

吉蔵と智顗

——經典註疏をめぐる諸問題——

平 井 俊 榮

一 隋の三大法師と註疏

吉蔵と智顗

南北朝を統一した隋（五八一―六一八）の時代は、続く唐代と共に仏教が飛躍的に発展した時代で、仏教界には幾多の碩学が輩出した。中でも地論宗の浄影寺慧遠（五二二―五九二）、天台宗の天台大師智顗（五三八―五九七）、三論宗の嘉祥大師吉蔵（五四九―六二三）の三人は、学徳一世に高く、隋の三大法師と称せられた。三人の中では慧遠が一番年長で、慧遠に比べて智顗は十五歳、その智顗より吉蔵はさらに十一歳年少である。慧遠と吉蔵では年齢的に二十六歳の差があり、また慧遠と智顗はそれぞれ

れ七十歳と六十歳で相前後して隋代に生涯を終えたのに対し、吉蔵はこの両者の没後二十六年も唐代に亘って活躍し、七十五歳で亡くなっている。したがって、嚴密には同時代人というには活躍の時期に多少のずれがあり、とくに密接な交流があったというのではないが、いずれも一宗一派の開創者もしくは大成者として、隋代を中心に一世を風靡した碩学であった。

この三者に共通する一つの特徴は、いずれも著作の量が非常に多いということである。もともと智顗の場合には「智者の弘法三十余年章疏を著えず」（『智者大師別伝』）といわれるように、智顗自身が親しく筆をとって撰述し

たものはきわめて少なく、多くは弟子の灌頂(五六二一六三三)等の門人によってその講説が筆録されたものである。しかし、今日ではこれらもすべて智顗の著作として数えられ、その数は現存するものだけでも四十六部百八十八卷(佐藤哲英『天台大師の研究』)といわれている。これは慧遠の十部七十三卷、吉蔵の二十六部百十卷の現存著作に比べても異常に多いものである。今、この三者の著作の中で、とくに經典の註疏として共通するものはいくつか見られるが、その主なものを表示してみると次の如くである。()は經錄に記載されながら散逸して欠本のもの、また×印は相當の註疏のない場合である。

慧 遠		智 顗		吉 蔵	
A 維摩經記八卷		維摩經玄疏六卷		淨名玄論八卷	
		維摩經文疏二十八卷		維摩經遊意一卷	
B (法華疏七卷)		法華玄義十卷		維摩經略疏六卷	
		法華文句十卷		法華玄論十卷	
				法華義疏十二卷	
				法華遊意一卷	
				法華統略六卷	
C (華嚴疏七卷)	×			華嚴遊意一卷	
D 大般涅槃經義記十	×			涅槃經遊意一卷	

B 慧遠と吉蔵

- ① 維摩經 2 法華經 (慧遠に欠) 3 華嚴經 (慧遠に欠)
 ④ 涅槃經 ⑤ 勝鬘經 6 金光明經 (慧遠に欠) 7 金剛般若經 (慧遠に欠) ⑧ 無量壽經 ⑨ 觀無量壽經

C 智顗と吉蔵

- ① 維摩經 ② 法華經 ③ 金光明經 ④ 金剛般若經 ⑤ 仁王般若經 ⑥ 觀無量壽經

吉蔵と智顗

これを見ると、註疏の共通するものは慧遠と吉蔵にもっとも多く、九部を数え、そのうち五部が現存している。ついで多いのは智顗と吉蔵の六部で、これはすべて現存する。最後に慧遠と智顗に共通するものは五部であるが、現存するものはわずかに二部に過ぎない。しかも、すでに見たように、慧遠と智顗に共通するものは吉蔵も加えた三者に共通したものばかりで、慧遠と智顗にのみ存して吉蔵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、慧遠と吉蔵に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、智顗と吉蔵にもかなり似かよった点のあること

卷

E 勝鬘經義記二卷	×	勝鬘寶窟六卷	(大般涅槃經疏二十卷)
F 金光明經義疏一卷		金光明經玄義一卷	
		金光明經文句三卷	
G (金剛般若經疏一)		金剛般若經疏一卷	金剛般若疏四卷
H	×	仁王般若經疏四卷	
I 無量壽經義疏四卷	×	無量壽經義疏一卷	
J 觀無量壽經義疏二		觀無量壽經疏一卷	觀無量壽經義疏一卷

