

智顓と法蔵

—その伝記にみられる異質性—

木村宣彰

はじめに

天台教学と華嚴教学とは、隋唐時代に開花した仏教の精華として古来より絶賛を博している。中国仏教を代表する両教学の大成者が天台大師智顓（五三八―五九七）と賢首大師法蔵（六四三―七二二）とである。智顓によって大成された天台教学は『法華経』を宗義の中核にすえて教観双備の仏教を繰り広げて精彩を放ち、一方で法蔵の華嚴教学は『華嚴経』に基づきつつ新訳仏教の思想を摂取し理論の精緻さにおいて異彩を發揮している。それゆえ、両師の教学は中国仏教史上に不動の地位を占め、その後の東アジア仏教の展開にはかり知れない影響を与えている。そこで仏教思想史の解明を志す学徒は、誰しも智顓と法蔵の思想に多大の関心を寄せる。ところが、智顓と法蔵について研究する場合に往々にして両師の個性や宗義の相違にのみ目が奪われがちであるが、しかし決して忘れてはならないのは共に中国仏教の伝統の中で常に一乗仏教の完成を目指していたということである。もしもこのような共通の場が用意されないときは、たとえ中国仏教を代表する最高の思想家である智顓と法蔵について研究したとしても、それは単に宗義の考察に止まり、ついに仏教思想史の解明には結びつかないであろう。本論においてもそれぞれの生涯の事蹟に見

られる差異に言及するが、それはあくまでもインドに興起した仏教を受け容れながら中国という歴史的風土の中で「いかにして万人が等しく仏と成ることができるか」という両師に共通する課題を明確にするとともにその課題をどのように達成したのかを解明したいという目標があつてのことである。従つて、拙論は中国仏教において智顛や法蔵が如何にして一乗仏教を大成あるいは完成したのかを明らかにするための予備的な考察である。

智顛と法蔵を併せ検討することは仏教思想史の研究に不可欠であるにもかかわらず、従来、この両師を同時に論じた論考は意外に少ない。それには種々の理由が考えられるが、要は偉大な仏教者の深淵な思想を正しく把握することが容易でなく模象に墮すことを畏れるためであろう。それにも拘わらず敢えてこの課題に取り組む所以は、先に法蔵の『大乘起信論義記』について考察を行った際に、智顛と法蔵の間には仏教者として共通する課題を保有しながら、しかもそれぞれが異なる時代に異なる思想状況下で独自の仏教を展開していることに関心をもったからにはかならない^①。

一 『智者大師別伝』と『法蔵和尚伝』

中国仏教史の基本資料として梁の慧皎・唐の道宣・宋の贊寧らによつて編纂された各時代の「高僧伝」が現存する。智顛の伝記は道宣の撰になる『統高僧伝』（巻十七）の「習禪篇」に「隋国師智者天台山国清寺釈智顛伝」と称して立伝されている。また法蔵の伝記については贊寧の『宋高僧伝』（巻五）の「義解篇」に甚だ簡略ではあるが「周洛京仏授記寺法蔵伝」として収載されている。これらの伝記とは別に一宗の祖師である智顛や法蔵にはいわゆる「別伝」が現存する^②。

智顛の場合には、その法灯を継承した灌頂をはじめ法論・智果・法琳など多くの門弟が各々師の「別伝」を撰述している。『国清百録』の序によれば、智顛の別伝として門弟の渚宮法論・会稽智果・国清灌頂の三人の筆になる「三

伝」が流布していた。また『統高僧伝』に従えば、更にそれとは別に終南山龍田寺の沙門法琳が撰した智顛の行伝があり広く世に行われていた。それらの行法のうちで現存するのは僅かに灌頂の撰になる『天台山国清寺智者大師別伝』（以下『智者大師別伝』という）一巻のみである。灌頂（五六一―六三三）は、陳の至徳元（五八三）年に智顛に随い金陵の光宅寺に入り、爾来二十年に互つて師に随奉しながら天台の教観を承習し、その領持した遺教をのちに集記して天台三大部と称される『摩訶止観』『法華玄義』『法華文句』を編纂した。それゆえ、直弟灌頂の筆になる『智者大師別伝』は、智顛の伝記中の白眉である。智顛が没して四年後の開皇二十一年（六〇一）年に柳顧言から智顛の俗家や入道の縁由などの委細を尋ねられた灌頂が「皆、識る能わず」という状態であったためにこれを機縁として師の伝記の撰述を決意し『智者大師別伝』を著した。このようにして智顛の没後、まもなく完成した『智者大師別伝』は、すぐさま外護者であった隋の煬帝に献上されて広く天下に流布された。

道宣が『統高僧伝』の「智顛伝」を著したのは、智顛が没してのち四十九年を経過した唐の貞観十九（六四五）年のことであつた。その際、道宣は灌頂の『智者大師別伝』は勿論のこと他の門弟の筆になる「別伝」や各種の碑文などを渉獵して智顛の伝記を編んだ。そこで灌頂の『智者大師別伝』と道宣の『統高僧伝』との間に齟齬や異同なども認められるが、智顛の伝記を考察する場合に共に欠くことのできない貴重資料である。この両書の出没の詮索も大切であるが今はひとまず保留し、本論の課題である法蔵との対比を念頭におくとき、優れた仏教史家である道宣が智顛の伝記を「義解篇」ではなくて「習禅篇」に収載し、智顛を義学の僧ではなく禅師として評価していることを先ずもって留意しておくべきである。

