

『法華玄義』における宗と体

——經典研究法に関する一考察——

福 島 光 哉

一

智顗（五三八―五九七）は經典研究にあたって、いわゆる玄義の部分と文句の部分とを厳密に区別する方法を採っている。そのうち玄義の部分は名・体・宗・用・教の五重玄義をもって解明されていて、この經典解釈法は天台の著しい特色の一つであると言ってよい。すでに伊藤義賢氏がこの五重玄義についての研究を発表されており、その中に智顗の五重玄義の背景を、外面・内面にわたる両面の関係から明らかにされた。ことに淨影寺慧遠の五要と呼ばれる經典解釈法との深い関係を、詳細に吟味せられた功績は大きい。

さて、ここで五重玄義のうちとくに宗と体とを課題として採りあげたのは、智顗の經典研究の特色を最も端的に示すものとして、当時としては新しい「經体」の概念を導入し、確立したところにあると考えられるからである。智顗の場合、經体の設定は従来からの經宗の研究と深い関わりをもちながら、それを一層深化し、かつ普遍化する意味をもつものであり、更に經典研究に著しい厚味を加えることになったからである。そこで『法華玄義』によって彼の体の概念、及び体と宗との関わりに焦点をしばって、五重玄義の内面を明かす端緒にしたいと思っている。

中国において經典研究の一つの方法として、各經典の本質的内容を「經宗」とか「經体」と名づけて探究することを採用したのは、かなり古い時代のことと思われる。とくに經典全体を序・正説・流通に三分する方法は四世紀の釈道安より始まると云われており、その後智顗の頃には、この經典を三分して研究する方法はすっかり定着していた。このうち正説は正宗とも名づけられ、一經の宗旨を明かす部分であると考えられていた。これを『法華經』研究に關して言えば、道場寺慧觀の『法華宗要序』には『法華經』の宗要が簡潔に明示されているし、竺道生の『法華經疏』の初めには、諸經の教相としての四種法輪に続いて、

此經、大乘を以て宗と爲す。大乘とは謂く、平等大慧にして一善に始まり極慧に終る、是れ也。^④
と述べて、平等大慧を『法華經』の宗としている。このように、經典解釈の一つの重要な方式として、經宗と呼ばれる一經全体の主張する要旨を明確にする方法は、教相判釈と共に大切な研究テーマの一つであった。

又、吉藏の『法華玄論』には『法華經』の宗について十三人の學説を紹介し、それぞれに批判を加えている。^⑤これによると、廬山慧遠は一乘、慧竜は果（如来靈智体）、光宅寺法雲は一乘因果をそれぞれ宗とし、更に権実二智、妙法蓮華、常住などを宗とする者もあったと記録しているが、一方慧觀は眞慧を、中興寺僧印は一乘実慧をそれぞれ体としたと述べ、更に万善を体とする説もあったと述べている。したがって『法華經』の宗旨を明かす中に、宗となす説と体となす説とが混然と紹介されていることに気づくのである。このことから、従来經の宗旨を明かすについて、人によってはこれを經の体と呼称していた者もあったことが知られる。

しかし宗と体とその呼称は異なるが、その意味内容については厳密に区別されていたわけではなく、その点について吉藏はつぎのように言っている。

古より今に至るに、宗旨と体とを明かすに、或は是一なりと言ひ、或は異有りと言う。

其れ異と言うは、教を以て体と爲し、理を以て宗と爲す。故に涅槃に七善の文を釈して云く、「知法・知義」と。知法とは謂く十二部經なり。知義とは所表の理を教うるなり。故に能表の教をもつて經體と爲し、所表の理をもつて經宗と爲す。

宗体一なりと言うは、所表の理既に是れ宗旨なれば、能詮の文還た宗旨を詮わす。故に宗体不二なり。

今明さく、一と異と、時に随つて之を用う。貴きは得悟に在り。義定むる無かれ。^⑥

吉藏のこの文から推察すると、經の宗と體についてその一異をめぐる議論は古くから行なわれていたこと、及びその論點が所表の理と能表の教とを區別すべきかどうかにあつたこと、になる。そして吉藏はどちらを主張するのではなく、隨時に用うべきであると言つて、宗と體の一異をめぐる問題は重大でないとの態度を示している。^⑦

