

東アジアの華嚴思想における無碍説

金 天鶴

I. はじめに

華嚴学は中国で創始され、独自の教判をもつ華嚴一乗の哲学を構成してきた。この華嚴一乗の思想を代表する概念として「事事無碍」という言葉がよく知られている。一般に事事無碍とは、「事」と「事」とが互いに遮ることなく調和していることであり、その根底には普遍的な理、すなわち存在しているものの多様性を統一する原理があるとされる。

この無碍説については西洋の論理学の立場からの研究がなされており¹、また直観や修行があつてこそ得られる境地であるという主張もなされている²。それらは東洋の思惟方法の特徴を探る意味深い研究である。これに対して本稿では、主に唐・新羅・日本の三国華嚴思想史の流れに焦点を当て、その中で無碍説の展開を通してそれぞれの異同を明らかにするとともに、三国の華嚴仏教の関連を把握することを目的とする。

このことを十全に明らかにするためには、華嚴思想における十玄門義、六相義、法界論などのテーマに対する十分な理解が要求されるが、本稿では、主として理と事との関係を通して表される華嚴一乗の無碍説が、智儼以後日本へ流れていく展開過程を検討するという方法を取ることにする³。

II. 智儼と二人の弟子、義相と法蔵

1) 智儼

中国の華嚴学を実質的に創始した智儼（602-668）は、摂論学と地論学とを学び、後に慧光（468-537）の『華嚴経疏』を読んで華嚴一乗の教えに目覚めたという。そして27歳で『搜玄記』を作り、晩年には別教一乗を強調していたとされる⁴。智儼の著作中に事事無碍という表現は用いられていないが、それに相当する考え方を持っていたことは事実である。それは華嚴一乗の存在世界を表現する際に用いる「因陀羅及び微細」という譬喩で表される。

例として『孔目章』巻一「衆人問文殊処明入仏境界章」の中では、

若し一乗に拠らば、一即一切、一切即一なり。乃ち教義に至るまで皆な因陀羅及び微細等に応ずるなり。（若拠一乗、一即一切、一切即一。乃至教義皆応因陀羅及微細等也。）

（大正 45, 548a）（原文の「即」字は甲本による。）

また、巻四「滅尽定章」の中では次のように述べる。

一乗の道理にては、一即一切、一切即一にして、因陀羅及び微細等を具す。（一乗道理、一即一切、一切即一、具因陀羅及微細等。）（大正 45, 576a）

このように華嚴一乗の世界とは、帝釈天の宮殿にある因陀羅の網に掛かる無数の宝石が互

いに照らし他の宝石の姿を写し合うような知り難い存在世界をいう。

智儼によると、そうした存在世界は三乗教にはない普賢菩薩の境地であるとされる。それは『五十要問答』「菩薩因果通局義・盧舍那品後釈」にある次の問答によりわかる。

若し三乗に依らば、・・(中略)・・因陀羅及び微細世界の所有の境界を論ぜず。若し一乗に依らば、所有の成仏の因果分齊の辺量は、則ち因陀羅秘密微細の一切境界の分齊に通じて三世間の分齊の辺量を尽す。『華嚴經』の普賢門に準ずるが如きなり。(若依三乗、・・(中略)・・不論因陀羅及微細世界所有境界。若依一乗、所有成仏因果分齊辺量。則通因陀羅秘密微細一切境界分齊、尽三世間分齊辺量。如華嚴經普賢門準也。) (大正 45, 520c)

このことから、三乗では重重的因陀羅の世界を論ぜず、それは一乗の普賢門においてこそ語りえる世界であることがわかる。華嚴思想において普賢菩薩は毘盧遮那仏の代わりに華嚴一乗の世界を語る菩薩である。それゆえ普賢菩薩によって説かれる「因陀羅及び微細」の世界は、華嚴一乗のみの存在世界をさすことになるのである。

智儼はこうした存在世界を理と事とを用いて表現する。『孔目章』巻二「第八廻向真如章」では、別教としての一乗真如について次のように述べる。

謂く円通の理事、無尽の因陀羅及び微細等を統合す。(謂円通理事、統合無尽因陀羅及微細等。) (大正 45, 558c)

これは華嚴一乗の存在世界の中では理と事とが完全に通じ合い、尽きることのない因陀羅及び微細のように相即相入し全ての世界を含んでいることを説くものである。つまり智儼にとって華嚴一乗の因陀羅及び微細の世界は、理と事との多様な組み合わせによって表現されるということが窺える⁵。

注目に値するもう一個所の論述がある。智儼は『搜玄記』世間浄眼品釈の中で普賢菩薩の偈を釈して、「此の中、普賢の分齊を釈するに八門を以て因陀羅を明かす。以て之を知るべし。一には理、二には土、三には身、四には教、五には法、六には行、七には時、八には事なり。事とは即ち塵等なり」(大正 35, 19a) という。よって『孔目章』と『搜玄記』を見る限り、智儼が理と事の両方の因陀羅を認めたと考えられる。ところが、『搜玄記』には次のように補足する。

聖の中に二有り。謂く理と量との二法なり。此の二に各二法有り。因陀羅網境界は即ち理中の量なり。及び量中の一分のみなり。(聖中有二。謂理量二法。此二各有二法。因陀羅網境界、即理中量也。及量中之一分耳。) (大正 35, 19a)

ここでいう理と量とは如理智、如量智のことだが、それを敢えて理法と量法と表現することから、理と事との無碍関係を窺知することはできよう。智儼によると理法に「理中理」と「理中量」とがあるのは、量法に「量中理」と「量中量」とがあるのと同様である。その中で、因陀羅網の境界は「理中量」と「量中の一分」の法で説かれるとされることから、智儼は理と理との相即のような表現は避けていることが窺われる。なお、法蔵は『探玄記』の中で、「円通諸事統合無尽、如因陀羅及微細等」(大正 35, 270a) と述べている。それは智儼の『孔目章』の表現から「理」を除いたものなので、智儼に理因陀羅の発想はなか

