

吉蔵『法華統略』 釈譬喩品の研究

An Analysis of Jizang's Interpretation of the Third Chapter of the Lotus Sūtra According to the Fahua tonglüe

文学研究科人文学専攻博士前期課程修了

黄 穎 恩

Ng Weng Yann

はじめに

本稿は嘉祥大師吉蔵（549-623）の『法華統略』の撰述意図¹に注意しながら、その釈譬喩品の内容を考察することを目的とする。

吉蔵が若い頃からすでに四論を学び、弘通していたことは、『法華統略』の冒頭に吉蔵が自ら次のように述べている。

但余少弘四論、末²專習一乘。私衆二講、將三百遍。（〔菅〕上:239。X27, no.582, p. 438, c10-11）³

ただ、私は若いときに、四論を広めていたが、後に専ら一乗を学んだ。講義は私的なものと公的なものとを合わせると、三百回に達しようとする⁴。

吉蔵は幅広く大乘經典を注釈したが、その中で法華經疏の数が格段に多い。吉蔵の著作は、弟子の筆録ではなく、ほとんどが吉蔵自身の手によって書かれている点に特徴がある。吉蔵の法華經疏には現存するもので、『法華玄論』、『法華義疏』、『法華遊意』、『法華統略』の4つの注釈書がある。

『法華統略』は吉蔵のほかの法華經疏より成立が遅いため、吉蔵の最終的な法華經観を知るために最も相応しい著作だといえるだろう⁵。

¹ 吉蔵の『法華統略』の撰述意図には、①「二本所無、今文方有」、②「全廢旧通、用今新意」、③「新旧両用、可適時而説」、④「昔言隱昧、今則顯明」、⑤「大宗乃一、而転勢不同。二本雖明、今須重述」、⑥「改旧分章、依今科約」の六種がある。（〔菅〕上:238。X27, no.582, p.438, c12-18）

² 「末」については、異読はないが、「末」と解釈する可能性もある。ただし、横超[1979]、三桐[1975]は「末」を採用しており、筆者も「末」の方が妥当であると考えている。吉蔵は会稽に入ってから、『法華經』の研究を重視するようになったからである。

³ 本稿における『法華統略』からの漢文の引用は、菅野博士訳注『法華統略』（上:1998.3、下:2000.9）をテキストとして用いることとし、〔菅〕上/下:ページ数のように記す。合わせて、「CBETA 電子佛典集成」に基づき、『新纂大日本統蔵經』（国書刊行会。略号 X）の巻数・ページ数・行数を併記する。菅野博士訳注『法華統略』は『法華統略』の本文に新字を用いているので、拙稿でもそれに従う。

⁴ 本稿における漢文の引用については、原則的に現代語訳を付す。ただし、脚注に引用する漢文については、現代語訳を省略する。

⁵ 菅野博士[1989]を参照。また三桐慈海[1975]は『法華統略』を吉蔵の思想的帰結の重要な疏と指摘する。

吉蔵の法華経疏については、先行研究によってかなりの部分が明らかにされている。しかし、『法華統略』の研究だけは、他の吉蔵の法華経疏研究に比べ、かなり遅れているのが現状である。菅野[1989:p. 125]は、その理由について、『法華統略』が『大正新脩大蔵経』に収録されていないことが関係しているのではないかと指摘している。

『法華統略』の研究については、主に三桐慈海氏と菅野博史氏による研究が重要である。菅野[2003]以来、その研究は進んでいない。本研究では『法華統略』（以下『統略』と記す）と『法華義疏』（以下『義疏』と記す）とを対照して両書間の異同を明らかにし、そこに見られる思想的特徴を考察することを通じて、吉蔵自身の思想的变化と吉蔵晩年の法華経観の特徴を明らかにしたい。

譬喩品には火宅三車の譬があり、この譬喩によって、『法華経』の説く開三頭一が明示された。吉蔵は火宅三車の譬について、はじめに法雲の十譬に対して批判して六譬を挙げ、この譬喩全体が六門となることが妥当であることをさまざまな角度から論じている。六譬とは、1. 仏の徳が極楽あることを讃嘆する（総譬）。2. 衆生の極苦を見る（見火譬）。3. 状況の知らない子供を救おうとしても救えない。4. 三車で子供を救う譬喩のことで、直ちに救うことができないため、三乗の小楽を与える。5. 大車を与える譬のことで、軽い苦を抜き、大楽を与える。6. 子供には父と同じように極苦がなく、極楽がある。吉蔵は大乗と小乗に相違があり、相違があること自体が虚しいものではないので不虛譬である。吉蔵はさらに六門を強調するために、車譬、開示悟入、经文、中道のそれぞれにおいて六門を通じて解釈を展開した。

総譬の中の六譬について、三桐[1975]によれば、『統略』における総譬の六譬の内容は多少の相違が認められる程度で、ほぼ『義疏』と相違しない。

第二より第四までは旧釈と大差がなく、若干の訂正が見られるのみである。三桐[1975]は、これについて、同じ趣旨の解釈なので、大きな変更がないと解釈している。さらに三桐[1975]は火宅の解釈も『義疏』のまともに過ぎないと指摘している。

1. 譬喩の意義と六譬

「釈譬喩品」は『統略』の巻中本のまる一卷分にあたり、その分量は「釈方便品第二」より多い。譬喩品は『法華経』方便品に続く重要な内容であり、『法華経』の七つの譬喩の中の最初の譬喩である。この譬喩は三車火宅の譬であり、『法華経』において最も有名な譬の一つである。譬喩品の譬喩の意義について、吉蔵は4つの理由を挙げている。1. 方便品の説法では中根や下根の人まで悟りを得ることができなかったためである。2. 凡夫と三界の楽な状態を破ろうとするためである。3. 増上慢の人が自分は究極の者だと主張しているためである。4. 菩薩のために仏には不可思議の功德があることを知らせようとするためである。

吉蔵は上述の譬喩の意義に基づいて、六譬の解釈を展開している。「釈譬喩品」の解説では、六に因んで様々な解釈が展開されている。

今謂六譬為定、不可増減。〔管〕上:349。X27、no. 582、p. 476、b8)

今考えると、六譬は確定しており、増加したり減らしたりすることはできない。

引用文に明らかなように、『統略』はとりわけ六譬を強調している。『義疏』にも同じく六譬が挙げられることは、吉蔵の一貫した立場を示している。では、次に開示悟入についての六章を見てみよう。六章の基本的な趣旨は六譬と同様であるが、仏知見について言及している点が異なっている。総譬では仏には極苦がなく極楽があることを嘆じているが、これは仏知見があるからである。見火譬で、衆生に極苦があり極楽がないと指摘するのは、衆生が仏知見を失ったからである。第三に仏が教化をやめたのは、ただちに衆生を悟入させようとしたが、衆生が堪えることができなかつたからである。第四に、二乗の知見を示して、悟りを得させる。第五に、小（二乗）を示してから、大（一乗）を示すことができるようになり、大を示す。第六に、実はすべてのことは融合していることを明らかにする。すべてのことは最後に融合するという発想より、両端に偏らず、吉蔵思想に良く見える中道の究極の状態を示そうとしたことがわかる。

1. 『法華統略』における火宅の譬喩の意義と六譬

「積譬喩品」の六譬は非常に重要な内容である。吉蔵自身は言及していないものの、『統略』では六譬は非常に強調されている。六譬とは、総譬、見火譬、救子不得譬、三車救子得譬、等賜大車譬、不虛譬であるが、その中の総譬の六譬である化主譬、化処譬、教門譬、所化譬、化意譬、根性譬についても、吉蔵は古い解釈と異ならないと述べている⁶。総譬については、『義疏』と『統略』の両書の総譬は項目立てが同じで、内容に多少の相違があるものの、基本的な思想概念や発想は共通している。六譬には、同じ部分について吉蔵が明記している部分もあれば、明記していない部分もある。

六譬の第一の総譬には前述したように、1. 化主譬、2. 化処譬、3. 教門譬、4. 所化譬、5. 化意譬、6. 根性譬の六譬がある。この部分は、吉蔵が自ら述べているように、古い解釈と異ならないものである⁷。『義疏』と『統略』には六総譬についても詳しく解釈されているので、それらを検証しながら考察してみたい。

『統略』ははじめに六総譬を、二つに分け、第一に人を称えること、第二に徳をほめることとしている。具体的な経文に即していえば、「国邑聚落」(T9、no. 262、p. 12、b13)は人を称える箇所であり、「其年衰邁」(T9、no. 262、p. 12、b14)は徳をほめる箇所である。徳をほめる箇所はさらに自徳

⁶ 「積初総譬中有六。一化主譬、二化処譬、三教門、四所化、五化意、六根性。亦不得増減。此不異旧。」〔管〕上:350。X27、no. 582、p. 476、c24-p. 477、a1)を参照。『義疏』には「就總譬中更開六譬。一化主譬。二化處譬。三教門譬。四所化人譬。五化意譬。六根性譬。」(T34、no. 1721、p. 52、c21-23)とある。

⁷ 『統略』には「積初総譬中有六。一化主譬、二化処譬、三教門、四所化、五化意、六根性。亦不得増減。此不異旧。」〔管〕上:350。X27、no. 582、p. 476、c24-p. 477、a1)とあり、『義疏』には「就總譬中更開六譬。一化主譬。二化處譬。三教門譬。四所化人譬。五化意譬。六根性譬。」(T34、no. 1721、p. 52、c21-23)とあるのを参照。

をたたえる箇所と化他をたたえる箇所の二段に分けられ、自徳は「其年衰邁」から以下の箇所に対する解釈であり、化他は「多有田宅」(T9, no. 262, p. 12, b14)以降に対する解釈である。つまり、人を称えることは化主譬とみなされ、人を挙げて、処を明かすことは化処譬とみなされるのである。そして、「唯一門」(T9, no. 262, p. 12, b15)は教門譬を示す箇所である。「多諸人衆」(T9, no. 262, p. 12, b15)は教化される人のこと指す所化譬とされる。「堂閣朽故」(T9, no. 262, p. 12, b16)は化意譬とされ、六道の古い迷いと三乗の新しい惑いを明らかにする。「長者諸子」(T9, no. 262, p. 12, b18)は根性譬とされ、煩惱の火に身が焼かれることが三乗の根性とされる。『義疏』における六総譬の解釈は『統略』より複雑で煩瑣であるが、『統略』には「旧釈と異ならない」としばしば但し書きされているように、両書の内容は基本的には大同小異であると思われる。『義疏』と『統略』を対照してみると、『義疏』にあった箇所が『統略』では省略されていたり、『義疏』の煩瑣な説明箇所を『統略』では簡潔に述べたりといった箇所が確認された。

『義疏』にある総譬はそれぞれの六譬を詳しく解説しているが、『統略』においては二度にわたって整理している。総譬の第一の解釈は、人をほめたたえることと、徳をほめたたえることとの二つに分けることができる。第二の解釈にもまた二段がある。第一は自徳をほめたたえることであり、第二は化他をほめたたえることである。自徳をほめたたえることにはまた二段がある。第一に尽くさない累は無く、第二に円かでない徳は無いのである。化他をほめたたえることにも、本徳をほめたたえることと迹徳をほめたたえることとの二段がある⁸。次に総譬を合わせて解釈する箇所があるが、こちらは第二回目の解釈である。

