

吉津宜英著 『華嚴一乘思想の研究』

池田魯參

本書を紹介するに当り先ず、私が天台学を専門とし、華嚴学を専門とするものでないことをことわっておかなければならない。本書のように華嚴学の堂奥に分け入る斯学の本格的な専門書に対して批評する資格は私にはないのである。

それにも関わらずこうして筆を執る理由は、私もかつて天台学の教判論を研究したことがあり、恐らく著者も味わったに違いない中国仏教の教理思想の研究にまつわる困難さを同様に経験しているものとして、積年の御研究をこのように立派な大著にまとめられるためにはられた著者の御労苦の跡が嫌というほどわかると思ふからに他ならない。

本書を通読して先ず感じたことは、本書が七〇〇頁を越える大著でありながら、一書の構想が極めて堅牢なため、著者の主張が一貫してよく理解できる点である。ともすれば晦渋を当然のこととする教理研究の論述が、これだけ解り易い表現でまとめたのは、よほどの工夫の成果であろう。その一端は各章ごとの丁寧なまとめと次章へ誘導する文章に伺われる。

これほどの重い課題に一貫して取り組んでいる著者の学究者としての資質の豊かさを、著者の身近にいる友人の一人として晴れがま

しく思う。

「本書は法蔵の研究を正面から行なう専著であると自負したい」(九頁)と著者自らが表明するように、本書は斯学で待望久しい、法蔵の華嚴教学に真正面から取り組んだ専門書である。

従来も法蔵を中心に研究が行なわれたはずであるが、湯次了栄までに至る研究は、概ね「一切の華嚴の教理は法蔵が大成し、法蔵の教学が正統である」(二〇頁)という主張を繰り返すだけで、かえって法蔵の教学の正体を不明にし、法蔵独自の教理思想が何なのかを明らかにしようとはしなかった。「例えば、智儼教学の中核である同別二教を法蔵の所にもち来って論じたり、本来は澄観のものである四法界説を法蔵の世界に入れてしまったり、逆に法蔵教学独自の五教判や法界縁起説を彼以外の教学にも存在するかのよう論じていた」(六九〇頁)のが一般であった。

こういう反省にもとづいて、「一切の華嚴の教理は法蔵が大成したのではなく、その学派に属する個々の人々の責任において一つの教理が形成され、法蔵だけが正統とは言えず、それぞれの人々がすべて正統ともいえるし、一切がお互に異端者の連続とも言える」そういう地平に研究対象を解放し、従来の方法とは「全く違う

立場からの法蔵研究」(一〇頁)が必要になったのである。

このようにして、「日本の華嚴学の伝統に根強い法蔵中心主義」(六頁)や、「法蔵正統説にプロテストし、法蔵の教学がいかに多くの問題点を含み、しかも後代に大きな影響を与えたのか」(二二頁)という本書の研究課題が定まったのである。

そこで著者は、「法蔵教学のキーワード(鍵概念)は別教一乘」であると見定め、「特にこの法蔵の別教一乘の形成と展開のことを「華嚴一乘思想」と認定し、その思想史の意味を論究」(六頁)することとなる。したがって本書の『華嚴一乘思想の研究』という題名は、「法蔵の別教一乘の形成と展開の思想史の意味を論究する専門書」(筆者)というほどの意味に解されよう。

「思想史の意味」とは、「思想史的」という方法論を踏襲したい」(二三頁)と明記するが、一般的な意味とは異なる、著者の自覚的な研究態度に発する方法である。「研究対象と研究主体である私自身は対等に対峙し、私は研究対象、例えば法蔵の思想性やその位置づけを問うが、同時に私自身の思想性も問われる」(二三頁。傍点は筆者)そういう教理思想を研究する研究者の態度に他ならない。

