

湛然述『法華經大意』の研究

A Study of Zhanran (湛然)'s *Outline of the Lotus Sutra* (法華經大意)

文学研究科人文学専攻博士後期課程在学

松 森 秀 幸

Matsumori Hideyuki

1. 問題の所在

本稿で問題とする『法華經大意』とは、統藏經において湛然(711-782)述として収録されている『法華經大意』(以下『大意』と記す)を指す¹。

本書は、その名称のとおり『妙法蓮華經』を概説したものであり、その構成は、『法華經』二十八品を一品ずつ取り上げ、はじめに四六駢儷体を用いて品の大意を述べ、次に品の名称について字義的な解釈を加え、最後にその品の略科段を提示するという内容である。

また本書の冒頭には、

この一部の妙典二十八品を解釈しようとする、多く諸宗(のものが)ある。今はしばらく天台宗(の解釈)に基づこう。

将釈此一部妙典二十八品、多有諸宗。今暫帰天台宗。(統藏27、532a5-6)

とある。この記述に基づき、多くの学者が「天台宗」という名称は湛然によって初めて使用されたとしている²。

しかし、このように本書が「天台宗」という語を最初に使用した文献として言及される一方で、本書には古来より湛然の著作ということについて疑義をとなえる論説がある。もし本書が湛然の著作ではないということになれば、「天台宗」という語を湛然が最初に用いたとする従来の説はその文献的な根拠を失い、さらに本書の位置づけ自体も大きく改めなければならない。

そこで本稿では、本書の真偽問題解決に向けての基礎的研究として、本書の内容を分析・検討し、その問題点を改めて整理することで、本書に対する従来の評価の妥当性を問うことにしたい。

¹ 本書の名称は、統藏經の本文のタイトルと統藏經の目録との間で相違がある。すなわち、目録では「法華經大意」とされている名称が、本文のタイトルでは「法華大意」となっている。本稿では、本書を『法華經大意』に統一して論を進めることにする。なお本稿において、統藏經は『新纂大日本統藏經』(国書刊行会、1976年)を用いる。

² 湛然が「天台宗」という語を初めて用いたとする説は次の諸氏が提示している。裕慈弘氏(裕、1969、7頁)。鎌田茂雄氏(鎌田、1978、191頁)。平井俊榮氏(平井、1976、49頁)。Penkower, Linda氏(Penkower、1993、284頁-291頁)。吉村誠氏(吉村、2004、44頁)。

．真偽問題の論点

これまで本書の真偽問題を扱った研究には、中里貞隆氏、塩入亮忠氏、日比宣正氏、Linda, Penkower氏によるものがある。

日比氏は、中里氏と塩入氏の研究にもとづきながら、独自の視点を加え、真偽問題の論点を五つにまとめた³。日比氏の挙げた五つの論点を参考に改めて議論を整理すると、先行研究が提示した論点は以下の五点となる。①諸伝記・目録資料への収録状況。②『大意』の奥書。③『法華経二十八品由来』との関係。④明治十二年刊本。⑤引用書目。

以下、本章では、上記の五つの論点について、先行研究における本書の真偽問題の議論を検証していく⁴。

1．諸伝記・目録資料への収録状況について

諸伝記・目録資料における本書の収録状況については、先に挙げたすべての先行研究が言及するところであり、それらに指摘されるように、諸伝記・目録資料において、湛然を『大意』の著者とすることは、玄日の『天台宗章疏』（914年）だけである。

また、湛然を著者とはしないものの、『大意』という書名が確認できる伝記・目録資料は、最澄『伝教大師将来台州録』（805年）、円珍『日本国比丘円珍入唐求法目録』（857年）、円珍『智証大師請来目録』（858年）、義天『新編諸宗経蔵総録』（1090年）、永超『東域伝灯目録』（1094年）の五文献がある。

『伝教大師将来台州録』（以下『台州録』）では、「法華経大意」について、

妙法蓮華経大意一卷 荆溪明曠座主述（一十紙）（大正55、1055b20）

妙法蓮華経大意一卷（五紙）（大正55、1055b24）

と「荆溪明曠」を著者とする『大意』と、著者不明の『大意』の二書を記載している。「荆溪明曠」について、塩入氏は、「『台州録』の意は『荆溪所住の沙門明曠述』なること他註に類して明らかなり」（塩入、1932、47頁）と断じているが、日比氏は、いわゆる湛然門下の「明曠（大暦十二年、777年頃在世）は支那台州黄巖県（浙江省台州府巖県）の人」であり、『台州録』が「荆溪明曠座主」とした理由がわからないとしている（日比、1966、467頁）。この点についてはPenkower氏も、明曠が台州の人であるという同様の理由で、『台州録』の記述には問題があるとしている。Penkower氏は、明曠が湛然の後を継いで、荆溪における寺院の座主となったと考えることもできるが、その考えを裏付

³ 日比氏は『大意』について論じる中で、以下の五つの視点を挙げている。1. 目録等に伝えられる本書。2. 本書の奥書。3. 本書の引用書目。4. 法華経二十八品由来との関係。5. 明治十二年刊本について。

⁴ Penkower氏の研究では、宗派意識の形成について論じることに重点が置かれており、真偽問題は中里氏・塩入氏の研究にもとづいている。（Penkower、1993、284頁－291頁）

ける証拠はないとも指摘をしている（Penkower、1993、287頁）。

また日比氏とPenkower氏は「荆溪」を湛然と解釈し、台州録に伝わる『大意』は湛然と明曠の共著、あるいは湛然の講義を明曠がまとめたものという論理的可能性も考えられると指摘しているが、両氏ともこのような解釈については根拠がないと指摘している。

『日本比丘円珍入唐求法目録』には、

法華大意一卷 （大正55、1099a8）

とあるが、著者については情報が記載されていない。しかし同じく円珍の『智証大師請来目録』では、

妙法蓮花經大意一卷 明曠 （大正55、1104b6）

と明曠による『大意』だけを記載している。

『新編諸宗經藏総録』では『智証大師請来目録』と同様に、

〔法華經〕大意一卷 明曠述 （大正55、1169a9 [] 内は筆者による補足）

と明曠による『大意』だけを記載している。

また『東域伝灯目録』は、

同〔妙法蓮華〕經大意一卷 亦云大綱、灌頂撰 （大正55、1149a16）

同〔妙法蓮華〕大意一卷 剡溪明曠 （大正55、1149a17）

と灌頂『法華經大綱』とも伝えられる『大意』と、剡溪明曠による『大意』の二書を記載している。

「剡溪明曠」については詳細は不明であり、いずれの先行研究でも「剡溪」についての言及はない。おそらく「剡溪」とは中国の浙江省にある曹娥江の上流のことを指すと考えられる⁵。明曠の伝記については未だ明らかになっていないため、明曠が剡溪に住していたかは定かではない。しかし、前述の『台州録』の「荆溪明曠」という記述のように「剡溪明曠」と表記することは、転写の時のミスか、あるいは「剡溪」に住する明曠を指しているのか、現段階では判断できない。

また、『大意』を湛然の著作と認めている『天台宗章疏』には、湛然による『大意』の他に、明曠を著者とする『大意』も記載している⁶。

このように、諸伝記・目録資料のうち、『大意』に関する記述のあるものは五つの文献があるが、それらうち『大意』を湛然の著作とするものはわずかに『天台宗章疏』のみである。『天台宗章疏』は、湛然の示寂（782年）後、およそ130年後の日本において成立したものであり、『天台宗章疏』において初めて湛然を著者とする『大意』が登場することは不自然である。

また『天台宗章疏』の大正蔵の甲本には、湛然の『大意』について、

調べてみると、『天台教観目録』・『仏祖統紀』には記載されておらず、『東域伝灯録』には「（『大意』は）また『大綱』ともいう。灌頂の撰である」とある。

按、教観統紀並不出、東域云亦云大綱。灌頂撰。（大正55、1135 脚注⑨）

⁵ 『漢語大詞典』縮刷本、上巻、1040頁中段を参照。

⁶ 「法華大意一卷（湛然述） / 法華大意一卷（明曠述）」（大正55、1135b16-17）

と記された割り注がある。この点について中里氏は「玄日録に初めて湛然の大意の名が出るが、分註に教観統記並不出と註して疑義を存している」（中里、1932、42頁）と指摘し、『天台宗章疏』の記載について疑義を提示している。さらに、この点について塩入氏は『天台章疏』が「荊溪述」とするのは、『台州録』に「妙法蓮華經大意一卷（荊溪明曠座主述）十一紙」（大正55、1055b20）とあることから、玄日が「荊溪」の文字のみを見て「明曠」の文字を見過ごしたのではないかと推測している（塩入、1932、47頁）。

