

# 光宅寺法雲の法華経観\*

菅野 博史\*\*

(日本 創価大学)

## 一 はじめに

本稿は、梁朝において法華教学で名を馳せた<sup>(1)</sup> 光宅寺法雲 (467-529) の『法華義記』を資料として、彼の法華経観を整理することを目的とする。敦煌で発見された断片的な法華経疏を除けば、道生 (355 頃 -434) の法華経疏の次に古い法華経疏は法雲の『法華義記』である。これは、道生の法華経疏と同じように、提婆達多品を含まない二十七品の『法華経』に対する注釈書である。法雲の弟子が法雲の『法華経』の講義を筆録したものであるが、法雲の講義をそのまま筆録したのではなく、『法華義記』の注釈書としての内容的充実を図るために、とくに異説の提示、批判などにおいて、自分なりの工夫をこらした跡を認めることができる<sup>(2)</sup>。このように『法華義記』というテキストは弟子の筆録に成るものであり、その成立が法雲の没後である可能性もあるために、法雲の著作として、成立の下限を法雲の没年より前に設定することはできない。したがって、正確にはいつ成立したのかはわからない。もちろん、吉蔵 (549-623) が浙江省紹興府会稽の嘉祥寺に止まっていたときに著わした『法華玄論』にはすでに法雲の法華教学に対する批判がしばしば見られるので、『法華玄論』の成立より早いことは確定している<sup>(3)</sup>。中国では、智顛 (538-598)、吉蔵らの法雲批判の後にはあまり読まれなくなり、唐宋時代には散佚したらしく、幸い日本に伝えられていたテキストを華嚴宗の鳳潭 (1659-1738) が元禄九年 (1696) に刊行したものが、現在われわれの手にする『法華義

---

\*本研究は、2013 年度 JSPS 科研費「基盤研究 (C) 23520069」の助成を受けたものです。拙著『中国法華思想の研究』(春秋社、1994 年) 第一篇・第四章 (241-267 頁) を参照。また、李幸玲「光宅法雲『法華経義記』的詮釈観点」(『臺大佛学研究』第 16 期、2008 年 12 月、127-170 頁) を参照。

\*\*創価大学文学部教授。

記』八卷である。

現存する法雲の著作は『法華義記』に限られるが、その他に、大変短いものではあるが、神滅・不滅の問題についての文章が『弘明集』<sup>(4)</sup>に、二諦義、法身義についての文章が『広弘明集』<sup>(5)</sup>にそれぞれ収載されている。また、『法華義記』の中に『大涅槃義記』<sup>(6)</sup>、『涅槃義記』<sup>(7)</sup>という書名が出るので、おそらく法雲の大乘の『涅槃経』に対する注釈書であると推定されるが、現存しない。その他、『続高僧伝』巻第五、法雲伝には、『成実論義疏』四十二巻を撰述したことを紹介しているが、これも現存しない<sup>(8)</sup>。

法雲の伝記のなかで、『法華経』と関連のある記事を二、三取りあげる。まず、建武四年(497)、三十歳の法雲が妙音寺においてはじめて『法華経』、『維摩経』の二経を講義したときには、聴衆が海のごとく集まり堂に満ちたこと、法雲の雄弁はすばらしく、舌鋒は鋭かったこと、当時の人は法雲を「作幻法師」と呼び、彼のすばらしい経典の講義は当時において抜きん出ていることなどが記されている<sup>(9)</sup>。また、『続高僧伝』の法雲伝の末尾には、法雲がある寺で『法華経』を講義したところ、たちまち飛雪のように天華が空に満ち、堂内に敷き、また空に昇って落ちず、講義が終わると消えたさまが紹介されている<sup>(10)</sup>。このような不思議な現象を起こしたことが、当時の人々が法雲を「作幻法師」と呼んだことと関係していると思われる。また、法雲が『法華経』の序品に出る過去の日月灯明仏のときにすでに『法華経』を講義したことがあったという夢を見たある僧の話を紹介している<sup>(11)</sup>。法雲と『法華経』との密接な関係を示唆するものである。

法雲は、学問的には、主に『成実論』、大乘の『涅槃経』、『大品般若経』、『維摩経』、『法華経』を研究したが、とくに『法華経』の研究において名声を博した。その研究の記録が『法華義記』であるので、これを材料に、法雲の法華経観を以下、分科、教判思想、一乗思想、仏身無常思想などの視点のもとに整理する。

## 二 『法華経』の分科

法雲の分科がきわめて詳密なものであることは、『法華義記』を読めば

すぐに気づくことである。法雲は『法華経』を三重に段落分けする。第一重の段落分けでは、序・正説・流通の三段落に分ける。それぞれの段落の切れ目については、序は序品を指し、正説は方便品から分別功德品の格量偈（T9. 44c18）までの十四品半（分別功德品の冒頭から格量偈の終わるところまでを半品とする）を指し、流通は格量偈が終わった次の長行から普賢菩薩勸発品までの十一品半を指す。

第二重の段落分けでは、序・正説・流通をそれぞれ二段に分ける。具体的には序は通序・別序に、正説は因の義・果の義に、流通は化他・自行に分ける。

第三重の段落分けでは、通序・別序をそれぞれ五段に分け、正説の因の義・果の義をそれぞれ四段に分け、流通の化他・自行をそれぞれ三段に分ける。したがって、最終的には、全部で二十四段落に分けられるのである。第二重、第三重の段落の範囲の説明については、ここでは省略する。

