

てくれる部分は③の内容での、有徳国王も“体中に辛子の種ほども丈夫なところかなかった”という表現で明らかになる。即ち、正法の護持とは正当な目的を成し遂げるためには不殺生戒を守らなくてもいいという、不守五戒・不修五戒の事例を躍如にあらわしたのである。そのような過去世の功德で、有徳国王は現世で金剛不壊のからだを備えた仏世尊になることができたという。

笑菴観復の華嚴思想研究

—『華嚴經大疏玄文随疏演義鈔会解記』を中心として—

金龍泰(ソウル大学博士課程)¹

序 論

第一節 研究の目的と方法

1. 問題の所在と研究の目的

宋代の華嚴学に関する既存の研究では、主に法藏(643～712)の『五教章』に対する註釈の盛行や華嚴章疏の刊行と流通の問題が扱われてきたが、宋代華嚴思想の全貌については明らかにされたとはいえないのが現状である。また、現存する華嚴資料の相当数が『五教章』の註釈であるという現実的な理由から、今までの研究の傾向は、それらに集中している。現存する宋代の『五教章』註釈書の大部分は、主に智儼(602～668)と法藏の教学に基づいている玉峯師会(1102～1166)など慧因院系列のものである。そのなかで、澄観(738～839)と宗密(780～841)の教学の影響を受けつつ両者を融合的な立場で論じた笑菴観復(～1141～1152～)の思想は、華嚴五教判における「同教」の解釈をめぐる、師会などによって批判されている。これについてはすでに研究があり、そこから観復の思想の一端をうかがうことができる。² しかし、観復に対する一方的な批判の立場から記されているテキストの検討のみでは、観復の華嚴教学についてはもとより、宋代華嚴教学の傾向と特質については正確な評価を

¹ 本稿は2001年度、東京大学に提出した修士論文の要約文である。

² 観復の『五教章』註釈書である『折薪記』や同教関係の著作は現存していないので、師会などの観復に対する批判や引用から、その内容を推測するしかない。

することができないと考える。

本論文では彼の代表作でありながら、まだ本格的な研究のない『華嚴經大疏玄文随疏演義鈔会解記』(以下『会解記』)の内容を分析し、その思想的な特徴を明らかにしたいと考える。特に観復が澄観の華嚴教学の中でどのような側面を継承しているのか、そして同時代の他の諸教学に対してどのような立場に立っていたのか、という点を中心に考察したい。

2. 研究の対象と本論文の構成

本論文で扱う『会解記』10巻は、澄観の『大方広仏華嚴經疏』(以下『疏』)の自註である『華嚴經随疏演義鈔』(以下『演義鈔』)の「玄談」部分(序論・総論)に対する宋代の註釈書である。『会解記』は大正蔵及び続蔵には収録されていないが、金沢文庫には鎌倉時代の湛睿(1271~1346)書写の本が10巻全て(ただし、第10巻の終わりの部分は欠落)が残っている。³ 一方、京都・高山寺にはその親本と見なされるものが第四・五・六・八・九巻の5巻分、残されている。⁴ また金沢文庫本第二・九巻末、および高山寺本第六・八巻末の刊記によると、『会解記』は1227~1231年ごろ刊行されたものであることが知られる。『会解記』は『演義鈔』に対する宋代の註釈書として唯一現存するものであり、道弼(遼の道宗代、1055~1101)の『集玄記』や鮮演(~1118)の『決訳記』のような遼代の『演義鈔』の註釈書を参考しつつ、宗密以後の『演義鈔』理解を集成したものである。

第二節 宋代の華嚴教学の展開

1. 先行研究の分析

宋代の華嚴学に関しては、日本では高峰了州、常盤大定によって研究の緒がひらかれている。高峰了州は二水四家⁵を中心として遼代の華嚴学者や高麗

³ 『金沢文庫研究紀要』5(1968)に全文が翻刻されている(納富常天校註)。同翻刻では注記において引用されている『演義鈔』の該当箇所と主要な引用書名を示し、高山寺本との相異点を対照している。

⁴ 常盤大定(1943)『支那仏教の研究』第三、春秋社、p347によると、高山寺本が巻五・六・八・九の4巻の残本であるというが、『金沢文庫研究紀要』5には高山寺本に巻四の一部があるという事実が確認される。

の義天なども含め、幅広く宋代の華嚴を概観し、以後の研究の指標になった。⁶ 常盤大定は高山寺に所蔵されている宋代の華嚴章疏を厳密に分析・整理し、著者や刊行年などの書誌学的な問題の解明に尽力した。その結果、華嚴宗の典籍が高麗から宋に伝わったということと、慧因院の義和によって1145年に華嚴典籍が入蔵されたという事実が明らかになった。⁷ 鎌田茂雄は、宋代華嚴については簡略にまとめているが、⁸ 宗密以後の華嚴学者の系譜を追跡して、唐末五代の華嚴研究についておぼろげながらもその状況を解明した。⁹ 納富常天は金沢文庫に所蔵されている湛睿の筆写本を中心として宋代の章疏を整理し、湛睿が、澄観の影響を受けた道亭や観復の著述を重視したという事実を説き明かした。¹⁰ また木村清孝は、『演義鈔』の註釈書である『華嚴經談玄決訳』を書いた遼代の華嚴学者の鮮演に関する論文がある。それによると、鮮演は澄観・宗密の影響を受けて天台・禅などにも融合的な姿勢を持っていた。本論で扱っている観復も同様の融合的な傾向を持っていたのみならず、『会解記』には『決訳記』が多く引かれているので、参考になろう。¹¹ 竺沙雅章は、新出の遼代の仏教典籍、特に遼本『演義鈔』の分析を通じて、遼と高麗及び宋・日本の間の華嚴典籍の伝播・流通の問題を追究している。その結果、遼本『演義鈔』が高麗を通じて宋や日本に伝えられ、大蔵經の底本となったことが明らかになった。¹² また最近、吉田剛は宋代の華嚴教団の復興と同教論争に関わる問題に関心をもって、二水四家を中心として北