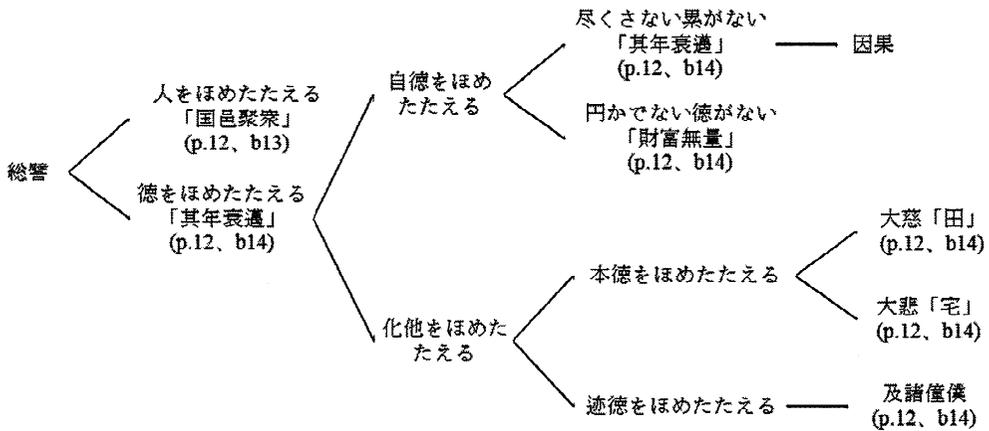
第二回目の構造は第一回のものとはほぼ同じものであるが、その内容には若干の相違がある。まず、第一に、正しく父と合し、第二に、父の徳をほめたたえる。第二には二つがあり、それぞれにまた二つがある。この部分は第一回の解釈と同様であり、自徳と化他の徳をほめたたえることである。自徳をほめたたえることには二つがあり、尽くさない累は無く、円かでない徳は無いので、開いて因果の二がある。化他をほめたたえるところも二つあり、それは本徳と迹徳をほめたたえることであり、合せてみれば、総譬の六譬である。両者は似たような内容で、妙に違いがありながら、第二回目の解釈がより包括的な内容となっていることがわかる。両方の解釈は次のように図表にまとめることができる(スペースが狭いので、出典については簡略に記す)。

⁸ 「其年衰邁已下、第二美德。於中有二。初嘆自徳、二美化他。各分為兩。自徳中二者、其年衰邁依下合意、即累無不尽。惑因既断、苦報將傾。即衰邁也。惑因既断、無復因果。苦報將傾、則無復果累。故下文云、於諸怖畏衰惱憂患無明闇弊、氷尽無余、即其事也。衰減也。邁行也。住也。財富無量、第二嘆徳無不円。即是下文無量知見力無畏等也。

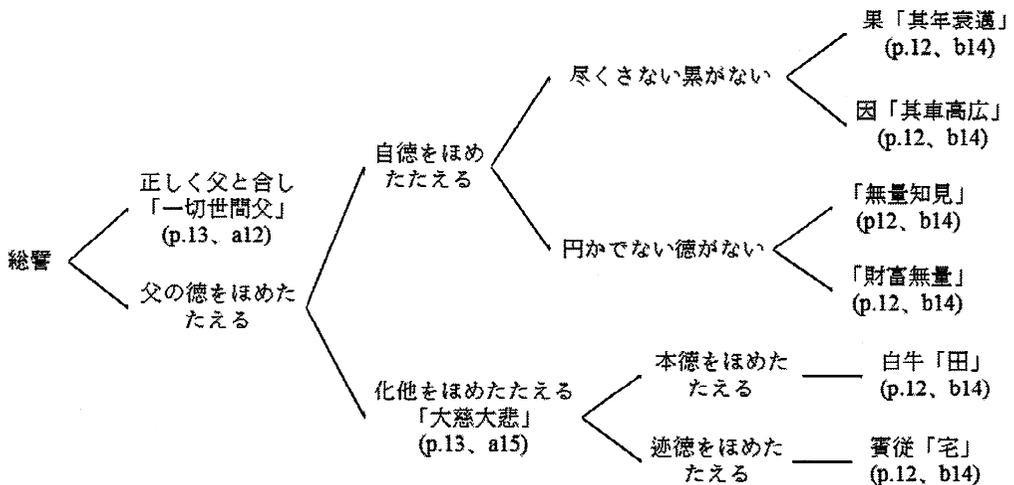
多有田宅已下、第二嘆化他徳。於中有二。初嘆本徳、二嘆迹徳。各分為二。本徳中二者、一田二宅。大慈与楽為田、大悲遮苦為宅。而言多有者、即积大義也。又当欲拔苦与楽亦名為多。

及諸僮僕已下、第二美於迹用。上明田宅。謂拔苦与楽之心事現神通化物。拔苦果与楽果如僮。運口說法、滅苦因与楽因如僕。運五通役七辨、故云諸也。又依信解品、非止有僮僕、亦有牛羊。故云諸也。此之一譬、為下合譬及大車。信解中窮子歎父。皆用今譬文句為本。不得參差。宜留意觀之。其家廣大、不異旧釈。」(『管』上:351)(X27, no.582, p.477, a9-b1//Z1:43, p.39, c16-d14//R43, p.78, a16-b14)

第一回目総譬の解釈



第二回目総譬の解釈



図表をみてわかることは、同じ内容を解釈するのに当たって、吉蔵は1つの説明に拘らず、常に変化を求めているということである。

六譬の第二は見火譬である。吉蔵は第一回目の解釈には三段があるとしている。はじめに、「見火驚怖」(T9, no. 262, p. 12, b19)から以下は、受苦して、善根を火に焼かれることである。次に、被焼門と出焼門の二門がある。被焼門とは常に三界にあって、楽を求めていることである。出焼門とは周囲のこと(火宅)を見抜き、安穩の道に出ることである。この箇所については、『義疏』は能見(見る)、所見(見られるもの)、驚怖の三段を示している。仏(能見)は衆生が三界で楽しく過ごしていることを苦であると見なし(所見)、三界は火(苦)に焼かれている(驚怖)と説くのである。

第二の解釈は、三段があるといいながら、所見には四苦だけがあることを論じている。ここでいう四苦とは、第一に現世の苦、第二に生報の苦、第三に後報の苦、第四に衆苦である。これは第三の救子不得譬と対応するものである。見火譬の趣旨は、主に衆生の楽を苦とみなし、三界に生きる衆生の心は実際には苦に焼かれ、智慧を失ってしまうことを、抜苦与楽の仏の思いとして解釈するというものである。

救子不得譬についても、吉蔵は『統略』が『義疏』と同じ内容であると明記している。仏は衆生を助けたいと思うが、仏が教えを与えても、衆生はその教えを受けることができないというものである。それゆえ、子供たちを救いたくても救えないのである。『統略』は簡単にこの内容に言及している。「火」を八苦とし、「舎」を三界と解釈している。第二回の解釈においても、見火譬に対応させて、苦について解釈し、助けてあげたくても、助けを求めようとしない子供の状況と解釈している。

救子不得譬の次の三車の譬は、仏が子供たちを救おうとして、巧みな手段を用いて、子供を救うという譬喩である。仏が衆生の機根に合わせて一乗を三乗に分け、衆生を救うために説くことである。この譬喩は次の四つに分ける。第一に、教えを機に相応させて説く。第二に、教えを聞いて信じるようになる。第三に、修行をするようになる。第四に、因を修行して、自ら宅を出て果を求めるようになり、父は子供たちに怪我がなく、火宅から出てきたのを見て喜ぶ。ここまでの内容は『法華経』のストーリーに沿った内容であるため、『統略』独自の特別な解釈や『義疏』との大きな異同は見られない。

しかし、ここより以降は『法華経』の解釈において重要な展開がなされる箇所である。すなわち、長者が三車を子供たち与えるという場面で、この三車をどのように解釈するのかという問題には実にさまざまな立場があるからである。ただし、本稿では問題を『義疏』と『統略』の解釈に絞って考察を進める。三桐[1975]は「全廢旧通、用今新意」の論点で、三車を廢して一車にするのではなく、三車を合わせて一車とするという点にあると主張しているが、特にこの主張について火宅の譬喩と一緒に検討してみたい。

この譬喩は子供たちに平等に大車を与える譬である。ここには二段がある。第一は車を与える人を明らかにする段であり、第二は与えられた車を明らかにする段である。車を与える人は法に乗ることができる人であり、与えられた車は乗られる法のことである。与えられた車についても二段の説明がある。すなわち、平等に与えられることと大車のことである。この箇所については、『統略』と『義疏』の内容に変わりがないので、はじめに『義疏』の記述を挙げる。

一標等賜章門、二標大車章門。所與之人非一、故云各賜也。等一者、昔三機偏發以大車賜菩薩、不賜二乘、故若偏賜。今三病既消、大機並發、等與大車。(T34, no. 1721, p. 527, b16-19)

第一に、平等に[大車を]与える章門を標し、第二に、大車の章門を標する。与えられる人は一人ではないので、「各賜」(T9, no. 262, p. 12, c18)という。「等一」(T9, no. 262, p. 12、

c18)とは、昔は三機が偏って生じ、大車を菩薩に与え、二乗に与えないので、偏って与える。今三病は消滅して、大機がみな生ずる以上、平等に大車を与える。

次に『統略』の記述を挙げる。

就所賜中、更分為二。初開二章門、次積二章門。二章門者、一等賜章門、二大車門。如旧所積。
〔菅〕上:355。X27、no. 582、p. 478、c11-12)

〔大車〕与えられるものについて、さらに分けて二とする。はじめに二章門を開き、次に二章門を解釈する。二章門とは、第一に、等しく与える章門であり、第二に、大車の門である。以前に解釈した通りである。

このように、この部分について『義疏』と『統略』の両書は、明らかに同じ解釈を用いている。子供たちが火宅から出てきてから、人によって三車のうちのどれかを与えるのではなく、みなに等しく大車を与えるという両書の解釈は、内容面でほとんど差異がない。

また『義疏』の大車門の解説には次のような文がある。

釋大車章門有三。初釋大車、次釋白牛、後釋賓從。(T34、no. 1721、p. 527、b26-27)

大車の章門を解釈するに三つある。はじめに大車を解釈し、次に白牛を解釈し、後に賓從を解釈する。

これに対応する『統略』の記述を見てみると

就積大車、文三義二。文三者、一車二牛三賓從也。〔菅〕上:356。X27、no. 582、p. 479、a4)

大車を解釈することについて、文が三つあり、義が二つある。文が三つあるとは、第一に車、第二に牛、第三に賓從である。

とあり、二義があるか、ないかの違いだけで、両書の内容はほとんど同じものであることがわかる。以上の説明によって、吉蔵の撰述意図を次のように推察することができる。まず、吉蔵が1つの項目に対して修正する場合、項目すべてを修正するわけではなく、また古い解釈において言及した項目を再び述べる場合でも、すべての内容に変化があるわけではない。たとえば、六譬では全体的に同じ形式によって解釈がなされているが、その内容は同じものもあれば、多少の変化のあるものもある。あるいは、上記の引用のなかでは、『義疏』も『統略』も大車を三つの文(車、牛、賓從)で解釈して

おり、二義があるか、ないかの違いにかかわらず、六譬も同じであると推定することができる。したがって、吉蔵の考える「二本雖明、今須重述」とは全体的な形式を指し、細かい差異は容認されるものであると考えることができる。このように六譬と等賜大車譬と大車も「二本雖明、今須重述」の例の一つとして理解できるのである。

