

# 道策・道榮撰〈法華疏〉逸文と〈紀国寺法華文献群〉

岡 本 一 平

## 第一節 問題の所在

本論文の目的は道策・道榮撰〈法華疏<sup>①</sup>〉の逸文が、紀国寺慧浄<sup>②</sup>（五七八～六五九？）撰『妙法蓮華経續述』（略称『法華續述』）と密接に関連する文献であることを論証し、その意味を問題提起するために〈紀国寺法華文献群〉という作業仮説を提示することにある。ここで「道策・道榮」と併記しているのは、両者の一異が確定できないことによる。これについては後述し、まず問題を整理しておきたい。

研究の発端は、私が示観房凝然（一二四〇～一二三二）の『法華疏慧光記』（略称『慧光記』）に「道策云「策云」等として約六〇回引用・言及される道策撰〈法華疏〉（仮称『道策法華疏』）について研究を始めたことにある。『慧光記』は、伝上宮王（聖徳太子）撰『法華義疏』の註釈書である。凝然は、その「本義」の光宅寺法雲（四六七～五二九）撰『法華義記』に加えて、主として天台智者大師智顛（五三八～五九七）撰『妙法蓮華経文句』（略称『法華文句』）、嘉祥大師吉藏（五四九～六二三）撰『法華義疏』、慈恩大師基（六三二～六八二）撰『妙法蓮華経玄賛』（略称

『法華玄贊』）、そして『道策法華疏』を引用・言及する<sup>3</sup>。簡単にいえば、『慧光記』は伝上宮主撰『法華義疏』の註釈を基軸にしながら、法雲・智顛・吉蔵・基・道策の五人の〈法華疏〉を総合した文献と言える。『慧光記』の大半は散逸しているので、凝然が『慧光記』撰述の際に利用した文献の全貌は不明であるものの、残存部分から上記の五人の著作がその中心であることは間違いない。私は、〈法華疏〉の撰述者として有名な法雲・智顛・吉蔵・基の四人と並んで、無名の道策の〈法華疏〉が五人目として利用されていることに強い関心を懷いた。

従来『道策法華疏』は殆ど注目されていない。そこで私は、〈法華疏〉研究者の金炳坤氏に相談した<sup>4</sup>。金炳坤氏は二つのことをご教授してくださいました。第一は、私が見落としていた福原隆善氏の「凝然と法華経」の参照指示<sup>5</sup>。第二は、慧浄『法華續述』のテキストデータの提供である<sup>6</sup>。相談した時点で、金炳坤氏も福原論文や道策に関する知識をあまり持っていないかったが、結果的にそのご教授は適切なものであったことが直ぐに判明する<sup>7</sup>。

第一の福原論文は、『慧光記』所引の『道策法華疏』の先行研究として大変に優れた論文である。基礎となる多くの資料を収集し、『慧光記』所引『道策法華疏』と概ね一致する文章を、敦煌出土文献『法華経疏』（S4107、擬題、大正八五所収）に三個所指摘した<sup>8</sup>。さらに、『慧光記』が「道策」と表記する人物を「道榮」の誤写であるという結論に到達していた。この道榮は『東域伝灯目録』では〈法華疏〉七巻を撰述した人物である<sup>9</sup>。福原論文の前後にもS4107に関する研究は存在したが、後続の研究者は誰も福原論文を参照していないために、S4107と『慧光記』所引『道策法華疏』との関係について進展しなかった。この中に金炳坤氏も含まれる。また調べた限りでは、福原氏自身も『道策法華疏』をS4107と結びつけただけで、他の敦煌出土〈法華疏〉とは関連づけていない。従って、『道策法華疏』はS4107以外の文献との関連性を探る必要があると、私は考えた。

第二の慧浄『法華續述』の問題とは何か。金炳坤氏から『法華續述』のテキストデータの提供を受けて調査を開始して間もなく、私は『道策法華疏』の逸文と殆ど一致する複数の文章を『法華續述』及び、敦煌出土『法華問答』(S2662) 擬題、大正八五所収)に発見した。つまり福原論文の成果を加味すれば、『道策法華疏』は慧浄『法華續述』『法華問答』(S2662)、『法華經疏』(S4107)と殆ど一致する本文を共有する文献と言える。すでに金炳坤氏は『法華續述』と『法華問答』(S2662)、『法華經疏』(S4107)とが共通の文章を持つ文献であることを指摘しているので、ここに『道策法華疏』を加えることが可能になったのである。そこで私は金炳坤氏に『道策法華疏』の共同研究を提案し快諾を頂いた。<sup>11)</sup>

次に私の問題意識を述べておきたい。問題はどのように『道策法華疏』を位置づけるのか。その一点にかかっている。基本となる方法は『道策法華疏』の全逸文を収集し、他の文献と丁寧結びつけ、各文献の成立順序を推定することである。しかしこの方法だけでは『道策法華疏』は『法華疏』研究史において埋没する恐れがあると感じた。というのも次節において〈法華章疏〉の研究史を略述するように、従来の〈法華章疏〉研究は日本に伝承された有名な註釈家たちの研究を中心にして展開しており、敦煌写本や後世の著作に引用された逸文に依拠した研究は殆ど評価されていないからである。これは敦煌出土の写本や後世の著作に残された逸文が部分的なものばかりであり、作者や成立年代も未詳だからである。しかし問題はそれだけではない。一番大きな問題は、日本人の中国仏教研究が日本仏教諸教団の源流を探索する祖師研究を中心として展開してきたことにある。〈法華章疏〉研究の中心が智顛と吉蔵を対象にしていることは何よりの証拠であろう。これらは日本の「天台宗」と「三論宗」の源流研究を主な動機にしている。このような研究事情の下では『道策法華疏』は埋没してしまう。そこで〈紀国寺法華文献群〉という作業仮説的な概

念を提起して、その中に『道策法華疏』を位置づけようと考えた。

敦煌出土〈法華章疏〉と比較して、『道策法華疏』には際立った特徴が二つある。

第一の特徴は作者名が一応記録されていることである。作者名の無い文字通り無名の文献に多くの人たちの興味を喚起させることは容易ではない。事実、大正八五巻が編纂されてから今日に至るまで、そこに収録された〈法華章疏〉に関心を寄せた研究者は数名に過ぎない。これに対して『道策法華疏』は、「道策」と「道榮」の一異を確定する必要があるが一応作者名は残っている。

第二の特徴は、『法華續述』に関連する他の文献の多くが、『法華續述』の抄出に近い形態であることに対して、『道策法華疏』は『法華續述』に含まれない文章を持ち、さらに古蔵『法華義疏』と共通の文章を有する。つまり『道策法華疏』は古蔵『法華義疏』と慧浄『法華續述』との関係性の中でも、その位置を考える必要がある文献なのである。第二の特徴を勘案すれば、『道策法華疏』の史的な位置を探るためには古蔵『法華義疏』との関係性を強調することも必要であるが、現段階では慧浄『法華續述』との関係性を強調することを優先した。その理由は、敦煌出土〈法華章疏〉の多くは、『法華續述』との関係が強いからであり、これら無名の文献群を含めて『道策法華疏』を位置づけるには、『法華續述』の史的な位置を探る必要があるからである。

## 第二節 〈紀国寺法華文献群〉と〈法華章疏〉研究史

本節では、『道策法華疏』逸文を研究する上で有効な見取り図、〈紀国寺法華文献群〉という仮説モデルを提起したい。金炳坤氏は「新法華教学史の体系」<sup>12)</sup>を目標に据えて、〈法華章疏〉の写本研究を続けている。その一連の研究の中

で私を取り分け注目するのは、慧浄『法華續述』を基準にして無名の〈法華疏〉断簡を文献成立の観点から位置づける作業である。金炳坤氏の研究から浮かび上がってくるのは、七世紀前半、隋唐革命を経てもなお、都として機能する長安の仏教界、そして時代を代表する紀国寺慧浄と『法華續述』の姿である。

〈紀国寺法華文献群〉とは、紀国寺慧浄撰『妙法蓮華経續述』に結びつく一群の〈法華章疏〉に対して、ここで初めて提起する作業仮説的な用語である。金炳坤氏の一連の研究が示しているように、中国・韓国の〈法華章疏〉の中に、『法華續述』と関係をもち、その関係性によって文献的位置を想定できる一群の〈法華章疏〉が存在する。そのような特徴を持つ複数の文献が撰述されたことを明示し、〈法華章疏〉研究の中で埋没しないように願いを込めて〈紀国寺法華文献群〉と名づけた。「紀国寺」は慧浄が住持した寺院の寺号であり、彼の果たした重要な役割に敬意を表して、かく命名するものである。従って〈紀国寺法華文献群〉は紀国寺で撰述された文献ではなく、また慧浄と師資関係を持つ人々の著作であるかも知れない。唯一の条件は『法華續述』と結びつくことなので、該当文献の著者が異なる「学派」に属することも妨げない。<sup>15</sup>〈紀国寺法華文献群〉の中核が想定できた暁には、その中核と結びつく文献にも範囲を広げてもよいかもしれない。本稿の主題、道策・道榮撰〈法華疏〉も、『法華續述』と密接に関連する文献という意味において〈紀国寺法華文献群〉の中核を担う文献である。現在判明している限り〈紀国寺法華文献群〉に位置づけられる著作を列挙しておく。

