

清涼澄観の安国批判をめぐって

——初発心成仏と一生有望——

馬淵昌也

はじめに

周知の如く、唐代中期の清涼澄観（開元二十六年・七三八—開成四年・八三九）は、『華嚴經』こそが最高の仏典だとする立場に立ち、自らの『華嚴經』注釈において、武則天期の法蔵が示した教学の継承を標榜しつつ、教判を中心に、玄奘唯識及び禪宗、或いは天台といった各学派の教学に対する距離を設定して、華嚴教学の優位性を示そうとした僧侶思想家である。

そうした澄観だが、成仏論においては、信満或いは初住における成仏という説を奉じている。そして、その正当性をめぐって、主著『華嚴經疏』及び『華嚴經隨疏演義鈔』（以下、それぞれ『疏』、『鈔』と略称）において、安国という人物の説を相手に議論を行っている。そこからは、澄観にとって信満或いは初住に成仏を設定することがなぜ必

要だったのかを具体的に窺うことができる。これは、唐代の華嚴教学全体において、なぜ信満或いは初住成仏が主張されたのか、その背景を考えることにも繋がる。そこで本稿では、この澄観による安国批判を取り上げ、そこから澄観及び華嚴教学にとって信満或いは初住成仏説がもった意味を考えてみたい。

一 安国とは誰か

さて、澄観が信満或いは初住成仏の正当性を巡って対抗相手として引用するのは、安国と寺院名で略称される人物である。まずこの人物が誰かという問題から検討してみたい。

澄観の安国批判に注目した先行研究としては、鎌田茂雄氏の業績がある。氏は『中国華嚴思想史の研究』の中で、澄観に影響を及ぼした禪の諸系統を検討された。その中で

澄観が引用する安国に注目し、玄奘門下の安国寺利涉の可能性を示唆されながら、結局安国寺玄挺であるとされた。安国寺玄挺とは、禅宗の一派の、いわゆる牛頭系統に属する僧侶である。そして鎌田氏は、この玄挺の影響を受けたことが、澄観の禅宗に対する態度に大きく寄与したものとされた。

しかし、私見によれば、澄観の引用する安国は、玄挺ではなく、利涉のことである。以下にそれを論証してみたい。まず、鎌田氏は、澄観が『鈔』の巻二十五で安国説を引いた後で、「亦經宗に非ざるが故に」と語っていることをとりあげ、それなら禅宗の玄挺であるに違いないとされた。恐らく、この判断の背後には、明言はされないものの、經宗对禅宗という対比において語られたものとみる判断があるのである。そこでまず、この「經宗に非ず」とは、どういう文脈で語られているかを見てみたい。

この『鈔』の解説がつけられた『疏』は、八十卷「華嚴經」(以下、『經』と略称)の普賢三昧品で、普賢菩薩が三昧より立ったとき、実是一切世界の微塵数の三昧から立ったのだとし、それを九の側面から述べたうちの、第二番目に挙げられた「知三世一切法界所有微塵三昧門」(『經』巻七・T10三三三b)について述べたものである。この前後の『疏』には、

○二三所謂下別辯塵數既多、略列其十。一即能知智三昧、謂無一念暫差、故云念念無差、而不廢遍知、爲善巧智。

二即所知塵境。上能所一對。(『疏』卷十・T35五七一c)

とあり、当該の『鈔』は、この「二即所知塵境」の文言につけられたものである。前後を含めて引用してみると、

○疏、二即所知塵境者、此有二義。一塵即微細之塵、知其相虛、又能容納故、及爲物因。如八地中知微塵差別智。二即六塵境故、亦名微塵境故。安國云、謂色等五塵界是現量境、五識親證、都無塵相。如來藏中頓現身器、而無塵相。六七妄想、謂有我法。想所現相、是分別變。分別變相、但可爲境、而無實用。如日發焰、帶微塵而共紅、非實紅也。如水澄清、含輕雲而俱綠、非實綠也。如觀本質、知畫像而非眞、若了藏性、悟塵境而爲妄。故經云、非不證眞如而能了諸行皆如幻事等。似有而非眞故。法界微塵、以爲三昧。釋曰、此義易了、亦非經宗、故疏含有、而釋之似巧、故抄引之。(『鈔』卷二十五・T36一八八c)

とある。つまり、經文に「微塵」とあるのを、『疏』に「塵境」と言い換え、『鈔』でその「塵境」とする側面から解説する。その中で第二の、「六塵の境」とする解釈の例として、安国の説明を引いたのである。内容については後で改めて検討しよう。そして、「釈している。この義は分かりやすいし、經の宗でもないのだから、『疏』では内に含ませ(て外に表さなかつた。しかし解釈が巧みなようなので、『鈔』に引用する。(此義易了、亦非經宗、故疏含有、

而釋之似巧、故抄引之」という。ここの意味は分かりやすい上に、「經宗」でないから、『疏』にこの安国の説を引かなかつたのだ、というのである。こうした前後の脈絡からみると、「經宗」でない、という表現から、直ちにそれが「禪宗」であるから、という文脈を読み取ることは難しい。

実は、澄観の著作中の「經宗」の用例をみると、「經宗」は、この經、即ち『華嚴經』の「宗」という意味でのみ使われており、禪宗・經宗で一對をなすものとして固定された用例は存在しない。従って、この「經宗」を禪宗との対比で語られたものとみて、安国を禪宗の人とすることはできない。

ところで、澄観は、『疏』の随文解釈につけた『鈔』の中で、普賢三昧品(卷二十四・T36一八五b・一八八c)、賢首品(卷三十五・T36二六六c―二六七a)、初発心功德品(卷三十九・T36三〇三c―三〇四a)、十地品(卷五十九・T36四六八b―c)と、何度も安国の説を引いている。そこで、恐らくは、安国の『華嚴經』解釈のテキストが存在したのだと思われる。いわゆる禪宗の「北宗」の神秀に『華嚴經疏』があったといわれる伝承は、現在では否定されているもの³⁾、「禪宗」の人々が『華嚴經』に深い関心を抱いたことは事実であるし、そもそも牛頭系統は三論学派との関係があつて、三論学派も華嚴經を重視していたのであるから、牛頭禪系統の人物に『華嚴經』に関する

説があつてもおかしくない。しかし、玄奘には、現存の伝記類を見るかぎり、『華嚴經』を巡る機縁は見えるもの、注釈の記載はない⁴⁾。

一方、鎌田氏が触れられながら、結局はその可能性を放棄された安国寺利涉は、玄奘の門弟の一人で、伝が『宋高僧伝』卷十七にみえる。そこには「開元中安国寺に於いて『華嚴經』を講じ、四衆堂に赴き、遅れば則ち膝を容るる位無し。檀施煩熾にして、人心を利動す」(開元中於安国寺講華嚴經、四衆赴堂、遲則無容膝之位矣。檀施繁熾、利動人心。『宋高僧伝』卷十七・T50八一五a)とあつて、安国寺における利涉の『華嚴經』講義が有名だったことを記している。となれば、澄観の引用する安国の説は利涉の『華嚴經』解釈である可能性が出てくる。澄観に先立つ李通玄の『新華嚴經論』では、教体論において「涉法師」の議論を引用している。これは利涉の『華嚴經』解釈のことかとも思われる。ただ、筆者は、現在までのところ各種經錄の類に、利涉の『華嚴經疏』の記載を見いだしていない。ところで、『疏』『鈔』玄談部分の末注書である、元の普瑞の『華嚴玄談解玄記』には、『鈔』の玄談部分に引かれる安国法師について、安国寺元康とする『会解』の説と、安国寺利涉とする寂照の説とを引いて、どちらが正しいか分からない、という。

○鈔安国法師者、會解云、即安国寺元康法師。於貞觀中、遊學京邑、有彭亨之誉。形擁腫而短、然其性情勇

猛、一聞多悟、群輩所推。帝聞之喜曰、何代無其人。

詔入安國寺講三論。寂照引廣鈔第二云、即安國利涉法師。然未知孰是。(『華嚴玄談解玄記』卷二十二・新纂)

大日本統藏經第8卷二六一b-c)

元康とは、三論の学僧として有名であり、『肇論疏』の著者として知られる。しかし、『宋高僧伝』の中に収められる彼の伝記の中には、『華嚴経』との機縁は見出せない。

一方、『解玄記』が、寂照の利涉説の根拠とされる文献として挙げた「広鈔」とは、宗密の『円覚経大疏鈔』らしい。『円覚経大疏鈔』巻二下に引用された、『法華論』の声聞授記説を巡る議論は、澄観の『疏』『鈔』の議論を踏まえたものであるが、そこに引用される説の主張者を、澄観は安國法師とだけ述べるのに対し、宗密は利涉法師と明言しているのである。

即ち、澄観の『疏』の玄談第二「藏教相撰」の部分で、法相宗・法性宗の二分法を前提に、両者の間の十の相違点を述べるところがある。その内の第一「一乗三乘別」と第二「一性五性別」を詳しく述べる中で、澄観は、『法華経』などの経論を引きながら、法相宗の五性各別の根拠とされる「趣寂の声聞」などは存在しないことを論証しようとする(『疏』巻二・T35五一一b-c、『鈔』巻八・T36五六a—五七c)。そこで澄観が引いたもの一つに、『法華論』の説がある。澄観は、『法華論』では、決定声聞・増上慢声聞・退菩提心声聞・応化声聞の四種の声聞を挙げており、

そのうち応化声聞と退菩提心声聞には如来が授記を与えるが、決定声聞と増上慢声聞には、その「根未熟」であるので、如来でなく菩薩が授記を与える、とあるという。『疏』にはこうある。

○法華論中四聲聞内、決定及増上慢、此二根未熟故、菩薩與記、方便令發心。既云未熟、明必當熟。方便令發、即菩提心。(『疏』巻二・T35五一一b)

『法華論』に「未熟」というのだから、いずれ熟するのであって、この二種の声聞たちも他の二種の声聞とともに大乘に迴心するのである。従って、「趣寂の声聞」など存在しないのだというわけである。『鈔』では更に詳しく『法華論』の当該部分を引用しながら解説している(『鈔』巻八・T36五六b-c)。ところが、澄観によれば、この『法華論』の説に対し、安國が異論を唱えて、次のように語っているというのである。

○此上皆論。而安國法師不許此義、云何有昔時菩薩、預記今日會上聲聞。即諸弘法菩薩、謂樂王等當與記也。(『鈔』巻八・T36五六c)

これは、『法華経』の常不輕菩薩品に見える、常不輕菩薩が、あらゆる四衆を当来佛として礼拝した、というくだりを踏まえたもので、常不輕菩薩の授記を、上にいう「菩薩の授記」として、誰に対するものとみるかを巡る異論である。安國の意見は、『法華論』が常不輕菩薩の授記の対象を、現在の釈迦如来の説法の座に集う声聞たちと見てい

るとして、遠い過去の菩薩である常不輕菩薩が、後世の声聞に授記を与えるのはおかしいから、常不輕菩薩の授記の対象は薬王菩薩など過去の弘法の菩薩とみるべきだ、とするものである。菩薩の授記の対象は声聞ではないとしたいのである。それに対し、澄観は『鈔』で以下のように述べ、安国の意見に反論している。

○釋曰、既是論主自言菩薩與記、亦論自釋、何得不依。〔鈔〕卷八・T36五六c)

『法華論』の著者が自ら「菩薩の授記」を語り、声聞への授記だと解説しているのだから、それを否定することはできない、というのである。

さて、澄観は、この一連の議論で、異見の持ち主について、安国法師と語るだけで、具体的な名前は出していないところが、宗密の『円覚経大疏鈔』巻二では、澄観の『鈔』のこの部分を引用しながら、「利涉法師」と明言する。即ち、『円覚経大疏』巻上之一の玄談第三「権実対辨」で、澄観を踏まえて法性・法相二宗の十の区別を語る中で、『法華論』の声聞授記についての議論を行う(二二九c)。

○言菩薩授記者、論主次前自引、不輕品中示現應知、禮拜讚嘆、作如是言、我不輕於汝等、汝等皆當作佛者、諸衆生所有佛性故。此上皆論、而利涉法師、不許此義、云何有昔時菩薩預記今日會上聲聞、即弘法菩薩、謂藥王等當與記也。今釋曰、論主引昔事爲例、例於今後。

