

題が一挙に解決されるであろうからして、広く宗内寺院裡に資料探索の地道な作業が続けられなければならないと思うものである。

☆ ☆ ☆

以上、非力をも顧みず、鏡島博士の二十余年間に亘る広範にして稠密なる研究成果の集成である『道元禪師とその周辺』について、各段の博士の主要論点を、出来るだけ博士の本文に即して紹介した。各論文に見られる博士の精細緻密なる考証・論究、然も新進学究の所論にも常に目を向け耳を傾けられる柔軟にして普遍中正な立場に立つての学問的情熱は、本書の各章や註記に至る端々にまで看取り得る所である。のみならず、ややもすれば抜群なる学問業績と日常生活との乖離を

当然とする学者氣質の風潮の中で、學問研究の綿密さ・厳格さがそのままに生活裡に行持されている博士の生活姿勢は、宗学の基本が、どこまでも宗教が生活そのものであるべく努力されている処に根ざすものであることには鑑みて、宗学研究に在る者の一様に心すべき姿勢としてひそかに自省しているものである。ともあれ、本書によつて、宗学研究に当つての豊かな方法論を学びうるのみならず、宗学が荷う現代的課題とその使命、宗学の未來的展望とを考える場合での多くの示唆を与えるものであることを記して、紹介の筆を擱きたい。

著者は、周知のことく、平川彰・平井俊栄・袴谷憲昭・吉津宜英・高橋壯の五人の共著による『俱舍論索引』三冊（大蔵出版）で、昭和五五年に日本学士院賞を受賞して、既に院人文科学研究科に進み、博士課程を終えてすぐさま同仏教學部に奉職し、現在、同學部の教授である。筆者も同時に入学して以来、奇しき因縁に結ばれ、同じ研究機關に職を奉じ、共に歩みつづけて二〇有余年の間に、著者より限り無き影響を受けて来ているのである。ここに、長期の御芳情に深謝し、本書の紹介を行ないたい。

著者は、周知のことく、平川彰・平井俊栄・袴谷憲昭・吉津宜英・高橋壯の五人の共著による『俱舍論索引』三冊（大蔵出版）で、昭和五五年に日本学士院賞を受賞して、既に学界においてすぐれた業績を残しているが、今度出版された本書は、個人の業績としては處女出版であり、今までの研究の集大成に当るもので、まずは、その出版の喜びを申し上げたい。

著者のこれまでの研究は、仏教學の分野で多方面に渡り、しかも多くのすぐれた成果を残していることは、衆目の認めるところである。学部の卒論は、『中論』に取り組んでいたが、その撰者の竜樹は八宗の祖と仰がれており、まさに、著者の出発は八宗兼学からはじまっているところにその特長があり、本書においても十分にその成果が随處にあらわ

## 『華嚴禪の思想史的研究』

吉津宜英著

石井修道

(A5判、三七〇頁、大東  
出版社刊・七、〇〇〇円)

著者の吉津宜英氏は、昭和三七年四月に駒沢大学仏教學部禅学科に入学し、さらに大学

れてはいると言えよう。ついで修士課程においては、故宮本正尊博士をして絶賛させた『大智度論』の研究がある。博士課程に入つてからは、淨影寺慧遠の『大乘義章』の研究があり、三論・四論・地論・撰論・俱舍論・唯識論の論部の研究と進み、般若・涅槃・法華・華嚴の經典を巾広く学んでいる。中でも『起信論』の研究は、淨影寺慧遠から賢首大師法藏の研究を深める機会になつたものと思われる。

ば、前半と後半で華厳教学における法藏教学と宗密教学の内容とその違いを明確にしたもののといえよう。筆者は禪宗史を専攻しながら、華嚴教学を深く研究したことはないし、宗密教学に関心をもちながらも、全体的な把握を十分になしえていない。そのような状態では、本書を正しく紹介し、十分に批評しないと考えている。ゆえにその限界を前もつて述べておく必要があるう。

れ以前の禅宗の諸派からも一線を画すものが  
あり、それを著者は「華嚴禪」と名づけるの  
である。ゆえに書名には、著者の独自な命名  
の意図がある。

さらに書名の「思想史的研究」についても触れておかねばなるまい。高峯了洲博士に『華厳と禪との通路』（南都仏教研究会、昭和三一年一二月）の著がある。本書は、華厳と禪といった二項目分離の発想では把握できない新しい「華厳禪」を明らかにするのであるから、「華厳と禪」の相互の連関を「通路」として示した高峯博士の著書の統括する諸問題の中の結節点を示す意味で全く眼目を異にすると著者は述べる。さらに、著者は、宗密を「仏教者」であると共に一人の「思想家」をして扱い、第一に華厳禪の形成者たる宗密をどのように扱つてゆくかという点と、第二

に華厳禪に対して著者がいかに対処してゆくのかという点において、「思想史的」という

四文字を加えたというのである。著者は、「思想とは公に表明され、言葉あるいは文字として他の人々との共有が許されている意見であり、単なる考え、あるいはさとりではない」（序）という。宗密を思想の形成者と認定し、宗密の華嚴禅を独特な仏教思想だと著者はい

さて、本書の内容紹介に先だって、二つのことを述べる必要があるう。

第一は、筆者が本書を紹介するに当つて、筆者の従来の研究分野から言って最適格者でない点である。本書は、華嚴学の入門書としても、きわめてすぐれたものと考える。その意味は、後に紹介するところでも自然に理解してもらえると思うが、本書は大きくいえ

うのである。しかも「思想史」とする意味は、その思想を「歴史」的に考えたいからだと主張し、その歴史とは何かというと、過去

・現在・未来の三分法を使用しようとする著者の独自な立場が主張される。著者は「三世

を自分のこの場に設定して宗密に対しても、「自分のこの場に設定して宗密に対してみたいのである」と述べ、従来の歴史学の時代区分による方法では、未來性の比重が欠けるとし、三世における未來を、「確かに未來があるが、まだ実現していない様態である」として、未來を過去・現在と等量とする「歴史」を主張するのである。いわば、「もとと仏教の用語で極言すれば、一切の教えは過去性であり、自覺は現在性、そして覺他は未來性として配す」とい、「自己の今ここに歴史の場を開き、三世を設定する」という著者の華嚴禪に対する対処の方法を規定することによって、

