

撰論学者 智儼

大竹 晋

一 はじめに

華嚴宗第二祖、智儼は、撰論宗の法常に真諦訳『撰大乘論』を学び、法常門下の同学たる玄奘・円測が護法流の唯識説に服した後にも、『華嚴』『撰論』尋常講説す¹⁾と伝えられるごとく古い撰論の学を重んじた、いわば最後の撰論学者であった。

本稿においては、玄奘訳『撰大乘論無性釈』の復註『撰大乘無性釈論疏』(散逸²⁾)の逸文読解を中心に、『五十要問答』『孔目章』における『撰大乘論』解釈をも参酌して智儼の撰論学を立体的に解明し、華嚴宗の祖師ではなく、唐代唯識学者の一人としての智儼を、彷彿とさせてみたいと考える。

『撰大乘論』は十品から成るが、依止勝相品第一・応知勝相品第二・応知入勝相品第三が多くを占める。智儼独自の解釈もそこに集中するため、本稿でもこの前三品のみを扱う。

二 依止勝相品第一

依止勝相とは阿頼耶識である。『撰大乘無性釈論疏』(均如『釈華嚴教分記円通鈔』卷三所引)は、これに二種ありとする。

彼の『疏』に云く。

二に宗趣とは、阿頼耶識を用ひて宗趣と為す。頼耶に二種あり。

一には法住智所明頼耶にして即ち果報識なり。初の廻心の人の為なるが故に。

二には勝義智所明頼耶にして即ち無生如来藏なり。根熟の菩薩の為なるが故に。

若し此の文に依らば、異熟頼耶を以て宗と為し、無生頼耶を以て趣と為す。(已上)(麗藏四七・一八三c)

声聞から廻心する菩薩のために説くのが法住智所明頼耶・果報識であり、機根の熟した菩薩のために説くのが勝義智所明頼耶・無生如来藏である。法住智と勝義智の区別は、玄奘訳『撰大乘論世親

『積』 卷一が引く、『解深密經』 心意識相品の文に依る。

①広慧よ、是くの如く菩薩は法住智を依止と為し建立と為すに由るが故に心意識の秘密に於て善巧なりと雖も、然るに諸の如来は、此の施設に於て彼を心意識の一切秘密に於て善巧なる菩薩と為すとは齊しからず。(大正三一・三三四c・三三二五a)

②広慧よ、若し諸の菩薩、内に於て各別に、阿陀那を見ず阿陀那識を見ず、阿頼耶を見ず阿頼耶識を見ず、積集を見ず心を見ず、眼色と及び眼識とを見ず、耳声と及び耳識とを見ず、鼻香と及び鼻識とを見ず、舌味と及び舌識とを見ず、身触と及び身識とを見ず、意法と及び意識とを見ざれば、是れを勝義に善巧なる菩薩と名づく。(同・三二五a)

①の法住智とは、『瑜伽師地論』卷十が「仏の施設し開示したまふが如く、無倒に而も知る」と釈し(大正三〇・三二七c)、また卷九十四が「其の因果安立法の中の所有の妙智」(同・八三五c)と釈すがごとく、仏が施設し安立した法を、正しく理解する智を指す。仏が施設し安立した法を、菩薩は法住智により正しく理解し、心意識の秘密に善巧となる。しかし、諸の如来は、菩薩が施設において心意識の秘密に善巧であるのと、齊しくない、という。

②は、心意識を見ない菩薩こそ、勝義に善巧なる菩薩である、という。この菩薩こそが、諸の如来に齊しいのである。

智儼は、①が心意識の秘密に善巧なる菩薩を諸の如来に齊しからずとするのを、果報識(異熟識)が権立である証とし、②が心意識を見ざるを勝義に善巧なる菩薩とするのを、無生如来蔵が真実である証とする。果報識は、声聞から迴心する菩薩のための説であ

り、果報識の不生たる無生如来蔵こそが、機根の熟した菩薩のための説なのである。『五十要問答』 心意識義に、次のようにある。

故に『無性損論』に云く、「今異熟頼耶を立つるも、此れ亦た傷なし」といへり。既に傷なしと知んぬ、故に権立と知る。迴心の声聞の未だ法空に達せざるものの為に、権に異熟の相を挙ぐ。(大正四五・五二二c)

「今異熟頼耶を立つるも、此れ亦た傷なし」は、『損大乘論無性積』卷一の「異熟識は是れ所知性なるに由るが故に、相違せず」(大正三一・三八一a)の取意である。『損大乘無性積論疏』卷一(均如『釈華嚴教分記円通鈔』卷三所引)に、この文を引く。

