

真妄から理事へ

—法蔵の智儼観—

織 田 顯 祐

一

中国における華嚴教学の展開を概観しようとする時、第三祖に数えられる賢首大師法蔵の思想を分水嶺として二つの面に分けて見ることができるよう思われる。即ち、年代的な面から言えば北魏に遡る地論宗の成立に源を發して杜順・智儼をへて法蔵に至って大成されるといふ、いわば華嚴教学の建設期と、法蔵から澄観・宗密へと展開する変容期とも言うべき時代との二面である。それは言い換えれば、様々な先駆的な思想を整理統合して一つの独立した思想を造りあげていく過程と、ひとつたび完成されたものが他との関係の中で外見的な様式を変貌させていく過程なのである。本研究のねらいはそのような華嚴教学の歴史において、前者の時代、即ち草創

から完成に至る流れの中で何を以て華嚴教学の独立となすのかという課題を明瞭にするための一端をになうものである。より一層具体的な言い方をするならば、例えば「法蔵によって『華嚴経』を依りどころとした華嚴教学が大成されたのである」といふ言い方が一般的になされているが、その内容を吟味してみると北方では北魏以来一貫して『華嚴経』研究は盛んに行なわれており多くの註釈書が書かれていたのである。法蔵が『華嚴経』を依りどころにしたということの意味をそれらの『華嚴経』研究の直線的な延長上に考えるならば、それは地論教学の尾髄骨とはなっても本質的な意味では華嚴教学の独立ということには決してなり得ないであろう。このことを今少し中国の仏教史に則した言い方をすれば次のようになるであろう。「北魏以来一貫して地論宗では『華嚴経』

を研究し続けてきたが、それらとは本質的に全く異った『華嚴經』研究の展開がなければ華嚴教学の独立ということはある得ない」ということである。

このような視点に関心が及ぶとき、法蔵が自著である『華嚴経伝記』の中で示すところの師智儼に対する見方は、正にこうした課題に対する一つの突破口であるように思われる。

即於_二当寺智正法師下_一、聽_二受此經_一。雖_レ閱_二旧聞_一、常懷_二新致_一、炎涼亟改。未_レ革_レ所_レ疑、遂遍_二覽藏經_一、討_二尋衆積_一。伝_二光統律師文疏_一、稍開_二殊軫_一。謂、別教一乘無_レ尽縁起。欣然賞会、粗知_二毛目_一。後遇異僧來謂曰、汝欲_レ得_レ解_二一乘義_一者、其十地中六相之義慎勿_レ輕也。可_二一兩月間_一、撰_二静思_一之。当_二自知_一耳。言訖忽然不_レ現。儼驚惕良久。因則陶研、不_レ盈_二累朔_一、於焉大啓、遂立_レ教分_二宗製_一。此經疏。時年二十七。

(大正51・一六三c、傍線筆者)

この中で法蔵は、師智儼が『搜玄記』を著わしたことを以て「立_レ教分_レ宗」であると押え、そこに表わされる内容を「別教一乘無_レ尽縁起」であるとしている。実際に智儼自身の思想がそこまで整理されたものであったかどうかについては若干の疑問がないでもないが、いずれにし

ても法蔵は智儼の『搜玄記』執筆をそのような事として把握しているのである。法蔵の思想の中において「教」とか「宗」といったことばがそれほど軽い意味で用いられるものではないことを考慮に入れるならば、この「教を立て宗を分かつ」という表現の背後にある法蔵の意図は推して知るべきである。具体的な言い方をすれば、法蔵は『搜玄記』を以て華嚴教学の出発点であると考えていると言つてよいのではないか。こうした見方は法蔵が大成したと言われている華嚴教学の根本について重大な示唆を与えるものである。つまり何を以て華嚴教学の成立となすのかということに明確な視点を持たない限り華嚴教学の独立も大成もありはしないからである。法蔵の智儼に対する見方がこうした質を持つものであるとする、正しく智儼における『搜玄記』の執筆はそれまでの地論宗・撰論宗との訣別であつたと見なければならぬであろう。別の言い方をすれば智儼の『搜玄記』にはそれ以前の地論宗・撰論宗の教学を様々に受け入れた様子を見ることができるとしての主張はそれらとは全く次元を別にするものである、ということが成り立っていないならばならぬと考えるべきである。こうした視点から智儼の思想を見た場合、隋から初唐における中国の

