

華嚴思想の形成に果した空觀の役割

鎌 田 茂 雄

一

中觀思想が中国に伝説されたのは主として鳩摩羅什にはじまるが、中国仏教の宗派として形成されたのは、吉蔵の三論宗にはじまり、中觀思想の究極的發展の形態は、天台宗において完成されたと云われる。一方天台思想と並んで中国仏教の雙壁と云われる華嚴思想は、インドの瑜伽・唯識思想の發展したものであり、縁起論系に属するなど、と云われていたが、このように天台と華嚴をあまりにも截然と分けて考えることは、両思想の本質や構造を把握するうえに適切ではないと思う。従来華嚴思想の形成を解明するにあたっては、華嚴教学が唯心縁起に立脚しているため、瑜伽唯識との関連が重視され、空觀との関連は比較的注意されなかったように思わ

れる。^①

インドの龍樹 *Nāgārjuna* の中觀思想が、三論宗や天台宗で受容され、理解された場合、かなりインド的原意を変容させていること——空は單なる無 *abhava* や、虚無 *naśti* とは区別され、一旦否定されたものが蘇つて縁起有となり、因施設 *upādāya-prajñapti* されることに、空 *śūnya* があ
るのに、空と無とが混同されて使われていること——が学者によつて指摘されているが、華嚴思想の形成にはたした空觀の役割においても、空觀は中国的変容を経たうえにおいて、その役割を果しているようである。さらに華嚴教学では吉蔵によつて確立された三論宗の空觀を發展させた形において採用しているのであるが、華嚴思想の形成に空觀がどのような

役割を果たしたか、という点を説明するのが本論の目的である。なお華嚴教学における空観については、田中順照博士の勝れた御論致^③があり、蛇足をつけ加えるべきものもないのであるが、博士の還暦を祝して、私なりの理解のうえから、この問題に照明を与えて見たいと思う。

二

法蔵における華嚴思想の形成に果した空観の役割を論じる前に、杜順の思想にあらわれた空観について若干考察を加えよう。杜順の思想を理解する手がかりとなるものは、周知のように『法界観門』である。法界観門は凝然の云う如く、華嚴宗の独立を宣言する根本の書であり、それ以前の華嚴経研究に見られるような、註釈型を破つた、新しいタイプの書である。本書は華嚴経の広範な、ある意味においては、散漫にして、冗長な記述を、三観にまとめ、そのエッセンスを美事にえがいたものである。

本書は真空観・理事無礙観・周徧含容観の三観より成立している。空観に関するのは、第一真空観である。杜順は真空観を説明するため、会色帰空観・明空即色観・空色無礙観・

泯絶無寄観の四観に分けているので、その順序に従つて考察を加えたい。まず会色帰空観では、色即是空をのべており、その理由として「諸々の色法は必ず無性なるを以ての故に^④」をあげている。色が無自性であるから空である、という考え方は龍樹仏教的であると云えよう。つぎの第二明空即色観では、第一会色帰空観とは逆に「空即是色」を「凡そ是の真空は必ず色に異ならず^⑤」という立場からのべたものである。法界観門においてもつとも特質のあるのは、第三空色無礙観と第四泯絶無寄観とである。空色無礙観では、

謂く、色の挙体、全て是れ色を尽くすの空なるが故に、則ち色尽きて而して空を現す。空の挙体、全て空を尽すの色に異ならず。故に則ち空即色にして而も空は隠れざるなり。是の故に、菩薩の色を見るに、空を見ず、空を観るに色を見るに非ずということなし。無障無礙にして一味の法たり。

とのべている。色の挙体が空であり、空の挙体が色であるという華嚴的な色空観がでている。この杜順の色空無礙の立場は、法蔵が唯識三性説や、起信論の真如の不変と随縁を用いることによつて組織した真妄交徹・有無融即の思想とは異なる

つて、きわめて実践的色彩のこいものである。体験的把握にもとづいたものであると云えよう。この杜順の立場は第四派絶無寄観においてさらに徹底された形となつてあらわれる。

此の所観の真空は、即色・不即色と言うべからず。亦即空・不即空とも言ふべからず。一切法皆不可なり。不可亦不可、此語亦受けず、廻に絶して、寄するところなし。言の及ぶところに非ず。解の到る所に非ず。是を行境と謂う。何を以ての故に。心を生じ、念を動ずるを以てなり。即ち法体に乖いて、正念を失するが故に。

