

湛然『法華文句記』における「超八」の概念

松 森 秀 幸

1. はじめに

湛然には、いわゆる「法華超八」、あるいは「超八醍醐」と呼ばれる概念がある。湛然自身には「法華超八」や「超八醍醐」という術語によって自身の思想を規定する箇所はないが¹⁾、『法華文句記』には「超八之如是」(T34.159c13)と「超八」という術語が用いられている²⁾。本稿では、湛然が自ら規定する「超八」概念に

1) 『四明尊者教行録』卷三、「云何妙樂謂之法華超八教外」(T46.882b8)、『法華經文句記箋難』卷二、「法華超八」(X29.512b19)などの例をみれば、「法華超八」は宋代以降に定着していったと考えられる。また最澄の著作とされる『本理大綱集』に「法華之超八円」(『伝教大師全集』第5巻、p.209)とあるが、本書については疑撰の可能性が指摘されている。なお「超八醍醐」については出典を見出すことはできなかった。少なくとも中国天台宗、初期の日本天台宗では用いられない概念のようである。

2) 湛然の「超八」の思想については、これまでの研究によって以下のような点が解明されてきている。

湛然は『法華玄義積籤』において、円教を「法華の円」と「爾前の円」に立てわけ、「約教別与・約部通奪」の解釈法を導入したが、安藤俊雄[1968:305-307]は湛然が「約部通奪」の立場を重視していることを指摘し、その証拠として、『法華玄義積籤』卷二十に灌頂が八教を八藏と会通する文に対する湛然の注釈を挙げている。ただし、安藤[1968]は、「超八」の思想は智顛の法華至上主義からの当然の帰結であるため、その思想は湛然が智顛の真意を明確に指示したものであると理解している。

日比宣正[1975:83]は、『止観義例』における湛然の教判論を検討する中で、『止観義例』と同様の教判が『法華玄義積籤』にも見いだされるとして、「この超八の

(16)

ついで『法華文句記』の該当箇所を中心に考察し、その具体的な内容を明らかにする。

『法華文句記』において湛然が「超八」の教判論を論じるのは、『法華文句』が『法華経』序品の冒頭「如是我聞」の「如是」を解釈する箇所に対する注釈においてである。『法華文句』は、「序に通〔序〕・別〔序〕」がある。[『法華経』冒頭の『如是我聞』から『却坐一面』までは通序である。『爾時世尊』から〔序〕品〔の終わり〕までは別序である。通序は諸教に共通し、別序は経典ごとに個別である。(序有通別。従如是去至却坐一面通序也。従爾時世尊去至品別序也。通序通諸教、別序別一經)] (T34.3a19-21) と述べて、経典の序には通序と別序とがあり、『法華経』における「如是」(T9.1c19)は諸経典に共通して用いられる通序に該当するとしている。『法華文句』は、この「如是」を因縁・約教・本迹・観心の四種釈を用いて解釈しているが、特に約教釈では藏・通・別・円の四教という教判概念を用いて「如是」を解釈している。湛然は『法華文句記』において『法華文句』の「如是」の約教釈について次のような分科を示している。

「〔如是〕を」教に焦点を当てる中で、『法華文句』が最初に「経称」というのは、『付法藏〔伝〕』の中にある〔言葉である〕。この『付法藏〔伝〕』はまた『付法藏経』とも呼ぶ。〔約教釈の〕中を三段にする。はじめに共通

思想は湛然教学に至ってはじめて明確に提唱されたものと考えられるが、法華は漸頓なりと主張するのに対して、湛然が答えたものといえよう」と指摘しており、『止観義例』、『法華玄義釈籤』において「超八」の思想が成立したとみている。

池田魯参 [1975a : 270] は『法華文句記』の如是釈の段を引用して、「法華超八の釈義はとどのつまりは、化儀判の質的重さを説き、化法の四教の上に化儀の四教を位置づけることになるのである」と指摘し、さらに「智顛が思慮深く細心の注意をはらって斥けた、諸経典の優劣論としての教判論の立場へと、幾分か意識的に湛然は移行していった」と論じている。また池田魯参 [197b : 271] では湛然がそのような思想を形成した背景について、「教判論に限っていえば、同じく一乘円教の宗を標榜した華嚴教学との対決において、湛然の教判論は、一層先鋭化し、特色を発揮したように思われる」として、「華嚴学との教判論争の過程で、湛然はいきおい化法解釈より化儀解釈を契機とする教判論へ傾倒していった」と指摘している。

に解釈し、次に個別に批判し、第三に「且依」以下は厳正に解釈する。

約教中初經稱者、在付法藏中、此付法藏亦名付法藏經。於中為三。初通解、次別責、三且依下正積。(T34.159b20-23)

以下、本稿は上記の湛然の「如是」の約教釈に対する分科に従って、「通解」、「別責」、「正積」の順に『法華文句』の内容を確認し、そこに論じられる湛然の教判論を考察する。

2. 「通解」について

『法華文句』は「如是」についての約教釈の冒頭で次のように述べる。

〔「如是」を〕教に焦点を当てて解釈すれば、『經』に「三世の仏の法は最初はみな『如是』である」と称している。昔の仏には漸・頓・秘密・不定など〔の四教〕の經がある。漸〔教〕にはまた三藏・通・別・円〔の四教〕がある。今の仏も同様である。諸經〔の内容〕は同じではないので「如是」〔の意味〕も異なっている。一つの鍵でさまざまな扉を開いてはならない。

約教釈者、經稱三世仏法初皆如是。先仏有漸頓秘密不定等經。漸又三藏通別円。今仏亦爾。諸經不同、如是亦異。不応一匙開於衆戸。(T34.3b2-5)

上記の引用箇所は、『法華文句記』が「通解」と規定する段落である。『法華文句』はこの箇所で「如是」とは諸經典に共通する表現であるが、その意味は諸經典によって異なっていると指摘し、その理由として、仏の教説には漸・頓・秘密・不定・藏・通・別・円の八教の違いがあることを挙げている。『法華文句記』はこの「通解」の段を次のようにさらに四つの部分に分けて理解している。

