

①智儼は、『孔目章』卷四「融會三乘決顯明一乘之妙趣」において、同別二教の定義を與えるなか、「前徳、已に通別二教を述ぶるも、未だ釋相を見ず。今ま、理を以て求むるに、通と同との義は、別趣なし」と言い、「前徳」の通別二教を踏まえて同別二教を展開していることを明らかにしている。この「前徳」については智顛を指すとす説のほか、いくつかの異説がある。註⑩参照。

②木村清孝『初期中國華嚴思想の研究』（春秋社、昭和五二年）に言う、「例えば、作佛（成佛）について、…（中略）…基本的には小乗・三乘始教・三乘終教・一乘の四教の教判が用いられ、その上で『華嚴經』が一乘の徹底した一切成佛を説示するものとされていることは間違いない。なお、この四教の教判がなぜ用いられるようになったかという點では、その背景として、玄奘の新譯佛敎の成立という事實を見逃すことはできないようである。というのは、『五十要問答』において『三乘始教』（三乘初教）に配される經論には、明確に、玄奘や基がもつとも重用する『成唯識論』などの新譯の唯識論書が入っているからである。筆者には、新譯の諸經論、ないしそれをよりどころとする玄奘・基の法相敎學をどう位置づけるかという問題が、智儼に『三乘』を二分させ、四教教判を形成させる大きな推進力となったように思われる」（四三五頁）。

木村博士は言及されていないが、すでに、坂本幸男『華嚴敎學の研究』（平樂寺書店、昭和三一年）に、同様の指摘が明確になされている。「即ち智儼は玄奘に依つて傳えられた唯識説をば、大乘初教或は大乘始教との判定を下したのである。抑々も華嚴學に於て小乘教・大乘始教（或は初教）・大乘終教（或は熟教）・大乘頓教・一乘圓教の所謂、小始終頓圓の五教の教判が創説されたのは寔に智儼に於てであるが、併し、それも玄奘によつて唯識説が傳えられてから後のことに屬する。即ち智儼の二十七歳の時の著作と傳えらるる『搜玄記』に於ては慧光の漸頓圓の三教判が用いられ、未だ五教判は現れて居らず、成唯識論の翻譯後に著わされた『五十要問答』に於て始めて大乘初教等の言葉が現れ、眞に五教判としてその確立を見るに至ったのは、これよりも更に數年後、即ち紀元六六三年以後の作たる『孔目章』に來つてからのことである。従つて、一面から考へると華嚴の五教判がその成立を見るに至った主なる理由は、玄奘によつて傳えられた唯識説に對して、全佛敎學體系中に於ける如何なる地位を與へべきかという問題を解決せんとした結果であると見なすことができようと思う」（四〇二頁）。

③前出『初期中國華嚴思想の研究』四三八頁。

④前出『華嚴教學の研究』に、玄奘と智儼の事蹟の對應表が挙げられ(三九八頁)、  
「右の表によっても明らかなく、玄奘歸朝後に草せられた智儼の著書にして現存するものは、『五十要問答』二卷と『孔目章』四卷と『金剛般若經略疏』二卷との三部のみである」(四〇〇頁)とする。

⑤前出『初期中國華嚴思想の研究』四四〇頁。

⑥「なお、日本の凝然は、上の共教・不共教の二教判は『大智度論』の二種般若説、つまり、般若波羅蜜有二種。一者、與聲聞菩薩諸天共説。二者、但與十住具足菩薩説。

という考え方に源を持つものであろうと推測している。筆者も、この見解に對してとくに異論はない」(前出『初期中國華嚴思想の研究』四三九頁)。

⑦智儼における共不共と同別の同視という事實から、木村氏の次の説は成立しないことになる。「筆者は、『搜玄記』の同別二教から『五十要問答』の共・不共の二教へ、そしてさらに『孔目章』の同別二教へという展開には、智儼の宗教的立場そのものの辯證法的發展とも稱すべきものの反映という一面が存するのではないかと考えている」(前出『初期中國華嚴思想の研究』四四〇頁)。