この表から明らかなことは、三者に共通して註疏の存在する經典は、現存するものでは①維摩經②觀無量壽經の二經であるが、散逸したものまで含めると③法華經④金光明經⑤金剛般若經の五經を数えることができる。次に、慧遠と智顗、慧遠と吉蔵、智顗と吉蔵という組合せを考えた場合、それぞれに共通する註疏として次のようなものをあげることができる。(Nに○印のあるものは、その註疏が兩者共に現存するもの)

- A 慧遠と智顗
 ① 維摩經 2 法華經 (慧遠に欠) 3 金光明經 (慧遠に欠) 4 金剛般若經 (慧遠に欠) ⑤ 觀無量壽經

が指摘できる。

ところで、横超慧日博士は、隋の三大法師に三階教の創唱者である同時代人の信行(五四一—五九四)を加え、智顗・信行・慧遠・吉蔵の四人を以て南北朝時代末期の仏教學界を代表せしめることができるといい、この四人の中では、智顗と信行は、どちらかといえば当時の仏教界に対し批判的・革命的であったのに対し、慧遠と吉蔵にはむしろ時勢に順応した妥協的なものが感じられ、兩者とも伝統的學風から脱し得なかったという点で、前二者に比べてより多くの共通点を見出すことができるという(「慧遠と吉蔵」)。慧遠と吉蔵に共通した註疏の傾向が見られるのは、この横超論文の示唆するような兩者の學的傾向なり個人的性格に由来することは明らかである。そして、吉蔵が慧遠に近いという同じ理由で、智顗が慧遠とは異なった傾向にあることも納得される。慧遠に対するとき、吉蔵に比べて智顗の方により同時代的な共通性が見られてよいはずであるが、慧遠と智顗にはその傾向がきわめて希薄である。

ところで、この三者について、伝統的な學解の人と革

命的な実践の人という同じ図式に従うならば、智顗と吉蔵は、むしろ共通性の少ない対照的な立場になければならない。ところが、少なくとも經典註疏という視点に立つ限り、智顗と吉蔵には慧遠と吉蔵以上の共通性を指摘することが出来る。同一經典に対する註疏六部がごとごとく現存している事実は、このことを何よりも雄弁に物語っている。そこで、両者の個人的性格や学的傾向の相違にもかかわらず、こうした註疏に関する共通性が見られるのは、一体何に由来するのか、この間の事情をさらに検討してみたい。

二 共通註疏の相互関係

(一)

同時代を代表するこの三者に、共通する註疏間の相互の関係を見ると、慧遠は別格である。つまり、智顗も吉蔵も、大なり小なり慧遠の影響を蒙っているが、この逆は年齢的・時代的にみてもあり得ないということである。慧遠は、地論という、北地の、旧時代の学派を代表

する学匠であり、これを批判し超克することによって、吉蔵や智顗は、新時代に相応しい新しい仏教を創り出して行った人々だからである。しかし、こうした、新旧、あるいは南北という相対立する立場上からのみ、智顗や吉蔵は慧遠と関係交渉を持ったのではない。周知のように、慧遠は「解義の高祖」と称され、經の註釈に関して独自の学風を確立した人である。その註疏の手法は、形をかえ、あるいはそのまま智顗や吉蔵に継承されているのであり、その意味でも、この両者は慧遠の影響下にあったことは免れない。

純学術的な意味で、慧遠の影響がもっとも顕著に見られるのは吉蔵で、共通の現存註疏五部の中には、たとえば、『勝鬘宝窟』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。しかし、吉蔵の慧遠説の引用、闡説の態度は比較的厳正で、むしろ近代的ですらある。そこには明らかに共通性と同時に明確な相違性が見られ、発展性なり独自性を指摘できることが多い。

これに対して慧遠と智顗の場合は、前述のように、一

般論としては智顗が慧遠の影響下にあったことは否めな

(二)

いが、とくに慧遠と吉蔵におけるような密接な関係はない。また、慧遠と吉蔵の場合のように、より厳密に両者を対校できる資料を欠いているのも事実である。もっとも、現存する二種の共通註疏のうち、『觀經疏』については特殊である。つまり、智顗の『觀經疏』は古来偽撰が疑われていたが、その最大の理由は、智顗疏が慧遠疏を多分に依用し、五十カ所にも及ぶ類似点が見られるからである。それでも長い真偽論争があったのは、灌頂が筆

