

《祖堂集》卷20所載〈順之和尙の教説〉研究序説

－ 9世紀新羅における禪教關係の一形態－

A Study of the "Sunji Hwasan's (順之和尙) teachings" in the
"Zutangji"(祖堂集) Volume 20.

-One Form of the Relationship Between Chan and Jiao (禪教) in the
9th century in Silla

佐藤厚

(日本, 東洋大學)

《 Abstract 》

The Korean Buddhism during the unified Silla era, was dominated by Huayen doctrine, which was developed by Uisang (義相) (625-702) and his disciples. During 8th century, many Korean monks visited China to study Chan Buddhism(禪). After they came back to Silla, they started to criticize Huayen philosophy as a doctrinal Buddhism (Jiao教). Their criticism depended on Chinese Chan Buddhist teachings.

Korean Chan monk Sunji(順之), a 9th century, was different from other Chan monks in Silla who were trained in China. His teachings are found in the volume20 of "Zutangji"(祖堂集). Although it is based on Chan thought, it has many doctrinal explanations and interpretations.

The conventional studies could not clarify the basis of his philosophy. As my research revealed, his teachings were based on the Huayen doctrine of Chinese Huayen monk Li Tongxuan (李通玄) who lived in 7th 8th century. One of his doctrine is "San shen yuan jung kwan" (三聖円融觀). It means the unify of three Holies (三聖) Vairocana Buddha (毘盧遮那仏), Manjusri Bodhisattva (文殊菩薩), and Samantabhadra Bodhisattva (普賢菩薩). Monk Junshi used this theory in his teachings.

As mentioned above, "Sunji Hwasan's teachings" included by the "Zutangji"(祖堂集) volume 20 is important as what offers a new viewpoint when exploring the relationship between the Chan and jiao in Silla in the 9th century.

※Key words: 順之 Sunji 祖堂集 Zutangji 李通玄 Li Tongxuan 華嚴教學 Huayen doctrine 禪 Chan Buddhism, 신라, 선(禪), 화엄교학, 의상, 교학(교설)

I. 問題の所在

ほぼ7世紀から10世紀にわたる統一新羅時代の仏教は、基本的には義湘(625-702)を嚆矢とする華嚴教學を中心とするが、8世紀に入ると中國での仏教界の情勢に従い、入唐して禪思想をもたらず僧侶が増え始める。その中では所謂〈九山禪門〉と呼ばれる新羅の中のいくつかの山岳を據点とした禪の教えが知られている。そうした禪僧たちは、当初、韓國で華嚴教學を學んだ後に入唐し、歸國した後には華嚴教學をはじめとする教學を批判するようになる。その例として、道義の〈禪教判釋〉や無染(800-888)の〈有舌無舌土論〉などが挙げられる¹⁾。

そうした中、9世紀後半に活動した新羅禪僧・順之(?-858-874-?)は性格を異にする。順之に關する基本的な典籍は、952年に靜・(竹+均)により編纂された《祖堂集》卷20、1004年に道原により著わされた《景德伝灯録》卷12〈順支〉伝である。この中、《祖堂集》卷20には、はじめに順之の伝記が記され、それによれば、彼は858年に入唐し仰山慧寂に學んだとある。次いで1〈表相現法〉2〈三遍成仏〉3〈三篇〉という三種類の教説(以下、これらの教説を總称して〈順之和尚の教説〉と呼ぶ)が紹介される。これら〈順之和尚の教説〉の特徴は、禪思想を基盤としているが同時に教學的な性格も強いことである。

従來の研究²⁾では、順之の思想において教學的な部分をどのように解釋するかが

-
- 1) 高翊晋, 《韓國古代仏教思想史》, 東國大學校出版部, 1989, 〈VI新羅下代の 禪傳來〉〈3.初伝禪の中心思想〉〈2) 傳統的教學觀念의 부정〉, 514-523頁。
- 2) 順之に對する言及ないし研究は、筆者が確認した限り1923年の忽滑谷快天から始まる。以下、主要な研究を列擧する。(1) 忽滑谷快天, 《禪學思想史》上卷, 玄黃社, 1923, 553-555頁, (2) 忽滑谷快天, 《朝鮮禪教史》, 春秋社, 1930, 105-109頁, (3) 高峯了州, 《華嚴と禪との通路》, 南都仏教研究會, 1956, 204-209頁, (4) 金杜珍, 〈了悟禪師 順之의 相論〉《韓國史論》2, 서울大學校韓國史學會, 1975, 81-113頁, (5) 金杜珍, 〈了悟禪師 順之의 禪思想-그의 三遍成佛論을 中心으로-〉《歷史學報》65, 歷史學會, 1975, 1-52頁, (6) 韓基斗, 〈順之に於ける一圓相思想〉《印度學佛教學研究》30,2[60], 日本印度學佛教學會, 1982, 184-188頁 (7) 趙明基, 〈新羅 順之와 高麗 志謙의 禪思想〉《普照國師 知訥의 思想: 第6回 國際佛教學術會議》, 大韓傳統佛敎研究院, 1984, 119-136頁(筆者未見), (8) 高翊晋, 《韓國古代仏教思想史》, 東國大學校出版部, 1989, 521-523頁, (9) 李鍾益, 〈順之和尚: 禪教會通의 합리적 修行門 제시〉《한국불교인물사상사/ 불교신문사》, 민족사, 1990, 114-122頁, (10) 韓基斗, 《韓國禪思想研究》, 一志社, 1991, 138-152頁, および 201-207頁, (11) 玄覺(崔昌述), 〈順之의 成佛觀; 三遍成佛篇을 중심으로〉《가산이서관 스님화갑기념논총 한국불교문화사상사 상》, 伽山仏敎文化研究院, 1992, 579-610頁, (12) 鄭性本, 〈順之의 五冠山 禪門과 위양종의 禪風〉《新羅禪宗의 研究》, 民族社, 1995, 205-243頁, (13) 李丙旭, 〈天台《法華玄義》10권에 나타난 敎判사상과 順之 禪사상의 공통점 연구〉《密敎學報》1, 威德大學校密敎文化研究院, 1999, 119-144頁 後に이병욱《고려시대의 불교사상》,

一つの焦点となってきた。基本的には禪を基本として教を融合していることでは一致するが、その教の部分が何に基づくかが問題である。その中では華嚴教學とするもの³⁾と、天台教學とするもの⁴⁾との二つに大別される。

筆者は順之の教學的背景を華嚴教學であると考え。中でも唐代の居士・李通玄(635-730, 646-740)の影響が大きい。本稿では「順之和尙の教説」の内容を概観した後、その中の華嚴教學について明らかにすることを目的とする。

これにより、従来知られてきた9世紀の新羅における禪と教との関係、すなわち禪僧が教(ここでは華嚴)をどのように捉えるかという点において新たな視点を提供できると考える。さらに、順之が李通玄を重視していたことは韓国における李通玄の思想の受容という面で注目される。また部分的ではあるが義湘系華嚴教學との関連が見出されることは、新羅禪僧と新羅の伝統的な教學であった華嚴教學との関係を考察する際、重要なポイントとなる。このように「順之和尙の教説」は従来明らかではなかった9世紀新羅の仏教界を知るための貴重な資料として重要なのである。

ただ、現段階では引用経典・章疏のすべてが明らかにはなっておらず、また内容においても十全に理解した段階にまで至っていないため〈研究所説〉と題し、以下、〈2.伝記〉、〈3.〈順之和尙の教説〉の内容と思想〉、〈4.順之における華嚴教學〉の順で上述した内容の概要を示し、より精緻な研究は今後の課題とする。

II. 伝記

혜안, 2002年11月 に、제3부 〈무신집권기의 불교사상〉 제1장 〈종말과 비교를 통해서 바라본 보조지눌의 사상〉として再録。(14) 楊維中, 〈論新羅順之禪師對仰禪法的發展〉《韓國學論文集》8, 北京大學韓國學研究中心編, 民族出版社, 1999, 112-119頁, また〈順之和尙の教説〉を含む《祖堂集》全体の譯注研究として(15) 古賀英彦, 〈訓注祖堂集〉《研究報告》8, 花園大學國際禪學研究所, 2003, 813-830頁 があり、参考にさせていただいた。

