

中国仏教の經典解釈法

——智顗・善導・法藏の場合——

木村宣彰

はじめに

第一章 智顗の十界互具説

第二章 善導の九品往生説

第三章 法藏の五性各別説

第四章 証語に基づく釈経

おわりに

はじめに

仏教が中国に伝来し、その經典が数多く訳出されて色々な思索と解釈が行われた。その結果、隋唐時代には様々な仏教思想の体系が成立した。それは中国における仏教の独自思想を形成したのみならず、中国思想史上においても偉観を呈することになる。そのような仏教者の深い思索はインド或いは西域直伝の原典ではなく漢訳された經典に拠って行われた。しかも漢訳された經典を解釈するのは中国的な教養を有する僧たちであるから漢訳經典の取り扱いや解釈法あるいは思索の仕方が中国的になるのは当然である。その經典解釈においても自ずからインド仏教とは異なる中

国独自の方法が存する。

中国仏教とは言っても二千年に亘る長い歴史の中で、それぞれの時代的特徴を呈しながら展開してきた。ここで中国仏教の時代区分に言及する暇はないが、東晋から南北朝の期間はいわゆる研究時代と呼ばれるように伝訳された経論に遵って中国の人々が「インド仏教」を真摯に研究した時代である。インドの論師が著した『中論』などの三論や、或いは『十地経論』『撰大乘論』などの解説を通してインドで発展した仏教学を学習することに努めた結果、三論宗・地論宗・摂論宗などと呼ばれる諸々の学派が成立した。かくして論書を中心として「インド仏教」を学び取り、漸く中国に仏教学が定着する。その成果を踏まえて隋唐時代には「中国仏教」として独自の宗派が成立した^①。

隋唐時代の祖師たちは前時代の論書に依る「論宗」から脱皮して經典を拠り所とする「經宗」を成立させる。そこには独自の經典解釈法がなくてはならない。そこで本稿では中国仏教に盛大と繁栄をもたらした漢人僧の中で、特に重要な地位を占める天台宗の智顗（五三八―五九七）、浄土教の善導（六三―六八一）、華嚴宗の法蔵（六四三―七二二）の經典解釈について検討し、インド仏教とは異なる中国仏教の特色の一端を明らかにしたい。

ところで、仏教とは何かといえ、それは万人をして斉しく正覺に至らしめるための教である。教主仏陀は全ての衆生に分け隔てなく救いの手を差し延べ、大慈悲心は一切の衆生に平等にそそがれている。だが凡夫は迷妄の真つ直中に在り、正覺の理想にほど遠い。法の上からは差別の眼を捨離するが、機の上の差異を離れて単に平等を主張すれば悪平等となる。仏教者の經典解釈には、普遍的「法」と特殊の「機」について深い思索が要求される。

仏教は古今一貫して縁起・無自性を説き、一切平等を説いている。大乘の『般若經』は「名相分別は自性寂靜・不生不滅なりと等觀するが故に平等と名づく」と説き、『華嚴經』に「一切法は無相の故に平等なり。無体の故に平等なり。無生の故に平等なり」と解き明かしている。さらに『法華經』は声聞・緣覺・菩薩の三乗が一仏乘に帰するという開會思想を、『涅槃經』は一切衆生悉有仏性という平等思想を説いている。これらの經典の所説が大乘仏教の人

間観の基調をなしているが、その一方で仏教は凡聖の区別を明確にする階位説を立てる。浄土經典では救済の対象を無限に拡大しながらも「五つの惡逆（五逆）を為す者と正法を謗る者を救済の対象から除く」と説いている。大乘の論書でも、例えば『瑜伽師地論』等で衆生の宗教的素質（種姓）は本来的に差別があると主張する。これらの教説は『法華經』の開會思想や『涅槃經』の仏性思想と抵触する。そのため仏教徒としては看過できぬ教理上の重大問題になるが、インド仏教では未だ十分には論じ尽されなかった。そこで中国仏教を代表する前述の三師を選び、種別や差別を意味する「十界」「九品」「五性」というような經典の所説をどのように解釈したかについて考察したい。

第一章 智顗の十界互具説

まず、智顗の十界の解釈について考察する。凡聖迷悟の一切の境界を価値的に地獄界・餓鬼界・畜生界・修羅界・人間界・天上界・声聞界・縁覺界・菩薩界・仏界に類別したのが十界である。このうち地獄界から天上界までは迷妄の凡夫の世界、後の四界は聖者の境界であるから「六凡四聖」などと呼んでいる。大乘興起以前から六道の思想に、声聞から仏までの四界が加わって十界各別の思想が成立した。古来より十界の典拠として『華嚴經』が挙げられている。確かに『華嚴經』「十地品」の法雲地を明かす箇所、菩薩が大蓮華座に坐して足下乃至頂上から光明を放ち、地獄・畜生・餓鬼・人・諸天・阿修羅・声聞・辟支仏・菩薩・諸仏を照らすという教説がある。これとは別に『大智度論』卷二十七には、道慧・道種慧を解釈する箇所に「四種の道あり。声聞道、辟支仏道、菩薩道、仏道なり」とい、また「六種の道あり。地獄道、畜生（道）、餓鬼（道）、人（道）、天（道）、阿修羅道なり」と釈している。これを合わせると十界になる。更に『法華經』「法師功德品」に「下阿鼻地獄より上有頂に至る」音声として人声・天声・阿修羅声・地獄声・畜生声・餓鬼声・声聞声・辟支仏声・菩薩声・仏声の十界の声を列挙している^③。