⁵ 二水は北宋の長水子瑤と晋水浄源の法号の水に由来する名称であり、四家は宋代において『五教章』を註釈した四人の大家という意味で、道亭、観復、師会、希迪を指す。中国の典籍からは確認されていないので、鎌倉時代に宋代の典籍が入った後に日本でそう呼ばれたと考えられる。

⁶ 高峰了州(1942)『華嚴思想史』、京都、百華苑、pp.317~346

⁷ 常盤大定(1943)『支那仏教の研究』第三、春秋社、pp.303~315、321~394

⁸ 鎌田茂雄(1965)『中国華嚴思想史の研究』、東京大学出版会、pp.594~618

⁹ すなわち、杜順(557~640)の『法界観門』に対する註釈が流行し、それにとまって法蔵の『安忍還源観』などの華嚴観法が脚光をあびた時代であったことが明らかになった。鎌田茂雄(1997)宗密以後の華嚴宗、『鎌田茂雄博士古稀記念華嚴学論集』、東京、大蔵出版、pp.83~101

¹⁰ 納富常天(1978)『宋朝華嚴と湛睿(一・二) -華嚴・戒律を中心として-』、『金沢文庫研究』24-1・2・4

¹¹ 木村清孝(1980)鮮演の思想史的位置、『仏教の歴史と文化』、同朋出版、pp.311~318

¹² 竺沙雅章(2000)『宋元仏教文化史研究』、東京、汲古書院、pp.58~167、271~360。宋代の社会と宗教については、pp.363~580

宋から南宋までの華嚴学の展開過程を明らかにしている。¹³ 上記の研究成果を総合するなら、宋代の華嚴学の全般的な流れや典籍の刊行・流通の問題はある程度まで明らかになってきているといえる。しかし、個々の思想家やテキストに関しては解決すべき課題が山積している。

2. 宋代の華嚴教学史の概観

宋代の華嚴宗¹⁴は高麗の義天(1055~1101)によって伝来された華嚴典籍に基づいて、北宋の晋水淨源(1011~1088)によって復興された。北宋代には華嚴宗に先立って天台宗が盛行し、特に江南地方では『起信論』、『首楞嚴經』、『円覚經』、『肇論』などが流行した。江南、特に杭州の教学者はいわゆる天台宗山外派の教系に属していたという。

長水子璿(965~1038)は天台宗山外派の洪敏の法系に属していたが、『首楞嚴經』・『起信論』に基づいて宗密の教学を受け入れた。彼の弟子の晋水淨源は華嚴と『肇論』を学び、『円覚經』・『起信論』を習った。淨源の華嚴思想は主として澄観、宗密の教学に基づいていたと判断される。一方、『五教章』に対する中国最初の註釈書である『五教章義苑疏』を書いた道亨(1023~1100)にも、天台宗からの強い影響がみられる。また、彼の華嚴教学の立場は澄観と宗密に基づいている。観復が同じ立場から華嚴教学を理解しようとしたことも、北宋代の教学的伝統と密接な関係があると考えられる。

南宋代に入ると、円証義和(~1138~1165~)による華嚴典籍の入蔵(1145年)をきっかけに杭州の慧因院を中心として、教団として発展することができた。当時出版された典籍は智儼から遼代の註釈書にまで及ぶ華嚴宗の重要なテキストを網羅している。典籍の刊行に伴って教学的には特に教判論が重視され、『五教章』註釈の盛行と共に「同教」・「別教」をめぐる論争が起こった。

¹³ 同教の問題については「笑菴観復の四義同教説」、「可堂師会の一義同教説」があり、以外に諸教との関係や祖統説について扱っている論文には、「趙宋華嚴教学の展開-法華經解釋の展開を中心として-」、「中国華嚴の祖統説について」、「北宋における華嚴興隆の経緯-華嚴教学史における長水子璿の位置づけ」、「晋水淨源と宋代華嚴」、「長水子璿における宗密教学の収容と展開」などがある。

¹⁴ 教団としての宗派の存在については検討の余地があるが、少なくとも宋代の場合、一般的に華嚴宗といわれているので、ここでも華嚴宗という名称を使う。また思想については教学とし、教学者は学者とする。これは天台の場合も同じである。

この論争は、華嚴の絶対的優位を強調する立場と、華嚴円教の融会融攝の側面に焦点を合わせる立場との対決であった。当時の時代状況からみると、それは特に華嚴宗と天台宗、または華嚴宗と『起信論』との関係をどのように位置づけるのかという問題でもあった。

本論

第一章 宋代華嚴教学における観復と『会解記』の位置

第一節 宋代華嚴教学における観復の位置

1. 観復の著作と位置づけ

① 観復の著作とその特徴

観復に関する伝記類が残っていないので、彼の生涯や活動は詳しく知りたいのが現実である。活動地域としては、師会と同じ慧因院付近の地域から、澄江近辺に移って長い間留まったと推測される。

現存している著作は以下のとおりである。

- ① 『華嚴經大疏玄文随疏演義抄会解記』10巻: (金沢文庫・高山寺)
- ② 『遺教經論記』3巻: (己統86)
- ③ 『円覚鈔辨疑誤』2巻: (己統15)
- ④ 『遺教經論記科』: 断簡のみ(高山寺)
- ⑤ 『金剛記外別解』: 断簡のみ(高山寺)

次に現存していないものとして、以下のものがある。

- ⑥ 『五教章折薪記』: 現存しない
- ⑦ 『同教差当』、『同教百非』、『注同教策』、『続注同教策』: 現存しない
- ⑧ 『円覚備要』、『会意』、『爰蒸徧』、『乗教問答』: 題目のみ伝わっている