『搜玄記』にもまた共不共の語が見られ、それが同別と同じ意味で使われていることについては、吉津宜英『華嚴一乘思想の研究』(大東出版社、一九九一年、五三―五七頁)に指摘されている。

⑧前出『初期中國華嚴思想の研究』四三八、四三九頁。

⑨「四十八、普敬認惡義」の後半で佛性を論ずるなか、次のように同教別教の語が使われている。

此佛性論初約小乘及廻心初教説。若後破執成正義、即是終教、即一切衆生皆有佛性。依二空所顯真如是也。大乘涅槃經四句佛性者、非小乘義中及初廻心人作四句義。即是頓教終教佛性、及大般涅槃、仍非一乘別教義也。…(中略)…此中所明如來藏佛性、雖約諸義差別不同、皆是同教一乘義也。(大正四五・五三四頁b、c)

⑩大正四五・五三三頁a。

⑪註⑧参照。

⑫大正四五・五六頁 a。

⑬同右。

⑭同右。

⑮高峯了州『華嚴孔目章解説』（南都佛教研會、昭和三九年、二一九頁）によると、少なくとも次の三つの読みがある。

「又會の義は多種の法門別に隨つて一義を取るには同じからず」（芳英）

「又義の不同を會し多種の法門別に隨つて一義を取る」（秀存）

「又會の義は多種の法門には同じからず別に隨つて一を取る義は」（雲溪）

木村氏の読みは、また、これらとは異なっている（前出『初期中國華嚴思想の研究』四三九頁）。その返り點に従つて讀めば、「又た義を會すること同じからず、多種の法門、別に隨つて一義を取る」となる。後半は秀存と同じであるが、前半が異なる。木村氏の読みがどのような意味になるのか、この部分に關する説明が全くないので、判然としない。

⑯前出『華嚴孔目章解説』（二二〇頁）は、壽靈の『五教章指事』では智顛の通別二教とし、雲溪の『孔目章會録』では慧觀の五時教判によるものとする説を擧げるほか、著者自身の説として、「一乘十玄門」の一部を引き、この前徳を杜順を指すものと解している。

⑰前出『華嚴孔目章解説』一二二頁。

⑱大正四五・五五八頁 c。

⑲大正四五・五五五頁 b。

⑳大正四五・五六〇頁 b。

㉑大正四五・五六〇頁 a。

㉒大正四五・五五〇頁 a。

㉓同右。

㉔ここで取り上げるのは、「但明初發心入道之法」であると言ひ、眞如觀、通觀、唯識觀、空觀、無相觀、佛性觀、如來藏觀、壁觀、盲觀、苦無常觀、無我觀、數息觀、不淨觀、骨觀、一切處觀、八勝處觀、八解脱觀、一切入觀を擧げる。そのあと、「竝於修道初門、隨病施設、

據病而言、不得一定。何以故。爲病不定故。此等觀法、在於三乘小乘、分有一乘見聞」と言っている（大正四五・五五九頁a、b）。  
②觀法に關して、『五十要問答』「四十六、唯識略觀義」（大正四五・五三二頁a）に、非常に具體的な記述が見られるのが注目される。ここでは、次のように言う。

觀を習わんと欲する者は、先に二知識に近づけ。一には行知識、二には解知識なり。其の靜處に依り、自身を隨所に相應させ、戒を持すること清淨にして、至心に懺悔し、十方の佛、一切の賢聖、及び善神王の加被を請ひ已れば、身は結跏趺坐し、左手は右手の上に置き、正しく其の身を端し、閉目調息し、舌を以て上齶に約し、正心もて縁に住まれ。

所現の境相は自心の作と知り、分別して隨息すれば、其の心は即ち住まらん。縱使い未だ住まらざるも、初作は調習せざるを以てなり。月日を経れば、其の心は則ち止まり、次で連して定を成ぜん。是れ其の方便なり。

