

「理理相即」と「理理円融」

―『花厳止観』論攷―

大竹 晋

1、はじめに

新羅の義湘が説き、五教判においては別教に配した「理理相即」は、近年華嚴研究者の注目を集めること著しい。しかし、「理理相即」ならぬ「理理円融」なる思想が日本華嚴教学に存在し、広く用いられていたことは、今に至るに殆ど知られていないように思われる。例えば景雅『華嚴論草』に、

凡華嚴円宗心者、説三種円融、顕法性円通旨。一者、「事理円融」。理事互融、相入相即。二、「理理円融」。法界一味、唯理無妄。三、「事事円融」。当相円融、不待縁起。今此三種円融、専出『花厳止観』釈。如次、配「終」「頓」「円」三教。
(大正七二・六七b c)

として、「事理円融」(終教)「理理円融」(頓教)「事事円融」(円教)の三つの円融が説かれるのがそれであるが、「理理円融」は頓教であり、義湘の説く別教の「理理相即」とは同じでない。義湘の先駆的研究を行なわれた坂本幸男博士は、夙にこの「理理円融」に

着目され、これと「理理相即」とが無関係であることを指摘されていた。^[1]ただ同博士は、両者の相違を述べられるに留まり、「理理円融」の出自については興味を持たれなかったように思われる。『華嚴論草』に「今此の三種円融は、専ら『花厳止観』の釈に出づ」とあるように、「理理円融」は『花厳止観』なる書物を出所とするのであった。この『花厳止観』を検討し、華嚴教学史における「理理円融」の基礎的位置付けを行うのが本稿の目的である。

2、『花厳止観』のこと

「理理円融」は、『花厳止観』を源とする。それでは『花厳止観』とは、いかなる書物であろうか。この書は存非が不明であり、また筆者の知る限りのどの目録にも載らないが、杜順(実は法蔵)の『華嚴五教止観』の増広本ではないかと思われる。『華嚴五教止観』は五門によって構成されているが、そのうち第三に「事理円融門」があつて、終教に配されている。『花厳止観』は、この「事理円融門」にちなんで「理理円融」「事事円融」を考案し、頓教・円

教に配したのに相違ない。よって成立は、『華嚴五教止観』撰述以降となる。『華嚴五教止観』が、杜順の作でなく法蔵『遊心法界記』の草稿であることは、夙に結城令聞博士が指摘されたが、博士

は同書の撰述を六八五年から七二年（法蔵の没年）の間とされるため、『花嚴止観』も、六八五年以降の著作となる。但し、『華嚴五教止観』が世に現われて、杜順の作として通行し出したのは、法蔵の死より相当後であろうから、その増広本の成立も、実際には七〇〇年代半ばのことであろう。なお著者としては、『華嚴論草』に、

大師、釈此等義云、「当相即空之理、人天乘妄情、猶不悟之。豈以妄見、難法性円融乎。故『経』云、以普賢眼見、一切衆生皆已究竟」、云云。（大正七五・六七c）

とあるのが注目される。これは『探玄記』性起品の釈に、

汝今就初人天位中、観彼衆生、当相即空、猶亦不得。況復得見円教中事。（大正三五・四一三c）

とあるのに酷似するが、『華嚴論草』における他書の引用の仕方が極めて正確であることからして、『探玄記』の取意の文とは思われず、『花嚴止観』の文と思われる。『華嚴論草』が法蔵の著書しか引いておらず、他の箇所でも『五教章』断惑分齊の文を「大師、釈経文云：」（六八b）と引用していることから考えると、冒頭の「大師」は法蔵のことと推測され、『花嚴止観』は、法蔵の作とされていたとおぼしい。このことは、尊舜『二帖抄見聞』（一五〇一c）に、「彼三重円融」云、香象大師ノ釈出タリ」（天台宗全書九・一四〇a）とあることから裏付けられる。この書に関する資料は、今のところ日本のものしか確認できておらず、しかも極めて乏しい

が、以下、流伝のあらましを示してみる。

まず『花嚴止観』の名は『奈良朝現在一切経目録』になく、この書独特の三種円融に触れた現存文献は、やや心もとないながらも空海（七七四～八三五）のものを初めとする。即ち次のようである。

雖云能証所証平等無二、然猶於二門、真如作究竟說。亦雖三種世間互相円融說無尽無尺義、迹逗此域、影休此床。無尽教義、從一声出。三種円融、優遊二門境。誰信真如更有所依。（大正七七・三五七c）

