

# 法雲『法華義記』における一乗思想の解釈について

## ——権実二智論と因果論——

菅野 博史

### はじめに

『法華経』の中心思想の一つが方便品に説かれる一乗思想であることには、誰も異議がないであろう。『法華経』は『法華経』以外の教えと『法華経』自身とを区別する根拠として、方便という概念を導入した。『法華経』は、『法華経』以前に説かれた教えを、声聞に対する教え（声聞乗と呼び、具体的には四諦の教えを指し、阿羅漢になることを理想とする）、縁覚に対する教え（縁覚乗と呼び、具体的には十二因縁の教えを指し、縁覚となることを理想とする）、菩薩に対する教え（菩薩乗と呼び、具体的には六波羅蜜の教えを指し、仏となることを理想とする）の三乗に整理している。<sup>(1)</sup>つまり、声聞、縁覚、菩薩という三種類の修行者の類型に対して、三種類の教えと修行が説かれ、それによって達成される理想にも三種類があるとされる。ところが、『法華経』はこれらの三乗は方便の教えであり、声聞、縁覚も最終的には菩薩として成仏することができる<sup>(2)</sup>と説く。これが仏乗と呼ばれ、『法華経』自身の立場を表すものとされる。したがって、三乗は暫定的な存在であり、真実には仏乗しか存在しないので、これを一乗と呼ぶのである。実は、三乗と一乗との関係をめぐっては、三乗のなかの

菩薩乘と仏乗が同一なのか、相違するののかという問題が生じ、昔の注釈家（法雲は異なるとする立場である）も現代の仏教學者もさまざまな解釈を与えて、必ずしも意見の一致を見ていないが、一乗思想の大意は上記のとおりである。

本稿は、光宅寺法雲（四六七—五二九）が、彼が独自に形成した解釈の枠組みを用いて、『法華経』に説かれる一乗思想をどのように理解したかを、序品と方便品に対する注釈を中心的資料として考察する。方便品の注の冒頭には、この品以降が経の正宗（経の序、正宗、流通の三段落のなかの正宗の段落）を明らかにする段落であること、方便品をはじめ、品の題名は経を誦出するものが名づけたものであること、ただし、品の題名は仏の意を汲み取ったものであり、弟子が勝手に創作したものではないと考えることは可能であること、が述べられたあとで、この品がなぜ実相品と名づけられず、方便品と名づけられたのかという問題をめぐって、この品の思想的な内容が簡潔に整理されている。はじめに、その記述を参照して、我々の考察の出発点としよう。

若し理に従って名を立つれば、応に実相品と言ふべく、応に方便品と言ふべからず。只だ今日、此の経は正しく昔日の三乗教は是れ方便なりと顯す。方便は但だ三乗教なり。昔日の時に当りては、本と是れ実教にして、方便と名づけず。既に今日の一乗実相の理を説けば、此れは則ち昔の三乗は是れ方便なりと形顯す。是の故に下の經文に「此の経は方便の門を開き、真實の相を示す」と言ふ。是れは則ち今日の因果の真實の相を説けば、則ち昔日の因果は是れ真實に非ずと顯す。今、此の品は所顯に従って名を受け、名づけて方便と為す。

若從理立名者、応言実相品、不應言方便品。只今日此經正顯昔日三乗教是方便。方便但三乗教、当乎昔日之時、本是実教、不名方便。既說今日一乗実相之理、此則形顯昔三乗是方便。是故下經文言、此經開方便門示真實相。是則說今日因果真實之相、則顯昔日因果非是真實。今此品從所顯受名、名為方便。（大正三三・五九二上。以下、『法華義記』からの引用は頁・段のみを記す）

この文によれば、『法華経』は今日の因果が真實であることを説くことによって、昔日の因果が真實ではなく方便であ

ることを示すものであり、その方便であると示される方に従って品名が付けられたということである。竺道生(三五五頃—四三四)の『妙法蓮花經疏』における、品名を一乗品とすると、真理が一つであると誤解される恐れがあるので、方便品と名づけることによって、かえって一乗を絶賛する趣旨を表現するのである、という注釈<sup>(3)</sup>に比べると、法雲の場合は、方便品と名づける理由が十分に示されているとはいえない。しかし、筆者の関心はこの問題にあるのではなく、この文に示された方便品の思想的な内容の整理にある。すなわち、この文は、三乗が方便であり、一乗が真実であることを説いているのであるが、三乗方便・一乗真実は『法華經』の經文から直接に導かれる表現であり、何ら目新しいものではない。ところが、この文には、よく注意すると、「一乗実相の理」という表現が見られ、『法華經』に説かれる一乗を「実相の理」と同一視していること、「今日因果」「昔日因果」という表現が見られ、三乗と一乗との対比を因果という視点から行っていることに気づかされる。「実相之理」とは、実相を理と表現したものである<sup>(4)</sup>。実相は言うまでもなく、『法華經』自身に出る仏教用語であり<sup>(5)</sup>、理は中国哲学の概念で、中国の仏教が積極的にその教学形成に取り入れたものである<sup>(6)</sup>。この理は、次の引用にあるように「教」と相対的な概念として用いられている。すなわち、

