

宗密思想における華嚴教學の危機

馬淵 昌也

はじめに

宗密(七八〇—八四一)は、周知のように、會昌の破佛に先立つ時期に活躍した佛僧であるが、多数の著述が今日まで伝わっているという点で、唐代佛教思想史研究において極めて重要な位置を占める佛教思想家である。

彼は、若い頃から儒學の學習に勵むとともに、佛教にも強く引かれ、二五歳の時に沙彌となった。その後、「圓覺經」との印象的な邂逅を遂げ、所謂南宗系統の「禪宗」の師のもとで正式に受戒した後、一定の見地を獲得し、ついで澄觀の『華嚴經』関連の著作を読み、感激してその門下に連なつたという、複雑な思想遍歴を経た人物である。⁽¹⁾

澄觀の繼承者として自ら頼むところすこぶるあつかった(如禪宗祖代相傳、一人繼嫡矣。『圓覺經大疏鈔』卷一之下・新纂大日本續藏經第九卷四八〇a參照。以下、大正藏よりの引用以外はすべて本叢書による)宗密は、はじめて「華嚴宗」を一つの流れとして語つたとされる。⁽²⁾ 自らも「華嚴經」の傳授に預かる人間としての自負も大變なものであつたらう。そこで、宋代以降の學僧たちから、華嚴宗の五祖というポジションを與えられることになる。⁽³⁾

しかし、江戸時代の鳳潭らが、宗密の教學を、澄觀と合わせて、智儼・法藏らの路線からの逸脱ととらえたことに

見られるように、彼の思想における華嚴教學の把握の様態、或いは位置づけの様態には、唐代の華嚴教學の展開の上で考えた場合、確かにある種の變質を見て取ることができるように思われる。⁽⁵⁾

それは、私見によれば、唐代華嚴教學において、搖らぎを含みつつ、智儼・法藏・澄觀と受け継がれてきたモチーフ、即ち、右に玄奘唯識を（始教）、左に「無相」「不可說」の教學を（頓教）、そして中央に如來藏思想を（終教）位置づけつつ、それらすべてを包攝するとともに決定的に凌駕するものとして、至高の教説である圓教の無礙・無盡を位置付けてゆくという構圖に變化が生じている、ということである。即ち、華嚴教學の無礙・無盡が、如來藏思想、或いは禪宗の立場に對してその決定的優位性を維持することができなくなっている、という意味である。

筆者の見方では、上記の構圖による華嚴教學のモチーフは、智儼晩年に成立し、法藏に受け継がれ、更に慧苑・李通玄によるある種の偏向的展開を遂げたのち、再度澄觀によつて位置付けなおされたものである。ところが宗密は、それをまた變改してしまったということである。宗密としては、當然その試みによつて、従来よりもより有効に人々を正しい佛道に導けると考えたに違いない。従つてそれは、宗密の主觀に添つて考えた場合、むしろ積極的な「改良」ととらえられるであろう。しかし、筆者としては、ここに、華嚴教學のひとつの危機を見てとりたいのである。以下、そのことについて具體的に考察を行いたい。

I 宗密における『華嚴經』と『圓覺經』

(一) 圓教・『華嚴經』と一心

周知のように、『圓覺經疏』及び『鈔』（大疏・大疏鈔・略疏・略疏鈔）において、法藏から澄觀へと繼承された五教判を奉ずる宗密は、そこで『華嚴經』を圓教ととらえ（主伴具足、故名圓教、即華嚴經。『圓覺經大疏』卷上之一・三三二

a)、一方「圓覺經」は終頓二教相當で、圓教と始教・小乘を部分的に含む、といっていた。その點では、「華嚴經」と「圓覺經」には上下があるとされている。一方、頓漸の枠組みにおいては、「華嚴經」は化儀の頓、「圓覺經」は逐機の頓とされ、頓教の中で性格の違いが設定されていた。

では、從來指摘されてきたように、「一心」「知」という、如來藏思想的な「一」なる根源に自らの教學の基盤を置こうという宗密にとって、「華嚴經」は「圓覺經」との関係で、どうとらえられていたのだろうか。この問題を更に掘り下げてみよう。

まず、彼が「華嚴經」と、「圓覺經」の質的な違いを、五教配當において如何にとらえていたかを確認したい。彼は、すぐ上にも述べたように、「圓覺經」と圓教、或いは「華嚴經」との質的な異同を、次のように把握しているのである。

この經典が部分的にかの圓教を含んでいるとは、諸佛の身相や國土の自在無礙、塵沙の大用、そしてすべての諸法が法爾に互いに相即相入して重重に融攝する、といったことはこの經には十分明示的に説いていないから、そこで完全に圓教だということができない、ということである。部分的にといたのは、直ちに一眞法界の體や、觀の中の一多無礙などを明かしているということなら、この經も「華嚴經」に同じである。

判此經分攝彼圓教者、緣此經不明顯備說諸佛身相國土自在無礙、盡沙大用及一切諸法法爾互相即互相入、重重融攝等義、故不得全名圓教。所言分者、但約直顯一眞法界之體、及觀行門中一多無礙等義、即同華嚴也。(圓覺經略疏鈔) 卷四・八五六b)

ここで宗密は、圓教の重要な一部分は、相即相入の無礙無盡であるとした上で、「圓覺經」にはそれは無い、という。言外には、「華嚴經」にはそれが説かれている、とする含みがある。そして、圓教のもう一つの重要な一部分である一眞法界の體と觀行としての一多無礙などは共通のものとして兩者に説かれているとする。

ここで、彼は、圓教の内容には、相即相入の無礙無盡と、一眞法界という「一」なるものを立てる。二側面があるとしているのをみることができる。そして、『圓覺經』には、圓教のうちの「一」なるもの（同時に觀法としての一多無礙）についての記述が存在する、というのである。

これに関連して注目されるのは、次の發言である。ここでは、『起信論』の一心と、『圓覺經』の圓覺妙心と、『華嚴經』の一心、或いは一眞法界が同一の概念を説くものだ、というのである。

最初は唯一心が本源である。この心は、世間出世間の法等を收める。つまりこの經の圓覺妙心である。經文に圓覺を掲げて宗本だとしているから、染淨の法は皆覺心から現れたものだといっているから。華嚴では一眞法界である。一切の諸法のために體性となっているから。（自注……ところで華嚴經には四種法界があるが、かの經の疏には統べれば唯一眞法界であり、萬有を總該するもの、それこそ一心だ、體は有無を絶している、などと述べている。『起信論』では妄の根源を窮めようとしたので、凡に視點をおいて心を掲げている。この經は淨法の根源を明かそうとするので、佛に視點を置いて覺を掲げている。華嚴は性にびつたり一致し、衆生の機縁との對應など顧慮していないので、直ちに一眞法界を明かしているのである。染淨の一切の法を起すことができるという點については、三書の趣旨は皆同じであり、三法の體は一つである。）