これは「秘密曼荼羅十住心論」の第九極無自性心（華嚴宗）の文である。このうち「三種円融、優遊二門境」が、後に事理・理理・事事の三種円融を指すと解されるに至った。「三種円融」は、直前に出る「三種世間互相円融」、つまり器世間・衆生世間・智正覺世間の円融とも思われるが、「優遊二門境」とある「二門」が心生滅門と心真如門、つまり事と理であることを考えると、事理・理理・事事の三種円融である可能性も否定できない。もうひとつ紹介する。

初「建」者、所謂建立如來三摩地門是。「色不異空」至「亦復如是」是也。建立如來、即普賢菩薩秘号。普賢円因、以円融三法、為宗。故以名之。又一切如來菩提心行願之身。頌曰。

色空本不二 事理元來同 無礙融三種 金水喻其宗（大正五七・一一c）

これは「般若心経秘鍵」の「建」の段（華嚴宗）の文である。このうち長行の「円融三法」と頌の「無礙融三種」とが、後に事理・

理理・事事の三種円融を指すと解されるに至った。「無礙融三種」は、前に「事理元來同」とあることから、事理・理理・事事の三種円融である可能性が高い。勝又俊教博士の「般若心経秘鍵」注釈もそう解されている。但し博士は、三種円融が華嚴教学として特異であることには気付かれていないようである。

次に、空海から真言を受学し、その高弟の一人に数えられた人物に、道雄（日本華嚴宗第七祖。？～八五一）がいる。彼の門下の作と見られる『華嚴宗所立五教十宗大意略抄』に、次のようにある。

問。円融幾種乎。答。有三种。謂、事理円融・理理円融・事事円融也、云云。（大正七二・一九九c）

これが『花嚴止観』に基づくことは間違いない。

以上が現存文献中、『花嚴止観』の三種円融に触れたと思われる最も古い一群である。よって平安時代の初め、八〇〇年代の前半が初出となる。これ以前に日本で知られていたとは考えなくても良いであろう（空海以前の『五教章指事』にも三種円融は出ていない）。なお九一四年の『円超録』に『花嚴止観』の名はない。この時代の華嚴宗の文献は大半が現存しないが、真言宗の『般若心経秘鍵開門訣』（一〇九七作）に「三種円融義者、勘華嚴宗章疏文処云。理理円融・理事円融・事理円融、是名曰三種円融義也」（大正五七・四一b）とあり、この頃の「華嚴宗章疏」で三種円融が扱われていたことが知られる。なお石井公成博士は、『華嚴三論両宗論題』なる写本が存し、華嚴宗側に「理理円融」の項があること、また「理理円融」と題する写本が二部（一部は実英の著）存することを報告しておられるが、『華嚴三論両宗論題』は三論衰微以前の

ものであろうから、おそらくこの頃の作であろう。なお同博士は『華嚴三論両宗論題』では「事事無礙」は論題となっていない」と言われる。事事無礙を含む澄観の四法界説が浸透する以前には、日本華嚴宗においては多く『花嚴止観』の三種円融が用いられていたのである。

鎌倉時代に入ると、景雅が『華嚴論草』（一一八九作。前出）を、その弟子聖詮が『五教章深意鈔』（一一九九作。大正七三・五二c）を撰し、俱に『花嚴止観』の名を出している。但し、『五教章深意鈔』の記述は『華嚴論草』の引き写しである。

これより後、華嚴宗にも通じ、『五教章聴書』（亡）を著した真言宗の頼瑠は、『般若心経秘鍵開藏鈔』（一二六二作）において三種円融に疑問を呈している。

検彼宗釈義、雖談「事事無礙」、未見「理理無礙」説。（日藏旧版五四八b）

これは空海「般若心経秘鍵」に出る「円融三法」「無礙融三種」（前出）が、三種円融を指すとする古来の解釈に疑念を挟んだのである。頼瑠は、『諸宗教理同異釈』の華嚴宗の段においても、

又「理理無礙」、是本宗無文。設許從事云理理、全事之理故、全非同秘宗理理無辺之義。（日仏全三・七九a）

として、華嚴宗に理理無礙を認めず、真言宗の理理無辺の義の優越を主張している。この頃既に『花嚴止観』が失われていたことを推測させるが、当時日本華嚴宗においては澄観の著作の重視が進みつつあり、おそらく三種円融説自体も、四法界説の浸透と共に急速に力を失ったものと思われる。それで頼瑠も「彼の宗の釈義を検して

も……理理無礙の説を見ず」と述べたのであろう。

凝然（一二四〇―一三二一）は、『凝然録』に「華嚴宗所立五教十宗大意略抄」を載せており、少なくとも三種円融の名は知っていた筈であるが、管見の及んだ限りの著作では、何も述べていないようである。『凝然録』に『花嚴止観』の名前はない。

