伝聖徳太子筆『法華義疏』の書風と解釈に関する研究

<table>
<thead>
<tr>
<th>項目</th>
<th>内容</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>著者</td>
<td>飯島 広子</td>
</tr>
<tr>
<td>著者別名</td>
<td>未行</td>
</tr>
<tr>
<td>内容記述</td>
<td>筑波大学博士 藝術学 学位論文 平成 閏年 月 日 授与 甲第 号</td>
</tr>
<tr>
<td>発行年</td>
<td>未行</td>
</tr>
<tr>
<td>その他</td>
<td>未行</td>
</tr>
</tbody>
</table>
第五章 『法華経』諸疏と『法華義疏』との関連及びその解釈

ここでは、南北朝から隋にかけての『法華経』解釈の推移について論述し、更に『法華義疏』の解釈に関し、先行研究を調査することで、仏典解釈上における『法華義疏』の位置について明らかにする。

また、本研究において異論と判断する箇所と、解釈の重要部分との関連を解析することで、本研究における様式論著立の内容を具体的に提示する。

第一節 法雲の『法華義記』及び南北朝における仏典解釈

釈尊の説法は、「華厳時は成道後最初の三七日間、阿含時は次の十二年間、方等時はそれから八年間、般若時はつづいて二十四年間、法華と涅槃とは合して八年間というのである。」と横超隼日氏が述べる。尚「涅槃経は仏の入滅迫った時一昼夜の説であることが涅槃経の初めにいわれているから、そうしてみると法華経は成道後四十二年の説法であったという計算になる。」と言われている。

『法華経』の開経である『無量義経』には、「如来得道より已来、四十余年」とあり、常に衆生のために法を説いてきたことが述べられている。

釈尊 50 年に亘る説法の内容は、時を経て仏典の結集へと結実した。その後中国の南北朝期に至り、説経を基盤にした仏典の註釈書を著しに作られた。そうした中、仏典の解釈について組織的体系を整える気運が高まりを見せ、「音義の教学は説経に関与せる東晋末

(1) 横超隼『法華思想の研究』（薬楽寺書店、昭和 61 年）99 頁
(2) 同上 99 頁
(3) 妙法蓮華集『大正新修大藏經 第九巻』大藏出版株式会社、1988 年 1 386 頁上段

115
諸師の説を承けて一経の疏釈と義理の組織化を図った点に功績**(1)**があるとされる。

『法華経』についても、「中国における法華教宗は、東晉末、羅什の訳経以来鮮やかに盛んだ、斉梁のころ興隆の運に向って、隋唐に智顕および吉藏の二大家を出した。**(5)**」と言われる。

「前後総実の思想が典型的に組織を得たのはいつでもの頃から五時の教判であった。**(5)**」とされ、南北朝期、江南の地では釈尊の説法を五つの時代に分けて解釈する五時教判の考え方が盛行していた。

五つの時代に分類したのは、釈尊の説法が順序、次第を追って従々に深まっていくとする考え方に依るものであり、五時の内、四を『法華経』、五を『涅槃経』とし、『法華経』は『涅槃経』への橋渡し、前方便であるとしていた。

それを主張した代表的人物としては、まず慧観と劉虬があげられる。慧観の五時教判は著作である『涅槃経疏』に書かれており、劉虬の五時教判については、慧遠の『大乗義章』に紹介されている。

田村芳朗氏は、後に智顕などが使用した表現を取り入れて整理し、「慧観の五時教は、有相教（三乗別教）・無相教（三乗通教）・抑揚教・同帰教・常住教となり、劉虬の五時教は人天教・有相教（三乗差別教）・無相教（三乗同観）・同帰教・常住教となろう。**(7)**」としている。

劉虬の説によれば、「未だ衆生同じく仏性有りと説かず。但だ如
来前に恒沙を過ぎ未来にて数を倍すと尊す。仏常を明かさず。足されない故なり。⑧」とされ、『法華経』は衆生の仏性が説かず、仏の過去未来に亘る寿命長遠が説かれてはいるが、仏常は明かしていないため、不完全であるとしている。しかし、『涅槃経』は「諸の衆生に悉く仏性有りて法身の常住を明かす。足され其れを如義なり⑨」であり、衆生の仏性と法身の常住が説かれているため、完全な教えであると断言している。

