

『大乘止觀法門』の再検討

吉 津 宜 英

I 問題の所在

『大乘止觀法門』（以下では本書と呼ぶ）は、撰者が慧思であるか、曇遷であるかに就いて古来から議論がある。天平年間の写本に両説があり、それをめぐって賛否両論がある。源信が弟子を遣わして、南岳慧思の真撰であるという折り紙を着けて、中国に伝えてから、中国では慧思の真撰として扱われ、天台典籍の中に位置づけられる伝統が生まれた。

天台の学僧である証真是慧思説を否定し、それ以来本書が慧思の撰述であるかどうかをめぐって議論が積み重ねられて来た。慧思撰述説をめぐる賛否両論については、池田魯参氏の論文に詳しい。池田氏は証真の偽撰説に考慮し、正面から慧思真撰説を主張しないが、真諦門下と慧思の周辺の人物の接点を探り、慧思や智顗の教学に見られる心識論を検討し、本書が慧思周辺の天台教学ゆかりのものであることを論証しようとする¹⁾。

また、武 覚超氏は智顗説・灌頂記『観音玄義』と本書の内容を対照し、両者に如来性悪思想の共通性を指摘する。慧思の真撰とは認めないが、本書は『観音玄義』などの天台性悪説を継承した天台系の人師によって著されたと主張する²⁾。

一方、曇遷であると主張する人としては高橋勇夫氏がある。高橋氏は本書の引用経論を検討し、『大乘起信論』や『撰大乘論』の依用や『華嚴経』『明難品』の引用が、『統高僧伝』曇遷伝の著作の傾向と一致するから、撰者を曇遷であると特定する³⁾。

更に、高橋氏の論致に高い評価を与える柏木弘雄氏は本書の成立を『大乘起信論』と『撰大乘論』の訳出された直後の六世紀後半から七世紀前半と想定し、本書の撰者を曇遷もしくは彼の周辺に想定することは穏当な説であると述べる⁴⁾。

さて、私も慧思説か曇遷説かという選択でいえば、曇遷説に荷担する。ただ、二者択一の議論では俗に言う水掛け論になりやすい。この論文では本書の内容から自ずと浮かび上

がつてくる教学を見極め、撰述者の範囲を想定する方法を採りたい。

II 「円融無碍法界法門」の重要性

本書は五門の分別と「礼仏之法」とから成る。五門は大きく第一の「止観依止」と第二門以下の四門に二分される。三性を説明する第二の「止観境界」、三性を用いて止観を説く第三の「止観体状」、止観の実践に抛る煩惱の断尽を示す第四の「止観断得」、止観の実践の結果である成仏国土の世界を説く第五の「止観作用」、これらの四門は三性の実践による。実践的には第二門以下の内容が重要であるが、その実践を裏付ける教学的基盤である第一門の「止観依止」に本書の特色がよく出ている。

第一門の中でも不空如来蔵の六門分別の第一円融無礙法界法門が本書の教学の中心になる。円融無礙法界法門は、次の問答から始まる。

「問曰。不空如来蔵者、為一一衆生各有一如来蔵、為一切衆生一切諸仏唯共一如来蔵耶。答曰。一切衆生一切諸仏、唯共一如来蔵也。」
(大正蔵四六卷、六四七頁下)

不空如来蔵とは、一一の衆生の各々に一の如来蔵が存在するのか、一切衆生と一切諸仏とに唯だ一如来蔵ありとするのかと問い、後者と答える。今の「一切衆生、一切諸仏は、唯

だ共に一如来蔵なり」という言明から、一切の善悪や染浄を一心から把握しようという本書の教学が生まれる。

次に、二つの問答があるが、第二の問いは次のようである。

「問曰。如来之蔵具如是等無量法性之時、為有差別、為無差別。」
(六四八頁上)

この答えの一文の中に『華嚴経』『夜摩天宮説偈品』の「心仏及衆生是三無差別」(大正蔵九卷、四六五頁下段)の一句が引用される。この偈に代表されるような『華嚴経』の唯心説が、本書の教学の中核に位置づけられる。

