

智儼の宗教の思想史的役割

—仏教の中国的変容をめぐって—

鎌田茂雄

目次

- 一 問題のねらい
- 二 智儼の伝記
- 三 心所説の止揚と一心の立場
- 四 一念成仏思想の成立
- 五 おわりに

一 問題のねらい

中国社会に仏教が受容され、中国人の宗教として再組織されるためには、長い年月を必要とした。インド仏教の考え方とは異なった思想形態が形成されるにいたって、中国的仏教が成立したといってよいであろう。わたくしは中国的特質を有する仏教思想はどのような過程をえて、どのような形態に作られていったか、という仏教の中国的変容をめぐる諸問題を、華嚴思想とくに智儼の宗教に視点をあてて論じたいと思

う。

華嚴宗第二祖智儼は、華嚴宗の開祖杜順の法系をうけ、華嚴思想の大成者法藏をうむ過程的役割を果した人と考えられている。従来華嚴思想史における智儼の役割については、杜順の実践的性格に對して、華嚴学形成の初祖とする傾向が強かつた⁽¹⁾。たしかに、華嚴五教判や十玄縁起・六相説とか、性起・縁起などの、華嚴学の重要な問題についての、素朴な原型のほとんどすべてが、智儼の思想のなかには見られる。このような側面から考へるならば、智儼のはたした役割は、華嚴学の創始者であったということしか理解できないと思う。

従来の研究の視点は、華嚴思想史における彼の役割のみを見ていたため、彼の果した思想史的意義は問題にされなかつたのである。彼の宗教を中国仏教史上に正しく位置づけ、その思想史的役割を明確にするのが本論のねらいである。

1 高峯了州『華嚴思想史』一五五一六一頁。亀谷聖馨、河野

法雲『華嚴發達史』一六八一八一頁。また、境野黃洋博士は『支那佛教史講話』卷下（四九〇—五〇頁）において、智正の弟子の智現と、智儼の同一人説を主張した。なお鈴木宗忠博士は、一は杜順初祖不定説の結果として、智儼を初祖とすべきであり、二には智儼自身のなかに、華嚴宗の祖師たるべき実質を有する点をあげ、智儼初祖説を提唱した（原始華嚴哲学の研究、八一頁）。

二 智儼の伝記

智儼伝研究の根本史料としては、道宣の『続高僧伝』卷二十五と、法藏の『華嚴經伝記』卷三があげられる。そのほか崔致遠の『法藏和尚伝』、閻朝隱の『康藏法師之碑』などや、華嚴宗の伝燈書である『法界宗五祖略記』などにも収録されている。これらの史料にもとづいて、日本の凝然の『法界義鏡』卷下や、『孔目章發悟記』卷一にものべられ、普寂の『五教章演秘鈔』卷四などにも見えていている。しかし根本史料となすべきはもちろん最初にかかけた二書であり、これにもとづいて、智儼の伝記を考えて見たい。

『続高僧伝』卷二十五では、杜順伝の附伝として智儼の伝をあつかい、

弟子智儼、名貫至相。幼年奉敬、雅遵余度。而神用清越、振績京臯。華嚴・授論、尋常講說。

と記載しているのみである。「名貫至相」とあるから、彼の名聲は終南山至相寺にとどろいていたのであろう。杜順に師事したのは幼年からとなつており、神用清越にして、その功績が長安にもつたわっていたと思われる。彼は華嚴や攝大乘論を常に講説していたとある。道宣は智儼を杜順の弟子としてみとめていたが、積極的に華嚴学の創始者とは見なかつた如くである。そのため伝記が簡略化されたのではない。智儼の詳細な伝記は、『華嚴經伝記』の記述によらなければならぬ。

彼は姓は趙氏、天水（甘肅省天水県）の人である。彼の誕生については、靈夢によつて母が妊娠したとある。彼は数歳にして非凡の才能をあらわし、土塊をかさねて塔をつくつたり、花をあつめて蓋を作つたりしたという。さらに同輩をあつめて聽集とし、自らは法師となつて講義をしたことが伝えられてゐる。ようするに幼少から智恵卓抜していたのである。十二歳にして神僧杜順の門に投じた。杜順は弟子の達法師に付記して、智儼を訓育させた。その後二人の梵僧が終南山至相寺に来遊し、智儼に梵文を授けたところ、日ならずして梵文に熟達したという。智儼が梵文に熟達していたことは、『孔目章⁽²⁾』卷四の「梵本同異義」を見れば明らかである。十四歳のときは、まさに隋が滅びんとする時であり、世の中は騒然としていた。華嚴經伝記はその状態をのべて、「時に隋運まさに終らんとし、人民飢餓せり」といつてゐる。智儼はこ

のような戦乱の世にあっても、志いよいよ堅固にして修道したと伝えられている。彼はその後摂論宗の学系を法常より受けた。法常（五六七—六四五）の伝記は『続高僧伝』卷十五に録されているが、曇延法師に投じて、摂論を学んだ人である。智儼の著作の中に摂大乗論が多く引用されているのは、法常に摂論を学んだ結果である。その後、辨法師について四分・毘曇・成実・十地・地持・涅槃を学んだ。辨法師については、『華嚴經伝記』卷三の智儼伝のすぐまえに、靈辨傳がのせられているが、『続高僧伝』卷十五の法常伝の直前にも、唐京師弘福寺釈僧辯傳が録されている。この辨法師は僧辯か靈辨かどちらであろうか。僧辯（五六八—六四二）も、靈辨（五八六一六六三）もどちらも、智儼在世年代の人であるが、智儼が師事したのは、進具の後であり智儼二十歳以後であろう。智儼二十歳のときは、六二一年頃であるから、靈辨三十五歳、僧辯五十四歳であり、年令から考えて、僧辯に講義をうけたと考えるほうが妥当であろう。凝然⁽⁵⁾は辨法師を「僧辯」となしているが、わたくしも凝然の説にしたがって辨法師を僧辯であると理解したい。『続高僧伝』の僧辯傳を見ると、

武徳之始、歩出閩東蒲廩陝虢、大弘法化。四遠馳造、倍勝

初聞。当處芮城、將開摂論。……其摂論・中辺・唯識・思塵・仏性・無性論、並具出章疏、在世流布⁽⁶⁾。

とあって、彼は摂論をはじめとし、真諦訳唯識論書を研究した。彼が三無性論・仏性論・中边分別論などに通じ、その註釈をあらわしていたことが記されている。法常のもとで摂大乗論を学んだ智儼としては、さらに真諦系唯識を学ぼうとする意欲をおこしたことは当然であろうから、華嚴經伝記に「辨法師」とあるのは、まさしく僧辯でなければならないであろう。ついで地論宗の智正より、華嚴經の講義をうけた。そのときの智儼の年令は、二十代をすぎたばかりのもとも感受性に富んだ頃である。彼は多くの華嚴經の註釈を比較討究し、大藏經をあまねく開き、疑問を解決しようとした。そして光統律師の疏を開くにおよび、「別教一乘無尽緣起」の思想を理解し、さらに一異僧より、十地のなかの六相の義の重要な性を教えられ、一ヵ月間沈思黙考し、ついに悟るところあり、「立教分宗」し、華嚴經疏を製した。このとき年二十七歳であった。この華嚴經疏こそ、『搜玄記』にほかない。その後彼は皇太子が沛王に封ぜられるや、その親任を受けて、彼のために法輪を転じ、講主となつたという。のち雲華寺において華嚴經を講じ、總章元年（六六八）十月二十九日、六十七歳で寂した。彼は死期の迫るを悟るや、門人に「吾が此の幻軀は縁に従つて無性なり。今當に暫く淨方に往き、後、蓮華藏世界に遊ばん。汝等我に隨うものは、亦此の志を同うせんことを」とのべて遺訓としたといふ。自分の身体は縁生