方便の義とは、是れ善巧の能なり。此れ如来の方便智もて説く所の教にして、教を詔づけて門と為す。実相とは、則ち是れ如来の実智もて説く所の理なり。

方便義者、是善巧之能。此如来方便智所説教、詔教為門。実相者、則是如来実智所説之理。(同前)

とある。仏の方便智によって説かれた教が方便である三乗であり、仏の実智によって説かれた理が実相と規定されている。三乗は後に述べるように、その根拠に三種類の理がないので、言葉で表現された教とだけ規定され、それに対して一乗はその根拠に一理がある。そこで、一乗は「一乗実相の理」とあるように、一理を説いたものであると規定されている。

以上のように、方便品の注釈の冒頭において、三乗・一乗に関して、仏の権智(引用文の方便智と同じ)と実智という視

点からの解釈と、因果論の視点からの解釈が見られるので、本稿では、第一節において一乗思想解釈の構造において重要な契機をなす権智と実智との二智について考察し、第二節において因果論の視点からの一乗思想解釈について考察する。

## 第一節 一乗思想解釈と権実二智論

法雲は二智について、(1)「名義を解釈す」(2)「体相を顯明す」<sup>(7)</sup>(3)「名に通別有るを明かす」(4)「用に興廢有るを明かす」(5)「五時の經を釈会するが故に二智の不同を辨ず」という五項を設けて集的に論じている。本節では、一乗思想解釈に関係のある第一項、第二項を順に考察する。

### (1)「名義を解釈す」

二智の名称は実智と方便智であること、さらに、実智には実智と智慧との二つの名があること、方便智にも方便智と権智との二つの名があることが明かされる。二智の意義については、まず方便は「善巧の能」(巧みな働き)の意味であり、「聖人の智に善巧の用有る」ことを明らかにするものである。また、別の解釈として、方は「正」の意味で、便は「巧」の意味であることが紹介されている。権は「権仮暫時」、つまり暫定的一時的な仮のものという意味であるとしている。方便智と権智とは同一の智であるが、名をつける仕方が異なるのである。すなわち、

今、方便智と言ふは、此れは是れ当体に名を受くれば、則ち聖人の智に善巧の能有るを明かすなり。権智とは、此れは境に従つて名を得。何を以てか之れを知る。正しく前の境の権なるを明かす。昔の三乗等の境を借りて、須臾に転じて一乗を成ず。是の故に権仮にして実ならず。然るに智は此の権仮の境を照らす。今、境を挙げて智に目づくるが故に、名づけて権と為すなり。

今言方便智者、此是当体受名、則明聖人智有善巧之能也。権智者、此從境得名。何以知之。正明前境権。借昔三乗等

境、須臾転成一乗。是故權仮不実。然智照此權仮之境。今举境目智、故名為權也。(五九二中)

と説明されている。つまり、方便智は既述のとおり、巧みな働きを意味するので、聖人に備わる巧みな働きとしての智を方便智と呼ぶのである。そのような聖人の智そのものの性格が方便(この場合は巧みな働きの意味)と規定され、しかも方便智と名づけられるので、「当体に名を受く」(そのもの自身に対して名づけられる、の意味)と言われるのである。一方、權智は智の対境(仏教用語で、認識の対象の意味)に従って名づけられたものであり、昔の三乗という仮の対境を知る智なので、權智と名づけられるのである。

次に、智慧と実智との組合わせの方の意義については、智慧は「心用鑒照」(対境を照らし見る心の働き)とされ、実智は「虚仮」がないという意味とされる。智慧と実智とは、方便智と權智との組合せと同様に同一の智であるが、名をつける仕方が異なるのである。智慧は方便智と同様に「当体に名を受く」とされ、実智は權智と同様に智の対境に従って名づけられたものである。つまり、智慧は既述のとおり、心の対境を照らし見る働きという意味であり、その働きそのものを智慧と名づけたのである。実智は、「今の一乗因果の理は是れ天下の真実の定境なり」と言われるように、真実の対境を知る智慧であり、したがって、対境に従った名づけ方なのである。

要するに、方便智と智慧とは「当体に名を受く」という名づけ方であり、權智と実智とは対境に従った名づけ方である。後者の名づけ方が、三乗と一乗との関係についての何らかの解釈を予想させ重要と思われるが、この点は次の第二項に至って、より重層的な構造のもとに考察されている。

## (2)「体相を顕明す」

ここでは權智と実智との体についての比較がなされている。まず、權智については、

方便智の照らす所の境に、凡そ三三の境有り。一には三教なり。二には是れ三機なり。三には三人なり。此の三三の境を照らす。当に知るべし、此の智は是れ權智の体なることを。昔日に三人有り。人に三人有り。人に三機有り。三

機は三を感じず。是の故に如来の権智は既に此の三三の境を照らせば、即ち三教を説き、三機に応じ、三人を化す。是の故に此の三三の境を將て此の智を検取す。当に知るべし、此の三三の境を照らすは、是れ方便智の体なり。

