

空海と澄観

——真言と華嚴との関係——

一 問題の所在

弘法大師空海（七七四—八三五）がわが国の平安初期に、中国から密教を導入し、日本に帰国してから真言密教を開宗したのであるが、その思想体系を構築するにつれて、華嚴の教を高く評価していることはよく知られている。空海は思想の骨格である十住心思想では、華嚴宗のめざす境地を第九住心に置いて、第十の真言密教に準ずるものと認定しているのである。

さらに空海の『十住心論』や『秘藏宝鑰』を見ると、第八の天台と第九の華嚴との段階づけは、賢首大師法蔵の教判を生かしているし、真言密教の柱の一つである凡聖不二・即身成佛思想の証明に華嚴の重々無尽縁起を活用していることなど空海と華嚴との関係は深いのである。

では法蔵（六四三—七二二）の後継者として中国における華

加藤 精一

嚴の代表であった澄観は、空海といかなる関係にあったのか。空海が三十一歳で入唐した八〇四年、翌八〇五年頃には、必ずや長安で出遇っている筈であり、その際に空海は澄観にいかなる教えを受け、いかなる交流があったのか。このレポートの前半で澄観の著作した『華嚴経疏』三十卷（大正蔵では六十卷ある）を中心に澄観の華嚴教学を考え、後半では、華嚴宗学全般にわたって空海と華嚴とのかわりをまとめてみたい。

一一 『華嚴経疏』と密教

空海が入唐した八〇四年頃の長安で華嚴の代表であったのが澄観である。二人が出会ったことは空海の記録には無いけれども、空海は澄観から種々の教えを受けた筈であり、帰国に際しては、澄観の著作『華嚴経疏』も請求している。いまこの疏を通覧して、特に密教との関係があると思われる部分

を箇条書きにしてみよう。

イ、『華嚴經疏』巻五十九には、『大日經』と『金剛頂經』が引用されており、特に「阿目佉三藏」（不空）の名前も登場する。『大日經』の四十二字門を引用し、それを説明して「經に曰く、この陀羅尼を受持せば即ち一切法平等に入り、速に摩訶般若を成就す」といい、次に「しからば初めの五字はもし阿目佉三藏に準れば即ちこれ文殊の真言なり一略一いまかの經（大日經）に依りてこれを釈せば一の阿はこれ無生の義……毘盧遮那經は多（字）を釈して如如解脱という。金剛頂經は如如不可得というが故に。如というは即ち無辺の差別の故に……」という。

思うに、不空は七〇五―七七四年、世寿七十であるから、澄観は不空が三十四歳の年に生まれたことになる。ただし澄観が長安に上ったのは七九六年といわれるから、その時にはすでに不空は没している。従って長安でこの二人が出会っていることは無い。しかし、澄観は、惠果とか般若三藏とは親しい間柄であるから、澄観が不空の密教学、なかならず不空訳の密教經典を十分に読んでいたことは考えられる。だから澄観の著作の中に『大日經』、『金剛頂經』あるいは不空の名が出ていても不思議ではない。さらに加えて、彼は、『大日經疏』にも目を通していた、と考えられる。そのことは次項に関係がある。

ロ、『華嚴經疏』には『大日經疏』の用語がしばしば見うけられる。例えば「即事而真」（大正蔵35、五一〇下、五一三上、五一三中、七一五上）如来神力（五九〇中）「速疾神通行」（八三八上）「加持」あるいは「神力加持」（五九〇中、五七〇上）「幻師」（五一七中、六〇八上）

これらは勿論大乘諸經論にも見られる場合もあるが、特に『大日經疏』には著しい。これらの用語によって『大日經疏』では、密教と大乘とを結び合わせていると考えられるのであり、これらの用語がそのキーワードになっていると思われる。

ハ、『華嚴經疏』には『大智度論』の引用が多いことが特に目立つ。例えば大正蔵35、六七六下、六七七上、七一下、七一六上、八二六下、八八一下などである。また『金光明經』（八一八下、八二六下）『成唯識論』、『仏地經論』等の各種の大乘經論の引用が多いし、用語としても受用身、変化身、自受用、他受用、自受用土、他受用土などがしばしば用いられている。これらの經論及び用語は、『大乘法苑義林章』（窺基撰）などを通して中唐の仏教学、密教学、宗論、教判論の重要な決め手になっているのである。

ニ、『華嚴經疏』にはこのほかに、法身を理と智に分けるいわゆる「理法身と智法身」の用語が見えたり、（五七二下など）「凡聖平等」（五五一上、六八七下など）とか「衆生即法身」