若し魔事の相の起ることあれば、則ち道場に就いて、行道を悔過せよ。魔事は漸く軽くならん。所有る諸疑は、時に臨んで消息せよ。解知識に對して其の魔事を決せよ。心、但し相を絶しめんと欲さば、皆な須らく策勸すべし。必ず成ずること、疑わざれ。懈怠すれば則ち成辯することなし。煩惱の減少するは、是れ觀成ずるの相なり。

此れ一乘及び三乗教に通ず。初めは三乘に順じ、後は一乘に順ず。後に熟すれば主伴を具足する故なり。

豫備的準備から、實際の坐禪の仕方、さらには障害（魔事）が起ったときの對處の方法に至るまで、簡潔な表現の中に、實に具體的に觀行の次第を説いていることが分かる。しかも、この觀法は、「熟する」ことによつて、主伴を具足した一乘の世界を把握することができる、とされている。また、「四十七、空觀義」では、身・口・意、身業・口業・意業、それに佛・法・僧・戒の十法によつて、空觀を修ずることが述べられている。そこでは、「所用の威儀は並びに前の唯識觀に説くが如し」と言い、唯識觀と空觀の相違については、「止觀の成ずるに據らば、一種にして相似たり。今ま、方便境界に據りて言を爲す故に差別あり。此れ等の觀は是れ止觀の體なり」とする。従つて、唯識觀と空觀とは、外的な方法の上での違いはあるが、それによつて達成される境涯に關しては、本質的に同じものであり、唯識觀が「熟する」ことによつて一乘に順じたように、空觀についてもまた、「若し空方便を窮めれば、一乘は究竟す」とされる。

こうした具體的な觀行の記述や注意の仕方を見ると、智儼自身、何らかの形で、こうした實踐を行なつた經驗があるように思われ、そうした經驗を通じて、最終的に「通觀」を別教の觀法として、最もふさわしいものと判断したように思われる。

②6 吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』（大東出版社、昭和六〇年、七五頁）。

そもそも、吉津氏の発言は、木村氏が智儼の「疾得成佛」を論じて、「だが、こうした問題よりも一層重要なことは、智儼がその最晩年に、教判的意識を離れたところで『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』を主張したという事實そのものである。なぜなら、このことは、最晩年の智儼にとつては、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、無念の境地、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からである」（前出『初期中國華嚴思想の研究』五九三頁）と言ったことに對する反論として提出されたものである。

吉津氏は、智儼の「疾得成佛」の概念が「教判的意識を離れたところ」で構想されたものではないと反論し、返す刀で「しかも、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」とする。

なるほど、本論でも注意したように、「四十五知識章」は、別教という言葉が特に強調される特異な部分であり、木村氏の「教判的意識を離れたところ」で構想されたというのが正しくないのは、吉津氏の指摘されるとおりである。しかし、この部分を「付論」と見ることは、この章全體の構造を正しく理解したとは言えず、従つて、そのあとに續く木村氏への批判も再検討される必要がある。結論を先取りして言うなら、「四十五知識章」における「疾得成佛」の概念は、特筆すべき思想であり、この點では、木村氏の評價のほうが正當である。

②7 大正四五・五一九頁c。

②8 同右。

②9 大正四五・五二〇頁c。

③0 同右。

③1 大正四五・五二二頁a。

③2 前出『華嚴禪の思想史的研究』七六頁。

③3 大正四五卷の五三八頁b、五三八頁c、五三九頁b、五四九頁c、五五〇頁b、五五〇頁c、五五一頁c、五五二頁b、五五三頁c、五五五頁b、五五六頁c、五六三頁b、五六五頁b、五六六頁c、五六七頁a、五六七頁b、五六八頁b、五六八頁c、五六九頁b、五七二頁

