

法華玄論の撰述について

三 桐 慈 海

撰嶺相承の三論の宗義を学んできた吉蔵が、同学を抜きんでて独自の見解を示すに至ったのは、何時頃と推測すべきであろうか。興皇寺に住していた法朗のもとで出家し、それ以来、陳の太建十三年（五八一）に法朗が示寂するまで師事し、その後も楊都に在って四論の講説に務めていた。その講説とは恐らく師より伝授された大乘の諸要義が祖述されていたであろう。それはまた同学や門弟をはじめ、法朗や吉蔵の講述を好む人々の強い要請でもあったに違いない。しかしその間には、かつて師のもとにもたらされた河北の章疏や、江南の諸寺より収聚した多くの資料の整理も行なわれたであろう。陳朝が滅亡し隋によって南北の統一が果された開皇九年（五八九）頃、吉蔵は会稽の嘉祥寺に移ったが、「止泊嘉祥、如常敷引。禹穴成市、問道千余。志存伝燈、法輪相繼。」と伝えられるように、楊都にあった時と変らぬ講説の毎日であり、その教学もまた相承された三論の宗義であった。だがその考え方には、師法朗と死別してから九年を経過しており、吉蔵自身も不惑の歳を越えていて、自らそこには展開のあったであろうことが察せられる。それが開皇十五年四十七歳時の大品経義疏の撰述となり、あるいは恐らくそれ以前に著わされたであろう二諦義

三卷や、大乘玄論にみられる諸要義の祖述となつて表われている。その思想的展開の基盤は、教諦としての二諦の意義が、より一層明瞭に把握されるに至つたことに理由するであろう。

二諦義が教諦として解説されるのは、所謂撰嶺相承の宗義であつたが、その精密な論理構造は吉蔵において始めて形成されたと考えられる。師の法朗によつて常に講述されていた初章中仮義・八不義・二諦義の内、八不義については吉蔵はそのほとんどを師の説に依つていふと思われ^③。中觀論疏に八不を祖中之祖とするのは、勿論その意義上での位置づけではあるが、師資相承の基本的な課題として動かし難いものとしていふようである。それに対して二諦義については、同門の慧均の説との間にいささかの相違がみられ、同じく教諦を主張しながらも吉蔵の獨自性が發揮されてくる。それは如来の大悲の作用性として説明されているのであつて、佛陀の智慧・般若が実相・觀照・文字の三種の作用性によつて構成され、その作用性において二諦が具備されていると見る。したがつて換言すれば、説き明かされた教法（經典など）は、悟りへ向うための単なる方便手段というのではなく、方便としての教法の中に既に真実が示されているのであつて、それを單なる手段とみるのは教法に固執することからくるに過ぎず、その固執を捨てて教法に依るならば、そこに自ら真実が見出されるというのである^④。このような見解からすれば、諸經典の間にみられる教相の異同は、ただ教化の対象となるものの機に應じたものであつて、教法として説かれてゐる真実・平等大慧はみな同じく示されているとする、經典觀が成立つことになる。そして同時に、經典を讀誦解説することが如何なる意義をもつものであるかを、立証する根拠ともなつてくるのである。このようなことから先づ般若經の註疏が手掛けられたと思われ^⑤。

吉蔵が本格的な著作活動を始めたのは、開皇の末に、晋王広の招請に應じて慧日道場に入つて後と考へてよい。そして思想的にも註疏の形態の上からもそれらの前驅的な位置にあるものとして、會稽時代の後半に撰述されたと考えられる法華玄論と法華義疏を挙げねばならない^⑤。最も後期の著述に属する法華統略には、「昔會稽に在つて、此の經