これらの説に対し日比氏は、「玄日が湛然撰なる一書を明曠とは別に伝えているのは、別して何等かの根拠があったことと考えられる」（日比、1966、469頁）と述べ、結論として「いずれにしても『玄日録』に湛然撰の本書を伝えている以上、それに対して具体的な資料を以って本書を湛然撰とするこの誤りを指摘することが出来ないならば、本書の撰者は湛然としておこななくてはならない。結局目録の上からでは、本書の偽作を論断することは不可能なのである」（日比、1966、471頁）と、真偽問題を目録間の相違だけで判断することはできないとの慎重な態度を示している。

以上、諸伝記・目録資料における『大意』の収録状況について確認した。実際に伝記・目録資料を確認すると、『大意』を湛然の著作とするものは少なく、明曠の著作と考えるものが多いことがわかる。しかし、明曠を著者とする『大意』は現在伝えられておらず、続蔵經に収録された湛然述『大意』の文献が、はたして湛然によるものか、明曠によるものが湛然の著作とされて収録されたのか、はたまた第三者によるものかは断定できない。

2. 『大意』の奥書について

日比氏は『大意』の真偽問題において、偽撰説の根拠の一つに『大意』の奥書の記述があり、中里・塩入両氏はこの点をとくに非常に注目していると指摘している。

続蔵經所収の湛然述『大意』には、次のような後代に付された奥書がある。

明曆（年間）の丁酉、初秋の十七日に謹んで訓点を施した。ひそかに考えると言葉遣いは（他の湛然の著作には）似ておらず、祖〔湛然〕の筆力を失っている。『仏祖統紀』の典籍史にもこの名はない。真撰であるのか、偽撰であるのか、具眼の者はこれを選ぶであろう。見たり聞いたりして、たがいに善知識となり、たがいに解行を助け合い、ともに妙法を証得しよう。

明曆丁酉初秋十七謹点訳焉。竊謂語辭不類、失祖筆力。統紀典志亦無此目。真虜贗虜、具眼択之。若見若聞、互為善識、相助解行、共証妙法。（続蔵27、550a1-3）

この奥書が記された年代については、「明曆丁酉」とあり、日比氏はこれが明曆年間（1655-1657）の丁酉に当たる年、すなわち1657年であることを明らかにした（日比、1966、472頁）。ただし、この奥書を記した者については他に情報がないため、その詳細はわからない。

日比氏が「従来、この文のあることによって、本書を偽作であるとする意見を強めているようであり、事実、中里・塩入両氏はこの文について閑説している」（日比、1966、472頁）と述べるように、

中里氏も塩入氏もこの奥書について言及している。両者に態度の違いはあるものの、この奥書は近年の真偽問題に関する議論に少なからず影響を与えている⁷。

この奥書から得られる真偽の判断基準は、「語辞」と「筆力」とが湛然のものとはいえないという点と、『仏祖統記』に湛然の著作として『大意』の記載がない点である。このうち前者の「語辞」と「筆力」とについては、本書を読むと確かに全体的にそのような印象を受けることはあるかもしれない。しかし、この奥書にはこれ以上に詳しい記載がなく、具体的には何を指しているのか判断できない⁸。後者については、すでに確認したように『仏祖統紀』（1269年）以前に成立している『天台宗章疏』（914年）において、湛然を著者とする『大意』が記載されており、その点を考慮すれば必ずしも『仏祖統記』に記載がないからといって偽作とすることはできない。

また日比氏は、近年の研究において本書を偽作と疑う論調が強くなってきた理由に、この奥書の存在があると指摘している。しかし、『天台宗章疏』の大正蔵の甲本の割り注には、『天台教観目録』や『仏祖統紀』に『大意』についての記載がない点、また『東域伝灯録』では灌頂の撰とする異説が紹介されている点を挙げて『大意』を湛然の著作とすることに疑義を示している。

この割り注は『天台宗章疏』より成立の遅い『東域伝灯録』に言及しているので、割り注自体は『天台宗章疏』の成立時（914年）に付されたものでなく、『東域伝灯録』の成立（1094年）以降に書き込まれたものと考えられる。

この割り注と『大意』の奥書のどちらがより古い時点での疑義であるかということについては判断できないが、伝記・目録資料という点からみると、割り注では『天台教観目録』、『東域伝灯録』、『仏祖統記』の三文献をもとにして記されているのに対し、奥書では伝記・目録資料は『仏祖統記』にしか言及していない。このように伝記・目録資料にもとづいて疑義を提示する割り注の態度は、近年の研究態度と通じるものである。

しかも『大意』を湛然の著作と認める唯一の目録である『天台宗章疏』に対して疑義を提示する注を付すことは、『大意』を湛然の著作とする根拠を否定するものであり、『大意』の奥書の記述よりも、『天台宗章疏』の甲本の割り注の方が、本質的には近年の研究傾向に影響を大きく与えたものと評することができる。

⁷ 中里氏は奥書の記述から湛然述ということについて疑義を感じながらも慎重な態度である（中里、1932、42頁）のに対し、塩入氏は奥書の記述を重視し、より強く偽撰説を支持している。（塩入、1932、47頁）

⁸ ただし、日比氏は奥書の記載は具体的な点を指摘していないが、「本書に、（一）大意・（二）釈名・（三）入文判釈とあるうちの（二）の項は正しく湛然の文章でないことは明らかである。又、総括的に本書を考察するとき、そこに説かれているものは、湛然の真撰書と考えられるものと相違している」（日比、1966、473頁）と指摘している

3. 『法華經二十八品由来』との関係について

次に湛然述『大意』とその内容をほぼ一にする『法華經二十八品由来』（以下『由来』）について検討する。『由来』は伝教大師全集第三巻に収録される『法華經二十八品由来各品開題』のことであり、「各品開題」の4字は原本にはなく伝教大師全集編纂者が加えたものとされる。『由来』の冒頭には、「伝教大師之作」（伝教3、679、2）とあり、伝統的には最澄（767-822）の著作と伝えられている⁹。

湛然述『大意』と『由来』との関係については、塩入氏が最初に言及した。

此の本、題下に「伝教大師之作」とあれども、従来荆溪の著と称せらるる「法華經大意」一卷の文と殆んど同じきを以て、具眼の士は之れを荆溪の踏襲或は転録と疑い、本書を以て「与荆溪大師法華大意文稍相同也。是足証非伝教大師撰述歟」と奥書を為せり。両書を望め観るに全く此の感あり。（塩入、1932、47頁）

塩入氏が指摘するように、『由来』の奥書には『由来』が湛然述『大意』と共通の部分が多いため、『由来』は最澄の著作ではないのではなかと疑義を提示している。しかし、上記の理由のみでは全く同じ理由によって逆に湛然の著作ではないということもいえる。塩入氏もこの記述の後に『大意』の偽撰の可能性を指摘している。

湛然述『大意』は『法華經』二十八品の各品について「大意」・「釈名」・「入文判釈」の三つの視点から解説しているが、一方の『由来』は、大まかに言えば「大意」・「釈名」の二つの視点から解説したものである。しかも、両者は互いに異本であるかのようにほぼその内容を一にする。

『大意』と『由来』の間には、非常に密接な関係があることは確かであるが、この二つの書からだけでは、両者の関係を位置づけるはできない（日比、1966、479頁）。

そこで注目されるのが、次節で述べる『大意』の明治十二年刊本である。

4. 明治十二年刊本について

『大意』の明治十二年刊本については、塩入氏・日比氏が言及している。

本書は朝山晴霞氏による訓点で、明治12年（1879年）に刊行された『法華經大意抄』（以下『大意抄』）という表題のテキストである。本書の序には、

そもそも、この『大意抄』の古本は甚だ少ない。私が今新たに（本書を）再興することによって同志の人に流布することは、仏法報恩の一つの勤めである。

夫此大意抄古本甚少。依我今新再興、而以布同志之人、是仏法報恩之一勤也。（抄、4）

と記されている。塩入氏が指摘するように、本書はどのテキストに依っているかはわからないが、本書は続藏經所収の『大意』の「大意」・「釈名」・「入文判釈」の中から、「大意」の部分を取り出

⁹ 『由来』には「伝教大師之作」と記されているが、最澄自身が「伝教大師」と記したとは考えられない。日比氏はこの点に触れて、題号は最澄より後の人がなしたと考えている。（日比、1966、478頁）

