

弔 辞

石 井 修 道

吉津さん。三年前に駒澤大学から四〇年の永年勤続の表彰を受け取った時に、三年経過したら共に定年退職を迎えることになることを話していましたね。ところが、このような形でお別れの挨拶を述べなければならぬのは、まことに残念であります。

振り返れば、あなたとの縁は「不思議」の一語に尽きると思います。一九六二年の年に十八歳で共に駒澤大学禅学科に入学し、三年生の時に東京オリンピックを東南アジア等の仏教圏の仏教信者の為に設置された札拝所の手伝いで過ごし、一九六六年の卒業後は共に大学院の修士課程・博士課程と進み、一九七一年に一緒に駒澤大学の助手となりました。その時、あなたは仏教経済研究所を、私は禅研究所を担当することになりました。三年で助手を終えてからも、一九七四年に講師になったのも同じ、更に四年後に助教になったのも同じ、更に六年後に教授に共に昇任し、今年、三月末に一緒に定年退職を迎えることになっていました。駒澤大学の五十二年に及ぶ生活をこのように過ごして来た人は、恐らく今まではもちろん、今後においても現れることはないと思われまます。

話上手なあなたは、いつも私に語りかけて、もっぱら私は聞き役でした。二人の出会い、大学一年生の夏休みの時です。私が福岡へ帰る途中、あなたの広島県の松林寺を訪れ、帝釈峡につれて行っていただいたのはよかった

のですが、あなたが財布を落としたことを、いつも多くの人たちに紹介する為に、すっかり有名となってしまいました。共に裕福ではない田舎のお寺に生まれ育ち、父を本師にもち、母が教員をして家庭の経済を支えているという、共通の事情もあったのでしょうか。互いに家族同士も友人として認め合った仲であったといえるでしょう。

大学時代は課外活動として、I・B・I (International Buddhist Institute) に所属し、私たちの大学生活を決定づけましたし、また、楽しい思い出を多く残しました。二年生になって、竹友寮を出た私は個人宅の三畳間に下宿しましたが、あなたもまた近くの三畳間の小野木荘に下宿していたので、よく近くの銭湯に通いました。その後「流行した『神田川』の歌詞ではありませんが、「ただ貴方のやさしさが、怖かった」と恋人同士ではありませんが、そんな気持ちであったように覚えています。

大学院に共に進んだ時にあなたは新宿の宝祥寺の手伝いをするようになりましたが、宝祥寺さまは大変、勉強に理解を示され、あなたもよい学生生活を続けられたと思います。私が行く度に高価な仏教書が並んでいるのを見て、うらやましく思ったものです。今でこそ駒澤大学の図書館は、開架式となっていていつでも仏教書に手を触れることができますが、当時、私たちはそんな機会には恵まれてはいませんでした。宝祥寺は、あなたたちの名譽ある日本学士院賞の受賞の『具舎論索引』の作業場を提供して下さったことになりました。一九八〇年平川彰・平井俊榮・袴谷憲昭・吉津宜英・高橋壯の五人の諸先生に日本学士院賞が贈られました。私は「学園通信」に「駒澤大学百年史を飾る快挙」の一文を載せ、二人の同級生の受賞を誇りに思い、何となく私自身が自慢したくなる気持ちでした。

あなたに対して、こんなことを書きました。「吉津先生は、八宗の祖の龍樹の研究を皮切りに、羅什・淨影寺慧遠の研究をつづけ、最近是中国仏教の精華の華嚴宗の研究を意欲的に開拓されている。その間に研究解明された古典は、『中論』『大智度論』『大乘義章』『華嚴五教章』と大著ばかりである。私は新宿の宝祥寺での『具舎論索引』

の十年間の成立過程を見聞し、学問とは一朝一夕に成るものではなく、かくも精神的・肉体的・経済的に過酷なものかと驚嘆した」と。当時は共通の指導教授だった鎌田茂雄先生との結び付きもあり、二人の関係は切ることのできない強い結びつきとなっていました。