ったという理解もあるが⁶、あくまでも法蔵の考えと見てよいであろう。むしろ、『孔目章』の文章のみからは理因陀羅の発想が含まれていると解釈する余地はあると考えられる⁷。

2) 義相

智儼の考えを忠実に継承した一人が新羅の義相(625-702)である。義相は35歳(661年)に唐に留学して智儼の門下となり、智儼が入寂する三ヶ月前に『法界図』を作成する。以後、彼は671年に帰国し、新羅の華嚴学を主導した⁸。

義相の特徴は華嚴の存在世界を「陀羅尼」という用語で表すことであると指摘されている⁹。これは智儼においても、「『華嚴経』の中には陀羅尼門を以て一切法門を顕す」(大正45, 528c)とあるように重要な用語であったが¹⁰、義相はそれを縁起法の体用を説明するために用いた。短い『法界図』の中で、法性偈の第27句に「陀羅尼の無尽の宝を以て」という偈があるほか、自註の中で10回ほど「陀羅尼」という用語を用いており、義相がどれほど陀羅尼法を重視していたか推測できる。その陀羅尼法とは、例えば、「初の縁起の体とは即ち是れ一乗の陀羅尼法にして、一即一切、一切即一の無障碍法の法界なり」(大正45, 712b)とあるように縁起する一乗の無碍の存在世界そのものである。

こうした陀羅尼としての一乗の縁起法とは、法性偈の第19偈では「理事、冥然として分別無し(理事冥然無分別).」と説かれる。それに対して義相は、「縁起法は、法として是の如し(縁起法、法如是故).」と註を施すように、縁起法そのもののあり方として理解することが解る。そして、断惑を論じる個所では、一乗如実教門よると「理事は冥然として一無分別である。体用は円融にして常に中道に在る。自らの事以外に何処で理を得るのか(理事冥然、一無分別。体用円融、常在中道。自事以外、何処得理).」(大正45, 714b)とあるように、義相は、真つ暗で分別のない状態にある理と事との関係が根底にあり、一乗の如実教としての縁起の体と用とが円融したまま中道にあるとみている。そして「自らの事以外に何処で理を得るのか」というような事の強調は義相や義相の系統に受け継がれる。この事の強調は、六朝時代からの中国仏教の特質とも言えるが、智儼の『孔目章』には「即事会理」や「即事備真」などの事を重んじる表現が見受けられることから、義相は智儼の影響を受けているとみてよいであろう。

また義相は、別教一乗においては「理理相即」・「事事相即」・「理事相即」という事態を含むほかに「互いの不相即」ということまでが成立するという。華嚴の相即について論じる際に、「事事」・「理理」のように並べて表現するのは智儼には見られず義相を嚆矢とする。また、「理理相即」や「不相即」などの発想は地論学派からの影響であると指摘されているが¹¹、用語は義相独特のものである。義相が「不相即」をあえて別教一乗の存在世界に入れた理由は不明であるが、それは後述するように法蔵に影響を与える。理理相即に関しては、義相の弟子から現代の学者に至るまで様々な解釈が出された。筆者も、義相が理の複数性を認めたという石井公成氏の説を受けながら¹²、理理相即とは一如と多如との相即であると提示したことがあるが¹³、それは義相にとって理の実体化さえもが否定された結果であると考えられる。

3) 法蔵

義相と同様に智儼の弟子である法蔵（643-712）は、智儼の在俗の信者であり結婚もしていたとされる。法蔵は智儼の入寂した2年後の670年（27歳）に剃髪する。彼は智儼の学問をより明確にするために努め、新羅に帰還した兄弟子の義相に自分の著述を送って検討を要請したのは有名な話である。

法蔵の無碍説の特徴は、その根底に「縁起因門六義」を提示することである¹⁴。これは縁起し合う存在世界の全てが、因と縁との関係によって成立することを意味する。この因の六義説を基盤として形成された無碍説が法界縁起説である。法蔵は『探玄記』の中でこうした無碍の縁起世界が形成する原因として十の項目を立て、縁起相由を最初にあげる。ここから縁起する事法により無碍の世界を捉えようとする法蔵の一面を見ることができ、事を重んじる点では智儼、義相と同様であるといえる。

ところで法蔵は、『玄義章』「二諦無碍門第七」（大正 45, 625b）の中で、理事が相即不相即にして無碍融通すると述べる。そして「不即」については「二事」・「二事の理」・「理事」・「事理」の四句不相即を説き、次に「相即」については「事即理」・「理即事」・「二事の理の相即」・「二事の相即」の四句相即を説く。すでに指摘されているように、ここで論じられる相即と不相即とは義相の説と同様の発想であり¹⁵、法蔵が義相の説に影響を受けたものと考えられる。その中で、法蔵は不相即について次のようにいう。

一には二事の不相即なり。縁相の事は碍ぐを以ての故に。二には二事の理の不相即なり。無二なるを以ての故に。三には理事の不相即なり。理は静にして動に非ざるを以ての故に。四には事理の不相即なり。事は動にして静に非ざるを以ての故に。（一。二事不相即。以縁相事碍故。二。二事之理不相即。以無二故。三。理事不相即。以理静非動故。四。事理不相即。以事動非静故。）（大正 45, 625b）

このようにそれぞれの不相即について理由が挙げられている。それをみると、事と事とは相即しない。縁によって生じた外形から見た事は碍げあうからである。しかし、事と事との根底の理から見れば違いは無く、あらためて相即する必要がないため不相即である。また、理と事とは、それぞれ静と動とを本質とするので相即しないという。また、相即の中で、理理相即と事事相即に類似する「二事之理相即」と「二事相即」については、それぞれ「詮（＝事の眞実態）に約して実を会する故に」と「即理之事は〔理と異なる〕別の事ではない」という。このように法蔵は「理理」・「事事」とまでは言わないが、義相とほぼ同様の表現を用いる。

