

## On the Metaphor that Xianyan uses

Taichirō YOSHIKAWA

From the tenth century to the twelfth century beginning, the Liao 遼 dynasty (916–1125) governed the northeastern China. The successive emperors believed in Buddhism deeply, and the Buddhism culture of Liao developed very much. Liao Buddhism produced a large number of monks. One of them was Xianyan 鮮演 (?–1118), who was known as a scholar of Huayan thought.

Xianyan's *Huayan jing tanxuan jueze* 華嚴經談玄決擇, which is a commentary on Chengguan's 澄觀 (738–839) *Huayan jing shu* 華嚴經疏 and *Suishu yanyi chao* 隨疏演義鈔, occupies the important position as a work showing the high level of Liao Buddhism. And the manuscript is kept in Kanazawabunko 金沢文庫 in Japan.

As a characteristic of Xianyan overlooked in a precedent study, we can point out his overuse of a metaphor. When some contradiction occurs in an argument about a doctrine, he tends to try cancellation of it with a unique metaphor. On that occasion, he often pushes forward proof while comparing a metaphor and teaching one by one.

Such a tendency of Xianyan lets us recall Zongmi 宗密 (780–841). He also overuses metaphors and compares a metaphor and teaching. He suggests that one should refer to the footnote at which teaching is written in after understanding a sentence of a metaphor completely.

In this article, we hypothesize that there is the influence of Zongmi in a background of Xianyan's overuse of a metaphor. Secondly, we examine an example of the *Huayan jing tanxuan jueze* concretely in order to verify the above-mentioned hypothesis and elucidate that Xianyan succeeds to Zongmi's style of a description.

## 鮮演の用いる比喩について

吉川太一郎

## 1 はじめに

鮮演 (?-1118) の『華嚴経談玄決択』(『決択』と略称) は遼代華嚴教学の代表的な書物であり、華嚴宗の第四祖澄観 (738-839) の主著『華嚴経疏』の三巻までと、『随疏演義鈔』(『演義鈔』と略称) の十五巻までを注釈したものである。鮮演は五教性悪説の提唱者として知られ、この性悪説についてはすでにいくつかの研究において検討されている<sup>1</sup>。また、『決択』の総合仏教的特色を指摘する研究も木村清孝氏により提示されている<sup>2</sup>。

ところで、従来の先行研究で見落とされている鮮演の特色のひとつに、比喩の多用を指摘することができる。教理に関する議論において何らかの矛盾や問題点が発生する場合、あるいは異なる概念を分別する場合に、鮮演は「以喩対法」として比喩と法を対応させながら論証をすすめていくことが多いのである。また、他の著作からの引用がかなりの部分を占める『決択』の文章全体において、鮮演の文体的特徴がよく出ていると思われるのが比喩に関する部分なのである。

鮮演のこのような傾向は宗密 (780-841) を想起させる。宗密も「法喩一一相照」と述べているように、しばしば比喩と法を一つ一つ対応させながら説明するという手法をとり、たとえば『禪門師資承襲図』において禪の四宗 (北宗・洪州宗・牛頭宗・荷沢宗) の差異をあらわすのに用いた摩尼珠の比喩などが有名である<sup>3</sup>。『決択』における引用回数が多いことから察するに鮮演は宗密の著作に慣れ親しんでいたはずであり、無意識のうちに宗密の書き方の影響を受けたとしても不自然ではない。また、意識的に宗密を模倣した可能性を否定することもできない。

そこで本稿では、まず鮮演の比喩の多用の背景には宗密からの影響があるのではないかという仮説をたて、鮮演の用いる比喩を具体的に分析し、宗密の「法喩一一相照」の叙述法が鮮演の「以喩対法」の手法に継承されていることを提示してみたい。

## 2 法喩一一相照

宗密は『禪門師資承襲図』・『禪源諸詮集都序』などにおいて比喩を多用する傾向にあるが、鮮演に与えた影響を考察する上で『禪門師資承襲図』の次の一節は重要である。

随喩以法合之、随文以注对之。冀法喩一一相照易見也。然初覽時但請且一向読喩弁本末。了然後却再以注文对弁其理。(卍統 110, 436 左上)

訳：比喩にしたがって法をこれに合せ、文にしたがって注をこれに対応させる。願わくば法と比喩を一つ一つ相互に照らし合わせてほしい、そうすれば理解しやすくなる。最初に閲覧するときはただひたすら比喩の部分を読みその本末の弁別につとめる。比喩が理解できたら今度は注と文を対照して、その理を明らかにする。

<sup>1</sup> 脇谷 [1913], 木村 [1979].

<sup>2</sup> 木村 [1980]. なお、この論文で木村氏は天台・法相・禪からの影響を分析している。

<sup>3</sup> 『禪門師資承襲図』(卍統 110, 436 左上～437 右下).