六譬の最後の譬は、大車があることの譬であり、不虛（嘘ではないこと）である。『統略』には父と子の関係で解釈が展開している。子についての解釈では、不虛を明らかにすることに四つの意味があると指摘される。第一に、実に三界から出ることができることである。第二に、身命を保ち続けることができることであり、これは大乘の因であるとされる。第三に、大乘の因を修行し、三界から出ることができることである。第四に、三界から出ることができたので、法身を証明することである。証明できるので、不虛である。父については、三車がなくても、三車を説き、結果的に子供にすべての車（三車）を与えられなかったことは不虛である（三車がないことは嘘ではない）。しかし、子供を苦から出すことができ、大車を与え、みなに利益を得ることができれば不虛である。

2. 『法華義疏』において火宅の譬喩の意義と六譬

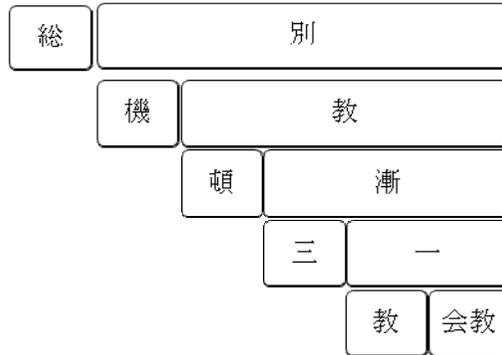
前節で述べたように、『統略』は4つの理由を挙げて譬喩を立てる理由が明かされている。『義疏』には「譬喩品」の冒頭に、類似する内容がある。まず、三周説法を取り上げたい。三周説法とは法説、譬説、因縁説である。上根の声聞の舍利弗に対して、「方便品第二」において法説を与えて、舍利弗はそこで法（開三頭一）を理解することができた。中根の声聞の須菩提、迦旃延、迦葉、目犍連（四大声聞）は、「方便品第二」においてまだ理解できなかつたため、「譬喩品第三」において譬説を与えて、ここでようやく法を理解することができた。その他のまだ法を理解することのできない下根の声聞たちに対して、「化城喩品第七」における因縁説を与えて、法を理解させた。『義疏』の「譬喩品」の冒頭では、中根の人でまだ法を理解することのできない人に対して、譬を挙げて説法するとされる。またもう1つの意義として、社会背景によるというものもある⁹。『統略』の方がよく整理されており、さらに新しく三点の内容が加えられている。新たな点とは凡夫と三界の楽な状態を破ろうとすること、増上慢の人は自分が究極な者だと言っていることを破ること、菩薩のために仏に不可思議の功德があることを知らせることの三点である。これらの点は、吉蔵の挙げる六種の撰述意図が融合したものといえよう。すなわち、これらは次の章で説明する「新しい説明と古い説明に通用して、時に適応して説明する」という部分や、最後の「古い分章を改めて、今の科段による」という部分にも該当するものである。

『統略』の六譬については、すでに説明したが、ここでは『義疏』にある六譬について確認したい。前節において論じたように、『統略』と『義疏』の六譬について、吉蔵は内容を増やしたり、減らし

⁹ 『法華義疏』巻第五、「中根之徒未能忘言領法、故聞法説不解。而能虛心待譬、故為説譬喩。又隨風俗演教不同。」(T34, no. 1721, p. 511, b29-c2)を参照。

たりするべきではないと強調している。『義疏』の六譬は、言葉遣いに多少の相違はあるが、意味は『統略』と同じである。『義疏』の六譬は 1. 総譬、2. 見火譬、3. 救子不得譬、4. 三車救子得譬、5. 等賜大車譬、6. 不虛譬である。しかし、『義疏』の六譬の中には吉蔵がたびたび用いる「双」の方式による解釈が展開されている¹⁰。すなわち、総別一双、機教一双、頓漸一双、三一一双、教・会教一双の五双が説かれている。この五双と六譬を対応させ、第一の総譬を総とし、後の五は別とするのが総別一双である。さらに後の五について、見火譬は機を知るとし、後の四はこの縁に対応して教を説くこととするのが機教一双である。教について、はじめの教化では得ず（頓）、後に徐々に教化されて得る（漸）ことを譬えているとするのが頓漸一双である。漸について、最初の譬えは三乗教をとき、残りの二譬は一乗を明らかにするのが三一一双である。一乗について、はじめに正しく教を明らかにし、後に不虛譬を会教と名づけるのが教・会教一双である。以上の段階的な分析法を図示すると以下の通りとなる。

五双



また六譬と五双の関係をわかりやすく表現すると、下図の通りである。

五双										
六譬	総				1. 総譬					
	別	機				2. 見火譬				
		教	頓				3. 救子不得譬			
			漸	三				4. 三車救子得譬		
				一	教				5. 等賜大車譬	
					会教				6. 不虛譬	

¹⁰ 『法華義疏』 卷第五、「就此六譬合成五雙。」(T34, no. 1721, p. 520, b15)を参照。

吉蔵はさらに総譬においても六譬の解釈を展開している。そこで次に『統略』の六譬について考察してみたい。『統略』には六譬についての解釈は二回あり、一つ目は単に六譬と解釈し、二つ目の箇所では六譬を合わせて再び解釈することが見られる。それでは、火宅の譬喩を次章で検討してみよう。

II. 火宅の譬喩に関する具体的な解釈の比較

1. 大車と火宅

『統略』にある大車の解釈では、車・牛・賓従の三種の解釈が用いられている。大車に対する解釈の分量自体は『義疏』より少ないものの、『義疏』の解釈と同じ内容である場合には、必ず「余者依旧」、「不異旧釈」などと明記されている。

はじめに大車の解釈について考察する。大車の解釈には三文（車、牛、賓従）と二義（自徳をほめたたえること・化他をほめたたえること）がある。車の解釈では「大」と「車」のそれぞれに対する解釈が述べられている¹¹。さらに「大」の解釈には、第一の尽くさない累は無いことを明かす解釈と、第二の円かでない徳は無いことを論じる解釈とがある¹²。「車」の解釈には、第一の車の外観が莊嚴であることを明らかにすることで仏の外徳を称える解釈と、第二の車内が莊嚴であることを明らかにすることで仏の内徳を称える解釈とがある¹³。また、三車の中の大車を合するのは、仏が自ら明確にこのように合するのである¹⁴。

牛車の解釈について、『統略』と『義疏』を対照してみると、解釈の構造は対応しているが、その解釈は同じ『法華経』の経文を引用した場合でも、まったく違う内容となっており、明らかに旧釈をまったく用いていない。したがって、この箇所の解釈は「全廢旧通、用今新意」の例と見なすことができる。

大車一車同明果徳。義無有異。詳此一文、驗旧通為失。〔菅〕上:359。X27, no. 582, p. 480, a3-4)

大車と一車は同じく果徳を明らかにする。意味に相違はない。この一文を詳しく明らかにして、古い解釈が誤りであることを確かめる。

上記の引用文によれば、吉蔵にとって大車と一車は同じものであり、これを理解すれば、古い解釈も誤りであることがわかるとされる。吉蔵は、牛と車の経文に出る順序について、牛を慈悲にたとえ、車を智慧にたとえて、智慧が前にあって、[仏の]自徳を明らかにするので、車が前で、牛が後ろにく

¹¹ 「義二者、明大車即是自徳余之二種謂化他徳。前長者譬中、亦前嘆自徳、次嘆化他。就釈車中、又開為二。初釈大二釈車。」〔菅〕上:356。X27, no. 582, p. 479, a4-7)

¹² 「釈大有二。初明累無不尽。二辨徳無不円。」〔菅〕上:356。X27, no. 582, p. 479, a7-8)

¹³ 「第二釈車。亦開為二。前明車外莊嚴。喻仏外徳。次辨車内莊嚴、譬仏内徳。」〔菅〕上:357。(X27, no. 582, p. 479, a15-16)

¹⁴ 「又合三車中、大車仏自分明。作如是合。」〔菅〕上:359。X27, no. 582, p. 480, a1-2)

るという順序となると解釈している。これは前述した五失に対する第五番目の失の答えに当たり、『統略』にしか見られない新しい見解である¹⁵。

次に大車の随文解釈について考察する。『法華経』の「其車高廣」(T9, no. 262, p. 12, c18)から「大長者財富無量」(T9, no. 262, p. 12, c24)までの範囲は主に大車と白牛の描写であるが、そこから19箇所を取り上げて『統略』と『義疏』の『法華経』の引用状況を対照すると、19箇所のうち、内容が類似している箇所は6箇所であり、相違する箇所は10箇所である。当てはまる場所がない箇所は3箇所である。大車と白牛に分けてみると、大車の部分では11箇所あり、白牛の部分では8箇所ある。大車の11箇所のうち、内容が類似している箇所は4箇所であり、相違する箇所は6箇所である。当てはまる箇所がない箇所は1である。一方、白牛の8箇所のうち、内容が類似している箇所が2箇所であり、相違する箇所が4箇所である。当てはまる箇所がない箇所は2である。

今、これらの中から相違する箇所に焦点を当てると、吉蔵は「周匝欄楯」(T9, no. 262, p. 12, c19)¹⁶と「四面懸鈴」(T9, no. 262, p. 12, c19)¹⁷に対する解釈において、古い解釈を根拠がないと批判して、新しい解釈を提示した。なお、上述した五失の中の一失については、根拠がないというよりは吉蔵が自分の旧釈に納得できておらず、改めて五失をまとめて、新しい見解を述べようとしたと理解すべきである。旧釈に新説を補足して説明するよりも、旧釈を批判して改めて解釈を述べたほうが効果的であり、『統略』の解釈は、批判する対象を記した上で、詳しく新説を述べているので、『義疏』よりも分量が多い解釈となったものと考えられる。白牛の部分についても、『義疏』と『統略』の間には大きな相違がある。『統略』の白牛を形容する言葉の解釈では、『義疏』より短いが、余分な解釈がなされず、「拔苦与楽」と「慈悲」が特に強調されている。たとえば、白牛の力について『義疏』では牛の足の強さ¹⁸が説明されているのに対して、『統略』では「拔苦与楽」の力¹⁹があるとの解釈が示されている。

次に、火宅についての解釈を考察する。火宅の解釈について、実際に『法華経』には火宅の描写は

¹⁵ 「又涅槃經嘆仏為大悲牛。又智慧居前、明於自德。慈悲在後、即化他德。如前有於車、後將牛運。即是相生次第、衆事証拠。勿守旧迷。」(『菅』上:359。X27, no. 582, p. 480, a4-6)

¹⁶ 「周匝欄楯者、第二積車。亦開為二。前明車外莊嚴。喩仏外德。次辨車内莊嚴、譬仏内德。周匝欄楯、即是下文十力無畏。十力内照如欄、無畏外用如楯。内照無不周、外用無不善。義言周匝。問曰、何故初明有力無畏。答曰、方便品及下合大車。皆明力無所畏。故前說此二德。方便品云、仏力無所畏。後偈合云、無量億千 諸力解脫。皆是前嘆力無畏。故今前明為欄楯也。旧用總持合之。一無文。二者總持是一德。今力無畏為二德、以合欄楯二事也。」(『菅』上:357。X27, no. 582, p. 479, a15-23)

