

中国華嚴思想における唯識思想の解釈 —法蔵の三性説を中心に—

吉 村 誠*

(日本 駒澤大学)

一、序 言

唐の法蔵(643-712)は、『華嚴一乗教義分齊章』(以下『華嚴五教章』と略称する)や『華嚴経探玄記』を著して華嚴教学を大成した。その教学には、華嚴学派の智儼(602-668)や義湘(625-702)の思想の継承・発展がみられるとともに、唯識・三論・天台など諸学派の思想の摂取・超克がみられる。小稿では、『華嚴五教章』の義理分齊にある三性同異義をとりあげ、法蔵が唯識学派の教学を摂取・超克した論理について考察するものである¹。

『華嚴五教章』の義理分齊は、三性同異義、縁起因門六義、十玄縁起無礙法門義、六相円融義の四義からなる。そのうち前二者の三性と六義は、唯識の観念に由来するものであるが、ここでは華嚴の立場から解釈され、新たな意味が与えられている。三性については、三性同異義の三性直説において²、次のように定義されている。

前中三性、各有二義。眞中二義者、一不變義、二隨縁義。依他二義者、一似有義、二無性義。所執中二義者、一情有義、二理無義。／由眞中不變、依他無性、所執理無、由此三義故、三性一際、同無異也。此則不壞末而常本也。『〔維摩〕經』云。「衆生即涅槃。不復更滅也。」／又約眞如隨縁、依他似有、所執情有、由此三義亦無異也。此則不動本而常末也。『〔不増不減〕

*駒澤大学仏教学部教授。

經』云。「法身流轉五道。名曰衆生也。」／即由此三義與前三義、是不一門也。是故、眞該妄末、妄徹眞源、性相通融、無障無礙。³

すなわち、三性にはそれぞれ二義がある。円成実性（真如）には不変と随縁、依他起性には無性と似有、遍計所執性には理無と情有がある。それぞれの前者（不変・無性・理無）と後者（随縁・似有・情有）は同義であり、三性は融通して本末・真妄・性相の関係にあるという。これを図示すれば次のようになるであろう。



これに対し、唯識学派では『成唯識論』に基づいて、三性のうち遍計所執性を妄有、依他起性を仮有、円成実性を妙有とし、それぞれに三無性をたて相無性を理無、生無性を実無、勝義無性を真空とする。また、三性の有と三無性の空により有空中道が顕示されると説く。これを図示すれば次のようになるであろう。



これらを比較すると、法蔵の三性説は、三性の中に唯識学派の三性（有）と三無性（空）を統合し、本末などの新たな解釈を加えたものであることが分かる。その解釈はどのような論理でなされているのか、以下、円成実性・依他起性・遍計所執性のそれぞれについて検証することにした。

二、円成実性——真如隨縁と真如凝然

先ず、円成実性（真如）に不変と隨縁の二義があることについては、三性直説において次のように解説されている。

且如圓成、雖復隨縁成於染淨、而恒不失自性清淨、祇由不失自性清淨故、能隨縁成染淨也。／猶如明鏡現於染淨。雖現染淨、而恒不失鏡之明淨。祇由不失鏡明淨故、方能現染淨之相。以現染淨知鏡明淨、以鏡明淨知現染淨。是故二義唯是一性。雖現淨法不增鏡明、雖現染法不污鏡淨。非直不汚、亦乃由此反顯鏡之明淨。／當知、眞如道理亦爾。非直不動性淨成於染淨、亦乃由成染淨方顯性淨。非直不壞染淨明於性淨、亦乃由性淨故方成染淨。是故二義、全體相收、一性無二。豈相違耶。⁴

すなわち、円成実性（真如）は自性清淨であることが不変であり、かつ隨縁して染淨の諸法を成立させる（生起）。それは鏡が明淨であるからこそ染淨の諸相を現わすことに喩えられる⁵。円成実性も自性清淨であるからこそ染淨の諸法を成立させるため、不変と隨縁は「全體相收、一性無二」である、という。

これを唯識の円成実性と比較すると、円成実性（真如）が不変であるという点は同じであるが、隨縁するという点は異なっている。『成唯識論』に「眞謂眞實。顯非虛妄。如謂如常。表無變易」⁶とあるように、唯識教学では円成実性は不変の眞実であり、虚妄（無常）である諸法を隨縁することはない。これに対し、円成実性（真如）が隨縁するという考えは、法蔵の三性説の基盤となる思想である。三性が円成実性・依他起性・遍計所執性の次第（眞妄次第）で解説されるのも、眞如が諸法を隨縁する過程に従うからであろう⁷。

眞如が不変の自性清淨であり、かつ染淨の諸法を隨縁するというのは、『大乘起信論』の如来藏縁起説に由来するものである。法蔵は『大乘起信論義記』においても、「眞如有二義。一不變義。二隨縁義」⁸といい、眞

