指受。夏人之王教以忠、其失野、救野之失莫如敬。殷人之王教以敬、其失鬼、救鬼之失莫如文。周人之王教以文、其失薄、救薄之失莫如忠。継周尚黒、制与夏同。三者如順連環、週而復始、窮則反本。」

る。この共通句の前半部分「終而復始」は荘子「秋水」等にあらわれている[8)]。

これら三つの分類を概観する時、第一の「道」に関連した用例、また第二、第三においても『荘子』の章句を踏まえた用例になっていることから考えると、「反本」の用例は漢代以前の『老子』や『荘子』などの老荘思想の文献に淵源をもつと推測される[9)]。したがって、次節では『老子』や『荘子』を中心に「反本」の意味するところについて見ていきたい。

2－（3）「反本」の歴史的背景―老荘思想文献を中心に

漢代以降に編纂された文献に見られる「反本」の用例が老荘思想に淵源を持つと推測したが、『老子』や『荘子』には実は「反本」なる熟語は未だあらわれていない。その代わりに「反」なる文字に、上記で概観した三つの分類と同様の意味合いが付されている。

例えば、第一の「道」に関連して宇宙始源論的な文脈で語られる「反」は『老子』において以下のように語られている。

> A-1　いっさいが混沌としているところから、まず天地が生じた。音もなく空虚であり、何ものにもよらず、変化もなく、普遍的で殆(あやう)いところがない。これを天下にあっては母ともとるべきであるが その名は自分の知るところではない。［あえて］これを名付けて道とし、［さらに］強いてそれを名付けるならば大という。大はまた過ぎ去るものという。過ぎ去るものは果てなく隔たっていくものである。果てなく隔たったものは反という。（有物混成、先天地生。寂兮寥兮、独立而不改、周行而不殆。可以爲天下母。吾不知其名、字之曰道。強為之名曰大。大曰逝、逝曰遠、遠曰反。「象元二十五」）
>
> A-2　反とは道における働きである。しなやかさとは道の有用である。天下の一切のものは有より生じるが、その有はまた無より生ずるのである。（反者道之動、弱者道之用、天下、万物生於有、有生於無。「去用四十」）

8）「道無終始、物有死生、不恃其成；一虚一満、不位乎其形。年不可挙、時不可止；消息盈虚、終則有盈始。」『荘子』外篇「秋水」

9）『六妙法門』における「反本」の用法分析に焦点を絞るために本稿では言及を控えたが、「反本」の語彙は六朝以降の道教関係の文献に数多くあらわれる。特に『太平経』では「反本」は宇宙始源論的文脈と共に、事物や時間／歴史の循環論的文脈で展開される「承負」の概念の鍵として用いられている。

上記の『老子』の用例では、「反」はあくまでも宇宙の始源論的文脈の中で形而上的存在とも言える「道」と関連して語られている。これに対して、その宇宙の始源論的文脈に人間の修養という観点を視野に入れた「反」の用例が、『荘子』において特徴的に見られるようになる。以下にその代表的用例を示したい。

> B-1　始源の時、有なるものはなかった。有なるものはなく、名もなかった。そこから一が起こった。一はあったが未だ形あるものはなかった。やがて物がおこり、生が生じた。それを徳という。未だ形ならざるもののそれらに区分ができ、多くのものが絶え間なく生じていく。これを定め［命］という。［一は］流動しつつ物を生じていく。物が成立してそのものの理が生じることを形という。その形が精神を宿すようになるとそれらの物それぞれにある法則ができる。それを本性という。この本性をよく修めるならば本来の徳に反ることができる。その徳が極まれば始源の状態に同ずることができる。このように同化するならばその心は虚空であり、虚空であるならば心は広々とした大なるものとなる。（泰初有無、無有無名、一之所起、有一而未形。物得以生、謂之徳。未形者有分、且然無間、謂之命。留動而生物、物成生理、謂之形。形体保神、各有儀則、謂之性。性修反徳、徳至同於初。同乃虚、虚乃大。「内篇／天地篇」）

上記の『荘子』の用例を『老子』のものと比較すると、『荘子』の「反」が意味するところは宇宙の始源論的な文脈を保ちつつも、そこに合一するため下線部にあるように「本性を修養する」という人間の関与が付される点に特徴がある。この点を同様に示す他の『荘子』の「反」の用例を以下に示したい。

