

中国仏教における五重玄義の位置

神達 知純

一 はじめに

天台大師智顛説『法華玄義』（以下、『玄義』と略す）は数多の『法華経』注釈書の中でもっともよく知られたものの一つであろう。

『玄義』は大分して釈名・体・宗・用・教の五は「五重玄義」と呼称され、『玄義』はこの五つの玄義から『法華経』を解釈することを一往の目的としている。また智顛は数々の経典注釈書を残しているが、その多くの場合に、この五重玄義が採用されている。^①

伝統的な天台教学の視点に立てば、たとえば福田堯顛氏が『天台学概論』に、「此の五重玄義の解釋法は、天台大師獨特のものである」と言うように、五重玄義は智顛独自のものとして評価されている。

しかし仏典の注釈書が数多く制作されたことは中国仏教の特色の一つであって、諸師は様々な経典解釈法を示してきた。では智顛の独自性はどのあたりに認められるのか。本論文は、『玄義』、そして五重玄義が中国仏教の歴史の中で得ている位置付けを確認し、その課題に答えていくことを目的とする。

二 経典注釈史における『法華玄義』

上記の課題に答えるためにまず次の二点を確認することから始めた。^②

(1) 『玄義』と同構成（あるいはそれに準じる構成）を持った経典注釈書が他には存在するか。そしてその構成はいつの時代から盛行するか。

(2) 五重玄義は何に由来するものであろうか。つまり名・体・宗・用・教という解釈規範の先蹤をどこに求めればよいか。

まず(1)についてである。

中国仏教における経典注釈形式の推移と発展についてはすでに先学によって研究が試みられているので、『玄義』の位置付けも明確である。結論から言うならば、『玄義』のような形式を持った注釈書は隋代にあっては特殊な類ではないのである。^③

かつて横超慧日氏は宋代に至るまでの経典注釈の歴史を「注釈時代」、「疏釈時代」、「玄談時代」、「論釈時代」、「宗釈時代」と区分し、その注釈形式の変遷について詳細に論述された。^④

このように中国仏教ではその時代によって注釈形式が推移していくのである。

智顛が活躍していた時代にも経典注釈の形式は大きな変化をとげた。横超氏の区分に従えば、「疏釈時代」から「玄談時代」への推移である。

それは、従来は本文注釈の前に置かれていた玄談が別行されるようになったことを意味している。この類に属する経典注釈書は、智顛においては「□□玄義」、「□□玄疏」、また同時代に活躍した吉藏においては「□□玄論」、「□□遊意」等の名称が付されている。

時の仏教研究の動向が釈經形式にも変化を与えるのであろう。東晋末から南北朝時代初期にかけて数多の經論が漢訳され、諸經の比較研究が可能になったことが「注」から「疏」への移行を促したように、注釈における玄談が「玄義」、「玄論」等の名で単行されたことにも必ずしかるべき理由がある。従来指摘されてきたように、新來の經論が漢訳されたこと、特に六世紀前半の北地において唯識また如来藏思想系の重要な經論が多数翻譯されたことがその背景にはあるのだろう。当時の諸々の事情もあって、本文注釈の前に置かれていた玄談は次第に別行されるようになった訳である。

別行されたということは、それだけ玄談が拡充したということである。智顛の『玄義』や吉藏の『法華玄論』はともに十卷から成る大作である。『玄義』の場合、特に積名段の分量が全体の約六割に及んでいる。すなわち『妙法蓮華經』の經題が詳細に解釈されたのである。いかに經題解釈に当たる部分がかくも充実した内容を有するようになったのか。

そもそも中国の經典注釈書における經題解釈の傾向について、かつて中村元博士は中国の仏教者が「題目の訓詁注釈に耽溺していた」とし、その実例として吉藏と法藏に見られる經論の題目解釈を挙げた。

吉藏については、『三論玄義』に「中論」（中觀論）の題目について「通じて言を爲さば、三字は皆中、皆觀、皆論なり。」（大正藏四五―一三下）⁶ といひ、さらに『大乘玄論』巻五に、

