

李通玄の法華經觀

稻岡賢

李通玄の十宗十教判は、その独自性のため様々な角度から検討されなければならない。筆者は昨年の宗教学会に於て、彼の教判には法藏の五教判及び同別二教判が多大な影響を与えていることを指摘するとともに、五教判中の終頓二教を頓悟的観点に於て見直し、そこに楞伽維摩二經の位置づけがあるのではないかとの卑見を述べた（宗教研究263）。そこで今回はその一連の考察の中で、彼の法華經に対する見解を探ってみようと思うのである。

一

周知のとおり法華經は十宗判では第七、十教判では第六に位置づけられるものである。両者に於るこの配列の相違は梵網經・大集經及び共不共教・不共共教の有無に起因するものであって、概ねその順序は一にしているといえる。その中、法華經は「會權入実」或いは「引權歸実」を表すものとして位置づけられ、「仏性」或いは「捨權向実」を表す涅槃經の

直前に置かれる。尤も十宗判に於ては兩經間に大集經が配されているのであるが、此經の記述形式が法華涅槃兩經のそれと比較するに「十種別」等を立てる方法が用いられておらず、従つて量的にも兩經各々の1/10にも満たないものであつて、ここに些か異質たる感を与える。又、此經は十教判では全く論じられておらず、何故十宗判のみ第八に配されるのか、この点でも疑問を抱かせるのであるが、しかし李通玄の大集經に關説する箇所は極めて少く、この問題解決には彼の「宗」の立場の検討が要求されるのみならず、安廬等の外的影響も考察されなければならないであろう。けれども今は論旨から外れることとなるのでこれ以上の考察は省略することとした。

さて李通玄に於ては、十教判即ち「教」の立場では法華經と涅槃經とは多分に類似性を有するものとして理解されているといえる。それは兩教の配列順序、「引權歸実」と「捨權向実」なる性格づけの他、「法華涅槃兩部の教は、化仏の所

為たりと雖も、皆彼の二乗及び人天の種類をして、一乗の法を成就せしめんと欲す（㊥36・730C）。と両經をほぼ同一に扱っていることから明白といわねばならない。勿論、彼の教判は、十教判中の共不共・不共共の二教を除けば、その配列順序が總じて浅↓深の内容を有していることからすれば、この法華涅槃の兩經間に於ても何らかの差異が存すると思われる。その点に対しては、彼が「一部の經は俱に三乘中第六時の教にして、但、化相門中に説時の前後あるが為の故に、分ちて涅槃經を第七時教と為す。然るに其の智境は古今の時を次第すること有ること無きなり。（㊥36・736C）」と論じていることから、兩經は「教」の立場に於ては説經時分に対しての位置づけによる差異であるということが出来る。但し彼がここに論ずる「化相門」がいかなるものであるかについては、筆者は彼以前に於るその用例を知らないの諸賢の御教示を仰ぎたい。今は「化仏の化相を成ずるを示すの時、麻麦に苦行し、剃髮持衣するに諸の飾好を捨てて草を藉く等の事の如し。（㊥36・733a）」の文と勘合して、方便・權仮の意味を有する門として理解しておくこととする。以上、「教」の立場に於て、兩經に根本的相違はみられず、共に「開三顯一」を明す法華經の立場を以てその特色としているといえる。但し、ここで少しく注意しておきたいのは、この説經時分に立脚しての兩經の位置づけは、彼に於る天台の五時八教

判の影響を想起させることである。しかし筆者はこの立場からのみで、天台の影響を論ずることは早計であると考え。確かに李通玄は化法の四教判を法藏を通じて知っていたことは疑いない。そして化儀の漸頓秘密を化法の中で解釈していることも、法藏をそのまま継承したものであるが、しかし李通玄と天台との関係は探玄記卷一に示す内容を些かなりとも出ることはないようである（㊥36・734C）。又、五時八教判自体既に学界で議論されているものであるが、その結論がいずれにあるにせよ、筆者は李通玄と天台教判ことに五時判との関係は今後の研究に於て結論づけられるべき課題と考える。それ故、彼の論ずる説經時分の立場は、從地踊出品に説く「四十余年（㊥9・41C）」等の語にみるように法華經自体からの影響、或いは探玄記に吉藏の教判を紹介する中「三には摂末帰本法輪なり。即ち法華經は四十年後の説にして迴三人一の教なり。（㊥35・111b）」とあるように法藏からの影響等であると考えておきたい。

