

澄観の慧苑に対する批判と 華嚴宗の祖統説*

張 文 良**

(中国 人民大学)

中国華嚴宗の祖統説としては、初祖杜順（557-640）、二祖智儼（602-668）、三祖法蔵（643-712）、四祖澄観（738-839）、五祖宗密（780-841）という系譜がよく知られている。この伝承系譜のひな形は宗密の著作を嚆矢とする¹ものの、完全な形態は宋代の浄源（1011-1088）によって整えられた²。上述の五祖のうち、杜順と智儼、智儼と法蔵、澄観と宗密のあいだには師弟関係が確認されるが、三祖法蔵と四祖澄観の間には、そのような関係はまったく存在しない。僧伝の記載によれば、法蔵の弟子は多く、慧苑（673-743）をその上首とする。慧苑は法蔵の未完成の著作『華嚴略疏』を引き継いで完成させたのみならず、法蔵の華嚴思想を発展させており、一般的には、華嚴の祖師の中における慧苑の位置は認められよう。しかし、後代の澄観は、慧苑の思想とくに教相判釈に対してはげしい批判を加え、慧苑を法蔵の思想に背いたとみなす。澄観のこの立場は、宗密と浄源に直接的に影響をあたえ、慧苑は中国華嚴宗の祖師の系譜から除かれることとなった。

中国華嚴思想のこの公案に対して、日本の坂本幸男は、『華嚴教学の研究』（平楽寺書店、1956年）で慧苑思想を総合的に研究するなか、伝統的な祖統説とは異なった考え方を提示した。坂本は、澄観の慧苑に対する批判は牽強付会であり、批判のうちの大多数は厳密には成り立たず、慧苑を

*原題「澄観对慧苑的批判与华严宗的祖统说」。

**人民大学仏教与宗教学理論研究所副教授。

華嚴宗の祖師から外すことは非合理的であるとする。さらに坂本は、もし歴史的事実を尊重するならば、華嚴思想史ならびに華嚴宗の祖統における慧苑の地位を回復すべきであり、法蔵の弟子の慧苑、澄観の師と伝えられる法洗（718-778）、この両者を法蔵と澄観のあいだに入れるべきであるという。澄観の慧苑に対する批判の動機については、坂本はまず澄観の参禪の経験を挙げる。禪宗の影響から澄観は師弟の伝承関係を重視しており、慧苑に法蔵に対する多くの批判は、澄観からしてみれば、自己の師から伝えられた考え方を否定する行為であり、受け入れることはできなかった。次に、慧苑は法蔵の弟子とみなされており、彼の華嚴思想は当時においては比較的大きな影響力を有しており、中国華嚴思想の主流を形成していた。『新華嚴経論』の作者であり、注釈方法についても法蔵と大きく異なっていた李通玄を選択せず、澄観は慧苑を選択して批判をおこなうのである。すなわち、坂本の考え方では、澄観の慧苑に対する批判は、思想的な原因によるのではなく、思想以外を原因とみるのである。この考え方では、慧苑が華嚴宗の祖師の系譜から除かれたのは、思想上の必然性はまったくなく、歴史上の偶然が原因であるかのようなようである。しかし、はたしてそうであろうか。本論文では、慧苑と澄観の教判を中心として澄観の慧苑に対する批判を再考察するとともに、澄観の批判が合理性を備えていることを実証し、慧苑が中国華嚴宗の祖統から除かれた理由を思想上の原因に求めてみたい。

1. 「大乘終教」と「円教」

慧苑の代表作『刊定記』10巻は、正式名称を『続華嚴略疏刊定記』という。この書は、法蔵が生前に未完成のまま残した『華嚴経略疏』をもとに、それを引き継いで完成させた著作であるとされる。それゆえ、厳密に言えば法蔵と慧苑の合作である。玄談部に相当する『刊定記』巻1は慧苑の著述であることがあきらかであり、この箇所では慧苑は法蔵の教判や十玄

説に対して修正を施した独自の見解を提示しており、彼の華嚴思想の大系をうかがい知ることができる。

澄観の慧苑に対する批判は慧苑の新説に焦点をあわせたものである。概括すると、澄観は慧苑の新説を法蔵の立場に背いたものとみなしている。『演義抄』では、澄観は、慧苑への批判を展開した理由を10の観点から説明している³。ここでは、慧苑が法蔵の五教ではない四教を立てたこと、十玄ではなく二種類の十玄を立てたことなどに対する批判も含まれている。澄観の慧苑に対する批判の内容は多岐にわたるものの、その中心は慧苑の教判に対するものとみなされている。

法蔵の教判において最もよく知られているものは、小乗教・大乘始教・大乘終教・頓教・円教の五教判である。『華嚴五教章』によると、小乗教とは『阿含経』『俱舍論』『大毘婆沙論』などの経論の教義である。大乘始教は「相始教」と「空始教」の二つを含み、前者は『解深密経』『瑜伽師地論』『成唯識論』等の大乗瑜伽行派の教義を指し、後者は『般若経』『中論』『十二門論』等の中観学派の教義を指す。大乘終教は『涅槃経』『勝鬘経』『楞伽経』仏性・如来蔵思想を指す。頓教は超言絶相の教であり、『維摩経』の「維摩の一黙」、『起信論』の「離言真如」などである。円教は『華嚴経』に説かれた内容を指す。五教の関係は並列的ではなく、小乗教から円教にいたるまでの段階的階梯を有するものである。たとえば、「大乘始教」は「一切皆空」を闡明にし、「大乘終教」は「真徳不空」を闡明にする。そして、『華嚴経』にいたってようやく「空」と「不空」の弁証的理解へと到達し、「円明具徳」の宗旨があきらかになる。

ただし、注意すべきなのは、晩年に著した『大乘起信論義記』において、法蔵が「随相法執宗」「真空無相宗」「唯識法相宗」「如来蔵縁起宗」の「四宗」説を提示していることである。四宗のうち、「随相法執宗」は小乗諸部の説、「真空無相宗」は『般若経』『中論』等の経論の説、「唯識法相宗」は『解深密経』『瑜伽師地論』等の経論の説、「如来蔵縁起宗」は『楞伽経』『密厳経』『起信論』『宝性論』等の経論の説である。「随相法執

宗」は小乗教に属し、「真空無相宗」は大乗の空宗、「唯識法相宗」は大乗の有宗に属す。『楞伽經』と『大乘起信論』で表現される「如来蔵縁起宗」は「空」と「有」の二宗を融通する。「理」と「事」との関係から見ると、四宗のうち「隨相法執宗」は隨事執相の説、「真空無相宗」は會事顯理の説、「唯識法相宗」は依理起事の説、「如来蔵縁起宗」は理事融通無礙の説である。