（六〇六上）などの表現が処々に見られ、時には「阿闍は中にあり、阿闍はもと東方にあり……」（九六二中）などのように、曼荼羅を意識した説明も見られるなど、極めて密教色が加わっている。これらのことは、澄観以前の法蔵の著作には見られないもので、澄観の華嚴教学の特色だと考えられる。

これから考えると、澄観は、中唐における密教の展開に影響されて、法蔵の教学の中に新たに密教的説明を加えたり、密教の理論をとり入れたり、時には密教と華嚴との整合性をも計っていく必要もあつたのではないのか、と考えられ、それらの澄観の考え方や努力の方向を、丁度長安に留学滞在中の空海は目のあたりにして、興味をいだき、帰国の際には澄観の著作も請求したのであらうと考えられる。

ホ、法蔵の『華嚴五教章』では、その代表的な教判としての十宗判で、第七に「一切皆空宗」を挙げるだけで法相宗は加えていないのであるが、澄観の『華嚴経疏』では、法蔵の十宗判の第七から第十までを組み変えて、第七に「三性空有宗」（法相宗）、第八に「真空絶相宗」（三論宗）という順序にしている。（五二一中―下）そしてこの記述は、空海が十住心の建立に際して第六に法相宗、第七に三論宗を配当したヒントになっているのではないかと考えられる。空海の十住心の順序は、『大日経』及び『大日経疏』を参考にしながら建立したのであるが、『経』にも『疏』にも法相と三論とを段階

をつけて明示してあるわけではない。『疏』に、「大乘の行あり、無縁乗の心を発して法に我性なし。……彼かくの如く無我を捨てて自主自在にして自心の本不生を覚る。」というように必ずしも唯識説と空観とを区別して説くわけでなく、大乘の行あり、として大乘行及びその成果を一括して述べていると見るのがすなおである。しかし空海は、ここに法相と三論の教義が段階づけて述べてある、と見抜いたのであり、これは空海の眼力であり創造力のためのものである。特に法相と三論では歴史的に見ても逆である。ここで空海が澄観の『華嚴経疏』の彼独自の十宗判を一つのヒントにしたのではないかとする推論が可能になる。⁽³⁾

三 空海と澄観

伝えによれば澄観は七七六年に五台山に登り大華嚴寺に住して学徒のために華嚴を講じ、著作にはげみ、師である法蔵の真意を後世に伝え、正統の華嚴宗を復興した人物である。七九六年に長安に出て、般若三蔵の四十華嚴の伝訳に参与し、後にその疏を著作したのである。一方の空海は「本国の使いに与えて共に本国に帰えらんことを請う啓」に、「草履を著けて城中を歴ぐるに幸いに中天竺国の般若三蔵及び、内供奉惠果和尚に遇いたてまつる。膝歩し接足して、かの甘露を仰ぐ……」⁽⁴⁾といい、また「秘密曼荼羅教付法伝」の中で、

第四祖竜智阿闍梨について述べるところで、「長安の醴泉寺⁽⁵⁾において般若三藏及び牟尼至利三藏、南天竺の婆羅門等の説を聞くに……」とあり、「請来目錄」によれば般若三藏から特に新訳四十卷の『華嚴經』等を授かってきたのである。さらに加えて華嚴関係の秘密儀軌としては、⁽⁶⁾

『華嚴經心陀羅尼』一卷（実叉難陀訳）

『梵字普賢行願讚』一卷（訳者不詳）

『華嚴經入法界品頓證毗盧遮那字輪瑜伽儀軌』一卷（不空訳）

『華嚴入法界四十二字観門』一卷（不空訳）

『普賢行願讚』一卷（不空訳）

などを請来し、この他に前述した澄観の『華嚴經疏』も請来している。これら華嚴に係の深い秘密儀軌を空海が請来しているということは、澄観も当然のことながらこれらを読んでいるということであって、華嚴との交流がすでに行なわれていることも熟知している筈である。もしそうであるとすれば、澄観の華嚴經の理解において密教の影響が入ってくるのは当然であり、前述した『華嚴經疏』の処々に密教的記述が見られることも納得できるのである。そしてこうした澄観の特色は、それ以前の華嚴の列祖には決して見られないものであることも重要なのである。