二

次に「宗」の立場から法華經の特色を検討していくこととするが、ここでは十宗判に留意しつつ新華嚴經論の中でどのような点が特に注意されているかを解明することを以てその手懸りとしたい。従って涅槃經等との比較は後日に期すこと

とする。

それでは彼は「会権入実」として示す法華經のいかなる点に関心を示すのであろうか。試に新華嚴經論に於る諸經論の引用及び闕説の頻度を調べてみると、華嚴經は当然除くとして、この法華經が他經論に比べて遥かに多いことが知られる。この事實は少くとも李通玄と法華經との関係の密接なることを物語っているといえる。そして次いで彼が法華經の中で一番多く取上げている事項を調べてみると、提婆達多品に説かれる竜女成仏であることが判明する。但し、「經云」という形式での引用に限定するならば、全29回15箇処（法華經文出典箇処）中、方便品14回6箇処、如来寿量品5回2箇処、提婆達多品2回2箇処、譬喻品・見宝塔品・普賢勸発品が2回1箇処、序品・安樂行品が1回1箇処であって、ここからでは彼の竜女成仏に対する関心の高さを論ずることは不可能であるが、法華經に闕説するその全体からみれば3/4以上が竜女成仏に関する事実から察して、李通玄の法華經に対する見解の中で、竜女成仏に多大の関心を有していたことは否定できない。勿論、「会権入実」としての法華經に対する見解は、法藏に於る「同教」或いは「摂末帰本」の立場と酷似しており、ことに五教章建立一乘に論じられるように火宅三車の喩にみるこの立場の論証との関係も無視することはできない。確かに竜女成仏ほどではないにしても、彼は屢々火宅

三車の喩を用いて「会権入実」の論証を行っていることから、彼がこの事柄に対して関心を払わなかったわけではない。しかしながら法藏のように三車家、四車家の問題にまで論究する等の深まった考察は加えておらず、恐らくこれらの事柄は法藏を通じて知っていたであろうにもかかわらず、単に四車家の立場でこの法華經の特質を論じていく態度には、筆者は李通玄の法華經に対する見解の基本的立場として、火宅三車の喩に於て開三顯一を示していく教理的立場よりも、寧ろ成仏という実践的立場で会権入実を示していくこととする彼の姿勢が象徴されているように思う。そしてこの旨は十宗判の中で一層明瞭になると考える。

さて、十宗判の中に於て法華經は「十種別」を立てて華嚴との権実が決判されている。「十種別（二種同）」の細部に亘つての比較がなされるのは、維摩法華涅槃の三經のみであって、他經とはその扱いに於て一線が画されている。何故このような区別をなすかについては、筆者は楞伽維摩二經から察して入俗利生の行の有無にその一因があると考えているが、今それについては論旨から外れるので詳述しない。ところで法華經の「十種別」をみてみると、その中、第七第八の二は直ちに竜女成仏について論評しており、第九第十もその内容はこれに闕説したものである。それに対して火宅三車の義は第十に於て少しく論じられるに止まり、畢竟これらの事実か

らも竜女成仏に對する彼の関心の深さが伺われるといわねばならない。そこで当然の課題として、何故彼が竜女成仏を重視したのが浮び上り、これが彼の法華經に對する見解を理解するための重要なポイントとなるのである。従つて彼の竜女に關説する場合、いかなる事柄に著目しているかを探つてみると、その概ねは刹那成仏なることにあるといえる。そして又その關説箇所では屢々善財の名もみえることから、これは一生成仏とも關係していることが伺われる。それ故以降は彼の刹那成仏に對する見解を一生成仏を念頭に置いて考察してみることとしたい。