- 3) 高翊晋, 《韓國古代仏教思想史》, 東國大學校出版部, 1989, 521-523頁。
- 4) 玄覺(崔昌述), 〈順之의成佛觀; 三遍成佛篇을 중심으로〉《가산이지관스님화갑기념논총 한국 불교문화사상사상》, 伽山仏教文化研究院, 1992, 610頁, 李丙旭, 〈天台《法華玄義》10권에 나타난 敎判사상과 順之 禪사상의 공통점 연구〉《密教學報》1, 威德大學校密敎文化研究院, 1999. 9. では順之の思想と天台の教觀とを重ねて理解しようとしているが、筆者は同意できない。一つには、本文中で述べるように順之の教説は華嚴教學の体系の中で理解するほうが自然である部分が多いこと。二つには、思想史的な状況から考えて9世紀の新羅において天台教學を學ぶ環境があったのかどうかよくわからないこと、が挙げられる。

順之の伝記は《祖堂集》卷20の始めの部分に述べられ、また最後の部分に享年などが記されている⁵⁾。それをまとめると次のようになる。

まず最初の部分をまとめると次のようになる。順之の家は家業雄豪であり辺將をつとめていた。母が順之を懐妊したときには奇瑞があった。生後、順之は幼時から常人と異なる面をもち、十歳で學を好み、二十歳(弱冠)で仏教に志した。その後、五冠山で剃髪し、後に俗離山で具足戒を受けた。公岳では神人に遭遇したこともあった。大中12年(858年)に入唐を志し、入朝使とともに唐に渡った。たちまち仰山慧寂のもとに參じ厚遇を得た。乾符の初め(元年とすれば874年)に松岳郡の女檀越であり元昌王后とその子供の威武大王が五冠山龍巖寺を順之に施し、そこに居した。そこは後に瑞雲寺と改めた。

さらに最後の部分には、享年が65歳であったこと。また〈了悟禪師眞原之塔〉を建てたことが記されている。

以上が伝記の内容である。ここで確認できることは、順之の生家が裕福な武將の家柄であったこと。幼時から優秀であり、仏教に志してからは五冠山で剃髪し、俗離山で學んだこと。入唐して仰山慧寂のもとで學んだこと。歸國後には高麗を建國した王建の祖先である元昌王后や威武大王が五冠山龍巖寺を彼に施したことである。こうした中、順之の思想背景については仰山慧寂のもとで學んだこと以外、新羅でどのような學問を學んだのか、歸國後の思想がどのような特徴があるのかなどについては記されていない。

Ⅲ. 〈順之和尚の教説〉の内容と思想

1. 内容

〈順之和尚の教説〉は、①表相現法、②三遍成仏篇、③三篇の三つの部分から構成されている。これらは、それぞれの冒頭に〈師、時有って〇〇を説けり〉とあることから、おそらく別々に説かれたものと考えられる。

まず全体の構成を示すと次のようになる。

- (1) 表相現法 (①四對八相, ②兩對四相, ③四對五相)
- (2) 三遍成仏篇 (①証理成仏, ②行滿成仏, ③示顯成仏)
- (3) 三篇 (①頓証實際篇, ②廻漸証實際篇, ③漸証實際篇)

以下、各教説の内容を紹介しながら教説の意味と教學的背景について考察してい

5) 柳田聖山編, 《祖堂集》, 中文出版社, 1972, 370頁。

く。

(1) 〈表相現法〉

〈表相現法〉は、①〈証理の遅速を見せるための〉四對八相と、②〈虚を捨て實を指すための〉兩對四相、③四對五相、からなり、その中では全17個の円相とその活用法を説明している。

① 四對八相

四對八相とは、四つで一まとまりの教説が二つあり都合八つの相があるということである。ここではそれを順に見ていく。

a. 第1の四相

まずここで用いられる四つの円相を並べると以下のようになる。

1.所依涅槃相	2.牛食忍草相	3.三乗求空相	4.露地白牛相

第一相は〈所依涅槃相〉、〈理仏性相〉である。その意味について、群生と衆聖とは皆な此の相を所依としているが、機根によって凡夫と聖人が分けられると説明する。教証として龍樹が説法を行った際の逸話を出す。すなわち龍樹が説法した際、大衆たちに對して通常の姿ではなく異相により現れた。それは身は月輪の上にあるが如くにして、ただ聲だけは聞こえるが姿形は見ることができないというものであった。會中に提婆がおり心を落ち着けて相を見るとその意味が理解できた。そして大衆に對して〈今のこの瑞なる者は師、仏性を現わすなり。師の身に非ざる者は無相三昧なればなり。形、満月の如くなるは仏性の義なり。〉と述べた。すると龍樹は姿を現したという。この龍樹の記事は《宝林伝》以後の西天二十八祖説の中の第十四祖・龍樹に説かれるものである⁶⁾。

第二相は〈牛食忍草相〉(牛の忍草を食う相)あるいは〈見性成仏相〉である。教

6) 柳田聖山主編、《寶林傳：宋藏遺珍》，中文出版社，1983，47-50頁，なお西天二十八祖説の歴史的展開については田中良昭，《敦煌禪宗文獻の研究》，大東出版社，1983。〈第七章 余論 (三) 禪宗伝燈説の歴史的展開〉〈第四節 禪宗伝燈説の確立と仏教諸宗の交渉〉〈一 西天二十八祖説の成立と展開〉，633-637頁を参照。

証として《涅槃經》〈師子吼菩薩品〉の〈雪山に草有り、名けて忍辱と爲す。牛、若し食はば則ち醍醐を出す。〉⁷⁾および〈衆生、若し能く聽受して大涅槃を咨啓せば則ち仏性を見る〉⁸⁾が引用される。ここで草は妙法に喩え、牛は頓機に喩え、醍醐は仏に喩えるという。

第三相は〈三乗求空相〉(三乗の空を求むるの相)である。説明として、三乗の人は眞空を説くを聞いて心が趣向するが、未だ眞空に証入しないからであるからという。

第四相は〈露地白牛相〉である。そして露地とは仏地、第一義空であり、白牛とは法身を語る妙慧であるという。

以上、第一の四相の定義が終わり、續いて四つの問答が行われる。

第一問答では、第三と第四の相の意味について、第三の相では月輪相の下に三獸を置き、第四では月輪相の中に牛を置くのはなぜかと質問する。これに對して、第三の月輪相の下の三獸は三乗を表し、第四の月輪相の中の牛は一乗を表すと答える。故に前者では權乗を擧げ、後者では實の証入を現ずるといふ。

第二問答では、第二の相と第四の相とは同じく月輪相の中に牛の字を置くが兩者の違いは何かという問いである。それに對して文は異なるが、相と牛は異なるないという。

第三問答では、それならば、どうして違う場所に同じ相を置くのかを問う。これに對して、相と牛は異なるが見性の遲疾が異なるからであるという。

第四問答では、第三問答をうけて第二の〈牛食忍草相〉の牛と第四の〈露地白牛相〉の牛はどちらが疾いかを問う。これに對して〈牛食忍草相〉の牛は〈花嚴會の中で頓に實性を見る〉の牛であるから速く、〈露地白牛相〉の牛は〈法華會の中の會三歸一〉の牛であるから遅いという。

さて、ここまで第一の四相を見てきた。これら四相の流れはどのように考えられるであろうか。まず第一相〈所依涅槃相〉(〈理仏性相〉)は悟りそのものの世界であり、第二相〈牛食忍草相〉(〈見性成仏相〉)は機根が高い者の世界、第三相〈三乗求空相〉は機根が低い三乗の世界、第四相〈露地白牛相〉は、第三相の三乗人を一乗に引き上げる世界である。

