

# 日本天台法華仏教の成立とその特質

浅井道

## はじめに

日本天台は、その開祖伝教大師最澄（七六七—八二二）が延暦二十三年（八〇四）還学生として入唐し、九ヶ月在島中に六祖妙楽大師湛然（七一—七八二）の弟子道邃・行滿二師から天台の教観を相承して比叡山に伝来したことから出発するが、日本天台の教学と中国天台のそれとは大いに趣きを殊にする。天台宗と公称するからには、天台・妙楽の教学を主とすることは勿論ながら、さらにこれに華嚴学と真言密教とを加重してゆき、さらに浄土念仏の信仰をも充実させてゆき、これらを総合した日本天台は中国天台とは一味違う思想信仰になっていった。

その根源は日本天台宗を成立させた最澄にある。その中、今は中国、日本の両天台宗が拠つて立つところの根本真理の据え方の違いに視点をあてて、日本天台の特質を考えてみたい。

### 一、最澄の仏教学の出発点

中国天台の根本真理は、湛然が「摩訶止観輔行伝弘決」において、

故至<sup>ニ</sup>止観<sup>ノ</sup>正明<sup>ニ</sup>観法<sup>ヲ</sup>並<sup>ビ</sup>三千<sup>ヲ</sup>而為<sup>ス</sup>指南<sup>ト</sup>。乃是終窮究竟極說<sup>ナリ</sup>（全本五之三二〇丁）

日本天台法華仏教の成立とその特質（浅井）

と、一念三千が智頭の終窮究竟の極説であると指定したことによって確定された。ところが最澄が日本天台の根本的立場としたのは、華嚴宗ばりの真如隨縁論であった。それは、天台宗の根本真理は一念三千論であるという認識が最澄にはなかったからだろうかという、必ずしもそうではない。例えば「天台宗未決」（最澄問・道遠答）十條の第四條で道遠は「三千只一念心」（伝全五卷四四頁）と一念三千論に言及している。また「註金剛鉤論」（後述）には明曠の一念三千論がしばしば見える。

だからなぜ最澄は天台宗の一念三千論を差し置いて華嚴宗的な真如隨縁論を根本に据えたのかということが問われねばならない。その理由は何か。

一には師承による。つまり華嚴学に心を傾けるところから最澄は仏教研究を開始したのである。最澄の師は「叡山大師伝」によると「近江大國師伝灯法師位行表」（伝全五卷附二頁）であるが、行表（七二四―九七）の師は当時「華嚴尊者」（伝全二卷二二頁）と尊称されていた道瑤（七〇二―一六〇）であるから、行表は最澄に対して常に華嚴学の勉強を勧めていたらしい。「内証仏法相承血脉譜」の「大日本国大安寺行表和上」の項によると

最澄生年十三投大和上<sup>ニ</sup>、即当国分金光光明寺補欠得度即寂<sup>リ</sup>和上可<sup>レ</sup>帰心<sup>ニ</sup>一乘<sup>ニ</sup>（伝全一卷二二四頁）

とある。その「一乘」とは塩入亮忠「伝教大師」は華嚴学であると明言している。

従つて東大寺の戒壇院で比丘戒を受け、三ヶ月の戒律の講義の聴講のあと、比叡山に入つて東塔に草庵を結び、自学自習に入ったときも、「叡山大師伝」によると、「起信論疏並華嚴五教章」（伝全五卷附五頁）から勉強を始めたという。それらは中国華嚴宗第三祖法蔵の著述である。だから華嚴学は最澄の仏教学の素養の一つであつたわけで、最澄は「真如隨縁論」に早くから心を寄せていたのである。

## 一、最澄の座右の書

最澄は還学生として入唐し、道邃・行滿の二師に就いて天台の教觀を相承したことは「血脈譜」の「天台法華宗相承師師血脈譜一首」に明らかであるが、この二師の師は六祖湛然である。湛然は天台宗に華嚴宗の真如隨緣論を導入して天台教學を修飾した最初の人である。だから湛然の隨緣論は天台三大部の註釈書等にもしばしば見られるところであるが、その隨一は「金剛錚論」であろう。この書は非情有性の論証を目的とするが、そのために真如隨緣論が活用されている。「客」が「余」の意を復唱する言葉の中に

