

澄観の華嚴法界観

徐 海基 (SEO, Hea-gi)

I. はじめに

「法界」とは、もともと Dharma-dhātu の漢訳語であり、「法の本性」ないし「法の領域」を意味し、大乘の經典や論書で広く使われている用語であり、「法界縁起説」を構成する重要な概念となった。この法界縁起説は、浄影寺慧遠等地論学派を濫觴とし¹ 一乗無尽縁起という華嚴独自の縁起（別門の縁起）と、縁起の在り方全体を包摂するものとしての「通門の縁起」との二つの意味を有し、華嚴宗の智儼(602-668)によ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展開され、さらに法蔵(643-712)によって大成されたのである。後に、法蔵の弟子慧苑(673?-742?)が、法界縁起説は小乗・三乗の説であると批判し、新しく法性融通門の立場から事事無碍法界を主張したのに対し、澄観(738-839)は、慧苑の立場を、法蔵の法界縁起法門を微隠ならしめるものとして厳しく批判し²、新たに唯心論の立場から法界縁起説と法性融通門との両者を取り入れ、四種法界という華嚴法界観を提示したのである。

澄観の主著である『華嚴經疏』（以下『疏』と略称）や復注である『演義鈔』を始めとして、『行願品疏』、さらに『法界玄鏡』等の冒頭で、「法界」を取り上げて、華嚴經の教説は「法界」の説であるとして強調しており、「法界」が彼の思想の中心概念の一つであることは彰らかである。本稿では、根本となっていると思われる、「唯心」と「空観」との関連性を踏まえて、「法界」が「一心」に他ならない点を究明する³。さらには、華嚴法界の実現のためのプロセスについても、華嚴諸師の「法界」解釈を考慮しながら、澄観の法界解釈の類型化を試みることにする。

II. 智儼と法蔵の法界観

澄観の「法界」理解を考察するにあたり、先行する諸師の法界理解との関連性を見るために、智儼と法蔵の「法界」解釈を再考し、合わせて李通玄の法界解釈の一断面を窺うことにする。これらの諸師が「法界」をどう理解し、どう解釈しているかの問題は、華嚴思想の根本である「法界縁起」を理解する上でも非常に重要である。

まず、智儼の『搜玄記』では、『華嚴經』「入法界品」の品名の「入法界」に関連して「法界」の解釈がなされている。そこで彼は「法」の意味として、意所知法・自性・軌則の三つを挙げ、入法界品における「法」は、これら三義に通じると説明し、「界」の意味としては、一切法通性・因・分齊の三義を挙げている⁴。『孔目章』では、「善法真如」が「法界」であるとし、その理由は「一切の声聞・縁覚・諸仏の妙法の所依の相なるが故」であるとする⁵。すなわち、真実の法のよりどころとなるという側面からは「法界」即「真如」の意味として理解しているのである。

また、「八無為」と苦の五種の色、及び受・想・行蘊とを合わせて「総じて法界と名付け

る」ともいう。これはアビダルマ等、伝統的な仏教理解を踏まえて、意識の対象となる領域の全体を「法界」と呼んでいるといえる。『搜玄記』には、「若し一乗に約する時には、此の閻浮処は、即ち、一心法界の境界なり」とのべており⁶、ここでは「一心法界」について、「根本的眞実そのものとしての真心より成る世界」として捉えているように思われる⁷。

法蔵の場合、理と事とに関係させる立場と、因果・縁起と関連させて解釈する場合とがある。まず、前者について、『探玄記』巻十八で「入法界品」の品名を解釈して、

法有三義，一是持自性義，二是軌則義，三対意義。界亦有三義，一是因義，依生聖道故，撰論云，法界者謂一切浄法因故。又中辺論云，聖法因為義故，是故説法界，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，法界法性非亦然故也。三是分齊義，謂諸縁起相不雜故。(大正 35, 440b)

と述べている。「法」の意味も「界」の意味も智儼の『搜玄記』を踏まえながらより理論的な体裁が整っている。すなわち、「法」の意味は『搜玄記』そのままである。「界」の三義の中の「因義」は眞諦訳『探大乘論釈』と『中辺分別論』を引用し、「聖道」ないし「浄法」の因を意味するとする。「性義」は経文の「世間浄眼目」⁸を引用し、諸法の所依である「法性」を意味するとする。「分齊」は、縁起している諸法が、お互いに雑乱することなく、お互いに分を守っていることを意味するとする。

続いて、「入法界」に五門があるとし、有為法界・無為法界・亦有為亦無為法界・非有為非無為法界・無障礙法界の五法界を立てる。「有為法界」は本識能持諸法種子と三世諸法差別辺際之二門に、「無為法界」は性浄門と離垢門との二門に分ける。「亦有為亦無為法界」は随相門と無碍門との二門に分け、無碍門を「一心法界具含二門，一心眞如門，二心生滅門。雖此二門，皆各総撰一切諸法」とする。「非有為非無為法界」は形奪門と無寄門との二門に分け、「無障礙法界」は普撰門と円融門との二門に分けている⁹。続いて、理と事との関係を重視した立場から、「第二法界類別，亦有五門」とし、所入・能入・存・亡・無碍の五門を出し、さらに所入の法界を、法法界・人法界・人法俱融法界・人法俱泯法界・無障礙法界の五法界に分けている。このうち、法法界を類別して、事・理・境・行・体・用・順・違・教・義の十法界を出しており、ここは理と事との関係が中心となっている¹⁰。また、『義海百門』では、

若性相不存，則為理法界。不碍事相宛然，是事法界。合理事無碍，二而無二，無二即二，是為法界。(大正 45, 627b)

