天台智顗の本迹思想について

株橋祐史

はじめに

天台智顗（五三八―五九七）が法華経を解説する上において、本迹二門に分科して解釈をなしたことは、智顗（以下これに準ず）の独創であって古来の諸師の法華経研究とは明確に一線を画するところである。即ち本迹二門の分科によって、法華経のもつ広範な教説内容を統合的にしかも余すところなく論ずることができたのである。故に智顗における本迹思想は、彼の独自の法華経観を端的に示すものであることは論を俟たない。とりわけ日蓮聖人（以下宗祖と称す）の教学においては、この本迹思想が基調となり、その上に本門の超勝性が力説されていることは周知の如くである。即ち宗祖は、智顗を像法法華弘通の行者[1]と定めた上で、智顗の所説の本迹論に着目して、

法華経に又二経あり。所謂迹門と本門となり。本迹の相違は水火天地の違目也。例せば爾前と法華経との違目よりも猶相違あり。……今本門と迹門とは教主已に久始のかわりめ、百歳のをきなと一歳の幼子のごとし。弟子又水火也。土の先後いうばかりなし。而を本迹を混合すれば水火を弁へざる者也。[2]

と示して本迹の相違を論じ、久遠実成の釈尊を根本として設けられた本門の教法が、爾前迹門の教法に全く優越して

いることを明確にするために力を注がれたのである。

そこで、小稿においては、智顗の本迹法門がどのように発展延長して、宗祖の本迹論が形成されたのかを知る手掛りとして、その基盤となる智顗の本迹思想について少しく考察を加えたい。

一　六重本迹

智顗の本迹論を述べるにあたっては、『法華文句』（以下『文句』と略称）・『法華玄義』（以下『玄義』と略称）等より、(1) 法華経分科における本迹、(2) 法華経解説の方法としての本迹、(3) 法華説法の時間上の本迹、(4) 仏身の上における本迹、(5) 化道の始終、種・熟・脱の三益の上における本迹、(6) 本迹の意義としての六重本迹等の本迹論に注目して論を進めることとする。

以上の本迹論を通観するとき、一往形式論的なものと実義論的なものとの別がある。即ち前述の(1)・(2)・(3)は形式論的なものであり、(4)・(5)・(6)は実義論的なものであるが、さらにこれらを検討するとき、形式論上の本迹といっても実義論的本迹が無ければ生じないものであるから、両者は全く別異なものではなく、その意味内容においては同一であると見ることができる。以上の中で智顗の本迹の意義を端的に示しているものは、(6)の六重本迹である。『玄義』巻七[3]において、妙字釈の下に迹門十妙を釈し終って、次に本門十妙を釈するにあたり、実相を中心として六重の釈義を立てて本迹の意義について説示されたものが六重本迹である。『玄義』の本文においては、略釈と広釈とによって六重本迹を釈しているが、ここでは両釈の別を省略して、その六重の意義を述べることにする。

一に理事本迹とは、理が本、事が迹であり、久遠本時に存在する実相究竟の理、即ち真諦が本であって、その真諦である実相が全現したところの久遠本時の森羅万象の俗諦が迹である。換言すれば、本地実相の真諦より、俗諦たる

現象界の諸法を生ずるの意であるとする。

二に理教本迹とは、これは理が本、教が迹であり、本地本仏の観照したところの真俗二諦（理事）を本と名ずけ、昔仏が方便してこれを説くところの二諦の教を迹と名ずける。所謂昔仏が本時に二諦を証得することによって衆生に方便して二諦の教を垂れるのである。前の理事本迹の理は有仏無仏性相常然の性であって、本来本然として存する法界実相の真諦であるが、今の理は本仏所証の実相（真諦）と現象（俗諦）との二諦であるとしている。

三に教行本迹とは、これは教が本、行が迹である。衆生が最初に昔仏の教を禀けることを本となし、教を禀けて修行することを迹とする。所謂仏の説くところの教を禀けて、その所詮の理を解して修因致果の行を起す。その行によって仏の説く教を会得し理を顕得しうるのである。故に前の理教本迹の教は仏の説くところの教、今の教は衆生の禀けた仏の教であるとしている。