> 河伯が尋ねる、「万物の外、またはその内のいったいどちらに貴賤の違いを伺い見ることができるのか、また大小の違いを伺い見ることができるのか」と。北海若が答える、「道の観点にたてば、万物に貴賤はない。しかし物の観点からは、自分を貴いものとし、相手を卑しいものとする。‥‥（a）天は内にあり、人は外である。徳は天にあり、天と人の行為に対しては天を元にするべきで、徳に立脚するべきである。［そうであるならば、］急いでいても立ち止まっていても、屈んでいても伸びていても、最要なるものに立ち返る［反］ことができ、それを極めたものとして語ることができるのだ。‥‥ 牛馬に足が四本あること、それを天という。馬の首を落とし、牛の鼻に穴をあけること、それを人という。したがって、人によって天が滅されることがあってはならない。人の習わしによって命を失うことをしてはいけない。欲得や名声にしたがってはならない。このことを謹み守り、失うことがあってはならない。（b）これをその真実に立ち返る［反］ことというので

ある。」(河伯曰「若物之外、若物之内、悪至而倪貴賤？悪至而倪小大？」北海若曰「以道観之、物無貴賤；以物観之、自貴而相賤‥‥天在内、人在外、徳在乎天。知天人之行、本乎天、位乎得。蹢躅而屈伸、反要而語極。‥‥ 牛馬四足、是謂天。落馬首、穿牛鼻、是謂人。故曰無以人滅天、無以故滅命、無以得殉名。謹守而勿失、是謂反其真。‥‥」「外篇／秋水篇」)

ここでも、(a)「人」としての立場からの相対的観点を離れて「天」と「徳」に立脚するという、また、(b) 我欲にとらわれず「天」や「命」を謹み守るという、人間の修養を鍵として「反」が実現されることがそれぞれ記されている。逆に言うならば、『荘子』のこのような「反」の用例は、『老子』に見られるような宇宙始源論的文脈から、人間が修養という形で始源への合一に関与しそれを実現しうる概念として展開されているのである。とりわけ、(a) で示されるような、「天」や「徳」に重心をおいた修養により、人間の恣意的な相対的観念から離れることを「反」として示している点は、後述する智顗の「反本」の用法との比較において興味深い。

いずれにしても、先に三種の用例を挙げたが以上確認した「反」「反本」の用例において共通するのは回帰、志向すべき始源という観念、イメージと考えられる。この点に注意を払いつつ、『六妙法門』における「反本」の分析に戻ることとする。

3、「反本」と「反観」：新来思想の受容と智顗の対機的修辞法

3－（1）『六妙法門』における「反本」と「反観」

前章では、意味としても字面の上からも極めて平明な「反本」という語彙が実は中国の精神文化に「回帰／志向すべき始源」のイメージをもって深く根づき、様々な古典の中で用いられていることを見てきた。陳代の社会にあって士大夫的な指導層にあった毛喜にとって、「反／反本」が種々の書物にこのように用いられていることは知識、理解のおよぶところであったと推測できる。本章では、智顗が『六妙法門』においてこの「反本」をなぜ、またどのように用いているのか考察する。

（114）

まず、この「反本」の語彙を考察するにあたって、実は以下のリストに掲げたように、「反観観心」など、もう一つの語句グループを本稿の考察に加えなければならない。なぜならば、これら以下の語句はしばしば「反本」と連動して六妙法門のうちの「還」の記述にのみ同じく限定的にあらわれているからである。

本文第２章 反観観心 （T.46.No.1917.550a24-25）
本文第３章 反検心源 （同550c18）
本文第３章 反照心源 （同550c29）
本文第３章 反観心源 （同551a1）
本文第４章 反照 （同551b15）
本文第８章 反観心性 （同553c23）

「反本」および「反観観心」等の語彙は本文の数章に渡ってあらわれているが、とりわけ第２章は「反本」について「反観観心」と関連づけて詳しく示している。そのため紙数の関係もあり、本節の分析は本文第２章の記述を中心にして行う。