と述べている。これらの文を見ると、法界を理と事とに分け、理法界とは性・相の区別がない状態であり、事法界とは何の碍げもない事象がさながらにある状態であるとしている。そして「法界」とは、その理と事とを合しても碍げがなく、異なるものでありながら同じであり、同じでありながら異なることであると解釈している。すなわち、「法界」そのものについて、理と事との関係が中心となっており、理法界と事法界との間は無碍ないし相即している関係、つまり理事無碍なる世界として把握しているのである。

次に、因果と縁起と関連させた「法界」の解釈としては、『探玄記』巻一の「宗趣論」に、諸師の宗趣論を踏まえた上で、

以因果縁起理実法界，以為其宗。即大方広為理実法界，仏華嚴為因果縁起。因果縁起必無自性，無自性故即理実法界。法界理実必無定性，無定性故即成因果縁起。(大正 35, 120a)

という。すなわち、因果縁起と理実法界とは、無自性であることを媒介として無二であるとされており、空観の立場から、因果縁起するものが理実法界であると解釈しているのである。

このように智儼においても、法蔵においても、「法界」には、「真如」と「様々な存在物の領域」との二つの面があるとする共通性がある。そのうち智儼は「真心なる世界」、すなわち、「真如」の側面からの「法界」を重視しているといえる。法蔵は「真如」の中の理と事とを融合させ、さらに空性を媒介して因果縁起と同一視していることが分かる。しかし、両者の場合、積極的に「法界即一心」と捉えていることは強く表れていないのである。

さらに、李通玄は、『新華嚴経論』卷三十二に、「入法界品」の品名を「智」の立場から解釈している。まず、「明信楽者，従迷創達」を「入」とし、「身心境界性自無依」を「法」とし、「一多通徹真假是非障亡」を「界」と名付けるとして「入法界」を解釈した後、続いて、「法界」については、

又純与智俱非情識境，名之為法界。又達無明識種純為智用，不属迷収，是无依智之境界，名為法界。又以智体無依無方不遍，普見真俗総不思議，毛孔身塵參羅衆像無辺境界仏刹重々，智凡同体境像相入，名為法界。又一塵之内普含衆刹，無空不遍，無刹不該，不壞報境，重重無尽真通理徹，名為法界。又以一妙音遍聞刹海，以一纖毫量等無方，大小見亡物我同体，識謝情滅智通無碍，名為入法界。(大正 36, 943b-c)

と述べている。李通玄は「法界」とは、凡夫の情識の世界を超えた「無依智」の世界であり、「無分別智」の世界であるが、しかも「智」と「凡」の本体は同じであり、物我一体であるとする。このように法界を「智」の立場から解釈することは、僧肇の思想の影響も見られるが、木村博士の指摘通り、李通玄に特徴的なものといえる¹¹。すなわち、禪定的に言えば、李通玄が用いた智の理論としては、加行智・根本智・差別智の三智、あるいは根本智と差別智の二智の説で基本的である。その中で「根本智」について、『決疑論』卷一之上に、

一切皆無，名為法身。於此法身無作性海，体無一物。唯無依之智，本自虚空，性無古今，体自明白。恒照十方，無有本末方所可依，名曰根本智，名為法身。(大正 36, 1015a)とあり、また、根本智と同じ意味である「根本普光明智」については、同卷四之上に、

以根本普光明智，自体無性無相，性自光明，量同法界虚空界。無辺無表裏大小等量，普能含納一切境界。総在其中而同其体。(大正 36, 1044a)

とのべている。ここの根本智とは法身の別名であり、法身が無依の智を通じて無限に照り映えるのである。この点から考えると、李通玄が「智」の立場から捉えた「法界」とは、すなわち無依智・無分別智の世界とは「根本智」または「根本智普光明智」の世界と異ならないのである。

次に、李通玄の因果論は、『新華嚴經論』巻七の「第九因果延促」では、

夫法界円寂無始無終，理事虚空非因非果，但為有情存量假寄其名。(大正 36, 761a)
とのべている。すなわち、法界とは円寂であるため始終がなく、理と事とは虚空であるため因も果もないが、ただ我々が思量するはたらきをもつために「法界」と名付けられただけであるとする。また、同巻五には、

因果者，即是非因果之因果。但以無依止処名之因果，(大正 36, 752b)
とのべている。すなわち李通玄の因果論は「非因果の因果論」であり、「無依止処」をもちいて因果と名付けるだけであるとする。このように「非因果の因果」の立場から、華嚴經の經文を分けている。

また、同巻八では、華嚴經の經文を「長科經意・明經宗趣・明教体・明総陳會數」の四つに分ける。続いて、「長科經意」を十段に分けて説明した後、「法界一品，是一切諸仏及以一切衆生之果」(大正 36, 767a)であるとし、「入法界品」を高く評価する。

さらに、この華嚴經には「五種因果遍周義」があるとし、「世主妙嚴品」以下五品は①示成正覚因果遍周であり、「仏名号品」以下六品と「十住・十行・十廻向・十地品」は②信位及進修因果遍周であり、「十定・十通・十忍品」の二品は③「定体〔因果〕遍周」，「普賢行品・離世間品」の二品は④行海〔因果〕遍周であり、「入法界品」は⑤法界不思議大円明智海〔因果〕遍周であるとする。しかもこの五種因果遍周の法は、「一時・一法界・一刹那際・一体用・一切諸仏共同之法・一因果等周円満，無前後義」(大正 36, 767a)とする。続いて、華嚴經の宗趣を「一大法界大円明智」とし、その理由は五種遍周の因果があるからであるとする¹²。したがって『華嚴經』それ自体を因果をもって分科したということは、詳しく論ずる余裕はないが、かれが經そのものを実践のプロセスとして考えたことを意味すると推測できる。