〈紀国寺法華文献群〉

(1) 紀国寺慧浄撰『妙法蓮華経續述』<sup>16</sup>(松廣寺聖宝博物館所蔵、巻第一・二・五・六、BD03215〈致15〉、『敦煌宝

藏』第九七冊)

道策・道榮撰〈法華疏〉逸文と〈紀国寺法華文献群〉(岡本一平)

道策・道榮撰〈法華疏〉逸文と〈紀国寺法華文献群〉（岡本一平）

- (2) S6194<sup>(17)</sup>（擬題『妙法蓮華經論義』、『敦煌宝蔵』第四七冊）
- (3) S4107<sup>(18)</sup>（擬題『法華經疏』、『敦煌宝蔵』第三四冊、大正八五所収）
- (4) S2662<sup>(19)</sup>（擬題『法華問答』、『敦煌宝蔵』第二二冊、大正八五所収）
- (5) BD05811<sup>(20)</sup>（擬題『法華經疏〈菜一〉』、『敦煌宝蔵』第九七冊）
- (6) 道策・道榮撰〈法華疏〉<sup>(21)</sup>（主に『慧光記』所引の逸文、『妙法蓮華經贊述』か）
- (7) 義寂・義一撰『法華經論述記』<sup>(22)</sup>（京都大学付属図書館所蔵、宮内庁聖語蔵、東大寺所蔵）
- (8) 円弘撰『妙法蓮華經論子注』三卷<sup>(23)</sup>（上巻Ⅱ宮内庁聖語蔵、下巻Ⅱ称名寺）
- (9) 鏡水寺栖復集『法華經玄贊要集』<sup>(24)</sup>
- (10) 示観房凝然撰『法華疏慧光記』<sup>(25)</sup>（東大寺所蔵）

先述したように〈紀国寺法華文献群〉を問題提起する意味は、〈法華章疏〉研究の中で新しい領域を明示したいと考えたからである。そこで私見に基づき〈法華章疏〉研究史を三つの領域に区別しておきたい。

第一の中国〈法華章疏〉研究領域は、中国南地を主とする〈法華疏〉研究である。<sup>(26)</sup>主に南地の竺道生（三五五？〜四三四）・法雲・吉蔵・智顛の四人の著作を主要な研究対象としながらも、その光を際立たせるために、影として北地の基『法華玄贊』も組み込んでいた。このような第一の〈法華章疏〉研究領域の必然性は、日本に現存する中国の〈法華章疏〉が南地成立の文献に偏っていたことにある。文献が存在しないことには研究は始まらない。しかし第一の〈法華章疏〉研究は、必ずしも中国の歴史的事態を忠実に反映しているわけではない。というのも、第一の〈法華章疏〉研究で扱われた文献の大半は、日本の仏教諸教団が伝承してきた文献だからである。従って日本の仏教、あるいはそ

の宗派体制を中国に投影した研究でもある。先述した〈法華章疏〉の作者のうち、竺道生を除けば、すべて日本仏教の祖師や源流と見做されている人々である。つまりこの第一の研究領域は、この分野を牽引してきた古典的研究でもありながら、日本仏教諸宗派の価値観を中国に投影している点で再考を必要とする。

そして第一の〈法華章疏〉研究は、平井俊榮氏の『法華文句の成立に関する研究』において頂点をむかえる。<sup>27)</sup>平井氏は、智顛『法華文句』と吉蔵〈法華疏〉を比較することによって、『法華文句』は智顛没後の成立であることを論証した。この論証は、従来、中国を代表する〈法華疏〉の大家と見做されてきた智顛の位置を一変させることになった。つまり、文献学上、智顛は〈法華疏〉の大家どころか、個人として〈法華疏〉の作者としても位置づけ難くなったのである。智顛以後の「中国天台宗」において、智顛の名を付して伝承された〈法華疏〉の重要性は失われるわけではないものの、智顛自身の中国仏教史における位置づけは、従来、考えられていたような不動なものではなくなった。平井氏の研究領域は、吉蔵と智顛という第一の〈法華疏〉の研究領域に属しているものの、その問題意識の鋭さによって第二の研究領域を切り開くことになった。

第二の中国〈法華章疏〉研究領域は、吉蔵『法華義疏』から基『法華玄賛』への展開に関する研究である。これは末光愛正氏によって開拓された領域である。<sup>28)</sup>末光氏は、吉蔵と智顛の〈法華疏〉の関係性を問い質した平井俊榮氏の研究成果を受けて、吉蔵から基へ〈法華疏〉の展開に研究領域を広げたのである。その問題提起において重要なのは次の二点である。

第一点は、基『法華玄賛』と智顛〈法華疏〉との関係である。布施浩岳氏は、基『法華玄賛』の成立背景に智顛〈法華疏〉への対抗意識を読み込んだ。これに対して末光氏は、布施氏が『法華玄賛』における智顛〈法華疏〉の具体的

な引用・言及を指摘しないまま立論していることを指摘し布施説に疑問を提示した。この第一点目の指摘は今後も繰り返し想起すべきものと思われる。というのも、一般に日本では智顛を《法華疏》の大家と見做しているが、中国、とりわけ初唐から中唐の段階でも同様の認識があつたのか疑問が残るからである。すでに金炳坤氏が指摘しているように、鏡水寺栖復の『法華経玄賛要集』では、世間で隆盛している《法華疏》の大家として「天台・紀国・嘉祥・慈恩」の四人を挙げているが、多く引用・言及されるのは紀国寺慧浄（七九回）と嘉祥大師吉蔵（七二回）であつて、天台智顛（六回）のそれとは比肩できるものではない。栖復が智顛の『法華文句』を知りながらも目立った言及をしないのは、『法華玄賛』の成立に『法華文句』が無関係か、吉蔵や慧浄に比して智顛の重要性が低かつたからである。おそらく初唐・中唐に至るまで、中国の《法華疏》の成立史は智顛とは殆ど関係なく進展したと思われる。

第二点は、末光氏は『法華玄賛』の成立背景に智顛《法華疏》を想定するのは根拠が乏しいと論じた上で、基『法華玄賛』『大乘法苑義林章』において吉蔵『法華義疏』を引用していることを指摘した<sup>20</sup>。つまり末光氏は、吉蔵『法華義疏』から基『法華玄賛』の展開を想定したのである。これに対して、平井俊榮氏も末光氏の問題提起の重要性を承認した上で、さらに補足資料を提示している<sup>21</sup>。この吉蔵『法華義疏』から基『法華玄賛』への展開という視点は、従来、南地の《法華章疏》の作者たちに対して影のように扱われてきた基『法華玄賛』にも光を当てることになった。末光氏の視点は、《法華疏》の大家としての智顛の位置を疑問に付した平井俊榮氏の研究成果を受けたものと思われる。

ただし、末光氏は吉蔵と基との関係を考える上で、五性各別説という思想的観点をテーマとしたために、議論は「吉蔵は一分不成仏論者なのか、一切皆成仏論者なのか」という思想問題に展開した。この展開に寄与したのは奥野光賢



氏である。<sup>(32)</sup>末光氏と奥野氏の議論は、吉蔵の思想解明という点では重要な問題であり、今後も繰り返し論じる必要があるテーマである。しかし私見によれば、『法華義疏』から『法華玄贊』に至る文献学上の問題は未発展な領域に留まった。<sup>(33)</sup>

とりわけ発展させる余地があったのは、隋・唐の都、長安における〈法華疏〉の展開である。吉蔵は南地出身であり、南地で〈法華疏〉を撰述したとしても、開皇一七年（五九七）に長安日嚴寺に入寺し、<sup>(34)</sup>以後二四年にわたる後半生を長安で過ごす。基が『法華玄贊』において『法華義疏』を参照しているのは、吉蔵が長安において二四年の後半生を過ごし、長安仏教界に影響を持ったからであろう。長安における吉蔵の活動は〈法華疏〉の撰述を南地から北地へと転換させる強い原動力になったと推定される。横超慧日・平井俊榮の両氏は『法華玄論』『法華義疏』の撰述を、『法華統略』巻上本の記述に依拠して会稽時代の著作と想定している。<sup>(35)</sup>しかし、『法華義疏』には「長安」の語が三個所あり、このうち二個所は吉蔵が長安に滞在していること示す内容である。<sup>(36)</sup>これによって、私は『法華義疏』が長安で撰述されたと決定できないものの、「長安」に関する記述を吉蔵没後の挿入と見做さない限り、少なくとも現行『法華義疏』は、長安において吉蔵自身が修治・補訂した著作と考える。また「長安」の語が吉蔵自身の手によるものでなくとも、文意から「長安」の語を書き入れた人は長安在住なので、『法華義疏』が長安で流布したことは確実である。このように吉蔵『法華義疏』から基『法華玄贊』に至る文献成立史は、隋・唐の都、長安仏教界における〈法華疏〉の展開とも言えるのである。

第三の中国〈法華章疏〉研究領域は、慧浄『法華續述』に関する研究領域である。金炳坤氏が開拓してきた。<sup>(37)</sup>金炳坤氏以前、すでに矢吹慶喜氏、藤枝晃氏、兜木正亨氏、上山大峻氏、平井宥慶氏、方廣鋁氏などが敦煌出土〈法華疏〉

