

第三章 智儼の成佛思想 — 別教一乗との関連において —

一 時代背景

中國佛教の歴史において、數多くの教判が提唱され、それぞれにその歴史的役割を果たしたが、なかでも決定的な影響力を持ったのは、天台と華嚴の教判であった。天台の教判は、それまでの教判を統合すべく、教えの説かれた時間的順序による五時教判、形式による化儀の四教判、内容による化法の四教判という、いわば三重の構造からなる複雑な構想を持っていた。

別教という概念は、天台教判では化法の四教である藏教、通教、別教、圓教の一つとして現れる。それは、「大乘独自の教え」という意味では、確かに藏教や通教とは一線を畫するものではあつたが、しかし、智顛はこれを究極としたのではなく、この上にさらに圓教を置いたのであつた。このように、天台においては直線的に配列された別教と圓教という二つの概念は、後の華嚴教學においては、全く独自の意味づけを與えられ、華嚴教判の中心概念として展開されることになる。

別教を藏通別圓の四教という文脈ではなく、同別の二教として把握し、一乗と三乗の關係を解明するために活用したのは、法藏の師、智儼であつた^①。天台の全盛から、すでに時代は移り、衰微した天台にかわつて、玄奘の新佛教の時代になっており、特に智儼は玄奘と全く同世代であり、好むと好まざるとにかかわらず、玄奘佛教の引き起こす革新の波をまともにかぶりつつ、自らの思想を練り上げてゆかねばならぬ状況にあつた。

同別の概念と密接に關連する一乗と三乗の問題が、焦眉の急を要する問題として浮上してきたのも、こうした状況に直結したものであり、玄奘を中心として起こってきた新しい教學（法相唯識）が、三乗を正義としたことに對抗して、一乗思想の再編成が餘儀なくされたのである。特に、一乗三乗の問題は、そのまま佛性の問題に直結し、いわば佛教の根本的理解の在りようにか

かわるものであったから、事態は深刻であった。

歴史的展開の上で言えば、すでに隋代には、天台、三論に代表されるように、中國佛教は高度かつ独自の佛教思想を展開するまでにいたっており、この中國佛教の大きな流れからすれば、一乗こそ正義であり、悉有佛性は動かすことのできない大前提であった。それはすでに中國佛教の基盤そのものになっており、法相唯識の主張するような三乗を正義とすることは、この基盤そのものを轉覆させ、大きな流れを逆流させることであつた。すなわち、それは一種の中國佛教の全面否定を意味したから、當然の動きとして、多くの人々が法相唯識に對抗できる新しい立場を模索することになる。

智儼は、そうした人物の一人であり、彼が一乗と三乗の問題を考えに考えたのも、こうした大きな時代的課題を解決する必要に迫られてのことであり、この問題を考究する過程で發明された概念の一つが、ほかならぬ同別二教判であつた。

智儼は、同別二教という概念を、すでに『搜玄記』において使用しているが、この書は智儼二十七歳の著作であり、玄奘の活動以前に屬するため、後の著作に見るような掘り下げのないことが指摘されている。^③玄奘の新佛教を踏まえた上で書かれたもので、現存するのは、『五十要問答』、『孔目章』、『金剛般若經略疏』の三つであるが、同教別教という語を明確に用い、一乗における成佛論が展開されているのは前二つだけである。

二 同別と共不共

ここで注目されるのは、『五十要問答』では、同別のほかに、共不共という用語によって、一乗三乗の問題を考察しようとしていることである。

問。一乗教義分齊云何。答。一乗教、有二種。一、共教。二、不共教。圓教一乘所明諸義文句句、皆具一切。此是不共教。廣如華嚴經說。二、共教者、即小乘三乘教。名字雖同、意皆別異。如諸大乘經中廣說。（『五十要問答』上、大正四五・五二二頁b）

この共不共の概念と、同別の概念との関連について、木村清孝氏は、「以上、最後にのべた同別二教と共不共の二教とは、傳統の見解においては同一視される。確かに、意味の上で、兩者の間に積極的な相違を見出すことはできない。けれども、前者は『法華經』にもとづき、後者は『大智度論』にもとづいているという點だけを取り上げても、兩者が全く同じであるとはいえないであろう^⑤」という。

しかし、智儼は同じ『五十要問答』の「三、衆生作佛義」のなかで、小乘・三乘始教・三乘終教・一乘に分けて、作佛の廣狹を論ずるなか、次のように、明らかに共不共の概念と同別の概念の同視と見られる發言をしている。

依一乘義。一切衆生、通依及正。竝皆成佛。如華嚴經說。以此義、準上四句義、即是一乘共教、非別教也。（大正四五・五一九頁c）

最後の部分に、「一乗共教」と「別教」とが對比して使われていることに注意したい。つまり、共教に對する不共教のかわりに、別教という語が使われているのであり、智儼が共不共という概念と同別という概念を全く區別することなく、渾然と使用していたことが分かる。共不共と同別は、單に「傳統の見解においては同一視される」というのではなく、智儼自身の言葉に徴して、明らかに同一の概念なのである。

片方が『法華經』により、片方が『大智度論』によるから、二つの概念が全く同一であるとは思えないというが、概念として特にこれら二つの經典と直結しているわけではなく、『法華經』は説明の例として引用されるに過ぎないし、共不共が、『智度

論」によるものであるということは、一つの推測の域を出ない程度のものであることは、木村博士自身も認めるところである。^⑥従って、これを根據として二つの概念内容の異同を推測するのは、もともと無理なのであるが、さらに確定的に、智儼自身の言葉に共不共と同別を混用した明證があることは、右に示したとおりである。^⑦

木村氏の論法でもう一つ気になるのは、「同別二教の教判は、すでに早く『搜玄記』に見える」「『搜玄記』における同別の二教に深く関連すると思われるのが、次のごとき『五十要問答』の共教・不共教の分類である」「さて、『孔目章』になると、再び同別二教の教判が用いられるようになる^⑧」といい、あたかも『五十要問答』には共不共のみで、同別教判が使われていないかのような言い方になっていることである。実際には、『五十要問答』には、共不共のほかにも、同別の概念も使われているから、^⑨「『孔目章』になると、再び同別二教の教判が用いられるようになる」という言い方は適當ではない。

そもそも、共不共という用語が對になって『五十要問答』に現れるのは、「二十一、一乗分齊義」と「二十六、諸經部類差別義」だけであつて、『五十要問答』全體を通じて共不共という用語が使われているわけではない。智儼は、「二十五、心意識義」の終わりの部分で「此據一乘別教言」と言い、^⑩また「四十八、普敬認惡義」では同教一乘、別教一乘の語を用いており、^⑪先に示したように、「三、衆生作佛義」では、共教と別教の両者が對比的に使われており、同教と共教を同視していたことが分かる。

つまり、智儼は『五十要問答』において、共不共とともに、同別という用語ないし概念も普通に使っており、それはまた、共不共と混用され同視されているのであつて、共不共は同別の概念以上のものを特別に語るものではない。

三 「孔目章」における同別の總括的定義

「孔目章」では、「初會十門料簡一部經意」から始まって、「華嚴經」の諸品の順序に従って、さまざまなテーマが論じられるが、「釋四十五知識文中意章」で入法界品が済み、「華嚴經」の順序に沿っての各論は、ここで終わる。この直後に「融會三乘決顯一乘之妙趣」という一章があり、同別二教の明確な定義がなされている。

夫圓通之法、以具德爲宗。緣起理實用二門取會。其二門者、所謂同別二教也。別教者、別於三乘故。法華經云、三界外別索大牛之車故也。同教者、經云、會三歸一故知同也。又言同者、衆多別義。一言通目故言同。又會義不同多種法門、隨別取一義、餘無別相故言同耳。所言同者、三乘同一乘故。又言同者、小乘同一乘故。又言同者、小乘同三乘故。前德已述通別二教而未見釋相。今以理求、通之與同義、無別趣也。（大正四五・五八五頁c）

