

智儼と五教判

—頓教と三乗・一乗の対配の観点から

馬 淵 昌 也

はじめに

いわゆる唐代の「華嚴教学」(『華嚴経』を最高の仏典と押さえながらその内実を探り、該経とその内容の最高の地位を全仏教との相関の中で示そうとする営み)の、現在確実にわかる範囲での実質的定礎者といえる智儼(隋・仁寿二年〔602〕—唐・総章元年〔668〕)の教判思想については、これまで相当の研究が蓄積されてきている。そのうちでひとつの問題となっているのが、小乗・初教・終教・頓教・円教を並立させる、いわゆる五教判の成立を智儼に見うるか否かの問題である。これについては、諸学者の意見の間に大きな分岐が存在するのである。

かつて、木村清孝氏は、智儼の教判には唯一の確立した見方があったわけではないとしつつ、四つの立場を用いていたとされた。即ち、慧光に淵源すると考えられる漸・頓・円の三教判、真諦訳『撰大乘論』及びその『世親釈』に依拠したと考えられる小乗・三乗・一乗の三教判、そしてのちに高弟の一人である法蔵が完成した五教判、及び華嚴一乗における共教・不共教、或いは同教・別教の教判である(注1)。智儼の教判説を考えようとする際に問題になるのはこの四種の分類法であることについては、諸学者の間に異論は無いと思われる。

これら四種の分類法は互いに不可分に関連しあうので、相互に参照しつつ検討する必要がある。本稿では、智儼における五教判の成立の有無に関する先学の諸説を整理したうえで、これら智儼の用いた教判概念のうち、特に頓教と三乗・一乗の対配の問題を主題としてとりあげることを通じ、智儼において五教判が成立していたか否かについてひとつの観点を示したいと考える。

一、これまでの研究の回顧

さて、本論に進む前に、まずは智儼の教判をめぐる先学の主たる研究成果を、特に五教判の有無の認定に関わる問題を中心に整理しておきたい

まず、湯次了栄氏は、『華嚴大系』において、法蔵以前に五教の組織を標榜した者はないとしつつも、『華嚴五教止観』を伝承に従って杜順のものとしたところから、五教の名称の創唱者は杜順であるとされた。これは、今日『華嚴五教止観』は杜順のものではなく、迺に後代の著作であるとされていることからすれば、すでに有効性を失った説といえる。

その上で、智儼については、『孔目章』において法蔵の五教判の先駆的分類を示し、法蔵の五教判確立に貢献したとはいえるが、教判としては光統（慧光）の漸・頓・円三教判を依用していて、五教を教判論として標榜したところはない、とされた^(注2)。

一方、坂本幸男氏は、智儼は、門弟の法蔵がのちに『華嚴五教章』において定式化した五教＝小乗・大乘始教・大乘終教・頓教・円教の構想を、その著作においてすでに提出していた、とされた。即ち、智儼は、当初『搜玄記』において漸・頓・円の三教判を用いていたが、かつて撰論学派の法常のもとで学んだ同門の玄奘がインド行から帰国し（645）、それまでの中国における唯識解釈と大きく異なる学説を紹介し始めると、それに対する対抗意識に導かれ、『五十要問答』においてその玄奘唯識の新説を「大乘初教」或いは「大乘始教」と定義し始め、ついに『孔目章』において五教の体制を整えたとされた^(注3)。

また義湘（相）の教判を論ずるにおいて、智儼における頓教の位置付けについても論及され、智儼は『搜玄記』で『華嚴経』を頓・円に配していたことから考えて、五教組織においても頓教を円教に引きつけて考えていたに相違ないとされた。そしてそれは義湘（相）と同様で、法蔵が円教と頓教を截然と分けたのとは異なるものだとされた^(注4)。

次に、梅辻昭音氏は、智儼の各書に見られる教判論を、漸・頓・円の三教判と、一乗・三乗・小乗の三教判、そして小乗・初教・熟教・頓教・円教（小乗・初教・終教・頓教・一乗）との三つととらえた上で、『孔目章』で五教判が

成立した、とされた。そして、それは、慧光→智正→智儼と継承された漸・頓・円の三教判に、一乗・三乗・小乗の三教判が重ねられ、坂本幸男氏の言われる如く『五十要問答』の段階で玄奘唯識への対抗から漸教が始教・終教に開かれ、そこで小乗・初教・終教・頓教・円教（一乗）が成立した、とされた（注5）。

更に、木村清孝氏は、上に述べたように智儼の教判論を四つのタイプに整理した上で、小乗・三乗・一乗の型について、『搜玄記』にも用いられていた小乗・三乗・一乗の三教判が、『五十要問答』になると、三乗を初教（始教）・終教に二分する見方が出てきたとして、玄奘唯識の位置づけを試みたことによるものであらうとされた。そして、五教判については、『孔目章』において、いくつかの種類において、五教の教判が現れたとされ、その諸タイプを一覧表に示された。その上で智儼が定立した五教判は基本的にはひとつと見うるとされ、それは、漸・頓・円の三教判、小乗・三乗・一乗の三教判を踏まえて発展させたものと考えられる、とされた。

また、木村氏は頓教と『華嚴経』の関係の変化にも注目された。即ち、『搜玄記』では『華嚴経』は頓・円二教に撰せられていたのに、五教判では『華嚴経』と頓教の関係に言及がないことである。そして、頓教を一乗の教義を分有するものとして、教判に組み入れ、円教が、頓教以前の可説的境位と、頓教の不可説的境位とを包み越える、すなわち頓教を止揚するものとして円教の性格が明確にされたことと関わるであらうとされた（注6）。

また、中條道昭氏は、法蔵によって明確にされた五教という概念の創出は智儼にかかるものだとされ、『孔目章』においては、『搜玄記』以来の、漸・頓・円と小乗・三乗・一乗の両教判の融合とみられる型の、小・初・終・頓・円の五教によって教判の網格を表すことが多いが、表現は一定しない、とされた。

そして、特に『孔目章』段階での頓教の位置付けに注目され、頓教は三乗漸教に対するものとして立てられたが、頓教は最終的に三乗に撰せしめられてはおらず、一乗同教的な文脈で三乗真如に頓教が説かれることがあったにとまるとされた（注7）。

一方、吉津宜英氏は、智儼の教判は、終始一貫して「漸・頓・円」の三教判であり、たとえ『孔目章』において五教的組織が現れていたとしても、それは

一貫したものではなく、五教判を立てたとはいえないとされた^(注8)。また、坂本幸男氏以来、『五十要問答』で始めて始教・終教という分け方が出現したとされてきたが、それは誤りで、『搜玄記』段階から実はこの発想は存在することを指摘された。そして正確には、既に智儼の内部に存在していた始教・終教を分ける発想の、その始教に玄奘唯識を配当したというのが真実だとされた^(注9)。

このように、智儼における五教概念の成立を認めるか否かについては、先学の意見は一致を見ていない。一方では、坂本幸男氏・梅辻昭音氏・木村清孝氏・中條道昭氏らのように、『孔目章』における実質的な五教概念の成立を認める立場が存在する。しかし、一方には湯次了栄氏・吉津宜英氏のように、智儼の教判は一貫して漸・頓・円の三教で終始し、五教概念は成立していない、とみる立場が存在する。結局、諸先学は、智儼の『孔目章』段階における、“五教的”教判概念の出現を共通して認めながらも、それを法蔵が『華嚴五教章』、『華嚴經探玄記』などで示した五教に相当するものと見うるか否かで意見が分かれているのである。

筆者は、この問題についての認識を一步進めるためには、初期の漸・頓・円と、『孔目章』段階での教判とが、同一で連続しているか否かを検証することがまず重要だと考える。即ち、初期の漸・頓・円が後期まで同一の実質で連続しているとすれば、五教らしき外観を呈していても、漸・頓・円三教の内部で萌芽的に現れたものとみるのがより正しいであろう。しかし、もし両者の間に本質的な相違が存在すれば、『孔目章』では、漸教・頓教・円教の三教判とは異なった、新たな五教判的観念が成立していたと見る方がより正しいことになると思われる。そして、後者の立場に立ったとして、それが法蔵の五教そのものとみうるか否かは、またもうひとつ、独立して考察すべき別の問題とみるべきだと考える。

そこで、筆者としては、本稿で、序文にも示したように、頓教と一乗・三乗との対配という問題を中心に、初期と最後期で同一と見うるか否かを検証し、この問題についての認識を従来よりも明瞭ならしめたいと考える。そこで用いる材料・事実の殆どは、先学によってこれまで積み重ねられてきた研究の成果に負うものであるが、しかしそれらの先学の成果は個々バラバラに提示された

もので、まとめ上げてひとつの結論を導くには至っていない。そこで筆者はここにおいて、そうした総合作業を行いたいと考えるのである。

なお、私見によれば、智儼に関する従来の研究の一部には、零細な資料から、或いは十分に確実明瞭でない資料から、相当の武断的判断を行ってきたものも存在している。それは、何度にもわたる破仏他の要因で、当時作成された夥しい数の原文献の殆どが失われ、資料がほんの僅かしか残っていないという状況を踏まえた上で、なんとか残った材料の中から、当時の状況をあたらかぎり再現しようという意欲に導かれたものとして、大いに評価に値するものといえよう。しかし、そうした研究方法に導かれた成果は、一方では、相当の飛躍・冒険を伴うものとして、後から続くものが直ちに依用するのに躊躇をおぼえざるを得ないのも否めない事実である。そこで本稿では意識的に禁欲的な構えをとり、確実に確認できる範囲に問題をしばって、依拠できる議論の基礎をできる限り堅実な形で据えなおすことを論述の方針とすることとしたい。

二. 智儼『搜玄記』における漸教・頓教・円教の淵源と意義

まず、智儼が『搜玄記』において示した漸・頓・円三教判について、それがどのようなものか確認し、同時にその淵源及び思想史的意義を考てみたい。この問題を考えるのに、最も基礎的な資料として、まず次のものが挙げられる。

第二明藏攝分齊者、斯之玄寂、豈容言哉。但以大悲垂訓、道無私隱、故致隨縁之説、法門非一。教別塵沙、寧容限目。如約以辨、一化始終、教門有三。一曰漸教、二曰頓教、三曰圓教。初門漸内、所詮三故、教則爲三。約所爲二故、教則爲二。言其三者、一曰修多羅。…二毘那耶、此云滅。…三者阿毘達摩、此云無比法、亦名對法。…所爲二故、教即爲二者、根有利鈍、法有淺深、故約聲聞鈍根、就分別性立於三藏、成聲聞行法故也。爲菩薩利根、約無分別等三無性義立三藏、爲成菩薩行法故也。(『搜玄記』卷一之上・T35・13c-14a)

これは周知の如く、『搜玄記』開卷劈頭に置かれた、彼の、漸・頓・円の三教判で仏教全体を区分する見方の提示、及び続く漸教についての説明の部分であ

る（この後に更に頓教・円教の説明が続くのであるが、長いのでそれは後に必要に応じて引用することとしたい）。法蔵の『華嚴経伝記』によると、智儼は27歳の時（628）に、自らそれまでの努力を踏まえて会得した立場を込めて『華嚴経』注釈を作成したという。これは諸先学が一致して考えている通り、『搜玄記』のことと見てよいであろうから、つまりは若年の智儼が自らの立場としてこれを用いたことが確認できる。

この漸・頓・円三教判が中年期以降の智儼にとっても重要なものであったことは、日本鎌倉時代の梶尾の順高が、『起信論本疏聴集記』巻三本に、高麗の義天編集の『円宗文類』巻三からの引用として、智儼の『無性釈撰論疏』の蔵撰分齊を引いているところに、

二辨藏攝分齊者、斯之玄寂、豈容言哉。但以大聖乘訓、道無私隱、隨彼機緣、說法非一。教別塵沙、寧容限因。如約以辨、一化始終、門有三。一曰漸教、二曰頓教、三曰圓教。云々（『大日本仏教全書』本・135頁・上）