仏教思想の流れの中でどのような位置にあるものなのか、その点を明らかにするのが本研究のねらいである。そこで法蔵が「別教一乘無尽縁起」として押えている『捜玄記』の所説について便宜的に「一乗」という視点と「無尽縁起」という視点から考察を加えてみたいと思う。

二

初めに法蔵が「別教一乗」ということばで押えようとする側面から検討を加えることにしよう。『華嚴経伝記』が伝える智儼の学系の中で特に重要であると思われるのは、言うまでもなく既に挙げたように、終南山至相寺の智正のもとで『華嚴経』を学んでいたとされることである。智正は法脈の上から言えば地論宗南道派の最後に位置する人であり、年代的にはもう一方の雄である淨影寺慧遠の若干後輩にあたる。従って智正の教学は、ある意味では地論学派の思想を代表するものであると考えることができるであろう。智正に一〇巻の『華嚴経疏』があったことは道宣の伝えるところであるが、残念ながらそれは現在散佚して伝わらない。しかしながら本朝順高の『起信論本疏聴集記』巻第三本にかなりの量のまとまった引用があり、それが智正の『華嚴経疏』の玄談に相当

すると思われる箇所であることから、彼の教判や『華嚴経』観を窺い知ることができる。ここでは智正は初めに、此初先明撰教分齊以釈経名。如来大聖体道窮源、曠包無外。化用殊倫、普潤群品。教雖塵沙、略举其要、惣有三二種。一声聞蔵、二菩薩蔵。

(日仏全92・一三三下)

として仏一代の説教について大きく声聞蔵と菩薩蔵との二つに分けるべきであるとする見方を示している。更にそれらは、声聞蔵が声聞声聞と縁覚声聞とに、菩薩蔵が漸教と頓教とに分けられていることに依れば、淨影寺慧遠の二蔵判と呼ばれる思想と全く同じ内容を持つものであることが了解される。このことは智正が慧遠の若干後輩であることを考慮に入れるならば慧遠の思想を智正が踏襲したものであったのかもしれないが、同じく地論宗南道派に属するとはいっても法脈の異なる点を重視すればこの両者の一致は単に後輩が先輩の思想を受け入れたというのみに留らず、二蔵判がこの時代の教学を代表するものであったと見るべきであろう。言うまでもなく二蔵判は全仏教を小乗と大乘とに分けて考えようとする思想であり、こうした概念は既に鳩摩羅什の時代から中国に紹介されていたものであった。④しかしながら教判の上

でこうした見方が正面に据えられるのはかなり後の時代になってからのことである。^⑤ 時代的に言って地論宗の最後に位置する智正や淨影寺慧遠が自らの思想として二蔵判を持っているということは、彼らの時代に至ってようやく小乗・大乘ということの本来の意味が中国の仏教者たちに自覚されたということを実に物語るものである。この点については地論宗の教学的な営為が初期から一貫してこの問題の解明にあったと言える一面がある。

そのことは例えば、『統高僧伝』の記述等に見られる多くの「小乗義章」「大乘義章」と呼ばれる書物が地論学派の人々によって撰述されたことなどに窺うことができる。^⑥ それらによって彼らの関心が那邊にあったのかということを端的に知ることができるであろう。そしてこの二蔵判の思想は全く同様のものが『搜玄記』においても示されていることを見ることができ、それは玄談第二門の「蔵撰の分斉を明す」段の後半に示されるものである。そこで「蔵撰の分斉を明す」段について吟味を加えなければならぬ。

『搜玄記』の「明蔵撰分斉」段は、初めに仏陀の生涯の説法教化について、

一化始終教門有^三。一曰漸教、二曰頓教、三曰円

教。(大正35・一三b)

という見方を示している。先述の智儼の師である智正が二蔵判を提示する部分に相当する箇所でのように主張するわけであるから、智正と智儼との教判には基本的なところで随分と隔りがあることになる。そしてこの漸頓円三教判が地論学派の派祖とも言うべき慧光の思想であることは言うまでもない。従ってここでは智儼が『華嚴経』を理解する依りどころとして直接の師であるところの智正によらないで遡って慧光の思想によらなければならなかったことは重要な問題である。^⑦ 続いて漸教について詳積する部分を見てみると、

初門漸内所詮三故、教則為^三。約^三所為二故、教則為^二。(同前)

