

# 「大通結縁」に関するいくつかの問題

神 達 知 純

## 一 問題の所在

大通結縁とは『法華経』「化城喻品」に説かれる大通智勝如来の故事にもとづく。現在の声聞は、実は過去の大通智勝如来の世に、その十六王子の『法華経』覆講を聞き、将来仏となる縁を結んでいたという内容である。

「大通結縁」という語は、管見の限り、湛然の『法華文句記』<sup>(1)</sup>が初出であり、証真の「三大部私記」にはしばしば用いられている。近代における天台教学の解説書において『法華経』の主要な教相として大通結縁を取り扱っている例も確認できる。<sup>(2)</sup>

しかし、智顗の所説を検討してみると、大通結縁の意義は智顗においてはとくに強調されておらず、むしろ湛然以降に注目されていたのではないかと考えられるのである。本稿の目的は、このような問題意識にもとづいて、大通結縁の意義がどのように展開していったか考察を試みるものである。

印度學佛敎學研究第六十三卷第二号 平成二十七年三月

## 二 大通結縁と種・熟・脱

『法華経』において大通智勝如来のような過去仏の登場はとくに珍しい訳ではない。『法華経』は過去仏との因縁を随所に説くことで、その教えの普遍性を自ら証明してきたのである。

ただ、十六王子による『法華経』の覆講を聞いた者が今の会座において声聞となつてゐること等、大通智勝如来の故事は前後の諸品との関連においても重要である。<sup>(3)</sup>たとえば、富楼那が九十億の過去仏のみもとにあつたことにより現在に説法第一の弟子となつたこと等は、その端緒に大通智勝如来があつたと考えて矛盾ない。<sup>(4)</sup>

このように『法華経』における大通智勝如来の位置がきわめて重要であることは確かであるが、智顗説『法華玄義』、『法華文句』を参照すると、あえて大通結縁に特化せずに過去仏との関わりが論じられているように思えるのである。

## 「大通結縁」に関するいくつかの問題（神 達）

二〇六

その根拠を例示する。

又、異とは、余教は当機益物にして、如来設化の意を説かず。此の経は仏の設教の元始、巧みに衆生の為に頓・漸・不定・顯・密の種子を作すを明かす。中間に頓・漸・五味を以て、調伏長養して之を成熟す。又、頓・漸・五味を以て之を度脱す。並びに脱し、並びに熟し、並びに種えて、番番息まず。大勢威猛三世に物を益すること、具さには信解品の中に説くが如し。余経と異なるなり。（大正蔵三三―六八四上）

これは『玄義』の三種教相の化道始終不始終相を示した箇所である。これは如来による教化を種・熟・脱（如来の三益）によつて説明したものである。智顗はその根拠を「信解品」に求めている。

ここで智顗が「信解品」を根拠とする理由は詳細な説明がないのでわからないが、筆者は教判論との関連から『玄義』十卷教相における引証を想起する。<sup>(5)</sup>この箇所では智顗は「信解品」長者窮子の譬喩が五時五味の教判に合致することを示すのだが、智顗は釈尊一代における化道という視点から長者窮子譬を解釈する。それは、たとえば法雲が「方便品」<sup>(6)</sup>「譬喩品」の教説との合致という目的でこの譬喩を解釈していることと比べても、智顗ならではの意図がうかがえる。智顗が「信解品」を根拠に種・熟・脱を理解しようとした理由をこのように推測する。もう一つ例を挙げたい。

且らく三段に約して因縁の相を示す。衆生、久遠に仏の善巧に仏

道の因縁を種えしむるを蒙り、中間に相値いて更に異の方便を以て第一義を助顯し而して之を成熟し、今日雨花動地して如来の滅度を以て而して之を滅度したまう。復た次に久遠を種と為し、過去を熟と為し、近世を脱と為す。地涌等は是れなり。復た次に中間を種と為し、四味を熟と為し、王城を脱と為す。今の開示悟入の者なり。復た次に今世を種と為し、次世を熟と為し、後世を脱と為す。未來得度の者、是れなり。未だ是れ本門ならずと雖も、意を取つて説くのみ。其の間節節に三世九世を作り、種と為し熟と為し脱と為す。（大正蔵三四―二下）

