

法藏教学における大乘諸経論の受容について

——如来藏経論と妙法蓮華経——

問題の所在

唐代の武周王朝期にあって自身の華嚴教学を大成せしめた賢首法蔵（六四三—七二二）には幾多の著作が現存している。彼が華嚴の宗義を確立しようとするとき宗所依の經典があくまでも『華嚴経』であったことは彼の著述の中から容易に窮える。華嚴の一乗教義を明らかにし、五教の立場から華嚴教学の綱要を論述した『華嚴五教章』、仏駄跋陀羅訳の『晋訳華嚴経』を逐次註釈した『華嚴経探玄記』などを代表例として、法蔵の著作は『華嚴経』に関するものが圧倒的に多いのである。しかしひとつの教学が当時の仏教界に対して説得力をもつほどの思想的な重厚さを保ち、

一 色 順 心

教学としての広がりともいふべきものを具有するためには、一経を所依としつつもそれ以外の各種の経論や諸師の註釈書類の所説が教学者の組織した教学内容の中に採込まれることを必要とする。そうでなければ、所依の經典のもつ独自性も明らかにならないからである。法蔵が智儼の門下となって華嚴を修学した青年時代は玄奘三蔵（六〇二—六六四）による新訳仏教の興隆期であり、後年の法蔵の視点の一つには、とくに法相唯識の教義を自宗の教義の中にどのように位置づけ、またそれをも凌ぐほどの強力な理論をもった教説が何であるのかを模索することにあつたと考えられる。法蔵の著作の中には『解深密経』『撰大乘論』『成唯識論』『瑜伽師地論』などがしばしば引用されており、そ

これらの唯識諸經論が示唆する教説を華嚴の教義の中に吸収することに彼自身吝かでなかった。しかしそれにもまして彼の教学に如来藏諸經論の与えた影響は少なからぬものがあることは、著作の中に引用文が頻出するのみならず、法藏自身がそれらのいくつかに註釈を施したという事実からも頷くことができる。これを教判の面から述べれば、五教判では大乘始教に対する大乘終教、四宗判では唯識法相宗に対する如来藏縁起宗としての位置づけがなされるのである。その意味で、彼の教学の理論的根柢の一翼を荷う如来藏經論の教説が法藏の撰述書の中にどのように示されているのかが明らかにならねばならない。また、法藏の教判には『華嚴五教章』の「建立一乘」に詳述されるように同別二教判があつて、これは『華嚴經』一經をもつて一切の教説を撰取してゆく教判である。ところがそこにみられる華嚴一乘の所説が『妙法蓮華經』譬喻品の火宅三車の譬喻を手がかりとして展開していることは注目に値する。譬喻そのものが表現している点に留意しつつ法藏が『法華經』の教説をどこまで自宗の教義に採用したのかという問題は、法藏の教学における經典理解のあり方を知るうえに重要な意義をもつと思われるのである。

如来藏經論について関説する箇所は彼の全著作に散在し

ているが、これを彼の如来藏經論の註釈書類のみに限定して考察を加えること、次に『華嚴五教章』に所説の華嚴一乘教義を『妙法蓮華經』における火宅の譬喻という側面から眺めること、以上の二点をもつて、法藏の教学内容の一端を明らかにすることが小論の目的である。

二

法藏がその著書の中に引用する如来藏經論の主なもの、『勝鬘經』『大方等如来藏經』『不増不减經』『無上依經』『楞伽阿跋多羅宝經』『入楞伽經』などの經と『大乘起信論』『宝性論』『仏性論』などの論であり、いずれも彼の出生以前に中国において翻訳され流布していた經論に相当する。中でも法藏自ら註釈を行なった『大乘起信論』については、彼以前に曇延・慧遠・元曉による註釈書が現存し、すでに中国及び海東において論の研究が進められていた。法藏の代表的な著作の一つである『大乘起信論義記』は元曉の『起信論疏』の釈法を承けつつ自宗の立場から論を縦横に註釈したものであり、後世の『起信論』解釈に指針を与えるほどの影響力をもったといえる。