華嚴宗の大成者である法蔵にはどのような伝記が存するのであるうか。贊寧は『宋高僧伝』（卷五）の「義解篇」に法蔵の伝記を載せているが、道宣が著した智顛の伝に比べると甚だ杜撰であり、周知のように法蔵と玄奘との關係など史実の誤認すら認められる。そこで法蔵の伝記資料として先ず第一に挙げるべきものは、唐の閩朝陰が撰した

『大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑』（以下『碑文』という）と新羅の崔致遠の撰文になる『唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚伝』（以下『法藏和尚伝』という）とである。唐の秘書少監であつた閻朝陰の『碑文』は、法藏が示寂した翌年に門下に請われて撰述したものであるから法藏の伝記としては最古のものであるが、ただ残念なことに簡略に過ぎる。そのうえ秘書少監の筆になるためどうしても皇帝との関係が主となっている。そこで法藏の事蹟を考察する場合に最も大切な資料となるのが新羅の文豪・崔致遠の筆になる『法藏和尚伝』である。本書は法藏が没して既に二百年近い年月が経過した天復四（九〇四）年に完成したものである。成立に至るまで時間の経過からすれば、あたかも智顛が没して一八七年を経過して唐代の著名な書家である顔真卿が著した『天台山国清寺智者大師伝』に匹敵するものであるが、資料価値においては顔真卿のそれと崔致遠の『法藏和尚伝』とは雲泥の差がある。顔真卿が如何に著名な書家であつたとしても『天台山国清寺智者大師伝』には何ら新しい記事もなく、灌頂の『智者大師別伝』などの先行資料から要旨を撮つたものにすぎない。それに比べると崔致遠の『法藏和尚伝』は如何にも後代のものだとともに法藏の行伝を考える上で欠くことのできない基礎的資料である。^③

法藏伝の中心資料となる『法藏和尚伝』は、かつて唐に学んだ崔致遠が故郷の新羅に帰国し、晩年に隠棲した海印寺で撰述したものである。義天の『新編諸宗教藏総録』によれば、崔致遠は同じく新羅出身の僧でかつて唐に学び、法藏と同学であつた義湘の伝記である『浮石尊者伝』一卷を著している、崔致遠は法藏だけではなく義湘の伝記も併せ撰述しており、中国及び新羅の華嚴宗に関する豊富な資料を有していた。ところが、崔致遠が著した『法藏和尚伝』は華嚴宗主の伝記でありながら異国の新羅において撰述されたこともあつて中国の仏教界では永らくその存在すら知られていなかった。この著名な法藏の伝記は崔致遠が撰述してから百八十余年を経過した太安八（一〇九二）年に至つて奉宣雕造され高麗大藏經に入藏されたが、中国には全く伝わっていなかった。そのため中国で作られた各種の法藏伝に何らの影響も与えていない。

宋の紹興十五（一一四五）年に法蔵の著『華嚴經探玄記』や『華嚴五教章』などが宋版大蔵經に入蔵された際に、併せて華嚴宗主である法蔵の伝を入蔵しようとしたが、崔致遠が著した『法蔵和尚伝』の存在が知られていなかったため遂に入蔵を果たすことができなかった。法蔵が示寂して四百数十年を経過した宋の紹興十九（一一四九）年に至って漸く崔致遠の『法蔵和尚伝』が知られるようになり入蔵された。当時、華嚴宝塔教院の住持であった円証大師義和が『法蔵和尚伝』の跋文に「遂に高麗の善本を獲て」入蔵したことを明記している^④。

いずれにせよ、崔致遠の『法蔵和尚伝』は華嚴宗の大成者である法蔵の諸伝記のうちでもっとも貴重な資料であることについては何人も異論がなく、まさしく智顛の諸伝記中における灌頂の『智者大師別伝』に相応するものである。そこで灌頂の『智者大師別伝』と崔致遠の『法蔵和尚伝』とによって以下の考察に必要な範囲で両師の生涯の事蹟について検討を加えることにする。

灌頂と崔致遠の筆になる著名な別伝は、その一は警咳に接した直弟子が記したものであり、他の一は遙かに後代の著名な学者が著したものである。そこに自ずから執筆の態度に相違が生じる。崔致遠の『法蔵和尚伝』は、法蔵の七十年に亙る生涯を族姓・遊学・削染・講演・伝訳・著述・修身・濟俗・垂訓・示滅の十科に区分して記述しているが、灌頂の『智者大師別伝』ではこのような章科を立てることなく昵近の門弟が師の六十年の生涯を感激と報謝の念を以て記録している。灌頂の『智者大師別伝』には常隨の弟子として師の学徳に報ぜんとする心情が感じられるが、崔致遠の『法蔵和尚伝』はかつて唐に学んだ大学者が晩年に故国に帰り、法蔵の没後、相当の時間を経過して可能な限りの資料を渉獵して法蔵の偉大さを顕彰しようとしたものである。崔致遠が十科に分けて『法蔵和尚伝』を著したのは、実は法蔵がその著述である『華嚴三昧観』に（『起信論』所説の）直心に「十心」を具すると説いているのに因んだものである。即ち、崔致遠は法蔵の徳をその「十心」に擬配して族姓広大心・遊学甚深心・削染方便心・講演堅固心・伝訳無間心・著述折伏心・修身善巧心・濟俗不二心・垂訓無礙心・示滅円明心を明らかにしようとしている^⑤。