とあることから窺えよう（注10）。順高は、続けて一部を引用した後、「所有三教之義、與搜玄同、故今略之」というが、ここで智儼が、ほぼ『搜玄記』と同様の三教による教判を示していたことがわかるのである。『搜玄記』は27歳という若年の作だとされるが、『無性釈撰論疏』は、当然玄奘による訳出（649）以後、そして逸文に659年訳出の『成唯識論』を引用していることからすると、60歳近くの作品で、そのころまで智儼はなおこの三教判を堅持していたことが理解される（注11）。

さて、続いて、この漸教・頓教・円教の三教判が、どういった淵源にもとづいて出現したと考えられるか、その過程についての確認を行いたい。慧光にはじまる地論学派の、漸・頓・円三教判の各概念は、元来南朝の既存の教判概念を前提にしつつ作成されたと考えられる（注12）。また、地論学派内部で、三教判は様々に展開を見せた（注13）。智儼の三教判の淵源及び思想史的意義を云々するならば、本来は、こうした地論学派に至るまでの、漸・頓・円三教判を中心とする教理展開全体の内でも確かめられるべきであろうが、それは現在の筆者の手に余る規模の問題となるので、今回は慧光及び智正という、智儼への直接的影響が確認できる人物との関係のみに限って論述することとしたい。

法蔵の『華嚴五教章』、『探玄記』、『華嚴経伝記』では、地論学派最初期の指導者、慧光の教判が漸・頓・円三教であったと紹介している。また、『華嚴経伝記』には、慧光に四巻本の『華嚴経疏』が存在したことを記している。同時に『華嚴経伝記』ではまた、智儼が地論学派の流れを汲む智正（559-639）のもとで『華嚴経』の講義を聴いたが不満感を払拭できず、慧光の『華嚴経疏』を得て「稍殊軫を開いて」、別教一乘無尽縁起の発想を得たあと、異僧から六相の重要性を説かれたことから、それに深い理解を得、遂に27歳で『華嚴経』の注釈を著わした、ということを書き記す。

儼以法門繁曠、智海沖深、方駕司南、未知何厝。乃至於經藏前、禮而自立誓、信手取之、得華嚴第一。即於當寺智正法師下、聽受此經。雖閱舊聞、常懷新致。炎涼亟改、未革所疑。遂遍覽藏經、討尋衆釋、傳光統律師文疏、稍開殊軫、謂別教一乘無盡縁起、欣然賞會、粗知毛目。後遇異僧來、謂曰、汝欲得解一乘義者、其十地中六相之義、慎勿輕也。可一兩月間、攝靜思之、當自知耳。言訖、忽然不現。儼驚惕良久、因則陶研、不盈累朔、於焉大啓、遂立教分宗、製此經疏。時年二十七。（『華嚴経伝記』卷三・T51・163c）。

先学はこうした法蔵の証言にもとづき、智儼の漸教・頓教・円教の三教判は慧光の四巻の『華嚴経疏』にもとづく、とされている（注14）。結局、今日慧光の著作は伝わらないので、彼の『華嚴経疏』と、智儼の『探玄記』の蔵教相攝、及びその後の「随文解釈」部分にも出てくる教判に関する部分が、相互にどういう関係にあったかは、直接確かめることができない。ただ、諸伝承を勘案すると、慧光の四巻本の『華嚴経疏』に漸教・頓教・円教の三教判が存在していたこと、及びそれが、『探玄記』の三教判の記述とは、直接的引用関係を含めて、相当緊密な関係にあったであろうことは確実である。

即ち、今津洪嶽氏が指摘された通り、日本鎌倉時代の湛菴（1271-1345）の『五教章上巻纂釈』第十一の「光師积意等事」（『大日本仏教全書』本・185頁上）の引用によれば、宋の観復（-1146-）の『五教章析薪記』（散逸して現存せず）には「師名惠光、創述華嚴廣略兩疏、廣有十卷、略有四卷。據圓宗文類引彼略疏、所叙三教、初二有小不同、今文多是廣疏中意、故文云光師釋意等也」とあったという（注15）。ここにいう「略疏」とは、慧光の四巻本『華嚴経疏』である。

『円宗文類』は高麗義天の編纂になるものである。この観復の証言から、その義天の『円宗文類』に慧光の四卷本『華嚴経疏』が引かれていたこと、そしてそこに漸教・頓教・円教の三教判が出ていたこと、及びそこにおける円教の定義は、法蔵が『五教章』で引く、「爲於上達分階佛境界者、説於如來無礙解脫究竟果海圓極祕密自在法門」（『華嚴一乘教義分齊章』卷一・T45・480b）という文面と、漸教・頓教についての定義の文面に比すれば、大きな差異はなかったことなどが窺えるのである（なお、後述のように、諸先学によって智儼が慧光の『華嚴経疏』に依拠して書いたのではないかとされている『搜玄記』の「隨文解釈」部分における円教の定義の記述は、「所言圓教者、爲於上達分階佛境界者、説於如來解脫法門、究竟窮宗、至極果行、満足佛事、故曰爲圓」（『搜玄記』卷一之上・T35・15C）とある）。

また、湛睿は、同所で慧光の『華嚴経疏』そのものを引きながら、次のように語っている。

問、付光師三教、且華嚴經何教所攝耶。答、當章、圓教攝云々。難云、彼華嚴疏第一云、今此經者、三教之中、蓋是頓教所攝。已上。又云、頓者、始於道樹、爲諸大行、一往直陳宗本之致。方廣法輪其趣淵玄、更無由藉、以之爲頓。已上。既釋頓教之相、正當今經、何云圓教攝耶。

ここで湛睿は、慧光自身の『華嚴経疏』では、『華嚴経』は頓教となっているが、なぜ法蔵は慧光の説を紹介するのに、円教にも含む、といているのか、という問答を立てている。その中で、慧光『華嚴経疏』からの引用として、「頓者、始於道樹、爲諸大行、一往直陳宗本之致。方廣法輪其趣淵玄、更無由藉、以之爲頓」（『大日本仏教全書』本・185頁上）を記録しているのである。

そして、これは智儼『搜玄記』卷一の「隨文解釈」の「約三教相成」で語られる漸教・頓教・円教の記述の中の、頓教についての文言、

約三教相成者、謂始於道樹、爲諸大行、一往直陳宗本之致、方廣法輪其趣淵玄、更無由藉、以之爲頓。（『搜玄記』卷一之上・T35・15c）

と全く一致している。そこで、智儼の『搜玄記』卷一「隨文解釈」の「約三教相成」で語る部分は、慧光の『華嚴経疏』に依拠した文面なのであろうという推定が成り立つのである（注16）。

ただ、この湛睿の議論を信用すれば、智儼が『華嚴經』について「此經即頓及圓二教攝」（『搜玄記』卷一之上・T35・14b）と語り、頓教・円教二教の所属としたことは、慧光の『華嚴經疏』とは違ったようである。今も引用したとおり、湛睿の『五教章纂釈』の同所には、慧光の『華嚴經疏』卷一の文として、「彼華嚴疏第一云、今此經者、三教之中、蓋是頓教所攝」というものが引かれており、慧光はそこでは頓教の所属だとしているからである。ここでの湛睿の証言と同じことを、実は湛睿の師にあたる日本鎌倉時代の凝然も、法蔵の『五教章』における慧光説の紹介との相違についての疑問から、既に次のように語っていた。

問、光統疏第一、陳漸頓圓三教已、云今此經者、三教之中、蓋是頓教所攝。已上。不言圓攝。今章所叙、應與彼一、何故相違。（『五教章通路記』卷十一・T72・366c）

しかし、結局のところ、この問題については、（『円宗文類』経由かもしれないが）凝然・湛睿の目に入った限りでは、慧光の『華嚴經疏』には、頓教所攝とあったのであるということ以上は何ともいえない（注17）。

このように、智儼の三教判は慧光の四卷本『華嚴經疏』と密接な関係において成立したものであると推定されるが、その具体的異同については、これ以上踏み込むことはできない。従って、慧光との関係において智儼の三教判の思想的意義を考えようとしても、『華嚴經』を頓教所撰と見るか、頓・円二教所撰とみるか、の相違点以上には素材がないので、難しい。

さて、その一方で、実は智儼のこの三教判は、慧光にのみ淵源をもつとすることはできない。

即ち、法蔵の証言では、智儼がその『華嚴經』の講義を聞いても十分納得できなかったという、智正（559-639）の『華嚴經疏』の撰教分齊が、やはり順高の『起信論本疏聽集記』卷三本に、『円宗文類』卷三からの引用として見える（注18）。そこには次のようにある。

此初先明攝教分齊、以釋經名。如來大聖、體道窮源、曠包無外、化用殊倫、普潤群品。教雖塵沙、略舉其要、惣有二種。一聲聞藏、二菩薩藏。云聲聞藏者、如來初成道已、第六七日後、往波羅奈國鹿苑之所、爲小機人轉於有

作四諦法輪、如此等教、名聲聞藏。就中復二、謂聲聞聲聞、緣覺聲聞。…云菩薩藏者、如來創始成道第二七日、爲大根性人、説於大乘究竟法輪等。就中亦有二種之異。一依漸教入菩薩。謂從小入大、或有先曾習於大乘、中間學小、後還向大、此等皆是漸入菩薩。…二者、依頓教入。有諸衆生、久習大乘、唯心眞觀相應善根、今始見佛、即能頓入究竟大乘。…今此經者、二藏之中、菩薩攝。漸頓教中、淳爲根熟直入人説故、是頓教法輪。故亦名圓教攝。故經云、説圓滿修多羅也。概知教分齊、次釋經名。(『大日本仏教全書』本 133 頁上-134 頁下)

これを見ると、まず仏教を大きく声聞藏と菩薩藏に分ける。その上で、声聞藏には声聞と縁覺を分け、菩薩藏には漸教と頓教を分けるのである。そして『華嚴經』は何に属するのかにおいて、菩薩藏であり、頓教に属するとした上で、また円教の撰でもある、とするのである。ここでは、円教と二藏の関係が今ひとつ明確でないが、ともかくも漸・頓・円の三教の名称が出ている。とすれば、法蔵の証言にある、智儼の智正の『華嚴經』解釈に対する不満はともかく、漸・頓・円の三教を用いる発想自体については、智正について『華嚴經』を学習する段階で既に知っていたことは確実である(注19)。

また、当時、地論学派内で漸・頓・円三教判が様々に用いられていたことの少なくとも一斑は、智儼は知っていたであろう。となれば、智儼は、『搜玄記』で、漸・頓・円の三教判についての文言の一部を慧光の四卷本『華嚴經疏』から引き写してはいるものの、三教判の発想そのものを、慧光の四卷本『華嚴經疏』から得たのではないはずである。考えてみれば、法蔵の『華嚴經伝記』には、慧光の『華嚴經疏』から、漸・頓・円の三教判の発想を得た、とは書いておらず、智儼は慧光の『華嚴經疏』を通して「別教一乘無尽縁起」に相当する発想を発見した、といている。

では、ここにある程度確実に示された、師である智正の教判思想との関係において、智儼の漸・頓・円三教判のもつ意義はなんであろうか。順高による引用部分を見る限り、智正の『華嚴經疏』では、「撰教分齊」において円教の内実についての規定が無く、そのままに経名の解釈に入っていることが注目される。これと、法蔵の、智儼は智正の『華嚴經』講義に不満であり、慧光の『華

『華嚴經疏』から「別教一乘無尽縁起」の発想を得て新境地を開いた、という証言を合わせて考えれば、智儼の智正の『華嚴經』観への不満の中心は、彼が納得できる形で、智正が円教の内実を十分明確化していなかったことに求めたくなる。