別教に關する定義は、單純明快で、「三乘に別するから」という一言で片付けられているが、同教に關しては、かなりもたもたした感じになっている。すなわち、「法華經」の「會三歸一」によって、一乘に同ずることの存在を確認するところまでは、別教の説相に準ずるが、このあと、「同という言葉には、いろいろと別な意味あいがある」と注釋がついている。

「一言通目」というのは、引用部分の直後に見える「用一言、通目諸義^⑩」ということであり、佛の多様な教義を、一つの言葉に集約することを意味する。つまり、多様な義が一つの言葉に同定されることを「同」と言うのであるが、その目的は、人々が「隨言取義」することを防ぐためであり、「其の論道及び施設道に依り、以て智を生じ、惑を滅し、理を顯し、果を成ずるの便巧なり」とされる^⑪。

智儼は、さらに「華嚴經」を例にとってこれを説明し、「故に華嚴中の信・解・行等の諸位は、信の一言を以て其の信位を成ず。位中に含む所は、即ち通じて解行理事等、一切の法門を成ず」と言い、また「斯の聖巧に據るに、一言の下、玄の復た玄な

るのみ」と言っている^⑭。

「又會義不同」以下の文については、註釋書によって読みそのものが異なるようであるが、「又た、義不同なる多種の法門を會し、別して一義を取るに隨い、餘は別相なき故に同と言うのみ」と讀まないと、意味が通らないように思われる。すなわち、様々な義を持った多種多様な法門を會融し、新に一つの義を創出することによって、他はこれに融合され、この「一義」とは別に多種の法門の相というものを考える必要がなくなることを「同」と呼ぶ、ということである。

さらに智儼は、「同」の意味を説明して、「三乗が一乗に同ずる」「小乗が一乗に同ずる」「大乘が三乗に同ずる」の三つの意味があるとし、最後に、この同別の概念は、「前徳^⑮」による通別二教の概念と同義であるとしている。こうした同別の定義に則って、「華嚴經」の各品が同別いずれの立場にあるかを説明したのが、次の文章である。

又華嚴經文、前之五會、及十明已後、盡不思議品、即以一乘別教從三乘說。十地中文、即用一乘圓教從三乘教、以顯一乘別教說。所以知者、故文中以悉曇字音、會成無盡故也。普賢性起、用彼一乘別教以顯一乘文義。由彼文中是廣大說故。離世間下二會之文、一乘法。以始標終說故、教義俱一乘也。（大正四五・五八六頁a）

これによると、「華嚴經」の初會から第五會までの十八品と、第六會の十明品から不思議品までの六品は、一乘別教を三乗に従屬させる形で、つまり三乗に寄同し、三乗のレベルで説いたものである。結局、初會から不思議品までのうち、十地品を除くすべてがこれに相當するが、十地品については、「一乘圓教を用て三乘教に從」えるという點では、共通するが、しかしこの品はあくまでも「一乘別教の説を顯わす」というところで、一線を畫される。三乗に寄顯はするが、レベルは三乗に落とさないのである。これらの諸品は、寄顯寄同による別教ないし圓教の顯示という意味で、同教に屬することになる。

次に第六會の普賢品と性起品とは、一乘別教を別教に適した表現で直顯したものであり、「廣大說」と呼ばれる。第七會の離

世間品と第八會の入法界品は、「一乘の行法」であるとされる。「始めを以て終りを標して説く」という始終該攝、始終該徹の表現により、能詮としての教も、所詮としての義も、完全に一乘別教のレベルであることになる。かくして、智儼が「華嚴經」全體を、同別の觀點からどのように把握していたかが明らかになったのであるが、別教一乘の本義という觀點から言えば、普賢・性起の二品、及び七八の二會が、特別な重要性を持つことになる。特に、實踐的側面から見るとき、「一乘行法」の開顯である離世間品と入法界品が決定的重要性を持つことに注意しておきたい。

智儼は、この章で、さらに同別の概念について言及して、次のように言う。

又一乘之法、對機以明別。非謂自相而可別。隨機論別、別別別別別別別別。所以說十者、欲顯無量故。又一乘同法、對智以彰同。若引機以會同、則同同同同同同同同。即窮無盡也。(大正四五・五八六頁b)

つまり、智儼の同別の概念は、あくまでも人々の機根に對して設定されたものであり、一乘の法そのものには、同も別もない。絶対平等な無量無盡の法が、衆生の能力に應じて差別を生じるところに、同別の概念が生まれる。「華嚴經」そのものが説くように、無量の法に入ることのできない機根の人々が存在するゆえに、「別教」という概念が生まれる。智儼は、そう考えるのである。

そこで、これら「別教」の根機でない人々を誘引し、一乘普法に導入するという、「引機」の問題が起こってくるが、これによつて一乘同法、すなわち同教の概念が必要となる。注意すべきは、別教という概念は、人々の素質能力に對應することから生まれてきたが(對機)、同教という概念は、これら多種多様な機根ではなく、「智」に對應して設定されていることである。

この「智」と同教の關係については、秀存の指摘するように、^①「孔目章」卷二の「第八廻向眞如章」が参考にならう。すなわち、そこでは、一乘眞如に別教門と同教門の二種を立て、別教門とは「理事に圓通す、無盡の因陀羅及び微細等を統含す。廣く

は下經の第八廻向百句如中に説くが如し」と言つたあと、同教門とは、「即ち三乘と義同じ。但だ智廻向に由る故に一乘の攝に入る」と言っている。^⑱

また「孔目章」卷二「第五會明十廻向章」には、「廻向とは智なり。此の義は三乘に通ず。初教は即ち空、終教は即ち如なり。一乘教の所目、及び是れ一乘趣向の方便なり」とあり、^⑲同「第十廻向生成佛德差別章」には、「廻向は是れ善巧の智、佛の大善巧の相を明かす」とある。^⑳

修道によつて、菩薩の階位を順番に登つてゆくとき、十地の後に理を證することになるから、當然、「菩提樹の佛」を示現するものも、十地の後ということになるはずである。ところが、智儼は「王宮に生まれ、及び菩提樹の其の法を現するは、乃ち十廻向の終心に在り」と言い、いわば始點と終點とが同時に十廻向にあると主張する。こうしたことが可能になるのは、一乘圓教獨特の六相義により、「總別の法、諸位には即ち前後なし」という理由によるが、もう一つ、根據として智儼が擧げているのが、先の「廻向は是れ善巧の智、佛の大善巧の相を明かす」という一文である。

従つて、この「智」とは、佛の絶對的な智を指すものであり、別教が衆生の無數の機根に對する「對機」として設定され、いわば發散の方向を取るのに對して、同教は絶對唯一なる「智」に對して設定され、ここに多種多様な機根の相違を收斂させようとするのである。同別二教をはつきり明示して取り上げられる、もう一つの主題は、「論道」である。

又小乘未窮論道故、有諍論。三乘及同教、窮其論道故、有定論。別教一乘絶其論道故、無論議經、法門具滿、無喻可説故、無譬喻經、法門圓備、不可由致而説故、無因緣經。此則佛法善施教網極巧然矣。（大正四五・五八六頁b）

同教までのレベルでは、論理的な法の究明というものが不可欠であり、そうでなければ、小乘のように四分五裂の諍論状態に陥つてしまふであろう。しかし、別教の分齊においては、すでに「其の論道を絶する」のであり、もはや論議も譬喻も因縁も通

