

景雅・聖詮の華嚴学と明恵

前 川 健 一

〈一 はじめに〉

明恵（一一七三～一二三三）にとつて景雅・聖詮の師弟は華嚴学の師匠にあたる。景雅からは『華嚴五教章』を学んだとされ、聖詮からは俱舍学や因明を学んだ他、『華嚴十重唯識義』などを貸与されている。二人は当時の東大寺華嚴学の水準を示す学者であり、特に景雅は、法然の伝記（『四十八巻伝』巻四）で「この法橋は華嚴宗にとりては、よき名匠なり」（淨土宗全書一六・四三上三～四）と評されており、当時の華嚴学を代表する人物と目されていた。明恵の華嚴学を理解する上で、彼らの教学にはこれまでも注目が寄せられていたが、従来の取り扱いは必ずしも適切であつたとは言えない。以下では、景雅の『華嚴論草』（以下、『論草』）、聖詮の『五教章深意鈔』（以下、『深意鈔』）を中心として、明恵の教学との対比を行つてみたい。

〈二 教判論〉

華嚴五教判の五教を具体的な宗派に配当するにつけて、明恵は、始教には三論宗と法相宗とが配当され、その順位については三論・法相の順であると主張している（坂本幸男『華嚴教学の研究』四六一～四六七頁）。その理由は主として、法相の説く「縁生の有」は三論の「空」を踏まえたものであり、法相の方が三論よりも高次の教えである、という点にある。また、法相の唯識説と終教の如来蔵説との連続性にも配慮したものである。これに関連するものとして、『深意鈔』には次のようにある（『論草』には関説するところがない）。

凡於始教義有始終兩門。始者偏依相宗。當教之義談之。終者會權入実故以実教一分之義。則以深蜜第三不空為終教者是則始教之終終教之始也。取其実義者但是始教門義也。立五性義談不成仏故也。（大正七三・六上二九～中五）

これを明恵の次の文と比較してみると、始教の中の「始終兩

門」の受け取り方が完全に相違していることが見て取れる。

於始教中空門為始、不空門為末。始末合説為一始教。（金師子章光顯鈔）卷上。日仏全三六・一八四上二一～二二

また、聖詮は、「会権入実」を理由として「深蜜（『解深密經』）三法輪の第三（すなわち『解深密經』自身の立場）を「始教之終終教之始」とし、五姓各別を説くが故に実義としては始教である、と判定している。これは『五教章指事』の以下の文に見られる従来の解釈を踏襲するものである。

若約成仏不成仏門者、解深密以為始教。以許定性入実滅故。若約空不空門以名終教。明不空故。（大正七二・二三上九～一二）

これに対して、明恵は、不空を終教とする立場からしても、如来蔵説を説く『楞伽經』や『密嚴經』こそが終教に属するのであり、『解深密經』を終教とするのは、『傍説一義』（日仏全三六・一八七上二）であると論じている。「諸宗浅深者、即此無我義浅深差別也」（『摧邪論』卷上。『鎌倉旧仏教』三二下二）と言っているように、明恵は「空不空門」のみによって五教を整合的に序列化しようとするのである。以上では、三論宗の位置づけについては直接論じられていないが、ここで想起されるのは、『四十八巻伝』巻四が伝える次のような逸話である。

法橋（『景雅』まづ左右なく申いたすやうは、弘法大師の十住心は。華嚴宗によりてつくり給へり。（浄土宗全書一六・一四〇上二

三）

この逸話によつて考えると、十住心（第六他縁大乘心『法相宗、第七覺心不生心』三論宗）が華嚴宗にもとづくというのであるから、華嚴宗の教判でも法相・三論の順位であると景雅は理解していたのではないかと推測される。

これに対して、明恵は次のように述べ、十住心判と「自宗（『華嚴宗』）の教判とを明確に区別している。

弘法大師は法相より三論を深く立てられたり。其は空を説く教なるに依て阿字本不生と云ふ真言教にとなればふかく立らるゝ歟。覺心不生往心と三論をは云ひたる也。今是には（自宗也）法相よりも始に立つ（『起信論本疏聴集記』卷三末。日仏全二七・一三五上二～一五。原文カナ表記）