また、ここに通底するテーマは〈性〉である。それは第一〈所依涅槃相〉(〈理仏性相〉)で説かれる〈理性〉、〈仏性〉、第二〈牛食忍草相〉(〈見性成仏相〉)で説かれる〈仏性〉、〈見性〉などによって明らかである。さらに、ここで牛が主題になっていることについて韓基斗氏は○山と仰山の問答に登場する水(牛+古)牛の影響

7) 《涅槃經》(北本) 卷27 〈師子吼菩薩品〉(大正藏12・525下)。

8) 同前。

を示唆する⁹⁾。

さて、従来この部分について華嚴思想と法華思想の融合という解釈がなされているが¹⁰⁾、筆者は華嚴思想だけでも説明が可能であると考え。華嚴の一乗思想には、三乗を超絶する面(別教一乗)と三乗を包括する面(同教一乗)とがあり、両者が機能して華嚴教學の一乗思想を構成する。とくに三乗を包攝する面においては《法華經》〈譬喩品〉に説かれる〈會三歸一〉の教説が用いられる。ここから見ると、第一の四相はこうした華嚴一乗の枠組みが念頭にあると考えられる。ただ、順之は禪者であるから一乗という言い方はせず見性成仏という言葉を用いたと考えられる。

b. 第2の四相

まずここで用いられる四つの円相を並べると以下のようになる。

1.契果修因相	2.因円果満相	3.求空精行相	4.漸証實際相

第一相は〈契果修因相〉(果に契い因を修する相)である。説明として〈初發心住に正覺を成ずと雖も衆行を碍げず。慧は仏地に等しきも行は位を過ぎず〉とある。教証として〈古人云〉として〈如來所行の迹を履踐す〉¹¹⁾が引用される。次いで、もし人がこの相を將ち來って問うた場合、月輪相の中心に卍字を著きて對すると述べる。これが次の〈因円果満相〉である。

第二相は〈因円果満相〉(因が円かにして果が満ちる相)である。ここで問答が行われる。すなわち、第一の〈契果修因相〉では月輪相の上頭に牛字を著け、こ

9) 韓基斗, 〈順之に於ける一圓相思想〉《印度學佛教學研究》30,2[60], 日本印度學佛教學會, 1982, 185-186頁。

10) 金杜珍, 〈了悟禪師 順之의 相論〉《韓國史論》2, 서울大學校韓國史學會, 1975, 112頁, 金杜珍, 〈了悟禪師 順之의 禪思想-그의 三遍成佛論을 中心으로-〉《歷史學報》65, 歷史學會, 1975, 51頁, 韓基斗, 《韓國禪思想研究》, 一志社, 1991, II. 〈韓國の初期禪〉第4章〈順之의 一圓相思想〉, 206頁。

11) 《維摩經》卷3〈法供養品 第13〉(大正藏14・556上)ただ、これが〈經云〉ではなく〈古人云〉となっているため、場合によっては《維摩經》のこの言葉を誰かが用いたことを指すのかもしれない。

では月輪相の中心に卍字を著ける理由を問い、それに對して前者は果に契いて因を修する相であり、後者は因が円かにして果が満ちる相であるからと答える。

第三相は〈求空精行相〉(空を求めて精行するの相)である。これは門前の草庵にて菩薩が空を求めるからという。教証として〈三僧祇に菩薩行を修して、忍び難きを能く忍び、行じ難きを能く行じ、求心歇まず〉¹²⁾を引用する。

第四相は〈漸証實際相〉(漸く實際を証する相)である。その理由として、〈若し菩薩有って劫を経て修行し、四魔の賊を壊して始めて無漏眞智を得て仏地に証入し、更に余習の恒阻む所無きこと、聖王の群賊を降伏して國界安寧にして更に怨賊の阻む所無きに似たり。〉と述べる。

さて、以上の四相はどのような流れであろうか。第一相の〈契果修因相〉は果の立場に達した後に因行を行うことを説いている。第二相の〈因円果満相〉は第一とは逆に、因行を修めて果を満足することを説いている。第三相は三乗の姿を説いている。第四相は〈漸証實際相〉という名が表すように、漸次に階梯を経て果に向かう立場である。

これらの教説の背後にも前と同様、華嚴教學を想定することができる。まず第一相の〈契果修因相〉とは、説明には〈初發心住に正覺を成ずと雖も衆行を碍げず。慧は仏地に等しきも行は位を過ぎず〉とあった。これは十信の終心に成仏するという華嚴教學の信満成仏に基づいている。また、〈契果修因〉という言葉は華嚴宗における《華嚴經》を分科する用語である〈修因契果〉という言葉想起させる。法藏を例に挙げれば¹³⁾、〈修因契果〉とは、《華嚴經》を1.教起因緣分、2.學果勸樂生解分、3.修因契果生解分、4.託法進修成行分、5.依人入証成德分の五分の因果に分割する中の第三に位置する。これはさらに〈修生因果〉と〈修顯因果〉とに二分され、前者は〈名号品〉から〈小相品〉までが相当し、後者は〈普賢品〉と〈性起品〉とが相当する。つまり前者では修行が徐々に進む階梯を示し、後者において仏果の世界があらわれる世界である。この二点から〈契果修因相〉という言葉は華嚴教學が背景にあると考えられる。また第二相の〈因円果満相〉の〈因円果満〉という言葉も《華嚴經》の註釋文獻の中でよく用いられる¹⁴⁾。また第三相の中で説かれる〈門前の草庵〉は何を指すのか明確ではないが、〈門前〉という言葉からここでも《法華經》〈譬喩品〉の教説が反映されているとも考えられる。

12) これは何に基づいているかは不明である。

13) 法藏《探玄記》卷二(大正藏35・125下)。

14) 例えば、智儼《搜玄記》卷8(大正藏35・86上、87中)、法藏《探玄記》卷4(大正藏35・166下、177上、184上)など多数、澄觀《演義鈔》(大正藏35・528上、中)など、李通玄《新華嚴經論》卷1(大正藏36・721下)など。

② 兩對四相

ここでは四つの相が説かれる。まずそれら四つの円相を並べると以下のようになる。

1.想解遣教相	2.識本還源相	3.迷頭認影相	4.背影認頭相

第一相は〈想解遣教相〉(想解もて教を遣る相)である。これは人が仏所説の一乗普法に依って善能く討尋し善能く解脱して實に錯謬しなくとも、自己の理智を了解しない立場においては全く他人の所説に依ることを表している。もし人がこの相について問うならば、上の牛字を去って對するという。これが第二相に該当する。

第二相は〈識本還源相〉(本なる還源を識る相)である。教証として《金剛三昧經》の〈神を廻らして空窟に住せしめ、降伏し難きを調伏し、魔の所縛を解脱して超然として露地に坐し、識陰般涅槃す〉¹⁵⁾を引用する。續いて四つの問答が行われる。

第一問答は、問いは、なぜ上の牛字を取り去り円相の中心の人字を取り去らないのかである。答は、円相の中心の〈人〉字は理智を表わし、上の〈牛〉字は人の想解に喩える。人が教に依って三藏教典を分析しても、自己の理智を顯わさなければすべてが想解であるといい、この想解が生じなくなれば理智が現前するという。教証として《維摩經》の〈但だ其の病を除き法を除かず。〉¹⁶⁾を引用する。

第二問答は、なぜ凡人が教に依て法を學ぶのを許さないのかと問う。それに對して、もし智者が教に依ればどうして識心を用いようか、凡人は教に依るも無益であると述べる。

第三問答は、諸仏所説の三藏經典に用いる所があるか否かを問い、答では、教に依って悟入することを許さないのではなく、教に依る想解が虚妄なだけであると述べる。この教証として《楞嚴經》の〈十方如來の十二部經の清淨の妙理、恒河沙の如きを憶持すと雖復も、只だ戲論を益すのみ〉¹⁷⁾を引用し、最後に教に依る想解は