このように大乘の經論が説く迷悟の世界を合わせれば十界となるが、それを総称して「十界」と呼んでいるわけ

はない。これを「十界」と名づけたのは、実は天台智顗（五三八―五九七）である。智顗は『法華玄義』の序王に「法とは十界十如、権実の法なり」といい、『法華文句』巻九には「謂く六道四聖、是を十法となす。法は無量なりと雖も数は十を出でず」と説いている。「十界」という名目は智顗の創説であるが、彼はこれを分類して「五差」即ち「五つの差別」となしている。『法華玄義』巻二上に「束ねて五差と為す。一には悪、二には善、三には二乗、四には菩薩、五には仏なり。判じて二法と為す。前の四は是れ権法、後の一は是れ実法」と釈している^④。

ところが、智顗はこの六凡・四聖の十界を「五差」「二法」の差別界となしながら同時にこれを「法界」と呼んでいる。智顗は『法華玄義』巻二上に、その理由を述べている。

皆、法界と称するは、其の意三あり。（一に）十数は皆、法界に依る。法界の外に更に復た法無し。能所合して称するが故に十法界と言うなり。二に此の十種の法は、分齊同じからず、因果隔別し、凡聖異なるが故に之に加えるに界を以てするなり。三に此の十は皆、即にして法界に一切法を攝す。一切法は地獄に趣く、是の趣を過ぎず。当体即ち理にして更に所依なきが故に法界と名づく。乃至仏法界も亦復た是の如し。若し十数法界に依れば、能依は所依に従う、即ち入空の界なり。十の境界隔つるは、即ち仮の界なり。十の数は皆、法界なるは、即ち中界なり。解し易から令めんと欲して此の如く分別す。意を得て言を為せば空仮中にして一二三無し。（略）又一法界に九法界を具す。^⑤

法界に空・仮・中の三面があり、空觀に立てば、法界は無相、無差別、平等となる。仮觀に立てば、法界は十界の分齊を有して凡聖の差別相を示し、中觀に立てば、差別即平等となる。十界には無差別平等の「空」と差別の「仮」と差別即平等の「中」の三面を有しているから十界は個々別々に孤然の様相をもつて存在するのではなく、一々が互いに他の界を具有しているのである。地獄界に余の九界を具し、餓鬼界もまた余の九界を具し、畜生界乃至仏界にも余の九界を本具する。かくして十界の一々はみな同格となり、一々がそのまま絶対となる。それ故に法界なのである。

ここで注意しなくてはならないのは十界の全体を包み摂めている一大法界が別個に存在するわけではないということである。十界の一々がそのまま完全な法界であり一々の中に全体を開顯するというのが「十界互具」説である。この十界互具説の趣旨からすれば「一切の諸法は、皆妙でないものはない。一色一香も中道でないものはない」ということになる。^⑥

それにも拘わらず十界の現実には「各々の因、各々の果、相混濫せず、故に十法界」という差別相を示し、仏界から地獄界までの十界を立てるのは經典の所説に基づくものであるが、それは上下迷悟に激動する人間精神を象徴的に表現しようとするものである。従って図式的に十界が上下に順序正しく連なっていることに意味があるのでなく「一法界に（他の）九法界を具し」ているのであり、仏界に地獄界を、地獄界に仏界を具し、十界が相互に無尽に包み攝めていることを明らかにするのに意味がある。經典の所説に従って図式的な上下差別の十界の在り方を反省するときには十界互具の平等思想が生まれるのであり、あくまでも十界差別が十界互具の前提となっている。智顗は『法華玄義』卷五下に「凡夫の心の一念に即ち十界を具し、悉く惡業の性相あり。祇だ惡の性相は即ち善の性相なり。惡に由りて善あり、惡を離れて善なし。諸惡を翻すれば即ち善の資成なり。竹の中に火性あれども、未だ即ち是れ火事ならず。故に有れども焼けず、緣に遇いて事を成ずれば即ち能く物を焼くが如し。惡は即ち善性なれども未だ即ち是れ事ならず。緣に遇いて事を成ずれば即ち能く惡を翻す。竹に火あり、火が出でて還て竹を焼くが如し。惡の中に善あり。善、成ずれば還て惡を破す。故に惡の性相に即して是れ善の性相なり」と述べている。このような關係が成り立ってこそ惡の救済が可能となることを証していると言える。^⑦