『法華義記』の随文釈義のなかには、さらに詳細な分科が示される。道生の法華経疏は二万数千字の短いものであるから、当然のことながら、『法華経』の本文に対する詳細な分科は見られない<sup>(12)</sup>。『法華経』全体にわたって詳細な分科を施すためには、『法華経』の本文に対する相当緻密な研究が必要である。『法華文句』は、法雲の分科が詳細すぎることに對する批判を提示している<sup>(13)</sup>。しかし、筆者は、信解品の長者窮子の譬喩の分科について、『法華義記』、吉蔵『法華義疏』、『法華文句』を比較研究したことがあるが、『法華文句』や『法華義疏』が『法華経』の分科について法雲の大きな影響を受けていること、また『法華義疏』、『法華文句』の方が法雲の分科よりもかえって実質的には詳細である分科を施していることを明らかにした<sup>(14)</sup>。

### 三 法雲の教判思想と『法華経』の位置づけ

南朝では慧観（生没年未詳）の頓漸五時教判が流行し、法雲もそれを採用したことが、後の吉蔵や智顛によって指摘されている<sup>(15)</sup>。吉蔵の『三論玄義』のような間接資料によって、慧観の五時教判の内容を知ることができるが、慧観が確かに五時教判を創唱したという証拠はない。吉蔵や智顛以前の文献で紹介される五時教判については、『大般涅槃経集解』のな

かの僧亮（生没年未詳）、僧宗（438-496）について、筆者は調査したことがある<sup>(16)</sup>。法雲は僧宗とも関係がある<sup>(17)</sup>が、『法華義記』には、吉蔵、智顛の指摘のとおり、五時教判の影響が見られる。以下、法雲の教判思想と『法華経』の位置づけについてまとめる。

『法華義記』の冒頭には、法雲が格調の高い文体で教判思想を説いた文章がある。『法華経』の講義として、まず最初に『法華経』を釈尊の一代の教化のなかに位置づけようとするのは、まことに正当な試みと評せよう。その内容の要点は次のとおりである<sup>(18)</sup>。

釈尊は最初にこの娑婆世界に出現して、衆生を長い間の迷いから目覚めさせ成仏させようとする。しかし、衆生は過去の善因が微弱なので、大乘を受けるべき機は遮られ、智慧の眼は覆われてしまって、釈尊はただちに「一乗の因果の大理」を明かすことができない。そこで、釈尊はやむをえず鹿野苑に趣いて三乗を説く。この三乗は因果論の視点に基づいて、声聞、縁覚、菩薩の三因と、阿羅漢、縁覚、仏の三果を意味する。その後、『大品般若経』や『維摩経』を説いて三因三果を明かし、衆生の機を成熟させた。このように長い間の教えによって、衆生の「大乘の機」は発動し、王舎城において、はじめて釈尊は自身のこの世に出現した本心に合致する『法華経』を説くことができた。この『法華経』は、三乗に執著する心を破り、唯一の教えと、すべての善がみな同じく成仏という一果に帰着するという道理とを明らかにするものである。そして、三乗を権（仮りの教え）として廃し、『法華経』（一乗）を真実として語る。また、『法華経』は釈尊が成道後ただちに説くことのできなかつた「一乗の因果の大理」を明かしたものであるが、『法華経』に説かれる因果は、万善を「一因」（成仏という一果をもたらずのものであるから一因といわれる）とし、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。

このように、法雲は、釈尊一代の教化について、三乗から一乗へと整理している『法華経』方便品に基づいて、因果論の視点から三因三果から一因一果へとという図式で整理している。釈尊の真意は「一乗の因果の大理」を明かすことであったが、衆生の機が未成熟であったために、鹿野苑における三乗の説法、『大品般若経』、『維摩経』の説法によって衆生の機を成熟させ、ついに『法華経』によって「一乗の因果の大理」を明かし、出世の本懐を果たしたと解釈したのである。

『法華經』の講義という目的に制約されたためか、ここには『涅槃經』の位置づけについての言及はない。しかし、すでに述べたように、法雲が五時教判の信奉者であれば、法雲は『法華經』を『涅槃經』の下位に置いたはずである。この問題を含めて、『法華義記』に、法雲が五時教判を採用したという証拠はあるのかどうか検討する。

『法華義記』には、「五時」(T33.574c6、574c8、582c6、582c8、615b17)、「五時經」(同前・592b15)、「五時經教」(同前・660b23)という表現が出る。中でも、五時の經典それぞれにおける権実二智の内容を説いた箇所<sup>(19)</sup>には、五時の經の名称として、有相教、『大品般若經』、『維摩經』、『涅槃經』、『法華經』の名が出る。有相教は、既述のとおり<sup>(20)</sup>『法華玄義』に紹介される五時教の第一と名称が一致しており、具体的な經典としては『阿含經』が該当すると考えられる<sup>(21)</sup>。また、『三論玄義』に紹介される五時教の第一の名である「三乘別教」(同前・593c8、601c4、603a21、603b25、611c12-13、648b16)という用語も見られる。その他の四時教については、他の箇所「大品之教三乘通教」(同前・639b18)とあるように、『大品般若經』が三乘通教と規定されている以外は、何ら言及されていない。ちなみに、三乘通教は、既述のとおり<sup>(22)</sup>『三論玄義』に紹介される五時教の第二と名称が一致している。

