

吉蔵における〈妙〉の概念について

——智顗との関係を含めて——

菅野博史

はじめに

本稿は、嘉祥大師吉蔵（五四九—六二三）の法華諸疏を資料として、法華經の經題の〈妙〉に対する吉蔵の解釈を検討し、それによって、彼の法華經觀の一端、また彼の思维の基本的特徴を明らかにすることを目標とする。

法華經の經題そのものに対する吉蔵の基本的見解は、『法華統略』卷第一に、

然開二題、爲一部、合二部、爲二題。一題若成、一部則成。一題若壞、一部都壞。又二題若成、釋迦一化便成。一題不成者、又一化不成。又一題若成、十

方三世佛法則成。若不_レ然者、一切不_レ成。…中略…故此經、近_レ攝_二能仁一化_一、遠_レ該_二十方佛法_一矣。⁽²⁾

と示されている。すなわち、〈妙法蓮華經〉という經題が成立すれば、法華經一部、釈尊の一代の化導、十方三世の仏の法が成立するとされ、經題の重要性が指摘されているのである。一般に、經題は、その經典の具體的教説を集約的、象徴的に示すものと考えられたので、逆に、經題を手がかりにして、その經典の思想内容を解明する方法が採用されたのであろう。

さて、〈妙〉は〈法〉の修飾語であるから、法の内実が明かされてはじめて、法が妙と規定される根拠が示さ

れるわけである。この両者の関係について『法華玄論』

卷第二には、

次明_二妙_一。一開三顯一、以明_二妙_一。二開近顯遠、以辨_二妙_一。此_レ是一經之宗領。故就_レ此以明_二妙_一、即釋_二第二法字_一也。⁽³⁾

とある。すなわち、法華經の宗領とされる開三顯一と開近顯遠が法の内実であり、この二点によって、妙が明かされるのである。それと同様なことが、『法華遊意』には、より端的に、「今解_二達摩之法_一、則釋_二妙義_一」と述べられている。また、『法華統略』卷第一に、「次釋_二法義_一。此經、總_二唯一妙_一。別_二開_二二妙_一。一者果妙、二者因妙。」とあるが、因妙、果妙という術語は、法が因果的視点から解釈され、それによって、妙の義も示されることをあらわしているといえよう。

以上のごとく、妙と法は、密接な関係を持っており、本来的には法の解釈との関係において、妙の解釈もなされねばならないのであるが、この事実を認識したうえで、本稿では、とりあえず、妙についての二つの問題を取りあげるにとどめる。第一節では、『法華玄論』、『法華遊意』、『法華統略』を資料として、竺法護の『正法華

經』と鳩摩羅什訳の『妙法蓮華經』との訳語上の相違点、すなわち、〈妙〉と〈正〉とに対する吉蔵の比較研究について考察する。第二節では、『法華玄論』、『法華遊意』を主な資料として、吉蔵における相待妙、絶待妙について考察し、さらに、智顗の『法華玄義』における相待妙、絶待妙との関係について考察する。

第一節、〈妙〉と〈正〉の比較

(一)、『法華玄論』において

まず、法華經の經題の漢訳についての竺法護と鳩摩羅什との相違点について、

具存_二梵本_一、應_レ云_二薩達磨分陀利修多羅_一。竺法護公、翻爲_二正法蓮華_一。羅什改_レ正爲_二妙_一、餘依_二舊經_一。⁽⁶⁾

と指摘されている。すなわち、薩(8)を正と訳すか、妙と訳すかが問題となるのである。そして、吉蔵はこの問題に関して、妙のほうに優れた訳語であると結論している。その理由については、

什公改_レ正爲_二妙者_一、必應_レ有_二深致_一。今當_二試論_一之。正以_レ對_二邪受_一稱、妙以_レ形_二龜得_一名。以_二三十九十六術_一

爲邪、五乘之法爲正。斯則正名劣也。五乘雖正、猶未妙極。唯有二乘、最爲無上、則妙名爲勝。故改前翻、用後譯也。頌曰：是乘微妙、清淨第一、勝二乘也。於諸世間、爲無有上、出天乘也。故對彼僞乘、以佛乘爲妙矣。⁽⁸⁾

と述べている。吉蔵によれば、〈邪〉と〈正〉、〈僞〉と〈妙〉とが、それぞれ相對概念となる。そして、それらの概念規定については、九十六術（九十六種の外道）を邪となし、五乘（人乘・天乘・聲聞乘・緣覺乘・仏乘）の法を正となし、さらに、五乘（嚴密には五乘のなかの仏乘は含まれないので四乘である）を僞となし、一仏乘を妙となす。つまり、正は五乘すべてを指し、妙はただ一仏乘のみを指すのである。五乘、あるいは三乘を開会して一仏乘に歸することを、法華經の主要な特徴とみる吉蔵の立場からは、一仏乘を指す妙のほうが、適訳であると考えられたのである。しかし、そもそも、正と妙の概念規定が、吉蔵の主観的な規定にすぎないのであるから、妙を適訳とする根拠としては、不十分であろう。

(二)、『法華遊意』において

『法華遊意』においては、翻訳の限界性について、⁽¹⁰⁾「天竺一題名、具含三乘義。譯經之人、隨取二義、故各別翻之耳。」と述べている。つまり、翻訳というものは、原語の含む多くの意味のうち、ある特定の意味を取り、他の意味を捨てることによって成立するものである以上、どんな訳語も、原語の意味を完全に伝えることはできないというものである。これは、以下に、正と妙とを比較検討する前に、翻訳についての吉蔵の基本的な見解を明らかにしたものである。

さて、吉蔵は、邪正、僞妙についての詳しい概念規定に入る前に、⁽¹¹⁾「然諸佛所行之道、未嘗邪正。」⁽¹²⁾「諸佛所行之道、未嘗僞妙。」と述べて、諸仏の行ずる道は、邪正、僞妙などの相對概念を突破超越していることに、我々の注意を喚起している。そして、吉蔵は、このような絶対的な道に視座を据えながら、しかも、言語の相對的次元におりたって、内外の二邪に対して正の名を立て、二僞に対して妙を立てることを明かしていくのである。