このような宗と體との相違に關しては、淨影寺慧遠も述べている。『大乘義章』によると、

宗を定むと言うは、諸經部別なれば宗趣も亦異なり。宗趣多しと雖も要は唯二種なり。一つは是れ所說、二つは是れ所表なり。所說と言うは所謂行徳なり。所表と言うは同じく表法と爲す。但だ法は彰し難ければ、徳に寄せて以て顯わす。顯法の徳、門別無量なるが故に、諸經をして宗趣各異ならしむ。^⑧

と言つて、諸經それぞれの宗趣があるべきことを論じている。又體については、

體性と言うは、三藏皆教法を用て體と爲す。何れか是れ教なる。音声字句、法と相應す。是れ其の教也。^⑨

と言う。このように慧遠は、宗趣とは經の所說又は所表であるから、經說の内容を指し、體については經の音声字句を指す。したがつて吉藏や慧遠の立場は、必ずしも宗と體とを區別すべきであるとは言えず、又強いて區別する時は體が經典の表面に現われている文字章句すなわち言說を指し、宗は言說の背後に潜む深い仏意を言うのである。この點後述するように、智顗の場合と非常に異なるところで注意しなければならない。

智顗は周知のごとく、五重玄義において宗と体とを明確に区別している。これは当時の仏教研究の風潮に遡らう方向性をもっているのであるが、それは何に基因しているのであろうか。そこでつぎにこの課題を説明していく為に、まず彼が宗と体のそれぞれについてどのように解釈しているのか、について考察を進めたい。

まず宗の名義について『法華玄義』には、

宗とは要なり。^⑩

と言ひ、更に

宗とは修行の喉衿、顯体の要蹊なり。^⑪

と言っている。宗の概念を「要なり」とすることは、従来の諸師が採用した經典の宗旨の概念と共通しており、殊更新しい立場を打ち出したものとは考えられない。しかし「修行の喉衿」というのは、宗旨の意味を限定し、經典の修行に関わる側面についての要旨をもって宗としたこと、そして「顯体の要蹊」と言つて、かくされた体を顯現させるところを宗とする、というのである。こゝに智顗の宗を考察するに当って、漠然と一經の宗旨とするのみでなく、体との関わりにおいて宗の意味を限定していることが暗示されていると言える。

さてつぎに宗の内容について、智顗の学説をたずねてみると、宗は諸經さまざまであるが『法華經』の場合について言えば、

所謂、仏自行の因果、以て宗と為す也。云何要と為す。無量の衆善、因と言へば則ち摂し、無量の証得、果と言へば則ち摂す。^⑫

と言つて、因果二法に無量の衆善も証得も摂し尽くすことになり、その点から「仏自行の因果」を宗と為すと規定す

るのである。更に、『法華經』においては迹因迹果と共に本因本果を明かすが、迹因迹果については他の諸經の因果と共通する面が多いのに対して、本因本果は他の諸經に見られないところであるという。迹の因果については、例えば『大品般若經』には因果ともに説かれているけれども、果は般若の因を成ぜんが為に説かれるのであり、従って因正果傍というべきであるから、因を宗とするのであり、『涅槃經』はむしろ果正因傍の説法であるから、果を宗とする。又『維摩經』は諸仏国の因果を説くので因果を宗とする。たゞ『華嚴經』については、因を宗とする説、因果二法を宗とする説がある。しかし本因本果については、例えば『大品般若經』に菩薩の本迹は説かれても二乗については説かれず、仏の生身・法身の本迹は説いても久遠本仏を説いていない。『維摩經』の場合には、菩薩の不思議本迹に住することは明かされるが、声聞の本迹は説かれない。『華嚴經』についても、舍那仏・釈迦仏や菩薩の本迹は説かれるが、声聞は不聞不解のまゝである。『法華經』においては、「声聞の本有るを發し、本に因果有り」と言¹³って、迹因迹果を發して師弟ともども本因本果を明かしている。この点を指して『法華經』は因果を宗と為すというのであって、諸經に因、果、因果を宗と為すのとその内容は大いに異なることを力説している。何れにしろ諸經の所説は縁に対して不同であるので、その經宗もそれに応じて異なるのである。

以上のようなことから智顗は經宗を考察するに際し、これを因果即ち行の観点から一經を統攝する原理を見出し、それに基いてそれぞれの經典の特質及び他經に対する位置づけを明確にしようとしたことがわかるのである。

