

華嚴法界緣起の研究

織田顯祐

問題の所在	一〇五
第一章 「理」と「事」の法界縁起	一〇六
一 『五教章』における理事	一〇六
二 『探玄記』における理事	一〇九
三 『楞伽心玄義』における理事	一一一
第二章 華嚴教学における「事」の概念	一一六
第三章 華嚴教学における「理」の概念	一二七
第四章 法蔵の「理事無礙」の法界縁起について	一三八
結論	一四六

## 問題の所在

中国の華嚴教学は、唐代の賢首大師法蔵によって大成されたと見ることが出来る。その賢首大師法蔵は、従来の祖統説では第三祖に数えられる。この伝統にはいくつかの点で疑問が投げかけられている。<sup>①</sup>しかし結論的にいえば、第二祖とされる智儼と杜順の間には教学とまで言えるかどうかは分からないが、密接な関係があったことは否定できない。<sup>②</sup>杜順は禪師といわれるように実践的な仏教者であったと思われる。従って杜順の思想がそのままの形で法蔵が組織したような華嚴教学に展開するとは考えにくい。しかし、智儼の思想を考えると、伝統的な地論宗教学と撰論宗・法相宗との関係のみからはどうしても考えることのできない問題がある。それは華嚴教学のアイデンティティーは一体どこからやってきたのかという問題であり、この点を考慮に入れるとき杜順の『法界観門』が非常に大きな存在として浮かび上がってくるのである。『法界観門』は仏の境界である「法界」をどのように体得するかを明らかにしようとしたものであり、その中で「法界」と「理」と「事」によって様々な観点から考察しているからである。つまり、仮に、華嚴教学の中心思想が法界縁起であるとすると、法界縁起とはすべての物事を「事」と「理」との関係によって解きほぐそうとするものであり、それを大成したのは法蔵であるが、智儼にも杜順にも法界縁起に関する言及があることになるのである。

本稿は、このような観点から、「事」と「理」に関する思想という意味での法界縁起を華嚴教学の原点に据えて、その意味内容を考察しようというところに大きな問題関心がある。問題をこのように絞ってみると、華嚴教

学は法蔵を分水嶺として考えることができるのではないかと予想できる。しかしながら本稿の主なねらいは華嚴教学の思想史的な展開を明らかにすることにあるのではなく、あくまで華嚴教学の中心思想である法界縁起とは、一体どのようなようにして成立し、どのような内容を持つものなのか、という点を解明したのである。法界縁起とは、「事」と「理」との関係によって仏教の真理を明らかにしようとするものであるが、その場合の「事」「理」という概念はどのような内容であるのか。そして、仮に、それらに中国の古典的な概念との相違が有るとすれば、その相違はどのような背景によるのであろうか。これらの諸点を明らかにするのが本研究の目的である。

## 第一章 「理」と「事」の法界縁起

### 一 『五教章』における理事

法蔵における華嚴思想の展開は大きく言って前半期と後半期に分けて考えることができる。前半期とは、長安の太原寺において得度した後、同寺にとどまって師である智儼の思想を敷衍しようと『五教章』などを表していた時期である。後半期とは勅命によって主に証義として翻訳三蔵の訳場に参加し、従来の自己の思想を深めていった時期であり、『大乘法界無差別論疏』『入楞伽心玄義』などがこの時代の主な著作である。法蔵の著作の撰述時期に関しては細かい論証が必要であるが、本稿ではそれが本来のねらいではないから、扱う著作の前後が明確になっていれば本質的に問題ないと考えられる。そこで問題を仮りに『五教章』『探玄記』『入楞伽心玄義』に限れば、この三書は今あげた順に書かれたであろう事はほぼ間違いない。そこでまず、『五教章』には法界縁起はど

のように説かれているのかを見てみよう。なお『五教章』にはテキストに関する問題があるが、本稿の問題関心には抵触しないのでここでは触れないことにする。<sup>⑤</sup>

『五教章』でこの問題を集中的に論ずるのは、「義理分齊」である。「義理分齊」は、華嚴教学の縁起論を四つの観点から論じた、いわば論文のような意味を持っている。<sup>⑥</sup>この四つの観点はいずれも智儼の章疏の中に散見されるものであるから、それを体系組織化したことが法蔵の独自性であると言える。その中でも華嚴教学独自の縁起説について言えば、「十玄縁起無礙法門義」と「六相円融義」が注目される。

「十玄縁起」は、華嚴教学の縁起観を十の観点から重層的に表したものであり、基本的には智儼の思想を祖述したものであるが、<sup>⑦</sup>およそ次ぎのような組織によって語られる。

法界縁起

- 一、究竟の果証を明かす（十仏自境界）……………a
- 二、縁に随い因に約して教義を弁ず（普賢境界）

- ア、喩を以て略示す……………b
- イ、法に約して広く弁ず……………c

よく知られた「一即一切 一切即一」<sup>⑧</sup>は、この中のaにおいて説かれており、bでは「十銭の喩」、cにおいて「重無尽の縁起」<sup>⑩</sup>が縦横に説かれている。しかしながら、cにおいても頻繁に一と一切の関係や事と理との関係が力説されており、「十仏の自境界」は、「一即一切 一切即一」によっても説くことができないということが中心のようである。今は、法界縁起における「事と理」との関係を明らかにすることが目的であるので、cの所説を中心に考えていきたい。

この段落は、まず「立義門」と「解釈門」をたてる。『起信論』<sup>①</sup>に依ったものであるが、立義門に次ぎのような十の相對する概念があげられることが注目される。すなわち、「教義、理事、解行、因果、人法、分齊境界、師弟法智、主伴依正、其の根欲に隨いて示現す、逆順体用自在」<sup>②</sup>の十であり、これも智儼に従ったものである。<sup>③</sup>立義門とはいわば立論の前提となるカテゴリー論に相當するから、法蔵が法界緣起をどのように理解していたのかを知るためには重要な問題を含んでいると考えられる。しかしながら『五教章』はこれ以上の説明をしないので、「理事」の問題について智儼の考えを参考にしてみよう。

第二に理事とは、三乗教のごときは異事に即して異理を表す。諸經の異事を挙げて異理に喩う。此の宗の如きは事に即して是れ理なり。入法界等の經文の如し。是れ、体実即ち是れ理、相彰是れ事なり。

（『華嚴一乘十玄門』、大正45・五一五c）

つまり、智儼は「体と相」が「理と事」にあたるというのである。そこでこの「体と相」の關係がどのようなことであるかが、もっとも大切な問題となるのであるが、この点は後に詳述することにした。『五教章』ではこのような「理と事」という概念が法界緣起説の前面に出ているというわけではない。『五教章』が法界緣起を力説する場合の重要な概念は「重重無尽」といった言葉であり、「理事無礙」とか「事事無礙」といった用例はほとんど存在しないのである。わずかに一カ所「理事無礙門」という用例があるので、それを検討しておこう。それは次ぎのような文である。

この甚深緣起一心は五義を具足するに由る。是の故に聖者は一門を以て衆生を攝化す。一は、攝義從名門、小乗教に説けるが如し。二は、攝理從事門、始教に説けるが如し。三は、理事無礙門、終教に説けるが如し。

四に、事尽理顯門、頓教に説けるが如し。五に、性海具徳門、円教に説けるが如し。(大正45・四八五b)

これは、所詮差別の「心識差別」に説かれる文である。ここには『勝鬘經』の如来蔵なども心識の一環として説かれており、この時期の法蔵の「心」についての了解がよく知られるのである。当時の中国仏教思想の流れの中におかれた法蔵の位置を考慮に入れるならば、『楞伽經』や『起信論』や『勝鬘經』や唯識説を同じように仏によって説かれた教説として横一線のものとして理解しようとし、如来蔵とアーラヤ識と法界縁起と性起思想の関係をどのように考えるかが法蔵の当面する課題であつて違ひないと思われる。従つて、前述のように「理」という根拠においてこれらの当面する如来蔵とアーラヤ識の問題を整理し、全体を自体空としての「法界」と見ようとするのがこの文の意味である。ここでは抽象的な縁起観が問題となつてゐるのではなく、様々な経論に根拠として説かれる如来蔵もしくはアーラヤ識をどう見るかという場面で「理事無礙」という用語が用いられてゐるのである。つまり、前述の「体」としての「理」が一切法の根拠として考えられてゐるのである。この一切法の根拠は如来蔵系の經典では「如来蔵」、唯識系の經典では「アーラヤ識」と説かれることを指してゐる。このように『五教章』では、「理と事」の問題は、それ自身が華嚴の究極の縁起説を語るものとは説かれていないのである。

## 二 『探玄記』における理事

次に法蔵の前半期を代表する『探玄記』の所説に注目してみよう。『探玄記』は、法蔵が智儼門下の義湘に自著を送つた際に二巻分が未完成であつたといふ。この時どの部分がどのような理由で未完成であつたのか、詳細はよく分からない。しかし、状況的に言つて本書が『五教章』と『入楞伽心玄義』との間に書かれたことは疑い

ない。そして、『探玄記』になると「理事」に関する教説が多少散見されるようになる。それも『五教章』のような用法ではなく、理と事によって法界緣起を表そうとした文脈で取り上げられる。こうした例を見ておこう。

無分齊の理は既に性を改めずして而も全く是れ事なり。是の故に一事に理を摂して皆尽くさざること無く、余の事も理の如く一事中に在り。理に際限なく分かたづべからざるを以ての故に、一事の処に随いて皆全摂せらるるなり。是の故に一の中に常に一切有り。

（『華嚴経探玄記』巻第一、第五能詮教体の中の第七事融相摂門、大正35・一一九b）

この中では「理」は分節不可能な全体性ととらえられている。その「理」が自性をまったく変化させることなしに個々別々の「事」となっていると言うのである。そして、こうした「理事」の用例が、法蔵の法界緣起のもっとも具体的なものであると考えられている<sup>15</sup>。この点は後に例を示したいが、今はもう少しこの言葉の前後を確かめておきたい。この文は、既に示したように、『探玄記』玄談十門の第五門「能詮の教体を弁ず」と名づけられる一段の第七番目に示されたもので、第六には「理事無礙門」がある。理事無礙門では、

