

## 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、本研究において異筆と判断する箇所と、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確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、「華嚴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、般若時はつづいて二十二年間、法華と涅槃とは合して八年間というのである。<sup>(1)</sup>」と横超慧日氏が述べる如く、「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。<sup>(2)</sup>」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<sup>(3)</sup>」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 年に亙る説法の内容は、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、訳経を基盤にした仏典の註釈書が盛んに作られた。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、「齊梁の教学は訳経に關与せる東晋末

(1) 横超慧日『法華思想の研究』（平楽寺書店、昭和 61 年）99 頁

(2) 同上 99 頁

(3) 『妙法蓮華経』（『大正新修大藏経 第九卷』大藏出版株式会社、1988 年）386 頁上段

諸師の説を承けて一經の疏釈と義理の組織化を図った点に功績<sup>(4)</sup>がある」とされる。

『法華經』についても、「中国における法華教学は、東晋末、羅什の訳經以来漸く盛んとなり、齊梁のころ興隆の運に向って、隋朝に智顛および吉藏の二大家を出した。<sup>(5)</sup>」と言われる。

「前後権実の思想が典型的に組織を得たのはいわゆる頓漸五時の教判であった。<sup>(6)</sup>」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、次第を追って徐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『法華經』、五を『涅槃經』とし、『法華經』は『涅槃經』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『涅槃經疏』に書かれており、劉虬の五時教判については、慧遠の『大乘義章』に紹介されている。

田村芳朗氏は、後に智顛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(三乘別教)・無相教(三乘通教)・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(三乘差別教)・無相教(三乘同観)・同帰教・常住教となる。<sup>(7)</sup>」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

---

(4) 横超慧日「法華思想の研究」(平楽寺書店、昭和61年)231頁

(5) 同上 231頁

(6) 同上 235頁

(7) 田村芳朗「法雲の『法華義記』の研究」(『法華經の中国的展開』平楽寺書店、1975年)207～208頁

来前に恒沙を過ぎ未来に数を倍すと彰す。仏常を明かさず。是れ不了教なり。<sup>(8)</sup>」とされ、『法華経』は衆生の仏性が説かれず、仏の過去未来に亙る寿命長遠が説かれてはいるが、常住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。是れは其れ了義なり<sup>(9)</sup>」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』卷第三十五には、「牛より乳を出す者の如し。仏は小乗四諦法輪を説く。此れは是れ成仏十二年の中の説なり。乳より酪を出す。謂う十二年後。三乗通教を説く。大品経是なり。酪は生蘇から出す。維摩の思益するが如し。二乗を抑挫す。菩薩を称揚するなり。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。醍醐の如くなり<sup>(10)</sup>」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醍醐味にあてている。

『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、梁朝三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<sup>(11)</sup>。

法雲の『法華義記』にも『題婆達多品』の註釈が見られないため、

(8) 未説衆生同有仏性。但彰如来前過恒沙未来倍数。不明仏常。是不了教。慧遠「大乘義章」(『大正新修大藏経 第四十四巻』大蔵出版株式会社、1990年) 465頁 上段

(9) 明諸衆生悉有仏性法身常住。是其了義。慧遠「大乘義章」(『大正新修大藏経 第四十四巻』大蔵出版株式会社、1990年) 465頁 上段

(10) 如從牛出乳者。仏説小乗四諦法輪。此是成仏十二年中説也。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。如思益維摩。抑挫二乗。称揚菩薩也。從生蘇出熟蘇者。説法花破無三因果也。今此経明仏性常住。窮理尽性。如醍醐也。宝亮「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) 493頁 上～中段

(11) 花山信勝『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、依拠した『法華経』が二十七品であったと考えられている。

法雲の『法華経』解釈については、「光宅法華当時獨歩<sup>(12)</sup>」と言われ、当時の評価は高く、「光宅法雲の法華が如何に一世を風靡したかが知られる<sup>(13)</sup>」と言われる。

梁朝の法雲もまた、仏典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、「但だ根性に随いて五時の差別有り<sup>(14)</sup>」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』の語は用いられても、『仏性』の語は用いられていない。<sup>(15)</sup>」とするように、法雲の『法華義記』の中では「知見するは只だ是れ一に衆生当来の仏果なり。衆生は本より此の当果有り<sup>(16)</sup>」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、「このように法雲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、法雲の説でもあるといえてこよう。<sup>(17)</sup>」としている。