15) 《金剛三昧經》〈本覺利品〉第4 (大正藏9・368下)。

16) 《維摩經》〈文殊師利問疾品〉 (大正藏14・545上)。

17) 《首楞嚴經》卷4 (大正藏19・121下)。

無益であると述べる。

第四問答では、問いでは前の答をうけて、教(どの経論に基づくのかは未詳)に〈仏教を聞く者は盡く聖果を成ず〉といい、また〈一毫の善も迹を發して仏に駐す〉と言うのではないかと問う。答では、上根人ならば、教に依りて便ち悟り、直に理智を現じて決定して明了である。下根人ならば、教に依っても悟らず想解は無益である。しかし、この下根人が教に依て教えを種に薰じ、後世を待つ者については誰が無益と言えるだろうかと述べ、前にも出た教である、〈仏教を聞く者は盡く聖果を成ず〉と〈一毫の善も迹を發して仏に駐す〉を引用し、どうして廣く経論を學び及び講説する者がそうでないことがあろうかと述べる。

さて第三相は〈迷頭認影相〉(頭に迷いて影を認める相)である。これは、もし人が、自己の仏と淨土とを了解しなければ、他方の仏の淨土を信知し、一心に専ら淨土に往生することを求め、見仏聞法の故に善行を勤修し、仏の名号及び淨土の名相を念ずる、ことを意味するという。教証として〈志公笑て云く〉として〈即心即仏を解せざるは眞に驢を騎りて驢を覓むる者に似たり〉¹⁸⁾を引用する。

第四相は〈背影認頭相〉(影に背きて頭を認める相)である。ここでは二つの問答が行われる。第一問答では、どうして下の牛字をとりさり円相の中心の人字をとりさらないのかと問う。これに對し、衆生は未だ眞智を發せず、未だ眞空に達していない。故に専ら他方の淨土と及び仏とを求め、淨土に往生し見仏聞法しようとする。衆生が若し廻光して智を發し、眞空に達得すれば、自己仏と及び淨土とが一時に齊しく現われ、心外の淨土と仏とを求めなくなるであろう、と述べる。第二問答では、どのようなものが自己仏や自己淨土であるかを問い、衆生がもし眞智を發し、眞空に達得すれば、即ち眞智は仏であり空は淨土であるという。もしこのように體會すれば、どこに他方淨土や仏を求めるであろうか、と述べる。教証として《楞嚴經》の〈持仏の仏を將て聞くよりは、何ぞ自聞にして聞かざるや。〉¹⁹⁾を引用する。

以上、兩對四相を見てきた。これはどのような構造であろうか。これは〈想解遣教相〉〈識本還源相〉が一對、〈迷頭認影相〉〈背影認頭相〉が一對になっている。前者では、〈想解〉が一つの鍵概念になり、教による〈想解〉があるうちは人は成仏できないと述べ、教をどのように考えるかが焦点となる。後者では〈迷頭認影〉という言葉からわかるように《楞嚴經》の演若達多の故事を踏まえて、〈迷頭認影相〉では自己以外に仏と淨土を求める姿を表し、〈背影認頭相〉では反對に自己内に仏と淨土を認める姿を表している。

18) 〈梁宝誌和尚大乘讚〉：《景德伝灯録》卷29所收(大正藏51・449上)。

19) 《首楞嚴經》卷4(大正藏19・131上)。

③ 四對五相

〈兩對五相〉とは、本來ならば四つで一まとまりの教説が二つあるということであるが、《祖堂集》には五つしか相が載せられていない。これは最初の四つの相に對する相が省略されているからと考えられる²⁰⁾。まずここで説かれる五つの相を並べると次のようになる。

1.拳函索盖相	2.把玉覓契相	3.釣入索續相	4.已成宝器相	5.玄印旨相

第一相は〈擧函索盖相〉(函を擧げて盖を索むるの相)、あるいは〈半月待円相〉である。もし人が此の相をもって問うならば、さらに半月を添えて對するという。これは問者が函を擧げて盖を索め、答者は盖をもって函に著く、函と盖とが相い称う。故に已に円月相を現ずるといふ。円相とは諸仏の体を表わすといふ。

第二相は〈把玉覓契相〉(玉を把って契を覓むるの相)である。もし人が此の相をもって來て問うならば、円月の中心に某を著けて對する。これは問者が玉を把って契を覓め、故に答者は珠を識して便ち下手すといふ。

第三相は〈釣入索續相〉(釣、入りて續ぐことを索むる相)である。もし人が此の相をもって來て問うならば、某字の辺に人字を添著して對するといふ。これは問者は釣、入りて續ぐことを索める。故に續ぎて宝器を成ずるといふ。

第四相は〈已成宝器相〉(已に宝器を成ずる相)である。もし人が此の相をもって來り問うならば、又た円月相の中心に土字を著けて對するといふ。

第五相は總括として〈玄印旨相〉(玄かに旨を印する相)が説かれる。それは〈迥然として前現の衆相に超え、更に教意の攝する所に屬さず。もし人有りて對面して付するも果然として見ず〉と述べ、教証として〈三祖云〉として僧(王+榮)の《信心銘》の〈毫厘も錯つ有らば天地玄かに隔る〉²¹⁾を引用する。續いて法と機根とが呼応する例を、子期と百牙、表相現法の冒頭でも見た提婆と龍樹を擧げ、續いて逆の

20) 金杜珍, <了悟禪師 順之의 相論> 《韓國史論》2, 서울大學校韓國史學會, 1975, 105-107頁。

21) 僧(王+榮) 《信心銘》(大正藏48・376上)。

例として巴人が白雪之歌を聞くことや、舍利弗が維摩居士の會に入ったことを挙げる。最後に後學でも根機が玄利であれば頓に曉ることができるが、鈍根ならば學んでも曉ることができないと述べる。

以上、四對五相を見てきた。ここで説かれていることは法と機根との相応の問題である。すなわち、〈學函索盖相〉にせよ〈把玉覓契相〉にせよ、何らかを求めている人に對して求めているものを提供するということである。

これまで〈表相現法〉を概観しながら各項目についてコメントを行ってきたが、ここで全体をまとめる。まず①四對八相は第一の四相と第二の四相とに分かれるも、構造は類似していた。すなわち、1果の世界、2果に適う世界、3三乗の世界、4三乗を導く世界、である。これらの教理的な背景として華嚴教學の一乗の構造を想定した。②兩對四相は一對づつ二つのことが説かれており、それぞれ1衆生の迷いの姿、2本來的な自己に仏を求めること、が説かれていた。③四對五相は最初の四段においてそれぞれ何かを求める機根とそれに對して求めているものを提供する立場が説かれており、最後の相では果の世界を明かし、それに呼応できるのは高い機根の者だけであることが説かれていた。これは全体の總括としても考えられよう。

(2) 〈三遍成仏篇〉

〈三遍成仏篇〉は①証理成仏、②行滿成仏、③示顯成仏の三部からなる。

① 証理成仏

証理成仏は最初に次のように定義される。

知識の言下に光を廻らして返って自己の心原の本より無一物なるを照らして便ち是れ成仏す。万行よりして漸漸にして証せず。故に証理成仏と云う。(韓仏全3・764下)

冒頭の〈光を廻らして返って自己の心原の本より無一物なるを照らして便ち是れ成仏す。〉という言葉はいかにも禪者の言葉である。その内容は万行を経て漸漸として証するのではないことが説かれる。教証として《華嚴經》〈梵行品〉の〈初發心時に便ち正覺を成ず〉²²⁾、古人の〈仏道遠からず、心を廻らせば即ち是なり。〉²³⁾を引用する。續いて遮那仏・文殊菩薩・普賢菩薩の一仏二菩薩との關係を問題とする。これは後に見る②行滿成仏、③示顯成仏、あるいは(3)三篇にも説かれるものであり、李通玄の思想との關連を窺わせるものであるが、詳細は後述す

