

平成二十八年年度 課程博士学位請求論文

中国仏教における天台と三論の比較研究

立正大学大学院

文学研究科 仏教学専攻

林 瑞蘭

平成二十八年年度 課程博士学位請求論文

中国仏教における天台と三論の比較研究

立正大学大学院

文学研究科 仏教学専攻

林 瑞蘭

第二節 吉蔵の經典觀——天台との比較を通して……………51

第三章 天台と三論の『涅槃經』『法華經』解釈……………61

第一節 章安灌頂と吉蔵の『涅槃經』解釈の比較……………61

第二節 『涅槃經遊意』に見える吉蔵の仏性説……………67

第三節 智顛と吉蔵の『法華經』解釈——「小善成仏」に対する解釈の異同……………75

第四節 智顛と吉蔵の『法華經』壽量品解釈の異同……………87

第四章 光宅寺法雲と智顛・吉蔵の關係……………99

第一節 吉蔵による光宅寺法雲批判——吉蔵の法華注疏を中心に……………99

第二節 天台智顛より見た三論……………114

第五章 智顛と吉蔵の實踐修行論……………123

第一節 智顛の三種止觀……………123

第二節 天台と三論の同異——一心三觀と無所得正觀……………139

序

論

一、問題の所在

中国仏教史において、隋・唐の時代の盛儀は周知の通りである。それ以前、シルクロードのクチャ（亀茲国）に生まれた鳩摩羅什（三四四～四一三、一説に三五〇～四〇九）は、幾多の苦難の末、後秦の姚興に中国に迎えられ、『般若経』『維摩経』『法華経』などの重要な大乘經典を漢訳し、また『中論』『十二門論』『百論』『大智度論』などの般若思想に關係の深い論書の新訳を試みた。これによつて中国にインド中觀派の思想論書が紹介され、このうち『中論』『十二門論』『百論』によつて三論宗が中国十三宗の一つとして形成され、後の南北朝末唐初の第三祖吉蔵（五四九～六二三）がその教学を大成した。

一方、智顛（五三八～五九七）は、梁・陳・隋にかけて、従来の南北兩朝の仏教を統合して天台教学を樹立した。その統一仏教としての天台教学は、後世、教觀双美と評されるごとく、学解（教）と実践（觀）とが兼ね備わったものであった。天台の実践面における理論教学は智顛の『摩訶止觀』に結実し、「止觀」によつて仏教のすべての禅法が体系づけられた。

天台の学解の面の教学は、従来の北朝の『華嚴経』重視、南朝仏教の『涅槃経』重視の風潮を打ち破り、『法華経』を最高の經典とする經典觀を樹立し、後世、五時八教と称される教判を打ち立てた。

天台の智顛と三論の吉蔵は、後にそれぞれの事蹟を出すのが、ほぼ一廻り智顛が年長であり、兩者の間には信書のやりとりによる親交があった①。また、兩者とも『法華経』『涅槃経』を重視し、特に『法華経』に關しては二人とも前代の光宅寺法雲の『法華経』解釈を批判し、仏性が『法華経』に既に説かれていたことを力説している。また、二人とも經典注釈書も多く作製しているが、その注釈書の中で兩者の間に共通するものは、『維摩経』、『法華経』、『金光明経』、『金剛般若経』、『仁王般若経』、『觀無量寿経』の六經にも及ぶ②。

このような共通項の多い智顓と吉蔵について、両者の著作の間に並行句が見られることが既に知られており、日本の鎌倉前期の宝地房証真も『三大部私記』の中で指摘し、近年では佐藤哲英氏が具体的に智顓の『法華玄義』中に吉蔵の『法華玄論』の援用があること、『法華文句』中に吉蔵の『法華玄論』や『法華義疏』から引いた文があることが指摘されてきた③。これらを承ける形で、『法華文句』、『法華玄義』、『維摩經文疏』などと吉蔵疏との並行句を精査し、これらが灌頂によって智顓疏に取り込まれたものであることを明らかにした。

右のような近年の注釈書文献の研究を踏まえたならば、天台智顓と三論吉蔵の両者の教や実践はどのようなものか。両者には教学上の共通点が多いとされているが、どこが同じで、どこが違うのか。このような両者の異同を具体的に、仏性に関する理解、經典に対する態度と理解、特に『法華經』と『涅槃經』に対する解釈の異同、実践修道に對する同異などの諸点から比較検討し、智顓と吉蔵両者の異同を明らかにして、それによつて天台と三論両宗の比較研究に資そうとするものである。なぜなら天台宗の大成者は智顓であるし、吉蔵に至っては吉蔵自身に宗派意識が見られなかつたとされているので④、後世において三論を扱う場合、吉蔵で代表せしめるのが最も適当だからである。

二、中国仏教史上における智顓・吉蔵の時代の概観

智顓と吉蔵の生年は、ほぼ一廻りの差である。両者とも南朝梁末に生まれ、同じ時代の空気を呼吸していたといえる。ただし、没年は智顓が西暦五九七年、吉蔵が六二三年であるから、吉蔵は唐初まで生き、隋から唐への王朝の交替を経験した。このような両仏教者の生きた時代とはどのような時代であつたのか⑤。

三国魏の元帝から禅讓を受けた司馬炎（二三六〜二九〇）は晋（西晋）を建国し、皇帝

となつた（武帝）。そして二八〇年に呉を滅ぼして中国を統一し、都を洛陽に定めた。しかし、武帝の後嗣である恵帝は暗愚で、結果的に外戚の専横を許し、二九〇年から三一年にかけて皇族同士の内乱である八王の乱が起こつたために国の勢力は著しく衰えた。この機に乗じたのが異民族の匈奴で、単于の子孫である劉淵は南匈奴左部の根拠地であつた左国城（山西省離石県北東）に拠つて漢国を建てて晋からの独立を図つた。異民族でありながら国号を漢としたのは、かつて先祖が漢王朝と姻戚關係を結んでいたからであり、また自身が前漢・後漢の正當な継承者を任じたためであつた。第三代の劉聡になつて三一年、羯族出身で漢の武帝となつた石勒や族弟の劉曜らの働きによつて西晋の都洛陽を攻略し、さらに三一六年、劉曜は長安を攻めて陥落させ、これによつて西晋は滅亡した。かくて中原の地はこれまで漢民族に代わつて夷狄の匈奴に蹂躪された。華北地方は、この匈奴だけでなく羯・鮮卑・羌・氏の、いわゆる五胡によつて占領支配された。ここから五胡十六国時代が始まる。

これより先、晋の一族で宣帝の曾孫、司馬睿は揚子江の南、江南の地に移住しており、長安陥落を聞いて自立し、晋王と称して皇帝の地位に就いた。これが東晋の建国（三一七年）で、都を建業（南京）に定めた。異民族の支配を嫌い、華北から避難亡命してきた皇族貴族を初めとする漢民族がこれに合流した。このように東晋は漢民族の王朝で、この東晋代において仏教は貴族を中心とする漢人士大夫層を中心に爆発的に流行した。それはこれまで自分たちが居る場所を自ら中原の地と呼び、四囲はみな自分たちより劣る異民族とみなしてきたところへ、その異民族の侵入によつて南蛮の地へ逃げざるを得なかつたのであるから、漢民族にとつては大きな屈辱であつたに違いない。このような精神的痛手を癒やす一助が仏教であつたのであろう。

約一世紀続いたこの東晋は、その末期には桓玄による篡奪があり、それは劉裕の働きによつて復興したものの、今度はその劉裕に国を奪われ、四二〇年に滅亡した。これ以降、江南の地では宋・齊・梁・陳と短命な王朝が交代を繰り返した。南朝では三国の呉と東晋、それに宋・齊・梁・陳を加えて六朝と呼ぶ。

この六朝は上述のとおり、東晋以来、仏教の支持層は貴族や豪族、王族が中心であって、各王朝の下で仏教は支持され、保護されてきた。なかでも梁代には帝王の武帝自身が大変な仏教信者であり、光宅寺や同泰寺、開善寺などの建康における大寺院も武帝の建立によるものであった。五二七年以降には同泰寺において数回捨身行による莫大な財物の布施を行ったりしている。

南朝の仏教は支持層が王侯貴族、士大夫層が中心ということもあって、学解が中心の仏教であった。上述の梁の武帝は、現存はしないものの、自ら『涅槃経』や『般若経』の注釈書を製したといい、また僧祐の『弘明集』所載の「立神明成仏義記」、道宣の『広弘明集』所載の「浄業賦」は現存していて、武帝の仏教理解を窺うことができる⑥。

一方、華北の地では十六国と総称されるように五胡がそれぞれ多くの小国を建てたが、最終的には北魏が四三九年に華北を統一し、五胡十六国時代は終焉を迎えた。以降、隋の中国全土統一までの南北並立の時代を南北朝時代と呼ぶ。北朝は北魏・東魏・西魏・北齊・北周の五王朝が興亡したが、北魏の太武帝による廢仏（五七四年）などがあつたが、それぞれの王朝による軽重の度合いの相違はあつたものの、おおむねどの王朝においても仏教は従来の儒教、それに新興の道教とともに民衆の慰撫統治の手段として採用されてきた。その慰撫効果の有無によって仏教教団の存続が国家によって判定されたために北朝仏教の性格は修禪を中心とする極めて実践的な傾向を帯びざるを得なかった。この点が南朝仏教との大きな対比をなしている。

南北朝時代は隋の南北統一によって終わった。隋は文帝の後を第二子の晋王廣、すなわち煬帝が継いだ。河北と河南を繋ぐ運河の建設や首都の建設、長城の修復など、大規模な土木工事を次々と行い、また数度に亘る高句麗遠征を行ったことなどによって人民は疲弊し、煬帝自身が暴政を行うようになったため、人心が乖離して各地に反乱が起こり、隋の国力が削がれ、ついに唐の李淵にとって代わられることになった。

李淵（五六六〜六三五）は文帝の妃、独孤皇后の甥であることから文帝の信任を得たが、煬帝に反乱を起こして長安を陥落させ、煬帝の孫、代王楊侑を捕らえて第三代の恭帝とし

て祭り上げ、その恭帝に禅譲させて自身が帝位に就いた。この禅譲の实体については前嶋佳孝氏の論攷に詳しいが⑦、隋末唐初の混乱がどのようなものであったかについてはこのように記している⑧。「隋末唐初は中国史上でも稀有な戦乱の時期であった。ほぼ全土で反乱・武装蜂起が相次いで戦乱状態に陥っており、その総体的な規模の大きさから、例えば赤眉の乱や黄巾の乱といった個別の反乱によって代表されずに、隋末の乱なども総称される」と。

唐は第二代皇帝に第二子の李世民（太宗）が就き、対外的には北方の突厥を討って帝国の安定化を図り、内政には貞観の治と称される善政を行った。第三代の高宗の時に高句麗を降して、四囲の安定化に成功し、大唐帝国の繁栄を迎えるに至った。以上が南北朝から唐初までの政治的社会的推移の概要である。

智顗は南朝梁末の五三八年に、荊州（湖北省）の華容縣に生まれた。俗姓は陳氏で、陳氏一族はもと華北にいたが、華北が匈奴に占領され、江南に東晋が建国された際に南遷したという。智顗は十五歳で父陳起祖と共に梁の元帝に仕えたが、智顗十七歳の時、元帝が西魏に攻められて首都の江陵（荊州）が陥落したため智顗一家は没落し、翌年両親は相次いで世を去った。この年、智顗は出家して法緒に師事した。このように、智顗の出家には身近に起きた南北両朝の抗争による戦乱が起因していることは容易に察せられる。

智顗は五六〇年、二十三歳の時に、光州大蘇山（河南省商城県）の南岳慧思の門に投じたが、慧思もまた梁末の河南全体に及ぶ東魏との戦乱を避け、また西魏と梁との戦乱を避けて光州に居たのであった。慧思と智顗が五六八年、ともに大蘇山を下りて、慧思は南岳衡山へ向かい、智顗は金陵（南京）に出たのも陳と北周との南北抗争が原因であった。

智顗は五七五年に天台山に隠棲し、十年後に再び金陵に出たが、これは智顗自身の修道上の問題と、弟子訓育上の問題の両面が考えられるが、今一つは前年五七四年に起きた北

周の武帝による廢仏の問題も起因するのではないか⑨。

さらに、智顗の晩年近く五八九年、五十二歳の時、隋の文帝は第二子楊広（晋王廣、後の煬帝）を総司令官として大軍を差し向け、陳朝の首都金陵を攻めた。これによって陳朝

は滅亡した。智顛はこの戦乱を避けて廬山に隠棲し、のち故郷の荊州に帰省したが、再び廬山に戻った。陳朝を破って中国の南北統一を実現した隋の文帝は、五八一年の隋の建国当初から仏教振興政策を採り、華北では戦乱で荒れた仏教寺院が再興されたりしていた。文帝は五九一年、智顛に書を送ってこの仏教振興策に協力を求めており、さらに晋王廣が揚州（江蘇省揚州市）の総管となった時に智顛に招請状を出し、智顛を迎えて菩薩戒を智顛より受けた。以後、智顛と晋王廣との深い繋がりができた。翌五九二年、晋王廣は揚州に慧日寺、法雲寺の二つの仏教寺院と玉清寺、金洞寺の二道観を造営し、江南各地の優れた僧侶たちを招いた。後述のように吉蔵は五九七年、四十九歳の時に晋王廣の招請に応じて慧日道場に入っている。

智顛は揚州から再び廬山に帰り、南岳にも趣いた後、故郷の荊州に帰ったりしたが、この間も晋王廣との遣り取りは継続し、最後は晋王廣の求めに応じて『維摩経』の注疏を三度に亘って献上している^⑩。

以上のごとく、智顛の在世時代は南北朝の抗争による戦乱、隋による南北統一と、政治的にも社会的にも大きな動乱期であった。このような時代において人心に合致する仏教とは、単に空理空論の学解仏教ではなく、しかしまた確固とした教理的根拠を持たない実践のみに明け暮れる仏教でもない。この両者の性格を備えた仏教が智顛が確立した『法華経』を根本に据えた天台教学であった。智顛の教学が南北両朝のそれぞれの性格を具えたものであることは、隋による政治的統一と軌を一にしていることは偶然ではないだろう。

次に吉蔵はどうであろうか。先にも述べた通り、吉蔵は智顛とほぼ同時代を生きている。吉蔵の伝は道宣の『続高僧伝』巻十一に詳しいが、出自の点で智顛とは異なっている。すなわち、吉蔵の先祖はもと「安息国」（パルティア）であるといい、祖父の代に中国へやってくる。吉蔵は金陵で生まれたという。さらに、父が吉蔵を真諦三蔵に引き合わせて、真諦三蔵が名付け親となったという。父は後に出家して道諒と言ったとある^⑪。

吉蔵は父の道諒の影響で興皇寺道朗法師について七歳で出家したというが^⑫、平井俊栄氏によれば、これは興皇寺法朗で、吉蔵の出家は「七」ではなく、「十一」歳の時である

うということである^⑬。吉藏は若いときから勝れた才能があったらしく、具足戒を受けてよりますその名が高まったという。のち、嘉祥寺（浙江省紹興市会稽）に住したが、隋の中国統一の後、先述のように晋王廣の招請を受けて慧日道場に入り、のちさらに長安の日嚴寺に入ったという。道宣の記述によれば、春秋七十五歳で示寂するまで、当時の仏教界においてその名声が高かったと絶賛するが、智顛の一生と比較すると大分兩者の資質は異なっているように思われる。陳末隋初の戦乱の影響については、その争乱に乗じて供を率いて空寺で文疏を涉獵したと伝えていたので^⑭、冷静にこれを利用したとさえ言えよう。その後の唐の建国事業における仏教政策についてもこれに従順にしたがったものと思われる。

註

① 灌頂が編集した『国清百録』に、吉藏からの信書が四通採録されており、うちの一通は智顛の示寂間近い開皇十七年（五九七）八月二十一日付けで、智顛に『法華経』開講を請う内容である。『国清百録』巻四には「吉藏法師書第一百二凡三書

吉藏啓景。上至奉旨伏慰下情。薄熱不審尊體何如。伏願信後寢膳勝常。誨授無乃上損。吉藏粗蒙隨衆拜觀。未即伏增戀結願珍重。今遣智照還啓。不宜謹啓。

吉藏啓景。上至奉師慈旨不勝踊躍。久願伏膺甘露頂戴法橋。吉藏自願慵訥不堪指授。但佛日將沈群生眼滅。若非大師弘忍何以剋興。伏願廣布慈雲啓發蒙滯。吉藏謹當竭愚奉稟誨誘。窮此形命遠至來劫。伏願大師密垂加授。夏亦竟即馳覲。今行遣智照諮問。謹啓。

吉藏啓景。上未至數日之間便爾感夢。又景上至已後仍復得夢。一二智照口述。景上尋歸。亦因委諮謹啓

吉藏法師請講法華經疏第一百三

吳州。會稽縣嘉祥寺吉藏稽首和南。伏聞山號崔嵬。道安登而說法。峯名匡岫慧遠棲以安禪。未若茲嶺宏麗接漢連霞。飛流衝天灌日。赤城丹水仙宅隩區。佛隴香罽聖果福地。復經擅美孫賦稱奇。

智者棲憑二十餘載。禪慧門徒化流遐邇。昔同壽英彦纔解通經法。淨俊神正傳禪業。若非道參窮學德伴補處。豈能經論洞明定慧兼照。至如周旦歿。後孔丘命世。馬鳴化終龍樹繼後。如內外不墜信在弘。光顯大乘開發祕教。千年之與五百實復在於今日。南嶽叡聖天台明哲。昔三業住持。今二尊紹係。豈止灑甘露於震旦。亦當振法鼓於天竺。生知妙悟。魏晉以來典籍風謠。實無連類。釋迦教主童英發疑。盧舍法王善財訪道。敢緣前迹諦想崇誠。謹共禪衆一百餘僧。奉請智者大師演暢法華一部。此典衆聖之喉襟。諸經之關鍵。伏願開佛知見耀此重昏。示眞實道朗茲玄夜。庶以三千國土來稟未聞。百劫後生奉遵大義。築場戒節析木將臨。搖落山莊玄黃均野。桂巖玉蕊菊岸華榮。彌切聲聞之心。頗傷緣覺之抱。

吉藏仰謝前達。俯愧詢求。兢懼唯深。但增戰悚。謹請。開皇十七年八月二十一日」（『大正藏』卷四十六、八二一頁c、八二二頁b）とあって四通が収載されている。

② 平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』（春秋社、一九八五年）六頁。

③ 佐藤哲英『天台大師の研究』（百華苑、一九六一年）三一九、三二一、三五〇、三五七頁。

④ 平井俊榮『中国般若思想史研究―吉藏と三論学派―』（春秋社、一九七六年）五一頁。

⑤ 以下の記述には直接の引用はないものの、外山軍治『中国文明の歴史―隋唐世界帝国―』第五卷（中央公論新社、二〇〇二年）、第7刷）、川勝義雄『魏晋南北朝』（講談社学術文庫、二〇〇三年）、鎌田茂雄『中国仏教史―南北朝の仏教―』上・下巻（東京大学出版会、一九八一、一九九〇年）、同『中国仏教史―隋唐の仏教―』上・下巻（東京大学出版会、一九九四、一九九九年）、森三樹三郎『梁の武帝』ヘサーラ叢書5（平楽寺書店、一九七九年、第4刷）、中村元・笠原一男・金岡秀友監修『アジア仏教史』（中国編I 漢民族の仏教）（佼成出版社、一九七五年）、沖本克己編集・菅野博史編集協力『新アジア仏教史07 中国Ⅱ 隋唐 興隆・発展する仏教』（佼成出版社、二〇一〇年）などが参考となった。

⑥ 「立神明成仏義記」『弘明集』卷九所収（『大正藏』卷五十二、五四頁a、c）、「浄業賦」『広弘明集』所収（『大正藏』卷五十二、三三五頁、b、c）

⑦ 前島佳孝「隋の滅亡と禪讓革命」川越泰博編『様々なる変乱の中国史』（汲古書院、二〇一六年）六五、一〇一頁所収。

⑧ 同前論文、六五頁。

⑨ 京戸慈光氏は「この法彦より北周の廢仏の慘状を耳にした智顛は、それをそのまま自己の問題と受けとり、自己反省の資糧としたであろう」と記されている（京戸慈光『天台大師の生涯』一一七頁、レグルス文庫、一九七五年）。

⑩ 佐藤哲英前掲書、四四六～四四八頁。

⑪ 『続高僧伝』に「釋吉藏。俗姓安。本安息人也。祖世避仇移居南海。因遂家于交廣之間。後遷金陵而生藏焉。年在孩童。父引之見於眞諦。仍乞諒之。諦問其所懷。可爲吉藏。因遂名也。歷世奉佛門無兩事。父後出家名爲道諒」（『大正藏』卷五十、五一三頁c）とある。

⑫ 『続高僧伝』に「諒恒將藏聽興皇寺道朗法師講。隨聞領解悟若天真。年至七歲投朗出家」（『大正藏』卷五十、同前頁同段）とある。

⑬ 平井俊栄『中国般若思想史研究―吉藏と三論学派―』三四六～三四七頁。（春秋社、一九七六年）

⑭ 『続高僧伝』に「在昔陳隋廢興。江陰凌亂。道俗波逆。各棄城邑乃率其所屬往諸寺中。但是文疏並皆收聚。置于三間堂内。及平定後方洮簡之」（『大正藏』卷五十、五一四頁c）とある。

三、先行研究について

吉藏の先行研究について述べると、ここ半世紀の研究の金字塔と目されるのは、平井俊英氏の一連の研究と、丸山孝雄氏の研究とであろう。

平井氏は、昭和五十一年（一九七六）に「吉藏と三論学派」を課題とする『中国般若思想史研究』を世に問うた①。氏は、この研究によって三論宗の成立史を検討して、吉藏の三論宗における位置を確定した。そこからさらに思想研究に踏み込んで、吉藏の三論教学の基本的枠組みを解明している。

この研究を経て氏は、従来指摘されていた智顛の著作と吉藏の著作の中に並行句が見ら

れることに注目し、智顛の『法華文句』を中心にして吉蔵の著作と対照させて検討した。その結果、並行句は智顛のものを吉蔵が援用したのではなく、逆に智顛が吉蔵のものを援用したという結論を導き出した。そしてその作業を行ったのは智顛の弟子の灌頂であるとされた。この研究は、一部分はすでに佐藤哲英氏が『天台大師の研究』の中で明らかにしているものであったが、『法華文句』をその全体に亘って精査し、吉蔵のどの疏のどの部分の引いたものであるかを明確にしている点で画期的であった。従来、智顛の著作と吉蔵の著作の両方に存在する並行句の、智顛↓吉蔵への流れが逆転され、吉蔵↓智顛ということ

が検討の結果確認されたからである。しかし、灌頂のそのような作業を「盗用」というような現代的価値観でもって断罪したり、灌頂に対する辛辣な批評は問題となるところである。

平井俊栄博士の右の著作のうち、最も学界に衝撃をあたえたものは『法華文句の成立に関する研究』であった。しかし、この書に対して、平井俊栄博士の明らかにした智顛吉蔵両者の著作の援用関係は認めざるを得ないとしても、平井俊栄氏の灌頂に対する見解は、偏った主観的判断、独断、憶測に基づく一方的なものとして批判を受けた②。

また、最近の研究では平井俊栄氏の『法華文句の成立に関する研究』の内容に対して、これを検証する作業が行われた。松森秀幸氏の『唐代天台法華思想の研究』がそれである。松森氏は上記著書の第一章をまるまる平井俊栄説の検証にあて、その結果、

「筆者は平井「一九八五」の最大の成果は、『法華文句』や『法華玄義』の成立において、吉蔵の法華経疏、その中でも特に『法華玄論』を参照して撰述されたということ、緻密な文献学的研究に基づいて明らかにした点にあると考える。この点に対しては、筆者には大きな異論はない。しかし、平井「一九八五」にはやや言い過ぎとも取りうる主張が散見される。本章ではそれらの主張を一つ一つ検討し、それらの多くが事実の誤認に基づいており、平井「一九八五」は自ら立てた仮定をその前提・根拠として、そこからさらに大胆な自説を展開しており、その結果、言い過ぎとも取れる主張をしていることを明らかにした。」③

と述べている。

さらに平井俊栄氏は、灌頂が『法華文句』編纂の過程で、異説列挙の場合などに多くの異説を取り込んだ、その主要な源である『法華玄論』について、詳細にその文章構成を辿りつつ、綿密な研究を展開し、『法華玄論の註釈的研究』『続法華玄論の註釈的研究』を相次いで刊行している。

氏は、吉蔵が龍樹の中観思想を継承して三論宗の教義を確固なものとした功績を評価し、鳩摩羅什以降の仏教展開が、中観思想の継承にあるとするもののようなものである。鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』は一世を風靡したが、それもまた中観思想を根幹とするという見地に立つもののようなものである。

智顛は慧文・慧思に次いで第三祖ともされるといえるが、諸方で修行の後、二十三歳、大蘇山の慧思禅師のもとで「法華三昧」を修して開悟したといわれる。智顛は、南北朝に論究された「漸悟」「頓悟」の思想を、「漸次止観」「不定止観」「円頓止観」としてとらえ、在来の禅観を集成しながら、智顛自身の修行の様相を「止観」という用語で統一し、在来の仏教儀礼である礼仏懺悔を「止観」のなかに取り入れ、「法華三昧行法」など、多くの修行法や行規を作成したと言われる④。

近年、晩年の天台大師智顛の三大部が、テキストの訳注や現代語訳などの形で刊行されるに至っている。すなわち、『摩訶止観』については、池田魯参氏による『詳解摩訶止観』現代語訳篇①『同 定本訓読篇』②『同 研究註釈篇』③、現代語部分訳として、村中祐生『摩訶止観』④があり、『法華玄義』には訳注として菅野博史氏の『法華玄義』上・中・下⑦があり（レグルス文庫、一九九五年）、解説書として同氏による『「法華玄義」入門』、『法華玄義を読む』⑧などがあり、『法華文句』については、菅野博史氏による訳注として『法華文句』（I）～（IV）⑨がある。

次いで、年代的には遡及するが、丸山孝雄氏の吉蔵研究がある。丸山氏はその著『法華教学研究序説 吉蔵における受容と展開』⑩において、吉蔵の法華経解釈を検討し、吉蔵の法華思想をインド・中国の流れの中で位置づけるとともに、吉蔵独自の『法華経』解釈

を究明しようとしたものである。その中で第一部第二章の「法華玄義」における五乗と三乗は吉蔵と天台との関係に言及するものであるが、智顛『法華玄義』と吉蔵との関係は従来の域を出ておらず、智顛から吉蔵へという流れである。しかし、結果からいえば、『法華玄義』中に吉蔵疏からの引用があっても、それは思想の核心に及ぶものではなく、異説列挙のための資料として援用したものであるという結果が出ているので⑩、従来の解釈が間違いであるということではない。

近年の学者として平井俊栄氏に直接の指導を受けた奥野光賢氏がおり、同氏による活発な吉蔵研究、三論研究がなされている。その成果として『仏性思想の展開―吉蔵を中心とした』法華論『受容史―』⑫があり、吉蔵の仏性思想と世親『法華論』の受容を中心として吉蔵思想を説明しようとしている。吉蔵は『法華玄論』でしばしば「晩見の法華論」と言うが⑬、これはもっと早く『法華論』を閲することができたならば、より『法華経』理解が進んだらうというニュアンスを込めた語であろう。奥野氏は、前記の著作の中で、吉蔵の『法華経』解釈に仏性を読み込んでいるのは、この『法華論』の影響が大きいと論じている。

また、最近の吉蔵研究の成果として、高野淳一氏の『中国中観思想論―吉蔵における「空」―』がある。高野氏は吉蔵の思想的枠組みを『大乘玄論』を中心にして説明しているが、その中で吉蔵の仏性説を取り上げている⑭。また煩惱と智慧について、吉蔵の思想と天台三大部に見える思想とを比較検討している。そして、吉蔵思想の基調をなしているのが「中仮」の思想であると結論づけている。

註

① 平井俊栄『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』春秋社、一九七六年。

② たとえば、池田魯参「(書評)『法華文句の成立に関する研究』」(『駒澤大学仏教学部論集』第十六号、一九八五年一〇月)など。

- ③ 松森秀幸『唐代天台法華思想の研究』（法藏館、二〇一六年）一〇六頁。
- ④ 藤堂恭俊・塩入良道著『アジア仏教史』中国編Ⅰ（佼成出版社、一九七五年）三〇二頁。
- ⑤ 池田魯参『詳解摩訶止観 現代語訳篇』『同定本訓読篇』『同研究註釈篇』（以上、大藏出版、一九九五、六、七年）
- ⑥ 村中祐生『摩訶止観』（『大乘仏典 中国・日本篇6』中央公論社、一九八八年）。
- ⑦ 菅野博史『法華玄義』上・中・下（レグルス文庫、一九九五年）
- ⑧ 菅野博史『「法華玄義」入門』（第三文明社、一九九七年）、同『法華玄義を読む』（大藏出版、二〇一三年）
- ⑨ 菅野博史『法華文句』（Ⅰ）〜（Ⅳ）第三文明社、二〇〇七〜二〇一一年。
- ⑩ 丸山孝雄『法華教学研究序説―吉蔵における受容と展開―』平楽寺書店、一九七八年。
- ⑪ 藤井教公「天台と三論の交流―灌頂の『法華玄義』修治と吉蔵『法華玄論』をめぐって―」鎌田茂雄博士還暦記念論文集『中国の仏教と文化』一四一〜一六五頁。大藏出版、一九八八年。
- ⑫ 奥野光賢『仏性思想の展開―吉蔵を中心とした『法華論』受容史―』大藏出版、二〇〇二年。
- ⑬ たとえば『法華玄論』卷二に「晚見法華論明此大乘修多羅有十七種名。」などとある（『大正蔵』卷三十四、三七九頁a）。
- ⑭ 高野淳一『中国中観思想論―吉蔵における「空」―』（大藏出版、二〇一一年）四六〜五六頁。

四、智顓と吉蔵の事蹟

ここで、本論の前提として、改めて智顓と吉蔵の事蹟の概略をそれぞれ記しておきたい。最初に智顓について述べる。

（一）智顓の事蹟

慧思との関係において
智顛の伝記類は多数存在するが、特に注目すべきは弟子の灌頂による『隋天台智者大師別伝』と唐の道宣による『続高僧伝』である。今、上記の資料を元に先行する研究①を参照しながら智顛の生涯と思想を概観したい。智顛の生まれは陳氏で、華北の動乱により南に移住したが、父親は文武両道で梁朝に用いられ、母親は温厚で信仰心厚い人であったと伝える。智顛は後梁紹泰元年（五五五）十八歳で果願寺の法緒に従って出家し、二十歳の時、慧曠律師の下で具足戒を受け沙門となり、律蔵に精通した。さらに衡州の大賢山に入り、法華経・無量義経・観普賢菩薩行法経という所謂法華三部経を学び誦し、当時流行していた『方等懺法』②を修したとされる。そのころ光州大蘇山に慧思禅師の住持するを聞いた智顛は、戦乱地域であったことも厭わず慧思の元に馳せ参じた。慧思は『続高僧伝』所載の伝記によれば慧文の弟子である。慧文はその生涯を詳らかにしないが、『大智度論』によつて禅法を修めたとされる。伝が明らかならざる慧文が天台宗の開祖に位置づけられるのは偏に慧思の師であったことによるところ大である。慧思は慧文について『大智度論』禅波羅蜜義を中心に禅法を学んだが、それは『智者大師別伝』によると、その行状は「十年常誦、十年常誦、七載方等、九旬常坐、一時円証」であったとされる。佐藤哲英氏によれば「九旬常坐、一時円証」とは、夏安居中に常坐三昧を修して法華三昧を開悟したという意味で、さらに「慧思における法華三昧の開悟は空定よりの超脱を意味する」と述べられている。したがつて慧思の禅法は師の慧文の『大智度論』禅波羅蜜義に説かれる空観を基礎とする禅法を超越するものであったと見るべきである。その三昧の境地の基礎となるのは慧思の場合、『法華経』、特に安楽行品と普賢菩薩勸発品が中心であり、それ故に法華三昧なのである。慧思は『法華安楽行義』の冒頭に次のように説く③。

法華経は大乗の頓覚、無師自悟にして疾かに仏道を成ず。一切世間難信の法門なり。凡そこれ一切の新学菩薩は大乗を求め一切諸仏を超過し、疾かに仏道を成ずることを欲せば、須らく持戒・忍辱・精進し禅定を勤修し、専心して法華三昧を勤学すべし。

すなわち大乘を志す者は、仏道の大道を速やかに辿るべきであり、そのために六波羅蜜を修めて更に心を一心に傾けて、法華三昧を修学せよ、と力説するのである。さらに「疾成仏道」の語は重要で、慧思が法華三昧による頓悟を主張していることに注意しておきたい。周知の如く、慧思の法華三昧は有相行と無相行に別れ、有相行は『法華経』普賢菩薩勸発品に基づく三昧の境地をとらない読誦行が中心であり、心乱れた状態でもひたすら『法華経』の文字を読誦することによって、普賢菩薩の願行の功德により衆生は眼根清浄を得るばかりでなく、三陀羅尼門と三智を得る④とされる。無相行は禅定に入った状態で『法華経』安樂行品に説かれる四安樂行を実践する行法である。安樂行品に説かれる四安樂行とは一般的に身・口・意・誓願の四種と理解されるが慧思の場合はそれとは異なり、以下の四種を挙げてゐる。

復た次に四種安樂行。

第一に名けて正慧離著安樂行（正しい智慧によって執着を離れる安樂行）と為す。

第二に名けて無輕讚毀安樂行（軽々しく褒めたり貶したりしない安樂行）と為す、亦た転諸声聞令得仏智安樂行（声聞たちを転換させて仏智を得させる安樂行）と名づく。第三に名けて無惱平等安樂行（悩みが無く平等である安樂行）と為す、亦た敬善知識安樂行（善知識を尊敬する安樂行）と名づく。

第四に名けて慈悲接引安樂行（慈悲によって撰取引導する安樂行）と名づく、亦た夢中具足成就神通智慧仏道涅槃安樂行（夢の中で神通と智慧、仏道と涅槃を完備し完成させる安樂行）と名づく。⑤

さらに無相行については、
無相行とは即ち是れ安樂行なり。一切諸法中、心相寂滅、畢竟して不生なり、故に名けて無相行と為すなり。常一切深妙の禅定に在りて、行住坐臥飲食語言、一切威儀、心常に定なるが故に。⑥

とあるように、「畢竟不生」の語から慧思の説く無相行の根底に空觀思想が存在すること
は容易に看取される。四安樂行を修めることによって「心相寂滅、畢竟不生」を

覚知し「一切深妙の禅定」(法華三昧)の境地を得るとするのである。智顗は慧思の元で『大智度論』禅波羅蜜義の思想を受け継ぎながらも、法華經第一主義的禅觀、すなわち法華三昧の筋道を学んだものと推測される。例えば有名な「大蘇開悟」があるが、これは慧思の教えに従い、先ず有相行、『法華經』誦誦に専念した智顗が始めて二七日目に薬王菩薩本事品に到り、薬王菩薩の前身である一切衆生喜見菩薩が日月浄明德仏に對して焼身供養する場面において「諸仏同讚、善哉、善哉、善男子。是真精進。是名眞法供養」と贊嘆する箇所を「身心豁然となり定に入った」とされ、後に智顗は『法華文句』においてこの時の体験を踏まえて「眞法供養」について解釈しているが、それは「便なり。発するところの(総)持は初旋陀羅尼なり」と述べたところの定は法華三昧の前方こそで初めて法華三昧に入るを得たが、それは慧思に言わせれば贊嘆されるべきものであるが、今のところはまだ法華三昧の前方便に過ぎず、三陀羅尼門でいえば初めの旋陀羅尼門であるという位置づけであった。

建康での講義と『次第禅門』

時に梁朝が斃れ、陳朝が勃興するにつれて、北斉との国境地域にも近い太蘇山は安全な場所とは言いがたく、慧思もまた衡山での隱遁を望んだので、上記の如き諸事情の爲、師と別れ、都の建康に下った。智顗は建康にて本格的な布教活動を開始し、瓦官寺において『法華經』『大智度論』の講義を行ったが、これは当地の三論学派からすると物議を醸す体のものであった。というのも、三論学派の講義はあくまでも教義としてのものであったが、智顗の講義は修行実践を前提とした上での講義であったからである。また慧文は「文師の用心は一に釈論による」と評された程『大智度論』を重用したが、それはあくまでも禅定を得るための方法論としてであつた。慧思にあつても非常に重用して推測される。何故ならば、やはり法華三昧を得るための手段という意味合いも大きいものといふ。確か