『無性疏』の初巻に云く。

「異熟識は是れ所知性なるに由るが故に、相違せず」とは、究竟するに頼耶の体性は是れ無生如来蔵なり。体性は甚深にして浅識の境に非ず。(麗藏四七・一八三c)

この文の原意は、阿頼耶識が所依のみならず所知依でもあるのは、異熟識が所知依だからであり、相違しない、というものである。しかし智儼は、異熟識は所知依にすぎず、無生如来蔵は、異熟識のように浅識の所知の境とはなりえない、と解したのである。

なお、「阿陀那を見ず」等を識の無生と釈するのは、真諦『損大乘論義疏』(円測『解深密経疏』卷三所引)の、次の釈に由来する。

『真諦記』に云く。

菩薩若し此くの如く前来の識色等を見れば、此れは俗解に依る。仏は此の人をば心意識の秘密義を解すと記説したまはず。

如実に前來に明す所の識の義を見ざるに由りて、仏は方に此の人をば心意識の秘密義を解すと記説したまふ。此れは識の虚妄無所有即ち真なりと明す。(新纂統藏二・二五〇a)

これによって、真諦が、識は俗であり識の虚妄無所有が真である、と釈していたのが判る。

以上、依止勝相に、果報識(異熟識)と無生如来蔵との二つがあることが判った。『撰大乘無性釈論疏』(均如『釈華嚴教分記円通鈔』卷三所引)は、後者を究竟の依止とする。

彼の『疏』の前文に云く。

此等の文に拠るに、無生頼耶と及び如来蔵頼耶と、是れ究竟依なり。(麗藏四七・一八三c)

この釈は、真諦『撰大乘論義疏』の釈に由来する。道邃『天台法華玄義釈要決』卷三に、次のようにある。

真諦三蔵、依止勝相を釈して云く。

依止と言ふは、依とは謂く所依なり。略して二種あり。一には梨耶、二には菴摩羅なり。二の依止が中に於て、此の九識、則ち正しき応知依止たり。

弁相等の師、真諦の『論』を釈して皆な是の説を作す。旧釈に当りては菴摩羅を正しき依止と為す。(日仏全一五・四四a)

真諦が、異熟識たる阿梨耶識の他に、真如である第九菴摩羅識を挙げ、後者を正しい依止としていたことが判る。

「弁相等の師」とある弁相は、地論宗の慧遠の弟子から撰論宗の曇遷の弟子となった人物であるが、地論宗から撰論宗へ移った者には、『起信論』により、真諦以上に如来蔵依止を強調する傾向が

あった。弁相の『撰大乘論疏』(珍海『八識義章研習抄』卷上所引、大正七〇・六五〇c)、その弟子靈潤の『撰大乘論義疏』(撰大乘論玄章『統高僧伝』卷十五所出、大正五〇・五四六c)は、『起信論』の一心二門により『撰大乘論』の阿梨耶識を釈している。

智儼もまた、無生如来蔵を、『起信論』の心真如門とする。均如『釈華嚴教分記円通鈔』卷三に、次のようにある。

『無性疏』の中、『起信論』の「是の心真如相」の文を引き、通じて無生頼耶と及び如来蔵とを証す。(麗藏四七・一八三c)

智儼は、弁相・靈潤ら、地論系撰論宗の傾向を色濃く受け継ぐのである。

さて『撰大乘論』は、阿頼耶識と七転識との相互因果を説く。

1 種子生現行の因果(阿頼耶識中の種子が七転識の現行を生ず)
2 現行薰種子の因果(七転識の現行が阿頼耶識中に種子を薰す)
因たる種子(阿頼耶識中の種子)が果たる現行(七転識)を生じ、因たる現行(七転識)が果たる種子(阿頼耶識中の種子)を薰ずる。因すなわち因縁が果を生ずる時、他の法は増上縁となる。ところが智儼は、増上縁も因縁たりうという、特殊な考えを有するのである。『五十要問答』如実因縁義は、

又た増上縁を自の増上果に望めて還りて親因と為す。故に『雜集論』は疎縁を会して親因の撰に入れたら。 (大正四五・五三一b)

と、増上縁を親因縁に入れている。これは『大乘阿毘達磨雜集論』

卷四の十二縁起の説明に、

且く無明を行に望めるが如きは、前生の習気なるが故に、因縁と為すことを得。彼の薰習相續し、所生の諸業、能く後有を造るに由るが故に。(大正三・七一c)

とあるものであって、『成唯識論』巻八に、

而も『集論』に無明を行に望めて因縁ありと説けるは、無明の時業の習気に依りて説けり。無明と俱なるが故に無明と仮て説けり。実は是れ行の種なり。(新導本通三二八二頁)

