

## 智儼の阿梨耶識観

織 田 顕 祐

中国華嚴宗の第二祖と称される、至相大師智儼の思想を考察するに当っては、次の諸点に特に注意をほらわなければならぬであろう。

一つは『華嚴経伝記』<sup>①</sup>及び『統高僧伝』<sup>②</sup>等に記される如く、杜順に依って佛道に帰入せしめられたという事実である。<sup>③</sup>その後、杜順が修学時代の智儼にどの程度直接的な形で影響を及ぼしたかという点については今は暫く置く<sup>④</sup>としても、智儼とほぼ同時代に同じ地方で活躍していた道宣が、杜順伝の末尾に「弟子智儼名貫至相」と述べることは、恐らくは彼が直接見聞したところのものである。従って智儼を杜順の上足とすることには何の異論も挟む余地はないが、伝記資料には杜順と智儼との

関係についてはこれ以上の記載はなく、不明瞭な点が多い。しかしながら師杜順の実践していた佛道は弟子である智儼に必ず多大な影響を及ぼしたはずであり、智儼の学問が単に論理的な整合性を求めて構築されたものではない事を暗示していると言えるのではなからうか。

次に習学時代の智儼に絶大な影響を与えた数人の学匠がいずれも『地論』『撰論』に精通していたことを挙げなければならぬ。中でも智正と法常とはいずれも法系のはっきりした人であり、智正は慧光の、法常は曇遷の流れを受け継ぐ佛教者である。言うまでもなく『地経論』は『華嚴経』の一部に該当する別行の『十地経』に対する世親の注釈である。また同じ世親の『撰大乘論积』は『釈論』として無著作の『論本』と一対の扱いをうけ、単に『撰論』と言う場合は世親の积をも含んだ呼称であ

る。両者はいずれもそれを所依として一宗が組織される程の重要なものである。智正はその地論宗南道派の学匠として、法常は撰論宗の学匠として名声を馳せていた人々である。従って智儼は杜順の弟子であると同時に地論・撰論宗の末流でもあるわけで、『華嚴経伝記』の記載に従えば、学問的には杜順よりもむしろ『地論』『撰論』から撰取するところ大であったとも考えられるほどである。

更に看過することのできぬ一点は、智儼が大翻訳家、玄奘と全く同時代の人間であったということである。帰朝以後の彼の偉大な業績に就いては今更ここで付言すべき何物もないが、訳経史上または中国佛教史上において一大エポックであったことは間違いない。玄奘の紹介した佛教はそれまでの常識を根底から覆すほどの内容をもつものであったし、それが国を挙げての大事業であったので天下の佛教者に絶大な影響を及ぼさずにはおかなかった。就中、智儼にとっては親しく『撰論』を学んだ前述の法常及び僧辯の下において玄奘と同門であったという事実は、更にこれを倍加するものとなったであろう。玄奘が帰朝し、翻訳事業に着手した唐太宗の貞観十九年(645)は、智儼四十四歳の年であり常識的に言えば人間として最も脂の乗り切った時期である。この時期に新た

に画期的な大量の経論がもたらされたわけである。それも自分がかねてより学んできた世親の教えの流れを汲むものである。智儼がそれに取り組む様は知的興味などといった皮相なものではなかったに相違あるまい。

以上の三点の外にも智儼の華嚴思想を理解するに際し考慮に入れなければならない要素は多々あるが、本稿では、既述の三つの観点から地論・撰論宗の末流としての智儼と華嚴宗の祖師としての智儼の両面性を彼の心識理解を通して考究せんとするものである。従って本稿では現存する智儼の著作をその著述年次に従って便宜的に玄奘帰朝以前のものと以後のものとの二つのグループに分けて考えていくことにする。

## 二

玄奘帰朝以前における智儼の著作の代表的なものとしては、彼の二十七歳の年に書かれたと考えられる『搜玄記』<sup>⑦</sup>が挙げられる。『搜玄記』に於ては直接心識に言及する箇所は決して多くないが、その中で最も組織的に心識理解を闡明するのは、十地品第六現前地の所説である。『搜玄記』十地品の解釈については、既に先学によって指摘されているように、淨影寺慧遠の『十地経論義記』

との思想的関連が強い。更にここで取り上げようとしている第六現前地に説かれる法界縁起説の組織も大旨は慧遠に負うところのものである。

このような点を踏まえながら『搜玄記』に於ける阿梨耶識理解の具体的な特徴を考察していきたいと考える。

智儼に依れば法界縁起は、「凡夫染法に約す」染門と「菩提淨分に約す」淨門とに二分される。染門は更に、縁起一心門と依持一心門との二つに分けられるが、この二門については、

縁起一心染淨即体不<sub>レ</sub>分<sub>二</sub>別異。此依持門能所不<sub>レ</sub>同。故分<sub>二</sub>二也。(大正35・六三・c)

と説明せられるように、染淨等の一切の縁起法の体としての一心(縁起一心)と一切諸法の能依持としての一心(依持一心)という意味である。縁起一心門は更に、真妄縁集門、撰本従末門、撰末従本門の三に分判される。

これらの分判が全面的に慧遠の思想に依ることは既に指摘されている通りである。ここで問題とすべきは、立論の組織を慧遠に依りながらも阿梨耶識の理解までをも智儼が、全面的に慧遠の思想を受けついでいるのかどうかという点である。

一切法の体としての真妄縁集とは如何なる意味であら

うか。『搜玄記』の文を追ってみるに、

言<sub>二</sub>縁集<sub>一</sub>者、総相論十二因縁一本識作無<sub>二</sub>真妄別<sub>一</sub>。(大正35・六三・b)

即ち、総相として縁起法を論ずれば、本識が随縁しているにすぎないのであるから「縁起法自体に真妄の別があるのではない」とする解釈を示している。そしてその本識を説明して、