として「所詮の三」と「所為の二」とに分けて論じられていることが注目せられる。教説を「所詮の三」と「所為の二」という視点によって、前者を経・律・論に、後者を声聞蔵・菩薩蔵に分けて把えようとする考え方は、真諦訳の『撰大乘論釈』巻第一の無等聖教章を依りどころとするものであるが、『搜玄記』のこの部分の所説は大正蔵経85巻に収められる燉煌本の『撰大乘論抄』の「蔵撰分斉」段^⑧と極めて近似している。この問題については

紙面の都合で詳しい論証は割愛せざるを得ないので稿を改めたいと思うが、『搜玄記』が『撰大乘論抄』を引用しているものと考えてほぼ誤りないと思われる。又、『搜玄記』の「所為の二」に約する部分の声聞蔵を二つに分けて声聞声聞と縁覚声聞とする所説は『撰大乘論抄』には見当たらない。おそらく先述の智正あるいは慧遠らの思想に依つたものであると考えられる。因みに『搜玄記』の当該の箇所は、慧遠の『維摩義記』巻第一本の所説と極めてよく似ている。従って『搜玄記』の漸教段の詳釈は、『撰大乘論抄』の「蔵撰分齊」段をベースにしなながら地論宗の二蔵判の組織をそこに組み込んだものということになるであろう。

次に頓教についての解釈を見てみよう。頓教段は一見して明らかのように、経文の引用と問答とによって成り立っている。初めに引かれる経文は、『六十卷華嚴経』卷第二十六の十地品第九地の冒頭の偈頌である。世親の『十地経論』によれば第九善慧地の菩薩の所修の行として「法師方便成就」を挙げており、特に説法教化に焦点を絞ったものであることが肯かれる。従つてこの冒頭に示される偈頌の意味は、範としての仏陀の説法を示したものであり、要約すれば相手に応じて声聞道・辟支仏道・

菩薩道・無量仏法の四種の教えが説かれたことを明らかにするものである。この偈頌は地論学派の人々も注目していたよう^⑬で、同じ箇所を智正の『華嚴経疏』が引用している。しかしながら、『華嚴経疏』と『搜玄記』では引用の仕方がまるで異っている。『華嚴経疏』では、二蔵判の細目である声聞声聞・縁覚声聞・漸教・頓教のそれぞれについて前出の偈頌が一偈ずつ切り離されて引用されているのに対し、『搜玄記』はそれらを一括して頓教の経証として引用しているのである。偈頌の本来の意味は如来の教説に四種の別が存することを示すことにあるのであるから、それらをどのような名称で呼ぶかは暫くおくとしても智正の方が經典に沿った読み方をしていると言えよう。それに対して智儼の解釈は全体を頓教の経証と考えているわけであるから、前段の漸教の範圍の中に声聞道・辟支仏道・菩薩道の三が含まれるとすると、それらの三とは別個に頓教が存在することを表わすものということになる。このような文脈に従えば経所説の「無量仏法」と頓教とが等しいものであるということになるのである。偈頌の引用の後にある問答はそのような読み方から必然的に生じてくるところの「無量仏法」と頓教の同異についての疑問を明らかにするものなのである。

次に円教に関する詳釈を見てみよう。そこに提示される所説は、法蔵が『五教章』^④及び『探玄記』^⑤の中で慧光の漸頓円三教判を紹介する箇所です。円教の定義と全く同じものである。従って『搜玄記』が慧光の所説をそのまま引用しているものと考えられる。

以上によって『搜玄記』の「明三藏撰分齊」段の構造はほぼ明らかになったであろう。即ちそれは、全体の組織を慧光の漸頓円三教判によりながら、漸教段には最新の『撰大乘論』研究の成果と慧遠・智正ら後期南道地論学派の思想を取り入れ、頓教段は師智正の思想によりながらその枠組を改め、円教については慧光の思想をそのまま引用するというものである。そしてこのような教判によりながら『搜玄記』は、『華嚴経』を以て頓教と円教の所撰であると結論づけるのである。『搜玄記』の三教判における漸教には既に明らかにしてきたように、声聞道・縁覚道・菩薩道のいわゆる三乗教を含んでいるのであるから、従ってこの結論は結果として三乗教とは別個に『華嚴経』の所説が存在すると考える思想であるということになる。このように考えてくると『搜玄記』の「明三藏撰分齊」段の意図がほぼ明らかとなってくる。即ち既に述べたように『搜玄記』以前の地論学派の教学

