

達法師の三時経教と法朗の三種教判と吉蔵の三種法輪

米 森 俊 輔

一 問題の所在

現在にまで計四部二十九卷という多くの『法華経』注釈書が隋の嘉祥大師吉蔵（五四九―六三三）の著作として伝わっているが、三種法輪は、吉蔵によって『法華経』の重要性を主張するために説かれた一種の教判論であり、二蔵義とともに、一般に「二蔵三輪」と称され、よく知られているであろう。

この三種法輪に先行して三種法輪と形式上類似した達法師（生没年未詳）の三時経教（以下、単に「三時経教」と称す）と興皇寺法朗（五〇七―五八一）の三種教判（以下、単に「三種教判」と称す）が存在したと考えられる。この二者の教判と三種法輪は、それぞれ三段に分類されるが、各段に配当される教説（経典）が類似している。特に、法朗は吉蔵の師であるから、三種教判から三種法輪が展開したことは、当然想定され得るであろう。しかし、このことは、従来の研究においてほとんど指摘されてこなかった。そこで本稿では、この三者の教判の関係について検討することにした。また、本稿

では、三者の教判において、各段に配当される教説が表面的に類似することを「形式上の類似」と表現する。

三種教判については、幾点かの先行する研究に指摘されているが、三種法輪と三種法輪との詳細な比較検討はなされておらず、両者の形式上の類似を指摘することに重点があるように思われる。^④

また、三時経教は、青木隆「一九九六」によって、近年、学界に詳細な紹介がなされた、地論学派の人物によって著された「俄Φ一八〇」に、達法師という人物の教判として記述されているものである。青木「一九九六」では、資料の紹介に加えて、詳細な内容の検討がなされているが、残念ながら、三時経教と三種教判及び三種法輪との関係については言及されていない。しかし、三時経教と三種教判は、類似というよりも、形式上においてはほぼ同じであり、両者に何らかの密接な関係があることを想像せざるを得ないのである。したがって本稿では、三時経教と三種教判及び三種法輪とを、形式上のみならず、資料の記述をより詳細に比較検討し、三者の教判の関係を明らかにすることを目的とし、論述を進めていきたい。

二 三時經教と三種教判が説かれる資料

最初に、三時經教と三種教判が説かれる資料を提示する。

三時經教は、次に引用する撰者不明の敦煌出土写本で地論学派南道派の文献と推定される「俄Φ一八〇」の一項目「広弁經教」に説かれてゐる。^⑤

第一達法師解、唯有三時經教。一者、開源法輪、即是始華嚴明大乘之理、悟開菩薩。引文言、如日初出、先照高山。二者、權源法輪、即從鹿野苑至法華教、明理未極、方便權化也。三者、還源法輪、即涅槃教、明源反本所以、稱還源法輪也。故十地經云、攝法為首。三時轉故。此意明三相互也。生分說法即是開源、住分說法即是權源、滅分說法即是還源。此亦、不足明。是三時之教也

(『敦煌吐魯番文獻集成 俄藏敦煌文獻』卷第四・一九七頁下)
ここに言う達法師は、僧伝類はもちろん、管見の及ぶ限りの他の文献にもその名が見えず、残念ながらその事跡は不明とするほかない。しかし、三時經教が莊嚴寺僧旻(四六七―五二七)の四時教判や慧觀(四二四―四五三年間に七十一歳で没)が創唱したとされる五時教判と並列に説かれており、また、達法師は菩提流支(菩提留支、一五二七)訳『十地經論』の存在を知らなかったと判断される。^⑦そして、「俄Φ一八〇」の成立年代が地論宗第四期(五八五―六一〇)と特定されているということから、筆者は達法師について、法朗以前

達法師の三時經教と法朗の三種教判と吉藏の三種法輪

か、あるいは最下限法朗と同時代かのいずれかの人物であると考え^⑧。したがって、三時經教と三種教判とは同一の情報源から成立した教判か、あるいは三時經教から三種教判が発展したかのいずれかであると思われるのである。

一方、法朗が説いた三種教判は次の資料に示される。

若是興皇師、云有三教。爾時、為王講華嚴經云、初作三教。一者、根本教、二者、方便教、三歸宗教。根本教者、即是花嚴。華嚴明正法之性非大非小、所以是根本。波若法華維摩思益等、此非大非小、而能大小方便故、名方便教也。若是涅槃前、雖方便說大說小、至涅槃教、結還非大小。以是義故、名歸宗教。仏教大意、略如此

(『三論玄義檢幽集裏書』卷第四・大正七〇・四三五頁上―中)
この資料は、法朗門下の慧均(一七世紀前半)撰『大乘四論玄義』の文として、日本の教譽(生没年不詳、室町時代)撰『三論玄義檢幽集裏書』に引用されるが、現存する『大乘四論玄義』には、この部分が欠けている。しかし、筆者はかつて、拙稿「二〇〇三」において、この資料が法朗の学説を正しく伝えたものと考えて問題ないと指摘した。

三種法輪については、後に検討する際、適宜資料を引用することとしたい。

三 三時経教と三種教判との比較検討

さて、前掲の資料を踏まえ、三者の教判の比較検討に入るが、論述が複雑になることを避けるため、まずは、本節において三時経教と三種教判とを先に検討し、その結果を受けて三種法輪を検討するという順序で論述を進めていきたい。

まず『華嚴経』の教説（以下「華嚴教」と称す）について、三時経教は第一開源法輪、三種教判は第一根本教に位置づける。この点において、開源法輪と根本教は形式上同様であり、対応関係にあると見てよい。しかし、詳細に資料の記述を検討すれば、少なからず異なりがある。第一に、三時経教が華嚴教を「大乘」と定義するのに対し、三種教判は「非大非小」と定義づけていることが異なる。第二に、三時経教は華嚴教を「菩薩を悟開せしむ」ものとしているが、三種教判ではこの定義がなされていない。第三に、三時経教は華嚴教を開源法輪とする教証として、仏駄跋陀羅（三五九―四二九）訳『大方広仏華嚴経』（以下『六十卷華嚴経』）卷第三十四「宝王如来性起品」の文を趣意引用しているが、根本教は教証を明示しない。以上、開源法輪と根本教との間では、三点の異なりを指摘できる。

次に、三時経教では、仏が鹿野苑にて説いた阿含經典類の教説以後、仏が成道して四十余年後に説いた『法華経』までの間に説かれたとされる全ての教説が権源法輪に含まれる。次の還源法輪が『涅槃経』