如に不変と隨縁の二義があると述べている。ただし、『大乘起信論』では「心生滅者、依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合、非一非異、名爲阿梨耶識。此識有二種義、能攝一切法生一切法。云何爲二。一者覺義。二者不覺義」⁹といい、自性清淨かつ染淨依持である「如來藏」にもとづいて、真妄和合の「阿梨耶識」が染淨の諸法を隨縁するとされている。したがって、法藏の円成実性の説明は、如來藏縁起説というよりも、むしろ真如縁起説というべきものである。また、法藏の説明に阿梨耶識や如來藏の觀念が見られないのは、これが法藏の五教判における始教（唯識等）や終教（如來藏）ではなく、円教（華嚴）の立場からの説明だからであろう。

円成実性（真如）の不変と隨縁の二義については、問答決択に詳しい解説がある。それは、もし円成実性（真如）を有・無・亦有亦無・非有非無と執するならばいずれも断常二見に陥るという内容であるが、なかでも円成実性（真如）を有と執するならば常見に陥るという議論が長文である。その議論の要文は次のようである。

若計真如一向是有者、有二過失。一常過。謂不隨縁故、在染非隱故、不待了因故、即墮常過。／【第一問答】問。諸聖教中、並說真如爲凝然常。既不隨縁。豈是過耶。答。聖說真如爲凝然者、此是隨縁成染淨時、恒作染淨而不失自體。是即不異無常之常、名不思議常。非謂不作諸法如情所謂之凝然也。若謂不作諸法而凝然者、是情所計故、即失眞常。以彼眞常不異無常之常。不異無常之常、出於情外故名眞常。是故『〔勝鬘〕經』云「不染而染」者、明常作無常也。「染而不染」者、明作無常時不失常也。／【第二問答】問。教中既就不異無常之常故、說真如爲凝然常者、何故不就不異常之無常故、說真如爲無常耶。答。教中亦說此義。故『〔楞伽〕經』云。「如來藏受苦樂、與因俱若生若滅。」「〔起信〕論』云。「自性清淨心、因無明風動成染心等」。以此教理、故知、真如不異常之無常故、隨縁隱體。是非有也。¹⁰

すなわち、真如がただ有（不変）であるとみるならば、隨縁して、自体

を隠し、了因¹¹となることはないため常見に陥る、という。第一問答では、それでは真如凝然の教えは誤りなのかという問いに対し、それらは染淨の諸法を随縁しながら自性清淨である自体を失わないという意味であり、「不異無常之常」「不思議常」「真常」というべきものであると答え、教証として『勝鬘經』を引用する。第二問答では、それでは反対に「不異常之無常」という意味で真如の無常（随縁）は説かれないのかという問いに対し、その教えも『楞伽經』や『大乘起信論』に説かれているとして、真如は随縁するために非有（無常）でもあると答えている。

第一問答にある真如が有であるという真如凝然の教えとは、唯識学派の三性説において円成実性が妙有とされることを指すものであろう。『成唯識論』には円成実性は真如であり、「湛然、不虛妄義」¹²であると説かれている。法蔵はこれを真如凝然と称したのであろう。ここで注意されるのは、法蔵が真如凝然の教えを否定するのではなく、これに「不異無常之常」という解釈を施して、真如随縁の教えと矛盾するものではないとしている点である。このことは、第二問答で真如随縁を「不異常之無常」と解釈することと対比され、真如は不変（有、常）かつ随縁（非有、無常）であると結論されるのである¹³。

ここで法蔵は、唯識（始教）の真如凝然を如来蔵（終教）の真如随縁と相対し、両者を如来蔵（真如）縁起説で包摂することで華嚴（円教）の立場を示している。法蔵が第一問答で、真如が随縁することを認めずただ凝然であると言うのは「情所計」であり「真常」ではない、と述べているのは、唯識学派を真如の一義のみを説くものであるとして批判しているのである。

三、依他起性——空有相成と空有相破

次に、依他起性に似有と無性の二義があることについては、三性直説において次のように説明されている。

依他中、雖復因緣似有顯現、然此似有必無自性。以諸緣生皆無自性故。若非無性、即不藉緣。不藉緣故、故非似有。似有若成、必從衆緣。從衆緣故、必無自性。是故、由無自性、得成似有。由成似有、是故無性。／故『智論』云。「觀一切法、從因緣生。從因緣生、即無自性。無自性故、即畢竟空。畢竟空者、是名般若波羅蜜。」此則由緣生故、即顯無性也。『中論』云。「以有空義故、一切法得成者、此則由無性故、即明緣生也。」「因緣故有。無性故空。」此則、無性即因緣、因緣即無性。是不二法門故也。非直二義性不相違、亦乃全體相收、畢竟無二也。¹⁴

すなわち、依他起性において似有の諸法が因緣生起するが、それらはみな無自性である。『大智度論』『中論』『涅槃經』に無性（空）と因緣（有）が不二であると説かれるように、依他起性の似有と無性は「全體相收、畢竟無二」である、という。

依他起性における似有と無性という觀念は、唯識教学に由来する。似有については、『成唯識論』に「謂心心所及所變現、衆緣生故、如幻事等、非有似有誑惑愚夫、一切名依他起性」¹⁵とある。心・心所とそれが變現したものは、多くの縁が生じたものであるから有ではないが、有に似て愚者を惑わせる。これらのすべてを依他起性という、という意味である。また、無性については、同論に「依次依他、立生無性。此如幻事託衆緣生。無如妄執自然性故、假説無性、非性全無」¹⁶とある。依他起性によって生無性が立てられる。依他起性は多くの縁によって生じる。自然性ではないため仮に無性というが、性が全くないわけではない、という意味である。

