

澄観の華厳教学と杜順の法界觀門

吉 津 宣 英

一 華嚴宗初祖・杜順・法界觀門について

従来、華嚴宗の初祖は杜順であり、法界觀門はその杜順の著作であると信じられてきた。したがって、「華嚴宗初祖杜

順法界觀門」と表記することは当然のことであった。しかし、日本の華嚴研究の歴史の中で、特に昭和になってから、華嚴宗の初祖は杜順ではなく、智正であるとか智儼であるとかの異論が出され、また『法界觀門』についても撰者を智正としたり、はたまた法藏の著作とされる『發菩提心章』の一
部を後人が抄出して杜順に仮託したものだというような説も提示され、俄然杜順をめぐっての議論が囂しい状況となつたのである。そのような議論が未だ終結を見ていない上に、私自身がまた一つの論を立てるのであり、また後に述べるよう

で、論議の面では「華嚴宗初祖」「杜順」「法界觀門」の三項が各々問題になりうると考えて、項目の表題に中黒を挿入したのである。

『法界觀門』に関する諸注釈、研究、さらに目録などにおいては既に木村清孝博士が詳細にまとめられてゐる。⁽¹⁾その成果によると『法界觀門』が目録などに初めて出現するのは日本の伝教大師最澄の将来目録(八〇五年)であるが、そこには「華嚴法界觀一卷」とあるのみで、著者名はない。著者名の明記されるのは円仁の目録(八四七年)からで、そこには「華嚴法界觀門一卷京終南山沙⁽²⁾」と記載してある。次に『法界觀門』の現存の注釈書としては澄観(七三八—八三九)の『法界玄鏡』が一番古い。『五祖略記』の年代論によれば本書は元和二年(八〇七年)に撰述されている。そして承和六年(八三九年)には日本にも伝わっている。⁽⁴⁾現在、我々の見

『法界観門』は今の澄觀の『法界玄鏡』、さらに宗密の『注華嚴法界観門』などに挿入されている本文であり、はたして単行の『法界観門』が存在したかどうかが問題になるが、木村博士は各種の注釈に含まれる本文を対比し、それらの異同を明らかにされた結果、単行本の実在、二種類以上の異本の流傳、澄觀・宗密と同時代に他の注釈書が現存していたことなどを論証されたのである。そして、八世紀後半には独立した『法界観門』が存在していたと推定せざるをえないであろうと言われ、鈴木宗忠博士が『法界観門』を澄觀あるいは宗密によって法藏の『発菩提心章』から抄出されたものとする説を否定されるのである。木村博士も種々の検討を加えられた結果、『法界観門』が杜順のものであるとは認定できず、やはり法藏の『発菩提心章』から澄觀以外の、それ以前の誰かが抄出したと考えざるをえないという結論に導いておられる。

『法界観門』が杜順のものではないという議論は現存の資料によるかぎり中国や新羅高麗ではなされていないようであり、日本において始めて提起されたことである。この問題の提起者は一人あると考へるべきであろう。第一に取り上げるべきは江戸時代の鳳潭（一六五七—一七三八）の弟子、覚洲の著書、『大日本華嚴春秋』である。本書の中で覚洲は「杜順華嚴三昧及び法界観等は、清涼時代の偽造にして、また杜順の親造にあらず」⁽⁶⁾と述べ、初祖杜順を否定すると同時に、『法界観門』偽撰を主張したのである。この主張の直接の意図は弘法大師空海（七七四—八三五）の『十住心論』および『秘藏宝鑰』における華嚴教学の位置づけとその教学の内容規定に対する批判にある。位置づけとしては十住心の第九極無自性心とし、内容的には『十住心論』では杜順の『五教止觀』、法藏の『五教章』『金師子章』、澄觀の『華嚴經疏』などを引用し、『秘藏宝鑰』では『十住心論』のように幅広い引文はないが、

「杜順和尚、依此法門、造五教花嚴三昧法界觀等、弟子智儼相続、智儼弟子法藏法師、又広五教、作旨帰綱目及疏」（大正七七卷三七二頁中）

と述べて典拠とした文献を列挙する。これによると空海は杜順—智儼—法藏の師資相承を認め、さらに澄觀にも言及している。のちの凝然（一二四〇—一三二一）の時代になると杜順—智儼—法藏—澄觀—宗密という五祖説が日本の華嚴学の伝統として認められ、特に澄觀の教學が大きな比重を占めてゆくのであるが、この伝統に反対し、智儼—法藏の教學のみを正統とし、澄觀—宗密はその正統に悖るものだと主張したのが覚洲の師、鳳潭であった。鳳潭は『五教章匡真鈔』などで

盛んに澄観や宗密が華厳円教を終教のレベルに引き下したと批難する。そして『十住心論』にも批判を加える。先に引いた覚洲の言葉は師の鳳潭の智儼—法藏正統説を徹底させ、それによつて『十住心論』や『秘藏宝鑰』に対する批判を厳しく行つた結果、澄観宗密への批難に留まらず、杜順初祖説の否定および彼の著作である『五教止觀』や『法界觀門』などを澄観の時代の偽造と断するに至つたわけである。この覚洲の断定の当否はしばらく置くとして、凝然から鳳潭に至る中國華嚴列祖をいかに把握するかという議論は、日本独自の真言と華嚴との論争という問題とからんで、今日に至るまで中國華嚴研究に大きな課題として生き続けているとも言えるであろう。

覚洲の意見が当時の学界にどのような反応を引き起こしたかわからないが、のちに経歴（一七四一一八一〇）、芳英（一七六四一一八二七）、秀存（一七八八一一八六〇）などの人々が伝統的な五祖説の立場を強調する背景として鳳潭や覚洲、さらに普寂（一七〇七一一七八一）などの智儼—法藏正統説があるのであろう。

境野黄洋博士が智正初祖説を提出されたのは先の覚洲の議論とは無関係であり、法藏の『華嚴經伝記』所収の智儼伝と道宣の『続高僧伝』所収の杜順伝と智正伝などを検討された結果であるが、のちには覚洲にも言及しておられる。⁽⁸⁾いはば

明治時代の後半から始まつた実証主義的な支那仏教研究が宗派内の伝承を批判して導き出された一つの結果といえよう。この境野博士の提言を契機として華嚴宗初祖・杜順・法界觀門ということがらがまさに論争のテーマとなつたわけであるが、どちらかといえば初めは華嚴宗初祖の問題を中心に論争が行なわれ、次第に『法界觀門』の方に力点が移つていったといえるように思う。

境野博士の新説に対し常盤大定博士は伝統説の正しさを種々の面から論証された。⁽¹⁰⁾ここに論争の火蓋が切られたわけである。常盤博士に対して境野博士の反論がなされる一方では鈴木宗忠博士によって智儼初祖説の提倡が行なわれ、『法界觀門』は法藏の『發菩提心章』から抄出し、杜順に仮託したものであるという独自の説が示された。境野博士の反論と鈴木博士の新説の出現を契機にして再び常盤博士は伝統説の正しさを力説された。⁽¹¹⁾単に文献の研究だけに拠らず、華嚴寺についての実地調査に由つて論証されたり、また覚洲の説を徹底的に検討されるなど、ゆきとどいた研究ということができよう⁽¹⁴⁾。

常盤博士の再論から約二十年間この問題についての論議は出ていない。この問題について杜順初祖を認めるかどうかはひとまず保留し、杜順の『法界觀門』が仏教思想史の上からみて隋唐新仏教を代表する文献であることを論じ、したがつ

て鈴木博士の言うように法藏の『発菩提心章』から抄出したものだなどとは言えぬと断じたのは結城令聞博士であつた。⁽¹⁵⁾ 博士にはすでに從来杜順のものとされてきた『五教止觀』を法藏の『遊心法界記』の草稿本と判定された論究があり、杜順問題についての論争、特に『法界観門』については関心を持ちつけられて、この論文が著わされたものと考えられる。