その後の研究成果はご存じの方も多と思います。一九八五年に大東出版社から『華嚴禪の思想史的研究』を出版し、その年にアメリカのヴァージニア大学のポール・グローナー教授の下で在外研究員として一年間過ごしました。帰国後の一九八七年に東京美術から『縁の社会学』を出版し、博士論文となったのが、一九九一年の大東出版社から出版した『華嚴一乗思想の研究』であります。その後にも春秋社の『へやさしさ』の仏教』をはじめ、講演の記録や、多くの論文を書き、国内外で研究発表をするに至っております。

二〇〇六年より駒澤大学の学生部長として大学の執行部で活躍されましたが、私が思い出すのは、大学の本部棟の前のつつじの植木に土を入れ、水涸れしないように育てていた姿であります。毎日のように駒澤大学の研究室を利用し、駒澤大学を本当に愛していました。また、研究に厳しく、いい加減な研究に対しては叱責を与える反面、研究成果を出すように励ましていました。多くの仲間には、怖い存在でもあり、また、たのもしい教育者として存在していたのではないのでしょうか。

あなたは自分自身で「チキン (chicken)」の言葉をつかって「のみの心蔵」と言っていました。そんな一面も確かにありましたね。それがまたあなたのやさしさを生んだ心の原点だったのかも知れません。山登りや旅行に共に行った思い出も沢山ありますが、中でも、秋山達子^{タチコ}さんと一緒に一九八九年一月七日に昭和の最後の日を台北で迎えたのは特に印象深く覚えています。まだまだ私の思い出は尽きることはありません。

あなたはまた多くの方々によい思い出を与えられています。

私はあなたとこれからもずっと対話をつづけて行くことでしよう。多分に私が聞き手になることでしようが、見守りつづけて下さい。ここに十分に気持ちを伝えることはできませんが、お別れの挨拶とさせていただきます。

二〇一四年一月十四日

駒澤大学仏教学部教授

石井修道

〔付記〕

吉津宜英先生の本葬には、多くの方々が参列されたにもかかわらず、会場の都合もあって筆者の「弔辞」を全く聞くことができなかったとの言葉を聞いたので、ここに再録することにした。従って、時制、身分などは当時のものである。更に、①吉津氏の『華嚴一乘思想の研究』（大東出版社、一九九一年七月）の「謝辞」の一部、②日本学士院賞の受賞の時の「駒澤大学学園通信」第九九号（一九八〇年五月二十五日号）の拙稿及び③吉津宜英著『華嚴禅の思想史的研究』（大東出版社、一九八五年三月）の拙稿の「書評」（前半の節名を一部省略）（『駒澤大学仏教学部論集』第十六号、一九八五年十月）を付すことにした。

① 『華嚴一乘思想の研究』の「謝辞」より

大学院の時代は新宿区にある宝祥寺に御世話になった。先に述べた国際仏教研究所で秋山達子さんは二年先輩であったが、スイスのチューリッヒにあるユング心理学研究所の方へ御留学を前にして、私に御寺を手伝いながら、大学院で勉強するようにと勧めて下さったのである。この間、秋山さんの御両親、前任達道方丈様そして今も御健

在な花子おばあちゃん、また現董龍英方丈様そして三樹子夫人、総じて秋山家の皆様には筆舌に尽しがたい程の御厚情を頂戴したのである。心より感謝申し上げます。(同書六九四頁)

② 「駒澤大学学園通信」第九九号（一九八〇年五月二十五日号）より

今度、画期的な仏教研究の業績である、平川彰・平井俊榮・袴谷憲昭・吉津宜英・高橋壯の五人の先生方の共同研究『具舎論索引』に対して、日本学士院賞が贈られることが決定した。五人のうち平井・袴谷・吉津先生は本学の仏教学部に所属されている。学士院賞は、各分野の卓絶した研究に授与されるもので、その研究は日本が世界に誇る成果といえることができる。今回の三先生の受賞は、近く迎える駒澤大学百年の歴史の中で、最大の快挙といえるであろう。

