

『楞伽經』と中国華嚴思想

—『楞伽經』の「四禪」説を手がかりとして—*

張 文 良**
(中国 中国人民大学)

周知のように、『楞伽經』と初期禪宗とは密接な関係がある。『統高僧伝』の記述によれば、達摩は第二祖慧可に四卷『楞伽經』を授けて、「私は漢地にただこの經があることを見た。あなたは行を抛り所とすれば、自然と迷いの世を渡ることができるだろう（我觀漢地惟有此經。仁者依行、自得度世）」と述べており¹、『楞伽師資記』が世間で知られるようになるのに伴い、『楞伽經』と禪宗の関係は、さらにある種の固定化された禪宗的記録となり、影響も大きくなった。

実際には、『楞伽經』の中国仏教史における影響は、禪宗に限ったものではなく、『華嚴經』を保持した中国華嚴宗の思想家においても、『楞伽經』は同じように重視された。現存する最も早い『華嚴經』の注釈書である、靈辨の『華嚴經論』は四卷『楞伽經』の内容を大量に引用しており、『楞伽經』の「八識」説・如来藏説・四禪説は、靈辨の『華嚴經』に対する解釈の立場に深く影響を与えた。その後、地論宗の文献である『大乘五門実相門』の中に、十卷『楞伽經』の「四禪」説の影響を見いだすことができる。唐代には、後世に華嚴宗第三祖と尊ばれる法蔵が『楞伽經心玄記』を著し、七卷本『楞伽經』の思想的立場を解説した。また華嚴宗第四祖澄観と第五祖宗密においても、同様に『楞伽經』の深い影響を見いだすことができる。

* 原題「《楞伽经》与中国华严思想—以《楞伽经》“四禅”说为线索」。

** 中国人民大学仏教与宗教学理論研究所教授。

法蔵の教判説において、『楞伽經』は『密嚴經』、『起信論』、『宝性論』などと一緒、「大乘終教」あるいは「如来蔵縁起宗」と判定される。法蔵の解釈によれば、「大乘始教」は般若の空觀の教義を弘める経論を指し、「大乘終教」は一切衆生にはすべて仏性があるという教義（如来蔵）を弘める経論を指している。このように見れば、『楞伽經』の中国華嚴思想に対する影響は唯識説と如来蔵説を主とするようである。しかし実際には、心識説と如来蔵説以外にも、たとえば「四禪」説のような『楞伽經』の禪定などの修行実践に関する論述は、華嚴思想に対して深い影響を与えている。周知のように、『華嚴經』は菩薩がどのように十信・十住・十行・十廻向・十地などの修行によって仏果を成就するのかを明らかにする經典であり、その中には禪定の内容も含まれる。中国の華嚴思想家は『華嚴經』について注釈する過程において、『楞伽經』の禪定説を取り入れて、さらに改変して、それを中国華嚴思想の構成要素とした。

以下に、中国華嚴思想家の『楞伽經』の「四禪」説に対する解説を例として、「四禪説」の中国華嚴思想における受容について、簡潔に考察し、それによって一つの側面から『楞伽經』と中国華嚴思想との交渉について明らかにする。

一、『楞伽經』と『華嚴經』

『楞伽師資記』の『楞伽經』伝承系譜の中で、最初に列挙されるのは、最初の翻訳者の求那跋陀羅である。四卷『楞伽經』以外に、求那跋陀羅はさらに『勝鬘經』・『雜阿含經』などを訳出している。訳経以外では、彼は譙王義宣の要請に応じて『華嚴經』などを講義している。中国においては、『楞伽經』は訳出されたとき以来、少なくとも訳者の考えにおいては、『華嚴經』と密接な関係を持っていたと見ることができるだろう。求那跋陀羅以外にも、十卷『楞伽經』を翻訳した菩提流支は、同時に『十地経論』の翻訳者であり、また七卷『楞伽經』を翻訳した実叉難陀は八十卷『華嚴經』

の翻訳者である。『楞伽經』と『華嚴經』の伝播の歴史において、『楞伽經』の翻訳者が『華嚴經』を重視し、『華嚴經』の翻訳者が『楞伽經』を重視したことは、注目すべき現象である。このような現象は『楞伽經』と『華嚴經』に思想上の関連があることを暗示しているように思われる。

では、思想内容において、『楞伽經』と『華嚴經』にはどのような関連があるのだろうか。両者の思想的関連に関しては、異なる角度からまとめることができるが、最も注目を集めるのは、「唯心」説と「十地」説である。

『楞伽經』卷二に、菩薩が四種の法を成就すれば、修行者の大方便を得ることができることとある。この四種の法は、「巧みに自心現を区別すること、外界の性が非性であると観察すること、生住滅の見を離れること、自覚聖智を得ることを巧みに願うこと（善分別自心現、觀外性非性、離生住滅見、得自覚聖智善樂）」である。『楞伽經』には次のようにある。

云何菩薩摩訶薩善分別自心現。謂如是觀三界唯心分齊、離我我所、無動搖。離去來・無始虛偽習氣所熏、三界種種色行系縛。身財建立、妄想隨入現。是名菩薩摩訶薩善分別自心現²。

つまり、欲界・色界・無色界の三界の種々の法は、すべて無始以来の虚偽の習気が熏習したものであり、自分の心が現れた結果である。このような説は、『華嚴經』の第六現前地で説かれる唯心説と通じるものである。『華嚴經』において説かれる三界唯心の「心」は、十二支縁起の中の「識」支に相当し、衆生の煩惱の心・虚妄の心を指す。また後の地論宗南道派で説かれる「真心」・「浄心」のことではない。『楞伽經』で説かれる「三界唯心」の心は、明らかに「妄心」を指しており真心ではない。ただ、「心」の内容に関して、『楞伽經』は中期唯識派の經典として多くの場合は、「識」の角度から展開しているものである。その中の「真識」・「現識」・「分別事識」説は、中国華嚴宗の心識説に深く影響を与えた。『華嚴經』の「心」は、主に慈悲心・菩提心などと関連して、主として仏教の修行実践の角度から