用しない。いわば、一切の言語表現を超絶したところに、別教一乗が想定されていることになるが、これがそのまま「佛法善施の教網、極めて巧然たり」とされる。

別教が論道の対象とならないのは、「法門具滿」「法門圓備」というように、その完全性のためであり、言語ないし論理という、限定のある不完全な方法によっては、これを捉えることができないからである。そこで、この別教の完全性を捉える方法が問題になるが、智儼が引き續き「通觀」に言及するのは、これに答えるものと見ることが出来る。

又佛性論明其通觀。通觀滅諸惑、通證諸理、通成諸行、通剋諸果。此約一乘同教言。若一乘別教說、即通通通通通通通通通、窮其法界也。（大正四五・五八六頁b）

「通觀」については、これより先、「孔目章」卷二「梵行品初明通觀章」において説明されている。ここでは、「通觀とは、通じて諸惑を伏し、通じて惑種を滅し、通じて諸行を修し、通じて諸理を觀ず。故に通觀と名く。即ち是れ一無分別智定なり」と言い、さらに、「此の觀は、言説の相を離るを成ずるに據り、其の體相を説く可からず」とされている。別教一乗は、言説を絶したところに想定されていたが、この「通觀」なら、その言説を絶したところにも屆きうる。

ただし、「梵行品初明通觀章」に説かれる通觀は、必ずしも別教を念頭に置いたものではなく、どちらかと言えば、同教的な方向で説かれているように思われる。實際、そこでの通觀の定義として挙げられる「通伏諸惑、通滅惑種、通諸修行、通觀諸理」は、本章での通觀の説明に、「通觀滅諸惑、通證諸理、通成諸行、通剋諸果。此約一乘同教言」というのと合致する。

しかし、本章では、同教の分齊に留まらず、さらに別教の立場から、あらためて「通觀」というものを取り上げられ、これが「通じ通じ通じ通じ通じ通じ通じ通じ通じて、其の法界を窮む」という、究極の觀行になりうることを示唆しているところに大きな特徴がある。

智儼は、單なる理論家ではなく、實踐的な關心の強い人物だったようであり、「梵行品初明通觀章」もそうであるが、ほかに「明法品初立五停心觀章」や「第九廻向初普別始終差別理事諸觀義章」などにおいて、觀法觀行を取り上げている。

特に注意しなければならないのは、「第九廻向初普別始終差別理事諸觀義章」では、通觀は他の多くの觀法と一括して、初心の觀法、應病與藥の施設とされていることである。²⁴「此れ等の觀法は、三乘・小乘に在り、分に一乘の見聞にあり」という言い方から見ても、通觀を含むこれらの觀法が、別教の立場と直結する重要性があるとは、少なくともこの時点では、考えられていなかったようである。

それでは、眞如觀、唯識觀など、多くの觀法があるなか、ただひとり通觀を取り上げ、別教の分齊を窮めることのできるものとしたのは、なぜなのか。通觀によって、餘他の觀法も同様であると示した、と解釋するのは少しく無理があるように思う。ひとり通觀のみが取り上げられ、強調されているのは、それなりの理由があるはずである。智儼の實踐的關心を考慮すると、多くの觀法のうち、智儼が實際に實踐することによって、最終的に、確かな手ごたえを得ることができたのが、あるいはこの「通觀」だったのかも知れない。²⁵

四 「四十五知識章」の特異性

以上、「融會三乘決顯一乘之妙趣」の内容を検討してきたのであるが、ここで他の章に目を轉じて、同別のうち、特に別教に關して調べてみると、「孔目章」の「釋四十五知識文中意章」は、極めて特異な部分であることが判明する。この章は、先にも觸れたように、「華嚴經」の各品の順序に従って説かれる各論としては、最後に位置するものであり、標題からも明らかかなように、「入法界品」をテーマにしたものである。この一章に現れる「別教」という語は四十七回を數え、この章以外の「孔目章」

全體に現れる「別教」を總計しても、その半分にも満たない。

このように「別教」の語が多出するのは、「第一知識、約一乘別教、説見佛義。第二知識、約一乘別教、觀察大海、得正緣起、蓮華上佛、説圓教義」というように、四十五人の善知識それぞれに對して、「約一乘別教」という語を付していることによるが、これは單なる修辭とは思えない。わざわざ箇々の知識に「約一乘別教」という斷り書きを付けなくとも、一括して、「以上はすべて一乘別教に約す」というふうにすることもできたはずであり、そのほうがむしろすつきりしたであろう。四十七回にわたつて、別教という言葉がくり返されるのは、どう見ても異様であり、そこには入法界品の四十五知識が別教の内實の直接的開顯であることを、徹底して強調したい智儼の意圖が、強く感じられる。

先に見たように、智儼は「華嚴經」全體のうち、別教一乘の直接的開顯に屬するのは、普賢・性起の二品と、離世間品と入法界品の二品としており、なかでも、後二品は「一乘法」の直示であると見なしていた。こうした入法界品の位置づけと、本章に見られる執拗なまでの「別教」の強調とは、密接に關連したものであり、四十五人の知識によつて、一乘別教の行法が餘すところなく開顯されているという、強い確信の表明にほかならないのである。

この四十五人の知識によつて、一乘別教のどういう義が、明らかにされたかについて、一人一人、順を追つて簡潔な説明がなされ、一乘法の様相の全貌が明らかになったところで、非常に重要な結尾部が續く。すなわち、智儼は、「又依彌勒文、諸佛菩薩無量劫修、善財一生皆得者、依華嚴經疾得成佛」と言い、なぜ、入法界品における善財童子のような、速やかな成道が可能であるのか、その理由を明らかにしようとするのである。つまり、この部分は、「一乘法」の成立根據を論じた、最も重要な部分であり、これがなければ、四十五知識の教説も、晝餅となり、全く意味を失うことになる。従つて、吉津宜英氏がこの部分を指して、「『四十五知識章』の付論」とするのは、決して正當な評價とは言えない。

智儼は、「成佛」について、さまざまに思考を巡らしている。それは、玄奘の活動による新しい唯識思想が、中國の主流として定着しつつあつた頓悟成佛、速疾成佛の思想に、眞つ向から對立するという時代狀況からして、當然のことであつた。智儼の

みならず、當時の佛教者たちにとって、避けることのできない根本的なテーマの一つが、成佛思想にほかならなかつたのである。智儼は、すでに『五十要問答』において、「三、衆生作佛義」「四、成佛前後義」「五、一念成佛義」「十一、成佛不成佛義」「十四、信滿成佛義」など、成佛に關する考察を種々に展開しているが、『孔目章』においても、「第六會十地品初明十地章」などに成佛思想が展開されている。これら、智儼における種々の成佛思想のなかで、「四十五知識章」に展開される「疾得成佛」は、どのような位置にあるかを明らかにしなければならない。

五 『五十要問答』における成佛思想

まず、『五十要問答』に説かれる成佛思想について、特に「別教」に焦點を當てて、検討しよう。「三、衆生作佛義」では、「諸教中に依るに、有情衆生の作佛は云何」という設問がなされ、小乗、三乘始教、三乘終教、一乘のそれぞれにおける作佛の様相が簡単に説かれる。このうち、一乘のそれは、「一切衆生、依及び正を通じて、並びに皆な成佛す。華嚴經に説くが如し」とするが、「即ち是れ一乘共教にして、別教に非ず」と言う。従つて、これは一乘の成佛ではあつても、別教のそれではない。「四、成佛前後義」では、「諸教の有情、一切衆生、成佛の前後自他は云何」という設問がなされ、小乗、三乘教、一乘教のそれぞれの場合における様相が説明される。このうち、一乘のそれは、「念念中に於て成佛し、皆な所化の有情を盡くす。諸位の中に在りては、十住以去、乃ち菩提に至るまで、皆な衆生界を盡くし、成佛遍滿して、前後あることなし。同一縁起の大樹と爲るが故なり」とされるが、これが別教同教いずれの立場によるものかは、明らかにされていない。

