

『搜玄記』の法界縁起説

織田 顕 祐

序

中国の華嚴教学の大成者賢首大師法蔵は、自らの師である智儼が『搜玄記』を著したことを「教を立てて宗を分かつ」と表現している。^①この点を細かく見ていくと、法蔵が『搜玄記』を以て華嚴教学の独立を意味する書物であると考えている事が了解できる。^②そしてさらに法蔵は、師智儼において見いだされた地論教学と華嚴教学とを切り結ぶ華嚴経観の骨子とも言うべきものを「別教一乘無尺縁起」と了解している。^③では、その別教一乘無尺縁起と呼ばれたものはどのような内容を持つのだろうか。少なくとも現行の『搜玄記』を見る限りではこのような整理された表現を見つけることはできない。それ故、この表現は法蔵独特の押さえ方であるわけだが、それでは

法蔵は『搜玄記』からのどのような思想を汲み取つてどのように表現したのであろうか。

一方で後の時代の華嚴学者の多くは、華嚴教学の中心課題を「事事無礙の法界縁起」にあると解釈している。^④この事事無礙ということは、別の華嚴教学用語で言えば「重々無尺」と同じ内容であると考えられるから、法蔵の言う「別教一乘無尺縁起」はこの文脈の中では一応、「法界縁起」の事であると言ふことができる。そして『搜玄記』の中には、一カ所だけ法界縁起に言及する所説を見ることが出来る。このような見方にたつならば、『搜玄記』の法界縁起の所説は、法蔵が考えた華嚴教学独立の最も本質的で重要な点を探っていくための材料であるということになるであろう。

このような事情によつて、華嚴教学の出発点を明らかにするための一助として、その中心思想であるといわれ

る法界縁起説は、もともとどのような思想であったのか、という点を明らかにしようとするのが本稿のねらいである。

一 『搜玄記』の言う法界縁起とは

どのようなことなのか

そこでも、『搜玄記』にたった一カ所だけ説かれる法界縁起説について直接見ていくことにする。当該の文は、十地品の第六現前地の中の十二縁起を十種に観ずる経文を総括する形で示されるものである。全体はかなりの分量に互るので全文を引用することは紙面の都合上差し控えたい。そこで始めに科文を示して全体の構造を明らかにした上で、必要に応じて本文を引用していくことにしたい。全体の構造とは次のようなものである。

法界縁起

ア、凡夫染法に約して以て縁起を弁す

1、縁起一心門

a 真妄縁集門

b 撰本従末門

c 撰末従本門

2、依持一心門

イ、菩提浄分に約して以て縁起を明かす

1、本有

2、本有修生

3、修生

4、修生本有

この所説については、既にいくつかの研究成果が発表されており、決して目新しいものではないが、本稿の文脈の上で必要なので再度示したわけである。冒頭で法界縁起を示すにあたって、

大経本に依るに、法界縁起は乃し衆多有り。今要文を以て略撰するに二と為す。(大正35・六一c)

と言うので、それが『華嚴経』に基づくものであることは明らかであるが、「衆多有り」とは一体どのようなことを表しているのだろうか。仮に多くの華嚴教学研究者が言うように法界縁起が究極の縁起観を表現するのであるとするならば、それが「衆多有」ということは一体どういう意味なのであろうか。この点が明らかになれば、智儼の考えた法界縁起の概念がかなりはっきりすると思われる。この点については、所説を一通り検討した上で章を改めて考えることにしたい。

さて、既に明らかのように智儼は法界縁起を大きく、

凡夫染法と菩提浄分の二つに分けて整理している。そこで本文に従ってその内容を検討していこう。総説では凡夫染法、菩提浄分の順で説かれるが、各説では菩提浄分から解説される。

菩提浄分の四門は、大きく言つて、生死に埋没する衆生に菩提心が起こる、その構造を論理的に明らかにしたものであると言ふことができる。つまり、「衆生」とは未だ菩提心を起こしていないが故に衆生なのであり、既に菩提心を起こしたものは菩薩と呼ばれるのであるから、言葉の厳密な意味において菩提心のないものを指すのである。本文中でこの衆生性を意味する言葉は「分別」である。それに対して分別のないことを菩提といふのであるから、言葉の厳密な意味において菩提の中にはほんの少しの衆生性も存在しない。このような関係の中で、衆生に菩提心が起こるといふことが現に事実としてあり得るわけである。その、起こつた菩提心は分別と本来無縁であるから衆生性の中から生じたと言ふわけにはいかない。それ故、衆生性とは無関係な本来性の発現と理解しなければならぬ。この本来性をここでは「本有」と言ふのである。しかしながらその本来性は、もともと存在するものでありながら、事実として顕現していなかつた

