

唐代仏教における「事」的思惟の変遷

— 華嚴文献を中心として —

中西 俊英

1 はじめに

華嚴教学を代表する教説である「事事無礙」、それはいわゆる「事象」を意味する「事」と「事」とが互いにさまたげあうことなく調和していることであり、「事」を重要視し、現前の世界のあり方を極限にまでつきつめ、そこに真理を見出そうとする一種の存在論的思考である。

中国では、形而上的な概念としての「理」、および事象を意味する「事」、それぞれを重視する世界観が古くから存在していた。他方、インド起源の大乗経典『華嚴經』においては、一と多が互いに滲透し合うといういわゆる「相即相入」が説かれ、この両者の交叉の下、特に中国華嚴宗¹において理と事の概念は洗練され、「事事無礙」を頂点とした「四種法界説」が成立する。

この「四種法界」という考え方は、伝統的には華嚴教学の代表的教説と位置づけられ、中国華嚴宗第3祖法蔵(643-712)をはじめとする中国華嚴宗の諸師たちの法界説を経て、第4祖澄観(738-839)によって大成されたとされる²。しかし、華嚴教学の大成者とされる法蔵は、偽作とされる『妄盡還源觀』を除けば「事事無礙」という語を一度も用いず、事事無礙を重要視する考え方はあまりみられない。また、慧苑(673?-743?³)や文超(生没年未詳)などの直接の弟子たちも同様である。これは従来より指摘されてきたことではある⁴が、本論文においてはこれらを補強しつつ、第4祖澄観や著者不明の華嚴文献をも

¹ 本論文においては、「華嚴宗」という名称を、こんにちの日本の習わしに従い、智儼(602-668)の思想を受け継いで『華嚴經』一經を至上のものとして崇拜した、法蔵らを含む人々の集まりの意で用いる。そもそも中国においては、「華嚴宗」とは『華嚴經』の中心的教理を意味し、『華嚴經』の宗旨を尊ぶ教会(教団)を指す言葉ではない。(木村清孝[1992: pp.1-2], 石井公成[1996: iii], 大竹晋[2007: p.24, n.1] 参照。)

² 坂本幸男[1980: pp.60-100]など。

³ 静法寺慧苑の生没年に関しては、『開元釋教錄』、『貞元新定釋教目錄』、『宋高僧傳』などの現存の伝記資料からは、正確に判断することははなはだ困難である。ここでは、坂本幸男[1956: 5-14]による。

⁴ 中国華嚴宗における事事無礙説に関して、木村清孝[1992: 159]においては、「法蔵がいわゆる〈事事無礙〉の事態に関して、その語が直接には表しえない〈縁起〉の全体性や、その背後にあってそれを支える真理・真実を常に意識し、それを踏まえつつ、究極の縁起のすがたを解明しようとしていたことを窺わせる。おそらく法蔵には、〈事事無礙〉という、個々の事物・事象相互の関係を前面に押し出した表現を案出する発想そのものがなかった。これが出てくるのは、次の世代以降に属するのである。われわれは、法蔵の真理観を〈事事無礙〉の語によって総括することに慎重でなければならぬ」と述べられており、同様に石井公成[1996: 330]においても、「このように見てくると、中国華嚴宗の祖師とされる人物には、事事無礙を手放して最高の立場とした者は一人もいなかったことが知られる。これらの祖師たちは、実際には事事無礙の語を説いていないか、用いたとしてもある種の曖昧さ・不徹底さをもたっており、いわゆる事事無礙そのものよりも、そうしたあり方を含む統合的なあり方を志向している場合が多いのである」と述べられている。本論文は、これらの指摘に啓発を受けたものである。

対象に含め、唐代仏教における「事」的思惟の変遷という視座から考察してみたい。なお、関連する先行研究は該当箇所でも適宜紹介していく。

2 中国における「事」的思惟の^{ルーツ}濫觴

2.1 「事」の用例、および「事」的世界観

華嚴文献の考察へとすすむ前に、その前提として、「事」の意味内容や「事」を重視する中国的な世界観に関して、簡単に確認しておきたい。

「事」とは『大學』の冒頭に以下のようにある。

大學の道明德を明かすに在り、民を親しましむるに在り、至善に止まるに在り。止まるを知り、後に定まる有り、定まりて後に能く靜かに、靜かにして後に能く安く、安きして後に能く^{おもんばか}慮り、慮りて後に能く得。物に本末有り、事に終始有り。先後する所を知れば、則ち道に近し⁵。

ここでの「事」とは、「ものごと」や「人の生活上に起こるすべての現象」という意味であるが、特に中国の人生観・世界観においては、伝統的に「事」の世界、「こと」の世界を重要視し、この具体的な「こと」の世界にこそ真理が見出されるという考え方が色濃く存在していた。その典型例としては、『史記』巻130「太子公自序」の以下の文を挙げることができる。

上大夫の壺遂曰わく、「昔、孔子 何の為に『春秋』を作すや」と。

太史公曰わく、「余董生の『周道衰廢し、孔子魯の司寇たり。諸侯之を害し、大夫之を^{ふさ}壅ぐ。孔子言の不用、道の不行を知りて、是と非の二百四十二年の中を、以て天下の儀錶と為す。天子を貶め、諸侯を退け、大夫を討ち、以て王の事を達すのみ』と曰うを聞けり。子曰わく、『我れ之を空言に載せんと欲するも、之を行事に於いて見るの深切・著明なるに如かざるなり』と…」⁶

「太子公自序」は、『史記』の作者である司馬遷が、編纂にあたってのいきさつや自らの態度を述べる箇所である。ここでの「空言」というのは、「事と切り離された理」「理論的判断」という意味で、それよりも「行事」、すなわち、具体的なものごとにおいて著す方が深く適切であると、司馬遷は孔子の言葉を借りて表明するのである。歴史という「こと」の世界にこそ真理が見出される。このような価値観の下、中国では『史記』以降も多くの歴史書が連綿と編纂されていく。

2.2 仏教における「事」

上述の「現象」という意味での「事」と、しばしば対比・応答されるかたちで用いられる語として、「普遍的・抽象的原理」を意味する「理」という語がある。

⁵ 大學之道、在明明徳、在親民、在止於至善。知止而后有定、定而后能靜、靜而后能安、安而后能慮、慮而后能得。物有本末、事有終始。知所先後、則近道矣。

⁶ 上大夫壺遂曰：“昔孔子何為而作《春秋》哉？”

太史公曰：“余聞董生曰：‘周道衰廢、孔子為魯司寇、諸侯害之、大夫壅之。孔子知言之不用、道之不行也、是非二百四十二年之中、以為天下儀錶、貶天子、退諸侯、討大夫、以達王事而已矣。’子曰：‘我欲載之空言、不如見之於行事之深切著明也。’…”

そもそも、「理」とは、本来「玉の肌理」や「条理」を表す物であり、先秦時代、特に道家においては、形而上的な真理を意味する際は「道」の語が用いられていた。しかし、その後、漢代の『淮南子』などから、字義上は「万物それぞれの形や性質」を意味する「理」の語でも、普遍的な真理を表現するようになる。このような哲学的概念としての「理」、そして具体的なものごととして重視される「事」、この両者を接近させたのが特に仏教であり、その典型的な例としては、竺道生(355-434)を挙げることができる。

夫れ根に利鈍有れば、則ち悟にも先後有り。正しく法花を説くに^お向いて、利根の徒悟を取るに^{さき}上に於いてなり。昧者未だ曉らざるが故に、譬に寄せて之を説く。理既に幽邃にして、一隅を以てすは難し。故に曲げて事像に寄せ、以て遠旨を寫す。事を借りて理を況え、之を譬喩と謂う⁷。