これは有名な摩尼珠の比喩を開陳するにあたって述べられたものであり、ここで重要なのは宗密が以下に展開される比喩の叙述の形式と読解方法を自ら提示している点である。この比喩の特徴は、まず摩尼珠の映し出す黒色を基調にした詳細な比喩の文章があり、比喩の各部分に対応する法が脚注として随所に挿入されている点にある。宗密は比喩の文と脚注の法を照らし合わせながら詳細に禪の各宗を分別するが、摩尼珠の比喩の結びは次のようになっている<sup>4</sup>。

(喩・文)	(法・注)
若認得明珠是能現之体永無變易	荷澤
但云黒是珠	洪州宗
或擬離黒覓珠	北宗
或言明黒都無	牛頭宗

鮮演はこの摩尼珠の比喩を『決択』巻六において引用するが<sup>5</sup>、ただ引用しているだけでなく、自ら叙述するとき明らかに宗密のスタイルを模倣したと思われる例を『決択』の随所に見いだせる。たとえば鮮演が頓漸二教を分別するためにもちいた夢の中の病気の比喩は、摩尼珠の比喩にもっとも類似している。一方、「法喩一一相照」の叙述の形式を鮮演は複雑な問題を論証する場合にも用いているがこれは宗密には見られない新しい傾向である。以下に信満成仏と断惑と頓漸分別の問題を論じる箇所鮮演の用いる比喩を検討し、鮮演が宗密の叙述法をどのようなかたちで継承しているのかを明らかにしたい。

### 3 信満成仏論で用いる比喩

まず、信満成仏論で鮮演の用いる比喩から検討する。

#### 3.1 信満成仏に関する問題提起

信満成仏は十信の満心において仏果を得るとする華嚴教学の有名な修道論である。ただし『華嚴経』には十住品・十行品・十向品・十地品はあっても、十信品という名の章は存在しない。信満成仏が論じられるようになったのは初期華嚴教学においてであり、智儼(602-668)の『五十要問答』<sup>6</sup>や法蔵(643-712)の『五教章』<sup>7</sup>のなかにその用例を見いだせる。

『決択』巻二で鮮演は、『演義鈔』の「十信撰於諸位。諸位十信歴然」<sup>8</sup>の一文について、「十信撰於諸位」は円融に「諸位十信歴然」は行布にあたるとした上で、次のような問いを立てる。ちなみに円融と行布は華嚴教学の階位説と密接な関わりをもつ用語であり、前者は一つの階位がその他の前後の階位を撰することを意味し、後者は階位を一段ずつ登ってしだいに仏地にいたることを意味している。

<sup>4</sup> 『禪門師資承襲図』(卍統 110, 437 右下)。

<sup>5</sup> 『決択』巻六(卍統 11, 496 右下～左下)。

<sup>6</sup> 『五十要問答』巻上(大正 45, 521a)。

<sup>7</sup> 『五教章』巻二(大正 45, 490a)。

<sup>8</sup> 『演義鈔』巻一(大正 36, 9c)。

問。約円融義，十信撰於諸位，為於信位実成仏耶。為実未成仏耶。若実成仏，住行向等便徒虚設，若実未成仏，信該果海，有言無義。（卍統 11, 426 左下）

訳：質問する。円融の義にもとづけば、十信位は諸位を撰するが、信位における成仏は本当の成仏であるのか。本当はまだ成仏していないのか。本当の成仏とすれば、住・行・向などの〔菩薩の修行の階位は〕いたずらに虚しく設定されたものとなる。本当にはまだ成仏していないとすれば、信が果海を該ねるという〔表現〕は、言葉だけで意味はないことになる。

ここで問題になっているのは、十信位における成仏は実成仏であるか、それとも実未成仏であるかということである。要するに信満成仏は真実の成仏であるのかどうか問われているのである。

円融門によればすでに成仏し、行布門によればまだ成仏しないと、あるものはいうが、それにしたがえば十信以後の階位は行布門の修断のみになると、鮮演はいう。円融門によれば十信位においてすでに成仏しているので、その後の階位において何度も成仏を繰り返す必要はないからである。

しかるに仏になった状態でも煩惱の修断があるとすれば、妙覚位の後にも修断は続くことになる。そうすると必然的に後の階位の仏のほうが煩惱を断つ量が多くなり、前位の仏より劣るという事態を招いてしまう。

以上が信満成仏に関して鮮演の行う問題提起である。

### 3.2 六面鏡の比喩

このような問題点を解決するために鮮演は「以喩対法，朗在目前」というように、六面鏡の比喩を用いて会通を試みている。この論証は七つの部分からなり法と喩をそれぞれ対比して示すと次のようになる<sup>9</sup>。

(法)	(喩)
①六位互撰	①如六面鏡互現其影
②信撰余五位	②如第一鏡影現五鏡影
③信位有障 信撰諸位一切皆障 是知一障一切障	③第一鏡上塵垢昏塗 彼鏡中影一切不現 是知一昏一切皆昏
④如在信位修断其障 能撰之障既断 所撰之障一切皆除 是則一断一切皆断	④如磨第一鏡塵垢皆除 不唯能之鏡昏除 鏡中之影昏障亦無 即是一磨一切皆磨 一現一切皆現
⑤約信位中諸位惑障皆断 豈不名仏	⑤約第一鏡塵垢皆除 豈非明淨
⑥約住位中諸位惑障全未断故 豈得名仏	⑥約第二鏡中諸鏡塵垢全不磨故 豈名明淨
⑦是知位位円修円断	⑦譬如鏡鏡全磨全淨