のであるから、このたび新たに発現したのであるとも言わなければならない。この点を、もともと存在していたものがチャンスを得て現れ出たと言ふ点で「本有修生」と言ふのである。一方、衆生性の方から菩提心が起こつたという事実を見るならば、それまで存在しなかつた全く新しいことが始まつたのであるからこの点を「修生」と言ふのである。しかしながら、もともと何の要素も持たないならば、新しく始まると言ふこと自体が成り立たないはずであるから、その新しく始まつたことを成り立たせているのはもともと存在していた、それを成り立たしめる要素であるという事になる。つまり「修生」を成り立たせているのは衆生の本来性であるといふことで、この点を「修生本有」と言ふのである。

これらのことを一つの例を挙げて整理しておこう。例えば、今まで泳げなかつた人が泳げるようになったとしよう。今まで泳げなかつたのであるから、その人は今般新たに泳げるようになったのであるが、それはもともと泳げる素質があつてその素質が発現したという事である。しかしながら未だ泳げない間はそのような素質が自分に備わっているかどうかは知る由もない。そして素質が備わっていないことにはどのようなようにしてもそれを実現する

ことはできない。どのように努力しても決して空を飛ぶことができないようなものである。このような関係の中で、もともと備わっていた泳げる素質のことを「本有」と言うのであり、泳げなかったものが泳げるようになってきたことを素質の発現として「本有修生」と言うのである。また、泳げなかったものが新たに泳げるようになったことを「修生」と言うのであり、それはもともと持っている素質によって成り立っているということを「修生本有」と言うのである。『搜玄記』では、この四門を菩提淨分における縁起として示すのであるから、法界縁起の菩提淨分とは、衆生における菩提心生起の構造を示すものと考えられる。そして最後に、「本有」「本有修生」は性起品の立場であり、「修生」「修生本有」は十地品の立場であると言う。この点についても章を改めて考えることにしたい。

次に、凡夫染法に約する面を見ていこう。ここでは既に示したように縁起一心門と依持一心門の二門が立てられている。この「縁起」と「依持」の二門は淨影寺慧遠が好んで用いたものであり、用語的な共通性を指摘することができる。慧遠がこのような二門を立てたのは、「如来藏が縁起して諸法を生ず」という如来藏観を中心

に据えて、『勝鬘經』と『楞伽經』の如来藏説を会通しようとしたものであった^⑩。はたして智儼の思想はそのような慧遠の基本的立場を受け継ぐものなのであろうか。順に検討を加えていくことにする。

縁起一心門は更に三門が立てられ、その中の第一は真妄縁集門と名付けられている。ここで注目されるのは、縁集という概念であり、本文には、

縁集と言うは、総相もて十二因縁を論ずれば一本識の作にして真妄の別無きなり。(大正35・六三d)

と言われている。縁集と言う概念は淨影寺慧遠などもしばしば用いるものであり、地論教学の中で展開してきたものであることが指摘されている^⑪。智儼がここに真妄縁集ということも当然そのような流れの中にあることとは思うが、例えば世間淨眼品の中で仏の禪定中に集まったものたちを釈するにあたって、

一に菩薩等を弁ずるは無為縁集衆を明かし、二に諸神等は有為縁集を明かす。(大正35・十七a)

とする例などに依れば、「より集まる」というほどの意味であると考えられる。また本文中に起信論の阿梨耶識を釈して

唯だ真のみにては生ぜず、単に妄のみにては成ぜず。

真妄和合して方に所為有り。(大正35・六三b)

と釈することは、全く淨影寺慧遠の思想を引用したものであり、著しい独自性があるとは考えられない。更に起信論の心生滅門と心真如門の思想が真妄縁集という概念に相当すると言う事などを考慮に入れば、この真妄縁集門は縁起している諸法の論理的な構造を示したのではなく、縁起法の論理的な構造として言語化された「真」と「妄」を時間的な関係の中に持ち込んで諸法の原因と見ていることが明らかとなるであろう。このような縁起観は淨影寺慧遠の如来藏觀の特徴であり、それがこのような形で智儼が取り込んだものと言うことができらるであろう。

第二門の撰本従末門は、端的に「妄心作」の立場であると言われている。この点についても淨影寺慧遠がしばしば用いる『不増不減經』の趣意の文とされる次ぎの文が引用されている。^⑭

法身、五道に流轉するを名づけて衆生と為す。

(大正35・六三b)