これらの説明は、法蔵の依他起性の似有と無性の説明とほとんど変わらないように見える。しかし、法蔵がここで教証として引用するのは、唯識論書ではなく『大智度論』『中論』『涅槃經』の空有不二を説く経文である。このことは、法蔵が依他起性を円教（華嚴）の立場から解釈するに当たり、相始教（唯識）よりも空始教（般若・中觀）を重視していることを示唆している。

依他起性の似有と無性については、問答決択に詳しい解説がある。これも依他起性を有・無・亦有亦無・非有非無と執するならばいずれも断常二見に陥るという内容であるが、なかでも依他起性に対する有執と無執を対比して、インドにおける空有の議論に言及する文章が長大である。その議論の要文は次のようである。

第二依他起中、若執有者、亦有二失。一常過。謂已有體、不藉緣故。無緣有法、即是常也。又由執有、即不藉緣。不藉緣故、不得有法。即是斷也。／【第一問答】問。若說依他性是有義便有失者、何故『攝論』等說「依他性以爲有」耶。答。聖說依他以爲有者、此即不異空之有。何以故。從衆緣、無體性故。一一緣中、無作者故。由緣無作、方得緣起。是故即非之有、名依他有。是則、聖者不動眞際建立諸法。…中略…／二若執無者、亦有二失。若謂依他是無法者、即緣無所起。無所起故、不得有法。即是斷也。／【第二問答】問。若說緣生爲空無故即墮斷者、何故『中論』等內、廣說緣生爲畢竟空耶。答。聖說緣生以爲空者。此即不異有之空也。何以故。以法從緣生、方說無性。是故、緣生有者、方得爲空。若不爾者、無緣生因。以何所以、而得言空。是故不異有之空、名緣生空。此即、聖者不動緣生說實相法也。¹⁷

すなわち、先ず、依他起性を有と執するならば、縁が無く法が有るという常見や、縁が無いため法も無いという断見に陥る、という。第一問答では、それではどうして『撰大乘論』等で依他起性を有とのかという問いに対し、それは「不異空之有」という意味であり、これが聖者は真如を動ぜずに諸法を立てるとのことであると答えている。次に、依他起性を無と執するならば、やはり縁起する法が無いという断見に陥る、という。第二問答では、それでは何故に『中論』等では縁生を空とのかという問いに対し、それは「不異有之空」という意味であり、これが聖者は縁生を動ぜずに実相の法を説くということであると答えている。

これは、無著が『撰大乘論』で依他起性を有と説いたのは「不異空之

有」という意味であり、龍樹が『中論』では縁生を空と説いたのは「不異有之空」という意味であるから、いずれも依他起性の似有と無性の一義を説くもので両者に矛盾はない、という解説である。確かに、『摂大乘論』の三性説では依他起性（有）は生無性（空）と連関し¹⁸、『中論』の二諦説でも世俗諦（有）と第一義諦（空）は分別できないとされている¹⁹。しかし、法蔵の議論では、唯識の依他起性（有）と中観の第一義諦（空）を対比することに主眼があり、生無性（空）と世俗諦（有）は殆ど無視されている²⁰。この空有の対比は、続く第三問答における空有の論争においてより明確に提示されている。

【第三問答】問。若由依他有二義故、是則前代諸論師、各述一義融攝依他不相違者、何故後代論師如清辯等、各執一義互相破耶。答。此乃相成、非相破也。何者。①爲末代有情根機漸鈍、聞説依他是其有義、不達彼是不異空之有故、即執以爲如謂之有也。是故清辯等、破依他有、令至於無。至畢竟無、方乃得彼依他之有。若不至此徹底性空、即不得成依他之有。是故、爲成有故、破於有也。②又彼有情、聞説依他畢竟性空、不達彼是不異有之空故、即執以爲如謂之空。是故護法等、破彼謂空、以存幻有。幻有立故、方乃得彼不異有之空。以若有滅非真空故。是故、爲成空故、破於空也。③以色即是空、清辯義立。空即是色、護法義存。二義鎔融、舉體全攝。若無後代論師、以二理交徹全體相奪、無由得顯甚深緣起依他性法。是故相破、反相成也。²¹

第三問答では、前代の論師（龍樹・無著）はそれぞれ依他起性の似有と無性の一義を述べて相違しないが、何故に後代の論師（清弁・護法）は一義に執して論争（相破）しているのかという問いに対し、これは相成であって相破ではないと答えている。すなわち、①末代の有情は鈍根であるため、依他起性の有を「不異空之有」という意味に解さず、文字どおり有であると執着した。そこで清弁は依他起性の空を説いたのである。これは「不異空之有」を成就させようとして有を論破したものと見える。②とこ

ろが有情は、依他起性の空を「不異有之空」という意味に解さず、文字どおり空であると執着した。そこで護法は依他起性の有を説いたのである。これは「不異有之空」を成就させようとして空を論破したものと見える。③「色即是空」が清弁の義であり、「空即是色」が護法の義である。この二義は通じ合い、全体で依他起性を顕示していることから、相破しているようであるが相成しているのである、という。

