

東アジアの華嚴學における定性二乗廻心説

金天鶴 (姫路獨協大學 助教授)

I. 問題の所在

中国仏教史における「五姓各別」対「一切皆成」という仏性論争は、玄奘がインドから帰還し新しく経論が漢訳されてから始まる。玄奘はインドに行く前から中国仏教の悉有仏性=一切皆成仏という考え方に疑問を懐き、インドで戒賢に師事することによって五姓各別=一分不成仏という仏性観を確立したといわれる¹⁾。玄奘の五姓各別説に最初に反発した人物は彼の訳場に参加した靈潤である。涅槃師の靈潤は、玄奘のもたらした新訳仏教に対して既存の仏教との相違点を十四項目にまとめて批判する²⁾。それに対して唯識学派の神泰や基が反対の立場を取り、後に百済出身の義栄が論争に加わって神泰と基を批判する³⁾。また、涅槃師法宝対基の弟子慧沼の論争に至るまで中国におけ

- 1) 吉村誠、「唯識学派の五姓各別説について」、『駒澤大学仏教学部研究紀要』第62号(東京: 駒澤大学、2004)、234頁。
- 2) 靈潤(?~650頃)の十四項目は最澄『法華秀句』中巻(『伝教大師全集』3、154頁)に見られる。また、同個所に「唐朝翻經証義沙門靈潤造一卷章。弁新瑜伽与旧経論相違。略出十四門義」とあるが、靈潤は648年、649年に訳出された『瑜伽師地論』『仏地経論』の訳場に参加し、それらの論書と旧経論との相違をまとめて批判したと考えられる(吉村2004を参照)。
- 3) 神泰、義栄の生没年代はともに不詳。その中で最澄は義栄を新羅人と引用するが、『東域伝灯録』には百済人になっている。本性清浄説の立場に立て神泰を批判したとされ、涅槃師ではないかと推測されている(田村晃祐、「最澄『法華秀句』

る仏性論争は激しさを増し、日本の天台宗や法相宗における一乗三乗論争につながる。

こうした仏性論争は、常盤大定氏の『仏性の研究』(1930年)にまとめられた。常盤氏は同書の中で「無性有情の成仏不成仏」「定性二乗の廻心不廻心」にこの論争のポイントがあると指摘する⁴⁾。

中国初期の華嚴教学を担う智儼と法蔵は当然ながらこうした中国仏教の仏性論争を意識している。特に二乗廻心は、次に述べる華嚴学の独自の事情により智儼の時から華嚴師の関心を寄せたテーマである⁵⁾。

『華嚴経』「入法界品」には舍利弗を始めとする諸大声聞が初めて登場し多くの菩薩と同じ会座にいる。しかし、彼等は如来の法をまったく見ることも聞くこともできなかった。『華嚴経』の教法は声聞大弟子の知る能力、見る能力などを超えていたからである。後に舍利弗は如来

中巻について、『東洋学論叢』第5号(東京: 東洋大学、1980)を参照。基に対する批判は、最澄の『守護国界章』卷下之下(『大正藏』74、240a)に次のようにある。「義榮師云。基公雖復翻經執筆。文章之匠。然勝鬘文中。何其拙乎。勝鬘一軸。無有此義。直是謬取。故致妄談耳」。また、湛睿の『演義鈔纂积』上卷第三(『大正藏』57、246a09)には大安寺義栄とし、彼の定性・不定性二乗に関する論争が長く引用されている。大安寺義栄が事実ならば日本へ渡って活躍したことになろう。

4) 常盤大定、『仏性の研究』、緒論(東京: 明治書院、修正版、1944)。常盤氏のこの著述は「無性」に絞って論じられている。「定性二乗」に関連しては、寺井良宣、「無余界における回心をめぐる一乗・三乗の論争」、『天台真盛宗宗学研究所紀要』第4号(天津: 天台真盛宗宗学研究所、1989)を参照。なお、靈潤の十四項目の中で三番目までは「一。衆生界内。立有一分無仏性衆生。二。二乗之人入無余涅槃。永不入大。三。不定性声聞向大乘者。延分段生行菩薩道」とある。この中で「三」は不定性二乗に関する相違であるが、涅槃師の法宝が力を入れ異議を唱える。靈潤が新訳について違和感を覚えていた主な項目が後に論争の主要な火種になった。

5) 金京南、「中国華嚴における「入法界品」の声聞衆理解」、『韓國佛教學 SEMINAR』第10号(東京: 韓國留學生印度學佛教學會、2005)を参照。

の神力を受けて仏所に礼を表し弟子の六千比丘と一緒に文殊菩薩の所に赴き、菩薩の境界に達する。

『華嚴經』は釈尊が覚ってから第二七日に説かれたという。よって「入法界品」に舍利弗をはじめとする声聞弟子が登場するのは説法の時期からみて理解しにくい。また、最初は如来の法をまったく聞くことも見ることもできなかった舍利弗が後に如来の神力を受けることも経典解釈の難しさを増す。

智儼の『孔目章』「第八会入法界品初弁廻心章」(『大正藏』45、583b 4a)はこうした疑問に対して華嚴学の立場から答えた一章である。智儼は三世の相即相入をもて説時を捉え舍利弗が華嚴の会座に存在して差し支えないとし、また、その舍利弗が廻心して文殊菩薩に向かうと理解している。なお、法蔵は『探玄記』の中で舍利弗を菩薩の権現とみている⁶⁾。しかし、その廻心の要らないはずの菩薩が後に廻心するので問題はいささか複雑である。但し、舍利弗は一般に不定性の二乗の属し、華嚴宗でも同様に理解する。よって定性二乗を対象とする本稿では取り扱わないことにする。

華嚴学における定性二乗の廻心説は法蔵の『五教章』所詮差別の中、第七二乗廻心に初めて詳細に論じられ、『探玄記』玄談には定性二乗の廻心の問題にしばって権実論が設けられている。また、『大乘起信論義記』(『大正藏』44、244b)や『楞伽經心玄記』(『大正藏』39、427a)にも同様の議論がなされる。

新羅には元暁・義相の見解が注目に値する。この二人の定性二乗廻心説には法蔵の影響は見られない。逆に元暁の考え方が法蔵に影響を及ぼしている。義相の定性二乗廻心説は智儼の『搜玄記』性起品釈の影

6) 『探玄記』(『大正藏』35、442)。「此等並是大菩薩示現作声聞。如新訳花嚴不思議境界分中説。以顯此法深勝故、示現如聾盲也」。

響を受けている。

日本では寿靈が仏性論争の中核と言える法宝の説を取り入れる。後に華嚴宗の中では、法相宗と激しく論争しながら独自の定性二乗廻心説を主張する。

本稿はこのような華嚴の定性二乗廻心説について①「定性二乗の廻心説」②「廻心して入る位」に分けて検討し、各華嚴師の思想的な特徴とともに、唯識説の定性二乗の不廻心説に対する批判の意味を考えたい。

II. 法蔵の定性二乗廻心説

1. 『五教章』における定性二乗廻心説

法蔵の定性二乗の廻心説は智儼の『搜玄記』「入法界品」釈と『孔目章』「廻心章」の影響の基に成立する。法蔵は『五教章』所詮差別の第七二乗廻心の中で、①小乗 ②終教 ③始教 ④頓教 ⑤一乗攝方便(同教) ⑥別教の六つの立場から二乗廻心について説いている。その中②終教の段において始教の定性二乗の不廻心説を詳しく批判する⁷⁾。