Ⅲ. 澄観の華嚴法界観 —法界解釈の類型化の試み—

澄観の伝記によれば、師匠であった法銃より華嚴を学んだ時、「法界全在汝」といって認可されたことや「十誓願」の中に「坐不背法界之經」¹³とあり、彼の関心事が「法界」の問題であったことが推測できる。この「法界」に関して様々な解釈をおこなっているが、これらを整理すると、以下の三つに類型化をすることが出来ると思われる。

第一番目は、理と事との関係を重視した立場から「法界」を解釈することである。これは華嚴宗の伝統を受け継いだ法界解釈の方法でもあり、澄観の四法界説の中核をなしている。

第二番目は、華嚴の宗趣論を論ずるとき、「法界」を因果ないし縁起と関連づけて解釈することである。この法界は菩薩行とも関連する重要な概念である。

第三番目は、法界を真理の究極的な状態でもあり、万物を生み出す根源でもあるという性起的な観点からする解釈である。ここには澄観の法界観の特徴がはっきりと表れている。

このように区別できる三つの類型を中心に、彼の法界解釈の特徴を明らかにすることにする。

1. 理と事との関係を重視するもの

澄観の法界解釈の根本は、『華嚴經』「入法界品」の品名を解釈した『疏』巻五十四に示されている。

法界是所入之法，謂理事等別。然法含持軌，界有多義。(大正 35, 907c) という。「法」に「持」と「軌」の意味があるといい、アビダルマ以来の伝統的解釈を踏まえたものである。また、「界」の説明は多くの意味があるとし、真諦訳『摂大乘論釈』巻十五の、性義・因義・藏義・真實義・甚深義の法界五義を引用している¹⁴。これは皆、「理法界」であるとする。

また、法界には持義と族義及び分齊義の三つがあるとする。まず「持義」には、持自体相・持諸法差別・持自種類不相雜亂の三義があるとする。次の「族義」は種族の意で、十八界のことであるとする。この〔持義・族義の〕二つは事法界と理法界に共に通じるとする。三の「分齊義」は、縁起している事は互いに離れないとする¹⁵。

続いて、「入法界品」の宗趣を明かす立場から、「義」に約して、「所入」の法界を明かして総じて「一真無碍法界」であるとする。この一真無碍法界は、性・相としては理・事を離れないが、意味内容の立場から区別して、有為法界・無為法界・俱是・俱非・無障碍の五法界があるとする¹⁶。この五法界は各々二門に分けられる。「有為法界」は、本識能持諸法種子と三世之法差別辺際¹⁷とに分けられ、「無為法界」は、性淨門と離垢門とに分けられる。また、「亦有為亦無為法界」は、隨相門と無碍門に分けられるが、このうち無碍門は一心法界であり、心真如門と心生滅門とを備えて、両義が無碍であることである。さらに「非有為非無為法界」は形奪門と無寄門とに分けられ、「無障碍法界」は普撰門と円融門に分けて説明される。法界の重々無尽なる道理が説明されるのは、この最後の「無障碍法界」においてであるという¹⁸。

この五法界説は内容上法蔵の『探玄記』を踏まえながら理論的により発展した展開を見せているといえる。さらに所入の法界を「一真無碍法界」と名付けたことは、後述するが法蔵よりも李通玄の影響であると推測される。

また、『華嚴經略策』に、「法界」と名付けた理由とその意味を問う質問に答えて、

法者軌持為義。界者有二義。一約事説，界即分義，隨事分別故。二者性義，約理法界為諸法性不變易故。此二交絡成理事無碍法界，事攬理成理由事顯。(大正 36, 707c) と述べている。このように澄観は、「入法界品」の品名を解釈して「法界」の基本的な概念を、華嚴宗の伝統を踏まえながら総合的に整理したものと思われる¹⁹。特に、「界」の「分」の義は事法界の立場から「隨事分別」と、「性」の義は理法界の立場から「不變」と捉えている²⁰。このように「理」と「事」との関係を基本にして解釈していることが分かる。また、「亦有為亦無為法界」を隨相門と無碍門に分け、無碍門を「一心法界」と理解し、そこには「心真如門」と「心生滅門」の両義があり、その両義が何の碍げもないとする。ここで彼の「一心」理解には、華嚴宗の諸師のように、『起信論』が存在していることが分かる。

このように澄観の「法界」解釈は、一面において、理と事との関係を重視していることが分かる。特に、彼によって完成された事法界・理法界・事理無碍法界・事事無礙法界の四法界説においても、『法界観門』の真空観・理事無碍観・周遍含容観の三観の影響を受けながら発展した形で展開されたが²¹、その内容も事と理との関係が中心となっていることが分かる。

2. 因果・縁起としての法界

次に、華嚴經の宗趣を論ずる場合、「法界」を因果ないし縁起と関連づけて解釈している。これは前述した智儼や法蔵以前からの『華嚴經』の宗趣論を受け継ぐものである²²。すなわち、『疏』巻三に、

若就題中分体宗用，則以理実為体，縁起為用，因果為宗。尋宗，令趣理実体故。法界総撰上三。（大正 35，522b）

という。ここで経題を「体・宗・用」に分けた説明は、法蔵は「因果縁起理実法界」が「宗」である²³と直接に結びつけている点から考えると、澄観の方に実践的なプロセスが想定されていると推測される。

さらに、続けて、法界の名前として略して事法界と理法界を出し、法界の内容の説明として、一、法界を区別して因果を成就させる場合、二、因果を融合して法界と同一化させる場合、三、法界と因果とを明らかに顕示させる場合、四、法界と因果が融和し、どちらも性と相とを離れ、〔法界と因果とが〕無碍自在になる場合とがあるとする²⁴。その中で、第一の「法界を区別して因果を成就」させる立場を説明して、

