

華嚴經「菩薩明難品」の研究

中村 薫

一

「菩薩明難品」⁽¹⁾は、文殊と覺首等に代表される九人の「首」なる菩薩との間に取りかわされる問答形式を以って説示されている。

一般的にみれば、問答形式を取った場合、問いは簡潔で、むしろ答えが長文になるのが普通であろう。(もちろん逆の場合も考えられるが)、今經典が、問いは長行、⁽²⁾答えは頌偈という形体を以って説いていることは注目される。即ち、この頌偈の持つ本質的意義こそ、単に人間の分別を以って立てた問いに対する説明的な答えではなく、実に教法の歴史に立脚した問答であることを意味したものであるからである。ここでは全体として前三品(如来名号品、四諦品、如来光明覚品)を所信とする「能信の智慧」を表現せんとし、我々が仏教を学ぶ上に極めて重要と思われ

る問題を次々と提起している。

その問答に十種あるが、所謂、古来より「十甚深」といわれているものである。⁽³⁾

それらを列挙すれば、次の如くである。⁽⁴⁾

一、縁起甚深	文殊問	覺首説	衆生の現実。
二、教化甚深	〃	財首説	
三、業果甚深	〃	宝首説	
四、説法甚深	〃	徳首説	
五、福田甚深	〃	目首説	教化の様子。
六、正教甚深	〃	進首説	
七、正行甚深	〃	法首説	
八、助道甚深	〃	智首説	教化による修行。
九、一乗甚深	〃	賢首説	

十、仏境界甚深 諸菩薩問 文殊説「究境仏果の不可思議。」

ところで、「菩薩明難品」に於いて説かんとするのはまさしく「信中の解」であるが、そもそもその解とは一体如何なることなのであろうか。信は、自身が信たり得るために必然的に解を要求する。つまり、信は信自身では信となり得ず、必ず自身を信として信証しなければならぬ。もしそうでなければ、我々は単に信を固定概念の内に規定せざるを得ないことになってしまう。

斯くの如く、信の深い自己反省ともいへべき行為が解である。そして、更に解が信の自証分であることが、信・解・行・証という系列の内に關係付けられることとなる。故に解は仏の教法全体の内にあり、それは仏とその教法とに随順すべきものである。

そこに教法の内にある解が、単なる論理的な理解を意味するのではなく、十信の中に含まれ、特に「信中の解」といわれるように、実践的な意味合いを持っている所以があるのである。つまり、解とは単に我々が分別的に考えるような理解を意味しているのではなく、内面的に教を含まない解を意味し、飽くまでも信・解・行・証に於ける信から解へと展開するプロセスを以って始めて如実に顕われることになるのである。元より、信は信と全く異質な解へと展開するものでないことはいうまでもない。

以上の如き点を把握した上で、本稿では特に實際經典に説かれている

「十種の甚深」について順次考察していくこととする。

二

一 縁起甚深

『經典』に次の如くある。

「仏子。心性是一。云何能生三種果報。或至善趣。或至惡趣。或具諸根。或不具者。或生善處。或生惡處。端正醜陋苦樂不同。業不知。心不知。業。受不知。報報不知。受。心不知。受受不知。心。因不知。縁縁不知。因。智不知。法法不知。智。」(大正9・

427・a)

これは縁起に関する疑問である。人間が人生の現実を知ることに関して、「心の本性は唯一である筈なのにどうして種々幾多の異なった果報を生ずるのか」という果の立場で以って一異の問題が提起されている。

ところで、ここで提起されている問題は縁起に関する問いではあるが、所謂、根本仏教でいわれている十二縁起とは意を異にしている。

賢首大師法蔵(以下法蔵と称す)が

「凡諸菩薩起信解行等。皆依此唯心道理。得異凡小。而成正行。故。」(大正35・176・c)

と述べているが如く、寧ろ菩薩の正行に於ける發展としての所謂「唯心

の「道理」についてのそれである。

また、法蔵が

「初縁起者。諸法依阿頼耶識自性縁生。方得集起。故也。」(大正35・

176・c)

と縁起の定義を述べているが如く、それは阿頼耶識の自性縁生により集起する諸法を意味しているとみてよいであろう。

一体、縁起とは

「すべての存在(有為法)は、種々様々な条件即ち因縁によって仮にそのようなものとして成り立っている、即ち起っていること。」⁽⁸⁾

ということであり、また

「因縁生、縁生、因縁法ともいふ。他との関係が縁となつて生起すること。(Aに)縁つて(Bが)起ること。よつて生ずることの意で、すべての現象は法数の原因や条件が相互に關係しあつて成立しているものであり、独立自存のものではなく、諸条件や原因がなくなれば、結果もおのずからなくなるといふこと。仏教の基本的教説。現象的存在が相互に依存しあつて生じていること」⁽⁹⁾

ということである。

元々、縁起思想は仏教の持つ根本的な世界観ともいへべきもので、それを離れて仏教の存在価値は無いといつてよい。つまり、原始仏教に於ける十二縁起(業感縁起)・唯識学派に於ける頼耶縁起説・「起信論」等に於ける如来藏縁起説・華嚴学派に於ける法界縁起説等⁽¹⁰⁾がそれであり、

仏教の歴史を一貫している思想なのである。

その中、特に華嚴に於ける法界縁起に関しては、法蔵が『華嚴一乘教義分齊章』巻第四で、

「夫法界縁起。乃自在無窮。」(大正45・503・a)

と述べ、次いで次の如く述べているをみる。

「初義者。円融自在一即一切。一切即一。不可説其状相耳。如

華嚴經中究竟果分国土海及十仏自体融義等者。即其事也。不_レ論_レ因陀羅及微細等。此当_レ不可説義。何以故。不_レ与_レ教相應_レ故。地論云。因分可説果分不可説者、即其事也。」(大正45・503・a)

法界縁起の法は自体異体それぞれ相即相入して、事々無礙、重々無尽となり、自在にして究まりが無いと説いている。その包括的にして明快なる体系が「四法界観」⁽¹¹⁾である。

特に事々無礙とは、特殊と特殊・個と個、即ち個多の一々がそれぞれ独自性、個性を維持したまま相互に融通無礙となることである。この様に一即一切・一切即一の關係を有し、而も幾重にも無限に相即相入し合つて重々無尽となるものが事々無礙法界である。

更にその相が様々の角度から分類整理され、詳細に説明されたものが、事々無礙法界の極説といわれている十玄縁起・六相円融の法門である。これらの法門によつて説かれている華嚴思想は、根本的には差別と平等・特殊と普遍・多と一・相異なる特殊と特殊・同じく個と個等の相即相入し矛盾する概念がそのまま融通無礙となることを説いている。

また、かつて、拙稿「華嚴經に於ける信の位置」(仏敎文化研究所紀要第三号、九七頁)で、果分不可説、因分可説の義について述べたが、今一つ華嚴思想に於いては縁起因分という語がある。これは性海果分に對して立てられたものであるが、如来の果海は不可稱不可説なる、いわば言慮の及ばざるものであった。それに対して縁起因分は、機縁に隨つて説を起し、因位の人のために説くところの所知所了の分齊をいうのである。

さて、以上、法藏は「縁起甚深」に説かれるところの縁起とは、阿頼耶識の自性縁生により集起するものであると定義付けていたが、そもそも自性縁生とは如何なることなのか。(なおここでいう縁生とは縁起と同義であり、古くは因縁所生とも訳されていた。)⁽¹²⁾

斯かる自性縁生については『撰大乘論』卷上に

「此縁生於大乘最微細甚深。若略説有二種縁生。一分別自性。二分別愛非愛。依止阿黎耶識諸法生起。是名分別自性縁生。由分別種種法因縁自性故。」(大正31・115・b)

と説かれてある。いわば二種の縁生の一つである。同「論」では、更に後になって、この第一自性縁生、第二愛非愛縁生に第三受用縁生を加え、三種の縁生を説くのである。第一は窮生死縁生ともいい体を頭わし、第二は愛憎道縁生ともいい相を、第三は用を頭わすのである。⁽¹⁴⁾

世親は『撰大乘論積』卷二に於いて

「欲顯大乘與小乘異。大乘具有三種縁生。小乘但有二種。大乘

第二縁生。於小乘則無。」(大正31・164・a)

と、第一分別自性縁生は大乘にのみ有すると説く。その理由として、

「此第一縁生最微細甚深故、於余乘不説。凡夫智不能通達故微細。阿羅漢獨覺智不能窮其底故甚深。」(大正31・164・a)

と説いている。

第一分別自性縁生は微細甚深のため余乘では説かないという。即ち第一縁生は、大乘に於いても凡夫の智慧ではとうてい通達できず(微細)ましてや二乗では掘り下げることができない(甚深)からである。

そして、更に世親は

「依止阿黎耶識諸法生起。」(前掲)

の文についても『撰大乘論積』卷二で

「由諸法種子依阿黎耶識諸法欲生時。外縁若具。依阿梨耶識則更得生。諸法生以阿黎耶識為通因。是名分別自性。」(大正31・164・a)

と説き、その理由として次の如く解釈している。

「種種諸法体性生起。分別差別。同以阿黎耶識為因故。若分別諸法縁生自性。此唯阿黎耶識。」(大正31・164・a)

諸法の種子は阿頼耶識を依処とし、そこから一切諸法が生起するといふ。故に二種縁生といっても、それは阿頼耶識の義を説かんがためであり、実に阿頼耶識の縁起のあり方をいうのである。そのことは、一種の縁生を相い異なる二方面から見て區別しているに過ぎないといえよ

う。そして、更に一応、自性を平等・分別を差別と見ることによって、それらは実に縁生により集起するとみてよいであろう。なお、ここでいう自性について、それは諸法の自性を指すものであるのか。また、阿頼耶識の自性を指すものであるのか判断としないようであるが、法蔵が

「諸法依阿頼耶識自性縁生。」(前掲)

と、自性を阿頼耶識の自体と解釈していることから、阿頼耶識の自性を指すものと見てよいと思う。⁽¹⁵⁾

それは法蔵が更に『撰大乘論』巻上の「十義の次第」を明かすところの文

「菩薩初学応先觀諸法如実因縁。」(大正31・113・c)

を引用して、信、解の成ずることを述べ、「十甚深」の内に「縁起甚深」を最初に説く所以を述べていることから、推察できるであろう。そして、それは事と理との融通無礙を説く如来蔵縁起とも、生滅の阿頼耶識ともニュアンスを異にした自性縁生である。⁽¹⁶⁾

ところで、法蔵は縁起の定義を『撰大乘論』等によって述べているにも拘らず、何故『起信論』の文⁽¹⁷⁾

「論曰有法能起摩訶衍信根是故応説。」(大正32・575・b)

を引用し、また

「所言法者謂衆生心。是心則攝一切世間出世間法。」(大正32・575・c)の文を引用して

「是故於此而起難問。」(大正35・176・c)

と述べているのであろうか。

斯かる点に関して、芳英は『華嚴經探玄記南紀録』(以下「南紀録」と称す)巻四之二で次の様に述べている。

「然今梨耶依旧。而以唯識法相述起信論。全在融會。本記承之曰阿頼耶識自性縁生。文自兼性相兩勢。依相宗則生滅頼耶。自体縁起。種子熏變。道理世俗法門。若依性宗意。則如来藏心自性全变化故。真妄事理和合法門。对機別二途。而縁起甚深之性相。何永違隔是經論本意。不可偏執一門。是當門之大旨。」

(改訂日藏、第三卷、一四四下)