五教の説と四宗の説とを比較すると、異なった点が三点確認される。まず一つめに、「四宗」説は、「五教」説の「大乘始教」の内容を「真空無相宗」と「唯識法相宗」の二宗に分けたもので、大乘中觀説と大乘瑜伽行派との理論的な差異を考えると、両者を明確に区分することは明白な合理性をそなえている。二つめに、「四宗」説は「五教」説の「頓教」（相想俱絶宗）に言及しないが、のちの慧苑が教判において「頓教」を抹消したことは、法蔵の「四宗」説と関連しているかもしれない。三つめに、「如来蔵縁起宗」を最高の教義とみなし、「円教」（円明具徳宗）に言及しない。上述のように、『華嚴經』の思想は「円融無礙」の基礎の上に「空」「有」を融通させ、「一即一切・一切即一」の宗旨を確立する。「四宗」説の「如来蔵縁起宗」と、「五教」の中の「円教」との関係はどのようなものであるのか。法蔵はこれに対して明確な答えを提出しないが、このことは、後代の人間の法蔵の教判に対する様々な解釈を生み出すこととなる。

慧苑は『刊定記』において、「迷真異執教」「真一分半教」「真一分満教」「真具分満教」の「四教」説を提示する。このうち、「迷真異執教」はインドの96種の外道と中国の『周易』・老子・莊子の学説である。「真一分半教」は小乗教、「真一分満教」と「真具分満教」は、真如は我と法の二空をあらわすものであると主張しており、それゆえ両者ともに満教である。しかし、前者は真如「不変」という一分の義のみを説くだけであり、真如「隨縁」の義は説かず、それゆえに「真一分満教」と称される。また、後者は真如「不変」の義を説くだけでなく、同時に真如「隨縁」の義を説き、それゆえ「真具分満教」と称される。慧苑は「真一分満教」を説明す

る際に『成唯識論』の説を引用していることから、この教は唯識説を指すと考えられる。「真具分満教」では『密厳経』『宝性論』『起信論』の説であり、この教は如来蔵思想であろう。

慧苑の「四教」説と法蔵の「五教」説の最もあきらかな差異の一つは、インドの外道と中国古代の儒家と道家の思想とを仏教の教判大系に取り込んだことである。これは慧苑がはじめておこなったことである。中国の南北朝期から流行した20種あまりの教判説（『華嚴五教章』の説にもとづく）は、すべて仏教の経論について展開されたもので、仏教外の学説についてはまったく対象としていない。中国の教判は、当初の意図としては、大小乗の経論思想の特質の分析をとおして、思想史的な位置づけをおこない、それによって仏教の全体的な論理を把握することであった。後に、中国仏教の宗派意識の覚醒にしたがって、教判説は、『法華経』『華嚴経』などの特定の経典を仏教の最高の教義を説く経典の代表として高める側面を有するようになる。ただし、一貫して、教判説はみな仏教の経論をめぐる展開したもので、仏教外の学説を対象とするまでに拡大することは決してなかった。この意義の面では、澄観は慧苑の教判を「雑以邪宗」として批判し、[伝統的な教判との相違を]はっきりと指摘している。仏教の教判の出発点からみると、澄観の批判は道理を有したものであるといえよう⁴。

法蔵の「五教」説と慧苑の「四教」説とのもう一つの相違点は、「大乘終教」と「円教」をあわせて「真具分満教」としたことである。法蔵の「五教」説では、「大乘終教」は如来蔵思想を指し、「円教」は『華嚴経』の教義を指す。法蔵が『華嚴五教章』で提示した「五教」説では、「円教」は「大乘終教」よりも高い段階にある。しかし、『大乘起信論』で提出した「四宗」説では、大乘終教の「如来蔵縁起宗」は諸宗のもっとも高い位置にある。[法蔵の]この二種の教判説は相矛盾しているのだろうか。実際、「五教」説は小乗・大乘の一切の経論について述べたもので、「四宗」説はおもに『起信論』の思想史的な位置づけを主眼として述べたものであ

る。ひとつは「主観的考えにもとづいたもの」、もう一つは「客観的考えにもとづいたもの」で、両者はけっして矛盾しない。

さらに、唐訳『起信論』の序には、玄奘の「新訳唯識」と真諦の「旧訳唯識」をめぐる問題が示されており⁵、これは当時の思想界の大きな争点であった。当時の慈恩宗の僧たちは『成唯識論』の立場から『起信論』を批判し、批判の焦点は『起信論』の真妄互熏説であった。法蔵が『起信論義記』において「如来蔵縁起宗」を提起した根本の目的は、やはり「新訳唯識」と「旧訳唯識」の区別にある。すなわち「真空無相宗」と「唯識法相宗」はそれぞれ「空」と「有」を代表し、如来蔵縁起宗は『楞伽經』『密嚴經』『起信論』『宝性論』などの経論を「空」と「有」とを融会するもの、前述の両宗を超越するものとする。「如来蔵縁起宗」の理論的側面を確立し、『起信論』の理論を「新訳唯識」より高め、慈恩宗の人びとの『起信論』批判へ回答すること、これが法蔵の『大乘起信論義記』撰述の目的の所在である。

『起信論義記』を著したその背景からみると、法蔵の「如来蔵縁起宗」は主に「新訳唯識」に焦点をあわせたもので、「如来蔵縁起宗」が最高の「円教」にほかならないことを意味しているわけでは決してない。慧苑は法蔵の「如来蔵縁起宗」の当初の意図をまったく理解しておらず、彼の「四教」説は法蔵の「五教」説と「四宗」説とをひとつに融合しているかのようなのであるが、如来蔵思想と『華嚴經』の思想のあいだの差異、「大乘終教」と「円教」の境界線については曖昧にしか述べず、法蔵の教判の意図に背いている。まさにこのような理由から、澄観は慧苑を「円実不分」と批判する⁶。すなわち、如来蔵説と華嚴思想との区別を慧苑はおこなっておらず、仏教経論における『華嚴經』の優越的地位を確立していないというのである。

法蔵の「五教」説と「四宗」説はともに『大乘起信論』に言及し、『華嚴五教章』では『大乘起信論』の説を「大乘終教」に位置づけ、『大乘起信論義記』では『大乘起信論』を「如来蔵縁起宗」とみなしている。慧苑

は『大乘起信論』を「真具分滿教」の教証として用いている。では、「大乘終教」としての『大乘起信論』と「円教」としての『華嚴經』のあいだにはいったいどのような関係性があるのか。これについて、法蔵には明確な記述はないが、慧苑は両者を「真具分滿教」とし、ともに「理事無礙」と「事事無礙」の理をあらわすものとみなしている。以下には、澄観が『大乘起信論』と『華嚴經』の関係をどのように扱ったのかをみていきたい。