の玄文凡そ二十卷を著わす」といい、また「但だ余少くして四論を弘め、末に専ら一乘を習う。私と衆の二講、將に三百遍にならんとす」と述べており、會稽時代には盛んに法華經の研鑽と講述を行なったことが示されている。この地は江南における玄学の中心地でもあり、また法華經に縁の深い処でもある。鳩摩羅什に師事していた僧翼は曇学と共に、義熙十三年(四一七)に會稽に遊び、菴を結んで法華精舎と称したといひ、その後にも幾多の法華經研鑽者を輩出しているほどである。またほど遠からぬ天台山では、法華三昧を堯得してよりその地に入った智顛によって、法華經の講述がなされていた。このような状況の中で法華經を重視しないで居ることはできない。吉藏もまた楊都にあっては法朗について法華經の講説を聴き、自らもそれを祖述することはあったと推測されるが、その内容は一乘義などの要義や經文の部分的な解説が中心となり、四論を弘めるための布延であるという域を越えるものではなかったであろう。それが會稽に入つてよりは、文に随つて詳述することが要求されてくるのであり、經文の詳細な検討を遂行するためには、古今の文疏を広く渉獵する必要にせまられてくる。法華遊意には「昔會稽に在り、法華の宗旨を撰積す、凡そ十三家あり」と記されているから、法華經の諸注疏が集聚され、それらを検討しながら自らの立つ三論の義によつて解釈するという、經典研究の作業はここにおいて始められたものと思われる。今少し推測を進めるならば、嘉祥寺に入つて数年は法朗の祖述に終始したであろうが、徐々に講説の内容は詳細になり、二諦義が著わされた後には、ほぼ現存の注疏に近い内容の講述がなされるようになったと思われる。

それでは法華玄論の撰述は、どのような意図で何時頃になされたのであろうか。智顛のもとへ吉藏が書簡を送つたのは、智顛が晩年に天台山へ帰つて後のことと思われるが、開皇十七年八月二十一日付のものには「謹んで禪衆一百余僧とともに、智者大師の法華一部を演暢せんことを請ひ奉る」、と法華經の講義を要請している。智顛はこの年十一月に示寂し、その要請は実現しなかつたが、吉藏の法華經修学に対する熱意の並々ならぬものと思わされるのである。ただその場合に、既に法華玄論は現存のような形態でもつて撰述されていたのであろうか。もし既に著わされてい

たとするならば、智顛への要請が行なわれたことは、先輩でもあり当時華北江南を通じて並びもなき法華經講述者に對して、自己の見解の正当性を確認し疑問を質そうとすることに目的があったことになる。しかしそれならば法華玄論を送り届けてもよいはずであり、書簡にもそのような事柄が文面に現われてよいはずである。だがそのような形跡はみられない。また一方、智顛の示寂後に撰述されたとみるならば、大品經義疏の成立よりして少しく間のありすぎる嫌いがある。法華玄論が著わされる以前に別の法華疏があったという推測も、そのような観点より起ってくるものと思われる。ところで智顛への書簡の中で、吉藏は自らの徒衆を「禪衆一百余僧」と称している。この呼称を涅槃衆などに対応させて特定のものと考えるか、あるいはそれほど限定的に用いず、広く三論宗や天台宗などの禪定を重んずる人々を対象に用いる呼称とみるかによって、その扱い方を異にするところであるが、ともかくも自らを禪衆と呼んでいることは、天台山に集まる人々との間に、異質なものを感じてはいなかったことを示している。しかしここで禪衆という呼称を今少しく重視するならば、法華玄論の撰述は一つの大きな転機を示しているとも考えられる。それは講經の法師としての自覚であり、禪学より慧学への転換を意味するものだからである。撰續相承を重んじる吉藏にとつては、禪定の実修こそが主流となるもので、講經はその補助的役割であることの意識は、兼ねてより維持してきたに違いない。その意味では講經は禪定実践のための手段でしかなく、止觀のための材料に過ぎないことになる。しかし經文は単なる方便ではなく、そこには常に真実が説示されているということになれば、經典の文字から真実を導き出すところが講經の役割であり、經文の上に真実を見出すことが悟りへの道であることになる。吉藏が法師としての自覚の上に立ち得たのは、まさしく法華經研鑽を通しての結果によるものと言えよう。