芳英によれば、法蔵が『探玄記』に於いて『唯識論』によりながらも、法相唯識の正依としない『起信論』を採用して説明しているのは、智儼の唯識法相を以って『起信論』の義趣を述べんとした融會の方法を継承したものであるという。そこでは、道理世俗法門を説く相宗、真妄事理和合法門を説く性宗のどちらにも遍執しないという。

ただ、芳英が

「搜玄居極順門」説……略……本記承彼微旨。專談融會。居極違門。説。故如當文。顯引起信論。」(改訂日藏第三卷一四五下)

と述べているが如く、同じ性相融會であっても、智儼が『探玄記』や『孔目章』の「明難品初立唯識章」(大正45・543・a以下)等に於いて説く融會は極順門に立った融會である。それに対し、法蔵の説く融會は、極違門に立った融會である。故にこの極違門ではいまだ権実を判決

しないため『起信論』を以って『縁起甚深』を述べるといっているのである。⁽¹⁸⁾

如上、「縁起甚深」に於ける縁起の定義を『探玄記』によってみてきた訳であるが、就中、ここでいう「十甚深」とは、所謂「縁起甚深」の内⁽¹⁹⁾に他の九甚深が含まれているといっても過言でないと思われる。

それでは、次に経文の「心性」以下についてみてみよう。

法蔵は

「初一句拳⁽²⁰⁾法案定。次一句正顯⁽²¹⁾相違。後五句積⁽²²⁾成違相。」

(大正35・177・a)

と述べ、次いで左記の如く述べている。

「初云⁽²³⁾心性一⁽²⁴⁾者謂心之性故。是如来蔵平等一味故云⁽²⁵⁾一也。又心即性故。『是第八識無二類⁽²⁶⁾故云⁽²⁷⁾一也。云何能生種種果報者顯相違也

此是本末相違難。」(大正35・177・a)

ここでいう心性とは、「如来蔵としての衆生心」の意に解してよいであろう。そして、その心は、世間法・出世間法を撰した「一心」である。

性とは本性(本質)の意に解することができるが、それは取りも直さず、心・衆生・仏に差別の無いことを意味していることになる。

斯くの如く、如来蔵は、平等一味なるが故に一である。また、心即性ということにより、阿頼耶識には二類(本覚解性⁽²⁸⁾入性宗⁽²⁹⁾と無覆無記性⁽³⁰⁾入相宗⁽³¹⁾)が無いために一というのである。

ところが、現実の存在は種々の果報を生じ、本末相違的な状況である。即ち、心性の一なることと種々の果報を生じることとは全く相い反

して矛盾する訳である。故にこの問いの真意は、前述した如く、心性が平等一味といわれるのに、どうして現実の存在は種々の果報を生じるのか、一が如何にしてそれと異なる多であるのか問うていることになる。斯かる問いについて、法蔵は一応、次の如く述べている。

「設若教言心性雖⁽³²⁾一。然有⁽³³⁾善惡業等熏習種子功能⁽³⁴⁾生果有別。所依心性一而無⁽³⁵⁾二故無⁽³⁶⁾失也。」(大正35・177・b)

身、口、意に現われる善惡等の行法や思想は、生起するに随って真如、あるいは阿頼耶識に依止すべき種子の功用があつて、熏習するために果を生じるのである。そして、所依の心性は一にして、而も無二なため、生じたものも決して別なものではないという。しかし、この問いの内にはまだ一即多、多即一の問題は明確にされていないようである。

斯くして我々が一異の問題を容易に解くことができないのは、我々は一異を固定概念で以って把握し一異についてどちらかが他の一方を排除しようとしていたからである。しかし、それではものの真実の相を把握したことはないし、結局自己の規定性によってものを計ったに過ぎないことになる。ものの真実の相は、この様な規定性を超越していると我々が自覚した時、実は自己の規定性を問うことであつたと逆に知らされるのである。

然して、ものの真実の相は、一異を決定せんとする固定概念によって求め得ることはできないことが理解できる。それは我々の環境、あるいは自己自身に於いて、一切諸法が縁起によって構成されているからであ

る。即ち、我々が多くの煩惱の中にあつて「有」としていたものは「仮有」であり、「体」はあつても「実相」そのものではないからである。

故に、我々は縁に随つて現実の相をありのまま観することができ、菩薩の修行する種々なる善法も、本末無自性空なる真如から因縁に随順することによつて顕現することになるのである。

そのことは、古来より、水月・鏡像・夢境等の譬喩によつて説示されているが如く、如何なるものの真相も空觀の智慧によつて知るのであり、固定概念によつての一異の決定でないことが理解される。

譬えば、鏡は明淨であれば種々の像を映すことができる。しかし、もし鏡が汚されていれば像を映すことができないが如く、理なる心性は能く雑多を生じ得るのである。而もその生とは不生の生という意であつて、示現することを意味する。もちろん、鏡が万象を映すといつても、それは鏡の中に実物が生ずることでないことは周知のことである。

そこでもう少し、この「縁起甚深」の内に含まれた問の真相を知るために、以下經文の五対⁽²⁾について考察してみよう。

(a) 心と業に關して

法藏は

「初一約能依所依不相知、故不成熏。」(大正35・177・b)

と、能依と所依とは相い知らざるが故に、心と業との間にも熏習の關係が成立しないことを述べ、更に

「此中業是能依心是所依。離所無能、能不知、所故業不知心。離

能無所不知、能故心不知業。」(大正35・177・b)

と、その理由について述べている。

衆生の行為が心中の種子に熏習するとした場合、所依である心も無ければ能依の業も無いことになる。しかし、心によつて業があるのであるから、業は縁によつて生じるともいえ、従つて自性無きものとなる筈である。また、逆に能依の業があることによつて所依の心があるとも考えられるので、所依の心も結局自性無きものともなる。

以上の点より、心も業も互に他に対しては主体性を持たず、主体性のないものは他に対して働きを持たないことになる。故に「業不知心、不知業」というのである。

ところで、互に相い知らないものが如何にして熏習するといふのか。また、もしここに熏習することがなくして、どうして業によつて心が多報を生ずるのかという疑問が生じてくる。

斯かる点に關して、法藏は『成唯識論』の本識の因相に約して説いている。

即ち、『成唯識論』卷二の文がそれである。

「此能執持諸法種子、令不失故。名一切種。離此余法。能遍執持諸法種子。不可得故、此即顯示初能變識所由因相。」

(大正31・7・c~8・a)

『成唯識論』では、現行の第八識は諸法の種子を執持して、しかもその主体性を失なわせなないため、そこから諸法が現行すると説くのであ

る。

この様な本識は、種子を執持して諸法生起の原因の義を具足しているため、因相としての一切種と名づけられている。更に付け加えるならば、阿頼耶識の世界的本性は変化して止まないものであり、而もその変化が万象の創造を意味することになる。そして、それらはすべて縁起の根源的道理そのものを意味しているともいえる。故に心と業に関して、迷情の知に約して説くのではなく、飽くまでも無性、無力に約して説いているから「相い知らず」ということがいえることになるのである。

(b) 受と報に関して

それでは、心と業とが互に異なった二つの主体と考えずに、それぞれの働きを心の中の働きとして考えたならばどうなるであろうか。法蔵は次の如く述べている。

「第二約果相。謂因果不_レ相知。果謂異熟。果報具有_二義。一能受報心。是本識種子識。二所受報相。是果報識。以_三種是果因不_レ自固_レ故。受不_レ知_レ報。以_三報是因果不_レ自果_レ故。報不_レ知_レ受。既不_レ相知_二因果斯泯。心生_三種種。其義安在。」(大正35・177・b)

心(阿頼耶識)は、一切法であるべき因としての種子識であり、同時に行爲の果としての異熟識でもある。所謂、心と果報とは、阿頼耶識中の種子と異熟との関係に置き換えることができる。

斯かる点よりすれば、因と果との関係が先の心と業との関係と同様に

なり、能受の種子識と所受の報相としての異熟識との間にも「受不_レ知_レ報報不_レ知_レ受」という関係を有することが理解できる。

従って、法蔵はここでも先の因相と同様に『成唯識論』の果相に約して説いている。

即ち『成唯識論』卷二の文がそれである。

「此是能引_三諸界趣生。善不善業異熟果故。説名_二異熟。離_レ此命根眾同分等。恒時相統勝異熟果不_レ可得故。此即顯_三示初能変識所_レ有果相。此識果相雖_二多位多種_一異熟寛(実)不共。故偏説_レ之。」(大正31・7・c)

『成唯識論』では、第八識は善不善の業因によって感得された無記の果体であることにより、異熟識⁽²²⁾ともいっている。故に果相とは、この識がその生因によって現起した結果としての第八識を指すのである。即ち、法蔵のいう「能受の報心」とは、種子識としての阿頼耶識を指し、また、「所受の報相」とは、真異熟果報識を指していることになる。

因は必ず因のみでは存立できず、果あることよって自身は成就する。同様に果も果のみでは存立できず、必ず因あることよって果自身を成就することになる。その様な意味から、果・因ともに自ずから存立できず、相い知ることがない。故に「受不_レ知_レ報報不_レ知_レ受」というのである。

(c) 心と受とに関して

法蔵は、新熏の相い知らざることに約して次の様に述べている。

「第三約新熏不相知。謂於此報上受謂採納則諸轉識。以為能熏。不同受報。心謂集起則第八識。以為所熏。互無自性。各不相知。」(大正35・17・b)

受とは、報上に於いて現行の諸法を採用して、而も納受することをいふ。そして、必ず現行熏種子の義を有し、諸々の轉識を以つて能熏となるために所熏と異なるというのである。従つて、受報と同じではないことになる。

受の採納に対して、心とは諸々の種子によつて集起現起された第八識を以つてするため所熏となすというのである。

従つて、これも『成唯識論』卷第二の文によつて説いている。

「有義種子皆熏故生。所熏能熏俱無始有。故諸種子無始成就。種子既是習氣異名。習氣必由熏習而有。如麻香気花熏故生。」(大正31・8・b)

『成唯識論』では、種子の起因に三説ありとしている。²³⁾

法蔵は、今その中で、難陀の唯新熏説を採用して述べている。所謂、難陀の説によれば、種子が第八識に撰在するのは種子自体が唯後天的なものであることにより、有漏、無漏の何れにも拘わらず、皆現行の熏習によつて新たに發生するものであるという。従つて、所熏・能熏ともに無始より具足していれば、諸々の種子は無始より成就していることになる。また、種子とは習氣の異名であり、必ず熏習によつて生起するもの筈である。故に所熏、能熏ともに各々互に自性が無いために「心不

知受受不知心」というのである。

(d) 因と縁とに關して

法蔵は、親と疎とが相い知らざるに約して次の如く述べている。

「第四約新疎不相知。謂種子為因。所依本識為縁。以相待無性。謂不自不他不共等故。親疎相盡。故不相知。」(大正35・17・b)

今、『南紀録』卷四之二(改訂日蔵、三卷、一五〇・下)を参照してみれば、種子とは、親しく自果を弁ずる功能であり、これを名言種子という。また、所依本識とは、総報の果体であり、業種子の所感をいうのである。従つて、法蔵は種子を因とし、所依の本識を縁とし、因と縁とが離れ相待することを縁起の四句により述べ、それが各々無性なるを以つて「因不知縁縁不知因」なることを明かしている。²⁴⁾