崔致遠によって執筆された『法蔵和尚伝』は、灌頂の『智者大師別伝』に比べると、法蔵の没後、遙かに後代に執筆されただけに偉人化・超人化の傾向が顕著である。法蔵の生涯の事蹟を「十心」に配したのも実は偉人化のあらわれである。直接に師の人格に接した門弟の筆になる伝記と警咳に接することができなかった遙か後代の学者の撰になる伝記とは自ずから筆致に違いが生じる。直にその人格に接することができない後代の撰者の伝記ほど偉人化・超人化・神秘化が進むのが世の常である。灌頂は直接に智顛の人格に接しているだけ殊更に神秘性を強調することはないが、それでも『別伝』の巻末に付された「謹書十条」では智顛の非凡さを強調している。崔致遠の場合には、直に法蔵の人格に接していないだけにより一層の超人化・神秘化の傾向が進行している。

このように灌頂と崔致遠とは「別伝」撰述の態度や筆法に違いが認められるが、何よりも明らかな違いはその題目にある。灌頂の筆による智顛の伝記は『天台山国清寺智者大師別伝』と題されおり天台山で開悟し国清寺を建立して住した智者大師の生涯を記録しようとしているのに比して崔致遠の法蔵伝はその題目である『唐大薦福寺故寺主翻經大徳法蔵和尚伝』が如実に示しているように都の大寺に住持し著名な三蔵法師の訳場に参じ経論の翻訳に関与した稀有なる「翻經大徳」の業績を顕彰しようとした意図が読みとれる。それぞれの「別伝」には撰者の智顛観や法蔵観がその表題に反映している。

二 訳経に対する関与

崔致遠は法蔵を「翻經大徳」と尊称している。このことが端的に示しているように崔致遠は法蔵の功績或いは特異性を訳経三蔵との交流を通じて得た新知識によって教学を大成したところに求めている。ところが、灌頂の『智者大師別伝』によれば智顛が訳経に関わったことや訳経三蔵と親しく交際したという事実はまったく認められない。智顛は『摩訶止観』（巻七下）に仏法に融通するために意を注ぐべき十箇条（十意）を挙げ、その中に梵語に通じること

の必要を説いている。智顛が理想の仏教学として挙げる「十意」は、今日においてもなお傾聴に値する内容を有するものであるが、その第九意に「翻訳梵漢、名数兼通」を掲げて法教を学ぶことと共に梵語に精通し翻訳に関する知識を有することが仏教学にとって必要であることを認めている。ところが智顛は自ら梵漢の翻訳に関する知識を欠くことを告白している。智顛が「十意」について語る意図は、あくまでも仏教を学びながら講経または修禪の一面にのみ偏する「文字の法師」や「暗証の禪師」を批判するところにあるが、それにも拘わらず自ら經典翻訳や梵語に関する知識に遺憾の点があることを素直に述べている。恐らくこれは智顛の語ではなく灌頂が識した所であろうが『摩訶止観』（卷七上）には次のように語っている。

ただ翻訳・名数のみは、いまだひろく尋ねるに暇あらざるも、九の意は世間の文字の法師と共ならず、また事相の禪師と共ならず。一種の禪師は、ただ觀心の一意あり、あるいは浅、あるいは偽にして、余の九はまったくなし。これ虚言にあらず。後賢の眼あらん者、まさに証知すべし。^⑥

智顛が目指した仏教は、当時の南地に行われていた学解・講経に偏した「文字の法師」とは異なり、また北地の修禪や誦経に偏した「事相の禪師」とも明確に一線を画するものであった。そこで智顛が理想の仏学として提示したのが「十意」である。智顛はそのうち「翻訳梵漢」の一意のみは未だ暇がなく十分に学習することができなかったと悲嘆しているのである。

これに比して法蔵は、あたかも訳経僧の如くに、当時、長安で行われていた殆ど全ての経論翻訳に参加し遺憾なく梵語の学識を發揮している。智顛が活躍した南北朝末から隋代に至る時期は戦乱の時代であり渡來の三蔵法師も少なく、加えて北周武帝の廢仏のため殊に北地ではとても訳経が行える状態ではなかったが、法蔵が活躍した時代は歴史上でも最も安定した隆盛期であり外国から渡來する三蔵法師も多く当然のことながら訳経事業は盛んであった。

崔致遠は華嚴宗の大成者である法蔵を実又難陀や地婆訶羅などの訳経に関与し筆受や証義をつとめた「翻経大徳」

と尊称し、法蔵の名を「達摩多羅」といい、字の賢首を「跋陀羅室利」と梵音で表記している。これは甚だ奇異なことであるが、要は崔致遠の法蔵観を如実に反映したものと解すべきである。^⑦

