元暁と隋唐仏教の諸教判について

金　　勲　　*Xun JIN*

The Relationship of Wonhyo and SUI TANG Buddhism Jiaopan

教判とは教相判釈を指し、判教とも称す。教判は仏教が中国で展開する過程で形成された仏教諸学派、宗派の組織理論である。一つの学派あるいは宗派の形成において、それぞれの宗派に所属されている理論家たちは、其の尊奉する経典が仏教の諸経典の中で処する優越な位置を強調する必要を強く感じたのだろう。自家の理論や信仰が仏陀の最高理念を載せた経典であること、つまり仏陀の根本的な精神の開顕であることを表明するのである。これは宗派林立の仏教社会で生き残り、且つ自家自派が仏教界内での合法的な位置を確保するための、重要な手段の一つでもあった。仏教宗派の形成と発展による仏教教判論理の活性化は仏教哲学の本格的な展開と探求に有益なものであった。しかし、各派が自派の象徴となる経典の優越性を強調しすぎると、“居己排他”の現象が起こり兼ねない。したがって、教判はたちまちその客観性を失い、各学派、宗派間の理論分岐の焦点となったのである。しかも、各派の主張には主観的な色彩が濃厚であって、このような現象がますます激しくなっていくにつれて、その功利的な一面が仏教の大乗教義の根本的な精神の開顕、探究の妨げになったのである。したがって、百家の諍論を会通する至公なる教判思想の出現が必然となったのである。まさにこのような歴史的な時期に、元暁（617－686）は中国隋唐時代、韓国における三国及び統一新羅期に新羅仏教界で活躍した偉大な思想家で、中国の仏教教判争論を会通しようと和諍論理を展開し、その教判論は新羅だけでなく、中国仏教界にも大きな影響を及ぼしたのである。

本文では、主に中国隋唐仏教の諸教判の形成と発展を背景に、現存する元暁著述によって元暁教判思想の特徴を元暁の中国諸教判に対する会通を通じて考察することにする。

キーワード：教判、和諍、会通、仏乗、無乗

第一節　中国の諸教判

印度から伝わってきた仏教は、中国の伝統思想との衝突と融合を経て、中国の識者たちと一般に受け入れられるようになった。南北朝時代には仏典漢訳作

業とともに仏典研究の時期を迎えるようになり、仏典に対する理解の食い違いによって、仏教諸学派及び宗派が現れるようになったのである。この時期には、すでに大小の学派や宗派が林立していたが、その詳しい状況、即ち各宗派の活動などに関する資料は今になってほとんど知られていない状態である。隋の天台智顗の『法華玄義』の記載によると、この時期に南三北七、合わせて十教判があったようである。また、唐の法藏の『華厳五教章』にも、この時期には合わせて十家の教判があると記載されている。実際には、おそらく十家に止まらなかったのであろう。なぜならば、この二師が指しているのは全部影響が割合に大きいものに限っているからである。ところで、ここでは主に天台智顗の記載に基づいて、南三北七の十教判を紹介することにする。

いわゆる“南三北七”とは、長江流域を中心とする南方の三教判と黄河流域を中心とする北方の七教判を指している。ところで、両地における仏教伝播と仏典研究の差異、及び伝統思想、風俗など文化諸要素の影響から各自の教判は自然に異なる特色をもつようになったのである。

まず、南方の三教判を紹介することにしよう。南方教判の共通的な特徴は、頓、漸、不定三教判を立てている。頓教とは『華厳経』を指している。漸教は有相教と無相教に分かれて、いわゆる有相教は小乗仏教即ち三蔵教を指しているし、無相教は大乗般若及び常住教を指している。つまり、無相教は『般若経』、『法華経』、『涅槃経』等のことである。不定教は『勝鬘経』、『金光明経』などを指している。以上は南方教判の共通する点である。しかし、漸教に対する理解と判釈のうえで、各教判の間に意見が分かれていて、分岐が甚だしい。従って、各派の漸教に対する態度は、自然に各教判を区分する重要な依拠となるようになった。