此因果互為宗趣，一經始終不離因果故。但因果為宗，不違所依法界。（同，522b）

と述べ、因と果とはお互いに宗趣となり、『華嚴經』の始終は因果を離れてない。ただ、因果を宗としただけで、所依の法界を離れたものではないという。このように明確な形で法界と因果とは異なっていないことを説明している。このような法界と因果を同等の関係に置く宗趣の見方は、前代の敏印二師²⁵と慧遠・光統の宗趣論を総合した法蔵の宗趣論を受け継ぐものである。

また、澄観は、『疏』巻四の「十別解文義」の三の「以文從義科」では、

此經一部，有〔所信，差別，平等，成行，証入の〕五周因果即為五分。（大正 35，527b21）
といい、『華嚴經』の经文全体を「因果」の立場から、所信・差別・平等・成行・証入因果の五つに分けて解釈している。すなわち、第一の菩提道場会では、先に毘盧遮那の果徳を顕わし、後に毘盧遮那品では仏の本因を明かしたから「第一周の所信因果」である。第二会(如来名号品)より第七会の中の「随好光明功德品」に至るまでは「第二周の差別因果」であり、二十六品は因を述べ、後の三品は果を述べている。「普賢行品」は因を述べ「如来出現品」は果を述べているから「第三周の平等因果」である。第八会(離世間品)では、初めは五位の因を明かし、後は八相の果を明かしているから「第四周の出世因果」である。第九会(入法界品)の中で、初めは仏果の大用を明かし、後は菩薩が用を起こし因を修することを顕わすから「第五周の証入因果」である。これが果が因に徹することであるとする。

このように澄観が法界と因果とを同一線上に置いて解釈した点と、因果の立場から經文の分科を提示した点は、広くは法蔵・慧苑以後の華嚴教学全体の特徴であり²⁶、李通玄の『新華嚴經論』にも現れている。しかも澄観になって「五周因果」の分科が確定されたのである。さらに、澄観が、經文を因果の立場から分科したことは、李通玄の「非因果の因果論」とはその性格は異なるものの、『華嚴經』そのものを修行のプロセスとして捉えた点は李通玄からの影響であると思われる。

3. 究極性・根源性としての法界

次は、法界とは、真理の究極的な状態、すなわち真理そのものであり、万物を生み出す根源でもあるという性起的な観点からの解釈である。ここに彼の法界理解の特徴が最もはっきり表れている。その内容を検討すると、まず、『疏』第一の冒頭で、

往復無際、動靜一源、含衆妙而有余、超言思而迴出者、其唯法界歟。(大正 35, 503a)と述べている。この「法界」を説明する一文を『演義鈔』第一では、『華嚴經』の經文の他、『文殊師利境界經』、『中論』、僧肇、慧遠の思想や中国固有思想である『易』や老莊の思想まで引用しながら説明している²⁷。これらをまとめると、「法界」とは、往と復とに何の障碍もなく自由自在に活動する場所であり、しかも動と静との根源は同じであるとする。このように法界とは無限の能力をもっているから言思を廻かに越えぬきんでている世界であるとする。まさに超越的な状態を表しているようにみえる。

しかし澄観が捉えた法界とは、超越的な状態にとどまっていない。何故ならば、法界を菩薩行が生ずるところであると捉えているからである。詳論は別稿を期するが、『演義鈔』では、「往復無際」を『文殊師利境界經』「菩薩の往復の修道」の十の内容をもって具体的に論証する²⁸。その内容に関する澄観の解釈をまとめると、まず、法界の用の立場から「往復」を説明し、「往」とは涅槃に向かう菩薩の自利行であり、「復」とは衆生を救済する菩薩の利他行であると解釈している。すなわち、「法界」とは、「用」の立場から、菩薩行の自利行や利他行を行う場所であると捉えているのである。

また、「無際」の説明は、菩薩行の海は広多であり際限がないと同時に、一々の行が全て真理と合致し、辺際がないことを表すとする。無際の説明も法界の「用」の立場からの解釈である²⁹。このように澄観が「法界」を、用の立場から、菩薩行と関連づけて実践的に解釈したことは、彼の華嚴經觀と華嚴經信仰とも関連して、大きな意義があると思われる。

また、究極性と根源性とを含めて捉える法界の解釈は、彼の華嚴思想が成熟した時期に書かれたと思われる『行願品疏』³⁰の冒頭にも表れている。

大哉真界、万法資始。包空有而絶相、入言象而无迹、妙有得之而不有、真空得之而不空、生滅得之而真常、縁起得之而交映。(統蔵 1-7-3, 236 左上)

という。この文も上と同じく、「法界」の究極性と根源性が同時に表現されている。すなわち、澄観は、「真界」という究極的な状態としての真理の世界は万物の始まりであると、しかもそこは「有」と「無」という対立的な概念を超えた世界であると捉えている。このような理解が可能なのは、大乘仏教思想の根幹に流れている空觀をベースにし、『起信

論』に基づいて解釈しているからである。だから澄観は、「法界」の解釈においても、真理の根源性と究極性とを同時に表すことが出来たと思われる。

さて、この文について宗密が解釈している『別行鈔』を注目したい。すなわち、宗密は、先の引用部門を、「法界をといて仏法の大きいなる宗とする」にあたるといい、続けて「真界」を解釈して、

真界者即真如法界。法界類雖多種、統而示之但唯一真法界、即諸仏衆生本源清淨心。
(統蔵 1-7-5, 399 右下)

といった。さらに宗密は、『起信論』³¹と『詳玄録』³²を引用して、「真界」を「真如法界」、すなわち「一真法界」であると、それは諸仏と衆生の本源としての「清淨心」であるとする。澄観によって断言された「法界即一心」が、宗密によって、後の禅思想とも結合して³³、さらに強調され、根源性である「清淨心」のほうに重点が置かれていることが分かる。