断簡を研究されているが、『法華續述』が未発見の段階だったために、残念ながら敦煌出土〈法華章疏〉の一部を史的に位置づけることは困難であった。<sup>(38)</sup>これに対して金炳坤氏は『法華續述』の版本を紹介し、その研究を主軸にするこ  
とにより敦煌出土の〈法華章疏〉写本の断簡を『法華續述』の関連文献であると論証した。金炳坤氏が『法華續述』  
の関連文献として整理されたのは、『妙法蓮華經論義（S.6494）』『法華問答（S.2662）』『法華經疏（S.4107）』『法華經  
論述記』『妙法蓮華經論子注』『法華經玄賛要集』である。このうち前三書は既に平井宥慶氏が研究されたものである  
が、『法華續述』が未発見であったために『法華續述』の関連文献として扱われることは無かった。金炳坤氏によれば  
『法華續述』関連文献は次のような性格を持つ。『妙法蓮華經論義（S.6494）』は『法華續述』の抄出本。『法華問答  
（S.2662）』は『法華續述』の末註。『法華經疏（S.4107）』は『法華續述』の抄出本に近いものの一致しない箇所もあ  
る。『法華經論述記』は『法華續述』の「五分釈」等を導入する。

ただし金炳坤氏の研究にも残念ながら問題は残る。それは主に敦煌出土のマイナーな〈法華章疏〉の研究に専念す  
るあまり、メジャーな〈法華章疏〉の研究史を整理してこなかったことである。私の理解では、『法華續述』の研究は  
第二の研究領域に接続する必要がある。というのも、慧浄『法華續述』は吉蔵『法華義疏』と基『法華玄賛』の間の  
時期に撰述された著作であり、しかも『法華義疏』に影響を受け、『法華玄賛』に言及される文献だからである。<sup>(40)</sup>その  
ためには、『法華義疏』から『法華玄賛』の展開を指摘した末光・平井両氏の研究の評価が必要である。しかし、金炳  
坤氏の研究には末光・平井両氏が新しい研究領域を開拓したという認識に乏しい。つまり、私は、金炳坤氏の言う「新  
法華教学史の体系」を完成させるために、『法華義疏』から『法華玄賛』への展開の中間地点に『法華續述』を据え、  
長安仏教界における〈法華疏〉の成立史を明確にする必要があると考えた。そして、その完成の一助としても〈紀国

寺法華文獻群」を提起したい。

### 第三節 道策・道榮について

本節では、福原氏の研究を紹介しながら道策と道榮の一異について検討する。福原氏は『慧光記』所引の「道策」「策」を特定するために、諸文献を参照して「策」と「榮」は紛らわしいので「道策」は「道榮」の誤写と結論づけた。私も福原氏の指摘のように、「道策」は「道榮」の誤写の可能性が高いと考えている。しかし、圧倒的な引用量を誇る『慧光記』の凝然自筆本を確認したが、凝然は「道策」「策」として引用しているので、誤写だとしても改めて諸資料を整理しておきたい。

まず福原氏に倣い目録類を参照すれば〈法華疏〉の作者に道榮は記録されるものの、道策は存在しない。

『法相宗章疏』（大正五五、一一三八下一〇）

法華疏七卷〈道榮述〉

『東域伝灯目録』（大正五五、一一四九中一六、一一五六中一二）

同〔法華經〕疏七卷〈道榮（甲Ⅱ宋）撰内云『贊述』。可入三論宗）

同〔法華經〕論疏三卷〈道榮師〉

この二種の目録によれば、道榮は『法華疏』七卷、『法華論疏』三卷の著作があったことが知られる。これに対して道策の名は目録類には確認できない。これは福原氏の指摘通りである。

次に『大日本古文書』を整理しておきたい。

道策・道榮撰〈法華疏〉逸文と〈紀国寺法華文獻群〉（岡本一平）

道策・道榮撰〔法華疏〕逸文と〔紀国寺法華文獻群〕(岡本一平)

①「写疏所解」天平十九年(七四七)六月七日〔古文書〕第九卷、三九二頁)

写疏所解 申見所写并未写疏等事：

法花經疏十卷〔法宝師撰〕／法花經疏八卷〔玄範師撰〕○法花經疏十二卷〔吉藏師撰〕／在觀世音寺〕／法華經疏

七卷〔道榮師撰〕○法花經疏十二卷〔惠淨師撰〕／在觀世音寺〕／法花經疏十卷〔憬興師撰〕法花經疏十卷〔玄一師撰〕／法花經略讀三卷〔可請大德之所〕：已上百八十四觀卷疏〔百七十四卷大乘〕／十卷小乘〕：

右件、六百八十三卷、依無本、所未写／以前、律論章疏集伝記等、見所写并未写、檢定如前、謹解／天平十九年六月七日舍人少初位上志斐連摩呂／舍人正八位上田辺史真人

②「応写疏本勘定目錄」年月日欠・天平勝宝三年(七五二)六月六月二十六日類収〔古文書〕第十二卷、一三頁) 応写章疏等〔且勘定交名進上如左、但莫知他人、智懐／等之所視也〕

法花經疏一部〔七卷道榮師述 在大安寺慶俊師所〕

③「写書布施勘定帳」天平勝宝三年(七五二)九月廿二日〔古文書〕第十二卷、五二頁)

法花經疏十卷〔基法師\*「請」／…〕又四卷〔上宮王撰〕／又七卷〔道榮師〕〔五十文〕／上十一卷〕／冊千 十五千 三千七百五十〕又八卷〔玄範師\*「請」／…〕又十卷〔惠(慧)淨師\*「請」／…〕：

以前、經論并疏章伝、注頭如右、謹解／天平勝宝三年九月廿二日維那僧／大學頭／少學頭

④「写書所布施文案」天平勝宝三年(七五二)十二月十日申送布施文案〔古文書〕第三卷、五三一—五三二頁)

栗前昨万呂／法花經道榮師疏第一弓〔十九張〕 錢百卅三文

竹野広成／法花經道榮師疏第一弓〔卅三張〕 第五弓〔廿四張〕 第七弓〔卅八張〕

山守馬人／法花經道榮師疏第二弓（五十張）錢三百五十文

丹波宿奈万呂／法花經道榮師疏第三卷（冊六）

川原竈門／法花經道榮師疏第四卷（冊八）第六弓（卅五）

土師人上／法花經道榮師疏第五弓（廿二）錢一百卅七文

⑤「經疏出納帳」天平勝宝五年（七五三）二月十九日（『古文書』第四卷、九三—九四頁）

注法花經一部七卷 疏十卷（基法師）又疏四卷（靈範師）／又疏七卷（道策）又疏十卷（无名 之中第五卷欠）

又疏四卷（上宮王撰／第二卷欠）／…又疏十二卷（吉藏師）又疏八卷（玄範師）又疏十卷（惠淨師）／无量義

經疏三卷（測法師） 統略三卷（吉藏師）／音訓二卷（曇捷師）

右依判官上毛野君主典阿刀連天平勝宝五年二月十九日宣、令奉請／標瓊師所、（即使）

⑥「奉写章疏集伝目錄」天平勝宝五年（七五三）五月七日類収（『古文書』第十二卷、五三五頁）

法花經疏一部七卷（道榮師撰） 三百十四張

⑦「宮一切經散帳」天平勝宝六年（七五四）二月一日（『古文書』第十卷、三二七頁）

法花經疏三部（一部七卷道榮師 一部十卷惠靜師 一部十二卷吉藏師）

天平勝宝六年（七五四）二月一日判、令請新業師寺（付教演）

⑧「大師（惠美／押勝）家牒」天平宝字七年（七六三）七月一日（『古文書』第十六卷、四〇一頁）

法花經疏七卷（道榮師）／\*「十六」

牒、為用写本借請如前、乞察此趣、准状処分、以牒／天平宝字七年（七六三）七月一日／正六位上行大從猪名部

道策・道榮撰（法華疏）逸文と（紀国寺法華文獻群）（岡本一平）

造「常人」／主典志斐連」「麻呂」

『古文書』①～⑧のうち『古文書』⑤のみは「道策」と読めるが、他の記録は「道榮」である。一例しかない⑤「道策」は「道榮」の誤写の可能性は高いだろう。また⑤「又疏七卷《道策》」の巻数は、他の「道榮」の『法華経疏』七巻と巻数が一致するのも、⑤の「道策」が誤写の可能性を示唆する。⑤「道策」が誤写だとすれば、すでに奈良時代に始まっていたことになる。ちなみに、福原氏が利用したのは『古文書』②である。<sup>(4)</sup>

ここでは一端、「道策」と「道榮」の一異の問題を離れて、『古文書』からわかる情報を整理しておきたい。まず道策・道榮の生没年の下限は七四七年である（『古文書』①）。著作の書名は『法華経疏』（①②⑥⑧）だが、これは正式な書名ではないかもしれない。すでに紹介した『東域伝灯目録』には「云賛述」とあるので、『法華経賛述』が正式なタイトルだった可能性がある。この他にも貞慶『法華開示抄』に「賛述云」として引用されている著作は、道策・道榮の《法華疏》の可能性が高い。この件は、金炳坤「憬興撰『法華経疏』の逸文について」（『印度学仏教学研究』第六二巻第一号、二〇一三年）五〇四頁ですでに指摘されている。巻数は一部七巻で一致し（①②③⑤⑥⑦⑧）、第一巻から第七巻の丁数も記録されている（④）。書写の下限は七六三年である（⑧）。