更に、答えの次の一段には『華嚴経』『明難品』が集中的に引用される。

「是故経言、譬如明淨鏡、随对面像現、各各不相知、業性亦如是。(中略)。又復長行問云、心性是一者、此抛法性体融説為一也。云何能生種種果報者、謂不解無差別之差別、故言云何能生種種果報也。此修多羅中喻意、偏明心性能生世間果報。今即通明能生世出世果、亦無所妨也。是故論云、三者用大。能生世間出世間善惡因果故。以此義故、一切凡聖一心為体、決定不疑也。又復経言、一切諸仏法身唯一法身者、此即証知一切諸仏同一真心為体。以一切諸仏法身是一故、一切衆生及与諸仏即同一法身也。何以故。修多羅為証故。所証云何。謂即此法身流轉五道説名衆生、反流尽源説名為仏。以是義故、一切衆生一切諸仏、唯共一清淨心、如来之蔵平等法身也。」(六四八頁下―六四九頁上)

ここで、『華嚴経』『明難品』の「業果甚深」の一文(大正

藏九卷、四二七頁下）を引用する。次に「又復長行問云」以下も「明難品」の「緣起甚深」の冒頭の一文（同、四二七頁上）の引用である。

この「明難品」冒頭の文殊菩薩の質問「心性は是れ一なるに、云何が能く種種の果報を生ずるや」という問いとその解釈は本書の引用の中でも最も大切である。すなわち、一心觀の立場と染淨両方との関連、あるいは一如來藏心と一切諸仏と一切衆生の共存を証明する鍵になる一文として引用される。「又復經言」の引用は、また『華嚴經』『明難品』の「一乘甚深」（同、四二九頁中）の引用である。実にこの一段に「明難品」が三カ所引用されている。先の「說偈品」の一文を加え、『華嚴經』の引用は四回となる。華嚴教學の心識説に拠つて、本書の教學の中核が固められている。

Ⅲ 華嚴經の唯心説の重視

本書の教學の中核と考える「円融無碍法界法門」の引用の検討の結果『華嚴經』の「明難品」や「說偈品」の唯心説が重要であることが知られたが、この部分だけの特色ではない。本書全体の傾向である。

先ず、「弁釈名義」の「仏性」を解釈する一段で、次のような問答がある。

「問曰。若就本無不覺、名為覺者、凡夫即是仏、何用修道為。答曰。

若就心体平等、即無修与不修、成与不成、亦無覺与不覺。但為明如如仏故、擬對說為覺也。又復若拠心体平等、亦無衆生諸仏与此心体有異。故經偈云、心仏及衆生是三無差別。然復心性緣起法界法門法爾不壞、故常平等常差別。常平等故、心仏及衆生是三無差別。常差別故、流轉五道說名衆生。反流尽源說名為仏。以有此平等義故、無仏無衆生。為此緣起差別義故、衆生須修道。」（六四三下）もし本来自性清淨であり、無明の不覺が存在しないならば、凡夫も本来仏になる、どうして修道實踐を必要とするのか、という本覺思想の古典的な疑問である。「說偈品」の「心仏及衆生、是三無差別」の引用があり、「常平等常差別」とあることに着目する。常平等であるから、先の「說偈品」のようないふ説示があり、また常差別であるから『不増不減經』のようにも説かれ、衆生には絶えざる修行が必要となる。

次に、「出体状」の中で先に検討した「円融無碍法界法門」の直前の「具足染法」の一段に次のように言う。

「次明具足染法者、就中、復有二種差別。一明具足染性、二明具足染事。初明具足染性者、此心雖復平等離相、而復具足一切染法之性、能生生死・能作生死。是故經云、心性是一、云何能生種種果報。即是能生生死。又復經言、即是法身流轉五道說名衆生。即是能作生死也。」（六四六中一下）