一に謂く、一切の教法、体を挙げて真如として事相の歴然差別を礙えず。二に、真如、体を挙げて一切法と爲る。  
（大正35・一一九a）

と言う。これは一切法と真如の相即関係を表すものであるから、理と事の相即関係を「理事無礙門」と言ったわけである。従って先の「事融相摂門」とは、「事」と「事」の相即関係を言ったものであると解することができる。従って後の時代にはこれを「事事無礙」と言ったのであるが、法蔵はそこまでは表現していないのである。<sup>16</sup>『探玄記』にはこのように「理事無礙」という表現はあるが、事事無礙という表現は未だ存在していない。しかし



ながら教理用語として表現されていないだけで、該当する思想がなかったわけではないことが以上によって明らかになるだろう。そして、この「理事無礙」「事融相摂（＝事事無礙）」が、「能詮の教体」に説かれているという事実は一体どのような意味を持つのであろうか。

そこで次にこの「能詮の教体」と第六門の「所詮の宗趣」の関係を整理しておきたい。能詮と所詮とは、言語学でいうところの「シニフィアン（意味するもの）」と「シニフィエ（意味されること）」の関係に相当する<sup>⑰</sup>。では、「所詮の宗趣」を法蔵は一体どのように考えているのだろうか。この点に関して『探玄記』は非常に明解であり、諸師の意見を挙げた後で「因果縁起理実法界」であるといい、さらに経名の大方広が「理実法界」に相当し、仏華嚴が「因果縁起」にあたると言っているのである<sup>⑱</sup>。これに依れば、「法界縁起」という言葉がこれらを要約した表現であることが確認できるであろう。そしてさらに、それは「所詮の宗趣」であるということになる。このように考えてくると、「法界縁起」と「理事」という用語の関係は全く同じことを表しているのではなく、表されることと表すものの関係においてみなければならぬことが明らかになるであろう。

### 三 『入楞伽心玄義』における理事

次に法蔵晩年の著作である『入楞伽心玄義』について検討を加えておく。『入楞伽心玄義』は、実叉難陀訳の『七卷楞伽經』に対する注釈である。実叉難陀と法蔵は則天武后をはさんで非常に緊密な関係にあり、『七卷楞伽經』の訳出には法蔵の大きな意志がはたらいていたと考えられる。この点については拙稿を参照していただきたい<sup>⑲</sup>が、ここで重要なことは、如来蔵とアーヤ識の関係についてである。法蔵にとって両者は、もともと一体の

関係であるということが理解の出発点であった。それが提雲般若の『大乘法界無差別論』を知ることによって、本来異なった思想であることを知った。これは法蔵にとつては非常に大きな出来事であったと思われる。それ故、如来蔵をアーヤ識的に理解して翻訳された菩提流支の『十卷楞伽經』を、如来蔵とアーヤ識の区別が明解になるような翻訳として完成することはとても大きな意味を持つことになる。そしておそらく翻訳と並行して書かれたであろう注釈は、冒頭に「隨文解釈」を掲げながら、本文ではそれを欠いて未完成のものとなっている。<sup>20</sup>これが一体どのようなことを意味するのか、直ちには理解しがたいが、本書が法蔵最晩年の書であることを意味するのではないかとする見方の有力な根拠となるかもしれない。そのような意味で本書の理事説を見ていきたいと思うのである。

既に述べたように『心玄義』は、玄談のみで成り立っているが、それは『探玄記』と同じように十門からなっている。そしてさらに同じように、第五門と第六門は、「能詮の教体」と「所詮の宗趣」となっている。<sup>21</sup>『楞伽經』は、『華嚴經』のように事事無礙を説くわけではないので、法界緣起を表すものとは見なされていないが、「能詮教体」で次ぎのように述べられるのが注目される。

真性、に二義有り。一には随縁の義、二には不変の義なり。經に云く、不染にして染、染にして不染なりと。是れは此の二義なり。

（大正39・四二八b、傍点筆者）

そしてこの「真性」については、第六門で、

所立に亦三あり。一には万法唯心もて通じて三病を治す。二には唯、一、真性如来蔵法、三には不動の真性を以て諸法を建立す。

（同・四二九b、傍点筆者）

とするから、「如来蔵」を指していることが分かる。この点は、前半期の著作であれば、『起信論義記』が同様なことを述べるのにあたって「真如に二義<sup>②</sup>」を立てるから、両者の間には明らかに思想的な展開が認められる。亦、前半期の著作は如来蔵とアーラヤ識とを重層的に理解して「如来蔵心<sup>③</sup>」と見るような概念を中心としているから、心玄義が「如来蔵性」と云うことの背景には、思想的な変化があったに違いない。おそらくこの転換をもたらしたのは、提雲般若とともに訳した『大乘法界無差別論』との出会いであったに違いない。『大乘法界無差別論』は、如来蔵を説くがアーラヤ識は一切言及しない。おそらくこの点は法蔵にとっては大きな驚きであったに違いない、その真義を提雲般若に納得するまで尋ねたであろう。法蔵は『無差別論疏』で、

謂く、此の宗は如来蔵随縁して阿頼耶識を成ずるを許す。即ち、理は事に徹するなり。依他縁起無性同じく如なるを許す。即ち事は理に徹するなり。理事交徹を以て空有俱に融す。雙じて二辺を離るるが故に云うなり。

(大正44・六一c)

と注釈して、如来蔵とアーラヤ識をはっきり区別する視点をもったのである。法蔵の著作には前後期通じて「如来蔵随縁<sup>④</sup>」という思想があるが、その如来蔵が、アーラヤ識的な面を重ねているか否かは、非常に大きな問題である。縁起から空へ、そして空から如来蔵・アーラヤ識へという展開は、インドにおいては必然的なものであった。しかしながら、中国ではそれらの思想的な背景や時間的な前後関係などは全く理解されないままに言語的な教理のみが受容された。そこに、地論宗や摂論宗などの人々が当面した困難な問題があったのである。外来の翻訳三蔵と接することで法蔵は、こうした問題を整理する切り口をもらったに違いない。そして法蔵が到達した見解は、インドなどにおいて必然的に展開した中期大乘仏教の重要な教理を結論から遡るようにして説明していっ

ただと言うことができる。

以上によって、本稿で明らかにしようとする問題の概要を示しえたであろう。華嚴教学の中心の問題が、法界縁起であり、それは「理」と「事」の関係によって説かれる。これは一体何をどのように明らかにし、どのような意味で仏教なのか。法蔵にとつてはこれらは研究の出発点であったに違いない。しかし、法蔵には自明であった課題そのものを明らかにすることが我々にとつては華嚴教学研究なのであると思う。

- ① 華嚴宗の祖統説については、三祖説、五祖説、七祖説、十祖説などの立場の違いがあるが、五祖説が一般的な見方であろう。その中、初祖杜順と智儼の関係については、初祖杜順否定説(石井教道)、智儼初祖説(鈴木宗忠)、智正初祖説(境野黄洋)などの諸説がある。この諸説の背景には、『法界観門』の撰述をめぐる問題があり、いずれも澄観以降の偽撰であるとの立場に立っている。これに対し、本稿は以下に述べるように、『搜玄記』の先に『法界観門』的な理事説(必ずしも『法界観門』が杜順の真撰であるとしない)がなければ、智儼↓法蔵と相承された基本的な華嚴教学が成り立たないことを結果的に論証するものである。
- ② 拙稿『『搜玄記』の法界縁起説』(『仏教学セミナー』第六一号、一九九五年五月)、及び本稿第二章、第三章参照。
- ③ 拙稿『起信論』の如来蔵説と法蔵の如来蔵縁起宗について』(『仏教学セミナー』第七〇号、一九九九年一〇月)参照。
- ④ 法蔵の著作と撰述年代については、吉津宜英著『華嚴一乘思想の研究』一三〇―一四五ページ参照。
- ⑤ 『五教章』のテキストに関する諸問題については、吉津前掲書第三章第二節『華嚴五教章』のテキスト論」参照。
- ⑥ 『五教章』の義理分齊は、「三性同異義」「縁起因門六義法」「十玄縁起無礙法門義」「六相円融義」のそれぞれ独立した四つの課題によって構成されている。この内、前半の二門は法相宗の縁起説を華嚴の立場から会通したものであり、後半の二門は華嚴独自の教理的課題を説明したものである。
- ⑦ この点についても、吉津博士は『搜玄記』との教判上の非共通性によって、『一乗十玄門』は法蔵以降の偽作であるとし

(古津前掲書第一章第二節「智儼の著作」参照)、石井公成博士は、杜順説を疑いながらも『搜玄記』との共通性を指摘している。この点は、『一乗十玄門』の諸問題(『仏教学』第一二号、一九八一年一〇月)参照。このうち教判上の非共通性については、拙稿『華嚴経』と声聞―『搜玄記』に華嚴同別二教判は存在するのか―(鎌田茂雄博士古稀記念論集『華嚴学論集』、一九九七年十一月)、同じく前掲拙稿『搜玄記』の法界縁起説に私見をまとめた。また、法蔵が師智儼に対して、

和尚(智儼)の章疏は、義豊かに文簡なるを以て、後人をして多く趣入し難からしむるを致す。

(『寄海東書』、統蔵一〇三・四二二左)

と評する点から窺えば、「十玄縁起」のオリジナリティは法蔵よりも智儼に帰すべきであると思う。

⑧ 大正45・五〇三a

⑨ 同右五〇三b

⑩ 同右五〇五a

⑪ 『大乘起信論』は、五分によって構成されており、その第二と第三が「立義分」と「解積分」である(大正32・五七五b)。

⑫ 大正45・五〇五a

⑬ 『一乗十玄門』(大正45・五一五c)