宗密の摩尼珠の比喩では法の部分は脚注になっていたが、ここでは脚注の形式をとっていないため喩と法の文字の大きさが同じであり、また喩と法の順番が逆で法の文が先行し

<sup>9</sup> 『決撰』巻二（卍統 11, 426 左下～427 右上）。

ている。

六面鏡の比喩の内容についていえば、第一の鏡を十信位に、第二の鏡を十住位にというふうに鏡と修行の階位を対応させ、まず六面鏡が相互に影を現し出すことを六位が相互に包摂する関係にたとえ(①)、第一の鏡にその他の五つの鏡の影を映し出すことを十信位が諸位を摂するのにととえる(②)、次に第一の鏡の上に塵があるとすべての影像が見えなくなることを一障一切障にたとえ(③)、第一の鏡を磨けばそれに摂せられる五つの鏡の汚れが落ちることを一断一切断にたとえ(④)。しかし、第一の鏡を磨くだけでは充分ではない。なぜなら華嚴の一摂一切の論理によれば、十住位・十行位・十向位・十地位などの各位に摂せられるところの十信位の障りも断たなければならないからである(⑤・⑥)。最終的に煩惱の完全な滅除を成就するためには、その他の鏡も同時に一つ一つ磨くこと、すなわち一つ一つの階位における煩惱の修断が必要とされるのである(⑦)。

ところでこの六面鏡の比喩は、筆者の見るところによれば、二つの比喩を組み合わせたものといえる。その二つは何かといえ、一つは華嚴教学の重重無尽をあらわす多鏡の比喩であり、もう一つは禅思想で説かれる鏡塵の比喩である。

前者の一例として、智儼の『一乗十玄門』・第二因陀羅網境界門の一節を示す。

猶如衆鏡相照，衆鏡之影見一鏡中。如是影中復現衆影。一一影中復現衆影。即重重現影成其無尽復無尽也。(大正 45, 516b)

後者については、北宗禅の神秀(?-706)の偈を以下に示す。

北宗意者，衆生本有覺性，如鏡有明性。煩惱覆之不見，如鏡有塵闇。若依師言教，息滅妄念，念尽，則心性覺悟，無所不知。如磨弘昏塵，塵尽，則鏡体明淨，無所不照。故彼宗主神秀大師呈五祖偈云。身是菩提樹。心如明鏡台。時時須拭。莫遣有塵埃。(卍統 110, 435 左上)

ちなみにこれは宗密の『禪門師資承襲図』から引いたものであるが、鮮演も『決択』巻三において引用している。<sup>10</sup>

#### 小結

このように多鏡と鏡塵の比喩は唐代から存在しており、おそらく鮮演自身も知っていたはずである。ただ二つの比喩を組み合わせて信満成仏の説明に用いた例は、先行文献には見当たらないので、鮮演独自の表現とみなしてもよからう。

また宗密の比喩と比較すれば、法の部分が脚注になっていない点と法の文が喩の文に先行する点は異なるが、「法喩一一相照」の叙述法は忠実に継承されており、比喩を先に理解してからそれぞれ法と照らし合わせるという宗密の示す読み方が適用される文章であることはたしかである。また、信満成仏論というような複雑な問題の論証における比喩の活用は、宗密の段階ではあまり見られず鮮演において目立ってくる傾向である。

#### 4 断惑論で用いる比喩

次に、断惑論で鮮演の用いる比喩を吟味してみたい。

<sup>10</sup> 『決択』巻三(卍統 11, 437 右上～下)。

#### 4.1 断惑に関する問題提起

『決択』巻三において、『華嚴経疏』の「普賢行品説一断一切断等故」<sup>11</sup>の一文を注釈する箇所、次のような設問がなされている。

問. 信心満位円断惑已, 至住等位更断惑不. 若有, 前位不成円断. 若无, 後位更徒施設. (卅統 11, 444 右下)

訳: 質問する. 信心の満位に惑を完全に断滅してしまったら, 十住などの階位にいたってもさらに惑を断つのか断たないのか. もし [断惑が] あるとすれば, 前位における完全な断滅は成立しない. もし [断惑が] ないとすれば, 後位をさらに設ける意味がなくなってしまう.

この断惑に関する質問に答えるため, 鮮演は有師の説を持ち出す. 有師が具体的に誰をさすのかは不明であるが, ともかくその説によると, 智照体空・本清浄のゆえに「円断」といい, 法界縁起の義にもとづけば仮相が常に存在するゆえに「円不断」という. 仮相が常に存在するから, 後位の惑も存在するのである.

この説に対して鮮演はさらに二つの問いを投げかける.

第一は, 惑の体空義・本清浄義は断義と不断義のどちらに属するのかという問題である. 断義に属するとしても, 体空義によって惑は真体に同ずるため断ぜられない. 不断とするなら, 智照体空・本清浄のゆえに円断という説は成立しなくなってしまう.

第二は, 存在するところの仮相ははたして断ぜられる法であるのかという問題である. もし断ぜられるとすれば, 前位において仮相は断たれるため後位に至る必要性はなくなってしまう. 断ぜられないとすれば, 後位においてもまた惑は断滅されず, 際限がなくなってしまう.

#### 4.2 一月四舟の比喩

##### 4.2.1 円融と行布

このような問題を会通するため, 鮮演は舟と月のたとえを打ち出す. すなわち前節の信満成仏の議論のときと同様に「以喩対法」の手法によって説明を行おうとするのである. ちなみにここでも脚注の形式をとっていないため喩と法の文字の大きさは同じである.

如孤舟澄江看月. 二舟在北, 千里同看一月. 二舟在南, 千里同看一月. 在北一月非南. 在南一月非北. 前位所断之惑, 非後位所断之惑. (卅統 11, 444 左上)

訳: たとえば舟が水の澄み渡る川で月を見るようなものである. 二舟は北の千里かなたにおいて同じく一月を見る. 二舟は南の千里かなたにおいて同じく一月を見る. 北にある一月は南には存在しない. 南にある一月は北には存在しない. 前位において断ぜられる惑は, 後位において断ぜられる惑ではない.