『涅槃経集解』巻第三十五には、「牛より乳を出す者の如し。仏は小乘四諦法輪を説く。此れは是れ成仏十二年の中の説なり。乳より酪を出す。要す十二年後。三乗通教を説く。大品経はなり。酪は生蘇から出す。誰がの恩益する如し。二乗を抑挫す。苦難を称揚するなり。生蘇より熟蘇を出す。法花は無三因果を破ると説くなり。今此の経に仏性常住を明かす。理を窮し性を尽くす。醒醐の如くなり⑩」とある。釈尊の説法を五味にたとえ、『法華経』を熟蘇味とし、『涅槃経』を究極的なものとして醒醐味にあけてている。

『法華義疏』筆者が『法華経』の解釈にあたり、「本疏」「本義」「本釈」等の呼称を用いてその多くを引挙したものは、梁朝の大法師の一人である光宅寺法雲の『法華義記』であると言われる⑾。

法華の『法華義記』にも『観婆達多品』の訳仏が見られないため、

⑧ 未詳仏生爾有仏性。然則如来未過恒沙未来倍数。不實仏常。是不足数。慧遠『大乗観意識』(『大正新修大藏経 第四十巻』大蔵出版株式会社、1990年) 465頁 上段
⑨ 明諸生悉く有仏性法身常住。是其下解。慧遠『大乗義論』(『大正新修大藏経 第四十巻』大蔵出版株式会社、1990年) 465頁 上段
⑩ 如仏生恒数者。仏説小乗四諦法輪。此は成仏十二年中説也。從乳出酪者。謂十二年後。説三乗通教。大品経是也。酪出生蘇者。如思益楽説。熟酪。生蘇より熟蘇出。説法花破三因果也。今此恒生常有仏性常住。醒醐味。如醒醐。覺軍『涅槃経集解』(『大正新修大藏経 第三十七巻』大蔵出版株式会社、1990年) 116頁 上段
⑾ 花山信勲『法華義疏の研究』(山喜房佛書林、昭和八年復刻)226～231頁
伝聖徳太子筆の『法華義疏』と同様、佐高野の『法華経』が二十七品であったと考えられている。

「法華経」の解釈については、「光宅法華当時解本（12）」と言われ、当時の評価は高く、「光宅法華の法華が如に一世を風靡したかが知られる（13）」と言われる。

梁朝の法華もまた、仏教解釈においては南北朝諸師と立場を同じくしたと思われ、「仏動机性に隨いて五時の差別有り（14）」という言葉が示すように「五時」の語をしばしば使っている。

『法華経』における「仏性」の問題については、田村芳朗氏が「義記には『仏果』の語は用いられてても、『仏性』の語は用いられていない。（15）」とするように、法華の『法華義記』の中では「知見するに至る絶え一に衆生当来の仏果なり。衆生は本より之の当果有り（16）」とあり、衆生が「知見」したのは、「仏性」ではなく、「仏果」であるとしている。そして、田村氏は、「このように法華が仏性の語を口にしなかったのは、法華経に仏性が説かれていないということを暗に語ったものとすれば、五時教判者が法華経は仏性を明かさずとしたことは、法華の説でもあるといえくてこう。（17）」としている。

(12) 吉村「法華経論」（大正新訳大藏経 第二百巻 大藏出版株式会社、1989年）363頁以下
(13) 里見「吉岡の法華義採解釈」（坂本吉男『法華の思想と文化』平楽寺書院、1981年）289頁
(14) 佐高野「法華の義解」（大正新訳大藏経 第三十二巻 大藏出版株式会社、1989年）574頁以下
(15) 田村芳朗「法華の義解」研究」（『法華経の中国的展開』平楽寺書院、1975年）215頁
(16) 佐高野「法華の義解」研究」（『法華経の中国的展開』平楽寺書院、1975年）215頁
また、仏身論については、「法華経にも法身仏が説かれているが、それは涅槃経の常住法身とは違うとしたものである」です。田村氏が述べるように、「信解品」の「遙見共父」という文に対し、「法華義記」は、「此の経は法身を明かすに、常住経の明す所の法身と同じからず。今此の経に法身とは言うは、他方応身を指して法身とする」としている。すなわち「法華経」の法身は、「常住経」つまり「涅槃経」に説かれている法身とは違う、遠くにある他方の応身を指して法身としている。これに対して、「寿量品」に説かれる寿命長さも「応家の本身、寿命長さの相を明かす」とあり、応身中の本身（法身）について明かしたものであるとしているのである。