今古道同故。今有人語諸衆生言、汝心即是佛性、悟心脩心、定當作佛、即同彼事。非謂往昔常不輕與如今人授記。良由執己所宗、致令不曉論意、而乃拒而不信。故知五性宗人、天親化亦不得、況余人乎。(『円覚経大疏鈔』巻二之下・新纂大日本統藏経第9巻五〇五a-b)

宗密は、「菩薩の授記」の対象は声聞ではなくて薬王などの弘法の菩薩だとする意見に対し、『法華論』が常不輕菩薩を挙げたのは、昔の例を挙げて後世の範としたもので、今の人が、衆生に対して君の心は仏性であるから、心を悟りまた修すれば、必ず成仏するというのと同じで、別に昔の常不輕菩薩が釈迦の会座の人々に直接授記を与えたとするわけではない、とする。そして、自分の「宗」に執するから『法華論』の意図も分からず信じられないのであって、「五性宗人」は、『法華論』の著者の世親でさえ説得できないのだから、それ以外の者のいうことをきかないのは当然だ、という。

ここで、異論の主は利涉法師とされ、澄観が引いた、『法華論』に反対した安国とは、安国寺利涉だったとわかるわけである。そしてまた、『華嚴玄談会玄記』が利涉説の根拠とされる文献としていた「広鈔」とは、この『円覚経大疏鈔』だとわかるのである。

さて、以上のことを踏まえて考えると、澄観の『鈔』に出ってくる安国とは、全体として、やはり利涉であると判断

される。澄観が引いた安国説のうち、上記の声聞授記を巡る説は『法華経』についてのもので、ほかは『華嚴経』解釈をめぐるものという違いはある。しかし、同一の書物の中で、異なる人物に対して、同一の呼称、まして寺名のみを用いるということは考えにくく、異なる人物であれば、読者が辨別可能な記述がなされるであろうと推測するからである。

ところで、ここで宗密によって、利渉が「五性宗人」、即ち宗密からする「法相宗」¹¹玄奘唯識派の人だとされていることが注目される。かつて小寺文顯氏は、凝然の『梵網戒本疏日珠鈔』に引用された利渉の『梵網経疏』を検討されるなかで、利渉は一乗家の立場にあったのではないかとされた。その理由としては、利渉の『法華経』に関する説が慈恩大師基とは異なり、基を批判したところがあること、最澄の『守護国界章』に利渉を悉皆成仏説の主張者として挙げること、食肉を性戒とみていること他を挙げられた。しかし、この宗密の評語からみると、少なくとも彼から見た場合には、利渉は「法相宗」¹²玄奘唯識派の人とみなされていたことがわかる。

実は澄観も、宗密と同じ認識に立っていたと思われる。初発心功德品の『鈔』に引いた安国の説に、「もし境界線がなくてそういうことが可能だというのなら、今どうしてそうした発心をおこさないのか。すでに発した場合どうしてそうした状況が現れないのか」（若謂不作齊限而能爾者、

今何不發耶。已發何不能爾耶。『鈔』卷四十・T 36三〇四a）というくだりがある。これについて澄観は続けて解説を施し、「もし境界線がなくてというなら」から以下の部分では、そちらのいうとおりだというなら、というかたちで法性を破している」（若謂不作下、縱破法性。T 36三〇四a）と語り、「法性」を縦破しているのだ、とする。これは、澄観の「法相宗・法性宗」の二分法を前提にしたもので、「法相宗」の立場に立つ安国が「法性宗」を破したとみることが出来るものである。

さて、これまでの外面的考察を踏まえて、更に『鈔』に見える安国の説の内容を検討してみても、安国は利渉だと考えて問題はないようである。

上に引用した、普賢三昧品の『疏』につけられた『鈔』に見える安国説は以下の如きものである。

○安國云、謂色等五塵界、是現量境。五識親證、都無塵相。如來藏中、頓現身器、而無塵相。六七妄想、謂有我法。想所現相、是分別變、分別變相、但可爲境、而無實用。如日發焰、帶微塵而共紅、非實紅也。如水澄清、含輕雲而俱綠、非實綠也。如觀本質、知畫像而非眞、若了藏性、悟塵境而爲妄。故經云、非不證眞如而能了諸行皆如幻事等。似有而非眞故。法界微塵以爲三昧。（『鈔』卷二十五・T 36一八八c）

まず、前五識と阿頼耶識が現量で、六・七に妄がある、とするのは、玄奘唯識系の説として妥当である。「分別變」

は玄奘唯識派の用語である。それが境のみで実用が無い、というのも解釈として問題ない。「分別變」に関わる、日の紅色や水の緑色の記述は、いわゆる三類境の帶質境と関連すると思われる。また、「本質」というのも玄奘唯識用語である。更に、安国が引く『經』の「非不証真如而能了諸行皆如幻事等」は、『成唯識論』卷八(T31四六c)に見える頃の一部分で、新導『成唯識論』には、『厚嚴經』とある。この『厚嚴經』は、基が唯識所依の六經の一つとした經典だが、未訳とされる。となれば、安国が、ここで『經』として引用したのは、『成唯識論』の文言をふまえることは確実で、これも彼を玄奘唯識の人とみることと矛盾しない。ただ、文中で『楞伽經』をふまえて「如来藏中、頓現身器」というのを見ると、阿頼耶識を如来藏と言い換えているようである。これは有為の阿頼耶識を無為の真如とは峻別し、如来藏の語を無為・有為どちらにかけるかにおいて慎重厳密であった基の立場と比べると、阿黎耶識を如来藏とみる地論学派・撰論学派の説に近い人とも見える。利渉には、『楞伽經』の疏があったかとも窺われるが、現存しないようであるので、そのあたりの消息を確かめることはできない。ただ、小寺文頼氏の言われるとおり、利渉は一乗家的な見方も有していた可能性があるとすれば、これが特に不合理とはいえない。

以上、内容からみても、大きな問題点はなく、玄奘唯識派に近い立場のものであることを感じさせる。従って、全

体的結論として、安国とは利渉のことであるととしてよいと思われる。

二 信満或いは初住成仏をめぐる攻防(1)

——賢首品の初発心

さて、澄観の引く安国が誰かをほぼ解明しえたので、続いて信満或いは初住成仏の可能性をめぐって、安国を相手に澄観が行った議論を検討したい。

澄観は、十信段階を説いたものとされる賢首品の冒頭で、賢首菩薩が唱える「若し菩薩有りて初めて發心して、誓つて佛の菩提を證すべきことを求めれば、彼の功德は邊際無く、稱量すべからず與等無し」(『經』卷十四・T10七二b)以降の偈に関して、『疏』で次のような問答を設定している。

○此初發心、與下文十住初發心住、及發心功德品、各何別耶。此中發心該於初後、取其成德乃是信終、取其爲本乃在初發。雖如輕毛、功歸初實故。十住初發、即是此終成彼初發。此終爲能發、彼是所發。此正是發起之發、義兼開發。彼是開發之發、義兼發起。其發心品、正顯十住初心之功德耳。以斯甄別、非無有異。故瓔珞云、發心住者是人始從具縛未識三寶、乃至值佛菩薩教法中起一念信、便發菩提心。既云始從凡夫最初發心、明知此中發心該於初後。(『疏』卷十六・T35六一八b)

即ち、『華嚴經』の中において、賢首品・十住品の初発心住・初発心功德品などで度々初発心のことが取り上げられるが、各品における初発心には、質的な違いがあるのかという問いを立て、それに答えるのである。そこで澄観は、ここ賢首品の初発心は、十信ははじめから、十信満心までを概括するものであるとする。十住の初発心は、この十信満心がそれを支えるという関係にあり、発といっても、賢首品のは発起が中心で開発を兼ねるもの、十住の方は開発が中心で発起を兼ねるものであるという。そして、初発心功德品は、十住の初発心の功德を述べたものだとし、その観点からすれば違いがあると決論付ける。更に、特に賢首品の初発心が十信の始めから終わりまでを含むものであることを示す教証として、『菩薩瓔珞本業經』(巻下・T 241-〇一七 a)を引くのである。

続けて、賢首品で説かれる初発心の無辺の功德と、初発心功德品で説かれる初発心の無辺の功德の違いに関する問答を設定し、行首の信と行本の菩提心の違いだ、とする。

○問下發心功德品、亦說初心具無邊德、與此何別。答此據行首信門所具、彼約行本菩提心具。『疏』卷十六・T 35六一八 c)

そして、これを踏まえて更なる次のような問答を設定する。

○問約法相收、是則可爾。約人修行、豈十千劫修信纒滿、即得如此無邊德海。答以法是圓融具德法故、若諸

菩薩行此法、行是彼所收。或無量劫、或無定限、十千劫言、非此所說。如下善財童子及兜率天子等、所行所得並是其人、不同行布次第教中之所說也。又十千劫乃是一經、瓔珞但言一劫二劫。此經縱有行布、亦皆圓融。『疏』卷十六・T 35六一八 c一六一九 a)

即ち、ここに説かれたことは、法としてはそうかもしれないが、そこに説かれる無辺の功德は非常に高いもので、とても十千劫にわたる信の修行が終わったら獲得できるというレベルではないだろう、という問いを立てる。『鈔』(巻三十五・T 36二五六 c)によれば、この十千劫は『仁王經』にもとづく(巻下・T 8八三二 b)であろう(筆者)。そして答えとして、法が円融具徳の法なので、行も円融となる、とした上で、各經の時間設定は様々であり、十千劫だけが固執されるべきではないこと、入法界品や小相品にみえる善財童子や兜率天子などが、この信満で無辺の功德を得た実例として挙げられること、『華嚴經』に説かれる行布は円融の上でのものであること、などを述べてるのである。

そして、引き続き、安国の説を引きつつ、それを批判する議論が展開される。

○亦有引此下文、證成此信乃是捨異生性、成就聖性、出無明地、生如來家。以有則獲灌頂而升位等、非是信故。若爾、初地豈得灌頂升位等耶。若云展轉進入佛地、何以不得始自於信展轉入耶。若許從信展轉入者、何以

要判此乃捨凡入聖。下文自有十地之會、此中尚隔住行向等、判爲入地、乃孟浪之談。下發心品、亦判爲初地發心、義同此會。〔疏〕卷十六・T 35六一八c—六一九a)

ここでは、賢首品の本文の記述に基づいて、この發心を証發心と見る立場がある、といい、それを破するのである。即ち、『大乘起信論』に三種の發心というものが説かれる。信成就發心・解行發心・証發心である。この三つを、いわゆる十信・十住・十行・十迴向・十地の行位に配当して論ずることが、淨影寺慧遠のものとしてされる『義疏』以来確認される。これについての澄觀の立場は、初發心功德品の『鈔』に、「第三登地已上。第二從十行發迴向心。以十行中、能解法空、順行十度、行法純熟、發迴向心。從其因邊、名爲解行。今非後二、正與初心相應故。」(『鈔』卷三十九・T 36三〇三c)とある通り、信滿・初住が信成就發心、十行から十迴向へ向かうところが解行發心、初地以上が証發心だとするものである。澄觀は、先に触れたように、賢首品の發心を、十信レベルのものと見ていた。即ち、信成就發心だとみるのである。それに対し、ここに引いた説では、賢首品に説かれる、「則ち灌頂大神通を獲」とか「心に灌頂を受けて位に昇るべし」(『經』卷十四・T 10七三c)などの記述が、あまりにレベルの高いことを説いていると見て、これを、初地に入る証發心だと考えるのである。冒頭の傍線部の、この信を「異生性を捨て、聖性を成

就し云々」と見る、とは、そのことをいったものである。

そして、この見方に対して「若爾」以下で澄觀の反論がなされる。即ち、賢首品の記述があまりにレベルが高い、というなら、初地でもまだ不十分ではないか。初地から徐々に進展して仏地に入るのだ、というならば、信から順々にいうのでも差し支えないではないか。この後、間に十住・十行・十迴向の会座があって、十地の会座までは相当距離があるのに、この賢首品を初地と見るのは、無理がありすぎるではないか。以上の観点から、賢首品の初發心は、信滿の信成就發心だ、というのである。