『会解記』の撰述時期については1155年撰述説が提起されたが、その根拠で

ある「紹興乙亥十月題」という記述の信憑性については疑問の余地がある。¹⁵もし、その根拠を認めるとしても、『会解記』について言及している観復の『円覚経辨疑誤』の序が1146年のものであるので、『会解記』の成立はその前になるはずである。¹⁶

現存していない同教関係の著作の同異関係や成立年については不明であるが、それらを引用するテキストの成立順序及び引用書名から推定してみると、成立順序は『折薪記』、『会解記』、『差当』・『同教百非』、『注同教策』・『続注同教策』の順になる。

観復の著述を主題別に分類してみると、華嚴関係の著作が多数を占めているが、華嚴以外の著作のすべてが宗密と浄源の註釈した經典を扱っている。観復の教学的傾向は浄源を含め、宗密の影響を強く受けていた宋代教学の流れから外れていなかったといえよう。

②仏教史家としての観復の位置づけ

観復は、各種伝記やテキストの問題に大きな関心を持っていた文献学者でもあった。それもただ引用したわけではなく、様々な関連伝記類を比較検討し、誤謬や問題点を指摘するなど、註釈家らしい緻密な一面をみせている。『会解記』には、『高僧伝』・『続高僧伝』・『宋高僧伝』を根拠とし、華嚴関係の伝記類や旅行記などを頻繁に用いている。特に、観復は『宋高僧伝』の信憑性に疑いを抱いているが、このような批判的な態度は、特に華嚴関係の伝記類に集中している。観復の基本的な判断基準は、澄観の『疏』と『演義鈔』に

¹⁵ 常盤大定(1943)、p347によると、『会解記』の末尾に「紹興乙亥十月題」とされているといって1155年の撰述と見なしているが、金沢文庫本を底本とし、高山寺本を対校本とした『金沢文庫研究紀要』5の校訂では、金沢文庫本の巻十末や高山寺本の終りの巻九の末尾部分にそのような記述がない。それが『金沢文庫研究紀要』5の伝写上の誤謬かも知れないが、金沢文庫本の写本や『高山寺経蔵典籍文書目録』所録の識語にもこの記載がない。また、観復の著述の前後関係から考えても、1155年説は根拠がないといえる。

¹⁶ 吉田剛(1997)笑菴観復の著作について、『駒沢研究会年報』30、p28では、高山寺本の『会解記』を確認しなかったが『高山寺経蔵典籍文書目録』の識語にその記載がないのみならず、1146年の『辨疑誤』の序によって『会解記』が1146年以前に書かれたことが知られているので、常盤大定の1155年撰述説について疑問があると述べている。これに関して一つ指摘したいのは、常盤大定(1943)、p347の1155年説、すなわち「紹興乙亥十月題」に対する記述について、吉田剛はそれを高山寺本の末尾の識語と理解しているが、常盤大定のその文章は文脈からみて金沢文庫本について言及している部分とみられる。同じ文章の中、高山寺本に現存していない巻二の識語をともに扱っていることからそれがわかる。

あったと考えられる。

『会解記』に載せられている様々な伝記類のなか、裴休の澄観に対する伝記である「妙覚塔記」は元代の『会玄記』に引用されている「妙覚塔記」の原型と考えられ、資料的価値があるものである。¹⁷一方、これまで観復が澄観・宗密を中心とした教学理解をしていたのは智儼や法蔵の典籍を詳細に見ることがなかったからではないか、という疑問も提起されたが、¹⁸ 観復は当時流布していた各種典籍を大部分手にいれたようである。特に、高麗から入って1142年に刊行された法蔵の『華嚴経旨帰』が引用されていて、注目される。¹⁹ 唐末五代に数多くの典籍が散佚したが、高麗・日本からの典籍伝来によって、僧伝類が多く作られるようになった。仏教史家として観復を位置づけるのは、観復の立場がそのような時代の要求と無関係ではないと考えられるからである。

2. 観復に対する同時代の評価

観復は慧因院の師会などから同教に関する問題をめぐって厳しく批判されたので、一面であるが、その批判の内容から観復に対する認識をうかがうことができる。師会は観復が宗預の『易簡記』に依拠しているという点、また「所揀三乗」について始・終・頓の三教ではなく、ただ始教のみに限って解釈しているという2点について批判している。観復のこの「後三教一乘」の立場は、澄観の新しい解釈であり、師会は円教のみを一乗とする法蔵の立場に立って観復を批難したのである。それは『易簡記』の内容が師会とは異なり、澄観などの立場にあったという事実をも反映している。『易簡記』の同教説は「法界本末融会同」・「三一和合同」・「同頓同実同」の三つに分けられる。²⁰ 観復の「具三

¹⁷ 『会玄記』にある「妙覚塔記」の内容は『会解記』とほぼ一致するのみならず、『宋高僧伝』に対する批判の姿勢にも共通するものがある。『会玄記』巻一(己統12、5a)

¹⁸ 吉田剛(1998)笑菴観復の四義同教説、p130には、特に智儼の『孔目章』をあげている。常盤大定(1943)、pp.329～330によると、『孔目章』は高麗から入宋され、義和によって1145年に入蔵された。

¹⁹ 『会解記』(巻八、209～210)には「十玄門」に対する『華嚴経旨帰』と『探玄記』との相違点が述べられている。ただ、『華嚴経旨帰』が1142年に刊行されたという事実から、『会解記』がその後著述されたとはまだ断定できない。

²⁰ 『注同教問答』(己統103、437a)。また、希迪の『註華嚴同教一乘策』(己統103、431d)には「融会同」、「和

一同」・「泯二同」・「義類相似同」・「全収諸教同」の四義同教説のなかで「義類相似同」は「同頓同実同」に根拠している。同教説の名称からも両者の類似性が連想されるが、『易簡記』の同教説のなか、「三一和合同」と「同頓同実同」は澄観の同教一乗の解釈を借用したものである。同教の解釈における澄観の影響は後述のように観復からも見出せる。