これは『文句』の四種釈の相を示す中、因縁釈について説いた箇所である。やはり種・熟・脱について言及がなされている。それによると、「久遠種・中間熟・今日脱」、「久遠種・過去熟・近世脱」、「中間種・四味熟・法華脱」、「今世種・次世熟・未來脱」というように、種・熟・脱の時機は經の所説に應じており、一概に定められるものではない。

設教の元始という意味からすれば、大通智勝如来との因縁こそが如来の三益中の種にふさわしいということは『法華經』本文からも十分に首肯できるはずであった。しかし、前述の『玄義』と『文句』、いずれにおいても智顗は大通結縁との関連を示していない。『玄義』の資料については種・熟・脱の根拠が「化城喩品」に求められてもよかった。また『文句』の資料については、いかなる所説であっても種の時機を大通結縁に定め、たとえば「久遠種」とすることもでき

るのではないか。ところが大通智勝如来については言及すらされていないのである。

もちろん智顗が大通智勝如来の故事に言及している所説もあるものの、全体としてはそこまで積極的に用いられているという印象には至らないのである。

では湛然の場合はどうであろうか。湛然は前述『玄義』の傍線部箇所を注釈して、次のように述べ、智顗がその根拠とした「信解品」ではなく、「化城喻品」に着目した。

次に此の経の下は正しく今経の意を明かす。且らく迹中の大通を指して首と為す。〔玄義釈籤〕、大正蔵三三—八二五下〕

『法華経』が教化の始終を明かすという理解は智顗も湛然も同様だが、具体的な仏名を示さなかった智顗に対して、湛然は元始となる仏を大通智勝如来と明確に定めたのである。

### 三 大通結縁と三周説法

また湛然が『法華経』の三周説法（法説・譬説・因縁説）に大通結縁を位置付けたことは、次の所説から読み取ることができる。

「三周皆有此意」とは、若し繫珠を以て上の二周に望めば、法説は但だ仏樹に在りとは、初めに道樹に坐し大を用いんと思う時なり。法説の時に未だ往古を論ぜざるを以て、且らく現文に拠る。若し譬周の中に二万億仏在り。彼亦た未だ塵点界を論ぜざるが故

なり。然れば上中二周は、豈亦た大通の仏所に於て曾て珠を繋ぐること有らざらんや。探領の中に尚法身を領するが如し。豈道樹のみならんや。且らく現文に約すのみ。但だ根利なるに由り聞いて便ち信解し、昔を指すことを仮りず。是の故に未だ論ぜず。〔文句記〕、大正蔵三四—三〇四上〕

『文句』に衣裏繫珠の譬喩を解釈する中に、三周に繫珠・醉臥・起行の三意ありと説く箇所があり、これは湛然がその文を注釈したものである。繫珠の意義を法説・譬説に望めば、法説では「方便品」の「我始坐道場…」が、譬説では「譬喩品」の舍利弗が過去に仕えた二万億仏が相当するといふ。<sup>(8)</sup> 法説・譬説の段階では塵点劫の過去を論じていないから、上記の文を引いている。しかし湛然は、法説の上根人も譬説の中根人も実はかつて大通の所で珠を繋げていたということを強調するのである。

法説・譬説・因縁説に上根・中根・下根を配当するという説はすでに法雲に見られ、この基本的な構造はその後の吉蔵や智顗にも受け継がれている。三周説法をめぐって古来種々の見解があったことは、『文句』によって知られるが、<sup>(9)</sup> ここでは湛然が述べているような三周の人が全て大通結縁であるという説を見ることはできないのである。