それでは最後に、吉蔵と智顗の場合はどうかというに、両者の関係はきわめて特異である。年齢の差からいうと、智顗から吉蔵への影響が当然考えられるが、吉蔵の章疏で智顗に闡説したものはきわめて少ない。明らかに天台智顗の名が見えるものは、

録整理の際に慧遠疏を参照したまでであって、智顗の『觀經』講説の事実までを否定するものではない、という真撰論者の主張があったからである。しかし、現在では智顗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、智顗の独自の識見も灌頂の批判も見られないところから、智顗の真説でも灌頂の筆

①『仁王經疏』に智顗の名をあげ「五重玄義」(釈名・經体・經宗・經用・教相)に依って經の玄義を叙述したことが見える。(大正三三・三一四b)

録でもなく、後人の仮託に過ぎないとみなされている(佐藤前掲書)。残る一本の『維摩經』の註疏に関しては、吉蔵との三者に共通したものであり、とくに本疏においても、慧遠の学説の影響を指摘できるほど具体的な資料

②同じ『仁王經疏』に「天台智者言」として智顗の「乗戒緩急」という『涅槃經』の一句による四句分別をあげている点。(大正三三・三二〇c)

も、慧遠の学説の影響を指摘できるほど具体的な資料

③『法華義疏』には「顗禪師云」として「影響衆・発教衆・当機衆・結縁衆」という「四衆」について、智顗のことばを引いたという明記がある。(大正三四・四六六c)

吉蔵の註疏の中で、明らかに智顗のことばとして引用闡説されているのは以上の三カ所ぐらいで、他に「有人説」

説されているのは以上の三カ所ぐらいで、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。しかも、明示して引かれた前記の術語は、智顗がしばしば用いたもので、引用の見られる吉蔵疏に対応する智顗疏を特定できない恨みがある。すなわち、今日の研究では両者の『仁王経疏』の詳細な本文対照の結果、智顗疏が吉蔵疏の影響を受けていることは明らかで、「引用経論の一致、科段の一致等まで数えると、両疏の一致点は七十箇所以上に及んでいる」(同前)ことが報告されている。したがって、吉蔵疏にいう「天台智者言」ということは、吉蔵が智顗の『仁王経疏』を直接参照し依用したのではなく、他の著書もしくは講説等によってよく知られたことば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、このことばは、対応する『法華文句』(卷二下)にも見られると同時に、『維摩經文疏』(卷五)にも見られる。このように吉蔵が智顗のことばを引くのは、同一經典の註疏に関して智顗疏を参照し依用した結果によるのではなく、たまたま智顗のことばとして当時知られていたものを参考までにあげたというのが真相で、その数

も限られている。これは吉蔵の『勝鬘宝窟』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。

(三)

一方、吉蔵から智顗へという影響は本来ならあり得ないことである。しかし、こと経疏に関しては、智顗疏には「智顗の講説・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蔵疏から智顗疏へというきわ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発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と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顗に、専ら学解に偏したとされる吉蔵と共通の註疏が六部まで現存するのかという、智顗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。しかし、今日の学界には、こうした客觀的事実を容易に

認めようとしないう空気がある。たとえば前述の『仁王経疏』に関しても、智顗疏が吉蔵疏を参照し、単に「有人説」として引用批判しているものばかりでなく、

有人の説と明言せずして嘉祥疏を引用せるものも少なからず、また天台疏に自説の如く採用されているものもある。

という事実を認めながら、

如何に天台疏が嘉祥疏の影響を受けているからといって、無批判にこれを襲用したのではない。なかには嘉祥疏の文が其儘採用されている箇所もないではないが、其はほとんど文々句々の解釈で天台教義と矛盾しない場合に限られ、いやしくも教義に関する部分では、嘉祥の説が有人説として批判してしりぞけられ、天台教義の特色が明示されているのである。

(同前書)(傍点は筆者)

とみるのである。つまり智顗の『観経疏』が慧遠疏を五十カ所に亘って機械的に依用し、参照しているのと全く同じような手法で、『仁王経疏』も吉蔵疏を七十カ所以上にわたって依用参照しているのに、前者には天台独自の識見や灌頂の批判が見られないからこれは剽窃であり、後人の仮託であると断定されたのに対し、後者にはそれ