と解されているが、智儼はそれを否認して、行の種子(業の習気)のみならぬ一切の前生の種子が、行(諸業)の因縁になるとするのである。『孔目章』因果章に、

其の三乗の義は、因縁、増上を摂することを得。何を以ての故に。法空の分の理に達し、相ひ融じて成ずることを得と為すが故に、摂することを得るなり。(大正四五・五四〇a)

とあるごとく、三乗は法空の理に達し、物事が多因の相関により成り立っていると見るので、増上縁を親因縁に入れてもよいのである。その結果、ある種子なり現行なりの因が果を生ずる際には、その因以外の種子や現行も等しく因となり、一切がある果のために因縁となることになる。ゆえに因果章は、次のように説く。

互ひに因果と為る義は親因の所摂なり。又た総じて唯だ因縁のみあり。此れは終教に約す。(同・五四〇a)

親因と親因とは互ひに相ひ知らず。疎縁も亦た爾り。何を以ての故に。知るべき所なきが故に。親因と疎因とは相違せず。何

を以ての故に。二相なきが故に。(同・五四〇a)

「親因と親因」とは阿頼耶識中の種子と七転識の現行とが互いに親因縁となることを指し、「疎縁」は増上縁を指し、「親因と疎因」とは親因縁と増上縁とが俱に因縁たりうることを指す。而してこの「親因と親因とは互ひに相ひ知らず」は、『華嚴經』明難品の偈「諸法は自在ならず、実を求むも不可得なり、是の故に一切法は、二俱に相ひ知らず」に依るものであり、「疎縁も亦た爾り」も、明難品の長行「因は縁を知らず、縁も因を知らず」に依るものである(大正九・四二七a)。摂論宗の曇遷は、この品に『華嚴經明難品玄解』を著し、品を十甚深義に区分したが、『搜玄記』卷一下はその十甚深義を用いている(大正三五・二八a)。また曇遷の『亡是非論』には「更互に因生ず」「互ひに相ひ及ばず」等今の議論に關わる論題が見られるが、『孔目章』性起章はこの論を全文収録している。諸法が二相なく俱に因縁でありながらも互いに相ひ知らずというのは、一切が作者でありながらも唯一の固定的な作者がないということであり、華嚴教学の法界縁起に直結する考えであるが、この考えには曇遷の強い影響があるのである。

『摂大乘論』は、この阿頼耶識と七転識との相互因果を、蘆束の相依の喩えにより説明する。『孔目章』唯識章は、それを否定して、次のように述べる。

…本識の中に互ひに因果と為る義ありて、余の法には即ち無し。

若し爾らば、何に因りてか蘆束等は互ひに因果と為ること有るを得るや。

答ふ。余の法が中に互ひに因果と為るは、即ち是れ転理門にして因果と仮て説けり。真実に非ざるなり。(大正四五・五四四b)

智儼は相互因果を、阿頼耶識の内のみに限定するのである。これは、智儼が八識体一説を採るためであり、唯識章(同・五四六a)が、『十卷楞伽』の文「阿梨耶識は、如来蔵の而も無明七識と共俱なるに名づく」(大正一六・五五六b)を引くごとく、如来蔵識(狭義の阿頼耶識)と無明七識とを併せて阿頼耶識と呼ぶ『楞伽經』に拠っている。『五十要問答』心意識義も『楞伽經』により、染開けば則ち七識を成じ、合せば則ち是れ梨耶なり。(大正四五・五二二c)とする。

その場合、無明七識が種子を薰ずる阿頼耶識は、如来蔵識となろう。ゆえに心意識義は、種子は果報識(異熟識)に薰ずるのではなく、果報識を形造る真如に薰ずるとする。

果報に薰ずと言ふは、位に拠りて而も説けり。此れ思ひて簡ぶべし。故に『起信』に云く、「真如薰無明、無明薰真如」といへり。此の意、実に向かふなり。(同・五二二c)

阿頼耶識と七転識との相互因果は、通常「現行薰種子」「種子生現行」とされるが、智儼は「現行薰種子」を「無明薰真如」と見るわけである。無明七識の現行が阿頼耶識に種子を薰ずる際、その種子は阿頼耶識を形造る真如を随縁させ、次の阿頼耶識の現行を造り、阿頼耶識に薰ぜられたその無明七識の種子から、次の無明七識の現行が生ずる。これは転生の場合も同じであり、通常は、無記な

る阿頼耶識の名言種子と、善・悪たる意識の業種子とにより、総報たる阿頼耶識(因是善惡・果は無記の異熟識)が生ずると見るが、智儼は七転識すべての種子が真如に薰習して阿頼耶識を生ずると見するため、『孔目章』唯識章において、

異熟の識は一切法を摂す。知ることを得る所以とならば、一切法の種子に依りて異熟は生ずることを得、煩惱と業と報と名言習との等きに局らず、一切に随ひて相應するが故に、知ることを得るなり。(同・五四四b)

