

杭州 慧因院（高麗寺）における華嚴學の動向

吉田剛(花園大學)

I. 提要

当報告は、北宋代に華嚴を復興した晋水浄源(1011-1088)が晩年に住して以来、宋代華嚴学の中心地であったと見做される杭州慧因院（高麗寺）に展開した華嚴学の動向を論じるものである。

同寺は杭州で最初に華嚴を伝える十方教院として認められ、華嚴復興の象徴的意味をもつ寺院となり、その隆盛は元代まで続く。宋代における華嚴中興は、宋朝において亡失していた華嚴文献を浄源が高麗義天(1055-1101)から入手したことを一つの機縁とするが、慧因院には、それら高麗所伝の文献に基づいて校勘・治定された華嚴文献が収蔵されていた。これに加え、現存する宋代の華嚴関係の著作の多くが慧因院に関わった僧たちによって書かれたものであることなど、同寺の教学が当時において特出して盛んであったことを思わせる。

事実、南宋代には、慧因院僧の可堂師会(1102-1166)と澄江華嚴寺住持笑菴観復(1102-1166)との間で同別二教の解釈をめぐる論争が行われ、慧因院には頤菴善熹(善喜または善熹とも)(1127-1204)・武林希迪(-1202・1218-)など、師会の学風を後継する者が現れて、教学が大いに振興した。なお、日本では、観復・師会・希迪に加え、浄源と同時代の雪溪道亨(1023-1100)の四名を『五教章』に注釈を施した代表的人物として「宋朝四家」と称し、大いに参照するが、そ

のうち師会と希迪は慧因院僧であり、同寺の教学が日本に与えた影響も少なくない。師会が主に観復を批判する為に盛んに著述を始めた時期は、華嚴文献の収集や校勘を行っていた円証大師義和(-1138・1165-)が慧因院住持となり、華嚴文献を入蔵せしめた頃に始まるから、それと関連性が有るに相違ない。また、師会の学風を承ける善熹や希迪たちも慧因院で師会を顕彰する著述を行っており、同寺に共通するある種の伝統的な教学が生じていた可能性が浮上する。

そこで、宋代に慧因院で展開した華嚴学が如何なるものであり、どの程度の影響力が有ったのかが問題となる。慧因院僧たちの教学の共通点は、華嚴の独尊性の強調と祖統の一貫性の顕示である。彼らは淨源が定めた華嚴七祖説を用いるなどの点も含め、かなりセクテリックであるという共通点を有している。これは、宗派性を帯び始める当時の傾向とも言えるが、南宋代に慧因院を拠点とした師会、及びそれに続く幾人かの僧たちの教学は、教判論に専注し、とりわけ同別二教判の「同教」に対する解釈によって華嚴の優越性を顕示する点が特徴的である。それは当時の全体的傾向である融合的な所謂綜合仏教の気風と比べて大いに異なるだけでなく、華嚴の復興期に活躍した子璿・淨源・義天などの思想的立場とも異なる。もっとも、師会の「同教」に対する解釈は、後に慧因院住持となる清遠(-1213-)にも参照されていることから、師会の学説は一定の反響を呼んだに相違ないが、後に続く慧因院僧たちが必ずしもその学風を宣揚するものではない。師会一派の教学に看取される如き学風は、淨源以来の慧因院に一貫する伝統なのではなく、一時期の慧因院およびその周邊の極限られた領域内に於いて浮上した問題意識を反映して一時旋風を巻き起こした傾向と見做すべきである。結局、師会一派の学風の来源は明らかにし難いが、同寺に高麗、若しくは高麗を經由して遼あたりの華嚴学が流入している可能性は拭いきれないものがある。そのため、視野を東アジア全体に広げる必要があるが、これは今後継続して探求していく大きな課題である。