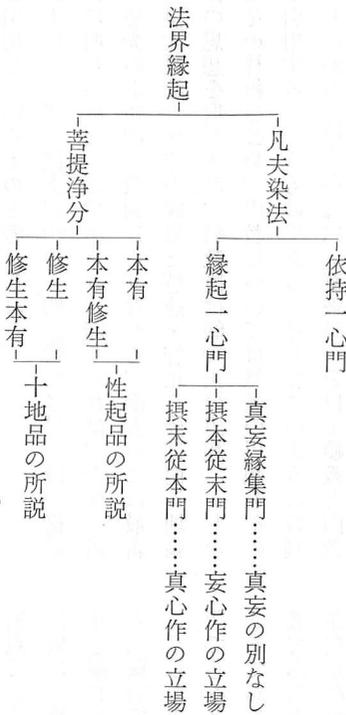
の主要な潮流は二蔵判であった。従って地論学派の『華嚴経』研究もそうした思想を基本として行なわれていたに相違あるまい。二蔵判はもとも小乗・大乘判であるから、小乗・大乘の分齊を明らかにするためには有効な視点である。ところが一乗三乗の問題となると、三乗とは別に一乗が存在するという見方にしても、あるいは三乗を離れて一乗は存在しないとする見方のいずれにしても二蔵判では明確に定義することができないのである。こうした点は慧遠の思想の中に「一乗」という視点が希薄であると指摘されていること^⑥も誠によく符合するところである。『華嚴経』が三乗とは別個に存在する一乗教であるとする思想は智儼以前の地論学派の中には全く存在しなかったものに違いない。そしてこのような『華嚴経』観を法蔵は「別教一乗」ということばで押えているのである。

三

次に法蔵が「無尺縁起」ということばで押えようとしている内容について考察を加えることにしたい。それ際して法蔵においては無尺縁起という表現は法界縁起という言い方と同義であると考えられる。そこでここでは

『搜玄記』卷第三下の十地品第六地に示される法界縁起の思想を考察の対象とすることにした。加えてこの箇所の内容そのものに関しては既にいくつかの論究がある。従ってここでは、それが地論学派の教学の展開との関係の中でどのように位置づけられるかといった点に焦点を絞って考察を進めていきたい。

『搜玄記』の該当箇所を示される智儼の法界縁起の組織を図示すれば次のようになる。



そしてこの思想は三界唯心を説くことで著名な経文をそのよりどころとして展開されている。この経文が地論学派の心識説の根本的なよりどころであったことを考慮に入れるならば、智儼の法界縁起の思想も内容的な面はと

もかく、形式的には地論学派の心識説の延長上に見なければならぬであろう。今日残された資料の中で地論学派の心識理解を体系的に窺い得る資料としては浄影寺慧遠の一連の著作において他にはない。そこで慧遠の代表的な著作である『大乘義章』卷第三の「八識義」²⁰によって彼の心識理解を見てみると、第七識として阿陀那識の名を挙げ、第八識を阿梨耶識とする八識説であることが了解される。そしてそれらの二識について細く八つの別名を挙げて積しているが、それによればこれらの所説は『大乘起信論』を全体の基盤にしながら『四卷楞伽経』『勝鬘経』などに依つたものであり、最後に付け足しのように『撰大乘論』にも言及するという体裁となっている。慧遠の心識理解の基本が『起信論』にあるということは、智儼の思想との関係の中では極めて重要な問題である。

そこで慧遠の『起信論義疏』に従つてもう少し詳しく彼の心識理解の体系を解剖してみよう。

慧遠の『起信論義疏』の心識説で最初に注目すべきことは、『起信論』の「心真如・心生滅」の思想を第九識と第八識に該当せしめていることである。前出の『大乘

義章』では第八阿梨耶識の別名として真如識を挙げているのであるから、『起信論義疏』で心真如を第九識とすることは明らかに矛盾である。この点は慧遠の心識理解がいろいろなものを取り込みすぎたために収拾がつかなくなっていると指摘される通りであろう。そしてその両者の関係については、心真如の体と相を第九識とし、第八識が縁に随って妄法を成じていくありさまを心生滅相とも真如の用とも言う。そして心真如の用大を詳釈して次のように言う。

言用大_一者、用有_三二種_一。一染、二淨。此二用中各有_三二種_一。染中_二者、一依持用、二縁起用。……淨用亦有_三二種_一。一者随_レ縁顯_レ用、二者随_レ縁作_レ用。

(大正44・一七九b)