と、煩惱(發業潤生の惑)・業(業種子)・報(総報)・名言習(自の名言種子)に局らぬ一切法の種子により生ずるとしている。

一方、真如から仏説が流れ、その聞薰習によつて無明七識は次第に浄化されていく。これが「真如薰無明」である。唯識章は、聞薰習種子を真如の随縁したものとする。

聞・思・修の法は、微より著に至るまで、並びに本識如来蔵に由りて成ず。之を知る所以とならば、故に「聞薰習は真如より流る」といへり。当に知るべし、真如は是れ三慧の本にして、薰を受け種を成じ、転た増上せしむることを得。余の法には即ち無し。

問ふ。若し爾らば、真如、徳を具し、但だ自として流出するのみならんに、何ぞ更なる薰を仮るや。

答ふ。真如は実に自性を守らずして、縁を待ちて方に起つが故に、薰を説くなり。(同・五四五a)

「聞薰習は真如より流る」は、真諦訳『撰大乘論釈』卷三の「是の聞薰習は最清浄法界より流出するが故に」(大正三一・一七四

a)を指す。智儼はこれを、真如が自性を守らず、受薫し随縁して種子になると解している。

「転た増上せしむることを得」は、真諦訳『撰大乘論釈』卷三が、聞薫習を無漏智の増上縁とすることを指す(同・一二二b)。
聞薫習は無明七識を浄化し、聞・思・修の三慧を増大させ、無漏智を生ぜしめて依止を転ずる。無漏智の因縁は、通常、阿頼耶識中の本有無漏種子であるが、真諦訳では、転依が聞薫習と解性との和合によるとされるごとく(同・一七五a)、阿頼耶識の解性である。
卷一は、阿頼耶識界が「解を以て性と為す」とし(同・一五六c)、『宝性論』の阿毘達磨経偈解釈を用いて説明するため、解性が如来蔵であると判る。真諦訳は、増上縁たる聞薫習を如来蔵に結び付けないが、智儼は、無漏智の因縁・増上縁とも如来蔵とすることになる。これは、因縁・増上縁を、『起信論』の自体相薫習・用薫習(大正三二・五七八b・五七九a)で解したものである。
『撰大乘論』は、この相互因果において、阿頼耶識に所薫の四義を言う。智儼は、阿頼耶識ではなく、阿頼耶識を形造る真如が薫習を受けると考えるので、『孔目章』唯識章において、所薫の四義を、真如が所薫となる四義に読み変えている。

一には堅なり。謂く理実なるが故に堅なり。識が外の余の法は識に依りて自在ならず。並びに皆な堅ならず。

問ふ。若し諸法に堅なくんば、何を以ての故に、苴勝を引きて堅と為せるや。

答ふ。苴勝は堅に似て是れ堅ならず。何を以ての故に。久しからずして散壊するが故に。梨耶は則ち是くの如くならず。果報

も亦た堅ならず。縁に依りて成ずるを以ての故に、即ち自在ならず。何ぞ是れ堅なることを得んや。道理可ならず。(大正四五・五四四c)

識以外の余の法は、堅たりえないという。識とは、下に「果報は体なく、識を用ひて体と為す」と出ることく、果報識(異熟識)の体たる如来蔵を指す。果報識は縁生であり自在でない以上、堅とは呼べない。苴勝は胡麻であり、『撰大乘論無性釈』卷二(大正三一・三八九b)が、異熟識を苴勝に喩え、堅とするのを破したのである。

二には無記の義、方に薫を受くることを得。何を以ての故に。無記は即ち是れ無分別の義にして、如来蔵の中に方に此の法あり。

若し爾らば、何を以ての故に、果報を無記と為せるや。

答ふ。此れは声聞の智浅きものを其の近位に引かんが為に、報は薫を受くと説けり。果報は体なく、識を用ひて体と為す。故に果報あることなしと説くは究竟の果の無記の義なり。道理は此くの如し。(大正四五・五四四c)

無記は如来蔵の無分別の意味であり、果報識(異熟識)の無記の意味ではないという。無分別については、『搜玄記』卷一下も、「云何ぞ心は無分別を以て一性と為すや。云何ぞ能く種種の事を成ずるや」「但だ無分別不住と為すが故に、能く衆の事を成ず。若し知りて分別せば、成ずべからず」(大正三五・二八b)と言う。