とある。ここでは真空は言詮不及の境涯としてとらえられ、智解の到らない「行境」であるという。行境とは実践によつて把握される世界ということである。澄観が「言語道断の故に言及ばず、心行处滅の故に解不到なり」と註釈しているのはまさしく適切と云うべきである。このように空観が論理的哲学的に理解されないで、実践的に把握されたところに杜順の宗教の特色がある。杜順の法界観門が澄観・宗密によつて高く評価され依用されたばかりでなく、宋代になるや宋学の程明道・程伊川などの思想に大きな影響を与えたことも決して所以なしとしない。中国人にとつては、論理的な吉蔵の三

論思想や、哲学的組織に長ずる法蔵の華嚴では、どうにもびつたり適合しなかつたのではなからうか。杜順の思想は一見論理的な追求に見えるが、その背後には実践的気迫が脈うつていた。法界観門をして永遠の書たらしめたのは、まさしくこのことに基づくのであろう。

ところで杜順の法界観門にあらわれている「真空」とはどのようなものか。それをインドの竜樹仏教と比較しつつ、検討して見よう。先に引用した法界観門の一文のなかに、色の挙体は空、空の挙体は色というのがあつたが、杜順においてこれを支えたものは「真空」であつた。法蔵の場合では、色と空とは逆対応的な意味で、相破相成するのであるが、杜順においては空と色とを成立させる根底に、真空を定立したのではないか、と思われる。彼は真空を即色と非即色、即空と非即空とを超えた絶対空として把握している。空を形而上的立場から理解していたとも云えよう。竜樹においては、空は絶対否定の働らきそのものであつたものが、杜順においては実体的に考えられているようである。竜樹の空の原意を有名な三諦偈において見てみると、『中論』観四諦品十八偈は、

衆因縁生法、我は即ち是れ無と説く。亦是れ仮名とな

す。亦是れ中道の義なり。^⑧

yah prāṭhya-samutpādaḥ śūnyatām tām praeakṣ-
mahe sā prajñaptir upādāya prāṇat saiva madhyama^⑨
縁起なるもの、われらはそれを空と説く。それ(空)は因
施設であり、それは実に中道なり。

となつており、縁起せる存在は空であり、その空は蘇つて、
因施設 upādāya prajñaptiḥ となり、それが中道であるとの
べている。青目釈では、「衆因縁生法、我は即ち是れ空と説
く。何となれば衆縁具足と合して物生ず。この物は衆因縁に
属するが故に自性なし。自性なきが故に空なり」^⑩とのべ、一
切の存在者は無自性であるから空であると云つてゐる。この
ように中論本来の意味において空とは無自性・縁起を意味す
るのであつて、決して実体視されてはいない。いや空はすべ
ての固定的実体を否定する絶対否定の働らきそのものである
。しかるに吉蔵の『中観論疏』巻十本における、三諦偈の
解釈を見ると、吉蔵は中仮義釈のなかでは、三是義によつて
中論偈を解釈し、

因縁生法は是れ畢竟空なり。然る所以の者は、苦し自性
有れば、則ち因縁に従わず。即ち是れ無自性なり。所以

に是れ空なり。亦為是仮名とは第二是を示す。因縁所生
法、亦是れ仮名なるを明す。所以に仮を稱する者は、前
に因縁生法我説は空を明す。然るに因縁既に本有ならず、
今亦不空にして非空非有なり。知らず、何を以て之を明す
るや。故に仮名を有と説き、亦仮名を空と説く。亦是中
道義とは第三是を示す。因縁生法亦是れ中道なるを明
す。因縁より生ずる法は自性あることなきが故に空な
り。所以に非有なり。既に其の非有は亦復非空なり。非
有非空の故に、中道と名く。^⑪