⑭ 『寄海東書』に、「華嚴探玄記二十卷兩卷未成」(統蔵一〇三・四二二左)とある。

⑮ 例えば、旧来の伝統的華嚴教学研究の代表的なものである湯次了榮著『華嚴大系』第二章「真法界論」(特に四二六―四三四ページ)等参照。

⑯ 例えば、澄観撰『大方広仏華嚴経疏』卷第三(大正35・五二〇b)など。

⑰ 例えば、立川・山田共著『現代言語論』(一九九〇年六月、新曜社)の「ソシユール」の項(三〇―四七ページ)など参照。

⑱ 大正35・一二〇a

- ⑬ 前掲拙稿『起信論』の如来藏説と法蔵の如来藏縁起宗について」参照。
- ⑭ 『入楞伽心玄義』は、冒頭に十門の科文を掲げて「十随文解釈」（大正39・四二五c）とするも、実際には第九門義理分齊で終わっている。
- ⑮ 第五能詮教体（大正39・四二七b）
- ⑯ 第六所詮宗趣（大正39・四二八b）
- ⑰ 大正44・二五五c
- ⑱ 例えば、「如来藏心に二義を含む。」（大正44・二五一b）とある。
- ⑲ 先に述べた『無差別論疏』の所説とほとんど同じ文が『義記』の玄談（大正44・二四三b～c）にある。この点は一体どのような理由によるのか、今後の課題である。

## 第二章 華嚴教学における「事」の概念

前章では、法蔵の法界縁起説における理と事との関係を整理した。そこで明らかになったことは、次ぎのような点である。法蔵の思想には一貫して法界縁起という概念がある。それは『華嚴經』によつて表される仏の境界を意味するもので、決して人間の認識世界を問題にするものではない。これが、『探玄記』が「所詮の宗趣」が法界縁起であると言ふことの意味である。そして理と事という概念はそれを表すものであつて、法界縁起の前提となるものであるということである。これについては、次ぎのような疑問が起つてくる。つまり、仏の境界とは「理」がそれに相当するのか、「理と事の関係が無礙である」ということがそれに相当するのか、という問題である。仮に「理」がそれに相当すると言ふのであれば、一切の言説には意味がないということになるし、「理と事の関係が

無礙であること」が仏の境界にあたると言うのであれば、あらゆる言葉を尽くさなければならぬことになるであらう。

法界縁起という概念が具体的にどのようなことであるのか。人間の認識活動とどのような関係にあるのか、本稿の直接的な疑問はこのようなことである。そこで、本章では、法蔵によってまとめられるに至った、法界縁起を表すものである「理と事」について、まず「事」とは一体どのようなことなのか、この点を明らかにしたい。

そこでまず、従来の伝統的な華嚴教学研究における「事」の扱いについて振り返っておきたい。

この四種法界はそのままが無尽法界であり一真法界であって分離すべきものでなく、ただ法界の真相をしばらく四種の観点から説いたものである。乃ち現象としてみたのが事法界であり、実体としてみたのが理法界であり、……

(湯次了榮著『華嚴学概論』九十七ページ)

これは、伝統的な華嚴研究では、比較的入門的な書物からの引用である。法界縁起を澄観の「四種法界」説から説いているので、このような表現になっているが、法蔵の思想を語る場合にもまったく同じ概念が示されてきた<sup>②</sup>。要するに「事」は具体的な諸現象であり、「理」は実体とか本体であると言っているのである。事が現象であるということとは領けなくてもないが、本体とか実体というのは一体どのようなことであるのだろうか。この点がよく理解できない。そこでまた別の解説を見てみよう。

法界縁起論は宇宙の万有たる塵塵法法の一一が、皆これ尽く法界の実体なりと見るのである。乃ち法界縁起現前のありのままの一一の存在を肯定し、塵塵法法みなこれその体なりとして、一塵といえども法界からその存在を否定し得ないことを強調する、これいわゆる事法界であって、差別の現象があるがままに考察した

見方である。

（同九十八・九十九ページ）

専門用語としてはなんとか理解できないこともない。しかし、日常の生活言語で言うかどうかということなのかほとんど理解できない。つまり、分かったようで分からないのである。このような思いを持つことは、筆者の学び方が不十分だからなのであろうか。生活の言語と思考の言語との乖離を感じないではいられない。仏教とは思考の中にある生活とは無関係なものなのだろうか。それとも生活の中に成り立つものであるのだろうか。仮に生活の中に成り立つものであるなら生活語として理解できるものでなければならぬであろう。従来から華嚴教学は難解な哲学であると言われるのはこの辺に理由があるのではなからうか。

このように旧来の伝統的な華嚴教学の解説によっては、少なくとも筆者にとっては十分な理解を得る事ができない。そこで直接華嚴教学の祖師の思想によってこの点を考えてみたい。しかしながら、法蔵の著作の中には「事」そのものを定義している箇所が見あたらない。そこでこの点を法蔵の思想を支えている智儼の教学を通して具体的に考えてみたい。

法蔵は自著の『華嚴經伝記』の中で智儼に言及して、

後、異僧の来るに遇う。謂いて曰く、汝一乘義を解ることを得んと欲すれば、其れ十地中の六相の義慎んで軽んずることなかれ。一兩月の間静を撰して之を思えば当に自ら知るべきのみ、と。言い訖りて忽然として現ぜず。儼、驚惕すること良久し。因りて則ち陶研し累朔を盈たずして焉に於いて大啓す。遂に教を立て宗を分かちてこの經の疏を製す。

（大正51・一六三C）

と言う。そしてこの文中の「經の疏」は『搜玄記』を指すと考えられるから、法蔵は智儼における華嚴宗の独立



が、『十地経論』の「六相義」を研究したことにあると考えているのである。<sup>③</sup>

では『十地経論』の六相義とは一体どのようなことを表しているのだろうか。つぎに、『十地経論』に説かれる六相説を検討しよう。

一切所説の十句中に皆六種の差別相門有り。此の言説解釈は当に知るべし事を除く。事とは謂わく陰界入等なり。六相相とは、謂わく総相、別相、同相、異相、成相、壞相なり。

（『十地経論』卷第一、大正26・一二四c―五a）

これは、『十地経』で金剛藏菩薩が禅定に入った後、仏の加護を受けて、いよいよこれから十地の教説を説こうとする場面<sup>④</sup>を注釈したもので、この菩薩がこれから説く一切の十句には全て六種の差別があると言うのである。特  
にここで「事を除く。事とは謂わく陰界入等なり。」と言うことが注目される。「陰界入」とは、五蘊・十八界・十二入のことであるから、一切法を表している。従ってここで「事を除く」というのはこの六相の説が、具体的に縁起している一切諸法に関するものだというのではなくて、定中の眞実を言語表現する場合の問題点を表すものであるというような意味である。『十地経論』では、仏のさとりである「自体本来空」を言語化すること自体がもともと問題<sup>⑤</sup>であったから、金剛藏菩薩が教説を説くあたりでこのような点が指摘されたのである。また別の箇所ではもう少し具体的に次ぎのように述べている。

中に於いて善決定とは是れ総相なり。余は是れ別相なり。同相とは善決定なり。異相とは別相の故に。成相は是れ略説なり。壞相は広説の故に。  
（大正26・一二七a）

これによれば、「総相」とは特定の言葉が何事かを決定して他から区別されて何らかの意味が成り立つこと、「別

相」とは特定の言葉がそれ以外の言葉から限定されることで成り立つこと、「同相」とは同義語、「異相」とは総相に対する別相の関係を同義語に当てはめたもの、「成相」とは特定の言葉が成り立つのはその背景を省略して深く吟味しないことによる、「壊相」とは特定の言語を深く吟味してみると常識的な意味が壊されてしまうようなこと、といったことである。言葉というものは、既に何らかの意味を持って実体として存在しているとみるのが人間の通常の考え方である。我々は通常、「事物そのもの」を見ることはできない。なぜなら事物は既に名前が付けられて、何らかの意味を持ったものとして体系づけられているからである。そこでは、一定の秩序が保たれているのであるが、この秩序が仏智から見れば虚妄に組み立てられた分別の世界そのものなのである。従って定中の知見が、人間的な言語世界に開かれることは本来無限定なことを限定することであり、その限定を一旦破壊して再構築することによってのみ本当のことが伝わる可能性があるという構造をもっている。従って『十地経論』が、人間の言葉についてこのような知見を持っていることは当然といえば当然なのである。

そこでこの問題についての智儼の『搜玄記』の記述を見てみよう。

六義と六相共に成ずとは六相に二義有り。一には理に順ず、二には事に順ず。此の二義の中、順理の義は顕にして順事の義は微なり。知る所以は、因縁生の果法は迷を起せば義顕かなり。此れが為に論主は別して六相を將いて照して理に入らしむ。……問う、何を以てただ総別の六義は理に順ずること増なることを得て事を取らざると知ることを得るや。答う、論主は事は六相を具せざること簡ぶ。唯義に約して弁ず、知るべし。

（大正35・六六b）

この文章は、縁起法についてどうして『十地経論』は「理」に順じて説くのか、縁起法とは本来具体的な「事」

に関して説くべきものではないのかと自問して、それに答える形で示されたものである。そして、世親は具体的な一つ一つの諸法を問題とするのではなく本来の意味から弁じているからである、と自答しているのである。

つまり、問題点の設定について智儼ははじめから『十地経論』とずれているのである。『十地経論』の「事を除く」を真理の言語表現に関する問題とは理解しないで、事に対する「理」についてのものであると解しているのである。言語と存在物の関係に関しては後に詳述したいと思うが、智儼のこのような六相理解が後の華嚴教学の方向性を決定づけることになったことは言うまでもない。ちなみに法蔵は、『五教章』を結ぶにあたって「六相偈」なるものを作っているほどなのである。<sup>⑥</sup> 智儼のこのような理解の背景には、『十地経論』を読むに際して、あらかじめ相当強力な「理事」の視点がなければならぬことは明らかであろう。