a、五七三頁b、五七四頁b、五八一頁c、五八二頁b、五八三頁a、五八三頁b、五八四頁bなどに見える。

吉津氏の「所目」に關する考察は、前出『華嚴一乘思想の研究』六六頁―七四頁參照。

③4 大正四五・四八〇頁a。

③5 大正七二・三五五頁a。

③6 「六神通章」。大正四五・五六七頁b。

③7 「八萬四千法門章」。大正四五・五六九頁b。

③8 「煩惱行使用稠林章」。大正四五・五七二頁a。

③9 「根行稠林章」。大正四五・五七三頁b。

④0 「習氣稠林章」。大正四五・五七四頁b。

④1 「見聞供養福分章」。大正四五・五八一頁c。

④2 「第七會離世間品明智章」。大正四五・五八二頁b。

④3 「菩薩章」。大正四五・五八三頁b。

④4 「賢聖善知識章」。大正四五・五八四頁b。

④5 大正四五・五三八頁b。

④6 同右。

④7 同右。

「上件の法門」が圓教を指すことは明らかであるが、「頓屬其上分本教義」の部分については、『華嚴孔目章解説』によると、少なくとも二とおりの読みがある(二三頁)。一つは、「其上分本教の義に屬す」であり、もう一つは「頓は其上に屬し、分に本教の義なり」あるいは「頓は其上に屬し、本教の義を分つ」という読みである。いずれを取るかで、「頓」の持つ意味の重要性が大きく變わるから、どちらでもよいというわけにいかない。

吉津氏は、前者の読みを採り、その理由を、「『上分本教』とは『搜玄記』の圓教の定義「上達分の佛境に階れる者の爲に、解脱究竟の法

門を説く、佛事を満足するが故に圓と名づく」（大正三五・一四頁中）の中の「上達分」に對應し、三教相成の項に、「始め道樹に於て、諸の大行の爲に、一往に直に宗本の致を陳ぶ。方廣法輪は其の趣淵玄にして、更に由藉無し、之れを以て頓と爲す。」（一五頁下）とある『宗本之致』とも呼應すると思われる」とする（前出『華嚴禪の思想史的研究』二二頁）。

しかし、『搜玄記』という智儼の非常に若い時期の作品を、そのまま最晩年の『孔目章』の解釋に適應することは、慎重を期さねばならぬことである。特に、智儼の場合、『搜玄記』と『孔目章』の間には、玄奘の新佛敎の展開という、極めて大きな思想的事件が介在しており、智儼自身の思想的變化ないし深化には著しいものがあるから、兩者を單純に結合することは、場合によっては全く不適當である。

今の場合、「頓」と「圓」との関係が問題なのであるが、これについて、智儼はさまざまに考察を重ね、明らかに變化のあとが認められることから、『搜玄記』の文言を『孔目章』のそれに當てはめて解釋しようとすることは適當でない。そういう方向で判斷するのではなく、『孔目章』に見られる「頓」と「圓」との関係に對する智儼の考えを踏まえて、いずれの讀みが適當か、決定すべきであろう。

結論から言うと、『孔目章』においては、一乘ないし圓敎と、頓敎とを區別するのが基本的傾向となっている。もともと、『孔目章』は同別、特に別敎の意識を前面に出したものであるから、頓敎を含めて、圓敎以外の一切の諸敎と峻別する傾向が強い。次に具體的な文言によつて、これを示そう。

『五十要問答』では小乘・三乘・一乘の區別が基本となっており、頓敎という語はほとんど見られないが、最後に近い「四十八、普敬認惡義」には「大乘涅槃經四句佛性者、非小乘義中及初迴心人。作四句義即是頓敎終敎佛性及大般涅槃。仍非一乘別敎義也」と言い、すでに頓敎を別敎と峻別しようとする傾向が見え始めているが、『孔目章』ではこれが徹底して貫かれる。

四、無名之敎顯無名之義。義當在頓敎位中一實三昧說也。五、有名之敎說有名之義、無名之敎顯無名之義。當在圓敎位中見聞處說。有名之敎顯有名之義、有名之敎顯無名之義、無名之敎顯無名之義。此約圓敎處說。爲攝義無盡故。（「顯敎分齊義」、五三七頁a）

一、人天共一。二、聲聞緣覺共爲第二。三、始終漸敎共爲第三。四、頓敎獨一。五、一乘獨一。（「一乘三乘義章」、五三七頁b）  
若約頓敎、即一切行位皆不可說。以無相故。此據三乘方便說。若依一乘圓通之敎、由義自在總別相成。故無前後始終淺深近遠等別。