続いて、宗密は一真法界の「一心」において始めて真如・生滅の二門が開くといい、一法界心が諸法を成立させるとし、ここに縁起門と性起門の二門があり、縁起門を染縁起と淨縁起に分け、淨縁起を分淨と円淨に分け、さらに分淨は声聞と縁覚と権教とに分け、円淨は頓悟と漸悟とに分けて説明する³⁴。宗密の「法界即一心」の解釈は、澄観を受け継ぎながら³⁵、その根本を『起信論』に置き、さらに禪宗との関係も視野に入れていることが推測される。

また、「一真法界」という言葉は、直接には李通玄の『新華嚴經論』巻一に、「[華嚴經] 頓悟仏果徳一真法界本智」(大正 36, 722c)とあり、同巻二に、「大智円周爲国土境界、総爲性海爲一真法界」(同, 730b)とあり、同巻三に、「故言文殊師利從金色世界來者、明一切処法皆真也、表一真法界也」(同, 739b)等とある。これらの例をみる限り、根本智の立場から一切の世界を「一真法界」であるとしていることが推測できる。澄観の「真界」としての「一真法界」との間には、真理の観点から見る場合共通性もあり、ある程度の影響関係も認めることが出来る。しかも、澄観が捉えている「一真法界」とは「諸仏衆生の本源清淨心」とし、直接には「法界即一心」であるから、「一心」といっても「清淨心」のほうに重点が置かれているが、李通玄の場合は「根本智」のほうに重点が置かれているといえる。

また、澄観が理解している「法界即一心」の基盤には、周知の通り、空観が存する。その内容を証明するものとして『行願品疏』巻一の文がある。ここでは法界縁起を論じるのに、開合・釈相の二義を開き、開合を説明して、

其法界、非果非不果、非法非不法、無名相中、強爲立名、是曰無障礙法界。寂寥虛曠、沖深包博、総該万有、即是一心。(統蔵 1-7-3・249 右上)

といい、続けて、

解之則廓尔大悟、迷之則生死無窮、諸仏出世本欲開示令其悟入於此無障礙法界。(統蔵 1-7-3・249 右上-下)

と述べている。このように彼の「法界」理解の根底には、常に空観が存在し³⁶、その結果、

法界とは「無障法界」であり、「一心」であると把握しているのである。だから彼は、法界そのものが無障法界であり、それが「一心」であることを悟ることは、仏になることであるとする。さらには諸仏が出現したのは、我々に「無障法界」に悟入せしめんがためであった、ということが出来たと思われる。つまり「法界即一心」が彼の把握した華嚴法界であり、だからそれを悟るための実践として菩薩行を想定したと考えられる。

また、『演義鈔』巻一に、何故「法界」の問題を最初に取り上げ重視したかという点について自問に答えて、

以是此經之所宗故，又是諸經之通体故，又是諸法之通依故，一切衆生迷悟本故，一切諸仏所証窮故，諸菩薩行自此生故，初成頓説故，不同餘經有漸次故。（大正 36, 2c）と八つの理由を述べている。その中で、「法界」とは、一方では華嚴經の宗、諸の經典の本体、諸仏が悟り窮めたところでありながら、他方では、迷悟の根本であり、諸仏が悟りを極めたところでもあるとする。さらに、ここから菩薩行が生ずるとする。なぜならば、一切衆生の迷悟の根源であるからこそ菩薩行が起こされる必然性があったのであろう。だから「法界」とは、「菩薩行が発生する根拠となる真理」そのものに他ならないと彼は把握しているのである。この点は、智儼・法蔵、さらに李通玄が理解した法界の捉え方とは根本的な相違であると思われる。

さらに、澄観に思想の根底に流れている「一心」については、「唯心(Cittamātra)」とも関連させて論究する必要がある。その点は、事事無碍の究極的な状態を論じているとされる十玄門について、後期の法蔵と同様に澄観は古十玄門より新十玄門を採用している。ここで古十玄門の中の「唯心廻轉善成門」を除去していることが注目される³⁷。

しかし、澄観は十玄門の無碍を成り立たせる十の理由の第一に、「唯心所現故」(大正 35, 515c)を挙げ、さらに、『疏』巻三では、「総釈名題」の中の十門の第九に、「摂帰一心」(大正 35, 524b)を挙げ、それを説明して、「上来諸門乃至無尽，不離一心，一心即法界故」(同, 256b)といい、その根拠は『起信論』にあると述べている。さらに、『演義鈔』巻十では、「唯心廻轉善成門は、ここでは〔十〕玄門の〔成立の〕所以であるからそれを立てない」(大正 36, 75b)と述べている。さらにまた、『行願品疏』巻一でも事事無碍門が成り立つ理由を十門の第一に「唯心所現」が取り上げられている³⁸。

つまり、古・新の十玄門の成り立つ根拠は、「唯心」すなわち「一心」であるといっているものであり、澄観は古十玄門の「唯心廻轉善成門」と十玄門の根拠である「唯心所現故」を同一視していると思われる。これは『探玄記』巻一で、法蔵が「有何因縁，令此諸法得有如是混融無碍」という問いに答えて、縁起相由故・法性融通故・各唯心現故等の十の理由を上げ、無碍が成り立つ理由の中に「唯心」を説くことを受け継ぐものであろう³⁹。