しばらくして石井教道博士の著書が遺稿として公刊されたが、博士は覚洲・境野・常盤・鈴木の各説を批判的に検討し、自らは先ず智儼—法藏を第一次の依憑とする断定され、杜順を信仰上から初祖と仰ぐことはかまわないが、学問上からは初祖と認められず、『五教止觀』『法界観門』とともに法藏の著作によりながら後世の人が杜順の名の下に世に送り出したのであると論断されたのである。

やがて冒頭で紹介したような木村清孝博士の研究が出され、それを機縁として結城博士が特に鈴木・石井・木村三氏の『發菩提心章』からの抄出説に焦点をあてて、その説の不合理な点を論究されたのである。⁽¹⁸⁾

さて以上で木村博士に至るまでの「華嚴宗初祖・杜順・法界観門」に関する言及および論争について私なりに整理してみた。もう一度ここでまとめをして、議論を先に進めてゆこう。まず「華嚴宗初祖」ということに関しては杜順・智正・

智儼の三説があるわけであるが、いづれにしても「初祖云云」の議論は禪宗の祖統説の影響を受けた宗密以後に出てくる問題⁽¹⁹⁾であり、『法界観門』を重視する澄觀には杜順を顕彰しようとする意図はあっても、いまだ「初祖」と規定してはいないのだから、「華嚴宗初祖杜順」と「杜順法界観門」とを一応切りはなして議論し、「華嚴宗初祖杜順」の問題を保留にして、「杜順法界観門」の可能性を追求することも許されると考える。

次に智正や智儼を初祖と唱えることは伝統説にはないことがあるから、それを唱える人が中國華嚴宗の成立と展開をどのように理解するかに関わることになるだろう。智正説を唱えられた境野博士の論議の行間からはそのような自覺は見い出し難い。智儼説を前面におし出している覚洲や鈴木博士、さらに石井博士などは智儼—法藏師資の教學を基本にして華嚴教学をみてゆこうとする姿勢が伺われる。伝統説を學問的な立場から補強した所に常盤博士による行学一体の杜順像が主張され、結城博士は思想史的見地からの論究に初祖杜順は堪えうるといわれ、木村博士は華嚴宗の人々が初祖杜順と信じていただけでも十分ではないかといわれる。私は天台宗や禪宗のようにやかましく祖統を立てる宗教に較べて華嚴教学に祖統の意識は希薄であるようく思う。「果上現の法門」といわれ「毘盧舍那仏海印三昧中の説法」といわれる教えにあ

ずかる時、嫡嫡相承は必ずしも必須の条件とはならないのではないだろうか。

私は初祖が誰であるかを規定することが根本の問題だとは考えないし、また智儼—法藏の路線を絶対化することに与することもできない。さらに伝統的な五祖説に固執するつもりもないのである。今に至るまでの華嚴学の成果を概観するに必ずしも五祖説ばかりに集中しているわけでもなく、異端とされたことのある慧苑、傍流とされる李通玄や義湘などに関しても立派な研究業績が出されている。さらに華嚴宗の研究もただ宗内の人々の教学のみを扱うだけでは不十分である。結城博士のいわれる思想史的見地がもつともと徹底的に入り込まれなくてはならぬと思われる。したがって、誰を初祖にするとか、誰を中心にして華嚴宗史を見るということではなくて、五祖をはじめ華嚴宗に関わる人々をあるがままに平等に扱う方法を先ず確立し、次にそれぞれの人々の正確な位置づけを行なわなくてはならない。この位置づけに際しては位置づけてゆく研究主体の研究目的や認識の仕方も深く関わることになるであろう。

次に『法界觀門』をめぐる問題についての論議を整理する⁽²¹⁾と、鈴木・石井・木村の三博士は法藏の『發菩提心章』からの抄出説としてまとめられる。逆に常盤・結城の両博士は杜順の『法界觀門』をくみこんで『發菩提心章』が成立したと

考えられる。しかし常盤博士は法藏の『華嚴三昧觀』に後の人⁽²²⁾が『法界觀門』を加えて『發菩提心章』となつたと言われるのに対し、結城博士は『發菩提心章』を法藏の真撰とお考えのようであるから、その点については両博士の間にも意見の相違があることになる。

このように『法界觀門』と『發菩提心章』との関係は前者を杜順の真撰と見る人と偽撰と考える人との間で、その把握は全く異なるのである。しかしながら、両者において共通していることがある。それは現存の『發菩提心章』の全部、あるいは一部を法藏の真撰と考ることである。つまり常盤博士が主張されるように、現存の『發菩提心章』から『法界觀門』を除いたものが宋本あるいは高麗伝承の『華嚴三昧章』であり、それはさかのぼってゆけば法藏の『華嚴三昧觀』であると断言できるならば、その一部も確かに法藏のものだということになるのである。常盤博士は『發菩提心章』の成立を日本におけることとお考えのようであるが、現存の『華嚴三昧章』をすなわち法藏の『華嚴三昧觀』と判定されるかぎりにおいては、一応、現存の『發菩提心章』の一部を法藏の真撰と認められたと考えてよいのではないかと思う。

木村博士が御指摘のように『發菩提心章』が慧苑の『刊定記』に引用されているとすれば、これほど確かなことはないが、この引用を『發菩提心章』のことと考えるについては疑

問を呈せざるを得ない。⁽²³⁾ また『法界圖記叢體錄』に引用される「賢首大師華嚴三昧觀門」⁽²⁴⁾の一文は宗密の『行願品疏鈔』卷五⁽²⁵⁾によつてゐると考えられるが、そこでは「賢首大師所製華嚴三昧觀門第四簡教門」としてゐるから、現存の『發菩提心章』と内容的にはだいたい一致しつつも、そこには「第二簡教」とあるので、少くとも順序の違いには注目せざるを得ないのである。この違いは常盤博士のように現存の『華嚴三昧章』を以つて法藏の『華嚴三昧觀』とする意見にとつて重要な障害となるであらう。

さらに私は法藏の『華嚴經伝記』における『華嚴三昧觀』の出し方に注目したい。そこでは『華嚴旨帰』と並べて次のよう記している。

「華嚴旨帰一卷十門、一說經處、二說經時、三說經仏、四說經衆、五說經義、六說經教、七顯經義、八訛經意、九弁經益、十示經円、

右於上十門、各以十義解釈、通并百門、以顯經意、遂令浩汗之旨、宛在目前、具如彼訛、沙門法藏所述、

華嚴三昧觀一卷十門

右於上十門、亦各以十義、弁其所要、務令修成普賢願行、結金剛種、作菩提因、當來得預華嚴海會、用於天台法華三昧觀、諸修行者、足為心鏡耳、沙門法藏所述、」（大正五一卷一七二頁中）

この文によると『華嚴旨帰』と『華嚴三昧觀』の形式は同一

であつたことがわかる。もしかすると『華嚴三昧觀』の十門の内容ももともとは羅列してあつたのではないかということも考えられるほどである。現存の『華嚴旨帰』が全く、ここに列挙された十門の構成で、しかも各々十義によつて解釈されているのであるから、『華嚴三昧觀』も十門十義による論述の形式になつていたと考えるのが自然であろう。『華嚴三昧觀』の説明の中で「亦各以十義」と述べているのは前の『華嚴旨帰』の形式に準拠することを示しているようと思ふ。ひるがえつて、現存の『華嚴三昧章』には、さらに『發菩提心章』にも同様に、明らかに四門しかない。第四顯德の五門を加えて八門しかないのである。形式的なことかもしれないが疑問を懷かざるを得ないのである。

さらに『華嚴三昧章』および『發菩提心章』に含まれている「色空章十門止觀」と法藏撰とされる『華嚴經普賢觀行法門』⁽²⁶⁾の「普賢觀」の十門との対応の問題もある。

以上のように『法界觀門』の杜順撰を認める人も疑問視する人も共に現存の『發菩提心章』の全部か或いは一部かを法藏の真撰と考えるのであるが、私はこの『發菩提心章』は全体的に検討すべきいくつかの問題を含んでいると思う。そして必然的に『發菩提心章』から『法界觀門』相当部分を抜き出した形式になつてゐる『宋本華嚴三昧章』についてもそれをそのまま法藏の『華嚴三昧觀』とすることはできないので