終教によると一切の二乗は皆な廻心する。法蔵は終教の立場から二乗が廻心しうる原因を下記のように四つ挙げる⁸⁾。

7) 『五教章』の中では唯識説、いわば始教を批判する役割は終教に担当させるのが一般的である。ここでも始教説に対して終教の段で批判している。その批判の上に別教の説があるので、終教の説は始教を批判する意味において華嚴の立場とみてよいである。

8) 『五教章』(『大正藏』45、496a)、「以悉有仏性力、為内熏因故。如来大悲力外縁、不捨故。根本無明、猶未盡故。小乘涅槃、不究竟故」。

- ① すべての衆生に仏性の力あり、内から熏習する原因となるから。
- ② 如来の大悲力が外の縁となり、衆生を捨てないから。
- ③ 根本無明はまだまだ尽きていないから
- ④ 小乗の涅槃は究極的なものでないから

法蔵はこうした四因により一切衆生が廻心し大菩提に向かうという。そして引き続き、『瑜伽論』、『顕揚論』を典拠に自ら終教の説に疑問を呈する。二乗の中で無余依涅槃に入るものは、阿頼耶識と諸々の転識がすべて消滅し残っておらず、後に心が生ずることはできない。よって終教の定性二乗廻心説の筋は通っていない⁹⁾、というのが問いの要旨である。これは始教に基づくものである。無余依涅槃に入ると阿頼耶識と転識がともに滅するというのは、廻心或いは成仏できる身や心がないことを意味し、よって定性二乗は永遠に廻心できないという論理である。

この問に対する法蔵の答えはすでに紹介した二乗が廻心しうる四因と関連がある。その四因と答えとを関連してみると次のようになる。

まず、始教の説は小乗を引くために説かれた方便説であり、阿頼耶識の消滅による究竟の涅槃はありえない^(④)。また、根本無明が如来蔵を熏習し阿頼耶識が成立するという実説に基づいていない^(①)。よって始教の方便説を信じる定性二乗は、実際には根本無明を断ずることも如来蔵を証することもできない^(③)。さらにもしも始教に究竟の涅槃があれば『法華経』の化城の喩は誤りである^(②)。

このように法蔵は始教の定性二乗の不廻心説を否定する¹⁰⁾。以上の

9) 『五教章』(『大正藏』45、496a)、「問。如瑜伽顕揚論説、諸識成就及不成就中四句内、声聞独覚入無余依涅槃者。阿頼耶識及諸転識俱不成就。既本識転識皆滅無余。後生心以何為因。無因而生果不应理故」。

10) 『五教章』(『大正藏』45、496a20-28)。

ように『五教章』における定性二乗の廻心説は、一切皆成の四因によって支えられている。

次は廻心して入る位について検討する。法蔵は『涅槃經』(『大正藏』12、494b)を引用して、定性二乗の機根を五つの利鈍(小乗四果と獨覺)に分けるが、この五人が涅槃から廻心する二つの経路を紹介する。まず、①五人のそれぞれが定められた生を受け終わってから涅槃に入って、その涅槃の状態からそれぞれ定められた長い時間が経てから心が生じて発心して十信菩薩位に入る。②五人のそれぞれが涅槃に入って以後廻心して十信の行を修め、十住の初発心位に入ってからそれぞれ定められた長い修行を積むという説である。

ここで①と②の経路ともに発心して十信位に入り、二乗が確実に廻心することは同様であるが、①は涅槃から定められた長い時間を経て発心して十信菩薩位に入ることに對して、②は涅槃に入って廻心するまでの時間は明記せず、廻心して信に入ってから定められた長い時間を経て修行するという。①は元曉の『二障義』からの引用である¹¹⁾。元曉はこの経文が「趣寂二乗」の利鈍による時間を表していると考えてい

11) 『五教章』(『大正藏』45、496b6-18)の經の趣意から、『二障義』(『韓仏全』1、812b21-c11)とほぼ一致する。表の比較から確認できる。

元曉 『二障義』	法蔵 『五教章』
如經須陀洹人 亦復不以不定故 逕八萬劫即能得到阿耨菩提 乃至 獨覺 逕十千劫 得到阿耨菩提之 此明何如最能根須陀洹人受七生 方入涅槃 滅心心 如入滅定 經八萬劫乃得生 生心之時受佛教即發阿耨菩提之 若其一 得第二受二生已入於涅槃 逕六萬劫 即能發 若其一身得那含 不還欲界入涅槃 逕四萬劫能得發 若其一身 得第四果 即於現身入涅槃 逕二萬劫即能發 若諸獨覺根性最利 逕一萬劫便得發 此為彼經所說意 如是五人發心之時 方與十信菩薩位	經八萬劫 即能得到阿耨菩提心。乃至云獨覺 經十千劫 得到阿耨菩提之心。解云此明最鈍須陀洹人受七生已 方入涅槃 滅心心法。如入滅定。復經八萬劫乃得生心 受佛教化即發菩提心。若於一身 得第二果受二生已即入涅槃。經六萬劫 即能發心。若於一身得第三果 不還欲界即入涅槃。經四萬劫即得發心。若於一身 得阿羅漢 即現入滅定。經二萬劫即能發心。若獨覺根利 經一萬劫便能發心。此五人發心之時。即入十信菩薩位。方名發阿耨菩提心。

る¹²⁾。よって法蔵もこの文を定性二乗の廻心説として捉えたことが窺える。②は先学に指摘された通りに慧遠の『大乘義章』『賢聖義』(『大正藏』44、809c-810a)に似ている発想が見られる。法蔵は両方とも有効な説として認めていたようである。

2. 『探玄記』における定性二乗廻心説

『探玄記』玄談の中で「三立教差別」の「第五明現伝」と「第六権実差別」には一乗大乘と三乗大乘を定性二乗に対する立場によって分けている。ここでの一乗大乘と三乗大乘とはそれぞれ『五教章』の終教と始教の立場にあたる。

その中で定性二乗の成仏を説く一乗大乘についてみる。「第五明現伝」(『大正藏』35、113b-c)の中では、まず『涅槃経』『法華経』『法華論』『勝鬘経』『無上依経』『宝性論』『仏性論』『密厳経』を用いて定性二乗の成仏の典拠とし権威を表す。次、法蔵は定性二乗の成仏説について、[入滅した二乗は]分段身を離れるので仮に涅槃というが、変易身があるので[三界外の]浄土において菩薩道を行う¹³⁾と説く。その菩薩道によって二乗は成仏の道に進む。ここで初めて法蔵が二乗の成仏と二種の生死とを関連させるのが注目される。

法宝は『一乗仏性究竟論』第五卷「増寿変易章第九」の中で、主に『成唯識論』に説かれている二乗と二種の生死の関係について批判し、独自の視座から二種の生死と定性二乗の成仏を関連させるが、法蔵はこうした法宝の説に影響を受けていたと考えられる¹⁴⁾。

12) 『二障義』(『韓仏全』1、812b20-21)“由是義故。趣寂二乗随其利鈍。逕多劫数方阿耨菩提心位”