今後の仏教教理の研究は、今、ここにある己れ自身の構えに関わる厳しい状況に身をさらさなければ成立しないということである。

本書は大きく序論・本論・結論の三部で構成されるが、序論(一一九頁)で、研究の範囲・回顧・現況・方法論・本書の大綱を示している。

本論では八章を立て、法蔵教学を究明するための諸課題を検討する。

第一章「智儼の同別二教論」(二三—九六頁)では、智儼の師承・著作・教判論が逐次検討され、『搜玄記』『五十要問答』『孔目章』に合せて、『金剛般若経略疏』『無性釈撰大乘論疏』などの智儼の著作の中に、同・別二教論が一貫し、殊に同教に関わる用例が豊富な点が解明されている。これを基準にしてみると、同別二教を説かなただけでなく、それと反するような思想のみえる『一乗十玄門』は智儼の著述ではないことが知られる。このような智儼の同別二教論は、義湘の『一乘法界図』に継承されていくが、義湘は強く別教一乘を意識しているので、この考え方は法蔵の別教一乘の思想の形成に影響を与えたことがわかるという。

第二章「法蔵の伝記と著作」(九七—一七六頁)では、法蔵の全伝記資料の流れを明らかにし、法蔵が『華嚴経』の研究者であると同時に、神異霊能者でもあったことが強調される。著作の撰述年代を、四〇才頃に『華嚴五教章』を、四九才頃に『華嚴経旨帰』を、前後二著の中間に『華嚴経伝記』を、五三才頃に『華嚴経探玄記』を著わしたと定めている。なかで『華嚴経伝記』に注目し、本書の撰述は、法蔵が智儼の弟子であることを表明し、師の高徳を顕彰する意図で成ったが、合せて『華嚴経』の翻訳・研究・講説・注釈・諷誦・転読・書写の何でも、『華嚴経』の専業者は必ず靈験を受けることを示そうとしている。このような法蔵の撰述態度はやがて彼の別教一乘の主張と結び合うものであるという。

第三章「法蔵の別教一乘優越論」(一七七—二四八頁)では、『華嚴五教章』によって法蔵教学の大綱が明らかにされる。テキスト論では、和本(天平年間日本伝来本)・宋本(趙宋華嚴家所積本)・鍊本(高麗均如依用本)のうち、和本が一番、五教の確立を目指した

法蔵の原意にかなうことが明らかにされている。法蔵の五教判の確立は、同別二教を等価としそれを円教の内容とする智儼の華嚴教学と決定的に相異するものとなった。法蔵は、別教一乗のみが円教で『華嚴経』の教えに他ならず、同教一乗は『法華経』の教えで、『華嚴経』の別教一乗にははるかに及ばないとするからである。

第四章『華嚴経探玄記』における一乗大乘批判（二四九―三三四頁）では、別教一乗を高唱する法蔵教学のこのような思想がどうして形成されたのか、その理由を探る。特に『華嚴経探玄記』玄談の「立教差別第三」の原文を分析し、当時輩出した一乗大乘家たちの思想を批判するためにも別教一乗を突出させなければならなかった法蔵の胸中を明らかにする。例えば、円測の『解深密経疏』の引用は唯識一乗を批判するため、法宝の『一乗仏性究竟論』の引用は、涅槃一乗を批判するためであった。さらに法華一乗を批判するために、法蔵は『法華経』を同教、『華嚴経』を別教に配し、『法華経』を三乗レベルの低い教えと判じたのであるという。

第五章「別教一乗の教学の帰趨」（三三五―四二四頁）では、このような法蔵の教学の独自性を、さらに「因果」「心」「信」の三つのテーマを選んで検討する。

因果については、世親の『十地経論』の解釈をめくり、法蔵は「因分可説、果分不可説（菩薩行としての因分は説きうるが、十仏の自境界の性海果分は説きえない）」と主張し、因果の二分の間の断絶を強調した。これは法蔵が『華嚴経』の毘盧舎那仏の境界（性海果分）を高く評価した結果であるという。