階である頓悟たる法華三昧の前段階の修行に必要な基礎というのが『大智度論』のおおよその位置づけと考えられる。この点については三論学派と大いに異なる所であり、論争の火種となった。と同時に、智顛の『大智度論』講義は初期の代表作である『次第禪門』に連なったものと考えられる。瓦官寺における講義は『禅波羅蜜次第法門』すなわち『次第禪門』である。『摩訶止観』の序によれば「天台は南岳より三種の止観を伝う。一に漸次、二に不定、三には円頓なり。皆是れ大乘にして、ともに実相を縁じ、同じく止観と名づく。」⑧とされ、智顛は慧思より三種の止観を相承したことがわかる。智顛の著作中、漸次止観が『次第禪門』に説かれ、不定止観は『六妙法門』に説かれ、円頓止観（『法華三昧』）は『摩訶止観』に説かれたとされる。

『次第禪門』は智顛が説き、弟子の法慎が記し、灌頂が再治したとされている。このことはテキスト自体にも記載されているが、佐藤哲英氏は法慎が講義のままに筆録し、後に天台山にて同学の講義録を参照して纏めたもので、灌頂の手は殆ど加わっていないと結論されている⑨。『次第禪門』はインドから齎され伝えられた実践修行を、特に『大智度論』を参照しながら「禅波羅蜜」の名の下に統一し、体系付けた書である。ここに「禅」というのは「定」でもなくまして「止観」でもないことに注意しておくべきである。ここでいうところの「禅」とは「禅波羅蜜」のことであり、「定」の上位概念である。およそ『大智度論』は般若波羅蜜による法門の統一を目指す視点を有するが、六波羅蜜の内、般若波羅蜜はその他の五波羅蜜を修した上での結果であるから措くとして、五波羅蜜の実践法門の内、重要となってくるのは禅波羅蜜である。つまり本書において智顛は慧文・慧思から連なる『大智度論』禅波羅蜜相承の系譜をもつてすべての法門を統一しようと試みたのである。

天台山入山以後

建康にて着実に名声を高めていった智顛であったが、陳と北斉の争いの中で幼きころより交誼の深かった北斉の王淋が敗軍の将として建康で首を晒された事や、北周武帝の廃仏を聞き、また建康の士大夫や僧侶たちが知識を尊び実践修行たる禅を軽んじる傾向にも不

満を感じ、天台山隱棲を決意した。陳の宣帝は遺留したが、智顛の決意は固く、太建七年（五七五）ついに天台山に入山するに到ったのである。智顛は天台山に入った後、中国社会は激動することになる。まず廢仏令を出し、同時に富国強兵に努めていた北周武帝が北齊に攻め込み、これを滅亡せしめて、華北を統一した（五七七）。武帝崩御（五七八）の後を継いだ宣帝は程なく帝位を幼子に譲ったが、それらの間に臣下の楊堅が人望を集め、遂に北周より禅譲を受け、新王朝を開いた。これが隋の文帝である。文帝は仏教復興を命じ果敢な経済政策を用いて富国強兵に努めた。もとより目的は南朝の陳を撃ち、中国全土を統一することであった。そのような時に陳の宣帝は崩御し（五八二）、後主が後を継いだ。だが陳の国運は風前の灯であった。そのような時期に、陳後主の勅命により智顛は再び建康にて講義を行うこととなった。王族からの要請もあり、久方ぶりで智顛は建康に入ったのである。その後朝廷にて『大智度論』の講義を行ったが、住居は光宅寺であった。智顛は光宅寺で『法華文句』の講義を行ったものと考えられる。陳の後主も皇后も智顛に対して深く尊崇の念を抱き、厚く庇護し、毎年光宅寺に行幸し、講義を聴聞し、法要に出仕したとされる。しかし隋は着実に力をつけ、晋王広（後の煬帝）を総大将に陳への侵攻を開始し、まもなく陳は滅亡した（五八九）。陳滅亡の後、智顛は廬山に難を避けた。廬山滞在中に晋王広と厚誼を結んだ智顛は、彼に菩薩戒を授けた。更に荊州において玉泉寺を晋王広の力を借りて建立し、ここを本拠として『法華玄義』『摩訶止観』を講説した。

陳が滅亡した後、文帝は仏教護持の願を立てて、文帝を継いだ晋王広、すなわち煬帝は、第二代皇帝として十二年間にわたって在位した。豪華な生活を好み、土木工事を起こし、運河を開き、長城を築いて、悪罵を受けて刺殺され、国家経済の破綻を来したとも評されるが、近年、あらためてその先見性が評価されている。しかし彼は、皇子時代から、仏教と道教の信徒であり、江南宗教界の高徳を揚州に集めて、四道場に住せしめた^⑩。すなわち、慧日寺・法雲寺の二仏寺（道場）と、玉清・金洞の二つの道観であるという。

智顛は晋王広に再三慧日道場に招かれたが、これを固辞し続けた。そして、下山して十年後に再び天台山に入った（五六五）後、晋王広に懇請されて『維摩経』の注釈書、『維

摩經文疏』二十五卷と『維摩經玄疏』六卷を撰述し、それらを晋王廣に献上すべく揚州に向かう途中、石城寺で示寂したのである。
天台山近くの会稽嘉祥寺に住持してた吉蔵は智顛に面会を希望する旨、書面で依頼したが、智顛の体調不良のためか、それは遂に叶わなかった。

(二) 吉蔵の事蹟

吉蔵の生涯については道宣撰『続高僧伝』に詳しく、この資料の信頼性も高いと評価されている。吉蔵の姓は安氏であり、もとは西域安息国（パルティア）出身の一族の末裔である。吉蔵の祖父の代に中国広州に移住し、吉蔵自身は建康で生まれた（五四九年）。吉蔵の家は代々熱心な仏教徒であり、吉蔵の父親も乞食遊行する求道者であったと伝えられる。その父親が、当時中国に居住していた真諦三蔵とめぐり合い、「吉蔵」の名を与えられたとされる。その後、興皇寺の法朗に七歳にして弟子入りし出家したが、幼少のころから才気煥発、年十九にして皆の前で講義講説を行っていたという。彼は陳朝の桂楊王の庇護を受け、陳末には会稽の嘉祥寺に住持し、ここを拠点に仏典の研究と人々の教化を行っていた。陳が隋の侵攻を受けまさに滅びんとする時も、嘉祥寺から離れず留まっていた事から、人々から嘉祥大師と尊称されるようになったという。

しかし『続高僧伝』には、吉蔵のエピソードの一つとして、昔、陳・隋の廢興に在って、江陰凌亂し、道俗波うって迸り、各、城邑を棄つ。乃ち其の所屬を率いて諸寺中に往き、但だ是の文疏、並びに皆收聚し、三間の堂内に置き、平定の後、及んで方にこれを逃簡せり。故に目學の長は蔵を過ぐるることなし。注引の宏廣は咸く此れに由るなり。^①

という記事を載せている。吉蔵は、戦乱に乗じて打ち棄てられた諸寺から文書をすべて収集し、後にこれを取捨選択したという。道宣が「目學の長は（吉）蔵を過ぐるることなし」と評し、吉蔵の博引旁証の根源について「注引の宏廣は咸く此れに由るなり。」としている。

るのはいささかの皮肉を交えた評に違いない。

先に触れたが、晋王廣、後の隋の煬帝は慧日寺・法雲寺の二仏寺（道場）と、玉清・金洞の二つの道観を開いて大徳諸僧を招請したが、吉蔵も揚州慧日道場に招かれ、ここで『三論玄義』を執筆したとされている。この慧日道場に招かれた諸僧は江南仏教界の多くの名僧・学僧たちで、智脱・法澄・智矩・吉蔵・慧覺・慧越・慧果・法安・法称等がいた。この中に吉蔵が招請を受け入れて開皇十七年（五九七）に慧日道場に住し、さらに二年後に晋王廣に従って長安の日嚴寺に移っていることは、彼の仏教者あるいは人間的資質を考え、る上で興味深い^⑫。

さて吉蔵は「三論宗」の開祖という位置づけであるが、「三論」すなわち『中論』『百論』『十二門論』の三種の中観論書に注目し大いに顕揚したのは吉蔵が初めてと言うわけではない。この三書は鳩摩羅什によって訳出されて以来、常に注目されてきたといつてよい。ただし吉蔵のように三書を特別視したわけではなく、鳩摩羅什以前から存在する一つの傾向としての『般若経』を中心とした教学研究が鳩摩羅什の各種『般若経』と『大智度論』の訳出によって更に発展し、その路線に沿って三論も大いに顕揚され学ばれた。興味深いのはこれらの学門を学ぶ僧侶たちは『成実論』をも大いに学んでいたというところである。要するに鳩摩羅什以後は彼が訳出した『般若経』を中心とした經典・論書を学ぶことが中国仏教の一つの潮流になっていったということである。吉蔵もこの流れの中にあるが、特徴的なことは吉蔵が『成実論』と『毘曇』（阿毘達磨）を厳しく批判し、自らの教学を三論ないし『大智度論』に特化して大成した点である。吉蔵の教学において欠かせない基本的態度の一つに「破邪顕正」があるが、まさに「破邪」たる『成実論』や『毘曇』を排斥し、三論ないし『大智度論』を顕揚することによって「顕正」するのである。

註

- ① 佐藤哲英『天台大師の研究』二八〇七三頁、京戸慈光『天台大師の生涯』（第三文明社、一九七五年）、鎌田茂雄『中国仏教史』第五卷「隋唐の仏教（上）」（東京大学出版会、一九九四年）三四〇三六頁、高崎直道・木村清孝編『アジア仏教第三卷 新仏教の興隆』（春秋社、一九九七年）九一五頁など。
- ② 『大方等陀羅尼經』に基づく半行半坐三昧行。神異的かつ現世利益的な性格を持つ行法であったとされる。
- ③ 「法華經者大乘頓覺。無師自悟疾成佛道。一切世間難信法門。凡是一切新學菩薩。欲求大乘超過一切諸菩薩疾成佛道。須持戒忍辱精進勤修禪定。專心勤學法華三昧。」（『大正藏』卷四十六、六九七頁c）
- ④ 眼根清淨と三陀羅尼と三智獲得の關係は、ア、旋陀羅尼（総持陀羅尼）（肉眼・天眼・菩薩の道慧）イ、百千万億旋陀羅尼（法眼・菩薩の道種慧）ウ、法音方便陀羅尼（仏眼・菩薩の一切種慧）となる。
- ⑤ 「復次四種安樂行。第一名爲正慧離著安樂行。第二名爲無輕讚毀安樂行。亦名轉諸聲聞令得佛智安樂行。第三名爲無惱平等安樂行。亦名敬善知識安樂行。第四名爲慈悲接引安樂行。」（『大正藏』卷四十六、七〇〇頁a）
- ⑥ 「無相行者。即是安樂行。一切諸法中。心相寂滅畢竟不生。故名爲無相行也。常在一切深妙禪定。行住坐臥飲食語言。一切威儀心常定故。」（『大正藏』卷四十六、七〇〇頁a）
- ⑦ 『隋天台智者大師別伝』に「思師歎曰。非爾弗證非我莫識。所入定者法華三昧前方便也。所發持者初旋陀羅尼也。」（『大正藏』卷五十、一九二頁a）とある。
- ⑧ 「天台傳南岳三種止觀。一漸次。二不定。三圓頓。皆是大乘。俱緣實相同名止觀。」（『大正藏』卷四十六、一頁c）。
- ⑨ 佐藤哲英『天台大師の研究』一〇三〇一一一五頁。
- ⑩ 鎌田茂雄『中国仏教史』（岩波全書）一七八頁。山崎宏「煬帝（晋広王）の四道場」（『隋唐仏教史

の研究』第五章)

① 「在昔陳隋廢興。江陰凌亂。道俗波迸。各棄城邑。乃率其所屬往諸寺中。但是文疏並皆收聚。置于三間堂內及平定後方洮簡之。故目學之長勿過於藏。注引宏廣咸由此焉。」(『大正藏』卷五十、五一四頁c)

② この点についてはすでに論考がある。平井俊栄氏は、吉蔵が晋王廣に召されて慧日道場に移ったのは、吉蔵の中に権力体制に阿る傾向が見られるからであろうとし、その一方で、晋王廣の再三の招請を固辞した智顛については、「現実社会の教化と教団の護持のために体制に順応しながらも体制べつたりの生き方を批判した、所謂定慧を双修し、世俗と出世を雙行しようとする智顛の実践的な宗教人の面目を伺うことが出来るのである。」と述べている(平井俊栄「中国三論宗の歴史的性格(下)」吉蔵と智顛・隋唐新仏教者としての意識と思想をめぐって」一二二頁)。

本

論

第一章 智顛と吉蔵の仏性説

仏性説とその先行研究

① 一般に「仏性」とは、「衆生が本来有している本性」「仏となる可能性」などとされる。すなわち『大乘涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」の教説により、総ての衆生は必ず仏陀と成る可能性を自己に宿していることが主張された。この教説は『如来蔵經』の「すべの衆生は如来蔵である（一切衆生に如来が宿されている）」とする主張と本質的に同じものである。如来蔵という語を使用する『如来蔵經』、『不増不減經』、『勝鬘經』などの經典群は、大乘『涅槃經』の仏性と同じものを煩惱との関係において如来蔵と呼んだものである。すなわち、衆生の具有する仏性は、煩惱に隠されているためその全的輝きが顕されていけないけれども、煩惱蔵が除去されることによって仏性が顕わになると説くのである。インド大乘仏教では仏性、如来蔵の思想からさらに進んで、「自性清浄心」「五性格別」、草木瓦石における仏性である「無情仏性」等が問われた。「自性清浄心」とは本性清浄説で、凡夫・悪人においても仏の本質が内蔵されていることと同義であるが、しかしその仏の本質が具有されているか否かの論が闘わされた。唯識仏教は衆生の素質を、声聞、縁覚、菩薩、不定、無性の五種に分け、五性各別を主張した。すなわち、成仏可能な者は五性のうち、菩薩種性と不定種性の二種で、それ以外の種性の者は成仏不可能であるとしたのである。すなわち「無情有情」（本来的に仏性を具有しない衆生の存在）がどのような者であるかが論じられた。一切衆生悉有仏性が説かれる反面、世親『仏性論』巻一では衆生には先天的な性得仏性はなく、後天的な修行によって得る修得仏性があるとして、決定無性・有無不定・決定有仏性というように、衆生には、もともと仏性を持つ者・持たない者・不定である者の三種があると説いたのである。このような説は玄奘三蔵によるインド

唯識仏教の中国へ移入によって紹介され、七世紀後半の中国仏教界に大きな議論を巻き起こし、それは日本仏教へも伝わり、最澄と徳一との論争を引き起こしている。

本章の主要な目的は、天台と三論の仏性説の相違に関心を持って論を進めることにあるが、その前に、仏性説について主要な先行研究として常盤大定博士『仏性の研究』を取り上げて概観したいと思う。

常盤大定博士『仏性の研究』

常盤大定博士『仏性の研究』論著の由縁は、結局、一切衆生悉有仏性の論と、五性格別の思潮との根源を明らかにし、建設的な仏教理解を提示しようとするところに、その根幹があるやに思われるのである。そして「仏性」をめぐっての論争が仏教展開史上、繰り返す史実を確かめ、その上にこの問題の現代での解決を目指そうとしたように感じられる。すなわち、博士は本書「緒論 仏性問題概観」に次のように述べている。「成仏を以て終局とする仏教に於て、仏性の問題は、最初にして而も亦最後ともいふべきまでに、重要な有す。：仏性に関して究明せらるべき問題、頗る多し。これと真如との関係、これと人性との関係、はた又、これと発心修行との関係、これと無明との関係、殊にこれと如来との関係等、：仏教教理の全般に及ぶの勢あり。：②と。こうした問題意識の上に、一乗家と三乗家との対比を試み、今後の仏教の可能性についての解決を『涅槃経』の悉有仏性を以て理仏性とする事に於いては両家その説を同じくすと雖も、一乗家は、理仏性ある時は、当然開展して行仏性となるべきものと為して、一切悉有説を立てたり。三乗家は、之に反して、たとひ理仏性あるも、それは所依なるのみ、成仏の親因とすべきにあらず。親因は、之を無漏種子に求めざるべからずとし、無漏種子の有無によりて一分無性説を為せり」とする③。

その上で、「甲、一乗家に対する要求」の最初に、「一乗家の長所にして而もその弱点と思はるるは、第一に、仏性観の多義多含にして円転脱滑、時に亡羊の嘆を發せしむるにあり。第二に無明観の曖昧模糊として捕捉すべからざるにあり。：④」といい、「乙、三乗家に対する要求」の冒頭に、「三乗家の最も弱点とする所は、無漏種子の依附説なり。

：「⑤として、客観的な立場から、一乗家と三乗家相互に弱点があるとして、さらに第三の角度から、新たな仏性説の提示を期待して居るように見受けられる。

常盤博士は、このような見地から、「上篇 印度に於ける仏性問題」（八章から成る）、「中篇 支那に於ける仏性問題」（十二章から成る）、「下篇 日本に於ける仏性問題」（七章から成る）、「というように、上中下の三篇を設けてインド・中国・日本と広く仏性問題を論じている。その中で「下篇」の第八章で「真如所縁縁種子問題」を論じ、第九章で「無性の文証」を論じ、第十章に「仏性問題の結論」を配している。

常盤博士は、中国仏教が、「すべての修行者に仏性が備わっている」という前提で通観し、法相唯識の一分不成仏の考えは主要な流れになっていないと考えているように思われる。事実、多くの学匠は、「すべての修行者に仏性が具わっている」として、禅観の修行を勧め、多くの紙数を成仏の可能性とその手段の開発とについてに割いていると言っているであろう。本章は三論宗と天台宗との仏性説についての関連を見ていくことにする。

註

- ① 『岩波仏教辞典』（岩波書店。二〇〇二年）六九九頁。
- ② 常盤大定『仏性の研究』（復刻版、国書刊行会、一九七二年）一頁。
- ③ 同書 五八二頁。
- ④ 同書 五八三〜四頁。
- ⑤ 同書 五八六頁。

第一節 吉蔵の仏性説―智顛との比較において―

一、はじめに

吉蔵の仏性説については、従来「五種仏性説」という名で知られている。この仏性説は先に挙げた常盤大定『仏性の研究』や平井俊栄『中国般若思想史研究』などにおいて論じられていたが①、ここではそれらの成果を確認した上で、改めて吉蔵の『大乘玄論』『中観論疏』などの著作に拠って、直接に検討を加えることにする。

二、五種仏性説

「五種仏性」という語そのものは、もとも大乘『涅槃経』迦葉菩薩品に出るもので、経は断善根者における仏性の有無を論じており、その議論の中で仏性に五種、六種、七種の仏性があると説いている②。経でいう五種仏性とは、十住位の内の八住、六住の菩薩の場合、「一眞、二實、三淨、四善、五可見」、五住から初住の場合「一眞、二實、三淨、四可見、五善不善」とある。すなわち、五住より下位の場合「善」が「善不善」に置き換えられているものである。しかし、吉蔵のいう五種仏性は、経のいう右の五種仏性をいうのではない。吉蔵は『大乘玄論』卷三に「仏性義」を設け、南北朝仏教を通じて議論のあった正因仏性の議論を中心に仏性問題を取り上げている。その中で五種仏性を取り上げられているが、また『中観論疏』中にもより整理された形で記されている。これはすでに先学が指摘していることであるが③、『中観論疏』中の該当部分を出すと、次のようである④。

六には、大涅槃経に五種の仏性を明かす。蓋し是れ諸仏の秘蔵、万流の宗極、因縁の内に蘊存す。然る所以は、十二因縁は不生不滅なればなり。謂はく、境界仏性なり。十二

因縁は本より無生滅なるに由つて正觀を發生す。即ち觀智仏性なり。斯の觀、明了なるを即ち菩提果仏性と名づく。正觀既に彰らかにして、生死の患累は畢竟空にして永く滅す。即ち大涅槃果果仏性なり。然も十二因縁の本性は寂滅にして未だ曾て境智にあらず、亦た因果に非ず。何を以て之を目づくか知らず。強いて正性と名づく。正性とは五性の本なり。然も此の五性、更に別体なし。但し因縁の一法転じて而も五と為す。

ここで文頭に「六には」とあるのは、吉蔵が『中論』の「觀因縁品」を解釈するのに、「觀因縁」とは十二因縁を觀することであると解釈し、その理由を十義挙げているのだが、そのうちの第六番目に相当する部分だからである。このことから分かるように、吉蔵は仏性を十二因縁と解釈して、「境界仏性」「觀智仏性」「菩提果仏性」「大涅槃果果仏性」「正性仏性」の五種仏性をいうのである。また、「大涅槃經に五種の仏性を明かす」と言っているのは先に出した大乘『涅槃經』迦葉菩薩品の部分をいうのではない。吉蔵の言うその經文は師子吼品の文である。これを出せば、次の通りである⑤。

善男子よ、是の十二因縁を觀する智慧は、即ち阿耨多羅三藐三菩提の種子なり。是の義を以ての故に十二因縁を名づけて仏性と為す。善男子よ、譬えば胡菘を名づけて熱病と為すが如し。何を以ての故に。能く熱病の為に因縁と作るが故なり。十二因縁も亦復た是くの如し。善男子よ、仏性とは、因有り、果有り、果果有り。因有りとは、即ち十二因縁なり。因因とは、即ち智慧なり。果有りとは、即ち阿耨多羅三藐三菩提なり。果果とは、即ち無上の大般涅槃なり。善男子よ、譬えば無明を因と為し、諸行を果と為し、行は因たり、識は果たるが如し。是の義を以ての故に、彼の無明の体も、亦た因たり、亦た因因たり。識も亦た果たり、亦た果果たり。仏性も亦た爾なり。善男子よ、是の義を以ての故に、十二因縁は、出でず滅せず、常ならず断ならず、一に非ず二に非ず、來たらず去らず、因に非ず果に非ざるなり。善男子よ、是因非果は仏性の如し。是果非因は大涅槃の如し。是因是果は十二因縁所生の法の如し。非因非果は名づけて仏性と為す。因果にあらざるが故に常恒にして無変なり。

經は「十二因縁を名づけて仏性と為す」という。十二因縁は本來、無明から生老病死への

流轉門と無明の滅による苦の滅に至る還滅門の、生滅と涅槃との両面を示す法なので、仏性が衆生の迷いの現実と、その中にある仏の本質を表すことに関連づけての立言であろう。經文には、因と因因、果と果果、それには是非因果、是果非因、是因是果、非果非因の四種づつの因果を出している。因とは十二因縁、因因とは十二因縁を觀する智慧、果とは阿耨多羅三藐三菩提、果果とは大般涅槃とし、さらには是非因果は仏性、是果非因は大涅槃、是因是果は十二因縁所生の法、非因果は仏性であると説く。さらに經は「十二因縁は、出でず滅せず、常ならず断ならず、一に非ず二に非ず、来たららず去らず、因に非ず果に非ざるなり」と説いている。すなわち、經のこの段の意味するところは、『中論』觀因縁品の八不の思想と通底している。仏性という実体的に考えられやすいものを般若の空と結びつけようとするのが經文の意図である。吉蔵は、この經の意図をくみ取り、經に説く通りに仏性を十二因縁と捉え、不生不滅なる十二因縁を境界仏性、その十二因縁を觀する觀智を觀智仏性とし、阿耨多羅三藐三菩提を菩提果仏性、大涅槃を大涅槃果果仏性とし、そしてその四種仏性の根底をなすものとして正性としたのである。

この正性は正因仏性のことであるが、吉蔵は南北朝仏教の仏性に関する議論の的であった正因仏性についてどのような見解を以ていたのか。この問題についてはすでに先学の論考があるが⑥、『大乘玄論』に次のように言う⑦。

不因にしてしかも因なれば、境と智を開く。故に二因有り。謂く因と因因となり。不果にして而も果なければ、智と断を開く。故に二果有り。謂く果と果果となり。正因を論ずるに至っては豈にこれ因果ならんや。故に非因果なり。即ち是れ中道にして名づけずるに正因と為す。故に中道を以て正因仏性となすなり。故に經に云く、「仏性は是れ三菩提中道の種子なり。所以に佛性は即ち是れ中道の種子なり」と。亦た中道の因を以て正の種子と為すことを得べきなり。

ここでは非因果の中道を正因仏性とするといひ、經の仏性は中道の種子であるといふ文を引き、中道の因を正因仏性の種子ということもできると結んでいる。このように吉蔵

にとって仏性の本質、正因仏性は中道であるとする。これは吉蔵の根本的態度である無得正観による仏性理解であるといえよう。『涅槃經』自体が十二因縁を不生不滅といい、仏性であると言い、さらには仏性は中道の種子であると述べているからである。なお、右に見たように吉蔵の五種仏性は、『涅槃經』が説く十二因縁の不生不滅に基づいたものであるが、このように仏性を五種に数えるのは吉蔵の創見ではなく、開善寺智蔵や莊嚴寺僧旻などがすでに似た説を出していることが指摘されている⑧。

三、智顛との比較

吉蔵の五種仏性説は『涅槃經』師子吼品の文に基づいたものであったが、智顛のいわゆる三因仏性はどうかであろうか。三因仏性は智顛が『涅槃經』の師子吼品に説かれる正因と了因、正因と縁因の二組の因によって組織されたものとされているが⑨、その三種仏性とは、正因仏性、了因仏性、縁因仏性である。すなわち、その要は真如・智慧・方便の三を意味している。正因仏性は真如であるから遍満する。しかし、方便と智慧は精進努力が必要である。『涅槃經』自体も仏性の開発修行の必要性を説いているが、智顛も開発修行としての側面である縁因仏性を三因仏性として組み込んでいる点が特徴的である。⑩。すなわち、智顛は十二因縁について『摩訶止観』で、

若し無明を転じて仏智の明と為すは、初発心より十二縁は是れ三仏性なりと知る。若し通じて十二因縁を觀ずれば、真如の実理は是れ正因仏性なり。十二因縁を觀ずる智慧は、是れ了因仏性なり。十二縁を觀ずる心、諸行を具足するは是れ縁因仏性なり。若し別して觀ずれば、無明・愛・取は即ち了因仏性なり。行・有は即ち縁因仏性なり。識等の七支は、即ち正因仏性なり。⑪

と説かれ、「若し無明を転じて仏智の明と為すは、初発心より十二縁は是れ三仏性なりと

知る。」とあつて、十二因縁が仏性説と合わされて、十二因縁の各項が三因仏性に配当されてゐる。智顛にとつて仏性と十二因縁が深い関係にあることが知られる。このように見ると、仏性に関して両者とも十二因縁を重視してゐることが知られるが、それでは両者の相違はどこにあるのだろうか。それは智顛が三因仏性のうちに縁因仏性として、仏性の開発修行の必要性と契機とを含ませてゐる点である。吉蔵の五種仏性説は先に見たように、境界仏性、観智仏性、菩提果仏性、大涅槃果果仏性、正因仏性であるから、この中に仏性開発の契機やその必要性が含まれてはいない。吉蔵の解釈は『涅槃経』の経文を教説どおりに受容して五種仏性としたのであるが、智顛も同様に経文の教説に依りながら、実践的な仏性説を組み立ててゐる。この点が両者の相違といえるだろう。

四、小結

吉蔵の五種仏性説を検討したが、それは従来指摘されてゐるように、吉蔵が中観思想の究極としての無得正観の立場に基づいて、『涅槃経』の仏性を解釈したのであつた。それは経が仏性を十二因縁と結びつけて説いてゐる部分を選び取つたのであるが、そのことは奇しくも智顛と同じであつた。では両者の仏性理解の相違は何かといえ、吉蔵があくまで經典に忠実に基づいた理解をしてゐるのに、智顛は同じ『涅槃経』に基づきながらも、その仏性説に縁因仏性という実践的意義を組み込んだ点であろう。

註

① 常盤大定『仏性の研究』二〇六―二二〇頁、平井俊栄『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派』六一―八―六四〇頁、及び平井俊栄『中国三論宗の歴史的性格(下)―吉蔵と智顛・隋唐新仏教者とし

ての意識と思想をめぐって―」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』二十六、一九六八年三月）一二九（一三一頁など）。

② 經には「如是佛性則有七事。一常二我三樂四淨五眞六實七善。是名分別答。善男子。後身菩薩佛性有六。一常二淨三眞四實五善六少見。是名分別答。如汝先問。斷善根人有佛性者。是人亦有如來佛性。亦有後身佛性。是二佛性障未來故得名爲無。畢竟得故得名爲有。是名分別答。如來佛性非過去非現在。非未來。後身佛性現在未來少可見故得名爲現在。未具見故名爲未來。如來未得阿耨多羅三藐三菩提時。佛性因故亦是過去現在未來。果則不爾。有是三世有非三世。後身菩薩佛性因故亦是過去現在未來。果亦如是。是名分別答。九住菩薩佛性六種。一常二善三眞四實五淨六可見。佛性因故亦是過去現在未來。果亦如是。是名分別答。八住菩薩下至六住佛性五事。一眞二實三淨四善五可見。佛性因故亦是過去現在未來。果亦如是。是名分別答。五住菩薩下至初住佛性五事。一眞二實三淨四可見五善不善。善男子。是五種佛性六種佛性七種佛性。斷善根人必當得故。故得言有。是名分別答。」（『大正藏』卷十二、八一―八頁 a、b）とある。

③ 前注①で挙げたものの他に、高野淳一『中国中觀思想論』四六―五六頁、がある。

④ 「六者大涅槃經明五種佛性。蓋是諸佛之祕藏萬流之宗極蘊在因緣之内。所以然者十二因緣不生不滅謂境界佛性。由十二因緣本無生滅發生正觀即觀智佛性。斯觀明了即名菩提果佛性。正觀既彰生死患累畢竟空永滅。即大涅槃果佛性。然十二因緣本性寂滅未曾境智。亦非因果。不知何以目之強名正性。正性者五性之本也。然此五性更無別體。但因緣一法轉而爲五。因緣既具五性。是以命初即須論之」（『大正藏』卷四十二、六頁 b）

⑤ 「善男子。是觀十二因緣智慧。即是阿耨多羅三藐三菩提種子。以是義故。十二因緣名爲佛性。善男子。譬如胡荻名爲熱病。何以故。能爲熱病作因緣故。十二因緣亦復如是。善男子。佛性者有因有因。有果有果。有因者即十二因緣。因因者即是智慧。有果者即是阿耨多羅三藐三菩提。果果者即是無上大般涅槃。善男子。譬如無明爲因諸行爲果行因識果。以是義故。彼無明體亦因亦因。識亦果亦果。佛性亦爾。善男子。以是義故。十二因緣出不滅不常不斷非一非二不來不去非因果。善男子。是因非果。如佛性。是果非因。如大涅槃。是因是果。如十二因緣所生之法・非因果。名爲佛性。非因果故時恆無變」（『大正藏』卷十二、七六―八頁 b）

⑥ 平井俊榮『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派』六二七―六三四頁。

⑦ 「不因而因。開境智故有二因。謂因與因因也。不果而果開智斷故有二果。謂果與果果。至論正因。豈是因果。故非因非果。即是中道名爲正因。故以中道爲正因佛性。故經云。佛性是三菩提中道種子也。所以佛性即是中道種子。亦可。得以中道因爲正種子也。」（『大正藏』卷四十五、三八頁 a）

⑧ 平井俊榮前掲書、六二二―六二四頁。

⑨ 藤井教公「天台智顛における『涅槃經』の受容」『大倉山論集』第二十九輯、九三頁、一九九一年三月。

⑩ 藤井同前論文、九四―九七頁。

⑪ 『摩訶止観』卷九下に「若轉無明爲佛智明。從初發心知十二緣是三佛性。若通觀十二緣眞如實理。是正因佛性。觀十二因緣智慧。是了因佛性。觀十二緣心具足諸行。是緣因佛性若別觀者。無明愛取即了因佛性。行有即緣因佛性。識等七支即正因佛性。」（『大正藏』卷四十六、一二六頁 c）とある。

第二節 草木成仏説における天台と三論との同異

一、はじめに

大乘仏教と他の宗教との異なる点は「人々皆可成仏」ということである。然もさらに強調したいのは東アジア仏教においては有情も非情も一切種智を得ることができ、すなわち成仏できるといふことである。そこで有情ばかりではなく非情においても成仏の可能性があること、すなわち非情にも仏性があり、それによって草木も成仏できるといふ草木成仏論について、天台と三論とを比較しながら仏性に焦点を置いて考察する。

二、天台の場合

天台の智顛と三論の吉蔵との思想はともに「空」の思想に影響されている。空思想について三論は龍樹の『中論』『百論』『十二門論』が中心となり、天台は『般若経』『大智度論』『法華経』『維摩経』などに多く拠っているが、天台・三論ともに重視したのが、大乘『涅槃経』である。この『涅槃経』には周知のとおり、「一切衆生悉有仏性」が説かれ、仏性思想が展開されている。

天台は『法華経』に仏性を読み込んだが、その仏性については、『法華玄義』や『摩訶止観』などに説かれている。前者では法雲の説に対抗して『法華経』にも仏性が説かれていることを主張し①、後者には仏性は十二因縁とも説かれている。また両書において一念三千説が説かれている②。天台の教義は教相・観心の二門である。『法華玄義』『法華文句』は主として教相門を説いて仏教の本質を、『摩訶止観』は主として観心門を説いて実践修行を明かしている。教相門とは『法華経』の教説の真相実体を明らかにするのである。観心門とは仏教の真髓即真理としての自己の心に透徹しようとするのが観心門である。だから観心門は実際の修行、観法即ち一心三観、一念三千の観を修する天台学の基礎となるものである。

『大智度論』『百論』『十二門論』の三論の教義の研究を中核に展開した三論教学の特徴は、『中論』の主旨を二諦（世諦・勝義諦）である点とみなした点である。これは龍樹の思想に基づくものであるが、すべての存在は実体がなく、空であるからこそ成立するといふ見解を理論的に展開したのである。吉蔵著作の法華経に関するものは『法華玄論』、『法華義疏』、『法華遊意』、『法華論疏』、『法華統略』の五部がある。また、三論教義の特徴は破邪顕正である。その教説はすべて破邪ならざるはなく、それが同時にそのまま顕正につながるものであると言う事である。「破邪顕正・真俗二諦・八不中道」の三科として主張される。三論教学の大成者である吉蔵が自ら論述するところに従って出されたもので、教義・教説の把握としては妥当なものと考えられる。

大乘仏教の思想で般若空観は仏教の根本思想となっていて縁起思想の本意を顕したもので

にほかならないのであるから、縁起思想↓般若思想↓仏性思想へという思想の流れにおいて仏性思想が位置づけられていることになる。仏性とは人法の二つの我執の空じられたところ、顕わされる真如をいうのであるから、仏性の理を説くところ一切の虚妄の執が対治されるというのである。有垢の仏性と無垢の仏性という二種の仏性、即ち応得（当有）と至得の二種が説かれることになったと見なされるのである。

如来蔵は凡夫の煩惱中にある如来の法身である。それで凡夫の妄心としての一念に三千が本具されるのである。当然、その三千界論にはさまざまの諸法がでて来る。有情無情とも同一の法界性の内である。如来蔵こそは、究極のさとり根拠となるだろう。

われわれ凡夫（如来蔵）は、有垢の真如である。それで有垢の真如から無垢の真如へと進む二種仏性が説かれることになったと見なされる。換言すれば、迷から悟へ（＝染から浄へ）、智慧から慈悲へという二面性の表現にほかならない。一切衆生に如来の潜在的「法身」である仏性が存在する義、この点が「一切衆生は如来蔵を有す」と経で説かれる理由である。如来性は有垢真如で「因」、法身は無垢真如で「果」、そして真如が両者に無差別なる本性というのである。法身が遍在するというのは大智・大悲を有する、如来の本質的あり方、時間・空間にわたつての無限なはたらきを示すことにほかならない。

仏性について、本有・始有・理内・理外の問題があり、本有・始有に関しては吉蔵の『大乘玄論』卷三に『涅槃経』について、人釋、因釋にも兩種ありとして③、(一)は衆生の仏性は本来自有・理性・真神・阿頼耶識なり。(二)は本来清浄なり、自性・法界・真如・清浄法身等が無始無終、無内無外即ち仏性、即ち不生不滅なり。それ故、情と非情は同圓種智なり、これは仏の境界なるが故に仏性（覺性）（法性）（清浄法身）（虚空）（眞如）（毘盧性海）無始以来の具有なのである。故に自然仏性は常住なり、だから衆生は本有仏性であるというのである。本有から説く基本的な観点からみるとその立論の基礎は、因性において解釈し、理性は仏性なり、理性・恒常にしてまた遍在なのである故に、一切衆生悉有仏性という。如来の特性としての智慧から慈悲へという二面性の表現にほかならない。もちろん、唯だ仏と仏は同一の境界になるのである。

三、吉蔵と天台の草木成仏説

仏性の始有説の本意は『大乘玄論』にいう「仏果、従妙因生、衆生本雜染不淨、百非妙因、因此衆生之於仏性、自為始有」④の文である。すなわち、未來の果としての仏性をいう。しかし、吉蔵は『涅槃經遊意』の涅槃の体を明かす段で、古來からの本有・始有に關わる三説を取り上げて批判し、自身は「今、涅槃を明かすに、未だ會て本にもあらず、亦會て始にもあらず。本を破せんが為の故に始と道い、亦た洗わんが為の故に本到つて則ち顯わると云う。道は本・始に非ず。本・始に非ざるは並びに是れ方便なり。」⑤と述べて、本有、始有のどちらも方便でしかないとしている。

