

禅宗に対する華嚴宗の対応

—智儼・義相の場合—

石井公成(駒沢短期大学教授)

一 はじめに

唐代華嚴宗の祖師とされる者たちのうち、澄観と宗密は禅の法系も承けているため、この二人と禅宗との関係について述べた論文は多い。とりわけ、禅宗史に関して重要な諸著作を著わした宗密については、かなりの研究がなされている¹。これに対して、智儼・義相・法蔵については、法相宗が主な論敵とされてきたためか、禅宗との関係に関しては、まとまった研究は発表されていない。そうした中で、吉津宜英氏は、法蔵が『探玄記』において頓教を説く際、成仏のあり方が「頓」であることに重点を置いて説明していることに着目し、これは「禅宗の頓悟の主張に対する配慮があつてのことではないか」²と推測した。筆者も同意見であるが、華嚴宗の祖師たちが禅宗の活動を意識し、彼らの主張を頓教と規定するようになったのは、智儼の最晩年の時期からのように思われる。筆者は前著では、最晩年の智儼は禅宗の主張や修行の有効性をある程度認めつつも、三乗のうちの頓教として位置づけ、無相という「一相」しかない頓教と違って華嚴は無尽の法門であるという点を強調していることを指摘した。そして、『孔目章』における頓教の定義は、『楞伽師資記』道信条などの記述と類似することに着目し、智儼は新興の東山法門の影響、特に麟徳元年(六六四)に終南山石壁に至ったという弘忍門下の老安の影響によっ

¹ 最近の代表的な研究としては、石井修道・小川隆(1994。3～1999。10)『禪源諸詮集都序』の訳注研究(一)～(十)、『駒沢大学仏教学部紀要』52～57号、『駒沢大学仏教学部論集』27～30号、小川隆(1998。12)宗密伝法世系再考、『禅文化研究所紀要』24号などがある。

² 吉津宜英(1999)『華嚴一乗思想の研究』、大東出版社、287頁。

て東山法門の活動を強く意識するようになったのではないかと推定した。また、義相は、智儼の禪宗批判を継承しつつも、実践的な性格であったためか、ある程度、禪宗の影響を受けていたように思われることも指摘した³。

前著をまとめた頃は、禪宗史には不案内であったため、この問題をそれ以上追求することはできなかったが、この数年、初期禪宗の調査を進めていくうちに、老安こそ頓悟を広めた大立者であり、華嚴宗に対して禪宗が与えた刺激はかつて推測していた以上に大きなものであることに気づくようになった。華嚴一乗を絶対視する智儼・義湘・法蔵等が、三乗を主張する新訳唯識説とそれを奉じる人々を強く意識し、また一乗説の代表經典とみなされていた『法華経』を意識していたことは周知の事実だが、禪宗もまた『楞伽経』に基づいて独自の一乗説を説く集団であったことに注意しなければならない。しかも、当時の禪宗の主張には、華嚴宗が乗り越えようとした地論宗の教理も一部取り込まれていたようである。禪宗との関係という観点から華嚴宗文献を読み直してみると、最晩年の智儼以来、華嚴宗の祖師たちは、『楞伽経』や『維摩経』を根拠とする禪宗の主張を強く意識し、禪宗の主張と『華嚴経』の無尽の法門との違いを強調せねばならなかったことが見えてくるのである。華嚴教学の形成過程を研究するには、禪宗に対する反応という点も考慮してゆくべきであろう。

本稿では、智儼と義相の著作に見える禪宗観について簡単に検討するとともに、彼らの記述から推測される当時の禪宗のあり方について推測してみたい。伊吹敦氏は浄土教文献を精査することによって禪宗の活動を推測しようとしているが⁴、それと同様に、禪宗の刺激に対する対応という点に注意しつつ華嚴宗文献を読み直せば、華嚴教学そのものに対する理解が深まると同時に、そうした華嚴教学研究によって禪宗研究も促進されるはずである。歴史が明確でないインドの經典、特に大乘經典などの成立年代を推測するには、中国における訳出年代が大きな手がかりとなる。禪宗文献も成立年代が不明

³ 石井(1994. 3) 新羅華嚴教学の基礎的研究—義相『一乘法界図』の成立事情—、『青丘学術論集』4集。後に補訂のうえで『華嚴思想の研究』(1996)、春秋社に再録。

⁴ 伊吹敦(2000. 3) 禪宗の登場と社会的反響—『浄土慈悲集』に見る北宗禪の活動とその反響—、『東洋学論叢』25号。

なものも多く、その伝記的な記述には疑わしいものが多いのであるから、周辺の学派の年代が明らかな文献に見える禪宗の姿を調査することは、初期禪宗研究にとって有効であろう。

なお、文殊化身たる杜順の説と伝えられ、禪宗風な問答が見える『華嚴五教止観』については、法蔵『遊心法界記』の草稿であって法蔵の作と見る結城令聞氏の説と、法蔵以外の者が禪宗勃興の状況の中で『遊心法界記』に基づいて作成したとする石井教道氏・鈴木宗忠氏の説があるが⁵、筆者は後者の主張に賛成であるため、本稿では取り上げない。また、法蔵と禪宗の関係については、稿を改めて論じることとする。

二 智儼の見た禪宗

智儼の現存する著作のうち、若い時に著わした『搜玄記』と、晩年の作である『五十要問答』には、禪宗を意識したと思われる箇所は見あたらない。これに対して、最晩年の作である『孔目章』では、よく知られているように、巻二の「第九迴向初普別始終差別理事諸観義章」において初心者のための観法を列挙した際、「壁観」をその中の一つとして挙げている。

於此明但初発心入道之法。随根差別。設観不同。所謂真如観。通観。唯識観。空観。無相観。仏性観。如来蔵観。壁観。盲観。苦無常観。無我観。数息観。不淨観。骨観。一切処観。八勝処観。八解脱観。一切入観等。並於修道初門。随病施設。攄病而言。不得一定。何以故。為病不定故。此等観法。在於三乘小乘。分有一乗見聞。(大正四五・五五九上中)

⁵ 結城令聞(1930. 5) 華嚴五教止観撰述者論攷、『宗教研究』新7巻2号。のち、『結城令聞著作集2 華嚴思想』(1999)、春秋社に収録。石井教道(1964)『華嚴教学成立史』石井教道博士遺稿刊行300-301頁。鈴木宗忠(1934)『原始華嚴哲学』、大東出版社51頁。なお、柳田聖山(1971)『初期の禪史I』、筑摩書房は、求那跋陀羅条の「就事而徴」の句を解釈する際、『五教止観』における執拗な問答を紹介したのち、「直截な北宗禪の場合を考える一つの手がかりとなるだろう」と説いており、この指摘は重要である。ただ、「事上に驗するのは、華嚴思想の実践を意味する」(125頁)とあるのは、誤解されやすい表現である。求那跋陀羅には『華嚴経』の影響はあるが、事を重視する華嚴教学と同じ思想は見られず、『五教止観』の方が禪宗の影響を受けている。

