

研究論文

「煩惱即菩提」とは

— 相对種開会の内的構造 —

山内寛久

私は、令和四年十二月、現代宗教研究所、嘱託例会において、「教学の沈潜は教化へ向かうるか―教学と教化の一体化を目指して―」と題して発表し、その論考を、令和五年三月発行の所報『現代宗教研究』第五十七号に掲載させて頂いた。この考案の中で法華円教独自の真理観を表す用語の、具体的な意味内容の把握が重要であることを指摘した。

本稿では、その一例として、天台大師によって、法華円教教理から発掘し、日蓮聖人が自身の法華経実践の、究極的な根拠、所信とした、「相对種開会」（妙楽大師は「敵対種開会」と表現）の法門に着目し、「煩惱即菩提」「悪即善」の用語を字面のままに受け取る危険性を明らかにしたい。

大谷大学、安藤俊雄博士は、自著『天台学論集―止観と浄土―』、第二部、論集所収の「雪川仁字の異議―その哲學的根拠を中心として―」において

天台大師以来天台円教の根本原理は円融三諦の論理であり、この論理は空から仮を媒介として中に到達する別教的な隔歴の三諦とは異って空・仮・中の三諦がその当相当処に於いて他の二諦を各具互具することを特色としている。したがって、天台の円融論理は性具の面から考察しなければ正しく之を理解することは出来ない。天台大

師が法華經玄義の中に十界互具を特に強調したのはこの意味においてであった。しかもこの論理は単に性具を前提とするというのみではなく、その性具は実に矛盾的敵対関係の両極の各具互具を意味することを理解するとき初めて天台の論理の真相を把握することが出来る。¹⁾

と示し、さらに、

この敵対種思想を正しく把握しなければ天台の性具哲学の真義を完全に理解することは不可能であると考える。²⁾と、述べられている。また、相對種思想を無視した円融論や性具説等は、華嚴学派においても既に説かれていることであり、天台独特の法門ということは出来ない³⁾と示し、⁴⁾相對的相即における円融論理、性具説こそ、天台教学の特徴とする絶対的な法門である、と教示されているのである。⁵⁾

私は嘗て、立正大学教授、浅井円道博士の御指導のもと、日蓮聖人教学の基盤にして、天台教学の生命であり、奥義である相對種開會思想について考察を試みたことがある。いま、その概要を簡略に示すと、天台三大部中、相對種の開會を基底とする円教教理法門の代表的説示箇所を、「円頓章」並びに、円頓止觀（円頓章）の文証を挙げ、その内容を明かした「聞円法」の箇所、そして、非行非座三昧の説明箇所。また『法華文句』では、卷第七上の積葉草喻品において、法華經、葉草喻品の「所以は何ん、唯如来のみ有って、この衆生の種相体性（中略）を知れり」を注釈する中、「種」概念を解釈する際の「相對種」、「就類種」の二種の開會の論理を説明した箇所。『法華玄義』では、卷第五下の、三法の始終を明かす段において、十法界すべてに共通して存する（有する）最も一般的な基本的概念（本質的な特徴と連関）である十如是を、真性軌・觀照軌・資成軌の三軌に結び付けて示した後、經証を挙げて相對的相即の論理を説く箇所、及び類通三道のくだりを挙げた。その中、『法華玄義』迹門十妙中、妙覺の位に住し、仏果を直接的に説く、第五の三法妙に視点を当て、この三法妙に到る自行の因位の境妙・智妙・行妙を考察し、真性軌・觀照軌・資成軌の三法妙と境妙・智妙・行妙の三妙の意味と關係を明らかにする事によって、原始天台教学における相

対種開會法門の意味の把握に努めた。

本稿では、以上の前提となる考察を踏まえた上で、『法華玄義』における開會法門の内的構造を見ていきたい。

『法華玄義』迹門十妙中、自行の因位にあたる、境妙・智妙・行妙段では、諸經と法華經の教理内容をおよそ四教（藏通別円）に結び付けて説明するのであるが、その円教の説明箇所には、純円独妙の法華円教の意味を、修性不二・三諦円融・三道即三徳・煩惱即菩提・生死即涅槃（以上境妙段）、世智を決して妙智に入ることを得る・五欲を断ぜずして諸根を淨む（以上智妙段）、如来行・絶待妙・双遮双照（以上行妙段）、等の述語をもって説明している。これらは、天台大師が、法華經を根本とし、中心とした、円教教理より導き出された開會論理の帰着点であり、相對種開會を基底とする、円融相對理を、教相と觀心によって覺悟した天台大師の眞理觀であると思考できる。

