

大な意味をもつてゐるのであって、道元禅が正統的な天台教学と思想的に軌を一にすることは、とりも直さず、仏教本来の基本的立場を堅持するものであり、のちの道元禅の発展に大きな教学的支えとなつてゐたと思われる。天台にしろ華嚴にしろ、正統的な教学理解を無みするような思想は、たゞえ禅宗においても発展するはずはないのである」（七三三頁）。

平井俊栄著

## 『法華文句の成立に関する研究』

池田魯参

### 〔四〕

以上で本書の全体を読み終えたわけであるが、道元禅と本覚法門の交渉の実態を明らかにしてみたい、という切なる願いで出発した研究が、悪戦苦闘の末に一条の光ともいべき方法論的手応えを発見するにいたる、ずつしりと重い実在感のある研究史が浮び上がつてくる。いきつもどりつ、一進一退をくり返しつつ論述される独特な文章表現や、一体、主張の真意はどこに存するのかはかりかねるような行論と出会うたびに、そのことが思われた。それは多分二項を対立させて、一方的には否を判定するような論法では落ち着かない、課題自身に横たわっている錯綜した脈絡のゆえなのであらう。課題を究明するのに最

も、適した方法を発見するにいたる過程や、その方法によつてつむぎ出されて行く研究の推移のあやを読み取ることこそ、本書にふさわしい読み方であろうと考える。したがつて極めて恣意的に、結論めいた説のみに目を向け抄出した私の紹介の仕方は、見当違いもは

なはだしいものといわれるかも知れない。個々の説については、今後、折にふれ関説することがあらうと思うので、ここでは敢えて本書の新知見の一端を紹介するのみにとどめたことをおことわりしておきたい。

本書を通読して、卒直なところ、あの望月信享著『大乗起信論之研究』（大正一一金尾文淵堂刊）の研究に匹敵するような、最近にはない話題性のある学術書ではないか、と最初に感じた。『法華文句』の虚構性を解体していく、方法論的な確かさと、論証の緻密さにおいて、あるいは『大乗起信論之研究』

あるかのように、突如として現われたずつりと実在感のある大冊の刊行は、それだけで驚嘆に与う出来事といつていいだろう。

著者の平井俊栄博士に対して、先ずは何をおいても、本書の刊行までにはらわれた筆舌に表わせない御苦労に対し、満腔の敬意と祝意とを呈するものである。

新刊の紹介という意味で、以下にいささか私的な感想を記し読者の参考に供したい。

## 〔二〕

本書の課題は、天台三大部の一つに数えられる『法華文句』の成立に関する研究の一端をまとめたものである。『法華文句』をはじめとして、智顕の著作に帰せられている典籍の多くは、智顕自らが筆を取つて著述した親撰の書といわれるものは極めてまれであり、その多くは智顕の口述を灌頂その他の門人によつて、筆録編集されたものであるといわれている。この点は、隋の三大法師と呼ばれる、他の慧遠や吉藏の著作が、ほとんどすべて彼ら自身の手によつて書かれているのとは異なる。

ことに、現存する智顕の六種類の經典註疏のことごとくが吉藏の註疏と共に通する点が注意される。これは何のような理由か。両者の註疏には相互に関係があるのか。これを本文について比較対照するところから、この研究が出発する。

その結果、現存する智顕と吉藏に共通する註疏間の依用関係は、例外なく吉藏疏から智顕疏へという形跡が顯著に見られ、その逆の関係は全く見られないことが判明したのである。「このことは、智顕撰と伝えられる現存

註疏の多くが、智顕の著述であり得ないことは勿論、その講説を門人が筆録したものというのも多分に疑わしく、むしろ灌頂その他の門人によつて、吉藏疏の成立以降に、これを参考し依用して書かれたことを証するものである。」そしてこのような傾向のなかでもとくに顯著な例が『法華文句』である、という。

「本書は智顕の經典註疏にまつわる一般的傾向の専外に置かれるものではなく、むしろその典型的な存在として、同種の吉藏の法華註疏である『法華玄論』乃至『法華義疏』に全面的に依拠し、これを参考し下敷きにして書かれた跡が歴然としているのである」。そして

過程において後世に冠たる天台教義の成立もまた果たされていったと考えられるからである」。

このような立場に立つて、本書が佐藤哲英博士の驥尾に付して始められた研究であることを告白しつつ、「天台智顕の著作に対する文献批判的な研究は、佐藤哲英博士の『天台大師の研究』によってわずかにその緒に就いたばかりである。しかも依然として護教的な立場を脱却し切れない極めて不充分な形において出発しているに過ぎない」（以上の引用はすべて「はしがき」から）と結論するにいたる。

本書は、大きく三篇で構成される。第一編は「序論 智顕と吉藏—經典註疏をめぐる諸問題」。第二編は「法華文句の成立と伝承に関する批判」。第三編は「法華文句における吉藏註疏の引用」である。

第一編では、三章が立てられ、第一章で智顕の經典註疏と吉藏註疏、第二章で「維摩經註疏をめぐる諸問題」、第三章で「維玄義と法華玄論」の問題が究明される。

第二編では、六章が立てられ、第一章で「法華文句の成立」、第二章で「法華文句のテキスト」第三章で「經の科文に関する問題」、

第四章で「文句四種釈と吉藏四種釈義」、第五章で「文句と玄論の引用文献」、第六章で「証真の法華疏私記の吉藏関説」が論究される。

第三編では、二部構成で、第一部は「法華文句と法華義疏」、第二部は「法華文句と法華義疏」の両者の依用関係の実態が、一一の原文を対照してコメントが付されている。

第一編第一章では、第一節で「隋の三大法師と註疏」では、慧遠と智顕と吉藏の註疏を対照表示して、「註疏の共通するものは慧遠と吉藏にもつとも多く、九部を数え、そのうち五部（維摩經・涅槃經・勝鬘經・無量寿經・觀無量壽經）が現存している。ついで多いのは智顕と吉藏の六部（維摩經・法華經・金光明經・金剛般若經・仁王般若經・觀無量壽經）で、これはすべて現存する。最後に慧遠と智顕に共通するものは五部であるが、現存するものはわずか二部（維摩經・觀無量壽經）に過ぎない。しかも、すでに見のように、慧遠と智顕に共通するものは吉藏も加えた三者に共通したものばかりで、慧遠と智顕にのみ存して吉藏にはない共通の註疏というものは一本もない。そこで、三者の著作の中で、經典の註疏という点からみると、慧遠と吉藏には、

より多くの類似の傾向が認められるが、同時に、同一經典に対する現存註疏の数からいうと、智顕と吉藏にもかなり似通った点があることが指摘できる。」（六一五頁）「慧遠の影響がもつとも顯著に見られるのは吉藏で、共通の現存註疏五部の中には、例えば『勝鬘窟』のように、慧遠の『勝鬘義記』の影響を多分に受けているものが指摘できる」「これに対して慧遠と智顕の場合は、前述のように、一般論としては智顕が慧遠の影響下にあ

ったことは否めないが、とくに慧遠と吉藏におけるような密接な関係はない」。今までもなく「現在では智顕疏は慧遠疏をほとんど剽窃に近い形で機械的に参照した跡が歴然としており、智顕の独自な識見も灌頂の批判も見られないところから、智顕の真説でも灌頂の筆録でもなく、後人の仮託に過ぎないとみなされている『觀經疏』は別格である」（八頁）。

ところで、吉藏と智顕の場合は、「両者の関係は極めて特異である。年齢の差からいうと、智顕から吉藏への影響が当然考えられるが、吉藏の章疏で智顕に関説したものは極めて少ない。明らかに天台智顕の名の見えるものには、

①『仁王般若經疏』に智顕の名をあげ「五重玄義」によって、經の玄義を叙述したことを見える。  
②同じ『仁王般若經疏』に「天台智者言」との一句による四句分別を挙げている点。  
③『法華義疏』には「顕禪師云」として「影響衆・発起衆・當機衆・結緣衆」という「四衆」について、智顕の言葉を引いたという明記がある。

吉藏の註疏の中で、明らかに智顕の言葉として引用関説されているのは以上の三箇所ぐらいで、他に「有人説」として類同の説が若干指摘できるかと思うが、その数はごく限られたものである。「今日の研究では、両者の『仁王般若經疏』の詳細な本文対照の結果、智顕疏が吉藏疏の影響を受けていることは明らかで、「引用經論の一一致、科段の一一致等まで数えると、両疏の一一致点は七十箇所以上に及んでいる」（佐藤哲英著五四二頁）ことが報告されている。したがって吉藏疏にいう『天台智者言』という言葉は、吉藏が智顕の『仁王般若經疏』を直接参照し引用したものではなく、他の著書、もしくは講説等によつてよく知られた言葉として紹介したものと考