このような湛然の理解は後に日本においても論じられたところである。湛然の「法・譬二周得益之徒、莫非往日結縁之

「大通結縁」に関するいくつかの問題（神達）

二〇八

輩」の文<sup>(10)</sup>に対して、証真は四の問答を設ける。要約すれば、以下の通りである。<sup>(11)</sup>

・【問】「譬喩品」に二万億の仏所にて結縁したとされる舍利弗も大通結縁と言えるのか。

・【答】「授記品」に四大声聞に対して宿世の因縁を説くところから、中根は大通結縁の人であり、上根もそれに準じる。中根・上根は利根であるから説かないが、『法華経』は一経を通じて往日の因縁を説くためにある。

・【問】『法華秀句』によれば、舍利弗は大通結縁ではない（と最澄自身が言っているではないか）。

・【答】徳一が「譬喩品」の経文を引用しつつ「十六王子」と言ったことに対して、最澄は品の相違を批判するのであって、舍利弗が大通結縁ではないと言っているのではない。

・【問】大通結縁の後に小乗の教を受けることがある。二万億の仏所にて結縁したのに、どうして退くことがあるのか。

・【答】進退はしばしばあることである。

・【問】元来小乗に住する人がどうして全て大通結縁の者と言えようか。

・【答】小乗の人にも大乘の縁があるということである。

第二の問答は三周の人が大通結縁であるかを問うものと

なっているが、引用する『法華秀句』の該当箇所<sup>(12)</sup>がそのような問題提起をしている訳ではなく、『法華経』を権の教えとするか否かについて徳一の主張と最澄の批判が示されるのである。徳一が『法華経』を権とする根拠は、舍利弗等が仏と結縁したことを忘れて、小乗の立場に退いており、『法華経』がそのような声聞を対象に教えを説くからであるという。

『法華経』の教相に関して見解を異にする天台宗と法相宗との論争の場合、その論点の一つは二乗作仏の問題である。大通智勝如来と結縁したか否かではなく、その声聞がどのような過程を経て成仏するかということにしばしば関心が寄せられていった。以下、「化城喩品」経文の解釈を通じて、関心の所在について具体的に論じていきたい。

#### 四 「生滅度想、当入涅槃」の解釈

「化城喩品」では次のように説く。<sup>(13)</sup>

十六王子の教化を受けた衆生が声聞地にとどまり、師の滅後には『法華経』を聞かず菩薩行を知らずに、自らの得た功德に滅度の想を生じて、それぞれの涅槃に入るであろう。私（釈迦如来）は他の国土において別の仏として現れるが、彼の人たちも、滅度の想を生じて涅槃に入ったとしても、そこで『法華』を聞き仏道を求めることになるであろう。

この所説において、「生滅度想、当入涅槃」あるいは「生

滅度之想、入於涅槃」は「化城喻品」の要句として諸師によつて引用、解釈されるところである。

湛然が基の『法華玄贊』を受けてこの句を引用し、二乗の廻心向大の問題を論じていることは、呉鴻燕氏の先行研究に詳しい。<sup>(14)</sup> 呉氏によれば、中国天台において「生滅度想」の句は以下のような教学上の展開を見せている。

・二乗は自らの作仏を知るか否か。智顗、湛然ともに、滅度の想を生じる時に声聞は自らの作仏を知らないが、後に余仏に会うことで理解すると解釈する。<sup>(15)</sup>

・基によれば決定種姓の声聞は無余涅槃に入り灰身滅智し永遠に廻心しないのだが、それは妥当な見解か。湛然は、『法華論』の四種声聞には現在と未来の意があるとし、滅度の想を生じるのは現在の情執によるものである<sup>(16)</sup>、未来に経を聞き成仏できると解釈する。また智顗は滅度の想を生じた人が命終後に経を聞く仏土を方便有余土であると規定する。<sup>(17)</sup>

・二乗が廻心する時と教をどのように考えるか。智顗によれば、仏には顕・密の二説（二教）があり、顕説では二乗は『法華』に至つて悟る。密教では爾前において悟ることもあるという。<sup>(18)</sup> また滅度の想を生じた二乗はそのことを悔い、方等時において廻心すると述べる。<sup>(19)</sup>