然るに中觀論の三字に定まり無し。亦是「中觀論」と言ひ、亦是「觀中論」と言ひ、亦是「論中觀」と言ふ。若し「中觀論」を論者に約せば名と爲す。若し「觀中論」を觀解に就けば目と爲す。若し「論中觀」を論功に約せば稱と爲す。（大正藏四五―七三下）

と題目を「中觀論」、「觀中論」、「論中觀」と三通りに読む解釈を展開していることを指している。

また法藏については、『華嚴經探玄記』巻一に『華嚴經』の經題を「大方・広・仏・華・嚴・經」というように一字一字に分け、さらにそれぞれ十義に及ぶ詳細な解釈を施している事例を指している。これについて中村氏は經の原題を考慮すれば「大・方広・仏・華嚴・經」と分けて解釈すべきであろうと指摘している。

前者の吉藏については、智顛の十如是解釈が想起されるのである。

智顛は『法華經』方便品の十如是を「是相如、是性如……」、「如是相・如是性……」、「相如是、性如是……」と三通りに読み、それぞれに即空・即假・即中の意義を当てる。これは十如是の文言から即空・即假・即中を着想した訳ではなく、はじめに即空假中の思考があつてそれに擬して十如是を転回して読んだとする方が自然であろう。

吉藏の場合も「中觀論」、「觀中論」、「論中觀」という読み方それぞれ自体に深い意味が込められているとは考えにくいし、最初に「中觀論の三字に定まり無し」という基本的な思考があつて、あえて論者・觀解・論功の三方面から分別すれば可能であるとして三通りの読み方が提示されているのであろう。つまり字句の解釈から一つの見解を導き出すのではなく、解釈する側の思考に字句の解釈を合わせていると見ることもできよう。

後者の法藏に関しても事情は同様であろう。

法藏が經題の分節を無視して（あるいは知らずに）一字一字に十重の解釈を加えていることについて、中村氏は「煩瑣面倒な解釈」と評しているが、それは法藏が参照した學說の多さを物語っている。唐代の仏教者である法藏が参照することのできた諸學派の學說の数は相当なものだったと考えられる。法藏は前代のさまざまな學說を紹介することによって經題解釈を展開しており、經題の字句から一つの明快な解釈を施すという方法は採用していないのである。

智顓が『玄義』において『妙法蓮華經』という経題を解釈する方法も同様である。たとえば本迹二門にそれぞれ十妙を設けて「妙」の解釈をしていくように、『玄義』が経題解釈に相当の分量を割いているのは、そこに諸々の経論が引用され、また多数の学説が紹介、批評されていることによる。しかもそれらが化法四教等によって体系付けられていることを看過することはできないだろう。

智顓親撰『維摩經玄疏』もまた全体の三分の二が釈名に充てられているのである。同書卷三二には次のように経題解釈の指針が述べられている。

今、別して名を釋すに二意と爲す。第一に前に維摩詰を釋し、第二に所說の法を明かす。維摩詰は即ち是れ人を標し、所說は即ち不思議解脱なり。是に知ぬ。人に非ずんば以て弘法すること無し。法に非ずんば以て人を顯わすこと無し。(大正藏三八一五二四中)

『維摩詰經』という経題を人(維摩詰)と法(所說の法、不思議解脱)との二方面から解釈するという方法である。ここで『玄義』と『維摩經玄疏』との共通点を見出せば、それは「法」の解釈がなされている点にある。つまり智顓の経題解釈は、「法」の解釈にことよせて種々の経論や学説を総合的に体系付けることがその内容となっており、経題の字句解釈のみには留まらないのである。

このように智顓の経題解釈は詳細を極めることとなったが、それは当時の注釈形式の推移にかなったことである。つまり智顓が『法華經』の文々句々を解釈する『法華文句』とは別に『法華玄義』を講説したことは隋代にあつては特別なことではないと言えるであろう。