真妄和合名<sub>二</sub>阿梨耶<sub>一</sub>。唯真不<sub>レ</sub>生、単妄不<sub>レ</sub>成。真妄和合方有<sub>二</sub>所為<sub>一</sub>。(大正35・六三・b)

とするのである。これは、『大乘起信論』に、

心生滅者、依<sub>二</sub>如来藏<sub>一</sub>故有<sub>二</sub>生滅心<sub>一</sub>。所謂不生不滅与<sub>二</sub>生滅<sub>一</sub>和合非<sub>レ</sub>一非<sub>レ</sub>異名為<sub>二</sub>阿梨耶識<sub>一</sub>。(大正32・五七六・b)

と説かれるものを真妄和合の阿梨耶識と解したものに他ならない。阿梨耶識を真妄和合と解することは、慧光を祖とする地論宗南道派の基本的な教学であったとみえ、慧光の弟子の法上に於ても、また法上の弟子の慧遠に於ても認められるところである。また真妄縁集を譬喩して次のようにも説明する。

如<sub>二</sub>夢中事知与<sub>レ</sub>睡合方得<sub>二</sub>集起<sub>一</sub>。(大正35・六三・b)

夢の中の出来事を知ることができるのは睡眠に依つて夢

が成り立つとき初めて成就するというこの喩えは、真と妄とが相い依って初めて諸法を成ずるとする真妄縁集の考え方を端的に表現している。つまり一切法の根本たる本識を真妄和合と解しているのである。従って真妄和合の妄の側面と真的側面とが次に考究されなければならなくなる。撰本従末門と撰末従本門とはそれに答えるものである。

撰本従末門は次のように説明される。

撰本従末者、唯妄心作故。論云名種子識及果報識。

対治道時本識都尽。(大正35・六三・b)

これは恐らく真諦訳『撰大乘論』応知依止勝相の中の相品に、

若略説阿黎耶識体相、是果報識、是一切種子。由

此識撰一切三界身一切六道四生皆尽。

(大正31・一一四・b)

と説かれるものに依つたものであろう。即ち、『撰論』相品では冒頭に阿梨耶識の自相、因相、果相がいずれも染汚法及びその習気に依って知られるとし、更に引証品では一切種子識及び果報識を離れては浄不浄等の法は成就しないとしながらも、出世間の浄品の縁生法は法界等流の聞熏習を種子として生ずる(大正31・一一七・a)と

してこれを果報識の体類とはしない(大正31・一八八・b)。このような点を踏まえてこの本識を撰本従末の妄心と解したのであろう。また一般に『不増不減経』の趣意とされる、

法身流転五道名為衆生。(大正35・六三・b)

の文を以て、たとえ法身であっても流転して衆生となつている場合は、法身を衆生に撰して衆生をあくまで染とみるのであるとする。即ち、以後の問答によつても明らかな如く、随染の当体においてはその本質を染に則して見なければ、浄が染に随縁するということは成り立たないと言うのである。従って一心に依って縁生法を生ずると解する場合に、それらを本末と促え、本を末に撰してこれを論ずれば染法はあくまで妄心に依って造られなければならない理である。しかしながら染法を妄心の造れるものであると解する為には、浄法が妄心に依って造られるものではないということを理解していなければならぬので、こうした説は單純に染門に配当すべきものではないとも言うのである。

第三の撰末従本門は、第二門の逆相である。即ち、全ての縁生法が夢幻の如きであることを理解すれば、それらが実は真心に依るものであることが了解されると言う

のである。従ってここで注意しなければならないことは、ではなぜ当門が縁起の染門に配当されなければならないのかという点である。この問題について智儼は問答を以て解説しているので少しくそれを検討してみたい。

問、撰末従本底<sub>二</sub>是淨品<sub>一</sub>。云何乃在<sub>二</sub>染門<sub>一</sub>分別。答、

此撰末従本理在<sub>二</sub>淨品縁起<sub>一</sub>。今為<sub>二</sub>對<sub>レ</sub>染頭<sub>一</sub>染如<sub>レ</sub>幻故在<sub>二</sub>染門<sub>一</sub>。(大正35・六三・b)

染法に就いてその実相を明さんが為の故に染門に於て弁ずるのであるとする、この問答の意味は比較的了解し易い。続いて、

問、義若如<sub>レ</sub>此一切淨法並對<sub>レ</sub>染頭<sub>レ</sub>妄。云何独弁<sub>二</sub>撰末従本<sub>一</sub>在<sub>二</sub>染縁生<sub>一</sub>。答、凡論<sub>二</sub>淨品縁起<sub>一</sub>有<sub>二</sub>其<sub>二</sub>種<sub>一</sub>。

一為<sub>二</sub>對<sub>レ</sub>染以顯<sub>二</sub>妄法<sub>一</sub>故。經云不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>實知<sub>二</sub>諸諦第一義<sub>一</sub>故也。二但顯<sub>二</sub>淨品縁起<sub>一</sub>。即是顯理之門。即如<sub>二</sub>普賢性起品等<sub>一</sub>是也。(大正35・六三・b)

という。即ち染淨相對に於ける真心作の理解は淨品縁起としては二次的なものであり、顯理門の淨品縁起は普賢行品・性起品の説くところであるとするのである。

更に、

此撰末従本即是<sub>二</sub>不空如來之藏<sub>一</sub>。此中亦有<sub>二</sub>空義<sub>一</sub>為<sub>二</sub>自体空<sub>一</sub>。(大正35・六三・b・c)

として、『勝鬘經』空義隱覆真實章<sup>13</sup>に説かれる不空如來藏を以て撰末従本を説明せんとしている。従って当門に説かれる真心作の立場は『起信論』の如実不空の説<sup>14</sup>なども範疇とするものであることが了解されよう。