¹⁷ 「四面懸鈴者、即是下文有大神力。上已明内有十力外無所畏。今次為物現通。故明神力。四面明其大、懸鈴喩神力。放光動地、雨華現土、驚悟衆生、如鈴覺物。故下云、為覺悟群生 振動於一切。旧用四辨。一無文。二四辨非並說法神力則覺悟一切也。又於其上張設蓋者、即下文及智慧力也。神力則迴邪入正、智慧滅惑生解。故次明智慧力也。又於其上者、既稱平等大慧、今先積大義。故云其上也。張設者、開示悟入也。亦示教利喜也。蓋者、平等大慧也。平等大慧、最為高顯。猶如蓋也。又蓋上遮下覆。智慧、上弘大道、下益群生。又蓋能有所遮、能有所覆。智智慧亦爾。能摧於邪、能顯於正。」(『菅』上:357。X27, no. 582, p. 479, a15-10)

¹⁸ 「有大筋力者。上明慧體今明慧用也。照用之深能斷大惑普載之重適道之遠而無疲極。具此四義為大筋力。」(T34, no. 1721, p. 528, b17-19)

¹⁹ 「有大筋力者、第三嘆用。初嘆拔苦与楽二用能拔二死之大苦能与三德之大楽。異小慈悲、故名有大筋力。」(『菅』上:359。X27, no. 582, p. 480, a16-18)

少ないが、この箇所に対する『義疏』と『統略』の解釈をそれぞれ紹介したい。

火宅の随文解釈に先立ち、火宅と宅の意味について紹介する。火宅の意味には様々な解釈があるが、火宅を三界にたとえることが『義疏』と『統略』の両書に共通する解釈である。『統略』では火宅を総じて三界にたとえ²⁰、『義疏』では同じく火宅を三界にたとえるが、火宅を生・老・病・死にもたとえている²¹。「宅」に関して、『統略』の解釈では「田」は大慈が楽を与えることとし、「宅」は大慈が苦を抜くこととされる²²。しかし、『義疏』の解釈では、智慧の命(命)を養うことが「田」とされ、また衆生に善根を生じさせることが「田」とされる。一方で、法身(身)を安らかにすることが「宅」とされ、慈悲で陰を覆うことが「宅」とされる²³。「宅」について、『統略』と『義疏』の解釈は異なるように見えるが、慈悲を使って解釈している点は、両書に解釈上の違いがあるといっても、根本的な発想においては変化がないとみなすことができるだろう。

随文解釈について述べると、「其家廣大、唯一門」(T9, no. 262, p. 12, b15)について、『統略』の解釈では、火宅を三界とし、仏教を門としている。吉蔵はこの部分については古い解釈と相違がないと述べている。『法華經』には宅が崩れ、火事になる場面があるが、宅が崩れることは、無常であり、また六道の古い迷いであるとされる。火事になることは、衆生の苦であり、三乗の新しい惑いである。「五百人」(T9, no. 262, p. 12, b16)は、五道の古い人をたとえ、「三十子」(T9, no. 262, p. 12, b18-19)は新しい衆生を指す。吉蔵は以前に解釈した時には、前後を見なかったもので、その解釈には誤りが多くあると述べている²⁴。吉蔵はこの箇所に対する『義疏』の解釈に満足していなかったのであろう。

「堂閣朽故、牆壁隕落、柱根腐敗、梁棟傾危、周匝俱時歛然火起、焚燒舍宅。長者諸子、若十、二十、或至三十、在此宅中。」(T9, no. 262, p. 12, b16-19)について、火に焼かれた壁や柱などについて『義疏』は詳しく解釈しているが、主に強調されているのは無常である²⁵。『統略』に一兒とある箇所が、『義疏』では菩薩となっているところもある²⁶。『統略』には大車や一車と同じく一を強

²⁰ 「上其家廣大、總叙火宅、總喻三界」([菅]上:352, X27, no. 582, p. 477, b11-13)

²¹ 『法華義疏』卷第六、「三界無常猶如火宅。常有生老病死憂患。如是等火熾燃不息也。(T34, no. 1721, p. 536, c21-23)

²² 「大慈与楽為田、大悲抜苦為宅。」([菅]上:363, X27, no. 582, p. 481, b3-5)

²³ 『法華義疏』卷第六、「多有田宅。智斷具足能生物善為田。慈悲覆陰稱之為宅。又養命曰田。安身為宅。法寶亦然。能養物慧命若田。安物法身如宅。(T34, no. 1721, p. 521, c2-3)

²⁴ 「其家廣大、不異旧積。唯一門、第三明教門譬。問曰、三界火宅云何乃用仏教為門。答曰、三界本来常是四絶。故説四絶之教門、得出三界。以義既相閑故、用仏教為三界之門也。多諸人衆、不異旧積。乃至五百者、欲明迴五趣、故有乃至之言。堂閣朽故、第五化意譬。於中有二。初明舎之垂崩。次火起燒宅。前は無常、次是衆苦。又初是六道旧迷、後明三乘新惑也。問曰、何以得知然。答曰、此中有新旧兩人。五百人即五道旧人。三十子謂三乘新衆。人既新旧、迷亦爾也。余昔不觀前後、依旧通文多謬。上其家廣大、總叙火宅、總喻三界。今別叙堂閣、別譬一身。前総後別。蓋是聖説常儀解義恒法。」([菅]上:351-352, X27, no. 582, p. 477, b1-13)

²⁵ 「所言四者、牆為外壁為内。如穴為外筋為内。柱為下樑為上。身下分骨為柱、上分骨為樑。此之内外、皆是大大期無常。念念生滅、故喻頽落乃至傾斜。書云、外牆為垣、内牆為牆。牆猶城也。宅中垣謂壁也。」([菅]上:352, X27, no. 582, p. 477, b14-17)、『法華義疏』卷第六、「有為之法凡有三聚。一色二心三非色非心。牆壁頽落謂色法無常。梁棟傾危謂心法無常。柱根腐敗謂非色非心法無常。色法既無常相顯故在初説之。心法微細無常相微故在後説。非色非心命根能連持色心故在中間説也。」(T34, no. 1721, p. 522, a12-b5)

²⁶ 「長者諸子。第六根性譬。據昔三根迴流不定。是故安或。約今昔者。雖有三十。終成一兒。」([菅]上:353, X27,

調する傾向があるので、「一兎」の言葉が用いられているものと考えられる。

火宅の解釈について、全体的にみると、「不異旧釈」のものが多く、上述のように、『統略』と『義疏』では解釈内容は異なるが、三界や無常などの基本的な発想は同じである。では、吉蔵が自ら「全廢旧通、用今新意」に該当するとする箇所はどこにあるのか見てみると、「田宅」の解釈では、主に慈悲について述べられているが、『統略』と『義疏』の説明の仕方はまったく異なっている。『統略』では、「田」を大慈が楽を与えること、「宅」を大悲が苦を抜くことと解釈しているのに対し、『義疏』では「田」を命を養うこと、「宅」を身を安んずることと解釈している。ただし前述のように、『義疏』は、慈悲で陰を覆うことも「宅」とする解釈もみられ、このような解釈は『統略』の解釈に見られる慈悲についての解釈に通じるところがある。また三界を火宅にたとえることも同じパターンである。換言すれば、これらのケースは完全に違った形で新しく解釈しようとしたが、吉蔵の思想の根底にある概念が現れたものであるといえるだろう。さらにいえば、これらのケースでは吉蔵の基本的な概念や発想が残っているというよりは、晩年に至った吉蔵の洗練された思想的概念が反映したものであるといっても過言ではないだろう。吉蔵の考える「全廢旧通、用今新意」は、解釈の構成と内容を改めて解釈しなおすが、思想的な側面では必ずしもすべてを廃して新しいものを用いているとは限らないのである。

2. 一車と三車

『統略』の「積譬喩品」は三車を廃して一車にするという解釈から、三車を合わせて一車にするという解釈へと変化があったと指摘している。要するに、『統略』では三車を廃して一車にするという古い解釈が捨てられて、三車を合わせて一車にするという新しい解釈が採用されているということになる。ここでは、この三桐[1975]が提示した論点について検証していきたい。

管見の限り、『義疏』には「積方便品第二」に「立一廢三」²⁷や「廢三乘、廢權立実」²⁸といった表現は確認できたが、直接的に三車を廃するという表現を見出すことができなかった。ただし、「一車を明らかにして、三車が無い」あるいは「三車なくして、一車のみある」という趣旨で理解することのできる箇所は確認された²⁹。また『義疏』には「三車を合して一車となす」という意味での表現も見出すことはできなかった。しかし、『統略』には次の文がある。

三車中大車、猶是一車。但昔対小、故名為大。後大車廢二、故稱為一。([菅]上:364。X27、no.

no.582、p.477、c8-9)、『法華義疏』巻第五、「聲聞之人若不値佛即成緣覺。以不定故所以言或。三者昔雖有三乘根性終並成菩薩。」(T34、no.1721、p.522、c25-p.523、a2)

²⁷ 『法華義疏』巻4「2 方便品」:「立一廢三」(T34、no.1721、p.507、a1)

²⁸ 『法華義疏』巻4「2 方便品」:「今廢三乘則直至佛道故云直也。但說無上道者明立實也。昔廢實立權。今廢權立實也。」(T34、no.1721、p.510、c3-5)

²⁹ 『法華義疏』巻6「3 譬喩品」:「下明等賜即是有一。將明一有宜辨三無。」(T34、no.1721、p.527、a12-13)『法華義疏』巻6「3 譬喩品」:「佛昔說有三。今教明無三。」(T34、no.1721、p.527、a20-21)

582、p. 481、c16-17)

三車中の大車は、一車のものである。ただし、昔は小に対応するので、大と名づける。後の大車は二を廢するので、一と呼ぶ。

上記の引用文は、大車について述べたものである。ここでは、小に対して大が位置づけられ、大車を得た後に二車を廢して一車となるという論理を用いている。これは意味的には上述したような「三車を合して一車となす」の論点に通じる内容であるといえる。ただし三車を廢するのではなく、二車を廢するとしている点は注意すべきである。『統略』では、何かを「廢する」と表現される箇所は先の引用文の箇所にもみられるものであるが、「廢する」という表現を用いず、「無い」という表現で三車が無いと表記される箇所は確認することができる。つまり、『義疏』と『統略』の内容を比べて、「三車を廢して一車にする」という古い解釈を捨てるという観点によって特徴づけることは妥当ではない。ただし、『義疏』には、三乗を「廢す」あるいは「無くす」という傾向をはっきり見出すことができる。一方、『統略』には、そのような傾向が弱く、むしろ、「廢す」より「合す」という表現を用いる箇所が多いといえる。

つまり、『統略』には、「三車を廢して一車にする」という古い解釈を捨てて、「三車を合して一車となす」という新しい解釈を採用していると断言することはできず、あくまでも、「三車を合して一車となす」という傾向が『義疏』より強いと評することしかできないのである。

Ⅲ. 火宅の譬喩にある注釈的内容の考察

1. 四衢露地

『法華経』の「皆於四衢道中露地而坐」(T9、no. 262、p. 12、c14-15)に関する注釈箇所について考察する。三桐[1975]によれば、該当する『統略』の解釈は「全廢旧通、用今新意」の例として挙げられており、『統略』はこの『法華経』の經文を四諦によって解釈しているため、空という意味からすれば、「露地」³⁰の意味も索車の意味も空になってしまうと指摘されている。空によって解釈することによって、古い解釈が廢され、新しい解釈となる。「四衢」と「露地」についての解釈は、吉蔵の著作でも『義疏』と『統略』にしか見られないものであるため、両書の解釈を順次確認したい。

『統略』からみて古い解釈となる『義疏』の説は次のようなものである。

又、於四衢露地而坐、欲顯三界外無三車可登故也。又、向在三界舍、今已出舍名為露地。下偈中空地亦爾。」(T34、no. 1721、p. 526、b14-17)