しただけの者にはいい得ない言葉であり、彼の華嚴を支えた背景には、実践的氣迫が脈うつていたといってよい。

彼の著作については、『華嚴經伝記』は、

儀所撰義疏、解諸經論、凡二十余部。皆簡略章句、剖曜新奇、故得其門寮其寡矣。

と記している。そのほか蓮華藏世界図を造ったことが記されて

いるが、「蓮華藏世界図、一鋪」とあるから本ではなくて、絵のようなものであろう。彼の著書は「簡略章句、剖曜新奇」とあるように簡潔な文体の中に、新しい解釈をひらめかしていたのであろうと思う。だからこそ、彼の門下のなかで、彼の精神を真に理解する者はすくなかつたといわれたのである。独創的思想家である智儀の面目の躍如たるものがある。

そのほか智儀の著作とされているものに、『入道禪門秘要』⁽⁸⁾一卷があるが、智儀の禪法が説かれた書であろう。このような禅觀の書を彼が書いたことは、彼の宗教の実践的性格をあらわす一つの傍証ともなるであろう。そのほか彼の著書は、諸伝の記すところによると、十六種もあげられているが、若干疑問の点もある。⁽⁹⁾これらの中で、彼の思想を把握するうえにもっとも重要なのは、『孔目章』『五十要問答』『搜玄記』の三著である。以下これらの書を中心として、問題を考察してみたいと思う。

1 続高僧伝卷二十五（大正五〇・六五四a）

2 孔目章卷四（大正四五・五八八a）、梵本同異義、「依大慈恩寺華嚴梵本檢、有五百四十一紙葉五十五字為一行、二十行為一紙葉。一紙葉背面二千二百八十字。十紙計当二万二千八百字。三十二字為一頌。一百紙當二十二万八千字。三十二万為万頌。五百四十一紙。計当一百三十二万三千四百八十字。依三十二字為頌。計当四万一千九百八十頃余十字。」

3 続高僧伝卷十五（大正五〇・五四〇c—b）

4 たとえば『孔目章』卷一（大正四五・五四六b）には、「摂論教興、在其熟教」とあり、また『孔目章』卷四（大正四五・五七九a—b）の「不思議法品顯果德自在章」には、「如梁本摂論十二種甚深云……」などともある。その他「唯識章」などには、摂論の影響が多い。なお『新編諸宗教藏總錄』卷三（大正五五・一一七六b）には「無性說論疏四卷、智儀述」が録されているので、無性の摂大乘論釈に通じていたことが分る。

5 凝然は『法界義鏡』卷下（日本大藏經、六一五頁下）において、「僧辨徵責尽理」とのべて、辨法師を僧辨としている。

6 続高僧伝卷十五（大正五〇・五四〇b c）

7 智正の伝は『續高僧伝』卷十四（大正五〇・五三六b c）に録されている。彼は貞觀十三年（六三九）八十一歳で寂した。道宣は智正伝の附伝として弟子智現の伝をかけているが、これが智儀に相当するかどうかは、續高僧伝の史料のみからは、判定することが困難である。

8 新編諸宗教藏總錄卷三（大正五五・一一七八b）。

9 高峯了州『華嚴思想史』一六〇頁。

華嚴經疏五卷、供養十門儀式、蓮華藏世界圖、章門雜孔目四

卷、要義問答一卷、十玄章一卷、六相章一卷、入法界品鈔一卷、

楞伽經注七卷、金剛般若經疏一卷、大乘起信論義記一卷、同疏

一卷、無性釈論疏四卷、入道禪門秘要一卷、華嚴玄明要決一卷、

華嚴疏十二卷、

十頃⁽³⁾を見ると、

sarvatragair viniyatih kuśalaīścaitair asau sampra-

yukta tathā kleśair upakleśais trivedanā

それは遍行と別境と善との心所、

煩惱と隨煩惱と相應する。三受もまた同様である。

となつてゐる。『成唯識論』卷五では、

此が心所は遍行と別境と善と煩惱と

隨煩惱と不定となり。皆三受と相應す。

とあり、さらにこの五位の心所の数について、梵文安慧釈ではのべておらないが、『成唯識論』卷五では、

諸の心所は名も義も異なること無しと雖も、而も六位の種類差別あり。謂く、遍行に五あり、別境にも亦五、善に十あり、煩惱に六あり、隨煩惱に二十あり、不定に四あり、是の如く六位を合すれば五十一なり。⁽⁴⁾

とのべ、五十一心所について説明する。しからば心所とは一體いがなる意味であろうか。『成唯識論』は

恒に心に依つて起り、心と相應し、心に繫属するが故に心所と名づく。我に屬する物に我所の名を立つるが如し。⁽⁵⁾

インド仏教の心理説のなかで特異な発展を示したものの一
つに心所説がある。心所 cetasika, caitasika に関する思想
の発生成立は、原始仏教や阿含仏教ではなく、部派仏教にい
たつて成立したといわれる。⁽¹⁾ 心のはたらきを心王 citta と、
心所 caitasika に分けて、心王は心の主体であり、心所は、
心の作用・属性などを意味するのである。その分類につい
て、有部では、四十六法に、唯識では五十一法に分類してい
る。たとえば『俱舍論』卷四の「分別根品」では、一切法を
色 rūpa、心 citta、心所 caitasika、心不相應行 citta-vipra-
yukta-dharma、無為 asaṃskṛta の五法に分類し、やわらに
心所についていは、

諸心所法、且らへ五品有り。何等を五となす。一大地法
二一大善地法 三大煩惱地法 四大不善地法 五小煩惱地法
なり⁽²⁾

とのべ、それぞれの心所法を説明してゐる。あた『唯識』

とおり、安慧の梵文では、説明を省略している。慈恩
大師基は『述記』卷五末において、心所を三義に分けて説明
し、(1)恒に心王に依つて起り、(2)心と時・依・縁・事の四義
を具することによつて相應し、(3)心に繫属するといつての

特質をもつて心所と名づくといつてゐる。すなわち心所は心王と四義によつて相應するものである。

インド仏教において心所説が成立し、発展したのは、インドの仏教徒が、心理的な内省力に秀でていたためであろう。このように心所を分類し得たことは、インド人の緻密な頭腦の所産によるのである。インド仏教においても、法華經とか、華嚴經など一乘仏教に属する人々は、心所説などを決して説こうとはしなかつた。心所説を説いたのは、有部とその思想を大乗の立場から発展させた唯識派 Vijñānavādin だけであったといえよう。この唯識派の思想は、中国に伝えられ、真諦 (Paramartha) 訳『摂大乗論』にもとづく摂論宗、菩提流支 (Bodhiruci) 訳『十地經論』にもとづく地論宗、玄奘訳『成唯識論』にもとづく法相宗の三宗となつて発展した。これらの三宗のうち、心所説は主として法相宗の系統によつて詳細に註釈されたのである。新訳唯識の思想と接触することがもつとも多かつた華嚴宗第二祖智儀はインド仏教の心所説を、いかに理解し、いかに評価したか。わたくしはその点について考察を加えたいと思う。

智儀の著書、『五十要問答』は、玄奘訳出の成唯識論を引用しているので、六六〇年以後の著作であり、『孔目章』は、五要問答を引用しているので、さらに晩年の著作である。これら二著の内容を見ると玄奘所伝の唯識学の影響が顯著に見られる。すなわち玄奘訳出の瑜伽論、顯揚聖教論、雜集論、百法明門論、無性攝論、成唯識論、廣百論釈、因明正理門論などを引用している。また玄奘相伝⁽¹⁰⁾といわれる学説までも採用している。このように玄奘訳の唯識説の影響を強く受けたにもかかわらず、彼の立場は、むしろ真諦系統の摂論宗の思想によつている。⁽¹¹⁾