つぎに智顗は体についてどのように解釈しているかについて述べてみよう。『法華玄義』には、

体の字は礼と訓じ、礼とは法なり。¹⁴

と言¹⁵って、いずれも「依るべきもの」「規則」などの意味をもつ礼と法をもつて字義を釈している。又『金光明經玄義』には、体の字について礼、底、達の三義をあげている。底とは窮源極底というように源底をきわめる意味であり、達とは通達、体達のように、全体に行きわたるといふ意味である。そして經体については、

(經典)一部の指帰、衆義の都會也。^⑮

と言ひ、一經全体の終帰するところをいふのであるが、言いかえると一經を通貫している本質そのものであると規定するのである。今さらに『法華玄義』によって彼の經体に関する學説を探ってみることにする。

『法華玄義』には、旧解として『法華經』の体に関する四種の説をあげている。第一は北地師の用いた一乗を体とする説、第二は真諦を体とする説、第三は一乗因果を体とする説、第四は因果に通ずる乗体をもって体とする説である。第一の説は明宗章において廬山慧遠の一乗を宗とする説をあげており、内容的にはこの北地師の説と同趣旨と思われるが、『法華經』において一乗が重要な教説であることは言うまでもない。しかしこの一乗為体説に対して智顗は、一乗の語は奢漫である、一乗には權と実があり、權一乗は『法華經』の意とする所説ではなく、又実一乗と言ってもそれは三軌(真性、觀照、資成の三軌)を包む概念であつて嚴密さに欠ける、といつて却ぞける。第二の真諦為体説については、真諦は大小兩乘に共通し、更に大乘の真諦にも多種あり、したがつて今經の体とならない、といつて批判する。第三の一乗因果を体とする説は、明宗章において、光宅寺法雲が一乗因果を『法華經』の宗とする説を紹介しており、又彼の『法華義記』にも詳説せられている。^⑯これによると『法華經』の宗旨は開三顯一の因と開近顯遠の果という因果二理を顯わすところにあるとする。この法雲の學説を智顗は前後二文(迹門と本門)にそれぞれ因果ともに説かれていることを知らず、經文を害なうものであると批判を加えている。そして今のように因果二法をもつて体とすることは、体の意味を全く誤解していると言わねばならない。經体はこのような「事」としての二法を支える不二の「理」でなければならず、理の印がなければ魔の所説である、と厳しく批判している。宗について言えば『法華經』の宗を因果二法とする説を智顗も採用しているのであるから、批判といつても因果二法の内容の吟味にとどまる。しかしこれを經体と呼ぶとき、智顗は体として成立する根拠があり得ないことを指摘するのである。第四の乗体説は、因果二法の根拠として「乗」が考えられ、乘因乗果という概念として把え得るところから、有力な學説であつ

た。当時『法華經』を一乗を説く特色からみて、この「乗」の根拠、即ち乗体に関する研究が諸論書に依り進められており、『法華玄義』においても詳細に検討を加えている。たとえば、『智度論』を引用して六波羅蜜を乗体とし、この乗体を所依として方便をもって生死を運出し、慈悲をもって衆生を運取する、という学説があったことを紹介している。又『中辺分別論』^⑬には乗本（真如仏性）、乗行（福慧）、乗摂（慈悲）、乗障（煩惱）、乗果（仏果）の五種の乗があり、乗本を体とすることを紹介し、『唯識論』^⑭には、乗とは真如仏性より福慧等の行に出て、この行によって仏果を出だすという出載の義であると言ひ、『攝大乘論』^⑮には、乗因（真如仏性）、乗縁（万行）、乗果（仏果）の三種の乗をもつて示され、更に『法華論』には乗体（如来平等法身、如来大般涅槃）と乗縁（発心低頭挙手など）の二種、『十二門論』^⑯には乗本（諸法実相）、乗主（般若）、乗助（一切行）、乗至（薩婆若）の四種をあげて、乗の性質や機能について論じている、という。これら諸論書の乗に関する議論は当時かなり注目せられていたようであるが、『法華玄義』には、これらの何れも乗体を究極的に説き明かす「仏所乗の乗」ではなく、大白牛車の莊校に過ぎないといつて批判している。