とのべてゐる。無自性なるが故に空という理解は、竜樹と同
じであるが、中道義の解釈は吉蔵独得なものである。三諦偈
の前句は、空性とは縁起 prāṭhyasamutpāda であるから、
単なる有ではないこと(非有)をのべたのであり、後句は空
が蘇つて因施設となるのであるから、単なる無でないこと
(非無)、したがつて中道とは、非有非無の立場を意味する。
しかるに吉蔵は非有非空をもつて中道とする。無と空を混同
している例がここにもあらわれてゐる。この非空の立場は、空
亦空と展開し、真空妙有的立場を強調する結果となる。その
ため本来絶対否定の働らきそのものである空を、固定的にと

らえるようになる。非有非空の空は單空となり、空復空という絶対空が單空とは別に定立される結果を生むようになるであろう。吉藏の涅槃經の仏性常住思想重視の結果が、空を實體視し、永遠の真理として固定化していったのであるという。吉藏の『十二門論疏』卷上本を見ると、この点がさらに明確にあらわれる。彼は十二門論の「大分深義、所謂空也」を釈するにあたつて、

問う。是れ何等の空なりや。(中略)又解して云く。是の外の所縁法は空なり。故に空三昧なり。前には是れ智空を解し、後には是れ境空を釈す。論主皆之を破す。是の二辺を離れて中道を説く。謂く、諸法の因縁より生ずるは、一定法あることなきが故に空となす。何を以ての故に。因縁生法は自性なし。無自性なるが故に即ち畢竟空なり。畢竟空とは本より以来空なり。仏作に非ず、亦余人の作に非ず。諸仏衆生を度すべき為に是れ畢竟空と説くなり。是の空相は是れ一切法の実体なり。故に名けて深となす。^⑬

とあることを見れば明らかである。畢竟空を一切法の実体と解している。同じく法藏も『十二門論宗致義記』において、

これを「真空」^⑭と解釈している。このように吉藏や法藏が空を實體視して、形而上的な考え方をしているのは、中国的思想の影響によるのであらうと思う。そもそも中国にインド佛教の空思想が伝えられたとき、中国仏教者は、老莊の無に比定して空を理解したのである。老莊の無はある意味において、万物生成の根源としての形而上の実体の意味をもっているものであり、このような根源的実在としての無の觀念のうえにたつて、インドの空思想を理解したため、空を實體化し、万物の根源となるように考えたのであらう。だからと云つて吉藏の空觀は、空を形而上的に解釈しているなどというのはないのであつて、吉藏はできるだけ忠実にインドの空思想を正しく理解しようとしたのである。しかし中国的思想の影響ということは、イラン系人であつた吉藏においても、これを脱却することができなかつたのであらう。また一方、吉藏がイラン系であり、客觀的學問に勝れた人であつたから、かえつてインド佛教を正しく把握しようと努力し、論理的な追求を重視したため、かえつて中国佛教の主流となることができずに、中途半端なものになつてしまつたとも云えるのである。ちなみにインドの空觀が中国人にもつとも適切なものと

して把握されたのは、無心とか、寂照などを主とした禪においてではなからうか。

三

華嚴は杜順のあとに、智儼がでて、華嚴学形成の基礎的役割を果たしたのであるが、智儼は玄奘と同学であり、摂論を学んだため、智儼の学説には空観的な影響が少なく、唯識の影響が強い。とくに慧遠の思想の影響を受けつつ、これを改変していつた面が多い。玄奘学派の隆盛な時代に活躍したため、当然そのような学術的色彩を持つたのである。それに反して法蔵は、玄奘・慈恩学派の隆盛な時代をすぎ、かえって法相学派を自己の体系の中に融会すべき課題をなすて現われたため、唯識を採用しつつも、それを超克すべき原理を必要とした。そこで空観の立場と、唯識の立場の綜合、いわゆる性相融会をなさうとした。法蔵はこのような課題を果すため起信論の真如不変と随縁の考え方を導入したのである。そのため法蔵の空観は、起信論や唯識を媒介として、独自の展開をとげたのである。杜順の空色無礙が、きわめて実践的色彩がこかつたのに対して、法蔵のそれは論理的

