

天台五時教判と三論教学(二)

序

『法華文句の成立に関する研究』によって、吉蔵(五四九—六二三)の『法華玄論』『法華義疏』等を、天台の『法華玄義』『法華文句』等が引用している事を実証された。又更には、天台が三論の文々句々のみならず、三論の教義も援用しているであろう事を、提起された⁽¹⁾。

この提起を受けて、先の拙論「天台五時教判と三論教学」⁽²⁾ 中にて、天台の五時教判は、吉蔵の三論教学の援用によって、成立している部分がある事を論述した。その例として、『法華玄義』は、『法華玄論』巻第三の教判部分の引用経論を、孫引きしている点が多い事、又特に『法華玄義』の「約通別」は、引用経論のみならず、内容教義においても、吉蔵の教義を引用している事、或いは、天台の涅槃追泯説は、完全に吉蔵教義の引用によって、成立している事等である。

末光愛正

この故に、天台の五時説が、智顛(五三八—五九七)の獨創的学説であるという事は勿論、『法華玄義』の獨創的学説という事も誤りである。又更には、より後代の天台の碩学によって、天台五時説なるものが整理完成されたのにもかかわらず、それをあたかも智顛が最初から説いたかの様に主張するのは、誤った考え方法である。『法華玄義』や『法華文句』の説と、後代の天台の各碩学の説とは、明確に分けて論じるべきものである。しかしそれを混交して論じるならば、ますます『法華玄義』『法華文句』の成立の信憑性を困惑させるものとなる。

今回は更に、涅槃追泯説以外の論証出来なかつた点について、論述していく事にする。

一、天台の五時と五味の整合について

天台の涅槃追泯説や約通別等の教義内容が、たとえ三論教

義の援用により成立したとしても、吉蔵の五時次第と天台の五時とでは、順序が異なるのではないかと反論があらうかと思われる。即ち、吉蔵は、華嚴↓三乗↓波若↓維摩↓法華↓涅槃の順序を一応認めるに⁽³⁾対し、天台の五時説は、華嚴↓鹿苑↓方等↓般若↓法華・涅槃を説き、⁽⁴⁾三論と天台では般若と方等時が逆で、ここに天台五時説の独自性があると主張される事である。

しかし、この相違点も、吉蔵の指摘をうけて天台が、変更した可能性も充分と考える。以下吉蔵の指摘が、どういう内容のものか、まず論証する。吉蔵の批判する五時説とは、

五時と言うは、昔涅槃初めて江左に度る。宋の道場寺の沙門慧観仍て經の序を製す。略して仏教を判ずるに凡そ二科有り。一には頓教、即ち華嚴の流なり。但だ菩薩の為に具足して理を顯わす。二には始め鹿苑從り終り鵝林に竟るまで浅自ら深に至る。之を漸教と謂う。漸教の内に於て開いて五時と為す。一には三乗の別教なり。声聞の人の為には四諦を説き、辟支仏の為には十二因縁を演説し、大乘の人の為には六度を明す。行因各別なれば、得果不同なり。謂く三乗の別教なり。二には波若は通じて三機を化す。謂く三乗の通教なり。三には浄名と思益とは、菩薩を讚揚し声聞を抑挫す。謂く抑揚教なり。四には法華は彼の三乗を会して同じく一極に帰す。謂く同帰教なり。五には涅槃は、常住教と名く。（三論玄義、大正蔵三四卷、五頁中）

と云う慧観の説である。その内、菩薩のために説いたのが、

華嚴の頓教である。漸教は、「浅自ら深に至る」内容で、①三乗別教、②三乗通教（波若）、③抑揚教（浄名、思益）、④同帰教（法華）、⑤常住教（涅槃）の五時次第である。しかもこの五時説は、涅槃經の五味説と対応させた。

成論師は、或いは四時と言ひ、或いは五時と言ひ、涅槃經を引いて云う、牛より乳を出し、乳より酪を出し、酪より生酥を出し、生酥より熟酥を出し、熟酥より醍醐を出す。又仏より十二部經を出し、十二部經より修多羅を出し、修多羅より方等經を出し、方等經より波若波羅蜜を出し、般若波羅蜜より大涅槃を出す⁽⁵⁾と。成論師は五味相生を五時教に配す。四諦教は、有相差別なるが故に十二部經を出す、修多羅を法本と名づけ波若は是れ諸法の根本なるが故に、波若を修多羅と名づけ、維摩經は広く菩薩の不思議法門を明すが故に、維摩經を方等經と名づけ、一乗の中般若最勝なるが故に、法華經を般若波羅蜜と名づけ、涅槃經の時、常住の仏果を明すが故に大涅槃を出すと言うなりとす。（大乘玄論、卷第五、教迹義、大正蔵四五卷、六三頁中）