ここで智顗が「緣に遇い事を成ず」といい殊に「遇緣」を強調していることに注目したい。次に考察する善導の「九品往生」の解釈においても「遇緣」を強調するのと通底するものがあるからである。更に智顗の十界互具説は必然の展開として「如来性惡」説にまで進展する。智顗は『観音玄義』卷上では「闡提は修善を断じ尽くして、但だ性

善あり。仏は修惡を斷じ尽くして、但だ性惡あり」といい、善惡それぞれに「修」「性」の別を立てている。このことにより、世俗の六凡と、声聞・緣覺の二乘や大乘の菩薩との間に、動かし難い決定的な差異がなくなる。世の中には絶対の惡人もなければ、絶対の善人もないことになる。このように「修」と「性」とを分けて考える解釈法はのちに考察する法藏の分位の五性各別に受け継がれる。「遇緣」や「性・修」に重きを置くところに現實を重視する中国仏教としての共通性がある。

この十界互具の關係は『摩訶止觀』卷五上に「此の十法（＝十界）の遷迤淺深は皆、心より出ず」というように、地獄界から仏界へ次々に連なる（遷迤）十界が、みな「心」より出ることを表している。その心の一念は必ず「いま」「ここ」の一界に在つて起こすのであるが、その一念から他の九界を派出している。このような法界の在り方を智顗は諸法実相といい、これを宛然として現前介爾の妄心において諦觀しようとする。これを『摩訶止觀』卷一上に、「緣を法界に繋け、念を法界に一うす。一色一香も中道に非らざるはなし。己界、及び仏界、衆生界も亦た然り」と述べている。^⑧諸法が即空即仮即中の在り方を達成するならば、九法界が仏法界に転化する。それを実現するのが智顗のいう円頓止觀の実修である。

第二章 善導の九品唯凡説

次に善導の『觀無量壽經』所説の「九品」の解釈について考察したい。人間界の衆生を上中下の三輩に分け、その各々に上中下の三品を開き、上品上生から下品下生までの「九品」の機類に区別し、その修するところの行業ならびに往生の得益にも不同があるというのが「九品往生」説である。『觀無量壽經』に依るに「上品上生」の機類の者は、至誠心・深心及び廻向發願心の三種の心を起こし、また慈心にして殺さず、諸々の戒行を修し、大乘方等經典を誦誦し、六念を修行し、廻向發願して彼の国に生ぜんと願い、功德を具すること一日乃至七日にして往生を得る。この人

は精進勇猛なるが故に臨終に阿弥陀仏および諸菩薩の来迎を感じ、金剛台に乗じて彼の国に往生して即時に無生法忍を得るのである。次に「上品中品」は、必ずしも方等經典を受持し読誦することはないが善く義趣を解して第一義において心驚動せず、深く因果を信じて大乘を謗ることがない。この功德に依って聖衆の来迎を蒙り、往生の後に一七日を経て不退転を得、一小劫を経て無生法忍を得る。「上品下生」は、因果を信じて正法を謗らず、ただ無上道心を発し、往生の後、一日一夜にして華開き、三小劫を経て歓喜地に住する。次に「中品上生」は、五戒八戒などを持ち、衆惡を造らず、往生して即時に阿羅漢道を得る。「中品中生」は、一日一夜に八齋戒を持ち、また沙弥戒、具足戒を持ちて威儀の欠けることがなく、往生して須陀洹を得、さらに半劫を経て阿羅漢を成ずる。「中品下生」は、父母を孝養し、世の仁慈を行じ、命終の時、阿弥陀仏の本願及び国土の樂事を聞き、往生の後、一小劫を経て阿羅漢と成る。更に「下品上生」は、方等經典を誹謗することはないが、衆くの惡を造り慚愧することがなく、命終る時に大乘十二部經の首題の名字を聞き、南無阿弥陀仏と称して多劫の罪を除き、往生の後、十小劫を経て初地に入る。「下品中生」は、五戒八戒具足戒を毀犯し、僧祇物を偷み、不淨說法をして慚愧することはないが、命終の時、阿弥陀仏の十力威德を聞き、罪滅して往生し、六劫を経て華開き無上道心を発す。「下品下生」は、五逆十惡を造り、諸の不善を具するも、命終の時、至心に十念を具足して南無阿弥陀仏と称し、これに依って罪滅して往生を得、十二大劫を経て華開き、始めて無上菩提心を発すと説かれている^⑩。