日本には、六世紀と明治時代に二度仏教が伝わったと説く学者がいる。前者は漢訳仏典により成立した仏教で、後者は西欧の学問を介したインド古典語による仏教である。『俱舎論』は世親（ヴァスバンドウ）の著作で、仏教の世界観・人間観などを説いた仏教教理の古典である。『具舎論』にはサンスクリット語とチベット語と二種の漢訳（真諦訳・玄奘訳）があり、語彙約六万語の比較対照を試みた索引三冊が今回の受賞の対象である。ゆえに永い伝統のある従来の日本仏教の研究と近代の研究とをあわせたのが、この研究であり、仏教初伝からの成果を踏まえたと今世紀最高の研究といっても過言ではない。

この研究に携わった平井先生は、大乘仏教の中観と瑜伽行の二大主潮のうち、前者の流れを中国仏教の中で位置づけられた方で、対立する瑜伽行はもちろん、インド・日本の仏教に深い造詣を合わせもっておられる。代表的著作に学位論文でもある『中国般若思想史の研究』（春秋社）がある。

袴谷先生は、衆目の認めるように仏教古典語に優れ、『具舍論』の著者の世親を中心とする研究は、既に西欧の学者にも評価が高い。仏教の碩学宇井伯寿博士の唯識研究をチベット文献を駆使して前進させた諸論文は学界の認めるところである。

吉津先生は、八宗の祖の龍樹の研究を皮切りに、羅什・淨影寺慧遠の研究をつづけ、最近是中国仏教の精華の華嚴宗の研究を意欲的に開拓されている。その間に研究解明された古典は『中論』『大智度論』『大乘義章』『華嚴五教章』と大著ばかりである。

私は新宿の宝祥寺での『具舍論索引』の十年間の成立過程を見聞し、学問とは一朝一夕に成るものではなく、かくも精神的・肉体的・経済的に過酷なものかと驚嘆した。

三先生の今後ますますのご活躍を期待すると共に、栄えある賞を受けられた先生方と本学で研究できることを誇りに思う次第である。

最後に、この研究の完成は本学の非常勤講師でもある代表の平川彰先生の綿密な計画と、円満なご人格により導かれたことを付記しておきたい。なお授賞式は六月上旬である。

③ 吉津宜英著『華嚴禅の思想史的研究』（一九八五年三月）への「書評」

—

著者の吉津宜英氏は、昭和三十七年四月に駒澤大学仏教学部禅学科に入学し、さらに大学院人文科学研究科に進み、博士課程を終えてすぐに同仏教学部に奉職し、現在、同学部の教授である。筆者も同時に入学して以来、奇し

き因縁に結ばれ、同じ研究機関に職を奉じ、共に歩みつづけて二十有余年の間に、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、本書の紹介を行いたい。

著者は、周知のごとく、平川彰・平井俊榮・袴谷憲昭・吉津宜英・高橋壯の五人の共著になる『具舍論索引』三冊（大蔵出版）で、昭和五十五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処女出版であり、いままでの研究の集大成に当たるもので、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、仏教学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。学部の卒論では、『中論』に取り組んでいるが、その撰者の龍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処にあらわれていると言えよう。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。博士課程に入ってから、浄影寺慧遠の『大乘義章』の研究があり、三論・四論・地論・摂論・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、浄影寺慧遠から賢首大師法藏の研究を深める機会になったものと思われる。

目下、著者は本書を出版してすぐに、アメリカのヴァージニア州のシャーロッツビルにあるヴァージニア州立大学において、ポール・グローナー（Paul Groner）助教授と共に華嚴と天台の研究中である。やがて天台学にも斬新な分野を開くことが期待されているのである。

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。

第一は、筆者が本書を紹介するに当たって、筆者の従来の研究分野から言って最適格でない点である。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らると思うが、本書は大きく言えば、前半と後半で華嚴教学における法蔵教学と宗密教学の内容とその違いを明確にしたものといえよう。筆者は禅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、十分に批評しえないと考えている。ゆえにその限界を前もって述べておく必要がある。