即ち、乳を十二部經・四諦教に、酪を修多羅・般若經に、生酥を方等經・維摩經に、熟酥を波若波羅蜜・法華經に、醍醐を大涅槃・涅槃經に配当させた。この成論師説を、「教迹義」中にも否定しているが、『法華玄義』が引用する吉蔵の『法華玄論』卷第三中にも否定している。『法華玄論』中、成論師の五時五味相説の難点を突いたのが、「教迹義」でも主張する法華經を波若波羅蜜とした点である。即ち吉蔵

は、

問、若無五時者、寧有五味相生譬耶。答、五味与五時、義不相應。乃欲証成、反為自害。五時中以波若為第二時、五味中波若為第四。雖欲曲會云、波若即是法華平等大惠、此乃廻文就義、非所以也。大經云、如我前於摩訶波若中說我無我無有二相、可是平等大惠、引法華耶。此出人情深、非文義也。(大正藏三四卷、三八四頁上)

と、慧觀の説く五時と涅槃經の五味説とは、本来相応させることが無理で、あえて対応させれば矛盾が生ずると指摘する。即ち、慧觀の説く五時説の波若は第二時であるのに対し、五味説の波若は第四時で、対応させることが土台無理な事である。それをあえて曲げてまでして、五味の波若が法華の平等大慧であるとするならば、文義ともに成立しない。涅槃經中にも、摩訶般若を平等大慧であると解しており、法華經であると解釈することは出来ない。即ち、五味の第四の波若を法華經と解釈するのは、慧觀等の思いであって、文義に合わない」と主張する。

吉蔵も、經典説示の次第を一応慧觀の五時説と同じに考えるものの、五時を五味と対応させる事はしない。この為に、「方等經より波若波羅蜜を出す」ところの波若を法華經と解する説を否定する事になる。

この吉蔵の内容と同じ様な事が、『法華玄義』の「次に其

の涅槃の五味に依りて五時教を判ずるを難せば」であり、次の様に論述している。

方等より般若を出すを用って法華に対せば、經の文に自ら般若と云う。而も曲弁して法華と為す。經文を廻して義に就く、最も意無しと為すべし。涅槃に云わく、八千の声聞は法華に於て記を受くと。般若に記を受くと道わず、那ぞ法華を喚んで般若と為すことを得ん。文に乖き旨を失い、次第を成ぜざるなり。(法華玄義、卷第十上、大正藏三三卷、八〇三頁下)

即ち、『法華玄義』も五味の第四番目の般若を、法華と解釈する事の非を説いている。般若を法華と解する事の非を主張する内容の同一なることもさりながら、吉蔵の「雖欲曲會云、波若即是法華平等大惠、此乃廻文就義、非所以也」の文章と、『法華玄義』の「而曲弁為法華。廻經文就義、最為無意」の文章と、何んとよく似た言い廻しであるかも知注意すべき事項である。

『法華玄義』は吉蔵と異なり、五味説と五時説を対応させた。この矛盾を是正する為に、華嚴→三蔵→維摩→般若→法華・涅槃の次第に改めた。つまり、維摩と般若の説示順序を逆にした。その論拠としたのが、

無量義經を按ずるに云わく、次に摩訶般若・華嚴海空・歷劫修行を説くとは、此は是れ方等の後に、而も小品を明すなり。(法華玄義、卷第十下、大正藏三三卷、八〇七頁下)

と、『無量義經』の文である。先の論文中でも、『法華玄論』

卷第三の引用経論と、『法華玄義』卷十の引用経論とは、特に一致する事を指摘したが、この『無量義経』の引用もその一例で、やはり『法華玄論』の引用文と一致する。

『法華玄義』は、吉蔵の『法華玄論』を参照し引用しているというこれまでの数多の事実からして、この場合も例外と考える必要はない。即ち、慧観の五時と五味の矛盾を吉蔵の『法華玄論』にて知り、その矛盾を解消したのが、天台の五時の次第である。吉蔵の五時と、天台の五時とでは、般若と方等の順序が異なるのは、吉蔵の教義を天台が自ら受容したのであって、天台五時説の独自性や特異性と主張するのには無理がある。

二、天台五時説の般若再説と

後番五味について

安藤博士によれば、従来の涅槃至上主義を無力化する一つが、既に述べた涅槃追説追泯説であり、更に他の一つが、涅槃を般若に接続せしめた点であると云う。即ち、「古来の法華経から涅槃経の説法が生れたという見解には反対し、法華以後に再び説かれる般若より涅槃を出すと主張した」と述べられ、更に、