南方の三教判とは、具体的に虎丘山岌法師の三教判、宗慶法師の三教四時判及び僧柔、慧次二師と観師の三教五時判を指している。虎丘山岌師の身元は明らかではないが、おおむね竺道生一派の門人だと思われる。その教判は漸教を有相教、無相教と常住教に分けている。この中で、有相教は仏が成道した後、最初の一二年間説いた法である。つまり『阿含経』など小乗仏教を指している。無相教は上述した仏陀の成仏した二年後から説いた法で、即ち方等、般若、法

華など諸大乗教である。常住教は仏が涅槃する前、最後に説いた法であって、『涅槃経』を指している。

しかし、宗慶法師の三教四時判は、前者と異なっている。漸教を有相教、無相教、同帰教、常住教など四つの教派に分けていたのである。ここから知られるように、岌法師の漸教は宗慶法師の教判より同帰教が一つ増えているのである。同帰教の名は万善同帰を主張する『法華経』から名乗っている。したがって、宗慶法師の教判は『法華経』『涅槃経』を諸仏典の中で最高価値の経典と見なしているのである。ちなみに、宗慶法師その人物については身元がはっきりしないところが少なくない。

宋斎時代の僧柔、慧次及び道場寺に住まいをもつ羅什門中の十哲の一人である慧観などはみな『法華経』と『涅槃経』を研究する学者である。そのためか、彼らの主張する三教五時判は宗慶法師の教判に抑揚教というものが一つ加わっている。つまり、漸教を有相教、無相教、抑揚教、同帰教、常住教など五時に分けているのである。いわゆる抑揚教とは褒貶抑揚のことであって、即ち“揚大乗、抑小乗”が主旨である。当然に彼らは法華、涅槃の教義を至高無上の理念として主張していたのである。この教判は、後に開善寺の智蔵と、光宅寺の法雲が継承しているのである。

ところで、北方の七教判は北地師の五宗教、菩提流支の二字教、仏駄三蔵の四宗教、護身法師の五宗教、安凛法師の六宗教、北地禅師の二種の大乗教、北地師の一音教などを指している。まず、北地師の五宗教は人天教、有相教、無相教、同帰教、常住教を指している。人天教は提謂、波利経などを指し、有相教は仏陀が成道してから説いた十二年間の三蔵経を指し、無相教は『般若経』を指し、同帰教は『涅槃経』を指している。これは北地師が常に用いる教判である。実は、南方の教判とあまり差がないのである。菩提流支の二字教は仏教を二分した教判、即ち半字教と満字教に分けている。半字教とは小乗を指し、満字教は大乗を指しているのである。仏陀三蔵の四宗教は仏教を因縁宗、仮名宗、誑相宗、常宗四種類に分けている。因縁宗は阿毘曇論を指し、仮名宗は成実論を指し、誑相宗は大品般若或いは三論を指し、常宗は涅槃、華厳、常住仏性経などを指している。護身法師の五宗教は仏教を因縁宗、仮名宗、不真宗、

真実宗、法界宗など五宗をさしている。この中で、因縁宗と仮名宗は仏駄三蔵の教判と同じであり、不真宗は仏駄三蔵の誑相宗と一致する。そして、真実宗は『涅槃経』を指し、法界宗は『華厳経』を指している。この教判は『華厳経』を最高経典と見なしているのである。安凛法師の六宗教は因縁、仮名、誑相、常宗、真実、圓宗など六宗を指している。その中で、前の四種は仏駄三蔵の教判と同じである。真言宗は『法華経』を指し、圓宗は『大集経』を指している。しかも、『大集経』を最高経典と見なしているのである。ところで、北地禅師の二種大乗経は大乗経を二分して得た有相教と無相教を指している。北地師の一音教は、仏陀が説法する際、一音を以て大小乗教義を説いていたということであるが、衆生のそれに対する理解の違いから、自ずとその結果も違うというのである。以上、北方七教判を紹介した。