第二は本書の書名について触れておかなければならない。実はすでに著者の意図を無視した形で、本書の内容を二分し、後半を宗密教学と伝統的な言い方で紹介してしまった。書名の「華嚴禅」とは、著者が仮に設定した研究対象に対して、著者が独自に創唱した呼称なのである。具体的な内容は後述するが、従来、「教禅一致説」と呼ばれた宗密の教学において、特別に「華嚴禅」という言葉を著者は導入するのである。華嚴教と禅との一致融合といった「教禅一致説」でとらえられる性格以上に、宗密には「本来成仏論」による強い自己主張があり、「教禅一致説」では把握できない「華嚴禅」と呼ぶべき言葉が必要だと著者は言うのである。それゆえに、宗密の思想には、宗密以前の華嚴教学からも、また、それ以前の禅宗の諸派からも一線を画するものがあり、それを著者は「華嚴禅」と名づけるのである。ゆえに書名には、著者の独自の命名の意図がある。

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『華嚴と禅との通路』（南都仏教研究会、昭和三十一年十二月）の著がある。本書は、華嚴と禅といった二項目分離の発想では把握できない新しい「華嚴禅」を明らかにするのであるから、「華嚴と禅」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、「仏教者」であると共に一人の「思想家」として扱い、第一に華嚴禅の形成者たる宗密をどのように扱ってゆくかとい

う点と、第二に華嚴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、「思想的」という四文字を加えたのである。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、宗密の華嚴禪を独特な仏教思想だと著者はいうのである。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の立場が主張される。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、未来性の比重が欠けるとし、三世における未来を、「確かではあるが、いまだ実現していない状態である」として、未来を過去・現在と等量とする「歴史」を主張するのである。いわば、「もっと仏教の用語で極言すれば、一切の教えは過去性であり、自覚は現在性、そして覚他は未来性として配す」といい、「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、「思想的研究」と著者は名づけたのである。まとめていえば、「第一に仏教を対外化された「思想」として扱ってゆくということ。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ってゆこうとすること」の二点となる。

以上、「華嚴禪の思想的研究」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って、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、昭和四十年三月）・『禪の語録9』・禅源諸詮集都序（筑摩書房、昭和四十六年十二月）・『宗密教学の思想史的研究—中国華嚴思想史の研究第二—』（東京大学出版会、昭和五十年三月）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、昭和五十八年十一月)に簡潔にまとめられており、大いに参考となろう。

二

本書の構成を目次でかかげ、前半の法蔵教学の諸問題と後半の華嚴禪の諸問題の二つに分けて順次紹介することにしよう。

序

第一章 華嚴教学の成立(以下、節名省略)

第二章 法蔵教学の変容

第三章 達摩禪宗の成立と発達

第四章 澄観の華嚴教学と禪宗

第五章 宗密における華嚴禪の成立

第六章 華嚴禪の系譜

目次をみてわかる様に、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)、三祖法蔵(六四三―七一三)、四祖澄観(七三八―八三九)、五祖宗密(七八〇―八四二)の教学を中心に、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ぼり、法蔵と宗密を中心に、章を辿って紹介することにした。

第一章の「華嚴教学の成立」では、法蔵四十歳のこ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)小乗教・(二)大乘始教・(三)終教・(四)頓教・(五)円教であり、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)小乗教・(二)初教・(三)熟教・(四)頓教・(五)円教の五教の名があるが、智儼の教判論は初期の著作である『搜玄記』から、晩年に至るまで終始一貫して漸頓円の三教判であって、五教判は法蔵の独創と主張するのである。その理由は、法蔵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、法蔵は『華嚴経』から頓教を切り離し、『華嚴経』を円教のみにして、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『一乘法界図』も漸頓円の三教判と考え、『華嚴経』そのものが円教と頓教の二教に対配されているのであり、法蔵が『華嚴経』を円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、法蔵の十宗判にも、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)法無去来宗・(四)現通仮実宗・(五)俗妄真実宗・(六)諸法但名宗・(七)一切皆空宗(始教)・(八)真徳不空宗(終教)・(九)相想俱絶宗(頓教)・(十)円明具徳宗(円教)であり、玄奘門下の基(六三三―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、別教一乗の『華嚴経』の卓越性を示そうとした意図がうかがえるというのである。基の八の応理円実宗(唯識中道教)に法蔵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った新しい教判となったとみるのである。著者は、法蔵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したと主張し、法蔵が法相唯識宗を限定したとする。しかし、法蔵は『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仏教では、終教に相当することになるので、いまだ唯識仏教の所属は曖昧なままにしていたのである。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) 随相法執宗(小乘)・(二) 真空無相宗(大乘中觀)・(三) 唯識法相宗(大乘唯識)・(四) 如来藏縁起宗(大乘仏性如来蔵)であり、法蔵六十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) 実相宗となり、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蔵教学の中心教理を述べたのが、第四節の「法蔵の法界縁起説」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、法蔵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。法蔵の法界縁起の説は、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。智儼や義湘にあつては一乗縁起という表現で十分であったものが、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化したものが、法蔵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蔵教学は、正統とされる澄観とも、異端とされる静法寺慧苑とも異なる法蔵一代の教学で終わるのである。