ところが凝然の死後、真言宗の『般若心経秘鍵聞書』（一三四八作）の時代になると、その状況は一変する。この著作には、

『杜順止観』云、「一、事理円融、大乘終教。二、理、円融、大乘頓教。三、事事円融、一乘円教」文（真言宗全書一六・一四七a）

という文が引かれるのである。この『杜順止観』が『花嚴止観』であるのは疑いない。筆者は『花嚴止観』を、杜順『華嚴五教止観』の増広本と推定したが、おそらくそれは正しいのであって、この書はやはり杜順に関わる著作だったのであろう。同じ文は、少しく後の『般若心経秘鍵鈔』（真言宗全書一六・二九四b）にも見える。同書には、

古於華嚴、「理理円融」云事、無之。凡円融、必依差別故。……故「理理円融」云事、文義俱無之、云云。但「理理円融」事、彼宗盛積之。理雖無差別、約彼此事法、彼理令円融也。故無相違。（真言宗全書一六・二九四a）

とあり、頼琿の「理理無礙、是本宗無文」と同じく「理理円融云事、文義俱無之」としながらも、一方で「理理円融事、彼宗盛積之」とするのが注目される。理由は判らないが、この頃の華嚴宗では再び「理理円融」が云々されるようになっていたのである。石井

博士の指摘された、実英（一五五三―一六三七）による『理理円融』なる書の内容も、そうした「理理円融」説の復興を受けたものであろう。なお坂本博士は「徳川時代に亮海がその五教章講録に於て理理無礙を説いて、これを頓教分齊に配した」ことに触れておられるが、亮海（一六九八―一七五五）は真言宗であるから、その理理無礙も彼の創案ではなく、如上の『般若心経秘鍵』の伝統的解釈に基いたものである。

以上が筆者の把握している「花嚴止観」及びその思想の流伝の概要である。『杜順止観』などと呼ばれ、明らかに『華嚴五教止観』の杜順仮託以降の作である以上、『花嚴止観』が、そのまま法蔵の作とされるのは疑わしい（但し、『探玄記』の文との相似は、法蔵との密接な関係を推測させる）。よって法蔵の名を冠する改作であった可能性が大きい。義湘の影響が認められず、『義天録』にも記載がないことからして、撰述地は唐か日本に絞られよう。唐末五代の延寿の『万善同帰集』に、「若約円旨、不惟理事相即要、理理相即、亦得。事事相即、亦得。理事不即、亦得」（大正四八・九七〇b c）とあり、また『宗鏡録』（大正四八・四二〇b）にも同様の記述があるが、これは義湘「一乘法界図」の「若依別教一乘、理理相即、亦事事相即、亦得理事相即、亦得各各不相即、亦得相即」（大正四五・七二四b）に依るものと推測され、三種円融を終・頓・円に配する『花嚴止観』とは一致しない。よって現状では、『花嚴止観』を唐の撰述とする決め手はない。

しかし、それにも拘らず、筆者はこれを唐のものと考えた。それはまず、『杜順止観』という別名が示すごとく、この書は、杜順の

人格化が盛んであり、杜順の名に依る数多の書が造られていた、中唐以降の仏教界の所産であると思われるからである（智儼撰『杜順和尚説』と称する『一乗十玄門』や、空海御請来目録に見える『杜順禪師會諸宗別見頌』の存在を想起せよ）。『花嚴止観』は、杜順の自釈を法蔵が纏めたという形で『華嚴五教止観』を増広したものであって、その点で『杜順止観』と呼ばれていたのではあるまいか。『華嚴五教止観』と同本扱いされ、目録に載らなかったとも想像される。⁽⁶⁾ 頼瑠・凝然の時代に入り、『理理円融』が言及されなくなり、根拠を疑われるまでになったのは、おそらく景雅の時代以降、この書が散逸したためであろう。その後再び発見され、実英の時代に至るまで、一時期盛んに用いられたが、遂に亡失してしまつた、と理解しておく。尤も正確な事情は、今後更なる逸文や情報を集めて判定する必要がある。

もう一つ、唐の撰述を思わせる点に『遊心法界記』との相似がある。『華嚴論草』には「凡華嚴円宗心者、説三種円融、顯法性円通旨」とあり、三種円融は、終・頓・円に配されながらも、全体として『華嚴円宗』の「法性円通旨」を顯すものとされていた。これは円教の円融が、終・頓・円によつて分け持たれるという思想である。『遊心法界記』は、先述の如く『華嚴五教止観』の發展形と目され、両者は互いに相似するが、『遊心法界記』にあつて『華嚴五教止観』にない部分に次のような文がある。

「頓」「終」「二教法、在「円」中。何者、以彼空有無二円融交徹、是即為「終」。即融通相奪両相尽辺、是即為「頓」。一多處、此即為「円」。三法融教詮故別。是故華嚴、寄彼二