このような「唯心」を中心とした「十玄門」の解釈は、後代の宋の永明延寿(904-75)の『宗鏡録』巻三十八に、

總上十玄門，皆於此唯心廻轉門成就，不出一心之義，以平等心是一義，差別心是多義。云云。（大正 48, 644a）

とあり、澄観の「唯心所現故」がそのまま受け継がれたのである。さらに以後の華嚴教学

に大きな影響を与えたのである。

さらにまた、澄観によって把握された「法界」とは、『演義鈔』巻一に「清浄法界杳杳冥冥，以為能含恒沙性徳」（大正 36, 2a）とあるように、何の汚れもない、清浄法界であり、奥深いため真かであるが、あらゆる徳相が含まれている世界である。『仏祖統紀』巻四十一の記事では、唐の憲宗（在位 805-821）の、「華嚴法界」とは何かという質問に答えて、澄観が、

法界者、衆生之性体也、世尊称法界性、説華嚴經。事理互融無不周遍。（大正 49, 381a）と答えたこと記述されている⁴⁰。この説明を聞いた憲宗は、即座に法界の意味を悟ったという。すなわち、「法界」とは、われわれ衆生の体性、つまり善も悪も起こす可能性が潜んでいる平凡な人間としての我々の「心」なのであり、その心の本性が、法界であり、その表れが「華嚴經」であると説明したのである⁴¹。しかも法界を「衆生の心体」といいきるには、理と事とがお互いに融することによって周遍するとした。

さらに、澄観の最晩年の作と見られる『法界玄鏡』の冒頭でも、

言法界者、一經之玄宗、総以縁起法界不思議為宗。（大正 45, 672c）

と述べている。彼はここでも「法界」とは、華嚴經の「宗」として把握し、その理由として縁起法界が不思議を宗としていることを挙げている。

さらには、『演義鈔』巻一では、「一通序法界、為仏法大宗」（大正 36, 1b）と述べている。つまり「法界」とは、「仏法の大きいなる宗」として把握しているのである。すなわち「法界」とは、華嚴經の「宗」として、広くはすべての「仏法の大宗」として捉えたことは、法界の究極性を表すと同時に彼の法界解釈の特徴でもあろう。

これに対して、宗密の『注法界観門』は、澄観の『疏』によりながら、次のように法界を解釈して、

法界、清凉新經疏云、統唯一真法界。謂総該万有、即是一心。然心融万有、便成四法界云云。（大正 45, 684b）

という。このように宗密が目したものは、澄観が『疏』でいう「一真法界」であったのであり、それは一切万法を含めている根源的なものであり、それは「一心」に他ならなかったのである。つまり澄観によって把握された法界とは、究極的な立場から「真理」そのものであり、仏法の立場からは「大宗」であり、『華嚴經』の「玄宗」であったのであり、根源的な観点からは、一切万物を成り立たせる根源であり、それは一切衆生がもっている「一心」に他ならなかったのである。それに対して宗密が捉えた法界とは、ここに出した文章から見ると、澄観の影響を受けて「法界即一心」と述べており、さらに「一心」と万有とが融和することによって四法界が展開されると述べている。この宗密の法界解釈は、詳しく論ずることは省略するが、宗密の法界観の出発点であり、四種法界の体系への基点であり、さらには禅教一致の理論的な根拠ともなったと思われる⁴²。

最後に、華嚴教学における「法界即一心」という考え方は、早くは靈裕法師(518-605)の宗趣論に見える⁴³。それが前述した智儼の『搜玄記』では、「一心法界境界」となり、さらに澄観によって「法界」とは、一真法界であり、衆生の体性であり、一心にほかならない

というように確立されていったといえよう。

IV. 終わりに

以上、澄観が捉えた「法界」の重要な概念を三つの類型に分類することを試みた。

①理と事との関係を重視した立場から見られる法界とは、澄観の法界理解の基本をなすものである。かれは、華嚴宗の伝統を踏まえて、法界における理と事との関係を無尽・無碍であると把握し、さらに発展させて「四法界説」を完成したのである。この四法界説は、理と事との無碍なる関係が中心であり、そこには杜順の作とされる『法界観門』の影響も見られる。

②因果・縁起としての法界については、澄観は華嚴の宗趣を論じる時、法界と因果とを同一線上に置いて解釈し、因果の立場から経文の分科した。これは菩薩行と関連させて考えると、華嚴経そのものが修行の場であるということであり、その修行の順序を五周因果として表したことは大きな意味を持っているといえる。

③究極性・根源性としての法界は、法界が真理の究極的な状態、すなわち真理そのものであり、万物を生み出す根源でもあるという観点からの解釈である。澄観が「法界」を最初に取りあげた理由は、究極的な立場からは、華嚴経のみならず諸経・諸法の根本であり、根源的な立場からは衆生の迷悟の根本であり、そこから諸仏も菩薩も現れるとする。つまり「法界」とは迷悟の根本・凡聖を生み出す根源であるが、それは「清浄一心」を離れないとし、その法界は菩薩行を行う場所であるとする。

さらに澄観によって断定された「法界即一心」とは、基本的には華嚴宗の伝統を踏まえた『起信論』的な解釈であるが、その内容には「空観」の影響も強く見られる。また、「唯心」をベースにした「十玄門」の解釈は、後の宋の延寿以後の華嚴教学の発展に大きく影響を与えたのである。

以上、三つの類型化によって、彼が解釈した華嚴法界の内容が整理され、その理解が深められた。また彼が法界を重視した理由を解明することが出来た。しかし、本論には多くの課題が残されている。というより本論を進める中でさまざまな課題が噴出して来た。例えば、澄観が「法界」を菩薩行と関連づけて考えた論理的根拠や具体的な修行のプロセス、さらに「一心」の内容と、彼に及ぼした「空観」の影響や性起思想に関する問題である。今後、このような問題を中心としてさらに研究を進めていきたい。

<略号及び使用テキスト>

- | | |
|---------|---------------------------|
| 『華嚴経』 | : 『大方広仏華嚴経』, 大正 10. |
| 『文殊境界経』 | : 『文殊師利所説不思議仏境界経』, 大正 12. |
| 『疏』 | : 『大方広仏華嚴経疏』, 大正 35. |
| 『演義鈔』 | : 『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』, 大正 36. |
| 『略策』 | : 『大方広仏華嚴経略策』, 大正 36. |

