

# 華嚴教學の思想的系譜

石 橋 真 誠

はじめに

華嚴教學の根本的課題は、華嚴經を以て中觀と唯識とを止揚した第三の立場、即ち性相融會の上に、一宗の教理大系を大成したものである。では、この華嚴思想と、その教學の體系が成立した根據をどこに求め得るべきであろうか。

中国仏教思想史に於て、つねに問ひ繼がれてきた課題は、  
(一)インド仏典の漢字、漢語化の的確性 (二)漢語仏典の理解と、  
インド仏教思想の中国的理解 (三)仏典の成立次第とその考證  
(四)最後に中国仏教學の体系化であつた。

仏典の漢譯は、西曆二世紀の半ばごろからはじめられ、以後、多くのインド仏典の傳承と、受容と、その翻譯は久しきにわたつて続けられてきた。その後、格義仏教時代に移り変わつて華嚴教學の傳承は、初祖杜順から智儼、法藏、澄觀、宗密へと系譜の上に語られるのである。

かかる法藏の華嚴の思想形成は、先学新羅の義湘にあてた

尺牘「寄海」に次のごとく述べられている。

再転法輪 令法久住 其惟法師矣 法藏進趣無成 周旋寡況 仰  
念茲典 愧荷先師 随分受持 不能捨離 希應此業 用結束固  
但以和南 義豐文簡 致令後人多難趣人 是以具錄和尚微言妙旨  
勤成義記

と、それ惟が法師あるのみなることを、さらに、法藏の華嚴思想は智儼の傳承なくしてはあり得ないことをのべて、彼は先師(智儼)に対して愧荷すと報恩の誠をもつて語っている。この希世の名蹟は、現在、天理大学図書館に蔵する所謂「寄新羅義湘法師書」の一文であるが、次に探玄記卷一に

又法藏於文明元年中、幸遇中天竺三藏法師地婆訶羅 唐言日照於京西太原寺翻譯經論(中略)一名戒賢二稱智光 並神解超倫

と、法藏にとつて、文明元年 西太原寺に於ける地婆訶羅との出遇(六八四)は、のち法藏の思想的立場を決定的なものとした。即ち地婆訶羅によつて傳えられた那蘭陀寺での戒賢と智光の思想的出会は、その後、法藏の華嚴思想に大きな

影響を與えるところとなった。

ここに法蔵の華嚴思想と、その教學がこれらの人々の思想を背景として、どのように形成し、展開するかを考察してみたい。

## 二、華嚴の思想的結構

華嚴法蔵は自らの思想的立場を、別教一乘とし、そこから全仏教の思想を組織体系づけた。勿論、法蔵のみでなく、南北朝以来、仏教教學の形成と教団の確立のために中国の祖師たちはことの外、全仏教の整理と、新たな組織体系化に意を用いたのであつた。特に隋唐以後の仏教教団の成立条件として教判が重要視され、教団の權威は一にかかつて教判論の整備にあつた。特に中国仏教に於ける教判の展開は、古くは淨影寺の慧遠によつて、はじめられ、或は三論の吉蔵、法相の窺基、天台の智顗、華嚴の法蔵、或は、淨法寺の慧苑、清涼大師澄観等によつてそれぞれ独自の教判が成立したのであつた。特にこれら教判論の中で代表的なものとしては、天台の五時八教と、華嚴の五教十宗判である。

ここに中国仏教に於ける華嚴の形成を、法蔵の教判を中心にして、(一)華嚴教観を述べて仏教史観を展開した初祖杜順はじめ、(二)教判論の展開する過程にあつて、天台の教判、法相の教判の相互関係、(三)或は日照三蔵の伝えた印度仏教の傳來、

(四)さらには、これらの教判論より、実践仏教の体系がいかに中国華嚴教學に展開していくかを論述してみたい。

華嚴思想史に於てはじめて教判を問題としたのは、杜順の五教止観であろう。しかし、これは、學者によつては杜順の著述であることが疑問とされている。<sup>(3)</sup>従つて、もし杜順に於て教判思想を求めるならば、法界觀門、一乘十玄門に求められる。