もっとも、智儼の『搜玄記』も「蔵摂分齊」での円教の規定についてはそれほど詳しいわけではなくて、「第三言圓教者、爲於上達分階佛境者、説於解脫究竟法門、満足佛事、故名圓也。此經即頓及圓二教攝。所以知有圓教者、如下文云、如因大海有十寶山等准之。」(『搜玄記』卷一之上・T35・14b) としか語っていない。そしてむしろその後の「釈經題目」を終えて、更にその後の「隨文解釈」に入ってから、もう一回「初総料簡教之分齊」として、いわゆる「同時具足相応門」に始まる古十玄を列举し、「上之十門玄、並皆別異。若教義分齊與此相應者、即是一乘圓教及頓教法門。若諸教義分與此相應而不具足者、即是三乘漸教所攝。」(『搜玄記』卷一之上・T35・15b) と語るのである。つまり、円教(ここでは頓教も含まれるが)の「無尽縁起」的な内実である「十玄」は、「蔵摂分齊」ではなく、もっと後の方で述べられているのである。智正の『華嚴經疏』の引用部分は、経名解釈すらも、「大・方・広・佛」までで終わってしまっているので、その後がどうなっていたのか全く分からない。とすれば、智儼の不満が智正の『華嚴經疏』における円教の内実の規定の不充分性にあったかどうか、確実な結論は下せない。

一方、智儼には智正とはっきり異なる点として、漸・頓・円三教判を上位の教判として、二蔵の方は漸教の中に押し込めてしまった(二蔵が漸教の下位に含まれたということについていえば、勿論地論学派後期の学者、浄影寺慧遠の説に対しても大きな変化であるといえる)ことがある。これは注目すべき変化である(注²⁰)。これで、結果的には、まず漸教・頓教・円教が概念的に同レベルに並ぶことになるとともに、頓教及び円教は二蔵の外に出るポジションを得ることになった。恐らく、これは智正のように、まず全仏教を二蔵を分けて、その中の菩薩蔵に頓教漸教を分け、それらとは別に『華嚴經』に関わって円教を立てる、というのでは、漸教・頓教はまず二蔵に含まれるので、その外にある円教との間で、三概念が同列に並ばず、概念レベルが不整合であるとともに、

円教と二蔵との関係が不明確なままに残ってしまう。まずはこれを改善しなかったのではないだろうか。更にいえば智儼としては、『華嚴経』の規定としての円教が(そして頓教も)、二蔵を包括し超えるものであるとの規定を明確にしたいことからおこったのではなかったかとも思われる。ただ、こうした意図は明確に語られることはないので、これも推測の域に止まるものである。

ともかくも、ここでは智儼の若年から晩年まで用いられた漸・頓・円三教判の淵源とその思想史的意義について、慧光と智正との関係において、現存資料から最低限確実にいえることは何であるかの確認を行った。

3. 『搜玄記』における三乗・一乗の概念と頓教-I

さて、智儼の教判でもうひとつ極めて重要なものに、上に述べてきた漸教・頓教・円教と並んで、『搜玄記』から『無性积撰論疏』でも用いられ、『五十要問答』で重点的に運用された、『撰大乘論』にもとづく小乗・三乗・一乗の議論がある。そして、その小乗・三乗・一乗の三分法の一部とも重なる、三乗・一乗の分け方と、上で述べた三教判の頓教との対配が、『搜玄記』におけるひとつの問題になる。本論文の主題はまさにここにある。次にこれを論じてゆくことにしたい(注21)。

この問題について、高峯了州氏、及び吉津宜英氏は、『搜玄記』において智儼は頓教を三乗に含めて考えていた、とされた。それと同時に、智儼が『華嚴経』について、「此經即頓及圓二教攝」とし、頓教・円教の所属としたのを、同別二教の概念を導入して考えようとしておられる(注22)。その根拠は、筆者が付度するに、以下の通りである。

即ち、智儼は、今も述べたように、円教について、

第三言圓教者、爲於上達分階佛境者、説於解脫究竟法門、満足佛事故名圓也。(T35・14b)

と述べた後、

此經即頓及圓二教攝。(T35・14b)

と語って『華嚴経』の円教・頓教への配属を明確にし、続いて

所以知有圓教者、如下文云、如因大海有十寶山等、准之。(T35・14b)

として円教の存在の根拠を教証を引いて論証する。そしてそのあとで、次のような問答を行い、『華嚴經』が三乗と繋がるのはなぜか、という問答を設定することに大きな根拠をもつと思われる。

問、此經何故上來通三乗分別及攝者。答爲此經宗、通有同別二教、三乗境見聞及修等故也。如法華經、三界之中三車引諸子出宅、露地別授大牛之車、仍此二教同在三界爲見聞境。又聲聞等爲窮子、是其所引、故知小乗之外別有三乗、互得相引、主伴成宗也。(『搜玄記』卷一之上・T35・14c)

ここで、智儼は、『華嚴經』が三乗と関連しその所属とされるのはなぜか、と自ら問いを設定したあとで、それは『華嚴經』に同別二教があって、この二教は『法華經』の三車と大白牛車のようなもので、いずれも三界内において衆生の見聞の対象となるものであるからだ、とするのである。そしてそこから敷衍して、『法華經』に出てくる声聞たちは、長者窮子の比喩のように『法華經』で一乗に誘引される対象となっているのだから、自分の果に安住せんとする小乗の声聞・縁覚とは別に、三乗の声聞・縁覚が存在することがわかり、それらが誘引関係をもちつつ、中心と補助の関係を成すというのである。

ここでは、智儼自らが『華嚴經』は三乗と繋がり、それに所属するものだとしている。高峯氏・吉津氏は恐らく、これを、彼が直前で「此經即頓及圓二教攝」(T35・14b) といって、『華嚴經』を円教のみならず頓教所属としたことを踏まえたものだとみるのである。そして、三乗に属する頓教にどうして『華嚴經』が関連するのかといえば、それは『華嚴經』の同教の側面があり、そこから三乗に属する頓教が『華嚴經』の所属として語られうるということを論証したものとみるのである(注23)。

しかし、実は、この、『華嚴經』は三乗とも関連しその所属とされる、とする記述を、直ちに頓教が三乗に含まれ、それが『華嚴經』を撰することを前提に導かれたものとする結論を引き出すことはできない。実は、その前で智儼は、漸教の説明のくだりにおいて、漸教を所詮の視点から修多羅藏・毘那耶藏・阿毘達摩藏の三藏に分け、また所為の点から声聞藏・菩薩藏の二藏に分けたところでも、「此經即修多羅藏也」といい、「此經即入大乘教攝也」といって、漸教

の枠組みにおいても『華嚴經』の所属を語っているからである。とすれば、『華嚴經』が三乗と繋がり、それに摂する、という文言は、こうした、『華嚴經』と漸教とのつながりを意識したものと見る事が可能になるからである。

ただ、漸教の説明における菩薩藏の説明は、

二菩薩藏内有二。一者先習大法、後退入小、今還進大。故經説言、除先修習學小乘者、我今亦令入是法中、名漸入也。二者久習大乘、今始見佛、則能入頓。故經説言、或有衆生世世已來常受我化、始見我身、聞我所説、即皆信受入如來慧也。此經即入大乘教攝也。(『搜玄記』卷一之上・T35・14 b)・

とあって、漸教の中に含まれた菩薩藏について、また漸入と頓入を分けており、その後で『華嚴經』が大乗經に属することが語られているのである。この記述によれば、漸教の中の菩薩藏の内に含まれる頓教に引かれて、『華嚴經』は大乗に属する、という結論が導かれたとみることも全く不可能ではないことになる。

ここでは、智儼は、智正の、声聞藏・菩薩藏を表に出し、それぞれの下位区分として声聞声聞・縁覚声聞、そして漸教・頓教を分け、『華嚴經』に即して円教をも出すというアイデアをひっくり返し、漸教・頓教・円教を表に出し、声聞藏・菩薩藏を漸教に含めるとともに、その菩薩藏の中身について、智正(これは浄影寺慧遠も)の漸教・頓教を分かつという発想を引きずってしまったので、頓教は漸教の中に一回現れ、また漸教と並立するものとしてもう一回現れる、というおかしなことになってしまったと考えられる。そして、その、漸教の中の頓教について『華嚴經』との関係が語られることを前提にして、先ほどから問題にしている、三乗と『華嚴經』とが関連するという規定が出てきた、とみることも可能性としては排除しきれない。ただ、実のところ、この前後の文面・文脈から、そうと確定することも同時に不可能である。

つまり、ここで筆者が確認したいことは、高峯氏・吉津氏は恐らく、智儼自身による、『華嚴經』が三乗とも関連し、包含される、という規定の当然の前提として、『搜玄記』において頓教が三乗に含まれていたとする結論を導いてこられたのであるが、この智儼自身の『華嚴經』と三乗の関係づけが、直ちに頓教

を三乗に配属させるという前提からのみ語られうるとはいえないということである。結局のところ、智儼の発言が、漸・頓・円と並立させられた三教のうちの頓教を三乗と見ることを前提に語ったものか、それとも漸教を三乗と見ることを前提に語ったものかを確定することはできないのである。そして、漸教の中の菩薩蔵に含まれる頓教が、『華嚴経』と関係を結ぶことを前提に、即ち、この漸教内の頓教を三乗とみることを前提に語ったものとみうる可能性もあるが、それも確定的ではないのである。より端的に言えば、「問、此經何故上來通三乘分別及攝者。答爲此經宗、通有同別二教、三乘境見聞及修等故也」（『搜玄記』卷一之上・T35・14c）という記述をもとに、頓教は三乗に属するものと考えられていた、とする結論を一義的に導くことはできない、ということである。

その一方で筆者は、少なくとも、別の資料にもとづけば、智儼が教判の表面に出した漸教・頓教・円教の三教の枠組みのレベルでの頓教は、三乗に属していたとはいえないことは確実であると考えられる。以下にそれを論じてみたい。

4. 『搜玄記』における三乗・一乗の概念と頓教-II

さて、『搜玄記』冒頭の「蔵撰分齊」では、漸教・頓教・円教の説明のうち、頓教のところでは、教証として『華嚴経』の十地品第九地に見える偈が引用された後、「以此文證知有一乗及頓教三乘差別」の一文があり、一乗・頓教・三乗という三概念が語られる。そしてその後にもまた、真谛の『撰大乘論』にもとづく小乗・三乗・一乗の三分法が有意味であることが述べられ、更に頓悟（頓教）と一乗の異同について解説がなされる。

第二頓教攝者、故下經云、若衆生下劣、其心厭没者、示以聲聞道、令出於衆苦。復有衆生、諸根少明利、樂於因縁法、爲說辟支佛。若人根明利、饒益於衆生、有大慈悲心、爲說菩薩道。若有無上心、決定樂大事、爲示於佛身、說無量佛法。以此文證知有一乗及頓教三乘差別。又依眞諦攝論、一者一乗、二者三乗、三者小乗也。問頓悟與一乗何別。答此亦不定。或不別。或約智與教別。又一淺一深也。（『搜玄記』卷一之上・T35・14b）

ここで、一乗・三乗と頓教、三概念の関係が問題になるのである。つまり、

「以此文證知有一乘及頓教三乘差別」とある一文を、どう読むのかということである。これこそ、『搜玄記』段階で、智儼が一乗・三乗と、漸教・頓教・円教と並列されるものとしての頓教の関係についてどう把握していたのかを示す重要な文例なのである。(残念ながら、現存の『無性釈撰論疏』の引用部分には、ここに相当するくだりは存在しない。)

この読みについて、先学には二つの立場がある。木村清孝氏に代表される立場は、「以此文證知、有一乘、及頓教、三乘差別」と読み、「一乗および頓教と三乗との区別があることが知られる」と読むものである。これに従えば、一乗と頓教と三乗は別のものとされており、頓教は一乗でも三乗でもないことになる(注24)。

一方、吉津宜英氏は、上にも記したごとく、頓教は『搜玄記』段階から三乗に属していた、と見られることから、この読みを批判され、「一乗と及び頓教三乗の差別」(筆者・つまり、「以此文證知、有一乘、及頓教三乘差別」と読むべきであるとされる。これに従えば、頓教は三乗に属するのであり、三乗に漸教三乗と頓教三乗があることになるわけである(注25)。

これはどちらが正しいのであろうか。結論からいえば、木村氏サイドの読みを採用することにならざるをえないと考える。その理由は以下の通りである。

ここで、智儼は、頓教を説明するにおいて、『六十華嚴』卷二十六、十地品の第九地に見られる偈を引用していた。それは次のようなものである。

若衆生下劣、其心厭没者、示以聲聞道、令出於衆苦。

若復有衆生、諸根少明利、樂於因縁法、爲說辟支佛。

若人根明利、饒益於衆生、有大慈悲心、爲說菩薩道。

若有無上心、決定樂大事、爲示於佛身、說無量佛法。(T9-567c)