此の五味の教は一段の漸機の衆生を調熟す。身子等の大徳の声聞の如き法華の中に於て記莳を受くることを得、如来の性を

見、大果実を成ずること秋収冬蔵して更に所作無きが如し、不生不生を大涅槃と名く。即ち是前番に摩訶般若より妙法華を出すなる。未熟の者の為に更に般若より涅槃に入りて、而も仏性を見ることを論ず、即ち是れ後番に又大般若より大涅槃を出すなり。（安藤俊雄著、『天台学』、六四頁、又、『法華玄義』、卷第十下、大正蔵三三卷、八〇八頁下—八〇九頁上）

の文を引用し、法華より以後に再び説かれる般若より涅槃を出すと述べられる。しかも、法華の後に般若の説法が行なわれる証拠として、智度論卷九十三の菩薩の畢定成仏するか否かの文だと云う。⁽⁹⁾ 即ち、

問う、何の意ぞ、鈍者は法華に於て入らず更に般若を用いて洩汰すと知るや。答う、釈論に云わく、須菩提・何が故ぞ更に菩薩の畢定不畢定を問うや、答えて云わく、須菩提は法華の中に於て諸の菩薩の受記作仏するを聞けば、今般若の中に於て更に畢定不畢定を問うなりと。当に知るべし、法華の後に更に般若を明すことを。（法華玄義、卷第十下、大正蔵三三卷、八〇八頁中）

と、『法華玄義』中で引くこの智度論の文でもって、「法華の後に更に般若を明すこと」をさしている様である。

この安藤博士の云われる、①法華以後に再び般若が説かれたと云う主張、②その経証が大智度論卷九十三の畢定品の文⁽¹⁰⁾である⁽¹⁰⁾と云う内容を見てみると、この説も又天台の独自性が極めて疑わしく思える。つまり、この天台の説も、吉蔵の

『法華玄論』卷第三の内容の採用と思える。その文とは、

第三、畢定品云、須菩提聞法華經弁不退、復聞波若中有退、是故問仏。是菩薩為畢定為不畢定。仏答皆畢定。畢定者、初心後心一切菩薩、皆不退。是故畢定也。此論意、明波若与法華無有優劣。以波若法華同明一切衆生畢定作仏。是故二經無優劣。既無優劣、則二經同名秘密也。問、此文与第二文相違。云何會通。答、論主云、波若非一時一会說。以此言推者、則前分明退者、在法華之前。後分不退者、在法華之後也。故兩言不相違也。(法華玄論、卷第三、大正藏三四卷、三八五頁下—三八六頁上)

と云う内容である。この吉蔵の主張は、波若と法華の無優劣を論じるもので、『法華玄義』の波若より涅槃を出す説とは勿論異なる。しかしそれでも、①波若経は二度に分かれて説かれたもので、前分は法華の前に説かれ、後分は法華の後に説かれた、②しかも智度論の畢定品の同文を引用している、と云う二点は両者同一である。又更には、吉蔵の般若経の「前分」と「後分」の語句を、『法華玄義』は「前番」と「後番」の語句にかえたと思われる。

『法華玄義』が『法華玄論』を引用している今までの実績から考えて、『法華玄義』は『法華玄論』の法華経の後にも再び波若経が説かれると云う説を引用し、この説の上に更に涅槃が説かれたと云う説を考え出した、と思われる。天台の独自説と思える後番に般若より涅槃が説かれるこの主張も、

吉蔵の教義の内容にヒントを得し、展開用されたものと考えられる。

以上の点もさることながら、この事と関係のある、天台の「後番五味」⁽¹⁾なる語句、教義にも、見直しの必要がある。安藤博士は、

もし五時判が純粹に約教相生のみを表示するものであるとすれば、涅槃経が第五時の後番である以上、法華経より出づといつても何等差支はない筈である。しかるにもかかわらず、法華ではなく般若より出づと強調するのである。もっともここに般若より出づというのは法華経説法の後、涅槃経が般若時までの前四時の説法を重説するからして、その重説の説法の最後たる般若から涅槃経の説法が開始される意であると智顛は説明している。(『天台学』、第四章、天台の教判、六四頁)

と、後番の涅槃経は、改めて般若時までの蔵通別円の前四時の重説がなされて説かれると智顛が説明している、と述べられている。

繰返し指摘する事となるが、『法華玄義』『法華文句』等の成立が、吉蔵以後に成立する部分がある以上、智顛の説である事を主張する為には、確たる証拠を提示しなければならぬ。この為、智顛がいわゆる後番五味説を説いたと云う安藤説は、現在においては論証しなおす必要がある。

それでは『法華玄義』中に、この様な内容を説いているところがあるかと云うと、これもはなはだ疑問である。博士

は、前四時の説法の重説の根拠となる箇所を明示もされないし、又「後番五味」なる言葉も使用されておられないが、以下のことを踏まえられての事と推測する。まずその根拠は、