しかし、法界觀門は、一真空觀、二理事無礙觀、三周遍含容觀の三重の觀門を説いているのであつて、直接的には、教判を説いているとは考えられない。しかし、これが華嚴經の觀行的理解としての法界觀は、すでに真諦の教判思想や、達磨笈多の四諦、無相、法相、觀行の四教判に通じるところであつて、教判思想の源を何処にみる事ができるであらうか。<sup>(4)</sup>また一乘十玄門は通相、別相、また別教通相と述べているが、これが、そのまま同別二教判に、該当するであらうか。ただ、二祖智儼の同別二教判の淵源を求めてみたい。

まず、一乘十玄門に

教即是通相別相三乘五乘之教 即以別教以論別義 所以得理而忘教 若人此通宗而教即義以同時相応故也<sup>(5)</sup>

と、その通別の意義は、同別の意味とは異なつた立場であるが、逆に通宗の立場が同教的であり、別教は三乘的立場に立っていると考えられる。ここに於て華嚴教の教判論は、その教

学的組織の面から考えて二祖智儼に於てすでに成立していたのであった。この彼の教判論はのち法蔵に受け継がれてゆくのであるが、その、源は地論の教判にあって、それが華嚴に於て展開するためには、頓教を三乗の立場にして、円教を一乗の立場とする。所謂維摩經をもつて頓教、法華經をもつて円教、華嚴經をもつて教判的立場とする。ここに三乗に対して一乗を立てるのであるが、かかる華嚴經の理解は円教的意味に於て三乗に従い、これに同ずる意味に理解されるが、円教として一乗の立場を立てるためには、あくまで別教の意味を明らかにしなければならなかった。ここに於て華嚴の教判論として、これを論理的に説明するのは、のち法蔵に待たねばならない。法蔵によれば、教判論の根本的課題は三乗に於ける始終頓の分離を一乗に於ける同別二教の組織体系化にあった。前者は、智儼にあつては維摩經によつて理解され、法蔵はこれに起信論をもつて解した。智儼に於ては一乗教に対する問題は頓円の分離による上での華嚴經の理解にあつたが、法蔵は始終の批判と綜合とがその中心的課題であつた。かかる課題のもとに生まれた華嚴教判が所謂、法蔵の五教十宗という構成であり、その判じられた一は別教一乗であり、その一つは十宗の第十圓明具徳宗である。いま法蔵に於ける五教判の系譜は智儼より継承し、十宗は法相より受けて、教判の組織をより厳密に体系づけたのである。即ち十宗の組織

は、第七宗までを慈恩大師の法華文贊の八宗にもとづき、以後第八真徳不空宗は如来蔵の立場、第九相想俱絶宗は頓教として維摩經に第十圓明具徳宗を華嚴經の立場に於て判じられたのであった。かかる五教十宗に対し、法蔵はさらに仏教教學の体系を四宗にわけて、一随相法執宗 二真空無相宗 三唯識法相宗 四如来蔵縁起宗の名稱をあたえている。そしてこれが四宗は第一小乗諸師の所立、第二は龍樹提婆の所立、第三は無着・世親の所立、第四は馬鳴・堅慧の所立であるという。このうち無着・世親の立場は、如来蔵縁起思想と異なり、理によつて事の差別を問題として、起信論の如く理事融通無礙を説くか、説かないかによつて、始教か、終教かの教判の基準を定めた。これはのち彼の著、入楞伽心玄義<sup>(7)</sup>に於て一有相宗 二無相宗 三法相宗 四実相宗と全仏教を区分した。では、法蔵にとつて五教判の上に何故にさらに四宗判を立てなければならなかったのか、仏教の根本的立場に立つ如来蔵縁起思想について、起信論義記に