したものとはほぼ一致している。この点は本書の特色としてとくに注目すべきところである。

また真偽問題という点からみると、本書には平山日静氏による湛然の伝記と湛然図が収録されており、積極的に『大意』を湛然の著作として位置づけている¹⁰。

日比氏は塩入氏による明治十二年刊本の存在の指摘をうけて¹¹、本書と『大意』と『由来』との三書の間を『大意』の成立過程として関連づけ、二つの可能性を示唆している。すなわち、「大意」のみで構成された『大意抄』の存在を、『大意』の原初形態を示唆するものとして捉え、最初に「大意」だけで構成されていたテキストに、後に釈名・入文判釈が加わっていったという可能性と、まったく逆に「大意」・「釈名」・「入文判釈」の三つがそろったテキストが原初形態であって、それが「大意」だけのもの、「大意」・「釈名」のものというように分離・別出したという可能性の二つを指摘する（日比、1966、480頁）。

日比氏が指摘するように、『大意』と『由来』、『大意抄』の三つの文献は同一テキストの異本である可能性は高い。この三つの文献の文字の異同を調査したところ、「大意」の部分に限っていえば、この三つの文献は大きく意味が異なるところはなかった。ただしさらに厳密に見るならば、『大意』と『大意抄』との間の相違は、『大意』と『由来』との間の相違よりも明らかに少ない。現存する資料から判断すると、『大意』のテキストは湛然の著作とされる系統のテキストと、最澄の著作とされる系統のテキストとの大きく二つの系統に分けることができる。

これは著者名が異なるテキスト同士であるので当然の帰結ともいえるが、続蔵経所収の『大意』は、「大意」という原初形態から段階的に成立したのか、あるいは原初形態は「大意」・「釈名」・「入文判釈」であったものが、後に「大意」のみのもの、「大意」・「釈名」のものと分離してきたのかという問題を考えるにあたり重要な意味を持つものと思われる¹²。

5. 引用書目について

『大意』の引用書目に着目したのは日比氏の研究だけである。日比氏は「著者が本書に引用されるところの文献を調査した限りにおいては、本書には『法華文句』を引用していることを知ったのみである」（日比、1966、474頁）、「『摩訶止観』・『法華玄義』の書名を出さず、しかも釈名の段には『法華文句』の本文をそのままに引用しながらその典拠を挙げていないことは、本書を湛然の著作として肯定し難い点がある」（日比、1966、478頁）と述べ、釈名の段に『法華文句』だけが引用されていること、またその引用の際に典拠を明示していないことを理由に、釈名の部分に関しては湛然の著作とは考えられないと推定している。

¹⁰ ただし、湛然の著作であることを証明する何か特別な根拠を示しているわけではない。

¹¹ 日比氏の記述をみると、直接『法華経大意抄』を参照してはいないようである。

¹² そもそも『法華経大意抄』というタイトル自体が、『法華経大意』からの抄録であることを示唆しているのではないだろうか。

しかし、筆者が調査した限りにおいては、『大意』と『由来』においては、序品の積名として『法華玄義』の序に相当する部分、すなわち智顛が述べたとされる「序王」が部分的に引用され、さらに灌頂が述べたとされる「私序王」がまとまって引用されている。また基本的に積名に相当する部分がないはずの『大意抄』には、序品に限って積名で引用される『法華玄義』の「私序王」の部分がそのまま序品の「大意」として引用されている。

また日比氏は『法華文句』の引用が確認できても『法華文句記』の引用が確認できないことを指摘している（日比、1966、474頁）。日比氏の指摘する通り積名の部分において『法華文句』の引用は発見できても湛然の著作の引用は確認できない。しかし積名の部分の記述は、品名に用いられる語句の字義的な解釈を行うことに焦点が当てられている。したがって語句の解釈は『法華文句』を引用すれば十分で、さらに踏み込んで解釈する必要はなかったと考えられる。

ただし『大意』が他書を引用する態度としては日比氏の指摘するとおり、引用の際にその典拠を示すことはない。これは他の湛然の著作と比べると不自然な感があることは確かである。この点を好意的に解釈すれば、引用する部分があまりに有名な部分であるためにあえて引用書名を表記しなかったとも考えられる。しかし、積名の部分はすべてが引用文で構成されているのではなく、品によっては『大意』の独自の解釈と引用文とが混在している個所もある。その点は、他の湛然の著作における引用態度との一貫性において問題が残る。

以上、湛然述『大意』の真偽問題の論点について、日比氏の指摘する五点にもとづきながら概観した。これまでの先行研究はそれぞれ若干の立場の相違はあるものの、『大意』が湛然の著作であると見なすことについて、基本的には懐疑的な立場に立っている。しかも先行研究のいずれも、湛然の撰述であるとする伝統的な考えを否定するにたる根拠がない以上、安易に真偽問題を解決することはできないという点でおおよその見解の一致を示している¹³。

筆者も先行研究者の慎重な態度に賛同するが、以上の五つの論点によって『大意』の真偽問題が論じ尽くされたとはいえないと考える。そこで次章では、真偽問題解決に向けた基礎的研究として、これまで注目されてこなかった『大意』自体の内容分析を通して、本書の性格の一端を明らかにしたい。

¹³ 先行研究の中でもっとも偽撰説を強調するのは、塩入氏である。塩入氏は「蓋し此の三科は同一人の筆になれるものなるや否や、その構文筆致より観て、多少の疑を容るる余地あるものと云うべし」（塩入、1932、47頁）や「従来坊間『湛然』と称し、続藏亦湛然と録したるは、一は章疏録に発し、一は流麗精巧なる構文筆致の聯想に起因するものなるには非ざるか」（塩入、1932、48頁）と述べる。しかしその一方で、「但し『大意』の如きもの其の類書甚だ多し、故に灌頂・湛然・明曠三本等の同異存否、其の上にて続藏所収『大意』の著者名を『明曠』と訂すの可否、従ては更に『二十八品由来各品開題』を最澄とするの当否如何等の事、猶未だ詳なりと云うべからず。更に研討を俟つ」（塩入、1932、48頁）と慎重な態度を示している。

・『法華經大意』の法華經解釈

前章で確認したように、『大意』の真偽問題を扱う先行研究はいずれも本書が湛然の著作であるという点に疑義を提示している。しかし本書の真偽問題を解決するだけの根拠ははまだ提示されていない。

そこで本稿では、従来の研究においては十分になされていない本書の内容分析を行い、『大意』の法華經解釈の特徴を明らかにしたい。

1. 『大意』の構成

本書は鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』の概説書である。本書は『法華經』二十八品それぞれについて、「大意」（品の大意）、「釈名」（品名の解釈）、「入文判釈」（品の科文）という三つの視点からの解説で構成されている。

ここで方便品を例にして、より詳しく続藏經に収録されている湛然述『大意』の構成を説明したい。

続藏經収録の『大意』では、はじめに「妙法蓮華經方便品第二」と品のタイトルを挙げる。そしてタイトルの下に割り注で「品四千七百一十六言」と表記する。この割り注はこの品の中に4716文字あるということを表していると考えられる¹⁴。おそらく注は後代の挿入であろう。

次に『大意』では品を解釈する方法の提示がなされる。

今この品を解釈するのに、三門を用いる。第一に大意を述べる。第二に品の名称を解釈する。第三に入文判釈する。

今釈此品、用三門。第一述大意。第二釈品名。第三入文判釈。（続藏27、533a3-4）

この解釈方法の提示は、序品を除く二十七品のすべてにおいてほぼ同じ文が用いられている。

そして提示された解釈方法の第一として、「第一大意者……此品大意蓋如是」と各品同様の形式で品の「大意」が述べられる。ちなみに「大意」が四六駢儷体で書かれている点は本書の大きな特色であり、「大意」と「釈名」・「入文判釈」の文体の違いが真偽問題の提示される原因にもなっていると考えられる。

「大意」が終わると、次に「第二釈名者、方者秘也。……故言方便品」と品の名称についての解釈が述べられる。

そして最後に「第三入文判釈者、從此品下、訖分別功德品……」と、具体的に經文を引用しながら各品の科文を紹介している。

このようにして本書は『法華經』二十八品のそれぞれについて解説を行っていくが、その解釈法は形式的にみると非常に整理されたものといえる。

¹⁴ Wordの文字カウント機能を利用して方便品の文字数を調べると4917文字であった。

2. 「大意」の内容

本節は「大意」の記述の中から、『大意』の法華経理解をとくによく表している部分と、湛然の他の著作と比べて『大意』独自の見解が見られる部分とを数カ所取り上げ、品ごとに順次検討する。

(1) 序品

序品以外の「大意」では、その品の内容についての要約が必ず存在するが、序品の「大意」は、序品の内容にはほとんど触れず、『法華経』の全体的な特徴や有名な譬喩について言及している。このことから序品の「大意」の主眼は、『法華経』全体の序章として経典全体の「大意」を述べることにあったと考えられる。以下に序品の「大意」の記述のなかから、他の品の内容について言及した部分や経典全体について言及した部分を取り上げ検討する。