壁観は、『二入四行論』の理入の部分では「凡聖同一真性」を「深信」する実践と明言されている。そこで智儼は、壁観とは、自分は「生盲」の凡夫であって邪正を判別できないため一切衆生をひとしく如来蔵仏とみなして敬うべきだとする三階教の観法と似たものと見て、「仏性観」「如来蔵観」「盲観」の間に置いたのであろう⁶。仏性や如来蔵を観ずることは多くの派において実践されていたであろうが、三階教の独自の観法である「盲観」と併挙されていることから見て、智儼は具体的には三階教の仏性観・如来蔵観⁷を代表的なものとしていたであろう。智儼はここでは、これらはいずれも「修道初門」において様々な病に応じて仮に設けたものであるため、場合に応じて様々な観法を用いることになるのだと説き、これらの観法は「三乗・小乗に在り」と説いている。「分に一乗の見聞有り」とは、これらのうちのいくつかの観法については、一乗の初心の段階で出会って修することもあるということであろう。つまり、智儼は、種々の観法の有効さを評価しつつも、それらは無尽である華嚴の立場とは違い、小乗・三乗の修行であって病に応じて仮に施設された限定的なものであり、初心者向けのものにすぎないと明言し、また一方では、いくつかの観法については一乗における初歩の修行として実践される可能性を認めるのである。このように、様々な立場と華嚴一乗との共通性と違いを強調しようとするのが、『孔目章』の基本的な立場である。

たとえば、『孔目章』巻一の「盧舎那仏品中雲集文末普賢文中立一乗三乗義章」では、菩薩の修行の位について、次のように言う。

若約頓教。即一切行位。皆不可説。以無相故。此擬三乗方便説。若依一乗円通之教。由義自在総別相成。故無前後始終淺深近遠等別。(大正四五・五三七下)

すなわち、頓教にあつては、すべては無相なのであるから初地、二地、三地といった段階的な修行の位は説くことはできないとしたうえで、これは「三乗方便」による立場から述べたものと言う。階位を否定する經典の代表は、

⁶ 石井(1995, 12) 石壁を通りぬける習禪者と壁に描かれた絵—壁観の原義について—、『仏教学』37号。

⁷ 西本照真(1998)『三階教の研究』、春秋社。同(1999) 三階教の観法について、『大倉山論集』44号。

『楞伽經』であろう。そして智儼は、「一乗円通の教」にあつては、統一的に把握する総相と個別相に着目する別相とが同時に成り立つため、前後・始終・浅深・遠近などは無いのだと述べる。つまり、行位の区別をしない点は華嚴も頓教と同じであるものの、「不可説」「無相」という一つの相にとどまる頓教と違い、「一乗円通の教」たる『華嚴經』では無限に多様なあり方がありうるからこそ区別が無いのだ、と主張するのである。このため、「頓」なるあり方として「無相」を強調するのは、華嚴一乗のほんの一面だけを説いたものということになる。このことを最もよく示しているのが、巻四の「融会三乗決顯明一乗之妙趣」であろう。『孔目章』の中でも特に重要な章の一つであるこの章では、縁起について「一乗に在りては即ち円明具徳、三乗に処りては則ち一相孤門(在一乗即円明具徳。処三乗則一相孤門)」と断言したのち、次のように説いている。

一乘法義。臨其玄想。玄想頓得。若見於仏。頓見頓見頓見頓見頓見頓見頓見頓見頓見頓見頓見。見頓見頓見頓見。(大正四五・五八六下)

すなわち、観法において玄妙な想を観ずる場合、一乗ではそうした想を「頓に得る」のだと説き、さらに見仏の場合であれば、一乗では「頓見頓見頓見頓見頓見頓見頓見頓見頓見頓見」と説くのである。「頓見」の語が十回続けて用いられているが、華嚴教学にあつては十という数字は無限を表すため、智儼は、三乗が見仏について「頓見」を説いたとしてもそれは「一相」にすぎないのに対し、一乗では無限の多様な「頓見」がありうるとしていることになる。これは観想における見仏であつて禪宗の頓悟と同じではないが、『楞伽師資記』によれば道信の主張は次の通りである。

念仏心心相續、忽然澄寂、更無所縁念。大品經云、無所念者、是名念仏。…… 若也知此道理、即是安心、常憶念仏、攀縁不起、則泯然無相、平等不二。…… 一切諸事、皆是如来一法身故。住是一心中、諸結煩惱、自然除滅。於一塵中、具無量世界、無量世界集一毛端、於其本事如故、不相妨碍。花嚴經云、有一經卷、在微塵中、見三千大千世界事。(柳田『初期の禪

史 I』、一九二頁)

すなわち、道信は、仏を念じ続けているうちに突然、清らかで静かな境地となつて念すべき対象が消え失せるが、『大品經』が説くように、念ずる対象としての仏が無いことこそが真の念仏なのであり、そうした道理を知ることこそが「安心」なのであって、それは「無相」の境地であり、一切のものは「如来の一法身」にほかならないとするのである。そして、一即一切的な不可思議な現象が現われていながら「本事相は故の如し」であることをしばしば強調する『維摩經』の取意の文章(大正十四・五四六中ほか)を引き、さらに一微塵中に三千大千世界を見ると説く『華嚴經』性起品の取意の文章(大正三五・六二三下)を引くのである。つまり、道信は、『華嚴經』を『維摩經』と同様に「無相」「不二」による不思議境界を説く經典と見て重視するのだが、こうした姿勢が『華嚴經』のみを絶対視する智儼の立場と対立することは言うまでもない。『孔目章』卷二の「第五会依其五教明順善法数義」では、

又維摩經云。時維摩詰默然無言。文殊師利難曰。是真入不二法門。義当頓教。(大正四五・五五六中)

と明言しているように、智儼にとって不二を示す『維摩經』はあくまでも「無言」の頓教にとどまるものであった。

ここで問題になるのは、頓教の定義である。これまで見てきたように、『孔目章』では頓教は絶言無相の立場とされており、無尽である『華嚴經』との違いが強調されている。しかし、『搜玄記』では「此の經は即ち頓及び円の二教の撰なり(此經即頓及円二教撰)」(大正三五・一四中)と言われ、『華嚴經』は頓教と円教に属することが明言されていた。これが慧光の教判に基づくことは、坂本幸男氏が指摘したことであり⁸智儼が師事した至相寺智正も同じ解釈であったことは、今津洪嶽氏が早くに指摘している⁹。頓教については、『搜玄記』では様々な表現がなされているが、小乗教によって教化して少しずつ大乘へ導いて

