

天台學報

特別號

平成十五年開催

國際天台学会論集

天台學會

日本中世の天台宗に於ける法華経注釈書

— 尊舜の『法華文句略大綱私見聞』を中心に —

Princeton University Jacqueline Stone

鎌倉末期から南北朝、室町時代にかけては、中世の日本天台学僧が盛んに活躍していた時代であった。その時まで伝えられてきた口伝・切り紙相承が体系化され、法華経及び天台三大部に対する注釈書が頻繁に創作された。これはいわゆる「中古天台」思想の主流となった本覚法門に照らして、伝統的天台教学の全体を改めて解釈しようとする、膨大な作業に他ならない。この内法華経の注釈書は特に多数に上る。その中には『法華玄義』、『法華文句』等を基盤にした堅い教学的なものもあるし、和歌や説話を用いた通俗的説法をもとにした「直談物」もある。中世の天台宗の本覚的思潮の中で、根本聖典である法華経はどのように捉えられていたであろう。この点を検討するために、尊舜の『法華文句略大綱私見聞』を好例として取り上げて見たいと思う。

尊舜(一四五一—一五四一)という人物は関東天台恵心流の学僧であり、常陸国、那珂郡友部郷の月山寺に住み、晩年には同国の黒子の千妙寺に移って亮尊と改名し、その寺の八世となった。⁽¹⁾当時、月山寺も千妙寺も武蔵国の仙波や河田谷と同様に、関東天台教学の中心地であり、談義所として栄えた寺院であった。尊舜もひとかどの学者であり、三大部の大綱見聞、『二帖抄見聞』、『法華鸞林拾葉抄』など、膨大な量の著作を残した。その内、『法華鸞林拾葉抄』は直談物として日本文学の研究者から注目を引いたが、『法華文句略大綱私見聞』(以下、『私見聞』と省略する)は殆ど研究されていない。⁽²⁾『法華文句』注釈の形を取り、尊舜が講演し、弟子が筆録したものとされている。その内容は尊舜の思想ばかりでなく、中古天台の口伝法門に権威者としてよく登場する蓮実房勝範、東陽房忠尋、恵光房澄豪、

粟田口静明などの、恵心・檀那両流の先徳の御義として伝わった口伝も頻繁に引用されている。そのため、『私見聞』は中古天台思想の代表的な書物と見なされるべきであろう。『私見聞』では、法華経の各一品ごとに、その大意と文句についての注釈が幾つかの項目に整理されている。『略大綱私見聞』と称しながら、鈴木版の『大日本仏教全書』の一〇四ページにもわたる、かなり分量のある著作であり、今日、徹底的に論じる事はできない。ここでは、『私見聞』に見る本覚法門と観心式の解釈という二点に焦点をしばり、それを一つの足掛りとして中古天台思想の幾つかの特徴について考察させて頂きたいと思う。

『私見聞』の解釈態度

先ず、『私見聞』の根本的解釈態度を明確にしておこう。まず冒頭より、法華経は一切衆生の成仏の直道であり、ここで説法されてもその場所は常に靈山浄土である、と述べられている。そして法華経に現われた仏は他教の仏と根本的に違う、とされている。ここでは、「仏陀」とは何かという問題が提起され、「覚者」という基本的な意味に加えて更に分析して三種類の「仏陀」が挙げられている(『大仏全』五、一四九頁上—中、資料#1)。法華経の前に説法された爾前経の立場から言うと、「仏陀」とは十九歳で出

家し、三十歳で悟りを開いた、歴史上の釈尊である。しかし、法華経の最初の十四品、つまり迹門の立場から言うと、「仏陀」は特定な人間ではなく、妄想や煩惱から離れた真如実相という、純粋な超越的原理を指す。そして最後の十四品・本門に至ると、何も超越せずに、三千の法という現象世界の全てはありのまま無作三身、本覚如来の仏体である事を「仏」と言う。これは他宗には見られない、天台宗だけの秘伝とされている。しかし、尊舜によると、大切な事はこの本覚如来を「観心」という立場から擱む事である。つまり、我々の念念に起こる迷った心こそが三千法界という、全宇宙の森羅万象を相即している本覚如来であると自覚する事である。それを自覚するかしないかによって大きな差が生まれる、とされている(同、一五〇頁下、資料#2)。我が身が仏であると知らないからこそ、善悪の対象に対して欲望や反感のような一方的に偏った妄念を起し、悪業を作る、と述べられている。しかし、自分が本来仏であると悟つたら、好きなものに対して執着もしない、嫌いなものに対して憎悪もしない、平等な無差別の慈悲の心に住し、行住座臥に互る日常生活の振舞いの全ては仏の行動となると述べられている。我々はもとより無作三身の本覚如来であるという事は『私見聞』の一貫したテーマであり、又多くの中古天台の文献に共通する所でもある。

