

円珍『法華論記』の位置づけについて

——法相批判を通して——

萩 野 翔 太

はじめに

日本天台における教学の展開が論じられる際、その起点の一つとなるのはおそらく最澄（七六六／七六七—八二二）と徳一（？—八二二—八四二？）の論争であろう。論争の影響については、例えば、安慧（七九四？—八六八）の『愍諭弁惑章』や源信（九四二—一〇一七）の『一乗要決』などに引き継がれていることが種々論じられてきた。そのような中、円珍（八一四—八九四）の『法華論記』や『諸家教相同異略集』、『辟支仏義集』などの著述もまた、最澄以降に撰述された文献としてしばしば注目されてきた。特に『法華論記』については、現存する円珍の著述の中で最も大部であり、かつ随所に基（六三三—六八二）の『法華玄賛』が引用されていることから、最澄から源信の間における文献という位置づけがなされている。^①一方で、浅井「一九七三」が指摘するよう
に、『法華論記』には最澄をはじめとする日本天台の人師の著述が引用されていない。^②引用がなされていない理由の一つに、『法華論記』が円珍の入唐中（八五三—八五八）に撰述されたため、最澄等の著述を確認することができなかった可能性を挙げることができるが、判然としない点が多い。^③そのような中で、道元「二〇一五」において『法華論記』に徳一を指す蔑称として知られる「北轅」の語が二箇所あり、円珍が徳一を批判していること

が指摘された。また、最澄の著述が引用されない理由に、最澄には『法華論』の注釈書である『法華論科文』^④が既にあるため、著述からの引用を意図的に避け、独自の注釈書の作成を試みた可能性に言及している。^⑤道元「二〇一五」における北轅の指摘は、最澄と徳一による論争の影響を検討する上で重要である。

一方で、円珍の『法華論記』を最澄と源信の間に位置づける点や、円珍が『法華論記』において徳一を批判することについては、次の点から疑問を抱かざるをえない。前者については、単純に年代的に位置づけるのであれば問題はないが、最澄の文献からの引用が確認できない以上、思想面での影響を検討する必要がある。『法華論記』では速疾成仏を論じる箇所、最澄が速疾成仏を論じる際に使用した「直道」の語を使用するので、最澄から円珍の影響は一往確認できる。^⑥一方で、円珍から源信への影響については、『一乗要決』に引用がないため、どの程度の影響があったのかは不明である。後者については、入唐中に撰述する文献の中で徳一に対して批判をすることがあるのか、という素朴な疑問である。最澄と徳一による論争の最後の著作は、弘仁十二（八二二）年に成立した最澄の『法華秀句』である。円珍が叔父の仁徳に連れられて比叡山に登ったのが天長五（八二八）年、十五歳の時である。最澄と徳一の論争については、師である義真（七八一—八三三）や最澄の直弟子たちから話を聞くことはあったかもしれないが、ことさら徳一を意識していたとは思えない。同時期に活躍し、実際に論義をすることがあった法相宗の人師を念頭に撰述したと捉える方が自然である。

以上の点より、円珍が徳一を批判していたことの有無を検討することは、教学史上における『法華論記』の位置づけを論じるために欠かすことができない。そこで、本稿では円珍が『法華論記』において徳一を批判することがあったのか、という点を軸に論じていく。特に、北轅という語がどのように用いられてきたのかを確認した上で、『法華論記』において北轅の語が徳一を指すのかを検討し、円珍がどのような人師を批判の対象にしていたのかを考察する。それによって、天台教学史上に『法華論記』がいかに位置づけられるのかを検討し、『法華

論記』の一特徴を明らかにしたい。

一、北轅について

「北轅」または「北轅者」という語は、日本天台においては最澄の『決権実論』において徳一を指す蔑称として知られている。この北轅は、中国の故事である「北轅適楚」などに由来しており、車の轅を北に向けて南の楚の国に行こうとすることで、意志と行為が反することの意味である。^⑦「北轅適越」「北轅向越」に関しても同様の意味であろう。

最澄以外の北轅に関する用例については、例えば円珍の場合は『法華論記』を除くと『辟支仏義集』の序にある「辟支仏義集縁起」に確認することができる。

復部麟二行並在二仏世及以滅後。其迴二向大乘二任二大機熟之遲速二也。若失二此理二依二増上慢二深墜二阿鼻獄大坑。昔北轅讚二四実、飢食謗二一権、生身爛壞墮二惡無二疑。若執二麟角不迴入大。彼非二羅漢。非二辟支仏。非二仏弟子。非二釈教。^⑧貫供二養爾者墮二三惡道。是事可二怖。
(智證全中・五八七頁上)

ここでは、縁覚乗の行者が最終的に大乘に転じるが、その道理を失えば阿鼻地獄に落ちることが説かれる。特に、かつて北轅が四乗を実教（四実）として讃じ、飢食^⑨が一乗を権教（一権）として謗ったことが挙げられ、その結果として、身が爛れくずれ、悪趣に落ちることが疑いがないと示される。文脈的に、ここでの北轅、ならびに飢食は徳一を示しているとみてよいであろう。