如来藏經論の中で法藏が註釈や玄義を著したとされる經は、地婆訶羅(日照三藏)訳『大乘密嚴經』と実又難陀訳

『大乘入楞伽經』であり、論では『起信論』の他に、提雲般若訳『大乘法界無差別論』がある。地婆訶羅・提雲般若・実叉難陀はともに法蔵在世の時代に入唐した西來の三蔵であり、自ら翻經沙門の一面を有する法蔵と親交のあった三蔵たちであった。地婆訶羅(六一二―六八七)が『密嚴經』を翻經するとき法蔵がその訳場に参加していたか否かは詳らかでないが、彼が地婆訶羅に直接に会って親しく問ひ、当時のインドの仏教事情についての新知識を得たこと、また『華嚴經』入法界品中の摩耶夫人より弥勒菩薩の前までに欠文があり法蔵は地婆訶羅による欠文の翻經に参加したことが知られている。提雲般若は『華嚴經不思議境界分』『花嚴修慈分』などの翻經をした人であり、『法界無差別論』を訳すときには法蔵も筆受の任に当たったという。実叉難陀(六五二―七一〇)が『唐訳華嚴經』八十巻を訳した後に『大乘入楞伽經』の翻經を行なったのであるが、いまだ僞訳にすぎなかった訳文を法蔵は吐火羅三蔵弥陀山や復礼とともに再勘したことが伝えられている。

地婆訶羅・提雲般若・実叉難陀がこれらの如来蔵經論の翻經を行なった時期には法蔵自ら翻經三蔵の訳業に参画していたのであり、各々の訳了後に『密嚴經疏』四巻(巻一欠)・『大乘法界無差別論疏』一巻・『入楞伽心玄義』一

巻が著されたと考えられるのである。この三書に『起信論義記』五巻と『大乘起信論別記』一巻を加えると、如来蔵經論に關して法蔵の名が冠せられる撰述書は五種になる。ただし、『大乘起信論別記』については法蔵の真撰を疑う説が提出されている。よって今はこれを除外した四種の著作について、撰述についての若干の吟味をなし、とくに新翻の如来蔵經論を中心にしてそこにみられる法蔵の教学の特質について述べることにしたい。

法蔵の撰述書の著作年代の決定については現存の諸資料を駆使しても判明しがたい面が多々あつて古來より論議が重ねられてきた。近年、小林実玄氏の「華嚴法蔵の事伝について」(南都仏教第三十六号)や吉津宜英氏の「法蔵の著作の撰述年代について」(駒沢大学仏教学部論集第十号)などの論文が発表されており、法蔵の伝記及び著述の時期を考えるうえに有益である。吉津氏の論稿では法蔵の著作の中のいくつかについて撰述年代が推定されており、その中には如来蔵經論の四種の註釈書も含まれている。それらを列挙すれば、

- (1) 『密嚴經疏』(六九〇法蔵、四十八歳までに成立)
- (2) 『起信論義記』(六九六―、五十四歳)
- (3) 『無差別論疏』(六九六―、五十四歳)

(4) 「入楞伽心玄義」(七〇五ごろ、六十三歳)のごとくである。

右に記した著作は所釈の經論それぞれがその性格を異にし、また註釈内容及び註釈方法の点でも差異がある。しかし法藏はこれらの經論を如来藏緣起を明すものとして位置づけていることから緣起論に立った所論が展開しているといえよう。四種の著作の中、玄義と隨文解釈との両面を具備するものは(2)(3)であり、玄義が欠落し隨文解釈のみが現存しているのは(1)であり、玄義のみで隨文解釈が省略されているのは(4)ということになる。また著作の真偽について、(2)(3)(4)の著作は法藏の撰述として疑問視されたことはなく、いづれも法藏の真撰とみなすことが妥当である。ただ『密嚴經疏』に関してはかつて疑義が提出されたことが資料として残されている。擬然が『五教章通路記』巻第二十一にその史実經過を紹介している。擬然が『密嚴經疏』の撰述の真偽について触れたこの文は、『華嚴五教章』の三性を『密嚴經疏』の三性説と対照しつつ、章文を解釈する箇所を表われている。この疏についての真偽に二説があることを述べて、

