

智顗の権実二智論

福 島 光 哉

一

五世紀初頭、鳩摩羅什が「妙法蓮華經」を訳出してより、中国において法華經が本格的に研究せられるようになった。そしてこの經の大意は方便品を中心とする開三顯一、及び如来寿量品を中心とする開近顯遠を明かすところにあるということは、早くから広く注目せられ、この二点こそ他經に対する法華經の独自性とされて來たのである。そしてさらにこの二義の内容を説く法華經の根本義、即ち經の宗旨は一体何であるかをめぐって、いくつかの學說に分かれていたのである。

その中で今特に注目すべきことは、法華經の宗旨を佛の智慧を説くところに見出そうとする學說である。たとえば道場寺慧觀は法華宗要序において、此の經は真慧を

体と爲し、真慧とは釈迦・多宝の二如来が讃嘆する平等大慧であるといつて、佛の平等大慧こそこの經の宗旨であると唱えた。また竺道生も、此の經は大乗を宗とし大乘とは平等大慧をいう、と云っている。更に慧龍は如来の果智をもつて宗と爲すとし、中興寺僧印はその學說を受けて、一乘実慧は一乘妙境を照らすものであつて境と智とは不可分であるから、境智を宗と爲すのであると主張した。③後に梁代の光宅寺法雲は因果をもつて經宗と爲すという有力な學說を發表しているが、④彼は僧印より受學し、僧印は慧龍に學んでおり、その慧龍はもと廬山に住していたという。また慧觀や竺道生も羅什に學びながら廬山にも住しているので、上述の智慧をもつて法華經の宗旨となす説は、廬山の學系に見られるものであると⑤考えられている。

検討することにする。

二

又吉藏は法華玄論の中に、法華經の宗旨について上述の諸師の説など十三師の学説を挙げて批評を加えているが、その中に第六師の説として、開権顕実即ち権実二智をもって宗と為す説を紹介している。この説によると開三は権、顕一は実であり、同様に開近は権、顕遠は実であるという。^⑥

以上の如く法華經が本格的に研究せられてより、この經の宗旨は智慧にありと見られ、したがって当初よりこれが法華經の重要なテーマとなったことが知られるのである。そしてそれが特に江南佛教に大きな影響を与え、つぎに述べるように法雲の法華学においては、権実二境に対する権実二智の法門として考察されるようになるのである。

したがってこの論文においては、六朝佛教学における智慧の探究が権実二智論を展開するところに一つの特色があることに注目し、それらの諸学説を智顗がどのように批判、超克しようとしたのか、という問題を検討しようと思う。また彼と殆んど同時代の吉藏もやはり法雲などの学説を批判し自らの学説を確立しているので、三論学派のこの問題に対する学説の傾向をも合せて考慮しつつ、法華玄義や法華文句に見られる権実二智説の特色を

吉藏の法華玄論や均正の大乗四論玄義、智顗の法華文句などにおいて、六朝法華学の権実二智に関する諸説が紹介されている。^⑦これらによると、当時「権」という名称について種々の規定が与えられていて、たとえば権爾、権巧、権仮、権宜、変謀、あるいは称鍾によって譬えられるもの、などが挙げられている。したがって権とか方便という佛教用語は、早くからその意味内容が多含であることに注意せられて来たのである。そしてこの多くの意味内容を有する権・方便について、六朝時代に適確に整理し、かつ実智・智慧との関係において権・方便の義を明確にしたのはまず法雲であろう。^⑧

まず方便智というのは善巧の能であって、聖人の智に善巧の用があるのでこれを方便といい、智のはたらきそのものについて名づけた名称(当体受名)である。一方権智というのは権仮の意味で、これは権仮の境を照らすから権智といい、したがって所照の境に対して名づけた名称(従境得名)である、といっている。とくに権仮とは暫時のことで永久性をもたないということである。それは