心所説に関する学説がはじめてあらわれたのは、『五十要問答』である。智儀の二十七歳の著作である『搜玄記』には、心所説はまったくない。搜玄記はいまだ新訳の唯識説の影響をうけなかつた時代に著わされたものであるから。彼は『五十要問答』第三十五の「心所有法義」のなかで、心所説を論じた。彼の心所思想を知るには、これを根本資料となすべきである。彼は一切のインド仏教の心所説を概説し、さらにそれに統一と体系を与えようとした。彼が「心数及心所有法義」としたのは、旧訳語と新訳語を並列することによって、両者の思想を綜合しようとしたのである。彼は心所説をのべるにあたつて、(1) 総じて大小乗に約して心所有及心數法義を顕わすことと、(2) 彼の二乗に対して、其の廢立を顕わすことの二門をたてて説明した。さらに第一門を大乗と小乗との二つに分けて論じた。彼は大乗の心所有法として遍行、別境、善、大煩惱、隨煩惱、不定の六位をあげ、その六位の各々を合計して五十五法に分類した。心所を五十五に分類するのは、成

唯識論の説ではなく、『阿毘達磨雑集論』卷一の説である。

すなわち論に、

問、何等名三余心所有法。答、所謂、作意触欲勝解念三摩地慧信漸愧無食無瞋無癡勤安不放逸捨不害貪瞋慢無明疑薩迦耶見辯執見見取戒禁取邪見忿恨覆惱嫉慳詭橋害無慚無愧惛掉沈挾不信懈怠放逸忘念不正知散亂睡眠惡作尋伺、如是思等五十五法、若遍行、若別境、若善、若煩惱、若隨煩惱、若不定。⁽¹²⁾

とある。この五十五法の分類について、智儼は、「百法等の論に依るに、五見を合して一と為す。瑜伽論に依らば、邪欲・邪勝解を増す。増減は諸論に、深く別意有るが如し。」とのべて

いる。「百法」とは『大乗百法明門論』であり、百法論は五十一位の心所をたて、瑜伽論は五十三心所に分類していく、諸論の所説は異なっている。智儼は、顯揚論・大乗五蘊論・百法論・成唯識論の五十一心所を採用しないで、大乗阿毘達磨雑集論の五十五心所を採用している。しかし当時の法相学の研究は、雑集論よりも、百法論の研究が盛んであったのであらうか。周知の如く中国における百法論の註釈としては、

慈恩大師基の『大乗百法明門論解』、普光の『大乗百法明門論疏』、曇曠の『開宗義記』、義忠の『大乗百法明門論疏』などが現存しているが、雑集論の註疏で現存しているものはない。智儼も百法論を学んだのであるが、彼は普光の註釈をもつ

とも研究したと思われる。その理由は、智儼が心所説を説明するにあたって、普光の疏をもつとも多く引用しているからである。⁽¹⁴⁾ しかば智儼が普光の疏にもとづいたのは何故か。それは百法論の成立に関する基と普光の論拠を比較検討することによっておのずと判明するであろう。基の『百法論解』では、百法論の成立について、

本地分中者、乃瑜伽論五分之一。略錄名數者、於六百六十法中、提綱挈領、取此百法名件數目。此論主急於為人、而欲學者知要也。⁽¹⁵⁾

となし、普光は、

言本事分中者、即百法明門論、本事分中也。本事分中文繁浩博、此論文略故言略錄。⁽¹⁶⁾

とのべてている。基の主張は、瑜伽論本地分中の六百六十法を整理して、百法論が作られたとなし、普光は、阿毘達磨集論にもとづいて成立したという。義忠⁽¹⁷⁾の説や曇曠⁽¹⁸⁾の説は、基と同じである。普光の説のみが異なつており、智儼が、慈恩大師や、義忠などにしたがわず、普光の説をうけたのは、何か理由があつたと見なければならない。当時の法相宗でもつとも名声高き、実力者は何といつても慈恩大師であるが、もちろん普光も大乗光⁽¹⁹⁾と称せられた玄奘門下の逸材であつたので、普光の学説を採用したのであらうか。

智儼は玄奘門下の逸材であつた普光の学説をうけたのであ

るが、その思想は普光とは異なつており、彼独自の結論を導きだそうとした。彼は、大乗の心所法を説明するにあたつて、(1)釈名、(2)対諸門分別、(3)約自乘隨義分別の三門に分けて論究したのであるが、その中の(2)対諸門分別は、さらに五門に開かれて論ぜられ、その五門の第一「約乘分別」において、

乗に三種有り。一は一乗、二は三乗、三は小乗なり。今此の心数は是れ三乗の心数なり。世出世心の煩惱を治せんがためなり、一「乗」に非ず、小「乗」に非ず、三乗終「教」に非ず、一乗別教に非ざるなり、三乗終「教」と大乗教と及び一乗別教内に就ては、心数即ち無量有り。並びに緣起法界の数量の如し。何を以ての故に。諸の心数の類は、一一縁別なり。其の縁の別なるに約さば、總じて説くべからず。故に三乗等の總じて「心」数を明すと同じからず。三乗始「教」は一分の心数なり。煩惱障所知障と世間心の煩惱を治せんが為に説くなり。仍ち此の三乗は有始有終なり。終教一乗の心数もまた説くべからず。始教心数即ちかくの如し。

といつてゐる。これによると、五教判のなかの終数、頓教、円教の心数は無量であつて説くことができないという。大乗始教すなわち法相宗の心所説では、五一心所を説いたり、五十五心所を説いたりしており、その数に限りがあるが、後三教の立場では、法界緣起の如く無量の心数を具するといふ。法相宗では、煩惱障 *klesāvaraṇa* や所知障 *jñeyāvaraṇa* や

世間心の煩惱を退治するために、心所を説いたと理解し、華厳圓教の立場では、無尽の縁起たる果上門から見るから、心所も無量となるといふ。華嚴の世界では、心所もすべて蓮華藏世界 *padmagarbhalaokadhatu* に属して、重々無尽のものとなるであろう。

つぎに第四門の「約諸識分別門」においても、始教に対して、終教の立場をのべ、

諸識に約して分別するとは、賴耶識は遍行の五を起し、末那識は九を起す。遍行の五及び我見・我愛・我慢・無明なり。意識は遍行等の六位の「心」所有法を起す。五識は則ち不定なり。或は初の五、或は一切なり。意識と或は同体、或は異体なるに由るが故に。故に經に云く、一意識、五識とともに、境を縁すること有るが故に。此三乗始教の龜相の説に約するなり。若し三乗終教に約して論すれば、賴耶六識等、皆一切「心」所有法を起すなり。唯一識に由りて十一識を成するが故に。

とのべてゐる。この引文は八識と心所法との関係を論じたのである。そもそもアーラヤ識 *ālayavijñāna* と心所との相応について、『成唯識論』卷三では、

此識、幾ばくの心所と相應するや。常に触・作意・受・想・思と相應す。阿賴耶識、無始時來、乃し未転に至るまで、一切位に於いて、恒に此の五心所と相應す。是遍行の

心所の攝なるを以ての故なり。⁽³⁾

とあり、安慧の釈疏には、

sadā sparśamanaskārvitsamjñācetanānvitam iti sadeti
yāvadālayavijñānam tāvadebhīh sparśamanaskārave-
danā samjñācetanākhyaiḥ pañcabhīh sarvatragaird-
harmairanvitān⁽³⁾