さて、法蔵のこの説は『探玄記』（大正 35, 385ab）では四句相即の説のみが用いられ、不相即説は外される。そこでは二事の相即を二つに分けて五つの相即説とし、それに經典を当てることによって教判的な配分を行う。さらにそれらを巾と兔の譬喩により説明していく。それを簡単にまとめると次のようである。

相即のありかた	内容	経証
①理事相即	謂巾兔無二	『般若心経』

②二理相即	謂兔頭即巾。兔足亦即巾。二巾無別故名即	『維摩經』
③以理從事名說事相即	如兔頭巾不異足巾。故說頭即足	『無行經』
④以理融事 二事相即(約法性融通力)	如兔頭無別有。即以巾為頭。巾体円融故。全頭即是足	『華嚴經』
⑤以緣起相由力。令二事亦相即	如幻師幻術力。令多則一一則多等	『華嚴經』

この中で法蔵は最後の二つの二事相即(④, ⑤)のみを華嚴一乗の世界とする。その中、④は理をもって事を融合することである。巾で作られた兔の頭や足などはすべて巾を体とするため、頭と足には即の関係が成立することと説明される。これは法性の融通力のため成立する事と事との相即説である。次に⑤は縁起相由力によって成立する事と事との相即説である。これは幻術師がその力によって多則一、一則多の世界を成立させることと同様であるという。ここで確認できるのは、第一には教判の立場から二事の相即以外を華嚴一乗の世界から外すこと、第二には理と事不相即の事態については語らないことである。

III. 新羅のもう一人の華嚴学者、元曉

新羅には、義相より八年歳上で、義相と一緒に唐への留学を試みたことのある元曉(617-686)がいた。彼の『大乘起信論疏』などの著述が中国や日本の仏教に広く知られ影響を及ぼしたことは周知の通りである。元曉には『華嚴經疏』などの華嚴関係の著述があり、それらには義相の帰国後に智儼の華嚴学に接し著したのもも挙げられる¹⁶。

しかしそれらは断片しか残っておらず、彼の華嚴思想を具体的に窺わせるものはなく、ここで問題としている理と事との関係についての論及も見当たらない。よって、ここでは彼の無碍説が説かれる法界論について検討する。元曉は四法界を説き、その最後は「非有為非無為法界」である¹⁷。表員によれば、法蔵はこれに無障無碍法界を追加して五法界としたという¹⁸。ところが元曉の「華嚴經疏序」(韓仏全 1-495a)には「無障無碍法界の法門」との表現が見られ、「非有為非無為法界」の内容が「無障無碍法界」だった可能性が残る¹⁹。

元曉は、法界の混融無碍なることについて十種類の原因を挙げるが、その中の第一因として「一切の存在が因陀羅網のように互いに鏡に映るような事態にあるゆえに(一与一切互為鏡影、如帝網故)」を取り上げるが²⁰、その詳しい説明は寿靈の『指事』に引かれる元曉説から知られる。

元曉師云く。帝釈宮に宝珠網を覆ふに、一明珠の内に万像俱に現ずるが如し。一の明珠の如く、諸の珠も皆な爾り。斯れ則ち万珠の影像、皆な一珠に入り、一珠の影像、遍ねく万珠に入るなり。一切は相入して相い障碍せず。普法も亦た爾り。(元曉師云。如帝釈宮覆宝珠網、一明珠内、万像俱現。如一明珠、諸珠皆爾。斯則万珠影像、皆入一珠。一珠影像、遍入万珠。一切相入、不相障碍。普法亦爾。)(大正 72, 226c)

ここから分かるように因陀羅に比される存在の無碍なる事態は普法そのもののあり方と同様のものである。このような因陀羅の強調には智儼や義相の影響があると予想される。

また、元暁の系統の人物と考えられる新羅の表員は、元暁のいう大と小との関係でその要綱を捉え、次のように述べる²¹。

至大と言うは所謂無外なり。如し其の外有らば至大には非ざるが故に。至小も亦た爾。所謂無内なり。設し内有らば至小には非ざるが故なり。(言至大者、所謂無外、如有其外、非至大故。至小亦爾、所謂無内、設有内者、非至小故。)(韓仏全 2-367b) このことにより元暁は「至小と至大とは斉しい(至小齊於至大)」というのである。また、元暁はこうした大小が相即相入する関係について、芥子と大虚との喩で次のように述べる。

須弥は大なりと雖も、猶は無外よりも小なるがごとし。芥子は小なりと雖も、猶は無内よりも大なるがごとし。当に知るべし、大虚の無外は芥子に入りてしかも遺さず。

至小に同ずるが故に。隣虚の無内は須弥を含んでしかも余り有り。至大に同ずるが故に。(須弥雖大、而猶小於無外。芥子雖小、而猶大於無内。当知大虚無外、入芥子而無遺、同於至小故。隣虚無内、含須弥而有余、同於至大故。)(韓仏全 2-367b)

ここには修辭法的な技法により表現されているが、結局、大と小との同一性が無碍の原理となっている。この関係により、元暁のいうように一法は一切法となり、一切法は一法となるといえるし、さらにそのように相即相入し妨げのないのは、一法と一切法とがそれぞれ実体として存在することなく生じているからであるという²²。

IV. 義相と法蔵の以後

1) 義相の系統

新羅・高麗時代において義相を継承する人々が多い。特に義相の『法界図』の注釈が多く現れる点の特徴的である。こうした中、無碍説に関しては「理事冥然」に対する解釈と義相の独特な用語である理理相即に関連する解釈が重要である。これらについては『法界図』の註釈書を集め、その中から抜粋して編集した『法界図記叢髓録』と高麗時代の均如(923-973)の文献から多くを知ることができる。