当時は義和によって智儼や法蔵の著述が改められ刊行・入蔵され、それに伴って華嚴教学の優越及び正統性に関する意識が高揚された時代であったと考えられる。したがって智儼と法蔵教学に基づく華嚴別教一乗の絶対性を強調した師会などの立場は新しい潮流として同時代の華嚴宗の中心であったと考えられるかも知れない。しかし、一方で諸教融合的な傾向に立っていた澄観と宗密の教学に基づいて華嚴教学を理解しようとした観復の立場は、彼らの影響が強かったという宋代の教学的な流れに一致するものであったといえる。結論的にいえば、華嚴を中心として他の諸教をどのように理解し位置づけるかの方式をめぐる、観復と師会との間にはこのような立場の差があったのである。

第二節『演義鈔』註釈書としての『会解記』の位置とその特徴

1. 『演義鈔』註釈書としての位置

『演義鈔』に対する宋代の註釈書としては、遼の鮮演の『決択記』と南宋の観復の『会解記』が現存している。遼では『演義鈔』註釈書として『決択記』以外にも道弼の『集玄記』や思積の『玄鏡記』が著されるなど、華嚴学が盛行した。しかし、宋の場合は南宋代の『会解記』が最初であり、確認される限り、唯一現存する『演義鈔』註釈書である。高麗を通じて宋に伝播されたと推定される『集玄記』と『決択記』は、法蔵の『探玄記』と『五教章』以外では『会解記』で最も多く引用されている文献である。『玄鏡記』は元の『会玄記』に引用されているのみであり、高麗や宋に伝わったという根拠はまだみられない。

『会解記』は『決択記』などの影響を大きく受けているが、しかしながらそれ

合同」、「義相同」とされている。

らの内容を必ずしも無批判に引いているとはいえない。例えば『決択記』では『疏』の初めの「五句」について「十義」の解釈を立てているが、観復は、それが終教・頓教の意味で、それを華嚴円宗に配することは誤りであり、華嚴の宗旨を失ったと批判する。『決択記』ではこの「十義」のなか、「三観」・「三諦」などの天台の概念を用いて「五句」を解釈しているので、²¹ 観復はその点を批判したと考えられる。観復はこの「五句」について「六義」をあげて『演義鈔』の「四義」を合わせた「十義」を立て、それが華嚴円宗に符合すると意味付けをしている。²² 遼に比べて華嚴一乗の絶対的な優位が強調される時代に生きていた観復としては、天台などの他宗との関わりについて、鮮演よりは差別性を意識したはずである。

次に『会解記』は元、そして日本の『演義鈔』註釈書にとって重要な参考書になったようである。まず、元の普瑞の『会玄記』には『会解記』がいくつか引用されている。²³ 『会玄記』の「妙覚塔記」の引用文が『会解記』のものとはほぼ一致する点からも『会解記』の影響が推測できる。一方、鎌倉時代の湛睿の書いた『演義鈔纂釈』には『会解記』が最も多く引用されている。『決択記』も多く引かれているが、湛睿の『五教章纂釈』で観復の『折新記』の引用が一番多く引用されている事実からも、湛睿が特に観復の著作を重視したことがわかる。²⁴ このように『会解記』は元と日本に伝わって『疏』や『演義鈔』の理解のための参考書として用いられた。

²¹ この「十義」の解釈は、鮮演の教学的立場が集約されている重要な部分である。木村清孝(1980)には、この「十義」の内容を分析し、鮮演の思想に天台教学が導入されたことを明らかにした。また、『決択記』巻一(『金沢文庫資料全書』仏典第二巻・華嚴篇、p234)にも澄観の経名解釈に新に「十義」を加えているが、その第六が「三諦止観釈」であり、ここにも天台教学の影響がみられる。

²² 「六義」とは「順一多無碍」・「順法界縁起」・「順義分齊中四科」・「順題中所証法」・「順因門果海」・「順先解後行」であり、『演義鈔』の「約三大釈」・「約本末釈」・「明法界類別」・「総彰立義」の「四義」と共に「十義」を成す。『会解記』巻一、6~7

²³ 一つの例として、『会玄記』巻二(元統12、8a)には同教一乗の問題に関して『会解記』を引用する。

²⁴ 『演義鈔纂釈』と『五教章纂釈』での引用数は納富常天(1978)24-4、pp.6~7による。

2. 『会解記』の構成と『演義鈔』版本の問題

① 『会解記』の構成

現存の『会解記』は「玄談」の第八「伝訳感通」までに該当し、60巻本『疏』の巻三・90巻本『演義鈔』の巻十六までを解釈しているが、²⁵ 特に『疏』の「序」部分と「玄談」の第二「藏教所撰」に対する解釈を中心とする。

② 『演義鈔』の版本に対する検討

『会解記』には少なくとも、四つの『演義鈔』版本が用いられているが、そのなかで最も重きをおかれている版本は「慧因本」と「祥符本」である。「祥符本」と「慧因本」のどちらの方が信憑性があるのかについては、観復自身も判定できなかったようである。しかし、『会解記』の内容から遼代の『集玄記』が「慧因本」に基づいたという事実と、「慧因本」と「祥符本」が異なる系統のものであるということが明らかになった。²⁶

第二章 観復の華嚴教学と諸教学に対する理解

第一節 教判論と同教論

1. 『会解記』の教判論

① 澄観の教判論の収容

観復は教判において、基本的には澄観の説にしたがっている。澄観や宗密の教判は基本的に法蔵の「五教判」説に基づいて、時代の状況に応じて自分なりの教判を立ち上げたといえる。観復は、澄観の「五教十宗」の認識について、法蔵の教判を光統慧光(468～537)など以前の諸教説に基づいて総合的に理解したと評価する。観復にとって重要な問題は、法蔵の五教判は天台の教