第九、經を引きて證を爲す。(中略)如^{たと}えば、乳に因りて酪を生じ、酪に因りて生蘇を得、熟蘇に因りて醍醐を得るに至る。案ずるに、道生曰わく、「近き事に擧げ、以て遠き理を譬うるなり」と⁸。

竺道生においては「理」は「万物の根底に存在する道理・真理」などとされる⁹が、そのように奥深いものは言葉によって示すことは困難であるから、現実的な「事」にことよせするかたちで「理」を説明しようとするのである。

このように、仏教の中で「事」と「理」を応挙して用いるというかたちが一般化していくのであるが、竺道生以降は特に『華嚴經』の解釈史の中で、つまり中国華嚴宗の中で、事に対する考え方は洗練されていく。以下には、この中国華嚴宗での「事」的思惟の変遷を考察していきたい。

3 法蔵・慧苑の場合

3.1 法蔵

法蔵は、さきに述べたように、偽作とされる『妄盡還源觀』以外では「事事無礙」という用語を用いることはないが、事と事とが互いにさまたげあうことなく調和するという事事無礙的な考え方は、多くの著作内で確認することが出来る。その法蔵の無礙説の特徴は、『華嚴五教章』¹⁰でみられるように、その根幹に「縁起因門六義法」を据えることである。これは、縁起し合う存在世界全てが因と縁との関係によって成立すると説くもので、この因の六義を基盤として形成された無礙説が、いわゆる「法界縁起説」である¹¹。

なお、この「法界縁起」という語は、法蔵においては二種類ある。『華嚴經』の世界観

⁷ 『妙法蓮華經疏』：「夫根有利鈍、則悟有先後。向正説法花、利根之徒取悟於上矣。昧者未曉故寄譬説之。理既幽邃、難以一隅。故曲寄事像、以寫遠旨。借事況理、謂之譬喩。」(X150: 809a)

⁸ 『大般涅槃經集解』：「第九、引經爲證。(中略)如因乳生酪、因酪得生蘇、至因熟蘇得醍醐。案道生曰：‘擧近事、以譬遠理也’。」(T37: 461a)

⁹ 竺道生における「理」の概念に関しては、菅野博史[1994: pp.87-105]を参照。

¹⁰ 『華嚴五教章』については、テキスト上の問題点が存在し、様々な名称がある。本論文では、鎌田茂雄[1979]に準拠し、名称を『華嚴五教章』で統一する。

¹¹ 金天鶴[2005: p.56]参照。なお、この「法界縁起説」は、地論宗南道派、特に慧遠(523-592)に遡逆可能な概念とされるが、その体系は、法蔵の師の智儼(602-668)に至って、『華嚴經』の世界観ないし真理観を表す中心思想として整えられ、法蔵によって大成された。(木村清孝[1977: pp.300-321]参照。)

を示したものである重重無尽の縁起と、凡夫の生死の原因となる染縁起と菩提へと至る淨縁起の両方、つまり一切の縁起説を含んだ総括的な縁起という意味である。以下には、前者の事事無礙的なありかたを説いた五種法界説を確認したい。

法蔵の五種法界説は『華嚴經探玄記』の入法界品の注釈箇所 (T35: 440b–440c) で述べられ、所入と能入の二種がある。所入の五法界とは、有為法界・無為法界・亦有為法亦無為界・非有非無為法界・無障礙法界であり、能入の五法界とは、淨信法界・正解法界・修行法界・証得法界・円満法界である。「四種法界説」は確かに華嚴教学の代表的な教説ではあるが、法蔵は四種法界を説いてはおらず、以下に確認するように事事無礙法界を至上としているわけでもない。

その法蔵の五種法界は、以下の様に説かれている。

初に、有為法界に二門有り。

一には、本識の能く諸法の種子を持すと名づけて法界と爲す。例えば『論』に云わく、「無始時來界」等此れ因の義に約す。

二には、三世諸法の差別の邊際を名づけて法界と爲す。不思議品に云わく、「一切の諸佛過去一切の法界の悉く餘り有ること無きを知り、未來一切の法界の悉く餘り有ること無きを知り、現在の一切の法界の悉く餘り有ること無きを知る」等¹²。

最初は、所入の法界のうちの有為法界である。法蔵は、法界の語義解釈で「界」の義に、「因」「性」「分齊」の三義を用いる¹³が、ここでは、有為法界の「界」を「因」の義と「分齊」の義をもって解釈している。前者の解釈では、界すなわち本識は諸法の種子を持つから有為法の界である。後者の解釈では、三世の諸法の差別の分齊の意味で、有為法としての界である。

二に、無為法界にも亦た二門有り。

一には、性淨門なり。謂は、在凡位の性恒に淨なるが故に。眞空一味にして無差別なるが故に。

二には、離垢門なり。謂は、對治し方に淨を顯すに由るが故に。行の淺・深に隨いて十種に分くるが故に¹⁴。

二つめは、無為法界である。性淨門は、凡夫の位でも本性が常に清淨であるという、無

¹² 『華嚴經探玄記』：“初、有為法界有二門。一、本識能持諸法種子名爲法界。如《論》云：‘無始時來界’等此約因義。二、三世諸法差別邊際名爲法界。不思議品云：‘一切諸佛知過去一切法界悉無有餘，知未來一切法界悉無有餘，知現在一切法界悉無有餘等。’”(T35: 440c)

¹³ 法蔵は、『華嚴經探玄記』において、「入法界品」の品名を解釈する際、以下の様に語義解釈を行う。「法界是所入。法有三義。一是持自性義、二是軌則義、三對意義。界亦有三義、一是因義。依生聖道故。《攝論》云：‘法界者，謂是一切淨法因故。’又《中邊論》云：‘聖法因爲義故。是故說法界。聖法依此境生。此中因義是界義。’二是性義。謂是諸法所依性故。此《經》上文云：‘法界法性辯亦然’故也。三是分齊義。謂諸緣起相不雜故。」(T35: 440b)

ここでは、法蔵は、法の語義に「持自性」「軌則」「對意」の三義をあげる。また界の語義に、真諦訳の『攝大乘論釋』(T31: 156c)と『中邊分別論』(T31: 452c)にもとづく「因」の義、『六十華嚴』の「性起品」(T9: 400b)にもとづく「性」の義、「分齊」の義の三つがあるとする。なお、同様の語義解釈を、法蔵は『大乘法界無差別論疏』(T44: 63b)でも行っている。

¹⁴ 『華嚴經探玄記』：“二、無為法界亦有二門。一、性淨門。謂在凡位性恒淨故。眞空一味無差別故。二、離垢門。謂由對治方顯淨故。隨行淺、深分十種故。”(T35: 440c)

為法なる性質という無為法界であり、界は「性」の意味である。離垢門は、行の浅・深の差による十地の差別はあるが、無分別智の対治によって清浄が顕現する無為法たる界であり、界は「因」の意味である。

この有為法界と無為法界は、地論宗で説かれる三種縁集説・四種縁集説における有為縁集法界・無為縁集法界¹⁵などを淵源とするものであろう。もちろん、内容面では若干の相違があるが、法界縁起説がそうであるように、法蔵の法界説も地論宗の数種の縁集説・法界説の延長上に位置するものであると考えられる。

三に、亦有為亦無為とは、亦た二門有り。

一には、隨相門なり。謂は、受想行蘊、及び五種色、並びに八無為、此の十六法唯だ意識の所知にして、十八界中に名づけて法界と爲す。

二には、無礙門なり。謂は、一心法界具さに二門を含む。一には心真如門、二には心おのお生滅門なり。此の二門皆な各の一切諸法を總おさめつ攝すと雖も、然れども其の二位恒に相い雜わらず。其れ猶ほ水を攝むるの波靜に非ず、波を攝むるの水動に非ざるがごとし。故に迴向品に云わく、「無為界より有為界を出で、亦た無為の性を壞さず。有為界より無為界を出で、亦た有為の性を壞さず」と¹⁶。