---

(12) 吉蔵「法華次論」(『大正新修大蔵経 第三十四巻』大蔵出版株式会社、1989年) 363頁 下段

(13) 里見泰穂「吉蔵の法華経解釈」(坂本幸男『法華経の思想と文化』平楽寺書店、1981年) 289頁

(14) 但隨根性有五時差別。法雲「法華義記」(『大正新修大蔵経 第三十三巻』大蔵出版株式会社、1989年) 574頁 下段

(15) 田村芳朗「法雲の『法華義記』の研究」(『法華経の中国的展開』平楽寺書店、1975年) 215頁

(16) 知見只是一衆生当来仏果。衆生從本有此当果。法雲「法華義記」(『大正新修大蔵経 第三十三巻』大蔵出版株式会社、1989年) 603頁 中段

(17) 田村芳朗「法雲の『法華義記』の研究」(『法華経の中国的展開』平楽寺書店、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のである。<sup>(18)</sup>」と田村氏が述べるように、『信解品』の「遙見其父<sup>(19)</sup>」という文に対し、『法華義記』は、「此の経は法身を明かすに、常住経の明ずる所の法身と同じからず。今此の経に法身と言うは、他方応身を指して法身と為す<sup>(20)</sup>」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ようなものであり、常住法身から見れば、応身にしか過ぎない、としている。従って、『寿量品』に説かれる寿命長遠も「応家の本身、寿命長遠の相を明かす<sup>(21)</sup>」であり、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』を仏典全体の中の「最第一」であるとは解せず、常住を説く『涅槃経』への橋渡しとして、前を会して後を開く故に「第一」であるとしている。『法華義記』に「只だ、前を会して後を開くを言いて詔づけて第一と為す。<sup>(22)</sup>」とし、「此れは則ち涅槃の前路を開いて、常住の由漸を作す。<sup>(23)</sup>」とある。このことから、法雲は『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、法雲の説はその後、智顛や吉蔵に

---

(18) 田村芳朗「法雲の『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 第九巻』大蔵出版株式会社、1988年)16頁下段

(20) 此経明法身不同常住経所明法身。今此経言法身者指他方応身為法身。法雲「法華義記」(『大正新修大藏経 第三十三巻』大蔵出版株式会社、1989年)635頁下段

(21) 明応家の本身寿命長遠之相。同上 668頁上段

(22) 只言会前開後詔為第一。同上 660頁中段

(23) 此則開涅槃前路作常住之由漸。同上 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、法雲の註釈は、智顛や吉蔵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。

「南北朝時代に発達した仏典研究は、教相判釈を立ててその經典の一代仏教における位置を明確にすることと、科文分科を設けてその經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た。而して智顛の仏典研究は、南北朝時代に発達した諸種の教判や分科を集大成しながら『法華經』中心の仏教觀を樹立大成したものである<sup>(24)</sup>。」と佐藤哲英氏が述べるように、隋代は『法華經』を高揚し、文典解釈が成熟した時代である。

『法華經』に対する解釈が変化したことにより、「智顛および吉蔵の二家が筆を極めて法華の明常を力説せる結果、従来仏身常住を説き最深至極の經典とせられた涅槃經の地位が俄に顛落し、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<sup>(25)</sup>」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一大変革を意味し、従来仏陀一代の教説は従浅至深の順序を経るものと信ぜられていた一義的教判が最早存在し得ぬこととなり、これに代って仏陀の玄意は終始一貫すべての仏典に普遍し浸透しているとする立体的な考え方が発展した。<sup>(26)</sup>」と述べている。

(24) 佐藤哲英「智顛の法華玄義・法華文句の研究」(坂本幸男編『法華經の中国的展開』、平楽寺書店、1975年) 240～241頁

(25) 横超慧日「法華思想の研究」(平楽寺書店、昭和61年) 231～232頁

(26) 同上 232頁

天台宗の祖とされる天台大師智顛(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』を最高に据えた智顛は『法華経』を醍醐味にあて、『涅槃経』を『法華経』の付随的なものとした<sup>(27)</sup>。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、智顛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。「灌頂は智顛の歿後三十五年も長生きしたので、師の講説を後世につたえるために、この聴記本に再三再四の修治添削を加え、漸くにして現行の三大部が完成されたのであって、もし灌頂の畢世の努力がなかったら三大部は残らなかったであろう。<sup>(28)</sup>」と佐藤哲英氏が敬意を表しているが、また同時に、「智顛の全くあず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。<sup>(29)</sup>」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蔵(549-623)は、智顛よりも11歳若く、没年も智顛の26年後であった。吉蔵の著作は、智顛のそれとは違い、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「経録等に見られるものをあげれば五十種に近く現存して、大正大藏経大日本続藏経等に収輯せられているだけでも二十六部を数える。そのうち法華経に関するものは、『法華経玄論』『法華経義疏』