また、安然（八四一頃—九一五頃）も『菩提心義抄』や『即身成仏義私記』において北轅を使用している。特に、『菩提心義抄』巻五では、

問。北轅作「真言宗十一未訣」。第四疑云。菩提心論云。東方阿閼仏成「大円鏡智」、乃至中方毘盧遮那仏成「法界智」。今疑、此有「二失」。一諸仏智不平等失。二余仏無智失。所「言不平等失者、一切諸仏各具「五智」……余四維上下此六方仏成「何智」耶。此疑未「決」文」。此「二未決如何通」之。
（大正七五・五五四頁上—中）

と、徳一の『真言宗未決文』^⑪を引用する。ここでは徳一のことを明確に北轅としている。また、『即身成仏義私記』では、

故法華輔照難「北轅」云。若其變易之身趣寂定性不「受」、但不定性、又留「有根身」。増寿變易者、不定性。又大目捷連不「留」有根身。更受「何等身」。得「八相成道」。若言「其大目捷連化「火焼」化身」。違「法華経捨此身已」
（輔照文）。
（仏全二四・二〇五頁下）

と、『法華輔照』における北轅を批判する文を引く。^⑫ここでも、徳一のことを北轅としている。

このため、最澄以外の用例は多くはないが、徳一のことを北轅と称することはある程度共有されていたとみてよい。しかし、『決権実論』には次のような用例もある。

語「道則理教恒設、因「人乃興衰有」時。自「貞観十九年」、権宗大振、実義將「隠」。趣「時変」者、拳「当代」而一

期、重_二智性_一者、失_二正途_一以万計。求法者、既北_レ轅而適_レ越、執迷者、則夏虫以疑_レ冰。

(伝全二・七二二頁—七二三頁)

ここでは、「法を求める者は既に轅を北にして〔南の〕越に向かつている」とあるように、北轅はあくまで譬喩表現として使用されている。

このため、北轅を徳一とすることは、前後の文脈から判断するしかないのである。

二、『法華論記』における北轅

道元「二〇一五」が既に指摘するように、『法華論記』において北轅という語は一箇所に確認できる。本章では、北轅の語がそれぞれどのような文脈で用いられ、徳一とどの程度関係があるのかを検討していく。便宜的に、『法華論記』引用の後に、引用箇所現代語訳を付し、北轅の箇所に傍線を付す。

二―一、『法華論記』巻四における北轅

『法華論記』巻四における北轅の語は、『法華論』の「到彼岸者、勝余一切諸菩薩故」¹³を注釈する次の箇所にあら

論到彼岸者、勝余一切諸菩薩故者、釈_二經結句_一。不_レ共_二偏菩薩_一故勝_二彼境界_一。三教菩薩未_レ知_二円妙_一。永迷_二所趣_一。北_レ轅向_レ越。豈有_二達期_一。妙誓未_レ発、妙行未_レ修。既無_二船筏_一。安到_二彼岸_一。如_レ指_二州城_一以為_中帝城_上。堅

受不_レ前進_二詎達_二大都_一。菩薩雖_レ学_二恒沙道品_一未_レ知_レ所向。終日数_二他宝_一自無_二半銭分_一。凡如_レ斯者未_レ知_二妙理_一。只在_二一步_一。故不_レ同_二無差別中是菩薩道_一。弄_二魚目_一者留_レ意思_レ之。

(智證全上・一三七頁中—一三八頁上)

『法華論』の「彼岸に到っている」とは、他の一切の諸菩薩より勝れているからである」とは、經の結びの句を解釈する。〔『法華論』の「他の一切の諸菩薩より勝れている」とは、〕偏った菩薩と共通しないので、彼の〔菩薩たちの〕境界より勝れているのである。〔藏・通・別の〕三教の菩薩は、いまだ円妙（という境界があること）を知らない。永く所趣（迷いの世界）に迷うのである。轅を北にして越に向う（ようなものである）。どうして、〔悟りの境界に〕達するのぞみがあるのか。〔三教の菩薩は〕すぐれた誓いをいまだおこしておらず、すぐれた修行をいまだ修めていない。既に船や筏がないが、どうして彼岸に到ることができようか。〔行政区画としての〕州の城を指して帝の城とするようなものである。堅受して前に進まなければ、どうして大都に達することがあるのか。菩薩は恒沙道品（さとりに至るための数えきれない方法）を学ぶといつても、いまだ向かうところを知らない。朝から晩まで他〔人の所有する〕宝を数え、自らにはわずかな錢の取り分もない。おおよそ、このような者はいまだすぐれた真理を知らない。ただ、一步あるだけである。このため、区別がない菩薩道と同じではない。魚目を弄ぶ者は、ここに留めてこのことを思う〔べきである〕。

ここでは、『法華論』の「他の一切の諸菩薩より勝れている」という文を、円教の菩薩が藏・通・別の三教の菩薩よりも勝れていると解釈している。その理由を、三教の菩薩は円教の菩薩の境界を知らないためであるとす。その中で、北轅の語は、「北轅向越」として用いられる。三教の菩薩が円教の境界を知らない状態に対する