初唯一心爲本源、是心則攝世間出世間法等。即此圓覺妙心也。經標圓覺爲宗本故、又說染淨皆從覺心所現起故。華嚴即一眞法界、與一切諸法爲體性故。

（然華嚴雖有四種法界、而彼疏云、統唯一眞法界、總該萬有卽是一心、體絕有無等。論中欲究妄本、故約凡標心。此經意顯淨源、故約佛標覺。華嚴稱性、不逐機宜對待故、直顯一眞法界。至於能起染淨一切諸法、則三義皆同、三法體一也。）（『圓覺經大疏』卷上之二・三三二c）

ここで、宗密は圓覺妙心と、一心と、一眞法界は重なる概念だとしてゆくののである。特に、『華嚴經』について、

四種法界があるけれども、といいながら、「一眞法界」や「總該萬有の一心」の概念に重ねてゆくのである。「統唯一眞法界」は澄觀『華嚴經疏』卷五十四の、入法界品の宗について、所入の法界を釋したところに見える「總唯一眞無礙法界」(T三五・九〇八a)を、また「總該萬有即是一心」は、『華嚴經行願品疏』卷一の玄談第四・辨定所宗に見え、所入の法界緣起のうちの無障礙法界の説明にみえる「總該萬有即是一心」(新纂大日本續藏經第五卷六二a)を指す。つまり、宗密はここで『華嚴經』も『起信論』や『圓覺經』と重ねているけれども、それは澄觀の『華嚴經』解釋の一部に見られるチームを通じてのことなのである。

そして、『華嚴經』について、四種法界があるが、それよりも一眞法界の方に注目したいのだ、とするのである。⁽⁸⁾この一段は、非常に重要なものを含んでいる。宗密にとつて、世界の根源を清淨なる一心でとらえることは、核心的に重要であつて、『圓覺經』『起信論』はそれが説かれているから重要なのであるが、『華嚴經』についても、澄觀の『華嚴經疏』『華嚴經行願品疏』『華嚴經網要』といった著作で、義理分齊・所詮義理などといわれる、『華嚴經』の圓教の中核的教理を述べる箇所において、委曲をつくして述べられていた四法界説(これこそ周知のごとく澄觀の最も中心的に説きたかつた教理である。)をあえて棚上げして、一眞法界、總該萬有の一心、といった「一」でまずはその中核をとらえようとするのである。

これに関連して興味深いのは、宗密の『華嚴經行願品疏鈔』と、澄觀のものといわれる『華嚴經行願品別行疏』についての問題である。宗密の『華嚴經行願品疏鈔』は、澄觀が『華嚴經行願品疏』を節略したといわれる『華嚴經行願品別行疏』の注釋である。『行願品疏鈔』に付せられた『別行疏』が教義についての議論を行うのは、玄談の五門分別のうち第二・辨教宗旨であるが、そこには、澄觀が『行願品疏』の玄談第三・所詮義理で説明した四法界は全く説明がなく、『行願品疏』の玄談第四・辨定所宗に説いた、總該萬有の一心のくだりのみえる、無障礙法界と事法界・理法界の記述しか述べていないのである(従つて、宗密も當然『行願品疏鈔』で四法界の説明はしない)。しかも、『行

願品疏』においては、「總該萬有卽是一心」は無障礙法界について語られるだけで、そこには一眞法界の言葉は出てこなかったのに、『別行疏』ではここに一眞法界を掲げ、「總該萬有卽是一心」は、この一眞法界のこととなっているのである。下に『行願品疏』と『別行疏』とを對照的に示してみよう。

然其法界、非界非不界、非法非不法、無名相中、強爲立名、是曰無障礙法界。寂寥虛曠、沖深包博、總該萬有、卽是一心。體絕有無、相非生滅、莫尋終始、豈見中邊。(『行願品疏』卷一・六二a)

今第一明所入者、純唯一眞法界、謂寂寥虛曠、沖深包博、總該萬有、卽是一心。體絕有無、相非生滅、莫尋終始、寧見中邊。(『行願品疏』所引『別行疏』・新纂大日本續藏經第一卷・二四五b)

實は、澄觀が晩年に『行願品疏』を下敷きにしつつ著わした『華嚴經綱要』(金澤文庫藏)では、『行願品疏』と同様で、『別行疏』のようにはなっていない。つまり四法界も述べているし、「總該萬有卽是一心」も無障礙法界の説明となっている、そこに一眞法界は出てこない。となると、『別行疏』の文面は、妙に宗密に都合よくできていて嫌いがある。本書の成立について、古い澄觀の傳記資料に明確な記載がないことを見ると、或いは宗密が手を入れつつ節略したものであることも考えられる。

ともかくも、『行願品疏鈔』において宗密は、上の『別行疏』の一心の一節を釋して次のように語り、一心概念の根源性を強調している。

ふたつめに一心は體だということを解説する。萬有を總該するのは、とりもなおさず一心だ、というのは、直ちに眞界の體を指示したものだ。しかしこの心は、佛でも衆生でも、眞でも妄でもなく、一切のものでなくして一切の根本をなすのだ。そこで序文に「萬法資りて始む」といったのだ。世間出世間の法でこの心からはみ出るものはないということで、萬有を總該する、といったのだ。しかし、體は萬有ではないので、一心というわけだ。

……これはすべての經論が宗とするところだ。

二釋一心爲體、總該萬有卽是一心者、直指眞界之體也。然此心非佛非生、非眞非妄、非一切而爲一切根本。故序云、萬法資始。既世出世間之法不出此心、故云總該萬有。然體非萬有、故云一心。……此是一切經論所宗。
 『行願品疏鈔』卷二・二四五b)

つまり、一心はすべてを生み出し支える源であるがゆえに重要なのである。宗密にとつては、『華嚴經』の中心教義も「四法界」ではなく、まずは萬法の根源をなす「一眞」「一心」でとらえられることが重要であり、それによつて『華嚴經』は「起信論」「圓覺經」と同等の存在となつたのである。結局のところ、宗密においては、圓教は「無礙・無盡」に加えて、「一心」或いは「一眞法界」といつた「一なるもの」の二つの位相でとらえられ、更には『華嚴經』を、「無礙・無盡」に加えて、「一心」・「一眞法界」を説くものととらえることで、『圓覺經』『起信論』と本質的に一致するものとなつたわけである。宗密自身の把握に従えば、この總該萬有の一心も、一眞法界も圓教ということになろうが、しかしこうした根源的な「一」なるものを立てるといふのは、如來藏思想的な發想といふべきである。従つて、宗密自身の主観はともかく、彼の『華嚴經』解釋、或いは圓教の解釋は、『華嚴經』と圓教の内部に如來藏思想、或いは五教でいえば終教のレベルの教學を含めてとらえようといふものである。