この「九品」説に従えば、それぞれが積んだ功德に因って淨土往生の仕方に九種の等級があることになる。九品を説く『觀經』は、五世紀初頭に中国仏教界に提供されたが、折しも禪觀重視の風潮の中で盛んに講究された。慧遠（五三—五九二）や吉藏（五四九—六三三）などが競って研究し、その注釈が現存する。慧遠らは「九品往生」の教説は、往生を願う者に他の往生の様子を觀じさせるためのものという自力觀法の立場から解釈している。この解釈を廢し自ら「古今楷定」と称して独自の見解を展開したのが善導である。彼は中国淨土教を大成し、日本の淨土教にも絶

大なる影響を与えている。善導（六一三―六八二）は、隋代の三大法師と称さる慧遠（五三一―五九二）・智顗（五三八―五九七）・吉藏（五四九―六三三）の三師のうち、慧遠が没して二十一年、智顗が没して十六年後に出生しており、彼等の仏教学に無関心である筈がない。慧遠や智顗から大きな影響を受けている筈である。

そこで慧遠の「九品」に関する見解を概観しておくことにする。慧遠は『観經』に「凡夫」として説かれている「韋提希」の分齊を、往生の後に「即得無生法忍」と經典にあるところから「實に大菩薩なり」と判断する。これと同様な観点に立つて「九品」を解釈する。まず「上品上生」について經典に「聞已即悟無生法忍」とあることに注目し、この「上品上生」の人は四地以上七地までの菩薩と判定する。そして「上品中生」は經典に「經一小劫得無生忍」とあることから、この人は初地より四地に至る菩薩と判定する。また「上品下生」は「經三小劫得百法明門住歡喜地」とあるところから十住・十行・十廻向の菩薩となした。このように上三品は高位の大乘菩薩である。次に「中品上生」は經に「応時即得阿羅漢道」とあるから三果の人となし、「中品中生」には「經於七日、（略）聞法歡喜須陀洹經半劫已成阿羅漢」とあるところから見道以前の内凡となし、「中品下生」は「經一小劫成阿羅漢」であるから見道以前の世善の凡夫と判定している。さらに「下品三生」は共に大乘初学の人であるが罪過の輕重に従い三種類に区分されると解釈する^⑩。

要するに慧遠は『観經』に説かれる「九品」を往生後の得果の相違するところから「大乘の菩薩」と「小乗の聖者」と「世俗の凡夫」との三類に分けて解釈している。これに対して浄土教家の善導はどのように解釈しているのだろうか。

善導は『観經疏』の「玄義分」で慧遠の説を批判し、自らの見解を述べている。

此の観經の定散及び三輩上下の文の意を見るに、総じて是れ仏世を去りたまいて後の五濁の凡夫なり。ただ縁に遇うに異なること有るを以て、九品をして差別せしむることを致す。何となれば、上品の三人は是れ大（乗）に

遇へる凡夫、中品の三人は是れ小（乗）に遇へる凡夫、下品の三人は是れ惡に遇へる凡夫なり。^⑪

善導は『觀經』が説く九品とは凡夫が淨土に往生するための実践方法を説いたものと解し、上品上生の人は大乘上善の「凡夫」、上品中生の人は大乘次善の「凡夫」、上品下生の人は大乘下善の「凡夫」である。それらの上品の人々は、因縁深厚であるから大乘の教法に遇うことができたので淨土往生の願生心を發し、貪欲瞋恚の煩惱を斷ずる上行上根の「凡夫」である。中品上生の人は、小乗の諸善ならびに世上の善根に値遇してこれを回向して淨土に往生する中行中根の「凡夫」である。中品中生の人は小乘下善の「凡夫」であり、中品下生は世善上福の「凡夫」である。次に下品上生の人は十惡などの輕罪を造るところの「凡夫」であり、下品中生の人は破戒次善の「凡夫」、下品下生は五逆重罪の惡を行う「凡夫」となしている。

このことは「散善義」においてなお詳細に論じている。善導は『觀經』所説の「九品」を認め、それを「遇縁」の違いに過ぎないものとなしている。「性」の上からは全てが「凡夫」であるが「修」即ち「遇縁」からすれば九品の相違を呈するものと解釈した。これが善導の「九品唯凡」説である。善導は九品は単に「遇縁」の違いを示すもので根本的価値的な差別を示すものではないと解釈し、従来の「九品」を優劣の差とする解釈を一気に解消した。このような解釈を可能にしたのは、善導が弥陀の本願は「定為凡夫不為聖人」という信念或いは「証悟」に基づいて『觀經』を解釈しているからである。

世俗の倫理あるいは行証の關係を重視する自力聖道の立場からすれば、行の輕重がそのまま得果に反映する。慧遠は行―証の關係を重視し、証果の相違は行業を為しうる人品の優劣に従うものと考えている。自力の立場から因行を為し得るか否かを決定するのは人品の差別となしている。しかし仏教の目的からすれば、寧ろ行業の適わぬ弱者こそがもつとも苦惱する者であり、そのような凡夫こそが仏の慈悲の対象でなくてはならない。善導は經典に九品が説かれるが、弥陀の本願からすればそのような差は問題にならないと確信している。しかし經典の所説を否定できない。