譬えとして、「轅を北にして越に向かう」ようなものであるとしている。前後の文脈を見ても、ここでの北轅はあくまで譬喩表現として用いられているとみるべきであろう。

二二、『法華論記』巻九本における北轅

『法華論記』巻九本における北轅の語は、『法華論』の「報仏如来眞実浄土第一義諦撰故」¹⁴を注釈する箇所にある。

唯識論等説四智心品。報仏無常。從因生者必滅、一向記故。不見色心非無常故。此属初教。方等之
 貶、別教之權、今所不_レ論。況三藏無常。何暇論_レ之。常法無_レ知。猶如_二虚空_一。如来有_レ知。是故非常、此
 指劣_レ心。以為_二非常_一尚非_二通仏_一。凡夫見色心為_レ異。二乘為_レ如。菩薩亦異亦如。仏非_二如非_一異。世間相常住
 本末究竟等。爾所見者与_レ凡不_レ殊。非_二我所論_一。我尚斥_二別教_一。況通藏教。畢八十入滅四起_レ塔利_二益_一二乘及
 以凡夫。爾所執者当_二於是_一仏。故不_二相論_一。若約_二通別_一、我不_レ計_二汝所以_一。爾言則違_二自教_一。亦立_二已成_一。又不
 定等。汝不_レ識_二教部權実_一。執_二氷為_レ明珠_一。敬_レ猿為_二天帝_一。不_レ知_二所期_一。宛如_二北轅_一。又約_二実論_一。三藏教仏
 終非_二無常_一。是常住仏之影像。故不_レ識_レ眩_レ目。謂山地転。豈非_レ汝耶。慎順_二仏意_一。莫_レ令_二舌墮_一大綱。如上
 不_レ煩_二筆墨_一。
 （智證全上・二七七頁上）

『成唯識論』などに「四智心品に説かれる。報身仏は無常である。因によつて生じたものが必ず滅すること
 は一向記（問者の言うところが道理にかなうため、答者が直ちに肯定すること）とされているからである。色心
 が無常ではないことを見ない」¹⁵（と説かれる）。これは初教（藏教）に属す。方等（時の教え）では貶に、
 「四教のうち」別教では權にあたり、今論じない。まして、三藏教では「報身仏の」無常をいうのはなおさ

らである。どうして、仮にこのことを論じるのか。「汝は」常住である法を知るところがない。そのことは、虚空のようなものである。「一方、」如来は「仏身の常と無常のありかたを」知っている。このため、常ではない。ここでの如来は劣応身を指す。非常とは「藏教の仏の話であり」通教の仏ではない。凡夫は、色心を異なるものと見る。二乗は「色心」を如（ありのまま）とする。菩薩は「色心」を異なるものでもあり如でもあるとする。仏は「色心」を異なるものでもなく如でもないとする。世間の相は常住で本末究竟等である。なんじの所見は凡夫と異ならない。私の論じるところではない。私は別教ですら斥ける。まして通教や藏教も同じである。「釈迦如来が」八十歳で入滅し四処に塔が起り、二乗や凡夫を利益した。なんじの所執はこの仏に当たる。それゆえ相を論じていない。もし、「汝が」通教と別教の立場に立つなら、私はなんじの理由をはかることはできない。なんじの言葉は自らの教えに違っている（過失がある）。また、既に成立したものを改めて議論している（過失がある）。また、適応範囲が広すぎて定まらない（不定）という（過失）などもある。汝は教と部における権と実を知らない。「汝の主張は」氷を執って明るい珠とし、猿を敬って天帝とするようなもので、期待することを知らない。「また、汝の主張は」あたかも轅を北に向ける（北轅）ようである。また、実の立場から論じるのであれば、三藏教の仏については無常ではない。これは常住の仏の影である。それゆえ、「汝は」目を眩まして識ることがない。山地が回転している（ように見える）のである。どうして汝（は正しく理解）しないのか。つつしんで、仏意に順うべきである。舌を大綱に墮とすことがないようにすべきである。前述のとおりであるため、筆と墨で記すことを煩わしくしない。

ここでは、『成唯識論』の報仏無常に関する記述が引かれた後に、報仏無常の説が初教（藏教）の説であると示される。そして、「汝」が権実の相違を知らない点を指摘し、「あたかも轅を北に向ける（北轅）ようである」

としている。ここでの北轅は、直前に「水を執つて明るい珠とし、猿を敬つて天帝とするようなもの」とあることから、譬喩表現とみてよい。一方で、法相宗の所依の論である『成唯識論』の教説を低く位置づける試みをしていることから、徳一のことを念頭に置いている可能性もある。

そこで、最澄の著作を探ると、報仏無常に関する記述は、『守護国界章』に確認することができる。ここでは、徳一の『中辺義鏡』が次のように引かれる。

飽食者曰。有執。成唯識論、限_三已見聞。貶_三量大聖。妄以_三從因_二証_三仏無常。一向記故。從_三因生故。不_レ見_三色心非_三無常_二故。対曰。此之_三因有_下仏利那壞違_三自教_上失。今謂不_レ爾。若云_三報仏是相続常_二者、是立已成失。若云_三凝然常_二者、即有_三三失。一違_レ教失。二違_レ理失。三不_レ悟_三四記_二失。

(伝全二・五六八頁)