この所説と全く同様のものを『大乘義章』の「八識義」にも見ることができ、この組織が慧遠の心識理解の根幹をなすものであることが想像される。心真如もしくは真識の用大に染淨の二門を開き、染門淨門を更にそれぞれ二門に分けるといふこの思想は、一見して明らかかなように前出の『搜玄記』の法界縁起の組織と極似している。慧遠にしても智儼にしてもこのような組織をかりて明らかにしようとしたことは、一切法の体系的な把握という

ことであつたに違いない。従つて智儼が法界縁起という概念で捉えようとすることを慧遠は真識の用大として考へていたことが了解される。慧遠が諸法のよりどころを真であるとすることは従来から指摘されているところであり、彼の心識理解の体系は『起信論』をよりどころとする真妄観を全体の基盤としている。このような理由によつて慧遠においてもいくつかの箇所で「無尽縁起」とか「法界縁起」という用語例を見ることができるのであるが、それらは真識の用大の限られた一面を表現するものに留まっているのである。そうした慧遠の法界観を最も端的に示すのは『地持論義記』巻第五下の次のような表現であろう。

如来藏中恒沙仏法同一体性。互相縁集名為_二縁起_一。門別各異名為_二法界_一。(統藏一—64・二四五右)

つまり一切法の体としての如来藏の個別的存在は差別的な側面を法界とするのである。これに対して智儼の法界縁起説の中では、真識を一切法のよりどころとする慧遠の思想に相当するものは縁起一心門中の撰末従本門である。従つてこの関係を二人が共通して用いるところの、如来藏と法界ということばに従つて言えば、慧遠は如来藏の一部分として法界を理解しているのに対し、智儼は

法界の一側面として如来藏を捉えているということになるであろう。従って両者の縁起観は外見的には一見同じような組織に見えたが、その実は発創の根拠が全く逆であるということが了解されるのである。この点を原点である三界唯心の經文に則して言えば次のような言い方になるであろう。即ち慧遠は、三界唯心のこの「心」を真識と解することによって、結果としては虚妄法の非本来性のみを説くことになる。このような点から言えば、全ての縁起法を識の活動と見た場合にそれらに染淨の別を立てることはあまり意味のないことである。何となれば、全ては本来的に真識に還元されるわけであるし、真識が染淨法という具体的な形をとることに關する論理的な説明が為されているわけでもないからである。従って一切法の依りどころについて何らかの価値づけをした見方は、縁起法として現に存在する諸法の仮有の面と性空の面とを同時に客観化することができないのである。生死と涅槃の依りどころがともに真であるという考え方は、如来の世界において成り立つことであり、それを衆生の論法に引きずり降して使うとすれば、真なるものが縁起するという典型的な轉變思想と同じ質を持ったものとなってしまふであろう。つまり縁起法はいつもその本来性のみ

が問題となり縁起法自体が問題とされなくなってしまうのである。このような慧遠の真識觀に対して、智儼の法界縁起説はあくまで縁起法自体を整理し追求した結果導き出されたものようである。このことは両者の「法界」についての理解の相違を見れば一目瞭然である。既に述べたように慧遠は体としての如来藏の具体相を法界ということばで押えていた。それに対して智儼は法界を釈して次のように言う。

法有三種。謂、意所知法、自性、軌則也。……界者是一切法通性、亦因、亦分齊也。(大正35・八七c)

この解釈によれば、「法」は一切諸法といわれるような諸存在とダルマとしての法とを意味し、「界」は現象的な個別性と一切法の因としての面とを持っていることになる。従ってこの定義で結ばれた「法界」ということばには個々の現実的な諸法という意味とそれらを成り立たせるところのよりどころとしての道理・原因といったものを同時に含んでいることになる。このような理解に従えば「法界」という概念によって現実態としての諸法とそれを成り立たせるような原理との相即關係を同時に説明することができるであろう。つまり諸法の關係の中でそれを一担本来性へ戻してその相即關係を説くのでは

なしに、それらの当体においてそれら自身の関係を解明する地平を得ることになるのである。このように考えてみると、『搜玄記』の法界思想の中には後の華嚴教学の中で特に重要な問題とされるところの「事」としての意味と「理」としての意味とを含んでいることが了解されるであろう。智儼はこの法界縁起思想を明すにあたって「大經本に依る」²⁹としてゐるから、それが『華嚴經』をよりどころとして考え出されたものであることは言うまでもない。ところが中国に『華嚴經』が紹介されてから智儼の時代に至るまでおよそ二〇〇年以上の期間があるのであり、従って慧遠らも充分『華嚴經』を研究し得たはずである。ところが「法界縁起」とか「無尺縁起」ということばを使いながらも遂に智儼のような視点を持つには至らなかつたのである。このような事実を押えて法蔵は、それまでの『華嚴經』研究とは全く質の異なるものを智儼の『搜玄記』の中に見たのであろう。