そして智顗が『法華經』の経体を論ずる意図は、小乗の三法印に対応する大乘の印を明らかにしたいというところにあった。即ち小乗經典には無常、無我、涅槃の所謂三法印があり、三法印に印せられて始めて仏説であり、これを修して得道するのである。これと同じく大乘諸經には一法印のみがあり、一法印とは諸法実相のことである。この一実相印がなければ仏説でなく、魔の所説であるという。そこでつぎに経体としての諸法実相について、改めて検討を加えたいと思う。

四

智顗が経体として一実相印をかゝげる根拠は、まず『法華經』自身に説かれている諸法実相にある。けれども『法

『華經』に見える諸法実相はその内容について比較的簡略であり、充分意を尽くして説き明かすことがない。或いは『観普賢經』にも大乘の因果との関わりで諸法実相が説かれているが、その説相はやはり充分とは言い難い。智顗は諸法実相を大乘仏教の根本概念として把握し適切な解説を与えている点については、むしろ『智度論』の方が有効である、と考えたのではないか。

『智度論』は大乘菩薩の所行として般若波羅蜜を多角的に徹底的に求めるに当り、しばしば小乗の經教と対比する方法をとるが、諸法実相についても三法印との関わりの上でつぎのように論じている。たとえば『大品般若經』の「菩薩摩訶薩、一切諸法の如・法性・實際を知らんと欲すれば、當に般若波羅蜜を學ぶべし。」という所説を、つぎのように釈している。まず諸法の「如」には声聞法と菩薩法とがあり、声聞法とは諸法の各々について如と云うのであつて、地には堅相あり水には湿相ありなどと諸法を分別することであり、菩薩法とは実相を指して如と云うのであつて、諸法の各々について分別して実を求めるに不可得であり、その実は空であることをいう。つぎに「法性」についても二種あつて、声聞法とは無著心を用いて諸法の自性があることを分別するが、菩薩法とは声聞人の智慧に限界があつて有量の分別に終るのに対して、無量の法性を觀察してこれを諸法実相と名づくといふのである。最後に「實際」とは法性をもつて実の証と爲すから際と名づけられるといふ。そしてこの如・法性・實際の各語は大小乗に共通する概念であつて、無常、無我、涅槃の三法印と同じ意味で使用されることもあるが、菩薩法としては諸法実相と同義異語であつて、その場合は小乗の三法印を破壊した大乘空の意味をもつ、といふのである。『智度論』には統いて、問て曰く、是（無常、無我、涅槃）の三法印、般若波羅蜜中には悉く皆破壊す。仏、須菩提に告ぐる如く、若し菩薩摩訶薩、色は常なりと觀ぜば般若波羅蜜を行ぜず。色は無常なりと觀ぜば般若波羅蜜を行ぜず。苦樂、我無我、寂滅非寂滅も亦是の如しと。是の如くんば云何んが法印と名づくや。

答えて曰く、二經皆是れ仏説なり。般若波羅蜜經中の如きは、了了に諸法実相を説けばなり。^⑤

と言う。即ち声聞經において三法印を説くのに對して、この三法印を破壊することが般若波羅蜜經の主張である。それは無常、無我、涅槃寂滅に執著することを破壊し、それによって常無常、我無我などの二邊を共に不可得空とする般若波羅蜜を獲得する。その般若波羅蜜の内容を指して、了了に諸法実相を説くというのである。

このほか『智度論』には、般若波羅蜜と諸法実相との密接な關係について随處に説き明かされている。たとえば『般若經』を説く因縁を明かすところに、

仏、三昧より起ち、一切諸法の実相を宣示し、一切衆生の疑結を断ぜんと欲するが故に、般若波羅蜜を説く。^②

といって、諸法実相を説くのがこの經典の目的であることを示し、或は第一義悉檀を説くために般若波羅蜜經を説くのであるが、その第一義悉檀について、

諸法実相は初無く中無く後無し。尽くさず壞せず。是を第一義悉檀と名づく。^③

といって、『般若經』説法の目的として第一義悉檀の内容である諸法実相があげられる。或は般若波羅蜜によって他の五波羅蜜を生ずるのは、般若波羅蜜を行じて諸法実相を得るからである。即ち

若し般若実相を得ざれば、布施持戒に通達せず。何を以ての故に。若し一切法空ならば則ち罪なく福なし。何ぞ布施持戒を用いん。若し諸法実有ならば、因縁より生ずべからず。先已に有るが故に。若し衆生是れ常ならば、則ち譬えば虚空の如く亦た死者無からん。若し無常ならば、神則ち身に随つて滅せん。亦後世の罪福無からん。若し衆生無くんば、何ぞ殺罪有らん。是の如く亦不殺生戒等無からん。若し是の般若波羅蜜実相法を得れば、則ち有無二邊に墮せず、中道を用て布施持戒等に通達す。^④