今仏の前番の人を熟するは、法華を以て醍醐と為し、更に後段の人を熟するは重ねて般若を將つて洩汰して方に涅槃に入る。復た涅槃を以て、後教後味と為すなり。(法華玄義、卷第十下、大正藏三三卷、八〇八頁上)

の文と思われる。と云うのは、「重將_二般若洩汰、方入_二涅槃_一」の文に対し、前四時が重説され、「後番五味」なる造語が使用されるからである。最初に慧澄(一七八〇—一八六二)の『講義』の注釈は、

「更熟後段人、後番調熟其義不_二準_一。如_二五千起去人天被移類_一、_二應_一法華後更歷_二四味調熟_一於_二涅槃入_一実成_二醍醐_一。如_二前四味中_一横入者、法華後重將_二般若洩汰、涅槃入_一実。又法華後有_二四味説_一、即通五時。但後番五味、豎歷調熟。通五時横隨_レ機為_レ益。法無_レ別、異_二其義_一耳。(註解合編、天台大師全集、法華玄義五、五四九頁)

と、法華後に改めて前四味を歴て涅槃に入ると解釈し、「後番五味」なる語句が登場する。先の拙論中、通の五時・別の五時なる語句が、慧澄からではないかと疑問を提起したが、⁽¹²⁾「後番五味」なる語句も慧澄からではないかと問題を提起したい。

次に、大宝(一八〇四—一八八四)の『講述』の注釈には、

「更熟後段人重將般若洩汰方入涅槃」、此約_二法華未熟者_一也。然法華後、但重説_二般若_一、令_レ入_二涅槃_一耶。重説_二五味_一、益_二後番一段衆生_一耶。文_レ不言_二前三味_一。雖_レ有_二後番之言_一、未_レ有_二後番五味之言_一。不_二唯此中_一、一家判文雖_レ広、而無_二一処有_二後番五味語_一、爰_レ以_レ學者議論今猶_レ不休。(註解合編、天台大師全集、法華玄義五、五五〇頁)

と、「後番」の語句は、確かに『法華玄義』中にあるものの、「後番五味」の語句は『法華玄義』のみならず、天台の他の多くの書物中のどこにも存在しない。又、『法華玄義』中の文には、般若前の三味の語句が存在しないのにもかかわらず、重ねて五味を説くと解釈するのか、或いは、文面どうり般若から重ねて涅槃を説くと解釈するのか、これらの事で学者の内でも議論が止まないと注釈している。更に『講述』中では、後番五味を実証するうってつけの文がこれだと述べ、種々論述し、

今家深達_二仏化大綱_一、五千自起・人天被移為_二後熟人_一、判_二後番五味_一也。僅執_二一言片句_一、不_レ思_二仏化大綱_一、恐非_二今家意_一也。(前同、五五二頁)

と、後番五味の語句がない事を認めるものの、一言片句にとられず、後番五味の内容を肯定するのが、天台宗の本意であると主張している。

この内容について種々検討すべき点があるが、今一番言いたい事は、関口真大博士と同じ指摘内容である。即ち、関口

博士は、天台大師の著書とされる中に、「五時八教」なる成語は存在しなく、更に独自の価値は少ないと云う内容の御指摘である。¹³⁾この事と同じ事が、「通の五時、別の五時」にも云えるのではと云う事を既に提示した。しかし今回は、天台内の指南書である『講述』の中に、「後番五味」なる語句成語が、どこにも存在しないと云う極めて重大な指摘を見い出すことが出来た。

「五時八教」、或いは「通の五時、別の五時」、或いは「後番五味」なる思想内容が、智顛が当初からさも主張していたかの様に論述するのは誤りである。「後番五味」等の教義内容が、智顛によってなされたのか、或いは『法華玄義』中にて成立していると云えるのか、或いは後代の天台の碩学の手によってなされたのか、その専門の方々によって明確にする必要があるし、又一大研究必要事項であると思う。しかも、「後番五味」等に限らず、涅槃追説思想等も、吉蔵の『法華玄論』等の教義内容の援用ともなると、なおさら明確に峻別しなければならぬ。

この様な状況をふまえて、改めて次の文を読む時、はたしてこの様な解釈が成立するのか、問いただしたい。

(前略)、しかも別の五時の順序を立てながら、涅槃だけを特別に般若に接続せしめるというのには深い意味がある。これは涅槃経を旧来の地位においたままで、涅槃至上主義を無力化しよ

うとする意図を示すものといふべきである、すなわち涅槃経は法華経と同じく醍醐味ではあっても純粹円教を説くものではなく、したがって法華経の低位にあるべきものという見解がひそんでいたのである。涅槃経が積尊入滅前の最後の説法である以上、その最後の地位を動かすことはできないが、しかも法華経より低位に属することを示すためには、純粹円教を説く法華経から出たのではなく、般若経につづくものであると規定しなければならぬのである。さきの智度論の文は、かかる見解の下に証拠として引用されたのである。ここに智顛の深い思慮の跡を見ることが出来る。(安藤俊雄著、『天台学』六五頁)