哲学的であつた。それでは法蔵はどのようにして、空色無礙の立場を基礎づけたのであろうか。

法蔵の思想は通常果上現の法門と云われるように、仏陀・華嚴の立場にたつて展開したものであり、海印三昧に住した仏の自覚内容をあらわしたものである。そのため終教的な立場を超えて、華嚴別教の立場にたとうとした。たとえば彼が『探玄記』のなかで十玄門を新たに組織するにさいしては、智儼の『十玄門』や、法蔵の若き時代の著作である『五教章』の十玄門の唯心廻転全成門を捨て去つた如きである。華嚴別教の思想は四法界で云うならば、事事無礙法界であり、事事無礙とは現象の一一の個物の円融を説く考え方で、そこでは現象の背後にある理性の存在はすでに問題にならず、現実はそのまま絶対化される。しかしこの事事円融は即自的に定立されるのではなく、理事無礙を媒介としなければならない。この理事円融を支える思想は空有無礙の考え方である。この空有無礙こそ法蔵教学の基礎となるものである。法蔵における華嚴思想の形成に果した空観の役割を解明するには、空有無礙の形成過程を明らかにすることであると思う。

法蔵の空観を考察するにさいし、法蔵の多くの著作のなか

でまづ五教止観を中心に考えてみたい。その理由は杜順の法界観門を正しく継承したものは、法蔵の著作の中でも観門の書であるからである。五教止観の中で空観を論じているのは、第二生即無生門である。彼は生即無生門において空観を論ずるに際して、無生観と無相観の二つに分けている。まづ無生観とは、

無生観と言うは、法は無自性なり。相に由るが故に生ず。生ぜるものは実有に非ず。是れ則ち空となす。空に毫末なし。故に無生と云う。経に云く。因縁の故に有、無性の故に空なり。解して云く。無性は即ち因縁なり。因縁は即ち無性なり。^⑩

と説明し、無生観とは縁生している一切存在が無自性であるから空であるという。この考え方は竜樹仏教の正しき継承であると言つてよいであろう。法蔵はこの無生観の思想の経証として涅槃経の「因縁の故に有、無性の故に空」を引用し、さらに中論の「空義有るを以ての故に、一切法成ずるを得」をあげている。この偈文は中論観四諦品の第十四偈、

空義有るを以ての故に、一切法は成ずることを得、
若し空義なくんば、一切は則ち成ぜず。^⑪

sarvam ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate
sarvam na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate^⑫

空性の成立するものには、一切が成立する。

空性の成立せざるものには、一切は成立しない。

の前半の一句であり、一切法が空性「śūnyatā」によつて成立することをのべたものである。青目はこの偈文に註して「空義あるを以ての故に、一切世間・出世間の法は皆悉く成就す」とのべ、真俗二諦の世界すべて空性によつて成就することをいつている。維摩経などの「無住の本に一切法を立つ」という意味もこの中論の真意と同様であろう。法蔵が好んでこの中論偈を引用するのは、空を一切諸法の根底にあるものと云うように考えたからであろう。梵文からすれば、一切の存在は空性を離れてはいない (yujyate) ものであるということ、存在せるものはすなわち空であると云つてるのであつて、空を万物生成の根拠のようにには考えていないのである。

つぎに第二の無相観については、

無相観とは相即無相なり。何を以ての故に。法、離相なるが故に。経云く。法相を離る、所縁無きが故に。又経

云く。一切法皆空にして、毫末も相有ることなし、空に分別有ることなし。^{②1}

とのべており、空とは離相であり、諸相の寂滅したものを無相という。相 *lakṣaṇa* は形あるもの、転じて現象の意味であるから、現象せる事物を離れたものであるという。智儼は『孔目章』巻一のなかで、

何故に復此を説いて無相と名く。諸相寂靜なるが故に。

諸相とは謂く、色・受等乃至菩提、諸所の戲論・真如性の中なるもの、彼の相寂滅するが故に無相と名く。^{②2}

とのべている如く、相とは色受などの感覺機關はもちろん、菩提・真如などの清淨性をも含んでいる。要するに煩惱しろ、菩提にしろ、これらが実有と思つて、それに執着してはならないのであつて、諸相を離れたところが無相であるという。法蔵はこのような意味の無相を權威づける経証として、十二門論の「無性法亦無、一切皆空故」を引用している。これは十二門論觀性門の第一偈、