ここで了解されるのは、衆生は単に衆生として有るのではないとしても、現に衆生である以上、その本来性についてははしばらく埒外とし、現実態において縁起を論じな

ければならないという立場を表しているという事である。つまり、「妄心作」とは、十二因縁は衆生という分別存在が分別という虚妄なる心によって作り出したものであるという様なことではなく、衆生が何故衆生であるのかということ明らかにしようとする立場のことなのである。このような点は『撰大乘論』をはじめとする唯識思想の中心的な課題であり、淨影寺慧遠においては未だ持ち得ていなかった視点であるという事ができる。^⑮

第三門の撰本従本門は、逆に

十二因縁は唯真心の作なり。(大正35・六三b)

と言われている。そして十地品の一心所撰觀の良く知られた經文である、「三界は虚妄にして但だ是れ(一)心の作なり」^⑯の文が引用される。この文をどのように理解すべきかという点について、この後の十種の十二因縁觀の各説で、「唯識に二種有り」として、梨耶唯識と意識唯識の語を出し、諸法の生起を問題にする唯識と煩惱と涅槃を分別する点の唯識とは區別するべきであるとしている事^⑰に従うならば、ここでは諸法の生起を意味する一心と見るべきである。しかしながら、この点についてはここではこれ以上には詳説されない。仮に、諸法生起の一真心ということになれば、これはかなり特徴的な思想

なのであるが、ここからはそこまで読み取ることはできない。それよりはむしろ、「五蘊十二因縁無明等の法は悉くこれ仏性なり」の文に注目すべきであろう。この文に従うならば、「真心作」という立場は、「心」の語に特別な関心がいきがちであるが、縁起法における本来性を問題にする立場のことであると了解することができ。この点を明らかにするために、その後の一つの問答が示されている。「縁起法における本来性という事ならば、それは菩提浄分の立場であり、何故この染門において示されなければならぬのか」というものである。これに対しては、「染法に対して浄法を明らかにする立場と専ら浄法のみを明らかにする立場との違いがあり、ここでは前者にあたる。性起品などは後者にあたる」と言うのである。

以上によつて、縁起一心門の所説は心把握に関する三者の立場、つまり、淨影寺慧遠に代表される地論宗南道派の教学と、『撰大乘論』に代表される唯識教学（おそらくは撰論宗の教学とということであろうがそれを確かめるための資料が現存しない）と、智儼自らの立場とを並列的に要約したものであると考えることができる。

次に凡夫染法に約して縁起を論ずる中のもう一方で

ある依持一心門について見ていきたい。ここでは、まず六七等の識は梨耶に依りて成す。

（大正35・六三C）

と言つて定義を示す。次に論文の引用があるがこれは智儼の趣意であり、具体的にどの論を指すのか明らかではない。更に問答が示され、本門と縁起一心門の違いが示される。ここでは、縁起一心門は一切法を本体に即してみたいこうとするのに対し、依持一心門は能所関係を止揚しないで一切法を見ていこうとするところに違いがあると言うのである。それ故、先の引用文に従つて考えるならば、前六識・第七識と本識の関係を能所の関係で見たいこうとする立場であるということになる。唯識説では、両者を交互因果と見るのが基本であるからここには該当しない。従つて能所関係の基本的な考えは如来藏思想に基づきながら、心識説をそこに導入したものと考えることができる。このような考え方は、特定の経論に基づくものではなく、『楞伽經』や『起信論』や唯識説を全体として一つのものと見て、その中の共通する考えを抽出した結果であると言ふことができる。

以上によつて凡夫染法に約する二門をほぼ概観した。

それによつて明らかになつたことは、ここに示される諸

門が、様々に分別することによっていわゆる三界を現出せしめている衆生のあり方を整理したものであるということである。この事は、最後に置かれた問答によっていっそう明らかになると思われる。

問う、上の諸義の如きは並びに一一門別なり。云何が一証境界を成ずることを得るや。

(大正35・六三C)

今まで明らかにしてきたように、凡夫の生死の世界は様々に解釈することができる。そうであれば、どのようにして唯一の眞実なる境界を得ることができるとか、というものである。これに対する答えの要旨は、「眞実境界を得るための方便には様々な縁があり、これらはその方便としての所依の観門を示したものである。眞実境界のあり方は既に十平等法として示したとおりである」というものである。この問答は法界縁起の所説全体に関する総括であると考えられ、以上の所説の意味を考えていく上で重要な内容を持っていると思われる。

以上によって、『搜玄記』の法界縁起説の内容をほぼ概観した。

二 法界縁起説はなぜ第六地で

説かれなければならないのか

次に、既に述べてきたような法界縁起説が『搜玄記』ではなぜ第六現前地で説かれなければならないのか、という点について考察を加えていくことにしたい。従来の多くの理解では、法界縁起が第六地に説かれることと、第六地に説かれる著名な「三界虚妄但是心作」の経説とが重ねて論じられることが多かった²²⁾。この点についての可否も併せて考えていきたいと思う。