続いて、三つめの亦有為亦無為法界である。ここでは隨相門と無礙門に分けられる。前者は、意識の対象とされるが、これは有為法・無為法を含んだ一切法の総称としての「法界」で、「界」は「分齊」の意味であろう。後者は、一心に有為界なる心生滅門と無為界なる心真如門が取められるという意味の亦有為亦無為法界であり、『大乘起信論』にもとづくものであろう。ここでは、一心法界を有為法・無為法の根源的なものとし、法界の「界」を「性」と把握している。

四に、非有為非無為とは、亦た二門あり。

一には、形奪門なり。謂は、縁に不理の縁無きが故に有為に非ず。理に不縁の理無きが故に無為に非ず。法體は平等にして、形奪し雙泯す。(中略)

二には、無寄門なり。謂は、此の法界相を離れ、性を離るるが故に此二に非ず。相を離るるに由るが故に有為に非ず、性を離るるが故に無為に非ず。又た、是れ眞諦に由るが故に有為に非ず、是れ安立諦に由るが故に無為に非ず。又た、二の名言の能く至る所に非ざるが故に、是の故に俱に非なり¹⁷。

¹⁵ たとえば、戒律を説く地論宗文献『毘尼心』(原本は S490, P214)には、以下のようにある。
「次以五法印驗通宗大乘。一、一切無常。二、一切法苦。三、一切法空。四、一切法無我。五、一切法寂滅。初二句有為縁集法界不同敗壞也。中二句無為縁集法界常住。後一句自體縁集法界本來常爾、不增不減、非常非無常也。」(T85: 672b)

ここでは、無常・苦という現象世界の真理を有為縁集法界とし、空・無我という空思想における真理を無為縁集法界としている。なお、自體縁集とは、真如を体とし、生死・涅槃を用とし、体用で因果関係を把握し、根源的な真理(真如)のはたらきを強調するものである。(青木隆[2000]参照。)

¹⁶ 『華嚴經探玄記』: “三、亦有為亦無為者亦有二門。一、隨相門。謂受、想、行蘊及五種色并八無為此十六法唯意識所知、十八界中名為法界。二、無礙門。謂一心法界具含二門。一心真如門、二心生滅門。雖此二門。皆各總攝一切諸法。然其二位恒不相雜。其猶攝水之波非靜攝波之水非動。故迴向品云: ‘於無為界出有為界而亦不壞無為之性。於有為界出無為界而亦不壞有為之性。’”(T35: 440c)

¹⁷ 『華嚴經探玄記』: “四、非有為非無為者亦二門。一、形奪門。謂縁無不理之縁故非有為。理無不縁之理故非無為。法體平等形奪雙泯。(中略)二、無寄門。謂此法界離相離性故非此二。由離相故非有

四つめは、非有為非無為法界である。ここでも形奪門と無寄門に分けられる。前者は、縁に理ではない縁はないから縁は有為ではなく、理に縁ではない理はないから無為でもない。有為と無為とが非一非異であるという法界である。後者は、相と性とを離れ真諦であるが故に有為でなく、言語表現可能であるが故に無為でなく、名と言では表現しつくせない法界である。ここで注目されるのは、言語否定の立場としての無寄門である。このような立場は、禅宗を念頭においたものとされる頓教に関しての法蔵のコメント¹⁸と一致している。また、これまでの法界説も総合すると、法蔵の五種法界の枠組みが五教判を前提としたものであると理解することもできる。

なお、『華嚴經文義要決問答』(X12:681a)には、元暁(618-686)の法界説として、名稱のみではあるが、法蔵と同様の有為法界・無為法界・亦有為亦無為法界・非有為非無為法界の四法界説が挙げられている。法蔵は、地論宗の法界説を踏襲しながら元暁の法界説などを取り入れ、五教判という自らの体系にもとづいて五種法界説を構築したと考えられるが、その根幹は、以下の無障礙法界が示す様に、地論宗の延長上にある。

五に、無障礙法界とは、亦た二門有り。

一には、普攝門なり。謂は、上の四門に於いて、一に隨いて即ち餘の一切を攝むるが故に。是の故に、善財 或いは山海を觀、或いは堂宇を見るを、皆な法界に入ると名づく。

二には、圓融門なり。謂は、理を以て事を融ずるが故に、事をして分齊無からしむ。謂は、微塵は小に非ず、能く十刹を容れ、刹海は大に非ず、潜かに一塵に入るなり。事を以て理を融ずるが故に、理をして分かつこと無きに非ざらしむ。謂は、一と多と無礙にして、或いは一法界と云い、或いは諸の法界と云う。性起品に云わく、「譬如ば諸の法界の分齊 得べからず、一切は一切に非ず、見るに非ず、取るべからず」とは、此れ諸の則ち諸に非ざるを明かすなり。舍那品に云わく、「此の蓮花藏世界海の内に於いて、一一の微塵中に一切法界を見る」とは、此れ一の即ち一に非ざることを明かすなり¹⁹。

五つめの無障礙法界であるが、ここでも、普攝門と圓融門に分けられる。普攝門は、さきの四つの法界を壊さずに、一に一切をおさめる法界である。圓融門は、理をもって事を

爲、離性故非無爲。又由是真諦故非有爲、由是安立諦故非無爲。又非二名言所能至故、是故俱非。”(T35: 440c)

¹⁸ たとえば、『華嚴五教章』では、「頓教とは言説頓に絶し、理性頓に顯われ、解行頓に成じて一念不生なる、即ち是れ佛等なり。故に楞伽に云く、「頓とは鏡中の像の頓に現じて漸に非ざるが如し」と。此れ之の謂なり。一切の法は本来自正にして言説を待たず、觀智を待たざるを以てなり(鎌田茂雄[1979: pp.142-143])とある。なお、このような頓教觀は、師である智儼から受け継いだものであり、智儼晩年の頃から禪師らの活躍が顯著になりつつあった証左とされる。龍朔3年(663)以降に書かれた智儼の最晩年の著作である『華嚴經内章門等離孔目章』において、智儼は禅宗を意図した絶言無相の頓教に言及しており、頓教と華嚴一乘との違いを強調している。(石井公成[2003b]参照。)

¹⁹ 『華嚴經探玄記』：“五、無障礙法界者、亦有二門。一、普攝門。謂於上四門隨一即攝餘一切故。是故善財或觀山海、或見堂宇、皆名入法界。二、圓融門。謂以理融事故令事無分齊。謂微塵非小、能容十刹、刹海非大、潛入一塵也。以事融理故令理非無分。謂一多無礙、或云一法界、或云諸法界。性起品云：‘譬如諸法界分齊不可得、一切非一切、非見不可取’、此明諸則非諸也。舍那品云：‘於此蓮花藏世界海之内一一微塵中見一切法界’、此明一即非一也。”(T35: 441a)

融じ、事に分齊無からしめ、微塵は小ではなく、十刹を容れることが可能になり、刹海も大に非ず、一塵にもぐりこむことができる。また、事をもって理を融じ、理を無分齊ではなくし、一と多が無礙となる。いうなれば、前者は、一即一切・個体即全体というところの事と事との相即であって、後者は、理事無礙・事理無礙、およびそれらを前提としての事と事との相入である。