四に体用本迹とは、これは体が本、用が迹である。往昔に修行を始めて、その行は理にかない初めて法身を証得するのを本とし、この法身の本より応身の用を起すのを迹とする。即ち本時所得の法応二身である。

五に実権本迹とは、これは実が本、権が迹である。久遠本時に実成して得るところの法応二身を本とし、中間に数々現滅して、種々に権施する法応二身を迹となすものである。

六に今已本迹とは、これは今が本、已が迹である。前来述べるところの諸経已説の理事乃至実権を迹とし、今経本門所説の久遠の事理乃至実権を本とするのである。今経本門所説の久遠・中間の理事乃至実権より今世已説の寂滅以来の迹であるところの理事乃至実権を顕すことを指すのである。

以上の六重本迹を検討するとき、第一・二・三は本迹の語が本末の義に等しく、天台教学のみに限らず一般に通用する本迹であるが、後の第四・五・六において天台教学独自の本迹論が見出せるのである。その主眼とするところは、

第六の今已本迹で、今説の本時の経意が已説の迹中の経意と全く異ることを示している。故に荊溪湛然（七一一～七八二）はこの意を受けて、

第六已今、已即是迹、即指二迹門及諸迹教一。今即是本、即指二本門一。本門已前皆名為レ已、涌出已後方名為レ今。[4]

と説示しているのである。ここにおいて、智顗における本迹の意義は、結局爾前迹門と本門との教説の相違であることが確認できるのである。

二　「本迹」の語の始源

智顗は前項のような本迹論をもって法華経の独自性・超勝性を説示しているのであるが、はたして「本迹」という語の始源はどこにあるのであろうか。ここでは少しくこのことについて触れておくことにする。

智顗以前に本迹を問題としたのは、羅什の弟子あたりからとされているが、羅什門下による現存する法華経の註釈書は道生（三五五―四三四）の『妙法蓮華経疏』のみが伝わっている。その他に同じ門下の慧観の『法華宗要序』と僧叡の『法華経後序』が『出三蔵記集』の中に伝えられているが、「本迹」の語は発見できない。しかし、「本迹」の語は同門下の僧肇（三八四―四一四？）と道融に見ることができるのである。

僧肇には法華経の註釈書はないが、彼の著になる『注維摩詰経』の巻一并序[5]・『維摩経序』[6]に注目すべき語句がある。即ち

非レ本無二以垂一レ迹、非レ迹無二以顕一レ本。本迹雖殊不思議一也。

である。これは維摩経の教説内容について本迹を論じたものであるが、智顗は三大部中に頻繁にこの語句を引用している。その一証としては、『文句』巻一に本迹釈を用いる所以[7]の中で「僧肇云」として、これを引用しているのである。

これについて湛然（以下これに準ず）は『法華文句記』（以下『文句記』と略称）に註して、

次引レ肇者、但借二其言一不レ用二其事一。肇用二融公九轍一。九轍未レ当引者如何。故彼本迹無生轍云、多宝不レ滅釈迦不レ生、多宝本也、釈迦迹也。本不レ滅迹不レ生、不生不滅本迹雖レ殊不思議一。豈得下以二多宝之本一垂中於釈迦之迹上。若借レ彼顕レ今、以二久本一為レ本望レ今為レ迹。本迹雖レ殊不思議一也。[8]

と。ここで智顗が僧肇の文を引用するのはその語を借りるのみであって、その意義を用いるものではないと指摘し、しかも僧肇の「本迹」の語は道融の九轍説[9]中の本迹無生轍をうけたものであるとしている。この九轍説については、三論宗の嘉祥大師吉蔵（五四九―六二三）の『法華玄論』巻一によれば道融の説[10]とし、湛然も『文句記』巻一には前述の如く道融の説としながら、同書巻八に至って『文句』巻八[11]の所説をうけて僧叡の説として九轍を全部紹介している。今は『文句記』巻八に従って九轍の中の本迹無生轍のみを示すと、