変異相有ることを見れば、諸法は性有ることなし。

無性の法も亦無し、諸法は皆空なるが故に。^{②3}

の後半の一句を引用したものである。この後半句の意味する

ものを中論に求めれば、有無品 *Svabhāva-pariṣeṣa* 第四偈の

自性と他性を離れては、何ぞ更に法有ることを得ん。

若し自他性有らば、諸法則ち成ずることを得るなり。^{②4}

svabhāva parabhāvābhyām rite bhāvāṇ kutap punaḥ

svabhāve parabhāve vā sati bhāvo hi siddhyati ^{②5}

自性と他性を離れては、存在が一体如何にして成立しよう。

自性又は他性が有るによつて、存在が成立する故に。

という考え方に相当する。自性を離れた存在には、存在性 *bhāva* がないということは中論の根本命題の一つであり、一切の存在には自性と他性があるから存在を可能ならしめているが、真諦から云えば、空なるものである。十二門論の「無性法亦無」ということは、自性をもたない存在は存在性を失うということであり、中論偈によつて意味を補えば、自性と他性を離れて、存在が成立しないということをもたものである。法蔵の引用した十二門論の原意は、「法離相故」という無相觀を説明するのに直接関係がないのである。この「法」を羅什訳^{②6}のように、原意にたつて存在 *bhāva* とおきかえて見ても、十二門論の原意とは相通じないようであ

る。それでは法蔵は十二門論の「無性法亦無」をどのようにに理解したのか。彼は無性法を単空の意味にとり、「無性法亦無」とは、「空亦空」であるというようにとつたのではないか。無相は雑染諸法のみならず、真如菩提をも離れることであるから、十二門論引用の意味も自ずと了解することができ。このことによつてつぎのような結論が導きだせると思う。すなわち竜樹において、自性や他性をもたない存在はあり得ないというきわめて形式論理学的な命題を、法蔵は絶対肯定的にとらえ、「相を離れる」というような実践的課題からこれを把握したということができよう。

つぎに生即無生門の空觀が、第三事理円融觀において、華嚴学的に展開されてゆく点をのべよう。法蔵は事理円融を説くにあたつて、心真如門と心生滅門の二門に分け、心真如門を理、心生滅門を事とし、理事の円融を説こうとする。この理事円融とはすなわち空有無二であり、

無二と言うは、縁起の法は似有にして即ち空なり。空は即ち不空なり。復た還つて有を成ず。有空無二、一際円融、二見斯くして亡じ、空有無礙なり。^{②)}

と説明する。さらに法蔵は空とは有を礙せざる空であるか

ら、空といつても「常有」、有とは空を礙せざる有であるから、有といつても「常空」であるという。有と空とを逆対応的に把握するところに法蔵の特質があり、この考え方は華嚴学を貫く原理である。空有相成相破は、十二門論宗致義記などで、清弁・護法の立場の止揚となつてあらわれるのであり、空有無二は真妄交徹としてもあらわされている。空有無二を生んだ背景は、実践的な意味あいをもっており、法蔵は空有無二を止觀・悲智不二の立場から理解している。すなわち

有即空にして而も不有なるを以ての故に止と名け、空即有にして而も不空を以ての故に觀と名く。有即空にして而も有を失せざるが故に、悲は智を導き、而して空に住せず。空即有にして、而も空を失せざるが故に、智は悲を導き、而して有に滞せず。^{③)}

という。五教止觀における空有無二を成立せしめた背景はこのような実践的立場からであつたと云えよう。

ついで第四語觀雙絶門においては、空有不二の立場はさらに徹底されて、維摩の不二法門として把握される。空をもつて有を摂するに、有は非有であるから、有見は断尽し、有をもつて空を摂するに、空は非空であるから、空執すべて断

じ、かくして空有全体交徹するところに維摩の一黙が成りたつ。空を絶し、有を絶しつくす雙絶の立場である。以上五教止観を中心に法蔵における空有無二を見たのであるが、五教止観の立場は、杜順の法界観門の継承の立場であるから、空有無二を実践的課題にもとづいて把握している。しかし空有無二をただたんに実践的立場からのみ理解したのでは、それが華嚴思想形成の原理となることはできないのであつて、空有無二を空有無礙に転ずるところの強力な論理を必要とするのである。このような役割をになつて展開されたのが、三性同異義の思想であつた。