はじめに、他の品の内容を言及した部分には、次のような一節がある。

(譬喩品で子どもに三) 車を (与えることを) 許可した長者は、三車を開会してあまねく一実の妙車を与え、(信解品で) 子どもを探し求める慈悲深き天 [仏] は、(親族・国王など) 多くの人々を集めて同様に (子どもに) 一家の財産生業を与える。

許車長者、開三車遍與一實之妙車、覓子慈天、集百屬同付一家之財業。(続蔵27、532a10-12)

引用文の前半部分は、長者が子どもに三車ではなく「一実の妙車」を与えたという記述であり、譬喩品の三車火宅の譬えに基づいた表現であることは明らかである¹⁵。また後半部分は内容から判断すると信解品の長者窮子の譬えに基づいた表現であると考えられる。すなわち「覓子慈天」とは長者＝仏のことを指し、「集百屬同付一家之財業」とは長者が親族や国王、大臣などを集めて窮に自分の財産と生業を与えたことを指していると理解できる。

片片たる慈氏 [弥勒] の質問は、微塵の国土に広く影響を与え、明明たる能仁 [仏] の教えは現在・未来を平等に潤す。

片片慈氏之問、普被塵國、明明能仁之訓、等霑現當。(続蔵27、532a16-17)

上記の引用文中に「慈氏之問」とあり、弥勒菩薩についての言及が見られる。『法華経』において弥勒菩薩が聴衆の疑問を代表して質問する部分は、序品と従地涌出品の二か所である。序品での弥勒菩薩の質問は文殊菩薩に対してなされたものであり、その質問を契機として、序品のストーリーが展開されていく。一方の涌出品では、弥勒菩薩は釈尊に対して地涌の菩薩について質問をする。この問いに答える形で釈尊は如来寿量品を説き、久遠実成の釈尊が明かされる。ここで「慈氏之問」と対句の関係にある「能仁之訓」という表現を考慮に入れ、弥勒菩薩と釈尊の関係性からみれば、序品において弥勒菩薩が現前に起こる数々の瑞相の意味を文殊菩薩に問うことと方便品以降の釈尊の説法とは直接的には関係はない。一方で涌出品での弥勒の質問は、釈尊が久遠実成を明かす寿量品を誘引するとい

¹⁵ 「許車」は、『法華義記』以来、『法華玄論』や『法華文句』、湛然の『法華文句記』でも三車火宅の長者の説明の際に用いられている。また「妙車」は譬喩品に「以是妙車、等賜諸車」(大正9、14c16-17)とあり、大白牛車のことを指している。

う重要な役割を果たしており、『法華経』全体から見てもとりわけ意味のある問いになっていることがわかる。この意味において、「慈氏之問」の指す内容は、涌出品での質問を指すと考える方が妥当であろう。またこの他の部分でも序品の「大意」では直接的に序品について言及される個所はない。

また、序品の「大意」の最後の定型文の部分を見ると、他の品の最後は、ほぼ「…此品大意蓋如是」という表現で統一されているのに対し¹⁶、序品の「大意」の最後は「此教大意蓋如是」（続蔵27、532a20）と記されている。

この最後の定型文の部分において、「此品」ではなく「此教」と明確に表現されている点からも、序品の「大意」の意図は、序品の「大意」を述べることにはなく、序品を經典全体の序章として、『法華経』の全体像を提示しようとしていたことは明らかである。

以上のように「大意」の中でも序品の「大意」は特殊な内容となっているが、このことは『大意』の法華経観の基調を知る上で非常に重要な手がかりとなる。そこで、次に序品の「大意」における法華経観をみてみることにする。

今、この経は、開権顕実の玄門であり、果海円実の格言である。（『法華経』が）ひろくさまざまな經典の綱紀を括るのは、巨大な海が千の潮流を呑みこむようなことであり、（『法華経』が）ひろくさまざまな經典の枢要を統一するのは、空があらゆるものを抱くようなことである。

今此經者、開権顯實之玄門、果海圓實之格言。宏括衆經之綱紀、巨海之吞千潮、廣統群典之樞要、猶大虛之抱萬有。（続蔵27、532a12-14）

引用文中では、『法華経』を「開権顕実の玄門」、「果海円実の格言」と規定し、『法華経』が多くの經典の内容を統合するものであることを、あらゆる巨大な潮流が海に含まれていることと、虚空の中に万物があることとの二つの譬えを挙げて説明している。ここでは『法華経』が他のあらゆる教を統合する經典であることが指摘されている。

このように序品の「大意」の法華経観の特徴は、あらゆる教を会通し統合していくところにある。この法華経観は取り立てて目新しい解釈ではないが、「大意」の法華経観の基調をなす考えであるといえる。

（２）方便品

次に方便品の「大意」では、『法華経』があらゆる機根の衆生を救済することを以下のように記している。

一大事因縁の金色の鳥は五姓を照らして輝々としている。（教・行・人・位の）四一の銀色の兔は（人天・声聞・縁覚・蔵教の菩薩・通教の菩薩・別教の菩薩の）七人に臨んで皎々としている。

どうして仏種を焦がし寂滅に趣くものといえようか。（彼らも）法雨にあたって再び仏の芽をめば

¹⁶ 例外は勸持品・安樂行品・従地涌出品の三つ。勸持品は他の品にある定型文のような表現はない。また安樂行品は「蓋斯安樂行矣」、涌出品は「蓋斯□□□歟」となっており、定型文との相違はあるが「蓋斯…」という表現が用いられている点は類似した表現であるといえる。

えさせ、死ぬと決まっている闍提も、妙薬を服して後によみがえる。教えの横糸と、意義の縦糸とで、修行という錦を五仏章の機根に織りなし、智慧の針と、修行の線とで、果徳の刺繍を三世の帳に縫い込む。諸仏の(出世の)本懐は、すべてこの部[法華経]において完成する。(諸仏の)出世の大意は、すべてこの章[方便品]に満ちている。執着を破って疑いを解決する。「法華は最も第一」である。迷いを開いて覺りを照らす。あえてこの經典と争う者がいようか。

一大金鳥、照五姓而輝輝、四一銀兔、臨七人而皎皎。豈謂、焦種趣寂。值法雨而更萌佛芽、畢死闍提、服妙薬而復甦後生。豈謂、焦種趣寂、值法雨而更萌佛芽、畢死闍提、服妙薬而復甦後生。教經義緯織成行錦於五佛機。智針行線縫飾果繡於三世帳。諸佛本懷、皆圓此部。出世大意、悉滿此章。破執而決疑。法華最第一。開迷而照覺。誰敢争斯典哉。(統藏27、533a15-21)

引用文中の「金鳥」と「銀兔」については、『止観輔行伝弘決』の「俗典にいう、月の中には兔がいて、日の中には鳥がいます。(俗典中云、月中有兔、日中有鳥)」(大正46、374c14-15)という記述を参照すると、「金鳥」は太陽、「銀兔」は月を譬えていると考えられる。また「一大」と「四一」とは、それぞれ方便品の教説である「一大事因縁」と「教行人理の四一」のことを指していると考えられる。『法華経』の救済の力を光に譬えて、『法華経』が太陽の光によって五姓を、月の光によって七種の方便の人をそれぞれ照らし出している様子を表している。ここはあらゆる衆生を救済する『法華経』の力用を強調している個所と考えられる。

(3) 譬喩品

譬喩品では、三車火宅の譬えを用いて方便品で説かれた一乗と三乗の関係をよりわかりやすく明示している。三車火宅の譬えは長行の部分と偈頌の部分の両方にみられるが、その内容は、長行の部分より偈頌の部分の記述の方がより詳しい。偈頌の部分では衆生が住まう三界を譬えて、さまざまな獣や鬼などが跋扈する長者の家の恐ろしい様子を詳細に記述している。譬喩品の「大意」ではその偈頌に説かれる火宅の様子を取り上げ、そこに登場するさまざまな獣や鬼などを、貪・瞋・痴・慢・疑の五鈍使、身見・辺見・邪見・見取見・戒取見の五利使の十使と対応させて説明をしている。

憍慢の(「鷄・梟・雕・鷲・鳥・鵠・鳩・鴿」¹⁷)の八種の鳥は、翼をはばたかせて(行・住・坐・臥の)四威儀の壮大な平原を翔び、瞋恚の(「虻・蛇・蝮・蠍・蜈蚣・蚣・蚰・蚰」¹⁸)の八種の虫は、目を怒らして(色・声・香・味・触の)五境の広大な平野において争う。愚痴の「蜚蜚」¹⁹は、(常楽我浄の)四つに執着する顛倒した考えに迷って飛び回り、貧欲の「狐狼」²⁰は、(色・声・香・味・触の)五塵を抱いて踏みつける。邪見の「夜叉」²¹は、因果を否定して人と犬を食

