

飛鳥時代の仏教と百済・高句麗の僧

田村晃祐 (東洋大学 名誉教授・文学博士)

第一章 序論 仏教の導入 – 民間への導入

日本へ初めて仏教が伝わったのはいつであるかは分からない。韓三国や中国から移住してきた人々の中には仏教を知っていた人、或いは仏教を信じていた人がいたであろうが、一体誰がその中で最初の仏教信者であったかは分からない。ただ民間に仏教が早くから伝えられていたことは広く信じられているが、民間人が民間で信じていたことは日本としてあまり問題になることはなかったと思われる。

その例と思われるものが『扶桑略記』¹⁾に記されている。

1) 国史大系『扶桑略記』第三、欽明天皇十三年壬申十月。

日吉山藥恒法師の『法華驗記』に云わく、延暦寺禪岑の記に云わく、第二十七代繼体天皇の即位十六年壬寅、大唐の漢人案部の村主司馬達止、此年の春二月入朝し、即ち草堂を大和高市郡坂田原に結ぶ。本尊を安置し帰依礼拝す。世を挙げて皆云う、是れ大唐の神なりと。縁起に出づ。隱者此の文を見るに、欽明天皇以前、唐人仏像を持ち来る。然れども流布するにあらざるなり、と。

『扶桑略記』は寛治八年(1094)以降、天台宗の皇円によって書かれた日本史の本で、繼体天皇十六年壬寅(522)から570年以上も後のものなので、その記事の信憑性は高くないのが常識であろうが、この場合は司馬達止(等)をめぐる仏教の関係から大筋では認められている。

仏教が公的に即ち政府対政府の関係で伝来したのは、『日本書紀』によれば欽明天皇十三年壬申(552)に百済の聖王(聖明王)からであったとされる。但し日本の民間²⁾では欽明天皇七年戊午(538)であったとされていて、年時をめぐる見解の相違がある。

天皇は最高の神官の役割をも担っていたため、外国の宗教の受容をめぐって崇仏派の蘇我氏と排仏派の物部・中臣氏の対立が起こり、結局、梁の武帝-百済の聖王-倭の欽明天皇という朝廷外交の場で齎された仏教は、日本では蘇我氏の氏族仏教として受容されることになった。

2) このことを記している「元興寺伽藍縁起並流記資財帳」には撰述の時期をめぐって疑問が呈されているが、この説は『法王帝説』や最澄『顕戒論』などにも記されていて、奈良の寺院にこの説が伝えられていたことは確かである。

第二章 聖徳太子の仏教

第一節 三経義疏真偽論

最初、氏族の立場で受容されていた仏教は、その後の動向を見ていくと、欽明天皇自身は恐らく排仏派に近かったものと思われ、次の敏達天皇は『日本書紀』に「天皇仏教を信^うけずして文史を愛す」と記されているように排仏派に近かった。しかし崇仏派の蘇我氏が天皇家と姻戚関係を結び、次の用明天皇と推古天皇は共に母は崇仏派の蘇我稲目の娘、堅塩姫であり、用明天皇の子聖徳太子（574-622）になると、父の用明天皇は蘇我稲目の孫であり、母の穴穂部間人王女も、父は欽明天皇であるが母は蘇我稲目の娘小姉君で、太子の両親とも蘇我稲目の孫であった。こうした関係もあって、父用明天皇は個人的な立場ではあったが仏教を受容し、推古天皇（554-628）の時代になると、甥の聖徳太子を摂政に起用し、推古天皇二年（594）には「三宝興隆の詔」が出されて、国家としての仏教の受容の方向へ動き出した。中国でいうと、四大法難の一つ北周の武帝の廃仏の後、次の宣帝が即位すると仏教再興に向けて大政元年（579）に三宝興隆の詔を出した故事³⁾にちなむものであろうか。

推古天皇の治政の間、大きな出来事としては冠位十二階の制定、憲法十七条発布、遣隋使の派遣、經典の講読、三経義疏の撰述などが数えられるが、冠位十二階は『隋書』にも、順序は異なるが、載せられていて疑いが無い。憲法十七条は他に所見なく、用語の点などで疑問が出されているが、反論も行われており、筆者自身の見解では、隋への国書の根底にある国家間の平等の思想は、十七条憲法第二条の「二に曰わく、篤く三宝を敬え。三宝とは仏・法・僧なり、即ち四生の終歸、万国の極宗なり^{云々}」（傍点筆者）という

3) 鎌田茂雄『中国仏教史』第5巻（東京大学出版会、1994年）6頁。

言葉以外には見出せないように思われる。遣隋使については2回から7回に至る諸説が出ているが、その中で最も確実なものは日本と中国との両方の文献に載せられている2回分であろう。三教義疏については本論文の主題となる。

聖徳太子が『法華経』・『勝鬘経』・『維摩経』の三経に註釈書を書いたことは天平十九年(747)の「法隆寺伽藍縁起並流記資財帳」以下多くの奈良時代の文献に記され、又奈良時代以降かなりの著作に引用されている。このことを理由として花山信勝氏は真撰説を展開した⁴⁾。しかしこれでは太子歿後約130年以降のこととなり、疑問が残る。津田左右吉氏は三経講説について文献により、一、『勝鬘経』「法王帝説」、二、『勝鬘経』・『法華経』・『日本書紀』、三、『勝鬘経』・『法華経』・『維摩経』「法隆寺資財帳」と相違あり、これについて伝承の発展を認め、もとは講説はなく、従って三経義疏の著作もなかったものとする⁵⁾。ところが日本史学者の大野達之助氏は同じ文献を用いて『勝鬘経』の講説はどの文献にも共通して記されているのだから事実であったと考える⁶⁾。こうなると同じ資料の解釈の仕方によって肯定説と否定説に分かれることになり確実な根拠とはなり得ない。

ただ津田氏は偽撰説を叙述した後に、「この義疏が果たして聖徳太子の作であるかどうかは、別に其の内容批判の上から、即ち六朝末から隋唐にかけてのシナに於ける三経解釈の歴史的発達過程に於いて義疏の所説が如何なる地位を有すべきかを研究することによってそれを決定する何等かの材料を供給することができるかもしれぬ。」⁷⁾と記している。今、及ばずながら、この点に焦点をあてて『法華義疏』を研究してみたい。