他に、曇無讖の声聞蔵、菩薩蔵二教判；光統律師の三教判、即ち、漸、頓、圓三教；浄影寺慧遠の漸、頓の二教判；真諦三蔵の四教判；周顒の三宗論；曇済の七宗論等々がある。

要するに、南北朝時代は仏教経典研究と講授時代である。各学派や宗派は、自家の依頼する経典の位置を確立させるために、先を争って教判を設けるようになったのである。このような傾向はさらに中国で仏教がもっとも繁盛した時代―隋唐にまで続いていたのである。隋代の天台智顗は五時八教を提出しているが、その刺激を受けて三論、華厳、唯識、浄土等の宗派は我先に自家自宗の教判体系を持ち出すようになったのである。その中で、天台宗と華厳宗は中国仏教の代表的な宗派として、その教判思想は中国仏教の教判学説の発展に大いに貢献したと言えよう。とりわけ天台宗の教判体系はもっとも綿密で体系的である。

天台宗の教判はいわゆる五時八教である。五時とは仏陀一代の説法を五つの異なる時期に分けて、各時期の説法を時間順に華厳時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時に並べたものである。八教とは、上述した五つの時期の説法を化儀四教と化法四教に分けたものである。化儀は教化の儀式を指し、具体的には頓教、漸教、秘密教、不定教に分けている。化法は教義の内容を指していて、具体的には蔵教、通教、別教、圓教を指している。蔵教は三蔵経を指し、通教

は三乗共同の教義を指し、別教は主に大乗教の中で次序階段を宣揚する教義となる不共之教を指し、圓教は理事圓融の中道実相の教義を指しているのである。天台宗においては、主として諸法実相を主張しているため、化法四教はとりわけ重要である。実相は空、仮、中の三諦を用いて説明できる。『中論』の三諦偈によると、諸法を空、仮、中と見なし、“以空看則三諦皆空，以仮看則三諦悉仮，以中看則三諦皆中。”である。したがって、圓融三諦或いは一境三諦ともいう。天台宗教判は中国仏教教判学説発展においての最高段階ともいえ、後の諸宗派の教判に莫大な影響を与えたのである。

引き続き華厳宗の教判体系を紹介することにしよう。智顗以前の諸教判は基本的に『華厳経』の価値と重要性を肯定している。しかし、智顗以後に出現した諸教判は随分変わっている。各宗派がみなその宗祖の立場から経典を選んでいたので、自己に据えて他を排斥する、という色彩がさらに濃くなっていた。智顗が華厳の価値を肯定しているとしても、やはり諸法実相の立場から法華と涅槃を教判の首位に置いたのである。吉蔵も同様に華厳の重要性を強調してはいるが、法華は依然として最っとも重要な位置におかれている。そして、玄奘は極力に『解深密経』を崇拝し、華厳に対しては言及しなかったのである。ところで面白いのは、窺基は深密、法華を華厳と同等視している。

華厳宗の実際上の創始者である法蔵は、唯識などの諸教判の刺激を受け、『華厳経』における圓融無碍教義の価値の重要性を説くために五教十宗判を提出している。五教とは小乗教、大乗始教、大乗終教、大乗頓教、大乗圓教を指している。十宗とは、一、我法俱有宗；二、法有我無宗；三、法無去来宗；四、現通仮実宗；五、俗妄真実宗；六、諸法但名宗；七、一切皆空宗；八、真徳不空宗；九、相想俱色宗；十、圓明具徳宗を指している。前の六宗は小乗で、後の四宗は大乗である。実際に、この十宗は窺基の八宗に二宗を加えて成り立っていたのである。

以上、元暁教判思想を考察する前に、先学たちの研究成果を踏まえ、中国仏教の諸教判の形成と発展及び主な内容について概略に紹介することにした。

第二節　元暁の諸教判に対する会通

中国において形成且つ発展を遂げた仏教教判思想は、直接に隣りの新羅仏教の発展に影響を与えたのである。仏教理論家としての元暁は、中国の諸教判説の発展に深い関心をもっていた。これは釈尊の根本精神を理解且つ解脱実践に関わる重要な問題であると認識していたからであろう。従って、彼は諸教判学説研究に精力を注ぎ、直接教判論争に身を投じたのである。すなわち、元暁は和諍という一貫した立場から、諸教判の分岐を会通することに努めたのである。