(e) 智と法とに關して

法蔵は、境と智とが相い知らざるに約して次の如く述べている。

「第五約境智不相知。智謂能知即諸識見分。法謂所知即諸識相分。俱依一心各無自体。」(大正35・17・b)

初めに、智は能知にして諸識の見分となり、法は所知にして諸識の相分となり、この相分見分の二分ともに一心により各々自体の無いことを述べている。²⁵⁾即ち心と境とが既亡するを以つて能知所知ともに寂滅して相い知らない故「智不知法法不知智」というのである。

以上、『探玄記』によつて長行の問いの五対を検討するうちにも、法

藏の『成唯識論』等の縁起説等を巧みに受容しながら、法界縁起を論証している態度の一端が伺えるようである。しかし、依然として縁起に於ける「如何にして一なる心が多なる果報を生ずるのか」という根本問題はまだ明確でないようである。それは所謂、前述した如く、縁起甚深は他の九問を総じたものであるからかもしれない。

斯くして、最初の問題は未解決のままに残り、後に尾を引いていくことになるのである。そこで、次に經典にそつて覚首の答えの頌偈を若干みてみたいと思う。

文殊の問いに対して覚首は、四譬喩（駛流・燈炎・風・地）等の十一頌を以つて、諸法の本質を因の立場により、問題解決せんとしている。

この譬喩で以つて答へんとしている經典の意図は、単なる分別的論理では答へられない、いわば論理以上のものを象徴として開顯せんとしていると考へるべきであろう。今は特に「駛流」の喩を代表せしめて考察していくこととする。

先ず覚首は

「為_レ化_ニ衆生_ニ故 乃能問_ニ斯義_一

諸法如実性 我說仁諦聽」（大正9・427・a）

と、先の問いを讚嘆して聴聞することを勧め、次いで

「諸法不_ニ自在_一 求_レ実不_レ可得

是故一切法 二俱不_ニ相知_一」（大正9・427・a）

と、諸法は自在ならずして、その実を求めても得ることはできないと、

その法説を述べ、以下統いて四譬喩を述べている。即ち、

「譬如_レ駛水流 流流無_ニ絶已_一

二俱不_ニ相知_一 諸法亦如_レ是」（大正9・427・a）

が、今考究せんとする「流水の譬喩」といわれるものである。

法藏によれば、覚首の答意は「明_ニ藏識縁起_一」（大正35・177・c）ものである。

元より、この藏識については、法藏が後に

「一是不起義以_ニ無自性_ニ故。二是有起義有_ニ此無性縁起_一故。此二不二。

是一無礙甚深縁起。」（大正35・177・c）

と述べているが如く、「不起義」・「有起義」との二義を具足した如来藏一心の義を有したものと思われる。故にこの場合、藏識を単に阿頼耶識とみるのは適當でないと考へられる。

そうした法藏の考へ方は、「駛流の喩」を解釈するに當つても、一応『成唯識論』を引用して概説し、次に「如来藏」そのものを頭わすことによつて詳説するという方法を採用していることから明らかであろう。

即ち、法藏は先ず『成唯識論』卷第二の

「初阿頼耶識 異熟一切種 不可知執受 處了常與_ニ触

作意受想思_一 相応唯捨受 是无覆無記 触等亦如_レ是

恒転如_ニ暴流_一 阿羅漢位捨」（大正31・7・c）

の頌偈を取意し、「阿頼耶識は恒に転ずること瀑流の如く」であると概説している。

『成唯識論』では、瀑水の流れに関して、もし一浪の生縁現前することがあれば一浪転起し、また、多浪の生縁現前することがあれば多浪転起すると説く。而もこの瀑水は、恒に流れて断えることがない。所謂、瀑水に比況されるべき阿頼耶識を依止として、一つの眼識の生縁現前するならば一つの眼識転起し、乃至五識身の生縁現前するならば五識が転起すると説くものである。

法蔵は斯くの如くして「駛流の譬喩」を解釈し、更に同じく『成唯識論』卷第三の

「恒言遮断。転表非常。猶如瀑流因果法爾。」(大正31・12・c)

の文を指して、「無絶已」を常恒の義とし、「流流」を転起の義としている。そして、更に水の流れるのに四義ありとしてその理由を詳説している。

第一番目に、能流の水ありとして、真妄和合について三義述べている。次の如くである。

①、『唯識三十論頌』の第二十五頌に

「此諸法勝義 亦即是真如

常如其性故 即唯識実性」(大正31・61・a)

とある。これによって、水体の清浄であることを本識に喩え、それが如来蔵の本性清浄なる心であるとしている。

②、土が雑ざることによって水が濁ってしまうことについて、如来蔵

の自性清浄が無明のために染されてしまう。そういう染心があることを喩えている。

③、冷くなつて氷になることについて、如来蔵が還つて妄識と俱に本識の縁起を成ずることに喩えている。そして、『楞伽經』卷第七の

「阿梨耶識者。名如来蔵。而与無明七識。共俱。」(大正16・556・b)

の文を引用し、如来蔵を阿頼耶識と名づけて、而も無明住地によって生じた七識と俱にあるとしている。

第二番目として、本識の自相の義に喩えて、相由のために水は流れるとして、生滅縁起について述べている。

水は、後の水が推し、前の水が引くために流れるという。これは科学的・物理的にみても納得できる。所謂、各々に有力と無力とがあるが、互にその相を知らずして流注することを得るといふ。

そして、『聖論物不遷論』第一の

「江河就注而不流。」(大正45・151・b)

の文を引用し、また、『楞伽阿跋多羅宝經』卷第一の

「諸識有三種生。謂流注生及相生。有三種住。謂流注住及相住。

有三種滅。謂流注滅及相滅。」(大正16・489・a)

の文により、特に「流注」の生・滅について明らかにし、そして、更に『成唯識論』卷第三(大正31・12・c)の長文を巧みに引用し、後水が前水に続くために断ぜず、前水は後水を引くために常恒とな

らないことを説いている。これはまさに大乘の縁起の正理を信ずべきことを（因と果とを駛流に喩えて）説いていると思われる。

更に法蔵は『楞伽阿跋多羅寶經』卷第四の

「刹那息煩亂 寂靜離_三所作_一 一切法不生 我說刹那義_一

物生則有_レ滅 不_レ為_レ愚者_二說_一 無間相統性 妄想之所_レ薰_一

（大正16・512・c）

の頌偈により、『成唯識論』では生と滅とは念を隔てているが、『楞伽經』では生と滅とは同念としており、ここに不生・不滅の生滅ということがいえるとしている。

そして、最後に『華嚴經』で説く「流水の喩」に帰結して、

前念滅流_三流_三至_三於_三生_二。後念生流_三流_三至_三於_三滅_二。生滅_二一流_一。二流_一。未_レ得_レ治道_二已_レ前_レ無_レ暫_レ停止_二故_レ云_レ無_レ絶_レ已_一。一流各無_レ等_レ不_レ相_レ知_レ也_一。（大正

35・179・c）

と解釈している。

第三番目として、水は風によって流れるとしている。これに二義ある。

①、風によって流れることを因相の義に喩え、惑と業との風により種子を熏習して流れると説く。

②に、風によって浪を起すことについて、『楞伽阿跋多羅寶經』卷

第一の

「藏識海常住 境界所_レ動 種種諸識浪 騰躍而_レ轉生_一。」

（大正16、484、b）

の頌偈と、『成唯識論』卷第三の

「又如瀑流雖_三風等擊起_二諸波浪_一。而流不_レ斷。此識亦爾。雖_レ遇_レ衆緣_一起_レ眼識等_一。而恒相統。」（大正31・12・c）

の文とにより、うまく併せ説いている。所謂、①、風が吹くために流れ、②、波浪によって流れる。即ち、①と②を合して水が流れるため「流流」というのである。この様に種子の流れと所依の識の流れとは等しくして而も相い知らないが故に「流流」というのである。法蔵は「業不_レ知心」等も結局こういうことであるとしている。

第四番目として、水は土地の高低があるから流れるとし、本識の果相の義に喩えて説いている、種々の受生の地の報により流れ、心と報とを二として無性となるために互に相い知らないものであり、「報不_レ知_レ受」等も結局こういうことであるとしている。また、何か物を帯して流れることもあるとして、『成唯識論』卷第三の

「又如瀑流漂_三水下上魚草等物_一。随_レ流不_レ捨、此識亦爾。與_レ内習氣外触等法_一恒相隨轉。」（大正31・12・c）

の文を引用して説いている。

以上、粗雑ではあるが「駛流の譬喩」を『探玄記』に随ってみてきた訳であるが、法蔵によれば、『經』の「四譬喩」とは

「喩中有_二四喩_一。此藏識四義。一相統因果依他義。二互為因果生識義。

三受熏義。四相持持義。」（大正35・178・a）

と述べているが如く、正しく藏識の四義を明かすものであった。⁽³³⁾

改めて思うに「駛流の譬喩」等の十頌によって説かれた矛盾的・相即的な事柄は、直ちに縁起的・論理的といつてもよいであろう。即ち、世界成立の根源的真理が縁起的ということは、矛盾的・相即的にして、而も一即一切、一切即一の理としてどこまでも縁起的でなければならぬことを意味する。しかし、それはこの世界そのものがそうであつて、決して人為的作爲的に、あるいは推論的に言つたことではなく、世界成立の自ずからの真理、即ち眞実の論理ということの意味したものである。そして、更にそのことは一切諸法は実体的にあるのではなく、縁起的にあるということである。縁起的であることは全ての存在が相対であつて、決してそれのみで自立して存在するのではないことを意味している。それは「全てのものには実体がある」と思考している自己の虚妄分別の否定を意味することにもなり、そこに仏教の根本的立場があるといつても過言ではないであらう。

その様な意味から、相対的現実界に存在する我々には、縁起の甚深なる作用により、種々の種子が本識に熏習するために種々の果報が生起してくることになるのである。故に心性は一であるとしても、種々の果報を生じることが度々あることになるのである。

「駛流の譬喩」にしても、事象の一つ一つが我々の経験から、あるいは知識からも至極もつともと領くことばかりである。しかし、いざ唯識の教理に当てはめて譬喩をみると複雑になり、全く当惑せざるにはお

れない。ただ理論としての教説は、直ちに実践としての観門を意味するものでなければならぬことはいふまでもないとしても、万物事象（自然）の一道理をして、よくもこれだけ深遠なる教理に当てはめたものであると感嘆せざるを得ない。

法蔵の「縁起甚深」に対する解釈のみでも膨大な量になり、今は一応「甚深なる縁起の正理を説明せんとするために提起された問答である」ということで押えて更に論を進めていくこととする。

二 教化甚深

「仏子。一切衆生非_レ衆生。如来云何隨_レ衆生時。隨_レ命。隨_レ身。隨_レ行。隨_レ欲樂。隨_レ願。隨_レ意。隨_レ方便。隨_レ思惟。隨_レ得量。隨_レ衆生見。而教_レ化之。」（大正9・427・b）

文殊が財首に問うている。

衆生は縁起の理によつて無性、無我であるのに、何故如来はその無性無我の衆生のために十隨⁽³⁴⁾によつて教化せんとするのかという疑難を發している。

法蔵も

「如来既十隨教化。云何復說_レ衆生則非_レ衆生。」（大正35・179・c）
と、この問答の一致しない意のあることを述べている。

これは前の縁起に関連して出てきた問いである。換言すれば、我々の存在の全てが縁起に随順するものであれば、我々は主体性の無い無自性

なるもとなる筈である。即ち、無自性なる一切衆生は、いわば衆生でない衆生とならざるを得ない。

斯くの如く衆生に対して、如来の教化は如何にして可能となるのか。つまり、教化ということがなされるには、教化する如来とそれを受け取るべき衆生との両存在が認められて始めて可能となるべきであろう。然して、縁起の理よりすれば、衆生の存在を認めずして、而も如来の教化はなされなければならないという。