⁸ 坂本幸男(1956)『華嚴教學の研究』、平樂寺書店、197-203頁。

⁹ 今津(1915. 4) 至相寺智正の事蹟と其の教義、『仏書研究』8号。

ゆくようなことはせず、機根のすぐれた者たちに大乘の教えを、つまりは釈尊の悟りの内容をそのまま説く、というのが基本的な性格である。『搜玄記』では、

問。頓悟与一乗何別。答此亦不定。或不別。或約智与教別。又一浅一深也。(大正三五・十四中)

とあるように、「頓悟」と一乗の違いは「不定」であって、別でない面もあり、また「智と教」から見て別である面もあり、「一浅一深」であるとする箇所があるため、智儼は早くから華嚴一乗と頓教を区別しようとする場合もあったことが知られるが、その区別について明確な説明はなされていない。

『華嚴經』が円教と頓教の二つの性格を持つという解釈がかなり広く行われていたことは、吉蔵『華嚴遊意』の以下の記述からも知られる。

南方解云。仏教凡有三種。謂頓漸無方不定也。言頓教者。即教無不円。理無不滿。為大根者説。所以經云。譬如日出先照高山。故言頓教。(大正三五・一中)

すなわち、南地では一般的に、仏教には頓教・漸教・無方不定教の三種があり、頓教は優れた機根の修行者のために完全な教えを説くものであって、經が「太陽が出るとまず先に高山を照らすようなものだ」と説いている通りであり、だから頓教というのだ、と解釈しているというのである。この「經」とは、むろん『華嚴經』のことであり、この場合、頓教というのは小乗を経ないでただちに仏の証悟の内容を説くという面を指す。しかも、頓教は「教として円ならざる無く、理として満たさざる無い完全なものとされるのであるから、頓教は円教でもあることになる。

このように、『華嚴經』が頓教と円教の両方の性格を持つというのは、長い伝統を持った解釈であるにもかかわらず、智儼が最晩年の『孔目章』に至って、頓教は無相の教えであると説いて三乗と位置づけ、別教一乗たる『華嚴經』との共通性と違いを強調するようになったのはなぜなのか。引用文献から

見て六六〇年以後の作と推定されている『五十要問答』¹⁰では、頓教については、

大乘涅槃經四句仏性者。非小乘義中及初迴心人作四句義。即是頓教終教仏性
性及大般涅槃。仍非一乘別教義也。(大正四五・五三四中)

とあるように、『涅槃經』が仏性について四句分別を行い、様々な見方が可能であることを説いていることに触れた箇所であらう。ただ一度用いられているのみであり、しかも「頓教終教」という表現をしているため、頓教独自の性格は明らかでない。また、『五十要問答』では、『楞伽經』に対する言及は二度にとどまり、『楞伽經』はさほど重視されていない。ところが、六六三年以後の最晩年の作とされる『孔目章』になると、一転して頓教の語が頻出し、ほかにも「頓悟」「頓見」「頓断」といった語がしばしば用いられるとともに、一乗説や唯識説その他に関する『楞伽經』の説が再三とりあげられ、『華嚴經』と『楞伽經』との違いが強調されるようになるのである。

筆者は、前著では、『孔目章』が頓教の問題を盛んに論ずるようになったのは、『宋高僧伝』慧安伝が、

麟徳元年遊終南山石壁而止。時所居原谷之間早霜傷苗稼。安居処独無。四十里外皆苦青女之災矣。天皇大帝聞而召焉。安不奉詔。永淳二年至滑台草亭居止。中坐繩床四方坦露。匹造寺以処之。号招提是也。(大正五〇・八二三下)

と述べているように、弘忍の弟子である慧安(以下、老安)が六六四年に終南山石壁に至ったことと関係があるのではないかと推測した。そして、道宣が晩年になって習禅篇を大幅に増補し、達摩や慧可を讃える一方、生ま悟りの禅者たちの目にあまる行動を非難したのは、当時、長安・洛陽や終南山にまで禅宗の徒が進出して活動していたことを示すのであろうと推測した。その老安については、これまでまとまった研究がほとんどなかったが、老安は祖師禪的

¹⁰ 年代については、坂本、注5前掲書、399-401頁。以下、智儼の著作の年代については、坂本説に従う。

な自在な教化によって頓教を説いていたほか、弟子の多くが頓教・頓悟を説いていることから見て、老安こそが禅宗を頓教・頓悟の教えとして広めた代表的な人物であり、老安と言えば頓悟というイメージがあったらしいことが、最近になってようやく明らかになってきた¹¹。智儼は晩年には長安の雲華寺に住したようだが、智儼と同じ世代であって同じく終南山に住した道宣が、晩年において『統高僧伝』の習禅篇を増補していることが示すように、当時は達摩・慧可の系統の禅師たちの活動が目立つようになってきていたうえ、老安が終南山にやって来たとなれば、修行者に加えて一般の帰依者の行き来も多くなったであろう。『宋高僧伝』は、老安のいた周辺には霜の害がなかったと伝えているが、そうした奇跡が宣伝されるのも、そのような動きの一端と見られる。智儼が住した終南山至相寺の側には三階教の信行ゆかりの百塔寺があり、信行の墓塔があって三階教の聖地となっていたが、両寺の近さについては、踏査した小島岱山氏が強調するところである¹²。信行は仏菩薩とみなされて尊信されていたため、墓塔には信徒の往来が盛んであったろうから、智儼も彼らの信仰・修行の様子を見聞したり、関連文献を目にすることが多かったことと思われる。だからこそ、智儼は『五十要問答』と『孔目章』において三階教の教理や観法を紹介し、有効さを評価しつつもその観法については初心者のための方便として位置づけ、『華嚴經』との違いを強調したのであろう。その『孔目章』が壁観を三階教の観法とならべ、「初発心入道の法」としているのは、禅宗の場合も三階教と同様の状況だったからではなかろうか。そのうえ、北地の同じ地域で展開した三階教と禅宗とは、教理の面でも観法の面でも共通する面が見られるのである¹³。

なお、『孔目章』では、頓教・頓悟など「頓」の語が急に増えているばかりでなく、同教に関する記述が詳しくなり、別教という語も大幅に増えている。

¹¹ 石井(2001. 12) 祖師禪の源流—老安の碑文を手がかりとして—、『禅学研究』80号。なお、同論文では、嵩山元珪も老安に師事して「玄旨を頓悟」とたとえられている(『景德伝灯録』巻四、大正五一・二三三中)ことを書き落としていた。