また、そこに到達するまでの時間を巡っても議論を行う。○問下云無量億劫勤修學、得是無上菩提智、斯則非一生也、亦非十千、以爲無量。通斯難者應有二義。一此約行布展轉義故。二約圓融展促無礙義故。如上所辨故。善財見仙人執手、一一佛所、經無量劫故。修短難思、特由於此故。賢首菩薩云、信大乘者猶爲易、能信此法倍更難。以初心即具一切功德、故難信也。〔疏〕卷十六・T 35六一八c—六一九a)

即ち、更なる異論として、賢首品の偈に、「無量億劫勤修學、得是無上菩提智」(『經』卷十四・T 10七九b)とあるのだから、ここにいう初發心を得るまでに必要な時間は、一生でもなく、十千でもなく、無量なのだ、とする説を挙げた。そして、それに対しては、行布と円融の一体關係によって反論すべきであり、入法界品で、毘目仙人が善財童

子の手を取る一瞬の内に、無数の諸仏の国土に至り、無量劫を過ごしたという記述（『經』卷六十四・T10三四五c—三四六a）はその実例として挙げられるという。

この一連の議論が実は安國の説とそれに対する反論だということとは、同所につけられた「鈔」の記述によって分かるのである。『鈔』には、こうある。

○疏、亦有引此下文下、第二傍序異說、即安國法師。於中有三。初正立、二引文證成、三辨順違。初中意明、此中發心是初地證發心、非信成就發心。以其作用殊勝、非地前故。

疏、以有則獲灌頂而位等、非是信故者、二引文證成而言等者、彼有十義、以證此中非信成就。謂一以說斷除疑網出愛流、使得堅固不壞心故。以若未入聖、何以度疑。若是凡夫、何能不壞。入見諦者、乃能度疑。信不壞故。二若未入地、不應得有常持戒故。三不應云生如來家故。四凡夫不得身語意業常無失故。五不應則獲功德法性身故。六不應云則獲十地十自在故。七不應則獲灌頂而昇位故。八不應云則身充遍於虛空故。九何以菩薩具智慧故。十信大乘者猶爲易、能信此法倍更難故。豈有凡法難於聖法。故知此品、正教捨凡、展轉乃至、進入佛地。今疏文中、略引彼證、故致等言、是其一意。

（『鈔』卷三十五・T36二六六c—二六七a）

『鈔』はここで、上に引用した説が安國のものであり、そのモチーフは、賢首品の發心を信滿の信成就發心ではな

く、その記述のレベルの高さから、初地の証發心だとみようとするとところにあるという。そして、安國が賢首品の經文を踏まえて、そう考える根拠として挙げる十項目とこのを列挙するのである。いずれも、經文の記述が凡夫ではそぐわないもので、初地とみるほかない、というものである。そして、それに対する反論を解説する。

○疏、若爾初地、豈得灌頂下、辨非。文有五段。初正以其所引難其所立。但難其一、餘九例知。謂既十地中、方得灌頂、縱是初地、豈得灌頂。二若云展轉下、假設彼救、反以成立。三若許從信下、假縱彼救、結破彼立。四下文自有下、廣引文證、顯彼立非。孟浪者出莊子、已見華藏品。五下發心品下、例破後文所立非理。以彼下文亦判彼品爲初地發心故。此既不立、彼居然非。

（『鈔』卷三十五・T36二六七a）

つまり、『疏』の、記述のレベルの高さから信滿ではないとするなら、初地とて同様に不十分を免れず、従って安國の初地説は成立しない、というのを再度述べる。続いてこの初發心を獲得するまでの時間についての議論の解説がなされる。

○疏、問下云無量億劫勤修學下、第三引妨會宗。於中有二。先問後通。前中即此品文。安國堅執屬證發心、經多劫故、非是初心一生故也、亦非十千、以爲無量、遮救自義、況有救云、無量即十千故。（『鈔』卷三十五・T36二六七a—b）

安国が証発心とみる立場を固執して、その獲得までには多劫を要するのであり、十千劫どころか無量劫が必要だ、というのを否定し、同時に無量イコール十千とする解釈も否定した、という。ここで、上の『疏』に見えた一生でない、という記述、「斯則非一生也」(『疏』卷十六・T 35六一八c)は、安国が証発心とする見方を固執することから「初心一生」ではなくて多劫を経たものとみることから出てきたということが分かるのである。

以上、賢首品の初発心の位置づけを巡る澄観の安国批判を見てきた。その要点は、安国が、これを初地・証発心だとみようとすることに對し、澄観がこれを信滿の信成就発心であるともみようとすることにあったことが確認できたと思う。

三 信滿或いは初住成仏をめぐる攻防(2)

——初発心功德品の初発心

澄観は、賢首品で行ったと基本的には同様のモチーフの議論を、初発心功德品につけた『疏』『鈔』の中でも行っている。次にそれを検討してみたい。

『經』の梵行品の最後に、「若し諸の菩薩は能く是の如きの觀行と相應せば諸法の中に於いて二解を生ぜず、一切の佛法は疾かに現前することを得、初めて發心する時即ち阿耨多羅三藐三菩提を得、一切の法は即ち心の自性なること

を知りて慧身を成就し、他に由り悟らず」(『經』卷十七・T 10八八c—八九a)とある。有名な「初発心時便成正覺」の一節である。そして「初発心功德品」は、澄観がその来意として、「又前品末云、初發心時便成正覺、未知此心有何功用頓得爾耶。今釋此義、故次來也」(『疏』卷十九・T 35六四三b)というように、その「初發心時便成正覺」を受けて展開する。そして、同品の『疏』の三・宗趣において、彼は次のように語る。

○三、宗趣者、即以初心攝德爲宗、令物窮究發心爲趣。然住會發心、定是信成就攝、解行及證、自在後文。生如來家、自約解說、不應謂此便是證收。若謂久習無明、云何頓成大智者、豈不聞冥室千年之闇、一燈倏忽頓除耶。若謂云何能知三世佛法者、豈不聞具縛凡夫、能知如來秘密藏耶。餘義至文當釋。(『疏』卷十九・T 35六四三b)

ここでの彼の議論の中心点は、賢首品と同様に、梵行品から初発心功德品にかけての初発心について、安国が十地の始め、証発心とみようとすることに對し、あくまで初住の信成就発心だとみようとすることに對し、あつて、いくつかの論点を提示する。即ち、「生如來家」とは、解のことであつて、証ではない。無明に長らく沈んでいたものが頓に大智を成ずるのは、冥室千年の闇が一灯によって忽ち破られるのと同様である。三世の佛法を知りうるのは、具縛の凡夫とて、如來の秘密藏を知りうるからである。『疏』

の引用文のうち、宗趣についての記述の前半部分、「然住會發心、定是信成就攝、解行及證、自在後文」までにつけられた『鈔』には、次のようにある。

○疏、三即以初心下、第三宗趣。於中二。一正釋宗趣、二然住會下揀異釋。於中三。初正揀、二遮破、三結成。今初即安國意。然彼有二意。一云、此中三賢、別說十地、十地一會、總說十地故、其四會皆是十地。二者、以此品中文義深奧、同十地故。今疏一文一時雙破、而正破初意。今是十住之會、說初發心、是明信成就攝。後二自屬第五六會、何得渾和。若言別說合說、略有四失。一、令此經無三賢義。二、令余經三賢虛設。三、成此經文義雜亂。謂以地義名住行向故。四、何不一天總別說耶。而歷四天、蓋有所表。是知此說殊乖教理。故云住會發心定是信成就等。〔鈔〕卷三十九・T 36三〇三 c—三〇四 a)

澄觀の『疏』『鈔』は、ここに引かれた安國の説に対する反論なのである。澄觀によれば、安國の立場は、十住・十行・十迴向についての諸品の文言を、総別の視点でとらえて、すべて十地に関する記述として解釈しようというものである。同時に、賢首品と同じく、梵行品・初發心功德品の初發心も、經文のレベルの高さにもとづいて、初地の証發心だとみようとするとするものである。これに対して澄觀は、批判を加え、ここはあくまで十住のはじめで、信成就發心であり、十地と見ることはできない、とする。その根拠と

しては、①『華嚴經』に三賢の記述が無くなること、②他經の三賢の記述が無意味となること、③經文が混乱したものとすること、④すべてが十地を説いたものなら、同一の天で説かれてよいはずなのに、それぞれ別の天で説かれていることを挙げる。そして、梵行品・初發心功德品の初發心も、初住の信成就發心だとするわけである。

続けて、澄觀の『鈔』では、上に引用した『疏』の後半部分を、次のように解説する。まず、最初に、安國の立場を詳しく紹介する。

○疏、生如來家自約解說下、第二遮破。彼云、據文既云初發心時便成正覺、應是初地。況下經云以生如來廣大家、能生三世一切諸佛家、永斷一切諸疑網、盡除一切諸障礙、若非初地安得爾耶。豈有久習無明、纒一發心便成大智、能知前際一切諸佛如來成等正覺乃至涅槃、能信後際一切諸佛所有善根、能知現在一切諸佛所有智慧、即能振動一切世界等耶。若謂不作齊限而能爾者、今何不發耶。已發何不能爾耶。以斯義理、應知證發。〔鈔〕卷三十九・T 36三〇四 a)

安國の主張のポイントは、經文に示された事態が、あまりにレベルが高く、初地としないとうまく合わない、ということである。長らく無明に習っていたものが、經文にいうような高いレベルに一挙に達することはできないとする。そして初住と仏地の間に境界が無くてそれが可能だというなら、今皆がそうした發心を起こすことも無いし、發心し

たとてもそうした高いレベルの境地が得られるなどということのない事実からすれば、そうした論理は破綻する、というのである。これに対し、澄観は『疏』の反論を解説し、更に補強する。

○釋曰、此中彼釋自有三段。一正立、二豈有久習下引文反質、三若謂不作下縱破法性。

今疏文中亦有三節、但通前二。今初通其第一正立。彼以有生家故名證發心。今揀生家不同、故非證也。然彼引四句、今但通一、餘例可知、且通生家。生家有六、如法界品。前十住内亦說生家、家言雖同、而義有異。豈以解生同證生也。解生生菩提心家、證生生眞如家、故不同也。此義若成、其餘皆成故、故不通餘也。若通餘三者、既許解生、何得不能生三世佛家、斷諸疑網、除諸障礙。又彼初云初發心時便成正覺、最初建立是初地義。此義前品已曾廣釋、故不通耳。〔鈔〕卷三十九・T 36三〇四a-b)

まず、安国の主張を三段に分けて把握したあとで、そのうちの前の二つに反論する、という。そして、安国が「如来の家に生ず」という表現があることから、これを初地・証發心とみようとしていることに反論の中心を定める。澄観によれば、「生如来家」には多種あるのであって、レベルが違うのである。ここは、解のレベルの「生如来家」であって、初地の証のレベルの「生如来家」とは内容が違うのだ、というのである。そして、安国が「初發心時、便成

正覺」の初とは初地だ、とすることに於いては、前段に論じた、とし、賢首品での議論を示唆するのである。

そして、次に、『疏』の後半の二節についての解説であるが、ここでは特に後半の「若謂云何能知三世佛法者、豈不聞具縛凡夫、能知如来秘密藏耶」を詳しく解説する。

○疏、若謂久習無明下、即第二通其引文反質。彼引四句、今爲兩節通之。初通久習無明、文可知也。後若謂云何下、三通知三世佛法。此即涅槃第六如來性品、南經即四依品云、有四種人能護正法、建立正法、憶念正法、能多利益憐愍世間、爲世間依安樂人天。何等爲四。有人出世、具煩惱性是名第一。須陀洹人是名第二。阿那含人是名第三。阿羅漢人是名第四。云何名爲具煩惱性。若有人能受持禁戒、威儀具足、建立正法、從佛所聞、解其文義、轉爲他人、分別宣說、所謂少欲多欲非道。廣說如八大人覺、有犯罪人者、教令發露懺悔滅除善知菩薩方便所行祕密之法。是名凡夫、非第八人。第八人者、不名凡夫、名爲菩薩、不名爲佛。釋曰、遠公亦詔爲種性解行人、非是登地。此初依人、既云具縛能知祕密、何言十住不能知耶。前義若成、動利何惑。其第三段縱破法性、文理易故、疏不通之。意云、此中非獨作無界限便得爾也。亦久研窮方至此位、何得爲此無理難也。〔鈔〕卷三十九・T 36三〇四b)