(二) 無礙・無盡と一心

では、しかし、一方で、圓教にはもうひとつの重要な側面、「無礙・無盡」があるとされ、それは『華嚴經』には説かれているものの、『圓覺經』には説かれていないとされていた。この『華嚴經』に特權的に説かれる圓教の内容、「無礙・無盡」と、「一心」、或いは「一眞法界」などの「一なるもの」との關連は、どうとらえられるのだろうか。

この問題に直接關係する資料として、次の一節が挙げられる。即ち、彼は、『華嚴經行願品疏鈔』において、圓教

の相即相入の無礙・無盡を、一心を中核にとらえて、次のように語るのである。

第五に、一乘圓教では萬有を總該してとりもなおさず一心だとする。ここにおいては、ただ法界のみであり、海のごとき眞理が圓融し、緣起が無礙にはたらき、眞心全體が現れるのである。心が様々な相を絶していることを知らないから、相が盡きて心のみであるということを知らせるのだが、事ごとにすべて心だと知つてこそ、はじめて心性の究極をわがものとできる、というのである。……その中はみつつに分かれる。

ひとつめは、個別の事法を融じて相入させる點から、一心と説くものである。つまり、一切の事法は、すべてが眞心ながらに現れるので、すべてが心である事法は、心に従つて一切の事法の中に遍入することになる。またすべてが心である一切は心に従つて一つの事法の中に入ってゆくのである。心に従つて轉回し、さまざまなく相入する、というのである。

ふたつめは、事法を融即させることから、一心と説くものである。つまり、一つの事法は眞心そのものなので、心がそのままに一切であるとき、この一事法も心に従つて一切そのものとなる。一切がそのまま一つの事法というときも同じである。

みつめには、帝釋天の宮殿の網の結び珠が映りあうように、無盡であるから一心と説くものである。つまり、一切はすべて心であるので、一切を包含することができ、含まれた一切も唯心なので、また一切を包含することができる。こうして何重にも盡きることなく重なりあう。それはすべて一つ一つが眞心を完全に具えており、心に従つて無礙であるので、無盡となるのである。

第五總該萬有即是一心、則唯是法界、性海圓融、緣起無礙、全眞心現也。謂未知心絶諸相、令悟相盡唯心、然見觸事皆心、方了究竟心性。……於中有三。一、融事相入故說一心。謂一切事法、既全是眞心而現、故全心之事、隨心徧一切中、全心之一切、隨心入一事中、隨心回轉相入無礙。二、融事相即故說一心。謂以一事即眞心故心即

一切時、此一事隨心、亦即一切、一切即一亦然。三、帝網無盡故說一心。謂一切全是心故能含一切、一切亦唯心故復含一切、重重無盡、皆由一一全具真心、隨心無礙故無盡也。(『華嚴經行願品疏鈔』卷二・二四五b)

これは、『行願品疏鈔』で、宗密が澄觀の十重一心(周知のごとく、法藏の十重唯識を澄觀が組み變えたものである。)を踏まえて、それを五教判に配當して五つの一心を立てたもののうち、圓教に相當する箇所である。ここでは真心の一心において「一乘別教」の無礙無盡が成立するとされる。つまり、一心が『華嚴經』の無礙無盡の成立の根底とされているのである。『華嚴經』にのみ十全に説かれる圓教の重要な側面、即ち、「無礙・無盡」は、このように、宗密においては、端的に「一心」に媒介されて現われるもの、「一心」に導かれて成立するものとされるのである。

ところで、ここで『華嚴經』の中核的内容が、相入と相即と重重無盡の三つの位相でとらえられていることも注目される。宗密の『華嚴經』關連の著作では、『華嚴論貫』が重要であったと思われるが、現在見る事ができない。彼の『華嚴經』關係の著作として現在目睹しうる『行願品疏鈔』では、上に見た通り『華嚴經』の中核的内容を説明するのに、四法界は表に出ず、一心或いは一眞法界を中核として、無障礙法界と事法界・理法界の三つでとらえる。それとともに、澄觀の『華嚴經疏』で四法界の第四事事無礙法界に重ねられた十玄門は表に出てこなくなるのである。そして、より簡明な無礙の様相の把握として、相入・相即・重重無盡に整理されたのが、この一心の把握との關連で記述された圓教の内容である。こうした簡にして要を得た圓教の内實の把握は、宗密がはじめてである。

それはともかく、ここでより重要なことは、圓教の「無礙・無盡」が「一心」によって成立するものとされたことである。そして、これと關連して注目されるのは、無礙成立の根據としての「緣起相由」に對する宗密の扱いである。實は、彼は『華嚴經』に説かれる無礙の成立の因緣について、『圓覺經大疏鈔』で、澄觀の『華嚴經疏』を引きながら、事事無礙の根據を十擧げるところで、今は唯心所現・法性融通など四つのみを用いる、とし、緣起相由を消去してしまっているのである。

さて、『華嚴經疏』に事事融通の因について述べているのに従えば、全部で十の要因がある。第一に唯心の現したものであるから、第二に法に定性が無いから、第三に縁起して依存しあっているから、第四に法性が融通するから、第五に幻夢のようだから、第六に影像のようだから、第七に因は無限だから、第八に佛の悟りの極みだから、第九に深い禪定のはたらきだから、第十に神通解脱だから。十のうち適宜の一つを取り上げれば、諸法の融通無礙を成り立たせる。十のうち前の方の六つはすべて法性の視點からするもので、徳相の因であり、本來そうだといふのである。第七は修行の因、第八は果徳の視點で、第九と第十は因果双方に通じる。今は四門を用いることにする。第一、第四と第五、第六である。

然準華嚴疏、述事事融通所因、具有十義。一唯心所現故。二法無定性故。三縁起相由故。四法性融通故。五如幻夢故。六如影像故。七因無限故。八佛證窮故。九深定用故。十神通解脱故。十中隨舉一義、即令諸法融通無礙。十中前六、通約法性、爲徳相因、法爾如是。七約修因、八約果徳、九十通於因果。今用四門、即第一第四及五六也。(『圓覺經大疏鈔』卷八之下・p六四三a)