この点に関して、我々は大きな矛盾に衝突する。ただその矛盾も、縁起に於ける一異の意が明確となれば必ずと解消されよう。何れにせよ、この問いは本来無自性である衆生に対して、如来の教化が如何にして可能となるのか問うているのであり、今後³⁵に尾を引く重大な問題を内含していると思われる。

文殊の斯くの如くの問いに対して、財首は十頌偈を以って答えている。例えば、

「智者能觀_ニ察_ニ 一切有無常

諸法空無我_一 則離_ニ一切相_一」(大正9・427・b)

と頌しているが、これは法蔵によれば

「以_ニ智者能觀察_ニ 故則仏菩薩法如智也。所_レ以得_レ知_ニ身命更互為_ニ因縁者。以_ニ分別依他無常法更互為_レ因故有_ニ身命。以_ニ常住法不_レ成_レ因故既_ニ云_ニ無常_一。即_レ有非_レ有各無_ニ自性_一故云_ニ空無我_一。及離_ニ増益損減等一切相_一。」(大正35・180・b)

ということである。また、

「一初生滅法 皆悉從_レ縁起

念念速歸_レ滅 始終無_ニ異相_一」(大正9・427・b)

の偈頌に関して

「以_ニ從_レ縁起_ニ故非_レ無。速滅不_レ住故非_レ有。此_ニ不二_一是衆生故云_ニ無異相_一。是故得_ニ教化_一。」(大正35・180・c)

と、化用の成立することを明かすと解釈している。

無明を離れた如来の智慧で現実の衆生をみた時、衆生は無我となる。しかし、衆生それ自体は依然として無明であることに変わりはない。

斯くの如くの衆生は、縁起の理によって生ずるのであるから無といへず、また、速やかに滅して住することがないのであるから有ともいえないことになる。そして、更にこれらは、共に不二となるため無異相となる。故に衆生に非ざる衆生を、如来の智慧に随って救わんとして教化するといっているのである。

三 業果甚深

「仏子。一切衆生四大。悉非_レ我非_ニ我所_一。云何衆生。或受_レ苦受_レ樂。

或作_レ惡作_レ善。或内端正或外端正。或受_ニ少報_一或受_ニ多報_一。或有現報_ニ或有_ニ後報_一。然諸法性無_レ善無_レ惡。」(大正9・427・b～c)

と、文殊が宝首に問うている。

一切衆生の身は、四大の仮和合にすぎないのであるから、実体として

の我も我のものとしてゐるものも悉くあり得ない訳である。

然るにその衆生が如何にして種々の苦楽等を受けたる善悪等をなすのか。また、諸法の性に善も悪もないのに何故業報に差異が生ずるのか、と五対十句を以て問うてゐることになる。

法蔵はこの問いについて、先ず

「第三業果甚深内先難後明。難中二。先學法正難。後然法性下遮救熏難。」(大正35・180・c)

と、問題が二段に分かれて提起されていることを述べ、次いで次の如く述べてゐる。

「此中難意。若四大中無我者誰作善惡。誰能受報。此中執有作者。用心有作者。是以用微體難。」(大正35・180・c)

この難の意は、もし四大の中に我という主体が無いとすれば、一体誰が善悪の行為をなすのか。また、誰がその報いを受けるのかということである。もし、そうした作用があるならば、必ず行為をなす者がある筈である。なのに何故無性であるというのか。無性であるのに作用があるのは不合理なことであると難を發しているのである。

ここに於いても前の「縁起甚深」を受け、前者を「二事相違の難」とすれば、ここでは「事理相違の難」ということがいえる。また、前の「教化甚深」が衆生と如来との関わりに於いて、縁起にまつわる問題が改めて問いかれたのに対し、この「業果甚深」では如来との関わりを切り離して、衆生そのものの内部に於いての新しい問いかけである。しか

し、この問いも、所謂「縁起甚深」から必然的に派生された問いとみることができよう。

そして、法蔵は更に次の如く述べてゐる。

「設小乘救言。雖無我人作者。然有善惡因果法。故得如レ此也。猶是法執。故重難云。然於法性無善無惡。此顯法空。既於法性空無善惡。若無作者更因何法而有業果。故知有我。我既實有無我之理安在。」(大正35・180・c)

小乗の如く、たとえ我人・行為者が無いといつても、法があるから善悪等の業果は存在するというならば、それこそ法執にすぎないものとなる。更に、我人が無自性空であるのみならず、法自体も空とするならば、何によつて業果があるのか難じてゐることになる。

この問いに於いても、やはり大きな矛盾を投げかけてゐるようである。即ち、無自性・無我なる衆生が種々の行為をして、その結果を得るのであるが、そうした場合必ず我々には主体がなければならぬ。そして、而もその主体の無自性が要求されるという。もし、その我が既に実有であるとするならば、無我の理は如何にして成立するというのか。これもやはり、縁起の理に關して出てくる問題である。

思うに、縁起に關する一般的な問いには二面ある。即ち、一方では如来と衆生、他方では衆生自身の内省のそれである。従つて、(一)、縁起甚深、(二)、教化甚深、(三)業果甚深に於ける問題の根本は、実にこの二面を含有した縁起に關する疑問である。故にこれら三種の甚深はともに縁起

に關する疑問に対して明らかな解答を要求し、それは突き詰めれば一なるものが如何にして異なつた多となるのであろうかと、一即多・多即一なる問題を様々な角度から取り上げているといつても過言ではないであらう。

文殊の問いに対して、宝首は

「隨_二所_レ行諸業_一 受_二果報_一亦然

造者無_二所有_一 諸仏如_レ是說」(大正9・427・c)

と、以下更に九譬喩を以つて答えている。

この頌偈に対して、法藏は、次の如く明快に解釈している。

「初中上一句_二明業果不_レ壞。下一句_レ明_レ無_レ作者_一。謂隨_二其所作諸差別

業_一熏_二於本識_一。本識依他變_二似其業所起果報_一。故有_二多報等種種不

同_一。但是諸識緣起互相集成無_二自性_一故得_レ有_二業果_一。実非_二四大中別

有_二人我_一能作_レ業受_二果故云_二造者無有_一也。」(大正35・180・c)

法藏によれば、初めの頌偈では、業果の壊毀しないことを明かし、行為者の無いことを明かすのであるという。即ち、諸々の差別の業に随つて作すことも本識に熏習するものであり、本識の依他はその業の所起の果報を變化するために種々の不同が生じるのである。所謂、この諸々の識が、諸々の条件即ち縁起によつて、相互に集成して無自性となるために業果を得ることができるのである。従つて、決して四大の中に別に衆生があつて業を作して果を受けるのではないということである。

続いて、法藏はまた次の如く解釈している。

「此則由_二無性理_一故法性無_二善惡_一。由_二無性_一故成_二因果_一。故有_二業果差別_一。此但有_二無性之因果_一。何関_レ有_二我人_一。故云_二四大中非我等_一也。如_レ此正法理數決定^(釋)。三世諸仏之所_二同說_一故云_二諸仏說_一也。」

(大正35・181・a)

これも即ち、法性そのものには善も悪も無いが、無性の理によつて因果の關係が成立するために業果の差別が生じてくることになるのである。つまり、これは無性の因果によるためであつて、主体性を有した衆生によるのではない訳である。故に四大の中に我が無いというのである。そして、「諸仏如_レ是說」の理趣は決定され、三世の諸仏が同じ様に説くというのである。

更に法藏は「楞伽阿跋多羅寶經」卷第一の

「我常說_二空法_一 遠_二離於斷常_一

生死猶如_レ夢 而彼業不_レ失」(大正16・486・a)

の頌偈を引用して解釈するのである。

要するに、もの自体は、斷常の立場に立つている限り見ることはできない。また、空法はその立場を離れることによつて常に見ることができるのである。ところが、そこではどこまでも生死は夢幻の如きものではない。故にその夢幻の如き仮見に於いて業は失壞することなしに、而も何ら執することは無いというのである。従つて法藏の解釈によれば、宝首は先ず業の本質を指摘し、衆生は諸々の業に随つて果報を受けらるものであり、而も業は果報を知つていてするのではないと説き、更に

後に九譬喩⁽³⁶⁾を以って論証して答へんとしているのである。

四 仏説法甚深

「仏子、如来唯覚一法。云何乃説無量諸法。音声遍滿無量世界。悉能教化無量衆生。出無量声現無量身。了知無量衆生心意。示現無量神足自在。示現無量無辺世界。示現無量殊勝莊嚴。示現無量種種境界。而法性分別実不可得。」(大正9・427・c)

と、文殊が徳首に問うている。

如来は唯一法のみを覚ったのに、何故無量なる諸法を説くのかと問うている。

この問いについて、法蔵は

「初拳三正義。二正設難、謂十種相違。一法是一味真如也。」

(大正35・181・c)

と、十種の相違を問うものであり、ここでいう一法とは「一味の真如」であるとしている。

そして、更に難の意として、

「所覚既一設教種種。義若非一可使隨言竝実。即乖一味一応失三所証。義若一味而不隨言即諸教種種皆応虚妄。此是教義相違難。」(大正35・181・c)

と、智儼の『搜玄記』⁽³⁷⁾の意を継承して述べている。

所覚の法が一であるのに教を設けることは種々あるという。即ち、も

し一味にして而も言語に相応しなければ、種々なる教は皆な虚妄となる。故にこれを「教義相違の難」というのである。

更に法蔵は、自ずからの創設として次の如く述べている。

「又釈此是体用相違難。謂覚一法是体。応機現多是用。若以体從用応乖失一法。若用同体種種便虚。若言一法之内有種種故不相違者。而法性中求種種不可得故不成成救也。」

(大正35・181・c)

一法を覚ることを体、機に相応して多を現ずることを用として述べている。即ち、もし体を以って用に從えば乖失し、また、もし用を体にしたならば種々といっても虚妄なるものとなる。故に種々なる教えがそれぞれ真実であるとすれば、義は一味となり得ないことになる。また、たとえ体と用とで以って、教を義のはたらきと考えても解決にはならず、結局、「体用相違の難」となる訳である。そして、十句の中で正難を設けることに於いて

「苦具説応三一句初皆云唯覚一法云何無量也。」(大正35・181・c)と述べている。

仏は一智慧を覚ったのに、何故種々の説法をするのか。この教と義に關する問いは、全ての句に關わっているという。

斯くして、仏の教説は衆生の数とともに無量であるが仏の智慧は全体としての一でなければならぬことになる。つまり、我々からみれば種々の真理が同じ価値を持つことになるが、仏の側からみればそれはあり

得ないのである。そこで、一味なる義と種々なる教と間には、互に許容できない矛盾が生じてくることになるのである。

文殊の問いに対して、徳首は

「仏子乃能問ニ 甚深微妙義一

智者若知此 常樂求ニ功德」(大正9・428・a)

と、法理の徳の深いことを顕わし、以下九譬喩を以って答えている。

これらの頌偈について、法蔵は

「答意云以ニ一味法界は無分別義 非ニ是一数之二。是故隨レ縁成レ多而不異ニ一味。一味湛然而不礙ニ種種。此ニ無ニ二。是故諸教竝実而一味理存。如レ此無礙。」(大正35・181・c)