三乗の境をかりて一乗を転成する智慧であつて、權智とは不実なる權仮の境を照らす智であり、やがて一乘眞実の境を照らす実智が明かされることにより廢捨せられるべき智であるというのである。もとより方便智といい、權智といつても同じ一つの智であるけれども、一智に二面の特徴があることを示したものである。また智慧についても智慧と実智に二分されるとし、まず智慧とは心の鑒照というはたらきそのものについての名称(当体受名)であり、実智とは所照の境が虚仮ならざる眞実であるから、これは所照の境についての名称(從境得名)である。したがつてこれも一智に両面の特徴があることを示している、という。このことから法雲は、智慧と方便、あるいは実智と權智という場合、当体受名と從境得名の二つの観点から考察すべきであるとし、彼自身は後者の從境得名を重視して權実二智論を展開するのである。

さて六朝法華學においては、以上の如き權実二智に対する概念規定を通して、更に權方便の内容本質の研究が進められていくが、法雲はここで二智の体を論じていわゆる方便智所照としての三三の境、実智所照としての四一の境という二境を設定し、ここに境に対する智を本格的に研究する糸口が出現したのである。とくに注目すべ

きことは、法雲に限らず梁代の佛教学者が五時權実説を樹立したことである。五時權実説とは、法華義記によると衆經に明かす所の二智は同じからず、凡そ五種あり、^一といつて大略つぎのように述べている。

(一)有相教二智。分段無常の境を照らすを權智とし、剎那無常を照らすを実智とする。これは親疎による分類である。

(二)大品經二智。因緣仮有を照らすを權智とし、仮有即空を照らすを実智とする。これは二諦を照らす智についての分類である。

(三)維摩經二智。物機を靜かに鑒照して知病識藥するを實智とし、機にはたらきかけて応病与藥する智を權智とする。これは本末による分類である。

(四)涅槃經二智。生死無常を照らすを權智とし、涅槃常住を照らすを実智とする。これは常・無常について分類した智である。

(五)法華經二智。三三の境を照らすを權智とし、四一の境を照らすを実智とする。これは始終によつて權実二智を分類したものである。

さてこの學説は、佛陀一代にわたる説法内容を法雲が依用した五時教判に即してそれぞれ二智の内容を異にす

るとし、各々の内容を明かしたものである。したがって単に法華一經による權実二智の研究だけでなく、すべての經典に説かれる權実二智を見出すと共に、その權実二智の観点からすべての經典に一貫した教理展開を把握するという、佛教研究の一つの方法を示している。即ち當時盛んに真俗二諦論がたたかわされていて、佛教の実相原理を二諦という境に求めることは、広く承認されていたのであるが、いまや法華研究を手掛りとして、權実二智という佛菩薩の主体的能動的なはたらきそのものをテーマとして、すべての經典にわたって吟味され、二智の内容に応じてこれを分類するに至ったのである。そしてこれが二諦の研究と並んでいま一つの佛教研究の原則として樹立されたということができるのである。

法雲は以上の如く広く諸經典に明かされる權実二智義を検討し、それによって佛教全体における二智義的思想的展開を鮮明にして、智慧と方便の総合化を試みたのである。そして更に彼はこの諸權実二智説を基礎づけるために、權と実の相關關係を二智は相即するとしてつぎのよう述べている。即ち權智と実智が相即するのは、本来佛智においては權実の区別はなく、これを強いて權実二智に分けるのは衆生の曲情に応同して説く為である。し

たがって法華以前において三乗が明かされたのは、衆情に随順して説かれたからであって、この場合如来善巧の智がはたらいて方便智が顯われ、実智は隱されているのである。ところが法華經に至って一乗の眞実が明かされて実智が表面に顯われ、善巧方便の智が隱されるのである。したがって法華經の權実二智は互いに隱顯の關係において相即するのであって、二智と別体異体とすべきではないというのである。

三

陳隋の時代に法雲など南朝法華學を厳しく批判したのは三論學派である。そこでつぎに吉藏の述作をもとに、三論學派の權実二智説についてその特色を考察することにする。

まず「權」の名称について、吉藏は従来の説はいずれも一面的な解釈であって、法華經の方便については既述の譬名、權仮、權爾、宜爾(權宜)の四義が合用されるべきであると難詰している。そして法雲が權智と実智の關係は隱顯の相違であって、別体ではないといったのに対して、吉藏はより一層嚴密な検討を加え、權実二智の關係についてつぎのように四段階に分けて論じている。^⑨