ここで法蔵は、清弁と護法の空有の議論は、両者があいまって依他起性の二義を成就しているのであり、たがいに論破しあっているわけではない、と述べている²²。ここから、唯識（相始教）の依他起性（有）と中観（空始教）の第一義諦（空）を相対し、両者を包摂するのが華嚴（円教）の依他起性であるとする、法蔵の考えが窺える。ただし、空有を対比・包摂する論理は、『般若経』の引用で明らかのように中観の二諦説であり、唯識の三性三無性説ではない。このことは、円成実性の解釈において、唯識と如来蔵を対比・包摂する論理が、如来蔵縁起説であることと相似する。

四、遍計所執性——真妄互融と真妄各別

最後に、遍計所執性に情有と理無の二義があることについては、三性直説において次のように説明されている。

所執性中、雖復當情稱執現有、然於道理畢竟是無。以於無處、橫計有故。／如於木杙橫計有鬼。然鬼於木畢竟是無。如於其木鬼不無者、即不得名橫計有鬼。以於木有非由計故、今既橫計。明知理無。由理無故、得成橫計。成橫計故、方知理無。是故無二、唯一性也。／當知、所執道理亦爾。²³

すなわち、遍計所執性において、妄情に有と現ずるものも、道理においては無である。木の杭が鬼（幽霊）に見えるように²⁴、何も無いところに

誤って有と思考されるからであり、妄情と理無は「無二、唯一性」である、という。

遍計所執性における似有と無性という観念も、唯識教学に由来する。『成唯識論』にある者（安慧）の解釈として「三界心及心所、由無始來虛妄熏習、雖各體一而似二生。謂見相分。即能所取。如是二分情有理無。此相説爲遍計所執」²⁵とある。三界の心・心所は無始以来の虚妄分別の熏習によって、それぞれ体（自体分）は一つであるが二つであるかのように生じる。すなわち見分・相分であり、能取・所取である。このような二分は妄情においては有であるが道理においては無である。これら（見分・相分）を遍計所執性という、という意味である。

これによれば、唯識においても妄情と理無は遍計所執性の二義とみなされており、法蔵の解釈と相違しないように見える。問答決択においても、遍計所執性については詳しい議論がなされていないため、何も問題がないかのようなのである。しかし、三性直説にあるように、遍計所執性の情有は、依他起性の似有や円成実性の随縁と融通し、遍計所執性の理無は、依他起性の無性や円成実性の不変と融通する。すなわち、円成実性と遍計所執性は本末、真妄、性相の関係にある。このような関係は、唯識学派の三性説には認められない。円成実性と依他起性には性相の関係があると言えるが、円成実性では遍計所執性が完全に否定されるからである²⁶。

法蔵は唯識学派の三性説との違いを説明するために、三性直説の問答において、三性が同一であることを次のように述べている。

問。依他似有等、豈同所執是情有耶。答。由二義故、故無異也。一以彼所執、執似爲實。故無異法。二若離所執、似無起故。眞中隨縁、當知亦爾。以無所執、無隨縁故。²⁷

すなわち、依他起性の似有と円成実性の随縁はどうして遍計所執性の情有と同じなのかという問いに対し、一つには遍計所執性は依他起性の似有を実有と執するから、二つには遍計所執性を離れて依他起性の似有や円成

実性随縁は起こらないから、異なることはないと答えている。これは、遍計所執性は、依他起性を媒介として円成実性と融通するという説明である²⁸。法蔵が三性融通の教証とするのが、三性総説に引用される真諦訳『撰大乘論釈』の一節である。

第二總説者、三性一際、舉一全收、眞妄互融、性無障礙。／如『攝論〔釈〕』『婆羅門問經』中言。世尊。依何義説如是言。如來不見生死、不見涅槃。於依他中分別性及眞實性、生死涅槃。依無差別義。何以故。此依他性、由分別一分成生死、由眞實一分成涅槃。釋曰。…中略…／又云。『阿毘達磨修多羅』中、世尊説法有三種。一染汚分、二清淨分、三染汚清淨分。依何義説此三分。於依他性中、分別性爲染汚分、眞實性爲清淨分。依他性爲染汚清淨分。依此義説三分。…中略…／此上論文、又明眞該妄末無不稱眞、妄徹眞源體無不寂。眞妄交徹、二分雙融、無礙全攝。思之可見。²⁹

すなわち、三性は全一であり眞妄は互融する。『撰大乘論釈』に引用される諸經に、依他性（依他起性。染汚清淨分）の中には分別性（遍計所執性。染汚分）と眞實性（円成実性。清淨分）の二分があると説かれている。これらは眞が末である妄を摂し、妄が本である眞に徹していることを明かしており、眞妄が互融することを説くものである、という。