（「一乘三乘義章」、五三七頁c）

若約頓敎、即不可說。若約一乘、即如前。（「十八界章」、五四二頁c）

若修菩薩道、爲廻聲聞、初教許行。爲引初教、終教許行。爲引漸教、頓教許行。爲引頓教、圓教許行。（「凡聖行法分齊不同義章」、五四八頁b）

終教即如、頓教不可說。一乘之義、如不思議法品那羅延幢等力可知。（「十力章」、五四八頁c）

若依頓教如則不可說。若約一乘、六波羅蜜皆有十門。（「六波羅蜜章」、五四八頁c）

四、頓教菩薩所學。五、一乘普賢解行見聞等所學。（「三寶章」、五五三頁b）

一乘真如者、有二種門。一、別教門。二、同教門。……二者三乘真如、復有二門。一、頓教門。二、漸教門。（「真如章」、五五八頁c）

頓教所爲爲一、謂頓悟乘。一乘爲一、謂究竟乘。（「十地章」、五六〇頁b）

第四約頓教明者、唯一門。所謂無相。……第五約一乘義者、十信終心、乃至十解位十行十迴向十地佛地、一切皆成佛。（「十地章」、

五六一頁a）

頓教不說斷。圓教一斷一切斷。（「轉依章」、五六二頁b）

若約頓教、一切不可說。若約圓教、如前事成。（「五怖畏章」、五六三頁a）

終教即如。頓教亦同。如上來諸義、爲一乘目、即是一乘。若據別教、即有十通。（「六神通章」、五六七頁b）

若約頓教即不可說。圓教即六位得。（「滅盡定章」、五六六頁a）

若頓教義即不可說。若一乘義即無盡劫。（「時劫」、五七六頁b）

頓教唯互爲因。圓教一切因。（「往生義」、五七七頁a）

若約頓教及圓教、在信位終心自分已還、是所爲位。頓教及圓教、雖無相遲疾異、而約終教辨。（「往生義」五七七頁b）

若依頓教、一切不可說。離分別故。若一乘住處、隨方自在、無二無別、如其法界。（「住處章」、五七八頁a）

若依頓教、一切不可說、契同一理觀。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。（「菩薩章」、五八三頁b）

若約頓教、無迴不迴。若約別教、如前所說。（「迴心章」、五八三頁c）

以上、『孔目章』に見られる「頓教」の用例をほぼ網羅したのであるが、「往生義」で往生人位の分齊に關して、頓教と圓教とが同視されているのが唯一の例外で、全體として、一貫して一乘ないし圓教・別教と、頓教との相違の明示に焦點が置かれていることは明らかである。



『搜玄記』では『華嚴經』を頓圓二教の攝とし（大正三五・一三頁c）、「頓悟與一乘何別」という設問に對しても「此亦不定。或不別。或約智與教別。又一淺一深也」と言い、頓圓二教の區別をあえて明確にしようとせず、むしろ兩者の區分を曖昧なままに、『華嚴經』の兩面と見ようとしている。

これは、吉津氏が根據の一つとした「謂、始於道樹、爲諸大行、一往直陳宗本之致。方廣法輪、其趣淵玄、更無由藉。以之爲頓」という「頓教」の評価に直結しているが、木村氏が指摘するように、そもそもこの一文は、智儼が『華嚴經』の奧義に開眼する重要な契機となつた慧光の思想を、そのまま繼承したものである（前出『初期中國華嚴思想の研究』八六頁、四三二頁）。つまり、慧光の『華嚴經疏』の強い影響のもとに、二十七歳の若い智儼が書き綴つたのが『搜玄記』にほかならず、そこにおける頓圓の概念と、玄奘の唯識思想を批判的に受容しつつ練り上げられた、最晩年（六十二歳以降）の『孔目章』における頓圓の概念とは、右に引用した諸例が示すように、明らかに異なつていたのである。『搜玄記』では頓圓二教は渾然としており、「頓」には「圓」に匹敵するような重い意味が付されていたのであるが、『孔目章』になると、頓圓二教をあらゆる場面で峻別しようとする。それは、別教の自覺が強まってきたことによる必然の結果であり、華嚴教についても、頓圓ではなく、同別二門からなる純粹な圓教として把握される。