昔於_二密嚴疏_一有_二其二_一説。一非_二香象疏_一、二如_二智璟大徳長載大徳_一苾云_二香象所説_一。有古徳言非_二彼所製_一而亦

引_二彼成立義理_一。

と記しているのである。『密嚴經疏』が法藏の作でないとする説について擬然は『五教章通路記』巻第二十一に次のように紹介している。

東徳云、彼疏非_二香象疏_一、略有_二三違_一故。一香象一切処立_二五教_一、而彼疏中立_二漸頓二教_一。二章約_二所執性_一説_二畢竟無_一、而破_二無者_一。三処処文、楞伽密嚴等經、宝性起信等論、是終教、思益無行等經、亦起信等論、頓教、而彼疏、密嚴經是頓教、故非_二彼疏_一。

この文によれば、法藏の真撰ではないとする説の論拠には、『密嚴經疏』とその他の法藏の真撰書との間に教判及び三性説などに関して三種の相違点があるということであった。ただし擬然の主張するところは、『密嚴經疏』は法藏の作製したものに他ならないということであり、今になつてこれを改めるべきではないということである。その理由は、『無差別論疏』に法藏自らがこの『密嚴經疏』を用いていること、また新羅の崔致遠の『法藏和尚伝』にもこの書物を挙げているからだと述べるのである。

三

擬然の所説を離れて、『密嚴經疏』そのものから読みと

れる註釈態度に注目しつつこれを眺めるとき、『起信論義記』などの他の三種の著作の説相とは少しく異なる意趣が認められる。法蔵の撰述書には応々にして多種の経論の引用文を交えながら本文の解釈を行なうのが通例であるが、『密厳経疏』では、『勝鬘经』『解深密经』『楞伽经』などの引文があるものの比較的数少ないこと。また註釈内容の面からいえば、『密厳経疏』にみられる心識説についての問題がある。心識説のあり方が、『密厳経疏』以外の法蔵の著作の所説に比して、特色ある内容を呈していると思われる。『密厳経疏』では随处に心意意識五識に関する所説が繰広げられており、主に『起信論』の五意識の教説を導入しつつ註釈がなされている。その例をあげれば、『密厳経』の心識を三種にまとめて、『密厳経疏』に、

是心相者有三種。一本覺真心如是六塵真心緣起似有顯現、究尋唯心一心外無法。二妄識心謂從無明乃至顯識心中分三出見相二分三故言唯識。三者分別事識之心謂顯識心所現相分妄執為實所執實無故云唯識。^⑩

というのである。ここに述べられる本覺真心と妄識心と分別事識之心はいずれも『密厳経』所出の用語ではない。明らかに『起信論』の教理を承けたものに他ならない。さら

にこの引文の中の「顯識心」は『起信論』の「現識」に相当するものと考えられるのである。また『密厳経』における意(妄意)は、『密厳経疏』の解釈によれば無明乃至相續識までの「六重識」であるという。これも『起信論』の五意(業転現智相統識)を敷衍することによって成立つ見解であろう。法蔵が心識の問題を『起信論義記』の中で論ずる場合には、阿梨耶識の不覺の相としての三細六塵や、生滅する衆生の緣起的構造を諸識間の相互關係において明らかにした五意識の教説を『起信論』の本文に寄せたかたちで論述している。それに対して、『密厳経疏』では、「顯識心」「六重識」という例からも明らかのように、『起信論』や『起信論義記』の所説から必ずしも離れた解釈ではないが、『密厳経』における心識説をかなり自由にまた広義に理解した註釈方法がなされているのである。以上のように『密厳経疏』は、註釈態度及び註釈内容の両面において特色を有する書物であり、その他の如来藏経論の註釈書がとくに玄義の部分に法蔵の一貫した釈法が見出せることに比較すれば、特異な著作であると思われる。ともかく法蔵の在世当時に新たに翻訳された地婆訶羅訳『密厳経』を彼が如来藏縁起の教説を示す經典として自身の教学に採込みつつその註釈書を撰述したことはありうることであり、

現存の法蔵撰の『密嚴經疏』を疑う強力な根拠は、資料の面からも乏しいといわねばならない。

さて如来蔵を説示する幾多の經論の中には思想の展開を異にする面があり、各種の經論にみられる如来蔵思想の発展に即応して便宜上の区分も可能である。提雲般若訳『法界無差別論』を別として、その他の三種の經論は、如来蔵を如来蔵の枠内において説くというよりも、むしろそれを阿梨耶識との関係において捉えるという側面を有する。心意識説についての教説がそこに含まれてくるのである。如来蔵と阿梨耶識との関係についての如来蔵經論における所説を列挙してみることとする。