はじめに広く三世の仏の經典を挙げて本とする。次に昔の仏の八教を引く。第三に今の仏の〔八〕教を引いて〔昔の仏と〕同じであるとする。第四に今の經を取り上げて〔諸經と〕相異することをいう。

(18)

初通拳三世仏経為本。次引昔仏八教。三引今仏教同。四拳今経表異。

(T34.159b23-25)

湛然が「通解」の第一とする「広く三世の仏の經典を挙げて本とする。(通拳三世仏経為本)」とは、『法華文句』が「三世の仏の法は最初はみな『如是』である。(三世仏法初皆如是)」との經文を引用する箇所にかかる。『法華文句』が引用するこの經文を、湛然は『付法藏經』すなわち『付法藏因縁伝』からの引用であるとす。ただし管見の限り現行の『付法藏因縁伝』には該当する箇所は確認できない³⁾。

『法華文句』は「通解」の第二「引昔仏八教」に対応する箇所において、過去の仏の教説に漸・頓・秘密・不定の四教(いわゆる「化儀の四教」)、また漸教の中には藏・通・別・円の四教(いわゆる「化法の四教」)があるとし、第三「引今仏教同」に対応する箇所において、現在の仏の教説にも過去の仏と同様に上記の八種の教法があることを指摘している。ここで『法華文句』が提示する八種の教法の枠組みは、漸・頓・秘密・不定の四教と藏・通・別・円の四教が並列的な関係ではなく、藏・通・別・円の四教が漸・頓・秘密・不定の四教の枠組みの中に、正確には漸教の中に組み込まれている点が特徴的である。以上のような『法華文句』の記述に対して湛然は次のように注釈している。

八教と言うのは、藏〔・通・別・円〕等の四〔教〕を頓〔・漸・秘密・不定〕等の四〔教〕に〔組み〕入れているので、〔乳・酪・生蘇・熟蘇の〕四味の中の「如是」はそれぞれ異なる。ましてや頓〔教〕・漸〔教〕の中〔の〕

3) 『法華文句私記』は、この文は『大般涅槃經』、『大智度論』にあると指摘し、『法華文句記講義』は、吉藏の『法華義疏』卷一の「如集法藏經云、侍者阿難凡發四問。一問以誰為師、二問依何行道、三問云何与惡人共住、四問仏経初安何等語。如来答云、戒能訓誨可以為師。四念処破倒依此行道。梵法默然伏彼惡人。一切経初皆標六事」(T34.453c18-23)に倣った表現であるとするが、両書ともに「更檢」と述べており明確な出典を見出していない。菅野博史〔2007: 22〕はこの經文を出典未詳とする。

四教・秘密・不定の四教の通・塞は、それぞれ同じではない。先に「如是」が異なり一つではないことを理解してこそ、はじめて『法華』の「如是」が異ならないことを認識するのである。施・開・廢 [の意] はこの例に準じて理解できる。一切の諸仏は五濁 [の穢土] に垂迹し、みなそうしないことはない。したがって「亦爾」というのである。他は『玄文』 (= 『法華玄義』) の通りである。

言八教者、將藏等四入頓等四、則四味中如是各異。況頓漸中秘密不定、四教通塞、一一不同。先了不同如是不一、方識法華如是不異。施及開廢、準例可知。一切諸仏垂於五濁、無不皆然。故云亦爾。余如玄文。
(T34.159b27-c3)

湛然は『法華文句』が示す漸・頓・秘密・不定の四教と藏・通・別・円の四教とを「八教」と捉え、「八教」の枠組みについては藏・通・別・円の四教が頓・漸・秘密・不定の四教に組み入れられている点を強調し、また諸經典における「如是」には違いがあるという『法華文句』の記述を受けて、これを『法華經』の「如是」が普遍的で異ならないことを示すための前提であると解釈している。

『法華玄義積籤』以前に成立したと推定される『止観義例』卷一 ([日比、1966: 185]) には藏・通・別・円の四教と頓・漸・秘密・不定の四教の「八教」について次のような規定が見られる。

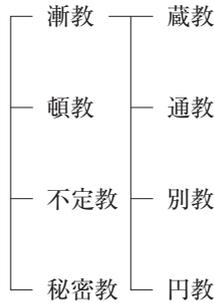
『法華』に焦点を当てた以上、まさに八教を用いるべきである。教は八つあるけれども、頓 [・漸・不定・秘密] などの四教は仏の化儀であり、藏 [・通・別・円] などの四教は仏の化法である。

既約法華、応須八教。教雖有八、頓等四教是仏化儀、藏等四教是仏化法。
(T46.448c22-23)

湛然は『止観義例』を撰述した時期において、すでに頓・漸・不定・秘密の四教を「化儀」、藏・通・別・円の四教を「化法」として理解し、天台の教判構

(20)

造の大きな枠組みとして採用していたことが知られる⁴⁾。したがって「化儀」と「化法」の関係についていえば、湛然は化儀教判の下に化法教判を位置づけていたと考えられる。ここに提示された八教の関係性を図示すると以下のとおりとなる。



(『法華文句記』における八教の構図)

また、このような教判の枠組みは、『法華玄義積籤』にも共通して用いられているものであり、上記のような「八教」の枠組みは湛然の教判思想の骨格となっていたことがわかる。湛然は『法華玄義』の「根性の融・不融の相」の段落に対する注釈の冒頭箇所において、次のような類似する「八教」の枠組みを提示している。

根性 [の融・不融の相] の中を二 [段] とする。初めに八教を解明して昔 [の経典] を判別し、次に今経を解明して妙であることを示す。初めの段をまた三段に分ける。初めに五味、次に不定教、三に秘密教。[この三は] そのまま八教である。なぜならば五味は漸教と頓教であるからである。漸教の中に [藏・通・別・円の] 四教を開き、不定教 [・秘密教] などの二