心については、『華嚴経』「夜摩天宮菩薩説偈品」に出る「心仏及衆生、是三無差別」という有名な一句を含む「唯心偈」の解釈を中

心に検討を加え、法蔵の十重唯識説を参照しつつ、法蔵の「心」の解釈が五教判でいうと大乘終教のレベルに限定されている点をつきとめ、その点で後の慧苑や澄観が心を円教の立場で把握するときわだつて異なることが明らかにされる。

信については、法蔵は信満成仏を円教の成仏論とした。十地終心作仏を前提にせず、信が満ちた時に成仏することを、法蔵だけが十玄門の諸法相即自在門を依用して証明しようとする。法蔵にあっては信満成仏を証明するために十玄門が必要であったと思えるほど信の強調がみられる。このような教理論が『華嚴経伝記』の述作と結び合うのである。

第六章「一乗義の展開と別教一乗」（四二五―四八九頁）では、このように特色のある法蔵の教理思想が中国仏教の歴史的な眺望の中で位置づけられる。法蔵以前の慧遠、智顛、吉蔵、基の一乗義に合せて、四章で論究した円測、法宝、元暁の説を合せ、法蔵の一乗義を相対化しようとする。一乗性が強い順に、法蔵・法宝・元暁・智儼・智顛・吉蔵・円測・慧遠・基と並べられ、法蔵の別教一乗が群を抜いて強烈なものであることが印象づけられる。このような法蔵の別教一乗説は、後世、慧苑は勿論のこと、澄観・宗密のように法蔵教学の正統な継承者をもって任じた人でさえ、採用しなかった。傍系の李通玄には、智儼以来の同別二教論が継承されているが、法蔵を指南としても、法蔵の別教一乗の独尊性は慎重に排除されている。また高麗の均如に法蔵と似た頓円一乗の主張が認められるが、これはむしろ智儼→義湘の海東華嚴の流れを承けたものと解すべきであるという。

第七章『大乘起信論義記』の成立と展開（四九一―五六一頁）

と、第八章「法蔵の『梵網經疏』の成立と展開」(五六三—六八〇頁)との後の二章は、前六章が法蔵の別教一乗の「表面史」の解明であるとするれば、「法蔵の一乗義の裏面史」とでもいうべきものであり、「新羅から日本にかけての一乗義への新しい視点の確立」(四八九頁)をも目指そうとしている。

第七章では、曇延・慧遠・元暁・智儼の、『起信論』の解釈を検討した上で、法蔵の『大乘起信論義記』の教説内容を究明する。『義記』の全編に元暁疏を引用するのは、元暁の教学に權威を認めただけではなく、逆に元暁を全面的に批判するためであったことが明らかにされる。元暁が『起信論』と玄奘所伝の唯識教学を和諍させ、さらに『起信論』と『華嚴經』の教説内容を同等視する、このような態度は断じて法蔵は許せなかった。そこで法蔵は『義記』で四宗判を示し、玄奘所伝の唯識教学は第三唯識法相宗であるとし、『起信論』は第四如来藏縁起宗であると限定するのである。そして法蔵は五教判によって、『起信論』は第三終教の分齊であり、それは第五円教の『華嚴經』が説く法界縁起の教説とは格段に異なるものとしたのである。

このように法蔵は一方で『起信論』を評価しながら、あまりに元暁への批判を意識したために、法蔵の解釈は『起信論』の自然な解釈を阻害し、「自己分裂のような亀裂」を生ずる結果を招いているという。しかし後世になるとこのような法蔵の苦衷は忘れ去られ、宗密疏では法蔵が拒絶した一心観を採用し、太賢疏では法蔵と元暁の解釈が折衷される始末である。このような太賢の態度は、すべてを和諍してやまない元暁教学を基礎として法蔵教学を融合しようとするものであり、こういう研究態度は後世に圧倒的な影響を及ぼす