四則理事融通無礙説以此宗許如来蔵縁成阿頼耶識此則理徹於事也  
亦依地縁起無性同如此則事徹於理也<sup>(8)</sup>

と、また入楞伽心玄義に、

四実相宗会前後所立法相莫不皆依如来蔵縁起稱實顯現如金作嚴具  
如此楞伽及密嚴經等起信實性論説<sup>(9)</sup>

と、阿頼耶識が如来蔵の一心によつて融会されるという。か

かる如来蔵縁起思想を基盤として、法蔵は彼独自の華嚴思想体系を大成したと云わなければならない。而して法蔵に於て思想的に重要な問題は、般若の立場を離れないで積極的に理と、即ち法身を、衆生身の同一性をどこに求めるべきであったか、法蔵にとつて、少なくとも仏教全体を見渡す根本的立場を与えたものは起信論等の如来蔵縁起思想の立場である。故に彼にとつて起信論は根本的な依りどころであり、そこから彼の独自の教学としての四宗教判が成立したのである。しかるに法蔵にとつて、如来蔵縁起思想を自らの立場とする契機を与えたのは地婆詞羅によつて伝えられた戒賢・智光の教判論批判を前提とするのであった。即ち戒賢の解深密經の思想的立場に對して、智光の大乗妙智經の思想的立場は、相互に相對立する立場であつた。これを如来蔵縁起思想の立場から綜合し、そこに法蔵は自らの思想的立場としたのが四宗教判なのである。

如来蔵思想が中国に伝えられたのは、仏陀跋陀羅（三三九—四二九）、並びに曇無讖（三三八—四三三）等の經典翻譯からはじまり、これが組織的に受容され体系化されたのは、南北朝の末、真諦（四九九—五六九）からであると考えられる。以後地論・攝論系の祖師によつて研究されたのであつた。しかし、さらに如来蔵思想として、自らの教学体系内に組織づけられたのは、淨影寺慧遠をもつてはじめとする。そののち

華嚴の法蔵は、慧遠の學說を受け入れるにあたり、特に如来蔵縁起を、彼は華嚴教學の教理的根底に位置づけたのであつた。即ち法蔵は彼の所謂、教判論に於て、唯識法相を大乘始教とし、如来蔵縁起をもつて大乘終教をなしたことは、彼がいかに如来蔵思想を重要視したかを物語つてゐる。では彼の問題とした如来蔵縁起は、いかに成立し、展開するのであるうか。如来蔵思想が、その思想的發展過程に於て、即ち印度大乘に於て、まず般若の空思想が、次で法華の諸法實相、華嚴の一心法界等の經典が出現したのち、龍樹によつて形成した大乘仏教思想は、般若思想をもつて實相論に、次いで無著・世親によつて大成された所謂、賴耶思想は龍樹系の思想に對して縁起的傾向をもつてその特色とする。ここに於て如来蔵思想は、涅槃經、勝鬘經等の經典にその根據をおきながら、しかも賴耶思想と結合することによつて成立する。

さらに賴耶思想を如来蔵縁起思想として組織づけたのは起信論であつて、これが仏教思想史の上で、多くの祖師達に注目されることとなり、如来蔵思想が中国仏教に於て問題となるのは賴耶思想とのかかわりに於て論じられるのである。特に法蔵は五教判に於て、小乗・大乘始教・終教・頓教・円教を立てる場合この如来蔵縁起思想をもつて中觀と唯識の綜合とした。所謂性相融會をそこにみている。

即ち、彼の代表的な著述である五教章に

起信論中、約頓教門顯絕言眞如 約漸教門說依言眞如 就依言中約始終二教 說空不二眞如也<sup>⑧</sup>

と述べ、さらに

此眞如二義 同前始教中約法相差別門故 但說一分凝然義也 此終教 約体相鎔融 門故 說二分無二義——若依頓教即一切法唯一眞如心 差別相尽離言絕慮不可說也——不可說——若依円教即約性海円明法界緣起無礙自在一即一切・一切即一主伴円融<sup>⑨</sup>と、法蔵は起信論の如来蔵緣起の思想をもつて、仏教教学に新しい視点を与えたのである。