法蔵の示寂直後に門人の要請で官吏の閻朝陰が撰文した『碑文』においても法蔵が実叉難陀の『華嚴経』や菩提流志の『大宝積経』の訳経に関与したことを記している。また著名な経録である智昇の『開元釈教録』（巻九）においても法蔵が実叉難陀・菩提流志の他に弥陀山・義浄などの訳経に関係したことを記録している。更に法蔵自身が、その著述で訳経三蔵の日照（地婆訶羅）や提雲般若などの親密な交際を認めている。このように法蔵が数多くの三蔵法師と交際し、その訳場に参じて筆受や証義をつとめたことは紛れもない事実である。^⑧

このようにインド・西域から渡来した訳経三蔵との交流を通じて学習した梵語に関する知識については智顛と法蔵との間で顕著な違いを示している。そのことは単に梵語の知識の有無や訳経に対する関与の問題のみに止まらず、後述するようにそれぞれの教学の構築にも多大の影響を与えている。

三 出自に関する異同

智顛は生粹の漢人の僧であるが、法蔵はその俗姓が康氏であり、閻朝陰が法蔵のことを康蔵と呼んでいることによっても知られるように祖先は西域の出身者であった。仏教が中国に伝来した当初、西アジアに位置する康居の出身者が多く渡来し康姓を名乗っていた。正史の西域伝にも康居の名が登場するが、後世の史書ではしばしば康居と康国とが混乱している。法蔵の俗姓が康氏であったところから『宋高僧伝』をはじめとして諸伝は法蔵の祖先を康居の人と伝えているが、恐らく年代などからみて康居ではなく康国であったと考えられる。そのいずれにしても法蔵には西域の血が流れていることは事実である。このことが法蔵をして西域の胡本を漢語に翻訳する訳経に対して格別の関心と親しみを覚えさせたと考えられる。

智顛の祖先は潁川の陳氏である。父の起祖は陳の高祖である霸先と同じく江陵の元帝に仕えた同僚であった。すなわち智顛の祖先は陳の王室と同郷の同姓ということになる。このような生粋の漢人僧の智顛と祖父の代に帰化したとはいえ西域康国の末裔である法蔵とでは、やはり異国に興起した宗教である仏教に対する関わり方はもとより解釈や理解に微妙な相違が生じるのは至極当然のことである。父が安息国の人で俗姓が安氏であり、胡吉蔵と呼ばれていた三論宗の開祖吉蔵が『中論』『百論』などインド的な仏教を奉じたのと共通するものがあつたと考えられる。また法蔵のやや先輩であり、常に法蔵の念頭にあつた法相宗の窺基も姓が尉遲氏であり、その音が示しているように祖先は于闐すなわちホータンの出身である。基は唯識・因明に通じ発想や学問がやはりインド的であつた。吉蔵や基と同様に法蔵にも西域の血が流れており、当然、その影響が教学の各方面に現れる。

崔致遠の『法蔵和尚伝』は、法蔵の徳を顕彰して次のように述べている。

蔵、本と西胤に資り、雅より梵音を善くし、生を東華に寓せ、精かに漢字を詳らかにす。故に初め日照に承ければ、則ち高山に価をほし、後、後に喜学に従えば、則ち至海に功を騰ぐ。^⑩

贊寧の『宋高僧伝』が、かつて法蔵が玄奘の訳場に在つたとき意見が合わず退出したと記しているのは明らかに誤伝としても法蔵が地婆訶羅(日照)や実叉難陀(喜学)をはじめとして義浄など諸三蔵の訳場において筆受や証義の役を努めたことは事実である。そこで崔致遠は華嚴宗の宗主である法蔵が多くの訳経に関与するに至つた理由を「本と西胤に資り、雅より梵音を善く」するところに求めた。これは極めて自然な見解であり、まさに当を得ている。

一方、智顛の教学は自己の心中において發明したところの法門といわれている。周知のように『摩訶止観』(巻一上)に、

此の止観は、天台智者が己心中に行ぜしところの法門を説きたも^⑪う。

と灌頂は記している。智顛の教学は自己の宗教体験に基づく「己心の法門」であり、後述するように、智顛はそれが

經論の所説に合致するとの確信に基づいて教学を組織した。智顛の場合には、經論による教証が得られなければ（自己の信ずるところがあつたとしても）何も発言できないというのではない。むしろ深い宗教体験によつて中国の人々が如何にして覺者になることができるかについて深い省察をなし、それに基づいて独自の仏教を築いたのである。

かつて二十代の智顛が慧思の下で修禪に励んでいたとき、自ら体得した禪定についてその何たるかを知らず、況や經に合うものか否かについての自覺もなかつたが、師の慧思は「汝が入つた定は法華三昧の前方便であり、發した総持は初旋陀羅尼である」との明確な証言を与えた。その際に慧思は、

縦令、文字の法師、千群万衆、汝が弁を尋ぬとも窮むべからず。^⑪

と語つた。このような体験を通じて智顛は「己心の法門」は必ず經論に合致するものであるとの確固たる信念をもつに至つた。

更に智顛は三十八歳にして都塵から隔絶した天台山に隱棲し、山中のとりわけ淋しい華頂峯に登つて独り坐禪に励んだ。そこで父母や師僧の形をした者などから様々な誘惑をうけたが、その難を逃れて明星の出るころに出現した神僧から、