22) 《六十卷華嚴經》卷8〈梵行品〉(大正藏9・449下)。

23) これは延壽《宗鏡錄》卷23(大正藏48・543下)に引用される大梅和尚(752-839)の説と一致する。

る。とにかく三身について論じ、ここでは見性成仏が中心であり、その功は文殊にあるといい、教証として〈文殊は是れ諸仏の母。所謂る諸仏は文殊従り生ず。〉²⁴⁾を引用する。

② 行滿成仏

行滿成仏は次のように定義される。

行滿成仏と言うは、已に其の眞理を窮むると雖も而も普賢行願に順じて位を歴して廣く菩薩の道を修む。所行周備し悲智円滿す。故に行滿成仏と云う。(同前)

すなわち、すでに眞理を究めてはいるが、普賢行願にしたがって位を経て菩薩道を歩むのであり、それは行が完全に備わり、大悲・大智が円滿であることをいう。そして教証として〈古人云く〉として〈行到處即ち是れ從來處〉²⁵⁾を引用する。

さて、これは証した後の菩薩道を説いており、普賢菩薩の行が該当する。またここでの所証の理は前の証理成仏の理とは異ならないとする。續いて前と同様、一仏二菩薩との関係を問題とし、ここでは普賢を代表とするという。教証として〈古人云〉として〈普賢は是れ諸仏の父なり。所謂る諸仏は普賢従り生ず。〉²⁶⁾を引用する。またこれら三者の関係について互いに主伴となることを李通玄を引用して教証とする²⁷⁾。

③ 示顯成仏

示顯成仏は次のように定義される。

示顯成仏と言うは、前の証理・行滿の如く、自ら行じて成仏すること已に畢り、今、衆生の爲に成仏を示顯し、八相もて成道す。(韓仏全3・765上)

すなわち衆生に〈八相成道を示顯〉し教化することがその内容である。

最後に、〈伏して請う、仏位を磨かんと欲する者は、略ぼ筌蹄を看て却って自ら思惟せよ。前仏後仏、皆な此の路を同じくす。人の、路を行きて新旧同轍なるが如し。〉(韓仏全3・765中)と述べる。これが禪者としての順之の主張であらう。

24) 全く一致するわけではないが、李通玄《新華嚴經論》卷8に〈故号文殊爲十方諸仏母〉(大正藏36・768中)とあり、これの取意とも考えられる。

25) 未詳。

26) 未詳。

27) 李通玄《新華嚴經論》卷3 (大正藏36・739中)。

以上、(2) 三遍成仏の内容を見てきた。章題の三遍成仏とは〈三種の成仏〉ではなく、三種が連続して仏の一化始終をあらわすものと考えられる。すなわち、①証理成仏では悟りを開く部分に焦点を当て、②行滿成仏では修行を行う部分に焦点を当てる。これらは、いわば自利行に相当する。これに対して③示顯成仏は衆生に對して八相成道を示す教化の働きであり利他行に相当するであろう。さらに、これら三つの場面の背後にあるのが李通玄や澄觀の華嚴教學で三聖とされる遮那仏・文殊菩薩・普賢菩薩である。こうして見ると三遍成仏とは《華嚴經》の世界觀を背景に仏の一化始終のあり方を説いた教説であると見ることもできる。

(3) 三篇

三篇は①頓証實際、②廻漸証實際、③漸証實際の三篇から構成されている。内容は、仙人である該通（遮那仏を表す）、隱士である智通（文殊菩薩を表す）、遊子である行通（普賢菩薩を表す）の三人が登場し、まず該通が頓証實際などの説示を行い、続いて智通と行通とが質問を行い該通と問答を行うという構成になっている。このように文學的趣向を凝らしていることもこの教説の特徴である。

① 頓証實際

a. 該通の説示

まず場面設定として、廣野の中に該通がおり、大衆に對して次のように頓証實際の内容を説くとする。

若し衆生有りて、無始已來、性地を悟らざれば、三界に輪廻し、縁に隨て報を受く。忽ち智者の眞教を演説するに遇い、頓に性地を悟らば便ち正覺を成じて漸次に依らず。故に名けて頓証實際と爲す。是の故に經に云く、〈雪山に草有り、名けて忍辱と曰う。牛、若し食はば即ち醍醐を出す。〉²⁸⁾と。(韓仏全3・765中)

まず衆生の現状として無始已來、性地を悟らないために輪廻し続けるということが前提として説かれる。これに對して智者による眞教の演説に遭遇すると、頓に性地を悟り正覺を成じ、それは段階的なものではないという。ここで引用される教証として(1) 〈表相現法〉の〈食牛忍草相〉にもあった《涅槃經》〈師子吼菩薩品〉の言葉が引用される。

b. 智通との問答

28) 《涅槃經》卷27〈師子吼菩薩品〉(大正藏12・525下)。

さて、衆生の中に隠士である智通がおり、衆生に性地があること、智者が衆生に演説をすることを了解したが、なぜ同じく眞教を聞いても悟不悟の違いがあるのかを問う。それに對して該通は、衆生に〈自性清淨なる円明の体〉があるが、本に背き末を遂うからそれぞれ別の身を受け根性の違いが生じるのであるという。

これに對して智通が衆生の機根に違いがあるならば説法にどのような意味があるのかを問う。これに對して該通は凡聖が問題なのではなく機根が問題であると述べる。そして《華嚴經》の〈猶お明淨の日の、瞽者の能く見ること莫きが如し。智慧心有ること無くんば終に見ること能はず。〉²⁹⁾を引用して教証とする。

續いて智通が利根の代表を問うたに對して該通はそれは〈智照の文殊〉であると答え、後に智照と前の性地との關連に話が及び、兩者にはそれぞれ同異があることを述べる。

c. 行通との問答

續いて遊子である行通が聞き手となる。その中では衆行を行ずるものは普賢菩薩であること。寄位の普賢菩薩が因の五位、および果位に寄ること。普賢菩薩に、ア) 出纏の普賢、イ) 入纏の普賢、ウ) 果後の普賢の三種があることを説く。

ア) 出纏の普賢とは、見性の後に衆行を行ずるものであるという。續いて文殊菩薩と普賢菩薩の斷惑について触れ、普賢菩薩の斷惑を習氣の斷惑であるとする。最後に十住から十地に至って出纏の菩提が満ちるといふ。

イ) 入纏の普賢とは、一切の群品中に類を同じくする大悲であるという。さらに四生・六趣において廣く大悲を行じ、類を同じくして物を化す、これを入纏の普賢とするといふ。續いて、この入纏化物の徳と前の出纏成行の功との二心が等しく平等なることを等覺とするとし、さらに悲智円満することもまた等覺とするといふ。また出纏・入纏を取らず、大智・大悲を取らないことを妙覺とする。

ウ) 果後の普賢とは、遍行三昧であるといふ。その意味は、妙覺位の中、出纏・入纏・大智・大悲を取らなくとも、そこに住することがなく、隨縁任運として廣く大悲を作すといふ。また能作・所作において作さず受けず、故に果後の普賢とするといふ。

續いて一仏二菩薩の開合を論じ、一人の場合について、頓に實際を証する立場では文殊を代表とし、隨縁行を行ずる立場では普賢を代表とする。これは内証と外化とを一体としてみる立場であるといふ。續いて二人とするのは、内証と外化とを區別し、文殊と普賢とをそれぞれ別の存在として見る場合である。さらに能証・所証および衆行との區別を設ける立場では三人とするといふ。そしてこれは大教の意説であるとし、《華嚴經》の題号の中、〈大方廣〉とは所説の法であり遮那に該当

29) 《八十卷華嚴經》卷16〈昇須弥山頂品〉(大正藏10・82上)。

し、〈仏〉は能証の人であり文殊に該当し、〈華嚴〉は隨縁行であり普賢に該当するという。

② 廻漸証實際

a. 該通の説示

廻漸証實際は次のように定義される。

若し衆生有り、無始已來、性地を悟らず三界に輪廻し、三乗の漸教を聞き、三乗の法を悟らん。三界の患の故に三乗有り。此の人、忽ち眞教を聞きて、廻りて妙恵を成ぜん。實際を窮証す。故に名けて廻漸証實際と爲すなり。是の故に古人云く、〈門前の三駕車は是れ權乘、露地の白牛にして方めて明らかに實際す〉³⁰⁾と。即ち其の意なり。(韓仏全3・767中)