この無障礙法界こそが、『華嚴經』の世界観として法蔵が重視したものであるが、ここで重要なのは、この五番目の無障礙法界において、法蔵が事象間における融即のみを至上とはせず、事象背後の真理(「理」)を考慮し、一と一切、事と事、事と理、理と事の組み合わせが交融している様々なありかたを、最上位に位置づけていることである。なお、このような無障礙法界の考え方に関しては、法蔵の兄弟子であった新羅の義湘の『一乘法界図』(T45:714b)にもみられ、そしてそれは、『大集經』こそ「無障礙」の立場で円教を明らかにするという人々の存在も含め、きわめて多用であった地論宗南道派の法界説を承けたものと考えられる²⁰との指摘がある。

また、この後、法蔵は、名称のみで説明はないが、能入の法界として、浄信・正解・修行・證得・円満の五種をたてる。そして、さらに、「第二法界類別亦有五門」(T35:441a)とし、所入・能入・存・亡・無礙の五門を立て、所入を法法界・人法界・人法俱有法界・人法俱泯法界・無障礙法界の五法界に、能入を身・智・俱・泯・圓の五つに分け、そしてまた所入の法法界を十に分ける²¹という重層的な法界観を展開するが、そこでも重要視されているのは、事事無礙的なものではなく、やはり無障礙である。

以上、法蔵の五種法界説を簡単に確認したが、法蔵が重視したのは、事事無礙的なもの(事事無礙法界)ではなく、あくまでも、理事無礙、事と事との無礙、事理無礙など、多種多様な無礙のあり方であり、それこそが『華嚴經』に説かれたさとりの世界、仏の形而上的ヴィジョンであると考えていたのであろう。そして、特に、さきに確認した有為法界・無為法界・亦有為法亦無為界・非有非無為法界・無障礙法界という所入の五種法界は、悟入すべきさとりの世界、すなわち、真実のあり方・真理を五種の観点からみたものであり、一種の認識論の範疇に属するものであって、それは地論宗の法界説の延長上にあるものと考えられる。このような法蔵の法界観は、やはり、事事無礙法界を至上とし、存在のあり方を追求する後代の四種法界説とは、逕庭があるものといわざるをえない。

3.2 慧苑

静法寺慧苑は法蔵の直接の弟子であるが、教学において師と異なる様々な説を立て、華嚴の法系から除外された人物である。その著書である『統華嚴略疏刊定記』(以下、『刊定記』)は、「入法界品」の注釈が一部しか現存せず、法蔵が『探玄記』の「入法界品」の注釈箇所述べていたような、まとまった法界説を確認することはできない。ただ、新羅の表員の『華嚴經文義要決問答』には、慧苑の法界説が引用されているので、そこから一部

²⁰ 石井公成 [1996: p.326].

²¹ 所入の法法界とは、事法界・理法界・境法界・行法界・体法界・用法界・順法界・違法界・教法界・義法界の十種である。ここにおいて、「事法界」「理法界」の語が確認されるが、法蔵の法界説の中心は、あくまでも、無障礙法界を頂点とした五種法界説である。

うかがい知ることができる。その『華嚴經文義要決問答』は、『八十華嚴』を典拠に、慧遠・元暁・義湘・法藏・慧苑等の著作を用いて、「七処九会義」「六相義」「数十錢喻義」といった『華嚴經』の教義をトピックごとに解説したものであるが、その中の「法界義」では、慧苑の法界説が以下のように紹介されている（[]内は割注）。

慧苑師云わく、權・小二教中、事法 心法及び心、並びに不相應、能・所の造色を以て其の性と以為す。

小乗教の理法界 生空所顯の無爲性を以てす。

權教大乘の理法界 二空所顯の不變真如を以て其の性と爲す。

實教大乘の理事無礙法界 為・無為の無二鎔融せる法界を以て其の性と爲す。事事無礙法界 為・無為の無二常蘊なるを以て性と爲す。

[若し、兼ねて用の所依を顯辨せば、則ち有漏の五蘊に通じ、性と爲す。]²²

『刊定記』の「入法界品」注釈が一部しか存在しないことから、これが慧苑の唯一の法界説と断言することはできないが、慧苑が「事法界」「理法界」「理事無礙法界」「事事無礙法界」の四種の法界を立てていたこと、そして、その四種を小乗・大乘權教・大乘實教に対応させ、理事無礙法界以上を大乘實教としていること、事事無礙が用を兼ねていることから、慧苑の二種十玄の説明と対応していること²³などがうかがえる。

ここで慧苑は、理事無礙と事事無礙とを区別しつつも、それら両者を實教大乘に含み、事事無礙を意味する教を別立てしてはいない。慧苑が四教判において最高位に位置づける真具分滿教も、理事無礙門と事事無礙門の両者を含むものであり、このことから、やはり、慧苑も事事無礙のみを至上としてはいないと考えられる。

また、『刊定記』第4「教所被機」において、正為（『華嚴經』を受持する資格のあるもの）を説明する中、真具分滿教の性格に関して、慧苑は以下の様に述べる。

前中、即ち是れ具分の教機なり。（中略）持すとは、乘は是れ運載の義、謂は、無分別智所有の脩行及び所成の位等の一切諸法にして、行布の乗教に同じからず。彼の中の行 但だ一のみ。多く行ずも但だ多のみ、上の位も但だ上のみ、下の位も但だ下のみ。理事の外に在り、事理の外に在り。今ま此れ爾らざるなり。一即多にして一を壊せず、多即一にして多を失せず。上即下にして上を壊せず、下即上にして下を失せず。事即理にして理に非ず、理即事にして事に非ず。恒に是にして不是、不是にして是。理と事と鎔融し、互いに無障導なり。²⁴

²² 『華嚴經文義要決問答』：“慧苑師云、權・小二教中、事法以心法及心并不相應能、所造色以為其性。小乘教理法界以生空所顯無為性。權教大乘理法界以二空所顯不變真如而為其性。實教大乘理事無礙法界以為、無為無二鎔融法界而為其性。事事無礙法界以為、無為無二常蘊為性。[若兼ね顯辨用所依、則通有漏五蘊為性。]” (X12 680b-681a)

²³ 慧苑の二種十玄説に関しては、印度學佛教學研究第58号に掲載の拙稿“The Background of Huiyuan’s Philosophy”を参照されたい。

²⁴ 『刊定記』：“前中即是具分教機。（中略）持者、乘是運載之義、謂無分別智所有脩行及所成位等一切諸法不同行布乘教。彼中行但一。多行但多、上位但上、下位但下。理在事外、事在理外。今此不爾。一即多而不壞一；多即一而不失多。上即下而不壞上；下即上而不失下。事即理而非理；理即事而非事。恒是是、不是而是。理事鎔融。互無障導。” (X05: 29a-b)

ここでは、行布門の大乗、つまり大乗権教と異なり、円融門である大乗実教を説明しているが、一と一切、および、理と事が、互いにさまたげあうことなく無障礙であることが強調されており、これは、さきに確認したような法蔵の法界観と同様であろう。

4 澄観の場合

澄観によって大成された四種法界説に関しては、これまで多くの先行研究があるが、その概容だけ簡単に確認しておきたい²⁵。

澄観の若年期の著作とされる『法界玄鏡』(T45: 672c)には、「事法界」「理法界」「理事無礙法界」「事事無礙法界」という四種法界の明確な提示があり、『華嚴經』の究極の趣旨を表わすものとされているが、これらの法界の定義づけはなされてはいない。その四種の法界の連関性など、大まかな枠組みが示されるのは、『大華嚴經略策』(T36: 707c)においてである。そして、その後、澄観教学の集大成ともいえる『華嚴經疏』、および、その注釈書である『華嚴經隨疏演義鈔』(以下、『演義鈔』)において、この四種法界それぞれの詳しい説明が述べられ、「総該万有の一心」を根拠とした四種法界説が大系として成立する。

