

〈書評〉

新田雅章著

## 『天台実相論の研究』

### 一 はじめに

中国仏教の思想は、簡潔に言えば、インド仏教と中国固有の諸思想との交渉・融和を通じて形成され展開していったものである。だから、中国仏教の思想的研究にはそのいかなる一断面を扱うにせよ、第一に、インド仏教と中国思想の両者に対する一定の知識が前提的に要請される。それがなければ、中国仏教思想の中国仏教思想たる所以を知ることができないからである。しかも、これだけではない。少なくとも南北朝時代から宋代までの多くの中国仏教者は、強い個性と高い教養と、そして実践

に培われたすぐれた思索力を有している。それゆえに、それらの思想を追求するためには、研究者の側にも、それらを正當に理解し評価しうるだけの力量が必要なのである。

さて、そのような中国仏教思想の中でとくに難解なものの一つが、隋の天台大師智顛（五三八～五九七）によつて大成された天台教学である。ただし、その理由は、主に三つある。第一は、智顛の教学が、さまざまの形で個別的に発展して来た従来の中国仏教思想を止揚し統合することを意図するものであること、第二は、その止揚、統合が深い禅定体験に裏づけられていること、第三は、

木村清孝

かれが仏教思想のみならず中国固有の諸思想にも広く通じ、しかもそれらを積極的に自己の教学体系に組み入れていることである。これらの諸点が相俟って、智顛の教学は、仏教研究者にとって険山のひとつとなっているのである。

本書『天台実相論の研究』は、そうした智顛の教学を鮮かに特徴づけるといわれる実相論に正面から取組んだ労作であり、原著は著者が「智顛における実相論の形成とその展開」と題して昭和四十九年に東京大学へ提出した学位請求論文である。

## 二 概 要

まず、本書の概要を紹介しておこう。本書は、本文六二八頁から成る大著であり、内容は智顛の実相論の形成・展開の段階に応じて五章に分けられ、初めに序章が置かれる。

序章「著述と思想の時代的展開」は「智顛の著述のどれもが実相の旺盛な追求の精神に満ち満ちていて、そのすべてはこうした思想的、教学的関心の所産であった」（三頁）と見る著者が、行（観法Ⅱ観心）と教相の二面か

門』は「初期における智顛の教学的関心の所在や、思想形成の内的展開の軌跡をきわめて鮮かに伝える大著」（二六頁）だからである。

さて、第一節においては、まず、『次第禪門』が提示する行の体系、すなわち、菩提心の発得と内・外兩種の方便の遵守の上に修せられる、息↓色↓心と次第する禪觀体系の構造が明らかにされる。ついで、「実相——その内的構造」が追求される。ここで問題にされる箇所は『次第禪門』の法心章と修証章であり、前者を通して課題の概観が行なわれ、後者を手掛りとして諸禅法の開示する実相のありようが探り出される。著者の結論的主張は、要するに、「初期実相論のもとにあっては、一切法の実相にきりつめられたりかたは無自性・空として捉えられている」（八六頁）ということのようである。そして、そのような実相論の教理的背景として、著者は『大智度論』の諸思想と、慧思の教学、とりわけ『諸法無諍三昧法門』の教示するそれとを指摘している。

第二節では、初めに『方等三昧行法』の智顛撰述の真偽の問題が検討される。著者によれば、『別伝』をはじめとする史伝関係の記述を通じてこれを見定めることは

らその実相論に取組む自らの立場を明らかにし、さらに本書における智顛の著述の取扱ひ方、およびそれとの関連においてかれの思想形成の展開の経緯をかいつまんで述べた部分である。つまり、ここでは、論述の前提としての基本的な諸問題の検討が意図されているわけであるが、論述の性格上、本書全体の要約、ないし総括という趣きもあり、これによって著者の考え方を概括的に捉えることができるようである。なお、著者は、主題から考えて「個性の面でも質の面でも注目に値する主張を含まないごく小さな作品への考慮は払わない」（二四頁）ことを宣言し、採り上げる作品を『次第禪門』『方等三昧行法』『法華三昧懺儀』『六妙法門』『方等懺法』『覚意三昧』『法界次第初門』『小止観』および、三大部と「維摩経疏」関係の一連の著述に限定している。

第一章「初期実相論の体系」は、第一節「『次第禪門』を中心としてみた初期実相論の体系」と第二節「『方等三昧行法』にあらわれた実相論の初期的性格」の二節から成る。年代的には先行すると推定される『方等三昧行法』の考察を後に回した理由は、著者によれば、それが「それほど大きな作品でもない」のに対して、『次第禪