吉蔵の草木成仏説が論じられる場合、諸学者が一致して掲げる『大乘玄論』卷三、仏性の部分を示せば次の通りである。

唯識論云。唯識無境界、明山河草木皆是心想、心外無別法。此明理内一切諸法依正不二。以依正不二故、衆生有仏性則草木有仏性。若悟諸法平等、不見依正二相故理実無有不成相。若衆生成仏時、一切草木亦得成仏。故經云一切諸法皆如也、至於弥陀亦如也。若彌勒得菩提、一切衆生皆亦得。此明以衆生彌勒一如無二故。⑥

右に見られる草木成仏説を認めた背景には、「心外無別法」に代表される唯識説と空觀による依正不二の立場があつたことが右の文より知られる。

このような草木成仏説が明確に打ち出されるのは、確かに『大乘玄論』においてであるが、しかし、同論の続く部分には「若し別門を論ぜば、然るを得ず」として、「何以故明衆生有心迷故得有覺悟之理。草木無心故不迷。寧得有覺悟之義。喻如夢覺不夢則不覺。以是義故。云衆生有佛性故成佛草木無佛性故不成佛也。成與不成。皆是佛語。有何驚怪也。上來至此。明理外無佛性理内有佛性也。」⑦といい、別論では、草木に心がないので仏性は存在せず、したがって草木の成仏もないという従來の説を述べており、二説併記という慎重な態度を取っている。

一方、天台では「一色一香無非中道」という言葉がある。『摩訶止観』巻第一上の「円頓者初縁実相、造境即中無不真实。繫縁法界、一念法界。一色一香無非中道。己界及仏界、衆生界亦然」⑧を注釈して、荆溪湛然（七一―七八二）は『止観輔行伝弘決』巻一に、「一色一香無非中道者、中道即法界、法界即止観、止観不二境智冥一」。「所縁所念雖属於境。且語能縁以明寂照」⑨（所縁所念は境に属すといえども、しばらく能縁を語り、もつて寂照を明かす）といい、また『金剛錍』において積極的に草木成仏説を明かし、無情仏性説を主張していることは周知の通りである⑩。その湛然の主張の論拠もやはり唯心論的な心具説と真如隨縁説を依用しての真如と方法との相即説であった。湛然は天台の「一色一香無非中道」と、吉蔵『二諦義』にいう「一色一香皆為顕道」⑪とを結びつけて、吉蔵の草木成仏説中に二諦相即思想の影響を見いだしている。

また吉蔵には『法華玄論』や『大乘玄論』に見られるように「顕道無異」の思想があり、さらに大きな背景でいえば、中国における草木成仏説の根底には、『莊子』知北游篇に見られる汎神論的な思想があると考えられる。莊子と東郭子との問答、「所謂道惡乎在。莊子曰。無所不在」（いわゆる道はいづくにか在ると。莊子曰く、在らざる所無しと）の中に見られる「道は在らざる所無し」という真理の遍在性の思想である。このことはすでに諸学者によつて指摘されていることである⑫。

湛然は『摩訶止観』の「一色一香。無非中道」の文を『弘決』において解釈して、中道とは別圓二教に於ては仏性であるとし、色香中道とは色香仏性、即ち無情仏性のことである、無情仏性といえは世人の耳を惑わし心を驚かすから、十義をもてこれを評して理に於いて惑わざらしめんとするのであるという。これは法・報・応の三身相即と身土相称、即ち依正不二と心体皆徧、即ち心外無法との三つの論理に纏めることが出来るであろう。

湛然の依正不二、方法唯識の道理によつて草木にも仏性ありとした思想と、吉蔵の仏性説とは、思想基盤とその形成において、著しく異つたものではないように考えられる。『金錍論』は野客と主人との問答体となつている。客が『涅槃經』に「仏性は無情に無

し」と説いているとして、主人の無情有性説に反問したのに対して、主人は『涅槃経』迦葉品の「衆生の仏性は猶し虚空の如く、内にも非ず外にも非ず。」の文を引いて、「若し内外ならば云何んが一切処に有りと名づくることを得んや。」として、衆生の仏性を理性正因と解し、理性の正因の体が一切処に遍在する」と主張するのである^⑬。

四、小結

三論、天台ともに同じように空観に基づいて依正不二が言われ、有情と非情の不二相即が主張され、そこから草木成仏が主張された。ただし三論は、吉蔵に見られるように、理論としては草木成仏は可能だが、実際は草木は心をもたないので、現実としては草木成仏は不可能であるとして、理論のみにとどまった。一方、天台は空観に基づいているのは三論と同じだが、そこには一心三觀による三諦円融、一念三千、一色一香無非中道の思想により、有情・非情の別なく成仏可能であると説いている。智顛の「一念三千」「一色一香無非中道」を基礎にして、湛然は有情と無情の区別を一層取り払い、草木成仏を主張したのである。

註

① 『法華玄義』卷一下に「若爲是狹。若言今因體廣。那忽言法華明一乘是了。不明佛性是不了。那復言法華明緣因是滿。不明了因是不滿。那復言前過恒沙後倍上數。猶は無常因。既以無常因那得常果。果俱無常。此無常人那見佛性。非了義故體不收行一。非滿字故體不收教一。非常住故體不收人一。不見佛性故體不收理一」（『大正藏』卷三十三、六九一頁c、六九二頁a）などとあり、『摩訶止觀』卷三下には、仏性は十二因縁であると説かれる。「若中道縁於實相。一道清淨是慧行。歴一切法門諸度皆是摩訶衍。十二因縁即是佛性。念處即是坐道場等是行行。此兩行隨中智入實相也」（『大正藏』卷四十六、三〇頁b）。

② 『法華玄義』卷二上には「此一法界具十如是。十法界具百如是。又一法界具九法界。則有百法界千如是。」（『大正藏』卷三十三、六九三頁c）とあり、『摩訶止觀』卷五下には、「夫一心具十法界。一法界又具十法界百法界。一界具三十種世間。百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已。介爾有心即具三千。亦不言一心在前一切法在後。亦不言一切法在前一心在後。」（『大正藏』卷四十六、五四頁a）とある。

③ 『大乘玄論』卷三に「既有兩文。人釋亦成兩種。一師。衆生佛性本來自有。理性眞神阿梨耶識故。涅槃亦有二種。性淨涅槃本來清淨。方便淨涅槃從修始成也。第二解云。經既說佛果從妙因而生。何容食中已有不淨。故知。佛性始有。復有人言。本有於當故名本有。問若爾便是本有耶。答復有始有義。・・・」（『大正藏』卷四十、三九頁a）とある。

④ 『大正藏』卷四十五、三九頁a

⑤ 「今明涅槃未曾本亦不曾始。爲破本故。道始亦爲洗。故云本到則顯。道非本始非本始。並是方便也。」（『大正藏』卷三十八、二三八頁a）また、さらに同じ『涅槃經遊意』の先立つ文に「有復爲二義。一者本有。二者始有。義雖本始不同。並是常本有此常始有此常也。今難此義。若涅槃有本有始。亦應有會有今。若有會有今。則成三世。三世無常。常法無會無今者。常法無本如。既有本有始。則應有會今便成三世無常」（『大正藏』卷三十八、二三八頁a）とあって、本有・始有の双方を批判し、どちらの立場も取らないことをいう。

⑥ 『大正藏』卷四十五、四〇頁c

⑦ 同前書、同頁。

⑧ 『大正藏』卷四十六、一頁c

⑨ 『大正藏』卷四十六、一五一頁c

⑩ 湛然『金剛錍』に「一切法無相。是則眞佛體。既眞佛體在一切法。請子思之。當免迷教。及迷佛性之進否也。故眞如隨緣即佛性隨緣。佛之一字即法佛也。故法佛與眞如體一名異。」（『大正藏』卷四十六、七八三頁a）などとある。

⑪ 『大正藏』卷四十五、九四頁c

⑫ たとえば、福永光司『中国の哲学・宗教・芸術』一〇二〜五頁（人文書院、一九八八年）、藤井教

公「如来蔵系の仏教」シリーズ東アジア仏教第二巻『仏教の東漸』二〇〇頁（春秋社、一九九七年）、
など。

⑬ 『金剛錍』に「故三十一迦葉品云。衆生佛性猶如虚空。非内非外。若内外者。云何得名一切處有。請觀有之一字。虚空何所不收。故知經文不許唯内專外。故云非内外等及云如空。既云衆生佛性。豈非理性正因。」（『大正蔵』卷四十六、七八一頁c）とある。

第二章 智顛と吉蔵の經典観

第一節 智顛と吉蔵——經典観を中心とした両者の比較——

一、はじめに

一般に中国仏教において天台は実践的、三論は教学的といわれているが、実際には天台は教観双流であるし、三論の学系中にも習禪を重んじて定慧双修する者もある。そこで本節では、天台と三論の両学派について、智顛と吉蔵の經典に對するそれぞれの理解を檢討し、それぞれにおける類似性と異質性とを検証したい。その場合、經典解釈法の一つとしての『大智度論』所説の四悉檀を鍵概念として検討することにしよう。

二、天台と三論の經典理解

智顛は後世五時八教と呼ばれる教判を樹立し、釈尊一代の説法を、時間順（五時）、説法の仕方（化儀の四教）、説法内容の深淺（化法の四教）という三つの視点から再配列を行った。これは当時の中国南北朝仏教の大勢であった、北朝の『華嚴經』重視、南朝の大乗『涅槃經』重視を厳しく批判し、『法華經』を至高の經典とする態度を打ち出したものであった。しかし、智顛は他の經典を顧みなかったのではなく、最晩年には『維摩經』について『玄義』『玄疏』『文疏』を製し、それらに改修を加えながら晋王廣（後の隋の煬帝）に献上した。佐藤哲英氏の研究によれば①、これらは晩年の智顛の思想を知る上で貴重な資料であると評価されている。

『維摩經』は天台の五時判では、方等時の代表的な經典である。蔵・通・別・円の四教

が併説されており、二乗を徹底的に批判して大乘の菩薩への転化を促す。智顛は『維摩經』の本質は不思議眞性解脱であるという。眞性解脱は『維摩經玄疏』卷五に三種解脱の一つとして実慧解脱、方便解脱とともに説かれている②。さらには『法華玄義』卷十上では「不思議解脱に三種有り。眞性・実慧・方便即ちこれ三仏性の義なり」といい③、『維摩經』を引用して正因、縁因、了因の三因仏性を配当している。経では婁・怒・痴の性は解脱であるといい④、空觀に基づいた差別相對の解消を説く。智顛はその相對差別の払拭されたところに顕れる眞実相を実相と呼び、それ故、眞性を実相、解脱を究竟、不思議眞性解脱としているのである。

智顛は『法華玄義』卷二下の境妙段、三諦を説明する中で五種の二諦に就いて、「中道を論ずることを得ば、即ち五種の三諦有り。」⑤といい、別入通の三諦、円入通の三諦、別の三諦、円入別の三諦、円の三諦の五種を挙げている。そしてこれらの三諦を証得する手段として、別相三觀と一心三觀が『維摩經玄疏』で説かれる。すなわち「第三に三觀の相を弁ぜば、即ち二意と為す。一に別相三觀を明かす。二に一心三觀を明かす。(中略)今此の別相三觀を釋せば、即ち三の別を為す。一に従仮入空觀、二に従空入仮觀、三に中道第一義諦觀を明かす也。」⑥とある。

さらに、『維摩經文疏』卷二十一では、「今但だ別教圓教の二種に約して以て三觀の相を簡別せば、同じからず。則ち三種有り。一には別相三觀、二には通相三觀、三には一心三觀なり」⑦として、新たに通相三觀が説かれて全部で三種の三觀が説かれている。この通相三觀は円教に属するが、いまだ法華の円教には及ばないものとされている。『維摩經文疏』に「通相三觀は通に約して圓を論ぜば、此れ恐らく是れ方便の圓なり。法華の所明の如くに非ざる也」⑧(同前)という通りである。

天台の空・仮・中の三諦を証得する三種三觀の觀心法の中で、最も勝れたものが円融の三諦を証得する一心三觀である。この一心三觀は天台三大部中にも勿論説かれているが、『維摩經玄疏』では「若し一心三觀を証せば、即ち是れ一心の三智五眼なり」⑨とある。この三智五眼によつて証得知見されるのが諸法実相である。

諸法即実相については、地論と撰論の縁起説を智顛は空思想の立場から厳しく批判している。又智顛の観法は、諸法即実相の円教教理に立脚して、諸法の事（現前の六識陰妄心）を觀じて実相の理を悟るというものであるから、地論師や撰論師の立てる七識・八識という唯識の教理は全く意味を持ち得ないものであった。

智顛は地論・撰論のような修証論を別教（別相三觀）、次第三觀に配して、円教の一心三觀は「一心の三觀三智」であるから、三智相即する空智（一切智）・仮智（道種智）・中智（一切種智）を一心に証得することであるというのである。

一方、吉蔵についてはどうか。吉蔵の經典觀については、平井俊栄氏や菅野博史氏などの先行研究がある^⑩。吉蔵は『三論玄義』で、次のようにいう。「大乘は正しく正觀を明かす。故に諸大乘經は同じく不二正觀を以て宗と為す」^⑪と。だから大乘經は不二の正觀を宗としていとす。無得正觀が三論教学の基本的立場であり、この無所得と不二相即正觀の基本立場は吉蔵が受学した法朗から継承したものであるという。『三論玄義』の文は、大小乗の經典は一道を明かして、經典それぞれに存在意義を認めていくように理解されるが、このことは既に先学の指摘するとおりである^⑫。吉蔵の經典觀はすべての經典にそれ相応の存在意義を認めるといふ立場と解される。このことについてもすでに平井俊栄氏が確認されており、吉蔵は大乘經典についてはすべて「顕道無異」で、価値的に同一としていたとされている^⑬。

吉蔵は『法華玄論』『法華統略』に至るまで法華注疏を多く著し、世親『法華論』に対して、その注釈『法華論疏』を著している。吉蔵は智顛と同じく『法華經』に仏性が説かれて、そのことを主張しているが、吉蔵の教判に対する理解は智顛のものとは異なっており、吉蔵は自らが盛んに依用する大乘經典はあるにしても、經典間に価値的な序列を認めてはいない。この点は両者の大きく異なる点であろう。

三、智顛と吉蔵における四悉檀

『法華玄義』卷一下では「南岳師においては、大涅槃經に例して梵漢兼稱う。「悉」は是れ此の言、「檀」は是れ梵語なり。「悉」は之れ遍と言ひ、「檀」は翻じて施と為す。仏は四法を以て遍く衆生に施す。故に悉檀と云うなり。」^⑭とあるが、智顛は『法華玄義』と『維摩經玄疏』中に四悉檀についてまとめた記述をしている。智顛の四悉檀に対する解釈と吉蔵のそれとは、藤井教公氏と奥野光賢氏ら^⑮が詳細に検討を加えているので両氏の成果に拠りながら検討しよう。智顛における四悉檀解釈は、慧思以来の「仏は四法を以て遍く衆生に施す。故に悉檀と云うなり」という解釈が示すように、仏の衆生教化のための方便と理解されている。実際に智顛は四悉檀をその方向で解釈し、それが根本的には仏説に根拠を持つということ論じている^⑯。この四悉檀解釈は慧思の解釈や、『大智度論』の文などにその根拠があると考えられるが、しかしより根源的には、主体的、実践的な衆生教化に関する智顛自身の資質に預かるところが大きいとされる。智顛は四悉檀を上述のように解した上で、自己の教学中に取り込み、教觀二門に積極的に組み込んでいたということである。

すなわち觀門については「理に契う觀は悉檀に非ざれば起こらず」^⑰と述べて、悉檀によつて「觀」が起こるとして起こるのである。さらに教門については、四教および一切の經教が四悉檀によつて起こると説いている。その意味は、仏の説法はすべて四悉檀に依拠し、根拠づけられておられるということである。それは智顛が四悉檀を「觀」や「教」に先立つ、より根源的なところにあるものと考えていることにほかならない。このようなことから、智顛にあっては四悉檀は人師の經典解釈法の一つではなく、仏の衆生教化の際に働く奥深い方便であったといえよう。

吉蔵にあってはどうか。『法華玄論』卷四には四悉檀のそれぞれについての『大智度論』の内容の説明がある。すなわち、

此の四門を用いて、一切義及び文を通貫すべし。此の四門を得るを以ての故に、一切の

經を講ずべし。一切の病を治すべし。四門を得ずんば、一句の經をも尋ぬべからず。一の煩惱も破すべからざるなり。⑱

とある。この文の意味は、四悉檀においてすべての仏の教説が通貫し、矛盾なく一切の經を講説することができ、それによって一切の心病を治療することができよう、というものである。ここでは四悉檀は經典間の矛盾や教説の違背を会通する手だてとして捉えられていることがわかる。別な文例によってみてもこの吉蔵の理解は変わらず、四悉檀のうち三悉檀は方便、第一義悉檀は究極的真実とされてきている。吉蔵の四悉檀理解で重要な点は、奥野氏によれば、四悉檀を二諦説と関連づけて説いていることであるという⑳。「二諦義」卷下によれば、四悉檀は通經の要術であり、これを知らなければ二諦相即の意味が理解できなからざるのである。

吉蔵の四悉檀解釈は、「唯悟為宗」という目的のため、つまり衆生を悟りに導くための解釈法として極めて有効だったのではないか、とされている。

以上の解釈をみると、吉蔵にとって四悉檀は、それなくしては矛盾なく一切の經を会通することができなくなるような重要な經典解釈法である。しかしあくまで方便手段であり、それを用いて自己の教學を説明するに便利な手だてでもあった。

四、小結

これまで智顛と吉蔵について、両者の經典觀を中心にその異質性と類似性を検討してきた。その結果をまとめると、次のようである。すなわち、智顛が後世五時八教と称される教判を確立して、諸經の上に『法華經』を置く法華至上主義の立場を取ったが、一方、吉蔵の經典に対する基本的立場は、諸大乘經典は「顕道無異」であるとして、基本的に同価値であるとした。この点が大きな相違である。しかし、吉蔵も智顛と同じく『法華經』『涅槃經』を重視している点は両者共通するものがある。

また、四悉檀に対する解釈は、智顛が仏の衆生教化を前提とした主体的実践的解釈を取

るのに対し、あくまで吉蔵が經典解釈の方法として捉えている点が好対照をなしているといえるだろう。

註

- ① 佐藤哲英『天台大師の研究』四一六～四四八頁、百華苑、一九六一年。
- ② 『維摩經玄疏』に「二約十二因縁簡別三種思議不思議解脱。一明分別三種解脱相者。一眞性解脱。二實慧解脱。三方便解脱。一明眞性解脱者。此經云。姪怒癡性即是解脱。今明姪怒癡性。即是勝鬘經明。自性清淨心不爲煩惱所染。若煩惱不能染。是則生死莫之能拘。性自無累名爲解脱。故此經云。如優波離以心相得解脱時。寧有垢不。一切衆生心相無垢亦復如是。是名不思議眞性解脱也。」（『大正蔵』卷三十八、五五二頁b）とある。
- ③ 『大正蔵』卷三十三、八〇二頁c。
- ④ 『維摩經』不思議品の舍利弗と天女の問答に、「舍利弗言。不復以離姪怒癡爲解脱乎。天曰。佛爲増上慢人。説離姪怒癡爲解脱耳。若無増上慢者。佛説姪怒癡性即是解脱。」（『大正蔵』卷十四、五四八頁a）とある。
- ⑤ 『法華玄義』卷二上に「就五種二諦得論中道。即有五種三諦。約別入通點非有漏非無漏三諦義成。有漏是俗無漏是眞。非有漏非無漏是中。當教論中但異空而已。中無功用不備諸法。圓入通三諦者。二諦不異前。點非漏非無漏具一切法。與前中異也。別三諦者。開彼俗爲兩諦。對眞爲中中理而已云云。圓入別三諦者。二諦不異前。點眞中道具足佛法也。圓三諦者。非但中道具足佛法。眞俗亦然。三諦圓融一三三一。如止觀中説云云。」（『大正蔵』卷三十三、七〇四頁c、七〇五頁a）とある。
- ⑥ 「第三辨三觀相者即爲二意。一明別相三觀。二明一心三觀。第一明別相三觀者。觀因縁所生三諦之理相別不同。取相恒沙無明三種惑障麤細階級有異。觀理破惑用智不同。故名別相三觀也。即是大品經三慧品所明三智相也。今釋此別相三觀即爲三別。一從假入空觀。二從空入假觀。三明中道第一義諦觀也。第一正明從假入空觀相。」（『大正蔵』卷三十八、五二五頁c）
- ⑦ 「今但約別教圓教二種以簡別三觀之相不同則有三種一者別相三觀二者通相三觀三者一心三觀」（『新

纂大日本統藏經』卷十八、六二七頁 a (b)

- ⑧ 「通相三觀約通論圓此恐是方等教帶方便之圓非如法華所明也」(同前、六二七頁 b) とある。
- ⑨ 『維摩經玄疏』卷二に「若證一心三觀。即是一心三智五眼也。」(『大正藏』卷三十八、五二九頁 a) とある。
- ⑩ 平井俊栄『中国般若思想史の研究—吉藏と三論学派』、菅野博史『中国法華思想の研究』(春秋社、一九九四年)。
- ⑪ 『三論玄義』に「大乘正明正觀。故諸大乘經同以不二正觀爲宗。」(『大正藏』卷四十五、一〇頁 c) とある。
- ⑫ 奥野光賢「吉藏のいう「無諍について」『日本仏教学会今年報』第六十一号、一九九六年)。
- ⑬ 平井俊栄前掲書、四八二〜四八三頁。
- ⑭ 「南岳師例大涅槃梵漢兼稱。悉是此言檀是梵語。悉之言遍。檀翻爲施。佛以四法遍施衆生。故言悉檀也。」(『大正藏』卷三十三、六八六 c) とある。
- ⑮ 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』四十七卷第二号 一九九九年三月)、奥野光賢「吉藏における四悉檀義」(『仏教学』四十一号、一九九九年)。
- ⑯ 藤井教公氏前掲論文五三九頁。
- ⑰ 『法華玄義』卷一下に「契理之觀非悉檀不起。」(『大正藏』卷三十三、六八七頁 c) とある。
- ⑱ 『法華玄論』卷三に「用此四門可通貫一切義及文。以得此四門故一切經可構。一切病可治。不得四門一句經不可尋。」(『大正藏』卷三十四、三九一頁 c) とある。
- ⑲ 奥野光賢氏前掲論文五七〜六一頁。

第二節 吉藏の經典觀—天台との比較を通して—

一、はじめに

前節では智顛と吉蔵の經典觀の相違を四悉檀などを觀點として比較したが、本節ではその問題をさらに敷衍して、吉蔵の經典觀をより詳細に検討して天台と比較したい。

中国天台宗の大成者智顛（五三八～五九七）は、三論宗の大成者吉蔵（五四九～六二三）に十一年先立つが、南北朝末から隋初にかけての時代を共に生き、両者はわずかながらも親交があつた。智顛の講説を灌頂がまとめた『法華文句』や『法華玄義』などの著作中の、いくつかの文言は、吉蔵の著作中に並行句が存在することが従来知られていたが、先述のように、近年平井俊栄博士によって、それらは灌頂が修治の際に取り込んだものであることが明らかにされた。この点に注意しながら、智顛と吉蔵の著作を検討資料にして、両者の經典觀について検討したい。ただし、この問題についてはすでに、平井俊栄、菅野博史、伊藤隆寿などの各氏の先行研究があるので、それらを踏まえて検討していくことにする。

二、「顕道無異」

吉蔵の經典に対する態度としてよく知られている言葉は、『法華玄論』卷二の「諸の大乘經の道を顕わすは乃ち当に異なり無かるべし」①や、『大乘玄論』卷四の「諸の大乘經、通じて道を顕すことを為すも、道既に二無し」②の文言である③。これは、大乘經典は種々な説き方で真理を明かしているが、その明かされた真理は一つであるという意味である。この言葉は大乘經典全般についてだけでなく、二つの經典同士についても用いられ、『法華遊意』では、『法華經』と『般若經』との比較についても「般若と法華は同じく是れ正觀平等大慧にして道を顕わすこと異なり無し」④としている。

このように吉蔵の經典に対する見方の基本的態度が「顕道無異」とされているのであるが、諸經を比較して結果的にそれぞれの經典が顕すところは一つであるから經典間の優劣はないとする考え方は、古く羅什の弟子僧叡の「小品經序」に原型をもつとされる⑤。さらに、後述の吉蔵の教判についての、ひいては經典についての見方に帰結する考え方は、

淨影寺慧遠（五二三～五九二）の影響を受けていると指摘されている⑥。すなわち、慧遠は『大乘義章』卷一の「衆經教迹義」で、『温室經』は「施」を『清淨毘尼優婆塞戒』等は「戒」を、『華嚴』『法華』『無量義』などは「三昧」を宗となし、乃至『勝鬘』は「一乗」を『涅槃』は円寂妙果を宗として行徳の究竟了義なり。階漸の言、応に輒ち論ぜざるべし⑦と述べている。この例文では大乘經典は、それぞれ縁起の實踐的特性の究極であるから、經典同士の優劣浅深は論ずべきではないとしている。このように慧遠は、經典の所説によつてそれぞれ「宗」は區別されるが、究極的には大乘經典はみな同価値であると述べている。これは吉蔵の「顕道無異」と同じである。

ところで吉蔵のこの「顕道無異」の文言は、「諸大乘經」が主語になつていようか。僧叡の『十二門論序』の注釈である吉蔵の『十二門論疏』において、

若し原を窮むれば、理は唯一と知るなり。九十六術自ら理を得たりと謂う。故に異道紛然たり。若し理を盡さば、則ち衆異息むるなり。又、其の原を窮むれば、大乘を学ぶ人の有所得の執を成ずるを破するなり。其の理を盡さば、小乗の流を学ぶを斥するなり。未だ理を盡さざるを以ての故に小有のみ。如し其れ理を盡さば、理既に二無し。何ぞ大小有らんや。⑧

とあつて、理を尽くせば理は唯一であり、大小の二が存在することは無い。理を極めていふから小乗と大乘の區別が存在することとなるという。上記例文末尾の「理既に二無し」という言は吉蔵の他の著作、『淨名玄論』や『法華遊意』、『法華義疏』などにも見られ、吉蔵教學の基本的考え方となつていふといえよう⑨。この「理は唯一」ということから大小の相對が取り扱われて、大乘、小乗も同一の教となる。したがつて、吉蔵にとつて究極的には大乘と小乗の本来的な區別は存在しないことになり、「顕道無異」は大乘だけに限らないことになるわけである⑩。

しかしながら吉蔵は、理をいまだ究めていない段階においては大小乗の区別を認め、また大乘經典について、經典それぞれの説法内容の比較を行っていた。この大小の教を吉蔵は声聞蔵と菩薩蔵の言葉で表すことが多いが、この二蔵について吉蔵がどのように考えているかを見てみよう。

三、声聞蔵と菩薩蔵

吉蔵は上述のように經典間の価値は同じとするのが基本的態度であった。それゆえ、經典間の価値配列や説法の時系列配列を目的とする教相判釈に批判的であったということができるだろう。実際に、吉蔵は従来の南北朝代に行われた教判について、とくに江南の慧観の五時判と北地地論宗南道派の慧光の創始した四宗判を取り上げて厳しく批判している。

⑪。 それでは吉蔵は従来の教判を批判した上で、自身は釈迦一代の説法に対し、どのような見方をしたのであるのか。吉蔵は『三論玄義』において五時判を批判して次のように言う。

⑫。 難じて曰く。但だ応に大と小との二教を立つべし。応に五時を制すべからず。略して三經と三論とを引いて之を証せん。『小品經』に云く、「諸の天子は歎じて曰く、我れ閻浮において第二の法輪の転ずるを見る」と。竜樹は釈して云く、「鹿苑に已に小輪を転じ、今、復た大法輪を転ず」と。『法華經』に云く、「昔、波羅捺に於いて四諦を轉じ、今、靈鷲山に在りて一乗を説けり」と。『涅槃經』に云く、「昔、鹿林に於いて小を轉じ、今、双樹に於いて大を説けり」と。故に知んぬ。教は唯だ二門にして五時無きなりと。『智度論』に云く、「佛法に二有り。一には三蔵、二には大乘蔵なり」と。『地持論』に云く、「十一部の經を声聞蔵と名づけ、方等大乘を菩薩蔵と名づく」と。『正觀論』に云く、「前には声聞の為に生滅の法を説き、次には菩薩の為に無生滅の法を説く」と。經と論とを以て之を驗するに、唯だ二蔵のみ有りて五時無きなり。

ここでは『大品般若経』『法華経』『涅槃経』の三経、『大智度論』『菩薩地持論』『中論』の三論を引いて経と論の証拠とし、教は大小の二種の区別、二蔵を立てるべきで、五時を立てるべきではないという。周知のように慧観の五時判は、説法の仕儀によって頓漸二教を分け、頓教を『華嚴経』とし、漸教を説法の時期と浅深の内容とによって、三乗別教、三乗通教、抑揚教、同帰教、常住教の五種に分けたものである。吉蔵はこれらの区別を排し、ただ大小の二種に区分することを言う。その大小とは、三経三論の引文では、小輪と大輪、三蔵と大乘蔵、声聞蔵と菩薩蔵などと記されるが、内容は大乘教と小乗教とである。この二種は後に声聞蔵と菩薩蔵の二蔵として吉蔵の判教とされるのであるが¹³、本来究極的には無差別である教になぜ大小の区別があるのかというのと、同じ『三論玄義』に、

通じて大小乗の経を論ずるに、同じく一道を明かす。故に無得正観を以て宗と為す。但し、小乗教は正観猶遠し。故に四諦の教に就いて宗と為す。大乘は正しく正観を明かす。故に諸の大乘経は同じく不二の正観を以て宗と為す。¹⁴

吉蔵は、総論的にいえば大小乗の経典は同じ一つの道を説いており、無得正観をその宗としているというが、それぞれ個別的にみれば、小乗教は四諦の教説を、大乘教は不二の正観を宗とするという。その理由は、小乗教は無得正観を達成することにおいて、大乘教よりも拙劣であるからとしている。このように究極としての立場では両者同じではあるが、現実においては差別があることを認めているのである。この現実的立場あるいは見方に立った時、諸大乘経典同士にあってもそれぞれの教説の相違があり、またその教説の相違によつて、それぞれの説き方の相違が存在することになる。これを述べたものが吉蔵が『法華玄論』巻三で説く「傍正二義」と「逗縁不同」である。

「傍正二義」については、「問う。若し皆、縁正の二因有らば、云何が四経の異なり有るや。答う。但だ衆経に皆、傍正の二義有り。」¹⁵として、『法華経』『般若経』『華嚴経』『涅槃経』の四経について、それぞれの経には主要な経旨と副次的な経旨とがあり、それを正宗、傍義と呼ぶ。たとえば、『般若経』は広く有所得を破し無依無得を正宗とし、仏

性・一乗を傍義とする。『法華經』は一因一果を広く明かしてそれを正宗とし、無所得と
仏性を傍義とする。『涅槃經』は広く仏性・常住を明かして無常の病を破斥することを正
宗とし、一乗と無所得を傍義とする、という具合である。このように經典の相違区分を正
宗と傍義という概念によつて説明している。

次に「逗縁不同」とは、『法華玄論』の後続の文に、「衆經の逗縁不同にして互に相
開避す」（同前）とあり、「逗縁」とは「対象である機根にぴたりねらいをつけて投げ
る」の意味である。たとえば、『般若經』はすでに無所得実相を明かしているので、『法
華經』はこれを明かさず、『般若經』がまだ説いていない一乗・因果を明かすというよう
に、經典同士が所説の經旨の重複を回避しているというのである。このような説法内容の
重複回避ということが、現実の經典内容の相違の存在を説明するとする。

このような「傍正二義」と「逗縁不同」は、吉蔵にとつては、理想とは違つて現実の世
界では經典間の相違が存在せざるを得ないということについて、それを説明するため
に出された道具ではなかつたか。吉蔵の究極的な見方は、經の大小の別なく、「頭道無異」
であるというのが本来のものであろう。

四、智顛との比較

上述のように、吉蔵は従来の五時四宗判に対して批判したが、また北地における『華嚴
經』重視や南地における『涅槃經』を『法華經』の上に見る風潮に対し、『法華經』を中
心にして諸大乘經典と比較し、『法華玄論』や『法華義疏』『法華論疏』などの中で、具
体的に光宅寺法雲の『法華經』解釈を批判し、『法華經』中にも仏性が説かれており、ま
た常住性という点でも『涅槃經』と『法華經』とは同価値であると主張した^⑩。

吉蔵のこのような法華經解釈の態度は、先行する智顛にも同じように見られるものであ
つて、両者の類似性は高いといえる^⑪。しかし、智顛の經典全体に対する考え方は、後に
五時八教と称される教判をみれば明かである。智顛は『法華玄義』卷十上の判教において、

従来の南三北七の教判を批判して、自らは『法華経』を最高の經典であるとして、他の經典を教説内容の深淺や説法の時機、説法の仕儀によつて価値配列を行った。それが蔵・通・別・円の化法四教、頓・漸・秘密・不定の化儀四教、華嚴・鹿苑・方等・般若・法華涅槃の五時である。これらの教判の目指すところは『法華経』がいかに諸経と異なつて勝れているかということを示すことである。五時に法華と涅槃とが並列され、また兩者円教とされているけれども、智顛は『涅槃経』よりも『法華経』を上位に置いている。それは第五時は前番の『法華経』と後番の『涅槃経』とであるが、前番の『法華経』で仏の意趣は尽きており、『涅槃経』は追説であるとす。『法華玄義』卷十下には

問う。『涅槃』は追つて四を説く。方等は正しく四を開き、別教に復た四有り。いかにが分別せん。

答う。『涅槃』は四に当たりて通じて仏性に入り、別教は次第に後に仏性を見、方等は証を保ち、二は仏性を見ず。云云。⑱

とあつて、『涅槃経』は追つて蔵通別円の四教の内容を説くが、方等は四教俱説なのでまさしく四教を説いている。そして別教にも四教があるが、それらをどのように區別するか、という問いを設け、それに対して『涅槃経』は四教において一様に仏性に入ること、説き、別教は直接ではないが後に仏性を見ることになり、方等は証得はするものの、四教のうち蔵通教の二教は仏性を見ることはない、という。このように『涅槃経』は智顛にとつては追加の教であり、四教を説いて、『法華経』説法までに洩れた機根を対象にするという。それに対し『法華経』は、同じ『法華玄義』の卷十上に「且く涅槃は猶三乗の得道を帯す。此の経は純一無雜なり」⑲といつて円教の中で、『法華経』を『涅槃経』よりも勝れたものとしているのである。

このように、智顛にとつて經典に対する見方は明確である。『法華経』を最高の経として位置づけ、他の諸経をその下に置いて価値配列している。その『法華経』の位置づけのためには従来の『涅槃経』、『華嚴経』重視の教判を批判せざるを得なかつたのであるが、しかし、それと同じように従来の五時四宗判を批判した吉蔵とはその意図は異なるもので

あつたといえよう。

五、小結

吉蔵は『法華玄論』などにおいて『法華経』を中心に、『涅槃経』『般若経』『華嚴経』などの主要大乘經典の比較を行い、結果的には『法華経』と『般若経』、『涅槃経』、『華嚴経』などとの間には価値的優劣はないとした。このことは大乘經典についてのみ言えることではなく、小乗經典についても敷衍されることであつた。このように対する見方は、現実における大小の教の区別についてこれを声聞蔵と菩薩蔵の二蔵としながら、究極的には二蔵の区別は存在しないとす。教判否定的な態度と一致する。吉蔵の基本的態度は「頭道無異」の語に端的に示されるといってよいだろう。このような考え方は天台智顛の經典觀と比較するときにより一層明瞭となる。声聞蔵・菩薩蔵の二蔵は淨影寺慧遠の影響とされているが、吉蔵は無得正觀の實踐的立場に立つて、その二蔵の対立をも解消しようとする。これは吉蔵の經典觀の大きな特徴といえるだろう。

註

- ① 『大正蔵』卷三十四、三七八頁c
- ② 『大正蔵』卷四十五、五七頁a
- ③ 平井俊栄『中国般若思想史研究—吉蔵と三論学派』四八七頁（春秋社、一九七六年）、菅野博史「吉蔵の經典觀」三四七頁（『印度学仏教学研究』三十卷第一号、一九八一年一二月）。
- ④ 『大正蔵』卷三十四、六四六頁b
- ⑤ 平井俊栄前掲書四八六頁。
- ⑥ 平井俊栄前掲書五〇四く五〇五頁、菅野博史前掲論文三四八く三四九頁など。
- ⑦ 「温室経等。以施爲宗。清淨毘尼優婆塞戒。如是等經。以戒爲宗。華嚴法華無量義等。三昧爲宗。

般若經等。以慧爲宗。維摩經等。解脫爲宗。金光明等。法身爲宗。方等如門。如是經等。陀羅尼爲宗。勝鬘經等。一乘爲宗。涅槃經等。以佛圓寂妙果爲宗。如是等經。所明各異。然其所說。皆是大乘緣起行德究竟了義。階漸之言。不應輒論。」（『大正藏』卷四十四、四六七頁a）