常に触と作意と受と想と照りと伴われる、と。常によれば、阿賴耶識である限り、其間は、これらの触・作意・受・想・思と名づけられる五遍行法に伴われるべし。

思と名づけられる五遍行法に伴われるべし。
とあつて、成唯識論とあつたく同様である。智儀はこの法相宗のアーラヤ識と心所との相応の学説を正しく継承していくたといえよう。ついで末那識 mano-nāma-vijñāna と心所との相応については、「成唯識論」卷四では、

此の意と相応するは幾ばくの心所有り也。且ひく、四種煩惱と常に俱なり。此の中俱と言は相応の義を顯わす。謂く無始より未転依に至るべし。此の意と任運にして恒に藏識を縁じ、四根本煩惱と相応す。其四とは何ぞ。謂く我癡・我見・井びに我慢と我愛なり。是を四種と名ぐ。

ものべておら、安慧の釈論では、

idam tu na jñāyate katamaistaścaittaiḥ kiyadbhīḥ
kiyanta kālām vā samprayujyata ityata āha kleśaśca-
turbhīḥ sahitam nivṛtvākṛtaih sadā⁽³⁾

此は何れの、又いくばくの、心所と、或はいくばくの時間、相応するが、と問わん、故にこう、

因の煩惱の有覆無記なると、常に、俱である。

もあり、マナ識が四つの根本煩惱と俱起することを説明し、やむと、因との根本煩惱のみでなく五遍行も俱起する点を、

『成唯識論』卷四では、

此の意の心所は唯四あるのみなり也。爾のす。
余と触等と俱なるが故なり。⁽²⁸⁾

とのべ、この「余」の字句の解釈をめぐって、11種の解釈の相違をあげ、さらに相応する隨煩惱の数について四種の異説をあげてある。そして護法の正義とする学説については、然も此の意と俱なる心所は、十八なり。謂く前の九の法と八の隨煩惱と、并に別境の慧となり。⁽²⁹⁾

とのべておる。護法の学説では、マナ識と俱起する心所は十八であり、智儀は、九であるところであるのや、智儀は、護法ならびに、法相宗の正系の学説を受けているのである。しかば、智儀は誰の説を受けたのか。この点を明らかにするため、安慧の釈論を見てみる。

kim punaścaturbhireva kleśaiḥ samprayujyate netyāḥ
anyaiḥ sparśadyaśca samprayujyata iti sambadhyate
caśabdaiḥ samuccayārthaḥ sparśadyair iti sparśamana-
skāravedanāsamjñācetanābhīḥ ete hi pañca dharmāḥ

sarvatra gatvā tātaravaijñānaiḥ samprayuṣyante

(28)

更に、四のみの煩惱と相應するのか。そうではない。故にいう。及び、他の触等と、相應する、と続く。及びという語は集合の意味。触等とは、触、作意、受想、思といふのである。何となれば、これらの五法は、遍行のものであるので、一切の識と相應するからである。

とあって、安慧は四煩惱と五遍行と相應する、すなわち九心所と相應するのが、マナ識であるといつてはいる。この安慧の解釈は、『成唯識論』⁽²⁹⁾があげる第一師の解釈にまさしく適合するものである。すると智儼は護法の学説をうけずに、安慧の義を正しく継承したことになるであろう。智儼が何故に法相宗正義の解釈をとらずに、安慧の解釈をとりいれたのであるか。おそらく智儼がもっとも、多く引用した普光は玄奘より口伝によつて、インド論師の諸説を聞いていたといわれるから、普光に学んだことによつて、安慧の義をとつたのであらうと思う。つぎに意識と心所との相應については、すでに成唯識論や安慧釈を引用して論じてあるので、ここでは省略しておきたい。

以上智儼がよりどころとした識と心所との相應関係を印度の原典にもとづいて考察を加えたのであるが、ここで明らかになつたことは、心所説に関しては、安慧の思想の影響が認められることである。しかばつぎに、智儼は、このよう

な法相唯識學派の識と心所との相應關係をいかに理解し、いかに批判したであらうか。その点を問題としたい。智儼は法相唯識で説くところの心所説は三乗始教の龜相の説であるといふ。三乗終教についていえば、アーラヤ識も六識も一切の心所有法を具起するという。その根拠として、『攝大乘論』の一識によつて十一識を成する点をあげてはいる。そもそもこの十一識は、『攝大乘論』応知勝相品に説かれる思想であり、

依他性相とは、本識を種子となし、虚妄分別に摄せらるる諸識の差別あり。何れの者をか差別と為す。謂く身識と身者識と受者識と應受識と正受識と世識と數識と処識と言説識と自他差別識と善惡兩道生死識となり。(中略)此の如き等の識に由りて、一切の界と道と煩惱とが摄せられ、依他性を相となして、虚妄分別として、即ち顯現することを得、此の如き等の識が虚妄分別に摄せられ、唯識のみを体となす、非有虛妄の塵として顯現する依止を、是を依他性相と名づく。(真諦訳)

とあるものである。この十一識は依他性を説明するためにたてられたもので、依他性なるものは本識であり、十一識は分別性である。分別性たる十一識が顯現する根拠がすなわち依他性たる本識である。十一識は一切法をあらわすから、唯一識によつて、一切法が顯現する点をのべたものである。おそらく智儼は、真諦訳『攝大乘論』の思想にもとづき、一識から

十一識たる一切法が生ずるとしたところに、終教の心所説があると考えたのであらう。摂大乗論でいう十一識は決して心所説ではないのであるが、それを同一視したところに智儼の誤解があり、そのあやまつた解釈が、智儼の独創となり、これこそが、のちに心所説を止揚して、一心に帰入させる、いわゆる摂相帰性の唯識が展開する根拠ともなったのである。

逆説的に云えば、智儼が摂論の十一識を心所説と混同したところに、中国華嚴の一心の思想が展開するもといが、開かれたともいえるであろう。智儼が摂論を媒介として意識的になしたものいえよう。智儼は新訳唯識を受けつつも、摂大乗論の思想を終教と判じたのであって、その卓見は高く評価しなければならないであろう。彼が摂論を終教と判じた文献をあげると、『孔目章』唯識章の中に、

問う。摂論は何故に心所有法を明さず、但だ四使と相應する「を説く」や。

答う。摂論の教興は、其れ熟教に在り。之を知る所以は、下論の智差別の文の十二甚深を挙げ、甚深義を顕わすが如し。声聞と共にらず。當に知るべし。〔摂論は〕教高くして、是れ初教に非す。若し心数を立つれば、即ち所妨有り、道に於て益なきが故に之を明さず。

とのべている。この文は重大な意味をもつ。摂大乗論が心所説かなかつた理由は、摂論は熟教すなむち終教であるから、

大乗始教の法相宗とは異なつてゐるのだべている。智儼の思想の立場は、まさしく摂論なることが分るであろう。彼が智正から摂大乗論を学んだことは、彼の思想形成に大きな影響を与えたというべきである。さらに心所説を立てることは道を修するうえに妨げのみあって、益なきものと主張した。これは法相宗に対する徹底的な批判である。華嚴の法藏に見られるような性相融会の態度は、ここには微塵も感ぜられない。修道の立場こそが、彼の第一義の立場であつた。一識によつて十一識をたてるという考え方はここではさらに徹底され、心所説の止揚となつたのである。唯一識のみの立場は唯一の立場に深化されることは当然であろう。智儼のこの立場は、法藏において完成し、法藏は『探玄記』卷十三において、十重唯識を展開するにあたり、

三、摂數帰王の故に唯識を説く、謂く、亦通じて八識心王を具せり。彼の心所は心王に依り、自体なきを以ての故に。³² 彼亦是の心所の変なるを許すが故に。莊嚴論に説くが如し。

インド仏教を受容するにあたつて、智儼のとつた思想的態度は、中国仏教の性格を理解するうえに重要な意味をもつ。智儼が心所説を繁鎖に論ずることは、「所妨あつて、道に益なし」と判じたことは何を意味するであろうか。道に益なしと