言うまでもなく、ここに列挙された爾前、迹門、本門、そして観心の仏は、同じ爾前、迹門、本門、観心の四段階から成り立つ四重興廢という、中古天台特有の教判をもとにした解釈である。四重興廢の由来については複雑なので、ここで省略するが、東陽房忠尋に託された『法華略義見聞』と『漢光類聚』などに最初に見られ、意見は色々あるが、恐らく鎌倉時代までに成立したようである。この教判によると、法華以前の諸経では、一切衆生には成仏が許されていない。法華経の迹門に進むと、一切衆生に成仏が約束されているが、その成仏はあくまでも歴劫修行という、長い時間にわたる段階的な修行を経た後に到達する境地であり、「始覚」の次元に属する。法華経の本門に至って初めて、一切のものは元より悟っているという、本覚の法門が現われる、とされている。

ちなみに、よく言われる「本覚思想」とは、今から百年程前に学問的なカテゴリーとして鳥地大等氏に紹介されて以来、益々広い意味で使われるようになり、かえって曖昧になった気がする。勿論、時代とコンテクストによって同じ「本覚」という用語も、色々とその意味が変化するのであるが、ここでは「本覚」を法華経の本門に関連した、特に中世日本天台の法門という、限定的な意味で使いたいと思う。

四重興廢の第四段階「観心」とは、「教相」に当たる爾

前、迹門、本門に対して文字の上で明快に説き示された教説ではなく、より深い、文字の奥底に秘められているとされた次元をいう。その文字に秘められた「観心」という次元が具体的に何を指しているか、天台の諸門流ばかりではなく、同じく法華経を根本とした中世日蓮法華宗の中でも盛んに論議されてきた、複雑な解釈の歴史がある。簡単に言えば、中古天台の場合、一切衆生は皆本覚如来であるという本門の意義を自分の事として擱み、それを感得した時の瞬間に現われて来るものを「観心」という。『私見聞』からの簡単な例を挙げると、法華経の見宝塔品の題名に於ける「見」という字を注釈した箇所、教門の立場からいえば、法華の一会で集まった衆生は釈尊の前で多宝塔が地下より出て虚空に昇る姿を「見た」という意味である、と述べられている。しかし、実義(観心)の視点では釈尊の在世にせよ、滅後にせよ、一切衆生の色心は法界に周遍した妙法そのものである事を「見る」という意味になると言う(同、一八七頁上、資料#3)。同じように、如来寿量品に説かれた事頭本—つまり、釈尊の五百塵点劫という、想像できないほど遠い昔の成仏—は結局の所、我々凡夫は無始以来の本覚如来の仏体である「理頭本」を表す比喩に過ぎない、とされている。有名な「然我実成仏以来」(然るに、

我は実に成仏してより以来」と「自我得仏来」（我仏を得たよりこのかた）の文句に於ける「我」とは、仮の意味では釈尊であり、その久遠実成を指すが、実の意味は我々十方の衆生の事であり、皆本有の仏であるという事を指す、と述べられている（同、二〇七頁上—中、資料#4）。つまり、『私見聞』の観心的立場では法華経の主人公はもはや釈尊というよりも、我々凡夫になる。

又、それに加えて、尊舜の円密一致思想を『私見聞』の所々に見る事も出来る。例えば、法華経の多宝塔は大日如来の説法が金剛薩埵に結集して安置された南天竺の鉄塔と同じであり、釈尊と多宝の二仏の塔中に座っている姿は胎藏・金剛の大日を表すなどのような解釈がされている（同、一八九頁下）。

「観心式」解釈—その構造と方法—

『私見聞』のように、一切衆生はそのまま本覚如来である事を法華経の要旨として捉えようとすれば、直ぐある大きい問題にぶつかる。そのような思想は法華経にあまり見られていないからである。確かに数世紀にわたる天台教学を通し、法華経が一念三千・一心三観・一心法界などの統一された凡聖不二の世界観の上で解釈されてきた事を否定はしない。只、それはあくまでも可能性に限られている。