「五、一念成佛義」では、「一念成佛と多劫成佛の差別は云何」という設問がなされ、先と同様に小乗、三乘、一乘の立場から説明がなされる。一乘について言えば、「成佛の時節は並びに皆な不定なり。十方世界の時節は異なるが爲なり。因陀羅世

界等は、並びに當分報位に據りて有を説き、諸劫は相作及び相入等の爲の故に定時なし。仍ち時法に違わざるなり²⁹。これもまた同教別教いずれであるかは言明されない。

「十一、成佛不成佛義」では、「菩薩の修道するに、成佛不成佛の差別は云何」という設問がなされ、小乗、三乗、一乗の立場から説明がなされる。一乗の立場としては、「皆な前機に對す。若し成佛を須てすれば、則ち數數成佛し、皆な新新に斷結して成佛す。亦た學地に在らずして成佛す。若し不成の機ならば則ち常に不成なり。大海の如く、諸位中に於て、溢滿あることなきに由る。即ち楞伽經の菩薩一闡提は是れなり。若し異病の機に對すれば則ち成不成なし。若し普賢に對すれば則ち亦成亦不成なり³⁰」。要するに、一乗では成佛不成佛は機根に應じて四句分別を形成するのであるが、これが同別いずれの立場によるものは明示されない。

「十四、信滿成佛義」では、「十信作佛と十地終心作佛の差別云何」という設問がなされ、「若し但だ十信作佛を言うのみにて、十地終心作佛を論ぜざれば、則ち是れ三乗教なり。何を以ての故に。法義・道理の不具に由る故に。若し五位及び九位作佛を具せば、即ち是れ一乘圓教の攝なり。何を以ての故に。具さに教義等を具足して説くに由る故に。小乗佛、三乗佛は並びに是れ阿那含佛、一乘佛は是れ義佛なり³¹」という。ここでは、「一乘圓教」としての成佛論であることが明示されている。

成佛思想に關する限り、「五十要問答」では、一乗と言うのみで、同教別教の區別は餘り意識されていないようであり、以上に見てきたうち、別教の分齊であることが明らかなのは、わずかに最後の「信滿成佛」だけである。しかし、「五十要問答」における「信滿成佛」は、別教における成佛思想の先行形態として、それなりに注目すべきものではあるが、吉津氏も言うように³²、これは地論宗、攝論宗などの華嚴思想を繼承した、いわば傳統的な成佛論であり、智儼独自の成佛思想と稱するほどのものではない。

吉津氏は、そこで、「もっと『華嚴經』独自の成佛論は指摘できないか」と言い、「五十要問答」「衆生作佛義」に見られる依正成佛をそれだとする。しかし、「衆生作佛義」に説かれる成佛説は、小乗では一人、始教では半分、終教では有情衆生全體、

一乗では有情無情のすべてが成佛すると説明するもので、畢竟、成佛可能な存在の範圍の廣狹を論じたものであり、いかに成佛するか、いかにして成佛が可能であるかという、實踐的觀點から見て、最も重要な部分にメスを入れたものではない。従って、これを智儼の別教の分齊における成佛説の極點であるとすることは、とうていできない。

そもそも、『五十要問答』は全體として、小乗・三乘・一乗の教判意識を基盤として展開されており、同別二教の意識は、まださほど強く前面に出ていない。別教を明確に意識した智儼独自の成佛論は、『孔目章』においてはじめて展開されるのであり、『五十要問答』には、玄奘教學に端を發する深刻な佛教再編成の動きの一環として、成佛思想に關するさまざまなテーマを掘り下げようとした形跡がはつきりと見てとれるが、その成熟による別教独自の成佛思想の結晶化は、やはり『孔目章』の出現を待たねばならなかったのである。

六 「所目」という概念

『孔目章』は、『五十要問答』とは比較にならないくらい、同別の發想が強い。吉津氏も注目されているように、『五十要問答』には見られなかった「圓教所目」「一乗教所目」という言い方が頻繁に見られるようになるのも、その一つの現れである。

この「所目」という言い方は、法藏に繼承され、たとえば『五教章』では、教義に關する三乘の三句として、「或具教義。約三乘自宗説。或唯教非義。約同教一乘説。或俱非教義。約別教一乘説。爲彼所目故也^{②4}」と言う。凝然は『五教章通路記』卷十に「所目」に關する諸解を紹介説明しているが、結局、「爲所管、名爲所目。三乘諸法、即是一乘所具之物、全屬一乘^{②5}」をその意味としているようである。

法藏以後の解釋をそのまま智儼のそれに當てはめることは、もちろん慎まなければならないが、この言葉が同別二教を強く意

識したものであることは動かない。それは、智儼自身の用例によっても確認できることである。たとえば、「上來諸義、爲一乘所目、即是一乘。若據別教、即有十通」³⁶、「若依圓教所目、即屬一乘。若入十門、即屬別教」³⁷、「若一乘教所目、即屬一乘。若據別教說、即一一煩惱皆無量」³⁸、「若一乘所目、即是一乘。若別教即無量」³⁹、「一乘所目、即是一乘。若約別教、即無有量」⁴⁰、「若如前諸義、爲一乘所目、即屬一乘。若別教言、見聞已去、即是一乘」⁴¹、「上大小二門智、一乘所目、即屬一乘。若依別教、即有十智」⁴²、「若爲一乘所目、即屬一乘。若據別教、即普賢菩薩是又成十種身」⁴³、「上之二位賢聖知識、若爲一乘教所目、即屬於一乘。三、依其別教、有四十五知識」⁴⁴などの用例に見られる、對比的な用法から、「一乘所目」「圓教所目」が、別教に對する同教の意味で使われていることは明らかである。

「孔目章」において、「所目」の初出するのが、「盧舍那佛品中雲集文末普賢文中立一乘三乘義章」であることも、この語の出自を物語るようである。この章のなかで、特に一乘を正乘と方便乘にわけ、正乘については「正乘とは華嚴經に説くが如し」と簡單であるが、方便乘については、「勝鬘經」、「楞伽經」、「法華經」などによって、十門を立てて分別している。

そして、三乘との對比で十種の一乘を説明しおわつた後、「上來に辯ずる所は、眷屬經の中に於て、圓通無盡の法藏、一乘の教義を顯わさんと欲するが故に、方便の處に於て一乘の名を示せり。進入する者をして、解を得やすからしめんが故に、是の如き說を作す」⁴⁵と言ひ、さらに十種をいわば各論的に別説したのを、最後に總合的觀點から見ても、方便進趣法門における一乘、すなわち方便乘が、なぜ「一乘」と呼び得るのかを説明しようとするのであるが、ここに「所目」という言葉が始めて使われている。「若横依方便進趣法門、即有二義、通說一乘。一由依究竟一乘教成。何以故。從一乘流故。又爲一乘教所目故。二與彼究竟圓一乘、爲方便故、說一乘。非即圓通自在義也」⁴⁶。

「由依究竟一乘教成」ということから、究竟一乘教を離れて、方便乘としての一乘は存在しえない。正乘としての一乘に支えられた形で、方便乘としての一乘は展開する。「從一乘流」というのも、「爲一乘教所目」というのも、これを別の言葉で表現しようとしたものにほかならない。すなわち、「一乘教の所目である」というのは、一乘教に全面的に依存し、一乘教の基盤の