展開しており、もともと唯識思想と交渉はない。ただ菩提流支が訳出した『十地経論』が世間で知られるようになって、『華嚴経』の「心」説がはじめて唯識思想と結びつけられるようになったに過ぎない。

唯識思想以外に、十地思想も『楞伽経』と『華嚴経』とに共通するテーマの一つである。『十地経』は華嚴経典群の中で最も早くに出現した独立した経典の一つであり、『華嚴経』の出現後は、「十地品」は『華嚴経』の最も重要な構成要素となったということは知られている。『華嚴経』のテーマは大乗の菩薩がどのように十地の修行を通じて仏果を成就するのかわかるものである、十地思想はまた後世の地論宗と華嚴宗の思想におけるテーマの一つとなった。

『楞伽経』には、十地に関する言及は多い。たとえば「意生身」の内容と結びつけて、次のように説かれる。

大慧。云何三昧樂正受意生身。謂第三・第四・第五地三昧樂正受故。種種自心寂靜、安住心海、起浪識相不生、知自心現境界、性非性、是名三昧樂正受意生身。大慧、云何覺法自性性意生身。謂第八地、觀察覺了、如幻等法、悉無所有。身心轉變、得如幻三昧、及余三昧門³。

さらに次のようにも説かれる。

六地菩薩摩訶薩、及声聞緣覺、入滅正受。第七地菩薩摩訶薩、念念正受、離一切性自性相正受⁴。

ここで、『楞伽経』は菩薩の修行の第三地、第四地、第五地、第六地、第七地、第八地というさまざまな境界を個別に述べ、第八地に至ると、菩薩の身心が転換して、「如幻三昧」とその他の種々の三昧を獲得するとする。『華嚴経』において説かれる十地説と比較すれば、『楞伽経』の説く十地はすべて心意識をめぐって展開されるものであり、その内容に関して、詳細

な説明はないとわかる。その上、『華嚴經』の中の十地の間に存在する明確な段階的な差異に対して、『楞伽經』は十地の間の融通無碍を次のように強調している。

十地則為初 初則為八地 第九則為七 七亦復為八 第二為第三 第四為第五 第三為第六 無所有何次⁵

当然、『華嚴經』にも修行の階位の相対化に関する説がある。たとえば、『華嚴經』梵行品には、「初発心のときに、すぐに正覚を成就する。一切法の真実の性を知れば、慧身を備え、他によって悟ることはない（初発心時、便成正覚。知一切法真実之性、具足慧身、不由他悟）」⁶とある。つまり、十信から仏地まで、六位の相違があるけれども、一つの位を獲得すればすべての位を獲得し、相即相入し、主客が円融するのである。

要するに、『楞伽經』と『華嚴經』はそれぞれ大乘仏教の異なる系統に所属するけれども、「三界唯心」と「十地」説という面において、両者は確実に通じる箇所が存在する。特に『楞伽經』の「真識」あるいは「如来蔵」から心意識の縁起を解釈するという注釈傾向は、後代の華嚴思想家に与えた影響が非常に大きく、智儼・智蔵の思想体系において、こうした注釈傾向は、さらに法界縁起と如来蔵縁起を発展させ、華嚴思想の重要な構成要素となった。

二、靈辨『華嚴經論』における「四禪」説

『華嚴經論』の現存する箇所の中で、第五十三卷、第五十四卷、第五十五卷は『華嚴經』十地品の第三地「明地」・第四地「焰地」に対する注釈である。靈辨の説に依れば、「聞・思・修の[三]慧、さまざまな禪定の法に基づき、世間の暗さを破って、第三の明地を説き（依聞思修慧、諸禪定法、破世間暗、説第三明地）」、「前の出世間によって、増上の智を

離れて、聞・思・修の〔三〕慧、深い禅定などは清浄となるので、転換して修道増上出世間觀に入り、第四の菩薩焰地に安住する（因前出世間、厭離増上智、聞思修慧、深禅定等清浄、故転入修道増上出世間觀、安住第四菩薩焰地）。つまり、ただ禅定と智慧によって、はじめて世間の暗黒を破り捨て、出世間の光明の境地に到達することができる。「さまざまな禅定法（諸禅定法）」に関する記述において、靈辨は伝統的な四禅八定・四無量定・四念処と『楞伽經』の四禅などについてすべて説明しており、小乗の禅と大乘の禅を融合させようとする意図が非常に明確である。たとえば、『華嚴經論』が「十二門禅」を解釈するときに、『楞伽經』の『四禅說』を次のように引用している。