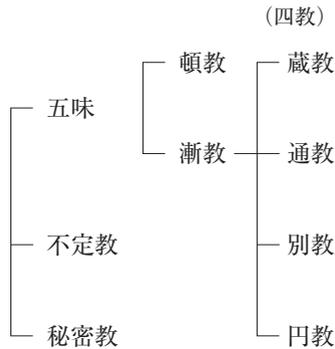
4) 池田魯参 [1986: 91] は、「化儀」「化法」の四教の定義は『止観義例』巻一の「既約法華、応須八教。教雖有八、頓等四教是弘化儀、藏等四教是弘化法」(T46.448c22-23) の文が初出と推定している。

教を合せて八教となるのである。

根性中為二。初明八教以辨昔、次明今經以顯妙。初又三。初五味、次不定、三秘密。即八教也。五味即漸頓故也。漸中開四、并不定等二即為八也。

(T33.822b17-20)

上記の引用文中に説かれる内容によれば、八教とは漸教・頓教・不定教・秘密教の四教と、漸教を開いた藏教・通教・別教・円教の四教とを指すということになる。ここには五味は頓と漸であり、それに不定・秘密を加えた下に、藏・通・別・円の四教が配置される。したがって、下記の図に示すような関係性が示されていることになる。



(『法華玄義積籤』における八教の構図)

さらに、『法華玄義積籤』は『法華玄義』の秘密教の相に関する記述⁵⁾を注釈する箇所において次のように述べている。

5) 『法華玄義』卷一、「此座説頓、十方説漸、説不定。頓座不聞十方、十方不聞頓座。或十方説頓、説不定、此座説漸。各各不相知聞。於此是顯、於彼是密。或為一人説頓、或為多人説漸、説不定。或為一人説漸、為多人説頓。各各不相知、互為顯密。或一座黙十方説、十方黙一座説、或俱黙俱説。各各不相知、互為顯密。」(T33.683c26-684a4)

(22)

第三に正面から「秘密教の」相を解釈する中に、しばらく「頓・漸・不定の」三法に寄せてその相を示す。なぜならば、この三法は秘密に対するからである。化儀の四教は文意が十分に備わり、自然に三蔵〔・通・別・円〕等の四〔教〕を収めることができる。

三正積相中、且寄三法以出其相。何者、以此三法対秘密故。則化儀四教文義整足、任運攝得三蔵等四。(T33. 825a29-b3)

湛然によると『法華玄義』が頓・漸・不定の三教によって秘密教の相を説明しているのは、これらの三教が秘密教と対をなす「化儀の四教」であり、そこには蔵・通・別・円の四教を収めることができるからであるとされる。この箇所は直接的に八教の全体像を述べたものではないが、化儀の四教に蔵・通・別・円の四教が組み込まれていることが示されている。

以上のことから、湛然は天台教判について、初期の著作である『止観義例』や『法華玄義釈籤』から後期の著作である『法華文句記』に至るまで一貫して、頓・漸・不定・秘密の四教を化儀、蔵・通・別・円の四教を化法として理解し、「化儀の四教」の下に「化法の四教」を位置づける八教の教判として用いていたと考えられる。

さて、湛然は「通解」の段の最後の箇所の分科を第四「拳今経表異」と規定している。いま改めて『法華文句』の該当箇所を引用する。

- ①諸経〔の内容〕は同じではないので「如是」〔の意味〕も異なっている。
- ②一つの鍵でさまざまな扉を開いてはならない。
- ①諸経不同、如是亦異。②不応一匙開於衆戸。(T34.3b2-5、数字は筆者による)

湛然は上記の『法華文句』の第四「拳今経表異」に対応する箇所について、『法華文句』が「今経」すなわち『法華経』を取り上げて、『法華経』と諸經典との違いを述べていると解釈している。しかし、『法華文句』の記述からは、この箇所が必ずしも『法華経』との関係を述べた箇所とだけ解釈できるわけではない。

むしろ最後に提示される「一つの鍵でさまざまな扉を開いてはならない。(不応一匙開於衆戸)」という譬喩の意味から考えれば、この箇所『法華文句』の文脈は、“三世の仏の教説にはすべて「如是」という言葉が用いられるが、仏の教説には漸・頓・秘密・不定などの違いがあり、諸経の内容は異なっている。そのように教説が相違すれば、「如是」の意味も異なるのである”というものとして理解すべきであろう。湛然がこの箇所において『法華経』との関係性を見出し解釈を展開するのは、『法華経』が他の経典とは別格のものであるという湛然の法華経観が前提となっているためと考えられる。湛然は『法華文句』の第四「挙今経表異」に対応する箇所の①部分に対して次のように注釈している。

『法華』は[仏の]一期の教説を超越している。今の教を昔の教に相対すれば、教に区別がある以上、部もまた同じではない。[部には]兼・但・対・帯[の区別]があり、権・実[の区別]があり、遠・近[の区別]がある。進・否をすべて知ること、はじめて今の経を明らかにする。「如是」がその通りである以上、他はすべてこれに準じなさい。

法華超乎一期教表。若将今教以対昔教、教既差別、部又不同。兼但对帯、権実、遠近。具知進否、方曉今経。如是既然、他皆準此。(T34.159c4-6)

上記の引用文の冒頭において、湛然は「『法華』は[仏の]一期の教説を超越している。(法華超乎一期教表)」と指摘し、『法華経』を他の経典とは異なる別格のものとして扱っている。「一期教表」とは仏の生涯における全ての教説を意味していると考えられる。つまり従来の教判でいえば「八教」によって規定される内容である。したがって、前述のように湛然には「法華超八」の術語を用いる箇所はないが、ここに『法華経』が仏の全ての教説を超越していることが明示されていることになる。その意味では、この箇所が「法華超八」という語の淵源となっていると考えることができよう。したがって②「不応一匙開於衆戸」の譬喩の意味は、一つの「如是」の意味によってあらゆる「如是」の意味を理解することを誡めたものというだけでなく、『法華経』の「如是」の意味によら

(24)

ず、他師の「如是」の意味によって様々な經典を解釈してはならないとの意味が加えられて解釈されるのである。すなわち、②の譬喩について、湛然は具体的には以下のような解釈を提示している。