ところで、智儼以前の地論宗の人々は、この点をどのように見ていたのだろうか。まず、淨影寺慧遠の見解について触れておきたい。

此の六は乃ち是れ諸法の体義なり。体義は虚通して旨として在らざる無し。義は遍在すと雖も事は隔てて之れ無し。是を以て論に曰く一切の十句は皆六相有りて、事を除く。事とは謂わく陰界入等なり、と。陰界入等は彼此相望するに事別にして隔礙ありて斯の六を具さず。故に之を除くなり。若し事相を撰すれば、以て体義に従いて、陰界入等の一々の中に皆無量の六相門を具するなり。(『大乘義章』卷第三、大正44・五二四a)

これは慧遠が一門を立てて『十地経』の六相を解釈している箇所の中に説かれる一文である。文意は明瞭である。六相は個々の事物に関して説いたものではなく、それらの「体義」に従って説いたものであるということである。六相説を縁起法に関する所説と見る点では智儼と共通するが、それを智儼のように「理」の立場で理解するわけ

ではない。また別の資料には地論宗の六相理解に関して次ぎのような記述もある。

又、地論人の如きは六相義を持って衆經を釈す。謂く、総相、別相、同相、異相、成相、壞相なり。

〔中論疏〕卷第九本、大正42・一三六a）

これは、隋代の吉蔵が紹介する地論師の六相理解の例である。「衆經を釈す」と言っているから、經典の言葉を六相をもって解釈していたのであろう。そうだとすればこれは『十地經論』に沿った見解とすべきであり、慧遠とも智儼とも共通しないことになる。このように見てくると、智儼が六相説を理事の視点で読み込んでいく背景は一体どこにあったのだろうか。

このような視点に立ってみると杜順の『法界觀門』が、緣起法を「理事」の視点から様々に解釈していることが非常に重要な意味を持つてくるのである。従来から、華嚴宗の祖統説に関して、杜順と智儼の間の問題をどのように解するかという点は様々な意見があるが、こうした視点から智儼と杜順の関係を問題にした意見は寡聞ながらかつて聞いたことがない。

そこで次に、『法界觀門』における理事の用例を考えてみよう。<sup>⑧</sup>『法界觀門』は現在では散逸して伝わらない。近年の研究によって宗密の著作からの復元がなされているのでそれを用いて考えてみたい。<sup>⑨</sup>『法界觀門』は非常に小部の典籍であるが、その構成は次ぎのようになっている。

第一真空觀法（般若經に説かれる色と空との関係）

理事無礙觀第二

一、理遍於事門

二、事遍於理門（此の全遍門は、情を超え見ること難し。世喩の能く況うるに非らず。全大海の一波中に在りて而も海の小なるに非らざるが如し。一小波の大海に匝くして而も波の大なるに非らざるが如し）

三、依理成事門

四、事能顯理門

五、依理奪事門

六、事能穩理門

七、真理即事門

八、事法即理門

九、真理非事門

十、事法非理門

此の上の十義は、同一縁起なり。理に約して事に望めば、則ち成有り、壞有り。即あり、離有り。事を理に望めば顕有り、穩有り。一有り、異有り。逆順自在にして無障無礙なり。

### 周遍含容觀第三

一、理如事門

二、事如理門

三、事合理事無礙門

四、通局無礙門

五、広狭無礙門

六、遍容無礙門

七、攝入無礙門

八、交涉無礙門

九、相在無礙門

十、普融無礙門

（木村清孝著『初期中国華嚴思想の研究』三三一頁、傍線筆者）

これだけの文言では「理と事」が全面的に依用されているということは了解できるが、その内容までは知ることができない。ただ、理事無礙觀の第二門で理事の關係を「世喩の能く沉うるに非らず。」としながら「全大海の一波中に在りて而も海の小なるに非らざるが如し。一小波の大海に匡くして而も波の大なるに非らざるが如し」と言う点が注目される。この海波の譬喩が『華嚴經』によるものなのか、それとも『楞伽經』『起信論』などによるものなのかはこれだけでは限定できないが、杜順における理事の理解を探る上で大きな手がかりであると言えることができる。また、周遍含容觀の第三門は「事含理事無礙門」とあるから、これは「事」の中に「理事無礙觀第二」を撰しながら、以下の八門の始めともなっており、その八門はいずれも「無礙門」と称されているから一まとまりものと考えられる。とすれば、ここから後はいわゆる事事無礙を表していると考えることができよう。このように見ることができるとすると、杜順の『法界觀門』は次ぎのような意味を持った典籍であるということになる。つまり、「第一真空觀法」は、『般若經』に説かれる色と空との關係を明らかにしたものであり、この理解の延長に「理事無礙觀第二」があるとすると、空理と色法との關係を「理」と「事」と見て、それを『起信論』

や『楞伽經』といった中期大乘仏教思想の中で説かれる海波の譬喩に援用したものであると見る事ができる。そしてその先に「周遍含容觀第三」が位置づけられ、内容は事事無礙に相当すると考えられるのである。

このように考えてくると法界縁起と理事の關係は華嚴教學の出発点から存在するということができる。ただ「教學」といったような意識が杜順にあつたかなかつたかは疑問である。やはり法藏がいうように「宗」としては智儼の『搜玄記』に始まるとみるべきであろう。しかしながら、その智儼の教學の原点である六相理解について『法界觀門』は非常に大きな影響力を持っていたと考えられるのである。

そこで最後に智儼の六相理解の具体的な内容を通して華嚴教學における「事」の概念を明らかにしておきたい。この問題にヒントを与える『搜玄記』の記述については、次ぎのようなものを挙げる事ができるであろう。

一中多とは、一數の中に十を見るが故に。多中一とは、十數の中に一を見るが故に。又、一即多とは、一數は即ち多にして一を見ざるが故に。多即一とは、多數は即ち一にして多を見ざるが故に。(大正35・二七b)

この「一中多・多中一」とか「一即多・多即一」という言葉は、智儼の『一乘十玄門』をはじめとして法藏の初期の著作にも盛んに用いられる用語である。『一乘十玄門』は、「一乘縁起自体法界義を明す<sup>⑩</sup>」という基本的な立場に立って、まず「十錢の喩」をあげ、次ぎに十門に分けて論述するという構成をもっている。この「十錢の喩」の中に「一中多・多中一」とか「一即多・多即一」といった内容が説かれるのである。『一乘十玄門』は現行の大藏經にある「智儼撰承杜順和尚説」の撰号をめぐって疑撰説が出されたこともあったが、一応内容的に『搜玄記』に近いと考えられている<sup>⑪</sup>。従って智儼の法界縁起という観点から見れば、「理事」と「一多」は同じことを表していると考えても良いのではなからうか。そうすると「事」とは人間の一般的な認識におけるもつとも基本的な概

念である。「一」を表していることになる。もともと「事」とは「人間の動作一般を表す」とされるように抽象的な概念である。もっとも、行為一般に関して「一」といえば、それは一回という意味であり、それほど理解しにくいことではない。しかし、「一中多・多中一」とか「一即多・多即一」における「一」という表現は極めて抽象的な内容をもっているように思われる。一個でもなく一回でもない抽象的な「一」、これは具体的な事柄を通して人間が獲得する抽象的な概念であるが、一旦この概念ができあがるとあらゆる認識の基本として自明なことでされるのであろう。従ってあらゆる事柄は「一」を基本として始まっていくのである。おそらく『十地經論』の言う総相とはこのようなことであらう。そして、それは数学的に言うならば「そのものを含む集合の性質」といわれるが、仏教的に表現すれば「縁起法」ということになるであらう。およそ、人間の認識によって把握されうるあらゆる単位のもとが「一」なのである。そうであるなら、「一」は混沌の中から言語によって表現され特定されて初めて一つの単位となり、それ以外と区別されることによって成り立つのであるから、『十地經論』の「六相」は「事」に当てはめることによってこそ本来の意味が全うできるのではないのだろうか。「一中多・多中一」とか「一即多・多即一」ということも含んで、次章の検討を経た上でもう一度この問題を明らかにしたいと思う。

① 例えば、澄観の『華嚴法界玄鏡』巻上には、

然して法界之相要は唯三のみ有り。然も総じて四種を具す。一に事法界、二に理法界、三に理事無礙法界、四に事事無礙法界なり。（大正45・六七二c）

② 例えば、湯次了榮著『華嚴大系』には、「四種法界の淵源する所、杜順の『法界觀門』にあるや明なり」（四二六ページ）



とある。同書は、華嚴教学の法界思想を解説するにあたって、はじめから四種法界説を前提としている（四二六―四三四ページ）。

- ③ この点については、拙稿「真妄から理事へ―法蔵の智儼観―」（『仏教学セミナー』第四七号、一九八八年五月）参照。
- ④ 正確に言うと、十地の法門の説主である全剛蔵菩薩に対して、諸仏が自利利他の為に十地の法門を説くように加する場面を釈する中の文である。
- ⑤ 『十地経論』の訳出をめぐる、勒那摩提と菩提流支が「定不二不尽」と「有不二不尽」をめぐる論争したことが、『続高僧伝』巻第七道寵伝（大正50・四八二b―c）に記されている。この問題については、拙稿『起信論』の如来蔵説と法蔵の如来蔵縁起宗について」（『仏教学セミナー』第七〇号、一九九九年一〇月）参照。
- ⑥ 大正45・五〇八c―九a
- ⑦ 第一章の注①参照。
- ⑧ 『法界観門』の撰述問題についての本稿の基本的立場についても、第一章の注①参照。
- ⑨ 木村清孝著『初期中国華嚴思想の研究』第二篇第一章「杜順から智儼へ」参照。
- ⑩ 大正45・五一四a
- ⑪ 第一章の注⑦参照。
- ⑫ 『支那文を読む為の漢字典』八ページ「事」の項の解説による。
- ⑬ 野崎昭弘著『一語の辞典 一』（一九九八年一〇月、三省堂）十三ページ。