13) 『探玄記』(『大正藏』35、113b2-6)、「離分段故、仮説涅槃。而実有彼変易身。故於浄土中行菩薩道」。

次、「第六權実差別」の中では、説時の前後によって權実を分ける。例えば“『解深密經』の中で‘一乘は密意である’といったのは、まだ『法華經』が説かれる前だったからである。後に『法華經』を説くときには前の三乗を会通しているので、三乗はみな方便である”¹⁵⁾といている。法宝は『一乘仏性究竟論』『教時前後章第三』において、説時の前後により權実を分けるが、それによると『解深密經』は第三時の教説で、『法華經』は第四時の教説である¹⁶⁾。よってこうした法蔵の考も既に指摘されたように法宝の影響とみられる¹⁷⁾。こうして説時の前後を通じて一乗と三乗とを分けるのは、三乗の定性二乗の不廻心説を一乗の廻心説の立場から会通するためである。

『探玄記』には引き続き、『法華經』『化城喩品』の「滅度の想を生じて涅槃に入る」¹⁸⁾という文について議論される。法蔵は、三乗側で『瑜伽論』八十一巻に出てくる変化声聞の概念によりこの經文の「滅度の想」を変化した声聞が入寂することと解釈したとし¹⁹⁾、そうした三乗の解

14) 法宝の主張については、寺井良宣、「法宝の唯識思想批判の考—変易生死と二乗作仏の問題を中心に—」、『仏教学研究』第48号(京都: 龍谷仏教学会、1992)を参照。

15) 『探玄記』(『大正藏』35、114a24-25)、「解深密經、一乘是密意者。是未說法華之前故、作是説。及後說法華時、会前三乗。皆是方便」。

16) 教時の整理は、吉津宜英、『華嚴一乗思想の研究』(東京: 大東出版社、1991)、272頁。原文は、浅田正博、「新出資料: 石山寺所藏『一乘仏性究竟論』卷第一・卷第二の検出について」、『龍谷大学論集』第429号(京都: 龍谷大、1986)を参照。

17) 吉津宜英(1991)、268-276頁。

18) 『法華經』第七(『大正藏』9、25c1-20)、「我滅度後、復有弟子、不聞是經、不知不覺菩薩所行。自於所得功德、生滅度想、当入涅槃。我於余国作仏、更有異名。是人雖生滅度之想入於涅槃、而於彼土求仏智慧、得聞是經」。

19) 『探玄記』(『大正藏』35、113c1-13)、「法華第三生滅度想入涅槃等。依瑜伽八十一並是変化声聞示現入滅」。『瑜伽師地論』(『大正藏』30、744a1)は八十巻である。その中に、変化声聞、増上慢声聞、廻向菩提声聞、一向趣寂声聞の四種声聞が説かれている。

積について教と理の両側面から批判している。

もしもこれが変化声聞ならば、即ち実は諸の仏菩薩である。どうして自ら示すの涅槃に迷い、滅度の想を生ずるのが可能であるのか。もしこのような積を作ったら、それはもとより経を読んでいないことである²⁰⁾。

以上は教に反する理由である。法蔵によると、三乗は変化声聞が永遠に滅度する想(無余涅槃)を見せたと理解するが、それは仏菩薩が二乗のために見せる滅度ではない。そのように考えているのは『法華経』を正しく読んでいないからである。次、定性二乗が変化声聞の仏菩薩に従い永遠に涅槃に入り以後起きることのないという逆効果が発生してしまうので道理に反する²¹⁾ことになる。

法蔵は『法華経』『化城喩品』の「滅度の想」云々の経文に対して定性二乗が無余涅槃に入った証拠と理解していたので、それを変化声聞の権現と見た三乗人に対して批判したのである。これは玄奘を承ける唯識学派の人々を念頭においた批判のはずであるが、同時代の基(632-682)は『法花玄賛』の中のこの経文に対して、法蔵に批判されたような説は主張していない。

基はこの經典のいう「滅度の想」を見せる主体に対して二乗、凡夫、有学、如来に分けて説明している。ここで二乗に絞って考えると、基は彼等が有余涅槃と無余涅槃の両方を求めるが、結局のところ有余涅槃

20) 『探玄記』(『大正藏』35、114a8-10)、「若是変化声聞、即實是諸仏菩薩。豈可迷自所示涅槃、乃生滅度之想。若作此積、元未読経」。

21) 『探玄記』(『大正藏』35、114a11-17)、「違理者。若入涅槃是永斷滅、諸仏菩薩於所化前示現涅槃。若彼所化不定種性是勇猛者、不怖生死、能修勝行。若有一類性怯弱者、怖畏生死、学仏菩薩、先入涅槃擬欲於後行菩薩道。汝宗入滅既無有起、豈不誤彼一類衆生」。『大乘起信論義記』(『大正藏』44、244b22-28)にも同様の主張が見られる。

槃に留まると理解する²²⁾。よって大乘への廻心が可能になるのである。ここでの二乗とは不定性二乗である。その趣旨から基はこの經文に対して変化声聞が無余涅槃に入って後に廻心すると解釈する古人の説を批判している²³⁾。要するに法蔵の批判対象となる解釈を基も同様に批判しているのである。

すると、法蔵は誰を批判したのか。基は『法花玄贊』の中で応化声聞が化作により無余涅槃に入ることを認める²⁴⁾。但し、今の經文とは関係付けない。以前は法蔵がこうした基の考え方を念頭において批判したとみていたが²⁵⁾、批判対象は基以外の唯識学派の人物である可能性が高いと考えられる²⁶⁾。

なお、『起信論義記』・『入楞伽心玄義』の中にも二種生死との絡みで説かれている。よって『探玄記』を著述する時期に前後して定性二乗の廻心と二種の生死とを関連させるのが窺える。法蔵がこの時期に法蔵の影響を受けながら、自分の考えとして定着させたとみてよいのである。

22) 『法花玄贊』卷7(『大正藏』34、797c)。寺井良宣(1989)、21-25頁。

23) 『法花玄贊』卷7(『大正藏』34、798a)、「古人解云。二乘諸果經爾所時、入彼無余涅槃、後起廻心。便引楞伽菩薩佛等化作文。經爾所時、耽三昧酒醉。然從彼起廻向大乘。今解不然」。

24) 『法花玄贊』卷2、4、5等に見られる。寺井良宣(1989)、24-25頁。

25) 『国訳一切經』經疏部 6、57項、註50。これは坂本幸男氏の訳註である。日本華嚴の伝統的な解釈と見てよいである。

26) 吉津宜英(1991)、269頁に『探玄記』の中で批判されている『法華經』の説法の時期に関する説は、基の説ではないので、基以外の法相人であろうと推定している。また、同氏に指摘されたように元暁も『法華宗要』の中で同様の説を紹介している。よって「滅度の想」を解釈している三乘人についても基以外の人物とみてよいである。すると、基に批判されている古人は必ず旧唯識の人物とみる必要はないだろう。基より前の新唯識と同様の路線にある唯識学派であるから、元暁にも法蔵にも批判された可能性を念頭に置く必要がある。