ここは染淨二法を具足する内の染性を具する部分であるが、一心平等の立場でありつつ、いかに生死流轉の様相があるかについて、『不増不減經』と共に「明難品」の一心觀の緣起

甚深の一文を引用する。

IV 有即非有・非有即有の基調

本書の教学は『華嚴經』の唯心觀を中心とする。とりわけ、一心でありながら、何故に種種の染淨の果報があるのかという「明難品」の「一心」、縁起甚深が重視される。更に一心と種種との相關の論証において空の教えが重要となる。

本書全編を通して見ると、本書の空の弁証には「有即非有」、もしくは「非有即有」という表現で、有と非有との相即が中心となる。これは全編に見られる基調であるが、いまは本書冒頭の外人と沙門の一問一答から見てみよう。

「外人曰。善哉、願説充滿我意。亦使餘人展轉利益、則是伝燈不絶、為報仏恩。

沙門曰。諦聽善提、為汝説之。所言止者、謂知一切諸法、從本已來、性自非有、不生不滅。但以虚妄因縁故、非勇而有。然彼有法、有即非有。唯是一心、体無分別。作是觀者、能令妄不流、故名為止。所言觀者、雖知本不生今不滅、而以心性縁起、不無虚妄世用。猶如幻夢、非有而有、故名為觀。」(六四二頁上)

有る外人が沙門に大乘の行法の説示を懇願し、沙門が全体的な止觀の内容を示す一段である。ここに本書の綱格が明示される。「有即非有」が一心であり、止の実践に繋がり、「非有而有」が種種であり、觀の認識になることが語られている。

総じて、有と非有、非有と有との相即が繰り返される。

一般的な「起信論」などの如来藏仏教の空と不空では、不空は仏徳の内容を示し、染淨二法で言えば淨法を含意する。一切の差別や妄念の世界を捨離した空を基盤に、不空の仏徳の世界が立ち現れる。空から不空へという一方向性がある。それと比較すると、本書では不空が染淨双方を包含し、不空の概念が広い。しかも、不空の種種性と一心との相互性があり、その相互性を独自の空の説相、すなわち「有」と「非有」の相即で証明する。

V 常平等常差別の論理

一心と種種なる世界との相互性は、このように「有即非有・非有即有」の空の弁証に支えられる。三性の止觀の実践によって、一心觀である「心性縁起」への認識を一切衆生の救済の方向に深め、一切諸仏の出現の次元に高めてゆく。そこに「性起」を見る。

このような一心と種種なる世界との相即が、本書ではよく「常同常別」とか、「常平等常差別」という一句で表現される。既に先に引用した一段にも「常平等常差別」という表現が出ていた。ここでは不空如来藏「藏体一異」の「真体在庫出障之理」の項を引用しよう。

「問曰。既言有平等之差別能所、亦应有自体在庫出障耶。答曰。亦

得有此義。謂染性而說無一淨性而非染、即是自体為能障、自体為所障、自体為在障。就淨性而論、無一染性而非淨。即是自体為能除、自体為所除、自体為出障。是故染以淨為体、淨以染為体。染是淨、淨是染。一味平等、無有差別之相。此是法界法門、常同常別之義。不得聞言平等便謂無有差別。不得聞言差別便謂乖於平等也。」（六四九下—六五〇上）

染淨について「常同常別」と言われる。その他、「因果法身名別之義」の一段でも諸仏と衆生の法身が「常同常別」（六四九上—中）と説かれ、更に「事用相摂之相」においても一念・一塵の事実と三世・十方の世界との關係が「常同常異」（六五〇上）と語られる。

一心の平等性と種種の差別性とが同時に成り立つ。先に「円融無碍法界法門」で「一切衆生と一切諸仏とは唯だ共に一如來藏なり」と述べていた内容である。この内容の論証のために、『華嚴經』『明難品』などの一心觀が引用され、『起信論』の止觀や『摂大乘論』の三性説が依用される。