### 第三章 華嚴教学における「理」の概念

次ぎに華嚴教学の中心的な概念である「理」について考えていきたい。第二章で明らかにしたように、智儼は

『十地經論』の六相義を真理の言語表現に関するものとは見ないで、現実的な緣起法に関する問題と見た。従って『十地經論』では、本来不可説なるものを言語化する場合の問題であった六相義が、華嚴教学の中では具体的な存在物の緣起的な構造を表すものと解されることになったのである。そのような見方を成り立たせた背景として、智儼の思想の与件には明らかに杜順の思想があったと考えられる。しかしながら杜順の思想を具体的に説明することはきわめて困難な問題である。何しろ、杜順作と伝えられる『五教止観』は、どのように見ても智儼以前のものとは考えられないし、『法界観門』はきわめて簡素な表現に徹しているからである。しかしながら、智儼における六相義の転釈が華嚴教学の始原であるとするとすれば、その智儼の背景としての杜順の思想の解明は華嚴教学の何たるかを明らかにする場合には不可欠の問題となる。従って本章では、このような問題を含みながら、華嚴教学における「理」の概念とその背景について考察を進めていきたい。

はじめに前章と同じく従来の華嚴教学研究ではこの問題はどのように説かれているか、点検してみよう。

理法界とは万有の理体、実体と呼ぶ名称なり。夫れ現象界は前に云う如く差別無窮なるものなり。之に反して実体、本体は無差別平等絶対無限不生不滅不増不減の意味を有するものなり。即ち彼の差別の現象は主観客観共に虚妄なるが故に非真非実なりと云うべく、既に非真非実なるが故に無体なりと云うべし。

（湯次了栄著『華嚴大系』四二八ページ）

非常に抽象的な言葉に終始し、具体的にどのようなことを表しているのかほとんど理解できないが、「理」が全ての物事の「本体、実体」を表していることは読み取ることができる。しかし、全ての物事の本体、実体とは一体どのようなことなのであろうか。この説明では現象界の一つ一つの出来事は「差別性」として、また本体は「無

差別性」と説明されている。無差別な本体とは一体どのようなことなのだろうか。またそれは中国の伝統的な考え方に沿ったものなのだろうか。

そこで、まず中国における伝統的な「理」の概念について確認しておこう。「理」の辞書的な意味については、例えば、

本義は玉をおさめ磨くこと。転じて広くおさめ正す義とし、又玉の筋目の義より転じてミチ、スジ、コトワケ等の義となる。

(『大字典』一四八六ページ)

とか、

物事のすじ目。語源的には玉をよく磨いてそのすじ模様を美しく表すことをいう。道理、義理、条理を意味し、治める、正す、通す、法でさばく、分かつなどの意味に用いる。

(『中国思想辞典』四一六ページ)

といった意味が記されている。つまり、現象的な「事」との関係で言えば、事を事たらしめる原理あるいは法則ということがある。そこには決して先に引用したような差別的な「事」の全体性とか本体性といった概念は見る事ができない。また、中国仏教形成期における代表的な中国思想の一例として、中国哲学の側面からは次ぎのような指摘もなされている。

理は、それが貫いていることによって、物が「……である」「……になる」「……になる」ところの法則性ともいえるべきものであり、決して物を「……であらしめ」「……せしめる」ところの根源的存在ではないのである。<sup>①</sup>

以上、検討範囲が少ないが、このように考えて見ると華嚴教学における「理」の概念は中国的な伝統に則るものでもなさそうであることが明らかになるであろう。従って、華嚴教学における「理」の問題の解明は、杜順・智

儼の思想を検討することが唯一の手がかりということになるのである。

そこで前章にも関説したが、改めて『法界観門』の微妙な表現を慎重に検討して、杜順と智儼との接点を考察したい。『法界観門』の構成については第二章で示したとおりである。そこで本章ではその中から杜順の「理」に関する理解が示される点を抜き出して検討を加えることにする。

『法界観門』は、「第一真空観法」「理事無礙観第二」「周遍含容観第三」の三段からなるが、問題を「理」に絞ったときは、「理事無礙観」が中心になる。そして「理事無礙観」は、第二の「事遍於理門」の後にやや長文の解説があり、後は各章とも少々の解説の後、最後に結文を記して終わっている。この、第二「事遍於理門」の後のやや長文の解説の要点は、次ぎのようなものである。

此の全遍門は、情を超えて見ること難し。世喩の能く沉うるに非らず。全大海の一波中に在りて而も海の小なるに非らざるが如し。一小波の大海に匡くして而も波の大なるに非らざるが如し。<sup>②</sup>

つまり、「理」と「事」の関係を海と波の譬喩によって解説しようとするのである。この冒頭の二門は、理と事の関係が「遍（それぞれが相手に対して全体的な関係）」であることを明らかにしようとするものである。ここで注目されるのは、理については「能遍の理、性に分限無し」とか、「所遍の理、要ず分限無し」といわれ、事については「所遍の事、分位差別あり」とか「能遍の事、是れ分限有り」といわれる点である。つまり「理」は全体性を、「事」は個別性を表すと言っているのである。そして、このような「理の全体性」は、本稿の第一章で明らかにしたような法蔵の理の概念にそのまま通ずるものである。ところが『法界観門』では、このような全体性を表す「理」は、それ以後の各章では全く用いられていない。第三門以下では、理と事の関係は一貫して「水」と「波」との

関係で語られており、全体性ではなく「波」の本来性、あるいは本質性が問題となっているのである。そして、全体的な「理」を表すときには「大海と波の譬喩」を用い、本質的な「理」を問題とする場面では「水と波の譬喩」を用いるのである。これは実に巧みな構成であるが、この全体性と本質性が同じことを表しているとはどう考えても考えられない。従って『法界観門』の「理」の概念には、二つの意味があるといわねばならないのである。では、このような二重性は一体何を根拠とし、どのようなことを表しているのか、この点を考えてみたい。

諸経論において、「海波の譬喩」あるいは、「水波の譬喩」を述べるものは比較的多い。よく知られたものでは、『楞伽經』『起信論』などがある。このほか『唯識三十頌』『成唯識論』『瑜伽論』などにもある。『唯識三十頌』以下は、玄奘訳であるから、杜順は参照していないが、問題の性質上一応検討を加えておきたい。

『唯識三十頌』では、前五識と第八識の関係が「濤波の水に依るが如し」と説かれる。これは、前六識が「根本識に依止し、五識は縁に随いて現」<sup>⑩</sup>ずることを例えたものである。また『瑜伽論』は同様に第八識と七転識との関係を「譬えば、波浪の暴流に依止するが如し」と言う。これらの教説に従えば、これらの例えの主語は常に「波」の方であり、そしてそれは転識である。つまり、これらは「海が波を生ずる例え」あるいは「海と波との関係を問題にする例え」ではないのである。あくまで現実的な個々別々の人間の認識とアーラヤ識との関係を例えたものなのであって、決してこの点を逸脱して解釈してはならないのである。

次に『楞伽經』によってこの問題を考えてみよう。杜順の時代の『楞伽經』ということになれば、求那跋陀羅訳の『四卷楞伽』と菩提流支訳の『十卷楞伽』とが考察の対象になる。『四卷楞伽』と『十卷楞伽』では、如来蔵と阿梨耶識の関係について立場が大きく異なっている。そこで、ここでは唯識思想に立って翻訳されたもので

はないと考えられる『四卷楞伽』に依りながら適宜『十卷楞伽』を参照することとしたい。『四卷楞伽』では「海波の喩」は、二つの文脈の中で用いられている。第一は、次ぎに述べるような、阿梨耶識と転識の関係の中間にある。

蔵識海、常住にして 境界の風に動ぜられて

種種諸識の浪

騰躍して転じて生ず

（大正16・四八四b）

ここでは、阿梨耶識と転識の関係が、認識の対象である境界を縁として生ずることによって述べられている。一見すると前述の『三十頌』などの教説と同じように見える。しかしながら、根本的な点において両者は異なっている。それは、『三十頌』などは転識を問題としてその所依に言及しているのに対し、『四卷楞伽』は阿梨耶識を問題として転識に及ぶという文脈になっている点である。いわば、末から本に向かう（『三十頌』の立場）か、本から末に向かうか（『四卷楞伽』の立場）の違いである。従って、同じような譬喩を用いても論理の方向が全く逆であることに特に注意しなければならないのである。『四卷楞伽』における「海波の喩」の第二の例は、如来蔵と阿梨耶識の関係を問題にする文脈の中で用いられているものである。

名づけて識蔵と為す。無明住地に生ぜられ、七識と俱なり。海浪の如し。

（大正16・五一〇b）

ここで「識蔵」と言っていることは、『四卷楞伽』独特の表現であるが、多少了解しにくい。『四卷楞伽』では、如来蔵と阿梨耶識は無為法と有為法の別があるものの両者を不一不異の関係とする。その不一不異の状態を「識蔵」というのである。従って識蔵の状態から抜け出せば、それは「如来蔵」と言われるのである。ちなみに如来蔵を積極的に阿梨耶識として読み込んでいこうとする『十卷楞伽』では、これを「如来蔵阿梨耶識」と表現している。<sup>12)</sup>

その識藏の状態における、識藏と転識との関係が、海と浪のようであるとされているのである。ここでも、本来的なものから現実的なものを位置づけようとしていることが先の用例と共通する。

いずれにしても『楞伽經』は、如来藏または阿梨耶識と七転識の関係を本から末に向かって海波の譬喩をもつて表現しようとしていることが明らかになるであろう。そしてこの点を明らかにするために、唯識系の経論のような「海波の譬喩」ではなくて「海波の譬喩」が用いられていることに特徴があるのである。