ここでは、慧沼(六四九―七一四)『能顕中辺慧日論』卷二「種性不同謬_二」¹⁶⁾にもとづく文が引かれる。『能顕中辺慧日論』では、『成唯識論』を批判する法宝(六二七?―七〇六―七一〇?)『一乗仏性究竟論』卷四「破法爾五性章第八」¹⁷⁾の説に反論をおこなう。法宝は報身の常を主張し、慧沼は報身の無常を主張する。徳一も慧沼と同様の立場をとる。ここでは、「有」(法宝、もしくは法宝と同じ主張をする者)は、「一向記だからである、因から生じている、色心は無常ではないということを見ないためである」という三つの理由と「仏が瞬間ごとに滅している」という主張は、自らの教えに違う過失がある、と言う。これに対して、徳一は、「報身仏が連続しているため常である」という見解は、既に成立したものを改めて議論する(立已成)過失があると反論する。また、「報身仏が凝然であるから常である」という見解に対し、聖教と相違する、道理と相違する、四記を悟らないという過失がある、という三点から反論していく。この三点の詳しい反論がなされた後に、

依^二此等文、明知。報仏智は無常。論文、二身雖^レ有^二念念生滅^一。明知。報仏智具^二刹那四相^一。論云。經說^二如来色受等法一切常住^一。依^二此道理^一。非^レ無^二生滅^一者、会^レ涅槃經、捨^二無常色^一、獲^二得常色^一、受想行識亦復如^レ是文。此意顯^レ捨^二一期無常五蘊^一、而獲^レ得不離報身、相統常住身^上。然以^二三因^一証^二仏報身無常^一。非^二唯唯識論師^一。瑜伽莊嚴等諸論師、皆共同証見。云何汝偏嫌^二唯識論師^一。

(伝全二・五七一頁—五七二頁)

と、諸文を会通させて、報身仏の智が無常であることが論じられる。そして、報身仏が無常であるのは、『成唯識論』を造った論師だけでなく、『瑜伽師地論』、『大乘莊嚴經論』などを造った諸論師にも共通している見解であることが示される。

このように、徳一は報身仏を無常と捉えている。ただし、報身仏を無常とすることは、基や慧沼をはじめとした唯識学派の人師が既に論じており、徳一独自の説ではない。護命(七五〇—八三四)の『大乘法相研神章』²⁰などでも同様に論じられている。また、『法華論記』には『守護国界章』または『中辺義鏡』の文が取意も含めて引用されていない。円珍が徳一の主張を全く知らなかったとは考えがたいが、『法華論記』には徳一を念頭に置いていると思われる箇所が他にないため、この箇所の北轅も譬喩表現と考えるのが穏当であらう。

三、『法華論記』における批判対象について

以上のように、『法華論記』における二箇所の北轅はあくまで譬喩表現として用いられたとみてよい。一方、『法華論記』巻九本の「報仏如来真実浄土第一義諦撰故」を注釈する箇所では「汝」に対して「あたかも轅を北に向けるようである」と評している。円珍が徳一に対して「汝」といい、徳一の行状を指して「轅を北に向ける

ようである」と言うのは少々考えがたい。²¹『成唯識論』の教説を批判的に取り扱う箇所であるから、「汝」は法相宗の人師とみてよい。

円珍の『法華論記』では基の『法華玄賛』にもとづく説が随所で批判されている。²²このため、『法華玄賛』による『法華経』と『法華論』の解釈に対する批判に比重が置かれていたのは確かである。一方で、『法華玄賛』のみに限定することなく、法相教学に対して批判し、その説を斥けている点も確認できる。『法華論記』巻九本において『成唯識論』の説を引き、「汝」を北轅と評す箇所がそれに当たる。²³そこで、「汝」について、引用部分を除いた『法華論記』における用例を確認すると、十五箇所ほど確認できた。²⁴例えば、『法華論記』巻九本の十無上の涅槃無上を注釈する箇所では次のように扱われている。

問。応化唱滅常^二所知聞^一。未^下聞^中法身唱入滅度^一此義^上云何。答。番番委釈。何以更疑。盲問乳色。豈非^レ此乎。今討^三子意^二執^一於三乘^一疑^二於一乘^一。今家所釈專約^二円理^一。当^レ知今意約^二円成理^一論^二唱滅義^一。亦論常住^一。不^レ同^二相家依他生滅^一。如^二法華意^一。隨緣不變一念寂照、無常常住俱時相即、俱生俱滅俱不生俱不滅。此妙法家円融之義。汝未^レ見^下雜金光明中法身常住不^レ墮^三常見^一、雖^レ不^二斷滅^一不^二墮^一斷見耶。何故疑怪。若汝偽會。理常智斷与^レ經為^レ會。²⁷不^レ足^レ可^二相論^一（此一段在^二前文^一勿^レ怪^一）。問。無間相統約^二報応^一論。与^レ吾已同。何以融即。若言^二相即^一。是撰相婦性。収用婦体耳。答。既言^二約理論^一滅不滅。何更属^二類汝婦性義^一。有^レ言無^レ実。汝無間等約^二依他起^一。我相統等全約^二円成^一。言同義異。不^レ可^レ致疑。具如^二上釈^一。不^レ可^二僻執^一。

（智證全上・二八二頁下―二八二頁上）

ここでは、法身の滅常を論じる。特に、天台の解釈は円成実性である理の観点から唱滅の義と常住を論じてお

り、法相宗のように依他起性による生滅の観点から論じていないことを示す。また、次の問答では、理の観点から滅不滅を既に論じるにも関わらず撰相婦性の説で論じることを斥ける。そして、「汝」による無間などは依他起の立場に、天台側による相続などは円成の立場に立つことが示される。ここでの「汝」も法相宗の人師を指すとみてよいであろう。