要するに、『法華義記』における五時教については、それに該当する具体的な經典名はほぼ『法華玄義』、『三論玄義』と一致するが、有相教、三乘通教を除いて、『維摩經』を指す褒貶抑揚教<sup>(23)</sup>、『法華經』を指す同帰教、『涅槃經』を指す常住教などの名称は見られない。

ただし、「同帰」という術語は「同帰之理」(同前・572c15-16など多数)、「同帰之義」(同前・576a10-11など多数)、「同帰之法」(同前・605a29など四箇所)、「万善同帰」(同前・582b26など六箇所)など、『法華經』の思想を表現するものとして多数見られる。

また、常住については、『法華義記』巻第五に、「此經明法身、不同常住經所明法身。」(同前・635c24-25)、『法華義記』巻第七に、「此則開涅槃前路、作常住之由漸。」(同前・660b26-27)とあり、『涅槃經』を「常住經」と規定していることは明らかである。これに対して、『維摩經』を指す褒貶抑揚教は、これに類する表現も皆無であるが、全体として、法雲が五時教判を信奉したという後代の伝承は、信頼してよいと思う。

#### 四 『法華經』の一乗思想の解釈

法雲は、『法華經』を『涅槃經』の下位に置く教判を採用したために、如来寿量品に説かれる久遠の積尊の思想をあまり重視せず、方便品を中心とする『法華經』の一乗思想を重視した。ここでは、法雲の一乗思想の解釈について紹介する。結論を先取りすると、彼の一乗思想の解釈の枠組みとして重要なものが、権実二智論と因果論である。それを示す文章が、方便品の注の冒頭にある。つまり、方便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次のように簡潔に整理されている。すなわち、

理に従って名を付ける場合は、当然実相品というべきで、方便品というべきではない。ただ今日、この經（『法華經』）だけが正面から昔日の三乗教は方便であることを明らかにする。方便については、ただ三乗教はちょうど昔日の時にはもともと真実の教えであって、方便とは名づけない。今日の一乗実相の理を説く以上、これは昔の三乗が方便であることを比較相対して明らかにする。このため下の經文に「この經は方便の門を開いて、真実の様相を示す」という。これは今日の因果の真実の相を説くと、昔日の因果は真実でないことを明らかにする。今、この品は明らかにする対象に従って名を付けられるので、方便と名づける。

若從理立名者、應言實相品、不應言方便品。只今日此經正顯昔日三乗教是方便。方便、但三乗教當乎昔日之時本是實教、不名方便。既說今日一乗實相之理、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。（同前・592a12-19）

とある。この文を読むと、たんに『法華經』の一乗思想に対して常識的な解説を示しているだけのように考えられるかもしれないが、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、「今日の因果」「昔日の因果」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なっていることに気づく。「実相の理」とは、実相を理と表現したものであり、理は、

次の引用文にあるように「教」と相対的な概念として用いられている。すなわち、

方便の意義とは、巧みな働きである。これは如来の方便智によって説かれる教えであり、教えを門と名づける。実相とは、如来の実智によって説かれる理である。

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・592a19-21)

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のである。

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。順に考察する。

### (1) 権実二智論と一乗解釈

法雲は、二智の名称について、実智と方便智があること、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を明かしている<sup>(24)</sup>。方便智は、聖人に備わる巧みな働きとしての智を意味する。このように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」（そのもの自体に対して名づけられる、の意味）といわれる。一方、権智は智の対境に従って名づけられたものであり、昔の三乗という仮りの対境を知る智なので、権智と名づけられるのである<sup>(25)</sup>。

次に、智慧と実智との組み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、方便智と権智との組合せと同様に、同一の智であるが、名を付ける仕方が異なる。智慧は方便智と同様に「当体に名を受く」とされ、実智は権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、「今一乘因果之理是天下真实定境。」といわれるように、真实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<sup>(26)</sup>。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、権智と実智とは対境に従った名づけ方なのである。

次に、権智と実智それぞれの体について、法雲は次のように述べている。まず権智の体について、

方便智によって照らされる境に、全部で三三の境がある。第一に三教、第二に三機、第三に三人である。この三三の境を照らす。この智は権智の体であることが分かるはずである。昔日に三〔種類の〕人がおり、人に三〔種類の〕人がおり、人に三〔種類の〕機があり、三機は三〔教〕を受ける。このために如来の権智はこの三三の境を照らす以上、すぐに三教を説き、三機に応じ、三人を教化する。このためにこの三三の境によって、この智をしめくくって取る。この三三の境を照らすことが方便智の体であることが分かるはずである。

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、檢取此智。当知照此三三之境、是方便智体也。(同前・592c27-593a5)

とある。権智の対境は、三教、三機、三人を意味する「三三の境」と解釈されている。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・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方の意である。三人とは、声聞、縁覚、菩薩である。機と人とをわざわざ区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存在にすぎな

い。つまり、この機の変化にともなう、声聞が菩薩になったり、菩薩が声聞になったりするるのである。したがって、あくまで機と人とは区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、実智の対境については、

実智によって照らされる境に、全部で四種類がある。第一に教一である。第二に理一である。第三に機一である。第四に人一である。如来の智はこの四種の一の境を照らすことを明かす。これがとりもなおさず実智である。教一・理一というのは、今日、因にそれぞれ異なる趣旨がなく、果に別々に従うものがないことを唱え明かす。ところが、真実というものには、その理に二つの別なものはない。そして、明らかにされる理が一つである以上、[理を]明らかにする教がどうして二つであるはずがあるだろうか。また機一というのは、『法華経』の座席にいたそのときの聴衆は、一果を感受する機一であるものがあるのである。人一とは、昔日の声聞、縁覚等の人が今日みな心を改めて菩薩となる。下の経文に「ただ菩薩たちを教化するだけで、声聞の弟子はいない」とある。また、一人に一機があり、一教・一理を感受するともいう。如来は一教によって一理を説き、一機に応じ、一人を教化するのである。このために如来の智慧がこの四種の一の境を照らすことは、とりもなおさず実智の体である。