しかるに如来蔵緣起の思想は、印度に於ては勝鬘經に於て、出発し、さらに楞伽經に於てより發展し、さらに楞伽經の釈論というべき起信論に於て完成するのである。その起信論にいたつて、所謂如来蔵緣起思想が組織体系づけられたものとすれば、この如来蔵緣起思想を中国の祖師達はいかに理解したであらうか。

中国仏教に於ける、地論の南北二道の相違は、阿頼耶識の解釈の相違にある。特に南地系の流れをくむ慧遠は、その著、起信論義疏や、大乘義章に於て第八識を以て真識心とし、本識を阿頼耶識となすといつて第九真淨の識を立てているのである。

この慧遠の書かれた著述の前後を注意して解説するならば、本来八識を説き「如来蔵によつて第八識なり」といって、第

八識を真識とする。しかし、第八識に於てかたられる、いわば依他起の立場を真識といわれるのである。従つて如来蔵を意味する識として用いられ、清淨識の意味に於て談られてゐる。ここに於て第八識を真妄和合識と言ひ、第九識が心眞如門の攝であり、第八識以下は心生滅の攝生としてみている。従つて眞如門を識と名付けるのは不相応であり、生滅門に於てのみ識と呼ぶことができるとする慧遠の如来蔵の立場はあくまで如来蔵を識と理解したごとくである。

心生滅者 依如来蔵故有生滅心所謂不生不滅與生滅和合非一非異名爲阿頼耶識此識有二種義能攝一切法生一切法 云何爲二一者覺義二不覺義<sup>⑩</sup>

この起信論にいう如来蔵について慧遠の解釈は、法蔵の如来蔵の立場と基本的に相違するところで、慧遠の識說的理解は、法蔵にあつては、眞如緣起として示している。さらに起信論の

本覺義者 对始覺義說 以始覺者即同本覺始覺義者 依本覺故有不覺依不覺故有始覺<sup>⑪</sup>

と、これに對して法蔵は義記に

以至心源時始覺即同本覺無二相故——此心体随無明緣動作妄念而以本覺内熏習力故漸有微覺厭求 乃至究竟還同本覺故云依本覺有不覺依不覺有始覺也<sup>⑫</sup>

と、法蔵は本覺、始覺は眞如隨緣によるといふ。然る起信論

はこの文の前に、

所言覺義者謂心體離念離相者等虚空界無所不遍法界一相即是如来等法身未依此法身說名本覺何以故本覺義者対始覺義<sup>18</sup>

と、この本覺に就いて義記は

言智淨相者明本覺隨染還淨之相不思議業相者昨還淨本覺業用相<sup>19</sup>

と、即ち性淨本覺に對すれば智淨相は、隨染本覺であり、不思議業相は智淨相の業用であると述べている。さらに真如の不變と隨縁について、

隱時態出生如来名如来藏顯時爲萬德依止名法身——衆生真心即諸仏体更無差別<sup>18</sup>

と、真如に不變と隨縁を心真如門、心生滅門に説明を与え、体に差別のないことを説き、さらに両者の關係は、法藏がしばしば用いてる「不染而」「染而不染」という勝鬘經の文意を引いて説明するのである。法藏教學に於て真如の不變、隨縁の二義を立てることは、心の生滅不生滅の二門が明らかとなり、如来藏が不染而染、染而不染との二義によつて染淨二門が明らかとなる。かかる立場が有・空に關して所謂不異有之空不異空之有という二義を知ることができる。

また常、無常について不異常之無常、不異無常之常という二義の根本的意味を知ることが出来る。かくの如く真如如来藏を動的に理解して、さらに真如の不變、隨縁の二義を明確に自らの思想的立場として体系づけたのは法藏である。また