ここでも(1)と同様、まず衆生の現状の前提として無始已來、性地を悟らないために輪廻を続けていることが説かれる。その中、ここでは三乗の漸教を聞き、三乗の法を悟るが、後に眞教を聞いて妙恵を成じ實際を窮証するという。つまりここでは一度、三乗に入った衆生を一乗に轉向させることを説いている。教証として李通玄の《新華嚴經論》が引用されるが、その内容は《法華經》〈方便品〉の三車と大白牛車との関係を説いたものである。

b. 智通との問答

次いで智通が廻漸証實際の人と頓証實際の人との同異を問い、該通は異なることはないと答える。

c. 行通との問答

續いて行通が廻漸証實際の後に衆行を行ふことがあるか否かを問い、該通はあると答える。その理由は、廻漸証の者は露地の白牛であり、さらに露地とは所証の法(遮那仏)、白牛は能証の人(文殊菩薩)、白牛が運轉して此の處に住しないことを普賢菩薩であるとする。

③ 漸証實際

a. 該通の説示

30) 李通玄《新華嚴經論》卷1(大正藏36・722下)。

漸証實際は次のように定義される。

若し衆生有り、無始より已來、性地を悟らず、三界に輪廻して縁に隨って報を受く。忽ち漸教を聞いて信解漸く發し、因の六位に寄せて三祇劫を經、難忍能忍、難行能行、斷惑し徳を成じて始めて無漏の眞智を得、法身を露現す。故に名けて漸証實際と爲すなり。是の故に古人云く、〈信根、一念を生ずれば、諸仏盡く応に知るべし。因を此の日に修して果を未來時に証す。三大僧祇劫、六度久しく安施し。無漏の種を薰成して、方めて不思議と号す。〉³¹⁾と是れ其の意なり。(韓仏全3・767下—768上)

ここでも①、②と同様、まず衆生の現状として無始已來、性地を悟らないために輪廻を續けることが前提として説かれる。そして、ここでは漸教を聞いて信解を發し、因の六位に寄せて三祇劫を經て、斷惑し徳を成じて始めて無漏の眞智を得、法身を露現するという。そして教証として、梁代の傅大士に假託した偽書とされる《梁朝傅大士頌金剛經》を引用する。これはいわゆる漸悟を説いている。

b. 智通との問答

次いで智通が、この③漸証實際と①頓悟實際との同異を問い、該通は漸頓は異なるが終歸は一であると答える。

c. 行通との問答

續いて行通が漸証實際以後に行人があるかを問い、該通は行は存在するが前に説いたものとは異なるという。それは①頓証實際以後に行を行ずるのは出纏・入纏・果後普賢の三等の普賢であるが、ここでは漸教方便によって菩薩行を修し悟りを開くのであり、位の等級に依るからであるという。

最後に三身論を述べる。まず能証の人とは無漏の眞智であり報身仏、所証の法は實際であり法身仏、これを行ずる人は無漏の眞智であり果位を守らず隨縁して物を利するを行人とし、また化身仏であるという。

以上、三篇の教説を見てきたが、内容をまとめると次のようになる。まず前提となるのは無始已來、性地を悟らないために輪廻を續けている衆生である。この中、①頓証實際では智者による眞教の演説に遭遇し頓に性地を悟ること、②廻漸証實際では一度は三乗の漸教を聞き三乗の法を悟るが、後に眞教を聞いて妙恵を成じ實際を窮証すること、③漸証實際では漸教を聞いて信解を發し、三祇劫を經て、始めて無漏の眞智を得、法身を露現するという漸教の立場であった。これら三種の中、智

31) 《梁朝傅大士頌金剛經》卷1 (大正藏85・2下)。

通との問答で明らかになったのは悟りの立場では違いがないことであり、また行通との問答で明らかになったのは行の立場では違いがあること。すなわち、①頓証實際では寄位の普賢が行を行い、②廻漸証實際では露地白牛が行を行い、③漸証實際では①②とは異なり等級に依るといふ。

さて、この三篇の教説はどのように考えることができるであろうか。例えば①は《華嚴經》の立場、②は《法華經》の立場を表すものであるから、《華嚴經》と《法華經》とを融合させたものと考えることができよう。しかし、筆者は全体として華嚴教學を背景とした教説と理解してもよいのではないかと考える。つまり、①は直ちに高い教えを理解できる機根、②は《法華經》の會三歸一の教えを背景とした三乗から一乗への導入、③は漸教の立場である。法藏の《五教章》の言葉を借りれば、①は別教、②は同教、③は三乗教である。このように、華嚴教學が背景にあり、三篇が成立していると考えたい。

2. 思想

以上、〈順之和尚の教説〉を見てきた。ここで全体にわたる思想をまとめることにする。

(1) 〈表相現法〉の中、①四對八相の背後には華嚴教學の一乗論を想定した。②兩對四相では1衆生の迷いの姿、2本來的な自己に仏を求めること、を説き後者が禪者としての立場を表すと考えられる。③四對五相では機根と法との相応の問題を扱っており最後に僧(王+衆)の《信心銘》でまとめとしていた。もちろん順之は禪者であるから①の冒頭では〈見性〉〈仏性〉を鍵概念とし、また②では想解という言葉を用いて教の限界を指示していた。

(2) 〈三遍成仏〉とは全体を通じて仏の一化始終をあらわすものと捉え、特に遮那仏・文殊菩薩・普賢菩薩の活動を重視することから《華嚴經》の世界觀を背景にしたものであると考察した。この中、禪者としての立場は、本篇冒頭で〈廻光返照、自己心原、本無一物、便是成仏。〉と説いているところ、また最後の〈仏位を磨かんと欲する者は、略ぼ筌蹄を看て却って自ら思惟せよ。〉という言葉にあらわれる。

(3) 〈三篇〉は①頓証實際(別教)、②廻漸証實際(同教)、③漸証實際(三乗教)からなる華嚴教學が背景にあると捉えた。

このように順之の教説は、要所に禪者としての立場を表明しながらも教説の基本的な部分は華嚴教學に基づいていることがわかる。このことは引用文獻からもわかる。以下に述べる引用文獻は現段階で筆者が明らかにした限りでの報告であり、未だ引用文獻が明らかになっていないものもある。また、これは〈〇〇云〉として引用であることを明示したものに限っている。

まず経典と回数以下のとおりである。

典籍名	回数
1.《六十卷華嚴經》	3
2.《八十卷華嚴經》	1
3.《涅槃經》	3
4.《維摩經》	2
5.《金剛三昧經》	1
6.《首楞嚴經》	2
7.《法華經》	1

これを見ると《華嚴經》、《涅槃經》、《法華經》が重視されていることがわかる。

続いて中國撰述の章疏類は次のとおりである。配列は時代別にした。

典籍名	回数
1.僧肇《肇論》	1
2.〈梁宝誌和尚大乘讚〉	1
3.《梁朝傳大士頌金剛經》	2
4.僧(王+粲)《信心銘》	1
5.李通玄《新華嚴經論》	3
6.澄觀《華嚴經疏》	1
7.大梅法常	1

これを見ると、2.〈梁宝誌和尚大乘讚〉、3.《梁朝傳大士頌金剛經》、4.僧(王+粲)《信心銘》、7.大梅法常は禪に関連する典籍ないし人物の言葉であり順之が禪者であることを物語る。また同時に注目しなければならないのは5.李通玄《新華嚴經論》、6.澄觀《華嚴經疏》の中國華嚴宗の文獻である。この中で特に李通玄は多く引用される。これは回数だけでなく内容的にも密接な関係がある。次節ではこの問題を明らかにしたい。