4) 花山信勝『聖徳太子御製 法華義疏の研究』(東洋文庫、1933年) 1頁以下。

5) 津田左右吉『日本古典の研究』上(岩波書店、1972年・改訂第一刷)。

6) 大野達之助『聖徳太子の研究』(吉川弘文館、1970年)。

7) 津田左右吉『日本古典の研究』上、136頁。

第二節 二十七品本

法華経は鳩摩羅什が訳した時は現行本(二十八品)から「提婆達多品」を欠く二十七品であった。ところが釈道慧の『宋齊録』によると上定林寺の釈法献が于闐国で一品(の原典)を得、瓦官寺の釈法意が宋の永明八年(490)に訳して『提婆達多品経』としたが、梁(502-587)の末に真諦三蔵(婆羅末陀、499-569)が訳して見宝塔品の後に挿入して二十八品となった。なお、竺法護訳の『正法華経』(286訳) 闍那崛多・笈多訳の『添品法華経』(隋601)には提婆達多品の内容は七塔品(見塔品)の中に含まれている。

法華経の註釈の中では、真諦以前の竺道生や法雲の註は二十七品によっており、隋の天台智顗、三論の吉蔵以下は二十八品によっている。『義疏』は二十七品本によっていて法雲に従って古形の法華経への註釈となっている。

第三節 内容大綱

『法華義疏』(以下『義疏』と略)の解釈の大綱は梁の光宅寺法雲(467-529)の『法華義記』(以下『義記』と略)によっていることは花山氏の研究以後通説となっている。

ここでは一応、その綱要についてみてみたい。

經典を序分、正説分、流通分に三分して解釈することは道安(314-385)以後常識となっている。法華経解釈では現存する最古の竺道生(?-434)の『妙法蓮華経疏』(続蔵補遺乙二三套第四冊所収)以外は皆この三分法によっているが、問題はその正宗分の分類の仕方である。

『義記』と『義疏』は共に正宗分を二分し、前半を「因」即ち成仏の原因となす部分とし、その内容を一乗即ちあらゆる人が成仏できることを示す部分であるとする。従って「因一の義」と表示される。それに対して後半の部分は「果」即ち成仏に至った結果を示す部分で「果義長遠」即ち長遠(永

遠)なる成仏の結果が得られることを示す部分であると見ていく。

これに対して天台宗では智顗の『法華文句』では前半を迹門、後半を本門とし、本門の永遠の本仏が人間を救うために人間の世界に人間としての姿を現したのが釈尊であるとする。また三論宗の吉蔵は『法華義疏』の中で、前半を乗の真実と乗の方便即ち三乗を方便・一乗を真実であると示す部分とし、後半を身の方便と身の真実、即ちインドに生まれた釈尊を方便の身、永遠なる仏を真実の仏身であると示す部分であるとする。そして法相宗の大乗基は正説を三分し、一乗の境、一乗の行、一乗の果を示すものとする⁸⁾。

このようにして現存する主要な法華経註釈書が正説の内容の解釈をそれぞれ異にしている中で、『義疏』の解釈は『義記』の解釈と共通であり、この

8) これも図表化すると次のようになる。

妙法蓮華經 二十八品	序品第一 方便品第二 譬喻品第三 信解品第四 藥師品第五 化城喻品第六 授記品第七 五百弟子受記品第八 授字無所入記品第九 見宝塔品第十 提婆達多品第十一 勸持品第十二 安樂行品第十三 從地涌出品第十四 如來壽量品第十五 分別功德品第十六 隨喜功德品第十七 法師功德品第十八 常不輕菩薩品第十九 如來神力品第二十 摩訶薩王品第二十一 觀世音菩薩普門品第二十二 妙王菩薩本行品第二十三 妙王菩薩本行品第二十四 妙王菩薩本行品第二十五 普賢菩薩勸發品第二十六 妙莊嚴王本事品第二十七 陀羅尼品第二十八
①	序説 正説 流通説 因(開三顯一) 果(開近顯遠)
②	序説 正説 流通説
	序分 正宗分 流通分 迹門(開權顯実) 本門(開權顯実)
③	序説 正説 流通分 乘方便乘真実 身方便身真実
④	序説 正説 流通 因一義 果義長遠
⑤ 一説	序説 正説 流通
二説	序分 正説 流通 一乗境 一乗行 一乗果

① 光宅寺法雲 (467-529)
『法華義記』8巻、
大正33,574c

② 天台宗智顗 (538-597)
『法華文句』20巻、
大正34,2a

③ 三論宗吉蔵 (549-623)
『法華義疏』12巻、
大正34,453b-c

④ 伝上宮王 (574-622)
『法華義疏』4巻、
大正56,65a-b

⑤ 法相宗大乗基 (632-682)
『法華玄贊』20巻、
大正34,661b-c

拙稿『『法華義疏』
の撰述とその思想』
(『日本仏教総合研究』
第3号、2004年度)。

点からだけでも『義疏』が『義記』に基づいたものであることは明らかである。また『義疏』の言葉の意味が『義記』によって明らかになる場合もある。例えば、『義疏』の「文処」は「文をことわらば」と読みならわしてきたが、これは『義記』と対照してみることによって「文句起尽の処」即ち文句の最初と終わりのところ、の意味であることが分かる、と花山氏によって指摘されており、『義疏』が大綱を『義記』によっていることは異論のないところであろう。

第三章 『義記』に批判的な部分

『義疏』の思想的地位を定めるのに重要なことは『義記』に批判的な部分がどのようにして形成されているかを定めることである。そのあり方が分かれば『義疏』の思想的な位置を定めることができると思われる。そこで『義記』と異なる解説を行っている部分の思想的理由を検討整理してみると、これを（一）中国の古説による部分と、（二）著者の独自の見解による部分とに分けることができると思われる。そして（二）は、（二・一）統一的な解釈による部分と、（二・二）著者の本文理解とに分けられると考えられる。