の教説と定義されることから、若干の想定されうる例外はあるものの、^①『華嚴経』と『涅槃経』を除く全ての經典における教説が権源法輪に含まれると考えて問題ない。一方で、三種教判は般若・法華・維摩・思益等の各經典に説かれる教説を方便教としている。三種教判で方便教に配される各教説は、三時経教の権源法輪に含まれることになる。権源法輪が鹿苑の教説を含むということは、一見、方便教と異なるものの、方便教は「大小方便」と定義され、方便教にも一般に小乗教である鹿苑の教説が含まれると考えられるから、権源法輪と方便教とが対応関係にあると見ることが可能である。しかし、権源法輪と方便教とを詳しく検討すれば、やはり、両者の異なる点を挙げるができる。それは、三時経教が権源法輪を「明理未極」の「方便権化」の教説と定義し、一方、三種教判が方便教を非大乘・非小乗（非大非小）ながらも大・小の方便となるもの（大小方便）と定義していることである。これは、方便の教説と定義される点で権源法輪と方便教とは同じだが、権源法輪が「未極」の教説とされるのに対し、方便教は「非大非小」かつ「大小方便」となるとされ、決して「未極」というネガティブな評価はなされていない。権源法輪と方便教との間では、とりあえず、この一点を異なる点として挙げることができる。

次に、大乘『涅槃経』の教説（以下「涅槃教」と称す）を三時経教では還源法輪、三種教判では帰宗教としている。この点で、還源法輪と帰宗教が対応する。ただ、資料の説明が、ともに簡略に過ぎ

るため、還源法輪と帰宗教との間には、明確な異なりを見出すことはできなかった。還源法輪は、ただ単に「源を明かして本に反る」と定義され、一方、帰宗教は、以前に方便として大小乗の教えを説いたが、また非大非小の教えに帰結するものと定義されるのみである。

三時経教と三種教判との関係では、他にも注目される点が多いが、繁を避けるため、本稿では以上に挙げた点を検討の中心にしたい。^⑫

四 三種法輪の検討（一）——根本法輪において——

さて、三時経教と三種教判は形式上類似していたが、詳細に比較検討した結果、両者に幾点かの異なった特徴があることが分かった。そこで次に、三時経教と三種教判との比較検討の結果を踏まえ、三種法輪について検討したい。

三種法輪が最も簡略に説かれるのは、次に引用する『法華遊意』の文であろう。

欲レ説三種法輪故、説此經。言三種者、一者、根本法輪、二者、枝末之教、三者撰末歸本。根本法輪者、謂仏初成道、花嚴之會、純為菩薩、開一因一果法門。謂根本之教也。但薄福鈍根之流、不堪於聞一因一果故、於一仏乗、分別説三。謂枝末之教也。四十余年、説三乗之教、陶練其心、至今法花、始得會彼三乗、歸於一道。即撰末歸本教也

（大正三四・六三四頁下）

達法師の三時経教と法朗の三種教判と吉蔵の三種法輪

すなわち、三種法輪を説こうとするために『法華経』が説かれたが、三種法輪とは、仏が成道したとき、『華嚴経』の会座においてもっぱら菩薩のために一因一果の一乗の法門を説いた根本法輪、次に、一因一果の教えを理解するに堪えなかった薄福鈍根の人のために一乗の教えを三乗と説いた枝末法輪、そして四十余年間、仏が三乗教を説き、薄福鈍根の人の心を陶練したが、『法華経』の会座に至って、三乗の教えを元々の一乗の教えに戻して説いた撰末歸本法輪であるというのである。^⑬

まずは、三種法輪が第一根本法輪を華嚴教とすることにより根本法輪・三時経教の開源法輪・三種教判の根本教三者の対応関係が知られるので、以下、この三者を比較検討する。検討に当たっては、根本法輪が「一因一果の法門」と定義されることと、その対機が菩薩に限定されていることに注目する。

さて、開源法輪が大乗とされるのに対し、根本教は非大非小とされることと異なるのは前述したが、根本法輪は「一因一果の法門」と定義されている。一因一果の法門とは一乗教を意味するが、大乗教を意味しない。吉蔵は『法華遊意』で、

問、此経云、唯有二仏乗。云何、乃立大小二耶。答、如来赴大小二縁、故説大小二教也。雖説二教、終為顯一乗故。藥草喻品云、於一切法、以智方便、而演説之。其所説法、皆悉到於一切智地。故知、教無異表、縁無異悟。然対異故、明不異。在異既無、則不異亦息。故云、

是法不可示、言辞相寂滅。若守大小二藏、及封執唯一乘者、此皆成二異兩見。未悟本來寂滅。非下學弘法人也

(大正三四・六四四頁中)

と言う。すなわち、『法華経』は一仏乗のみがあると説くが、仏はどうして大小の二教を立てたのかと自問し、如来は機縁にしたがつて大小二教を説くが、これはつまるところ、一乗教を顕わにしようとするための手段であり、大小の異なりは本来的に無いと自答する。また続けて、大小の異なりが無いということは、大小が異なるという謬見に対して異ならないと言ったまでであり、大小が異なるという謬見が無くなれば、大小が異なるということも言う必要がなく、大小二藏があるとするのも、大小二藏を否定して一乗のみがあるとするのも謬見であり、これらの謬見の者は、仏法を学ぶ人とは言えないと論じている。以上から吉蔵においては、大乘・小乗、一仏乗という概念がともに、最終的には否定されるべきであることが分かるが、また、大乘と一仏乗とは別の概念であり、大乘小乗の概念を否定したものが一仏乗であることも明らかであるかと思う。^⑮言換えれば、吉蔵における一仏乗には、非大乘非小乗が含意されていると言える。三種教判における根本教は、非大非小とされるが、三種法輪の根本法輪は一乗教とされ、これが吉蔵においては、非大非小を意味することになる。これは根本教から根本法輪へとという展開を裏付けるものと言えないだろうか。ただ、法朗において、果たして非大非小と一乗が同一視されていたのかどうかは定かではない。

また、他方で、三時経教の開源法輪が大乘と規定されることは、三種教判及び三種法輪に比して趣を異にするとと言える。

次に、根本法輪の対機が菩薩に限定されていることについて言及したい。開源法輪は対機について「菩薩を悟開せしむ」としているが、根本教には対機についての明確な規定がない。しかし、吉蔵撰『華嚴遊意』には、次のようにある。