そこで善導は九品は「遇縁」の相違に他ならず九品の全ては「凡夫」であると解釈した。このような解釈法は、智顗の一界に他の九界を具すという「十界互具」説に通じるものがある。智顗が「遇縁成事」といい「性」と「修」とを区別するのと軌を一にする解釈である。

第三章 法蔵の五性各別説

先に考察した「九品」は往生を願う人を行業や来迎の儀相及び得益の不同によって類別したものであるが、これとは異なる観点から人間の種性を論ずる教説がある。それが「五性各別」説である。この説は『楞伽經』『解深密經』などに説かれるが、やがて『仏地経論』に至って完成する。それは一切衆生が本来的に具有する種性に声聞・縁覚・菩薩のそれがあり、他に不定性と無性有情とを加えて五種性となすものである。この五性のうちの「定性声聞」とは、修道の結果が決定して阿羅漢果を証すべき人空無漏智の種子を有する者のことである。次の「定性独覚」とは決定して独覚の果を証すべき種子を有し、「定性菩薩」とは同じように決定して仏果に証入すべき種子のみを有する者である。この定性三乗とは別に「不定種性」があり、それは菩薩種性と共に声聞・独覚の種子も並有しており、独覚や声聞の証果を経て菩薩乗に転入して仏果を証することができる者である。これを三乗不定性と呼んでいる。この他に無漏智の種子を欠如する「無性有情」があり、それは永く三乗の証果を得ることができず、五戒十善の善行に因って人天の善果を得るのみで生死流転から抜け出すことはできない。このように無漏種子の有無により前四は「有性」で、後一は「無性」という差がある。前三の有性の中で声聞性、独覚性の二乗は灰身滅智して有情の相續を断ずるから一向趣寂である。そこで仏果に至る者は定性菩薩と不定性と二種のみであり、他の三は成仏不可能の機ということになる。

このように人性に五性の差別を説くことは、大乘仏教が通念とする一切衆生悉有仏性の平等思想に反する。そこで

五性各別説は三乗差別の仏教であるとし一乗仏教に立つ人々は批判した。玄奘が『瑜伽師地論』や『成唯識論』などを訳出したのを契機として一乗対三乗の論争を惹起した。先ず撰論宗の靈潤が「十四門義」を著し、神泰がこれに反論し、更に義栄が神泰の見解を論破するということのように深刻な論争が繰り返された。また法宝が『一乗仏性究竟論』を著して五性説に反論し、慧沼は法宝を批判し『能顯中辺慧日論』を著して五性説を擁護した。法相宗の祖である窺基は『法華玄贊』第一本、『唯識論述記』第一本、『唯識論掌中樞要』卷上本など多数の著作を通して万法の根本である阿頼耶識種子の上に性の差別を認める五性説を徹底し、三乗真実一乘方便を主張して旧来の一乗真実三乗方便説に對抗している。この論争は中国のみならず日本にまでも引き継がれ、天台宗の最澄と法相宗の徳一の間でも論争が繰り返された。¹⁷⁾

華嚴宗の法蔵（六四三―七一一）はこの論争に直接に関わることはなかった。しかし法蔵は窺基（六三一―六八二）より十二歳の年少で、慧沼（六四九―七一四）より七歳の年長であり、この問題に無関心でいることはできなかった。彼は『華嚴五教章』や『華嚴経探玄記』の中で五性の問題に言及する。例えば『華嚴五教章』の「種性差別」において小乗教・大乘始教・終教・頓教・円教の五教教義の逐一に即して種性差別の問題を詳論する。先ず小乗教では、仏一人のみに仏種を認め、他の衆生に大菩提の性があると説くことはない。次に大乘始教では、衆生に五種の差別を認めて五性各別と説くが、この始教の五性各別説に「法爾」「暫時」「分位」の三説の別がある。まず（一）法爾の五性各別とは、一切有情に本来的先天的に五性の別があるという説である。先述のように各人の阿頼耶識中に仏果を得る無漏種子を具有するか否かにより菩薩定性、縁覚定性、声聞定性と、それが一定しない不定性と、無漏種子を具有しない無性有情とを法爾として認める説である。これに対して（二）暫時の五性各別説とは、五性の差別が法爾として存在するのではなく、暫定的に修行の有無を五性の別として仮説したのである。即ち、六度の修行を行わず者が菩薩性、十二因縁の修行を行わず者が縁覚性、四諦を行わず者が声聞性で、全く三乗の修行を行うことのない者が無性有情で