第一節 中国の古説に基づく部分

第一項 五時教判

例えば主要な異説として教判論をあげてみる。『義疏』の方便品即ち正説の最初に述べる概説に当る部分で述べる教判論を分かり易いように段落をつけて示すと、

就五時教。辨此權実二智。皆各不同。

初教。若照四諦十二因縁為実智。照仮実陰入界等為權智。

第二波若教。若照真諦為実智。照俗諦為權智。

第三維摩教。知病識藥為実智。能變藥病相宜為權智。

第五涅槃教。若照仏果常住為実智。照金剛以還苦無常為權智。

今此法華教。若照四一境為実智。照三三境為權智。(大正56,71a)

『義記』ではこの順序で一、二、三、四、五となっているが、『義疏』では「初教・第二・第三・第五・今」という奇妙な順序になっている。これは全く『義記』の説の順序をそのまま踏襲しながら叙述されているものである。『義記』では「衆經に明かす所の二智の不同を明かす」として、(一)十二年前、(二)大品經、(三)維摩經、(四)涅槃經、(五)法華經、となっており、その示す權実二智の内容もやや異なりがあるが、順序からいうと涅槃經を第四、法華經を第五としている。『義疏』はこの順序をそのままにしておいて、ただ番号をかえて涅槃を第五とし、法華には「今」というだけで番号は付せられていないが、他の箇所叙述から見て、法華を第四に指定していることは明らかである⁹⁾。

それではどうして第四と第五の順番を入れかえることができたのか、その根拠を探してみると、『法華玄義』の引く古説のこの中、慧觀法師等の説がこれと同等であることが分かる。

定林寺柔次二師、道場觀法師…、開善光宅所用也。(大正33,801b)

頓・不定同前

漸=五時教

9) 本章中に含まれる「第二節 統一的解釈」の項参照。

十二年前 (有相教)

無相教

褒貶抑揚教

同帰教

常住教 (大正33, 801b)

この中の定林寺柔とは僧柔 (408-481) で、文宣王に誘われて都へ出、定林寺に住した。人々は人神とし欽服した¹⁰⁾。次は慧次 (434-490) であろう。三論を講じ、成実に詳しく、梁の三大法師は何れも慧次に師事したという¹¹⁾。道場寺観は慧観 (354-424) で廬山で慧遠に師事、晩年京の道場寺に止まった。『弁宗論』、『頓悟漸悟義』等を著した¹²⁾。

こうしてみると、いわゆる南三北七の教判の中、南三の一つに道場寺慧観、定林寺僧柔や慧次など、法雲にゆかりの深い人々の中に漸教として五時教判があり、第四時法華・第五時涅槃とされていたものを受けて¹³⁾、法雲は恐らく法華経を註釈する立場から法華最高の意味で第四涅槃、第五法華と変更したものを、『義疏』は古説に従って第四法華で第五涅槃と転換し、他の箇所でも四時教 (例えば開・示・悟・入にあてはめる) という時に、第一から第四の法華経迄をあてはめることによって、教判論としての統一性をもっていくことができるようにしたものと思われる。

第二項 四安楽行

次にまた古説に基づく例として四安楽行の理解をみしてみる。

10) 梁『高僧伝』第八、大正50, 378c。

11) 同卷八、大正50, 379b-c。

12) 同卷七、大正50, 368b。

13) 『法華玄義』、大正33, 801a。

『義疏』ではこれを(一)身善行(二)口善行(三)意善行(四)慈悲行と名づけている。(大正56,118a)そしてこれを行う人を新發意とする。

(1) ところが法雲の『義記』(大正33,662c)では行う人を下品退墮人とし、(一)智慧、(二)説法、(三)離過、(四)慈悲心の四行であるとし、その項目立ては全く異なる。そこでこれと共通の名称を用いているものを尋ねてみる。

(2) 智顗『法華文句』

対象を諸菩薩とし、(一)身業、(二)口業、(三)意業、(四)誓願の四安樂行とする。これは身・口・意の三は『義疏』と同じであるが、第四の誓願が『義疏』の慈悲と異なる。(大正34,119a)

(3) 吉蔵『法華義疏』

対象を「廻入大菩薩」行とする。即ち小乗仏教から大乘へ転向した菩薩であるとする。そして四行を(一)空寂行、(二)無憍慢行、(三)離嫉妬行、(四)慈悲行とする。これは第四だけは『義疏』と共通であるが、前の三は全く異なる見方である。(大正34,594a-b)

(4) 基『法華玄贊』

法相宗の基の『法華玄贊』は、四行を(一)正身行、(二)正語行、(三)意離諸惡自利行、(四)心修諸善利他行とする。(一)、(二)、(三)を身・口・意の三行にあてはめる点は『義疏』に共通するが、第四は非常に異なる。(大正34,819b)

以上現存する四説は『義疏』と共通しないが、『法華文句』には他に四説を引いている。

(5) 旧云(一)仮実二空、(二)説法、(三)離過、(四)慈悲

(6) 基師(一)空、(二)離憍慢、(三)除嫉妬、(四)大慈悲

(7) 龍師(一)身遠諸惡漸近空理、(二)除口過、(三)除意嫉、(四)起慈悲

(8) 南岳師 (一) 無著正慧、(二) 口不說過、(三) 敬上接下、(四) 大慈悲
(大正34, 119a-b)

以上の諸説をまとめて図表にしておく。

		対象	一	二	三	四
『法華義疏』		新發退墮	身善行	口善行	意善行	慈悲行
法雲『法華義記』		下品退墮人	智慧	說法	離過	慈悲心
智顗『法華文句』		諸菩薩	身業	口業	意業	誓願
吉蔵『法華義疏』		廻小入大 念修菩薩行	空寂行	無憍慢行	離嫉妬行	慈悲行
基『法華玄贊』			正身行	正語行	意離諸惡 自利行	心修諸善 利他行
『法華文句』 所引旧説	旧云		仮実二空	說法	離過	慈悲
	基師		空	離憍慢	除嫉妬	大慈悲
	龍師		身遠諸惡 漸近空理	除口過	除意嫉	起慈悲
	南岳師		無著正慧	口不說過	敬上接下	大慈悲