実際に仏に成る過程については、法華経の大部分では先ず妙法を聞いて菩提心を起こし、長い間修行した結果としてやっと成仏に至るといふ、段階的な「始覚」の立場を取る。『私見聞』は何を以て法華経を本覚の教説として解釈しえたのであるか。ここで、いわゆる「観心主義」の課題にいたる。

「観心主義」という表現は裕慈弘氏（一八九五—一九四六）に紹介され、「教相主義」という、文献に忠実に従った解釈態度に対して、自由な解釈スタイルとされ、中古天台書物の大きな特徴の一つとして指摘された。只、それ以降、観心主義を文献から全く離れた、主観性に満ちた私意的な解釈態度という意味だけで使ってきた学者が少なくない。しかし、あくまでも注釈である限り、著者の主観的理解が入るのは当然のことで、いわゆる文献主義と観心主義の間にどれだけ明確な区別線を付ける事ができるか、大きな疑問が残る。そのために、ここで「観心主義」という言葉を避け、その代わりに『私見聞』及び他の中古天台口伝・書物の解釈態度を示すのに「観心的」、或いは「観心式」解釈のような表現を使いたいと思う。なぜなら、その特質は単なる主観性ではなく、特定の論理とテクニクにあると考える事が出来るからである。中古天台に於ける観心的解釈を伝統的天台教学上に前例を探せば、天台大師智顛の

『法華文句』に説かれた四種釈に由来した面もあるであろう。四種釈では因縁・約教・本迹という、三段階の法華経の教相的分析の上で、その一句一句を通して自分の心の実相を観ずるよう解釈する事を「観心釈」と呼ばれている事はいまでもない。中古天台書物に於ける観心的解釈がこの伝統的天台の四種釈より影響を受けた事は疑う余地がなからう。又同時に、中古天台の観心的解釈は天台宗に限らず、中世日本の宗教・文学・芸術などに深い関わりがあり、中世人の世界観・ものの考え方を理解するための一つの重要な鍵ともなる。

尊舜の『私見聞』や他の中古天台書物に於ける観心的解釈の論理はどのようなものであろうか。簡単にいえば、ある聖典（この場合、法華経）の本文に実際に説かれた思想に基づいた解釈ではなく、むしろ、テキストに全く書かれていない、あるいは関係のない思想を解釈の前提とし、本文をその思想に従属させる解釈方法である。例の『法華文句』の場合、前提となる思想は結局のところ、一心三観である。例えば、法華経の冒頭に於ける「如是我聞」という文句を観心の上で解釈すると、「我」に実体がない事を空とし、「我」が他人と分別された事を仮とし、「我」が真妙であるを中とし、「我」の上で一切諸法は即空即仮即中であると観ずる事になる（『大正蔵』三四、四頁上—中）。日

本中世の天台法華経注釈書に於いても一心三観は中心的な概念であるが、その解釈態度の前提となる思想はあくまでも本覚法門である。

ここで、『私見聞』の幾つかの例を挙げながら中古天台の観心的解釈の具体的方法を検討してみたいと思う。その方法は何よりもまず、苦心して巧みになされる言葉遊びによるものである。一つは、漢文のテキストを訓読する時、独自の返り点や送り仮名、当て字の付け方によって、もとの漢文の一字も無視せずに、しかもそのもの意味と全く異なる、新しい意味を引き出す方法である。たとえば、法華経の方便品に於ける「来世得作仏」の文句の「来世」という二字を「この世」、それとも「世にきたりて」と読み、本文の「来世に仏になれる」という、もとの意味が、我が身がこの世にきてそのまま仏であるという本覚的な意味に反転させられている（『大正蔵』五、一六〇頁下）。

もう一つのテクニクはあるAとBという、本来関係ない要素の間に共通した何かを強いて見つけ出して、それによってAとBを関連させ、同一化する方法である。その共通した「何か」は多くの場合、AとBとの形の似ている事や数字の同じである事になる。例えば、『私見聞』の序品の注釈に出る「靈鷲山」の説明を見よう（同、一五〇頁上、下、資料#5）。法華経の説法の場所、靈鷲山は摩