そして「法師品」に見られる「法華最第一」の解釈についても、「法華経」を仏壇全体の中の「最第一」であるとは解せず、常住を説く「涅槃経」への転換として、前を会して後に開く故に「第一」とあるとしている。「法華義記」には「只だ、前を会して後に開くを言いて踏めて第一と為す」とし、「此れは則も涅槃の前路を聞いて、常住の山脈を作す」とある。このことから、法典は「法華経」を「涅槃経」の前方便であると位置づけていたことがわかる。

「法華経」解釈の中において、法典の説はその後、智顗や吉藏に

(18) 田村幸尚「法華の「法華義記」の研究」(「法華経の中国的展開」平楽寺書店、1975年) 216頁
(19) 「妙法蓮華経」(大正新修大藏経 第十九巻) 大覚出版株式会社、1988年) 16頁下段
(20) 「妙法蓮華経」(大正新修大藏経 第三十二巻) 大覚出版株式会社、1989年) 635頁下段
(21) 如来之室中身寿命長遠之相 目上 668頁 上段
(22) 其言会前後為第一 目上 560頁 上段
(23) 此自聞涅槃前路作常住之由也 目上 660頁 中段
よって痛烈な批判を加えられることになる。仏典にあらわれた表層に深く拘泥した点が問題となり、批判の対象となったのであろうが、法令の訳釈は、智顕や吉藏の判断材料として常に引用されることになる。
第二節 吉蔵の『法華玄論』及び隋朝における仏典解釈

南北朝期に隆盛した五時教判の思想は、隋代に入り、大きな転換を迎えることになる。

「南北朝時代に高発した仏典研究は、教相判釈を立ててその経典の一代仏教における位置を確認することと、科文分科を設けてその経典の組織構成を明らかにすることとが、方法論の中心をなしていった。而して智顕の仏典研究は、南北朝時代に高発した諸種の教判や分科を集大成しながら『法華経』中心の仏教観を樹立大成したものである。①」と佐藤哲英氏が述べるように、隋代は『法華経』を高揚し、文典解釈が成熟した時代である。

『法華経』に対する解釈が変化したことにより、「智顕および吉蔵の二家が筆を極めて法華の明解を力説せる結果、従来仏身常住を説き最深至極の経典とせられた涅槃経の地位が崩し、同時にいわゆる涅槃宗と称されるものをしてここに全く史上より影を没せしめることとなった。②」と横超慧日氏は、その意義を評価している。

また、横超氏はその要因となった仏典解釈において、「このことはやがてまた教判思想の大変革を意味し、従来仏陀一代の教説は従浅至深の順序を経るものと信じられていた一般教判が最早存在し得ぬこととなり、これに代って仏陀の立場を終始一貫すべての仏典に普遍し浸透していると見る立体的な考え方が発展した。③」と述べている。

①佐藤哲英『智顕の法華玄義・法華文句の研究』(振本を高plements仏教の中国的解釈), 東京大学書店, 1975年) 240~241頁
②横超慧日『仏教思想の研究』(平泉寺書店, 昭和61年) 234~235頁
③同上 232頁
天台宗の祖とされる天台大師智顗（538-597）は、『法華経』を中心とした仏典の体系を顕示した。『法華経』を最高に据えた智顗は『法華経』を釈迦味にあて、『涅槃経』を『法華経』の付随的なものとした。仏典の解釈と五時教判について、大きな変換をもたらしたと言われ、いわゆる天台三大部と称せられる『法華玄義』、『法華文句』、『摩訶止観』の中にそれが説示されていると言われる。

三大部の講義は、智顗のみずから筆を執ったものではなく、門人である灌頂が筆録をし、現在の著作形態に編集したものである。「灌頂は智顗の後二十五年も長生きしたので、師の講説を後世に伝えるために、この聴記本に再三再四の修治添削を加え、次くにして現行の三大部が完成されたのであって、もし灌頂の筆世の努力がなかったら三大部は残らなかったであろう。」と佐藤哲英氏が敬意を表しているが、また同時に、「智顗の全くずさかり知らぬ文章や思想まで混入されているのではないかと思う。」とし、分析の必要性を述べている。

三論宗の祖である嘉祥大師吉藏（549-623）は、智顗よりも11歳若く、没年も智顗の26年後であった。吉藏の著作は、智顗のそれとは違い、自らの執筆によるものである。里見泰順氏が数えるように「經緯等に見られるものをあげれば五十種に近く現在して、大正大藏経大日本総経経等に収録されているだけでも三十六部を数える。そのうち法華経に関するものは、『法華経玄論』『法華経義疏』"
『法華経遊意』『法華論疏』『法華経義略』の五部が存する。という。