---

(27) 田村芳朗「法雲の『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)208頁

(28) 佐藤哲英「智顛の法華玄義・法華文句の研究」(『法華経の中国的展開』平楽寺書店、1975年)228頁

(29) 同上 228頁



『法華經遊意』『法華論疏』『法華經統略』の五部が存する。<sup>(30)</sup>』  
と言われる。

智顛や吉蔵は、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。

智顛は五時教判に対し、『法華玄義』の中で、「第四時の同帰経を難む。<sup>(31)</sup>」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、「此れ爾に応せず<sup>(32)</sup>」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所の寿命 今猶お未だ尽きず、復た上の教に倍す<sup>(33)</sup>」の一文である。この「復倍上教」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。

しかし智顛の『法華文句』には、『我本行…』より下。因を挙げ、果に況え、以って常住を明かす。旧人此れに拠りて以って無常の

---

(30) 里見泰徳「吉蔵の法華経玄論について」(坂本幸男『法華経の中国的展開』平楽寺書店、1975年)251頁

(31) 難第四時同帰経。智顛「法華玄義」(『大正新修大蔵経 第三十三卷』大蔵出版株式会社、1989年)802頁 下段

(32) 此不應爾。同上 802頁 下段

(33) 我本行菩薩道所成寿命、今猶未盡復倍上教。「妙法蓮華経」(『大正新修大蔵経 第九卷』大蔵出版株式会社、1988年)42頁 下段

証とす。<sup>(34)</sup>」とある。『寿量品』の「復倍上数」は、「我れ本と菩薩の道を行じて」と「因」を示している。それを以って智顛は、常住が明かされることになるかと判断しているが、「旧人」は此れを仏身無常の証としていると分析している。田村芳朗氏は「ここでの『旧人』は、直接に法雲を指したものと思われる。<sup>(35)</sup>」とし、法雲説の批判であるとしている。

『法華文句』は更に、「文意を僻取し大意を失う所なり。<sup>(36)</sup>」と断じ、「果は数に非らず。<sup>(37)</sup>」としている。

これに対し、吉蔵もまた『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、此の経に自ら無常を説く。下の文に言うが如し。『復た上の数に倍す』と。復た久しと称すと雖も終に自ずから限りあり。故に無常と知んぬ<sup>(38)</sup>。」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り、仏身は無常である<sup>(39)</sup>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蔵が反論の論拠としているので

---

(34) 従我本行下。舉因況果以明常住。旧人擲此以証無常。智顛「法華文句」(『大正新修大藏経 第三十四卷』大蔵出版株式会社、1989年) 133頁 上段

(35) 田村芳朗「法雲の『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

(36) 僻取文意大意所失。智顛「法華文句」(『大正新修大藏経 第三十四卷』大蔵出版株式会社、1989年) 133頁 上段

(37) 経挙因況果非数也。同上 133頁 上段

(38) 法華是第四時教。是故佛身猶是无常。又此经自説無常如下文言。復上數倍雖復稱久終自有限。故知無常。吉蔵「法華玄論」(『大正新修大藏経 第三十四卷』大蔵出版株式会社、1989年) 372頁 上段

(39) 田村芳朗「法雲の『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「復倍上教」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<sup>(40)</sup>。すなわち、「故に法華論に云く、『復た上の数に倍すとは如来の常命を示現す。方便には多数を顕わし、上の数に過ぐ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れるなり<sup>(41)</sup>。」の文である。

「復倍上教」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。大経及び華嚴と異ならず。尚お、常と言うべからず。豈に是れ無常と言うべけんや。故に果妙と名づく。此の因果妙なるを以ての故に名づけて妙法と為す<sup>(42)</sup>。」と言い、結語に代えている。

平井俊榮氏は、「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果常住説を主張したのであって、すでに無常を破斥し去れば、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<sup>(43)</sup>」したと言っている。