一草一木一礫一塵各一仏性各一因果 具足緣了（伝全四卷二九頁）

という句があり世に有名であるが、この句がまさにこの論の趣旨を要約している。「一草一木一礫一塵」とは木石非情のことであり、「各一仏性（正因）各一因果（緣了）」は「本有三因」（同一〇頁）「正中三因」（同一三頁）を指す。正因仏性が本有・体遍であることは当然であるが、なぜ了因仏性・緣因仏性も本有であるかという点、正因仏性なる真如の理は単に凝然不変であるばかりではなく、隨緣作動する働きもあり、真如の隨緣性が即ち緣了二仏性に外ならないとするからである。

萬法是真如、由不變故。真如是萬法、由隨緣故。故子信無情無仏性者豈非萬法無真如耶（同一七頁）

これまた有名な一文であるが、ここに天台宗に持ち込まれた真如論の独得の展開がみえる。即ち真如の隨緣が万法であるということは華嚴宗の理論であるが、これを採用した湛然はさらに万法即真如であるという。これは華嚴宗になく、天台宗のものである。

湛然の著述を日本に初伝した人は最澄であるが、最澄が湛然の「金剛鐔論」をいかに珍重していたかということは、例えば「守護国界章」下之上「彈胤食者謬破一切有情皆悉成仏章第一」で、徳一が「大般涅槃經」の一切皆成論を否定して「本来法尔トシテ五種性ノ差別有り」、「涅槃經ニ一切衆生悉有仏性ト云フハ、此レハ理仏性ヲ挙グ」（伝全二卷五二三頁）、然るに理仏性なる「真如ハ因ニ非ズ」。「此ノ経（涅槃經三十六卷）ノ意ハ行仏性ニ約シテ有無ヲ簡別スルコトヲ説ク」（同五二五頁）のが本意であつて、その行仏性に約するならば「或ル有情ハ是レ行仏性アリ、或ル有情ハ是レ行仏性無シ」であるから、結局は五性各別が「涅槃經」の真意であると主張したに対して、最澄は種々反論をめぐらすが、「広クハ金鐔ニ破スルガ如シ」（同五二五頁）として「金剛鐔論」の無情有性論に詳細を譲っている。

また最澄は「金剛鐔論」と明曠の「金剛鐔論私記」とを会合して、「註金剛鐔論」なる会本を作つた（？）ということも、最澄がいかに本論を大切にしていたかの左証である（伝全四卷収）。

かくて、最澄が真如隨縁論に自分の立脚地を置いたということについての、天台宗としての正当性は湛然の先例によつて証明されたことになるわけである。

### 三、徳一との論争の必要上

最澄と徳一との法戦の論点は、大きくいえば一切衆生悉有仏性が正しいか五性各別が正しいかをめぐる仏性論争、別のいい方をすれば一乘真實三乘方便と三乘真實一乘方便との相克であるが、子細に見ると、「法華去惑」では全四卷中前二卷は「法華玄義」をめぐる問題、後二卷は「法華文句」をめぐる問題であり、「守護国界章」上卷は五時八教論と止観論、中卷は「法華去惑」とほとんど同文、下卷の上・中卷が一切皆成論・真如論・種子論等、下の下卷が

七教二理・四教二理の破であり、「法華秀句」の上巻の「仏説已顕真實勝一」は、「守護国界章」の下巻の広説、中巻は天竺・大唐の仏性論争の歴史、下巻の九勝は法華経が最勝であると思われる事項を最澄独自の立場から無間自説したもので、論争とは関わりがない。以上、智頭の教学の正否にかかわる論争が多いことは、徳一は明らかに智頭の教学が仏教的にも誤謬が多く、また世親の「法華論」にも悖るところが多いので、日本の既存の六宗の上にさらに天台宗を新加する必要性は認められないということを論証したかったに違いない。