智顗や吉藏は、南北朝の解釈を引用して内容を吟味し、批判を加える中で、自説を展開している。

智顗は五時教判に対し、「法華玄義」の中で、「第四時の同帰経を難む。」とあり、「法華経」を同帰経として解釈し、第四時に置くことを非難し、「此れ爾に応ず」と拒否している。

五時教判の基準は、衆生における「仏性」の有無と仏の「常住」に関する問題である。仏典の解釈からその優位性が判断されるが、その際、常に取り上げられるのは、「法華経」・「寿量品」における「我れ本と菩薩の道を行じて成ずるもの若しも未だ尽きず、復た上の数に倍ず」との文である。この「復倍上数」の文は仏の寿命、常住をめぐる問題として、常に議論の対象となってきた箇所である。

先に述べたように、法雲の『法華義記』においては、『寿量品』で説かれる寿命長遠が、応身のものであって法身ではないため、従って仏の常住は説かれておらず、『法華経』は完全でないとしている。

しかし智顗の『法華文句』には、「我本行…」より下。因を挙げて果に況え、以って常住を明かす。旧人此れに撮りて以って無常の

(30) 岸見柔仁『吉藏の法華経玄論について』(板本雄男『法華経の中国的展開』平楽寺書店、1975年) 251頁
(31) 彼第四時同帰論、智顗『法華玄義』(大正新修大藏経 第三十三巻) 大蔵出版株式会社、1989年 802頁 下段
(32) 北不実爾。同上 802頁 下段
(33) 我本行其業故成就寿命。今始未盡復倍上數。『妙法蓮華経』(大正新修大藏経 第九巻) 大蔵出版株式会社、1989年 42頁 下段
証とする。⑸　とある。「寿量品」の「復倍上数」は、「われ本と菩薩の道を行じて」と「因」を示している。それによって仏乗は、常住が明らかになることになると判断しているが、『旧人』は此れを仏身無常の証としていると分析している。田村芳雄氏は「ここでの『旧人』は、直接に法雲を指したものと思われる。⑹」とし、法雲説の批判であるとしている。

『法華文句』は更に、「文意を解取し大意を失う所なり。⑺」と断じ、「果は数に非らず。⑻」としている。

これに対し、吉藏もまた『法華玄論』の中で、法雲の説を挙げ、論駁を行っている。

法雲の説は、「『法華』は是れ第四時の教なり。是の故に仏身は猶お是れ無常なり。又、此の經に自ら無常を説く。下の文に言うが如し。『復た上の数に倍す』と、復た久しと称すと難も終に自ずから限りあり。故に無常と知る。⑼」であり、それによれば『法華経』には、まだ仏身の常住は説かれていないため、『寿量品』の「復倍上数」は時間的延長に過ぎず、長いとは言っても結局は有限である、仏身は無常である（⑽）としている。そしてこのことにより、法雲は仏身無常説を主張したとして吉藏が反論の論拠としているので

⑸ 御本行下。輩因況果義明常住。旧人異惟以征無常。智顕：法華文句。『大正新修大藏経 第二十四巻』大蔵出版株式会社、1989年）133頁上段
⑹ 田村芳雄『法華の『法華義記』の研究』（坂本幸男『法華経の中国的展開』平楽寺書店、1975年）216頁
⑺ 顕教文意大意消所。智顕：法華文句。『大正新修大蔵経 第二十四巻』大蔵出版株式会社、1989年）133頁上段
⑻ 顕教文意大意消所。智顕：法華文句。『大正新修大蔵経 第二十四巻』大蔵出版株式会社、1989年）133頁上段
⑼ 顕教文意大意消所。同上。133頁上段
⑽ 法華は第四時教。仏身の常住は無常。又此須言義無常如上文、復上数倍数後倍久住自有限。故に無常。吉藏：法華玄論。『大正新修大蔵経 第二十四巻』大蔵出版株式会社、1989年）372頁上段
⑾ 田村芳雄『法華の『法華義記』の研究』（坂本幸男編『法華経の中国的展開』、平楽寺書店、1975年）211頁
ある。

吉藏は「復倍上数」の解釈に関して『法華論』を引用し、法雲の仏身無常説とは違う、常住の自説に自信を深めている。すなわち、「故に法華論に云く、「復倍上数に倍すとは如来の常住を示現す。方便には数を減わし、上の数に過ぎれば知るべからざるが故なり」と、余、此の文を見るに悲喜交至されるなり」の文である。