復次如經中說、有四種禅。一者愚夫所行禅、二者觀察義禅、三者攀緣如禅、四者如来地禅。

云何愚夫所行禅。謂声聞緣覺外道修行人無我性・自相・共相・骨鎖・無常・苦・不淨相、計著為有。如是相不異觀。前後転進、想不除滅、是名愚夫所行禅。

云何觀察義禅。謂人無我、自相共相、外道自他、俱無性已。觀法無我、彼地相義、漸次増進。是名觀察義禅。

云何攀緣如禅。謂妄想二無我妄想、如実処不生妄想、是名攀緣如禅。

云何如来禅。謂如来地自覺聖智相、住涅槃樂、成辦衆生不思議事、是名如来地禅⁷。

『楞伽經』を引用した後に、靈辨は次のように述べている。

住此地修觀察義禅、攀緣如禅、入如来地禅、過愚夫所行禅。大乘三昧觀時、証仏地故⁸。

上に述べたように、『楞伽經』の「四禅」説と『華嚴經』の十地説とは、

もともと関連していない。「四禪」説の背景は、禪定修行の主体に対する判別であり、外道・声聞縁覚・如来が修行する禪定に内容的に極めて大きな区別があることを強調しており、菩薩の修行の順番について論じているわけではない。また『華嚴經』十地品の中の修行の主体は一つだけ、すなわち菩薩である。『楞伽經』の「四禪」は異なる修行の主体における禪定の内容面での相違に着目しているが、「十地品」の中の菩薩三昧は、すべて菩薩が修得する智慧の内容である。『楞伽經』の「四禪」説と靈辨の『華嚴經論』の中で議論される、菩薩が修行する「十二門禪」とは、必然性のない関係であるけれども、靈辨は方法論において『楞伽經』の理論を借りて『華嚴經』を注釈するので、『楞伽經』の「四禪」説は無視することができないように思われる。

靈辨が『楞伽經』の「四禪」説と仏教伝統の「十二門禪」説を結びつけたことには、大乘の菩薩道によって小乗の禪を統率しようとする靈辨の意図が示されている。つまり、伝統的な四禪八定・四念処に対する再解釈を通して、原始仏教以来の禪定修行を大乘の修道論の体系の中に入れたのである。原始仏教の禪定において、たとえば「四念処」の中の「身念処」「心念処」が示す、身体と思考の主体に対する観察は、禪定修行の主要な内容である。大乘仏教の中の禪定にも関連する内容はあるけれども、また現象としての身心に対する観察を満足させるものではなく、さらに身心の背後の「心性」という側面にまで深く入るものである。禪定の目標も煩惱の止滅と解脱に限られるものではなく、禪定を通して、「心性」という清浄で汚れのないものに気を配ることである。『楞伽經』の「四禪」の中の「觀察義禪」と「攀縁如禪」はいずれも真理・真如に対する一種の体験的な証得である。衆生に如来蔵・自性清浄心があることを宣揚する『楞伽經』が、なぜ靈辨によって重視されたのかいうことの深い理由はここにある。

しかも、靈辨にも『楞伽經』の「四禪」と『華嚴經』の「十地」説を結合しようとする意図があった。たとえば、『楞伽經』の原文の中の「如来禪」は、『華嚴經論』において「如来地禪」と変えられている。内容的には変わっ

ていないけれども、靈辨は明らかに「四禪」の中の「如来禪」と「十地」の中の「如来地」あるいは「仏地」とを結びつけている。上述の引用文において、靈辨はまた「十地」の第二地「明地」の中において、「觀察義禪・攀縁如禪を修して、如来地禪に入る（修觀察義禪・攀縁如禪、入如来地禪）」ことを特に言及しており、さらに、この地で修行する禪法は愚夫所行禪を超えていることを特に指摘している。

南北朝では、靈辨が使用した四卷『楞伽經』以外にも、菩提流支が訳した十卷『楞伽經』の流伝がある。十卷『楞伽經』の「四禪」説は、地論宗の著作において注目を集めた。たとえば、南北朝時代の地論宗の著作、『大集經』の注釈書である『大乘五門実相論』の中には、禪に関して以下の問答がある。

問曰、禪有幾種。

答曰、要有四禪。何者為四。一者愚痴凡夫禪、二者觀察第一義禪、三者真如禪、四者諸仏如来禪」。禪名摂檢、定名不散、故名禪定⁹。

ここで引用した「四禪」に関する説は、四卷『楞伽經』と相違しており、菩提流支が訳した十卷『楞伽經』の四種の禪説と差がない¹⁰。このことは、当時の地論宗の思想家が十卷『楞伽經』の「四禪」説に注目しており、さらにこれによって『大集經』を解釈していたことを示している。靈辨の『華嚴經論』と地論宗の『大乘五門実相論』の引用から、『楞伽經』の「四禪」説は、『華嚴經』の注釈者のものであっても、『大集經』の注釈者のものであっても、いずれも「禪」に関する権威のある解釈の一つであり、彼らが大乘の禪定実践を解説するときに、利用する価値のある重要な解説の構造であったといえるだろう。

三、澄観・李通玄の著作における「四禪」説

私たちは、南北朝時代の思想家において『楞伽經』の「四禪」説の影響を見いだすだけでなく、唐代の華嚴思想家においても、このような影響を見いだすことができる。華嚴宗第四祖澄観は、『華嚴經疏演義鈔』において、二人の『華嚴經』の注釈者が『楞伽經』の「四禪」と『華嚴經』の「十地」とを対応させていることに言及している。その注釈者の一人は、「愚夫所行禪」は最初の根機・凡夫・小乗に対応し、「観察義禪」は「十地」の中の初地から第七地に対応し、「攀縁如禪」は「十地」の第八地に対応し、「如来禪」は「佛地」に対応する、と配当している。またもう一人は、「愚夫所行禪」は初学の人・凡夫・小乗に対応し、「観察義禪」は『華嚴經』の中の「十信」から「十廻向」に対応し、「攀縁如禪」は「加行」の位に対応し、「如来禪」は「十地」の中の初地から佛地に対応する、と配当している¹¹。

澄観はここでこの二人の『華嚴經』の注釈者が誰であるのかを明確に明示していないが、彼はまた一つの重要な事実を漏らしている。すなわち、『楞伽經』は初期禪宗において重んじられたばかりでなく、さらに『華嚴經』の注釈史においても重要な文献であり、澄観以前に、華嚴思想家が『楞伽經』の「四禪」説を結びつけて『華嚴經』の「十地」説を説明することがあったということである。