四

法蔵の三性説は、華嚴五教章中巻の義理分齊に説かれているのを中心とするが、そのほか空観の立場にたつて註釈した十二門論宗致義記の三性など、いろいろな著作に説かれている。もともと華嚴が唯識三性説を華嚴的に変容させる萌芽となつたものは、淨影寺慧遠の『大乘義章』などにあらわれた三性説であつたが、これを組織体系化したのは法蔵の功績である。法蔵の三性説については、古くは鎌倉時代の疑然をは

じめとし、現在多くの華嚴学者によつて説かれているので、重ねてここで論ずる必要もなく、又論ずる紙面もないので省略したいと思うが、空観との関連から必要と思われる点のみ明らかにしたいと思う。なお三性説の空観的理解をおこなうならば、当然法蔵が日照三蔵の三論をうけて撰述した『十二門論宗致義記』の三性説を問題とすべきであるが、この点に関しては田中博士の論文があるので、それにゆづり、ここでは主として五教章の三性説における空観的意義を検討することにしたい。

法蔵は三性夫々二ありとし、真实性を不変と随縁、依他性を似有と無性、偏計所執性を情有と理無の二義に分け、真實の不変と、依他の無性と、偏計の理無をもつて、三性同一際を主張し、また真實の随縁と、依他の似有と、偏計の情有とをもつて一義なることを主張し、前者の同一性は真諦、後者の同一性は俗諦において成立するとのべ、さらに本末無二であるとした。ところでこの法蔵の三性説は、インド唯識三性説とはまったくちがつたものであることが学者によつて指摘されている^⑧。インドの三性説は、空観の二諦説の不備を克服しようとする過程において創造されたものであり、唯識説成

立の基盤としての、画期的な意味をもつものである。ところが法蔵の三性説は、唯識三性説の原意を歪曲させ、唯識三性説の有する主体的な意味あいを失なわせ、むしろ空觀的立場から三性説をわききつたような感を与える。インドの唯識三性悦を華嚴三性説に組織づけるための媒介となつたものは起信論の考え方である。真如隨縁という考え方が、空は有に摂せられ、真は妄源に徹する、という融即の論理を可能ならしめたのである。真如に隨縁と不變をたてたやり方を、三性の中の依他性と偏計所執性にも巧みに適用した結果、三性に二義ありとする考え方が生れたのである。体験的な立場からの理解では空有無二にまでしか到達し得ないのであるが、真如隨縁の考え方を導入したため、真は妄末にまで該羅して隨縁し、妄は真源に徹することを可能ならしめ、空有円融が開けてきたのである。華嚴三性説の空觀的解明の手がかりとして、依他性について考察を加える。法蔵は依他の二義たる似有と無性との不異なる点について、因縁は似有として顯相しているが、それは無自性なるが故に似有ということができる^⑨、とのべているが、その経証として、大智度論卷八十一の、「皆從「因縁」生、從「因縁」生故無「自性」、無「自性」故畢竟

空、畢竟空故不_レ著、是名「般若波羅蜜」をあげ、さらに中論四諦品の「空義有るを以ての故に、一切法成ずるを得」をあげている。ついで涅槃經の「因縁故有、無性故空」を引用するのであるが、因縁即無性であるから、有即空となり、似有が無性と相即することを論証した。それでは法蔵は竜樹の空をどのように考えていたであらうか。彼は三性同異義のなかで、「因縁所生法我說即是空」の空とは斷見なりや、と自問自答しているのであるが、この解答を見ると法蔵の空觀がはつきりしてくると思う。法蔵は三論的な立場にたつて、諸法幻有の当相が即ち空である、と考えるのは惡取空の考え方であるといひ、華嚴の空觀は空有無碍融即する立場である、と云つてゐる。このような空有融即の立場から、中論の縁生無生を理解すると、無生というのは有に異ならざるの無性、有に即するの無性という解釈が成り立つのである。もちろん中論の空も、因施設として還つてきた当相をも意味するのであるが、絶対否定の働らきそのものを空とする面が強かつた。それに反して吉蔵をへて法蔵に到るや、空は徹底的に現実の個物そのものの中に求められ、否定的媒介の働らきは失なわれ、即自的に定立させる一面が強くあらわれてきたと云えよう。イ