「復倍上数」とは方便に多数を表わしているだけのことであって、如来の命は常住であるのだとする『法華論』の説に、自ら感嘆の心情を吐露し、更に『法華玄論』の中で、「今明かさく、是の経は究竟の法身なり。百非も非せず、百非も是せず。大経及び華厳と異ならず。尚お、常と言うべからず。豈に是れ無常と言うべしや。故に果妙名す。此の因果妙なるを以ての数に名づけて妙法と為す」と言い、語辞を代えている。

平井俊栄氏は、「吉藏は法雲の法華の仏身無常説に対して、敢えてこれを破斥せんがために法華の仏仏常住説を主張したのであって、すでに無常を破斥せし去れば、さらに常住の固執すべき何物もないとして、究竟の法身は常にもあらず、無常にもあらず、という無所得空の立場を強調した」としている。

また、衆生の仏性に関しては『法師品』の「若心決定して水

【註】
(10) 平井俊栄『法華玄論の注釈的研究』(春秋社、昭和62年) 56頁
(11) 故法華論云。復倍上数者示現如來常住。方便には数を減わし知るべからざる。余、此の文を見るに悲喜交至されるなり
(12) 今明かさく、百非も非せず、百非も是せず。大経及び華厳と異ならず。尚お、常と言うべからず。豈に是れ無常と言うべしや
(13) 平井俊栄『法華玄論の注釈的研究』(春秋社、昭和62年) 52頁
の必ず近きを知る・の文を挙げ、吉藏は「仏性の水」と解して
いる。『法華論』の「此の絵を受持せば、仏性の水を得て阿耨多羅
三藐三菩提を成すが故に。」(145) を引用し、『法華玄論』には「仏
性の水は三菩提を成することを得るに遠からずと知ると言う。」(46)
とされているのである。
平井俊栄氏はこれについて、「吉藏は『法華論』の解釈に基づ
いて積極的に法華経に仏性が説かれていることを主張した。」(17)
とし、吉藏の『法華論』引用の理由は、法か説の批判であると
し、「因果の二門を開いて経を解釈しながら、因に関しては正因で
ある仏性を認めず、果に関しては法身の常住を否定するという限界
を保留したことを不満とし、仏性・如来藏の思想を導入することに
よって、これを批判・超越せんがための権威として『法華論』を援
用した」(48) と解釈している。
南北朝期に隆盛した五時教判、『涅槃経』を第一とする解釈は、
隋に入り『法華経』を第一とする譲師によって痛烈な批判を受け
ることになる。この時代は、仏教史における仏典解釈上の変革期にあ
たり、急激な変化が生じた時期であるが、こうした時代背景の中、
『法華義疏』の筆者がどのような見解に立脚し、注釈を進めていっ
たのかは非常に興味深い。

(141) 本心決定。和訳に近い。『妙法蓮華経』（大正新修大藏経 第九巻）大蔵出版株式会
社、1991年）32頁 上授
(145) 受持此絵、仏性末成阿耨多羅三藐三菩提故。『法華論』（大正新修大藏経 第二
十六巻）大蔵出版株式会社、1991年）10頁 上授
(46) 云知仏性水不遠成三菩提、吉藏。『法華玄論』大正新修大藏経 第三十四巻）大
蔵出版株式会社、1989年）367頁 中授
(17) 平井俊栄『法華経論の注釈的研究』（岩波書、昭和五二年）52頁
(48) 同上 52頁
第三節 『法華義疏』に見られる諸疏の影響と仏典解釈に関する疑念

ここでは、『法華義疏』に見られる、諸疏の影響について論ずることで、本研究の書風分析の意義付けを明確にしたいと考えている。

『法華義疏』の執筆にあたり、筆者が参考にしたのは、法雲の『法華義記』であったと言われる。

花山信勝氏によれば、法雲の『法華義記』は『義疏が前後六十八回に亘って『本義』の名を出し、或は『本義』『本図』『他義』等の名によって直接引用するもの』であり、「量的に見れば過半数しくは三分の二以上にも達する」とされる。しかし、この他にも参考にしていた注釈書があったと思われ、花山信勝氏はそれを「余疏」と呼び、隣の古蔵の説と似たものが多く見られることを指摘している。

これに関し、平井俊栄氏は古蔵の『法華玄論』との比較分析を行い、「どうしも古蔵疏を参照しなければ、『法華義疏』がその『余疏』の学説を知り得なかったということが実証できた」とし、花山信勝氏の説を一歩進めて、引用されているいくつかの説が、「古蔵疏である」と比定している。