では次に、以上の相對種開會の相對論理を見てみたい。

天台大師は、『法華玄義』卷第五下の三法妙（眞性軌・觀照軌・資成軌⁶）を解釈する際の三法（三軌）の始終を明かす段に及んで、

（原文読み下し）

今は但だ、凡心の一念に即ち皆な十法界を具することを明かす。一一の界に悉く煩惱の性相有り。⁷

と説き、凡夫（理即）の一瞬間の微細な心の動きに十法界が具足して（備えて）いて、その一々の境界に三道の性質と、状態（有り様）を持っている。と、性具・性惡法門を説示した後に、以下のように示している。

（原文読み下し）

若し無明煩惱の性相有らば、即ち是れ智慧觀照の性相なり。何となれば、明に迷うを以ての故に無明を起す。若し無明を解せば、即ち是れ明に於てす。大經に云わく「無明轉じて即ち變じて明と為す」。淨名云わく、「無明即ち是れ明」と。當に知るべし。無明を離れて明有るに不ず。氷是れ水なるが如く、水是れ氷なるが如し。又た、

凡夫の心の一念に、即ち十法界を具し、悉く悪業の性相有り。祇ただ悪の性相は、即ち善の性相なり。悪に由つて善有り。悪を離れて善無し。諸悪を翻すれば、即ち善の資成なり。竹の中に火の性有れども、未だ即ち是れ火の事ならず、故に、有れども焼けず。縁に遇て、事、成ずれば、即ち能く物を焼くが如し。悪の中に善有り。善成ずれば、還つて悪を破す。故に、悪の性相に即して是れ善の性相なり。凡夫の一念に皆な十界の識名色等の苦道の性相有り。此の苦道に迷うて生死浩然なり。此れは是れ、法身に迷うて苦道と為す。苦道を離れて、別に法身が有るに不ず。南に迷うて北と為せば、別に、南無きが如きなり。若し、生死は即ち是れ法身なりと悟るならば、故に苦道の性相は即ち是れ法身の性相と云うなり。⁸⁾

(現代語訳)

もし、一切の煩惱の根源である無明惑(中道実相の証得を障害する根本の煩惱)の性質と、状態(有り様)があるならば、それはとりもなおさず、凡夫の迷つた思量分別の心を破り真理を顕す智慧の性質と、状態(有り様)に他ならない。なぜならば、明(中道の智慧)に迷うから無明が生起するのであり、もし無明を悟るならば、それは明によるためであるからである。『涅槃經』には、「無明をひき起こし、変化させて明とする」、¹⁾といい、『維摩經』には、「無明はとりもなおさず明である」という。したがって無明と関係を断つ事によつて明があるというのではない事を確かに知らなければならぬのである。(氷と水の関係を例えるならば)氷は水からなり、水は氷からなるようなもので、両者の持つている特色は異なつても、その本質は同じであるというようものである。また、ただ理論としては仏であるというに過ぎない未だ一分の煩惱も断じていない凡夫の心の一瞬間の微細な心の動きに、十法界を円満に備え、その一つ一つの界に皆煩惱に依つて生じる悪い行いを起こす性質と状態(有り様)は、二項対立する関係にありながら、実は相互に融合しあい一体となつているのである。悪に拠つて善があり、悪との関係を断つて善はないのである。もろもろの悪も(中道実相の理から)翻せば、善を成就(成