ンドの唯識三性説の核心となつたものは、撰大乘論にあらわれている二分依他性であり、依他性中心によつて三性が展開したのであるが、華嚴三性説は、真如随縁すなわち真实性中心に展開したと云えよう。法蔵が唯識三性説を導入したのは、空觀の究極的發展としての空有無二を、空有融即にまで高めるための論理的操作であり、それを果遂せしめた根拠は起信論の真如随縁の考え方であつた、と云つて大過ないと思う。これを社会的視點から考えるならば、唯識三性説を採用し、変容させ、華嚴三性説に改変したのは、玄奘・慈恩の法相唯識学派に対して、華嚴の優位を確立するためであり、その思想的課題を果遂せしめた先行条件は、太宗・高宗の唐朝と則天武后の武周朝との対決であつたと云えよう。

五

以上、法蔵における華嚴思想の形成に果した空觀の役割を論じたのであるが、華嚴の空觀と、吉蔵の三論の空觀とのものとも大きな相違点は、三論では、当体即空の空を中心としたのに対して、華嚴では空有無礙の空を主張した点である。華嚴が空有無礙なる空觀を確立し得たのは、インドの竜樹仏

華嚴思想の形成に果した空觀の役割

教の伝承を正しくうけたからではなく、吉蔵の空觀を媒介とし過程としたからである。このことはさらに大きな視野から「空觀の中国的変容」という課題の下に、総合的に考究せらるべきものであるが、本稿においてもその一分なりとも理解し得たと思う。法蔵の華嚴を成立させた論理的基盤が事理無礙、空有相即であつたことを考えると、華嚴学の根拠はまさしく空觀であつたと云えよう。このように見れば、中国的に変容された空觀の究極的發展の形態として華嚴を考えることも可能となつてくるのである。同じく天台も空觀の發展であるが、華嚴は性起唯淨の立場にたつて、教学を組織したため、天台とは異なつた思想体系を形成したのであり、そのモチーフとなつたのは、起信論の真如随縁の考え方である。暴論すれば、空觀の發展のうえに、起信論思想が加わつたか否か、によつて華・天の相違が分れてきたとも云えよう。それでは華嚴において空有無礙の空觀に到達することができたのは、いかなる理由によるのか。これは中国的思惟のうえに立脚したからであらうと思う。中国的思惟の特性は、現実の具体的個物を重視し、現象の中に理性を見ようとする。このような中国的思惟の特性が、空有無礙の思想を生み、さらに

事事円融にいたつたのである。章太炎をして、法蔵の華嚴は、莊子の齊物論の思想を改変したものであると極論せしめる理由もここにあるのではないか。さらに現実の事物の絶対化を論理化した華嚴の立場を支えた社会的背景には、中国古代社会の専制体制が先行していたことを無視してはならないであらう。

〔註〕

- (1) 中村元博士「華嚴經の思想史的意義」(『華嚴思想』所収)参照。
博士は華嚴經にあらわれた空觀について詳細な考証をなされている。なお近日刊行予定の『結城教授頌壽記念論文集』所収の中村博士「中道と空見―三諦偈の解釈に関連して」を見られたし。そのほか坂本幸男博士「空觀の一断面」(『華嚴教學の研究』)参照。
- (2) 長尾雅人博士「法蔵の三性説に対する若干の疑義」(京都大学文学部五十周年記念論集、一九六頁)参照。
- (3) 田中順照博士「賢首に於ける空」(南都仏教・第一号)
- (4) 華嚴法界玄鏡卷上(大正四五・六七三下)
- (5) 同上(大正四五・六七四下)
- (6) 同上(大正四五・六七四下)
- (7) 同上(大正四五・六七五上)
- (8) 中論卷四(大正三〇・三三中)
- (9) *Mūlamadhyamika Kāikas de Nāgārjuna avec la Prasānpada Commentaire de Candrakīrti publié par Louis de la Vallée Poussin, P. 503, ll. 10-11.*
- (10) 中論卷四(大正三〇・三三中)
- (11) 中觀論疏卷十本(大正四二・一五二中)
- (12) 十二門論の電樹真撰を疑問視する学者もあるが、はつきりした結論はないようである。安井広済氏「中觀思想の研究」(京都、法蔵館、昭和三十六年)三七四頁以下参照。
- (13) 十二門論疏(大正四二・一八一下)
- (14) 十二門論宗致義記(大正四二・二二〇上)
- (15) 如来藏縁起に真如隨縁という考え方はもともとないのであつたが、そのような意味で起信論解釈をしたのは、法蔵である。法蔵の『起信論義記』を通じて、起信論の思想を理解するのは、ある意味においては、起信論の真意をあやまるものと云わねばならぬ。
- (16) 無生・無相について説明したものに、『華嚴經義海百門』の「縁生会寂門」の中の第三達無生、第四觀無相がある。(大正四五・六二七中下)
- (17) 華嚴五教止觀(大正四五・五一上)
- (18) 中論卷四(大正三〇・三三上)
- (19) *Op. cit., P. 500, ll. 2-4.*
- (20) 『華嚴一乘十玄門』のなかにも、「維摩經云、從無住本立一切法。又論云、以有空義故、一切法得成也」(大正四五・五一四下)とあるから、五教止觀は十玄門の所説によつたのであらう。