対して、最澄は徳一に対して智頭の立論の正当性を弁護しなければならぬが、その場合、天台教学には性具論は多いが、真如論は少ない。凝然真如の一辺に執して理仏性の無用を力説する徳一を迎え討つには、必然的に華嚴学に多い真如論に拠らねばならない。真如論に対して互具論で応戦したのでは平行線になる可能性が大である。それよりも真如論という共通の土俵で争えば、或いは徳一の考え方を幾分なりとも改めさせることが出来るかも知れない。かくて最澄は真如随縁論に立脚地を置いて天台教学の正当性を論証するという方法を選んだのではなからうかと思われる。

#### 四、真如随縁論の使用例

##### ①真如随縁論を持つことの誇り

最澄対徳一の仏性論は両者とも玄奘の新訳以来の仏性論の現存・不現存の著述を縦横に駆使しながら互いに稿を削つたのであるが、常盤大定の「仏性の研究」によれば、「支那における法宝対慧沼がそのまま我が徳一对伝教になれるの観あり。唯その論旨、次第に微を穿てるの差あるのみ」(五二〇頁)という傾向がある。

しかし最澄自身は自分は真如随縁論を応用して仏性を論じているのだということに密かな自負を持っていた。その証拠に、徳一が最澄の仏性論を擲擄つて「似宝公詞」（伝全二巻五一〇頁）といえば最澄は「宝公不立随縁真如故猶存生滅頼耶故」（同五八八頁）立論に道理はあるが未正義であると応じている。つまり真如随縁の論理を持つていれば、真如の随縁が十界であると真如と現実との関係を直截に認識することができるのに、法宝はこの論理を知らなかつた為に、十界と真如との間に生滅の阿頼耶識種子を仮設しなければならなかつた。その点、今の所論に比べれば未正義であり随宜方便であるというわけである。

「法華秀句」の中巻所収の「天竺・大唐・日本仏性諍」では大唐での仏性論争として道生と智勝との諍、靈潤・神泰・義栄の三人の諍を取めているが、眺めると理性・行性に関する議論はあるが、真如随縁論は使われていない。

## ② 仏性論

さて真如随縁論を仏性論に適用した例を一つあげると、「守護国界章」下之上巻「彈飢食者謬破一切有情皆悉成仏章第一」に

善戒經云言本性者陰界六入次第相統無始無終法性自尔、是名本性已上。解曰陰界六入次第相統者縁起有為也。無始無終法性自尔者不變法性。法性隨縁名為有為。是故衆生之本即法身。故經云即是法身流轉。五道一名為衆生一（伝全二巻五一頁）

と説く場面がある。徳一はこの經文を衆生の陰界六入次第相統の阿頼耶識中にある無始無終の法性自尔なる種子と読みとり、これが法尔種子であり、つまり行仏性であるとするが、最澄は本性に真如法性をあて、本性の無始無終法性自

尔の面を不変法性・法身、陰界入次第相統の有為の面を法性隨縁・法身流転と考えた。つまり本性は真如、真如の自尔不変の面が理仏性、真如の隨縁流転の面が有為の用、すなわち行仏性であると考えることによつて、理仏性には実は行仏性の働きもあることを論証したわけである。

徳一は凝然真如の一辺に執するから、真如理仏性は成仏の種子たりえない、行仏性の有無こそが衆生の成不を決める鍵であると主張するのであるが、最澄は真如隨縁に基づいて真如理性に行性を認める立場に立つ。「金剛三昧經」に「真如種子」、「涅槃經」に「中道種子」なる仏語を見出して、真如常法が種子たり得ることを徳一に提示した（伝全二卷五八〇頁）のも、これと同意である。