立）する必要条件としての資たすけとなつてゐるのである。（例えば）竹（煩惱・悪）には燃える（智慧・善の）性質があるのであるが、（縁に会わなければ）依然として火（智慧・善）を出す事はない。したがつて、燃える（善の）性質があつても（悪を）焼く事はないのであるが、（善・火を生ずる）きっかけや条件に巡り合えば火が起こり、よく物（煩惱・悪）を焼く事ができるようなものである。悪と善は融合して一体であると言つても、きっかけや条件に巡り合い満たされなければ、この悪と善の対立的統一（融合・一体化）という（真実の救い、究極的な悟りの）具体的現象は顯れない。きっかけや条件に巡り合つて悪本来の用が実現した時、初めて（悪即善と）悪を翻す事ができるのである。竹が燃えれば、その火によつて、また、自身である竹を焼くようなものである。悪の範囲の内に善があり、善が実現することによつて悪を破るのである。したがつて、悪の実体と対立しあひながら、相互に融合しあひ一体となつて、善の実体があるのである。未だ一分の煩惱も断じていない凡夫の心の一瞬間の微細な心の動きに十法界があり、その一つ一つの界に、十二因縁、等の苦の因果の実体があるのであるが、この苦の因果に惑う事象が生死（迷いによる生死輪廻の苦しみ）を果てしなく広く大きくするのである。これは、真理の本来のあり方（真如・法性）に迷う事によつて生じた苦の有り様の事をいう。即ち、苦の有り様を隔て、苦と關係を断ち切つたところに、悟りや救いの境地があるのである。（例えていえば）南を誤つて北としても、（本来の）北と逆方向にある南が別のところにあるといふのではないやうなものである。迷いによる生死の苦の有り様が、中道実相の永遠不変の真理（悟られる対象）のあらわれにほかならないのである。したがつて苦の実体はとりもなおさず、直接的原因と間接的条件に由つて有る存在の本性で、それはそのまま本来的には真実であり、それは永遠常住の実体そのものである。

以上の、対立しながら、実は互いに融合しあひ、分けられない關係にあるといふ、天台大師の善悪相即論の注意点を述べれば、「縁」に合わなければ、善悪の相即は成り立たないといふことである。「縁」によつて、はじめて悪が善を

資^{サツ}け成就（成立）する用として翻るのである。その「縁」とは、天台大師においては能開（相い矛盾して対立する両極の本来の意義を開き顕し、統一的に肯定する主体）の法華円教の事であると思考でき、法華円教の内容である、中道実相理における相対的相即の円融論理の智用を「縁」として、悪が善と相即する真理を悟る事ができるとしているものと思われるのである。

さらに、天台大師は『法華玄義』第五下の三法（真性軌・観照軌・資成軌）に類通（三つのものを同じ種類として通じ合わせる事）する三道（煩惱・業・苦）を明かす段において、以下のように説く。

（原文読み下し）

一に類通三道とは、真性軌は即ち苦道、観照軌は即ち煩惱道、資成軌は即ち業道なり。苦道即ち真性とは、下の文に云はく、世間の相常住と、豈に彼の生死に即して、而も是れ法身ならん耶。煩惱即ち観照とは、観照は本と惑を照す、惑無くんば則ち照無し。一切法空是れ也。文に云く、「諸法は本より来た常に自ら寂滅の相なり」と、即ち煩惱はれ観照なり。照は薪の火を生ずるが如し。文に云く、「諸の過去仏に於て、若し一句をも聞くことあれば皆は已に仏道を成ず」と。又た云く、「深く罪福の相を達すれば、遍く十方を照す」と。即ち是れ煩惱に体達するの妙句を聞くなり。資成即ち業道とは、悪は是れ善の資なり、悪無ければ亦た善も無し。文に云く、「悪鬼其の心に入つて我を罵詈毀辱す。我等仏を念ずるが故に皆な当に是の事を忍ぶべし。悪来り加はらざれば、念を用ふることを得ず。念を用ふるは悪の加はるに由る」と云云。又た威音王佛の所の著法の衆は、不軽の言を聞きて罵詈打拍す。悪業に由るが故に還つて不軽に値い、不軽、教化して皆な不退を得る。又た提婆達多は是れ善知識なり、豈に悪即ち資成なるに非ずや。⁹⁾