はないかと思う。

このように『発菩提心章』にはいくつかの不確定要素が附きまとい、それを基準にして『法界觀門』の問題を議論すること自体問題であり、むしろ『法界觀門』はそれらの不確定要素の中で大きなもの一つと言うべきであろう。そこで私はここでは『発菩提心章』の問題と一応切りはなして『法界觀門』を見てゆきたい。法藏の著作の中では今問題にしてきた『発菩提心章』以外には『法界觀門』の引用は見当らないようである。したがつて今は現実的に引用がみられ、注釈まで存在しているから、澄観の教学と『法界觀門』との関わりを追究してゆくことにしたい。

二 澄観の『華嚴經疏』と『法界觀門』の引用

澄観の伝記および著作については既に詳細な研究があるの(27)で、それに準拠する。今『法界觀門』の引用および注釈の問題との関連でいえば貞元三年(七八七)に完成した『華嚴經疏』、その細注であり、ひきつづいて著わされたと考えられる『隨疏演義鈔』、さらに元和二年(八〇七)に撰述の注釈書『法界玄鏡』の三つの著作を取り上げるべきであろう。なかも『華嚴經疏』(以下では『疏』と略す)および『隨疏演義鈔』(以下では『鈔』と略す)は澄観の教学を代表する著作と考えてよいであろう。そこでまず『鈔』を参考しつつ『疏』

における『法界觀門』の引用の仕方を考察してみよう。

『疏』の冒頭の玄談十門分別を『探玄記』や『刊定記』のそれと比べてみると義理分齊の項が第三番というふうに教判に引き続く早い段階に位置づけられていることがわかる。その義理分齊の所に『法界觀門』が集中的に引用されている。義理分齊は一所依体事・二攝帰真実・三彰其無碍・四周遍含容の四つの部門に大きく分れている。第一の所依体事とは事法界に相当し、法界を構成する基本的な事がらを十箇数え上げる。それらは(1)教義(2)理事(3)境智(4)行位(5)因果(6)依正(7)体用(8)人法(9)逆順(10)応感の十門である。これらは『探玄記』卷一(大正三五卷一二三頁中)の「第九顕義理分齊」の十義具足(30)を踏襲している。

次に「二攝帰真実」の項では

〔第二攝帰真実者、即真空絶相、經云、法性本空寂、無取亦無見、性空即是仏、不可得思量、亦有十義、如法界觀〕(五一四上)と述べ、ここで始めて『法界觀門』の名前を出す。しかし、詳細は『鈔』にゆづっている。『鈔』では、

〔然杜順和尚法界觀中、總有三觀、一真空絶相觀、二事理無碍觀、三周遍含容觀、即是今疏四門之中、後之三門、初攝帰真実、即真空絶相觀也、於中、自有四句十門、一會色帰空觀、二明空即色觀、三空色無碍觀、四泯絕無寄觀〕(七一页下)

の第一の真空絶相觀が今疏⁽³²⁾での「攝帰眞實」であると述べて、次に真空絶相觀の四門⁽³³⁾をくわしく説く。

次に第三の「彰其無碍」の説明では、

「第三彰其無碍、然上十對皆悉無碍、今且約事理、以顯無碍、亦有十門、一理遍於事門、……」（五一四頁上中）

とあり、所依の体事それぞれがすべて無碍であるが、今は事理に約して無碍を顯かにすると述べ、『法界觀門』の「理事無碍觀」の十門⁽³⁴⁾を詳しく引用し、説明する。その説明は後の『法界玄鏡』のそれと対応する所が多い。⁽³⁴⁾『鈔』が『疏』における十門の内容をもつと詳しく釈していることは言うまでもない。

第四周遍含容の内容をみてみよう。

「第四周遍含容、即事事無碍、且依古德、顯十玄門、於中文二、先正弁玄門、二明其所以、今初、一同時具足相應門、……」（五一頁上）

先ず周遍含容とは事事無碍であると規定し、その内容は古徳の十玄門であるとし、この項は正しく十玄門を弁釈するところと、第二にその所以、つまり根拠を明らかにすることとの二部門から成っていると説く。『鈔』の方をみてみよう。

「第四周遍含容觀、於中二、先標舉章門、後依章別釈、今初、然此觀名、即法界觀中之名、以当事事無碍、以理有普遍廣容二義、融於諸事、皆能周遍含容、衆多義門、皆悉由此二義而有、然法界

觀立十觀名、与十玄不同、故今疏云、且依古德顯十玄門、即依藏和尚也、至相已有而小有不同」（七五頁中）

この中で、まず周遍含容という觀名は『法界觀門』に拠つていることを述べる。普遍と広容の二義が周遍含容觀に具わつていて、その二義で衆多の義門を包括できるところが、まさに事事無碍に相当するので、そのような觀名を立てたのであるという。しかしながら、『法界觀門』にある十觀⁽³⁵⁾は十玄門と同じではない。そこで今は『疏』で、古徳の十玄⁽³⁶⁾に依るといつたが、その古徳とは法藏和尚のことである。至相（智儼）にもすでに十玄説はあるが、法藏のものとは少々異つている。

ここで『鈔』が弁釈していることは当然問題になることであろう。つまり第二と第三とは全面的に『法界觀門』の内容に拠つていたのに、第四では觀名は『法界觀門』の第三觀に由りながら、何故にその十觀によらずに法藏の十玄門によるのかということである。しかし法藏の『探玄記』の義理分齊を参照するならば澄觀がここで法藏の十玄門を出すことは自然であり、むしろ第二第三の両門であれほどまでに『法界觀門』の引用が行なわれた理由こそが問われるべきであろう。そして十玄門と『法界觀門』第三周遍含容觀の十門とは不同であると『鈔』では言っているが、それは單にそれだけのコメントで終つて、周遍含容觀の十門は全く内容的には無視さ

れたのかどうかも疑問となるだろう。何故に『法界觀門』を重視するかは後でまとめて考えるとして、『法界觀門』の周遍含容觀の十門も全く無視されているのではないと私は考える。もちろん第二第三のところのように文文句句の引用はないが、十玄門の根拠としての十義の中で「法性融通」のところに周遍含容の十門が内容的に生かされていると考える。

十玄門の根拠としての十義は法藏の『華嚴旨帰』「釈經意第八』(大正四五卷五九四頁下)に始めて出ている。次に『探玄記』では『旨帰』を承けて、特に「縁起相由」の項のみを詳説し、他は省略し、『旨帰』に説明をゆづる(大正三五卷一二五頁上)。法藏にとっては縁起相由という根拠が一番大切であったことがわかるのである。法藏は縁起相由の項をさらに十義に開いて細緻するが、基本は用としての有力無力と体としたこと⁽³⁷⁾がわかるのである。法藏は縁起相由の項をさらに十義や縁起因門六義を承けたのである。それらの体用論に拠つて同體異體の相即相入を示すが、特に縁起相由の十義の第十番目の「同異圓満義」では十義によつていかに十玄門のそれをそれが導き出されるかを明らかにしていることに注目したい。⁽³⁸⁾

さて澄觀は法藏の十玄門の根拠としての十義、さらに縁起相由の同體異體の説などをすべて『疏』の中に継承している。⁽³⁹⁾ただ一箇所新しい解釈を導入しているのが「法性融通」

の所である。もちろん法藏においても縁起相由と法性融通とはよく並べて示され、ともに大切な教理であるが、どちらかといえば縁起相由の方が重要視されているようだ。⁽⁴⁰⁾それと比較すると澄觀はより法性融通という根拠を重視する方向にあると言えよう。