と、理事無礙に約して「教義相違の難」を積している。即ち、一味の法界真如は無分別の義であって、数的な一ではなく、縁に随って多を成じ、而も一味湛然にして種々であることを礙げない無二となるため、その種々の教えはそれぞれ真実であり、その理は無礙であるという。そして、また

「此不レ異レ多之一。是如来所覚。不レ異レ一之多。是如来所説。是故一為ニ甚深」。以レ不レ異レ多故。多亦爾。「反レ上可レ知。」

(大正35・181c~182・a)

と、事々無礙に約して「体用相違の難」を積している。即ち、多と異なる一は如来の智慧の覚証であり、一に異ならない多は如来の所説であるという。故に一即多・多即一となり無礙であるという。

以上の如く、法蔵は特に「甚深微妙義」について二通りの解釈をしているのであるが、他の句についても

「求功德者以ニ知レ一起多堪レ撰レ生故。求ニ此ニ二得。又知レ多歸レ一堪レ証レ理故。求ニ此多ニ得故名ニ智者ニ也。」(大正35・182・a)

と簡潔に述べている。そして更に他の九譬喩については

「此中九喩竝顯ニ不レ改レ一無分別而成ニ事差別」(大正35・182・a)

と、無分別にして而も事の差別を成ずることを顕わすものとして、以下詳しく解釈している。

斯くして、ここでは教と義とが、一即多・多即一となり、而も無礙となる事が説れていることになる。故に一なる如来の覚証が、如何にして多なる如来の所説となり得るのか。即ち、一義と多教との矛盾がこの問いの主題となっていると考えられる。

五 福田甚深

「仏子。如来福田等一無レ異。云何布施果報不レ同。有ニ種種色。種種性。種種家。種種根。種種財。種種奇特。種種眷属。種種自在。種種功德。種種慧。如来平等無レ有ニ怨親。」(大正9・428・a)

と、文殊が目首に問うている。

如来の福田は一にして異なりはないのに、何故果報は異なるのかと問うている。

法蔵はこの問いに対し、次の如くの難意を發している。

「難意上既云ニ仏徳無異。則ち施設得果不殊。如何今見得報差別。」

此是緣果相違難。恐彼救言。仏田雖一若人於仏興ニ上妙供。仏於ニ

此人ニ生ニ親愛念。故得ニ勝報。弊惡返之。為遮此救。故後云ニ如来

平等無レ有ニ怨親。此是三念處法也。(大正35・182・a)

法蔵によれば、如来の福田(仏の智慧)は唯一なのに、何故布施(衆生の果報)は異なるのかと、縁と果との相違を難じているという。

前の「説法甚深」の問いが理論的であったのに対し、今は極めて現実的に取り上げているようである。衆生の仏への供養に対し、一にして無量なる仏徳が、衆生をして種々なる果を得せしめるのである。そして、その事實は、衆生の供養如何に於いて仏の果報の劣勝の無いことを意味する。それは、如来は平等にして怨親が無いから、仏徳も同の筈ではないからである。故に仏徳は一であるのに投施の得果の異なる所以を問うており、ここでもやはり仏徳の一と種々なる徳果に対する矛盾を問うていることになる。

文殊の問いに対して、目首は

「譬如大地一 能生種種芽」

於レ彼無レ怨親也 仏福田亦然(大正9・428・b)

と、以下、更に九譬喩を以って答えている。

大地は一であるが、種々の芽を生じ、怨親無きが如く、仏の福田もその様なものであるという。

この譬喩は経論的に頷くことができるが、法蔵は

華嚴経「菩薩明難品」の研究

「答意凡施仏由ニ二因。」(大正35・182・b)

と、以下「温室経」・「大悲経」等の文により述べている。それらを要略すると次の如くなる。

(1)、衆生の心のあり方が異なるため報も千差万別になる。

(2)、仏の大悲の不思議により、畢竟全ての衆生に解を得せしめるためである。

要するに、仏の側からすれば、衆生は皆平等である。しかし、その教えを受けるべき衆生の側の受け取り方如何によって、仏の教えそのものも異なっているようにみえるというのである。

六 正教甚深

「仏子。衆生為見如来教ニ断諸煩惱耶。為知ニ色受想行識欲界色界無色界癡愛。断諸煩惱耶。若知ニ色受想行識欲界色界無色界癡愛。断諸煩惱者。如来教法何所ニ増損。」(大正9・428・b)

と、文殊が進首に対して問うている。

この問いに対して、法蔵は、次の如く難意を発している。

「難意為因ニ教法ニ断惑。為因ニ勤ニ觀諸法断惑。若因ニ教能断則不須ニ精進。若因ニ勤行ニ能断則教無ニ増損。謂此教法於徳不増於惑不損。又积得ニ教不増失ニ教不損。以ニ無用ニ故。此是教力相違難。」(大正35・182・b)

法蔵によれば、衆生は教法に於いて煩惱を断ずるのか、それとも勤行

に於いて煩惱を断ずるのかと、教と力との相違を難じているという。

これは煩惱を断ずるのに、教法か勤行かという対立的問題である。即ち、教法によって断ずるのならば精進を必要とせず、勤行によれば教法を必要としない。しかし、昏迷せる現実に生活している我々が、煩惱を断じて涅槃を得るには教化と勤行と共に必要となる。而も教法は徳に於いて増すものでもなく、また逆に惑に於いて損するものでもなく、全て無用なるものであるという。

ここでもやはり、両者が互に他を排除しつつも、共に両立しなければならぬという。所謂、教法と勤行との区別と同一ということが問われ、総じて教法の必要性とは如何と問うていることになる。

文殊の問いに対して、進首は

「仏子善諦聽 我説ニ如実義 或有ニ速出要」

或有ニ難ニ解脱 若欲ニ求除ニ滅 無量諸過惡」

応ニ当一切時 勇猛大精進。」(大正9・428・b)

と、聴聞を勧めて総説し、次に精進は教法に随順することであることを弁証し、以下、八譬喩を以って答えている。

法蔵はこの答意について、次の如く述べている。

「答意以ニ教は精進之縁 動観扶レ教法能断レ惑。是故速出。教有ニ勝力ニ懈怠乖レ教則無ニ教力。是故難レ脱也。難者改ニ行力ニ奪ニ教力。答者顯ニ行由ニ教力ニ故也。」(大正35・182・b)

正教は精進を縁とする。故に勤めて教法を扶助すれば、煩惱を速やかに断ずることになる。逆に教法には勝力があるとしても、懈怠して教を

垂失すれば教力無きを以って脱し難きものとなる。難とは行力で以って教力を奪い、答とは行が教力によることを顯わしている。即ち、教法と勤行が別々であるならば解脱することは難しく、それは真実の仏教ではなくなる。故に煩惱を除滅せんことを求めている衆生を勇猛・精進させるのが正教であるとして、以下、八つの懈怠の譬喩を挙げて、教法と勤行との区別と同一について答えているのである。

七 正行甚深

「仏子。如ニ仏所説。聞ニ受法ニ者能断ニ煩惱。云何衆生等聞ニ正法而
不レ能断。隨ニ姪怒癡 隨レ慢。隨レ愛。隨レ忿。隨ニ慳嫉 隨レ恨。
隨ニ諂曲。是諸垢法悉不レ離心。心無ニ所行ニ能断ニ結使。」

(大正9・428・c)

と、文殊が法首に対して問うている。

この問いに対し法蔵は次の如く解釈している。

「謂雖レ聞ニ正法ニ無ニ心依行而欲ニ断惑。故知仏説ニ聞法能断ニ其義何在。」
(大正35・183・a)

正法を聞受すれば煩惱を断ずることができる筈なのに、何故衆生は皆な正法を聞受しても煩惱を断ずることができないのか問うている。即ち、我々は仏法聴聞することによって煩惱を断ずることができない筈なのに、現実にはいくら聞法しても聞法していなかった時と同様に煩惱を断

ずる気持ちが起こつてこない。それならば、聞法の外に何か煩惱を断すべき行がなければならぬことになる。この問いも前の「正教甚深」と同様の問いである。ただ前者は仏を基調として教法の側から問われたのに対し、今は衆生を基調として正行の側から問題提起されているのである。

文殊の問いに対して、法首は

「仏子善諦聽^二 所^レ問如実義^一

非^レ但積^二多聞^一 能入^レ如来法^と (大正9・428・c)

と、聴聞を勧めて総説し、以下、九譬喩を以て答えている。法蔵が

「非^レ但積^二多聞^一者明^二多聞不^二是過患^一。但是唯也。以^レ闕^レ行^レ為^レ失故也。」(大正35・183・a)

と述べているが如く、我々が仏法を聴聞する場合、正行が根本となる。元より、聞法することは大切なことであるが、ただ単に多聞すればよいというものではなく、寧ろそれだけでは完全なものとはいえない。即ち、単に知識として分別的に聞いたものを心中に止めてしまうのではなく、それが自身にとって一体如何なる意味内容を持っているのかを問題としなければならぬ。所謂、正行として自分に教法を撰取することが必要となってくるのである。

八 助道甚深

「仏子。於^二仏法中^一智慧為^レ首。如来何故。或為^二衆生^一。讚^二歎檀波羅

蜜尸波羅蜜辱提波羅蜜毘梨耶波羅蜜禪波羅蜜般若波羅蜜慈喜捨。此^一一法。皆不^レ能^レ得^二無上菩提^一。」(大正9・429・a)

と、文殊が智首に問うている。

この問いに対して、法蔵は次の如き難意を発している。

「難意云智慧為^二衆行之主^一。何不^二唯讚^レ此而歎^二余行^一。余行離^レ慧皆不^レ得^二菩提^一。何須^レ讚^レ之。此即以^レ助徵^レ正難。」(大正35・183・b)

仏法は智慧を根本とするのに、何故六波羅蜜を修し、四無量心等の余行を行じなければならぬのか問うている。この問いも前の「正行甚深」と直結した問いである。前者は煩惱を断すべき正行が問題となったのであが、今はその行についてのより一層深い考察がなされている。

智慧を離れて、六波羅蜜等の余行のみによって、無上菩提を得ることとは不可能であろう。また、智慧によって無上菩提が得られれば、余行は無用の筈である。然るに、何故余行が讚歎されるのであろうか。所謂、そのみでは菩提を得ることのできない余行が、如何にして正行に対して助道となり得るのであろうかということが問題となる。

これは余行は助道であつて正行でないために必須条件ではないが、正行に対して助道として存在する所以を問うものである。ここでもやはり、助道は正行と同じではないが、正行を助けることに於いて、一面正行と同じでなければならぬことになる。ここに助道の正行に対する區別と同一との問いが難じられ、前述の(四)、(五)、(六)の諸甚深が、仏の衆生に対する教化如何を問うているのと同様に、ここでもその教化による修

道についての疑難を出しているのである。

文殊の問いに対して、智首は

「難知而能知 隨順衆生心」

仏子所問義 諦聽我今説」(大正9・429・a)

と、問いを歎じて聴聞を勧め、以下、九頌偈を以って答えている。

これら十頌偈について、法蔵は次の如く端的に解釈している。

「答意者以正助相資爲答。以能會助同爲正故。」(大正35・183・b)

正行と助道とは、相資けることを以ってしなければならぬ。それは一波羅蜜だけでは覚悟に至ることはできないからである。

九 一乘甚深

「仏子。一切諸仏。唯以一乘得出_二生死_一。云何今見一切仏刹。事

事不_レ同。所謂世界衆生。説法教化。壽命光明。神力衆會。仏法

住。如是等事皆悉不_レ同。無有_レ不_レ具一切_二仏法_一。而能成就無上

菩提。」(大正9・429・b)