えられる。『法華義疏』の「四衆」についても同様で、この言葉は、対応する『法華文句』にも見られると同時に、『維摩經文疏』にも見られる。このように、吉藏が智顕の言葉を引くのは、同一經典の註疏に関して智顕疏を参照し依用した結果によるのではなく、たまたま智顕の言葉として当時知っていたものを参考までに挙げたというのが眞相で、その数も限られている。これは吉藏『勝鬘寶窟』が慧遠の『勝鬘義記』を直接参照し、盛んに依用しているのに比べて、ほとんど影響とはいえないものである（九一一〇頁）これに対して、「吉藏から智顕へ」という影響は本来ならあり得ないことである。しかし、こと經疏に関しては、智顕疏には「智顕の講説・灌頂の筆録」という別の要素が加わった特異な性格がある。その結果、本来なら見られるはずのない吉藏疏から智顕疏へという、極めて歴然とした影響が認められるのである。これは、たまたま一、二の註疏に関して指摘できる偶發的なことではなくて、両者に共通する六部の現存註疏に関して、程度の差こそあれほどんど例外なくいえることである。逆にこうした現象から、なぜ、稀に見る革命的、実践的な存在であった智顕に、専ら学解に偏し

たとされる吉藏と共に通の註疏が六部まで現存するのかという、智顕の經典註疏の成立事情を解き明かす手掛りが秘められていると考えられるのである」（一〇頁）

このような観点から、第二節で『金剛般若經疏』の問題」を検討する。すなわち「問題は、後人の仮託書として偽撰視されている智顕の『金剛般若經疏』が、いかなる性格の書であり、いかにして製作されたかという点である。この点について佐藤哲英氏は、智顕疏には、「五重玄義」の釈や、「四土説」等の伝統的な天台教學が見られない訳ではないが、それも甚だ稚拙であり、隨文解釈の部分にも智顕特有の釈風が片鱗すらあらわれていないことから、直ちに智顕の著作とみるとは無理である、といつてはいる。そこで智顕以外に作者を求めるとして、ここにまた新たな問題の生ずることを同氏は指摘している。

それは何かといふと、同氏は、智顕の『金剛般若經疏』を、吉藏の『金剛般若疏』と対照した結果、兩疏の間には少なからぬ本文的一致が見出されるというのである。そればかりか、しばしば吉藏疏では智顕疏の文を指して「有人」と呼び、これを批判している箇所がある。そこで兩疏の関係を卒直にみると、吉藏疏の成立以前に智顕疏が存在していたこと、しかも吉藏疏では智顕疏の總科を全面的に踏襲するほど重視している事実が知られるのである、といつてはいる。その結果同氏は、天台疏の成立年代を吉藏以後に下すわけにはいかないが、果たして、この天台疏を智顕以外に作者を求めるにすれば、吉藏をして一目おかせるほどの人物は容易に浮びあがつてこないとして、本疏については今後の研究に俟ちたいと、その結論を保留しているのである。そこで、改めてこの佐藤氏の提起した問題について、兩疏の比較対照に基づいて検討を加えてみたいと思う」（一四頁）として、具体例について検討する。すなわち(1)經題の「金剛」を釈する譬（大正藏三三・七五中八八下）。(2)十二分釈（七六上一九〇中下）。

(3)「舍衛國」の二釈（七六中一九三下）。(4)三分科説（七六上一九一下）。(5)三分科の總説に続く文（七六上一九一下）。(6)有人言とある文（七九上一一二中）を例証する。(6)について、「まず第一に、吉藏疏では「有人言」「旧解云あるいは「或有言」といつて、これが第三者の説であることをはつきり断つている」「吉藏疏に有人説、旧説として、「八千里」「千二百歩」とあったものを、智顕疏

が無断借用して、一律に「八千由句」「千二百由旬」のように「由旬」の単位で置き換えたということである」(二四頁)「第二に内容の点から吟味してみても、智顕疏が吉藏疏を下敷きにした跡が歴然としている」「このように、形式・内容のいずれからみても、智顕疏が吉藏疏を参照した跡が歴然としており、その逆は考えられない。したがって、吉藏疏の有人説が智顕疏に一致するからといって、有人が智顕疏を指し、智顕疏を参照して吉藏疏が書かれたという佐藤氏の指摘は全く当たらない。むしろ吉藏疏の紹介する有人説を、あたかも自説の如く取り込んで開陳している智顕疏の性格が、ここでも顕著にあらわされている」(二五頁)。

そこで次に「吉藏疏」において典拠の明示されているものが、智顕疏においては何らの不断わりもなく、その一部もしくは全文が典拠不明のまま引用されている例が多い」(二六頁)として、諸例を上げている。(1)跋闍羅、「研迦羅」(七五上中一八九上)。(2)『二夜經』(七六上一八七上)。(八六下八七上・八七上)。部軸(七六上)一一明部償多少(八六上)・簡前後(七六上)一四明前後(八七上)・訳經(七六上)一七明伝訳(九〇中)・就此一

(3)祇園精舎の釈(七六中一九三下)。(4)「乞食十利」(七六中一九八中)。(5)須菩提(七六下一〇〇上)。(6)須菩提の最初の問に対する釈(七六下七七上一一〇〇下一〇一上)。(7)須菩提の發問に対する仏の答に対する釈(七七上一一〇一下一〇二上)。(8)「阿羅漢能作是念の釈(七八下一一〇下)。(9)原文の極端な抄略によって理解が困難な文脈も、吉藏疏の参照によって判然とする例(七六中一九六下)。(10)布施(七七中一一〇二下)。「今は論証に必要なそのほんの一例を提示したに過ぎないが、『金剛般若經』に関する、智顕と吉藏註疏には、表現語句の一一致、文脈の類似、さらには思想内容の類同まで含めると両疏の類似、共通の項は二百箇所近くにも及んでいる。したがつて、先に宇井伯寿博士の指摘するように、また、これを受けたと思われる佐藤哲英博士も認めているように、現行の智顕撰『金剛般若經疏』は智顕の親撰であるはずではなく、全くの偽撰である。しかし、佐藤博士のいうように吉藏疏が参照し、影響を受け、吉藏をして一目置かしめる程の人物が、吉藏に先立つてこれを撰したのではなく、後代の天台学徒が、全く吉藏その人の註

疏を参照し、全面的にこれに依拠しこれを下敷きにして撰したものであることは明らかである」（三九一四〇頁）と結ぶ。

第二章の「維摩經註疏をめぐる諸問題」では、第一節で「智顥「維摩經疏」の成立」が論じられる。先ず佐藤哲英博士の『維摩經疏』三回献上説に対する疑義を呈する。「『国清百錄』の資料に拠る限り、佐藤氏の以上の推論はおそらく妥当なものであろう。とする」と、智顥の「維摩經疏」は晋王広に対して都合三回に亘って献上されたことになる。すなはち第一回献上は開皇十五年（五九五）で、この時は玄義十卷が献上された。第二回献上は開皇十七年（五九七）（佐藤氏の推定）で、この時は玄義六卷と文疏八卷が献上された。しかし、これはのちに焼蕩された。そして第三回献上が智顥滅後（開皇十七年十一月二十四日入寂）の開皇十八年（五九八）に、門人の灌頂・普明によつてなされ、この時は玄疏六卷と文疏二十五卷を合せた維摩義疏三十一卷が献上された。これが現行の『維摩經玄疏』六卷と『維摩經文疏』二十八卷（後の三卷は灌頂の補遺）である」（四八頁）しかしながら佐藤説にはいくつも矛盾が存する。先ず「灌頂の編纂した『国清百錄』の記録が、

どこまで信頼の持てる根本資料たり得るのか甚だ疑問である。例えば、前述した「秘書監柳顧言書」(『百録』一〇一)の直ぐ後に載せる吉蔵の信書(『百録』一〇二・一〇三)が、信書があつたかどうかの事実はともかく、その内容に関しては、後述のように、完全に捏造されたものであることなどを考え合わせると、必ず百パーセント信用できないことも予想される。仮にこれを信ずるとして、依然として腑に落ちないのは、第二回の献上本というものは、最初に献上した玄義十巻を、刪削し、新たに改治して六巻本に作成したものだつたはずである。これを遺言によつて、出来が悪いから門人に付託して焼却して欲しないなどと、こんな不見識なことを、果たして天台智者大師が本当に遺言したであらうか。後に隋の二代目皇帝となる晋王広に対する献上本という性格から推しても非礼な話である。また、仮にそうだとして、ではその修治された第一回の献上本は、当然これよりもっと杜撰なものでなければならない。しかし、これは焼却されることもなく別立され、離出されて、三部作として、その一部は今日も流布しているのである」(四九頁)と批判し、「日程を見ても、玄疏が二度も修治改訂されて、

三回も献上が繰り返されたとはとうてい考えられない。しかし、二回だけの献上説では解決のつかない資料的矛盾があるとすれば、それはその資料そのものの信憑性が疑われて当然であろう」(五〇頁)と推論し、「いずれにしても、智顕が親しく筆をとった撰述書がまぎれもなく存在したことと、それが焼蕩されて失われてしまったことをこの『国清百録』の遺書は物語つてゐる。つまり、まぎれもない智顕の親撰の書があつたということを強調しながら、形式的にはそれを抹消して、今日在るものは限りなく智顕の親撰に近いものであるが、同時にそこに、門弟の手が加えられ余地のあつたことを示唆してみせているのである」(五一頁)「現行の『維摩經玄疏』六卷と『維摩經文疏』二十八巻の成立には以上のような複雑な経緯があり、興味ある問題を抱えているが、今日、「維摩經疏」が智顕の『玄義』と内容的には同じもので、後に別出され、ついで仁寿の終りに『維摩經略疏』五巻が出来された。この二疏を踏まえて『維摩經義疏』六巻が成立したとみるべきであらう。