「思想史的研究」と著者は名づけたとするのである。まとめていえば、「第一に仏教を対外化された「思想」として扱つてゆくということ、第二にその思想を研究する主体の所に三世なる歴史の場を開き、その場から研究対象を扱つてゆこうとすること」の一「点となる。

以上、「華嚴禪の思想史的研究」と名づけられた本書は、著者独自の命名と方法をもつ

ものであつて、その点を確認した上で本書を読み進めないと著者の意図は十二分に把握できないであろう。

本書が成立するにおいて、鎌田茂雄博士の

『中国華嚴思想史の研究』（東京大学出版会、昭和四〇年三月）・『へ禪の語録9▽禪源諸詮集都序』（筑摩書房、昭和四六年一二月）・『宗

密教学の思想史的研究——中国華嚴思想史の研究 第二一一』（東京大学出版会、昭和五

〇年三月）の三冊が大きな影響を与えていることは言うまでもない。なお、本書の内容と意図については、著者自身の論文「華嚴禪の形成」（『理想』第六〇六号、理想社、昭和五八年一月）に簡潔にまとめられており、大いに参考となる。

#### 第四節 法藏の法界縁起説

##### 第五節 法界縁起の成仏論

###### 一 智儼の成仏論

###### 二 義湘の成仏論

###### 三 法藏の成仏論

##### 第六節 縁起相由と法性融通

###### 一 経義第七

###### 二 経意第八

###### 三 性海果分と縁起因分

###### 四 『探玄記』における二門

###### 五 法性融通門と性起

##### 第二章 法藏教学の変容

###### 第一節 静法寺慧苑の教学

###### 一 四教の建立

###### 二 二種十玄說

###### 三 法性一元の成仏論

##### 第二節 李通玄の思想

###### 一 教判について

###### 二 徹底成仏論

##### 第三章 達摩禪宗の成立と発達

###### 第一節 禪宗の成立

###### 第二節 禪宗の発達

##### 第四章 澄觀の華嚴教学と禪宗

###### 第一節 教判と宗趣

###### 第二節 四法界説

### 第三節 事事無礙法界の成仏論

#### 第四節 澄觀の禪宗觀

#### 第五節 結び

### 第五章 宗密における華嚴禪の成立

#### 第一節 教判と『円覺經』

#### 第二節 本来成仏論

#### 第三節 禪源と頓悟

#### 第四節 荷沢宗の主張

#### 第五節 原人と帰一

#### 第六章 華嚴禪の系譜

目次をみてもわかる様に、華嚴宗の伝統説である初祖杜順（五五七—六四〇）、二祖智儼（六〇二—六六八）、三祖法藏（六四三—七一一）、四祖澄觀（七三八—八三九）、五祖宗密（七八〇—八四一）の教学を中心には、種々の問題が論じられているので、全体にわたって細かに紹介することは無理であるから、教判論と成仏論の二つに問題をしぶり、法藏と宗密を中心に、章を辿って紹介することにしたい。

第一章の「華嚴教學の成立」では、法藏四〇歳ごろの最初期の著作とする『華嚴五教章』で示した五教十宗の教判の確立で、いわゆる「華嚴宗」の成立したことを述べる。五教とは(一)小乘教・(二)大乘始教・(三)終教・(四)

教・(五)圓教であり、この五教で仏陀一代の教えをまとめたのである。著者は、智儼の『孔目章』に(一)小乘教・(二)初教・(三)熟教・(四)頓教・(五)圓教の五教の名があるが、智儼の教判論は最初期の著作である『搜玄記』から、晩年に至るまで終始一貫して漸頓圓の三教判であつて、五教判は法藏の獨創と主張するのである。その理由は、法藏教学を形成している多くの要素が師の智儼に拠ることを認めながらも、教判論の場合、法藏は『華嚴經』から頓教を切り離し、『華嚴經』を圓教のみにして、別教一乗と規定したのは、師の智儼にないものであると分析している。その点、智儼の弟子の義湘の『一乘法界圖』も漸頓圓の三教判と考へ、『華嚴經』そのものが圓教と頓教の二教に対配されているのであり、法藏が『華嚴經』を圓教として最高のものであることを示そうとするのとは異なるというのである。

さらに、法藏の十宗判にも、同様のことが言えるとする。十宗とは、(一)我法俱有宗・(二)法有我無宗・(三)法無去來宗・(四)現通仮實宗・(五)俗妄真実宗・(六)諸法但名宗・(七)一切皆空宗(頓教)・(八)真德不空宗(終教)・(九)相想俱絕門下の基(六三二—六八二)の八宗に加上し

て形成したもので、加上の内容こそ、別教一乘の『華嚴經』の卓越性を示そうした意図がうかがえるというのである。基の八の應理圓実宗(唯識中道教)に法藏の五教判を持ち込んで十宗にした時、すでに智儼には存在しなかつた新しい教判となつたとみるのである。著者は、法藏の五教十宗の教判は、基の有・空・中の三時教や八宗判に刺激されて成立了と主張し、法藏が法相唯識宗を限定したとすると、しかし、法藏は、『五教章』の「所詮差別第十」では、玄奘所伝の仏教を大乘始教に配当し、不空を特質とする唯識佛教では、終教に相当することになるので、いまだ唯識佛教の所属は曖昧なままでしていたのである。その後、唯識法相宗の呼称と規定が確立するが、それは『探玄記』の直後に著わされた『大乘起信論義記』における四宗判であったという。四宗判とは、(一)隨相法執宗(小乘)・(二)真空無相宗(大乘中觀)・(三)唯識法相宗(大乘唯識)・(四)如來藏緣起宗(大乘仞性如來藏)であり、法藏六〇歳以後の著作と思われる『入楞伽心玄義』の四宗判でいえば、(一)有相宗・(二)無相宗・(三)法相宗・(四)實相宗となり、ここに唯識法相宗が限定されたのである。その限定に、成仏論がかかわってくる

