

智旭教学と天台教判

池田 魯 参

『宗論』所載の、智旭（一五九九～一六五五）の伝記は、彼が、禪宗や、賢首・慈恩の宗と確執して譲らぬ天台学界の現状に不満であつたし、又『四教儀』が流行してから、天台学は愚昧なものに成り下がつた、というように考えていたことを、象徴的に語り伝えている。『法華綸貫』や『教觀綱宗』などの彼の著書は、今日でも天台学の入門書として広く読まれてゐるから、智旭の教学の特色を説明することは、天台教学史における、一種の極めて重要な課題とならう。

弟子の成時は、智旭の天台学に関して、「時人は、耳を以て目と爲し、皆道人は独り台宗を弘めたと云つてゐるが、これは断じて謬りである（伝記六〇四六四）」と、特に註記している。成時の意見は、そのままでは、必ずしも明確でないし、かえつて誤解を招くであらう。そこで、本論は、先ず、智旭の学問の全体の構想のなかで、天台学が果たした役割は何かを考え、しかる後に、智旭が理解した天台教判の特色について考えてみたい。

智旭は、自ら云うように、「忝くも、慈翁の法属と爲り、顧るに、私淑する所は、雲棲の戒、紫柏・六祖の禪、荊溪・智者の慧である（六〇七七九）」。智旭の宗学が、慈山徳清の法を嗣ぐものであることを表明する。彼は、当時の禪宗の修学状況を厳しく指摘したが、「唯し、慈翁だけは、金剛眼を具え、時の流弊を鑒み、方便の語を説いている（六〇五一七）」と説いて、讃嘆しておくあたわなない。

智旭は、始め禪林に出入し参禪を志したが、時弊を目撃し、後に天台学を知るに及んで、次のような確信に到つたのだという。「台宗に非ざれば、其の紕を糾すこと能わず。台教存すれば仏法存し、台教亡ずれば、仏法亡するの道理、誠に我を欺かざる（六〇七八二）」ことを。ここに、智旭の教・禪相資の教学の立場が成立する。

少室と天台と、本と両致なし。後世の禪は、既に教を謗じ、教は亦た禪を謗す。良に悲しむべし。予、二三才、即ち苦に参禪を志し、今輒く自ら称して、天台に私淑するは、我が禪門の病は、台

宗に非ざれば、救うこと能わざることを深く痛む。奈何ぞ、台家の子孫、猶お固く、我が禪宗を拒ん。豈に智者大師の本意ならん哉（六〇五五九）。

このような教・禪相資の主張が、一を捨て一を択るようなものでなかつたのは勿論のことであるが、かといつて、教・禪兩宗を、安易に統合できるというような意見ではなかつた。それは、現実の宗教を荷負う自己を、根底にみさえ、絶望の坐りに再生する方途を模索している過程のなかで、しだいに明確な形を表わしたもので、歴史的な諸宗の境界をはずすことによつて、「宗教」の、本来的に開かれていた機能を回復しようとするものである。閉鎖的な各宗の教学の牆壁をとりはらい、「宗教」を一層根源的な共通基盤の上で開放しようとするもので、このような教禪相資の主張は、も一歩突つ込んでいえば、教禪一致の主張であり、三学周備の教学体系の確立を目指すものとなる。そのような意味合いのものであるから、禪宗に向けられた批判は、同時に同ようにして、天台宗に向けても発せられよう。

今、台宗を弘める者は、既に禪・律・法相を偏取すること能わず、又何を以て絶待の妙を成ぜん。既に独り一台宗を負つて勝となす。又豈に對待の麁を成ぜざらんや。是の故に、台、既に禪宗・法相を山外に拒み、禪、亦た台を単伝直指の外に拒む。夫れ台者を拒めば、固り止だ台者を知らざるのみにあらず、禪と法相とを拒め

ば、又豈に止だ、禪と法相とを知らざるのみにあらん哉（六〇五五四）。

なぜかというとな、北齊・南嶽・智者・杜順、未だ嘗て禪宗を以て本と為さざることあらず。達磨・六祖・五宗諸老、未だ嘗て聖教を以て印と為さざることあらず（六〇七四三）であるから、と。そこで、「台宗は一心三觀といい、賢首は一真法界といい、相宗は勝義唯識といい、禪宗は向上の一著という（六〇六三九）、表現される言葉は異つても、その真実は同じであり、実践修行で、参禪といい、念仏といい、止觀といつても、これらの異称は方便に外ならず、三称は皆一致である（六〇六三五）、と、彼は考える。