まず、正邪の概念規定については、

「一者九十六種所說之法、稱之爲邪。如來所說之法、目之爲正。故對彼異道之邪、明佛道爲正。二者者

昔執五乘之異、乖於一道、名之爲邪。所以然者、道尚無二、寧得有五。故執於五異、乖於一道、故稱爲邪。以對二彼二邪故、明佛所行道、稱爲正法。⁽¹³⁾

と述べている。これによれば、第一に、九十六種の外道の説く法を邪となして、如來の説く法を正となす。如來の説く法は、仏道ともいわれている。第二に、五乘の異を執して一道に乖くことが邪と規定されている。この邪に相對する場合の正については直接の言及はないが、一道を指しているとは推定される。結論のところでは、仏の所行の道を正と規定している。正は、如來の所説の法、仏道、一道、仏の所行の道、というように種々に規定されているが、第一の場合と第二の場合の正の規定が同じか、相違するか、吉蔵の表現はやや曖昧である。しかし、次の僞妙の規定を参照すると、第一の場合は、外道と仏道との比較、第二の場合は、五乗と一乗の比較にそれぞれ基づいていると推定できるのである。

次に、僞妙については、

「一者外道所說之法、有字無義。是即淺近之法、故名爲僞。出世之法、有字有義、目之爲妙。二

者對五乘之僞、故歎佛乘爲妙。又五乘是方便之說、故稱爲僞。一乘是眞實之法、故稱爲妙。⁽¹⁴⁾とある。これによれば、第一には、外道の所説の法を僞となし、出世の法を妙となしている。第二には、五乗を僞となし、仏乘、一乘を妙となしている。

このように、『法華遊意』においては、邪正、僞妙の規定は二重構造になっている。吉蔵の表現にやや相違もあるが、これを総括すると、第一の場合は外道と仏教全体との比較に基づき、第二の場合は五乗と一乗との比較に基づいて、それぞれ規定されているといえよう。この構造は、廬山の慧遠が用いたという眞法、好法⁽¹⁵⁾についての吉蔵の説明にも看取される。すなわち、眞法については、眞と僞の内容を二重に規定して、

「一者外道之法、目之爲僞、諸佛所行、稱之爲眞。如：中略：次對五乘之僞、以辨一乘之眞。⁽¹⁶⁾

と述べている。好法についても、

「一者對外道邪見、名爲惡法、諸佛法正見、稱爲好法。涅槃經云、求三乘者、名爲不善、求大乘者、名爲善。即是好法。⁽¹⁷⁾

と述べている。好法の第二の場合の規定は、涅槃經の引

用によって示されており、二乗と大乘とを比較して、大乘を好法となしているのである。大乘は、この場合、一乗と同義と考えて差しつかえないので、好法の規定も、他の三者（正、妙、真）の場合と同様の構造をもっていと評せよう。

以上、『法華遊意』における邪正、龜妙の規定について考察してきたが、これと『法華玄論』の規定とを比較すると、邪正については、『法華遊意』の第一の規定が『法華玄論』の規定と類似しており（如来所説の法と五乗の法というように、表現は異なっているが）、龜妙については、『法華遊意』の第二の規定が『法華玄論』の規定と同じである。

『法華遊意』においては、邪正と龜妙との規定が同じ構造となっていて（真偽、好悪も同様）、相違点がない。そこで、妙法が正法よりも適訳であるとされる根拠は、単なる概念規定からは導出されないことになり（『法華玄論』では、邪正、龜妙の概念規定から導出された）、ここに改めて問われねばならなかったのである。吉蔵は、この問いに対して三種の解答を与えているので、順次紹介しながら批評を加えていく。

での問題に答える方法としては、(a)や後述する(c)の方法よりも妥当であり、この方法をより厳密に遂行する以外に適当な方法はないと思われる。

(c) 三者次就義推。夫正以形耶受稱、妙以待龜得名。宜以九十六法爲邪、如來五乘之法爲正。故正在五乘之法也。五乘雖正、而猶龜。唯一乘之法、乃稱爲妙。故妙主於一也。不得云外道爲龜、五乘爲妙。亦不得云五乘爲邪、一乘爲正。……中略……故以五乘爲龜、一乘爲妙也。(31)

ここでは、正と邪、妙と龜をそれぞれ相對概念として、九十六種の外道を邪となし、五乗の法を正となし、さらに五乗の法を龜となし、一乗を妙となしている。これは、『法華玄論』の説明とまったく同じである。既述のとおり、『法華遊意』においては、『法華玄論』と異なる二重構造をもつ規定を示したのであるから、第三の理由として、『法華玄論』とまったく同じ規定を再び持ち出すのは自己矛盾と言わざるをえない。はじめに示した二重構造の規定がまったく無意味となってしまうのではないか。

以上、三種の理由を考察してきた。正と妙との訳語の

(a) 一者經有妙文、而無正稱。如云我法妙難思。又云、是乘微妙、清淨第一。即其證也。(21)

これは、法華經に妙という文字はあるが、正という文字はないという理由である。その具体的な文証として、方便品と譬喻品の文を引用している。たしかに、「我法妙難思」に対応する『正法華經』の部分は「斯慧微妙、衆所不了」となっており、また、『正法華經』の他の箇所にも妙という文字が少なからずあるので、吉蔵の言うことも一理あるのではないか、と思う人がいるかもしれないが、『妙法蓮華經』にも「正法」という語句が多数あるので、決して妥当な根拠とはいえないであろう。

(b) 二者妙是精微深遠之稱。立二妙名、則稱歎。便以我法微妙。凡夫二乘、及以始行菩薩、不能思思量。若云我法正、難思義、則方言不巧、於義不便也。(28)