と云つて、般若波羅蜜即ち実相を得ることは、中道に通達することであり、これによって五波羅蜜も完成するという。或いは、

若し菩薩摩訶薩、不可得空を知りて還つて能く諸法を分別し、衆生を憐愍度脱せしむ。是を般若波羅蜜力と為す。

要を取って之を言わば、諸法実相はれ般若波羅蜜なり。^③

と言って、般若波羅蜜の内容がそのまま諸法実相でなければならぬことを強調している。このように『智度論』において、菩薩法としての般若波羅蜜を端的に表現するとき、しばしば諸法実相と説かれている。

かくして智顗は、諸法実相を大乘諸經典の体として位置づけ、とくに小乗經の三法印との相違をつぎのように説明している。

小乗には生死と涅槃と異なりと明かす。生死は無常を以て初印となし、無我を後印と為す。二印印じて生死を説くなり。涅槃は但だ一寂滅印を用う。是故に三を須う。大乘は生死即涅槃、涅槃即生死なれば、不二不異なり。^④といふ、『維摩經』菩薩品の「諸法、一切衆生は畢竟寂滅即涅槃の相にして、復た更に滅せずと知る。」及び入不二法門品の「法は本と不生、今則ち不滅」の經文を引用して、これは小乗の無常・無我・涅槃を否定して、大乘はたゞ一実相印を用うることを表わすと論じ、

当に知るべし。諸法は畢定して実相の印を得て、乃ち名づけて了義大乘と為すを得べし。

という。こうして智顗は大乘經の体を諸法実相であると断定する根拠を、主として『智度論』の所説を手掛かりとして、『維摩經』や『觀普賢經』そして『法華經』に求めたのである。

ところが諸法実相の概念そのものは、包容するところが多く且つ漠然としている。ことに「実」という語は世俗に關することから涅槃の窮極に至るまで、いろいろな事柄について使用せられる語である。そこで智顗はこの經体としての諸法実相について、嚴密に取捨選択をしてゆく。

第一に、世典においては護国治家を実と称するが、出苦解脱を期する内容をもってはいない。周孔の經籍や梵天の出欲論なども所詮世間の十善の意を越えるものではなく、愛論の所撰であるから、非として選り捨てねばならない。

第二に、外教のいう実とは邪智僻解を實とするのみであり、老莊の無為無欲も悉く見論に屬して解脱を期すること

なき戲論であるから、拒否されねばならない。

第三に小乗三藏の場合、二乗は有無を離れて中道を目指して実とするが、生死を有辺、涅槃を無辺とするのみであるから、これも破せられる。

第四に藏通別三教の菩薩については、三乗共の実相は自ら出苦するのみで大悲なく、空を得て止むものである。不共実相は智慧慈悲ともにすぐれて実とすることができる。しかし別教菩薩の即空即仮のみで即中の成立しない不融の者は不実とされる。そしてたゞ円教の場合のみ即空即仮即中の実相に至るので、この実相をもって『法華經』の正体とする、というのである。この円融三諦の実相であれば、即空の故に一切凡夫の愛論、外道の見論を破し、即仮の故に藏通二教の鈍根菩薩の見る小実を破し、即中の故に別教次第の偏実を破す、と言って経体としての実相を厳密に批判吟味して選択するのである。

けれどもこの実相は円融三諦の実相であるから、法界に遍満する法界海でありあらゆる方便を具足する。したがって円実に非ずと云って単に簡ひ捨てるだけでなく、それを超えて藏通別の実や凡夫外道の実をも開顯されて円実となる。即ちあらゆる不実、小実、偏実を自らの權方便として体内に具足していることが明かされ、「一切諸法中に悉く安樂性有り」と結論し、これを「絶待の実相」と呼んで、これこそ『法華經』の経体であるという。こうして智顗の実相為体説は、究極的には法華円教による開會に至る天台の最高原理として位置づけられる。