真如隨縁、如来藏隨縁をもつて、かかる立場から生きた仏教的把握をなしたのも法藏であり、そこに法藏の華嚴思想の成立の根據をみることができる。

### 三、華嚴教學と華嚴觀

華嚴に於て、実践の体系は觀と行によつて組織づけられている。觀を直觀というならば、行は行爲であるが、かかる直觀がつねに行爲として現れた行爲がまた直觀を深めてゆうのである。そしてそれらは包括して仏教的體驗といい、そこに於て、體驗は仏教的行爲として現れるのである。即ち仏陀の正覺が三昧に於ける縁起觀として説かれるのも、その縁起の順逆觀が觀の内容となり、同時に順逆そのものが縁起を行ずる縁起觀として成立するのである。さらにかかる縁起觀が三昧に於て成立するところに、奢摩他と毘婆舍那、即ち止と觀が成立すると説かれる。<sup>20</sup>これが華嚴に於ては法を觀想する実践の体系は「教即觀」として、教を離れて觀はなく、觀と別に教を立てない。所謂、華嚴教學の特色は、その思想の背後に深い実践の体系と結合して、教觀想即に於てかたられてゐる。即ち思想がただちに生存と、かわり、さらにより深い意味に於て、知識は體驗せられてはじめて真実の知恵となるというところに華嚴觀法の意味がある。従つて從來、華嚴思想が難解であるといわれているのも、その教理体系の複雑

さにあるというよりも、むしろ観法の深さに問題がある。<sup>(21)</sup>

いまここに華嚴観法として、まず杜順の法界観、或は法蔵の五教止観、遊心法界観、妄盡還源観、十重唯識観、及び澄観の三聖円融観、華嚴心要観、五蘊観、十二因縁観等があげられる。これが観法の書について、律蔵は次の如く分類している。<sup>(22)</sup>

即ち(一)約教淺深門 (二)直顯奥旨門 (三)奇顯染淨門にわけて、さらに(一)約教淺深門には五教止観・遊心法界記・十重唯識観 (二)直顯奥旨門に法界・妄盡還源観・普賢観・三聖円融観・華嚴心要観 (三)奇顯染淨門に十二因縁観をあて、このうち華嚴の観法として最も特色的なものは、直顯奥旨門であり、その中でも性起観に立つ妄盡源観が代表的な華嚴観法とされている。翻つて法蔵は遊心法界記に於て、五教止観の第一法有我無門は小乗の立場を、法是我非門に於て、第二生即無生門は始教として人法二空の立場として縁生無性門に、第三事理円融門は心真如門の理、心生滅門の事の二門が無礙を觀する終教の立場として事理混融門・第四語觀雙絶門は語觀として言盡理顯門・第五に華嚴三昧として法界縁起の真相は、法界無礙門の五門に対比して理解される。さらにこれをもし法界観門の三重に対してみれば、第一重の真空観は第四門にあたり、第二重理無礙観は第三門にあたりと解せられ、終頓二教の順序が転換されている。また真空観はここでは語觀雙絶門の頓

教とともに生即無生門の立場に対比せられて始終二教の順序としてみることが出来る。即ち真空観の内容は教判的にいえば始教と頓教との立場をつつむことになる。従つてそれが常に観法として理事無礙の立場としてとらえられ、そこでは空が主体的行爲として理事の対立に於ける無礙の体験とされる。さらにそれが、事事無礙の立場に至つて、直觀的に如として顯わされ、空から如への観法が事事無礙としての行である。ここに五教止観では教の立場から五重の観門が成立する。従つてそこに、観法の淺深の發達する段階が認められる。それは五教に於いて、観門の發達する過程を段階的に述べたもので、自ら法界観門の構造とは異なると、ともに教説がそのまま観行でなければならぬという華嚴經の立場と、以上の如き観門の教によつて観が異なるとともに、観によつて教が区別せられる立場とは、自ら異なつていた。ここに於て観によつて教が教となり、教によつて観が觀として成立する華嚴観は觀を理に於てみれば、行は事に即してある。行を理事無碍としてみれば、三重の理觀から理事無礙の行を通して事觀に入り、事を示す事觀に於ては、それはただちに事事無礙の行である。事事無礙に於ては觀であるとともに行である。觀から行へ、理から事へ、しかも事において觀とともに行を成するものが三重の観門である。これに対して五教止観の立場では、語觀雙絶門の理の立場がただちに華嚴三昧門の事として成立する。