ここで引用されている『撰大乘論釈』の一節は、依他起性が他の二性に通じることを説く、いわゆる二分依他の教証である。これを法蔵は、円成実性（眞）と遍計所執性（妄）が互融し、円成実性に随縁（妄）があり遍計所執性に理無（眞）があることと解釈している。しかし、『撰大乘論釈』には「分別性は無。依他性不可撥言無。故知、依他分別不得同體」³⁰とあり、分別性（遍計所執性）は無、依他性（依他起性）は有であり、両者が同体であることは明確に否定されている。唯識教学では遍計所執性と他の二性との間に断絶があり、眞妄を各別するのである³¹。したがって、法蔵のような解釈を可能にするには、円成実性の場合と同様に、『大乘起信論』の如来藏縁起を前提にしなければならない。法蔵は『大乘起信論義記』に

において、次のように述べている。

謂眞如有二義。一不變義。二隨緣義。無明亦二義。一無體即空義。二有用成事義。此眞妄中、各由初義故成上眞如門也。各由後義故成此生滅門也。³²

すなわち、真如には不變と隨緣の二義があり、無明には無體即空と有用成事の二義がある。真（真如）と妄（無明）の二義のうち、前者が真如門を成就し、後者が生滅門を成就する、という。法蔵はこの如来蔵の眞妄互融の思想によって、唯識の三性説にある眞妄各別の思想を読み替えていたのである。

五、結 語

以上、法蔵の三性説の解釈とその論理について考察した。その結果、次のことが明らかとなった。

- 一、法蔵の三性説では、円成実性（真如）・依他起性・遍計所執性が全一で融通する。三性が融通する理論は、『大乘起信論』の如来蔵縁起説に依拠している。ただし、法蔵は華嚴（円教）の立場から、如来蔵縁起説を真如縁起説に改変している。
- 二、三性に二義があるとする解釈は、『大乘起信論』の如来蔵縁起説のほか、『成唯識論』の三性三無性説や『撰大乘論釈』の二分依他説にも依拠している。ただし、三無性の内容は三性に統合され、二分依他の考えは他の二性に拡張されている。
- 三、法蔵は円成実性の解釈において、唯識（始教）の真如凝然を如来蔵（終教）の真如隨緣と相對し、両者を包摂するのが華嚴（円教）の円成実性（真如）であるとしている。ただし、両者を對比・包摂する論理は如来蔵縁起説である。

四、法蔵は依他起性の解釈において、唯識（相始教）の依他起性（有）と中観（空始教）の第一義諦（空）を相対し、両者を包摂するのが華嚴（円教）の依他起性であるとしている。ただし、両者を対比・包摂する論理は二諦説である。

五、法蔵は遍計所執性が、依他起性を媒介にして円成実性と融通すると解釈する。三性において真妄が互融する論理は、『撰大乘論釈』の二分依他説を『大乘起信論』の如来蔵縁起説によって他の二性に拡張したものである。

このように、法蔵の三性説は、如来蔵思想を基盤として唯識や中観の各説を援用し、唯識の三性説を華嚴の立場から再解釈するものであった。そこには、法蔵の五教判に基づいて、唯識（相始教）の説を読み替えて、中観（空始教）や如来蔵（終教）と相対し、華嚴（円教）によって包摂するという論理があることが確認された³³。

古い説を読み替えて、その他の説と対置して、新しい説で包摂するという論理は、大乘の観念にも見られるように、大乘経論では一般的であるとも言える。なかでも唯識論書で多用され、撰論学派や唯識学派、智儼の著作でも駆使されている³⁴。法蔵はそれらを通じて解釈の論理を修得し、それを華嚴教学の構築に用いたのであろう。

法蔵による唯識思想の解釈には、『華嚴五教章』だけでも義理分齊の六義や、所詮差別の心識説・種姓説などがある。そこでも同様の論理が用いられているが、それらの検証については今後の課題としたい。

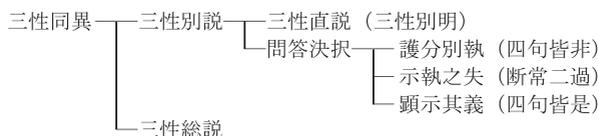
【注】

- 1 法蔵の三性説に関する最もまとめた記述は、『華嚴五教章』巻四（T45,499a-501c）の義理分齊にある三性同異義である。その他、『十二門論宗致義記』巻上（T42,215b）で二諦中道が依他起性の二義によって解釈されており、『華嚴経問答』巻上（T45,605b）、『華嚴経探玄記』巻四（T35,175a-b）等に

散説されている。なお、『華嚴五教章』のテキストには和本・宋本等があるが、ここでは便宜的に大正蔵所収の宋本を使用する。

法蔵の三性説に関する先行研究には、山田亮賢「華嚴三性説の立場」(『大谷学報』35-4、1956年)、長尾雅人「法蔵の三性説に対する若干の疑問」(『五十周年記念論集』京都大学文学部、1956年。後に『中観と唯識』1978年所収)、鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』(東京大学東洋文化研究所、1965年)141頁、大竹晋「華嚴の三性説—一行三性と解三性—」(『宗教研究』322、1999年。後に加筆して『唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究—智儼・義湘から法蔵へ—』大蔵出版、2007年所収)等がある。