方便智所照之境、凡有三三之境。一者三教。二者是三機。三者三人。照此三三之境。当知此智是権智体。昔日有三人。人有三人。人有三機。三機感三。是故如来権智既照此三三之境、即説三教、応三機、化三人。是故將此三三之境、検取此智。当知照此三三之境、是方便智体也。(五九二下—五九三上)

とある。前項において、権智が仮の対境を照らす智であることが指摘されていたが、ここでは、その仮の対境が、より詳しく「三三の境」と明かされている。内容は、三教、三機、三人である。その内容について具体的な説明はないが、容易に理解できる。三教は声聞乗、縁覚乗、菩薩乗であり、三機は、仏の三教を受ける衆生の側の構え、あり方で、声聞乗を受けるべきあり方、縁覚乗を受けるべきあり方、菩薩乗を受けるべきあり方を指す。機とは、仏・菩薩の応現、教化を求め、かつそれを受けとめる衆生の側の構え、あり方を意味する。三人とは、声聞、縁覚、菩薩である。機と人とをわざわざ區別する理由については、次のように考えられる。声聞、縁覚、菩薩の三人は、その間に決して永遠に変化しない固定的な差別があるのではなく、声聞の機、縁覚の機、菩薩の機があることによって規定された區別にすぎない。つまり、この機の変化にともなって、声聞が菩薩になったり、菩薩が声聞になったりするのである。たとえば、『法華經』信解品の窮子の譬喩が、声聞における大乘の機が徐々に成長していき、ついに菩薩となって成仏が可能になる過程を描いたものであることを参照するべきである。したがって、あくまで機と人とは區別されるべきなのである。要するに、仏の権智は、声聞乗、縁覚乗、菩薩乗の三乗を説き、三機に応じ、三人を教化する智なのである。換言すれば、この権智は三乗、三機、三人を照らし見る働きを持つのである。

一方、実智の対境は教一・理一・機一・人一の「四一の境」であることが明かされている。すなわち、実智の照らす所の境に、凡そ四種有り。一には是れ教一なり。二には是れ理一なり。三には是れ機一なり。四には是

れ人一なり。如来の智は此の四一の境を照らすを明かす。此れは即ち是れ実智なり。言ふ所の教一・理一とは、今日、因に興味無く果に別從無しと唱へ明かす。然るに真実の義は、其の理に二莫し。然して詮ずる所の理は既に一なれば、能詮の教何ぞ是れ二なる容けんや。復た機一と言ふは、法華の座席の時衆は、一果を感ずるの機の一なるもの有るなり。人一とは、昔日の声聞、縁覺等の入、今日皆な心を改めて菩薩と成る。下の經文に言く、「但だ諸菩薩を化すのみにして、声聞弟子無し」と。亦た言く、一人に一機有りて、一教・一理を感ず。如来は一教を用て一理を説き、一機に應じ、一人を化するなり。是の故に如来の智慧、此の四一の境を照らすは、即ち是れ実智の体なり。

実智所照之境、凡有四種。一者は教一。二者は理一。三者は機一。四者は人一。明如来之智照此四一之境。此即是実智。所言教一理一者、今日唱明因無異趣果無別從。然真実之義、其理莫二。然所詮之理既一、能詮之教何容是二也。復言機一者、法華座席時衆者、有感一果之機一也。人一者、明昔日声聞縁覺等人今日皆改心成菩薩。下經文言、但化諸菩薩、無声聞弟子。亦言一人有一機感一教一理。如来用一教説一理應一機化一人也。是故如来智慧照此四一之境、即是実智体也。(五九三上)

とある。「因に興味無く果に別從無し」は一因一果を指したものと考えられ、それを理一と言うのであろう。後に「此の実智は一因一果の理を説き天下深妙、幽微、難知の理を言ふ」(五九三中)、「今日の王城の説は一因一果実相の理を明かす」(五九三下)とあるのも参考になる。理が一であれば、それを明らかにするべき教も一である。前に「一乗実相の理」という表現が見られたが、その考えを適用すれば、理一を明らかにしたものが一乗のことであり、教一は、理一を明らかにする一乗を言葉で説かれた側面に注意して指したものであると考えられる。すなわち、一乗は理一と教一との二面を有する。機一は、仏果を実現する機を意味し、人一は菩薩を意味する。衆生の側から言えば、菩薩という仏果を実現するべき機を備えたものが、唯一の教・理を受けとめ、仏の側から言えば、唯一の教によって唯一の理を説き、仏果を実現すべき機に應じて、菩薩を教化するのである。要するに、このような働きをする仏の智の側面を実智と呼ぶのである。

権智と実智との対境を比較すると、教・機・人の三つは両者に共通であるが、実智の対境の理一に対して、権智の対境には決して理三は説かれていない。この問題について問答が展開されているが、結論としては、昔、三乗を説いたときも、今、一乗を説くときも、理は終始一貫して唯一であるというものである。昔、三乗を説いたときに三理があるのではなく、三乗を借りて、今日の「一実の理」を明らかにしようとしたのである。<sup>(9)</sup>