この偈は、当時地論学派で、教判を考える際のひとつの重要な手掛かりになっていたようで、上掲の智正の『華嚴経疏』の玄談にも引かれている。ただ、そこでは一偈づつに分けられ、それぞれ声聞声聞、縁覚声聞、漸入菩薩、頓入菩薩に配当される。つまり、智正はまず仏教全体を声聞蔵と菩薩蔵に分け、その上で声聞蔵を声聞声聞と縁覚声聞に分け、菩薩蔵を漸教と頓教に分ける。そして最後に、『華嚴経』の所属について、菩薩蔵の頓教に属するとしつつ、同時

に円教でもある、としたわけである。そのうちの、声聞蔵の声聞声聞と縁覚声聞、菩薩蔵の漸教(入)と頓教(入)にこの四偈を順次配当するのである(注26)。

如此等教名聲聞蔵。就中復二、謂聲聞聲聞、縁覺聲聞。…故曰聲聞聲聞。是故下經云、若衆生下劣、其心厭没者、示以聲聞道、令出於衆苦也。縁覺聲聞者、…故下經云、若復有衆生、諸根少明利、樂於因縁法、爲說辟支佛。二人雖殊、同求小果、以是義故、對斯二人所說者、齊號爲聲聞蔵也。

云菩薩藏者、…就中亦有二種之異。一依漸教入菩薩。…此等皆是漸入菩薩。故余經云、除先修習学小乘、今亦令入是法中。此經亦云、若人根明利、饒益於衆生、有大慈悲心、爲說菩薩道。二者依頓教入。…此經亦云、若有無上心、決定樂大事、爲示於佛身、說無量佛法。斯等則是頓入菩薩也。前偈漸入大對小乘人、故云根明利。次後一偈、對頓機器、決示大事、頓說無盡佛法深義。(『大日本仏教全書』本『起信論本疏聽集記』133頁下-134頁上)

実は、智儼のこの偈のとらえ方は、この智正のとらえ方を踏まえながら、そこに三乗・一乗の分判を重ねていったものとみることができる。

即ち、智儼は、『搜玄記』の随文解釈の段で、ここについて次のような短いコメントを付けているのである。

二約根辨相、次一約身喻顯。此文有四。聲聞、縁覺、漸、頓等分四。亦可一乘、三乘分四也。(『搜玄記』卷四之上・T35・72a)

これは、つまり、この四偈を、二つの視点から読む可能性を同時に認めているのである。ひとつの見方は、智正と同じく、四偈を、声聞・縁覚・漸教・頓教に分属せしめるものである。そしてもうひとつは、三つ目までを三乗に配当し、四つ目を一乗に配当する見方である。これを彼はどちらも認めていたのである。そして、第四番目の偈についていえば、智正の言う枠組みにおける頓教と見うると共に、智儼独自の観点として、三乗に対する一乗と見うるといっているのである。

とすれば、上に挙げた玄談の一文は、この四偈から、「以此文證知、有一乘及頓教、三乘差別」と読み、「一乘および頓教と、三乗との区別があることが知られる」と読まなければならないことになるわけである。つまり、第四偈について一乗と頓教を並立させてとらえ、それ以前の三偈を一乗との対比において、

三乗ととらえた上での言明が、「以此文證知、有一乗及頓教、三乗差別」というものであって、頓教は三乗に属するとはされていないのである（注27）。

そして、その直後に、「又」と説き起こして、
又依眞諦攝論、一者一乗、二者三乗、三者小乗也。（『搜玄記』卷一之上・T35・14b）

といっているが、これは、この四偈を上のような二つの枠組みでとらえた上で、そこに関連する枠組みとして、彼が更に加えて小乗・三乗・一乗を考える可能性を認めていたことを示そう。しかし、それが四偈にどう配当されるのかは、残念ながら明確でない。或いは第一・第二が小乗、第三が三乗、第四が一乗なのかもしれないが、結局のところ明瞭でない。偈の内容から見て、第一偈は明らかに声聞、第二偈は明らかに縁覚、第三偈は明らかに菩薩であるから、ここに小乗（声聞・縁覚）と三乗（声聞・縁覚・菩薩）を截然と分けて配当するのは、難しかったのではないだろうか。

さて、上に述べたように、一乗と頓教は第四偈において並立しているのであれば、頓教は一乗なのか、ということが当然問題になる。そこで上に続いて次の問答が設定されるわけである。

問頓悟與一乗何別。答此亦不定。或不別、或約智與教別、又一淺一深也。
（『搜玄記』卷一之上・T35・14b）

彼としては、頓教と一乗を、上記第四偈において重ねてとらえているが、そこに若干の落ち着きの悪さを感じているわけである。この説き方を見ると、頓教（頓悟）と一乗は、同じともみなしうるし、また智と教の違いに注目すれば、深淺が設定されるというのである。どちらが深いというのは書いてないが、恐らく、一乗を深いと見ていたとして過たぬであろう。しかし、いずれにせよ、ここでは頓教は一乗そのものでもないのである。とすれば、『搜玄記』段階では、結局のところ、漸教・頓教・円教と並ぶレベルでの頓教は三乗には含まれず、また一乗とも同一とはされず、一乗に近いとされながら、その所属は不明なままにとどまったということになる。

そして、智儼は、上にも触れたように、「此經即頓及圓二教攝」（『搜玄記』卷一之上・T35・14b）と語り、『華嚴經』は円教・頓教に属するものとしたわけ

だが、更に、十玄門を列挙して、

上之十門玄、並皆別異。若教義分齊與此相應者、即是一乘圓教及頓教法門。
若諸教義分與此相應而不具足者、即是三乘漸教所攝。(『搜玄記』卷一之上・T35・15b)

と語り、十玄門と相應する教義を備えたものが、「一乘円教及頓教法門」であり、十玄門と相應せず、不十分なものが「三乘漸教所撰」であるという。ここでも、頓教は三乗とは呼ばれず、一乗と併称される。この例も、智儼の頓教に対する位置づけが、『搜玄記』段階では、三乗には含まれず、また一乗そのものともされず、一乗に近いとされながら、最終的には一乗・三乗概念との関係が曖昧なままにとどまっていた状況を反映するものといえよう。

なお、『無性釈論疏』にも、漸・頓・円の「次第」についての三種について述べた後、

今所以廣明此三義者、如頓教一乘、於世顯布、爲彰其信故也。今此攝論則是二乘^(注28)中大乘菩薩攝、非是小乘及一乘頓教及圓教證也、亦非三乘之中聲聞及緣覺藏攝。(『大日本仏教全書』本『起信論本疏聽集記』卷三本・135頁下)

とある。ここでは、小乗・三乗・一乗の三分法と、頓教・円教が出ているが、やはり頓教は三乗に属しめられることはなく、一乗と併称されるなどしている。むしろ三乗は声聞・縁覚(或いは菩薩も?)として出され、頓教とは結び付けられていない。これも上記の、一乗・三乗と頓教の曖昧な関係を反映したものとみるべきであろう。

こうしてみると、『搜玄記』の随文解釈の中に、

又此大盡已後、一乘頓教三乘小乘等成佛果分齊、可準義消息之。(『搜玄記』卷四之上・T35・72c)

という表現もあるが、これも「頓教三乗」ではなくて、「頓教、三乗」と読まなくてはならないことになる。

以上、二節にわたって論じてきたが、結局のところ『搜玄記』、或いは『無性釈論疏』において、智儼は漸教・円教と並んで教判の表に出した頓教概念について、明瞭に三乗に属せしめる認識はもっておらず、かなり一乗に近い部分

をもつものとされながら、かといって一乗との関係も不分明で、頓教は一乗・三乗の分判との間で十分整合的な位置を得ていなかったことがわかるのである。

五. 『五十要問答』における頓教

智儼の中年以降に書かれた著作のうち、『五十要問答』においては、小乗・三乗・一乗の分判が議論の中心を占め、頓教は殆ど問題にされることがない。僅かに一箇所、仏性をめぐる議論においてその名称が現れるだけである。ただ、そこで一乗別教と頓教ははっきり違うものだとされているところが、注目される。勿論、『搜玄記』でも一乗と頓教は相違する面もある、とされていたのであるが、一方では同一性を認めていた。ところがここでは、頓教と一乗別教の差異を前提に議論を行っているのである。

問、依仁王經言、三賢十聖忍中行唯佛一人能盡原。又論云、十解已上已聖人。今十迴向已上得佛性。云何諸經論不同。答、此等不同、爲有情機欲各別、隨一義說。宜可準之配釋。此佛性論、初約小乘及迴心初教說。若後破執成正義即是終教、即一切衆生皆有佛性、依二空所顯眞如是也。大乘涅槃經四句佛性者、非小乘義中、及初迴心人作四句義。即是頓教、終教佛性及大般涅槃。仍非一乘別教義也。(『五十要問答』卷下・T45・534b)

ここでは、『涅槃經』の仏性の有無をめぐる四句(原文ではすぐ後に説明がある)は、小乗・初教迴心のものではなく、頓教、終教の仏性と大般涅槃を述べたものであって、また一乗別教のものではない、というのである。『搜玄記』では、既に同別二教に関連する概念は出ていたが(注²⁹)、上で見たように、それが頓教をめぐる議論とここまで明瞭に錯綜することはなかった。

しかし、ここでは、頓教との差異を明瞭に意識して、一乗別教という用語が使われていることが注目される。『五十要問答』においては、この同別二教の構想が『搜玄記』時期よりも深化を見せているからである(注³⁰)。それとかかわって、頓教と一乗の関係に若干の変化が生じつつあるのかもしれない。しかし、結局のところ、一乗と頓教の関係がこれ以上明瞭に規定されることは無く、ま

た頓教と三乗の関係も言及が無い。その意味で『搜玄記』以来の、頓教が一乗と三乗の間で所属を十全な形で決定されないままで不安定にある状況は、若干一乗との距離を開きながら、なおも継続していると見るべきであろう。

なお、この一乗別教と頓教の差異を意識する智儼が、一方で『華嚴経』の性格について、

問、諸經部類差別云何。答、如四阿含經局小乘教。正法念經、舉正解行、別邪解行、通三乘教。涅槃經等及大品經、三乘終教、爲根熟聲聞說故。金剛般若是三乘始教、初會愚法聲聞故。義意在文。維摩思益仁王勝天王迦葉佛藏等爲直進菩薩說。仍直進有二種。一大乘中直進、二小乘中直進菩薩。此二處直進教、亦有同異。準攝可知。華嚴一部是一乘不共教、餘經是共教。一乘三乘小乘共依故。又華嚴是主、餘經是眷屬。以此準之、諸部教相、義亦可解。如法華經、宗義是一乘經也。三乘在三界內成其行故。一乘三界外與三界爲見聞故。餘義準可知。(『五十要問答』卷上・T45・523 a-b)

と語り、『華嚴経』は「一乘不共教」=一乗別教だとして、『搜玄記』における「一乗円教及頓教法門」という表現と差異を見せていることは、或いは『華嚴経』が頓教と離れつつあることを示すのかもしれないが、そこまでゆくと、深読みの危険がある。いずれにせよ、『五十要問答』では、頓教に対する言及が殆ど存在しないので、これ以上のことは言えないのである。

六. 『孔目章』における頓教の内容の変化

さて、次いで最晩年の著作と目される『孔目章』では、どうであろうか。石井公成氏が強調されるとおり、智儼は『孔目章』段階になると、『搜玄記』、或いは『無性积撰論疏』と頓教の定義を大きく変えてくることになる^(注31)。ここでは、それを確認したい。