即ち、この説が、①後代の天台の碩学の説いた「後番五味」なる教義を、智顛が既に説いていたと云う思い込みの上になち、②しかも、吉蔵の般若の前分は法華の前に、又般若の後分は法華の後に説かれたと云う主張と、『大智度論』巻九十三の「畢定品」の内容根拠にヒントを得て、『法華玄義』がこれを引用して展開したものである事に気付いていない。かかる内容による成立説である以上、「智顛の深い思慮の跡を見ることが出来る」と云う事は成立せず、後代の天台の碩学の一説とすべきである。

三、天台五時説中の如聾如啞について

次に、天台の五時判中、華嚴時を次の様に指摘されている。

第一は旧来の五時判において頓教として別格の地位におかれ、一応漸教たる五時説法の圏外に在った華嚴經が五時判の中へ統一包含されたことである。智顛においては、五時判も化儀判も化法判も、すべて釈尊一代の化導全体を判釈の対象とする。

(安藤俊雄、『天台学』、六二頁)

或いは、

かくの如く五時判において、華嚴は第一時の説法として位置づけられ、法身菩薩の大機にとっては醍醐味であるが、声聞二乗の小機にとっては乳味であるにすぎぬという二重の批判を受けた。(前同、六八一―六九頁)

と、天台の主張が、①華嚴は頓教の別格扱いされるものではなく、化導方法の一つにすぎない事、②一つの華嚴の教えが菩薩にとっては醍醐味であっても、二乗にとっては乳味にすぎない事である。

これらの事は、吉蔵の教義においても同じである。先に示したごとく慧観は、頓教を唯華嚴經のみとし、小乗經より涅槃經までを浅より深に至る漸教と考へた。この慧観の華嚴別格扱いを否定する吉蔵の思想の表われの代表例が、三種法輪説である。

復次欲説根本法輪故、説是經。根本法輪者、謂三世諸仏出世為一大事因縁、即説一乘之道。但根縁未堪故、於一説三、即以二乘為本、三乘教為末。但大縁既熟堪受一乘。今欲還説根本法輪故、説此經也。(法華玄論、卷第一、大

正蔵三四卷、三六六頁上)

或いは、

華嚴明因果二者、前已釈竟。此經但為菩薩、広開舍那能化所化二種因果法門。皆是無方無礙。任道平正、無所斥奪、究竟円満。望前諸教、謂根本法輪。所以明根本法輪者、三世諸仏出世唯應為菩薩直説究竟之因・円満之果。菩薩行此因故直趣仏果、故名根本法輪。但為衆生薄福鈍根不堪受此法、是故方便息於大化、種種雜説。或前小後大、或始三終一、或先無常後常。皆是釈迦屈曲、為縁故深隱説法。若任道而言、唯應有華嚴教也。(法華玄論、卷第三、大正蔵三四卷、三八八頁上)

と、華嚴も法華も共に根本法輪であり、根本法輪は、菩薩の為に説かれるものである。華嚴時の根本法輪にても、菩薩は直ちに仏果に趣く事が出来た。しかし、声聞は、華嚴の根本法輪を聞くに堪えられないので、方便して「於一説三」としたのである。そして法華前までに一乗の機も熟し、法華の根本法輪を聞き、廻小入大の菩薩となった。

即ち、華嚴時でも、頓に仏果に趣く直往の菩薩と、全く理解出来ない声聞との二種の衆生がいる事、又菩薩を化する事は、華嚴經のみならず法華經も同じで、共に同じ根本法輪の教えである。天台のみならず三論の教義においても、華嚴のみが別格扱いされる訳けではなく、化導の一過程である。更に一つの華嚴の教えが、菩薩と声聞では、理解と不理解の差

となつてしまふと考えることである。

この事を端的に示す表現の一つが「如啞如聾」である。

(前略)すなわち華嚴經の正所被は声聞・縁覚ではなく普賢や文珠の如き大機でなければならぬ。(中略)むろん大機がこれを聞けば醍醐味を得るのであるが、中には卑劣な声聞も在坐していたのであつて、舍利弗の如きは如聾如啞の状態で全く理解することができなかった。その点からいえば第一時華嚴時の説法は最も無能であつたといわねばならぬ。(安藤俊雄、『天台学』、六七頁)

この不適當な表現である「如聾如啞」の出所は、

何となれば、大教をもつて小に擬するに、聾の如く瘖の如し。己が智分に非ず、行は凡地に在り。全く生きこと乳の如し。此の義を以ての故に頓教は初に在り、亦た醍醐と名け、亦は名けて乳と為す。(法華玄義、卷第十上、大正蔵三三卷、八〇七頁中)