南北に流れる川があって, 北に舟が二艘, 南に舟が二艘浮かび, それぞれ一月を眺めているという状況がここではまず示される. また北で見られる月と南で見られる月は, 前位で断たれる惑と後位で断たれる惑とにそれぞれ対応している.

<sup>11</sup> 『華嚴経疏』巻一 (大正 35, 504c).

次に北の二舟のうち一艘はその場にとどまり、もう一艘は南にゆく。止まっている舟は月は北にあると思ひ、南にゆく舟は月が南についてくると思ふ。鮮演は北にとどまる舟の月がずっと北にとどまることを、前位の惑がすべて前位にとどまる意味にたとえ、これを行布とする。一方、南に向かう舟の月は北の月と分離せずに丸ごと南に向かうことを、前位より後位に即する惑がすべて後位に即する意味にたとえ、円融と規定する。

次に南の二舟のうち一艘はその場にとどまり、もう一艘は北にゆく。止まっている舟は月は南にあると思ひ、北にゆく舟は月が北についてくると思ふ。ここでも鮮演は南にとどまる舟の月がずっと南にとどまることを、後位の惑がすべて後位にとどまる意味にたとえ、これを行布とする。一方、北に向かう舟の月は南の月と分離せずに丸ごと北に向かうことを、後位より前位に即する惑がすべて前位に即する意味にたとえ、円融と規定する。

#### 4.2.2 断と不断

以上により北には二つの舟が最初とは異なる組み合わせで存在することになる。すなわち、最初から北にとどまる舟と、南から北にやって来る舟とである。そして北の舟のいる地点に、南からの舟がたどり着くと、それぞれの見ている月も重なり合つて一つになる。これは、もとから前位にある惑と、後位から前位に即する惑の両者が重なり合つて一つの惑となることを意味する。同じように南の二舟の見る月も、もとから後位にある惑と前位から後位に即する惑の両者も、それぞれ重なり合つて一つになると述べたあと、議論は断惑の問題へと移行する。鮮演は以下に示すように、比喩と法を対比させながら論証を進めていく<sup>12</sup>。

(喩)	(法)
在北之中 欲以棹排 <sup>13</sup> 其月	前位之中 欲以智断其惑
論彼月相本空 其性常湿更不仮排	論彼惑体本空 其性常真更不待断
況排与不排無殊	況断与不断常一
論彼月相仮有其状円白 故須仮排	論彼惑相仮有其状輪廻 故須仮断
排即成無 不排乃有	断即成無 不断乃有

鮮演は、智により惑を断つことをたとえて「以棹排其月」という。ひとまず直訳してみれば、棹によりその月を排除するとなるが、これではややわかりにくい。まずこの場合の月には、天空の月と、水面に映る月の二つが考えられるが、直後に「月相本空、其性常湿」とあるから、水面の月にとるのが妥当であろう。そうすれば、棹で水面の月を覆う、もしくは棹で水面を波立たせることにより月の映像を消去する意味に理解される。天空の月としたら、「其性常湿」とのつながりが悪くなる。

つづいて、惑体の本空と惑相の仮有が論じられる。惑体はその本性が常に真であるから断たれず、惑相は輪廻のすがたをとるから断つ必要がある。体については、断つても断たなくても同じであり、相については、断てばなくなるし断たなければ残りつづける。

<sup>12</sup> 『決撰』卷三 (卅続 11, 444 左下)。

<sup>13</sup> 続蔵「挑」を混替手澤本により「排」に改める。

## 鮮演の用いる比喩について

このあと鮮演は一断一切断の説明に入る。一断一切断とは、一つの煩悩を断ずれば、あらゆる煩悩を断ずるという意味であるが、ここで用いられる比喩と法を対比すると次のようになる<sup>14</sup>。

(喩)	(法)
在北棹排其月時	前位智断其惑時
非唯旧住北月独無	非唯本在前位惑独亡
而従南新来到北之月亦無	而撰後惑至前位惑亦亡

鮮演は前位の惑が智によって断ぜられるとき、この惑に撰せられる後位の惑もまたなくなるので、一断一切断が成り立つと述べている。それは北にある月を排除すると、もとからある月ばかりでなく、南からやって来て重ね合わされる月もまたなくなることにたとえられる。ところで鮮演以前の華嚴教学の文献を調べてみても、これと類似の説は見当たらない。代表的な綱要書である『五教章』の「断惑分齐」<sup>15</sup>に出てこないことはいまでもない。論理が正しいかは別として、鮮演独自の断惑論として注目に値する。断惑を論じたあと、今度は反対に一不断一切不断を説明する。一不断一切不断とは、一つの煩悩が断たれなければ、あらゆる煩悩も断たれないという意味であるが、ここで用いられる比喩と法を対比すると次のようになる<sup>16</sup>。

(喩)	(法)
在南棹未排月時	後位智未断惑時
非唯旧住南月独存	非唯本在後位惑独存
而従北新来到南之月亦存	而撰前位惑至後位惑亦存

ここでは、後位の惑が智によって断たれないとき、この惑に撰せられる前位の惑もまたなくなるので、一不断一切不断が成り立つという。この場合は、南の月を排除しなければ、もとからある月がなくなるばかりでなく、北からやって来て重ね合わされる月もまたなくなることにたとえられる。