「四禪」と「十地」の関係について、澄観は次のように述べている。

今此文中即以第三同於第四、不同初二。初二是凡小、二猶未亡法無我故。即以三四因果交徹、謂見佛法界、即縁如義。無取無入、即同如来清淨禪義。¹²

つまり、澄観は『楞伽經』の「四禪」を二種類に分ける。第一の「愚夫所行禪」と第二の「観察義禪」は、同一の種類に所属しており、これは比

較的低い階層である。第三の「攀縁如禪」と第四の「如来禪」は、もう一つの種類に所属しており、これは比較的高い階層である。「愚夫所行禪」と「観察義禪」は凡夫と小乗が修行する禪に所属しており、これらは、ただ「人我」を止滅するだけで、「法我」を止滅しない。また「攀縁如禪」と「如来禪」は大乗の菩薩が修行する禪に所属している。澄観は華嚴の法界説から「四禪」に対して新たな解釈を進め、「攀縁如禪」を「仏法界を見ること（見仏法界）」と解釈し、「如来清浄禪」を「取ることも入ることもないこと（無取無入）」と解釈している。澄観において、『楞伽經』の「四禪」が華嚴宗の学説とさらに密接に結びつけられたといえることができる¹³。

また十地の中の第二地を解説するとき、澄観はまた下記のように『華嚴經』に特有な「三禪」について言及している。

二、「善男子、我如是知一切如来時」下、正明三禪，別顯業用。於中三。初明現法樂住禪，即寂靜禪定樂業用，二引生功德禪，三饒益衆生禪。後「思惟觀察」下、正顯四禪。斯則如来禪導於四禪、不同凡小¹⁴。

菩薩の十地の中の第二地で修行する禪法に関して、澄観は「現法樂住禪」・「引生功德禪」・「饒益衆生禪」とまとめている。ここの「三禪」で、その中心的なものは明らかに「饒益衆生禪」、つまり大乗の禪である。澄観はここにおいて、大乗の「如来禪」は原始仏教の「四禪」より優れており、「如来禪」という理念的な導きによって、「四禪」の修行を指導しなければならない、と明確に述べている。『行願品疏』において、澄観はまた次のように述べている。

三、不起一切妄想分別者、即所離障。凡小之禪、但離欲惡不善法等。今一乘深妙、離一切妄、方為自覺聖智境界、同如来禪。次大悲救護一切衆生、揀異凡小。凡小離憂、得前喜樂。今自無憂、憂衆生憂、不妨拔濟¹⁵。

ここで、澄観はさらに「如来禅」と凡夫の禅・小乗の禅の間の区別について説明している。すなわち、凡夫の禅・小乗の禅は修行を通してさまざまな欲望・不善法を離れるものであり、「如来禅」は修行を通して一切の虚妄分別を離れ、聖智の境界に到達するものである。凡夫の禅・小乗の禅は憂いを離れ、楽を得ることを追求するのに対し、「如来禅」を修行する者は、自身にはすでに憂うことがないが、衆生の憂いを憂うので、すべての衆生を救済することに取り組むのである。

「如来禅」によって小乗の禅を統括する点では、澄観の立場と靈辨の『華嚴経論』における立場とは一致する。ただし『楞伽経』の「四禅」説に関しては、澄観の解釈にはまた靈辨と違いがある。第一に「四禅」の「観察義禅」に関する解釈である。靈辨はこの禅を修するとき、修行者は「人無我」も観察し、「法無我」も観察すると考えるが、澄観はこの禅を修するとき、修行者は「人無我」を観察するだけで、また「法無我」を観察していないと考える。『楞伽経』の中では、「四禅」の内容に関して、经文は詳細に説明していない。これによって、後代の思想家が自身の必要に基づいて自由に解釈する余地が残されたのである。

次に、『楞伽経』の中の「如来禅」に関して、靈辨はそれを『華嚴経』の第十地と結びつけ、これを「如来地禅」と称したが、澄観はその内容を十地説と明確に結びつけておらず、それを大乘の菩薩が修行する最高の境界の禅であると見なして、これを「如来清浄禅」と称している。「如来清浄禅」という説は、彼の弟子といわれる華嚴宗第五祖宗密が継承したものであり、彼の教禅一致説における重要な概念の一つとなった。

唐代には、主流としての智儼、法蔵、澄観の華嚴思想以外にも、李通玄の華嚴思想がある。李通玄は、世に李長者と称され、また棗柏大士とも呼ばれた、唐代の華嚴学者である。彼は若くして周易の理を研鑽し、後に専ら『華嚴経』を研究して、『八十華嚴』を注釈した。これが『新華嚴経論』四十卷である。李通玄の『華嚴経』に対する注釈は、『周易』など中国の伝統思想の強い影響を受けており、澄観らの注釈書と比べ、その注釈態度

には明確な特色がある。たとえば李通玄は『華嚴經』の「十行品」の「善思惟三昧」を注釈するときのように述べている。

第一明三昧名者、何以名善思惟三昧。三昧者、云离沈掉、定之異名。且約禪定中有四種禪。一愚夫所行禪、二觀察義禪、三念真如禪、四如来禪。今云善思惟三昧者、是觀察義禪。為審定其法、善須觀察、正念思惟、安立法門。為後學者而作法則故¹⁶。

ここで、李通玄は『楞伽經』の「四禪」説を借りて『華嚴經』の「善思惟三昧」を解釈し、特に「觀察義禪」と「善思惟三昧」を強引に比較している。これは李通玄の独自のやり方である。上述のように、澄観は「觀察義禪」を小乗の禪と見なしており、それに対する評価は高くない。一方、李通玄は「觀察義禪」によって菩薩の「十行」の中の正念思惟を説明しており、明らかにそれを大乘の禪の一種と見なしている。これが李通玄の澄観と相違する箇所である。