²⁵ 「玄談」の第九「総釈命題」と第十「別解文義」も『会解記』の巻十で扱われたはずであるが、巻十の後の部分が欠落されているので確認できない。

²⁶ 「慧因本」は遼から高麗に伝わり、続いて宋に伝来された『演義鈔』版本である。一方、「祥符本」は中国で伝わってきた版本の中の一つであると考えられる。1008～1016年に刊行され、1155年に再び改刊された澄観の『華嚴経綱要』3巻は、元来は「祥符本」のあった祥符寺に所蔵されてきたものである。断定はできないが、「祥符本」も中国に伝来された版本である可能性がある。

判とはほぼ同じであって、ただそれに「頓教」を加えた教判であるという澄観の教判認識である。

観復が「吾宗教判の正義」と認めているのは、教と経との関係を一対一と対応させない、包括的な教判のあり方である。すなわち、「五教十宗」には互いに幅があり、一つの教と宗にそれぞれ多くの教と経が含まれ、最終的にはすべての教や経が華嚴教判の中に収められると観復は指摘している。この点において澄観の教判が他師の教判より殊勝であると述べる。一方、このような認識のもとから、当時の法蔵教学を学んだ華嚴学者たちが一經・一部を指して始教・終教など一教に局限させ、「教」と「宗」をただ一經や一教に限定させて理解することは華嚴教判の趣旨ではないと批判する。

次には、華嚴の教判を大きく「二門」と分類している。「二門」のなかの一門は直ちに教によって経論を撰する広い意味であり、他の一門は経論と教が互いに撰し合う、意味の相対に約して区分する狭い意味の教判である。すなわち、前者は例えば『華嚴経』が円教に属し、円教がそれを撰する「直判」であり、後者は華嚴の円教が他の四教を必ず撰するが、四教は円教を撰していないことで「互判」であるとする。これはそれぞれ円教の別教と同教の側面を指すと考えられる。観復は、この「二門」によってすべての経・教が判じられ、その基準は吾祖の澄観によると結論づける。

② 法蔵と澄観の教判の相違に対する認識

澄観の教判論と法蔵の五教判の相違について、観復は次の3点にまとめている。

一つは、『解深密経』の二時・三時を二乗の不成仏を認めている点から合わせて始教に入れることである。次は、法蔵は五教の中間の始・終・頓の三教を三乗としたが、澄観は終・頓・円の後三教を一乗と判するという点である。三つ目は、「十宗」の第七・八・九門の順序と名称を変えたことである。以下、順に検討していきたい。

初めの問題について検討するならば、澄観は、『解深密経』の第三時「三性三無自性」の「中道教」を終教に配当した法蔵の『五教章』の説を否定し、同じ

く法蔵の『探玄記』の説に基づいて、第三時を三乗と定め、第二時「一切法無自性」の「空教(般若)」と合わせて始教と判定した。観復は三性中道を顕す一分義には第三時が法華と同一で、終教の意味に通じるが、²⁷ 第二・三時は二乗の不成仏を認める三乗の教えであるので、共に始教になるという。唯識の第三時を始教として位置づけるのは終教から一乗の義に入れる澄観の「後三教一乗説」と関係があると考えられる。

二番目の改易の問題については、観復は明確な説明をしていないが、観復の「空」と「頓教」に対する理解のしかたと関連があると思われる。澄観は、空に始と頓の二教があり、「頓寂諸相」という意味においては頓教とされるといふ。観復は、近來の人々の多くがこれを知らず、諸法はつまり空であるとするなど、ただ始教の空義のみで理解していると批判する。華嚴の五教判が天台の教判に頓教を加えたものであるという認識や澄観が空を頓教としても理解し、高く位置づけたのは、華嚴教判において頓教が非常に重要な概念であったことを物語るといえる。観復は、「頓教」とは小乗と大乘、始教と終教のそれぞれ、両方に対応することであって、機根に応じた段階の存在を前提とする「地位」に約される終教の「漸」に比べて地位がない「無位」が頓教の「頓」の意味であるとする。

一方、観復当時の人々が始教と見なした「性空」(「真空」)を始・終・頓に共に配当する澄観と観復の立場は、²⁸ 注目される。観復は「性空」は権教・実教に共に通じるものであり、「妙有」は実教であるという。そして、性空と妙有が交徹すれば円教であり、同教の意味であるとし、また、性空が妙有に融合すると法性融通の意味であり、別教にあたると説く。このように真空の義は妙有と合わせて華嚴円教の「同」「別」の側面を明らかにする媒介の役割をもった概念になる。すなわち、空を始教から頓教までに位置づけたのは、華嚴円教の別教としての特質と、同教としての作用という両方の側面を説明するために、要求されたことではないかと考えられる。法蔵が五教の始・終・頓

²⁷ ただ、心の性・相を顕すときは、唯識は「同教分齊」として終・頓を含めるとする。特に、性・相の二門の「交徹」では終教義としてとらえている。『会解記』(巻九、229)

²⁸ 性空が始教・終教・頓教に通じるという『演義鈔』の文(大正36、105b)について、観復は性空が「因縁生法無性」であるので始教であり、「因縁無別自体」であるので終教、「因縁自性本空」であるので頓教であると解釈する。『会解記』(巻九、249)

の三教を三乗とし、円教のみを一乗としたことに対して、澄観が終・頓・円の後三教を一乗と位置づけたのも、このような前提の上で成立できたと理解される。

三番目の相違点であるが、法蔵は「十宗」のなかの第七「一切法皆空宗」、第八「真徳不空宗」、第九「相想俱絶宗」をそれぞれ始教・終教・頓教ととらえている。²⁹ 観復はこの「十宗」の前八宗は法相宗から借用したものであり、ただ第七・八宗の名称が異なるだけであるとする。一方、澄観は「三性」の宗理、すなわち唯識の円実を「三性空有宗」と改名して第七宗に位置づけ、逆に空教である第七「一切法皆空宗」は第八「真空絶相宗」とされて頓教に位置づけられた。また、次の第九は第七と第八を融合したという理由から「空有無碍宗」と改名した。観復は、『五教章』で小・始・終の三教を法相宗にしたがって立てたが、それは頓教と円教を包括できないとし、澄観の改易の理由を明らかにした。唯識と空の位置が変わり、頓教の意味付けが異なるという点が法蔵と澄観の「十宗」教判の大きな相違である。