六本迹無生轍、即多宝品。多宝不レ滅釈迦不レ生、多宝為レ本釈迦為レ迹。本既不レ滅迹豈有レ生。本迹雖殊不思議一。[12]

と。前出の『文句記』巻一の所説とほぼ同意である、合して考察すれば、この意は多宝は本にして不滅、釈迦は迹にして不生であり、俱に不生不滅にして本迹不思議一であるとしている。これは仏身について本迹を論じたもので、多宝は身（真身）、釈迦は応身（生身）といって二身論であり、まだ三身論が生ずる以前の説と考えられる。この仏身論は体用本迹に約して、多宝を本、釈迦を迹とするもので、恐らくは俱体俱用の立場より体用不二・本迹体一を論じたものであろうと思われる。

管見の限りにおいてはこの九轍説が「本迹」の語の始出であって、これが僧肇へ伝授されたのであろう。

三　仏身の上における本迹

智顗の本迹論は既述の如く多面に亘っているが、その根本となるものは仏身上の本迹である。故にこの項では仏身の上における本迹について論ずることにする。この本迹論は『文句』巻九の寿量品の釈義に出ているところである。前項の九轍説における仏身論は法・応二心の上に論じたもので、多宝法身を本となし釈迦応身を迹とし、両者を俱に不生不滅として本迹雖殊不思議一としているが、智顗は三身の上にこれを説示し、本の三身・迹の三身を論ずるのである。

まず智顗の三身論は『文句』巻九に

　此品詮量通明二三身一、若従二別意一正在二報身一。何以故義便文会、義便者、報身智慧上冥下契、三身宛足故言二義便一。文会者、我成仏已来甚大久遠、故能三世利二益衆生一。所成即法身、能成即報身、法報合故能益レ物故言二文会一。以レ此推レ此正意是論二報身仏功徳一也。[13]

と説示されて、智顗は法・報・応三身の中心主体を報身として、これを義便と文会との両面より論じている。義便においては報身の智慧は上は法身に冥合し下は応身にかなう徳があるので報身を正意とし、文会においても我成仏已来甚大久遠の成道の報身は能く三世に通じて衆生を利益することが可能である。ということは報身は能成であり法身は所成であって、能成・所成、法身の境と報身の智とが冥合する故に、応身を現じて衆生を利益することが可能であるとしている。故に今寿量品が明すところの意趣は通じては三身の寿命は長遠であるが、別しては報身仏の寿命長遠の功徳を顕わそうとするものであるという。さらにこの三身において本迹を示して、

　復次如レ是三身種種功徳、悉是本時道場樹下先久成就、名レ之為レ本。中間今日寂滅道場所二成就一者、名レ之為レ

迹。[14]

として、久遠本時の道場樹下における成道をもって本とし、大通以後中間世々・今日（在世）の寂滅道場における成道を迹と定めている。即ち久遠実成の三身が本仏であって、中間・在世の近成また始成正覚の三身が迹仏であると規定している。さらに諸経の本迹と今経の本迹の相違を指摘して、

諸経所レ説本迹者、即寂滅道場所レ成法報為レ本、従レ本所レ起勝劣両応為レ迹。今経所レ明取二寂場及中間所レ成三身一、皆名為レ迹、取二本昔道成所レ得三身、名レ之為レ本。故興二諸経一為レ異也。[15]

と説示し、諸経に明す本迹というのは今世の寂滅道場において成ずるところの法身・報身を本身とし、それ以来この法・報の本身より起すところの勝応・劣応の二身を迹身とするが、今経本門に明す本迹はそのような今世の上の本迹ではなく、過去久遠の本時に成得したところの三身を本仏とし、今世や中間に成就する三身を悉く迹仏とするので、ここに今経と諸経との相違が存するとする。この観点に立って、僧肇が「非レ本無二以垂一レ迹、非レ迹無二以顕一レ本、本迹雖殊不思議一也。」とする意についても、結局は寂滅道場所成の仏を本としてそれ以後現ずる諸仏を迹仏と理解しているとして批判を加えているのである。[16]