は悟りを求めるために益なしといふことであつて、修道に無用であるといふことである。智儼が求めたのは、現実に中国の仏教者が救われるところの生きた宗教であった。先に伝記のところでのべたように、隋末唐初にかけての戦乱の悲惨を、身をもって体験した智儼こそ、現実に生きた宗教が必要であつたのであらう。彼の体験からすれば、インド仏教の煩瑣な心所説など、どうでもよかつたのであらう。智儼が心所説よりも、「一心」を重視したことが、華嚴思想を中国の社会に定着させ、発展させる原動力となつたのであり、中国的仏教の形成を推進せしめたのであつた。智儼の華嚴をたんに、華嚴学の体系的創始者とのみ考えた従来の智儼解釈は、この点に關して、全面的に訂正されなければならないと思つ。

また当時、隋から初唐にかけて、心所説を無益なものとみたものに、北宗禪の文献がある。北宗殘簡⁽³³⁾、第八編「心無題」の資料の中に、

心を用いて心々所を立てよるは、是れ無礙道なり。能觀の覚、寂にして不動なるは、是れ解脱道なり。見聞覺知の無礙なるは、是れ無住道なり。心を用いて心心所を立せよれば、境理に所観なし。

とのべてゐる。一心を用ひて、心心所を立てないむしに無礙道がありとし、心心所を立てないで、一心の立場にたつかむ、「境理無所観」であるといふ。この言葉は意味が不明であ

るが、おそらく対象である境と、理は一体となつて、能所がなくなることをさうのであらうか。北宗禪におひても、心心所の止揚から一心の立場へ転入することが主張されじたことは、この点を見ても明らかである。智儼の宗教における、心心所の止揚の考えは、決して智儼のみの思想ではなく、當時の仏教者に共通した立場であつたといえよう。

- 1 水野弘元「心心所思想の成立について」（日本仏教学会年報第十四号、一一五頁以下）、「心心所に関する有部・經部等の論争」（宗教研究新第九卷第三号）。同「心識論と唯識説の発達」（宮本正尊編、仏教の根本真理、四一五頁以下）。
- 2 阿毘達磨俱舍論卷四（大正一九・一九a）
- 3 Vijñaptimātratāsiddhi, par Sylvain Lévi, paris, 1925. p. 25, II. 9~10.
- 4 成唯識論卷五（大正三十一・一一六c）

ちなみに Poussin の語を引用する。彼は梵文をよむ本著書を訳し、「La perception qui constitue les six Vijñānas est associée avec les Caitasas (ou Caittas) universels, spéciaux, bons, avec les Kleśas et Upakleśas, et est susceptible des trois Vedānās». D'après Hiuan-tsang: « Ils sont associés avec les Caittas universels, spéciaux, bons, avec les kleśas et Upakleśas, avec les indéterminés (aniyata), avec les trois Vedānās» (Louis de la Vallée Poussin, Vijñaptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hiuan-Tsang,

Tome I, p. 296) となし、心所を *Les Caittas* として取りあつかう。

5 成唯識論卷五（大正三一・二六c—一七a）

6 同（大正三一・二六c）

7 成唯識論述記卷五末（大正四三・四一一b）

「略以三義、解心所總名。一恒依心起。心若無心所不生、要心為依、方得生故。若爾心望遍行、應名心所。二與心相應、彼五說與心相應故。心不與心相應故。又時・依・緣・事四義具故、說名相應。由此色等亦非心所。既爾心具四義、與五相應、應名心所。三繫屬於心、以心為主、所繫屬之、心有自在、非所以是義、故繫屬於心。有此三義故、名心所。」

8 坂本幸男「智儀教學に於ける唯識說」（日本仏教学協会年報第十年、二〇〇頁。なお『華嚴教學の研究』に収録）。

9 孔目章卷一（大正四五・五四四c）に、「余如問答中釈」とある。また孔目章卷一（五四九c）、卷四（五八三b）、卷三（五七五b）など参照。

10 五十要問答卷上（大正四五・五一八a）

「奘法師云、西方諸師隨煩惱中七實有、無慚無愧不信懈怠四有別體」

11 坂本幸男「智儀教學に於ける唯識說」（『華嚴教學の研究』三九七—四一〇頁）参照。

12 阿毘達磨雜集論卷一（大正三一・六九七a）

13 曙曠は『百法明門論義記』卷三において、「然此心所法、諸論開合、若瑜伽論、有五十三、更加邪欲及邪勝

解、如邪念定慧入隨煩惱中、邪欲勝解例亦同故、若雜集論有十五、其邪欲勝解合入別境、開彼惡見、以為五種、雖俱是慧行相別故、此及五蘊唯識顯揚俱約合義說五十一」とある。また『述記』五末では、「此中開張與對法第一・大論五十三、五十五不同、以開合五見、增邪欲解故、此與顯揚・五蘊・百法同也」（大正四三・四二二b）とのべている。

14 この点については、鎌田「五十要問答心所有法義の基づく資料について」（印仏研第七卷第二号）参照。

15 百法明門論解（大正四四・四六b）

16 百法明門論疏（大正四四・五三a）

17 大乘百法明門論疏は金沢文庫に藏されているが、その写本が東京大学東洋文化研究所に保存されている。それによると、「本事分者、即瑜伽本事分也、良以彼論文廣義豐、尋彼討源、輒難曉悟、乃飄集宗要、成斯雅論」とのべている。

18 大乘百法明門論開宗義記（大正八五・一〇四六b）

19 宋高僧伝卷四（大正五〇・七二七a）
「造論緣者、此論既從本事分出、所緣不離瑜伽師地」

20 五十要問答卷上（大正四五・五一五b）
「釋普光、未知何許人也、明敏為性。……又嘗隨奘、往玉華宮、訖大般若經。厥功出乎裨贊也。時号大乘光。」

21 同（大正四五・五一五c）

22 成唯識論卷三（大正三一・一一b）

23 Op. cit., par S. Lévi, p. 19, l. 29~p. 20, l. 2.

24 成唯識論卷四（大正三一・一一b）

- 25 Op. cit., p. 23, II. 1~3.
- 26 成唯識論卷四（大正三一・一一一b）
- 27 同（大正三一・一一一b）
- 28 Op. cit., p. 24, II. 1~6.
- 29 成唯識論卷四（大正三一・一一一b）
「有義、此意心所唯九、前四及余触等五法、即触作意受想与思、
意与遍行定相應故」
- 30 佐々木本、攝大乘論、二九頁。
- 31 孔目章卷一（大正四五・五四六c）
- 32 探玄記卷十三（大正三五、三四七a）
なお豊山の戒定は『二十唯識述記帳秘録』卷上（豊山全書本、二十二頁）において、摄数帰王門の唯識は、法藏の獨創である、慈恩大師基の五重唯識にもまったく存在しない思想であると云っている。
- 33 宇井伯寿『禪宗史研究』四九〇頁。