まず、「理事冥然」の註釈について検討する。「法記」をみると古人の説を引いて、「縁起無性とは理であり、無性縁起とは事である。理は亦た真性之理であり、事は亦た真性之事である。故に冥然無分別と云う。此は十仏と普賢の境である」(大正 45, 727a)といい、一乗の縁起法における理と事とがともに真性であることを示し、それを十仏と普賢の境とに当てはめている。「大記」の中では、十仏とは理、普賢とは事との解釈もあり、理事を共に教分の立場から普賢と見る解釈もあると紹介されているが、いずれの場合にも理と事とは真性の理と事となる。このように義相系において、一乗縁起法における理と事とをともに真性と捉えるのは、新羅華嚴の独特の解釈であると考えられる。

次に理理相即に対する解釈は、『法界図記叢髓録』の中では「法記」(大正 45, 760a)にのみ残され、そこでは理理相即を「二空が並ばないこと」と解釈している。この「二空」について、木村[1982]は人空と我空である可能性を提示しているが、いずれにせよ詳細は解りにくい。

均如の著作の中では、既に述べた法蔵の四句相即を解釈する中で、「二事之理相即」を「理

理相即」と同様の概念と見、それを解釈する中に理理相即に対する義相系の解釈が窺える。

まず、義相の直弟子と言われる表訓²³は理理相即を終教と頓教とに配当する。また孫弟子となる神林は四句相即のすべてを円教と理解する²⁴。これらは両方とも可能な解釈である。すなわち各々の相即を見る観点から教判的な位置づけとなるが、別教の立場ではすべてが円教となるからである。ただし、ここで理理相即そのものが終教と頓教として理解されたことは問題となる。智儼は因陀羅を一乗だけの世界と見ており、これが義相では「理因陀羅」と「事因陀羅」、すなわち理理相即、事事相即となる。つまり義相は理理相即を一乗と理解したと考えられる²⁵。それにも関わらず理理相即が一乗から外されたのは、新羅では早い段階から法蔵の影響を受けていた証拠となる。

ここで、均如本人の解釈を見たい。その基本的な考えは『法界図円通記』に見ることができる。均如は、

三乗の中には、但だ理理相即・理事相即・事理相即等の三句のみを論じ、事事相即を論ずることを得ず。一乗の中には具さに論ずるが故に別なり。(三乗中、但論理理相即、理事相即、事理相即等三句、不得論事事相即、一乗中、具論故、別也。) (韓仏全 4-23b)

と理理相即までは三乗でも説かれると述べる。ここから均如は表訓と同様、理理相即を三乗と理解していることが分かる。すなわち理理相即は三乗でも可能な視点ということである。ただし一乗の立場から見ると四句すべてが論じられるので、その意味では神林と同様である。また、均如は理理相即と事事相即とを法性融通門、縁起相由門の考え方により説明する。まず、法性融通門をみると、

法性門の中には、所依の理の融通するを以ての故に、能依の事もまた理に随って融通す。是の故に、一塵が所依の理を摂して尽さざること無き時、能依の諸法が所依の理に随って一塵に即するは、事事相即なり。能依の諸法、所依の理に随い融通するの時に、彼此の理が相即するは、理理相即なり。(法性門中、以所依之理融通故、能依之事、亦随理融通。是故一塵摂所依理、無不尽時、能依諸法、随所依理、即於一塵者、事事相即也。能依諸法、随所依理、融通之時、彼此之理相即者、理理相即也) (韓仏全 4-23c)

よってこの場合、所依の理を以て融通することが前提にあり、一塵と一切法が即するのはその所依の理による。それによって理理相即と事事相即が成立するので、両方は同じ事態の別の表現に過ぎないことが分かる。次の縁起相由門をみると、

縁起相由門の中、一無ければ則ち多もまた無し。多無ければ則ち一もまた無し。一と多とが相由して成立することを得とは、事事相即なり。事差別するを以ての故に、理もまた差別す。事事の中に差別するの理を以て相即とは、理理相即なり。(縁起相由門中、一無則多亦無、多無則一亦無。一多相由而得成立者、事事相即也。以事差別故、理亦差別。以事事中差別之理相即者、理理相即也。) (韓仏全 4-23c)

と述べる。ここでは一と多とが相由関係にあることから事事相即とし、事の差別を前提として、事ごとに存在する理が相即するのを理理相即とする。この場合には理の差別が認められる。ところで、これらの表現における理理相即の理とは複数なのであろうか。均如は

前に掲げた『搜玄記』の理と量について引用しながら次のように述べる。

今釈は、「理量二法」とは理因陀羅及び事因陀羅なり。「理中量」とは理事因陀羅なり。

「量中の一分」とは事理因陀羅なり。是の故に此は是れ四句の因陀羅の処なり。（今釈。理量二法者、理因陀羅及事因陀羅。理中量者、理事因陀羅。量中之一分者、事理因陀羅。是故、此是四句、因陀羅処也）（韓仏全 4-24bc）

ここで均如が「四句の因陀羅」といつていることから、智儼の「理中理」と「量中量」との二法をそれぞれ理因陀羅と事因陀羅と見ていることが分かる。この解釈は智儼の本意とはいえないであろうが、これによって均如が理の複数性を認めていたということはできよう。

以上のように義相の系統における無碍説は、理と事とを一乘の縁起法の立場から真性の理と事とに捉え、義相の理理相即説の理解をめぐってはさらに深く踏み込んで理論化を試みた跡を窺うことができる。

2) 慧苑と澄観

(1) 慧苑

「事事無碍」という用語は、法蔵の弟子である慧苑が初めて用いる。慧苑は師の学問を継承して『華嚴経』を註釈するが、師の五教判を継承していないことから分かるように、かなり異なる説を出している。無碍説についてみると、法蔵が三乗とした理事無碍説が、事事無碍説と価値的に等しいものとして位置づけられている。慧苑にとって理と事との無碍の根底は、次のような法性の融通力によるものである。