三 五重玄義の先蹤

次に(2)について論じる。しかしこれは少々厄介な問題でもある。なぜならば名・体・宗・用・教のいずれもが頻繁に用いられる概念だか

らである。つまりその先蹤を求めようと思えば、ことばの上からはどこまでも求めることができる訳である。

たとえば釈道安は經典講義(講經)を仏教儀礼として定着させ、その儀礼次第の中で經典の開題を行つていたことが知られている⁹⁾。その開題の内容については、経題についての字句にわたる詳細な解釈、その経の伝来や根本思想に関する説明、さらに中国的な仏理解に基づいた經典の位置付けがなされた¹⁰⁾と推定されている。すなわち經典注釈に力を注いだ最初の代表的な人物である道安において、経題解釈である「名」、經の根本思想に関わる「体・宗」、經典の位置付けである「教」と、五重玄義の要件がある程度まで備わつていたと見ることも可能である。實際に道安の著した經序や注には名・体・宗・用・教の名目が確認されるのである。

このように(2)は視点の置き方が難解な問題であるが、これまでも先学によつて五重玄義の先蹤についてはいくらかの見解が示されてきた¹⁰⁾。

その中でも特に注目すべきものに、法雲『法華義記』(以下、『義記』)卷二、积方便品において次のような権実二智の解釈がある¹¹⁾。

故に今且く二智を略述するに凡そ五重有り。名義を解釋す、第一。體相を覆明す、第二。名に通別有るを明かす、第三。用に興廢有るを明かす、第四。五時經を釋會するが故に二智の不同を辨ず、第五。(大正藏三三二五九二中)

法雲のこの解釈方法は『義記』全体に適用されている訳ではないし、この箇所のみ用いられている。よつて五重玄義とは対比するべく体系とは言い難いかもしれないが、ここには名(第一の釈名義)・体(第二の体相を覆明す)・用(第四の用に興廢あるを明す)・教(第五の五時經を釈會し故に二智の不同を弁ず)が項目として立てられており、注目に値しよう。

もつとも梁代にはそのような解釈方法が珍しくなかったことは、以下の二つの事例からも知られるのである。

一つは『涅槃經集解』である。その冒頭には、

此十法師經題序、今具載略標。序中要義。八科如左。

釋名第一 辨體第二 敘本有第三 談絕名第四

釋大字第五 解經字第六 覈教意第七 判科段第八 (大正蔵三七)

三七七上)

といった八科をもつて道生等の所説を配当する旨が述べられている。ここに見られる『涅槃經集解』編纂者の構想は後の天台の五重玄義を髣髴とさせるものである。『義記』にも見られないような分科がここでは明示されている。

第二に『広弘明集』巻十九所収、「敘御講波若義」における次のような項目が五重玄義の先蹤として指摘されている。¹²⁾

俗の説に随つて更に異義無し。此の中に四意有り。一に稱徳、二に

出體、三に辨用、四に明宗なり。大は是れ稱徳、智慧は是れ出體、

度は是れ辨用、彼岸は是れ明宗なり。(大正蔵五二―三三九上)

「敘御講波若義」は梁の武帝が中大通五年(五三三)に同泰寺に行幸して金字般若の經題を開講した際の記録であるが、同日、中興寺僧懷等六人の僧が經題について論議した中に見られる一節である。稱徳、出體、弁用、明宗の四が「摩訶(大)般若(智慧)波羅蜜(度彼岸)」に配当される解釈方法である。

このようないくつかの解釈規範が梁代には確認できるのである。智顛が法雲の『義記』を非常に細かに参照していることはその引用の多さから確認できるが、同じように梁代の諸文献から五重玄義の着想を得るためのヒントを得ていたとしても特に不思議はないであろう。

また智顛の時代に注釈形式が変化したことは前述の通りだが、同時代に活躍した吉蔵や慧遠にも五重玄義に類似した解釈方法があった。

智顛が一貫して五重玄義をもつて解釈するのは対照的ではあるが、吉蔵は種々の分科方法によって解釈を行っている。諸例を挙げることは省略するが、吉蔵の諸々の分科方法に共通しているのは、必ず名、宗に關する項目が設けられていることであり、智顛との共通性を見ることが出来る。¹³⁾

また慧遠の經典注釈書には五要あるいは六要という經典解釈の規範が見られ、これを智顛の五重玄義の先蹤と見る先学もいる程であり、それだけ形式的には智顛との近似性も高い。¹⁴⁾