と、『法華玄義』のこの部分の様である。

この表現は、吉蔵著書の中にも見出しされる。華嚴の座には、菩薩と声聞がいることを述べたが、この二人の華嚴經中の相違を、吉蔵は次の様に示している。

如在¹³祇洹、身子等見¹⁴釈迦說法。諸菩薩見¹⁵祇洹舍那說法、徒衆充¹⁶滿法界、説¹⁷法界法門、二乘不¹⁸聞不見、皆其類也。(法華玄論、卷第三、大正蔵三四卷、三八四頁中)

即ち、同じ華嚴經の説法を聞いていても、身子等の声聞

は、釈迦が説法していると見る。しかし諸菩薩は、舍那身の仏が華嚴經の法界法門を説く姿を見る。二乗にとっては、報身の舍那仏を見ることが出来ないし、又法界法門も聞くことが出来ない¹⁴。この内容を端的に「不聞不見」の語句で示した。この表現が、

又昔、在¹⁹華嚴座、有²⁰類²¹盲聾。今悟²²一乘、方得²³淨眼、故見²⁴舍那。(法華玄論、卷第九、大正蔵三四卷、四三六頁下)或いは、

今明す、二乗は皆是れ断常の心なれば、悉く名けて有漏となす。今平等の正觀を得て、始めて是れ無漏なれば清淨の眼となす。昔日の二乗人は断常をもつて心を覆い清淨の眼なし。華嚴の坐に在つて猶聾盲の如くなりき。今は了悟を得て則ち同じく法界に入れり。(法華義疏、卷第七、信解品第四、大正蔵三四卷、五五七頁中)

¹⁵等と、不適當な表現である「類盲聾」「猶如聾盲」となる。

吉蔵は、諸經典頭道無異と考える以上、華嚴のみを特別視することはない。ただ機根においては、それぞれ価値が異なり、理解が異なると考える。菩薩においては、華嚴經は頓に仏果に趣く内容のすばらしい經典となる。しかし、二乗の鈍根にとっては、難解すぎて、「不聞不見」の無益の經典とらつる。

華嚴を非別格視扱いする事や、或いは対機に菩薩と二乗があつて、その二乗にとっては、華嚴の教えが如聾如啞と云う

事が、天台独自の特筆すべき事項ではない。天台の引用する三論の『法華玄論』『法華義疏』の教義内容と一致すると云う事である。

四、天台五時説の華嚴不益について

次に、天台五時教判の特徴の一つを、「益不益」の点でとらえられている。

だから天台五時判で華嚴經が第一時に属していることは、一面において漸機の調熟のために未だ如来が善巧の化導を示すに至らぬ教法、すなわち衆生にとって何等深益を与え得ざる教法であるという不信をも暗示している。(安藤俊雄、『天台学』、六三頁)

これは先の如聾如啞と同内容のものであるが、『法華玄義』中の「益不益」についての次の文によっている。

一には、用益を取つて論を為す。貴薬なれども病治に非ず、賤薬なれども是れ病に宜し。貴薬なれども宜しきに非ざれば、徒らに服して益無きが如し。初め華嚴を説くに、初心に於て未だ深益あらず、漸機に於て亦た未だ転ぜず。二縁に於ては乳の如し。若し漸機は、三蔵を稟けて能く見思を断じ、三毒稍尽くして即ち凡を転じて聖と成る。乳を變じて酪と為すが如し。用いて益あるを以て賤を勝と謂い、用いて益あらざれども貴を劣と謂う可からず。華嚴も亦た是の如し。小に於ては乳の如く、大に於ては醍醐の如し。少分の譬喩にして、全く求む可からざる

なり。(卷第十下、大正蔵三三卷、八一〇頁上)

即ち、高価な薬でも病にきかず、かえって安価な薬の方が病に良い時は、高価な薬を服しても無益である。華嚴經もこれと同じで、菩薩においては良薬(醍醐)であっても、二乗においては無益(乳)である。とはいっても、華嚴が二乗において無益な教えであったとしても、劣つたと云うべきではない。

この『法華玄義』の華嚴經の評価に対して、「すなわち衆生にとって何等深益を与え得ざる教法であるという不信をも暗示している」と云う解釈には、客観的な立場になく、思い込みが入っている様に思われる。