まず始めに、第２章の該当箇所の記述を再度以下に記す。

第２章（１） 還を修するとは［、以下による］。［観の修行後、修行者は］既に観は心から生じると知る。もし、［対］境の分析［のみ］によるならば、本源に至ることはない。したがって、［修行者はここで］反観観心を行うべきである。（修還者、既知観従心生。若従折境、此即不会本源。当反観観心。T46.No.1917.550a23-25）

第２章（２） ［修行者はしたがって］観心は本より不生であると知るべきである。不生であるので有ではなく、したがって空である。空であるならば観心はない。もし、観心がないならば、なぜ観ぜられる［対］境があろうか。［いや、ない。対］境も［その対境を観じる］智もともに二つながら消滅することが還源の要である。（当知観心本自不生。不生故不有。不有故即空。空故無観心。若無観心、豈有観境。境智雙亡、還源之要也。同550b2-4）

第２章（３） 證還の相とは、［修行者の］心恵が開かれることにより、意図的な努力をすることなくして、自然に［観じるもの観ぜられるものの二元論が］自ずから破折され、反本還源する。これを還の証果と名付ける。（証還相者、心恵開発。不加功力。任運自能破折、反本還源。是名証還。同550b5-6）

２）－１の引用文はこの直前の「観」についての説明を受けて記述されている。「観」行はその対象であるところの外界の一切の法が「空」であることを知るために行じられるが、この「還」の章段では「観」で対境を空とする分析のみでは「本源」に至りつかないとしている。ここでの「本源」は「反本還源」に由来する語であり、「本源」に返（反・還）るための方途として提示されているのが「反観観心」である。

この文脈では、「本源」とは修行者にとって「志向すべき究極的始源」といえよう。そして「反本還源」とは、修行者をさらなる覚知の深み「本源」に至らせるよう慫慂する、いわばスローガンのような語ともいえる。さらに、「反観観心」の語彙は「本源」にせまるための行についての具体的なインストラクションを示す役割を担っていると考えられる。

この「反観観心」が担う役割について、２）－２で説明を加えている。すなわち、（境を）観ずるところの心を逆に観ずる（つまり反観する）観法をふまえ、修行者は（１）この観の心は実は本来自ずから生じるものではないことを知る、（２）観の心が不生である以上、また不有、空であり、したがってその対境も空となる。（３）ここにおいて境もその境を観ずる主体である智ももろともに滅してしまうのであるが、実はそれが（反本）還源の要諦であると述べるのである。つまり、この「反観観心」は「本源」という志向すべき究極的な始源状態を実現するための方途を指示する語であり、その具体的な方法とは境を観ずるところの心そのものを逆に観ずることで心の空を知り、それにより「観（み）るもの」と「観（み）られるもの」という認識上の二つの極をともに空として超克することにある。すなわち、この２）－２ も ２）－１と同じく、「反本還源」は修行者にとって求むべき究極の始源状態をその心に喚起させる働きを持ち、「反観観心」はその状態に至るための具体的手段を示している。さらにこれらの思想的基軸が認識上の二元論の錯誤を双方の空観によって超克するという、認識論にあることを明示している点が、この段落２）－２の特徴と言えよう。

次に、この「認識上の誤った二元論を双方を空ずることによって超克する」ことを、「還」の証果を述べる２）－３では「破折」と表現している。すなわち、

「還」の修行の証果として、修行者は自然のうちに自ずから認識上の二元論的立場の誤りを打ち破り、「反本還源」することができるとするのである。

３－（２）『摂大乗論』における唯識観との比較

さて前節では、「反本（還源）」および「反観観心」等の語句が「還」の行法において「どのように」用いられているかについて論じたが、本節および次節ではそれらの語句が「なぜ」用いられたのかという点に焦点を当てて考察したい。

まず、この問題に取り組むにあたり最も重要な鍵を握るのは、『摂大乗論』にあらわれる唯識観と考えられる。なぜならば、種々の唯識思想書の中でもこの書にあらわれる唯識観の記述が「反観観心」等の「還」の行法の記述と極めて近似しているからである。『摂大乗論』の作者無着は、その弟の世親とともに四世紀にインドで活躍した唯識派の重要な論師であった。この書は６世紀中頃インドから中国にやって来た訳僧、真諦（499-569）によって翻訳され、特に北地の中国仏教界において注目を受けて摂論宗と呼ばれる仏教者の一群を生み出す契機となったことで知られる。この時期には、同様に唯識思想の書である『十地経論』を基礎にした地論宗も北地で勢力を増しており、中国仏教界で唯識仏教が根づきだした。特に、この時期６世紀中頃以降は智顗が活躍した時期と重なることが注目される。