縁起一心門の概略は凡そ以上の通りである。従って染淨等の一切の縁生法の体としての一心を考へる場合には、「唯真不生単妄不成」とされるように縁生法の根本としての本識||阿梨耶識が最も重要であつて、そうした意味において第二・第三門は第一門の両側面を語るものと理解してよいであらう。

阿梨耶識を真妄和合と見ることは、既に触れたように地論宗南道派に属する人々が共通して示すところのものであるが、法上と慧遠とに於ては若干その内容が異なる。坂本幸男博士の指摘を要約すれば凡そ次の如くである。即ち、法上は阿梨耶識に眞の側面と妄の側面とを認めながらもこれを第七識に配当せしめたのに対し、慧遠は眞妄和合の阿梨耶識から妄の側面を別立して阿陀那識としてこれを第七識に配当し、阿梨耶識を第八識とした。にもかかわらず阿梨耶識を純粹淨識とは見ずに、その別名として虚妄法の所依処としての家識(宅識)や、虚妄心の根本たる本識の名を挙げており真識としては極めて不

徹底である、と言われている<sup>15</sup>。智儼が、阿梨耶識を第八識と考えていたであろうことは、依持一心門の次の如き解釈から推測される。即ち、

二依持一心門者、六七等識依梨耶一成。故論云十二緣生依梨耶識。以梨耶識為通因一故。

(大正35・六三・c)

この点に関しては慧遠の説に則るものと言うことができよう。しかしながらここで注意しなければならないことは、それが法界縁起の染門として説かれているという事実である。即ち、慧遠に於ては阿梨耶識を真識の用大の染用として説くことに依り、真識が染縁生をも生じなければならぬことになるのであるが、智儼に於てはそれらを法界縁起の染門に配当することによって唯浄の淨品縁起と區別しているのである。こうした考え方の基本は、如来蔵を積極的に阿梨耶識と解することに依って如来蔵を染浄相對の縁起とし、唯浄の縁起を性起に配当するという性起觀の確立<sup>16</sup>に負うところのものであると考えられる。従って慧遠と智儼との最大の相違点は真妄和合の阿梨耶識に於て、その唯浄の縁起を如来蔵と解するか性起と解するかという点に存するのである。

第六現前地に説かれる法界縁起の大綱は凡そ以上の通

りである。そこで次に、このような縁起觀に立つて經文を如何に解釈しているか、という点を見ていくことにする。經はまず第六地に入る為には十平等法を得なければならぬとする。その為には十二因縁を順逆に修さねばならない事を説いた後、更に、具体的な十種の觀を説く。その十種觀の第二の經文に著名な「三界虚妄但是心作」の文が存するのであるが、智儼はこの第二觀を依止一心觀と名づける。即ち、

二依止一心觀者、即十二緣等能依也。心者即梨耶心。就此以題章。以梨耶縁起為此觀體。

(大正35・六四・b)

と積して、この依止一心觀は、能依の外境の有を執することを対治せんが為にそれらが一心に依って仮作されたものであり空であることを示すものであるとする。則ち無境を教えんが為の唯識であると言っているのである。更にこの唯識には二種があるとして、

唯識者有二種。一梨耶識持生諸法。離識即無。

二明意識唯識。生死涅槃染淨等法現在意地。離

識即無。梨耶唯識始是解境非行所依。意識唯識此終即是正解所依。心終意始反前可知。

(大正35・六四・b)

と言ひ、解に始まり行に至るところの梨耶唯識と、行に始まり解に至るところの意識唯識との名を挙げてゐる。

初の阿梨耶識に依る唯識とは一切種子果報識と説かれるものを念頭に置いていることは明瞭である。とすれば、ここに説かれる意識唯識とは一体どのようなものであるか。

意識唯識に関する直接的な言及は『搜玄記』に於ては前記の引用文以上のものであることはできない。しかしながら、行門の唯識と解門の唯識とを釈して、

遣<sub>二</sub>実境<sub>一</sub>滅時、即得<sub>二</sub>分空無相性<sub>一</sub>。無相現故、唯識想境並則不<sub>レ</sub>生名<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>無性性<sub>一</sub>。此是行門唯識觀法。

若約<sub>二</sub>生解<sub>一</sub>、則三性後弁<sub>二</sub>無性性<sub>一</sub>。(大正35・六四・c)とされているから、これと前の文とを合わせれば、意識唯識とは能分別の識に依つて所分別の境を滅し、境が滅すれば識も随つて滅することにより境識俱空を成就するものであると解される。従つてこのような理解は、經の「隨<sub>二</sub>事生<sub>一</sub>欲心<sub>二</sub>」の欲心を釈して、

欲心有<sub>二</sub>義<sub>一</sub>。一識現起<sub>二</sub>作用分別<sub>一</sub>。二即此識因緣<sub>二</sub>起<sub>一</sub>。作用義<sub>二</sub>即屬<sub>二</sub>其事<sub>一</sub>、能見取<sub>二</sub>即屬<sub>二</sub>意識<sub>一</sub>。因緣

發起<sub>二</sub>即屬<sub>二</sub>梨耶<sub>一</sub>。(大正35・六四・c)六五・a)とすような解釈を生むことになるのである。以上のよ

うな意識唯識の説は、例えば『撰論』及び『釈論』真諦記、

論曰、諸師說<sub>二</sub>此意識隨<sub>二</sub>種種依止<sub>一</sub>生起得<sub>二</sub>種種名<sub>一</sub>。

釈曰、諸師謂<sub>二</sub>諸菩薩<sub>一</sub>。成<sub>二</sub>立<sub>二</sub>意識次第生起<sub>一</sub>。意識

雖<sub>レ</sub>一若依<sub>二</sub>止眼根<sub>一</sub>生得<sub>二</sub>眼識名<sub>一</sub>。乃至依<sub>二</sub>止身根<sub>一</sub>生