宗密の『華嚴經』注釋たる『行願品疏鈔』においては、法藏『探玄記』以來、慧苑『刊定記』・澄觀『華嚴經疏・鈔』まで、變容しながらも基本的に繼承されてきた、無礙のおこる場、無礙の様相、無礙の因縁といった三つの位相による『華嚴經』の無礙の説明の形は存在しない。教義分齊、義理分齊といった、従来の『華嚴經』注釋がその問題を語るのに設けていた項目が、『行願品疏鈔』が依據したとされる澄觀『別行疏』の玄談から消えてしまっているから、宗密の注釋『行願品疏鈔』にもそれが現れないのである。

その無礙の因縁について、法藏は『華嚴經旨歸』で十門を挙げ、縁起相由と法性融通を並べ挙げて説明し、『探玄記』でも名稱は並べ挙げながら縁起相由のみを説明していた。慧苑は『刊定記』で、無礙の因縁の項目は改めて立てなかつたが、実際には法性融通と神通だけに限ってしまい、縁起相由を消去していた。縁起相由には、彼の重視する

法性への十分な眼差しが確保されていない、とみたのであった。⁽¹¹⁾ それに對し澄觀は、唯心現と法性融通に大きな比重を與えながら、一方では、法界大緣起、つまり全世界のあらゆる事物が互いに緣起しているという事態をとらえるすべをなくした、と厳しく慧苑を批判し、緣起相由を復活させたのである。⁽¹²⁾

宗密はこうした澄觀の慧苑批判をよく知っていたことは間違いないが、敢えてここで無礙の因縁を論じるにおいて、緣起相由を消去し、唯心所現、法性融通、如幻夢、如影像の四つに限っていったのである。彼が法性そのものたる一心を重んじ、それを中心に『華嚴經』も把握しようとしていたことを考えると、彼にとつては唯心現と法性融通のみが必要であり（あとの二つはつけたりであろう）、緣起相由は必要ではなかったのは、よく理解できることである。こうして宗密は師の澄觀の複眼的な志向に換えて、一元的な方向性、その意味で言えば慧苑と良く似た方向性を選んだのである。

このように、宗密においては、圓教及び『華嚴經』の中核を、一方で無礙無盡ととらえながらも、それを一眞法界・眞心をベースにして始めて成立するものとしてとらえたのである。

そして、彼にとつては、『華嚴經』自身が、一心・一眞法界を中核に、無盡無礙の世界をいわばそこからの展開として説いている、という把握があり、一心・一眞法界と無礙無盡の世界とはレベルは異なっているものの、事實上ひとつながりのものとしてとらえられていたのである。

(三) 『華嚴經』の獨自性の希薄化の危険性

さて、では、このように「一心」「一眞法界」をベースに、そこからの展開として「無礙・無盡」をとらえるという圓教及び『華嚴經』の教義の把握のもとで、智儼・法藏・澄觀らの教學における如き、圓教とそれを十全に體現した『華嚴經』の至高の地位は維持しうるだろうか。實はそれは相當に危ういものとなつていてと考えられる。

この問題に關わつて重要な發言に、彼が『華嚴經』は確かにすばらしい最高の經典だが、『圓覺經』が、『覺心之體』を直ちに示して、手掛かりが明白なものには及ばない、とすることがある。彼はいう。

法門を廣く明かし、その要妙を選び、圓通了義たることについては、『華嚴經』ほど尊いものはない。西域でも中國でも古今の三藏や高僧は、皆最高の經典と判じている。詳しくは『華嚴經疏』の玄談に述べてある。しかし、部立てが浩瀚で、義理は縦横に展開しているの、初心の者は、とっさに入ることができない。あたかも大海の中のすべての寶を全部とることができないようである。その點では、この『圓覺經』の方がよい。この經典は、一部で道にたちまち入り、相を會して性に歸し、念を滅して眞性を全くし、影像も空じ、覺が顯れ、覺が圓明なので、煩惱が氷が解けるように消え去る。妙用の靈妙なはたらきが、一生で手に入るのである。……もし文義の豊かさでいえば、實に『華嚴經』には及ばないが、覺心の體を指示して頓悟の初機の者に對するにおいては、『圓覺經』には及ばないのである。

將欲弘闡法門、簡其要妙、圓通了義、莫尚華嚴。西域此方、古今三藏大德、皆判爲最。具如彼疏懸談所敘。且部帙浩瀚、義理縱橫、初心之流、造次難入。如大海中一切珍寶不可總求。即不如此經一部道頓入、會相歸性、泯念全眞、影像亦空、覺所顯發、覺圓明故、煩惱氷銷。妙用神功、一生可獲。……若約文義富博、誠知不及華嚴、若取指示覺心之體、以投頓悟初機、即不如圓覺。(『圓覺經大疏鈔』卷一之下・四八一a、b)

ここでは、彼は『圓覺經』の方が『華嚴經』よりも實際の對機の悟人には有効だというわけである。彼がこうした見方を得るに至つたには、次のような現狀認識も關わつていたのであろう。彼は同時代の人々が『華嚴經』について實踐とは關係ないと考へていたことを語っている。

『華嚴經』の法性にびつたり一致した法は、廣々と高遠で、受けついでゆくべきものだが、文章も義理も廣大豊富で、學者はそのきわを見て取ることが難しい。注釋書を攻究するばかりで、經の趣旨に惑い、後學者者が

『華嚴』大經を輕んじて、『華嚴經』『涅槃經』は、經典を讀むばかりの連中、經典の卷物を抱えた連中のもの、ということになった。

華嚴稱性之法、恢廓宏遠、實可宗承、以文富義博、學者難見涯畔、但攻章鈔、迷於經意、致令後輩輕於大經、云華嚴涅槃者、但是轉經之流、或云卷經之輩。(『圓覺經略疏鈔』卷二・八三九c)

この一節は、かつて澄觀が慧苑の『華嚴經』注釋を批判した「慧苑は、法藏の疏を繼いで刊削したというが、筆格・文詞が先人を繼ぐものではなく、その結果後學のものが『華嚴』大經を輕んじる結果をもたらし、盧舍那佛の心の本源や、普賢菩薩の行の海を、後世の求道の者がつかめないようにしてしまった」(苑公言續於前疏、亦刊削之、筆格文詞、不繼先古。致令後學輕夫大經、使遮那心源道流莫挹、普賢行海後進望涯。『華嚴經隨疏演義鈔』卷三・T三六・一六b)という言葉を下敷きにした表現だが、ともかく彼にとつても同時代の人々が『華嚴經』の手掛かりの無さから、實踐的には無意味だとするという事實が目に入っていたのである。そこで、端的な悟入のためには、『圓覺經』の方が有効だ、という判断になったのだと思われる。