### 4.3 一月三舟の比喩

以上で鮮演の舟と月のたとえによる会通の内容がほぼ明らかになったわけであるが、舟と月の比喩自体は鮮演以前の華嚴教学の文献にも存在する。すなわち、それは澄観の著作に出てくる一月三舟の比喩である。ただし断惑とは関係がない。以下に『華嚴経疏』卷十七の「昇須弥山頂品」の注釈における用例を提示する。

譬猶朗月流影遍应。且澄江一月三舟共觀。一舟停住，二舟南北。南者見月千里随南。北者見月千里随北。停舟之者見月不移。是為此月不離中流而往南北。設百千共觀八方各去，則百千月各随其去。(大正 35, 627c)

<sup>14</sup> 『決択』卷三(正統 11, 444 左下)。

<sup>15</sup> 『五教章』卷三(大正 45, 492b-496a)。

<sup>16</sup> 『決択』卷三(正統 11, 444 左下~445 右上)。



一月三舟の用例は『演義鈔』巻十五（大正 36, 111b）、『華嚴經綱要』巻中（『金沢文庫研究紀要』8, p.99）、『華嚴經略策』（大正 36, 703b）の中にも確認できるが<sup>17</sup>。澄観の場合は宗密のように長文の比喩はあまり用いず、脚注を使って法と喩を対応させることもほとんどないように筆者には思われる。

一月三舟の比喩の内容に関しては、四例ともほとんど同じである。川の中流で三艘の舟が一つの月を眺めていたが、一艘は中流にとどまり、他の舟はそれぞれ南と北に向かって出発する。南下する舟からは月が南についてくるように見え、北進する舟からは月が北についてくるように見え、停泊する舟の眺める月は中流にとどまったままであるが、月の本体は一つである。つまり、一つの月に対して同時に三通りの見え方が存在することになる。このように一人の如来も同時にいろいろな目撃のされ方をするのである。

一月三舟の比喩は、如来の応現（仏が衆生に応じて身を現わすこと）を説明するために案出されたものであり、『華嚴經』の「昇須弥山頂品」と関連している。

すなわち「昇須弥山頂品」の冒頭に、「爾時世尊不離一切菩提樹下、而上昇須弥、向帝釈殿」（大正 10, 80c）とある一文によれば、あらゆる菩提樹の下にとどまる世尊のすがたと、帝釈殿に向かって須弥山を上昇する世尊のすがたが同時に目撃されることになる。これを理屈づけるために、考え出されたのが一月三舟の比喩である。澄観以前の『華嚴經』の注釈書を調べても見当たらないので、おそらく澄観自身の手によるものと考えてさしきわりはないだろう。

ここで鮮演の断惑の比喩に話を戻すと、鮮演が澄観の一月三舟の比喩から暗示を受けていた可能性は十分にあると思う。それは巻末の摘録文解に「三人共観一月」<sup>18</sup>とあるのを見れば明らかである。また、一つの月が同時に三通り（南下する・北上する・とどまる）の見られ方をするのも同じである。ただ鮮演の場合は、北に二舟と南に二舟を配置するので、一月四舟と呼ぶほうがふさわしいかもしれない。

## 小結

ともあれ、澄観においては如来の応現を説明する文脈で語られていた比喩を、鮮演は一断一切断を説明する文脈に移し変え、それにアレンジを加えて、独自の表現を作り上げたのであり、これも思想史上におけるひとつの興味深い現象といえよう。また、宗密の比喩と比較すると、まず法の部分を脚注にしていない点は異なるものの、ここでも「法喩一一相照」の叙述法が基調になっていることは一目瞭然である。

ただ比喩の質自体が宗密と大きく異なり、宗密よりも複雑で難解な印象を与えるのも事実である。おそらく宗密の場合は複数の概念を理解しやすく分別するために比喩を用いたのに対して、鮮演の場合は難解な問題を論証するために比喩を用いたので、必然的に比喩そのものも複雑化してしまったのであろう。またこの場合、比喩よりも比喩によって表わされる論証の内容のほうがより重要ともいえ、この鮮演独自の断惑論の問題については、

<sup>17</sup> 宗密の著作中にも一月三舟の比喩の引用を一例確認できる。『華嚴經行願品疏鈔』巻六には、「譬如朗月流影遍照。且澄江一月三舟共観。一舟停住、二舟南北。南者見月千里随南。北者見月千里随北。停舟之者見月不移。是謂此月不離中流而往南北。設百千共観八方各去、則百千月各随其去」（卍統 7, 502 左下）とある。

<sup>18</sup> 『決択』巻三（卍統 11, 449 右上）。

改めて別の機会に考察することにした。

## 5 頓漸分別で用いる比喩

最後に、頓漸二教の分別に鮮演が用いる比喩を検討する。

### 5.1 頓教と漸教

『決択』巻五における『華嚴經疏』の「頓詮此理故名頓教等」<sup>19</sup>の一文を注釈する箇所、鮮演は夢の中の病気を基調にした比喩を用いて頓教と漸教を分別しているが、これは前節で検討した一月四舟の比喩とならび「以喩対法」の手法が発揮された文章である。そこで以下に頓漸分別の比喩を紹介していくことにしたいが、その前に鮮演による頓漸二教の規定を確認しておこう。