そして彼はこの実相に入る実践上の道すじを克明に論述するのであるが、大切なことは別円二教について繰り返し注意を促していることである。彼は「別円同異十門分別」の項を設けて、妙有とか如来藏という諸法実相との同義異語を、混乱誤解して外道尼健師と同じであると吹聴したり、地論師がこの実相論を偷みとって莊老の義を正当化した^②りするのは、まことに邪正混淆せしめるものとして激しく非難しているのである。したがって彼が、諸法実相をもって経体とするというには、自ら最高原理である『法華經』の破・会両面の刃の上に立って、これを論述していたと思

われるのである。智顗の実相論は、一点見誤ればとんでもない俗論に墮いる危険性を孕んでいるということを、彼自身が最もよく知っていたから、このように嚴重に注意を喚起せしめたのであらう。

五

以上『法華玄義』に見られる宗と体について、それぞれの意味を考察して来た。そこでつぎにこの宗と体とがどのような関係にあるのかを中心に述べる。

智顗は明宗章の初めに、宗と体との関係について、宗体同一説をあげてこれを批判している。即ち「有る人言く、宗即ち是れ体、体即ち是れ宗なりと。今用いざる所なり。」といってその理由をつぎのように説明している。若し宗即体ならば、因果二法をもつて宗とする以上、因と果という二体があることになる。しかし体は不二でなければならぬから、因果二法を体とすることは有り得ない。また体は不二であるから宗も不二なりということは有り得ない。宗は不二であると限定することはできないからである。要するに『法華玄義』においては、体は不二、宗は因果二法という基本概念を無視して宗と体を考えられないので、宗即体は成り立たないことを強調するのである。

又、宗と体を異なりとすれば、宗と体が互いに独立することになり、それを彼は二法孤調と云う。もしそうであれば、宗は体を顯わさんが為の宗とはならず、体は宗を支える体（彼はそれを宗家之体と呼ぶ）にならない。宗が顯体の宗でなければ宗は邪倒無印であり、体は狭少にして周遍せず、したがって法性を離れて別に因果ありということになってしまふからである。そこで宗と体との関係は「不異而異」と云うべきで、非因非果に約して因果を論ずる故に宗体の別ありというのである。

つまり、因果二法を成立せしめる根拠としての唯一不二の法が經体として要請され、それを智顗は大乗印としての諸法実相に求めたのである。前節に述べたように彼は、大乘經典の体である諸法実相の概念を『智度論』の所説から

多く学び取った。しかし『智度論』は元來般若波羅蜜を解明することが最大の課題であり、般若波羅蜜という智を完成せしめる般若の内容としての境を諸法実相と名づけ、この智と境の相即不離の關係を繰り返し論じているのである。そして智顗はその二者のうち諸法実相を選択し、これを迷悟すべての境界にわたる究極の世界を表現するものと考えたのである。

ところが同じ『智度論』に対して吉藏は、どこまでも般若波羅蜜を究極の原理として採用している。例えば『淨名玄論』には、『維摩經』の宗教は実慧（実相）及び方便（神通）の二智となすといふ、

正しく二智を以て解脱の体と為す。

と言って二智は二境より生ずるけれども、境は二乗と共通であるのに対し、智は独菩薩法であるから、經の宗教としては境を捨てて智を取るべきであるという。このように、吉藏はあらゆる仏法の原理を般若波羅蜜に求めたことを考え合せれば、吉藏との対比において智顗の仏教学の一つの視点、或いは研究法の特徴が窺い知られるのである。

かくして智よりも境に根拠を見出した智顗は、諸法実相を単に諸經の体、經典成立の根拠と考えただけではなく、教・行・証のすべてにわたってその根拠となるべきものと考えたのである。

智顗が宗と体とを分け、宗を成立させる根拠として体を設定した今一つの理由は、諸大乘經典に一貫した原理を、諸法実相の理に求めたということである。そしてその限りに於いて、体の理に対して宗は事である。したがって各經の宗旨はそれぞれの經典について、各各の本質を示すものであるが、小乘經典に一貫した三法印の原理があるのと同じく、大乘經典にもそれぞれの宗旨がありながら、尚かつ諸大乘經典に一貫する法印の原理がなければならない。そしてその点については、『法華玄義』に諸法実相の異名をあげて説明する中に示されていると思われる。

智顗は大乘經典の体を諸法実相の語に限定すべきではなく、他の概念をもって經体を示す場合もあるという。しかしこれらの諸名はいずれも諸法実相の異名に過ぎないと言って、諸法に見られる体としての名を有、空、亦有亦空、