（現代語私訳）

第一に、不変の真理の本体の真性軌と、迷情を破り真理を顕す智慧の作用である観照軌と、観照軌の智慧のはた

らきを資^{たす}け成就（成立）させる万行の資成軌、この妙を説明する三種類の規範を、衆生が迷いの生死輪廻を続けていく状態を示した無明、三毒の煩惱道、煩惱によって生じる善悪の所行の業道、煩惱道と業道によって生じた苦しみの報いの苦道、に対応させて関係を明らかにしてみれば。煩惱と、身口意の善悪の行為に因って生じた苦しみ^なの報いは、とりもなおさず、偽りのない不変の真理の本体（真性軌）であり、無明、三毒の迷いそのものは、とりもなおさず、迷情を破り真理を顕す智慧（観照軌）の作用であり、煩惱に因って生じる善悪の行いは、即ち迷情を破り真理を顕す智慧のはたらきを資^{たす}け成就させる万行の事である。煩惱と善悪の行いが原因して生じた苦しみが、不変の真理の本体にほかならない、という理由を挙げれば、法華経、方便品に「世間のすがたはそのままで不変の真理のあらわれである」、と説かれている。したがって、どうして世間のすがたである生死流転の苦しみから関係を断ち、離れたもの（実相と隔別した真理）を悟りと救い（真如）とすることができようか。また、煩惱そのものが、とりもなおさず迷情を破り真理を顕す智慧を以って、善悪、さらには無記（善でも悪でもないもの）に通ずる真理を観察し照らす事で、真理の根本（ここでは煩惱）の本来の意味を理解する事になる。とりもなおさず煩惱が無ければ智慧も無い事になる。「現象界の一切の存在は縁起によって成り立ったもので、そこには実体というものは存在せず空である」（法華経、法師品）とはこの事（煩惱も智慧も実体はなく空であるとする仏の境地の功德である観照の真理は、煩惱と、この煩惱と向き合う智慧によって空を悟ることができ）をいうのである。また、法華経、方便品に「この世に存在するものはすべて、もともとそのままのずと（本来の）涅槃の境地のすがたを示しているのである」と、したがって煩惱は、とりもなおさず、仏の境地の功德である観照の智慧にほかならないのである。薪（煩惱）が縁に触れて火（智慧）を起こすようなものである。法華経、方便品に「多くの過去の仏や、在世中の仏、あるいはその滅後に（これからの仏から）もしもこの法の一句でも聞くことがあったなら、その人たちはみなすでに仏道を成就しているのだ」、と説かれている。また、法華経、

提婆達多品には「(仏は) 罪惡と福德の兩者のあり方を深く究めて、くまなく十方(一切)を照らされる」と説かれてゐる。とりもなおさず上記の(法華經の)經文によつて、煩惱そのものをとどこおり無く、深く極め尽くした、法華円教の不可思議なる教えを聴聞することができるのである。また、煩惱に因つて生じる善惡の所行が、とりもなおさず仏の境地の功德である觀照の智慧のはたらきを資^ナけ成就(成立)させる万行にほかならないといふのは、(善は惡によつて成就、成立することができるのであるから) 惡は必要條件として善の資^ナけとなるものである。したがつて惡が無ければ善もまた無いのである。法華經、勸持品には「惡鬼がその人々々の身に入つて、私たちを罵り、そしり、辱しめるでしょう」、「私達は仏を心に思つてみな、このようなことを耐え忍びましょう」と説かれてゐる。したがつて、罵り、そしり、辱めるといった惡業が与えられなければ、(仏を)心に思つて耐え忍ぶといった善業を成就することはできないのである。仏を思う心を起こすのは惡業が与えられることに起因するのである。また、(法華經、常不輕菩薩品所説の)威音王仏の時代の、教法に執著する(四衆の)人々が不輕菩薩の(「私はあなたを深く敬います。軽んじたりはしません。なぜなら、あなた方はみな菩薩道を実践して、必ず仏に成ることができのですから」といふ)言葉を聞いて、(四衆の中には怒りの心をおこす不淨な人がいて、反つて不輕菩薩を)ののしり、激しく非難し、(杖や石ころで)打ちすえたりした。しかし、(四衆の人々らは)この悪い行いによつて、逆に、不輕菩薩の善の行いに會う(縁を結ぶ・逆縁)ことができ、不輕菩薩の教化に浴することになつて、成仏に向かつてまっすぐ進み、逆戻りしない境地に入ることができたのである(さらにいえば、不輕菩薩も、衆生の惡業を受けることによつて、自らの善業を完成することができたといえるのである)。また、(法華經、提婆達多品所説の)「提婆達多是善き友人(惡人提婆達多も過去世においては釈尊の師であつたが、今日では釈尊に敵対する存在として逆逆謗法を犯す。しかし、善惡の性は本来不二であるから、提婆達多の惡も釈尊の善の修行を完成させる必要條件の資^ナけとなつてゐるのであり、さらに、惡人提婆の成

仏の記別は、衆生を精進発奮せしめる釈尊の衆生化の増進にも繋がつている。したがって、提婆達多が釈尊の善知識であるとする経文は、悪は善を成就、成立させる必要条件の資たすけである、という文証となっているのである」として、これらの経文が示しているように、悪は善を成就させる資たすけとして必要条件であることにはかならないのである。

と、説かれているのである。かくして、天台大師は、相対的（敵対的）開会の円融相即の真理の文証として、法華経の経文を挙げ、法華経にあらわされている事柄から、内面に隠されている円教教理の本質や意味を推しはかつて理解し、その内容を顕彰したのである。