¹⁷ 「鷄梟雕鷲鳥鵠鳩鴿」(大正9、13c24)

¹⁸ 「虻蛇蝮蠍蜈蚣蚣蚰蚰」(大正9、13c25)

¹⁹ 「蜚蜚」(大正9、13c27)

²⁰ 「狐狼」(大正9、13c28)

²¹ 「夜叉」(大正9、14a4)

べる。戒取の「茶鬼」²²は、火宅（の中）を巡って遊び戯れる。身見の大鬼は、我所に思いを巡らして慚愧することがない。見取の咽喉²³は、その命に執着して（命を）保つ。辺見の「牛頭」²⁴の左角は、断見・常見に執着して因果を滅ぼす。辺見の右角が、前後に執着して「蓬乱のように」²⁵である。

懦慢八鳥、翔振翻於四儀遙原、瞋恚八蟲、鬪怒目於五境廣野。愚凝蜣螂、迷四倒而馳走。貪欲狐狼、抱五塵而踐蹋²⁶。邪見夜叉、撥因果而食人狗。戒取茶鬼、旋火宅而事嬉戲。身見大鬼、計我所而無慚愧。見取咽喉、著其命而作保。邊見牛頭左角、著斷常而滅因果。邊見右角、執前後而如蓬亂。（統藏271、534a14-20）

三車火宅の偈頌に登場する獣や鬼を十使に対応させる考えは、『法華義疏』²⁷や『法華文句』²⁸において提示されるものである。上記の引用文は、とくに『法華文句』の記述を元にしていられる²⁹。これは『法華文句』の独特な表現である「八鳥」という語を「大意」が採用している点からも明らかである³⁰。

また『法華文句』の科段の説明に、

（火宅の炎に）焼かれる者たちを明かして、衆生の十使を譬える。……（炎に）焼かれる者たちについて二つに分ける。（偈頌の）はじめの六行は、鳥や獣が焼かれることを明かし、五鈍使の衆生を譬える、後の十行は鬼神が焼かれることを明かし、五利使の衆生を譬える。

明所焼之類。譬衆生十使。……就所燒中又二。初六行明禽獸被燒、譬五鈍使衆生。後十行明鬼神被燒、譬五利使衆生。（大正34、75a18-26）

とあり、「禽獸」が「五鈍使」に、「鬼神」が「五利使」にそれぞれ対応することが明言されている。これに対し『大意』は、

五鈍使の鳥や獣は行者を朝夕に驚愕させ、五利使の醜い鬼は、智者を昼夜に煩わせる。

五鈍禽獸、驚愕行者於朝夕、五利陋鬼、煩擾智者於晝夜。（統藏271、534a20）

と述べ、「禽獸」と「五鈍」、「陋鬼」と「五利」という対応関係を示している。このように「大意」には『法華文句』の記述を参照したと思われる形跡が存在する。

²² 「鳩槃荼鬼」（大正9、14a8）

²³ 「咽如針」（大正9、14a13）

²⁴ 「牛頭」（大正9、14a14）

²⁵ 「蓬乱」（大正9、14a15）

²⁶ 『大意』は「躑」の字であるが『大意』の注と法華經の引用元を参考に「蹋」とする。

²⁷ 大正34、534b-536bを参照。

²⁸ 大正34、75a-76bを参照。

²⁹ ちなみに、『法華文句』にもとづいた表現は確認できたが、湛然の著作である『法華文句記』を参考にしたと考えられる個所は、管見の限り確認することはできなかった。

³⁰ 『法華文句』は、經文の「鵝鼻雕鷲鳥鵲鳩」 という表現を「八鳥」とまとめ、「八鳥は八橋を譬えている（八鳥譬八橋）」（大正34、75a29）と注釈している。また『法華文句記』（大正34、270c9-271a1）では「八鳥譬八橋」についてさらに詳細な注釈が加えられている。

また譬喩品の「大意」には文末に次のような一節がある。

十方に諦らかに求めても、さらに（仏乗以外に）他の乗り物はない。三乗に留まるものがあるだろうか。十方の仏土には、ただ（仏乗の）一つの乗り物だけがある。五姓にいるものがあるだろうか。人を誹謗し法を誹謗すれば、災いを（地獄・餓鬼・畜生の）三途に受け、友を求め法を求めれば、幸いを万代に掲げる。

十³¹方諦求、更無餘乘。誰留三乘。十方佛土、唯一一乘。誰存五姓。謗人謗法、受殃三途。求友求法、拳³²祥於萬代。

中里氏は上記の引用文中の「十方佛土、唯一一乘。誰存五姓。謗人謗法、受殃三途。求友求法、與祥於萬代」を取り上げて、「慈恩家を相手とするが如き口吻が所々に散見せらるるは注意すべきであろう」（中里、1932、42頁）と指摘している。ここでは三乗と五姓とが対句表現として用いられており、三乗と五姓の間に深い関係性を見てとれる。いわゆる三乗方便・一乘真実という天台側の法華経理解に基づけば、三乗に譬えられる声聞・縁覚・菩薩のための教えはすべて方便という範疇に規定される。したがって、ここにいう「五姓」という枠組みもその全体が方便という範疇に包含されることになる。

このように「五姓」という語は、中里氏の指摘するように三乗真実一乘方便の立場の法相宗に対する天台宗からの批判であると解釈することもできる³³。ただし、ここでの「五姓」の用法は、三乗と対応して用いられている点を重視して考えれば、法相宗の教義を示しているのではなく、単に衆生を分類しているとする解釈が成立する余地もあることも考慮すべきであろう。

（４）信解品

私たちは、今、真実に声聞である。仏道の声を、すべてのものに聞かせよう。私たちは、今、真実に阿羅漢である。さまざまな世間の天・人・魔・梵天など、広くその中において、当然、供養を受けるべきである。

我等今者、眞是聲聞。以佛道聲、令一切聞。我等今者、眞阿羅漢。於諸世間、天人魔梵、普於其中、應受供養。（大正9、18c19-22）

上に引用した信解品の偈頌について、信解品の「大意」は、

円教の声聞は、仏道の声をすべてのものに聞かせ、（道理を）備えた阿羅漢³⁴は、さまざまな世間においても、当然、供養を受けるべきである。

圓教聲聞、以佛道聲、令聞一切、具詮羅漢、於諸世間、應受供養。（続蔵27、535a3-6）

と要約し、さらに次のような注釈を加えている。

³¹ 「■」を『由来』を参考に「十」に改める。

³² 「拳」を『抄』を参考に「拳」に改める。

³³ 近年、法相宗は三乗真実一乘方便の立場、天台宗などは三乗方便一乘真実の立場と定型化して捉える理解には、中国唯識学派の研究者から疑問が投げかけられている（橘川、2002、12、2005.3）。

³⁴ 「具詮」の意味は明らかではない。「具詮」は「羅漢」を修飾している語であると考えられるので、ここでは「詮」を物事にそなわった道理と解釈し、「道理を備えた」と訳した。

法華以前では、分段（生死）における（恩・断・智の）三徳が三界の内に顕わされ、法華以後は、變易（生死）における三徳が三界の外に示される。（二乗は）恩を知り恩に報いることを、先年までは疎く、徳を知り徳に感謝することを、今（の法華の）時に理解する。誠にこのようにわかる。三乗の区別に執着することは、暗闇の中の暗闇であって、一乗の円融することは、明かりの中の明かりである、と。

法華以前、分段三徳顯於界内。法華以後、變易三徳示於界外。知恩報恩、闇先年、知徳謝徳、覺今時。誠知、三乗別執闇中亦闇、一乗圓融明中亦明。（統蔵27、535a3-6）

上記の引用文は、信解品の偈頌の同じ個所を注釈した『法華文句』や対応する『法華文句記』にも見られない注釈である。『大意』はその内容の大半が『法華経』の要約と『法華文句』にもとづいた注釈ではあるが、上記の引用からわかるように、単に『法華経』や『法華文句』を要約しただけの著作でもないことが確認できる。

（５）薬草喩品

薬草喩品の「大意」の冒頭には以下のような記述がある。

茫茫たる智慧の基礎は、大地に等しく五姓を載せ、森森たる衆生は、草木を争って五乗を異ならせている。すなわち、一乗の法の雲は、三千（大千世界）を覆っていて清涼である。一味の教えの雨は、五乗に注いでとくに繁茂させる。