まず、『搜玄記』の、「随文解釈」に入った個所での頓教(漸教、円教)の定義は以下のものであった。

約三教相成者、謂始於道樹、爲諸大行、一往直陳宗本之致、方廣法輪、其趣淵玄、更無由藉、以之爲頓。所言漸者、爲於始習施設方便、開發三乘引

接之化、初微後著、從淺至深、次第相乘以階彼岸、故稱爲漸。所言圓教者、爲於上達分階佛境者、説於如來解脫法門、究竟窮宗、至極果行、滿足佛事、故曰爲圓。如窮之以實、趣齊莫二、等同一味、究竟無餘、何殊之有。但以對治功用不等、故隨根器別其淺深、言分有三。(『搜玄記』卷一之上・T35・15b-c)

ここの部分、特に頓教の規定については、『無性釈撰大乘論疏』にも引かれているが、上節でも述べたように、湛睿の証言によって、慧光の『華嚴經疏』にあった文言だとされることから、『搜玄記』(筆者：『無性釈撰大乘論疏』も)のこの一段は、慧光の四卷『華嚴經疏』そのものを引き写しているのではないか、といわれているわけである(注32)。

それはともかく、ここでの頓の規定は、「始於道樹、爲諸大行、一往直陳宗本之致。方廣法輪、其趣淵玄、更無由藉、以之爲頓」ということで、仏陀が悟った後に、菩提樹のもとで、大行の菩薩たちに、ストレートに仏教の中心的・根本的な部分を説いたものであり、一切の段階性或いは方便性がないことから、頓というのだ、とされる。つまり、「菩薩を相手に、一挙に、本質をずばりと」説いた、というものである。そして、菩提樹下で説いたというのであるから、まさに『華嚴經』のことである。これは、南北朝期に説かれたといわれる多くの頓教の説明とそれほど相違のないものである(注33)。

ところが、石井公成氏が指摘された如く、『孔目章』においては、こうした規定に換えて、「無相」・「不可説」というところに頓教の性格の中心が置かれるようになる。

次の資料は、教(能詮)と義(所詮)を、有名と無名の様態とのからみで論じ、諸教に配当したものであるが、そこには以下のようにある。

依教有五位差別不同。一依小乘。有名之教詮有名之義、此在分別遍計位中。二有名之教詮有名之義、有名之教詮無名之義。此當迴心初教位中義、當即名義即空教也。三有名之教目有名之義、有名之教目無名之義、無名之教目無名之義。此當熟教位中即性實成有之義。非是所謂有也。四無名之教顯無名之義、義當在頓教位中、一實三昧説也。五有名之教説有名之義、無名之教顯無名之義、當在圓教位中見聞處説。有名之教顯有名之義、有名之教顯

無名之義、無名之教顯無名之義、此約圓教處説。爲攝義無盡故、分齊通聲聞及凡夫世間所知眞實法也。該通三乘小乘文義、及圓教中比證分齊。下一部經所有文義、並約此準。(『孔目章』卷一・T45・537a-b)

つまり、ここでは、小乗・廻心初教・熟教・頓教・円教の五種が立てられ、円教のもとに見聞位というのが立てられている。そして、頓教は「無名之教顯無名之義、義當在頓教位中、一實三昧説也」として、無名之教で無名之義を顕すものとされるのである。また、行位について論ずるところでは、凡夫人天、声聞縁覺及び二乗廻心、直進菩薩を述べた後に、次のように語り、熟教・頓教・一乗円通之教を立てて、その頓教というのは、一切の行位が不可説なものだ、とする。

若熟教位、則不同前義。初地已前、有分段死、先得無漏者、兼有變易死。初地已上、窮第十地、有變易死。十地滿後、方始成佛。若約頓教、即一切行位、皆不可説、以無相故。此據三乘方便説。若依一乘圓通之教、由義自在、總別相成、故無前後始終淺深近遠等別。但不退已後、即明得彼普賢之法、約熟教比之、即十信滿心已去、即是其位。(『孔目章』卷一・T45・537c)

また、十八界についても、次のように語り、小乗・初教・終教・頓教・一乗を立て、かつ頓教は不可説の立場であるとする。

又攝持一切法差別、義是界義。攝持一切法差別者、謂諸經説地等諸界、及所餘界、隨其所應、皆十八界攝。若約小乘即實攝。若約初教即空攝、空者謂無分別空。若約終教即眞如攝、攝者謂無所攝。若約頓教、即不可説。若約一乘、即如前。(『孔目章』卷一・T45・542c)

このように、『孔目章』における頓教は、『搜玄記』段階における、一挙にずばりと説いた教えというありかたから離れて、「無相」「不可説」の教という方向へと変化している。この「無相」「不可説」の教とは、まずは、積極的な言語による規定を一切立てず、法性自身の非言語規定性に徹してゆこうという立場とみることができよう。

『孔目章』では、このような一切の積極的な言語的規定を有さないものとして頓教を論ずる箇所が非常に多い。以下に列挙したものは、いずれもそうした頓

教の新たな規定を示すものである。

小乗及初教終教及圓教所説、無爲・空・無相・無願・寂靜離念・滅不可説、如是等義、皆悉不同。諸乘相望、亦深淺闊狹不等。如六無爲・三無爲・三空・八空乃至十八空等、一切法空、即是名數不同據故、亦不可會一。唯在頓教一門、一切有無皆同一相、所謂無相。(『孔目章』卷二・T45・554a)

ここでは、無爲・空などの概念について、小乗・初教・終教・円教の所説は様々に説かれて相互に差異があるが、頓教だけは一切が無相において同一相だとされる。

小乗如所謂實、初教即空、終教即如、頓教不可説。一乘之義、如不思議法品那羅延幢等力可知。(『孔目章』卷二・T45・548c)

これは「如」について、小乗・初教・終教・頓教・一乗を挙げつつ、頓教については「不可説」としたものである。

若三乗初教、六度各有十義、如地持論説。又義離三輪相、修其六度、即是空眞如。若依終教、知法性無貪、修其檀度、即順眞如德。若依頓教、如則不可説。若約一乘、六波羅蜜皆有十門、如下經離世間品説。(『孔目章』卷二・T45・548c)

これは、六波羅蜜について初教・終教・頓教・一乗を挙げ、頓教の「如」は不可説であるとしたものである。

第四約頓教明者、唯一門、所謂無相。何以故。由成一行三昧故、乘彼一味眞如所成故、不可説有諸異相門。成佛亦如此。一切俱離、是名佛也。(『孔目章』卷三・T45・561a)

これは頓教における成仏の相について語ったものであるが、やはり無相とされる。

若約聲聞自不退位已後不迴。若約初教、迴者迴、不迴者不迴。若約終教、一切俱迴。若約頓教、無迴不迴。若約別教、如前所説。(『孔目章』卷四・T45・583c)

これは迴心の認定についての、声聞・初教・終教・頓教・別教の見方を列挙したものであるが、頓教は「迴不迴が無い」とされている。

若聲聞住處、唯法我境。無有人故。若菩薩住處、初教即空、終教即如、不

可分別故。若依頓教、一切不可説、離分別故。若一乘住處、隨方自在、無二無別、如其法界。(『孔目章』卷四・T45・578a)

上では、声聞・菩薩の住処が問題となっており、声聞・菩薩(初教・終教・頓教・一乘)が列挙され、頓教の住処は、分別を離れているので、一切不可説だとされている。

三乘大乘佛、唯一方化儀、經此三大劫、修道得成佛。若頓教義即不可説。若一乘義即無盡劫。何以故。爲依一乘、一切衆生已成佛竟、復爲衆生新新成佛、亦不住學地而成正覺。據此、不限時分、故無盡也。(『孔目章』卷四・T45・576b)

上では、成仏の時間が問題になるのだが、頓教の場合はやはり不可説であるという。

得位差別者、約小乘位、十二人得。謂滅非相惑、有八人得、除其具縛、羅漢辟支菩薩及佛。大乘初教三人得、謂不定位定位及佛。此中滅定通大小乘。如不定位中得者、是小乘定。先於小乘位、已得滅定故。大乘直進位中四人得。不定位及定位八地及佛地。初二位同小乘、由先得後迴心故。若約熟教位、五人得。不定位一、及定位二、初地已上至六地七地三、八地已上四、佛地五。初不定位、通大乘初教及小乘。何以故。爲二人俱有迴心入熟教故。若約頓教、即不可説。圓教即六位得。得從初不定位及定位、并解位第六心、初地已上、八地已上、并佛地。(『孔目章』卷四・T45・576a)

これは成仏の箇所を行位的に如何に把握するかという問題だが、小乗・初教・熟教・頓教・円教が立てられ、頓教はやはり不可説とされている。

これらにおいては、従来の、一挙にずばりと説く、という頓教の性格づけに代わって、一切の言説的な限定を離れる、とする新たな規定がなされているわけである。

7. 『孔目章』における三乗・一乗概念と頓教

さて、ではこのように内容が全く変化してきた頓教は、三乗・一乗概念との間で、どのように位置付けられているだろうか。この問題を次に検討してみた

い。

中條道昭氏は、上述したように、『孔目章』段階における頓教の位置付けに注目され、頓教は『孔目章』においても、明確に三乗には属せしめられていない、とされた^(注34)。しかし、筆者の見るところ、『孔目章』において頓教は次第に三乗の内部に含まれつつあると考える。

それは、中條氏が挙げられた資料を含めて、次のように複数の発言において、明確に頓教が三乗に属せしめられているからである。以下にその実例を列挙してみよう。

若熟教位、則不同前義。初地已前、有分段死。先得無漏者、兼有變易死。初地已上、窮第十地、有變易死。十地滿後、方始成佛。若約頓教、即一切行位、皆不可説、以無相故。此據三乘方便説。(『孔目章』卷一・T45・537c)

これは、分段生死、變易生死が行位といかに配当されるか、の問題を述べた箇所の一部である。ここでは、熟教と並んで頓教も、「據三乘方便説」といわれて、はっきりと三乗に属することになっている。

二者三乘眞如、復有二門。一頓教門、二漸教門。頓教門者、如維摩經不二法門品、維摩直默以顯玄意者是。此如絶於教義、相想不及、廣如大般若經那伽室利分説。漸教門者、略有三門。一終教門、二始教門、三世間所知門。(『孔目章』卷二・T45・558c)

ここでは、一乘眞如と並んで、三乘眞如を挙げ、そこに頓教門と、終教・初教・世間所知の三門を含む漸教門とを配当しているのである。これも、表現として明らかに頓教が三乗に属すと考えられていることを示すものである。

若依三乘、或一佛、謂頓教佛。唯一無分別實性即是佛。或立二佛、謂自性法身佛、應化法身佛。此義當終教。何以故、俱是法身故。(『孔目章』卷四・T45・579c-580a)

ここでは、仏をいくつ立てるか、の議論において、頓教の一仏説が、終教の二仏説と並んで、三乗の立場として立てられているのである。こうした資料にもとづけば、かつて、『搜玄記』段階に於いて三乗に属することは無く、一乗と重ねられながらも一乗とも違うとされていた、頓教の微妙な地位は失われ、三乗

配当がなされるようになったのである(注35)。

勿論、『孔目章』まで漸・頓・円の三教が一貫していた、とみる立場において吉津宜英氏が強調されるとおり、頓教が、『搜玄記』での規定を受けて、『孔目章』でも部分的に円教と重なる部分をもつとされることは、たとえば、巻一で何度も繰り返して現れる

上件法門、攝下諸教。頓屬其上、分本教義。漸從其末義、通一乘三乘小乘。何以故、爲彼圓教所目。及三乘終教、寂照照寂一相眞如、并初教門、染淨即空、愚法小乘苦諦之教、所詮實法有爲無爲等宗不同、義理各別也。(『孔目章』巻一・T45・538c-539a)

の文言に見て取ることができる。ただし、ここでは、まず読みが問題になる。即ち、「頓屬其上分本教義」のところを、「頓は其の上分に属し、本教の義を分かつ」と読むのか、それとも「頓は其の上分の本教の義に属す」と読むのか、ということである。前の読みなら、「頓教は上の方に属し、部分的に本教(円教)を分かち持っている」という意味になるが、後の読みであれば、「頓はその上の方の本教に属す」と読むことになる。これは、頓教と円教の関係を考えるにおいて、前者ならやや遠く、後者ならかなり近くとらえているということになる。