三に可薫とは、唯だ如来蔵のみ自性を守らずして諸法に随ひ、縁起して似の義を成ず。故に是れ可薫なり。余の法は爾らず。

縁に縛らるるを以て、何ぞ更に転じて諸法の薫を受くることを得んや。此れが為に、余の法は可薫を成ぜず。

問ふ。義、若し此くの如くんば、何故ぞ、衣は薫を受くることを得るに堪ふと説けるや。

答ふ。衣も亦た是れ仮なり。実には薫に堪ふるに非ず。之を知る所以とならば、香の衣に薫するが如きは、衣を壊せども香は在り。当に知るべし、絹に薫じて衣に薫ぜずと。此れを以て之を驗すに、衣に薫ずと言ふは位を指す語なり。但だ絹と四塵との等きのみ薫を受く。次を以て之を推すに、四塵等も亦た薫を受けず。何を以ての故に。香の薫する時、香の成ずるは、即ち是れ果の義なるを以てなり。因果の道理は乃ち是れ如来蔵の徳にして、蔵を離れて更に無し。所以に知んぬ、但だ諸法の中のみにして因果を弁ぜるは、並びに転理門にして実義に非ざるなり。(大正四五・五四四c―五四五a)

衣云々とは、真諦訳『撰大乘論釈』卷二(大正三一・一六六a)が、異熟識を衣に喩え、可薫とするのを指す。異熟識は位を指す語であつて、実際には異熟識を形造る如来蔵が薫を受けるのである。

四に能薫と相応すとは、唯だ如来蔵にのみ諸法に応ずる義ありて、余の法には則ち無し。何を以ての故に。自性を守らざるを以ての故に。

若し爾らば、何故ぞ鏡と質と相応すと説けるや。

答ふ。鏡も亦た相応せず。但だ、鏡は外質に応ずといふは、即ち是れ正しき因果の理にして、正しき因果の理は即ち無自性、無自性なるが故に即ち無我真如なり。故に知んぬ、鏡、質に応

ずるは、是れ其の転理門なるを。(大正四五・五四五a)

鏡と質云々は、真諦訳『撰大乘論釈』卷一(大正三一・一五七c)の引く『解節經』が、鏡を異熟識に、そこに映る質(影像)を他の識に喩えるのを指す。異熟識が七転識と相応する(相互に因果となる)のは、実際には無自性なる如来蔵が随縁し、異熟識となつて七転識と相応しているのである。

以上が智儼の阿頼耶識解釈であつたが、その特徴は、阿頼耶識の如来蔵的解釈と、増上縁を因縁に含める解釈にあると言えよう。しかも法空を理由とする点において、後者は前者に由来するのである。

依止勝相品第一は末那識にも触れるため、続けて智儼の末那識解釈を見る。『孔目章』唯識章は、『撰大乘論』が染汚意相応の四煩惱のみを説き他の心所を説かざることを、心所説が道において無益であるという観点から賞賛し(大正四五・五四六b)、『五十要問答』心数及心所有法義も、始教の末那識の心所を四煩惱と五遍行のみとする。

末那識は九を起す。遍行の五と及び我見と我愛と我慢と無明とぞ。…此れは三乘始教の龜相に約して説くなり。(同・五二五c)

鎌田茂雄博士は、末那識の心所を九とするこの説が、『成唯識論』卷四の有義や、ステイラマティの梵文『唯識三十頌釈』と等しいことを指摘され、「安慧の義を正しく継承したことになるであらう」とされる。

しかしこれは、真諦訳『転識論』の説でもあり、古くから撰論宗

に知られていたものと思われる。『転識論』に、次のようにある。

第二に執識とは、此の識は執著を以て体と爲し、四惑と相応す。一には無明、二には我見、三には我慢、四には我愛ぞ。此の識をば有覆無記と名づく。亦た五種の心法と相応することあり。(大正三二・六二a)

智儼は『成唯識論』の有義を知っていたであろうが、それ以前に『転識論』を通じ末那識の心所を九とする説に触れていた筈である。

『孔目章』唯識章は、末那識の四煩惱を煩惱障のみとし、煩惱障が滅する見道において、末那識も滅するという。

末那識は無漏道に於て即ち識あることなしと説く。何を以ての故に。無我の理に於て其の妨げを成ずが故に。若し滅する時を説かば、初の見道位に即ち末那を滅す。何を以ての故に。障、無我の理を見るが故に。かるが故に『無性撰論』に云く、「染の末那を転ずるが故に、平等性智を得。初の現觀の時に先ず已に証得し、修道位に於て転復た清淨たり」といへり。清淨とは即ち習氣を滅す。(大正四五・五四六b)

ここでは、末那識の初地見道滅の証として、『撰大乘論無性釈』卷九の文(大正三一・四三八a)が引かれ、「修道位に於て転復た清淨たり」とは、末那識の現行・種子を滅した後の、習氣を除くことだとされている。出世の末那を認めないこの説が、『成唯識論』卷五の安慧説と等しいことは、坂本幸男博士が指摘された⁸⁾。自分の知見では、ステイラマティの梵文『唯識三十頌釈』とも一致する。但しこれも、真諦『撰大乘論義疏』の釈に由来するものである。