「維摩經遊意」一巻は、『維摩經義疏』卷第一と『玄義』と内容的には同じもので、その後に別出されたものと思われる所以で、その成立は『維摩經義疏』と同時であり、別立するとすれば最後的に成つたものである」(五一頁)。ところで、『国清百録』の記する所によれば、このようにして成立した智顕の『維摩經註疏』

は、開皇十八年（五九八）には、『文疏』の後文三巻を除いて完全にその成立を見ていたことになる。これは、吉藏の維摩関係の註疏のなかの最初の著述である『淨名玄論』が撰述された時よりも、最低一年乃至二年先行する時期である。したがって、智顥の「維摩経疏」に吉藏註疏の引用が見られたり、これを参照した形跡が認められるということは、絶対に有り得ないことであるし、また、金輪際有つてはならないことである」（五六頁）。そこで第三節で、「智顥疏に言及せられている「三論師」というのは、吉藏まで含むもののかどうかを予め知つておく必要がある」の上で「『維摩經玄疏』における自著への引用関説」（五六頁）の状況を調べ、「前述したように、『維摩經玄疏』には『四教義』の引用が見られるが、『四教義』に『維摩經玄疏』の引用は見られないという点に留意して、『四教義』が『維摩經玄疏』に先立つて撰述されたものと判定せざるを得ない。そこで『維摩經玄疏』乃至それに先立つ『四教義』にどれだけ三論師に対する関説が見られ、それが、同時代の吉藏にまで及ぶものかどうか改めて検討してみたい」（五八頁）として、智顥の「維摩經疏」に関説される「三論師」について

て、代表的な三つの例を挙げている。一例は『四教義』卷一に「四教」の名義を立てるに際し、古来の諸師の講説を引き合いに出す文疏（大正藏四六・七二三上中）。二例は『維摩經玄疏』卷五に、不思議解脱の名を釈するに三章を以てする文（大正藏三八・五四九下）。三例は、『維摩經文疏』卷一に經の科文を示す文（正統藏一・二七・五・四三一右上）である。一例は、「攝山、興皇という具体的な名前を挙げているが、さらにこれに「有縁者」という表現を用いて、近代の三論師をも含めている」。二例は「単に「三論師」とのみあって、法朗・吉藏のいずれとも決定し難いが、「初章義」「転側多方」等の言葉から法朗・吉藏の主張学説に極めて近い者の説であることが察知される」。三例は「単に「三論師」という呼称で関説されているが、これが法朗の学説であることが、吉藏の註疏によつて判明する場合である。したがつてこの場合は、智顥の『維摩經文疏』と吉藏の『維摩經略疏』の両者が、期せずして一致して法朗の学説を引いたか、それとも『文疏』が『略疏』の紹介する法朗の一時の説を、『略疏』を通じて知ったか、そのいずれかである。以上の三例から予想されることは、「維摩經疏」の

作者は、あるいは「三論師」という一般的呼称で包括しているが多分に吉藏その人の学説を知り得る状況にあつたのではないかといふ点である。しかし、三論師に関しては、法朗の名前を挙げることはあっても、吉藏の名前を出すことは決してないといふのも事実である。しかし、だからといって、全く無関係であるとは断言できないのである。なぜならば後述するように、「法華註疏」に関しては、吉藏の註疏を数多く援用しているが、一度も吉藏その人の名を出すことはないからである。また灌頂の撰述した『大般涅槃經疏』には、梁の三大法師をはじめ、涅槃研究諸家の説が多数引用されているが、その引用回数のもつとも多いのが興皇寺法朗の説である。したがつて法朗に関して、何らの抵抗もなしにその名を明記し、その学説を引いているが、ここでも、吉藏説は「有人説」として、もしくは、断わりなしに援用されることはあっても、具体的に吉藏もしくは吉藏註疏の名前が挙げられることはしないのである。こうした他註疏の例からも判断されるように、「三論師」という一般的な呼称のなかに、吉藏の存在が予想される可能性が皆無とはいえないことを、上述の三例もまた示唆しているのであ

る」(六三頁)。(評者注記。この点に閲して、昭和六〇年度(於花園大学)印度学仏教学会で、東洋大学河村孝照教授が「灌頂撰『涅槃經玄義』における「有る人」とはだれをさすか」と題する研究発表をされ、灌頂の『涅槃經玄義』では「有人」の指示の下で吉藏の『涅槃經遊意』の説を全面的に引用していることが、具体例に即して証明されているので参照されたい。)

そこで、『百錄』「八一」「皇太子弘淨名疏

書」にある「慧日道場の僧慧莊・法論の二

師、東宮に於いて淨名經を講ず。全く智者の

疏を用いて經文を判釈す。一日両時に躬ら親

しく臨聽したまう」とある記録に注目し、莊

・論二師が、智顥の維摩經疏を用いて講義し

たのは「智脫伝」(大正藏五〇・四九九上)

によって「仁寿二年八月献后(隋文帝の后)

(六〇一)の夏、召されて灌頂が京師に入っ

てから丁度三年目である。「灌頂傳」に「三

夏闡弘す」という記述とも符合しているので

ある」(六八頁)と推定する。「灌頂が長安に

止住し、日嚴寺の諍論に敗れるまで、兩三年

の間、この地に留まつたことは、ほぼ確実と

思われる」(六五頁)とし「道莊(智脫伝

による)・法論の二師が、仁寿二年八月の法

会ならびに『維摩經』の講会に参会したこ

とは、確實であろうが、その際「全く智者の

疏を用いて經文を判釈した」かどうかは、天

台側の資料が一方的にこれをいうのみで、俄

にこれを信用することはできない」(六六頁)

と結んで、以下に資料的な齟齬を糾明していく。そして「灌頂は仁寿二年の八月から三年間、長安日嚴寺に滞留したのではなかろうか」(六八頁)と推論し、「涅槃經玄義」下巻に記す灌頂の自伝に基づき、「迫られて止むを得ず、函を載せ、封を負うて宮中に出向いたとは、開皇十八年の「維摩經疏」の獻上か、あるいは仁寿二年の「法華疏」の獻上を意味するものであろう。そして、ここで灌頂が「經途八載」と述べているのは、師の滅後、八年を経たという意味である。智顥の亡くなつたのは、開皇十七年(五九七)十一月二十四日である。それから八年といえば、大業元年(六〇五)である。それは、仁寿二年(六〇一)の夏、召されて灌頂が京師に入つてから丁度三年目である。「灌頂傳」に「三夏闡弘す」という記述とも符合しているのである灌頂一派の誣言の由つて来る所以といふものも理解できるし、後述するように、灌頂が再三にわたつて改治した、「法華經疏」に「有人説」として吉藏の学説を引用し、これを論難しながらも、一方では吉藏疏を数多く参考し、これに依拠し、援用せざるを得なかつた灌頂自身のジレンマというものも理解できるのである」(七一頁)。「この灌頂の長安滞留の間に、吉藏の各種の「維摩經疏」が相次いで公刊されている。すなわち開皇の末(六〇〇)には『淨名玄論』が書かれ、仁寿の終

吉藏に対する異常なまでの誣言の数々は、この間の日嚴寺の諍論に敗れて追放されたときの怨念のなせる業ではなかつたのか。「大涅槃經玄義」の鬼氣迫る述懐は、この間の事情を伝えて余すところがない。『國清百錄』は、専ら天台智者大師の遺徳を顯彰するために編まれたものである。そこにはこうした灌頂自身の裏面史は全く隠されている」(七〇頁)「追放の直接の契機となつた諍論の相手が、仮りに吉藏であつたとする、のちの吉藏に対する灌頂一派の誣言の由つて来る所以といふものも理解できるし、後述するように、灌頂が再三にわたつて改治した、「法華經疏」に「有人説」として吉藏の学説を引用し、これを論難しながらも、一方では吉藏疏を数多く参考し、これに依拠し、援用せざるを得なかつた灌頂自身のジレンマというものも理解できるのである」(七一頁)。「この灌頂の長安滞留の間に、吉藏の各種の「維摩經疏」が相次いで公刊されている。すなわち開皇の末(六〇〇)には『淨名玄論』が書かれ、仁寿の終

の相手とは、まさに吉藏一派の三論系学徒であつたと思われる。後世、『國清百錄』をはじめ、灌頂に関する資料の中に見られる、吉藏に対する異常なまでの誣言の数々は、この間の日嚴寺の諍論に敗れて追放されたときの怨念のなせる業ではなかつたのか。「大涅槃經玄義」の鬼氣迫る述懐は、この間の事情を伝えて余すところがない。『國清百錄』は、専ら天台智者大師の遺徳を顯彰するために編まれたものである。そこにはこうした灌頂自身の裏面史は全く隠されている」(七〇頁)「追放の直接の契機となつた諍論の相手が、仮りに吉藏であつたとする、のちの吉藏に対する灌頂一派の誣言の由つて来る所以といふものも理解できるし、後述するように、灌頂が再三にわたつて改治した、「法華經疏」に「有人説」として吉藏の学説を引用し、これを論難しながらも、一方では吉藏疏を数多く参考し、これに依拠し、援用せざるを得なかつた灌頂自身のジレンマというものも理解できるのである」(七一頁)。「この灌頂の長安滞留の間に、吉藏の各種の「維摩經疏」が相次いで公刊されている。すなわち開皇の末(六〇〇)には『淨名玄論』が書かれ、仁寿の終