¹² 小島岱山(1977. 5. 22刊) 三階教の聖地と終南山系華嚴教学発祥の地を訪ねて、「中外日報」では、両寺の近さと関係の深さが強調されている。

¹³ 西本、注6前掲論文。石井(2002. 3)『秀禅師七礼』試論—順物と普敬の関係—、『駒沢短期大学研究紀要』30号。

『搜玄記』では、

若依一乘即随法弁因。為一一因緣理事各別与法界等。今六因義唯一乘能窮。此約別教説也。(大正三五・六六下)

と述べ、因縁を「法界に等し」い形で、すなわち全存在領域に関わる形で論ずることができるのは別教としての一乗のみであることを力説しているほか、『五十要問答』でも別教について言及して無尽であることを説く箇所が見られるが、『搜玄記』と『五十要問答』では、そうした別教の用例は数例にすぎないのに対して、『孔目章』では一転して別教の語が数十回も登場し、場所によってはくどいほど集中的に語られている。このように、『孔目章』において一乗における別教と同教の概念が詳しく説かれるようになったのは、何らかの事情があつてのことと考えるのが自然である。

華嚴の祖師が意識する『華嚴經』以外の一乗經典と言へば、『法華經』を思い浮かべるのが普通であろう。実際に『孔目章』では『法華經』にしばしば言及しており、『搜玄記』にも多少見えていた同教・別教という分類を進展させ、『法華經』の文句を利用しつつ華嚴一乗と三乗説などとの同異を説いている。『法華經』を低く位置づけようとする法蔵と違い、最晩年の智儼においては同教が重視され、その説明のために『法華經』が重要な箇所で行われていることは、既に吉津氏が指摘し、木村清孝氏も『孔目章』における『法華經』の重要性を強調している¹⁴。ただ、木村氏が智儼は「同教を宣揚する『法華經』を別教の『華嚴經』と同等に評価していた」と述べるのは、誤解を招きかねない表現である。智儼にとって『華嚴經』の隔絶性は揺るぎのない信念であつたことは、『法華經』の一乗説を紹介する際、『法華經』を「眷属經」(大正四五・五三八中)と呼び、『華嚴經』に従属するものとしていることから知られる。智儼によれば、『華嚴經』の一乗は円通無尽の法門であつて、三乗や小乗をもそのごく一部として含んでいるからこそ、三乗や小乗は華嚴一乗と共通する点を持ち、華嚴一乗のための方便となりうるとされるのだが、そうした面を説くには『法

¹⁴ 吉津宜英(1991)『華嚴一乗思想の研究』第一章「智儼の同別二經論」、大東出版社。木村清孝(1992)『中国華嚴思想史』第四章「華嚴教學の形成」、平楽寺書店。

華經』が必須であつたため、その意味で『法華經』が高く評価されたのである。

自らが奉ずる一乗説の意義を強調するために『法華經』を利用することは、西口芳男氏が着目した上海図書館蔵の敦煌禪宗文献、上図一三八Vにも見られる。西口氏は、この文献は神会系の『頓悟真宗論』の素材の一つとなつたことを指摘しており、心こそが一乗だと強調するこの文献は、『二入四行論』とも共通する面があるほか、三論教學と関係が深く、神会が活動する以前の作である可能性が高いという。西口氏は、上図一三八Vは『法華經』もしくは引用しているものの、それは、仏は妄想に縛られた衆生のために方便によって三乗を説いたにすぎず、実際には唯一無二の一乗、つまり禪宗が説く一乗しかないことを主張する際の権威づけのためであり、『法華經』の一乗説そのものを宣布しようとしているのではないと指摘している¹⁵。こうした形での『法華經』利用は、弘忍の弟子がまとめたと推測されている『修心要論』においても見られるものであり、『楞伽經』の一乗を高唱する新興の禪者の中には、『法華經』の一乗に関する記述を利用した者たちも存在していたのである。智儼がこうした禪宗の主張をどの程度知っていたかは明らかでないが、『孔目章』が同教・別教について細かい議論を展開し、『華嚴經』の隔絶性を強調しつつ『法華經』の説を複数の箇所で行ったのは、様々な一乗説、および様々な三乗説のあり方と、別教とされる華嚴一乗の間の関係を明らかにする必要があることが一因であろう。法蔵の著作と違って、智儼の著作には、天台宗の議論を意識した箇所は見られないため、智儼が最晩年になって『法華經』にしばしば言及してその説を利用したのは、天台宗の影響がこの時期になって強まったためとは考えがたい。

また、これまで注目されずにきたが、智儼が『孔目章』において言及する一乗經典は『法華經』だけではない。「一乗三乗義章」では、五乗には三種の解釈があるとして、その第三の解釈について次のように言う。

第三者。天一、梵一、声聞一、縁覚一、如来一。会彼五乗、成無分別離相一乗。出楞伽經。(大正四五・五三七中)

¹⁵ 西口芳男(2000. 11) 上図一三八V 仏教問答と『頓悟真宗論』、『禪文化研究所紀要』25号。

すなわち、修行には天乘・梵乘・声聞乘・縁覚乘・如来乗という五つの違いがあるものの、これらをまとめたものが「無分別離相一乗」であり、『楞伽經』の説だとするのである。確かに、『十卷楞伽』巻二では、一乗とは何かという問答のところで、真実のあり方について妄想を生じないのが一乗であると説き、次のような偈を示している。

天乘及梵乘	声聞縁覚乘	諸仏如来乗	我說此諸乘
以心有生滅	諸乘非究竟	若彼心滅尽	無乘及乗者
無有乗差別	我說為一乗	引導衆生故	分別説諸乗

(大正十六・五四〇上)

つまり、仏は衆生を導くために様々な乗を説くものの、心が滅尽すれば乗の違いは本来無いのであり、乗が無いということこそが真の一乗なのであって、仏は衆生を導くために仮に「分別」して諸乗を説いたにすぎないとするのである。『四卷楞伽』もほぼ同じ文句である(大正十六・四九七中)。吉蔵『勝鬘經宝窟』では、

又如四卷楞伽説。三乗亦非乗。一乗亦非乗。最上摩訶衍。是名為大乘。
(大正三七・六〇中)

とあるように、『四卷楞伽』の説として、三乗も一乗も乗でないとする立場こそが「最上摩訶衍」であって、これを「(真の)大乘」と名づけるとする説を紹介している。「南天竺一乗」、あるいは『最上乘論』といった名称は、まさにこのような立場に基づくものであろう。『六祖壇經』の具名である『南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經』という名は、こうした伝統を受け継ぎつつ『楞伽經』に代えて『般若經』の名を出したものにほかならない。

「一乗三乗義章」に言う「無分別離相」という点については、『十卷楞伽』では、

大慧。何者一乗相。大慧。如実覚知一乗道故。我說名一乗。大慧。何者如

実覚知一乗道相。謂不分別可取能取境界。不生如是諸法相住。以不分別一切諸法故。大慧。是名如実覚知一乗道相。(大正一六・五四〇上)