教、弁也。（大正四五・六五〇a）

これは景雅の伝える内容とよく一致する。『遊心法界記』の時代には、確かに『花嚴止観』と同じ考えが存在した。よつて筆者は『花嚴止観』を、唐の思想的土壌の中で撰述されたものと結論する。

『華嚴五教止観』の増広本であり、『探玄記』『遊心法界記』と相似することからして、この書が法蔵系の人間によつて造られたのは確実である。法蔵の名を冠するのが当初からであるのか否かは、今となつては不明とするしかない。

3、「理理相即」の検討——無尽の理から一なる理へ——

三種円融は、終・頓・円に配されると同時に、「華嚴円宗」の「法性円通旨」をも顯していた。これは、終教・頓教における理が、円教における理と同一視されていることを意味する。後の澄観はこの理の同一性によつて四法界説を構築し、円教の事事無礙が、終教と同じ事理無礙に依ることを明言している。しかしこの考えは、華嚴教学の出発点からあつたものではない。智儼・義湘の時代では、円教の理は終教・頓教の立てる一なる理とは異なり、無尽であるとされていたのである。智儼『孔目章』（大正四五・五三八c）は、「熟教終義」と「頓教之義」とが「唯一真如」を立てると述べている。義湘の「理理相即」は、そうした円教の無尽の理の相即に他ならない。無尽の理については近年様々な発言が行われているが、単なる感想もしくは文献学的考察に留まり、究極的存在である理がなぜ無尽とされるのか、認識論的に考察したものは皆無であると言つてよい。筆者は、無尽の理も、後世それと交代し、円教の

理となつた一なる理も、俱に智儼の重視する真諦訳『撰大乘論』の三性説に基くものと考えているので、それを示し、後に「理理円融」と「理理相即」とを区別する際の一助とする。

義湘『一乘法界図』の三性説の段は、次の問いから始まるのであった。

問。「証分之法」、言相不及、「言教之法」、在於事中者、「証

「教」兩法、常在二辺過為。(大正四五・七一三a)

「証分之法」とは三無性、「言教之法」とは三性を指す。「言教之法、在於事中」と、三性が事とされるのに注意したい。これは新訳の法相唯識でいう事の用法とは異なる。華嚴教學で、事を新訳に準じて *vastu* (依他起性) の意味に用いるのは法蔵以降であり、それ以前には事の語は多義的に用いられていた。義湘はこれに、

答。若約情説、「証」「教」兩法、常在二辺。若約理、「証」

「教」兩法、旧來中道、一無分別。所以得知、遍計・無相、依他・無生、真実・無性、三種自性、常在中道。三法以外、

更無「証」「教」。是故、当知一無分別。(大正四五・七二三

a b)

と答えるが、ここで参考になるのが『法界図』の別の一文「理事冥然、一無分別。体用円融、常在中道。自事以外、何処得理」(大正四五・七一一四b)である。理事を「一へに無分別たり」「常在中道に在り」とするこの文は、「言相は及ばず」とされる三無性と「事の中に在り」とされる三性とが、「常在中道に在り」「一へに無分別」であるとする今の箇所にも、そのまま対応する。つまり三性は事、三無性は理なのである。三性が「言教之法」、三無性が「証分

之法」とされるのは、真諦訳『撰大乘論』が、三性を安立諦、三無性を非安立諦とすることによる。安立とは言語による施設、非安立とは離言を意味する。真諦訳『三無性論』に次のようにある。

分別性 (安立世諦／有性)

依他性 (安立世諦／有性)

真実性 (安立真諦)

相無性 (非安立諦／無性)

生無性 (非安立諦／無性)

真実無性 (非安立諦／無性性)

分別性・相無性は法相唯識のそれと大同であるが、依他性・生無性のうち生無性は依他性の生成の否定であり、法相唯識の生無性が自然生の否定(縁起生の肯定)であるのに相違する。真諦は依他性を、分別性という他に依る性と定義するので、分別性が非存在である以上、依他性も実存在しないのである(この依他の勝義無の主張が、著しく中観的なのは言う迄もない)。分別・依他の無が真実性であり、達せられるべき真実であるが、三性が安立諦である以上、真実性とて仮に立てられた目標に過ぎない。悟入するべき絶対の真実は、非安立諦の三無性のみであり、この三つは一体であつて、一の真実無性とされる。真実無性は、諸法が相無性・生無性としては無性であり、分別性・依他性としては有性であることから、有性に非ず無性に非ざる無性性⁽⁸⁾とされ、更に無性を性となす無性性とされている。つまり真諦の説は、三性と三無性を二諦的に区別し、その上で、二を複眼的に見る絶対の境地、すなわち真実無性を究竟とするものである。義湘の言う「証(三無性)教(三性)兩