実智所照之境、凡有四種。一者是教一。二者是理一。三者是機一。四者是人一。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、明昔日声聞縁覚等人今日皆改心成菩薩。下経文言、但化諸菩薩、無声聞弟子。亦言一人有一機感一教一理。如来用一教説一理応一機化一人也。是故如来智慧照此四一之境、即是実智体也。(同前・593a5-17)

とある。つまり、実智の体とは、教一・理一・機一・人一を意味する「四一の境」である。理が一であれば、それを明らかにすべき教も一である。前に「一乗実相之理」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目して、それを指し示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。衆生の側からいえば、菩薩という仏果を実現すべき機を備えたものが、唯一の教・理を受け止め、仏の側からいえば、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応じて、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「一実之理」を明らかにしようとしたのである<sup>(27)</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。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りの存在とされる。

このような法雲の解釈の特色を改めて整理すると、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って、三乗が仮りの存在であり、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、機を取りあげることによって、衆生を固定的に見るのではなく、機のあり方によっ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。

## (2) 因果論と一乗解釈

次に、法雲の因果論について紹介する。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いっても過言ではなかったであろう。ここでいう因果とは、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なのである。

先に紹介したように、法雲は『法華義記』の冒頭において釈尊一代の教化を整理しているが、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受けたものであるが、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、三因三果から一因一果へという教判思想を提示したのである。

このような因果論に基づく釈尊の教化の整理は、『法華経』の経題釈にも適用されている。すなわち、「妙法蓮華経」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たとえたものと解釈されている<sup>(28)</sup>。これは道生の経題釈には見られなかった<sup>(29)</sup> 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。

妙は籠と相対的な概念で、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。この『法華経』の因果に比べると、昔日の教えに示される因果は、籠なる因と籠なる果である。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で、有為の果の用（作用の意）は八十歳、あるいは七百阿僧祇劫<sup>(30)</sup>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、『法華経』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変易の生死）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。

以上のように、昔日の龜因龜果と『法華經』の妙因妙果とが比較されるのであるが、これについて法雲はさらに詳しく論じている。法雲は、昔日の因と今日の因との比較を三点から行なっている。資料の引用は省略し、要点を紹介する<sup>(31)</sup>。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減するだけで、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減する（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なっている。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劫という短寿であり、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減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減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、法雲は昔日の因果と今日の因果とを三点から比較して龜妙を判定し、『法華經』が「妙」と規定される内実を明らかにしたのである。『法華義記』には、さらに別の解釈が紹介されているが、その紹介は省略する<sup>(32)</sup>。

『法華經』の一乗を一因一果と規定し、昔日の因果を龜、今日の因果＝

『法華經』の因果を妙と判定した法雲は、この因果論と『法華經』全体との関係を次のように明らかにした。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、この『法華經』は因果を宗とする。安樂行品以前は開三顯一して、因の意義を明かす。涌出品以後は開近顯遠して、果の意義を明かす。

今此法花、則以因果為宗。自安樂之前、開三顯一以明因義。自涌出之後、開近顯遠以明果義。(同前・574c16-18)

と述べている。さらに、このように因果をどちらも説くと規定される『法華經』は、序説・正説・流通説のいわゆる一經三段において、具体的にはどのようにこの因果を説いていると解釈されるのであろうか。序説は正説の縁由であって、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、

一因一果の理をはっきりと説き示そうとして、三乗の修行者が同じく成仏に帰着することを明かす。

將欲顯說一因一果之理、明三乘行人同歸成仏。(同前・582b22-23)

などと、一因一果との関係をしばしば指摘している。

正説には因果が説かれるとされ、さらに二段に分けられて、それぞれ因と果とが説かれると解釈される。つまり、方便品から安樂行品までは因の義を明かす段落で、涌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とされる<sup>(33)</sup>。

流通説については、

この一乗の因果の妙法が遠くまでまだ聞いたことのない人に聞かせ、千年間絶えないようにさせようとする。

欲使此一乘因果妙法遠播未聞千歲不絶。(同前・575a12-13)

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

流通することが流通説なのである。

権実二智論と因果論との関係についていえば、法雲は『法華経』に説かれる三乗と一乗を、仏の権智と実智とに基礎づけるという方法で、両者の相違を明らかにした。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とすると規定した。後者の四一の境のなかの理一を、一因一果の理と規定する解釈に基づいて、法雲は『法華経』の一乗思想の内実を一因一果と規定し、『法華経』の経題の解釈を通じて、『法華経』の一因一果を妙因妙果と規定し、それと『法華経』以前の昔日の三因三果＝僉因僉果との相違を考察したのである。つまり、法雲は釈尊一代の教化における『法華経』の位置づけを明確化するために、因果論を用いたのである。この因果論は釈尊によって説かれた教法の側面についての解釈であるが、そればかりでなく、教法を説いた主体である仏の智慧（権智と実智）を明らかにすることによって、妙因妙果＝一因一果と僉因僉果＝三因三果の説き出される仏の側の根拠を明らかにした。さらに、この因果＝一因一果を意味する一乗思想は単に方便品に説かれるだけではなく、『法華経』全体に説かれるものであり、それが具体的にどのように『法華経』において説かれているのかを、その分科において明らかにしたのである。