また、「所目」という用語の多用が物語るように、『孔目章』では圓教を本源として、一切の教が展開するという發想が非常に強く、「本教」とはこの本源である圓教を指すと見なければならぬから、「頓屬其上分本教義」は、「頓は其の上分本教の義に屬す」ではなく、「頓は其の上に屬し、分には本教の義なり」と讀むべきであることが分かる。前者の讀みでは、本教たる圓教と頓教とが同視されてしまうことになるが、すでに明らかのように、『孔目章』の性格として、それはありえないからである。

④8 前出『華嚴孔目章解説』一五頁。

④9 前出『初期中國華嚴思想の研究』五九三頁。

⑤0 前出『華嚴禪の思想史的研究』七五頁。

⑤1 前出『初期中國華嚴思想の研究』五九三頁。

⑤2 大正九・七七三頁 a。

⑤3 大正四五・四八九頁 c。

⑤4 同右。

⑤5 大正九・七五六頁b。

⑤6 『孔目章』卷一「十世界章」、大正四五・五三九頁a。

⑤7 大正九・六〇五頁a。

⑤8 同六〇六頁a。

⑤9 同六〇六頁c。

⑥0 大正四五・五三七頁c。

⑥1 大正九・五四四頁a。

⑥2 大正二六・一三二頁a。

⑥3 前出『初期中國華嚴思想の研究』五九一頁。

⑥4 『一乘十玄門』が智儼の眞撰であるかどうかについては、研究者の間で意見が分かれている。なかでも、吉津氏は前出『華嚴一乘思想の研究』において、これを僞撰と断定し、「この文献によって智儼の思想を語ることは中止しなければならないと思う」（三七頁）とまで言われるが、その論證には問題がある。吉津氏が僞撰とするのは、「同別二教の缺如」（三三二頁）と、「『搜玄記』の法界縁起説と『十玄門』におけるそれとの相違」（同）という、二つの理由による。

後者については、「すでに木村博士自身が認められているように」と言い、注の五として、木村氏の『初期中國華嚴思想の研究』から二つの部分、すなわち「前節に論じたごとく、『搜玄記』においては、縁起的なあり方の全體が『法界縁起』と名づけられていた。ところが『搜玄記』とさほど違わない時期に著わされたと思われる『一乘十玄門』には、これとは別の觀點に立つ『法界縁起』が述べられる」（五二三頁）、及び「この『法界縁起』が『搜玄記』の『法界縁起』と異なり、縁起の眞相を直接提示する一乗の縁起、『自體』すなわち眞實そのものの縁起という意味であることが知られるであろう」（五二四頁）という文章を引き、「私はこの木村博士の兩書に見られる法界縁起の把握の仕方の相違の指摘に賛成する」と言う。

しかし、木村氏は、同書において、相違があるとするだけでなく、「ところで、『自體縁起』ないし『自體因果』ということとは、『搜玄記』

にも説かれている」(五二四頁)と言ひ、具體的な例を挙げたあと、「以上のことから、『自體縁起』としての法界縁起思想の核となるものは、『搜玄記』にも現れていると考えられる」(五二五頁)として、これを『搜玄記』と『一乘十玄門』の矛盾對立とは見ていない。従つて、木村氏の指摘する相違をもつて、これを智儼の著作でないと思ふことはできない。

この後者の理由に關して、吉津氏は「私自身も既に若干の意見を述べたことがある」とし、『華嚴禪の思想史的研究』の四九から五一頁を指示されるが、そこでは「『一乘十玄門』の縁起説は、智儼の教判である頓漸圓の規定も受けず、また同別二教の網格からも外れたものといふ他はない」というように、教判的な理由による。従つて、これは第一の理由である「同別二教の缺如」と重なり、その内容を検討することにより、自ずから結論がでるので、次に第一の理由に關する吉津氏の論證に移ろう。