委悉述大師之言、前難南土、解釈迦与舍那不異。今还用前四種責故、不得一。(略)四者、徒衆異。釈迦、具有三一雜縁、不但縁。如千二百声聞、弥勒等菩薩、則是雜縁也。舍那、唯一大縁満縁。普賢菩薩等、則是大縁

(大正三五・一頁下)

すなわち吉蔵は、大師の言葉を委曲に述べれば、大師は、南土の師が釈迦仏と舍那仏は異なるものではない(釈迦舍那不異)と解釈することを、四種の観点から論難すると言ひ、その第四に、釈迦仏と舍那仏との説法の徒衆が異なる(徒衆異)という観点から論難する際、釈迦仏は千二百の声聞にも弥勒などの菩薩にも教を説き、徒衆は雜縁であったが、舍那仏はただ普賢菩薩などの大縁満縁のみに教を説き、徒衆は大縁であり、釈迦仏と舍那仏とでは徒衆が異なる、としたと言う。ここにいう大師は、法朗を指す。^⑯この文から、少なくとも法朗には、舍那仏の所説である華嚴教の対機を菩薩に限定する考えはあったことが分かる。ところが『華嚴遊意』は別の箇所では北土師が釈迦仏と舍那仏とが異なる(釈迦舍那異)と解釈すること

を、

四者、徒衆亦不異。第八会、具列大小乘衆。列五百声聞身子須菩提等。若爾二仏、徒衆亦不異。若使言舍那、唯為一大縁、則應唯列一大乗衆、何則具列大小衆為。則具大小縁。又列既雜列、縁即是雜縁、教是雜教。又釈迦、大縁文殊弥勒等、更無別文殊弥勒。何異舍那。小縁身子須菩提等、無別身子須菩提等。若使如此、故知、二仏徒衆、亦復不異

(大正三五・二頁中)

と言つて論難している。つまり、『華嚴経』の第八会には五百の声聞が会座に連なるので、舍那仏も決して菩薩のみに縁を説いたわけではなく、この点で釈迦仏と舍那仏は異ならないというのである(徒衆不異)。これは、南土師を難じて「徒衆異」を主張した前述の説とは正反對だが、実はこの徒衆不異も法朗の説である。この法朗の徒衆に関する異なつた解釈を、『華嚴遊意』は最終的に、法朗に教えを請うた建初法師の言葉をもつて結論する。すなわち、建初法師は釈迦仏と舍那仏との関係を一・異・亦一亦異・非一非異の四句分別をもつて整理し、「非四句、而不失四句」(大正三五・二頁下)と言う。つまり、釈迦仏と舍那仏との関係は一・異・亦一亦異・非一非異の四句分別によつて説明できないが、かといつて一・異・亦一亦異・非一非異に四句分別されないわけではない、と言うのである。これは釈迦仏と舍那仏の同異に関する問題であるが、法朗は釈迦仏と舍那仏との徒衆同異の問題に關しても同様の意見を持つて

いたと考えて問題ない。要するに法朗には、華嚴教の対機を菩薩に限定する見方と、菩薩に限定しない見方の二つの見方があり、一面ではこの二つの見方を否定し、一面では認めていたことになる。さて、吉蔵は根本法輪の対機を菩薩に限定しているが、『浄名玄論』巻第七で吉蔵は次のようにも言う。

問、大機未熟、故華嚴之会、未有小衆。何故第八会中、列五百声聞。答、前七会、多是仏初成道、菩提樹下説之。此時未有小衆。故七会不列。第八会、後時説之。後已立祇洹精舍。此時得有三声聞。所以列也。講者、謂七处八会、皆初成道説。則失斯意也

(大正三八・九〇頁上)

つまり、『華嚴経』の会座に小乗の徒衆が存在しないと言うのなら、どうして『華嚴経』の第八会において、五百の声聞が会座に列しているのかと自問して、第七会までは小乗の徒衆が存在しないが、第八会は初成道より後、祇園精舍において説いたものであり、このときは会座に声聞が存在するのだと自答し、さらに『華嚴経』を講義する者はみな、『華嚴経』を初成道の説とするが、この第八会のことを考慮に入れていないと評している。ここでは『華嚴経』第八会の例を出し、決して『華嚴経』の対機が菩薩に限らないことを主張する。これは、前述の『華嚴遊意』に説かれた法朗の説を受けたものであろう。つまり、吉蔵も法朗と同じく、『華嚴経』の対機が菩薩に限られる場合と、そうでない場合との両方を認める立場を採っていたと考えられる。ここで三時経教と三種教判と三種法輪との

『華嚴經』の対機についての見方をまとめると、三時経教と三種法輪は対機を菩薩に限定するが、三種教判は対機を菩薩に限定しない。このことは一見、三時経教と三種法輪が類似し、三種教判が趣を異にするものであると考えさせる。しかし、法朗には『華嚴經』の対機を菩薩に限定する見方を容認する考えがあり、一方で、『華嚴經』の対機を菩薩に限定しない考えもあった。そして、これが吉蔵の教学にも受け継がれていることを考えると、むしろ開源法輪よりも根本教の方が、根本法輪に近いと見ることが可能である。

五 三種法輪の検討(二) — 枝末法輪において —

次に、枝末法輪と権源法輪及び方便教との関係について検討する。枝末法輪は、薄福鈍根の人が華嚴教の一乗を聞くに堪えなかったから、仏は次に、本来一乗であるものを三乗と説いたという教えを意味し、ここには阿含經典類に説かれた教説以後、『法華經』が説かれる前までの經典に説かれた教説が含まれる。ここでまず注目されるのは、権源法輪及び方便教に含まれた法華教が、枝末法輪には含まれないということであるが、この点は重要な問題をほらみ、検討に含めると、論点が多岐にわたることが予想されるので、本稿では触れず、今後の検討課題として残し、いずれ改めて検討することとしたい。ここでは、枝末法輪が本来一乗であるものを三乗と説いた教えであると定義されることに注目し、検討を進める。

さて、権源法輪と方便教とは、ともに方便の教えと定義される点

で共通していた。これに比して、枝末法輪は一乗を分別して三乗と説かれた教えであると定義される。つまり、枝末法輪は三乗教ということになるが、たとえば、『法華玄論』巻第二には「昔日明^三、則有^二因三果三^一。今日辨^レ一、則有^二因一果一^一。開^レ昔因三果三^一、皆是方便。顯^レ今因一果一^一、並為^二真實^一」(大正三四・三八〇頁上)とあり、²⁰⁾『法華經』以前の教えでは因三果三の三乗の教えを説いたが、これは方便であり、今の『法華經』において因一果一の一乗教を明かすのが真實であると言っている。方便は、教化の巧みな手段であるから、衆生を一乗に誘引するための方便である。つまり、枝末法輪は、衆生を一乗教に導くという限定的な意味において、方便の意味が与えられることになる。