IV. 順之における華嚴思想

本節では〈順之和尙の教説〉の華嚴教學、中でも(1)李通玄、(2)義湘系華嚴思想との関係について論ずる。

1. 李通玄

李通玄は法藏よりやや後に活動した居士であり、《新華嚴經論》や《十明論》などを著わした。小島岱山氏の研究によれば、彼の属する五台山を中心とする文化圏で発達した華嚴思想を〈五台山系華嚴思想〉とし、智儼(602-668)・法藏(645-712)らの属する華嚴思想を〈終南山系華嚴思想〉と呼んで両者を区別する³²⁾。

(1) 三聖の枠組み

さて、順之和尚の教説の中、李通玄と関連するのは三聖を活用した教説である。

(2) 三遍成仏論では、①証理成仏の立場を文殊菩薩、②行滿成仏の立場を普賢菩薩に配当しつつ、同時に一仏二菩薩が互いに主伴の関係にあることを説いていた。これは順之自身が李通玄を教証としていることからわかるように、李通玄の中心思想である。

小島岱山氏によれば³³⁾、李通玄における三聖の枠組みには様々な種類があったとされるが、代表的なものは遮那・文殊・普賢の三聖である。この中、稻岡智賢氏によれば文殊・普賢の性格は次のように区別される³⁴⁾。

文殊＝根本智・体・出纏智慧・法身妙慧

普賢＝差別智・用・入俗行周・万行威徳

すなわち文殊菩薩は根本智であり体である。それは出纏の智慧と法身の妙慧とをあらわす。普賢菩薩は差別智であり用である。入俗し行が周ねくゆきわたり、万行の威徳をあらわす。これに遮那仏が加わると順之の教説と合致することになる。

(2) 三種普賢

順之は(3)三篇の中、①頓証實際の中で三種の普賢菩薩を次のような定義とともに説いていた。

ア) 出纏普賢：見性の後に衆行を行ずること。十住から十地に至って出纏の菩提が満ちる。

イ) 入纏普賢：一切の群品中に類を同じくする大悲である。入纏化物の徳と出纏成行の功の二心が等しく平等であることを等覺とする。また悲智円滿することををも等覺とする。出纏・入纏を取らず大智・大悲を取らないことを妙覺とする。

ウ) 果後普賢：遍行三昧である。妙覺位の中、出纏・入纏・大智・大悲を取らな

32) 小島岱山、〈新たな中国華嚴思想史(上)〉《春秋》第325号、1991。

33) 小島岱山、〈李通玄における三聖円融思想の解明〉《華嚴學研究》1、1987。

34) 稻岡智賢、〈李通玄の普賢觀〉《印度學仏教學研究》64(32-2)、1984。

くとも、そこに住することがなく、隨縁任運として廣く大悲を作す。また能作・所作において作さず受けないことであるという。

この内容はそのまま李通玄に見出すことはできないが、部分的に一致する部分がある。

まず、ア) 出纏普賢とイ) 入纏普賢であるが、そのままの形では現われない。ただ、前述した文殊と普賢との定義の中で、文殊が〈出纏智慧〉を、普賢が〈入俗行周〉をあらわしていたことを考え合わせると、前者が出纏普賢に、後者が入俗を入纏に変えて入纏普賢となったと考えられる。つまり順之の説く三種普賢とは、李通玄においては文殊と普賢とが分担していた機能を普賢菩薩だけの機能として代表させたものと考えられる。

續いてウ) 果後普賢については、《新華嚴經論》卷八では、

十地の果の前に普賢行を行ずるは、自利利他なり。十一地の果の後に普賢行を行ずるは、純ら是れ利他なり。《新華嚴經論》卷八(大正藏36・771上)

と説かれる。ここでは〈十地の果の前〉と〈十一地の果の後〉とで普賢行の性格が分かるとし、前者が自利利他、後者が純粹な利他行であるという。この十地品の菩薩の十地の上に十一地を構想することも李通玄の特徴であるが、ともかく後者が順之の果後普賢に相当すると考えられる。また〈第九會在普光明殿〉の解釋では〈普賢の身と等しきとは彼、果後普賢の行なることを明す。〉³⁵⁾とある。このように李通玄に果後普賢という言葉が見られ、これを順之が受容したことは明らかである。ただ李通玄の果後普賢の定義には順之が説く〈遍行三昧〉といった定義は見られない。

以上、三聖の枠組みと、三種普賢の教説をとりあげ、順之と李通玄との関係を見て来た。この中、三聖を重視して教學を構築していること自体で順之が李通玄の仏教の枠組みを受けていることが指摘できる。ただ、三種普賢の教説は、枠組みを受容しながらも順之独自の思想を出している部分と考えられる。そして、その根底にあると思われるのが次に指摘する義湘系華嚴教學の影響である。

2. 義湘系華嚴教學

義湘系華嚴教學とは、新羅義湘から始まり、ほぼ10世紀の均如にいたるまでの流れをいう³⁶⁾。そこでは基本的に義湘の法界図を註釋しながらその系統が繼續してき

35) 《新華嚴經論》卷八(大正藏36・773上)。

た。そうした義湘系華嚴教學と順之との接点は、まず (3) 三篇の①頓証實際篇の中、遮那仏・文殊菩薩・普賢菩薩の三者の開合を論ずる部分に見られる。

言う所の一人なる者は初めて頓に實際を証する時は即ち文殊なり。今、縁に隨て行を行ずるの時は即ち普賢なり。故に名けて一人と爲すなり。此は是れ通じて内証外化を取るなり。若し内証外化不同を以てすれば、故より文殊・普賢の兩人なり。若し通じて能証所証を取ると及び衆行の不同とを以てすれば、即ち三人と爲すなり。(韓仏全3・767上中)

一人の場合とは、頓証實際に焦点をあてれば文殊であり、行を行ずる立場に焦点をあてれば普賢である。これは悟りの境界である〈内証〉とそれを外に表した〈外化〉とが一体となる立場をいう。續いて二人の場合とは内証と外化とを別に見る場合である。三人の場合とは、能証・所証・衆行という三つの立場に分けると三人になるという。

この中、内証、外化の區別が義湘系との接点である。9世紀頃に著わされたと考えられる著者不詳〈大記〉という《法界図》の注釋書には、冒頭で《法界図》の題号である〈一乘法界図合詩一印五十四畫二百一十字〉を次のように六つの海印にあてて解釋する。³⁷⁾

- 1 一乘法界 ・ 忘像海印
- 2 図 ・ 現像海印
- 3 合詩一印 ・ 仏外餉海印
- 4 五十四角 ・ 普賢入定觀海印
- 5 二百一十字 ・ 普賢出定在心中及現語現海印

この六つの海印は、何も現われていない忘像海印の段階から始まり、像が現われ、仏が外向きの働きすなわち説法の意欲を起し、それを普賢菩薩が定内で受け取り、出定したのちに普賢菩薩が衆生に説法する、という《華嚴經》冒頭の様相を六つの段階に區別したものである。

この中、まず〈内証と外化〉に関する教説を見してみる。〈大記〉は《法界図》の題号の中、〈一乘法界〉を忘像海印、〈図〉を現像海印に配した後、教証として《華嚴經》、法藏の解釋などを掲げる。その中、經典の文句について、〈此の文は

36) 義湘系華嚴學派については、拙稿、〈義湘系華嚴學派의 思想과 新羅仏敎의 位相〉《普照思想》16, 2001。

37) 《法界図記叢髓錄》卷上之1 (大正藏45・716中下)。

内証と外化とに通ずるも、今は内証に約して配するなり。〉³⁸⁾と述べる。このように、ある教説が内証なのか外化なのかを問題とすることは義湘系華嚴の議論の中ではよく見られる。

続いて〈4五十四角・普賢入定觀海印〉の説明において、普賢菩薩のありかたについて次のように説く。

謂く、普賢の内証に二義有り。

一には、若し仏普賢門に約さば、則ち普賢入定は但だ外向心印を窮証するのみにあらず、亦た乃ち通じて初二海印を証す。普賢の内に向はば則ち十仏にして、十仏の外に向はば則ち普賢なるを以ての故に。