これは、妙という文字は精微深遠に名づけたもので、稱歎の意味があるので、正よりも適訳であるという理由である。中国語としての妙と正との比較に基づいて答えている点は、妙の訳語を選び取る理由は何かというこ

適否という興味深い問題に正面から取り組んだ吉蔵の問題意識は高く評価されるべきであるが、今までのところ、吉蔵の解答は十分であるとは言えない。

(三)、『法華統略』において

吉蔵は、正と妙との訳語の適否という問題意識をその後も持ち続け、『法華統略』においては、妙の四義によって解答を与えようとしている。

さて、妙の四義とは、「一者妙是顯至道之嘉名。二是伐累根之巧稱。三窮讚美之淵府。四極引物之幽致。」の四種であるが、順に考察していこう。

第一に、「至道を顯はすの嘉名」については、「夫至理不可名。今立二妙名者、欲顯理無名也。」とあり、至理は名づけることができないことを示すために妙の名を立てると述べている。さらに、このことを敷衍して、

但至人、欲令三物、識道無名、故於無名相中、假立二妙名、令因二此妙名、得顯理無名。所以然者、理若可名、則非是妙。既其稱妙、則知理不可名。故立二妙名、顯理無名矣。(35)

と述べ、仏が衆生に道に名の無いことを教えるために、本来は無名相だが、仮に妙の名を立てると明かしている。

そしてさらに、妙の名は理に名が無いことばかりでなく、名に名が無いことをも表現しており、この点、正等の訳語より優れていると指摘している。すなわち、

又立ニ妙名一者、非但得レ顯理無名、復得レ顯名無名。所ニ以然一者、既稱ニ妙名、寧有レ名耶。故維摩經序云、非但妙顯ニ無言即寂滅。如天女之語ニ身子、汝乃知ニ解脫無言、未悟ニ言即解脫。若立ニ正等名一者、則不レ得顯理無名、及顯名無名也。(36)

と。ここに、訳語としての妙の優秀性を示す指標としてあげられている「名に名無し」とは、「言葉がそのまま解脫である」ということと類比的に示されていることから考えると、本来名づけることのできない理を、強いて言葉で表現した仏の教えの卓越性を指摘したものと推察される。(38)

次に第二の「累根を伐るの巧稱」について考察する。

まず、累根とは、

累根、謂取著二也。由レ取相、故生煩惱。由煩惱、

現於世。當知ニ皆爲明ニ妙道。故此妙名、於衆經之中、最爲美矣。(42)

とあり、仏道が外道の九十六道や二乗道よりもすぐれていることを顯わすために、妙の名が用いられると述べている。これは、『法華玄論』や『法華遊意』において、一仏乗のみを妙とし、外道や二乗を邪や龜と規定した点と共通の考えである。

最後に第四の「物を引く（衆生を引導すること）を極むるの幽致」については、

若聞ニ妙法、乃至書ニ妙經、則起ニ極敬之心、發難遭之念。便有ニ五種法師、獲ニ六根清淨、故立ニ妙名。(43)

とあり、この法華經を受持・読・誦・解説・書写すれば、衆生が六根清淨を得て救済されることが説かれている。これを要するに、第一は、道に名の無いことをあらわすために妙の字が用いられることを示している。つまり、妙は道を形容する語であり、道を妙であるということとは、道は言葉で名づけることのできないものであることを意味する。そしてさらに、妙の字は、名づけることのできない理を衆生のために強いて言葉をもって説いた

故起業。由業致苦。(39)

とあるように、取著という意味で、苦の根本原因となるものである。これらの取相、煩惱、業、苦の連関は、衆生の苦の原因を解明したものである。この衆生の苦を救済することが仏教の目的であることはいうまでもない。

そこで、

十方三世諸佛、出レ世説法正意、爲伐ニ羣生累根。累根若傾、柯條自壞、令六道反流、三乘徒轍。といわれる。さらに、どうして妙の稱を立てれば、累根を伐ることができるのかという問いを設けて、既稱爲妙、不可下作ニ四句百非ニ取之、則受教之人、一切取相心滅。取相心滅、故回六道之宗、改三乘之轍也。(41)

と答えている。あるものを妙であると名づけること自体が、そのものに取著する心を滅することに直結することを指摘している。

次に第三の「讚美を窮むるの淵府」については、

佛道所以超ニ九十六道、及二乗之道者、良由ニ微妙ニ故也。若不レ作ニ妙名一者、無由レ得顯佛道、超ニ勝一切諸道。又十方三世佛、但爲明ニ佛道故、出ニ

仏の教えの卓越性を表現するのに適した文字なのである。第二は、妙が累根（取著）を除く作用をもっていることを示す。教を受ける衆生は妙を聞いて、執着の心を滅するから、ついには、苦からの解放が成就されるのである。第三は、妙が仏道を最高に讚美するものであることを示す。したがって、この仏道を説き明かす經典の題目に妙が冠せられることは、それが最高の經典であることを示すことになるのである。第四は、法華經が衆生を救済する働きをもっていることを示す。法華經によつて六根清淨を得ることができからである。

妙が正よりも適訳であるとする理由としては、吉蔵の主觀的解釈の色が濃く、十分に説得的であるとは言えないが、妙の文字に四義を読みとって、法華經の内容を解明している点は、一往評価できるであろう。

第二節、相待妙と絶待妙

(一)、『法華玄論』における相待妙と絶待妙

『法華玄論』には、妙の二義として相待妙と絶待妙（以下待絶二妙と略称する場合もある）とを論じている。すなわち、

問、妙有幾種。答、略明三義。一、相待妙、二、絕待妙、相待妙者、待他妙。絕待妙者、非他非妙、不知何以字之、故強名爲妙。⁽⁴⁶⁾

と。相待妙は他に相対的な妙をいい、絶待妙は他でもなく、この他に相対的な妙でもないものを、強いて妙と名づけたものとされる。吉蔵は、このように二妙の概念規定をしたうえで、この二妙を説く理由について、