法性融通の説明⁽⁴²⁾をみると、冒頭に事法界について述べているが、その部分は『華嚴旨帰』と同文である。次に、『旨帰』では理法界とある所が『疏』では一転して十玄門の説明になつていて、この部分は『疏』の独創であり、ここに『法界觀門』の「周遍含容觀」が生かされているようだ。これは『鈔』がそうだと言つていいわけではないので、私の推測ではあるが、「事既如理能包、亦如理廣遍」「此一即彼一切事、一切即一」「此全攝理故、能現一切、彼全攝理、同此頓現」などの表現は普遍と広容との二義を具えているという周遍含容觀を抜きにしては理解しがたいところがあるようだ。

これまで見てきたように『疏』の玄談の第三義理分齊の四門は第一の所依体事が法藏の『探玄記』の十義により、第二の攝帰真実と第三の彰其無碍とは『法界觀門』の真空觀と理事無碍觀により、第四の周遍含容は名称については『法界觀門』によりながらも、内容的にはほとんど法藏に拠り、ただ十玄の根拠の一つである法性融通の所には『法界觀門』「周遍含容觀」の内容が活用されているのであり、まとめて

言えば法藏の『探玄記』の義理分齊の内容を『法界観門』で補強したのであつた。いいかえれば法藏の十玄説と『法界観門』とを結びつけたところに『疏』の義理分齊の四門、つまり事・理・理事無碍・事事無碍の四種法界が成立したということにならう。何故にこのように『法界観門』を依用して四種法界を形成したのかについては『疏』だけ見ていてはよくわからないが、『鈔』を参照してみると、その理由の一つは明らかに静法寺慧苑の『刊定記』の新しい十玄説に対して破析の意図を持つていることがわかる。この意団については最後にまとめて考えてみることにして、その前に『法界玄鏡』を考察してみよう。

三 『法界玄鏡』と十玄門

先に述べたように『法界玄鏡』(以下は『玄鏡』と略す)は『五祖略記』によると元和二年(八〇七)の撰述であり、『疏』や『鈔』を著わした後に四十巻華嚴經の注釈書が著わされ、それからしばらくして本書の撰述がなされたようである。確かに本書の序文⁽⁴³⁾をみると華嚴經の注釈に時間を費やし、『法界觀門』にうちこむことが少なかつた、すでに『疏』の中でその旨趣については網羅しているけれども全体の注釈を求める人がいるので、本書の撰述を行うのであると述べているから、『華嚴經』に関する諸注釈書が一くぎりついた時の撰述

で、円熟期の著作ということができよう。

序文の中で「遍く衆釈を求む」とい、また後の宗密の『注華嚴法界觀門』に附した裴休の序文には「觀文に数家の疏あり」(大正四五卷六八四頁上)と述べているから、澄觀以前にも又同時代にも他の注釈書はあつたのであろうが、現存していないので何とも言えない。今としては澄觀のものが一番古く、宗密の注釈がそれに次ぐのであるが、両者を比較してみると先ず澄觀の『玄鏡』は詳しい注釈であることがわかる。宗密注は明らかに澄觀の『玄鏡』によつてゐるが、そのせいが簡要である。全体的に言えば『玄鏡』が全篇を同じ注釈態度で貫いているのに対し、宗密注は三重觀の初觀、つまり真空觀のところ、さらにその中でも第四泯絶無寄のところに重点を置いてゐる。⁽⁴⁴⁾このことは宗密が『圓覺經』の諸注釈書の中で『法界觀門』を引用する時はほとんどが「泯絶無寄觀」であることと相応するであろう。

『玄鏡』は前に考察した『疏』の義理分齊などの解釈を承けて、先ず「法界」釈の所で「一事法界、二理法界、三理事無碍法界、四事事無碍法界」(大正四五卷六七二頁下)と四法界説を提示し、事法界は『疏』と同様の十項であるが『法界觀門』では略している旨を述べ、真空觀が理法界、理事無碍觀が理事無碍法界、周遍含容觀が事事無碍法界に、各々相当することを明らかにする。したがつて宗密のように第一真空觀

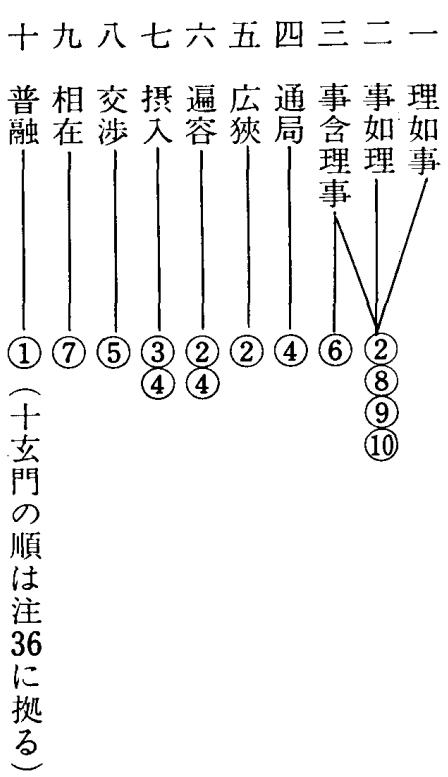
に重点を置くような注釈ではなく、次第に高い内容であることを明らかにしてゆくように解釈し、周遍含容觀の第十門普融無碍門に至つて法界觀は最深の姿を顯わす。その普融無碍門に至つて、周遍含容觀の十門と十玄門との対配がされている。今、そこを引用して考えてみよう。

「觀曰、十普融無碍門、謂一切及一、普皆同時、更互相望一一具前兩重四句、普融無碍、準前思之、

釈曰、此第十門、總融前九、近具收三、第八門一望一切、第九門一切望一、今具此二、以一望一切、有第八門四句、以一切望一、有第九門四句、其第七門、雖不具四句、而是一切攝一中收、故近收三、言總收九者、九門不出一多故、由其初門理如事故、一可為多、由第二門事如理故、多可為一、一二四如理之遍、三五如理之包、二即二而不二、四即不二而二、以不壞相故、三即非廣而廣、五即廣即非廣、亦以不壞相故、六即双含一多、容遍無碍、七便攝入自在、八含一多交涉、九含攝入自在、十即融成一致、故第十門即同時具足相應門、九即因陀羅網境界門、由第八交涉互為能所、即有隱顯門、其七門相即相入門、五即廣陝門、四不離一處、即遍有相即門、三事含理事故、有微細門、六具相即廣陝二門、前三總成諸門、事理相如故、有純雜門、隨十為首、有主伴門、顯於時中、有十世門、故初心究竟、攝多劫於刹那、信滿道円、一念該於仏地、以諸法皆爾、故有託事門、是故、十玄亦自此出」（大正四五卷六八二下—六八三上）

この十門と十玄門との対配は直接的には先に考察した『疏』

の十玄門の根拠としての縁起相由の十義、その十義の最後の同異圓滿義における十義と十玄門との対配を承けていると思⁽⁴⁶⁾う。しかし、内容的にみると先にも検討した法性融通の項における十玄の説明に近いものがある。⁽⁴⁷⁾右のように文章で引いてくるといかにもすつきりしているように見えるが、今これを左図のよう整理してみると、決して明解な対配とも言えないよう思う。