枝末法輪が、衆生を一乗に導くという点において方便であることは、次の吉蔵撰『法華義疏』巻第七の文にも明かである。

問、初化^レ窮子^一不得^レ以^二幾種教門^一、即柔^レ伏其心^一、後得^レ入^二法華^一耶。答、初華嚴教門、此教^二直往菩薩^一、令^レ入^二仏乘^一。從^二華嚴^一以後、依^二此品始終之意^一、凡有^二四教^一。調^二伏迴小入大之人^一、方得^レ入^二於佛慧^一。言^二四教^一者、一冷水灑面、即人天教。令^二其離^二三塗之惡^一。次雇^レ子除糞、譬^レ說^二二乘教^一。令^レ離^二凡夫煩惱^一。三者、付財密化譬、及陶練小心譬、此之^二二譬^一、化^二彼二乘^一。同令^レ離^二二乘煩惱^一。所^二以但拏^二此二譬者^一、以^二大法^一化^レ小、凡有^二二門^一。一者、令^二小人說^二大^一、以化^二小人^一。則付

財教、名為「自教」。二者、令「大士說大」、而化「小人」。謂「大品以後、諸方等經、名為「他教」。一切大乘中、唯此二事。故用「斯二」、調「其小心」。然後得「悟一乘」也。問、此四教、調「伏小心」、得「悟一乘」者、此之四教、悉是入「一乘」之方便。若爾四教、應「俱是方便說教」耶。答、不然。前之二教、是方便教。故籍「方便教」、悟「入一乘」、則以「方便教」、為「一乘方便」也。後之二教、並是大乘、即是真實教。但籍「真實教」、悟「入一乘」。故以「真實教」、為「入法華」之方便也。

(大正三四・五五二頁下—五五三頁上)

これは吉藏の声聞の教導過程を分類した、四調柔について説かれたものである。②四調柔とは、華嚴教の説法を理解できなかった人を悟入させるために設けた、第一に人天教、第二に二乗教、第三に、小乗人に自ら大乘教を説かせ、大乘教を理解させる自教、第四に、菩薩に大乘教を説かせ、小乗人に理解させる他教という、四つの教えの段階のことである。そして、この四調柔は、鈍根の者に一乗を悟らせるために説かれた方便であるが、人天教・二乗教の二教は小乗教で、単に方便の教えであると言うことができるけれども、自教・他教の二教は大乘教であり、真實の教えであるから、方便の教えとは言えず、一乗教を悟らせるという限定的な場合において方便と称されると、資料に説かれている。②

さて、四調柔がとりもなおさず、三種法輪における枝末法輪を、小乗人の教化という点において分類したものであることは論をまた

ない。そして、四調柔における自教・他教の二教は、小乗人に法華一乗教を悟らせるためという限定的な一面からは方便であるが、大乘教であるから真實の教とされる。そして、真實である自教と他教とは、三種法輪の枝末法輪に含まれるから、枝末法輪は、方便という役割を担いながらも、基本的には真實の教を含むのである。これは、三種法輪において枝末法輪が、決して劣った評価がなされたものではないことを示す。

ではかえって、權源法輪及び方便教は、方便の教えと定義されたが、いかなる意味において方便とされるのか。權源法輪がいかなる意味において方便と規定されるのかについては、文が簡略に過ぎ、判然としないが、方便教は「非大非小にして、能く大小の方便となる」と規定されている。つまり方便教は、本来「非大非小」であるが、かつ、「大小」という方便になるのである。これは、「非大非小」が真實であり、「大小」は方便、つまり「非大非小」を説くためという場合に限って、巧みな手段であることを意味していると考えるべきである。そこで、吉藏において「非大非小」は、「一乗」という語と同義に用いられることは前述したが、吉藏にも大小二教を一乗教を説くための方便とする考え方があった。このことから、枝末法輪と方便教とは、両者ともに「非大非小」の方便であるとも言える。

次に、權源法輪に「明理未極」という消極的な評価が与えられているということに注目したい。これに比して、方便教はあくまで本

来「非大非小」の教であり、消極的な評価は与えられていない。では、枝末法輪は吉蔵において、いかなる評価がなされているのかというと、菅野「一九八一」がすでに「根本と枝末は、価値的な浅深を示す概念とみるよりも、論理的関係を示す概念と見るべきである」(二五四頁)と指摘している。つまり、根本法輪及び撰末帰本法輪(一乗教)と枝末法輪(二三乗教)とは、優劣関係にはなく、あくまで一乗と三乗との論理的関係にあると言うのである。詳しくは菅野「一九八一」を参照されたい。

吉蔵は、基本的に方便の教を真実の教より価値的に低く見るということを認めない。たとえば、『法華遊意』には、

欲明十方三世諸仏權實二智、互相資成故、說此經。然諸
 仏之心、未曾權之與實。豈是一之與三。故内外並冥、緣觀
 俱寂。但於無名相中、假名相說。欲出處衆生故、強稱權
 實、則於互有相資成。故非實無以辨權、非權無以辨
 實。實有起權之功、權有資實之用。是以文云、於一仏
 乘、分別說三。謂從實起權、我設是方便、令得入仏
 慧、則以權通實
 (大正三四・六三四頁上)

つまり、諸仏の權と実との二智は、互いに助け合つて成り立っていることを明かすために、『法華經』が説かれたが、諸仏の心には、本来的に權と実というものはなく、一乗と三乗というものもなく、衆生のために仮に、強いて權實の二智と呼ばれるものが存在すると言ふ。さらに、実智がなければ權智が説かれることもなく、權智が

なければ実智が説かれることもなく、実智によって權智が起り、權智によって実智が助けられると言ふ。この場合の權とは、方便と同義であると言えるが、これにより、吉蔵が方便と真実とを優劣関係ではなく、あくまで優劣の価値判断を認めない論理的関係で把握していたことが知れよう。

さて、枝末法輪は小乘人に一乗教を悟らせるための方便とされるが、吉蔵において方便は、真実に劣るものと評価されることはない。これは、方便教が「非大非小、而能大小方便」とされることと類似した概念である。そして、枝末法輪は、三時經教の權源法輪が「明理未極」とされることとは趣を異にすると言えるのである。