III. 新羅・高麗の華嚴学派の定性二乗廻心説

1. 元暁の定性廻心説

元暁の定性二乗廻心説については、既に法蔵に影響している『二障義』に見られる定性二乗の廻心する位に関する説を簡単ながら紹介した。他にも散見されるが、ここでは相互の関連性が読み取れる『法華宗要』と『金剛三昧経論』の説を取り上げる²⁷⁾。まず、元暁は『法華宗要』の中で、定性二乗が「起心」の後に浄土に生まれると見ている。

彼の声聞(一向趣寂)は無余に入った時に八万劫あるいは六万四万二万劫を住して、その後、心を起こし即ちに大乘に入って浄土に生まれ仏道を具足する²⁸⁾。

この記述は、「第五教摂門」の中で、『法華経』を不了義とみる唯識師と、了義とみる三論師の相違を会通する中で出てきている。しかも三論師の立場から唯識師の主張を会通する文章である。

ここで「浄土に生まれ仏道を具足する」とは『智度論』の文を指す²⁹⁾。元暁は三論師の立場に立って二乗が決定的に成仏できないという唯識師を批判するために『智度論』を引用するが³⁰⁾、今度は『涅槃経』と『智

27) 福士慈稔、『新羅元暁研究』(東京: 大東出版社、2004)第三章元暁著述の再検討における元暁の著述年次に従い、『法華宗要』を先に用いる。

28) 『法華宗要』(『大正藏』34、875b13-14)(『韓仏全』1、494b4-6)、「彼声聞入無余時。住八万劫或住六万四万二万。然後起心即入大生於浄土具足仏道」。

29) 『智度論』文は83卷(『大正藏』25、714a10-12)に見られる。

30) 『法華宗要』(『大正藏』34、875a21-24)(『韓仏全』1、494a4-8)、「問。阿羅漢先世因縁之所受身、必应当滅。住在何処、而具足仏道。答。得阿羅漢時、三界諸漏

度論』の文を用いて二乗が無余涅槃に入っても廻心して成仏することを主張している。そして元暁は唯識師が定性二乗の不成仏説の典拠とする経論が方便説であることを主張している。

ここで二乗が「心を起きる」といった表現を使うが、その‘起心’とは『二障義』の表現からすると「発阿耨菩提之心」である。こうした‘起心’は仏の教化によると元暁はいう。

元暁によると、定性二乗が涅槃に入ることから発心まで仏の教化の結果である。『法華宗要』の終わりの部分に次のようにいう。

また、この『法華経』の中で、止まって休めるために宝の城を変化として作った。さらに休みが終わると終に仏果に引導する³¹⁾。

要するに仏は定性二乗の涅槃(休み)のために城を作り、その涅槃が終わると、今度は教化によって仏果へと引導するのである。

さて、元暁は三論師の一切皆成の立場と唯識師の二乗不成仏の立場を会通するが、結局は一切皆成を説く『法華経』が真了義であるとし、さらに一皆成説が五姓各別説に勝ると明言している³²⁾。既に述べた『解深密経』と『法華経』を会通する法蔵の立場も同様であるが、完全に同等な扱いによる会通ではない³³⁾。こうした側面からみると、元暁と

因縁尽故。更不復生三界。有淨仏立(立は土の誤り: 筆者)出於三界。乃至無有煩惱之名。於是国立(立は土の誤り: 筆者)仏所聞法花経具足仏道」。

31) 『法華宗要』(『大正藏』34、875c1)(『韓仏全』1、494c12-13)、「又此法花経中説言。為□□故。化作寶城。更止息已、終引佛果」。□□は徐輔鐵、「法華宗要の訳注」、『学術論文集』第12集(東京: 朝鮮奨学会、1983)の指摘のように「止息」を入れて解釈した。

32) 『法華宗要』(『大正藏』34、875c)(『韓仏全』1、494b-c)を参照。

33) 徐輔鐵、「法華宗要における元暁の和諍思想」、『駒澤大学仏教学部論集』第16号(東京: 駒澤大学、1985)では『法華宗要』における和諍思想を分析して、別義では優劣を簡ぶが通義では両方を認め、さらに究竟義においては無所得に帰着させ

法蔵の唯識説に対する批判の仕方や会通の方法が非常に似ていることがわかる。

次は、『法華宗要』の中で出された「起心」と関連して『金剛三昧経論』を見る。

二乗人はもろもろの身と智の生滅の法を消滅させ涅槃に入って、その中で八万劫ないし十千劫を住する。しかし、諸仏が同体大悲を以て彼(二乗人)の涅槃を奪い終わらせて心を起こす。心を起こすと、涅槃は即ち消滅する。大商主が化城を滅することと同様である³⁴⁾。

という。元暁は二乗が涅槃に入って長い時間が経つ間に、諸仏の大悲によってその涅槃から「心を起こさせ」、それによって涅槃そのものがなくなり、それは化作した城がなくなることと同様であるといっている。ここでの「起心」が『法華宗要』の中で使っている「起心」とまったく同様の意味合いを持っていることが知られる。

「起心」とは定性二乗が無余涅槃だと思い込んだことから脱却することであり、廻心である。それは仏の同体大悲により可能である。『法華宗要』の中で城を化作したことも、この『金剛三昧経論』の中で、化作した城を亡くすことも仏の同体大悲である。定性二乗の廻心に仏の

るといい、究竟義に重点がおく。同氏(1983)には元暁が三論師の説を支持していることに興味深いという。ところで、別義に根拠して通義・究竟義がある以上は、一切皆成が五姓各別に優位性を保ったままの包摂と見ていることに重みがあると考えてもよいと思われる。その点で、南東信、「元暁의 大衆教化의 思想体系」(서울大學校博士論文、1995)、157頁の中で一切皆成の優位の立場から五姓各別を包摂すると理解していることに賛同する。また、それは元暁思想を分析していく上で効果的な態度であると考えられる。

34) 『金剛三昧経論』(『大正藏』34、1001a4-8)(『韓仏全』1、666c4-8)、「二乗人滅諸身智生滅之法、入於涅槃。於中八万劫住乃至十千劫住。而由諸仏同体大悲奪彼涅槃、令還起心。起心之時、涅槃即滅。如大商主 滅其化城」。

大悲が欠かせないことになる。

2. 義相系における定性二乗廻心説

義相系の華嚴文献の中で、現在残っているのは少ない。その中で義相の講義録として認められた『華嚴経問答』³⁵⁾から定性二乗に関連する文が次のように見出される。

地獄に墮ちた者や二乗の涅槃に安住している者などは永久に自らが性起法であることを知らないため、性起の芽が生えない。もし人天など中で、よくこのように[自分は性起法であると]知っているものがあるならば順ずるものとし、「生芽」等と名づく。もし知らないものならば芽が生えない。また、自ら知らないといっても[性起という]果菓などが、二乗[涅槃]の人などのためにある。[二乗が涅槃に]入る前の実践の功德などは[性起の芽となるので二乗等を]廻心させるには十分である³⁶⁾。

この文章に定性二乗に関連する情報が盛り込まれているのは間違いない。文章が読み難く補足しながら読んでみた。ここで確認できるのは、『華嚴経』「性起品」の薬王樹が生えない二処の中で一箇所を二乗涅槃とみていることである。しかし薬王樹が生えないその二乗ですら[性起の]果菓があって、それに定性二乗が涅槃に入る前に実践した結果、成仏の可能性が保障される。その果菓に関連しては続く問答からみられる。