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。その解明の順序として、智儼と義湘と法蔵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、智儼の漸頓円の三教判による同別二教を具えた一乘円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『初期中国華嚴思想の研究』（春秋社、昭和五十二年十月）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（十信の滿行のところに成仏を論ずる）が「旧來成仏」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」と得益の「旧來不動名為仏」の対応に注目し、次のように「本來」と「旧來」を解説する。

「本來」が認識の有無を超えた文字どおりの「本來性」を意味するのに対して、「旧來」とは「本來性」への認識的帰還を含む。修行の得益の所に「旧來」が用いられているのも、そのような再発見の感慨の意味をこめているのであろう。つまり「もともと、そうだったのだ」という本来性の自覚である。(八三頁)

つまり、義湘は、同教一乘を説きつつも、別教一乘のみを円教としようとする姿勢が現れているところに、智儼との異なりを生じたところなのである。

「法蔵の成仏論」については、『華嚴五教章』の十玄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、別教一乘の成仏論は信滿成仏であるとすると。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った。ここには法蔵の兄弟子の義

湘の説を承けて、未だ法蔵の五教判に応じた成仏論はなかったのである。それが『華嚴教旨歸』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来るのであり、『旨歸』の第九経益の十称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称性益の旧來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、經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、法蔵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、『旨歸』以降、『探玄記』や『遊心法界記』に承継がれて、『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、法蔵教学の中に縁起から性起へと一つ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蔵を、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。

法蔵は、このようにみえてくると、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って、教学ががらりと変わる。法蔵教学の変容は彼の立場からは全く必然であったと言いえよう。(一三九頁)

第二章の「法蔵教学の変容」は、靜法寺慧苑と李通玄(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「靜法寺慧苑の教学」では、『統華嚴略疏刊定記』の撰述意図を述べ、その独自の成立背景を分析することからはじまる。慧苑は、法蔵が最晩年に『八十卷華嚴經』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、法蔵の説とは異なる四教判を説くなど、

師の法蔵とは違つた説を展開する。

まず、慧苑は、法蔵の五教判は、天台の化法の四教、つまり（一）三蔵教・（二）通教・（三）別教・（四）円教に影響されて、別教と円教の間に頓教を加えて成立したとする。この説は、智儼の漸頓円の三教判と、『撰大乘論』などに由来する小乗教・三乗・一乗を対配して形成されたと考えられる法蔵の五教判の認識からは、受け入れられないのである。しかし、著者は、問題の頓教は、法蔵の説では、智儼が化法・化儀一体の立場であつたものが、ただ化法だけで五教に整理したために、化儀的な頓教は五教の中でも不安定な立場となつたので、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、法蔵が『遊心法界記』で重視した法性融通の立場を考えると、頓教が法性の理として高められる慧苑の説は、法蔵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（大乘、中觀と唯識）・（四）真具分滿教（如来蔵と華嚴）である。慧苑の教判の基準は、所詮の法性によつて、能詮の教の浅深を分けるのである。法蔵が重視した「縁起」の道理と異なり、法蔵が説く法性融通のみを継承した感がある。しかし、法蔵には、のちに四宗判があつて、慧苑の四教判は、法蔵の五教判、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、従来、慧苑に「背師」の烙印を押ししているのは行きすぎであるとして、法蔵の説に背いたものでもなく、無縁なものではなく、法蔵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とどいたが、化儀の面は等閑視されたとして、慧苑の二種十玄説の業用の十玄を、慧苑なりの工夫、つまり徹底した法性中心の教学だとして、「二種十玄説」を分析する。慧苑の説のま