と、文殊が賢首に対して問うている。

この問いに対して法蔵は次の如く解釈している。

「難意一切諸仏同修_二一乘_一。因行既同。得果_レ應_レ一。云何今見諸仏世

界種種不同。乃至法住如_レ是十種各各不同。無有_レ不_レ具如_レ是一切

差別_二仏法_一。而言_二唯以一乘_一。其義安在。此是以_レ因微_レ果難。因同果

亦同。亦是_レ以_レ果微_レ因難。謂果異因亦異。」(大正35・183・b)

一切諸仏は、同じく唯一の方法で生死無明の世界を超えて覚悟に達したのであるが、何故その仏徳は異なっているのか。そして、全ての仏徳を見尽くさなければ覚悟を得ることができないのか問うている。

これは特に仏についての問題である。諸仏の因行が同様に一乗であれば得果も一でなければならぬ。因果関係からしても、一つの原因は一つの結果をもたらす筈である。故に一原因が種々の異なった結果を生み出すとすれば、その場合の原因は結果に対する原因とはならない筈である。従って、原因が同じであれば結果も同じでなければならぬし、結果が異なれば原因も異ならないなければならないことになる。しかし、ここでは等しく一乗を修した諸仏の得果は同じではないという。因と果とが相互に他に対して同じであるか異なるのか。所謂、諸仏世界等の不同なることへの疑難が提起されている訳である。

文殊の問いに対して、賢首は

「文殊法常爾 法王唯一法 一切無礙人

一道出_二生死_一 一切諸仏身 唯是一法身

一心一智慧 力無畏亦然」(大正9・429・b)

と、先ず実と理について、因果ともに一なることを明かし、以下、頌偈を挙げて答えている。法蔵は

「答意理実因同果無差別。但隨_二衆生感見_一差別。非_二是諸仏自有_二優

劣_一。」(大正35・183・b)

と述べ、次いで先掲した二頌偈についても次の如く述べている。

「初二偈就実以明因果俱一。明上唯一乘得出也。」(右同)

法を中心となるべき現実には唯一であり、それを以って迷界を超えたものであるから、一切差別はないという。即ち、一法は全てを包みきるものであるが、衆生の感じ方、見方に随って差別が生じてくるというのである。飽くまでも、諸仏に優劣をつけるのは衆生であって、仏自身にはそういうものはない。故に諸仏の因果は実について一となり、因の中にあつては所依の法性も能依の行修も各々一となり、果の中にあつては所証の法身も修生の勝徳も各々一となるのである。

その点は「一切無礙人 一道出生死」ということに於いて、文殊の法が一乘真実道であることを意味しているとみてよいであろう。

十 仏境界甚深

「爾時諸菩薩、謂文殊師利言。仏子。我等所解各各已説。仁者辨才深入。次心敷演。何等是仏境界。何等是仏境界因。何等是仏境界所入。何等是仏境界所度。何等是仏境界隨順知。何等是仏境界隨順法。何等是仏境界分別知。何等是識仏境界。何等是決定知仏境界。何等是仏境界照。何等是仏境界広。」(大正9・429・c)

と、今度は前九問と逆に諸菩薩が文殊に問うのである。⁽⁴⁶⁾

この問いに対して、法蔵は次の如く述べている。

「上來文殊問多人。今多人問文殊。首伴互彰故。上論余法余菩薩

説。今辨仏境界。」(大正35・183・c)

前述の(一)の九問は、文殊が諸々の「首」なる菩薩に問うていた。⁽⁴⁷⁾今は先の九問に対して理解するところを答えていた諸々の「首」なる菩薩が、文殊に仏の覚悟の境地とは如何なるものかと問い返しているのである。

即ち、今は文殊が答える立場になって、問者と答者の立場が全く逆になつており、従つて、問いの意味も今までとは自ずから異なってくる筈である。

斯かる立場の異なりが、一体如何なる意味を有しているというのであろうか。

前九問に於いて、文殊は先ず「為化衆生 故乃能問斯義」といつていた。これは法蔵によれば

「同請文殊者久已成仏願智深一故。」(大正35・183・c)

ということである。即ち、是等九問の疑難に対する答えは、問者の文殊の智慧に於いては已に明らかなことであつたのである。更に法蔵が

「又文殊問皆以理反徴相違一結難。今但諮請不取難二者為顯尊故 長故衆首故。」(大正35・183・c)

と述べているが如く、今ここでは文殊の智慧に正しく相應して「所解各各已説」としている諸々の「首」たる菩薩が、仏境界の敷演を要請するのである。

文殊は自身の智慧に相應する諸々の「首」なる菩薩の要求を受け入れて、「尊」であり、「長」であり、「衆首」であることを顯わし、ここに仏境界の甚深を語るのである。故にこの問いは法蔵が

「第二結ニ通普見。明下此則是一切處文殊共ニ一切處覺首等ニ説法。」

(大正35・184・b)

とも述べているが如く、実は単なる問答としての問いではなく、一切処に於いて久しく已に成仏している智慧深き文殊と、諸菩薩との交歓を顯わしているといってもよいであろう。また、特に「仏の境界」については法蔵は、「所証の境」と「分齊の境」との二種について述べており、その中第二分齊の境では次の如く解釈している。

「謂依ニ小乘ニ三十四心以去是仏境也。若三乘十地滿後は仏境界也。若一乘十信滿後は仏境也。則如此辨ニ在ニ信中ニ者是也。又三乘等不

通ニ因位。一乘因果同故。亦是普賢境界。」(大正35・184・a)

小乗では、三十四心⁽⁴⁸⁾以後を仏境界としている。また、三乗では十地を滿する後に仏境界に至るが、一乗では十信を滿する後に仏境に至る。即ち「普光法堂會」に於いて述べられている信の中にこそ、仏境界が存することになるのである。更に仏の境界には因果があるが、三乗等は因位に通じないのに対し、一乗では因と果とが同時に成り、一即一切・一切即一にして全く普賢の境界そのものとなるという。

斯くの如く、この仏境界甚深は他の九甚深とは異なり、仏力が因果により所説の法の事を、衆生をして見せしめるためであった。そして、更に仏の境界の不可思議なることを請問しているのである。

諸菩薩の問いに対して、文殊は

「如来深境界 其量齊ニ虚空ニ

一切衆生入 真実無ニ所入ニ(大正9・429・c)
と、如来の境界について述べ、以下、九頌偈を以って答えている。

この答えについて、法蔵は

「上半拳ニ所入法。此通ニ二義。一齊者等也。謂齊ニ等虚空即是真如為ニ所縁境也。二齊者分齊也。謂齊ニ法性真空ニ已去是仏境。又上句深下句広也。下半明ニ衆生証入。言ニ無所入ニ者。以ニ衆生則是法身ニ故無ニ更入。如ニ常在ニ虚空ニ。豈得ニ更言レ入ニ虚空也。」

(大正35・184・a)

と述べ、以下、九頌偈についてもそれぞれ詳しく解釈を加えている。

如来の深い境界は、その量虚空に齊しく、そして、それは深広にして而も真如の所縁となし、法性の真空に齊ってその後は仏の境となすという。そして、衆生自身がまた法身そのものであることにより、更に真実の境に改めて所入することはないのである。それは元々、更に入ることのない虚空界に在るためである。

例えば經文に次の如くあるみる。

「譬如ニ虚空。悉為ニ一切万物所依。而彼虚空無ニ所ニ依止。如来智慧亦復如レ是。」(卷三十五、宝王如来性起品・大正9・622・b)

仏果の境地たる如来の智慧は、実は虚空そのものであるために依止する所がなく、衆生の思慮分別を以ってしても遠く及ばないということの意味するものである。

以上、長々と論じてきた「十甚深」について、法蔵は

「十中前五因。一行所軌法。二依_レ法成_レ行。三行非_レ出世。四依_二身等_一起_レ行。五隨_二根欲所樂_一而作_二行業_一。後五果中。一總。二依。三正報

中持毀。四正中說法、五總結。」(大正35・184・c)

と分科して、以下、更に詳細に解釈を加えている。⁴⁹⁾
金子大柴師によれば⁵⁰⁾ 初の三は衆生の現実を説き、次の三はこれに応ずる仏の教化の種々なる内容を説き、(b)、(c)はその教化による修行の相状を明かさんとし、(d)、(e)は仏境界の不可思議なる深広を説いているという。

ここに「十甚深」の意義が明瞭となり、内容的に淨信が明確に顕われ、てくると思われる。つまり、「十甚深」の内容は縁起が中心となり、それが説かれているということは畢竟唯一なる仏の法を知ることであり、淨信を領解することとなるからである。更に前述した如く、これらの甚深は決して別々には考えられず、「縁起甚深」なる因があつて始めて「仏境界甚深」としての果があるのであり、これらは唯一不二なるものの筈である。

斯くの如く、「縁起甚深」乃至「一乘甚深」に於ける文殊の問いも、実に衆生をして空觀の智慧を獲得せしめることにあつたといえる。そし

て、諸々の「首」なる菩薩も、正しく文殊の智慧と等しき空觀の智慧を以つて已に解ける所を各々説き答えていたのである。即ち、仏境界の深広なる不可思議甚深もこの様な空觀の智慧を以つて始めて体得し得ることになるのである。そして、「十甚深」中、特に縁起の問題より派生する一異の問題も、また法蔵教学に於ける法界縁起の道理を明らかにすることと相い通ずるものであつた。具体的には『五教章』に於いて「十玄縁起無礙法門」として一即一切、一切即一の理を以つて種々述べている。而もその法界縁起は、中国華嚴教学の歴史の中に於ける一貫した思想であり、澄觀の「四法界」⁵¹⁾をしてその終局的形成とみてよいであろう。その点より、この「十甚深」も種々發展し、より深められなければならない内容_一を有しているともいえる。

斯くして、「信中の解」とは、正しく空觀の智慧を得ることというところが明らかとなつた。即ち、因としての法と、果としての仏とがあり、その果を満足せしめる因より、そこへ向うものが菩薩道としての修行であつた。そして、その中に淨信の智慧のはたらきが自ずから如実に現われ、次に自然にあらゆる行為を淨めたいと思ふ願いが涌泉の如くわき出すことになるのである。

翻つて思うに、この「十甚深」は内容に富み、個々の問題に当れば、益々考究せねばならぬ内容を多々含んだものであつた。それ故にまた淨信の智慧の甚深なることを感ぜずにはおられない。そして、その甚深なる道理も決して現実と遊離したものではなく、むしろ常に日常生活に於

ける卑近なところにあつて始めて、我々にとって大きな意味を持つてく
ると思われるのである。

今は法蔵の『探玄記』を指南として『菩薩明難品』の概略を論じたに
過ぎない。中国華嚴宗の諸師の解釈についての考察は他日に期したい。

付記

本稿作成に当り、河野雲集著『華嚴經「菩薩明難品」について』(大谷学報
二四之一)に負うところが極めて多かった。本稿の不備とあわせて参照頂け
れば幸である、なお本稿は『探玄記』(本論に引用の法蔵の文は、特に断り
のない場合、すべて『探玄記』巻第四。)の所説に重点をいたため『華嚴經』
は旧訳を用いた。