さらに、智旭教学を特色づけるものとして、性相融會の主張がある。「唯識の玄関を透んと欲せば、須く台衡の宗旨を善くすべし。台衡の心髓を得んと欲せば、須く唯識に従うべし（六〇五五九）」。南嶽慧思撰と伝える『大乘止觀法門』の研究を重視したことや、『相宗八要』の研究は、ここに所以する。もともと、諸宗融合的な仏教学の構想は、永明延寿の『宗鏡録』などを模範として起つた（六〇五一四）ものである。それを智旭は『閱藏知津』のような目録学を通して確認したのである。しかしながら、立て前とは別に、智旭教学の中核にあるのは、天台と唯識の二本柱であつた、といえそうである。華嚴学などにふれても、それは極めて一般的な教義に限られ、

天台学のそれと比較してみるべきものはない。さらにいうと、天台と唯識の比重は、幾分天台学にウェイトがかかっている。そのことは、『閔藏知津』で、主要典籍に限って配している注釈は、わずかの例外は別にして、すべて天台関係の典籍に限られ、殊に三大部に附した注は不自然な位詳しいし、又、他の著述について、引用典籍を調べてみても天台の典籍が圧倒的な量を占めていることなどで証明できると思うが、次のような、彼の一種のカリキュラム論に瞭然たるものがある。

教典を見るなら、且く玄・籤を完くし、次に、十不二門・詳解を、次に、律藏五百卷、并に大乘律五〇卷を、次に、止観・輔行を、次に阿含経等の諸小乗経を、然る後に、余の経論に及ぶように（六〇六五〇）

このような意見は、智旭教学における天台学の優位を示すものに外ならず、重要な契機を内在させている。

惟に、台嶺の二宗は、始め智者・章安より、中ごろ荆溪・四明の諸老を歴て、近ごろ復た、妙峰・幽溪の諸大師を得て相い継いで興り、教観雙び挙げ、信法兩ら被る。故に能く、賢首・諸教の観道の寥々たるを超え、亦、曹洞・臨済等の宗の、教法に勝る（六〇七五二）。

智旭教学における天台学の優位は、南嶽・天台などの草創期のものに限定していわれているのではなく、近くは妙峯真覺や、幽溪伝灯の教学に及ぶ、天台教学史の全体を包括して

教権を与えた点は特に注意したい。かくてここに、智旭教学の骨格を形作る、天台学の役割が明らかにされたであろう。

そこで次に、智旭が理解した教判論の特色について考えてみたい。彼が諦観録『四教儀』に賛成しなかつたことは、帽頭にふれたが、『法華会義』では、彼自身が、「今人は僅かに四教儀の書を読み、広く台宗を習うことを知らない。（そんなことで）どうして、如来の大機大用を知ることができよう（二四八九四）。」と記しているから、そのことは事実なのである。『四教儀』の末註も、わずかに『四教儀集註』を一ヶ所（心地品合註五九九七四）引用するだけで、それも教判についてではなく、阿羅漢位の説明を譲るにすぎないから、これらの点からみても、智旭の天台学は、諦観録の流行とは別のところで行なわれたものであることが知られる。

しかるに、智旭は、天台教判を「五時八教」の組織で理解する。『教観綱宗』は、一般に知られる「五時八教図」（四六二九四）を載せているし、外にも、「五時八教」の成語は、「宗論」（六〇五二八・六〇六一三・六〇六九一・六〇七二九）、『首楞嚴玄義』（二七四五二）、『法華会義』（二四九一二）、『周易禪解』（三三三六四）などに見えるが、一層多くは「一代時教」というような言葉で、天台教判を名指している。又、『閔藏知津』が、天台の五時義に基づき、仏典を分類したことや、『法華編貫』などで、五時説などを詳論していることは、よく知られ

ている。だから、これらの点で、湛然教学に始まり、諦觀錄で確定した、「五時八教」の教判組織の枠組は、智旭も是認していたことが知られよう。

しかし、智旭は、『四教儀』などが、別の五時を正意として偏重し、通の五時の所在を附説したにすぎなかつた解説方法を廃し、通の五時説こそが天台教判の正統学説であると強調する。それは、智旭一流の化儀四教説の拡大解釈によつて根拠づけられた。『教觀綱宗』は、1 頃に、頓教部と頓教相、2 漸に、漸教部と漸教相、3 秘密に、秘密教と秘密呪、4 不定に、不定教と不定益、の各二義を開き（四六二九六）、伝統的な議論であつた「一十教相」の課題を統合し、新しい組織を与えた。『首楞嚴玄義』では、「智者大師、五時八教を以て如来一代の所説の法門を判釈したもう（二七四五二）と起し、化儀について、「頃に二義、漸に二義、秘密に二義、不定に一義（二七四五三）」と説いて、『綱宗』と広略ほぼ同類の解説をしている。印刷の誤りでなければ、「不定の一義」は、『綱宗』の「二義」と、相前後する説と認められる。