また、衆生の仏性に関しては『法師品』の「其の心決定して水

---

(40) 平井俊榮『法華玄論の注釈的研究』(春秋社、昭和62年)66頁

(41) 故法華論云。復倍上教者示現如来常命。方便顕多数過上教不可知故。余見此文悲喜交至也。吉藏『法華玄論』(『大正新修大藏經 第三十四卷』大藏出版株式会社、1989年)377頁 下段

(42) 今明是經究竟法身。百非不非百是非是與大経及華嚴不異。尚不可言常。豈可言是無常耶。故名果妙。以此因果妙故名為妙法。吉藏『法華玄論』(『大正新修大藏經 第三十四卷』大藏出版株式会社、1989年)378頁 中段

(43) 平井俊榮『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<sup>(44)</sup>」の文を挙げ、吉蔵は「仏性の水」と解している。『法華論』の「此の経を受持せば、仏性の水を得て阿耨多羅三藐三菩提を成ずるが故に。<sup>(45)</sup>」を引用し、『法華玄論』には「仏性の水は三菩提を成ずることを得るに遠からずと知ると云う。<sup>(46)</sup>」としているのである。

平井俊榮氏はこれについて、「吉蔵は『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。<sup>(47)</sup>」としている。吉蔵の『法華論』引用の理由は、法雲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・如来蔵の思想を導入することによって、これを批判・超克せんがための権威として『法華論』を援用した<sup>(48)</sup>」と解析している。

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』を第一とする諸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識に立脚し、注釈を進めていったのかは非常に興味深い。

---

(44) 其心決定。知水必近。「妙法蓮華経」(『大正新修大蔵経 第九卷』大蔵出版株式会社、1991年) 32頁 上段

(45) 受持此経。得仏性水成阿耨多羅三藐三菩提故。「法華論」(『大正新修大蔵経 第二十六卷』大蔵出版株式会社、1991年) 10頁 上段

(46) 云知仏性水不遠得成三菩提。吉蔵「法華玄論」(『大正新修大蔵経 第三十四卷』大蔵出版株式会社、1989年) 367頁 中段

(47) 平井俊榮『法華玄論の注釈的研究』(春秋社、昭和六二年) 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互りて『本義』の名を出し、或は『本疏』『本釋』『他疏』等の名によって直接引擧するもの<sup>(49)</sup>」であり、「量的に見れば過半若しくは三分の二以上にも達する<sup>(50)</sup>」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、花山信勝氏はこれを「余疏」と呼び、隋の吉藏の説と似たものが多い見られることを指摘している。

これに関し、平井俊榮氏は吉藏の『法華玄論』との比較分析を行い、「どうしても吉藏疏を参照しなければ、『法華義疏』がその『余疏』の学説をを知り得なかったということが実証できた<sup>(51)</sup>。」とし、花山信勝氏の説を一步進めて、引用されているいくつかの説が、「吉藏疏である」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拠りながら、決して盲従はしていない。例えば『安樂行品』の「常好

---

(49) 花山信勝『法華義疏の研究』(山喜房佛書林、昭和八年) 230頁

(50) 同上 251頁

(51) 平井俊榮『法華玄論の注釈的研究』(春秋社、昭和六二年) 134～135頁

坐禪<sup>(52)</sup>」を法雲の『法華義記』では、親近境である<sup>(53)</sup>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、山間僻地に身を避けて、「常好坐禪」に専念してはならぬ、と不親近である<sup>(54)</sup>としている。ここは、智顛『法華文句』、吉藏『法華義疏』、慈恩『法華玄贊』等の諸大師も光宅と等しく之を親近処と解しており<sup>(55)</sup>、『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。<sup>(56)</sup>」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。<sup>(57)</sup>」と全く違う見解を示している。

これについて花山信勝氏は、『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、慧龍に同様の「四安楽行」が見られることから、「一致する古説は慧龍の四行説である<sup>(58)</sup>」とし、慧龍の説もしくはその学系に属する人の説を参照したとしている。