その『演義鈔』(T36: 31a-33b)では、法界を説くにあたって、「事法界」「理法界」「無障礙法界」の三種を挙げ、最後の「無障礙法界」を「理事無礙法界」と「事事無礙法界」の二種に分けて四種とし、その後に法蔵の五種法界を紹介している。これは、表面的には「無障礙」を掲げて法蔵の説を踏襲している姿勢を示しているものの、本質的には四種法界説であって、法蔵の五種法界とは異なっている。

本論文では「四種法界」それぞれの概念に関して取り上げることはせず、この「事」と「事」とが互いにさまたげることなく調和しているという「事事無礙法界」を頂点とする四種法界説を支えるものとして、澄観が「一心」「一心法界」「一真法界」を立てていることに注目したい²⁶。

この「一心」について、澄観は『華嚴經行願品疏』第四「辯定所宗」において、「所入の法界」に関して、以下のように述べる。

いま初なり。然るに其れ法界 界に非ず、不界に非ず、法に非ず、不法に非ず、名相無き中に、強いて名を立つるを為し、是れを無障礙法界と曰う。寂寥虚曠、冲深包博にして、萬有を總該し、即ち是れ一心なり。體有無を絶し、相生滅に非ず、終始を尋ぬること莫く、豈に中邊を見んや。聖智の境を為し、二智知らずして、唯だ證の所見なるも、五目もて照らす亡し。之を解すれば、則ち廓爾として大悟するも、之に迷えば、則ち生死無窮なり。諸佛の出世 本より開示して其をして悟入せしめんと欲するものなり²⁷。

²⁵ 澄観の四種法界説に関しては、坂本幸男 [1980: pp.72-100]、吉津宣英 [1985: pp.233-239]、木村清孝 [1992: pp.221-225]などを参照。また、澄観の著作の撰述年代に関しては、鎌田茂雄 [1965: pp.158-220]を参照。

²⁶ 澄観の一心に関しては、馬淵昌也 [2005]を参照。

²⁷ 『華嚴經行願品疏』：“今初。然其法界、非界非不界、非法非不法、無名相中、強為立名、是曰無障礙法界。寂寥虚曠、冲深包博、總該萬有、即是一心。體絶有無、相非生滅、莫尋終始、豈見中邊。為聖智境而二智不知、唯證所見而五目亡照。解之則廓爾大悟、迷之則生死無窮。諸佛出世、本欲開示令其悟入。”(X07: 498a-b)

これは、「総該万有の一心」について述べている有名な箇所であるが、この「所入の法界」はつまるところ、「一心」であるとされる。これは澄観における「一心」を端的に表したもので、澄観は「一心」を「一心法界」とも述べるように、自己と法界とを一体化した上で、その有様を如実に把握しようとするのである。

また、『華嚴經疏』においても、以下のようにある。

夫れ佛智 深に非ず、情にて迷い、遠と謂う。情亡び、智現れば、則ち一體遙に非ず。既に「一切法 即ち心の自性なるを知る」と言えば、則ち此の心 即ち一切法の性なると知る。今ま理 自心に現れ、心に即するの性 已に無邊の徳を備えん²⁸。

ここでは、『八十華嚴』(T19: 89a)の「一切法 即ち心の自性なるを知る」を解釈し、自らに引きつけて「此心」「自心」と述べている。ここから、澄観における一心の重要性が、夙に指摘される²⁹ように、自らの心をつめるという一種の実践的な環境の中で高まってきたものであると考えることが出来よう。そして、これは、さきの法蔵の様な、客観的に法界を捉え、その内容を精緻に説き明かそうとする立場とは異なっている。

このような両者の相違は、おそらくは、あくまでも法界を自己に引きつけた上で解釈するという澄観自身の問題意識にもとづくと考えられるが、この澄観の問題意識は、法蔵らとは異なり、むしろ当時活躍していた禅師たちの問題意識に近い³⁰。もちろん、禅師とひとくくりと言っても、初期の頃から北宗禅³¹、馬祖(709-788)の時代というように、時代ごとに細かな相違があるが、彼らの問題意識の根底には、現前の世界と自らの心、自己と世界との関係性を如何に整合的に把握するのかというものが流れている。禅師達は、この世界と自己との関係を把握するために、身体的実感によって理解しようとし、特に馬祖は、いまありありと現前に顕現する自らのその作用こそが仏にほかならないと説く。華嚴の文脈では、そのような身体的実感によって悟りを得ることは説かれはしないが、禅宗の影響を受けつつ、この世界と自己との関係を整合的に、論理的に捉え直そうとしたのが、この一心を基盤とした四種法界説に他ならないのではなかろうか。

²⁸ 『華嚴經疏』：“夫佛智深，情迷謂遠。情亡智現，則一體非遙。既言‘知一切法即心自性’，則知此心即一切法性。今理現自心，即心之性已備無邊之徳矣。”(T35: 643a)

²⁹ 鎌田茂雄 [1965: pp.513-524]、木村清孝 [1992: p.217] などによると、澄観の「一心」の強調は、澄観が修行の実践、特に観行と不可離なものとして『華嚴經』を読むことを目指したことに帰因するとされる。

³⁰ ただし、馬淵昌也 [2005: p.22] によると、澄観は一心を重視しつつも、禅宗の人々の心の特権視という事態を受けて、一方ではその独走に警戒的であり、この態度は、宗密が全てを統べる教判と実践システムの中核として、一心と智を立てていったこととは異なるものであるという。

³¹ 北宗禅というのは、8世紀初頭、都の長安・洛陽一帯で隆盛を誇っていた、神秀(606-706)を祖とあおぐ「漸修」の法門を指す。なお、彼らは自ら「北宗」と名乗っていたわけではない。「北宗」および「南宗」という用語は、神会(684-758)が現れて神秀らを批判し、六祖慧能の宗旨を闡明したことで、禅宗に「北宗(神秀)」と「南宗(慧能)」の相違が生じたため、両者を区分するために後代に設けられたものである。(小川隆 [2007: p.21] 参照)

ちなみに、四種法界説は、テキスト問題に関して諸説ある『法界観門』³²に依拠する部分が多く、この観行文献をもとにして澄観によってまとめられたとするのが定説であり、この点に関しては異論はない。

しかし、『法界観門』と同時期に、つまり、法蔵の晩年、ないし、法蔵の弟子の世代に編纂されたとされる観行文献が、明確に禅宗を意図し、上記のような問題意識にもとづいて編纂されていることは興味深い。以下には、その観行文献のなかから、『華嚴五教止観』を取り上げたい。

5 杜順撰『華嚴五教止観』

『華嚴五教止観』（以下、『五教止観』）は、現行の大正蔵 45 卷所収のテキストでは「京終南山文殊化身杜順説」とあるが、作者の問題に関しては様々な説があり、定説をみていない。

たとえば、「阿梨耶識」ではなく「阿頼耶識」、「独影像」「帯質像」などの新訳唯識の語が用いられること、則天武后が垂拱元年（685 年）に洛陽建春門内の敬愛寺に別に殿宇を造って号した「佛授記寺」という寺号が確認されることなどから、『五教止観』は、杜順の撰述ではなく、寺号が存在していた時期などから、垂拱元年から約 26・7 年の間（685-712）に編纂されたものとする説³³がある。