得<sub>二</sub>身識名<sub>一</sub>。此中更無<sub>二</sub>余識異<sub>二</sub>於意識<sub>一</sub>。離<sub>二</sub>阿梨耶識<sub>一</sub>。

此本識入<sub>二</sub>意識撰<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>同類<sub>一</sub>故。此意識由<sub>二</sub>依止<sub>一</sub>得<sub>二</sub>別名<sub>一</sub>。(大正31・一八五・a)

と説かれるような、現在刹那に於ける能縁としての本識を言うものである。『撰論』のこの文は、本識には一切種子果報識と、意識に代表されるような境を知る識としての能縁の心との両面が存するという意味であるが、智儼はその本識の活動としての能縁の心を意識の範疇であるととして本識から切り離し、本識を二分することによつて阿梨耶識を一切種子果報識の面に限定していくのである。

以上によつて智儼の『搜玄記』に於ける阿梨耶識の理解をほぼ概観し得たように思う。その結果として凡そ次のようなことが言えるのではあるまいか。即ち、智儼が阿梨耶識の理解に関して慧遠やその師法上の影響の下にあることは否めないが、慧遠が如来蔵と阿梨耶識とを結

びつけることによって表面上はあくまで真識としながらも生死等の染法もそれに依って生ずるとしなればならない不徹底さを示していたのに対し、智儼は淨緣起を性起とすることによって如来藏を染緣起に配当し、一方では阿梨耶識を種子果報識に限定することによって如来藏と阿梨耶識とを諸法の依止としての面で積極的に同化していこうとするのである。染淨相對の緣起である如来藏を染緣起に配当するのは、直接的には唯淨の性起思想の確立に依るものであろう。しかしながら、その性起思想の確立を可能ならしめた如来藏への限定には、譬えば『撰論』応知勝相品に於ける依他性の四種清淨を説く『論本』と世親の釈に、

論曰、四種清淨者、一此法本来自性清淨。謂如如空實際無相真実法界。釈曰、由是法自性本來清淨、此清淨名如如。於一切衆生平等有。以是通相一故。由是此法是有故説一切法一名如来藏。

(大正31・一九一・c)

と説かれるものなどが大きく働いたであろうことは想像に難くない。ここでは、如如等は「一切衆生に平等に有り」と説かれるが、「一切衆生に如来藏あり」とは説かれない。「一切法が如来藏」であると説かれるが、一切

法が如如」であるとは説かれない。従って如如と如来藏とは同義語ではないのである。

このような観点から言えば、如来藏と阿梨耶識とを真識における真妄和合と説かねばならなかった慧遠と、染緣起における真妄和合と解した智儼との間には『撰大乘論』の理解に関して大きな差があったと言わざるを得ない。

### 三

次に玄奘帰朝以後、つまり新訳唯識に触れた後に著わされたと考えられる『五十要問答』及び『孔目章』に説かれる阿梨耶識・阿頼耶識観について考察を加えていくことにする。『五十要問答』と『孔目章』とは、いずれもが玄奘訳の諸経論を引用することを以て、玄奘訳諸経論の訳出年次によってそれらの著述年次の凡そが推定される。又、後者が前者を引用することに由って後者が前者より後に著わされたことも明らかである。智儼が玄奘訳諸経論に強い関心を示したことは『五十要問答』『孔目章』を一瞥すれば容易に了解されるところであり、それらから彼がどのような点を吸収しているかは詳細な吟味を必要とする。

いうまでもなく、旧訳の阿梨耶識（阿黎耶識と言うも同じ。）と新訳の阿頼耶識とは共に同一の原語である *Alaya-vijāna* の音写語である。しかしながら、『十地経論』や真諦訳『撰大乘論』に説かれる阿梨耶識と、『成唯識論』等に代表される新訳の阿頼耶識とは大幅に内容が異なる。こうした点を踏まえながら、智儼が如何に自らの思想を展開していったかという点について考察を加えていくことにしたい。

『五十要問答』『孔目章』の中で、このような問題を考えるに際しては触れなければならない箇所が多々存するが、今は紙面の都合もあるのでそれらの中で最も組織的且つ中心的であると考えられる『孔目章』巻第一の「明難品初立唯識章」を取り上げてみることにする。

凝然の『孔目章発悟記』に依れば「唯識章」は、次のような位置付けを与えられている。即ち、経の第二普光法堂会六品の中に於て初の三品（如来名号品・四諦品・光明覚品）が如来の三業を明かして信の所依と為すのに対し、後三品（明難品・淨行品・賢首品）は信の解と行と証（徳用）とを明かして大乘に信樂する道を表わしている。その十信の解を明かす「明難品」の冒頭において、文殊が覚首菩薩に、

心性是一。云何能生種種異報。(大正9・四二七・a)と問う。それに対して、覚首が偈頌を以て、

眼耳鼻舌身 心意諸情根 因此転衆苦  
而実無所転 法性無所転 示現故有転  
於彼無示現 示現無所有 眼耳鼻舌身  
心意諸情根 其性悉空寂 虚妄無真実  
觀察正思惟 有者無所有 彼見不顛倒  
法眼清淨故 虚妄非虚妄 若実若不実  
世間出世間 但有假言説

(大正9・四二七・a b)

と答えた箇所を通じて、一切諸法の依りどころを阿梨耶識として解釈せんとしたものであり、それは例えば、

『撰大乘論』巻上に、

依止阿黎耶識諸法生起。是名分別自性縁生。由分別種種法因縁自性之故。(大正31・一一五・b)