四、宗密の「五禪」説と『楞伽經』の「四禪」説

宗密は『注入大乘楞伽經』において、先徳の禪に関するさまざまな説をまとめて、禪を外道禪・凡夫禪・小乗禪・大乘禪・最上乘禪（如来清浄禪）の五種類に分類している。『禪源諸詮集都序』において、宗密はこの五種の禪についてそれぞれさらに明らかにしている。前の四禪に関しては、宗密は次のように述べている。

凡聖無差、禪則有、浅有深階級殊等。謂、是帶異計欣上厭下而修者外道禪。正信因果、亦以欣厭而修者、是凡夫禪。悟我空偏真之理而修者、是小乗禪。悟我法二空所顯真理而修者、是大乗禪¹⁷。

宗密がここで述べる「凡夫禪」と「小乗禪」は、明らかに澄観の説から来ている。澄観は『楞伽經』の「愚夫所行禪」と「觀察義禪」をそれぞれ「凡」と「小」と称している。これらの禪はただ「人無我」を觀察しているだけで、「法無我」を觀察しておらず、やはり比較的低級な禪である。澄観はまた『楞伽經』の「攀縁如禪」と「如来禪」を統一して「如来清淨禪」と称しているが、宗密はそれを「大乘禪」と「最上乘禪」に区別している。「大乘禪」は「人無我」を觀察すると同時に「法無我」を觀察する禪であり、『楞伽經』の「攀縁如禪」に相当する。澄観のやり方より、宗密の「大乘禪」という説の方が、明らかに『楞伽經』の「四禪」説との間の整合性が高い。

宗密の「五禪」説の最大の特徴は「如来清淨禪」に対する次のような再解釈にある。

若頓悟自心本来清淨、元無煩惱無漏、智性、本自具足、此心即仏、畢竟無異。依此而修者是最上乘禪、亦名如来清淨禪、亦名一行三昧、亦名真如三昧。此是一切三昧根本。若能念念修習、自然漸得百千三昧。達下展転相者、是此禪也。達古摩未到、古来諸家所解、皆是前四禪八定¹⁸。

『楞伽經』の「如来禪」あるいは澄観が説く「如来清淨禪」に関して、宗密は新しい理論的観点から新しい解釈を提示し、同時に、中国禪宗史に結びつけて、その歴史的意義を新しく思想的に位置づけている。まず、宗密は仏性如来蔵思想を取り入れて、衆生にはもともと「無漏智性」が備わり、この心はとりもなおさず仏であることを強調し、禪の修行を「心」を修することから「性」を修すること、すなわち自身に本来そなわる仏性を覚ることに転向した。こうした傾向は早くは北魏の靈辨において見いだすことができるが、宗密においてはその変化がさらに明確である。これは一面では、宗密が『円覚經』を崇拜したので、『円覚經』の中の如来蔵思想の影響を受けたのであり、また一面では、宗密は禪宗の伝承において、

荷沢宗の一派に所属しており、荷沢宗の「靈知」説が宗密の禪に対する理解に深い影響を与えているのである。

次に、宗密の「最上乘禪」説と彼の「頓悟漸修」の立場とは互いに関連している。中国仏教の歴史において、頓漸ということに関しては南北朝時代から仏教界で絶えず論じられている。禪宗内部にも、南頓北漸という説がある。頓と漸の内容に関して、宗密は「もともと仏は頓教・漸教を説き、禪を頓門・漸門に開く。[この]二教二門は、それぞれ一致する（原夫仏説頓教・漸教、禪開頓門・漸門、二教二門、各相符契）」と述べている。つまり「教」と「禪」にはそれぞれ頓・漸があり、「教」の頓漸と「禪」の頓漸もまた、互いに合致するものである。宗密が強調しているのは、修行の面に「漸修して頓悟するもの」・「頓修して漸悟するもの」・「漸修して漸悟するもの」・「頓悟して漸修するもの」・「頓悟頓修するもの」などといったさまざまな法門があるということである。「頓悟して漸修するもの」について述べる際に、宗密は『華嚴經』の經文を取りあげて証拠立て、「よって『華嚴[經]』は、初発心のときに、すぐに正覚を成就すると説く。その後、三賢・十聖の、次第の修行と証得がある。もしまだ悟ることなく修行するのであれば、真の修行ではないのである（故『華嚴』説、初発心時、即成正覚。然後三賢・十聖、次第修証。若未悟而修、非真修也）」と述べている¹⁹。ここから宗密は頓悟して漸修する修行に傾いていると理解することができる。宗密が理解する「最上乘禪」とは、衆生に本来備わる仏性を頓悟し、その後に再び一つずつ修行して、徐々にさまざまな三昧を獲得することである。

中国禪宗内には、「如来禪」と「祖師禪」という区別がある。一般的には、經教の中の禪法は、如来の説く内容であるので、これを如来禪と名づけ、禪宗の中の禪法は、祖師が伝えた内容であるので、これを祖師禪と名づける。ただし、初期禪宗においては、「如来禪」と「祖師禪」ははっきりと分けられていない。たとえば、永嘉禪師は『証道歌』で、「にわかにな如来禪を覚れば、六度の万行は、体の中で完全となる（頓覺了如来禪、六度万

行体中円)」と述べている。ここでの如来禅は、祖師禅に対する禅法ではない。宗密の説によれば、達摩が東にやって来て伝えた禅法は如来禅であり、如来禅に対応するものは原始仏教の四禅八定である。宗密が目するポイントは、どのように「教」と「禅」を統合して、教禅一致の体系を確立するのかという点にある。したがって、彼の考えでは、最高の禅とは如来禅であり、如来禅に対する祖師禅は存在しない²⁰。