### ③ 經体論

「守護国界章」中之下巻の「助照如来使所伝三車体章第二十五」では、譬喩品の三車火宅の譬喩をめぐる論争の中で、「諸法実相正是車体」（法華文句会本十五卷十五丁）と明す智頭の解釈をとがめて、徳一が牛車は「造作」されたもの、「遊戯」するものであるから違教に当るといふ難言がある。即ち、

諸法実相此真如理、不從因生。云何造作（同四八九頁）

真如妙理是无為故不應遊戯（同四九二頁）

と。そこで最澄は智頭の説を助照して

門外三車依縁生所造作故唯仮不実。露地一車真如縁起所造作故唯実不仮（同四八九頁）

理隨縁故不礙遊戯（同四九二頁）

日本天台法華仏教の成立とその特質（浅井）

と会通した。真如隨縁による実相車体説の助照である。

④ 仏陀論

「守護国界章」下之中卷の「彈鹿食者謬破報仏智常章第三」に、報身常住義を論証するために真如隨縁論を用いた例がある。有名な「無作三身、覺前、実仏」という句はここに出る。

智頭の報仏智常論が最もよく示されているのは「法華文句」の寿量品釈である。ここで智頭は法報応三身の各々の常住を説くが、その正意は「此品詮量通明三身、若従別意正在報身」として報仏常住論が寿量品の主眼点であるといった。この辺を取りあげて徳一は「理法身」は「凝然常住」であるが、智報身は「従因生」の智を体とする「酬因有報」の仏であるから、「相統常」ではあつても「凝然常」ではない。また法身に依止するときは「凝然常」であるともいえるが、しかし「自性常」ではないという。

これに対する最澄の反論は、一には尔前経と法華経との仏身觀の相違、二には両宗の真如觀の差からくる常住の意味の相違という二点に要約することができる。一の仏身觀の相違とは、法華の仏身は三身即一身であるから、三身を離開して、法身は常住であるが他の二身は無常であると分別してはならないという。これは徳一のいう依止法身常の義に似ていないでもない。しかしもつといえは、法華の寿量品は法身常住を言おうとしているのではなくて、伽耶の始成を破して久遠実成を開顯するものであることに言及しなければ、反論としては充分であつても、天台義の徹底とはいえないのではなからうか。

二に真如觀の相違とは、真如は凝然不変であるばかりではなく、隨縁作動性もあることに立脚して、「凝然常住」



の外に「縁起常住」の概念を導入し、「依他縁生相統常義」の外に「隨縁真如相統常義」を立てて、報身常住を論証した。つまり法身理は凝然不動であるばかりではなく、その隨縁面に智をあて、法身の常恒の隨縁を報仏と考えたわけである。

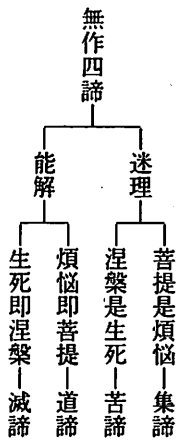
⑤円融相即論

背反する二律の相即を説くのが円教である。しかし徳一は相即論は法相宗でいうところの撰相婦性門と同じであるから立已成の失があるといつて、天台宗別立を拒否する。「守護国界章」上之中卷「彈鹿食者謬破四教位章第六」に

彼所立円宗唯依平等法界一味真如而説。故説煩惱即菩提。又本清淨涅槃一切衆生凡聖俱具足。故説生死即涅槃。如水体性常寂不躁而風縁所鼓波躁相起。彼波相豈異水性。真如体性常住寂靜無明之風所擊動而六道波有起。無明風斷即六道波隨亦寂靜。依此義説涅槃即生死。此則中主立撰相婦性門。何更立別

宗。(伝全二卷二六三頁)

と円融相即論を難するのがそれである。因みに煩惱即菩提・生死即涅槃を説く例は「法華玄義」で迹門十妙を述べる中の第一妙妙段に、四諦の境を藏通別円の化法四教に約して説く中にあり、円教の四諦を無作四諦の名目で呼び