を著わしている。そしてこの二疏を踏まえて大業年中に入つてから、最終的に『維摩經義疏』が成立するのである。灌頂が日嚴の諍論に追われたのが、大業元年（六〇五）とするも前二著に関しては、これを見る機会が充分にあつたはずである」「以上見て來たように、『百錄』自身の記述に、幾多の矛盾が指摘できるし、吉藏と灌頂の相見、乃至灌頂による吉藏疏披見の可能性もまた否定できないとすると、仮りに、日嚴寺の諍論などを契機として、再度、灌頂が智顥疏に手を加えることがあつたとすれば、智顥の「維摩經疏」に吉藏の影を見るこども、また絶無とは云えないのである」（七一页）として、第四節で「『注維摩詰經』引用の問題」が検討され、（一）經の科文（正統蔵一・二七・五・四三〇左下四三一右上）、（二）七識處の解釈（正統蔵一・二八・二・一五六左下右上）、（三）丘井の喻（正統蔵一・二八・一・二三左上左下）の三例について、「智顥疏が、かかる決定的な間違いを犯しているということは、直接厳密に『注維摩』に当たつて、これを参照することをせず、吉藏疏を媒介し、もしくは、間接的に吉藏疏から孫引きした結果に他ならない。このよう

に、智顥疏がほとんど『注維摩』を見ていないかたとすれば、その引用の甚だ少ない点も了解できよう」（七七頁）と結んでいる。そこで、第五節で「智顥疏と吉藏疏の引用関係」の検討に入り、（一）訟論所引の「不可思議經」について（正統蔵一・二七・五・四三〇左下）、（二）比丘犯戒の説話について（同二八・一・六二右上右下）、（三）吉藏疏における「有人説」（同二八・一・七右上）、（四）智顥疏における「有人説」（同二七・五・四六八右下。同四六〇左下四六一右上。同二八・二・一一〇左下一二一右上。同二七・五・四四九左下。）、（五）兩疏における共通の「有人説」（正統蔵一・二八・一・一〇五右下）の例を掲げている。「故事來歴や伝統的な術語に関して、吉藏疏の考証は綿密で、おそらく、こうした細かい点については、「有人説」として智顥疏は比較的抵抗なくこれを受容している傾向がある」（八八頁）とし、「智顥の「維摩經疏」は数少ない智顥の親撰書の代表格として、重要な作品である。したがつて、灌頂が再三にわたつて修治したことが公認せられてゐる「法華註疏」とは異なつて、そこに吉藏疏の影響が片鱗でも認められるということは本来なら有り得ないことである。しかし、

「維摩經疏」成立の諸般の事情、灌頂と吉藏の相見の可能性をも含めて、吉藏疏の成立後にも手を加えられる余地のあつたことを示しているし、何よりも、たとえ絶対数は少なくとも、両者のテキストそのものに、吉藏疏から智顥疏への影響を示す痕跡が発見されれば、智顥疏が吉藏疏を参照したというまぎれもない事實を否定することができないのである。そして、もしこのことが大前提となるならば、個々の文脈や断片的な語句の解釈等において、単なる個々の対照のみによつては相互の依用関係が証明不可能な、両者の無数にない事実を否定することができないのである。そして、もしこのことが大前提となるならば、個々の文脈や断片的な語句の解釈等において、単なる個々の対照のみによつては相互の依用関係が証明不可能な、両者の無数に一致相応といつても、改めて別な意味をもつて登場して来ざるを得ないであろう。今は、智顥の親撰書として絶対視されている「維摩經疏」といえども、智顥の經典註疏の一般的な成立事情の境外にあるものではないことを指摘するにとどめたい」（九五頁）と結ぶ。

第三章の「法華玄義」と「法華玄論」では、第一節問題の所在、第二節「玄義」における吉藏の引用例、第三節「玄義」卷第八と「玄論」卷第四一本文対照、の三節にわたつて論及される。『法華玄義』の「智顥説、灌頂記」の撰号の意味が、佐藤哲英説に基づい

て、「智者大師説」という撰号を持つ本書が、智顕の真撰でないことは勿論のこと、必ずしも智顕の真説ともいえないのではないかという疑念がますます強くなつてくる」（一〇三頁）とし、吉蔵著作との関係のなかで、「これら両者の法華註疏の相互の依用関係を見ると、智顕から吉蔵への影響は皆無である。吉蔵には比較的早い時期に作られた『玄論』や『義疏』のほかに、『法華統略』『法華遊意』『法華論疏』などがあり、晩年にいたるまで法華研究を継続し、著作を残していく。しかし、後年に成立したこれら著作のいづれにも、天台の学説を参照し依用した形跡は見られない。遂に、両者の法華註疏においては、吉蔵著作から智顕著作へという影響が顕著に見られるのである。これは、年代的に見て、智顕が吉蔵の著作を参照するということは全く有り得ないことではないにしても、両者の傾向から察しても、その可能性は極めて乏しいといわざるを得ない。したがって、『玄義』や『文句』に見られる吉蔵説の援用というものは、ことごとく灌頂の責任に帰せられるべきものである。これは、前述のように、「智顕説・灌頂記」という天台の註疏の成立・性格からいって、別に異とするには当

ならないことである」（一〇三頁）。「これは、もともと智顕の講説というものがあつて、それが全く痕跡をとどめない程、灌頂による加筆修正が施された結果そうなつたもののか、あるいは、私記と称される部分だけではなく、講説部分も含めてことごとく、灌頂自身の独自の創作であることを意味しているかのどちらかであつて、いずれにしても、智顕の真説という性格は、極めて曖昧なものとなるを得ないのである」（一〇四頁）。

そこで引用例についてみると、「法華玄義」における吉蔵著作の援用は、『法華文句』に比べれば格段に少ないことも事実である（一〇四頁）が、先ず『玄義』では卷十下の巻末に「記者私録」という形で、『玄論』の吉蔵説を引用していることが知られる（大正藏三三・八一・中一一二上一同三四・三八四下一八五下）、外にも、（）旧解を引く（同三三・七七二上中一三四・三七八中九上）。（）経論を出す（同三三・七七二中下一三四・三七九上中）。（）「弁經宗旨」（同三三・七九四下五上一三四・三七九中八一上）の例や、妙の解釈（同三三・六九六中一三四・三七一下）などで、『玄義』が『玄論』を引用していることが知られる。これらの例は、我が國の証

真や普寂や佐藤哲英博士によつて論考されたところである。さらに從来指摘されなかつた点として、第三節の本文対照が掲げられていく。顕体（同三三・七七九上一三四・三七九中三八一上）明宗（七九四下一三七九中下。七九四下一三八〇上）十二師説（七七九上中一三九〇下。七七九下一三九一上。七七九中下一三九〇下。七七九下一三九〇下三九一上。七七九下一三九一上。七七九下一三九一上）の対照例にもとづいて、「法華玄義」卷第八上「弁體」第三章の第一「正顕体」の冒頭に出づる「出旧解」の項は、全篇が『法華玄論』卷四（乃至卷第二）を下敷きとして、これに基づいて構成されたものであることが明らかである」「玄義」には『玄論』を下敷きにし、全面的にこれに依拠したことを隠そつとする意図が働いていたとしか思われない」（一三五頁）「このような操作をなし得るのは、智顕の手によつてなされたことを明白に示すものである」（一三六頁）と結論している。

第二篇「法華文句の成立と伝承に関する批判」の第一章「法華文句の成立」では、第一節で「智顕の法華講説」について、「問題

は智顕に講經の事実がなかつたというのではない。『法華經』を読誦し、『法華經』によつて三昧を修した智顕に講經の機会がなかつたとは考えられない。ただ、それは極めて限られたもので、当時の著名な講釈家に比べてその回数も比較にならない程少なかつたし、

事実、灌頂自身には講經を聴く機会がそれぞれ一度しかなかつた訳である」（一四五頁）「ただし、「師の講を聞く」と難く、一遍にして記すること難し」と嘆じた灌頂は、さらに語を継いで「余二十七歳金陵に於いて聽受し、六十九、丹丘に於いて添削す」と称している。すなわち添削の対象となつた原初本が、最初から存在していたことを予想せしめるような書き方になっている。これから直ちに二十七歳のときに聽受した講説の内容を記録した原本の存在を予想し、これを以て聽記本と名づけ、禎明元年（五八七）の經の講説時を以て、あたかも『文句』成立の原初時点と見做す考究方が強いのである。こうした考え方があるからこそ、智顕五十歳のとき、金陵光宅寺に於いて法華文句を講説すべき、『玄義』同様に、『文句』に関する研究も智顕の講説・灌頂の筆録という、基本的性