上に成立したものの、という意味にほかならない。

この後、智儼は圓教と他教の關係を總括する形で、この一章を結ぼうとするが、そこに再び「所目」という語が現れる。「上件法門、攝下諸教。頓屬其上分本教義、漸從其末義、通一乘三乘小乘。何以故。爲彼圓教所目」⁴⁷。頓教も漸教も、すべて圓教に收攝される。なぜなら、いずれも「圓教」の所目であり、圓教を母體として、始めて成立しうるものにほかならないからである。ここには、「圓教」に對する絶對性、本源性が、非常に強く自覺されている。つまり、「所目」という表現は、同教的方向を指示する一方、その本源となる圓教一乘の絶對性、すなわち別教の側面を際立たせるものである。「孔目章」に「所目」という表現が多用されるのは、こうした別教の自覺が非常に強いものとなっていることの反映にほかならない。

この「上件法門」以下の結尾文は、この後に續く第一會の五つの章にそのまま繰り返され、五つ目の「普莊嚴童子因果章」の末尾には、さらに「已下章門、準此例知」と付されていることから、「此書の全章に及び、第二會以下に於ても同じく通貫する意味と見られる」⁴⁸ものである。つまり、頓漸圓の三教のうち、頓漸は「圓教所目」であり、一切の本源として、圓教の絶對なることは、「孔目章」全體を通じて鳴り續ける主調音なのであり、別教一乘の意識が絶え間なく流れつつ、「孔目章」は展開してゆくのである。この別教の自覺が、最高潮に達し、爆發的とも言える表出を見せるのが、ほかならぬ先に觸れた「釋四十五知識文中意章」にほかならない。

七 別教の極點としての「四十五知識章」

この章の一面に散りばめられたような「別教」の語を見てみると、絶え間なく流れてきた「別教」という主調音が、全樂器によって、一齊に奏されたような印象を受ける。別教が一面に鳴り響き、この章全體が別教で覆い盡くされるのである。そして、

別教の自覺が最高潮に達したところで、智儼は轉調し、「又依彌勒文、諸佛菩薩無量劫修、善財一生皆得者、依華嚴經疾得成佛」と言い、「疾得成佛」という主題に入るのである。

すなわち、「疾得成佛」の概念は、別教を最高度に強く意識したものであり、智儼がそれまでに説いた種々の成佛思想とは明らかに一線を畫するものである。ここに始めて、智儼は別教究極の成佛論を示したのであり、それは確かに一つの「極點」であった。従って、木村氏が「『華嚴經』に依りつつ新たな『疾得成佛』論を立て、その極點、あるいは原點として、『無念疾得成佛』を主張した⁴⁹」というのは、正當な評價であり、吉津氏の「この一文は『四十五知識章』の付論であり、「『華嚴經』に依りつつ新たな疾得成佛論を立て、その極點、あるいは原點としてと稱讚するほどのものではあるまい⁵⁰」というのは成立しない。

ただ、木村氏が「智儼がその最晩年に、教判的意識を離れたところ」で疾得成佛の概念を立てたというのは、吉津氏の指摘のとおり、的をはずれている。「孔目章」全體が別教の自覺の展開であるともいふべきほど、明らかに教判的發想に貫かれ、疾得成佛の説かれる「四十五知識章」では、これがクライマックスに達して、「別教」の語がまさに一面に散りばめられているにもかかわらず、なぜ、木村氏はこれを「教判意識を離れたところ」で立てられたと見たのだろうか。

推測するに、「最晩年の智儼にとっては、教學體系の確立を中心とすることは世界はあまり問題ではなくなり、無念の境位、すなわち、ことばを離れた眞理の世界への主體的徹底のみが關心事になってきていることを窺わせる⁵¹」ということから、疾得成佛に現れる「無念」という言葉にとらわれて、これを擴大解釋したことから、このような誤解が生まれたのかもしれない。しかし、智儼に興味があったのは、あくまでも「別教一乘」としての成佛論であって、單なる「無念の境位」への徹底ではない。同じ成佛といつても、聲聞や緣覺のそれではなく、あくまでも最高最奥の、すなわち毘盧舍那の海印三昧そのものである境位への徹底が模索されたのであり、それは智儼の信じた佛教の本源への徹底にほかならなかった。佛教の究極とは何かを眞摯に突き詰めようとしたがゆえに、「別教」の自覺はいよいよ痛烈なものとなったのであって、「眞理の世界への主體的徹底」とは、この自覺の深まりにほかならなかった。従って、智儼が「無念疾得成佛」というとき、それは決して別教を遮遣したものでな

く、別教という、主體的立場の自覺の上に立つた「無念」の主張なのである。では、その「別教一乘」の成佛説とは、どのようなものであったか。

八 「疾得成佛」 その一 勝身成佛

又依彌勒文、諸佛菩薩無量劫修、善財一生皆得者、依華嚴經、疾得成佛、有其五種。一、依勝身一生即得。從見聞位後一生、至離垢定後身、即成佛。二、依見聞逕生疾剋。三、依一時疾得成佛。四、依一念疾得成佛。五、依無念疾得成佛。（大正四五・五八五頁c）

「彌勒の文」というのは、「六十華嚴」に「善財、汝應發大歡喜。不久當得大果報故。無量菩薩於無數劫修菩薩行、汝今一生皆悉具得」^②とあるのを指しているが、この善財の「疾得成佛」を含めて、「華嚴經」には五種の疾得成佛の思想がある、と智儼は言う。

第一は、「勝身に依りて一生に即ち得る」というものであり、条件としては、「見聞位の後」、かつ「離垢定」を経たあとに成佛する、という。法藏の説明を借りれば、見聞位とは「此の無盡の法門を見聞して、金剛種等を成ず。性起品に説くが如し」^③であり、「離垢定」とは、「二には解行位を成ず。謂く、兜率天子等、惡道より出で已り、一生に即ち離垢三昧の（現）前を得、十地無生法忍、及び十眼十耳等の境界を得る。廣くは小相品に説くが如し」^④というように、見聞位の次の解行位に得られるものである。見聞位、解行位といった、階位を前提とした疾得成佛であることが大きな特徴であるが、智儼は、さらに、この「勝身疾得成佛」に、四種類あると言う。

一、依世界性等十世界身、輪王之子、現身成佛。如普莊嚴童子等。二者、依天子勝身、從三惡道出、生兜率天、現身成佛。三者、依閻浮提勝功德身、如善財等、現身究竟普賢之行、後生即見佛。四者、依法華經龍女之身、南方成佛。義當留惑之身、疾得成佛。(同右)

十世界というのは、入法界品に「此の娑婆世界の如く、十方の世界―世界性、世界海、世界輪、世界圓滿、世界分別、世界轉、世界蓮華、世界須彌、世界相―の中の事を知ること、亦復た是の如し⁵⁵⁾」とあるのに基づく。

智儼は、世界海をそこに住む存在の境涯の深淺によつて、三種に分けており、第一は「一切衆生形類等」の住む、いわば最底邊の世界で、第三は「佛境界」たる最高の世界、そしてその中間に位置するのが、「輪王」の住する十世界とする⁵⁶⁾。すなわち、智儼は、因位の釋迦たる普莊嚴童子を輪王の子と見て、最低と最高の中間領域である「十世界」の勝身による現身成佛の例とするのである。

同様に、「天子勝身」は、「六十華嚴」の「小相光明功德品」の兜率天子の話を目指すもので、如來の大光明に照らされることにより、「阿鼻地獄」にいる衆生でさえ、「命終れば、皆な兜率天上に生る」という。天上に生まれた諸々の「天子」たちは、そこで「天の妙音」を聞くが、その聲は、天子たちに佛法の深義を明かし、これを聞くことにより、「百千萬億那由他佛刹微塵數の諸世界の中の兜率天子は、皆な無生法忍を得たり⁵⁷⁾」とされ、さらに「若し善男子・善女人あり、聞きて信ずる者は、我れ彼に記を授く。速かに阿耨多羅三藐三菩提を成じ、一切種智を得ん⁵⁸⁾」とされる。智儼は、この兜率天子を第二の勝身による現身成佛とみなす。