これで見ると、『法華文句』に引く古説は、すべて第四行を慈悲行としていて『義疏』と共通であるが、(一)、(二)、(三)の意味する所が三業の過を避けることで『義疏』と意味を共通しているのは龍師の説である、ということになる。

そこで龍師について調べてみると、これは慧龍であろうと推定される。『高僧伝』僧印(435-499)伝に「後進んで廬山に往き、慧龍に従って法華を諡受す。龍、当世に著名なり。法華の宗旨を播く」、「(印は)学衆典に涉ると雖も法華を講ずること凡そ二百五十二遍」(大正50, 380a)と記されている。

第三項 結

こうして見てくると、『義疏』は『義記』以前の説を採用し、時にはそれを簡略化し、或いは簡明化して用いることによって、『義記』と異なる考え方を展開していることが分かる。これ以外にも同様のケースがある。

第二節 統一的解释

第一項 四時教判

すでに教判論の部分で法雲の五時教判の第四と第五を入れかえて五時教判として用いることを述べたが、本文中にはこの中の前の四時を用いているところが多く、『義疏』の教判としてはむしろ四時教判を用いて、これに五涅槃時を足して、法雲以前の僧柔、慧次、慧観らの南北朝諸師の説に同ぜしめていることが分かる。

そこで次に四時教判の実体についてみてみたい。

第一は『義疏』の序品の最初の部分、本文の逐語的解释に入る前の総論の部分である。

但衆生宿殖善微。神闇根鈍。以五濁障於大機。六弊掩其慧眼。卒不可聞一乘因果之大理。所以如來。隨時所宜。初就鹿苑。聞三乘之別疏。使感各趣之近果。從此以來。雖復平說無相勸同修。或明中道而褒貶。猶明三因別果之相養育物機。於是衆生。歷年累月。蒙教修行。漸漸益解。至於王城始發一大乘機。稱會如來出世之大意。是以如來。即動万德之嚴軀。開真金之妙口。広明万善同歸之理。使得莫二之大果。(大正56,64c-65a)

ここに記してあることは、釈尊がこの世に生まれたのは法華經に説かれている一乗の教えを説いて、万善同歸の妙理を述べ、その結果どのような

善を行つた者でも同一の永遠なる結果を説くことにあつたが、ただ衆の機根が鈍く、五濁が機根を障害し、六弊（慳貪・破戒・瞋意・懈怠・散乱・愚痴）がその智慧の眼をおおいかくしているので、突然一乗の因果を聞いても理解できない。そこで最初は（一）鹿野苑でいわゆる小乗の教を聞き、（二）次いで無相（空）の理を説いて（波若）同修をすすめ、（三）更に中道を説いて小乗を抑えて大乘を褒め（維摩）、（四）衆生の機根が養われてきたので王城で一大事の機を発し、王舎城で『法華經』が説かれた、という四時説が説かれている。

『義記』もまた、同じ総説の部分（大正33,572c）では（一）鹿苑（二）大品（三）菴羅（維摩）（四）王城（法華）と『義疏』と同じ四時教が説かれており、「方便品」に説く五時教とは異なった理解を示している。（大正33,572c）

第二に方便品の「開・示・悟・入」の解釈についてみる。

『義疏』は自説を述べず、ただ「義家に不同あり」（大正56,75b）として「一に云わく」「光宅法師」「光宅法師善捨寺に於いて」の三説をあげるだけである。今、本文は長くなるので註にまわし、その内容を表にして示す¹⁴⁾。

14) 『義疏』の説。但し説によって改行する。

一云挙四時教為積。如來出世雖有四時之説。皆欲令得今日一果。故説非餘故也。初教時為開。波若為示。維摩為悟。法華為入。然所以知次第然者。以文可推。開未於示。示未於悟。悟未於入。漸漸從淺至深。故知其次第然也。

光宅法師解言。知見只是一衆生當來仏果。示為聞慧。悟為思慧。入為修慧。言如來出世。只欲為諸衆生。開其當來仏果。令成一果三慧故出也。

光宅法師。又於善捨寺解言。明因義中。略開三顯一。漸壽壽命長遠為開。廣開三顯一。令知壽命長遠為示。明果義中。略開近顯遠為悟。廣開近顯遠為入。言如來出世。只欲為諸衆生演説此四義故出也。（大正56,75b）

『義記』の説

舍利弗云何名諸仏此下是第二顯解更牒果一章門也。諸仏世尊欲令衆生開仏知見此下是第三正作四句解果一。開示悟入四句人解此四句互有不同。

一家解言初三乘別教為開也。波若教時言示也。説無量義經名悟也。説法華經詔為入也。知

		『義疏』	『義記』
一云		今日の一果を得しむ	果の一を解す
	開	初教	三乗別教
	示	波若	波若
	悟	維摩	無量義經（下線筆者）
	入	法華	法華
光宅法師		一衆生当来の仏果	一衆生当来仏果
	開	（説明なし）	三乗＝得一仏乗の行
	示	聞慧	聞慧
	悟	思慧	思慧
	入	修慧	修慧
光宅法師 （善捨寺）		因果の義を明す	因果之義
	開	因義略開三願一、漸表寿命長遠	略説開三願一
	示	因義広開三願一、令知寿命長遠	略明開近願遠
	悟	果義略開近願遠	略明開近願遠
	入	果義広開近願遠	広説寿命長遠

こうして『義疏』の説を『義記』の説と比較対照してみると光宅法師の二説はやや相違があるものの大きな問題ではなからう。『義疏』の光宅法師説では開が説かれていないが、『義記』の説と合わせてみると、「仏知見」の

見是仏果之名。同取万行作知見家道。此解亦好。

今光宅法師解言。知見只是一衆生当来仏果。衆生従本有此当果。但従昔日以来五濁既強障礙又重不堪聞大乘。不為其説有当果。此当果則有閉義。今日大乘機發五濁不能為障。得聞今日經教説言衆生皆当得仏。此則是開義。説言昔日三乗所行之行。皆是得一仏果之行。衆生聞此語則生聞慧。此則是示義。且又三乗人相与思惟寿命。昔来是方便。今一因一果是真實。我等未来皆应得仏深解此理。于時則生思慧詔為悟。相与自知居未極地。更習諸行修無漏治道断無明住地煩惱。于時即生修慧仍詔為入仏知見道也。