それは観から行へ、理からただちに事へである。故に事理の行は、かえつて観行を理事との前段階に於て考えられる。五教止観は観に於て、法界観門は行を主として理事をみている。観を主としてみるところに教としての立場を客観的に批判する意味があるが、行としてみる立場は、観もまた主体的実践の段階に於て体系づけたものにほかならない。かくの如く五教の組織に対して円教の立場に於て体系づけたところのものが、次に述べる妄盡還源観の観法である。そこでは体とは自性清浄円明体であり、かかる絶対の体に対する用が海印森羅常住としての法界円明自在である。ではここにその妄盡還源観とはいかなる観法であろうか。

教義の書としての華嚴經義悔百門とともに観法の書としての修華嚴奥旨妄盡還源観は、法蔵の最晩年の書であるとされている。これが法蔵の真撰であるか否かの問題は別として、妄盡還源観は前述のごとき遊心法界記とともに、杜順の法界観門及び五教止観の観法を受けて述べられた華嚴観法の書であることに相違ない。

また、華嚴五教章に、

今将開釈如来海印三昧一乘教義 略作十門<sup>28</sup>

と、いづれも華嚴教學の全体的構想が、海印三昧をもつて、一乗教義の根本とされている。さらにかかる海印三昧は、さかのぼつて一乗十玄門に於ても、すでに華嚴教學の上に基礎

づけられ、杜順、智儼を継承する法蔵は海印三昧をもつて教學の中心に置いたのである。即ちこれが妄盡還源観に海印とは真如の本覺であり、一切の妄想の盡きたところであり、情澄なる生命の当体には一切の万象が映現するという。しかしこの場合、海印三昧は単なる定を意味するのではなく、定自体、さらには定の根底である定体で、それは自性清浄圓明体を所存とする。かかる妄盡還源観の海印三昧の解釈は、起信論にもとづいてなされ、さらに海印三昧を説明する引用は、すべて八十華嚴であることは、法蔵の多くの他の書の中ではみることができない。

次に示三遍大二一塵出生無塵遍に於て<sup>29</sup>

問 據其所説則一塵之上 理無顯 事無不融 文無不釋 義無不通（中略）具於一塵之上 何者是染 之何名淨 何者爲眞 何者稱俗 何者名生死 何者名涅槃 云何名煩惱 云何名菩提 云何名小乘法 云何名大乘法 請垂開決聞所未聞  
答 大智円名觀纖毫 而周性海眞源朗現 處一塵而耀全身

と、以上の問答のごとく妄盡還源観の思想的立場は、一塵の上に一切を觀することが、縁起の法に證入することであるとの立場によつてみられるが、その一塵が何故に染であり、淨であり、真であり、俗であるのか、また生死であり、涅槃であり、菩提であるのかの問題に答えて、この現実の一塵が如来の全身を輝かすものであり、染は空なるもの、無所有なも

のであるから、染はその本体からみれば、真性であり、現実性より見れば染となる。所謂、本来情淨なるものが、煩惱性のものとなるのは、妄心によりものであると、その間の深さは、答の内容の高さを示している。さらに、

### 第三一塵含容空有遍に於て、

觀色即空成大智而不住生死 觀空即色成大悲而不住涅槃 以色空無二 悲智不殊 方爲眞實觀也<sup>30</sup>

と、行としての実践的立場に於て、色即空 即ち、煩惱より菩提へ、因より果への方向として大智、逆に空即色、即ち、真諦より俗諦へ、真空より妙有への展開として大悲、この大智と大悲は、不二相即の關係の上になりたつて、そこに眞實觀の意味が認められる。ここに所謂、如來の心は絶対の智であり、如來の境は自らの身であり、さらに如來の身は大悲の表現であり、大悲は如來の心である。<sup>(1)</sup>さらに行四德・第三柔和質直攝生德に、