鮮演は頓教について「其頓教也詮即心即仏之旨何仮三祇頭無斷無縛之宗不登五位」(卍統 11, 478 右上)と述べ、漸教については「其漸教也説從凡入聖之旨定歴三祇闡斷妄証真之宗須經五位」(同上)と述べる。これを見ると、頓教と漸教を区別する大きな基準は三阿僧祇功の時間を必要とするかという点と、五位の階位を設定するかという点にあることは明白である。また鮮演は頓教を瓦礫をたちまち金に変えてしまう神仙術にたとえ、漸教を砂金を精練して徐々に金にしていく陶冶工にたとえてもいる。

このような頓漸二教の規定にもとづき、鮮演は頓漸分別の詳細な比喩を展開するのであるが、まずこの比喩を開陳するにあたって「鮮演忝為仏使濫作人師…是以時陳小喩助顯宏宗。但曉悟於童蒙。焉敢呈達識」<sup>20</sup>という。童蒙というのは、鮮演が読者に想定した弟子を指すと思われるが、そうすると彼がしばしば教理の解釈に比喩をもちいるのも納得がゆく。まだ理解の浅い弟子の指導を考えたら、抽象的な表現よりも、わかりやすい例えによる説明のほうが教育効果があるからである<sup>21</sup>。

さて、鮮演が「但だ童蒙を曉悟」するために提示した比喩についてであるが、それは以下のように書き出される。

如世二人漸頓  
兩根 同在覺位向真  
如門 無病安健相尽  
性見 同在眠位向生  
滅門 夢見自身妄認  
之体 疴羸憔悴凡夫  
下劣  
復縈重病更纏  
厚障 由慣習力眠心變力由熏習力  
唯識變力 而於夢中生滅  
門内 遇自親知得逢是時  
親知世尊 伺察二人  
令時世尊令時世尊  
觀緣兩根 利鈍有異頓漸  
成別 一人聞説本身無病 即便信受如彼  
頓根 一人聞説自体安健 未肯信受如彼  
漸根 是時親知爾時  
世尊 隨彼二人心彼  
兩根 利鈍有異頓漸  
成殊 乃設二法乃施  
兩教 (卍統 11, 478 右上  
～下)

訳：たとえば世に二人のものがいるとして、(漸頓の両根。)同じく覺位にあれば、(真如門に向かう。)病気もなく健やかである。(相は尽き性があらわれる。)同じく眠位にあれば、(生滅門に向かう。)夢の中で自身を見ると、(妄認の体。)体が弱まり憔悴し、(下劣な凡夫。)また重病にまともりつかれている。(さらに濃厚な障りにまとも

<sup>19</sup> 『華嚴經疏』巻二 (大正 35, 512c).

<sup>20</sup> 『決択』巻五 (卍統 11, 478 右上).

<sup>21</sup> 鮮演が『決択』を書いたのは、新たな教理を構築するためでもなければ、誰かを批判するためでもなく、華嚴教学を学ぼうとする弟子たちの理解を手助けするためであった。たとえば『決択』巻六 (卍統 11, 506 左下)において、当時五百人ほどいた弟子たちから『華嚴經疏』の解釈を懇願する書状を受け取ったことがこの著作を執筆するきっかけになったと鮮演自身が語っている。

りつかれている。) 慣習力・眠心の変力により、(熏習力・唯識の変力による。) 夢の中で、(生滅門の内で。) 自分たちの知り合いと出会う。(このとき親しい世尊との出会いを得る。) 二人をうかがうと、(そのとき世尊は両根を観察する。) 利鈍の差異がある。(頓漸の区別がある。) 一人はもとよりその身に病気がないと説くのを聞いて、すぐに信受する。(彼の頓根にあたる。) 一人は自分の体が健やかであると説くのを聞いても、まだあえて信受しない。(彼の漸根にあたる。) このとき知り合いは、(そのとき世尊は。) 彼の二人に、(彼の両根に応じて。) 利鈍の差異があるのにしたがって、(頓漸の区別がある。) 二つの法を設定する。(両教を施す。)

この頓漸分別の文章の特徴はまず比喩の文があり、比喩の各部分に対応する法を割り注で書き入れている点にある。これは宗密の摩尼珠の比喩と形式的にはもっとも類似しており、また分量の多さにおいても匹敵する。さらに宗密の比喩は禅の四宗の分別を目的としていたが、この場合も頓漸二教の分別を目的とする点に、両者の近似性を認めることができる。

鮮演は、頓漸の両根を二人の人間にたとえ、覚位を『起信論』の心真如門に、眠位を心生滅門に対応させている。二人とも覚位にあるときは健やかであるが、眠位にあるときは、重病を患っている自分のすがたをみる。さらに夢の中で知り合い(世尊)に出会い、この人物が二人にもともと病気などではないことを説く。一人(頓根)はすぐこの言葉を信じるが、もう一人(漸根)はなかなか信じようとしめない。そこで知り合いはそれぞれの理解力に応じて二つの法を設定する。

## 5.2 頓教の比喩

まず如来が頓根に説く教えの内容に関して、鮮演は次のような比喩を展開する。

為初人云化頓根云、汝身自体無病根本自足、本来安健性本自現、不須服藥而療治之非類修行而斷除之。汝今一切所見、皆是眠心。眠心生則眠位一切法生、眠心滅則眠位一切法滅心生則種種法生、心滅則種種法滅。眠心有也。多時疴羸。眠心息也。頓爾安健心有也曠劫而滯凡夫、心無也刹那而登証覺。上所聞言雖於眠中、乃談覺位事、順向覺位。称実説故上所聞教雖在生滅門中仍証真如義向真如門如如説故。是時彼人爾時頓根、咸皆信受總領頓教。(正統 11, 478 右下)