インド仏教においては、悟りを開くためには長い期間を必要とした。たとえば、俱舎では三賢四善根四向四果の修道の階位を、賢聖品において説いている。大乗仏教でも、唯識では、資糧位・加行位・通達位・修習位・究竟位の五位を説いている。成仏するためには三大阿僧祇劫の長い時間を必要とした。伝説によると、菩薩の初觀喜地 Pramudita-bhūmi に生前に達したのは、龍樹 Nagarjuna と弥勒 Maitreya-nātha の二人であるといわれている。あの大学者であった世親 Va-

subandhu ですか、生前においては、世第一法 aukikāgradha-

に横超博士⁽²⁾の見解によれば、北斎の曇鸞にも速得成仏の思想

があらわれ、また北斎の慧思にいたつて法華經に立脚した三昧經として提唱されるにいたつたという。たしかに、速疾成仏や頓悟の思想は、一乗成仏や、一切衆生悉有仏性を説いた法華經や涅槃經の翻訳を契機として、南北朝時代におこつた思想であり、それが中国仏教の成仏論を形成してゆく基盤となつたのである。天台の三諦圓融や、華嚴の事事無礙の圓融思想も、その思想を形成せしめた根底に、このような速得成仏の思想が動いていたといえよう。道生の頓悟説が、華嚴思想とくに澄觀の思想に影響を与えた点については、すでにわたくしが「駒沢大学仏教学部研究紀要」第二十号⁽³⁾に発表したところである。本論では、智儀において成立した、一念成仏思想について検討を加え、その思想史的意義を考えてみたいと思う。

に住し、死後初地に入つたといわれている。このように、成仏をする過程に長い時間を必要としたインド佛教の修道論は、中国佛教者の納得しがたいところであった。無量義経のような頓悟を主唱する經典が、中国において偽作されたことも当然であると思われる。中国人は現実のこの身体が、成仏することを強く要求したのである。頓悟思想や速得成仏の思想はかくして成立した。

智儼が杜順の説をうけて書いたといわれる『華嚴一乘十玄門』の中の、第八諸法相即自在門には、一念成仏の思想が説かれている。この門を説く理由として、三世が円融無礙自在して相即相入の無尽を成すために説くのであるという。三世の先後が相即相入するからして、初發心時にすなわち正覺を成じうるのであるという。華嚴の信滿成仏の立場がここに開かれる。修道の階位でいうならば、一地即一切地なるが故に、十信位も等覺・妙覺位と相即する。智儼の一念の中に一切を含むという思想の經証は、まさしく『華嚴經』の「初發心菩薩功德品」に求められている。初發心菩薩功德品においては、くりかえし、くりかえし、一念の中に一切を具し、一切を知ることを主張し、

無量劫即ち是れ一念なりと知れり。

一念即ち是れ無量劫なりと知れり。⁽³⁾

と明言している。一念のなかに一切を含むことは、時間的に

始めが終りであるということでもある。一念の中に一切を具するという思想は、第六門の「諸藏純雜具德門」の中にも説かれ、

大品經一念品に明すが如し。始より終りに至るは、一念を出せず。即ち名けて純となす。而してこの一念の中に万行を具するを、即ち名けて雜となす。⁽⁵⁾

と説明している。鳩摩羅什訳の『摩訶般若波羅蜜經』一念品を見ると、

須菩提、仏に白して言く。世尊よ、云何が菩薩摩訶薩、般若波羅蜜を行する時、一念中に六波羅蜜、四禪、四無量心、四無色定、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分、三解脱門、仏十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲、三十二相、八十隨形好を具足するや。……須菩提、仏に白して言く、世尊よ、云何菩薩摩訶薩、般若波羅蜜を遠離せざるや。一一念中に六波羅蜜を行じ乃至八十隨形好を具足するや。仏言く。菩薩般若波羅蜜を行ずる時、所有の布施は、般若波羅蜜を遠離せず、不二相を以てなり。持戒の時亦不二相なり。忍辱を修し、精進して勤め、禪定に入るも亦不二相なり。乃至八十隨形好も亦不二相なり。⁽⁶⁾

とのべている。これによると、菩薩の一念の中に、菩薩の六ハラミツのみでなく、仏の果徳をあらわすところの、十八不

共法とか、三十二相、八十種好までも具足されるという。その理由は、「不二」advayaであるからという。仏果位の徳相も、菩薩の一念と不二であるとは、一念の中にすべてを含む思想の萌芽を示している。上記の『華嚴經』の思想も、この『般若經』の一念品の思想を継承したものであろうと思われる。智儼は、この『般若經』や、『華嚴經』の思想にもとづいて、一念成仏思想を開拓した。すなわち、

此中通じて一念成仏義を辨すれば、小乗の説の若きは、三大阿僧祇劫満百劫の修行を要し、相好業、始めて成仏を得るなり。行若し満ぜざれば、意は成仏を欲するも、亦得ざるなり。故に一念成仏義なし。大乗の如きは、一念成仏義を明すに、凡そ二種有り。一には縁を会して以て実性に入るに多少なし。故に一念成仏義を明す。大品經の一念品の義の如き是れなり。二には、行行既に満じ、最後念を取るを、名けて成仏となす。人の遠行は、後歩を以て到れりとなすが如し。此れ亦分ちて縁起を用い、而して三僧祇劫の修道を明せり。地前は是れ一僧祇、初地より七地を至るは、是れ二僧祇、八地より十地に至るは、是れ三僧祇なり。然るに亦不定なるは、一念成仏有るに由れり。故に明して不定を知る。一乗の如きは一念成仏を明すに、大乗の如く最後の一念の成仏を取り、即ち一乗に入れり。⁽⁷⁾

とのべている。これによると、小乗は三大阿僧祇劫の修行が

円満しなければ、いかに成仏しようとも成仏できないから、一念成仏の思想は存在しない点を明らかにし、さらに大乗の一念成仏を二義に開いて論じている。まづ第一は先に引用した『大品般若經』一念品の説の如きを一念成仏であるとし、第二は行位が満じ、最後念をとつて成仏する思想であるという。しかしこの第二義の立場では、地前に一僧祇、初地から七地までに二僧祇、八地から十地に至るまでに三僧祇を必要とするという。最後に一乗の一念成仏は、大乗の第二義の立場を発展させたもので、最後念において成仏することは、最初の一念においても成仏していることであるとし、初念即後念、後念即初念の因果相即、同時相應という三世円融の論理によって、それが可能であるとした。智儼はさらに『五十要問答』卷上のなかで、一念成仏義を明らかにし、問う。一念成仏と多劫成仏との差別云何。

答う。小乗教に依るに、世界成壞し、大劫三阿僧祇を満じ、定んで成仏するを得るなり。一念成仏なきなり。三乗教に依るに、或いは一念成仏あるなり。此に二義あり。一には覺理に由つて、位満足の時、唯一念なるが故に。二には縁を会して實に従う時、法性多少長短なし。一成即ち一切成、一切成即ち一成なるが故に。⁽⁸⁾

とあり、『一乘十玄門』でのべた思想をさらに、簡潔に要約している。五十要問答で取りあつかった、大乗の一念成仏の一

義は、一乗十玄門の場合とは逆になつてゐるようである。大品般若の説だと云う会縁入実の義とは一乗十玄門の場合は明確に理解しえなかつたが、ここでは明確に説かれ、法性の場において論ぜられている。法性の立場から成仏を論ずれば、そこに長短大小を考える余地なく、一念成仏が可能となると、智儀はさらに『孔目章』⁽⁹⁾卷四の「釈四十五知識文中意章」のなかで、華嚴經にもとづいて速疾成仏を説いた。彼は速疾成仏の段階を五つに分け、(1)勝身一生即得成仏、(2)見聞逕生疾剋成仏、(3)一時疾得成仏、(4)一念疾得成仏、(5)無念疾得成仏を説いた。この中で重要なのは、一念疾得成仏と無念疾得成仏である。一念疾得成仏は、普賢法にかなうものであつて、一念即成仏であるとし、無念疾得成仏は一切法の不生、一切法の不滅を解する立場であるといふ。「一切法不生」という言葉は、『入楞伽經』卷五にも見えるが、『宝藏論』⁽¹⁰⁾のなかに、「一切法以不生為宗」と引用されている。智儀よりやや年代の早い時代に活躍した智通の言葉の中に、

