

後山外派の相即解釋における繼承と發展

弓場 苗生子

一 はじめに

趙宋の時代、天台宗で展開された教義論争、いわゆる山家山外の争いは、少なくともその初期にあつては宗内の分派間における對立に集約し得るものであつた。まず、第十四祖清竦門下に義寂と志因の兩名が出た。このうち義寂の法系を承けた知禮が一代の教學を大成し、四明の地に權勢を得る。山家派とはこの知禮より始まる一流を指すものである。一方、志因の弟子に當たる晤恩以下、源清・慶昭・智圓・繼齋・咸潤ら錢塘を據點として師承を重ねた一派がこれとは別に存し、その教説の華嚴・禪家の思想への接近により知禮から異端の謗りを受け、後に山外派の貶稱を用いられるに至つたの

後山外派の相即解釋における繼承と發展（弓場）

である。すなわち、兩派の争いは、その始まりを尋ねれば四明派と錢塘派という地域的な對立の構圖に歸着するものであつた。この意味で、もと知禮の高弟であつた仁岳が山家派を離反したことは、兩派による論争の過程における一つの轉機と言える。これを後の從義と合わせて特に後山外派と稱するのは、ただにその教説の連續性のみならず、從義もまた自らの師承に逆らい山家批判を展開したという事情にも由るのである⁽¹⁾。

知禮一人の教學に全面的に依つて立つ山家派説に比して、山外派の立論は多數の學匠らの手に成り、かつ論争の進展に伴つて發達を遂げた。したがつて、これらを山外派という一つの括りにおいて見るとき、その主張内容もまた多分に不統

一かつ流動的な性格を有することとなる。加えて、天台宗の内部に留まらず他宗の學匠までもが山家説への批判に参加していたことも、様相をさらに複雑化させる一因と言えるであろう。このように、山外派の呼稱を同じくするといえ、その教説は論者個人々の思想や論争當時の状況を反映し、一口には概括し難いものがある。こうした前提を顧みることなく、山外派の中でも後期に屬する仁岳・從義の思想を以て、これらに先行する山外の諸師と全く同一と見なしたなら、一面において齟齬を來すことは明らかである。兩師は當初知禮の所對破となつた錢塘の學匠らとは異なり、元は山家の法流において知禮の教説を稟受し、加えてそれまでに交わされた論争の経緯をも踏まえた上でこれを批判しているのであるから、その立論がより體系的かつ發展した内容を得るに到るのも至極當然のことと言える。このように、初期の山外派と後山外派とは直接的に連結する一流ではなく、兩者の間には山家教學の思想が介在していることには注意が必要である。そこで本稿では、後山外派の教説に存する、先行する山家批判の論からの繼承と發展を考察し、これによつて後山外派説と山家派説との相異は勿論のこと、山外派の前後における思想的變遷をも明らかにしたい。

近年趙宋天台を對象とする研究は増えているものの、後山外派の教説への言及は未だに多くはない。⁽²⁾これについて、山家山外の争いに關しては論争の初期に對する研究が盡くされていないので、後山外派の説まで論を廣げる段階にない爲と考えることも出来るだろうが、前山外派と後山外派の教説内容に一貫した統一性を見出し難いということも一因として擧げられるであろう。そもそも、山家派と山外派の取るところの違いについては、安藤俊雄氏は極相異と極相順という言葉で以て端的に説明している。⁽³⁾ここで言う極相異とは他宗の教學に對して天台の特色たる性具説を顯揚することを旨とした山家説への評であり、これに對して山外派は極相順の立場から他宗の教學との融和を目指したのであると解釋する。すなわち、兩派の對立は智顛以來天台教學に本來存した二種の態度に各々依つて展開されたものとして捉えるのである。山家・山外を字の如く正統派と異端派の別と見なすよりは格段に公平な評價であり、畫期的な分類と言うべきであるが、後山外派の教説においてもこの分類が直ちに適用されるかといえは、首肯し得ない部分が存するよう思う。つまり、後山外派にあつては、他宗義の攝取を専らにする極相順の姿勢に留まらず、さらに極相異の側面をも見出せるのではないかと考

えるのである。安藤氏は性具説、すなわち具義の觀點から兩派の思想を分析されたが、ここではむしろ相即義の解釋を焦點として、山家・山外の取るころの違いと山外派における前後の思想的變遷とを扱いたい。一性と三千相という、對立する概念における相即の關係を如何に解するかという問題は、とりわけ唯假三千（妙假三千）の主張において重要な意味を持つ。山家教學においては、本來無差別の眞如境においても諸法差別の相がそのままに存するとし、差別と無差別とは一體であると説く。つまりここで言うところの相即とは當體不二である。これに對して後山外派が唯假三千を主張するに當たつては、三法のうちに無差別の眞如と差別の諸法との對立が嚴然としてあることが前提となる。すなわち、このように二者の對立を保つた上で無差別即差別の相即が如何にして達成されるのかということ、明確に表示する必要が生じるのである。仁岳が「三千書」を著すに際して「但有具義而無即義」の言を用いて論難したことは、山家教學における具義への偏重とその當體全是の即義に對する批判の意を示すものと言える。⁵⁾詳しくは後述するが、この「但有具義而無即義」の言は「附法智遺編別理隨緣十門析難書」(以下「十門析難書」と省略する)に見える嘉禾子玄の言葉からの引用と

後山外派の相即解釋における繼承と發展(弓場)

考えられる。この「十門析難書」は山家離反以前の仁岳が師である知禮に代わつて山家批判の論を破斥したものであり、所對破となる三師がいずれも殆ど記録の傳わらない人物である爲か、従来の研究でもその詳細な内容にまで踏み込んで言及されることは少なかった。⁶⁾しかしながら、ここに引かれる三師の論を精査してみると、特に子玄の説において後の仁岳・從義の所論に連なる部分が間々見受けられるのである。「但有具義而無即義」の批判もその一つであるが、同じ言を用いていながら、子玄の意圖するところの即義と仁岳のそれとは若干の異なりを見せていることにも同時に氣づかされる。本稿では、相即義の解釋という點に注目して子玄から後山外派への論の繼承を確認するとともに、後山外派において新たに創成された發展の部分の扱ふこととする。これを通して、後山外派が取るころの相即義とは如何なるものか、それは先行する山家批判の論とどのように関連し、また相異するものなのか、これらの點について考察を加えたい。