と説かれるような阿黎耶識の分別自性縁生の意を解釈するものであるとされる。

全体は、孝・数・列・名・出・体・明・教・興・意・建・立・弁・成・就・不・就・成・一・明・对・治・滅・不・滅・一・明・薰・不・薰・一・弁・真・妄・不・同・一・帰・成・第・一・義・無・性・性・と題される十門より成る。まず第一門「孝数」では一心から無量心に至る八種の

心識説を挙げる。この中には阿頼耶識を所依とする新訳の八識説が含まれることは言うまでもないが、『十地経論』『楞伽經』『撰大乘論』等の処々に説かれる心識説を総合している。そして一心を説明して「第一義清淨心」であるとしながら、第二門「列名」では『撰大乘論』衆名品に依って、阿頼耶識・阿陀那識・心意識・窮生死蘊等の名を出し、第三門の「出体」に於ては「究竟用如来藏<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>体」と述べる。ここに至って智儼の見解における心識の体は始めから如来藏であったことが鮮明となる。更に第四門「教興意」では、第二門に同じく『撰大乘論』衆名品の文を引用して心識説が勝位の菩薩の為にのみ説かれるものであることを明かす。第五門「建立」では、(7)先ず『雑集論』巻第二の八相を以て阿頼耶識の存在を論証する部分を長々と引用した後に、

掘<sub>ニ</sub>此文相、阿頼耶識即在<sub>ニ</sub>事中<sub>一</sub>。云何得<sub>レ</sub>知<sub>ニ</sub>是如来藏<sub>一</sub>。答、由<sub>ニ</sub>如来藏不染而染<sub>一</sub>。是其事相無<sub>レ</sub>別有<sub>レ</sub>事。故是如来藏。(大正45・五四四・a)

の問答を以て阿頼耶識が如来藏の不染にして染なる事相に外ならないとする。(1)次に『撰大乘論世親釈』真諦訳巻第二の相品の七章に従いながらも「依<sub>ニ</sub>撰論<sub>一</sub>建立<sub>ニ</sub>立頼耶<sub>一</sub>有<sub>ニ</sub>其八義<sub>一</sub>」とする。今その関係を比較すれば凡そ

次の通りである。

《孔目章》

《撰論世親釈真諦訳》

- |   |        |
|---|--------|
| 一依 <sub>ニ</sub> 三相義 <sub>一</sub> 知 <sub>レ</sub> 有 <sub>ニ</sub> 本識 <sub>一</sub> ……………                              | 相章     |
| 二依 <sub>ニ</sub> 熏習義 <sub>一</sub> 成 <sub>レ</sub> 有 <sub>ニ</sub> 本識 <sub>一</sub> ……………                              | 熏習章    |
| 三依 <sub>ニ</sub> 互為因果義 <sub>一</sub> 成 <sub>レ</sub> 有 <sub>ニ</sub> 本識 <sub>一</sub> ……………                            | 不一不異章  |
| 四依 <sub>ニ</sub> 不一不異義 <sub>一</sub> 成 <sub>レ</sub> 有 <sub>ニ</sub> 本識 <sub>一</sub> ……………                            | 更互為因果章 |
| 五依 <sub>ニ</sub> 因果別不別義 <sub>一</sub> 成 <sub>レ</sub> 有 <sub>ニ</sub> 本識 <sub>一</sub> ……………                           | 因果別不別章 |
| 六依 <sub>ニ</sub> 縁生義 <sub>一</sub> 成 <sub>レ</sub> 有 <sub>ニ</sub> 本識 <sub>一</sub> ……………                              | 縁生章    |
| 七依 <sub>ニ</sub> 彼因縁具不具義 <sub>一</sub> 成 <sub>レ</sub> 有 <sub>ニ</sub> 本識 <sub>一</sub> ……………                          | 四縁章    |
| 八依 <sub>ニ</sub> 會 <sub>レ</sub> 名 <sub>レ</sub> 婦 <sub>レ</sub> 正成 <sub>レ</sub> 有 <sub>ニ</sub> 本識 <sub>一</sub> …………… |        |

この内の第八は相品中には該当する部分が存在しないが、そこに引用される文は相品の直前の衆名品の最後の文であり、その意味では全てを『撰論釈』に依ったものと言うことができる。しかしそこに説かれる教説の内容は『撰論釈』と必ずしも全同ではない。むしろそれを大幅に改変したものであると言った方が適當であろう。例えば第六「依縁生義」では、この中を更に十門に分けて論ずるのであるが、その第六に「約<sub>ニ</sub>熏成不成<sub>一</sub>并<sub>ニ</sub>差別<sub>一</sub>」の一項を設けて『撰論』に、

堅無記可熏 与<sub>ニ</sub>能熏<sub>一</sub>相应 (大正31・一一五・c)

と説かれる所熏処の四義を「梨耶具<sub>ニ</sub>四徳<sub>一</sub>方堪<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>熏」

として、

一堅謂理実故堅。識外余法依、識不<sub>レ</sub>自在。並皆不堅。  
……(大正45・五四四・c)

二無記義方得<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>薰。何以故。無記者即是無分別義。  
如来藏中方有<sub>レ</sub>此法。……(同右)

三可熏者、唯如来藏不<sub>レ</sub>守<sub>レ</sub>自性。隨<sub>レ</sub>諸法緣一起成<sub>レ</sub>似義。故是可熏。(同右)

四与<sub>レ</sub>能熏<sub>レ</sub>相应者、唯如来藏有<sub>レ</sub>应<sub>レ</sub>諸法<sub>レ</sub>義。余法則無。何以故、以<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>守<sub>レ</sub>自性<sub>レ</sub>故。(大正45・五四五)

a) と説くのである。これは『撰論』所説の阿梨耶識を如来藏と解するものに他ならない。また第八「依会名帰正義」では、前述のように真諦訳『世親釈論』衆名品を引用しながらも、阿頼耶識の語を使用して、