説法の辞は、意を以て得べし、文を以て載すべからず。^⑫

との言葉を聞き言下に大悟した。これが広く知られる華頂降魔である。

このような数々の宗教的体験を得た智顛であるからこそ『摩訶止観』（卷三上）に次のような自信に満ちた言葉を表明したのである。

此の如きの解釈は觀心に本づくものにして、実に經を読んで安置し次比するに非ず。人の嫌疑を避けんがために、信を増長せしめんがために、幸い修多羅と合せるを、ことさらに引きて証となせるのみ。^⑬

この言葉は自信の極致である。智顛は修多羅すなわち仏説とされる經典を読み、その文言の解釈や理解を披瀝してい

るのではなく、実は自己の宗教体験や信念が仏教に適うものであり正当であることを經典に保証せしめている。智顛は自己の体験が仏の教えと決して齟齬するものでないとの強い確信を有していた。それが「幸いにして修多羅に合う」という大胆な言葉でもって表明されているのである。このような見解は經論の所説を無視する独断あるいは魔説であると人は考えるかも知れないが、寧ろ智顛としては自己の信念を保任するものとして修多羅に絶対の權威と価値を認めているのである。

漢訳された經典（修多羅）に対してこのような態度をとった智顛であるが、梵漢の翻訳については、先にもみたように「翻訳・名数は、未だ暇あらずして広く尋ねず」と語っている。もちろんこれは謙虚の辞ともとれるが、智顛が学ぶ暇あらずとなした經典の「翻訳・名数」に関する学識こそ法藏の本領とするところであった。もし智顛が外来の三藏と交流する機会に恵まれ梵語や西域の胡語に精通していたならば、或いは獨特の經典解釈法である四積（因縁・約教・本迹・觀心）の一である觀心積などは採ることがなかったかもしれない。智顛は『法華文句』における解釈に「心を觀すれば理と相似相応す」とか「一一の句、心に入り觀を成ずるが故に觀と經と合す」などと述べている。このような態度で經典の文句に接していた智顛に比して梵語に精通していた法藏は梵語の音写語の一字に至るまで忽せにせず嚴密な態度で經典の解釈を行っている。法藏は晋訳『華嚴經』の「音義」を編纂している。崔致遠が『法藏和尚伝』に、

晋經の中の梵語を解して一編を為し、自ら叙して読經の士、実に要る所なりと云う。¹¹⁾

と記しているように法藏は梵語に関する豊富な知識を駆使して読經の士に役立つように『華嚴經』中の音写語について発音・語義を詳しく解釈した「音義」を作っている。この『華嚴經』の「音義」は法藏の自信の作であった。その証拠に法藏は新羅に帰国した智儼門下の兄弟子である義湘に『別翻華嚴經中梵語』一卷を贈呈している。実に法藏は晋訳のみならず唐訳の『華嚴經』についても同様に「音義」を作ったことを自ら『華嚴經伝記』（卷五）の「雑述第

十」に記している。

華嚴翻梵語一卷 旧経、華嚴梵語及音義一卷 新経。

右新旧二経の所有の梵語及び新経の難字、悉く具に翻じ、及び音釈す。

読経の士、実に所要なり。^⑮

先の崔致遠の記述は、まさにこの『華嚴経伝記』に準拠したものである。

智顛の著述の中には、このような経論の翻訳や梵語に関する著述は全く存在しない。智顛は『摩訶止観』（卷十上）に、諸見と人法について述べる際に、富蘭那迦葉などの六師外道の名を挙げ、『大経』即ち『涅槃経』（聖行品）の所説と鳩摩羅什が『維摩経』（弟子品）を注釈した『羅什疏』（注維摩経）所収）との間に異同があることに気づいたが、それについて次のように述べている。

これは羅什の疏に出ず。名は大経と同じきも計するところは、三は同じく三は異れり。或いは翻（訳）が誤れるか、或いは別に意あらんか。いま、未だ詳らかにせざるところなり。^⑯

これについては多言を要せずとも智顛の立場を知ることができる。法蔵は梵語の音写語に「音義」を作っているが、智顛は梵語に関する知識を欠き「或いは翻（訳）が誤れるか、或いは別に意あらんか」と態度の決定を保留し、未だ詳らかにせずと語っている。漢人僧の智顛は、南北朝時代に隆盛したインドの論師の著作である『成実論』や『十地論』などを研究する成実宗や地論宗などをインド仏教の亜流となし「論人」と称して批判し、いかにして中国の人性とが仏と成ることができるとかについて熟慮し「己心の法門」に基づいた教観双備の仏教を大成した。それが「幸い修多羅に合う」ものであった。これが智顛の教学をして獨創性あらしめ、中国仏教に確固たる地位を占めることになった。一方の法蔵は生まれながらにして玄奘によって将来された三乗の新訳仏教と旧来の一乘仏教とを調和あるいは会通しなければならぬという宿命的な課題を有していた。そこで翻訳・名数に関する豊富な知識を有する法蔵の学識

が遺憾なく發揮された。まさに新旧の三乘一乘の仏教が合流する時代こそが法蔵の独壇場であった。

四 善知識との値遇

仏弟子の阿難が「善知識は得道の半の因縁なり」と述べたところ、私はそれを諫めて「まさにしかるべからず。全因縁を具足す」と教訓されたように仏道の修学においては善知識との出遇いがすべてを決する。現に智顛は光州大蘇山に慧思を訪ねて師事し、その仏道が決定した。法蔵もまた長安で智儼の講筵に接して出家を決意し、爾来、法蔵の仏学の方向が定まった。