二 山家説における即義・具義の解釋

山外派の立論を検討する前に、まず所對破となる山家派の説くところの即義について確認する。さきに觸れた「但有

具義「而無即義」の句は山家批判の論説において用いられるところであるが、そもそもは知禮の著作中に見える「但有即名「而無即義」という類似の表現を意識してなされたものと考えられる。例えば、その『十不二門指要鈔』巻上においては、達磨門下三人得法の傳を引きつつ、二物相合・背面相翻・當體全是のいわゆる三種相即義を明かして、他宗所説の即義と天台圓教所説の即義とを辨別する。さらに天台獨特の説として性惡義を顯揚し、善のみならず惡をもその體に具えることにより、正しく即の正義が成り立ち得ると説くのである。續く箇所には次のようにある。

……今既約レ即論斷故無レ可レ滅、約レ即論悟故無レ可レ翻。煩惱生死乃九界法、既十界互具方名レ圓。佛豈壞レ九轉レ九邪。如是方名レ達於非道魔界即佛。故圓家斷證迷悟、但約「染淨」論レ之、不下約「善惡・淨穢」説上レ也。諸宗既不レ明「性具十界」、則無「圓斷圓悟」之義。故但得「即名」而無「即義」也。此乃一家教觀大途、能知此已、或取或捨、自在用レ之。……此義難レ得、的當「至」因果不二門「更爲甄レ之」。

ここに見えるように、他宗で斷證や迷悟を明かす場合とは異なり、天台においては即に約してこれらを論ずるのであり、それによつてはじめて圓斷・圓悟と稱し得ると知禮は主張する。しかるにその即とは性具十界を根據とするものであり、佛界と煩惱・生死等をも含む他の九界とが等しく互具の關係にあつてこそ達されると説くのである。したがつて、ここに存する記述から、知禮における即義とは性具説と不可分の關係にあることが知られる。このように知禮は「但有（あるいは得）即名「而無即義」という文句によつて他宗義を斥け、天台圓教の即義、すなわち當體全是の即義を顯揚している。これに對する反發として、敢えて「但有「具義」而無「即義」という類似の表現を用いたことは、このような知禮の相即解釋に對する明確な批判の意を表すものであろう。また、同卷下の因果不二門を釋する箇所には次のように説く。

……今謂、全體之用方名「不二」。他宗明、一理隨緣作「差別法」、差別は無明之相、淳一是真如之相、隨緣時則有「差別」、不「隨緣」時無「差別」。故知、一性與「無明」合方有「差別」。正是合義、非「體不二」。以下除「無明」無「差別」故。今家明、三千之體隨緣起「三千之用」、不「隨緣」時「三千宛爾」。

故差別法與體不二。以下除無明有差別故。驗、他宗明即、即義不成。以下彼佛果唯一眞如、須破九界差別歸佛界一性故。今家以即・離二分於圓・別、不易研詳。應知、不談理具、單說眞如隨緣、仍是離義。故第一記云、以別教中無性德九故、自他俱斷九也。若三千世間是性德者、九界無所破、即佛法故。即義方成、圓理始顯。故金錘云、變義唯二、即是唯圓。故知、具・變雙明方名即。是若隨闕一、皆非圓極。荆溪云、他家不明修性。若以眞如一理性、隨緣差別爲修、則荆溪出時甚有人說也。故知、他宗極圓祇云性起、不云性具。深可思量。又、不談性具百界、但論變造諸法。何名無作邪。世人見豫立別教理有隨緣義、惑耳驚心。蓋由不能深究荆溪之意也。

次節で詳しく扱うが、華嚴や唯識に説くところの隨緣説を別理隨緣の義と判じ、これによって圓教のみならず別教においても隨緣義を認めた知禮のこのような立論は、宗内に大きな波紋を呼ぶこととなった。ここにおいて知禮は、淳一の眞如が隨緣して三千差別相を起すと解する、別教における隨緣説を「除無明無差別」と評している。これに對して圓

後山外派の相即解釋における繼承と發展(弓場)

教では三千の體が三千の用を起すのであり、このように體と用各々に三千差別を認めることを以て圓教所説の隨緣義と位置づけ、これを稱して「除無明有差別」と説く。この圓教義においては、衆多の差別法を破し終えてのちに無差別の一性に歸すると説く別教の隨緣義とは異なり、三千差別法の事用は性體に本具されているため、兩者は本來不二である。このように説いた上で、湛然の『金剛錘論』に説かれる「變義唯二、即具唯圓」の文を證據とし、性德三千を説く圓教においてはじめて即義が成り立ち得るのである。しかるに續く優越性をこれによって強調するのである。しかるに續く「具・變雙明方名即」の言から知られるように、二教の隨緣義を實質的に區別するのは具義の説・不説であるから、つまり圓教の即義における獨自性は自然具義に求められるということになる。以上のことから、知禮の言うところの當體全是の即義とは具義、すなわち性具善惡・性德三千を説くことによつてはじめて達成されるものであり、この意味で即・具の語が含意するところは事實上ほぼ同様であるとも言える。後に仁岳らが用いた「但有具義而無即義」という表現からは、このように即義と具義とを極めて近似する概念として位置づける山家説への批判の意圖が窺える。

三 嘉禾子玄の立論に見える後山外派説への繼承

次に、「十門析難書」に見える嘉禾子玄の教説内容について扱う。「十門析難書」は知禮の許を離れる以前、仁岳が山家派の立場から子玄の「隨緣揅」及び永嘉繼齊の「隨緣指濫」、天台元穎の「隨緣徵決」を批判し、山家説を擁護したものであるから、當然のことながらここでは「但有具義而無二即義、以不説差別法即一真故。」の説もまた破斥の對象とされている。初めに、本書の成立の経緯について紹介することとする。「佛祖統紀」の記事によると、景德元年（一〇〇四）に知禮の「十不二門指要鈔」が著されるに及び、まず永嘉繼齊が「隨緣指濫」を出してその教説を批判したという。これはその所談の中でも、とりわけ前節で扱ったところの別理隨緣説に對する反發として作られたものであり、知禮は「別理隨緣二十問」を繼齊に提起して反論したが、この問難に對しては、繼齊に代わり元穎が「隨緣徵決」を著して再反論を爲したとある。また錢塘の孤山智圓は子玄に書を送つて繼齊の論を援護せんことを要請し、これに應じた子玄により「隨緣揅」が著された。このような應酬を経たのち、當時知禮門下