宗密は『注華嚴法界觀門』の同じく「普融無碍門」の注釈の末尾でこの十玄門との対配の問題に触れ、次のように言つてゐる。

「將此十門、遍配一切法義、方成十玄之義、若但將此十、以配於十玄、即文勢別也」（大正四五卷六九二頁中）

この周遍含容觀の十門によつて一切の法義に対すれば十玄門

の義が成立するのであって、もしも此の十門と十玄門とを直接に對配させようとすれば、それぞれの文勢は異ると宗密は言つてゐる。澄觀が少々無理な對配をしていることへの宗密の意見と見ることができるのである。しかし、澄觀はあえて無理な對配を行つて、いかに十玄が十門から出でてくることが可能であるかを論証したというべきであろう。先の『玄鏡』の引文の末尾に「十玄、亦此れより出ず」という断定はその論証の帰結であり、先に考察した『疏』の義理分齊の内容を継承し、とくに『鈔』で十玄門と今の周遍内容の十門とは「不同」であるといいながらも名称だけは『法界觀門』のものを用いたことの不齊合を、この『玄鏡』で解消したと言ひえよう。その解消の内容はあくまで論証なのであって、宗密の批判が妥当するところもある多少強引なものであつたことも否定できない。しかし、『疏』の義理分齊の『法界觀門』の依用の延長として考えれば、第三觀と十玄門とを積極的に結びつけてゆくことは必然的であつたともいえよう。この『玄鏡』の撰述によつて十玄門と『法界觀門』とは見事に結合し、その結果、『法界觀門』は華嚴教学、なかでも十玄門の成立にとつては必須のものとしての立場を確立したのであつた。このように『法界觀門』を高く評価することと杜順その人とを顕彰してゆくこととは相應している。澄觀は杜順を開祖だとか初祖だとかと規定してはいないが、文殊菩薩の化身

にも等しい人だと称讃するのである。

四 四法界説の成立

これまで二節を費やして『疏』『鈔』『玄鏡』などにおける『法界觀門』の引用および注釈の仕方を伺つたのであるが、先ず『疏』と『鈔』との考察では法藏の十玄説と『法界觀門』の三重觀とが巧みに結びつけられて、結果的には四種法界が義理分齊の内容とされ、次に『玄鏡』では三重觀が四種法界の後の三法界であるという前提で注釈し、結果としては周遍内容の十門によつて十玄門が成立することが示されたのである。このように見てくると澄觀における『法界觀門』の依用は、法藏の十玄説と結びついて、四種法界説の成立をうながしたということが言えよう。

それでは何故に澄觀は『法界觀門』を重視し、そして四種法界説を示したのであらうか。まず『鈔』の指摘に従つて明らかに言えることは法藏の弟子、靜法寺慧苑の華嚴教学、なかでも新しい十玄説に対する批判の意図がある。『鈔』は『疏』の撰述の意図を詳しく敷衍する所で、慧苑が『刊定記』のなかで師の『疏』に統ぐと宣言しながら、次々に新しい解釈を出していつたことを厳しく批判する。⁽⁴⁸⁾ そして、その問題点を十箇条ほど列举し批判の細目を示すが、その第三「扶昔大義、不欲掩人」つまり法藏の教學を扶け、慧苑が掩いかく

そうとしている所を明らかにするという項に注目したい。そこでは(49)慧苑が先ず師の五教を破して四教を立てたこと、そして独自の二種十玄説を主張して、法界縁起を不明確ならしめたと批判する。この二種十玄説については後の周遍含容の釈文の所に至ると『刊定記』の本文を逐次引用して批判しているので、この批判と『法界觀門』の依用とは関連しあうであらう。

確かに慧苑は五教は天台の化法の四教に頓教を加えたもので、しかもその頓教は言亡慮絶であるから所詮の法性であり、能詮の教として立てるることはできないと批判し、自らは『宝性論』によつて新しい教判としての四教を立てるのである。そこが先ず澄觀によつて厳しく批判される所であるが、私はすでに慧苑の四教は法藏の四宗に拠りつつ、五教判の精神を生かしたもので、法藏が唯識仏教を自らの体系の中に位置づけつつ、しかも華嚴別教一乘の立場を宣揚しようとしていた意志を継ぐものであつて、決して背師の仕業ではないことを論じた。⁽⁵⁰⁾ 今問題の十玄説はどうであろうか。『刊定記』の玄談第七「顯義分齊」の項をみよう。

を出す。次に徳相の項では前に徳相の因を示し、のちに徳相の十玄を説くが、徳相の因については法藏が努力したような縁起相由の根拠づけは姿を没し、ただ法性融通の測面のみが取り上げられている。⁽⁵²⁾ 異体であっても同体であっても全て法性によつていてと述べる。そして徳相の十玄⁽⁵³⁾は純淨無漏の境界であるという。次に業用の十玄⁽⁵⁴⁾は有漏と無漏とに通する世界であり、仏菩薩が無障礙法界相応の三昧通明解脱陀羅尼などの業用を成就し、衆生の機に応じて転変自在に働き出る境⁽⁵⁵⁾界である、といふ。

これらの二種十玄説をみると、仏菩薩の世界と彼らの業用とに分ける所に主眼があり、法藏の十玄説と比べると十玄説の根拠としての縁起相由がほとんど取り除かれていることがわかる。徳相の所因にみられるように法性融通によつて、すべてを根拠づけているといつてもよい。何故に法藏の縁起相由を排除してしまつたのであらうか。私はこのことも先の新しい四教判と関連しているのであらうと考える。四教判では唯識は第三の真一分満教に位置づける。第四教の真具分満教の中に理事無碍門と事事無碍門の二門あるうち、今の二種十玄は後者、つまり華嚴別教一乘の内容を示すのであるから、そこからは唯識教学に関わる教理は排除すべきであると考えたのではないだろうか。縁起相由の内容である体の空有、用の有力無力などは『五教章』によつて知られるとおり唯識の

教理に由来するものだからである。法藏は唯識の教理を、いわば換骨奪胎することによって活用し、六相十玄の基礎理論として使用したのであった。慧苑は、十玄とその所因という法藏の論述形式に対して、徳相と業用という形を以ってしめた。法藏が唯識学に立脚した認識論的方法を徹底させたと仮定すれば、慧苑は法性一元の立場から救済論的解釈を行つたともいいえよう。

澄観はこのような慧苑の十玄説に対して、法界縁起の一多交徹の世界が微隱になつてしまつたと批判する。慧苑の教学には二つの問題点が指摘できるであろう。第一には如來藏仏教を指す理事無碍門と華嚴の法門である事事無碍門とを共に真具分滿教の下に包括し、華嚴の法門の独自性を教判の中で示しえなかつたことである。第二には唯識仏教を真一分滿教と限定したが、法藏の四宗判でいえば真空無相宗の立場がきわめてあいまいになつたことである。徳相の十玄の所因で説いていた法性融通も空觀にもとづくが、その説明も説得力を發揮しているとは判定しがたいのである。もしもこのような二つの問題点の指摘が的を得ているとするならば、まさに『法界観門』の三重觀は慧苑教学の短を補うものであり、四種法界説は慧苑教学への批判に加えて法藏の十玄門の全体をも継承できる体系として成立したということがわかるのである。

このように澄観は慧苑の教學、特にその教判や十玄説を批判しているし、その批判が『法界観門』の依用や四種法界説の建立に結びつくと考えるのであるが、どうもそれだけの理由によるとも言ひきれない。むしろ『疏』や『鈔』の本文には明確には出ていないが、新しい仏教としての禪宗に対する意図が四種法界説の形成、ひいては『法界観門』の依用のところに動いているのではないかと思う。これは別に稿を改めて論究するつもりであるが、先ず法藏の五教十宗の教判を基準にして考えると、澄観は五教のうちの頓教を南北両宗の達摩の教えであると規定する。次に十宗を教判論ではなくて宗趣論の中で扱つてゆく。全体として澄観が宗という用語に対して鋭敏な反応を示しているのは、当時の禪宗の中で南宗北宗という呼称にみられるように宗という語をめぐつて深刻な正統と異端の論争が行なわれたことを反映していると思う。禪宗はまさに宗の一語に全佛教を統摂する。それ以前の教判的な宗や宗趣論ではみられなかつた宗の用い方が出現したといふべきであろう。⁽⁵⁸⁾しかも從来の仏教に対しては教外別伝的な主張をなすのであるから、ここに教と宗ということがある種の緊張を伴つて問題化してきたということになろう。澄観が活躍した八世紀後半から九世紀にかけては、正に神会（六八六—七六〇）の活動から洪州宗の勃興期にあたる。そのような状況の中で、禪宗にいかに對処するかが澄観の大きな課題