澄観は『華嚴經疏』において『華嚴經』の「如来全在衆生心中」を解釈する際、『大乘起信論』の「本覚同于始覚」を引用し、「今仏始覚同本時、全同衆生本覚、是故全在衆生心中矣」という。『演義鈔』では、『華嚴經疏』の「みずからの」注釈を評して、「是則用起信之文、成華嚴之義、妙之至也」とする。澄観はみずからの注釈をきわめてすぐれたものと評価しており、自画自賛のそしりはまぬがれないが、そのことばのうらには『大乘起信論』の「始覚同本覚」という考え方の重視と賞賛がひそんでおり、[澄観は] この考え方と『華嚴經』の「円教」とが一つに結びついているとみなしている。

『大乘起信論』には[『華嚴經』と]類似した考え方が確認されるが、なぜ『華嚴經』のみを「別教」とみなすのか。『演義鈔』にはつぎのような問答がある。

若爾『起信論』中已有此義、何以独名『華嚴』為別教耶？故次积云、『起信』雖明始本不二、三大攸同、而是自心各各修証、不言生仏二互全收⁷。

『起信論』では類似した論理が説かれているが、この論理は衆生の修証という基礎の上に構築されたものである。「始覚」は「本覚」と同じであるが、衆生の修行を媒介にしなければならない。「始覚」から「本覚」へというのは一種の時間的過程であり、「始覚」は「本覚」と同じであるというのはその結果である。『華嚴經』に説かれる「始覚」と「本覚」との

同質性は本来的にそのようであるということであり、修行の道程を媒介として必要とはせず、いふなれば「共時性」の境地である。『起信論』にあっては、衆生は修行をとおして仏となり、この場合は、仏の「始覚」「究竟覚」は衆生の「本覚」と同じであり、仏は衆生にほかならない〔仏即衆生〕ということができる。しかし、衆生は仏にほかならない〔衆生即仏〕ということとはできない。なぜなら、衆生は「各各修証」してはじめて仏となることができるからである。『華嚴経』では、仏と衆生とは「二互全収」であり、仏即衆生・衆生即仏である。この差異の根源は、『起信論』が衆生の立場から仏の境地を述べていることにある。すなわち、「因位」について「果位」を論じているのである。しかし、『華嚴経』は仏の「果位」から言語化されたものである。

『華嚴経』があきらかにしている仏の「果上現」の風景、これは因位の衆生の境界としての『起信論』の世界とは異なっている。法蔵の教判の主旨は、『華嚴経』の円教の地位を確立し、それによって『法華経』などのその他の大乘経典と区別することにある。法蔵は『起信論義記』において「如来蔵縁起宗」を最高の宗とみなしているが、これは『起信論』とその他の経論との関係に限定したものであり、法蔵が「五教」説の立場を改変したことを意味するわけではない。慧苑の「四教」説は、「如来蔵縁起宗」と「円教」の境界線をあいまいにし、『華嚴経』の「円教」を「大乘終教」の地位に低下させ、『華嚴経』の独自性と至上性をなくしてしまった。澄観はまさにこの意味で慧苑の学説を「背師異流」と批判したのである。

2. 「頓教」の理解について

周知のように、教判において、澄観は法蔵の「五教」「十宗」の説の枠組みを継承したが、その内容に関しては調整をおこなっており、法蔵の学説を一部始終そっくり用いたわけではない。このうち、「五教」のうちの「頓教」については、はっきりとあらたな解釈をほどこしている。法蔵に

あつては、頓教は「遮詮」的表現方式をもちいて仏教の真理を表現する教説である。『維摩経』の「默顕不二」などであり、具体的には、[法蔵の]「頓教」は、ことばの頓絶・理性の頓顕・修行の頓成等を包括したものである。澄観は一步すすめて、「達磨以心傳心、正是斯教。若不指一言以直説即心即佛、心要何由可伝。故寄無言以言、直詮絶言之理、教亦明矣。故南北宗禪。不出頓教也」⁸という。つまり、はっきりと当時流行していた南宗禪と北宗禪とを「頓教」に帰しているのである。法蔵の「五教」説では、「頓教」と当時流行していた禪宗とはいかなる関係もなく、法蔵は主としてことばと真理の関係から「頓教」を定義している。澄観は「頓教」の解釈について再定義をおこなったということができよう。

「頓教」の改変をこころみた澄観の立場とは異なり、慧苑は法蔵の教判について「頓教」の存在意義を完全に否定する。法蔵が「五教」において「頓教」を設けたことを論理的ではないとし、以下の三つの理由をあげている。[1] まず、法蔵は「頓教」を能詮の教を否定して直接的に所詮の理をあきらかにするものとみなしていたが、「能詮之教」を否定した上でなぜ「頓教」[という能詮の教]をふたたび設けるのか。法蔵の「頓教」は自己矛盾である。[2] もし離言の教も「教」と称することができ、真理を顕示することが可能ならば、「大乘終教」と「円教」[の所詮の理]も「離言であつて」みな離言の教におさめられることとなり、両者は「頓教」となる。しかし、これでは五教の区分はその意義を失うこととなる。[3] 歴史的には、誕法師の「漸」「頓」の二教では、頓悟の機根を対象とした菩薩乗の教えが「頓教」とされ、漸悟の機根を対象とした三乗の教えが「頓教」とされていた。もし法蔵の「頓教」説が成り立つなら、頓悟の機根・漸悟の機根「にも離言を証するものがいて二種類」の「頓教」が成立してしまう。これは合理的ではない。

慧苑の批判に対して、澄観は主に上記の最初の理由[1]に対して反駁している。「夫能詮教、皆従所詮以立。若詮三乘即是漸教；若詮事事無礙即是圓教。豈以所詮是理。不許能詮爲教耶？何得難言『更何是理』？」⁹。

慧苑は「頓教」を説法の形式いわゆる「化儀」に属するもので、説法の内容である「化法」とまったく関係はないと考えているため、[法蔵が]「頓」を「教」の否定を意味するものとして「頓教」を立てたことは自己矛盾であるとする。しかし、澄観は、「頓」は「化儀」でありまた「化法」でもあるとする。[[頓教]には] 言説の頓絶・理性の頓顕・修行の頓成等の「頓」理が存在し、「頓」はこの理を説くので「頓教」と称すると考えている。

おそらく、教判の歴史における「頓教」は、「化儀の頓」であり、「化法の頓」でもあった。たとえば、慧光の「三教判」では、「空」を先に説き、「不空」を後に説く教えを「漸教」とし、両者を同時に説く教えを「頓教」とする。ここにおける「頓教」の「頓」は「化儀の頓」である。世尊が成道して最初に説いた称性の本教（華嚴円教）は「頓教」であり、その後説いた四教（末教）は「漸教」である。ここでの「頓教」の「頓」は「化法の頓」である。法蔵は「頓教」の定義は、「化儀」の内容を含むと同時に、「化法」の内容も含むものであった。しかし、慧苑は[法蔵の「頓教」を]「化法」のみに限って[解釈して]批判をおこない、公平さを欠いている。この意味においては、澄観の法蔵に対する擁護は成り立つであろう。