依如来蔵「故有生滅心、所謂不生不滅与生滅和合非一非異名為阿梨耶識」(『大乘起信論』)

阿梨耶識者名如来蔵、而与無明七識共俱。(『入楞伽經』卷七仏性品)

これによると、『起信論』は不一不異を明し、『入楞伽經』は如来蔵と阿梨耶識との不二を述べているといえる。それをさらに進めて『密嚴經』では如来蔵と阿頼耶との展転して差別なきことを明すに至るのである。すなわち『密嚴經』巻下の文である。

仏説如来蔵一 以為阿頼耶一 惡慧不能知 蔵即頼

耶識 如来清淨蔵 世間阿頼耶 如金与指環一 展
転無差別一(『密嚴經』巻下、阿頼耶微密品)

如来蔵と阿頼耶との不二なることは惡慧の者の差別的見解に依るかぎり理解しえないことである。しかしあたかも金と指環との関係のように本来は体を一にし、何ら差別のないことが示されるのである。

では、法蔵は、所収の經文をどう考え、しかもどのように展開させているのか。これは如来蔵經論の註釈書間の内的関連性に注意しつつ考えることが必要になる。上記の『密嚴經』の經文についての『密嚴經疏』の註釈は略釈が施されるのみである。要約するに、如来清淨蔵と世間阿頼耶とは名が異なるも体は殊ならざることを明すにすぎない。しかるに『無差別論疏』を参照するときこの經文をめぐる詳釈がある。法蔵は如来蔵と阿頼耶を金と指環の譬喩に对配させて「此中法身是如来蔵、如金也。衆生界是阿頼耶、如環也」というようにに解釈する。しかも、金と環との二門に各々二義を開いて、如来蔵の不変・隨縁の意義を喩説してゆくのである。譬喩を用いて如来蔵の意義を説示する『無差別論疏』のこの所説は、『起信論義記』巻中に綿密に明らかにされる。真如の不変・隨縁の二義とほぼ同一の論述方法が示されており、引いては『入楞伽心玄義』

において「円明無礙」を明す場合の真性の不変・随縁の二義とも関連する問題であると思われる。如来蔵を金に、阿頼耶を指環に譬えてその展転無差別なることを明す教説は、『密嚴經』に固有な説であった。しかしそれを法蔵は、真如、如来蔵、真性の不変にしてしかも随縁するあり方として把握したことが明らかになる。不変なる如来蔵が不変でありつつ随縁の義をもつことは、『入楞伽心玄義』によれば、識体の真妄の問題としても重要な意味をもつ。第八阿頼耶の識体が挙体にして真であるといえる立場は、金がそのままに指環を形成するように如来蔵随縁所成の義が認められなければならない。識体を妄と位置づけて生滅有為となす唯識法相宗の説に対して、如来蔵縁起を明らかにし両説の和会に法蔵の解釈の力が注がれている。そして識体の真妄を本と末との関係において理論化し、如来蔵経論の所説を駆使することを通して、結局は識の本末が融じて如来蔵一心となるあり方が目指されているのである。

四

法蔵の在世当時に新たに翻訳された『密嚴經』『法界無差別論』『大乘入楞伽經』に自ら註釈書を著したことは、単に新翻の経論を紹介したというに止まらない意義をもつ

といえる。なぜならばそれらの経論にみられる如来蔵及び心意識説に基いて、彼の縁起説が確固とした理論を保持するに至ったのである。法蔵における如来蔵は華嚴縁起説の重要な部分を占めるのであり、各種経論の中で如来蔵経論が与えた法蔵への影響は多大であった。法蔵が註釈書を著した大乘の経論としては他にも『般若心經』『梵網經』『十二門論』があり、また一論についての単独の註釈書とはいえないけれども『探玄記』において十地品の註釈をなすとき『十地経論』の援用なども注目すべきことであろう。如来蔵経論をはじめとするこれらの経論ほどに顕著ではないが、法蔵の教学が華嚴一乗の教義であることを表す際に、しばしば用いられたものは『法華經』の教説であった。とくに彼の初期の著作と目される『華嚴五教章』^③において一乗教義の建立が説かれ、一乗三乗の論議が縦横に示される。『華嚴經』そのものが指示する一乗思想を究極のものとして位置づける場合に『法華經』の所説を題材として論述するという方法がとられるのである。鳩摩羅什によって翻訳されて以来、中国仏教の諸師たちに重視され、広く依用された『法華經』を法蔵がどのように受容し位置づけたのであろうか。この問題を火宅三車の譬喩の解釈という観点から考察してみたいのである。法蔵の『華嚴五教章』におけ