ある。三乗の修行のいずれかを任意に行ずる者が不定性である。これが暫時の五性各別説である。さらに(三)分位の五性各別説がある。そもそも種性とは本来的に衆生に固有のものではなく、また修行の有無のうえから仮定されるものでもなく、修行によって到達する不退位について五性の区別を立てるのが分位の五性説である。即ち、未だ修行を行わず凡夫の位にある者が無性有情で、多少は修行をするが未だ三乗の不退位に到ることの出来ない者が不定性である。それとは異なり、六度の行を修して十信堪忍位に到る者が菩薩性であり、十二因縁や四諦の行に因つて不退位に到る者を縁覚性や声聞性となすのが分位の五性各別説である。

大乘の始教では、この法爾・暫時・分位の五性説が説かれる。この三説のうち法爾の五性各別説は法相宗の主張するところである。暫時と分位の二説は「種性」を性種性と習種性の二種となし、「性」と「習」とに分ける考えに基づいて法蔵が立てた説である。これは法蔵の經典解釈における勝れた着眼である。法蔵は始教が説く五性各別について深く思索し、整理し三説の別を立て、この三説は結局、衆生に仏性を認めるか否かの問題に帰着する。この問題は終教に至って解答が得られる。終教の種性説は悉有仏性であるから始教で説かれた三説のうち無仏性を認める「法爾」説は認められないことになる。

法蔵は經典の所説に従つて五性各別を認めたが「性」と「習」の別に気づき「法爾」の他に「暫時」や「分位」の説を創説して提示した。これは誠に法蔵の卓見であつた。法蔵は「法爾」説を主張する法相宗が重視する『瑜伽師地論』の中に「種性謂略有二種。一本性住種性、二習所成種性」とあることに注目する。この「本性住種性」とは本有の無漏種子であり、「習所成種性」とは数習して成ずるところの有漏の聞薰習の種子に他ならないと考えた。この二種子の關係については『瑜伽師地論』の文面だけでは一体なのか、それとも別体なのか、必ずしも明確でない。そこで法蔵は梁訳『撰大乘論』卷三に「聞薰習(＝習所成)と阿頼耶識中の解性(＝本性住)と和合して一切聖人の因となる」(取意)とあるのを拠り所として「本性住」と「習所成」とを一体の両義と解釈した。両者が一体であれば

「本性住」は独存のものでなくなり「聞薫習」に拠つて増長することになる。ここに至つて「法爾」として五性の各別説は否定される。¹⁹

かくして経論に説かれる五性各別は、種性の「性」と「習」との関係から仮に立てられた所説ということになる。この様に見てくると「無性有情」とは、未だ習性の現れない人について仮に名づけたものであり、決定的なものではなく、未だ習性が現れていなくても遂には現れることになる。或る人の修行の進捗の「位」に従つて仮定されたのが五性の差別ということになる。要するに五性とは一人の時々の修行の位を示すものに過ぎない。一人の人間の上に五性を論ずることになる。行を起こす以前の凡夫の位にあるのを「無性有情」といい、未だ三乗の不退位に到達することのないのを「不定性」といい、四諦を修して四善根の忍位に至れば「声聞性」といい、十二因縁を修して不退位に至れば「縁覚性」、そして六度を修して十信堪任位に至れば「菩薩性」と解釈する。

更に法蔵は（法相唯識教学で無性有情の文証とされる）『涅槃經』を引証して無信斷善根の一闡提であるときは「無性」であるが、若し廻心して一闡提ではなくなれば無性ではなく「有仏性」となつて遂には成仏すると主張する。法相宗が「無性」の経証とする『涅槃經』を、法爾としての無性有情を否定する経証とした。かくして凡夫も「習」あれば必ず「性」あることになる。廻心すれば斷善根の一闡提も成仏が可能となる。

ここで疑問が生じる。終教では真如本覺に種性を立て一切衆生に悉く仏性があるのなら何故に経論に五性の差別が説かれたのであろうか。この疑問について法蔵は解答している。即ち、教説には了義と未了義との区別がある。大乘の始教は未了義教であり、終教が了義教である。未了義である始教に説かれる五性各別は未だ大乘を理解しない未熟の者を誘引するために過ぎない。

法蔵の見解を要約すれば、経論に説かれる五性を横に五人の上に認めるのではなく、豎に一人の上に五性を立てている。このように一人の上に五性を認めることに因つて現在は「無性」でも未来には「有性」に転ずることが可能と

なり、何人も成仏することができることになる。法蔵は新訳の経論に説かれる五性を認めながら再び一切皆成の仏教を開顕した。ここに華嚴宗を大成した法蔵の卓識がある。法蔵の識見が「性」と「習」との関係から導かれたとすれば、それは既に智顗が説いていたことである。また一人の上に五性を認めるという見解は善導が九品の相違は一凡夫の上に現れた遇縁の差に過ぎないとする解釈と全く同一である。