それはさておき、この『法華玄義』の「益不益」と同じ様な内容が、これまた吉蔵の教義の中にも存在する。

問、仏初成道、欲_下以_二一乗_一化_レ物、不_レ得。華嚴教、明_下初成道為_三諸菩薩_一亦説_中一乗_上。二經何異。答、教異釈不_レ同。若如_二南方五時之説_一・北方四宗之論、皆云華嚴為_二円満之教_一、法華為_二未了之説_一。今總難_レ之。明_下初成道一乗化_二衆生_一不_レ得、今説法華即是一乗化_二衆生_一得_上。若言_二今説法華、義猶未了_一者、則仏初成道欲_下以_二一乗_一化_レ物不_レ得者、此応_下発始即用_二不了義_一化_レ物也。(法華玄論、卷第一、大正蔵三四卷、三六六頁上)

即ち、華嚴經が円満の教で勝れ、法華經が未了義で劣ると云うならば、華嚴經は二乗を救うことが出来なかつたが、法華經は二乗を化すことが出来た。得・不得で論じるならば、

逆に華嚴は不了義の教えとなつてしまふと云う論法である。益・不益と得・不得の言葉の相違はあるものの、『法華玄義』と『法華玄論』の内容は、同類のものである。

又更に、天台五時判の益不益について、

(前略) 如聾如啞の声聞にとつては華嚴時の説法よりも有益であるのだから、この立場から見れば酪味をもつ阿含時の説法の方が、乳味しかない素朴な華嚴時の説法よりも、より効果的な利益を人類に与えるという見解が潜んでいる。法華経信解品の長者窮子の譬喩と対照すれば、窮子と直接交渉に失敗した長者が、窮子の下劣な根性に適応する指導手段を用いる誘引の段階に相当するのであつて、(後略) (安藤俊雄、『天台学』、七〇頁) と華嚴時より鹿苑時の方が、二乗にとつて有益で、如来化導の利益を得る。華嚴時は、「如来が衆生に対して、華嚴経を説いてその効果をテストする」ところの「擬宜」である。これに對し、鹿苑時は、二乗の下根に適応する手段をこうする「誘引」の段階であるが故に、有益になると、注釈される⁽¹⁶⁾。

以上の天台の教義も、吉蔵にはある。例えば華嚴の根本法輪を説いたが、二乗にとつては、「但根縁未_レ堪故、於_レ一説_三」^三と、「根縁未_レ堪」が「擬宜」に相当し、「於_レ一説_三」の方便が「誘引」と云うことになる。

「信解品」の「長者窮子の譬喩」で云えば、『法華義疏』中十譬とするが、その第五が、

子を喚びて得ざるの譬とは、初成道の時には大機未だ熟せず。

天台五時教判と三論教学 (二) (末光)

大の化を受くるに堪えざるが故に、子を喚びて得ずと名く。(卷第七、大正藏三四卷、五四五頁上)

で、華嚴時に相当する。更に第七が、

誘引して家に還るの譬とは、(略)次に鹿園に趣いて二乗を説くは、是れ出世の法なり。世間より出世に帰せしむ。出世の法は是れ長者の家なり。故に誘引して家に還るの譬と名く。(前同頁)

と、鹿苑時の「誘引」である。この誘引の出典である「信解品」の「將欲_レ誘_三引其子_一、而設_二方便_一」⁽¹⁷⁾の文に對し、

將に其の子を誘引せんと欲してとは、二乗教を説く意に譬う。二乗教を説く所以は、誘引して一乗に悟入せしめんと欲すればなり。而して方便を説くとは、誘引の事を明す。二なきに二と説くが故に方便と稱するなり。(法華義疏、卷第七、信解品第四、大正藏三四卷、五四九頁上—中)

と、誘引は二乗を一乗に悟入させる為である。又二乗は本来無なるにもかかわらず二乗の教えをあえて説くが故に方便と云い。これが誘引である。

この誘引、即ち方便には次の様な働きがある。

一には、方便は是れ善巧の名なり。善巧は智の用なり。理、実には三なければ、方便力を以て是の故に三と説く。故に善巧と名く。問う、三なきに三と説く、云何ぞ善巧と名くるや。答う、三なきに三と説くに由つて、衆生遂に実益を得。故に善巧と名くるなり。(法華義疏、卷第三、方便品第二の一、大正藏三四卷、四八二頁下)

方便して、三なきに三と説くことによつて、最終的には一乗に導く善巧の働きがある。つまり方便には、一乗の実益を得る働き、力がある。⁽¹⁸⁾

先に吉蔵は、「信解品」十譬の「第五、子を喚びて得ざるの譬」を華嚴時に相当させると述べた。この注釈には、

第一には、正しく大乘をもつて子を化するに得ざることを明し、第二には、仮設して強いて之を授くるに大を以てせば、則ち損のみあつて益なしという。（法華義疏、卷第七、信解品第四、大正蔵三四卷、五四八頁中）