それはともかく、ここで、上にも見たように、『華嚴經』と『圓覺經』はその根本とする一心の把握において同質だとされて、しかもその一心の悟入のためには『圓覺經』の方が便利だということになると、これは事實上『華嚴經』の棚上げに通ずることにならないであろうか。つまり、『圓覺經』において一心に悟入すれば、そこから自然に『華嚴經』の無礙無盡まで到達可能であつて、改めて一心から無礙無盡への詳細な道筋を辿る必要がないとするならば、結局のところ一心への悟入のみが重要になるのであつて、その點からすれば『圓覺經』だけで事足れり、ということになり、『華嚴經』は必要が無くなつてしまふのである。もちろん、宗密の主觀に即していえば、『圓覺經』における一心への悟入は、實踐的には『華嚴法界觀門』の三觀を通じて行われるのである。即ち、彼は『圓覺經』に説かれる觀法を、傳杜順の『華嚴法界觀門』に説かれる眞空觀・理事無礙觀・周遍含容觀の三觀に重ねてゆくのである。

となれば、「圓覺經」から「華嚴經」の無礙無盡への通路はちゃんと用意してあるのであり、「圓覺經」が「華嚴經」から切り離されてしまうわけではない、ということになろう。しかし、では「圓覺經」には、實踐的に「華嚴經」の無礙無盡をわがものにする道がある、となれば、まずまず「圓覺經」だけで十分で「華嚴經」の獨自な必要性はなくなってしまうだろう。むしろ、「圓覺經」の中に「華嚴經」が包攝されてしまうことにさえつながる可能性がある。そうした事態を避けて、あくまで「華嚴經」の獨自の最高の位置づけを保持するためには、「圓覺經」と「華嚴經」の内容的差異を明確にした上で、「圓覺經」からの通路を前提に、「華嚴經」ならではの獨自な無礙・無盡の解説、或いはそれをわがものにするための獨自な實踐の手立てが論じられなければならない。そうしてはじめて「華嚴經」は「圓覺經」に吸収されずにいられるのである。ところが、宗密にそうした用意はない。

とすれば、宗密の一連の「華嚴經」と「圓覺經」をめぐる議論の中には、確かに「華嚴經」の獨自な意味を希薄化し消滅させてゆく論理的可能性が伏在していることになる。このような事態は、冒頭にも述べたように、「華嚴經」の絶對的優位を信じ、一方に玄奘唯識を（始教）、一方に、澄觀において明白に「禪宗」と重ねられるに至った「無相」「不可說」の教えを（頓教）⁽¹⁾、そして中央に如來藏思想を（終教）、それぞれ不十分な教學ととらえて、それらを包攝しつつも決定的に凌駕する「華嚴經」の中核的教説（圓教）の實質を明かにしようとしてきた、智儼晩年以來の唐代華嚴教學の流れからいえば、華嚴教學の自壞とでもいうべき事態であるといえる。特に、慧苑において既に現れつつあったこうした問題性を、澄觀が苦心の努力によって再度修正した後、その嫡長子を自認する宗密においてこうした事態が出來したことから考えると、これはきわめて興味深い事柄である。つまり、主觀的には「華嚴經」を最高のものとして奉じていることに變わりはないものの、宗密の説には「華嚴經」を如來藏思想レベルをその中核として含むと考える見方とともに、論理的蓋然性として、それを無意味化するモメントが含まれているのである。唐代華嚴教學は、この點において、宗密に至って、根本的危機に陥ることになったというべきである。

II 『禪源諸詮集都序』における『華嚴經』及び無礙・無盡

宗密は、『禪源諸詮集都序』において、『圓覺經疏・鈔』で展開した説を更に大きく變容させ、いわゆる禪の三宗、教の三教の對配という構圖を打ち出した。これは、從來主として「教禪一致」と呼ばれてきた⁽¹⁴⁾。ここではこの『禪源諸詮集都序』に展開された彼の論理について、特に、禪の三宗、教の三教の對配の構圖の中における『華嚴經』の位置付けに注目し、そこに見られる問題點について論じてみたい。

まず、この書物に記された禪と教の三宗・三教の對配の試みの意圖について確認したい。この試みの中に宗密がいくつもの意圖を込めていることは、『禪源諸詮集都序』の中の隨處に記されていることである。しかし、總括すれば、①禪宗内部での、頓・漸をめぐる南宗・北宗の對立を代表とする各派の争い、②教學者の中の、『般若經』の空思想に依據する人々と、玄奘唯識に依據する人々の争い、③禪者と講者の間の争い、という三つの二項對立の位相に整理される。宗密は、當時の佛敎界の中に彼が見て取った各種の争いをこうした三つの二項對立に歸納してとらえることで、それを調停しようとしたのである。

そして、その調停の方法というものは、まずは禪の争い、教の争いの各系列内部で、二項對立を止揚しうる原理として、知として顯れる一心というものを、すべての根源として立ててゆくのである。そして、この根源に對して、各側面を一面的にみてとり切り取ったのが、對立する二つの立場なのだとして、その下位に位置づけられて行く。こうしたかたちで、對立する二項は、どちらも最高の根源的一心^知に對して部分的眞理として位置づけられることになる。ここには、その論理を示された論争の當事者に期待される反應として、みつつの事項を宗密は期待しているのである。ひとつめは、自らの立場は、根源的眞理に對して部分的な正しさを有するものとして、相對的な正當性を得るとい

ことで、まずは自己の正しさが認められることに安心するということである。ふたつめは、それは同時に、對立相手に對しても承認されることなので、相手にも自己と同じ相對的正當性を認めることとなり、攻撃をやめることとなるということである。みつめは、自己の立場は未だ中間的な不十分なものである、更に上の立場をめざすべきだ、として、一心 \parallel 知の立場へと移行してゆく志向をもつことになる、ということである。こうした仕掛けを構築することで、禪宗と教學それぞれの内部の對立を調停し、すべての佛教者を自らの信じる一心 \parallel 知の立場へと誘導しようとしたのである。