さて唯識観であるが、この観については『摂大乗論』だけでなく他の唯識派の書にも頻繁に示されているものの、『摂大乗論』の以下の偈頌が最も簡潔かつ明快にその観法について述べている。

菩薩は静謐にあって
心を観じて［外界の一切は］その影に過ぎないとし、
それら外界の一切を捨離し、
唯だ自らの心だけを定観する。
菩薩は自身の内面に住し
(a) 所取（すなわち外界の一切）は存在しないと理解し、
(b) 次に能取（すなわち心）をも空と観じる。
(c) そして［これらの］二者はともに得ることができないものと至り知るのである。

（菩薩在静位　觀心唯是影／捨離外塵相　唯定觀自想／菩薩住於内　入所取非有／次觀能取空　後觸二無得[10] T31.No.1593.124a10-13）

この偈頌では、唯識観の根幹に「心を観じて、外界の一切は心の影であることを観じる」という理解を基礎とすることを示しつつ、認識論的二元論の立場を観法によって超克することについて以下のように段階的に記している。すなわち、(a) 所取 ―外界にあって認識されるもの― の不有、すなわち空であることに観入する、(b) そこから引き続き、能取 ―認識の主体― も空であると観ずる、(c) その上で、この認識されるもの、認識する側の二つながらともに無得（不可得/空）であることを覚知する。

この唯識観の機序は、先の節で考察した『六妙法門』「還」の「反観観心」のプロセスと構造上近似している。繰り返しになるが、「反観観心」では（1）対境を観ずる心は実は本来生じるものではないことから、その空であることを知る、（2）観の心が空である以上、その対境も空となる。（3）ここにおいて境もその境を観ずる主体である智ももろともに滅する、というプロセスを辿る機序となっている。

唯識観のプロセスでは、所取（認識されるもの）の空の覚知がはじめにくる点が、心の空性の覚知を最初とする「還」の「反観観心」と異なるが、それは「還」の「反観観心」は認識されるもの（境）の空について観じる「観」の行法の後に示されていることから、対境を観ずる「心」をまずその観法の始めに据えているためといえる。しかしながら、認識の主体、およびその対象をそれぞれ「空」としてその二元論的立場を超克するという認識論的構造の点で両者は近似していることが確認される。

さて、真諦がこの『摂大乗論』を訳したのが陳代の563年ごろであり[11]、智顗

10）本文にはこの偈頌の直前に「分別観論に説けるが如し」とあるが、「分別観論（玄奘訳『摂大乗論』では「分別瑜伽論」とある）については知られていない。

11）『続高僧伝』「至文帝天嘉四年、揚都建元寺沙門僧宗法 准僧忍律師等、並建業標領。欽聞新教。故使遠浮江表親承労問。諦欣其来意。乃為翻摂大乗等論。（T50.No.2060.430a8-11））天嘉四年は西暦563年。

自身も568年から575年まで陳都瓦官寺に住していた。この年代的な近さが、直ちに智顗が『六妙法門』を著す前に既に『摂大乗論』に接していたという論拠とはならないが、逆に言うならばこの年代的近さの事実から、『六妙法門』の「還」の行法に示される認識論的議論が、唯識の論書とは全く関係なく智顗によって独自に創案されたとすることには無理がある。6世紀後半に北地に『摂大乗論』を講じ広めた曇遷、靖嵩がこの論書と出会ったのは北周の破仏（574-578）を逃れ南地に来た時であった点なども考え合わせると、568年に太蘇山を離れ同じく南地である陳都建康に575年まで滞在した智顗もこの訳業に触れ得たと考える方が自然であろう。つまり、『六妙法門』の「還」の行法に示される認識論的議論は、唯識系論書、とりわけ『摂大乗論』に著された唯識観を取り入れ、『六妙法門』の「還」の行法中に応用展開したものと推測するべきと考えられる[12)]。先に記したように、認識論に基づいて空観を展開する唯識思想は、その論書の伝来が既に5世紀にはあったものの、本格的に受容が始まったのは6世紀の菩提流支および真諦の訳業による。とくに、真諦によって『摂大乗論』がもたらされたのは、まさに智顗と同時代であった。この最新というべき思想を、智顗は自身の在俗の弟子の要請に答えて著した書に採用したといえる。