不可能であるが、『次第禪門』との内容上的一致点・類似点が多くあることから、『方等三昧行法』の智顛撰は認めてよいという。また、その撰述の時期については、著者は『次第禪門』にわずかに先行すると推定している。そして、これを智顛の「方等三昧に関する最初の綱要書」と位置づけ、これが『方等懺法』へ、さらに『摩訶止観』における方等三昧の呈示へと連続すると論ずるのである。こうして著者は、智顛における『方等三昧行法』の撰述の思想的意味を「懺法と坐禅との実践的有効性の承認の上に立って、それら両者の総合化を計りつつ、のちに円教の一行法として認められるようになる半行半坐三昧の原初的形式を呈示してみせるところ」（一三五頁）に見出す。しかしながら、実相論に関しては、著者は、『方等三昧行法』のそれを空・無自性として了解するという点で全く『次第禪門』と同一であると断定している。

第二章「初期実相論の変容」では、表題が示すように一切法の究極相を無自性・空とする初期の実相観がどのように解体していき、いかなる方向へ向かうかが追求される。検討の対象となる著述は『法華三昧懺儀』『方等懺

法』『六妙法門』の三著であるが、それらの実践論的特徴は、いずれもが不次第観としての「観心」に実践の基本を見出した点にあるとされる。また、その教学的背景として、慧思の『法華経安楽行義』の思想が指摘されている。

では、それら三著において実相はどのように表示されているであろうか。著者によれば、それは基本的には先行する二著の場合と同じである。しかし、『法華三昧儀』の講述時に至って、『次第禅門』講述時の実相の追求態度がより一層徹底されるようになった。次に『方等懺法』においては、その撰述とともに、円熟期の仮観、仮の思想の体系化への動きがたしかに踏み出されている。さらに、『六妙法門』では、新たな思想的展開への準備が、円頓証の一翼を担う円観六妙門の開示する諸法でありようとして呈示される「一即一切」の思想の中に認められる、という。

第三章「実相論の新たな体系化」は、『覚意三昧』『法界次第初門』『小止観』の三著を通して、智顛の教学の三観・三諦思想に象徴される新たな体系化が進行する状況の解明を目指す章である。因みにこれら三著は、著者の

経』のほか『仁王般若経』の教説があるとされている。

最後に『小止観』について、著者は、それは三観（従仮入空観・従空入仮観・中道正観）による「観心」を方法的基調として行ぜられる実践を説く書物であり、前二著において定まった実相問題の理解の方向性を忠実に継承しつつ、さらにそれをいっそう推し進めるなかに確立したものである、と主張する（三五六―三七頁）。著者によれば、この段階に至ってはじめて、「三諦」が教理として独立の領域を画するようになるのであるが、このこともそうした動きの明瞭な証の一つと考えられよう。また著者は、「智顛をして三観の実践的有効性の承認へと導いた直接の思想的契機」は、「実相の推究過程にあらわれる、真理認識に不可分に結びついた惑の対治の問題にあった」と見ている（三六八頁）。

第四章「三大部における実相論の構造」は、第一節「円頓止観の構造」と第二節「円頓止観の開示する実相の境の内的構造」に分かれる。

まず、第一節において、著者は円頓止観の体系を「菩提心に導かれて修せられる方便行」と正修行（「正修正観」との総合の上に成立する行の体系」と捉え、『次第

表現に従えば、「時間的に接近して成立した書物と推定されるが、内容的にはかなりの差異を有し、智顛における思想形成の進展の具体的事実を相互に照らし出している」（二二六頁）ものである。

まず『覚意三昧』について、著者は、それが「実相の探究の問題を三観・三諦思想を柱として考究するようになる最初の時期に撰述された著述」（二五八頁）であると見、その三観・三諦は「自性の否定」（「空」）↓「名字の法の擬視」（「不空」）↓「名字の法の否定」とそれに伴う「その両辺の等しい観得」（「不住空・不住不空の観得」という経過によって描き出される、と論ずる（二五四頁）。なお、その教学的背景としては『菩薩瓔珞本業経』の三観説が指摘され、それとの関連で五十二位説の基本の確立にも言及されている。

次に『法界次第初門』は、著者によれば、先の『覚意三昧』の実相論が整然と拡充されていく経過を示すものであり、そのことは、例えば、実相の境が「中道実相如如の理」、あるいは、「中道第一義諦」などとして表出されているところや、四教教判の構想の中に見出されるという。また、そのような思想的教学的背景には、『瓔珞