本書の「性起」思想と称してもよい「常平等常差別」と類似的の表現が、澄觀の『華嚴經疏』および『演義鈔』の中に見られることを指摘する。これは八十卷『華嚴經』『菩薩問明品』の註釈の場において見出される用例である。例えば『華嚴經疏』には

「上第二疑云、為是種種、為是一性。今答云、常種種常一性」（大正藏三五卷、六〇四頁中）

この「問明品」の文殊の質問は「一心ならば、種種であるのか」、「種種ならば、空であるのか」、そして「空であるならば、一心であるのか」というように三者が相互に關係づけて問われる。澄觀はその答えを「常種種、常一性」と言い切った。常に一心性でありつつ、常に種種の現実であると言う。『演義鈔』でもこの部分を細釈して、同様のフレーズを繰り返す（大正藏三六卷、二四七頁中、二四八頁中）。

このような澄觀の用例が、本書の影響であるかどうかは判断できない。ただ、澄觀が曇遷の『華嚴經』『明難品』の註釈である『華嚴明難品玄解』に拠ると思われる「十甚深」に言及しつつ、しかもこのような類似的表現をするところには、全く無關係と言いつても切れないものを感じる。

VI まとめと展望

以上、本書の撰者を巡って慧思であるか、曇遷であるか、あるいは他の第三者であるかという諸説があるなかで、先ず教学の内容自体から撰者の実像に迫るという視点を確立しようとした。

その結果、本書は『華嚴經』の唯心説を中心に据えた独特の華嚴教学であると結論づけられる。「常平等常差別」のフレーズに見られるように、一心觀と染淨などの差別相、あるいは諸仏と衆生の世界とが常に共存するような教学である。

その根底に「有即非有・非有即有」と繰り返される空の弁証が存在している。この空をベースにして一心と種種相とが相互に関連し合うことはまさに『華嚴經』『明難品』の基本テーマである。本書の撰者も「明難品」を重んじるような華嚴教学の提唱者であつたと考える。

このような華嚴教学を理論的・実践的に支えるものとして『起信論』の教学があり、『撰大乘論』の三性説がある。華嚴教学が目的であり、『起信論』や三性説は手段であると認定する。その逆ではない。『起信論』自体と真諦三蔵との結びつきにおいて疑問のある現在の学会の状況を考慮して、またこの『大乘止観法門』において三性説を用いるに於ては『撰大乘論』の論名自体への言及が無い事実を勘案して、本書を必要以上に真諦三蔵の世界に近づけることには躊躇する。現段階では、先学も本書の内容と慧遠や曇延の教学との類似性を指摘しており、本書は地論学派との関連性が強いと言いうるであろう。

ところで、一体、このような教学の内容をあの天台智顗の師である慧思に結びつけて考えられようか。これは慧思教学の立場から更なる検討が要請されよう。また、天台性悪思想の流れの中で成立したと見ることができるのであるか。これも、天台性悪思想そのものをどのように認識するかの問題から改めて再検討した上で結論の出ることである。

私はこの小論で「有即非有・非有即有」の主張と智儼が引用する『亡是非論』の内容の相関性を示唆し、また「常平等常差別」の主張と澄観の類似の表現との連関の可能性に言及した。これらも現在では一つの提案に過ぎない、ただ、これまで日本の八世紀の天平年間に言及されて以降は、一二世紀まで本書関連の記事が何も存在しないと言われている現在の段階で、内容の検討の結果として、七世紀から九世紀にかけての中国の文献に若干の関連事項を指摘することができた。これからの細かい検討の結果、思いがけない事実が発見できるかもしれない。私としては、先入見と言われようとも、若年の地論の学問を下敷きにして、後半生に撰論の学を究めた曇遷のような人物が、このような華嚴教学主体の『大乘止観法門』を撰述したと考えるのは妥当であるという暫定的な判断を提案しておく。