（会本二下卷二十五〜三十四丁、私に図示）

註「摩訶止観」第一大意章の發大心の頭是（会本一之三卷二十五〜八丁）「大本四教義」第一章釈四教名（卍統三三三ノ五卷四一五〜六）、第四章明判位不同（同、四卷四四七）にも見える。

と言う。これについての難言である。

撰相婦性門とは、窺基の「大乘法苑義林章」第一本や「成唯識論述記」第一本等にみえ、性用別論門が差別観であるのに対して、これは平等観で、有為生滅の差別の事相を真如理性に帰納して同一体性・平等一味を觀ずる法門であるが、徳一はしばしば此の法門によつて天台新宗に立已成の失を蒙らせた。

徳一のこの論難を処理するためには、智頭の円融相即の法門と撰相婦性門との相違を説明する必要がある。そこで最澄は真如觀についての両宗の相違を指摘し、法相宗義は真如凝然のみの偏真理であるが、天台所立は真如に隨縁性をも認めるから、性相不融の差を撰相婦性した上での平等一味ではなく、直ちに性相融會するところを相即というのであると答へた。

汝所立撰相婦性門其名似好義不足。能撰（性）所撰（相）不<sub>レ</sub>相即<sub>二</sub>故。立<sub>二</sub>二分（真如）師多有<sub>二</sub>道理<sub>一</sub>一乘、独  
円動靜無礙。豈唯法界寂滅<sub>乎</sub>。（同二六五頁）

と。また

汝性用門理事各別。所依之性雖不二<sub>ナリトモ</sub>而能依之用階級差別。何以<sub>二</sub>不即門<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>閉<sub>二</sub>相即門<sub>一</sub>。汝此外更立<sub>二</sub>円宗難者<sub>一</sub>  
由<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>了<sub>二</sub>知即不即權實之義<sub>一</sub>。（同二七九頁）

ともいう。

法相宗義では真如は凝然不動の寂理にとどまり、方法を縁起しない。だから真如とは別に第八阿頼耶識なるものを仮設し、その中に含蔵する種子が有為生滅の万法の現行の原因であるという、種子縁起説に立つから、無為の真如と有為の万法との一体関係を認めない。最澄はこの真如觀を「凝然真如」とどまる「偏真理」と貶し、自からは真如は「不變真如」であるばかりではなく、染淨の諸法を縁起する動性でもあると考え、これを「隨緣真如」と呼んだ。つまり真如を靜的に把えるだけでなく、動的に、諸法發生のいわば第一原因として把えたところに法相宗義との差があるわけである。諸法は真如それ自身の流転に外ならぬから、寂の性も真如、動の相も真如、動靜無礙、性相融會して、摂性攝性という手数なしに、事相差別の当相がそのまま真如の動態に外ならず、染も淨も真如の隨緣、煩惱も菩提も真如の依他、十界は悉く真如の隨緣であり平等法界であると觀することが可能である。

以上によつて最澄の真如隨緣論尊重の教風を伺うことができよう。ただし後世展開された、不變・隨緣兩真如を本迹兩門に相配する解釈は、最澄には片鱗すらなかつた。それが現れるのは「修禪寺決」(伝全五卷一一九頁、一三五頁)、「三大章疏七面相承口決」(同一四一頁)、「斷証決定集」(同一二六〇頁)などの最澄の偽撰書においてである。

## 五、非論争書の中の真如隨緣論

最澄は真如隨緣論に拠つて法相教学に対抗したが、こうして培われた隨緣論尊重の教風は、論争書ではない「註無量義經」においても認めることができる。例えば

①「無量義經」德行品第一で、仏の内証身を歎ずる偈頌に「其身非<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>……非<sub>レ</sub>坐<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>臥<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>行住<sub>レ</sub>……非<sub>レ</sub>青<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>黃

日本天台法華仏教の成立とその特質(淺井)