しかし、澄観は法蔵の「五教」説の擁護に飽きたらず、「頓教」についてはより詳しく述べ、「頓教」といわゆる頓悟の機とされる衆生とを関係させている。澄観からすれば、法蔵が天台の「四教」に「頓教」を加えなければならなかった理由は、真理を頓悟することのできる「頓悟の機」の衆生の存在であった。もし「頓教」がなければ、あらゆる機根の衆生に対して対応する教説としての仏教は、[機根の面において]欠けるところが存在することになる。「頓教」の「頓」の内容について、上述の「化儀の頓」と「化法の頓」以外に、「逐機の頓」を澄観は追加したのである。この「逐機の頓」は、具体的には禅宗の教説と実践とを指す。そもそも、法蔵においては「頓教」は禅宗とはまったく関係なく、經典中の否定的表現

を指すものであった。澄観の説は、「頓教」の内容を拡大・発展させたものである。

澄観の「頓教」に対する解釈は彼の禅宗観と別にすることはできない。澄観の時代、南宗禅と北宗禅が社会的に流行していた。澄観の伝記の記載にもとづくと、彼はかつて径山道欽に参禅し、無名禅師の印可を得たという。この経歴から、澄観は「用以心伝心之旨、開示諸仏所証之門。会南北二宗之禅門、撮台衡三觀之玄趣」¹⁰と主張し、「教禅一致」の思想傾向を示している。そして、この立場から、主体的修行実践と『華嚴経』理解とを結びつけることを主張し、単純にことばのみから『華嚴経』を解釈する慧苑のやり方を次のように述べて批判している。「昔人不詳至理、不参善友、但尚尋文。不貴宗通、唯攻言說。不能以聖教為明鏡、照見自心。不能以自心為智燈、照經幽旨。玄言理說、並謂雷同。虚己求宗、詔為臆斷。不知萬行令了自心。一生驅驅、但数他宝」¹¹。『華嚴経』は海印三昧所現の法門であり、菩薩十地や善財童子の53人の善知識訪問は、みな修行を核心としている。それゆえ、澄観にあっては、自らの心に対する深い認識と反省がなければ、『華嚴経』の玄理へと到達することは不可能であった。澄観が禅宗の説を取り入れて「頓教」を再解釈したのも、澄観の修行実践や観心を重視する傾向を反映したものである。

澄観は慧苑が「頓教」の宗旨を正確に理解できなかった理由について、「曾不参禅、致使全迷頓旨」とする。[慧苑には]参禅の経験がなかったため、「頓教」に対する理解は依然として「化儀の頓」や「化法の頓」の段階にとどまっており、禅宗の実践をむすびつけて「頓」に対するあたらしい解釈を生み出すことはできなかったというのである。なお、澄観の説では慧苑は晩年には参禅したこともあるようであったが、澄観は[その経験は]慧苑の基本的な立場を変えることはできなかったとみている¹²。

3. 「法相宗」と「法性宗」について

華嚴思想と当時流行していた法相唯識のあいだの異同をはっきりさせるために、澄観は「法相宗」と「法性宗」という教判説を提示した。「法相宗」という見方は、もっとも古くは法蔵の文献に確認され¹³、玄奘一派の唯識思想を指す。澄観は「法相宗」の概念を継承すると同時に、「法性宗」という呼称を用いて如来蔵思想と華嚴思想を概括し、十の観点から「法相宗」と「法性宗」とを対比をおこなっている。この対比のうち、もっとも根幹となるのが、「真如凝然」と「真如隨縁」との区別である¹⁴。「真如凝然」では真如は一切の生滅法と同じではなく、不生不滅・如如不動である。一方、「真如隨縁」では真如は万法と隔絶したものではなく、隨縁して万法を生起する。前者は、玄奘一派の法相唯識宗の思想を指し、後者は『起信論』『華嚴經』等の「大乘終教」と「円教」の思想を指す。

澄観の「法相宗」と「法性宗」との区分は、法蔵が「唯識法相宗」と「如来蔵縁起宗」とに用いた区分と同様であり、[この区分は]当時の玄奘一派の「法相宗」への法蔵・澄観の対抗意識に由来するものである。そして、華嚴宗の理論特色の明確化、華嚴宗の理論面での主体性の確立において重要な意義を有している。澄観の慧苑に対する批判の一つには、慧苑が『華嚴經』の「法相」について解釈を行う際に「法相宗」と「法性宗」との差異に注意をしておらず、「法相宗」の「法相」を用いて『華嚴經』の「法相」を解釈しているとするものがある。たとえば、『華嚴經』「梵行品」の「四果」について、慧苑は『瑜伽師地論』と『雜集論』とを引用して解釈し、『華嚴經』「問明品」の貪・瞋・痴等の11種の煩惱については『成唯識論』を引用して解釈している。澄観は、慧苑には「法相宗」と「法性宗」の明確な区分がなく、「法相宗」の概念を直接的に利用して『華嚴經』の概念を解釈しているとし、それゆえ[慧苑は]『華嚴經』の甚深なる觀行の境地を闡明にすることはできなかったとみなしている。

「法相宗」と「法性宗」ははっきりと区分されるが、両者は截然と対立

するものではない。澄観が「五教」中の「円教」と他の四教について説明する際には、それらの関係を大海と「大海から流れ出た」百川の関係にたとえ、「百川不摂大海、大海必摂百川」と述べる。まさに、大海があらゆる江河をおさめると同様に、「円教」はその他の四教をおさめている。「前之四教、不摂于円、円必摂四。雖摂于四、円以貫之」¹⁵である。真理の段階において「円教」はその他の四教よりも高く、四教は「円教」の高みには到達しえない。ただし、四教は「円教」の要素と成分をそなえており、最終的には「円教」へと帰結する。真理という観点からみると、四教は真理を部分的にそなえているが、これは相対的真理であり、円教こそ絶対的真理をそなえているのである。

「円教」とその他の四教とのこのような関係性は、「法相宗」と「法性宗」の関係にも適用される。「法性宗」に対して「法相宗」はより低次の次元であるが、「法相宗」という枠組みにおいては、その思想には真理がそなわっている。「法性宗」の立場にたつて「法相宗」の思想をあたらしく解釈しなおせば、その思想は絶対的真理を闡明にするものとなる。