どうして諸師の「一匙」(一つの鍵)を用いて、「八教」のさまざまな[教えの]扉を開くができませんか。古師のさまざまな解釈を集めてみても、[それらの解釈は]因縁[積]の範疇を出ない。ゆえに「一匙」という。まして一人、二人の師がどうして八教を開くだろうか。まして[因縁積以外の]約教[・本迹・観心]などの三積ならなおさらである。まことに古今の奥深い様相である。

安得以諸師一匙、而開於八教衆戸。攢於古師衆積、不出因縁一意。故云一匙。況一両師寧開八教。況約教等三。信古今冥冥。(T34.159c7-9)

湛然は「どうして諸師の『一匙』(一つの鍵)を用いて、『八教』のさまざまな[教えの]扉を開くができませんか(安得以諸師一匙、而開於八教衆戸)」と述べて、「一匙」を諸師の説く教えと理解し、諸師の教えでは「八教」の教えの門を開くことはできないと指摘している。そして、諸師の教えを用いない理由について、諸師の解釈では因縁積までしか明らかにされていないからであると主張している。つまり、因縁積、約教積、本迹積、観心積を完備している『法華文句』の立場＝智顛に連なる正統な天台の『法華經』理解の立場において、はじめて八教＝あらゆる經典を開会することができる、と理解されるのである⁶⁾。なお湛然はこの箇所において「まして一人、二人の師がどうして八教を開くだろうか。(況一両師寧開八教)」と述べて、「一両師」を批判している。湛然が批判する具体的な

6) なお、湛然門下とされる道暹の『文句輔正記』巻一には「『安得以諸師』から『衆戸』までは、今家は、先に八つの鍵で八の扉を開き、次に一つの匙でさまざまな教[の区別]を取り除いて、すべて一実と同じにする。(安得以諸師至衆戸者、今家、則先以八匙開於八戸、次以一匙而蕩衆教、咸同一実)」(X28.642b24-c1)とあり、「今家」の立場では、「八教」の門それぞれに対応する八つの鍵があることを明かし、さらに一つの鍵によって諸教を一実の教えとして開くという解釈を提示している。

対象については後述するが、『法華文句記』には後にまた「ましてや昔の一人、二人の驢馬や鼈のようなものはいうまでもない。(況古一兩如驢鼈耶)」(T34.160b5)と、おそらく同様の対象に対して批判している箇所がある。

3. 「別責」について

『法華文句記』が「別責」と規定する箇所に対応する『法華文句』の記述は次のとおりである。

①また仏と阿難の二人の文(説く内容)に違いがないことを「如」とし、明らかにする主体(能詮)が明らかされる内容(所詮)を明らかにすることを「是」とする。②今の阿難は、仏のいかなる文を伝え、いかなる「是」(明らかにされる内容)を明らかにするのか。③漸[教]の文によって頓[教]の「是」を伝え、偏った[内容の]文によって円満な[内容の]「是」を明らかにすることはできない。④もし伝え、明らかにすることを誤れば、文は「如」ではない。文が「如」でなければ、理は「是」ではない。この義は明らかにするのが難しいので、注意して詳しく考察する必要がある。

①又仏阿難二文不異為如、能詮詮所詮為是。②今阿難伝仏何等文、詮何等是。③不可以漸文伝頓是、以偏文詮円是。④伝詮若謬、則文不如。文不如、則理不是。此義難明、須加意詳審。(T34.3b6-10、数字は筆者による)

『法華文句』は「如是」の約教釈のもう一つの意義について、実際の仏の教説と仏説を經典として伝えた阿難の説との関係を「如」と「是」に関連づけて説明している。またこれについては、「この義は明らかにするのが難しいので、注意して詳しく考察する必要がある。(此義難明、須加意詳審)」と述べ、この次に展開されるその具体的な内容の説明を注意深く考察するように勧めている。『法華文句』はこの後に『法華文句記』が「正釈」と定める箇所において、仏と三蔵教の初めにある「如是」、通教の初めにある「如是」、別教の初めにある「如是」、円教の初めにある「如是」、また頓教の「如是」、不定教の「如是」、秘密教の場

(26)

合⁷⁾などを挙げてそれぞれの場合における「如是」の意味を規定しており、この内容が「此義難明」を具体的に示すものであると考えられる。

湛然是上記の『法華文句』の記述に対して次のように注釈している。

「又仏阿難」以下は、法〔に共通すること〕を立てて、別して〔他の説を〕批判する。また四段がある。はじめに法に共通することを立てるとは、〔仏と阿難の〕二人の文（説く内容）が相違しないことを「如」とし、二つの如の下に明らかにされる内容を「是」とするようである。八教はすべてその通りである。

次に「今阿難」以下は、今の経の阿難を取り上げて〔他を〕批判する。今の経は八〔教〕の中でどの〔教〕に所属するというのか。もし超八の如是でないとするなら、どうしてこの経の所聞となるだろうか。

第三に「不可以」以下は、批判をまとめる。したがって「不可以漸」等という。かいつまんで漸〔教〕と偏った教えを取り上げる。道理として残りなく秘密〔教〕・不定〔教〕を明かし、また頓の部を選び取る必要がある。諸師は八教が今〔の教〕と異なることを知らない。したがって〔仏と阿難の〕二人の文を伝え、明らかにすることは、「如」ではなく、「是」ではない。

第四に「伝詮」以下は、過ちをまとめる。「此義」等とは、忠告し励ます。もし今の意味を理解すれば、再び説明を労さなくても、その理は自然と審らかになるだろう。

又仏阿難下、立法別責。又四。初立法通者、若二文不異為如、二如下所詮為是。八教皆然。

次今阿難下、挙今経阿難以責。今経於八為属何耶。若非超八之如是、安為此経之所聞。

三不可以下、結責。故云不可以漸等。略挙漸偏。理須具明秘密不定、及

7) 秘密教の「如是」については、『法華文句』巻一に頓教の如是、不定教の如是とともに、「若頓如是、与円同。不定如是、前後更互。秘密者、隱而不伝」(T34.3b27-28)と述べられているように、秘密教には「如是」が想定されていない。