問う。前に事事無碍法界を明かす中、何が故に但だ法性融通及び三昧等の業用のみに依りてて弁じて、縁起相由を顕わすことを得ざるや。答う。法性融通とは、理を以て事を会す、事とは理の事なり。縁起相由とは、事に従って理を会す、理とは事の理なり。理事と事理は、唯だ是れ一門なり。若し法性融通を離れて、別に縁起相由を説かば、当に知るべし、彼は是れ権小等の説なり。何を以ての故に。縁起は法性を離ること無きが故なり。（問。前明事事無碍法界中、何故、但依法性融通、及三昧等業用以弁、而不得縁起相由顕耶。答。法性融通、以理会事、事是理事。縁起相由、従事会理、理是事理。理事事理、唯是一門。若離法性融通、別説縁起相由。当知。彼は権小等説。何以故。無有縁起、離法性故。）（『華嚴経文義要決問答』韓仏全 2-376a）

この説は早くから慧苑の法界思想を理解するために用いられ、法蔵との相違にも注目された²⁶。法蔵は『探玄記』において「縁起相由」を重視していたが、第二に「法性融通力」を置いていた。これに対して慧苑は、「法性融通力」を無碍説の中心論理と理解し、「縁起相由」を外したのである。そして法性融通を離れて縁起相由を説くのは権教と小乗のための説と低く評価している。

慧苑は『刊定記』（新纂 3, 590a）において宗趣を論ずる中、因果縁起を会して理実法界に帰する理由を説明するところで、「五対因果。莫不皆以無碍法性而為自性。是故不碍即相、即性也」と述べ、華嚴の五周（対）因果は無碍の法性を自性としめないものがないので、

相に即したり性に即したりすることを碍げないといっている。さらに「顕義分齊」の「徳相」を表すところでは、次のように述べている。

相は差別なりと雖も、其の性は是れ一なり。所謂無性なり。無性を以ての故に、性と相とは無碍なり。此の相、彼の相は既に同一性にして性に随って融通す。是の故に、此の事、彼の事、即・在等の無碍を成ず。(相雖差別、其性是一。所謂無性。以無性故、性相無碍。此相彼相、既同一性、随性而融通。是故、此事彼事、成即在等無碍也) (新纂 3, 591a)

諸法が無碍となる理由は諸法の同一性にあり、それは無性である。その無性により相を融會するので相即相入となり無碍が成立するのである。これによって一つ一つは余の一切を具すという。それを詳しく言えば、「互いに望むこと重重にして、因陀羅網の徳の如き有るなり(互望重重、有如因陀羅網徳也)。(新纂 3, 591b)である。このように諸法の無性の道理によって重重無尽の無碍が成立するということが判る。こうした慧苑の態度は理を重視したものであり、このことは次に見る澄観に影響を与える。

(2) 澄観

澄観(738-839)が慧苑を強く批判しながらも、慧苑に影響されていることは周知の通りである。法界説において有名な四法界説の名称は、「事法界」・「理法界」・「事理無碍法界」・「事事無碍法界」であるが、これはまさに慧苑の無碍説の用語を使っている。

また、例えば「故兜率偈云。不了眞実法。諸仏故興世。此亦二種。一顕事理無碍法。二顕事事無碍法。並如義分齊説」(大正 35, 504c)というように、慧苑と同様に理事無碍と事事無碍とは同等の価値をもつようになる。但し、その根拠は「並如義分齊説」とあるように法蔵に託する。なお、無碍の原因を述べる時に、「事事不同なるにもかかわらず、無碍を得る所以は、理を以て事を融ずるためである(所以事事不同而得無碍者、以理融事故)。(大正 36, 9b)といっているが、これは慧苑が「法性融通とは、理を以て事を会することである(法性融通、以理会事)。」と述べていたのと同様の発想である。澄観は「由事理無碍。方得事事無碍」(大正 36, 9b)と述べ、事理無碍があるからこそ事事無碍が得られるとする。澄観において事事無碍とは次の文にあらわれる。「理を以て事を融ずるが故に、事、理を得て融ずると云う。則ち、千差に渉入し無碍である。此れを正しく事事無碍を弁ずる(以理融事故、云事得理融。則千差渉入而无碍。此正弁事事無碍)。(大正 36, 9b)と。しかし、この事の無碍とは先の言ったように事理無碍によって得られ、その下りで「理を以て事を融ず。理、既に融通すれば事もまた随うこと尔り(以理融事。理既融通。事亦随尔)。」と述べるように理に絞られる。これを澄観は「理性融通門」と呼ぶが、これは慧苑の「法性融通門」に他ならない。また、「縁起相由の玄旨を以て理性融通の一門に同ず(以縁起相由之玄旨、同理性融通之一門)。(大正 36, 17b)との表現から分かるように、縁起相由門とも同様とみなされる。澄観の「法性は同じである故に、即ち理性融通の門は乃ち円教の義である(法性同故、即理性融通之門乃円教義)。(大正 36, 639b)との陳述から見て、澄観の無碍説では法性の理を無碍の根底にあるものと考えている。但し、縁起相

由を慧苑のように低く評価するのではない。

ところで澄観は『華嚴経疏』の中で「十廻向品」を註釈しながら、「理理無違」という特徴的な用語を用いる。そこでは次のように「初六対、事事無違。次法性下、二対、事理無違。三刹平等下、三対、理理無違」（大正 35, 723a）と述べられる。ここで各無違が指している経文（大正 10, 59c-60a）を一つずつ取り上げれば、「衆生不違一切刹。刹不違一切衆生」、「法性不違相。法相不違性」、「刹平等不違衆生平等。衆生平等不違刹平等」である。澄観によると理理無違における平等の意味は、「平等即無性之理」（大正 35, 723a29）である。つまり、国土（刹）と衆生との無性の理が即するのが理理無違と理解できる。また、それは即すべきものは何も存在しないから「不即」というが、それには先に触れたように法蔵の「不相即」論の影響が読み取れる。