謂大智照眞名為質直 大悲救物故柔和 又質直者 約本性不遷柔和者 約隨流不滯柔則伏則伏滅煩惱 和則順理修 行用茲調和之法 以下攝衆生也<sup>31</sup>

と、大智と大悲を解して、大智は質直であり、大悲は柔和ある。質直とは不変なるをいい、柔和とは流れに従つて滞ることのないことを意味する。いま起信論の眞如隨緣に、大智は妙有、大悲を隨緣つて説く、共通の思想的立場をそこに感

ずるのである。さらに戒の問題について、行四德第二、威儀住持有則德に、

出家之輩自有嚴科 在家之儒通持五戒夫三帰五戒者 蓋是出苦海之津梁 趣涅槃之根<sup>32</sup>

と、出家にはきびしい菩薩戒が求められ、在家には三帰五戒をすすめていることは梵網菩提戒の精神がそこに説かれている。

さらに、止觀門について、

自下攝用歸體入五止門、五上門者、謂依前能行四德之行、當相即空相盡心澄而修止也所信入者 性相俱泯體周法界 入無入相名入也<sup>33</sup>

と、止觀門に入るといふは、性相俱泯し、体法界に周ねぎ、入るといつても入相があるわけではない。それはあるべき自己の顯現としてある本來的自己の実現である。即ち

言五止者 一者照法情虛離緣止 謂真諦之法似有即空 眞俗情虛爾然無寄 能緣智寂所緣境空三者性起繁興法爾止 謂依體起用名為性起<sup>34</sup>

と、止觀の法として真諦の法は本来空寂であり、俗諦の法は似る有即空なるものであるという。このような本姓空寂たるところより、萬法が隨緣して起つてゐることを性起と名付け、その性起はあとまで不起の起であり、ここに妄盡還源觀の思想的背景として性起觀をみるのである。さらに

玄通者 謂大智獨存體周法界、大悲救濟物萬行紛然 悲智雙融性相俱泯<sup>26</sup>

と、性起の立場に於て大智は法界に周なく大悲は萬物を救うという。即ち如來の心は絶対の智であり、如來の心は大悲の表現であり、その大悲は如來の心より顯現であること。さらに止によって、觀を起すことが六觀であると、いまその前文に

問 準上義理 依之修行 是爲円滿 云何更要入止觀兩門耶

答 起信之 若修止者 對始凡夫住治世間能捨二乘法弱之見 若

修觀者 對治二乘大悲<sup>27</sup>

と、起信論の修行信心分の、止觀門を引用して、止觀修するの意味を説き、続いて、

問 止觀兩門既爲宗要 凡夫初學未解安心請示逆徒令歸正路

答 依起信論云 若修止者 住於靜處端正竟 不依氣息 不依形

色 不依於空 不依地水火風 乃至不依見聞覺知<sup>28</sup>。

と、起信論の修行信心分の止觀を修する方便を引用して、具體的な止觀の方法について説明し、くわえて勸修利益分の意をもつて止觀を修する利益について説き、さらに、

六起六觀者 依前五門即觀之止 而起即止觀 何以故 理事無礙

法如是故 定慧雙融離分齊故 一多相即絕前後故大用自在無障礙故<sup>29</sup>

と、六觀を説いた。寂靜なる境地に万法相関の真相が、如実に顯現する由来を

言六觀者 一者攝境歸真空觀 謂三界所有法唯是一心造 心外更一法可得故曰歸心<sup>30</sup>

と、三界唯心の立場から帰心を問い、更に一法をあげれば、主体具足し、重々無盡の華嚴の法界に悟入する六觀は根本的には、第一攝境帰心眞實觀であり、三界唯心の立場から具體的に觀法を説示したのである。またそこでは唯識の境無識有の思想的立場から、識もまた空であることを説き、境が唯心であることを論證していた。かかる觀法として止觀の展開は、華嚴經の入法界品に於て説かれる。善財童子の求道をもつて、毘盧遮那仏の大樓閣に悟入する内容であり、華嚴經の理念の究極の顯現を問い六觀として展開したのである。ここに法界の妄盡還源觀は、教理即觀門としての華嚴思想の深淵に立つて、そこから説示された実践の體系である。