となつたことも理解できる。先にみたように従来の五教判の頓教に禅宗を配したこととその対処の一つであった。伝記によると彼自身種々の禅師に就いて禅宗を学んでいる。しかし澄觀はどこまでも華嚴学の人であつたと考えてよいであろう。華嚴の立場から禅宗に対するにはただ五教判の中に禅を位置づけるだけでは不充分であろう。もつと華嚴の立場に即した実践的立場を提示する必要があつた。その第一弾が『三聖円融觀』⁽⁵⁹⁾の撰述であり、次に『法界觀門』にもとづく四種法界の形成も禅宗に対する意図を含んでいると思う。四種法界の中で理法界の所に禅宗を位置づけ、理事無碍法界を以つて華嚴の法門を内容とする事事無碍法界との境界とするといふ体系は、五教のように円教の隣りに頓教がある教判よりは澄觀の意図に副うものであつた。澄觀は五教を否定してはいなかが、活用したともいえない。法藏が『探玄記』の隨文解釈の中でも五教判を多用するのと対応するのは澄觀の場合には四種法界説の活用なのである。

以上、『法界觀門』の依用による四種法界説の成立の背景を慧苑の教學に対する批判と禅宗に対する意図の二点から考察してみた。いざれも大きな問題であり、これから考究を俟つ面も多いが、澄觀の教學にとつて杜順の『法界觀門』の占める比重の一端は示し得たのではないかと思う。

始めに縷縷述べたように『法界觀門』をめぐって種々の問

題点があり、論争も行なわれた。特に『発菩提心章』との関係は大きな問題であるが、私はこの小論ではあえてその問題に触れず、澄觀の教學だけに考察を限定してみた。他の諸問題については稿を改めて論究したいと思う。

〔注〕

- (1) 木村清孝「『法界觀門』撰者考」(『宗教研究』41—4(通巻一九五)、昭和四三年六月)、同じく『初期中國華嚴思想の研究』(昭和五十二年十月、春秋社)第二篇第一章「杜順から智儼へ」を参照。特に前者では(1)華嚴宗の初祖は誰か、(2)法界觀門は誰の撰か、に分けて六人の学者の結論を整理しておられる。

(2) 『伝教大師将来越州錄』(大正五五、一〇五九頁中)

(3) 『入唐新求聖教目録』(大正五五、一〇八四頁上)

(4) 『靈巖寺和尚請來法門道具等目録』に「花嚴法界觀玄鏡一卷

〔澄觀法師撰〕 (大正五五、一〇七二頁下)

(5) 鈴木宗忠「華嚴宗の伝統について—智儼初祖説の提唱—」(『哲學雜誌』49—1、2、3、昭和九年一、二、三月)、この論文は『五教章』の研究とともに『原始華嚴哲學の研究』(大東出版社、昭和九年六月)に収められた。

(6) 本書の写本は竜谷大学や大谷大学の所蔵と目録に出ているが、私は未見。今は常盤大定「十住心論を中心とする華嚴宗学の問題」(『支那佛教の研究』所収、春秋社、昭和十三年六月、四五〇頁)の引文に拠つた。

(7) 錫田茂雄「南都教學の思想史的意義」(日本思想大系15『鎌倉旧仏教』所収、岩波書店、昭和四六年)による。

(8) 境野黄洋『支那佛教史講話』(共立社、昭和四年六月) 第三篇第四章「華嚴宗」の項、同『支那佛教史の研究』(共立社、昭和五年一月) 第十五章「華嚴宗成立の史実」、以上の二書にて智正初祖説を主張した。さらに常盤博士の批判を受けて、反論し、「杜順は華嚴宗の初祖にあらず」(『大崎学報』第八二号、昭和八年六月) という論文を発表した。この論文は前二著で展開した論議の補強をめざしたものであり、この論文で覚洲の意見が引かれている。

(9) 『支那佛教史講話』をみると今の華嚴宗初祖に関する新しい説の他に、たとえば「天台宗」の項にも「大乗止觀法門は慧思の著にあらず」「觀無量寿經疏は天台の作にあらず」など伝統説に対して実証的研究の結果として多くの異論が出されている。「華嚴宗」の項にも他に「華嚴宗五教判は地論派より進展成立す」「法藏の五教判は天台より来るとする恵苑澄觀の説は正しからず」などのユニークな説が示されている。

(10) 常盤大定「支那華嚴宗伝統論—杜順問題より延いて智儼・法藏に及ぶー」(『東方学報』東京第三冊、昭和七年十二月) 本論文の結論としては「一、杜順は華嚴宗の初祖なり、二、杜順伝に出る智儼と智正伝に出る智現は別人なり、三、『法界觀門』は杜順の撰なり、四、法藏の『華嚴三昧觀』は『華嚴三昧章』の名を以って現存する。それは『發菩提心章』より『法界觀門』を取り去ったものである。」の四条にまとめられた。

(11) 注(10) 所引の『大崎学報』所載の論文。

(12) 注(5) の諸論を参照。

(13) 常盤大定「続華嚴宗伝燈論」(『東方学報』東京第五冊、昭和九年十二月)

(14) 常盤大定『支那佛教の研究』(春秋社、昭和十三年六月) 全部で十六論文のうち、第十一論文として注(10) 所引のもの、第十二に注(13) 所引のものを収める。ただし後者は「続華嚴宗伝論」とし、結城令聞博士の華嚴寺の現状に関する報告を承けて加筆された。さらに覚洲の初祖杜順否定説の必然性を追求し、第十三論文として「十住心論を中心とする華嚴宗学の問題」を加えられ、覚洲の提言を思想史的手法によって解明された。

(15) 結城令聞「隋唐の中国的新佛教組織の一例としての華嚴法界觀門について」(『印度学仏教学研究』六一二、昭和三三年三月)

(16) 結城令聞「華嚴五教止觀撰述者論攷—五教止觀の杜順撰述説を否定し、法藏撰遊心法界記の草稿なりと推定すー」(『宗教研究』新七一二、昭和五年五月)。なお注(5) 所引の鈴木博士は結城博士のこの論文を批判し、『五教止觀』は『遊心法界記』に拠つて法藏以後に偽撰され、杜順に仮託されたものであろうとされた。

(17) 石井教道『華嚴教学成立史』(遺稿刊行会、昭和三九年二月)

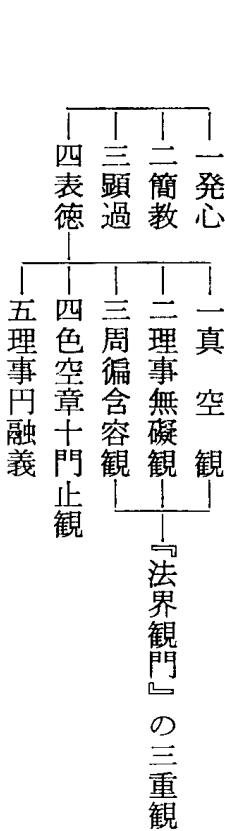
(18) 結城令聞「華嚴の初祖杜順と法界觀門の著者との問題」(『印度学仏教学研究』十八一一、昭和四四年十二月)

(19) 宗密『注華嚴法界觀門』(大正四五卷六八四頁下) では杜順を「初之祖師」と呼び、智儼を二祖、法藏を三祖とする。しかし宗密の『円覺經』関係の諸注釈書にこのような呼称が頻出するわけではない。

(20) 『演義鈔』卷十五(大正三六卷一一六頁上) では「講説」の項に法藏と並べて杜順伝を加える。その杜順伝は『続高僧伝』

によりながらも「学無常師、以華嚴為業」という、そこにはない一文を加えている。

(21) 『発菩提心章』一巻(続蔵經第一〇三冊、大正藏第四五卷所收)