当小論では、淨源・義和・師会・善熹・希迪・清遠ら代表的慧因院僧の教学傾向とその特徴を把握した上で、彼らの学説に看取し得る上記の如き共通点

と相違点を確認し、更に慧因院の存在を当時の状況の中に位置付けることを目的とする。

I. 序説

慧因院とは、北宋代に華嚴を中興した晉水浄源(1011-1088)が晩年に住し、杭州一帯で最初に華嚴を宗とする十方教院に承認された杭州の西湖畔に位置する寺院である¹⁾。

浄源の華嚴中興は、宋朝において亡失していた華嚴文献を高麗義天(1055-1101)から入手したことを機縁とする。義天は浄源をはじめとする多くの宋人たちと書信を介して交流し、文献や情報の交換を行っていたが、遂に高麗宣宗二年五月(1084)から翌三年(1085)五月にかけて入宋し、浄源に弟子の礼をとった。義天は帰国後、慧因院に青紙金書の三訳『華嚴経』と、それを収蔵する華嚴閣の資を送り、同寺には高麗風の優美な建築物が建った。その後も高麗との関係は続き、同寺は俗に高麗寺と称された。

浄源は多くの華嚴文献を収集して中国に残存する写本と校合・治定し、開版したほか、彼自身も幾つかの著作を著し、外護者を得て賢首教蔵などを所住の各寺に造立、礼讃儀軌を制定して有志と共に実践し、更に五祖説・七祖説といった華嚴の祖統を定め、賢首教という呼称を標榜した。かくして、浄源が歴住した蘇州報恩寺観音院、杭州大中祥符寺、嘉興密印寺宝閣院、華亭普照寺善住閣院、杭州慧因院には、華嚴学の伝統が築かれていった。ここに、教団の成立にとって必要な教籍の具備、それに対する研究の充実、活動拠点の設置、独自の宗教儀礼の確立、僧、檀越、教学的立場を表明する為の祖統の確立、教団の

1) 慧因院の歴史については『玉岑山慧因高麗華嚴教寺志』（以下『慧因寺志』と略）全十二巻が根本資料となる。

名称の標榜などの全ての条件が揃う。彼が示寂する年、すなわち元祐三年五月には、慧因院が杭州で初めて華嚴を宗とする十方教院として認証されたことで、彼が一生を傾けた華嚴中興の宿願はひとまず結実したと言えよう。彼はこの朗報を得て十月に示寂している。

浄源示寂後は一時期その勢いが衰えていたようであるが、南宋初期には住持僧義和(-1138・1165-)が浄源と同様に未刊の華嚴文献を高麗本と収集・校勘・治定して開版せしめ、同寺の教学は大いに発展した。

また、義和と同時期には、華嚴の独尊性を強調して極めてセク的な学説を打ち立て、澄江迎福講院住持笑菴観復(-1141・1152-)による教判論、とくに同別二教のうちの「同教」に対する解釈を批判した可堂師会(1102-1166)や、その学風を継承した頤菴善熹(1127-1204)および武林希迪(-1202・1218-)など、現在に著作を遺す学僧がここを拠点として著作活動を行っていた。日本では『五教章』注釈家として観復・師会・希迪に浄源と同時代の雪溪道亭(1023-1100)を加えて宋朝四家と称し大いに参照するが、そのうち師会と希迪は慧因院僧である。そのほかにも同寺の華嚴学は宋の元祐から元の至正までが最も盛んであったことや、常に文献が収集されていたことが確認できる。そのため、慧因院は宋代における「華嚴教学文献センター」[竺沙1988, p. 37]であり、「南宋における華嚴研究と弘伝の中心」[魏道儒1998, p. 240]であるとされ、また、宋から元にかけての「華嚴宗の重要道場」[陳景福1999, p. 560]であったと見做されている。筆者も曾つて同様の見解を記し[吉田印仏1996/吉田禅学1999]、その考えは今も変わらない。