と述べ、「一切諸法を分別」しないことによって「是の如き諸法の相を生じて住」しないことこそが、「如実に一乗道相を覚知」することだとしている。

『孔目章』は、右の箇所少し後の部分で、様々な一乗説を紹介する際、

対所解了法虚妄、契実無分別。随文解義。是三乘法。知虚契無分別。是一乘法。何以故。契無分別。同無尽故。随文取者。是則不定。此依楞伽經義説。(大正四五・五三八中)

と述べ、法は虚妄であって本当は無分別だとしつつも、文にしたがって義を理解するのは三乗であり、諸法は虚妄であると知って無分別を体得するのが一乘法であって、それは無分別は無尽と同じであるからだと言いたのち、經文の通りに受けとめれば区別は様々であって「不定」となるとし、以上は『楞伽經』の立場からの解釈であると説いている。

特定の經典を理論的に位置づけるという作業、特に低く位置づけるという作業は、実際には、その經典を尊崇して活動している人々に対する批判である場合が少なくない。実際、『孔目章』巻二の通觀章では、觀の説明であるだけに、「無分別」を「一無分別智定」という「定」としてとらえ、また、こうした説に基づいて独特の成仏説を説く人について触れている。

通觀者。通伏諸惑。通滅惑種。通修諸行。通觀諸理。故名通觀。即是一無分別智定也。此觀摠成離言説相。不可説其体相。言義不同。但是一行三昧。摠其所剋。亦得与頓教義同。若摠方便。即順尋思。及以如実唯識意言等。此順三乗。若為一乗所目。即屬一乗。若迴向一乗。知是一乗方便。亦入一乗。初教亦有此門。但作即空説。宜可準知。今為通觀義。略出諸家説。理不同一。有説。実性順無分別。息相應寂。即為正義。住不復進。將謂是仏。(大正四五・五五五上中)

すなわち、智儼は、通觀とは種々の煩惱を区別せずに「通じて滅し……通じて

諸行を修し」てゆく類の観法であり、「一無分別智定」であって「言説の相を離れ」たものであって、「一行三昧」にはかならないが、それによって得られる境地から見れば「頓教の義と同じ」であり、そうした無分別のあり方に至る方便である「尋思及び如実唯識意言」などの唯識系の修行は三乗の立場であるものの、一乗のうちという点では一乗に属すうえ、一乗へ向けて修するなら「一乗の方便」ともなるため、「亦た一乗に入る」と位置づけられる、と見るのである。そして、通観に関する諸説を列挙しているが、最初の説は、「実性が無分別に順じ、相を息め寂に应じる」ようなあり方こそが「正義」であって、そうした寂靜なる境地に安住して動かない者を仏というのだ、というものである。この説は、唯識系の修行の説明というよりも、「壁観に凝住し、……堅住して移らず……分別有ること無く、寂然として無名(凝住壁観……堅住不移……無有分別、寂然無名)」¹⁶と言われる二入四行説の理入を思わせる。実際、『孔目章』では右の箇所が続けて、そうした立場は「無二無別一切皆空」の立場であることを指摘し、さらに『起信論』を引いて説明を補足した後、『宝性論』から「新発意菩薩、修行心中に遂に空乱意を成ず」という箇所を引き、初心の修行者が空を誤解して執着し、間違った見解を持たないように戒めている。一行三昧を修するには「乱意」を捨てねばならないことは『文殊諸説般若経』自身が強調していることだが、それは一行三昧に入るために「応に空閑に処して諸の乱意を捨て」(大正八・七三一中)心を統一せよ、という文脈であるのに対し、智儼が「空乱意」を警告するのは、無分別を体得して相を離れたならばその境地がそのまま仏だとするような見解なのであるから、一仏に心を集中させてその仏の名字を唱え、三世諸仏を見、法界の無差別なることを知るよう勧める『文殊所説般若経』や『起信論』などに基づいて離言説相の一行三昧を修し、一切は空であって区別は無く自分は仏と等しいのだと声高に主張する者たちのことを意識していたのではないだろうか。一行三昧は、当時は諸学派によってそれぞれの形で実践されていたものの¹⁷、最も強く打ちだしたのは、言

¹⁶ 柳田聖山(1971)⁷初期の禪史 I、筑摩書房、132-133頁。

¹⁷ 小林円照(1976. 3) 一行三昧論 日本仏教学会年四十一号、『文殊説般若経』が北地で流行して習禅者に重視された一例は、摩崖刻経に同経が「数多く彫られていることから知られる。北地の摩崖刻経については、桐谷征一(2001) 北齊摩崖刻経の成立とダルマの壁観、田賀竜彦博士古稀記念論集『仏教思想仏教史論集』、山喜房仏書林。ただ、同論文の壁観に関する議論は、初期禪宗史の研究成果を踏まえずに推測で述

うまでもなく東山法門である。『楞伽師資記』道信条は、道信の著作と思われるものを活用して書かれているが、「仏と法と等しくして分別無く……是の如く一行三昧に入る者は、尽く疑沙の諸仏と法界との差別の相無きことを知る」と説く『文殊所説般若経』の文章(大正八・七三一上)を引いた後に、『維摩経』菩薩品の言葉を用いて「身心方寸、拳足下足、常に道場に在り。施為挙動、皆な是れ菩提なり」¹⁸と断言しており、東山法門において修行していた者たちは、自分は仏と等しいのであって区別は無く、自分の日常の振舞いはそのまま仏事であると主張していたことが推測される。道宣が『続高僧伝』習禅篇の論賛において、山に大勢で居住して戒律にそむき、經典を読まず、「自分はもう十地に至るのだ、法性はとっくに見た、仏智は既に明らかとなった(十地将満、法性早見、仏智已明)」(大正四九・五九七中)などとうそぶく者たちを厳しく非難しているのは、まさにそうした禪宗の徒を指していたものと思われる。

なお、『孔目章』では、通観章において「一無分別智定」および「実性順無分別」という点を論じているほか、巻一の長大な明難品初立唯識章でも、この「実性」の問題を論じ、次のような文章でしめくくっている。

楞伽云。心如工伎兒。意如和伎者。五識為伴侶。妄想觀伎衆。挾此經文。雖知是識由不免戲論。又仏性論云。一切虚妄。如石女兒用炎水浴。被龜毛衣著菟角二。戴空華冠入次闍婆城。共幻化女戲。義言但起心見法。並皆非有。如上所喻。当知。聖教所顯道理諸法非有唯一真如。無我実性。以為究竟。此是三乘義。如是等法。為無尽教摂。即是一乘究竟尽理也。(大正四五・五四七中下)