に在った仁岳は「十門析難書」を著し、繼齊・子玄・元穎の三師による批判を斥けたのである。三師による著はいずれも傳わらず、現在においては「十門析難書」に見える引用によつてのみその内容を窺い得る。しかるに、そこにおける山家批判の説を閲するに、後に仁岳・從義が強調するところの唯假三千の論に關連する部分が間々見受けられることに氣づく。ここでは、特に子玄の言説に注目し、その論難の内容を檢證するとともに後山外派説へと繼承された部分について考察を加えたいと思う。ただし、「十門析難書」における所對破の引用は當然ながら斷片的なものであり、子玄が如何なる思想の下にこれらの難を爲したかは判然としない部分も存する。この點については注意が必要である。

ここで一言すると、「十門析難書」に引かれる山家の即義に對する批判は、このように別理隨緣説への反發という文脈において爲されたものである。眞如隨緣の義を圓教のみならず別教においても認めることを説く別理隨緣の議論と、後の唯假三千の主張とは、一見領域を異にする問題であるように思われるかもしれない。しかるに、そもそも眞如隨緣の説においては、無差別の一性が差別の三千相を生起することが言われる。「十門析難書」に見える三師の論難は、知禮が具の説・

不説に約して別圓二教の隨緣義を分かち、別教における隨緣義を認めたことを批判し、これに對して隨緣義を圓教の特有とすべきことを主張するものである。すなわち、これは知禮による具義の偏重に對する反發を旨としたものとも言い換えられる。山家説においては具義と卽義とは實質的にはほぼ同義であるから、その相卽解釋へ批判の眼が向けられるのも自然な流れであろう。そして、前述したように、後山外派による唯假三千の論においては一性と差別相の相卽を如何にして解決するかが重要な問題となる。こうして別理隨緣批判の論の延長に生じた相卽義への注目が、後の後山外派の論に受け継がれるに至つたのではないであらうか。

それとは別に、ここに見える山家時代の仁岳による反論もまた、その思想的變遷を知る上で興味深いものである。離反以前の時期において、山家派に向けられた批判を斥ける辯舌からは、當時の仁岳が知禮説の忠實な代辯者であつたことが知られる。これ程に知禮の教説を理解し、自在に用いていた仁岳が轉向を遂げるに至つたのは、ただに立場上の要請や心情的な理由のみではないと考える。ここでは、子玄の主張に加えてこれに對する仁岳の析難をも併せて提示し、その當時における思想を知るとともに、山家派が取るころの卽・具

の解釋を確認したいと思う。「四明仁岳異說叢書」卷四所收「十門析難書」第五の具變性殊門に、次のように見える。

玄曰、指要云、若三千是性具者、九界無所破。卽佛界故。卽義方成、圓理始顯。今謂、不然。卽義便是具義者、金鉢祇合^三但云^二種性・體量、不應更有^二體德一句。又若具義便是卽義、斯則二義相須、反覆互釋也。若然者、應^二合圓中二義俱失。何則如^一前說。除^二無明^一有^二差別^一、此應^下但有^二具義^一而無^中卽義。以^レ不^レ説^二差別法卽一眞^一故。既失^二卽義、具義不^レ成。又如^二苦道卽法身、此語但有^二卽義^一而無^二具義^一。既無^二具義^一、何成^二卽義^一。

ここで子玄は「十不二門指要鈔」に三千性具を根據として九界と佛界との相卽を説き、卽・具の二義を同一のものとして扱う文が見えることを挙げ、「金剛鉢論」所説の三義においては種性・體量のみならず體德をも數えるという點⁽¹³⁾、また二義が同義であるとすれば何故敢えて使い分けるのかという點を根據に、山家説における卽義と具義との混同を批判している。さきに觸れたように、ここに見える「但有^二具義^一而無^二卽義^一」の一句は、後に山家批判の側に轉じた仁岳の用いるとこ

ろとなつた。「山家義苑」卷上・辯岳師三千書に見える仁岳の「三千書」からの引用箇所には、次のようにある。

書曰、殊不_レ了、三千是所立之法。將_レ所立之法作_レ無住之本。瑿師所_レ破、除_レ無明_レ有_レ差別。但有_レ具義_レ而無_レ即義。以_レ不_レ說_レ差別法即一真_レ故。誠哉、是言也。⁽¹⁴⁾

眞性と隨縁の差別法との關係について、山家派は眞實の境界においても三千の差別がそのままに存するとする、いわゆる具相の立場を取る。これに對して、仁岳は「無住之本」とこれから生起するところの差別相とを同一視することは全く非であると主張するのである。「但有_レ具義_レ而無_レ即義」という引用からは、山家所説の即義は實には具義と何ら變わらないものであり、二義を混同することにより本來の即義を見失つているとする批判の意が讀み取れる。ここで注目されるのが、仁岳が「但有_レ具義_レ而無_レ即義」の言を長水子瑿の所説としてゐる點である。次に示すように、確かに子瑿の『起信論疏筆削記』において知禮の「除_レ無明_レ有_レ差別」の説が批判の對象とされたことを考え合わせれば、この言もまた子瑿の説に由來するものと見なすことは自然であろう。しかし

ながら、現存する『起信論疏筆削記』の該當箇所及び他の子瑿の著作にはこの記述は見えないようである。「除_レ無明_レ有_レ差別」の語を用いて山家批判を爲す『起信論疏筆削記』卷一六の箇所を以下に引く。

二縱破論無有是處者、妄若實有、證時不_レ合_レ除滅、證者既能除滅。當_レ知、妄本不_レ有。以_レ眞體證時畢竟不_レ無故。近有_レ人聞_レ性具義、不_レ能_レ深究_レ理趣、便謂_レ本性具有_レ十界色心漏無漏法。起用之時、各於_レ本法自體上_レ起、名_レ全體之用。宛如_レ第八識中含種_レ無_レ異(此同_レ前段執性德_レ同_レ色心_レ)。又說_レ眞性除_レ無明_レ有_レ差別_レ義(即同_レ此段執_レ法性本有_レ染_レ)。往往形_レ於簡牘、疑_レ誤後生、反謗_レ圓文、却謂_レ方便。菩薩懸知、今日垂_レ此對治。善哉大士悲救何甚、儻無_レ愾意、確乎迷_レ情。豈唯邪見之門不_レ扃、抑亦阿鼻之路尤_レ近也、悲夫。廣有_レ破斥、已見_レ別章。⁽¹⁵⁾