・滅度の想を生じ廻心する人を、基は凡夫と規定するが、

「大通結縁」に関するいくつかの問題（神達）

湛然は無学の阿羅漢を指す等々、湛然は『法華玄贊』における「生滅度想」の句の解釈を批判している。<sup>(20)</sup>

次に、日本ではこの句がどのように解釈されてきたか検討したい。湛然が『五百問論』で基の説を批判していたことから予想できるように、日本では天台と法相との論争にこの句が用いられることが確認できる。

端的な例として次の『決権実論』の問答を挙げる。

問う。入滅の二乗は廻心向大すと為すや否や。

答う。入滅の二乗は灰身滅智す。是の故に廻心向大せず。唯だ清淨真如有る不定性の二乗、定んで入滅せざるが故なり。

難じて曰く。法華經第三化城喻品に、「是人雖生滅度之想、入於涅槃、而於彼土求仏智慧、得聞是經」と云うに違す。

北轅者、通じて曰く。末學者第七の問難。今愍み教授して云く。

汝、已・今・當の三字の差別を知らざるに由りて、而も是の如く迷執す。經に唯だ「当入涅槃」と言い、「已入」と言わず。亦た

「今入無余涅槃」と言わず。當に知るべし。彼の法華經は不定性の声聞の有余涅槃に住して無余に入らんと求むるに約して、而も「当入涅槃」と説く。「已入無余涅槃」と説かず。後に彼より起りて廻心向大す。【中略】<sup>(21)</sup>

山家、救いて云く。汝が已・今・當の失、北轅自ら犯す所にして、是れ山家の犯すにあらず。汝、今諦に聴け。善く之を思念せよ。山家所引の文は但だ「是人雖生滅度之想、入於涅槃、而於彼土求仏智慧、得聞是經」の句有りて、以て「当入涅槃」の句無し。今北轅者何の「当」の字を以て偽りて已・今を噴む。若し「生滅度想、当入涅槃」の經文を引くと言わば、其の句の「当」の一字

は過去の事を説くと為すや、未来の事を説くと為すや、現在の事を説くと為すや。【以下略】（伝教大師全集二一六九五―六九六）

入滅の二乗が廻心向大するかという問に、二乗は灰身滅智して廻心向大することはないという法相側の答を推定する。対する最澄は「生滅度想<sup>(22)</sup>」の句を経証として批判する。徳一はこの経文について、不定性の二乗が無余涅槃に入ろうと有る涅槃に住している段階で廻心向大すると解釈する。それは経文に「当入涅槃」と説くからであって、最澄は已・今・当の区別がついていないとする。それに対して最澄は、自らが引用した経文は「当入涅槃」ではなく「入於涅槃」であって徳一の批判は当たらないと言う。「当入涅槃」の句を引用したとしても、この「当」が過去・現在・未来の事について説いているとすれば、経の所説と相違すると述べている。

これに先立つ『守護国界章』、また時代は下るが源信『一乗要決』においても、この問題はさらに詳細に論じられている。両書においても、「生滅度想<sup>(23)</sup>」の経文は重要なキーワードとなっている。たとえば『守護章』で最澄は「大薦の賓」の所説を引用し、二乗は有る涅槃にある時に滅度の想を生じ、これに乘じ必ず無余涅槃に入ること<sup>(23)</sup>を示し、また『一乗要決』で源信は『五百問論』の問答を用い、「生滅度想」とは『法華経』でも『大智度論』でも「得阿羅漢」の意であると解釈する<sup>(24)</sup>。