⑧ 「若窮原者知理唯一也。九十六術自謂得理。故異道紛然。若盡理者則衆異息矣。又窮其原破學大乘人成有所得執也。盡其理者斥學小乘之流也。以未盡理故有小耳。如其盡理理既無二。何有大小耶。」（『大正藏』卷四十二、一七一頁c）

⑨ このような吉藏の考え方について、松本史郎氏や伊藤隆寿氏はこれを基体接説として捉え、中国の老莊思想に淵源するものとして厳しく批判する。松本史郎「三論教学の批判的考察」（平井俊榮監修『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年）、伊藤隆寿「僧肇と吉藏」（『中国仏教の批判的研究』第五章、大藏出版、一九九二年）などを参照。

⑩ このことはすでに松本史郎氏によって指摘されているが（松本前掲論文、二〇九頁）、菅野博史氏は「顕道無異」は大乗のみについて言われ、小乗は除外されているとする（菅野博史前掲論文三四八頁）。

⑪ 平井俊榮前掲書、四九四～四九九頁参照。

⑫ 「難曰。但應立大小二教。不應制於五時。略引三經三論證之。小品經云。諸天子歎曰。我於閻浮見第二法輪轉。龍樹釋云。鹿苑已轉小輪。今復轉大法輪。法華經云。昔於波羅捺轉於四諦。今在靈鷲山説於一乘。涅槃經云。昔於鹿林轉小。今於雙樹説大。故知教唯二門無五時也。智度論云。佛法有二。一者三藏。二者大乘藏。地持論云。十一部經名聲聞藏。方等大乘名菩薩藏。正觀論云。前爲聲聞説生滅法。次爲菩薩説無生滅法。以經論驗之。唯有二藏無五時矣。」（『大正藏』卷四十五、五頁b）

⑬ この二蔵判も浄影寺慧遠の影響であることが明らかにされている。平井俊榮前掲書、五九四～五八五頁を参照。なお、根本法輪、枝末法輪、撰末帰本法輪の三法輪も吉藏の教判とされるが、この三種法輪は直接的には五時四宗の教判が『華嚴經』を重視していることについて対抗し、『法華經』との一を逆転するために考えられたものとされているので（平井俊榮前掲書、五〇六～五〇七頁）、今ここでは取り上げない。

- ⑭ 『三論玄義』に「通論大小乘經。同明一道。故以無得正觀爲宗。但小乘教者正觀猶遠。故就四諦教爲宗。大乘正明正觀。故諸大乘經同以不二正觀爲宗。」（『大正藏』四十五、一〇頁c）とある。
- ⑮ 『大正藏』卷三十四、三八八頁b
- ⑯ このことについては菅野博史「吉藏における法華經と諸大乘經典の比較」（『大倉山論集』第十九輯、一九八六年）、奥野光賢「吉藏の『法華論』の依用について―七処に仏性有りの文をめぐって―」（『佛教學』第二十一号、一九八七年）、などを参照。しかし、一方で吉藏が『涅槃經』を重視していたことは明かだ、平井俊栄氏は、「吉藏においては、この涅槃經が決定的にその思想・教学の枠組みの中に取り入れられているのであって、經典そのものの重用という点では、教相判積的な立場とは一変しているのである。」と述べられている（平井俊栄前掲書、五一―頁）
- ⑰ 藤井教公「天台智顛の『法華經』解釈―如来藏仏性思想の立場から―」（勝呂信靜編『法華經の思想と展開』、平樂寺書店、二〇〇一年）
- ⑱ 「問涅槃追説四。方等正開四。別教復有四。若爲分別。答涅槃當四通入佛性。別教次第後見佛性。方等保證二不見性。云云。」（『大正藏』卷三十三、一〇頁a）
- ⑲ 同前書、八〇三頁a

第三章 天台と三論の『涅槃經』『法華經』解釈

前章で、智顛と吉蔵がそれぞれ經典についてのどのような見方をしているかということを検討した。本章と次章では、その検討結果に基づきながら、智顛と吉蔵の両者がともに重視している大乘『涅槃經』と『法華經』の二經につき、それぞれのよう解釈し、どのように扱っているか、その両者の同異はどのようなものであるかについて検討したい。第一節、第二節で大乘『涅槃經』を、第三節で『法華經』を検討する。

第一節 章安灌頂と吉蔵の『涅槃經』解釈の比較

一、はじめに

大乘『涅槃經』は中国にもたらされて翻訳紹介されるや、すぐさま研究講説されて広く流布し、以後、中国仏教界に多くの影響を与えている。本節はこの經が中国仏教者にどのように理解されているのかという問題を、具体的に天台の章安灌頂と吉蔵とを取り上げて、それぞれの著作、灌頂『涅槃經玄義』二巻と吉蔵『涅槃經遊意』一巻を中心に検討したい。灌頂の疏を取り上げるのは、智顛には『涅槃經』の疏が現存せず、灌頂には『大般涅槃經疏』と『涅槃經玄義』の二疏があり、後者が吉蔵唯一の現存『涅槃經』注釈書の『涅槃經遊意』と疏の性格が近似しているためである。

二、灌頂と吉蔵

吉蔵は隋・唐初にかけて、三論の教学を大成したが、その三論宗は無所得中道を証する中道正觀を重視し、この立場から多くの注釈書を著した。彼は『涅槃經』も『法華經』と同様に重視しており、その著作中への引用も多い。しかし、その『涅槃經』の注釈は現在『涅槃經遊意』しか残っていない。

吉蔵の『涅槃經遊意』一卷は、大乘『涅槃經』三十六卷本の総論的な注釈書である。(一)大意、(二)宗旨、(三)積名、(四)弃体、(五)明用、(六)料簡、の六段からなる。このうち(1)大意段では、凡と聖、常と無常、隠と顯、および半と満、などという対立概念の観点から大涅槃の意味を論じ、(2)宗旨段では、無所得ということが『涅槃經』の根本趣旨であり、またすべての大乘經典の正意であると説く。(3)積名段では、涅槃という外来語の翻訳について、諸師の解釈を挙げた後、涅槃には総別の二義が備わっているのだから翻訳の可、不可を一義的に決めることはできないと説く。(4)弃体段では、善有(妙有)、二諦、涅槃の三徳(法身・般若・解脱)及び四徳(常・樂・我・淨)などの観点から涅槃の本質について論じている。(5)明用段では、涅槃の用について照境の用と発智の用の二義を説く。そして、(6)料簡段では、經に小乗の二卷本と大乘の六卷本・大本の三本があることをいう①。

次に章安灌頂についてみよう。灌頂には『涅槃經』の注釈として『大般涅槃經疏』三十卷、『大般涅槃經玄義』二卷がある。後者は智顛の五重玄義を用いて涅槃の意義を説明したものである。

積名段で、『大般涅槃經』の梵名の音写「摩訶般涅槃那修多羅」を「大滅度」と翻訳するが、この三字を通釈と別釈によって解釈し、「大」とは法身、「滅」とは解脱、「度」とは般若のことであり、これは涅槃の三徳に異ならないという②。また涅槃の「体」については、性淨涅槃、法身徳、一諦、不生不生、正性、の五項目によって解釈する。「宗」については、後に見るように、宗本、宗要、宗助の三義に分けて解釈し、「用」についても本用、当用、自在起用の三義に解釈している。また最後の「教相」では、一乳・二字・三修

・四教・五味という増数順の各項目、及び經の來たる所以という二門から解釈している。

三、灌頂と吉蔵の『涅槃經』解釈の異同

灌頂の『涅槃經玄義』と吉蔵の『涅槃經遊意』を比較対照してみると、両者に共通な内容と表現が多く見出される。この両者の比較研究には先行研究があり、両者の共通部分は灌頂が『涅槃經玄義』を著述する際に、吉蔵の『涅槃經遊意』を参照して援用したものと、用・教の五重玄義のうち、「名」と「体」と「用」について検討されているので、本稿ではその結果を踏まえた上で、「宗」の部分を中心に、灌頂と吉蔵の解釈の異同を検討したい。

吉蔵の『涅槃經遊意』を中心にしてみると、六段のうちの第二段の「經の宗旨を明かす」では、
古來、宗と体の異なりを明かすに、常住を以て宗と為し、文言を体と為す。今の一家は只だ宗は是れ体なりと明かす。豈に体に異なつて別に宗有らんや。(中略)今明かさく、此の語未だ足らず。へ仏性とは第一義空に名づく。智者は空と不空とを見る。此れ始めて一句を成すのみ。是の故に初發に他と異なる。他は此の經を明かすに常を以て宗と為す。今初めて常を弁ずるは乃ち倒写の用なり。未だ是れ正意ならず。常は藥の用なり。豈に正宗を会開せんや。(中略)今、明かさく、前の藥を前の經の宗と為せば、前の經に無量の種有り。豈に併せて無常を以て經の前の宗と為すことを得んや。已でに無常を宗と為すべからず。後の經、寧んぞ常を以て宗と為すことを得んや。今、彼に對するが故に無得を以て宗と為す。汝の常を以て宗と為す文は何れに出る所ぞ。我、今、經文に依りて自ら云う。無得とは大涅槃に名づく。故に無所得は此の經の宗なり。④
とある。旧來の解釈では「宗」と「体」とを分け、『涅槃經』の「宗」として常住を言い、「体」として經の文言を意味していたが、現在の三論の解釈では、「宗」と「体」とを別

々な物とせず、一体の物とするという⑤。そして経の哀歎品の旧医と客医のたとえを用いて、従来、経の「宗」としていた「常」は、病を治療する為の「用」に過ぎないと解釈する。そして、「無所得」こそが経の「宗」であると説くのである。その根拠は、経の「仏性とは第一義空に名づく。智者は空と不空とを見る」⑥の文である。

一方、灌頂はどうか。『涅槃経玄義』巻下では次のようにいう。

第三に涅槃の宗を明かすとは、有る人言わく「宗と体とは異ならず」と。是の義然らず。何となれば、若し至理を論ずれば、二即不二、不二即二にして、此れ則ち宜しく然るべし。若し名事を論ずれば、不二は二たるべからず。二は不二たるべからず。既に宗と体とを立てり。寧んぞ是れ同じたるを得んや。宗とは要なり。修行は喉なり。因果を過ぎること莫し。⑦

右の文の初めに「有る人」の説を出すのが、これは先に挙げた吉蔵の説と同じものである。ここではその説を否定して、「宗」と「体」とは別のものであるとしている。吉蔵説を引いたのは批判するための引用である。それでは灌頂は「宗」についてどのように解釈しているだろうか。右に続く文で、

此の経は因を明かす。略して三種有り。一には無常を破して常を修す。哀歎品の如く、常樂我を以て諸比丘の無常・苦・無我を斥く。虚偽不真、宜しく捨離すべし。今、当に汝が為に勝の三修を説くべし。能く常果を得て非常非無常を顕わす。(中略)又云わく、如來は之を体とす。是の故に常と為す。体とは履なり。履いて之を行ず。法なるが故に仏も亦た常なり。亦た是の法、非常非無常なるが故に仏も亦た非常非無常なりと。⑧

とあって、この経は無常を破って常住を明かし、さらに非常非無常を顕わすものであるとしている。従来の解釈の「常住」の段階でなくて、「非常非無常」という中道の立場に言及しているのは従来の涅槃宗の解釈と異なるところだが、では吉蔵の空觀にもとづいた無所得に近いのかというと、そうではない。右の引文の後の文で灌頂は純陀品、聖行品、徳王品、師子吼品の例を挙げて、行について言及し、「原始要終。皆宗常住。以常爲宗明矣」

と総括している⑨。すなわち、行の実践によって「常」を獲得するという観点から、「常」を重視していることが分かる。さらに、次のようにいう。

宗に三義有り。一には宗本。二には宗要。三には宗助なり。宗本とは、諸行は皆、大涅槃心を以て本と為す。本立ちて道生ず。綱目無くんば立たず、皮無くんば毛付くことなきが如し。涅槃心を本と為すが故に、其の宗立つことを得るなり。宗要とは行の宗要なり。要は常に在り。行は常に会す。能く非常非無常を顕わすこと、七曜の北辰を環り、萬川の東海に注ぐに似たり。行は常を以て要と為すこと、亦た復た是くの如し。⑩

右のように宗に三義ありとして、宗本、宗要、宗助をいうが、宗本として大涅槃心を根本に据え、そこを基盤に諸行が立てられるとし、その行の要が宗要であつて、その要は常住にあるとしている。このことから灌頂が宗要を「常」にあるとしていることが知られる。究極的には非常非無常をいうのだが、その前提として「常」の達成があり、それは行によるとする。これは灌頂の『涅槃経』解釈の立場が、行という実践的立場を重視しているということの証左であろう。

四、小結

以上、灌頂と吉蔵についての『涅槃経』解釈の異同について、灌頂の『涅槃経玄義』と吉蔵の『涅槃経遊意』とを中心にして検討してきた。両疏には多くの並行する表現、内容的類似点があることがすでに指摘されており、それは灌頂が吉蔵の疏を引用援用したものであるということが明らかにされていた⑪。これらの結果を踏まえ、本稿では「宗」段の検討を行った。そのことから次のことが言えるだろう。

すなわち、『涅槃経』解釈について、灌頂は五重玄によつて、吉蔵は六段によつて解釈するが、「宗」と「体」について、吉蔵は両者は一体として、その「宗」については、空觀の立場から無所得として解釈しているのに対し、灌頂は「宗」と「体」とは、別々の名称があり、具体的内容も異なっているから別々のものであるとして、「宗」については、実

実践的立場の行という観点からは従来の涅槃宗の解釈と同様に「常」としている。ただし、それは究極的には非常・非無常の中道的立場を目指すものであった。

一方、灌頂は吉蔵の『涅槃經遊意』を参照しながら『涅槃經玄義』を作成したが、その作成の態度は、自説と異なる場合には吉蔵の説を「有る人言わく」として他説として出して批判し、そうでない場合は文言に多少変更を加えるなどして、そのまま取り込んで自説とするという方法を採用している。このように、灌頂が吉蔵の著作から引用する場合でも、無批判に取り込むのではなく、明確な自覚的意識のもとに批判的に取り込んでいることが知られるのである。

註

- ① 鎌田茂雄・河村孝照他編『大蔵經全解説大事典』五〇四～五〇五頁、雄山閣、一九九八年。
- ② 『大正蔵』卷三十八、一頁b。
- ③ 河村孝照「灌頂撰『涅槃經玄義』における「有る人」とは誰を指すか」（『印度学仏教学研究』第三十四卷、第一号、二一八～二二五頁、一九八五年、一二月）。
- ④ 『大正蔵』卷三十八、二三二頁b
- ⑤ このことについては、すでに菅野博史氏による指摘がある（菅野博史『中国法華思想の研究』五〇頁、春秋社、一九九四年）。また同氏は吉蔵に宗と体とを区別する場合と、しない場合の二様のケースがあり、この点、両者を区別する智顛と一面では類似する場合があるとされている（同書五〇三～五〇四頁）。
- ⑥ 『大正蔵』卷十二、七六七頁c
- ⑦ 『大正蔵』卷三十八、九頁b
- ⑧ 同前書、同頁同段。
- ⑨ 『大正蔵』卷三十八、九頁c
- ⑩ 『大正蔵』卷三十八、一〇頁a
- ⑪ 平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』春秋社、一九八五年。

第二節 『涅槃經遊意』に見える吉蔵の仏性説

一、はじめに

前節で吉蔵については『涅槃經遊意』、灌頂については『涅槃經玄義』を用いて両者の『涅槃經』解釈の同異を検討した。ここでは吉蔵が涅槃の「体」と『涅槃經』の宗旨について、従来のようにこの二つを分けるのではなく、「宗」と「体」を一体のものとして解釈しており、「無所得」こそが「宗」であるとして、確認された。しかし、右の論文では、『涅槃經遊意』中に説かれる吉蔵の仏性説については詳しい検討はしていない。それで本論では、その『涅槃經遊意』を中心に、また必要に応じて吉蔵の他の著作、『大乘玄論』などの著作に言及することにして、吉蔵の仏性説について検討したい。

二、『涅槃經遊意』について

『涅槃經遊意』のあらましについてはすでに前節で触れたが再説すると、次の通りである。吉蔵の『涅槃經遊意』一卷は六段による構成で、(一)大意、(二)宗旨、(三)釈名、(四)弁体、(五)明用、(六)料簡、となっている。このうち(1)大意段では、凡と聖、常と無常、隠と顕、および半と満、などという対立概念の観点から涅槃の意味を論じ、(2)宗旨段では、「無所得」が『涅槃經』の根本趣旨であり、またすべての大乘經典の正意であるという。(3)釈名段では、『涅槃經』の由来語の翻訳について、諸師の解釈を挙げた後、涅槃には総別の二義が備わっているのだから翻訳の可、不可を一義的に決めることはできないと説く。(4)弁体段では、善有(妙有)、二諦、涅槃の三徳(法身・般若・解脱)及び四徳(常・楽・我・浄)などの観点から涅槃の体について論じている。(5)明用段では、涅槃の用について照境の用と発智の用の二義を説く。そして、(6)料簡段では、經の漢訳テキストについて小乗

の二巻本と大乘の六巻本・大本の三本があることをいう。
右の六段中で、吉蔵が仏性について述べているのは、主として第五段の明用段である。
この段は照境の用と発智の用の二義に分けて説かれているが、仏性について言及している
のは前者の「照境の用」を明かす部分である。以下にこの叙述を逐ってみよう。

三、明用段における仏性説

まず吉蔵は「第五に涅槃の用を明かすに、此れに就いて亦た二義有り。一に照境の用を
明かし、二に発智の用を明かす」①という。そして、「照境の用」の部分で、「今、第一
に本有の用を明かす」として、「本有」ということについての古来の説として三説を挙げ、
これを順次批判していく。第一に「靈味の高高」②、第二に「障安の瑤師」(法瑤)、第
三に開善寺智蔵である。第一の説について、

第一に靈味の高高は生死の中に已に真神の法有り、但、未だ顯現せざること黄金を蔽う
が如しという。如来蔵經に云く、人、弊帛に黄金の像を裹み、泥中に墮するに人の知る
者無し。天眼を得る者有りて、提げて淨洗すれば則ち金像宛然たるが如し、と。真神も
亦爾なり。本来已に常住の仏体有り、万徳宛然たり。但だ煩惱の所覆と為る。若し煩惱
を断ぜば、仏体則ち現ずるなり。③

とある。ここでは仏性を「真神の法」と呼んで、常住の仏の体としている。そして『如来
蔵經』を教証としている。『如来蔵經』の出す喩えは、弊帛つまり煩惱に包まれた黄金像
を如来蔵に喩えているが、その如来蔵、真神は見ることでできないだけで、本来的に存在
しているものという。この説は『大乘玄論』卷三に正因仏性の解釈に十一家を紹介してい
るうちの第六の説と同じである。そこには「第六師は真神を以て正因仏性となす。若し真
神無くんば、那ぞ真の仏に成るを得んや。故に知んぬ。真神を正因仏性となすなり。」④
とある。ここでは正因仏性という観点から紹介しているが、この説は『涅槃經集解』の中
で靈味寺の宝亮が「然るに衆生の身、即時に乃ち正因有り。要ず応に徳を積み道を修すべ

し。無明の障を滅せば闇黒都て尽き、仏性方に顕わる。縁具わるの時、爾して乃ち用有り。其の事、如箠篋の要ず須衆縁具わるを須いるが故に、声、方に出ずるが如きのみ。」⑤とある説に同じである⑥。

右の説に対して吉蔵はどのように批判しているかというのと、

且く第一の義を破せん。若し定んで本より真神有らば、則ち僧佉⑦に同ず。又、若し因中に已に有れば、則ち乳を売りにて酪価を求め、草馬を貸して駒を索むること直なるに同じ。又、真神の力大なれば、何れの意にて煩惱中に住して煩惱を排して出づること能わず、修道断惑を待つて乃ち出づるを得る耶。⑧

という。すなわち、もし衆生心中に本有たる真神のようなものがあれば、それは外道の僧佉（サーンキヤ）と同じになつてしまふという。サーンキヤ学派は神我（プルシャ）を説き、それが第一原因のプラクリティを觀照することにより、プラクリティから二十五の原理が次々と展開し、そこから世界のすべての存在が生じるとしている。すなわち因の中に果が本有してあるという因中有果論である。これを「乳を売りにて酪価を求め」と「草馬を貸して駒を索むること直」という喩えで批判する。酪とは如来蔵、仏性のことである。乳の中には酪はない。乳を攪拌することによって初めて酪が生じるのが道理なのに、最初から乳の中に酪があると考えるのは誤りであるというのである。

また、真神の力が大なるものであるなら、どうして煩惱を破つて自力で煩惱の覆いから出ることができないのか、修道断惑は必要ないではないか、と言ひ、それが必要なのは真神にそのようないか、修道的で大きな力を有するもの、サーンキヤの神我と同じようなもの、高「が説く真神を、実体的で大きな力を有するもの、サーンキヤの神我と同じようなもの」と考へていたことが分かる。無所得空の立場に立つ吉蔵にとっては、このような実体的な仏性、如来蔵を認めることはできないのは当然であろう。

第二の「障安の瑤師」（法瑤）の説をみると、

次に障安の瑤師有り。云く、衆生に成仏の道理有り。此の理、是れ常なるが故に、此の衆生を説いて正因仏性と為す。此の理、衆生に附するが故に、説いて本有と為すなり。⑨

とある。これは先の第一説と同様に、吉蔵の『大乘玄論』にも挙げられている。同論では「第九師、仏を得るの理を以て正因仏性と為すなり。」としてゐる。⑩障安の瑤師とは、劉宋の法瑤のこと、布施浩岳博士によれば、新安の法瑤と言われ、西曆四〇〇〇〜四七五の涅槃宗の一師という⑪。法瑤の説は、衆生に内在する成仏の理を正因仏性とするという。この理は常住で、衆生に本有という。

右の説に対して吉蔵の批判はどのようなものか。『涅槃經遊意』は、

第二の義解を破せん。若し得仏の理、已に自ら是れ常ならば、則ち衆生の身中に已に常住の法有らん。還つて常見の執を成ぜん。真神の法に非ず。若し此の理に常無ければ、則ち本有の義を成ぜず。⑫

とある。衆生が成仏する理法が常住であるならば、最初から衆生の心中に常住の法があつて、これは仏教が排する常見となつてしまふ。もし、常住でないならば、本有ということになり立たないではないか、というものである。法瑤の説は、衆生に成仏の理が附随しており、その理は本有であり、常住である。だから理が附随している本体としての衆生を正因仏性とするという説である。その理が衆生に内在するというあり方で衆生に附随してゐたとしても、それは常見を免れない。したがつてこの説は成り立たないというものである。ここにも吉蔵が常住の一辺に偏つた見解を否定していることが分かるのである。

それでは次に第三の開善寺智蔵の説を見よう。

第三に開善に具さに二義有り。一は本有、二は始有なり。更に二体無し。但だ両義を將つて之を成定するのみ。神明有らずと明かさんと欲するも、定んで若し神明有らば、則ち本来当果の理有り。此の本有の義、但だ万行円満し、金剛心謝して種覚起ころの時、約して、名づけて始有と為すのみ。大經に具さに二文有り。貧女の宝蔵、力士の額珠、闍室の瓶、瓮井中の七宝の如し。本より自ら此れ有り。本有を証するの文は、下の師子吼及び迦葉品中に、皆、乳酪を以て譬と為す。乳中に酪無きことを明す。但だ酪は乳従り生ずるが故に酪有りと言ふのみ。又云く、「仏性は三世の撰に非ず」と。但だ衆生は未だ清淨莊嚴の身を聚めざるが故に、仏性は未来に在りと説くのみ。此れ

は則ち始有を証するの文なり。故に知んぬ。仏性には具さに両義有り。若し定んで木の流ならば、之を成ずるの理無し。此の衆生必ず作仏すべければ、則ち本有の義なり。若し仏に於ては則ち今の利は是れ因中に有り。因中に未だ果有らざれば、則ち始有の義なり、と。^⑬

右にあるように、智蔵は仏性に本有と始有の二義があるとす。ただし仏性に二つの体があるわけではない。神明（ここではアトマンのような主宰者や靈魂などの意味だろう）は存在しないといふべきであるが、もしそのような神明があるとすれば、今現在には存在しないが、未来には必ず存在する仏果がある。これは仏性の本有の意義に相当する。しかし、本有の意義ではあるが、この仏果は修行が完成して金剛心の後に覚りが実現するので、この点についていえば、始有となるという。『涅槃經』中にも本有と始有の両方に相当する經文がある。仏性にはこのように本有と始有の相對する二義があるとす。要するに仏性は本有であるが、しかし、現在にはなく、未來の果としてあるので、本有にして始有だとするのである。この場合、智蔵は仏性についてこれを仏の因ではなく、仏果そのものとして考えていることが分かる。

それではこの説に対して智蔵はどのように批判しているだろうか。『涅槃經遊意』には次のようにある。

次に第三の開善の解を破せん。二義を具す。汝が言う常住の法は常有・始有ならば、亦た常住の法は曾て有り、今有るべし。若し曾て有り、今有れば、則ち三世に墮し、無常を成ぜん。反詰の云なり。

又難ぜん。若し常住の法に復た始有の義有らば、亦た応に無常の法なるべし。応に本有の義無かるべし。若し無常の法ならば、但だ始有のみ有りて本有無けれど、則ち常住の法ならば、但だ是れ本有なるのみにして、始有無きなり。又、常住の法に二義を具すとは、何れの因る所なるのみや。本有の義の須むるのみ。因了じて始有の義を出だすに、復た何の所感を為すや。若し別因無ければ、則ち別有無かるべし。既に二有有れば則ち兩因有り。若し生因従りすれば則ち無常なり。^⑭

吉蔵は本有と始有の両方の意義を批判するが、本有については、常有と言ひ換えて、仏性が過去にもあり、今も有り、未来にもあるのであれば、それは三世の撰になり、経文にも違背するし、無常の存在になつてしまつて、常住の意義が成立しないという。この吉蔵の批判は、常住不変という、本来時間を超えた概念を過去・現在・未来という時間の世界に意図的に置き換えているもので、作意的な詭弁に近いものだろう。

次に常住と始有の関わりについて、常住の存在に始有の義があるとすれば、それは常住ではなく無常であり、本有という意義は亡くなる。したがつて本有であるとすれば、始有の意味はなくなる。二者択一である。それを常住の仏性に本有と始有の二義をいうならば、二義を認める時点で無常となる、というものである。

吉蔵が仏性に本有と始有の二義をいうのは、もともと『涅槃経』の经文に両義を証するそれぞれの譬喩が存在するからであるが、その经文の意趣を汲んで仏性が本来的に存在しても、それで成仏しているのではない、あくまで修行の結果として仏果が得られるのである。その未来の仏果を仏性とするのだと考へていたためである。すなわち仏性の本有と当有を両立しようとしたための立論である。吉蔵はこの矛盾点を衝いて、本有、始有両説を批判するのである。

それでは吉蔵自身の解釈はどうか。『涅槃経遊意』の右に続く文で、
今、涅槃を明すに、未だ曾て本にもあらず、亦曾て始にもあらず。本を破せんが為の故に始と道い、亦た洗わんが為の故に本と云う。到れば則ち顕わる。本始に非ず、本始に非ずと道うは^⑮、並びに是れ方便なり。^⑯

という。ここでは仏性ではなく、涅槃となつてゐるが、本有と始有の意義については、仏性とその結果としての涅槃の両方に通ずるとして涅槃としたものである。涅槃はこれまでも本有でもなく始有でもないとして、本有・始有の両義を否定し、本有、始有というのはいずれも方便であるという。この吉蔵の解釈も、どちらかの一辺に偏らない中道を目指す吉蔵の立場を良く示すものであろう。

四、小結

吉蔵の仏性説について、『涅槃経遊意』を中心に検討を加えたが、次のような結果を得た。吉蔵は『涅槃経』について六段構成でその全体の意趣を表そうとしているが、仏性に関して「明用段」中の「照境の用」の部分で、「本有」「始有」ということについて、霊味の宝亮の説、法瑤、開善寺智蔵の三師の説を挙げ、これを順次批判することによって、自身の立場を表している。その批判の言から窺える吉蔵の立場は、無得正観の立場からする仏性解釈であり、どちらかの一方に偏しない中道の立場であった。なお、吉蔵の仏性説は『涅槃経遊意』のほか、吉蔵の著作の処々において述べられており、これらを総合的にまとめる必要があるが、この問題については今後の課題としたい。

註

- ① 『大正蔵』卷三十八、二三七頁c。
- ② 平井俊栄博士はこれを、霊味の宝亮の誤りではないか、とする。平井俊栄「吉蔵撰『涅槃経遊意』国訳」『駒沢大学仏教学部論集 通号 3』一五〇頁、一九七二年一月。
- ③ 『涅槃経遊意』に「第一靈味高生死之中已有眞神之法。但未顯現。如蔽黄金。如來藏經云。如人弊帛裹黄金像墮泥中。無人知者。有得天眼者。提淨洗則金像宛然。眞神亦爾。本來已有常住佛體。萬德宛然。但爲煩惱所覆。若斷煩惱佛體則現也。」（『大正蔵』卷三十八、二三七頁c）とある。
- ④ 「第六師以眞神爲正因佛性。若無眞神。那得成眞佛。」（『大正蔵』卷四十五、三五頁b）
- ⑤ 「然衆生之身。即時乃有正因。要應積德修道。滅無明障。闇黒都盡。佛性方顯。緣具之時。爾乃有用。其事如筌篔。要須衆緣具。故聲方出耳。」（『大正蔵』卷三十七、五三九頁c）
- ⑥ このことはすでに指摘がある（仁継愈主篇『定本中国仏教史Ⅲ』四〇六く四〇七頁）。
- ⑦ 大正蔵テキストには「僧法」とあるが、平井俊栄博士はこれを「僧法」の誤りとする（平井俊栄前掲論文、一五二頁）。今、これに従う。

⑧ 「且破第一義。若定本有眞神則同僧法。又若因中已有。則同賣乳索酪價貨草馬索駒直也。又眞神力大。何意住煩惱中而不能排煩惱出。而待修道斷惑乃得出耶。」（『大正藏』卷三十八、二三七頁c）

⑨ 「次有障安瑤師云。衆生有成佛之道理。此理是常。故說此衆生爲正因佛性。此理附於衆生。故說爲本有也。」（大正』卷三十八、二三七頁c）

⑩ 『大正藏』卷四十五、三五頁c

⑪ 布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇、三四～三五頁、復刻版、国書刊行会、一九七三年。

⑫ 「破第二義解。若得佛之理已自是常。則衆生身中已有常住之法。還成常見之執非眞神之法。若此理無常則不成本有之義。」（『大正藏』卷三十八、二三七頁c）

⑬ 「第三開善具有二義。一者本有。二者始有。更無二體。但將兩義成定之耳。欲明不有神明。定若有神明則本來有當果之理。此本有義但約萬行圓滿金剛心謝種覺起時名爲始有。大經具有二文。如貧女寶藏力士額珠闍室瓶瓮井中七寶。本自有此。證本有之文下。師子吼及迦葉品中皆以乳酪爲譬。明乳中無酪。但酪從乳生故言有酪。又云。佛性非三世攝。但衆生未聚莊嚴清淨之身故說佛性在於未來。此則證始有之文。故知佛性具有兩義。若定木石之流無成之理。此衆生必應作佛。則本有義。若於佛則今利是因中因中未有果。則始有義也。」（『大正藏』卷三十八、二三七頁c）

⑭ 「次破第三開善解具二義。汝言常住之法常有始有者。亦應常住之法有曾有今。若有曾有今則墮三世成無常。反結云。又難若常住之法復有始有之義者。亦應無常之法。應無本有之義。若無常法但有始有無本有者。則常住法但是本有無始有也。又常住之法具二義者。何因所耳本有之義須耳因了出始有之義復爲何所感。若無別因則應無別有。既有二有則便兩因。若從生因則無常也。」（大正』卷三八、二三八頁a）

⑮ 大正藏テキストでは「道非本始非本始。並是方便也」とあって、「道非本始非本始」の部分が同一句の繰り返しになっている。本来は「非本始非本始」で、「非」の一時が脱落した可能性もある。

⑯ 「今明涅槃未曾本亦不會始。爲破本故。道始亦爲洗。故云本到則顯。道非本始非本始。並是方便也。」（『大正藏』卷三十八、二三八頁a）

第三節 智顛と吉藏の『法華經』解釈―「小善成仏」に対する解釈の異同―

一、はじめに

『妙法蓮華經』方便品第二の偈頌中に説かれる易行（小善）について、天台智顛と吉藏のそれぞれの解釈を比較し、両者の実践に対する考え方の相違を検討する。

『法華經』の方便品の、いわゆる過去の過去仏章と呼ばれる部分には、過去の仏のもとでの衆生達の仏道修行について述べている。この内容は、「子供たちが戯れに砂を集めて仏塔を造るといふようなことでも、すでに仏道を完成している」（乃至童子戯 聚沙爲佛塔 如是諸人等 皆已成佛道）と説いているように①、極めて簡単な、修行とも言えないような修行を説いている。それで古来、この部分を小善成仏と呼んでいるが、このような安易な修行法に対して、智顛と吉藏はそれぞれのようないかなる理解を示しているのか、この問題をそれぞれの著作を検討することによって解明したい。

二、小善成仏の内容

小善成仏として説かれる内容は、偈頌の以下の部分である。

諸佛滅度已	供養舍利者	起萬億種塔	金銀及頗梨
車璫與馬腦	玫瑰琉璃珠	清淨廣嚴飾	莊校於諸塔
或有起石廟	栴檀及沈水	木檀并餘材	埴瓦泥土等
若於曠野中	積土成佛廟	乃至童子戲	聚沙爲佛塔
如是諸人等	皆已成佛道	若人爲佛故	建立諸形像
刻彫成衆相	皆已成佛道	或以七寶成	鍮石赤白銅
白鐵及鉛錫	鐵木及與泥	或以膠漆布	嚴飾作佛像

如是諸人等 皆已成佛道 彩畫作佛像 百福莊嚴相
 自作若使人 皆已成佛道 乃至童子戲 若草木及筆
 或以指爪甲 而畫作佛像 如是諸人等 漸漸積功德
 具足大悲心 皆已成佛道 但化諸菩薩 度脫無量衆
 若人於塔廟 寶像及畫像 以華香幡蓋 敬心而供養
 若使人作樂 擊鼓吹角貝 簫笛琴箏篪 琵琶鏡銅鈸
 如是衆妙音 盡持以供養 或以歡喜心 歌頌頌佛德
 乃至一小音 皆已成佛道 若人散亂心 乃至以一華
 供養於畫像 漸見無數佛 或有人禮拜 或復但合掌
 乃至舉一手 或復小低頭 以此供養像 漸見無量佛
 自成無上道 廣度無數衆 入無餘涅槃 如薪盡火滅
 若人散亂心 入於塔廟中 一稱南無佛 皆已成佛道
 於諸過去佛 在世或滅度 若有聞是法 皆已成佛道 ②
 (諸仏、滅度し已って舍利を供養する者 万億種の塔を起てて 金銀及び頗梨、車磔と
 馬腦 玫瑰・琉璃珠とをもつて 清淨に広く嚴飾し 諸の塔を莊校し、或は石廟を起て
 梅檀及び沈水 木櫛並びに余の材 埵瓦泥土等をもつて聚めて仏塔と為せる 曠野の中に
 於いて土を積んで仏廟を成し 乃至、童子の戯れに 沙を聚めて仏塔と為せる 是の如
 き諸人等 皆已に仏道を成じき。若し人、仏の為の故に 諸の形像を建立し 刻彫し
 て衆相を成せる 皆已に仏道を成じき。或は膠漆布を以て 嚴飾して佛像を作れる 是の如
 び 鉛・錫・鉄・木及び泥、或は膠漆布を以て 嚴飾して佛像を作れる 是の如
 諸人等 皆已に仏道を成じき。彩画して佛像の 百福莊嚴の相を作すこと 若し自らも作
 し、若しは人をしてもせる 皆已に仏道を成じき。乃至、童子の戯れに 若しは草木
 及び筆 或は指の爪甲を以て 画いて佛像を作せる 是の如き諸人等 漸漸に功德を積
 み 大悲心を具足して 皆已に仏道を成じて、但、諸の菩薩を化し 無量衆を度脱しき。
 若し人、塔廟 宝像及び画像に於いて 華香幡蓋を以て 敬心にして供養し、若しは

人をして楽を作さしめ 鼓を撃ち角・貝を吹き 笙・笛・琴・箏・篋・琵琶・鏡・銅鈸
是の如き衆の妙音 盡く持つて以て供養し、或は歓喜の心を以て 歌唄して仏徳を頌し
乃至、一小音をもつてせしも 皆已に仏道を成じき。若し人、散乱の心に 乃至、
一華を以て 画像に供養せし 漸く無数の仏を見たてまつりき。或は人有りて礼拝し
或いは復、但、合掌し 乃至、一手を挙げ 或は復少し頭を低れて 漸く無量の仏を
見てたてまつり、自ら無上道を成じて 広く無数の衆を度し 無余涅槃に入ること
薪尽きて火の滅ゆるが如くなりき。若し人、散乱の心に 塔廟の中に入って 一たび
南無仏と称せし 皆已に仏道を成じき。諸の過去の仏の 在世或いは滅後に於いて 若
し是の法を開くこと有りし 皆已に仏道を成じき。)