次に『起信論』の用例を検討しておきたい。『起信論』には次ぎのように説かれている。

大海水の風によりて波、動して、水相風相の相い捨離せざるが如し。而して水は動性に非らず、若し風の止滅すれば動相則ち滅す。湿性は壊せざるが故に。

(大正32・五七六c、傍点筆者)

この所説は、心生滅門の「本覚随染」段に説かれるものである。ここでは平等法身である本覚と具体的な存在である生滅心(＝衆生)との関係が問題になっている。これまでの『三十頌』や『楞伽經』の用例と比較して、随分と緻密な譬喩になっていることが了解できる。ここでは、生滅心が波であるとは説かれていない。「波動」とあるように「大海水」の動揺しつつある状態と押さえられている。まずこの定義によって、生滅心と法身とを二つに立てる見方を拒否している。そして「波動」は、「水相」と「風相」とが縁起することによって成り立っているとしながら、「水相・風相」という具体的な状態は、それらの本質である「動性・湿性」とは区別されている。このように「相」と「性」を使い分けることによって具体性と本来性を区別しているのである。従って、『起信論』のこの譬喩の中には、まず、「波」を大海水の波動している状態と解することで生滅心と法身との量的な不二の関係を表し、次に「波」において動性と湿性という概念を用いて生滅心と法身との質的な不二の関係を表している

のである。

以上、唯識系論書から『楞伽經』↓『起信論』と見てくると、「海波の譬喩」と「水波の譬喩」とが、異なったことを表していることが明らかになるであろう。唯識系論書にとかれる「水波の譬喩」と『楞伽經』に説かれる「海波の譬喩」では、たとえようとしている主体が異なる。そして、『楞伽經』と『起信論』では「波」の捉え方が基本的に異なっているのである。この点を『法界観門』の「理」の概念における二重性と重ねたときどのようなことが言えるだろうか。まず、『法界観門』の理の概念に特徴的な「能遍の理、性に分限無し」といった全体性を表す面が、これらの「海波の譬喩」における「海」からきたことはほぼ間違いないであろう。それ故、杜順の「理」の概念の背景には『楞伽經』もしくは『起信論』が存在していると言わねばならない。しかし、『楞伽經』は波と水の関係には言及しないから、これは別のところからきたのであろう。また、唯識系の論書や『楞伽經』では、この譬喩は本識と転識との関係を表すものであって、一切法とその根拠との関係を意味するものではなかった。さらに『起信論』では、波はあくまで「波動」とされていて、スタティックな状況の中での波と水が問題にされていたのではなかった。このように消去法で考えてくると、譬喩としては『起信論』の所説に大いに関係があると言えられると思われるが、その理解に関してはいづれの経論とも共通しない、杜順独特の思想であるように思われる。そしてこの点は章を改めて最後に考えてみたいと思う。

このような海波の譬喩に基づいて、杜順独自の全体性を表す「理」の概念が形成されたのではないかと思われるのである。その一方で『般若経』などに基づく「真理」あるいは「法則」的な概念も取り込んで成り立ったのが杜順の「理」なのである。このような杜順の思想は智儼にどのように受け継がれたのだろうか。



そこで最後に、華嚴教学の事実上の開祖である智儼における「理」の問題を考えておきたい。既に前章において、六相説をめぐる『十地経論』と智儼の思想との間の齟齬については関説したので、本章では智儼の思想的な特徴に問題を絞って考えていきたい。智儼は『搜玄記』において『十地経論』の六相を釈して、六相には二つの意味があるとした上で、次ぎのように言う。

因縁生の果法は迷を起せば義頭かなり。此れが為に論主は別して六相を將いて照して理に入らしむ。

(大正35・六六b)

この引用文は、智儼の六相理解の本質を明らかにするものであると思われるので、前章でも既に関説したとおりである。もともとは、因の六義や四縁と六相はどのように違うのかを問題にしている場面での所説である。そしてここで智儼が主張していることは次ぎのようなことである。つまり、因縁所生の法は通常の認識の中では「意味」が立てられて全体から分節されたものとされてしまうので本質が明らかにならない、そこで世親は六相を明らかにして「理」に参入させるのである、といったことである。また、この文のすぐ後に問答を設けて、

問う、何を以てただ総別の六義は理に順ずること増なることを得て事を取らざると知ることを得るや。答う、

論主は事は六相を具せざることを簡ぶ。唯義に約して弁ず、知るべし。(同前)

と言うことによれば、ここでの「事」が先の引用文中の「因縁生の果法」を指すことは明らかである。これらの引用文から見えてくる智儼の「理事」観は、次のようなことである。つまり、人間の分別によって成り立つ具体的な個々の事象は物事の本質ではなく、「六相」を解してそのものの本質を見なければならぬ、といったことになるであろう。従って、この『搜玄記』の用例からは、杜順のような「無分限の理」と言った概念を見ることは

できない。また、『搜玄記』は、十地品の第六現前地において、法界緣起を明かす際に、「一心」という概念を軸として展開している。<sup>⑬</sup>この「一心」は『起信論』<sup>⑭</sup>や『楞伽經』<sup>⑮</sup>などによって説かれる概念であり、仮に智儼が杜順の理事説をそのまま繼承するのであれば、「理」という概念を基にしながら理事の關係によって説くのがふさわしい場面であると言える。このように考えてみると、智儼においては、杜順の「理事」説はそのままの形で繼承されているのではないということが明らかになるであろう。

このような観点に立って『法界観門』と『一乗十玄門』とを比較した場合、智儼が明らかに杜順の説に従っているのは、「一即多」「一中多」という「一」と「多」の概念によって法界緣起を表そうとする態度であることに容易に気がつく。そして第一章でも考えたように『一乗十玄門』では「理事」という視点は、いくつかのカテゴリーの中の一つであり、<sup>⑯</sup>「理事」説が主張の前面に立っているのではない。このように考えてみると、華嚴教学における智儼の思想的な位置が明確になってくると思われる。つまり、智儼はもともと杜順の教えを受けていたが、「無分限の理」と『華嚴經』とを結びつける視点として『十地經論』の六相説に出会い、それを法界緣起として組織したが、その中心は「無分限の理」ではなく「一心」ということであつたのである。本章で考察したように「無分限の理」という概念の背景に、「海波の譬喩」を用いる『楞伽經』などがあつたとすると、唯識系の論書である『撰大乘論』を深く学んだ智儼にとっては、そのままの形では受け入れることのできない考え方であつたに違いないのである。

① 中嶋隆蔵稿「郭象の思想について」（『集刊東洋学』二十四号、一九七〇年一〇月）

- ② 木村清孝著『初期中国華嚴思想の研究』第二篇第一章第二節「『法界觀門』をめぐる問題」に収められた復元テキストの三三五ページ。
- ③ 第一理遍於事門の中の文（同前三三五ページ）
- ④ 第二事遍於理門の中の文（同前）。
- ⑤ 第一理遍於事門の中の文（同前）。
- ⑥ 第二事遍於理門の中の文（同前）。
- ⑦ 第二事遍於理門の中の譬喩（同前）。
- ⑧ 第三依理成事門の中の譬喩（同前三三七ページ）。
- ⑨ 『唯識三十論頌』の第十五頌（大正31・六〇c）
- ⑩ 同前
- ⑪ 『瑜伽師地論』卷第六三（大正30・六五一b）
- ⑫ 『十卷楞伽』の如来藏阿梨耶識の用例については、例えば大正16・五五cなど。なお『楞伽經』の如来藏と阿梨耶識の關係については拙稿『起信論』の如来藏説と法藏の如来藏縁起宗について（『仏教学セミナー』第七〇号、一九九九年一月）の注④参照。
- ⑬ 『搜玄記』の該当箇所は、大正35・六二c―三c。この問題については、拙稿『搜玄記』の法界縁起説（『仏教学セミナー』第六一号、一九九五年五月）参照。
- ⑭ 『起信論』の解積分顯示正義段には、「一心法に依りて二種の門有り。」（大正32・五七六a）とある。
- ⑮ 『十卷楞伽經』卷第一に、  
寂滅とは名づけて一心と為す。一心とは名づけて如来藏と為す。（大正16・五一九a）  
とある。ただし『四卷楞伽經』には該当する文は存在しない。
- ⑯ 第一章の注⑬参照。

## 第四章 法蔵の「理事無礙」の法界緣起について

以上によって、草創期から大成期の華嚴教学における法界緣起と「理事」の問題についての見通しを得ることができた。杜順の『法界觀門』と智儼の教学の間には、共通する点と共通しない点とが存在する。そして、智儼と法蔵との間にも共通する点としない点とがあり、法蔵の中にも『五教章』と『探玄記』とでは共通しない面があるのである。そこで本章では、『探玄記』における「無分齊の理」という概念に基づく理事無礙という表現を法蔵の緣起觀の最終的なものと考えた上で、そこに至る思想的な背景とその内容を考察したい。

まず、法蔵が考える華嚴教学の出発点は、智儼の「六相」理解であった。『十地經論』の六相説の立場は、真理の言語表現に関する問題であったが、智儼はこれを一々の緣起法の本性に関するものであるとみた。その背景に杜順の「理事」説があったことは既に明らかにしてきたとおりである。また、智儼は『搜玄記』十地品の第六地で法界緣起を表すにあたって、これは「所依の觀門」であるという<sup>①</sup>。所依の觀門とは、衆生がそれを修して真理にいたる道筋のことを意味するのであるから、立論の基本は衆生の側にあると言える。そこで、仏の智慧と衆生の立場とを仮に果と因とすると、ここから明らかになってくる智儼の基本的立場とは、「從因向果」であると言えることができる。これは華嚴教学が本来「從果向因」であるといわれていることと矛盾するようであるが、決してそうではない。あくまで「果」としての仏智を明らかにしようとしている点では「從果向因」なのであるが、言語表現を介して表される側と表す側との違いがあるといえはいいのか、シニフィアンとシニフィエの関係のシニ