このように奈良時代に伝存した道策・道榮の《法華疏》は、寿靈の『華嚴五教章指事』、最澄の『守護国界章』『顯戒論』、仲算（九三五～九七六）の『妙法蓮華経釈文』、貞慶の『法華開示抄』、尊玄の『華嚴孔目章抄』、凝然の『五教章通路記』『慧光記』、湛睿の『五教章纂积』などに引用・言及される。このうち最も多く『道策法華疏』を引用・言及するのは『慧光記』である。また福原氏は道策・道榮の一異を考察する過程で仲算と貞慶を除きその他の文献に言及している<sup>(5)</sup>。ただし引用の全てが「道策」ではないので、目録と伝記を有力な根拠にして道策は道榮の誤写と見做

したようである。

福原氏が利用した伝記は、(1)『高僧伝』の道營、(2)『統高僧伝』の道榮、(3)『統日本紀』と『元亨釈書』の道榮である。この資料(3)の道榮は「唐僧」であり、「梵唄」の達人とされる。さらに養老四年(七二〇)にはすでに来日している。このうち福原氏は(3)の道榮を「もつとも近い人」と結論するが、断定は避けている。今はそれ以上の資料も見出せないのが、福原氏の道榮は道榮の誤写という推論を一応支持しておきたい。ただし一点だけ明確にしておきたいのは、誤写だとしても凝然の誤写ではないことである。というのも、『慧光記』の凝然自筆本では全て「道策」と表記しているので、凝然の見た〈法華疏〉の作者は、すでに「道策」と誤伝されていたテキストだったはずである。従って、ここでは『慧光記』の引用を尊重して『道策法華疏』と表記しておきたい。

#### 第四節 『道策法華疏』の逸文の考察 (1)

本節では『道策法華疏』の逸文中、『法華續述』を除く敦煌出土文献との関係について言及しておきたい。

##### 第一項 『法華経疏 (S:4107)』

『道策法華疏』が『法華経疏 (S:4107)』と関連する文献であることは、すでに福原氏が三例指摘している。そこで福原氏が指摘していない文例を一例だけ比較しておきたい。「[1]」は『慧光記』所引の『道策法華疏』で「道策云」「又云」「又云」と連続して三回引用されるうちの第二番目である。「[2]」はS:4107である。「[1]」「[2]」は金炳坤氏の発見。

[1] 又云。「下至阿鼻地獄。上至有頂」者。此明通地度。地度法。上得見下。下不見上。今此眼力。能見上地。至於有頂。過於地度。所以爾者。若依禪地。取相修道。上下有礙。故下不見上。今持此經。悟諸法實相。影知諸法。無遠近相。是故不爲地界所礙也。〔下〕(SB2, 66b25-c3)

[2] 經曰。「下至阿鼻上至有頂」者。過地度也。地度法上得見下下不見上。今此眼力亦能見上至有色之頂故。過地度也。(S4107, T85, 187a68)

[1] と [2] の太字の部分は全く同一であるが、その他一致しない部分もある。従って、『道策法華疏』は S4107 と類似する文献でありながらも、同一の文献とは言えない。これは福原氏の指摘に関する別の用例による確認である。次の [3] は [1] の直前に引用された『道策法華疏』であり、[4] は S4107 である。

[3] 策云。「父母所生」者。簡異變易法身。地前菩薩。受生三界。未受變易身。故云父母所生也。肉眼者。簡異天眼。天眼根得遠塵恐人謂是天眼。故以肉眼別之。①「見於三千大千世界」者。此明所見寬遠。明此肉眼與緣覺修得天眼見境相似。②故雜心論云。聲聞不方便。見小千世界。方便見二千世界。方便見三千世界。佛不方便。見三千世界。方便見無量無邊億百千三千世界。③今明持經力。故於肉眼。發識見三千世界。④不見三千外者。智度論云。三千世界外。有風輪。與眼相違。故不能見。⑤問。既能見三千。何故不名天眼耶。答。非別修所得。又非天眼。故不名天眼也。〔下〕(SB2, 66b14-24)

[4] 經曰。①「見於三千世界」者。照境寬也。明此眼力用。與緣覺修得天眼及佛根。得天眼見境相似。②眞諦引隨實論云。聲聞根得天眼見小千世界色。修得天眼見中千世界色。緣覺根天眼見中千世界色。修得天眼見大千世界色。佛眼得天眼見大千世界色。修得天眼見無邊世界色。③此與雜心同。彼云。聲聞不方便見小千世界。方便見



二千世界。緣覺不方便見二千世界。方便見三千世界。佛不方便見三千世界。方便見無量無邊億百三千世界。d 案不方便者是用根得天眼。方便者是用修得天眼。眞諦明此言報得天眼者。並是欲界業所感。然勝天中根得天眼。三乘無學漏若不盡應用此業。欲界天中受根。由不受後有故。先所有勝業。悉於無學身中受勝天眼。在肉眼隨覺觀所弘。若欲見近色則發肉眼識。若欲見遠名則發天眼識。e 今明持經力故。肉眼亦見三千明力大也。f 不見三千外者。智度論云。三千外有風輪。與眼相違故不能見也。(S:4107, T:85, 186c8-27)

この [c] と [4] も概ね一致する。大きく異なるのは『道策法華疏』[c] には S:4107 [4] b 「眞諦引『隨実論』」の引用が無いため、そして [c] g の問答部分が [4] には存在しないことである。福原氏は S:4107 『隨実論』を根拠にして、S:4107 を「道策のものであるとするなら」という仮定の推論の下に道策の生没年を考察しているが、この推論は支持し難い。というのも、道策(道榮)の著作と確定できる [3] に ⑤ の部分は存在しないからである。また福原氏は [3] と [4] の比較自体をしていない。

従って現時点では、福原氏の指摘通り『慧光記』所引の『道策法華疏』と敦煌出土の S:4107 は密接に関連する文献であるが、S:4107 を道策(道榮)の著作と仮定する根拠はなさ。

### 第1項 『法華問答 (S:2662)』

次に『慧光記』所引の『道策法華疏』[5] と『法華問答 (S:2662)』[9] を比較したい。尚、この個所は『法華續述』巻第五 [7] とも対応する。

[5] 策云。「一門」者。謂法性門。法性虛通。能生聖智。故名爲門。凡夫貪恚。所不能入。故曰之爲狹。不容外

道策・道榮撰《法華疏》逸文と《紀国寺法華文献群》（岡本一平）

道諸見。故名爲小。問。設車以誘三根言三。不言其一。開門以出諸子即言一不言三。何所以也。答。門可貴賤同行。所以言一。不言其三。車則尊卑別載。故言三不言其一也（已上）（SB2, 3325-55）

〔6〕問。設車以誘諸子言不其開門以出諸子言一不言三何也。答。問可貴賤同行所以言一不言三。車則尊卑別載所以言二不言一。（S2662, T85, 200b17-20）。

〔7〕今依無門羅刹經。「一門」者。謂法性門。案唯一佛教立法性破人性故言一門。三藏教中不令二乘廣度衆生爲狹不令求大菩提爲小。（中略）問。設車以誘三根。言三不言其一。開門以出三子。即言一不言其三何也。答。門可貴賤同行。所以言一不言其三。車則尊卑別載。所以言三不言其一故。（『法華續述』卷第五、一六丁裏一三一—七丁表一〇）

〔5〕〔6〕〔7〕の問答部分を対照すれば、『道策法華疏』〔5〕はS2662〔6〕とほぼ一致し、さらに『法華續述』〔7〕ともほぼ一致する。従って、『道策法華疏』とS2662と『法華續述』は共通の背景を持つ文献ということになる。なお、私が最初に『道策法華疏』を敦煌出土文献に関連づけたのは『道策法華疏』〔5〕とS2662〔6〕であり、さらに『法華續述』〔7〕にも結び付けたことによって、金炳坤氏の関心を惹いた。というのも金炳坤氏は、すでに『妙法蓮華経論義（S6494）』の研究の中で、S6494とS2662〔6〕と『法華續述』〔7〕が関連する文献であることを特定していたからである。従って、『道策法華疏』〔5〕はS6494とも密接に関連する文献と言えるが、S6494、S2662、『法華續述』の關係については金炳坤氏の研究に譲りたい。そして、これら合計四種の文献が関連することだけでも、《紀国寺法華文献群》という問題提起は無意味ではないだろう。

第三項 『法華經疏 (BD05811 〈菜 1 1〉)』

次に『道策法華疏』[8]とBD05811(菜 1 1)[6]とを比較し、併せて『法華經疏(S.4107)』[0]との対照させる。

[8] 策云。「告常精進菩薩」者。欲因名以表法。非常精進者。不能修行。故告常精進也。然則受持是惣相。讀誦等是別相。受是信力。持是念力。讀誦書寫是精進力。解脫是慧力(□)上(9B2, 74a10-13)

[9] 欲因□以表義。非常精進者。不能修行。故告常精進也。受持是惣相。讀誦書寫是別相。受是信力。讀誦書寫是精進力。解脫是慧力定力。一心通在惣別五業即爲五因□。(BD05811、『敦煌寶藏』第九七冊、二六一上七一〇)