北魏の靈辨と華嚴の第四祖澄観において、『楞伽経』の「四禅」説はいずれも十地の菩薩が修行する禅定の内容を補足的に説明するのに用いられており、「四禅」の内容に対して独特の解釈を提示しているが、「四禅」説という枠組みは依然として残されている。一方で、宗密においては、『楞伽経』の「四禅」説という枠組みは打ち破られ、新たに「五禅」説として組織されている。さらに「四禅」の中の「如来禅」の内容に対して全く新しい説明を提示して、達摩祖師以来、代々と伝承される禅宗の禅と称されるようになった。宗密の意図は、『楞伽経』の「四禅」説自体を祖述することにあるのではなく、『楞伽経』の「四禅」説という概念の枠組みを借りて自身の独特な禅思想を説明することにあった。

五、まとめ

以上、靈辨・澄観・李通玄・宗密の著作において見いだされる『楞伽経』の「四禅」説と、これらの華嚴思想家の「四禅」に対するさまざまに相違する解釈について簡単に考察した。靈辨・澄観・李通玄において、彼らは主には『楞伽経』の「四禅」説を借りて『華嚴経』の中に見いだされる禅定・三昧・善思惟などの概念を説明している。その上、彼らは『華嚴経』の中の如来禅が原始仏教の四禅八定より優れていることを強調している点で一致している。澄観の『演義鈔』における説明を通して、『華嚴経』の注釈の歴史において、複数の注釈者が『楞伽経』の「四禅」説と『華嚴経』の「十地」説を結びつけ、「観察義禅」「攀縁如禅」と「十地」という異なる

る境界を関連づけようとしていたことを見いだすことができた。

宗密においては、彼は澄観の「凡夫禪」「小乗禪」「如来禪」という説を継承するのと同時に、さらに「外道禪」「大乘禪」という説を加え、『楞伽經』の「四禪」説という枠組みを破って、いわゆる「五禪」説を提示した。宗密の「最上乘禪」（如来禪、如来清浄禪）に対する説明は、その内容を頓悟禪と規定するものであり、また達摩以来代々相伝される禪を「如来禪」と見なす観点は、唐代後期の仏教界の「如来禪」に対する独特な立場を反映している。これは後に現れる「如来禪」・「祖師禪」という概念と大きく相違している。

【注】

- 1 『続高僧伝』巻16、『大正蔵』第50巻、552頁中。また「法沖伝」の記述によれば、北方の慧可の弟子の中には確かに『四卷楞伽』を信奉する集団が存在している。後世の学者はこれを「楞伽宗」と呼んだ（『続高僧伝』巻16、『大正蔵』第50巻、552頁下）。『続高僧伝』『僧可伝』の記述によれば、楞伽宗は達摩—慧可（または慧育）—那禪師ら—慧満禪師らへと伝えられた。ただし初期禪宗文献において、『楞伽經』は禪師が唯一保持した經典であるのではない。さらに後の荷沢神会の系統においては、達摩が慧可に伝授したのは『楞伽經』ではなく『金剛經』であるという説まで現れている。
- 2 『楞伽經』巻2、『大正蔵』第16巻、489頁中。
- 3 『楞伽經』巻3、『大正蔵』第16巻、497頁下。
- 4 『楞伽經』巻4、『大正蔵』第16巻、509頁下。
- 5 『楞伽經』巻4、『大正蔵』第16巻、509頁下。
- 6 『華嚴經』巻8、『大正蔵』第9巻、449頁下。
- 7 『華嚴經論』巻54、『花嚴經論』、ソウル大学蔵奎章閣本、141頁。以下、『華嚴經論』の引用文はすべてこのテキストの頁番号に基づく。
- 8 『華嚴經論』巻54、『花嚴經論』142頁。
- 9 石井公成「『大乘五門実相論』解題・翻刻」、青木隆・方広錫・池田将則・石井公成・山口弘江編『蔵外地論宗文献集成』、図書出版CIR、ソウル、2012、499-536頁を参照。引用文は本書の522頁にある。
- 10 『入楞伽經』巻3、「復次、大慧。有四種禪。何等為四。一者愚痴凡夫所行禪、

- 二者觀察義禪、三者念真如禪、四者諸仏如来禪」（『大正蔵』第16巻、533頁上）。
- 11 『演義鈔』巻88、「然古皆配位、自有二師。一云、初凡小。二至七地。三八地已上。四即仏地。二大云言、亦初凡小、二十信至回向、三即加行、四即初地至仏地。以証如故、皆名如来。若修觀者、凡夫直用如来浄禪」（『大正蔵』第36巻、682頁上）。
 - 12 『華嚴経疏演義鈔』巻88、『大正蔵』第36巻、681頁中。
 - 13 『行願品疏』巻7には「攀縁如禪」「如来清浄禪」を、「見仏無著、即寂靜義。又見仏法界、即攀縁如義。無取無入、即同如来清浄禪義」と解釈している。『統蔵経』第5巻、141頁上。
 - 14 『行願品疏』巻7、『統蔵経』第5巻、141頁上。
 - 15 『行願品疏』巻7、『統蔵経』第5巻、141頁下-142頁上。
 - 16 『新華嚴経論』巻19、『大正蔵』第36巻、854頁下。
 - 17 『禪源諸詮集都序』巻1、『大正蔵』第48巻、399頁中。
 - 18 『禪源諸詮集都序』巻1、『大正蔵』第48巻、399頁中。
 - 19 『禪源諸詮集都序』巻2、『大正蔵』第48巻、407頁下。
 - 20 「如来禪」と「祖師禪」という説は、もともと仰山慧寂から出る。『景德伝灯録』には「師問香嚴、師弟近日見処如何。嚴曰、某甲卒説不得。乃有偈曰、去年貧、未是貧。今年貧、始是貧。去年貧、無立錫之地。今年貧、錫亦無。師曰、汝只得如来禪、未得祖師禪」とある（『景德伝灯録』巻11、『大正蔵』第51巻、283頁中）。