四 空海と華嚴教学

ここでひとまず澄観を離れて、空海が華嚴教学のいかなる部分を参考にしたり生かしているのかについて考えたい。

イ、即身成仏思想に関して

空海の著作である『即身成仏義』は、真言密教の仏陀観と人間観の根底に、凡即是仏、凡聖不二の見方のあることを示し、それと同時に法身毘盧遮那は高い人格を持ち、色身あり説法ある実在の仏陀であることを証明している。その内容は別にゆずるとして、凡即是仏という、凡夫と大日という本来なら遠くかけ離れた二つの存在が、実は不二であり即で結ばれるという論証の際に空海は、「瑜伽」とか「加持力」とかいう密教独自の用語を用いるだけでなく、その他に、華嚴の重々無尽の法界縁起の論法をも活用しているのである。その例を一二示してみよう。

まず『即身成仏義』の重要な結句に当る部分に、「重々帝網⁽⁷⁾なるを即身と名く」とあるがこれは華嚴の十玄門の中の「因陀羅珠網境界門」から出た句である。つまり重々無尽に縁起すると見る華嚴の立場からすれば一即一切、一切即一であり、この見方を即身成仏に応用して、凡即是仏という真言密教を説明しているのである。

さらに『即身成仏義』では、我身、仏身、衆生身の三身は

平等であるとして、「かの身即ちこれ此の身、此の身即ちこれかの身、仏身即ちこれ衆生の身、衆生の身即ちこれ仏身なり」といい、これを『大日経』の三等無導の真言でままとめているのだが、この考え方は、『華嚴経』(六十華嚴)にも「心の如く仏もまた爾なり。仏の如く衆生もまた爾なり。心仏及び衆生、この三は差別なし」とある。このように真言密教で説く平等の思想は、密教經典にあると同様、華嚴経に於ても重要な思想なのである。ただし華嚴宗の教学ではこの思想を密教のように全面的に押し出しているわけではないし、具体的な修行方法にも説いていないのである。

ロ、十住心思想について

十住心の順序について第六の法相宗と第七の三論宗の段階づけに関してはすでに澄観のところでも述べてあるが、その他にもいくつか重要な点がある。十住心については『秘密曼荼羅十住心論』の序文で、空海自身が「これは大日経の住心品に依っている」と述べているように、直接的には『大日経』及び『大日経疏』の所説を大きなヒントにして構築したものに違いない。しかし、そこには空海の獨創性と深い思想性が加わっていることも重要であり、間接的には、中唐において発達した多くの仏教教理をも十分に参照し活用しているのである。この中で、いま特に澄観以前の華嚴教学との関係を考えれば、十住心の十という数が、華嚴の十玄門とか十宗判の

影響と考えられるし、十住心全般のヒントが法蔵の『華嚴五教章』に見られるのである。すなわち、菩薩の十地の階位を説く部分に、世親の『十地論』等を参照しながら、「みな初、二、三地をもつて世間に寄在す。四地より七地に至るまでを出世間に寄せ、八地已上を出世間に寄す。出世間中において四地、五地を声聞法に寄せ、六地を縁覚法に寄り。七地は菩薩法に寄す。八地已上は一乘法に寄す」とある。この中で、一、二、三を世間に当て、七を三乘に当て、八、九、十を一乗教に当てるなどは、空海の十住心と共通するものであるところから、空海のヒントになっているのではないか。

さらに、十住心では第八を天台法華宗、第九を華嚴宗に配置し、第十の真言密教が他の一切を包含するというのだが、この場合の天台、華嚴、真言の三つは、いずれも一仏乗の教えであり、特に第八天台と第九華嚴とを区別するのが難題であった筈である。ここで空海が活用したと思われるのが、華嚴の同別二教の教判である。同別二教とは、智儼の『華嚴經孔目章』に説かれたもので、その趣旨は、如来の教説を先ず三乗と一乗に判別し、さらに一乗を同教と別教に分け、法華の会三帰一の説を同教一乗とし、華嚴の重々無尽の説を別教一乗とするのである。続いて法蔵はこれを承けてさらに一段の詳説をして曰く、「この一乗教義の分齊を開いて二門となす。一に別教、二に同教なり。初の中に二あり、一に性海果

分これ不可説の義なり。…中略…則ち十仏の自境界なり。…中略…二に縁起因分、則ち普賢の境界なり」〔五教章〕

ここで法藏は、一乗教義を三分していることになる。同教一（乗と、別教の中の縁起因分（普賢の境界で因分可説）と性海果分（十仏の自境界で果分不可説）の三である。一乗教を三分するこの方法を活かして空海は、同教一乗を第八の天台に、別教一乗の中の縁起因分を華嚴に、そして華嚴教学では不可説だとしている性海果分を、真言密教の領域に配当している。