が、成仏論は、後に再び詳論される。

五教判によって確立した法藏教学の中心教理を述べたのが、第四節の「法藏の法界縁起説」である。ここでも、智儼の『華嚴一乗十玄門』や『搜玄記』で説かれる「法界縁起」の説が、法藏の別教一乗の義理という明確な限定を付した「法界縁起」の説とは根本的に異なることが強調される。法藏の法界縁起の説は、十玄門と六相円融に示されるが、五教判と表裏一体で考察されるべきものという。智儼や義湘にあっては一乗縁起という表現で十分であつたものが、その同教的要素を払拭し、基の阿頼耶識を中心とした縁起説と対峙して、もつと徹底的に体系したものが、法藏の別教一乗のみの縁起である法界縁起とするのである。そして、後述されるようにその法藏教学は、正統とされる澄觀とも、異端とされる静法寺慧苑とも異なる法藏一代の教學で終るのである。

第五節は、華嚴禪とも深く関連をもつために、法界縁起の教理の中でも、「法界縁起の成仏論」に焦点があてられる。その解説の順序として、智儼と義湘と法藏の成仏論が展開する。

「智儼の成仏論」については、『五十要問

答』から分析し、結論的には、智儼の成仏論は規定することを許さない包容性を示すとして次のように言う。

そこに包容された一つの形態が一念成仏

であり、疾得成仏であるが、他に同時に多劫成仏も十地終心成仏もあることを忘れてはならない。(七八頁)

この結論が生まれるのも、智儼の漸頓圓の

三教判による同別二教を具えた一乗圓教が終始一貫しているとする著者の教判の理解と関連し、木村清孝博士の『初期中國華嚴思想の研究』(春秋社、昭和五一年一〇月)で説く一念成仏から無念成仏へと展開したとする説と対立することになる。

「義湘の成仏論」は、『華嚴一乘法界図』に基づき、いわゆる信滿成仏(十信の満行のところに成仏を論ずる)が「旧来成仏」とも呼ばれて論証されていると結論している。特に証分の「諸法不動本來寂」と得益于の「旧来不動名為仏」の対応に注目し、次のように「本来」と「旧来」を解説する。

「本来」が認識の有無を超えた文字どおりの「本来性」を意味するのに対し、  
「旧来」とは「本来性」への認識的回帰  
を含む。修行の得意の所に「旧来」が用

られているのも、そのような再発見の感概の意をこめているのであろう。つまり「もともと、そだつたのだ」という

本来性の自覚である。(八三頁)  
つまり、義湘は、同教一乗を説きつつも、別教一乗のみを圓教としようとする姿勢が現われているところに、智儼との異なりを生じたとするのである。

「法藏の成仏論」については、『華嚴五教章』の十門のうちの第九義理分齊の第三「十玄縁起無礙法」の項と第十所詮差別の第三「行位分齊」の内容の分析を通して、別教一乗の成仏論は信滿成仏であるとする。ところが、信滿成仏があくまで終教の修行の階位にことよせて示されているところに問題が残つた。ここには法藏の兄弟子の義湘の説を受けた。ここには法藏の五教判に応じた成仏論はなかったのである。それが『華嚴經旨帰』になると、法界縁起の体系の「本有」を典拠としていた「性起品」を重視することによって変化して來るのであり、『旨帰』の第九經益の十稱性益に新しい成仏論が説かれるのである。摂位益の信滿成仏と稱性益の旧来成仏に一線が画されているという。これが『探玄記』の「性起品釈」でさらに明確になる。その時、

経文解釈や理論展開の際に用いられた重要な概念が、第六節の「縁起相由と法性融通」で述べられる。縁起相由は真如縁起に拠り、法性融通は空觀にもとづき、法藏教学を支える縁起觀と空觀の二つの大きな柱となるのである。それは、『晉帰』以降、『探玄記』や『遊心法界記』に受け継がれて、『五教章』の法界縁起の体系が、縁起相由とは異質の法性融通といった考え方を導入することによる変質だと指摘する。つまり、法藏教学の中に縁起から性起へという一つの動向をみてとるのである。

澄觀や慧苑の教学が生まれる背景としての法藏を、著者は次のように位置づけて、第一章を締めくくっている。

法藏は、このようにみてくると、教学の大成者というよりも、偉大なる問題提起者であったという感を深くする。その問題の受けとり方と解答の出し方によつて、教学はがらりと変わる。法藏教学の変容は彼の立場からは全く必然であったと言えよう。（一三九頁）

第二章の「法藏教学の変容」は、静法寺慧苑と李通玄（六四六—七四〇）の例で、変容を明らかにするのである。

第一節の「静法寺慧苑の教学」では、『続華嚴略疏刊定記』の撰述意図を述べ、その独自な説の成立背景を分析することからはじめた。慧苑は、法藏が最晩年に八〇卷『華嚴經』の注釈をはじめて、中途で示寂したために、その遺志を承けて『刊定記』を撰述したのである。しかし、玄談の部分から、法藏の説とは異なる四教判を説くなど、師の法藏とは違った説を展開する。

まず、慧苑は、法藏の五教判は、天台の化法の四教、つまり（一）三藏經・（二）通教・（三）別教・（四）圓教に影響されて、別教と圓教の間に頓教を加えて成立したとする。この説は、智儼の漸頓圓の三教判と、『攝大乘論』などに由来する小乘教・三乘・一乘を対配して形成されたと考えられる法藏の五教判の認識からは、受け入れられないものである。しかし、著者は、問題の頓教は、法藏の説では、智儼が化法・化儀一体の立場であったものが、ただ化法だけで五教に整理したために、化儀的な

慧苑の説は、法藏の説を積極的に成熟させた面がみられるとする。

次に慧苑の四教判が分析される。四教とは、（一）迷真異執教（外道）・（二）真一分半教（小乗）・（三）真一分滿教（大乗、中觀と唯識）・（四）真具分滿教（如來藏と華嚴）である。慧苑の教判の基準は、所詮の法性によって、能詮の教の浅深を分けるのである。法藏が重視した「縁起」の道理と異なり、法藏が説く法性融通のみを継承した感がある。しかし、法藏には、後に四宗判があつて、慧苑の四教判は、法藏の五教判、十宗判、そして四宗判の三者を総合した教判であることが知られるという。

著者は、從来、慧苑に「背師」の烙印を押しているのは行きすぎであるとして、法藏の説に背いたものでもなく、無縁なものではなく、法藏が晩年に至り得た教学的立場に忠実に従い、それを進展させて、総合したものと判断している。

教判では、化法の面からの整理は行きどで、いかにも慧苑が言うように後から挿入したように見えると指摘する。しかも、法藏が『遊心法界記』で重視した法性融通の立場を考慮すると、頓教が法性の理として高められる