ここで子瑿は山家所説の全體起用の性具義が唯識における含藏種子の説に異ならないものであると斷じ、その世間有的方面への傾倒を痛罵している。そして『指要鈔』に見える「除_レ無明_レ有_レ差別」の説を擧げて山家説を謗難しているも

の、「三千書」に引かれる「但有具義而無即義、以不説差別法即一眞故。」の文はやはり見えない。

そこで再び前掲の「十門析難書」具變性殊門の箇所に見える子女の説に立ち返ってみると、「除無明有差別」の句に續けて「此應但有具義而無即義、以不説差別法即一眞故。」と述べていることは、先の「三千書」の引用とも合致する。勿論、今に傳わらない子璿の語からの引用であるという可能性も考えられるが、いずれにせよ仁岳が後に「三千書」においてこの言を用いた際、ここにおける子女の説が意識されていたことは間違いないであろう。¹⁶⁾しかるに、この子女の立論に對する當時の仁岳による破斥は次のようなものである。

析曰、既言指要將具義便是即義、又言除無明有差別、但是具義而無即義。自語相反、其誰信乎。況指要云、若有具義方成即義、何曾以具義便是即義。又豈可具而不即、即而不具。若爾乃成性德具時、三千隔碍、修得即時、三千欠少。若云除無明有差別是不即者、何不讀指要約三千而論差別、三千非相即耶（差別義如第二門辯）。……今謂、正由理具方有即

後山外派の相即解釋における繼承と發展（弓場）

義。性既三千本具、修則一法不除。是以別教爲不談具故不言即。但有眞心變造之義、闕於九界無滅之修。故金鉉云、心變復通、應云體具。下文結云、義變唯二、即具唯圓。豈非心變是兩教隨緣之義、體具是圓教相即之文。¹⁷⁾

仁岳は「豈可具而不即、即而不具。」として即・具の二義は必ず同時に達成されるものであるとした上で、「成性德具時、三千隔碍、修得即時、三千欠少。」と説き、性徳の具備することを具義に、修徳の圓滿を即義にそれぞれ配し、修性の因果によつて二義の別を解釋している。つまり當時の仁岳の取るところを要するに、「具義便是即義」というように具がそのまま即と同義であるという譯ではなく、飽くまでも「由理具方有即義」という性徳と修滿の對比で解するべきであると反論するのである。續く部分では、一の眞如が隨縁して三千差別相を起すことを言うのみの別教説は、性徳・修徳の各々が平等に三千を具えたと明かす圓教の隨縁義とは明確に區別されるべきことを説き、「十不二門指要鈔」の主張を改めて強調する。後に知禮と決別し、山家批判を展開するに際しては、一轉ここにおける子女の辯を以て「誠哉、

是言也。」とまで稱贊していることは、仁岳の思想的推移を知る上でも興味深いものである。

また文中に「差別義如第二門辨」とあるのは、第二の簡別示圓門に見える子女による論難への反論を指すものと思われる。まず、所破となる子女の説を引く。

玄曰、差別法在二性中、爲は無差之差、爲是定別之別。若言定別、體非是一。斯則能所宛然、染淨誠異。正如瓶中盛多種子。未出瓶時、如不隨緣。出瓶之後、乃是隨緣。若言諸法體同一味、不可分別、無差之中義說差者、又何怪他説淳一無差別義乎。⁽¹⁸⁾

このように子女は一如たる本性における差別の諸法のあり方として「無差之差」と「定別之別」という二の解釋を擧げる。もし一性中の差別相を以て「定別之別」と判じたなら、一體であるべき眞如の上に能所・染淨といった二相が嚴然として存することになり、これは瓶中に納められた無數の種子によつて譬えられるところの隨緣義に墮するものであると説く。また眞如は本來一味無差別であるがかりに差別義を設けるのであるとする、「無差之差」の義を以てするならば、これ

は山外所説の「淳一無差別義」と同様であると難ずる。このように一如の本性と三千差別相との關係を如何に解すべきかという問題を提起し、山家側のこれについての回答を質すのであるが、この言の目的は山家所談の「除無明有差別」の具相説を瓶中の種子に比せられる「定別之別」に他ならないと指摘することにあるとも言える。この論難に對する、當時の仁岳による反論を次に引く。

析曰、若乃無差之差、卽三千離染之體也。定別之別、卽九界隨情之相也。不可隨情之相難離染之體。又若以淳一之性欲同具德之理、如將燿耀比竝日光。何則彼明下俗有差別、眞無差別。又以眞俗二分對二門、是則破生滅門歸眞如門一時、俗諦既亡、差別永盡。此但是別教情智二諦耳。當宗學者、請遠研之。他莫能會、今圓教至果眞俗俱存。卽隨智二諦故、得說有差・無差義。是則三千全眞故、中道之體絕待、卽差而無差也。三千皆俗故、空・假之相宛然、卽無差而差也。玄既不識無差之差、妄謂定別之別・瓶中種子。是誰解耶。豈不見指要云性具三千圓融、徧入同居刹那心中。此心之色心、祇心是三千色心、如物之八相更無前

後。此莫_二是定別之別_一乎。何不_二細看_一如_レ此倉卒。⁽¹⁹⁾

仁岳はまず、「無差之差」を「三千離染之體」、「定別之別」を「九界隨情之相」とし、子玄が提示したところの二釋を眞俗の對比として判じ、續けて山外が重んじる「淳一之性」と山家の「具徳之理」との間には、比較し得ない義の優劣があると斷ずる。この上で、山家所説の天台圓教義では極位においても眞俗二諦は俱に存することを言う。ここにおける同一の三千法は眞(中)の面についてみれば眞如・中道之體であるから「差而無差」、また俗(空・假)の面についてみれば諸差別相が宛然と具わるのであるから「無差而差」と言い得るのであると説く。すなわち、性具三千とは無差別と差別の對立を一時に圓融ならしめるという意味で「無差之差」であつて、子玄が批判するところの、單純な差別法としての「定別之別」とは全く異なる意義を有すると主張するのである。