のであるが、著者はこれを「元暁・法蔵融合形態」と呼んでいる。それは新羅の表員・見登や、日本の東大寺寿靈の教学に徴しても明らかにされる。

第八章では、法蔵の『梵網經疏』の成立と展開が究明される。法蔵以前の智顛・元暁・義寂・勝莊などの『梵網經』の諸注書を検討し、元暁・義寂のように戒律の精神性を重視するものと、智顛や勝莊のように戒律の具体性を重視するものとの二つの流れがあることを突き止め、法蔵は戒律の精神性を重んずるグループに属することが明らかにされる。『梵網經疏』においても『義記』と同様の批判が展開されており、瑜伽戒を厳しく批判すると共に、梵網戒を「誰でも戒」と持ち上げる一方で、『梵網經』を『華嚴經』と同一視する見解を鋭く批判し、『梵網經』は「これだけのもの」であると限定することを忘れない。しかし、法蔵疏のこのような教説は、後世になると無視されて、法相宗の智周や、天台宗の明曠までが、表面は法蔵疏を批判するような態度を示しながら予想以上に法蔵疏を依用した事実が指摘される。法蔵の孫弟子の法銑でさえ『梵網經』と『華嚴經』を俊別する法蔵の説に同調しようとしなない。太賢記は、法蔵疏によりながら元暁の一心観でまとめている。太賢記は日本仏教に大きな影響を与えているのであるが、太賢記におけるこのような「元暁・法蔵融合形態」の研究動向が日本仏教に迎えられ、秋篠の善珠の研究をはじめとして、最澄にまで及ぶことが明らかにされている。

以上のように、本書によって(1)師の智儼と弟子の法蔵の教学には明確な相違点があることが明らかになった。智儼は、同・別二教を対等に扱ったが、法蔵は、同教を低く、別教一乗だけを高く評価

していた。(2)法蔵の教学に顯著なこのような主張は当時の学界の動向とも無関係ではなく、大きな流れを形成していた諸家の一乗大乘説への批判に由来するものであり、それ相応の理由があったのである。(3)しかし、このような法蔵の別教一乗の主張は、法蔵一代で終わり、後世に誰れも継承する者はなかった。(4)それにも関わらず、法蔵の意図に反して、「元暁・法蔵融合形態」として、後世に法蔵の教学は大きな影響を与えていく(六八三頁参照)ことが明らかになり、著者の目論見は充分に果たされたといえる。

著者は、「私は自分なりに法相判釈とでも称すべき作業を行わざるをえない」(二三頁)と告白している。「これは中国の仏者の行なつた教相判釈(教判)を参考にはするが、彼らのように一切を仏説と考へて、相違を会通することをしない。むしろ相違を相違として明らかに認識し、私の自灯明の立場から法灯明としての明暗を決してゆかざるをえないだろう。この法相判釈は私の側からの不遜な試みであり、先の虚心に耳を傾ける態度に反するが、この相反する二つの態度を取らざるをえないところに、我々の研究の現況がある」(二三頁)という。

「私の自灯明の立場から法灯明としての明暗を決してゆ」く方は、著者の積年の発案らしいが、一般には解りにくいところではなからうか。このような著者の「法相判釈」は本書の諸処に散見するのであるが、次の一文で著者の本音は明らかにされよう。

大乘という言葉が部派を小乗と批判して、大きな教えという眞理性を誇るのに対比すると、この一乗(『法華経』の。筆者)は何らかの眞理性よりも仏陀自身の一貫した姿勢に関わっている。仏陀はあらゆる方便を用いて知見に導こうとする。私はこ