元暁の現存する著述の中で割と集中的にその教判観を反映している著述は『法華経宗要』、『涅槃経宗要』、『大慧度経宗要』などである。これらの著述で、元暁は諸教判の理論上の分岐を分析した上で、さらにその会通を試みたのである。ところで、元暁の教判に対する論述が上記した著述に散在しているために、全面且つ系統的に元暁の教判思想を把握するには、少なからず困難をもたらした。しかも、逸失している元暁の『晋訳華厳経疏』は恐らく彼が集中的にその教判観を表明した著述であろう、と思われる。法蔵の『華厳経探玄記』巻一、李通玄の『新華厳経論』巻三、慧苑の『華厳経刊定記』巻一、澄観の『華厳経』巻十二、ほかに新羅の表員の『華厳経文義要決問答』巻四など、みんな『晋訳華厳経疏』の中から元暁の四教判及びそれに関する論述を引用している。最近、元暁の教判思想に関して韓国仏教学界で南東信の「元暁の教判論とその歴史的位置」、そして申賢淑の「元暁の教学観―四種教判論を中心に」と金俊経の『元暁の教判観研究』という素晴らしい研究が行われて来た。このような研究業績を踏まえて、元暁の中国諸教判に対する評価と会通から分析することにする。

一、南北諸教判に対する破断

元暁は『涅槃経宗要』で、主に南北の諸師の教判を分析且つ会通しようとしている。『涅槃経宗要』によると

問：南北二説，何者為失。

答：若執一辺，謂一向而者，二説皆失。若就随分，無其義者，二説俱得。所以然者，仏説般若等諸教義広大甚深通復，不可定限于一辺故。(1)

元暁は、“若執一辺則一無所得”になるが、逆に“若就随分”であれば、“二説俱得”すると考えていたのである。又『涅槃経宗要』で天台大師の口を借りて、次のように述べている。

又如天台智者問神人言，北立四宗会経意不。

神人答曰：失多得少。

又問成実論師，立五教称仏意不。

神人答曰：小勝四宗犹多過失。(2)

つまり、南方成実論の五時教判は仏陀の説法を五つの時期に分けているが、これは妥当ではないというのである。しかも、北方諸師の五宗科の分類も不適切だというのである。二者皆非というなら、どうしたら良かろう。元暁は“若就随分，無其義者，二説俱得”と考えていたのである。つまり教判とは教化衆生の方便に過ぎないので、“破執随機”してこそ、“会仏意，通経旨”することができ、“執一辺”してはいけない、ということである。

二、成実、唯識教判に対する平章

元暁は『大慧度経宗要』の中で次のように述べている。

次第五教判者，分別仏教諸説不同，今且略出二説，平章是非。(3)

ここでの二説とは、成実論師の二教門五時説と唯識教判の三種法輪説を指している。元暁は同書の中で、成実論師の教判について次のように述べている。

有人説，言一化教門不出二道，一者頓教，二者漸教。
漸教之内有其五時。一四諦教、二無相教、三抑揚教、
四一乗教、五常住教。由浅入深，漸次而説。
今此経等諸般若経在第二時，名無相教。(4)

又、『大慧度経宗要』で唯識教判について概括してから、二教判の相違と会通の可能性について指摘している。

ここで、問題になるのは般若、大品経を不了義経の列に配摂したことである。元暁は、これは間違った配摂だと考え、この錯誤を直すために、『大慧度経宗要』で詳細な分析を行っていたのである。まず、元暁は間違いを直すには、了義と不了義を正確に認識することが平章の前提だと考えていたのである。