これを要するに、法雲は『法華経』における三乗と一乗との関係という問題を、仏の智の二側面、すなわち、権智と実智という視点から解釈しようとしたのである。権智は三機を持った三人に対して三乗を説く智であり、実智は一機を持った一人に対して、教一・理一である一乗を説く智である。三機・三人は最終的には一機・一人に転換し、それに対して、一乗が説かれる。昔日の三乗は、一乗を説くまでの暫定的・一時的な仮の存在とされる。このような法雲の解釈の特色を改めて取り挙げると、三乗と一乗をいずれも仏の智に基づくものとしたこと、しかし、三乗は権智、一乗は実智にそれぞれ基づくものとして、三乗と一乗の成立の根拠を区別したこと、実智の対境である理一に対して、権智の対境としての理三を説かないことによつて、三乗が仮の存在であり、最終的には理一を説く一乗の前において消え去るものであることを明らかにしたこと、人だけでなく、機を取り挙げることによつて、衆生を固定的に見るのではなく、機のあり方によつて変化する存在として捉えたこと（このことはそのまま声聞が菩薩に転換して成仏するという『法華経』の中心思想に合致する）、などが注目される。

## 第二節 一乗思想解釈と因果論

すでに引用した文に見られた「一因一果の理」「一因一果実相の理」が、四一のなかの理一のことであり、これを説いたものがとりもなおさず一乗のことである。このことは、「理一の中に就いて、開いて二種と為す。因一、果一なり。然



して因果は皆な是れ理なり」(六〇三上)と具体的な指摘もある。また、「はじめに」で引用した「今日因果」「昔日因果」という表現にも、三乗と一乗との対比を因果という視点から行っていることが見られる。このことに着目して、本節では、一乗思想解釈における法雲の因果論を考察する。適宜、項目を分けて論述を進める。

### (1) 教判における因果論

法雲は『法華経』を解釈するにあたって、因果論を最も重視した。法雲にとっては、むしろ仏教の中心は因果論そのものであると言っても過言ではなかったであろう。ここで言う因果とは、仏教における修行という因と、その修行の結果実現されるべき宗教的理想という果のことである。仏教は単に哲学、理論にとどまるものではなく、修行と、その修行によって到達するべき目標がある。仏教のなかの哲学、理論も、この修行と目標のために形成されたものである。

法雲は実際に『法華義記』の冒頭において釈尊一代の教化を整理し、その中で整理の基準として、この因果論を用いている。これは『法華経』自身が釈尊一代の教化を三乗から一乗へという図式で整理していることを承けたものであるが、法雲が独自に三乗、一乗を因果論の視点から捉えなおしていることを意味する。やや長くなるが、冒頭の重要な部分なので、次に引用する。

釈迦如来、初めて此の土に応じて、乃ち長迷を覚悟し、遠く極聖に同じからんと欲す。但し、衆生は宿殖の善微か、過去の因弱きを以て、五濁をして大機を障へ、六蔽をして其の慧眼を掩はしむるを致す。又た險難は長遠にして生死は無際なり。是の故に頓に一乗の因果の大理を明かす可からず。事已むを得ざるが故に、初め鹿苑に詣りて三乗の異因を開き、別に為して果に趣くを指す。是くの如く荏苒として大品に至り、教を明かし人を度し、菴羅に法を説き道を弘め、年を経、歳を歴。猶ほ異因別果を明かし、物機を長養するがごとし。是に於て八部四衆、年を積みて聖を觀、曩日福を修し、遂に五濁の障をして軽からしめ、大乘の機をして動かしめ、今の王城に至りて、始めて如来出世の大意に称ひ、三乗定執の心を破し、莫二の教・同帰の理を闡揚す。時に且らく權を往日に廢し、實を当今に談ず。

因を明かせば、則ち万善を收羅するを、以て一因と為す。果を語れば、則ち復た上の数に倍するを、以て極果と為す。

釈迦如来初心此土、乃欲觉悟長迷遠同極聖。但以衆生宿殖善微過去因弱、致使五濁障於大機六蔽掩其慧眼。又險難長遠生死無際。是故不可頓明一乘因果大理。事不得已、故初詣鹿苑、開三乘異因、指別為趣果。如是荏苒至於大品、明教度人、菴羅說法弘道、經年歷歲。猶明異因別果長養物機。於是八部四衆積年觀聖、曩日修福、遂令五濁障輕大乘機動、至今王城、始稱如来出世之大意、破三乘定執之心、闡揚莫二之教同歸之理。于時且廢權於往日、談實於当今。明因、則收羅万善以為一因。語果、則復倍上數以為極果。(五七二下)