[10] 經曰。「爾時佛告至皆令清淨」者。略標也。四意。一扣告。二指因。三示果。四顯勝。「佛告常精進」者。扣告也。欲因名以表義。非常精進者。不能行故。告常精進也。經曰。受持法華經至若書寫者。指因也。受持是總相。讀誦說寫是別相。受是信力。持是念力。讀誦書寫是精進力。解脫是慧力定力。一心通在其間。總別五業即爲五業即爲五因也。(S.4107, T.85, 186b5-12)

まず [8] [9] [10] は概ね文章が一致することが判るだろう。これによって『道策法華疏』とBD05811とS.4107の三者は密接に関連する文献と言える。このうち『道策法華疏』[8]とBD05811 [6]が酷似し、最も詳しいのは「四意」によって構成を明確にするS.4107 [0]である。平井宥慶氏は、菜 1 1 (BD05811) → S.4107 → 『法華玄贊』の順序を推定した。<sup>(4)</sup> 便宜上、平井宥慶氏の仮説を借りれば、『道策法華疏』はBD05811と近い時代の成立と想定され

道策・道榮撰〈法華疏〉逸文と〈紀国寺法華文献群〉（岡本一平）

る。この他にも『道策法華疏』とBD58011の類似の文章は存在するが、他の用例は他日に譲りたい。

以上で、『道策法華疏』と敦煌出土文献 S4107、S2662、BD05811の共通性を指摘し得たと信じる。あわせて、すでに「7」『法華續述』についても対応箇所を明示した。

## 第五節 『道策法華疏』の逸文の考察（2）

本節では、『道策法華疏』と『法華續述』を比較対照させたい。尚、吉蔵『法華義疏』と基『法華玄賛』とも関連する場合もこれも検討したい。

次の引用は『法華経』「譬喩品第三」中の「火宅譬喩」、「重敷純綻、安置丹枕」（大正九、一二下二一）の註釈部分である。

「11」道策解云。①「純綻」譬八禪。「丹枕」譬滅定。敷枕是眠臥之儀。入滅定心。則蘇息之狀也。②丹枕者。古人合神丹爲枕。望得長年。滅定怡神。以求常樂。故以譬之也（已上）慈恩丹枕。全同策義。神丹是仙樂以此樂作枕。故約仙樂。名爲丹枕。（SB2、39a22-26）

「12」經曰「重敷純綻安置丹枕」者。③此嚴內也。④「純綻」譬八禪。「丹枕」譬滅定。敷綻置枕。是眠臥之儀。入定滅心。則蘇息之狀。故經說佛究竟臥。阿羅漢眠也。（『法華續述』卷第五、二二丁表七一〇）

『道策法華疏』「11」と『法華續述』「12」を比較すると、①の「純綻」＝「譬八禪」、「丹枕」＝「譬滅定」という規定は、文章もほぼ一致するので、両文献は参照関係にある。一致しない部分は、「11」②の「丹枕」に関する古人の説

と、「12」③の「重敷純綻安置丹枕」という「譬喩品」の経文を「嚴内」と規定する部分である。この一致しない部分も含めて「11」「12」は、次の吉蔵『法華義疏』「13」を下敷きにしている。

「13」「重敷純綻」者。第二明車<sup>③</sup>内莊嚴。譬内徳也。「純綻」柔軟爲車之縛。可以適體。<sup>④</sup>譬禪定柔軟可以安身。以定有八重故言「重敷」。又百千三昧故云重也。(中略)有人言。「車之前後兩横木名爲車枕。(中略)」。此乃是欲臥之枕。非車枕也。(中略)問。何故車内安枕。答。此既明内徳。則有息化之義。如臥之像。故「涅槃」云。「入大涅槃深禪定窟。衆不見故名入涅槃」。今於縛上更安枕。譬於禪定内入般涅槃也。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。何故名爲「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。<sup>⑤</sup>又釋古人合神丹爲枕。令得長靈之壽。譬入涅槃則常樂我淨也。(『法華義疏』卷第六、大正三四、五二八上一七—中八)

まず「11」「12」<sup>⑥</sup>中「純綻譬八禪」は、『法華義疏』「13」の「純綻：譬禪定：以定有八重故言重敷」を素材にしてゐる。「11」「12」<sup>⑦</sup>中の「丹枕譬滅定」の方は、『法華義疏』「13」に「由深定故」と「禪定」を想定する語はあるものの、明確に「滅定心」とは呼ばれていない。従つて「丹枕」≡「譬滅定」という規定は、道策(道策)や慧浄のどちらかの独自の解釈であろう。

次に「11」「12」が一致しない部分について考察したい。『道策法華疏』「11」<sup>⑧</sup>の「丹枕」に関する「古人」説は、『法華義疏』「13」<sup>⑨</sup>の「古人」説を要約したものである。また、『法華續述』「12」<sup>⑩</sup>の「嚴内」は『法華義疏』「13」<sup>⑪</sup>の「内莊嚴、譬内徳」を踏まえた解釈である。つまり、『道策法華疏』と『法華續述』は参照関係にあるだけでなく、それぞれが個別に『法華義疏』を参照していることになる。このことは、『道策法華疏』と『法華續述』の成立順

序の確定を困難にすると同時に、吉蔵『法華義疏』の影響を物語っているように思われる。というのも、仮に『法華續述』が『道策法華疏』に先行すると想定した場合でも、『道策法華疏』は『法華續述』が下敷きにした『法華義疏』自体に遡及して註釈しているからである。その逆も同様である。最後に基『法華玄贊』を参照したい。

「14」「重敷婉筵」者「敷」陳設也。（中略）古有解言。靜慮爲「宛筵」。心常安處故。四禪上下異。故名爲重敷。

此理不然。『無垢稱』云。「四靜慮爲床。淨命爲茵褥」。身語意業皆無貪。發心恒遊處。常行淨命離五邪命。三業俱爾名爲重敷。「安置丹枕」者。安枕也。古解涅槃能息生死。今釋滅定能息攀緣。倚之疲解故名安枕。既安車上明非涅槃。但取滅定。枕有仙丹。枕之增壽。故名丹枕。無漏滅定亦復如是。增聖道故。此理不爾。西域無故。謂枕赤色。內貯綿疊外以赤皮故名丹枕。亦有解云。體卽無漏信等五根。扶持聖者由如枕故。（『法華玄贊』卷第五末、大正三四、七五一中四一二一）

『法華玄贊』「14」中の「宛筵」について、「古有解」が「四禪上下異、故名爲重敷」と見做す部分は、『道策法華疏』『法華續述』『法華義疏』の説と思われる。これに対して、基は「此理不然」と玄奘訳『無垢稱經』を引用して否定する。また「丹枕」について「古解」が「涅槃能息生死」と見做す部分は、『法華義疏』「13」の「今於褥上更安枕」以下を踏まえていると思われる。ただし、基自身の「丹枕」解釈は「今釈滅定能息攀緣」とあり、この「滅定」は、『道策法華疏』「11」、あるいは『法華續述』「12」の「入滅定心」を踏襲したものである。この点は「11」末尾において、『道策法華疏』を引用した凝然も「慈恩丹枕。全同策義」と、基と道策（道榮）が同説を主張していると指摘している。つまり『法華玄贊』は、吉蔵以後の「宛筵」＝「八禪定」説を否定し、慧浄・道策（道榮）の「丹枕」＝「滅定心」説を転用したことになる。このように『法華玄贊』の背景には、『法華義疏』↓『法華續述』↓『道策法華疏』↓

『法華玄贊』という文献成立史が想定できるのである。

次に『法華義疏』と『道策法華疏』とが紹介する<sup>⑥</sup>「古人」説、即ち「丹枕」を「神丹」と見做す説は、『法華玄贊』[14]では「仙丹」と換言されて、「此理不爾。西域無故」と否定している。そして『法華玄贊』[14]の「謂枕赤色」は、『法華義疏』[13]の「丹是赤色中之盛」を参照したものと思われる。以上によって『法華義疏』↓『法華續述』↓『道策法華疏』↓『法華玄贊』という（法華疏）の展開を想定できるだろう。ただし、『法華玄贊』[14]の内容は『法華義疏』と『法華續述』に含まれているので、基は『道策法華疏』を参照していないと推定する。

さらに『法華續述』[12]については、すでに金炳坤氏が『論義』(S6494)及び『要集』の一節と関連することを指摘している<sup>④</sup>。これを加味すれば、『法華義疏』↓『法華續述』・S6494・『道策法華疏』↓『法華玄贊』という成立順序が推定できる。

次は『法華經』「信解品第四」の「窮子譬喻」中、「商估買客亦甚衆多」（大正九、一六下三一—四）の註釈部分である。ここでは、再び『道策法華疏』[15]と『法華續述』[16]とが、共に『法華義疏』[17]を参照している部分を考察したい。

[15] 策疏亦云。（中略）「商估買客亦甚衆多」者。俗業有四種。謂農商工估。農田也。商者量也。謂量其貴賤。<sup>⑤</sup>工匠也。估販也。買客謂買物人。此土稟道。傳化他方謂商。此土化人曰估。受化之人。得法資神。猶如買客。獲於財利也（已上）(SB2, 41c1242a4)

[16] 「商估買客亦甚衆多」者。□□佐吏民。即此土菩薩□□□□「商估買客」即他□□□□來□受道。俗有四業。謂□□□□估。農田也。商量也。□□也。估販也。經曰「時貧窮子至所□□城」者。（『法華續述』卷第六、六丁裏