残念ながら、この読みについては、決着を付けられる根拠は現在のところ筆者は発見していない。つまり、このところのみでは、どちらも成立の余地が存在する(注36)。

また、漸・頓・円の三教判が一貫していると見る見地を支持するものとして、次の資料も重要になってくるだろう。

淺深者、謂從三惡道・人・天・二乘・菩薩、漸教・頓教・圓教感成佛菩薩、淺深不同、闊狹亦爾。(『孔目章』巻一・T45・536c)

ここでは、三惡道、人天・二乘・菩薩と列挙した後、漸教・頓教・円教との三教を並び挙げており、やはり『孔目章』段階であっても、智儼の脳裏に、漸教・頓教・円教の三教判が揺曳していたことを示している。

ただ、筆者としては、こうした資料の存在を前提にしても、結局のところ、ここまでに於いて縷々叙述したとおり、①『孔目章』段階の頓教は、『搜玄記』(『無性釈撰論疏』)の頓教の「菩薩を相手に、一挙に、本質をずばりと」説いた

というものとは内実が全く異なって、無相・不可説を内容とするものになっていること、及び②『孔目章』においては、『搜玄記』（『無性釈撰論疏』の残存部分）において全く存在しなかった、頓教の三乗への帰属を明示する複数の疑問の余地ない発言が存在すること、を勘案した場合、結局のところ、『孔目章』においては、『搜玄記』（『無性釈撰論疏』）において用いられていた三教判のバランスは崩れ、頓教は内実に変化をきたしつつ、一乗に近いサイドから、三乗のサイドへと移動したものと考えられるべきであると思う。

8. 三教から五教へ—智儼教判の評価

さて、吉津宜英氏によって既に指摘されている通り、次の資料にみえる如く、すでに『搜玄記』段階から、智儼には大乘を初教・熟教に分ける発想が存在していた。

今略開諸位爲二十二門。六道因果即爲六門、聲聞辟支二人因果、通説復爲二門。聲聞辟支所依之佛、爲彼二機説四諦教及十二因縁教、即分佛通因及果復爲二門。聲聞縁覺迴心入大乘、於初教處、通因及果復爲二門。直進初心菩薩、通因及果復爲一門。直進熟教及迴心熟教、通因及果復爲二門。頓教因果復爲一門。從愚法聲聞、總攝諸位、乾慧地已上菩薩及佛復爲一門。普賢位中從信已上乃至十地、皆通因果、菩薩及佛復爲五門。（『搜玄記』卷一之下・T35・27b-c）

これは、光明覺品の注釈であり、様々な教えにおける因果の立て方を二十二のパターンに分けて列挙するところである。ここでは、六道の因果から始まって、声聞縁覺自体の因果、仏が彼らに説いた教えの因果と続き、大乘のものとして、声聞縁覺が大乘に迴入した場合、初教と熟教に因果が設定されるとし、また直進の菩薩にも初心と熟教の因果が設定されるとする。そして、頓教の因果、三乗共の十地の因果と並んで、普賢位においては、信から十地（十信・十住・十行・十迴向・十地）まで五位に、いずれも因果があるとする。そして全部合わせて二十二のパターンがあるというのである。見て取れるように、この段階で既に大乘を初教と熟教に分けて把握する発想があるわけである。この大

乗というのは、一方で

二所治、一乗如前解、三乗終教者聲聞畏苦障。(『搜玄記』卷二之上・T35・38a)

二明所治、是前百障應位斷故。若三乗熟教所斷外道我執。(『搜玄記』卷二之上・T35・33c)

四所成、即十解成、即是三乗熟教説。即此品宗。(『搜玄記』卷二之上・T35・33c)

亦可是三乗熟教名故。(『搜玄記』卷三之上・T35・52a)

といい、「三乗終教」「三乗熟教」と呼ばれている例があるとすると、一乗・三乗・小乗の三分法のうちの、三乗に相当するのである^(注37)。そして、この大乘もしくは三乗の、初教及び熟教というものが、『五十要問答』になると、初教に玄奘唯識が配当されることとなり、対玄奘唯識の文脈において大きな意味を發揮することになるわけである。

一方、更に進展して『孔目章』に至ると、上に縷述したように、『搜玄記』(『無性積撰論疏』)段階から、頓教が、その内実において大きく変化するとともに、一乗・三乗・小乗の三分法との間で、一乗に近く設定されながらうまく帰属を決定しえていなかったところから、三乗の内部へと帰属する方向がはっきり見えてきたのである。

ここで、一乗・三乗・小乗の三教判と、漸・頓・円の三教判は、従来の不整合な関係を解消し、一乗=円教、三乗=頓教+大乘終教+大乘初教、小乗という関係(漸教についていえば、大乘終教+大乘初教+小乗といった構図)が成立し、ほぼ法蔵における五教判の方向が固まったとみるべきであると思われる。そこから、上に見たように、『孔目章』において頻繁に五教並列的の発言が行われることになったものであると考えられる。勿論、用語などは一貫していないし、素案にとどまるものであることはいうまでもないが、まさにこの延長上にしか、法蔵の五教判は展望できないものである。

最終的には、こういう事態を五教判成立と認定するか否かは、当該論者の評価基準によって変化のあるものにならざるをえないが、筆者としては、この事態を五教の成立と呼んで構わないと考える^(注38)。

では、この頓教への言及の増加と内実の変化、そして三乗への帰属という動き、そしてそれに伴う五教的教判組織の成立をどうとらえればよいのか。これは、『孔目章』段階において、智儼が、積極的言語的規定を一切用いずに、真理は言語的規定を離れているという論点のみを強調する仏教のありかたを視野に入れ、それに自身が当初より使用していた「頓教」の呼称をあて、かつそれを一乗或いは円教の、「容融理事自在」（『孔目章』巻四・T45・587c）とは異なり、それよりも下位に属する教の形態だとしていったものとみるべきである（注39）。

即ち、『搜玄記』段階においては、智儼は、漸・頓・円及び一乗・三乗・小乗の枠組みのもとで、同時具足相應門に始まる十玄門の提示により、一乗円教・頓教の包括性・無限定性を、三乗・漸教（小乗）の限定性・個別性と対比によって明示せんとしていた。

上之十門玄、並皆別異。若教義分齊與此相應者、即是一乘圓教及頓教法門。

若諸教義、分與此相應而不具足者、即是三乘漸教所攝。（『搜玄記』巻一之上・T35・15b）。

やがて『五十要問答』において、新出の玄奘唯識の立場に対する距離感を測定し、それを『搜玄記』段階から存在した三乗始教の概念に配することで、それを明確に、自らの奉ずる『華嚴経』の教学の下位に位置づけていったのである。また、同時に三乗終教に如来蔵系仏教を配当し、それを玄奘唯識よりは上、一乗・円教よりは下のものと位置付けたのである（注40）。

ところが『孔目章』段階においては、更にもうひとつ、積極的な言語規定を一切用いずに、仏教的真理の無規定性をひたすら強調する教のあり方を一つの独自の教えとしてとらえ、これを従来より用いていた「頓教」概念にあてるとともに、それはあくまで三乗教の一種であって、一乗或いは円教の無尽なる法門よりも下位のものとして場所を与えたのである。

こうして、一乗＝円教の一切即一切・一切即一の至高性のもとに、一方に玄奘唯識のごとき、各法の間に分齊を明確に区分し、その依他起の生滅のメカニズムを詳細に分析・叙述する教学、そして成仏の可能性をすべての衆生に認めるわけではない教学を、もう一方には積極的な言語規定を忌避し、真理の無規定

性をひたすら強調する立場の、際立った対照性をもった仏教の様態が、それには及ばぬものとして位置付けられ、かねて如来蔵仏教が、その中間に位置付けられることになった。それは逆にいえば、右に玄奘唯識、左に無相不可説の教学、そして中央に如来蔵思想を睨みながら、それを包括し超越する最高の教学としての、一乗＝円教の一即一切・一切即一の教えが位置付けられたことを意味する。こうした基本的構図こそ、法蔵の五教以降、紆余曲折を経ながら展開していった唐代華嚴教学の教判上の基本的問題設定であったと考える。そうした問題設定を始めて提示したという意味で、智儼こそは、唐代華嚴教学の、少くとも教相判釈という面における、事実上の定礎者であったといつてよいと、筆者は考える。

おわりに

本稿で筆者は、智儼において五教概念が成立していたか否かという問題について、先学の研究成果を整理した上で、頓教概念の一乗・三乗との対配問題を中心に、事実関係をあたう限り明確にすることを目ざしつつ考察を加えた。結論としては、頓教の内実の変化と、三乗への帰属の明確化という二点において、『孔目章』段階で、法蔵の五教概念の祖形が十分成立していたとみる立場を表明した。勿論、事実関係の認識と、思想史的評価の認識とは別であるから、筆者の事実認識を前提として共有したとしても、異なる標準から見れば、五教の成立を認めるか否かにおいては、反対の見方も当然成立する。ただ、上に記したような標準から見れば、筆者は智儼において五教は成立していたというべきだと考える。

今後は、筆者としては、一乗別教・同教概念の展開など、智儼自身の教判概念の問題を更に追及するとともに、智儼の『孔目章』において見られた構図が、法蔵以後の唐代華嚴教学において如何に展開していったのであったか、その経緯を追跡してゆきたい。

〔注釈〕

- (注1) 木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』(1977・春秋社) 430-431 頁、同『中国華嚴思想史』(1992・法蔵館) 86-90 頁参照。
- (注2) 湯次了栄『華嚴大系』(1912・龍谷大学出版部) 358-360 頁参照。なお、近代的華嚴教学研究初期の諸先学のうち、亀谷聖馨・鈴木宗忠氏は、基本的に、『孔目章』段階における五教判成立を認めておられる。亀谷聖馨『華嚴聖典研究』(1925・東京宝文館) 188-189 頁、亀谷聖馨・河野法雲『華嚴發達史』(1913・名教学会) 174-175 頁、鈴木宗忠『原始華嚴哲学の研究』(1934・大東出版社) 42-44 頁参照。
- (注3) 坂本幸男『華嚴教学の研究』(1956・平楽寺書店) 402 頁参照。
- (注4) 坂本前掲書 430 頁参照。
- (注5) 梅辻昭音「智嚴の教判について」(『印度学仏教学研究』6-2・1958)
- (注6) 木村前掲『初期中国華嚴思想の研究』433-438 頁参照。木村氏は、前掲『中国華嚴思想史』85-88 頁でも、同様の理解を提示しておられる。
- (注7) 中條道昭「智嚴の教判説について」(『駒澤大学仏教学部論集』9・1978)
- (注8) 吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』(1985・大東出版社) 9-24 頁、『華嚴一乗思想の研究』(1991・大東出版社) 70 頁参照。これらの論考の原型は、同氏「華嚴教判論の展開—均如の主張する頓円一乗をめぐる—」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』39・1981) 199-204 頁によって提示された。
- (注9) 吉津前掲『華嚴禪の思想史的研究』21 頁参照。
- (注10) この資料は、今津洪嶽「至相寺智嚴の無性撰論疏に就きて(撰論師としての智嚴)」(『仏書研究』11・1915) によって報告された。
- (注11) 大竹晋「撰論学者 智嚴」(『哲学・思想論叢』18・2000) 60 頁参照。
- (注12) 船山徹「地論宗と南朝教学」(『北朝隋唐中国仏教思想史』・荒卷典俊編著 2000・法蔵館) 150 頁参照。
- (注13) その様態については、石井公成『華嚴思想の研究』(1996・春秋社) 44-52 頁、船山徹前掲論文及び青木隆「地論宗」(『新・八宗綱要』・大久保良峻編著・2001・法蔵館) 336-337 頁、同「敦煌出土地論宗文献『涅槃經疏』に説かれる教判と因果説」(『印度学仏教学研究』46-1・1997)、古泉円順「敦煌出土仏典注釈書の『円宗』」(『IBU 四天王寺国際仏教大学文学部紀要』15・1982 等参照。