世尊初于一時，在波羅泥斯仙人墜処施鹿林中，唯為発趣声聞乗者，
以四諦相転正法輪。雖有甚奇甚為希有，而是法輪有上有容，
是未了義，是諸諍論安足処所。世尊在昔第二時中，唯為発趣修大乗者，
依一切法空無自性、無生無滅，本来寂静，自性涅槃，以隠密相転正法輪。
而是法輪，亦是有上是未了義，是諸諍論安足処所。世尊于今第三時，
普為発趣一切大乗者，依一切法空無自性，無生無滅
……性以顕了相転正法輪，無上無容是其了義，非諸諍論安足処所。
今此大品拝諸般若皆是二法輪所摂。(5)

続いて、七義を取り上げて般若、大品経が了義経であることを説明したのである。七義とは、畢定義、非一衆多義、無諍処義、一切乗者義、非如化義、無自性義、究竟了義である。本文ではその中の畢定義、無諍処義、究竟了義を例に挙げ、簡略な説明をしておく。

イ、畢定義

成実論師の教判では、『般若経』を『法華経』の次に即ち第二時に排列している。元暁はこのような配置は『般若経』の実質が分からないためだと考えていた。つまり、仏陀が説法する際、『般若経』と『法華経』は前後、高低の区分が無かったはずである。これに対して、元暁は『大慧度経宗要』で、『大智度論』の畢定品を取り上げて次のように説明している。

> 如此論釈畢定品言，須菩提聞法華経説，若于仏所作小功徳，乃至南一称戯咲有無仏漸漸必当作仏……以是験知説，是経時在法華後，即示第二時者，不応道理也。(6)

ロ、無諍処義

前で述べた如く、唯識教判は『解深密経』を最高価値の経典としている。そして、『般若経』は不了義経の中の第二法輪に入れておいたのである。元暁はこれは間違った配置だと考えていた。つまり、『般若経』は有諍処を講ずる経典ではなく、無諍処を講じる経典であるから、『解深密経』とともに了義経の位置に排列すべきだと考えていたのである。二経の説法の角度が互いに異なっていても、実際に二経はみな無諍処の原理を講じていることからも、二者の根本的な違いはないのである。したがって、二者は無諍処を講ずる第三法輪の位置に配置すべきだ、と主張したのである。

ハ、究竟了義

最後に、元暁は『華厳経』を引用して、般若経は華厳経とともに究竟了義を講ずる経典であることを説明したのである。

> 当知此経同彼華厳，無上無容究竟了義，但其教門各各異一耳。(7)

つまり、経旨の理解と判釈は経門の相違により影響されてはいけない、表から見るには教門は多いが、本質上“異一”の関係にある、というのである。し

たがって、元暁は以下のような結論を下したのである。

> 問：是二師説，何者為実。
> 答：二種法輪，是就一途，亦有道理。然其判此大品経等皆属第二時摂，
> 第二法輪者，理不必然，違経論故。[8]

三、法相、三論宗教判に対する和会

『起信論疏』及び『大乗起信論別記』で、元暁は中観、唯識教義の理論分岐を和諍するために甚だ工夫をしているのである。つまり、元暁は唯識系における法相宗の三種法輪説と中観系における三論宗の三種法輪説を和会させようとしていたのである。

二教判の分岐の焦点は『法華経』の了義、不了義にあった。即ち「是法華経，何教所摂，為是了義，為不了義」なのである。

法相宗の三時教説は『法華経』を不了義だと考えているが、三論宗の三種法輪説は了義だと考えている。この分岐に対して、元暁は『法華経宗要』で設問して和会を試みる。

> 問：若立初師義者，後師所引文云何和会。
> 彼師通曰，諸一乗教所説諸文皆為護彼不定性者，皆是方便，故不相違。[9]

つまり、二師の説は皆一乗教で、不定性の問題を論じている。従って、全部方便教法というわけである。それだけではなく、

> 法華論文及宝性論亦為述後方便教意，智度論文説阿羅漢生浄土者，是約不定種性声聞。由是道理，亦不相違。[10]