七一〇）

〔17〕「商估賈客亦甚衆多」者。俗民有四業。謂農商工估。農者田也。商者商量。物價謂行貨也。工者工匠。估者坐販也。此字應西下爲貝。今經文估字乃是估稅之估耳。「賈客」者（假音）。上是貨物人。今賈客者即賈物人。此土稟道傳化他方。謂商也。此土受化即此土說法。謂估也。通稟前二人所化、如賈客也。即成道時有斯事故。借以爲喻也。（『法華義疏』卷第七、大正三四、五四六下一三一—二〇）

〔15〕〔16〕〔17〕の「俗業有四種」以下はほぼ文章が一致する。しかし詳細に見れば〔15〕と〔16〕は直接的な参照関係にはなく、両文献は個別に『法華義疏』〔17〕を参照しているように見える。しかし、これまで比較対照してきたように、『道策法華疏』と『法華續述』は、《紀国寺法華文献群》を除いて他の文献には還元できない共通の文章を持つので、〔15〕と〔16〕が個別に〔17〕を参照している場合であっても、それを根拠に『道策法華疏』と『法華續述』との全体に参照関係がないとは言えない。

まず『道策法華疏』〔15〕が独自に『法華義疏』〔17〕を参照している部分は、〔15〕「賈客謂賈物人」以下の文章が、『法華續述』〔15〕に存在せず、『法華義疏』〔17〕に一致することからも明らかである。『法華續述』〔16〕は「農田也。商量也」以後は六文字の註釈をして、次の経文「時貧窮子…」の解釈に移っている。ここから少なくとも、『道策法華疏』が『法華續述』よりも後代の成立と仮定しても、道策（道榮）は『法華續述』のみに依拠するのではなく、独自に『法華義疏』を参照していたと言えるだろう。また『道策法華疏』〔15〕の「商者量也。謂量其貴賤」は、法雲『法華義記』の一節を踏まえた表現であり、道策（道榮）は独自に『法華義記』も参照していることになる。

この他に〔15〕と〔17〕が「俗業有四種。謂農商工估」と、経文に無い「農」と「工」を読み込んでいるのは、中



国の社会背景の反映であろう（『法華續述』には「工」の部分の文字が欠けている）。従って『道策法華疏』は『法華續述』と密接な関係にあるものの、『法華續述』を抄出した文献ではない。また『法華續述』[16]に言及される『法華義疏』[17]の情報は、殆どすべて『道策法華疏』[15]に含まれていることから、まだ確定はできないが、『道策法華疏』↓『法華續述』という成立順序も考慮する必要があるだろう。

次も『道策法華疏』と『法華續述』が共に吉蔵『法華義疏』を直接参照している例である。註釈部分は『法華経』「信解品第四」の「倍與汝直」（大正九、一七上九）である。

[18] 策法師。釋初倍直云。「倍與汝直」者。涅槃之樂。過彼人天。故名爲倍。〈下〉(SB2 47b13)

[19] 「倍與汝直」。謂涅槃之樂。翻生死之樂。故言倍。〔『法華續述』卷第六、一〇丁裏一一）

[20] 「此有作處倍與汝直」者。（中略）示小涅槃之樂過人天之樂。爲「倍與汝直」。〔『法華義疏』卷第七、大正三四、五四九中二三—二八）

[18] [19] [20] はよく似ているものの、『道策法華疏』[18]の「過彼人天」は『法華義疏』[20]の「過人天之樂」を受けた表現であるのに対して、『法華續述』[19]は「翻生死之樂」の「樂」の部分だけを[20]から受けた表現になっている。これはおそらく、『道策法華疏』と『法華續述』とは、共に『法華義疏』を参照していることになるだろう。繰り返しになるが、『道策法華疏』は単なる『法華續述』の抄出本ではなく、独自に『法華義疏』を参照した文献でありながらも、『法華續述』とも参照関係にある文献と言えるだろう。

## 第六節 結論と課題

本論文は福原氏の道策（道榮）の《法華疏》逸文研究の成果を受けて、中国における《法華疏》の成立史に対して新しい仮説的なモデルを提示したものである。

福原氏は、道策・道榮の《法華疏》を敦煌出土文献 S.4107 と結びつけ、その共通性を指摘することに成功した。ただし残念ながら、この論文は《法華疏》の研究者にも、敦煌文献の研究者にも注目されることは無かった。その理由は、従来の《法華疏》研究には日本の宗派的な価値観が反映され、特に智顛と吉蔵を重視するものであったからである。結果、凝然所引の道策・道榮の《法華疏》は埋没してしまった。また敦煌出土文献の研究は世界的にもロマン主義の色彩を帯びており、余りロマンの感じられない日本の逸文は、敦煌写本の研究者の視野に入ること無く、道策・道榮の《法華疏》が注目を集めることは無かった。そこで《紀国寺法華文献群》という仮説モデルを提起して、隋・唐の都・長安仏教における《法華疏》の成立史を描き、そこに道策・道榮の《法華疏》を位置づけた。慧浄『法華續述』こそが吉蔵『法華義疏』と基『法華玄贊』の間を繋ぐ《法華疏》であり、『道策法華疏』もまた吉蔵『法華義疏』を独自に参照しながら『法華續述』に関連する文献である。『法華續述』と『道策法華疏』の成立順序は現在確定できない。しかし共に『法華義疏』を参照し、《法華疏》に一時代を築いたことは疑いを得ない。

改めて考えてみたいのは、吉蔵の重要性である。おそらく彼が中国国内だけでなく、国外にも影響力を留めたのは都長安に移住し、最新の漢訳文献の研究を怠らなかつたからであろう。吉蔵の著作は長安を起点にして韓国や日本にも伝播し、影響を残したのである。興味深いことは、元曉（六一七～六八六）の『法華宗要』は吉蔵『法華玄論』と

『法華遊意』を多分に利用し、『法華義疏』を用いることは少ない。これは同じ吉蔵の影響下にある『法華續述』や『道策法華疏』と対照的な傾向である。『道策法華疏』は専ら『法華義疏』に依拠し、今の段階では『法華玄論』『法華遊意』の痕跡を見出せない。

吉蔵に比して智顛は長安仏教界では引用・言及されることもなく、日本の評価とは異なり、中国ではマイナーな存在である印象が際立つ。現在、『法華續述』『道策法華疏』には智顛〈法華疏〉の影響は皆無であり、隋・唐の成立によって中国仏教の中心地は北地、特に長安中心に転換したからだと推定される。隋・唐時代になると智顛を含む南地の仏教思想は中国の一地方の仏教に留まるのであろう。ここに大きな見通しを立てておけば、隋代には淨影寺慧遠（五二二～五九二）を含む六大徳が長安仏教界の基礎を作り、その慧遠の著作を批判しながら継承したのが、南地出身の吉蔵である。さらに慧淨・道策（道榮）が吉蔵を継承し、基へと繋がってゆく。

興味深いことは、このような中国仏教思想史の展開は、六世紀初頭から始まるインド瑜伽行派の漢訳史にほぼ対応する。第一期は洛陽（北魏）・鄴（東魏・北齊）を拠点とした菩提流支（道希、Bohiruci、（19）五〇八～五三三）・勒那摩提（宝意、Ratnamati）の時代、第二期は南地で翻訳した真諦（拘那羅陀、親依、波羅末陀、Paramartha、四九九～五六九）（20）、第三期は長安を拠点とした波羅頗蜜多羅（波羅頗迦羅蜜多羅、Prabhakararmitra）（21）の時代、第四期は長安を拠点とした玄奘（六〇二～六六四）（22）の時代である。第一期から第二期にかけてその地で活躍したのが慧遠と吉蔵であり、同様に第三期は慧淨（おそらく道策・道榮も）、第四期は基である。この点からみれば、六世紀初から七世紀末に至るまで中国の仏教は北地中心に展開し、インド瑜伽行派の強い影響下で開花したのである。（23）中国の〈法華疏〉を智顛・吉蔵を中心に語ることや、中国仏教の精華を「天台・華嚴」で語ることが多分に、平安期以後の日本仏教の

視点を中国に投影したものと、私は考える。付言しておけば、いわゆる浄土教も禪宗も北地に淵源も持ち、隋・唐以降は長安仏教界で主導的な地位を確立したものが国内のみならず国外までも伝播し、読み続けられたのである。従って『道策法華疏』を〈法華疏〉の成立史に位置づけるためには、慧浄『法華續述』を中心とした〈紀国寺法華文獻群〉という仮説が必要だろうと考えている。