李通玄に於て刹那が重要な意味を以て論じられるとき、そこには必ず「刹那際諸仏三昧」がその内景にあると考えられる。彼によればこの三昧は「三世諸仏と一切諸仏と總じて同じく一箇にして不遷の体」(③36・921a)なることを明すものとして理解されるものであつて、畢竟この具体的内容を示すものとして三聖円融の思想が提唱されることにもなるのである(拙論・印仏32—2)。即ち定体を文殊若くは仏、定用を普賢に配される結果、この三昧の「刹那」を「三世に生滅の時無きことを会するなり」(③36・923a)と逐語釈されるその内容を理解するためには、定体に託される文殊の内実が明確にならねばならない。彼に於て文殊は起信の首としての根本智として理解されるが、その智は徹底してその無性が論じ

られるものでもある(拙論・印仏29—1)。それ故、新華嚴經論冒頭に「夫れ以れば、有情の本は智海に依りて以て源たり。含識の流は總じて法身にして而も体たり」(③36・721a)と智の一切の根源性が論じられることと相俟つて、ここに又この三昧が「一箇にして不遷の体」と規定される所以が首肯されるのである。そして不遷の体なるから又刹那も三世無生滅時としての一面を有せしめる背後には、刹那としてある始成正覺の内容が「智は三世に入りて悉く皆平等なり。……身は十方に遍きて来往すること無し」(④10・1c12a)たることに注目して始成正覺を重視する彼の立場があること(④36・761c)と勘合する時、ここに刹那が改めて三世無生滅時を「會」と解釈することが理解されてこよう。このような意味を有する刹那なるが故に、彼が竜女の刹那成仏を重視する所以は推察できる。その結果、この刹那には不遷の体としての無性の智がその根幹にあるからこそ、それは又反面竜女の刹那成仏にみる種々の有相の義はどこまでも未顕眞実として扱われていかなければならないこととなる。それ故、彼にとつては竜女が變成男子して成仏するなどは決して眞實を顯すものとして考えることはできないこととなつて、「十種別」中第七以降には、この他、南方成仏、娑婆の衆の遙かなる敬礼、遠受記等を具体的に列挙してその非実たることを論じ、華嚴經との別なることを明らかにしていくのである。尚、維

摩涅槃の兩經に對して彼は「十種別」の他「一種同」を立てるにもかかわらず、この法華經は「十種別」のみである。この扱い方の相違には彼自身の何らかの意圖が潜んでゐるのかもしれない。しかし、現在の筆者にはそれが何なのか汲み取るには浅學すぎる。今は次に引く彼の文から推察して、項目としては取上げなかった、と理解しておきたい。

竜女の一剎那の際に三世の性を印じ、又凡夫より即ち聖なるに毫分を移さざるは、此れ乃ち善財童子の解行入道法門と略同じなり。善財の一生成仏とは、剎那際を離れずして、三世の性を証して古今總じて齊しきなり。還、竜女の一剎那の際に（女）身を転じて（菩薩）行を具して成仏するに、一時に總じて畢ることは、皆、本法に称えり。法、是の如きなるが故に。時劫を立つるは衆生の情塵なり。善財の此を証するを名けて一生と爲す。三世の時劫、既に尽くるに更に何れの生か有らんや。故に名けて一生と爲すなり。（④36・727b）

以上の彼の解釈から、法華經と華嚴經の「一種同」も、竜女の剎那成仏と善財の一生成仏の略同に於てみることができるのであって、前述の理解に止まるのである。

ところで、この引文中の「解行入道法門」の語は、一生成仏と剎那成仏の關係を考える上で、少しく注意しておかねばならない。というのは「解行」なる語が法蔵の提唱する三生成仏の「解行生」を想起せしめるのみならず、竜女の八歳に