があるから天台の真説(親撰ではない)であり、独自の価値を認めようというものである。(最近の学説によると、円測(六一三—六九五)疏の影響も指摘されている。)このように屈折した弁護を必要とする程、実は、吉蔵と智顗に共通した現存註疏の相互関係は、一方的に吉蔵疏から智顗疏へという影響が指摘されるのみであって、その逆はきわめて稀、というよりはほとんど皆無である、ということである。

三 智顗・灌頂と吉蔵の交渉

智顗と吉蔵に共通の註疏間における相互関係については一先ずおいて、智顗もしくは灌頂と吉蔵という、天台・三論両者の間の交渉を記録した資料も、また一方的に天台側から提供されたものばかりである。あれほど膨大で、かつ歴史的な事実と言及することの多かった吉蔵章疏の中には、灌頂も含めて、天台に対する関説はほとんど見当たらない。

(1)その天台側のみ見られる資料の中で、もっとも早い時期の成立とみなされるのが、灌頂の編纂にかかる『国

清百録」である。同書の巻第四に、吉蔵から智顗へ送った書簡四通が収められている。そのうち「吉蔵法師書第一〇二」に載せる三通は、比較的短かいものであるが、その第一書に、

吉蔵啓す。景上至る。旨を奉じ、伏して下情を慰む。薄熱審かならず、尊体いかに。(中略)吉蔵は衆に随って拝観を蒙るも、いまだ即かず。伏して恋結を増す。願わくは珍重せんことを。今、智照を遣わして還啓す。不宜。謹んで啓す。

と述べて、門人の智照を遣わして智顗を慰問し、病氣を見舞っている。ついで第二書に、

吉蔵啓す。景上至る。師の慈旨を奉じ、踊躍に勝えず。久しく甘露を伏膺し、法橋を頂戴せんことを願う。吉蔵自ら備誦を願るに、指授に堪えず。ただし、仏日將に沈まんとし、羣生の眼滅す。もし、大師の弘忍にあらずんば、何を以てか剋興せん。伏して願わくは、広く慈雲を布きて蒙滞を啓発せんことを。吉蔵、謹んで当に愚を竭して誨誘を稟け奉り、この形命を窮めて遠く來劫に至るべし。伏して願わくは、大師、密に加授を垂れんことを。夏また竟らば、すなわち馳せ見えん。今、行きて智照を遣わして諮問す。謹んで啓す。

とあって、吉蔵が智顗に教えを受けたい、と懇願したことが伝えられる。さらに第三書に、

吉蔵啓す。景上未だ至らざる数日の間にすなわち夢を感ず。また景上至りて已後、すなわち、また夢を得。一二智照口述す。景上尋いで帰る。また因りて委諮す。謹んで啓す。

(以上大正四六・八二二C)

この三通の手紙から、智顗と吉蔵の間には何回かの書簡の往復があったと予想されるが、これは、当時陳末の戦乱を逃れて吉蔵が止住していた会稽嘉祥寺が天台山の近くに在り、吉蔵が、先輩である智顗に対して病氣を見舞い、敬意を表したものと見て見れば、比較的事実に近いものを伝えていたのであろう。同時に、簡単な病氣見舞いと目される第一と第三の手紙の間に、吉蔵が辞を低うして、智顗に教えを乞うたことが強調されている比較的文長の第二の手紙が挿入されているのは、一見奇異な感じもするのであるが、これは、次に載せる「吉蔵法師請法華經疏第一〇三」の伏線をなすものと考えれば、得心がいくことである。つまり、長文のこの第四書で吉蔵は、

(前略)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い奉る。この典は衆聖の喉襟、諸經の關鍵なり。伏して願わくは、仏知見を開いて、この重昏を耀かし、真実の道を示して、この玄夜を朗かにせんことを。(後略)

(大正四六・八二二a)

と述べて、禪衆一百余僧とともに智顗を招いて、『法華經』の講説を拝請したと伝えられるからである。この手紙の日付は、開皇十七年(五九七)八月二十一日となっている。吉蔵四十九歳の時で、この時智顗は六十歳の臨終の年であった(この年の秋十一月二十二日に示寂している)。この四通の手紙の主要な点は、次の如くである。

①吉蔵はつとに智顗の病氣を知って、健康を氣遣い、見舞いをしている。(第一書)