35) 金相鉉、「錐洞記와 그 異本華嚴経問答」、『韓国学報』8号(서울: 一志社、1996)。

36) 『華嚴経問答』(『大正藏』45、611a17-21)、「地獄二乗涅槃等永不知自性起法、故不生芽。若人天等中能如是知者為順。名生芽等。若不知者不生芽。又自雖不知而有果菓等、為二乘人等。不入時中行徳等可廻心也」。

問う。どうして廻もしないのに性起の果菓を得るのか。

答う。自ら廻しないことはあっても、その法に約していうと、性起の起でないことはないため得られる³⁷⁾。

これは無余涅槃に入った二乗についていう文と思われる。この問答によると定性二乗は自ら廻心しないが、一切が性起法でないことはないという法(真理)によって性起の果菓が得られて廻心するというように読める。ここでの性起の果菓とは性起の慈であり、それは仏の慈に他ならない³⁸⁾。義相は定性二乗の廻心が結局は仏の慈悲によるものであると考えていたことが分かる。

このような義相の定性二乗廻心説は智儼の『搜玄記』性起品積の中で³⁹⁾、二処を地獄と二乗とに分けていることに影響されている。また、‘知’‘生芽’‘順’‘行徳’の言葉使用も『搜玄記』からの影響を表している⁴⁰⁾。このような義相の定性二乗の廻心説は『華嚴経』「性起品」の理解の一環として論じられたものであり、唯識説に対する対応とは言い切れない。

なお、義相系では早い段階から法蔵に対する研究が進んでいたことは間違いない。それは義相が弟子真定と智通に『五教章』を検討させたこと⁴¹⁾や、『探玄記』を弟子に読ませた記録⁴²⁾、そして孫弟子の神琳が

37) 『華嚴経問答』(『大正藏』45、611a)、「問。云何不廻、而得為性起果菓耶。答。雖自以不廻、而約其法不無性起之起。故得也」。

38) 『華嚴経問答』(『大正藏』45、610b1)、「雖其邪見之性違理衆生。即其性起故得受身心果報。其果報、非性起慈即無果報故。是即深慈、一切衆生所不可知之慈」とあるように「性起慈」は衆生が存在する所依になる。それと「仏慈」(610b14)は同意語である。

39) 『搜玄記』(『大正藏』35、79c11-15)。

40) 『搜玄記』(『大正藏』35、80c1-81a)の薬王樹に関連する問答からの趣意である。

41) 均如、『教分記円通鈔』卷一(『韓仏全』4、245a)。

42) 崔致遠、『法蔵和尚伝』(『韓仏全』3、775)。ただしここでは真定、相円、亮円、

『五教章』を講義した⁴³⁾という記録から窺える。また、凝然は『五教章通路記』(『大正藏』72、476c)の中で宋代希迪の『集成記』を通して『海東記』を引用しながら、『海東記』が新羅先徳の『教章記』(五教章註釈)であると説明を加えている。しかし、この中で何も現存しておらず、高麗初期の均如の『教分記円通鈔』や選者不詳の『法界図記叢髓録』に逸文として散見されるのみである⁴⁴⁾。しかも、定性二乗の廻心についての資料は皆無である。

高麗時代の『五教章』注釈書である均如の『教分記円通鈔』は注目に値するが、定性二乗に対しては『五教章』と『起信論義記』を引用するのみで、独特な説を見出すことができない⁴⁵⁾。

均如の註釈では不定性二乗を対象として論じられた別教一乗における二乗廻心について詳しい。均如は義相の直弟子の道身を重んじ、860年代に活躍した決言に対する批判を通じて、別教の立場からみた機根論として二乗廻心説を確立している⁴⁶⁾。均如が別教一乗における二乗廻心の方に重点をおいたのが窺える。

表訓などに各五巻ずつ分けて検討させたというが、当時、『探玄記』の二十巻の中で二巻は入っていないはずである。

43) 均如、『教分記円通鈔』巻十(『韓仏全』4、506a)。

44) 金相鉉(1991)、『新羅華嚴思想史研究』第二章「新羅華嚴關係文獻의 檢討」を参照。

45) 均如、『教分記円通鈔』巻五(『韓仏全』4、391-396)。

46) 拙稿、「均如の華嚴学における二乗廻心」、『韓國佛教學 SEMINAR』第7号(東京: 韓國留學生印度學佛教學會、1998)を参照。この論文は、学位論文「均華의 華嚴一乘義 研究—根機論을 中心으로」(韓國學大學院、1999)に修正して再録した。

IV. 日本の華嚴宗における定性二乗廻心説

1. 寿靈

寿靈の『五教章指事』の中で独特な説としては法宝の『一乗仏性究竟論』「増寿變易章第九」の説を引用して定性二乗の廻心を説くことである。『五教章』の中では定性二乗の廻心の遅疾を論じながら、総相として『楞伽經』の以下の文を引用する。

三昧の樂に樂著して無漏界に安住しているものは、究竟への趣きがあるのではなく、また退還もしない。諸の三昧身を得てそこで劫に至るまで覚らない。譬えば昏酔の人が酒消して後に目覚めると同じである。彼の覚法もまたそれであり、そして仏の無上身を得る。

寿靈はこれを註釈するため法宝の説を長く引用するが、その要点は次のようになる。『瑜伽論』の中では定性二乗の無余依涅槃を説くが、それは前の三時教の説である。すなわち四十年前の前の説には涅槃としたが、『楞伽經』のような後時の説によると變易生死があるので滅定ではない⁴⁷⁾。

47) 『指事』(『大正藏』72、277c)、「問此三昧樂。九次第定中。為是何定。答宝公云。此定於前三時教。八万四千法門之中。名二乘涅槃。非諸定撰。後時教意。此是内身修行法中。別有一種三昧。滅分段身。非八解脱。滅尽想(想:原文にはない)定撰。所以得知。前教説滅異熟識。入此三昧。故瑜伽八十云。問住何等心。於無余依涅槃界。当般涅槃。答於一切相。不復思惟。正思惟七小無相界。漸入滅定。滅轉識等。次異熟識。捨所依止。由異熟識無有取故。依轉識等。不復得生。唯余清淨無為離垢真法界在。当楞伽經。滅諸根。不取未来境界。實是三昧樂。二乘謂為涅槃。即是四十年前。説為涅槃。後時説為三昧。而有變易生死。故知。非滅定也。又滅定唯滅轉識。不滅依身。此滅有身及心。故不同也」。これは浅田正博、「新資料: 法宝撰『一乗仏性究竟論』卷四・卷五の両巻について」、『仏教文化研究所紀要』第25号(京都: 龍谷大学、1986)の

これは法宝の唯識学派の定性二乗説に対する批判が教時の前後説や二種生死説をめぐって行われたことを熟知した上での引用であり、寿霊が定性二乗廻心説において法宝の説を重視していたことを意味するだろう。日本では華嚴にも詳しく三論宗の慶俊に『一乗仏性究竟論記』六巻があったことから法宝の説が日本仏教の中で一切皆成家に重視されたことが窺えるが、特に後の最澄と徳一の三一論争において最澄に法宝のものは大きな役目を果たす。