(一)名称について云えば、実智は審諦、權智は權巧のことであり、云いかえれば前述の鑒照と善巧に相当する概念規定である。

(二)しかし、權は実による權であり、実は權による実であって、二智相資って權実二智は成り立つ。したがって權は実の意味を有し、実は權の意味をもっている。

(三)更に權は權の否定を表わし、実は実の否定を表わす。一切の權実は權に非ず実に非ずという高次の智に達すべきことを意味しているのである。

(四)一權に無量の義があり、一切法に一權の義がある。いわゆる一即一切の主張である。

この中でとくに注目すべきは(二)及び(三)の解釈である。

(二)は權実二智は常に相資因縁の關係にあって、一方の智が他方の智を待たず独立してはたらくことは有り得ないことを示している。吉藏は、法雲の二智説においてはこの相關關係を見失っていると云って、隱頭の解釈にも批判を加えている。つぎに(三)は菩薩行の道程において強調される二智であって、常に權実という相待的な二極において解明される二智は、その二智を否定超越することに、より、より高次の二智を体得することを要請する。大乘

玄論において彼は釈道門を設定し、菩薩行の段階に応じた權実二智の評価を与えているが、この一節は上述の權実二智の解釈を基礎としたもので重要な意味をもっている^⑩。のみならずこのような論理關係は、三論教学の中核を成すものと云うべきであろう。

また吉藏は法雲などの五時權実二智の學說にも注目し、これに批判を加えながら、自らの權実二智論を展開していく。まず有相教の權実二智は別としても、他の大乘各經典にはそれぞれ法雲のいう(二)～(五)の四種二智のすべてが説かれているのであって、一經に一對の權実二智が説かれているとするのは誤りであるという。たとえば(二)の有空二境を照らす二智は小品經だけでなく、維摩經や法華經にも説かれ、(三)の二智は般若經や法華經などにも明かされている、というのである^⑪。そして法雲が法華二智について、三三の境を照らす權智と四一の境を照らす実智として限定したのに対して、吉藏は法華四種二智を發表してつぎの如く云っている^⑫。

(一)三乗を照らすを權智、一乗を照らすを實智とする。

(二)空有二智を權実二智とする。即ち菩薩は空有二智を學ぶが、その場合空を觀じてしかも空を証しないのを實智とし、有に涉ってしかも有に著しないのを權

智とする。

(三) 空有二智はともに菩薩の自行にとどまる。この自行たる内静の鑒照を実智となし、この実智をもって菩薩の化他として外動巧用するを權智とする。したがってこれは動靜の二智である。

(四) 本迹による常・無常の二智である。本来、無生滅・無始終なりと照らすのを実智とし、始終・生滅を照らすを權智とする。

この説はもと(一)と(四)をもって法華經の權実二智とする、いわば常識的な見解があつたのに対して、吉藏はとくに(一)の三一權実を敷衍し、二乗が菩薩に成るのは更に(二)及び(三)の權実二智によって可能であると考えたのである。即ち(一)は如来の一乘真實の説法を聴受してこれを信ずることであり、(二)はこの信により大乘の根本原則に基く解を得ることであり、(三)は以上の信・解に基いて衆生化他の実践行に進むことであると主張する。けれどもこの(二)及び(三)は、彼が大乗玄論において十対の權実を明かす中にも論じており、特に三論学派においては菩薩の解と行に関する根本理念として掲げられて来たものであつた。中でも(二)については、この二智説は智度論に説かれ、羅什もこの思想をもって維摩經の縛解章を解釈したように、

三論学派の正統の学説である。したがってこの二智説を基本にして三論の学説が成り立っていた重要な項目であつた。そこで大乘諸經の間に価値的な相違を認めない吉藏にあっては、般若經や維摩經乃至智度論を通して法華經を解釈することが、最も正鵠を得た方法であつたに違いないのである。