つまり形式の上では、名・体・宗・用・教の五重玄義は中国仏教の經典注釈史から全くかけ離れたものではないと指摘できるだろう。

四 五重玄義の独自性

以上、(1)(2)の視点から論を進めてきたが、これでは智顛の五重玄義の独自性がどこにあるのか全く見えてこないのである。本論冒頭に述べたように、伝統的な天台教学は五重玄義を智顛独自のものとして評価している。そこで、『玄義』に説かれる五重玄義と四悉檀との関わりに着目し、中国仏教における五重玄義の独自性を論じることとしたい。

周知のように、四悉檀は世界悉檀・各各為人悉檀・対治悉檀・第一義悉檀の四を指し、その概要は『大智度論』巻一に見ることができる。¹⁵⁾ それによれば一切十二部經、八万四千の法蔵といった仏の教説全てを摂する範疇が四悉檀であり、四悉檀の中では仏の教説は全て真実であり、相違背することがないという。四悉檀もまた經典解釈の一方と位置付けることができるのである。

中国仏教にて四悉檀は各宗・各学派の教理に受容され多様な展開を見せたが、智顛による四悉檀解釈は非常に独特である。これまでも先学が指摘していることであるが、¹⁶⁾智顛は四悉檀をただ仏の教説の分類とはせ

ず、仏と衆生との関わりと理解した。

そのことは『玄義』巻一下、七番共解の「会異」に詳説されているのだが、その冒頭に四悉檀と五重玄義が対応することが明示されている。

問う。佛に所説有れば四悉檀に依る。今、五義を解するに彼と會するや不や。

答う。此の義、今、當に説くべし。先に五章に對し、次に四悉檀を解す。世界悉檀は釋名に對す。名は一部を該ぬ。世界も亦た三に冠たり。第一義は體に對すること最も分明なり。爲人は宗に對す。宗は因果を論ず。爲人の生善の義は同じなり。對治は用に對す。用は疑滯を破す。治病の事と齊し。悉檀を分別することは教相に對す。教相は後に説くが如し。(大正藏三三—六八六中)

つまり仏のあらゆる所説は四悉檀によるのであるが、『玄義』の五重玄義は四悉檀と符合するだろうかという問に對して、智顛はその対応關係を示すことによつて答えているのである。対応關係を图示すれば次のようになる。

世界悉檀……………名
各各為人悉檀……………宗
對治悉檀……………用
第一義悉檀……………體
悉檀を分別……………教

このように四悉檀の次第は五重玄義の名↓體↓宗↓用↓教という次第と少しく異なる。このことについて、「会異」では次のように説明している。

問う。何ぞ次第ならざる。

答う。悉檀は是れ佛の智慧なり。利鈍の縁に對すれば則ち四種を成ず。利人は世界を聞き第一義を解す。此れ釋名に對して體を辨ずれば即ち足る。若し鈍人は未だ悟らざれば、更に爲人生善・對治破惡

を須いて、乃ち第一義に入る。則ち具さに四を用うるなり。五重玄義の意は利鈍を兼ね、四悉檀の法は専ら鈍者の爲にす。對する義は是れ同じなれども、次第は則ち異れり。(大正藏三三—六八六中)

それによれば、四悉檀は仏の智慧であり利鈍両縁に對するのであるが、利人は世界悉檀を聞いてただちに第一義悉檀を了解することができるけれども、鈍人はさらに爲人・對治を用いて第一義に入るのである。五重玄義は利鈍を兼ねることが本意であるが、四悉檀は専ら鈍根のために施設された法であるという。

天台が四悉檀を仏と衆生との關係と理解したことは前述の通りだが、この叙述は、五重玄義もまた一經の解釈法という意義を超えて仏の智慧とそれに対する利鈍両縁という構造であることを明示している。さらには専ら鈍根のためである四悉檀以上に、五重玄義は利鈍を兼ねて、あらゆる機縁に對する広範な体系であることを智顛は示唆している。

五重玄義と四悉檀との対応について、五重玄義の次第について説かれた『玄義』巻一上、七番共解の「生起」における叙述をたよりに、さらに具体的に見ていこう。

五重玄義はなぜ最初に名を立てるのか。このことについて「生起」は最初に僧肇の「不真空論」の文を引用している。

肇に云く、名は物を召すの功無く、物は名に應ずるの實無し。名無く、物無し。名物は安にか在らん。蓋し第一義の中の無相の意なるのみ。(大正藏三三—六八四下)