さて、一部としての『六十卷華嚴経』が七処八会の構成を持っていることは良く知られるところであるが、智儼はこれを大きく三つに別けて見ている。

- 一、挙果勸樂生信分（世間淨眼品一）如来光明覚品
- 五）

- 二、修因契果生解分（菩薩明難品六）宝王如来性起品三十二）

- 三、依縁修行成徳分（離世間品三十三・入法界品三十四）²³⁾

つまり、智儼は『六十卷華嚴経』の構成をおおよそ、第一に仏の依正をあげて衆生に勧め、第二に仏果に至る苦

薩道の因果關係を示し、最後に果を成ずる様を明かす、と見ているわけである。この見方に従えば、第二普光法堂会を二分することになり、智儼が「信」ということについてどのように考えていたのかという点が明らかになると思われるが、この点は稿を改めたい。今、当面必要なことは「明難品」以下を修因契果生解分に含めたことよって天宮の四会と合わせてこれらを十信・十住・十行・十迴向・十地の大乗菩薩道の次第と考えているということである。言うまでもなく、十地品はこの中の「修因契果生解分」に含まれる。もともと菩薩道とは、無上菩提を求めて、諸波羅蜜を行じ、衆生を利益しようとする迴向心を持つものの歩む道のことであるから、十住・十行・十迴向のいわゆる三賢は十地の菩薩のこの三側面の各説と見ることもできる。このような見方にたてば、菩薩道の中心は十地にあると言うことができる。そしてその菩薩道の体系を表す修因契果生解分は、更に普賢菩薩行品と宝王如来性起品の二品が「自体因果」を表し、それ以外が「方便対治修成因果」を表すとして二分されている。この自体因果と方便対治修成因果の内容は、既に述べた撰末従本門の最後の問答と同質のものと思われる。つまり、修因契果正解分全二十七品のうち明難品か

ら仏小相光明功德品までは染法に対して浄法を順序立てて明かすのに対し、最後の二品は、専ら浄法のみを明かすものであるということである。この点は法界縁起が菩提浄分と凡夫染法とに分けられる意味を明らかにするために重要な概念であると思われる。このように考えると十地品は対治道としての菩薩道を明かす側面での『華嚴経』の中心であると言うことになる。

では、その十地品の中で第六地とはどのような位置にあるのであろうか。この点について考えてみたい。十地品の経説は既に述べたように大乗菩薩道の体系なのであるが、その一一の説相を細かく見ていくといわゆる小乗の教説を利用して進められていることに気がつく。初地の十願、第二地の三聚淨戒、第三地の四定は、いわゆる世間善といわれるものであり、²⁶第四地の三十七道品、第五地の四聖諦、第六地の十二縁起は出世間の善といわれるものである。²⁶第七地は前地において獲得された空の真理を本當の意味で自らのものとする場面であり、これをくぐった八地以上は、²⁷出世间と言われる。そして十地の一々が十波羅蜜のそれぞれに対応させられている。このように見ると、菩薩道の出発点である初地と、般若波羅蜜の完成である第六地²⁸が十地の中でも特に重要な意味

を持つていることが了解できる。そして現に『搜玄記』では第六地に特に多くの分量を割いて注釈を加えている。これは、「別教一乘無尺縁起」を華嚴経から読みとつたとされる智儼においては、縁起に關説する経文を特に重視するという意味で当然のことであろう。『搜玄記』において法界縁起の思想が第六地において説かれなければならぬ必然性はこの点にある。つまり、十二縁起は単に十二縁起としてみるべきのではなく、その後展開してきた様々な縁起説を視野に入れたとき真にその意味を見いだすことができるのであり、これを法界縁起というのであるという主張である。

それではその法界縁起説は、著名な「三界は虚妄にして但だ是れ一心の作なり」の経文とどのような關係にあるのか。次にこの点を確かめておこう。『六十卷華嚴経』の第六地の経文は前後の偈頌とあいだの長行とで成り立っている。因みに世親の『十地経論』ではこの長行だけが所釈の経文として扱われている。そして世親は経文を勝慢対治、不住道行勝、彼果勝の三に分ける。『搜玄記』も随文解釈の場面では全面的に『十地経論』の解釈に従っている。このうち、「勝慢対治」とは第五地を獲得したことに對する執着を乗り越えるという意味であ