②吉蔵は衆に随って智顗に見えたことはあるが、まだ身近に接したことはなかった。(同)

③そこで、ぜひ教えを受けたいと懇願し、夏が終わったならば、智顗のところへ行って会いたいといった。(第二書)

④智顗の使いが来る前後に、しきりに(智顗の)夢を見、このことを使いの者にも伝えた。(第三書)

⑤禪衆一百余僧とともに、智顗を招じて『法華經』の講説を請うた。それは智顗示寂の三ヵ月前である。(第四書)

この四通の手紙は、⑤の吉蔵が智顗に法華の講義を請うたという、この一点を強調し紹介しようとする意図の下に編集されたとすると、きわめて首尾一貫している(結局は、智顗の『維摩經疏』の執筆と病氣のために、この件は果されなかった、というのが伝説である)。しかし、虚心に見れば、この四通の手紙には明らかな矛盾が指摘できる。

智顗の病氣を以前から氣遣っていた吉蔵が、示寂のわずか三ヵ月前に、法華の講説のために智顗を招請するなどということがあり得たかという点である。しかもこの第四書には、智顗の健康状態については一言半句も触れられていないのである。

(2)『統高僧伝』巻第十九の「灌頂伝」は、吉蔵について次のように述べている。すなわち、

(前略)吉蔵法師と云うものあり。興皇の入室なり。嘉祥に肆を結び、独り浙東に檀にす。称心の道勝を開いて、意いまだ許さず。義記を求借して浅深を尋問し、乃ち体解心酔して、従う所あるを知る。因って講を廢し、衆を散じ、足を天

台に投じて「法華」を餐喫し、誓を發して引演す。十七年に至りて、智者疾を現ずるや、晩夕に瞻侍して、艱勦心を尽す。爰に滅度に及び、親しく遺旨を承く。乃ち留書並びに諸の信物を奉じて、哀泣跪授す。(大正五〇・五八四b)

というのである。『国清百録』では衆に随つて拝観したことはあるが、身近に接したことはないといふ見舞いの辞を述べ(第一書)、教えを懇願した手紙でも、夏が終わったら馳せ参じてお会いしたいといつていた(第二書)吉蔵が、ここでは、智顗の侍者である灌頂からすでに『義記』(法華疏であろう)を求借し、深く悟るところがあつて自らの講説を廢し、大衆も散会して天台に投じたといつてゐるのである。「講を廢し、衆を散じて」智顗が病氣になつてからは「晩夕に瞻侍」している吉蔵が、どうして、禪衆一百余僧とともに講説のために智顗を招聘する(第四書)ことができるのか。『国清百録』の書簡が真実なら「灌頂伝」は虚構であるし、後者が正しければ前者は偽である。この矛盾は、系統の違ひ異質の資料を照合したために生じたのではない。『国清百録』と、その編者である灌頂その人の「伝記」に伝えるところである。

悔い、来りて章安に投じて、觀法を咨受す。

(大正四九・二〇二a)

となつてゐる。『統伝』の「灌頂伝」と微妙に違ふところは、吉蔵が灌頂から借り求めた『義記』(法華疏)が、ここでは『法華玄義』のようにきわめて具体的になつてゐること。また、借覧の時期が、前者では智顗の生前であつたのに対し、ここでは『国清百録』のいう禪衆百余人と智顗に講説を請うた後、つまり、智顗の死後になつてゐることである。また、同じ『仏祖統紀』の「灌頂伝」にもなかつた「旧疏を焚棄した」という新たな材料を付け加えている点である。

今、矛盾に満ちたこれらの点が史実かどうかを究明しようといふのではない。こうした荒唐無稽な誣言が、なぜ、つねに一方的に、天台の側から吉蔵に対してなされなければならなかつたか、というそのことが問題なのである。灌頂、もしくは後代の天台学徒が、智顗の著作と称するものを作り上げたその過程で、吉蔵疏を全面依用せざるを得なかつた反動が、こうした極端な誣言をなさしめた最大の動機であらう。

(3)天台側の資料の伝えるこのような両者の関係交渉は、後代になるとさらに誇張され増幅されてくる。宋の咸淳五年(一二六九)に成立した志磐の『仏祖統紀』巻第七の「灌頂伝」になると、