ここにおいて問題にされた、子玄による瓶中の種子の譬喩は、前掲の『起信論疏筆削記』の箇所において子璿が山家の教を以て唯識所説の含藏種子に異ならないものとして批判したことを想起させる。あるいは後の仁岳・從義が山家説を因中有果の外道見に比して論難を爲したことに連なるものと

言えるであろう。從義の『摩訶止觀義例纂要』卷五には次のように言う。

……近來學者都迷_二此旨_一、將何以明_二一念三千乃是終窮究竟極說_一。章安云、若定謂_二一念具含萬法是如來藏_一、即同_二迦毗羅外道因中先有果計_一。若定謂_二心無_二萬法_一、修_レ之方有_レ、即同_二優樓僧伽外道因中無果之計_一。若定謂_二亦具亦不具_一、即同_二勍娑婆外道因中亦有果亦無果之計_一。以至_二六師_一各有_二計著_一、竝屬_二外道之所計_一耳。所以若聞_二心具萬法是如來藏_一、即謂如_二囊盛_レ沙_一。若聞_二心無_二萬法_一、即謂猶如_二兔角_一。斯竝永執_二邪見_一之人、何可_レ論_レ道。故涅槃經喻以_二癡王求_二於斷弦之聲_一、蓋由_レ此也。以_レ此明_レ之、近代所傳止觀之道、率爾發_二頭便謂_二一念具足三千_一、豈不_レ同_二彼迦毗羅_一哉。⁽²⁰⁾

このように、山家所傳の一念具足三千義を以て、灌頂の『觀心論疏』に擧げられる外道見のうち迦毗羅外道の所計とされる心具萬法の如來藏説とはたして同内容のものであると痛烈に斷ずる。もしも山家師の説くが如く、一心のうちに差別法がその相を保ちつつ宛然と具わるとするならば、それはあた

かも囊中に沙を詰めるようなものであり、祖師が斥けたところの因中先有果の外道見に他ならない。囊中の沙と瓶中の種子という差異はあるものの、ここにおける批判の趣旨は子女が「定別之別」と評して難じたところと類似するものと言えらる。

これまで子女による山家批判の文に沿って、山家派説との取るところの相異、またその立論に見える後山外派説への繼承を確認してきた。子女は性具三千説を根據とする山家派の即義に對して論難を爲したが、それでは逆に子女が自ら取るところの即義とは如何なるものであるか、この點について次に扱ふこととする。「十門析難書」第六色心體異門に以下のようにある。

玄曰、諸圓實宗、說諸法無碍、凡聖混融、因果性相、相即相入、主伴無盡、依正交徹、皆由眞如隨緣諸法無性、故得如是。反驗、台宗所談圓理俱無即義。或云、治生產業、皆與實相不相違背。又云、一色一香無非中道、己界・佛界・生界亦然等、盡非即義。

ここにおいて、子女は華嚴にいわゆる重々無盡の圓融義に

照らし、天台所説の即義を否定している。さきに引用した具變性殊門の箇所に「又如苦道即法身、此語但有即義而無具義。」と述べるが如く、「苦道即法身」の相即を以て即義としていることも併せて考慮すると、子女が言うところの即義とは凡聖・因果・性相・主伴・依正等々の相反する二の概念がその對立を保ちつつも圓融無碍に統一されることを指して言っているように思われる。その上で、ともすれば徹底した現實肯定とも取れる天台の實相論を批判し、山家の當體全是の即義を斥けたのではないであろうか。

しかるに、後の仁岳は子女による「但有具義而無即義。以不説差別法即一眞故。」という辯を唯假三千を論ずるに當たつて引用したものの、その意圖するところの即義ははたして全く同じものと言えるであろうか。この箇所で華嚴義を顯揚するのみならず、智顛の言を擧げて「台宗所談圓理無即義」とまで言っている點からも、子女とは天台宗外部の人間ではないかということが疑われる。そうだとすれば、天台宗における正統義を追求する他の山外の徒とは自ずと立場も變わってくるのであつて、その説くところの即義もまた天台の教學に則つたものである必要はない。それでは、この論を繼承した仁岳、また從義は天台宗徒としての立場からど

のような即義解釋を行ったのか。これら仁岳・從義の論における發展の部分については次節で扱いたいと思う。

四 後山外派説における發展

佛敎文獻において「即」の語は極めて基礎的かつ頻用されるものである爲、言葉の上だけでは説者がこれに對して如何なる相即關係の表象を投影しているかを判斷するのは容易ではない。そこで重要になるのが、この即義を示すに用いられた譬喩の存在である。知禮が二物相合・背面相翻・當體全是という三種の相即義を明かし、天台圓敎所説の即義を表示したことに對しては既に言及した。この説においては、善と悪あるいは一性と差別相といった、相反する二者の相即を如何なる關係として解するかという問題について、言うなれば表象的な解釋を爲している點に注目される。ここで知禮は他宗所説の隨緣義を斥けるに、二物相合・背面相翻という表現を用いた。これは同時に、圓敎説である當體全是の即義を表象として示すものでもあったと言える。このような山家の即義に對抗するならば、批判者自らが取るところの相即の解釋もまた表象として示される必要が生じるのである。事實、後山外派の兩師はその唯假三千の主張を爲す際には、いくつかの

後山外派の相即解釋における繼承と發展（弓場）

譬喩を用いて一性と三千相との相即關係を説明している。以下においては後山外派による相即解釋を所用の譬喩に注目して考察し、兩師が一性と三千相という對立する二者の相即をどのようにして解決したかという點について検討する。またこれを通して、先行する山家批判の論との相異および發展の部分を確認していきたい。⁽²²⁾

仁岳・從義が唯假三千の主張を爲すに際しては、鏡像喩や如意珠喩等を用いて一性と三千相との相即を説明する例が多く見える。可觀の『山家義苑』卷上所引・仁岳「三千書」の文を次に擧げる。

書曰、妙樂云、鏡明性十界、像生修十界。應知、此有三
兩重無住本立法之義。一則約性自辨。鏡喩實相即無
住本也、明喩十界即所立法也。一則修性對辨。鏡・明
合爲無住本、像生十界即所立法。故十界之法、在修
在性、皆是末事。今有稟指要鈔者謂三千皆實、相
宛然、修性本末二俱有相。仍謂鏡喩未親、一何妄想。