二には、若し就機作區門に約さば、則ち仏外向に於いて唯だ一分のみを証す。未だ滿ぜざるを以ての故に。今は後義に約す。此の淨藏定の中に於て、五教、乃至、無量乘根性生熟し及び法界諸法、頭角頓に現ずるが故なり。³⁹⁾

第一の仏普賢門とは、仏の境地と普賢菩薩との境界とが互いに交差している視点である。第二の就機作區門すなわち機根に着目して區別を設けるという考え方は、普賢菩薩は仏外向の働きの中の一部だけを証するという。

さて、ここで順之の教説を想起すると、そこで説かれていた〈通じて内証外化を取る〉立場がここでの仏普賢門にあたり、〈内証外化不同〉の立場が就機作區門に当たると考えられる。つまり両者は、文殊と普賢、遮那仏と普賢と、それぞれ対象は異なるが論理は同じと考えられる。そして、このような内証と外化が問題とされること自体が義湘系華嚴教學にのみ見られる考え方であるから、順之がそれを受けており、李通玄の三聖を説くなかでその考え方が現われたということが考えられる。特に前に見た三種の普賢は、普賢菩薩だけで悟りの段階から衆生の教化までを捉えるものであった。この考え方は普賢菩薩の機能を一面では毘盧遮那仏と同等と考える義湘系華嚴教學が反映したものと考えられなくも無い。

さらに想像を逞しくすれば三聖のはたらき自体が義湘系の影響を受けていると考えられる。それは《法界図》の教説である。《法界図》は自利行・利他行・修行者方便及得利益の三種に分けて仏の教化の次第を説いているのであるが、順之教説の中の、②三遍成仏はこれに類似していると考えられないであろうか。すなわち証理成仏が《法界図》の自利行に・行滿成仏が《法界図》の利他行に・示顯成仏が修行者方便及得利益に相当するという考え方である。もちろんこれは文文句句の一致ではなく、全体の構造の問題であるから類似を指摘できるのかもしれない。

38) 同前。

39) 同前。

V. 結語

以上、〈順之和尚の教説〉の内容を概観し、その背景となる教學が華嚴教學であること。そして、その中でも李通玄の教學に依存する部分が多いこと。さらに義湘系華嚴思想とも関連すること、を明らかにした。ここで副題に掲げた禪教関係の一形態とは、教學を最大限に活用しながらそこに〈見性成仏〉や〈本無一物〉など禪の教えを織り込んでいく形態であることがわかった。

以下、ここでは今後の課題も含めて、順之の思想背景、および順之の教説の解釋の展望について述べる。

第一に順之の思想背景である。時代的な状況から見て順之が若いときから義湘系華嚴思想になじんでいたことは思想史的状況から考えられることである。当時の義湘系華嚴教學は〈大記〉に代表されるように、教理体系が円熟した時期にあたる。順之もそうした教學を基礎教養として身につけたと考えられる。一方、李通玄の教學をいつ學んだかについてはよくわからない。当時、新羅における李通玄の流通は確認されず、義湘系華嚴の中でも李通玄の影響は見られない。そうすると唐への留學中に李通玄の教學に触れた可能性が考えられるが、○仰宗の伝統の中で李通玄の教説が際立って用いられているとは考えがたい。9世紀後半の当時、李通玄の教學がどれだけ中國で流通していたのかはよくわからないが、順之がどこかで學んだことは確かである。推測するに、順之は留學する際にまっすぐ仰山のもとに参じたのではなく、どこかで一度、李通玄の教學を學び、そこから仰山のもとに出かけたか、あるいは仰山のもとを離れ歸國する際に、どこかで李通玄の教學を學んだか、どちらかであろう。

第二には華嚴教學の教説を多く含んだ順之の教説が持つ禪思想の中での意味である。筆者は禪思想の専門家ではないためこの問題については今後の課題とせざるを得ないが、高翊晋氏の次の言葉が示唆を与えてくれていると思うので、ここに紹介し本稿の締めくくりとしたい。

順之の禪思想はこのように初伝禪の性格から見ると、あまりに異様な感をうける。しかし、筆者は、むしろこのような点に順之の独特な立場があり、それを我々は新たな角度から理解しなければならないと思う。推測するに、馬祖禪の破格的な禪法は当時の仏教界に大きな思想的な旋風を巻き起こしたに違いない。教外別伝・見性成仏の標榜は、従来の言教と信仰を根底から揺さぶったためである。よくわからない機縁語句の作弄は、分別知解を打破するための単なる方便に過ぎないが、人々にはそれが禪のすべてであり、眞面目であると受け取られる可能性もなくはない。禪が伝来してわずか後にこのような問題が発生したと見ることはできないであろうか？その場合、それに對してどのように對處しなけ

ればならないのか？（中略）

馬祖禪と華嚴は根本的な原理を共にしており、機縁語句の作弄はそれを徹底して悟らせることにあり、混亂させることではない。順之の表相現法などはその点を再び確認させようとしているのではないだろうか。三遍成仏篇の最後に順之は次のように述べている。〈伏して請うに、仏位を磨こうとする者は、筌蹄（華嚴言教）を略看し、むしろ自ら考え、前仏後仏がすべてこの道と一緒にしたと思え〉。順之の所説は、このような境地から、むしろ一層、高次元の機縁方便であるといってもよいだろう。真正な禪の境界は文字の〈立〉と〈不立〉にも滞ってはいけないからである。⁴⁰⁾

40) 《韓國古代仏教思想史》，東國大學校出版部，1989，522-523頁。

《參考文獻》

- 忽滑谷快天, 《禪學思想史》上卷, 玄黃社, 1923。
-----, 《朝鮮禪教史》, 春秋社, 1930。
高峯了州, 《華嚴と禪との通路》, 南都仏教研究會, 1956。
金杜珍, 〈了悟禪師 順之의 相論〉《韓國史論》2, 서울大學校韓國史學會, 1975。
-----, 〈了悟禪師 順之의 禪思想-그의 三遍成佛論을 中心으로-〉《歷史學報》65, 歷史學會, 1975。
韓基斗, 〈順之に於ける一圓相思想〉《印度學佛教學研究》30,2[60], 日本印度學佛教學會, 1982。
趙明基, 〈新羅 順之와 高麗 志謙의 禪思想〉《普照國師 知訥의 思想: 第6回 國際佛教學術會議》, 大韓傳統佛敎研究院, 1984。
高翊晋, 《韓國古代仏教思想史》, 東國大學校出版部, 1989。
李鍾益, 〈順之和尙: 禪教會通의 합리적 修行門 제시〉《한국불교인물사상사 / 불교신문사》, 민족사, 1990。
韓基斗, 《韓國禪思想研究》, 一志社, 1991。
玄覺(崔昌述), 〈順之의 成佛觀: 三遍成佛篇을 중심으로〉《가산이지관스님화갑기념논총 한국불교문화사상사 상》, 伽山仏敎文化研究院, 1992。
鄭性本, 〈順之의 五冠山 禪門과 위양종의 禪風〉《新羅禪宗의 研究》, 民族社, 1995。
李丙旭, 〈天台『法華玄義』10권에 나타난 敎判사상과 順之 禪사상의 공통점 연구〉《密敎學報》1, 威德大學校密敎文化研究院, 1999。 後に이병욱, 《고려시대의 불교사상》(혜안, 2002年11月)に、제3부 〈무신집권기의 불교사상〉 제1장 〈종밀과 비교를 통해서 바라본 보조지눌의 사상〉として再録
楊維中, 〈論新羅順之禪師對位仰禪法的發展〉《韓國學論文集》8, 北京大學韓國學研究中心編, 民族出版社, 1999。
古賀英彦, 〈訓注祖堂集〉《研究報告》8, 花園大學國際禪學研究所, 2003。