夫法本不生、今則無滅、如身実相觀仏亦然、⁽¹²⁾

とあるが、「法本不生、今則無滅」とあるのは、まさしく楞伽經の「一切法不生」の思想を取り入れたものである。智通は禪觀を修していた実践者であり、牛頭宗の惠忠も、この智通の言葉をもつて入道の用心とした。智通や牛頭惠忠が一切法不生をもつて学道の用心としたことは、智儀の言葉でいえば、

無念疾得成仏ということになるのである。智儀の思想も決して、智儀のみの独創によるのでなく、南北朝から隋・唐にかけての仏教の実践者の共通していいた思想であつたといえよう。それでは一念成仏と無念成仏はどこがちがうのであろうか。智儀は一念成仏は俗諦の念に依り、無念成仏は真仏を見るのであるとする。一念成仏が俗諦の理にもとづくと考えれば、無念成仏は真諦の立場にたつのである。だからこそ一念成仏には浅深の段階があることを、さきにのべた『一乗十玄門』では主張している。俗諦たる一念成仏は、本来無一物の立場にたつ真諦の無念成仏にまで高められなければならないであろう。無念成仏の立場にたつならば、まさしく智通や恵忠と同じく禪者の立場にたつのである。智儀の華嚴としては、むしろ俗諦たる一念成仏の立場にたつ方が適切であったのではなかろうか。智儀が究極の立場として、無念成仏を説き、かくして真仏を見るといつてゐるが、その点について彼の思想をさらに究明してみよう。

智儀は『孔目章』卷四の「融会三乘決顯明一乘之明趣」において、一乗の法義を説いて、

一乗の法義「においては」、其の玄想に臨めば、玄想頓に得るなり。若し仏を見るならば、頓見、頓見、頓見、頓見、頓見、頓見、頓見、頓見、頓見、頓見、頓見、頓見なり。称名もまたしきり。菩薩もまたしかり。一乗の法義「においては」一切衆

生と共に成仏す。同時、同時、同時、同時、同時、同時、
同時、同時、同時、同時、同時成仏するなり。後後後後後後後
後後、皆新新に断惑するなり。亦学地に住せず、而して正
覚を成ずるなり。普賢菩薩の行願亦しかり。三乗はすなわ
ち然らず。⁽¹⁴⁾

とのべていて。見仏は頓見であり、称名もしかりであるとい
う。ここに仏と衆生と同時成仏が説かれている。道生の頓悟
思想や、無量義經にあらわれた速得成仏の思想が、一方には
淨土教の曼鸞に流れ、他方では、華嚴の智儀にも明らかに繼
承されているではないか。頓見や同時成仏を十度もくりかえ
してのべていてころに、智儀の実践的な氣迫をひしひしと
感じるではないか。ここに中国佛教者精神的氣迫を如実に
見ることができる。このような実践的迫力こそ、華嚴思想の
原動力であったのであり、十玄門などの思想は、むしろ速得
成仏を論証するための哲学的基礎であったのである。

また智儀は禪觀をも修していたのであり、『五十要問答』卷
下の「四十六唯識略觀義」を見ると、諸教の中に唯識觀を説
くが、それに入る方便はいかにすればよいであろうか、とい
う問題を提起し、坐禪の方法を説いていて。すなわち、

持戒清淨にして、至心に懺悔し、十方佛、一切の賢聖、及
び善神王を請じて、加被しおわり、身結加趺坐し、左手を
右手の上に置き、其身を正端す。閉目調息し、舌を以て上

齶に約す。⁽¹⁵⁾

とのべていて。さらに智儀はもろもろの觀門を釈するにあた
って「壁觀⁽¹⁶⁾」をあげていて。壁觀は達摩の「凝住壁觀」と関
連があると思われ、達摩禪を考察するうえ、十分な注意を払
わなければならないと思う。おそらく智儀は『天台小止觀』
などにも通曉していたのではないか。

智儀によつて確立した一念成仏思想は、法藏に受けつがれ、
法藏は『五教章』の中で、十玄縁起を説く第三門、諸法相即
自在門において、一念即得作仏について論じていて。すなわ
ち

問う、上に一念即得作仏と言うは、三乘中己に此の義有り。
彼と何の別ありや。

答、三乗は理に望み、一念即得作仏となす。今此の一乗は、
一念即ち一切教義、理事因果等の如き、上の一切法門を具
足することを得るなり。及び一切衆生と皆悉く同時「十回」
作仏、後皆新新に断惑し、亦学地に住せずして、正覺を成
す。⁽¹⁷⁾

とのべていて。これは智儀の孔目章の同時成仏の思想をその
まま引用したものである。法藏はその他の箇所において、一
念成仏を主張することが少ないが、これこそが法藏の華嚴の
特質をあらわしている。法藏の思想は実践的要請よりも、論
理的整合性を主にして形成されたものと思われる。また法藏

の思想の傾向をそのようにさせたのには、その思想を支えた社会的基盤が先行していたのである。⁽¹⁸⁾ 一念成仏思想は法藏よりもむしろ、李通玄の思想の中に、浸透していった。たとえば『新華嚴經論』卷二には、

故に一念と相應すれば一念成仏なり。一日と相應すれば、一日成仏なり。何ぞ劫数の漸漸にして修するを須いんや。⁽¹⁹⁾ とあり、卷十三には、

又無量の三世諸仏は、皆同じく一念成仏せり。前後際なく、是れ一なり。⁽²⁰⁾

とのべられている。さらに『宗鏡錄』卷二十三では、

問う。此猶ほ古を叙し文を引く。如何是れ即今の仏答う。今の一念の如きは纔かに起るも不可得なりと了す。處所有ることなし。是れ過去仏なり、過去は有ならず、未來も亦空なり。是れ未來仏なり。即今念念に住せず、是現在仏なり。但、一念起る時、執なく断なし。取ならず捨ならざれば、三際に無縫なり。一念十法界を円具すれば、非因非果にして、而して因、而して果の法なり。若し能く是の如き一念に達すれば、則ち念念に相應し、念念に成仏するなり。⁽²¹⁾

とのべ、あるいはまた『宗鏡錄』卷十九では、

問う。既に久しく修し始め得るに、云何が一念に得ると云うや。

答う。久しく善根を修すと云うは、既に三乗教の摂に在り。三乗より一乗に入る、即ち是れ一念始めて修し、具足せり。故に經云く、初發心時、便成正覺……即ち三乘中に用いる多劫を修するは、一乗の一念に及ばざるなり。又此の時劫は不定なり。或是一念即ち無量劫、無量劫即ち一念、一生即ち無量生、無量生即ち一生なり、十玄門の時處無礙なるが如し。⁽²²⁾

とのべて、智儼の所説をそのまま繼承している。

また新羅の沙門見登の著作である『華嚴一乗成仏妙義』一卷のなかでも、智儼の一念成仏、無念成仏の思想を繼承し、『孔目章』および『十玄門』を引用している。見登の『華嚴一乗成仏妙義』は、(1)出成仏種、(2)辨定得人、(3)顯教差別、(4)疾得成仏種類門、(5)問答分別門の五門よりなっているものであり、速得成仏は第四疾得成仏種類門にのべられている。智儼の成仏思想が新羅の見登の学説に影響を与えたことは、十分に注意すべきである。

1 橫超慧曰「無量義經について」(印仏研、二一一)

2 同「速疾成仏の思想」(印仏研、三一一、一二三一八頁)

3 拙稿「頓悟思想の成立とその展開——華嚴思想との関連をめぐって」、駒沢大学仏教学部研究紀要第二十号、昭和三七

年三月。

4 華嚴經卷九(大正九・四五一-a)