至人善巧一往、對他妙。封執名者、謂道乃非他、理應是妙。是故次云、待他妙。未是好妙。所以然者、雖復絕他、猶未絕妙。若非他非妙、他妙兩絕、乃名爲妙也。絕待之目、起自於斯。⁽⁴⁷⁾

と述べている。つまり、至人（仏）が他に相対して妙を説くと、言葉に執着する迷える衆生は、もし道が他でないならば、当然妙であるはずだと思ひこんでしまう。しかし、このように理解された妙（相待妙）は他を絶しているが、妙を絶していないから、真の妙とはいえない。これに對して、非他非妙であり、他妙とともに絶している絶待妙が真の妙なのである。したがって、吉蔵によれば、経題の〈妙〉は、他妙という相対概念を超絶する道

そのものを、強いて妙と名づけたものであるということになる。⁽⁴⁸⁾

『法華玄論』では次下に、慧観の『法華宗要序』の一部を引用して、「評曰、觀公、冥同今意也。」と述べ、慧観の解釈が吉蔵自身のそれと一致することを表明している。とりわけ、慧観が、

寄花宣微、而道玄三像表。稱之爲妙、而體絕精。⁽⁴⁹⁾

と述べている点が注意を引く。一往、道を妙と名づけても、道の本質は精と他を絶しているとされていることは、経題の〈妙〉がただ単に他に相対した妙ではなく、精をも絶していることを意味する点で、吉蔵の絶待妙の考えにきわめて類似していると評せよう。

さて、この待絶二妙については、吉蔵のそれよりも、むしろ、智顗の『法華玄義』におけるそれが有名である。佐藤哲英氏は、『法華玄義』、『法華玄論』の両著に待絶二妙の説がある点に着目して、「かかる二妙説が智顗の創唱か、吉蔵の發揮か、それとも両師以前の何人かの説かはつまびらかでないが、両師にこの二妙説が存在することは、全然無関係なものとはいわれないである

う。」と述べ、興味深い問題を提起している。そこで、筆者は以下にこの問題を考察しようと思うが、結論を先取りして言えば、現在のところ、待絶二妙の創唱者を智顗とするか、吉蔵とするかという問題に対する決定的な解答は文献学的には得られないと考える。そこで、本稿では、吉蔵や智顗の思想、著作において、待絶二妙がどのように位置づけられているのかという問題、また、両者のいずれか一方を創唱者と仮定した場合、待絶二妙が他方の著作に受容された事実的経路、そして受容しうる思想的可能性という問題について考察することによって、少しでも解決の糸口をみつきたいと思う。

(一) 吉蔵における待絶二妙の位置づけ

ここでは、はじめに、待絶二妙の思想的基盤である相待・絶待の論理について考察し、次に、『法華遊意』、『法華統略』における待絶二妙の取り扱われ方を考察する。

(ア) 吉蔵における待絶二妙について考察するさいには、相待・絶待の論理とでも呼べるものが明らかに確立しており、それが他妙の概念ばかりでなく、大小、苦樂、

中偏等のさまざまな相対概念に適用されている事実を看過してはならない。

たとえば、『法華玄論』より早い撰述と推定されている『二諦義』⁽⁵⁰⁾巻下には、「涅槃經、明絕待樂、對苦明樂、非是好樂、無苦無樂、乃是大樂。大亦有二種。相待大、絕待大。」とあるように、すでに相待・絶待の論理が確立している。この相待・絶待の論理の大小の概念への適用は、『涅槃遊意』や『淨名玄論』⁽⁵¹⁾巻第四にもみられるが、とくに『大品玄意』⁽⁵²⁾においては、相待大と絶待大について集中的に論じている。また、『三論玄義』⁽⁵³⁾には、中偏の概念への適用がなされ、絶待中という用語がみられる。

要するに、吉蔵にとっては、待絶二妙は、他のさまざまな相対概念と同じように、他妙という相対概念に、相待・絶待の論理を適用したものにほかならないのである。

では、吉蔵において、この相待・絶待の用語がいつ確立したのであるか。これは難しい問題であるが、『大品遊意』における「摩訶」の解釈において、「待小名大、謂大小大因縁也。」とか、「此非大非小、強

名爲「大耳」と述べて、内容的には、相待大、絶待大と同じことを言いながら、相待大、絶待大の用語を示していないことが注意を引く。後の撰述である『大品玄意』では、「摩訶」の解釈において、相待大、絶待大の用語が示されていることから考えると、少なくとも、『大品遊意』の段階では、相待・絶待の用語を用いる解釈方法は確立していなかったと推定される。したがって、吉蔵において、相待・絶待の論理を相対概念に適用するとは、著述の最初から自明のことであつたのではなく、あるとき『二諦義』や『法華玄論』述作の頃、新しく生じたものと推定される。

(4)、この絶待妙は、『法華遊意』においても説かれている。そこでは、根本妙、枝末妙、撰末歸本妙、絶待妙、無待妙の五妙が明かされている。⁽⁶¹⁾前三者は、三種法輪説に基づいて仏乗を妙と規定したものであるから、声聞乘、縁覺乘の庵に對して妙を明かしたものである。そして、この前三者との關係において、第四の絶待妙が説かれている。すなわち、

四絶待妙者、上來三種妙、是皆對庵明妙、未是好妙。然第四妙、非庵非妙、不知何以目之、強

しかしまた、相待妙、絶待妙はそれほど特異な思想ではなく、吉蔵が引用しているように、経論や中国の註釈家によって、思想的にはほとんど同様のものが成立していたと言えること、『大般涅槃經集解』卷第十の僧宗（四三八―四九六）の註釈には、相待、絶待という用語がみられること等から考えると、待絶二妙は、智顗と吉蔵のいずれの創唱とするにせよ、今一步で形成されるべき概念であつたと推定される。