しかし、法蔵撰とされるも作者に関して定説をみていない『遊心法界記』と文章や語句が共通する部分が多く、単純に用語などから著者や成立年代を確定するのは危険であろう。

したがって、本論文においては、『五教止観』の著者問題・成立問題に拘泥せず、上述の思想史の流れの中でその内容を考察し、その位置づけを闡明にしたい。

5.1 『五教止観』の特徴

『五教止観』の特徴としては、第一に冒頭に示される五教がきわめて曖昧なものであることがあげられる。その五教とは、第一「法有我無門」、第二「生即無生門」、第三「事理圓融門」、第四「語觀雙絶門」、第五「華嚴三昧門」であるが、これらは表面的には法蔵の五教判になぞらえてはいるものの、内容は一致していない。たとえば、第一の「法有我無

³² 『法界観門』の成立問題に関しては様々な説があるが、本論文では、それまでの研究をふまえた木村清孝 [1968: p.68] の結論を採る。それは、「法蔵の発菩提心章の一部であったものが、8 世紀後半、遅くとも 870 年代までに抜抄されて、法界観門の題名のもとに流布された」というものである。しかし、この結論が導き出されて以降、敦煌文献の研究とともに禅思想の解明がすすんでおり、同時代の禅思想との関係などからも、『法界観門』を改めて考察し直す必要がある。

³³ 結城令聞 [1999] (結城令聞 [1969] の再録) の説。結城氏の結論は、法蔵の撰述であり、『遊心法界記』の草稿であるというものである。また、鈴木宗忠 [1934] は、『五教止観』と『法界観門』は杜順の作ではないとする。石井教道 [1964: p.301] は、「禅法盛んな中唐の代に禅教融合に力を尽くした或るものが『遊心法界記』の説を主として編集し、当時文殊として信仰されていた杜順の名に依って世に送り出したものではないかと思う」とする。石井公成 [2003a] も、基本的には鈴木氏の説を承けてはいるが、『遊心法界記』と『五教止観』は構成が同じであり、文章や語句が共通している部分はかなりあるものの、見逃すことのできない違いも多く異本扱いすることはできないとし、これらの観行文献は、法蔵没後（712 年以降）数十年の間に、北地の過激な禅宗の徒を批判し、華嚴観法のすばらしさを示すために製作されたとする。本論文は、撰述問題に関しては、石井教道・石井公成両氏の説を補強するものとなる。

門」はアビダルマの立場でありながら、阿頼耶識が説かれる。また、第三の「事理圓融門」は大乗終教の立場でありながら、「頓絶百非、見心無寄」とあり、禪宗を念頭においた頓教のあり方が説かれている。

そして、上記のうちの第五の華嚴三昧門が法界縁起にもとづく華嚴の観法である。その内容としては、まずは以下のようなものが挙げられる。

- 若し先に垢心を濯わざれば、以て其の正覺に登る無し³⁴。
- 須らく先に計執を打すべし、然る後に方めて圓明に入る³⁵。
- 若し能く空・有是くの如しと見れば、即ち妄見・心盡き、方めて理に順じて法界に入るを得るなり³⁶。
- 所以に先に妄心を剥し、後に乃ち法を示して見せしむ³⁷。

ここで説かれている観法は、“方”や“乃”といった「何等かの条件・前提があつてはじめて」というニュアンスの副詞が用いられているように、まずは迷いの状態にある心をただす必要があるというものであり、「漸修」とされる北宗禪のモチーフとの近似性をうかがわせる。

さらに、第四の語觀雙絶門においては以下のようにある。

故に經に云わく、「人 飲冷水を飲みて唯だ自ら知るが如し」なり。此の意 言外に在り。言に執して理を思ふ勿れ。理 言を出ず、捐きて理を求むる莫れ。解を諦かにし 竅を研げば、復自た顯然す。委細に瑩磨すれば、故に應に明なり³⁸。

教證の出典はよく分からない³⁹が、ここでも煩惱に覆われた心を磨き、鏡のように明にするという北宗禪の思想⁴⁰と近い主張が確認される。

さらには、石井公成 [2003a: p.50] において既に指摘されるように、第二の生即無生門には、外界の事象に関してその意味を尋ねる、いわゆる「指示問義」とよばれる問答に似せた記述⁴¹があり、『五教止觀』における禪宗、特に北宗禪の影響の大きさがうかがえる

³⁴ 『華嚴五教止觀』：“若先不濯垢心，無以登其正覺。”(T45: 512b)

³⁵ 『華嚴五教止觀』：“須先打計執，然後方入圓明。”(T45: 512b)

³⁶ 『華嚴五教止觀』：“若能見空、有如是者，即妄見、心盡，方得順理入法界也。”(T45: 512b)

³⁷ 『華嚴五教止觀』：“所以先剥妄心，後乃示法令見。”(T45: 512c)

³⁸ 『華嚴五教止觀』：“故經云‘如人飲冷水唯自知’也。此意在言外。勿執言思理。理不出言，莫捐而求理。諦解研竅，復自顯然，委細瑩磨，故應明耳。但須勤加用力，專志勿移。行住坐臥中無令暫廢，久作不已，自皂自深可信矣。”(T45: 512a)

³⁹ 石井公成 [2003a: p.52] は、この経文は六祖慧能に関わる言葉として知られる「如水飲水，冷暖自知」の句が想起されるとするが、『大毘盧遮那成佛經疏』（『大日經疏』）にも「如飲水者冷熱自知」（T39: 709c）とあり、当時、密教が隆盛しつつあったことを考えると、その可能性も否定することはできない。

⁴⁰ 「塵に覆われた鏡」というモチーフは、北宗禪の代表的な文献である『楞伽師資記』や『六祖壇經』などに多く確認される。その例に関しては枚挙に暇がないが、たとえば『楞伽師資記』「求那跋陀羅章」（柳田聖山 [1971: p.112]）には、「大道は本来り、広く遍ねく、円淨にして本より有り、因より得るにはあらず（中略）亦た銅鏡を磨くが如し、鏡面上の塵落ち尽くせば、鏡は自より明淨なり」とあり、『六祖壇經』（中川孝 [1976: p.27]）にも、「身は是れ菩提樹、心は明鏡の台の如し。時時に勤めて拭拭し、塵埃に染せられること莫れ」とある。

⁴¹ 『華嚴五教止觀』：“問，不違世間，喚作何物？答，是枕。問，復是何。答，是名。又問，此是何枕？

のである。

また、第五の華嚴三昧門における事事無礙に関しても、上来考察してきた法蔵や慧苑のような、無障礙を至上としつつ、その中に事事無礙および理事無礙を包括するという無礙のあり方が説かれているわけではなく、あくまで、空観にもとづいての一と多の無礙が説かれるのみである。

問う、是くの如く見已れば、云何んが方便もて法界に入るや。答う、入方便と言うは、即ち縁起の法の上に於いて、息を消して之を取るなり。

何とならば、即ち此の縁起の法即空無性なり。無性に由るが故に、幻有方めて成ず。然るに、此の法は、即ち全く無性の性を以て其の法と爲すなり。是の故に、此の法即ち無性にして、相い存するを礙げざるなり。若し無性ならざれば、縁起成ぜず。自性不生にして皆な縁に従うを以ての故に。既に全く性を收め、性を盡くせば、即ち無爲にして分別すべからず。其の大小に隨えば、性圓ならざる無し。一切も亦た即ち全く性を身と爲す。是の故に、全く彼此たりて、即ち性幻相を礙げず。所以に、一衆多を具す。既に彼と此と全體相收せば、彼と此の差別を礙げざるなり。是の故に、彼の中に此有り、此の中に彼有り⁴²。