(前略)郡中に嘉祥吉蔵なるものあり。先に嘗て法華を疏解す。章安の道を聞いて、講を廢し衆を散じて、足を投じて業を請う。深く前作の妄を悔ゆ。(大正四九・一八七a)

となつてゐる。『統伝』の「灌頂伝」では、「講を廢し、衆を散じて、足を投じた」のは天台智顗に対してであつたが、ここでは明らかに灌頂その人に対してであり、また「深く前作の妄を悔いた」というのも、前者にはないことである。

(4)これが、さらに同じ『仏祖統紀』巻第一〇の「禪師吉蔵伝」になると、

(前略)後に会稽に遊び、嘉祥寺に止まる。法華を講演し、自ら章疏を著す。智者再び天台に帰る。師、禪衆百余人と疏を奉り、法華を講ぜんことを請う。赴かず。章安が称心を弘法するに暨び、因つて「法華玄義」を求め、巻を發いて一覽し、すなわち感悟す。すなわち旧疏を焚棄し、深く前作を

四 『法華文句』と「吉蔵疏」

(一)

智顗疏が吉蔵疏を多分に依用しているという事実は、『仁王經疏』のような小部の經疏に限らず、「三大部」のような天台の根本典籍に関しても同様に認められるところである。周知のように、三大部の一つ『法華文句』を国訳した辻森要修博士は、『文句』に、吉蔵の『法華玄論』や『法華義疏』と本文、あるいは同意の文が甚だ多い点に気付き、詳細に国訳本文の脚註に指摘しておられる。これに対して、再刊された新『国訳一切經』(昭和五十五年十月二十日改訂発行)の校訂者はその「解説」の中で次のように述べてゐる。

智顗が吉蔵を参考にするはずはないから、灌頂が修治の際に吉蔵を参考に供したと見ねばならないことになるが、志磐の『仏祖統紀』七の灌頂伝中に、(中略)と記述したのは、吉蔵に対する志磐の誣言であるといふ見方も成立つことになり、いかし元來吉蔵の著作の成立年代は不明であり、吉蔵の右三書が若し仁寿二年(六〇二)に書写校勘された灌頂撰行

の『法華疏』以後の成立であり、吉蔵はこれを求めしこれに従って右二書を製作したと仮定すれば、深悔の後の作品であるから、灌頂はこれを依用するに躊躇する必要はないものと考えられる。まして灌頂が吉蔵を依用した箇所は、大体において因縁釈に属する部分に限られるようであって、天台教学の根幹を揺がす程のものでもない。(中略)の部分は『仏祖統紀』の引用。なお、傍点は筆者。

この「解説」の一文は文脈もあやふやで、すこぶる独断と偏見に満ちているが、肝心な点は、辻森氏が「恐らくは嘉祥に対する志磐の誣言であって、吾等の取らざる所である」と断言している『仏祖統紀』のことばを、亡霊の如く蘇らせ、立論の前提としてしていることである。すでに論証されているように、『法華玄論』と『義疏』は、大業十七年(五九七)吉蔵が揚州慧日道場に移る以前に、会稽嘉祥寺時代に著わされたものである。それを仁寿二年(六〇二)以降に、長安で、灌頂の『法華疏』を見て「深悔前作」の後の作品に仮定しないと、灌頂修治の際の参照依用の説明がつかないのである。吉蔵が深悔し、(旧疏を焚棄して灌頂に投じた)後の作品であるから、灌頂は

これを躊躇なく依用したのだ、というまさにこの『文句』の新解説者のいう口上こそが、逆に、天台側の資料が、なぜこれほどまでに苦心惨憺して智顗と吉蔵、乃至灌頂と吉蔵の関係を虚構しなければならなかったかという、その理由を余すところなく説明しているのである。蛇足を加えるならば、『文句』の吉蔵疏の援引は実に多岐に亘っているが、「有人説」として吉蔵説を引き、痛烈に批判論難しているものもある。(これによって智顗疏が吉蔵疏を依用したことが判明するのであるが)もし、吉蔵が深く前作を悔い、灌頂の疏を借覧して親しく受業した後の作品を躊躇なく依用したというのなら、これほど敵意に満ちた批難は一体何に由来するのであろうか。

以下、紙数の都合で、詳しい本文の比較対照は別の機会に譲るとして、『文句』における吉蔵疏援引の特徴的な例を二、三附記しておく。

(二)