二

涅槃經梵行品の六念処を説く中で、念佛を説明して佛の十号を挙げているが、十号の説明に先立って「大法師」を

解説し、その括りとして「中道を説くが故に大法師と名づく」^⑨と示されている。勿論この大法師とは、衆生のために教法を巧説される佛の徳を讃えたものである。また法華經法師品には、法華經のその一句でも受持読誦し解説書寫し供養するならば大菩薩であると説き、また一人のためにも法華經を説く者がいたら如来の使であると示している。法華遊意は玄義を十門分別して、大意門・旨帰門と次第し、弘經門は第八に置かれていて、これが一般的な形態である。しかるに法華玄論^⑩では先づ初めに弘經方法を立て、そして大意・釈名と次第させている。このような弘經方法という項目を冒頭にもつてくることは、いささか異例の形態といわざるを得ない。それはどのような理由によるものであろうか。玄論の中にそのことが説かれているわけではないが、先ず冒頭に法師義を釈して十四種の法師を挙げて説明し、無名相中に名相を仮りて説き、仮言によって無言を悟らしめるために説法があると解説して、「当に此の心を建てて然る後に法を説くべし」と、説法の基本的な意義を述べている。また「解行法師」の説明では「能問能答して佛教宣流するが故に大法師と名づく」とあり、涅槃經如来性品の初め、能随問答の項を彷彿させる。また玄論では「中道法師^⑪」の名もみえるのである。このような諸点を総括的に考えてみると、吉藏が涅槃經に説かれている「大法師」の意味を考慮に入れながら、法華經を研鑽する過程の中で、法師品に至ってはじめて如来の使としての法師の意義に思いあたり、そこに自らの立場を見出したのであり、そして安樂行品に及んでは、法師の基本的な行法としての四安樂行の意味を感得したものと考えざるを得ないのである。続く論弘經難義の項では、講經は常に無所得でなければならぬいと述べるが、そこで「佛教の一乘義を講ずるを以て、後に當に広説すべし」という。一乘義を講ずるとは三論家相承の一乘義を明瞭に理解することを要求するもので、經文に随って詳論するというよりは、經文の文意を把握することを重視するものである。しかしそのような相承に立ちながら、それを一歩すすめて広説すべしという。これは精細な随文釈義もまた必要欠くことのできないものであることを指摘していることになる。「佛の説教は、心をして教に同じからしめ、教をして心に同じからしめず。心は相を存するを以て根となし、教は無得を以て主となす。もし心、

教に同じければ、教既に無得、即ち心も所得無し。乃ち説教と名づく」と、教と心とを無所得において一致させたあり様において、積極的な法師の心のすがたとするのである。これはまさしく教諦としての二諦の義と同じであることが認められ、法師たるものは「弘法の人、宜しく其の心を虚しくして其の照を実にすべし」というように、教法を明かにしていかねばならないのである。しかしそれでも所詮は説経者にも限界があるのであって、それが弘経の難となるはずである。「問う、誰の力の故に、留難をして退かしむるや」という疑問は必然的なものといえよう。それに対しては「答う、大品に言く、佛力なり、と。今明さく、理にして之を言わば、還って是れ経力なり。弘道力を以て能く非道を壊す、故に是れ経力なり」と、經典に具っている弘道力によって弘経は可能であると考えるにいたったのである。

弘経の道を歩むことは険しく、よく自らを律しつつ禪定を修して思念を凝らし、深く佛の教法に入らなければ為し得ることではない。しかも真摯に思いを致すほどに経力を感じざるを得ないであろう。しかも一度経力に頼るならば安易さをまぬがれぬという危険を孕む。このように考えてみると、吉蔵が法師としての自覚の上に立つということは、一つの大きな転機であったと言わなければならない。法華玄論の最初には弘経方法を立て、先ず法師義を積すのであるが、ここでは法華経法師品の入如来室・著如来衣・坐如来座の三門が次第することを述べ、慈悲心・柔和忍辱心・諸法空との関連において説明される。続いて慈悲・忍辱と法空の二義において十四種の法師が挙げられるが、これは弘経の法師のあり様を示したものである。もっともこの十四種がどのような意図をもって列挙されたかは、確たる根拠をあげ得ないのであるが、日常の講経時のうちに斯あらねばという思いが表わされたものであろう。法華遊意では順次を変えてこれを十種にし、後の四種を省略している。