格がゆるぎないものとして確立してくる訳である」（一四六頁）とする。

そこで第二節「智顕の講説からみた『玄義』と『文句』の関係」で、「『文句』の成立に関する具体的な手掛かりとなるものは、この灌頂の私記だけである。大業元年（六〇五）までの記録のある。同じく灌頂の撰した『隋天台智者大師別伝』には、『法華玄義』や『摩訶止觀』についての記述はあるが、『文句』については何らの言及も見られないというのはよく知られた事実である。つまり、大業元年（六〇五）の時点では、著作としての『文句』の成立はおろか、『智者大師別伝』そのものに、のちに『文句』という著述の母胎となるべき、『法華經』の隨文解釈に関する具體的な講説の事実が伝えられていないのである。灌頂の入寂（六三二）後十四年目の、唐の貞觀十九年（六四五）に成立した道宣（五六六—六六七）の『続高僧傳』の「智顕伝」に、「著わす所、法華疏、止觀門、修禪法等、各數十卷」とある「法華疏」が、『玄義』のみを指すのか、『玄義』と『文句』の両者を指すのか、判然としないことは、すでに指摘した通りである。しかし、同じ道宣がのちに唐の麟德元年（六六四）に撰した『大唐内典

錄』（卷十）には、「法華玄十卷 法華疏十卷」（大正藏五五・三三二上）とあって、明らかに『法華玄義』とは別立された、現行の『法華文句』に相当すると考えられる「法華疏十卷」の存在を告げているのである。天台家以外の第三者によつて、『文句』の成立が確認された最初の記録である」（一四六一七頁）と判する。「このように、經の總題釈たる『玄義』がまず成立し、これを承けて次に、經の隨文解釈である『文句』が書かれたことは、ほぼ間違いないところであろう。『文句』の中に『玄義』の引用が見られ、その逆が全く見当たらないのもそのためである」「これについて、もし、大胆な推測を加えることが許されるならば、一つは、智顕の法華經に関する講説といふものが、玄義的なものが、その特徴であったと考究される点である。これは、当時の仏教界にあって、稀に見る革命的な実践家であつた智顕という天才的宗教家の性格から推しても、その講經はむしろ達意的・玄義的なものが中心であったと考える方が妥当だからである」（一四八頁）「一方、經文の逐次的な解釈というのは、むしろ伝統的な講經家の常であつて、智顕はこうした講經家とは対照的な立場にあつたはずである。灌頂が經の『文

句」的な講説を聴いたのは、ただ一度の機会だけであったというのは、あながち誇張ではなく事の真相を突いた言葉であつたかも知れない。とすると、たとえ、講説の事実があつたとしても総題釈である『玄義』の編纂に比べて、『文句』のそれは遙かに困難であつたに違いない。著述としての『文句』の成立が大幅に遅れ、灌頂の最晩年に至つてようやく成立を見たのもそのためである。しかも、現行本の神廻（一七六二一）の序文にも見るよう、極めて不完全なものであつて、到底、著述として完備したものではなかつた。後世、左溪玄朗（六七三—七五四）によつて再治されたのもそのためである（一四九頁）。

### 第三節『玄義』『文句』と『法華玄論』

は、「吉藏の『法華註疏』すなわち、『法華玄論』や『法華義疏』との関係を考慮した場合、この点はさらに明らかである」として、『玄義』が『玄論』を参照している事実は明らかであるが、その引用箇所は、『玄義』全文からいえば極めて僅かである。これに対して、本稿の主題であり、これから論証しようと思う文句の『玄論』参照の度合いは、『玄義』とは比較にならない程、『文句』が文句からいえば極めて僅かである。これに対して、本稿の主題であり、これから論証しようと思う文句の『玄論』参照の度合いは、『玄義』とは比較にならない程大きく、単に数量的に膨大であるばかりでなく、内容的に全

面的に『玄論』に依拠し、これを下敷きにして、『文句』が書かれている箇所も少なくなつた。また、逆に、修治の際に『玄論』を坐右にして参考依用した灌頂自身の態度も、『玄義』と『文句』とでは際立つた違いが見られる。『玄義』による『玄論』の援用には、総体的な量は少ないが、殆んど断わりもなく自説の如く取り込んだものも多く、その点では基本的には『文句』における援用態度と変りがないが、「有人説」としての『玄論』の学説に対する灌頂の批判は、『玄義』の場合は比較的緩やかであつて、むしろ、一般的な第三者の学説に対する批判論難の域を出ていた。これに対して、『文句』の論難は『玄義』に比べてはるかに激越である。それはむしろ感情的ですらある。しかも、『玄論』の説を第三者的学説として引用し、これを正面から堂々と公正な批評を加えているのではなく、しばしばそれは諧意的であつて、批評の態度にも一貫性を欠いている。この違いはどこから来るかといえば、『文句』の方が『玄義』よりも遙かに『玄論』に依拠する度合いが大きかつたからである。むしろそのジレンマが、逆に『文句』をして声を大にして吉藏説に対する批難をなさしめているのである。そ

して、『文句』が『玄義』より格段に『玄論』乃至は『義疏』に依存しなければならなかつたのは、前述のように、『文句』と『玄義』の註疏としての性格の違いによるとしか考えざるを得ないのである。すなわち、『玄義』の場合には、少なくとも、その核となる智顕の講説なり、天台の教義に立脚した主題が、つて、これに基づいて灌頂は『玄義』を編纂できたのである。したがつて、『玄論』の参考依用はこれを最少限度に留めることができたのである。しかし『文句』の場合には事情は一変して、中核となるべき經の全文に対する智顕の講説というのがもともと存在しなかつたが、あるいはあつたとしてもそれは極めて不完全なものであつたに違いない。それが『玄義』とは比較にならない程、『文句』が『玄論』や『義疏』を多用した最大の理由なのでなかろうか（一五〇—一頁）「いざれに『玄論』や『義疏』を多用した最大の理由なにしても、隋の開皇年間に、吉藏にあっては、『法華玄論』と『法華義疏』という、經の玄義と別文に対する一対の註釈書が完成していたのである。これに追随するかのようになら、灌頂は智顕の講説という錦の御旗を掲げて、『法華玄義』と『法華文句』という一対の同種の註釈書を世に問わんとしたのであ

る。それは類稀なる革命的な実践家であった智顕に、さらに伝統的な經典註疏家としての地位を付与しようとした、灌頂の智顕顯彰の悲願に出づるものであつたのである」（一五二頁）。

第四節「『文句』成立の経緯」では、佐藤哲英博士の学説に對して、「智顕の当初の講説を記した原初本といふものがまずあって、灌頂はこれを四十二年間篋底深く秘めていたのではなくて、再三再四修治を加え、最終的に唐の貞觀三年（六二九）に至つてこれを添削したというのであるが、これを「聽記本」→「修治本」→「添削本」というように、明確な著述形態の推移として把えることは、『文句』成立の経緯を正しく理解することはならないのではなかろうか」（一五四頁）と疑問視する。「もし『文句』が具体的な「修治本」という形でそれ以前にすでに世に存在していたとするならば、これを公表することもなく、『別伝』や『百録』その他灌頂の関係する文献において何ら言及されることがなく、『玄義』の成立から數えて二十数年、智顕の講説を聽記した時点から數えれば實に四十二年を経過した貞觀三年（六二九）に至つて、これが改めて公刊された、そもそもの

理由は何であつたであろうか」と問う、「再び、ここでも、大胆な推測を試みることが許されるならば、それは本書が全面的に依拠し、これを下敷きとして成立した、『法華玄論』との関係のせいではなかつたかと思う。すなわち、『玄論』の著者吉藏の生存中にはその公刊が憚られたのではないだろうか」（一五五頁）と推論する。「いずれにしても、『法華文句』の原初成立が灌頂の最晩年であったことだけは確かである。そして、吉藏の死後まで、その公開が隠されていたのか、あるいは、吉藏の死後を待つて、改めて『文句』の本格的な改訂修治の編纂がすすめられたのかは定かでないが、『玄義』とも異なつた圧倒的な吉藏著作の参照依用という事実は、その公表と吉藏の死と無関係ではあり得なかつたことを示唆している。貞觀三年（六二九）丹丘に於いて添削したという灌頂の述懐には、こうした隠された『文句』成立の経緯を暗示しているように思えてならないのである」（一五六頁）。そして、「玄朗の時代に『文句』のテキストが、講述も不可能なほど錯乱しておつたということは、灌頂の添削本が、百余年の歳月を経た伝承の間に、誤写等の錯誤によつてこれほどまでに乱れたのか、それ

とも灌頂の添削自身が不完全で整備されていなかつたのかいづれかであろうが、おそらく後者の理由に基づくと思われる」（一五七頁）と推定し、「この玄朗による天寶七年（七八八）の修治改訂を経、さらに荆渙湛然（一一七八二）によつて、『法華文句記』十巻というこの天寶修治本に対する註釈書が著わされ、これによつて法華文句の現行本の成立を見るに至つたのである」（一五八頁）「灌頂の没後百四十三年を経て、ようやく現行形態の『法華文句』の成立が果たされたことになる」（一五八頁）。「いずれにしても、『私志記』の注釈の対象となつた原本が、玄朗の修治したものとかなり異なつてゐるとなると、玄朗の天寶の修治というものが予想以上に大幅なものであったことが予想されるのである。さらにこれをうけた『文句記』の註解によつて、現行本には相当程度の改変が加えられてゐることが知られるのである」（一五九頁）。