まとめが、「法性一元の成仏論」である。『刊定記』の「教所被機」と「如來出現品」の一文の注釈を法藏の教学と比較して、法藏の成仏論が縁起相由に立脚しているのに対して、慧苑は徹底して法性融通の解釈で成仏論を開すると指摘する。慧苑の成仏論は、法藏の別教一乘の教學を、三乗中の大乗の所まで下げ、法の高さよりも、法を受ける根機に即した考え方とする。慧苑の教學の紙背には、禪宗の動向が察知されていたというのが著者の説明であり、このことが法藏教學から変容せざるを得なかつた原因とするのである。

法藏の弟子ではないが、『新華嚴經論』を著わし独特の華嚴教學を展開した在家の居士の李通玄について述べたのが、第二節の「李通玄の思想」である。李通玄は、八〇卷『華嚴經』の中でも、最後にある「入法界品」を正宗品とし、善財童子が文殊菩薩に導かれ、普賢行を修して、弥勒菩薩の樓閣に入るといふ「一生成仏」を称賛する。李通玄の教判は、法藏が『華嚴經』を別教一乘とするのを、同教一乘の立場であることを強く出している。その成仏論では、根本無明の所にこそ不動智を具えた佛陀が現存することをくりかえし説く。法藏の信滿成仏と比べると、李

通玄の説は、一切衆生の初住成仏、一念成仏、一日成仏、一生成仏、非情成仏に及んでおり、著者はそれを総括する形で、「徹底成仏論」と呼ぶのである。李通玄には、「是心作仏」や「自心是仏」といった禪者の語に類似した表現が出て来るが、もはや法藏が意識しなかつた禪宗が、李通玄では無視しえない存在であつたことになる。著者は、李通玄を達摩禪宗の一人に加えることは不賛成とし、賢首宗教に入れ、しかも、李通玄の思想が絶対主義に傾きすぎていなかつたのか、と問題提起するのである。

本書は、全体を六章で構成し、本文三五八頁から成つてゐるが、既に紹介した二章までが一八九頁で半分以上を占めている。後半の華嚴禪の独自性を述べるのに、その基本的な華嚴教學を明らかにすることに一つの主眼が置かれていることが理解できるであろう。

### 第三章の「達摩禪宗の成立と発達」では、

華嚴宗の宗密までと対応する形で、禪宗の流れが簡潔にまとめられている。なかでも注目すべき把え方は、本書に一貫する考え方として、「教」と「宗」の概念が明確にされてい

る点である。

佛教が中国に定着するまでの歴史とは、「教」への問い合わせであったと言つてよいであらう。著者は次のように言う。

あるいは論争により、あるいは經典を作り、注疏により、講説により、また教判などによつて、佛陀の教えを主張した、それらの努力の一切は「教」の一字に帰着すると言ひえよう。そして、この「教」

同時代の人といふことになる。乾封二年（六六七）一〇月三日に示寂した西明寺道宣が、その著の『続高僧伝』に四祖道信（五八〇—六五一）の伝を設け、いわゆる東山法門の動向を無視できなかつたのであるから、法藏の脳裏に禪宗の影がチラついていたと言つてよいかも知れない。しかし法藏の教學に決定的影響を与えることはなかつたのである。これが法藏教學における特色ともなり、限界ともなるが、伝統的に限界に触ることは絶対にない。

をめぐる議論が最高潮にもり上がったのが、先ほどの北周武帝の三教対論から二教禁断に至る時代であった。武帝は学者たちに、儒教はまさに教であるが、道教や仏教は自らは「教」と称してはいるが、はたして本当に「教」なのか、世の中を益する聖人の教えなのかと問うたのである。(1100頁)

教とは聖人の教えによる教化を意味すると説いて、そこに「宗」との間の一層の緊張関係で「禪宗」の「宗」を主張する。そのことを著者は、次のごとく言っている。

「宗」というと、今では「宗派」の意味に受けとめられやすいが、そうではなくて、鈴木大拙博士がいわれる原理(プリンシブル)の謂である。また、「宗」といえば、古来から經典の「宗趣」、あるいは教判における四宗・五宗の「宗」も連想される。中心的立場という意味では確かに共通性を有してはいるが、禪宗の「宗」が「教」と一線を画する点では、それらの宗趣や教判としての宗と区別しなくてはならない。むしろ鈴木大拙博士が『六祖壇經』に「自」の強調があると言われるような「自」、さらには臨濟の

基本思想としての「人」に、今私のいう「宗」は全く一致しているのである。いわば、自己の責任もって信する原理を人々の前に提出して、仏典による「教」と対峙させることが「宗」である。(1105頁)

このように「宗」をとらえることによつて、中国仏教史における達摩禪宗の成立過程を位置づけるのである。「宗」と「教」に対する著者の説は、本書そのものの性格を明らかにするものであつて、方法論と共に本書の独自性を示すのである。「宗」が「宗派」の意味に変化するのは、神会の北宗批判からはじまると規定するのも、華嚴禪の成立を考える場合に重要となるのである。著者の独自性をうかがうには、さらに次の神会論にも注意を払う必要があろう。

私は禪宗の成立をまさに「宗」を立てる所にみたし、また、それは自己の場において一貫した原理を持つてゆくという意味で、大切なことだと信する。自分の前にいわば看板を立てて、自分はこのようないことを考へてはいるのだと世に提示する

認める相対的な立場である。これが「宗」の立場の第一段階であり、最も大切なところであるが、「自宗」の正統性を信じる所で、慧能のように「教」の立場をも併存してしまうほどの自信を示す。そこで「宗」は絶対性を内包するのである。

これが宗の立場の第二段階である。しかし、ここから、すぐに神会のように相対的「宗」の所に帰つてくると自宗のみ尊しとする相対的絶対主義者、いわゆる論難者になつてしまふ。ただ、これから禪宗の歴史のためには、この神会の相対的絶対性といった「宗」の用例も第三のものとして確認しておいてもよいであろう。(1144頁)