このような仏身上の本迹が根本となって、これが経典の分科に、あるいは経典の解釈の上に、あるいは化道の上に転用されて諸種の本迹論が生じるのである。

四　法華経分科における本迹

(a)　天台以前の法華経分科

智顗は『文句』において法華経の講説に入るに先立って法華経を前十四品を迹門、後十四品を本門として一経を迹

本二門に分科しているが、この智顗の迹本二門分節に至った経過を道生の説、あるいは道融の説、あるいは『文句』巻一に所掲の諸師の見解を参照しながら示してみたいと思う。

まづ道生は、その著『妙法蓮華経疏』において法華経を三段に分っている。[17]即ち序品より安楽行品に至る十三品を因門として、三因を一因となすことを明し、涌出品より嘱累品に至る八品を果門とし、三果を一果となすことを弁じ、薬王品より普賢品に終る六品を二乗・菩薩の三人を法華経を体得した菩薩の一人となすものであるとしている。この道生撰の法華疏は現存最古の註釈書であるので、所説の三段分科説もおそらく最古のものであろう。しかも因門において三乗各別の因を会して一乗の因とし、果門において、三乗個別の果を一仏果とし、さらに三乗各々の行人が実は同じ仏となると解して、三乗各別ということを否定している点は注目すべきことである。故に後世の諸学者に大きな影響を及ぼしたことは、容易に推測できる。

道融の九轍説については前にふれたところであるが、道融には法華経の註釈書が伝わらないので詳しいことは不明である。しかし前述の如く湛然が九轍説を紹介しているので、これに従って示すと、まず法華経を三段に分科して序品を序分とし、方便品より分別功徳品を正宗分とし、随喜品以下を流通としている。さらに九轍を開いて、序品を昏聖相扣轍、方便品を渉数帰真轍（為二上根人一）、譬喩品を興類潜彰轍（為二中根人一）、信解・薬草・授記品を述窮通昔轍（中根領解）、化城喩・五百弟子品を彰因進悟轍（為二下根人一）、法師品を讃揚行李轍（為二如来使一）、多宝品を本迹無生轍、涌出・寿量品を挙因徴果轍（弥勒挙レ因徴レ果仏挙二寿量因果所由一）、随喜品以下を称揚遠済轍としている。各品には必ずしも九轍があてはまらないものがあり、九轍相互の関係についても詳細な説明がないので一経を統一的観点から理解したかどうかは不明である。[18]また上中下根の人に対応して三周に説くと解釈したのは、湛然の説明であるのか当時にすでにこのような解釈法があったのか、この点においても不明である。今は法華経を序・正・流通

の三段に分科したこと、「本迹」の語の始出と考えられること等に注目するにとどめておきたい。

盧山の慧龍（四六〇代）の分科は『文句』巻一[19]によれば、一経を序・正・流通の三段に分ち、序品より法師品を言方便・言真実として説法の権実を明して会三帰一の旨を顕し、宝塔品以下は身方便・身真実として仏身について本迹即ち体用を明している。また方便品より安楽行品までを因門とし、涌出品以下を果門としている。湛然の説示によれば、序品より法師品には法華已前を言方便とし法華を言真実としていることを明し、宝塔品以下には、仏身上において多宝（古仏）・釈迦（今仏）は一体であって身方便、寿量品の久成の釈迦を身真実とするを明すとしている。[20]ここにおいて久遠実成の釈迦を本としている点が九轍説中本迹無生轍の説と異っていることに注意を要する。

玄暢（四一六―四八四）の説は、『文句』[21]によれば、序品より宝塔品を因分、勧持品より神力品を果分、嘱累品以下を護持分と三段に分ったとしている。ここを湛然の釈[22]には、因分は迹門の意、果分は本門の意、護持分は流通分の異名なることを明している。故に玄暢の分科説には「本迹」の語はないが義として本迹があることが理解できる。