1 池田魯参『大乘止観法門』研究序説―典籍及び研究―(『駒澤大学仏教学部論集』第五号、一九七四年二月)参照。さらに池田氏には「天台智顗の地論撰論について」(『印度学仏教学研究』三〇―二、一九八二年三月)、同「天台教学と地論撰論学」(『仏教学』一三三号、一九八二年四月)、同「南岳慧思伝の研究―『大乘止観法門』の撰述背景―」(『多田厚隆先生頌寿記念論文集・天台教学の研究』所収、一九八二年)などの論文がある。

2 武 覺超『天台教学の研究』法蔵館、一九八八年一〇月)所収「第六章 天台の性悪説と『大乘止観法門』」を参照。

3 高橋勇夫「大乘止観法門の内容に関する研究」(『東洋大学論纂』第二号、一九四二年九月)、「大乘止観法門の撰者に就て」(『仏教研究』六一四、一九四二年一月)と参照。

4 柏木弘雄『大乘起信論の研究』大乘起信論の成立に関する資料論的研究一(春秋社、一九八一年二月)第二章 起信論伝播直後の三部作「第四節 起信論から大乘止観法門へ」を参照。

5 先の高橋勇夫「大乘止観法門の内容に関する研究」を参照。高橋氏の一覽表の内(十九)の「清浄法中、不見一法増、(中略)、煩惱法中、不見一法減」(大正蔵四六卷、六四六頁下)の一文は直接は『十地経論』(大正蔵二六卷、一五八頁中)の趣意の引文であるが、これも『華嚴経』「十地品」第三地に関わる。この一文と一致するものが新羅の義湘の『二乘法界図』(大正蔵四五卷、七一四頁中)に引用される。このことは佐藤厚氏の御教示を受けた。

6 『不増不減経』に「即此法身過於恒沙無辺煩惱所纏、從無始世來隨順世間波浪漂流往來生死名為衆生」(大正蔵一六卷、四六七頁中)とあるによる。慧遠も『大乘義章』「八識義」などで同様の文章で引用する。

7 智儼が『孔目章』巻四の「性起品明性起章」(大正蔵四五卷、五八〇頁下―五八一頁中)において曇遷の「亡是非論」を引用することに私は着目する。この是と非とを亡ずる『亡是非論』の内容が十地の修行の極地として如来の出現を意味する「性起」に順ずると智儼によって認定され、どうしてここに収録されたのであるうかと長年疑問に思っていた。『大乘止観法門』の内容は止観の実践による「性起」の実現であり、その基礎理論として

「有」と「非有」、さらに「是」と「非」との融即に拠る両極の捨離が説かれている。智儼はこの『亡是非論』の内容の延長線上に『大乘止観法門』のような教学を認識していたのではないかと想像した。『亡是非論』から『大乘止観法門』へという教学の展開は自然である。

8 『華嚴経』「明難品」の縁起甚深の原意と、法蔵と澄観の解釈については、拙稿『華嚴経』「明難品」の縁起甚深について―法蔵と澄観の解釈の相違をめぐって―(『中村璋八博士古稀記念東洋学論集』所収、汲古書院、一九九六年一月)を参照。

9 『起信論』の成立の問題については、柏木氏の著書以降は、竹村牧男『大乘起信論読釈』(山喜房仏書林、一九八五年一〇月)が注目される。竹村氏は北魏の菩提流支三蔵の訳業と『起信論』の内容を関連づけた。これは現在のところ最も傾聴に値する学説であると私は思う。今後、この竹村説を再検討し、さらに『起信論』と真諦三蔵との関連の批判的研究の遂行が必要と考える。

10 柏木弘雄・前掲書に本書の『起信論』の「用大」の引用(大正蔵四六卷、六四八頁下二一行)と慧遠の解釈との類似性が指摘され(二四八頁注(8))、また『起信論』の内容に『撰大乘論』に由来する三性説が極めて形式的に依用されることが曇延の『起信論疏』と共通性を有することが述べられる(二四九頁)。

(キーワード) 大乘止観法門、曇遷、慧思、華嚴思想

(駒澤大学教授、仏教学博士)