四

以上によって法蔵が『搜玄記』をもって華嚴宗の独立宣言であるとし、その内容を「別教一乘無尺縁起」と押えることの意味がほぼ明らかとなつたであらう。上述の

ごとく本稿では慧遠と智儼との思想の違いを明瞭にするために便宜的に二つの異なつた視点によって一応の検討を加えてきた。そのことを「華嚴一乘」という『華嚴經』觀の成立と、真妄觀を脱皮した法界縁起思想の完成という点にあるとすれば、同じく『華嚴經』を研究しながら慧遠と智儼との間にそのような決定的とも言うべき理解の違いを生ぜしめた原因は一体どのようなことであつたのだろうか。慧遠においても「法界縁起」や「一乘」といったことばが使われているのであるから、慧遠がそれらを知らなかつたということではない。そうであるとするれば、一乗とか法界といったことばに対する概念が何らかの外的な要因によつて大きく変化していったという筋道が考えられるのではないだろうか。このように考えてくると、『搜玄記』の藏撰分齊段が『撰大乘論抄』³⁰を用していることや『撰大乘論積』の「一乘・大乘・小乘」の分判を智儼が特に重視していること、及び杜順に『法界觀門』なる著作があつたと言われていること、また『一乘十玄門』が杜順の思想を承けて智儼が書いたものであるとされていることなどが極めて重要な意味を持つてくることになる。何となれば、それらの著作の名称が端的に示しているように、それが「法界」や「華嚴一乘」と

いった思想を明らかにするものであるからである。もっともここで『法界観門』や『一乗十玄門』を持ち出してくることには多少の問題があるかもしれない。しかしながら本稿ではそうした問題には敢えて触れないでおきたい。そうしておいてむしろ積極的に従来の伝承に従って筋道を考えてみたいと思う。そのように考えた場合に何か決定的に矛盾するようなことが出てくるとすれば、その時に改めて杜順の著作の真偽についての確かめをしたと思う。

そこで改めて智儼の思想を、慧遠や智正に代表される地論教学をベースにしながら質的に異なった展開をしたものであると見、その質的な展開の内容を従来の真妄観からの脱皮による新たな法界思想の形成と「華嚴一乘」という『華嚴経』観の成立にあると考えた場合、智儼が杜順の弟子であり、その杜順に『法界観門』という著作があったとされることと『一乗十玄門』と題される著作が杜順の思想を受けたものであるとされることは極めて大きな意味を持つわけである。既に指摘されているように、『法界観門』はそれ以前の『華嚴経』研究とは全く質の異なるものである。この中には染浄という視点も真妄という視点も見ることができない。その中で問題にされ

ていることは、理と事という視点によって一切の縁起法の構造を明らかにしようという思想である。おそらく『法界観門』のこのような特徴は、仏教の中国的な展開の上では不可欠の事柄であると考えられる。『法界観門』によって示されるところの理を法界であるとする法界観の成立によって従来の真妄観にもとづく縁起説を越えた、法界そのものにもとづく縁起説が形成されたのであろう。その理としての法界の事的側面の追求については、『撰玄記』が法界の「界」を釈して因であるとするように見られるように『撰大乘論』の思想が大きく影響しているように思われる。慧遠は最晩年に至るまで真諦訳の『撰大乘論』及び『釈論』を知り得なかった^⑧。この事実は心識理解を教学の中心とする地論学派の仏教理解において決定的な意味を持っている。なぜなら地論学派の心識説が真妄観をぬぐいきれなかったのはこの理由によると考えられるからである。それに対して智儼の思想は『撰大乘論』を依りどころにしているといっても過言でないほどに『撰大乘論』及びその研究成果を吸収していった形跡を認めることができる。そのことは例えば、『撰玄記』の蔵撰分齊段が『撰大乘論抄』を引用することによって成り立っていることや、「華嚴一乘」という視点の成立