第三の「勝身成佛」は、入法界品の善財童子にほかならず、第四は「華嚴經」から離れて、「法華經」の龍女を擧げている。最初に「華嚴經に依る」と言っていたにもかかわらず、あえて龍女を取り上げたのは、勝身による成佛として、典型的であると考へたことによるのだろうか、特に、「義當留惑之身、疾得成佛」と言い、これが「惑」を留めたままの、いわば我々衆生の生

身そのものによる「疾得成佛」であることが強調されているのが注目される。

【孔目章】「一乗三乘義章」にも、龍女の成佛に關して、「義當即是留惑感彼同生之身。何以故。由此等人、竝是過去多種善根故」と言い、あえて惑を留めて衆生界に同生する身であることが言及され、さらに「亦不同是變化身。何以故。由法華經引彼速成希有勝行、證其教勝。若是變化、即非希有」と言っている^⑩。佛の變化身のように、自在に變現するものであれば、話は簡単であるが、現實に生きる我々にとつて、餘り意味を持ちえない。「惑」に懊惱する人間が、その「惑」のままに、成佛できるということこそ、「希有の所行」であろう。

智儼は、「法華經」が龍女成佛を説く眞意は、そこにあると見るのであるが、それはまた、智儼の「成佛思想」における、根本的立場であつたものと思われる。いかにして、我々は、この「惑」の身のまま、速やかに成佛することが可能であるか。「四十五知識章」に、各知識の教えを概説したあと、あえて「疾得成佛」に關する説明を行なおうとするのも、こうした智儼の基本的關心による。單に「四十五知識」の教えが分かつただけでは、大した役には立たない。肝腎なのは、善財童子が「無量菩薩の無數劫に菩薩行を修した」ものを、「今ま、一生に皆な悉く具さに得た」という事實である。遠い將來ではなく、今、この身のままに、どのような「疾得成佛」が可能であるか、それこそが「一乗の行法」として、最も本質的な問題であると智儼は考えるのであり、このゆえに、これを「華嚴經」に求め、さらには「法華經」にまで求めようとするのである。

九 「疾得成佛」

その二 見聞成佛から一時成佛へ

「疾得成佛」の第二、「見聞に依り、生を廻り疾く剋する」については、次のように説明している。

依見聞逕生疾剋者、如初地中説有三時益。一、聞時益。二、修行時益。三、轉生時益。故地論云、是諸如來加護於諸菩薩。此人能聞持如是微妙法。此是聞時益。諸地淨無垢、漸次而滿足、證佛十種力、成無上菩提。此是修行時益。雖在於大海及劫盡火中、決定信無疑、必得聞此經。此是轉生時益。(同右)

「初地中説有三時益」というのは、十地品初地の偈に、「若人聞法寶、則爲諸佛護、漸次具諸地、得以成佛道。若人堪任聞、雖在於大海、及劫盡火中、必得聞此經⁶¹」とあるのを指すが、實際に「三時の益」という言葉が見えるのは、この部分を解釋した「十地論」においてである。すなわち、「次顯説法利他、有三時益。於中有三偈。三時益者、一、聞時益。二、修行時益。三、轉生時益⁶²」というのがそれで、智儼が「地論云」として引いているのは、「十地論」の偈の部分をそのまま引用したものである。要するに、「十地論」によれば、「聞時益」とは菩薩の聞持が佛の加護によることであり、「修行時益」とは漸次に十地を満たし、十力を獲得し、無上菩提を成ずることであり、「轉生時益」とは惡道善道を問わず、難處に生まれても、必ず「此經」を聞くことができることである。

ここで問題なのは、一見、これが「疾得成佛」とは何の関係もないように見えることである。それどころか、「漸次而滿足、證佛十種力、成無上菩提」というのは、「漸悟的成佛説」に見えかねない。こうしたことから、「だからこの教説は、少なくとも表面的には、「疾得成佛」説とは認めがたい。おそらく智儼は、一乘の立場においてこの漸悟的成佛説を合理化する必要がある。たために、「逕生疾剋」というあいまいな表現を用いたのである⁶³」という解釋が出てくることにもなる。しかし、それは智儼の意圖ではない。

そもそも、智儼は「疾得成佛」について考察しようとしているのであって、「華嚴經」に見られる成佛説を網羅しようとしているのではないから、明らかに漸悟と思うなら、それを収録するはずがない。「疾得成佛」に焦點を合わせたこの部分で、漸悟成佛を取り上げ、それを合理化する必要など、全く存在しないし、「逕生疾剋」についての記述が、そうした合理化になってい

るとも思われない。智儼はただ經典論書に従って、「三時の益」を強調するだけで、「漸悟的成佛説」を合理化しようなどとした氣配など、全く見られないのである。従って、智儼の意圖は、別にあると考えざるをえない。

智儼が「依見聞逕生疾剋」という一項を設け、そこに「三時の益」を説いたのは、「見聞」こそ、「疾得成佛」の鍵だと見たからである。第一の疾得成佛である「依勝身一生即得」においても、「從見聞位後一生、至離垢定後身、即成佛」として、「見聞」を経ることが絶対必要条件であったが、智儼はさらに、この「見聞」の重要性を強調しようとするのである。その教證として、「華嚴經」と「十地論」の「三時の益」を引いたのであって、重點はあくまでも「見聞」の重要性を證明することにあつた。

「漸次」ということ言うなら、第一の「勝身成佛」も漸次である。それは「見聞位」を終了することを前提とし、「離垢定」を前提としている。しかし、見聞位の後の一生で成佛できるなら、それを「疾得成佛」と呼んで問題はない、と智儼は考えている。

智儼がこの第一の「疾得成佛」に續いて、「依見聞逕生疾剋」を説き、「見聞」を強調するのは、「見聞」の徹底によって、「見聞位の後の一生」ではなく、見聞位のままに成佛するような疾得成佛の可能性を先取りしてのことである。ここでは、もはや見聞位と解行位の區別はなく、「一時」に成佛することになる。それが、第三の「一時疾得成佛」にほかならない。

三、依一時疾得成佛者、如善財童子、於知識處、一時之間、獲普賢法。(同右)

善財童子とは、まさに「見聞」の重要性を、繪に描いたように典型的に表現したものである。すなわち、「見聞」によって、善財童子の「一時疾得成佛」は可能になったのであり、「見聞」を離れて、善財童子の成佛はありえない。では、さらにこれが徹底すると、どうなるか。「見聞」における時間的・空間的廣がり、凝縮されて「一念」へと收斂し、その「一念」において、成佛が實現する。それが「一念成佛」である。

十 「疾得成佛」 その三 一念成佛

四、依一念疾得成佛者、如契普賢法、一念即成佛。此依俗諦念也。(同右)

智儼は、「一念成佛」に關して、「一乘十玄門」「五十要問答」「孔目章」のいずれにおいても論究しており、一種特別な關心を持つていたことを窺わせるが、特に「一乘十玄門」のなかで、善財童子を含めた「見聞」における時間的・空間的廣がりが一念に凝縮されることについて、智儼は次のように明らかにしている。

問、既言久修始得者、云何言一念得耶。答、言久修行善根者、即在三乘教攝。從三乘入一乘、即是一念始終具足。故經云、初發心時便成正覺。乃至具足慧身、不由他悟。譬衆流入海、纔入一滴即稱周大海無始無終。若餘江河水之深、不及入大海一滴。故即用三乘中修、三乘多劫、不及與一乘中一念。(大正四五・五一八頁a)

そして、具體例として、善財童子が擧げられ、一念における成佛の可能であることが明言される。

故下明善財從文殊所、發心求善知識、經歷一百二十城已、而不如一念得見普賢菩薩。故知得入此緣起大海、一念豈不成佛耶。(同右)