フィアンを基本的な立場とするというような意味である。つまり、既に述べたように、『探玄記』によって明らかにされたような、「無分齊の理」によって法界縁起を明かそうとする法藏の立場は、「意味されるもの」の側から法界縁起を言語化しようとしたことに相当する。これに対し、智儼は法界縁起を「意味するもの」の側に立って理解し、衆生から仏智に向かって真理を明らかにしようとしていると言えるのである。

この点は、「一即多」と「一即一切」の違いを丹念に検討してみれば明らかになるであろう。『五教章』の「十玄縁起無礙法門義」が、智儼の『一乗十玄門』を受けて書かれたものであることは言うまでもない。しかし詳細に検討してみると重要な点で共通しない点があることも否めない。例えば、『五教章』は冒頭で法界縁起に二門をあげる箇所で、「十仏の自境界」を積して、

初の義とは、円融自在にして一即一切一切即一なり。其の相状を説くべからざるなり。

(大正45・五〇三a、傍線筆者)

と言う。『一乗十玄門』も基本的には同趣旨のことを述べるのであるが、

言うところの果とは、謂く自体究竟寂滅円果なり。十仏境界にして一即一切なり。(大正45・五一四b)

とするのみで、「一切即一」という点は示していない。『五教章』は、このほかにも「一即一切」をいくつかの箇所<sup>②</sup>で説いているが、いずれの場合も「一即一切」と「一切即一」は並行して用いられている。しかし、智儼は「一切即一」という点を示していないのである。これは見過ごされがちな点であるが、本稿の文脈から言えば非常に重要な問題である。また、智儼は「一即多」「多即一」という視点を、『搜玄記』においても『一乗十玄門』においても力説しているから、「多即一」と「一切即一」とは別のことを表していると考えなければならないのではな

いだろうか。智儼は、『一乗十玄門』で、「一多相容不同門」を釈すにあたって「是は理に約す」と述べているから、この相違は、「理」の概念の相違に基づくものであるかもしれない。そこでまず、智儼の「一」と「多」が表す問題について検討を加えておこう。

『一乗十玄門』は、縁起法を明らかにするにあたって、一つの譬喩を前面に立てている。有名な『華嚴經』卷第十菩薩説偈品の「教法の十」のたとえである。そしてそこに異体・同体の二門を立てた上で、「一中多・多中一」と「一即多・多即一」を説くのである。この「中」と「即」とがどのような違いを持つのか、非常に重要な問題なのであるが、この点については、『一乗十玄門』の中では解説されていない。しかしながら、第二章で関説したとおり、『搜玄記』の中で次ぎのように述べている。

一中多とは、一数の中に十を見るが故に。多中一とは、十数の中に一を見るが故に。又、一即多とは、一数は即ち多にして一を見ざるが故に。多即一とは、多数は即ち一にして多を見ざるが故に。（大正35・二七b）

この所説によれば、「一即多」の方は、現実的に「多」であることを問題にしているのであって、その時には「一」との関係を問題にしているのではなく、「一」は「多」の本来性として問題になるだけである。一方、「一中多」は、現実的な「一」の中に本来的な「十」を見て、両者の関係を問題にしており、「一」が「一」に留まらずに「十」に変化していくような点を「一」に立って問題にしているのである。縁起によって成り立っている全ての存在は、一瞬たりとも留まらない、いわゆる「無常」なるものである。それ故に、縁起法を論理的に明らかにしようとするれば運動もしくは変化として論じなければならぬことになる。また変化しつつあるものの存在的な構造を明らかにしようとするれば、時間的な経過を一切考慮に入れずに連続する物事を断面的に切った断面の構造の中で関係

を明らかにしなければならぬ。仏教が縁起説を説くに当たって、

A

此れ有る時彼れ有り、  
此れ無き時彼れ無く、

此れ生ずるより彼れ生じ、  
此れ滅するより彼れ滅す。

B

という、定型句を用いてきたのにはこのような背景があったと思われる。<sup>⑤</sup>なぜならこの文には、A || 同一時間内の共時的関係（相依相待の縁起）とB || 通時的関係（因果の縁起）という両面がある。<sup>⑥</sup>共時的関係とは「物事の運動・変化・歴史」を明らかにすることである。<sup>⑦</sup>このように縁起の定型句の中には二重の意味があるのである。そして、このような観点から見れば、智儼のいう「即」はこの共時的な関係によって縁起法を明らかにしようとしたものであり、「中」は通時的な関係によって縁起法を明らかにしようとしたものであることが了解できる。これをまとめれば次ぎのようになるであろう。

一中多↓一が多になるような「一」

多中↓多が一になるような「多」

一即多↓（本来的には「一」であるが）現実的には多である。

多即一↓（本来的には「多」であるが）現実的には一である。

このような点から見れば、『一乗十玄門』に説かれる一多の縁起は、縁起の内容を実面的にまとめたものであるとすることができる。そしてこの場合、「一」が「多」との関係の中で押さえられていることに特に注意しなければならぬ。なぜなら、「一」という概念そのものが「多」との関係の中から生まれるからである。「一」は、分

別によって「一」と把握されることによって「一」となるが、何事かを一と分節することは全体を「一」とそれ以外（多）に分けることだからである。この場合に何事かを「一」と限定するに当たって言語がその役割を果たすことは言うまでもないであろう。つまり言語によって何事かが特定の「一」として把握されることによって、「一」と「多」が出現するのである。数学者の指摘によれば、このような「一」にはおよそ三つの意味があるとのことである。第一は、全体あるいは混沌から立ち上がって独立した存在。二は、基数（個数）としての「一」、空間的には一個、時間的には一回と数えるために基本となる数。三は、序数としての「一」、最初、はじめ。そして第一の「一」は混沌または全体と対立し、第二の「一」は二・三・多と対立し、第三の「一」は次ぎ、後と対立する、といわれる<sup>⑧</sup>。この点を押さえてみると、智儼のいう「一多」はどこまでも人間の現実的な認識世界の中の問題であることが了解できるであろう。そして分別を超えた「十仏自境界」を表す場合であっても「一即一切」とは言うものの「一切即一」とは言わないから、この場合でも人間の認識が基点となっていてことが了解できる。智儼が法界縁起を「所依の観門」と位置づけるのはこのような意味なのである。

これに対し、法蔵は智儼の思想に全面的によりながら『五教章』に「一切即一」という視点を導入している。これは同じように「十仏自境界」を表す立場に立ちながらも、「十仏」の方から真理を説こうとすることに他ならない。これは同じく言語化された經典をよりどころにして法界縁起を明らかにしようとするに当たっての智儼と根本的な立場の変更点である。そしてこの点は法蔵の独自の発想であると考えられる。なぜなら同じように智儼の思想を継承しながら、新羅の義湘は「理理相即」を主張しているからである。「理理」と言うからには法蔵のような「無分齊の理」といったことを言うものではない。個々の「事」における本来性といったことを表わすの



であって、華嚴の縁起においてはあらゆる物事は融通しているのであるということを主張しているのである。この義湘の「理理相即」説は、智儼が言うような人間の認識における「一」を一步進めてイデア化したものであると見ることができよう。しかし法蔵の基本的な立場は「一」ではなく「一切」の方にある。これによっても法蔵の主張の独自性が首肯されるであろう。

以上の諸点を形式的に表現するならば、「無分斉の理」という視点は、「一多」の縁起を相対化して、「十仏の境界」から「一多」の縁起を明らかにするための視点として見出されたものであると言うことができる。このような「無分斉の理」という思想は、おそらく第三章で明らかにしたところの「海波の譬喩」などをもとにして考え出されたものであると思われるが、それはもともと一切法とその本体を問題にするものではなかった。海波の譬喩を説く『楞伽經』では、あくまで本識（アーラヤ識）と転識との関係をたどったものである。本識は一切種子識とも呼ばれ、それを所依にして諸識が生ずると説くのであるから、この文脈に従う限りではこれは因果の縁起を表すものであり通時的な縁起の中で説かれるものである。これに対し、法蔵が理事無礙によって説こうとすることは、理によって事が生ずるといったことではない。あくまで同一時間内における具体的なことと全体的なものとの関係である。従ってこれは共時関係の縁起であり、相依相待の縁起である。そしてついでに添えるならば、法蔵において通時的な縁起関係を表す概念は「随縁」であり、初期には「真如の随縁」<sup>⑩</sup>として、後期には「如来藏（心性）の随縁」<sup>⑪</sup>と表現されたのである。この「随縁」という思想も誤解されやすいものであるが、決して時間的な経過を問題にしているのではない。連続変化する物事がある断面で切ったとき、二つの切り口が現れる。その二つの切り口に何らかの異なりがあったとき、それを変化とか運動と呼ぶのであり、その異なりの間に時間

と空間という概念が出現するのである。「隨緣」という概念は、変化ということを表しているのであり、時間的に先行する何事かを表しているのではない。ここを間違うと真如、あるいは如来藏が時間的に諸法に先行する本体のようなものと理解されてしまうのである。アーヤ識と転識は通時的な緣起において、如来藏思想は共時的な緣起において本来説かれてきたのである。この点を混同してはならないのである。

『五教章』ではまだ「無分齊の理」という視点に立って理事無礙と整理して主張するわけではないが、そのように整理されていくような萌芽をはっきりと見取ることができる。そして『探玄記』にいたって「無分齊の理」にもとづく理事無礙の法界緣起が主張されるのである。法藏は、義湘に宛てた書簡に示されたように、もともと師智儼の思想を祖述することを自分の課題としていた<sup>⑫</sup>。その過程の中で「無分齊の理」という主張がなされたのである。「無分齊の理」という視点のみから見れば、法藏の主張は杜順の『法界觀門』に戻ったかの如き觀がある。しかし、法藏と杜順の直接的な思想的關係を裏付けるような資料は寡聞にしてみることができない。では、この点は一体何に基づいたことであつたのだろうか。改めて『探玄記』の所説を見てみよう。