これらを見ると、仏滅度後の舍利供養、仏塔供養、ならびに仏画・仏像に対する供養を
説いている。その易行の具体的な例として、「童子の戯れに 沙を聚めて仏塔と為せる」
「童子の戯れに 若しは草木及び筆 或は指の爪甲を以て 画いて仏像を作せる」 「歌唄
して仏徳を頌し 乃至、一小音をもつてせしも」 「散乱の心に 乃至、一華を以て 画像
に供養せし」 「人有りて礼拝し 或いは復、但、合掌し 乃至、一手を挙げ 或は復少し
頭を低れて」 などとある。仏の画像に対して花一本を手向けても、あるいは合掌したり、
さらには片手を挙げただけでも、あるいは頭を少し下げただけでも、それだけですでに
仏道を完成したのだ、という。

平川彰氏は、『法華経』が一切皆成を説き、その修行として、このような修行とも言え
ないようなことを説いたことから『法華経』は秘説であり、他の仏教者からの迫害も受け
たのであろうとしておられる③。それでは天台智顛、三論の吉蔵はそれぞれのよう
な解釈をしているのであろうか。

三、天台智顛の解釈

天台智顛はこの小善成仏をどのように解釈しているのか、具体的に検討しよう。『法華

文句』では、方便品の該当部分の偈頌の釈に次のようにある。

供養舍利下。第三二十行開人天乘。不彰是人天乘。但明造像起塔專至散亂。故知是天人業。地師解云。童子是童真地。無二乘凡夫二邊欲心。聚砂爲塔。砂是無著。塔是衆行積集。含藏正覺之心。彼謂義會無生以爲深詣。今謂乖文堅狹。何者登地自應成佛。如脩羅度海何足爲奇。今以童稚戲砂亂心歌詠指微即著。如凡夫度海不可思議。佛分明廣會五乘。毫善不漏。而棄收羅之廣意徑取無生。若如向釋。殆不攝二乘。況凡夫乎。論深但是一致。定廣則乖經文。問人天小善應住果報。云何皆言以已成佛道。答此應明三佛性義。大經言。復有佛性善根人有闡提人無者。即是人天小善低頭舉手。爲山始實合抱初毫。昔方便未開謂住果報。今開方便行。即是緣因佛性能趣菩提成顯實之義也。就此爲二。前十九行。約天人小善成緣因種子。以明顯實。後一行約了因種子。以明顯實。尋文可解。④

（供養舍利の下、第三に二十行は人天乘を開く。是れ人天乘なることを彰かにせず。但だ造像起塔、專至散亂を明す。故に知ぬ、是れ天人業なることを。地師解して云く、童子は是れ童真地にして、二乗凡夫の二邊の欲心無し。砂を聚めて塔と爲す、砂は是れ無著、塔は是れ衆行なり、積集して正樂覺の心を含藏すと。彼れ謂く、義は無生に會す、以て深詣と爲すと。今謂く、文に乖き豎に狹し。何となれば登地は自ら応に成佛すべし、修羅の海を度るが如し。何ぞ奇と爲すに足らん。今、童稚の戲砂と乱心の歌詠、微を指すに即ち著なると以て、凡夫の海を度るが如く不可思議なり。佛は分明に廣く五乘を會して毫善も漏さずして、而も收羅の廣意を棄てて、徑に無生を取る。若し向の釋の如くならば殆んど二乗を收攝せず、況んや凡夫をや。深を論ずれば但だ是れ一致なるのみ。廣を定むれば則ち經文に乖く。問う、人天の小善は応に果報に住すべし。云何ぞ皆已に佛道を成すと云うや。答う、此れ応に三佛性の義を明すべし。大經に「復佛性有り、善根の人には有れども、闡提の人に無し」と言うは、即ち是れ人天の小善の低頭舉手なり、山を爲すは實に始まり、合抱は毫に初まる、昔は方便未だ開かざれば果報に住すと謂えり。今は方便の行を開す。即ち是れ緣因佛性の能く菩提に趣き顯實の義を成ずるなり。此れに就て二と爲す、前の十九行は、天人の小善の緣因の種子を成ずるに約して以て顯

實を明す、後の一行は、了因の種子に約して以て顯實を明す、文を尋ねて解す可し）
「供養舍利者」以下の二十行は、『文句』では人天乘を明かすとす。すなわち、三乗の修行者の行でなく、凡夫の行であるとしてゐる。そして以下に人乗と天乗に分けて解釈するが、「造像起塔」の行いは、専心して事に当たすが、散乱心であるので、天と人の行いであるとし、地論師が童子は童眞地、すなわち十住の第八住の菩薩であるとす。説を斥けている。

続いて『文句』では、凡夫の小善は果報に住する、すなわち六道輪廻の中にとどまるのに、何故に仏道を成就することができるのかという問を設け、「此れ応に三佛性の義を明すべし。」としてゐる。三佛性とは天台の仏性説である三因仏性のことで、正因仏性、縁因仏性、了因仏性のことである。すなわち、天台では小善成仏の解釈に仏性説を適用して解釈するのである。そして、『涅槃經』に「復佛性有り、善根の人には有れども、闍提の人に無し」と言っているのは、人・天の小善の低頭挙手に相応するとしてゐる。低頭挙手は、数ある小善の中の一つを挙げて小善を代表せしめたものである。

これに続いて、「昔は方便未だ開かざれば果報に住すと謂へり、今は方便の行を開す、即ち是れ縁因佛性の能く菩提に趣き顯實の義を成ずるなり。」と述べて、『法華經』以前には方便が明かされず、凡夫は六道にとどまったが、今は方便としての行が明かされて、それが仏道を成就する一因としての縁因仏性であり、それを修することによって仏道が成就する。したがって凡夫成仏が可能だと解釈するのである。

右の説の根底には『涅槃經』の一切衆生悉有仏性の考えがあり、凡夫成仏の根拠として適用されている。それで、「前の十九行は、天人の小善の縁因の種子を成ずるに約して以て顯實を明す」と言つて、三因仏性のうちの、縁因仏性が人天の小善の低頭挙手などに相当し、そして次に「後の一行は、了因の種子に約して以て顯實を明す」というように、「於諸過去佛在世或滅度若有聞是法皆已成佛道」の一偈が、仏道の成就について了因仏性の観点から示したものと解釈している。

正因仏性については、上に引用した小善成仏の偈の前の部分の偈、「又諸大聖主知一

切世間 天人群生類 深心之所欲 更以異方便 助顯第一義」⑤（又、諸の大聖主 一切世間の 天・人・群生類の 深心の所欲を知しめして 更に異の方便を以て 第一義を助顯したまいき）についての解釈で、『法華文句』に

次又諸大聖主下。第二有二十四行半。約五乘廣頌顯一。就文爲二。初一行半。總約五乘以顯一。天人群生類。是舉諸乘以明人一。更以異方便。舉諸行以顯行一。兼得教一。第一義即是理一。異方便下。正因佛性即第一義理。若用圓妙正觀。此即實相方便。不名爲異。若用七方便觀。助顯第一義者。名異方便。⑥

（次に又諸大聖主の下、第二に二十四行半有り、五乘に約して廣く顯一を頌す、文に就て二と爲す、初めに一行半は総じて五乘に約して以て一を顯はす。天人群生類とは、是れ諸乘を挙げて以て人一を明す。更以異方便とは、諸行を挙げて以て行一を顯はし、教一を兼ね得。第一義とは即ち是れ理一なり。異方便の下は正因佛性、即ち第一義の理なり。若し圓妙の正觀を用ふるは、此れ即ち實相の方便にして名けて異と爲さず、若し七方便の觀を用ひて第一義を助顯するは異の方便と名く。）

とある。『文句』では過去仏章の偈文は全体で五乗についての過去の修行の様子を説いたものとし、そのうち、小善成仏の部分の人天乗とし、それ以外を声聞二乗と菩薩乗の三乗について説いたものと解釈する。『法華經』は人天二乗を含めた五乗の法が一乗に歸入し、人天を含めた五乗の人々が、ただ一種の菩薩にほかならないと説いているので、教の一、人の一が言われ、易行も含めた様々な行が説かれるのは行の一をあらわすと言い、そして「助顯第一義」というのは、理の一をいうものだ、と解釈する。これによつて『法華經』が教・行・人・理の四種の点から「一」を説くとする。そしてさらに、「異方便の下は正因佛性、即ち第一義の理なり」と述べて、第一義の理が正因佛性であるとしている。したがつて、ここに三因仏性がそろふことになる。

このように、天台では過去仏章全体を五乗に区分し、小善成仏の部分の人天乗と規定し、小善の修行を凡夫の行と解釈する。しかし、その凡夫の行も仏道を成ずるための一行に集約され、成仏可能となるという。この成仏可能の根拠として、すべての人が成仏の可能性

を有するといふ『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」の教説が据えられているのである。以上のような解釈は、同じ天台の『法華玄義』の中にも見られる。同書卷三下に、

世智無道法。尚以邪相入正相。治生産業。皆與實相不相違背。低頭擧手開龜顯妙。悉成佛道。何況三乘出世之智。^⑦

（世智無道の法も尚ほ邪相を以て正相に入る。治生産業、皆な實相と相ひ遠背せず。低頭擧手、龜を開して妙を顯はし、悉く佛道を成ず。何に況んや三乘出世の智をや。）

右の文では、世智無道の法もすべては実相と違背しない、と『法華經』の法師功德品の文を抛り所として言い、その類似として「低頭擧手」、すなわち小善が挙げられている。その小善は「龜」ではあるが、止揚されて「妙」となるという。これは『文句』の先の解釈と同趣旨である。

さらに同じ『玄義』卷六下に、

又開龜顯妙者。諸經明龜眷屬。皆不見佛性。今法華定天性審父子。非復客作。故常不輕深得此意。知一切衆生正因不滅。不敢輕慢。於諸過去佛現在若滅後。若有聞一句。皆得成佛道。即了因不滅。低頭擧手。皆成佛道。即緣因不滅也。一切衆生無不具此三徳。即是開龜顯妙。絶待明眷屬妙也。^⑧

（又、開龜顯妙とは、諸經は龜の眷屬を明かして、皆仏性を見ず。今の法華は、天性を定め、父子を審らかにするに、復、客作に非ず。故に常不輕は深く此の意を得、一切衆生の正因滅せざることを知りて、敢えて輕慢せず。

諸の過去の佛、現在、若しは滅後に於いて、若し一句をも聞くこと有らば、皆な佛道を成ずることを得。即ち了因滅せず。「低頭擧手も皆な佛道を成ず」とは、即ち縁因滅せざるなり。一切衆生は此の三徳を具せざること無し。即ち是れ開龜顯妙にして、絶待に眷屬妙を明すなり。）

とあり、『法華經』の常不輕菩薩品で常不輕は一切衆生の正因仏性が滅しないことを知っている、誰をも輕慢しなかつたのだ、としている。さらに、方便品の過去仏章で「於諸過

去佛在世或滅度。若有聞是法。皆已成佛道」とあることから、それを了因不滅とし、小善成仏の「低頭擧手 皆成佛道」は縁因の不滅、と解釈している。このように『法華玄義』中にも三因仏性による同趣旨の解釈がなされていることが知られる。

四、吉蔵の解釈

それでは吉蔵はどのように解釈しているであろうか。『法華義疏』の方便品の積中に、過去仏章を、「仏滅度後の修行成仏を明かすとして、五段に分けて解釈する。その第五番目が小善成仏の段である。

於諸過去佛下第三合明二世修行成佛。聞是法者。則是聞上來所說法皆得成佛也。問低頭擧手善云可成佛。答昔竺道生著善不受報論。明一毫之善並皆成佛不受生死之報。今見瓊珞經亦有此意成論師云。一念善有習報兩因。報因則感於人天。習因牽性相生作佛。今明此義並成難解。經云有所得善不動不出。凡夫習因之善既有所得。云何得成佛耶。則以此言還責生法師也。今明善因有受報不受報義。有所得善受有所得報。無所得善受無所得報。謂受報義也。⑨

（「於諸過去佛」の下は、第三に合して二世に修行して佛を成ずることを明す。是の法を聞くととは、則ち是れ上來所説の法を聞いて皆成佛を得るなり。問う、低頭擧手の善、云何ぞ成佛せんや。答う、昔、竺道生、善不受報論を著して、一毫の善も並に皆成佛して、生死の報を受けずと明せり。今、瓊珞經を見るに亦此の意あり。成論師の云く、一念の善に習と報との兩因あり。報因は則ち人天を感ずれども、習因は性を牽き相生して佛と作ると。今、明かさく。此の義並に難解を成ず。經に云く、有所得の善は不動不出なりと。凡夫習因の善は既に有所得なり。云何ぞ成佛を得んや。則ち此の言を以て還つて生法師を責むるなり。今、明かさく。善因に受報と不受報との義あり。有所得の善は有所得の報を受け、無所得の善は無所得の報を受く。謂く受報の義な

り。有所得の善は無所得の報を受けず。無所得の善は有所得の報を受けず。謂く、不受報の義なり。」

右の文によれば、過去仏章は仏の在世、仏滅後の二世における修行での成仏を明かしたものと捉えている。そして「低頭擧手の善、云何ぞ成佛せんや」という問いを設け、答えとして竺道生の「一毫の善も並に皆成佛して、生死の報を受けず」という言を挙げ、さらに『瓔珞經』にも同趣旨が説かれているとする。しかし、さらにそれを補足するように、「人天善根既是有所得。云何此經明皆成佛耶。答人天善根蓋是得佛之遠縁。故云成佛耳。」⑩（人天の善根は既に是れ有所得なり。云何ぞ此の經、皆成佛すと明かすや。答う、人天の善根は蓋し是れ佛を得るの遠縁なり。故に成佛すと云う）と自問自答している。それに続けて「遠縁」についてさらに補足するかのようにならざるを得ない。すなわち、「問。人天善根云何遠成佛耶。答。人天善根有二種。一者習因二者報因。報因則感人天身。以有習因值佛菩薩。聞說大乘生一念無所得信。此無所得信是佛道種子。」⑪（問う、人天の善根、云何が遠く佛を成ずるや。答う、人天の善根に二種有り。一には習因、二は報因なり。報因は則ち人天の身を感じず。習因有るを以て佛菩薩に値い、大乘を説くを聞き、一念の無所得の信を生ず。此の無所得の信は是れ佛道の種子なり）という。人天の善根に習因と報因とがあり、報因によって人天の身体を受け、習因によって仏菩薩に値い、一念の無所得の信を生じる。その信は仏道の種子であるから人天の善根が遠縁となる、というのである。ここでは天台のように仏性説による解釈をしていない。吉蔵は仏性説を『法華經』に持ち込んで解釈していることは周知のことであるが⑫、ここでは仏性説によつて解釈してない。そして人天の善根としていられるように、この小善成仏は凡夫成仏を説くものとしていながら、しかしその成仏の因となる善根も「遠縁」であるとしている点が注目される。それは同じ『法華義疏』中の譬喩品の釈中で、次のように述べていることと併せれば明かである。次擧二乘以信得入者。則是顯經理深不可妄傳也。問二乘何故以信得入此經耶。答若以低頭擧手等善爲此經宗者。聖人豈不解耶。則知意不在此。今明二乘斷常之心不能深悟不斷常法。但得仰信而已。⑬

(次に二乗は信を以て入るを得るを擧ぐれば、則ち是れ經理深くして妄に傳うべからざるを顯すなり。問う。二乗は何故に此の經に信を以て入るを得るや。答う。若し低頭擧手等の善を以て此の經の宗と爲さば、聖人豈に解さざらんや。則ち知んぬ。意此に在らざることを。今、明さく。二乗の斷常の心は斷常ならざる法を深く悟ること能わず。但だ得るに信を仰ぐのみ。)

ここでは、『法華經』という經典は、二乗は「信」によつてしか入ることができないと述べているが、その理由として、經が難解難入であるからとする。そのことを小善成仏を引き合いに出して、「若し低頭擧手等の善を以て此の經の宗と爲さば、聖人豈に解さざらんや。則ち知んぬ。意此に在らざることを。」としている。すなわち、低頭擧手等の善のような容易な修行によつて仏道が完成されるならば、二乗人が理解不能であるわけがない、したがつて小善成仏がこの經の本旨であることなどありえない、と述べている。すなわち、小善成仏は凡夫の易行であつて、出家の二乗や、菩薩の修行ではありえないとして、小善成仏に大きな意義を見出してはいない。先に吉藏が人天の善根は仏道の種子を生じさせる原因であると述べているのを見たが、しかしそれも「遠縁」としていたのであつた。このようなことからすると、吉藏にとつて小善成仏はあくまで凡夫の易行であり、『法華經』の本旨ではありえないとして、さほど価値をおいていないように思われる。

それは他の著作ではどうだろうか。『法華玄論』には次のようにある。

亦如廣乘品列一切德行。後皆結言無所得故。如此之乘名爲近乘。若說低頭擧手皆成佛者。此是有所得善名爲遠乘。何以知然。法華云是乘微妙清淨第一。於諸世間爲無有上。此豈是人天有所得善耶。今菩薩所行從初發心即行無所得觀。此是近乘無有遠乘。但就無所得中自有明晦故分近遠耳。^⑭

(亦、廣乘品の如きは一切德行を列す。後に皆、結して無所得と言うが故に、如此くの如きの乘を名づけて近乗と爲す。若し低頭擧手皆な成仏と説かば、此れは是れ有所得の善なれば名づけて遠乗と爲す。何を以て然りと知るとならば、『法華』に「是の乘は微妙清淨の第一、諸の世間に於いては上有ること無しと爲す」と云えり。此れ豈に是れ人天

有所得の善ならんや。今、菩薩の所行は初発心従り即ち無所得の觀を行す。此れは是れ近乘にして遠乘有ること無し。但し、無所得の中に就いて自ずから明晦有り。故に近遠を分かつのみ。

右の文では、教を近乘と遠乘に分類しているが、『大品般若経』のように、一切の徳行を挙げながら、それらはすべて無所得としているので、近乘とするが、「若し低頭挙手皆な成仏と説かば、此れは是れ有所得の善なれば名づけて遠乘と為す。」として、小善成仏を有所得の教え、遠乘としている。それというのも、『法華経』中に「是の乘は微妙清淨の第一」としており、そのようなものが人天の有所得の善であるはずがない、という理由である。このような記述を見ると、吉蔵が小善成仏に高い価値を置いているとは到底考えられない。

先に、『法華義疏』の方便品の釈で、吉蔵が小善成仏について仏性説を適用して解釈していないことを見たが、しかし、『法華玄論』を見ると、仏性説による解釈をしている記述がある。

又釋汝等所行是菩薩道。及低頭舉手之善發菩提心修菩薩行。即是了因乃爲乘縁也。此猶是三種佛性義耳。乘縁謂引出佛性即了因也。乘體謂因佛性。乘果謂果佛性。不説果果性者。果果性還屬果門。不説境界性者屬因門故也。⑮

（又、「汝等所行是菩薩道」及び低頭挙手の善を釈す。菩提心を発こせば菩薩行を修す。即ち是れ了因、乃ち乗の縁と為すなり。此れ猶お是れ三種の仏性の義なるのみ。乗の縁とは謂わゆる引出仏性なり。即ち了因なり。乗の体とは謂わゆる因仏性なり。乗の果とは謂わく果仏性なり。果果を説かざることは、果果性は還つて果門に属す。境界性を説かざることは、因門に属するが故なり。）

右の文では薬草喩品の最後の偈文の句「汝等所行是菩薩道」及び低頭挙手の善を釈すとして、引出仏性、因仏性、果仏性の三種仏性を説いている。因出仏性は仏性を引き出す修行をいい、因仏性とは正因仏性、果仏性とは菩提果としての仏性をいうのである。この

ように仏性説の内容は天台と異なるが、吉蔵も仏性説を適用して『法華経』を解釈していることが知られる。しかし、小善成仏については吉蔵の解釈は価値的に低いものとみなしていることが知られる。

五、小結

以上、『法華経』方便品に説かれる小善成仏について、天台智顛と三論吉蔵の解釈を比較検討してきた。その結果をまとめると次のようになる。

智顛は小善成仏の易行を、三乗の修行者の行でなく、凡夫の行であると位置づけしており、また、教行人理の一を説き、人天二乗の人も菩薩であるから、成仏可能であるとした。さらにその根拠としての三因仏性説による理解を示していた。

一方、吉蔵は小善成仏の易行を同じく人天乗の行と位置づけたが、その価値付けは智顛よりも一層低いものとして扱っているように考えられる。それは成仏の因となる人天の善根も成仏の「遠縁」とし、「遠乗」と表現していることから窺われる。したがって、吉蔵にとつて、『法華経』の本質は小善成仏のような易行にあるのではなく、二乗の聖人も理解不可能のような深い旨を持ったものと解釈するのである。

また、吉蔵は小善成仏について、引出仏性、因仏性、果仏性の三種仏性による解釈もしている。この点は智顛と同様であるが、その解釈は異なるものである。

註

- ① 『大正蔵』卷九、八頁c。
- ② 『大正蔵』卷九、八頁c、九頁a。
- ③ 平川彰『初期大乘と法華思想』（平川彰著作集第六巻）、四〇九頁、春秋社、一九八九年。
- ④ 『大正蔵』卷三十四、五六頁c、五七頁a。

- ⑤ 『大正蔵』卷九、八頁 c
- ⑥ 『大正蔵』卷三十四、六頁 c
- ⑦ 『大正蔵』卷三十三、七一四頁 b
- ⑧ 同前書、七五七頁 b
- ⑨ 『大正蔵』卷三十四、五〇五頁 a
- ⑩ 『大正蔵』卷三十四、五〇五頁 b
- ⑪ 同前書、同頁。
- ⑫ 奥野光賢「吉蔵の『法華論』の依用について―七処に仏性有りの文をめぐって―」（『仏教学』第二十一号、一九八七年）
- ⑬ 『大正蔵』卷三十四、五四一頁 a
- ⑭ 『大正蔵』卷三十四、三九〇頁 a
- ⑮ 同前書、三九一頁 a

第四節 智顛と吉蔵の『法華経』寿量品解釈の異同

一、はじめに

周知のように、『法華経』如来寿量品には、その直前の従地涌出品における地涌の菩薩の出現を伏線として、釈迦牟尼仏の寿命長遠が、これからの先も、今までは伽耶過してきた劫数の五百億塵点劫の久遠の昔より成仏しており、この寿命無量の尊の存在をどのうに捉えるかという問題は、中国仏教者によつて種々解釈されてきた。その解釈の歴史は先学の研究によつてほぼトレースされておる①、本節ではその成果に導かれながら智顛と吉蔵がこの

問題に對してどのような解釈をしているか、そしてそれぞれの解釈はどの点が同じで、どの点が異なるのか、という問題を検討したい。その際に、智顛、吉藏ともに批判しているのが梁代の光宅寺法雲の法華經觀であり、両者は法雲の『法華經』解釈を乗り越えることでそれぞれの『法華經』解釈を展開した。それゆえ、両者の解釈を検討する前提として先に光宅寺法雲の解釈についてみてみよう。

二、光宅寺法雲の解釈

『法華經』は竺法護訳『正法華經』の訳出後、一世紀余を経て鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』が五世紀初めに漢訳されるに及んで、中国仏教界に広く流布した。羅什の弟子の道生は『妙法蓮華經疏』を作成し、現存『妙法華』注疏の最古のものとして残っている。

南北朝時代に至って『法華經』研究で南北兩朝を通じて最も著名な仏教者が光宅寺法雲であった。その『法華經』解釈は今日現存の『法華義記』八巻中に伺うことができる。智顛と吉藏は次章で触れるように、それぞれの『法華經』解釈の際に法雲の解釈を否定している。それでは法雲の『法華經』解釈とはどのようなものか。寿量品の中心テーマである仏寿という点に焦点を絞って見るならば、横超慧日氏は法雲の『法華經』仏寿觀を「法雲は法華經の法身が涅槃經の法身と異なるを以て、涅槃經に説かる如き仏身常住説は未だ全くこの經の説く所とならず、法華は仏寿長遠を説くといえども結局相對的な比較上のことに過ぎずして、実には有限の域を脱しないものと見たのであった」とされている。②。これは法雲は『法華經』を『涅槃經』と比較して、『涅槃經』は法身常住に基づいた仏身常住を説いているのに対し、『法華經』寿量品に説く仏寿長遠は衆生教化のために仏が神通力によって寿命を延長したものであるから、眞の常住ではないとしているという。とである。それで法雲の解釈を見てみると、『法華義記』卷一に次のようにいう。

今果有三義者。一明今日果體長即對昔日果體短。第二義言。今日果義廣。即對昔日果義狹。第三義言。今日果用勝。即對昔日果用劣也。所以言今日果體長者。但昔言果止言壽

命八十・七百阿僧祇。今日明果壽命長遠復倍爲數。是故下經文言。壽命無數劫久修業所得。取五百那由他阿僧祇。三千大千國土墨點取爲喻。言壽命復過於此。但昔日無有如此之壽。然羅漢辟支不無邊際智所延之壽。然終自無有長遠之期。是故以今日長遠之果。對昔日短促之壽。昔龜今妙其義如此。③

（今の果に三義有りとは、一に明かさく、今日の果体長きは即ち昔日の果体短きに對す。第二義に言わく、今日の果義広きは即ち昔日の果義狭きに對す。第三義に言わく、今日の果用勝るは即ち昔日の果用劣るに對するなり。

今日の果体長しと言う所以は、但だ昔、果を言うに、止だ壽命八十、七百阿僧祇と言えばなり。今日、果を明かすは壽命長遠にして復倍を數と爲す。是の故に下の經文に言わく、「壽命無數劫 久修業所得」と。五百那由他阿僧祇の三千大千國土の墨点を取り、取りて喩えと爲して、「壽命復過於此」と言う。但だ昔日には此くの如きの壽有ること無し。然るに、羅漢・辟支は無際智の延ばす所の壽ならず。然るに、終自に長遠の期有ること無し。是の故に今日の長遠の果を以て、昔日の短促の壽に對す。昔は龜、今は妙、其の義此くの如し）

この段は法雲が『法華經』を因果という観点から捉え、『法華經』とそれ以前の三乗教を「今日」「昔日」と表現し、それぞれの教の修行を因、その結果を果として解釈する部分で、ここに掲げたのは「今日」「昔日」それぞれの果の長短について比較した部分である。これによれば、今日の教である『法華經』の果に三義あるうち、その第一の「果体長」とは、「昔日」の三乗教は、仏の壽命は八十歳、七百阿僧祇劫であるのに、今の『法華經』の説く仏の壽命は五百億塵點劫の倍の壽命がある、それ故、昔は龜、今は妙であるとしてゐる。これは『法華經』の仏の壽命は長遠であると述べてゐるもの、壽命無量とは言つてゐない。あくまで五百億塵點劫の倍というだけである。

このことは『法華義記』の下の部分で「長壽」について次のように補説されている。就此經所明長壽之義。但昔七百阿僧祇爲短今復倍稱位長。然今者更無別長。只續昔七百阿僧祇爲長。如柱長五丈埋藏二丈。唯出三丈。觀三丈爲短。又出二丈則有長義。但無別

有長正以今二丈續昔三丈有五丈之用也。壽命亦爾。昔七百爲短。今復倍爲長。但無別長。續短成長。無異三丈是短是匱。今日復倍是長是妙也。此是無別長義。④
（此の經の明かす所の長寿の義に就かば、但だ昔の七百阿僧祇を短と爲し、今の復倍を位長と稱するのみ。然るに今者、更に別の長無し。只だ昔の七百阿僧祇に続くるを長と爲すのみ。柱の長さ五丈、二丈を埋藏し、唯だ三丈のみを出すが如し。三丈を靚て短と爲す。又、二丈を出だせば、則ち長の義有り。但だ別に長有ること無きのみ。正しく今の二丈を以て昔の三丈に続かしめば、五丈の用有るなり。寿命も亦た爾り。昔の七百を短と爲し、今の復倍を長と爲す。但だ別の長無く、短に続けて長を成ずるのみ。三丈は是れ短、是れ匱にして、今日の復倍は是れ長、是れ妙なるに異なること無きなり。此れは是れ別の長の義無し）

すなわち、ここでは柱の喩えで『法華經』の仏寿長遠を解釈している。それは長さ五丈の柱のうち、地中に二丈埋まっております、三丈分が表に出ている時、三丈分だけ見ていればそれは「短」だが、ここに地中の二丈分を出せば、それはもとの三丈よりさらに二丈分の「長」となる。この場合、柱の長さは五丈と最初から決まっている。他に別の「長」があるわけではない。これと同じく、仏寿も、もとの七百阿僧祇を「短」、今の復倍を「長」とするのであつて、この他に別な「長」があるわけではないのである。この例文によつて、横超慧日氏も指摘するように⑤、法雲は『法華經』に説く仏寿は、有限なものに有限なるものを続けたものであるから、結局有限なものであると解釈していることになる。法雲の考えによれば、五百億塵點劫という無限に近い長時であつても、それが有限な数によつて表されている限り、完全な無限とは言えないということなのであろう。それでは法雲は『法華經』の説く仏寿長遠はどのような意義があるとしているのであるか。如来寿命品の解釈を見てみると、

四段名字者。第一明釋迦如來過去世中神通益物。此即是上述勸序中言諸佛自在神通之力。第二從諸善男子如來見諸衆生樂於小法以下明如來現在中神通益物。此則是上諸佛師子奮迅之力。第三應明如來未來世中神通益物。此則是上諸佛威猛大勢之力。此是法說中所無

者今者玄出應下譬中及偈中有。第四又善男子諸佛如來法皆如是下通三世隱顯。明益物不虛妄止物誹謗之心。⑥

(四段の名字とは、第一に釈迦如來の過去世の中の神通益物を明かす。此れは即ち是れ上の述勸序の中に「諸仏在神通之力」と言う。第二に「諸善男子。如來見諸衆生樂於小法」従り以下は、如來の現在の中の神通益物を明かす。此れは則ち是れ上の「諸佛師子奮迅之力」第三に應に如來の未來世の中の神通益物を明かすべし。此れは則ち是れ上の「諸佛威猛大勢之力」なり。此れは是れ法說の中に無き所の者なり。今者、玄に出す。應に下の譬の中、及び偈の中に有るべし。第四に「又善男子。諸佛如來法皆如是」以下は、三世に通じて、隱顯して益物すること虚妄ならざるを明かし、物の誹謗の心を止む)とある。ここでは壽量品の法說部分を四段に分けて解釈しているが、その第一段は釈迦佛の過去世の神通益物を明かすもので、「諸佛自在神通之力」がこれに相当し、第二段は「諸善男子如來見諸衆生樂於小法」以下の部分で、ここは現在世における神通益物を明かすもので「諸佛師子奮迅之力」の文句が相当しする。第三段は未來世の中の神通益物を明かし、「諸佛威猛大勢之力」の文句が相当する。第四は「又善男子諸佛如來法皆如是」以下の部分で、三世に通じて隱顯して神通益物し、虚妄ならざることを明かす、としている。つまり、壽量品の正說部分を三世に亘る神通益物と解釈していることが知られる。それは今の部分の少し前の部分に長行部分を法說と譬說に分けることを示す文に「第一是法說明長遠相益物」⑦(第一に是れ法說もて長遠の相、益物を明かす)とあることから知られ、その益物は長遠の相によってなされると解釈している。なぜなら、仏による過去、現在、未來の三世に亘る益物は仏の壽命長遠があつて可能になるからである。法雲の壽量品解釋は、經が仏壽の長遠を明かすのは、仏壽の無量を明かすためでなく、神通力によつて延長した壽命、それは無限ではなく「復倍上數」という言葉で表現できる数の壽命であるが、それによつて仏が三世に亘る衆生教化をしているということを明かすためというものである。置かれていたのではないかと考えられる。

法雲は教判論からいえば慧觀らの五時教判に依拠していたことは確かで、『法華義記』中にも五時教の語が見られることが指摘されている⑧。この五時教判は第五時の説法である『涅槃經』の特徴を、仏身の常住性に見出して常住教とするものであるから、仏の常住性という点では『法華經』より完全なものである。『法華經』は五百億塵点劫の倍以上という表現であるから、法雲はこれを常住とは言わず、長遠と言ったものである。このような解釈を法雲がするのは、『涅槃經』の仏性説とその基礎となる法身説を『法華經』に読み込んでいないためであろう。『法華經』の仏身長遠を解釈するのに『涅槃經』の仏身常住と比較したり、仏性の概念を用いて説明したりしていない。この点は法雲の『法華經』解釈の大きな特徴である。

三、智顛の解釈

それでは智顛の寿量品解釈はどのようなものであるだろうか。『法華文句』の寿量品の釈中に「從我本行下。擧因況果以明常住。舊人據此以證無常云。前過恒沙後倍上數。神通延壽猶是無常。僻取文意大有所失。經擧因況果非數也。經云久修業所得壽命無數劫。非神通延壽也。何者。佛修圓因登初住時。已得常壽。常壽叵壽。已倍上數。況復果耶。云何棄所況之果。苟執能況之因。縱令此因已是於常。非無常也。」⑨（「我本行」より下、因を挙げて果を況し、以て常住を明かす。旧人は此れに拠りて以て無常を証して云く、「前は恒沙に過ぎ、後は上數に倍するは、神通延壽にして、猶お是れ無常なり」と。僻して文意を取り、大いに失う所有り。經は因を挙げて果を況す。果は數に非ざるなり。「經」に「久修業所得壽命無數劫」と云うは、神通延壽に非ざるなり。何となれば、仏は円因を修して初住に登る時、已に常壽を得たり。常壽は寿たり叵し。已に上の數に倍す。況んや復た果をや。云何んぞ所況の果を棄て、苟も能況の因に執せん。縱令い此れ因なるも、已に是れ常に於いてす。無常に非ざるなり。」）

と述べて、「我本行」より以下の文は、仏が久遠の昔から成仏して衆生教化を行ってきた、その結果を挙げて常住を明かすのだと解釈している。この解釈は法雲とは反対の解釈である。さらに、「旧人」としてしているのは名は挙げていないものの、以下の「神通延寿は猶、是れ無常」という説を見れば法雲の解釈であると察せられる。この説に対して『法華文句』では、「僻んで文意を取り、大いに失う所有り」として、経意を誤って取り、大いに失うところがあるとする。また、経には「久修業所得壽命無數劫」とあるので、神通延寿ではない、その訳は仏は円教の因を修して初住位に登った時に已に常住の寿を実現しているからだとする。このように寿量品では仏の常住性が明かされているとするのが智顛の解釈である。

また、法身常住という点についても、次のように経文を挙げて、法身常住が説かれているとする。すなわち、

方便品云。世間相常住。於道場知己。導師方便説。此文即未來常住不滅。又云我常住於此。又云常在靈鷲山。及餘諸住處。普賢觀云。常波羅蜜所攝成處。我波羅蜜所安立處。如此常文亦復不少。又此經處處明法身。法身豈不常耶。⑩

(方便品に云く、「世間相常住なり。道場において知り已りて、導師は方便もて説く」と。此の文は即ち未來常住不滅なり。又云く、「我は常に此に住す」と。又云く、「常に靈鷲山、及び余の諸の住処に在り」と。『普賢觀』に云く、「常波羅蜜の撰成する所の処なり。我波羅蜜の安立する所の処なり」と。此くの如き常の文は亦復た少からず。又、此の經の処処に法身を明かす。法身は豈に常ならんや。)

といい、方便品の偈頌「世間相常住。於道場知己。導師方便説」の句、及び寿量品の偈頌の「常在靈鷲山 及餘諸住處」の句は法身の常住を説いたものであるとし、また結經の『觀普賢菩薩行法經』中の、常波羅蜜、我波羅蜜の句も同様であるとし、『法華經』中の処々に法身常住が説かれているとしている。

また『法華玄義』では積名段で、旧解として法雲が『法華經』を因果によって解釈し、今の『法華經』の因果と昔の三乗教の因果について比べ、『法華經』の因果を妙、昔の因

果を龜としている説を紹介し、それに対して智顛は仏性と常住の二点から批判している。すなわち、次のようにいう。

若言今因體廣。那忽言法華明一乘是了。不明佛性是不了。那復言法華明緣因是滿。不明了因是不滿。那復言前過恒沙後倍上數。猶是無常因。既以無常因那得常果。因果俱無常。此無常人那見佛性。非了義故體不收行一。非滿字故體不收教一。非常住故體不收人一。不見佛性故體不收理一。當知。今因狹中之狹。狹則是龜。昔體既廣昔還是妙。此一難已知龜妙。遠復具作後難耳。⑪