平井俊榮氏は、慧龍の註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ど

(52) 『妙法蓮華経』（『大正新修大蔵経 第九卷』大蔵出版株式会社、1988年）

(53) 常好坐禪此下是第二正明所親近處也。法雲「法華義記」（『大正新修大蔵経 第三十三卷』大蔵出版株式会社、1989年）663頁 下段

(54) 從常好禪定以下。明應親近境。是名初親近處者結。從復次以下。第二明不親近實法。有此中文似諒不著真諦。…捨此就彼山間常好坐禪。然提何暇弘通此經於世間。故知常好坐禪猶應入不親近境。「法華義疏」（『大正新修大蔵経 第五十六卷』大蔵出版株式会社、1991年）118頁 上～中段

(55) 花山信勝『法華義疏の研究』（山喜房佛書林、昭和八年）386頁

(56) 一身善行。二口善行。三意善行。四慈悲行。「法華義疏」（『大正新修大蔵経 第五十六卷』大蔵出版株式会社、1991年）117頁 下段

(57) 一空慧行。二説法行。三離過行。四慈悲行。吉藏「法華玄論」（『大正新修大蔵経 第三十四卷』大蔵出版株式会社、1989年）430頁 中段

(58) 花山信勝「法華義疏の研究」（山喜房佛書林、昭和53年復刻）348～349頁

うか甚だ疑わしいのである。<sup>(59)</sup>」としている。

更に、慧龍の説が吉蔵の『法華玄論』に引用されていることを述べ、『法華義疏』が参考にしたのは、「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』を参照し依用した結果、これが得られた<sup>(60)</sup>」のであると分析している。平井氏は、『法華義疏』に見られる吉蔵疏の影響を指摘している。

平井俊榮氏はこの理由に、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、「吉蔵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。したがって、太子もまたその活躍の時期は吉蔵の晩年に相当し、吉蔵から見れば、後代の人である。<sup>(61)</sup>」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煬帝治下の隋の学説ではなく<sup>(62)</sup>」、一世紀も遡った梁代の学説であり、『法華義疏』の執筆にあたっては、これに拠ることを撰述の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、吉蔵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だろうか。<sup>(63)</sup>」としている。聖徳太子は、吉蔵疏を参照することで、遡って、その中に引用された梁代の

---

(59) 平井俊榮『法華玄論の注釈的研究』(春秋社、昭和六二年) 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、法華最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。<sup>(64)</sup>」とし、「法華最第一<sup>(65)</sup>」が『法華義疏』の中心思想であるとしている。

石田瑞麿氏は『法華義疏』について、法雲の説に抛りながら、「欠点を克服して法華の優位性を説こうとして<sup>(66)</sup>」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、これを超えなければ法華の絶対優位は示すことができない<sup>(67)</sup>」のであるとし、

『法師品』の解釈において「前を会し、後を開く」ことで、これを示そうとしたと述べている。それは「一因において前を会して万善同帰を示し、一果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、いわゆる法華の本迹の二門に前後の一切の教説を統合しようとした。<sup>(68)</sup>」のであり、「一切の教説を統合」したことにより「法華最第一<sup>(69)</sup>」を示したとしている。

平井宥慶氏は、『法華義疏』冒頭の「広く萬善同帰の理を明かし

---

(64) 望月一憲「法華義疏の著者設定」(『聖徳太子研究会』平楽寺書店、昭和46年) 330頁

(65) 「妙法蓮華経」(『大正新修大藏経 第九巻』大藏出版株式会社、1988年) 31頁中段

(66) 石田瑞麿「日本仏教における法華思想」(横超慧日『法華思想』平楽寺書店、1986年) 526頁

(67) 同上 526頁

(68) 同上 527頁

(69) 「妙法蓮華経」(『大正新修大藏経 第九巻』大藏出版株式会社、1988年) 31頁中段



て、莫二の大果を得せしむ<sup>(70)</sup>」を挙げ、「冒頭に言及したということは、『義疏』と『法華経』の根本思想を“萬善同歸之理・莫二之大果”にありと断定したということになるろう。<sup>(71)</sup>」としている。そして『法師品』の解釈においても「萬善同歸<sup>(72)</sup>」の語が繰り返して語られることから、「“萬善同歸”がいかにかキーワードになっているかが知られる<sup>(73)</sup>」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、法華の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。<sup>(74)</sup>」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於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に同じと説く。<sup>(75)</sup>」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ひ更へられ<sup>(76)</sup>」ていることから、「一大乗教の法華が高調さるゝ所以である。<sup>(77)</sup>」としているのである。