即ち、『涅槃經』の、四依の人についての記述(北本卷六・如來性品・T 12三九六、南本卷六・四依品・T 12六三七

a、b)を長々と引用する。また浄影寺慧遠の『涅槃經義記』巻五で、この初依の人について「有人出世具煩惱性名第一者、所謂種性解行人地人；具煩惱性、非第八人、明非地上」(新纂大日本統藏經第35卷六六五c)といひ、「種性解行人地人」は十廻向段階の者とするのを援用する。そして初依の人が、煩惱具足(具縛)でありながら秘密の法を知るとされているのだから、十住で分からぬ筈はないのだ、とするのである。

以上のような、安国の立場を正面に据えた反論を『疏』『鈔』を通じて行つたあと、澄観はこれを総括して、その功過の側面から論ずる。まず、『疏』には、こうある。

夫機差教別、聖旨深玄、並未證眞如、同居學地、共詳聖智、誠曰才難。且以淺爲深、有符理之得、以深爲淺、有謗法之愆。以遠爲近、則有益於行人。以近爲遠、則法非我分。諸佛說教、貴在俯就物機。後輩學人、若欲高推聖境、儻失大利、豈不傷哉。(『疏』卷十九・T36四三b-c)

即ち、仏の教は機根に即して設定され、その趣旨は奥深く、我々の如き、眞如を証して聖人の境界に入る以前の者には、こうした問題を正しくとらえることが難しいのはいたしかたないことではある。しかし、そこで「浅いものを深いとすれば、理に合致できるし」、「遠いものを近いとすれば、修行者に益がある」のに対し、「深いものを浅いとすれば、法を謗ることとなるし」、「近いものを遠いとすれば、法は自己の分ではなくなる」という。そして、「諸仏

が教えを説くにおいては、衆生の機根に合わせることで貴いのであるが、後世の学人がもし聖人の境地を高く遠ざけてしまい、もし大いなる利益を失つたら、なんとも痛ましいことではないか」とするのである。ここで、浅い深い、遠い近いとは、具体的には、なんであらうか。このことについて、『鈔』には次のように説明を加える。

○疏、且以淺下、第二進退立理、明有損有益。初住頓具佛法、深也、而推在登地、地前所無、淺也、故成謗法。智度論云、謗有二種。一者言此非佛說等、即爲深重、墮大地獄。二者說不契理、並爲謗法、即深爲淺是也。且以淺爲深等者、以初住之淺、釋爲圓融該博、深也、豈非符合於理、理本具故。然此二對亦是泛舉一切深淺法也。以遠爲近者、一僧祇滿、方證初地、遠也、今爲初住、近也、則一生有望、豈非有益行人。以近爲遠者、初住、近也、而推在登地、此爲遠也、未歷僧祇何由造此。故云法非我分。疏、諸佛下。第三結成損益可知。(『鈔』卷三十九・T36三〇四c—三〇五a)

即ち、「深いものを浅いとすると」とは、初住に仏法を具備する、というのが深いことなのに、それを初地に登つた後のこととして、地前にはないことだとすることである。また、「近いものを遠いとすると」とは、初住という近い設定を、遠ざけて初地に登つてからとすることである。一方、「浅いものを深いとする」とは、初住という浅い段階のものを、円融該博のものと解釈することである。そして「遠

いものを近いとする」とは、一僧祇の修行を満たしてはじめて初地を証するという遠い設定を、初住という近くに置くということである、とする。賢首品・梵行品・初発心功德品などの初発心を、初地・証発心と解釈する安国の見方が「以深為浅」「以近為遠」であり、信満或いは初住・信成就発心とみる澄観の見方が、「以浅為深」「以遠為近」である。ここで注目されるのは、「以近為遠」と「以遠為近」の得失を巡る発言である。彼は、「以近為遠」の欠点について、阿僧祇劫の修行を経ていないうちには悟りに至れないことになり、法が我が物となる可能性が閉ざされる、とするとともに、「以遠為近」の優位性について、修行者が「一生に望みがでてくることになる（一生有望）」、というのである。

ここには、澄観が賢首品及び初発心功德品で、言葉を費やして安国を批判し、それらの初発心成仏を初地・証発心とみることを排し、あくまで信満或いは初住・信成就発心とみようとしていった努力の背後にある問題意識が垣間見える。即ち、澄観にとつては、安国のように「初発心時便成正覚」の初発心を初地の証発心と解釈したのでは、『華嚴経』に説かれる悟りの世界が、修行者にとつて無縁なものとなってしまう危険がある、と考えたわけである。それに対して、信満或いは初住と解釈した場合、「一生」で到達できる可能性が出てくる、ということ、修行者にとつて、悟りを我が物にしうる可能性が確保される、と考えた

のである。思い起こせば、賢首品における議論でも、安国は同品の初発心を「初心の一生」と考えることができなかつたのだ、といつており、澄観にとつて、信満或いは初住に入るのが「一生」において可能なことだというのは、極めて大きなことであつた。従つてこの「初発心」をどうとらえるか、といった問題は、『華嚴経』が澄観自身を含む現実の修行者たちに、いかに積極的意義があるものとして位置づけうるか、という問題からして、譲ることができない大問題だったのである。

ついで、『疏』『鈔』は次のように語り、信満或いは初住の初発心において悟りを得ることを、民間から一挙に宰相の地位に登ること、そして王子として高貴な生を受けることにたとえる。そしてそれは長く苦しい努力を経てしかるべき地位に登ってゆくよりすばらしいことだ、とする。これは、信満或いは初住における飛躍を認める立場が、それを認めず、初地までの長い修行の必要を強調する安国の立場にまさるものであることを比喩的に語つたものである。

○且夕釣磻谿、朝升台輔、豈與夫明經常選而語其優劣者哉。況纓生王宮、貴極臣佐、寧同百戰夷項、備歷艱辛。況十千劫之功高、亦非聊爾人耳。〔疏〕卷十九・T35六四三C)

○疏、且夕釣磻谿下、第四舉例證成。以君臣爲一對。磻谿即是太公垂釣之處、頓爲武王之丞相、豈要歷資。略舉一事、其例甚多。諸葛亮受黃鉞於茅廬、韓信昇將

壇於一卒、蔡澤奪范雎之印、張儀霸秦王之威、皆布衣也。纓生王宮、約主、亦是外事。約經即七十八中、譬如王子初生、即爲耆舊臣佐禮敬、此菩提心、亦復如是。出現品云、如轉輪王所生太子、具王相者、七寶不散、即紹輪王。若約外典、其事甚多。如周成王晉獻公、皆自小爲人主。百戰夷項、即漢高祖。古人詠史云、百戰方夷項、三章且代秦。功歸蕭相國、氣盡戚夫人。十年征戰、七十二瘡、方南面稱孤、在位無幾、豈與上同。疏、況十千劫下、第五況出功高。以修行十千劫、方入初住、成正定聚。亦非但發無分限心、即得爾也。言非聊爾人耳者、聊耳爲且略也。史書敘周公爲文王之子、武王之弟、成王之叔、非聊爾人耳。今借此言用之。

〔鈔〕卷四十・T 36三〇四c一三〇五a)

この一段には、『經』内の事例も引かれるものの、太公・諸葛亮・韓信・蔡澤・張儀や、周成王・晋獻公、漢の高祖といった中国史上の著名人の例が多く挙げられている。また明經といった当時の中国の官僚登用ルートも比喩として用いられている。中国知識人社会に身をおく澄観の立場が窺われ、極めて興味深い一段である。なお、文中に引かれる漢の高祖を詠んだ詩は、武則天期の人である于季子の作であり、『全唐詩』巻八十にみえる。

四 「一生」とは

さて、このように信満或いは初住での「初発心成仏」の可能性を、修行者にとつての「一生」との関係で重くとらえた澄観であるが、この「一生」とは、なんであろうか。賢首品のところで、「初心一生」といつていたことからすると、まずは修行者が仏道に発心してからのその一生の間という意味であるかと推察されるが、いかがであろうか。『華嚴經』には、「一生」というタームは何度も出てくる。その中には、弥勒菩薩などを指す「一生菩薩」というものもある。しかし、恐らくこの「一生」は、入法界品の主人公、善財童子の「一生」と重ねられているのである。入法界品には、善財童子の遍歴の最後近くで、弥勒が皆に次のように語る場面がある。

○諸仁者、餘諸菩薩、經於無量百千萬億那由他劫、乃能滿足菩薩願行、乃能親近諸佛菩提。此長者子、於一生內、則能淨佛刹、則能化衆生、則能以智慧深入法界、則能成就諸波羅蜜、則能增廣一切諸行、則能圓滿一切大願、則能超出一切魔業、則能承事一切善友、則能清淨諸菩薩道、則能具足普賢諸行。〔經〕卷七十八・T 10四二九b)

つまり、他の菩薩が無量百千万億那由他劫かかって成就した菩薩道を、「一生」の内に完成した、というのである。ここにつけられた『疏』には、次のようである。

○第四諸仁者餘諸下、明速證超權、以依實教修行故。謂即凡身一生、亦解行生故。千年之鳥不及朝生之鳳。

普賢生位互融攝故。依實修者、悉皆能爾、胡不勉勵。

〔疏〕卷六十・T35九五七b)

この善財童子の「一生」を、凡身の「一生」ととらえ、それを解行生とする。そして千年の劫を経た鳥も、朝生まれたばかりの鳳凰には、かなわない、とする。そして最後に、実に依って修するものは、みなそうなりうるのであって、勤めなければならぬ(実に依りて修する者は、悉く皆能く爾る、なんぞこれをつとめざらんや)、という修行者への督励の言葉で締めくくるのである。

ここにつけられた『鈔』には、次のようにいう。

○疏、即凡身一生者、約圓融說。亦解行一生、約行布通伏難。恐有問言、約法圓融、是則可爾、豈得有凡身一生而得成辦。故爲此通、非獨善財、行者豈能即得。

餘如發心功德品。〔鈔〕卷八十九・T36六九四a1b) 千年の鳥も朝生まれたばかりの鳳凰にはかなわない、というのは、凡身の一生で「速證超權」することをいっただめのである。実に依って修するものは皆そうなる、というのは、法としてはありうるにしても、人として凡身の一生で菩薩道を完成するなどありえない、という反論をあらかじめ封殺したものだという。最後の「豈能」の字は、東大寺図書館蔵高麗版の『鈔』には無い(巻第二十下・マイクロフィルム一六六丁)。文脈から考えてそのの方がよいであろう。善財童子だけでなく、行者は誰でも同様だ(独り

善財のみに非ず、行者は即ち得る) というのである。

これらの記述を見ると、澄観が、信満或は初住で初発心成仏するならば「一生有望」といっていた「一生」が、善財童子が菩薩道を完成したといわれる「一生」と恐らく重なってることが窺えよう。どちらの文面でも、一挙に超越的飛躍を遂げた存在が、地道に長い時間を歩むものより優れている、としてよく似た比喩が用いられている。そして、善財の「一生」で可能になったことは、誰でも可能なのだから、修行者はいいつとめよ、というのである。善財の「一生」は、修行者の「一生」のモデルたりうるのである。

そして、その善財童子の「一生」は、解行生だ、とされていることが次に注目される。智儼から法蔵を経て、三生成仏という段階的成仏論が説かれているが、解行生とは、この三生成仏の第二段階である。澄観はこの三生成仏説を繼承している。『疏』の序文に「見聞爲種、八難超十地之階。解行在躬、一生圓曠劫之果。師子奮迅、衆海頓證於林中。象王迴旋、六千道成於言下」〔疏〕卷一・T35五〇三b)とあるところにつけた『鈔』では次のように語っている。

○又此經宗、明三生圓滿。一見聞生、二解行生、即上二句。三證入生、即下二句。〔鈔〕卷一・T36二一a)つまり、彼もこの三生成仏を認める立場に立つということである。

さて、法藏は『華嚴五教章』で智儼を受けて、三生成仏を次のように定式化していた。

○二約報明位相者、但有三生。一成見聞位。謂見聞此無盡法門、成金剛種子等。如性起品說。二成解行位。謂兜率天子等、從惡道出已、一生即得離垢三昧前、得十地無生法忍及十眼十耳等境界。廣如小相品說。又如善財始從十信乃至十地、於善友所、一生一身上皆悉具足如是普賢諸行位者、亦是此義也。三證果海位。謂如彌勒告善財言、我當來成正覺時、汝當見我、如是等。當知此約因果前後分二位故、是故前位但是因、圓果在後位故、說當見我也。〔華嚴一乘教義分齊章〕卷二・T45四八九c)