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、とりもなおさず昔日の三果を集めて、最終的に今日の一果を完成することである。……因一を明かすとは、とりもなおさず昔日の三乗の人が修行する内容を集めると、ただ一因だけであって、一つの仏果に相對させることである。

明果一者、即會昔日三果、終成今日一果。……明因一者、即會昔日三乘人所行、只是一因以對一仏果。(同前・603a19-23)

と説明されている。つまり、昔日の声聞、縁覚、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、縁覚、仏という昔日の三果は最終的に一仏果となることをいう。このような『法華経』の思想の理解は、道生の『法華経』の三段落の分科にすでに示されていることであっ

た<sup>(34)</sup>。法雲は經題の「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。

## 五 『法華經』の仏身無常説

前述したように、法雲は、『法華經』を『涅槃經』の下位に置く教判に基づいて『法華經』を解釈したので、方便品を中心とする『法華經』の一乗思想を重視し、如来寿量品に説かれる久遠の釈尊の思想をあまり重視しなかったと思われる。ここでは、『法華經』と『涅槃經』との関係について、法雲がどのように捉えていたかについて考察する。

五時教判の特徴は、『涅槃經』が常住教と規定されることから分かるように、仏身の常住を説く点において、『涅槃經』が『法華經』よりも優れた經典であると認めることである。『法華義記』においても、二經の比較は、この仏身の常住をめぐるなされている。『法華義記』巻第一に、この問題に対する法雲の率直な解釈が見られる。すなわち、

この經に明かす長寿の意義についていえば、ただ昔の七百阿僧祇〔劫の寿命〕を短いとなし、今、〔未來の寿命は過去に成仏してから現在までの時間の〕二倍あるとするのを位が長いと呼ぶ。そうならば、今はそれ以上特別の長さはない。ただ昔の七百阿僧祇に続けるのを長いとする。たとえば長さ五丈の柱のうち、二丈を埋藏し、ただ三丈だけを〔地上に〕出し、三丈を見て短いとする。さらにまた二丈を〔地上に〕出せば、長いという意義がある。ただし特別に長いということがあるのではない。ちょうど今の二丈を昔の三丈に続けて、五丈の用があるのである。寿命もまた同様である。昔の七百を短いとなし、今二倍あるとするのを長いとする。ただし特別の長さはない。短いものを続けて長いものをしあげる。三丈は短く儼であって、今日の二倍あるとするのは長く妙であるのに異ならないのである。このことが特別の長さの意義のないことである。

就此經所明長寿之義、但昔七百阿僧祇為短、今復倍稱位長。然今者更無別長、只續昔七百阿僧祇為長。如柱長五丈埋藏二丈唯出三丈、觀三丈為短。

又出二丈、則有長義。但無別有長。正以今二丈統昔三丈、有五丈之用也。壽命亦爾。昔七百為短、今復倍為長。但無別長、統短成長。無異三丈是短是匱今日復倍是長是妙也。此是無別長義。(同前・573c26-574a5)

とある。『法華經』の長寿の意義について、わかりやすい譬喩を示して説明している。五丈の柱を二丈だけ土に埋めて三丈を土から出した場合、この三丈が昔日の七百阿僧祇劫であり、土に埋まった二丈も取り出して五丈となったものが、『法華經』の「復倍上數」(T9.42c23)であるから、昔日と今日の仏寿の相違は三丈と五丈の相違で相対的な長短の差があるだけである、というものである。法雲は「復倍上數」を『法華經』の仏寿の標識と見て、昔日の短寿に比較して、相対的な長遠を認めたと、その長遠が相対的である点において、大乘の『涅槃經』に明かされる仏身常住の思想から見れば、なお無常の仏身であると結論したのである<sup>(35)</sup>。

「復倍上數」の解釈は、別の箇所においても示されている。すなわち、

もし理において論じれば、二種の生死を乗り越える以上、当然常住の涅槃であるはずである。ところが今、この教えはまだこの理を明かさないので、「復倍上數」を涅槃と名づけている。

若使理中為論、既度二種生死、應是常住涅槃。而今此教未明此理、故名復倍上數以為涅槃。(同前・624c6-7)

とある。これによれば、分段の生死と不思議變易の生死の二種の生死を乗り越えれば、当然常住の涅槃を獲得できるはずであるが、『法華經』にはこの道理がまだ説かれず、五百塵点劫の二倍あるとされる仏寿、すなわち、長遠ではあるが、有限な仏寿を涅槃とするので、常住の涅槃ではないというものである。また、『法華經』に説かれる法身の意味について、

ところが、『法華經』に明かす法身は、常住とは同じではないのである。解釈に二種類がある。第一には「金剛心を延長して長くこの世にとどまる者を法身とする」という。さらにまた「ちょうど十方の仏たちをまとめて互いに相手を遠くから見るとを明かす」という。それゆえ、無量寿仏は現在西方において教化し、まだここ(娑婆世界)に来ないことが分かる。ここからかしこを見れば、かれ(無量寿仏)はとりもなおさず法身である。