また「十忍品」の解釈の中では「理理平等」という用語をみることができる。「十忍品」の「如幻忍」の中、「了平等」という言葉への注釈の中で次のように述べる。

二には理と理との平等なり。頭と足とが俱に巾なるが如し。巾は別無きが故に。賢聖の如きも同じく如なり。（二理理平等。如頭足俱巾。巾無別故。如賢聖同如。）（大正 35, 854a）

これは前に見た『探玄記』の譬喩と同じである。しかし、法蔵が巾を如来蔵と見ていたのに対し澄観は法性と見ている。要するに「理理平等」とは法性としての理と、その理の同一性に基づく平等である。また、これは無性の理としての平等ともいえる。このように澄観の理理平等とは法蔵の二理相即を受けついでいるが、その基本的な考え方は、事の背後にある無性の理といえる。以上のように慧苑と澄観は理を重視していることが判る。

V. 日本華嚴における無碍説

日本の奈良時代の華嚴学には元暁と法蔵の影響が大きい。また、無碍説に対しては慧苑の説も重視される。まず、智憬の『起信論同異略集』は、法蔵や元暁の註釈書を二つの柱として、唯識の宗より起信論の宗が優れていることを明かす著作である²⁷。その中で智憬は華嚴思想と起信論の思想とを教判的に区別して、華嚴思想が別教一乗で、起信論思想が正しくは終教であることを主張する。しかし、智憬は華嚴に関して自身の見解を詳しく述べることはあまりなかった。それは著述の目的が『起信論』の思想を宣揚することにあつたからだと考えられる。その中で「理事混融無碍」、「事理混融無碍」などの表現を用いることはあるが、それはあくまでも『起信論』の無碍説として終教の無碍説である。別教一乗の無碍説は、法蔵『探玄記』の所謂「十門唯識章」の中の、八から十までの唯識義である。こうした智憬の無碍説には慧苑との思想的な関連は見られず、事理無碍との表現を用いることも澄観より先であることが分かる。

智憬より少し後で活躍したと考えられる寿靈の『五教章指事』の無碍説は、元暁、法蔵の影響を受けている。法蔵の説の中では『三宝章』の影響が多く、元暁の説の中では六相や帝釈の譬喩を用いている。慧苑の『刊定記』を多く引用するが、事事無碍という用語は取り入れていない。さらに寿靈も「事理無碍」の表現を用いるが終教の説に留まるとして

おり²⁸、この面では智憬との類似性がある。一方では慧苑の『権実義』を引用し、「理事無碍」や「事理無碍」を慧苑の具分満教と理解している。そこから見ると、事理無碍を必ず終教と理解しているとは限らないので智憬と異ってくる。寿靈の以後 830 年に著された普機の『華嚴一心開心論』に慧苑に由来する事事無碍という表現が初めて取り入れられる。しかし無碍説において特徴的な説は見当たらず、慧苑の『刊定記』をそのまま引くに留まる。

日本華嚴の独特な用語は、851 年以後に著されたと考えられる『略抄』において見られる。そこには円融と方便とで一乗と三乗とを分けているが、この中、円融とは無碍法界を意味する。具体的には、「事理円融」・「理理円融」・「事事円融」という三種の円融説が一乗の円融として紹介されている²⁹。これは鎌倉時代の景雅（1103-1189-）の『華嚴論抄』に再び引用される。

答う。凡そ花嚴円宗の心とは、三種の円融を説き、法性円通の旨を顕す。一には事理円融なり。理と事とが互いに融じて相入相即す。二には理理円融なり。法界は一味にして唯だ理にして妄無し。三には事事円融なり。相に当りて円融し縁起を待たず。今、此の三種の円融、専ら『花嚴止観釈』に出ず。次での如く終・頓・円の三教に配す。

（答。凡花嚴円宗心者。説三種円融、顕法性円通旨。一者。事理円融。理事互融相入相即。二。理理円融。法界一味、唯理無妄。三。事事円融。当相円融不待縁起。今此三種円融。専出花嚴止観釈。如次配終頓円三教。）（大正 72, 67b）

この中、景雅が参照した『五教止観釈』³⁰という文献には、それぞれの円融が華嚴の五教判の終教、頓教、円教に当てられていたとする。また理理円融は「唯理の円融」と見ていることから、理の差別や複数性を認めていないことが解される。この点で義相や義相系の理理相即の理解とは異り、法蔵や澄観の「理理」の解釈に出ていた「不即」と同様に理解されていることが窺える。しかし、教判の立場から見ると『略抄』が三つの円融を一乗と考えたこととは異なる。『略抄』が参考にした文献と景雅のみた文献が異なった可能性もあるが、それについては資料の補充が要求される。

ところで、真言宗の文献ではこの三種の円融を華嚴宗の説としてしばしば紹介される³¹。それは空海が『十住心論』の中の華嚴宗段で三種の円融に言及し、後の注釈者たちはそれを継承したからである。三種の円融と空海とを関係付けることには強引さが見られるが、それによって真言宗で三種の円融について言及することになったと考えられる。なお天台宗の文献でも三種の円融を華嚴の説として紹介される。ここで詳しく論じるのは避けたいが、理理円融を水と水との円融として解釈されている文献もあることから³²、理の差別を認めるような解釈はなかっただろう。

華嚴宗の他の宗派で、三種の円融説が華嚴宗の説と紹介されているにも関わらず、華嚴宗の中においては理理円融説は景雅以後には言及されなかった。但し、理理円融説は日本独特の論義の項目に必ずほど入っており、これを論題とする論義の写本も幾つか残っている。その一つの写本の中では、理理円融という概念は智儼から始まっているとするが³³、引用している文章は義相の『法界図』となっていることに注意を要する。こうした問題を

含め日本華嚴における無碍説についてはこれまで十分に検討されていない。この点は今後の課題としたい。

VI. おわり

以上、理と事を中心として華嚴における無碍説を検討したが、その説明方法で各々の特徴を發揮しており、「因陀羅」、「陀羅尼」、「縁起相由」、「大小同一」、「無性」、「理性」、「円融」などがキーワードとなっていた。