(1)「文句」卷八上

問、方便当体是門、為通問、方便当体是門、為是

〔玄論〕卷五

実相故為門

私答、具二義、為実相

門可解、当体是門、如華嚴尋善知識得種種法門、算砂觀海等、

此二門各有開閉、昔不言、
三是方便故其門掩、今說、
三是方便故其門開、

昔不說、一是真實、実門掩、
今說、一是真實、故実門開、

二者此方便復通実相、故三
乘方便為二乘門、実相亦二
義、

一当体虚通故名之為門、
如淨名不二門華嚴法界門

通実相故為門耶

答、具有二義、一者法門

稱門則方便当体是門、如華嚴中諸善知識種種法門、或弄砂或相戲等皆法門也、今亦爾、如來有二種門、一方便門二者真実門、

但此二門各有開閉、昔不言、
言三是方便故方便扉掩、
今說、三是方便故方便門開、

昔不說、一是真實、故真実
門閉、今說、一是真實、故真
実門開也、

二者此方便法門復通実相、
故三乘方便為二乘門、実
相亦有二義、故名、

一者当体虚通故名為門、
如淨名不二法門華嚴法界

等、二能通方便作門、法門等、二者能通方便故

(大正三四・一一b-c)

為方便作門、

(大正三四・三九七a)

この一段は「方便の当体」が「門」であるか否やを問、答で説いたものである。『文句』と『玄論』の文章は、長文に亘って全く一致している。しかし、ここでは「有人説」の断りもなく、さらに『文句』は『玄論』の「問答」のうちの「答」の部分で、すべて「私答」といって自説の如く述べている。「私謂」「私言」「私答」等は、すべて灌頂が吉蔵説をはじめ他説を「評破」するときの常用句で、その独自の識見を開陳することばであつたはずである。しかし、これは明らかに無定見な剽窃の一例である。

(2)「文句」卷七上

〔玄論〕卷七

次論名義

問、但應以入天為世間、
乘二余是出世間乘、又應為
為二、入天為世間乘、又應為
為二、出世間乘、又應為二
実乘、余是權乘、又仏為果
乗、仏為実乗、余四是權乗

乗余是因乗、又^②必^③為^④三
乗、人天為^⑤下、二乗為^⑥中、
仏為^⑦上、又人天名^⑧不斷煩
惱乘、二乗名^⑨斷煩惱乘、仏
名^⑩非斷非不斷乘。

又人天名^⑪不斷、仏名^⑫斷、
二乗名^⑬亦斷亦不斷、又凡夫
賢聖、非凡非聖、有空非有
非空等乘云云

(大正三四・九三C)

(中略) 又^①必^②為^③果乘二余四
為^④因乘一也、又^⑤必^⑥為^⑦三乘、
人天乘為^⑧下乘、二乗為^⑨中
乘、仏乘為^⑩上乘、(中略)
又人天名為^⑪不斷煩惱乘、二
乗名^⑫斷煩惱乘、仏乘非斷
非不斷乘、(中略)
又凡夫名^⑬不斷乘、仏名為^⑭
斷乘、二乗亦斷亦不斷、(中
略) 又人天名^⑮凡夫乘、二乗
名^⑯聖乘、仏名^⑰非凡非聖乘、
又凡夫為^⑱有乘二二乗為^⑲空
乘、仏乘為^⑳中道乘、大乘教
意也、(中略) 又^㉑必^㉒為^㉓四
乘、(中略) 今何因緣故不^㉔
不^㉕三不四、而立^㉖五乘耶、
答、実具^㉗上來諸義、即以^㉘
此義^㉙撰^㉚五乘一也、而今明^㉛
五者……(後略)

二 (大正三四・四一八a-b)

これは「五乗」の名義を論じたもので、やはり「問答」
によって、なぜ「二乗」でも「三乗」でもなく「五乗」
にするのかを論じている。ここにも「有人説」の断りは
ないが、①④の各段が完全に一致している。「玄論」
では「応に五乗有るべからず、但、応に二となすべし」
と云う「問」の意味を明確にし、その上で、二乗ある
いは三乗となす場合の種々の範疇をあげ、「今、何の因縁
の故に二でも三でもなく、五乗を立つるのか」と問うて
いる。「文句」は「玄論」のあげる、この二乗あるいは三
乗の範疇例をそのまま「問」の形で引用している。しか
も、「玄論」には後段で明らかに見られる「問」に対す
る「答」の部分「文句」には欠落している。これは
『文句』が『玄論』を機械的に参照したために生じた錯
乱であって、『玄論』を参照することによって、はじめて
その意味が明確になる類のものである。このような例は
きわめて多い。