僧印（四三五―四九九）の説は『文句』には慧龍に従って経を分節したとあるのみで内容が記されていないが、吉蔵の『法華義疏』巻一[24]の記によると、一経を序・正・流通に分科し、また因果二門に分別したことがわかる。即ち序分を序品とし、正宗においては、まず方便品より安楽行品までを乗方便・乗真実として開三顕一の旨を顕すとし、さらに涌出品より分別功徳品「弥勒説偈」までを身方便・身真実として開近顕遠の旨を顕すとし、流通は分別功徳品「又阿逸多」以下としていることを記している。又、序品より安楽行品までを因分、涌出品以下を果分としている。説法の権実、仏身の本迹、因果二門を分けるのは慧龍の説に負うところであるが、分文の起尽は異っている点に注意しなければならない。

法雲（四六七―五二九）の分科説は彼の撰になる『法華義記』[25]に説かれるところである。まづ一経を序・正・流通の三段に分科し、序品を序分、方便品より分別功徳品の「弥勒説偈」までを正宗分、同品「又阿逸多」以下を流通分とし、次に序分を通序と別序、正宗分を因義（方便品より安楽行品）と果義（湧出品以下）、流通を化他（分別功徳品より妙荘厳王品）と自行（普賢品）とに分け、さらに通序と別序にそれぞれ五段、因義と果義にそれぞれ四段、化他と自行にれぞれ三段と分段し、合計二十四段にも細分している。この分科に対し智顗は、

末代尤煩光宅転細。重雰翳二於太清一、三光為レ之戢レ耀。問レ津者所レ不レ貴。[26]

と批判を加えている。しかし智顗は分科説の形式上・思想上に彼に大きな影響を受けているのであり、それがために智顗の批判の対象は専ら法雲に集中するのである。

(b) 智顗の法華経分科

『文句』巻一には前述の如く智顗以前の諸師の法華経分科説を挙げているが、智顗はこれを批判して後、自らの分科説に一経三段・一経二門六段の二種を示している。『文句』に従っその所説[27]を挙げると、まず一経三段とは、序品を序分、方便品より分別功徳品の十九行の偈までを正宗、これより以下を流通としている。次に一経二門六段とは、序品より安楽行品までを迹門とし、涌出品以下を本門とし、さらに迹本二門に各々序・正・流通の三段を設け、迹門においては序品を序とし、方便品より授学無学人記品までを正宗とし、法師品より安楽行品を流通とする。本門においては、涌出品前半を序とし、それに続く長行より分別功徳品の十九行の偈までを正宗とし、以下経の終りまでを流通としている。

このように智顗が法華経を二大別し、前半を迹門とし後半を本門としたことは、智顗以前の諸師がいずれも因門

（又は因分）・果門（又は因分）と分科したことにおいて、智顗の法華経観に一歩の前進を認めざるを得ない。なぜならば智顗以前の法華経観は般若・華厳・涅槃等の諸大乗経のように法華経も法界の実相論と衆生における如来蔵との上より、前半の因門優位と観たものであろうと思われるからである。しかし智顗は法華経一部を仏身論の上より二門に分段し、後半の本門部分を本仏釈尊の実説であるという見地より法華経の「永異諸経」なる旨を主張したのではないかと思われる。このことについては後にさらに論じたい。

五　三世説法の上における本迹

智顗は法華経の文を解釈するに、因縁・約教・本迹・観心の四種釈を用いている。この中でも特に本迹釈に着目した故に小稿の初めに「(2)　法華経解説の方法としての本迹」・「(3)　法華説法の時間上の本迹」として個別に掲げたが、その本迹釈の内容に説かれる本迹の意味は、三世という時間における説法の始中終を顕す本迹であるので、ここでは(2)と(3)を合わせて「三世説法の上における本迹」として検討を試る。

『文句』巻一に

次示二本迹一者、久遠行二菩薩道一時、宣二揚先仏法華経一、亦有二三分上中下語一、亦有二本迹一。但仏仏相望是則無レ窮、別取二最初成仏時所レ説法華三分上中下語一、専名為レ上、名レ之為レ本。何以故、最初成仏初説法故、為レ上為レ本。批意可レ知。中間行化、助二大通智勝然灯等仏一、宣二揚法華三分一者、但名為レ中、但名為レ迹。何以故、前有レ上故、前有レ本故。今日王城所レ説三分、但名為レ下但名為レ迹。乃至師子奮迅之力、未来永永所レ説三分、亦指二最初一為レ上為レ本。譬如下大樹雖レ有二千枝万葉一、論二其根本一不レ得二伝伝相指一同宗中一根上。此喩可レ解云云。[28]