まず性においての本末として「鏡明性十界」の一句の内に
能立の無住本（鏡）と所立の十界（明）との二分を設け、ここ

に第一重の無相・有相の對が存すると説く。『法華文句記』の意は、この性の境界における二を合して一句とし、さらにこれを修（像生）の十界に相對させて對句とすること、兩重の能所の對比を設けるものであると判ずるのである。この箇所について、吳忠偉氏は可觀による評を支持した上で、仁岳の解釋は鏡像喩によつて表示されるところの三法の同時性を顧みないものであるとしている⁽²⁴⁾。確かに鏡像喩を無住本立法の説と結びつけ、兩重の判によつて三法の關係を釋したことは、本來の三法圓融の意義に悖るものではある。しかしながら、ここで仁岳が鏡・明・像の三法によつて三千唯假を主張したこと、さらに「仍謂鏡喩未親、……」と述べ、湛然による「夫以事喩法、皆是分喩。於中鏡喩、其意最親。何者、遍鏡是明、遍明是像。非並非別、不縱不橫、有異伊字・天目」⁽²⁵⁾故也。」という文を暗に示しているのは注目に値する。これは「摩訶止觀」において一念即空即假即中を説くに、「明喩即空、像喩即假、鏡喩即中」⁽²⁶⁾として鏡・明・像の不合不散・合散宛然の關係を以て譬えた文に對する註釋であり、三諦の圓融の關係を表象するに當つては、鏡像喩が最も適切であると嘆じたものである。また『四明仁岳異說叢書』卷三の「岳闍梨雪謗書」には知禮の法身有相説への論難を爲すに、「又若

據性德三身而論、斯則法身具應身之性。良由三法具、方有應身。非謂法性已有應相。如摩尼珠具兩寶之性。性若不具、焉能兩乎。非謂珠中已有寶物。若執此者、無有是處⁽²⁷⁾。」と、如意珠喩を用いて無相の法身と有相の應身との相即を説明している。これらの唯假三千の論における鏡像喩・如意珠喩の使用は、從義へと受け繼がれていく。その著『金光明經玄義順正記』卷上には法身無相を説いて次のように言う。

次二行明成就二身者、準妙玄意則可知矣。又二身者、亦名生法。亦名眞應。眞即法也、應即生也。文句云、深得法身之理、即備相好、如如意珠。二乘但空、空無相好。故知、具相但是應身耳。而言深得法身之理備相好者、如鏡體發明、萬像皆現。亦如如意珠雨寶無盡。現像・雨寶並喩生身・應身即假也。鏡體及明、珠體及光、並喩法・報即空・即中也。如意珠中論光論寶、不一不異。鏡體・明・像、厥意咸然。四明不曉、便將具相三十二爲法身之相、亦名尊特報身、不亦誤哉⁽²⁸⁾。

このように『法華文句』卷八下の文に基づき、鏡像喩における鏡體・明・像、また如意珠喩における珠體・光・寶の三者を、法・報・應三身および三諦に配當している。ここに見える立論の内容を整理するに、假諦の三千相は鏡に現ずるところの衆像、如意珠がもたらす衆寶に等置されるのであり、これらの差別法は不可思議な妙用によって無差別の理體である鏡體・珠體と相即する。つまりこの鏡像喩・如意珠喩によって表示されるのは、三法の圓融・不即不離の相即關係である。ここにおいて、一性と三千相とはその對比を三法のうちに嚴然と保ちつつ、相即することが可能となる。すなわち、知禮においては性具善惡の當體不二相即によって説明された差別即無差別の相即は、後山の兩師においては三法圓融の關係によつて解決されたのである。無論、鏡や珠の有する光の反射作用を以て譬喩を爲す説は、華嚴や禪等他宗の論書においても盛んに用いられるところであるから、それらの影響も考慮に入れるべきではある。例えば、華嚴宗で重視される帝網珠の譬喩もその一つと言える。前掲の「十門析難書」第六色心體異門での子玄の辯に、自ら支持するところの即義を明かして「諸法無碍、凡聖混融、因果性相、相即相入、主伴無盡、依正交徹」と述べるのは、正しく因陀羅網によつて譬えられ

後山外派の相即解釋における繼承と發展（弓場）

る重々無盡の境界を指すものであろう⁽²⁹⁾。しかしながら、鏡像喩・如意珠喩によつて三法の圓融相即を説明するのは智顛以來の義を汲むものでもある⁽³⁰⁾。兩師はこれらの譬喩に對して他宗義と天台義とを會通する接點としての意義を認めるとともに、既存の山外派説に對して祖師義に照らした再解釋を與えようとしたとも考えられるであろう。つまり、同じく山家の當體不二の即義を論難するにしても、子玄の如く華嚴義に基づく相即解釋をそのままに依用するに留まらず、さらに一歩を進めて天台の正統義に根據を求めることとこれに對抗したのである。山家の所論の如く、理體と事用のいずれもが平等に三千差別を有することを以て相即と解し、また同様に三諦各々に三千相が具わつてはじめて圓融の三法が達成されるとするならば、三諦に本來付された個々の性格は結果としてその意義を薄れさせることとなる。ここにおいて、そもそもは假諦の範疇にのみ限定されるものであつた三千相の具徳は、三諦それぞれの所有となり、假諦と他の二諦との對比は意味を爲さないものとなつた。無論、この對立を否定的媒介とすることによつて顯示される三法の不可思議な相即の關係もまた成り立ち得ない。仁岳と從義が鏡像喩・如意珠喩を用いて自ら取るところの相即義を表示したことは、これら山家説の

盛行に伴つて生じた難點に對する反發の意圖を含むものである。すなわち、知禮が三諦各具三千を提唱したことに伴い顧みられることのなくなつた三法の圓融相即の義は、後山外の兩師の建議によつて再び顯揚されるに至つたと言えるのではないだろうか。