吉津氏は、「今回明確に『十玄門』を偽撰といいきる根據は同別二教の缺如に由る」(三二二頁)とし、『搜玄記』『五十要問答』『孔目章』が同別二教の意識で貫かれているのは明らかだからとして、『金剛般若經略疏』においてこれを論證することを試みられる。そこで『略疏』より、次の二つの文章が引用される。

第二に藏攝分齊とは三有り。一には一乘に約し、二には三乘に約し、三には自部に約す。此の經の所爲の名は小乘に同す。所有の法門は主伴具せず、所述の文義も唯だ一法のみに局り、唯だ理門のみを説きて、其の解行を遂ぐ。此を以て驗と爲すに、即ち一乘には非ず。若し所流に従わば皆な一に依りて起る。(大正三三・三三九頁a)

第二に能詮の教體とは、若し一乘に約さば唯識眞如を以て體と爲す。分別智を以て知るべからざる故に。若し三乘に約さば二義あり。一には小乘の教えに同じ、二には一乘の教えに同す。具には經論の如し。(同・二三九頁b)

兩者とも、同教という言葉も別教という言葉も見えないが、前者は「所流」、後者は「同す」ということをもつて、吉津氏は「明確に同別二教の視點を導入していることがわかる」(三四頁)とされる。これに對して、「『十玄門』における一乘義はいわば同教一乘を前提としない」ものであり、「とうてい智儼のものとは考えられない」とする(三五頁)。「同教の側面の見出せないものが智儼教學といえようか。智儼の教學の特色はどちらかといえれば同教の所に發揮されているといつてもよい程なのである」(同)というのが、その根據であるが、しかし、この論法には問題がある。『搜玄記』『五十要問答』『孔目章』と『一乘十玄門』は、そもそも非常に性格の異なる著述であることが、考慮に入れられてないからである。

『搜玄記』は華嚴の全般的な注釋書であり、『五十要問答』『孔目章』は、適宜に主題を選択しながら、それら個別のテーマに關して論述したものである。従つて、『搜玄記』は『華嚴經』全般に現れる無数のテーマに對應する性格を持つてゐるし、『五十要問答』『孔目章』もまた、小乘・三乘・一乘にわたる廣範な主題を扱つてゐる。これに對し、『一乘十玄門』は、冒頭に「明一乘緣起自體法界義者、不同大乘二乘緣起但能離執常斷諸過等」（大正四五・五一四頁a）ということから明らかなように、別教一乘の法界緣起を開顯することを目的とした專論であり、そのテーマは一つに限定されたものである。つまり、分量的には多少の相違があるが、内容的には『五十要問答』や『孔目章』における一章に相當するものにほかならない。

吉津氏が「智儼の教學の特色はどちらかといえば同教の所に發揮されてゐるといつてもよい程なのである」と言うのは、『搜玄記』『五十要問答』『孔目章』といった著作によるものであるが、これらの著作にしても、その一章一章を個別に見るなら、そのすべてにおいて、必ずしも同別二教が説かれてゐるわけではない。ましてや、全章において、特に同教が強調されてはいない。それは扱われてゐる主題によるのであつて、主題によつては、別教的側面が強調されることもあるし、全く教判的なものが現れないこともある。

同様に、『一乘十玄門』は、本來、別教一乘の緣起論を主題としたものであるから、それは他の諸教には同じさせようがなく、同教的側面は存在しえないことは當然のことである。従つて、「『十玄門』における一乘義はいわば同教一乘を前提としない、あえてまたこの文獻が用いていない用語を導入すれば別教一乘の側面だけで構成されており、とうてい智儼のものとは考えられない」（三五頁）というのは成立しない。