訶陀国の都、王舎城の北東にあり、北東は有害な影響の入りにやすい鬼門という方向であるので、そこで法華経を講説すれば国家も安全、万民も安楽になると述べられている。そして中国の天台山も日本の比叡山も靈鷲山と同じく、都の北東に建立されている。それ故、天台山も比叡山も靈鷲山と等しく鎮護国家の道場であり、短期間でも叡山に住む僧侶は皆、靈鷲山の法華説法の聴衆人として見なされるべきであると述べられている。そして靈鷲山という名前は三つの字から成り立っているので天台の根本教義である三諦に当てはめられている。靈(みたま)は見えないので空諦に、鷲(わし)は形があるので仮諦に、そして山(やま)は動かないものであるので中諦に一致させられている。中国に移って、天台山も同じく、天は空の事であるので空諦に、台は仮諦に、山は中諦になる。日本の叡山の場合も比・叡・山の三字はそれぞれ空・仮・中の三諦に同一化されている。それ故、一心三観の行者の住む所はどこであつても、その場所が比叡山であるとされている。『私見聞』において、靈鷲山と比叡山と三諦との同一化された、この例を通して観心式解釈の流動性を明らかに見る事ができる。同じ比叡山が或いは法華経の説法された靈鷲山との同一化によって、日本の第一の鎮護国家の道場として權威づけられ、或いは空仮中の三諦に一致され、どこであつても一心三観の行者

の住む所として普遍化されている。

同じ序品のところであるが、尊舜の独自の円密一致思想の証拠として挙げられた例を見てみよう(同、一五四頁上、資料#6)。法華経の説法の場で釈尊の前に集まつた聴聞者の名前の中、最初に挙げられたのは阿羅漢の一人である阿若憍陳如であり、最後に挙げられたのは阿闍世王である。阿若憍陳如も阿闍世王も、両方の名前が「阿」という字から始まる。そして釈尊は説法を始める前、その眉間の白毫より光を放ち、上の阿迦尼吒天より下の阿鼻地獄まで東方の八千世界を照らす瑞相を表す。阿迦尼吒天も阿鼻地獄も「阿」という字から始まる。阿若憍陳如と阿闍世王とは正報、横の次元を表し、阿迦尼吒天と阿鼻地獄とは依報、縦の次元を表す、とされている。横も縦も、有情も非情も、悟つても迷つても法界の万物は全て阿字不生の妙理であり、阿字不生は法華経に説かれた諸法実相と同じである、という結論に至る。

こういった連想の遊びで新しい意味が限りなく生みだされている。巧みな連想づくりによって、全く矛盾したAとBとの要素が調和して同一化された場合も見受けられる。又、『私見聞』の靈鷲山の注釈であるが(同、一五〇頁中、資料#7)、法華経はどこで説法されてもその場所は常寂光土、仏の浄土であるという口伝がある、と述べている。

只、インドの靈鷲山は死体が捨てられた三昧処、つまり墓地に近く、その山に住み、死体を食った鷲から名前を取つたという伝承もある。慣習的な考え方では三昧処ほど不浄な所は有り得ないので、どうして浄土として見なす事が出来るか、という疑問が必ず生じる。それに対して『私見聞』は、この世界では死体置場、三昧処こそが浄土であると説く。何故かという、土地が少しでもあればその持ち主もいるし、土地に対する執着もある。しかしながら、三昧処の居住者(つまり、死体だけは執着がない。火に焼かれても痛みを感じない、土に埋められても恐れない、雨に降られても気にしない、一切の苦楽を離れた大安楽の状態である。それ故、三昧処こそが浄土である、という結論になる。浄土も死体置場も両方「執着のない」場所とし、それで同一視された事によって、両方の慣習的意味が反転させられている。ここに観心式解釈の創作に於いて教学的な主張ばかりでなく、楽しみ、ユーモアもあつたのではないかと窺えるであろう。

『私見聞』及び中古天台の著作に於ける観心式解釈はこのようなテクニクから成り立つ。現代の学問的態度と全く異質なもので、議論の方法として説得力もなく、ただ注釈者の勝手な考えを強いて本文に読み込んでいるだけであると思われてもやむをえない。只、尊舜のような中世の注