いづれにしても、このように法華經の四種權実二智を明らかにすることにより、法雲が法華經その他の各經典に一義的な權実二智を認めたに過ぎない素朴な学説は、厳しい批判を蒙ることになったと云い得るであらう。即ち法雲の二智の研究はまず各經典相互の所説内容を分類し、各經典の独自性を取りあげて經典相互の価値を比較する。その上ですべての經典所説を総合することにより、仏陀一代の二智義を明らかにするという努力が払われていた。それに対し吉藏は、五時權実説に主張している法華、般若、維摩、涅槃の各經典所説の二智義は、法華一經にすべて包含されていることを示したのである。しかもこのような複雑多様な二智義は法華經にのみ説かれているのでなく、他の大乘諸經においても同様に、二智に関する多くの内容を包含していることを表示している。これによって法雲などの單純で皮相的な經典解釈は

くつがえされ、ここに前代よりも一層綿密な吟味が要請されるに至ったと云えるのである。

四

法雲を中心とする江南法華学において権実二智論が展開され、更に三論学派がこれを批判して、般若経や維摩経に基いた法華経の権実二智説を確立しつつあったことは、智顗が自らの権実二智論を探究する上に、重要な手懸りになったであろうことは容易に推測される。そこでつぎに今迄述べて来た権実二智の思想との連がりに主眼をおいて、智顗の学説を検討してみよう。

まず権方便の名称については、前代の諸説をいづれも一義的皮相的であるとして退けている。^⑮たとえば権爾とか権仮の義は処所についての解釈であり、権宜は能説の法門について、また譬名は智能についての解釈であるから、いづれも一面的解釈に陥っており、したがって権方便の融妙性は達成できていないという。そして彼自らは秘妙の義こそ法華経の方便であると主張するのであるが、この意味については後述する。

又五時権実説については、五時にわたる各々の二智説を批判している。それによると、まず(一)有相教の二智に

ついては、無常は対治法であり方便であるから、実とは云えない。つぎに(二)般若経の二智については、仮有即空といってもこれは観想のはたらきであり、智度論に「念想観已除、言語法亦滅」といって観想を否定しているのであるから、これも実智とは云えない。(三)維摩経の二智については、内鑒外用の二智を越えた不二門に入ることが実智であるべきだから、この二智も不当である。(四)法華経二智については、三権と一実の相即関係はなく、それぞれ別個の智としているに過ぎず、開会の思想は全く見られない。このことから、法雲が三権一実の関係を上述の如く隠頭の義をもって同体であることを論じたが、これも智顗の批判からすれば、当然別体の権実であり、融妙相即を知らないものとなるのである。(五)涅槃經二智は、金剛心の前後に应じて常と無常に区別するのであるが、道前真如は実であり、道後の如量智は権であることから、この説は成り立たない、というのである。以上の如き智顗の五時権実説に対する批判は、吉蔵と同じく、五時諸経の権実二智を一義的皮相的にその特徴を分類したに過ぎず、各経の深旨を全く無視してしまっている点にあったと考えられるのである。

さて智顗は、法華玄義の智妙段の中に彼の権実二智説

を詳細に説いている。まず総じて凡夫から佛に至るまでの智について、世智・五停心四念処智・四善根智・四果智・支佛智・六度智・体法声聞智・体法支佛智・体法菩薩入真方便智・体法菩薩出仮智・別教十信智・三十二心智・十地智・三藏佛智・通教佛智・別教仏智・円教五品弟子智・六根清淨智・初住乃至等覺智・妙覺智の二十智に分類している。これは一応藏通別円の四教の諸智を、二十種に細分したものと云つてよい。そして各智の内容を明らかにし、更にこれらの諸智が照らす内容として諸境との關係を論じている。ついでこれら二十智相互の優劣を明確にして鈍妙を判釈し、更に諸鈍智を決して妙智ならしめる開鈍顯妙を明かしている。このように智顗は、各種の經論に説かれてゐる複雑な諸智慧を整理して二十智にまとめ、この各智による斷惑と証理という智のはたらきそのものについて論じたものである。したがつてこれは、法雲が智慧の名称を当体受名と從境得名に區別したように、智顗はここでまず当体受名としての智慧を具體的に論じたものと見ることができよう。ただ注意すべきことは、以上の二十智は略説すれば悉く樞実二智として把握できると云つてゐることである。