光宅法師又於善捨寺中解此四句。即会因果之義。以明四句。然此四句有漸漸除義。初言開者此最浅故如前略説開三願一漸表寿命長遠一果之義。此則是開義也。又如広説開三願一令知寿命長遠一果之義。此則是示義也。又如後略明開近願遠令知如来寿命長遠。此則是悟義也。又如後広説寿命長遠分身十方隱顯度人復倍為期。時衆相与同歸之因求一仏之果。此諸修行學即是入義也。（大正33, 603b-c）

解説は共通しているが、開の解説を落としていることが分かる。善捨寺の説は最後の「寿命長遠」が「広開近顯遠」となっていて、『義疏』はここでも開・示の説と統一化されていることが分かる。

ただ、第一説の「一師」の四時は、悟が無量義経であったものが、維摩に変更されていて、序品の四時教や方便品の五時教の前四時に合わされているのが分かる。このように内容を変えて統一されているので、これが『義疏』の本音であったと理解することができよう。

「法師品」第十には、高原の水をもとめる譬がある。高原を旅行中渴を覚え、穴を掘り続けて求めたところ、湿った土となり、泥となった(大正9,31c)。この譬について、『義疏』は高原を(一)初教(二)般若にたとえ、湿土を(三)維摩教、泥を(四)法華経にたとえる、と述べる¹⁵⁾。

これについて『義記』は燥土を二乗教、湿土を无量義経、法華経を泥にたとえる、という¹⁶⁾。こうしてみると、『義疏』は四時教に統一した結果、『義記』と異なる解釈となったことは明らかであろう。

第二項 正説と流通説の分科

序説・正説・流通説と経典を三分するのは法雲以下の諸師に共通する。その中、序説を序品に、方便品以下を正説に充てるのはすべての師に共通する。

問題は正説と流通説の分科である。諸師ともに分別功德品第十六(第十七)の途中で切るが、切る場合は主なもので二説ある。第一説は「爾の時、

15) 譬如有人渴乏須水於彼高原穿鑿求之猶見乾土者。水譬寿量果。高原譬初教及第二波若教。乾土譬八十年果。言前二教中求寿量不得。但得八十年果。知水尚遠。施功不已者。譬聞維摩教。轉見湿土者。湿土譬維摩教七百阿曾祇果。言為得水則湿土少近。内合於寿量果七百阿曾祇少近。泥譬今日法華經。其心快定知水必近者。至法華方知寿量果。(大正56,116b)

16) 二乗教如燥土。説无量義経于時直明万善成仏如湿土。若説法華教決定無有三一時得仏果譬泥也。(大正33,660c)

仏は弥勒菩薩に告ぐ」(大正9, 44c, 19行) 以下が流通説であり、法雲『義記』(大正33, 574c, 673a)、智顗の『文句』(大正34, 137a) はここで切る。

第二説は「阿逸多、若し仏寿長遠なるを聞き、その言趣を解するあり」(大正9, 45b, 11行) 以下で、吉蔵『法華義疏』(大正34, 612a)、『義疏』(大正56, 124b) である。他にも諸説あるが、今はこの二説を見ておけばよいであろう。

そこで問題は、『義記』と『義疏』は区切り方が異なる。何故このような相違が起こったかが問題であるが、このためには正説分の前半因一義と後半果義長遠の分科を見る必要があると思われる。

今、図表化して示すと、

『義記』(大正 33, 575c-576a) ¹⁷		『義疏』(大正 56, 70b, 119b) ¹⁸	
正説 — 因一義 —	略開三頭一	略開三頭一	
	大衆懷疑致請	大衆懷疑致請	
	広開三頭一断疑生信	広開三頭一断疑生信	
	別流通因義	別流通因義	
果義長遠義	寿量家別序		
	略開近頭遠	略開近頭遠	
	大衆懷疑致請	大衆懷疑致請	
	広明寿命長遠	広開近頭遠断疑生信	
		別流通果義	

17) 『義記』

因一義

正説第一段明因中有四段者。第一略説開三頭一。動執生疑。第二懷疑致請。第三広説開三頭一。断疑生信。第四別流通開三頭一之義也。(大正33, 575b)

果義長遠義

弁果之中有四段者。第一別序開近頭遠。動執生疑。第二略説開近頭遠。動執生疑。第三懷疑致請。第四広説寿命長遠。断疑生信也。(大正33, 576a)

18) 『義疏』

因一義

就第一明因義。又開為四。第一從初訖衆生處著引之令得出偈以來。略開三頭一。動執生疑。第二從爾時会有諸声聞以下。訖是等聞此法則生大歡喜。名大衆懷疑致請。第三從

これで見ると『義記』は因一義を四分しており、果義長遠の部分も四分しているけれども、内容は因一義にはない「寿量家別序」があつて、逆に因一義の「別流通因義」に相当する部分がない。それに対して『義疏』の方は因一義は全く『義記』の説をそのまま受け乍ら、因一義と果義長遠の部分では、内容に則して三と一に対して近と遠の相違はあるものの、分科の立て方は因一義と果義長遠と同じである。下段に線で結んだ通りである。そうすると前半と後半で分科の異なる『義記』と、前半と後半で分科の同じである『義疏』では相違が出てくる。即ち『義記』の「寿量家の別序」に相当するものがなくてこの部分が『義疏』の略開近顕遠の部分に含まれているのに対し、『義疏』の別流通果義に相当する部分が『義記』にはない。これを付加した為に正宗分と流通の分かれる部分を『義疏』は後へずらさざるを得なかった理由であろう。即ち、『義疏』の前半因一義と後半果義長遠の部を統一的に分科を立てたために『義記』と異なる分科となり、従つて本文の解釈に対しても相違が出てきたのであろう。

第三節 法華經本文に則した理解

この例はあげれば多い。一、二例をあげてみよう。

第一項 眉間放光

序品の初めの方に、釈尊が瑞相をあらわした、という部分に、眉間の白

仏語舍利仏以下。訖学無学人授記品。凡有七品半經文。広開三顯一。斷疑生信。第四從法師品以下訖安樂行品。凡举四品。別流通因義。(大正56,70b)