すなわち、智儼はまず、『楞伽経』が如来藏の甚深なることを説き、指月の譬喩を述べた詩句に続けて、『華嚴経』唯心偈に見られる有名な「心如巧画師」の譬喩と似た譬喩を述べている部分を(大正十六・五一〇下)引き、この経文によれば、一切は識だと知るだけでは戲論を免れないとする。また、『楞伽経』

べた部分が多く、不適切である。

¹⁸ 柳田、注16前掲書、186頁。

と同様に「石女」や「免角」など妄想に基づく空なる存在に言及している『仏性論』の文章を示す。そして、このように『楞伽經』や『仏性論』などが「諸法は有に非ず、唯だ一真如有るのみにして、無我実性を以て究竟と為す」ことを説くのは「此は是れ三乗の義なり」と断言し、法のこうしたあり方は、「無尽教」に含まれるものであって、別教一乗の『華嚴經』こそがその最終的な道理を明らかにしているのだと主張するのである。すべては心の現われにすぎないことを強調し、一乗を自認する經典である『楞伽經』を三乗だと決めつけていること、それも智儼があればど力を入れていた長大な唯識章の末尾において、そうした断定がなされていることに注意すべきであろう。唯識章に続く衆人問文殊処明入仏境界章でも、

若三乘人所知境界。得空無相解。是仏境界。若隨相解。是凡夫法。於中雖有漸教頓教不同遲疾有異。莫不皆為成機滅病應理。是仏意也。(大正四五・五四七下)

とあるように、智儼は、「空無相の解を得」ればそれが仏の境界だとする立場は三乗だと明言しており、そうした三乗には「頓教・漸教」があって成仏に要する時間に違いがあるものの、いずれも病に應じた随機の修行法にすぎないというのが仏の密意だと述べ、さらに一乗の無尽の立場を強調している。そしてこの章の末尾では、次のように言う。

若終教時則是真如。無有差別。若頓頓教。挙心皆當理。若捩一乘。一則一切一切則一。乃至教義皆應因陀羅及微細等也。(大正四五・五四八上)

つまり、終教は真如があるのみであって区別が無いとする立場、頓教は「心を挙げれば皆な理に當る」という立場であり、『華嚴經』の一乗であれば「一則一切、一切則一」であって、教義であれ何であれすべてが因陀羅網のように無尽に相即しあっていると論じて終わっている。ここでは頓教は、心がすべてそのまま理と一致するようなあり方とされているが、そのような主張に近いのは、次の二つの文章であろう。まず、『楞伽師資記』求那跋陀羅条では、心を(一)

背理心、(二)向理心、(三)入理心、(四)理心の四種に分類し、最後の理心について次のように説いている。

四者理心、謂非理外理、非心外心。理即是心、心能平等、名之理。理照能明、名之為心。心理平等、名之為仏心。会実性者、不見生死涅槃有別。凡聖為異、境智無二、理事俱融、真俗齊觀、染淨一如、仏と衆生、本来平等一際。楞伽經云、一切無涅槃、無有涅槃仏。無有仏涅槃、遠離覺所覺。若有若無有、是二悉俱離。(柳田『初期の禪史 I』、102頁)

すなわち、ここでは理がそのまま心であって、心が平等な状態にあることを理と名付け、また理がものごとを見抜いて明らかにすることを心と呼び、心と理が平等であることを「仏心」と呼ぶというのであり、そうした平等な実性を理解すれば、「生死・涅槃」「凡・聖」「境・智」「理・事」「染・淨」などの対立はすべて融けて消え去ってしまい、「仏と衆生とは、本来平等一際」となるとし、そこで、涅槃も無ければ涅槃仏も無く仏が涅槃することも無いと説く『楞伽經』を引くのである。ここで説かれる内容が、智儼が通観章で触れていた通観の一解釈、すなわち、「実性が無分別に順」じればそれがそのまま仏であるとする解釈に似ていること、それも、「理事俱融」という点を初めとして、華嚴宗の主張に似ていることは明らかであろう。だからこそ、智儼は華嚴一乗との共通点と違いを明らかにせざるを得なかったと思われる。

次に、『楞伽師資記』とはほぼ同時代の灯史、『伝法宝紀』の後記の部分では、次のように言う。

及忍如大通之世、則法門大啓、根機不捩。齊速念仏名、令淨心密來自呈、當理与法、유체위미중、曾不昌言。(柳田『初期の禪史 I』、四二〇頁)

すなわち、弘忍・法如・神秀の時代には、修行者たちに念仏を行わせて心を淨めさせ、師の居室を密かに訪れてその心境を呈させ、「理に当れば法を与へ」たというのである。この念仏は、まさに仏との平等を体得させようとする『文殊所説般若經』の一行三昧の実践であつたろう。一行三昧を実践すれば、

「心がそのまま理と一致する」に至るのである。

なお、「実性」と「無分別」を強調する点については、菩提心を讃えた『大集經』卷十九の次の偈が注目されよう。

善知法界真實性 無分別智不可說 能破衆生怖畏想 是故菩提心最勝
(大正十三・四八下)

すなわち、法界の真實性を知り、言葉を越えた無分別智を得れば、衆生の恐れを打破することができるため、その出発点となる菩提心こそが最も優れた存在だと説くのだが、ここで言う「法界真實性」とは、『入法界体性經』や『大宝積經』法界体性無分別会などや『大集經』が説き、地論宗文献や天台文献などにしばしば見られる「法界体性」「法界実相」「法界実性」などの語と同じ意味であろう¹⁹。『二入四行論』でも「法界体性」「法界性」「法界体」などと呼ばれるものを体得して、「凡聖」などの区別を越えるべきことが強調されている。

禪宗でもよく用いられた『諸法無行經』では、

貪欲之実性 即是仏法性 仏法之実性 亦是貪欲性
是二法一相 所謂是无相 若能如是知 則為世間導
(大正十五・七五九下)

と説いており、ここでも、貪欲などの諸法の実性はそのまま「仏法性」であることを体得すれば、多様な諸相は実際には無相という一相にほかならないことが知られるとし、善悪などの対立を見出す分別の世界から離れるべきことが説かれている。このように見てくると、最晩年の智儼の教学を形成した要因の一つは、禪宗の活動であったことが明らかになってこよう。最近、大竹晋氏は智儼における『撰大乘論』の意義に着目し、智儼がどれほど唯識説を重んじて基本的な立場としていたかを明らかにすることによって、智儼研究を大幅に進展させた²⁰が、そのような智儼であったからこそ、最晩年には禪宗の実践的