つまり『華嚴經』に説かれる如き無尽の法門を見聞して金剛の種子の如き成仏の因を生ずる段階が見聞生、その因によって、一生で十信から十地までの普賢行位を具足してゆくのが解行生、そして次の来世において円果を乗ずるのが証入生というわけである。中でも解行生は、例として挙げられる小相品の兜率天子と入法界品の善財童子ともに、「一生」のものであることが明記されていることが注目される。解行生は、それ以前の見聞の功德により、「一生」で十信から初住を経て十地まで至る過程をいうのである。善財童子については、『探玄記』に以下のように語られ、その「一生」の三生成仏内での位置づけが明確に示されている。

○今更准釋、(善財)應善趣信中行人。依圓教宗、有其三位。一見聞位、則是善財次前生身、見聞如此普賢法故、成彼解脫分善根故、如歎德中辨者是。二是解行位、頓修如此五位行法、如善財此生所成至普賢位者是。三證入位、即因位窮終、潛同果海、善財來生是也。〔探玄記〕卷十八・T35四五四a)

即ち、法藏によれば善財童子は「善趣信中行人」とされる。「善趣」は淨影寺慧遠の用法によれば、初発心で行が無い段階から習種(十住)の前までをいう。これを踏まえば、善財童子は十信満心以前から信満までの修行者であり、彼の「此生」は解行生で、十信満心から十地までの五位を頓修するものだという。そして来世が証入生だという。澄観は、基本的に法藏の善財童子の「一生」＝解行生＝十信から十地までを修める、という並列関係を認めていたとみてよい。彼は入法界品につけた『疏』の中で、上引『探玄記』の記述を引用し、「此之一解、甚順經宗」〔疏〕卷五十五・T35九二一a)と語っているのである。ただ、その直後で善財童子が今生に初地に上るのだから、それは証入生とみてよいのではないかと語り、善財童子の「一生」に解行生と証入生を重ねて見てとらうとする違いはあるけれども。

ともかくも、澄観にとつては、善財童子の「一生」とは、前世までの見聞の功德により、十信満心以前の段階から初住を経て、十地まで登ってゆく解行生の「一生」としてと

らえられていたのであり、それが「依實修者、悉皆能爾、胡不勉旃」といわれるように、修行者にとつての典範たりうると考えられていたわけである。

とすれば、先の初住において初発心成仏が設定されるなら「一生有望」で修行者に益がある、といっていたその「一生」は、まさにこの解行生の「一生」として、十信满心以前の段階から、信満・初住を経て、十地まで登ってゆく可能性を有した「一生」であると考えられていたと見ることが出来る。そしてそれを「初心の一生」といつていたのであるとわかる。つまりこの三生成仏の枠組みのもとで、現実の修行者の現在の境界は十信满心以前の信の段階のものととらえられるとともに、今回のこの「一生」内での信満或いは初住における初発心成仏の可能性が担保されていたのだとみることが出来る。

こうした観点からすると、彼が杜順の『法界観門』の注釈として著わした『華嚴法界玄鏡』に込められた観法への位置づけも興味深く眺められることになる。彼は『法界玄鏡』の末尾で、次のように語り、ここに込められた観法が、王宮に生まれ、高貴さで臣下を完全に凌駕するようにするために不可欠の要諦だ（初生王宮、貴極臣佐、離此成觀、安造茲玄）というのである。

○第三結勸修學。謂若圓明在心、依解生行、一行起解絕、雖絶而現解行雙融、修而無修。非唯周遍一門、實亦三觀齊致。無心體極、無間常行、何障不消、何法能礙。

斯觀顯現、聖遠乎哉。體之則神矣、體非權小、聖亦難思矣。故初生王宮、貴極臣佐、離此成觀、安造茲玄。

余久深玄籍、注想華嚴。此之一觀、久而究盡、不鏡方寸、虛負性靈、故名法界玄鏡。時已從心之歲矣。（『華嚴法界玄鏡』卷下・T45六八三a）

この比喩は上で検討したように、澄観にとつては信満或いは初住の初発心成仏のありかたを語るものとして援用されていた。従って、ここでも文脈的には、『法界玄鏡』に記された観法こそは、十信满心以前の信の段階にある修行者が、「一生」において、信満或いは初住の初発心成仏に入るために不可欠な前提である、との言明とみることが出来る。言い換えれば、『法界玄鏡』は、十信满心以前の信の段階にある修行者が、十信满心或いは初住の初発心成仏を獲得するための手立てとして位置づけられた書物なのである。

五 信満或いは初住成仏のもつ二つの意味

さて、以上の分析からわかったのは、澄観の安国批判の究極の意図は、修行者のこの「一生」における信満或いは初住における初発心成仏の可能性の確保にあった、ということである。安国の初地においてのみ初発心成仏を認める立場では、この可能性が閉ざされる、ということであった。澄観が行った思想的営為の中で最も重要なものの一つが、

玄奘唯識の抑下を含蓄する「法相宗・法性宗」の対概念の設定であったことは言を待たない。その際に彼が「法相宗」の何に對して批判的意識を持っていたのかについては、『疏』の玄談に挙げられた法相・法性の十の相違点の設定（『疏』卷二・T 35 p. 五一一 a）に明瞭である。その中でも冒頭の二つの点、一乘三乘別、一性五性別が重要だったことはいままでもない。しかし、そこに挙げられた項目以外に、かつて鎌田茂雄氏が触られたように、「法相宗」における悟りへの階梯の長久さ、困難さに対する反発もあつたのではないかと考えられる。

玄奘唯識は、菩薩について、三阿僧祇劫にわたる着実な修行の不可欠性を強調する。しかし澄観にとつては、これは結局のところ、仏果獲得に通じない無意味なものと見えたのである。彼は、『疏』の玄談「教起因縁」の「十・利今後」に、華嚴の「無心の體極、一念に便ち佛家に契う」との対比において、「作す有るの修は多劫なるも終に敗壞を成す」（有作之修多劫終成敗壞。『疏』卷一・T 35 五〇五 a）と語る。また四十卷『華嚴經』の注釈である『華嚴經行願品疏』の序文においても、華嚴の「其の門を得るや、諸佛と一朝に等し」との対比において、「其の旨を失うや、徒らに曠劫に修因す」（失其旨也、徒修因於曠劫。『華嚴經行願品疏』卷一・新纂大日本統藏經第5卷四八 c）と語っている。ここで抑下されている立場こそは、「法相宗」の修行論を意識していたのではないかと考えられる。

澄観の安国批判とは、こうした発言と関連した、法相宗の修行過程把握に対する批判の一角を占めるものということになる。そして、法相宗の悟りの設定が、嚴格主義的見地から、遙か先に設定されることが、今生に仏の境界に接近する望みを奪い、修行者を意気粗喪させてしまうという弊害を有するものであることを指摘したものであることとなるであろう。

宋代の子璿は、『大乘起信論筆削記』において、次のように語り、三阿僧祇劫の修行が長大な時間として固定的に設定されるのでは、仏道というものが、現実の修行者にとって意味をなさなくなる、と語っている。

○若以此等計三僧祇、方成佛道、則百千萬人中無有一人發心修進。縱有懼於三塗苦者、但修人天戒善、或有畏於三界生死、亦但修二乘之行、焉敢希冀佛果修菩薩行。蓋爲作此長久而解、有是大失。〔大乘起信論筆削記〕卷十七・T 44 三九一 b)

澄観の思いもこれに通じるものがあつたということである。

そして自らが選び取った華嚴円教は、信満或いは初住において「成正覺」を把握する立場であれば、今生においてそこまで到達しうる可能性を保証することになり、修行者を奮い立たせる効果をもつというのである。澄観はこうしてこそはじめて『華嚴經』が現実の修行者にとって切実な意味をもちうることになると考えたわけである。彼は、現

在ここにおいて生きている彼を含めた人々の生の固有性、それに根ざした形で一定レベルの成果の獲得にまで至れる実践の体系でなくては、仏教の修行自体が無意味なものとなってしまう、という感覚を有していた。その意識は、『鈔』の玄談において、静法寺慧苑を批判し、『華嚴經』を修行者にとつての手引きとして読むことの必要性を強調しているところにも鮮明に現れている。こうした意識に導かれて、彼としては信満或いは初住成仏を、従来の唐代華嚴教学の諸家の立場を継承する形で強力に擁護したわけである。

しかし、こうして信満或いは初住に成仏が設定されたことには、同時にもう一つの意味を読み取るべきだと考えられる。これは、安国批判のように、論敵を設定して語られたわけではないが、澄観にとつては同様に重要な問題であった。それは、「一生」で成仏するとして、成仏のあと、修行を行う必要があるか否かに関わる問題である。

実は、澄観以前の唐代華嚴教学の担い手たちは、いづれも信満或いは初住で成仏した後、十住・十行・十迴向・十地・等覚を経て妙覚に至る段階的修行が必要だとする視点を、共通に有していた。法蔵はこれを『探玄記』で円融と行布という二側面の一体性でとらえている。澄観も、これを引き継いでいる。

こうした発想のもとで、澄観は、『經』の初発心功德品「纔かに發心する時、十方一切の諸佛の共に稱歎する所と

爲る」(卷十七・T109一c)から始まる一段につけた『疏』で、初住は仏位と同じとされると同時に、優劣があるとする議論を展開している。

○二約見性齊故、說與佛等、具諸佛法。豎論位次、優劣非無。若爾、此與歷別何異。請以喩顯。若彼虛室、置之燈、光周室內、加二加三、乃至百千、各各重重、遍於室內。雖同周遍、不妨後後益明。初心等佛、若彼一燈、妙覺等初、同第百千。若器中盛燈、雖復百千共置一室、互不相見。歷別修行、類同此也。依於此義故、初心即云、振動光照一切世界、登地已上、卻說百利千利、如理思之。『疏』卷十九・T35六四七b)

明かりを一二ともすのと百千ともすのでは、部屋中に光が周遍することは同じだが、後の方が明るい。初発心と仏の違いはこれと同じだ、というのである。澄観にとつては、信満或いは初住に成仏が設定されても、それはそこで修行が終わりということの意味するのではなく、更にそれからの修行を必須とするものであった。

こうした観点は、澄観においては、「禪宗」批判と一体をなしていた。澄観が「禪宗」を強く意識しており、華嚴円教と「禪宗」の關係の設定が、「法相宗」対「法性宗」の設定という対玄奘唯識の問題とならんで彼の思想的営為の最大テーマのひとつであったことは周知の通りである。

『疏』の序文で澄観は「事理雙修、依本智而求佛智」(『疏』卷一・T35五〇三a)と語るが、そこにつけた『鈔』には、

この「禪宗」との関わりにおいて、次のように論じられる。

○疏、事理雙修、依本智而求佛智者、二不礙兩存。上來交徹不礙之義、恐人誤執、謂泯二相、故舉此言。亦由惑者執禪、則依本性、無作無修、鏡本自明、不拂不瑩。執法之者、須起事行、當求如來、依他勝緣、以成己德。並爲偏執、故此雙行。依本智者、約理而說。無漏智性、本具足故。而求佛智者、約事而論。無所求中、吾故求之。心鏡本淨、久翳塵勞故、恒沙性德、並埋塵沙煩惱中故、以順法性無慳貪等、修檀施等故、諸佛已證、我未證故、又理不礙事、不妨求故、事不礙理、求即無求故。若此之修、名爲無修、無修之修、修即無修、爲眞修矣。(『鈔』卷一・T36九a)

ここでは、自己の外部に仏を求め、「事行」に偏する「執法之者」と並んで、「本性に依って、無作無修でよく、鏡は本来明らかだから、磨く必要なし」とする「執禪」の惑者を挙げている。この「執禪」者が、澄観が「南宗」ととらえる「禪宗」の一派を指すことは明らかである。「執法之者」は恐らく「法相宗」を指すであろう。そして、彼の立場は、その兩偏執を離れて、本具の無漏智の理を踏まえながら、あえてそこに事の行をつけてゆくことだとする。本来明らかである心の鏡だが、その明らかさの上にあえて磨く修行を行うというのである。そうした「無修之修、修即無修」の「眞修」こそが、澄観の立場、即ち華嚴円教だということである。