一に謂く、一切教法、体を挙げて真如にして、事相の歴然として差別あるを礙げず。二に、真如、体を挙げて一切法と為りて、一味湛然平等を礙げず。前は即ち、波は水に即して動相を礙げず。後は即ち、水は波に即して湿体を失わざるが如し。

（大正35・一一九a、傍点筆者）

これは、能詮教体門の「理事無礙」段の所説であるが、ほぼ前章で考察した『起信論』の譬喩によって真如と事相との關係を明らかにしている。そしてこの直後に「理事混融無礙」といっているから、真如が「理」、事相が「事」を意味していることはほぼ間違いない。そして、ここで問題として注目しなければならないことは、『起信論』は

あくまで「波動」という運動変化の中で、これらの点を問題にしていたことである。<sup>13</sup>ところが法蔵は、それをスタティックな状態の「波と水」という二つの概念の間の問題として言及しているのである。そしてこの後にこうした教えは『維摩経』の中で説かれていると言っている。<sup>14</sup>これはおそらく『維摩経』の「入不二法門品」<sup>15</sup>を指していると思われるが、「不二」という視点に立って『起信論』の譬喩を解釈したのである。「不二」という視点は、「縁起」を共時的な関係の中で明らかにしたものであるから、本来「 $\sim$ である」という文脈の中で理解されなければならぬ問題である。従って、法蔵が「体を挙げて一切法と為りて」という通時的な関係をこの中に読み込むことは本来あるべき文脈を逸脱した読み方であるということになる。つまり、法蔵は『起信論』が運動変化を前提にした上で、その中で共時的な問題として明らかにしたことを、最初から通時的に理解し、それによって生ずる矛盾を真如の超越性と理解したようである。この点をより具体的に言うならば、例えば『維摩経』の教説ならば、「波と水は不二である」という言い方になるであろう。これに対して法蔵は、波と水の存在を前提にした上で「波と水は不二であって、しかも波の運動性は阻害されない」と主張していることになるのである。既に明らかにしたように智儼の「即」と「中」の縁起によれば、「即」の立場では波を見ているときには水を見ず、水を見ているときには波を見ないことがその意味であったから、この点でも最初から両者を前提とする法蔵の理事無礙説は縁起説を逸脱していると言わねばならない。このように考えてくると、法蔵の言う「理」の立場は、人間の認識世界の中で問題にされた縁起を説くものではないと言わなければならないことが明らかになるだろう。そしてこの立場をどのように考えるか、つまり法蔵自身が言うように不可説なる「十仏自境界」を言語化したものであると見るべきなのか、それとも言語化されたことを前提とした形而上学的なものなのか、が大きな問題となってくる

るのである。この問題を解いていく鍵は、法蔵が言語と存在物との関係をどのように理解していたのか、ということにある。先の引用文でも、前半は、「一切教法」と真如との関係を問題にし、後半では「一切法」と言っている。一切教法とは言語に関する問題を表していると同様に理解できるし、一切法は諸存在に関する問題を表していると同様に理解できる。それ故、先の引用文は、一つのことを両側から言っているだけなのか、それとも異なったことを問題にしているのか、この点を明らかにするような糸口を見つけないければ法蔵の「理」の概念を本当の意味で解明したことはないのではないかである。本稿の段階では、この問題に言及していくためには未だ準備不足であり、今後、稿を改めて吟味することにした。

## 結 論

華嚴教学の法界緣起の背景と内容を明らかにしたいという発想で吟味を重ねてきた。最後に本研究によって明らかになったことの要点をまとめ、今後の課題について言及しておきたい。

法蔵にいたる華嚴教学の流れにおいて、法蔵が「法界緣起」と呼ぶものを杜順以来一貫して求めていたことは否定できない。この意味で杜順を華嚴宗の初祖とすることに何の問題もない。智儼の思想のことも基礎的なものは杜順によって形成されたと考えられるからである。そのうえで、地論・撰論・法相唯識などの教学が重なって智儼の思想ができたのである。真理の言語化についての問題であった『十地經論』の六相説を諸存在に関するものと見たことには、言語と存在に関する重要な問題があったということが出来る。そしてこの点は法蔵の理事

説にも大きな影響を及ぼしている。「海波の譬喩」「水波の譬喩」を複合的に取り入れた法蔵の「理」の概念は、「波」において、海でも水でもあるような内容となっている。従って、波を「波動」と捉える『起信論』と、言語によって意味づけされたスタティックな「波」を基本にする法蔵との間には、基本的な立場の違いがある。それは「縁起」における通時的な立場と共時的な立場の違いである。そしてこの点は如来蔵思想とアーヤ識思想の立場の違いや、中観思想と唯識思想の立場の違いを理解していくための重要な鍵であると言える。本来共時的な縁起を説く如来蔵を通時的に理解すれば、サーンキヤの説く転変論と同じようなことになってしまいうだろう。その典型的な例として浄影寺慧遠の理解を挙げることができるであろう。浄影寺慧遠のアーヤ識観はこの問題を整理できずに結果として矛盾している。このような背景の中から出てきたのが智儼であり、『十地経論』の六相を縁起法に関するものと理解して現実的な立場から仏の境界を明らかにしようとしたのである。智儼の時代は既に『撰大乘論』を深く学び得たし、何よりも法相宗の隆盛が時代的な問題であった。それ故、智儼が通時的な面から縁起説をまとめようとしたことは大いに頷けるのである。しかし智儼の時代では、まだ『楞伽経』の如来蔵阿梨耶識と唯識の阿頼耶識がどのように切り結ぶのかははっきりとしていなかったのである。法蔵は、このような問題を引きずったまま『華嚴経』の「一乗思想」によって仏教を体系化しようとしたのである。従って『五教章』や『起信論義記』の所説の中には、如来蔵を通時的に解している場面が少なくない。この点が、法蔵の思想を理解する場合にイデア的に見えるのであろう。その一方で「一即多 多即一」という共時的な縁起を説くのが仏の自境界であるとの智儼からの立場も受けているので、これらをどのように整理するかが法蔵の大きな課題であったに違いない。法蔵の到達した結果から言えば、通時的な縁起を説くものを「如来蔵縁起宗」と確定することによって、

『華嚴經』は共時的な縁起を説くものとして理解していけばよいことになったであろう。共時的な縁起とは、「相依相待」であるから、その中で「依」ということを介して「能依・所依」が問題となり、海波・水波の譬喩がイメージされたのではなかったのだろうか。恐らく、このような背景から「理事」が取り出され、「理事無礙」という概念が生まれたのであろう。法蔵は後半生、外來三蔵と行動をほとんど共にしている。その中から、如来蔵とアラーヤ識の立場の違いをはっきり知って自己の立場にますます大きな確信を得たに違いない。

このような法蔵の理事説が、言語化されたこと（＝理）から現実（＝事）を説明することで形而上学的に見えるのは何故なのか。法蔵の所説に矛盾があるのか、それとも読む我々の方に理解の不足があるのか。言語と存在に関する法蔵の理解を確かめなければならない必然性を深く感じている。

① 『搜玄記』卷第三下に、「今、所信の觀門は一に非ず。」（大正35・六三c）と結論づけるのによる。なお、この問題については拙稿『搜玄記』の法界縁起説』（『仏教学セミナー』第六一号、一九九五年五月）参照。

② ここに挙げた用例以外では、大正45・四八一a、四八五b、五〇五a。

③ 大正45・五一七b

④ 大正9・四六五a

⑤ この点については、舟橋一哉著『原始仏教思想の研究』第二「阿舎における縁起説の二面について」六一～六四ページ参照。

⑥ 縁起における共時と通時の視点については、拙稿『起信論』の縁起説』（『大谷学報』第七三卷第四号、一九九四年三月）参照。

⑦ 立川・山田著『現代言語論』（新曜社、一九九〇年六月刊）の「ソシュール」（三〇ページ）及び「共時態と通時態」

- (四〇ページ)の項参照。
- ⑧ 野崎昭弘著『一語の辞典 一』(三省堂、一九九八年一〇月刊)「一」の誕生(五―一七ページ)の項参照。
- ⑨ 『華嚴一乘法界図』には次のようにある。  
若し別教一乘に依らば、理相即するなり。亦事事相即するを得、亦理事相即するを得、亦各各相即せざるを得、亦相即する得。(大正45・七一四b)
- なお、義湘の理相即説については、石井公成著『華嚴思想の研究』第一部第三章第四節「理相即説の形成」(二五五―一七一)参照。
- ⑩ 『大乘起信論義記』卷中本に、「真如に二義有り。一に不変の義、二に随縁の義なり。」(大正44・二五五c)とある。
- ⑪ 『大乘法界無差別論疏』に、  
此の宗(如来藏縁起宗)は如来藏随縁して阿頼耶識を成ずと許すなり。(大正44・六一c)  
とある。なおこの文は第一章に示した通り。また、法蔵の「如来藏縁起」の概念については、拙稿『起信論』の如来藏説と法蔵の如来藏縁起宗について」(『仏教学セミナー』第七〇号、一九九九年一〇月)参照。
- ⑫ 『寄海東書』に、次のようにある。  
和尚(智儼)の章疏は、義豊かに文簡なるを以て、後人をして多く趣入し難からしむるを致す。是て以て具さに和尚の微言妙旨を録し、勅して義記を成す。(『円宗文類』卷第十二、統蔵一〇三・四二二左上、傍線筆者)
- ⑬ 第三章、一三三―四ページ参照。
- ⑭ 『探玄記』卷第一の該当箇所には、次のようにある。  
當に知るべし、此の中の道理も亦爾り。是の故に理事混融無礙にして唯一無住不二法門なり。維摩經中に盛んに斯の義を顯すなり。(大正35・一一九a)
- ⑮ 法蔵の文意からみて、觀衆生品の、「文殊師利よ、無住の本より一切法を立つ」(大正14・五四七c)の文と入不二法門品の所説(大正14・五五〇b―c)を趣意したものと見られる。