とある。因果論に注目して、この引用文を整理しよう。この国土の衆生は未成熟であるため、急に一乗の因果の大理を明かすことができないので、やむを得ず鹿苑において三乗の異因別果、すなわち三因三果<sup>(10)</sup>を説いた。その後の「大品般若經」や菴羅における「維摩經」もやはり異因別果、すなわち三因三果を明かして、衆生の機を成熟させた。そして、ついに大乘の機が発動、成熟して、王城(王舎城のこと)において「法華經」が説かれた。「法華經」は当然、最初に説くことのできなかった一乗の因果の大理を明らかにしたもので、その因果は、万善を一因とし、如来寿量品に説かれる、五百塵点劫の二倍あるとされる仏寿の長遠という究極の果を一果とすると規定される<sup>(11)</sup>。つまり、「法華經」の三乗から一乗へとという整理の図式に基づいて、法雲は三因三果から一因一果へとという教判思想を提示したのである。

## (2) 經題釈における因果論

このような因果論に基づく釈尊の教化の整理は、「法華經」の經題釈にも適用されている。すなわち、「妙法蓮華經」の「法」が因果を意味するものと解釈され、「蓮華」もまた妙なる因果を喩えたものと解釈されている<sup>(12)</sup>。これは竺道生の經題釈には見られなかった法雲独自の解釈であり、後の注釈家に大きな影響を与えた。ここでは「法」を因果と解釈する点を考察する。法雲は「妙法」について、次のように解釈している。

今、妙法と言ふは、妙の名は是れ<sup>そ</sup>麁を絶するの奇なり。法を語れば、則ち因果<sup>た</sup>双つながら談ず。何となれば、昔日、仏は偏へに六度を行ずるを因と為して、有為・無為の二種の果を感ず。若し無為の果を論ずれば、只だ分段の結使を断じ、三界の報の亡びるを之れが果と為す。初めに八十と言ひ、後に七百阿僧祇世に住すと言ひて、己の得る所を以て未だ聞かざるものに伝化し、小小物を益し、有為の果の用を作す。然るに此の因、此の果は未だ<sup>ことごと</sup>尽く極の美と為さず、之れを称して<sup>そ</sup>麁と曰ふ。今日、因を明かすは、万善を総括して同歸の路と為し、三乗の行人を<sup>ひき</sup>将ひて五百の嶮難を度り、遂に宝所に到らしむ。亦た二種の果有り。三界の内外の両因を断絶す。此彼の二報を滅除するは無為の果の極なり。有為の果の用とは、種智一朗、仏果齊明なり。理もて之れを推せば、時に則ち<sup>そ</sup>心に無余涅槃に入り、寂然の地に至るべし。但し大悲の意は限らず、人を度すの心は窮まり無し。近くは神通の力を<sup>か</sup>藉り、遠くは大衆の万行の感に由り、遂に能く金剛心を延ばして世に留住し、壽命無窮にして物を益すこと<sup>かき</sup>崖り無し。故に能く常に三界の中に応じ、形を殊にして六道の内に入り、色を見、声を聞く徒をして莫<sup>な</sup>二の大福を生ぜしむ。是れ則ち因は衆<sup>そ</sup>麁の名を絶し、果は唯精の極を<sup>き</sup>極む。是の故に因果の両法は俱に称して妙法と為す。

今言妙法者、妙名は是れ<sup>そ</sup>麁之奇。語法、則因果双談。何者昔日仏偏行六度為因、感有為無為二種之果。若論無為果、只断分段結使、三界報亡為之果。初言八十、後言七百阿僧祇住世、以己所得伝化未聞、小小益物、作有為果用。然此因此果未尽為極之美、称之曰<sup>そ</sup>麁。今日明因、総括万善、為同歸之路、將三乘行人、度五百嶮難、遂到宝処。亦有二種果。断絶三界内外両因、滅除此彼二報、無為果極。有為果用者、種智一朗、仏果齊明。理而推之、于時則心入無為涅槃至寂然之地。但大悲之意不限、度人之心無窮、近藉神通之力、遠由大衆万行之感、遂能延金剛心、留住於世、壽命無窮、益物無崖。故能常応在三界之中殊形入六道之内、使見色聞声之徒生莫<sup>な</sup>二之大福。是則因絶衆<sup>そ</sup>麁之名、果極唯精之極。是故因果両法俱称為妙法。(五七二下—五七三上)

とある。妙は<sup>そ</sup>麁と相対的な概念で、法の形容語である。法は因果の二法を意味する。したがって、妙法とは、妙因妙果と

いう意味で、換言すれば、因も妙、果も妙ということである。<sup>(14)</sup>この『法華經』の因果に比べると、昔日の教えに示される因果は、能なる因と能なる果である。具体的には、六波羅蜜の修行を因とし、それによって実現される果に有為の果と無為の果とがある。無為の果は三界内の分段の生死を滅すること、有為の果の用は八十歳、あるいは七百阿僧祇の間、この世にとどまって衆生を救済する働きをいう。これらの因果はまだ究極的ではないと規定される。これに対して、『法華經』の妙因は、万善を一因となして、衆生を五百由旬の嶮難の道を越え、宝処に到着させるものであり、妙果は三界の内外の生死（分段の生死と不思議變易の生死）を滅する無為の果と、無限の慈悲のために、神通力によって寿命を延長して三界の衆生を救済する有為の果の用とである。このような因果の二法が妙法と呼ばれるのである。