- (21) 五教止観 (大正四五・五一上)
- (22) 孔目章卷一 (大正四五・五四二中)
- (23) 十二門論 (大正三〇・一六五上)
- (24) 中論卷三 (大正三〇・二〇上)
- (25) Op. cit., Prasannapada, P. 266, ll. 9~10. なお同じ思想に
つては、『中論』因縁品第十二偈「諸法無自性、故無有有相、説有
是事故、是事有不然」(大正三〇・三中)° bhāvanāni nīsvabhā-
vānām na sattā vidyate yataḥ/satidam asmin bhavaty etan
naivopapadyate (P. 86, ll. 18~19) など参照。
- (26) 稲津紀三教授『竜樹空観の研究』(大東出版社、昭和九年)によ
れば、羅什が竜樹の中論を訳出するにあたって、bhavaをすべ
て「法」と訳していることを注意されている。しかし竜樹の著作
とされるチベント訳『無畏論』Dba-ma rtsa-bahi hgerl-pa-ga-las
hjiḡs-med, Mūlamadhyamaka-vṛtti-akutobhayaの「観因縁品」第
一偈の註釈に、「存在 bhavaとは諸法 dharmah にして、此存在
なる語は、一切の外道と共通なるを用いたるなり」とあるから、
羅什が bhava を法と訳しても可であるという議論も成り立つ。
池田澄達氏は此の一文をあげて、無畏論の竜樹真作にあらざる理
由としておられる。池田澄達『根本中論疏無畏論訳註』(東洋文
庫論叢第十六、昭和七年)一〇頁参照。
- (27) 五教止観 (大正四五・五一上)
- (28) 同上 (大正四五・五一上)
- (29) 田中博士「賢首に於ける空」(南都仏教第一一号)°なお同「賢首
大師に於ける三性の理解」(密教文化二〇、昭和二十七年)参照。
- (30) 上田義文博士「瑜伽行派における根本真理」(宮本正尊編『仏教
の根本真理』四八七頁以下)参照。
- (31) 華嚴五教章卷四 (大正四五・四九九中)
- (32) 大智度論卷八十一 (大正二五・六三一下)
- なお大智度論卷七十四には、「諸法因縁和合生是和合法、無有一定
法故空、何以故、因縁生法無自性、無自性故即是畢竟空」(大正二
五・五八一下)とある。
- (33) この悪取空という言葉は、瑜伽仏教系の者が、清弁及びその系
統を指す言葉であるが、ここでは三論を指している。あるいは空
有各別を説くところの玄奘慈恩一派の学説における単空を悪取空
と呼んでいるかも知れない。たとえば十二門論宗致義記卷上 (大
正四二・二一五上)の「有師説、此三論宗但破小乘及外道等遍計
所執実我実法、不破大乘依他起性、以是幻有非過失故、若此亦
破、則是断滅悪取空撰、非正法故」は明らかに玄奘学派に対する
言葉であろう。なお悪取空については瑜伽論記卷十九下、瑜伽略
纂、述記四本、七末など参照のこと。
- (34) 章氏叢書、齊物論釈参照。
- (35) この点については、天台の諸法実相論を始めとする大乘仏教の
現実肯定論が、どのような歴史的社会的背景のうえに成熟してき
たかを明らかにしなければならないと思う。