とある。即ち久遠本時における本仏の法華三分の説法を上とし本とすること。次に中間における大通仏・燃灯仏の法

華三分の説法を中とし迹とすること。又、今日（在世）所説の法華三分の説法を下とし迹とすること。さらには、未来永々に説く法華三分の説法は本地本仏の説法を指して上とし本とすること等が示されている。言い換れば、法華経は久遠本時・中間・今日・未来と三世に通じて説法されているのであるが、その本地を尋ねると本仏によって久遠本時に説法された法華経であり、中間・今日・未来に数多の諸仏によって説法される法華経は皆迹中であるというのである。しかも中間・今日・未来の法華経は久遠本時の法華経より開出されたところの法華経であり、久遠本時の法華経は迹中の法華経を出生する根本であって、迹中の法華経を発迹顕本・摂迹帰本すれば、引用の譬喩の如く迹中所説の法華経は悉く久遠本時の法華経に帰一するのである。故に『玄義』の

約三世料簡者、文云、如来自在神通之力、如来大勢威猛之力、如来師子奮迅之力、即是三世益物之文。若過去最初所レ証権実之法、名為レ本也。従二本証一已後方便化レ他、開二顕一発迹顕本者、還指二最初一為レ本。中間示現発迹顕本、亦指二最初一為レ本。今日発迹顕本、亦指二最初一為レ本。未来発迹顕本、亦指二最初一為レ本。三世乃殊、毘盧遮那一本不レ異。如百千枝葉同趣二一根一云云。[29]

との説示に照合すれば、その意は明確となるのである。

六　三世化道の上における本迹

前項の三世説法の上における本迹とは主として仏陀が三世に亘って法華経を説法することにおいて本迹を分別したのであるが、今この三世化道における本迹とは、法華経に限らず仏陀が三世に亘ってどのように衆生を利益するかという観点に立って、本迹を論ずるのである。この本迹説は『文句』巻一の四種釈中の因縁釈の下に顕われている。即ち、

衆生久遠濛三仏善巧令レ種二仏道因縁一。中間相値、更以二異方便一。助二顕第一義一、而成二熟之一。今日雨花動地、

以二如来滅度一而度二脱之一。（四節三益の第一節）　復次久遠為レ種、過去為レ熟、近世為レ脱。地涌等是也。（第二節）
復次中間為レ種、四味為レ熟、王城為レ脱。今之開示悟入者是也。（第三節）　復次今世為レ種、次世為レ熟、後世為レ脱。未来得度者是也。雖レ未二是本門一、取レ意説耳。（第四節）[30]

と。以上の四節の三益において「本迹」の語はないが、その義として下種益が本で熟・脱の二益が迹であるということができよう。ここにおいて下種が本であるということは、久遠本時の下種は必ず法華経本門の説法であるという定式の上に立っているのであるから、第四節の三益は厳密な意味において本地がないのである。この意をもって第四節については「雖レ未二是本門一、取レ意説耳。」というのである。

よって四節の中においては初めの三節について本迹説を観ることができるのである。即ち、まず第一節では久遠本時において法華経をもって衆生に下種し、中間において諸経をもって衆生を成熟し、さらに今日在世において法華経をもって度脱せしめるとして、久遠本時の下種を本とし、中間の熟益と今日在世の脱益を迹とするのである。次に第二節では久遠本時を下種とし本とし、過去の中でも遠世を熟益とし、過去の近世を指して脱益として、熟・脱の二益を迹としている。また次に第三節では、中間の大通を下種とし本とし、中間世々および今日在世において前四味の諸経をもって熟益し、今日在世において法華経をもって度脱せしめるとして、この熟・脱二益を迹としているのである。ところで第三節に「中間為レ種」とあるが、中間は熟益であるのに何故に下種とするのかという疑問が生じてくるが、これについては『玄義』巻一の教相章所説の三種教相の中の第二教相を見れば、三千塵点劫の過去大通仏の覆講法華を化道の元始とし下種とすることが示されている。[31] この第二教相の説示が今の第三節の意に該当する。さらに第三教相の説示を見れば、師である釈尊の自証と化他の権実二智は過去五百塵点において既に成満したことを明している[32]ので、この第三教相の所説は今の第一・二節の意に該当するのである。よって前項の「三世説法の上における本迹」