法蔵と師との出遇いについては『法蔵和尚伝』の「遊学因縁」に詳しい。十七歳のとき親を辞し太白山に入りあたるかも仙人のように木食の生活を送りながら方等（大乘）を学んだが、後に親の病を知り都に帰った際にたまたま雲華寺で智儼の『華嚴経』の講筵に連なり縁あつてその門に投じた。『法蔵和尚伝』に次のように記している。

蔵、儼の妙解をくらいて以て真に我が師と為す。儼もまた伝灯の人を得ることを喜ぶ。¹⁷

法蔵にとって智儼との値遇は感激的なものであつたに相違ないが、伝記作者の崔致遠は常隨の門弟ではなかつたためその出逢いに関する記述は実に淡々としたものとなっている。これに比べて灌頂の場合には、智顛の昵近の門弟であつたため師から常々慧思との出逢いの感激を聞かされていた。そこで『智者大師別伝』において「靈山同聴」の逸話として広く喧伝される感動的なものとなつた。かつて大賢山で「法華三部経」を讀誦し方等懺を修していた二十三歳の智顛は各地に師を求めたが得られず、はるばる大蘇山に二十四歳年長の慧思を訪ねて始めての眞の師を得た。その後約八年間にわたり起居をともにしながら師教に随つて修禪に励んだ。その智顛に対して慧思は、

昔日、共に靈山に同じく法華を聴く、宿縁の追うところ今また來たる。¹⁸

と語つたことはあまりにも有名である。また『国清百録』第九十三所収の柳願言撰の『天台国清寺智者禪師碑文』に

も、

大蘇山に往きて業を慧思禪師に請う。禪師、見て便ち歎じて曰く、憶うに、昔、靈鷲にて同じく法華を聴けり、^⑭と。

とある。灌頂にしても柳願言にしてもかつて智顛自身から善知識に逢うことができた感銘を常々聞いていたのである。智顛が慧思にはじめて出会ったとき、慧思が語った右の有名な言葉は、北地の廃仏や戦乱の中でやむなく大蘇山に止往し、仏教が潰滅しようとしている現実を直視しながら日夜、修禪につとめ法灯の永続を願っていた慧思が、まさに法嗣を得たことを欣喜した感激の言葉なのである。平和の世にたまたま師資が出会ったというような状況下で語られたものではなく、強烈な末法意識を有する慧思が素直にその心情を吐露したのである。それ故に智顛にとって生涯忘れることのできない感激の言葉となった。

真の善知識との出逢いによって弟子たる者の仏道修行の方向が決定する。慧思や智顛の学風が弟子である智顛や法蔵に影響するのは当然である。智顛の師である慧思は「十年常誦、八歳方等、九旬長坐、一時円証」と称された禪師であった。一方、法蔵の師である智儼は法常から『摂大乘論』を学び、至相寺の智正から『華嚴経』を学んだ学僧である。更に伝記によれば智儼は慧光の経疏によって無尽縁起を悟り、或る外国僧に師事して六相円融の旨を悟ったと
のことである。

智顛は雄大な教学を組織しながら禪師と称されるのは、いうまでもなく慧思に師事し修禪を重視する実践的な学風を継承したためである。法蔵もまたあくまで智儼の華嚴学を継承しつつ、新仏教の法相宗との緊張関係の中で時機に応じた教学を展開し独自性を發揮した。それぞれ師との値遇によってその仏道の方向が定まったのである。

五 講經における奇瑞

崔致遠は『法藏和尚伝』第四に「講演因縁」の一科を設け、そこで法藏の講經に際して奇瑞が現れたことを強調する。法藏は雲華寺・仏授記寺などで『華嚴經』を講義すること三十余遍にも及んだが、その際に口から光明が出現し、また「香風四合、瑞霧五彩」「五雲凝空、六種震動」などの奇瑞・神異が現れたと伝えられる。このような奇瑞を崔致遠が記しているのは慧苑の『華嚴經纂靈記』などの典拠があつてのことであるが、それは崔致遠自身が法藏を靈異の人と解していたからに他ならない。崔致遠が法藏の超人化・偉人化をより一層推し進めていることは明らかである。これに比べると智顛の場合には、金陵（南京）における『法華經』の開題、すなわち『法華玄義』の講述の際にも神異的な奇瑞が生じたことは伝わっていない。またよく知られているように智顛の天台山隱棲の動機となつた講經の逸話などにおいても奇跡や靈異のようなことはなく、むしろ真摯な仏教者としての自省の姿勢が伝えられている。

初め瓦官に四十人共に坐し、二十人の得法を出だす。次の年、百余人共に坐し、二十人得法す。次に二百人共に坐し、減じて十人得法す。その後、徒衆うたた多く、得法うたた少なし。²⁴