さらに慧能の絶対的な宗の継承とは、「宗」の本義である自己の原理に徹することとして、そこに禪宗の発展を著者は述べるのであ

第四章の「澄觀の華嚴教學と禪宗」では、澄觀が禪宗の隆盛の世で、華嚴の法燈を伝えつつ、どのように禪宗を位置づけたかを明らかにする。

時に「宗」が成立する。いわばそれは「自宗」であるが、それは「他宗」をも

一八三九年の人とされる。世寿一〇二歳説で

あるが、『宋高僧伝』卷五では、元和年間（八〇六一八二〇）に七〇余歳で示寂したといい、大きな違いがある。伝記上には大きな問題が残っているが、一応、著者は鎌田博士の説に従っている。澄観は、諸学を学び、南山律・相部律・菩薩戒・天台・三論および禅宗と密教を学び、外典に通じ、華嚴学を継承したと言われる。禅宗も、牛頭宗・荷澤宗・北宗を学んでおり、きわめて広い知識をもちあわせていたのである。

まず教判論において、五教判の頓教に禅宗を位置づけたことが注目される。しかも禅宗を南宗なり、北宗なり、あるいは南宗の中の牛頭宗や荷澤宗などの特定の禅の立場を取り挙げるのではなくて、華嚴圓教の立場から、南北二宗の対立を明らかにしつつ、融和したり、それぞれに限定を与えていたのである。

さらに、十宗判を五教に配すと、法藏の五教判は、小・始・終・頓・円の順であるが、澄觀の五教判は、小・始・頓・終・円となり、頓教と終教とが逆転しているのは、重要な変化となる。これは、五教でいえば第三頓教に禪宗を配するのであるから、禅宗を「教」で裏づける方向では、第五圓教の『華嚴經』の至上性に及ばないという批判と、宗は本来

「教の宗」としてこそ考えるべきであり、「教に依らない宗」を立てる禅宗への批判が存しない、大きな違がある。伝記上には大きな問題が残っているが、一応、著者は鎌田博士の説に従っている。澄観は、諸学を学び、南山律・相部律・菩薩戒・天台・三論および禅宗と密教を学び、外典に通じ、華嚴学を継承したと言われる。禅宗も、牛頭宗・荷澤宗・北宗を学んでおり、きわめて広い知識をもちあわせていたのである。

第二節の「四法界説」は、澄観が法藏の法界縁起説と杜順の『法界觀門』の内容とを全面的に結びつけて形成したことを明かすのである。四法界の成立によって、南北両宗の禅を理法界に、禅の真義は理事無礙法界とし、華嚴の法門を事事無礙法界に位置づけ、また、義判ともよぶべきもので、宗に対する教の優位性を「義」によって確立したのである。

第三節の「事事無礙法界の成仏論」では、法藏の五教判にかわるものとして形成された澄観の四法界説にみられる澄観の成仏論が展開される。澄観の事事無礙法界の『華嚴經』の成仏論は、事事無礙法界という絶対性から一切のものに相対性を与える、つまり性を以て相を融する「性起」思想に根拠を置いたところに特色がある。澄観の成仏論は、非情成仏も認め、事事物物それぞれに所を得せしめつつ、一切を法界の中に融合していくのである。これが、宗密の本来成仏論の理論的根拠にも発展していくのである。澄観の性起思想

「教の宗」としてこそ考えるべきであり、「教に依らない宗」を立てる禅宗への批判が存しない、大きな違がある。伝記上には大きな問題が残っているが、一応、著者は鎌田博士の説に従っている。澄観が法藏の法界縁起説と杜順の『法界觀門』の内容とを全面的に結びつけて形成したことを明かすのである。四法界の成立によって、南北両宗の禅を理法界に、禅の真義は理事無碍法界とし、華嚴の法門を事事無碍法界に位置づけ、また、義判ともよぶべきもので、宗に対する教の優位性を「義」によって確立したのである。

第四節の「澄観の禅宗觀」は、從来、宗密の『圓覺大疏』の「修証階差」等で論じられた点を著者が改めて解明した本節は、詳細な訓注や著者の科段が付せられ、本書の中でも特に高い評価の与えられる箇所といつてよいであろう。宗密の華嚴禪の成立にも大きな影響を与えたもので、澄観の「修証浅深」を次のように著者は位置づけるのである。

澄観の姿勢はどれが正統であるとか、どちらが邪宗であるとかと決めつける態度ではなく、頓であろうが、漸であろうが、解悟であろうが、証悟であろうが、定慧二門に立脚していればよいという考え方であつた。しかし現実は定慧二門も分離し、定門も頓漸兩家に対立し、慧門も性相二家に争うような状態であり、特に禪宗については澄観の眼からみれば「無定無慧是狂是愚」あるいは「如其失旨、不成妄想即墮無記」といった激しい言葉を

吐かざるを得ない状況として映じたことであろう。その気分は最後の結語の「己見を師とする」という以下の一段によく示されている。禪宗の「宗」の立場は、よき相対主義の分斎を守り、常に「教」との緊張を保つてゆかないと、澄觀の行ったような批判を受けて、自滅するのである。(二五九頁)

澄觀の禪宗觀は、洪州禪まで視野に入れて禪風を位置づけていると著者は分析している。しかし、第五節の「結び」では、自己の華嚴教學を卓上しようとしたのが澄觀であつて、禪に泥んだと批判したり、教禪一致論者であつたと評する人は、いずれも一面的な見方と主張するのである。

第五章の「宗密における華嚴禪の成立」において、書名の眼目が説かれてくる。

第一節は、「教判と『円覺經』」であり、

澄觀までの人達が「教」といえば、『華嚴經』であったのが、宗密になると『円覺經』が重んじられ、『華嚴經』とのけじめをつける努力がはらわれていることが指摘される。そこに使用される宗密の方法が、全揃全収と呼ばれる独自の立場である。そのことを、著者は次のように述べる。

これまで法藏の五教や、法藏の四宗に由来する五宗をめぐる『円覺經』の対配と『華嚴經』との区別、さらに逐機と化儀との区別まで含めて、宗密の揃収二門の方法でいえれば揃門の方に属するのである。『円覺經』の立場を諸教・諸宗から揃び、また『華嚴經』に対してもその姿勢を貫いたからである。しかし、宗密の教判における真意は、この揃門だけにあるのではなく、さらに『円覺經』の場に収門を適用し、華嚴の法門を始めとする一切教を収めとり、その上で更に他の立場とのけじめをつけ、揃門を活用する。