また、『法華玄義』第八上の顕体段において、

（原文読み下し）

第二に顕体とは、前の釈名を総じて説けば、文義浩漫なり。今、頓に要理を点じて、正しく経の体を顕し、直ちに真性を弁わず。¹⁰

とて、「迹門十妙第五、三妙法を含む）釈名段は、体・宗・用をひっくりかためて説いたため、文章の意義、内容が、広く果てしない。したがって、今（顕体段）は、たちどころに法華経の肝要なる本質を把握して、正確に法華経の根本の趣意を顕し、直ちに法華経の実相の真理（真性軌）を率直に明白にするため（他の観照軌・資成軌、宗・用と）區別して論ず」と明かす。そして、この後、実相の体の異名として「妙有」、「真善妙色」、「實際」、「畢竟空」、「如如」、「涅槃」、「虚空仏性」、「如来藏」、「中実理心」、「非有非無」、「中道第一義諦」、「微妙寂滅¹¹」、等の用語が列挙されるが、この名称の示す意味する内容が、これまで述べてきた、対立の統一の原理を本質とする開会の実相であるという事が理解できるのである。

法華円教の究極の道理である相対種開会を基底とする中道実相理を覚悟し、これを実践によって顕現させる事で、

無明の一分を断じて、法身（中道）の一分を証得した分証即円教の初住、別教の初地の菩薩の位に入り、境（理）智冥合の成仏世界が実現され、仏果所住の境地に安住する事ができるものと思考できるのである。

日蓮聖人は、『一代聖教大意』、『爾前二乗不作仏事』の初期の御遺文において、この「開会」の表現、内容について言及されているが、その後、御遺文上においては具体的表明、説示を徐々に控えられていった感がある。恐らく、当時流行していた「あるがまま」の現実を絶対肯定する中古天台本覚思想と混同される誤解を避けるためであったと推測する。しかし、身延御入山後、建治元年『種々御振舞御書』、建治四年二月二十八日『始聞仏乘義』、弘安三年七月二日『太田殿女房御返事』、において、開会の法門を余す事無く披歴し、法華経実践上、所信とする根本教理として、最重要法門である事を表白されている。

結びになるが、法華円教の用語が示す、意味内容の把握が重要であるという観点から、煩惱即菩提に焦点を当て、天台大師、日蓮聖人が自らの仏道実践の教理軌範とした相對種開会の内的構造をみてきた。この考察で明らかのように、煩惱即菩提と言っても、煩惱が無条件にそのまま菩提と言う事では無い。煩惱の用きと意義を知り、煩惱が菩提を成就させる必要不可欠な条件としてきっちり位置付けられ、明らかにされた時、煩惱即菩提が成立するのである。

（注）

- (1) 安藤俊雄著『天台学論集―止観と浄土』。四二三頁
- (2) 同 右。四二四頁。
- (3) 因みに、日蓮聖人も「諸大乘経には中道の理が王なり。又華嚴経は円融相即の王」〔顕謗法鈔〕弘長二年四月十七日、昭和定本二六九頁と、また「始メ寂滅道場にして実報華王の儀式を示現して、十玄六相・法界円融・頓極微妙の大法を説給ヒ」〔開目抄〕文永九年二月、昭和定本五五〇頁とて、華嚴経にも円融相即の論理が説かれる事を示している。