めが「法性一元の成仏論」である。『判定記』の「教所被機」と「如来出現品」の一文の注釈を法蔵の教学と比較して、法蔵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展開すると指摘する。慧苑の成仏論は、法蔵の別教一乗の教学を、三乗中の大乘のところまで下げ、法の高さよりも、法を受ける根機に即した考えとする。慧苑の教学の紙背には、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、このことが法蔵教学から変容せざるを得なかった原因とするのである。

法蔵の弟子ではないが、『新華嚴経論』を著わし独特の華嚴教学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、『八十卷華嚴経』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、弥勒菩薩の楼閣に入るという「一生成仏」を称賛する。李通玄の教判は、法蔵が『華嚴経』を別教一乗とするのを、同教一乗の立場であることを強く打ち出している。その成仏論では、根本無明の所にこそ不動智を具えた仏陀が現存することをくりかえし説く。法蔵の信満成仏と比べるとき、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、法蔵が意識しなかった禪宗が、李通玄ではもはや無視しえない存在であったことになる。著者は、李通玄を達磨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るか、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っているが、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。後半の華嚴禅の独自性を述べるのに、その基本的な華嚴教学を明らかにすることにひとつの主眼が置かれていることが理解できるであろう。

禪宗の六祖慧能は、先天二年（七一三）八月三日に七十六歳で示寂した。華嚴教学の大成者の賢首法蔵が示寂したのは、その前年の十一月十四日のことであり、世寿七十歳で、示寂地は西京の大薦福寺であった。二人はほぼ同時代の人ということになる。乾封二年（六六七）十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ったのであるから、法蔵の脳裏に禪宗の影がチラついていたと言つてよいかもしれない。しかし、法蔵の教学に決定的な影響を与えることはなかったのである。これが法蔵教学における特色ともなり、限界ともなるが、伝統的に限界に触れることは絶対でない。

第三章の「達磨禪宗の成立と發達」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として、「教」と「宗」の概念が明確にされている点である。仏教が中国に定着するまでの歴史とは、「教」への問いかけであったと言つてよいであろう。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、また教判などによって、仏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いえよう。そして、この「教」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。（二〇〇頁）

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」との間の一種の緊張関係で「禅宗」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（プリンシプル）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、禅宗の「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『六祖壇経』に「自」の強調があると言われるような「自」、さらには臨済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、自己の責任をもって信じ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。（二〇五頁）

このように「宗」を捉えることによって、中国仏教史における達磨禅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って、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には、神会の北宗批判からはじまると規定するのも、華嚴禅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らう。

私は禅宗の成立をまさに「宗」を立てる所にみだし、また、それは自己の場において一貫した原理を持ってゆくという意味で、大切なことだと信じる。自分の前にいわば看板を立てて、自分はこのようなことを考えているのだと世に提示する時に「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」の立場をも併呑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な「宗」の所に帰っ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ってしまう。ただ、これからの禅宗の歴史のために、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。(二二一―四頁)

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、そこに禅宗の発展を著者は述べるのである。

第四章の「澄観の華嚴教学と禅宗」では、澄観が禅宗の隆盛の世で、華嚴の法灯を伝えつつ、どのように禅宗を位置づけたかを明らかにする。

澄観は、「妙覺塔記」に基づいて、七三八―八三九の人とされる。世寿一〇二歳説であるが、『宋高僧伝』巻五では、元和年間（八〇六―八二〇）に七十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・荷沢宗・北宗を学んでおり、きわめて広い知識を持ちあわせていたのである。

まず教判論において、五教判の頓教に禪宗を位置づけたことが注目される。しかも禪宗を南宗なり、北宗なり、あるいは南宗の中の牛頭宗や荷沢宗などの特定の禪の立場を取り上げるのではなくて、華嚴円教の立場から、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るのである。さらに、十宗判を五教に配すと、法蔵の五教判は、小・始・終・頓・円の順であるが、澄観の五教判は小・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、禪宗を「教」で裏づける方向では、第五円教の『華嚴経』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」を立てる禪宗への批判が存したのである。禪宗を無視できなかった澄観にとつては、教判論と宗趣論において法蔵教学と大きく異なることとなったのである。