したがって、教判を立てる前に経旨を正しく把握することが何より大事であ

る。

四、天台教判に対する評価

天台智顗は南北諸教判を総合して“五時八教”を確立し、北方の諸教判を化法四教に、南方の諸教判を化儀四教に概括した上で“五時”を開いたのである。しかし、元暁は、南方諸教判が仏意に従って五時教判を立てているのに対して、北方諸教判は教旨に従って四宗科の教判説を立てていると指摘し、その偏執を論破した上に、諸教判の相異を和会させようと試みる。しかし、現存する著述から元暁の天台教判についての詳細な評価がほとんど見られない故、ここで詳しく紹介することはできない。しかし、わずかながら、現存する『涅槃経宗要』に元暁が全体的に天台教判に対して評価した文字が残っている。

> 然天台智者禅恵俱通，挙世所重，凡聖難測。是知仏意深遠無限，而欲以四宗科于経旨，亦以五時限于仏意，是猶以螺酌海，用管窺天者耳。[11]

これは天台智顗を称賛すると同時に、徹底的に南北教判を否定する極めて矛盾的な言い方である。李永子博士は「これは智顗の偉大さを称賛しただけでなく、凡人に『法華経』は了義経であることを知らせている」[12] と指摘しているのに対し、李箕永博士は「元暁の指摘を智顗を含めた諸教判に対する批判と見なすべきだ」[13] と考えていたのである。中国仏教思想家の中で、智顗のように諸教判説を会通し、法華一乗に帰結させたものは極めて珍しいといえよう。元暁は智顗が一乗仏教運動の提唱者であることに充分な肯定を与えたうえに、智顗がある特定した経典を根本的な依拠としている為に、彼の一乗仏教実践は局限性があると指摘しているのではなかろうか。もっと根本的立場から指摘するならば、元暁は天台の五時の教判が仏一代の説法として、五十年間の説法活動とその内容を時間順に追って華厳、阿含、方等、般若、法華、涅槃の順に説かれてはいるが、その根本的な目的はこれをもって仏法の真実を明かすことにあって、釈尊の衆生教化の方法や階程に関する方便を智顗の知恵によって仏一代の

説法に仮托して説明したものに過ぎないと考えていたと思われる。そういう意味では、これは元暁の天台教判に対する評価というより、本質上教判学説自体に対する否定と見なすことができよう。

要するに、元暁は其の和諍の立場から出発して、諸教判間の分岐を和会することを使命としている。元暁は各宗派の教判を評価する時、頗る慎重な態度を示している。決して全般否定したり、あるいは無原則的に肯定したりしてはいない。元暁によると、教判の意義は“方便教法”である。仏意教旨に対する理解と判釈上の錯誤は、互いに異なる段階におかれた衆生に対する教化に好ましくない結果をもたらしかねないので、偏狭的な認識は正しく直し、教判間の分岐は会通する必要があると主張している。つまり、元暁の教判会通の根本的な宗旨は、一つの学派や宗派を建立することではなく、教判間の分岐を除却し、最終的には一仏乗に戻ることであったのである。このような傾向は彼の四教判の中でもっとも明らかに現れている。

第三節　元暁四教判の実質

前述の如く、元暁は基本的に教判を否定しているが、後学たちが彼の『晋訳華厳経疏』から引用した内容を見ると、元暁も自己の教判体系を提出していたのである。新羅の表員の『華厳経文義要訣問答』は割に詳細に元暁の四教判の内容を紹介している。

> 唐新羅元暁法師亦立四教。一、三乗別教。二、三乗通教。三、一乗分教。四、一乗満教。三乗其学名三乗教，于中未明法空，名別相教。通説法空是為通教，不共二乗名一乗教，于中未顕普法，名随分教。究明普法，名圓満教。

ここで、三乗別教は四諦経、縁起経などを指している。三乗通教は般若経、解深密経等を指し、一乗分教は瓔珞経、梵網経などを指し、一乗満教は華厳経、普賢経などを指している。李箕永博士は、元暁が三乗別教、三乗通教のような

内容を用いているところからも分かるように、彼は恐らく“南三”の一人である慧観の影響を受けていると考えていた。しかも、分、満二教の用法は概ね曇無讖の半、満及び智顗の通、別、圓教から取っているのではないかと指摘している。