「還」行 に限らず、もともと『六妙法門』の基幹となる六行／六事は、アビダルマ系の論書をはじめ『大安般守意経』『陰持入経』『坐禅三昧経』等の禅経等に示される説明では極めて晦渋かつ難解なものとなっている。「還」行を例にすると、『倶舎論』では「転（注：還と同義）とは縁息風覚を変化させ、後後の勝善根の中から乃至世間第一法の位に安じて［自身を］留めることである。（転謂移転縁息風覚、安置後後勝善根中、乃至世間第一法位。T29. No.1558.118b13-14）」、『阿毘

12）2014年国際仏教学学会での本論の発表の後、ロバート・ローズ教授より慧思の著作に認識論的分析によって主客の空を示す叙述があるとの教示を頂いた。確認したところ『法華経安楽行義』で、六根中の「眼」を取り上げ「見る」認識行為の分析を行い、「眼」「見」および「色」の不得を述べている（T.46. No.1926.699a11-12）。さらに「眼」および「見」の不得・不生から煩悩即菩提、無明即涅槃へと論を展開している（T.46. No.1926.699a12-17）ことが興味深い。こうした慧思の思想が智顗の思想形成とその展開に影響を与えている可能性について今後さらに考察を加えたい。

曇毘婆沙論』でも「此の入息観を転ずるとは、［まず］身念処を起こし、次に受、心、法念処と起こし、次に煩頂忍世第一法を起こすことである。（転此入息観、起身念処、次起受心法念処、次起煩頂忍世第一法。T28.No.1546.105c23-24）」としている。『大安般守意経』では、「観」が五陰を観ずることであるとして息の出入を通して説明しているのに対して、「還」は「身の七悪を棄てることである（第五還棄結者、謂棄身七悪。T15.No.602.167a19-28）」とし息の出入を通して五陰の悪を起こさぬことを説いている。また『坐禅三昧経』では「還」について、「風門に住することを捨てて麁観門（洗練されていないおおざっぱな観法のこと）を離れ、麁観門を離れることによって息の無常を知ることである。（捨風門住、離麁観法。離麁観法、知息無常。此名転觀。T15.No.614.275b08-09）」と説いている。智顗はこのような従来の「還」の行法の理解と実践に認識論的アプローチを取り入れ、認識主体としての心も空、認識される一切諸法も空という、より高次元の覚知を促す行法として「還」の行法を再解釈し、実践的にリバイタライズしたと言えよう。

リバイタライズという観点からするならば『六妙法門』の講述自体もその語にふさわしい価値を持つといえる。元来、呼吸に基づく瞑想行、安般（阿那般那）行は初期仏教から続く長い歴史を持つ。初期仏教ではこの行法は「如来住」（T.2.No.99.207b1）とも「甘露」（T2.No.99.206b23, T.2.No.125.582a7, 10, 23）の法とも讃えられ高く位置づけされていた。しかしアビダルマ仏教に至ってその地位を落し、『倶舎論』では安般行は四念処にも加えられず仏道の最も初歩である五停心観の一つに留まるのみとなった（T.29.No.1558.118c14-19）。智顗はこの呼吸に基づく瞑想行を認識論的アプローチも加えたところの大乗仏教の思想に基づき、凡夫をも仏にする行法として再生させたと考えられるのである。

３－（３）対機的修辞法としての智顗の「反本」

さて、ここで『六妙法門』が智顗の在俗の信徒、毛喜の要請によって著されたことを再度振り返らなければならない。毛喜は政治社会的には指導者層に属し、中国の思想文化の遺産を享受する教養階級にあったが、僧侶として専門に仏教を学び修める立場ではなかった。ここで考えられるのは、当時にあっては