そこで、宋代に慧因院で展開した華嚴学が如何なるものであり、どの程度の影響力が有ったのかが問題となる。しかも、師会が著述を始める時期は、知られる限り義和が慧因院住持となった頃からであり、師会の学風を承ける善熹や希迪たちも慧因院で師会を顕彰する著述をしており、同寺に共通するある種の伝統的な教学が存在したのではないかとの考えも浮上するであろう。

しかし、詳細に検討してみると、それぞれの教学はかなり異なっている。彼らに共通

する点は華嚴の優越性の強調と祖統の一貫性の顕示である。特に南宋代に慧因院を拠点とした師会およびそれに続く幾人かの僧たちの教学に看取される特徴は、教判論に専注し、とりわけ「同教」に対する解釈によって華嚴の優越性を顕示する点であり、それ以前の全体的傾向と比べて異なることは謂うまでもなく、華嚴の復興期に活躍した子璿・浄源・義天とも大いに異なる。彼らと同時代の華嚴学僧の著作として適当な比較対象が無いのが残念だが、師会に始まる一連の学風に普遍性が有ったとはし難い。もっとも、師会の「同教」に対する解釈は、後に慧因院住持となる清遠にも参照されていることから、彼の学説は一定の反響を呼んだに相違ないが、それは浄源以来の慧因院に一貫する特徴的な伝統なのではなく、一時期の慧因院およびその周邊の極限られた領域内で浮上した問題意識の反映とすべきであって、南宋代の華嚴を代表する立場とまではいかないであろう。

当小論は、上記の如き慧因院を拠点に活躍した幾人かの代表的人物を取り上げて、彼らの動向と学説の特徴を検討すると共に、師会たちの学風を当時の状況の中に位置付け、これを機軸にして宋代から元代にかけて華嚴宗の重要道場であった慧因院で行われた教学の動向を整理し、共通点と相違点を見出し、この時代の華嚴学の状況を総体的に把握することを目指すものである。その程序として、浄源・義和・師会・善熹・希迪・清遠ら代表的慧因院僧の思想傾向とその特徴を把握した上で、彼らの学説に看取し得る共通点と相違点を確認し、更に慧因院の存在を当時の状況の中に位置付けたい。

II. 浄源の思想傾向

浄源の華嚴復興の事跡と思想内容については既に別に論じたので、今はそれを振り返ることとしたい[吉田禅学1999]。

まず浄源の思想が主に依拠するところは澄観と宗密の教学である。それは彼が治

定・開版したものの中に智儼に関するものが見当たらないことを裏付ける。祖統を重んじる信念から法蔵と宗密の教理的矛盾を会通しようとするが、結局は宗密および澄観の思想によってそれがなされる。また、浄源の思想は、宗密の『原人論』や『註法界観門』、法蔵の『妄尽還源観』などに表わされた華嚴思想と『起信論』の思想がベースとなっており、そこで説かれる「一心」がキーワードとなる。そして、諸宗兼学を推奨し、「一心」を基調とする諸教融合的な総合仏教の気風を志向して「華嚴の一真法界は即ち起信の一心源なり」とし、華嚴の思想と『起信論』の思想とを一体視している。彼の立てた華嚴七祖説が『起信論』の著者とされる馬鳴を始祖とするのはそのためである[吉田祖統1997]。また、華嚴と法華とを「仏教の表裏、釈迦一代の絶唱」²⁾であると捉え、既に法蔵により終教と判じられている『法華経』を以て『華嚴経』と同等に重視していた形跡が有り、天台教理も積極的に用いる。かかる総合仏教的立場は、澄観・宗密の頃から萌芽するが、宋代以降顕著となる傾向であるが、子璿や仲希など浄源の師承たちは固より、当時の教理学者に概ね均しく見られる論調である。教観并修を尚ぶ点も、宋代の義学僧や一部の禅僧も同様に主張する所であり、高麗の義天もかかる浄源の思想的立場と意気投合している。彼は『法界観門』や『妄尽還源観』を貴び、彼の華嚴思想の根幹に据えているが、『妄尽還源観』は天台においても講じられていたほか、法眼文益の系統にもよく読まれているし、それは『法界観門』も同様、唐末五代から北宋代にかけて流行し、多くの注釈書が著されるなど、両書は当時普遍的に好尚されていたことが知られている。浄源の思想は総じて当時の思潮をよく反映していると言えようが、敢えて彼の特徴を論ずるならば、それを華嚴思想によって整理した点であり、未だ教学的に華嚴の独自性や優越性を主張するまでには至っていない。