2 三性同異義の構成は次のようである。



3 『華嚴五教章』 卷四、T45,499a。

4 『華嚴五教章』 卷四、T45,499a-b。

5 明鏡の譬喩は『大乘起信論』(T32,576c-577a)の本覚における浄鏡の譬喩との関連があるだろう。唯識論書の『仏地経論』卷七(T26,324a)には、大円鏡智と三性の関係が説かれている。ただし、『仏地経論』では、大円鏡智は円成実性と依他起性を縁するが、遍計所執性は縁することはないという。

6 『成唯識論』 卷九、T31,48a。

7 唯識経論や唯識教学では、三性は迷いから悟りへという修行の過程に従うことから、遍計所執性・依他起性・円成実性の次第(妄真次第)で解説される。

8 『大乘起信論義記』 卷中上、T44,255c。

9 『大乘起信論』 T32,576b。

10 『華嚴五教章』 卷四、T45,500a-b。

11 正因(能生因)が真如であるのに対し、了因(方便因)は真如を知る智慧である。

12 『成唯識論』 卷九、T31,48a。

13 続く第三問答では、円成実性(真如)における「不異無常之常」(不変)と「不異常之無常」(随縁)の二義は、依他起性における無自性(無性)と縁起(似有)の関係にも配当され、「真俗雙融、二而無二」(T45,500b)とし

て円成実性（真）と依他起性（俗）の互融が説かれている。唯識教学においても円成実性と依他起性は勝義諦と世俗諦の関係にあるが、円成実性はあくまでも不変であり、依他起性が随縁に相当するといえる。註 20 の引用参照。

- 14 『華嚴五教章』 卷四、T45,499a-b。
- 15 『成唯識論』 卷八、T31,46c。
- 16 『成唯識論』 卷九、T31,48a。
- 17 『華嚴五教章』 卷四、T45,500c-501a。
- 18 真諦訳『撰大乘論釈』 卷六、194a。
- 19 『中論』 卷四、T30,32c-33b。
- 20 ここでの議論によれば、『中論』の第一義諦は依他起性の空に相当することになるだろう。しかし、『成唯識論』 卷九に「謂唯識〔實〕性略有二種。…中略…一者世俗。謂依他起。二者勝義。謂圓成實。爲簡世俗故說實性」（T31, 48a-b）とあるように、唯識教学の三性説では、世俗諦が依他起性に相当し、第一義諦は円成実性に相当する。
- 21 『華嚴五教章』 卷四、T45,501a-b。
- 22 護法と清弁の空有をめぐる論争については、深浦正文「護法清弁の論争」（『龍谷大学論集』 345、1952年）、註 1 所引の鎌田前掲書参照。護法と清弁の間に空有について見解の相違があったが、法蔵の記述は歴史的事実ではなく、主張に合わせて構築したものであろう。
- 23 『華嚴五教章』 卷四、T45,499b-c。
- 24 木杵の譬喩は、『報恩經』（T3,140a）、『涅槃經』（T12,457a）、『大智度論』（T25,147c. 578c）、『成唯識論』（T31,23a. 24b）等にある。前二者は木杵を鬼等と誤解するというものであり、後二者は木杵を人と誤解するというものである。法蔵は前者に依拠したのであろう。
- 25 『成唯識論』 卷八、T31,46a。
- 26 『成唯識論』 卷八に「愚夫於此橫執我法、有無一異俱不俱等、如空花等、性相都無、一切皆名遍計所執。依他起上、彼所妄執我法俱空。此空所顯識等眞性、名圓成實」（T31,46c）とある。また、註 20 の引用参照。
- 27 『華嚴五教章』 卷四、T45,449a。
- 28 この三性同一の論理に問題があることは、註 1 所引の大竹前掲書 286-288 頁に指摘されている。
- 29 『華嚴五教章』 卷四、T45,501a-b。『撰大乘論釈』は真諦訳（T31,193a）から

- の引用。玄奘訳 (T31,345a-b) も文意は同じである。
- 30 真諦訳『撰大乘論釈』巻六、T31,191c。
- 31 『成唯識論』巻八には『唯識三十頌』を注釈して「此(圓成実性)即於彼依他起上、常遠離前遍計所執、二空所顯眞如爲性。…中略…此圓成實與彼依他起、非異非不異」(T31,46b)とあり、円成実性は依他起性から遍計所執を常に取り去った二空所顯の眞如であり、依他起性と不一不異であると説いている。基は『成唯識論述記』巻九 (T43,546b)において、『成唯識論』の三性説は三性の体について有体の円成実性と依他起性が不一不異であることを説く(遍計所執性は無体)のに対し、『撰大乘論』の二分依他説は三性の性について円成実性・依他起性・遍計所執性が不一不異であることを説く、と述べている。
- 32 『大乘起信論義記』巻中上、T44,255c。
- 33 唯識教学の読み替えや相対化が可能であるということは、唯識思想に如来蔵や中観の説が包摂されているからである。例えば、『仏地経論』巻七には「一切法者、謂世出世有漏無漏蘊界處等。眞如即是諸法實性無顛倒性、與一切法不一不異、體唯一味、隨相分多」(T26,323a)とあり、仏地における眞如と一切法の不一不異が説かれている。唯識と如来蔵の関係については、吉村誠「唯識学派における「如来蔵」の解釈について」(『印度学仏教学研究』59-1、2010年)および同論文註2所引の論文参照。唯識と中観については、斎藤明「二諦と三性」(『印度哲学仏教学』25、2010年)参照。
- 34 唯識論書における三性説の論理については、竹村牧男『唯識三性説の研究』(春秋社、1995年)参照。法蔵の三性説が、撰論学派や智儼の三性説を継承するものであることについては、註1所引の大竹前掲書参照。撰論学派や唯識学派の論理については、吉村誠『中国唯識思想史研究—玄奘と唯識学派—』(大蔵出版、2013年)、特に第一篇第四章「撰論学派の三性三無性説」参照。