る一乗の立場とは海印三昧を意味し、華嚴の根本の三昧によつて華嚴一乗の教義が開陳される。三乗に寄同して一乗を明す同教一乗の立場に対して三乗と別異すること歴然なる別教一乗こそが『華嚴經』における究極的な一乗といふべきものである。

一乗と三乗との相違を明す「分相門」の十門においては、(1)權実(2)教義(3)所期(4)徳量(5)寄位(6)付属の前六門が『法華經』を典拠にしている。対して、後の四門が『華嚴經』の引文を中心とした一乗三乗の差別であることから、「分相門」の基礎づけをなすものは、『法華經』の所説であるといつてもよい。前六門にみられる火宅の譬喩についての見解は、法蔵以前の『法華經』註釈者を彼がどのようにに受入れたまたは批判したのかを知るうえにも貴重な資料であると考えられる。ともかく分相門についての法蔵の総説は次のごとくである。

分相門者、此(則)別教一乗別於〔彼〕三乗。如下法華中宅内所_レ指門外三車誘_二引諸子_一令_レ得_レ出者、是三乗教也。界外露地所_レ授〔大白〕牛者是一乗教也。^②

長者が火宅の諸子を脱出させるために諸子に指示した羊車・鹿車・牛車の門外の三車は、声聞乗・縁覺乗・菩薩乗の三乗教に相当し、ついに火宅を出でて長者より授けられた

大白牛車は、一乗教であることが明されるのである。羊鹿牛の三車とは別にそれとは比較すべくもないほど秀れた大白牛車がある。諸子の各々に機根の優劣はあったものの、最終的に与えられたのは羊鹿牛の三車ではなく、それと別な大白牛車であったと説く立場は、四車家と称せられる。

明らかに法蔵の所説は四車家に立脚したものに他ならない。それに対して三乗の外に別に一乗があったというわけではないと説く立場は吉蔵や窺基にみられ、三車家と呼ばれる。同じく三車家といつても三論宗の吉蔵の一性皆成に立つ三車説と、法相宗の窺基にみられる五性各別説からの三車説とは、教理内容において差異があることはいうまでもないことである。四車家を唱えた人は古くは法雲にその萌芽がみられ、天台宗の智顗や華嚴宗の法蔵に代表される。四車家の場合も同様に『法華經』を宗所依の經典とみなす智顗の説は、法蔵の四車説とは異なるのである。法蔵の立場は『法華經』の譬喩を依用しながらも、『法華經』を宗所依の經典とせず、華嚴の別教一乗を究極の教えだと主張するのである。『華嚴五教章』における同別二教の教判は、火宅の譬喩を採上げることを通して、結局は、三乗の外に別に一乗があることを示さんがためであったといえる。すでに法蔵が説く以前に智儼が『華嚴孔目章』巻四の「融会三

乗決顯明一乘之妙趣」に『法華經』の引文を用いながら同別二教について解説している。すなわち三乗を会して一乗に帰するという所謂「会三歸一」を内容とする同教に対して、火宅を脱した諸子が三車と異なる大白牛車を獲得したように三乗と別異した別教が示されているのである。断片的にはあるが火宅三車の譬喩を導入した智儼の同別二教判を承けて、『華嚴五教章』の「建立一乘」は、各種の観点からこれを広説したものと思われるのである。

分相門にみられる十門の中、一乗三乗の差別について法蔵が最も解釈に力を注いだ箇處は権実の差別であろう。これは後の九門が別門たるに対して総門としての意味をもつ。法蔵の所論の中には、索不索の問答や修行の階位に寄せて一乗三乗の差別を明す箇處などのように、『法華經』の譬喩そのものからはいささか逸脱した議論も含まれている。

このような問題はこれまでに『法華經』を解釈した諸師たちの三車四車の諍論に対して法蔵が自宗の見解を打出さんとしたことから生じたものであると考えられる。火宅三車の譬喩の文には三車家の主張の論拠となる經文もありまた四車家を証拠づける文もあって観点の異いによって議論の分れるところであるが、まず譬喩そのものの中から論点を考える必要がある。「譬喩品」によれば、長者に対して