成仏するに著目して「竜女をして成仏せしめるは過去に久しく修するに非ざることを明し、年の始めて八歳なるは又今にして旧學に非ざることを表す。（④36・726b）」と解釈していることが、華嚴經にみる善財の宿因描写と矛盾するように思われるからである。法蔵はこの經文に注目して、善財が前世に善根を種る期間を「見聞生」として三生成仏を論じていく（拙論・印仏30-1）。しかし、李通玄はこの立場を繼承しないが故に一生成仏として善財をみていくのであるが、それではどのように善財の宿因を理解しているのであろうか。それについて彼は「此は因より果を感じず。因無くして報生有るべからざれば、先世の信心は能く自心是れ白淨無垢法身及び無依住普光明智を具足すると信ぜしめ、以て信種と爲すことを明す。（④36・951b）」と論じ、先述の竜女の「過去非久修・非旧學」に對して「先世信心」等の表現を用いていることは、剎那或いは一生成仏を主張する彼の立場から察して、やはり不自然のように思われるかもしれない。しかし、「過去」と「先世」の語の同意性にのみ拘泥すれば確かに矛盾であるが、先述してきたように根本智の無性が起信の首たる所以であり、その信の内容が自身の分別と仏智とが等同とするものであって、それが無性智の一切の根源性たることに由来する立場のものであることからすれば、却って智の三世に入りて平等たることを示すものであるといわねばならない。従って

先世の信心は恒に三世を該摂する智に於て論じられるものに外ならないから、それは畢竟又刹那として起信にあることになる。とすればここに彼が「信種」というも根源性にも見る無性智の発露と考えれば、たとい「從因感果」という言表も、却って三世に皆平等たる不遷の智たるが故に因果たるべくして、いわば十方に身を現するというが如きその具体的内容として考えられよう。このように考えるとき、善財は無性の智の全現に眞の成仏が説かれる一面を示すものとして必ずや一生に於る成仏として論じられなければならないことになる。だからこそ、その表現に多少の相違がみられるも、總じて一生も刹那も智の根源的不遷性の二方面の表現であつて、決してその本質に於て異なることはないといえるのである。以上から筆者は竜女の刹那成仏にみる彼の解釈と、善財の宿因に対するそれとが矛盾しないと考えるのである。彼に於る成仏に對する見解は、

一念相應一念成仏、一日相應一日成仏。何ぞ劫數を須いて漸々に修し、多劫に積修して三祇に果に至らんや（㊤ 36・730 a）

一念相應一念仏、一日相應一日仏。何ぞ苦死に要す三僧祇を須つことあらんや。（㊤ 36・733 a）

等の文句が端的に物語っているのであるが、この背後に以上論じてきたように竜女の刹那成仏や善財の一生成仏があることは既にいうまでもないことであらう。法華經は彼のこうし

た成仏論を説くからこそ「法界の門に歸せしめ、仏の眞実の宅に入らしむ。（㊤ 36・726 b）」經として重視されることとなるのである。

三

以上、筆者は彼の法華經に對する見解を探ってきたのであるが、しかしこれは論題の示すところからすれば氷山の一角にすら足るものではない。この他、具体的な面では法華經の構造が文殊に始まり普賢に終るといったことも興味ある問題である。それは当時流行していた五台山の文殊信仰や、恐らくそうした影響も受けたであろう彼の三聖円融思想と關係するようにも思われるからである。そして勿論、後の課題として残した涅槃經等との比較もなされなければならない。けれども、困難な作業ではあるが、彼の法華經觀をより明確なものとするためには、彼の環境的意味での法華經との関りである。この辺りの理解がはっきりしてこなければ眞に彼の法華經に對する見解は考察しえたとはいえないように思う。ともあれ、現在の筆者にとつてこのような広範圍に亘る研究をするには余りに浅学であつて先学諸賢の御教示を切に念願し、今はただ彼の著作から伺える法華經理解の重要点を明したことで論を終えることとしたい。

（岡崎女子短大非常勤講師）