革新的なアプローチを加えた「還」の行法を説くにあたって、智顗はこの法門を受ける毛喜の機根を踏まえて、中国の精神文化遺産とも言える様々な書物に用いられる「反本」の語彙を意図的に「還」の行法を説く箇所に用いたのではないかという点である。さらに、この「反本」の修辞的用法を指導的に補完するものとして「還」の観法である「反観観心」「反照心源」等の語句を設定したと考えられる。これは「観の心を逆に観じる」という、具体的なインストラクションとして「還」の観法の方法を明示する語句であり、「認識の主体」そのものの空性の覚知へと導くためのいわば指導的表現と言える。

重ねていうならば、「反本」という語彙は、文化思想的遺産を共有するその受け手に、そこに醸成された「志向すべき究極的始源への回帰」という重層的なイメージや観念を喚起させる。そして、具体的指導的な「反観観心」という「還」の行法を梃子として、喚起された観念を認識論的二元論を超克する推進力に転換させるのである。このような機序をもたらす「反本」の使用により、最新の認識論的アプローチを用いたより高次の覚知を促す「還」の行法を効果的に理解させることが可能となる。このように、法門を受け取る側の機根に応じ最も効果的に行法を理解させ実践させることを意図して、思想文化の遺産にあらわれる「反本」の語彙が修辞的に用いられたと考えられるのである[13)]。

いずれにしても『六妙法門』では、その「還」の行法に認識論的議論を取り入れ従来のあり方を一新するとともに、そこに対機的修辞法と指導的表現を用いて最新の思想を在俗の信徒にも分かりやすく示したところに、この書におけ

13）付言するならば、この認識論的二元論の誤謬の仏教的超克という点に注目する時、前節で引用した『荘子』の「天は内にあり、人は外である。徳は天にあり、天と人の行為に対しては天を元にするべきで、徳に立脚するべきである」との関連性に興味が引かれる。もとろん、この『荘子』の記述が智顗の「還」の観法の説明に影響を与えたということは論証しえないものの、ここで、「自分を貴いものとし、相手を卑しいものとする」等の人間の恣意的な相対的認識を、「天」や「徳」に重心をおいた修養によりそこから離れることを「反」として示している点で、認識論的二元論の立場を仏教的に超克せんとする智顗の『六妙法門』の「還」の「反観観心」の試みと近似するものがあり、ともにその表徴として「反」「反本」を用いていることは興味深い。

る智顗の功績の一つがある。

『六妙法門』ではこのように計算された構想の中でその枠組みから外れることなく用いられる「反本」であるが、では、こうした対機的修辞法としての「反本」は中国仏教界では共通の理解として慣用されていたのであろうか。

この点についてまず智顗の著述を概観すると、「反本」の語彙は『六妙法門』以外の書にしばしば用いられてはいるものの[14)]、『六妙法門』で見られるような認識論的議論を踏まえた一定の枠組みの中で繰り返し用いられるというあらわれ方はしていない。つまり、智顗はある意味、選別的に『六妙法門』においてのみ「反本」の語彙を用いているといえよう。このことは、『六妙法門』が在俗信徒を対象として著されたという特殊性を鑑みるとき、「反本」の持つ対機的性格を際立たせる。

それでは次に、智顗以外の仏教者は「反本」の語彙を用いていたのか、もしそうであればどのように用いていたのであろうか。結論から述べるならば上記に考察したような『六妙法門』の「反本」の用法は他の仏教者の論書にはあらわれておらず、この用法は智顗独自のものであったと考える以外ない。以下にその概略を述べたい。

中国で著された仏教論書に「反本」という語彙が見え始めるのが、４世紀以降と考えられる[15)]。その早い例が慧遠（334-416）が著した「沙門不敬王者論」であろう[16)]。そこには、「荘子がその玄音を発するところの大宗［師篇］に『大塊

14）例えば、『摩訶止観』では「無染の故に清浄と名づく。即ち是れ法身なり。反本還源して智、円極を照らす。」（T46.No.1911.114c20）とある。他に『摩訶止観』でもう一例（T46.No.1911.56b25）、『釈禅波羅密次第法門』で一例（T.46.No.1916.492b04）があるものの、いずれも『六妙法門』における「反本」のごとき用法では用いられていない。