そこで、第二章では「『法華文句』のキテスト」の問題に入る。第一節「『文句』の日本将来と伝承」では、天寶勝宝六年（七五四）にわが国に來朝した鑑真によつて『法華文句』がはじめて日本に将来されたが、彼が将

來した天台典籍は玉泉寺系統のものであり、その後の最澄将来の『文句』は国清寺系統のものであつたことが確認され、「鑑真や、最澄・円珍のそれぞれのものたらした写本がどう異なつていて、その後どのように伝写され、系統的にはいかなる違いが生じたのか知る由もないが、現蔵経の底本となつた刊本にも、二三の写本の存在が知られ、かなりの相違が見られるところからも、中国の唐代においていくつかの異本の存在が知られたように、わが国においても伝承の間に、さらに種々の異本を生んでいったものであろう」（一六七頁）として、佐藤説を承けて、『法華文句』の開板（一二五五刊行）と『文句』の講説の状況が略述される。「播磨の道遼」と呼ばれる正覚（一一五七）の『摩訶止觀論弘決纂義』十巻、『法華玄義釈鑑要決』十巻、『天台法華疏記義決』十巻、次いで、証真（一一二一五）が前後四十余年の歳月を費して完成した『止觀私記』十巻、『法華玄義私記』十巻、『法華疏私記』十巻を紹介し、普寂（一七〇七一一七八一）の法華三大部に対する註釈書『復真鈔』十七巻（止觀の鈔のみ五巻、他は各六巻）、慧澄癡空（一七八〇一一八六二）の『講義』、大宝守脱（一八〇四一一八八四）

の講述を掲げている。「癡空の『講義』には十五巻の大著があるものの、守脱の『講述』はこれを欠いているために『仏教大系』にも収められていない。三井寺勸学院には、守脱が三大部講義に備えて書き入れた三大部会本九十巻の自筆書き入れ本が現存し、竜谷大学図書館にその写しが納められているが、現蔵経のいすれにも未だ収藏されていないのである。講究されて来たことは事実であるが、他の二書に比べて、『文句』のそれが「ねに一步遅れているの感の否めないのは、『文句』自身の複雑な成立の経緯を暗示しているのではないか」（一七〇頁）と記す。

第二節では「『文句』の現行本と異本」の問題が検討される。現行大正蔵経収録本は、増上寺報恩蔵の明本を底本とし、写本（一〇二八・一一四二）の法隆寺蔵本を甲本として校合しているが、「天平時代を少しく降れるほどのもの」と判じられる平安初期のころの写本（卷一のみ。東京大学文学部国語研究室所管・石山寺旧蔵本）に注目し、「最澄が天台典籍を将来した延暦二十四年（八〇五）より以前、すなわち、天平勝宝六年（七五四）鑑真の将来本の系統であった可能性も生じてくる」（一七二頁）と記す。そして「大正蔵

の講述を掲げている。「癡空の『講義』には旧蔵本の他の二本との間にははつきりした相違が見られる。その第一は、法隆寺本・石山寺旧蔵本では総題の『妙法蓮華經文句』が『法華文句』と略称になっていること。さらに両本には「天台智者大師説」という撰号がないことである」（一七三頁）。「天台智者大師説」という撰号が加わったのは明本の大きな特徴であるといえる。すでに述べたように、智雲が『私志記』を撰述した際に依用したテキストにも撰者名がなく、世人がこれを疑つたといわれている。ということは、明本以前には「天台智者大師説」という撰号を欠いている方が、むしろ『文句』テキストの大勢であったということが多いよう」（一七四頁）。又、分巻についても、「法隆寺本と石山寺旧蔵本では完全に一致している」のであるが、「明本においてはじめて上下を分け、本文について新たな分巻がなされたものである（石山寺旧蔵本を底本とし、法隆寺本・明本と対校）の対校（卷第一）をする。

第三章「経の科文に関する問題」では、第一節で「『法華義疏』の科文」を、「吉藏の一節で『法華義疏』の科文」を、「吉藏の『法華經』の科文については『法華玄論』よ

(B) 河西道朗の五門説、(C) 龍光寺僧綽の一經二段、各段三科の説、(D) 中興寺僧印の四段を受けて展開する吉藏の科文の特質が解明され、「一經三段の分科は全く同じであるが、各段を両章に分つ点になると、科段もその内容の表示も異なっている。そこで考えられることは、この科文に関して吉藏は間違いなく『義記』の説を参照した上で、これを補正する意味で新たな説を立てたと思われるが、その際参考になつたのが前項で見た僧印の四段説である(一一五頁)と結ぶ。第二節「『法華文句』の科文」では、「『文句』における經の科文に関する論述の仕方や構成は、『義疏』によく似ている。しかし、その論旨は支離滅裂である。……：いずれにしても、經典の科文に関する総論としてみたとき、全く見当違いの議論をしているとしか思えない」(一一七頁)と書き出し、「『文句』の科文というのは、この三分科説と二分科説の総合であつたと考えられる。問題は、吉藏や法雲の場合は、まず一經を三分し、さらにその各々について、因・果なり、乘の権実と身の権実のように二分して行く場合にも、明らかに論理的整合性が見

られたのに対し、『文句』の場合には全くこれが欠陥していることである。つまり、序・正・流通の三分説と、本述二門の二分説が、何らの脈絡もなしに結びついているのである。これは、『文句』の科文が法雲や吉藏の系統を引く三分説と、慧竜や僧綽の流れを汲む二分説を、あたかも寄せ木細工のように結びつけたところに成立したものだからである」（一二一四頁）「智顕の説と称するものも、少なくとも經の科文についてはことごとく後世の仮託であることを示唆して余りあるものである」（一二一六頁）と結ぶ。

第四章「『文句』四種釈と吉藏四種釈義」では、第一節で「『文句』の四種釈」を紹介し、「四種釈の矛盾」を指摘する。「本迹釈」については、何らの言及がないということは、たまたま妥当するものがないからである。このような不都合が生ずるということは、四種釈というものが、經典解釈法としての何らの普遍性も妥当性も持ち合わせていないということである。あるのはただ、經典の文々句々に対して隨宜的に諧意的に四釈乃至十一釈のいずれかを当てはめるだけに過ぎないということである。何故にこれが「完全且つ合理的な四釈」（安藤俊雄説）と評され

るのであらうか。」「これは形式的な整合性にのみ着目しているならば、全く瑕疎のない完全な四種釈である。しかし、それは四種釈を無条件に認める立場に立つからそういうのであって、經典解釈法としての四種釈が、果たして普遍性を持つてゐるかどうかという大前提は全くの埒外に置かれてゐるのである。大前提が狂つてゐるときは、どんなに論理的な整合性が見られたとしても、それは単なる形式でしかあり得ない。この『文句』における阿難の解釈は見事にこれを象徴するものである。」(二三九頁)と批判した後で、「問題はしかし、解釈法としての『文句』の四種釈の普遍性や合理性についてあれこれ論うることにあるのではない。どうみても隨宜的、諧意的に經文に対して『文句』が應用しているとしか思われない「四釈」という命題を、『文句』が果たしてこれをどこから得たかということである」(二三三九頁)として、「『文句』が吉藏の『玄論』や『義疏』を下敷きにして、これに全面的に依拠してゐるという事實を前提にするならば、『文句』の著者は、吉藏の教學について熟知していた形跡がある。とすれば、吉藏の説く「四種釈」と『文句』の説く「四種釈」とは、全く無関係ではあり

得ないということも予測される」(二四〇頁)と推論し、第二節で「吉藏四種釈との関連性」が検討される。すなわち、天台の(1)因縁釈は、吉藏の(2)因縁釈(互相釈)に、(2)約教釈は、(1)依名釈(隨名釈)に、(3)本迹釈は、(3)理教釈(顯道釈)に、(4)觀心釈は、(4)無方釈に相当するという。「なぜならば、吉藏の四種釈は、自性—因縁—無礙道—無方用と展開される断道の順序次第によって理解さるべきであったからである。無方釈はまさにその最終的なものであり、前二者が用から体へ悟入する釈義であるのに対し、体から用へ出づる釈義である」(二四七頁)。「王舍城の」觀心釈で見たように、約教釈と觀心釈の区別がつかないということは、「文句」の觀心釈が吉藏の無方釈と基本的には同じ理念に立っているからである。ただ、あくまで觀心という実践の場においてこの釈義を特定したところに、天台の勝れて独創的な面があることは否定するものではない」とい、「ただし、『文句』の四種釈が吉藏の四種釈の概念を借りて、これを換骨奪胎し、全く異なった用法のもとに用いたのであるという確たる証拠はないのである」とい、第三篇で明らかにされる『文句』が吉藏の『玄論』や『義疏』を下

敷きにしているという「このまぎれもない事実を大前提として考えるならば、この両者の四種釈に見られる共通性と類似性には、やはり何らかの関連があると見るのが妥当ではないであろうか」(二四七頁)と結んでいる。