ここでは三乗と一乗の全体的な比較ではなく、三乗のなかの菩薩乗と『法華經』の仏乗との優劣比較がなされていることが分かる。法雲は三乗のなかの菩薩乗と仏乗とを異なると解釈する、いわゆる三車家に属する。次項においても、比較される対象は、菩薩乗と仏乗とである。

### （3）昔日の因果と今日の因果の三点にわたる比較

以上のように、昔日の能因能果と『法華經』の妙因妙果とが比較されているのであるが、これについて法雲はさらに詳しく論じている。まずはじめに、

今、妙法と言ふは、是れ因果相待の名なり。昔に對して論を為せば、昔日の因果は俱に能、今日の因果は俱に妙なり。先に両因を明かし、後に二果を辨ず。相待の名なり。但し今日、妙と稱するは、備<sup>つよ</sup>さに三義有り。昔日、能と稱するも亦た備さに三義有り。今日、三義を備ふと言ふは、一には、今日の因の体長きが故に妙と稱し、即ち昔日の因の体短きが故に能と稱するに對するを明かす。二には、今日の因の義広きが故に妙と稱し、即ち昔日の因の義狭きが故に能と稱するに對するを明かす。三には、今日の因の用勝るが故に妙と稱し、即ち昔日の因の用劣るが故に能と稱するに對するを明かす。

今言妙法者、是因果相待之名。对昔為論、昔日因果俱麁、今日因果俱妙也。先明兩因、後辨二果。相待之名。但今日称妙、備有三義。昔日称麁、亦備三義。言今日備三義者、一明今日因体長故称妙、即对昔日因体短故称麁。二者明今

日因義広故称妙、即对昔日因体短故称麁。三者明今日因用勝故称妙、即对昔日因用劣故称麁。(五七三上)

とあり、昔日の因と今日の因との比較を三点から行っている。その内容を簡潔に整理する。第一の因の体の長短については、昔日の因は三界内の修行だけであり(短)、今日の因は三界内外の修行、万善を指している(長)。第二の因の義の広狭については、昔日の因は六波羅蜜の修行だけを意味し(狭)、今日の因はあらゆる善、福をすべて修行する(広)。第三の因の用の勝劣については、昔日の因は四住地の煩惱を滅するだけで、無明住地の煩惱にまで及ばない(劣)が、今日の因は四住地の煩惱だけでなく、無明住地の煩惱までも滅する(勝)。

次に、昔日の果と今日の果との比較をやはり三点から行っている。引用は割愛し、内容を整理する。第一点は果の体の長短である。昔日の果は仏寿が八十歳、あるいは七百阿僧祇という短寿であり、今日の果は五百塵点劫の二倍あるとされる長遠なる仏寿である。第二点は果の義の広狭である。昔日の果と今日の果のうち、無為果については昔日は分段の生死だけを滅する不完全なものであり、今日は分段の生死と不思議変易の生死の二種の生死を滅する完全なものである。有為果については、昔日は功德も智慧もまだ不十分である。功德は慈悲が三界内の衆生だけに及び、三界外の衆生に及ばない。智慧は有量の四諦を照らすだけで、無量の四諦を照らさず、また、三因三果を照らすだけで、一因一果を照らさず、尽智と無生智だけがある。今日の有為果は、功德については三界内外の衆生に広く慈悲が及び、智慧については有量の四諦、無量の四諦を照らし、また、一因一果を照らす。第三点は果の用の勝劣である。昔日の果は多少の説法があるだけで劣るが、今日の果はただ靈鷲山のみではなく、広く十方に分身して、神通力によって衆生を救済する点で勝れる。

このように、昔日の因果と今日の因果とを三点から比較し、麁妙を判定したのであるが、『法華義記』には、さらに別の解釈が紹介されている。その解釈も今日の因と果にそれぞれ三つの優れた点があるという。はじめに因については、体

広、位長、用高の三点が挙げられている。体高は五乗のすべての善を因の体とすることであり、位長は発心から金剛心まで（菩薩の位の出発点から最高位まで）五百由旬の峻悪の道を治すことであり、用高は五百由旬を越えた果を招く因のことである。次に、果については体広、用長、位高の三点が挙げられている。体広は、一切衆生の成仏を説くことと、五乗のすべての善が仏果に直結することとを説く功德の面と、一乗の因果を照らす智慧があるという智慧の面とを意味する。用長は、神通力によって衆生を救済しようとして、無量劫の間この世に住することを指す。位高は、果が五百由旬を越えたものであることを意味する。

#### （4）『法華經』と因果論

法雲は、經典の宗旨について、因を宗旨とする經、果を宗旨とする經、因果を宗旨とする經の三種類あることを明かし、『法華經』の場合は、第三の因果を宗旨とする經であることを指摘して、