五 結語

以上、後山外派の教説について、相即義の解釋という觀點に照らしつつ、先行する山家批判の論からの繼承と新たな發展の部分を考察してきた。一の眞如性と三千差別を有する諸法とを、如何なる相即關係の下に圓融ならしめるかという問題について、知禮の所説に成る當體全是の即義を奉ずる山家派においては、眞如性の領域にも衆生界と同じく三千差別の相が具わると解し、平等に三千相を有するところの一性と差別の諸法とは本來一體であるとしてこれを説明する。この山家の當體不二義に對抗すべく、山外派には異なる即義の解釋を打ち出す必要があつたのである。既に確認したように、このように山家の即義を批判の對象とすることは、別理隨緣の議論に始まるものと考えられる。相即義への注目は、眞如隨緣の義を別教においても認めるか、圓教のみに許すかを問題

とする論争に端を發し、のちに後山外派による唯假三千の論へと展開を見せた。「十門析難書」に見える子玄の立論を検討するに、後の仁岳・從義の説への影響は少なからず見出せる。しかしながら、兩師においてはこれをそのままに引き繼ぐのではなく、さらに天台の正統義に照らした上での解釋を加え、假諦と空中二諦との有相即無相の相即關係を論ずるに當たり援用するに至つた。すなわち、兩師が鏡像喻・如意珠喻を用いて表示するところの相即義は、子玄の稱揚するが如き重々無盡の圓融義のみならず、天台所説たる三法圓融の相即としての意義をも兼備するのである。この意味で、後山外派の兩師が説くところの相即義は山家所説の當體全是の即と異なるばかりか、安易に他宗義を攝取することを良しとしなむという點で、先行する山外派の論とも少しく異なると考える。知禮が取るところの當體不二の相即義においては、善と惡、差別と無差別といった相對する二者は本來一體であり、一の當體のうちにこれらの對立が解決されると説明する。このような知禮の相即解釋は天台教學の實相論的立場を徹底させた成果と言えるが、反面、智顛以來重んじられた三法における緊密な對立と圓融の關係は、これによつて顧みられることが少なくなつたとも言える。仁岳・從義による唯假三千の

主張とは、山家義の隆盛に付随して生じた、かかる教學的問題に對する反省として爲されたものと評し得るであろう。

知禮の所對破となつた初期の山外派から仁岳・從義の兩師に至るまで、山外派の教説は山家との對辯を通して成長を遂げた。中でも後山外派の主張に注目する時、そこにおいては先行する學匠らの言からの繼承のみならず、新たな展開も確かに見られるのである。その形成の過程を鑑みることなく、山外派の論を一概に判ずることは少なくとも避けられるべきであろう。とりわけ、知禮以降大きな理論の進展を見なかつた山家説に對し、その不備を指摘する形でなされた後山外派の教説には、これに匹敵する教學的意義が存すると考へる。

〔註〕

- (1) 趙宋天台を對象とする先學の研究については、林鳴宇氏の著に概説が見える(『宋代天台教學の研究』山喜房佛書林・二〇〇三年)。今特に後山外の兩師の思想内容を扱うものに限つて挙げれば、島地大等氏の『天台教學史』(明治書院・一九二九年)、そして安藤俊雄氏の『天台性具思想論』(法藏館・一九五三年)及び『天台思想史』(法藏館・一九五九年)を始め、牟宗三氏『佛性與般若』(下)(『台灣學生書局・一九七七年)、陳英善氏『天台性具思想』(東大圖書公司・一九九七年)、

後山外派の相即解釋における繼承と發展(弓場)

吳忠偉氏『圓教的危機與普系的再生宋代天台宗山家山外之爭研究』(吉林人民出版社・二〇〇七年)等がある。

- (2) 安藤氏前掲『天台性具思想論』、『天台思想史』、陳氏前掲『天台性具思想』は、後山外派の仁岳と從義の主張を一連として詳説している。

- (3) 安藤氏前掲『天台性具思想論』二三八頁。

- (4) 同前。

- (5) 續藏二一〇一・一八三丁左下―一八四丁右上。

- (6) 『十門析難書』に見える議論内容を扱う研究では、主なものとして安藤氏『天台性具思想論』(前掲一六三頁―一六七頁、一九六頁―二〇四頁)が挙げられる。

- (7) 大正四六・七〇七頁上。

- (8) 大正四六・七〇七頁中。

- (9) 大正四六・七一五頁中。『金剛鉾論』からの引用箇所は大正四六・七八五頁中。

- (10) 知禮によつて主張された別理隨緣説に對し、これを批判した山外派の學匠らの取るところの立場を圓理隨緣と呼ぶ。詳しくは後述に譲る。

- (11) 卷八、大正四九・一九二頁上中。

- (12) 續藏一―九五・四一―丁左。

- (13) この箇所で子玄が『金剛鉾論』所説の三義について言及していることは注目に値する點である。後に從義は唯假三千を論ずるにあたり、同じくこの『金剛鉾論』の三義を證文とし

- て具を假諦の範疇に留めるべきことを主張したが、これもまた山外派の先師の論から繼承された部分と言えるであらう。一例を挙げると、『金光明經玄義順正記』巻中に「……應_レ知、實相空中之體、亡泯寂滅、非相無名。……然第一義眞諦本體、雖_レ則無_レ名、而本具_レ於俗諦之名。是故聖人、乃準_レ眞諦本具俗假之名、而立_レ事用之號_レ耳。故文句云、用則立法差降不同。又妙玄云、世諦爲_レ言、無_レ名、無_レ以顯_レ法、故初論_レ釋名也。釋籤解云、今論_レ世諦、故、須_レ辨_レ名。是則玄籤談_レ第一義眞諦本體、所以謂_レ之無名無相。今文談_レ於眞諦本具_レ事用之名、是故謂_レ第一義諦有_レ實名義。須_レ知、理具是金剛鉀體德之假、無名無相是金剛鉀性體・性量、即空即中。是則性空・中、恆具_レ諸法假事用。諸法假、常即_レ性空・中。理事之融通、良在_レ於茲矣。」(續藏一―三二・三二四丁左下)とあるように、空中の無相と事用である假諦の有相との關係を談ずるに當つては、子玄と同様に理具を三義中の體德に配し、山家が偏重するところの具義を飽くまで三法中の一側面として扱う。從義における『金剛鉀論』の三義の重用については、安藤氏前掲『天台性具思想論』一三四頁―一三七頁及び『天台思想史』九二頁―九五頁、陳氏前掲書二三三頁―二三六頁參照。
- (14) 續藏二一六・一八三丁左下―一八四丁右上。
- (15) 大正四四・三八三頁中。
- (16) あるいは嘉禾子玄とは子璿の別名と考えるべきかもしれない。