第二節の「四法界説」は、澄観が法蔵の法界縁起説と杜順の『法界観門』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、南北両宗の禪を理法界に、禪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、法蔵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『華嚴経』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。澄観の性起思想は、慧苑が法性融通一元で示した偏向を批判して、法蔵の縁起説を超克して事事無礙法界の説を確立したということができよう。

第四節の「澄観の禪宗観」は、従来、宗密の『円覚大疏』の「修証階差」等で論じられていた頓漸論が、実はずでに澄観の『行願品疏』の「修証浅深」に基づいたことを明確にしたものである。従来、誰一人も注目しなかっ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、どれ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であった。しかし現実には定慧二門も分離し、定門も頓漸両家に対立し、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見れば「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、よき相對主義の分齊を守り、常に「教」との緊張を保つてゆかないと、澄観の行つたような批判を受けて、自滅するのである。(二五九頁)

澄観の禪宗観は、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、自己の華嚴教学を卓上しようとしたのが澄観であつて、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『円覚経』」であり、澄観までの人達が「教」といえば『華嚴経』であったのが、宗密になると『円覚経』が重んじられ、『華嚴経』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、全揀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。

これまでの法蔵の五教や、法蔵の四宗に由来する五宗をめぐる『円覚経』の対配と『華嚴経』との区別、さらに逐機と化儀との区別まで含めて、宗密の揀収二門の方法でいえば揀門の方に属するのである。『円覚経』の立場を諸教・諸宗から揀び、また『華嚴経』に対してもその姿を貫いたからである。しかし、宗密の教判における真意は、この揀門だけにあるのではなく、さらに『円覚経』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、揀門を活用する。この揀―収―揀の往還によって宗密のめざす『円覚経』中心の教判が出来上がるのである。ここで宗密は法蔵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』によって、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・小乗教・大乘法相教・大乘破相教・一乘顕性教）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・直顕心性宗）と教の三教（将識破境教・密意破相顕性教・顕示真心即性教）の対配から、宗密を教禪一致説と呼ぶ従来の説に対して、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柢が、第二節の「本

来成仏論」である。

すでに宗密は、『円覚経』を中心とする全棟全収による教判を確立したことを明らかにしたが、『円覚経』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」の次の経文の一句にあるとみる。

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。円覚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乱れ滅するが如くにして、不即不離、無縛無脱なり。初めて知る、衆生は本来成仏して、生死涅槃は猶し昨夢のごとくなることを。(『正藏』一七一九一五上)(二八六頁)

この『円覚経』の第三番目の普賢菩薩の問いは、元来は「浄円覚心を悟れば」このように自覚できるはずだとする文なのであるが、宗密が如来と衆生とは全く同一性であり、無自性であるとする「如来出現品」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「如来出現品」およびそれに対する澄観の『華嚴疏』の注釈による。

著者はさらに『円覚経』の本来成仏の一文の科段を分析し、この一文が「頓同仏境」と呼ばれることに注目する。そして、「頓」を、宗密が『華嚴経』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逐機頓で把え、澄観の性起説ではなく、衆生の自覚の根拠として把握したとするのである。

本来成仏の語は、『円覚経』の意味するところよりもはるかに宗密独自の内容となったことを、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「禅源と頓悟」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。著を一貫するものが禪源としての真性であり、本覚真性といわれるものは実は本来成仏の頓悟であるという。この真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ったのである。

第四節の「荷沢宗の主張」では、華嚴禪の展開に欠かせない禪の立場が、宗密の言う荷沢禪であって、『裴休拾遺問』によって具体化される。ここでいう「荷沢宗」とは、荷沢神会の禪思想そのものではなく、あくまで宗密自身の禅思想の表白として、しかも神会にこと寄せた立場を指すのである。神会の語をかりながら、「真心本体」や「頓悟漸修」を宗密が主張するとき、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、もはや達磨禪宗に属するものではないとして、次のようにまとめている。

彼の本来成仏論を中核とする華嚴禪は澄観にいた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。「教学ではない」とは、彼が「宗」の立場に一足を置いて、教の権威と有効性に対峙したからである。「禪宗でもない」とは、他の一足を「教」にふまえて、「宗」の中に教の権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、中国仏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対比して言えば、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歩も権威に由らず、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にほかならぬからである。あるいは自心の宗のところに仏の自覚の根拠を持ち、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。(三二八頁)