花山信勝氏は、「太子の経判思想の本義はあくまで會前開後の法華

---

(70) 広明 萬善同歸之理。使得莫二之大果。「法華義疏」(『大正新修大藏経 第五十六卷』大藏出版株式会社、1991年) 65頁 上段

(71) 平井有慶「敦煌文献よりみた『法華経』研究」(『法華経の受容と展開』平楽寺書店、1993年) 647頁

(72) 「法華義疏」(『大正新修大藏経 第五十六卷』大藏出版株式会社、1991年) 65頁 上段

(73) 平井有慶「敦煌文献よりみた『法華経』研究」(『法華経の受容と展開』平楽寺書店、1993年) 648頁

(74) 花山信勝「法華義疏の研究」(山喜房佛書林、昭和53年復刻) 465～466頁

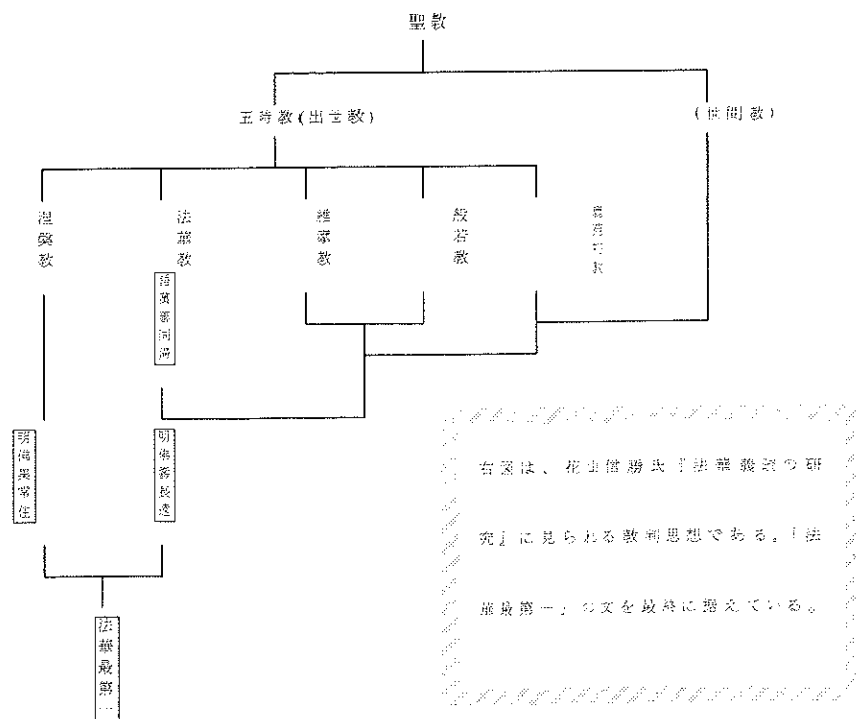
(75) 同上 465頁

(76) 同上 464頁

(77) 同上 464頁

一大乗に立つ<sup>(78)</sup>」とし、また、『法師品』の「法華最第一<sup>(79)</sup>」について挙げ、「『涅槃之前路を開き常住之由漸を作すなり』と釋せらるゝ前後兩望二義雙明の法華最第一説に於て、既に甚だ明白である。<sup>(80)</sup>」としている。

花山氏は教判思想の中で科文分科の最終に『法師品』の「法華最第一<sup>(81)</sup>」の文を置いている。その前は『法華經』の「明佛壽長遠」と『涅槃經』の「明佛果常住」を並べている。以下に大まかな概略を示す<sup>(82)</sup>。



(78) 花山信勝「法華義疏の研究」(山喜房佛書林、昭和53年復刻)465頁  
 (79) 「妙法蓮華經」(『大正新修大藏經 第九卷』大藏出版株式会社、1988年)31頁中段  
 (80) 花山信勝「法華義疏の研究」(山喜房佛書林、昭和53年復刻)465頁  
 (81) 「妙法蓮華經」(『大正新修大藏經 第九卷』大藏出版株式会社、1988年)31頁中段  
 (82) 花山信勝「法華義疏の研究」(山喜房佛書林、昭和53年復刻)467頁 参照

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

「法華最第一<sup>(83)</sup>」の文の前後には、吉蔵が「仏性の水<sup>(84)</sup>」と解した、『法師品』の「其の心決定して水の必ず近きを知る<sup>(85)</sup>」の文がある。この部分は、「高原鑿水の譬<sup>(86)</sup>」と言われ、『法華義疏』においては、「水」は寿量の果であるが、「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「湿える土」、『法華経』は「泥」に譬えられる、とある<sup>(87)</sup>。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たり、至る處に五時教判思想の閃きが見られる。<sup>(88)</sup>」としている。