茫茫智地、等大地而載五姓、森森群生、争草木而異五乘。乃有一乘法雲、覆三千而清涼。一味教雨、澍五乘而殊茂。（統蔵27、535b10-12）

上記の引用文では「五姓」と「五乗」とが対句表現で対応関係にある。「五姓」という語はこれまで方便品と譬喩品において用いられているが、その際に対応する語はそれぞれ「七人（七種方便）」と「三乗」で、ただ人を指す表現であり、引用中の「五乗」も一般的な意味での「五乗」（人・天・声聞・縁覚・菩薩）を指すと考えられるので、ここでの「五姓」もそれに対応した内容であると推測できる。

（６）授記品

授記品の「大意」の末尾には次のような記述がある。

（小乗の）涅槃の深奥の坑穴に墮する者が、（極楽の）八功德池に生まれて仏蓮華を生じさせ、仏種を焦がす小乗の涅槃の者が、一味の雨に潤って仏性の芽を育む。（これは）赫赫たる妙法の深き名称の功德であり、明明たる蓮華が広く茂る功德である。不退の菩薩は、その究極をかながえないのに、煩惱の残る凡愚の者が、そのはてを知ることがあろうか。

無爲深坑、成八功池而生佛蓮華、正位焦種、潤一味雨萌佛性芽。赫赫妙法深號功、明明蓮華廣茂徳。不退菩薩、不思其邊、有漏凡愚、何知其際。（統蔵27、536a6-8）

引用文中の「深坑」とは深奥の坑穴のことであり、また「焦種」とは仏になるための種子を焦がしてしまった者のことである。いずれも二乗の涅槃を証得する者や断善根の者を譬えた表現といえる。ここでは成仏がかなわないとされる者たちに対して成仏を可能とする『法華経』の功德の偉大さがた

たえられている。

(7) 化城喩品

化城喩品の「大意」では化城の譬えを以下のように要約している。

悦悦たるかりそめの城は、尋香と同様にたちまちに消滅する。急急たる樓閣は、陽炎と同様に隠れ滅びる。定性の二乗は、旅の途中で（氣力を）失って宝処（に向かうこと）を諦める。記憶力の優れた釈迦は、商人たちを連れて本宅まで帰還しよう（と思う）。明明たる導師は、（宝処への）途中の道で休息させて（かりそめの）宝の城市に至らせる。擾擾とした商人たちは、遠く険しい道を嫌がって退いてはならない。

悦悦化城、等尋香而忽滅。急急樓閣、同陽炎而隱泯。定性二乗、失旅次而退寶處、強識釋迦、得商人而還本宅。明明導師息中路而致寶城、擾擾商人憚遠險而不可退。（統蔵27、536b28-c2）

引用文中の「尋香」とは乾闥婆城のことである。乾闥婆城とは、乾闥婆という天の樂人が幻術により作った城市のことで、ここでは幻の城市という点が『法華經』の化城と等しいとしている。また「定性二乗」とは、独覚定性と声聞定性のことをいう。「定性二乗」という表現は、中国法相学派の思想概念を指していると考えられる。なお、「定性二乗」という語自体は、他の湛然の著作において確認できない。本書における特徴的な表現といえる。

(8) 法師品

法師品は、如来の滅後の弘經の心構えとして「衣座室の三軌」を説く。法師品の「大意」では、衣座室の三軌を以下のように規定する。

慈悲という芳しい部屋は、五姓いっしょくたにして同様に庇護する。忍辱という妙なる衣は、七人〔七種方便〕に着させて（見た目を）同じ階位（の者）にする。法空という広々とした床は、畢死を遮らずに安らかに座る。理姓という平たい長いすは、怠ける心を捨てることなく信受する。慈悲芳室、混五姓而同庇。忍辱妙衣、著七人而俱位。法空廣床、不遮畢死而安坐。理姓平榻、不捨懈怠而信受。（統蔵27、538b18-20）

引用文中の「平榻」とは、「榻」は長いすの意味があるので、平らな長いすと解釈した。

『法華經』の本来の意味は、如来の滅後の弘經の心構えを衣座室の三軌として表現していたが、法師品の「大意」では衣座室の三軌を『法華經』の働きとして捉えているようである。これは『法華經』を讃歎する『大意』の特徴の一つをよく表しているといえる。またさらに、法師品の「大意」の最後の部分では以下のように『法華經』を讃歎している。

妙法の円かなる宗旨は、超然として特別に優れている。平等の大いなる智慧は、確然として堅固である。

妙法圓宗、超超然獨秀。平等大慧、確確然堅固。（統蔵27、538b28-29）

(9) 見宝塔品

見宝塔品の偈頌について、「大意」では以下のような記述がある。

十五（の難事）により強いて譬えられる（仏滅後に『法華経』を受持する難しさ）は、（その困難の高さは）妙高と等しく（仏のあらゆる教えである）六つ宗より抜きんできている。一乗の円かなる智慧は、浜と海（との境目）をなくし三乗よりも優れている。（この経を）「少しでも受持する」³⁵という功德は、諸仏に賞賛され、（この経を）「読んでたもつ」³⁶という力は、まじり気のない善の境地に住まわせる。人や天（にとつて）すばらしい眼であり、人や天（の者が）供養するはずである。

十五強況、等妙高而秀六宗。一乗圓智、無濱海而勝三乘。暫持之功、諸佛所歎、讀持之力、住純善地。人天好眼、人天應供。（続蔵27、539b15-16）

引用文中の「十五強況」とは、見宝塔品の偈頌に説かれる、いわゆる「六難九易」のことを指す。すなわち、六難と九易の両方を合わせた十五の難事の譬えを「十五強況」と表現している。なお「六難九易」という言葉自体は、『法華文句』をはじめ中国の法華経注釈書では確認できず、『法華文句記』でも触れられていない。

また引用文中に「六宗」の意味は、「六宗」と対応する対句に「三乗」とあることから、仏の説いた教えのすべて、全体という意味があると推測される。おそらく『法華玄義』において北地の教判として紹介される六宗判のことを指していると考えられる。

「純善地」は、『法華経』の原文には「淳善地」（大正9、34b20）とある。ただし『添品法華経』の対応する箇所は『大意』と同じく「純善地」（大正9、168c29）となっている。「淳」は意味において「純」に通じるので「純善地」と「淳善地」に意味における相違はない。

また引用文には「応供」という語が見られる。一般に「応供」とは仏の十号の一つ、あるいは小乗の阿羅漢の訳語のことをいうが、引用文に対応する『法華経』の原文には「すべての天・人（衆生）は、みな供養するはずである。（一切天人、皆応供養）」（大正9、34b22）とある。したがって、引用文中の「応供」とは「応供養」の省略であると理解できる。『大意』の「大意」の部分では、字数を調えるためにこのような思い切った省略が度々なされており注意を要する。

(10) 勸持品

勸持品では仏の滅後における『法華経』の受持と弘通が説かれている。勸持品の最後には仏の滅後に『法華経』を弘通しようとすればさまざまな迫害が必ずあり、それらの迫害に忍辱の鎧を着て耐えぬべきことを述べた、二十行からなる偈頌がある。勸持品の「大意」はこの偈頌を以下のようにまとめている。

願うことは、忍辱の鎧を（身に）着けることで、罵詈という矢を遮り、慈悲の甲冑を（身に）ま

³⁵ 「暫持」（大正9、34b15）

³⁶ 「読持」（大正9、34b14）

とうことで、悪口の矛をはね返し、慈悲の部屋に住することで、輕慢の風から（身を）守り、空禪の床に安坐することで、悪鬼の辱めを忘れることである。ただれやすい臭く汚れた身を惜しまずに、得がたい金剛の体を獲得する。濁悪世における追放については、心のうちに恨むことなく、末法の世における求道については、はじめに説法に希望する。誓願をたてた開士〔菩薩〕の山は、三千（大千世界）にそびえたち、誓願をたてた賢哲の海は、百億（大千世界）に広々としている。一乗という妙なる經典はどの国で講じないことがあるうか。円教の格調高き經文は、どの家で書写されないことがあるうか。像法・末法の仏子には、その誓願と同じくする者がいようか。濁悪世の行者には、この態度に学ばない者がいようか。

所願、著忍辱鎧、遮罵冒箭、被慈悲甲、却惡口鋒、住慈悲室、障輕慢風、住空禪床、忘惡鬼辱。不惜易爛臭穢身、獲得難得金剛體。濁世擯出、不恨心裏、末世求法、先望說法。發誓開士山、峙三千、發願賢哲海、浩百億。一乘妙典、何國不講。圓教高文、何家不寫。像末佛子、誰可同彼願。濁世行者、誰不學此風哉。（統藏27、540b19-24）