15）ただし、この語例が翻訳文には３世紀頃からあらわれている点が興味深い。例えば、３－４世紀の竺法護訳の『大哀経』（T13.No.398.442c23）、『修行道地経』（T.15.No.606.224b16）など。また、４－５世紀の鳩摩羅什訳の『発菩提心経論』（T.32.No.1659.513b7-8）にも用いられている。

16）この書は403－404年頃に桓楚の桓玄に対しての反論の書としてしたためられた。

労我以生息我以死』とあるように、生を以てして人は客（𩣡）死するものとなる。それは真に反ることである。これはつまり生は大きな患いであると知り、生無きを反本とすることである。（荘子発玄音於大宗曰。大塊労我以生息我以死。又以生為人𩣡死為反真。此所謂知生為大患。以無生為反本者也。T52.No.2102.31c15-18）」とあり、ここでの「反本」の用法が、先の節で見たように漢代の儒教関係の思想書で『荘子』の記述に基づいて盛んに用いられた、「安息としての死」という文脈で用いられる「反本」の水脈に連なるものであることがはっきりと分かる。

では智顗と同時代の論書でみると、まず指摘できるのが達法師（未詳）によって説かれたとするいわゆる教相判釈の内容を記す敦煌文献である[17]。この文献には『摂大乗論』の引用文があることから、これが6世紀中頃以降の成立と考えられている[18]。ここに記されるところでは、一切経はまず「開源法輪」、「権源法輪」とその教えの内容によって分類されるとし、最後の「還源法輪」について以下のように記している。

> 第三は還源法輪である。これは涅槃経の教えである。この教えは源を明らかにし、本源に反る教えである。このために還源法輪と名付けるのである。（三者還源法輪。即涅槃教。明源反本。所以称還源法輪也。）[19]

ここでは「反本」とともに「還源」もあらわれているが、ともに「本」や「源」に反（返／還）るという、あくまでも文字、字面の意味の通りに用いられており、認識論的議論もその文脈にはあらわれていない。

次に、智顗と同時代に三論学派の論師として活躍した吉蔵（549-623）の論書にも「反本」の用例がしばしば見られる点を指摘したい。それらの用法には二つの種類が見受けられる。まず、一つは以下の用例である。

17）俄φ 180（M1125）13-1。青木隆「敦煌出土地論集文献「俄Φ180」について」『印度学仏教学研究』1996年第89巻43－47頁。

18）青木隆 前掲書、43－47頁。

19）敦煌吐番文献集成 俄藏敦煌文献 *The Dunhuang Manuscripts Collected in the St. Petersburg Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciens of Russia*、上海古籍出版、1992年。Vol. 4、197頁。

I-a. 衆生は無明より流れ来て、本に反り源に還るのである。したがって去という。（衆生従無明流来、反本還源。故去。『大乗玄論』T45.No.1853.19c17-18）

I-b. 苦集はすなわち生死の法のために名付けて来とするのである。滅道は反原（源）であらんとするために、これを出というのである。（苦集是生死法、故名為来。滅道為欲反原、称之為出。『中観論疏』T42.No.1824.10a28）

上記の引用文はともに『中論』の冒頭に示される八不のうちの「来」「去（I-b本文では「出」）」の解釈の部分からで、「反本還源」はとくに後者の「去」に対応するものとして用いられている。八不とはいうまでもなく中道を顕現するためになされるべき８種類の否定のことであり、「反本還源」をその属性とする「去」も中道をあらわすために否定されなければならない。

しかし、その一方で「反本還源」が正反対のベクトルで用いられている例もある。

II-a.［衆生の］反本を知らないことを称して無明という。還源を明らかに知ることを名付けて仏性という。（不知反本称曰無明。蕩識還原目為仏性。『大乗玄論』T45.No.1855.35b19）

II-b. これら百化（様々な衆生）が即ちそのまま実相であると［の理解に］達すれば、実相はすなわち安穏道である。したがって還源反本を得ることができ、それを安帰と称するのである。（達此百化即是実相、而実相是安穏道。故得還源反本秤為安帰。『十二門論疏』T42.No.1825.174b02-4）