以上で知られるように空海の十住心の骨子は『大日経』と『大日経疏』を所依としているものの、それに加えて智儼、法藏、澄観の華嚴教学を大いに参考にしながら論を進めていると考えられる。

ハ、六大体大説について

これは法界というものをどうとらえるかの問題である。空海が体相用の三大から即身成仏思想を論証するのは、『起信論』の三大からのヒントであろうし、法界体性などという用語は『仏地経』を経て不空の手によって成立したのであろうが、これらインド思想からの影響のほかに、中国で展開された華嚴の法界縁起の思想と決して無縁ではないと思う。

華嚴教学ではすでに述べたように、重々無尽縁起であり、円融無礙、一多相即相入し、一即一切、一切即一なること因陀羅網の重々無際なるが如しと説き、こうした法界の姿を明

らかに観察し体解することが中心的課題なのである。一方、空海は、こうした華嚴の究極としての法界を、法界体性と展開し、六大をもって法界の体性とし、これ即ち法身大日の三摩耶身である、と断定している。『即身成仏義』の中で、「故に仏、六大を説いて法界体性となしたもう。（中略）密教にはすなわちこれを説いて如来の三摩耶身となる。（中略）かくの如きの六大法界体性所成の身は、無障無礙にして互相に渉入相応し、常住不変にして同じく實際に住せり」という。

このように空海の思想の基礎には法界の思想があるのだが、それはインドの仏教思想の中で生きつづけ、不空によって密教に導入されたものを空海が活用していると考えられるが、インド思想のほかに中国で発達した華嚴の法界觀の系譜をも承けていると考えなければならない。

ニ、自心仏の思想について

空海の仏身觀の根底には、自心仏の思想が強く存在していることはすでに学者によって指摘されている。¹⁴これは仏の内性の問題であり、中期大乘經典から発達した如来藏思想や心性本淨説、本覺思想などの影響を密教が承けていることは明らかである。そして空海はこの自心仏の思想がすでに華嚴の中に深く存在していることに気付いており、『十住心論』と『秘藏宝鑰』で華嚴思想を述べて同文で次のようにいう。¹⁵「近うして見難きはわが心なり、細にして空に遍ずるはわが

仏なり。わが仏、思議し難く、心広にしてまた大なり。(中略) 奇哉の奇、絶中の絶なるはそれただ自心の仏か」と。これは空海が華嚴教学の中に自心仏の思想を見出している証拠である。ここに空海が真言密教と同様な思想を見出して華嚴を高く評価している理由があると思う。念のために述べておくが、空海は天台の教学も「如実知自心」と表現し、ここにも自心仏の考え方を認めているが、天台教学との関係は稿を改めて論ずることにする。

五 むすび

以上、中唐における澄観の著作『華嚴経疏』を通覧してそこに華嚴と真言との関係があらわれていることを指摘し、次に澄観及びそれ以前の智儼、法蔵の教学と空海との深い関係を論じてきた。その結果は次のようにまとめられる。

空海による真言密教の思想形成には、インドの大乗仏教思想から善無畏・不空というインド密教の系譜を中心としていることは勿論であるが、この他に、彼の思想の核となっている即身成仏思想、十住心思想、六大縁起論、自心仏の思想が、華嚴教学の影響を受けたり応用したり活用したりしていることが明らかであり、中国的思索とインド的思索の両方が融合されながら新しい密教体系が成立していることがわかるのである。空海が入唐以前にすでに華嚴を学んでいたことは

当然としても、このことは入唐中に遭遇したであろう澄観から、面授して得た華嚴の教学のおかげであり、しかもその澄観の華嚴理解の一端にすでに密教との融合の方向を見出すことができるわけで、これらのことは空海にとって重大な事柄であったと思われる。智儼や法蔵の著作を読むだけでなく、その後継者としての澄観と出遇えた意味は、空海にとっても、その後の真言密教にとってもまことに大きいのである。

- 1 大正35、九五三上
- 2 大正39、六〇二上、六〇三上
- 3 拙著『密教の仏身観』三六八以下
- 4 弘法大師全集①四六一
- 5 全前①九
- 6 全前①六九
- 7 全前①五〇七
- 8 全前①五一六
- 9 大正9、四六五下
- 10 大正45、四七七下
- 11 大正45、五八五下以下
- 12 大正45、四七七上
- 13 弘法大師全集①五一一
- 14 勝又俊教博士『弘法大師の思想とその源流』五五以下
- 15 弘法大師全集①三六九

〈キーワード〉 空海(弘法大師)、澄観、『華嚴経疏』

(大正大学教授・文博)