簡頓部。諸師既不知八教異今。故二文伝詮不如不是。

四伝詮下、結過。此義等者、勸勉也。若得今意、不勞再詳、其理自審。
(T34.159c9-18)

湛然は上記の『法華文句』の記述を、①「立法通」、②「拳今經阿難以責」、③「結責」、④「結過」の四段に分けて理解している。それぞれの段落における注意すべき湛然の注釈内容は次のとおりである。①においては、湛然は仏と阿難の二人の説く内容(文)が相違しないことを「如」とし、この「如」の下に明らかにされる内容を「是」とすることは八教に共通していると指摘している。②においては、『法華文句』の「今の阿難は、仏のいかなる文を伝え、いかなる「是」(明らかにされる内容)を明らかにするのか。(今阿難伝仏何等文、詮何等是)」という記述が他師に対する批判であると理解し、「今の経は八[教]の中でどの[教]に所属するというのか。もし超八の如是でないとするなら、どうしてこの経の所聞となるだろうか(今経於八為属何耶。若非超八之如是、安為此経之所聞)」と述べて、『法華経』が八教の枠組みを超越していることを指摘している。③については、諸師が八教は『法華経』と異なることを理解していないため、仏と阿難の伝える「文」は如是とならないと批判している。④に関しては、『法華文句』では「この義は明らかにするのが難しいので、注意して詳しく考察する必要がある(此義難明、須加意詳審)」(T34.3b9-10)と述べているのに対して、『法華経』が八教を超越しているという意を理解すれば、「再び説明を労さなくても、その理は自然と審らかになるだろう(不勞再詳、其理自審)」と指摘している。『法華文句』においては表現するのが難しいとされた内容について、『法華文句記』は『法華経』が八教を超越した經典である点を理解すれば容易に理解できるとしており、この点は『法華文句』と『法華文句記』の立場の相違として注目される。これは池田[1975a:270]が指摘するように⁸⁾、智顛においては藏・通・別・円

8) 池田[1975a:270]は「法華超八」の思想について「法華超八の釈義はとどのつまりは、化儀判の質的重さを説き、化法の四教の上に化儀の四教を位置づけることになる」と指摘し、智顛と湛然の教判論の相違点を「教判を論ずる時には、法華経を

(28)

の四教は經典の分類法として扱われたのに対して、湛然はこれを化儀教判と関連づけて「諸經典の優越論としての教判論」(池田魯参: 1975a) へと移行していったことを示していると考えられる。

4. 「正積」について

『法華文句記』は「正積」と定める箇所を次の三段に分けて理解している。

第三に「且依」以下は、まさしく解釈する。また三段に分ける。はじめに漸教に焦点を当てるのは、文が繁雑になるのを避けるために、漸[教]に寄せて[藏・通・別・円]四教を明らかにする。次に「若頓」以下は、頓[教・不定教・秘密教]等の三教を解釈する。第三に「敷八教」以下は、古師を批判することをまとめる。

三且依下、正積。又三。初約漸教者、避繁文故、寄漸明四。次若頓下、積頓等三。三敷八教下、結責古師。(T34.159c18-21)

ここでは、『法華文句記』の分科の第三「結責古師」に注目したい。『法華文句』は、『法華文句記』が「正積」の第一「約漸教」と第二「積頓等三」と定める箇所において、仏と三藏經の初めにある「如是」、通教の初めにある「如是」、別教の初めにある「如是」、円教の初めにある「如是」、また頓教の「如是」、不定教の「如是」、秘密教の場合などを挙げてそれぞれの場合における「如是」の意味を規定する。そして第三「結責古師」において次のように述べる。

[仏は] 八教の網を敷き、法界の海にわたす。それに漏れがあるのを恐れる。まして網の目 [から漏れること] はなおさらである。どうして単独で[網

中心にすえるのが最適であるとし、均衡のとれた教判論を展開した智顛の立場と比べると、何ほどかの偏差を生じているように思われる。敢えていうと、智顛が思慮深く細心の注意をはらって斥けた、諸經典の優劣論としての教判論の立場へと、幾分か意識的に湛然は移行していったようである」と分析している。

を]張るのか。また同時に四本の矢を手にとって、地面に落とさせないことも、[衆生の寿命の無常に比べれば]また早いと言わない。のろい驢馬をむち打ち、足の不自由な鼈を走らせても、一本[の矢](一つの教)ですら得ることはできない。ましてや四[本の矢](四教)はなおさらである。云云。

敷八教網、亘法界海。懼其有漏。況羅之一目。若為独張。又一時接四箭、不令墮地、未敢称捷。策鈍驢、驅跛鼈、尚不得一。何況四耶。云云。
(T34.3b28-c3)

上記の引用文では、二つの譬喩を用いて昔の人師を批判している。第一の譬喩は、仏が衆生を救済することを網を使った漁業に喩えたものである。この譬喩では、仏は「八教」という教えの網を「法界」という海に放って衆生をすくい上げようとするが、衆生がその網から漏れてすくい上げることができないことを心配している、とされる。したがって仏は一つの網(教え)だけを用いることとはないと指摘されているのである。第二の譬喩は、衆生の寿命の無常さ、早さを同時に放たれた四本の矢を手で取るという譬喩を用いて譬えたものである。これは『大般涅槃經』卷三十四の譬喩(T12.837b23-c2)を用いたものである。『法華文句』は、この譬喩を用いて、たとえ、のろいロバや足の不自由なスッポンを走らせたところで、一本の矢を得ることができないように、四教のうちの一教であっても理解することはできないと指摘している。この箇所に対して『法華文句記』は次のようにこれらの譬喩の意味を解釈している。

『華嚴』に、「仏は教えの網を張って、法界の海にわたし、天・人の魚をすくい上げて、涅槃の岸に置く」⁹⁾という。それ故[以下のようなことが]