「父が先に許せしところの玩好の具、羊車鹿車牛車、願わくは時に与え賜え」と懇請したという。この文を発端として索不索が論じられてくる。長者に車を索めたのは諸子の中で羊車鹿車を願っていた声聞・縁覚のみで、牛車を願った菩薩は車を索めなかったと述べる説(三車説)と三車の各々がその機根に応じた車を索めたとする説(四車説)とである。法蔵の採用したのは後者であり、最終的に与えられた等一の大白牛車は、三車の中の牛車とは区別すべきだという立場をとるのである。羊鹿牛の三車を与えると約束しながら結局はそれと別な大白牛車を与えたことについて、『譬喩品』には長者が虚妄の咎を犯したことにならないことを強調している。なぜそうならないかといえば、諸子を火難から免れさせて身体と生命を全うさせただけであって虚妄の咎にはならない。まして諸子に対して方便が施されて諸子を拔済したのだから虚妄を犯したわけではないというのである。諸子を火宅から誘引するという事実から長者の用いた方便に意義が見出されている。このことは譬喩の中に終始、方便の語が表われることから明らかである。もし方便を用いずに如来の不可思議な神力や智慧を説いたとしたならば、衆生にとっての得度は可能にならないからである。

火宅の譬喩に示される方便と、その帰趣としての真実との関係は、『華嚴五教章』においては、一乗三乗の權実及び実不実として論じられる。すなわち、

一權実差別。以_二三中牛車亦同_一羊鹿權引_二諸子_一務令得_二出_一、是故臨門三車俱是開方便門。四衢(道中)別授大白牛車方為_二示真実相_一④。問、臨門三車為_二実_一(為_二不実_一耶。答、実、不実。何以故、是方便故。由_二是方便引_一子得_二出非_一不実_一。由_二是方便引_一故非_二是実_一。此二無二唯一相也。

と述べられるごとくである。ここには羊車と鹿車を「權」とし牛車を「実」となす考え方に対する批判がある。臨門の三車は權方便にすぎず最終的に与えられた四衢別授の大白牛車のみが真実に他ならないのである。法蔵は「譬喩品」における羊鹿牛の三車と大白牛車を明瞭に区別するために、『法師品』の文であるところの「開方便門示真実相」に相当せしめて解釈した。ところで、方便という意義をもつ臨門の三車は法蔵においていかに理解されたのか。大白牛車が真実であるとするならば、長者が約束した臨門の三車は実なるものか不実なるものかが疑問になるわけである。三車が方便として立てられたものにすぎない点では不実であるが、しかし、諸子を三界の火宅から誘引して脱出を可

能にした点では実なのであり、方便といっても実不実の無二なることが具有されていなければならない。これを一乗三乗の問題に換言していえば、実なる一乗が權なる三乗を絶している点では別教一乗である。しかし權としての三乗との関係において実としての一乗を見ると同教一乗と名づけられる。譬喩品そのものは方便の必要性を説き、方便の方便たることに気づかしめられることを通して真実に帰入せしめることを企図したものと思われる。従って、『法華經』の一乗説は『華嚴經』のそれと比較するとき同教一乗にあたるものである。それに対して、『華嚴經』の説く別教一乗は二乗及び三乗を会通する必要のない、またそれらを破すべき要も認めない、直ちに体そのものを表した一乗である。この視点では『華嚴經』は別教一乗、『法華經』は同教一乗ということになる。「建立一乗」においては、華嚴の一乗が体そのものを表出した別教一乗たることを説示するために、逆に『法華經』の譬喩に仮託して所論が展開するのである。海印三昧を内容とする無尽の一乗の建立を企てるために、それを『華嚴經』の所説のみに依ることなく、『法華經』の譬喩を軸にしている点では、一見すると別教一乗の教説を甚だ難解なものにしている面がないわけではない。しかし法蔵が『法華經』の所説を同教一乗に