のような仏陀の自らの姿勢に関わるような一乗を自灯明一乗と呼ぶ。そして「これだけが眞理である」という形で眞理の唯一性、至上性を示すようなものを法灯明一乗とした。私自身は、自灯明一乗論は大いに推進し、法灯明一乗論に向つては異議申し立てをしてゆきたいと思う。自灯明一乗とは禅の『宗旨』ということと一致し、自らの立場として一貫して主張し続けることであり、そこにおいて修行と教化の責任の所在がある。自らの自灯明一乗は他の自灯明一乗を認め、そこに禅問答のような対話がありえる。しかし、法灯明一乗においては法蔵において典型的であるように批判のみが行きかい、自灯明は暗くなり、時には滅却してしまうのである。そこで、私はこの自灯明一乗論を規準にして法蔵と他の人々の一乗論を検討してみた。そして、智顛や智儼などは法灯明一乗も強力に主張しながら、一方で自灯明一乗をも推進していた。彼らに比べると法蔵や元暁などは法灯明一乗に傾いているといわざるをえない。特に法蔵の別教一乗は典型的な法灯明一乗の提唱者であり、華嚴至上の立場から一切を批判し、ついにはそのために自灯明すらも滅却して、感応の論理によって十仏の世界に没入しようと努力する。このような法蔵の強烈な一乗主義は法蔵以後の中国の華嚴家たちには決して継承されなかった。わずかに高麗均如の頓円一乗義に法蔵に近い姿勢が見出だされるのみである(六八七―八頁)。

このような文脈のなかで、著者が自灯明・法灯明の語で何を表現しようとしたかほぼ理解できると思うが、この語の原意を思い起してみるとき、このような判釈法はいささか穏当を欠くもののように

思われる。いうまでもなく、自灯明・法灯明の語は釈尊最後の遺教として知られるものであり、サーラ双樹の下に身を横たえた釈尊が、枕辺の比丘たちに向って「自分の亡き後は、自己を所依とし、他人を所依としてはならない。仏教の正しい教法を所依として、その他のものを所依としてはならない」と遺言されたのであった。自帰依・法帰依ともいわれる釈尊の遺教を、著者のように截然と二項に分けて、それぞれの仏者をいずれかにふり分けるか、その軽重を問うことは如何であろうかと思う。道理から考えても、自らを依りどころ(灯明)とするが故に、法を依りどころ(灯明)としなければならぬはずであるし、法を依りどころ(灯明)とするからには自らを依りどころ(灯明)としなければならぬと思うからである。この辺の本書の論断の仕方は幾分性急にすぎるとは思わないかと私には感じられる。どうしてもなければならぬのなら、いっそのこと破綻をきたさない、自灯明・法灯明の語に変わる、他の準拠枠を新たに考案された方がよいのではなからうか。

とまれ、著者の御高見に導かれ、法蔵の別教一乗の華嚴教学の実態を知るほどに、法蔵の教学は、天台学でいうと湛然の「超八醍醐」の法華教学によく類似すると感じた。恐らく湛然は、法蔵の別教一乗の主張に影響されるところがあったと思う。法蔵の真の理解者は後世に遂に現われなかったようであるが、湛然の教学は二、三の批判者を除けば、趙宋時代に出た知礼によって祖釈として絶対的な權威が認められている。彼此を望んで新たな課題が露になり、研究意欲をかきたてられるところである。

確かに教判論から見ると法蔵の別教一乗の主張は特異であったかも知れないが、真実『華嚴經』を読もうとするとき、果して法蔵の

主張はそれほど不都合なものであろうか。むしろ法蔵の『華嚴經』の見立て方こそ、一番『華嚴經』に親切であったのではなからうか、などと思う。『華嚴經』の解釈理解という立場では法蔵の主張はどういうことになるのか、いつか静かに著者のお考えを拝聴したいものと考えている。

私は今、著者が七年前に留学されたヴァージニア大学の宗教学研究室に身を寄せている。著者の留学時の研究成果の一端は、本書の最終章の文章の中に伺うことができるが、著者の共同研究者であったポール・グローナー教授には私も公私にわたるお世話を頂き、私も今、教授と共に、教授が専門とする日本天台の、中古天台本覚法門の典籍を読んでいる。そして今、大学の附属図書館の一隅で、こうして本書の書評を認めることとなった。それもこれも、著者がしばしば公言される御「縁」の不思議という他ないであろう。

この專著を礎石として、著者が一層の研究を進められ、新たな境界を拓かれて、広く学会を裨益されんことを読者諸賢と共に念じつつ、筆を擱くものである。

大東出版社・一九九一年七月刊行、A5判、本文七三六頁、二二〇〇〇円

(一九九二年六月二十二日記)