また、「於四衢露地而坐」(T9、no. 262、p. 12、c14-15)とは、三界の外には登るべき三車がないうと顯そうとするのである。また、先に三界の宅におり、今すでにその宅から出たので、露地と

³⁰ 三桐[1975]には「露路」とあるが、「露地」と同じであろう。

名づける。下の偈のなかの空地も同様である。

『義疏』は三界の外に三車がないと解釈し、「露地」を三界である宅から出た場所と解釈している。また偈頌では火宅から出てきた場所である露地は空地と表現されていると指摘している。一方、同じ箇所を『統略』は次のように解釈している。

明子免難、大意明有宅可出無車可得也。余昔依旧釈、四衢喩四諦。此解可約昔教。出三界証四諦、便得涅槃。此是見車得車。不応更復索。又旧明四衢及露地明無五濁。亦同上過也。望今教釈者、四達曰衢則四方皆空、覓車不得。露地者、仰觀亦空、不見有車。以五処皆空、故不見門外有三車也。而坐者、亦是顯無有車。若門外有車、則乘之而遊。既五処無車、是故端坐也。都是為成門外無車及生後索車之譬。即是顯有宅可出無車可得也。([菅]上:354, X27, no. 582, p. 478, a20-b3)

子が難を免れることを明らかにするのに、大意は、脱出すべき宅があるのに、獲得すべき車がないことを明らかにする。私は昔、「四衢」(T9, no. 262, p. 12, c14)は四諦をたとえるという古い解釈に依った。この解釈は昔の教に焦点を合わせることができた。三界を脱出して、四諦を証得し、そのまま涅槃を得た。これは車を見て車を獲得することである。改めて求めるべきではない。また、古くは、「四衢」と「露地」は五濁がないことを明らかにすることを明かした。また上の過ちと同じである。今の教に望んで解釈すれば、四方に達することを「衢」と言うと、四方はすべて空であって、車を求めても得られない。「露地」(T9, no. 262, p. 12, c14)とは、仰いで見ても空であり、車があるのが見えない。「而坐」(T9, no. 262, p. 12, c15)とは、また車がないことを示す。もし、門の外に車があれば、それに乗って遊ぶ。五所(東西南北と露地)に車がない以上、姿勢を正して座るのである。すべて門の外に車がないことを完成し、後に車を求める譬を生ずるためである。つまり脱出すべき宅があるのに、獲得すべき車がないことを示すのである。

上記の引用文において、『統略』では「四衢」(T9, no. 262, p. 12, c14)を四諦として解釈することには変化が見られないが、空を用いた解釈には注意が必要である。『義疏』では「空地」への言及があったが、『統略』では「空」を用いた比較的詳しい解釈が確認できる。すなわち、『統略』が「四」と「衢」の意味を別々に解釈しており、「衢」という言葉には元々四方という意味があり、「衢」が空であるといえ、四方は空であると論じている。原文の『法華経』の文脈からみれば、火宅から出てきた子供は空地にきて、周り(四方)を探しても、与えられるはずの車が見当たらないという状況を示しているといえる。すなわち、自分のいる場所と周りには何も無い(空)状態、つまり、車がないということを示している。したがって、『法華経』の続きの文に「而坐」とあるのも、車が見当たらないので子供が座っているという解釈になる。

三桐[1975]によれば、四方が空であるということは、空間も含めたすべての事物と現象が空となり、すべてが空であるため、証明される四諦や索車の意義も空になってしまうことになる。しかし、上述のように『統略』の解釈の文脈を捉えれば、四方が空であるので車がないという理解となり、続く経文の解釈にも車がないという解釈が適応される。つまり、『統略』では空を強調するというよりも、車がないということを強調しているのであり、車がないからこそ、車を求める心が生じるのである。このように理解すれば、「四諦」と「索車」の意義に矛盾が生じることなく、『義疏』の「空地」への解釈と『統略』の「空」の概念とをうまく関連付けることができる。ただし「四衢露地」は「全廢旧通、用今新意」の証拠と規定されている。すなわち、「四衢」と「露地」の解釈は新旧でまったく異なっているはずなのである。そこでもう一度『義疏』と『統略』の「四衢露地」についての解釈を比較してみると、『義疏』では「四衢露地」は三界から出て、四諦を証明し、惑を断ち切り、因の中で修行して、究極の果を得て、安心して座ると理解されているのに対し³¹、『統略』では「四衢露地」を両方とも空と解釈し、車がないことを強調している。

2. 索車の七意

「索車七意」とは「釈譬喩品」の中に見られる注釈内容である。「索車七意」は火宅三車の譬で、子供たちが火宅から出るものの、与えられるべき三車がないため、父に車を求めるシーンのところである。ただし実際に『統略』において「索車七意」という言葉が用いられるのは冒頭の撰述意図を記した箇所だけであり、『統略』の本文中では同じ意味として「七義」という言葉が用いられている。「索車七意」は索車譬についての七義の解釈であるので、吉蔵は冒頭に「索車七意」という単語を創作したのだと推察される³²。

「索車七意」に関連して、三桐[1975]は吉蔵が『玄論』で「索車義」³³について詳しく論じ、二乗は車を求め、菩薩は求めないと述べていることについて³⁴、『統略』では改めて中道の立場から、一乗の意味を明らかにしたと指摘している。本稿では、『統略』と『義疏』との違いを考慮しつつ、「昔言隱昧、今則顕明」という視点から「索車七意」を考察したい。

『統略』において「索車七意」に言及した箇所は六譬の第四「三車救子得譬」と第五「等賜大車譬」の間の箇所である。

「索車七意」の第一は次のように説明されている。一乗を明らかにしようとするので、子供に一車を与える。一車があることを明らかにするために、三車がないと証明しなければならない。三車がな

³¹ 『法華義疏』巻第五、「四諦譬四衢。斷四諦下惑盡、通達四諦。如路之四達為衢。露地者、既斷四諦下正使盡、亦無盡纏、故稱露地也。而坐者、因中修行如馳走、得果究竟為安坐。」(T34, no. 1721, p. 526, b9-12)

³² 「解索車譬。此文近接上生。以五处求車無從、故就父索也。昔以索車為難、今觀甚易。亦美意非一。作七義積之。」([菅]上:354, X27, no. 582, p. 478, b5-7)

³³ 『法華玄論』巻第六、「索車義釋有二重」(T34, no. 1720, p. 407, c1)

³⁴ 『法華玄論』巻第六、「二乘人果滿息求不復修行。故名安座。可得有索未出門。菩薩本知車非正使門外。出門菩薩故自知之。則始終二人俱有前進之義。無安座之理。是以菩薩無索車義也。」(T34, no. 1720, p. 409, b7-10)

いと証明することができれば、一車があることの証明にもなる。したがって、車を求めるとは、三車がないと明らかにすることである。ここでも与えることと求めることに違いがあるとされている³⁵。

第二は次のように説明されている。求めることが少なく、与えられることが多いことを明らかにし、仏の徳をほめたたえようとする。三車を求めることは小乗を与えられることであり、一乗を与えられることは多くを賜るのであるとされる³⁶。

第三は偽りのものを求めて、真実のものを与えられることを明らかにし、仏をほめたたえる³⁷。

第四は仮に門外に三車があること明らかにする³⁸。

第五は長者の子供に利・鈍の違いがあることを明らかにする。門外に車がなくても、上根の人は父の意味を理解することができ、車を求めない。一方、その意味を理解することができないものは車を求める³⁹。

第六は二種の声聞を明らかにする。第一種は権有実無を知らないので、車を求める声聞である。第二種は権有実無を知っていて、車を求めない声聞である⁴⁰。

第七は子供の三愚を表し、父の三智をほめたたえる。三愚とは、子供の3つの愚かさである。三智というのは、三愚に対する概念で、父の3つの智慧である。道理として極楽の一乗があることは、父の智慧の一つである。子供が極苦に置かれても父の教化に従わないことは、子の第一の愚である。第二に父が仮に三車があることを示すが、実は火宅から導くことに意があり、求めていた三車がないことが父の智慧の一つである。これに対して、家から出て車がもらえると思い込んだのは子の第二の愚である。第三に、父は三乗を与えることなく、一乗を与えるのが、父の智慧の一つである。しかし、一車があるのに求めず、現前にない三車を求めようとすることは子の第三の愚である⁴¹。

『義疏』には車を求める人は大乘の機を発し、車を与える父も彼らのために一乗を説くとある⁴²。

索車の第一意は『義疏』に直接的に対応する箇所がなく、比較的内容が近い部分は、三乗が究極ではないことを知っているはずなのに、なぜ車を求めようとしたのかという箇所だけである⁴³。

³⁵ 「一為成等賜。明道理有一、故賜子一。將欲明道理有一、必須前辨三無。三無若成、有一便顯。索車者、顯三無也。門外有三、即乘之而遊。不就父索。以其索三、故知無三。以其無三、方得賜一。旧謂賜索相違。今觀為符契。」([菅]上:354。X27, no. 582, p. 478, b7-11)

³⁶ 「二者欲明索少賜多稱嘆仏徳。索三即賜小也。賜一者、謂賜多也。如涅槃云、汝今從我求正法寶。值我多有能相惠施。」([菅]上:355。X27, no. 582, p. 478, b11-13)

³⁷ 「三明索偽賜真。如子索魚目父賜夜光。亦是稱嘆仏也。」([菅]上:355。X27, no. 582, p. 478, b13-14)

³⁸ 「四者用子釈父。前明虚指門外權説有三。子出門外、遂見有三、父權便壞。以其索三、則門外無三、則權三義成。」([菅]上:355。X27, no. 582, p. 478, b14-16)

³⁹ 「五者欲分利鈍不同。上根領於父意、知門外無車。是故不索。則身子之流。中根之人、不領父意、但執空言。是故有索也。」([菅]上:355。X27, no. 582, p. 478, b16-19)

⁴⁰ 「六示二種声聞。一者愚法。不知權有実無。是故有索。二不愚法。知權有実無。是故不索。」([菅]上:355。X27, no. 582, p. 478, b19-20)

⁴¹ 「七者欲顯子始終三愚嘆父三智。道理有極楽之一与之。謂父一智也。而子愚恋於極苦、不從父化。謂一愚也。二父虚指門外、明有三車。意在有宅可出無三可與。謂父一智也。而子謂有宅可出亦有車可求。謂二愚也。三父智無三可與、有一可賜。父之一智也。子有一而不求、無三而反索。三愚也。讚三智即揄揚大道。叙三愚抑毀小乘。」([菅]上:355。X27, no. 582, p. 478, b20-c3)

⁴² 『法華義疏』卷第六「3 譬喩品」:「索車者大乘機發也。賜車者為說一乘也。」(T34, no. 1721, p. 526, c9-10)

⁴³ 『法華義疏』卷第六、「即知三乘非是究竟。亦應即知一乘是究竟。云何復有索也。」(T34, no. 1721, p. 526,

第二の意については、『統略』では求めることが少なく、与えられることが多いと論じているが、『義疏』では三乗を求めるが、三乗がなく、等しく一乗を与えるという趣旨の解釈が見られる⁴⁴。『統略』と比べ、『義疏』の解釈は明らかに曖昧な表現といえる。