名は物を呼ぶはたらきはなく、物は名に應じるだけの実がないのだから、本来は名もなく物もないのではないか、と僧肇は論じている。智顛は僧肇のこの所説に對して、ただ第一義諦の無相の意味であるとコメントを加えている。続けて、

世諦は言を爲す。名無くんば以て法を顯わすこと無し。故に初に名

を釋す。(大正藏三三—六八四下)

と述べる。名がなければそれによつて法をあらわすこともできないから、まず釈名を立てるといふのである。引用された僧肇の見解は第一義諦を示すには十分であるが、天台自らは思考の出発点を世諦、すなわち世俗の言説にしたがう方法に求めているのである。

これは四悉檀において第一番目に立てる世界悉檀の相に通じている。

「会異」には四悉檀の概要が『大智度論』の引用に智顛の見解を付する形で述べられているのだが、世界悉檀については、

世界は車の如く、輪輻軸輞和合するが故に車有り、別に車無きなり。

五衆和合するが故に人有り、別に人無きなり。若し人無くんば、佛は是れ實語の人、云何んが「我は六道の衆生を見る」と言うや。當

に知るべし、人有りと。人とは世界の故に有り、第一義に非ず。第

一義は是れ實なるべし、餘は應に實なるべからず。答う、各各實なりと。如如・法性等は世界の故に無し、第一義の故に有り。人等は

第一義の故に無し、世界の故に有り。五陰・十二入・十八界の一切の名相隔別すること有るを名けて世界と爲す。外人は此の世界に迷

い法相に達せず。或は無因縁に世界有りと計り、或は邪因縁に世界有りと計る。大聖は衆生の聞かんと欲樂する所に隨順して、分別し

て爲に正因縁世界の法を説き世間の正見を得せしむ。是を世界悉檀の相と名く。(大正藏三三—六八六下～六八七上)

とある。下線部が智顛のコメント、それ以外は『大智度論』からの取意である。

智顛の見解によれば、世界とは五陰・十二処・十八界のあらゆる名相が隔別するところであるという。外道などはこの世界に迷い法相に達することができないのであるが、世尊は衆生の聞こうとするところに随つて分別して正しい因縁世界の法を説き、世間における正見を体得させるという。これを世界悉檀の相と名づけている。

『大智度論』では仏典に因縁和合を説いている根拠として世界悉檀が明かされている。それに対して『玄義』では、あらゆる名相に迷う衆生とその樂欲に随つて法を説く仏という二者の関わりが描かれているのである。まさにさまざま名相に迷うという衆生の在り方こそが、智顛の思考の出発点となっているのであろう。

「生起」の叙述に戻ると、続いて『涅槃經』を引用して次のように述べている。

一切法は本と皆佛法なり。大經に云く、一切の世諦は若し如來に於いては即ち是れ第一義諦なり。衆生は顛倒して佛法に非ずと謂う。

今、明言して之を示す。故に一切法と言う。(大正藏三三—六八五上)

衆生が迷うのは、名が付けられた一切法とは別に仏法があると顛倒するからであつて、本来は『涅槃經』に説かれているように一切法は仏法に他ならないのである。つまり世諦であるところの言説は如來においては第一義諦なのである。よつて智顛はまず名が立てられた一切法を明示するのである。

そして名の次に体を立てる理由について「生起」では次のように述べている。

名は法に名づく。法は即ち是れ體なり。名を尋ねて體を識る。(大正藏三三—六八四下～六八五上)

名とは法に関して名づけ、法とはまさに体であり、名を推尋することによつて体を知るのだという。先に示したように体は第一義悉檀に対応していた。

第一義悉檀について、「会異」ではこれに不可説と可説の二種があるとする。次の『大智度論』の一連の偈は、「語言盡竟 心行亦訖 不生不滅 法如涅槃 説諸行處 名世界法 説不行處 名第一義」の部分が不可説として、また「一切實一切非實 及一切實亦非實 一切非實非不