9) 『大方広華嚴經』卷五八、入法界品には「張大教網、亘生死海」(T9.773c8)とある。ただし湛然の引用する文と正確には一致しない。しかし湛然が引く『華嚴經』の内容と同じ文を引く文献は多い。たとえば、以下の文献にはほぼ共通の内容の『華嚴經』の引用が見られる。『華嚴一乘教義分齊章』卷一：「故此經云、張大教網、置生死海。漚人天魚、置涅槃岸」(T45.482b15-17、なお「置」は甲本ならびに乙本では「亘」に作る。「漚人天魚」は甲本ならびに乙本では「度天人龍」に作る。)、『妙經

(30)

わかる。仏の教えは八〔教〕を出ることはなく、明らかにされる内容は〔八教の〕外にはない。故に「法界」という。「教えの網」は法界〔の海〕にわたされる以上、「涅槃」は必ず偏った教え・円満な教えに遍在し、「岸」はただ果地の真実の姿である。「教」には必ず権・実、本・迹〔の違い〕がある。「天・人」の機根は、さまざまな教を備えるが、すくい上げられて究竟の「涅槃」に至るのである。よって、諸師の偏った解釈〔という網〕は、単独で張ることはできない。

華嚴云、張仏教網、亘法界海、漉天人魚、置涅槃岸。故知仏教不出於八、所詮無外。故云法界。教網既亘於法界、涅槃必遍於偏円、岸唯果地一如。教必権実本迹。天人機具衆教、漉至究竟涅槃。故諸師偏積不可独張。
(T34.160a17-22)

湛然は『華嚴經』に説かれるとされる譬喩によって、「仏の教えは八〔教〕を出ることはなく、明らかにされる内容は〔八教の〕外にはない（仏教不出於八、所詮無外）」ことがわかると指摘し、この譬喩の意義を「諸師の偏った解釈〔という網〕は、単独で張ることはできない（諸師偏積不可独張）」と述べ、諸師の解釈の偏頗性を批判したものとして理解している。そして湛然は「諸師」について具体的なイメージをもって次のように批判を展開する。

文句私志記』卷三：「言敷等者、華嚴云、敷仏教網、亘法界海。漉人天魚、置涅槃岸。意者謂開張諸仏清浄教網、遍魚生死法界之海教化、撈漉一切人天之魚、安置清浄涅槃之彼岸。法界之言、通於事理染浄」(X29.195b10-13)。『賢首五教儀』卷三：「華嚴云、張大教網、下生死海。漉人天魚、置涅槃岸」(X58.658c14-15)、『禪源諸詮集都序』卷二：「華嚴云、張大教網、漉人天魚、置涅槃岸」(T48.412d3)

また同じ内容であるが、引用元を『無量義經』の文とする文献もある。

『法華經玄贊要集』卷一には「無量義經云、張大教網、至生死河。漉人天魚、置涅槃岸。欲得魚兔、無過結網織罟。欲得度衆生、無過説於教法」(X34.185a1-3)とある。『無量義經』巻一では冒頭に仏の徳をたたえて、「船師、大船師、運載群生、渡生死河、置涅槃岸」(T9.384c4-5)と述べており、ここが該当箇所と考えられる。ただし、『無量義經』の場合でも引用内容が完全に一致するわけではない。

近ごろ密かに〔天台の著作を〕読む者は、まだ天台〔の教判〕はただ蔵〔・通・別・円の〕等の四教であるといっている。なんと愚かなことだろう。なんと愚かなことだろう。したがって経典を解釈する方軌を知る必要がある。

比竊読者、尚云天台唯蔵等四。一何味哉。一何味哉。是故須知消経方軌。
(T34.160a23-24)

ここには、「近ごろ密かに〔天台の著作を〕読む者（比竊読者）」という批判対象が提示される¹⁰⁾。湛然によれば、この「比竊読者」は智顛の教判を「ただ蔵〔・通・別・円の〕等の四教（唯蔵等四）」、すなわちいわゆる「化法四教」としてのみ理解している点が問題とされる。そして、天台教判として正しく理解されなければならない「経典を解釈する方軌（消経方軌）」については、その具体的な内容を次のように述べている。

頓〔・漸・不定・秘密〕等〔の四教〕はこの宗の教判の大綱であり、蔵〔・通・別・円〕等〔の四教〕は一家の義を解釈する網の目である。もし諸教を解釈するのに、ただ蔵〔・通・別・円〕等〔の四教〕を用いるだけならば、その経文の相〔の意〕はやや通じる。〔しかし〕もし『法華』を解釈するのに、〔蔵・通・別・円の四教を加えた〕頓〔・漸・不定・秘密〕等の八〔教〕がなければ、どうにも立ちゆかなくなる。したがって、また譬喩を挙げて、〔他師を〕批判して「接四箭」等という。

頓等此宗判教之大綱、蔵等是一家釈義之綱目¹¹⁾。若消諸教但用蔵等、其

-
- 10) 『法華經三大部補注』巻四に次のように澄観が天台の四教をあげるとするが、時代関係でみると湛然が澄観を直接の批判対象とする可能性は低い。「比竊読至唯蔵等四 如清涼観師列諸家判教。従立一教至立五教者、以天台列在立四教数中。与光宅等皆在四撰。豈非竊読歟」(X28.194c10-13)。
- 11) 原文では「綱目」とあるが、「綱目」の誤りであると推定した。「綱目」とは一般的には大綱と細目の意味である。ただし『法華玄義』巻十には「当知此経唯論如来設教大綱、不委微細綱目」(T33. 800b27-28)とあり、「大綱」と「綱目」とはセット

(32)

文稍通。若釈法華無頓等八、挙止失措。故又挙喩責云接四箭等。

(T34.160a24-26)