(22) 常盤大定博士が梅尾高山寺にて発見され、三好鹿雄氏が写されたものが東京大学東洋文化研究所に所蔵され、このたび鎌田茂雄先生の御好意にて拝覧させていただいた。

(23) 『刊定記』巻四の「若広顕因縁、如菩提心章」(続蔵經第五冊八三頁左上)を『発菩提心章』よりの引用とされる。しかし『刊定記』全体の引用を調べてみると「別章」「別行章」というように教理の説明を他にゆづっていることが多いので、先の一文もその類であろう。それらの「別行章」が何を指すかわからぬが、いずれにしても今の「菩提心章」は現存の『発菩提心章』には内容的に対応しないのではないか。

(24) 木村清孝『初期中國華嚴思想の研究』二五七頁による。『叢體錄』巻下之二(大正四五卷七六七頁中)

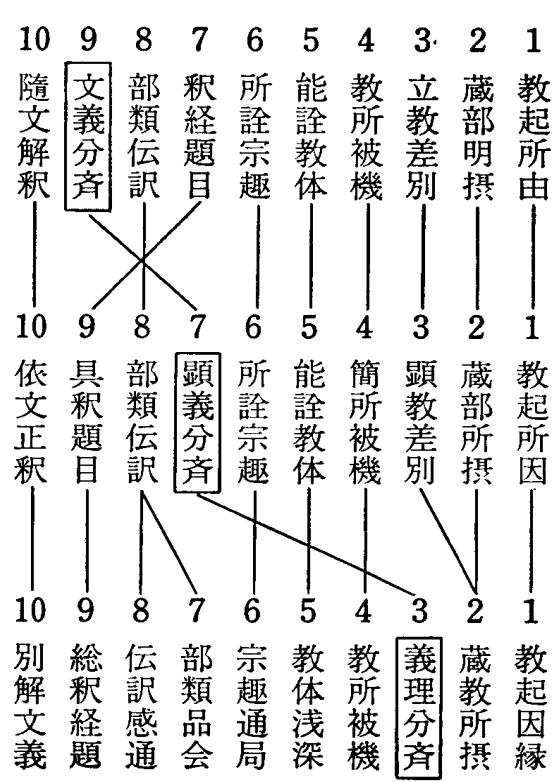
(25) 続蔵經第七冊四七八頁右下

(26) 鎌田茂雄「華嚴經普賢觀行法門について」(『中國仏教思想史研究』所收、春秋社、昭和四三年三月)では大正藏本『発菩提心章』、宋本『華嚴三昧章』、続蔵本『普賢觀行法門』の三者を比較対照され、いざれがいざれに拠ったのかは明らかではない

と結んでおられる。

(27) 鎌田茂雄『中國華嚴思想史の研究』(東京大学出版会、昭和四十年三月)第一部第四章を参照。

(28) 『探玄記』 『刊定記』 『華嚴經疏』



(29) 『演義鈔』巻十に「又欲令四門成四種法界故、初門即事、次門即理、三門事理無碍、四門事事無碍」(大正三六卷七二頁上)の「十門」を承けている。智儼の『搜玄記』巻一上(大正三五卷一五頁中)の

因果(5)人法(6)分齊境位(7)師弟法智(8)主伴依正(9)逆順体用自在(10)隨生根欲示現の十具足である。法藏は若干の変更をしていることがわかる。ところが慧苑の『刊定記』になると「色心時處身方教義行位」(続蔵第五冊二二頁左下)という全く法藏と異なる十法を立てる。ただし澄觀の「所依体事」といふ方は慧苑が「初体事者即是徳用所依」と言うのによる。智儼や法藏が十玄

門の第一同時具足相應門の説明として十義の具足を示し、他の九玄にもそれを適用してゆくのに対し、慧苑や澄觀は十玄の説明から十法なり十義なりを別出していことが注目される。

(31) 『法界玄鏡』『注法界觀門』所引の本文では「理事無碍觀」となっている。

(32) 初の二門を更に四門ずつに開いて全体では次のように十門となる。

①会色帰空觀
②明空即色觀
③空不即色。以空即色故。
④色即是空。

①(1)色不即空、以即空故。
②(2) " "
③(3) " "
④(4)空即是色。

③空色無碍觀
④泯絕無寄觀

(33) ①理遍於事門②事遍於理門③依理成事門④事能顯理門⑤以理

奪事門⑥事能隱理門⑦真理即事門⑧事法即理門⑨真理非事門⑩事法非理門

(34) 特に各門の説明に引かれる引用経論に対応が明らかである。

例えば依理成事門に引かれる「問明品」の一文、事能顯理門に引かれる「昇夜摩天宮品」の偈文など。

(35) ①理如事門②事如理門③事含理事無碍門④通局無碍門⑤広狭

無碍門⑥遍容無碍門⑦摄入無碍門⑧交渉無碍門⑨相在無碍門⑩普融無碍門

(36) ①同時具徳相應門②廣狹自在無碍門③一多相容不同門④諸法相即自在門⑤秘密隱顯俱成門⑥微細相容安立門⑦因陀羅網境界門⑧託事顯法生解門⑨十世隔法異成門⑩主伴円明具徳門

(37) ①諸縁各異義②互遍相資義③俱存無碍義④異門相入義⑤異体相即義⑥体用双融義⑦同體相入義⑧同體相即義⑨俱融無碍義⑩同異圓滿義

(38) この十玄と十義との対配も『指帰』を承けたものである。十玄説の根拠をどのように考へるかによって法藏・慧苑・澄觀三者三様の教學が成立したと考えるので注目しておきたい。

(39)

『旨帰』

『探玄記』

『華嚴疏』

『諸法無定相』

『唯心現』

『縁起相由』

『法性融通』

『法無定性』

『如幻事』

『法性融通』

『唯心現』

『如幻不実』

『縁起相由』

『法性融通』

『勝通現』

『法性融通』

『如幻夢』

『勝通力』

『法性融通』

『法性融通』

『深定用』

『法性融通』

『法性融通』

『解脱力』

『法性融通』

『法性融通』

『因無限』

『法性融通』

『法性融通』

『縁起相由』

『法性融通』

『法性融通』

(10) (9) (8) (7) (6) (5) (4) (3) (2) (1)
法性融通 縁起相由 因無限 解脫力 深定用 脱通力 勝通現 如夢現 唯心現 緣起相由

(10) (9) (8) (7) (6) (5) (4) (3) (2) (1)
難思解脱 三昧大用 因無限 果德圓極 勝通自在 無限因生 如影像 佛証窮 緣起相由 法性融通

(10) (9) (8) (7) (6) (5) (4) (3) (2) (1)
神通解脱 深定用 因無限 因無限 因無限 因無限 因無限 因無限 因無限 因無限

この図式によつて名称等に若干の出入はあるが、だいたい法藏を受けていることがわかる。なお前注で注目した十玄と縁起相

由との対配に關して澄觀は法藏のそれを承けているが、それを引くと次の如くである。「十同異円満義、謂以前九門総合為一大縁起、令多種義門同時具足也、由住一遍應故、有廣陥自在門、由就体就用故、有相即相入門、由異体相容具微細門、異体相即具隱顯門、又就用相入為顯、令就体相即為隱、即顯入隱亦然、又由異門即入為顯、令同體即入為隱、同顯異隱亦爾、又由異体相入、帶同體相入、具帝網門、由此大縁起即無碍法界故、有託事顯法門、顯於時中、故有十世門、相關互攝故有主伴門」（大正三五、五一七頁上）

(40) 『華嚴經明法品内三寶章』所収の「十世章」（大正四五卷六二二頁上）、『遊心法界記』（同、六四六頁下）などを参照。

(41) 『探玄記』で縁起相由のみを詳述し、法性融通以下は『旨帰』に説明をゆずった所に端的に表われている。また『三寶章』に收められている「法界縁起章」は冒頭で(1)縁起相由門(2)法性融通門(3)縁性双顯門(4)理事分無門の四門分別するとしながらも實際は(1)縁起相由の項のみを説明し、他の三門については「余未作」となっている。