若將<sub>レ</sub>頼耶名曰<sub>レ</sub>梨耶<sub>レ</sub>義者、則為<sub>レ</sub>最勝。今約<sub>レ</sub>此義。梨耶之名唯在<sub>レ</sub>本識<sub>レ</sub>其義即勝。若目<sub>レ</sub>人法<sub>レ</sub>二我見処<sub>レ</sub>則非<sub>レ</sub>勝也。頼耶之義應<sub>レ</sub>準<sub>レ</sub>此知。(大正45・五四五・b)

とする。即ち、智儼がここで引用する『撰論』の文は、阿梨耶識を我見身見と執することを破する箇所であるが、これを阿頼耶識に置き替えることに依って阿頼耶識に対

する阿梨耶識の優位性を主張する教証としたのである。

つまり、人法<sub>二</sub>我見を破する教説としては阿頼耶識を説く意味があるが、そこに留まるならばそれは勝義とはならない。二空所顯の如来藏である阿梨耶識にそれを撰しなければならぬのである。従って当門の題目である「会名帰正」とは阿頼耶識の名を会して如来藏に帰することに他ならないのである。(9)第三には『顯揚論』卷第一の十九門を引用して阿頼耶識の建立を述べた後、本識としての阿頼耶識をどのような観点に依って理解すべきかという事を問答を以て明かしている。即ち、本識は生死の体としての因であり果であるべきなのにどうして生死と因果とを並べて説く必要があるのか、という問いに対して『成唯識論』等の所説は生死の中に於ける因果相生の道理を弁ずるのみであるから隨轉理門の説であつて眞実の理は無いと答えるのである。従って「離識以外更無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>法」とされる場合の識とは、

識者即是不染而染門如来藏之一義。(大正45・五四五・c)

でなければならぬのである。そこでこうした主張を成り立たしめる教証として『搜玄記』ではあまり重視されなかつた『楞伽經』の処々の文が引用されることになる

のである。その中でも特に注目しなければならないのは、

(一)大慧、如来蔵識不在阿頼耶識中。是故七種識有生有滅。如来蔵識不生不滅。(大正45・五四六・a)

海波常不<sub>レ</sub>断絶。身俱生故。離<sub>レ</sub>無常過、離<sub>レ</sub>於我過、

(二)大慧、阿梨耶識名如来蔵。而無明七識共俱。如<sub>レ</sub>大

自性清淨。(大正45・五四六・a)

の文であろう。いづれも菩提流支訳の『十卷楞伽經』の文を引用しながらも、第一の引用文では阿頼耶識の語を用いているのである。この二つの文は、古来注目されて来たものであり、特に地論教学の流れにあつてはこれらの所説に依つて如来蔵と阿梨耶識との関係を如何に解釈するかという点が非常に大きな問題であつた。その解釈の相違に由つて地論宗は、北道派と南道派とに分裂するに至つた程である。勤那摩提・佛陀扇多―慧光を祖とする南道派に於ても早くから菩提流支の影響を受けていたであろうことは想像に難くない。例えば法上が、阿梨耶識を第七識としたのはこの『十卷楞伽經』の「如来蔵不在阿梨耶識中」の説に依つたものであると指摘されている通りである。また慧遠が、如来蔵と阿梨耶識とを同視する背景に「阿梨耶識名如来蔵」の説が存することは容易に推察されよう。しかしながら、たとえ阿梨耶識

を真妄和合であると解するにしても、結果的に法上に於ては阿梨耶識の妄的側面が、慧遠に於ては真的側面が強調されることに依つて「阿梨耶識名如来蔵」「如来蔵不在阿梨耶識中」のどちらか一方は抹消されてしま

っているものであり、二つの文を矛盾なく説明し得るものではないようである。そうした観点に立つならば、ここで智儼が「如来蔵不在阿頼耶識中」とすることに極めて大きな意味があると考へなければならぬ。即ち、既に触れてきたように阿梨耶識と如来蔵との同一性を積極的に説いてきた智儼にしてみれば、生死と因果との相乗に於て説かれる随轉理門の阿頼耶識説を生死の体としての如来蔵・阿梨耶識から切り離すことによつて、より一層強固に如来蔵と阿梨耶識とが結びつく結果になるからである。従つてこの部分はどうしても「如来蔵は阿頼耶識の中には在らず」でなければならぬのであり、「阿梨耶識を如来蔵と名づく」でなければならぬのである。この後、末那識と意識との建立を明かして第五門「建立」を終え、次の第六門「弁成就不成就」では『頭揚論』『瑜伽論』を引用して、結論では、

当<sub>レ</sub>知。阿頼耶識欲<sub>レ</sub>成就<sub>レ</sub>者、会通<sub>レ</sub>如来蔵。

(大正45・五四七・a)

と結ぶ。第七門「対治滅不滅」・第八門「薰不薰」では本稿の主題と直接的に関わる所説を見ない。第九門「弁真妄不同」では、

此阿頼耶識有真妄不同。(大正45・五四七・a)

としながら、『地論』『撰論』『瑜伽論』等の所説を引用して、法空第一義諦にその究極の真実を求むべきことを明らかにする。ここに説かれる真妄とは、染浄法の依止としての真妄という意味ではなく、第一義諦・世俗諦を表わすものである事に注意しなければならぬ。即ち、唯識を以て境の有を執するものに對すればこれは真であるが、それによって識の有を執すれば妄であるとされるのである。第十門「帰成第一義無性性」は爾前の第九門を受けて、一切法を唯識に撰し更にそれを無尽と捉えるところに一乗の究竟があるとするものであるが、この中では一乗唯識・三乗唯識・解唯識・行唯識といった言葉が注目される。即ち、教を一乗・三乗・小乗に分かつのは真諦訳の『撰論積』に依るものであるが、智儼は『搜玄記』以来一貫してこの説に準じているのであって、今、唯識を積するに際してもそれを全て三乗に撰するのではなく、一乗の唯識という概念を立てていることが注目に値するのである。『五十要問答』と『孔目章』は『華嚴