湛然は上記の引用箇所において、「經典を解釈する方軌（消経方軌）」として頓・漸・不定・秘密の四教と藏・通・別・円の四教の八教を提示している。ここでは詳細な八教の構造については言及されていない。ただし「頓〔・漸・不定・秘密〕等〔の四教〕はこの宗の教判の大綱であり、藏〔・通・別・円〕等〔の四教〕は一家の義を解釈する綱の目である（頓等是非宗判教之大綱、藏等是一家釈義之綱目）」と述べられているように、頓・漸・不定・秘密の四教が天台家の教判の「大綱」を構成し、藏・通・別・円の四教がその「綱目」を構成すると規定されていることから、「經典を解釈する方軌（消経方軌）」とは、本節においてすでに確認したように化儀教判の下に化法教判を位置づけた八教の構造を意味していることは明らかである。湛然は仏の教えを解釈するのに、『法華経』以外の經典を解釈する場合には、藏・通・別・円の四教による解釈だけでも有効であるが、『法華経』を解釈する場合には必ずこの八教によって理解しなければならないと強調している。藏・通・別・円の四教は、經典の中における思想内容を問題にしたものであり、具体的な經典においては經典間の共通性を示すのに対し、頓・漸・不定・秘密の四教は、具体的な經典における差別性を論じたものであると考えられる。したがって湛然は『法華経』の理解のためには教相の差別性を理解しなければならないと考えていたことになる。教判論における差別性の導入は湛然が『法華経』を他の經典とは別格のものとして扱い、これを「超八」の思想として完成させるために必要不可欠な要素であったと推察される。

また、湛然が「接四箭」の譬喩として挙げるのは、南本『大般涅槃経』迦葉

で用いられ、「綱目」の中に「大綱」の意味は見いだされない。湛然は『法華文句記』卷十においても「故知此経是紀定大綱之教、不可以綱目釈之」（T34.340a16-18）と「大綱」と「綱目」を関連する内容として用いている。『法華文句記講義』は「釈義之綱目、綱誤。合作綱」（『天台大師全集』・文句・1、p.85）といい、「綱目」は「綱目」の誤りとしている。ここでは『法華文句記講義』の説を採用し「綱目」は「綱目」の意味で用いられていると解釈した。

菩薩品に説かれる譬喩を用いたものである (T12.837b23-c2)。湛然はこの譬喩を引用した後に、次のようにその意味を解釈している。

今は四〔本の矢〕を手で取る〔譬喩〕を借りることで、八教を譬えている。まだ〔八教の矢に〕当たると言わない¹²⁾。まして昔の一人、二人が〔のろまな〕驢馬や〔足の不自由な〕鼈のようなものならなおさらである。もし深くこの意を理解すれば、経文に入って〔解釈するのに〕自ら明らかとなる。

今借接四以喩八教。未敢称当。況古一兩如驢鼈耶。若深得是意、入文自融。
(T34.160b4-6)

湛然は「接四箭」の譬喩が用いられる理由を「四〔本の矢〕を手で取る〔譬喩〕を借りることで、八教を譬えている(借接四以喩八教)」と述べ、この譬喩が八教を譬えていることを指摘している。また、ここにいう「未敢称当」の意味は明確ではないが、四本の矢を手で取ることを八教の意を得ることとして譬えていると理解すれば、『法華文句』の「未敢称捷」(T34.3c1-2)を踏まえて、まだ八教の意という矢を得ていないことを意味していると解釈できるだろう。したがって続く「古一兩」と批判される人々は、それ以上に八教の意を得ていないと批判されていることになる。では、この段で湛然が批判する「一兩師」あるいは「古一兩」とは誰を指すのであろうか。湛然は具体的にその名を出さないが、「一兩師」は「まして一人、二人の師がどうして八教を開くだろうか(況一兩師寧開八教)」と批判され、また「近ごろ密かに〔天台の著作を〕読む者は、まだ天台〔の教判〕はただ藏〔・通・別・円の〕等の四教であるといっている(比竊読者、尚云天台唯藏等四)」(T34.160a23)とも言及されている。この点からみると、湛然が批判する対象は一人の人物というわけではなく、天台教判を八教の枠組みとして理解せず、藏・通・別・円のいわゆる「化法の四教」としてのみ理解する複数の人たちを指していると推測できる。また「古一兩」という表現からは、湛

12) 「未敢称当」は意味が明らかでない。『法華文句』の「未敢称捷」(T34.3c1-2)を踏まえた表現であると考えられる。

(34)

然から見ても程度古い時代の人物たちを示唆しているようであるが、一方で「比竊読者」とも言われていることから、年代に関してはやや幅が設けられているようにも思われる。これはおそらく天台教判（あるいは智顛の真意）は古くから誤解されてきているという湛然の認識を反映しているのだろう。現存する文献において、智顛の教判を藏・通・別・円の四教として認識している論者を調べると、法蔵（643－712）と慧苑（673?－743?）の著作に該当する記述が確認される。法蔵の『華嚴一乘教義分齊章』巻一には次のような記述がある。

七、南岳思禪師と天台智者禪師によって四種教を立て、東方に流伝した一代聖教を総合する。第一に三藏教と名づける。小乗のことをいう。故に彼れ自ら『法華経』に「小乗の三藏学者に親近してならない」とあるのを引用する。また『智論』中に「小乗を三藏教とし、大乘を摩訶衍藏とする」と説く。第二に通教と名づける。諸大乘経の中の法が共通に三乘人を利益することなど、および『大品』の中の乾慧等の十地、大小乗に共通するものことである。第三に別教と名づける。諸大乘経の中に明かす道理で、小乗等に共通しないものことである。第四に円教と名づける。法界に自在であり、一切無尽法門を具足し、一即一切、一切即一などとする。すなわち『華嚴』などの経はこれである。

七依南岳思禪師及天台智者禪師立四種教、統撰東流一代聖教。一名三藏教。謂是小乘。故彼自引法華経云、不得親近小乘三藏学者。又智論中説、小乘為三藏教、大乘為摩訶衍藏。二名通教。謂諸大乘経中説法通益三乘人等、及大品中乾慧等十地、通大小乘者是也。三名別教。謂諸大乘経中所明道理、不通小乘等者是也。四名円教。為法界自在、具足一切無尽法門、一即一切一切即一等。即華嚴等経是也。(T45.480c15-481a3)

ここには、慧思と智顛の名が出され、その教判として三藏教、通教、別教、円教の「四種教」が紹介されている。また慧苑の『統華嚴経略疏刊定記』巻一には次のようにある。

ある古徳（法蔵）はまた五教を立てる。一に小乗教、二に初教、三に終教、四に頓教、五に円教である。この五〔教〕は大部分が天台を模倣し、ただ頓教を加えて別にさせただけである。しかしながら、天台は小乗を三蔵教と呼ぶため、その名に偽りがある。よってただちに小乗教と名づける。通教はただ初根に受けさせる。よって改めて初教とする。別教は熟した機根に受けさせる。よって改めて終教と名づける。円教の名は前の通りである。