第四章 証悟に基づく經典解釈

大乘經典は空思想や一乘思想などを説いて人間の平等を顕らかにしているが、十界を説いて凡夫と聖者の世界を差別し、往生淨土の仕方によって九品を区別し、更に人間を先天的な無漏種子の有無により五性の相違があると説いている。これらの教説はいずれも人間あるいはその世界を価値的に類別して序列化する思想であることは否めない。そもそも仏教は広く様々な機に対して説かれたものであるからその中には一見矛盾のような説があっても深くその義旨を究明すれば必ずから矛盾が解消される。

智顗の十界互具説は「一界即具九界」を明らかにし、善導の九品唯凡説もまた遇縁に着目して要は「一凡夫即具九品」と説いているのであり、法蔵の五性各別説もまた修行の進捗を示す分位であると解して「一人即具五性」と主張しているのである。ここに取り上げた智顗・善導・法蔵の經典解釈の底に一貫するのは「即具」の論理である。この「即具」こそは中国仏教に共通する差別即平等を明らかにする解釈法である。ただし、ここで注意すべきことは、この様な解釈法が単に差別や矛盾を解消あるいは会通するために案出されたものではないということである。何よりも宗教体験に基づいて經典の解釈がなされていることに留意すべきである。

智顗は『法華玄義』卷一上で「教とは聖人下に被らしむるの言なり」と述べている。^⑭ 智顗が改めてこの様に語るのは、前代並びに当代の学者たちが「教」の何たるかを忘れて、ただ名利に迷惑して講經の巧妙を競っていることに対

する批判である。智顗が經典の所説は「下に被らしむ」というのは、聖人である教主世尊が凡夫の為に、彼等をして聖人たらしめるために説かれたことの意義を再確認しているのである。まさしく經典解釈の肝要は「教」の意義に氣づくことである。

智顗が經典解釈の方法として因縁・約教・本迹・觀心の四種釈を用いている。同時代の吉藏が依名・因縁・顯道・無方の四種釈義を採用した。この觀心釈とか無方釈とかの釈義が提唱された背景には、当時の学者の經典研究があまりにも文々句々に拘泥していたことに対する反省である。今日の一部文献学者からすれば、觀心釈や無方釈はいかにも恣意的な解釈のように思われるかもしれないが、実は經典解釈者の見解や意図を最も端的に吐露するものである。經論の文面にのみ執らわれた經典解釈や文献理解に対する反省や熟慮を経たうえでのことである。智顗は『摩訶止觀』卷七下に、經典を解釈し佛法を融通するための十種の心得を示しているが、その最後に「一一の句偈は、聞くが如くにして修し、心に入つて觀を成ず。觀と經と合すれば即ち印あり、心に印して觀をなす」と述べている。また『法華文句』卷二上で「觀心とは、心を觀じて理と相似相應する故に歡喜觀と名づく」と語っている¹⁵。眞の經典解釈は歡喜を伴うものである。

先の十界互具なども単に思い付きでなく実は「觀心」に基づくものである。智顗が觀心釈というような經典解釈を用いたことは、当時の仏教界に刺激と覚醒とを喚起したことであろう。いま一つ智顗の發言に耳を傾けたい。『摩訶止觀』卷十上に実に傾聴すべき言葉がある。

それ聽學の人は、名相を誦得して、文に齊つて解をなし、心眼開けず、全く理觀なし。文に拠るは生なり、証なきは死なり。かの習禪の人は、ただ理觀を尚んで処に触れて心融ずるも、名相に闇くして一句をも識らず。誦文の者は、株を守り、情通の者は妙悟なりとするも、兩家互いに闕くるところあり、論評するに皆、失す¹⁶。

聽學の人の解釈というものは「文に拠るは生なれども、証なきは死なり」とは痛烈な批判である。学者の經典解釈は

文献に忠実である点では「生」であるが、自らの体験に裏付けがないという点では「死」である。世の学者に対する痛烈な批判である。智顗はこれに続けて「当に知るべし。学によつて成ずるにはあらず。必ずこれ見が発すなり。この見は或いは禪に因りて発り、或いは聞に因りて発る」と語っている。經典解釈は「学」によるのではなく、実践に基づく「見」に因る。智顗のいう「見」とは、宗教体験に裏付けられた見識、あるいは本性を見ぬく知見のことである。これこそが經典を解釈する場合に不可欠の要件である。それがなければ如何に巧妙な釈も、それは「死」である。

智顗は法華三昧を体得して諸法即実相、差別即平等を悟り、その信念にもとづいて經典を解釈する。善導も三昧を発得して弥陀の本願が凡夫のために他ならないとの深信を得て『觀經』を解釈する。法藏もまた海印三昧を覺悟し一乘仏教に立脚して解釈している。中国仏教は、智顗や善導の時代に至り、ようやくインド仏教における論師たちの思索から解放された。インドの大論師たちの著作と雖も一定の限界があるものとの自覚が生まれてきた。智顗も善導も「仏語」即ち經典を重視しているのはその所為である。善導は『觀經疏』の中で「菩薩の論」よりも「仏語」に拠るべきことを提唱する。