さらに第三の意について、『統略』は仮を求めて、真を与えることとするが、『義疏』は仮を求めるといふより、索車譬自体が仮説であると理解している⁴⁵。

第四の意について、『統略』が父と子において権を明らかにするのに対して、『義疏』では父と子によって三乗が方便で、一乗が真実であることを示している⁴⁶。

第五の意について、『統略』は利・鈍を分けるが、『義疏』にははっきり言及されていない。比較的内容に近い部分は前述した第一意の部分と同じである。すなわち、三乗は究極ではないことを知っているはずなのに、なぜ車を求めようとしたのか⁴⁷、あるいは、求めようとしない⁴⁸のか、という部分であり、意味の上で利・鈍の違いがあることを表そうとしていることがわかる。

『統略』の索車の第六意について、『統略』は権有実無を知らないで車を求め、権有実無を知っているので車を求めないと解釈しているが、これについて『玄論』に類似する解説がある。つまり、一乗を聞いて理解できた人は車を求めようとしないとの解釈が提示されている。一乗を理解できない人だけが車を求めるが、求めても車のことを知らない。これは二乗の人が『法華経』を聞いたとしても、簡単に悟りを得ることができないのと同じである⁴⁹。

『統略』の索車の第七意の三愚と三智については、『義疏』にはまったく見られない概念であるが、三乗を求めることによって、三乗は真実ではないことを明らかにし、究極の一乗を表わそうとしているに過ぎない。

以上、『統略』と『義疏』の索車に関する解釈について考察した。『義疏』の解釈範囲は比較的に全体をカバーしている。しかし索車について全体的に解釈しているため、内容に統一感がなく、表現が曖昧で、全体図があまりはっきり示されていないということが明らかとなった。これに対し『統略』は、主張したい点が七義によって明確に整理されており、解釈内容の流れも明確で、解釈全体が明瞭になっている。

c18-19)

⁴⁴ 『法華義疏』巻第六「3 譬喩品」：「如其有三則不索三。以其索三故知無三。在三既無一有便顯。故方得賜一也。」(T34, no. 1721, p. 527, a14-16)

⁴⁵ 『法華義疏』巻第六、「但索車譬凡有二門。一者無索假設索譬。二約疑情明有索也。言無索而假設索譬者凡有二義。一者欲顯三乘是方便。二欲顯一乘是真實。顯三乘是方便明道理無三。顯一乘是真實亦道理有一。」(T34, no. 1721, p. 526, c22-p. 527, a2)

⁴⁶ 『法華義疏』巻第六、「此教所興正為破執三乘是實。故宜明三乘是方便。即是開方便門。然後始得顯真實義。故寄父子明三乘是方便也。所言寄索車譬顯一乘是真實者。」(T34, no. 1721, p. 527, a9-12)

⁴⁷ 『法華義疏』巻第六、「應即知一乘是究竟。云何復有索也。」(T34, no.1721, p.526, c18-19)

⁴⁸ 『法華義疏』巻第六、「故在門內不得言出門外索車。大乘菩薩出三界外自知未至佛果亦不索車。又三車譬三乘果。羅漢辟支至二果處覺果不得故索果也。無有菩薩至佛果處覺佛果不得。故無菩薩索佛果車也。」(T34, no. 1721, p. 527, a25-29)

⁴⁹ 『法華玄論』巻第六、「今開四句。一者機發而不索。謂菩薩聞一乘領悟。是故機發無自保之執。是故不索。二者索而不發。如二乘人聞法華經不領悟者是也。如求二乘皆有自保之執。是故今索而無大機所以不悟。」(T34, no. 1720, p. 412, b1-5) 平井 [1996] pp. 128-130 を参照。

結語

周知のように「譬喩品」には、子供たちが火宅から出てきたときに父から大車が与えられるという譬喩がある。この大車の解釈について、吉蔵は大車そのものを重視するというよりは、むしろ一車ということを強調しており、三車については、三車を廃して一車にすることより、三車を合わせて一車にするという点を重視していたことが明らかとなった。

火宅の解釈については、『統略』以前の解釈と同じ内容が多く、異なった形式によって説明することで、以前の解釈を廃して、新しい解釈を提示しているが、根底にある思想は保持されていることが明らかとなった。すなわち、解釈の構成と内容に対して再度改めて解釈しなおすことは、思想的な側面からみると、必ずしもすべてを廃し、新しいものを用いることにはならないといえよう。つまり、吉蔵が以前の解釈を廃して新しく解釈しなおしている場合、変わらず残った部分こそが、吉蔵晩年の基本思想であると言うことができる。

『義疏』の「譬喩品」の冒頭で、中根の人がまだ法を理解することができなく、譬を挙げて説法するのであるのに対して、『統略』のほうがよく整理され、かつ、新しい点が三点加えられた。それは凡夫と三界の楽な状態を破ろうとすること、増上慢の人は自分が究極な者だと言っていることを破ること、菩薩のために、仏に不可思議の功德があることを知らせることである。この点は、吉蔵によって挙げられた六種の撰述意図を融合したものと見えよう。

「譬喩品」の総譬、見火譬、救子不得譬、三車救子得譬、等賜大車譬、不虛譬の六譬は『義疏』と『統略』のいずれも取り上げる重要な内容である。『義疏』と『統略』には多少の相違はあるが、吉蔵は中道によって究極的な状態を示そうとしていたことを明らかにした。本稿では、三桐説では説明されない「四諦」が空であるという矛盾点を取り上げ、吉蔵は空を強調するより、車がないことを強調しており、車がないからこそ、求める心を生じさせるという『統略』における吉蔵の理解を示した。これにより、三桐説が抱えた四諦と索車の意義における矛盾がなくなることが明らかとなった。

本稿は、積譬喩品を中心とした研究にとどまり、吉蔵の六種の撰述意図を念頭に『法華統略』の積譬喩品を考察した。吉蔵は明確な撰述意図を示して『法華統略』を撰述しているが、その内容を分析する中で、六種の撰述意図に沿って展開される箇所は確かに存在していたが、あまり明確でない箇所、あるいは六種の撰述意図が混在している箇所が大半であったことがわかった。さらに吉蔵が自分以前の解釈に対して批判する箇所も多く確認することができ、吉蔵が『法華経』の研鑽にかなりの力を注いでいたことも明らかになった。したがって、吉蔵の晩年の法華経観は長年の研鑽によってより体系化され、より洗練された解釈となったということが出来る。

撰述意図と『法華統略』以前の解釈に対する批判からみて、何よりも特徴的なのは、吉蔵の空に対する概念より、中道を強調し、一乗に対する強調である。また吉蔵の基本的態度は、三車や四車でもなく、大乘や小乗でもなく、中道に立つ中立的な態度であるということが出来る。本稿は限られた範囲を対象にしているため、『統略』全体の結論とすることはできないが、吉蔵晩年の法華経観をより

具体的に明らかにすることができたと考える。またこれは今後、『統略』全体を明らかにするための重要な足掛かりとなった。本稿で論じ得なかった問題については、今後の研究課題としたい。

(キーワード: 吉蔵 『法華統略』 撰述意図 釈譬喩品)

付録

	『法華經』引用	『統略』	『義疏』	内容宗旨一致するかどうか
<大車>				
1	「其車高廣」(T09、no. 262、p. 12、c18-19)	「為無有上、对世間之下、以為高也。以五住因頓二死果尽、故超凡越聖。故名高広。」([管]上:356、X27、no.582、p.479、a10-12)	「其車高廣者釋大義也。出二種生死表為高。備萬德稱為廣。又出二死為高即是大涅槃果義。備萬德菩提果義。下還將二果合之。又出二生死則累無不盡。備於眾德即德無不固。累無不盡不可為有。德無不固不可為無。非有非無故名中道。中道之法稱為一乘也。故云廣高。此對二眾但出分段之近故名為下不具萬德目之為狹也。若就因車釋者。略舉顯行。顯則上求佛道為高。下度眾生為廣。行趣無上菩提為高。遍學諸道為廣也。」(T34、no. 1721、p. 527、b28-29)	○
2	「眾寶莊校」(T09、no. 262、p. 12、c19)	「眾寶莊校者、即果地眾德也。前明累無不尽、今辨德無不円。即下文無量知見也。上歎長者德中、亦明累無不尽德無不円。後合文亦爾。故作此積之。」([管]上:356-357。X27、no.582、p.479、a12-14)	「眾寶莊校者第二釋車體。前總釋次別釋。雖標高廣恐非眾寶所成。是故次明眾寶莊校。即是萬德為果車體。若據因車。萬行相資成其運用也。」(T34、no. 1721、p. 527、c9-12)	×
3	「周匝欄楯」(T09、no. 262、p. 12、c19)	「周匝欄楯者、第二積車。亦開為二。前明車外莊嚴。喻仏外德。次辨車內莊嚴。譬仏内徳。周匝欄楯、即是下文十力無畏。十力内照如欄、無畏外用如楯。内照無不周、外用無不普。義言周匝。問曰、何故初明有力無畏。答曰、方便品及下合大車。皆明力無所畏。故前說此二徳。方便品云、仏力無所畏。後偈合云、無量億千 諸力解脫。皆是前嘆力無畏。故今前明為欄楯也。旧用總持合之。一無文。二者總持一徳。今力無畏為二徳、以合欄楯二事也。」([管]上:357。X27、no.582、p.479、a15-23)	「周匝欄楯下第二次別釋車。前總標後別釋。為解義故。就別釋車又開為二。前釋車外莊嚴。次釋車內莊嚴。釋車外莊嚴歎大乘化他徳。釋車內莊嚴明於内徳。果徳無窮不出斯二。歎外徳中略舉五門。一歎總持。二歎四辨。三嘆四等。四歎四弘。五歎四攝。初一是能持。後四為所持。欄楯以譬總持。持内物不失為欄。遮外物不侵如楯。總持亦然。持眾徳令不失。遮眾惡令不生。普持眾徳遍遮眾過義言周匝。此既是眾徳之本。又是小乘所無故在初說之。同上歎於菩薩也。」(T34、no. 1721、p. 527、c13-23)	×
4	「四面懸鈴」(T09、no. 262、p. 12、c19)	「四面懸鈴者、即是下文有大神力。上已明内有十力外無所畏。今次為物現通。故明神力。四面明其大、懸鈴喻神力。放光動地、雨華現土、驚悟衆生、如鈴覺物。故下文、為覺悟群生 振動於一切。旧用四辨。一無文。二四辨非並說法神力則覺悟一切也。又於其上張設蓋者、即下文及智慧力也。神力則迴邪入正、智慧滅惑生解。故次明智慧力也。又於其上者、既稱平等大慧、今先積大義。故云其上也。張設者、開示悟入也。亦示教利喜也。蓋者、平等大慧也。平等大慧、最為高顯。猶如蓋也。又蓋上遮下覆。智慧、上弘大道、下益群生。又蓋能有所遮、能有所覆。智智慧亦爾。能摧於邪、能顯於正。」([管]上:357。X27、no.582、p.479、a15-10)	「四面懸鈴者次歎四辨。總持為眾徳之本。是故在初。四辨為化物之要故次說之。車之有鈴動而聲發。大乘化運四辨暢言。又釋但取樂說辨。如鈴之聲用化四生故言四面。故前歎菩薩徳中初明得陀羅尼次明得樂說辨才。今之二句還同上也。張設軒蓋者次歎四等。四辨外被要由四等内充。故次嘆也。軒之為用必高出而下覆。慈悲亦然。高出二乘下覆六道。雖曰覆車實覆車中之人也。」(T34、no. 1721、p. 527、c23-p. 528、a9)	×
5	「亦以珍奇雜寶而嚴飾之」(T09、no. 262、p. 12、c20)	「亦以珍奇雜寶而嚴飾之者、一修妙因、得此妙果。以因嚴果。故方便品長行与偈、並舉妙因、嘆積妙果。二用妙成莊嚴妙慧。三用妙定莊嚴妙慧。雖照而寂、雖寂而照。是以文云、定慧力莊嚴。四以別智共嚴平等大慧。謂仏智如來智。總名大智。是以文云、究竟至於一切種智。即以別嚴總。問曰、何故明四種莊嚴。答曰、即是譬文、明雜宝也。」([管]上:357。X27、no.582p. 479、b10-17)	「亦以珍奇雜寶而嚴飾之者。明向慈悲為眾徳所成故體是真實。不同外道二乘假想慈悲也。」(T34、no. 1721、p. 528、a9-11)	×
6	「寶繩絞絡」(T09、no. 262、p. 12、c21)	「宝繩交絡者、若無繩還持、飄鼓飛揚。以繩交絡、安固不動。宝繩者、權實可珍。喻之如宝。若無二慧、則隨諸辺。以權實相持、不為有無所動。譬之繩也。得於實慧不染於有、用方便慧能不滯無。故云絞絡。為欲相持蓋、故明宝繩交絡。為成平等大慧、故辨權實。即次第也。即是後文具足智慧方便波羅蜜也。」([管]上:358。X27、no.582、p.479、b17-23)	「寶繩絞絡者次歎四弘。軒不施絡則飄。鼓飛揚。是以安繩而還持令不動。由此四弘御于四等盡未來際不捨四生。又復防持令無愛見之過也。」(T34、no. 1721、p. 528、a11-15)	×