『法華義疏』は、どのような思想に立ち、執筆が行われたものなのであろうか。

『法華義疏』では注釈に関し、参考にした文献にその多くを挙げながら、決して盲従はしていない。例えば『安楽行品』の「常好

---
(49) 花山信勝『法華義疏の研究』(吉川弘文館、昭和8年) 230頁
(50) 同上 234頁
(51) 平井俊栄『法華玄論の注釈的研究』(春杖社、昭和62年) 134～135頁

127
坐禅（153）を法雲の『法華義疏』では、親近像である（154）としているが、『法華義疏』では社会や国家を忘れず、大法の弘通を目的とする者は、山間は地に身を遮けて、「常好坐禅」に専念してはならぬ、と不親近である（154）としている。ここでは、智顗『法華文句』、吉岡『法華義疏』、慈恩『法華玄贊』等の諸大師も光宅寺等しく之を親近像と解しており（154）、『法華義疏』独自の見解であることがわかる。

この『安楽行品』には「四安楽行」があり、『法華義疏』では、「一に身善行、二に口善行、三に意善行、四に慈悲行なり。（155）」としているが、法雲は、「一に空慧行、二に説法行、三に離過行、四に慈悲行なり。（157）」と全く違う見解を示している。

これについて花山信養氏は、『法華義疏』が何に依拠したかを調査するため、諸説を列挙しており、その結果、慧鏡に同様の「四安楽行」が見られることから、「一に身善行、二に口善行、三に意善行、四に慈悲行なり。（158）」とし、慧鏡の説もしくはその学系に属する人の説を参照したとされている。

平井俊勝氏は、慧鏡の注疏が聖徳太子の時代、日本に現存していたのか、原本の「四安楽行」の名称が「一に身（善）行、二に口（善）行、三に意（善）行、四に慈悲行のように呼称していたかと

（152）「妙法蓮華経」（大正新修大藏経 第九巻 ワール出版株式会社、1988年）
（153）「妙法蓮華経下は第二光明所説近道也。法雲『法華義疏』大正新修大藏経 第三十巻 ワール出版株式会社、1989年）663頁 下段
（154）「坐禅坐覚以下、明講証道義。常好坐禅下は第二光明所説近道也。法雲『法華義疏』大正新修大藏経 第三十巻 ワール出版株式会社、1989年）663頁 下段
（155）花山信養『法華義疏の研究』（山喜房書林、昭和八年）386頁
（156）「坐禅」（山喜房書林、昭和十八年）386頁
（157）「坐禅」（山喜房書林、昭和十八年）386頁
（158）花山信養『法華義疏の研究』（山喜房書林、昭和五年）348〜349頁

128
うか甚だ疑わしいのである。（59）」としている。

更に、慧龍の説が吉藏の『法華玄論』に引用されていることを述べ、『法華義疏』に参考にしたのは、『直接慧龍の註疏に基づいたことではなく、『玄論』の同じ箇所に説かれているという事実から推して、同様に『玄論』を参照し引用した結果、これが得られた（58）』のであると分析している。平井氏は、『法華義疏』に見られる吉藏疏の影響を指摘している。

平井俊栄氏はこの理由に、聖徳太子の隋朝への対抗意識を挙げている。平井氏は『法華義疏』の筆者を聖徳太子とし、「吉藏の卒年七十五歳に対して、四十九歳で亡くなっているので、その没年は一年早いうち。したがって、太子もまたその活躍の時期は吉藏の晩年に相当し、吉藏から見れば、彼代の人である。（61）」と述べている。

そして、聖徳太子が参考にしたのは、「対抗意識を燃やした煩帝治下の隋の学説ではなく（62）」、一時期も邇った梁代の学説であり、『法華義疏』の執筆にあたっては、これに拠ることを離れれた基本的な方針としたのではないかと推測している。

「しかし、当時の日本の仏教界の事情から推して、梁代の仏教界と直ちに結びつくことは到底不可能である。そこで、これを媒介したものこそ、吉藏の註疏の伝える豊富な梁代の仏教に関する歴史的な知識だったのではないか。（63）」と述べている。聖徳太子は、吉藏疏を参照することで、邇って、その中に引用された梁代の

（59） 平井俊栄『法華玄論の註疏的研究』（春秋社、昭和六十二年）132頁
（60） 同上 134頁
（61） 同上 122〜123頁
（62） 同上 134頁
（63） 同上 135頁
諸説を知り得たのであるという自身の解釈を披瀝している。