釈者は現代と違つた認識の世界に住み、法華経などの仏教典はもちろん、ありとあらゆるものの奥底に秘められた無尽の相互関連の網があり、それらの関連の一つ一つを見いだすという、観心式解釈の作業によって宗教的知識と能力と威信を高める事ができると信じたのではないであろうか。この観心的解釈は本文を読めば誰にでも明らかになるものでは決してないので、秘密知識的な形をとりやすく、各門流の口伝の内容となり、師弟関係の中で秘伝の形式で伝わって、その門流の血脈相承に權威を与えた。中古天台の教義ばかりでなく、門流の權威と保持と持続と深く絡んでいたと考えてよいであろう。

法華経の読み直し

『私見聞』においてはこの観心的な解釈方法を用いてどのように法華経が本覚の立場から捉えられ、読み直されたのか。それを検討するため、法華経に於ける本覚の立場に最も合致しない、二・三ヶ所の注釈を見てみよう。

まず、法華経の末世成仏の思想は、『私見聞』において一貫して問題とされている。一切衆生はもとも悟つているといふ、本覚法門の前提の上で末世成仏を主張するのを、錦でできた立派な直垂を着た上で葛でつくつた粗末な袴を履く事に例えた恵心流の口伝さえあると尊舜はいふ(同、

一六〇頁中)。特に譬喩品第三から人記品第九に記された、将来長い間の菩薩修行の締めくくりとして何処の國、何という劫に、何という名号で仏になるか等について釈尊から声聞の大弟子に与えられた詳しい予言、つまり授記は特に本覺の立場に合わない事であるので、その矛盾を解決するため、尊舜及び彼の著作に引用された先徳がどれほど苦心したのか、本文に授記が出て来る度よくわかる。例えば(同、一七五頁下—一七六頁上、資料#8)、授記品の注釈に「法華経は速やかに悟りを開く事を説く妙典である。遠い将来の成仏を約束するのは一体どういふ事なのか、法華経の本意は決してそこにはありえないのではないか」という疑問が呈され、答えとしてその授記を頂いた声聞達はまだ法華経以前の教えに拘泥して、「成仏」とは三十二相・八十種好を備えた釈尊のような仏身を得る事であるという劣った考え方に捕らわれていたので、迹門の段階では釈尊は来世成仏の言い方を仮に採用された。只、本門にいたると、本門の仏は無作の本覺如来とされているので、段階的な成仏観がなくなってしまう。だから、迦葉に示された無量数劫の修行を経てようやく光明如来という仏になるといふ授記には「光明」——光って明るい——という仏名が、迹門に説かれた「始覺」の迷った成仏観の無明を払い、本門に秘めてある「本覺」の意味を照らすと解釈されている。

ているので男は男として、女は女として悟りを表し、女の仏も有りうると論じている。これで慣習的な男尊女卑の態度が払拭された訳では決してなく、只、女人成仏を一つの論拠として本覺法門の優越を主張する事に終止している。

変成男子に関わりを持つ所であるが、薬王品に「若有女人聞是經典如說修行。於此命終。即往安樂世界阿彌陀仏大菩薩衆圍繞住所。生蓮華中宝座上」という経文がある(『大正藏』九、五四頁中—下)。つまり、法華経を聞いて、説の如く修行した女性は人生が終つて阿彌陀仏の極樂浄土に往生する事ができる。この経文に、女性の救済が特別な場合として選り出された事、その救済が今から時間的に離れた死後の問題とされた事、そしてその救済の場所はこの世ではなく、他界と見なされた事——この三点に本覺の立場への挑戦が見い出される。『私見聞』に、この箇所がどのよう注釈されているかという(『大仏全』五、一二六頁中—下、資料#10)、先ず、「於此命終」の文句から判断して女性は女性として安樂世界に往生できるのではなく、変成男子という転換を通して始めて往生ができるようである、と尊舜は認めている。しかし、それは仮の意味でしかない。本當の意味(美善)は「於此命終」を「この命の終りに於いて」というより、「この命に於いて終る」と読むべきで、この身を捨てて往生するのではなく、即身往生という意味