具体的な人師の特定は難しいが、法相宗の人師を想定していると考えられる「汝」の用例は複数確認できる。一方で、法相宗の人師を想定していない場合もある。例えば、『法華論記』巻八末における『法華論』「三種仏菩提」を十四門で解釈する最後の箇所には、

復吉門徒曠。今本迹自立_二本迹_一。曾不_レ及_二今家六種本迹中一重一_一。汝未_三曾讀_二法華_一。如_下嗅鼻人不_レ馥_二梅檀_一、盲不_レ見_レ日、蛙不_レ知_レ海。不_レ識_二仏化之始終_一。永迷_二本迹之深理_一。汝尚如_レ此。況余党乎。可_レ憐可_レ憐。汝本師吉燒_二却旧章_一。歸_二依天台_一。伏_二膺頂_一戴_二円頓之旨_一。汝須_二共_レ吉先習_二我道_一。乳中問_二蘇地_一下。覓_レ金鑽_レ水堀_レ樹為_二何事_一耶。速見_下四教章并与十妙及両品疏_上。明鏡懸_レ目。何以不_レ看。

（智證全上・二六〇頁下）

とあり、吉蔵の門流が『法華經』を読まないため仏の教化の始終を知らない点や、吉蔵が旧章を焼き天台に帰依したように、円頓の旨を忘れないようにして、天台の教えを学ぶべきと述べる。その中で「汝」に対して、「汝は今までに一度も『法華經』を読んだことがない」、「汝の本師である吉蔵は、旧章を焼却し天台に帰依した」、「汝は吉蔵と共にまず天台の教え（我道）を習うべきである」と言うのである。ここの箇所の「汝」は、三論宗の人師とみてよい。

円珍が天台教学による『法華經』ならびに『法華論』の解釈を正義とする以上、天台教学に基づかない吉蔵の

『法華義疏』などにもとづく解釈を批判することは当然のことであろう。一方で、教学の相違による問題以外の点では、日本天台における三論への評価が影響している可能性がある。まず、日本天台では、最澄の『法華秀句』などによって三論批判がなされている。特に、奥野「二〇〇二」が指摘するように、『法華秀句』『普賢菩薩勸発勝十』には、

無相之家、求借義記、尋開淺深、投足天台、演稟法華。然公云。嘉祥、身沾妙化、儀已灌神。旧章先行、理須委破。識此大旨。師資可成。準此一途、余亦可了。乃至云。若依旧立、師資不成。伏膺之說靡施。頂戴之言奚寄。無相之家。改旧玄疏、帰仰天台。其文不墜。何不信者哉。何不信者哉。

(伝全三・二七八頁—二七九頁)

と説かれる。先ほど引用した『法華論記』の三論批判に関する文と同趣旨の文があることから、円珍が最澄の影響を受けている可能性は高い。²⁹⁾

また、木内「二〇一一」が指摘するように、円珍と同時代に活躍した安慧の『愍諭弁惑章』³⁰⁾では、玄叡(？—八四〇)の『大乘三論大義鈔』における天台批判に対して反論がなされている。³¹⁾

このため、円珍の入唐以前の時点で、日本天台において三論宗に対する批判的な評価が一定程度あったと考えられる。『法華論記』よりも撰述された年代が下るが、『授決集』に「此土三論師所奏大乘三論大乘義抄中三車四車諍論甚不穩便。顛言倒語、更不足言」³²⁾とあることから、時期は不明だが円珍も『大乘三論大義鈔』を閲覧している。

なお、前川「一九九五」でも指摘されているように、『法華論記』には『大乘三論大義鈔』の同文が引かれる。³³⁾

『大乘三論大義鈔』卷四「種性爾不爾諍論第三」冒頭に示される法相宗の説を取り上げる箇所である。²⁴このほか、護命の『大乘法相研神章』卷五冒頭と部分的に一致する箇所もある。²⁵

『法華論記』には、湛然門下の智度（八世紀頃）『天台法華疏義續』を引用していることから、入唐によって新たに得た情報を反映させている。一方で、三論に対する批判については、入唐時に得た情報よりも日本の天台宗内の評価を念頭に置いているとみてよいだろう。

なお、円珍の諸伝記において、他宗の人師との論争が明確に分かるのは、承和十四年（八四七）に大極殿でおこなわれた吉祥齋会の論義である。三善清行（八四七—九一九）『天台宗延暦寺座主円珍伝』には、

此歳正月。為_二大極殿吉祥齋会聴衆_一。弁論泉涌。究_レ微入_レ妙。道俗聞_レ之者莫_レ不_二歎服_一。更於_二御前_一。与_二法相宗智德_一論_二決大義_一。問難激揚。弁睫如_レ電。故為_二其答对_一者詞窮理尽。自如_二木舌_一焉。名譽俄播。喧_二聒朝野_一。

（智證全下・一三六五頁下）

とあり、また宗性（一一〇二—一二七八）『日本高僧伝要文抄』に収録されている「智証大師伝」には、

此歳正月為_二大極殿吉祥会聴衆_一。弁論泉涌。究_レ微入_レ妙道俗聞_レ之者莫_レ不_二歎服_一。又於_二御前_一与_二僧都明詮_一論_二決大義_一。明詮者法相宗之碩徳也。深加_二歎異_一。名譽俄播喧_二聒朝野_一。