六 三種法輪の検討(三) — 撰末帰本法輪において —

最後に、三種法輪における撰末帰本法輪と、三時經教の還源法輪及び三種教判の歸宗教とを比較検討したい。検討に当たって、まず、吉蔵における撰末帰本法輪の定義を明確にする。撰末帰本法輪は、根本法輪の一乗教を聞くに堪えなかつた薄福鈍根の人が、枝末法輪の三乗教を聞くことによって陶練され、再び一乗の教を聞くために説かれたもので、『法華經』の教え(以下「法華教」と称す)を意味する。これは、三時經教の還源法輪と三種教判の歸宗教とが涅槃教を意味することと大きく異なると言わねばならない。では、撰末帰本法輪は、還源法輪と歸宗教とに配当される涅槃教を、どのように定義するのかというと、『法華義疏』卷第二には、「法華以去乃至涅槃

槃、皆収末帰本一乘法輪也」(大正三四・四七三頁下)とあり、また、『法華統略』卷上本には「欲顯法華已去、爰至涅槃、明撰末帰本法輪」(新纂二七・四五一頁下)とある。つまり、法華教以後、涅槃教に至るまでは全て、撰末帰本法輪であるというのである^②。しかし、涅槃教が含まれると言っても、撰末帰本法輪の中心はやはり法華教にある。例えば『法華遊意』には、

問、何故以、知涅槃為鈍根人説耶。答、此經、明有_二子_一。一不失心、二失本心。從_二花嚴_一、至_二法花_一、為_二不失心子_一説。並皆得_レ悟_レ之、不_レ須_レ説_二涅槃_一。失心子、毒氣深入、失_二於本心_一。故聞_二法花_一不_レ悟。唱_レ滅説_レ常、方得_二解_一了_一。

(『法華遊意』大正三四・六四一頁上—中)

とあるが、これは、不失心の子は法華教に至って得悟するから、涅槃教を聞く必要がなく、失本心の子は鈍根であるから、法華教において得悟せず、したがって涅槃教を聞く必要があるという文章である。これは、撰末帰本法輪において、涅槃教が必ずしも説かれる必要がないということを意味する。また、吉蔵において三種法輪の思想的萌芽が認められる『法華玄論』卷第一では、^③「問、若此經、已明_二仏性_一、涅槃何須_二復説_一。答、若已了悟者、不_レ須_二涅槃_一也」(大正三四・三六七頁上—中)、つまり、『法華經』が仏性常住を明らかにしており、もし『法華經』において得悟するならば、『涅槃經』は説かれる必要がないと言い、より顕著な形で涅槃教が必ずしも不可欠ではないことを説いている^④。以上から、撰末帰本法輪には一応、

涅槃教も含まれるものの、その中心にあるのは法華教であることが分かる。

さて、帰宗教は、大小の方便を、非大非小に帰結させる教へと定義されていたが、これは、撰末帰本法輪が三乗を会して一乗に帰らせる教へとされていることと近い。一方、還源法輪は、ただ単に「源を明かして本に反る」と定義されていたが、説明が簡略に過ぎ、明瞭ではない。しかし、三種法輪が「一乗—三乗—一乗」、三種教判が「非大非小—非大非小かつ大小—非大非小」という関係で説明され、分類の第一教と第三教とに共通の定義が与えられていたことを思えば、第三の還源法輪も、第一の開源法輪と同様の定義がなされているのではないか。そう考えれば還源法輪は、開源法輪と同じく大乘という定義がなされていると解釈するのが穏当であると思われる、三時經教が「大乘—大小乗(明理未極)—大乘」という関係にある教判であるということになる。

また、筆者は、三時經教・三種教判・三種法輪の順に発展し、成立したと考えることができると思う。まず、三時經教は「大乘—大小乗(明理未極)—大乘」という関係にあるが、三種教判は「非大非小—非大非小かつ大小—非大非小」という関係にある。これは、あくまで「大小」の対立概念で優劣を判じていた三時經教を超越するために、法朗が三種教判を立てるにあたって、新たに「大・小」の超越概念である「非大非小」を設定し、かつ、「非大非小・大小」という優劣関係ではない論理的関係に置き換えたと考え得る。さら

に、吉藏は「非大非小」を「一乗」と同義と考え、三種教判を、『法華経』を中心にした「一乗—三乗—一乗」という関係を有する、三種法輪に発展させたのではないか。^⑦

七 結論

以上、三時経教と三種教判と三種法輪とを検討してきたが、検討からは、三種法輪と三種教判との間に、形式上のみならず、その思想内容も含めて類似する点が多いということが指摘できた。これに比べ、三時経教と三種法輪とは、形式上類似するといいつながら、内容的に異なる点が少なくない。

特に、三種法輪は「一乗—三乗—一乗」、三種教判は「非大非小—非大非小かつ大小—非大非小」とされ、「真実—方便—真実」という論理的関係にあるものの、三段の教説それぞれを優劣関係でとらえられているわけではない。ところが、三時経教は「大乘—大小乗（明理未極）—大乘」という関係にあり、「真実—方便—真実」という関係にありながら、かつ、三段の教説を「優—劣—優」という優劣関係でとらえている。これは、三時経教が他の二教判と最も異なる点である。

それから、三者の教判の成立順序については、まず、教えの優劣関係を認める達法師の三時経教が法朗以前に存在し、これを法朗が自説として取り込み、教えの優劣関係を認めない「非大非小」と「非大非小かつ大小」との論理的関係を有する三種教判として発展

させ、そして、吉藏は三種教判を、今度は一乗と三乗との論理的関係を有する、『法華経』に重要な役割を担わせた三種法輪に展開させたと言うことができる。

吉藏と法朗との教学の密接な関係は、しばしば指摘されることであるが、^⑧本稿の検討においてもやはり、吉藏の三種法輪の根底には、法朗の三種教判の強い影響があることを確認できたと思う。しかし、一方で吉藏は、法朗の三種教判をそのまま用いず、独自に発展させているのであって、この発展の部分に、吉藏教学のオリジナリティを見出すことができると筆者は考える。この発展の部分に関する検討は、次稿以後の課題としたい。