實 是名諸法之實相」の部分で可説と解釈されているのである^①。すなわち『大智度論』では、言辞を絶し心行を滅していることと「一切実、一切非実、一切実亦非実、一切非実亦非実」に表されることはともに「諸法実相」であり、また第一義悉檀であるが、智顛はこの両者を可説と不可説に区別して論じるのである。言辞を絶して本来は説くことができないうこと（不可説）を、仏は四悉檀を用いて「一切実、一切非実……」という四句分別によつて説く（可説）という理解であろう。

五重玄義に即して言えば、仏は四悉檀を用いることによつてその不可説である実相の体にさまざまな名を立てたということである。したがつて名を推尋することによつて体を知るという次第をとるのであつて、次に宗・用を導く根拠となるのである。

體は宗に非ずんば會せず。體に會して自行已に圓なれば、體より用を起し、含識を導利す。（大正藏三三—六八—五上）

体は、因果である宗でなければ適うことがなく、体に適い自行がすでに円かになれば、体より化他である用を起して、他者を導いて利益するのであるという。

先に示したように宗・用はそれぞれ為人・対治悉檀に対応していた。宗・用にもそれぞれ生善・破悪の性格があると智顛は理解したのである^②。名を推尋し体を知るということは、主体者の立場からすれば、自行化他にわたる因果を通じて初めて実現していくものである。よつて宗と用が立てられた訳である。

以上、「生起」の叙述から、智顛が五重玄義を立てた根拠が四悉檀の相とよく合致していることが確認できた。再三述べている通り、智顛は四悉檀を經典解釈の一方法とせず、仏と衆生との関わりとして理解した。五重玄義にも仏と衆生という意義が込められていることは、両者の対応からも明らかであろう。重要なのは仏典の言説そのものではなく、仏の説く法を己がいかに感じ仏道修行に生かしていくかということ。そのよ

うな智顛の仏教観が四悉檀や五重玄義からうかがわれるのである。

五 おわりに

『玄義』の「会異」では四悉檀によつて三觀・化法四教を起すことが詳細に述べられている。四悉檀を根拠に三觀・四教、そして五重玄義は相互に関連するのである。紙数の都合にて詳細を論じることができないが、五重玄義の次第は、『法華文句』の四種釈、心・仏・衆生三法の構造、さらには『摩訶止観』や『次第禪門』の構成にも重なつていくと考えられる。つまり五重玄義がまず名によつて始まるのは、化法四教にて蔵教を、四種釈にて因縁釈を、三法にて衆生法を最初に立てることと同じ思考に基づくものであろう。また同様に体から宗・用へと次第するのは、化法四教が通教から別教へと、四種釈が觀心釈を導く在り方にも通じていると見られる。これらについては別の機会に論じることとしたい。

つまり五重玄義は智顛の基本的な思考方法である。先に言及したように、『玄義』の構成、五重玄義の形式は中国仏教の經典注釈の流れから特にかげ離れたものではない。しかし五重玄義は単に一經の注釈方法、あるいは仏の教説そのものの解釈という意義を超えており、智顛による四悉檀理解がそうであつたように、中国仏教の中でも特異な位置付けを得ているのである。

註

- (1) 「五重玄義」という名称は『仁王經疏』、『維摩經玄疏』に見られる。『玄義』の冒頭に「此の五章を釋するに」（大正藏三三—六八—二上）とあるように、「五章」、「五意」、「五義」という名称が用いられることもあるが、もちろん指し示す内容が異なる訳ではない。ただ『菩薩戒疏』のみは釈名・弁体・料簡という構成で、五重玄義を採用し

ない点においては唯一の例外である。

- (2) 福田堯顕『天台学概論』（中山書房仏書林、昭和二十九年）、八三頁を参照。

- (3) 横超慧日「釈経史考」（『支那仏教史学』一一一、昭和十二年）、菅野博士「初期中国仏教の經典注釈書について」（村中祐生先生古稀記念論文集『大乘佛教思想の研究』所収、山喜房仏書林、平成十七年）に詳しい。