勸持品の二十行の偈頌について、『法華文句』は次のように段落分けをしている。

偈に二十行は（仏が）經を護持することを請願する。また詳細には分けない。經文をたずねてみればわかるはずである。最初に十七行は忍辱の衣を着て經を弘める。次に第二に一行は（慈悲の）部屋に入って經を弘める。次に第三に一行は（一切空の）座に安坐して經を弘める。次に第四に一行は総結して知ることを請願する。

偈有二十行請護持經。不復細分。尋文可解。前十七行被忍衣弘經。次第二一行入室弘經。次第三一行坐座弘經。次第四一行總結請。（大正34、117b19-22）

先に引用した「大意」の引用文には、「忍辱鎧」（大正9、36c16）以外に經文と対応した表現はないが、後に引用した『法華文句』は勸持品の偈頌と「忍衣」、「室」、「座」とを対応させている。これは偈頌の内容から、仏の滅後の弘經の心構えを説いた衣座室の三軌を対応させたと考えられる。

衣座室の三軌は「忍辱の衣」・「一切空の座」・「慈悲の室」のことをいうが、勸持品の「大意」ではこの三軌に対応した「忍辱鎧」・「慈悲室」・「空禪床」という表現が見られる。また「大意」では「慈悲甲」という『法華文句』にはない表現³⁷を用いており、また「忍辱鎧」・「慈悲甲」・「慈悲室」・「空禪床」に対応する迫害をそれぞれ「罵冒箭」・「惡口鋒」・「輕慢風」・「惡鬼辱」と規定している。

3. 「入文判釈」における法華經觀

『大意』を構成する「大意」・「釈名」・「入文判釈」の三段のうち、前節において「大意」の内容を確認した。「釈名」については、序品以外はほぼ『法華文句』からの引用であることはすでに述べた³⁸。

³⁷ 大正蔵には、「慈悲甲」という用例は二か所、「慈悲甲冑」という用例も二か所ある。そのうち三つは金剛智と不空の訳した密教經典であり、あとの一つは澄觀の『華嚴經隨疏演義鈔』であった。

³⁸ 「釈名」の中で『法華文句』からの引用がまったくないのは、序品、五百弟子受記品、藥王菩薩本事品、觀世

そこで本節は、残された「入文判釈」の内容について検討する。

「入文判釈」は『法華經』の科文を品ごとに提示する段である。したがって、「入文判釈」の記述は、『法華經』の經文を引用して、その引用部分がどのように位置づけられるが簡潔に記されている。ただし唯一の例外として、序品の「入文判釈」の冒頭部分に『法華經』全体の概略を示した記述が存在することである。その部分の文体は「大意」の部分と類似している点特徴的である。

本節では、はじめに序品の冒頭部分を引用して紹介する。次に入文判釈で示される科文と『法華文句』の科文の相違する例を提示し、『大意』における入文判釈の意義を考察する。

(1) 序品の入文判釈の冒頭部分

序品の「入文判釈」の冒頭部分に、次のような『法華經』全体の概略が記載されている。

そもそも顯顯たる普機の者は、如来の主旨を受け止める。巍巍たる法雷は、平等の雨を降らす。今、(この) 經とは、久遠の実仏が説いたものであって、三世の諸仏の至極の經典である。(またこの經は、) 方便の姿を現じた阿難が伝えたものであって、(母の) 胎に宿った時より弁才であった鳩摩羅什³⁹が翻訳したものである。(またこの經は、) 宿明の聴耳⁴⁰が請願するものであって、白象に乗った遍吉[普賢菩薩]が守護するものである。(次のことを) 明らかに理解する。この間の多くの衆生は、(その) 機根を(『法華經』という) 円教によって整え、(仏の) 感ずる力を聖人によって招いた、と。

夫顯顯普機、受如來旨。巍巍法雷、雨平等雨。今維經者、久遠實佛之所説、三世諸佛之至極經也。權現阿難所傳、胎辨羅什所譯也。宿明聽耳所請、乘白遍吉所護也。明知、此間群生、應機於圓教、招感於靈聖也。(統蔵27、532b9-13)

「大意」と序品の「入文判釈」の冒頭部分とは、文字数が非常に整理され、きらびやかな修飾語が盛んに用いられている点は共通している。

しかし、引用文中の「乗白遍吉」とは、普賢菩薩が『法華經』において「私はその時、六本の牙のある白象王に乗って(我爾時乘六牙白象王)」(大正9、61a28)と発言しているように、白象に乗った普賢菩薩のことを示した表現である。白象に乗ることを「乗白」とだけ表現することは、他の湛然の著作では見られない特徴である。文字数を六字に調えるために「白象」の字を省略した表現と解釈できるが、それでは『大意』の普賢菩薩勸発品の「大意」において、普賢菩薩が白象に乗るということ「乗象」(統蔵27、549b3)と表現している点との整合性がない。当然、この点だけをもって、「大意」

音菩薩普門品、陀羅尼品、妙莊嚴王本事品の六品である。この内、序品については前述した。陀羅尼品の「釈名」の一部(「阿羅尼者此梵語也。此翻總持也」)は『法華義記』「阿羅尼者外國之音。此間言總持。」と類似する。(法華義記・大正33、672a27)

³⁹ 「胎辨」とは、鳩摩羅什の徳をたたえた修飾語と考えられる。鳩摩羅什の伝記に、鳩摩羅什伝には「什之在胎、其母慧解倍常、往雀梨大寺聽經、忽自通天竺語、衆咸歎異。有羅漢達摩瞿沙曰此必懷智子、爲説舍利弗在胎之證。既而生什、岐嶷若神、什生之後還忘前語」とある。(大正55、100a2-6)

⁴⁰ 「宿明」ならびに「聴耳」は大正蔵や『漢語大詞典』に用例が確認できず、意味を明確にできなかった。

と「入文判釈」とが別の人物によって執筆されたと断定することはできないが、一つの判断材料とはなるであろう。

(2)『法華文句』における『法華經』科文との相違について

次に「入文判釈」で提示される『法華經』科文の特性を確認する。ここでは『法華文句』の提示する『法華經』科文と「入文判釈」科文を比較し、両者の相違点を検証する。

1. 通序の区分け

「入文判釈」は『法華經』の通序を「初序には六段がある。(初序有六)」(統蔵27、532b28)と規定し、①所聞の法体(「如是」、②能持の人(「我聞」、③聞持の時(「一時」、④聞持の所從(「仏陀」、⑤聞持の処(「王舎城耆山」、⑥聞持の伴(「与大比丘衆」より以下)の六段に分類する。これに対して『法華文句』は「通序は五段、あるいは六段、あるいは七段などとする。(通序爲五、或六、或七云云)」(大正34、3a22)と述べ、通序の数を定めるといふ厳格な態度はない。ただし、經文を解釈する際には、「入文判釈」の段落分けでいうと③と④を合体させて「聞持和合」と規定し、通序を五段としている。

2. 方便品の冒頭の長行における段落分け

方便品の冒頭の長行について『法華文句』は次のように段落を規定する。

略開三顯一には、長行と偈頌とがある。長行を二段にする。一つには言葉を用いて(権実の)二智を讚歎する。二には言葉を絶って(権実の)二智を讚歎する。……言葉を用いて二智を讚歎する段を二段にする。一つには諸仏の権実(の二智)を明かし、二つには釈迦の権実(の二智)を明かす。

略開三顯一、有長行偈頌。長行爲二。一寄言歎二智。二絶言歎二智。……寄言爲二。一明諸佛權實、二明釋迦權實。(大正34、40a27-40b5)

ちょうど言葉を絶とうと思って、さらに権実を挙げて(言葉を)絶って讚歎する理由とする。文を二段にする。最初に(言葉を)絶って讚歎する理由を挙げ、次に言葉を絶った境地を指す。

將欲絶言、更舉權實爲絶歎之由。文爲二。初舉絶歎之由、次指絶言之境。(大正34、42c24-26)

『法華文句』は、方便品冒頭の長行を「寄言歎二智」と「絶言歎二智」との二段に分け、さらに「寄言歎二智」を二段に諸仏の権実二智と釈迦の権実二智と分け、「絶言歎二智」を「絶歎之由」と「絶言之境」とに分けるといふ構造を提示している。一方で「入文判釈」はまったく同じ個所を

第一に略開三顯一を明かす。(略開三顯一に)約す中に長行と偈頌とがある。長行の中に二段がある。(方便)品の最初から「隨宜所說意趣難解」まで、第一に諸仏の権実の二智を明かす。「舍利弗吾從成仏已來」からは、第二に釈迦の権実の二智を明かす。