第五章「『文句』と『玄論』の引用文献」では、第一節で「『文句』の引用經論」を、島地大等博士の論文「天台三大部中の学派人名並に書目」の成果を承けて検討し、第二節では、「『玄論』の引用經論」を精査して、『文句』と『玄論』は引用經論の上からみても、ある種の共通した一面を有していることがわかる」(二六二頁)と記す。第三節「引用文からみた『文句』と『玄論』」では、「經についてみると、引用經典で具体的に名前の知られるものが『文句』は六四部、『玄論』は二五部である。經典類は『文句』が圧倒的に多い。これは『文句』において一、二回程度の引用で、特殊な經典を多數引いているからである」。「『文句』の引用の一つの特徴は『阿含經』の引用が非常に多いことである」。「これに対して、『玄論』では阿含經典が一切引用されていないのは対称的である。これは『文句』の解釈方針である四種釈の第一が因縁釈で、『文句』は經の文々句々にまつわる因縁譚の

ソースを阿含經に求めていいる傾向が強いからである」(二六九頁)とい。又、「論部については『文句』の一四部に対し、『玄論』の二〇部と、逆に『玄論』の方がが多い。これは經宗と論宗という両者の立宗の精神の違いから來ているともいえる。しかし両者の論部の引用は、經部以上に極めて密接な関連があることがわかる」(二六九頁)。「律部については『文句』が七部に対し、『玄論』が四部であるが、『玄論』にはこの他「律中」という引用が見られる。『文句』が若干数の多いのは、經に準じて解することができよう」。「中国撰述書ならびに人名に関しては、『文句』に四〇、『玄論』に二二認められる。『玄論』が極端に少ないようと思えるが、『玄論』では学派や學説に類するものが逆に多く一五回を数え、「旧云」の二六回、「有人説」の九五回を加えると、中國における過去の学説や歴史的事情に關して、『玄論』の闡説が乏しいといふことはいえない」。「ただし、『文句』においては吳の武康山小山寺の法瑩が比較的重視され八回も引かれるのに対し、『玄論』では一度だけに留まり、逆に『註法華經』を著わした劉虬が『玄論』では一四回と頻繁に引用されるのに対して、『文句』ではわずか二回であ

る。これは、法華註釈家としての両者に対する評価が、『玄論』と『文句』でははつきり異なるからである」（二七〇頁）として、引用文献の上から『文句』と『玄論』の密接な関連を予想する。具体的な文脈に即してみるとこのことは一層明瞭になり、例えば「授記品」の両者の文（大正藏三四・九七上—三四・四二〇上）を対照している。「……で両者ともに経証として、『維摩經』『思益經』『大品般若』の三經を引き、その引用の順序まで同じである。これは単なる偶然の一致ではない。どちらかが他を参照し、これをそのまま援用していることは明らかである」（一七一页）「箇々の経論の同じ文面を引いているものがかなりの数見られる。单一の経論を全く別途に引用しながら、その引用された原文の内容が完全に一致し、しかも、前後の文脈から、どちらがどちらを参照し依用したともにわからに断定できないことも極めて多い」（一七三頁）。国訳者が「此等人師の著述を全部天台が見たか否かの点には疑問がある」と述べているのは、かかる理由に基づいているのである。島地博士が、其の含蓄の豊富さに於いて嘉祥の遠く及ぶ所でないと評したのは、その豊富な引用経論の少なからざ

る部分が、嘉祥の『玄論』その他の著述（『義疏』についても精査する必要があろう）に負うているという事実に気付いていなかつたからである」（一一七八頁）と結ぶ。

第六章「証真『法華疏私記』の吉蔵関説」では、本書の方法論的な正しさが証真の学によつて証明されており、それに依拠すべきことが論じられる。第一節「証真の学風と『私記』の特徴」では、「『文句』に対する註釈書たる『法華疏私記』十巻もまた例外ではなく、むしろ最もよく証真の学風を發揮したもののとすべきであろう」（二八一页）とし、「証真はまた、天台・荆溪を師とし、その余のものは之を用いようと称して、湛然に対しては絶大なる敬意を表している。しかし、同時に証真は、湛然が三大部に対して註釈を著したそのことに倣つて、自らも三大部に対する『私記』を著わそうとしたことは確かに、そこには三大部註釈家としての湛然を超克しようとした証真の意氣込みをうがうことができる。したがつて、『法華疏私記』十巻は、天台の『法華文句』十巻の註釈書であると同時に、湛然の『法華文句記』三十巻の註釈書でもあって、湛然の『文句記』を註解しながら、『文句記』を批判し、これを越えようとしたのは、後に明らかにする」（二八二頁）「道遅の註釈は、湛然の解釈を忠実に記するのみで、とくに『文句』の解釈に関して、新たな創見を加うることはなかつた」「これに対しても、

智度の『義續』七巻と智雲の『私志記』十四巻に対しては、此の二家は荆溪の『文句記』に対する、ほぼ取捨するところがあると評している。つまり、証真以前の註疏に対する証真の評価は、一に湛然の『文句記』に対して、どう取組んでいるかという一点にあつたことを、この（私記）序言は示唆しているのである」（二八三頁）と『私記』の立場を位置づける。第二節「『私記』と『私志記』」では、「証真の『私記』に、『法華玄論』をはじめ『証真の『私記』に、『法華玄論』をはじめとする吉蔵註疏が盛んに重用せられているのは、あるいはこの『私志記』の指摘に負うところがあつたのかも知れない」（二八五頁）としながらも、「たとえ智雲の示唆に負うところがあつたとしても、『文句』がいわば類書の隨文解釈たる『義疏』ではなくて、異書の玄義的な註釈である『玄論』に拠つたことを明確にしたのは、あくまで証真の『私記』

の功績であろう」(一八六頁)とする。第三節「湛然『文句記』と吉藏」では、「証真が湛然の『文句記』の解釈上の誤りを正し、『文句記』に対して批判を試みた有力な武器であり指南書となつたのが吉藏の『法華玄論』や『法華義疏』であったが、これは『文句』自身が『玄論』や『義疏』に全面的に依拠して、これを下敷きにして書かれていたからである。証真はこの事実を、真正面から直視したに過ぎない。湛然の『文句記』がしばしば重大な過誤を犯しているのは、敢えてこの事実から目を外らしていたからである」(二八七頁)として、『文句記』には、他にもいくつか吉藏疏を参照した形跡があるが、湛然の吉藏疏に対する照会が如何に杜撰であるかを、証真が長文に亘つて論難している箇所がある」(二八九頁)と記し、「証真は十箇条を列記して、湛然の解釈と吉藏説の相違を実証してみせ」「証真はまず『文句』が、「方便品」から「寿量品」に至るまでの解釈に際して、『玄論』から採録していると断じ、しかも『文句』の『玄論』を引用する態度は、若しく破斥しようと思うときは「有人」といってい

であるといつてはいる。しかも、吉藏には『玄論』と『義疏』という二種類の註疏があり、『文句』は専ら『玄論』を引用しているのに、『文句記』の註釈では『義疏』だけを引いているのは、湛然が『玄論』を見ていない証拠ではないかといふのである」(二九一页)と、証真の立場を高く評価する。第四節「証真の『文句記』批判」では、「『文句記』が文字通り、この二破を今家の破斥と誤解したとすれば、それは『玄論』を参照することがなかつたからで、逆に証真の批判が正鵠を射しているとすれば、それは一に『玄論』を参考したことが決め手となつてゐるのである」(二九四頁)「これも『文句』が『玄論』引用の際の単純な誤記に過ぎないものを、『玄論』に関して全く顧慮することのなかつた湛然の苦心の誤釈である」(二九五頁)。「『玄論』の文が無断で挿入されて複雑を極め、『玄論』を参照することなしには、到底、正確に理解することは不可能である。この湛然と証真に見られる解釈上の格段の相違は、玄論の『文句』に対する関係を熟知していた証真と、これに全く無知であった湛然の違いであろう」(二九六頁)。「したがつて、『文句』の後略した文章も、ことごとく『玄論』から採録したもので

ある。これを湛然は、「今師の和会」と詳説したために、改めて「今師の二義」を詳述するという見当違ひの論評を試みてしまつたのである」(二九七頁)。「このように自著の随處に、「記誤れり」と称して湛然『文句記』の解釈上の誤りを指摘し、訂正している。証真にこのことが可能であったのは、一に証真の学究者としての態度の公正さと、その卓越した識見によるものであることはいうまでもないが、同時にその指摘の多くが、吉藏の『法華玄論』を参照することによつて論証されているのが目立つのである。このことは、『文句』の正しい理解にとって、『玄論』の参考が不可欠であることを物語るものである。そしてそれはまさに、『文句』 자체の成立が『玄論』に負うところ多大であつたといふ一つの証拠である」(二九八頁)と結ぶ。

第五節「法華疏私記」における吉藏の引用」では、「証真は單に『文句記』の誤謬を指摘し、そのあら搜しだけに理を抜かしていなかったのではない。むしろ、『文句』がある時には全く無批判に、しかも何らの断わりもなく採録している『玄論』の説と、『文句』自身の説とを峻別し、これを整理することによつて、『文句』の本文そのものの理解に誤りな