(5)、『法華統略』卷第一の経題釈においては、待絶二妙は全く言及されていない。ただし、〈法〉の解釈において、所乗法、能乘人、寿命、国土の四項目について、四重の庵妙を明かしている。⁽⁶²⁾詳細な解説は省略するが、まず第一段階で庵と妙を規定し、次の第二段階では、第一段階の妙を庵と再規定し、新たな妙を設定する。このような操作を繰り返して第四段階にまで至るのである。ここには、待絶二妙の用語はみられなくとも、明らかにその論理をふまえた叙述がみられる。このことから、相待・絶待の論理は吉蔵において一貫しているが、待絶二妙の用語そのものはそれほど重要視されていないと推定される。

歎爲妙。故是絶待妙也。⁽⁶³⁾

と。ここに示される絶待妙の説明は、『法華玄論』のそれとほとんど異ならないが、次下に、絶待妙の典拠として、『大般涅槃經』、『大智度論』、慧觀の『法華宗要序』、劉虬の『注法華經』を引用していることが注目される。

とくに、『大智度論』の「十八空、爲相待空。獨空、非相待空。」を引用して、「既有二待不待二空、寧無待不待兩妙」と述べ、空についての待、不待を妙にも適用できることを主張している。実際、吉蔵は、前述したように、妙以外の大、樂、中などの概念にも、相待・絶待の論理を適用しているのである。

そして、これらの経論の引用の後に、吉蔵は、「故知、絶待釋妙、開河舊宗也。」と述べて、自己の絶待妙の説を権威づけている。この開河の旧宗とは、関中（長安）における鳩摩羅什やその門下の僧肇、僧叡等）と河西（河西道朗）の旧義旧説を意味している。⁽⁶⁴⁾吉蔵によれば、絶待妙は開河の伝統的な解釈であるということになるが、少なくとも吉蔵の引用文の中に絶待妙という用語がないことは、この用語が吉蔵や智顗以前の人によって造られたものでないことを逆証明しているようである。

以上を要約すると、待絶二妙は、吉蔵の基本的な思维形式である相待・絶待の論理に根ざしたものであると考えられるので、それが吉蔵の創唱であっても、何ら不思議ではなく、その可能性は大いにあるといつてよいと思う。しかし、もしそうであっても、吉蔵自ら絶待妙が関河の旧宗であると述べていること、『法華統略』においては、待絶二妙の用語がみられないこと等から推測すると、待絶二妙の用語を創唱したという自覚そのものは稀薄であるように感じられる。これは、待絶二妙の思想はともかく、その用語そのものには、それほど独創的意義を認めていないからであると推定される。

(三)、『法華玄義』における待絶二妙の位置づけ

『法華玄義』の講説は、開皇十三年（五九三）、智顗五十六歳のときである。章安灌頂は、このときの講義を筆録した聴記本に、予章での病氣療養中、順次手を加えて整理本を作った。そして、開皇十七年（五九七）秋、天台山に登って、この整理本を智顗に提出した。さらに、灌頂は智顗の入寂（五九七年）後、整理本に修治の手を加え、仁寿二年（六〇二）に煬帝より法華疏を差し出すよう

に求められたときには、ほぼ修治本ができあがっていた。このように、現行の『法華玄義』は、聴記本、整理本、修治本という過程を経て成立したのである。⁽⁷⁶⁾したがって、現行の『法華玄義』は、智顗の講説を材料として、灌頂が著わしたものであるべきで、材料と灌頂の付加を截然と区別することは、かなり難しいことである。さて、『法華玄義』における妙の解釈は、通釈と別釈に分かれ、通釈において待絶二妙が説かれ、別釈において迹門の十妙、本門の十妙が説かれている。

まず、相待妙については、「今待⁽⁷⁷⁾龜妙者、待⁽⁷⁸⁾半字爲⁽⁷⁹⁾龜、明⁽⁸⁰⁾滿字爲⁽⁸¹⁾妙。亦是常無常、大小相待、爲⁽⁸²⁾龜妙也。」と解説している。つまり、半字と滿字という相對概念を措定し、一方の半字を龜となし、それに相對する他方の滿字を妙となしているのである。この論理は、常と無常、大と小などにも適用されるのである。そして、「衆經皆共、以⁽⁸³⁾鹿苑、爲⁽⁸⁴⁾半、爲⁽⁸⁵⁾小爲⁽⁸⁶⁾龜。待⁽⁸⁷⁾此明⁽⁸⁸⁾滿大妙、其義是同。」とあるように、方等や般若や法華には、みな鹿苑の龜に相對する妙が説かれているのである。此妙彼妙、妙義無殊。但以下帶⁽⁸⁹⁾二方便、爲⁽⁹⁰⁾異耳。」と述べられるように、諸經にとかれ

る妙の義そのものには相違がなく、ただ方等や般若は方便を帶して妙を論ずるのに、法華は方便を帶せずして妙を論ずる点が相違するだけなのである。

次に、絶待妙については、藏通別円の化法の四教それぞれにおける絶待妙を明かしている。たとえば、円教の絶待妙については、「四圓教若起、說⁽⁹¹⁾無分別法。即⁽⁹²⁾邊而中、無⁽⁹³⁾非佛法。亡⁽⁹⁴⁾浪、清淨、豈更佛法、待⁽⁹⁵⁾於佛法。如來法界、故出⁽⁹⁶⁾法界外、無⁽⁹⁷⁾復有⁽⁹⁸⁾法、可⁽⁹⁹⁾二相形比⁽¹⁰⁰⁾待⁽¹⁰¹⁾誰爲⁽¹⁰²⁾龜、形⁽¹⁰³⁾誰得⁽¹⁰⁴⁾妙。無⁽¹⁰⁵⁾所⁽¹⁰⁶⁾可⁽¹⁰⁷⁾待、亦無⁽¹⁰⁸⁾所⁽¹⁰⁹⁾網。不⁽¹¹⁰⁾知⁽¹¹¹⁾何名⁽¹¹²⁾強言爲⁽¹¹³⁾網。」と述べている。一切法が佛法であるとする立場では、仏法のほかに余の法はないのであるから、龜と妙の相對的な關係がそもそも成立しない。そこで、名づけることのできないものを、強いて絶待妙と表現するのである。また、迹門の絶待妙、本門の絶待妙、觀心の絶待妙なども説かれている。また、迹門の十妙のそれぞれには、破龜頭妙と開龜頭妙の項目が設けられており、前者は相待妙の適用であり、後者は絶待妙の適用であるとされていることが注目される。