この立場から、澄観は「法相宗」の考え方をういて『華嚴経』の内容を解釈することに決して反対することはないが、「法相宗」と「法性宗」の両者に内包される同一の考え方については、はっきりとした認識が必要であると主張する。「法相宗」の考え方の限界を認識することなしには、「法性宗」においてその考え方を無批判に用いることはできない。「法相宗」における考え方の真理「を含んだ側面」を認識しなければ、真理の段階において「法性宗」の下に「法相宗」を位置づけて全面的に否定することはできないのである。たとえば、「法相宗」には「三性説」の考え方が存在するが、華嚴宗にも「三性三無性」の学説がある。両者の区別について、澄観は「三性」に融通性があるかどうかとする。三性が「融」でなければ、その説は「法相宗」に属する。三性がもし「融」であれば、「法性宗」に通じる説である。澄観が『華嚴経疏』と『演義鈔』において法相宗の名相と理論をひじょうに多く引用することからみると、澄観は「法性

宗」の立場に立ちつつ、「法相宗」の思想を批判的に吸収し、慧苑が無批判に「法相宗」[の思想]を引用することに反対したり、慧苑の「法相宗」に対する表面的な批判を批判したりしている。

4. 澄観の慧苑に対する批判と中国華嚴の祖統説

これまで述べてきたことを総合すると、澄観は法蔵の教判説を継承し、「円教」が『華嚴経』の思想の中で至上のものであることをあらためて確立した。同時に、澄観は「円教」の内容について発展させ、「円教」が『華嚴経』思想の至上性を意味しているだけでなく、『華嚴経』の思想が他のあらゆる教を包括し、[縦糸として]つらぬくものであることを示した。澄観はまさにこの立場から慧苑の教判説を批判しているのである。慧苑がインドの外道及び中国の儒家と道家の思想を仏教の教判大系に取り入れたことを理由に中国仏教の教判の規格に違反していると指摘した以外、[澄観の]批判の中心は、「円実不分」すなわち『華嚴経』と『法華経』『大乘起信論』等のその他の経論との区分が無く円教としての『華嚴経』の地位が不明確であるという点にある。その他、禪宗や法相宗などの諸宗に対する慧苑の立場を批判している。ここから、澄観における「円教」は、その他の諸教より高いものであるだけでなく、その他の諸教を融合するものであったと理解できよう。その他の諸教に対して、その存在を無視することはできず、またその価値を完全に否定することもできない。[それゆえ、澄観は、]その他の諸教の思想要素を「円教」の立場からあらためつつ吸収したのであろう。

では、澄観の慧苑に対する批判をどのようにみるべきであろうか。筆者は[澄観と慧苑の]両者の是非の判断については二つの基準を考えている。一つは、中国華嚴思想そのものがそれ以前からすでに有している規範と何が合致するのか。もう一つは、中国仏教思想の発展の論理と何が合致するのかである。

『伝記』の記載によると、法蔵は20歳前後すなわち公元663年前後に智儼に従って学んだとされる。当時、智儼は『搜玄記』と『孔目章』で「法界縁起」と「五教」の教判の基本構造をすでに提示していた。法蔵は『華嚴五教章』『探玄記』『起信論義記』において、さらに智儼の思想を敷衍・発展させ、中国華嚴思想を大成したとされている。「五教」「六相」「十玄」等の概念を核心として、『華嚴経』の重重無尽の思想を発展させ新たな次元へと高めたのである。慧苑は法蔵の弟子として、その使命は本来は師の説を伝承・発揚することであったが、それをしなかつただけでなく、かえってそれに背き、法蔵の学説を正面きって批判し、法蔵の学説とは別に自らの思想体系を作り上げた。師資相承を重んじ、先代の権威を重視・保護する古代中国においては、このような〔慧苑の〕やり方は批判を招きやすく、さらには、〔法蔵を批判した〕慧苑の新たな学説は、論理的にもなおさらその存在意義において矛盾するものである。たとえば、〔慧苑の学説は〕「教判」にインドの外道と中国の『周易』・老子・荘子の思想を混入し、「頓教」の存在を否定し、如来蔵説を「円教」と同値する。慧苑は法蔵が確立した思想規範を転覆させ、法蔵の論理的かつ明晰な思想を改変し、〔法蔵の学説を〕混乱させ曖昧にしたのである。それゆえ、慧苑の思想を「背師異流」とする澄観の批判はまさしく合理的であろう。

もちろん、智儼・法蔵の思想が『華嚴経』の思想に対する唯一の正解であるという解釈ではなく、中国の華嚴思想が法蔵においてその頂点に達してもはや発展の余地はないという意味でもない。慧苑は法蔵の弟子として、師の説の継承という義務、発展という使命を有してはいたが、それは法蔵の説を絶対に変えられないという意味では決してない。実際、澄観は法蔵の思想を様々な面において改変している。たとえば「頓教」の内容についても、澄観は南宗禅を結合させてあたらしい解釈をほどこしている。〔また、〕『起信論』と『華嚴経』の思想的相違も一層はっきりさせ、「円教」の内容も「別教一乗」の立場を強調しただけでなく、諸教を融摂する側面を強調している。澄観の法蔵の学説に対する多くの改変にかかわら

ず、後世において澄観は法蔵の説に背いたと批判されていない。これはなぜだろうか。根本の原因は澄観の華嚴思想にあり、中国仏教思想の発展という文脈からみると、[澄観の華嚴思想は]法蔵の思想の論理的な発展なのである。

法蔵の時代、唐代仏教界はどのようなものであったのか。南方では、慧能(638-713)の南宗禪、智者大師(538-597)と灌頂大師(561-632)の天台宗が興起し、北方では玄奘の僧団が勢力を持ち、仏教界全体を風靡していた。玄奘法師(602-664)は天竺に赴き、17年遊歴した後、貞観19年(645年)に長安へ帰着した。朝廷の庇護の下、翻訳事業に従事しつつ、『成唯識論』等を著して、安慧一派の唯識思想(および同時代の難陀等の諸師の解釈)を闡明にし、仏法を護持した。のちの基法師(632-682)は『成唯識論述記』を、慧沼(651-714)は『成唯識論了義灯』を、智周(668-723)は『成唯識論演秘』を著し、『成唯識論』の説を弘宣・高揚し、慈恩一派の名声を高めた。法蔵は華嚴思想の体系を構築する際、天台・慈恩一派の思想を吸収した。たとえば、「五教」説と天台の「四教」説、「十宗」説と慈恩の「八宗」説とのあいだには思想的連関性がある。しかし、法蔵が直面した当時の課題は、まずは華嚴思想の主体性を確立することであり、それゆえ「五教」説では、法蔵は華嚴思想の「別教一乗」としての地位を強調している。また、慈恩宗の「新訳唯識」の立場からの「旧訳唯識」批判に対しては、法蔵は「旧訳唯識」の合理性を論証しなければならず、それゆえ『起信論義記』において「如来蔵縁起宗」の地位を突出させたのである。