2. 増春

平安時代に入ると日本仏教では「私記」という著作形態が多く著されるが、その中で華嚴宗では主に法蔵の『五教章』関連の「私記」が多い。その中で増春『華嚴一乗義私記』は、寿霊の影響も多く受けながら10世紀中期に著作されたものであるが、ここでは定性二乗が廻心について独特な主張が見られる⁴⁸⁾。

『一乗義私記』は『五教章』「建立一乗」に対する「私記」である。存三の一乗(法相宗)を述べる個所では、華嚴師が二乗定性の不成仏を主張する法相宗の主張に異義を唱える。一方、遮三の一乗(法華宗)を述べる個所では、法相師が華嚴師に異義を唱えた。ここでは両方の主張が捉えられる法相宗からの異義をみることにする。

法相師はいう。不定種姓の人身の中には無上菩提果を得ることのできる法爾無漏種子がある。また、昔に大乘行を修し熏習された菩提心種子はまだ残っており消滅しない。よって、それにより成仏できる。定性二乗の人は小

中、翻刻されている原文、178-190行に当たる。

48) 拙稿、「増春の『華嚴一乗義私記』における一乗の意味について」、「仏教文化』第14号(佐賀: 佐賀龍谷短期大学仏教文化研究所、1995)を参照。

乗果を取り無余涅槃に入り、灰身滅智を可能にした種子があり、無上菩提果が得られる種子はない。無種姓人は出世し二乗の聖果が得られる種子はなく、無上菩提果を証し得る法爾無漏種子もない⁴⁹⁾。

以上のように法相師は不定種性のみが成仏できる菩提心種子を持っているとし、それができない定性二乗・無性種性との差別を著しく表す。これに対して増春は、

答う。それは他宗である始教の言うことである。『深密』等の經と『瑜伽』等の論により有為無常法の中において種性を立てる故に、一切衆生に遍くこととはない。今、一乗宗の終教已上の意味からは『法花』・『涅槃』等の經と『起信』等の論により、真如本覺の無為常住法の中から種性を立てるから三乗五性の一切が皆な成仏することが可能である⁵⁰⁾。

と『五教章』の説を柱として、終教以上の一乗の立場からみると、それは始教の説であり一切衆生に遍くこととはないと法相師の反論を退ける。ここで「終教以上の一乗の立場」とは、華嚴系の私記類でよく見受けられる表現である。よって日本の華嚴宗においては終教以上を一乗とまとめ始教と区別することがわかる。なお、増春は次のように二乗定性と無性種性の成仏を認める。

49) 『華嚴一乘義私記』(『大正藏』72、18c2-9)、「法相師云。不定種姓之人身中、有可得無上菩提果法爾無漏種子。亦昔、修大乘行所熏習菩提心種子亦有不滅。所以彼因可成仏。定性二乘人取小乘果、入無餘涅槃。有可灰身滅智種子故。無可得無上菩提果種子。無種姓人、無可得出世二乗聖果種子。無可証無上菩提果法爾無漏種子」。

50) 『華嚴一乘義私記』(『大正藏』72、18c12-16)、「答。他宗始教心、而依深密等經、瑜伽等論、就有為無常法中立種姓故、不能遍一切衆生。今一乗宗終教已上意、而依法花涅槃等經、起信等論、就真如本覺無為常住法中、立種性故。云可三乗五性一切皆成仏也」。

華嚴師が問う。定性二乗と無性有情とが成仏できないというのは、無余に入った二乗が、八万等の劫が経るまでの酔臥の時である。又、無性有情が未だ大乘を誘ふ因を転捨してない時を成仏できないという。これは畢竟不成仏を意味しない。仏菩薩の教化の縁を遇う時に皆終に成仏するからである。どうして法相師はその文のように取意し定性二乗・無性有情が終に成仏できないと執着するのか。これは甚だ悲いことである⁵¹⁾。

と述べる。即ち、華嚴師によると法相師は悲しむほど定性と無性の不成仏に執着する。しかし、法相師がその証拠として取り上げた文の意味は、長い時間がかかることはあっても、二乗定性が永遠に成仏できないと言うのではない。よって仏菩薩の縁に遇って終に成仏することは可能であることを主張している。

その定性二乗が成仏する次第の詳細は次のようである。まず、無余涅槃に入った二乗は、分段の麁身智は消滅するが、変易の細身智は消滅しない。それによって廻心向大することができ、そうすれば必ず成仏するという⁵²⁾。そしてその典拠として『無上依経』『仏性論』『宝性論』などの論を挙げる。また、『法花論』を典拠に二乗の涅槃は方便涅槃とみている。しかし、法相師は『無上依経』、『法花論』のいうのは不定種性に関連する内容であると反駁する。ここで華嚴師は『密厳経』と竜樹の『発菩提心論』をもって再び反駁するが、特に法相師は『発菩提心論』の文に対して訳の誤りであり竜樹の本意ではないとする。問題の文は

51) 『華嚴一乘義私記』(『大正藏』72、21b19-24)、「花嚴論(「論」は「師」か?)問云。定性二乗、無性有情不成仏者、入無余二乗経八万等劫酔臥時。又無性有情未転捨誘大乘因時云不成仏。非言畢竟不成仏。遇仏菩薩化縁時、皆終成仏。何法相師如文取義、定性二乗無性有情、終執不成仏。是甚可悲」。

52) 『華嚴一乘義私記』(『大正藏』72、32a)、「問。同二乗、説有実滅故、深密等三乗教、名権者。宗意、説定性二乗成仏、為当何。答。終教已上宗意、而定性二乗人入無余涅槃。從彼出、廻心向大、必定之成仏。問。何爾乎。答。入無余二乗、灰身滅智、不成仏者。滅分段麁身智、不滅変易細身智故、成仏也」。

「定性の者は再び生を發すのが難しい。要するに決められた劫数が満たすことを待って、ついに生を發す。云々」⁵³⁾となっている。これに随うと定性でも期限を満たした後にまた生まれることになる。よって法相宗の主張に反するのである。

ともあれ、定性二乗が成仏するのは法相宗の立場からは許すことができない。よって議論は続く。その最初は、第八識が滅すると身も俱に滅するはずなのにどうして変易身を受けるのが可能であるのかという次の質問である。

問う。無余二乗に入って身を灰にし智が消滅するゆえに唯だ清淨のみある。真如法界に何物があつて廻心向大が可能であり成仏するというのか。若し無余に入ると、二乗の分段の麤身と智は滅しても変易の細身と智は消滅しないのは、能持の第八識が消滅すると即して所持身の俱に消滅するのに、何物があつて変易を持つのか⁵⁴⁾。

と唯識学に基づいて厳しく突き詰める。唯識学においてはそもそも定性二乗は変易身を受けることができないとされる⁵⁵⁾。しかし、『一乗義私記』では『起信論』における阿頼耶識の生滅因縁の五意と関連して現識を除いて業識や転識には二乗が無余涅槃に入っても変易身を持っているといっている⁵⁶⁾。こうした発想は種性に「分段身と変易身とは本より並びにある」との意見による⁵⁷⁾。こうして変易身が残るから、