（翻訳担当：松森秀幸）

On Huayan Thinkers' Appropriation of "Four Dhyānas" in the Lankāvatāra-sātra

ZHANG Wenliang

This paper argues that Huayan thinkers such as Lingbian, Chengguan, Li Tongxuan, and Zongmi (灵辨、澄观、李通玄、宗密) have all in their distinctive ways utilized the idea of "Four Dhyanas" (Zen meditation practiced by ordinary persons and believers ; Zen practice for Hinayana and Bodhisattva at earlier stages to see the learned teachings of Buddha ; Zen practice for Mahayana Bodhisattva to view philosophically the world ; Zen practice for tathagatas) in the Lankāvatāra-sātra to explain and to match the ideas of dhyana, samādh, and good/correct thinking (禪定、三昧、善思惟) as well as the idea of Ten Bodhisattva Bhūmi (十地) in the Huayan Sutra, The Mahāvaiṣṭya-buddhāvataṃsaka-sūtra. My argument, as a case study, intends to show that the same Mahayana sutra, the Lankāvatāra-sūtra, which is traditionally regarded as a key source for the Chan School, served also as an important source for the Huayan School.

張文良氏の発表論文に対するコメント

石井 公成*

(日本 駒澤大学)

張文良教授は、中国華嚴思想史における『楞伽經』の影響を検討し、きわめて興味深い事実をいくつも明らかにされた。最も早い時期の『華嚴經』注釈である『華嚴經論』を著した靈弁の段階で、既に『楞伽經』を重視してその説を『華嚴經』解釈に用いていた事実は重要である。このことは、南北朝期の仏教界において、『成実論』や『十地經論』が大乗經典解釈のための基礎教理として用いられた状況と似ている。如來藏説とアラーヤ識説を結びつけた『楞伽經』は、大乘アビダルマ經典のような扱いを受けたのだろう。

張教授は、さらに興味深いことに、靈弁が実践との関わりが深い『楞伽經』の四禪説に着目し、『華嚴經』における実践関連の記述の解釈に用いたこと、しかも十地説と結びつけて論じたことを指摘し、この姿勢が以後の華嚴宗の祖師たちにも共通していると論じている。つまり、李通玄・澄観・宗密などにもそうした注釈の仕方が見られるとし、それぞれの解釈の違いを明らかにしておられるのだ。澄観・宗密の場合は、『楞伽經』を尊重した禅宗の影響も受けているため、張教授のこうした指摘は、華嚴思想史だけでなく、中国禅宗史とも関わる重要なものだ。

ここで気になるのは、最初期の禅宗灯史であって『楞伽經』を極度に重んじている浄覚の『楞伽師資記』は、『華嚴經』や華嚴思想の影響を受けていることだろう。『楞伽師資記』は菩提達摩を初祖とせず、『楞伽經』を訳出した求那跋陀羅を禅宗の開祖とみなすほど『楞伽經』を重んじておりながら、『華嚴經』や『十地經』を大事な箇所でも引用しているうえ、華嚴

*駒沢大学仏教学部教授。

宗の文献に登場する表現を用いている箇所がしばしば見られる。

たとえば、『楞伽師資記』は求那跋陀羅の条において「繁興妙寂、即是禪波羅蜜」と述べており、重要な禪波羅蜜を定義する際、「繁興」という語を用いている。「繁興」の語の後に「妙寂」という反対語が続いていることが示すように、「繁興妙寂」とは、「静まりかえっておりながら、盛んに活動する」ことを意味しており、地論宗や天台宗などで重視されてきた仏菩薩の活動のあり方を示す。

ただ、この「繁興」の語は、智儼『搜玄記』、法藏『探玄記』『起信論義記』『五教章』『義海百門』『遊心法界記』、慧苑『刊定記』、澄観『華嚴経疏』などに見えるほか、伝杜順『五教止観』、伝法蔵『妄尽還源観』、伝僧肇『宝蔵論』などに見えている。つまり、華嚴宗の祖師の諸著作と、それらの影響を受けつつ禪宗を意識して書かれた『五教止観』『妄尽還源観』『宝蔵論』などの偽作文献で良く用いられている語にほかならない。

そうした中で例外は、著者不明の『十地義記』巻第一と南岳慧思とされる『大乘止観法門』だ。『十地義記』は、敦煌写本中の地論宗文献であり、系統ははっきりしている。一方、『大乘止観法門』は、『華嚴経』や『楞伽経』や『起信論』を盛んに引用して唯心説を強調している点で初期の天台宗文献としては特異であるうえ、智顛や灌頂や湛然が慧思の作として引用していないため、曇遷の作とする説が有力だが確定はしていない。では、『楞伽師資記』の「繁興」の用例は地論宗の影響なのか、用例が多い華嚴宗の影響なのか、『大乘止観法門』の影響なのか。

いずれにしても、中国仏教では、『楞伽経』が唯心と菩薩行を説く『華嚴経』ないし華嚴教学と結びついていたことは疑いない。実際、張教授は、『楞伽経』を訳した求那跋陀羅は『華嚴経』の講義をしており、『華嚴経』を訳した実叉難陀は七卷『楞伽経』の訳者でもあることに注意され、また『楞伽経』における十地説は心識説と結びついていることに注意されている。そこで、『楞伽経』と『華嚴経』や華嚴思想家との関係を明らかにされた張教授にうかがいたいのは、『楞伽経』に依拠する禪宗と『華嚴経』