この揃一収一揃の往還によつて宗密のめざす『円覺經』中心の教判が出来上がるのである。ここで宗密は法藏以来の華嚴中心の教判を脱皮するのである。(二七八頁)

教判論は、『都序』によつて、さらに有名な教の三教と禪の三宗との対配として示される。三教を『原人論』では、五教（人天教・小乘教・大乘法相教・大乘破相教・一乗顯性教）として開くことになる。『原人論』の撰述年次は不明とされるが、著者は晩年の作と主張して論を展開している。

ここで、著者は『都序』の禪の三宗（息妄修心宗・泯絶無寄宗・直顯心性宗）と教の三教（將識破境教・密意破相顯性教・顯示真心即性教）の対配から、宗密を教禪一致説と呼ぶ従来の説に対し、その呼称では、不十分だとし、著者の創唱になる華嚴禪の名を与えて、宗密の独自の思想を強調する。その華嚴禪の理論的根拠が、第二節の「本来成仏論」である。

すでに宗密は、『円覺經』を中心とする全揃全収による教判を確立したことを明らかにしたが、『円覺經』のいかなる内容を根拠とするのかが問われる。それが「本来成仏」の次の一説文にあるとみる。

善男子よ、此の菩薩及び末世の衆生は此の心を修習し成就することを得ば、此に於て修もなく、亦た成就もなし。円覺は普く照らして寂滅無二なり。中に於て百千万億不可説阿僧祇恒河沙の諸仏の世界は猶し空華の乱れ起き亂れ滅するが如くにして、不即不離、無縛無脱なり。始めて知る、衆生は本来成仏して、生死涅槃は猶し昨夢の如くなることを。(『正藏』一七一九一五上) (二八六頁)

この『円覺經』の第三番目の普眼菩薩の問題

は、元来は「淨円覺心を悟れば」このように自覺できるはずとする文なのであるが、宗密が如來と衆生とは全く同一性であり、無自性であるとする「如來出現品」の文で本来成仏を注釈することによって変わる。宗密の「本来成仏」は六種成仏の最後に述べる説で、本来成仏の説明は、『起信論』、『涅槃論』、先に言う「如來出現品」およびそれに対する澄觀の『華嚴疏』の注釈による。

著者は、さらに『圓覺經』の本来成仏の一文の科段を分析し、この一文が「頓同佛境」と呼ばれることに注目する。そして、「頓」を、宗密が『華嚴經』の教えのような化儀頓ではなく、上根具足の煩惱の衆生に即した遂機頓で把え、澄觀の性起説ではなく、衆生の自覺の根拠として把握したとするのである。

本来成仏の語は、『圓覺經』の意味するところよりもはるかに宗密独自の内容となつたことを、宗密の教学の他の語でも証明しようとしたのが、第三節の「禪源と頓悟」である。

『禪源諸詮集都序』でそれを具体的に明らかにするが、著者をしていわしむれば、この著こそまさに華嚴禪概論とでも称すべきだというのである。著を貫するものが禪源としての眞性であり、本覺眞性といわれるものは

実は本来成仏の頓悟であるという。この眞性は教禪一致はもちろんのこと宗教一致にも導かれる。この意図こそ宗密の主張であって、単に禪と教を一致させたというような曖昧な立場ではなく、教でもない禪でもない新しい思想の誕生があるのであって、それゆえに華嚴禪の命名も必要となつたのである。

第四節の「荷澤宗の主張」では、華嚴禪の展開に欠かせない禪の立場が、宗密のいう荷澤禪であって、『裴休拾遺問』によつて具体化される。ここでいう「荷澤宗」とは、荷澤神会の禪思想そのものではなく、あくまで宗密自身の禪思想の表白として、しかも神会にこと寄せた立場を指すのである。神会の語を仮りながら、「真心本体」や「頓悟漸修」を宗密が主張する時、その思想の綱格は本来成仏論であったことを明らかにする。この本来成仏論に基づく華嚴禪は、もはや達摩禪宗に属するものでないとして、次のようにまとめている。

彼の本来成仏論を中心とする華嚴禪は澄觀に至るまでの華嚴教学と禪宗とを二つの必須の原因として成立したが、結果的には禪宗でもなく、また教学でもない第三の立場にある。「教學でない」とは彼

が宗の立場に一足を置いて、教の權威と有効性に對峙したからである。「禪宗でない」とは他の一足を「教」にふまえて、「宗」の中に教の權威と有効性を持ち込んだからである。教の中に宗の自律性を持ち込み、宗の中に教の他律性を導いて、宗と教とを融合せしめ、中國佛教史の上に独自の立場を開いた人として宗密を位置づけることができよう。(三二一八頁)

華嚴禪の理論的根拠としての本来成仏論と禪の即心是仏の違いも明確にされる。華嚴禪の特色を知る上でも大切であるから、さらに著者の考え方を聞いてみよう。

たとえば洪州系の禪者たちがよく言う即心是仏は宗密の本来成仏と同じではないのだろうか。あえて宗密の本来成仏論に對比して言えば、禪者たちは「本来不成仏」の立場にあると言わざるをえないのである。もちろん即心是仏は本来成仏ではない。即心是仏とはまさに一步も權威によらず、半歩も本源的なものに由らず、身心一如のこの自己のところに仏の教えを全一に受けとめるという謂いにはならぬからである。あるいは自心の宗のところに仏の自覺の根拠を持ち、限り

なく教の世界に対峙する立場とも称せよう。教の世界には十成もありえようが、宗の世界は八九成だとも言えよう。宗が十成を要求した時にこそ、宗密のような本来成仏も主張されるようになるのである。（同）

筆者の感想としては、結論までに、今少し神会の禅と宗密のいう荷澤禪の違いに触れて欲しかつたと考える。

華嚴禪の本来成仏論は、さらに三教帰一論まで進み、後代に大きな影響を与えることになる。

『原人論』の分析を通してそのことを明らかにしたのが、第五節の「原人と帰一」である。最も深い人間観は迷であっても悟であっても変わらず、同一なる真心を原ね、その本源に還帰することが述べられる。儒道二教を全揃門において偏浅な教えとして揃ばれながら、しかも、一切を真実に帰せしめるとする全收門において迷執とされた儒道二教ですら肯定されて三教帰一の思想が明らかにされる。本来成仏論の理論は、むしろ仏教にどまらないところに特色を發揮していくのである。