「華嚴宗の学者、三論宗を五教の中の終教に収むと多く云ひ伝えたり」（同上・一三五上二～三）と明恵自身が言い、『起信論本疏聴集記』の編者である順高が「今三論宗を始教に立ると云事は上人の御義也」（同上・一三五中二～三）と述べるように、これは当時において全く明恵独自の説なのであるが、問題はこのような相違の背景にあるものである。景雅の逸話にもあるように、多数派の解釈には十住心判との交渉も一因として考えられよう。一方、三論（中観）から法相（唯識）へ、法相から終教（如来蔵思想）へと次第させる明恵の理解は、空・無我という一貫した視点から教理を序列化しており、理論的整合性を追求する姿勢が見て取れる。

〈三〉 断惑論

明恵が、『華嚴五教章』に於ける「一断一切断」の句について、独自の解釈を提示したことはよく知られている（島地大等『日本仏教教学史』、坂本前掲書など）。すなわち、この句を「一人が断惑すれば、一切の人が断惑する」（自他相对）とする解釈を批判し、「二人の断惑について、一惑を断ずれば、一切の惑を断ずる」（自類相对）とする解釈を支持している（ただし、自他相对を完全に否定するのではなく、自類相对が成立すれば自ずから自他相对は成立する、と明恵は解する）。明恵は、自他相对の解釈を主張する「有人」の説を紹介し、それを批判する形で自説を展開しているが、この「有人」の説とは、『華嚴經』「性起品」（大正九・六二七上二〇四）・法蔵『華嚴經探玄記』卷一（大正三五・一一九中五〇八）・同卷四（同上・一七三二六下二）の所説を典拠として、次のように主張するものである。

一人断惑成仏時、一切有情皆可断惑成仏也。其故者依事事無礙道理必然故也。事事無礙者即理事是無別体故也。（中略）理通時即諸事亦遍事法也。依此道理一有情即一切有情也。（『金師子章光頭鈔』卷下。日仏全三六・一九八中二六下二一）

この「有人」の所説については、『論草』の中の「円教断惑」の論義が注目されてきた（坂本前掲書四七六～四七八頁）。

この論義では、『五教章』の文意について、「若夫依一味法界道理、云一断一切断者、一衆生断惑成仏時、一切衆生同可成仏也。若爾者、衆生悉尽但可有仏界歟」（大正七二・六七中一五～一八）と論難を設け、次のように答えている。

凡花嚴円宗心者、説三種円融（一理事円融、理理円融、事事円融）顕法性円通旨。（中略）今此三種円融（中略）如次配終頓円三教。既事事円通自在無礙也。以六相成之。以十玄証之。依之、仏界衆生界相入相即。故経（一性起品）云、（中略）。是以、一仏成道時、一切衆生悉同成仏也。（同上・六七中二七下八）

この両者を比較して見ると、確かに事事無礙によつて「一断一切断」の自他相対的解釈を主張しているわけであるが、理事無礙と事事無礙とを区別している点、『探玄記』の文を典拠としていない点で「有人」とは相違している。

これは一見些末なようであるが、そうではない。というのは、明恵はこれらの『探玄記』の文が事事無礙の文証としては適切ではないことを述べ、「有人」が「六相十玄等事事円融成立正文」（日仏全三六・一九九下一八）を出さず、理事無礙から直ちに事事無礙を導くことを批判しているからである。『論草』の論義では、一応六相・十玄にふれており、この点でも「有人」の所説とは距離があると言える。

なお、坂本前掲書では、『論草』前引箇所末尾に、「東大寺華嚴宗俊源大法師於維摩堂云（立？）此義」（大正七二・六

下二五（二六）とあることをもって、自他相対的解釈の濫觴を俊源（一一一六年維摩會堅義）と推定しているが、親円の『華嚴宗種性義抄』（一〇一九年成立）に既に次のようにあることからすると、同じような説は以前から行われていたと考えるべきであろう。

而実自他万像皆是一真如相、更無差別。所以一人修行成仏時一切有情悉成仏也。故華嚴經云、一障一切障、一斷一切斷、一成一切成（云云）。（大正七二・六一上二二（二五）

それ故、明恵の時点に於いては、「一斷一切斷」の自他相対的解釈は二百年近くの歴史を持つ確固たる伝統であつたわけであるが、明恵がそのような風潮一般を批判したのではなく、あくまで「有人」の具体的な所説に即して議論を行つてゐることは留意されるべきであると思う。ちなみに、『深意鈔』は『金師子章光顯鈔』を引用しているので、明恵のこの議論も知つていたはずであるが、何等それには触れることなく、『論草』の論義をそのまま引用している（大正七三・五二上二四（五三上二））。これは、明恵の批判があくまで「有人」に対するものであつて、伝統的な宗義には抵触しない、と判断したからではないだろうか。