今、此の法花は、則ち因果を以て宗と為す。安樂自りの前は開三顯一して、以て因の義を明かす。踊出自りの後は開近顯遠して、以て果の義を明かす。

今此法花、則以因果為宗。自安樂之前開三顯一、以明因義。自踊出之後開近顯遠、以明果義。（五七四中）と述べている。そして、さらに序説・正説・流通説のいわゆる一經三段<sup>(15)</sup>とこの因果論との具体的な関係が説かれている。序説は正説の緣由であつて、因果との直接の関係はない。しかし、序品の瑞相の解釈においては、「將に一因一果の理を顯說せんと欲して、三乗の行人同じく成仏に歸するを明かす」（五八二中）、「此の光密かに一因一果の解を表すを明かさんと欲す」（五八三上）、「在眉間とは、亦た密かに一乗の因果は是れ中道の理なるを表す」（同前）、「今<sup>ま</sup>的しく東方を明かすは、此の一方を借りて一因一果を表すなり」（同前）などと、一因一果との関係をしばしば指摘している。

正説は、方便品第二から分別功德品第十七の格量偈までの十四品半（提婆達多品は含まれない）の段落であり、ここに因果が説かれる。そして、この正説がさらに二段に分けられ、それぞれ因と果とが説かれるのである。直前の引用とやや重

複するが、正説を二段に区切ることが説かれている文を引用する。すなわち、

正宗の中に兩段有りとは、但し此の經は只だ因果を以て宗と為す。是の故に第一に方便品以下、安樂行品を尽くすまで十二品の經有りて、正しく開三顯一して、以て因の義を明かす。蓮の家の花に譬ふるなり。第二に踊出品従り以下、分別功德品の中の弥勒、偈頌を説き、仏の長行に竟る以来、凡そ兩品半の經有るを、詔づけて開近顯遠して、以て果の義を明かすと為す。花の家の蓮の若きに喩ふ。前に因の義を辨じ、後に果の宗を明かす。然れば則ち因果双つながら説くは、經の正体なり。

正宗中有兩段者、但此經只以因果為宗。是故第一方便品以下尽安樂行品、有十二品經、正開三顯一、以明因義。譬蓮家之花也。第二從踊出品以下竟分別功德品中弥勒說偈頌仏長行以来、凡有兩品半經、詔為開近顯遠以明果義。喩若花家之蓮。前辨因義、後明果宗。然則因果双説、經之正体也。(五七五上—中)

とある。これによれば、方便品から安樂行品までは因の義を明かす段落で、踊出品から分別功德品の格量偈までが果を明かす段落である。

流通説については、「此の一乗の因果の妙法をして遠く未聞に播き、千歳絶へざらしむ」(五七五上)と述べられている。すなわち、正説段で明らかにされた一因一果の妙法を流通することが指摘されている。

これを要するに、法雲は「法華經」の經題が妙因妙果を意味することを踏まえ、この妙因妙果と「法華經」以前の教えの昔日の鹿因鹿果とを比較対照し、これを釈尊の一代の教化の整理にも適用している。さらに、「法華經」の妙因妙果は一因一果とも言われ、これがとりもなおさず一乗の内実である。そして、「法華經」の構成において、この一因一果がどのように説き示されているかを、その分科において明らかにしているのである。

## むすび

第一節では、『法華經』に説かれる三乗と一乗を、仏の権智と実智とに基礎づけた上で、両者の相違を明確にした。権智は三三の境を対境とするもので、実智は四一の境を対境すると規定された。そこで、三乗は三機、三人に対して説かれた三教であること、一乗は一機、一人に対して説かれた一教・一理であることが明らかにされた。第二節では、とくに四一の境のなかの理を一因一果の理と規定する法雲の解釈に基づいて、『法華經』の一乗思想の内実が一因一果であり、『法華經』以前の昔日の因果との相違を考察した。これはとりもなおさず、法雲の教判思想における『法華經』の位置づけでもある。このように見て来ると、一乗は単に方便品に説かれるだけのものではなく、『法華經』全体に説かれるものである。このことは『法華經』の分科の中に示されていた。一乗が因一だけでなく果一をも指すのであるから、このことは当然とも言える。序説でも、瑞相の密かに表現するものは一因一果の理とされ、正説の第一段落は因一を明かし、第二段落は果一を明かすものと規定され、流通説は一因一果の理を流通すると規定されるのである。また、法雲が一因一果を経題の「法」の中に読み取ったことも看過できない。

このように、法雲の一乗思想解釈は因果論の視点からなされており、その一因一果の理は仏の実智において基礎づけられているのである。ちなみに、一因一果については、「果一を明かすとは、即ち昔日の三果を会して、終に今日の一果を成ず。……因一を明かすとは、即ち昔日の三乗人の行ずる所の行は只だ是れ一因のみなるを会して、以て一仏果に對す」(六〇三上)と説明されている。つまり、昔日の声聞、緣覺、菩薩の修行の三因が最終的に一仏果を成ずる一因となること、阿羅漢、緣覺、仏という昔日の三果は最終的に一仏果となることを言う。このような『法華經』の思想の理解は、竺道生の『法華經』の三段落の分科にすでに示されていることであつた。<sup>(17)</sup> 法雲は経題の「法」の中に、釈尊一代の教化を整