- (4) 安藤俊雄著『天台学論集―止観と浄土』四二五頁
- (5) 安藤俊雄博士における、天台教学の相對種開會法門の重要性の指摘については、『天台性具思想論』前編、天台智顛の実相論、第二章、円融論理、第二節、天台弁証法、一、敵対種、において「円融論理を形成するものは、敵対的相即の弁証法である。三軌の厳然たる差別と円融一体を妙法の自己展開のために不可欠な天然性徳の二面であるとする思惟が、敵対的相即の論理である。そしてこの論理は、煩惱・悪法を菩提・浄法の資成軌と考えるところに顕著である」（四五頁）と説明され、さらにこの相對種開會法門を、後編、天台実相論の發達、第五章、四明知礼の実相論、第一節天台弁証法の復興、二、敵対種の發掘、において「天台教学の生命は、前編において明らかにした如く円融弁証法にある。そしてこの円融弁証法たるや、一切を矛盾の自己同一として把握することを説く。この矛盾の自己同一を無視すれば、十界互具・百界千如・一念三千は他宗のたんなる円融説となら選ぶところはない（中略）この天台哲学の生命たるべき原理を示すものが、法華文句に智顛が説いた敵対種思想である。したがって敵対種は天台教学の生命である」と述べられている箇所が最も代表的で一般的である。日蓮宗関係において、相對種開會に關した論文を挙げると、渡辺宝陽博士の「日蓮聖人の仏種論」（渡辺宝陽編『法華仏教の仏陀論と衆生論』所収）、同じく渡辺宝陽博士の「煩惱即菩提」覚え書き（浅井円道編『本覚思想の源流と展開』所収）、及び原愼定著「日蓮教学における罪の研究」第六章日蓮教学における救済の特質、第四節敵対的相即の論理、中村宣愼稿「日蓮聖人における就類種・相對種開會―特に相對種開會を中心として」（二〇一二年三月十五日發行）「日蓮教学研究所紀要第三十九号」所収。
- (6) 眞性軌―偽でない不變の眞理の本体―境妙―体玄義
- ・ 觀照軌―迷情を破し眞理を顯す智慧の作用―智妙―宗玄義
- ・ 資成軌―觀照の智慧のはたらきを資成する万行―行妙―用玄義
- (7) 『法華玄義』第五下ノ三十三ノ左。『天台大師全集』第三卷、六二二頁
- (8) 『法華玄義』第五下ノ三十三ノ左。『天台大師全集』第三卷、六二二頁
- (9) 『法華玄義』第五下ノ三十七ノ右から三十七ノ左。『天台大師全集』第三卷六二七頁から六二九頁

(10) 『法華玄義』第八上ノ二十八ノ右。『天台大師全集』第四卷、六〇九頁

(11) 『法華玄義』第八下ノ十四ノ右。『天台大師全集』第五卷、二十九頁

参考文献

- ・『天台大師全集』法華玄義全五卷
- ・浅井円道著『日蓮聖人と天台宗』（平成十一年七月十三日発行）一、「法華経の開会思想」。二、「円教」の意味。
- ・浅井円道編『本覚思想の源流と展開』（一九九一年一月十日）所収、渡辺宝陽稿「煩惱即菩提」覚え書き。
- ・渡辺宝陽編『法華仏教の仏陀論と衆生論』（一九八五年九月十二日）所収、渡辺宝陽稿「日蓮聖人の仏種論」。
- ・原慎定著『日蓮教学における罪の研究』（平成十一年三月十九日）
- ・望月勸厚著『法華経講話』（昭和五十七年五月一日改訂版）
- ・上原専祿著『死者・生者―日蓮認識への発想と視点』（一九七四年二月二十八日）
- ・勝呂信静著『法華経のおしえ日蓮のおしえ』（平成元年十月三日）
- ・安藤俊雄著『天台性具思想論』（昭和四十八年十二月二十日）
- ・安藤俊雄著『天台学―根本思想とその展開』（一九六八年六月一日）
- ・安藤俊雄著『天台学論集―止観と浄土』（昭和五十年五月二十日）
- ・田村芳郎著『鎌倉新仏教思想の研究』（一九六五年三月二十日）
- ・田村芳郎・梅原猛著 仏教の思想5 『絶対の真理〈天台〉』（平成八年六月二十五日）
- ・中村宣悠稿「日蓮聖人における就類種・相対種開会―特に相対種開会を中心として―」（二〇一二年三月十五日発行）『日蓮教学研究所紀要第三十九号』所収。
- ・田村芳郎・藤井教公著 仏典講座7上『法華経上』（一九八八年三月三十日）

- ・ 藤井教公著 仏典講座7下『法華経下』（一九九二年九月十日）
 - ・ 多田孝正著 仏典講座26『法華玄義』（昭和六十年五月一日）
 - ・ 菅野博史訳注『法華玄義』（上）（中）（下）（一九九五年）
 - ・ 菅野博史著『法華玄義』入門』（一九九七年七月三十日）
 - ・ 菅野博史著『法華玄義を読む 天台思想入門』（二〇一三年四月十日）
 - ・ 中村元著『佛教語大辞典』縮刷版（昭和五十六年五月二十日）
 - ・ 講談社『新大字典』（普及版）（一九九三年三月二十六日）
- ※『法華玄義』の最新の現代語訳として、菅野博史訳注現代語訳『法華玄義』（上）（二〇一八年十一月十八日）『法華玄義』（下）（二〇一九年九月八日）があるが、本稿においては、原文から私訳として解釈した。したがって、上記の菅野博史訳注現代語訳『法華玄義』（上）（下）の引用はしなかった。