『妄尽還源觀』	: 『修華嚴奧旨妄尽還源觀』, 大正 45.
『探玄記』	: 『大方広仏華嚴經探玄記』, 大正 35.
『搜玄記』	: 『大方広仏華嚴經搜玄分齊通智方軌』, 大正 35.
『行願品疏』	: 『貞元新訳華嚴經疏』, 統藏 1-7-3.
『刊定記』	: 『統華嚴略疏刊定記』, 統藏 1-1-5.
『起信論』	: 『大乘起信論』, 大正 32.
大正	: 『大正新脩大藏經』.
統藏	: 『大日本統藏經』.
()	: もとの漢語, 説明の語句, 年代表記, 出典・巻数表記.
『 』	: 書名.
「 」	: 論文等の資料名, 引用文, 強調語句.
[]	: 補足説明.

(注記)

- ¹ 木村[1977]509 以下は, 「法界縁起」の語の淵源を地論宗南道派の法上と浄影寺慧遠に求めている.
- ² 『演義鈔』卷三(大正 36, 17a-b)「第三扶昔大義, 不欲掩人者」以下参照.
- ³ この問題に関する研究としては, 鎌田[1965], 木村[1977], 吉津[1985], 小林[1964]等が代表的である.
- ⁴ 『搜玄記』(大正 35, 87c).
- ⁵ 『孔目章』(大正 45, 542b).
- ⁶ 『搜玄記』(大正 35, 37b).
- ⁷ 木村[1977]510-512.
- ⁸ 「世間浄眼品」(大正 9, 400b).
- ⁹ 『探玄記』卷十八(大正 35, 440b-c).
- ¹⁰ 『探玄記』卷十八(大正 35, 441a-b).
- ¹¹ 木村[1972]75-87.
- ¹² 『新華嚴經論』卷八, (大正 36, 766c-767a).
- ¹³ 『会玄記』所収の『妙覚塔記』(統藏 1-12-1, 4 右下), 拙論[1998]参照.
- ¹⁴ 真諦訳『撰大乘論釈』卷十五(大正 31, 264b).
- ¹⁵ 『疏』卷五十四(大正 35, 908a).
- ¹⁶ 同(大正 35, 908a). 五法界説は, 『文義要決問答』卷三(統藏 1-12-4, 340 右下-344 右上)によれば, 新羅の元暁(617-686)が有為法界・無為法界・有為無為法界・非有為非無為法界の四法界を最初に立て, 華嚴教学の大成者である法蔵はこれに無障礙法界を加えて「五法界説」(『探玄記』卷十八, 大正 35, 440b)を確立したと伝えられるが, 元暁の『華嚴經

- 疏』が一部しか伝えられていないため、その事実を確かめることは今のところ出来ない。
- 17 有為法界の説明の「本識能持諸法種子名為法界」とは浄影寺慧遠の『大乘義章』巻四(大正 44, 554a)の説を受けたものである。ただ、直接には『探玄記』巻十八(大正 35, 440b)。
- 18 『疏』巻五十四(大正 35, 908a)。
- 19 『探玄記』巻十八(大正 35, 440b-441a)。
- 20 この澄観の解釈を受けて、日本の凝然はさらに整理して「分」と「性」の概念によって四法界を説明している(『法界義鏡』, 日本思想大系『鎌倉旧仏教』231-2頁)。
- 21 『法界玄鏡』巻上(大正 45, 672c 以下)。
- 22 本論の注 11 を参照して頂きたい。また、智儼の宗趣論に関しては、木村[1977]452-454 参照して頂きたい。
- 23 『探玄記』巻一(大正 35, 120a)。
- 24 『探玄記』巻一(大正 35, 120a)。
- 25 江南の印法師については、『続高僧伝』(大正 50, 538b-c)。
- 26 『疏』巻四(大正 35, 527b-c)。
- 27 『演義鈔』巻一(大正 36, 1b-2c)。
- 28 『文殊師利所説不思議仏境界經』(大正 12, 114a-b)に「菩薩往復之道」をいう。この經典は南印度菩提流志(672-727?)訳の『大宝積經』第二十五会「善徳天子会」の同本異訳本であり、唐の中宗時代に周の東寺で 693 年訳出されたとする。
- 29 『演義鈔』巻一(大正 36, 2a)。
- 30 『貞元疏』とも呼ばれる『行願品疏』は、貞元『華嚴經』(四十卷)の注釈書である。著作時期は、澄観が翻訳に参加した時が貞元十二年丙子(796)であるから、それより以後であろう。『華嚴經疏』を書き終えた貞元三年(787)十二月より、凡そ十年以上後のことであり、澄観の華嚴思想が成熟された時期にあたると思われる。
- 31 『起信論』(大正 32, 575c)。
- 32 宗密が引用した『詳玄録』の内容は、「此經諸会所証不同，開則万差，合則一性，舒則彌綸法界，卷則撰在一心。今則不離一心，全明法界緣起。言一心者即是衆生本心，与万法為根本。乃至云而此法界体是一心，応知自心則成仏本等」(続蔵 1-7-5, 399 左下)である。この書物は慧命が『詳玄賦』を注釈した『楞伽師資記』所収の『詳玄伝』と同じ書物であるとされている。
- 33 鎌田[1975]355-367。
- 34 『別行鈔』(続蔵 1-7-5, 399 左上下)。
- 35 拙論[1998]100-106 を参照して頂きたい。
- 36 鎌田[1965]338 以下。
- 37 鎌田[1965]550, 木村[1992]146-159, 吉津[1985]124, 同[1991]364
- 38 『行願品疏』巻一(続蔵 1-7-3・247 左上)。

³⁹ 法蔵の『華嚴經旨帰』(大正 45, 594c)と『探玄記』卷一(大正 35, 124a)でも、十無碍と十玄門を可能ならしめるのは「十類」であるとする。

⁴⁰ 『仏祖歴代通載』卷十五(大正 49, 611b-c)の「法界妙義」も同じ内容である。

⁴¹ 拙論[1997]849 以下。

⁴² 小林[1964]116-122.