註記

- (1) 法蔵は『探玄記』巻第四で、この「菩薩明難品」の名義について「菩薩是
人。明難是法。」(大正35・175・b)と述べ、特に「明難」ということにつ
いて『探玄記』巻一下の「明難者有二。一約法。明三十義深微故也。二
約辭。論難顯義情故也。明者教。難者十義。又明者智。難者論道也。」
(大正35・27・c)の説を継承しつつ左記の如く四義述べているをみる。
「明難有二義。一約心境。難謂真俗幽淺。明謂妙智朗照。二約教義。
難謂十義甚深。明謂往復顯暢。三約論道。謂難問。明答。以通問答故
名明難。何者但奉法直諍曰問。非理詰責為難。隨問直陳曰答。委釈
頭煥為明。四分資主。約資則長行中明設於難。約主則偈中明釈於
難。故曰「明難。」(大正35・175・b・c)
- (2) 斯かる問答の本質的意義については、河野雲集『菩薩明難品について』(大
谷学報24巻一号)四十頁〜四十三頁に詳説されているので参照されし。
- (3) 十甚深の義について、法蔵は「前中依遷禪師積為三十甚深義」(探玄記
巻第四、大正35・176・c)と述べている。芳英も澄観の『演義鈔』三十一
卷(大正36・233・b)をそのまま踏襲して「然十甚深。即遷禪師所立。今
古同遵。」(南紀録卷四之二、改訂曰蔵、華嚴章三、一四三a)と述べてい
るが如く、隋禪定寺の曇遷禪師(五四二〜六〇七)の所立とみて差し支え
ないであろう。『探玄記』・『探玄記』共にこの曇遷の説を採用しているが、
その点は師には『華嚴明難品玄解』の疏のあったことよりほぼ事実と考え
られる。
- (4) この場合、第一縁起甚深より第九一乘甚深までは文殊が問い、諸々の「首」
なる菩薩が答えている。そして、第十仏境界甚深に關してのみ諸菩薩が問
い、文殊が答えている。その様な形式を取っている理由について法蔵は次
のように述べている。
「初文殊問衆人答。明妙慧導衆行。後衆人問文殊答。明以衆行成妙
慧。又衍法師云。初一人問多人明。一中解無量。二多人問一人明。無量
中解一。又文殊為法主故。多人同問。仏境深法也。」(探玄記巻第四、
大正35・176・c)
- (5) 『探玄記』巻第四に「明難弁解」(大正35・175・b)とか「初品明信中解」
次品依解起行。後品解行具故成徳耳。」(大正35・176・c)とあるをみ
る。なお、第二「普光法堂會」の六品のそれぞれが如何なる順序で何を説
かんとしているかという概略については、拙稿『華嚴經に於ける信の位置』
(仏教文化研究所紀要第三号)の「信の會座」(九八頁〜一〇二頁)を参照
されし。
- (6) 特に「菩薩明難品」に説かれる一異(二即一切、一切即一)の問題に關し
ては拙稿『華嚴經に於ける一異の問題』(印度学仏教学研究第23巻一号)
を参照されし。
- (7) 智儼は『探玄記』巻第一下(大正35・28・b)で「縁起者黎耶共善等三
性及無為集起故也」と述べている。つまり、如来蔵と生滅の黎耶識とを融
合しており、また、芳英も『南紀録』(改訂日蔵、第三卷、一四三、下)

で智儼と同様に述べているをみる。

(8) 多屋頼俊、横超慧日、舟橋一哉編「仏教学辞典」四三頁・上参照。

(9) 中村元著「仏教語大辞典」上巻一八八頁c参照。

(10) 特に法界縁起に關しては、坂本幸男「法界縁起の歴史的形成」(『仏教の根本真理』三省堂、八九一頁以下)、鎌田茂雄「法界縁起と存在論」(『講座仏教思想』第一巻、理想社、九五頁以下)、増田英男「華嚴の四法界観について」(『仏教思想の求道的研究』創文社、二四二頁以下)、吉津宜英「『縁起』の用例と法蔵の法界縁起説」(駒澤大学仏教学部研究紀要第四十号所収)をそれぞれ参照されたし。

(11) この「四法界」については、澄観「華嚴法界玄鏡」巻上に「総以縁起法界不思議為宗故。然法界之相要唯有三。然総具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。」(正45・672・c)とあり、以下それぞれについて詳説しているをみる。なお、澄観以前(懷師の『法鏡論』)に於ける隨縁・對縁・忘縁・縁起の四法界、新羅の元暁の有為・無為・亦有為亦無為・非有為非無為の四法界、慧苑の四種法界。)の法界観については、前掲、坂本幸男「法界縁起の歴史的形成」の第二節「諸種の法界観の展開」(八九七頁以下)に詳説されているので参照されたし。

(12) 『撰大乘論』に於いても①縁生(真諦訳)②縁起(玄奘訳)③因縁(仏陀扇多訳)等の訳の異なりがあるが意は同じである。佐々木月樵著「漢訳四本対照撰大乘論」(本文二三頁)参照。

(13) 阿黎(犁・梨)耶識と阿頼耶識とは訳の異なりで義は同じである。なお、この他の別名として、心・阿陀那・所知依種子識・無垢識・第八識・現識・無没識本識・宅識・執持識・第一識等が挙げられるが、「論」では更に根本識とも名付けているをみる。

(14) 特にこの縁生に關して、智儼は「孔目章」巻第一(大正45・544・b)で十門に分けて詳説している。

(15) 宇井伯寿師は「撰大乘論研究」(岩波書店・昭和四十一年・二七一頁以下)で、「自性は生起した諸法の自性を指す方が直接的の意味であると考えら

れる」と述べられ、ただ「真諦訳では阿黎耶識を指すとも解せられ得る点が存するのである。」という意を述べられ、いまだ決判に至っていないようである。

(16) 特に縁起を説く中、如来蔵縁起と阿黎耶識縁起との諸關係については、宇井伯寿「阿黎耶識と如来蔵」(宇井伯寿著作選集6、大東出版社、四三頁以下)を参照されたし。

(17) 法蔵「大乘起信論義記」巻上(大正44・250・b以下)参照。
(18) 山田亮賢師は「華嚴三性説の立場」(大谷学報35、巻4号)の中で如来蔵縁起思想について次の如く述べておられる。

「唯識教学が価値低きものであるというのではなく、唯識法相教学と並行して、如来蔵縁起思想が強く台頭して、それが法蔵に至って頂点に達したと見ることが出来る」(二八頁)と述べられ、更に「相宗と呼ばれ、性宗と名づけられて来たもの、何れも仏教教理として重要である。その始終二教を如何にして一仏教体系に見究めてゆくかが、法蔵の努力と苦心とであった。——略——『楞伽經』起信論』等の影響の下に法蔵が終教を強調せざるを得なかった所以のものを平直に認めねばならない。」(二九頁)と述べられ、そして「撰大乘論」が唯識思想を以て一貫しているに招らず、その中に如来蔵思想をも内容していると見ている。これは当時の「起信論」信奉研究者の一般的傾向でもあるが、法蔵もその代表的な一人である」と述べておられる。(二七頁)。

試みに、澄観に至ると、一步進んで「略起五門。一問三所為。二述三問意。三定三所問。四會相違。五釈本文。」(大疏卷第十四、大正35・601・b)と五門に分け、統いて「初問所為者。有二義故。最初問之。一弘三異見。二顯三深理。三但心性起不同三權教。二顯深理者。令諸菩薩於此深義發深信解。起行証。真始終皆實。故問斯義。」(前掲に同じ)と、權實、即ち相宗と性宗とを明白に判決し、特に第四門の終りでは「定言三不変。失於隨縁。過歸後輩。耳。」(大正35・602・a)

とまでいききっているをみる。

- (19) 試みに智儼も『搜玄記』卷第一下で「意但為無分別不住故能成衆事。若知分別不可成也。」(大正35・28・b)と、どちらかといえれば心意を如来蔵的な観点で述べ、更に『孔目章』卷第一で「二無記義。方得受薫。何以故。無記者即是無分別義。如来蔵中。方有此法。若爾何以故果報為無記。答此為声聞智淺。引其近位。説報受薫。果報無体用。識為体故。説果報無有究竟實無記義。道理如此。」(大正45・544・c)と述べている。これは「縁生」に於ける十門の中特に梨耶の四徳を述べる中に出ずる文である。ここでは梨耶心の無記を以って如来蔵の無分別心と為して、唯識との融会が見事に試みられている。

- (20) 試みに澄観は『大疏』卷第十四で「謂心之性故。是如来蔵也。又心即性故。是自性清浄心也。又妄心之性無性之性空如来蔵也。真心之性実性之性。不空如来蔵也。皆平等無二故云一也。」(大正35・602・a)と、法蔵の『探玄記』を踏襲しつつ、更に一応真妄・空不空如来蔵に分け、それらが平等であるため心性は一つであるという新説を出している。

- (21) 五対とは、(1)業・心の一对、(2)受・報の一对、(3)心・受の一对、(4)因・縁の一对、(5)智・法の一对、をいう。

- (22) 試みに『成唯識論述記』卷第一本を見ると、異熟識について、次の如く三義有りとして詳説しているを見る。「一謂異熟識、即第八識。名有多義。一變異而熟。要因變異之時果方熟故。此義通余。種生果時皆變異故。二異時而熟。与因異時果方熟故。今者大乘。約造之時非約種体。許同時而熟。三異類而熟。与因異果果酬因故、然初二解無別論文。今依論文但取後解。若異類因即異之熟。若異果果異即是熟。異熟即識熟屬現行。異熟之識熟屬種子。故余能變不得此名。」(大正43・238・c)
- (23) 三説とは、一護月の唯本有説、二難陀勝軍の唯新熏説、三護法の新旧合生説をいう。

試みに『南紀録』卷四之二には「種子本新。論師異説。分為三家。一護月云唯本有。二難陀勝軍云唯新。三護法曰各有二類。是法相宗正義。

今日新熏。対別有本熏故。句面従容。意存唯新熏。欲合性宗実義也。凡立本有則云法爾性差別。唯新熏則仏種從縁起故。種性分位仮立。方成一性平等。故此本記釈中。妙含融會。」(改訂日蔵、第三卷 一四九、下)とある。

- (24) 縁起の四句とは「一不_レ自性。二不_レ他生。三不_レ共生。四不_レ無因生」をいう。詳しくは『探玄記』卷第十三(大正35・351・a)、『十地経論』卷第八(大正26・170・b)を参照

- (25) 特に唯識に於ける心分説に関しては拙稿「唯識四分義について」(同明学園敎文化研究所紀要第二号)を参照されたし。

- (26) 今、「十甚深」中、最初に文殊が覚首に問う理由について、法蔵は、「謂創發厭求非初覚不起。如善財初發於覺城故。又縁起甚深亦非覚不達故。」(探玄記卷第四、大正35・176・c)と述べているをみる。

- (27) 「十甚深」中、この「縁起甚深」のみ十一頌を以って答えているが、他の甚深に於いてはすべて十頌であることは、周知の如くである。なお、法蔵は、第九頌、第十頌、第十一頌は、それぞれ、一、遍計無相観、二、依他無生観、三、真実無性性観を明かすものとしている。これは、唯識論の三性によって、三無性を立つことにならう、この三頌を三無性に配したと考えられる。本来ならば、考究すべき問題であるが今は略す。なお、特に華嚴敎学に於ける三性説については、山田亮賢著「華嚴三性説の立場」(大谷学報35卷四号)を参照されたし。