道基『撰大乘義章』卷四に、

三藏解して云く、阿陀那識は是れ肉煩惱なりといへり。三藏復た云く、六識ありて陀那なきは、謂く須陀洹等の三学果の人なりといへり。此れを以て当に知るべし、三藏法師、識を唯だ見諦の断とのみ判ぜるを。(大正八五・一〇四一c)

とあり、真諦が末那識(阿陀那識)を見道断としていたことが判る。円測『解深密經疏』卷三も、真諦の末那識を成仏せずとする。

第七阿陀那は、此に執持と云ふ。第八を執持し我我所と爲す。

唯だ煩惱障のみにして、法執なし。定んで成仏せず。(新纂統

藏二・二四〇b)

三 応知勝相品第二

応知勝相とは三性である。『撰大乘論』は四経を引いて三性を説き、『大乘莊嚴經論』の偈を引いて三無性を説く。『五十要問答』三性三無性義はその略釈であるが、簡潔であるため本稿では採り上げない。

凝然『五十要問答加塵章』卷一は、『撰大乘無性釈論疏』が二種の遍計所執性を説いていたという。

即ち章主の『无性撰論疏』第一に二種の遍計所執あり。一には人遍計所執、二には法遍計所執なり。実我と実人とを執する所の情見を人遍計と名づけ、法体と因果との等き相を実と計するを法遍計と名づく。(日本大藏經華嚴宗章疏上・三b)

これは、『撰大乘無性釈論疏』卷一(順高『起信論本疏聴集記』卷三本所引)に、

又た法遍計を説く。所説の人遍計は、『雜集論』^[1]の相形を法と取るに對ひて則ち知ることを得るなり。(日仏全九二・一三五)

b)

とあるのと同じであろう。原文は「又說法遍計所説人遍計」であり、誤脱があるとも思われるが、もし右のように読むならば、人遍計は『雜集論』によつて知られるが、法遍計は必ずしもそうではないように読めよう。これは、『孔目章』唯識章が初教につき、法空を尽さざるは、即ち是れ其の妄なり。(大正四五・五四七)

b)

とするとく、智儼が、『雜集論』等の初教の識有の主張を、法空を尽さずと見ていたからかもしれない。少なくとも、法遍計には識有の主張も含まれていたものと思われる。

さて『撰大乘論』は、依他起性を種子に繫属する十一識とし、『撰大乘論釈』卷五は、

唯だ是の一識のみ、或ひは八識を成じ、或ひは十一識を成ず。

(大正三一・一八八 a)

と言う。これについて、『五十要問答』心数及心所有法義に、次のようにある。

若し三乗終教に約して論ずれば、即ち賴耶と六識との等き、皆な具さに一切の所有法を起す。唯一識、十一識を成ずるに由るが故に。(大正四五・五二五 c)

終教においては、阿賴耶識や六識がそれぞれ一切の心所を起し、それは唯一識が十一識を成ずるからだという。

十一識は八識の言い替えである。ここである唯一識は、法相唯識

という種子賴耶、つまり現行の阿賴耶識に熏じつけられた八識・十一識の種子であつて、「或ひは八識を成じ、或ひは十一識を成ず」と言うのも、八識・十一識の種子がそれぞれ八識・十一識の現行を生じるという意味であり、八識体一の意味ではない。

しかし智儼はこれを八識体一の意味に取つたのである。八識が体一であり、根底で繫がつている以上、八識全体が、眼識なり耳識なりの、或る識であると見なすこともできる。その場合、他の識は全てその識に収められると見ることができ、言わば八識間の一即一切・一切即一が起ることになる。或る識が、他の識すべてを収めている以上、或る識は、他の識の具す心所すべてをも、具することになる。「賴耶と六識との等き、皆な具さに一切の所有法を起す。唯一識、十一識を成ずるに由るが故に」は、そういう意味に解さなくてはなるまい。鎌田茂雄博士が、智儼が十一識を心所と考えた、と解釈し、「撰大乘論でいう十一識は決して心所説ではないのであるが、それを同一視したところに智儼の誤解があり」とされるのは、智儼ではなく、鎌田博士の誤解であろう。心数及心所有法義は、

三乗終大乘と及び一乗別教との内に就かば、心数は即ち無量あり。並びに緣起法界の數量の如し。何を以ての故に。諸の心数の類は、一一の緣別にして、其の緣の別に約さば、総じて説くべからざるが故に。三乗等の総じて数を明すとは同じからざるなり。(同・五二五 b)