2. 観復の「四義同教説」

観復は同教論において澄観と宗密の説を受け入れ、それらを合わせた自分なりの「四義同教説」を主張した。以下、順に詳しく見ていきたい。

第一「具三一同」は『五教章』の「三一和合」に対する説明であるが、三乗と一乗を共に具え、両者が異ならないというのが「具三一」の同教である。法蔵は「迴三入一」の意味の「三一和合」同教説を法華の「会三歸一」説と見なして華嚴の別教一乗説と対比させ、また一乗でもあり三乗でもあるととらえた。これに比べて「具三一同」は三乗と一乗が和合するとした上に、両者の「不異」を説いているのが特徴である。³⁰

第二「泯二同」は、終教と頓教が共に同じく二乗がないという意味である、

²⁹ この法蔵の「十宗」教判は法相教学の影響を受けた上に、法相に比べて華嚴教学の優越を明らかにすることであったと評価される。木村清孝(1992)『中国華嚴思想史』、京都、平楽寺書店、pp.128～129

³⁰ 希迪の『注同教策』(己統103、431c)には「三一和合同」、「同泯二乘同」、「義類相似同」、「同成一教同」と紹介している。『注同教問答』(己統103、437a)によると、希迪は観復の四義同教説を『会解記』から引用しているが、『会解記』の内容を検討した結果、「具三一」と名づけられ、三乗と一乗が和合して異なるという意味であるので「三一和合同」を「具三一同」と改名するのが正しいと考えられる。

と解釈する。澄観は始教を二乗の成仏を認めず三乗教のみを保つという意味の「存三」、終教・頓教を「泯二」と分類し、各々「同教三乗」と「同教一乗」と名づけている。観復は「泯二」の同教は法華などの義であるとし、法蔵が『法華経』の属している終教を三乗義と見なしたのに対して、澄観の説に基づいて天台を終・頓の二教に位置づけ、同教一乗の一乗義として理解している。

第三「義類相似同」は、円教と終・頓の二教とは義が「相似」であるので、その点から同教という。観復は、円教が終・頓の二教を摂していくのが「義類相似」の同教であるとする。これは円教が頓教と同じであり、実教と同じものであるとする澄観の「同頓同実」を根拠としている。観復は『集玄記』と『決択記』によって「能同」の円教と「所同」の終・頓教を区分して海と河に喩え、円教の立場からこそ、終・頓の二教の同教一乗が成立すると主張する。

第四「全収諸教同」は、円教が必ず前四教を摂するという意味で、円教の同教義になる。すなわち、円教が小乗・三乗と終教・頓教のすべてを収めるのである。この「全収」の概念は宗密の『行願品疏鈔』で「別教一乗」は「性起門」として諸教と非常に異なり、「同教一乗」は「縁起門」として諸教を普く摂するという事に根拠し、宗密のこの「普摂諸教」の同教一乗論は、澄観の「全収」に由来する。『五教章』にも前四教を収める同教の概念があるが、観復は、それは三乗と一乗を対比させた「三一和合」の同教の義に該当すると見なし、五教全体が同教のうちに包摂される「全収」の同教義とは相違があるとする。

観復は以上の「四義」が同教の意味を摂収してすべてを包括すると評価し、特に、「同頓同実」は澄観が新しく加えた一乗の深義説であると強調する。すなわち、「広義」の同教は前諸教を収める「諸乗同」であるが、終と頓の二教を同教一乗として収める「深義」の同教は、「同頓同実」の「一乗同」であるとする。さらに、円教の「揀」・「収」の二門として別教と同教を等しく位置づけ、同教と別教という両側面を具した華嚴円教であるからこそ、五教判が成立できたのであると認識する。

第二節 華嚴諸祖師に対する認識

1. 観復以前の華嚴祖統説

華嚴の教系に対する記述は宗密の『註法界観門』が最初であるが、本格的な祖統説は宋の淨源によって提起された。淨源は杜順から宗密までの「五祖説」と、馬鳴と竜樹を加えた「七祖説」とを主張した。

一方、淨源と同時代の道亭は華嚴を円教として判定した地論宗南道派の光統慧光を華嚴祖師としている相承説が、高麗に伝わっていると紹介する。高麗の義天の「九祖説」をみると、淨源の「七祖説」の上に、地論学の祖師とされている天親(世親)・仏陀・慧光を加え、宗密を除いたものである。すなわち、華嚴教学成立の土台となった地論教学と、華嚴教学の発展に寄与した『起信論』、両者の影響を系譜的に融合したものであるといえる。

2. 『会解記』の華嚴祖統説

『会解記』では、淨源の「七祖説」に対して「五教判」が祖統説の基準とされていると理解している。その根拠として観復は、「教宗」は法蔵から始まるといっても、「法義」は『起信論』から出たものであるという認識に基づくので、その著者とされていた馬鳴を始祖とし、この「七祖説」が作り上げられたとする。³¹ また華嚴教判のみならず、観法も『起信論』の影響が認められるという認識にも基づいているというが、結論として観復は淨源の「七祖説」を否定している。すなわち、法蔵が『起信論』の「五重生起」に基づいて五教判を立てたわけではないのみならず、杜順が『起信論』ではなく『法界観門』によって祖師となったことを指摘している。また竜樹の著作といわれていた『釈摩訶衍論』と法蔵の『大乘起信論義記』が内容上異なるので、法蔵が竜樹を継承したという認識は妥当性を欠くという批判をしている。観復は竜樹の『中論』から「三観」と「四教」が立てられたということによって天台の祖統説が成立されたと指摘し、華嚴祖統説も「法界観」を根拠とすべきであると述べる。宗密の「推祖之