53) 『華嚴一乗義私記』(『大正藏』72、32b)、「有定性者、難可發生。要待劫限等満、方乃發生云云」。

54) 『華嚴一乗義私記』(『大正藏』72、32b5-9)、「問。入無余二乗灰身滅智故、唯有清淨。真如法界有何物廻心向大可云成仏乎。若入無余二乗滅分段麤身智、不滅變易細身智云物者。能持第八識滅即、所持身俱滅。有何物可持變」。

55) 深浦正文、『唯識学研究下』(京都: 永田文昌堂、1954、1976第5版)、514頁。

56) 『華嚴一乗義私記』(『大正藏』72、32b)、「二乗入無余時、現識麤阿羅耶識滅、業轉二細阿羅耶識不滅」。

無余涅槃から出て廻心向大し、三無数劫ほど六度を修行して成仏することができる⁵⁸⁾。こうして変易身と『起信論』の阿羅耶識の五意とを関連して定性二乗廻心が説かれるの新しい発想である。

次に廻心する位についてである。増春によると、定性二乗は「如来大悲の別縁力の故に、本覚内熏力の因がある故に、自ら無余から出で知を得る」(『大正藏』72、33c)とする。その‘知’とは二乗人自らが三乗の外に一乗を選ぶ能力でもあるとされ、その知により、定性二乗は不共に廻入することができる⁵⁹⁾。即ち他力と自力との組み合わせで一乗に入ることである。

これに反論として『探玄記』の「二乗は根鈍の故に、要ず先に共教大乘に廻入する」という文が出されるが、増春はそれを不定種姓に約していると理解し、定性二乗のことをいうのではないと答える。しかし、『探玄記』から二乗の不定性に限定する表現は見当たらない。また、よく引かれる法蔵の『起信論義記』の二乗廻心においても、

二乗廻心とは、若し不定種姓ならば、未だ無余に入る前に即ち廻心する。これは言を待たず。若し決定種姓ならば、未だ無余に入る前に廻心しないことは確実であるが、要ず無余に入つてこそ廻心する。二乗人は本来、無余依涅槃界を得ることができないためである⁶⁰⁾。

-
- 57) 『華嚴一乘義私記』(『大正藏』72、28c)、「問。慈恩香象二師、変易身義、為同、為異乎。答。慈恩御心、修練分段身云、成変易身。今、五教師御意、分段変易二身、従本並云有也」。
- 58) 『華嚴一乘義私記』(『大正藏』72、32b)、「二乗入無余時、現識阿羅耶識滅、業転二細阿羅耶識不滅。所以従無余、出廻心向大、三無数劫中修六度等行成仏也云云」。
- 59) 『華嚴一乘義私記』(『大正藏』72、33c)、「定性二乗、以無余簡択力、知三之中大乘権、三之外一乗実故、廻入不共。非共教也」。
- 60) 『義記』(『大正藏』44、244a14-17)、「二乗廻心者。若不定種姓。未入無余前即有廻心。此不待言。若決定種姓。未入無余前定不廻心。要入無余。方有廻心。以

といて、不定性と定性とについて廻心の方法は区別しても、その廻心の先について区別したことはない。増春は定性が廻心して不共に入る典拠として『智度論』九十三巻を引き、二乗は阿羅漢果を得て分段身を捨てて後に妙浄土に生まれ『法花経』を聞くという⁶¹⁾。ここで『法華経』を聞くことを二乗定性が廻心して華嚴に入る文例と見ているのは、日本の華嚴宗において『法華経』が重視されている伝統から生まれたと考えられる⁶²⁾。しかし、この大胆な説は後には見られない⁶³⁾。このように増春の時期には法相師の定性二乗の廻心不廻心説をめぐり、激しい論争が行われるが、天台宗と法相宗との論争を目の当たりにしていた華嚴宗における反応として注目に値する。また、寿霊の時代とは異なり華嚴宗が仏性論争に積極的だったことを意味する。

二乘人本来不得無余依涅槃界故」。

- 61) 『智度論』第八十三(『大正藏』25、714a)、「問曰。阿羅漢先世因縁。所受身必应当滅。住在何処而具足仏道。答曰。得阿羅漢時。三界諸漏因縁尽。更不復生三界。有浄仏土出於三界。乃至無煩惱之名。於是国土仏所。聞法花経具足仏道。如法花経説」。なお、『一乗義私記』(『大正藏』72、33c)文は「智度論九十三云。阿羅漢捨分段身生何地具足仏道、有妙浄土出三界外、阿羅漢彼聞法花経具足仏道云云」。
- 62) 寿霊の『法花経』重視の態度については、石井公成、「奈良朝華嚴学の研究(一)一寿霊『五教章指事』を中心として」、『華嚴学研究』第1号(東京:華嚴学研究所、1987)。高原淳尚、「寿霊『五教章指事』の教学的性格について」、『南都仏教』第60号(奈良:南都佛教研究会、1988)を参照。
- 63) 審承『華嚴五教章問答抄』(『大正藏』73、55c)には、寛朝作として『一乗義私記』が引用されていて、増春の『一乗義私記』一卷本とほぼ一致している。高原淳尚、「増春『華嚴一乗義私記』について」、『駒澤大学佛教学部論集』第21号(東京:駒澤大学、1989)では同一文献だとは断定できないとの陳述に止まる、筆者は寛朝作『一乗義私記』三巻を増春が一巻にしたので可能である現象と見ている。

V. おわり

以上、東アジアの三国の華嚴思想における定性二乗廻心説について検討した。それにより同じ華嚴思想といっても地域や時代を反映した特色が少しは浮き彫りになったと思う。

第一に、唐の法蔵には、唯識説に関して玄奘を承ける唯識学派の教理を乗り越え華嚴の別教一乗の宣揚するのが課題であった。そのため終教の教理を通じて唯識説を批判し、その上で終教も乗り越える方法を用いている。こうした方法は『五教章』を著述した若年から『探玄記』が著される晩年まで堅持する。なお、『探玄記』の中では定性二乗の成仏説をめぐって一乗・三乗の権実論争を行い、一切皆成の立場から唯識系の経論の会通を試みる。

もう一つ、唯識学派の所依経論を引用する例から判るように、『五教章』においても、『探玄記』においても玄奘や基、そして『成唯識論』を正面から批判するのを控えている⁶⁴⁾。批判は匿名の唯識人に向けている。それは法蔵の活動した時代に唯識学派の権威が国から認められたからではないだろうか。

第二に、韓半島において、元暁の二乗が廻心する位に関する説は法蔵に影響を及ぼし、法蔵から東アジアの華嚴教学に影響した考えられる。元暁は『法華宗要』の中から唯識説を批判しているが、三論師の立場から定性二乗廻心説を確立し、その次の段階で自説を出す。また、元暁は唯識師と三論師の両師説の会通を試みるが、終局は一切皆成説の立場が五姓各別説に勝ることを認めることが注目される。法蔵が終

64) 富貴原章信、「五教章の種性義について」、『南都仏教』第32号(京都: 南都佛教研研究会、1974)では論文末に「始教の種性のところに、唯識説の文は一回も引かれていない。これは一体なぜであろうか」と疑問を抱いている。