る。「不住道行勝」とは、菩薩は大悲心を以ての故に世間にも涅槃にも住しないということの意味している。「彼果勝」とは不住道行のもたらす優れた結果という意味である。そして、この中の不住道行勝と分判される箇所が十種の十二因縁觀を表す経文である。経文は、不住道行勝の最後において十の觀の名称を出だしているので、それに依れば経文の十段落が十二因縁觀のそれぞれに相当することになる。そして、「三界は虚妄にして但だ是れ一心の作なり」の文は、第二段落の冒頭に置かれているので、十の内の一つである「一心所撰觀」の文に含まれることになる。『搜玄記』の法界縁起説はこれらの十を総括する場面で説かれているのであり、この点で一心所撰觀のみを解説するものではない。

一方、『十地経論』は、十種十二縁起の十段落の経文を三種、あるいは二種に分けている。このうち、三種に分けるとは次ぎのようなことである。つまり、第一段落は全体の総説と考えてこの中を成差別、答差別、相差別の三に分け、相差別の部分をも有分次第因縁集觀と名づける。次に、「三界虚妄但是一心作」以下の第二段落が始まるのであるが、この文だけを特に取り上げてこれを世諦差別の総括とし、その世諦差別に染依止觀以下の六

種（第二の因観は二種に、第六の深観は更に四種に分かれるので合計十種となる）が有るとする。そしてその十を「十種因縁集観相諦差別観」とするのである。これに従えば、「三界は虚妄にして但だ是れ一心作なり」の文は十種因縁集観相諦差別観を開くための所依ということになり、世俗諦によつて第一義諦に入っていくための総説ということになる。智儼が法界縁起の思想を展開するのは、不住道行勝の別釈の部分であり、この『十地経論』の主張に則つたものと言ふことができる。このような観点に従えば、『搜玄記』の法界縁起説の根拠として、「三界は虚妄にして但だ是れ一心作なり」の経文を釈して次ぎのようにいう『十地経論』の論文が大いに参考になつたはずである。

論じて曰く、但だ是れ一心の作なりとは、一切三界は唯だ心の転ずるところの故に。

（大正・26一六九a）

この注釈に依れば、三界は心によつて作り出されたものと言つても、三界に先立つて心なる何かが存在するということを意味するのではないことが明らかになるであろう。最初に心という何者かがまず存在して、しかる後にそれが三界を作り出したというのではなく、ここで

「転」と言うのは、三界は心において感受されていること、心は三界によつて動かされているものという相依関係を表現するものであると考えることができる。

このように考えてくると、『搜玄記』の法界縁起説は、自ら「所依の観門」と位置づけるように『十地経論』の所説に従つて世俗諦を正しく観察して第一義諦に入っていくための方法を体系的に纏めたものと考えることができる。

三 法界縁起に「衆多有り」とは

どういうことか

以上のような内容を持つ『搜玄記』の法界縁起説は、すでに先学によつて指摘されているように、『一乗十玄門』などの法界縁起の思想と別のものなのであろうか。次ぎに、この点を考慮に入れながら、智儼が「法界縁起に衆多有り」と言うことの意味について考えていきたい。

この点に関して、木村清孝博士は、『一乗十玄門』と『搜玄記』では「別の観点に立つ」と述べられ、坂本幸男博士は「法界縁起を論ずるに通別の二途有り」と述べられている³³。両先学の主張には多少の意味の違いがあるが、主張の根拠には共通性があると思われる。そこでま

ず、その根拠から検討していきたい。従って『一乗十玄門』の所説を検討しなければならぬが、『一乗十玄門』の智儼撰述に関しては様々な意見がある。今はこの撰述問題を考えていくためにもまず所説の検討に専念することにしたい。

『搜玄記』の法界縁起説と『一乗十玄門』の法界縁起説とを区別する根拠は、『一乗十玄門』の冒頭の部分をどのように読むかということに関わっているようである。そこには、次ぎのように説かれている。

一乗縁起自体法界義を明かさば、大乘二乗の縁起の但に能く常断諸過等を執するを離るるに同じからず。此の宗は爾らず。一即一切にして過として離れざる無く、法として同じからざる無きなり。

(大正45・五四一a)

『搜玄記』で明らかにした縁起一心門や依持一心門の内容をここに言うような大乘諸教の縁起説であると考え、智儼自身の立場は「一乗縁起自体法界義」にあると見なせば、ここに示される「一乗縁起自体法界義」と『搜玄記』の法界縁起説とは異なるものとする解釈も一応は成り立つであろう。しかしながら、ここで智儼が主張していることはたしてその様なことなのだろうか。「一乗