³¹ 淨源が『起信論』を重視して、祖統説にも馬鳴を入れたことは、日本の湛菴の『起信論義記教理抄』巻八からも確認され、そこでは、淨源が馬鳴を立教の初祖とし、『起信論』を五教判の準拠とした事実が記されている。(『日本仏教全書』28、125a)

説」が「法界観」を基準としたということを想起させつつ、『起信論』の教判によって馬鳴・竜樹を入れたという理由から浄源の祖統説を一蹴しているのである。

観復は基本的には浄源の「五祖説」を支持するが、その根拠としているものは否定する。そして自ら宗密の「三祖説」に依拠して「観心」を基準とする「華嚴五祖説」を作り上げ、竜樹と天親を追加した新しい「七祖説」を唱えた。まず、竜樹を入れる理由について、観復は「不思議教」が竜樹から始まってから、澄観が竜樹に依拠して華嚴の宗を立てたとする。また、法蔵なども竜樹に依拠して華嚴を「不共般若」と判定し、諸宗とは異なる「別教一乘」を建立することができたとする。このように、華嚴を含めたあらゆる教宗が竜樹に起因して中国にまで流布されたので、天台の竜樹高祖説を手本とし、華嚴の高祖として竜樹を立てると説明する。次に、天親を加えた理由は智儼が「六相」から「一乗義」を見つけて「立教開宗」をしたが、『十地経』の「六相」の義は天親が解釈したものであるので、天親が二祖となると述べる。既存の祖統説は杜順の法界観や法蔵の教判のみを強調したものであったが、ここでは杜順・法蔵以外に澄観と竜樹、または智儼と天親の関係までをあげ、複合・重層的な祖統説を作り上げている。

観復の「七祖説」の最も大きな特徴は、『起信論』と関連づけられる馬鳴を除き、『十地経』と関係のある天親を入れたことがあげられる。地論教学の代表として天親を入れたという事実から、観復の「七祖説」が、高麗義天の「九祖説」の影響を受けて作られたという仮定も可能である。ともあれ、観復の「七祖説」は、華嚴教学の形成に影響を与えた竜樹の中観思想と、地論教学との関係を認識した祖統説であるということができよう。しかし、これは正説として認められず、華嚴五祖の上に特に『起信論』の馬鳴を加えた、北宋の状況を反映している浄源の「七祖説」が正統説として認定された。

3. 観復の祖師観と澄観中心の理解

観復は法蔵を華嚴の祖師としてとらえている。しかし、もし教学において相違のある場合は、批判・否定する立場に立った。特に法蔵の教学に基づい

ている当時の華嚴学者に対しては厳しく批判した。『会解記』で「吾祖」といえば、主に澄観と宗密を意味し、「吾宗」も澄観・宗密の教学を継承しようとする華嚴の系統に限る場合がある。同じ「賢首宗」に属していたといっても、智儼や法蔵の教学の継承を標榜する慧因院系列と観復が異なる立場に立っていたということは、注目される。

観復の華嚴祖師観を分析してみると、杜順から智儼・法蔵、そして澄観・宗密に続く教学上の連続性を認め、ただ法蔵の教えを継承したといわれる慧苑は実は法蔵の宗旨を得ていなかったと認識する。特に、華嚴教学の成立における法蔵の優れている役割を認めながらも、法蔵より澄観の教学をもっと重視し、継承したのは観復の教学を理解するために最も重要な事実であるといえる。

第三節 諸教に対する位置づけ

1. 天台と華嚴との関係に対する認識

観復は天台教学に関して非常に関心を持って華嚴教学の形成に与えた天台教学の影響を認めている。しかし、天台教学を華嚴より上の段階としてとらえる傾向については、当然であるが強く批判した。特に、北宋代のいわゆる山外派の天台学者である従義(1042~1091)の澄観に対する批判について観復は批難している。従義は華嚴の根本が法華一乗の「円頓止観」にあるが、澄観が別に華嚴の「頓頓」を立て、根本の実教を捨てて華嚴が別教を兼ねるという権教の意味にしたがっていて、法華を「漸円(=漸頓)」として排斥したと批判する。これに対して観復は澄観の説に根拠がないとした従義の主張を四つの点にまとめてそれは誤解であるとし、澄観はただ天台の智顗(538~597)の本意である「頓頓」を明らかにしたのみであると述べる。また、『法華経』と『華嚴経』が「一切種智」や「法界」などにおいて差別がないとした智顗の説を根拠としてあげ、従義が華嚴の法界を末だとおとしめたことは誤りだと反駁する。彼は法華は実教のみであるが、華嚴は権実を兼備しているとし、円教としての華嚴の優れた側面を強調する。

説」が「法界観」を基準としたということを想起させつつ、『起信論』の教判によって馬鳴・竜樹を入れたという理由から淨源の祖統説を一蹴しているのである。

観復は基本的には淨源の「五祖説」を支持するが、その根拠としているものは否定する。そして自ら宗密の「三祖説」に依拠して「観心」を基準とする「華嚴五祖説」を作り上げ、竜樹と天親を追加した新しい「七祖説」を唱えた。まず、竜樹を入れる理由について、観復は「不思議教」が竜樹から始まってから、澄観が竜樹に依拠して華嚴の宗を立てたとする。また、法蔵なども竜樹に依拠して華嚴を「不共般若」と判定し、諸宗とは異なる「別教一乘」を建立することができたとする。このように、華嚴を含めたあらゆる教宗が竜樹に起因して中国にまで流布されたので、天台の竜樹高祖説を手本とし、華嚴の高祖として竜樹を立てると説明する。次に、天親を加えた理由は智儼が「六相」から「一乗義」を見つけて「立教開宗」をしたが、『十地経』の「六相」の義は天親が解釈したものであるので、天親が二祖となると述べる。既存の祖統説は杜順の法界観や法蔵の教判のみを強調したものであったが、ここでは杜順・法蔵以外に澄観と竜樹、または智儼と天親の関係までをあげ、複合・重層的な祖統説を作り上げている。