と、根本法輪の華嚴時には、「於一説三」の方便がない為、華嚴経をもつて二乗を教化しても、損のみあつて益がないと説く。

これに反して、鹿苑時の「第七、誘引して家に還るの譬」中には、「第三には、教を稟けて益を得るの譬」があり、これを、

爾の時に窮子先づ其の価を取つて尋いで与に糞を除うとは、第三に上の得益を領す。貧賤の人は其の心局小にして、直に得ずんば徒勞の弊あらんかと恐る。故に先づ其の価を取つて然る後に乃ち作す。二乗は小心なれば果を得ざらんかと畏る。故に前に涅槃の果を期して、然る後に修行し断結す。此は即ち鄙しきの深きを譬うるなり。（前同、大正蔵三四卷、五四九頁下）

と、得益と注釈している。即ち、小心の人に対しては、目先の成果をとりあえず与え、最終的な成果にいとませる。「於

一説三」の方便により三乗の果を得て、その後一乗に導くと云う得益が、方便にはあると云うのである。

以上のごとく、吉蔵の教義中には、根本法輪の華嚴経と、方便の三乗教とに対して、得不得・益不益の確實なる考えがある。この様な事実のもとに、『法華玄義』卷第十下の「二就益不益料簡者」を読む時、その一部に吉蔵の教義の影響、援用が充分考えられる。又更には、二乗にとつて華嚴経が不益な教えであると云う教義が、天台五時説独自の特徴の一つであると云う指摘は、成り立たない。

結 言

吉蔵の著書に比べ、『法華玄義』等は、難解に感じられ、注釈が数多く存在するのも、一つにはこの理由によるではないか、と思われるほどである。又難解、複雑なるが故に、読む人により種々の教判が成立し、後代の諦観や慧澄、或いは関口博士等々の碩学により、種々の説が生ずるのも、当然の様に思われる。安藤俊雄博士の『天台学』中の「天台の教判」もその一説であつて、『法華玄義』等の最初の天台の教判と異なると思われる。先の「天台五時教判と三論教学」では、『法華玄義』と『法華玄論』どうしの原典をもつて論述することに努めた。しかし、複雑難解等の理由により、現代を代表するお一人である安藤博士の説を通して、天台の五時教判

論を考ふる部分が、一部生じてしまった。

最初の五時の次第順序が、天台と三論とでは、般若と方等が逆になり、ここに天台の独自性があると思われる内容の御意見をいただいた。これは、先の拙論の内容をたとえ認めたとしても、まだ天台五時教判の三論によらない点のある事を、主張したと思える。そこで、『法華玄義』等が引用する吉蔵の『法華玄論』巻第三の「五味与三時、義不相応」の指摘内容に接し、天台の五時教判は、説示順序を変化整合させたと言う説をもつて、この問いに答えた。

次の法華経説示後、再び般若が説かれたと云う天台の五時説も、これまた『法華玄論』巻第三の内容に影響されたものと思える。更に、前四時を重説された般若より涅槃が説かれたと云う「後番五味」なる説も、大宝の『講述』の「一家判文雖_レ広、而無_三一処有_二後番五味語_一」と云う指摘がある以上、これは後代の天台碩学の一説である。況や、法華説示後、般若が再説されると云う天台の説が、吉蔵の援用ともなると、なおさらのことと思える。

次の華嚴経について、天台の教判は、別格扱いを否定し、擬宜の段階とした。この点吉蔵も同じで、三種法輪説の華嚴の根本法輪が、まさにそれを示す。特に二乗にとって華嚴の教えは、「猶如瞽盲」と云う不適切な吉蔵の表現が、天台教判に影響を及ぼした一例と見る。

又華嚴経の教えが、二乗にとっては無益なものと云う天台の教義も、吉蔵の教義の中にある。吉蔵は、華嚴経に「於一説三」の方便がない為、二乗にとっては教導の益がないと考へる。それが方便により次第を経て、最後には二乗も法華にて廻小入大の菩薩となり、一乗の益が得られる。この受益の点でのみ考へるならば、華嚴経は無益であり、三乗教の方が二乗にとって有益となる。更に法華経は、二乗を一乗に導いてしまふのだから、華嚴より勝れ、この点により法華経を「衆経の王」と主張する⁽¹⁹⁾。『法華玄義』等のみが、法華至上主義をと能えるかのごとく言われるが、二乗の受益と云う点からは、吉蔵も法華至上主義を主張する。

吉蔵の五時の教義と天台の五時説とが、一つや二つのみならず多くの点で共通性が見い出され、しかも天台五時の根幹をなす重要な教義との一致が見られることは、総合的に見て、吉蔵の援用により成立した点があると云うことになる。

又関口真大博士が主張される「五時八教」のみの見直しのみならず、「通別の五時」、「後番五味」等々の見直しをすべきである。そして、智顛の説か、『法華玄義』『法華文句』の説か或いは後代の天台の碩学の説か、俊別すべきである。

註

(1) 平井俊栄著、春秋社。