- (28) この二義について、『南紀録』四之三(改訂日蔵卷三、一五二・下)では「不起義者。縁起不起。隨縁起滅之当相。無自性故不異性。有起義者。不起之起無性。全成縁起。故不_レ泯相。此二無二」と述べているをみる。特に水を真心に喩えるについて、澄観は法蔵の説を継承しつつ、新たに詳しく十義を以って述べている。

「一水体澄清喻。自性清浄心。二得_レ泥成_レ濁。喻浄心不染而染。三雖_レ濁不_レ失_レ浄性。喻浄心染而不染。四若澄_レ泥浄現。喻真心感惑性現。五遇_レ冷成_レ水而有_レ二便用。喻如来蔵与_レ無明_レ合成_レ本識用。六雖_レ成_レ便用_レ而不_レ失_レ

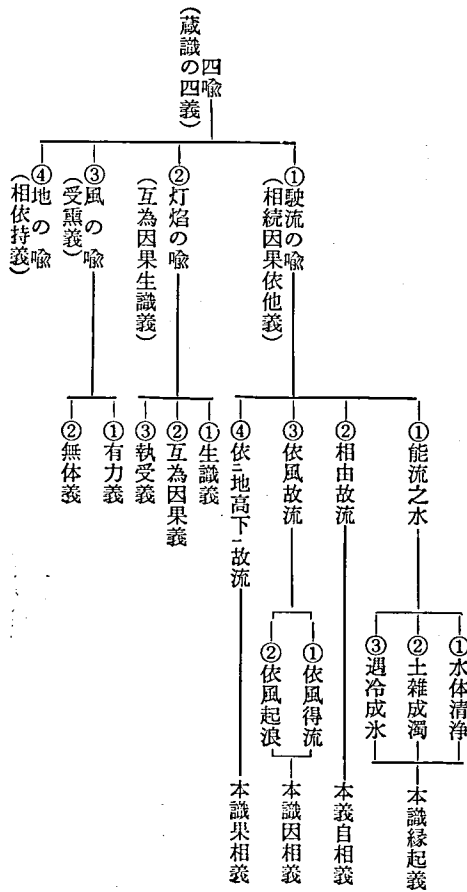
歎性。喩即事恒真。七煖融成_レ歇。喩本識還淨。八隨風波動不_レ改_レ靜性。喩如来藏隨無明風_レ波浪起滅。而不_レ變_レ自不生滅性。九隨地高下_レ排引流注。而不_レ動_レ自性。喩真心隨緣流注。而性常湛然。十隨器方円_レ而不_レ失_レ自性。喩真如性普遍_レ諸有為法。而不_レ失_レ自性。」(華嚴經疏卷第十四、大正35・603・b)

(3) 法相宗では、如来藏をただちに本識の体とみていない。今、法藏は智儼の「孔目章」卷一の文「究竟用_レ如来藏_レ為_レ体。」(大正45・543・b)により述べている。「南紀録」卷四之三(改訂曰藏、卷三・一五五・下)参照。

(4) 今、「楞伽阿跋多羅宝經」卷第四の「名為_レ識藏。生_レ無明住地_レ与_レ七識俱。」(大正16・510・b)、「大乘入楞伽經」卷第五の「名為_レ藏識。生_レ於七識無明住地。」(大正16・619・c)の文による。

(5) 今、この「流注」ということに關しても、澄観は十義を以つて具体的に理解し易い様に述べているをみる。

「一前流不_レ自流。由_レ後流排_レ故。流則前流無_レ自性_レ故不_レ知_レ後。二後流雖_レ排前而不_レ到_レ於前流。故亦不_レ相知。三後流不_レ自流。由_レ前流引_レ故。



流則後流無_レ自性_レ故不_レ能_レ知_レ前。四前流雖引_レ後而不_レ至_レ後故亦不_レ相知。五能排与_レ所引無_レ二。故不_レ相知。六能引与_レ所排。無_レ二故不_レ相知。七能排与_レ所排亦無_レ二。故不_レ相知。八能引与_レ所引。亦無_レ二故不_レ相知。九能排与_レ能引不_レ得_レ俱。故不_レ相知。十所排与_レ所引亦不_レ得_レ俱。故不_レ相知。」(華嚴經疏卷第十四、大正35・603・a)

(6) 今、他の三譬喩についての一々の考察は省略するが、「探玄記」によって「四喩」を図式化すれば左記の如くである。

「次喩有_レ四。初約_レ緣成相統_レ時喩。次一約_レ緣起有_レ為_レ生滅_レ喩。次一約_レ因緣騰擊_レ動成_レ喩。次一約_レ緣起体相互_レ依_レ喩。」(大正35・28・b)と述べ、澄観も「華嚴經疏」卷第十四で、

「然此四喩各顯_レ一義。一依_レ水有_レ流注。二依_レ火焰起滅。三依_レ風有_レ動作。四依_レ地有_レ任持。法中四者。一依_レ真妄相統。二依_レ真妄起滅。三妄用依_レ真起。四妄為_レ其所_レ持。然此法喩一一各有_レ三義。一唯就_レ能_レ依。二依_レ所_レ依。三唯所_レ依。」(大正35・603・a)

と述べている。法蔵が智儼の説を受け入れながらも『唯識論』によりながら性相融会の立場をとっているのに対し、澄観は性相決判の立場に立っていることが良く理解できると思う。

(64) 十隨について、經文では十一隨あるが、法蔵は「今初一是總余十是別」

(大正35・180・a)と述べ、この別を以て十隨としている。

斯かる我々の分別で以て考える矛盾に対して、西田幾多郎は『善の研究』(岩波文庫一三頁)で「純粹經驗」について述べるに當って「純粹經驗は直接經驗と同一である。自己の意識状態を直下に經驗した時、未だ主もなく客もない。知識と其対象とが全く合一して居る。これが經驗の最醇なる者である。」と云う。西田の云う「絶対矛盾の自己同一」ということも、結局西田自身の一即多・多即一に対する矛盾の無い生き生きとした理解であるといえよう。

(65) 業性の九譬喩に於いては非常に興味ある問題を有しているが、今はその一々についての考察は省略し、ただ『探玄記』によってその名称のみ記すこととする。(一)内は『探玄記』による。

一、依地離性喩 二、無知成因喩(縁起成有喩) 三、因能現果喩(因縁現果喩) 四、果法無念喩(縁果離性喩) 五、因体無雜喩、六、現果無來喩(受生離作喩) 七、苦報無本喩(果報無本喩) 八、勝果無根喩(勝事無根喩) 九、有無同性喩

なお、九譬喩については鍵主良敬著『華嚴に於ける業性の論理』(仏教学セミナー20号)の中に詳しく論じられているをみる。

(66) 『探玄記』卷第一下に「問意法若非一可三隨言並実。法若不応言教便是妄。此是教義相違難。」(大正35・29・a)と述べているをみる。

今、『探玄記』によって九譬喩の名のみ記せば次の如くである。一、法能荷載万機喩。二、縁滅衆惑喩。三、入器無変喩。四、払動諸根一開覚喩。五、応欲随潤喩。六、縁生衆徳喩。七、無垢照機喩。八、応機無往喩。九、隨縁不变喩。なお、これはほとんど智儼の『探玄記』を継承したものである。

(69) 三念処とは三念住と同じ意で「三種の平静な心に安住すること、仏が正智に安住するの」を三方面から見たものをいう。詳しくは中村元著『仏教語大辞典』上巻四八四頁参照。

(40) 「福田甚深」に於ける「十譬喩」の名称を『探玄記』によって記せば次の如くである。一縁能現果喩 二応機隨解喩 三善巧隨順喩 四応感令喜喩 五物感現形喩。六善除三惑障喩 七殄滅智障喩 八悲情普被喩 九動令生厭喩 十焚燒盡滅喩。

(41) 『温室洗浴衆僧經』の文「觀彼三界人天品類。高下長短。福德多少。皆由三世用心不平等。是以所受各異」(大正16・803・c)を参照。

(42) 『大悲經』卷第一の文「若有畜生於三世尊能生念者。我亦說其善根福報。當得涅槃盡涅槃際。」(大正12・936・c)を参照。

(43) 「懈怠の八譬喩」の名称を『探玄記』によって記せば次の如くである。一多聞懈怠喩。二無力懈怠喩。三偏修懈怠喩。四倒修懈怠喩。五過求懈怠喩。六少力懈怠喩。七小治懈怠喩。八無求出意喩(執我慢高喩)以上、懈怠そのものが教法に違することを明かしている。

(44) 「正行甚深」に於ける「九譬喩」を『探玄記』によって示せば次の如くである。一不_レ如_レ說行喩。二隨_レ說_レ思_レ行喩。三計_レ文_レ迷_レ行喩。四自_レ謂_レ非_レ分喩(耽文失行喩) 五惡業障礙喩。六不_レ解_レ自_レ說喩。七不_レ見_レ自_レ義喩。八魔_レ正_レ成_レ助喩。九隱_レ非_レ現_レ是喩。

(45) この「一乘甚深」に於ける頌偈は、宗祖親鸞が『教行信証』の巻の卷の「一乘海積」に於ける一乘の解釋部分に引用し、「爾者斯等覚悟。皆以安養淨刹六大利、仏願難急之徳也」(聖金・二、三九)と已証しているをみる。なお、詳しくは山田亮賢著『教行信証講讀』の「総説宗祖御引用の『華嚴經』文の概要」(一〇五頁)を参照されたし。

(46) 芳英は『南紀録』で「初九頭三差別義。後一頭三差別同歸仏境。此二不二。成信中之頓解。」(改訂日藏、卷三・一四三、上)と述べている。『探玄記』に関しては注3を参照。

(47) 『南紀録』は澄観の『華嚴経疏』の解釋を継承して次の如く述べている。

「問ニ文殊ニ者。仏境甚深。除ニ般若妙徳。無ニ能達ニ故。始信終智。皆託ニ仏境界ニ故。」(改訂日藏、卷三、一八四・上)、なお、九人の「首」なる菩薩の名が如何なる意味を有して答えんとしているのか『探玄記』によつて述べれば次の如くである。①、覺首(注25参照)②、財首(財是法財故也)③、宝首(謂事中顯理得可貴多宝)④、徳首(顯法理徳深ニ故)⑤、目首(見此法ニ明白故)⑥、進首(以ニ此教離ニ懈怠ニ故)⑦、法首(執ニ教成ニ行故)⑧、智首(以ニ能会助同ニ正故)⑨、賢首(以ニ明達ニ一乘順ニ相故)以上はほとんど『探玄記』を継承したものである。

⑩ 三十四心とは「小乗の菩薩は十六心を以つて見惑を断じ、十八心を以つて修惑断じて成道するから、これを三十四心断結成道という。」(仏教学辞典法蔵館版、一五三頁、中、参照)の意である。

⑪ 芳英は『南紀録』四之三で「爾則前後二者。行解一对。互為ニ総別。中間八者。前四後四隔越一对。即如ニ教化正教。教化之始終也。……略……前四以解為主。後四以行為主。互相成故。」(改訂日藏、卷三、一四三、下)と述べている。

⑫ 金子大栄著「華嚴経概説」四四頁参照。

⑬ 法界縁起については、坂本幸男著「法界縁起の歴史的形成」(仏教の根本真理所収)の中に詳しく論じられてある。注⑩⑪参照。

尚、参考文献については「仏教文化研究所紀要第三号」の拙稿「華嚴経」に於ける信の位置」の末尾(一〇八頁)の参考文献の項を参照されたし。