第六章の「華嚴禪の系譜」は、宗密の華嚴禪の影響を受けた主な人々が取り上げられ

る。『勸發菩提心文』を分析して、まず裴休は、その根底に本来成仏論が存すると結論する。ついで裴休は黄檗希運の説法の筆録者であるから、『伝心法要』の「本来是仏」等の語にも本来成仏論の影響があるのでないかと問題提起する。

次に『宗鏡錄』等の著者の永明延寿に言及し、延寿は無性による一心成仏の主張があり、延寿の立場こそ「教禪一致」と呼ぶにふさわしく、宗密の華嚴禪と区別すべきだとする。

宋代では、長水子璿と晋水淨源の「二水」と道亭・觀復・師会・希迪の「四家」が取り挙げられ、二水が華嚴禪の系譜となり、四家が法藏教学を中心として、華嚴禪の批判者とする。

さらに、『大明高僧伝』の中の賢首宗の人々や清代の統法が華嚴禪の系譜に属すといふ。また、問題提起として、趙宋の天台学における山家と山外との論争に華嚴禪の視点が必要ではないかという。

中国以外では高麗・日本にも簡単に触れ、智訥は華嚴禪に近いが速断できないとし、日本では、明惠・証定も華嚴禪とは明言できぬとする。最後に天桂伝尊の『驢耳彈琴』に及び、宗密の本来成仏論を引用して、宗密が

本来成仏の玄旨を得ていないと述べていることが指摘されている。

以上、本書の全体を紹介したが、元より十全ではない。ただ、幸いなことに、本書は從来の研究成果が簡潔にまとめられてよく整理されているので、問題がよくわかり、しかも著者の強力な自己主張があるので、それぞれの章節の区切が明確で、さらに互に連関して、一貫した姿勢が読み取れる。最初に述べたように、まさに華嚴教学の概論あるいは入門の書の役目も十分に果していると言えよう。著者自身の問題提起は、今後の成果に期待したい。

ちょっと唐突な話題かもしけないが、筆者は曹洞宗の教学審議会第二専門部会の「業の研究会」に属し、この研究会で現在、本書と深い関係にある天台本覚思想批判に道元禪の眼目があつたとする話題で、大きな研究の刺激を受けている。その中の一つに、『修証義』の評価の問題がある。『修証義』は道元禪師の『正法眼蔵』等を基に再編された明治期の作品である。そこに使用された語がすべて道元禪師の語であるからと言って、『修証義』

が道元禅師の著作とは言われないのは当然であるが、集団の新しい動きに大きな影響を与えたことは確かである。しかも、教団内では、道元禅と同一のもの、同質のものと一般に通用している。

『修証義』の問題をこれ以上に論ずるつもりはないが、吉津氏が「華嚴禪」と命名した

問題と深くかかわってこないか、というのが筆者が言いたいことである。つまり、『正法眼藏』と全く異質な『修証義』の内容が指摘されたとしても、曹洞宗教団の一つの動きにかわりはないのではないか。宗密の華嚴禪が教でも禅でもない新しい思想であつたとしても、二水が華嚴禪、四家が華嚴宗という分類が果して著者の思想史という方法論で十分にとらえうるかという問題である。筆者は、著者のいう「客觀の美名のもとにある」仏教学にその方法論を置いている一人である。

今、著者が命名した「華嚴禪」は、果して一般に定着するだろうか。いつまでもカッコつきの「いわゆる」が付いて、「いわゆる吉津氏のいう華嚴禪」となりはしないか。たとえば、円覚禪、本来成仏禪、本覺真性禪の方がより著者の意図に近い命名としても、そこには思想史が語られているだろうか。著者は、

華嚴禪を次のように言う。

宗密の思想は、語弊をかえりみずと言えば、強烈な伝染病の病源体のようなもので、ちょっとでもそれにふれるとすぐに感染する恐れがある。(三三三九頁)

そして、本書に対しても著者自身は、次のように評価している。

私としてはこの思想が中国で成立した教えの一つの形態としての華嚴と、そして禪宗とが改めて融合した所に誕生したことを示したのみである。私の仏教史観からすれば、かなりどころか、大いに問題を含んだ思想形態であると考えるが、この考え方は中国仏教の歴史に一つの大いな方向づけを与えてしまったようにならえうるかという問題である。筆者は、著

(三三三五頁)

著者が「問題を含んだ思想形態」あるいは「強烈な伝染病の病源体のようなもの」とす

る思想把握と「中國仏教の歴史に一つの大

な方向づけを与えたもの」とが、果して著者の思想史で矛盾なく説明可能であろうか。本書の内容紹介で示した様に、法藏と智儼の教

判の違いの原因に、法相宗の基の存在があつたという。「背師」の烙印を押された慧苑の

『刊定記』の思想は、法藏の晩年強調した法性融通の立場を積極的に成熟させた面があると指摘する。筆者は著者のいう華嚴禪概論の『都序』の次の撰述目的をみると、やはり禪宗を教判に組み入れた澄觀の晩年の著作である『行願品疏』の立場の一つの帰結とみたい。

原なるに、夫れ仏は頓教と漸教とを説き、禪は頓門と漸門とを開き、二教と二

門と各々相い符契す。今の講者は偏に漸義を彰わし、禪者は偏に頓宗を播き、禪と講と相い逢えば、胡越の隔りあり。宗密、知らず、宿生何の作あつて、此の心を熏得したる。自ら未だ解脱せずして、他の縛を解かんと欲し、法の為に軀命を忘れ、人を惑みて神情に切なり。毎に人と法と差し、法、人の病と為るを歎す、故に別に經律論の疏を撰して、大いに戒定慧の門を開き、頓悟の漸修に資するを願わし、師の説の仏の意に符するを証す。

つまり、宗密も澄觀との連続面で抱えてよいのではないかと思うのである。非連續面でもし言えども、円覚禪等の命名にこそ新しい立場が主張され、そこにも思想史の課題が残つていると言つていいよう思ふ。仏教教理史に、社会経済史や教団史を加えて、さらに三