という。先述のごとく、一一の無量の増上緣が因緣となりうる以上、その果として生ずる心所の種類もまた無量であるという意味で

あろう。ここからも、智儼が十一識を終教の心所と見ていなかったのは明らかである。

さて十一識全てを認識しうるのが意識である。『撰大乘論』巻上は、諸師の説として一意識計を述べる。それは、

『經』に「此の眼等の五根の所縁の境界の、一一の境界を、意識は能く取る」と言ふが如し。(大正三・一一九a)

という經文を教証とし、意識のみの実在を主張する説であり、基『成唯識論述記』巻一によれば八識体一の説である(大正四三・二二六c)。「五十要問答」心数及心所有法義に、この經文を引く。

意識は遍行等の六位の所有法を起す。五識は則ち不定なり。或ひは初の五、或ひは一切なり。意識と或ひは自体、或ひは異体なるに由るが故に。かるが故に『經』に「一意識ありて五識と共に境を縁ず」と云ふが故に。此れは三乘始教の麁相に約して説くなり。(大正四五・五二五c)

通常、前五識には惡慧の心所等は相応しないが、智儼は遍行の五から一切までの心所と相応しうとし、意識と「或ひは自体、或ひは異体」だからとする。これは一意識計を六識体一の説とするものに他ならない。『五十要問答』心意識義も、

意識と及び五識とは亦同亦異なり。(同・五二三a)

とし、『孔目章』唯識章も、

意識は是れ分別にして、一切処を分別す。分別と其の五識とは

亦一亦異なり。(同・五四六c)

とする。一意識計を六識体一の説とすることは、円測『成唯識論疏』も述べていたらしく、慧沼『成唯識論了義燈』巻一末の破斥を

受けている(大正四三・六七三c)。

『撰大乘論』は、一意識計について否定も肯定もしていない。しかし『成唯識論』巻一は、「唯識理に迷謬せる者」に如実解を得させることを造論の意趣とし、その者の内に「或ひは諸識は用は別には同なりと執す」を挙げている(新導本通十一頁)。そして基『成唯識論述記』巻一は、これを『撰大乘論』の一意識計等とする(大正四三・二二六c)。しかるに智儼は一意識計を許容するのである。

四 応知入勝相品第三

応知入勝相とは三性に悟入することである。その方便として、名尋思・義尋思・自性尋思・差別尋思の四尋思がある。『五十要問答』四尋思義は、開けば六尋思、合せば三尋思になるとする。

六尋思は、其の名と義とに各おの自性と及び差別とあるを分けるが故に、六あるなり。三尋思は、其の名に義を合すると、自性と及び差別とを、則ち三と為すなり。(大正四五・五二九a)

六尋思は、『撰大乘論無性釈』巻六の次の文に依らう。

若しは名、若しは義の、自性と差別、仮の自性と差別との義、是くの如き六種の義は、皆な無なるが故に。(大正三一・四一五b)

六尋思は円測『成唯識論疏』も述べていたらしく、慧沼『成唯識論了義燈』巻七本の破斥を受けている(大正四三・七九五b)。三尋思は、真諦訳『撰大乘論釈』巻八の、

若し菩薩、名と自性との仮設と、差別の仮設とは、唯だ分別を
体と為すと見れば、分別の無相性に入ることを得。(大正三
一・二二一a)

に依ろう。

次に三性への悟入を見る。『撰大乘無性釈論疏』(均如『釈華嚴教
分記円通鈔』巻六所引)は、応知勝相品第二と応知入勝相品第三と
で、三性の説き方に違いがあるとする。

『無性疏』に云く。：

行三性とは、第三勝相の中の如く、其の二性より、無性に入る
ものなり。是れを広く釈すること、彼の如し。

二に解三性を明かさば、第二勝相の如く、広く三性を弁ぜる
後、無性を得るものなり。是れは『論』の如し。(麗蔵四七・

二一八a)

応知勝相品第二は、三性を説いた後、三無性を説くが、この応知
入勝相品第三は、所分別たる名と義とを分別性とし、それに依拠す
る能分別を依他性とし、二性の無を見ることにより三無性に入ると
説く。この際、真实性は言われていない。智儼はそれを指摘する
が、実は、これを最初に指摘したのは、靈潤なのである。『統高僧
伝』巻十五の靈潤伝に、次のようにある。

資糧章の中に及びては、衆師並びに謂く、三重観あり、無相と
無生と及び無性性となりといへり。潤、文を揣し旨を尋ぬる
に、第三重なきなり。故に論文の上下に唯だ両重のみあり。：
前に無相を觀じ外塵の想を捨て、後に無生を觀じ唯識の想を捨
つ。故に第三なし。三性に簽約して三無性を説くも、觀は執を

遣るに拠りて、唯だ両重のみあり。(大正五〇・五四七a)