これを要するに、待絶二妙の論理的側面は、吉藏のそれとほとんど同じであるが、『法華玄義』においては、

教判思想への応用が顯著であり、独特の思想的展開をみせており、かつ、『法華玄義』の体系に深く組みこまれていると評せよう。

なお、吉藏においては、相待・絶待の用語が、妙以外の概念にも広く利用されていたが、『摩訶止観』の十広の第二、止観の名義を明かす章には、相待止観、絶待止観が説かれていることを付言しておく。

四、智顗と吉藏の相互關係

既に述べたように、智顗、吉藏以前の人が待絶二妙を創唱した可能性は薄いので、ここでは、智顗の創唱と仮定した場合、吉藏の創唱と仮定した場合をそれぞれ考察する。

ㄱ、智顗の創唱と仮定した場合

吉藏の『法華玄論』は、彼が会稽の嘉祥寺に住していた時期、すなわち、開皇九年（五八九）から開皇十七年（五九七）までに撰述されたものである。⁽⁷⁹⁾したがって、智顗の『法華玄義』の講説が開皇十三年であるから、『法華玄論』の成立と智顗の講説のいずれが早いかは、現存の資料からは、決定することはできない。しかし、い

れにしろ、待絶二妙が、智顗の創唱と仮定した場合は、

吉藏は他からの伝聞によってそれを知ったことになる。というのは、智顗の法華經題の開講は、開皇十三年のときだけではなく、それより二十年も早く、光大二年（五六八）から大建五年（五七三）の間になされたことがあるからである。もし、『法華玄論』が『法華玄義』の講説より早くとも、最初の講説のとき、智顗が待絶二妙について説いていれば、それが吉藏に伝わる可能性があるのである。灌頂撰『隋天台智者大師別伝』には、最初の講説の記事の後に、「興皇法朗、盛弘龍樹。更遣⁽¹¹⁴⁾高足、構⁽¹¹⁵⁾難累句。」とある。この興皇寺法朗（五〇七—五八二）は、吉藏の直接の師匠であるから、智顗の教説が、吉藏に伝えられる可能性はなきにしもあらずと考えられるのである。

また、『法華玄論』が『法華玄義』の講説より後の撰述と仮定した場合でも、前述した『法華玄義』の成立過程から考えて、吉藏が『法華玄義』を参照して『法華玄論』を撰述した可能性はないので、智顗の創唱と仮定すると、待絶二妙が吉藏に知られるにいたったのは、やはり伝聞によると考えられる。

この伝聞の可能性について少しく考察しよう。吉蔵の『法華義疏』巻第二には、「顗禪師云」として、影響、発教、当機、結縁の四衆という智顗の教学用語が引用されている。この智顗の説は、『法華文句』巻第二下に詳述されているのであるが、佐藤哲英氏は、『法華文句』の講説は陳禎明元年（五八七）であるが、灌頂によって著作の形態をとったのは、大業元年（六〇五）以降であり、また、『維摩經文疏』巻第五にも説かれているので、吉蔵は『法華文句』から直接引用したのではなく、当時名声の高かった智顗の常用語として世に知られていたものを書きとめたのかもしれないと推定している⁽⁸⁶⁾。

当時、智顗の名声はきわめて高く、吉蔵も智顗に、「請講法華經疏」の手紙（開皇十七年八月二十一日付）を送っているほどである。

また、『統高僧伝』巻第十九の「灌頂伝」にある「晩出三稱心精舍、開講法華」の記事を信頼すれば、開皇十七年、智顗の入寂の直前に、灌頂は天台山を出て会稽の東北にある称心寺において法華を講じたことになり、それを吉蔵が伝聞した可能性も一往想定される⁽⁸⁷⁾。

要するに智顗が待絶二妙の創唱者と仮定すると、吉蔵

は、それを伝聞によって知り、『法華玄論』に引用したことになるわけである。その場合、待絶二妙は、吉蔵にとって決して特異な思想ではなく、彼の思惟に大変馴染むものであったと考えられる。そのことが、相待・絶待の用語を広く利用することを可能にし、また、『法華遊意』において、絶待妙が関河の旧宗であると言わせたのであろうと推定される⁽⁸⁸⁾。

(4) 吉蔵の創唱と仮定した場合

待絶二妙を吉蔵の創唱と仮定した場合は、智顗自身が『法華玄論』を読んで、待絶二妙の説を取り入れたという可能性は、きわめて薄いといわざるをえないので、灌頂が『法華玄義』を修治する過程において、『法華玄論』を参照して待絶二妙の説を取り入れたという可能性が考えられる。灌頂が『法華玄論』を参考資料として叙述した箇所や、吉蔵の説を有人の説として批判している箇所が明らかに確認できることから、この可能性は大いにあると考えられる。