浄源示寂後、崇寧三年(1104)に慧因院の住持に就いた浄源の門人神鑑大師希仲には³⁾、『身土寿量指要』などの著作が有ったようだが現存せず⁴⁾、彼

2) 『外集』卷三(『韓仏全』4.572b-c)

の思想を窺うことができない。これ以後に現れる慧因院僧で著名な人物は、南宋初期に未刊の華嚴文献を収集・校勘し、開版せしめた義和である。

Ⅲ. 義和の活動とその思想

慧因院が大試院（科擧の省試の主会場）に当てられていた紹興年間（1131-1162）⁵⁾、華嚴学に基づく浄土思想を唱えた円証（澄）大師義和（-1138・1165-）が慧因院に住持し、浄源が開版し残した未刊の華嚴文献を蒐集・校勘し、開版せしめた⁶⁾。義和が収集ないし校訂したものは『円覚経大疏 釈義鈔』・『華嚴旨帰』・『華嚴内章門等雜孔目』・『法蔵和尚伝』・『金剛般若経略疏』・『華嚴経綱要』などで、これらの文献に見られる刊記から、当時これらが中国に於いて刊録されておらず、義和が唐以来展伝されてきたものと高麗の刊本すなわち義天の統蔵とを校勘したことが確認され⁷⁾⁷⁾、またその識語から、彼はもともと平江府（蘇州）能仁寺に居たが、少なくとも紹興十二年（1142）から同十六年（1146）までの間に慧因教院の住持であり、同十九年（1149）までに平江府呉江県華嚴宝塔教院に移っていたと考えられる[竺沙1988]⁸⁾。そして、彼の尽

-
- 3) 崇寧三年（1104）に発給された『尚書省牒』（寺志卷七）および『宋杭州南山慧因教院晉水法師碑』（『慧因寺志』卷八所載）参照。
- 4) 『大覚国師外集』卷五所録の義天に宛てた希仲の信書（『韓仏全』4.573b）に見える『義天録』が仲希の撰とするのは誤りか。
- 5) 『咸淳臨安志』卷七八「寺院」広果寺の項 参照。
- 6) 『高山寺経蔵典籍文書目録』、および常盤大定『支那仏教の研究 第三』「宋代に於ける華嚴教学興隆の縁由（高山寺所蔵の宋版章疏、附、写本及欠本の調査に基づきて）」（東京、春秋社、1943）参照。
- 7) なお、『楽邦文類』卷二所収の『華嚴念仏三昧無尽灯序』には、「乾道元年（1165）九月望 臨安府慧因院華嚴教観義和 序」（T 7.170a）という識語が存し、師会示寂の前年には義和が慧因教院に再住していた可能性もある。ただし、『楽邦文類』の編者である宗暁が肩書きを挿入した可能性も無いとは言えない。

力により紹興十五年(1145)四月には華嚴教籍が入蔵の榮を得たことは重要である。いずれの教籍が入蔵されたかは不明であるが、このことは、浄源によって復興され一定の位置を与えられた華嚴教学が、朝廷の権威の下で名実共に正式に公認されたことを意味する。また、従来未刊であった智儼の著作を開版に至らしめたことも、後の教学に重要な影響を与えており、彼の功績は大きい。