来世成仏と関係した、法華経に於けるもう一つの本覺的立場に合わない問題は、仏道修行して凡夫の身を捨てて仏の身を得る、つまり、変身成仏とでもいふべき概念である。提婆品の竜女の変成男子の行為はそれである。竜女は法華一会の前、利那の間に仏になったので、湛然の時代から、天台宗の中で、このエピソードが即身成仏の証拠として挙げられてきたのは、御存じの通りである。しかし、提婆品の本文には、竜女は「忽念の間に變じて男子となり、菩薩行を具して等正覺を成じた」と書いてある(『大正藏』九、三五頁下)。それについて『私見聞』は次の疑問を呈する(『大仏全』五、一九五頁中—一九六頁上、資料#9)。「変成男子の行為は即身成仏とはいえない。一切衆生が本来悟っている、凡夫即極の立場を説いた貴い法華経にかえつて傷を付ける文章なのではないか。竜女は女の身のままで即身成仏したはずだ」と。それを立証するものとして密教の立場から八つの解釈が挙げられているが、複雑なところでは省略する。そして女の仏がありうるかどうかという課題に取り組む。結論から言うと、これも始覺か本覺かの問題に帰す事とされている。始覺の立場から見ると、迷いを断ち切つて悟りを開く過程を通してしか成仏ができないので、変成男子という変身が必要だとし、女の仏が有りえない。しかし、本覺の立場からいうと、一切衆生は本来悟つ

である、と尊舜は論ずる。そして恵心僧都の解釈によると、「於此命終」とは法華経を修行すれば悪業の命がそれで終り、「即往安樂世界」はそのままで安樂行に住する事だと解釈されている。ここに恵心僧都の解釈として引用されたのは、十一世紀頃にできて源信に託された『観心略要集』である。そして「生蓮華中」とは他界に往生するのではなく、妙法の一念に住すれば己心の八葉蓮華が自然に開き、心王である本仏が現われてくる、と理解されている。「阿彌陀」とは他界の仏なのではなく、「阿彌陀」という仏名は三つの字から成り立っている(『阿彌陀』)ので、一心三觀と同一化され、「阿」が空諦、「彌」が假諦、「陀」が中諦、「仏」を一心に当てはめられている。この阿彌陀三諦説も尊舜の時代より早く、『観心略要集』、『自行念仏問答』等の十一世紀頃に書かれた、天台浄土思想を本覺法門に合致させようとした伝源信の著作に出て来るものである。最後にこの薬王品の経文にどうして女性がとくに選り出されたかというところについて「女人」というのは実に末世の一切衆生を指し、何故「女人」と呼ばれているかというと、愚痴が深いからであるとされている。

このように、巧みな言葉遊びや訓読点の付け方などの観心的解釈のテクニクによって、本来本覺法門を説かなかつた法華経が、どのように本覺の教説として完全に読み直

されたかという事が、尊舜の『私見聞』によく表れている。

「行」の問題

最後に『私見聞』に於ける修行観について少し触れたいと思う。もし一切衆生はもとより悟っているとすれば、『行』の意義はどうなるであろうか。この問題に關しては、本覚思想とは絶対不二を主張し、迷った凡夫は何も改めなくとも、そのまま仏であるという、無批判的な現実肯定であり、実践と倫理の必要まで否定した思想である、とよく言われている。しかし、そう簡単に言えるかどうか、疑問の余地がある。まず、『私見聞』に見られる通り、凡夫と仏との本質的な同一性を主張していても、本人がそれを知っているかどうかによって大きな差がでるといふ事が明らかにされている。我が身は仏であると知らないからこそ執着ができ、悪業も作るが、自分が本来仏であると分かったならば執着もしないし、無差別の慈悲の心に住すると述べられている。これは無批判的な現実肯定ではなく、少なくとも自分が仏であると知らなければならぬという条件付きである。この事は『私見聞』ばかりでなく、中古天台の文献に一貫したテーマである。管見によれば、尊舜の時代より早く、平安末期に成立したとされる『牛頭法門要纂』、『二十四箇事書』、『真如觀』等に同じような議論が見い出

せられる。時間が限られているので結論だけをいうと、本覚法門で修行が否定されたというよりも、従来、原因と結果として考えられた修行と成仏との関係が逆転させられ、修行はもはや目標とされた悟りに達成するための手段ではなく、もともとあった悟りの表れである。その事は『私見聞』の提婆品の注釈において明瞭になる。