澄観の時代、南宗禪の勢力と影響は次第に増加し、澄観と彼の弟子の宗密らの参禪の経験(慧苑の晩年の参禪経験も含む)からみると、禪の修行はすでに当時の仏教界の風習であったかもしれない。まさにこのような背景から、澄観は「頓教」に対してまったく新しい解釈を提示し、南宗禪をその代表とみなした。この解釈は法蔵の「頓教」の宗旨に違反するものでは決してない。しかし、その内容は、より具体的に、当時の仏教界の変化

を反映しうるものであった。

南宗禪の流行と反比例し、勢力が弱まったのは慈恩宗である。慈恩宗は一時流行していたが、「五性各別説」の理論と中国伝統思想中の「人皆可に堯舜」等の観念との不適合を原因として長期の存続はなく、一つの宗派としては衰退したのである。これ以来、法蔵の時代に存在していた「新訳唯識」と「旧訳唯識」とのあいだの矛盾対立はもはや不鮮明になった。「如来蔵縁起宗」の地位を突出させて『起信論』等の経論中の如来蔵思想と『華嚴経』の華嚴思想との区別を強調することを澄観がおこなわなかった理由はここにある。同時に、「新訳唯識」と「旧訳唯識」のあいだに〔玄奘翻訳期の〕当初に存在していた緊張関係は弱まり、中国の華嚴思想家の「新訳唯識」に対する態度に変化が生まれ、法蔵の〔新訳唯識に対する〕批判的な立場から、吸収・利用する立場へと移ったのである。たとえば、澄観は『華嚴経疏』の中で生滅法としての「識」の生起と転変について解釈する際、「新訳唯識」の種子識・三性説・四智説・転依説等を大量に引用する。これは法蔵と異なっている。法蔵の後、華嚴宗の主体性は徐々に確立し、澄観は「円教」の特殊性を強調すると同時に、「円教」のその他の諸教に対する融摂を強調しはじめ、『華嚴経』の思想を用いた諸思想の統合を試みるのである。「法相宗」と「法性宗」の相互関係に関する澄観の記述から、この意図を読み取ることができる。澄観の「円教」に対する新解釈は、仏教界の諸宗の勢力の変化を反映したものである。

中国仏教の諸宗の祖統説において、祖師の系譜に列せられえるか否かについては、実際の師弟関係を除き、本人の仏教界や政界における影響力および自己の法脈を継承した高名な弟子の存在等の要素が重要である。慧苑が中国華嚴の祖師の系譜から除かれた原因は多方面にわたるが、澄観の彼に対する批判がその中心であったことについて疑いはない。坂本幸男が述べるように、澄観の慧苑に対する批判は不正確であり、つけいる隙がないものではない。慧苑は中国華嚴思想の発展に貢献し、法蔵の未完成の『華嚴経略疏』を完成させ、法洗等の多くの弟子を育成し、華嚴思想の血脈を

持続させた。澄観は慧苑に対して批判的な態度をとり続けたが、『華嚴経』の解釈については、慧苑から多くの影響を受けている。中国華嚴思想史を全面的に叙述するに際しては、伝統的祖統説に影響され、慧苑の思想を異端とみなしてその思想を華嚴思想史から除外すべきではなく、歴史的貢献を認めるべきである。この点について、坂本幸男の研究はいまなお色あせるものではない。

しかし、このことは、仏教思想史の角度からの慧苑の華嚴思想の評価、澄観と慧苑の是非についての判断、これらが不可能であることを意味してはいない。慧苑の華嚴思想は法蔵の伝承をあまり継承しておらず、時代の変化に適応した新しい解釈を示していない。この点において、慧苑が中国華嚴の祖統から排除された必然性は認められよう。中国華嚴の発展史という角度からみると、澄観の華嚴思想は当時の思想界の変化を反映し、また、法蔵の華嚴思想とも合致した論理的発展である。[一方、] 慧苑の華嚴思想は多くの意味において華嚴の伝統を断裂させた。澄観の批判は総合的にみて合理的である。中国華嚴思想史の「祖統から除かれることとなった」慧苑の命運は、その思想的性格に由来するものであった。

【注】

- 1 宗密の『注華嚴法界観門』では、「京終南山釈杜順集。姓杜、名法順。是『華嚴』新旧二疎初之祖師。儼尊者為二祖。康藏國師為三祖。」(T45: p.684c)とあり、杜順・智儼・法蔵をそれぞれ華嚴宗の初祖・二祖・三祖とする三祖説を提唱している。
- 2 浄源の立てた七祖説をはっきりと記載しているのは、日本の凝然の『五教章通路記』であり、「今花嚴宗、立祖有二。一、古來立五祖。謂帝心尊者、雲花尊者、賢首菩薩、清涼大師、圭山大師也。此是始祖、自唐而取。二、宋朝浄源。奉詔建立七祖。唐五祖上、取馬鳴、龍樹、以為初二。」(T72: p.297a)とある。中国華嚴宗の祖統説については吉田剛「中国華嚴の祖統説」(『華嚴論集』、大蔵出版、1997年、pp.485-504)を参照。
- 3 『演義抄』巻2 (T36: p.16b)によると、十の観点とは、「聖旨深遠、各申見

解故」「顕示心観、不俟参禪故」「扶昔大義、不欲掩人故」「剪截浮詞、直論至理故」「善自他宗、不妄破斥故」「辨析今古、新旧義殊故」「明示法相、顯經包含故」「広演玄言、令悟心要故」「泯絶是非、不妄破斥故」「均融始末、首尾可觀故」である。