訳：最初の人という、(頓根を教化している。) 汝の身体はそれ自体には病気がなく、(相は本来自ずと尽きている。) もとより健やかで、(性は本来自ずと現れる。) 薬の服用をもちいずにこれを治療する。(修行に頼らずにこれを断ち除く。) 汝のいま見ているあらゆるものは、みな眠心なのである。眠心が生ずると眠位の一切法も生じ、眠心が滅すると眠位の一切法も滅する。(心が生ずるとさまざまな法が生じ、心が滅するとさまざまな法も滅する。) 眠心がある。長いあいだ体が衰弱する。眠心がやむ。頓に健やかになる。(心がある。久しいあいだ凡夫にとどまる。心がなくなる。刹那に証覚に登る。) 上で聞かれる言葉は眠りの中ではあるが、覚位のことを談じており、[その言葉を聞けば] 正しく覚位に向かう。真実に称う説だからである。(上で聞かれる教えは生滅門の中ではあるが、真如の義を明らかにしており、真如門に向かう。如如の説だからである。) このとき彼の人は、(そのとき頓根は。) ことごとくみな信受する。(総じて頓教を受ける。)

夢の中では病身であっても、実際の体が病んでいるわけではない。もともと健康であるから薬も必要ない。あらゆるものは眠心の生じる幻にすぎず、夢から覚めれば、幻は頓に消滅し、そこには健康体の自分自身があるだけである。

この教えは眠位（生滅門）において説かれるが、真実に合致する説であるから、聞くもの（頓根）を覚位（真如門）へといざなう。目覚めがたちまち訪れると、先ほどまで目にした知り合い（世尊）のすがたも、耳にした言説（頓教）も、跡形もなく消え去る。そこにはもともと健やかな自分のすがたしかない。これは本元仏を悟ることを意味している。

### 5.3 漸教の比喩

次に如来が漸根に説く教えの内容に関して、鮮演は以下の比喩を展開する。

為後人云化漸根云、汝今疴羸汝是凡夫、身癢重病体具多障、汝病可差非同闡提、宜服良藥心修对治、漸漸調治漸漸断除、方得安健乃得成仏、是時彼人爾時漸根、咸皆信受総領終教、雖受此言、未求良藥雖信仏語未修对治、復經少時又歴余時、從親友所向世尊、乞得良藥求得对治、（正統 11, 478 右下～左上）

訳：後の人にいう、（漸根を教化していう。）汝はいま体が弱まり、（汝は凡夫である。）身は重病にまわりつかれている。（体は多くの障りを具えている。）汝の病気は治すことができるが、（闡提と同じではない。）それには良薬を服用するのがよい。（対治を修すべきである。）しだいに治ってゆき、（しだいに [障りを] 断除していく。）まさに健やかさを得る。（すなわち成仏を得る。）このとき彼の人は、（そのとき漸根は、）ことごとくみな信受する。（総じて漸教を受ける。）この言葉を受け入れるけれども、まだ良薬を求めようとしない。（仏語を信ずるけれども、まだ対治を修めず、邪定地による。）またしばらくすると、（また時をへて、）親友のところから、（世尊のもとに駆け込む。）良薬を求めて手に入れる。（対治をもとめて得る。）

頓教と同様に、ここでも病気のたとえにより漸教の内容が示されている。夢の中で、知り合い（世尊）は良薬を飲めば病気は治ると説く。良薬とは対治の比喩である。漸根のものはこの話しをいったん聞き入れるが、ぐずぐずして良薬を求める行動を起こそうとしない。それでも、しばらくたつと知り合いのもとへ駆け込み、やっと薬を手にする。

鮮演は、薬を服用して回復する過程を、十信・三賢・十地をへて如来位にいたる修行の階梯になぞらえる。はじめのうち病状は一進一退を繰り返すが、かすかに回復の兆しが見られる。これが十信位の段階に相当する。つづいて薬の力が効きはじめ病状がやわらぎ出す状態が、三賢位にあたる。さらに修養を積み重ねれば、すなわち十地位で修行を続けられれば、ついに回復にいたり、如来位にたどり着く。しかし、健康になったとはいえ、漸根のものはまだ夢のなかにおいて、生滅門の世界にとどまったままである。そこで世尊はしばらく様子をうかがい、機が熟したら頓教を説いて、眠位から覚位へ、すなわち生滅門から真如門へと導く。

### 5.4 真如門と生滅門

鮮演は以上のように頓教と漸教を説くと、今度は覚位と眠位の関係に焦点を移動させる。覚位においては、眠っている二人の自体も、目の当たりにする知り合いも、耳に入る権実の両説もみな存在しない。すなわち真如門においては、頓漸の両根も、世尊も、終

頓の二教も、平等真空である。一方、夢位においては、二人の自体も、知り合いも、権実の両説も、みなはっきり存在する。すなわち生滅門においては、頓漸の両根も、世尊も、終頓の二教も、みな幻として存在する。