『法華経』の譬喩は『法華論』にある如く「七喩」と言われる<sup>(89)</sup>が、「八喩」とする説もあり<sup>(90)</sup>多岐に分かれる。坂本幸男氏は「七喩」の第六喩に「高原鑿水の譬」を含んでいるが<sup>(91)</sup>、『法華論』の「七喩」の中には「高原鑿水の譬」ではなく、「髻中の明珠の譬」

(83) 『妙法蓮華経』(『大正新修大蔵経 第九卷』大蔵出版株式会社、1988年) 31頁中段

(84) 云知仏性水不遠得成三菩提。吉蔵「法華玄論」(『大正新修大蔵経 第三十四卷』大蔵出版株式会社、1989年) 367頁 中段

(85) 『妙法蓮華経』(『大正新修大蔵経 第九卷』大蔵出版株式会社、1988年) 31頁下段

(86) 丸山孝雄「法華七喩解釈の展開」(中村瑞隆『法華経の思想と基盤』平楽寺書店、1980年) 435、436頁

(87) 譬如有人渴乏須水於彼高原穿鑿求之猶見乾土者。水譬壽量果。高原譬初教及第二般若教乾譬八十年果。言前二教中求壽量果不得。但得八十年果。知水尚遠。施功不已者。譬聞維摩教。轉見濕土者。濕土譬維摩教七百阿曾祇果。言爲得水則濕土少近。內合於壽量果七百阿曾祇果少近。泥譬今日法華經。其心決定知水必近者。至法華方知壽量果。「法華義疏」(『大正新修大蔵経 第五十六卷』大蔵出版株式会社、1991年) 116頁中段

(88) 花山信勝「法華義疏の研究」(山喜房佛書林、昭和53年復刻) 462頁

(89) 世親「法華論」(『大正新修大蔵経 第二十六卷』大蔵出版株式会社、1991年)

(90) 丸山孝雄「法華七喩解釈の展開」(中村瑞隆『法華経の思想と基盤』平楽寺書店、1980年) 436頁

(91) 丸山孝雄「法華七喩解釈の展開」(中村瑞隆『法華経の思想と基盤』平楽寺書店、1980年) 436頁 同上 434～435頁

が含まれている<sup>(92)</sup>。

『法師品』の註釈からわかるように、『法華義疏』は「高原鑿水の譬」の解釈を五時教判の説に拠りながら、「前に会し、後を開く<sup>(93)</sup>」故に、「法華最第一<sup>(94)</sup>」と解している。

花山信勝氏は『法華義疏』の思想について解析する場合、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、尚それだけでは言及しきれない筆者の坦懐を、隋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判説は尚お天台のそれとは距離があるが、教判の形式を離れた内容に於ては、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るう。<sup>(95)</sup>」として評価している。それが、科文分科に表現されている。最終に「法華最第一<sup>(96)</sup>」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これもこれが推察できる。

---

(92) 世親「法華論」(『妙法蓮華経震波提舎』)(『大正新修大藏経 第二十六卷』大藏出版株式会社、1991年) 8頁中段～9頁上段

(93) 『法華義疏』(『大正新修大藏経 第五十六卷』大藏出版株式会社、1991年) 116頁上段

(94) 同上 116頁上段

(95) 同上 466頁

(96) 『妙法蓮華経』(『大正新修大藏経 第九卷』大藏出版株式会社、1988年) 31頁中段

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議論されてきている。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。

五時教判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<sup>(97)</sup>」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、石田瑞麿氏の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、同じ文を引いている。平井宥慶氏は「萬善同帰<sup>(98)</sup>」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「高原鑿水の譬<sup>(99)</sup>」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、「高原鑿水の譬」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、貼紙は、巻物の破損など、不測の事態が起ったことに因るやむを得ない処置

---

(97) 『法華義疏』(『大正新修大藏経 第五十六巻』大藏出版株式会社、1991年) 116頁上段

(98) 同上 116頁上段

(99) 同上 116頁中段 に内容が書かれている。

であるとも考えられるため、別人の筆蹟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、別人の筆蹟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。

卷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。