縁起自体法界義」とは、それ以外の何かと相対して成り立つものなのであろうか。仮に相対的に成り立つものとするれば、それは結局のところ究極とはなり得ないのでなかろうか。そこでもう一度所説を振り返ってみよう。

「常断諸過等を執するを離る」というのは、衆生が分別によって有無に執着していることを離れさす、という意味である。真実の側から言えば、執着すべきものは何もないばかりでなく、離れるべきものも本来存在しない。それらは衆生の幻想の世界の中でのみその様な事柄として成り立っているものであり、その様な衆生に向かって示された縁起の教えを「大乘二乗」というわけである。これに対して、『華嚴経』に示される一即一切の縁起の教えは、衆生の分別の有無とは本来関係が無く、真実の世界をそのまま示したものであると言うのである。これは教えの優劣と言うよりは、むしろ教えの性格とでも言うべきものであり、それ故にこそ個々の教えが代替不可能なものとして重要な役割を担っているわけである。様々な性格を持つ教えを整理する視点としては、種々な側面が考えられると思うが、その中の一つとして衆生の迷妄の真実化を主な課題として教えを整理する方法が考えられる。これは真実をそのまま説いたとする『一乗十玄

門』の立場からは最も疎遠な立場と言うことができよう。衆生の分別を本来化する為に教えが説かれるという側面を智儼は一般的な用法に従って「対治」と呼んでいる。⁵⁵そして様々な教えの「対治」の効用は全同ではないので、その教えを受ける衆生の根器の別に従って教えに浅深があるように見える。この点について智儼は『搜玄記』の中で「対治」という点から仏陀の教説を見ていくために三つの視点を示している。

一、方便修相對治緣起自類因行

二、實際緣起自体因行

三、窮実法界不増不減無障礙緣起自体甚深秘密異道

(大正35・一五c)

今、一即一切の緣起が、対治のための緣起と同じでないと言うのは、この中の第三の立場に立つものであることは明らかであろう。これに対して、『搜玄記』の法界緣起説は、全体が「所依の觀門」を表していたのであるから、この中の概ね第一の立場に立ったものであると言うことができよう。この違いは、法界緣起そのものの内容の違いと言うよりは、『搜玄記』と『一乗十玄門』という両典籍の性格の違いを反映していると考えることができよう。従って、一即一切の緣起は衆生が真実に至るた

めの拠り所とならないのかと言えば、決してそうではない。⁵⁶また、一乗緣起自体法界といった境地は『華嚴經』以外の經典には説かれぬのかと言えば、そうでもないのである。本来仏陀の教説は全て衆生に向かつて示されたものである。その意味では衆生の論理に従ってそれを説く必要がある。このように考えるならば、法界緣起そのものに通別があるのではなく、法界緣起の表現の仕方に通別があると言わなければならないのではなからうか。従って『搜玄記』が、「法界緣起に衆多有り」と言うことは、法界緣起そのものが種々あるということではなく、真実に入っていくための入口は沢山あるということを表しているのであり、それ全体を総称して法界緣起といふのである。従って究極の緣起とそうでない緣起が存在するかのように見えることは緣起の側に課題があるのではなく、それを受ける衆生の側に問題があるということになるのである。

結

以上によって、『搜玄記』の法界緣起説をめぐる様々な点について一通り吟味し得たように思う。ここで注意しなければならぬことは、智儼が当初考えた法界緣起

説が「所依の観門」を表すものであったということである。我々はともすると、この点を見失いがちになり、自己の存在と無関係なところで縁起の問題を考えようとする。究極の縁起説という点に特別の思いを込めて、宇宙万有の真理を説き示すものなどと考えがちである。宇宙万有の生起といつても自己の存在を度外視して、自己の外側に世界を想定し、自己の内側に心を想定した上で、世界と心の関係を問題にするならば、そういう態度こそがそもそも人間の分別なのである。法界縁起の拠り所となった「三界は虚妄にして但だ是れ一心の作なり」の文もこのような文脈で読まれるならば、実体的な転変説と同じものとなつてしまふだろう。

浄影寺慧遠の如来藏観は、人間が陥りやすいこのような特徴を備えているという点で、我々にとつては逆に親しみやすい。智儼は慧遠の後輩ということもあつてその思想の恩恵を随分と受けている。『搜玄記』の用いる教理用語の大半は、慧遠の著書の中に見いだすことができるといつても言い過ぎではないと思われるほどである。このような視点で『搜玄記』の法界縁起説を概観すれば、それは単にそれ以前の諸派の教理をまとめたものと見ることも不自然ではない。しかし、それだけのことを法蔵