福 慧 法 師 福徳(慈忍)と智慧(空観)が兼ねて修習されることにより、大道が弘められる。これによって能

解行法師 行と解が備わることにより人を利す。有行有解こそが法師である。①

雄勇法師 利他と自行（心修空觀）により、俱濟の徳が具わる。④

無著法師 涅槃に滯らず、生死に執著しない。染著しないことをいう。⑨

道行法師 二乗地を越え、凡夫境を越える。（これは菩薩行である）⑤

誠諦法師 世諦に安住し、第一義諦に住す。二諦によって説法すれば虚でない。⑥

無諍法師 三悉檀を知り、第一義悉檀を識る。佛の教法である十二部經や八万の法蔵に入って、執著すると

ころがない。⑦

具足法師 禪定を修し、智慧を得る。定慧具足して、無量の喩でもって衆生のために法を講ず。⑧

難壞法師 衆生を捨てず、諸法空を知る。（常に中道を行し、魔に壞せられない）③

菩薩摩訶薩法師 大悲を具し、空觀を修する。⑩

根淨法師 空と慈忍は相互に無礙であり、したがって身口意の三業が無礙であるから、六根が清淨である。

中道法師 一句を泯して無句に帰すので、空にあらざる有にあらざる、中道であることを觀ずる。

諸王法師 内に空假中の三觀を具し、外に法を説けば、三觀は諸三昧の王であるから説法中の王である。

無礙法師 華嚴經に言う無量劫の一念・一念の無量劫であって、来るなく積聚なくして而も諸の劫事を現ずるようなことである。一切の施はこのようであればならない。

後の四種は内容からするならば、慈悲・忍辱と空慧の二義が相互に関って、三論宗義の中道の場合から述べられており、したがって法華遊意では前十種のみを取上げたようである。このように列挙してみると、六波羅蜜や十地などの論究があるのではないが、菩薩のあるべき姿が法師の形態として語られている。だから法師は菩薩行を基盤として成立つことの主張でもある。この中で禪定と智慧については種々に表わされているが、持戒についての言及はみられない。

い。戒定慧の三学は佛道を歩む者すべての共通の課題であるから、定慧が述べられるならば戒律についても語られてよいはずである。それが見られないことは、恐らくそれは基本的な課題ではあるが、条文の一一を検討するような特別のことではなく、日常の当然の心掛けとして問題とすべきであると考えたのであろう。しかしそこに検討すべき問題が残されているように思われる。しかしともかくも定と慧についてはこれだけに多くの課題を常に念頭に置き、その上で法を講じようとする意志の宣言であったと思われるのである。「若し慈悲なければ講堂に入らず。和忍を修せざれば便ち法服なく。心若し有に滞れば高座に登らず。此の三徳を闕きて、安んぞ経を弘むべきや」と述べるのは、吉蔵の正しくの感慨であろう。

続いては安楽行品によって、智慧行・離憍慢行・無嫉妬行・慈悲行が説明される。この四安楽行については、その中の一つを取上げて特に論ずるというようなことはなく、それだけに常日頃の法師の心掛けという面が強い。これに対しては「初発意より必ず漸々に学ぶべし。若し此の行に乖けば便ち法師に非ず」と戒めているのである。

三

佛道を歩もうとする一人の人間を歴史の中で眺める時に、種々の視点をもつことの必要性をつくづく感じさせられる。三論宗と吉蔵という課題の場合も勿論そうである。かねてより法華玄論を読むにあたっては、その最初に弘経方法の置かれていることに疑問があった。また二諦義と法華玄論の撰述の間には、何らかの関連があると同時に、時間的な面での展開も感じずにはおれない。それが何であろうかと考えてみたのである。二諦義については師の法朗より伝授された教諦説を、吉蔵自身の了解の上でより明確にしたといえる。しかしそれが契機となって、經典読解の眼が従来とは違ってきたと思われる。その違った眼をもって最も関心の深かった法華経を誦することにより、講経の重要性を強く感じていったようである。このように考えてみると、法華玄論の撰述は弘経の法師として立つ宣言でも

あったのである。そしてその後間もなく慧日道場に移り、続いて長安に晩年を過ごす間には、多くの経論の註疏を次々と撰述していったのであるが、その端緒としての弘経方法の項は、玄論の冒頭に置かれねばならなかったのである。それではその撰述は何時であったのか。智顛への書簡の中にみられる「禪衆」の語を重視するならば、智顛示寂の翌年、開皇十八年とせざるを得ないように思われる。

註① 横超慧日「慧遠と吉蔵」(結城教授頌寿記念 佛教思想史論集、四四九頁)

② 統高僧伝巻第十一(大正五〇・五一四a)

③ 拙稿「慧均撰四論玄義八不義について(一)(二)」(佛教学セミナー第一二・第一七号)

④ 拙稿「中観論疏にみられる中国思想」(森博士頌寿記念 東洋学論集一二二九頁) 参照。

⑤ 平井俊栄『中国般若思想史研究』(春秋社一九七六年) 三五四頁「吉蔵の著作」には、詳細な法華注疏の撰述の前後関係が論じられている。

⑥ 高僧伝巻第十三(大正五〇・四一〇下)

⑦ 法華遊意第二明宗旨門(大正三四・六三六下)

⑧ 国清百録巻四(大正四六・八二二上)

⑨ 大般涅槃經巻第一六梵行品之三(大正一二・七一〇下)

⑩ 法華玄論第一(大正三四・三六一上)

⑪ 法華遊意では十種法師を挙げるが、中道法師の名はみえない。