吉村誠氏の発表論文に対するコメント

張 雪 松*

(中国 人民大学)

吉村誠教授の「中国華嚴思想における唯識思想の解釈——法蔵の三性説を中心に」は、法蔵『華嚴五教章』『義理分齊』中の「三性」の論述に対して、とても詳細な解釈を行い、同時にそれによって唐代華嚴学説と唯識思想の交渉というとても重要な課題を提示され、私も得るところ多大でした。なお二三の問題について、吉村誠教授のご高説を賜り、中日韓の学会の同志に供したいと思います。

一、『華嚴五教章』における「義理分齊」の順序と地位の問題

華嚴宗の法蔵大師は著作が甚だ多く、後世、その真偽についてしばしば論争がありました。一般には『華嚴五教章』（『華嚴一乗教義分齊章』）は法蔵の早年（およそ40歳の時）の作品とされますが、古くから「和本」と「宋本」の別がありました。また、『円宗文類』卷二十二の、法蔵が新羅僧の義湘に宛てた手紙「賢首国師寄海東書」は、手紙に『五教章』を附したことに言及しています。韓国華嚴宗の均如の『釈華嚴教分記円通鈔』は、義湘の師徒が『五教章』中の第九「所詮差別」と第十「義理分齊」の順序を逆転し、第九「義理分齊」と第十「所詮差別」に改め、後者を「草本」と称するとしています。吉津宜英や金知見、結城令聞等の方々はこちらについて深く検討されており、結城令聞や吉津宜英等は第九「義理分齊」・第十「所詮差別」こそが法蔵の原文の順序であり、その版本は唐代（天平

*中国人民大学仏教与宗教学理論研究所副教授。

八年、736年)に日本に伝わったと主張しています。

現在の流通本(『大正蔵』本、金陵刻経処本)はすべて主に「宋本」(第九「所詮差別」、第十「義理分齊」)に依拠しており、その章節の順序は学会の最新の研究成果とは異なっています。「義理分齊」の『華嚴五教章』での配列順序が末章であるか否かは、「義理分齊」の説く思想の『華嚴五教章』中の地位に関わります。吉村誠教授の御高文が重点的に検討した「三性」問題はすべて『華嚴五教章』「義理分齊」に依拠し、引用文は多く『大正蔵』に拠っていますが、文末では先に「義理分齊」を列し、後に「所詮差別」を挙げています。吉村誠教授が『華嚴五教章』における「義理分齊」の順序と地位の問題をどのように取り扱っていらっしゃるかがわかりません。

二、法蔵の早期華嚴思想に表れる唯識学説の具体的な出所

吉村誠教授は以前より「真諦訳『撰大乘論釈』の受容について——三性三無性説を中心に」などの論文において、三性・三無性を同一視する考えは『撰大乘論』から直接的にきたものではなく、隋末唐初の撰論学派が真諦訳の『転識論』や『三無性論』の解釈を援用し、三性三無性を同一視する説を『撰論』の理解に取り入れたものであると主張されています。法蔵が玄奘の組織した訳場に参加したことがないというのはすでに学会の定説です。吉村誠教授がこの度の学会に提出された「中国華嚴思想における唯識思想の解釈——法蔵の三性説を中心に」では、法蔵が三性総説で真諦訳『撰大乘論釈』を引用したことに言及しています。それでは法蔵の初期の著述である『華嚴五教章』において、三性の理解に表れる唯識思想の具体的な出所は、主に真諦系の旧訳唯識であると言い得ますでしょうか。また、真諦訳と伝えられる『大乘起信論』の影響はいかがなものでしょうか。これはあるいは検討に値する問題だと考えます。

三、大乘仏教の「解釈学」

仏教解釈学は近年來の華語仏教界でしばしば議論される話題であり、吉村誠教授は今回の学会に提出された論文の文末で「古い説を読み替えて、その他の説と対置して、新しい説で包摂するという論理は、大乘の觀念にも見られるように、大乘経論では一般的であるとも言える」とされています。法蔵も「この種の論理」を華嚴思想の構築に用いています。本論文で議論された「三性」問題のみについて言えば、吉村誠教授がご指摘する最も法蔵の華嚴学説の特徴を表す「新説」は、法蔵が唯識三性を解釈するときに特に強調する「三性同一」の主張なのでしょうか。