しかし、それだけでは、禪者と講者の間の對立を調停することはできない。そこで、宗密が考えたのが、禪の三宗と教の三教との對配という發想であつた。これは、對立とそれを止揚した第三の立場を内に含む三宗と三教を兩側にたて、實は兩者は同一構造をもち、相補的であることを主張するものである。ここには、こうした説を受け取る側の反應としては、それぞれ相手に自分と同一構造の體系を見いだし、また自分と同レベルのものを見いだすことで、相手を同類と考え、敵對心を解消するということが期待されている。しかし、それだけでは充分對立が解消するかどうかかわからない。そこで、三宗・三教内部で二項對立を唯一の根源を提出することで止揚していた調停の方式を用い、兩者の對立を止揚する根本として佛が設定されることになる。つまり、教も禪も佛においては本來一體をなしていたものであり、それが分離して二項對立になったものなので、根源の佛から見れば、どちらも眞理を分有するものにかすぎない。最終的には佛における本來の形のように、兩者は一人の實踐主體の中に收斂しなければならない、ということになる。その點からいえば、『禪源諸詮集都序』の教判の構造は、三宗・三教内部が二項對立とそれを止揚する一心 \parallel 知という構造をとり、その三宗と三教が同質的・相補的なものとして對にされながら、更にその二項對立が佛によって止揚されるという、二重の正・反・合の統合體とみることができるといえる。ただ、三宗・三教内部での二項對立と一なる根源による止揚は議論が盡くされているが、教と禪の佛による止揚は、『都序』の中では理論的には展開が

不充分である。

さて、こうした禪と教と對配の構圖において、『華嚴經』、及びその教理的内容の核心とされる無礙・無盡の位置は、どうとらえられるだろうか。まず、『華嚴經』は、教の三教のうちの顯示真心卽性教に、『密嚴經』『圓覺經』『法華經』『涅槃經』などと一緒に入れられている。

このように、靈知の心は眞性であり、佛と異ならぬと開示するので、顯示真心卽性教なのである。華嚴・密嚴・圓覺・佛頂・勝鬘・如來藏・法華・涅槃など、四十餘部の經典、寶性・佛性・起信・十地・法界・涅槃などの十五部の論典は、頓やら漸やらの相違はあつても、そこに明かされた法體に依據すれば、すべてがこの教に屬するのであり、禪門の第三の直顯心性宗と全く同じである。

如是開示靈知之心卽是眞性、與佛無異、故顯示真心卽性教也。華嚴密嚴圓覺佛頂勝鬘如來藏法華涅槃等四十餘部經、寶性佛性起信十地法界涅槃等十五部論、雖或頓或漸不同、據所顯法體皆屬此教、全同禪門第三直顯心性之宗。(『禪源諸詮集都序』卷上之一・T四八・四〇五a)

ここでは、内部に頓漸の相違はあるけれども、といいつつ、『華嚴經』を始め、『法華經』『涅槃經』なども、靈知之心は眞性であつて佛と違ひはない、ということを表わした經典だということ、同じ顯示真心卽性教になっている。この頓漸は、『圓覺經疏・鈔』にみえる頓漸と同一のものであるが、三教との關係は、

法と義の深淺は三種で盡きているが、しかし世尊が説いたときの方式が違つていて、理と一致した頓の説き方、機に従つた漸の説き方があるので、頓教漸教といったのだ。三教の外に頓漸があるわけではない。漸というのは、中下根のもので、直ちに圓覺の妙理を信じ悟ることのできないものために、ひとまず前に述べた人天・小乗から法相（これらは皆第一教である）破相（第二教である）までの教を説いて、その根器が成熟したら、はじめて了義を説く、というもので、『法華經』『涅槃經』などの經がこれである。(これと後に説く逐機の頓教を合わせて第三教

である。その化儀の頓教は、三教すべてを収める。西域・中國の古今の高僧たちが作った三時五時の教判は、漸教の一種だけで、『華嚴經』などは含まれない。

法義深淺已備盡於三種、但以世尊說時儀式不同、有稱理頓說、有隨機漸說、故復名頓教漸教、非三教外別有頓漸。漸者爲中下根即時未能信悟圓覺妙理者、且說前人天小乘乃至法相（上皆第一教也）破相（第二教也）待其根器成熟、方爲說於了義、即法華涅槃等經是也（此及下逐機頓教合爲第三教也。其化儀頓即總攝三般。西域此方古今諸德、所判教爲三時五時者、但是漸教一類、不攝華嚴經等。）（『禪源諸詮集都序』卷下之一・T四八・四〇七b）

というように、法相（第一教）、破相（第二教）から『法華經』『涅槃經』（第三教）までが漸教で、『法華經』『涅槃經』は第三教である。そして逐機の頓も第三教だが、化儀の頓（即ち『華嚴經』『十地經論』）は、三教すべてを含むというのである。

これは、化儀の頓の代表である『華嚴經』が、三教すべてを包み込む壮大な經典だということを示そうとしたものであると思われる。そして、化儀の頓について語った一節では、『華嚴經』を圓頓教と呼び、内容を一心に支えられた相入相即、十玄門と無盡などととらえている。

ふたつめには、化儀の頓である。その意味するところは、佛が悟りを開いてまもなく、宿世の縁が熟した上根の者どものために、性相理事や、衆生の様々な迷い、菩薩の無数の修行、賢聖の地位、諸佛の無量の徳や、因が果海を該するので、初心に菩提を得ること、果が因源に徹するので、位が満じてまなおも菩薩と稱するのだ、ということなどをすべて一擧に語ったものである。これは、華嚴經と十地經論のみが属するのであり、圓頓教と名づける。その他の經典では、これらが十分説かれていない。そこで説いている内容としては、諸法は一心と全く重なる諸法であり、一心は諸法と全く重なる一心であり、性と相は圓融し、一多自在だというのである。そこで諸佛と衆生は交徹し、淨土は穢土と融通し、法は各々互いに收めあい、一塵はすべて世界を包み込むのである。

相入・相即し、無礙に鎔融し、十玄門を具えて、重々無盡であり、無障礙法界と名づける。

二化儀頓。謂佛初成道、爲宿世緣熟上根之流、一時頓說性相理事、衆生萬惑、菩薩萬行、賢聖地位、諸佛萬德、因該果海、初心即得菩提、果徹因源、位滿猶稱菩薩。此唯華嚴一經及十地論、名爲圓頓教、餘皆不備。其中所說、諸法是全一心之諸法、一心是全諸法之一心、性相圓融、一多自在。故諸佛與衆生交徹、淨土與穢土融通、法法皆彼此互收、塵塵悉包含世界。相入相即、無礙鎔融、具十玄門、重重無盡、名爲無障礙法界。〔禪源諸詮集都序〕卷下之一・T四八・四〇七c)

この一節をみると、宗密はここで、一心にもとづく『華嚴經』の無礙無盡の教というのは、最もレベルが高い教としたいのであることが窺われる。しかしよく考えてみると、それも論理としては充分整合的ではないことに気づかされる。つまり上で化儀の頓は三教すべてを包攝する、といっていたが、それは『華嚴經』が他の經典と違って有する中核的教理の特徴をいったものとはいえない。また、圓頓教という名稱も、そこに出てきた圓についての説明がない。圓頓本宗や圓宗の語は、曹溪・荷澤の立場を指すのにも使われている(卷上之二・四〇三c)。彼が最高の教に名づけたものではあろうが、改めての説明はなく、結局ここでの含意は不明瞭なままである。