これは、「禪宗」の一部の人々において、「即心即佛」といった立場が標榜され、一切の修行は無益どころか却って有害だとさえされる傾向があったことに対する異論の表明である。彼はあくまで本来清浄の上で、わざわざ修行を行わなくてはならない、と考えるのである。入法界品につけられた「疏」にも、次のようにいう。

○第四結勸修學中、既萬法不離自心、但修自心、萬法行備。亦遣愚人妄解之失。謂有計云、萬法皆心、任之是佛、驅馳萬法、豈不唐勞。故今廣明、心雖即佛、久翳塵勞、故以萬行增修、令其瑩徹。又但說萬行由心、不說不修爲是。又萬法即心、修何礙心。(『疏』卷五十六・T35九二八b)

万法皆心であって、これに任せれば仏であるとして、修行は無駄だという人々に対し、心は確かに仏だが、久しく塵勞をこらむってきたのであるから、修行が必要だということである。万行が心であるといっても、修行しないのがよいと経文に記されているわけでもないし、修行が心に悪影響をもたらすわけでもない、として、あくまで修行の要を説く。

「禪宗」の人々は、「即心即佛」の立場からして、自己の境地の見積もりが極めて高かった。澄観が「水南善知識」として言及する荷沢神会は、『南宗定是非論』において、遠法師から位地を質問され、自ら十地を満足したところだと答え、ではしかるべき神変を見せてくれと迫られている

○遠法師重問曰、「禪師用心於三賢、十聖、四果人等、今在何位地。」和上答、「在滿足十地位。」遠法師言、「初地菩薩分身百佛世界、二地菩薩分身千佛世界、乃至十地菩薩分身無量萬億佛世界。禪師既言在滿足十地位、今日爲現少許神變。」(楊曾文編校『神会和尚禪話錄』中華書局一九九六・二四頁)

そして、神会は、作爲的「心不起」の「北宗」批判を通じて、無念でありさえすれば、直ちに七地以前の菩薩は飛ばして、仏となれる、と語る。

○但不作意、心無有起、是真無念。……一切衆生、本來無相。今言相者、並是妄心。心若無相、即是佛心。若作心不起、是識定、亦名法見。心自性定。馬鳴云、若有衆生觀無念者、則爲佛智。故今所說般若波羅蜜、從生滅門頓入眞如門。更無前照後照、遠看近看、都無此心、乃至七地以前菩薩、都總竊過。唯指佛心、即心是佛。(『神会和尚禪話錄』一二頁)

また宗密は、禪者が自らを佛だとみなすことについて次のように語っている。

○又有一類人、自謂我今頓悟、已是佛了、功蓋聖流、不能進修。(『円覚經大疏鈔』卷十一之上・新纂大日本続藏經第9巻p.六九五c)

こうした「禪宗」の人々であってみれば、この一生での成仏可能性などはいわずもがなの問題となろう。神会は次のように語り、「一生」における解脱を唱えている。

○智圓問、一切衆生皆云修道、未審修道者一生得成佛道不。和上答言、可得。又問、云何可得。答、如摩訶衍宗、恒沙業障、一念消除、性體無生、刹那成道。何況一生而不得耶。(『神会和尚禪話錄』一二頁)

○我六代大師、一一皆言「單刀直入、直了見性」、不言階漸。夫學道者須頓見佛性、漸修因緣、不離是生而得解脱。(『神会和尚禪話錄』三〇頁)

澄観が信満或は初住成仏を唱えて、「一生有望」を口にしたとき、一方には当然こうした「禪宗」の人の動きが見えていた。彼としては、「禪宗」が「一生」での悟りを語っていることには、共感を覚えたであろう。しかし、一方では「一超直入如来地」(『証道歌』)の「禪宗」に不安を覚えたことも確かであった。「禪宗」の人々の中には、澄観からすれば、悟りの過大評価から、修行無用の自墮落へと転落する危険が存在するのである。宗密は、頓悟の後の漸修の必要を語るとき、「一生の修行で直ちに仏と同じ力用が得られるはずはなからう」(豈可一生所修、便同諸佛力用。真福寺本「斐休拾遺問」という。つまり、「一生」で成仏するといっても、「一生」で直ちに仏と全く同等だ、とすることに反対し、信満或いは初住成仏後の漸修の必要を強調しているわけである。澄観はここまではっきり語ったことはないが、この点で師弟が近い位置にあったことは疑いない。

この意味からいえば、澄観において、信満或は初住への

成仏の設定は、一方で「禪宗」の「一超直入如来地」に對抗して、四十二位の実直な修行を不可欠とする機能をも帯びたものであったと評価することができる。信満或いは初住成仏説は、澄観にとつて、悟りを「法相宗」の遙遠な設定から奪い取り、修行者の「一生」の中のものとすると同時に、その先遙かに続く修行を要求する枠組みとして存在していたのである。

おわりに

以上考察を加えてきた信満或いは初住成仏をめぐる澄観の視点は、果たして新しいものであるのだろうか。それとも、彼以前の唐代の華嚴思想家たちにおいても、同様のモチーフが存在していたのであろうか。実のところ、彼以前の唐代華嚴思想家では、李通玄に今生での入悟という主題が明瞭に見られるほか、智儼・法藏・慧苑らの著作では、あまり明示的ではない。しかし筆者は、澄観とあい似た問題意識は底流にあって、それが各方面での教学整備を誘導し、澄観で明瞭な言明を得たものとみてよいと考える。

陳隋の間に生を受けた天台智顛は、『法華玄義』において、自らの教判における円教の「一生」での初住・十地への到達可能性を語っている。

○圓信圓行不由歷別、於一生中即入初住、得見佛性。

如牛食忍草、不歷四味、卓出醍醐。(『法華玄義』卷五)

之下・T33七三九c—七四〇a)

○然圓教肉身、於一生中、有超登十地之義。此則煩惱已破、無地獄業、猶有肉身、未免惡獸。餘教肉身一生之中不登十地。(『法華玄義』卷二之下・T33七〇二a—b)

また、唐の玄宗朝で活躍した一行は、『大日経疏』巻一において、「入真言門」の三事(身密門・語密門・心密門)による「此生」における「地波羅蜜」の満足を語っている。

○入真言門略有三事。一者身密門、二者語密門、三者心密門。……行者以此三方便自淨三業、即爲如來三蜜之所加持、乃至能於此生滿足地波羅蜜、不復經歷劫數備修諸對治行。(『大毘盧遮那成佛經疏』卷一・T39五七九b—c)

上に見てきた澄観や神会の発言を見た上でこうした発言をみると、中国で仏教が受容され、新しく教学が組織されてゆく過程で、目前の「一生」と悟りの可能性との関わりが一つの課題であったことを窺うことができる。澄観以前の唐代華嚴教学の担い手も当然これと無関係ではなかったであろう。智儼において疾得成仏(『孔目章』巻四)や一念成仏(『五十要問答』巻上)が論議され、その中で三生成仏の枠組みが設定されて、そこで善財や兜率天子の「一生」成仏が語られたことが、既にこうした問題圏に属するものであったと思われる。そして、彼らの思想における悟りや行位の設定という根本構造が基本的に類同のものである。

ることを考えれば、澄観の示したモチーフは、彼らの上まで敷衍して考えることも可能だといえる。ただ、彼らが澄観ほど明示的に語っていない以上、それは一種の推測に留まらざるをえない。

今後は、唐代華嚴教学の系譜とともに、更に広い視野のもとで、ここに示した澄観の思想の意義を、思想的に位置付けてゆきたいと考える。

注

(1) 華嚴学派の成仏論としては、法蔵の信満成仏が有名である。法蔵は『五教章』の中で、「問若爾應言住位成佛、何名信満。答由信成故。是故是行佛、非位佛也」(『華嚴一乗教義分齊章』卷三・T45六九〇b)と語り、初住成仏ではなく、信満成仏を採用するとしている。しかし、澄観は、法蔵のような理由で信満のみに限定することはない。本文で扱った安国批判では、信満と初住を連続的にとらえてともに『大乘起信論』の信成就発心にあてている。そこで、本稿では「信満或いは初住における成仏」というような表現を用いる。ここでの「或いは」は、ふたつが実質的に重なるものであることを意味する。なお、法蔵の信満成仏の特徴については、吉津宜英『華嚴一乗思想の研究』(一九九一)三七六―四一七頁を参照。また、中国における菩薩階位説の展開については、水野弘元「五十二位等の菩薩階

位説」(『仏教学』18・一九八四)参照。

(2) 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』(一九六五)四八二―四頁参照。本稿は同氏「澄観における禅思想の形成 牛頭禅の相承」(『印度学仏教学研究』18・一九六一)にもとづく。

(3) ここですべての用例を挙げて検討することはできないが、一、二の例を挙げてみよう。たとえば『疏』卷三十一には、次のようにいう。

○四究竟如虚空盡未來際、是因善決定。此有二種。一成無常愛果因。是因如虚空、依是生諸色、色不盡故。二常果因得涅槃道故。故經云盡未來際。有釋云、一爲生因、生菩提有爲果故。二爲了因、了涅槃無爲果故。此順法相、不順經宗。以經宗常與無常非一異故。(T35七四二c)

これは、『經』の十地品之一に、「爾時十方諸佛、各伸右手、摩金剛藏菩薩頂。摩頂已、金剛藏菩薩、從三昧起、普告一切菩薩衆言、諸佛子、諸菩薩願善決定無難、不可見。廣大如法界、究竟如虚空、盡未來際、遍一切佛刹、救護一切衆生、爲一切諸佛所護、入過去未來現在諸佛智地」(卷三十四・T10一七九b)とある。「究竟如虚空、盡未來際」を釈したものである。これを澄観は「因善決定」を説いたものとみる。そして、菩提有爲の果を生ずる生因と、涅槃無爲の果を了する了因に分けてみる有人釈を挙げて、常と無常を非一異とみる「經宗」とは異なるもので、「法相」に順う見方であるとしている。ここでは「經宗」は「法相」と対比させられている。

一方、「經宗」が「禅宗」と対比させられている例もあ

る。十通品につけられた『鈔』に、次のようにある。

○疏、亦非心定下、第三遮救重揀、恐彼救云、心想雖滅、定前加行、令身起用、故今揀之。亦非我宗、心正在定、不能起故。此遮法相。次言亦非獨明定散雙絶者、此遮禪宗。止觀兩亡、不定不亂、約理頓明、亦頓教意、故非經宗。但事理下、方顯正義。契無礙之理故、得定散自在。(卷七十四・T36五八六c)

これは、『經』の十通品に「佛子。菩薩摩訶薩、以一切法滅盡三昧智通、於念念中、入一切法滅盡三昧、亦不退菩薩道、不捨菩薩事、不捨大慈大悲心、修習波羅蜜、未嘗休息」(卷四十四・T10三三一c)の「一切法滅盡」につけた『疏』。

○云一切法滅盡者、謂五聚之法皆當體寂滅故。斯即理滅、不同餘宗滅定但明事滅、唯滅六七心心所法、不滅第八等。

但事滅故、不能即定而用。證理滅故、定散無礙。由即事而理故不礙滅、即理而事故不礙用。是以文云、雖念念入而不廢菩薩道等。亦非心定而身起用。亦不獨明定散雙絶。但是事理無礙故。(卷四十六・T35八五一a)

の最後のところを解説したものである。この『疏』の文脈としては、「余宗」の滅尽定は、第六・七識の心・心所を滅するだけで第八識は残っている事滅なので、定散自在とは行かない。それに対して、五聚の法が当体で滅する理滅は定散無礙であるというものである。そして、心は定だが、身は起用するといふのもないし、定散どちらも絶するといふのもなく、事理無礙なのだといふのである。

上の『鈔』は、まずこの心は定だが身は起用するといふ

のは、「法相」であって「我宗」でないとする。そして定散どちらも絶するというのは、「禪宗」・「頓教」であって「經宗」でないとする。そして正義は無礙之理に契することにより定散自在とみることだとするのである。つまり、この『鈔』では確かに「經宗」は「禪宗」と対比させられているものの、同時にその「經宗」とはば文脈的に同義の「我宗」が一方で「法相」と対比させられている。つまり、一方に「法相」、一方に「禪宗」を睨みながら、殆ど同義語として「我宗」と「經宗」が用いられている。こうした事例から見ると、澄観の用いる「經宗」とは、「禪宗」と一義的に対比されるものではなくて、「法相」「禪宗」など「余宗」と幅広く対比される概念であり、『華嚴經』の宗、『華嚴經』の中心教理といったニュアンスのものであると判断される。