ここから、「一念成佛」について、小乘、大乘、一乘の別に論が展開されるのであるが、小乘については一念成佛は存在せず、大乘には二種類の一念成佛がある、という。

若大乘明一念成佛義者、凡有二種。一者、會緣以入實性、無多少故、明一念成佛義。如大品經一念品義是也。二者、行行既

滿、取最後念、名爲成佛。如人遠行、以後步爲到。此亦分用緣起、而明三僧祇劫修道。地前是一僧祇。初地至七地是二僧祇。八地至十地是三僧祇。然亦不定。由有一念成佛、故明知不定。(同右)

第一の「縁を會して、以て實性に入り、多少なきが故に、一念成佛の義を明す」というのは、「大品經一念品」が擧げられていることから、「一念品」の次のような箇所を指したものと思われる。

世尊、云何菩薩摩訶薩不遠離般若波羅蜜、一念中具足行六波羅蜜乃至八十隨形好。佛言、菩薩行般若波羅蜜時、所有布施不遠離般若波羅蜜、以不二相。持戒時、亦不二相。修忍辱勤精進入禪定、亦不二相。乃至八十隨形好、亦不二相。(大正八・三八七頁a)

『大品經』の説明によると、こうした「不二」が可能になるのは、「是菩薩以無相心無漏心、持戒不見是戒、乃至不見一切佛法」というように、諸法の「空」なることの自覺によるものであり、この意味で、一念のなかに六波羅蜜や八十種好といったものが具足することになる。智儼はこれを、諸法空の實性に徹したところで「一念成佛」を説くものと見るのである。

三乘大乘におけるもう一つの「一念成佛」は、階段を一段一段と登りつめ、頂上に着く最後の一段に焦點をあてて、これを「一念成佛」とするものである。いわば、ゴールに入る瞬間を捉え、これを「一念」とするのであって、そこにいたるまでには、長い道のりがありうる。

智儼によれば、この「一念成佛」説は、華嚴の法界縁起ほど完全ではないにしても、縁起的發想を用いることから、「三阿僧祇劫の修道」を説いても、それは小乗のように固定された、融通の利かないものではない。この點に關して、『五十要問答』の「五、一念成佛義」には、次のように言う。

依小乘教、世界成壞大劫、滿三阿僧祇、定得成佛。無一念成佛者。依三乘教、或一念成佛。此有二義。一、由覺理、位滿足時、唯一念故。二、會緣從實時、法性無多少長短、一成即一切成、一切成即一成故。若據一三千界、定三僧祇成佛。此依華嚴一百二十數說僧祇義。若通餘世界、亦不定三僧祇。如勝天王經說。(大正四五・五一九頁c)

【一乘十玄門】の「一念成佛」と、順序が逆になっているが、二種類を設けるのは同様である。また、小乗の成佛が固定された「三阿僧祇劫」を必須とするのに對し、三乘の一念成佛では、三阿僧祇は固定的なものではなく、經典に應じて異なる、流動的なものになる、という。【一乘十玄門】が「三阿僧祇の修道」を、十地に對應させた後、「然亦不定。由有一念成佛、故明知不定」というのは、これに對應するものである⁶⁵。

大乘における二種の「一念成佛」を説いたあと、「一乘十玄門」は、さらに一乘の「一念成佛」について、次のように言っている。

若一乘明一念成佛、如大乘取最後一念成佛、即入一乘、以後望初、初念即是成。何故。以因果相即同時應故。欲論其成者、成復成、成復成。衆生欲在後成佛者、在後復在後、在後復在後。故不思議品云、諸佛如來、非不先覺。爲衆生故、於念念中、新新斷結。亦不住學地而成正覺。故今舉一念成者、即與佛同時、位未見究竟、故復有淺深之殊。如人始出門、及與久遊他土、雖同在空中而遠近有別。是故信住等位、各各言成佛者、而復辯其淺深。此須善思之。(大正四五・五一八頁b)

一乘の一念成佛もまた、大乘のそれのように、最後の一念を捉えて「一念成佛」というのであるが、決定的な違いは、この最後の一念と初めの一念が分離したのではなく、「因果相即して同時に應ずる」という関係にあることである。初めの一念と相即するということは、また中間のあらゆる瞬間とも相即するということであるから、最後の瞬間に成佛が實現すれば、それはそのままあらゆる瞬間に成佛が實現することを意味する。「其の成ずるを論ぜんと欲さば、成じて復た成じ、成じて復た成ず」と

いう所以である。

注意しなければならないのは、こうしたことが可能なのは、「以後望初」というように、最後の一念の時點から前を見ていることによるのであって、これはいわば到達の時點、完成の地點から、前を振り返って見ると、以前のあらゆる時點、あらゆる地點が、そのまま到達點とその本質を同じくする、という點である。佛の究竟の境位、佛の「最後の一念」から見たとき、あらゆる衆生はすでに「成佛」している。出發點にある衆生も、最終地點に近い衆生も、その中間にある一切の衆生も、すべて佛の「最後の一念」と相即し、同時に應ずることによって、その場その場で「成佛」している。

ただ、これはあくまでも「以後望初」によるのであって、「成佛」とは言っても、佛の究竟位と同じだというわけではない。それは佛の究竟の視點から見た「成佛」であり、見られている修行者そのものが究竟位に達しているのではない。従って、一乘において「一念成佛」というとき、「佛と同時」であるという一面と、「位はまだ究竟していない」という一面の、兩面が付随することになる。

佛が「最後の一念」に達すると同時に、一切の衆生もまた同時に「成佛」するが、それは佛の立場から見たものであって、衆生の立場から見れば潜在態としての成佛にすぎず、「位は未だ究竟を見せず、故に復た淺深の殊あり」ということになる。従って、十信、十住などの各位において、それぞれに成佛するといっても、淺深の差別を明らかにすることが必要になる、これをよく考えよ、と智儼は結ぶ。

「一乘十玄門」における「一念成佛」は、以上のようなものであるが、「孔目章」では、「十地章」において、人天乘、小乘、漸悟乘、頓悟乘、究竟乘の五乘に分けて、成佛を論ずるなか、「一念成佛」に関する發言が散見する。すべて「漸悟乘」に集中しているのが特徴である。智儼は漸悟乘を「初廻心教門」「初教直進位」「大乘終教」の三つに分けて論じているが、「初廻心教門」では八義をあげるうち、第七の「約無分別」において、「空理一念即成其佛」と言い、「初教直進位」では七門をあげるなか、第三の「約理」において「謂眞如無分別空、一念即成其佛」と言う。さらに「大乘終教」には、十門を立てるが、このう

ち、第四から第六までが一念成佛に關するもので、次のように言っている。

四者、一念成佛。約無分別眞如故、作此說。第五、約證、以明一念成佛。於初地中、一念證故。六、於十地後、一念證果、名一念成佛。上諸一念者、所謂無念也。(大正四五・五六一頁a)

これらはすべて漸悟乘において言及されるもので、一乘の「一念成佛」を論じたものではないから、疾得成佛の一つとしての「一念成佛」と同視するわけにはいかない。ただ、「上の諸一念者、所謂無念也」として、この漸悟乘における「一念成佛」の一念と、無念とが、同視されていることは注意しなければならない。というのも、「疾得成佛」では、一念と無念とは、明確に區別され、「一念疾得成佛」の上に、さらに「無念疾得成佛」が設定されるからである。

すなわち、一乘別教の成佛説として「見聞」を鍵概念として疾得成佛を展開するなか、「見聞」の時間的・空間的廣がりとは、「一念」に收斂されることにより、「一念疾得成佛」が定立されたのであるが、智儼はこれを「此依俗諦念也」と斷じ、時空の廣がり收斂されたとは言え、いまだ「一念」という殘滓の殘るこの疾得成佛説を、俗諦の次元にあるものと判するのである。^⑦ここに、一乘別教における最終的な疾得成佛として、「無念疾得成佛」が定立されねばならぬ理由があった。