- 5 一乘十玄門（大正四五・五一七a）
- 6 摩訶般若波羅蜜經卷第二十三（大正八・三八六c—七a）
- 7 一乘十玄門（大正四五・五一八a・b）
- 8 華嚴五十要問答上（大正四五・五一九c—二〇a）
- 9 孔目章卷四（大正四五・五八五c）
- 10 入楞伽經卷五（大正一六・五五〇c）
- 「世尊若一切法不生者、此不得言一切法、以一切法不生故」
- 11 宝藏論の成立およびその思想史的意義（宗教研究一七一号、三十七年三月）を参照せられたい。
- 12 続高僧伝卷十八（大正五〇・五七七c）
- 13 宗鏡錄卷九十七（大正四八・九四五b）
- 牛頭山忠和尚、学人問、夫入道者如何用心、答曰、一切諸法本自不生、今則無滅、
- 14 孔目章卷四（大正四五・五八六c）
- 五十要問答卷下（大正四五・五三三—a）
- 16 15 孔目章卷二（大正四五・五五九a・b）
- 「所謂、真如觀、通觀、唯識觀、空觀、無相觀、仏性觀、如來藏觀、壁觀、盲觀、苦無常觀、無我觀、數息觀、不淨觀、骨觀、一切處觀、八勝處觀、八解脫觀、一切入觀等」
- 17 華嚴一乘教義分齊章卷第四（大正四五、五〇六a）
- 18 法藏と武周王朝との関係については、拙稿「中唐の仏教の変動と國家権力」（東京大学東洋文化研究所紀要第一十五冊、昭和三十六年十一月）を参照せられたい。
- 19 新華嚴經論卷二（大正三六・七三〇a）
- 20 同 卷十三（大正三六・八〇六b）。そのほか卷二（大正三六・七三三a）にも、「一念相應、一念佛、一日相應、一日佛、何須苦死要三僧祇、但自了三界業能空業處、任運接生即是佛也。何須變易、方言成佛、竜天變易、豈為佛耶、三乘之人亦能變易、何故待三僧祇方成」とある。
- 21 宗鏡錄卷二十三（大正四八・五四〇b）
- 22 同 卷十九（大正四八・五二二b）

五 おわりに

南北朝時代から中国仏教の特質を顕著に示している頓悟思想や、速疾成仏思想などが形成され、さらに曼鸞の淨土教や、智顥の天台などによつて、それぞれ、速得成仏の考え方が具現されてきた。智儀の心所説の止揚や、一念成仏の思想も、これらの一連の中国的仏教の形成の中の一つにすぎないものと考えるならば、智儀の宗教のしめる思想史的位置はあるいは重要な問題ではないかも知れない。僧叡の「喻疑」にあらわれた頓悟思想にしろ、道生の頓悟思想の形成にしろ、無量義經の速疾成仏にしろ、その背景となつたものは、インドの大乗經典である法華經や、涅槃經の思想であつて、彼らの思想には、インドの論部の学説はほとんど入つていないといつてよい。大乗經典の思想を一層徹底させ、発展させた線上に

おいて、彼らの思想が生れたと考えてよいであろう。しかるに智儀の立場は、これらの傾向とは、はなはだしく相違している。それは、インド仏教の理論体系のなかでも、もつとも緻密にして繁鎖な唯識哲学を受容しつつ、しかもそれを中国的に変容させたからである。さきに論じた心所説の止揚の如きはもつとも典型的な例であろう。あるいは修道論、成仏論にしても、インド仏教とはいじじるしくことなっている。これをチベットに伝承された仏教と比較するならば、一層明らかであろう。

八世紀末に、チベットのLhasaにおいて、中国僧とインド僧との法論がおこなわれたことは有名であるが、中国僧の頓悟論に対し、インド僧の漸語論が勝利をえたことを伝えている。チベットの仏教史料には、インドのカマラシーラ Kamalaśīla と、中国の大乗和尚 Huo shang mahāyāna とが御前法論を戦わし、ついにチエンボの裁定でインド派の勝利に帰したと伝えられているものである。この法論が歴史的事実であったか否か、疑問をもたれていたが、ドミニエヴィル氏は、この法論の歴史的事実なることを論証した。⁽¹⁾ ドミニエヴィル氏はペリオ本敦煌文献の『頓悟大乗正理決』一巻にもとづいてこれを明らかにしたのである。Le Concile de Lhasa に収録されている「頓悟大乘正理決」を見ると、金剛三昧經、金剛經、華嚴經、楞伽經などの大乗經典が引用され、禪宗の頓悟

の思想の正当性が説かれている。この法論は中国僧の敗れることとなつたが、このことは、チベット仏教が、インド仏教の漸悟論を受容し、中国仏教の頓悟論を拒否したこと示したものである。もちろん法論の勝敗には、政治的立場もあつたであろうから、純粹な教理の問題としてのみ論ずることはできないが、中国仏教の頓悟説がチベットに受容されたかったことは事実と見なければなるまい。

また十五世紀にあらわれた黄帽派ラマ教の祖師であり、チベット仏教史上すぐれた大学者である宗喀巴⁽²⁾ Btsöñ-kha-pa の著書である『菩提道次第論』 Lam-rim の「悟入の次第」を見ると、真実性 tattva としての涅槃 nirvāṇa に入る方便 upāya を説き、我と我所との執着を滅するために、輪廻 saṃsāra の根本たる無明を知り、それを断じ、我の無なることを証悟せよと説いている。ラクリムの思想は中觀派の思想の系統に属するのであろうが、唯識派の『瑜伽師地論』の影響が強いといわれている。これを見てもチベット仏教の主流はあくまで、インド仏教的な修道論をとつていたとみてよいであろう。中国仏教とチベット仏教との比較討究は、わたくしの力のよぶところではないが、中国仏教の特質たる頓悟を理解するためチベット仏教との対比も必要であろう。中国社会に定着した中国仏教の主流が、頓悟思想にもとづいた禪宗であったのに對して、チベット社会に受容された仏教は、

インド仏教を正しく継承したものであった。この両者を比較するとき、中国仏教が中国の文化や思想の影響を受け、中国人の宗教としてどのように変容されたかが、おのずと理解できると思う。

以上のべたことによつて、智儀が玄奘の新訳唯識を受容しながら、かえつて思想形成の基盤に、真諦の旧訳唯識の思想を受け、さらに実践的基盤は、南北朝以来の速疾成仏の思想につらなつてゐることが明らかになつたと思う。しかし智儀の宗教は、中国的仏教の発展過程のうえからみれば過渡的性格的一面をもつものであるともいえよう。それは智儀自ら一念成仏に浅深の差あるを認め、一念成仏は無念成仏にまで徹底されなければならぬといつてゐる如く¹、一念成仏は、無念成仏となり、即心成仏となり、さらには即身成仏にまで究極しなければならないといつてゐる如く²、一念成仏は、無念成仏となり、即心成仏となり、さらには即身成仏にまで究極しなければならないのである。このような思想史的役割をになつたものが、中唐以後の達摩禅の方向でもあつたのである。智儀の宗教は唯識学を受容しつゝ、それを華嚴学として組織したものであるから、おのずと禅とは異なつてゐたのであつた。まさしく智儀の宗教の思想史的役割は、道生以来の速疾成仏の思想を基盤にもちつつ、インド仏教の唯識を受容しつつも、それを華嚴に変容させたところにあるといえよう。さらに大胆にいえば、華嚴学形成の基盤には、速疾成仏の思想が、その根底に動いていたといふうのではなかろう

か。

- 1 Le Concile de Lhasa, une controverse sur le quiétisme entre Bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne, par Demiéville, I. Paris, Imprimerie Nationale de France, 1952. 佐藤良『古文書学史研究』七九七一八〇八頁。
- 2 ibid., Texte du Dossier Chinois de la Controverse.
- 3 長尾雅人『西藏仏教研究』111頁。