

長水子璿の無情成仏説

吉 田 剛

一 はじめに

長水子璿（九六五～一〇三八）は、華嚴中興教主と称される晋水浄源（一〇二一～一〇八八）の師である。『楞嚴經』を三十余度にわたり講じ、楞嚴大師と称された。彼は『楞嚴經』の「動静二相了然不生」の文句に擬議し、臨済下第六世の広昭禪師瑯琊慧覺に参見し、經の「清浄本然云何忽生山河大地」という問いを投げかけ、慧覺から言下に問いと同じ文句を返されて豁悟したとも言われる。彼の思想は宗密の影響が強く、さらに天台教学を導入している点が注意される。教判論は華嚴の五教判を用いるが、天台の化法四教に対応させているのも、その特徴の一つである。これは天台教学が盛んなりし時代の理由のほか、彼が天台山外派に属す洪敏の弟子であったことも原因となつていると考えられる。

現存する子璿の著作は、①『楞嚴經義疏注経』十卷（大正蔵三九・卅統蔵一六所収）、②『楞嚴經義疏注経科』一卷（卅統

蔵一六所収）、③『起信論疏筆削記』二十卷（大正蔵四四所収）、④『金剛般若経纂要刊定記』七卷（大正蔵三三所収）、⑤『金剛般若経纂要科』一卷（嘉興蔵一五所収）の五点である。このうち、③・④は宗密の注釈に伝奥が副注を施したものに對し、さらに増減を加えてまとめたものであることが、各自序によつて述べられている。彼の教学が伝奥を介して宗密を承けたものであるとされる所以である。

子璿の思想的特徴については、拙稿「長水子璿における宗密教学の受容と展開」（『南都仏教』八〇号、二〇〇一年）でまとめておいた。ここで初めて知られたことは、『楞嚴經義疏注経』（以下『義疏注経』）の玄談部分が宗密の『円覚経略疏鈔』の相当部分をほぼ抄写したもので、部分的に宗密の『起信論疏』玄談と差し換える箇所が有るほか、經の説時など宗密のものと異なる箇所については、天台系統における解釈の伝統を導入していることなどである。また、『起信論疏筆削記』（以下『筆削記』）では、止観など実践面に関する箇所集

中的に天台教学が引かれ、『起信論』の一心を天台の一心三觀で解釈するなど、天台思想を導入していることが注目される。さらに、教判的位置づけは、華嚴の伝統的解釈を超えて、『首楞嚴經』に対しても『起信論』に対しても円教の要素を見出していることによっても象徴されるように、『起信論』的「一心」を基調として全仏教を包摂する姿勢は宗密以上のダイナミズムをみせている。

前述の拙論では、彼の教学において無情成仏説が一つの重要なポイントとなっているにも関わらず、言及できなかった。ここでは、その特徴と意義、ならびにそこから派生する種々の問題について論じることとしたい。

二 無情成仏をめぐる伝統説

さて、中国仏教における「無情仏性説」や「無情成仏説」の形成過程に関する研究には、鎌田茂雄『中國華嚴思想史の研究』第四章第三節「非情仏性説の形成過程」や吉津宜英「無情仏性説の考察」(『宗学研究』15,1973.3.)等がある。華嚴の伝統における説き方については、現在では訂正・補足を要する箇所も幾つか有るが、概略のみ触れることにする。

華嚴の伝統では「法性は有情無情に通じ、仏性は無情に局する」という南北朝頃からの伝統説をうけつつ、「無情説法」ないし「無情仏性」や「無情成仏」を説く場合、「唯心無別法」

長水子璿の無情成仏説(吉田)

「依正不二」の立場から解釈するが、特に円教の「融三世間・十身具足」の立場から説明するのが法蔵あたりから顕著となる特徴である。なお、李通玄の場合は、佛と同一視される理において有情と無情は不二であるという点から説く。ただし、浄法寺慧苑は正因仏性を一切櫨壁瓦石無情之物に認めず、孫弟子の会稽神秀もこれを踏襲する。また、澄観は「性相融會」の立場から無情仏性を説くのが特徴で、「色心不二・情非情不二」に基き無情の仏性と覚性を論じる。宗密については、「真如の有情に在っては仏性、無情に在っては法性」という伝統的立場を示すのみで、無情における仏性や成仏を積極的に説く姿勢は見せず、融三世間や十身具足といった華嚴特有の仏身論も展開させていない。宗密が強調する「本来成仏論」では、衆生の成仏が主な関心事となっており、無情仏性や無情成仏は特に主張されない。では、これらに対して子璿は無情成仏説を如何に展開しているであろうか。