十一 「疾得成佛」 その四 無念成佛

五、無念疾得成佛者、一切法不生、一切法不滅。若能如是解、是人見眞佛故。(大正四五・五八五頁c)

「一切法不生、一切法不滅。若能如是解、是人見眞佛」というのは、「六十華嚴」の「夜摩天宮説偈品」の偈に、「一切法無

生、亦復無有滅。若能如是解、斯人親如來^⑧」とあり、また、「妙勝殿上說解品」の偈に、「一切法無生、一切法無滅。若能如是解、諸佛常現前^⑨」とあるのを踏まえたものであろうが、經文が「斯人親如來」と言い、「諸佛常現前」と言うのに對して、「是人見眞佛」と、あえて「眞」の一字を入れたのは、先の一念疾得成佛が「俗諦念によるものである」と斷じたのと、對應するものと思われる。

注意しなければならないのは、いずれの偈にも、「無念」という言葉は見られないことであり、「一念成佛」の一念の語が經文そのものに基づくのに對して、「一切法不生、一切法不滅」を「無念」と捉えるのは、智儼その人の判斷によるものである、という點である。

先に「孔目章」の「十地章」に見られる「一念成佛」においては、「上諸一念者、所謂無念也」と言い、一念と無念とは同視されていたのであるが、この一念と無念とを分離し、一乘究極の「疾得成佛」として、「無念疾得成佛」を定立するにいたったには、それなりの理由があるはずである。それは、何なのであろうか。

「一念成佛」という概念を振り返ってみると、「一乘十玄門」に見られるように、それは法界縁起による成佛論であることが分かる。相即相入、重々無盡の法界縁起を基盤として、一念に一切が包含され、一念において成佛が實現する。一念から無念へと變わることは、こうした成佛論のメカニズムに大きな影響を與えることになる。すなわち、一念という、「有」の側面に立てば、縁起の展開が可能になるが、無念という、「無」の側面に立てば、法界縁起論を援用することはできなくなる。「一切法不生、一切法不滅」で示唆される般若空觀的「無」の側面は、縁起という現象態の根底にある、一切法の自性そのもの、すなわち「法性」の次元へと踏みいることを意味するからである。つまり、「一念疾得成佛」が法界縁起の成佛論であったのに對し、「無念疾得成佛」は法界性起の成佛論となってくるのである。「性起」について、智儼は次のように言っている。

性起者、明一乘法界縁起之際、本來究竟、離於修造。何以故。以離相故。起在大解大行、離分別菩提心中、名爲起也。由是

縁起性故、説爲起。起即不起、不起者性起。廣如經文。此義是一乘。(大正四五・五八〇頁c)

性起とは、一乘法界の縁起の極限、縁起の基體が、「本來究竟」していると同時に「修造を離れた」ものであることを意味する、と智儼は言う。その理由は、「相を離れている」からである。つまり、性起は形相を超越したところで想定されており、「大解大行」でありながら、「分別を離れた菩提心中」にあることを指している⁷⁰。それは一切の形相を離れているゆえに、通常の意味での「起」ではない。この意味で、性起とはいうが、このときの「起」とは普通の感覺から言えば「不起」であり、それが性起の「起」の特徴となる(起即不起、不起者は性起)。

では、なぜわざわざ「起」というのかというと、それはこの「本來究竟、離於修造」なる「離分別菩提心」こそ、「一乘法界縁起」の根源(縁起性)であるからである。それは、一切の縁起を可能ならしめている本質にはかならず、それ自體は修造を離れ、形相を離れ、もはや「起」とは言えないが、縁起の根源であり、大解大行が發現する源泉であるゆえに、「起」と表現する。これが智儼の解釋である。

性起を説明する「本來究竟、離於修造」という表現が、無念疾得成佛の「一切法不生、一切法不滅」の別表現であることは見やすいであろう。これを「離相」というふうには、空觀的な遮詮表現で捉えなければならぬところに、縁起との大きな違いがある。縁起は、「相」を離れたものではない。むしろ、それは一切の現象そのものであり、多様な「相」そのものである。しかし、性起は、「相を離れて」いる。それは縁起の基底なのであり、「一切法不生、一切法不滅」という存在のありようそのものである。この一切法が「不生不滅」とあるという事實を言い換えたものが、「起即不起、不起者性起」という逆説にはかならない。

このように、一念成佛が縁起に基づく成佛思想であるのに對し、無念疾得成佛は縁起の極限(縁起之際)であり、縁起の基體(縁起性)である性起による成佛思想なのであるが、では、なぜ、智儼はこの性起による成佛思想を、「無念に依る」と名づけたのであろうか。

「孔目章」の「性起章」の後に、曇遷による「亡是非論」が、まるまる引用され、智儼はその最後に一言、「此れ又た性起に順ずる故に、録して之れを附す」と言う。智儼自身の性起の説明より、「亡是非論」の引用のほうが、分量から言って五、六倍はある。それをまるごと引用し、「性起に順ずる」ということから、智儼の性起思想を考える上で、「亡是非論」は決定的に重要となる。

「亡是非論」は、「夫自是非彼、美已悪人。物莫不然。以皆不然故、舉世紛紜、無自正者也」と言い、「是非」によって紛紜としている世の中の状態を、どうすれば解消できるか、「是非」による混乱の生ずる状態の分析を通じて、明らかにしようとする。そして、十の場合に分けて、その原因分析を行なったあと、結論として、次のように言う。

然其所上、已存於心、亦未免於累也。將欲不累、莫若無心。以無心故、誰謂爲是非。是非亡矣、彼我隨喪、彼我喪故、得失亦無也。不然於然、不可於可、爾乃任放無爲、逍遙累外耳。（大正四五・五八一頁b）

「亡是非論」は、「是非」による混乱は、心がある限り起こるのであって、紛糾を解消するためには、結局、「無心」であるほかはない、という。「無心」であれば、「是非」を云々する主體そのものが消え、是非も、彼我也、得失も、要するに、一切の對立的な價值範疇が消失する。そのとき、固定的なものごとを捉えることなく、分離對立する世界から解放され、自由自在の境地に遊ぶことができる。これが「亡是非論」の結論であるが、智儼は、なぜ、これが「性起に順ずるもの」だと言うのであるか。

智儼は、「搜玄記」で性起を説明するなか、「性者體、起者現在心地耳。此即會其起相、入實相也」と言っている。すなわち、心に現在するもの、一切の現象相を、その本源である實相へと會入させることが、性起であると言うのである。「亡是非論」もまた、是非に分斷された現象の世界を、「心」に原因があると捉え、さらに相對的範疇を離れた「類外」の世界へと超出するこ

とを教える。兩者の類同性は、すでに明らかであろう。

『亡是非論』の特徴は、この超出を實現するには、「無心」によるしかない、という點であり、智儼自身、これが「性起に順ずるもの」であると言っていることから、「其の起相を會して、實相に入る」という性起を實現する上で、「無心」というものが、決定的に重要な鍵概念となるのは必然の結果であった。性起による成佛論を、「無念に依る」と名づけたのは、畢竟、そのためにほかならない。無心が無念となったのは、一念成佛との関連のためである。つまり、法界縁起による成佛論である一念成佛が、「一念」を鍵概念として成立しているのに對應して、『亡是非論』に説く「無心」を、一念に相應する形で定立したのが「無念」にほかならない。

かくして、智儼の一乘別教における成佛論は、「無念疾得成佛」において究竟する。それは、從來の法界縁起に基づく「一念成佛」とは、明らかに一線を書いた、全く新しい構想によるものであり、確かに智儼の成佛思想の展開における一つの極點であると同時に、性起的成佛論という、新しい成佛思想の第一歩でもあったのである。