ともあれ、智旭の化儀説は、このように特色あるものである。従来の学説では、頃は華嚴、漸は初中後に、阿含・方等・般若、不定秘密は、爾前の四時に限り、第五時の法華は仏意の開顯と化導の完結を表わすから、非頓非漸非不定非秘密であると説かれた。これに対し、智旭は、十卷教相で説かれる、

頓・漸・不定の三種に、教・觀の両義を並説する方法になら
い、従来の化義四教の義意に、新たに1 頓教相、2 漸教相、
3 秘密呪、4 不定益を加え、各教典間に共通する化義の意味
を広げようとする。このような発想は、どのような意図に
出るものであろうか。

思うに、別の五時は、法華の開顯にいたる仏意のプロセス
を明し、開顯の場面の原理的な根拠として組織づけられた教
判であろう。一方、通の五時は、表現が不充分であることを
承知して、恐れずいうなら、開顯以後に、反省的にその意味
を表わすもので、いわば、開顯の原理の応用面としての役割
を荷負うものであるといえないか。そして智旭の学問の立場
では、別の五時の、救心的に鋭角的な切り込みで、仏意の深
みに関わる明快さよりは、むしろ開顯の場所、すべてを容
認し、諸經典や諸宗学に共通の基盤を提供するものと解され
る、通の五時の教判論へと、強い関心が注がれたのだといえ
ないであらうか。「那ぞ独り五味の次第に約して領ぜん耶」
（法華会義二四九〇五）と評し、「譬えば、一一時中、咸く五時
八教を具す。（中略）一時中、各各藏通別円、頓漸秘密不定、
五味の益を得る（同二四九一三）」と説くのは、そのような消
息を伝えるであらう、そして、そのことは、彼の幅広い經論
研究や、目録学の仕事と、無関係のものではなかつたように
思う。

智旭は、經典の解説には、天台の経題釈である、五重玄義を用いることを常とした。五重玄義に拠る説は、『首楞嚴玄義』（二七四一〇）、『大乘止観釈要』（三〇八一）、『占察経玄義』（三〇九〇三）、『斎経科註』（三一〇八四）、『弥陀要解』（三一六三七）、『起信論契綱疏』（三二〇四五）、『孟蘭盆疏』（三二二四六）、『梵網経合註』（五九九一二）、『成唯識論観心法要』（六〇一四〇）、『楞伽経玄義』（二九〇一六）などにみえる。但し、『斎経科註』だけは、三重玄義を採り、五重玄義は附説される形をとる。が、『梵網経合註』は、天台疏の三重にはよらず、五重を用いている。

知られるように、これらの教相玄義の下に出る説は、前述した通の五時を重視する、智旭の教判論と良く合致する。例えば、『弥陀要解』では、「華嚴の奥蔵、法華の秘髓、一切諸仏の心要、菩薩万行の司南、皆、此（弥陀経）を出ない（三一六四〇）」とし、「謂いつ可し。横に八教を該ね、豎に五時に徹る所以は、徹底の悲心である（三一六五四）」と説く。『教観綱宗』に、三縁慈を組織づけていたことを想起するであろう。このような智旭の説を、同じく五重玄義で解する、元の性澄撰の『弥陀句解』の「此の経の部は生酥に属す（三一六六三）」というような解釈と比較してみると、智旭の工夫の跡は明らかになる。

『斎経』に、「置毒酪中為教相（三一〇八四）」と出、『大乘止

観釈要』には、「無上醍醐為相（三〇八一）」、『占察経玄義』には、「正意則唯在円頓也（三〇九三三）」、『首楞嚴疏』には、「生酥毒発為教相、此是方等部中円頓味也（二七〇七五）」、『楞伽経玄義』には、「此是大乘方等教摂、若約五味分別即是生酥……意在頓超直入……故為禪宗之正印也（二九〇三二）」と出る説は、皆同旨のものと解することができよう。

〔注〕 頁数はすべて、中華民國五七年（一九六八）に、修訂中華大藏經会から印行された、『中華大藏經』第二輯、嘉興蔵の通し頁数である。尚、すでに「教観綱宗・釈義の教判論」（駒大仏教学集部論第七号・昭五一・一〇）と題する拙稿を発表し、智旭の教判論の特色を解明し、その有効性等について論じたので、併せて参照されたい。（昭和五一年八月稿）