註

- ① 四部二十九卷の内訳は、『法華玄論』一〇卷、『法華義疏』一二卷、『法華遊意』一卷、『法華統略』六卷。
- ② 三種法輪については菅野「一九八二」、末光「一九八三」などを参照されたい。
- ③ 三種教判と三種法輪との関係については、管見の及ぶ限り、前田「一九〇二」「一九三二」、佐々木「一九一〇」「一九二〇」、林屋「一九三九」、韓「一九八七」、華「一九九五」が指摘している。また、以前、筆者は拙稿「二〇〇三」において三種教判に触れたことがあるが、これは、三種教判が説かれる資料の資料的信憑性を検討することに主眼があるため、三種教判と三種法輪との関係については簡単に触れるのみである。なお、韓「一九八七」は「吉藏的「三輪」並不完全等於法朗的「三教」、但大同小異」（一五頁。韓「一九九七」二〇一頁にも同文）、華「一九九五」は「此三教之判（＝三種教判）

与吉蔵的三輪判教雖非完全一致、但大同小異」(二九一頁)と指摘する。両者は、戦後では数少ない、三種教判について触れる貴重な研究であるが、筆者の問題意識とは隔たりがあり、適切な指摘とは思えない。

④ ただし、前田「一九〇二」「一九三二」、佐々木「一九一〇」「一九二〇」は、三種教判と三種法輪との『涅槃經』の位置づけの違いについて注目し、重要な指摘をしているので、今後検討の余地がある。

⑤ この資料は近年、青木「一九九六」によって学界に詳しく紹介された。青木隆氏の研究なくして、筆者がこの資料の存在を知ることにはなかったであろう。『俄Φ一八〇』という貴重な資料にいち早く注目し、学界に紹介された青木氏に、敬意を表したい。また、青木「一九九六」以前の研究では、管見の限り、メンシコフの目録の上冊(原文一九六三年刊)に「一二五」の番号が付され、若干の紹介がなされるのみである。なお、目録の原文は露文で著されているが、筆者が参照し得たのはその中文訳『俄羅斯科学院東方研究所聖彼得堡分所藏敦煌漢文写卷鈔録』上冊(上海古籍出版、一九九九)である(四三五頁)。

⑥ 青木「一九九六」参照。慧観の五時教判は伝承上で知られるのみであり、実際に慧観が創唱したか否かは定かでない。ただ、『大般涅槃經集解』には僧宗(四三八―四九六)の説として同様の五時教判が説かれるので、慧観が説いたとされる五時教判の成立は、僧宗より時代が下がることはない。僧宗の五時教判については菅野「一九八八」参照。

⑦ 三時経教が説かれる資料中、三時経教の三段分類を正当化する教証として、出典を『十地経』と指定された「撰法為首。三時転故」という文が引用される。これは、実は『六十卷華嚴經』卷第二十三「十地品」(大正九・五四五頁中)の引用である。鳩摩羅什訳『十住経』卷第一(大正一〇・五〇一頁上)にも同一文章が見えるが、「十

地品」は『十住経』をもとに成立したものである。一方、『十地経論』に引用される『十地経』の該当箇所は「撰法為首。一切処一時成一時転故」(卷第三・大正二六・一三八頁下)であり、達法師が『十地経論』を見ていたとすれば、三時経教という形式それ自体が否定される。このことから筆者は、達法師が『十地経論』の存在を知らなかったと考える。

⑧ 青木「一九九六」は、第四期地論学派文献の『法界図』『七種礼法』と近似した教義が説かれることから、『俄Φ一八〇』も同様の時期に成立したものであるとしている。青木「二〇〇〇」「二〇〇一」も参照。

⑨ ちなみに青木「一九九六」は、達法師の教判が『華嚴經』と『涅槃經』を除いて全て方便教とするような「素朴」なものであることから、地論学派成立以前の教判であろうとしている。筆者も同様の感想を持つものである。

⑩ 「譬如日出、先照一切諸大山王。次照一切大山、次照金剛宝山」(大正九・六一六頁中)、「譬如日出時 先照大山王 又復次第照一切諸大山」(大正九・六一八頁上)。なお、吉蔵撰『法華玄論』卷第九に「又華嚴性起品、譬如日出前照高山」(大正三四・四三六頁下)とあり、同じく吉蔵撰『華嚴遊意』には法朗の説として「言頓教者、即教無不円理、無不満。為大根者説。所以経云、譬如日出、先照高山。故言頓教」(大正三五・一頁中)とある。また、智顗(五三八―五九七)説灌頂(五六一―六三二)記『法華玄義』卷一上には「如日初出、前照高山。厚殖善根、感斯頓説」(大正三三・六八三頁中)とあり、同卷十上には「寂滅道場、始成正覚、為諸菩薩、純説大乘。如日初出前照高山。此明釈迦、最初頓説也」(大正三三・八〇七頁上)とある。これは後に諦観(一九七〇頃)録『天台四教儀』において「此経中云、譬如日出、先照高山」(大正四六・七七四頁下)と援用されるように、いわゆる天台五時教判の第一時に『華嚴經』が置かれる教証の一つとなっていることはあまりにも有名である。ところで、達法師・智顗(灌頂)・吉蔵三者の『華嚴經』『宝王如来性起品』の趣

意の仕方がほぼ一致するのは単なる偶然であろうか。この三者に先行する何らかの文献が存在していたような感もあるが、今後の検討課題である。

⑪ たとえば、「後分般若」の問題がある。三種法輪における「後分般若」については、菅野「一九八二」参照。

⑫ 他に注目される点としては、三時経教は経教を三時に分類する教証として『六十卷華嚴經』『十地品』の文章を引用し、かつ、生・住・滅の三相に三時経教の各法輪を当てはめているが、この定義は三種教判にはない。三相とは普通、例えば『大智度論』卷第四十四「釈句義品」に「有為法、略説三相。所謂生住滅」（大正二五・三八二頁上）とあるように、生・住・滅の三有為相を言う。資料に説かれるように「此れ然れども、明すに足らず。是れ三時の教なり」と、三時経教は「俄Φ一八〇」の著者に退けられている。また、ほかの箇所では、再度三時経教を評して「初家、引十地、撰法三時者、此自三相、有生住滅時。亦非明三時経教也」（敦煌吐蕃番文獻集成 俄藏敦煌文獻 卷第四・一九八頁上）としている。「俄Φ一八〇」の著者は、達法師が三有為相において教判を立てようとするのが不満なのであろう。筆者は、本文中の三時経教の資料において、「此意明三相也」以下の文章は、達法師の説ではなく、「俄Φ一八〇」の著者の説ではないかと考える。その他には、三種教判が冒頭に、「王の為に『華嚴經』を講じた際に説かれたものである」とすることも注目される。これは吉蔵の三種法輪が、主に『法華經』注釈書において詳説されることと関連があるように思える。また、三時経教は第一開源法輪の教証としても『六十卷華嚴經』を引用するから、達法師は『華嚴經』を重視した人物なのではないかとも推測できることも言っておきたい。