## 五 結論

天台教学において『法華経』の主要な教相として大通結縁を位置付けることがあるが、智顗の所説を検討してみると、大通結縁の教説をことさらに強調していないことが確認できる。大通智勝如来を設教の元始と言明したのは湛然ではないかと考える。湛然は『法華経』三周の人全て大通結縁である<sup>(25)</sup>と示唆するが、湛然に至ってなぜ大通結縁の意義が重んじられたのか。それは、大通智勝如来と結縁した後、声聞がいかにして成仏に至るのかということに関心が向けられたからであろう。「化城喻品」の「生滅度想、当入涅槃」の解釈をめぐって諸師が論を戦わせたのも、二乗の廻心という問題があったからである。湛然は『五百問論』においてこの問題を採り上げ、基の『法華経』理解に異を唱えた。このことから推測できるように、「生滅度想<sup>(26)</sup>」の句の解釈は日本でも天台宗と法相宗の間で盛んに論じられた。教学上重要な問題はさらに見出せると思うが、十分な検討を加えていないので、それは後日の課題としたい。

1 大正蔵三四―二二〇下を参照。

2 たとえば平了照『天台宗の教義』（天台宗務庁、昭和四六年）二二頁を参照。

- 3 岡田行弘氏は日月灯明如来と大通智勝如来を比較検討し、大通と久遠実成の釈迦如来の関連にも言及する。その中で十六王子による覆講は、その後の「法師品」や地涌菩薩の物語に継承されるという。大通智勝如来の故事が『法華経』全体を貫く大きなテーマであることが理解できよう。『法華経』化城喩品の大通智勝仏（『伊藤瑞観博士古稀記念論文集 法華仏教と関係諸文化の研究』所収、山喜房仏書林、平成二五年）を参照。
- 4 「五百弟子受記品」に説かれる。大正蔵九一二七下を参照。
- 5 大正蔵三三—三八〇八中—下を参照。
- 6 『法華義記』、大正蔵三三—六三三上—下を参照。
- 7 たとえば、①過去に『法華』を説いてきた仏として日月灯明等と並列して大通智勝如来の名が挙げられる（『玄義』、大正蔵三三—六八四上）。②大通智勝如来が『法華』の弄引であり、大通以来『法華』を説くために方便を設けてきた（同七〇四中）。③本迹の關係から中間の仏として然灯仏とともに名が挙げられる（『文句』、大正蔵三四—二下—三上）。④五千人退座の人を結縁衆とし、結縁の根拠を大通の故事に求めている（同四九上）等である。
- 8 舍利弗が二万億の仏に仕えた所説は実際には譬説ではなく法説である。
- 9 智顗は旧来の諸師の見解をふまえながら、三周説法の問題点を十にまとめている。大正蔵三四—四五下—四八上を参照。
- 10 『玄義釈籤』、大正蔵三三—八一八上を参照。
- 11 『玄義私記』、仏全二—五上を参照。
- 12 伝教大師全集三、五頁を参照。
- 13 大正蔵九—二五下の取意。
- 14 吳鴻燕『湛然『法華五百問論』の研究』（山喜房仏書林、平

「大通結縁」に関するいくつかの問題（神達）

- 成一九年）一六三—一七七頁を参照。
- 15 『文句』大正蔵三四—四八中、『文句記』大正蔵三四—二二〇上を参照。
- 16 『五百問論』、新統蔵一〇〇—六六九上を参照。
- 17 『文句』、大正蔵三四—一〇〇上を参照。
- 18 『文句』、大正蔵三四—四七下—四八上を参照。
- 19 『摩訶止観』、大正蔵四六—三五上を参照。
- 20 『五百問論』、新統蔵一〇〇—七五二上—下を参照。
- 21 【中略】部分に、徳一は『正法華経』の「臨欲滅度、仏在前住：」（大正蔵九—八五下）の句を引用する。無余涅槃に入り灰身滅智すれば虚空のようであり、仏の前に住するという所説は成り立たないとする。【以下略】部分に、最澄は経の「彼土」とは無余涅槃のことではなく、徳一の誤読であることを指摘する。
- 22 ただし不定性の二乗の場合は清浄真如を有し入滅しない。
- 23 伝教大師全集二、五四四頁を参照。
- 24 大正蔵七四—三三〇中を参照。

〈キーワード〉 大通結縁、『法華経』「化城喩品」、「生滅度想」、天台教学

（大正大学特任専任講師）