- 4 もちろん別の側面からいうと、いかなる理論方式もかならずしも一定不変ではなく、教判説それじたいの内実もまた変化している。まさに坂本幸男が指摘しているように、慧苑以降、宗密と日本の空海などが教判説を構築する際にはインドの外道と中国の儒家や道家の説をその中に含めている。「教判」という概念じたいの発展からみると、慧苑は中国教判思想の新形式を創始したということもできる。この意味からすると、澄観の慧苑にたいする批判は限定的なものでもある。
- 5 「夫理幽則信難、道尊則魔盛。況當劫濁、尤更倍增。故使偏見之流、執『成唯識』、誹毀此論、眞妄互熏、既形於言、遂彰時聽、方等甘露、翻爲毒藥。」(T32: p.583c)
- 6 『大正藏』の原文では「權実不分」であるが、『華嚴經玄談決択』と大正蔵の乙本は「円実不分」である。もし「權実不分」であれば、慧苑が「權教」としての「真一分滿教」と「実教」としての「真具分滿教」とをあわせて「滿教」を称したことに対する批判である。法蔵の教判と比較すると、慧苑の教判の最大の問題は、「実教」としての「大乘終教」と「別教一乘」としての「円教」とを区分がないことである。それゆえ「円実不分」の方がより適切であろう。
- 7 『演義鈔』卷13 (T36: p.97a).
- 8 『演義鈔』卷8 (T36: p.62b).
- 9 『演義鈔』卷8 (T36: p.62a).
- 10 『演義鈔』卷2 (T36: p.17a).
- 11 『演義鈔』卷2 (T36: pp.16c-17a).
- 12 『演義鈔』卷2: 「或年事衰邁、方欲廢教求禪。豈唯抑乎佛心。實乃翻譯後學。」(T36: p.17a)
- 13 『十二門論宗致義記』卷上 (T42: p.213a) において、法蔵が戒賢と智光との空有の論争を述べる際、戒賢一派の思想を「法相大乘」とし、智光の中観思想を「無相大乘」と称する。『入楞伽心玄義』(T39: p.426b-c)でも「法相宗」という名称が確認される。(吉津宜英「法相宗」という宗名の再検討」、『渡辺隆生教授還暦記念論文集 仏教思想文化史論叢』、永田文昌堂、1997年、

pp.465-484)

- 14 この十の観点とは、一乗三乗の別、一性五性の別、真如隨縁凝然の別、三性空有即離の別、仏有無増減の別、二諦空有即離の別、四相同時前後の別、能断所断能証所証即離の別、仏身有為無為の別である。『行願品疏』卷1 (続蔵 1-7-3、pp.241b-143b).
- 15 『華嚴経疏』卷2 (T35: p.514a).

(翻訳担当 中西俊英)

【訳者注記】原則として常用漢字を使用し、原文には無いことばを補った箇所については [] によって示した。

張文良氏の発表論文に対するコメント

崔 鋁 植*

(韓国 東国大学校)

1

張文良氏は発表において、澄観が慧苑を批判した理由について、教判論を中心に整理し、それを中国華嚴宗の流れの中で評価している。その論旨は以下のとおりである。

- 1) 法蔵の五教判と四宗判は、それぞれ『華嚴経』の至上性の宣揚と新訳唯識に対する批判という、それぞれ異なった意図と性格を有する教判論であった。それにもかかわらず、慧苑は両者を折衝して自身の四教判を作り、五教判の中の大乗終教と円教を統合して真具分満教にし、これを四宗判の如来蔵縁起宗に等値させた。このことにより如来蔵思想と華嚴（経）思想の差が曖昧となったため、『華嚴経』の優越性を表わそうとした法蔵の本来の意図を継承することができなかった。澄観がこれを「円実不分」と批判したことは、法蔵の意図を継承した適切な批判と言いうる。
- 2) 慧苑は法蔵の五教判の中の頓教を排除したが、これも法蔵の意図を理解していないものと言えよう。澄観はこのような慧苑の態度を批判する一方、南宗禪が流行する当時の状況により、頓教の内容を頓機に対する教えとして再び定義しなおし、五教判を補強した。
- 3) 澄観は如来蔵思想と華嚴（経）思想を総合するため、法性宗という概念を用い、法性宗の立場から法相宗の概念を再解釈した。一方、慧苑

* 최연식 (チェ・ヨンシク)。東国大学校文学部教授。

は法相宗の本来の概念に基づき如来蔵思想と華嚴（経）思想に対する理解を試みたため、如来蔵思想と華嚴（経）思想の特性をうまく表わすことができなかった。

- 4) 法蔵の説く円教の概念が、その他の四教との隔絶性を強調したものである（別教一乘）一方、澄観の説く円教の概念は、他の四教の融攝的側面を強調した。
- 5) 法蔵の教判論に対する慧苑の修正は、本来の意図を無視した恣意的なものであるのに対して、澄観の頓教や円教概念の変更は、法蔵の理論に立脚しつつ時代の状況に合うように変更したものであるため、前者が「背師異流」であるのとは異なり、法蔵思想の継承者と言えよう。このような点において、澄観の慧苑批判は、思想的立場に基づいた合理的なものだと評価することができる。

2

以上の張文良氏の見解は、澄観の慧苑に対する批判の思想的経緯を客観的かつ体系的に評価したもので、納得させられるところが少なくない。だが、澄観の立場が相対的に強調され、慧苑の立場が十分に取り上げられていないのではとの印象が残る。澄観の慧苑批判の妥当性を論じるためには、まず慧苑の理論がいかなる経緯から生まれたものであるかを十分に検討しなければならないであろう。慧苑が師匠である法蔵の教判論を修正し、「迷真異執教、真一分半教、真一分満教、真具分満教」の四教判を提示した意図と、その思想史的な経緯は未だ正しく理解されていない。慧苑自らも明言しておらず、また後代の研究においても深い検討がなされてこなかったのである。

師匠の法蔵と共に『新華嚴経疏』を撰述した彼が、師匠とは異なる教判論を提示した意図と背景を理解するためには、両者の教判論の関係をより総合的に理解する必要があると言えよう。慧苑と法蔵の教判論は異なる面

ばかりでなく、継承される面もある。既に言及されているように、慧苑の四教判は法蔵の四宗判の継承として見ることができる。すなわち慧苑の四教のうち真一分半教と真一分満教が、法蔵の四宗判（随相法執宗＝有相宗、真空無相宗＝無相宗、唯識法相宗＝法相宗、如来蔵縁起宗＝実相宗）の中の随相法執宗＝有相宗と唯識法相宗＝法相宗に対応しており、真一分満教は如来蔵縁起宗＝実相宗に円教を追加したものと理解される。慧苑が頓教の必要性を否定したという点から、彼の教判論は法蔵の五教判と四宗判を総合したものであり、四宗判の立場から五教判を受け入れたものだと見るができる。この場合、慧苑の四教判は法蔵の教判論を発展的に継承したものと見なすことができるであろう。当然ながらこれに対しては、法蔵の五教判は「捩自意説」、四宗判は「捩他意説」と、目的と性格が完全に異なるため両者を総合することは無意味であるとの反論が起こりうるが、法蔵の教判論のうち、五教判は前期の著述、四宗判は後期の著述に現れているという点からみて、両者を全く別のものとするよりは、法蔵教判論の変化と捉えるほうが適切ではなからうか。

法蔵の教判論が五教判から四宗判に変化した背景には、インドの教判論に対する理解の深まりというものも関係していよう。すなわち、『探玄記』にはインドの教判論として戒賢の三時教判（小乗、法空、唯識）と智光の三教判（小乗、法相大乘、無相大乘）が紹介されているが、両者を総合したものが法蔵の四宗判として現れたのではなからうか。特に法蔵の四宗判に重要な影響を及ぼしたのは、両者のうち智光の教判であったと考えられる。戒賢の三時教判は、それ以前から中国に知られており、法蔵の五教判や十宗判にもその内容が反映されている。実際に以前の五教判と十宗判には使われなかった無相、法相などの用語が四宗判で使われるのも、法蔵の四宗判と智光の教判論との緊密な関係を示唆したものと言えよう。