（仏全一〇一・四三頁下）

とある。円珍が聴衆として吉祥齋会に参加し、法相宗の明詮（七八九—八六八）と論決したことが記されている。円珍がどのような点を明詮に問難したのかは不明であるが、円珍の問難が激しく、名声は朝野に伝わったことが

記されている。³⁷⁾

他の伝記類の記述からは、入唐以前における他宗の人師との交流については窺うことは難しいが、交流が全く無かったというわけではないであろう。法会に出仕し、論義をおこなっていることから、円珍の学問研鑽は、同時代の天台宗の人師等と同様、法相宗をはじめとする他宗の人師を念頭に置いているとみてよい。このため、『法華論記』における法相批判については、三論批判と同様、日本における同時代の評価を念頭に置きながらなされた可能性が高い。一方で、入唐中の記録に関しては、他宗の章疏を入手した記録はあるが、論争をしたような記録はない。円珍が、入唐によって他宗、他学派の批判を行う必要が生じたかについては判然としない。

このように、『法華論記』においては、徳一の影響を直ちに認めることは難しい。しかしながら、法相教学への批判が重要な点になったのは確かである。

おわりに

以上、『法華論記』における「北轅」の記述を足がかりに、『法華論記』の位置づけを検討した。

最澄の『決権実論』の記述をはじめ、北轅は徳一を指す蔑称として知られている。しかし、天台系の文献であっても、文脈によっては必ずしも徳一を指す言葉にはならない。『法華論記』巻四と巻九本における北轅は、いずれの場合も譬喩表現として捉える方が妥当であろう。巻九本における北轅に関しては、徳一を念頭においている可能性も考えられるが、徳一に関する記述や文献の引用は確認できない。前後の文脈からみても、徳一と断定することはやや難しい。この点から、『法華論記』巻九本で「汝は教部の権実を識らない……宛も轅を北にするようである」としている箇所は、徳一ではない法相宗の人師を念頭においているとみてよい。また、『法華論記』

における法相批判は、三論宗の人師に対する批判のように、円珍と同時代の法相宗の人師を念頭に置いている可能性もある。基の『法華玄賛』への批判に限らず法相教学を斥ける箇所は『法華論記』に散見される。法相教学に対する批判は、円珍による天台義からの『法華論』解釈、さらには『法華経』解釈の正当性を論じる中でなされたとみてよい。このため、『法華論記』を、日本における天台宗と法相宗をはじめとする他宗の論争の中に位置づけることは大過ないであろう。

本稿で検討したように、『法華論記』には徳一に対する批判を確認することができない。最澄の『法華論』解釈を依用している可能性も低いのが現状である。このため、『法華論記』における法相批判については、最澄と徳一の論争をそのまま継承しているとは言いがたい^⑤。また、最澄と徳一による論争から源信の『一乗要決』への展開に対して『法華論記』をどのように位置づけるかは、改めて検討する必要がある。紙幅の都合上、『法華論記』をはじめとする円珍の法華円教の文献が日本天台に与えた影響については、今後の課題としたい。

註

① 前川「一九九五」一〇〇頁、道元「二〇一五」四〇頁―四二頁、浅野「二〇一八」七十七頁など。

② この点について、浅井「一九七三」(三九二頁)は「最澄等の先師の意見を全く対照しなかったのは何故であろうか。しかし、法華論と天台疏とを会合する試みは天台疏が法華論意に合致する証拠の提供の意味を有しているから、遥かに徳一の難言に応え、最澄を翼賛する所以となる」と、最澄説を補強する意図があったとの指摘をおこなっている。

③ 『法華論記』は、尊通(一四二七―一五一六)の『智證大師年譜』(智證全下・一三八六頁下、一三八八頁下)によると、入唐中の大中八(八五四)年七月に越州の開元寺と、大中十二(八五八)年正月九日に天台山において校訂され、修治が終わらなかったとある。現在の形態が入唐中か帰朝後のものかは不明であるが、大杵は入唐中に作成されたとして良いであろう。また、『法華論記』を撰述した直接の理由は明らかになっていない。現在の形態になったの

は入手できた文献の都合なのか、当初から最澄と異なる視点で注釈を試みたためなのかは不明である。

- ④ 諸目録や先行研究では、『法華論科文』は最澄の撰述とされている。また、散逸したと伝えられる最澄の『法華論』注釈書が複数ある（桑谷「一九九四」「一九九五」など参照）。『法華論科文』と『法華論記』の関係の有無については別稿で論じる。

- ⑤ 道元「二〇一五」四〇頁―四二頁。道元「二〇一五」は『法華論記』において舍利がどのように解釈されているのかを論じている。北轅に関する指摘は、『法華論記』と一三権実論争との繋がりを言及する箇所でなされている。なお、浅井「一九七三」（五二九頁―五三五頁）では、『法華論記』巻九本の北轅やそこで示される説を徳一義としている。

- ⑥ 苦米地「一九八八」（二〇頁―二二頁）によると、『法華論記』は最澄の速疾成仏説、直道思想をそのまま継承しているとする。ただし、最澄説はあくまで『法華経』の経力に拠るものであるが、『法華論記』では経力については確認できないことが指摘されている。最澄説と相違する点は、『法華論記』の速疾成仏は、円教の成仏が速疾であることを示すのみであるとしている。