三 子璿の無情成佛論

子璿は、成仏論について従来の伝統説を踏襲しつつも、宗密の「本来成仏論」に時代的問題意識を反映し、独自に展開させた。まず、華嚴の伝統説を踏襲している一例を見てみよう。彼は『義疏注経』で、器世間も無上知覚を成ずることができるという経文に依じて、「無情成仏復た何ぞ怪しまんや」

長水子璿の無情成仏説(吉田)

(T39.889a)と述べ、無情は行を起すことが出来ないから成仏の義が無いとすれば、行の有無によって有情と無情とを分別することになり、「心外無別法」の理に反して心外有法の邪見に墮してしまふと述べている。ここでは、有情無情の不二、心外無別法の理論で無情成仏を説明しており、伝統的解釈方法を踏襲していることが確認できる。

また、一切衆生は本来清浄であるのに、妄分別によって内外を分けてしまうのであると説く経文に対し、子璿は諸法は本来的に真であり、未だ曾つて生起したことはないのだが、衆生が妄分別することにより諸法を生起させているとし、念を離れば内外の区別は無くなり、内分である衆生も外分である山河国土も、すべて本来成仏するを見ると述べている(諸法本眞、未嘗生起。由念分別、見諸法生。苟能離念、即見衆生山河国土本來成佛。故云實本眞淨)(934a)。これは、離念による内外依正の不二という観点から述べたもので、伝統的思惟ではあるが、本来成仏の語を山河国土にも当てはめるのは、子璿が最も影響を受けた宗密の説と比して『首楞嚴經』を教学の中心に据える彼の特徴となる所である。

『首楞嚴經』には、仏が一切は如来蔵であると説くのに対して富樓那が擬議を呈し、「若し復た世間一切根塵陰処界等、皆如来蔵にして清浄本然なれば、云何が忽ち山河大地、諸の有為相を生ぜん」と質問を投げかける場面があるが、この一

句は、前述の如く子璿が慧覺に参じた際の豁悟の機縁となつたという因縁の有る一句である。子璿はこの箇所注して「如来蔵心を明かす」という科文を設けているが、注目すべきは、子璿がこの『首楞嚴經』の一文は『円覚經』金剛蔵菩薩章(H17.95b)と内容が一致するとしている点である。すなわち、彼は『円覚經』に見られる仏が普眼菩薩に対して説いた「衆生本來成仏、生死涅槃、猶如昨夢」(915a)の句に対して金剛蔵菩薩が示した「若し諸の無明、衆生に本より有らば、何の因縁の故に如来は復た本來成佛と説くや」という質問と一致するという(873c-874a)。有情について述べた宗密の本來成仏論を受けて、子璿はこれを無情成仏へと展開させたと言えよう。

子璿は、無情成仏論を『首楞嚴經』の主要な論点の一つとして位置づけている。『經』の流通分の一文中に対する解釈(967a-b)では、この経は仏の最高の説示であり、教理行果の四法において不可思議な功德を具えているとし、まず理不思議について、一切諸法がみな如来蔵心であり、有情無情・有情無性が等しく成仏することをあげている。如来蔵心は有情無情・有情無性に通じ、みな斉しく成仏すると説くことが『首楞嚴經』の主要な論点の一つと見ていることがわかる。

子璿は『起信論』解釈においても無情成仏説を展開する。『起信論』帰敬頌の「法性真如海」について、宗密の『起信

論疏』では、真如や法性の立場からは染法や淨法も平等であり、有情も草木などの非情のものも真実であると言うが、子璿の説ではこれに仏性が加わる。彼は『筆削記』で、仏性は唯だ果に局るも、法性や真如は一切法に通じ、仏だけに限定しないと述べつつも、「情と非情と共に仏性なり」(T4317c)と述べる。ここにこそ彼の主張の主眼を看取すべきであろう。また、仏性を果に限定する説は子璿の特徴である。『筆削記』で有情と無情の仏性が説かれる箇所は他にもあるが(3324 362a2 393c20等)、それは『首楞嚴經』に裏付けられた「無情成仏」説に起源すると考えてよからう。また、宗密の「本来成仏論」は因において説明されるが、子璿は「無情仏性」にしても「無情成仏」にしても果の所に設定する点も特徴となる。