(注 14) 坂本前掲『華嚴教学の研究』(197-198 頁)、梅辻前掲「智儼の教判について」、織田顕祐「華嚴一乘思想の成立史的研究—地論宗教判史より見た智儼の教学—」(『華嚴学研究』2・1988) 等参照。

(注 15) 今津洪嶽「光統律師の華嚴經疏に就て」(『仏書研究』13・1915) 参照。この観復の発言自体は、『五教章』における法蔵の慧光三教判の紹介と、観復が目撃した、『円宗文類』所引の慧光の四卷本『華嚴經疏』(略疏)の記述との不整合を調停しようとしたものである。即ち、彼は慧光には四卷本以外に十卷本の『華嚴經疏』(広疏)が存在し、法蔵『五教章』は、こちらに依拠したものだろう、と判断したのである。

なお、法蔵が『五教章』で紹介した慧光の三教判と、慧光自身の『華嚴經疏』の記述の相違については、織田顕祐氏が指摘される通り(織田前掲「華嚴一乘思想の成立史的研究—地論宗教判史より見た智儼の教学—」118-119 頁)、観復に先立って、高麗の均如(917-973)が、『釈華嚴教分記円通鈔』において次のようなコメントを残している。

三依光統律師等者、恵光國統也。四卷疏、十卷疏、広叙義章等、現傳於世。雖有多説、並光師造也。問、光師叙意、以根未熟、先説無常、後説常等者、彼章疏中、无此等言。何云、並光師所造耶。答、既云、光師叙意、則俱義引耳。不如文故、无此難也。(金知見編註『均如大師華嚴学全書』下・86 頁)

ここでは、均如は、法蔵の『五教章』の慧光教判の紹介にみえる、「以根未熟、先説無常、後説常」などという漸教の説明は、慧光の「広疏」「略疏」ともに見られない、ということで問いを立て、これは法蔵が取意した文言だから問題ない、といっているのである。

また、坂本幸男氏によれば、法蔵(643-712)に先立つ円測『解深密經疏』卷一には「或説三教。所謂通教別教円教。光統法師等、作如是説。慧光法師是國統故名光統也」とあり、法蔵の所伝と異なっている(坂本前掲『華嚴教学の研究』197 頁)。これも法蔵の所伝の正確さを評価するときに、考慮すべき事柄に属する。

ところで、上掲の資料にみえる「広疏」と「略疏」であるが、まず、「略疏」(四卷本『華嚴經疏』)については、法蔵の『華嚴經伝記』以降、伝承にぶれがないの

で、その存在は確実であると思われる。

一方、十巻本の「広疏」については、7—8世紀の法蔵の『華嚴経伝記』の慧光の伝に記載が無い。同書には、「有疏四卷、立頓漸圓三教以判群典」（『華嚴経伝記』巻二・T51・159b）とあるのみである。

日本には、石田茂作氏作成の『奈良朝現在一切経疏目録』には、「略疏」三巻と「入法界品抄」しか挙げられておらず、8世紀の日本には伝わっていない（坂本前掲『華嚴教学の研究』198頁。なお、石田茂作氏作成の『奈良朝現在一切経疏目録』（同氏『写経より見たる奈良朝仏教の研究』1930・東洋文庫、附録）の94頁の記述によれば、奈良時代、勝宝4年の古文書に『華嚴経略疏』とある由であるが、これはたとえば同95頁において智儼（石田氏は智儼と同定されている）の『華嚴経略疏』が『華嚴方軌』と並んで記録されているように、同類の注釈書類の中で比較的辺幅の小さい注釈書という意味がまずは第一義であって、同一人物による辺幅の大きい「広疏」の著作の存在を必ずしも前提とするものではない。それはたとえば、智儼作とされる『金剛般若波羅蜜経略疏』、或いは弟子の法蔵の『般若波羅蜜多心経略疏』などが、同一人物の「広疏」を前提とする呼称でないことにも明瞭である）。それ以外の初期の伝承も存在しない。

そしてその存在を始めて報告するのは、10世紀高麗の均如である（前掲『釈華嚴教分記円通鈔』）。

続いて11世紀に、高麗義天（1009-1101）の義天録で、慧光の『華嚴経疏』として、『大華嚴経疏』十巻（「広疏」）と四巻（「略疏」）の二種類が著録される（T55・1166a。今津前掲「光統律師の華嚴経疏に就て」参照）。12世紀の宋の観復は、「広疏」の存在を聞いてはいるものの見ていない（今津前掲「光統律師の華嚴経疏に就て」参照）。それ以後の人物で目睹したことを記すものはいない。とすると、それが慧光の真撰とする伝承の信憑性はさほど確実ではないとせざるを得ない。

織田顕祐氏は、前掲「華嚴一乗思想の成立史的研究—地論宗教判史より見た智儼の教学—」において、観復の証言を主根拠にして、法蔵は「広疏」に依拠して『五教章』『探玄記』の慧光教判についての記述を書いた、とされた。しかし、上述したような「広疏」の伝承の不確実さに加えて、坂本氏が前掲書でいわれるよ

うに、観復の発言の語気からすれば、彼は「略疏」すら『円宗文類』の引用でしかみておらず、「広疏」は実際に目睹したわけないと推定されること（198頁）、均如が「略疏」「広疏」ともに法蔵の紹介のような文言が無いと証言していること（織田氏は均如の「既云、光師叙意、則俱義引耳。」の「俱」を、法蔵が使った漸頓の区別のメルクマール「具不具」の「具」と同じと見ておられる如くだが、この「俱」は「いずれも」という副詞であり、「そなわっている」という形容詞の「具」とはここでは同一視することは不可能である）、さらに法蔵の『華嚴経伝記』に「広疏」の記載が無く、坂本幸男氏がそれを踏まえて、法蔵は『探玄記』で慧光の『華嚴経疏』を12回以上引用しているから、彼がそれを目睹していたのは確実であるが、彼は『華嚴経伝記』で、「有疏四卷、立頓漸圓三教以判群典」とのみ述べているので、「広疏」は知らなかったのであろう、としておられること（197-8頁）を踏まえると、従うことはできない。

なお、今津洪嶽氏は、慧光の『華嚴経疏』の各種経録への記載などを詳しく検討されたうえで、「広疏」はもちろん、「略疏」さえも、実は日本には伝わっておらず、日本僧の言及は、すべて義天の『円宗文類』の孫引きに過ぎなかったのではないかと推測されている。今津前掲「光統律師の華嚴経疏について」参照。（注16）坂本前掲『華嚴教学の研究』199頁では、これを四卷本『華嚴経疏』であろうと推定している。恐らく正しいと思われる。智儼による慧光の『華嚴経疏』依用については、また石井前掲『華嚴思想の研究』145-148頁参照。

（注17）この問題についての、日本鎌倉時代の凝然や江戸時代の鳳潭らの見方や会通の努力については、木村前掲『初期中国華嚴思想の研究』85-88頁、織田前掲「華嚴一乘思想の成立史的研究—地論宗教判史より見た智儼の教学」120頁参照。

なお、今津前掲「光統律師の華嚴経疏に就て」がつとに指摘するように、江戸時代の鳳潭も、『五教章匡真章』で次のように語り、「略疏」においては頓教所撰としていたとする。

言名爲圓即此經者、問、檢光師華嚴疏、本邦所存、略本、有四卷。第一卷云、今此經者、三教之中、蓋是頓教所攝。又云、頓者、始於道樹、爲諸大行、一往直陳宗本之致。方廣法輪其趣淵玄、更無由藉、以之爲頓。何故章主、此經爲圓耶。（『五教章匡真章』卷二・T73・348b）

そして、この証言も先学によって考慮材料とされてきた。ただ、筆者が見るところでは、これは湛睿の『五教章纂積』の記述とほとんど同一なので、果たして鳳潭が自分で『略疏』自体を見たのか、疑わしいように思う。今津洪嶽氏は、鳳潭の『匡真鈔』は、実は殆ど湛睿の『纂積』を転載したにすぎない、としておられる。今津洪嶽「金沢称名寺本如湛睿の事蹟に就て」(『仏書研究』1・1914) 参照。

(注18) 本資料の存在は、今津洪嶽「至相寺智正の事蹟とその教義」(『仏書研究』9・1915) で報告された。

(注19) 石井公成氏は、このことをふまえた上で、法蔵が、『華嚴経伝記』で、慧光の智儼に対する啓発の意義を力説し、智正の智儼に対する影響を認めまいとしていることについて、智正が『華嚴経』のみを尊んだ人物ではなかったからであろう、としておられる。石井前掲『華嚴思想の研究』165頁参照。

(注20) 吉津前掲『華嚴一乘思想の研究』42頁参照。ところで、智正の、声聞蔵と菩薩蔵の二蔵にまず分け、その内の菩薩蔵に、漸教と頓教を分かつ教判だが、これは、地論学派後期の浄影寺慧遠(523-592)が現存の各種著作でよく用いるものと同様である。そして、智正がそこで『華嚴経』に関わって円教を出したところが目を引くところである。慧遠は現存の諸著作の中では「円教」概念を行使していないようなのである。ただ、彼の著作が全部残っているわけではないから、勿論全く使っていなかった否かについては結論は出せない。彼の、仏教の包括的概論たる『大乘義章』、或いは『華嚴経』の一部でもある『十地経』の解説たる『十地経論』を注釈した『十地義記』などには、「円教」の規定が見えない。しかし、散逸してしまった彼の『華嚴経疏』(『仏書解説大辞典』3-22a、79-d参照)がどうなっていたかわからないので、結局は残念ながら不明とせざるを得ない。

なお、智儼の漸教内部の叙述が、敦煌出土の『撰大乘論抄』や浄影寺慧遠の『維摩義記』などと良く似た文面を持つことについては、織田頭祐「華嚴一乘思想の成立史的研究—『搜玄記』玄談を通してみた智儼教学の位置及び背景について—」(『真宗教学研究』12・1988) に詳しい指摘がある。

(注21) 智儼の一乗・三乗、或いは一乗・三乗・小乗の分判などについても、漸・頓・円三教判と同じく、彼以前の用例との関係でその思想史的意義を探るべきで

あろう。織田氏の前掲「華嚴一乘思想の成立史的研究—地論宗教判史より見た智儼の教学」は、そうした試みを強力に進めておられる。ただ、筆者としては、この問題も、地論学派・撰論学派に至るまでの南北朝における一乗・三乗、大乘・小乗などの諸概念の展開全体への十分な展望をもたない現在の段階では、大いに手に余る問題なので、暫時論じないこととしたい。

(注22) 高峯前掲『華嚴思想史』169頁・173頁、吉津前掲『華嚴禪の思想史的研究』11頁参照。なお、吉津前掲『華嚴一乘思想の研究』50-51頁、「華嚴教判論の展開—均如の主張する頓円一乗をめぐる—」200-201頁では、筆者が以下に述べるように、『華嚴経』が漸教の規定にもかかわっていられていることに注意しておられる。

(注23) 織田顕祐氏は、ここについて、智儼が同別二教ともに三界内の衆生の見聞の対象となる、といていることから、ここでいう同別二教は、一乗教の下位区分ではなく、三乗・小乗の間の通別のこととみるべきだとされる(織田前掲「華嚴一乘思想の成立史的研究—地論宗教判史より見た智儼の教学」170頁、同「華嚴同別二教判の成立について」(『大谷大学大学院研究紀要』1・1984)、同「『華嚴経』と声聞—『搜玄記』に華嚴同別二教判は存在するのか」(『華嚴学論集』鎌田茂雄博士古稀記念会編・1997・大蔵出版、参照)が、筆者としては「爲此經宗、通有同別二教」(織田氏によれば、ここは「爲此經宗通、有同別二教」と読むべきだとされる如くである。小生は「此經宗、通有同別二教」がよいと考えるが、現段階ではどちらが正しいかは保留としておきたい)といているのだから、『華嚴経』の中心部分＝「此經宗」(或いは此經宗通)に関わるものとして同別二教が設定されているのであり、一乗の下位区分としての同別二教と見るのが適当であると考え。