なお、澄観は「華嚴宗」という用語を始めて用いた人物とされるが、この「華嚴宗」というのも、「經宗」と同じく『華嚴經』の中心教理といった意味であると考えられる。吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』(一九八五)一六頁注(1)参照。また吉津宜英氏は、「禪宗」の登場を、「宗」の立場として把握し、「教」の立場との緊張関係においてとらえられた。そして澄観の「宗」概念が、「宗」を「教」のもとに位置づけることよって、「宗」の立場としての「禪宗」を押さえ込もうとするものであったとされた。同書一九一—二六七頁参照。

(4) 神秀の『華嚴經疏』については、ベルナルド・フォール『神秀と華嚴經』(『禪文化研究所紀要』15・一九八八)、吉

津宜英「神秀の華嚴經疏について」(『宗学研究』24・一九八二)参照。

(5) 高峯了初『華嚴と禪との通路』(一九五六) 第二部、田中良昭「初期禪宗と華嚴―灯史・語録篇―」(鎌田茂雄博士古希記念会編『華嚴論集』一九九七所収) 参照。

(6) 玄挺の伝記については、宇井伯寿「牛頭法融と其伝統」(『日華仏教研究会年報』2・一九三七、のち『禪宗史研究』一九三九、所収)、鎌田茂雄「中国華嚴思想史の研究」四八三頁、『景德伝灯録』巻四(T51二九九b)、『宗門聯灯会要』巻二(大日本統藏経第79巻二三三a)、『五灯全元』巻二(中華書局本・上二三頁)等参照。

(7) 安国寺利渉とその著作などについては、牧田諦亮「唐長安大安国寺利渉とその勸善文」(『中国仏教史研究 第一』一九八一)、小寺文穎「凝然大徳にみられる利渉戒疏」(『印度学仏教学研究』22・2・一九七四) 参照。

(8) 三明教體者、依涉法師説、出經教體云、一切聖教四法爲體、名句文身、語爲性故。以先慣習、相領解故。此爲四圍持流布、令法久住故。然此法依六處轉。一者依法、謂十二分教故。二者依義、隨位相故。三者依彼時、説去來今自他事故。四者依處、要在世界國城故。五者依數、一十百千至微塵故。六者依彼補特伽羅、説有佛持故。由斯六處、得有正法久住。補特伽羅者、此云數取趣。上依涉法師立教體寬今(通玄)以自管闕、依此大方廣佛華嚴經、立其十種教體、廣乃無盡。『新華嚴經論』巻八・T36七七b) (9) 『宋高僧伝』巻四(T50七七b・c)。元康の著作については、伊藤隆寿「唐の元康について」(『印度学仏教学研究』

究』29・1・一九八〇) 参照。

(10) 世親著・菩提留支等訳「妙法蓮華經憂波提舍」巻下(T26九a)、同・勒那摩提等訳「妙法蓮華經憂波提舍」(T26一八b) 参照。両訳はほぼ同様である。澄観は両訳の特徴を合わせた形で引用している。『法華論』の有名なこの箇所は、中国における一切皆成仏と一分不成仏を巡る議論の焦点であった。淨影寺慧遠・智顛(灌頂)・基・法蔵の四種声聞をめぐる見解については、奥野光賢「仏性思想の展開―吉蔵を中心とした『法華論』受容史」(二〇〇二) 三一―三二頁注(39) に列挙してある。澄観の見方は、法蔵の『大乘起信論義記』巻上(T44二四四c) を継承したものである。基の立場に関しては橋川智昭「慈恩教学における法華經観」(『仏教学』44・二〇〇二) に詳しい。また、近年吉蔵のこの箇所に対する解釈を巡って、一切皆成と見るか一分不成と見るかで議論がある。奥野前掲書、特に九五―一七一頁、末光愛正「吉蔵の成仏不成仏観」110(『駒澤大学仏教学部研究紀要』45・46・48・49・50/一九八七―一九九二)、『駒澤大学仏教学部論集』18・19・20・21・22/一九八八―一九九一)、「吉蔵の法華經観」(『平井俊栄博士古稀記念論集…三論教学と仏教諸思想』二〇〇〇) 参照。

(11) 湛然の『法華文句記』では、随処で「涉公」「涉法師」の呼称で利渉の『法華經』解釈に批判を加えており、湛然の主要論敵の一人である。同書巻第十(下)(T34三五〇b) では利渉は安国とも呼ばれている。安藤俊雄氏によれば、利渉には『法華疏』四巻があった。湛然の利渉批判に

ついでに、同氏『天台学—根本思想とその展開』（一九六八）三〇四・三〇七頁参照。

(12) 小寺文頼前掲論文参照。

(13) 現量／非量、分別変、帶質境、本質については、深浦正文『唯識学研究 下巻 教義論』（一九五四）の三四七—三五二頁、四四三—四五頁、四六四—四五頁、一九四頁をそれぞれ参照した。

(14) 深浦正文『唯識学研究 下巻 教義論』一二頁、結城令聞『唯識典籍志』（一九六二）二二六頁参照。なお、『密嚴經』がほぼ同一の内容なのではないかとされるが、大正蔵に収められた『密嚴經』にはここに引く文言はみえない。

(15) この経文は、他に基の『成唯識論述記』巻一本（T43二—三七七b）、『成唯識論掌中樞要』巻下末（T43六五二c）にも引用される。

(16) 澄観の『鈔』によれば、『疏』の巻十にみえる「楞伽經云、如來藏識、頓現一切身器」（T35五七二c）の表現は、四巻『楞伽經』の「譬如藏識頓分別知心現及身安立受用境界」（T16四七八a）をふまえたものとされる（『鈔』巻二十五・T36一八八c）。となれば、安國のものも同様に考えてよからう。

(17) 多田修「基における仏性・如來藏解釈」（『印度学仏教学研究』52・2・二〇〇—二〇二）参照。

(18) 地論学派・撰論学派が阿黎耶識を如來藏と見ていたことについては、吉村誠「中国唯識学派の展開」（福井文雅編『東方学の新視点』二〇〇三所収）参照。また深浦正文『唯識学研究 上巻 教史論』一九五四・二〇二—四頁、

勝又俊教『仏教における心識説の研究』一九六一・六五七—六八一頁、竹村牧男「地論宗と『大乘起信論』」（平川彰編『如來藏と大乘起信論』一九九〇）参照。

(19) 高麗義天の『新編諸宗教藏總録』の『楞伽經』の項に、『疏三卷（有云唐三藏述或云陟法師解、應是安國寺利陟所述、待勸）』（T55二—二九九b）とある。

(20) 六八一年に『十門辨惑論』を書き、六九九年に完成した夷叉難陀の八十巻『華嚴經』訳出にも参加した復礼は、『真妄頌』を作成して、天下の学士に唱和を求めたと伝えられる（『宋高僧伝』巻十七・唐京兆大興善寺復礼伝）。その頌は、澄観の『鈔』の巻五十八（T36一八八c）に澄観の答頌とともに引用されている。以下の通りである。

○眞法性本淨、妄念何由起。許妄從眞生、此妄安可止。無初則無末、有終應有始。無始而有終、長懷憐斯理。願爲開秘密、析之出生死。

最後の句の「析」は宗密の『円覚経略疏鈔』巻七、『円覚経大疏鈔』巻六之上などの引用では「析」となっている。ここではこちらに従っておく。書き下してみると、以下の通りになる。

○眞性は性本淨なり、妄念は何に由りて起るや。妄の眞より生ずるを許せば、此の妄いづくんぞ止むべけんや。初め無ければ則ち末無く、終わり有れば応に始め有るべし。始め無くして終わり有るや、長く斯の理に憐きを憐う。願わくは爲に秘密を開いて、之を析るは生死を出づることなり。

つまり、眞性が本淨であるということと、実際に妄念が

存在するという矛盾した事態を踏まえて、妄念の起源と消滅可能性について、明快な回答を寄せられたし、というものである。この質問に対して、利渉も答頌を寄せたことが、宗密の『円覚経略疏鈔』巻七、『円覚経大疏鈔』巻六之上の引用から知られる。利渉の答頌は以下の通りである。

○眞法性本淨、妄復何曾起。妄不從眞生、無妄何所止。既許無初末、寧容貴終始。無始復無終、誰當憶玆理。胡不趣無生、乃云祈生死。『円覚経大疏鈔』巻六之上・新纂大日本統藏経第9巻五八五a-c) 書き下してみると、以下の通りである。

○眞法は性本淨なり、妄は復た何ぞ曾て起こらんや。妄は眞より生ぜず、妄無ければ何の止むる所ぞ。既に初末無きを許せば、寧ぞ終始を責むるべけんや。無始にして復た無終、誰か玆の理に憶からんや。胡んぞ無生に趣かずして、乃ち生死を祈ると云うや。

ここでは、利渉はまず眞性は本淨であるから、妄はそこから生じていない、とみる。そこから、妄が無いとみるなら、妄を止めるという問題そのものが消滅する、という。一方、妄が無初無末で存在していることとみるなら、終始の問題は、無始無終ということにしかならえない、という。そこで、生死を出でたいなどといってないで、無生の立場を志向すべし、と結ぶのである。

この利渉の立場を、復礼の質問と、諸家の回答を検討された鎌田茂雄氏は、この利渉の立場は、眞妄交徹をみとめない法相宗の立場である、とされた(鎌田前掲書五二五―五三一頁)。確かに利渉は眞性からの妄念の発生を認め

ていない。ただ、その先で彼は、妄が真から生じなければ、妄は存在しないから、止めるということ自体が無意味となる、とか、無初末であれば、無始終に決まっている、という、むしろ無生の立場に向かえ、という。この論調は、妄は有為の領域の問題であり、それは仏果に至って完全に消滅する無始有終のもの、とする「法相宗」の標準的理解とは、距離を感じさせるものである。

(21) 法蔵の『探玄記』では、賢首品の初発心を信の終わりに約して捉えて、梵行品・初発心功德品の初発心と同一とする(『探玄記』巻四・T35一八七a)。慧苑は賢首品の初発心は信終だとし、十信の始めは発心があっても正発ではないからとして、十信初心を含めないことを明言している(『刊定記』巻四・新纂大日本統藏経第3巻六五二b)。ところが澄観は慧苑が「輕毛」(『仏説仁王般若波羅蜜經』巻下の「善男子、習忍以前行十善菩薩、有退有進、譬如輕毛、隨風東西、是諸菩薩、亦復如是」(T8八三一b)にもとづく)のようだと否定していた、十信の始めの発心を、「輕毛の如しと雖も、功は初實に帰す故」(雖輕毛功歸初實故。『疏』巻一六・T35六一八b)といって凡夫の最初の発心も含む、とする。これは、いわばその範圍を下位に向かつて広げたものとみることができよう。

(22) 『大乘起信論』(T32五八〇b)。

(23) 言成就發心者十信以上也、解行發心者解行以上也、證發心者初地以上也。(淨影寺慧遠『大乘起信論義疏』・T43一九九a)。元曉・法蔵の解釈は、澄観と同じである。『大乘起信論疏』巻上(T44二二九c)、『大乘起信論義記』巻下

末 (T 44 二七八 a)、『大乘起信論別記』(T 44 二九〇 b)

などを参照。慧苑は賢首品の初発心を信滿として信成就発

心、初発心功徳品の初発心を初住として解行発心としてい

る。『刊定記』巻四(新纂大日本統藏経第3巻六五二頁 b)