と今の「三世化道の上における本迹」とはその義は全く同一であって、ただ仏陀の説法の上より論ずるのと衆生教化の上より論ずるのとの不同であるということができる。故に前項の説法の「上中下」ということは今の化道の始中終に該当するのである。この故に両者を合して述べると、久遠本時所説の法華経は、説法の上における「上」であって化道の二元始である。その利益を論ずれば下種益であり、さらに本迹を示せば本となるのである。また大通中間所説の頓漸五味の諸経は、説法の上においては「中」であって化道の中である。その利益は熟益であり、さらに本迹を論ずれば迹となるのである。また次に今日在世所説の法華経は、説法に約せば「下」であって化道の終である。その利益は脱益であり、本迹を示せば迹となるのである。

かようにこの本迹論を検討するとき、結句智顗は仏陀三世化道の本意は久遠本時の下種の教化にあり、その種子は「不下以二余教一為上レ種」[33]で法華経にかぎるのである。下種は成仏の根源であって下種あってこそ始めて熟・脱の二益が生ずるのであるという見地より、中間在世の益は久遠本時の下種にあることを主張したのではないだろうか。この智顗の意を釈して湛然は「自レ垂レ迹已来、受レ化者漸広、得二久近益一者、功在二法華一。」[34]と説示したのである。

結　語

以上管見の限りではあるが智顗の本迹論について検討を加えてみた。「本迹」の語は、もと羅什門下の道融の九轍説に始まったのであるが、この本迹説は、仏身上において論じたもので、法身多宝を本、生身釈迦を迹と分別し、両者倶に不生不滅にして不思議一としたものである。この本迹が智顗に影響して独自の本迹論を成立せしめたのである。智顗の本迹論は既に述べた如く「仏身上の本迹」が根本であって、これが法華経の分科説に、あるいは三世説法の上に、あるいは仏の化道の上に、あるいは衆生の得益の上に転用されて論じられているのである。この仏身上の本迹論は、

智顗が法華経寿量品の経意によって発想したもので、釈迦一仏の上において始成と久成とを分別して、久遠実成の釈尊は本仏、始成正覚の釈尊は迹仏であるとし、ひいては本仏釈尊より三世十方に分身した諸仏をすべて迹仏に摂し、迹多一本としたのである。『玄義』巻七に

今世已前、本成已後、中間行行悉是方便。故知是迹因也。若執迹因為本因者、斯不知迹亦不識本、如不識天月、但観池月、若光若桂若輪[38]。

と説示しているのはこの意である。

そして智顗は常に「迹本非本、本迹非迹」としながらも僧肇の語を借りて「本迹雖殊不思議」と結んでいる。しかし智顗が「不思議」というのと僧肇の意とは別異であると考えられる。僧肇等が「不思議」というのは、本迹体一の義であって本迹の体は全く同一であるという意であるが、智顗が「不思議」というのは本迹一致の義であって「非本無以垂迹、非迹無以顕本」の意である。即ち天月がなければ池月を映ずることはなく、池月を見ることがなければ天月を望むことができないように、本があって始めて迹を垂れ、迹がなければ本を顕すことは不可能であるとするのである。これは法華経には元来迹本二門の経意があって、初め迹門を知って後に本門を識るということである。このことは智顗が法華経を迹本二門に類別した所以であろうと考えられる。

かように仏に本迹の相違があれば、その所説の経意にも本迹の別があり、その説法の過程にも本迹の異があり、さらに衆生の得益の上にも本迹の不同があるということになるのである。このように論じてくれば、智顗の主張しようとするところは、迹中説法・化道の根源は久遠本地にあるといわなければならない。ということは智顗の教判は権実判の上にさらに本迹判が存するように理解できるのである。しかるに智顗は一貫して今説の経意は爾前の経意に超絶することをもって教判の旨としているのであるから、この点の自家撞着について答えなければならない。智顗出興当時