金陵における智顛の講筵は、あたかも北周の武帝による廢仏の直後であり、江南の学僧は勿論のこと、廢仏による難を避けて南地に逃れた北地の学僧も数多く列席していた。このような状況の中で行われた智顛の『法華經』の講義は、名声のたかまりとともに聴講者が次第に増加したが、得法者は逆に減少した。このことを深く自省した智顛は「吾が志に従わん」として天台山に隱棲したことはよく知られている。北周の廢仏は大乘仏教の精神が実際に此の地に生かされていらないことを口実として断行された。そこで真摯な仏教徒は改めて大乘仏教の眞の在り方を根本から問い直すことになった。南北朝末期の混乱した仏教界にあって中国に相応しい眞の仏教を求めて苦悩していた智顛に比べると、法藏の置かれた状況は全く異なるものであつた。法藏は出家して以来つねに長安仏教界の超一流の学解の僧とし、

訳経に際しては証義として加わり、その名声を背景として則天武后など時の権力者の厚い帰崇を得て諸名刹に住持し、ひたすら栄光の生涯を送った。法蔵が得た名声は言うまでもなく不断の修道と研鑽の賜ではあるが、戦乱・飢餓・塵仏の混乱の時代とは異なり安定した平和な時代に生きたことが幸いしたことは否定できないであろう。法蔵が活躍した時代は唐の太宗のいわゆる「貞観の治世」であり、次の高宗の時代も則天武后の時代も内政・外交ともに安定し、永い中国の歴史において最も隆盛した時代であった。そのような時代的背景が実践的な仏道よりも講経の妙や精緻な釈を求めることとなり、法蔵をして学解の僧として活躍する場を与え、さらには講経における神異が吹聴されるようになったのである。

むすび

中国仏教を代表する智顓と法蔵の伝記について若干の考察をした。更に智顓と法蔵の著作の二々について検討し、それに続いて『法華経』をもって「純円独妙」となす智顓が同じく一乘を明らかにする『華嚴経』を如何に観ていたのか。逆に『華嚴経』を以て至上の經典となし「別教」と判じた法蔵が『法華経』を全仏教の中でどのように位置づけたのか。また両師の教判の基調となる思想や「宗」に対する見解は如何なるものであったのか。本論ではこれらの諸問題の考察を通して最後に智顓及び法蔵の一乘思想を説明することを目指していた。更にその先には中国仏教思想史における両師の位置づけを明らかにしたいと考えていた。しかし既に紙幅が尽きたのでこれらの諸課題に関する筆者の見解は、近くその一部を『大谷学報』誌などに発表する予定である。論究の仔細は今後の別稿に譲るとして結論めいた見通しを述べて本稿の結びにかえたい。

仏教教理の研究に際してはいつも教と理の区別が問題となる。智顓は「教は理を詮わし物（衆生）を化するを以て義と為す」といい、教は理を詮顯し得るものと考えている。智顓はその教を藏・通・別・円の四教に分け『法華経』

を以て純ら円教を説くものとなしている。それは単に『法華經』が他の諸經典に卓越しているというのではなく、他の經典の所説は未だ究竟なものではないと退けながらしかもそれらは『法華經』が明かす最高の真理に至るためにどうしても必要な道程としての意義を有していることを認めてより高次の立場から絶対的に肯定しているのである。他の一切の經典が最終的に到達すべき終極を示したのが『法華經』であるから他の諸經典は完全ではないが、その帰すべき究極（出世本懷）を顕す『法華經』によってその意義が保証されているのである。即ち『法華經』が純ら明らかにする円教の思想は他の低劣な藏・通・別の三教の帰結となるものであるから他の諸經典もついに最高の円教に包摂される。かかる意趣を表明した智顛の五時八教の教判では、教の説者である仏の意図と所被の衆生の機との關係に深い考察をなしている。智顛の仏教には迷妄の凡夫をはじめ一切衆生が仏と同様な性を具しているとの確信がある。そこで智顛の一乘思想の基軸には常に機の向上・救済の原理がはたらいている。

法藏は智顛よりもほぼ百年の後輩であり、法藏が生まれた翌々年には玄奘が前後十七年に互るインド留学から帰国し精力的に瑜伽唯識の仏教の紹介につとめていた。このような時代に生まれた法藏は、先に智顛によって整備された整然たる一乘仏教の教観理論を学んだうえで、更に玄奘によってインドから将来された緻密な理論に裏打ちされた三乘仏教の経論に接した。智顛が『法華經』に基づいて一乘仏教を大成したところに玄奘が三乘仏教をもたらし、新旧の仏教が合流する甚だ複雑な状況の真つ直中に法藏は立っていた。

前述のように、旧仏教を代表する智顛は一乘仏教の教学を大成した最初の人であるが、その教学は必ずしも經典や論書を理論的・客観的に解釈して達成したものではない。それでは智顛は自己の独断によって新たな教説を加上したのかといえは決してそうではない。『法華文句』に「一一の句、心に入り觀を成ずるが故に觀と經と合す」と述べているように智顛の領解は既に經典に含まれている義理を宗教的実践を通じて証明にしたのである。智顛が「幸いに修多羅に合う」というのはこの意味である。ところが、法藏の時代には、旧訳を不正となす玄奘・基の瑜伽唯識仏教が