（若し今の因の体広しと言わば、那んぞ忽ち法華に一乘を明かすは是れ了、仏性を明かさざるは是れ不了なりと言わん。那んぞ復た法華に緣因を明かすは是れ滿、了因を明かさざるは是れ不滿なりと言わん。那んぞ復た前は恒沙を過ぎ、後は上の數に倍すれども、猶お是れ無常の因なりと言わん。既に無常の因を以て、那んぞ常果を得ん。因果俱に無常ならば、此の無常の人は那んぞ仏性を見ん。了義に非ざるが故に、体に行一を収めず。滿字に非ざるが故に体に教一を収めず。常住に非ざるが故に、体に人一を収めず。仏性を見ざるが故に、体に理一を収めず。當に知るべし。今の因は狹が中の狹なり。狹なれば則ち是れ龜なり。昔の体既に広ければ、昔は還つて是れ妙なり。此の一難已に龜妙を知る。遠いよ復た具さに後の難を作すのみ。）

ここでは法雲が、『法華經』が一乘を明かしている点で了、仏性を明かしていないといふことで不了とし、緣因仏性を明かしている点で滿、了因仏性を明かしていない点で不滿としているという仏性に関する問題、また次に仏壽について、恒沙を過ぎ、復倍上數であるのになぜ無常としているのかという点について、智顛が厳しい表現で批判している箇所である。この批判を通して、智顛は『法華經』中に仏性に関して、緣因仏性ばかりでなく了因仏性も説かれており、仏壽に関して、常住が説かれていふことが分かる。また、智顛は藏通別円の四教の教判、涅槃と法華を第五時に置く五時判からして、『法華經』を最も価値ある經典としていることは周知のことであり、その価値判定のもとに智顛は同じく第五時の教である『涅槃經』に説かれている仏身常住と仏性説が『法華經』に

も説かれていると説いて、『涅槃經』と『法華經』の従来の評価を覆そうとしたのである。

四、吉蔵の解釈

次に吉蔵の解釈はどうであろうか。『法華義疏』卷十の寿量品第十六の釈を中心に検討しよう。吉蔵は寿量品の寿量について解釈するに三種ありとして、次のようにいう。

第二得失門者。釋此經壽量凡有三師。一用五時教者。云過去過塵沙未來倍上數。猶是無常。終歸盡滅。故前云終歸於空。故如來壽有限量也。二執四時教者。云此經覆相辨常。則覆相明壽無量也。第三半滿義者。云一切大乘經皆明佛常。謂顯了明佛壽無量也。今謂初謗經罪重。爲下根人也。次爲過小輕。謂中根人也。後得經之用未識經體。三種之中謂上根人也。^⑫

（第二に得失門とは、此の經の壽量を積するに凡て三師あり。一には五時教を用うる者の云く、「過去は塵沙に過ぎ、未來は上數倍せるも、猶お是れ無常なり。終に尽滅に歸す。故に前に終に空に歸すと云う。故に如來の壽に限量あるなり」と。二には四時教を執する者の云く、「此の經は覆相して常を弁ず」と。則ち覆相して壽の無量を明すなり。第三に半滿義の者の云く、「一切の大乘經に皆仏は常なりと明す」と。謂く、顯了に仏壽無量を明すなり。今謂く、初は經を謗する罪重し、下根の人となす。次は過をなすこと少しく輕し、謂く、中根の人なり。後のは經の用を得て未だ經の体を識らず。三種の中には謂く、上根の人なり）

ここでは第一の師は、仏は過去は恒沙を過ぎ、未來には復倍上數の壽量があつてもなお無常であり、最終的には滅盡するという説が紹介されているが、これは明らかに法雲の説である。この説について吉蔵は三種の中でも最も經に対する謗法の罪が重いととして、下根であると判定している。この中ですべての大乘經は仏の常住を明かしているとするのを上根としているが、しかし、それぞれの經の本旨をまだ知らないものであると、これも批判の対象としている。

次に吉蔵は如来の寿量を『法華論』の三種如来、すなわち化身、報身、法身の三身説によつて如来の寿量を解し、化仏は有始有終、報身仏は有始無終、法身仏は無始無終として、この寿量品は三種の仏それぞれの寿量を明かしているとして解釈する。すなわち、化身の寿量は「開方便門」、法報二身の寿量は「頭身実義」であるとする^⑬。

また、経文の「如是我成仏以来」から「常住不滅」までの解釈では、「成仏久しきの義を結するなり。已でに常住にして滅せずと称す。即ち是れ頭了に常を明かすなり。復た覆相と言ひ、及び無常を以て此の経を積することを得ず」としており^⑭、『法華経』では仏の常住が明瞭に説かれており、この経を無常によつて解釈することはできないとする。

また、経の「復倍上数」の解釈では『法華論』の文^⑮に依つて次のようにいう。

復倍上数者。依法華論云。所成壽命復倍上数。上明本願未滿。故佛不得入無餘永滅涅槃。故將本願未滿以釋常義。斥小乘人謂佛無常永入無餘。則是違於本願。今明復倍上数。舉壽命不可數。以釋成常義。蓋是具舉因果兩義。以釋於常。但經文語迕。又講者不詳論意。故合釋之耳。^⑯

（復た上の数に倍せりとは、法華論に依つて云わば、所成の壽命復た上の数に倍せりと、上には本願未だ滿せざるが故に、仏無余の永滅涅槃に入ることを得ざるを明かせり。故に本願の未だ滿たさざるを將つて以つて常の義を積し、小乗人の、仏は無常にして永く無余に入りたもうと謂える、則ち是れ本願に達せりと斥す。今は復た上の数に倍せりと明し、壽命の不可数を挙げて以つて常の義を積成す。蓋し是れ具に因果の兩義を挙げて以つて常を積するなり。但し経文は語迕し。又講ずる者、論の意を詳にせず。故に合して之を積するのみ。）

ここでは『法華論』が如来の壽命を常と解釈していることを依りどころとして、如来の壽命を本願という観点から解釈した従来の解釈を捨て、仏の壽命が数えることが不可能であるという点から常住を解釈するものである。

以上のように、吉蔵は法雲の仏身無常説を批判して仏身の常住を主張する。それは『法華論』の三身説や「復倍上数」の解釈を利用したものであり、吉蔵の『法華論』重視の態

度が窺われる。奥野光賢氏は吉蔵がその著作中に『法華論』には七カ所に仏性を明かしているとして、その文に着目し、その七カ所を『法華經』中に探されている¹⁷。このように吉蔵は『法華經』がすでに仏性を明かしているとしており、仏身常住と仏性説とが『法華經』中に説かれていて、その点で異なるのである。このことは先に見た智顛の場合と同様で、吉蔵が『法華論』を重視している点に異なっている。しかし、吉蔵が大乗經典は「顛道無異」で、經典の間に最も大きな点は、前章で検討したように、吉蔵が『法華經』に「顛道無異」で、經典の間に価値的優劣はないとして、智顛と同じく『法華經』の中に『涅槃經』の仏性説について多くの経疏を作成していること、智顛と同じく『法華經』の中に『涅槃經』の仏性説と仏身常住説とを読み込んでいるという事実は重いと云わざるを得ない。

五、小結

これまで『法華經』の寿量品について、まず光宅寺法雲の解釈を検討し、それに対して智顛と吉蔵がそれぞれの法雲の解釈に對したかを見てきた。その結果をかいつまずんで記せば、まず、法雲は五時判に依って『涅槃經』を最上の經と考へ、そこには仏身常住が説かれていて、法雲は五時判に依って『涅槃經』を最上の經と考へ、そこには仏身常住のために、『法華經』の仏身は無常であると見る見方に立った。

この仏身無常説に對して、厳しい批判を投げかけたのが智顛と吉蔵であった。両者ともに『法華經』中に『涅槃經』と同じく仏身常住説と仏性説とが説かれていて、主張したために論点が共通しており、両者の主張は一見似通っている。しかし、根本的に異なるのは、智顛が『法華經』至上主義に立って『法華經』の優位性を主張したのに対し、吉蔵は「顛道無異」の立場から經典間の優劣を認めなかった点であろう。

註

- ① 横超慧日『法華思想の研究』二三九～二六四頁、平樂寺書店、一九七一年二月。
- ② 同上書、二四六頁。
- ③ 『大正藏』卷三十三、五七三頁b～c
- ④ 同上、五七三～五七四頁a
- ⑤ 同上、六六七頁c～六六八a
- ⑥ 同上、六六七頁c
- ⑦ 同上、六六七頁c
- ⑧ 菅野博士訳注『法華義記』三一～三五頁、大藏出版、一九九六年。
- ⑨ 『大正藏』卷三十四、一三三a
- ⑩ 同上、一二七頁c
- ⑪ 『大正藏』卷三十三、六九一c～六九二a
- ⑫ 『大正藏』卷三十四、六〇三a
- ⑬ 「所言如來壽量者。依法華論三種如來。一者化身如來。二報身如來。三法身如來。壽量亦有三種。化佛壽量有始有終。故爲二乘人八相成道王宮現生雙林示滅也。二報身佛壽量有始無終。故下文云。我本行菩薩道所成壽命今猶未盡。以行因滿初證佛果是故有始。一證已後湛然不滅。故無有盡終。三法身佛壽本自在之不生不滅無始無終。」(同上)
- ⑭ 「如是我成佛以來至常住不滅者上辨過去無前中開爲三別。一者標證佛已久。二者釋疑顯成證佛已久。此二門竟。今是第三結成佛久義。既稱常住不滅。即是顯了明常不得復言覆相及以無常釋此經也」(『大正藏』卷三十四、六〇六b)
- ⑮ 『法華論』勒那摩提訳に「所成壽命復倍上數者。示現如來常命。方便顯多數。過上數量不可數知故」(『大正藏』卷二十六、一九頁a)とある。
- ⑯ 『大正藏』卷三十四、六〇六頁c
- ⑰ 奥野光賢「吉蔵の『法華論』の依用について―七処に仏性有りの文をめぐって―」『佛教學』第二十一号、二九～五三頁、一九八七年三月

第四章 光宅寺法雲と智顛・吉蔵の関係

南朝梁の三大法師の一人である光宅寺法雲は南北朝期において『法華経』解釈の第一人者であった。智顛と吉蔵はともに『法華経』を重視し、同じく仏性思想によって新解釈を打ち出した。その際、に乗り越えるべき壁が光宅寺法雲であったのである。本章では智顛と法雲と吉蔵の三者の関係について検討したい。

第一節 吉蔵による光宅寺法雲批判―吉蔵の法華注疏を中心に―

一、はじめに

吉蔵の『法華経』の現存注釈書には『法華玄論』『法華義疏』『法華統略』『法華遊意』があり、また世親の『法華論』の注釈書である『法華論疏』も著している①。それらの著作中には吉蔵の博引旁証ぶりを示すかのようになり、多くの法師の説が引かれているが、具体的な名前が挙げられている法師の中で、河西道朗などとともにはしばしば引かれるのが梁の三大法師の一人、光宅寺法雲（四六七―五二九）である。

吉蔵が『法華経』の注釈書の中で法雲の説を多く引く理由について、すでに横超慧日氏は、大略次のように述べておられる②。すなわち、法雲は南北朝時代に『法華経』研究において最も知られた学僧であり、彼の『法華経』の前の第四時の説法であり、未だ仏性も仏身常になわち、『法華経』は第五時の『涅槃経』の前の第四時の説法であり、未だ仏性も仏身常住も説かれていない、という点で『涅槃経』に劣るものとされてきたというものであった。吉蔵は光宅寺法雲の所説を批判することによってこの解釈を覆して、『法華経』にはす

に仏性も説かれており、仏身常住も説かれていることを主張し、『法華経』と『涅槃経』との優劣を逆転しようとした、ということである。

後に、平井俊栄氏もこの点について、吉蔵の法華注疏における光宅寺法雲批判を検討して、「法華経に因位において仏性の遍在が説かれているのか、また果位における仏身は常住か無常かという問題が、光宅と吉蔵の最大の争点であった」とされ、吉蔵の光宅法雲批判について、より詳細に論じられている^③。

本節では、吉蔵の法華注疏の中に見られる光宅寺法雲の引用について検討し、従来の成果を踏まえて再検討を試みたい。

二、吉蔵法華注疏における光宅寺法雲の引用回数

中国仏教者の製疏に当たっての一般的方法は、先行する勝れた注疏を手本としてそれを取り込み、その上に自身の見解を加上していくとともに、異説を取捨選択して取り込んでいく。その際に手本とした疏の内容で、自らの意見主張と異なる箇所については、この部分を「○○云く」などとして手本作者の名を出して引用の形で示し、これに反論を加えるということが多い。吉蔵の『勝鬘宝窟』は浄影寺慧遠の『勝鬘義記』を取り込んで成ったものであることが明らかにされている^④。

このようなことから、「○○云く」として具体的な人師の名を記して引用する場合には、批判の為に挙げる、有力な異説として紹介する、などの疏主の何らかの意味が込められていることが考えられる。そこで本稿では、吉蔵が光宅寺法雲の名を出して引用している箇所を『法華経』注疏中から取り出して検討を加えたい。

光宅寺法雲の名を出す場合、「光宅」「光宅法師」「光宅雲公」「光宅雲法師」「光宅学士和闍梨」などと記されるが、この名が現れる回数を疏ごとに数えてみると、『法華玄論』二十回、『法華義疏』十四回、『法華統略』六回、『法華論疏』一回、『法華遊意』〇回という結果になる。ただし、『法華玄論』中には同一パラグラフに三回あるいは二回現れる

場合があるのでこれを差し引くと引用説の数としては15となる。また○回の『法華遊意』の場合も、『法華玄論』中では「光宅法師云く」として名を出してその所説を批判しているのに、『法華遊意』中ではその同じ説を「有人言わく」として名を出していない⑤。

さて、これらの引用説を、A・批判のために引いたもの、B・単に異説の紹介として、あるいは光宅に関する記事などを記述する、この二種に分けることにする。すると次のような結果を得た。

『法華玄論』	・	・	A	・	・	0	13	B	・	0	2
『法華義疏』	・	・	A	・	・	7	7	B	・	0	7
『法華統略』	・	・	A	・	・	6	6	B	・	0	0
『法華論疏』	・	・	A	・	・	1	1	B	・	0	0
『法華遊意』	・	・	A	・	・	0	0	B	・	0	0

この結果によると、光宅の名を出している場合は、異説の列挙としてよりも、その説を批判するために出していることの方が多いうことが分かる。

三、引用の意味

上述のように、吉蔵が光宅寺法雲の名を挙げて引用する意味についてA、B二種に分けたが、その各々について具体的に見てみよう。叙述の便宜からBから先に検討する。

(一) B・単に異説の紹介として、あるいは光宅に関する叙述

『法華玄論』卷一に、光宅の相承と事績を紹介して次のように言う⑥。

爰至梁始三大法師碩學當時名高一代。大集數論遍釋衆經。但開善以涅槃騰譽。莊嚴以十地勝鬘擅名。光宅法華當時獨步。但光宅受經於中興寺印法師。印本壽春人俗姓朱氏。少遊彭城從曇度受論。次從匡山惠龍受學法華。而印講斯經自少至老凡得二百五十遍。春秋六十六。永明元年卒。光宅雲法師息慈之歲隨印在鍾山下定林寺聽法華經。下講竟住寺後石澗中累石爲高座及以聽衆。於是自登石座霞述所聞。印未知之密聽其所説。一言靡遺。

年至三十。於妙音寺開法華淨名二經題。機辨縱橫道俗歎伏。由是已來法華譽顯。

（爰に梁の始めに至って、三大法師の碩学、當時に名を一代に高くして、大いに教・論を集めて遍く衆經を釈す。但し、開善は涅槃を以て譽れを騰げ、莊嚴は十地・勝鬘を以て名を擅（ほしいまま）にし、光宅は法華もて當時に独歩す。但し、光宅は經を中興寺の印法師に受けたり。印は本、壽春の人、俗姓は朱氏なり。少くして彭城に遊び、曇度に從つて論を受く。次に匡山の慧龍に從つて法華を受學す。而して、印、斯の經を講ずること、少より老に至るまで、凡そ二百五十遍を得たり。春秋六十六、永明元年に卒す。光宅雲法師は、息慈の歳に印に隨つて、鍾山下の定林寺に在つて、法華經を聴く。講を下り竟わつて、寺の後の石澗の中に住し、石を累ねて高座と及び聴衆と為す。是に於いて、自ら石座に登り、霞かに所聞を述ぶ。印未だ之を知らず。密かに斯の所説を聴くに、一言も遺すこと靡し。

年三十に至つて、妙音寺に於いて法華・淨名の二經の題を開く。機を縦横に弁じ、道俗歎伏す。是れ由り已米、法華の譽れ顯るるなり。）

上例は、吉蔵が梁の三大法師を挙げ、その中で光宅法雲を取り上げて紹介した部分で、梁代に法雲は「光宅法華當時獨歩」というように法華にぬきんでいたという。吉蔵が『法華玄論』の第一巻に法雲を紹介したのは、主なる批判対象として紹介するという意味があると推測される。実際に、吉蔵は法雲が僧印、慧龍の二人に受學したことについて、法雲批判の中でたびたび触れている⑦。

同じく『法華玄論』卷八に、安樂行品の釈で、四安樂行について、第二明四行名不同。光宅云。一空慧行。二説法行。三離過行。四慈悲行。但初行中辨空慧。後三不明。故初名空慧行也。⑧

（第二に四行の名の不同を明かす。光宅の云く、一には空慧行、二には説法行、三には離過行、四には慈悲行なり。但だ初行の中にのみ空慧を弁じ、後の三には明かさざるが故に初めを空慧行と名づく。）

とあり、四行の名称と解釈が人師によつて異なるとし、光宅の説を紹介している。この後

の段では、吉蔵は一々の行について異なる解釈を出して結果的に光宅の説を批判することになる。

次に『法華義疏』ではどうか。卷一の序品の釈中に、このようにある⑨。

光宅云。如是者將傳所聞前題舉一部也。如是一部經我親從佛聞。即爲我聞作味胤也。
（光宅云く、如是とは將に所聞を伝えんとして前に題して一部を擧ぐるなり。是の如き一部の經を我親しく仏に従つて聞くと。即ち我聞の爲に味胤と作すなり。）

これは幾人かの人師の説とともに、法雲の「如是」の解釈を紹介したものであつて、ここでは異説として挙げられるだけで批判の対象とはされてはいない。

『法華義疏』にはこのように異説として掲げるための引用があつたと六例ほどある⑩。もう一例を挙げると、卷六の譬喩品の釈注に、このようにある⑪。

問衆生云何是佛子耶。答昔光宅學士和闍梨云。凡夫識能更生識。所生之識則是己兒。故名爲子。得無漏意識不復生識也。成論師云。衆生從無明識窟流來。爲佛所愛念故名爲子。（問う、衆生云何が是れ仏子なるや。答う、昔、光宅學士和闍梨の云く、「凡夫の識は能く更に識を生ず。所生の識は則ち是れ己の兒なり。故に名づけて子と爲す。無漏の意識を得れば復た識を生ぜざるなり」と。成論師の云く、「衆生は無明の識窟より流來して仏に愛念せらるるが故に子と爲す」と。

この例も成論師と並列して挙げられる異説の一つの扱いである。

『法華統略』の引用はAに属するものだけで、單なる異説の紹介や法雲に関する記述はない。それでは次にAについて見よう。

(二) A 批判のために引いたもの
A に分類される引用は多いが、その批判の内容はどのようなものか、この点について注意しながら検討しよう。

ア、仏身無常説への批判

『法華玄論』では、卷第二、積名段で「妙」について、
總論十對者。問。此言妙者。佛果爲是常故言妙。爲未是常故言妙。答。光宅雲公言。猶

は無常。所以然者教有五時。唯第五涅槃是常住教。四時皆無常。法華是第四時教。是故佛身猶は無常。^⑫

（総じて十対を論ぜば、問う、此の妙と言うは、仏果は是れ常なるが故に妙と言うとや為ん、未だ是れ常ならざるが故に妙と言うとや為ん。

答う、光宅の雲公言わく、猶お是れ無常なり。然る所以は教に五時有り。唯だ第五の涅槃のみ是れ常住教、四時は皆な無常なり。法華は是れ第四時の教なり。是の故に仏身は猶お是れ無常なり、と。）

ここは法雲が『法華経』は第四時の教で、まだ仏身の常住が明かされていないとして、この法雲の説は、同じ『法華玄論』卷二、積名段でも、

光宅云次章明果猶是數量。叡公云壽量定其非數。非數者常恒不變無有限數。二不同也。光宅云此經未明常唯一法身而垂萬迹。叡公云分身明其不實。不實者釋迦之與分身皆是應迹。非是實身則顯法身為實。三不同也。^⑬

（光宅の云く、次の章には果を明かす、猶お是れ數量なり、と。叡公の云く、壽量は其の非数を定む、と。非数とは、常恒不變にして限数有ること無し。二の不同なり。

光宅の云く、此の経は未だ常を明かさず。唯一の法身、万迹を垂る、と。叡公の云く、分身は其の不実を明かす、と。不実とは釈迦と分身と皆な是れ応迹なり。是れ実身に非ず。則ち法身を実と為すことを顕わす。三の不同なり。）

とあり、法雲が『法華経』は常住を明かしていないことを紹介する。ここでは叡公、すなわち羅什の弟子で、「法華後序」を製した僧叡の説と法雲の説とが四点において不同であると指摘し、批判しているところである。ここで僧叡を出すのは、吉蔵が同巻で、

次引關河舊説以證常無常義。昔竺法護翻舊法華猶未見判其宗旨。自羅什所譯新本長安僧叡法師親對翻之。^⑭

(次に関河旧説を引いて以て常無常の義を証す。昔、竺法護は旧法華を翻す。猶お未だ其の宗旨を判ずるを見ず。羅什所訳の新本より、長安の僧叡法師、親しくこれを対翻せり。)

とされているからである。また、『法華論疏』の冒頭でも、『法華経』の经文を講釈するに、三種の疏を以てするといひ、その三種とは、関河叡朗の旧宗、龍樹・提婆、並びに世親の『法華論』であるとしている^⑮。関河叡朗の旧宗とは、僧叡と河西道朗の二人を指しており、平井俊榮博士は、吉蔵が『法華経』解釈に梁代の法雲よりもさらに古い權威を用いたのは、法雲に対抗し、その学説を超えようとしたためであると解釈されている^⑯。また、仏身の常・無常については『法華統略』においても議論されており、巻中の本では譬喩品の積中に次のようにある^⑰。

又初是解脱德。後是般若法身。亦與涅槃三德不異。而光宅等乃言壽量。終入無餘。還是小滅。既是小滅。猶是拔子重苦。未拔輕苦。但有與小。竟無賜大。開善莊嚴明。此經未是顯了常住。並無大滅。云何得等賜大車。拔子輕苦。

(又、初めは是れ解脱の徳、後は是れ般若・法身なり。亦た涅槃の三徳と異ならざれども、光宅等は乃ち「壽量は終に無余に入り、還た是れ小滅なり」と言う。既に是れ小滅なれば、猶お是れ子の重苦を抜いて、未だ輕苦を抜かざるがごとし。但だ小を与うることと有れども、竟に大を賜うることに無し。開善・莊嚴は、「此の経は未だ是れ常住ならず」と明かす。並びに大滅無し。云何んが等しく大車を賜い、子の輕苦を抜くことを得んや。) 周知のように、法雲は如来壽量品で明かさされる仏壽は神通延壽の仏であり、仏壽無量はあくまで見かけの無量であつて、常住ではないという立場を取っている^⑱、吉蔵はこのような解釈に対してあらゆる点から批判を加えるのである。

また、同様の批判は同じ『法華統略』巻下の本の五百弟子授記品の積中に、次破邪門。釋法華唯有三師。光宅云。壽量佛終歸無餘。即是化城故。壽量佛終以化城為涅槃。又終是化城。竟無寶所。又終是化城。終無度二百。此說大悲(非)。^⑲ (次に破邪門なり。法華を積するに、唯だ三師有るのみ。光宅云わく、「壽量の仏は、終

に無余に帰す」と。即ち是れ化城なり。故に寿量の仏は終に化城を以て涅槃と為す。又、終に是れ化城にして、竟に宝所無し。又、終に是れ化城にして、終に二百を度ること無し。此の説は大いに非なり。」

ここでは、法雲は寿量品の仏は無余に帰すとしていたので、これは究極の目的地の宝処ではなく、方便としての化城になってしまい、経の意趣に背くという。これも法雲の仏身無常に対する批判である。

また同じ『法華統略』巻下の本、法師品の釈で、

釋全身在塔中。光宅云。謂佛無常磨滅。但有碎身耳。^{②①}

（「全身在塔中」を釈す。光宅云わく、「仏は無常にして磨滅し、但だ碎身のみ有るを謂う」と。）

とあり、光宅が仏身を無常にして磨滅し、碎身あるのみとする説を出して、そして「今明此經辨佛無生滅。壽無始終。故有全身。」（同前）（今、此の経は、仏の無生滅、壽の無始終を辨ずるを明かす。故に全身有り」と批判するのである。

イ、因果双説への批判

法雲は『法華義記』巻一に、「今此法花則以因果爲宗。自安樂之前開三顯一以明因義。自涌出之後開近顯遠以明果義」^{②②}（今、此の法花は則ち因果を以て宗と為す。安樂より前、開三顯一は以て因の義を明かす。涌出よりの後、開近顯遠は以て果の義を明かす。）といひ、『法華經』は因果を本旨とするとした。これに対し、吉蔵は、『法華玄論』巻二で、法雲の説を消化し紹介し、これを批判する。すなわち、

第五光宅法師受學印公之經而不用印公之釋。云此經以一乘因果爲宗故經辨果也。評曰。光宅所明盛傳於世末學推之。又既有因果之文應符經旨。今以文義推尋意猶未允。何者後明開近顯遠可得是果。前辨開三顯一非專明因。所以然者。昔日明三則有因三果三。今日辨一則有因一果一。爲眞實。何得開三顯一以辨因耶。又因果乃圓本迹未足如前評也。^{②③}（第五に光宅法師は学を印公の経に受く。而して印公の釈を用いず。云く、此の経は一

乗の因果を以て宗と為す。故に經に兩段有り。初めの開三顯一は以て因を明かし、後の開近顯遠は以て果を弁ずるなり、と。

評して曰く、光宅の明かす所、盛んに世に伝われり。末学之れを推すに、又、既に因果の文有り。応に經旨に符うべし。今、文義を以て推尋するに、意猶お未だ允ならず。何となれば、後に開近顯遠を明かすは、是れ果なることを得べし。前に開三顯一を弁ずるは、専ら因を明かすには非ず。然る所以は、昔日、三を明かすは則ち因三果三有り。今日、一を弁ずるは則ち因一果一有り。昔の因三果三を開くは皆な是れ方便なり。今の因一果一を顯わすは並びに真実と為す。何ぞ開三顯一を得て、以て因を弁ぜんや。亦、因果は乃ち円かに、本迹は未だ足らず。前に評するが如し。

上例についてはすでに先学の指摘があるが②③、經の宗旨についての十三家の説を挙げる中、五番目に法雲の説を取り上げて例文のように言う。法雲の因果説はまだ十分ではなく、壽量品の本仏の壽命無量が明かされていないので本仏・迹仏の概念が具わっていないと言っているのである。

また、因果説について、『法華統略』卷上の末、方便品の釈で次のように言う②④。

次別破江南二師釋此文。光宅云。一乘之因。無復三乘。故言常寂。其人所以作此釋者。謂初分經。正明於因。未辨果故也。今明雖是一句之經。實為大事。所以然者。因果斯經大宗。又為衆義根本。宜審詳定。今所以者。正是二果相對。明昔小果滅非真滅。今大果滅是真滅。即昔小涅槃。非真涅槃。今大涅槃。是真涅槃。昔小涅槃非真涅槃。謂開方便門。今大涅槃是真涅槃。謂顯真實義。所以就果論權實者。以此經正用果為宗。又法華教起正判三果權實故也。

（次に別して江南の二師の此の文を釈するを破す。光宅云わく、「一乗の因に復た三乘無し。故に常寂と云う」と。其の人、此の釈を作す所以は、初分の經は正しく因を明かし、未だ果を辨ぜずと謂うが故なり。今明さく、是れ一句の經なりと雖も、實に大事と為す。然る所以は、因果は是れ斯の經の大宗なり。又、衆義の根本と為す。宜しく審詳して定むべし。今、謂う所は、正しく是れ二果相對して、昔の小果の滅は真の滅に非ず、今の

大果の滅は是れ真の滅なりと明かす。即ち昔の小涅槃は真の涅槃に非ず、今の大涅槃は是れ真の涅槃なり。昔の小涅槃、真の涅槃に非ざるは、方便門を開くを謂う。今の大涅槃、是れ真の涅槃なるは、真実の義を顕わすを謂う。果に就いて権実を論ずる所以は、斯の経は正しく果を用て宗と為すを以てなり。又、法華の教起くるは、正しく三果の権実を判ずるが故なり。)

法雲は一乗の因に三乗はなく、それゆえ「常寂」というとするが、この説は一因一果をいうのだが、法雲は経の前半の開三顯一を因とのみ捉えていて、果について考慮してない、すなわち、法雲は二果相對を説いていないとして、法雲の因果説を批判しているのである。

ウ、その他の批判

『法華玄論』卷二の薬草喩品の釈で、

問。薬草喩品云究竟涅槃常寂滅相終歸於空。豈非終入無餘捨無常身智耶。評曰。光宅此言不識文意也。若云此經明涅槃空即是滅身智者。涅槃云大涅槃空可得然耶。又若身智終無常者與二乘竟復何異耶。今明薬草品分明有二究竟凡舉兩果。一者初文云究竟至於一切種智。此舉智果究竟。顯二乘人智不究竟也。二者云究竟涅槃常寂滅相。終歸於空。此舉斷究竟。顯二乘人斷不究竟。

(問う、薬草喩品に云く、「究竟の涅槃は常に寂滅の相なり。終に空に帰す」と。豈に終に無余に入つて無常の身智を捨つるに非ずや。

評して曰く、光宅の此の言は文意を識らざるなり。若し此の経に涅槃の空を明かすは、即ち是れ身智を滅すと云わば、『涅槃』に「大涅槃は空なり」と云うも然ることを得べけんや。又、若し身智終に無常ならば、二乗と竟に復た何ぞ異ならんや。今、薬草品を明かすに、分明に二の究竟有り。凡そ兩果を挙げれば、一には初の文に云く、「究竟して一切種智に至る」と。此れは智果の究竟を挙げて、二乗人の智は究竟ならざることを顕わす。二には云く、「究竟涅槃は常に寂滅の相なり。終に空に帰す」と。此れは断の究竟を挙げ、二乗人の断は究竟ならざることを顕わす。)

という²⁵。菓草喩品の經文に對して「終に無余に入つて無常の身智を捨つ」というのが法雲の解釈であろう。それに対して、身体と智慧とが無常で空に歸すならば、二乗の灰身滅智と変わらなわけ、それで「文意を識らざるなり」と批判して、菓草喩品は智と断の二果の究竟を明かしているとするのである。

また、三車四車に關わる批判もある。法雲は四車家の立場であるが、吉蔵は三車家の立場であることは周知のことであるが、四車家の立場では三車中の牛車と大白牛車とは別物とされている。したがって菩薩乗の中に淘汰される菩薩乗と仏乗と等しいとされる菩薩乗の二種があることになるが、法雲は三乗中の菩薩乗を偏行六度の菩薩とし、これを方便としたのである。それに対し吉蔵はこの方便としての偏行六度の菩薩を認めない。このことを前提として、『法華玄論』卷四で、

如父手中唯有一菓欲引諸子說一菓爲三菓。考實而論唯有一菓無二菓。是故二文無相違也。以三二既明會義可領。晚見法華論。釋十方佛土中尚無二乘何況有三。與今意同。論云此是遮義。是遮者明無二乘涅槃。唯佛究竟無上菩提。有大涅槃耳。此但明無有二乘唯有佛乘。不言無偏行六度菩薩乘。故光宅失旨也。

（父の手中に唯だ一菓のみ有り。諸子を引かんと欲して一菓を説いて三菓と為すが如し。實を考えて論ずれば、唯だ一菓のみ有りて二菓無し。是の故に二文は相違するのと無きなり。三と二と既に明かせるを以て会の義は領すべし。晚に『法華論』を見るに、「十方の仏土中に尚お二乗すら無し。何ぞ況んや三有らんや」を積すること、今の意と同じ。『論』に云く、「此れは是れ遮の義なり。是の遮とは二乗の涅槃無く、唯だ仏のみ無上菩提を究竟して、大涅槃のみ有ることを明かす」と。此れは但だ二乗有ること無し、唯だ仏乗のみ有りて明かして、偏行六度の菩薩乗無しとは言わず。故に光宅は旨を失するなり。）²⁶

という。ここでは吉蔵は『法華論』を用いて、唯だ二乗が存在しないことだけが言われていたが、三乗については言及がない、だから世親によって偏行菩薩の存在は考慮されていない、したがってその存在は否定される、と述べているようである。かなり無理のある解釈であ

る。同様の記述が『法華義疏』にも見える。同書卷三に次のようにある⑳。

佛以方便力示以三乘教。下文云菩薩聞是法疑網皆已除。今何故唯二乘生疑不明菩薩疑。答以此文責光宅。既明別有偏行六度菩薩。足二乘爲三者。何故不明菩薩疑耶。若言略故不說者。菩薩正爲偏執之大。何故略大而存小耶。又下三周中皆明三根聲聞得悟。不明菩薩受解。以此推之。知無偏行六度之人也。

（佛、方便力を以て示すに三乗の教を以てす。下の文にも菩薩是の法を聞きて疑網皆已に除くと云う。今何が故に唯だ二乗のみ疑を生ずといて、菩薩の疑を明さざるや。答う、此の文を以て光宅を責む。既に別に偏行六度の菩薩ありと明かし、二乗に足して三となさば、何が故に菩薩の疑を明さざるや。若し略するが故に説かずと言わば、菩薩は正しく偏執の大たり。何が故に大を略して小を存するや。又、下の三周の中に皆三根の聲聞の得悟を明かし、菩薩の受解を明さず。此れを以て之を推すに、偏行六度の人なきことを知るなり。）

ここでは、経文が二乗のみ疑いを懐いたのに、菩薩については言われていない。経が省略したわけではない。したがって偏行六度の菩薩は存在しないことが分かる、といい、法雲の説を批判している。

その他に、吉蔵は経の、特に迹門の範囲で詳細な点を挙げて批判しているのが見られる。たとえば、『法華義疏』の序品の釈で、奇瑞の数や光瑞の意義の解釈などであるが㉑、煩瑣に過ぎるのでその一々は記さない。

三 小結

これまで、吉蔵の『法華』疏中の光宅寺法雲の引用について検討してきたが、その結果は次のようにまとめることができる。

吉蔵の『法華玄論』『法華義疏』『法華統略』『法華遊意』中には法雲の名を明記しての

引用が多くあるが、それらを検討してみると、名を出しての引用は、卑行の批判の対象として出していることが数字の上から確認できた。しかし、『法華玄論』中では「光宅法師云く」として名を出して批判しているのに、『法華遊意』中ではその同じ説を「有人言わく」として名を出していないということがある、一概に決定できないところも見られた。また、批判の為の引用でない場合は、異説を列挙して博引旁証化する効果もあると考えられる。

法雲説に対する批判は、經の迹門部分に集中しているが、その主な内容は、法雲の經に對する因果説と、仏身無常説といえる。これは吉蔵の法雲批判が『法華經』に仏性と仏身常住が『涅槃經』と同様に説かれていたことを主張するためであったとする先学の意見を裏付けるものであるが、吉蔵が目指したのは、『法華經』と『涅槃經』の優劣を解消し、彼の大乘經典に對する經典觀である「頭道無異」を立証しようとしたのではないかと思われる。

註

- ① 著作成立の順については、横超慧日博士は国訳『法華義疏』の解題中に『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華論疏』『法華統略』の順とされたが（「法華義疏解題」国訳一切經和漢撰述部、經疏部三、五〇七頁）、近年、菅野博士は、後二者の『法華統略』と『法華論疏』の順を逆にする見解を出された（菅野博士「吉蔵撰『法華統略』と『法華論疏』との撰述順序について」『印度学仏教学研究』第二十八卷第一号、一九七九年一二月）。
- ② 横超慧日「法華教学における仏身無常説」（『法華思想の研究』二三一〜二五六頁、平樂寺書店、一九七五年）
- ③ 平井俊栄「法華玄論と法華義記」『法華玄論の註釈的研究』第二章、三一〜六八頁、春秋社、一九八七年）
- ④ 藤井教公「天台と三論の交流―灌頂の『法華玄義』修治と吉蔵『法華玄論』をめぐって―」（鎌田

茂雄博士還暦記念論文集『中国の仏教と文化』一四一―一六五頁、大蔵出版、一九八八年一二月）を参照。

⑤ 『法華玄論』では「第五光宅法師受學印公之經而不用印公之釋。云此經以一乘因果爲宗故經有兩段。初開三顯一以明因。後開近顯遠以辨果也」（『大正蔵』卷三十四、三八〇頁a）とあり、この同じ説が『法華遊意』では「有人言。此經具以一乘因果爲宗。故初分明一乘之因。後章明一乘之果。借蓮花爲喩者。此花不有而已。有即花實俱含。此經不説而已。説即有因果雙辨也」（『大正蔵』卷三十四、六三七頁a）として、「有人」の説となっている。