筆者の感想としては、結論までに、今少し神会の禪と宗密のいう荷沢禪の違いに触れてほしかったと考える。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つても悟であつても変わらず、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。儒道二教を全揀門において偏浅な教えとして揀ばれながら、しかも、一切を真実に帰せしめるとする全取門において迷執とされた儒道二教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、むしろ仏教にと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。『勸発菩提心文』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はないかと問題提起する。

次に『宗鏡録』など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・観復・師会・希迪の「四家」が取り上げられ、二水が華嚴禪の系譜となり、四家が法蔵教学を中心として、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続法が、華嚴禪の系譜に属するという。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、明恵―証定も華嚴禪とは明言できないとする。最後に天桂伝尊の『驢耳弹琴』に及び、宗密の本来成仏論を引用して、宗密が本来成仏の主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、もとより十全ではない。ただ、幸いなことに、本書は従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りが明確で、さらに互に関連して、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書の役目も十分に果た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。

四

ちよつと唐突な話題かもしれないが、筆者は曹洞宗の教学審議会第二専門部会の「業の研究會」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つて、「修証義」が道元禪師の著作と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、道元禪と同一のもの、同質のものとして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つてこないか、というのが筆者が言いたいことである。つまり、『正法眼蔵』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禪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たして著者の思想史という方法論で十分にとらえ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、果た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「いわゆる吉津氏の言う華嚴禪」となりはしないか。たとえば、円覺禪、本来成仏禪、本覚真性禪の方がより著者の意図に近い命名としても、そこに思想史が語られているのだろうか。著者は、華嚴禪を次のように言う。

宗密の思想は、語弊をかえりみずに言えば、強烈な伝染病の病原体のようなもので、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。(三三九頁)

そして本書に対して著者自身は、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えたのみである。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きな方向づけを与えてしまったように思う。(三三五頁)

著者が「問題を含んだ思想形態」あるいは「強烈な伝染病の病原体のようなもの」とする思想把握と「中国仏教の歴史に一つの大きな方向づけを与えたもの」とが、果た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、法蔵と智儼の教判の違いの原因に、法相宗の基の存在があったという。「背師」の烙印を押された慧苑の『刊定記』の思想は、法蔵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時、やはり禪宗を教判に組み入れた澄観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。

原ぬるに、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、人を愍みて神情に切なり。毎に人と法と差い、法、人の病と為るを歎ず、故に別の経律論の疏を撰して、大いに戒定慧の門を開き、頓悟の漸修に資するを顕わし、師の説の仏の意に符するを証す。(鎌田茂雄訳注本―三〇頁)

つまり宗密も澄観との連続面で把えてよいのではないかと思うのである。非連続面でもし言えば、円覚禅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っているといつていいように思う。仏教教理史に、社会経済史や教団史を加えて、さらに三教交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。よつて、華嚴禅の系譜とは、宗密の思想の流れに属するるか否かに限定する必要はないのであつて、従来の華嚴思想史で問題にしたほう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続きを思想史で語りたかつたのではないか。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だろうか。

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つた。先の筆者の発言と一見矛盾するかに見えるが、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。

客観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、現世利益を解く教化は現実（キチ）に泥む。我々はみな全知全能ではない。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はあるまいか。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、教化学は未来性に対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撰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」があるという「問題」を明確にすることが「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解き明かされた時、先に言う筆者には十分に見えてこない著者独自の思想史なる方法論が、恐らく筆者の杞憂であることを知らされるであろう。

これらの中で日本の明恵をめぐっては、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っ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ったものもでてくるのではないかと考える。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わなくてはならない。いずれにしても大乘仏教に内在していた人間の本来生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と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、ひとまず擱筆する。(一九八四・一〇・四)
(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「現今の仏教の活性化」の理論に対する個人的欲求のために、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の別の視点から無い物ねだりを最後は述べることになったが、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思われるので、今後の著者の思想史の解明を願っている。重ねて言うならば、宗学や教化学の発展のために、「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故に本書の後に期待する次第である。