ほどの人が「経を立てて宗を分かつ」とまで言うであらうか。縁起の真理とは、物事という存在の論理的な構造を明らかにするものであるが、物事とは、突き詰めれば結局自己存在を離れては成り立ち得ない。このような観点に立たないならば縁起観といつても物理的な法則と何ら変わりないことになるだろう。

このような点に思いが及ぶとき改めて『搜玄記』の法界縁起説が「所依の観門」であるとされることを注意しなければならぬように思う。この点は、智儼が単に浄影寺慧遠や至相寺智正の思想的な後継者であつたということよりも、『法界観門』を著した杜順の弟子であつたという点に大きな関係があると思うのである。杜順という人は、一種カリスマ的な禅師であり、教学者と言われるようなタイプの人ではなかつたようである。その杜順の主体的・内観的な教えを基盤としてそれまでの所説を体系づけたもの、それが『搜玄記』に示される法界縁起説だったのであるか。そしてこの点を法蔵は、「教を立てて宗を分かつ」と見たのではなかつたのだろうか。このような推論が成り立つのであるが、この点についての詳細は稿を改めて考えることにする。

- ① 『華嚴經伝記』卷第三（大正51・一六三c）
拙稿「真妄から理事へ——法藏の智儼観——」（『仏
教学セミナール』第四十七号）参照。
- ② 前註①及②参照。
- ③ 例えば近年の代表的な華嚴教学者である湯次了栄の
著わした『華嚴大系』の教理編第二章第二節「四種法
界」（四二六頁）など参照。
- ④ 大正35・六二c—六三c
- ⑤ 例えば、木村清孝著『初期中国華嚴思想の研究』第
二編第六章第二節「『搜玄記』の法界緣起説」（五一二
頁））、石井公成稿「智儼の性起説」（『フィロソフィ
ア』第六十七号）、前掲拙稿などの中で言及されている。
⑦ 前註④参照。
- ⑧ 本有修正を積する段に次のように言う。
諸の淨品は本と異性無し。今、諸縁の新善を發生
するに約せり。彼の諸縁に據るは乃し是れ妄法所
發の真智にして乃ち普賢に合するなり。性体には
本と分別無く、修智も亦分別無し。
（大正35・六三a、傍点筆者）
- ⑨ この文から、逆に染法の所依が分別にあることを知る
ことができる。
- ⑩ 拙稿「浄影寺慧遠における「依持と縁起」の背景に
ついて」（『仏教学セミナール』第五十二号）参照。
- ⑪ 前註⑨参照。
- ⑫ 青木隆稿「中国地論宗における縁集説の展開」（『フ

イロソフィア』第七十五号）、同稿「天台行位に関する
一、二の問題」（『印度学仏教学研究』第四十一卷第二
号、五十三頁）など参照。

- ⑬ 例えば、『大乘義章』卷第一に、
唯だ真のみにては生ぜず、単に妄のみにては成ぜ
ず、真妄和合して方に陰の生ずること有り。
（大正44・四七三b）

とある。なおこの部分の理解については、吉津宜英稿
「慧遠の仏性緣起説」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』
第三十三号）参照。

- ⑭ 前掲拙稿（註⑨）参照。
⑮ 『大乘義章』卷第三に、

是を以て不増不減経に言く、即ちこの法界、五道
に輪転するを名づけて衆生と曰う、と。
（大正44・五三〇a）

とある。全く同様の表現は『大乘起信義疏』卷上之上
（大正44・一七九a）などにも見ることが出来る。

- ⑯ 『統高僧伝』卷第十八曇遷伝（大正50・五七二b）
c）によれば、曇遷による『撰大乘論』の北地開講は、
隋文帝の開皇七（五八七）年であり、慧遠没年（開皇
十二（五九二）年、『統高僧伝』卷第八慧遠伝 大正・
50四九一b、による）のわずか五年前のことである。
従って慧遠は、最晩年になって自らの心識理解を再構
築しなければならなかったに違いない。

- ⑰ 『六十卷華嚴経』卷第二十五（大正9・五五八c）
⑱ 『搜玄記』の本文には、

唯識とは二種有り。一に梨耶識は諸法を持生す。識を離れては即ち無きなり。二に意識唯識を明かす。生死涅槃染淨等の法は現に意地に在り。識を離れては即ち無きなり。
(大正35・六四b)

18 湯次前掲書第四編第二章(四二〇頁)など参照。
(大正35・六三b)

19 ちなみに真諦訳『撰大乘論』では、阿黎耶識と転識との關係を、

此の二識は更互に因と爲る。
(大正31・一一五c)