7	「垂諸華纓」(T09、no. 262、p. 12、c21)	「垂諸華纓者、上明智慧內充。今明為物外用。七辨巧說譬華、五音美妙如纓。七辨非一、五音不同。因之為諸、符順群生。悅物來衆、故云垂也。即上品中如來能巧說諸法言辭柔軟悅可衆心、從口蓋至華纓、廣嘆智慧者、乘雖功德、以慧為其宗也。」([菅]上:358、X27、no.582、p.479、b23-c3)	「垂諸華纓者次歎四攝。雖有四弘誓願復須四攝之行。華纓垂下悅於來眾。四攝府順仰歸若林也。」(T34、no. 1721、p. 528、a15-17)	○
8	「重敷繞繞」(T09、no. 262、p. 12、c21)	「重敷繞繞者、自上已來、明車外莊嚴、嘆仏四德。內有十力、外用無畏。內外一雙、神力現通、智慧說法。即衣械机案一雙也。今明車內莊嚴也。繞繞者、為所生之物。謂如來坐解脫床。繞繞者、此間字書、未見其事。云是外國繫縮繡。大富家重敷摩上也。解脫有四義。一安穩義。二清淨義。三定慧具足、如繡義。四寂照調順、如柔軟。故喻之繞繞也。解脫有二。初有餘二無余。故云重也。如下云於諸怖畏及無明永斥、即二解脫也。又解脫有八。故稱為重也。」([菅]上:358、X27、no.582、p.479、c4-12)	「重敷繞繞者第二明車內莊嚴。譬內德也。繞繞柔軟為車之繡。可以適體譬禪定柔軟可以安身。以定有八重故言重敷。又百千三昧故云重[25]也。繞繞者外國精絹也名繫縮繡。當貴者重而敷之。以譬三昧非一。」(T34、no. 1721、p. 528、a17-22)	×
9	「安置丹枕」(T09、no. 262、p. 12、c21-22)	「安置丹枕者、上嘆解脫。今美三昧。是故前云解脫諸三昧。安枕欲臥。如入三昧寂照不動。又具八解脫、住三三昧、乃得安穩坐臥。涅槃云、誰得安穩眠、謂住大涅槃及空三昧。即其事也。問曰、何故叙車外則曰、車內略耶。答曰、車外歎外德、大乘以外化為正。故曰歎。車內明內德。故略嘆也。」([菅]上:358、X27、no.58、p.479、c12-17)	「安置丹枕。有人言。車之前後兩橫木名為車枕。依此兩枕豎四榘施廂壁也。信為萬善之基。戒為眾德之本。大乘德行猶藉二法猶車兩枕也。今謂此非車枕。何以知之。既數禪竟後方安枕。此乃是欲臥之枕非車枕也。又下偈明茵繡之上敷以白疊。則以疊代枕故知是承首之枕也。問。何故車內安枕。答。此既明內德。則有息化之義如臥之像。故涅槃云。入大涅槃深禪定窟。眾不見故名入涅槃。今於繡上更安枕。譬於禪定內入般涅槃也。又佛有時間乃至八萬劫入深三昧。亦是息化故是欲臥之像。問。何故名為丹枕耶。答。丹是赤色中之盛。由深定故多所發生。其功顯灼如丹色也。又釋占人合神丹為枕。令得長壽之壽。譬入涅槃則常樂我淨也。」(T34、no. 1721、p. 528、a22-b8)	○
10	「駕以白牛」(T09、no. 262、p. 12、c22)	「駕以白牛者、自上已來、嘆於自德。今第二次美化他。自德即是智慧、化他所謂功德。即是下文大慈悲也。生公採淨名經意、用六通無垢為白牛。眾師總望經宗用、平等大慧能導引衆行、喻同白牛。如斯等積、並未尋經始末、故有此異通。今依前後法譬及文義往推、用慈悲為牛。義推者、車之運動必由於牛。大乘化物、要是慈悲。依前總譬中、前嘆智慧自德、後嘆慈悲化他。下合譬中亦如是說。又合三車中、大車仏自分明。作如是合。前將四智合於大車。」([菅]上:359、X27、no.582、p.479、c18-p.480、a2)	「駕以白牛者第二釋御車之牛。竺道生法師用淨名經意釋此文云。六通無垢名為白牛。故云象馬五通馳。今明萬德與平等大慧其義不同。萬德但有運而無導。故但車非牛。平等大慧亦運亦導。故具車牛兩義。五度對波若其義亦然。大白牛車者謂平等大慧也。」(T34、no. 1721、p. 528、b8-14)	○
11	從愍念安樂已	「從愍念安樂已下、舉慈悲以合於牛。大車一車同明果德、義無有異。詳此一文、驗日通為失。又涅槃經嘆仏為大悲牛。又智慧居前、明於自德。慈悲在後、即化他德。如前有於車後將牛運。即是相生次第、衆事証拠。勿守旧迷。上自德有二。初積大、二明車。今明化他中亦二。初牛二寶從。明牛即化他之本實從辨化他之迹。前長者之譬、及後合文。義亦如是。上開慈悲為二本。故有田之与宅。今欲譬於一牛。故總歎之。就文為二。初總標白牛。二者嘆積。既是大慈大悲、故稱為大。無緣無漏、目之為白。引自化他、故稱為牛。」([菅]上:359、X27、no.582、p.480、a2-12)		—

吉藏『法華統略』積譬喻品の研究

<白牛>				
12	「膚色充潔」(T09、no. 262、p. 12、c22)	「膚色充潔已下、第二別嘆積牛。於中有三。初積名、二辨體、三明用。外譬內合、義唯有三。膚充者、明其圓滿、積上大也。色潔者、嘆其清淨、積上白也。」([管]上:359。X27、no.582、p. 480、a13-15)	「膚色充潔者。種智圓滿為膚充。清淨無染為色潔。」(T34、no. 1721、p. 528、b14-16)	○
13	「形體殊好」(T09、no. 262、p. 12、c22)	「形體殊好者、第二明體。以無相為形體、物愛為殊好。」([管]上:359。X27、no.582、p.480、a15-16)	「形體殊好者。無有相貌為形體。寂滅微妙為殊好。」(T34、no. 1721、p. 528、b16-17)	○
14	「有大筋力」(T09、no. 262、p. 12、c22-23)	「有大筋力者、第三嘆用。初嘆拔苦與樂二用能拔二死之大苦能與三德之大樂。異小慈悲、故名有大筋力。」([管]上:359。X27、no.582、p.480、a16-18)	「有大筋力者。上明慧體今明慧用也。照用之深能斷大惑普載之重適道之遠而無疲極。具此四義為大筋力。行步平正者。遊乎中道行無偏邪也。」(T34、no. 1721、p. 528、b17-20)	×
15	「行步平正」(T09、no. 262、p. 12、c23)	「行步平正者、嘆平等用、普濟於天下、無私於一人。」([管]上:360。X27、no.582、p.480、a18-19)	「行步平正者。遊乎中道行無偏邪也。其疾如風者。」(T34、no. 1721、p. 528、b19-20)	×
16	「其疾如風」(T09、no. 262、p. 12、c23)	「其疾如風下、嘆速疾用。不待作意、亦不經時。一念即能拔四生之苦、與六道之樂、故云其疾如風。」([管]上:360。X27、no.582、p.480、a19-21)	「其疾如風者。不疾而速感無不應也。又一念遍知一切法亦是其疾如風用大乘之化入於五道為駕。與之如遊也。」(T34、no. 1721、p. 528、b20-23)	×
17	「又多僕從而侍衛之。」(T09、no. 262、p. 12、c23-24)	「又多僕從而侍衛者、第二嘆化他之迹。現通說法、遍滿十方、故稱為多。屈曲適心、喻之為僕。迹不及本、猶如後從。現通說法、能顯於正為侍、能防於邪為衛。」([管]上:360。X27、no.582、p.480、a22-24)	「又多僕從而侍衛者第三明僕從也。既以佛果萬德為車。則以佛為登車人。從教修行者崇侍如林。故下偈云。佛所說可一切眾生所應稱讚供養禮拜。即僕從之義也。」(T34、no. 1721、p. 528、b23-27)	×
18	「所以者何？」(T09、no. 262、p. 12、c24)		「所以者何下第二釋等賜章門。就文為二。第一前明有大車之所以。次明等賜。今前釋有車之所以將明賜車故前釋有車之所以。而作是念下明等賜也。初明不應不等。今此幼童下明應等賜也。初明同是子故應等賜。愛無偏僂下平等愛故宜等賜也。我有如是七寶大車下。前二句明心等。今此章辨財多也。其數無量者。車則不二乘者不一。以乘者不一故言無量也。所以者何下舉多況少也。周給一國者。國謂眾生也。假使十方眾生一時機發並與佛乘而佛乘猶不可置。置者竭盡也。故小品云。十方三世佛皆學般若。而般若不可盡。般若則一乘也。何況諸子者。明今會堪聞而悟者。蓋不足言故也。」(T34、no. 1721、p. 528、b29-c14)	—
19	「大長者財富無量」(T09、no. 262、p. 12、c24)	「積長者是財富無量。立此一章。正為明父有車方得賜子。前與三車、則拔重苦與小樂、斷其四位。謂拔苦因。令離分段、除其苦果、令修三學。謂與樂因。四智究竟、與小樂果、令斷無明。謂拔輕苦因。離變易生死、免於苦果、令迴小入大、十信行成。謂與大樂因。証三德涅槃、謂與大樂果。」([管]上:360。X27、no.582、p.480、b1-5)		—