さて智顗は樞実二智を論ずるに當つて、智は常に境と

必然的な關係を有しているので、樞実二智に対応する境、即ち真俗二諦との関わりにおいて二智の研究を進めていく。彼はすでに境妙段において真俗二諦を七種に分類し、この七種二諦についてそれぞれ隨情・隨情智・隨智の三種二諦があることを説いて、合計二十一種二諦の構成を体系的に論じた。そして六朝の真俗二諦論は隨情などの三種二諦の意を了解しなかつたために、主觀的恣意的な經典解釈による低俗な二諦論に陥つてしまつたのだと批判を加えたのである。

そして智顗は、これらの諸二諦の境に対応する諸二智として、換言すれば法雲のいう從境得名の樞実二智論として組織的に論じているのである。②。即ち彼はまず藏・通・別接通・円接通・別・円接別・円に相当する四教七種の樞実二智があるとし、これら七種二智をそれぞれ化他・自行化他・自行の三種樞実二智に分類すべきであるから、合計二十一種樞実二智があることになるという。これは上述の真俗二諦を二十一種に分類したのに対応する考え方である。

七種樞実二智とは、つぎのように説かれてゐる。

(一)析法樞実二智

一切世界に対する分別を權智となし、一切世界の分

別を滅尽するを実智とする。即ち俗諦の智を權智と
し、俗諦の智を否定した滅智（空智）をもって実智
とする。

(二) 依法權実二智

一切世界の色は即空なりと体得する智であつて、空
に即する色を權智、色に即する空の智を実智として
二智に分ける。大品經に說かれる色即是空がこれに
當り、この智を衆縁に依じて權実二智とするのであ
る。

(三) 依法含中權実二智

色即空不空なりと体得する智であつて、色を照らす
のが權智、色は即空であり不空であると照らすのが
實智である。この場合不空というのは不但空のこと
で、色・空を越えた中道の智を意味する。

(四) 依法顯中權実二智

色即空不空にして一切法は空・不空に趣く、と体得
する智である。そして色を了智するのが權智、一切
諸法が悉く空に摂せられ、また悉く不空に摂せられ
ると体得するのが實智である。

(五) 別教權実二智

色は即空不空なりと体得する智である。色と空とは

もに二辺であるから、この二辺を了知するのが權智、
この二辺を捨離して超越的な中道の理を了知する智
が實智である。

(六) 別含円權実二智

色は空不空にして一切法は不空に趣くと体得する智
である。色・空の二辺を知るのが權智、一切法は中
道不空の理に悉く包摂せられると了知するのが實智
である。

(七) 円權実二智

色即空不空にして一切法は色に趣き空に趣き不空に
趣くと体得する智である。一切法の全体が色に摂せ
られ、かつ一切法の全体が空に摂せられるとするの
が權智であり、一切法の全体が中道不空に摂せられ
るとする智が實智である。
かくして智顯は七種真俗二諦に対応する七種權実二智
を設定し、その上に化他などの三種二智を説くことによ
つて、六朝法華学の一義的平面的な權実二智說に対して、
複合的立体的な二智の体系を展開していく。たとえば三
藏教の析法權実二智について
(一) この二智は三藏佛が分別した析法の二智であつても、
所化の機に説くに當つては諸機に随順してさまざま

に説かれるので、これは随他意語である。したがってそこに説かれた教義内容は化他權実二智である。

(二)この化他二智は化他のために縁に随って説かれたものであり、如来善巧の方便を帯びているから、二智ともに權智である。それに対して、佛自身の内証として分別された析法二智はともに実智である。これは言教とその言教の根拠である自証について二智を分けた随自他意語であるから、自行化他權実二智という。