元暁の四教判の特徴の一つとして、『深密経』と『般若経』を平等視したことが取り上げられるが、その理由について、前の中国諸教判の和会ですでに説明して置いただけでなく、『起信論疏』及び『別記』でもう充分な論述をしておいたつもりで、ここでは省略することにする。元暁の四教判のもう一つの重要な特徴は、瓔珞経、梵網経など大乗戒律経典を高い位置に排列したことである。これは他の諸教判にはめったに見えない現象である。その他に、『楞伽経』、『起信論』、『宝性論』など縁起経を同じレベルに排列している。この点についても、『大乗起信疏』と『大乗起信論別記』で充分な根拠を得ることができよう。

元暁の四教判においてもっとも目立つ特徴として、『華厳経』を至高無上に位置づけたことを取り上げられよう。これは笈多以後、諸教判が『華厳経』を無視したことに対しての修正であろう。それと同時に、元暁が『華厳経疏』で四教判を提出した点から、元暁の仏教思想と華厳思想は極めて密接な関係を保っていることが分かる。

以上のように、元暁の四教判は表面上他の諸教判とあまり大きな区別がなさそうに見えるが、一つだけ注意に値する概念—普法がある。四教判で、普法は一乗満教の概括、説明に用いている。普法に対する解釈は、元暁の現存する著述からは知られていないが、幸いに表員が彼の『華厳経文義要訣問答』巻二に、普法義という名で一章を設けて元暁の普法について詳しく紹介している。

まず、表員は普法について次のように規定する。

> 普者薄也，謂遍義，是普也。法自体義，軌則義，謂一切法相入相是[14]

続いて、表員は元暁の普法について紹介する。

言相入者，謂一切世界入一微塵，一微塵入一切世界。
三世諸劫入一刹那，一刹那入三世諸劫。如大小促相入，
余一切相入亦爾。如説相是亦爾。謂一切法及一切門，
一是一切，一切是一，如是広蕩，名為普法。[15]

これは元暁が華厳経義を用いて解釈した普法義である。それから、元暁の華厳教義についての説明を見ることにしよう。『東文選』巻八三には元暁の『晋訳華厳経序』を収録しているが、序で元暁は華厳思想を次のように概括している。これはより深く普法義を理解するのに役に立つ、と思われる。

原夫無障碍法界法門者，無法而無不法，非門而無不門也。
而乃非大非小，非促非奢，不動不静，不一不多。
由非大故，作極微而無遺。非以小故，為大虚而有余。
非促之故，能含三世劫波。非奢之故，挙体入一刹。
不動不静故，生死為涅槃，涅槃為生死。不一不多故，
一法是一切法，一切法是一法，如是無障無碍之法。[16]

上述から、元暁の華厳宗趣に対する論述と表員が引用した元暁の普法義は、内容上完全に一致していることがわかる。それだけでなく、圓融無碍という華厳教義に対する概括と『大乗起信論別記』で大乗之体についての表述も一致していることがわかろう。ここから、元暁の和諍思想の中で華厳思想が極めて重要な位置にあることも察せられる。元暁の四教判で、一乗を分、満を用いて分けた根拠は『華厳経』の無碍法界之体、円融無碍である。つまり、元暁は円融無碍の思想方法を用いて法門における一と多、大と小、動と静及び生滅と涅槃の関係を把握し、諸教判の仏意、経旨に対する理解の偏狭さを正そうとしたのである。さらに、一乗であれ、三乗であれ、分教であれ、満教であれ、皆衆生解脱の方便であって、各教判の間には無障無碍で、一切法は一法で、一法はまた一切法、という道理を裏付けようとしたのである。

以上から分かるように、元暁が四教判で、一乗と三乗、通と別、分と満に分

けたのは、諸教判を会通するためであって、自己の教判体系を設けるためではなかったのである。

以上、元暁が諸教判に対する評価と会通及び元暁の四教判について考察してみた。元暁の教判観は、彼の大乗仏教観の重要な一部分であり、和諍思想の教判学説分野での具体的な現れでもある。仏意、経旨における排他的で、独断的な判釈は和諍思想に許されるものではない。しかし、元暁の智顗に対する矛盾な態度から、智顗の一乗仏教思想が元暁に与えた影響が察せられる。“立而無得，破而無失”と称する“立破無碍”の和諍方法は、依然として元暁が教判論争を解決する思想方法になっているのである。