含めながらも、火宅三車の譬喩をもって華嚴の一乗教義の解明を行なうところに、別教一乗の教説に重層性を与える役割を果たしたと考えられるのである。

結 び

法蔵の教学に摂取された大乘諸経論は膨大な量にのぼるものであり、さまざまな意図及び形態をもって彼の教学の中に組込まれている。その様相は、教判と教義との両面において複雑な脈絡を保ちながら各種の経論が教学の中に組織されている。その意味では、単に如来蔵経論と『法華経』のみを取出すことのみによっては法蔵の教学は明らかにならないと思われる。しかし、如来蔵経論についての彼の著作の相互関係のうえに華嚴教学における縁起説が、如来蔵縁起としての一面をもつことが明らかになった。また法蔵の著作の中には『法華経』の註釈書は残されていないのであるが、『華嚴五教章』にみられる華嚴一乗の教義は『法華経』の譬喩を題材にして説かれた。それによって従来の一乗三乗の論議が整理され、彼が『華嚴経』の中から読取った別教一乗の教義内容を独自性あるものとして明確に位置づけたといえるのである。

註

- ① 『大乘起信論義記』卷上「三唯識法相宗、即解深密等經、瑜伽等論所說是也」(大正44・二四三b)
- ② 同右「四如来藏縁起宗、即楞伽密藏等經、起信宝性等論所說是也」(大正44・二四三b)
- ③ 『華嚴五教章』卷一(大正45・四七七a)
- ④ 『妙法蓮華經』卷二(大正9・一二b)
- ⑤ 『大乘起信論義記』卷上、第三顯教分齊(大正44・二四二a~三c)、『華嚴経探玄記』卷一(大正35・一一一c)、小林実玄「華嚴法蔵の事伝について」(南都仏教第36号、昭和51年7月)三〇~一頁参照。
- ⑥ 『華嚴経探玄記』卷一(大正35・一二二c)、同卷二十(大正35・四八四c)
- ⑦ 『大乘法界無差別論疏』第九翻訳由致「沙門法華筆授、沙門復礼綴文、沙門円測慧端弘景等証義」(大正44・六四a)ただしここにいう「沙門法華筆授」は、正徳元年の和刻本には「沙門法蔵筆授」とある。
- ⑧ 『入楞伽心玄義』第八部類伝訳「至長安二年有吐火羅三藏弥陀山、其初曾歷天竺廿五年、備窮三藏尤善楞伽。奉勅令共翻經。沙門復礼法蔵等再更勘訳、復礼綴文」(大正39・四三〇b)
- ⑨ 望月信亨『大乘起信論之研究』「大乘起信論註釈書解題」二二八~二三四頁。
- ⑩ 法蔵の伝記については、古津宜英「法蔵伝の研究」(駒沢

大学仏教学部研究紀要第三十七号、昭和54年3月）がある。

- ⑪ 吉津宜英「法蔵の著作の撰述年代について」（駒沢大学仏教学部論集第十号、昭和54年11月）一七四頁。

⑫ 『密厳経疏』（正統一・34・三）は第一巻を欠き釈妙身生品から註釈が始まる。この正統蔵經所収のものは四卷本であり、この他に金陵刻經処版の『大衆密厳経疏』がある。この版は經文と釈文とが会本形式になっており、その体裁は十卷本（卷一・卷二の註釈欠）である。

- ⑬ 『五教章通路記』卷二十一（大正72・四六一c）

- ⑭ 同右

⑮ 『五教章通路記』卷二十一「故密厳疏、香象所製、自古多用、于今無改。無差別疏既自指之。崔致祖伝拳密厳疏」（大正72・四六一a）

⑯ 『大乘法界無差別論疏』「広釈此義成立多門、如密厳疏中具說」（大正44・六八b）

⑰ 『法蔵和尚伝』（大正50・二八三a）、崔致遠はこの書物の中に『密厳経疏』だけでなく、『起信論別記』も記載している。

- ⑱ 『密厳経疏』卷二（正統一・34・三・二四九）

⑲ 同右卷三「意者妄意、此意能為七識作根故名為意。問曰、第七妄識具有六重。此言意者六重識中為取何重二名。妄意耶。答曰、前六種中但取智識相統不斷二名為妄意、不取前四、前四微弱故」（正統一・34・三・二七八）意が妄意と名づけられる理由を考えると、六重識中の第五智識と第