有古徳亦立五教。一小乗教、二初教、三終教、四頓教、五円教。此五大都影響天台、唯加頓教令別爾。然以天台呼小乗為三蔵教、其名謬濫、故直目為小乗教。通教但被初根。故改為初教。別教被於熟機。故改名終教。円教之名仍其旧也。(X3.578c8-12)

慧苑は古徳の教判として法蔵の五教判を紹介しており、その法蔵の教判は天台の影響を受けていると指摘し、間接的に智顛の教判を伝えている。湛然が批判する対象が実際に法蔵や慧苑であるという確証はないが、彼らの記述が湛然の批判の内容に一致することは確かである。法蔵と慧苑はともに中国華嚴学派に連なる人物であり、この点からみれば湛然が華嚴宗の諸師を強く意識していたということは想像に難くない¹³⁾。ただし本稿においてすでに確認してきたように、湛然の「超八」の概念は、智顛の記述そのものではなく、湛然による主観的な読み替えのもとに成立した思想といえる。そしてその中心には『法華経』を他の経典とは別格のものとして扱う湛然の法華経観があった。その意味では、湛然が「経典を解釈する方軌を知る必要がある（須知消経方軌）」とする問題意識の焦点は、「もし諸教を解釈するのに、ただ蔵〔・通・別・円〕等〔の四教〕を用いるだけならば、その経文の相〔の意は〕通じる。〔しかし〕もし『法華』を解釈するのに、〔蔵・通・別・円の四教を加えた〕頓〔・漸・不定・秘密〕等の八〔教〕がなければ、どうにも立ちゆかなくなる（若消諸教但用蔵等、其文稍通。

13) ただし、湛然においては法蔵と慧苑との間の教学上の相違が問題にされることはなく、ただ二人を同系統の学説としてまとめて批判しているだけである。なお、法蔵の天台教判の受容と慧苑の法蔵に対する批判については、坂本幸男〔1951〕を参照。

(36)

若釈法華無頓等八、挙止失措)」と述べるように、あくまで『法華経』の理解を中心に行っているのである。

この意味を踏まえて湛然による華嚴宗批判の意味を改めて考えてみたい。湛然は過去の人師である法蔵・慧苑に対して厳しい批判をしているわけであり、当然、過去の人師から湛然が直接批判を受けることはあり得ない。つまり、湛然が批判を行う理由には、過去の人師がかつて自派を批判していたことがあるか、あるいは自派に対して大きく誤解しているかしており、さらにそれが現在の自分の正統性の立証の妨げになっているため、過去の人師の思想を厳しく批判する必要が生じていると推察される。この場合の批判の目的は、過去の人師を批判することによって、あくまで現在の人に対して自身（あるいは自派）の正しさを主張することにあるといえる。湛然の場合であれば、彼が智顛の教判を誤って用いた法蔵らを批判することは、法蔵らの誤りを指摘するという行為によって、自説の正統性を立証することにあるのである。したがって、同時代の人から直接的な批判を被っている場合を除けば、他宗批判とは自身の正統性を確立するために前時代の人師を批判するという正統性の確立運動を意味しているといえよう。よって「一両師」などが法蔵や慧苑を指していた場合においても、湛然の主眼は『法華経』を中心とした自派の正統性の確立にあったといえるのである。

5. 結び

以上、本稿は『法華文句記』における湛然の教判論からその「超八」概念を検討し、湛然が「超八」概念を論じる際に、「一両師」や「古一両」などと称して中国華嚴宗の法蔵、慧苑を強く意識していたこと明らかにした。ただし法蔵と慧苑については、ただ二人を同系統の学説としてまとめて批判しているだけで、法蔵と慧苑との間の教学上の相違¹⁴⁾が問題にされることはない。そして両師に対する批判は「八教」の教判を理解していないことが問題とされるのみで、

14) 坂本幸男 [1951] を参照。

「八教」を理解していない以上、それを踏まえた「超八」は到底理解できないという批判になっている。つまり、両師を批判するだけであれば、あえて「超八」概念を提示する必要はないともいえるだろう。なお、湛然における「超八」概念の形成と“華嚴教学”との関係については稿を改めて論じたい。

参考文献

- 坂本幸男 [1951] 「華嚴教学に於ける天台教判」、『望月欲厚先生古稀記念論文集』。
安藤俊雄 [1968] 『天台学：根本思想とその展開』、京都：平楽寺書店。
日比宣正 [1966] 『唐代天台学序説：湛然の著作に関する研究』、東京：山喜房仏書林。
日比宣正 [1975] 『唐代天台学研究：湛然の教学に関する研究』、東京：山喜房仏書林。
池田魯参 [1975a] 「湛然に成立する五時八教論」、『印度学仏教学研究』24 - 1。
池田魯参 [1975b] 「湛然以後における五時八教論の展開」、『駒大仏教学部論集』6。
池田魯参 [1986] 『摩訶止観研究序説』、東京：大東出版社。
菅野博史 [2007] 『法華文句（1）』（レゲルス文庫）、東京：第三文明社。

A Concept of “Chaoba (transcendence of eight teachings)” in *the Fahua wenju ji (the Supplement to “The Words and Phrases of the Lotus sutra”)*

Hideyuki Matsumori

Zhanran (湛然: 711-782) has a concept of “Chaoba (超八: transcendence of eight teachings)”. This concept is Zhanran’s comparative classification, which considers the *Lotus sutra* as a sutra that transcends “Bajiao (八教: eight teachings)”. This paper focused on Zhanran’s *Fahua wenju ji* (法華文句記: *the Supplement to “The Words and Phrases of the Lotus sutra”*) wherein Zhanran mainly discussed a concept of “Chaoba”, and considered Zhanran’s concept of “Chaoba”.