更に、そこに語られる一心に支えられて現れる相即相入・無礙無盡は、結局のところ第三教真心即性教の中でどのような位置を占めるのが今ひとつ明瞭でない。彼はここでは、一心から、性相圓融をふまえて、無礙無盡の世界が現れるということをも『華嚴經』(『十地經論』も)の教義としてごく自然なこととする口吻で語っているだけである。

となると、『禪源諸詮集都序』の教についての議論においては、三教システムの中で、或いは第三教の中で、『華嚴經』が占めるべき独自の位置というものも、化儀の頓か逐機の頓か、という以上には殆んど語られておらず、今ひとつ、教義内容に即する形で明瞭に規定されていないということになる。特に、一心と無礙・無盡の間の関係について、前者が前提になって後者が現出する、その様相を克明に描寫したものが『華嚴經』だ、という以上の説明がないわけ

だが、これでは、『華嚴經』とその独自の教理の優越性は、単に一心から敷衍される無礙・無盡の風光を丁寧に描き出した、ということしかないことになる。つまり、『華嚴經』とその教理は、ここでも、先に見た『圓覺經疏・鈔』と同様、一心に吸収される可能性のもとにおかれており、その特權的優越性は、充分確保されているとはいえないことになる。

また、『禪源諸詮集都序』では、『禪宗』の立場は、トータルで教學の立場と對峙し、その間に上下はなくなっている。これは、かつて、澄觀が、自らの奉じる『華嚴經』の圓教の教義を論ずるにおいても、「以心傳心」をもつて語ったり、また天臺の四教にはすべて離言の實踐がある、といっていたことを想起させる。つまり、すべての教が、それのみあう離言の實踐行を有するという發想からの發展形態であるということもできる。

しかし、それはともかく、ここで、教における『華嚴經』の教理の独自の優位性が確保されていないことからすれば、對配の相手の直顯心性宗に屬する各種の禪の立場に對して、『華嚴經』とその教理は、それを誘導する地位を保つことができないことになる。つまり、教の眞心卽性教と、禪の直顯心性宗は全同だとされるわけだが、ここで、直顯心性宗には、宗密は二種類を数えている。作用卽性の馬祖禪の立場とおぼしきものと、靈知不昧の荷澤神會の立場である。これらの禪の獨自な動きに對して、教の眞心卽性教は、その正當性を確かめ、正しく誘導する基準となることが期待されている。もしこの宗密の構圖と意圖を禪者が受け入れたとしても、眞心卽性教の内部で、『華嚴經』の獨自な教理の優越的位置が理論的に確保されていない以上、相對する禪の立場を必ずそちらへ誘導してゆくことは、不可能になる。つまり、禪者は教によって自らの禪を確かめつつ進むということをしたとしても、必ず『華嚴經』を最高だと考えて、そちらへ進むかどうかかわからない、ということになるのである。となれば、この構圖のままでは、『華嚴經』はすべての教學・すべての佛敎者の立場を凌駕し、包攝してゆくものとしての地位を保てないことになる。『華嚴經』とその教理の絶對的優位性を理論的に位置付けてゆく、という、唐代華嚴教學の流れからいえば、その眼

目である『華嚴經』の絶對的優位性がここでもやはり揺らいでいるといわなければならない。『華嚴經』も、眞心卽性教の一部に過ぎなくなつて、また一心に吸收基盤を置くことによつて、他經に對する絶對的優位をその教理に卽して提示する枠組みを失つてしまつてけると同時に、相對する禪の直顯心性宗の各派に對しても、絶對的優位を確保できなくなつてしまつていのである。

勿論、宗密の主觀に卽していえば、先にも述べたように、知としての一心から、『華嚴經』の中核たる無礙無盡は直結しているものであるので、知としての一心をおさえていれば問題なし、と考へていたのであるが、これでは『華嚴經』とその教學の獨自な存在意義を確保するのに不十分なことは、先に論じた通りである。そして、『圓覺經疏』においては、『華嚴經』の禪に對する意味づけの問題は、少なくとも五教判が用いられる以上は、圓教、そして純粹圓教である『華嚴經』は「禪宗」の立場とされる頓教よりも内容的に上位であるとされ、その優位性は絶對的なものとして確保されていた。ところが、この『禪源諸詮集都序』の三教三宗對配の構圖では、『華嚴經』の教理は、「禪宗」の立場に對して、その優位性を確保して、自らの方へと誘導することができないのである。先に『圓覺經疏』『華嚴經行願品疏鈔』に卽して検出した唐代華嚴教學の危機は、『禪源諸詮集都序』において更に深まったといわなければならない。

おわりに

何度も贅言するようであるが、宗密においては、圓教及び『華嚴教』は主觀的にはなおも最高のもとの位置付けられていたであろう。しかし、『圓覺經疏』や『華嚴經行願品疏鈔』において、宗密のみるところでは、そこには、二つの側面があるのであつて、「一心」「眞法界」と無礙・無盡の両者が説かれていたのである。しかも、ここで前者

がベースとなつて、後者が展開するとされるのである。こうなると、事實上、圓教及び『華嚴教』の無礙・無盡は、その獨自性を喪失して、如來藏思想に解消されてしまいかねない可能性を含むことになった。同時に、『圓覺經』で十分だ、として『華嚴經』が棚上げされる可能性を開くこととなつたわけである。

一方、『禪源諸詮集都序』においても、その構造は維持されていた。つまり、無礙・無盡は一心に基礎づけられ、一心に吸収されてしまう可能性はやはり同様である。そして『華嚴經』は、教の三教における第三顯示真心卽性教に屬するとされつつも、その特權的位置付けは曖昧なままに留まつた。これでは、教システムの中で、『華嚴經』とその教理の特權的優位性は失われる寸前であるとしなければならない。

一方、宗密は禪と教との全面的對配を行ったわけだが、教システムの中で『華嚴經』が最高のものである、との位置づけが充分なされていない中では、禪者は、たとえ宗密の議論を受け入れ、教の兼修をがえんじたとしても、間違はなく彼らを一義的に『華嚴經』とその教理の學習へと導くことには、成功していまいと言わなければならない。その意味で、他の教學をすべて包み込みながらも、そのすべてを超越してある華嚴教學の宣揚という、唐代華嚴教學の大きなモチーフは、彼において崩れつつあつたといわざるをえない。その意味で、上にも述べたように、これは華嚴教學の自壞ともとれる部分がある。