の仏教界は南地においては涅槃経を最重要経典として捉えていた。特に智顗の専らの批判の対象となった法雲もその立場より法華経解釈において、前半の因門部分と後半の果門部分との二面より論じ、万善同帰教として常住の旨を説く涅槃経に劣るとしたのである。しかし智顗はこれを却けて法華経至上を主張するためには、法華経を仏身の上より解釈して、法華経所説の義が全く諸経未説の久遠本時に遡ることをもって、その能説の経である法華経が諸経に超勝するということを論じなければならなかったのである。換言すれば、法華経に五百塵点劫を説くこと、久遠実成の本仏開顕、本仏の久遠本時の説法、三世常劫に亘る化道等をもって法華経の諸経超過の理由としたのである。故に智顗は能説の経典を判ずるときは法華経は諸経超過であるという権実判であるが、その法華経所説の法義は迹中仏法に超絶する本時説法の法華経であるという本門正意の本迹判の概念が既に胚胎していたと見ることができよう。かかる観点より宗祖は内証同致の旨を説き、隆師は智顗に対して外宜迹面の上に内鑑本密の義を論ずるのであろうと考えるのである。

以上の如く智顗の本迹論が延長発展し、宗祖の第三の法門たる本迹論が生じてきたのであるが、その過程には湛然や最澄が存したのである。この発展過程を検討するには、さらに智顗の本迹論を五重玄義の観点から、又多面にわたる観点からの考察が必要であるが、これらのことについては今後の研究課題として稿を終えたい。

註

(1) 『法華行者値難事』（『昭和定本日蓮聖人遺文〈以下『定遺』と略称〉七九七頁。）『報恩抄』（『定遺』一二一九頁。）
(2) 『富木入道殿御返事』（『定遺』一五一八頁。）
(3) 『大正新修大蔵経』（以下『正蔵』と略称）第三三巻七六四頁b。
(4) 『正蔵』第三三巻九二〇頁b。

(5)『正蔵』第三八巻三二七頁b。
(6)『正蔵』第五五巻五八頁b。
(7)『正蔵』第三四巻二頁b。
(8)『正蔵』第三四巻一五五頁b。
(9) 坂本幸男編『法華経の中国的展開』一四五頁〜一四八頁において横超慧日博士は九轍説の提唱者は道融と見るのが穏当であるとされている。
(10)『正蔵』第三四巻三六三頁c。
(11)『正蔵』第三四巻一一四頁cには「訳二此妙法蓮華一命二僧叡一講レ之、叡開為二九轍一。」とある。
(12)『正蔵』第三四巻三一三頁a。
(13)『正蔵』第三四巻一二九頁a。
(14)『正蔵』第三四巻一二九頁a。
(15)『正蔵』第三四巻一二九頁a〜b。
(16)『正蔵』第三四巻一二九頁b。
(17)『卍続蔵』第一輯第二編乙・二三ノ四、三九七頁a。
(18)『正蔵』第三四巻三一三頁aにおいて、湛然は「名目甚美而宗体不レ顕」と批判を加えている。
(19)『正蔵』第三四巻一頁c。
(20)『正蔵』第三四巻一五三頁c。
(21)『正蔵』第三四巻一頁c。
(22)『正蔵』第三四巻一五三頁c。
(23)『正蔵』第三四巻一頁c。
(24)『正蔵』第三四巻四五二頁c。
(25)『正蔵』第三三巻五七四頁b。
(26)『正蔵』第三四巻一頁c。
(27)『正蔵』第三四巻二頁a。
(28)『正蔵』第三四巻二頁c〜三頁a。
(29)『正蔵』第三三巻七六九頁b。
(30)『正蔵』第三四巻二頁c。
(31)『正蔵』第三三巻六八四頁a。

(32)『正蔵』第三三巻六八四頁a。
(33)『正蔵』第三三巻八二五頁c。
(34)『正蔵』第三三巻八二二頁b。
(35)『正蔵』第三三巻七六六頁b。