果義長遠義

明此果義亦例同因義。初開為四。第一從此品初訖我從久遠來教化是等衆。略開近顕遠。動執生疑。第二從爾時弥勒菩薩摩訶及無數諸菩薩等心生疑惑怪未曾有以竟此品。明大衆懷疑致請。第三举寿量品。広開近顕遠斷疑生信。第四入分別功品訖如是之人等於是無有疑。別流通果義。(大正56,119b)

毫相から光を放って、東方一万八千の世界を照らし、下は阿鼻地獄から上の阿迦尼吒天(色究竟天)に至った、という記述がある。

これについての註釈は、眉間から光を放ったというのは一因一果の理即ち中道を表わそうとしたものである、という。更に東方だけをあげるのは一因一果の理を示すだけでもいえるし、一方だけをあげれば他の三方は自然に分かるからであると解してもよい、という。

この部分は『義記』の解説通りである。

次は、

『本義』にいわく、「此の放光は応に此の方に入るべく、ゆえに此の方の事は光を並べてすなわち六事あり」と、而るに今は須いず。(大正56,66c)

『義記』はこの放光は、この世での釈尊の願いを表している、という。ところがこの文は実際には『義記』には出てこない。花山信勝氏は岩波文庫の書き下し文に「法雲『義記』 p582中 1,153上参照」(花山信勝校訳『法華義疏』上巻24,25)と記しているが、私の見るところではこの場所にこの語は出てこない。他土の瑞相として六義が出される。

ところで「これを須い」ない理由は放光はこの世界の釈尊のことと、光で照らされる他方の世界との両方とを含んでおり、しかも義を以て推しはかり、文章の段落からみ、その本意は他方の世界を示すところにある。だから此方を中心とする見方は用いない、というのである。

第二項 釈尊瑞相

他の一例をあげれば「序品」の最後の偈の中に(大正9,5b)

我、燈明仏を見るに、本の光瑞の如し、是を以て知りぬ今の仏も法華經を説かむと欲するならん。今の相は本の瑞の如し。是れ諸の方便なり。今の仏が光明を放つも、実相の義を助け発さんとなり。

という偈がある。これは釈尊の瑞相について弥勒に質問された文殊が、過去の燈明仏の例を引いて今の釈尊も法華經を説くのであろう、と答えている所である。これについて『義疏』の文は、

実相の義とは今日の一因一果の義をいうなり。此の中の文『本義』は文を超えて煩わしく釈す。而れども今は有^{ある}に随つて宜しく釈するのみ。(大正56,70a)

という。そこで『義記』の註釈を見てみると、約三百四十字にわたって長々と解説している(大正33,591c-592a)。偈文は長行の意味の繰り返しであり、このような長い説明を行わなくとも、読めば意味は分かるであろうとの意で、ただ実相の内容を説明しているだけで、著者の意図は十分くみとれるであろう。このような著者の率直な感想にあり、『義記』の文を簡略化している所は多く見られる。

第四章 聖徳太子の著作

第一節 『法華義疏』の思想的地位

以上検討してきたように、『法華義疏』の思想的地位は、主として梁の光宅寺法雲の『法華義記』によっており、『義記』に批判的な部分或いは異なる見解を示している部分は法雲以前の学僧の意見に基づいてこれを簡略化

して明解に示したものか、著者自身が他の部分と統一的に解釈した結果か、冗長と見られる部分を經典の本文に沿って簡略化したりしたものであることが分かった。そういう内容から見ると、法雲以後余り時間のたっていない時期の作品としてふさわしい。なお、この論文では触れないが、中国撰述説もあるけれども、誤字・訂正のあり方などから見て、日本での作品に間違いはないと思われる。理由を示さない中国撰述説もあるが、これは非学問的なものである。

第二節 異体字の問題

『法華義疏』が飛鳥時代の作品であることを科学的に示す研究に異体字の研究がある。

『法華義疏』の現存する草稿本と称せられている本には多く異体字が用いられている。その異体字の研究を行った人に書家の西川寧氏がある。

昭和46年、聖徳太子1350年御忌記念としてこの草稿本のコロタイプ版が聖徳太子奉讃会編として吉川弘文館から発行された時、『法華義疏』解説が付せられ、この中に坂本太郎氏の「序説」、石田茂作氏の「装潢」、花山信勝氏の「内容」、西川寧氏の「書法」の四論文が含まれていた。

西川氏は草稿本について「一字一字の構成が知性に満ちている。六朝以前の一般の章疏よりも一層高いこの文化性を認めないではいられない」(同57頁下段)とし、「紙のつぎ方がいかにもしろうと臭い」とし、また別筆の部分のあることを認め、また第一巻だけで約70字の異体字を検出している。そしてこの異体字を七種に分類する。(同書59頁)

- | | |
|----------------|-----|
| 1、北魏から初唐へ通行のもの | 12字 |
| 2、北魏以来 (隋以後未詳) | 29字 |
| 3、西魏から初唐へ通行のもの | 2字 |

4、西魏以来 (隋唐未詳)	3字
5、隋以来 (唐未詳)	3字
6、近似の字例あるもの	13字
7、他に例のないもの	8字

とし、結論として「こう見ると別字に限り、義疏は隋朝国の外のものであるまいと見える」という。また「『義疏』は様式論的に隋形態であると考えねばならぬ」(同書64頁下) という。

第三節 結

本書にはなお検討すべき点は種々残されているが、この論文では網羅的に行うことはできない。ただ思想内容からも異体字の研究からも飛鳥時代のものと認められるし、飛鳥時代内のものと認められれば後世の文献に記される通り、聖徳太子の作と認めるのが最も適当であろうと考える。

第五章 『法華義疏』と百済慧聡・高句麗慧慈

第一節 学術的疑問

『義疏』を読んでいると、この書は個人の著者の著書でありながら、その裏に学術顧問がいたのではないか、と思われる文章がある。筆者は十如是の解釈の部分にそれを感じる。十如是は法華経方便品(正説分)に入って、舍利弗に仏の成就する法は希有にして難解の法であり、説くべきではない。仏と仏とだけが究めることのできる法であるとして、諸法実相として10項目の如是をあげるのである。