⑬ 原文には「一道」とあるが、一乗の意と考えて問題ない。一道については、菅野「一九九二」及び同「一九九二」（八八頁）参照。

⑭ 参考に、『法華遊意』では「乗方便、謂三因三果、乘真実、謂一因

一果」（大正三四・六四一頁上）ともされている。

⑮ 菅野「一九八二」は「大乘と小乗とを対比する視点と、一乗と三乗とを対比する視点は互いに異なっていることを知らねばならない」（二五四頁）としている。

⑯ 『華嚴遊意』では引用文のやや前に「問、此経、為是釈迦所説耶、為是舍那所説耶。興皇大師、開発初、即作此問、然答此之問。便有南北二解」（大正三五・一頁中）とあり、この興皇大師の説を受けて、南土師の釈迦舍那不異説への批判が述べられている。したがって、ここに言う大師は興皇大師、つまり法朗を意味すると考えられる。

⑰ 赤尾「一九八三」は、第八会の声聞について、賢首大師法蔵（六四三―七二二）の立場を論じている。

⑱ 建初法師については、奥野「一九九七」参照。

⑲ また、『法華玄論』卷第九では「華嚴七処八会、初一会、可言初成道説之。七会六処、云何亦是初成道説耶。又第八会入法界品、在祇洹説之。初成道時、未有祇洹、亦無声聞。云何第八会、在祇洹説之、又列五百声聞耶。（略）若爾、豈但初成道、説華嚴耶」（大正三四・四三七頁下―四三八頁上）と言っており、やはり『華嚴經』の第八会の座に声聞が存在したことを主張している。

⑳ ほかに、「此経、開方便門、示真実相。開二種方便、示二種真実。二方便者、謂乘方便身方便。二真実者、謂乘真実身真実。若爾、前開三乘、是方便、一乘是真実」（『法華玄論』卷第二・大正三四・三七二頁上）とも説かれている。

㉑ 四調柔については、菅野「一九八〇」参照。また、末光「一九八三」、伊藤「一九八四」も参照。

㉒ また、『法華義疏』卷第七には「旧明、波若及諸方等經、皆劣於法華。故是法華之方便。今明、諸菩薩等、於波若中、皆已得悟。声聞鈍根、仮菩薩究竟之教、為得悟緣由。故云方便耳。非是大品未究竟、稱為方便也」（大正三四・五五七頁上）とも説かれる。吉蔵における方便については末光「一九九〇a」に詳しい。

②③ 権と方便とは、厳密には吉蔵において区別されていることも言っておかなければならない。「問、権与方便、有何異耶。答、通則無別、皆是善巧之義也。別而為言之、方便則長、權義則短」(『浄名玄論』卷第五・大正三八・八八六頁下)、及び平井「一九七六」参照。しかし、本文で引用した『法華遊意』の文に関しては、権Ⅱ方便と理解して問題はないと思われる。

②④ 涅槃教を撰末歸本法輪を含むという定義は、『法華義疏』と『法華統略』に明確にされている。また、三種法輪の吉蔵における原初形態が見える『法華玄論』には「問曰、已說即是法華之前、謂般若等。當說即是法華之後、謂涅槃等。何因緣故、言法華最為難信解也。答、諸大乘經、顯道乃當無異。但法華已前、大小分流、法華已後、會三又竟。但此經、是反三之始、歸一之初。故最為難解、稱為第一也」(卷第二・大正三四・三七八頁下)とあり、つまり、『法華經』以後に說かれる教は全て、会三歸一の教であるが、涅槃教等よりも法華教を難信解とするのは、法華教が会三歸一の最初期の段階だからであると論じているが、吉蔵は『法華玄論』の段階で、すでに涅槃教が、撰末歸本法輪とは言わないまでも、会三歸一を説くと考えていたことになる。

②⑤ 菅野「一九八二」参照。

②⑥ 末光「一九九〇b」は撰末歸本法輪における涅槃教の役割について、いわゆる天台五時教判で主張される「涅槃追泯説」と酷似している」と指摘するが、これは重要な問題提起である(末光「一九八〇」「一九八二」にも同様の指摘)。ただし、末光「一九九〇b」が言う「追泯」とは、単に、法華教の後に涅槃教が説かれたことを意味するように思われる。「追泯」は、正確には「追説」と対になる用語で、智顗説灌頂記『妙法蓮華經玄義』卷第二下には「法華明無量入一、是会三種四諦、歸無作一種四諦也。涅槃聖行、追分別衆經。故具説四種四諦也。德王品、追泯衆經。俱寂四種四諦」(大正三三・七〇一頁下)とあり、『法華經』は生滅・無生・無量の三種の四諦を会して、

無作の四諦に歸せしめたが、後に説かれた『涅槃經』『聖行品』は再び分別して四種四諦を説き、同じく『涅槃經』『德王品』で再度、四種四諦の分別を泯ぼしたと言っている。生滅・無生・無量・無作の四種四諦は、それぞれ順に藏教・通教・別教・円教に説かれ、天台の化法の四教に配当される教義である。ここでは「追分別」「追泯」という語が用いられているが、この「追分別」を指して、「追説」と後代に称される。そして、「追説」は『法華經』において一端、廃された化法の四教を『涅槃經』に再び分別して説くことを意味し、「追泯」は、追説された化法の四教の分別を再び廃了させることを意味する。末光「一九九〇b」で言う「追泯」は、むしろ「摺拾教」の語で表現されることに近い。「摺拾教」については、妙樂大師湛然(七一―七八二)の『法華玄義釈籤』卷第二に「問、彼經、自以酬醒、譬於涅槃。今何得以譬於法華。答、一家義、意謂二部同味。然涅槃尚劣。何者、法華開權、如已破大陣。余機至彼、如殘党不難。故以法華為大収、涅槃為摺拾」(大正三三・八二三頁下)とあるのが理解しやすい。ただ、湛然が涅槃教を「劣」とすることは、誤解を招く表現である。宝池房證真(一二二九?―一二一五?)は『法華玄義私記』卷第九で「二經相望、名体無別。彼明四教、故宗教劣。若論用者、彼治闡提、仏性成仏。此治敗種。此亦為勝」(日仏全二一・三四九頁下)と言っており、『法華玄義釈籤』で「涅槃尚劣」と言うのは、用について言ったものであり、固定的な勝劣判断ではないと解釈している。證真的解釈の是非は措くが、関連した問題として、近年では菅野「二〇〇〇」で、智顗は『法華經』至上主義者というよりも、円教至上主義者と言うべきではないかと論じられている。また、福島「一九八七」は「長い歴史を誇る天台宗の後継者の中には、それぞれの歴史的背景に応じて、智顗の教判を再確認しつつ更に新しい解釈を付加しようと試みたこともあった。こういうことは天台教学の発展の一ページとして十分その価値を認めなければならないが、同時に教判の組織そのものがデリケートに変遷していったというこ