ところが、応身はもともと姿形があり、法身はもともと姿形がない。仏がまだここに来ない以上、ここにおいてはとりもなおさず姿形がなく、法身にはかならない。もしここにやって来て応現すれば、とりもなおさずここに応現する点で、応身である。他方からここを見れば、とりもなおさずここ〔の仏〕を法身とするのである。

然法華經所明法身者、不同常住也。解有二種。一云延金剛心久住世者、以為法身。又云正明總十方諸仏更互相望。故知無量壽即時在西方教化未來此間。此間望彼、彼即是法身。然応身本有形有像、法身本無形像。仏既未來此間、於此間即無形無像、即是法身。若來応此間、即於此間是応身。他方望此間、即持此間作法身也。(同前・629a6-13)

と述べられている。これによれば、『法華經』に明かす法身は、神通力によって金剛心を延長してこの世に住する<sup>(36)</sup> 仏を法身と名づけたものか、他方世界の応身、たとえば無量壽仏を、この世界においては無形無像という理由で法身と名づけた<sup>(37)</sup> ものかであるとされる。金剛心は、金剛石のような堅固な心を意味し、一般には菩薩の最高位の心を意味するが、ここでは仏が無余涅槃に入らずに、この世にとどまるために必要な心の意として用いられている。このように、『法華經』に明かされる法身は、『涅槃經』に説かれる常住の法身とは相違している。この点については、先に引用したが、はっきりと、

この經(『法華經』)に法身を明かすことは、常住經〔の『涅槃經』〕に明かす法身とは同じではない。

此經明法身、不同常住經所明法身。(同前・635c24-25)

と述べられている。

このように、法雲は、『法華經』如来壽量品に説かれる久遠の釈尊を、『涅槃經』に説かれる真実の常住の仏身とは捉えなかったのである。

## 六 結 論

最後に、本稿の要点を整理する。

1. 法雲は『法華經』本分の緻密な研究に基づいて、詳細な分科を考案し、後世の法華經疏に大きな影響を与えた。
2. 『法華義記』は『法華經』の講義録であるので、『涅槃經』に対する言及は少ないけれども、法雲が五時教判を採用したという後世の指摘はおそらく正しく、『法華經』を『涅槃經』の下位に位置づける考えも見られた。
3. 法雲は『涅槃經』の仏身常住説を高く評価する教判を採用したために、如来寿量品の久遠の積尊については、あまりこれを重視せず、方便品の一乗思想を重視した。さらに、一乗思想は方便品に説かれるだけでなく、『法華經』全体に説かれるものであることを分科によって示した。
4. 一乗思想の解釈にあたっては、法雲は解釈の枠組みとして、権実二智論と因果論を重視した。
5. 権実二智論は、三乗と一乗をいずれも仏の智に基づくものとし、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。
6. 『法華經』の一乗思想の内実を一因一果と規定し、これを妙因妙果とし、それと『法華經』以前の昔日の三因三果＝僞因僞果との相違を考察した。
7. 因果論は積尊によって説かれた教法の側面についての解釈であるが、そればかりでなく、教法を説いた主体である仏の智慧（権智と実智）を明らかにすることによって、妙因妙果＝一因一果と僞因僞果＝三因三果の説き出される仏の側の根拠を明らかにした。
8. 法雲は、『法華經』如来寿量品に説かれる久遠の積尊を、『涅槃經』に説かれる真実の常住の仏身とは捉えなかった。

## 注

- (1) 『法華玄論』卷第一、「爰至梁始三大法師碩學當時名高一代。大集教論遍積衆經。但開善以涅槃騰譽、莊嚴以十地勝鬘擅名、光宅法華當時獨歩。」(T34. 363c17-20)、『法華玄義』卷第一下、「今古諸積世以光宅為長。觀南方積大乘多承肇什。肇什多附通意。光宅積妙寧得遠乎。今先難光宅、余者望風、云云。」(T33. 691c19-22)を参照。

- (2) 拙著『中国法華思想の研究』（春秋社、1994年）第一篇・第四章・第一節「『法華義記』における講義者法雲と筆録者」（142-150頁）を参照。
- (3) 吉蔵が会稽嘉祥寺に止住していた期間は、陳が完全に滅亡した隋の開皇九年（589）から、晋王広（後の煬帝）の招聘を受けて、揚州の慧日道場に移る開皇十七年（597）までである。平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（春秋社、1987年）15-16頁を参照。
- (4) 『弘明集』卷第十（T50.60b）を参照。
- (5) 『広弘明集』卷第二十一（T52.247b-249c）、同（同前・250c-251a）を参照。
- (6) 『法華義記』卷第一（T33.574a17）を参照。
- (7) 『法華義記』卷第四（同前・619c6）を参照。
- (8) 『続高僧伝』卷第五、「時諸名徳各撰成実義疏。雲乃經論合撰、有四十科為四十二卷、俄尋究了。」（T50.464a26-28）を参照。
- (9) 『続高僧伝』卷第五、「及年登三十建武四年夏、初於妙音寺、開法華淨名二經。序正條源、群分名類。学徒海湊、四衆盈堂。僉謂、理因言尽、紙卷空存。及至為賓、構擊從横、比類紛鯁。機辯若疾風、応変如行雨。当其鋒者、罕不心務。賓主咨嗟、朋僚胥悦。時人呼為作幻法師矣。講經之妙独歩當時。」（同前・464a2-8）を参照。
- (10) 『続高僧伝』卷第五、「嘗於一寺講散此經、忽感天華状如飛雪。滿空而下延于堂内。昇空不墜、訖講方去。」（同前・465a2-4）を参照。
- (11) 『続高僧伝』卷第五、「雲法師灯明仏時、已講此經。」（同前・465a10-11）を参照。
- (12) 拙著『中国法華思想の研究』（前掲同書）第一篇・第二章・第二節「『妙法蓮花経疏』における道生の經典註釈の方法」（69-78頁。とくに70-71頁）を参照。
- (13) 『法華文句』卷第一、「末代尤煩光宅転細。重霧翳於太清、三光為之戢耀。問津者所不貴。」（T34.1c15-16）を参照。
- (14) 拙著『中国法華思想の研究』（前掲同書）第三篇「『法華経』信解品の譬喩解釈と教判思想」・第二章「法雲『法華義記』において」、第三章「吉蔵の法華経疏において」、第四章「智顛・灌頂『法華文句』において」（653-826頁）を参照。
- (15) 『法華玄義』卷第十上には、定林寺僧柔・慧次・道場寺慧観らは漸教を、有相教・無相教・褒贬抑揚教・同帰教・常住教の五種に分け五時教判を立てたこと、智蔵や法雲もこの五時教判を用いたことが述べられている。典拠は、「定林柔次二師及道場観法師、明頓与不定同前。更判漸為五時教。即開善光宅所用也。」（T33.801b4-6）を参照。また、吉蔵『法華玄論』卷第二にも、法雲が五時教判を用いたことについて、「光宅雲公言、猶は無常。所以然者、教有五時。唯第五涅槃是常住教。四時皆無常。法華是第四時教。是