⁴³ 隋の演空寺の靈裕法師(518-605)の「宗趣論」は『疏』卷三(大正 35, 521c)に引用されている。また、靈裕は、曇隱の弟子であり、『華嚴疏』七卷と、『華嚴經旨帰』二巻を撰述したとされる。

(参考文献)

- 鎌田茂雄 [1965] 『中国華嚴思想史の研究』, 東京: 東京大学出版会.
- 鎌田武雄 [1975] 圭峰宗密の法界観, 平川彰博士還暦記念論文集
『仏教における法の研究』, 東京: 春秋社.
- 木村清孝 [1972] 李通玄における「智」の性格, 『武蔵野女子大学紀要』7, 75-87.
- 木村清孝 [1977] 『初期中国華嚴思想史の研究』, 東京: 春秋社.
- 木村清孝 [1992] 『中国華嚴思想史』, 東京: 平楽寺書店.
- 小林実玄 [1964] 澄観教学の研究 -華嚴観門の展開と教学の変遷(中篇),
『竜谷大学論集』 377, 83-136.
- 小島岱山 [1998] 澄観における老・易・嚴一致の華嚴思想と四法界,
『印仏研究』46-2, 58-62.
- 坂本幸男 [1956] 『華嚴教学の研究』, 東京: 平楽寺書店.
- 徐 海基 [1997] 澄観の『華嚴經疏』に見られる「理」について
—「理」と「言語」との関係の観点から—,
『印仏研究』45-2, 847-849.
- 徐 海基 [1998] 清凉国師澄観の伝記と学系, 『韓国仏教学 SEMINAR』
第七号, 81-107.
- 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] 『華嚴一乗思想の研究』, 東京: 大東出版社.

1998, 12, 15 稿

ソ ヘキ 東京大学大学院博士課程

The central problem addressed in this paper is the explanation of the dharma-dhātu (法界) as it is presented by Cheng-guan (澄觀, 738-839), the fourth patriarch of the Hua-yan (華嚴) school of Chinese Buddhism. The Chinese equivalent of the Sanskrit word dharma-dhātu developed into a central idea expressing the ultimate truth and the world view of the Hua-yan sūtra as presented by Zhi-yan (智儼, 602-668) of the Hua-yan school. After passing through the systemization of Hua-yan doctrine by Zhi-yan and Fa-zang (法藏, 643-712), this Hua-yan view of the dharma-dhātu was completed by Cheng-guan, and it is called the four kinds of dharma-dhātu.

The present paper focusses on the following points: How did Cheng-guan understand the dharma-dhātu and how did he explain it? By considering all his commentaries related to Hua-yan thought, I will show that his predominant interest was focussed on the problem of the dharma-dhātu, and I will try to show that the explanation given by Cheng-guan is divided into three parts:

1) The dharma-dhātu as characterized by non-obstruction of noumenon and phenomena (理事無碍). This is the basis of Cheng-guan's understanding of the dharma-dhātu, and he comprehends these two as inexhaustible and non-obstructed. He develops the concept further, culminating the "Four dharma-dhātus theory". Here he was influenced by the text "On the meditation of Hua-yan dharma-dhātu (法界觀門)" ascribed to Du-shun (杜順).

2) The dharma-dhātu of cause and effect (因果) and dependent origination (緣起). When discussing the principal characteristics of the Hua-yan sūtra, he explains cause and effect and dependent origination as being placed on one line. He does this because he analyzes the sūtra as consisting of sequences of cause and effect. Consequently, if one considers the relationship of this idea to Bodhisattva practices (菩薩行), then the Hua-yan sūtra itself takes the position of practice, and the sequence of practice expressed as the circularity of the five steps of cause and effect (五周因果) becomes a concept of great importance.

3) The dharma-dhātu as the origin (根源性) and the ultimate (究極性). This is an interpretation starting from the point of view of nature-origination (性起), meaning that the dharma-dhātu is not only the truth one has to attain finally, but is at the same time the origin that brings forth all things. Cheng-guan says about the dharma-dhātu that from the ultimate viewpoint it is not only the basis of the Hua-yan sūtra but of all other sūtras and dharmas as well, and it is from a fundamental viewpoint the basis of the delusion (迷) and enlightenment (悟) of beings, from which the Buddha as well as Bodhisattvas appear. Because it is further regarded as not being separate from the Pure One Mind, it is defined as the basis of Bodhisattva practices. The way Cheng-guan understood the concept of "the dharma-dhātu viz. the one mind" is basically founded on the traditional "Awakening of faith"-like understanding predominant in the Hua-yan school, but one can detect some influence of the

meditation of śūnyatā (空觀) as well. Further, the understanding of the “Ten mysterious gates (十玄門)” as being the concrete content of the dharma-dhātu is considered to be based on the concept of “cittamātra (唯心, consciousness-only)”, and this had a big influence in giving direction to the further development of Hua-yan doctrine after Yan shou (永明延壽, 904-75) later in the Song period (宋代).

As mentioned above, we can interpret Cheng-guan’s understanding of the dharma-dhātu as having three forms and categories. In addition, by means of interpretation one would recognize more clearly and deeply that the dharma-dhātu is an important feature of Hua-yan thought.