法、旧来中道、一無分別」「理事冥然、一無分別」は、この眞実無性を指すものと知るべきである。

さて、この三無性の理について、智儼『五十要問答』三性三無性義に興味深い記述がある。

此三性、印総則為一、別則為四、広則無量。(大正四五・五二四b)

「此三性」とは三無性を指す。「一」とは一の眞実無性であり、「四」とは眞諦訳「世親釈」の三無性の説明に「諸法は永へに實に無性なるに由りて、一切の無生などの四義は成ずることを得」(大正三一・一九四a)とある四義、すなわち無生・無滅・本淨・自性涅槃を指す。三無性は、本来一なる眞実無性を、三つの面から表現したものに過ぎない。その表現は三つに止まらず、無生・無滅・本淨・自性涅槃の四つや、広くは無量であつても良いはずである。言語表現された三無性の「理」は、無尽なのである。智儼はこれを、

此文、在三乘、亦通一乘用。何以故。由此法門、應法界性無辺用故。(大正四五・五二四b c)

と、一乗に通ずるとして締めくくっている。義湘が別教の理を無尽とし、「理理相即」を説くのは、智儼のこうした三無性理解と関わりがあらう。智儼は、名によつて表現された三無性の理の数は、無尽であると考えていた。そうした無尽の理は、事の世界における理の表現に過ぎず、事と同じ程度のものである。決して、言語を絶する究極的存在としての理ではない。智儼『五十要問答』が、「所成理事、是法界能」として、理を事並みに法界の被造物とするのは、そのような、名で表現された理を言うのであらう(大正四五・五二二

c)。智儼においては、究極なのはそうした理ではなく、法界である。この法界は、名を離れた理、すなわち名によつて表現される以前の三無性であらうと思われる。眞諦訳「世親釈」も、法界を「三無性眞如」とし、「三乗の道は此の法より生ずるが故に、界と爲す」としている(大正三一・一七四a)。また『搜玄記』は、初地の所得を「唯識三無性の理」とするが(大正三五・五三c)、菩薩は初地前の四尋思において名を離れているため、この三無性の理も、名によつて表現された無尽の理ではありえず、法界であらうと思われる。三無性と言っても、名を離れている以上、実は三ですらあり得ず、結局一なる眞実無性とならう。眞実無性は、有性(分別性・依他性、事)と無性(相無性・生無性、理)を離れた存在であつたが、これは法界が理事と区別されるのと一致する。筆者は、法界とは無分別智の対象たる離言の眞実無性であり、無尽の理は、事の世界の名によつて、それを分節したものであらうと考える。

眞実無性は、理(相無性・生無性)事(分別性・依他性)の概念の終焉したところであり、理事の無分別であつた。これを証した後、後得智により再び事の世界を見る者は、以前のように理事を二元で捉えるのではなく、理と異ならないものとして事を捉えることができる。それは、事が事でありながらも礙げのない、融通無礙な存在であることを知ることである。『孔目章』は、別教の眞如を「円通理事統含無尽因陀羅及微細等」(大正四五・五五八c)とする。これは理事が円かに通じ合い、理がそのまま事となつた状態における、因陀羅網的相即相入を指す。後世、事事無礙と呼ばれるのはこれである。眞実無性から一歩踏み出し、事の世界に戻って

無礙を言うところに、円教が終教と区別される点がある。因みに先刻、初地で法界（三無性の理／真実無性）を証する前、四尋思を修することに触れたが、『搜玄記』は、この四尋思を、信満の後、「梵行品」において修するものとしている（大正三五・三五b c）。また『探玄記』大正三五・二〇二bに詳しい。『梵行品』は、有名な「初発心時、便成正覚」の言われる箇所である。この箇所で四尋思を修し、法界を証して成仏するが故に、あとは事の無礙によって十住・十行・十回向・十地を順に修しうるのである。

「円通理事統含無尽因陀羅網及微細等」と言われる時、理事は円通しているのであって、決して、事の因陀羅網・理の因陀羅網というのが別個に存在するのではない。弟子の法蔵が、『探玄記』において「円通諸事統含無尽如因陀羅網及微細等」と、両者を諸事の因陀羅網（理と異なる事の因陀羅網）に統一しているのがそれを裏付ける（大正三五・二七〇a）。因陀羅網的な多重の相即は、ものに礙がある、という常識の否定であるから、相即するものは、互いに礙げあうもの、つまり事と事でなければならぬ。理だけの因陀羅網、つまり理と理の間の相即は、ありえない。よって筆者は、智儼に「理理相即」の考えはなかったと推測する。智儼は無尽の理を説くが、それは事の世界の様々な名に合わせて、仮に分節された理に過ぎない。理そのものは、名を離れた一法界（真実無性）であり、一なる体を持つが、无尽の理は、世俗の名における仮立であり、独立の体を持つわけではない。无尽の理と同じく無体・仮立の法である不相応行法について、『孔目章』は、「一乗不相應義名数、与法界等。理亦無窮、如法界也」（大正四五・五二四a）とする