に關して『撰大乘論積』の一乘思想が影響を及ぼしたに
違ひないことなどによって充分窺われ得るところである。³⁴
このような見方からすれば智儼の法界縁起説が凡夫染法
と菩提淨分とに分けられて組織されていることの背景に
あらゆる縁起法について染分と淨分とを立てて解釈する
『撰大乘論積』の染淨二分依他の思想を見ることもあな
がち牽強附会であるとも言えないのではあるまいか。こ
のような点を踏まえて改めて智儼の法界縁起の組織と慧
遠の真識觀とを較べてみると、『法界觀門』や『撰大乘
論』によって示される新たな視点によってそれ以前の諸
教学を組織しなおし、それらの課題を『華嚴經』の所説の
中に秩序つけたものが智儼の思想であるということが理
解されるであろう。しかしながら智儼において見い出さ
れた『華嚴經』理解の視点である「一乘」と「法界縁起」
という視点は本来別々の流れの中で整理されてきたもの
が結果として一つになったというようなものではない。
このことは例えば『搜玄記』とあまり時期を隔てない頃
に書かれたと考えられる『一乗十玄門』の冒頭において
端的に示されている通りである。即ち『一乗十玄門』は
「一乘縁起自体法界義を明す」ことを主旨とするもので
あるとされ、その内容は大乘や二乗の縁起思想とは同じ

でないといされる。そしてそれが『華嚴經』にもとづくも
のであることは、

今且就_二此華嚴一部經宗_一 通明_二法界縁起_一。

(大正45・五一四a)

と言われる通りである。つまり『華嚴經』を以て一乘の
縁起を明すものであると考え、その内容をより具体的に
は法界縁起と称するのである。このような『華嚴經』觀
は慧遠の時代には全く存在しなかったものなのである。

智儼の思想が南道地論宗の教学を基盤にしていること
は『搜玄記』の端々に見られるところである。しかしな
がらそのことは既に述べてきたように、それらの直線的
な延長上に智儼の教学が位置するということを意味する
のではない。むしろそれらとは一線を画するところに教
学の独立があると見なければならぬ。そうした『華嚴
經』觀の成立を法藏は「教を分かち宗を開く」と見たの
であろう。そのような智儼の思想を形成せしめた要因に
ついては、智儼と同時代にはほぼ同じ地域で活躍していた
道宣が、杜順の弟子として智儼の名を挙げていること、
そして智儼を評して「華嚴と撰論、尋常に講説す」と言
っていることに象徴的に表現されているように思われる
のである。

註

① 『統高僧伝』卷第十四の智正伝に

正凡講_ニ華嚴撰論楞伽勝鬘唯識等_ニ不_レ紀_ニ其遍。製_ニ華嚴疏十卷_一、余並為_ニ抄記。(大正50・五三六c)

とある。

② 日仏全92・一三三下〜一三四下

③ 慧遠の二蔵判の内容については、村田常夫稿「地論師の教判について」、『大崎学報』二〇八号所収)、及び吉津宜英稿「浄影寺慧遠の教判論」、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三五号所収)等参照。

④ 例えば『大智度論』卷第二十八には、

仏法有二種。一者声聞辟支佛法、二者摩訶衍法。声聞法小故、但讚_ニ声聞事_一不_レ説_ニ菩薩事_一。摩訶衍広大故、説_ニ諸菩薩摩訶薩事_一。(大正25・二二六c)

のように仏法を大小の二種に分けてゐる。また直接的に声聞蔵・菩薩蔵という用語そのものについては曇無讖訳の『菩薩地持経』卷第十(大正30・九五八b)などに見ることができぬ。

⑤ この点については、横超慧日稿「中国仏教に於ける大乘思想の興起」(横超慧日著『中国仏教の研究第一』所収)参照。

⑥ 横超前掲論文の「三 興起せる大乘思想の種々相」(横超前掲書三〇一頁)参照。

⑦ この点については、拙稿「華嚴一乘思想の成立史的研究——地論宗教判史より見た智儼の教学——」(『華嚴学研究』第二号所収)においていくつかの問題点を一括して論

じたのでそれを参照していただきたい。

⑧ 大正31・一五四b

⑨ 大正85・九九九b〜一〇〇〇b

⑩ 大正38・四二一a

⑪ 大正9・五六七c

⑫ 大正26・一八六a

⑬ 日仏全92・一三三下〜一三四上

⑭ 大正45・四八〇b

⑮ 大正35・一一一a

⑯ 例えば、吉津前掲論文はその「結び」において慧遠の教判に一乗という視点がないことを指摘している。

⑰ 大正35・六二c〜六三c

⑱ 例えば、木村清孝著『初期中国華嚴思想の研究』第二篇第六章第二節『搜玄記』の法界縁起(五一二〜五二三頁)はこの箇所全体を詳細に解説している。また智儼の性起思想との関連においてこの箇所と言及したものは、石井公成稿「智儼の性起説」(『フィロソフィア』第六七号所収)、鍵主良敬稿「智儼における性起思想の一特質」(『大谷大学研究年報』第三九集所収)第一章「本有と修生について」などがある。