また『法華義疏』中にも「有人言」として光宅寺法雲の説を出して批判している場合が幾度かある。たとえば、『法華義疏』巻五に「答有人言。具約智斷優劣。聲聞但斷正使。緣覺斷小習。菩薩結習俱傾。今謂中乘斷習經論無文。但取智有優劣譬三車不同耳」（『大正蔵』卷三十四、五二六頁a）とあるが、これは光宅法雲の『法華義記』巻四に「所以有此羊鹿牛車三種優劣者。聲聞止斷正使別相枝條。能荷負最劣取譬羊車。緣覺侵斷小習知見少廣取譬鹿車。菩薩斷習淨盡知見圓明運用最勝取譬牛車。負重致遠橫語知見。有勝負之殊。是故有三優劣」（『大正蔵』卷三十三、六二〇頁b）とある説の取意である。

⑥ 『大正蔵』卷三十四、三六三頁c

⑦ 『法華玄論』巻二で、經の宗旨について十三家を挙げる中、第二の龍師の説について、「評曰。光宅受經於印印稟承於龍。龍爲法華之匠。然此釋以文義兩推實符會經致」（『大正蔵』卷三十四、三七九頁c）といい、慧龍は光宅の法華の師であると記している。また同じ箇所、第五に光宅の説を挙げる際に、「第五光宅法師受學印公之經而不用印公之釋。」（同前書、三八〇頁a）などという。

⑧ 『大正蔵』卷三十四、四三〇頁b

⑨ 『大正蔵』卷三十四、四五四頁b

⑩ 残り5例は、『大正蔵』卷三十四、四六四頁c、四六七頁c、四六九頁b、四七〇頁a、五六九頁cの五箇所。

⑪ 『大正蔵』卷三十四、五三九頁b

⑫ 『大正蔵』卷三十四、三七二頁a

- ⑬ 『大正蔵』卷三十四、三八〇頁c
- ⑭ 『大正蔵』卷三十四、三七六頁c
- ⑮ 『法華論疏』卷上に「余講斯經文疏三種。一用關河叡朗舊宗。二依龍樹提婆通經大意。三採此論綱領以釋法華」(『大正蔵』卷四十、七八五頁b)とある。
- ⑯ 平井俊栄『法華玄論の註釈的研究』三四頁。
- ⑰ 『新纂大日本統蔵経』卷二十七、四八二頁a
- ⑱ 法雲の『法華義記』卷一に「就此經所明長壽之義。但昔七百阿僧祇爲短今復倍稱位長。然今者更無別長只續昔七百阿僧祇爲長。如柱長五丈埋藏二丈。唯出三丈。觀三丈爲短又出二丈則有長義。但無別有長正以今二丈續昔三丈有五丈之用也。壽命亦爾。昔七百爲短今復倍爲長但無別長續短成長。無異三丈是短是僂今日復倍是長是妙也。此是無別長義」(『大正蔵』卷三十三、七三頁c)五七四頁a)とある。
- ⑲ 『新纂大日本統蔵経』卷二十七、五〇三頁b
- ⑳ 『新纂大日本統蔵経』卷二十七、五〇七頁a
- ㉑ 『大正蔵』卷三十三、五七四頁b
- ㉒ 『大正蔵』卷三十四、三八〇頁a
- ㉓ 平井俊栄『法華玄論の註釈的研究』四四頁。
- ㉔ 『新纂大日本統蔵経』卷二十七、四七〇頁b
- ㉕ 『大正蔵』卷三十四、三七七頁a、b
- ㉖ 『大正蔵』卷三十四、三八九頁a
- ㉗ 『大正蔵』卷三十四、四九〇頁c
- ㉘ 奇瑞の数については「問瑞有幾種。答光宅云。前現六瑞於此土。次現六瑞於他方。合十二瑞也。現六瑞於此土者。一說法。二入定。三雨華。四動地。五衆歡喜。六放光。」(『大正蔵』卷三十四、四六九頁b)として光宅の説を出し、以下に一々検討を加えて批判している。

第二節 天台智顛より見た三論

一、はじめに

天台と三論の同異という大きなテーマを考える上で、本節は天台智顛の文献中に見える三論に対する言及を取り上げて検討し、智顛の三論に対する態度について考えたい。それはすでに指摘されているように、三論の文献中、特に吉蔵の著作中には天台について言及することが極めて少ないからである①。逆に智顛の著作とされているものについては、智顛晩年のものとされる著作で、現存の『四教義』『三觀義』『維摩經玄疏』『維摩經文疏』などには、吉蔵以前の三論についての言及がある。これらの中に見られる三論への言及については、すでに先行研究として大野栄人氏の業績があり②、その論文中に、おおよその検討がされている。本稿では、その大野論文の成果を踏まえ、天台の三論に対する言及を補遺的に取り上げて検討したい。

二、『維摩經文疏』にみえる言及

『維摩經文疏』は智顛が最晩年に晋王廣に献上した維摩經疏の一部をなすものである。佐藤哲英氏の研究によれば、晋王廣への維摩經疏の献上は三回にわたり、智顛寂後の三回目、『維摩經玄疏』六卷、『維摩經文疏』二十五卷が献上されたとする。また『維摩經文疏』二十八卷は、門人灌頂が後に補遺を加えたものであるという③。『維摩經文疏』中の三論についての言及部分は、管見の及ぶ限りでは六例ある。大野博士の取り上げられていない四例を以下に列挙する。

ア、此是四明空中聲勸捨女也。空中聲者關河舊解云。是化魔菩薩因機助化。汝向欲施持世。今淨名索何得不與與之。不違本心。乃得去耳。或是淨名空中作聲。為調伏魔。或

釋迦法身毗盧遮那之聲。如普賢經所明也。④

『維摩經』菩薩品の「即聞空中聲曰。波旬。以女與之乃可得去」⑤の文に対する解釈部分である。ここでは「関河旧解」とある。平井俊栄氏の研究によれば、「関河旧解」とは、関中長安の僧叡と河西道朗の説を指し、関内、関中と称する場合は、長安の羅什とその門下を指すとされるので⑥、ここでも僧叡と河西道朗の説を指すのであろう。

イ、此是第二述不堪之由。由於父舍設大施會。供養一切。期滿日不知法施之會也。所言父舍者。是善得父祖。相乘舊所居住之處。故言父舍也。設大施會者。關河舊解云。其家父祖邪見。世代恒修邪祠祭祀神祇。下祠用羊。中祠宰牛。上祠用人。善得既是菩薩。教化其父回邪入正。絕此邪祠。勸修正道。行真檀施。其家大富。四事豐有。故營斯大會。供養一切出家在家内道外道及諸貧賤。來者無隔。供給所須。期滿七日也。⑦

この文は、維摩經の菩薩品の「所以者何。憶念我昔自於父舍設大施會。供養一切沙門婆羅門及諸外道貧窮下賤孤獨乞人。期滿七日」⑧に対する解釈部分で、「関河旧解」として長者子善得が設けた大施会についての解説を出している。僧叡、河西道朗らの解釈ということになるが、かなり具体的に大施会について記している。『注維摩』に羅什の解釈として「什曰。大施會有二種。一不用禮法但廣布施。二用外道經書種種禮法祭祀兼行大施。今善徳禮法施也。」⑨とあるが、例文の解釈ほど詳細ではない。智顛在世当時、僧叡あるいは道朗などの經の講説録などが存在していた可能性を伺わせる。

ウ、明室有天女現身者。關河解云。此是淨名宅神守護方丈。聞法歡喜現身供養也。今解此是大慈法身。影響淨名。共弘大道。本地與淨名同。⑩

この文は、維摩經の觀衆生品の「時維摩詰室有一天女。見諸大人聞所説方便現其身。」⑪部分に対する解釈の一部分である。「関河解云」として、天女は維摩の家の守護神という解釈を示している。それに対して「今解」として、天女は大慈法身であり、本地は維摩と同じだという解釈を示している。この解釈は『注維摩』中の「肇曰。天女即法身大士也。常與淨名共弘大乘不思議道。」⑫とほぼ同じである。智顛は僧肇の解釈に依っていると考

えられる。ところが、「関河解」とは僧叡、道朗を指すということであるから、同じ羅什門下でも僧叡と僧肇とでは解釈が異なっていたのであろうか。

エ、正為入假分別。故約法門明於眷屬也。若關河舊解。外國無父母宗親眷屬。非為貴人。今約此解仍為理釋。言無眷屬是賤人者。即是二乘見偏真灰斷。無智度母善權父萬行功德眷屬也。故法華經以窮子譬也。若是大乘法身。眷屬臣佐吏民倉庫衆多為譬也。淨名具此。即是佛法貴人。故以偈答言有眷屬也。^⑬

この文は経の仏道品の偈「智度菩薩母方便以為父……歌詠誦法言以此為音樂」^⑭に対する解釈の一部分である。「関河旧解」として、眷屬に対する僧叡あるいは河西道朗の解釈を紹介している。現存の三論関係の諸注釈中には管見の及ぶ限りでは同様の解釈を見いだせなかった。智顛の時代には何らかの講説書あるいは疏などが存在していたのではないかと思われる。

以上、『維摩經文疏』の六例中の四例を挙げたが、三論の人師の呼称は、ここではア、イ、「関河旧解」、ウ、「関河解」、エ、「関河旧解」である。平井俊栄氏による吉蔵の用い方によれば、アからエまでは僧叡、河西道朗（あるいはそのどちらか）を指すこととなる。『維摩經文疏』中の六例の三論説の紹介で特徴的なことは、時代的には羅什門下の人師から撰山三論の法朗までに限られていて、同時代の三論人師の説が挙げられていないことである。これは『維摩經文疏』だけではなく、智顛著作の三論引用のすべてについて言えることである。

また、三論説の引用の、特にイの例などの内容からみると、三論の人師たちの経の講説録のようなもの、あるいは、疏が智顛在世当時存在していたのではないかと推測される。

三、『維摩經文疏』『四教義』『三觀義』における言及

『維摩經文疏』と『四教義』、それに『三觀義』は、いずれも智顛の晩年の著作である。この三書中における三論への言及については、すでに大野論文において検討されているの

で、ここでは引用文を挙げて、必要なコメントのみを述べよう。

(一) 『維摩經玄疏』

才、若不取四邊之定相即是無相三昧入實相也。若爾豈全同地論師用本有佛性如闍室瓶盆。亦不全同三論師破乳中酪性畢竟盡淨無所有性也。⑮

この文例中の三論師は僧朗・僧詮・法朗の三師の中の法朗ではないかとされている。なお、この説は後述の『三觀義』中にも出る。

カ、次此下明四教所詮約諸教立義。其尋覽者則知與諸禪師及三論師破義及立義意不同也。⑯この文例とほぼ同内容が後出の『四教義』中にみえる。

キ、第一釋不思議解脫名者……(中略)諸法師解釋乃多。今略出七家不同。一者什法師云。不思議解脫者三昧神通之名也。二生法師解云。不思議解脫者莫測之用也。三肇法師解云。不思議解脫者幽微難測出二乘之境名不思議。塵累所不能拘名爲解脫也。四關内舊解不思議解脫云。六地斷結與羅漢齊功。七地侵除習氣。八地習氣都盡道觀雙流名不思議。正習俱盡名爲解脫也。近代南土諸法師解不思議解脫。終傍前解釋雖復小異大意終自是同。今不具述。⑰

ここでは不思議解脫の積名について、羅什、道生、僧肇らの説を挙げ、続いて「関内旧解」として八地断結の説を出す。この関内旧解の語は長安の羅什門下の旧義のことを指すとするから、この説は羅什及び道生、僧肇の三人を除いた羅什門下の人師の説ということになる。

ク、此相離解脫即是不思議解脫也。七三論師云。若他明縛脫。縛是自縛。脫是自脫。即是自性之縛脫。此非假縛脫。不得是非縛非脫之縛脫。此非不思議之解脫也。⑱

この文はキ、と同じく不思議解脫の解釈部分で、地論、眞諦三蔵説を出したのちに第七番目に「三論師云く」として縛・脱の解釈を出す。大野論文は、この三論師は具体的に法朗の説ではないかと推測されている⑲。

ケ、四關内舊解不思議解脫八地習氣都盡道觀雙流名不思議解脫者。亦是通教慧行行意也。⑳

この文は先のキ、と同じ内容の説を「関内旧解」として出しているが、その説を通教の慧と行と規定しているのが天台の意見である。

コ、六眞諦三藏意同地論別教。七三論師釋解脱。雖作假名虛玄之語。宗旨莫知所趣。²¹ 此も不思議解脱の解釈の第七番目に「三論師」の説を出し、「宗旨莫知所趣」という厳しい批判を述べている。

サ、三明不定教者。亦不同舊解別有遍方不定之説。今但於五味教内利根之人不同教教悉皆得見佛性。故有滿字之義。故涅槃經云。譬如有人置毒於乳乃至醍醐亦能殺人。所以梁武流支攝山三家此經大品皆是滿字明佛性辨常。意在此也。²²

ここでは不定教の解釈で、撰山三家が『涅槃經』を重視していたことを紹介している。次に『四教義』中の言及を四例挙げる。

(二) 『四教義』

シ、經教者。問曰立四教名義。若無經論明文。豈可承用。答曰古來諸師講説。何必盡有經論明文。如開善光宅五時明義。莊嚴四時判教。地論四宗五宗六宗。攝山單復中假。興皇四假並無明文。皆是隨情所立助揚佛化。²³

撰山は普通には僧朗、僧詮、法朗の三師をいうが、ここでは法朗（興皇）は別に出している。僧朗、僧詮の二人を指すこととなる。

ス、前明三觀豎破諸法。略為數十番。其尋覽者則知。與諸禪師及三論師所説意有殊也。²⁴ ここでは諸禪師と三論師とでは教判において立教意義の開廢において異なりがあることを言うが、先の『維摩經玄疏』の力、の例文とほぼ同文である。

セ、三明用四悉檀起別教四門者。不生不生不可説。以四悉檀因縁故。得赴縁起教説四門也。但地論師明。阿梨耶識是如來藏。即是用別教有門。入道三論人云。汝是不見真空亦是水義。三論師明諸法畢竟無所有。²⁵

ここに「三論人」「三論師」とあるのは、大野論文によれば、前者は羅什ないし僧叡を言い、後者は僧朗や法朗を指すとする²⁶。ソ、若方便。即墮有無中也。但脱諸三論師。或云。道非有非無。何必毘曇見鄰虛細色有

得道也。²⁷⁾

ここでは諸三論師の四念處の内の法念處についての見解を出しているが、大野論文によれば僧朗がその一人であるとする²⁸⁾。

以上、『四教義』中の三論に対する言及を挙げたが、三論の呼称として「撰山」と「興皇」、「三論師」、「三論人」を出している。

(三) 『三觀義』

『三觀義』には一例のみである。その例文は三三昧の無相三昧の解釈で、『維摩經玄疏』の才、の例文とほぼ同内容である。

タ、次觀無相三昧者。即觀無生實相。非有相。不如暗室瓶瓮之有相也。非無相。非如乳内無酪性也。非亦有亦無相。不如智者見空及不空也。非非有相非無相。非取著即是愚癡論。若不取四邊之定相。即是無相三昧。入實相也。若爾。豈全同地論師。用本有佛性如闇室瓮。亦不全同三論師。破乳中酪性。畢竟清淨無所有性義也。²⁹⁾

この三論師も僧朗・僧詮・法朗の三師を指すが、すでに見たように、さらに狭めて法朗ではないかとされている。

四、小結

これまで、智顓著作中で三論について言及されている部分を抽出して、それらを検討してきた。智顓著作中に見える「三論」「三論師」「関河旧解」「撰山」などの呼称で紹介されるものについては、智顓の前期時代の著作中には見られず、また天台三大部中にも見られない。今回検討したものはすべてが智顓最晩年の維摩經疏の一部をなすものであった。このような引用状況からすると、智顓によって三論が批判の対象として明瞭に意識されるようになったのは、智顓の晩年になってからのことではないだろうか。

また、引用の内容を見ると、引用は吉蔵以前の三論諸師に限られており、批判の対象として挙げられているものが多い。また、『維摩經』の經文解釈などの場合には、紹介され

た解釈の内容が具体的で、詳細なものがあり、特に吉蔵以前の三論師たちの講説録あるいは疏が存在していた可能性が大いに考えられる。

註

- ① 平井俊栄『法華文句の成立に関する研究』九頁。(春秋社、一九八五年)
- ② 大野栄人「天台文献にみられる吉蔵以前の三論教学」平井俊栄監修『三論教学の研究』三一九〜三四四頁(春秋社、一九九〇年)。
- ③ 佐藤哲英『天台大師の研究』四四六〜四四八頁(百華苑、一九六一年)。
- ④ 『新纂統蔵』卷十八、六一〇頁 b
- ⑤ 『大正蔵』卷十四、五四三頁 a
- ⑥ 平井俊栄『中国般若思想史研究』六六〜六九頁(春秋社、一九七六年)。
- ⑦ 『新纂統蔵』卷十八、六〇四頁 a、b
- ⑧ 『大正蔵』卷十四、五四三頁 c
- ⑨ 『大正蔵』卷三八、三六七頁 c
- ⑩ 『新纂統蔵』卷十八、六五二頁 c
- ⑪ 『大正蔵』卷十四、五四七頁 c
- ⑫ 『大正蔵』卷三八、三八七頁 a
- ⑬ 『新纂統蔵』卷十八、六六九頁 b
- ⑭ 『大正蔵』卷十四、五四九頁 c
- ⑮ 『大正蔵』卷三八、五二八頁 b
- ⑯ 『大正蔵』卷三八、五三四頁 a
- ⑰ 『大正蔵』卷三八、五四九頁 b
- ⑱ 『大正蔵』卷三八、五四九頁 c
- ⑲ 大野上掲論文、三三七頁。

- ⑲ 『新纂統藏』卷五五、六七三頁 a ｝
 b
 ⑳ 『大正藏』卷三八、五四九頁 c
 ㉑ 『大正藏』卷三八、五五〇頁 a
 ㉒ 『大正藏』卷三八、五六二頁 a
 ㉓ 『大正藏』卷四六、七二三頁 a ｝
 b
 ㉔ 『大正藏』卷四六、七二五頁 a
 ㉕ 『大正藏』卷四六、七三〇頁 c
 ㉖ 『大野上掲論』卷三三、三四頁。
 ㉗ 『大正藏』卷四六、七三六頁 b
 ㉘ 『大野上掲論』卷三三、三四頁。
 ㉙ 『新纂統藏』卷五五、六七三頁 a ｝
 b

第五章 智顛と吉蔵の實踐修行論

第一節 智顛の三種止觀

一、はじめに

天台智顛は南岳慧思に教えを受けたが、師の慧思は極めて実践的性格の強い仏教者であった。智顛はその宗教的実践の側面を受け継ぎながら、同時に教学研究にも力を注いだ。智顛が前期時代に修禪の實踐法を『大智度論』に基づいて整理体系づけて、それを『次第禪門』として著した。この『次第禪門』は順序次第を追って進んでいくもので、漸次止觀といわれる。同じく前期時代の著作として數息觀を基礎にして發展させた『六妙法門』がある。後世これを不定止觀を説いたものと位置づけるが、智顛はこれらに基づきながら、後期時代、さらにその境地を進めて、順序次第を経ない円頓止觀による觀心法の体系化に成功した。それが『摩訶止觀』である。本節では『次第禪門』と『六妙法門』、『摩訶止觀』について、その構成を見ながらその概要を示すことにする。

二、天台の實踐行としての止觀

天台仏教は教觀双美といわれる。教と觀が、すなわち学解と実践とが車の両輪のように機能しているという意味である。天台の觀門の中心は止觀であり、その止觀の具体的内容は四種三昧である。本節では三種止觀の概略を示し、天台の實踐門について検討する。止觀に漸次止觀、不定止觀、円頓止觀の三種があり、これが南岳慧思（五一五〜五七七）から智顛に伝えられたことは、『摩訶止觀』卷一上の章安大師灌頂の序に「天台は南岳よ

り三種の止観を伝う。一には漸次、二には不定、三には円頓なり。皆是れ大乘にして、ともに実相を縁じ、同じく止観と名づく。」（『大正蔵』卷四十六、一c）とあることより明かである。この三種止観の一々は、漸次止観は『次第禅門』に、不定止観は『六妙法門』に、円頓止観は『摩訶止観』に詳説されている。

『次第禅門』

『次第禅門』は、正式には『釈禅波罗蜜次第法門』と呼称され、天台大師智顛が師匠の慧思と別れて大蘇山を下り、建康瓦官寺を拠点に布教を行った際に講説された智顛前半生の代表的典籍である。佐藤哲英博士によれば「摩訶止観には南岳所伝の三種止観として、漸次止観・不定止観・円頓止観の名を列ねているが、次第禅門はその中の漸次止観である。印度以来行われてきたあらゆる実践法門をば、『禅波罗蜜』という言葉で統括し、浅深の次第に組織体系づけた著作である。されば本書は禅観の発達史上に一時代を劃した貴重な文献で、かの摩訶止観が後期時代における実践法をみる代表的著作であるのに対し、この次第禅門は、その前期時代における実践法の大綱を来す代表的撰述である」と述べられている①。

『次第禅門』は智顛が講説したものを弟子の法慎が記述し、さらに灌頂によって再治されたものが今日伝わっている②。この『次第禅門』が最初に掲げる「十義」について以下概略を列挙すれば次のようである③。

（第一）禅波罗蜜を修する大意。

「菩薩發心所爲。正求菩提淨妙之法。必須簡擇眞僞。善識祕要。若欲具足一切諸佛法藏。唯禪爲最。如得珠玉。衆寶皆獲」（菩薩の發心の所爲、正しく菩提淨妙の法を求むれば、必ずすべからず真僞を簡擇し、善く祕要を識るべし。もし一切諸法の法藏を具足せんと欲さば、ただ禅を最となす。珠玉を得れば衆宝みな獲るがごとし）

(第二) 禪波羅蜜の「名」を積す。

「是故發意修禪。既欲修習。應知名字。尋名取理。其義不虛。以釋禪名」(この故に意を發して禪を修す。すでに修習せんと欲さばまさに名字を知るべし。名を尋ねて理を取らば、その義は虚ならず。もつて禪の名を積す)

(第三) 禪波羅蜜の「門」を明かす。

「尋名求理。理則非門不通。次明禪門。禪定幽遠。無由頓入」(名尋ね理を求めも。理はすなわち門に非ざれば通ぜず。次に禪門を明かす。禪定は幽遠にして頓かに入るに由なし)

(第四) 禪波羅蜜の「詮次」を弁ず。

「必須從淺至深。故應辯詮次」(必ずすべからく淺より深に至るべし。故にまさに詮次を弁ずべし)

(第五) 禪波羅蜜の「法心」を簡ぶ。

「既明識法心。若欲習行。事須善巧」(すでに明らかに法心を識る。もし行を習わんと欲せば、事に善巧を須う)

(第六) 禪波羅蜜の「前方便」を分別す。

「依法而行。必有所證」(法によつて行ずれば、かならず所証あり)

(第七) 禪波羅蜜の「修証」を積す。

「若得內心相應。因成則感果」(もし內心相應を得て、因を成ずれば、すなわち果を感じず)

(第八) 禪波羅蜜の「果報」を顯示す。

「從因至果。自行既圓。便樹立益物之功」(因より果に至り、自行すでに円なれば、すなわち物を益するの功を樹立す)

(第九) 禪波羅蜜の「教門」を積す。

「理教既已圓備。法相同歸平等一實之道」(理教はすでに円備して、

法相同じく平等一実の道に帰す)

(第十) 禅波羅蜜の「帰趨」を結会す。

「次結會指歸」(次に指歸を結会す)

この内、「大意」「名」「門」「詮次」「法心」が第一巻、「前方便」が第二巻から第四巻、「修証」が第五巻から第十巻に説かれていて、「果報」「教」「帰趨」は説かれていない。このことは『摩訶止観』にも共通しており、同書においても「大意」「釈名」「体相」「偏円」「方便」「正修」「果報」「起教」「旨歸」のうち、「果報」「起教」「旨歸」は説かれていない。

その内容の一々について簡潔に触れるならば、次のとおりである。

(一) 修禅波羅蜜大意(禅波羅蜜の大意を修す)

大乘の菩薩は禅こそが「一切諸仏の法蔵」の「秘要」であり「珠玉」であることを知り、禅を修すべきことを概説する。

まず菩薩が禅波羅蜜を修めようとするならば日常生活において墨守しなければならない事が二つあることを説く。すなわち、ア・非を簡ぶ、イ・正しく菩薩の行人が禅波羅蜜を修する内実を明らかにすること、の二つである。

ア・非を簡ぶとは、仏道修行において否定し遠離しなければならぬ心を分別するといふことである。この否定すべき心とは、

- I 利養貪着によつて地獄に墮す地獄心、
- II 名聞を求め、邪偽を為して鬼神に墜ちる鬼神心、
- III 眷属のために修禅することによつて生ずる畜生心、
- IV 嫉妬を原因として生ずる修羅心、
- V 悪道の苦報を畏れ、諸々の不善業を息めることによつて苦楽両方の果を受ける人心、

VI 善心・安樂を求め六欲天心、
 VII 勢力・自在を得ようとして修禪する魔羅心、
 VIII 利智・捷疾を得ようとす外道心、
 IX 梵天処に生ぜんとして修禪する色無色界心、
 X 老病死の苦を脱して涅槃を得ようとして修禪する二乗心
 の十種類である。これらの非心は善悪の面から觀察すれば様々であるが、総じて大悲・正
 観なく、二辺に墮して中道に趣かず、禪波羅蜜の門に相応しないので否定すべきであると
 説く。
 イ・正しく菩薩の行人が禪波羅蜜を修する内実とは、第一に菩薩の発心の相を明らかに
 することであり、第二に菩薩が禪を修する所以を明らかにすることである。
 菩薩の発心の相とは發菩提心であり、菩提心とは菩薩が中道正觀（諸法無自性 || 空）を
 保ち、諸法実相の境地から一切衆生に対して大悲心を起こすことである。それは具体的
 は四弘誓願の文句となる。四弘誓願について『次第禪門』では現在よく知られている「度
 ・断・知・成」の文句以外にも『妙法蓮華經』また『菩薩瓔珞本業經』の文句を挙げ、こ
 れを四諦（苦・集・滅・道）に相對させて説明する。四諦は二乗の心中にあればただ単に
 「四諦」であるが、一切衆生に対する利他行を専らにする菩薩の心中では「四弘誓願」と
 なるのである。
 次に菩薩が禪を修する理由とは、菩薩は四弘誓願に代表される菩提心を起こした後、そ
 れを具現化するために実践が必要となるが、そのための大いなる指標となるものが禪波羅
 蜜である。誓願を為しても実践修行を伴わなければ無意味であることを、「人を彼岸に度
 せんと欲するに、あえて船筏を備えざるが如し。まさに知るべし。常に此岸にあつて終に
 度することを得ず」等々の様な譬喩をもつて説明する。すなわち菩薩は菩提心（四弘誓
 願）を土台として禪波羅蜜の修行を實踐することによって、六神通・菩薩は菩提心・十波羅蜜
 をも具足して自利・利他の菩薩道を成就することが可能となることを説明する。またこの
 説明は『摩訶止觀』にも継承されている。

(二) 釈禪波羅蜜名(禪波羅蜜の名を釈す)

ここでは「禪」及び「禪波羅蜜」の語義について漢訳仏典中を探ることにより、小乗禪と大乘禪それぞれの観法を説明し、さらに禪波羅蜜の意味を規定する。そしてア・簡別共不共、イ・翻訳、ウ・料簡、に分けて禪波羅蜜について解釈する。

ア・簡別共不共は共名と不共名に区別され、禪波羅蜜以外の諸禪と禪波羅蜜とを厳密に定義する。共名は凡夫・外道・二乗・菩薩・諸仏共に得たところの諸禪を指し、不共名とは波羅蜜すなわち「到彼岸」を目的として菩薩・諸仏に属する禪を指す。

イ・翻訳では「共」すなわち諸禪の同意味の訳語として「思惟修」「定」「功德叢林」を挙げ、また「不共」すなわち波羅蜜の訳語として「到彼岸」「事究竟」「度無極」を挙げ、それぞれ通別の二意(二つの観点)をもって解釈する。ここでいう通別とは大野栄人・武藤明範の両氏によれば④、通とは「禪という言葉をどのよう中国語に翻訳するかについて、訳経僧の間で統一されていた」とする観点、別とは「禪という言葉をどのよう中国語に翻訳するかについては訳経僧の間で異なっていた」とする観点とされる。

ウ・料簡とは分別することであるが具体的には禪波羅蜜に仏教における全ての修行法と全ての功德が包含されていることを説明し、仏教思想上における禪波羅蜜の優位性を明らかにする。

(三) 明禪波羅蜜門(禪波羅蜜の門を明かす)

小乗系の禪と大乘系の禪を人々の機根に合わせて分別する、すなわち入口を設け摂取引導して、禪波羅蜜の実践法を明らかにする。

禪門とは諸禪及び禪波羅蜜の言葉の意味をよく吟味した後、すべからず禪を修するために入り口である。禪波羅蜜の門とは禪波羅蜜によって仏の真理を悟るための法門(入口)を意味する。ここでは様々な禅法についてア・標禪門、イ・解釈、ウ・料簡の三種に分け

て禪門を説明する。

ア・標禪門とは「禪門を標す」ということであり、禪波羅蜜の法門について掲げて示すことである。標すべき禪門とは色・心の二法であり、色法とは不浄観門と阿那波那門、心法とは仏典によれば一門であるが、今、色・法を開いて改めて心法を別に分けて立てるならば三種類あって、I 世間禪門（阿那波那門 || 数息観門）、II 出世間禪門（不浄観門）、III 出世間上上禪門である。

イ・解釈はア・で開いた三門について通別に分けて解釈する。I 世間禪門とは数息観によつて心を撰する禅法であり、四禅・四空・四無量心・十六特勝・通明等の禅法が含まれる。II 出世間禪門とは不浄観によつて心を撰する禅法であり、九相・八念・十想・八背捨・八勝処・十一切処・九次第定・獅子奮迅三昧・超越三昧等の禅法が含まれる。また滅法撰心とも名付けられ二乗の禅門であり、色界定である。

III 出世間上上禪門とは心法であり、智慧によつて心を撰する禅法で法華三昧、般舟三昧、首楞嚴三昧、自性禅、清浄淨禅等の禅法が含まれる。また非出非滅法撰心と名付け菩薩の禅門である。

（四）弁禪波羅蜜詮次（禪波羅蜜の詮次を弁ず）

ここでは禪波羅蜜の実践の次第を説明する。ア・有漏禅 ↓ イ・亦有漏亦無漏禅 ↓ ウ・無漏禅の次第である。

ア・有漏禅は阿那波那（数息観）を修して欲界定に入り、引き続き色界定（四禅・四無量心）に入り、最終的に無色界定（四空処定）に入る。

さらにイ・亦有漏亦無漏禅の六妙門・十六特勝・通妙観を修し、ウ・無漏禅に入る。無漏禅は観鍊薰修の行次第と声聞・縁覚・菩薩の慧次第の別があると説明される。

(五) 簡禪波羅蜜法心(禪波羅蜜の法心を簡ぶ)
諸禪の法と心を説明する。法を弁じ心を明かして法と心を簡別して善惡の心を顕かにする。法と心と共通してア・有漏法、イ・無漏法、エ・亦有漏亦無漏法、オ・非有漏非無漏法の四種がある。

(六) 分別禪波羅蜜前方便(禪波羅蜜の前方便を分別す)

禪法を実践するための方便について述べる。方便はア・外方便とイ・内方便に分かれるが、ア・外方便とは禪法に入る前段階で実践する方便行のことで、イ・内方便とは禪觀に入ってから実践する方便行のことである。

ア・外方便はⅠ具五縁、Ⅱ呵五欲、Ⅲ棄五蓋、Ⅳ調五事、Ⅴ行五法、からなり、これを合わせて二十五方便という。なお、この二十五方便は『天台小止觀』さらには『摩訶止觀』にも継承されており、このことにより天台大師智顛の修行体系の基盤がすでに『次第禪門』講説の際に確立し、その後も揺るがなかった事がわかる。今、Ⅰ具五縁からⅤ行五法までをそれぞれを概説するならば次の通りである。

Ⅰ 具五縁とは、1 持戒清淨、2 衣食具足、3 閑居靜処、4 息諸緣務、5 得善知識である。
1 持戒清淨とは具足戒を基本に自らを清淨に保つことであるが、懺悔を重視し、法儀として法華懺法、弥陀懺法、觀音懺法、方等懺法等を用いて自らの行為を戒め、禪法の実践に入るために身心の清淨を保つことを強調する。

2 衣食具足とは服装と食事を適切に保つことである。

3 閑居靜処は居住域や修行を行う場所について静かで心落ち着く場所を設定することに注意する。

4 息諸緣務は修行に専念するために諸々の業務、雑務あるいは親族・友人・仕事仲間等々の人間関係から離れることである。

5 得善知識とは自らの修行を様々に助力してくれる人の必要を説くもので、これには外護の善知識、同行の善知識、教授の善知識の別がある。

II 呵五欲とは、感官（五根）からの外的刺激によって生じる凡夫の執着の因となる五欲、すなわち色・声・香・味・触等を受け付けず、断固として厭離することである。

III 棄五蓋とは六根の内、残る意根に係わる迷いを遮断し捨て去ることである。呵五欲が修行の妨げとなる外的要因の排除とするならば、棄五蓋は内的要因の排除といえよう。五蓋とは貪欲蓋（貪りの欲望による妨害）・瞋恚蓋（怒りによる妨害）・睡眠蓋（怠惰による妨害）・掉悔蓋（後悔による妨害）・疑蓋（自分や師や法に対して疑いを持つことによる妨害）である。これらの五蓋を捨て去ることに努力することである。

IV 調五事とは最終調整である。先の三項によって外的・内的条件を整備したが、実際に禅法を修するためには更に生活面での調整を必要とする。飲食・睡眠・身（姿勢）・氣息（呼吸）・心を整えるのであるが、飲食や睡眠は生活面における事項であるが、身の調整から氣息の調整を経て心の調整に至るのは当に行を修する直前の行為とも言える。これらの五事を調和させることで身心の平安を得るのである。

V 行五法とは前四項に基づき条件が整った後に自らの心に欲（世間法を棄て禅定・智慧を得ようとする強力な意思）・精進・念（世間法を省みず禅定・智慧の獲得を尊ぶ思い）・巧慧（世間法と禅定・智慧の獲得の両者に得失軽重を明らかにする智慧）・一心（決して行に勉励しようとする思い）という堅固な意思を立てることである。

I・内方便は I 修止門、II 驗善悪根性、III 安心法、IV 治病法、V 覚魔事、の五項目からなる。

I 修止門（止門を修む）とは散乱する心を鎮め安定させる行法であり、これに 1 繫縁止、2 制心止、3 体真止があり、この三項目の総合的実践が止門である。

1 繫縁止とは心を身体の特定の場所（頭頂・生え際・鼻柱・臍間・地輪）に止め心を集中して安定させることである。

2 制心止は心が五根の主であり無自性空と知り、これを制することである。

3 体真止は一切諸法が心に基づき因縁より生じ無自性空であることを知って妄念なきようにすることである。

II 驗善悪根性は外善・内善・悪根性からなり、これらは止門を修めたが故に心に表出した要素である。外善とは布施・持戒・孝養父母師長・信敬三宝精進供養・読誦聴学であり、内善とは阿那波那門・不淨觀門・慈心門・因縁門・念仏門である。悪根性とは覺觀不善法、貪欲不善法、瞋恚不善法、愚痴不善法、悪業不善法の五種類である。これらの悪根性は対治されなければならぬが、これらの対治は内善のそれぞれが対応する。すなわち覺觀には阿那波那門が、貪欲には不淨觀門が、瞋恚には慈心門が、愚痴には因縁門が、悪業には念仏門が対応してそれぞれ対治する。これらの対治法は五門禪と呼ばれるインド仏教伝統の禪觀である。

III 安心法とは便宜・対治成就・樂欲・次第・第一義それぞれに従って心中に安樂を生じさせることの必要性を強調する。

IV 治病法とは心の病を取り除くことである。心の安心が深まるほど病は顕わになるので、それを治療（対治）するための方法を説明する。すなわち氣息治病・仮想治病・呪術治病・用心主境治病・觀析治病の五種類の治病方法である。

V 覺魔事とは煩惱魔・陰入界魔・死魔・天子魔の四種の魔を対治する方法を説明する。なお、内方便の内容は、『次第禪門』の他、『天台小止觀』第六章「正修行」から第九章「治病患」に説かれている。さらには『摩訶止觀』卷第五上から第十上において、正修止觀である十境・十乘觀法の一部として（巧安止觀・業相境・病患境・魔事境）の内容で整理して説かれている。

（七） 釈禪波羅蜜修証（禪波羅蜜の修証を釈す）

『次第禪門』の眼目であり、第五卷から第十卷までに説かれる。智顛はインド伝来の禪觀、禪法を網羅してこれを分類し、漸次に修行階梯として構築し説示する。それらは大きく四種に分別される。