(三)その佛自内証は佛にのみ明らかであって、所化の機に伝えられるものではない。そこでその自内証の析法權実二智、即ち随自意語の二智を自行權実二智という。

そしてこの化他・自行化他・自行の三種權実二智は、既述の七種二智のすべてにわたって存在するから、総じて二十一種權実二智ありというのである。

かくて智顗は以上の如く綿密に検討し、雄大な權実二智論の体系化を試みたのである。

五

智顗が化他・自行化他・自行の三種二智があることを

指摘したのは重要である。この三種二智の思想はもと涅槃經の随他意説・随自他意説・随自意説という如来の三種説法形式の思想^②に基づくものであって、この教説は梁代の成論学派にとっても又三論学派においても重視されて来たところであった。そして智顗もこの思想を背景として、三種二智の具体的な内容を法華文句に示している。それによると、權実二智のさまざまな関係を要約すれば、一切法皆權、一切法皆実、一切法亦權亦実、一切法非權非実の四句に分析できる。しかもこの中で重要なのは亦權亦実、即ち「權あり実あり」とする関係である。そしてこの句についてその内容を十種分別し、つぎのように云う^③。

(一)理事…理は真如であり常不变易であるから実である。事は心意識が活動して種々の業を起すから權である。そして理によって事が成り立ち、事によって理を顯わす関係にある。

(二)理教…上述の事理ともに理、真俗の理であるから実である。諸仏はこの実をもって己が法を衆生に被らしめるのが教であるから教は權である。

(三)教行…教には進趣・深淺の異なりがないから実であり、この教によって理を求め正行を生ずるから行は

権である。

(四) 縛脱：正行によって理に順ぜば解を生ずるから脱は実であり、理に違せば虚妄にして縛を生ずるから縛は権である。しかも縛によって脱を求め、脱を得るのは縛に由るといふ関係がある。

(五) 因果：因は空仮二観の方便道の如く、進趣・暫用であるから権であり、果は中道観の如く永証するものではないといふ関係がある。

(六) 体用：体は実相にして無分別であるから実であり、用は一切法の差別を立てるから権である。

(七) 漸頓：体より用を起すに漸あり頓あり。いま漸をもって権となし頓をもって実となす。漸用によらずして頓入はあり得ないといふ関係がある。

(八) 開合：頓より漸を開くを権、漸を究竟して頓に合するを実となす。しかも開なくして合は成立しないといふ関係がある。

(九) 通別：通益は半字無常の利益であるから権、別益は満字常住の利益であるから実である。

(十) 四悉檀：三悉檀は世間に随順するから権であり、第一義悉檀は出世間の法であるから実である。

智顗は大要以上の如く、権実の具体的内容を総括している。そしてこの十種権実はすべて藏通別円の四教に共通する内容であるから四十種権実ありとし、このうち事理・教行・縛脱・因果の四種権実は自行権実、理教・開合の二種は化他権実、体用・漸頓・通別・悉檀の四種は自行化他権実であるといふ。

かくて智顗は従来の権実二智説について、如来随他意の説法である三藏教の化他権実二智を越えるものではないと云って、前代までの学説を厳しく批判する。それは吉蔵もしばしば批判しているように、梁代を中心とする江南佛教学が大乘の根本原理である真俗・空有の相即を知り得なかったこと、そしてその理由は彼らの佛教研究が經論の言説のみを追求し、千差万別の教説内容を恣意的に選択して論証していく方法に終始していたからである、と指摘するものである。そして智顗はそのような低俗な化他権実にとどまるのでなく、自行化他さらに自行権実の二智を知見すべき必要性を力説し、今までの学者の如くであるならば、智慧を論じながら自らはいかなる煩惱を破り、いかなる道理を証悟したといふのか、といふて難詰しているのである。

一方吉蔵は既述の法華四種権実二智において、(一)及び

(二)は信と解の法門であるから自行であり、(三)は行であるから化他の二智であるという。したがってこの三種権実の自行より化他への展開であり、解より行への道程を示すものであって、吉蔵の場合自行よりも化他を重視している。そして究極的には(四)の法身常住(本)と化身無常(迹)という如來の権実二智を完成するというのである。