流れを俯瞰すれば、智儼、義相、法蔵においては事を理より重視しているが、元暁は因陀羅網のような普法の世界を説く。そして慧苑、澄観になると事よりも理を重視するようになる。こうした理や事の重視とは、それぞれの華嚴思想の性格や時代の流れの一面を現すもので、今後さらに詳しく検討したい。

義相の系統においては、無碍説の理と事とがいずれも真理そのものの側面であることを主張した点や理相即の解明に努めた点は注目に値する。日本においては、法蔵などの中国華嚴と新羅の元暁の影響が大きい。その中で、三種の円融説は、日本華嚴宗の特質を表しているといえるが、真言宗や天台宗の資料、そして華嚴論議を通じて詳しく検証する必要がある。

こうした無碍説を通じて中国・韓国・日本、三国による思想の関連を確認することができた。智儼から始まった華嚴の無碍説は、弟子の義相と法蔵に継承されることになる。そして義相の理相即や不相即説などは法蔵に影響するが、法蔵の著述が義相のもとに届いてからはむしろ法蔵の無碍説が義相や義相の系統に大きく影響を与えると見ることができる。元暁の無碍説は法界説から見たように法蔵に影響を与えるが、元暁自身の法界観は智儼、義相から一定の影響を受けている。法蔵の弟子である慧苑の説は、澄観に多くの影響を与える。日本においては、中国や新羅の華嚴思想を吸収して展開してゆき、『略抄』に初めて紹介される理相即説をめぐっては、独自の解釈と展開を見ることができる。

<略号および使用テキスト>

韓仏全	韓国仏教全書
法界図	華嚴一乘法界図
叢髓録	法界図記叢髓録
教分記円通記	釈華嚴教分記円通記
略抄	華嚴五教十宗大意略抄
新纂	新纂大日本統蔵経

(註記)

¹ 末木剛博 [1970].

² 井筒俊彦 [1985], 鈴木大拙 [1955].

³ 華嚴教学における「理」と「事」の概念およびその仏教思想史上の背景に関しては、斎藤明[1990]を参照。

⁴ 石井公成 [1996] 第2章 「智儼の華嚴教学」.

- 5 石井公成 [1996] 585 頁.
- 6 大竹 晋 [1999] 30 頁.
- 7 地論学派において理の複数性を認めていたとする学説があることや (石井公成 [1989] 85-99 頁), 初期の智儼と地論学派との関連が深いことに鑑みると、『搜玄記』の中でも理因陀羅の世界を考えていたと見てよいであろう.
- 8 鄭炳三 [1998] 第 2 章「義相の生涯」.
- 9 高翌普 [1989] 283-292 頁.
- 10 石井公成 [1989] 123 頁.
- 11 石井公成 [1989], 同 [1996] 89-94 頁.
- 12 石井公成 [1989] 85-99 頁, 同 [1994] 85-136 頁.
- 13 拙稿 [2002] 29-31 頁.
- 14 坂本幸男 [1954a] 405-417 頁, 同 [1954] 1-10 頁, 大竹 晋 [2001] 44-66 頁.
- 15 石井公成 [1996] 93-94 頁.
- 16 福土慈稔 [2004] 第三章 元暁著述の再検討には『華嚴經疏』を後期の著述とする. 『華嚴宗要』・『普法記』には数錢法が述べられるので, 義相の帰国後のものと見て大過ないであろう.
- 17 『華嚴經文義要決問答』卷三「元暁師云. 通論法界, 不出四句. 一有為法界. 二者無為法界. 三者有為無為法界. 四者非有為非無為法界.」(韓仏全 2-372b)
- 18 『華嚴經文義要決問答』卷三「法藏師云. 法界有二. 先所入法界義, 有五門. 初四法界, 同暁所列. 積義不同有耳. 五無障礙法界」(韓仏全 2-372b)
- 19 それは, 註(18)から知られるように元暁と法藏との法界論は「積義の異なるどころがある」と述べたことから窺える.
- 20 註 (21) を参照.
- 21 「問以何因緣故, 令此諸法得有如是混融無碍. 答法藏師云因緣無量難可具陳, 提十類積此無碍. 一大小無定故. (中略) 九緣起相由故. 十法性融通故. 元暁師云. 略而言之有十種因. 一者一与一切互為鏡影, 如帝網故. 二者一与一切更互緣集, 如錢数故. 三者皆唯是識, 如夢境故. 四者皆非実有, 如幻事故. 五者同相異相, 通一切故. 六者至大至小, 齊一量故. 七者法性緣起, 離相離性故. 八者一心法体, 非一非異故. 九者無碍法界, 無邊無中故. 十者法界法爾, 無障無碍故. 上来二師各有十門. 雖繁広述, 今取藏師初門暁公第六, 示其綱要 (『華嚴經文義要決問答』韓仏全 2-366b)
- 22 「光明覺品疏」一切法入一法故, 一中解無量. 一法入一切法故, 無量中解一也. 所以能得互相入者, 展轉互為鏡影而生. 非実而生故, 無障碍」(韓仏全 1-496b)
- 23 表訓を義相の直弟子とみるのが一般的であるが, 記録に開きがかなりある. こうした点に着目し義相の孫弟子とみる説も出ている. (金福順 [1994])
- 24 「相即四句中, 訓徳云. 初二句是初教, 第三句是終頓教, 第四句円教也. 林徳云. 四句並是円教也」(均如説『三宝章円通記』卷下, 韓仏全 236c-7a)
- 25 拙稿 [2002] 「義相の理概念」を参照.

- ²⁶ 坂本幸男 [1956] 891-932 頁.
- ²⁷ 拙稿 [2004] 「智憬の華嚴思想」.
- ²⁸ 「言三理事無碍門等者. 終教中具說不生不與生滅和合. 事理無無碍阿頼識故」(大正 72, 256c)
- ²⁹ 「問. 円融幾種乎. 答. 有三種. 謂事理円融, 理理円融, 事事円融也. 云云」(大正 72, 199c)
- ³⁰ この文献については大竹 晋 [1999] に詳しい.
- ³¹ 同上.
- ³² 『古事類苑』宗教部, 「華嚴宗」.
- ³³ 蓑輪顕量 [2003].