- ⑦ 塩入「一九三九」一八三頁―一八四頁、安藤・蘭田「一九七四」二五二頁、宮原「一九八二」二四頁―二九頁など参照。

- ⑧ 『智證大師全集』の注に「貫忍実」とある。文意から「貫」ではなく「実」として読んだ。

- ⑨ 最澄の『守護国界章』や『法華秀句』などで使用される徳一に対する蔑称として知られる。塩入「一九三九」一八三頁、田村「一九九二」など参照。

- ⑩ 一権と四実については、例えば『決権実論』の序に「夫一権四実唐基独伝、一実三権五仏同宣」（伝全二・六八三頁）とあり、一乗を権教、四乗を実教とすることは基が一人伝える説であることが示されている。そのことは、例えば基の『法華玄賛』巻一本には「如勝鬘经所说一乘。一乘是権四乘実故」（大正三四・六五五頁上）とある通りである。

- ⑪ 大正七七・八六三頁下―八六四頁上。

- ⑫ 『法華輔照』は『法華秀句』の異称として知られている。『法華秀句』卷上末（伝全三・八〇頁―八一頁）。

- ⑬ 大正二六・一五頁中。本稿では便宜的に勒那摩提訳の『法華論』を用いる。

- ⑭ 大正二六・一九頁上。
- ⑮ 『成唯識論』卷十には「四智心品所依常故無断尽_レ故亦説為_レ常。非_二自性常_一從_二因生_一故。生者帰_レ滅一向記故。不見_二色心非_一無常_一故」(新導・四六二頁／大正三一・五七頁下)とある。
- ⑯ 大正四五・四二三頁下—四二五頁中。
- ⑰ 浅田「二九八六」一二三頁上。
- ⑱ 『守護国界章』における『能顕中辺慧日論』ならびに『一乗仏性究竟論』の具体的な引用については吉田「二〇一六」(九七頁—一〇五頁)が指摘している。
- ⑲ 『成唯識論述記』卷十(大正四三・六〇三頁上)など。
- ⑳ 大正七一・四七頁上。
- ㉑ 道元「二〇一五」(四一頁)では、『法華論記』卷九本における該当箇所「汝」を徳一と捉えていると思われる。
- ㉒ 『法華玄賛』の引用箇所については、前川「一九九五」(九一頁—九二頁)参照。また、前川「二〇〇二」・「二〇〇四」・「二〇〇五」では、釈序品から釈方便品までの『法華論記』に引かれる『法華玄賛』の説に対する円珍の自説箇所_二の考察_一がなされている。
- ㉓ この他、法相教学で依用される智増と悲増の二種菩薩や増寿變易の説を天台教判や被接の教説によつて斥ける箇所などがある(拙稿「二〇二三」・「二〇二四」)。
- ㉔ 「爾」などもあるが、紙幅の都合上「汝」の用例がある頁数のみあげる。一頁内に複数の用例がある場合もある。引用部分ではない「汝」の箇所は次のとおりである。智證全上・一五五頁下、一七二頁下、一七八頁上、一八〇頁下、二六〇頁下、二七七頁上、二八一頁下、二八二頁上。
- ㉕ 『智證大師全集』の注に「雑恐新」とあるため、「雑金光明」ではなく「新金光明」の可能性が高い。なお、引用されている『金光明經』は真諦訳(『合部金光明經』卷二(大正一六・三七〇頁中)所収)である。
- ㉖ 『智證大師全集』の注に「不恐衍」とある。真諦訳(『合部金光明經』卷二所収)に「法身常住不墮常見。雖復断滅不墮断見」(大正一六・三七〇頁中)とあるため、「不」は衍字とみてよい。
- ㉗ 本文中の文字は「磊」である。前後の文脈から「會」の誤写の可能性もある。便宜的に「會」で代用した。
- ㉘ 最澄の三論批判は、吉藏の注疏を論理面から批判したのではなく、湛然による吉藏批判の言説などに影響を受けて

いる可能性が奥野「一九九三」によって指摘されている。

29 円珍による三論批判については、『法華秀句』と『法華論記』の三論批判に関する文の類似性から、円珍が最澄の影響を受けていることが奥野「二〇〇二」（二五一頁—二五三頁）によって指摘されている。

30 吉田「二〇一一」（一〇〇頁—一〇一頁）によると、『愍諭弁惑章』の成立時期は、承和十一（八四四）年五月七日以降、承和十四（八四七）年四月十五日以前の約三年間と論じられている。

31 伝全三・四〇四頁—四〇六頁、四三九頁—四四三頁。なお、『愍諭弁惑章』における『大乘三論大義鈔』の批判に關しては木内「二〇一一」（六三四頁—六四五頁）によって指摘されている。