注

- (1) 以下『妙法蓮華經』の註釈書全般を〈法華疏〉、『妙法蓮華經優波提舍』の註釈書を含む場合は〈法華章疏〉と表記する。
- (2) 一般に慧浄の卒年は、彼の『般若心経疏』の所積、玄奘訳『般若心経』の訳出年代(六四九)以後と推定されている。しかし『法華續述』に玄奘訳『大毘婆沙論』らしき言及があることから、その訳出年代(六五九)以後と改める。これについては資料篇にて紹介する予定。
- (3) 凝然は「道策云」「策云」として引用・言及するので、書名は確定できないが『道策法華疏』と便宜的に表記する。
- (4) 時期は二〇一九年秋頃と記憶。翌三月頃、私は『法華續述』を含む〈法華疏〉に通暁している金炳坤氏に共同研究を提案し、金炳坤氏に快諾していただいた。役割分担としては、私が論文篇(本論文)を執筆し、金炳坤氏が資料篇(逸文収集)を担当する。そして、調査上判明した全ての情報を共有することに決定した。ただし本論文と同時に資料篇は提供できない。
- (5) 福原隆善「凝然と法華經」(『印度学仏教学研究』第二二卷第二号、一九七四年)。本福原論文六八六頁によれば、『慧光記』所引の「道策法華疏」(六三回)は法雲を凌ぎ、極めて高い評価が与えられている。
- (6) 金炳坤氏の学恩に感謝の気持ちを記させていただく。
- (7) 貞慶『法華開示抄』における道策『法華賛述』の引用については、金炳坤「懺興撰『法華經疏』の逸文について」(『印度学仏教学研究』第二二卷第一号、二〇一三年)五〇四頁参照。同「慧浄述『妙法蓮華經續述』の敦煌本について」(『身延山大学仏教学部紀要』第二二号、二〇二〇年)四四―四五頁では、福原論文における「道策」と『法華經疏』(S4107)

の指摘について言及しているが、これは金炳坤氏と私の共同研究の成果を先取りしたものである。

(8) 福原前掲論文(前註5) 六八九—六九〇頁参照。

(9) 『東域伝灯目録』『同疏七卷(道榮(宋)撰内云「贊述」可入三論宗)』(大正五五、一一四九中一六)。

(10) 金炳坤「紀国寺慧浄の『法華経續述』考(2)―韓国現存本をもとに―」(『身延論叢』第一七号、二〇一二年) 五四頁、同「西域出土法華章疏の基礎的研究」(『仏教学レビュー』第二三号、二〇一三年) 六九—七八頁参照。

(11) 前註4参照。

(12) 金炳坤前掲論文(前註10・前者) 三三三頁。

(13) 紀国寺慧浄については、櫻井唯「紀国寺慧浄の著作について」(『論叢アジアの文化と思想』第二八号、二〇二〇年) 参照。本論文は慧浄の全著作の研究史を整理して有益である。『法華續述』については金炳坤氏の研究を整理しながら櫻井氏の見解も提示されている(一三一—一七頁)。これに対する金炳坤氏の反論は、金炳坤前掲論文(前註7・後者) 四四—四五頁参照。

(14) 問題意識そのものは、金炳坤氏が「『續述』は、作者不詳・不知題の西域出土法華章疏の解明に繋がる、正しくその糸口になるのである」と述べた部分に始まる。金炳坤前掲論文(前註10・後者) 七〇頁。『法華續述文献群』という名称を避けたいのは、『法華續述』の異本群の研究と誤解されないためである。

(15) 近年、中国における「宗派」を「学派」に言い換えることが流行しているが、「宗派」「学派」の定義の無いままの単なる言い換えに過ぎない印象を受ける。一番重要なのは、それらの枠組を越えて文献間の共通性を読み解くことであって、それ無しに「宗派」を「学派」に言い換えても、宗派史観を克服して新しい仏教文献成立史・思想史は構築できないだろう。私の「宗派」の定義は、岡本一平「日本における仏教の宗派の形成と展開」(『동아시아 종교불교역사적 현상과개념적 이해―(東アジア宗派仏教―歴史的現象と概念的的理解―)』所収、金剛大学校仏教文化研究所、二〇一六年) 一九三—二四四頁参照。

(16) 金炳坤「西域出土法華章疏について」(『印度学仏教学研究』第六一巻第一号、二〇二二年) 四八二頁、同「紀国寺慧浄の『法華経續述』考(1)―新発見の史料をもとに―」(『身延論叢』第一五号、二〇一〇年)、同前掲論文(前註7・後者)、10・前者) 参照。

道策・道榮撰〈法華疏〉逸文と〈紀国寺法華文獻群〉(岡本一平)

- (17) 金炳坤前掲論文(前註16) 参照。
- (18) 『法華經疏(S4107)』の先行研究は二つの傾向に大別される。第一は矢吹慶輝氏・平井宥慶氏・方廣鎰氏・金炳坤氏・櫻井唯氏(前註13)の敦煌写本の研究。その研究史は、金炳坤前掲論文(前註10・後者)六一―六三頁、七一―七八頁参照。第二は、福原隆善氏の日本撰述文獻に残された逸文との照合である(前註5)。福原論文は平井宥慶氏に先行するにもかかわらず、これまで敦煌写本の研究に活用されていなかった。
- (19) 『法華問答(S2662)』の先行研究は金炳坤前掲論文(前註10・後者)に詳しい。本書は吉藏と慧浄の名前を挙げる。
- (20) 『法華經疏(BD0681〈菜一〉)』の先行研究は、平井宥慶「無名の『法華經』研究者たち」(塩入良道先生追悼論文集刊行会編『天台思想と東アジア文化の研究』所収、山喜房仏書林、一九九一年)三七七―三七九頁、金炳坤前掲論文(前註10・後者)参照。
- (21) 道策・道榮(法華疏)の先行研究は、福原前掲論文(前註5)、金炳坤前掲論文(前註7) 参照。
- (22) 金炳坤「義寂釈義一撰『法華經論述記』について」(『印度学仏教学研究』第六三卷第一号、二〇一四年)五〇九―五〇七頁参照。金炳坤氏は本論文で『法華經論述記』に言及・引用される慧浄『法華續述』について論じている。金炳坤・桑名法見「義寂釈義一撰『法華經論述記』の文献学的研究(1)、(4)」(『身延山大学仏教学部紀要』第一五号、二〇一四年、第一六号、二〇一五年)、同「義寂釈義一撰『法華經論述記』の文献学的研究(2)」(『身延論叢』第二〇号、二〇一五年)、金炳坤「義寂釈義一撰『法華經論述記』の文献学的研究(3)」(『法華文化研究』第四一号、二〇一五年) 参照。五分釈については、『法華章疏』における五分釈の展開」(『印度学仏教学研究』第五九卷第二号、二〇一一年) 参照。ここで五分釈の「敦煌・朝鮮半島」のタイプとして『妙法蓮華經論義(S694)』、『法華問答(S2662)』、『法華經論述記』、石鼓寺智雲「妙經文句私志記」を紹介している。S694は『法華續述』の抄出本なので、ここに『法華續述』も含まれる。
- (23) 円弘「妙法蓮華經論子注」と慧浄・義寂との関係は、金天鶴(金炳坤訳)「円弘は新羅僧侶か―『法華經論子注』の引用文獻を中心として―」(『身延山大学仏教学部紀要』第二〇号、二〇一九年)八一―一頁参照。その他の円弘研究は、金炳坤「円弘撰『妙法蓮華經論子注』研究史概観」(『身延論叢』第二五号、二〇二〇年)、岡本一平「円弘撰『円弘師章』の逸文研究」(同上)、金炳坤前掲論文(前註7・後者) 五九頁参照。
- (24) 『法華經玄賛要集』所引の『法華續述』については、金炳坤前掲論文(前註10・後者) 七一―七八頁参照。

(25) 福原前掲論文(前註5) 参照。

(26) 菅野博士「中国における法華經疏の研究史について(1)」、「(2)」(『創価大学人文論集』第六号、一九九四年、第二二七号、二〇一〇年) 参照。本菅野論文二篇は、一九三四年から二〇〇七年までに刊行された『法華經疏』に関する重要な一点の著作を年代順に整理しており、大変有益である。「菅野論文(1)」では、整理に際して、中国の「法華經疏」の代表的な撰述者として、竺道生、法雲、吉蔵、智顛(灌頂)、基を提示している。これによっても、この五人を第一の研究における代表的な「法華經」の註釈家と見做しても差し支えないだろう。また、「菅野論文(2)」では、この部分の補足は無いので、研究対象の大幅な変更は無いという印象を与える。顕著な追加は敦煌本『法華經文外義』である。また菅野博士「中国法華經疏の研究と今後の課題」(『駒沢大学仏教学部論集』第四一號、二〇一〇年)も参照。本論文では「二敦煌写本の法華經疏」の項目が設けられ、敦煌出土(法華疏)を紹介している。研究論文としては平井宥慶「敦煌文献よりみた『法華經』研究」(田賀龍彦編『法華經の受容と展開』所収、平樂寺書店、一九九三年)、方廣鋈「敦煌遺書中の『法蓮華經』及有關文獻」(『中華佛學學報』第十期、一九九七年)を紹介する(二六頁)。敦煌写本としてはS.2733、S.4102、P.3308、『法華經文外義』、龍谷大学図書館所蔵の梁代の『法華經疏』を紹介している。第一の研究は余りにも多いので、すべては菅野氏の整理に譲らせていただく。

(27) 平井俊榮「法華文句の成立に関する研究」(春秋社、一九八五年)。

(28) 末光愛正「法華玄贊」と『法華義疏』(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一七号、一九八六年) 参照。『法華義疏』から『法華玄贊』への影響関係の重要性は、後掲平井書(後註31)で確認・補足されている。また『法華玄贊』の古典的研究として、布施浩岳「妙法蓮華經玄贊解題」(『国訳一切經』經疏部四、大東出版社、一九三七年、三頁)、勝呂信静「窺基の法華玄贊における法華經解釈」(坂本幸男編『法華經の中国的展開』所収、平樂寺書店、一九七二年) 参照。