經』の所説の要点をそれぞれ個々に取り挙げて論ずるものであるから、それらが相互に如何なる關係に於て捉えられるべきかといった事は明確には語られていない。従ってそれらを総合する視点としては『華嚴經』自身の組織と『搜玄記』に説かれる智儼の見解とに依らなければならぬのである。『搜玄記』には一乗唯識といった概念は見当らないのであるから、これは新訳の唯識との關係に於て設定されたものと考えられるわけである。しかしながら、一乗唯識に就いては、あまり詳しい言及はなく「唯十識」と説明するのみである。また、

總説唯識有二種。一者解唯識。二者行唯識。

如意識唯識初即順行後即順解。本識唯識初即

順解後即順行。広如疏説。(大正45・五四七・b)

と説かれる解唯識・行唯識は、既述の『搜玄記』に説かれるものと全く内容は同じものであり、言い方が逆であるにすぎない。従って、智儼の唯識理解は、行・解と意識・本識との相乗に依って為されたものである点は終始一貫しているわけである。

以上によって、新訳唯識に触れた後における智儼の阿梨耶識理解が『搜玄記』に説かれるものの延長にあることは明瞭となったであろう。こうした解釈は、阿梨耶識

と阿頼耶識とのいずれもが *alayavijñāna* の音写語であることと何等矛盾するものではない。何となれば、智儼においては如来藏阿梨耶識という概念が既存のものであったわけであるから、それと比較することに於て新訳の阿頼耶識を咀嚼していったからである。

#### 四

『搜玄記』に於て法界縁起の染門として説かれた阿梨耶識縁起説は、地論南道派の伝統的な阿梨耶識觀を受け継ぎながら、『撰大乘論』を導入することにより唯淨の性起から切り離された如来藏と結びつくことに依って形成されたものであった。性起・如来藏・阿梨耶識の三者は相互に有機的な関連を持っているので、その発端が那邊にあったかということは容易には断定できない。しかし、結果的に言えば、如来藏阿梨耶識を真識用大の染用として説かねばならなかった慧遠と、如来藏阿梨耶識を法界縁起染門として位置づけた智儼との差は甚だ大きい。そしてこの如来藏を背景とする阿梨耶識の理解は玄奘に依って新訳唯識が紹介されるに際しては重要な依りどころとなつて三乗教を初教と終教とに分ける基準ともなつたのである。玄奘の帰朝を境として中国佛教界は大きく

変動した。その渦中にあつては当然の事ながら智儼も新訳の諸経論に多大の関心を示した。その事は、『五十要問答』や『孔目章』に於ける新訳諸経論の引用の多さを見れば、容易に了解されよう。また彼が永年棲み慣れた至相寺を去つて長安の雲華寺に入寺することになった原因も②③そうした点にあつたかもしれないのであるが、それ程にまで強い関心を持ちながらも基本的には自己の立場を変革したわけではない。それは、同じく法常・僧辯門下であつた円測が、新訳唯識に傾倒していったのと好対照である。智儼が、新訳唯識に対して一線を画していたことは、例えば詳細な心所説を展開する『瑜伽論』や『成唯識論』に対して、それらは凡夫が道を修する上では、詳細であることよつて返つて能修の人を怖気づかせ、妨げとなるのみであつて何ら益がないと批判する例などによつて明瞭である。そこには、単に伝統的な地論宗の教学や旧訳の『撰論』を墨守するあまり新訳の唯識説を受け入れることができなかつたと言つただけでは済まされない、深い宗教的見地に基づく洞察力の鋭さを見ることが出来る。言い換えれば、もともと染淨相對において結びつく事となつた如来藏と阿梨耶識は、より一層細かな染縁起を説く新訳の阿頼耶識説に接することに依り、本

来の宗教性を再確認されることになったわけである。即ち、新佛教との接触は、結果的に、『搜玄記』に於て既に地論教学からの独立を成し得た智儼の教学がより一層一乗思想として精練されたものを志向していく直接のきっかけとなったのである。従って、地論宗の末流であった智儼が華嚴宗の祖と成り得た背景には、新訳佛教との接触を見逃すことができないのである。

智儼の生きた時代は、社会的には隋末の戦乱を経て盛唐へ向うという激動の時期であり、佛教の歴史の中ではまた空前の大翻訳家玄奘によって一乗方便三乘真実を標榜する全く新しい考え方の佛教が紹介されるという、正に波乱に富んだ時代であった。そうであればこそ彼が求めた佛教とは、現実の人間が救われるところの生きた宗教でなければならなかったはずである。本稿ではそうした智儼の教学における阿梨耶識の理解を、南道地論宗と華嚴宗との接点として考えてきたので、それが智儼の全思想の中で如何なる地位を有するか、また華嚴思想という流れの中では如何に捉えられるか、といった問題にまで言及することはできなかった。例えば、既述のような智儼の新佛教に対する態度は、後の法蔵が示したものとかなりの隔りがあるように思われる。同じく華嚴の祖と

して「儼蔵」と並び称されながら、何故このような差異が生じたのか、といった疑問が新たな問題として浮び上ってくるのである。このような点に就いては稿を改めて考えたいと思う次第である。

#### 〈註〉

① 『華嚴経伝記』(唐法蔵集)に於ける智儼の記述は卷第三(大正51・一六三・b~一六四・b)参照。

② 『統高僧伝』(唐道宣撰)に於ける智儼の記述は卷第二十(大正50・六五四・a)参照。

③ 『華嚴経伝記』は、杜順と智儼の出会いに関して、年十二有神僧杜順。無何而輒入其舍。撫儼頂。謂景曰、此我兒可還我來。父母知其有道欣然不悞。(大正51・一六三・b)と云う。