上記の引用文ではいずれも、「反本還源」を「仏性」や「諸法実相」といった大乗仏教の文脈の上で志向すべき究極のあり方を示す語の属性を示す語句として用いられている。以上の二種の用例から、吉蔵による「反本還源」は、否定、肯定とまったく異なる二つの観念の属性を示す語として用いられていることがわかる。このような、相反するとも見える二つの用法がなぜ「反本」の使用において行われたのか。そこには二つの理由が考えられる。一つは、先の慧遠の用例にもみえるように、Ｉの引用文では、「生死」の文脈にひかれたため、いわゆる「反本」の伝統的な用法の一つである「安息としての死」としての文脈で「反

本」が用いられた。もう一つは、Ⅱの用例であるが、吉蔵はもう一方で「反本還源」の本源が「志向すべき究極の始源」であることの理解もあったのであろうことから、「仏性」「諸法実相」という観念にその「始源」を重ね合わせる意図で「反本」の語句が用いられたと推測される。

いずれにせよ、「反本」の語句は吉蔵の論書に頻繁に用いられているものの、この語がある特定の意味を担い、一定の枠組みを持って用いられた訳ではないこと、そして三論学派論師の吉蔵にとっては当然のことながら、認識論的議論を踏まえた用例でないことが分かる。吉蔵にとっての「反本」の使用は、その伝統的な文脈から離れるものではなかったのである。

以上の検討から『六妙法門』の「反本」の用例が、１）智顗の著作の中でも特に『六妙法門』に特徴的にあらわれる用法であること、２）他の仏教者とは異なり、智顗は「反本」の語句を独自の用法で用いていることがわかった。これらの点は、すなわち、智顗にとって「反本」の使用は、たんなるその伝統的な意味に従うものではなく、その伝統的な意味を利用してこの法門の受け手の理解と修道を促進する重要な方法、すなわち対機的修辞法として、独自に計算され使用されたものであったといえる。

結び

本稿では種々の考察を通して、智顗による『六妙法門』の「反本」という語彙の用法が非常に特徴あるものであることを論証した。その平明な語句の調子にも関わらず、「反本」は実は中国の思想文化史の中で醸成されたある種のイメージなり観念なりを担いつつ歴史を通して用いられてきたが、智顗はこの語彙が担うそうした伝統的意味にただ従うのではなく、修辞的に利用する形で用いたのである。つまり、この「反本」の語彙を用いることによって「求むべき究極の始源への回帰」といういわゆる伝統的な観念をその受け手に喚起させる、そしてその受け手は喚起された観念を、「反観観心」という具体的かつ指導的な行法を「梃子」にして、認識論的二元論の誤謬の超克というより高次な覚知へ

と転換昇華させる、こうした構造、枠組みを智顗は構築したと考えるのである。特に『六妙法門』では、最新の唯識思想を応用した認識論的なアプローチを「還」の行法に組み込むことにより「還」の従来の行法を大きく革新することになるのであるが、この法門の受け手が在俗信徒であるということを踏まえたとき、その機根に応じた行法の導入説明が極めて重要になる。その役割を「反本」の語彙を修辞的に用いることで効果的に行ったと思われる。

いずれにしても、本稿では『六妙法門』の「反本」の用例検討をとおして、智顗が在俗の信徒も広く視野におさめてその観法を最も受け入れやすい形で教示していった、つまり「反本」の対機的修辞法をもって在俗信徒も含めた形でさらに深化した覚知へと慫慂する修道法を構築したことを考察した。こうした智顗の「反本」の用例は、ささやかに見えながらもすぐれて中国的なインド仏教—とくに唯識派仏教の受容と展開であったと考えられる。

Zhiyi's Soteriological Strategy: The Rhetorical Usage of "*Fanben* (Returning to the Origin)"

Shinobu Apple-Arai

This paper examines the sixth century Chinese Buddhist monk Zhiyi's (538-597c.e.) use of the term "*fanben* (反本 returning to the origin)" in his *Liumiaofamen* (the *Six Subtle Dharma Gates)* as a soteriological strategy to help his lay followers understand the nuanced and complex context of an advanced meditative procedure, a technique that appropriates and trans-values the term "*fanben*," found in the philosophical and literary milieu of Chinese textual tradition since the time of the *Laozi* and the *Zhuangzi*.