今、『義記』について、この内容を見ると、法雲は初めの五如是を諸法即

ち方便である三乗の法であり、次の四如是を実相即ち一乗の法であるとして、諸法と実相を挙げて最後に如是本末究竟等を諸法と実相との結びとしている。即ち「諸法実相」を「諸法と実相」の意味に解している。

その内容を見てみると、先ず「凡そ九句あり、初に五句有りて上の諸法章門を釈し、次に如是因・如是縁の下に四句ありて上の実相門を釈す」(大正33,596c)と示した上で各如是の内容を示していく。如是相とは声聞・縁覺・菩薩三乗それぞれの異相を表わし、如是性は三乗それぞれの性の不改の義を表わし、如是縁とは声聞は四諦、縁覺は十二因縁、菩薩は六度と三乗の本体が異なることを示し、如是力とは声聞は正使(煩惱)を断ずる力、縁覺は習氣(煩惱の余習)を侵し断ずる力、菩薩は習氣を断じ尽くす成仏の力をいう。如是作とは行相であり、三乗それぞれの行相をいう。

実相の四如是とは、如是因とは実智(眞実の智)の照らす対境であって、大果を感じ得ることを義としている。如是縁とはこの大果報は万善によって得られることを縁といい、如是果とは一果(長遠なる仏果)が因によって得られることを示し、如是報とはこの因の力に報いる義があるのをいう。

そして最後に如是本末究竟等とは第三に諸法と実相との両方を結ぶことで、本とは最初の如是相を指し、末とは第五の如是作を指して権智(三乗の智)の境を結す。究竟等とは一因一果を指して実智の境を結す、と理解している。(大正33,596c-597a)

これに対する『義疏』の解説は三段に分けて見ることができよう。

(第一段)(第三に)実智所照の境を出す。言うところは但に実智は深妙にして知り難きのみならず、実智所照の諸境は亦深妙にして知り難く、而も此の実智は能く難知の諸境を照らす。則ち実智は深妙難知なること自ら明らかなるべし。

諸法実相とは謂はく、実智所照の諸法実相の境なり。即ち是れ立章門なり。「所謂」以下は章門を釈す。凡そ九句あり、能く是の如き諸説を照らすというのが故に、実智深妙なりという。言を以て尽くすべきにあらず。

(第二段)『本義』にいわく、諸法とは権智所照なり。いわく三三の境の中の三教なり。実相とはいわく、四一の境の中の一理なり。九句を分かつて三と為す。初の五句は諸法章門を釈す。如是因より以下の四句は実相章門を釈す。本末究竟等の一句は両章門を結す。本とは即ち初の如是相なり。末とは則ち後の如是作を挙げ、是れ権智章門を結す。究竟等とは一因一果なり。究竟等は是れ実相章門を結す。

(第三段)釈文又微細煩広にして、但愚心及び難し。故に尽くは記さず。いわゆる明らかならざる所を闕く¹⁹⁾。

よく見ると、この前の所から文章に誤りがあるようである。

『経』の「舍利弗、吾成仏してより以来」(大正9,5c1行)以下の文を先ず「第一に言に寄せて二智を嘆ず」と「第二に止舍利弗より以下は言を止めて二智を嘆ず」(大正56,71b、草稿本第一巻375行)しているが、本文の註釈の部分では「第二の言を止めて実智を歎ずるなり」(大正56,71c最終行、草稿本第一巻394行)となっている。しかもこの部分一字消してあつて右へ「実」を書き加えている。推測すれば「二智」の二を消して「実智」と変更したのであろう。ところが、更にこの項目を三分する中の最後、肝心の部

19) 第三出実智所照境。言非但実智深妙難知。実智所照諸境。亦深妙難知。而此実智。能照難智諸境。則実智深妙難知。亦可自明矣。諸法実相者。謂実智所照。諸法実相境也。即是立章門。従所謂以下釈章門。凡有九句。言能照如是諸境。故云実智深妙。非以言可尽也。

本義云。諸法謂権智所照。謂三三境中三教。実相謂四一境中一理也。九句分爲三初五句。釈諸法章門。従如是因以下四句。釈実相章門。如是本末究竟等一句。結両章門。本則挙初如是相。末則挙後如是作。是結権智章門。究竟等謂一因一果。究竟等は結実相章門。

釈文亦微細煩広。但愚心難及。故不尽記。即所謂闕所不明。(大正56,72a-b)

分を指す所は「第三に諸法実相より以下は二智所照の境を出す」となっている。本文解説の部分は「第三に実智所照の境を出だす」(大正56, 72b、草稿本第一巻405行)と初めから「実智」となっている。これはいうまでもなく法雲の立場であれば「二智」で統一すべきであり、『義疏』の立場であれば実智で統一すべき所であろう。尚、この第三は第二の誤りであろう。何故このような混乱が起きているかが第一の問題である。第二の問題は十如是の全体を実智所照の境とすべきことを記してあるけれども、十如是の具体的内容は全く記されていない。それに対して第二の『本義』の説は一応これでほぼ十分と思われる解説が付されていることである。

そこで第三段の「愚心及び難し、故に尽くは記さず、即ち所謂欠いて明かさざる所なり。」というのは文章の続き具合から見ると『本義』について述べたものと思われるが、この内容は実相所照の境と解釈する部分に当てはまる。もしそうであるとすれば(或いはそうでないとしても)何故二智ではなくて実智そのものかという説明を省いて、而も『義記』と正反対の説を採用している根拠は何か、ということになる。「愚心及び難く」がこの実智と解する点を指すとすれば、内容がよく分からなければ『本義』の説をそのまま受けて書くのが常識的であろう。それを違えたために前に混乱を生じていると見れば理解できる。このような諸状況を考えると「自分にはよく分からないけれども、顧問の学者のいうことに従って実智に変更した」というのが最もあり得そうなことと思われる。