故猶は無常。」(T34. 372a17-20) とある。五時教の名称については、吉藏『三論玄義』(T45. 5b) によれば、『法華玄義』紹介のものと若干相違し、三乘別教・三乘通教・抑揚教・同帰教・常住教である。五時教それぞれに配当される具体的な経典は両者とも共通であり、第一は『阿含経』、第二は『般若経』、第三は『維摩経』・『思益梵天所問経』、第四は『法華経』、第五は『涅槃経』である。

- (16) 拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』(大蔵出版、2012年) 第三部「涅槃経疏の研究」・三「『大般涅槃経集解』における僧亮の教判思想」(445-452頁)、五「『大般涅槃経集解』における僧亮の教判思想」(465-474頁)を参照。僧亮、僧宗に、慧観とまったく同じ五時教判が見られるわけではないが、とくに僧宗にはかなり類似した教判思想が見られる。なお、僧亮については、布施浩岳氏によって、『高僧伝』巻第七所載(同前・372b)の京師北多宝寺に住した「釈道亮」に比定された。『涅槃宗の研究』後篇(叢文閣、1942年。国書刊行会、1973年) 232-240頁を参照。
- (17) 『続高僧伝』巻第五、「年十三始就受業。大昌僧宗、莊嚴僧達、甚相称讃。」(T50. 463c17-18)を参照。
- (18) 原文は、「釈迦如来初応此土、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。如是荏苒至大品、明教度人、菴羅說法弘道、経年歴歳。猶明異因別果長養物機。於是八部四衆積年觀聖、曩日修福、遂令五濁障軽大乘機動、至今王城、始称如来出世之大意、破三乘定執之心、闡揚莫二之教同帰之理。于時且廢權於往日、談実於当今。明因則収羅万善以為一因、語果則復倍上数以為極果。」(T33. 572c3-16)を参照。
- (19) 『法華義記』巻第二、「次明衆経所明二智不同、第五。衆経不同凡有五種。一者十二年前有相教所明二智、若照生老病死分段無常境者、名為權智、若照刹那無常名、為実智也。二者大品経所明二智、若照因縁仮有、即是權智也。照此仮有即空、是実智也。三者即是維摩経所明二智者、若知病識藥静照物機、此則是実智。若使能応病与藥令得服行、此則是方便智。四者是涅槃経所明二智者、若照金剛已還生死無常苦空之法、此則是方便智也。若照涅槃常楽我浄眞実之法、此即是実智也。五者就此法華所明二智、若照三三之境、即方便、若照四一之境、即実智也。」(同前・593c27-594a11)を参照。
- (20) 前注(15)を参照。
- (21) 『法華義記』巻第二に、「昔日鹿苑説三乘別教」(同前・593c8)とあるように、鹿野苑で説かれる『阿含経』を代表として取りあげる場合もあるが、『法華義記』巻第四に、「然三乘別教亦次第説、鹿苑説四諦、王舍城中説十二因縁、後説優婆塞戒経。」(同前・611c12-14)とあるように、四諦=声