六相統識こそが妄意に相当するという見解が示されている。

- ⑳ 大正32・五七六b

- ㉑ 大正16・五五六b

- ㉒ 大正16・七四七a

㉓ 「次有二行、示顯名異体即不殊、依文可見」（正統一・34・三・二九〇）

- ㉔ 『大乘法界無差別論疏』（大正44・六九b）

㉕ 同右「於一金環開為二門。一金、二環。金有二義。一不變義、不失去斤兩二故。二隨緣義、能成環相二故。環亦二義。一即空義、以離金無体故。二現有義、以環相宛然二故」（大正44・六九b）

㉖ 「真如有二義。一不變義、二隨緣義。無明亦二義。一無体即空義、二有用成事義」（大正44・二五五c）

㉗ 「其真性有二義。一隨緣義、二不變義。……其虚相亦有二義。一不存義、二不壞義」（大正39・四二八b）

㉘ 「三識体真妄門者、有說此第八識從業等種子并体而生、是異熟識、生滅有為、如瑜伽等說。有說是如來藏隨緣所成、如金作環釧」（大正39・四三一b）

- ㉙ 『入楞伽心玄義』（大正39・四三一b）

㉚ 『華嚴五教章』のテキストについては、宋本・和本等の問題があるが今は触れない。大正蔵經に所収のテキストは宋本を底本としたものであるが、近年刊行された鎌田茂雄著『華嚴五教章・仏典講座28』（大蔵出版社、昭和54年5月）は和本を底本として厳密な校合がなされているので、以下の引用

文及び註記はこれに倣って表記する。

- ③① 『華嚴五教章』「今將開_レ釈迦仏_レ積如來_レ海印三昧一乘教義略作_二十門_一、初明_二建立_一(一)乗者、然此一乘教義分齊開為_二三門_一、一別教二同教(鎌田前掲書五一・五九頁、大正45・四七七a)

- ③② 鎌田前掲書六七頁、大正45・四七七a

- ③③ 吉藏は三車家といわれるが、ただし羊鹿牛の三車中の牛車と大白牛車を別のものとして区別しているという。丸山孝雄『法華教学研究序説』(平楽寺書店、昭和53年5月)九一～二頁、同「吉藏の法華義疏の研究——実二權説・一実三權説をめぐって——」(坂本幸男編『法華經の中國的展開』三一三頁)参照。

- ③④ 坂本幸男「中国仏教と法華思想の連関」(同編『法華經の思想と文化』五二二頁)

- ③⑤ 『華嚴孔目章』卷四「所謂同別二教也。別教者、別於三乗二故、法華經云、三界外別索_二大牛之車_一二故也。同教者、經云_二三三掃一_一二故、知_レ同也」(大正45・五八五c～六a)

- ③⑥ 智儼が火宅三車の譬喩の文を引用する例は、右註に記した文の他に、『華嚴孔目章』卷一の一乗三乗義章にみられる。一乗義に正乗と方便乗があり、方便乗の第九門(大正45・五三八a～b)にその引用がある。

- ③⑦ 『法華經』卷二(大正9・一二c)

- ③⑧ 同右(大正9・一三a)

- ③⑨ 同右「若我但以_二神力及智慧力_一捨_二於方便_一為_二諸衆生_一讀_二如來知見力無所畏_一者、衆生不能_レ以_二是得度_一」(大正9・一三a～b)

- ④① 鎌田前掲書六八頁、大正45・四七七a

- ④② 同右六九頁、大正45・四七七b

- ④③ 大正9・三一c

- ④④ 『華嚴五教章』「教義損益」に、別教一乗・三乗教・同教一乗の三義が示されている。その中の第三義として同教一乗についての闡説がある。「三(者)以_二臨門三車_一為_二開方便教_一、界外別授大牛之_二大白牛_一車(方)為_二示真実義_一。此当_二同教一乗_一。如_二法華經說_一」(鎌田前掲書一一四頁、大正45・四八〇a)

- ④⑤ 『華嚴經探玄記』卷一に三乗と一乗の開合が示されている。一乗の教説に二乃至三の差別があることを説く中に、『華嚴經』の一乗が「直体頭一」「表体之一」という性格をもつことが明らかにされる。「直体頭一、如_二華嚴經_一不_レ對_二二乗_一、無_レ所破_二故_一、為_二大菩薩_一直示_二法界成仏儀_一故」(大正35・一四四b)「表体之一、如_二華嚴等_一」(大正35・一一四c)

(本学助手 仏教学)