- (4) 横超、前掲論文を参照。

- (5) 横超、前掲論文を参照。

- (6) 中村元『シナ人の思惟方法』（中村元選集第二巻、春秋社、昭和六十三年）、一三五～一四二頁を参照。

- (7) 大正蔵三五―一〇七中。

- (8) 大正蔵三五―一二一上～下。

- (9) 荒牧典俊「南朝前半期における教相判釈の成立について 附論 襄陽の道安教団における講経会の成立」（福永光司編『中国中世の宗教と文化』所収、昭和五十七年）を参照。

- (10) 五重玄義の先蹤、由来については、佐藤哲英『天台大師の研究』（百華苑、昭和三十六年、三二〇～三一四頁）、青木孝彰「天台大師の五重玄義について」（『フィロソフィア』五八、昭和四十五年）に論じられる。青木氏は、時代を遡りながら諸師の解釈法を列挙し、「問題は、このようなことは、仏家の經典やその教義に限って行われたのではないことである」という見解を示している。

- (11) 横超、前掲論文を参照。

- (12) 佐藤、前掲書三二四頁を参照。

- (13) たとえば、『大品遊意』「第一釋名 第二辨宗 第三會教 第四明縁起 第五出部儻也」（大正蔵三三―一六三中）、『金剛般若疏』「玄意十重。一序説經意 二明部儻多少 三辨開合 四明前後 五辨經宗六辨經

題 七明傳譯 八明應驗 九章段 十正辨文」（大正蔵三三―一八四中）、『法華玄論』「玄義有六重。一弘經方法 二大意 三釋名 四立宗 五決疑 六隨文釋義」（大正蔵三四―一三六一上）等。また『仁王般若経疏』は古蔵自らが天台の五重玄義を採用する旨を述べている。

- (14) 五要は『観無量寿経義疏』此経開首、先知五要、然後釈名。何者五要。第一須知教之大小。教別二蔵、謂声聞蔵及菩薩蔵。……第二須知教局漸及頓。……第三須知經之宗趣。……第四須知經名不同。……第五須知説人差別。（大正蔵三七―一七三上～中）、六要は『温室経義記』「此経開首、須知六要。一知教大小。教有二蔵。……二須知教局漸及頓。……三知教有三蔵之別。此経是其修多羅蔵。四知経宗趣。此経福德檀行為宗。五知經名字。經名不同。……六知説人。」（大正蔵三九―一五二下）をそれぞれ指す。なお伊藤義賢氏は五要、六要こそが智顛の五重玄義の先駆であるとの見解を示した。伊藤「天台の五重玄義に就て」（『龍谷大学論叢』二五六、大正十三年）を参照。

- (15) 大正蔵二五―一五九中。

- (16) 天台と四悉檀義に関しては、特に川勝守「四悉檀義と教相論」（関口真大編『仏教の実践原理』、山喜房仏書林、昭和五十二年）、藤井教公「天台智顛における四悉檀の意義」（『印度学仏教学研究』四七―一二、平成十一年）を参照。

- (17) 大正蔵三三―一六八七上。

- (18) 「会異」では為人・対治悉檀の概要が次のように述べられる。（下線は筆者が加えた。下線部が智顛の見解に当たる。）智顛が為人悉檀に生善、対治悉檀に破惡の意義を付していることが確認できる。二各各為人悉檀者、大聖觀人心而爲說法。人心各各不同。於一事中或聽或不聽。如雜業故雜生世間。得雜觸雜受。更有破群那經説無人得觸無人得受。爲二人疑後世不信罪福墮斷常中。故作此説。此意傍

爲破執、正是生信、增長善根、施其善法也。故名各各爲人悉檀。三
對治悉檀者、有法對治則有、實性則無。對治者、貪欲多教觀不淨、
瞋恚多教修慈心、愚癡多教觀因緣。對治惡病、說此法藥、遍施衆生。
故名對治悉檀相也。(大正藏三三—六八七上)

本論文は「五重玄義の研究」と題し、天台大師智顛説『妙法蓮華経玄義』(以下、『玄義』)の大綱であるところの五重玄義に関する論文である。

『玄義』は、隋の開皇十三年(五九三年)、玉泉寺にて行われた智顛の講説を、弟子の章安灌頂が筆録、整理して大成したものである。『玄義』は大分して五章から成立しており、それは釈名・弁体・明宗・論用・判教の五である。これを名・体・宗・用・教の「五重玄義」と呼称し、『玄義』はこの五つの玄義より『妙法蓮華経』を解釈することを目的としている。智顛はその生涯においていくたびか經典の講説を行っているが、多くの場合に五重玄義を採用して經典を解釈している。