からしめようと最大限の努力を払っているのである。…すぐれた『文句』の文献批判の書ともなっているのである。それは湛然の『文句記』が果たし得なかつた、証真の『私記』のすぐれた点である」（二九九頁）と評価し、「法華疏記」卷第一から卷第十末までに、吉藏註疏の引用ならびに吉藏の学説に關説したもののが総回数は一四八回である。……つまり『文句』の解釈に際して、『私記』は一四八箇處に吉藏説の引用関説を試みてゐることになる」（三〇一頁）としている。

第六節の結語では、これまでに紹介して来た一貫した著者の見解を総括している。すなわち、「この吉藏註疏の無断援用は、単に灌頂が「私謂」とした附記の部分にのみ見られる現象でないことは勿論、本書の全篇において、万遍なく見られるものである。このことは、智顕説の存在を跡形もなく打消すものであつて、たとえ、『法華經』に関する智顕の講説が土台になつてゐたにもせよ、『文句』という著述そのものは、灌頂、もしくは後代の天台学者によつて書かれたものであることを示している。さらに、隨處に見られる後代の成立天台教學を予想せしめる教義によつて解釈を施しているのは、灌頂自身の書き下し

た部分も本書の一部に過ぎず、さらに時代を下つて、後世の学者によつて加筆増廣された懸念のあることをうかがわせている。このことは、天台著作の他の類書に比べても、『文句』の成立や伝承に關して曖昧な点が多く、疑念が數々あり、現行のテキストそのものに多くの問題を抱えていることからも想像されるところである」（三〇三頁）と結んでい

る。しかるに「いま、こうした『法華文句』の成立に関する種々なる問題のほんの一部を瞥見したに過ぎないが、何といつても最大の焦点は、『法華文句』がその成立に關して、少なからざるものを『法華玄論』に負うてゐるという事実である。そこで、本稿においては、最後にこの一点に焦点をしぼつて、『文句』と『玄論』との本文の比較対照を試みたのが、以下第三篇の論稿である。両者の本文対照を試みるに当たつて、その最大の指南となつたものは、前述した証真の『法華疏私記』十卷である。しかし、証真の『私記』には、未だ多くの見落としがあり、改めて『文句』と『玄論』の原文に徴して再精査したものが、その結果証真は、『文句』が拠つたのは専ら『玄論』のみであるといつて、

の援用と思われるものも若干はある、『文句』の作者は両方を見ていたことが知れる。これを第二部として別立した」（三〇三—四頁）と明記し、第三篇「法華文句における吉藏註疏の引用」。第一部「法華文句と法華玄論」、第二部「法華文句と法華義疏」の構成を略示する。

第三篇では原文を対照しながら、詳密なコメントを付しており、第二篇の論述の根拠であるから、この第三篇の解説によつて第二篇の結論が導かれたわけであり、質量共に重要な部分を構成しているのであるが、ここでその一一を紹介するわけにはいかない。しかし、『玄論』によれば、昔は女人は現身の成仏を得ないと明かしたが、今『法華經』では現身の成仏を記しているというもので、それでその一例として竜女の成仏を挙げている。これに成仏を得ないと明かしたが、今『法華經』では現身の成仏を記しているというもので、それを『文句』は簡単に、「男に記して女に記せず」と述べている（四〇二頁）とか、性悪博士の「そこでこの場合、觀音玄義と吉藏の説の典拠とみなされる文について、安藤俊雄は、吉藏が智顕の「そこでこの場合、觀音玄義と吉藏の法華玄論、及び法華義疏の不思議な一致という事実を合理的に解明するには、吉藏が智顕の維摩玄疏や維摩經文疏を見た後に法華玄論と法華義疏を著わしたと見なければならぬ

い」という説に対して「これは恐るべき独断と偏見に満ちた文章である。と同時に語るに落ちた文面であるということもできよう。安藤博士は、三大部の随一である『法華文句』において、灌頂がこれほどまで吉藏の著作から盗用まがいの援引を試みていたことに気付いておらない」（五一七頁）とか、「『義疏』のいう「顕禪師云」という四衆の説は、『文句』を参照し、『文句』に拠つて述べられたものではない、ということである。……もし『義疏』が『文句』を参照しているのであれば、「顕禪師云」と断つてある以上、順序や名称を変えたり、全く異なった説明を施す必要がなかつたはずである。したがつて佐藤博士のいうように、ここは一般的に智顥の言葉として伝承されたものを吉藏がここに紹介したに過ぎず、直接『文句』を参照し、これを引用したのではないことは明らかである。なお、この四衆の説は、他の吉藏の著作では、『仁王般若經疏』と『法華統略』に言及されている。また後世では慈恩大師基の『法華玄賛』にも述べられているが、『玄賛』はむしろ吉藏の『義疏』から引用した形跡が濃厚である。「顕禪師云」とあるにも拘らず、『義疏』が『文句』を参照した形跡が希薄である

ばかりでなく、本項に関しても、むしろ『文句』が『義疏』を参考依用していると見られる点が多い」（五四三—四頁）とか、これまでの天台教学研究の基本に関する問題点が隨處に指摘されている。

### [三]

本書の要文を、私なりにできるだけ忠実に抄略し、読者の便に供したのであるが、前節で概観したところによつて、本書の主張点はほぼ把握できることと思う。

本書は、我が国鎌倉時代の初めに生存した証真の『法華文句』研究を全面的に継承したことことがわかる。早く、証真教学を承けて独自の天台学を構築した佐藤哲英博士の業績を高く評価したわけも明らかである。

#### 思

最後に、本書を通読して感じた私見を二、三記すと、先ず、吉藏の註疏の影響を叫びぶたに過ぎず、『法華文句』自体の研究においては勿論のこと、広く中国、日本における『法華經』研究史においても、本書の成果は正しく評価されなければならない。この点は、何人も異論はないと思う。

しかし、平井俊栄博士の専門である三論教學を基礎づけてみると、佐藤博士の研究も資料の解説において不充分であり、証真教学でさえ充分とはいえないわけで、それらの問題点を含めて、総合的に徹底して精査する必要性にせまられたのである。従来の天台教学でまかり通つた『法華文句』に対する「支離滅裂」な研究態度を正すためには、これほどの大著をもつてしなければならなかつたという

べき所が真相であろう。

現行の『法華文句』が、吉藏の『法華玄論』や『法華義疏』を下敷きにして、灌頂の段階で著述されたものであり、灌頂以後、湛然までの間に整理の手が入り成立したものであるという論点は、実に明快である。これは本書によって打ち出された新しい見解である。今後の学会で共有財産とすべき学説である。『法華文句』自体の研究においては勿論のこと、広く中国、日本における『法華經』研究史においても、本書の成果は正しく評価されなければならない。この点は、何人も異論はないと思う。

も知れぬが、それをもつて十割そらであるかのように記し、それだけのものでしかないようくに判する文章の調子に、しばしば空しさを感じるのは私だけではないと思う。

智顕や灌頂、あるいは慧思などが交わった人脈は、三論の学系の人々と深く関係し交渉があり、天台学の母胎は三論学であったともいえる一面が確かに存するからである。少なくとも、今日既存のもののように考えている「三論学」と「天台学」というような二項対立的な意識では把握できないものがあり、もつと総体的な姿で教理史を考えるべきであろうと思う。このような観点からみると、『文句』の成立を、あたかも吉藏教学に対する「誣言」というような面でのみおさえる解説法には多いに反省の要があると感じた。

同様の傾向は、証真教学を評価するあまりに、湛然教学を軽視しているという点である。たとえば「亦如三種法輪、殊乖承稟。大師稱為頓乳。其以根本為名。大師以三味為枝條。其亦以醍醐為歸本」とある原文を、「亦た、三種法輪の如きは、殊に承稟に乖く。大師（天台）は称して頓乳と為す。其れ（吉藏）は根本を以て名と為す。大師は三味を以て枝條と為す。其れは亦た醍醐を以て歸本と為

す」と読み、「これは全く証真のいう通りで、湛然は、天台の五味の説と吉藏の三種法輪との異同すら正確に提示していないということである」（二八八頁）と記している。これなども決して湛然の側の非といべきものではない。湛然は「大師が頓乳と称したもの、帰本としている」などを、かれは根本と名づけ、大師が三味で示したものを、かれは枝條とし、かれはまた醍醐を、帰本としている」という意で引用しているのであって、証真の釈も誤りを指摘するどころか、この文はこのように読むべきであると指示しているにすぎないものであることがわかる。先入見をできるだけおさえて読む必要がある。であろう。

ともあれ、『文句』に対する従来の間違つた見解をあばき、それを解体するのに本書は状態のままに放置しておいていいわけはない。『文句』をいつまでも解体された無秩序な状態のままに放置しておいていいわけはない。

本書で解説されたような経緯をもつて成立了した『文句』が、天台三大部として、果たして、どのような意義をもつたのか、あるいはもつのか。肝心要の課題については、本書は何も答えようとはしない。智顕の科文や四種釈の意義なども含めて、正に今後に残された研究課題であろう。

鏡島元隆著

## 『道元禪師とその周辺』の紹介

河 村 孝 道

余談に涉ることで恐縮であるが、前に吉川弘文館より、石川助教授と共に編集・刊行し