ここでは、観法を修行の方便として評価し、その内容を紹介しているのであるが、空＝無自性にもとづいて一と多の無礙を説明していることが確認される。しかし、このような空観にもとづく無礙の説明という形式は、法蔵や慧苑の文献にはあまり確認されない⁴³。彼らがその著作の中で展開する事事無礙の論証過程は、あくまでも理事無礙を前提としての事事無礙であり、事象の背後の形而上的真理を指定したものである。たとえば、『華嚴經指歸』には以下のようにある。

十に法性融通力の故にとは、謂は若し唯だ事相に約せば、^{たがい}互相に礙げ則入すべからず。若し唯だ理性に約せば、則ち唯だ一味にして則入すべからず。今ま則ち理と事と融通し、斯の無礙を具う。謂は、理と異ならざるの事具さに理性を攝せし時、彼の理

答、是木枕。又問、木枕復は何? 答、不是名。又問、既不是名、喚作何物? 答、是句。又問、枕喚作何物? 答、不是句。又問、既不是句、喚作何物? 答、是名。又問、名將何用? 答、名將呼事。又問、素將來? 答、枕到來也。即指到來者、是何? 止不須語。此是默答。”(T45: 510b)

⁴² 『華嚴五教止觀』：“問如是見已、云何方便入法界耶? 答言入方便者、即於縁起法上、消息取之。何者、即此縁起之法即空無性。由無性故、幻有方成。然此法者即全以無性性爲其法也。是故此法即無性而不礙相存也。若不無性、縁起不成。以自性不生皆從縁故。既全收性盡性、即無爲不可分別。隨其大小、性無不圓。一切亦即全性爲身。是故全彼爲此、即性不礙幻相。所以一具衆多。既彼此全體相收、不礙彼此差別也。是故彼中有此、此中有彼。”(T45: 513a)

⁴³ むしろ、このような空観にもとづいたかたちでの事象の重視という考え方は、『法界觀門』において説かれる「周偏含容観」との近似性をうかがわせる。「周偏含容観」は、現象の背後にある形而上的真理を拒否した考え方で、現象的世界に存在している個物と個物との関係を問題とし、個物相互間の融即を認めたものである。さきに示したように、本論文では、『法界觀門』は法蔵撰とされる『華嚴發菩提心章』からの抄出とみなすが、『華嚴發菩提心章』では「周偏含容観」は五門のうちの第三門であり、重要視されているのは、理と事、事と事、一と多などの多様な無礙のあり方を説く第五「理事圓融義」である。このように考えた場合、『華嚴發菩提心章』が先行する文献であるならば、『五教止觀』や『法界觀門』における事事無礙の記述は、編者が自らの問題意識の下、それはおそらく北宗禪を念頭においたものと思われるが、法蔵の文献をベースに再構築したものと捉えることもできよう。

と異ならざるの多事をして、彼の所依の理に随わせ、皆な一中に於いて現ぜしむ。若し一中に理を攝めて盡くさざれば、即ち眞理に分限の失有り。若し一中に理を攝めて盡くし、多事理に随わずして現ずれば、即ち事理の外に在する失あり。今ま既に一事の中に全く理を攝むるに、多事豈に中に於いて現ぜざるや。⁴⁴

そして、この後に、教証として『六十華嚴』「舍那品」(T09:412c)と「不思議品」(T09:591c)とが引用され、理と事とが融通することによって、諸々の事のあいだの無礙が成り立つことが、「理の不可分性」などを用いて説明される。また、『華嚴經文義要決問答』の「法界義」においても、法蔵同様の慧苑の事事無礙に関する説明⁴⁵が確認され、両者ともに、形而上的な真理としての「理」と「事」との無礙を説く理事無礙を、事事無礙の必要条件と考え、重要視していたことが分かる。そして、『五教止觀』が、さきの引用箇所あとも一珠と一切珠の喩えを用いて一と一切の無礙を説き、事象のみを重視していることと比較すると、第五の「華嚴三昧門」に華嚴の觀法を位置づけてそのすばらしさを顕彰してはいるものの、その内容は、法蔵や慧苑の「事」的な思想とかなり隔りがあると言わざるをえない。

これらを踏まえると、やはり『五教止觀』は、その記述の傾向から、眼前に台頭する北宗禪を念頭に置いて著されたものであり、けがれた心という問題意識や事事無礙の内容からも、慧苑以降の世代、特に『刊定記』の撰述年代と想定される開元18年(730年)以降⁴⁶と考えられる。また、簡略な科段分けや思想内容の平板さなどから、何等かの講義録である可能性も考慮にいれなければならないし、撰述の年代等々に関しても、同様に觀法を説く著者不明の華嚴文献『法界觀門』『遊心法界記』『妄心還源觀』などを合わせて考察する必要がある。これらは今後の課題としておきたいが、ひとまず、事事無礙を中心とした「事」的思想史の文脈からは上記のような位置づけになると想定しうる。

6 むすびと展望

以上、法蔵から澄観へと至る華嚴宗の諸師ごとの事事無礙の思想史的展開、および、それと関連して、著者不明の華嚴觀行文献『五教止觀』の思想的位置づけに関して考察した。まとめると、法蔵は、五種法界説に確認されたように、事事無礙を至上とするのでは

⁴⁴ 『華嚴經指歸』：“十、法性融通力故者、謂若唯約事相、互相礙不可則入。若唯約理性、則唯一味不可則入。今則理事融通、具斯無礙。謂不異理之事具攝理性時、令彼不異理之多事隨彼所依理皆於一中現。若一中攝理而不盡、即眞理有分限失。若一中攝理盡、多事不隨理現、即事在理外失。今既一事之中全攝理、多事豈不於中現。”(T45:595b)

⁴⁵ 『華嚴經文義要決問答』：“問、理事無礙中無分限理、全在一塵時隨塵少不? 設爾何失? 二俱有過。謂理若同塵少、則理有分限。若不同塵少、應不全在。答、理、事相望、非一非異。非一故、理在限事、全理而非理。非異故、無限理而全在限、有限事而遍無限。問、無限理性全在一塵時、餘塵之内亦在此理不? 設爾何失? 二俱有過。若餘塵亦有、則有多箇理性。若言非多總共一理者、顯此一中理應非是全。若一不全、則理可分割。若餘塵中無者、則理性應不遍。彼塵應在法性之外。答、理性自體、非合非散。此塵彼塵各無自性、即體同理隨而融。融相如何? 謂一塵即是一切塵故、理全在一塵時、即是全在一切塵中。以一切塵即是一塵故、理在一切時、即是全在一塵之中。是故、在一在多、非合非散、一全多全、皆無障礙。”(X12:686a-687a)

⁴⁶ 『刊定記』の撰述年代に関しては、現存資料からは、はっきりと特定できない。本論文では、『刊定記』が『華嚴經音義』などに説明を譲る箇所があること、開元18年頃撰の『開元釋教錄』に、『華嚴經音義』が記載されるも『刊定記』の記載が無いことから、開元18年以降とした。

なく、事と理、理と事、一と多などが互いにさまたげ合うことなく調和するさまを「無障礙」とし、そこに『華嚴經』のあり方を見ていた。さらに法蔵の様な事事無礙を至上とせず、それを含んだより統合的な立場を至上とする姿勢は、現存する文献に限られている慧苑からも確認され、少なくとも、法蔵およびその弟子の世代までは、事事無礙至上の考え方はあまりみられない。

しかし、澄観はそれまでとは明確に異なり、事事無礙を頂点とする四種法界を立て、その根底に「一心」を置く。このような現象世界のあり方として法界を自己の心に引きつけて主体的な解釈を行う澄観の姿勢と、あくまでも法界を仏の世界として捉え、客観的に精緻に考察するという法蔵らの姿勢とは逕庭がある。このような澄観の問題意識は、一概に同じであるとはいえないが、当時眼前に台頭していた禅師たちのものに近い。