全盛であり、時代思潮として新訳経論の厳密な解釈を無視することは絶対にできなかった。このような思潮の反映として法蔵には、経論の一字一句を恣にしない精緻な語義解釈が要求されていた。智顛の時代のように旧訳の経論による達意的な解釈はもはや許されなくなっていた。そこで西域の血統を引く法蔵は、この風潮に乗じて梵語の知識を養い、時代的な課題に応じて新訳仏教の撰取に努めながら三乗と一乗の調和をはかったのである。法蔵にはこのような背景があつて智顛のような経論の文句を達意的に解釈するというような方法は採用できなかった。法蔵としては新訳も旧訳も仏教であり、共に「教」であるから同じ価値を有しているはずである。その「教」に一乗と三乗という根本的な対立があるとすれば、もはやそれは「教」の立場からのみでは解決することが不可能となる。そこでどうしても「教」が興る根元にまで考察をすすめてはならなくなる。法蔵は智顛の時代には存在しなかった新訳の論書を巧みに利用して趣寂の二乗が回心することを論証し一乗の真実を明らかにすると共にそもそも三乗が生ずる根元の一乗を提示した。智顛は『法華経』を抛り所として方便思想を巧みに用いて三乗を一乗に統一したのに対して法蔵は『華嚴経』に基づいて三乗が興る根元を明らかにし一乗の内実を提示したのである。中国仏教思想史からすれば智顛によって大成された一乗仏教を完成したのが法蔵であるともいいうる。

注記

- ① 拙稿「法蔵における『大乘起信論義記』撰述の意趣」（関西大学『東西学術研究所紀要』第二八号・平成七年三月刊）参照。
- ② 『大正大藏経』卷五十一「史伝部」所収の智顛の伝記としては、灌頂の『隋天台智者大師別伝』（大正五〇・一九一上）及び道宣の『続高僧伝』卷十七「習禪篇」の「隋国師智者天台山国清寺釈智顛伝」が主たるものである。また法蔵の伝記は、閻朝陰の『大唐大薦福寺故大徳康蔵法師之碑』（大正五〇・二八〇中）、崔致遠の『唐大薦福寺故寺主翻經大徳法蔵和尚伝』（大正五〇・二八〇下）、贊寧の『宋高僧伝』卷五「義解篇」の「周洛京仏授記寺法蔵伝」（大正五〇・七三二上）がある。なお右以下の諸伝記の詳細については、佐藤哲英『天台大師の研究』の第二章「智顛伝研究の資料」及び吉津宜英『華嚴一乗思想の研究』の第二章「法蔵の伝記と著作」を参照。

③ 贊寧の『宋高僧伝』は、会昌の法難や唐末五代の戦乱などのため資料の収集に遺憾な点があり、道宣の『続高僧伝』に比べると資料の取り扱いは甚だ杜撰である。贊寧の記すところでは、法蔵は、最初、玄奘の訳場にあつたが意見が合わず退出したというが、玄奘の寂したとき（六六四）に法蔵は二十一歳で出家以前である。また贊寧は閻朝陰の『碑文』すら参照してはいない。贊寧は法蔵の寂年について何らの記録もないが、もし『碑文』を参照しておれば先天元年十一月十四日に大薦福寺で寂したと記すはずである。

④ 紹興十九（一一四九）年に華嚴宝塔教院の義和が記した『法蔵和尚伝』跋文に「吾祖賢首国師伝欠如、遍搜雖得而伝写訛舛攻証不行、遂獲高麗善本」（大正五〇・二八六中）とある。

⑤ 法蔵の『華嚴三昧観』は南条文雄博士と楊仁山居士の努力によって『発菩提心章』のことであることが明らかになった。その経緯は金陵刻経処本に付された序および識語に詳しい。

⑥ 智顛『摩訶止観』卷七上（大正四六・九七上）参照。

⑦ 崔致遠は「賢首」を法蔵の字となしている。『法蔵和尚伝』（大正五〇・二八一上）参照。

⑧ 閻朝陰の『碑文』（大正五〇・二八〇中）及び智昇の『開元釈教録』卷九の実叉難陀（大正五五・五六六七）、弥陀山（同五六下）、義浄（同五六八下）、菩提流志（同五七〇下）等の項を参照。

⑨ 崔致遠『法蔵和尚伝』（大正五〇・二八二中）参照。

⑩ 智顛『摩訶止観』（大正四六・一中）参照。

⑪ 灌頂『智者大師別伝』（大正五〇・一九二上）参照。

⑫ 灌頂『智者大師別伝』（大正五〇・一九三中）参照。

⑬ 智顛『摩訶止観』（大正四六・二六中）参照。

⑭ 崔致遠『法蔵和尚伝』（大正五〇・二八二下）参照。

⑮ 法蔵『華嚴経縁起』（大正五一・一七二中）参照。

⑯ 智顛『摩訶止観』（大正四六・一三二中）参照。

⑰ 崔致遠『法蔵和尚伝』（大正五〇・二八一中）参照。

⑱ 智顛と慧思との出逢いについては、灌頂『智者大師別伝』（大正五〇・一九二下）・道宣『続高僧伝』（大正五〇・五六四

中)・『国清百録』九十三所収の柳願言『天台国清寺智者禪師碑文』(大正四六・八一七中)など参照。

⑲ 『国清百録』(大正四六・八一七中)参照。

⑳ 灌頂『智者大師別伝』(大正五〇・一九三上)等参照。