が、これは、不相応行法の理が、仮立である以上、その名の数だけ無窮に分節できるという意味であって、理の相即は、全く言われていない。无尽の理も、理が名の数だけ无尽に、仮に分節されたものであって、おのおの体を持つ理が、无尽に「理理相即」し合うことではないと考えたい。義湘の「理理相即」が何を意図していたかは不明であるが、もし智儼の无尽の理について相即相入を考えていたのであれば、それは概念上のミスであり、唯識に弱かった義湘が、智儼の説を、非論理的に把握したものと見なさざるを得ない。尤も、後世の義湘の門流においては、この无尽の理に、体があると会通する解釈もあつたようである。義湘系の『簡義章』は、真実無性を証して理事無分別となり、「自事以外、何処得理」となった状態について、「則亦得言三乘理平等・一乘理差別」と言っている（大正四五・七二七b）。これは、理が事と異なる以上、理にも事としての差別があり、事としての体がある、とする説であって、その上で「理理相即」を言おうとするものであるが、これとて不可解なのは変わりない。無差別を離れ、事や理を言い出した時点でそれは後得智の対象であるが、後得智の対象は事の世界であり、「理理相即」と見えるものも、結局「理」という名前の事における「事事相即」だからである。この解釈も唯識的な反省に乏しいが、智儼に「理理相即」の明言が見られない以上、こうした説を、智儼にまで遡らせることはできない。

義湘は別教に理事・理理・事事の三つの相即を説くが、うち「理事相即」は、終教の理事無礙（『起信論』の一心二門など）でなく、「証（三無性）・教（三性）両法、旧来中道、一無分別」「理事

冥然、一無分別」とあつたように、真実無性、すなわち智儼の言う究極の法界を指すことに注意すべきである。究極に至れば、三性という「三法以外、更無証教」となり、「自事以外、何処得理」となる。これが「事相即」であり、義湘も一応、この状態を華嚴の特徴と見ていたようである。これは智儼の「円通理事統合無尽因陀羅及微細等」に対応する。智儼の著書では、事事の組み合せと理事のそれとが未分化であるが、晩年の講義などでは既に事事の組み合せを説いていたのであろう。

なお、「理相即」は三無性間の相即、「理事相即」は三無性・三性間の相即、「事相即」は三性間の相即となるが、「事相即」のうち、遍計所執性は無体であり、相即できないように思われる。しかし、語録『道身章』（大正四五・七五三b）によると、義湘は青色などを実と執するのを「遍計の遍計」と呼んでいる。義湘の言う遍計所執性は、色などのことなのである（「相識とは、即ち是れ器世界及び六塵にして、亦た是れ本識の果、亦た是れ分別性なり」。真諦訳『世親釈』大正三一・二〇七b）。均如『教分記円通鈔』巻六に引かれる『無性釈疏』を見る限り、こうした遍計所執性の理解は智儼にも存したようである。これは有体であり、法相唯識では依他起性であつて相即できる。依他起性は初教では能執の心であり、終教ではこれも遍計所執性であるとされるが、いずれにせよ心は有体であつて、相即できよう。真実性については言及がないが、安立諦であり理そのものでない以上、識説においては法相唯識に言う「識変の無為」（四俗四真で言えば第四勝義世俗諦・第三証得勝義諦）に相当するように思われる。これは聖者が無為を説くの

を聞いて、修行者が自の識上に映し出した無為のイメージである。これは実の無為ではないが、遍計所執の無為でもない。『成唯識論述記』は無本質であつて極微等の如しとし（大正四三・二九一a）、つまり第六意識の相分の変じた影像であつて、法相唯識では依他起性である。よつて有体であり、相即も可能であらう。智儼・義湘の三性（事）は、全て法相唯識の依他起性に当る。法蔵・澄観の事事無礙は、依他起性の無礙であるから、相違しない。

さて、智儼や義湘の真諦訳三無性重視に対し、法蔵『五教章』三性同異義の画期性は、そうした三無性を放棄した点にあつた。法蔵は代りに三性に二義を開き、三無性と三性を統合したのである。三無性は、二義のうち不変・無性・理無に相当するが、法蔵は法相唯識との交渉により、理を円成実性、事を依他起性と厳密に用いるため、不変・無性・理無が理と呼ばれることはなくなった。これは複数の理という考えを後退させ、三無性の理は、法蔵においては円成実性の不変として一元化されたのである。