20 注解上』第一章(I・27、一七二頁)参照。
『搜玄記』の本文には、

答う、上来弁ずる所は、並びに縁に約して別して顕すなり。即ち是れ証境の方便道の縁なり。欲樂既に別なれば今、所依の觀門も一に非ざるなり。若し証境を尋ねんは上の十平等の説の如し。
(大正35・六三c)

とある。

22 例えば、湯次前掲書第四編第二章第一節第二項「一心」(四二二・三頁)等参照。

23 『搜玄記』卷第一上(大正35・一九c)

24 ちなみに法藏は、

三に第二会より第六会に至る來の一周の問答を修因契果生解分と名づく。

【華嚴經探玄記】卷第二、大正35・一二五b)として普光法堂会を一括して修因契果生解分と見、普光法堂会の來意を釈して、
前会は所信の境を明す。今、能信の行を弁ずるは、義、次第するが故なり。

(同卷第四、大正35・一六六c)している。これによれば、法藏が普光法堂会全体の課題を衆生の信にあるとみていたことが了解できる。

25 『搜玄記』は十地の各地で菩薩が何を成就するかという点を、
初地——檀度及び十願等を成ず。
(大正35・五三c)

二地——戒度：(中略)：正しく文を積する内に二段の經有り。一に發起淨、二に自体淨なり。發起とは地に趣くなり。方便もて後地を生ずる中の三聚淨戒を發起淨と名づく。
(大正35・五四c)

三地——忍行及び四定を成ずるなり。
(大正35・五五c)

と言う。

26 前註に同じく、

四地——精進行及び道品等を成ず。
(大正35・五七b)

五地——禪波羅蜜及び四諦を学ぶ。
(大正35・五九a)

六地——般若波羅蜜を成ず。及び縁起を解得す。

と言う。

(大正35・六〇c)

②⑦ 更に、八地以上については、

此れより下は出出世善法と名づく。

(大正35・七〇c)

と言う。

②⑧ 『十地経論』卷第八(大正26・一六七c)

②⑨ 『六十卷華嚴経』卷第二十五に、

是くの如く逆順十種に十二因縁法を観ず。いわゆる因縁分次第、心所摂、自助成法、不相捨離、隨三道行、分別先後際、三苦差別、從因縁起、生滅縛、無所有盡観なり。
(大正9・五五九a)

とあるを指す。

③⑩ 『十地経論』卷第八に、

此の因縁集に三種の観門有りて応に知るべし。一は成答相差別、二は第一義諦差別、三は世諦差別なり。
(大正26・一六八b)

とあるを指す。

③⑪ 同卷に

復た二種の異観有り。一に大悲隨順観、二に一切相智分別観なり。
(大正26・一七〇c)

とあるを指す。この点については本稿の文脈と直接関係がないので詳説しなかつた。

③⑫ 木村清孝著『初期中国華嚴思想の研究』五二三頁。

さらに吉津宜英博士は、この点を以て『一乘十玄門』の偽撰の根拠とされている。(同著『華嚴一乘思想の研究』三二二頁)

究』三二二頁)

③⑬ 坂本幸男著『国訳一切経』経疏部九・六六頁の註九。

③⑭ 石井公成稿『一乘十玄門』の諸問題(『仏教学』第十二号)、吉津前掲書第一章第二節 智儼の著作(三一頁)など参照。

③⑮ 『搜玄記』卷第一上に

趣と齊とは二莫し。等同一味にして究竟して余無し。何の殊りか之れ有らんや。但だ対治の功用の等しからざるを以ての故なり。
(大正35・一五c)

と言う。

③⑯ 『一乘十玄門』では、まず

今、且く此の華嚴一部の経宗に就きて通じて法界縁起を明さば、自体の因は之れ果に過ぎず。
(大正45・五一四a)

と言う。この中の「自体の因」とは、『搜玄記』が修因契果生解分の後半である普賢行品と性起品とを自体因果と分判したこと(大正35・二八a)を受けているから、普賢行を指すことになる。その因について言う所の因とは、謂く方便縁修の因窮まり位満つるなり。
(大正45・五一四a)

と言うのであるから、要するに対治道の究極としての普賢行が仏果(十仏境界一即一切、大正45・五一四b)と別のものではないことになるからである。

③⑰ 『一乘十玄門』では一即一切の縁起を明かすにあつて『華嚴経』以外にもしばしば『維摩経』を教証と

③⑧ している例（大正45・五一四c）を見ることが出来る。
例えば湯次了榮著『華嚴字概論』には、

法界縁起論は宇宙の萬有たる塵塵法法の一一が、
みな盡く法界の実体なりと見るのである。

とある。

③⑨ 前掲拙稿（註⑨）参照。

（九八頁）