禅門』と異質的な「正修行」の徹底した解明を志す。著者によれば、正修行は、まさに「観心」を基本として成立する行業である。では、十観・十境説において「境」の一部を構成するにすぎない「心」がなぜその中心の位置に据えられるのか。また、なぜ「心」の観察、究明が一切法の実相の観察、究明に直結するのか。――著者はこのような問題の検討を通して、心の根源性、心と一切法の無差別性、観心の実践的有効性などを指摘し、これを踏まえて四種三昧と十乗観法という「観心」の体系の基本構造を明らかにしていく。その中では、例えば、十乗観法の中心をなす観不思議境の観法の形式を、「一念三千」を開示する「四句推検」と、「不思議の三諦」を開示する「一心三観」の二種に整理していることなどが注意されよう。

第二節では、初めに、三大部における実相表現の形式として、「言語の道」の系列のものと、「言語道断」として表示されるものがあることが指摘され、ついで、前者に属するとされる十如是・三諦、後者に属するとされる一念三千・一諦・無諦の内実が追求される。その中で、十如是は「一切法のあり方をその成立の組織的な構

成の面から教示するいわば範疇」(四八八―九頁)と規定され、三諦は、「実体を有しておらず、それでいて無そのものではなく、しかもそれら両者が一つに統一されてある」一切法のあり方を「その特徴に応じて理論的に体系化してまとめ上げようとする教學的関心に導かれて」(五一―頁)成立したものと、性格づけられる。また、著者は、三諦説の立場を準備した思想的要因は、「仮」としての理論化を要求する一切法のあり方それ自体の構造にある、と見、これを中国仏教思想の大きな流れの中で捉えようと努めている。なお、著者が一項を設けて「実相論と縁起の思想」の関係を問題とし、智顛の実相観がむしろ本来の意味における縁起の思想を内実として成立している、と論じていることは、しばしば華嚴教學の縁起論と対照される天台実相論に対する偏狭な誤解を解こうとする著者の配慮を示すものといえよう。

第五章は「晩年の実相論」と題され、「維摩経疏」の示す教學思想の構造的特徴を明らかにすることを意図している。著者の結論は、「実践観も実相観も基本的には三大部における同じものが教示されながら、ただ実相観の面で、一諦(一実)が強調される」(五七八頁)よう

の中に、評者の誤解や見落としにもとづくものがあれば、御寛恕をお願いするのみである。

まず、序章において著者は、おおむね佐藤哲英博士の説に従って智顛の著述の真偽・年代等を確定し、前記の諸著のみを考察の対象とすることを宣言された。そして事実、そのように論述を進めておられる。けれども、もしも著者のいわれるごとく、智顛の諸著述がすべて実相追求の精神に満ちており、かつ、それが行と教相の二つの領域を総合するものであるとすれば、除外された諸著述(例えば、著者も真撰と認められる「金光明経疏」や『立制法』などの小品)も、当然、考慮に入れなければならぬ。また、もしも実際にその必要がない(小品に関する著者の表現では「個性の面でも質の面でも注目に値する主張を含まない」)のなら、そのように判定される理由を述べべきであったのではなからうか。ともあれ、本論に先立って著者自身の立場から智顛の諸著述に関して概括的な検討がより慎重になされていたらならば、本書の説得力は増加していたであろうと思われる。

第一章における基本的な問題は、著者が、やや性急に智顛の初期における「実相」を空・無自性と認定してい

になる、ということである。そして著者は、そのことが意味するものは、「実相の概念的了解態度のなかに潜む境界の一方での承認と、他方、実相の当相への実践的肉薄の態度に対するこれまでに上の重要性の認識との両者の上に成り立つ、いわゆる実践的実相観の、この時期の智顛における確立」(六二四頁)である、と見るのである。

### 三 批 評

前節の要約からも窺われるであろうが、著者はじっくりと智顛の重要な諸著述に取組み、著者自身の眼に映った智顛の実相論の形成と展開の跡を克明に描き出している。その真摯な姿勢と緻密な思索は、智顛の思想が円熟していく過程の一面を鮮かに浮彫りにしたといっているであろう。

だが、ほとんどすべての学的成果がそうであるように、本書にもいくつかの問題点が存するようである。評者は、いわゆる天台教學の専門ではなく、しかもいまだ浅学の身である。それゆえ、果たして射たものになるかどうかと自ら不安を覚えるのであるが、以下に評者が感じたところを卒直に述べさせて頂きたいと思う。そ