智儼が無尽としたのは、言語分節された理であつて、離言の法界・三無性の理は、智儼においても一なるものであつた。法蔵は、その一なる理のみを理とすることによつて、理の無尽を廢したのである。円教の理が一なる理となつたのは、これに始まる。但しそれは終教の一なる理と完全に等しくはなかつた。そもそも円教的な事の無礙に、終教的な理の遍在が必要でないことは、無礙を明す『五教章』縁起因門六義法が種子説の変形であり、真如随縁と無縁であることから明らかである。円教の事は、理と変わりない事であつて、事の他に理を言う必要はなかつた。それが変わつて、事の無礙

に理が言われ始めたのは、『華嚴經旨歸』からであるが、その理は主に法性融通力と呼ばれ、理事無礙の理とは区別されていた。法藏においては、理事無礙は終教に留まり、事を無礙たらしめるものではない。円教の理を終教・頓教の理と同一視し、理事無礙を理事無礙に依るとするのは、慧苑や澄観の世代からである。『花嚴止観』も、そうした世代の作である。

4、「理理円融」の検討

『花嚴止観』は、三種円融を終・頓・円に配しながらも、全体として円を表すとしていた。然るに一方で「事事円融」のみを円教とするのは、事事の組み合わせに円教を代表させる、かなり早い例と思われる。法藏は事事の組み合わせのみを円教とすることはなかったが、それでも「華嚴独自の法門として理事無礙的であり方を強調している。特に晩年になるとその傾向が強まる」ことが確認されている。¹⁰『花嚴止観』は、そうした法藏晩年の思想を受け継ぐのであり、澄観の事事無礙重視に先行するものと見てよいであろう。但しこの書は、澄観には見られない「理理円融」を説き、頓教に配している。法藏系である澄観は、義湘の「理理相即」を継承しなかったが、同じく法藏系である『花嚴止観』に、「理理円融」が見られるのは興味深い。「理理円融」は、「理理相即」とどう異なるのであるうか。

『華嚴論草』には「二、理理円融。法界一味、唯理無妄」とあった。これは頓教の理を「法界一味」とするもので、智儼が頓教の真如を「唯一真如」と評していたのと一致する。つまり「理理円融」

は、円融とは言いながらも、無尽の理の相即を言ったものではなく、法界が一なる理として融け合うことに他ならない。「理理円融」と「理理相即」とは、別なのである。

ここで法藏の著作に目を転じてみる。『探玄記』（大正三五・三八五a b）に次のような五つの相即が出る。

- 1 「理事相即」……………『般若心経』
 - 2 「二理相即」……………『維摩経』
 - 3 「以理従事、名事相即」……………『無行経』
 - 4 「以理融事、二事相即（約法性融通力）」……………『華嚴経』
 - 5 「以縁起相由力、二事亦相即」……………『華嚴経』
- 「二理相即」に引かれる『維摩経』（大正一四・五四二b）は、法藏によつて「衆生・賢聖、即如無別」と表現されている。衆生と賢聖とは、事としては別であるが、真如としては無別である、これが「二理相即」とされるのである。
- ところで、貞舜『天台名目類聚鈔』（二三九四以降作）に、次のような文がある。

一、華嚴三種円融事。答。一、事理円融。事如諸波、理如水、仍水波相即。二、事事無妄。波波相即也。三、理理無妄。水与水円融也。（天台宗全書二二・二五a）

この説明が信頼できるかは判らないが、水波の喩えは『華嚴五教止観』の「事理円融門」に出るので、これが『花嚴止観』本来の説明である可能性もないわけではない。ここでは諸波を構成する一なるものとしての水の同質性が「理理無妄」とされており、今の『探玄記』の「二理相即」と相似する。『探玄記』は「二理相即」の説

明として『維摩經』を引くが、この經は頓教の説明によく用いられるものである。『探玄記』が『維摩經』とする「二理相即」と、『花嚴止観』が頓教とする「理理円融」とは、恐らく同一線上にある。