元暁は『涅槃経宗要』で次のように述べている。

> 原夫涅槃之為道也，無道而至遠，証斯道者，弥寂弥喧。
> 弥喧之故，普震八音，遍虚空而不息；弥寂之故，遠離十相，
> 同真際而湛然。由至遠故，随教逝之綿歴千劫而不臻；
> 由至近故，忘言尋之不過一念而自会也。[17]

これは、元暁が涅槃の“無道而無非道”原理を説いた一段落である。“無道而無非道”は仏道を証した者にとっては道でないものがないという仏教思想の根本的な原理である。同時に、元暁思想の核心的な原理でもある。続けて、元暁は『涅槃経宗要』で以下のように述べている。

> 大体大用，無二無別，既無彼岸可到，何有此岸可離。
> 無所離故，無所不離，乃為大滅。無所到故，無所不到，方是大度。[18]

これは元暁が“無道”の方法を用いて、“無非道”を具現したものである。したがって、元暁の体用一如の根本的な立場が分かろう。此岸から彼岸に渡る、ということは此岸への執着を克服するためであって、彼岸への執着を主張するものではないのである。此岸は可離するが、“亦無所不離、無所離”というこ

とから“無不到、無所到”というわけである。これは元暁の涅槃に対する理解であるばかりでなく、同時に仏教実践の問題を解決する根本的な方法でもある。元暁は諸教判を和会する時、やはり“無法而無不法”、“無門而無不門”という根本的な立場から出発しているのである。したがって、元暁は『華厳経疏序』で次のように指摘している。

> 今是経者，斯乃圓満無上頓教，法輪広開法界法門，顕示無辺行徳。
> 行徳無畏而示之階階故，可以造修矣；法門無涯開之的的故，
> 可以進趨矣。趨入彼門者，即無所入故，無所不入也。
> 修行此徳者，即無所得故，無所不得也。[19]

元暁から見ると、華厳教は頓教であって、いずれの階位も認めないのである。階位を設けた理由は法門無涯の故である。階位があっても趨入は無入可入でもある。従って、根本的には階位を否定しているのである。元暁は『大乗起信論別記』宗体文の中で“誰論大乗于無乗”と述べている。つまり、衆生は皆仏性を持っていて、既に仏乗に乗っている故に、三乗、一乗と区別することはなにことかというのである。元暁の世界においては、仏乗無乗、無乗仏乗というわけで、その根本的な目的は本当の大乗を建立するためである。しかし、元暁が相互に対立する諸教判を無乗に導いていく為には、当然に“方便”が必要になるのである。これこそ、元暁が四教判を提出した所以であろう。正に李鐘益博士が『元暁の根本思想』一書の中で指摘したように、「元暁は『法華宗要』で仏陀の成仏から涅槃に至るまでの間に説法した一言一句は皆一仏乗であると主張しているが、これは印度、中国、チベット仏教で前所未聞の大革命といわざるを得ない。」[20]

【注釈】

（1）『韓国仏教全書』第一巻　P547　一九七九年
（2）同上 P547
（3）同上 P486
（4）同上 P486

（5）同上 P486
（6）同上 P486
（7）同上 P486
（8）同上 P486
（9）同上 P486
(10) 同上 P486
(11) 同上 P547
(12) 李永子『元暁的会通思想研究』東国大論文集第二十　一九八五年
(13) 李箕永『中国古代仏教と新羅仏教』韓国仏教研究院　一九八二年
(14)『元暁研究論文集』第十八巻　P305 中央僧伽大学出刊　金俊経「元暁の教判観研究」一九九三年
(15) 同上
(16)『東文選』巻八三
(17)『韓国仏教全書』第一巻　P524
(18) 同上 P524
(19) 同上 P495
(20) 李鐘益『元暁の根本思想』東方思想研究院　一九九七年