教を通じて始教を批判することや会通を試みるのが、元暁のこうしたやり方に似ていると言わざるを得ない。そして定性二乗の廻心にあたって仏の教化を特に強調している。

なお、義相の講義録と言われる『華嚴経問答』からも定性二乗の廻心説が見出される。義相は定性二乗の廻心において性起の働き(果薬)を強調しているが、智儼の『搜玄記』を趣意した議論である。また、『華嚴経』の解釈の一環として出されたためか唯識説に対する批判的な態度は見られない。均如の定性二乗の廻心説には特記すべき内容がない。彼には別教一乗における二乗廻心説の展開がもっと重要だったであろう。

第三に、日本においては、寿霊が涅槃師法宝の説を定性二乗の廻心の重要な典拠として引用する。それは日本の法相宗を含め、唯識説を乗り越えるに頼りになる論証であったからであろう。ところが、それにより唯識説との思想的な対立を強調することはなかった。寿霊の時代は日本の一乗三乗の論争が表面化する前だったことが一つの原因であろう。

増春の時代になると、最澄と徳一と間から始まった一乗三乗の論争が応和年間(961-963)まで続くこともあり、華嚴宗と法相宗との論争の形として定性二乗の廻心・不廻心の問題が取りあげられている。

増春の説の中では、変易身と『起信論』の阿羅耶識の五意とを関連させて、また廻心した定性二乗が華嚴一乗に入ると見ているなど日本華嚴宗の独得の説が見出せる。また廻心する時に他力と自力の両方を必要とするが最後には「知」が強調されるのも注目に値する。

以上、華嚴宗の定性二乗の廻心説は、唯識説を乗り越える過程或いは『華嚴経』を理解する上で出され、時代や思想的背景によって特色のある思想の誕生につながるものが検出できたと思われる。

주제어

정성이승(定性二乘, śrāvaka of determinate nature), 회심(廻心, conversion), 『법화경』화성유품(『法華經』化城喻品, The Chapter of Pūrvayogapārvarta, *Lotus Sutra*), 법장(法藏, Fazang), 원효(元曉, Wonhyo), 의상(義相, Uisang), 주레이(壽靈, Jurei), 조순(增春, Zoshun), 유식학과(唯識學派, Yushi School), 화엄학과(華嚴學派, Huayan School)



동아시아 화엄학의 정성이승회심설(定性二乘廻心説)

본고는 동아시아 화엄학 중에서 정성이승(定性二乘)의 회심설에 대해서 논한다. 현장계의 유식설에 의하면 정성이승은 끝내 성불할 수 없다. 이에 대해 현장의 역장에 참가했던 영운(靈潤)의 반발이 있은 후 동아시아 불교계에서 커다란 논쟁거리가 되었다.

화엄학과에서도 이 문제는 유식설에 대한 대응이라는 면에서 중요한 일면을 차지한다. 당의 법장(法藏)에게는 유식학과의 교리를 넘어 화엄의 별교일승을 선양해야 하는 과제가 있었다. 법장은 화엄의 오교판(五教判) 중 종교(終敎)의 교리를 통해서 유식설을 비판한다. 이러한 방법은『오교장(五敎章)』에서『탐현기(探玄記)』까지 견지된다. 한편, 종교의 경론과 유식계 경론의 회통(會通)도 시도한다. 주목해야 할 것은 언제나 종교의 경론을 유식계 경론보다 우위에 둔 회통이라는 점이다.

그런데, 법장은 현장이나 기(基)를 정면으로 비판하지 않는다. 일반적으로 법장이 법상종의 기를 비판했다고 생각하지만, 실은 비판되는 것은 익명의 유식인물이다. 『법화경』 화성유품(化城喩品) 중 “멸도의 상을 보인다”를 변화성문(變化聲聞)의 화작(化作)이라고 해석해서 비판받고 있는 유식인물은 기가 아니다. 왜냐하면 기도 역시 그런 해석을 비판하고 있기 때문이다. 법장의 비판대상이 되는 유식학자에 대해서는 검토의 여지가 있다.

원효의 정성이승 회심에 관한 설은 법장에게 영향을 미치거나 원용된다. 그리고 그런 법장의 설이 다시 동아시아 화엄사상에 영향을 미친다.

원효는『법화종요』에서 유식설을 비판하고 있지만, 삼론사(三論師)의 입장에서 정성이승회심설의 타당성을 주장하고, 다음 단계에서 자

신의 입장을 드러낸다. 또, 원효는 유식사와 삼론사의 회통을 시도하는데, 결국은 일체개성(一切皆成)설이 오성각별설(五姓各別)설보다 우수함을 인정한다. 법장이 종교를 통해서 유식설을 비판하는 것이나 양 경론의 회통을 시도하는 방법이, 원효의 이러한 방식과 닮았다.

한편, 원효(元曉)는 정성이승이 무여열반(無餘涅槃)에 들기 위해서, 그리고 열반에서 나와 회심하기 위해서 부처의 동체대비(同體大悲)가 필요함을 특히 강조한다.

의상(義相)의 강의록인 『화엄경문답』에서는 정성이승의 회심에 성기(性起)의 기능(果藥)을 강조하는데, 이것은 바로 부처의 자비이다. 이러한 의상의 사유는 지엄의 『수현기(搜玄記)』 「성기품석」에 의거하는 바가 크다.

한편, 균여(均如)에게는 정성이승의 회심설에 대한 특필할 만한 주장이 없다. 반면에, 균여는 별교일승의 입장에서 본 이승회심에 대해서는 상세히 주석한다.

다음, 일본에 있어서는, 수령(壽靈)이 열반사 법보(法寶)의 설을 정성이승회심의 중요한 전거로서 인용한다. 그러나, 수령은 유식설과의 사상적인 대립을 강조하지는 않는다. 수령의 시대는 일본에서의 불성론쟁이 시작되기 이전이기때문일 것이다. 한편 증춘(增春)의 시대가 되면, 화엄종과 법상종과의 논쟁의 형태로서 정성이승의 회심·불회심의 문제가 다루어진다.

증춘의 설은 여러 가지 점에서 독특하다. 우선, 변역신(變易身)과 『기신론』의 아라야식의 5의와 관련시키고 있으며, 둘째, 회심한 정성이승이 화엄일승 세계에 직접 들어간다고 보고 있기 때문이다. 또 회심 할 때에 타력과 자력의 양쪽 모두를 필요로 하지만 마지막에는 자력의 「지(知)」가 강조되는 것도 주목할 만하다.

Theories Regarding the Conversion of the Śrāvakas of Determinate Nature in East Asian *Huayan* Thoughts

Kim, Cheon Hak (Himeji Dokkyo University)

Huayan Buddhism originated in China and was mainly constituted by the philosophy of the One Vehicle of Huayan with its distinctive view of doctrinal classification. According to Huayan thought, it is understood that reaching the world of Huayan is equal to attaining buddhaphala. Then, how we can reach the world of the Huayan One Vehicle. That is possible by conversion.

Conversion theory in Huayan Buddhism was originated by Zhiyan and succeeded by Fazang. But, that theory was not the main thought in Chinese Huayan Buddhism, but was regarded as of importance in Korean and Japanese. Especially, conversion theories between Korean and Japanese Huayan Buddhism differ considerably. In this paper, I examine how Conversion theory of Huayan Buddhism was interpreted by East Asian Huayan masters including such a problem.