『探玄記』の「二理相即」や、『花嚴止観』の「理理円融」は、異なる事を一なる理に還元して相即なり円融なりを説く考えであるが、これは義湘系の著作である『華嚴経問答』が、「相事に約して如が無礙義を明かすに非ざるもの、つまり事のままでなく真如に還元して無礙を論ずるものと評していた「五門論者」の説に相当する（大正四五・六〇二b）。「五門論者」については石井博士の検討があり、地論宗の僧と想定されているが、さらに興味深いのは、「そのような理に基づいた如が無礙義は、北宗文献にもしばしば見られるのである」という同博士の指摘であろう。同博士は、「須弥・芥子、俱是色如、同一如相」であるからこそ、『維摩經』に、須弥山が芥子粒に入ると説かれるのである、とする『大乘無生方便門』の文を引かれている。『探玄記』が「二理相即」を『維摩經』に配するのは、まさしく北宗禅のこうした主張を意識したのではあるまいか。そして『花嚴止観』は、そうした法蔵の思考を踏まえた上で、「理理円融」を頓教に配しているのではなからうか。初期禅宗の勢力は草創期の華嚴教学を圧迫し、晩年の智儼をして五教判を整備させ、円教に次ぐ「頓教」の地位に封じ込めた程であった。『法蔵は頓教について述べる際は經典に即して一般的に語ろうとしているが、これは現実の勢力としての禅宗を無視しようとする態度の現われと考えられる」⁽¹⁹⁾。なお3「以理従事、名事相即」は、理に還元した上での事の相即であるから、これも「二理相即」の別面であ

あって頓教／北宗禅を指すに相違ない（『無行經』も、頓教の例としてしばしば用いられる經典である）。1「理事相即」が『花嚴止観』の「理事円融」、4・5「二事相即」が「事事円融」に相当することは言うまでもない。

以上、三種円融が『探玄記』の五つの相即と同一であることを確認した。ただ「二事相即」を法性融通力・縁起相由力によるとして、他の平板な相即と何とか区別しようとする『探玄記』と異なつて、『花嚴止観』が、三種円融を端的に一体と見ていることは、注目されてよい。これはおそらく、法蔵には珍しく終・頓・円の区別に甘い（弟子の編集・加筆が考えられる）『遊心法界記』に拠るのであろう。「理理円融」を頓教とする説は、『探玄記』当時の法蔵の教えに基くのであろうが、これは慧苑、法銑、澄観と相承する学派には見られないため、『花嚴止観』の作者は、彼等と別の学派に属していたと思われる。慧苑が理を能詮の教たりえないとし、頓教を教判から外したのはよく知られている。また澄観『華嚴経疏』は、『探玄記』の五つの相即を、「以理従事故、説相即」「以理融事、一多相即」「約縁起相由力故、……令一多相即」の三つの相即に改め（大正三五・八五四a）、『演義鈔』はそれらを事理無礙、事事無礙（法性融通門）、事事無礙（縁起相由門）に配している（大正三六・五九二c）。法蔵の「二理相即」設置の意味を、澄観が理解していたとは思われない。

5、おわりに

本稿は基礎的な研究に終始したが、『花嚴止観』の内容や、日本

華嚴における「理理円融」思想の展開は、翻刻資料からのみでは不明瞭であるので、今後、未刊行資料を用いて研究していく必要がある。また紙幅の都合で触れなかったが、三種円融は、真言宗では『般若心経』の「色不異空」「空不異色」「色即是空、空即是色」に配当されて論議され、天台宗では円融三諦や一念三千の釈に用いられるなど、他宗においても重視されている。華嚴宗の文献は僅少であることが予想されるため、他宗の研究者も交え、各宗の資料から共観的に研究を進めることが望ましい。

註

- (1) 『華嚴教学の研究』平樂寺書店、一九五六、四三八頁
- (2) 『華嚴五教止観』撰述者論攷「宗教研究」誌新七・二
- (3) 大東出版社・仏典講座三二、一九七七、四五二頁
- (4) 『華嚴思想の研究』春秋社、一九九六、二五二頁注五六
- (5) 註1前掲書四三八頁
- (6) 或いは『円超録』『東域録』に載る杜順『華嚴教分記』（『五教分記』）一卷がこれに当たるのであろうか。この書は二巻本とされるため、『五教章』のことでないのは確実であるが、『華嚴五教止観』を指すとも思われ、また『凝然録』は未渡の書とされている。
- (7) 註4前掲書二三五頁
- (8) 『菩薩地』真実義品の、*na tad vastu bhāvo nā bhāvah. abhīlāpyen' ātmanā-pariṇipannatvān na bhāvah. na punar a-bhāvo nir-abhīlāpyen' ātmanā vyavashīlavyāi.* (Wogihara, ed. p. 54) によるのである。

(9) この四義は『大乘莊嚴經論』(Levi, ed. XI. 51) により原語が得られる。*anuppana, aniruddha, adīṣanta, prakṛitirvṛita*

- (10) 註4前掲書三二九頁
 - (11) 註4前掲書一八二頁
 - (12) 註4前掲書三三八頁
 - (13) 註4前掲書二五二頁注五四
- (おたけ・すすむ 筑波大学大学院博士課程哲学・思想研究科)