⑲ 大正9・五五八c

⑳ 大正44・五二四b

㉑ 慧遠の第七識と第八識の理解については、坂本幸男著『華嚴教学の研究』三九二〜三九六頁の「慧遠の阿陀那識及び阿梨耶識」参照。また『大乘義章』の「八識義」の持つ様々な問題については、吉津宜英稿「大乘義章八識義研究」

〔駒沢大学仏教学部研究紀要〕第三〇号所収〕参照。

22 『大乘起信論義疏』卷上之上に、

心真如者、是第九識。全是真故名心真如。心生滅者、是第八識。随緣成妄、撰体從用、撰在心生滅中。

(大正44・一七九c)

とある。

23 坂本前掲書三九六頁参照。

24 大正44・五三〇a~b

25 石井前掲論文一二五頁の図参照。

26 鎌田茂雄著『中国仏教思想史研究』三四六~三五二頁の

「淨影寺慧遠の法觀念」参照。

27 例えば『大乘義章』巻第九の「二種種性義」に、
初地已上悟実随緣了知緣起無盡法界。

(大正44・六五一b)

といった用例を見ることができる。

28 同様に例えば、『大乘義章』巻第九の「二種種性義」に、

解知如来藏中真実法界緣起之門。(同右)

といった用例を見ることができる。このような如来藏の緣起的側面を法界緣起と称する例は他にも枚挙のいとまもないほど見ることができる。なお慧遠の法界緣起思想については、鎌田前掲書三一五~三二七頁、木村前掲書三〇五~三〇九頁等参照。

29 大正35・六二c。

30 真諦訳『撰大乘論積』巻第九に、

如来成三立法一有三種。一立小乘、二立大乘、三立一乘。於此三中一第三最勝。故名善成立。

とあることをよりどころとしている。

(大正31・二二二b)

31 『法界觀門』を杜順の作であることにについては、

否定的な意見と肯定的な意見とがある。否定的な意見についての根拠と論争の経緯等については、木村清孝稿『法界觀門』撰者考(『宗教研究』第四卷第四輯所収)、及び木村前掲書三二六~三七〇頁等参照。肯定的な意見については結城令聞稿『華嚴の初祖杜順と法界觀門の著者との問題』

〔『印仏研』第一八巻第一号所収〕等参照。また『一乗十玄門』をめぐる様々な問題については、石井公成稿『一乗十玄門』の諸問題(『仏教学』第一二号所収)参照。

32 結城令聞稿『隋唐の中国的新仏教組織の一例としての華嚴法界觀門について』(『印仏研』第六巻第二号所収)、及び鎌田茂雄著『中国華嚴思想史の研究』五九~六八頁等参照。

33 『統高僧伝』巻第十八曇遷伝(大正50・五七二c)によれば、『撰大乘論』の長安開講は、隋文帝の開皇七年(五八七)のことであり、その講席に慧遠も列っていたことを記している。慧遠は開皇十二年に七十才で卒したことが知られるから、『統高僧伝』巻第八慧遠伝、大正50・四九一b)、このことは彼の死を遡ること五年前の出来事であったことになる。

34 この点については前掲拙稿第四章第一節「教判史上における『撰大乘論』北地伝播の意義と課題」を参照していただきたい。

35 真諦訳『撰大乘論積』巻第五には、『論本』で「淨品と不

浄品とに繫属す」とされる依他性を積して、

若識分ニ別此性^①（＝依他性）或成^②煩惱^③、或成^④業、或成^⑤果報^⑥、則属^⑦不浄品^⑧。若般若縁^⑨此性^⑩、無^⑪所分別^⑫則成^⑬浄品^⑭。謂、境界清浄道清浄果清浄。（大正31・一八八b）
と言っている。これに従えば全ての縁起法について不浄品

と浄品とを分けるのは、分別によって煩惱などに属するものを成ずるか般若の無分別によって菩提に属するものを成ずるかの別を表わすものであることが了解されるであろう。

②⑥ 『統高僧伝』卷第二十五法順伝、大正50・六五四a
⑦ 大正50・六五四a