観復の「七祖説」の最も大きな特徴は、『起信論』と関連づけられる馬鳴を除き、『十地経』と関係のある天親を入れたことがあげられる。地論教学の代表として天親を入れたという事実から、観復の「七祖説」が、高麗義天の「九祖説」の影響を受けて作られたという仮定も可能である。ともあれ、観復の「七祖説」は、華嚴教学の形成に影響を与えた竜樹の中観思想と、地論教学との関係を認識した祖統説であるということができよう。しかし、これは正説として認められず、華嚴五祖の上に特に『起信論』の馬鳴を加えた、北宋の状況を反映している淨源の「七祖説」が正統説として認定された。

3. 観復の祖師観と澄観中心の理解

観復は法蔵を華嚴の祖師としてとらえている。しかし、もし教学において相違のある場合は、批判・否定する立場に立った。特に法蔵の教学に基づい

ている当時の華嚴学者に対しては厳しく批判した。『会解記』で「吾祖」といえば、主に澄観と宗密を意味し、「吾宗」も澄観・宗密の教学を継承しようとする華嚴の系統に限る場合がある。同じ「賢首宗」に属していたといっても、智儼や法蔵の教学の継承を標榜する慧因院系列と観復が異なる立場に立っていたということは、注目される。

観復の華嚴祖師観を分析してみると、杜順から智儼・法蔵、そして澄観・宗密に続く教学上の連続性を認め、ただ法蔵の教えを継承したといわれる慧苑は実は法蔵の宗旨を得ていなかったと認識する。特に、華嚴教学の成立における法蔵の優れている役割を認めながらも、法蔵より澄観の教学をもっと重視し、継承したのは観復の教学を理解するために最も重要な事実であるといえる。

第三節 諸教に対する位置づけ

1. 天台と華嚴との関係に対する認識

観復は天台教学に関して非常に関心を持って華嚴教学の形成に与えた天台教学の影響を認めている。しかし、天台教学を華嚴より上の段階としてとらえる傾向については、当然であるが強く批判した。特に、北宋代のいわゆる山外派の天台学者である従義(1042~1091)の澄観に対する批判について観復は批難している。従義は華嚴の根本が法華一乗の「円頓止観」にあるが、澄観が別に華嚴の「頓頓」を立て、根本の実教を捨てて華嚴が別教を兼ねるという権教の意味にしたがっていて、法華を「漸円(=漸頓)」として排斥したと批判する。これに対して観復は澄観の説に根拠がないとした従義の主張を四つの点にまとめてそれは誤解であるとし、澄観はただ天台の智顗(538~597)の本意である「頓頓」を明らかにしたのみであると述べる。また、『法華経』と『華嚴経』が「一切種智」や「法界」などにおいて差別がないとした智顗の説を根拠としてあげ、従義が華嚴の法界を末だとおとしめたことは誤りだと反駁する。彼は法華は実教のみであるが、華嚴は権実を兼備しているとし、円教としての華嚴の優れた側面を強調する。

2. 『起信論』と『円覚経』の位置づけ

観復は『起信論』の教学的な意義を認めながらも、それを華嚴のような円教として位置づける北宋代からの傾向については厳しく批判した。彼は『起信論』を「実教」と規定した澄観の立場や、『起信論』の「生滅門」を終教として、「真如門」を頓教とした宗密の説などに基づいて、円教に固有の領域である別教においては同教だけの『起信論』の義が及ばないと説く。華嚴は同教の中にも必ず別教の義を有するなど、同・別教を具備するという、華嚴優位の観点から『起信論』を再解釈するこうした観復の立場は、北宋以来の『起信論』重視の傾向から考えてみると、特筆すべきことであるといえよう。

一方、宗密教学の影響を受けながらも、澄観中心の華嚴の立場から離れなかった観復が『円覚経』をどのように評価したのかというのは興味深い問題であろう。まず、観復は『円覚経』と『華嚴経』の「大方広」の意味を、宗密の説によって「三大(体・相・用)」に配属して解釈し、その相違点を指摘する。その結果、華嚴の円教の側面があげられ、華嚴が『円覚経』より優れているという点が強調されている。観復は『円覚経』は同教であるが別教の側面がないとみて、華嚴よりは低く評価する。また、華嚴教判では『円覚経』などを天台の「化法四教」にない頓教としたとし、これが宗密の本意であると主張する。

観復は『円覚経』や『起信論』を教判の基準とすることについても否定的であった。このような彼の立場は、『起信論』や『円覚経』を円教として理解しようとした北宋代の教学的な傾向への批判であり、華嚴教学の研究が進んでいた南宋代の状況を反映するものといえよう。

結 論

以上、『会解記』の内容検討を通じて、観復の華嚴教学の特徴を究明してみた。結論としては主に以下の3点にまとめられる。

- ① 観復は智儼や法蔵よりも、澄観と宗密の教学を中心として華嚴教学を理解した。

- ② 終教・頓教までを一乗とする澄観の「後三教一乗説」を根拠として、円教の摂収的側面を強調する「同教一乗論」を主張した。
- ③ 天台教学や『起信論』、『円覚経』を同教一乗である終教、頓教として位置づけ、円教である華嚴を中心として融合させた。

澄観の華嚴教学を土台として宗密教学の影響も受けていた観復は、同教論などをみると、師会などに比べてより諸教融合的な傾向をもっていて、宋代の教学的な流れにより符合する華嚴教学を作り上げたと考えられる。