非有非空の四門に分類し、つぎの如き実相の異名をあげている。

有門……妙有・真善妙色・実際

空門……畢竟空・如如・涅槃

亦有亦空門……虚空仏性・如来蔵・中実理心

非有非空門……非有非無中道・第一義諦・微妙寂滅

このような多くの異名が説かれる理由は、四門それぞれに応じた根性の衆生に対せんがためである。そして經典によつて説明が異なれば名も異なるけれども、理を悟ることには相違なく、体は一貫して一つである。『法華玄義』にはそのことを、

此の四根に随う故に四門異説す。説異なる故に名異なり、功別なるが故に義異なれども、理を悟ること殊ならず、体は終に是れ一なり。^④

と云っている。このことから、智顗はたとえ名称が異なっても、諸法実相と同意の原理が各大乗經典になればならぬ必然性を、諸大乘經典を貫く唯一の体に見出したことがわかるのである。

このように、『法華玄義』の宗と体について考察して来ると、当時一般的であつた經の宗旨を明かすことは、智顗もそのまま採用して經典それぞれの本質を探究するが、彼は更に各經典を通貫する原理として「宗の体」を求めていた。この新たな經体の要請は、彼が經典研究に携わるに際して、仏教全体を総合し統一すべき唯一なるものを常に求めて止まなかつた強い精神によるものであろう、と考えられるのである。

註

① 伊藤義賢「天台の五重玄義に就て」（龍谷大学論叢 二五六、二五九、大正13年）

② 吉蔵の『仁王般若經疏』卷一上に「始自道安法師、分經以為三段、第一序説、第二正説、第三流通説」という。（大正33—

③ たとえば法雲の『法華義記』には正説と正宗を混用して区別していない。(大正33—575 a 以下) 参照。

④ 『法華經疏』上、続藏2乙—23—4—396 左下

⑤ 『法華玄論』卷二、大正34—379 b 以下。なお、この十三家の説については、智顗の『法華玄義』卷九下、大正33—794 c に類
 似の紹介をしている。

⑥ 『法華遊意』大正34—636 c

⑦ 吉藏はどちらかと言えば、宗体同一説に傾いていたと思われる。たとえば『觀無量壽經義疏』に「以宗為体、以体為宗、宗
 体無異。」とはつきり述べている。(大正37—233 c)

⑧ 『大乘義章』卷一、衆經教迹義、大正44—466 c

⑨ 同右、三藏義、大正44—468 b。なお、慧遠のこの説については伊藤義賢、前掲論文に詳論されている。

⑩ 『法華玄義』卷一上、大正33—683 a

⑪ 同右、卷九下、大正33—794 b

⑫ 同右、卷一上、大正33—683 a

⑬ 同右、卷九下、大正33—795 a

⑭ 同右、卷一上、大正33—682 b

⑮ 『金光明經玄義』卷下、大正39—10 c

⑯ 『法華玄義』卷八上、大正33—779 a

⑰ 真諦については『法華玄義』卷二下、境妙段に詳しく述べられている。

⑱ 『法華義記』卷一、大正33—574 b

⑲ 梁『撰大乘論釈』卷十五、大正31—265 a に引用されている。

⑳ ここにいう出載の義は唯識論に見当らない。

㉑ 梁『撰大乘論釈』卷十五、大正31—264 c

㉒ 『法華經憂波提舍』卷下、大正26—7 c を中心に散説されている。

②③ 『十二門論』にこの説は見えない。ただ吉蔵の『十二門論疏』卷上本に「問、万行為因果」とあり（大正42—177 a）、当時『十二門論』をめぐって「乗」に関する議論があったことが推測できる。

②④ 『智度論』卷五に「復次除諸法実相、余残一切法尽名為魔」とある。（大正25—99 b）

②⑤ 『智度論』卷三十二、大正25—297 b以下

②⑥ 同右、大正25—297 c

②⑦ 同右、卷一、大正25—58 b

②⑧ 同右、大正25—61 b

②⑨ 同右、卷五十七、大正25—465 c 以下

③⑩ 同右、卷十八、大正25—195 c

③⑪ 『法華玄義』卷八上、大正33—779 c

③⑫ 諸法実相の同義異語については次節において述べる。

③⑬ 『浄名玄論』卷四、大正38—876 a

③⑭ 『法華玄義』卷八下、大正33—784 a