それ故、従来、「有人」説と東大寺の伝統説とを等置した上で、それを「理論的」「自然主義的」と解し、明恵の立場を「實際的」で「断惑生活」に重心を置いたものと解してい

た（島地前掲書など）のは、いささか早計に過ぎよう。そもそも、明恵のように「一斷一切斷」を自類相対的に解釈したとしても、結果として、一人が断惑することによつて一切の人が断惑・成仏することには変わりはないわけで、特に実践性が強調されているとは思えない。明恵が「有人」の所説を「宗義の一分」ではあるが「極成の義と為すに足らず」と判定する（日仏全三六・一九八下二五（二六））のは、（典拠が不適切であることも含めて）「二乗の法相を隱没」（同上・一九九上二二）しているからである。すなわち、様々な法相を活用してこそ事無礙を明らかにできるのであり、理性が一味であることを理由とするだけでは教理的な整合性に欠ける、というのである。ここでも明恵が追求しているのは、前項で見たのと同じく、あくまでも教理的な整合性であつたと考えるべきであろう。

（四）浄土論

『深意鈔』巻十には、「因論生論」として、極樂往生についての議論がかなりの長文にわたつて展開されている（大正七三・六七下二七（六九上二二））

すなわち、阿弥陀仏の浄土は報化二土に通じるとした上で、化土である極樂世界にも「具縛の凡夫」が往生することが可能であるとし、次のように述べている。

毎見此文義、不遑注解、闕筆嗚咽耳。(同上・六八上二二)

所以、釈迦遺法通雖及末世、大乘深教普盛此朝。況末法万年余経悉滅、弥陀一教利物偏増也。所以、猶留百歳之説、日日夜夜瞻仰之耶。故、任大師雅意、專可期極樂往生也。(同上・六八中六〇一〇)

更に、智儼が兜率往生を主張していることに対しては、弥勒は極樂常隨の菩薩であるが故に、兜率に往生すれば極樂淨土に預かるのであり、弥勒を念ずることが極樂往生の正因となる、と会通している(同上・六八下二四〇六九上二二)。この会通の箇所は、尊玄(一一四三〜一二七一以後)の『孔目抄章』にも引用されているが、そこでは「仁和寺景雅法橋云」

「雅云」として引用されている(日仏全三五・三四五中二〇〇下三、下五〇九)。「深意鈔」に於ける『論草』引用の傾向から考えると、尊玄引用の箇所だけでなく『深意鈔』における極樂往生についての論義全体が、もともとは景雅の編集したものである可能性はかなり高いと思われる。それ故、景雅をはじめ当時の華嚴宗に於いては極樂往生が強く主張されていたと言えよう。

これに対して、明恵に極樂往生信仰が希薄であり、釈迦信仰が中心となっていることは周知のとおりである。彼は兜率願生者でもあつたわけであるが、それは兜率に往生して釈迦に値遇することを願うという極めて特異なものであつた(『隨意別願文』)。「明恵上人行状」によれば、明恵は幼少の頃より

釈迦信仰を持っていたとされるので、この点では当時の華嚴教学の影響を受けることがなかつたのであろう。

〈四 むすび〉

以上、何点かにわたつて景雅・聖詮らに代表される当時の華嚴学と明恵の教学との対照を行つてきた。従来、前者に対して後者は実践的であると言われてきたが、むしろ後者の方が理論的な嚴密性を追求している面がある。明恵は「学生」になることは願わなかつたが、「如実の正智をえて仏意の源底を極め、聖教の深旨をさくりえむ事を」願つていた(『仮名行状』上、「明恵上人資料第一」一六頁)のであるから、伝統説を繼承するだけの教学姿勢に対しては批判的ならざるを得なかつたと考えられる。また、東大寺の華嚴学と明恵との間には、阿弥陀信仰か釈迦信仰かという信仰のレベルでの相違も見られ、両者の関係は従来考えられていた以上に複雑な様相を呈していると言えよう。

(本稿は、平成二一年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。)

〈キーワード〉 東大寺、『華嚴論草』、『五教章深意鈔』

(日本学術振興会特別研究員)