や華嚴教学との関係だ。つまり、禪宗と華嚴宗とは、人を通じての直接の交流・影響があったのか、文献などを通じての影響があったのか、その影響は相互的なものであったかどうか、という点だ。

さて、張教授の発表でもう一つ着目されるのは、澄観における『楞伽經』の受容を論じた箇所、「如来禪」を修行する者は「自身にはすでに憂うことはないが、衆生の憂いを憂うので、すべての衆生を救済することに取り組む」と澄観が説いていることを紹介した点だ。この主張は、仏にも煩惱があると語った趙州從諗が、仏は誰のために悩むのかと尋ねられて「一切の人のために悩む」と答え、「どうしたら免れることができますか？」と聞かれて、「免れてどうするのだ？（用免作麼？）」と答えた問答を思わせる。「如来禪」をこうした慈悲に基づく禪とみなす解釈は、どこから生まれたものか。『楞伽經』や『華嚴經』から導きだせるのか。この点について張教授のお考えをうかがいたい。

石井公成氏のコメントに対する回答

張 文 良

(中国 人民大学)

私が東京大学大学院に在籍していた時に、石井公成教授は東京大学で華嚴学を講義されていました。私は幸運にも石井先生の授業を聞くことができました。石井先生の唐代華嚴思想に対する造詣については、いまだに深い印象を持っています。この度、私の論文が石井先生のコメントを受けたことは、大変光栄に感じております。先生がコメントの中で提示された多くの問題は、いずれも私に大きな啓発を与えるものです。ここに、まず石井先生のコメントと提示された問題に対して感謝の意を表したいと思います。

私は石井教授がコメントの中で主に三つの問題を提示されたと思います。まず、『楞伽師質記』のなかの「繁興」という語の由来の問題です。誠に石井先生がおっしゃる通り、「繁興」という語は、禪定・止観を表現する概念として、華嚴宗の文献のなかに集中して現れること以外に、また地論宗・天台宗の文献のなかにも現れます。しかし、この概念の内容にも、一つの展開の過程があります。たとえば、智儼は『搜玄記』において「大涅槃」の意義を解釈する時に、「妙用繁興、無所不為、故非寂靜」とあるように、明らかに「繁興」の用と「寂靜」の体を相対する概念として使用しながらも、体と用の間の関係についてはまだ深く論じることがありません。法蔵は『探玄記』において、菩薩が衆生を教化して、仏処を離れないことを論じる時に、「此顕不動而普遍、繁興而恒寂靜也」と述べています。法蔵は「繁興」という語を用い続けるばかりでなく、「繁興」の用と「寂靜」の体は対立する存在でもあり、対立的に統一する状態でもあると考えています。法蔵の解釈をあわせて、再び『楞伽師質記』の「繁興妙寂、即是禪波羅蜜」を見ると、両者の「繁興」の用と「妙寂」の体についての理解は、

基本的な立場において明らかに一致しています。さらに『楞伽師質記』の成立時期(708年)と『探玄記』の成立時期(695年、吉津宜英先生の推定に基づく)に近いことを考慮すれば、『楞伽師資記』の説は法蔵の著作の影響を直接受けているのかもしれませんが。

第二の問題は、華嚴宗と禪宗の間にはどのような交流と影響があるのか、こうした交流と影響は相互的なものであるのか、というものです。中国の華嚴宗と禪宗の交渉に関しては、高峯了州氏が『華嚴と禪との通路』において、吉津宜英氏が『華嚴禪の思想史研究』において、専門的に研究されています。澄観の伝記に基づけば、彼は早くに慧忠・法欽から牛頭宗を学び、無名から荷沢禪を学び、慧雲から北宗禪を学びました。これは、澄観が「頓教」を当時流行していた禪宗として解釈することなど、澄観の思想においても現れています。一方、宗密は早くから道円・南印・神照などから荷沢系の禪法を学びました。こうした経歴は、彼の禪教一致の思想的立場と直接的な関係を有しています。澄観と宗密の経歴から見れば、華嚴宗と禪宗の思想交渉と両宗派の間の人的交流の関係は非常に大きいです。では、禪宗の方では、華嚴宗の影響を受けたのでしょうか。最近、小島岱山氏は「南宗禪の祖は六祖慧能ではなく、李通玄大居士である」という論文を発表し、華嚴思想家の李通玄こそ南宗禪の祖師であるとしています。この結論が成立するかどうかはひとまず置くとしても、たとえば『碧巖録』第23則「別峰相見」の公案が善財童子の故事から来ているように、『華嚴経』と華嚴宗の思想が禪宗に影響を与えたことはまぎれもない事実です。

第三の問題は、慈悲の角度から「如来禪」の作法を解釈することが『楞伽経』から来るか、それとも『華嚴経』から来るかという問題です。「如来禪」の内容は、異なる時代、異なる宗派において、極めて大きな違いがあるものです。慈悲の角度から「如来禪」の内容を把握することについては、私は『楞伽経』そのものの説から来ているはずであると思います。『楞伽経』には、「云何諸如来禪。謂入仏地、住自証聖智三種楽、為諸衆生生作不思議事、是名諸如来禪」とあります。ここではすでに「如来禪」と衆

生を利益する行為を関連づけることを明示しています。澄観の関連する解釈は『楞伽経』の説に対するさらなる發揮です。

中国華嚴宗と禪宗の間の交渉は一つの大きなテーマであり、私の発表した内容はただ『楞伽経』と華嚴宗の間の交渉に言及しただけです。まさに石井公成先生がご指摘された通り、このテーマに関しては、まだ多くの事柄が論じられなければなりません。あらためて石井先生のコメントとご提示頂いた問題に感謝の意を表したいと思います。

(翻訳担当：松森秀幸)