ここで鮮演は「以見二位皆各総撰一切法故以此二門皆各総撰一切法故。所以者何以。以此二位不相離故以此二門不相離故」（正統 11, 478 左上）の一節につなげていくが、これは『起信論』の解釈分の冒頭に、「顯示正義者、依一心法有二種門。云何為二。一者心真如門、二者心生滅門。是二種門、皆各総撰一切法。此義云何。以是二門不相離故」（大正 32, 576a）とある箇所にもとづいているのは明らかである。ただ『起信論』のいうように真如門と生滅門が相互に切り離せないとすれば、覚位（真如門）と眠位（生滅門）の二つの言葉もみな最終的に等しくなるのに、どうして権実や頓漸の区分が生じるのであろうか。

鮮演によれば、用にもとづけば異なるが、体にもとづけば権実・頓漸といった区別はないのである。また真如門と生滅門の差異はあっても、法界の心性にもとづけば区別がないことを「雖眠覺之二位有異、然士夫之心体不殊雖真生之二門有異然法界而心性莫殊」（正統 11, 478 左上）といているが、この一文は『釈摩訶衍論』に出てくる斬眠士夫の比喩を想起させる<sup>22</sup>。また、眠位の心を多一識心に、覚位の心を一一識心に対応させる記述もあるが<sup>23</sup>、多一識心も一一識心も『釈摩訶衍論』の用語であり<sup>24</sup>、このように遼代仏教で重視された『釈摩訶衍論』からの影響がうかがえるのも興味深い点である。

## 小結

以上が鮮演の頓漸分別の全貌であるが、全体的に『起信論』の一心二門説からの影響が濃厚なのはすぐ分かるであろう。前節の断惑論の比喩では澄観の比喩からの影響を指摘したが、この比喩にも何かそうしたもとなる部分があるのかという問題については宗密の著作に類似の表現を見いだせることを指摘しておく<sup>25</sup>。

ともかくこの比喩は叙述の形式においても分量の多さにおいても宗密の摩尼殊の比喩にもっとも類似しており、頓漸二教と禅の四宗といったようにそれぞれ複数の概念の分別を目的とする点でも共通している。それゆえ前述した複雑な問題の論証に用いる比喩よりは内容も理解しやすく、比喩の文を了解してから脚注の法と照らし合わせるという宗密の示す読み方をもっとも実践しやすい文章である。

## 6 おわりに

鮮演は比喩を多用する。『決択』に「以喩対法」という言葉が出てくるが、これは比喩を法に対応させる、すなわち教理を比喩で表現することであり、今回とりあげた用例はいずれも「以喩対法」の典型例といえる。

<sup>22</sup> 斬眠士夫の比喩は無明と本覚の不離をあらわしたもので、『釈摩訶衍論』卷三に「無明染法本覺性智俱行俱轉不相捨離。譬如眠士夫及與悟士夫俱行俱轉不相離故。亦不可言斬眠士時悟士不傷。相統一故。亦不可說得悟士時眠士空無。相統同故。若言異者過失太故」（大正 32, 620b）とあるによる。

<sup>23</sup> 『決択』卷五に「隨眠位之種種妄解多一在覺位之一向親知一一」（正統 11, 478 左下）とあるによる。

<sup>24</sup> 『釈摩訶衍論』卷二に「離名字相心量有十。云何為十。一者眼識心。二者耳識心…九者多一識心。十者一一識心」（大正 32, 606b）とあるによる。

<sup>25</sup> 宗密の『禪門師資承襲圖』（正統 110, 438 右上）には夢の比喩が、『禪源諸詮集都序』（大正 48, 410c）には病気の比喩が出てくる。また、両者とも比喩の文に法の脚注を挿入している。

## 鮮演の用いる比喩について

本論では、鮮演の比喩の多用の背景には宗密からの影響が大きいという仮説をたて、鮮演の用いる比喩を分析し、宗密の「法喩一一相照」の叙述法が鮮演の「以喩対法」の手法のなかに基本的に継承されていることを明らかにした。また比喩の質自体が宗密と異なり、宗密よりも複雑で難解な印象を与える場合が存在することも指摘した。宗密はおもに複数の概念を理解しやすく分別するために比喩を用いたのに対して、鮮演の場合は難解な問題を論証するために比喩を活用する傾向があり、必然的に比喩そのものが複雑化してしまったのである。このように複雑化した比喩がはたして彼が「以喩対法、朗在目前」と述べているほどの理解を読者の弟子たちに与えるものであったのかについては疑わしい部分もあるが、少なくとも彼が独自の比喩を考案していることだけは否定しがたい事実である。

### 〈略号および使用テキスト〉

- 『八十華嚴』 『大方広仏華嚴經』, 大正 10, No.279, (唐) 実叉難陀訳。  
『華嚴經疏』 『大方広仏華嚴經疏』, 大正 35, No.1735。  
『演義鈔』 『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』, 大正 36, No.1736。  
『決択』 『大方広仏華嚴經談玄決択』, 卅続 11。  
『資料全書』 『金沢文庫資料全書』(仏典第二巻・華嚴篇), pp.21-46。

### (参考文献)

- 木村清孝 [1979] 「鮮演の性悪論」, 『宗教研究』 238, pp.168-169。  
[1980] 「鮮演の思想史的位置」, 『仏教の歴史と文化』, 同朋出版, pp.306-320。  
[1992] 『中国華嚴思想史』, 平楽寺書店。  
脇谷摺謙 [1913] 「遼金仏教の中心」, 『六条学報』 135, pp.2-9。

2006.12.15 稿

よしかわ たいちろう 東京大学大学院博士課程