(参考文献)

- 石井公成 [1989] 理理相即説の形成, 『PHILOSOPHIA』76, pp.85-99.
- 石井公成 [1994] 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, pp.85-136.
- 石井公成 [1996] 「事事無碍」を説いたのは誰か, 『印度学仏教学研究』88(44-2), pp.89-94.
- 石井公成 [1996] 『華嚴思想の研究』春秋社.
- 井筒俊彦 [1985a] 事事無碍法界・理理無碍法界(上)—存在解体のあと—, 『思想』733, pp.1-31.
- 井筒俊彦 [1985b] 事事無碍法界・理理無碍法界(下)—存在解体のあと—, 『思想』735, pp.17-37.
- 大竹 晋 [1999] 「理理相即」と「理理円融」—『花嚴止観』論攷—, 『哲学・思想論叢』17 (筑波大学哲学・思想学会), pp.23-34.
- 大竹 晋 [2001] 因の哲学・初期華嚴教学の論理構造—, 『南都仏教』79, pp.44-66.
- 木村清孝 [1982] 韓国仏教における理理相即論の展開, 『南都仏教』49, pp.1-12. (『東アジヤ仏教思想の基礎構造』(2004年), pp.576-594 に再録.)
- 吉津宜英 [1985] 『華嚴禪の思想史的研究』東京:大東出版社.
- 吉津宜英 [1991] 『華嚴一乘思想の研究』東京:大東出版社.
- 金 天鶴 [2002] 義相과 東아시아 仏教思想, 『義相萬海思想研究』1 (韓国) pp.9-56.
- 金 天鶴 [2004] 東大寺創建期における華嚴思想と新羅仏教, 『論集』2, 奈良:東大寺, pp.37-51.
- 金 福順 [1994] 表訓, 『伽山学法』3 (韓国), pp.53-70.
- 高 翌普 [1989] 『韓国古代仏教思想史』韓国:東国大学校出版部.
- 斎藤 明 [1990] 事と理 覚え書き—仏教のダルマ(法)理論—, 『論集』6 (三重大学哲学思想学系), pp.91-110.
- 坂本幸男 [1954a] 同体縁起の構造とその意義, 『印度学仏教学研究』5(3-1), pp.1-10.
- 坂本幸男 [1954b] 同体縁起思想の成立過程について, 『印度学仏教学論集』(宮元正尊教授還暦記念論文集) pp.405-417.
- 坂本幸男 [1956] 法界縁起の歴史的形成, 『仏教の根本真理—仏教における根本真理の歴史的諸形態』pp.891-932.
- 坂本幸男 [1956] 『華嚴教学の研究』京都:平楽寺書店.
- 末木剛博 [1970] 『東洋の合理思想』東京:講談社.
- 鈴木大拙 [1955] 『華嚴の研究』, 京都:法蔵館.

- 鄭 炳三 [1998] 『義相華嚴思想研究』韓国：서울大学校出版部。
福士慈稔 [2004] 『新羅元曉研究』東京：大東出版社。
菱輪顕量 [2004] 日本における華嚴思想の受容－理理相即・理理円融・理理無碍を中心
に－、『論集 東大寺の歴史と教学』1，奈良：東大寺，pp.38-46.

2005.1.11 稿

きむ ちよなく 東京大学大学院博士課程

Huayan Philosophy in East Asia:
Focusing on the Theory of Non-obstruction

Kim, Chon-hak

The concept of Non-obstruction (Skt. *apratigha*) between separate phenomena is often used to characterize the essence of Huayan One Vehicle thought. Generally, the concept of non-obstruction of separate phenomena implies that individual things resonate with each other, and that this is due to the fact that they are each based on a universal principle which unifies diversity.

Zhi-yan expressed the experiential realm of the Huayan One Vehicle with the simile of Indra's Net. According to him, such a view of existence is not seen in the realm of the Three Vehicles, but only in the realm of Samantabhadra-bodhisattva.

Succeeding Zhi-yan, Ui-sang revealed the Huayan experiential realm through the function of the principle of *dharani*. Such a world of the Huayan symbolized in *dharani* reveals a chaotic place, where not only mutual identity but also non-mutual identity is possible. Fa-zang emphasized the six types of dependent co-arising causality as the basis for understanding the non-obstruction theory. This means that all the experiential realms, which arise due to mutual relationships with each other, are formed by relations between causes and conditions. Weon-hyo often expressed the world of dependent origination by citing the relationship between the large and the small. That is, the large and the small are the same because of their lacking of substance.

Hui-yuan held non-self-nature as the main theory for the basis of the view of non-obstruction, casting aside Fa-zang's explanation, which was based on the power of dependent co-arising as mutual causation. Furthermore, although Cheng-guan strongly criticized Hui-yuan's opinion, he also considered the principle of *dharma-nature* to be the basis for non-obstruction. Therefore, we can see the extent of Hui-yuan's influence on non-obstruction theory after Fa-zang. The influence of Weon-hyo and Fa-zang on Huayan studies of the Nara period in Japan is tremendous. In the *Gokyousho-shiji*, Jurei developed his dependent origination theory based on the approaches of Weon-hyo and Fa-zang. The specific feature of the Japanese Huayan School is seen in the *Kegon-gokyo-jushu-daii-ryakusho*, which was written some time after 851. In this text, non-obstruction is expressed by the three kinds of perfect infusion theories -- the perfect infusion of phenomena and principle, separate phenomena, principle and principle are introduced as the perfect infusion of One Vehicle. Previous studies on non-obstruction theory in the Kegon School have not sufficiently examined this point, so it should be taken into account henceforth.