提婆品の中で、釈尊は昔、国王として生まれたが、大乘の法を求めて王位を捨て、妙法蓮華経を知っていたある仙人のもとで修行し、妙法の伝授を受けるため、一千年の間、水を汲み、薪を拾い、全力を尽くしてその仙人に仕えた、と叙述されている事はご承知の通りである。提婆品の本文にはつきりそうとは書かれていないが、一千年の修行が終つてから妙法の伝承を受けた事が暗に示されている。しかし、『私見聞』は本文にはつきりそう書かれていない事こそ、恵心流のみに伝えられる、法華経の最奥の真意が見い出されうという(同、一九二頁中、資料廿四)。というのは諸法実相の視点から考えると、千年間の奉仕に苦勞した王様の色心は妙法の全体であり、その他の妙法の伝授は有り得ないし、仏道修行とは苦勞を積む事自体がそのまま本覚如来の振舞いであるので、それ以外に成仏を求めるべきではないという。つまり、釈尊の前世で、仙人のもとで修行した時、一千年の間修行した後妙法を授けられたの

ではなく、むしろその千年間の一瞬一瞬の苦勞の中に、妙法の全てが包容されていたという修行観になる。

こういう解釈を通して仏道修行とは目標である仏果に至るための只の手段ではなく、むしろ本来あった悟りをそのまま表す行動として新しく定義づけられている。原因として実践から時間の流れを経て遠い結果としての成仏に至る「因果異時」という、段階的な修行のモデルから、今のこの瞬間に原因と結果、行と証が同時に存在する「因果俱時」のモデルに転換させられているといえるであろう。

結 び

ここに尊舜の『法華文句略大綱私見聞』を通して中古天台の法華経注釈はどのようなものか、一通り検討してみた。法華経を文字通りに読めば、長い時間を経て修行して仏の状態に至るといふ、「始覚的」な前提に基いている。しかし、文字の奥底に秘められた、より深い「観心」という次元があるとするれば文字通りの意味に制限される必要もなく、巧みな観心的な読み方によってかえって本来本文に關係ない思想の上でも本文を読み直す事が可能になる。尊舜の場合、その解釈の前提となった思想は本覚法門と円密一致であった。その『私見聞』に見られるように、尊舜は観心的な読み方によって根本聖典としての法華経の權威を保ちな

がらも、時代の思潮に合わせてその解釈の軌道を新しい方向に向かわせたのである。

キーワード 尊舜 本覚思想 観心 天台 法華経

註

- (1) 尊舜の経歴については渡辺麻里子「尊舜の学系について」『天台学報』四四(二〇〇二年)が一番詳しい。
- (2) 管見而言えば勝呂信静「法華経注釈の動向」影山義雄編『法華仏教の展開』所収(平楽寺書店、一九七四年)がある。
- (3) 四重興廢の成立時期について意見が異なっている。院政期のものと推定する学者として、石田瑞鷹「口伝法門における四重興廢について」『印度学仏教学研究』一五・二(一九六七年)と『浄土教の展開』(春秋社、同年、二四五―四七頁)、そして花野充道「四重興廢の成立時期に關する一考察」『仏教学論集』十一(一九七三年)が挙げられる。それに対して田村芳朗は四重興廢の成立を二二五〇年以下に置く(鎌倉新仏教思想の研究)(平楽寺書店、一九六五年)、四二二―二八頁)。末木文美士の石田氏の学説に対する批判もある(天台本覚思想研究の諸問題)『日本仏教思想史論考』大蔵出版、一九九三年)。
- (4) 拙著『Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism』(University of Hawaii Press, 1999年)を参考。
- (5) 『日本仏教の展開とその基調』巻下『中古日本天台の研

日本中世の天台宗に於ける法華経注釈書 (Stone)

一一一

究』(三省堂、一九四八年)。

(6) 『恵心僧都全集』一、二八九頁。

(7) 末木文美士「阿弥陀三諦説をめぐって」、『印度学仏教学研究』二八・一(一九七九年)。

(8) 例えば、「これ(凡夫聖一如)を知るを聖人と名づけ、この理に迷ふを凡夫と号す」(『天台法華宗牛頭法門要纂』、岩波日本思想体系九『天台本覚論』三五頁)。「我等則真如ナリ。信ゼズバ決定シテ地獄ニオチナム。深信ジテ疑ズバ極楽ニ生ナム。既ニ極楽に生ジ、地獄ニオチン事、真如ヲ信ジ不信ノ不同ニ、ヨルベシ」(『真如観』、同、一一三三頁)。「善も悪も、ただ理即一念の体なり。これを知らざる日はただ如来は自身の外のこれあり、これを知る日は、これ一切自身なり」(『三十四箇事書』、同、一五八頁)等が挙げられる。