ア・修性世間禪相

凡夫禪であり、I 四禪（第五卷）、II 四無量心（第六卷）、III 四無色定（第六卷）の三

種である。

イ・修性亦世間禪亦出世間禪相

亦有漏亦無漏とも説かれ、凡夫禪である。I 六妙門（第七卷）、II 十六特勝（第七卷）、III 通明觀（第八卷）に分別して説明される。

ウ・修性出世間禪相

II 乘禪であり無漏である。対治無漏と縁理無漏に分かれ、対治無漏（第九卷と第十卷）

は I 九想、II 八念、III 十想、IV 八背捨、V 八勝処、VI 十一切処、VII 六神通、VIII 十四変化、

IX 九次第定、X 獅子奮迅三昧、XI 超越三昧である。縁理無漏については説かれていない。

エ・修性非世間禪非出世間禪相

菩薩禪であるがこれも内容は『次第禪門』には説かれておらず表題のみである。

（八） 顕示禪波羅蜜果報（禪波羅蜜の果報を顕示する）

（九） 起禪波羅蜜教（禪波羅蜜の教を起す）

（十） 結会禪波羅蜜帰趨（禪波羅蜜の帰趨を結会す）

これら三項については先述の通り説かれていない。以上、『次第禪門』では漸次止觀の内容として、止觀に入る前の準備から、禪觀を實踐する方法に至るまで極めて具体的に順序の次第を追って解説されている。以上が『次第禪門』の梗概である。

『六妙法門』

それでは次に不定止觀を説く『六妙法門』を見よう。この書は佐藤哲英博士の研究によれば⑤、「六妙門の思想は、大安般守意經の六事にその先驅が見られ、元來小乗の數息觀に関する規定であったが、智顛はこれを三乗得道の要逕とし、或は旋轉して獨菩薩の六妙門を述べ、また圓觀として不思議絶対の六妙門を述べるなど、不定止觀を説いたものであ

る」とされる。「六妙門」とは、1.「数」、2.「隨」、3.「止」、4.「觀」、5.「還」、6.「淨」の六つの觀点をいい、この觀点から実践修行を体系づけたものである。この書は次の十門の組織から構成されている。すなわち、

第一 歴別對諸禪六妙門

第二 次第相生六妙門

第三 隨便宜六妙門

第四 隨對治六妙門

第五 相攝六妙門

第六 通別六妙門

第七 旋轉六妙門

第八 觀心六妙門

第九 圓觀六妙門

第十 證相六妙門

である。同様に佐藤哲英氏の説明によれば⑥、次の通りである。

第一 歴別對諸禪六妙門は、三乘歴別の諸禪法に対応して六妙門を明かしたものである。

第二 次第相生六妙門は六法が次第相生して入道の階梯となり、三乗の無漏の智慧を發すること、を明かしたもので、数息等の六法の各々に修と證とを分つて詳説している。

第三 隨便宜六妙門は、行者がその実修に当たつて、心の便宜に隨つて順序次第によらず、一々の妙門を適宜に用いてゆく方法を具体的に述べたものとされる。

第四 隨對治六妙門は、三乗の行者がこの六妙門を巧みに用いて、一切の惑障を對治する方法を述べたものである。

第五 相攝六妙門とは、(イ)自体相攝と(ロ)出生勝進相攝との二種に分つて説いている。

すなわち(イ)自体相攝とは六妙門の一々の自体に他の五法を攝し、一の中に六相を具すること、を述べたもので、(ロ)勝進相攝とは六妙法門の何れかの一法を巧修すれば、他の五門は自ら出生勝進するので六六三十六妙門となり、行者が巧みにこの六妙門を修すれば、種々

の深禪定智慧を得て三乗の涅槃に入るとしている。

第六通別六妙門とは、凡夫・外道・二乗・菩薩が何れも共通して数息觀を修するが、機根の相違によつて理解が不同であるため、果報が別なることを明したものである。

第七旋轉六妙門とは、前六門が二乗・菩薩等の共行の法門であるのに對し、この一門は獨り菩薩のみの不共の行であるとし、第六通別六妙門では從仮入空觀を用いて慧眼一切智を得るのに對し、この第七門は從空出假門を用いて旋轉を起し、法眼道種智を得るとする。第八觀心六妙門は、大根性の行人は次第によらず、諸法の源たる衆生の心を觀ずるべきであり、一切萬法は心によつて起るが故に、直ちに心性を觀ずれば、一切が具足するといふことを示したものである。

第九圓觀六妙門とは、更に進んで一心を觀じて一切心及び一切法を見、一法を觀じて一切法及び一切心を見るので、ただ一心の中に一切法を分別するのみでなく、一微塵の中に一切世界の凡聖色心、數量の法門に通達するのが、圓教の觀門であり、他の五妙門もこれと同様に修して仏知見を開くべきことを説いたものである。

第十證相六妙門とは、前九種の六妙門が概ね修因の相を示したのに對し、専ら證果の相を説いており、その證に一・次第證、二・互證、三・旋轉證、四・圓頓證の四種を分つたものである。

右の六妙門については、先に触れた智顛の『次第禪門』の第七卷と『法界次第初門』の卷上の下の二箇所で触れられている。しかし、『次第禪門』に説かれる六妙門は簡略に釈名、位次、修證の三段からなるのみである。この『六妙法門』『次第禪門』『法界次第初門』の三書については撰述の順序や次第について議論があるとされている⑦。しかし、内容としてはいずれもまだ円教の一心三觀の段階に到達していないものである。

『摩訶止觀』

それに対し、『摩訶止觀』は円教の円頓止觀を説く書である。仏教の一切の禪法を「止觀」のもとに体系づけ、修行者に不次第の一心三觀を実現させるべく、その準備から止觀

の実修まで詳細に説いている。本書は、智顛が隋の開皇十四年（五九四）四月二十六日より
荊州玉泉寺で講説したものを灌頂が聴記し、その後、再三再四にわたる整理修治を経て完
成したものが、現行の『摩訶止観』である⑧。
本書第一卷上で、灌頂による略説縁起の後、「今當開章爲十。一大意。二釋名。三體相。
四攝法。五偏圓。六方便。七正觀。八果報。九起教。十旨歸」⑨とあるように、全体は十
章から成る。今、その構成を示すと次のようである。

一、大意（五略）

二、積名

三、體相

四、撰法

五、偏圓

六、方便

七、正觀

八、果報

九、起教

十、旨歸

最初の第一章の「大意」は、『摩訶止観』全体の要旨を、「發大心」「修大行」「感大果」
「裂大網」「歸大処」の五項目にまとめ、最初に出したものである。「これによつて十卷
上下全体の要旨を知ることができる。」

第二の「積名」は「止観」の語の解釈である。

第三の「體相」では、「止観」の本体である「理」と「止観」の様相を説く章である。

第四の「撰法」は、「止観」の語の中にあらゆる教法が収まっていることを説く章であ

る。すなわち、「止観」には、「理」や「煩惱」、「智」、「行」、「修道位」「教法」など、
およそ仏教すべてに関わるものが納められていると説く。

第五の「偏圓」は、「止観」が包摂する法について、その大と小、半と満、偏と円、頓

と漸、権と実の相違があることを説く。

第六の「方便」は、止観を實踐する前の段階での心身の準備について述べたものである。「具五縁」「呵五欲」「棄五蓋」「調五事」「行五法」の五項目から成るが、それぞれの項目に五つずつあるので計二十五あることになり、これを二十五方便という。これは先の『次第禪門』の第六章「分別禪波羅蜜前方便」中の「外方便」と同じものである。

第七の「正観」は、「正しく止観を修す」ことで、『摩訶止観』の核心部分である。本章において、止観実践の際の十種の心身の環境、問題点などを取り上げる。すなわち、「陰入境界」「煩惱境」「病患境」「業相境」「魔事境」「禪定境」「諸見境」「上慢境」「二乗境」「菩薩境」の十種で、これを十境という。ただし、この十境の中、「上慢境」「二乗境」「菩薩境」の三境は省略されており、不説となっている。

またこの十境の一々に対して十種の観法を修するのが十乗観法である。すなわち、「観不思議境」「起慈悲心」「巧安止観」「破法遍」「識通塞」「道品調適」「助道対治」「知次位」「能安忍」「無法愛」の十種の観法である。本章の眼目は十境の最初の陰入境界はつまるところ、衆生の介爾の妄念であり、この衆生の介爾の心を十乗観法で観察するのであるが、十乗観法で最も基本となるのが、観不思議境の観法「心は不思議な境であると観ずる」観法である。この観法によつて「一念三千」の法門が説かれるのである。

第八の「果報」、第九の「起教」、第十の「旨帰」の三章は省略されており、不説となっている。しかし、第一章「大意」の中の「感大果」「裂大網」「帰大処」の三項によつてその大意を知ることができる。この三章の不説は、先の『次第禪門』における第八から第十項までの不説と同様であつて、意図的に省略したものと考えられる。

以上、円頓止観を説く『摩訶止観』の概略を記したが、天台にあつては、仏教の目指す悟りへの修行法が明確に示され、修行者の心構えから実践修行の内容、その成果に至るまでもが規定されている。また、それによつて実現される修行者の修道の階位も円教の菩薩の四十二位、六即などとして示されている。これが天台の実践修行の特徴である。

三、小結

以上、三種止觀のそれぞれの具体的内容を示す『次第禪門』『六妙法門』『摩訶止觀』の三書の構成を見てきた。成立の時代は前期と後期に分けられるが、その示す実践形態と内容とは深く繋がっていることが知られる。たとえば『次第禪門』で説かれる内外方便は、止觀のための準備であるが、これらは『摩訶止觀』の第六章「方便」の内容になっっている、というように具合である。天台では実践法門において禪波羅蜜や止觀などのもとに全仏教の禪法が体系づけられている点が特徴的であり、三論の場合と比較して著しい対比をなしている。

註

- ① 佐藤哲英『天台大師の研究』一〇三頁。
- ② 近年の研究に大野栄人・武藤明範共著による訳注研究『天台次第禪門の研究』第一卷（山喜房佛書林、二〇一二年）があり、『次第禪門』全十巻の内の巻第一之上までを扱っている。
- ③ 「十義」の原文は以下のとおりである。「菩薩發心所爲。正求菩提淨妙之法。必須簡擇眞僞。善識祕要。若欲具足一切諸佛法藏。唯禪爲最。如得珠玉衆寶皆獲。是故發意修禪。既欲修習。應知名字。尋名取理。其義不虛。以釋禪名。尋名求理。理則非門不通。次明禪門。禪定幽遠。無由頓入。必須從淺至深。故應辯詮次。夫欲涉淺遊深。復當善識禪中境智。是以次簡法心。既明識法心。若欲習行。事須善巧。次分別方便。依法而行。必有所證。次釋修證。若得內心相應。因成則感果。次顯示果報。從因至果。自行既圓。便樹立益物之功。次釋教門。理教既已圓備。法相同歸平等一實之道。次結會指歸」
（『大正藏』卷四十六、四七六頁a）
- ④ 大野栄人・武藤明範『天台次第禪門の研究』第一卷、二四六頁。
- ⑤ 佐藤哲英前掲書、一七一頁。
- ⑥ 同前書、一六二～一六三頁。

- ⑦ 同前書、一六九〜一七〇頁。
 ⑧ 同前書、三九九頁。
 ⑨ 『大正蔵』卷四十六、三頁b

第二節 天台と三論の同異——一心三觀と無所得正觀——

一、はじめに

前節で天台智顛の実践法門の概要を窺ったが、では三論の実践の具体的状況はどのようなのかといえ、実は三論には天台のような実践修行に関する著作が存在しない。しかし、無得正觀を証得する修行者は現実に存在していた。では、その実状はどのようなものであったのかという点について検討し、天台の場合と比較してみよう。

二、三論の修禅実践者

前節で、天台における止觀の実践法である三種止觀と、それを説いた『次第禅門』『六妙門』『摩訶止觀』の概略を見て来た。それでは三論の実践はどのようなものかとなると、実はそれを示す資料が見当たらない。実際に僧伝などを検討すれば、三論の大師が実践修行を熱心に行っていたというような記述があり、修行者がいたことは確実である。先学による三論の修禅者の系譜の検討があるので①、それらを参照すると、以下のようなのである。すなわち、羅什を継いだのが僧叡と僧肇であり、その学を江南に伝えたのが撰山大師僧朗（六世紀前半）だとされる。さらに撰山棲霞寺で僧朗に受学し、それを承けたのが撰山止觀寺の僧詮（六世紀）であるが、この僧詮は定慧双修を目指したという。この僧詮から教学的

側面を承けたのが興皇法朗（五〇七〜五八一）であり、それが次に吉蔵（五四九〜六二三）に至って三論学派の教学が大成されることになったという②。

その一方で、僧詮の修禅重視の方向は慧布（五一五〜五八七）らへと受け継がれ、さらに保恭（五四二〜六二一）などに伝わったが、法朗の弟子の中では特に茅山に入った明法師（生没年不詳）の系統に継承され、それがやがて達摩系の禅の流れへと合流したとされている。また、この明法師の弟子の一人には牛頭禅の開祖となった法融がいるという具合に、三論の学系のうち禅観を重視した系統は禅の流れの中に解消することになったとされている。この流れをみると、三論の大師は禅の修習者としての側面を持つていたが、修禅に関する方法論や教学思想を書いた物は遺していなかったようである。

先学の指摘によると③、僧詮の門下には智辨がいて、道宣『続高僧伝』卷七の法朗伝の中に「勝業清明にして定慧両ながら挙ぐ。故に其の講唱は兼ねて禅衆を存す。抑も亦た詮公の篤厲なり」④と記され、「定慧」の両方に優れたという。

また同じく僧詮門下の慧布は、『続高僧伝』の伝によれば、「常に坐禅を楽み、囂擾を遠離す。誓って講説せず、護持を務と為す」⑤とあり、もっぱら坐禅を行い、講説は一切しなかったという。この慧布は同じ『続高僧伝』の記述中に「嘗て思禅師に造り、与に大義を論ず。日夜に連徹して食息を覚えす。理致彌よ密にして、言勢止まず。」と記されており⑥、慧思禅師と論議をしていたとされている。慧思はいうまでもなく智顛の師であるから、天台と三論の近さがうかがわれる事例である。

もう一方の興皇法朗の門下については、平井俊栄氏はこの法朗門下の系統の人々を義解を中心とした「三論講論者の系譜」と、修禅の実践的傾向の強い「三論系修禅者の系譜」との二つの系統に分けられている⑦。吉蔵は、「三論講論者の系譜」に属する。一方、「三論系修禅者の系譜」の人々には羅雲（五四二〜六一六）や法安（生没年不詳）、智鑑（五三三〜六一〇）、真観（五三八〜六一一）などがいるとされ、天台と交流のあった人として、智鑑・真観らが指摘されている。特に智鑑は『続高僧伝』の卷十七に載せる智鑑伝によれば、「開皇十五年、天台の顛公に遇い、禅法を修習し、特に念力有り。顛、之を歎じ

重んず」⑧とあり、智蹠が開皇十五年（五九五）に、智顛に会って禅法を学んだということである。右のような三論の修禅者の有り様は天台の修禅者と極めて近似している。特に天台で修禅を学んだ人々にとっては天台の実践書をそのまま学んだのであれば、三論独自の実践書を著す必要がない。三論に『摩訶止観』のような実践と理論の著作がないのは、その必要がなかったからではないだろうか。

三、一心三観と無得正観

さて、天台においては教観双美がその特質とされ、その理論と実践の手引きが『摩訶止観』であった。天台の目指す止観は三種止観のうちの円教の円頓止観であり、その円頓止観の究極が一心三観である。これは一心に従仮入空観、従空入仮観、中道第一義観の三種の観法を同時に行うものである。三観の起源はすでに智顛自身が『維摩経玄疏』の中で

三観之名出瓔珞經。云從假入空名二諦觀。從空入假名平等觀。是二觀爲方便道。因是二空觀得入中道第一義諦觀雙照二諦心心寂滅自然流入薩婆若海也。

（三観の名は瓔珞經に出ず。從假入空と云うは二諦觀と名づけ、從空入假を平等觀と名づく。この二観を方便道と爲し、この二空觀に因りて中道第一義諦觀に入るを得。二諦を雙照して心心寂滅し、自然に薩婆若海に流入するなり）

といひ⑨、『瓔珞經』にあることを述べている。佐藤哲英氏の研究によれば、天台山隠棲から再び金陵に出た後期時代に「化法四教判が確立して瓔珞經の五十二位をもつて別圓二教の行位論を構成したように、瓔珞經の三諦三観説を採り入れて別教の隔歴三諦、次第三観を示すと共に、圓教の圓融三諦、一心三観を説いて、天台教學の教観二門を特色づけたのである。」⑩。

一心三観は『法華文句』や『法華玄義』、『維摩経玄疏』などに説かれるが、今、『摩訶止観』中の記述を出せば、次のようである⑪。

若一心三觀法相即破豎中之通塞。三觀一心破橫中之通塞。空即三觀故破步涉山壁三百之通塞。假即三觀破乘馬四百之通塞。中即三觀破神通之通塞。良以一心能即空假中者。一切山河石壁衆魔群道皆如虛空。一心三觀遊之無礙。終不去下陵高避山從谷。(一心三觀の法相のごときは即ち豎の中の通塞を破し、三觀一心は横の中の通塞を破す。空即ち三觀なるが故に山壁を歩渉する三百の通塞を破す。假即ち三觀なれば、乘馬四百の通塞を破す。中即ち三觀なれば神通の通塞を破す。良に以みれば一心は能く即空、假中なれば、一切の山河、石壁、衆魔の群道も皆、虚空の如し。一心三觀はこれに遊んで無礙なれば、終に下を去つて高きを陵ぎ、山を避け、谷に従わず。)

ここには空・仮・中の三觀を一心に修することによつてすべての通塞を超えることが山谷に喩えて述べられている。

また、空仮中の三諦が円融していることについては、『法華玄義』卷第二下に「圓三諦者。非但中道具足佛法。眞俗亦然。三諦圓融一三三一。如止觀中說」^⑫(円の三諦とは、但だ中道に仏法を具するのみに非ず、眞俗も亦た然り。三諦円融して一は三、三は一なり。『止觀』中に説くが如し。云々)とあり、空仮中の三諦は一々がそれぞれ別個の諦ではなく、三者が円融していることを明かしている。介爾の妄念である一念心を觀察し、空觀・仮觀・中道第一義諦觀を同時に修することにより、空仮中の三諦円融が実現する。これが天台仏教の目指す究極的目標である。

(所)得正觀」とし、それを著作中の随処に示している。たとえば『仁王般若經疏』では、大乘滿字教者若明其理至極。平等無得正觀不二爲宗。語其因果即說無作四諦。斯乃教稱大乘宗語極圓旨。說稱大根進成大行具足無缺。名之爲滿故云大乘名菩薩藏也。」(大乘の滿字の教は、もし其の理の至極を明かさば平等なり。無得正觀不二を宗と為す。其の因果を語れば即ち無作の四諦を説く。斯れ乃ち教を大乘宗と稱し、極圓の旨を語る。説いて大根進成して大行具足し缺無しと稱す。これを名づけて滿と為す。故に大乘と云い、菩薩藏と名づくるなり)

とあり^⑬、無得正観不二をいう。この目標を實現するための実践論については吉蔵にその專論がない。このことについて、平井俊栄氏は、

嘉祥においては「大品」乃至「大智度論」の根本趣意が、般若道、方便道を説く点に存すること、明しながら、その「道」をして智顛の観法のような組織立った実践論へと展開せしめることが遂になかったのは、嘉祥があくまで、印度伝来の羅什訳「大智度論」に学的に忠実であらうとして、慧思乃至智顛のように自己の観心修道の用心に資せんとする特別の意図がなかったからと考えざるを得ない。

と述べられている^⑭。つまり、吉蔵はインド伝来の『大品般若経』、その注釈書たる『大智度論』に学的に忠実ならんとしたために、恣意的な解釈を斥けたことがその原因である。うとされている。しかし、これまで検討してきたことよりすれば、より根本的な原因は、智顛にはあつて、吉蔵にはなかった一念三千説などの中国的創見を含めた宗教的資質によるものである。

ただし、吉蔵の中観思想の基調をなす無所得正観は何によつて實現できるかといえ、それは空観の実修によつて空に徹し、あらゆる有所得心を排するしかなのである。この点は吉蔵も智顛も究極的なところでは空性の体得ということと一致すると言つてよいであろう。

四、小結

三論宗における実践の状態を検討してみると、義解を中心とする人師と修行を中心とする人師たちとの二つの棲み分けがあつた。同じく僧専門の法朗のグループは修行を専らにし天台とも交渉があつた。同じく僧専門の法朗のグループは修行を人師と修行をもつぱらにする人師とがあり、吉蔵は前者の中心的存在であつた。修行を指す人師は天台や禅宗へ流れたという事実からすれば、三論に実践法門を説き示す宗教的の首肯できる。智顛と吉蔵はともに空観に基盤を置きながらも、その表出する宗教的

態度や内容が異なっていることは二人の宗教的資質の相違を考える上で重要である。

註

- ① 平井俊栄『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』第一篇「吉蔵からみた三論学派の成立史的研
究」二七―三四一頁（春秋社、一九七六年）、及び鎌田茂雄『中国仏教史』第六卷五三五頁以下（東
大出版、一九九九年）、藤井教公「天台と三論―その異質性と類似性―」（『印度哲学仏教学』第十
五号二〇五頁以下、二〇〇〇年一〇月）など。
- ② 藤井教公前掲論文、二〇四―二〇七頁。
- ③ 同前。
- ④ 「然辯公勝業清明。定慧兩舉。故其講唱兼存禪衆。抑亦詮公之篤厲也。」（『大正蔵』卷五十、四七
七頁c）とある。
- ⑤ 「常樂坐禪遠離囂擾。誓不講說護持爲務。」（『大正蔵』卷五十、四八〇頁c）とある。
- ⑥ 「嘗造思禪師與論大義。連徹日夜不覺食息。理致彌密言勢不止。」（『大正蔵』卷五十、四八〇頁c）
とある。
- ⑦ 平井俊栄前掲書、二九二―二九三頁。
- ⑧ 『大正蔵』卷五十、五七〇頁b
- ⑨ 『大正蔵』卷三十八、五二五頁b
- ⑩ 佐藤哲英『天台大師の研究』七三三頁。
- ⑪ 『大正蔵』卷四十六、八七頁b
- ⑫ 『大正蔵』卷三十三、七〇五頁a
- ⑬ 『大正蔵』卷三十三、三一五頁c
- ⑭ 平井俊栄「中国三論宗の歴史的な性格（下）―吉蔵と智顛・隋唐新仏教者としての意識と思想をめぐ
って―」一二五頁。

結

論

これまで五章に亘って天台智顛と三論吉蔵の両者について、様々な視点からその同異について検討してきた。以下、その結果をまとめて本論文の結論としたい。

まず第一章第一節では吉蔵の仏性説について、従来知られていた五種仏性説に再検討を加え、智顛の仏性説と比較を行った。吉蔵の五種仏性説は大乗『涅槃經』が十二因縁と仏性説を結び付けて説いているところに注目し、經文に依拠して立てたものであった。それは彼の中觀思想に基づいた仏性理解であった。吉蔵における仏性説の中心となるのは中道仏性たる正因仏性であった。

一方、智顛の三因仏性説は同じ『涅槃經』に依り、吉蔵と同様に十二因縁を仏性の中心に据えながら、吉蔵の仏性説の内容とは異なる縁因仏性を立てていた。これは十二因縁を悟り、仏性を開顯する修行を縁因仏性とし、仏性の開發修行を仏性の一要素として組み込んだものである。この点に智顛の実践的な理解を窺うことができるが、これが吉蔵との大きな相違点であろう。

続く第二節では、草木成仏説について天台と三論の所説の相違を検討した。三論、天台ともに同じように空觀に基づいて依正不二が言われ、有情と非情の不二相即から草木成仏が主張された。ただし三論は、吉蔵に見られるように、理論としては草木成仏は可能だが、実際は草木は心をもたないので、現実としては草木成仏は不可能であるとして、理論のみにとどまった。一方、天台は空觀に基づいているのは三論と同じだが、そこには一心三觀による三諦円融、一念三千、一色一香無非中道の思想により、有情・非情の別なく成仏可能であると説いている。

智顛の「一念三千」「一色一香無非中道」を基礎にして、湛然は有情と無情の区別を一層取り払い、草木成仏を主張したのである。

第二章では智顛と吉蔵の經典觀の相違を検討した。第一節の「智顛と吉蔵―經典觀を中心とした両者の比較―」では、智顛は後世五時八教と称される教判を確立して、諸經の上に『法華經』を置く法華至上主義の立場を取ったが、一方、吉蔵の經典に対する基本的立

場は、諸大乘經典は「頭道無異」であるとして、基本的に同価値であるとした。この点が大きな相違である。しかし、吉蔵も智顛と同じく『法華經』『涅槃經』を重視している点は両者共通するものがある。

また、四悉檀に対する解釈は、智顛が仏の衆生教化を前提とした主体的実践的解釈を取るのに対し、あくまで吉蔵は經典解釈の方法として捉えている点が好対照をなしているといえるだろう。この点は両者の重要な相違といえる。

第二節の「吉蔵の經典觀——天台との比較を通じて——」では前節の吉蔵の經典觀をさらに検討した。その結果、吉蔵の經典に対する見方は教判否定の態度で、大小乗に限らず、經典同士の間に優劣を認めないというものであることが分かった。声聞蔵・菩薩蔵の二蔵は淨影寺慧遠の影響とされているが、吉蔵は無得正觀の実践的立場に立って、その二蔵の対立をも解消しようとする。これは吉蔵の經典觀の大きな特徴といえるだろう。

第三章では、前章で明らかにした両者の經典觀の相違を踏まえて、智顛と吉蔵の『涅槃經』と『法華經』に対する解釈の相違を検討した。第一節で灌頂の『涅槃經玄義』と吉蔵の『涅槃經遊意』を比較検討した。両書の間には援用関係があることが既に指摘されていたが、さらに検討の結果、灌頂は吉蔵の『涅槃經遊意』を参照しながら『涅槃經玄義』を作成したが、その作成の態度は、自説と異なる場合には吉蔵の説を「有る人言わく」として他説として出して批判し、そうでない場合は文言に多少変更を加えるなどして、そのまま取り込んで自説とするという方法を採用していることが確認された。このように、灌頂が吉蔵の著作から引用する場合でも、無批判に取り込むのではなく、明確な自覚的意識のもとに批判的に取り込んでいることが知られた。

続く第二節では『涅槃經遊意』に見える吉蔵の仏性説として吉蔵の仏性説について、『涅槃經遊意』を中心に検討を加え、次のような結果を得た。吉蔵は『涅槃經』について、六段構成でその全体の意趣を表そうとしているが、仏性に関しては「明用段」中の「照境の用」の部分で、「本有」「始有」ということについて、靈味の宝亮の説、法瑤、開善寺智蔵の三師の説を挙げ、これを順次批判することによって、自身の立場を表している。そ

の批判の言から窺える吉蔵の立場は、無得正観の立場からする仏性解釈であり、どちらかの一方に偏しない中道の立場であった。

第三節では『法華経』方便品の小善成仏の部分について、智顛と吉蔵の解釈の同異を検討した。その結果は以下の通りである。すなわち、智顛は小善成仏の易行を、三乗の修行者の行でなく、凡夫の行であると位置づけられており、また、教行人理の一を説き、人天二乗の人も菩薩であるから、成仏可能であるとしたり。さらにその根拠としての三因仏性説による理解を示していた。

一方、吉蔵は小善成仏の易行を同じく人天乗の行と位置づけたが、その価値付けは智顛よりも一層低いものとして扱っているように考えられる。それは成仏の因となる人天の善根も成仏の「遠縁」とし、「遠乗」と表現していることから窺われる。したがって、吉蔵にとって、『法華経』の本質は小善成仏のような易行にあるのではなく、二乗の聖人も理解不可能のような、深い旨を持ったものと解釈するのである。したがって吉蔵にとっての小善成仏の評価はあまり高くない。

第四章では、智顛、吉蔵両者にとって、批判し、乗り越えるべき存在であった光宅寺法雲について、吉蔵がどのような批判を展開しているかということを検討した。法雲説に対する批判は、経の迹門部分に集中しているが、その主な内容は、法雲の経に対する因果説と、仏身無常説といえる。これは吉蔵の法雲批判が『法華経』に仏性と仏身常住が『涅槃経』と同様に説かれていることを主張するためであったとする先学の意見を裏付けるものであるが、吉蔵が目指したのは、『法華経』と『涅槃経』の優劣を解消し、彼の大乘經典に対する經典観である「顕道無異」を立証しようとしたのではないかと思われる。

同章第二節では「天台智顛より見た三論」として、智顛著作中で三論について言及されている部分を抽出して、それらを検討した。智顛著作中に見える「三論」「三論師」「関河旧解」「撰山」などの呼称で紹介されるものについては、智顛の前期時代の著作中には見られず、また天台三大部中にも見られない。今回検討したもののすべてが智顛最晩年の維摩経疏の一部をなすものであった。このような引用状況からすると、智顛によって三論が

批判の対象として明瞭に意識されるようになったのは、智顛の晩年になってからのことではないかと思われる。また、引用の内容を見ると、『維摩經』の經文解釈などの場合には、紹介された解釈の内容が具体的に詳細なものがあり、特に吉藏以前の三論師たちの講説録あるいは疏が存在していた可能性が大いに考えられる。

第五章は「智顛と吉藏の実践修行論」として仏性の開頭を指し成仏道を歩む手段としての修行論を検討した。第一節では天台智顛の三種止観について、それぞれを説く『次第禪門』、『六妙門』、『摩訶止観』の三書についてその梗概を検討した。続く第二節では天台の一心三観と三論の無得正観について述べ、両者が根本的な空の立場において一致することを確認した。

以上、これまでの検討結果をまとめたが、天台と三論の立場として、どちらも空観の立場に立つこと、『法華經』と『涅槃經』を重視していることなど共通点が多く見出されるが、両者の宗教的あるいは人間的素質の相違もあって、四悉檀に対する解釈などは大きく相違しているといえる。実践修行に関して三論の文献資料が遺されていない点、検討が困難な問題があるほか、今後の検討すべき問題として、吉藏の仏性説は『涅槃經遊意』のほか、吉藏の著作の処々に於いて述べられており、これらを総合的にまとめる必要があるが、この問題については今後の課題としたい。

参考文献

- テキスト注釈書類
 高楠順次郎・他『大正新脩大藏経』大藏出版、一九二四〜一九三四年
 編纂会『昭和 new 纂国訳大藏経』東方書院、一九二八〜一九三二年
 池田魯参『詳解摩訶止観』現代語訳篇『大藏出版、一九九五年
 池田魯参『詳解摩訶止観』定本訓読篇『大藏出版、一九九六年
 池田魯参『詳解摩訶止観』研究註釈篇『大藏出版、一九九七年
 大野栄人・武藤明範『天台次第禅門の研究』第一卷 山喜房佛書林、二〇一二年
 大野栄人・伊藤光壽『天台法華玄義の研究』第一卷 山喜房佛書林、二〇一二年
 天台宗神奈川教区布教師会『止観明静 多田厚隆『摩訶止観』の講述』山喜房佛書林、
 二〇〇〇年・平成一二年
 菅野博史『法華玄義』上 レグルス文庫、一九九五年
 菅野博史『法華玄義』中 レグルス文庫、一九九五年
 菅野博史『法華玄義』下 レグルス文庫、一九九五年
 菅野博史『法華文句』(I) 第三文明社、二〇〇七年
 菅野博史『法華文句』(II) 第三文明社、二〇〇八年
 菅野博史『法華文句』(III) 第三文明社、二〇一〇年
 菅野博史『法華文句』(IV) 第三文明社、二〇一一年
 菅野博史 訳注『法華義記』大藏出版、一九九六年
 村中祐生『摩訶止観』(『大乘仏典』中国・日本篇6)、中央公論社、一九八八年

研究書

- 安藤俊雄『天台性具思想論』法蔵館、一九五三年
- 沖本克己編集委員、菅野博史編集協力『新アジア仏教史07 中国Ⅱ 隋唐 興隆・発展する仏教』佼成出版社、二〇一二年。平成二二年
- 奥野光賢『仏性思想の展開―吉蔵を中心とした』法華論』受容史―』大藏出版、二〇〇二年
- 鎌田茂雄『中国仏教史』岩波書店、一九七八年
- 鎌田茂雄『中国仏教史―南北朝の仏教―』上・下巻、東京大学出版会、一九八一、一九九〇年
- 鎌田茂雄『中国仏教史―隋唐の仏教―』上・下巻、東京大学出版会、一九九四、一九九九年
- 川勝義雄『魏晋南北朝』講談社学術文庫、二〇〇三年
- 菅野博史『中国法華思想の研究』春秋社、一九九四年
- 佐藤哲英『天台大師の研究』百華苑、一九六一年
- 常盤大定『仏性の研究』丙午出版社、一九三〇年（初版）。国書刊行会、一九七三年復刻版
- 外山軍治『中国文明の歴史―隋唐世界帝国―』第五卷、中央公論新社、二〇〇〇年
- 仁継愈主篇・丘山新ほか訳『定本中国仏教史Ⅲ』柏書店一九九四年
- 平川彰『初期大乘と法華思想』（平川彰著作集第六卷）、春秋社、一九八九年
- 布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇、復刻版、国書刊行会、一九七三年
- 福永光司『中国の哲学・宗教・芸術』人文書院、一九八八年
- 山崎宏『隋唐仏教史の研究』法蔵館、一九六七年
- 中村元・笠原一男・金岡秀友監修『アジア仏教史』中国編Ⅰ、塩入良道「漢民族の仏教」

論文

- 佼成出版社、一九七五年
- 平井俊栄『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』春秋社、一九七六年
- 平井俊栄『法華文句の成立に関する研究』春秋社、一九八五年
- 平井俊栄『法華玄論の註釈的研究』春秋社、一九八七年
- 平井俊栄監修『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年
- 平井俊栄『続法華玄論の註釈的研究』春秋社、一九九六年
- 丸山孝雄『法華教学研究序説』吉蔵における受容と展開』平楽寺書店、一九七八年
- 松森秀幸『唐代天台法華思想の研究』法蔵館、二〇一六年
- 宮崎市定『大唐帝国―中国の中世―』中央公論新社、二〇〇二年、第7刷
- 伊藤隆寿「僧肇と吉蔵」『中国仏教の批判的研究』大蔵出版、一九九二年
- 横超慧日「法華義疏解題」『国訳一切経』和漢撰述部、経疏部三
- 横超慧日「法華教学における仏身無常説」『法華思想の研究』平楽寺書店、一九七五年
- 大野栄人「天台文献にみられる吉蔵以前の三論教学」『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年
- 奥野光賢「吉蔵の『法華論』の依用について―七処に仏性有りの文をめぐって―」『佛教学』一九八七年
- 奥野光賢「吉蔵のいう「無諍について」『日本仏教学会年報』第六十一号、一九九六年
- 奥野光賢「吉蔵における四悉檀義」『仏教学』第四十一号、一九九九年
- 河村孝照「灌頂撰『涅槃経玄義』における「有る人」とは誰を指すか」『印度学仏教学研究』三十四卷、第一号、一九八五年
- 菅野博史「吉蔵撰『法華統略』と『法華論疏』との撰述順序について」『印度学仏教学

- 研究』第二十八卷第一号、一九七九年
- 菅野博士「吉蔵の經典観」『印度学仏教学研究』第三十卷、第一号、一九八一年
- 菅野博士「吉蔵における法華経と諸大乘經典の比較」『大倉山論集』一九八六年
- 平井俊栄「中国三論宗の歴史的性格―吉蔵と智顛・隋唐新仏教者としての意識と思想をめぐって―（下）」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第二十六号、一一八―一三五頁、一九六八年三月
- 平井俊栄「吉蔵撰『涅槃経遊意』国訳」『駒沢大学仏教学部論集 通号3』一九七二年
- 平井俊栄「法華玄論と法華義記」『法華玄論の註釈的研究』春秋社、一九八七年
- 藤井教公「如来蔵系の仏教」シリーズ東アジア仏教第二卷『仏教の東漸』春秋社、一九七九年
- 藤井教公「天台と三論の交流―灌頂の『法華玄義』修治と吉蔵『法華玄論』をめぐって―」鎌田茂雄博士還暦記念論文集『中国の仏教と文化』大蔵出版、一九八八年
- 藤井教公「天台智顛における『涅槃経』の受容」『大倉山論集』第二十九輯、一九九一年三月。
- 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』第四十七卷第二号、一九九九年
- 藤井教公「天台と三論―その異質性と類似性―」『印度哲学仏教学』第十五号、二〇〇〇年
- 藤井教公「天台智顛の『法華経』解釈、如来蔵仏性思想の立場から」勝呂信靜編『法華経の思想と展開』平楽寺書店二〇〇一年
- 前島佳孝「隋の滅亡と禪讓革命」川越泰博編『様々なる変乱の中国史』汲古書院、二〇一六年、六五―一〇一頁
- 松本史郎「三論教学の批判的考察」『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年