とになれば、原初の形態や理念が次第に見失われることにもなる。こういう傾向は、主として天台教学の優越性を他宗の教学に対して維持しようとするときに見られるもので、湛然においてすでに現れているところである。そのため『天台四教儀』などに至っては、智顗の教判に対する基本的な理念も不明確になってしまったと思えるほどである（二二三―二四頁）と指摘する。湛然の『法華經』観については、池田「一九七五」を参照。また、「追説」「追泯」「拈拾」の用語については、前田「一九一九」参照。

②⑦ では、吉藏は三種法輪において、なぜ三種教判の「非大非小」と「大小」という関係を、一乗と三乗という関係に置き換え、また、第三摂末帰本法輪に法華教を配するという大胆な展開を試みたのであろうか。これは今後の検討課題である。

②⑧ 奥野「一九九九」参照。

◎ 参考文献

＜和文＞

- 青木 隆「一九九六」「敦煌出土地論宗文献「俄Φ180」について」
 『印度学仏教学研究』第四十五卷第一号
 青木 隆「二〇〇〇」「地論宗の融即論と縁起説」（荒牧典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館）
 青木 隆「二〇〇一」「地論宗」（大久保良峻編『新・八宗綱要―日本仏教諸宗の歴史―』法蔵館）
 赤尾 栄慶「一九八三」「華嚴經にみえる声聞について」（『印度学仏教学研究』第三十一卷第二号）
 池田 魯参「一九七五」「湛然に成立する五時八教論」（『印度学仏教学研究』第二十四卷第一号。関口眞大編『天台教学の研究』大東出版社、一九八八に補訂再録）
 伊藤 隆寿「一九八四」「吉藏の經典觀と対機の問題」（『日本仏教学会年報』第四十九号）

奥野 光賢「一九九七」「吉藏教学と『華嚴經』をめぐる」（鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴學論集』大蔵出版。奥野光賢著『仏性思想の展開―吉藏を中心とした『法華論』受容史―』第二篇第五章、大蔵出版、二〇〇二に補訂再録）

奥野 光賢「一九九九」「吉藏における四悉檀義」（『仏教学』第四十一号。前掲『仏性思想の展開』第二篇第四章に補訂再録）

菅野 博史「一九八〇」「吉藏における「四調柔」について」（『印度学仏教学研究』第二十九卷第一号。同著『中国法華思想の研究』第二篇第二章第三節、春秋社、一九九四に補訂再録）

菅野 博史「一九八二」「吉藏の三種法輪説について」（『日本文化研究論集』第二号。前掲『中国法華思想の研究』第二篇第二章第二節に補訂再録）

菅野 博史「一九八八」「大般涅槃經集解」における僧宗の教判思想」（『印度学仏教学研究』第三十七卷第一号）

菅野 博史「一九九二」「吉藏撰『法華統略』积序品の研究（2）―四処七会を中心として―」（前田専学博士還暦記念会編『前田専学博士還暦記念論集』へ我々の思想』春秋社。前掲『中国法華思想の研究』第二篇第一章第三節の後半部分に補訂再録）

菅野 博史「一九九二」「法華とは何か―『法華遊意』を読む―」（春秋社）

菅野 博史「二〇〇〇」「智顗と吉藏の法華經觀の比較―智顗は果たして法華經至上主義者か？―」（平井俊榮博士古稀記念論文集刊行会編『三論教学と仏教諸思想』春秋社。菅野博史著『法華經思想史から学ぶ仏教』第八章、大蔵出版、二〇〇三に補訂再録）

佐々木 憲徳「一九一〇」「興皇法朗の教学所説を論ず」（『六条学報』第九十九号）

佐々木 憲徳「一九二〇」「三論学派」（同著『上世支那仏教学史』興教書院）

末光 愛正「一九八〇」「吉藏經典觀の背景―天台五時説との類似―」

- 『印度学仏教学研究』第二十九卷第一号)
- 末光 愛正「一九八二」「吉藏の法華玄論と天台の法華玄義・文句―引用に於ける諸問題―」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第十四号)
- 末光 愛正「一九八三」「吉藏の二蔵三輪説」(『仏教学』第十五号)
- 末光 愛正「一九九〇a」「吉藏の成仏不成仏觀(六)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四十八号)
- 末光 愛正「一九九〇b」「天台五時教判と三論教学」(平井俊榮監修『三論教学の研究』春秋社)
- 林屋 友次郎「一九三九」「教判論序説―教判の概念及び研究資料―」(『仏教学研究』第三卷第六号)
- 平井 俊榮「一九七六」「二智の構造」(同著『中国般若思想史研究―吉藏と三論学派―』第二篇第四章第二節、春秋社)
- 福島 光哉「一九八七」「教相」(同著『妙法蓮華經玄義序説』第五章、東本願寺出版部)
- 前田 慧雲「一九〇二」「三論玄義講話録」後編(京都書林)
- 前田 慧雲「一九一九」「五時」(同著『天台宗綱要』乾、第一篇第一章第二段、丙午出版社)
- 前田 慧雲「一九三一」「二蔵三輪」(前田慧雲全集第一卷『三論宗綱要』第二章第二節、春秋社)
- 拙稿「二〇〇三」「四論玄義」逸文に見る法朗の教判について」(『印度学仏教学研究』第五十一卷第二号)
- 〈中文〉
- 韓 廷傑「一九八七」「三論宗的判教主張」(同著『三論玄義校釈』序言、中華書局、北京)
- 韓 廷傑「一九九七」「三論宗的判教主張」(同著『三論宗通論』第四章第二節、文津出版社、台北)
- 華 方田「一九九五」「吉藏評伝」(京華出版社、北京)