實は、こうした傾向は『原人論』において一層進んでいると見ることができ(15)、『原人論』の教判では、やはり『華嚴經』の位置づけが極めて危ういものになっているのである。『禪源所詮集都序』では、顯示真心卽性教にからんで頓漸二教の配當があり、『華嚴經』は三教を内に含む化儀の頓ということ、その獨自性が不充分ながら確保されていた。ところが『原人論』では、一乘顯性教の説明において『華嚴經』如來出現品の經文が引かれてはいるものの、それは衆生の靈覺真心が清淨であり、衆生は本來佛であることの説明として出ているだけであり、いわば如來藏思想の論證のために引かれているに過ぎない。ここでは、全く『華嚴經』獨自の無礙・無盡の立場は觸れられておらず、

その独自の位置づけは存在しない。ここに至って、『華嚴經』はついに如來藏思想に飲み込まれてしまったともみうる。『原人論』におけるモチーフは、世界と迷いの根源を追求するということところにあるので、『華嚴經』の無礙無盡の立場は、かえって唯一の根源を見えなくしてしまう嫌いのあること、そして宗密においては、總該萬有の一心、或いは一眞法界に『華嚴經』の中核を見、無礙無盡をそこから導出されるものとみることにおいて、『華嚴經』を本覺眞心を説く立場に歸入させても何の問題も起らないと考えていたであろう。しかし、上に縷々述べてきたように、これでは『華嚴經』の最高の經典としての獨自な位置というものは失われるのである。こうした展開は、宗密があくまで華嚴教學の繼承者であるとの自負を有していることにおいて、華嚴教學の擔い手自らが、意圖に反して『華嚴經』を窮地に追い込んだものというべきである。その意味で宗密の位置というものはきわめて意味深いものといえる。

この宗密の思想を受けて、次の志向としては、二つの道があつたろう。ひとつは、宗密の路線を繼承し、その基本線の中で、いわば一心を中心とその上にデコレーションとしての華嚴を載せてゆきながら、諸般の問題を考えてゆくありかたである。もうひとつは、一心に單純に無礙・無盡が回收されてしまわない用意を構築してゆくことである。たとえば、一心と無礙・無盡の間の通路を認めるにしても、無礙・無盡の獨自な實態を強調し、そこへの道のり・到達過程について、單純に一心に解消されないように獨自な議論の領域を立ててゆくこと、である。或いは緣起相由を強調し、一心への回收を最少限に抑えようとする試みもありうるであろう。

ただ、残念ながら、唐代においては、間もなく會昌の破佛が始まり、教學佛教の活動は一舉に零落させられ、直ちにはその可能性はいずれの形においても現實化しなかつた。その展開には、更に後世を待たなければならなかつたのである。

註

- (1) 宗密の傳記や著作、或いはその成立年代等については、鎌田茂雄『宗密教學の思想史的研究』一九七五第二章を参照。
- (2) 吉田剛「中國華嚴の祖統説について」鎌田茂雄博士古稀記念會編『華嚴學論集』一九九七、吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』一九八五、一六―七頁参照。
- (3) 吉田剛氏前掲論文参照。
- (4) 高峯了州『華嚴思想史』一九四二第二十九章参照。
- (5) 荒木見悟『佛教と儒教』一九六三第二章参照。吉津宜英氏は、『華嚴禪の思想史的研究』において、宗密の開拓した独自の姿勢を、「華嚴至上のそれを宗密独自のそれに組みかえてゆく努力」(二八〇頁)ととらえ、「華嚴の教理の一切を逐機頓の禪の立場で受けとめたもの」とされて、『華嚴禪』と名づけられた(二九五頁)。むしろ、彼の思想的營爲の積極的意味を見出そうという方向での評價である。筆者は、この吉津氏の指摘の正當性を踏まえつつ、同じ事實に關して、華嚴至上主義を模索してきた流れの延長上においては、逆に危険なものとみることのできるのではないか、という點から論じたものである。
- (6) この見方について、筆者は拙稿「智儼と五教判——頓教と三乘・一乘の對配の觀點から——」『言語・文化・社會』5・學習院大學外國語教育研究センター、二〇〇七で敘述した。
- (7) 荒木見悟『佛教と儒教』第二章、吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』第五章参照。
- (8) 吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』二七一頁にこのことについての指摘がある。
- (9) 曹潤鎬氏は、こうした彼の姿勢を「華嚴の禪的把握」と呼稱された。同氏「宗密の教と禪の關係論における華嚴と禪」『東アジア佛教研究』創刊號、二〇〇三参照。
- (10) なお、宗密は『圓覺經』に「法界觀門」の三觀を讀み込んでゆくが、それでも「法界觀門」の周遍含容觀の十門は引かれるものの、十玄門は出てこない。『註華嚴法界觀門』でも、澄觀の「法界玄鏡」を踏まえて、第三周遍含容觀を事事無礙とし、最後に十玄門がここから出るといっているが、吉津宜英氏もいわれる通り、對應は冷淡である(吉津氏前掲書二七〇頁)。また、『禪源諸詮集都序』でも後掲資料にもあるように十玄門への言及は見られるが、特段の説明はない。
- (11) 吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』第二章第一節参照。吉津氏は慧苑の立場を「法性一元」と總括される。ただし極めて的確な形容である。
- (12) 澄觀による慧苑の緣起相由削除批判については、坂本幸男『華嚴教學の研究』六七頁参照。
- (13) 最近の石井公成氏の研究によれば、智儼・法藏の頓教は、禪宗の活動を意識したものであった、とされる。石井氏「禪宗に對する華嚴宗の對應…智儼・義相の場合」

【韓國佛教學 SEMINAR】9、二〇〇三、「則天武后
「大乘入楞伽經序」と法藏「入楞伽心玄義」——禪宗と
の關係に留意して——」【駒澤大學禪研究所年報】13・
14、二〇〇二参照。

(14) 高峯了州『華嚴思想史』第十八章、鎌田茂雄『宗密教
學の思想史的研究』第四章参照。吉津宜英氏は、本覺眞
性という新しい立場を基盤に禪も經も宗も教も融合した
という構造において見るべきであって、教禪一致などの

表現は不十分だとされる。そして、むしろ華嚴禪という
第三の立場を打ち出したものと見るべきだとされる。吉
津氏『華嚴禪の思想史的研究』第五章、第六章参照。

(15) 『原人論』の成立時期は定かではないが、鎌田茂雄氏
は様々な可能性を示しつつ、最終的には晩年の作と推定
しておられる。鎌田氏『宗密教學の思想史的研究』一一
五頁参照。