(29) 金炳坤前掲論文(前註16・後者) 一〇九頁参照。『法華經玄贊要集』巻第一「盛傳於世者、即天台・紀國・嘉祥・慈恩也。天台疏名『文句』。紀國名『讚述』。嘉祥疏名『義記』。慈恩疏名『玄贊』。今之講者、即慈恩疏也」(新統三四、一七一〇八—一〇)。

(30) 末光愛正「吉蔵の成仏不成仏觀」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四五号、一九八七年) 二七五頁、二九〇頁、註2参照。本論文は、前掲末光論文(前註28)の成果を受けながら、布施浩岳氏が『法華玄贊』に『法華玄義』『法華文句』が参

照されている事実を確認しないまま、『法華玄贊』成立の動機に「天台家に対する対抗意識」を読み込むことの問題を指摘している。この布施説への批判については、後掲平井書(後註31)一〇九頁参照。

(31) 平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』(春秋社、一九八七年)一〇一―一二二頁参照。平井氏は、末光氏(前註28)が提示した吉蔵『法華義疏』から基『法華玄贊』への影響を与えた文章を再掲し(一〇九―一二二頁)、さらに七種の文章を補足している(一一四―一二三頁)。その補足に際して、平井氏は「今後こうした事例がさらに加えられて、『玄贊』と『義疏』との関係について新たな研究の進展が期待されることを期待するものである。」と述べる(一一四頁)。この他に『法華玄贊』は吉蔵『法華玄論』を「故意に無視した」と論じている(一一三頁)。

(32) 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、二〇〇二年)、「第一篇・第三章 吉蔵の声聞成仏思想」九五―一七二頁参照。私は、前掲末光論文(前註28)の重要性について、奥野書(九七頁、一五四頁、註12、13、14)を介して知った。また、中国における一分不成仏と一切皆成仏の問題を考える際には、末光・奥野論争を再考すべきである。簡単な私見については、岡本一平「浄影寺慧遠の二蔵説の形成―達摩鬱多羅「釈教迹義」と慧遠『勝鬘義記』―」(『東洋学研究』第五四号、二〇一七年)一三三頁、註21参照。

(33) 松森秀幸氏は、『法華玄贊』と敦煌本『法花行儀』(羽一一)の関係について論じ、七世紀後半の長安における〈法華疏〉について論じている。松森秀幸「杏雨書屋所蔵『法花行儀』について」(『印度学仏教学研究』第六六卷第一号、二〇一七年)参照。

(34) 平井俊榮「吉祥大師吉蔵の基礎的研究―著述の前後関係をめぐって―」(『印度学仏教学研究』第一四卷第二号、一九六六年)六八九頁、同「中国三論宗の歴史的性格(下)―吉蔵と智顛・隋唐新仏教者としての意識と思想をめぐって―」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二六号、一九六八年)一一八頁参照。

(35) 吉蔵『法華統略』巻上本「昔在會稽。著此經玄文。凡二十卷。中居京兆。錄其要用裁爲七軸」(新統二七、四三八下九―一〇)。横超慧日「法華義疏解題」(同訳註『法華義疏』、『国訳一切経』経疏部三、大東出版社、一九三九年)六頁。前掲平井書(前註31)六八八頁参照。

(36) 横超慧日氏が吉蔵〈法華疏〉の成立順序を推定して以来、『法華玄論』『法華義疏』はこの順序で会稽嘉祥寺時代(五八九年頃)の著作と想定されている。根拠は『法華統略』巻上本「昔在會稽。著此經玄文。凡二十卷。中居京兆。錄其要用



裁爲七軸」(新統二七、四三八下九一〇)。しかし現行本『法華義疏』に長安の語が三例あり、そのうち二例(第一例、第二例)は、吉藏が長安に住居していることを示すと思われるので、吉藏は長安において『法華義疏』を改稿していると推定する。第一例は『法華義疏』巻第七に「此の長安の地では買を呼んで買とする。かならずしも書籍に依拠する必要はない。(此長安地呼買爲買。不必依書典也)」(大正三四、五五五上二〇)とある。「此長安地」という表現は、吉藏自身がまさに長安に住居し『法華義疏』を改稿したことを示唆する。第二例は巻第三に「木櫛者。形似白檀。微有香氣。長安親見之」(同、五〇五上二二二三)とある。この「長安において親しくこれ(木櫛)を見た」も同様の問題を示唆する。第三例は巻第十に「長安『旧羅什經本』無「一塵一劫」(同、六〇四中二四一二五)とある。これは吉藏の長安時代の記事とも読めるが、經典は移動できるので確定はできない。前掲横超書(前註35)では第一例に註記なし(經疏部三、三二二頁)、第二例に註記なし(經疏部三、一七七頁)、第三例に註記なし(『国訳一切經』經疏部五大東出版社、一九三九年、五七頁)。

(37) 金炳坤氏以前の敦煌写本の研究は、同氏の研究を参照。

(38) 平井有慶「敦煌本・法華經疏の諸相」(『豊山教学大会紀要』第五号、一九七七年)。本論文では敦煌出土の〈法華疏〉一五種を紹介しているが、そのうち〈紀国寺法華文獻群〉と見做せるのは次の四種。『法華經疏(S4107)』(六四一六五頁)、『妙法蓮華經論義(S6994)』(六五一六六頁)、『法華經疏(BD05811〈菜11〉)』(六六頁)、『法華問答(S2662)』(六八頁)。平井前掲論文(前註20)。本論文は、『法華經疏(S4107)』と『法華經疏(BD05811〈菜11〉)』との密接な関係を論証した。その他の平井有慶氏の〈法華疏〉関連論文については、金炳坤前掲論文(前註10・後者)を参照。

(39) 末光前掲論文参照。

(40) 『法華玄贊』巻第一末「淨法師云。初一品名序分、次十九品名正宗。神力品下有八品名流通。雖有此判、不釋其所由也」(大正三四、六六一中八一〇)。この言及については、金炳坤前掲論文(前註7・後者)八〇―八一頁参照。

(41) 福原前掲論文(前註5)一五五頁、一五八頁、註13参照。

(42) 福原前掲論文(前註5)一五五頁参照。

(43) 金炳坤前掲論文(前註10・前者)四四―四五頁、七一―七二頁、註61・62参照。

(44) 平井前掲論文(前註20)三七七―三七九頁、金炳坤前掲論文(前註10・後者)六二三頁参照。

- (45) 「古人」は未詳。横超慧日前掲訳註(前註35)二四二頁に、「古人」に対する註記はない。行満集『天台涅槃疏私記』巻第五に「丹枕者。古人練丹爲枕。欲求長生。枕之而臥也」(新統三七、二二四下)とある。
- (46) 金炳坤前掲論文(前註10・前者)四六―四七頁、七五頁、註78参照。
- (47) 『法華義記』巻第五「商估賈客」者、商估之徒、本買賤求貴(大正三三、六三五上―一四)。
- (48) 前註47参照。
- (49) 菩提流支・勒那摩提の共訳については、大竹晋校注『十地經論』(『新国訳大藏經』釈経論部16、大蔵出版、二〇〇五年)所収、「解題」一三―四五頁参照。
- (50) 真諦については、船山徹編『真諦三蔵研究論集』(京都大学人文科学研究所、二〇一二年)参照。
- (51) 波羅頗蜜多羅(波羅頗迦羅蜜多羅)については、袴谷憲昭・荒井裕明校注『大乘莊嚴經論』(『新国訳大藏經』瑜伽・唯識部12、大蔵出版、一九九三年)所収、袴谷「解題」一一―六四頁参照。
- (52) 玄奘については、桑山正進・袴谷憲昭『玄奘』(大蔵出版、一九九一年)、吉村誠『中国唯識思想史研究―玄奘と唯識学派』(大蔵出版、二〇一三年)参照。
- (53) インド瑜伽行派については、袴谷憲昭『インド仏教思想史における Yogācāra の位置』(同『唯識思想論考』所収、大蔵出版、二〇〇一年)二一七―七〇頁参照。
- (54) 常盤大定『支那佛教の研究 第一』(初版・春秋社、一九三八年、復刻版・名著普及会、一九七九年)三一―一頁参照。常盤氏はここで有名な中国仏教史の五区分(伝訳時期、研究時期、建設時期、実行時期、継紹時期)を提示し、建設時期において「特に天華の二宗は、支那佛教教學の精華と云うべし」(九頁)と述べる。このような「天台・華嚴」を中国仏教の「精華」と見做すことは、鎌田茂雄『中国仏教史』(岩波書店、一九七八年)に受け継がれ、本書の四部(伝来と受容、発展と定着、完成と盛大、実践と浸透)の構成は、常盤氏の五区分をアレンジしたものである。常盤・鎌田両氏の中国仏教史観について、余り検討されることがないので機会を待って私見を述べてみたい。今言えることは二つである。第一に、両氏の視点では南北朝末から初唐にかけて、北地を中心にインド瑜伽行派文献が漢訳され、それがこの時期の仏教諸思想に継続的に影響を与え続けた点が曖昧になる。第二に、いわゆる「天台宗」は長安を中心にした北地に殆ど影響を与えていないことを見過(す)ことになる。

〈キーワード〉道策、道榮、法華疏、紀国寺法華文献群、紀国寺慧浄、『法華續述』、吉蔵、『法華義疏』、基、『法華玄賛』、凝然、『法華疏慧光記』

道策・道榮撰 〈法華疏〉 逸文と 〈紀国寺法華文献群〉 (岡本一平)