望月一憲氏は、『法華義疏』の筆者が、『法華経』をいかに理解したかについて論述し、「『法華義疏』は、『法華経』をもって、『如来出世の大意の称会』したものとし、法華第一の立場に立っているのであるから、『法華経』こそ仏の教え即ち仏教であると理解しているのである。」とし、「法華第一（65）」が『法華義疏』の中心思想であるとしている。

石田瑞厳氏は『法華義疏』について、法雲の説に従なながら、「欠点を克服して法華の優位性を説こうとして（66）」いるとしている。

「時間的にはどこまでも涅槃経は法華の後であって、この順序はくずせない。したがってここでも時間をふまえつつ、これを超えないければ法華の絶対優位は示すことができない（67）」のであるとし、『法師品』の解釈において「前を会し、後に開く」ことで、これを示そうとしたと述べている。それは「一方において前を会して万善同帰を示し、一方において後を開いて涅槃常住を示そうとしたものであって、いわゆる法華の本述の二門に前後の一切の教説を統合しようとした。（68）」であり、「一切の教説を統合」したことにより「法華第一（69）」を示したとしている。

平井有慶氏は、『法華義疏』冒頭の「広く万善同帰の理を明かし

（64） 望月一憲『法華義疏の著者設定』（『法華義疏研究会』平楽寺書店、昭和45年） 330頁
（65） 石田瑞厳『妙法蓮華経（大正新修大蔵経 第九巻）』大藏出版株式会社、1988年） 31頁中段
（66） 石田瑞厳『日本仏教における法華思想』（講談社、『法華経』平楽寺書店、1986年） 526頁
（67） 同上 526頁
（68） 同上 527頁
（69） 同上 527頁
て、莫二の大果を得せしむ(70)」を挙げ、「冒頭に言及したというとは、『義疏』と『法華経』の根本思想を「万善同帰之理・莫二之大果」 にありと断定したということになる。 (71)」とし、その後「法華義疏」の解釈においても「万善同帰(72)」の語が繰り返し使われることから、「万善同帰」がいかにキーワードになっているかが知られる(73)」とし、『法華義疏』の中心思想であるとしている。

花山信勝氏は、法雲の『法華義記』と『法華義疏』との関連について、「故に太子の五時教判は、古来の形式を襲ひながら、法華的一大乗を高調したものであり、然る限り第五の涅槃常住教に根拠した梁朝の諸師とは相違がある。(74)」としている。

そして「法華涅槃の間に四五の時を分かつと雖も所説の義理に入れては浅深の不同なく、法華の果義長遠説は全く涅槃の常住仏性義を同じを説く(75)」との説をあげている。『法華経』の教えは「一乗」ということが言われるが、『法華義疏』に於ては、特にこの一乗が一大乗教と言っても正確でない(76)」であるこことから、「一乗教の法華が高調さる、所以である。(77)」とされているのである。

花山信勝氏は、「太子の経判思想の本義はあくまで會前後後の法華
一大乗に立つ(78)」とし、また、『法華品』の「法華最第一(79)」について掲げ、「『涅槃之前路を開き常住之由滅作すなり』と説せらるゝ前後重望仏義雙明の法華最第一説に於て、既に甚だ明白である。注1」としている。

花山氏は教判思想の中で科文分科の最終に『法華品』の「法華最第一(81)」の文を置いていく。その前は『法華経』の「明佛寿長遠」と『涅槃経』の「明爾果常住」を並べている。以下に大まかな概略を示す(82)。

(78) 花山信義『法華義疏の研究』（山喜房佛書林、昭和53年復刻）465頁
(79) 『妙法蓮華経』（大正新修大藏經 第9巻）大蔵出版株式会社、1988年）、111頁中段
(80) 花山信義『法華義疏の研究』（山喜房佛書林、昭和53年復刻）465頁
(81) 『妙法蓮華経』（大正新修大藏経 第9巻）大蔵出版株式会社、1988年）、111頁中段
(82) 花山信義『法華義疏の研究』（山喜房佛書林、昭和53年復刻）467頁 参照

132
この事からも、花山信勝氏の解釈においては、「法華第一」が、「法華義疏」の最も重要な箇所であると判断しているということがわかる。

「法華第一」の文の前後には、吉川が「仏性の水」と解釈し、「法華品」の「其の心決定して水の必ず近きを知る」という文がある。この部分は、「高原罄水の譬」の文において、「水」は寿命の果であるが、「高原」は初教及び第二の般若教の「乾ける土」であり、維摩教は「浸える土」。『法華経』は「泥」に譬えるもの、とある。この部分を取り上げて、花山信勝氏は、「義疏一部の始終にわかり、至る處に五時教判思想の関が見られる」としている。