聞乘、十二因縁＝縁覚乘、『優婆塞戒經』＝菩薩乘の三乗を段階的に説くことを意味する場合もある。

- (22) 前注(15)を参照。
- (23) 『法華義記』のなかで、『維摩經』を釈尊一代の教化のなかに位置づけることは、ただ次の一箇所だけである。『法華義記』卷第六、「復經少時者、轉教之後去法華座不遠、故言少時。只逕說維摩教、故言經時也。」(同前・639c25-27)を参照。なお、『華嚴經』については、『法華義記』はまったく言及しない。したがって法雲はその教判の中に『華嚴經』を組み込んでいない。『大般涅槃經集解』卷第九における僧宗の注には、「昔七処八会、說華嚴方広。」(T37. 415c19)とあるように、『華嚴經』への言及があるのに比べるとやや奇妙な感がする。また、敦煌写本『法華義記』(S2733+S4102)が、「華嚴会上、始見我身、聞我所說、即便信受。」(T85. 179a6-7)と述べるように、『法華經』涌出品の「此諸衆生始見我身、聞我所說、即皆信受入如来慧。」(T9. 40b8-9)の文に『華嚴經』の説法を読み取っていることに比べると、『華嚴經』への言及がないことがかえって法雲『法華義記』の一つの特色と見なされるであろう。拙著『中国法華思想の研究』(前掲同書)第一篇・第四章・第四節「法雲『法華義記』と敦煌写本『法華義記』との比較研究」(235-244頁)を参照。
- (24) 『法華義記』卷第二、「第一二智名義者、実智、方便智也。然実智有二名。一言実智、二言智慧。方便智亦有二名。一言方便智、二言權智。」(T33. 592b16-18)を参照。
- (25) 『法華義記』卷第二、「今言方便智者、此是当体受名、則明聖人智有善巧之能也。權智者、此從境得名。何以知之。正明前境權、借昔三乗等境、須臾轉成一乗。是故權仮不実。然智照此權仮之境。今举境目智、故名為權也。」(同前・592b24-29)を参照。
- (26) 『法華義記』卷第二、「智慧者、心用鑒照之称。実智者、是無有虚仮之名也。又智慧与実智亦受名不同。智慧者、此即当体受名也。実智者、此則從境得名。所言智慧当体得名者、則原此心用、根本性是鑒照、且又因果通有。何以知之。故如金剛心時此智慧照境已周。若使金剛轉成仏果、智慧然化。智慧亦是鑒照之義、故知智慧之名根本当体得名也。又言実智從境受名者、前境是実。何以知之。今一乗因果之理是天下真实定境、六心以還雖復退為二乗、非為永退。会三帰一乗、故云実也。如来智慧照此実境。今举境目智、仍呼為実智、故知実智從境受名也。」(同前・592c3-15)を参照。
- (27) 『法華義記』卷第二、「問者言、実智所照之境乃有四一、則長有理一。說權智所照之境、便應有四三。今者故無有三理、只有三三也。解釈者言、昔日若有三理者、便應是実有三。何謂於一仏乗 方便說三。故知昔日教下無有三理。……」(同前・593a17-)、「解云、應衆生実有三機、昔日実有三教、実

- 無三理。但昔三教為詮一理。昔日既未得說一實之理、是故假三乘言教、遠詮今日一實之理。」(同前・593a26-29)を参照。
- (28) 『法華義記』卷第「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」(同前・573a4-8)を参照。
- (29) 道生『妙法蓮花經疏』卷上、「法者、体無非法、真莫過焉」(『新纂大日本統藏經』27.1c6)を参照。
- (30) 『首楞嚴三昧經』卷下、「爾時堅意菩薩心大歡喜、即還娑婆世界白仏言、世尊。彼照明莊嚴自在王仏寿七百阿僧祇劫。而告我言、如我寿命、釈迦牟尼仏寿命亦復如是。」(T15.645a2-5)を参照。
- (31) 『法華義記』卷第一(T33.573a15-c9)を参照。ここに紹介する法雲の解釈に対する詳細な批判が『法華玄義』卷第二上(同前・691b29-692c3)に見られることも周知の事実である。
- (32) 『法華義記』卷第一(同前・573c9-26)を参照。
- (33) 『法華義記』卷第一、「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來、凡有兩品半經、諂為開近顯遠以明果義、喻若花家之蓮。前辨因義、後明果宗。然則因果双說、經之正体也。」(同前・575a23-b2)を参照。
- (34) 道生『妙法蓮花經疏』卷上、「此經所明、凡有三段。始於序品訖安樂行此十三品、明三因為一因。從踊出至于属累品此八品、辨三果。從葉王終於普賢此六品、均三人為一人。斯則蕩其封異之情、泯其分流之滯也。」(『新纂大日本統藏經』27.1c14-17)を参照。
- (35) 吉藏は『法華玄論』卷第二において、法雲の『法華經』仏身無常説を取りあげている。「光宅雲公言、猶は無常。所以然者、教有五時、唯第五涅槃是常住教、四時皆無常。法華是第四時教。是故仏身猶は無常。又此經自説無常。如下文言、復倍上数。雖復称久、終自有限。故知無常。又葉草品云、終歸於空。終歸於空者、既是無常、終入無余也。」(T34.372a17-23)とある。法雲の仏身無常説の經証として、『法華經』如来寿量品の「復倍上数」と、葉草喻品の「終歸於空」(T9.19c5)を引用している。ただし、「終歸於空」については、『法華義記』卷第六に、「如来知是一相、此下第五拏如来知結合也」(T33.649b26-27)と注釈するだけである。
- (36) 『法華義記』卷第一、「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、遂能金剛心、留住於世、寿命無窮、益物無崖」(同前・572c25-573a1)を参照。
- (37) 無量寿仏を法身とすることについて、『法華義記』卷第五、「今此經言法身者、指他方応身為法身。故如仏在無量寿国。此間衆生機感無量寿來応、仍

諂無量寿仏、為法身也。」(同前・635c25-28)を参照。また、分身の諸仏を法身とすることについて、「此中明法身、即是他方淨土分身諸仏、以為法身也。」(同前・638c14-15)を参照。なお、法雲の仏身説については、木村宣彰「法雲の仏身説」(『仏教学セミナー』16、1972.10。また、木村宣彰『中国仏教思想研究』[法蔵館、2009年]164-179頁に収録)を参照。