さらに、法蔵から澄観までの思想史を事事無礙を縦糸として捉え直し、その枠組みの中で、『五教止観』という著者不明の華嚴観行文献を考察すると、「散見される北宗禅的な色彩」や「華嚴三昧門における事事無礙の内容」などから、はっきりと断定はできないものの、従来よりもその成立は新しく、法蔵の弟子の世代(およそ730年)以降から北宗が勢力を失うまでの間と考えられる。

本論文において考察の中心に据えた「事」的思惟、それは様々な思想との交流を経て洗練され、特に唐代に、事事無礙を至上とした四種法界説というかたちで、ひとつの頂点に達する。そして、それは中国華嚴宗の代表的学説であるが、華嚴宗の内部だけで形成されたわけではなく、また諸師が伝統的につむぎ続けた学説でもない。むしろ、当時めざましく活躍していた禅宗の人々の影響を受けつつ生まれたものであり、法蔵・慧苑から澄観への変遷を考えると、当時の人々の問題意識の根底には、現前の世界と自らの心、自己と世界との関係性を整合的に説き明かそうとする姿勢を看守することができ、そのような意識にもとづいて生み出されたものが、澄観による四種法界説であると言えよう。したがって、伝統的に主張されるような華嚴から禅へという一方向的な流れのみならず、華嚴の教理と禅の思想などがパラダイムにもとづいて攪拌され、ひとつの思想潮流が形成されていたと考えたい。今後は、華嚴という狭い範囲ではなく、唐代仏教史というより大きな枠組みの中で、当該文献の研究をすすめる必要があろう。

また、文献学的な見地からの展望として、法蔵撰述とされる華嚴観行文献は、『五教止観』をはじめ、『妄盡環源観』や『遊心法界記』など、その撰述問題は定説を見ておらず、思想内容の解明や思想史的位置づけに関してはあまり進んでいないのが現状である。無論、成立年代をはじめとして基本的な調査が必要であるが、唐代の仏教思想史において非常に重要な資料であり、これらの文献に関しても研究をすすめていきたい。

(参考文献)

- 青木 隆 [2000] 「地論宗の融即論と縁起説」, 北朝隋唐『中国仏教思想史』, 法蔵館, 京都, pp.179-201.
- 石井 公成 [1996] 『華嚴思想の研究』, 春秋社, 東京.
- 石井 公成 [2003a] 「華嚴宗の観行文献に見える禅宗批判」, 『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』 17, pp.47-62.

- 石井 公成 [2003b] 「禅宗に対する華嚴宗の対応 —智儼・義湘の場合—」, 『韓国仏教学 SEMINAR』 9, pp.123-147.
- 石井 教道 [1964] 『華嚴教学成立史』, 石井教道博士遺稿刊行会, 東京.
- 鎌田 茂雄 [1965] 『中国華嚴思想史の研究』, 東京大学出版会, 東京.
- 鎌田 茂雄 [1979] 『仏典講座 28 華嚴五教章』, 大蔵出版, 東京.
- 菅野 博史 [1994] 『中国法華思想の研究』, 春秋社, 東京.
- 金 天鶴 [2005] 「東アジアの華嚴思想における無碍説」, 『インド哲学仏教学研究』 12, pp.53-103.
- 木村 清孝 [1968] 「『法界観門』 撰者考」, 『宗教研究』 41-4, pp.47-74.
- 木村 清孝 [1977] 『中国初期華嚴思想の研究』, 春秋社, 東京.
- 木村 清孝 [1992] 『中国華嚴思想史』, 平樂寺書店, 京都.
- 馬淵 昌也 [2005] 「澄観教学における一心の位置づけをめぐる」, 『東アジア仏教研究』 3, pp.3-25.
- 中川 孝 [1976] 『六祖壇経』, 筑摩書房, 東京.
- 小川 隆 [2007] 『神会 敦煌文献と初期の禅宗史』, 臨川書店, 京都.
- 大竹 晋 [2007] 『唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究 —智儼・義湘から法蔵へ—』, 大蔵出版, 東京.
- 坂本 幸男 [1956] 『華嚴教学の研究』, 平樂寺書店, 京都.
- 坂本 幸男 [1980] 『坂本幸男論文集 第2巻 大乘仏教の研究』, 大東出版社, 東京.
- 鈴木 宗忠 [1934] 「華嚴宗の傳統について (上) 智儼初祖説の提唱」, 『哲學雑誌』 563, pp.34-65.
- 柳田 聖山 [1971] 『初期の禅史』, 筑摩書房, 東京.
- 吉津 宜英 [1985] 『華嚴禅の思想史的研究』, 大東出版社, 東京.
- 結城 令聞 [1969] 「華嚴の初祖杜順と法界観門の著者との問題」, 『印度学仏教学研究』 18-1, pp.32-38.
- 結城 令聞 [1999] 「華嚴の初祖杜順と『法界観門』の著者との問題」, 結城令聞著作撰集 2 『華嚴思想』, 春秋社, 東京, pp.147-155.

2010.3.9 稿

なかにし としひで 東京大学大学院博士課程・日本学術振興会特別研究員 DC

History of the Notion of the “Phenomenal” in Tang Dynasty Buddhism
— With a Central Focus on the Texts of Huayan Buddhism —

Toshihide NAKANISHI

“The non-obstruction between the phenomenal and the phenomenal” (*shi shi wu'ai* 事事無導) is a representative concept of Huayan Buddhism and a way of thinking that emphasizes the phenomenal (*shi* 事) paying maximum attention to the phenomenal world.

The doctrine of four kinds of *dharmadhātu* (*fajie* 法界) wherein this notion of the “non-obstruction between the phenomenal and the phenomenal” is placed at the highest level, has been regarded as a distinctive expression of the thought of the Huayan school in China. However, Fazang 法藏 (643–712), the third patriarch and the systematizer of Huayan doctrine not only did not place the concept of “non-obstruction between the phenomenal and the phenomenal” at the top, but did not even use the term in his writings. The same is true for his disciple Huiyuan 慧苑 (673?–743?).

In this paper, we focus on the concept of “non-obstruction between the phenomenal and the phenomenal,” taking into consideration the attitude of Huayan scholars toward the phenomenal world in terms of its history of development. Additionally, in reference to this concept, we examine the placement in the history of ideas of the text *Huayan wujiao zhiguan* 華嚴五教止觀, the authorship and dating of which have up until now not been adequately clarified. Our findings can be summarized as follows.

In Fazang’s five kinds of *dharmadhātu* doctrine, he did not place the concept “non-obstruction between the phenomenal and the phenomenal” on top. Rather, he regarded as paramount the non-obstruction of the phenomenal and the absolute (*li* 理), the absolute and the phenomenal, one and all as unhindered (*wu zhang'ai* 無障導), as conceived in the worldview of the *Buddhāvataṃsakasūtra*. Further, this attitude can be confirmed from his disciple Huiyuan.

Differing on this point was Chengguan 澄觀 (738–839), the fourth patriarch, and the one who established the doctrine of four kinds of *dharmadhātu*, placing emphasis on the notion of “non-obstruction between the phenomenal and the phenomenal” taking the One Mind (*yixin* 一心) as its basis. He applied himself in the explication of this concept using a rigorous approach, one which was similar to an awareness of the issues of the contemporaneous Chan Buddhists.

In addition, we work out the history of ideas from Fazang to Chengguan with a central focus on the notion of “non-obstruction between the phenomenal and the phenomenal,” within the framework of which we examine the *Huayan wujiao zhiguan*, clarifying the fact that this text was composed within the time period starting from 740 up to the date when the northern school of Chan Buddhism (*Beizong* 北宗) faded into the background.