尚、『法華義疏』は複数の学者の共同執筆である、という見解(井上光貞氏)もあるが、そうであれば「愚心及び難し」という文は入らないであろう。これはあくまで個人の自己反省の言葉である。

第二節 百済の慧聡と高句麗の慧慈

さて、以上のように考察を進めてくると、聖徳太子が学術顧問の説をも

用いて個人で著した作品ということになる。

『法華義疏』の思想背景を探ると

一、梁の光宅寺法雲の『法華義記』

二、法雲以前の南北朝の諸師

三、著者の独自の思惟

三・一、統一的解釈

三・二、本文に則した理解

の四項目に分けることができる。

そこで（三）の独自の解釈にも学術顧問の意見が反映されていることは十分に考えられるが、特に（一）の光宅寺法雲と（二）の古師の説には学術顧問の存在が推量される。これは誰か、ということになると直接書いてないし、特に参照すべき文献（記述）があるわけではないが、百済の慧聡と高句麗の慧慈がそのような役割を果たしたのではないかとと思われる。『日本書紀』には二人の来日について、推古天皇三年五月に高句麗の僧慧慈来日し、元年に摂政となった聖徳太子は内教（仏教）の師²⁰⁾としたと記す。またこの年に百済の僧慧聡も来日した。そしてこの両僧が三宝の棟梁となった²¹⁾と記している。この二人が仏教界の最高責任者となったことを示し、また次の四年十一月に法興寺ができるとこの二僧が住したという²²⁾。この慧慈が太子の仏教の師となったのであるから、もし二名の僧が師となったと

20) 『日本書紀』推古元年五月戊午の朔日丁卯に高麗の僧慧慈帰化す。則ち皇太子師とす。

前書同年夏四月庚午の朔己卯に厩戸豊聡耳皇子を立てて皇太子とす…、且内教を高麗の僧慧慈に習い、外典を特に覚智に学ぶ。並に悉に達る。

21) 是の歳、百済の僧慧聡来る。

此の両僧仏教を弘演して並に三宝の棟梁となる。

22) 四年の冬十一日に法興寺造り竟りぬ。則ち大臣の男善徳臣を以て寺の司に拝す。是の日に慧慈・慧聡、二僧始めて法興寺に住す。

すればこの二人であったのではないかと思われる。

証拠となるものはないが、当時の文献は何もないので、いわば状況証拠に頼る他ないのであるが、『法華義疏』の(一)法雲の説についての師を求めれば、これは百済の慧聡の可能性が強く、(二)他の古師の説の師を求めれば、これは高句麗の慧慈であった可能性が強い。

第一項 百済の慧聡

慧聡についての記述は前項に記したこと以外にはない。従って法雲の『法華義記』についての師は慧聡であったというのは梁の武帝と百済の聖明王との緊密な関係²³⁾から、梁の仏教教学は百済を通じて日本に流入したと考えるのが自然であるからである。

第二項 高句麗の慧慈

慧慈についての記述は多い。前記の外、推古二～三年の一月十五日に高麗の僧慧慈が国に帰った、とあり、更に二十九年二月聖徳太子が歿になると、高句麗でそのことを聞いた慧慈が「日本国は聖人います…三宝を^{つし}恭み敬いて^{おほむか}黎の厄を救う、是れ実の大聖なり云々」と嘆じたことが伝えられている。慧慈は仏教以外の働きもしたと思われるので、聖徳太子との関係はこの面からも考えなければならないが、今は言及しない。

23) 『三国史記』百濟本紀第四第二十六代聖王(在任523-564)によると、二年(534)梁の高祖が詔して王を冊命して、持節・都督・百濟諸軍事・綏東將軍百濟王とした。十二年春三月使者を梁に派遣し朝貢させた。十九年(541)王は使者を梁に派遣し朝貢させ、同時に上表して毛詩博士・涅槃(経)などの経義、ならびに工匠・両師^{おかし}などの(下賜)を要請、(梁)はこれを許した。二十七年冬十月王は梁の都が^{おかし}賊(侯景)に^{おかし}殺されているのを知らないで使者を派遣し朝貢させた云々。(平凡社東洋文庫『三国史記』五) 368-369頁。

第六章 結

こうして日本仏教は百済から公伝されただけでなく、百済・高句麗の僧の貢献の下に教学の基礎が作れられていったものと思われる。因みに『日本書紀』に出てくる外国の僧を拾ってみると、百済14名、高句麗9名、新羅僧5名、そして後期に属するが大唐僧10名を数えている。この数が大唐僧を除いてそのまま飛鳥時代の日本の仏教界の実情を反映しているものと思われる。

Abstract

Buddhism in the Asuka Period and Monks from Baekche and Koguryeo

Koyu Tamura

Emeritus Professor, Toyo University

Translation - Jeidong Ryu, HK Research Professor, Geumgang University

There have been positive and negative observations on the authorship of Prince Shotoku [聖德太子] about the *Hokkegisho* [法華義疏] as the first book of Japanese Buddhism.

Presently, dealing with this problem, I am going to probe the background of the thought of the work. Its characteristics can be summarized into four points.

1. The essence of the work is predicated upon the Fahuayiji [法華義記] by Guangzhaisi Fayun [光宅寺 法雲].

2. There are some parts critical to the theory of Fayun, the first part seeming to be an abstraction of the theory of a master older than Fayun.
3. The second part critical to Fayun's theory is formed in its efforts to give a unified interpretation on the whole work in correcting some tattered part of the *Fahuayiji*.
4. The third part critical to Fayun's theory is formed in its efforts to give an interpretation based upon the scripture in evading some complicated explanations of the *Fahuayiji*.

With other evidences as well, this work is thought to be a work from Asuka period, Prince Shotoku appearing to be its author.

Some parts of it are based upon Chinese writings, the first part being based upon the theory of Guangzhaisi Fayun and the second part being based upon the theory of a master older than Fayun, while the former is thought to be transmitted through Hyechong [慧聰] from Baekche, the latter through Hyeja [慧慈] from Koguryeo.

Thus, the work Hokkegisho is thought to have been written by Prince Shotoku with the transmission of some theories of Chinese scholar monks through two scholar monks from ancient Korea.