い。智圓の『閑居編』卷二所收の「與嘉禾玄法師書」は、別理隨緣の論争に際して子玄に繼齊の論を援護せんことを要請したもので、今回扱つた『隨緣揅』を著す契機となつた書状とされる。そこには「惟法師業_レ天台之道、窮_レ理盡性、傳_レ起信之義、微顯闡幽。」(續藏二一六・五九丁右上)とあり、子玄が天台を受學し『大乘起信論』の解釋を事とした人物であつたことが知られる。一方、當初錢塘派の洪敏に師事していた子璿は、洪敏の兄弟弟子に當たる源清の門下である智圓とは一時近い關係にあつたと言え、兩者の間にはこのように經歷上の共通點が見出せる。子璿の『起信論疏筆削記』が刊行された時期は判然としないが、『大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔』卷一〇所收「重修長水疏主楞嚴大師塔亭記」(元祐三年(一〇八八)撰)の記述(續藏一―二一・三六五丁左上)によると天聖二年(一〇二四)に著された『金剛經纂要判定記』と同じ頃とも考えられ、一〇〇四年以降に展開された別理隨緣論争よりも大分遅れる。したがつて、もしも子玄を子璿と同じの人物と見なすならば、論争當時既に『大乘起信論』及び疏の研究を開始していたことが前提となる。しかしながらこれによつて、先に示した『起信論疏筆削記』卷一六の箇所(註15參照)の末尾に見える「廣有_レ破斥、已見_レ別章。」といふ一文を、『隨緣揅』の著述を指すものとして見ることも可能になるのではないであらうか。また子璿の弟子懷遠による『楞嚴經義疏釋要鈔』所載の傳には「子璿者、即疏主之高諱也。

本名子玄。(續藏一一一六・四一七左上下)と見える。ただし、『佛祖統紀』は子瑿の傳を別に載せた上で子玄を未詳承嗣四十一人に數え、兩者を別人として扱う。子瑿についての記事は卷二九(大正四九・二九三頁下—二九四頁上)、子玄の名は卷二四(大正四九・二五七頁下)に存する。

(17) 續藏一一九五・四一二丁左下—四一二丁右上。

(18) 續藏一一九五・四〇八丁左下—四〇九丁右上。

(19) 續藏一一九五・四〇九丁右上。

(20) 續藏二一四・三五九丁右下—同左上、所引の『觀心論疏』の箇所は卷二、大正四六・五九七頁中下。ここで從義が引く『觀心論疏』の證文は、轉向後の仁岳において既に言及されているものである。『十不二門文心解』に「……請、以_レ上文非權非實之理、解_レ此心地三千、則依_レ佛識具矣。觀心論疏云、若定謂_レ一念之心具含_レ萬法、是如來藏_レ者、即同_レ迦毗羅外道因中先有果計。若定謂_レ心無_レ萬法、修_レ之方有_レ者、即同_レ漚樓僧迦外道因中無果之計。乃至云、聞_レ心具_レ萬法、是如來藏_レ、即謂_レ如_レ囊沙。聞_レ心無_レ萬法、即謂_レ如_レ兔角。斯竝永執_レ邪見_レ之人、何可_レ論_レ道。」(續藏二一五・一〇〇丁左下)とある。この文自體は特に所對破を明示するものではないが、對して從義は明確に山家學者を批判する文脈においてこれを用いている。從義の所著ではこの他、『金光明經文句新記』卷五にも同様の論難を爲す箇所が見える。(續藏一一三・三二八丁右下) これら後山外派による因中先有果の批判については、安

後山外派の相即解釋における繼承と發展(弓場)

藤氏前掲『天台思想史』四七頁—四九頁・一〇二頁—一〇三頁、陳氏前掲書三二二頁—三三三頁參照。

(21) 續藏一一九五・四一三丁右上。文中の「治生產業、皆與_レ實相不_レ相違背。」という句は『法華玄義』卷三下(大正三三・

七一四頁中)等、「一色_一香無_レ非_レ中道_一、己界_一・佛界_一・生界亦_レ然_一」は『摩訶止觀』卷一上(大正四六・一頁下)を典據とする。

(22) 後山外派による相即義の解釋については、既に些か論じたことがある。拙稿「後山外派説における相即の譬喩」(『印度學佛教學研究』第六〇卷一號・二〇一一年)參照。

(23) 續藏二一六・一八四丁右上。所引の『法華文句記』の文は卷一、大正三四・一七一頁中。

(24) 吳氏前掲書八八頁—九一頁。

(25) 『止觀輔行傳弘決』卷一、大正四六・一七五頁上。

(26) 『摩訶止觀』卷一上、大正四六・九頁上。

(27) 續藏一一九五・四〇六丁右下—四〇七丁左上。安藤俊雄氏の『天台學論集 止觀と淨土』所收「書川仁岳の異議」においては仁岳の『楞嚴經薰聞記』卷三に見える「彼此誰名者、谷響云、如_レ珠貝_レ寶全體_レ登_レ徹、實無_レ寶相_一。彼謂_レ貝也、此謂_レ無也。一體互融、彼此何在。故無_レ定名_一」(續藏一一七・三〇〇丁左上)という記述を挙げ、ここにおける如意珠喻の使用は智圓の『首楞嚴經谷響鈔』(佚書)からの影響であると指摘している(安藤氏『天台學論集 止觀と淨土』四一九頁—四二〇頁、平樂寺書店・一九七五年)。また同氏の『天台性具思想論』で

は、仁岳が法身無相を主張するに當たり摩尼珠の譬喩を用いたことを以て、子璿と見解を同じくするものであると判じる

(安藤氏前掲『天台性具思想論』二二二頁)。

(28) 續藏一―三一・二〇八丁右上。『法華文句』卷七の文は大正三四・九四〇頁上。

(29) 註21參照。

(30) 智顛の著作における用例としては、前掲(註26參照)の『摩訶止觀』卷一上に見える鏡像喩を用いた言説の他、『法華玄義』卷五下に説かれる如意珠喩によつて不縱不横・不可思議の三法を明かすもの等がある(大正三三・七四二頁下)。

(キーワード) 書川仁岳、神智從義、嘉禾子玄、別理隨緣、長水子璿