筆者は大学院在学時よりこの五重玄義という大綱を天台教学理解のための指針と定め、研究に努めてきた。しかしこれまで五重玄義それ自体が研究の対象とされることはあまりなかったようである。

近年における代表的な天台教学概説書である福田堯顛著『天台学概論』に、五重玄義を「天台大師独特」と言い、この類の見解が一つの定説となつているようだ。

福田氏が言う「独特」とは、五重玄義が天台教学を標榜する「旗印」の一つであるという理解ができる。実際に智顛以降の中国天台の諸師は五重玄義によつて經典を解釈する方法を踏襲している。また日本においても五重玄義が天台真撰を裏付ける証拠の一つとして採り上げられたことがある。つまり五重玄義が「天台大師独特」であることを前提として議論が行われており、五重玄義についてあまり研究が行われてこなかったのはかような事情によるのであろう。

しかし智顛自身は「独特」であることを目的として五重玄義の体系を編み出した訳ではない。智顛にその功を帰するためであれ、天台教学を

明確に位置付けるためであれ、いかなる理由があつたとしても、私たちが含めた後代の者たちが五重玄義に「天台大師独特」という評価を与えてきたことに変わりはない。「独特」という視点に拘泥したとき、智顛がその時代にいかなる仏教を志向していたのかという、いちばん重要なことを見失つてしまふのではないかと筆者は考えている。

よつて本論文は、五重玄義が「天台大師独特」であるか否かということとを論証することを目的とはせず、智顛がいかにして五重玄義という体系の着想を得たのかという問題を中心に論を進めた。

具体的には第一に智顛が五重玄義の体系を成立させた背景について、いくつかの方面から考究することを目的とする。そしてその上で五重玄義の構造とその意義について検討することが第二の目的である。よつて本論文の構成を以下のように二章構成とした。

序論

第一章 五重玄義着想の背景

第一節 南三北七について―天台大師教学が志向するところ―

第二節 天台大師教学と南北朝期の仏教

第三節 釈経と釈義

第四節 天台大師と南岳慧思禪師

第二章 五重玄義の構造とその意義

第一節 五重玄義と四悉檀

第二節 天台大師における経体の意義

第三節 天台大師における「実相」義一考

第四節 天台大師における宗の意義

結論

智顛の仏教は、経論の所説を基本的な立場としながらも、随所に当時

の仏教学の見解を織り込み勘案することによって構成されている。確かに弟子の灌頂は、『摩訶止観』は天台大師が「己心中所行法門」を説いたものであると述べているが、これは智顛の教学が時代の中で孤高を誇っていたということの意味する訳ではない。

五重玄義に関しても同様であつて、五重玄義の獨創性や特殊性をことさらに強調することは、智顛がこの体系を示した真意をかえつて見えにくくするのではないかと考えるのである。智顛による当時の仏教学研究の所産の一つが五重玄義であつて、智顛がその時代の仏教をどのように眺めていたかを追求することによって五重玄義を着想し得たヒントも見えてくるのではないかと考えるのである。

第一章はそのような視点から執筆したものである。すなわち第一節は『玄義』巻十に紹介された諸教判論、第二節は『玄義』に引用された南北朝の諸師の学説とそれに対する智顛の見解、第三節は中国仏教における經典注釈の形式、第四節は智顛と面授の師である南岳慧思、禪師との関わりについてそれぞれ論じている。直接、五重玄義を扱っている訳ではないが、智顛の教学形成の特色を明らかにすることを目的とした。

第二章は五重玄義各論である。智顛が自身の教学を四悉檀によって方向付けしようとしたことに着目し、そこから五重玄義の構造について論じたのが第一節である。

第二節から第四節までは、五重玄義の体と宗の意義について論じた。古来、混然と扱われていた体と宗とを、智顛が五重玄義に區別して立てていることに着目したものである。