この吉蔵の分類は智顗のいう三種権実二智の設定と形式的にはいくらか類似性が見られる。けれども吉蔵が法華經の権実二智を自行より化他へという因位乃至迹門に對して、果位乃至本門の常無常をもってその本質としたのは智顗の學說と異なるところである。智顗は既述の十一種権実二智について価値的な優劣を明らかにして相待妙を論じているが、これによると化他権実や自行化他権実の範に對して自行権実を妙なりとし、三藏教の三種権実の範に對して通教の三種権実を妙なりとし、乃至円教の化他及び自行化他の範に對して円教の自行は妙なりとする。したがって円教の自行権実二智こそ、法華經の説く最も究極的な権実二智でなければならぬ。しかもその円教の自行権実二智の内容は十種権実のうち自行なりとした四種権実であるから、その内容を推測すれば、

第一に事理の二智は円融三諦の妙法そのものであり、法

性即無明の實相原理を指す。第二に教行の二智は教相と觀心が不二の關係にあることであり、第三に縛脱の二智は三徳即三道というような煩惱即菩提の究極を意味することであり、第四の因果の二智は六即の原理に示されるような差別即平等の妙智を意味することになるであろう。したがって智顗においては、妙法としての権実二智は單なる智の限界内で把握すべきではなく、境・智・行のすべてに亘って一如であり、一でありつつ三であるような妙智としてとらえなければならない。こうした妙智に到達して始めて権実二智は、いわゆる体内權・同体方便の義なりと断定し得るのであらう。これを智顗は偏法とか弄引の門という解釈を捨てて「秘妙方便」なりと規定し、ここに法華經独自の方便論を明確にしていっている。

註① 法華宗要序、出三藏記集卷八、大正五五・五七a

② 法華經疏卷上、統藏一一二乙一二三—三九六下

③ 法華玄義卷一下、大正三三・六九一a以下、同卷九下、大正三三・七九四c以下、法華玄論卷二、大正三四・三七

九b以下

④ 法華義記卷一、大正三三・五七三a以下

⑤ 横超慧日博士、「竺道生撰『法華經疏』の研究」(「法華思想の研究」一九五ページ)

- ⑥ 法華玄論卷二、大正三四・三七九b以下
- ⑦ 法華玄論卷四、大正三四・三九四a以下、大乘四論玄義卷九、統藏一七四—一六九、法華文句卷三上、大正三四・三六c
- ⑧ 法華義記卷二、大正三三・五九二b以下に法雲の二智義が詳説されている。
- ⑨ 法華玄論卷四、大正三四・三九四a
- ⑩ 大乘玄論卷四、大正四五・五二c以下
- ⑪ 平井俊栄博士もこの釈道門の所説を注目している。中国般若思想史研究六〇三ページ
- ⑫ 大乘玄論卷四には、大品・浄名・法華・涅槃の各経にそれぞれ(一)の五種二智が説かれていることを論証している。大正四五・五六c以下
- ⑬ 法華玄論卷四、大正三四・三九五c なお、法華文句に

- おいて、この学説に批判を加えているが、この批判は灌頂によるものであろうと推測せられている。佐藤哲英博士「天台大師の研究」三五〇ページ
- ⑭ 大智度論卷百、大正二五・七五四c
- ⑮ 注維摩經卷五、大正三八・三七八c
- ⑯ 法華文句卷三上、大正三四・三六b~c
- ⑰ 大智度論卷十八、大正二五・一九〇b
- ⑱ 仏性論卷三、大正三一・八〇二b、撰大乘論釈卷十四、大正三一・二五六bなどの諸説に基づくと思われる。
- ⑲ 法華玄義卷三上下、大正三三・七〇七a以下
- ⑳ 法華玄義卷三下、大正三三・七一二a以下
- ㉑ 大般涅槃經卷三二、大正一二・八二〇b以下
- ㉒ 法華文句卷三下、大正三四・三七b~三八c