資糧章とは、応知入勝相品第三の入資糧章である。『統高僧伝』
は、この靈潤の説を「諸師に異なるものあり」(同・五四七a)と
評するが、智儼は靈潤に従うのである。

靈潤は玄奘の訳場に列したが、玄奘訳の経論に対し、『十四門
義』を撰して批判した。宇井伯寿博士は、「恐らく統高僧伝の成つ
た六六四年頃には尚未だ生存して居たであらう為に其寂年も記され
て居らぬ」と言われる。六六四年は玄奘が六十五歳で没した年であ
り、靈潤は、玄奘より一回りほど年上であつたと見てよいであろ
う。智儼は玄奘より二歳下であるが、靈潤の説は、智儼二十七歳の
作である『搜玄記』巻三下に、

実境を遣りて滅する時、即ち一分の空なる無相性を得。無相の
現ずるが故に、唯識の想も境も、並びに生ぜざるを、無性性を
得ると名づく。此れは是れ、行門の唯識觀法なり。若し解を生
ずるに約さば、則ち三性の後に、無性性を弁ず。(大正三五・
六四c)

と、既に用いられている。「一分の空なる無相性」は、『撰大乘論
釈』巻八の「此の智に由るが故に菩薩は真義の一分に入る。謂く無
相性ぞ」(大正三一・二〇八ab)による。智儼はおそらく、靈潤
が『撰大乘論』の注釈を造ると同時に、その説を採用したのであ
る。両者には何らかの繋がりがあつたのであろう。

五 おわりに

以上で、『撰大乘論』の前三品における、智儼の主要な解釈を見

終えた。種子説のみは、縁起因門六義法と併せて研究すべきなので別稿を期した。『五十要問答』四尋思義は大部なもので、いづれ全体を註解すべく、ごく一部の紹介に留めてある。智儼と師の法常との関係は、逸文から見る限り余り顕著なものはい出しえぬため触れなかったが、真諦・曇遷・靈潤・円測との関係は、明白にできたとと思う。本稿において、自分は、唐代唯識思想研究の知られざる資料たる智儼の『撰大乘論』解釈を紹介し、斯学の欠を補おうと試みたのである。

注

- (1) 『続高僧伝』巻二十五、大正五〇・六五四a。
 - (2) 従来、六四九年の『撰大乘論無性釈』訳出以降の作とされていたが、逸文が『成唯識論』（六五九年の末に訳了）を引くことにより、六六〇年、智儼五十九歳以降の作にまで限定できる（凝然『五教章通路記』巻二十四所引、大正七二・四七六b c）。『撰大乘無性釈論疏』の教判は三教判であるから、少なくとも六六〇年には三教判を用いていたことになり、同じ『成唯識論』を引くも三教判を用いない『五十要問答』は、更に後の作となる。智儼は六六八年に没するため、明確に五教判を出す『孔目章』は、最晩年の作となろう。
 - (3) 坂本幸男博士はこの文につき、「現存の無性釈撰大乘論釈にはこの文を看出し難し。或は取意の文か、尚可考」となされた。『華嚴教学の研究』四一〇頁註五、平楽寺書店、一九五六。
 - (4) この『解深密經』の文が、経の原意としていかに解されるべきであるかは、結城令聞博士『心意識説より見たる唯識思想史』二〇六―二一四頁、東方文化学院東京研究所、一九三五に詳しい。
 - (5) 大正三二・五七五c。
 - (6) 法藏『探玄記』巻四に、「依遷禪師、釈為十甚深義」とある。大正三五・一七六c。
 - (7) 『中国華嚴思想史の研究』九〇頁、東大出版会、一九六五。
 - (8) 註3前掲書四一四頁。
 - (9) S. Lévi, ed. *Vijñāpāṇāśāstratīkā* (Paris, 1925). p.24. 山口益・野沢静証両博士『世親唯識の原典解明』二四五―二四六頁、法藏館、一九五三。
 - (10) この書は著者名を欠くが、勝又俊教博士『仏教における心識説の研究』七九六頁、山喜房、一九六一により道基の作と推定されていた。自分は今度、基『大乘法苑義林章』断障章の「古基師云、聖道九品、断亦九品」（大正四五・二八四b）が、この書の「聖道九品、惑亦九品」（大正八五・一〇四〇a）であるのを発見し、道基の作と確定することができた。
 - (11) 『大乘阿毘達磨雜集論』卷十二の「遍計所執自性者、謂諸愚夫、於色等相、周遍計度、起增益執……」（大正三一・七五一b）を指す。
 - (12) 註7前掲書九一頁。
 - (13) 『印度哲学研究第六』三〇三頁、岩波書店、一九六五。
- （おおたけ・すすむ 筑波大学大学院博士課程哲学・思想研究科）