¹⁹ 石井、注3前掲書、515頁。

²⁰ 大竹晋(2000. 1) 撰論学者 智儼、『哲学・思想論叢』18号。

な唯識説、というよりは唯心説にも強い関心を寄せ、一面では評価しつつも一面では批判を加えるに至ったものと思われる。

三 義相の見た禪宗

義相は智儼の立場を継承しつつも、義湘自身の実践的な性格のためか、東山法門の実践性に心をひかれてそちらに近づいてしまっている面もあることは、既に指摘した。しかし、義相のそうした姿勢は無理もない点がある。智儼が強調する一乗の無尽の世界と一致するような修行は、初心者には困難であり、実際には自ら三乗と規定したような修行法を一乗の方便という位置づけのもとで実践してゆくほかないからである。智儼自身、『華嚴經』の説く円融世界たる蓮華藏世界に憧れつつ、臨終に当っては、「今当に暫く浄方へ往き、後に蓮華藏世界に遊ぶべし」²¹と語り、さしあたっては蓮華藏世界の初門とされる極楽浄土への往生を意図したと伝えられている。智儼の場合、一乗へと通じるそうした修行法とは主に唯識系の観法であったと考えられるが、義相は、最晩年の智儼によって三乗中の頓教と規定されたような東山法門の実践をかなり取り入れたのであろう。

まず、智儼が無尽たる一乗の「無分別」と区別した絶言離相の「無分別」を、義相が肯定的に用いている例を見てみよう。『一乘法界図』は、次のように言う。

問。縁起一言中。諸法無二。即顯了乎。何須多門。答。体解即是。不須遠求。是故經言。姪惱痴性即是菩提。如是等迷極遠。是故仏教七種苦諦以外。別有菩提。三無數劫。如説修行。乃可得度。為迷之者須多門説。問。若如是者。法門無數。何故唯六門説耶。答。以六門説諸法。准例應可解故。略如是説。其實如言。六冥然無分別者。縁起法法如是故。准上可思。
(大正四五・七一二下)

すなわち、「縁起」という一言のうちに諸法が無二であることが明らかにされて

²¹ 『華嚴經伝記』(大正五一・一六三下)。

いるのに、どうして様々な法門を必要とするのか、という問に対して、「体解」すれば種々の煩惱がそのまま真理であるため、「遠く求める必要はない」と述べたのち、「婬怒痴の性がそのまま解脱である」(大正十四・五四八上)と説く『維摩經』の取意と思われる文を引き、多くの法門があるのは迷う者のためなのだと答えるのである。そして、六相説は六門に分けてあるものの、真の立場から言えば、その六門は「冥然として無分別」であるとしている。つまり、重要な六相説さえ仮のものであると説き、六相が渾然となった「無分別」のあり方こそが華嚴の縁起の真のあり方だと主張するのである。しかし、六相説を沈思することによって立宗するに至ったと伝えられる智儼は、六相説は仮のものだという点を強調したことはない。先に見たように、智儼は一乗の無分別は無尽であるとして、頓教の無相の無分別と区別しようとしていた。一方、義相の「冥然無分別」は、表現としては、むしろ頓教の無相の無分別に近い。つまり、義相はあくまでも智儼の立場に立とうとしているものの、現実における実践ということになると、頓教に近寄ってしまう傾向が見られるのである。このことは、「婬怒痴の性がそのまま解脱である」という点を強調していることから知られる。煩惱がそのまま菩提であるという主張は、初期禪宗が重視した『維摩經』を初めとして大乘經典には多く見られるものだが、智儼は『五十要問答』や『孔目章』では、別教一乗においてこそそうした主張は究極に達すると強調するようなことはしていない。

義相の実践については、義相の弟子である道身が師の言葉を記録した『道身章』の以下の記述が参考になる。

道身章云。一乗縁起法非情所及。雖非情及。而不遠求。反情即是。問。反情方便云何。答。方便無量。而其要者。隨所見處不著心為是。隨所聞法不取如文。即能解其所由。又即解法実性也。(大正四五・七五三下)

また、法藏撰と伝えられて来たものの、『道身章』と共通する点が多く、義相の言葉を収録したものと推測される『華嚴經問答』²²も、ほとんど同じ内容が見られる。

²² 石井、注2 前掲書、第三章第五節「『華嚴經問答』の諸問題」。

一乗縁起之法非計情所及。雖非計情所及而不遠求。返情即是也。問言返情者。不知其方便云何。答。雖方便無量。而其要言之。隨所見處即不著心為是。隨所聞之法不取如聞。即能解其所由。又即解法実性也。(大正四五・六〇九上)

これらの文によれば、甚深なる「一乗縁起の法」は、常識で理解できるものではないが、「遠く求め」る必要は無く、「反情」すれば、つまり、常識的な考えから離れればそのまま真理であるとし、そのための方便は無数にあるものの、大事なものは、何を見ても心にとどめず(不著心)、何を聞いても言葉通りに受け止めず、その意図(所由)を理解するようにし、また「法の実性」を理解することだということになる。

このうち、「反情」という言葉は、智儼の著作には見えない。法藏『五教章』には、

問。此六義与八不分齊云何。答八不摠遮六義約表。又八不約反情理自顯。六義摠顯理情自亡。有斯左右耳。(大正四五・五〇二下)

とあって、八不は「反情」の立場、すなわち常識に反するような否定的立場であるとされ、有・無の両面を見てゆく種子の六義とを比較しているが、一般的な議論にすぎない。これに対して、『道身章』の言う「反情方便」は、身近な一つ一つの事柄に即して自らの常識的な思い込みを否定してゆく実践である点で、法藏の用法とは性格がまったく異なる。また、義相が「不著」ならしめる「方便」を強調するのは、「是の如き方便とは、其れ(修行者)をして著せざらしむるなり(如是方便者遣其不著)」と説く『二入四行論』序を思わせ、表面の意味ではなく背後の意図を理解するという点は、「理入とは、教に藉りて宗を悟(理入者藉教悟宗)」と説く『二入四行論』の理入説を思わせる。

なお、『道身章』と『華嚴經問答』の引文では、末尾で「法の实性」を理解することが強調されているが、「実性」という語は、これまで見てきたように、智儼にあっては三乗の立場を示すものであった。さらに例をあげると、『孔目章』

卷三の「行校量慈悲内縁起章」では、次のように言う。

仏拳縁起観門。以会諸法。一切無分別。即成実性故。地論云。随順観世諦。即入第一義諦。是其事也。縁起観門。有如是益。此義在三乘。亦通一乘説。何以故。為是所目故。(大正四五・五六三下)

すなわち、縁起観によって、諸法はまったく無分別であってそれが法の実性であることを理解すべきことが説かれるのだが、そうした縁起観は、『十地経論』の有名な縁起観の文章すら含めてすべて三乗の立場であるとし、一乗の「所目」である点で一乗にも通じるとされるのである。智儼にとっては、別教一乗はあくまでも無尽の境界にほかならない。これに対して、『道身章』と『華嚴経問答』は、身近な反情方便によって法の実性を体得していこうと志向するのである。