(42) 「第四法性融通門者、謂、若唯約事則互相碍、不可即入、若唯約理、則唯一味、無可即入、今則理事融通、具斯無碍、謂不異理之事、具摄理時、令彼不異理之多事、隨所依理、皆於一中現、若一中攝理不尽、則真理有分限失、若一中攝理尽、多事不隨理現、則事在理外失、今既一事之中、全攝理尽、多事豈不依中現、華藏品云、華藏世界所有塵、一一塵中見法界、法界即事法界矣、斯即總意、別亦具十玄門、一既真理与一切法而共相應、攝理無遺、即是諸門諸法同時具足、二事既如理能包、亦如理廣遍、而不壞陥相、故有廣陥純雜無碍門、又性常平等故純、

普攝諸法故雜、三理既遍在一切多事故、令一事隨理遍一切中、遍理全在一事則一切隨理在一事中、故有一多相容門、四真理既不離諸法、則一事即是真理、真理即是一切事故、是故、此一即彼一切事、一切即一、反上可知故、有相即自在門、五由真理故有隱顯門、六真理既普攝諸法、帶彼能依之事、頓在一中、故有微細門、七此全攝理故、能現一切、彼全攝理、同此頓現、此現彼時、彼能現所現、俱現此中、彼現此時、此能現所現、亦現彼中、如是重重無尽、故有帝網門、以真如畢竟無尽故、八即事同理故。隨舉一事即真法門、故有託事門、九以真如遍在昼夜日月年劫皆全在故、在日之時、不異在劫、故有十世異成門、況時因法有、法融時不融耶、十此事即理時、不碍與余一切恒相應、故有主伴門、故一理融通十門具矣」（大正三六、五一七頁上中）「別亦具十玄門」以下は澄觀が新しく加えた十玄門の説明である。

(43) 「余覃思大経、薄修此觀、羅其旨趣、已在疏文、恐墮業於深經、少讀演茲玄要、精誠之者、時一發揚、數子懇求、叩余一闡、咸言注想、訪友尋源、故學或伝、遍求衆釈、積歲疑滯、今方煥焉、夕惕勤勤、願积深旨、顧以西垂之歲、風燭難期、恐妙觀之淪滑、使枝辭之亂轍、及順誠請、略析幽微、名法界玄鏡、冀将来道友、見古賢之深衷矣」（大正四五卷六七二頁上）

(44) 宗密注では泯絕無寄觀をしめぐる一句に注釈して「四泯絕無寄、不是亦空亦色、無相違謗、四諦既無、百非斯絕、已當八部般若、無相大乘之極致也、況後二觀展轉深玄」（大正四五卷六八七頁上）と述べ、また天台の三觀を援用して、「中道觀にて第一義諦を觀る」とも言い、泯絕無寄を称揚する。

(45) 『円覺經大疏』卷中之一（續藏十四冊一四六左上）『大疏鈔』

卷一之上（二二四右上）卷六之下（三三七右下）卷七之上（三五一右下、三五九右上）卷十之下（四三八右下）など。

(46) 「顯於時中、有十世門」は兩者全く同一文である。

(47) 対配図に見られるように十玄門とこの十門とは複雑に交叉している。したがって、今は他とおたがいに重つていないという

点で、「八交渉無碍門」と⑤秘密隱頭俱成門、「九相在無碍門」

と⑦因陀羅網境界門、これら二組を対応させてみよう。「八交渉無碍門」の内容は摂と入という二つの面から一と一切との交渉を説くのであり、「法性融通」の隱頭門の説明で「正しく此に在る時、彼を説いて隠となす、正しく彼に在る時は此れ即ち隠となす」（五一七頁中）とある隠は摂入のあり方を別の表現によって説明したと言えよう。次に「九相在無碍門」については「同時交參無障無碍」の注釈に「帝網重重之義」ありとしており、それが⑦因陀羅網境界門の根拠としてふさわしいことは言うまでもない。

(48) 『演義鈔』卷二「苑公言続於前疏、亦刊削之、筆格文詞、不

繼先古、致命後學輕夫大經、使遮那心源道流莫挹」（大正三六卷一六頁中）

(49) 同、卷三（同、一七頁上中）に「破五教而立四教、雜以邪宗、使權實不分、漸頓安弁、析十玄之妙旨、分成兩重、徒益繁多、別無異轍、使德相而無相即相入、即用之体、不成德相、不通染門、交徹之旨寧就、出玄門之所以、但就如明、却令相用二門無由成異、以緣起相由之玄旨、同理性融通之一門、遂令法界大緣起之法門一多交徹而微隱」とある。

(50) 拙稿「法藏の四宗判の形成と展開」（『宗教研究』53—1、二

四〇号、昭和五四年六月）参照。

(51) 慧苑の四教は①迷真異執教②真一分半教③真一分満教④真具分満教、そして第四教が如來藏仏教を内容とする理事無碍門と華嚴を指す事事無碍門とに分れる。玄談第六をみると「理事無碍宗」「事事無碍宗」などという。このように四法界説の後の二法界に類似の表現はあるが、前半の二法界の用例はない。

(52) 『刊定記』卷一「仏菩薩從初發意、修諸行時、一一皆与法性相應、常觀諸法、若同類若異類、若同體若異體、若雜染若清淨、相雖差別、其性是一、所謂無性、以無性故、性相無碍、此相彼相、既同一性、相隨性而融通、是故、此事彼事、成即在等、無障礙也」（續藏經第五冊一二二頁右上）

(53) 德相の十玄とは①同時具足相應用②相即用③相在用④相入用⑤相作用⑥純雜用⑦隱頭用⑧主伴用⑨微細用⑩如因陀羅用である。

(54) 業用の十玄とは①同時具足相應用②相即用③相在用④相入用

⑤相作用⑥純雜用⑦隱頭用⑧主伴用⑨微細用⑩如因陀羅用である。

(55) 「仏菩薩成就無碍法界相應三昧通明解脱陀羅尼等用、前體事對應度者、轉變自在、此所轉境、通於染淨」（二三頁左上）

(56) 拙稿「澄観の禪宗觀について」（『宗學研究』二十二号、昭和五五年三月）

(57) 拙稿「華嚴教學における宗について」（『宗教研究』53—1、二四二、昭和五五年二月）

(58) 私は前注の発表では宗の用例を仮に①教判論の宗②宗趣論の宗③因明の宗因喻の宗④禪宗における宗の四種に分けてみた。

(59) 『演義鈔』卷八五（大正三六卷六六三頁上）に『三聖圓融

観』の引用がある。それ以前の著作と考えられる。

(60) これは批判的位置づけの意味で、禅宗の真義は次の理事無碍のところにあると澄觀は考えたようである。例えば『演義鈔』卷二に「疏、情尽理現即名作仏者、此順禪宗、即事理無碍門也、約普賢門、正是華嚴即事事無碍門也」(一二四頁上)などを参照。禪宗を批判的な意味で理法界に位置づけるであろうといふのは、四種法界の中で理法界を定義して「真空絶相」といふのは、宗趣論の中で十宗の第八を真空絶相宗とし、それは又頓教に當るといふ、さらに五教の頓教は禪宗のための教えたといふ、これら三つのことがらを総合した判断による。

(61) 澄觀は『疏』の宗趣論の中で十宗を扱うが、大乗の宗に關しては(7)三性空有宗(始教)(8)真空絶相宗(頓教)(9)空有無碍宗(終教)(10)円融具徳宗(円教)と配列し、「後後深於前前」というから、これを文字どおり取ると小始頓終円と並ぶことになり、頓終二教が逆転することになる。ここにも四種法界説の影響がみられる。

(62) 『疏』卷十八(大正三五卷六三八頁中、六四五頁上)卷二二(六六四頁下)卷二十三(六七三頁上)卷二十七(七〇五頁中)卷二十九(七二三頁上中)卷三十(七三〇頁上)など。以下略。