しかし、この場合でも、『法華玄義』における待絶二妙は、『法華玄論』の待絶二妙の単なる資料的利用にとどまることなく、かなりの思想的展開を見せているこ

と、また、『法華玄義』の体系に深く組みこまれていることに注意するならば、この新発揮をすべて灌頂に帰するよりも、次のような可能性のほうが、より事実に近いのではないであろうか。それは、智顗において待絶二妙の用語は説かれていなくとも、すでに思想的には同様のこと、具体的には、迹門の十妙における破魚頭妙、開魚頭妙が説かれていて、後に灌頂がこれらの思想と待絶二妙の用語を結びつけたのではないかというものである。この破魚頭妙は、蔵通別の三教を魚となし、円教を妙となす相待妙の立場であり、開魚頭妙は、蔵通別の三教を開会して、円教の一妙に摂入する絶待妙の立場であり、『法華玄義』における法華経観の根本的視点であると考えられる。これをも灌頂の創唱とすれば、智顗の法華経観の最も重要な部分が欠けることになってしまい、智顗が法華経題の講説によって名声を博したという歴史的事実の説明がつかなくなってしまうであろう。

以上のごとく、待絶二妙の創唱者の問題をめぐって、種々考察してきたが、文献学的には決定的な結論は下せないように思う。筆者は、吉蔵のいうように、待絶二妙

の思想を支える相待・絶待の論理は、それほど智顗や吉蔵、またそれ以前の仏教思想にとって特異な思想とは考えないし、僧宗の例のように、相待、絶待という用語もすでに存在していたのであるから、智顗、吉蔵のいずれが創唱したとしても不思議ではないと考える。今のところ、吉蔵においては、主に待絶二妙の論理的側面が強調されているのに対し、『法華玄義』では、待絶二妙が教判思想と結びつけられているという両者の相違点を認識して本稿を終えたい。

註

- (1) 経題釈を主要な部分とする玄義、玄論の類の著作は、隋代以降の智顗や吉蔵に至って、さかんに撰述されたが、彼ら以前の、僧肇、道生、法雲、淨影寺慧遠等においては、その経疏の冒頭に簡潔な経題釈が示されているだけである。布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇（昭和十七年、東京叢文閣）七四―八五頁参照。

(2) 続蔵一四三―一・一左上―左下

(3) 大正三四・三七二上

(4) 大正三四・六三九下

(5) 続蔵一四三―一・二右下

(6) 大正三四・三七二下

- (7) 引用文には、竺法護は「正法蓮華」と訳したとあるが、実際には、「正法華」と訳したのであり、竺法護の「蓮」と、鳩摩羅什の「蓮華」も訳語上の相違点となるはずであるが、吉蔵は、この点に関しては何ら言及していない。
- (8) 大正三四・三七一下
- (9) 『法華玄論』巻第一、「二者引五乘之異、同歸一乘、即法華初段意也。」(大正三四・三六五下)を参照。同巻第四、「初明一乘義。即釋會三歸一義。」(大正三四・三八八下)を参照。
- (10) 大正三四・六三九上
- (11) 前同
- (12) 大正三四・六三九中
- (13) 大正三四・六三九上—中
- (14) 大正三四・六三九中
- (15) 人乗と天乗は世間法であるから、出世の法の内容は、声聞乘、縁覺乘、仏乗の三乗であるが、この文脈では、ことさらに三乗と、五乗を区別する必要はないと考える。『法華義疏』巻第七、「人天乗、爲世間教。」(大正三四・五五二下)、『法華遊意』、「一世間教、即人天乗。」(大正三四・六四四下)など参照。
- (16) 「逕山慧遠、雙用前二、更加兩名。謂眞法好法。」(大正三四・六三八上)参照。なお、「逕山」については不明。『法華玄論』巻第二にも、「遠公、雙用二說、加以多

- 名。謂眞法好法等也。」(大正三四・三七一下)とあるが、眞法、好法についての解説はみられない。
- (17) 「好法」という用語については、『法華義記』巻第五「而我于時、自知大乘因果、是好法。」(大正三三・六三二中)を参照。
- (18) 大正三四・六三九中
- (19) 前同
- (20) 大乘と一乗との比較については、『法華論疏』において正面から論じられている。すなわち、「問、大乘一乗、此有何異。答、有同有異。所言同者、即一而包、故一乘稱大。即大無二、故大乘名一。…中略…故知、一大無二。」(大正四〇・七八七下)と。これによれば、大乘と一乗とは、相違点と共通点があるが、好法の引用文の文脈からは、大乘と一乗とをことさらに区別する理由はみつからないので、同義として解釈した。
- (21) 大正三四・六三九中
- (22) 大正九・六下参照。
- (23) 大正九・一五上参照。
- (24) この根拠と共通な思想が『法華統略』にもみられる。『法華統略』においては、正と妙との比較について組織的な論述をなしていないが、妙の四義を論じた後に、鳩摩羅什は法華經の何の文をもって、正を妙に改訳したのかという問いを設けている。吉蔵はこれに答えて、方便品第二の「又告舍利弗、無漏不思議、甚深微妙法、我今

- 已具得。唯我知是相。十方佛亦然。」(大正九・六上)を引用して、「九道は知らず、唯だ佛のみ能く知ると明かす。故に斯の文を正意と爲すなり。」(統蔵一—四三一—二右下)と述べている。
- (25) 大正九・六九中
- (26) 「分別其眞、微妙具足。」(大正九・六五下)、「無能啓微妙」(大正九・六八下)等を参照。
- (27) 「講說正法」(大正九・二下)、「演說正法」(大正九・三下)、「奉持正法」(大正九・一一中)等を参照。
- (28) 大正三四・六三九中
- (29) この称歎の義は、『法華統略』巻第一に説かれる妙の四義の中の「第三窮讀美之淵府」(統蔵一—四三一—二右)に類似している。
- (30) 妙の中国語としての意味については、福井康順「中国哲学と法華思想との連関」(坂本幸男編『法華經の思想と文化』昭和四十年、平樂寺書店)四六三—四八八頁参照。
- (31) 大正三四・六三九中—下
- (32) 吉蔵は、『法華統略』とそれ以前の法華諸疏との註釈上の相違点を六箇条に要約し、その第四条には、「昔言隱昧、今則顯明。如釋妙四門、索車七意。」(統蔵一—四三一—一左下)と述べている。つまり、妙の四義については、以前の註釈書には明瞭には説かなかったことを表明しているのである。
- (33) 統蔵一—四三一—一左下