くことであろう。第二節に見える、『方等三昧行法』の「実性」の解釈(一四三頁)は、その典型ではなからうか。評者には、この「実性」は、むしろ如来蔵的色彩を濃厚に有するものと解される。また、その性急さのために、著者が原文を誤解しておられる箇所も少しあるようである。例えば、「非有漏非無漏法」の修証内容に関する引用(六〇頁)は、私見によれば、菩薩が禪定に入ろうとする段階から、禪定を出る段階までの主体的境地(心)のありようを述べたもので、少なくとも直接には一切法の究極相について論じたものではないと思われる。また、十想に関して著者は、それは「諸法の畢竟空寂なるさまを知り尽くす禅法である」(八一頁)といわれる。けれども十想は、智顛の理解するところ(同頁に引用)では、菩薩がその心の広さから、衆生のために習おうとするものであり、諸法は畢竟空寂であると知りながら、そこに安住せずに完成する実践なのである。とすれば、それは、むしろ空・無自性を踏まえつつ、利他の立場において無常の現実や苦の現実を見究めることを目指すものであるといえるのではなからうか。いずれにしても、評者には、本章における著者の論述には智顛のこの時期における実

相把握を一気に空・無自性と結びつけていこうとし、そのためにかれの綿密な実践の分類と位置づけを軽視する傾きが存するように感ぜられる。

第二章の論攻は、概して着実・妥当であり、とくに第一節の成果はすぐれたものであると思われる。しかし、問題がないわけではない。例えば、教息による「得証」に関して、著者は、それによって他の五法を修する場合と同じ悟りの境地を得ることができると解説される（一八三頁）。けれども、それは、「証相」の一面、すなわち「互証」の観点からする智顛の主張にすぎず、一概に同じとはいえない性格のものというべきであろう。

第三章において評者が感ずる第一の疑問は、『法界次第初門』の取扱い方である。著者はこの著述を『覚意三昧』と『三大部』との間に明確に位置づけようと試みておられる。しかし、はたしてそのようにみなしうるかどうか。そもそも、著者が『法界次第初門』における三観・三諦思想の展開の跡を示すとして挙げられる諸例文は、いずれも、むしろ卒直に中道的立場を宣揚していると思われる。例えば、最初に引用される「四弘誓願初門第四十一」（二七五頁）の「偏ひなに真諦を縁ずる」というあり方

れる」（三五二頁）実相観は、のちに完成される三観・三諦思想からは大きく隔っているといえるのではあるまいか。

評者から見て、第四章がもつ唯一の問題は、「三大部」が一括して取扱われるという点である。むしろ、それらが互いに密接な関係にあることは評者も十分に認める。けれども、だからといって、そうした取扱いは慎重であるべきであろう。なぜなら、例えば『法華玄義』と『摩訶止観』の間には成立に関して一定の時間の隔りがあり、また内容的にも「三千」の思想は『摩訶止観』にのみ表われるといった相違が存するからである。それゆえ、少なくともこれらを一括する場合には、そのようにしてよいという理由を明らかにする必要があるのではなからうか。しかし、この問題を別にすれば、本章における著者の究明はゆきとどいており、哲学的理解も極めて深いように思われる。

第五章の中で取上げたい問題は、通相の三観と対比される「一心三観」の解釈に関するものである。著者はこの「一心三観」を「一切を不可得、不可説として捉える捉え方」（六一〇頁）と見ておられるようである。しかし、

は、明らかに小乗の涅槃へ導くものとして否定されており、また「仮」に対応する「俗諦を縁ずる」というあり方は全く言及されていないのである。また著者は、『法界次第初門』の製作動機として、その序文に述べられる「三観を学ぶもののために」という点のみを挙げ、これを三観・三諦思想がいよいよ智顛の実相論の中核に据えられつつある証拠とされる（二八〇頁）。しかしながら、ここで「動機」とされているものは三種の意図の一つにすぎず、しかも、序文自体も決してこの著述が三観そのものの開示に狙いを付けていることを主張してはいないと考えられる。因みに、私見をいえば、この序文は同書の撰述時ではなく、三観思想の確立後に新たに付された可能性もあろう。