(3)「文句」卷一下

「義疏」卷一

摩訶迦葉、此翻^①大亀氏、其^②摩訶迦葉者、文殊問經翻為^③

先代學道、靈龜負^④仙圖^⑤
而^⑥忘^⑦、從^⑧德命^⑨族故言^⑩龜
氏、真諦三藏翻^⑪光波^⑫、古仙
人身光炎踊能映^⑬余光^⑭、使^⑮
不^⑯現故言^⑰光波^⑱、亦云^⑲飲
光^⑳、迦葉身光亦能映^㉑物、
名畢鉢羅、或畢鉢波羅延、
或梯毘梨、畢鉢羅樹也、父
母禱^㉒樹神^㉓求得此子、以^㉔
樹名^㉕之

(大正三四・九C)

大亀、摩伽陀國之大姓也、
從^①姓立^②名、別名^③必鉢羅
者、在必鉢羅樹下^④生故名^⑤
必鉢羅童子、其家父母祈^⑥
禱天神、有^⑦梵天下降託以
生之、如^⑧余經廣說^⑨也、十
八部論疏云、具足^⑩應^⑪云^⑫迦
葉波、迦葉此云^⑬光、波此云^⑭
飲、合而言之故云^⑮飲光、
飲是其姓、上古仙人名為^⑯飲
光^⑰、以此仙人身有^⑱光明、能
飲^⑲諸光^⑳、令^㉑不^㉒復現、今此
迦葉是飲光仙人種、即以^㉓飲
光^㉔為^㉕姓、從^㉖姓立^㉗名稱^㉘
飲光^㉙也

(大正三四・四五九b)

これも『文句』の錯覚によって、端なくも剽窃まがいの
援引が露呈した例で、『国訳』の「解題」で、辻森氏が、
『文句』の数多い誤りの、訳語における一例としてあげ

るものである。つまり、『義疏』は『十八部論疏』(真諦
作と伝えられるもの、欠本)によって、「迦葉」とは具さ
には「迦葉波(Kāśyapa)」のことで、迦葉(Kāśya)は
「光」波(wā)は「飲」の意味であるから、「飲光」という
のだといっている。これを『文句』は、真諦が「光波」
と翻じたといっているが、これは、吉蔵の紹介した「迦
葉此云^①光、波此云^②飲」という一文を、不用意に錯覚して
「光波」と続けたための誤解である、というのである。

①②の対応文についても①は一致するが、②は誤解によ
るものか、故意に改変したのか、『文句』と『義疏』では
意味が違ふ。このように引用経論についても、『文句』は
しばしば『玄論』『義疏』の引用文を、そのまま、自ら参
照したかの如く、引いている例が多い。引用経論に関し
ては、別に剽窃というものは当たらないが、経論名や配列の
順序・内容まで一致するものが少なくない。『文句』の数
多い引用経論も多分に「吉蔵疏」に負うところが多いの
ではなからうか。最後にその一例を附記しておく。

(4)「文句」卷七上

「玄論」卷七

授記品、明^①授記義、論曰十
積^②授記品^③

梵音和伽羅此云授記、諸經破^{マヤ}受記、淨名云、從^{マヤ}如生得記、從^{マヤ}如滅得記、如無^{マヤ}生滅、則知無記、思益云、願不聞^{マヤ}記名、大品云、受記是戲論、今經云何、

種因緣為二乘授記、如^{マヤ}前說、

問、若此經明授記者、何故淨名広破授記、又思益經云、願我生生不聞授記名字、大品云、若住阿鞞跋致及授記皆是戲論、今何因緣故明授記耶、

答、若見有記記人此見須破、菩薩誓記此記須与、世諦故記、第一義故無、四悉適時如下說、

(大正三四・九七a)

答、不相違也、菩薩之人言、有記可授有人能受、則是人法之見、為破此病故言無記、(中略)又有二諦、為世諦故明有記、為第一義門故說無記、二言皆實也

(大正三四・四二〇a)

(ひらいしゅんえい・駒沢大学教授)