32 智證全上・三八二頁下。

33 智證全上・八五頁上—下。

34 前川「一九九五」九八頁—九九頁。なお、現状確認することは難しいが、玄叡と円珍が同一の文献を参照した可能性もあることを言及している。

35 『大乘法相研神章』との一致箇所は次の通りである。なお『大乘三論大義鈔』の引用と同様、確認は難しいが、同一の文献を参照した可能性もある。

『法華論記』卷三本

又曰。一人身中具有二八識。此八識中第八識処從無始來依附而有成仏種性。名為法爾無漏種子也。不

レ由薰習自然而有故名法爾。堅固付託而都不レ共。

此名三本性住種性也。具足本性男子女人聞法思已發心修行經一僧祇。多聞薰習由薰習力即入見道。

如是見道初無漏智新熏目レ種。此所熏種即名為習所成種性（已上他解）（智證全上二五・八五頁下）

36 「法相宗智德」については、石山寺古写本傍註に「明證也」と記されていることが、佐伯「一九八九」（二〇二頁）に指摘されている。

37 『寺門伝記補録』（仏全一二七・二七〇頁上）や『智證大師年譜』（智證全下・一三三四頁下—一三三五頁上）など

『大乘法相研神章』卷五

多善言多聞熏習力有レ入見道。如是見道初無漏智新熏自種。此所熏種。有レ名為習所種姓。

（大正七一・三九頁中）

にも記されている。円珍と明證の論義に関しては佐伯「一九八九」（二〇二頁—二〇四頁）を参照。

③種性や声聞授記の問題などについては、最澄・徳一論争の影響を受けていると思われる箇所はあるが、引用文献の若干の一致がある程度である。扱うテーマや引用文献の傾向などから日本における天台宗と他宗との論争だけでなく、中国以来のいわゆる仏性論争の延長に『法華論記』を位置づけることは大過ないであろう。しかしながら、円珍が『法華論記』撰述にあたり、最澄と徳一の論争をどの程度念頭に置いていたのかは判然としない。この点に関しては今後の課題としたい。

参考文献

塩入亮忠「一九三九」『徳一法師雜考並に伝教大師との論評』『新時代の伝教大師の教学』、一四九頁—二〇六頁、大東

出版社。

浅井円道「一九七三」『上古日本天台本門思想史』、平楽寺書店。

安藤俊雄・蘭田香融「一九七四」『最澄』（日本思想体系四）、岩波書店。

池田魯参「一九七八」『円珍『法華論記』における天台研究の特質』『駒沢大学仏教学部論集』九、九二頁—一〇七頁。

宮原武雄「一九八二」『最澄・徳一論争と蝦夷問題』『小山市史研究』四、一九頁—三〇頁。

浅田正博「一九八六」『法宝撰』一乗仏性究竟論』卷第四・第五の両巻について』『龍谷大学仏教文化研究所紀要』二五、

一一二頁—一四六頁。

苦米地誠一「一九八八」『智証大師円珍の密教思想について—在唐時の著作—』『大正大学総合仏教研究所年報』一〇、

一四頁—三一頁。

佐伯有清「一九八九」『智証大師伝の研究』、吉川弘文館。

奥野光賢「一九九二」『円珍の『法華論』解釈をめぐって』『印度学仏教学研究』四一（一）、一四一頁—一五〇頁。

田村晃祐「一九九二」『最澄教学の研究』、春秋社。

奥野光賢「一九九三」『最澄の三論批判』『印度学仏教学研究』四二（二）、三五頁—四一頁。

桑谷祐顕「一九九四」『伝教大師と『法華論』』『仏教文化の展開 大久保良順先生傘寿記念論文集』、山喜房仏書林。

桑谷祐顕「一九九五」『守護国界章』の研究—伝教大師の法華論解釈という一面から—』『天台学論集』四、四七頁—

一〇〇頁。

前川健一「一九九五」『円珍『法華論記』の引用文献——未詳文献の解明を中心に——』『インド哲学仏教学研究』三、八九頁——一〇三頁。

奥野光賢「二〇〇二」『仏性思想の展開——吉藏を中心とした『法華論』受容史——』大蔵出版。

前川健一「二〇〇二」『円珍『法華論記』の法華思想——「釈序品」に於ける『法華玄賛』批判を中心に——』『東洋哲学研究所紀要』一八、三頁——二二頁。

前川健一「二〇〇四」『円珍『法華論記』の法華思想（二）——「釈方便品」に於ける『法華玄賛』批判（二）——』『東洋哲学研究所紀要』二〇、八三頁——九六頁。

前川健一「二〇〇五」『円珍『法華論記』の法華思想（三）——「釈方便品」に於ける『法華玄賛』批判（二）——』『東洋哲学研究所紀要』二一、四一頁——五二頁。

木内堯太「二〇一一」『初期日本天台における三車四車諍論について』『印度学仏教学研究』五九（二）、六三一頁——六三六頁。

吉田慈順「二〇一一」『「愍諭弁惑章」の位置づけ』『印度学仏教学研究』六〇（二）、九八頁——一〇一頁。

道元徹心「二〇一五」『円珍撰『法華論記』における舍利表現について』『仏教学研究』七一、二五一頁——二七四頁。

吉田慈順「二〇一六」『日本天台における因明の研究——受容から終焉まで——』龍谷大学学位（博士）請求論文。

浅野学「二〇一八」『円珍『法華論記』巻第七末における天台章疏の引用について』『印度学仏教学研究』六六（二）、七一一頁——七二〇頁。

萩野翔太「二〇二三」『初期日本天台における被接について——円珍『法華論記』と『授決集』を中心に——』『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』一三三、五三頁——七四頁。

萩野翔太「二〇二四」『円珍における『法華論』解釈について——『法華論記』における教判説を中心に——』『龍谷大学文学研究科紀要』四六、五九頁——七六頁。