理し、『法華經』の思想を正確に表現するところの因果論を見だし、また、因果論を支える仏の権実二智論を説くことによって、改めて道生以来の解釈を展開したのである。

## 注

(1) 『法華經』序品、「為求声聞者、説応四諦法、度生老病死、究竟涅槃。為求辟支仏者、説應十二因縁法。為諸菩薩、説應六波羅蜜、令得阿耨多羅三藐三菩提成一切種智」(大正九・三下)を参照。

(2) 『法華經』方便品、「諸仏如来但教化菩薩。諸有所作常為一事。唯以仏之知見、示悟衆生。舍利弗。如来但以一仏乗為衆生説法。無有余乗若二若三」(同前・七上・中)、「十方世界中、尚無二乗。何況有三」(同前・七中)、「諸仏以方便力於一仏乗分別説三」(同前)、「諸仏如来言無虚妄、無有余乗、唯一仏乗」(同前・七下)、「但以一乗道教化諸菩薩、無声聞弟子」(同前・一〇中)などを参照。

(3) 『妙法蓮花經疏』卷上、「若云一乗品者、理似可一。故言方便、乃表絶歎之致矣」(続藏一―二乙―二三―四・三九七右上)を参照。

(4) 「実相者、四一之中是理一」(大正三三・五九六下)を参照。理一については、本論の後に出る。

(5) 『法華經』序品、「今仏放光明、助發実相義」(大正九・五中)、方便品、「唯仏与仏乃能究尽諸法実相」(同前・五下)などを参照。

(6) 拙稿『大般涅槃經集解』における道生注「(日本仏教文化研究論集)五、一九八五年三月)、「道生撰『妙法蓮花經疏』における『理』の概念について」(『創価大学人文論集』三、一九九一年三月)を参照。

(7) 大正蔵本には「覆明」とあるが、覆はおおうの意味であるから、覆明という熟語は意味をなさない。おそらく覆明、すなわち明らかにするの意味、の誤りと思われる。『法華義記』巻第四に、「覆明索車義」(大正三三・六一九上)とあるが、同じ句を繰り返す所で、「覆明索車義」(同前・六二〇上)とあるのを参照。覆と覆とは字体が似ているので誤ったのであろう。

(8) 拙稿『法華義記』における信解品の譬喻解釈について「(『創価大学人文論集』創刊号、一九八九三月)を参照。

(9) 「問者言、実智所照之境乃有四一、則長有理一。説権智所照之境、便応有四三。今者何故無有三理、只有三三也。解釈者言、昔日若有三理者、便応是実有三。何謂於一仏乗方便説三。故知昔日教下無有三理。……」(大正三三・五九三上)、「解云、応衆生実有三機、昔日実有三教、実無三理。但昔三教為詮一理。昔日既未得説一実之理、是故假三乗言教、遠詮今日一実之理」(同

前)を参照。

- (10) 三乗を因果論の視点から、三因三果と表現することは、「但昔日三乘人執昔日三因三果」(五八七下)などに見られる。声聞、縁覚、菩薩の三因と、阿羅漢、縁覚、仏の三果のことである。縁覚は因位と果位を区別する名称がないので、共通の言葉を用いる。

- (11) 「法華経」の仏身が五百塵点劫の二倍の寿命を持っていたとしても、所詮有限の寿命であり、その意味で、無常の存在であり、「涅槃経」の常住の仏身とは異なる、と解釈するのが法雲の特色であり、このことが後代の注釈家、たとえば吉蔵や智顗の批判の対象となった。拙稿、「中国法華思想をめぐって——仏性と仏身常住の問題——」(『東洋学術研究』別冊五、一九八四年一〇月)、「吉蔵における法華経の経題「法」の解釈と仏身常住説」(『大倉山論集』二〇、一九八六年十二月)を参照。

- (12) 「蓮華者、外譬一物必花実俱有。若談蓮家之花、則如果家之因。若語花家之蓮、則如因家之果。是故此經家要双明一乘因果、似若此花。故借譬受名、故云蓮花」(大正三三・五七三上)を参照。

- (13) 「法者、体無非法、真真過焉」(統藏一一二乙—三三—四・三九七右上)を参照。

- (14) 「法者、非是軌則、故名法。法名自体。明所妙之法各有体。然法語通漫、無的因果。表明因亦是法果亦是法、故知此法妙因妙果法也」(大正三三・五七四上)、「今此經首題称言妙法、表明因亦是法果亦是法」(同前・五七四中)を参照。

- (15) 一經三段の分科が「一家の習ふ所」であることが「法華義記」に出ていることに注目するべきである。「今一家所習言、經無大小、例為三段。三段者、第一詔為序也。第二稱為正說。第三呼曰流通」(同前・五七四下)を参照。

- (16) 「第二從方便品以下、訖分別功德品中弥勒說偈頌仏長行以來、凡有十四品半經。是經之正說。因果兩法顯此文中也」(同前)を参照。

- (17) 拙稿「道生における法華経の構成把握について」(『東洋文化』七〇、一九九〇年一月)四八—四九頁を参照。

(かんの ひろし・文学部助教授)