教文渉から中国思想史に位置づける従来の思想史の方法は、宗密思想の特色を十分にとらえられると筆者には思われる。よって、華嚴禪の系譜とは、宗密の思想の流れに属するか否かに限定する必要はないのであって、従来の華嚴思想史で問題にした方が宗密の位置づけが明確になるように考えるのである。むしろ著者は本書のつづきを思想史で語りたかったのではないか。本書は著者の思想史をまだ十分に發揮していないのではないか。

筆者にとどいた最近の著者からのたよりによると、ヴァージニア州立大学だけではなく、イエール大学でも、著者のいう「たのしい仏教学」を大いに語つたとあった。先の筆者の発言と一見矛盾するかにみえるが、筆者も著者の未来重視の考えには反対どころか大いに賛成したいのである。序文で著者の「たのしい仏教学」について次のように言う。

客觀を誇る仏教学は観照に墮し、伝統を保つ宗学は墨守に疲れ、現世利益を説く教化は現実に泥む。我々はみな全智全能ではない。むしろ渾沌である。渾沌の中で、少なくとも主体的に生きてゆこうとするならば、一つの立場のみを良しとすることはできないのであるまいか。先

に設定した三世に対して、あえてもう一つの配当を試みれば、仏教学は過去性に、宗学は現在性に、教化学は未来性に對配することもできよう。このように三世の自己の場に三者を攝してゆくことを抜きにしては仏教者の責任は出て来ないのではないかと考える。

つまり「たのしい仏教学」は、現在性の宗学や未来性の教化学の重要性が主張されるのである。ならば著者が宗密の思想には、「大いに問題」があると言う「問題」を明確にすること、「たのしい仏教学」と思う。その解決すべき一つに「本覚法門」があることが結びに示されている。著者の次のことばが実際に説き明かされた時、先に言う筆者には十分にみえてこない著者独自の思想史なる方法論が、おそらく筆者の杞憂であることを知らざれるであろう。

これらの中で日本の明惠をめぐっては、日本の本覚思想と中国の華嚴禪の本来成仏説との接点という大切な問題がある。この問題を明らかにするためには日本の本覚思想の実態が明確になつていなくてはならない。近時、この分野については研究が一段と進んでいると聞くが、私も

つまり思想の功罪を著者的方法論から本書にも明らかにされることを予め期待したがために、また、筆者に問われている「現今の仏教の活性化」の理論に対する個人的要求のために、著者の華厳禪の成立を明らかにすると、いう目的達成を、不十分ではないかと別の視点から無い物ねだりを最後は述べることにな

いづれにしても大乗仏教に内在していた人間の本来性への信仰はこの本来成仏において、あるいは本覚思想において極まり、文献における有無を超えて現今に至るまで流布している。私はこの考え方を克服しなくては現今の仏教の活性化は望めないと考える。そのためにはこの思想の成立と功罪を明らかにしなくてはいけないが、その中国における成立について一つの視点を提示できたと思うので、ひまず擲筆する。（三五六頁）

日本華嚴宗の研究の立場から日本の本覚思想の形成に迫つてみたいと考えている。従来の天台本覚法門の角度からの研究とは一味違つたものでてくるのではないかとも考える。そして、日本の本覚思想と中国の華嚴禪による本来成仏論の比較検討をも行なわなくてはならない。いずれにしても大乗仏教に内在していた人間の本来性への信仰はこの本来成仏において、あるいは本覚思想において極まり、文献における有無を超えて現今に至るまで流布している。私はこの考え方を克服しなくては現今のが教の活性化は望めないと考へる。そのためにはこの思想の成立と功罪を明らかにしなくてはいけないが、その中国における成立について一つの視点を提示できたと思うので、ひまず擲筆する。(三五六頁)

つまり思想の功罪を著者の方法論から本書にも明らかにされることを予め期待したがために、また、筆者に問われている「現今のが教の活性化」の理論に対する個人的 requirement のために、著者の華嚴禪の成立を明らかにすると、いう目的達成を、不十分ではないかと別の視点から無い物ねだりを最後は述べることになら

つたが、現在性や未来性の問題の解明に対する著者への期待は筆者個人にとどまることはないとと思われる。重ねて言うならば、宗学や教化の発展のために、「たのしい仏教学」の浸透を切に願いたい。それは華嚴禪の成立

を明らかにするにとどまらない問題であり、著者のいう思想史の解明をそれゆえに本書の後に期待する次第である。

(大東出版社、昭和六〇年三月一日発行、A5判、本文三五八頁、英文レジメおよび索引二八頁、七、〇〇〇円)

鈴木哲雄著

## 『唐五代の禅宗——湖南江西篇——』

永井政之

でもないが、敢えて筆を執り、あくまで内容紹介を中心として論を進めたいと思う。

今般、大東出版社より、「学術叢書禅仏教」シリーズの第一弾として、愛知学院大学鈴木哲雄先生の労作「唐五代の禅宗——湖南江西篇——」が上梓された。

大先輩の著作に対し、今更筆者ごときが卑見を述べるなどは、いささか礼を失するものと感じられるが、同じ分野を志す者として何のコメントもしないというのも、また失礼に当るかとも思われる。かく迷いがないわけ

駒沢大学より文学博士号を取得されている。本書収録以外の地域について考察した学位論文は、近々刊行の予定とも聞く。

かくして本書は、右のような著者の学問の

中核とも言うべきものである。そして先の「人名索引」と、言わば相互補完の関係にあることも自明である。人名索引は、一見変哲

のない内容である。それをカード採録と配列という根気はいるが、しかし単純作業の結果と見なす人もあるやも知れない。しかしそれは誤りである。著者はあえて法諱を主として配列せず、慣用的な呼称に重点を置いて配列する。↓の印も少なくない。そのような配慮

の結果として、ある特定の寺院や山、地域に住した人を、一箇所に集中して並べうるという利点をもたらす。ここに著者の深謀遠慮が潜む。たとえば、百丈山に住した人をみると、百丈安、百丈以棲、百丈惟政、百丈維古、百丈懷海、百丈月、百丈元肅、百丈恒、百丈淨悟、百丈遲、百丈智賛、百丈智映、百丈超、百丈道恒、百丈涅槃、百丈文明雪となる。これらの人々が江西省の百丈山を中心に研究されている。

その間「中國禪宗人名索引」(昭和五〇年、

其弘堂)を刊行され、本昭和六〇年三月、「南宗禪の發展過程の研究」の論文により、