非赤白、非紅非紫種々色」（西議開結八頁）とあるところを釈して

言、非坐非臥非行住、者約、四威儀、弁法界身。隨緣坐故名、非坐、隨緣臥故名、非臥、隨緣行故名、隨緣住故名、非行住、……隨緣色故名、非青、隨緣色故名、非黃、隨緣色故名、非赤白、隨緣色故名、非紅、隨緣色故名、非紫種々色也（伝全三卷五八一—二頁）

② 同品同偈頌の、仏の有相の諸相好を遺つて無相の諸相好を示現する經文に「而実無相非相色一切有相眼對絶、無相之相有相身、衆生身相相亦然」（同經一〇頁）というところがあるが、これを釈して

言、一切有相眼對絶、者此句明相空。一切有相者相涉染淨、故云一切。非無影相故名、有相。染分淨分有為眼識、不變隨緣無為有相、都不能對故名對絶。言、無相之相、者謂、実相之相也、実相之境離有為相、故名無相。不動本性、隨緣現相故稱之相。言、有相身、者謂、性功德身隨緣顯現。言、衆生身相、者謂、性染分身隨緣顯現。言、性淨隨緣性染隨緣、而俱不異、是故名為相亦然也（同五九三頁）

と無相の内証法界身と有為の有相身との關係を真如隨緣論によつて説明している。

③ また同經の説法品第二に菩薩の徧知すべき四相の境を述べる長行部分に「又復深入一切諸法、法相如、是生、如是法、法相如、是住、如是法、法相如、是異、如是法、法相如、是滅、如是法、法相如、是能生、惡法、法相如、是善法、住異滅者亦復如是、菩薩如是觀察四相始末、悉遍知已」（同一六頁）というところがあり、これを説明して

言、一切諸法、者謂、千如因果、言、法相如是、者不變真如、言、生如是法、者隨緣真如、是即第一、大相生、……又言、法相如是、亦拳、不變、言、能生惡法、者亦拳、隨緣、無明緣起是名、惡法、次言、法相如是、者亦拳、不變、

言<sup>フハ</sup>能生善法<sup>ト</sup>者亦拳<sup>ゾ</sup>隨緣<sup>ニ</sup>、法性緣起是名<sup>ナ</sup>善法<sup>ニ</sup>。(同六一〇—頁)

と生住異滅の大相及び惡法善法についての觀察は真如の不變隨緣と見るべきことを説いている。引文中省略した部分は住・異・滅の説明部分であるが、不變隨緣の兩真如による説明のパターンは生相の場合と同一であるから、繁を避けて略した。また「一切諸法と言うは千如因果を謂ふ」というところには一念三千の前段階の言葉が見えるが、これは単に一切法を千如に置きかえたまでのことのようにあつて、十界互具百界千如の哲理としては用いられていない。

④同経の同品に「無量義者從<sup>リ</sup>一法<sup>ニ</sup>生<sup>ズ</sup>、其一法者即無相也、如是無相無<sup>レ</sup>相不<sup>レ</sup>相、不<sup>レ</sup>相無<sup>レ</sup>相名為<sup>ニ</sup>實相<sup>ニ</sup>」(同一七頁)という有名な句がある。これを釈して最澄は

拳<sup>ケテ</sup>所生之無量義<sup>ニ</sup>示<sup>ス</sup>能生之一無相<sup>也</sup>。言<sup>フハ</sup>其一法者<sup>ト</sup>者此拳<sup>ニ</sup>中道無<sup>二</sup>二<sup>レ</sup>邊相<sup>也</sup>……無相不相者謂<sup>フ</sup>隨緣真如<sup>一</sup>。其隨緣真如猶如<sup>ニ</sup>円鏡<sup>ノ</sup>面<sup>ノ</sup>。一切形色隨<sup>ヒテ</sup>來能影<sup>ズ</sup>。真如隨緣亦復如<sup>シ</sup>是<sup>レ</sup>一切染淨相隨<sup>ヒテ</sup>來亦能相<sup>也</sup>。是故名<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>無相不相<sup>一</sup>。(同六一—四頁)