さて、『道身章』は右で見た「法の実性」を体解するという箇所が続いて、次のように述べている。

問此言何耶。答。凡聖言起皆機縁之所由。謂教是良藥。能治生病。若以生可治則以生。若以不生可治。則以不生。若法定是生不生者。以生為是不生。即非不生為是生。則非是其法不在於生不生故。能以生不生。治病無障。(大正四五・七五三下)

すなわち、聖人の言葉はすべて機縁に応じて生ずるものであり、「生」の面によって教化すべき者には「生」で、「不生」の面によって教化すべき者に「不生」で教化するにすぎないことを強調しており、経文をそのまま受け取ることを戒めるのである。しかし、経文を言葉通りに受け止めないというのは、先に智儼が紹介していた『楞伽経』が強調するところでもあった。

『一乘法界図』と『道身章』がともに述べている「遠く求めず」という表現については、『涅槃経』の以下の記述が注意されよう。

其有宣説是經典者。皆言身中尽有仏性。如是之人則不遠求三歸依處。何以故。於未來世我身即當成就三寶。是故聲聞縁覺之人及余衆生。皆依於我恭

敬礼拝。(大正十二・六五一上)

すなわち、『涅槃経』は、衆生はいずれも身中に仏性を有しているとするため、『涅槃経』を信じて広める人は未来において我が身に三寶を成就するのであって、「遠く三歸依處を求め」る必要はないため、声聞・縁覺・諸人は、そうした『涅槃経』の持経者を恭敬礼拝するのだ、と説くのである。この立場を推し進めれば、次に見るように、修行者は外界の仏ではなく、自らの身中の仏を礼拝すべきだという『華嚴経問答』の主張になろう。『華嚴経問答』は、今の自分を発心させ修行させる仏は、自分が将来なるであろう仏であって他の仏ではないと主張し、次のように述べている。

或今吾身全体如来藏仏等は也。今吾即縁吾性仏。以即是而不知故悲怪発。至心修行欲返迷。是故其観化吾仏即是吾体仏。非遠求他仏。此義其正観行者大要也。又此吾性仏者。即於一切法界有情非情中全全即在。無非一物吾体仏故。若能拝自体仏者無物不所拝。此亦甚大要也。常可思惟之。若行者如是思得者。一切時一切處中。無一處一時起三毒煩惱之義。此即入一乘之観方便。三世仏無非此行修成仏者也。(大正四五・六〇五上)

『華嚴経問答』はここでは「性仏」という『華嚴経』の言葉を用いているが、自分を教化する仏は実は「吾が体仏」であって「遠く他仏を求めるには非ず」ということこそが「正観行者の大要」だと断言していることが注目されよう。外に仏を求めてはならないということは、言うまでもなく、数多くの初期禪宗文献が強調するところである。『華嚴経問答』では自らの身内に仏を求めよと説くとともに、「一物として吾が体仏に非ざる無し」と断言し、眼前に広がるこの世界のありとあらゆる存在は「吾が体仏」でないものがないと説いているため、外界は身中の仏そのものということになる。しかも、冒頭では「今の吾が身、全体如来藏仏たること等、是なり」と言われているが、「如来藏仏」とは、言うまでもなく三階教の言葉である。ここにおいて、我々は、『孔目章』が「如来藏観、仏性観、壁観、盲観」と述べ、三階教の観法と禪宗の壁観を並べてあげ、同じ類の実践とみなしていたことを想起せざるをえない。智儼は個別的な

観法などについては、すべて三乗の立場と規定したうえで、一乗の方便ともなることを説いたのだが、義相およびその弟子たちは、実践にあっては、「一乗の方便」という位置づけを強調し、『華嚴経』の言葉を用いて華嚴色を強めながら、それらの方便を行じていったのであろう。

義相門下がそうした傾向を強めていったことは、『法界図記叢髓録』が引く「古記」が、海印について智儼の説だという五種の分類を紹介していることから知られる。

古記云。……雲華答曰、海印有五。……三者一念不生之帝釈。升一行三昧須弥頂。与妄想阿修羅相戦之時。無相無分別像。現於不二実相海之海印也。……五者十仏之帝釈。升法性須弥頂。与無住実相阿修羅戦之時、三種世間像。現於国土海之海印也已上。前三如次始終頓也。後二如次外化内証也。(大正四五・七五〇下 七五一上)

このうち、頓教に当るとされている第三の解釈は、『華嚴経』に見える帝釈天と阿修羅の戦いの場面において、「帝釈」「須弥頂」「阿修羅」「海印」はそれぞれ「一念不生」「一行三昧」「妄想」「不二実相」を象徴していると見るのであって、北宗で盛んになっていった特異な観心釈²³を思わせるものがある。『華嚴経』の本来の立場は、第四と第五、特に仏の「内証」の立場であるという第五の解釈に見えるとされているが、第五の説では、頓教で「一念不生の帝釈」とされていたものを「十仏の帝釈」に改めて『華嚴経』の十仏説を盛り込むなど、華嚴色の濃い説にしているものの、形式は観心釈の形のままである。このことから、義相の門下の中には、智儼によって頓教と判定された禪宗の解釈法を重視し、その枠の中に智儼や義相の華嚴教学の内容を盛り込んでいこうとする者たちもいたことが推測される。そして、そうした傾向は、義相自身にも見られたものである。

義相門下が『華嚴経』を絶対視していたことは『叢髓録』からもうかがわれるが、智儼や義相の説を手がかりとしつつ『華嚴経』を素材としてこうした実践

²³ 伊吹敦(1991. 3)「大乘五方便」の諸本について—文献の変遷に見る北宗思想の展開—、『南都仏教』65号、同(1991. 5)北宗禪の新資料—金剛藏菩薩撰とされる『観世音経讃』と『金剛般若経註』について—、『禪文化研究所紀要』17号。

的観心釈を行うことを修行の柱とし、また眼前の一つ一つの事象を相手として「反情方便」を行じていたのであれば、義相系では文献がきわめて少なく、『華嚴経』の詳細な注釈や智儼・法蔵の著作の注釈などが残されていないのは当然と言えよう。また後代の新羅では、浮石寺その他、義相系の寺で華嚴を学んだ後、入唐して馬祖系の禪者に参ずる者が続出しているが、これは当時、禪宗が中国で流行していたためだけではないであろう。義相やその弟子たちがきわめて実践的であって、東山法門や、いわゆる北宗の修行や解釈法をある程度とりこんでいたからこそ、義相の法孫から禪宗に移行する者が輩出しやすかったものと思われる。

[付記]本稿を提出した後、本稿の続編に当たる「則天武后「大乘入楞伽經序」と法蔵『入楞伽心玄義』—禪宗との関係に留意して—」(『駒沢大学禪研究所年報』第13・14号、2002年12月刊行予定)を執筆した。本稿と合わせ読んで下さるよう希望する。