このように法蔵の教判論は、前期の五教判・十宗判から智光の教判論の影響を受けて四宗判に変わったと考えられるが、慧苑の四教判はその変化をより一層進展させたものだと考えられる。つまり、慧苑の教判論のう

ち、真一分半教と真一分満教はそれぞれ智光の教判論でいう所の小乗と法相大乘に該当し、真具分満教も無相大乘との対応が窺われるからである。慧苑の教判論では、法蔵の四宗判の中から真空無相宗 = 無相宗が抜け落ちているが、これは戒賢と智光を総合しようとした師匠と異なり、より徹底的に智光の教判論に追従しようとしたためと考えられる。一方で、無相として表された中観思想の地位に対する理解にも差があったと思われる。すなわち、法蔵がインドの中観を念頭に法相唯識の前段階と想定したのに対し、慧苑は中国当地の中観思想である三論宗を念頭に、それを『起信論』などの思想と同質なものだと理解したのではなかろうか。

3

一方で、澄観の教判論は、法蔵を継承したと自負しているが、実際の内容においては法蔵と異なる見解が少なからず見られる。張文良氏が提示した円教と頓教の概念の変化以外にも、戒賢と智光の教判に対する評価と十宗判の内容にも相違が見られるのである。法蔵が戒賢と智光のどちらか一方に従うことなく両者を会通しようとしたのに対し、澄観は徹底して智光の立場でこれを法性宗だと称し、戒賢の法相宗に比べ優れたものだと主張している。十宗判においても、澄観は十宗の中の後ろの四宗を三性空有宗 = 法相宗（第七）、真空絶相宗（第八）、空有無碍宗（第九）、円融具徳宗（第十）として提示しているが（『普賢行願品疏』）、これは法蔵十宗判の一切皆空宗（第七）、真徳不空宗（第八）、相思俱絶宗（第九）、円明具徳宗（第十）と比べて趣旨に違いが見られる。法蔵の十宗判は五教判に基づき提示したにもかかわらず、澄観のそれは五教判と対応しないだけでなく、頓教に対する考慮も抜け落ちている。

澄観は慧苑を「背師異流」と評したが、実際には彼こそが法蔵の理論のうち形式的な側面だけを取り上げ、その真意を把握することが出来なかった「陽従陰背」である可能性を、我々は再検討する必要があるのではなか

ろうか。実際には彼は慧苑の学系を継承しており、その法性宗などの概念については慧苑の教判論から影響を受けたこと、さらに言えば華嚴教学の継承者を自負しながら禅に感化された上、先学たちの華嚴教学研究を「一生駆駆但数他宝」と揶揄したことを考慮すれば、澄観こそが華嚴教学における「背師異流」であったと評価されるべきではなかろうか。

(翻訳担当 朴賢珍)

崔鈺植氏のコメントに対する回答

張 文 良

(中国 人民大学)

まず、崔鈺植先生の全面的かつ深いコメントに感謝いたします。わたしの論文にたいする崔鈺植先生の総括はほぼ正確です。しかし、もっとも肝心な点は指摘されていないようです。慧苑ではなく澄観が法蔵の思想の継承者であるのは、澄観が法蔵の「円教」の立場を堅持し、慧苑は法蔵の「円教」の立場を継承していないからです。このように判断したのは、澄観が法蔵と同様に「円教」としての『華嚴経』の思想と「大乘終教」としての如来蔵思想とを区別したのに対し、慧苑は区別せず、むしろ反対に「四教判」における「真具分満教」の概念によって『華嚴経』と如来蔵思想の] 両者の区分を曖昧にしたのです。この点がわたしの論文の核心です。

慧苑と澄観の両者の教判説において、何が法蔵の原意と符合していなかったのかを説明するため、まずは法蔵の教判説の宗旨の所在を明らかにしました。一般的に、法蔵は教判によって、『華嚴経』思想における「円教」の地位を確立するとともに、当時隆盛を誇っていた新訳唯識と如来蔵思想との思想位置を確定しました。John Hick の理論を借りて説明すると、法蔵の教判説は排他主義でも多元主義でもなく、一種の宗教包容主義に近いもので、『華嚴経』の至上性を定めると同時に、唯識思想と如来蔵思想の相対的真理性を承認するものです。華嚴思想の「円教」の地位を明確にすることを法蔵の使命とみなすなら、澄観の教判説は、「円教」と「大乘終教」の分析をとおして、あらたな思想的背景の下に、法蔵の説を発展・継承したものであり、慧苑の教判説は法蔵の理論や意図にそむいたものといえるでしょう。

法蔵の晩年期の「四教判」と最初期の「五教判」の関係も問題です。崔鈺植先生は、法蔵はインドの智光の「三教判」の影響を受けて、「五教判」から「四教判」へと転向したとみなされています。法蔵が智光の思想の影響をうけたことはおそらく事実ですが、わたしはそれを法蔵が「四教判」を立てた主要な理由であるとは考えていません。主要な理由は、おそらく『大乘起信論』における如来蔵思想をいかに位置づけるかという問題です。華嚴「円教」と如来蔵思想の関係をどのように理解するのかは、法蔵の晩年期における関心事でしたが、法蔵はこの問題を十分に発展させることはできませんでした。慧苑は「真具分満教」の概念をもちいて「円教」と如来蔵思想とを包括することを試み、両者における理論面での緊張関係を解消しましたが、[これは]問題を覆い隠しただけで、解決はなされていません。両者の関係を明確に説明しようとしたのは澄観です。

法蔵・慧苑と澄観の時代背景は異なり、それぞれの教判説にも複雑な内容を含んでいます。法蔵と慧苑、法蔵と澄観、慧苑と澄観、それぞれの間には、複雑に絡み合った継承と批判という関係を読み取ることができます。わたしの論文は、三者の教判説について全面的に考察したのではなく、中国仏教思想史の背景とむすびつけて、慧苑・澄観の教判説と法蔵の教判説との関係を判断したにすぎません。崔鈺植先生が指摘されたように、三者の教判説の思想史的意義を詳細に考察するためには、中国の教判説以外にも、インドの教判説もあわせて考察しなければならず、多くの課題が残っております。

このテーマについてのより深い考察の必要性を啓発して下さった崔鈺植先生のコメントにあらためて感謝いたします。今後、崔鈺植先生と一緒にこの問題を検討する多くの機会があることを望んでおります。

(翻訳担当 中西俊英)