と。つまり一法とは中道、中道は実相であり真如であるから、その未動の処を不變真如とし、その動態の無量義の相を隨緣真如と解したわけである。

『註無量義經』の中から以上の四例を挙げたが、実態は不變隨緣の二真如の理によつて『無量義經』文を解釈する例はまだまだ多量にのぼる。このことにより、最澄は出発点では徳一に對抗する必要上から二真如の理を活用したのかも知れないが、やがてそれが最澄教学の論理構造の基盤になったと云つても過言ではないと思う。

## 六、真如隨緣論の繼承

真如隨緣論は最澄の滅後に勃興した台密にも繼承された。空海が六大体大説であるに對して、台密が阿字体大説を採ったのがそれである。これが最澄の真如隨緣論と同致であることは島地大等『天台教學史』（二九三―三一〇頁）、福田堯穎『天台学概論』（四二六頁以下）等も既に指摘している通りである。

空海（七七四―八三五）が東密の根本に据えた真理が六大であったことは、例えば「即身成仏義」の冒頭に頌して

六大無導常瑜伽体

四種曼荼各不離相

三密加持速疾顯用（弘法大師全集第一輯五〇七頁）

と六大体大・四曼相大・三密用大を明言していることによつて明らかである。

一方、台密の事実上の創始者である円仁（七九四―八六四）は『金剛頂經疏』の「判五義」の中の經体論のところ  
で

次正明經体者為レ二。謂總別体。初總体者是即本有阿字一部之指歸衆義之都會也。故大毗盧遮那經第二云云  
何真言教法、謂阿字門……一行阿闍梨云阿字是一切諸法教之本（日藏・密教部章疏下一三五頁下）

という。「本有阿字」とは「大日經」具緣品第二に「云何が真言教法、謂く阿字門、一切諸法は本より不生なるが故に」（國訳一切經密教部一七六）とある經文を踏んでいる。円仁はここで「大日經」「疏」にならつて「金剛頂大教王經」についても阿字が經体だと言つたのであつて、一切諸法の体であるとはまでではない。円仁の晩年の弟子安然

(一八四—一九〇三)に至って始めて阿字を体大とする説が明言された。ところで阿字とは本不生を意味する種字であるから、それは真如の理を指すものである。その随縁が大・三・法・羯の四種曼荼羅であり、身・語・意の如來の三密であることは言うまでもない。

## むすび

こうして少くとも安然に至るまでは、日本天台の根本真理は真如随縁論に置かれており、一念三千論はほとんど顧みられなかったといつてよからう。ただ円珍(八一四—八九一)の場合は例外で、真如随縁論は少なく、「法華論記」『授決集』「普賢經記」などに多くの一念三千論を見ることが出来る。

ところで中国趙宋天台の四明知礼(九六〇—一〇二八)には天台宗に真如随縁論があることについての反省があり、華嚴宗のは別理随縁説であつて湛然の円理随縁説とは違ふということをして「十不二門指要抄」の「因果不二門」等で論じているのであるが、真如随縁論を根本大師以来の伝統として重んじる日本天台には、その反省はなかつたのではなからうかといつと、実は安然に既にあつたのである。例えば「教時義」に

一 小乗教 真如不變・六識能變

二 通教 真如不變・八識能變

三 別教 真如二義 不變義隨縁義、真如不即諸法

四 円教 真如二義 不變義隨縁義、真如当体諸法

(日藏・天台宗密教章疏三ノ二四五ノ六)

日本天台法華仏教の成立とその特質（浅井）

とあるのがそれで、別教は真如の随縁が万法であるとは説くが、だから万法即真如であるとはいわない。ところが円教は真如の随縁が万法、万法の不変が真如であると説くところに別教との違いがあるという意味である。ここでいう別教とは主として華嚴宗、円教とは天台宗をいう。安然是知礼より一二〇年以前の出生である。