### むすび

以上、妄盡還源觀の觀は

初心正覺 攝多生於剎那 十信遊圓 一念該於仏地<sup>31</sup>

と、そこでは華嚴經の初発心時便成正覺として、はじめてたてられた志は、そのまますでに悟の世界であるという経證をもつてし、それは、心・仏・衆生是三無差別の思想を前提としている。即ち華嚴の觀門に入る時、そのまま法界が収まり、そこでは前後始終はなく、佛果の立場から一念に佛地を

成ずる三昧として説かれている。ここに妄盡還源觀の觀法とは、法界縁起に於ける唯心の立場から、改遍したもので、換言すれば、杜順の法界觀門を繼承しながら、さらに八十華嚴の理事門によつて、性起、如来藏の思想的立場から展開して、組織づけられたものである。

- 1 法藏真蹟「奇新羅義湘書」考―神田喜一郎
- 2 大正蔵 三五・一一、C
- 3 結城令聞氏、華嚴五教止觀撰述者論攷宗研七ノ二
- 4 解深密經疏 卅續一三四 二九八
- 5 大正蔵 四五・五一五
- 6 大正蔵 四四 六一、C
- 7 大正蔵 三九・四二六 B
- 8 大正蔵 四四・二四三、C
- 9 大正蔵 三九、四二六、C
- 10 大正蔵 四五、四八一、C
- 11 大正蔵 四五、四八五、A―B
- 12 大正蔵 四四、五二四、C
- 13 大正蔵 三二、五七六、B
- 14 大正蔵 三二、五七六、B
- 15 大正蔵 四四、二五六、C
- 16 大正蔵 三二、五七六、B
- 17 大正蔵 四四、二五九、C
- 18 大正蔵 四四、二七三―C―二七五 A
- 19 大正蔵 四四、二七六、A
- 20 高峯了州博士、仏教実践の基盤 仏教学研究二二―一三

華嚴教学の思想的系譜（石橋）

- 21 拙稿葉華嚴觀法の展開、印仏研二十七―
- 22 日本大藏経華嚴部章疏、五八七
- 23 大正蔵 四五、六四二、C
- 24 大正蔵 四五、六三七、A―C
- 25 大正蔵 四五、六三七、B―C
- 26 大正蔵 四五、六三七、C
- 27 大正蔵 四五、六三八、B
- 28 大正蔵 四五、四七七、A
- 29 大正蔵 四五、六三八、A
- 30 大正蔵 四五、六三八、B
- 31 高峯博士 觀法の縁起の意味 華嚴論集41
- 32 大正蔵 四五、六三七、A
- 33 大正蔵 四五、六三八、C
- 34 大正蔵 四五、六三九、A―B
- 35 大正蔵 四五、六三九、B
- 36 大正蔵 四五、六三九、C
- 37 大正蔵 四五、六三九、C
- 38 大正蔵 四五、六三九、C
- 39 大正蔵 四五、六四〇、A
- 40 大正蔵 四五、六四〇、A
- 41 大正蔵 四五、六四〇、A
- 42 大正蔵 四五、六四〇、B
- 43 鎌田博士、妄盡還元源觀の思想的意義 南都仏教、第二十号
- 44 大正蔵 四五、六四〇、C

（キーワード） 華嚴教学、華嚴觀法、教学と思想、如来藏

（京都文教短期大学名誉教授）