『法華経』の譬喩は『法華論』にある知く「七喻」と言われるが、「八喻」とする説もあり多岐に分かれる。坂本幸男氏は「七喻」の第六喻に「高原罄水の譬」を含んでいるが。「法華論」の「七喻」の中には「高原罄水の譬」ではなく、「譬中の明珠の譬」
が含まれている(92)。

『法師品』の訳注からわかるように、『法華義疏』は「高原紫水の
絵」の解釈を五時教説の説に拠りながら、「前に会し、後に聞く(93)」
故に、「法華経第一(94)」と解している。

花山信勝氏は『法華義疏』の思想について解釈する場合、依拠と
した注釈書から勘案するに、梁法雲の『法華義記』に多く拠るこ
とを前提にしながら、我々だけでは言及しきれない筆者の地懸を、
と将の諸師に比することで探ろうとしている。

そして更に花山氏は、「故に、太子の法華を中心とする五時教説
説は尚なお天台のそれとは距離があるが、教説の形式を離れれた内容に
於ては、光宅とともに、粗、天台に近い所まで進んでいると観てよ
かろう。(95)」として評価している。それが、科文分科に表現され
ている。終に『法華経第一(96)』の文を置き、その上に『法華経』
と『涅槃経』が並列されていることからもこれが推察できる。

(92) 世親『法華論』(妙法蓮華經義疏備覧抄) に大正新修大蔵経 第二十六巻、大藏出版
株式会社、1991年 18 頁上段・9 頁上段
(93) 『法華義疏』に大正新修大蔵経 第五十六巻、大蔵出版株式会社、1991年 116 頁
上段
(94) 同上 116 頁上段
(95) 同上 466 頁
(96) 査法蓮華経(正大正新修大蔵経 第九巻、大蔵出版株式会社、1988年) 31 頁中段

134
以上、論述してきたように、仏の「常住」と衆生の「仏性」に関しては、南北朝から隋にかけて常に論議されてきている。その推移については第一節及び第二節において論述したが、仏典解釈の変遷は、同時代である『法華義疏』の中にも色濃く反映されている。

五時教論の考え方と法華最勝の思想が混在しているため、どちらに比重を置くかによって解釈が変わる。『法華義疏』筆者の『法華経』理解に対し、様々な判断が生じることになる。

『法華義疏』を解釈した時、『法師品』の「法華最第一」の文を以って、その中心思想であるとする説が、花山信勝氏、望月一憲氏、石田瑞庸氏の3氏に見られる。論証の経緯と解釈の内容は、3者各様であるが、同じ文を引用している。平井雅慶氏は「萬善同帰」を中心思想であるとしている。

「法華最第一」、「萬善同帰」は共に『法華義疏』の巻四第六紙に存在している。巻四第六紙は「高原磐水の譬」も書かれ、『法華義疏』を理解する上で、欠くことができない。巻四第六紙は「法華最第一」、「萬善同帰」の文と、「高原磐水の譬」の重要部分すべてが含まれていることになる。南北朝から隋にかけての論議項目であると共に、且つ『法華義疏』解釈の中心部分である。

しかし、巻四第六紙は本研究において異筆であると判断している。本研究の仮説が立証されれば、中心思想として取り上げられる部分に別人の筆跡が存在するということになる。改訂、修正、貼紙、巻物の破損など、不測の事態が起きたことに因るやむを得ない処置

(97) 『法華義疏』（大正叢樧大藏版 第五十六巻）大叢出版株式会社、1994年）116頁上段
(98) 同上 116頁上段
(99) 同上 116頁中段 内容が書かれている
であるとも考えられるため、別人の筆跡による部分であるが故に、即応、書かれた内容が改竄されていると結論付けるわけにはいかない。しかし、別人の筆跡であるということを考慮に入れぬまま『法華義疏』の中心思想に据えておくことは、仮説立証後は不可能であろう。本研究の異筆判断は、書学においてばかりでなく、『法華義疏』の内容解釈に影響を与える重要項目である。

巻四第六紙の異筆判断を通し、『法華義疏』書風分析と内容解釈との相互関連を明確に示した。

これは、本研究の目的であり、関連性の中で書風分析の意義を見出すという、新たな様式論の確立に相当する。