『統略』	『義疏』
火宅	
<p>余昔不觀前後、依旧通文多謬。上其家廣大、總叙火宅、總喻三界。([菅]上:352。X27、no.582、p.477、b11-13)</p>	<p>三界無安猶如火宅。常有生老病死憂患。如是等火熾燃不息也。(T34, no. 1721, p. 536, c21-23)</p>
宅	
<p>大慈大悲已下、第二合化他德。於中有二。初化他之本、次化他之迹。化他之本、即合上田宅。大慈與樂為田、大悲拔苦為宅。即大車中大白牛也。 ([菅]上:363。X27、no.582、p.481、b3-5)</p>	<p>多有田宅。智斷具足能生物善為田。慈悲覆陰稱之為宅。又養命曰田。安身為宅。法寶亦然。能養物慧命若田。安物法身如宅。(T34、no.1721、p.521、c2-3)</p>
隨文解釈	
<p>「其家廣大、不異旧積。唯一門、第三明教門譬。問曰、三界火宅云何乃用仏教為門。答曰、三界本來常是四絶。故説四絶之教門、得出三界。以義既相關故、用仏教為三界之門也。多諸人衆、不異旧積。乃至五百者、欲明迴五趣、故有乃至之言。堂閣朽故、第五化意譬。於中有二。初明舍之垂崩。次火起燒宅。前是無常、次是衆苦。又初是六道旧迷、後明三乘新惑也。問曰、何以得知然。答曰、此中有新旧兩人。五百人即五道旧人。三十子謂三乘新衆。人既新旧、迷亦爾也。余昔不觀前後、依旧通文多謬。上其家廣大、總叙火宅、總喻三界。今別叙堂閣、別譬一身。前総後別。蓋是聖説常儀解義恒法。」([菅]上:351-352。X27、no.582、p.477、b1-13)</p>	<p>「其家廣大者第二明化處。上國邑聚落舉處以歎人。故長者為四處所崇仰。今舉人以明處。辨長者於一宅內有訓導之能。又上明四處通辨佛在淨穢諸土化物。今明其家廣大別序三界過患穢土之化也。三界彌曠名為廣大。六道所栖稱之為家。唯一門者第三序教門也。九十六種所説之教並不能出離生死故名異門。唯依佛教方能出苦稱一門也。此對外道為異故銘佛教為一。此通喻大小乘教。總稱一佛教也。多諸人眾者第四明所化人也。三界含識品類滋繁故云多諸人眾。一百譬天。二百譬人。乃至五百通取三途。修羅或開或合故稱乃至。問。成論及智度論明有六道。薩婆多部唯明五道。云何會之耶。答。有論師云。取其生報則修羅屬鬼神故明五道。取其受報即與天相似故分六道也。問。明五百便足。何故復明一百二百耶。答。人天堪受化故所以別説也。止住其中者五道眾生樂居不捨故云止住。亦則是四十居止。八大地獄與餓鬼畜生為十。四天下六欲天復為十。欲界合二十。色界有十六處。無色四處合四十也。」 (T34、no.1721、p.521、c15-p.522、a12)</p>
<p>「就一身內、復開為二。初総誘別。如堂閣為総柱樑為別。以柱樑之別成堂閣之総。以七尺之身為総、四支百體為別。在譬若明、合文自現。総身有二。別亦兩種。総身二者、一堂二閣。同受大患之身為堂、而昇沈不同為閣。雖有同異、皆有十時改易。念念無常名朽故也。牆壁已下、第二別明一身諸分。依後偈広頌、凡有十物、以成一舍。長行略舉其四略。亦是前略後広意也。開則有四合成二。所言二者、牆壁為外、柱樑為內。筋穴為身外、諸骨為身內。所言四者、牆為外壁為內。如穴為外筋為內。柱為下樑為上。身下分骨為柱、上分骨為樑。此之內外、皆是大大無常。念念生滅、故喻頹落乃至傾斜。書云、外牆為垣、內牆為墻。墻猶城也。宅中垣謂壁也。」([菅]上:352。X27、no. 582、p. 477、b14-17)</p>	<p>「堂閣朽故下第五明化意。就文為二。初序宅相二明火起。序宅相為二。初總明三界無常。次別明三界無常。舊云一重屋曰堂。二重以上稱閣。欲界在下喻堂。色無色界居上喻閣。今明公集之舍為堂。舍而重累稱閣。三界果報是眾生共有。而同聚其中譬之如堂。三界果報高下昇沈如舍重累喻之如閣。無常衰謝義言朽故。牆壁頹落者第二別明三界無常也。前明色法無常。外都援為牆。內別障為壁。外四大成三界形域如牆。成內身四大如壁。色法衰謝義同頹落也。柱根腐敗者。舍之所以立為柱之所駐。果法所以存以命根之所持。既以陰身為舍。宜用命根為柱。命根勢稍窮報身將壞。其由柱根腐敗堂舍將倒。梁棟傾危者。身之維持寄在心識。屋之綱紀要由梁棟。柱根摧朽故梁棟傾危。命根欲窮則心識將落。問。何故但明三法無常耶。 答。有為之法凡有三聚。一色二心三非色非心。牆壁頹落謂色法無常。梁棟傾危謂心法無常。柱根腐敗謂非色非心法無常。色法既無常相顯故在初説之。心法微細無常相微故在後説。非色非心命根能連持色心故在中間説也。」(T34、no.1721、p.522、a12-b5)</p>

<p>「周匝已下、第二火起。凡有三双。周匝明無処不苦。俱時無時不苦也。時処一双也。忽然者、叙苦因也。火起者、明苦果也。即因果一双也。此四為体。焚燒舍宅、辨用也。体用一双也。」([菅]上:353. X27、no.582、p.477、c4-7)</p>	<p>「周匝俱時忽然火起下第二明火起燒宅。所言火者謂眾苦也。問。常有三界則常有眾苦。亦應常有火宅常有火燃。何故前明火宅後辨火災耶。答。此譬可具通別二義。一者通序三界並皆轉變具受眾災。若爾既常有火宅亦常有火災。此二實是一時。但說成前後耳。前明舍宅序其無常。後辨火災明具眾苦。苦與無常是物所患故偏說之。二者別譬此會三根眾生。昔日稟化苦有暫息之義。佛既去世還起煩惱。以煩惱故受苦苦果。故前明火宅後辨火起。又已受陰身之苦譬如舍宅。新更起惑招苦名為火起。後之一義通二人也。問。何以知此譬具通別二義耶。答。列五百人復明三十子。五百人通譬五道眾生。三十子別明昔曾稟化也。所以具明通別二種眾生者。以具化二人故也。一者別化中下根人令識三一權實。二者通為一切眾生令知三界過患也。又此經令一切眾生離凡夫地復離二乘地。以說三界過患故令物不貪三界。謂離凡夫地。後明諸子出門求車不得及等賜大車。令知二乘是空捲一乘是真實。令離二乘地。以是因緣故具化二人也。周匝俱時者。眾苦譬火。無處不有義同周匝。三界俱苦說為一時。出於橫造故云欬然也。焚燒舍宅者。煩惱為火燒心善根。眾苦為火焚身樂受也。」(T34、no. 1721, p. 522, b5-c1)</p>
<p>「長者諸子、第六根性譬。拋昔三根迴流不定。是故安或。約今昔者、雖有三十、終成一兒。故云或也。」([菅]上:353. X27、no.582、p.477、c4-7)</p>	<p>「長者諸子若二十或至三十下第六辨三乘根性也。問。五百人已攝三乘根性。今何故重辨乎。答。前明五百通辨五道眾生。明有人天乘根性未必具三乘根性。今別明三十子。雖是五道所攝但別有三乘根性故別說之。昔曾稟教生善。善從佛生詔善為子。以善目人。人受子名也。舊云十譬聲聞。二十譬緣覺。三十譬菩薩。聲聞德少故數少。菩薩德多故數多。又云十子易得如聲聞根性易得。乃至三十子難得譬菩薩根性難得。今並不同此二義。以十譬菩薩。二十譬緣覺。三十譬聲聞。求大乘者少如一十。求緣覺稍多如二十。求聲聞者轉多如三十。此釋出華嚴經賢首品。又即如此經三根人。上根得解者少如身子一人。中根稍多如四大聲聞。下根轉多乃至五百也。問。何故無有一乘根性耶。答。三乘中大乘即是一乘根性。又此中正明三乘機發。一乘機發在後故今不說也。問。子有定數。何故言或至三十耶。答。凡有三義。一者或開聲聞緣覺為二乘。或合為一小乘。以開合不定所以言或。例如上一百二百乃至五百。修羅或開或合故有乃至之。言二者就昔三乘根性不定。如大品。六十菩薩退為羅漢。迦葉本是緣覺根性值佛故成聲聞。聲聞之人若不值佛即成緣覺。以不定故所以言或。三者昔雖有三乘根性終並成菩薩。故復云或也。」(T34、no.1721、p.522、c1-p.523、a2)</p>

参考文献

- 横超[1939] 横超慧日『国訳一切経・和漢撰述三・経疏部三』「法華義疏解題」大東出版社、1939.
- 横超[1979] 横超慧日『中国仏教の研究 第三』法蔵館、1979.
- 奥野[2002] 奥野光賢『仏性思想の展開—吉蔵を中心とした『法華論』受容史—』大蔵出版、2002.
- 菅野[1992] 菅野博史『法華とは何か—『法華遊意』を読む』春秋社、1992.
- 菅野[1994] 菅野博史『中国法華思想の研究』春秋社、1994.
- 菅野[1998] 菅野博史訳注『法華統略』上、大蔵出版、1998.
- 菅野[2000] 菅野博史訳注『法華統略』下、大蔵出版、2000.
- 菅野[2007] 菅野博史訳注『法華文句』I、第三文明社、2007.
- 菅野[2012] 菅野博史『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』大蔵出版、2012.
- 塩田[1960] 塩田義遜『法華教学史の研究』地方書院、1960.
- 平井[1976] 平井俊榮『中国般若思想史研究』春秋社、1976.
- 平井[1985] 平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』春秋社、1985.
- 平井[1987] 平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』春秋社、1987.
- 平井[1996] 平井俊榮『続 法華玄論の注釈的研究』春秋社、1996.
- 丸山[1978] 丸山孝雄『法華教学研究序説—吉蔵における受容と展開—』平楽寺書店、1978.
- 山川[1934] 山川智応『法華思想史上の日蓮聖人』新潮社、1934.

[海外参考文献一覧]

- 華方田[1995] 華方田『吉蔵評伝』京華出版社、1995.
- 楊惠南[2012] 楊惠南『吉蔵』東大図書公司、2012.

[参考論文一覧]

- 奥野[1988] 奥野光賢『法華玄論』の撰述時期について(『仏教史学研究』31巻1号、pp. 101-114、1988.)
- 三桐[1975] 三桐慈海「法華統略の研究」(『大谷大学研究.報』No. 7、pp. 66-90、1975.)
- 菅野[1989] 菅野博史「吉蔵撰『法華統略』における経題釈」(『印度学仏教学研究』28巻1号 pp. 172-173、1989. 菅野[1994]に再録)
- 菅野[1991] 菅野博史「吉蔵撰『法華統略』釈序品の研究(2)—四处七会を中心として」(『<我>の思想—前田専学博士還暦記念論集』所収、春秋社、1991. 菅野[1994]に再録)
- 菅野[1991] 菅野博史「吉蔵撰『法華統略』における信解品の譬喩解釈について」(『塩入良道先生追悼論文集』所収、山喜房佛書林、1991. 菅野[1994]に再録)
- 菅野[2003] 菅野博史「『法華統略』新出資料(積葉草喩品・釈授記品・釈化城喩品)の注釈の特色」(『印度学仏教学研究』52巻1号、pp. 8-15、2003.)