及び巻五(六七五頁 b)参照。李通玄は、『起信論』の三

種発心は三乘だとして、一乘の発心と対比的にとらえてい

る。『新華嚴經論』巻十六(T 36 八二五 a c)参照。

(24) これは、『鈔』でわかりやすいとして説明していないが、

『經』の入法界品に「善男子。譬如一燈入於闇室、百千年

闇悉能破盡、菩薩摩訶薩菩提心燈、亦復如是。入於衆生心

室之内、百千萬億不可說劫諸業煩惱種種闇障、悉能除盡。」

(巻七十八・T 10 四三三 c)とあるのにもとづこう。

(25) 引用文に、「生家有六、如法界品」とあるのは、『經』の

入法界品(巻七十四)で、第九地に配当される嵐毘尼林妙

徳神が「生如來家」について語るところに付した「疏」を

敷衍した『鈔』の以下の記述を踏まえる。

疏、亦初住生家者、恐人誤爲初地生家。然其生家略有六

位。一初住生菩提心家、二四住生聖教家、三初地生眞如家、

四四地約寄位生出世家、五八地生無生法忍家、六如來地究

竟生家。今是初住即第一生菩提心家。(『鈔』巻八十八・T

36 六八四 c)

(26) 『大乘義章』巻十一・人四依義にも、「有人出世具煩惱者、

所謂地前種性解行内凡人也」(T 44 六七七 a)とある。こ

の「種性解行人」が十廻向段階のものであることについ

ては、注(31)所引の『涅槃經義記』巻五の記述、及び

『大乘義章』巻九・T 44 六五一 a の記述を参照。

(27) こうした中国の事例を引いて頓悟の可能性を裏づけよう

とした前例に、神会の発言がある。

○出世而有不思議事、聞説者即生驚疑。今見在世不思議事

有頓者、信否。問曰、其義云何。願示其要。答曰、如周太

公、殷傳説、皆竿釣板築、而簡在帝心、起自匹夫、爲頓登

台輔、豈不是世間不思議之事。出世不思議者、衆生心中

具足貪愛無明宛然者、但遇真正善知識、一念相應、便成正

覺、豈不是出世不可思議事。(楊曾文編校『神会和尚禪話

録』八〇頁)

(28) たとえば、『經』の如來名号品(巻十二)に、世尊とと

もに在る菩薩たちが「一生補処」である、との記述がある。

これにちなんで『疏』では、『探玄記』(巻四・T 35 一六八

a。慧苑『刊定記』の当該部分は散逸)を受けて、次のよ

うに論じている。「言一生者、釋有二義。一約化相、謂如

彌勒。此復有三。一人中一生、二天上一生、三下降一生、

正取天中。二約實報一生、謂於四種變易生死中、唯有末後

一種、名無有生死、一位所繫。此文多約化相耳。」(『疏』

巻十二・T 35 五八九 a)また、『鈔』巻二十八(T 36 二一

〇 c 一一 a)参照。なお、李通玄は、この「一生補処」

に注して、次のように語る。「莫不皆是一生補處者、皆十

地菩薩故、爲十地經等覺位中、普賢位熟、道滿功終、方登

佛果、故名一生也。如瓔珞本業經説。又從初發心住、亦名

一生菩薩、以初見性根本智、不見有生前後際故、名爲一生。」

(『新華嚴經論』巻十四・T 36 八〇 c 一一 a)こ

では、十地から等覺を経て仏果に登るので、十地の菩薩をこ

う、とする。そして、一解として、初住以降は「一生」菩

薩といえるとし、根本智を見て、時間的先後を見ないことを「一生」というとする、独自の「一生」解釈をも示している。

(29) 三生成仏説については、石井教道『華嚴教学成立史』(一九六四)四二一―五頁、吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』(一九八五)九五―六頁参照。

(30) 『五教章』巻四にはまた、「令言作佛者、但從初見聞已去、乃至第二生即成解行、解行終心因位窮滿者、於第三生即得彼究竟自在圓融果矣」(T45五〇五c)ともいう。なお、慧苑『刊定記』の現存部分には三生成仏について論じた箇所は見当たらない。李通玄は三生成仏を認めながらも、注(28)にも記した如き、無時間性に悟入するという特異な「一生成仏」に収斂してとらえていた。湯次了宋『華嚴大系』(一九一五)二二九―三一頁、吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』一八五―六頁参照。

(31) 慧遠『涅槃經義記』巻五に、『涅槃經』に説く「八人」を説明して、「一、初発心人而未修行。二、有相行、憎厭生死、業脩善法。三、無相行人、学観空理、破離折厭、見人行惡、心無忿怒、見人脩善、亦不忻慶。四方便行人、雖見法空而常隨有起諸善行。此四在於善趣位中。五者習種。六者性種。七者解行。八者聖種」(新纂大日本統藏經第35卷六六六b)とあり、善趣というのは、初住で位に入るまえの段階をいうものと理解される。

(32) 『疏』巻五十五(T35九二一a)では、善財童子が初地まで登るのであれば、証人というべきだとする。

(33) 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』五三五頁参照。なお、

竹村牧男氏は、「あまりにも遠大な漸修の立場が、中国民族の心理・性格と合わない」ことを、玄奘唯識の中国での速やかな衰微の一原因として挙げておられる。竹村牧男「地論宗・撰論宗・法相宗——中国唯識思想史概観」(平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座大乘仏教8—唯識思想』一九八二)二七〇頁参照。

(34) 玄奘唯識の修行時分及び行位の設定については、深浦正文『唯識学研究 下巻 教義論』六七―七三六頁を参照。

(35) 『華嚴玄談玄記』巻十一(新纂大日本統藏經第8巻一六六b)では、「有作之修、多劫終成敗壞」の解説に、『鏡心録』を引いて、「有作之修」とは、「法相宗」の「八識生滅有作之心」で万行を修することだ、としている。

(36) 澄観は『鈔』の巻二で、なぜこの『疏』を作成する必要があるかの理由を十挙げて説明している。その中で、まず総論で慧苑の『刊定記』が『華嚴經』に説かれた遮那の心源、普賢の行海を後学の者から遠ざけ、彼らが『華嚴經』を軽んずる結果をもたらした、とする(T36一六b)。次いで別論第二の「顯示心観、不俟參禪」の項目で、慧苑が參禪せず文言の解釈に終始したことを批判する(T36一六c―一七a)。そしてここでそれと反対に「使造解成観、即事即行、口談其言、心詣其理」(T36一七a)をモットーに、学者のための実践の手引きとして『華嚴經』を位置づけることをめざすという。

(37) 『探玄記』巻一(T35一〇八c)参照。慧苑も行布と円融という対概念を継承する。『刊定記』巻一(大日本統藏經第3巻五七一b)参照。

(38) 『鈔』卷三(T36二一a-c) 参照。

(39) 澄観の禪宗観及びそれに対する教判上の位置づけについては、鎌田茂雄前掲書四七五―五〇〇頁、吉津宜英「澄観の禪宗観について」(『宗学研究』22・一九八〇)、「頓教に對する澄観の解釈について」(『宗学研究』23・一九八一)、「澄観の華嚴教学と禪宗」(『東洋文化研究所紀要』97・一九八五)のち「華嚴禅の思想史的研究」(一九八五)二一九―二六七頁所収)、徐海基「澄観の禪宗観」(『印度学仏教学研究』51・二〇〇三) 参照。

(40) 『華嚴経行願品疏』卷四(新纂大日本統藏経第5巻一〇八a)にも同様の発言がみえるが、相手の立場が「即心即仏」であるとより明瞭に語られている。

(41) 引用文中に見える「蕩過」は、飛び越すという意味と考えられる。『続古尊宿語録』懶菴禪師語に「但於王公草舍不得住、少父丘園急走過、平墟陋店莫掛瓶盂、峻嶺高巖不須駐足、翻然蕩過那邊、方較些字」(大日本統藏経第68巻四七二b)とある。また唐の不空訳の『金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌』には、密語を誦しながら数珠を数えることについて述べている。そこには次のようにある。「二手當心前、各撮聚五指、從母初珠起、一誦指一遍。與密言齊平、至母珠卻迴。不應越母珠、蕩過越法罪。萬十或百八、一數爲常定。不應有增減、數限既終畢。還捧合加持、放置於淨處。敬珠由如佛、不應輕棄觸。」(T19三二五a-b) 母珠を飛び越してはならず、それは越法罪となるのだという。

(42) 石井修道「真福寺文庫所蔵の『斐休拾遺問』の翻刻」

(43) 『禅学研究』60・一九八一―一〇二頁。

李通玄は、「此生」において正智と相應し、分段身で觀行を成すれば、「來生」において變易身を得て神通を獲得するといふ。

○修行入見道已、以正智光明作如是觀、一如經作體用之門、使無偏學以滯其功。以此生作一觀門成、當生便入報業神功大用自在也。此是一刹那際、來生以圓智照之可見。如西方淨土觀、一向有爲作想、以心想成、猶尚得變易生死報業神通。如十善業、尚生天上、得報業神通。如龍大力鬼、尚以無明惡業、猶有神通。何況道眼開敷、慈善根力、使智神用一生作意、而於來世不獲大用神通者也。以明初發心便成正覺者、即法身無相根本普光明智、體無作理、以爲正覺之體、以此成就神通、是菩薩行。正覺智體、今此現生一生發心相應時、得以正智、於分段身、作觀行心成、兼修善、兼修衆藝。觀行心成、來生入變易身。以今生分段之身是過去作業、今身以智修觀行業、來生得神用變化生也。(『略釋新華嚴經修行次第決疑論』卷第二之上・T36一〇二三b)

(44) 結城令聞氏は、『華嚴五教章』がはたした歴史的意味の序説―五教章玄談の玄談(『京都女子学園仏教文化研究所紀要』1・一九七一)のち「結城令聞著作選集 第二卷 華嚴思想」(一九九九・所収)で、隋唐時代に成立した「中国的仏教」の特徴を整理しておられるが、その第二として「その実践によって、さとり、あるいはさとりへの保証を今生においてうる」という項目をあげておられる。また、「一生」ではないが、南北朝時代に中国で興った「速疾成仏」の信仰の展開を追ったものに横超慧日「速疾成仏

の思想」(『印度学仏教学研究』3・1・一九五四)のち
『法華思想の研究』一九七一、所収)がある。氏は、頓悟
漸悟の争いから『無量義経』の作成、浄土往生、法華三昧
の問題を取り上げておられる。

- (45) 智儼の成仏論については、木村清孝『初期中国華嚴思想
の研究』(一九七七)五七二―五九三頁、吉津宜英『華嚴
禪の思想的的研究』六七―七八頁、村上俊「智儼の成仏思
想」(『南都仏教』71・一九九五、後『唐代禅思想研究』
〔花園大学国際禅学研究所研究報告4〕一九九六、所収)
を参照。ただ、村上氏の観点は、筆者からいえば、智儼の
立場を「禅宗」的方向へ近づけすぎのように思われる。

キーワード 澄観 安国 一生成仏 信満成仏 初住成仏

Qingliang-Chengguan's criticism of Anguo's theory
—with regard to the possibility of becoming a buddha in the
present life—

MABUCHI Masaya

Key words: Chengguan, Anguo, becoming a buddha in the present life, becoming a buddha at shixin, becoming a buddha at chuzhu.

In this essay, I discuss the Qingliang-Chengguan's (清涼澄觀) criticism of Anguo's (安國) theory, and highlight the main difference between the two theories, whether or not they acknowledge the possibility of becoming a buddha in the present life. Although

Chengguan states that there exists a possibility of becoming a Buddha at a comparatively lower level of the cultivation system, shixin (十信) or chuzhu (初住), Anguo asserts that Buddhahood can only be attained at a comparatively higher level of the system, chudi (初地). This implies that according to Anguo it is not possible to become a buddha in the present life. On the other hand, Chengguan eagerly supports the idea. Further, I claim that Chengguan's Buddhism does not imply the end of cultivation when one reaches the level of shixin or chuzhu and attains Buddhahood. One should continue in the efforts to cultivate oneself even after becoming a buddha at shixin or chuzhu because there are major differences between the primary buddha at low levels and the one at the highest level. This subtle position of Chengguan's thought should be considered as the consequence of his response to two contemporary Buddhism sects, Xuanzhuang-weishi (玄奘唯識) and Chanzong (禪宗).

In the first chapter, I prove that Anguo is Lishe (利涉), a disciple of Xuanzhuang. In the following two chapters, I analyze Chengguan's comments against Anguo in detail. Further, in the fourth chapter, I highlight that the famous system of attaining Buddhahood through three lives (三生成仏), in keeping with the Huayan (華嚴) Buddhism, is closely linked to Chengguan's conviction that one can attain Buddhahood in the present life. In the last chapter, I discuss the difference between Chengguan's thought on attaining Buddhahood and the viewpoint of the Chanzong sect.