吉村誠教授の過去の研究に即すると、隋末唐初の撰論学派は「創造的」に『撰大乘論』を理解し、三性三無性を同一視する説を導きました。法蔵もまた「創造的」に唯識三性を解釈し、「依他起性」の「有」が「不異空之有」であり、「依他起性」の「空」が「不異有之空」である等のそれまでとは異なる観点を提出し、その上で三性同一を主張し、華嚴円教の根本的趣旨を顕しました。南北朝から隋唐に至るまで、多くの中国仏教の大師の経論には、このように、旧説を円融し、新説を創造するという解釈方法が現れており、方法論における理論の総括が求められていると思います。吉村誠教授の提示された研究の方向と方法は、今日の学者が仏教解釈学を研究及び構築するために、啓発としての重要な意義を有しており、吉村誠教授が仏教解釈学の方法論において多く著述されることを望みます。

実行委員会の方に私を吉村誠教授の御高論のコメントに指名して頂きましたことをとても光榮に存じます。また、吉村誠教授の素晴らしいお答えを期待しています。

(翻訳担当 大澤邦由)

張雪松氏のコメントに対する回答

吉 村 誠

(日本 駒澤大学)

張雪松先生から、拙稿に対する十分な理解に基づく有意義なコメントを頂戴し、心より感謝申し上げます。以下、ご批正・ご質問にかんして、簡単に回答いたします。

一、『華嚴五教章』のテキスト問題

拙稿では出典を検証する便宜を考えて大正蔵のテキストを引用しましたが、その底本である「宋本」が法蔵の原典であると認めているわけではありません。原典の取り扱いについて注記が不十分であったことを反省し、ここで補足いたします。

『華嚴五教章』のテキストには、ご指摘のとおり、金知見・結城令聞・吉津宜英の三氏による複雑な論争があります。

テキストには従来、日本に奈良時代から伝承されている「和本」と、中国・宋代の浄源（1011-1088）が校訂した「宋本」との二系統があります。これに対し、高麗の均如（917-973）の『釈華嚴教分記円通鈔』に基づいて、新羅の義湘（625-702）が法蔵の原本を改訂した「草本」と、法蔵が原本を再治した「鍊本」とがあると指摘したのが、金知見氏でした。

「和本」・「草本」は第九「義理分齊」・第十「所詮差別」という列門ですが、「宋本」・「鍊本」は第九「所詮差別」・第十「義理分齊」という列門です。金知見氏は「宋本」・「鍊本」が法蔵の原本であると主張しましたが、結城令聞氏と吉津宜英氏はこれを綿密に批判され、「和本」・「草本」が法蔵の原本であると主張しました。

論争の経緯は、岡部和雄・田中良昭編『中国仏教研究入門』（大蔵出版、2006年）201-203頁にまとめられています。

この問題にかんする独自の見解はありませんが、「和本」と「宋本」の本文を比較する限り論旨に大差はありません。ただ、「宋本」のほうが文意を理解しやすいことから、「和本」から「宋本」への改訂はあり得ても、その逆はないと思います。また、列門によって「義理分齊」の地位が変わるということは、吉津宜英氏の『華嚴一乘思想の研究』で言及されていますが、拙稿ではこの問題を取り扱えませんでした。今後の課題といたします。

二、法蔵の三性説の源流

法蔵の三性説の源流については、複数の要因が考えられます。

第一に、真諦訳および撰論学派の三性説があげられます。真諦訳の『撰大乘論釈』や『三無性論』などの三性説は、撰論学派において種々の三性説の解釈を生じました。そこには三性・三無性の同一説が複数確認されます。この問題については、註34所引の拙著『中国唯識思想史研究』の第一篇第四章「撰論学派の三性三無性説」をご参照ください。

撰論学派の三性説の解釈の背景には、地論学派における三性説の解釈や、地論学派周辺で撰述されたと推定される『大乘起信論』の論理があることも注意されます。

第二に、華嚴学派の三性説があげられます。真諦訳や撰論学派の三性説が、智儼の『五十要問答』三性三無性義などに影響を及ぼしました。この経緯については、註1所引の大竹晋氏の著作『唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究』第三部第二章「華嚴の三性説」に述べられています。

第三に、唯識学派の三性説があげられます。法蔵は、今回の拙稿でも明らかのように、玄奘訳の『撰大乘論』や『成唯識論』の三性説を熟知し、その用語や論理を利用しています。この新来の唯識学派の三性説を、従来

の如来蔵思想に基づく三性同一説に統合することが、法蔵の三性説の目的であったと思われます。

三、大乘仏教の教学体系を構築する論理

拙稿で指摘した、法蔵が唯識学派の教学を摂取・超克した論理は、ご指摘のように、南北朝隋唐において教学体系の構築を模索した人々に共通する論理と言えるかもしれません。それは、『法華経』の一乗説や『解深密経』の三転法輪説など、大乘仏教の教説から学び取られた論理なのではないかと推測しています。そのように考える理由は、中国の前秦の思想や、両漢の経学、魏晋の玄学などに、これと同様の論理を見出すことは難しいように思われるからです。ただし、このような長い時間と広い地域にわたる思考方法の変遷についての研究は、証明に時間と労力がかかりますので、今後の長期的目標としたいと思います。

以上