全體としての『五十要問答』や『孔目章』が「同別二教に貫かれたもの」であることに異存はないにしても、それをもつて、個別の一章一章がすべて「同別二教」を備えてゐるはずだと推斷したり、「同教が説かれていなければならぬ」と斷定することが誤りであるように、内容的に見て、これらの著作の一章分に相當する『一乘十玄門』に對して、吉津氏の論法を適用することはできないのである。

同じ事情は、經典の扱いに關しても言えることである。吉津氏は、「『五十要問答』や『孔目章』をみると、全編にわたつて『華嚴經』と他の經論との間の教判的線引き（分齊）に努力してゐるのを見る。このような分齊の努力は『十玄門』には二分も見出せない。とうてい、『十玄門』の著者が『五十要問答』や『孔目章』のそれと同一ではありえないことは明白である」（三六頁）と言うが、『孔目章』『四十五知識章』では、徹底的に別教を強調したあと、五種の疾得成佛を説き、そのうち第一の「依勝身一生即得」なる疾得成佛について四つあ

るとするなか、一から三までは『華嚴經』の例によりながら、四に關しては、「四者依法華經龍女之身」（大正四五・五八五頁c）云々と  
言い、何らの「教判的線引き」もなしに、『法華經』を引用している。

従つて、「全編にわたつて『華嚴經』と他の經論との間の教判的線引き（分齊）に努力しているのを見る」というのは言いすぎであつて、  
これもまた箇々の章の主題によるのである。智儼が、いつでも、必ず、「『華嚴經』と他の經論との線引き」を行なうわけではないことか  
ら、これをもつて「とうてい、『十玄門』の著者が『五十要問答』や『孔目章』のそれと同一ではありえないことは明白である」と論ずる  
ことはできない。

以上、吉津氏の最大の根據とされる「同別二教の缺如」が、なんら僞撰説の根據となりえないことから、「『十玄門』は法藏以後の誰かに  
よる僞撰であり、この文獻によつて智儼の思想を語ることは中止しなければいけないと思ふ」という説にも同意できない。この書に關して  
は、智儼の思想を踏まえつつ、後人の手が加わつたものと見る説が、現在のところ、最も妥當であると思われる。

⑥⑤前出『初期中國華嚴思想の研究』（五八二頁）では、「然亦不定由有<sup>二</sup>一念成佛<sup>一</sup>。故明知、不定」と讀み、「このように大乘も、法界緣起の  
眞實を部分的に踏まえているために、一念成佛の教説をもたないわけではない。しかしながら三乗は、同時に三阿僧祇劫にわたる修道を説  
く。智儼が大乘の一念成佛を『不定』とする理由は、ここに存するのである」とするが、この讀みでは、大乘には「一念成佛」の存在その  
ものが曖昧である、と智儼が見ていることになる。しかし、『五十要問答』との對比で明らかにしたように、「不定」なのは「三阿僧祇劫  
の修道」という概念であつて、一念成佛説そのものが「不定」なのではない。逆に、大乘には一念成佛説があるからこそ、小乗のような固  
定的な「三阿僧祇劫の修道」といつたものが成立しえず、「不定」となるのであつて、この場合、大乘に「一念成佛」が存在することは、  
確定的な大前提にはかならない。

⑥⑥大正四五・五六〇頁c。

⑥⑦前出『華嚴孔目章解説』によれば（二二七頁）、幻城は「此一語正しくは一念疾得の分齊を判じ兼ねては上來所擧の種々の成佛も亦自ら俗  
諦中の所談なりとししめる言なり」とし、雲溪も同様の解釋をしているという。一念疾得成佛を含めて、その前の疾得成佛説はすべて俗諦  
とするものであり、眞諦としては無念疾得成佛のみとする解釋であるが、本論でも同じ見解を取る。

⑥⑧大正九・四六四頁b。

⑥9 大正九・四四二頁b。

⑦0 『搜玄記』四「寶王如來性起品」には、「仍起在大解大行大見聞心中」と言っている。従って、「大解大行、分別を離れた眞實の菩提心中にある」(前出『初期中國華嚴思想の研究』五五六頁)と言うのは、誤りであろう。分別は離れるが、大解大行を離れるのではないからである。