未審し、今時の一切の行者、知らず何の意ぞ、凡小の論に乃ち信受を加へ、諸仏の誠言を返りて將に妄語せむとする。苦しき哉、奈ぞ劇しく能く此くの如き不忍の言を出す。然りと雖も、仰ぎ願わくば一切の往生せむと欲する知識等、善く自ら思量せよ。寧ろ今世の錯りを傷りて仏語を信ぜよ。菩薩の論を執して以て指南と為すべからず。若し此の執に依らば、即ち是れ自ら失し他を悞らむ。^⑩

これはまさしく中国仏教の独立を宣言するものであろう。

おわりに

中国仏教では差別の事象を「事」といい、絶対の平等を「理」と言い換えて両者がいかなる関係にあるのかを常に

問題にできてゐる。ここで考察した智顗らの解釈は一樣に個別的な事象の二つが互いに相即し互具している「即具」を説くものであった。このことは「事」の中により絶対的な意義を見出し、理は事の中に内在するのとの立場からの解釈であつた。経験界を超えた形而上学的な原理よりも現実が重視されているところに特色があるといえる。

とにかく、ここに取り上げた中国の仏教者の經典解釈は、絶対に救われないというような悪人は存在しないことを明らかにしている。経論の所説は「優劣」ではなく「差異」である。そのことは仏教教理の研究において「教」と「理」の区別の大切さを教えている。「教」は区々に分かれ、法門は千差万別であるが、それが現そうとする「理」は唯一無二である。中国の特色である教判はそのことを示そうとするものである。

注記

① 中国仏教の時代区分については様々な見解が提示されているが必ずしも定説化していない。常盤大定は、準備・研究・建設・実行・継承の五期に分け、東晋から南北朝の末までを「研究時期」となしている。鎌田茂雄は中国仏教を四期に分け、東晋から南北朝の仏教を「発展と定着」、隋唐の仏教を「完成と盛大」となしている。

② 『大般若経』卷五百七十「平等品」(大正七・九四二中) および『華嚴経』卷三七「十地品」(大正一〇・一九三下) 参照。『無量寿経』の第十八願文および同成就文に「唯除五逆誹謗正法」とあるのを善導は五逆と謗法の重罪を抑止する文と解釈した。即ち、『無量寿経』に五逆と謗法とを除くと説くが、『観経』の「下品下生」に五逆の者も往生できると説くところから二罪を抑止する方便と解したのである。

③ 『華嚴経』卷二十七「十地品二十二之五」(大正九・五七二上)、『大智度論』卷二十七(大正二五・二五八上・中)、『法華経』卷六「法師功德品」(大正九・四七下・四八上) 参照。

④ 智顗の著作に「十界」の名目は散見する。例えば『法華玄義』卷一「序王」(大正三三・六八一七)、同卷二上(大正三三・六九二下)、『法華文句』卷九(大正三四・一四〇上) など参照。

⑤ 智顗『法華玄義』卷二上(大正三三・六九二上) 参照。これと同様の意味を『摩訶止観』卷五に「法界とは、三義あり。十の数は是れ能依なり、法界は是れ所依なり、能所を合わせ称するが故に十法界という。また此の十法は各各の因、各各の果、

相い混濫せず、故に十法界という。また此の十法は一一の当体は皆、是れ法界なり、故に十法界という」(大正三三・六九三下)と述べている。

- ⑥ 智顗『法華玄義』卷一上(大正三三・六八三上) 参照。
- ⑦ 智顗『法華玄義』卷五(大正三三・七四三下~七四四上) 参照。
- ⑧ 智顗『摩訶止観』卷五上(大正四六・五二下)、同卷一上(大正三三・一下) 参照。
- ⑨ 『観無量寿経』(大正二一・三四四下)「九品の解釈については、正木晴彦『観経疏』に於ける九品の問題」(『田村芳朗博士還暦記念論集 仏教教理の研究』所収) など参照。
- ⑩ 慧遠『観無量寿経疏』卷下(大正三七・一八四下) 参照。
- ⑪ 善導『観無量寿仏経疏』卷「玄義分」(大正三七・二四九上中) 参照。
- ⑫ 中国・日本の三一権実の論争、仏性論争については常盤大定の『仏性の研究』、富貴原章信『仏性思想史』など参照。
- ⑬ 『瑜伽師地論』卷三五(大正三〇・四七八下) および『撰大乘論』卷三(大正・一七三中) を参照。
- ⑭ 智顗『法華玄義』卷一上(大正三三・六八三中) 参照。
- ⑮ 智顗『摩訶止観』卷七下(大正四六・九八上) および『法華文句』卷一上(大正三四・一七中) 参照。
- ⑯ 『摩訶止観』卷十上(大正四六・一三上) 参照。
- ⑰ 善導『観無量寿経疏』卷一「玄義分」(大正三七・二五〇上) 参照。