- (34) 前同
- (35) 前同
- (36) 統蔵一—四三一—一左下—二右上
- (37) 『維摩詰所說經』巻中、「言說文字、皆解脫相。」(大正一四・五四八上)を参照。
- (38) 「能表之言亦絶、爲辨於教。」(統蔵一—四三一—二右上)を参照。
- (39) 統蔵一—四三一—二右上
- (40) 前同
- (41) 前同
- (42) 統蔵一—四三一—二右上—下
- (43) 統蔵一—四三一—二右下
- (44) 『法華經』法師品第十、「若復有人、受持讀誦、解說書寫、妙法華經、乃至一偈、於此經卷、敬視如佛。」(大正九・三〇下)を参照。
- (45) 『法華經』常不輕菩薩品第二十、「悉能受持、即得如上眼根清淨、耳鼻舌身意根清淨。得是六根清淨已、……」(大正九・五一上)を参照。
- (46) 大正三四・三七一下
- (47) 大正三四・三七一下—三七二上
- (48) この吉蔵の絶待妙の説明には、光宅寺法雲の「妙名、是絶龜之奇。」(『法華義記』巻第一、大正三三・五七二下)という妙解釈(これは相待妙に相当するであろう)に対する批判が込められていると推測される。

- (49) 大正三四・三七二上
- (50) 前同。原文は「雖寄華宣微、而道玄像表。稱之曰妙、而體絕精龜。」(大正五五・五七上)
- (51) 「二明妙者、一通釋、二別釋。通又爲二。一相待、二絶待。」(大正三三・六九六中)を参照。
- (52) 佐藤哲英『天台大師の研究』(昭和三十六年、百華苑)三一九頁。
- (53) 平井俊榮『中国般若思想史研究—吉蔵と三論学派—』(一九七六年、春秋社)四七二頁参照。
- (54) 大正四五・一一二下
- (55) 大正三八・二三三上参照。
- (56) 大正三八・八八〇上。また、『大乘玄論』卷第四(大正四五・五二中)参照。
- (57) 続蔵一三八一・十右下一十二上左参照。
- (58) 大正四五・十四中—下参照。
- (59) 大正三三・六三下
- (60) 前同
- (61) 「問、既以佛乘爲妙、一化始終、皆辨於佛。亦得是妙不。答、約一化始終、五種論之。一根本妙、二枝末妙、三攝末歸本妙、四絶待妙、五無餘妙。」(大正三四・六四—下)を参照。
- (62) 拙論「吉蔵の三種法輪説について」(『日本仏教文化研究論集』第二号、昭和五十六年五月)参照。
- (63) 大正三四・六四一下—六四二上
- (64) 慧観の『法華宗要序』は、『法華玄論』においても引用されていた。註(50)を参照。
- (65) 大正三四・六四二上。『大智度論』卷第七十、「十八空、皆因縁相待、如內空。…中略…是獨空、無因無縁、故名獨空。」(大正二五・五五一上)を参照。
- (66) 大正三四・六四二上
- (67) 前同
- (68) 平井俊榮、前掲書、五四頁の註(4)を参照。また六〇—七九頁参照。
- (69) 「法身妙絶。絶待故也。」(大正三七・四二一下)、「無相待故、非稱量也。」(大正三七・四二二下)を参照。
- (70) 続蔵一四三一・二右下一三右参照。
- (71) 『法華遊意』には、「説一説常、名爲用妙。非常非無常、不三一言辭相寂滅、稱爲體妙。」(大正三四・六四一下)とあるように、体妙、用妙という用語もみられる。これも、基本的構造は待絶二妙と共通である。相对概念による把握を越えたところに、常に注意を払うのは、吉蔵の思维の基本的特徴であり、絶待妙の思想も、その一つの表現にほかならないと考えられる。
- (72) 佐藤哲英、前掲書、三三一—三三七頁参照。
- (73) 大正三三・六九六中
- (74) 前同
- (75) 大正三三・六九六下
- (76) 大正三三・六九七上

- (77) 「若破龜顯妙、即用上相待妙。若開龜顯妙、即用上絶待妙。」(大正三三・六九七下)を参照。
- (78) 大正四六・二一中—二二中参照。
- (79) 平井俊榮、前掲書、三五八—三六九頁参照。
- (80) 佐藤哲英、前掲書、三八—四〇頁参照。
- (81) 大正五〇・一九二下
- (82) 平井俊榮、前掲書、二八八—二九〇頁参照。
- (83) 大正三四・四六六下
- (84) 大正三四・二六下参照。
- (85) 続蔵一—二七—五・四六二右下参照。
- (86) 佐藤哲英、前掲書、三五四—三五五頁参照。『法華文句』の成立過程については、三五七—三六一頁参照。
- (87) 吉蔵から智顗に送った手紙は四書残っており、『国清百録』卷第四(大正四六・八二一下—八二二中)に収められている。
- なお、平井氏は、この四通の書簡に内容的矛盾があるとして、その成立に疑問を呈している。『吉蔵と智顗』(『東洋学術研究』二〇—一、昭和五十六年四月)参照。
- (88) 大正五〇・五四中
- (89) 安藤俊雄『天台学—根本思想とその展開—』(一九六八年、平楽寺書店)四〇四頁参照。
- (90) 吉蔵が待絶二妙を智顗の創唱と知っていながら、それを閼河の旧宗と断定したと仮定すれば、吉蔵が智顗の獨創性を蔑したことになる、それは、吉蔵が待絶二妙の思
- (91) 佐藤哲英、前掲書、三二一頁参照。
- (92) 佐藤哲英、前掲書、三一七—三二四頁参照。
- (かんのひろし・東京大学大学院博士課程)
- 想性をそれほど獨創的だと考えなかったためにほかならないと推定される。