智儼は、円教或いは一乗、別教などについて、『搜玄記』冒頭の、漸・頓・円三教の提示の順序の三種類のありかたを論ずるところには、

若約窮實法界、不增不減、無障礙縁起自體、甚深祕密果道時、即初圓次頓後漸也。所以爾者、正以冲宗不遺於玄想、圓道不揀於始門、是以事雖近而至遠、相雖著而至密、淺至極深方窮故、初示圓令見聞、次彰頓令隨喜、後辨漸階位、顯德起信行也。此即約圓以明三耳。(『搜玄記』卷一之上・T35・15c)

として円教の見聞を認め、『五十要問答』では、

華嚴一部は一乘不共教、餘經是共教。一乘三乘小乘共依故。又華嚴是主、餘經是眷屬。以此準之、諸部教相義亦可解。如法華經宗義是一乘經也。三乘在三界内成其行故、一乘三界外、與三界爲見聞故。餘義準可知。(『五十要問答』卷上・T45・523b)

諸教相中、示彼小乘及三乘教、令物生信起行分證。示一乘教、令其見聞、後得入證。故彼教相似成内外及教義不同。即如法華經界外大白牛車、及地論第八地已上文、即是其事。(『五十要問答』卷上・T45・522a)

として一乘の三界内での見聞を認め、また『孔目章』にも

若別教言、見聞已去即是一乘。(『孔目章』卷四・T45・581c)

として別教の見聞を認めている。この円教・一乘・別教の見聞というのは、すべて界内と明記されたわけではないが、

若一乘義、十信地見聞終心成解行、十信終心勝進向十解、得究竟證。(『孔目章』卷三・T45・568c)

などという議論を見ると、基本的に初住に入る前の、界内の衆生の見聞と見てよいと考える。そして、織田氏は、大白牛車は界外に限定されるはずだ、とされるが(前掲『華嚴経』と声聞—『搜玄記』に華嚴同別二教判は存在するのか)232頁)、上掲『五十要問答』の資料では、『法華経』について、「一乘三界外、與三界爲見聞故」と語っているように、明らかに大白牛車＝一乗が界内の見聞の対象となることを認めている。つまり智儼にとって、各種著作を通じて、円教・一乘・別教は三界の中にいる者に対して見聞せしめて、後に三界を出て入証する下地を作らせるものとみるのが適切であると考ええる。そして、この円教・一乘・別教から、『華嚴経』は除外されるものではないと筆者は考える。(あえて付け加えれば、もし三界内の衆生には、『華嚴経』の別教的側面が見聞の境ともなりえないとすれば、智儼自身を含めて、我々に与えられている『華嚴経』には別教一乘の側面を認定することはできなくなるのではないだろうか)。

なお、織田氏のこうした推論の背景には、後述するような、頓教は三乘に含まれない、とする認識が前提になっている。この点については、筆者は賛成である。

(注24) 木村前掲『初期中国華嚴思想の研究』432頁。

- (注 25) 吉津前掲『華嚴禪の思想史的研究』22 頁。
- (注 26) 織田前掲「華嚴一乗思想の成立史的研究—地論宗教判史より見た智儼の教学」168 頁、吉津前掲『華嚴一乗思想の研究』41-42、48 頁参照。
- (注 27) 織田前掲「華嚴一乗思想の成立史的研究—地論宗教判史より見た智儼の教学」167-169 頁では、同じ資料を用いて筆者と若干異なりながらもほぼ類同の結論を導いておられる。なお、吉津前掲『華嚴一乗思想の研究』49 頁では、一方で智儼自身の『搜玄記』随文解釈を引きつつも(88 頁)、第四偈を一乗に配当し、それ以前の三偈を頓教三乗に配しておられるが、こうした配当は智儼自身の解釈に徴するとき、成立しえないと思われる。
- (注 28) この「二乗」というのは、「三乗」の誤写ではなからうか。
- (注 29) 智儼の同別二教判については、多くの研究がある。ここでは、木村前掲『初期中国華嚴思想の研究』438-441 頁、吉津前掲『華嚴禪の思想史的研究』27-30 頁、同『華嚴一乗思想の研究』47-92 頁を参照。
- (注 30) 木村前掲『初期中国華嚴思想の研究』438-439 頁
- (注 31) 石井前掲『華嚴思想の研究』230-235 頁、同「禪宗に対する華嚴宗の対応：智儼 義相の場合」『韓国仏教学 SEMINAR』9・2003 参照。石井氏は、『孔目章』段階での頓教が指している対象は、慧安を中心とするいわゆる東山法門の、のちに禪宗と呼称される人々であるとされる。
- (注 32) 坂本前掲『華嚴教学の研究』198-199 頁、石井前掲『華嚴思想の研究』147-148 頁参照。
- (注 33) 木村前掲『初期中国華嚴思想の研究』79-81 参照。
- (注 34) 中條前掲「智儼の教判説について」参照。
- (注 35) なお、頓教の位置づけに関連してついでにいえば、『孔目章』においては、『華嚴経』は既に『搜玄記』のように「一乗円教及頓教法門」と呼ばれることはなくなり、『五十要問答』に現れた一乗別教という概念の延長上の規定のみを受けているのである。即ち、
- 又一乗義者、分別有二。一者正乗、二者方便乗。正乗如華嚴經説。(『孔目章』卷一・T45・538a)
- とあるように『華嚴経』は一乗正乗とされ、また

其瓔珞本業・梵網二經是二（三の誤りか？）乘攝、華嚴經は一乘攝。何以故。十數之義、含有二門。一成圓教門、二不成圓教門。今將梵網經等、對大經本、瓔珞等十數、即是單別、不具一切圓故、入三乘攝。（『孔目章』卷四・T45・587c-588a）

として、『菩薩瓔珞本業經』『梵網經』との相違を踏まえて、両經は三乘であるのに対し、本經は一乘だと述べている。こうした規定においては、『華嚴經』は頓教と関わることは全くなくなっているのである。その意味でも、晩年の智儼における頓教は、『搜玄記』段階とは大きくその位置づけに変化を生じていたというべきである。こうした、『華嚴經』と頓教の関係の消滅については、第二章に述べたように、木村清孝氏の指摘がある。

（注36）ここの読みについては、高峯了州『孔目章解説』（1964・南都仏教研究会）13頁に解説があり、中條道昭氏と吉津宜英氏がそれぞれ前者と後者の読みを採用されている。中條前掲「智儼の教判説について」257頁、吉津前掲『華嚴禪の思想史的研究』22頁参照。また、村上俊氏は、『搜玄記』においては頓円二教は渾然としていたが、『孔目章』になると頓円二教を峻別しようとしている、との見地から、前者の読みを採用しておられる。同氏『唐代禪思想研究』（花園大学国際禅学研究所研究報告4・1996）207-211頁参照。

ところで、この句と並んで読みが問題になってきた『搜玄記』における円教の規定の「第三言圓教者、爲於上達分階佛境界者、説於解脫究竟法門、満足佛事、故名圓也」（『搜玄記』卷一之上・T35・14b）の、「爲於上達分階佛境界者」のくぐり方は、「上達分」と続けるのではなく、「爲於上達、分階仏境」と間で切って読むべきである。というのは、浄影寺慧遠の『十地経論義記』卷二に、「初地以上、滅觀心現、分階佛境、名入仏地」（『新纂大日本統蔵経』本51a）の表現があり、「分階佛境」の表現が独立して使われていることから、どちらの読みが妥当性が強いかといえ、帰納的に考えた場合、切って読む方が正しい蓋然性が強いからである。となれば、円教の規定は、「上達の居士で、部分的に仏の境界へまで登って来ているものために」説いたもの、ということになる。吉津宜英氏は前掲書の同所で、この部分の読みを、本文で述べた「頓屬其上分本教義」の解釈と関連させて、「上達分の佛境に階れる者」と続けて読んでおられるが、それは上記の理由で成立し

ないと考える。

なお、澄観以後、「上達」を地前、「分階佛境」を地上と分けて読む読み方が出てきたが(『華嚴経疏』巻一・T35・509b、『華嚴経随疏演義鈔』巻六・T36・45a、『華嚴五教章講義』〔湯次了栄・1927・龍谷大学出版部〕137頁参照)、これは慧苑の『刊定記』巻一(『新纂大日本統蔵経』本579b-c)における慧光の円教の規定に対する批判を反駁するために澄観が考案したものである。この件については、坂本前掲『華嚴教学の研究』200-201頁参照。むしろここから、元来は慧苑のように、「上達して、分に佛境に階れる者」と読んでいたに違いないと判断される。この問題については、木村前掲『初期中国華嚴思想の研究』87頁も参照。

(注37) 智儼は、真諦訳の『撰大乘論世親釈』巻八に、「如来成立正法有三種。一立小乘、二立大乘、三立一乘。於此三中第三最勝、故名善成立」(T31・212b)とあったのを、『搜玄記』で「一乘・三乘・小乘」ととらえ直したので、彼にとって両者は同じものなのであろう。織田前掲「華嚴一乘思想の成立史的研究—地論宗教判史より見た智儼の教学」168-169頁参照。

(注38) 吉津宜英氏は、『華嚴経』の経疏としての『搜玄記』の位置を決定的に重く見て、『孔目章』レベルの、綱要書のようなものとは違う意味を見ようとするべくである。筆者としては、著者智儼の脳裏にそうした発想が存在したかどうかの方を重くみたい。そして、その発想が『華嚴経』の注釈として表現されたか否かは、偶然的要素も入るので、重視しすぎるべきではないと考える。

なお、氏は、智儼の高弟義相が漸・頓・円の三教判を堅持したことも、智儼の教判は三教判であったことの傍証としておられる。しかし、同じく高弟の法蔵が五教判を立てたことも念頭に置いた場合、どちらが智儼晩年の教判をそのまま反映しているかは、まずは智儼自身の教判論の確定とは別個に考察されるべきものとする。この吉津氏の論点は、前掲『華嚴禅の思想史的研究』、『華嚴一乘思想の研究』、「華嚴教判論の展開—均如の主張する頓円一乘をめぐる—」を参照。

(注39) 先にも述べたように、石井公成氏は、これをいわゆる東山法門の直接的影響だとみられるわけである。石井前掲「禅宗に対する華嚴宗の対応：智儼・義相の場合」参照。

(注40) 実は、智儼の『五十要問答』における始教・終教の分判の問題では、諸先学

の視点は主として三乗始教に玄奘唯識が配されたことに集中し、三乗終教の内実については、それに比すと十分に詳細な検討が加えられたわけではない。ただ、諸先学はいずれも『孔目章』段階まで連続して、「一相弧門の真如如来蔵を説く教え」（坂本前掲『華嚴教学の研究』403頁）、即ち如来蔵や仏性を説く教学が三乗終教と規定される、と考えておられる如くであるが、大筋として過たぬと筆者も考える。

（附記）

本論考は、学習院大学外国語教育研究センター2005年度研究プロジェクト「初唐期仏教界における玄奘唯識の衝撃と各学派の反応の研究」による研究成果の一部である。

论智俨与五教判 ——从顿教和三乘、一乘之间如何结合的观点——

马 渊 昌 也

向来有很多学者已探讨过初唐华严学派学僧智俨的教判思想。但是在一个问题上，学者们的看法之间存在着相当大的分歧：智俨是否已经建立了后来他的大弟子法藏在《五教章》或《探玄记》里面所提出的五教判（小乘·初教·终教·顿教·圆教）思想？笔者於此在先学的研究成果上重新考察这个老问题，得出了一个结论：在六十岁以前（也就是说从《搜玄记》到《无性释摄论疏》），智俨基本上继承地论学派常用的渐、顿、圆三教判，这时期的顿教概念跟南北朝时期常见的顿教概念基本上没有多大差别，而它和一乘、三乘概念之间的关系不太谐和，顿教处在一乘、三乘之间，与一乘很接近，但并不是完全一致。但是到了最晚年的《孔目章》，智俨的顿教概念上发生了很大变化，它变成了“无相”“不可说”的教说，而其位置也降落到三乘里面。根据这两个事实，应该说智俨最晚年已经提出过五教判思想，但是他的五教判思想和法藏的五教判思想是否完全一致，又是应该分开论述的另外一个问题。