④ 初祖杜順と二祖智儼との関係を巡っては、近年様々な意見が提出されている。代表的なものとしては、智正初祖説(境野黄洋著『支那佛教史講話』下・四九〇頁以下)、智儼初祖説(鈴木宗忠著『原始華嚴哲学の研究』七頁以下)、初祖杜順否定説(石井教道著『華嚴教学成立史』二九四頁以下)等が挙げられる。また杜順の思想と智儼との関係については、木村清孝著『初期中国華嚴思想の研究』三二六~三七〇頁参照。

⑤ 『統高僧伝』卷第二十五(大正50・六五四・a)

⑥ 『華嚴経伝記』が記す、常法師・辨法師と『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』が「時長安有常辯二大徳」(大正50・二二

二・b)と云う二大徳とは、いずれも法常・僧辯であると推定される。但し、『華嚴経伝記』所説の辨法師を、靈辨であると考へた方が理解し易い点もあるので一概に断定はできないが、常法師とは法常のことであろう。法常の伝記については『統高僧伝』巻第十五(大正50・五四〇・c)五四一・a)参照。僧辯の伝記については同右巻第十五(大正50・五四〇・a)参照。靈辨の伝記については『華嚴経伝記』巻第三(大正51・一六三・a)参照。尚、坂本幸男博士は、智儼と玄奘を法常・僧辯の上足であったとされているが、『華嚴教学の研究』三九七頁参照、木村清孝博士は、『華嚴経伝記』の辨法師を僧辯であると断定することはできないとされている(木村前掲書三八〇頁参照)。

⑦ 『華嚴経伝記』に、

於焉大啓、遂立<sub>レ</sub>教分、宗製<sub>二</sub>此経疏<sub>一</sub>。年時二十七。(大正51・一六三・c)

とある疏が、『大方広佛華嚴経搜玄分齊通智方軌』(大正35所収)であると考へられる。

⑧ 坂本前掲書三六三〜三六六頁参照。

⑨ 石井公成稿「智儼の性起説」(『フィロソフィア』第六十七号、昭和五十四年)一二四〜一三一頁参照。

⑩ 同右

⑪ 坂本前掲書三八〇〜三九六頁参照。

⑫ 『不増不減経』には、

舍利弗、即此法身過<sub>二</sub>於恒沙<sub>一</sub>、無辺煩惱所纏、從<sub>二</sub>無始世<sub>一</sub>來隨<sub>二</sub>順世間<sub>一</sub>。波浪漂流往<sub>二</sub>來生死<sub>一</sub>。名為<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>。(大正16・四六七・b)とある。

⑬ 大正12・二二一・c

⑭ 大正32・五七六・a) b)

⑮ 坂本前掲書三八〇〜三九六頁参照。

⑯ 石井前掲論文参照。

⑰ 『大方広佛華嚴経』巻第二十五(大正9・五五八・b)

⑱ 大正9・五五八・c

⑲ これと同じ見解が『孔目章』にも見られることは後述の通りであるが、法藏にも『華嚴経問答』(大正45・六〇五・b)などに見ることがができる。

⑳ 大正9・五五八・c

㉑ 大正45・五四三・a) 五四七・c

㉒ 『孔目章發悟記』巻第十四(日佛全二二・三三・上七)

㉓ 一々についての詳細は、高峯了州著『華嚴孔目章解説』三五〜三七頁参照。

㉔ 大正31・七〇一・b) 七〇二・a

㉕ 大正31・一六二・a) 一六七・c

㉖ 大正31・一六二・a

㉗ 大正31・四八〇・c

㉘ (一)は『入楞伽経』巻第七(大正16・五五六・c)

(二)も『入楞伽経』巻第七(大正16・五五六・b) c)

㉙ 但し当然のことながら経では、いずれも阿梨耶識の語を用いている。

⑳ 坂本前掲書三八五頁参照。

㉑ 『顯揚聖教論』巻第十七(大正31・五六七・c)

㉒ 『瑜伽師地論』巻第七十六(大正30・七一八・b)

㉓ 『十地経論』巻第八(大正26・一六九・a)

③③ 『撰大乘論釈』真諦訳卷第八（大正31・二〇八・c）

③④ 『瑜伽師地論』卷第五十一（大正30・五八〇・b）

③⑤ 『撰大乘論釈』真諦訳卷第九に、

如來成<sub>レ</sub>立<sub>レ</sub>正法<sub>ニ</sub>有<sub>三</sub>種<sub>一</sub>。一立<sub>二</sub>小乘<sub>一</sub>。二立<sub>二</sub>大乘<sub>一</sub>。三立<sub>二</sub>一乘<sub>一</sub>。於<sub>レ</sub>此<sub>三</sub>中<sub>ニ</sub>、第三<sub>ニ</sub>最勝故善成立<sub>一</sub>。（大正31・二二二・b）  
と説かれるものに依る。これを小三一乗と解することは、既に『搜玄記』において、

又依<sub>二</sub>真諦撰論<sub>一</sub>、一者一乘、二者三乘、三者小乘也。

（大正35・一四・b）

とする例などに見ることができる。

③⑥ 坂本前掲書四〇二～四一〇頁参照。

③⑦ 智儼の雲華寺入寺が何時頃の事であるかは不明であるが、一然撰の『三國遺事』卷第四（大正49・一〇〇六・c）に依れば義湘が至相寺で智儼に謁したのが永徽初年（650）の事であり、崔致遠撰の『法藏和尚伝』（大正50・二八一・a～b）に依れば顯慶四年（659）には智儼は雲華寺で華嚴經を講じていたとされるから、恐らくその間のことであつたと考えられる。

③⑧ 大正45・五四六・b