四 天台との関連性

子璿の場合、無情成仏を識得するに至る実践は、すべて天台止観に依拠する。彼の実践形態の内容が、華嚴や禪よりも、むしろ天台止観であることを示していると理解できよう。

華嚴の実践としての観法の具体的方法は既に法蔵によって明確に天台止観に譲られているが、子璿においては、更に天台の所謂山家・山外論争が盛んなりし頃に生きたという時代的問題と無関係では無かつたはずであり、思想内容について

長水子璿の無情成仏説(吉田)

も同様に天台の影響を考慮せねばならない。その一々に対する検討はここでは行わないが、当時天台学派内で議論の要点の一つに上つた「草木仏性説」に関連する興味深い一例を次に紹介したい。

四明知礼(九六〇〜一〇二八)は、初地以上で草木成仏を積極的に説き(T46.890b等)、一念の心性に三千を具し、草木にも三千を具すとす、所謂「色心双具三千論」を展開した。これに対し孤山智円(九七七〜一〇二二)は、仏性の遍満は認めても草木成仏については消極的で、一念の心性には三千を具すが、草木には三千を具さないとす(T100.271d, 272b等)、所謂「心具三千論」を主張し、知礼を論駁した。

これに対して子璿は、無情に仏性有り信じていても、無情は諸法を具さないと説くなら、「諸法を具す有情の仏性」と「諸法を具さない無情の仏性」との二つに仏性の内容を分けることとなり、無情無仏性の立場と異ならなくなってしまうとして、無情に諸法を具さないとする説を斥けている(T39.872a)。無情に諸法を具すと見る点は、知礼の色具三千の立場に通じるものとなる。

五 まとめ

当時、無情の成仏は湛然の説を受けて天台学派で盛んに議論がなされていた。華嚴の伝統では、「融三世間」・「十身具

長水子璿の無情成仏説(吉田)

足・「唯心無別法」・「依正不二」・「性相融會」の立場から「無情仏性」や「無情成仏」を説く。とりわけ「融三世間」と「十身具足」は華嚴教学の特徴であるが、子璿はこれには殆ど言及せず、その説き方はむしろ天台学派と共通する。また、子璿の教学は宗密の教学を色濃く承けるものであるが、宗密の強調する「本来成仏論」の対象が衆生であつて、無情に対する関心が希薄であるのに対し、子璿は天台学派の議論を導入することによってこれを更に徹底化し、無情成仏に展開させた。天台教学の影響は他にも処々に見られる。しかし、直接的には師の洪敏から学んだものと想定し得るが、洪敏の『首楞嚴經資中疏証真鈔』が現存しない為、比較検討は不可能である。

子璿とほぼ同時代に盛んに論議を繰り広げた知礼や智円の解釈を参照すれば、子璿の無情成仏説の解釈方法が、華嚴に親近する智円よりも、むしろ華嚴的なものを斥ける知礼の解釈に近い点は興味深いものがある。ここではその理由までは究明しきれなかったが、今後、宋代およびそれ以後の天台の動向との関わりを続けて究明していく必要がある。また、唐末宋初の禅僧たちが無情仏性説を如何に主張し批判したかは、齋藤智寛「唐・五代宋初の禅思想における無情仏性・説法説」(『集刊東洋学』81,1999.5)に纏められているが、教家と禅家との関わりも更に考察を深めていかねばならない。

なお、宋代仏教を論じる際、子璿の直前に活躍していた法眼宗の存在は重要である。永明延寿(904-975)も無情成仏説に言及しており、それとの関連も今後の課題となる。さらに、法眼宗の人々も重視する李通玄の無情成仏説は、澄観にも影響を与えているが、宋代における彼の思想の受容形態は、今後一層究明されることが望まれる。

無情成仏をめぐる議論は、無情が「真如の顕現」か「真如そのもの」かという議論とも搦んでおり、教理学的には密教における法身説法説とも関わるであろう。さらに唐末宋初においては、無情の説法を聞く際、草木瓦礫のように見聞覚知を滅するか、滅するのではなくそれに執着しないようにするのか、といった実践に即した議論も教理学の上で行われている。無情成仏説は、この時代の仏教を知る上で様々な問題を内包する大きな課題と言えよう。

〈キーワード〉 子璿／知礼／無情仏性／無情成仏／無情説法

(花園大学非常勤講師・仏教学博士)