第一明略開三顯一。約中有長行偈頌。長行中有二。從品初下訖隨宜所說意趣難解、第一明諸佛權實二智。從舍利弗吾從成佛已來下、第二明釋迦權實二智。(統蔵27、189c28-190a2)

と規定する。方便品冒頭の長行を二段に分けるまでは一致しているが、「入文判釈」は「諸仏権実二智」

と「釈迦権実二智」を規定するのみで、『法華文句』でいう「絶言歎二智」の段についてはまったく言及していない。

3. 寿量品の冒頭部分

寿量品の冒頭部分の科段は、『法華文句』よりも「入文判釈」の方は詳しい。「入文判釈」では以下のように科文を規定している。

第二に広開近顕遠の段を明かす。(広開近顕遠に) 約す中で大きく二段に分ける。第一段では如来の誠信を明かし、第二段では如来の正答を明かす。第一段に約す中に四段がある。(寿量)品の最初から以下は、第一段では如来の誠を明かす。「是時菩薩大衆」から以下は、第二段で菩薩の三請を明かす。「復言唯願説之」から以下は、第三に菩薩の重請を明かす。「爾時世尊」から以下は、第四に如来の重誠を明かす。

第二明廣開近顯遠段。約中大段有二第一明如來誠信第二明如來正答約第一段中有四從品初下第一明如來之誠從是時菩薩大衆下第二明菩薩三請從復言唯願説之下第三明菩薩重請從爾時世尊下第四明如來重誠。(統蔵27、208b6-11)

この部分に対応する『法華文句』には、「広開近顕遠は、経文を二段にする。はじめは誠信で、次は正答である。……この文には三誠、三請、重請、重誠がある。(廣開近顯遠、文爲二。先誠信、次正答。……此文有三誠三請重請重誠)」(大正34、129b26-29)とあるだけであり、「三誠」「三請」「重請」「重誠」が経文のどの部分に対応するかを具体的に示していない。また湛然はこの部分に対応する『法華文句記』で「この品〔寿量品〕の文句は、注釈の文がやや煩瑣であり、前後がわかりづらい。それゆえ前に(科文を)録出する。(此品文句、疏文稍繁、前後難見、故前録出。)」(大正332c5-6)と述べ、続けて寿量品の詳細な科文を『法華文句』から録出しているが、そこでは「三誠」「三請」「重請」「重誠」についてまったく触れられていない⁴¹。「入文判釈」がどのような文献にもとづいてこのような科文を記したのかは定かではないが、「入文判釈」が『法華文句』や『法華文句記』の記述に全面的に依存して科文を作成したのではないことは確かである。

4. 囑累品の構成

囑累品に関しては『法華文句』と「入文判釈」とでは、理解している文章構造が異なる。囑累品は「入文判釈」においては以下のような構造で理解されている。

この品〔囑累品〕は、囑累流通の中で、第二に如来の摩頂付属を明かす。(如来の摩頂付属の)中に三段がある。(囑累)品のはじめ「爾時釈迦牟尼仏」から以下は、第一に如来の付属を明かす。

(如来の付属の)中に三段がある。第一段に如来が正しく付属することを明かす。「所以者何」から以下は、第二段に解釈付属を明かす。「於未來世」から以下は、第三段に誠訓付属を明かす。「時諸菩薩摩訶薩」から以下は、第二に菩薩の理解を明かす。「爾時釈迦牟尼」から以下は、第三に事

⁴¹ 大正34、332c5-333a16。

が終わって解散するようにうたうことを明かす。(その)中に二段ある。第一段に正しく解散するようにうたうことを明かす。「説是語時」から以下は、第二段に大衆が歡喜することを明かす云云。此品、屬累流通中、第二明如來摩頂付屬。中有三。從品初爾時釋迦牟尼佛下、第一明如來付屬。中有三。第一明如來正付屬。從所以者何下、第二明解釋付屬。從於未來世下、第三明誠訓付屬。從時諸菩薩摩訶薩下、第二明菩薩領受。從爾時釋迦牟尼下、第三明事畢唱散中有二。第一明正唱散。從説是語時下、第二明大衆歡喜云云。(統藏27、215a1-7)

このような「入文判釈」の理解に対し『法華文句』は次のように囑累品の構造を解説する。

經文を二段にする。はじめに付囑、次に時衆の歡喜である。はじめ(の付囑の段)を三段とする。一つには如來の付囑、二には菩薩の理解、三には事が終わって解散するように唱える。はじめ(の付囑)をまた三段にする、一段目はまさに付囑について、二段目は付囑の解釈、三目には誠の付囑である。

文爲二。初付囑、次時衆歡喜。初爲三。一如來付囑、二菩薩領受、三事畢唱散。初又三、一正付、二釋付、三誠付。(大正34、142b28-142c1)

両者の相違点は段落の分け方という点では一致しているが、その構造の理解の仕方に大きな隔たりがある。

以上、「入文判釈」と『法華文句』の科文の相違点を中心に確認した。『法華文句』の科文と「入文判釈」の科文との関係は必ずしも完全に一致するものではない。したがって、「入文判釈」の作成は『法華文句』を参考にした可能性はあっても、全てを『法華文句』からの引用で済ませようとしたわけではない。

・ 結び

本稿は湛然述『法華經大意』の基礎的研究として、真偽問題の論点の整理、ならびに『大意』の内容の分析・考察を行った。本稿により明らかになったことを箇条にして示す。

①「大意」の部分に関しては、『法華經』の内容を独自の語彙を用いて巧みにまとめている点、『法華經』の要約のみでなく『法華文句』も参照して書かれている点が確認された。

②これまで「釈名」は、ほぼ『法華文句』からの引用で構成されているとされてきたが、序品の「釈名」は『法華玄義』の序王・私序王の引用である。

③「入文判釈」の科文は、『法華文句』からの流用ではなく、『法華文句』の科文を参考に独自にまとめられたものである可能性が高い。

なお、『大意』の真偽問題について筆者は、「湛然述『法華經大意』の真偽問題」(『印度学仏教学研究』第五四号に掲載予定)において論じた。その際に『大意』における「五姓」の概念が法相唯識学派の学説を指すものではないと論じ、他の湛然の著作との一貫性がないと指摘した。しかしこの論文の校了後に、前川健一氏から、筆者の主張は対句関係を重視しすぎていてその他の根拠が不十分であ

り、『大意』が湛然の著作でないにしろ、湛然以降に成立した文献では「五姓」が法相唯識学派の学説を指していると考えることが妥当であるとのこと指摘と、『大意』と明曠の著作との関係性も考察すべきであるとのアドバイスを頂いた。前川氏のご指摘は妥当性があるものなので、ここで拙論における「五姓」の認識の誤りを訂正させて頂く。このことにより拙論からは「大意」の部分が湛然の著作でないことを論証できないことになるが、明曠の著作との関係性も含めて今後の研究課題としたい。最後に貴重なご指摘をくださった前川氏に重ねて感謝申し上げたい。

〈略記号〉

大正 : 大正新脩大蔵経
続蔵 : 新纂大日本続蔵経
伝教 : 伝教大師全集
抄 : 法華経大意抄

〈参考・引用文献〉

中里貞隆. (1932). 法華経大意. 仏書解説大辞典*, (第10巻). 大蔵出版社. 42頁.

塩入亮忠. (1932). 法華経二十八品由来各品開題. 仏書解説大辞典*, (第10巻). 大蔵出版社, 47頁－48頁.

*筆者が参照した『仏書解説大辞典』は1980年刊のものであるが、本書の初刊は1932年であるため、中里氏、塩入氏の研究の発表年を1932年とした。

日比宣正. (1966). 唐代天台学序説－湛然の著作に関する研究. 山喜房仏書林. 465頁－483頁.

Linda L. Penkower. (1993). T' IEN-T' AI DURING THE T' ANG DYNASTY: CHAN-JAN AND THE SINFICATION OF BUDDISM. *Columbia University*. :281-299.

裕慈弘. (1969). 天台宗史概説. (大久保良順 補注). 大蔵出版社.

鎌田茂雄. (1978). 中国仏教史. 岩波書店.

平井俊榮. (1976). 中国般若思想史研究－吉蔵と三論学派. 春秋社. 38頁－57頁.

吉村誠. (2004. 5). 中国唯識学派の称呼について. 東アジア仏教研究会. 東アジア仏教研究, 2. 35頁－48頁.

橘川智昭. (2002. 12). 慈恩教学における法華経観. 仏教思想学会. 仏教学, 44. 23頁－53頁.

(2005. 3). 唐初期唯識思想における〈大乘〉の把握－種姓説との関わりから. 学習院大学東洋文化研究所. 東洋文化研究, 7. 253頁－285頁.

(キーワード: 湛然 『法華経大意』 真偽問題 天台宗)