第二には、『小止観』における三観・三諦思想の捉え方の問題である。著者はそれをほとんど教説としては確立したものと見ておられるようであるが、どうであろうか。評者には、ここで智顛が前二観をはっきりと「方便観門」と呼び、「正観に非ず」と断定していること（三五〇頁引用）が大変気にかかる。少なくとも、このように、「中道こそが真理の境界をあらわしきるものと解さずることができなのが「一心三観」である。とすれば、それは決して「三諦による実相表白が、方便的なもの」と解されていた」（同頁）ことを意味しはしないであろう。評者には、「一心三観」の場合にも、三諦による実相表白そのものの有意義性は確信されていたと思われるのである。だが、そうはいっても、「維摩経疏」における智顛の実相論の力点が、三諦よりも一実諦、ないし中道へかかっていたことは、著者の論ぜられる通りである。

これまで、本書の各章に即して個別的な問題点を挙げてきた。最後に、全体的な問題として、次の諸点を指摘しておきたいと思う。

その第一は、智顛の実相論が、かれの思想の全体の中でどのような位置を占め、また、いかなる思想的な背景や意味を有するのかがという点だが、纏まった形で示されていないということである。これらの問題についての著者の受取り方は、確かに本書の各所にある程度示されている。しかし、一応の見通しだけでも包括的に纏めておいて頂ければ、主題の意義、および著者の立場は、よ

りはつきりと理解されるものとなったであろう。

第二は、著者が先行する諸成果をどのように評価されまた、何に、どの程度依拠しておられるかがあまり明確ではないという点である。注記にはしばしば参照書目を挙げておられるが、その場合にも、著者がどのような意味で挙げられたのが不明なところが少なくない。また、著者は、本書と同じ表題をもつ石津照爾博士の著書には全く言及しておられないようであるが、それはなぜであろうか。評者には、少なくとも智顛の究極的な実相観の理解に関して、著者はどれほどか石津博士の見方の影響を受けておられるように思われるだけに、この石津論文に何らかの形で論及してほしかったと思う。ともあれ、このような点が、著者の天台教学研究史上の位置を分かりにくくしているようである。

第三は、『方等三昧行法』から「維摩経疏」まで、著者が智顛の実相論の形成・展開の過程をおおむね直線的に発展していったものと捉えておられることである。思うに、これにも問題があるろう。なぜなら、すでに触れたように、例えば『方等三昧行法』と『次第禪門』との間には無視できない質的な相違があると考えられる。また、

『法界次第初門』を実相論の発展という線上で押さえきることには無理がありそうである。さらに、『摩訶止観』から「維摩経疏」にかけての実践的真理観への傾斜は、ある意味では実相論の後退であろうから、これを「実相の当相をはつきりと見据える」(六二六頁)態度の表われとみなすことには疑問が残る。つまり、単純に「思索の高まり」(はしがき)として智顛の一連の著述を捉えることはできないと思われるのである。智顛の実相論の展開を考えると、われわれは、その思索の高まりとともに、その淀みや揺れや方向転換にも注意する必要があるのではなからうか。

最後に言及しておきたい問題は、三観と三諦の関係についてである。著者は、教学思想の内容という観点からすれば、三観は三諦を予想してはじめて存立しうる性質のものであるから、三諦・三観説の名で統一的に呼ばれる方が自然であるかもしれないが、智顛の著述中に三観説への注目に先んずる三諦説への論究の態度(本文では「三観」と「三諦」が逆になっているが、これは誤植であろう)をどうしても認めえないから、三観・三諦説と呼びならわす(三六四頁)、といわれる。この「三観が三諦を予想

してはじめて存立しうる」という捉え方は、おそらく認識論上の模写説につながるものであろう。だが、むしろ三諦は、三観を通して表われる真理、現象学のことばを用いれば、三観の志向性(Intentionalität)にもとづいて顕現する真理なのではなからうか。評者には、智顛において、三諦説に先んじて三観説が成立してくる理由も、そこにあるように思われる。

#### 四 おわりに

評者にとって、実は著者は大学院時代の敬愛する先輩の一人であり、評者は著者からこれまでも多くのことを学びつつ今日に至っている。そしてこの度、本書によって評者は、自らの天台教学に対する理解を一層深めることができた実感している。その評者が、あえてあれこれと卒直に本書に対する評言を加えさせて頂いたのは、むしろ著者の御教示を仰ぎたかったからにほかならない。評者はいま、半ば、教授のもとへ答案を提出した一学生の心境である。

(平楽寺書店 一九八一年二月 九、五〇〇円)

(きむらきよたか・四天王寺国際仏教大学教授)