義和には、『華嚴念仏三昧無尽灯』一卷の著作が有った。該書は念仏や浄土義に関する古今の書物の抜粹から成ると考えられるが、その一部分と思しき「無常院安弥陀像」と自序が共に『楽邦文類』に載録されているのみで現存しない。該書の序文からは、その冒頭から『禅源諸詮集都序』を引くなど、宗密の思想的影響が強く見られ、兼ねて澄観の念仏義や浄土義の解釈が彼の主張する「華嚴円融念仏法門」の基調をなしていることが判断できる。その内容は唯心念仏であり、念ずる対象として阿弥陀仏を立てるが、それは弓|接の力が強いからであって、阿弥陀仏も毘盧舍那仏に帰するとする点が華嚴の念仏たる所以となる。また、西方極楽浄土ではなく華嚴の十方円融無碍世界を志向している[王頌2003]。かかる念仏法門は「唯心浄土、自性弥陀」の思想を明確に示した永明延寿(904-975)の立場の延長線上にあるが、指方立相の浄土や声明念仏を充分意識しつつ、それを華嚴の立場から、しかもより実践に根差して解釈しなおし、以て華嚴の優位性を強調した点にその功績が有る。注意深く祖師の文言に根拠を覓めつつも、新しい華嚴の活きた在り方を示唆するものとして興味深い。

IV. 師會と觀復の論評

義和が慧因院の住持であった頃、宋朝四家の一人である師会も慧因院に居

-
- 8) 高山寺所蔵『華嚴内章門等雜孔目』および『唐大薦福寺主翻經大徳法蔵和尚伝』の刊記に明記されている。これを初めて世に報告したのは常盤大定前掲書である。

た。師会が華嚴の同別二教判の同教に関する解釈について観復を批判し始めるのは、知りうる限り『可堂送焚薪書』を書いた紹興十七年(1147)からである。

師会の記述に拠れば、師会と観復はもと仙潭（浙江省湖州徳清県）に居て、当初観復は師会に教えを請うていた。ところが、宗子の『易簡記』の所説に依拠する為に師会と意見が別れたという。その後、観復は澄江迎福講院へ移り、『五教章』の注釈書『五教章析薪』や澄観の『演義鈔玄談』の注釈書『華嚴経大疏玄文随疏演義鈔会解記』（以下『会解』と略）を著した。一方、師会は『同教一乗策』を著して華嚴の同教に対する自説をまとめ、観復はこれに対して『同教差当』・『同教百非』などを以て反論、師会は更に『華嚴一乗分齊章焚薪』を著して観復の『五教章析薪』を改めて随文批判している[吉田駒大1997]。

師会は従来ほとんど依用されてこなかった智儼の「融会章」の説を亀鑑として、諸祖が様々な立場から説いた同教解釈を、『融会章』の所説に従って法華の「会三歸一」の一義に集約していく。彼が著した『華嚴五教章復古記』も、澄観・宗密の教学に依って法蔵の『五教章』が注釈されていたそれまでの在り方に対して智儼・法蔵の原義に立ち帰って理解すべきことを主張するものである。ただし、師会の同教解釈は智儼の所説のみを尊重する余りに、それ以外を切り捨てるものではない。唐代における華嚴の諸祖の教学が、思潮の変遷を反映して各々相違のあることは周知の如くであるが、それを敢えて一統しようとするのが、彼の教学における基本的立場なのである。師会は同教の定義を円教による機根の引接に見出し、つまるところ「摂方便」を内容としていると言えるが、これを『五教章』に見られる「三一和合」や「亦一亦三」、澄観・宗密が説く「同頓同実」や「全収諸教」といった同教解釈とも同一視し、更にこれを智儼が「融会章」で説いた法華の「会三歸一」の一義に集約するところに、諸祖の教学を一統する師会の教学の特徴が窺える。華嚴の学派的独立が確固たるものになった当時において、諸祖の教学に齟齬があるとすることは不都合であり、華嚴別教一乗の優位性を示すた

めにも、後一一乗の立場で説く同教解釈を以て、諸祖の教学を無矛盾的に一統し、整理していくことが必要だったのであろう[吉田駒大1999]。

師会が智儼の学説を基に諸祖の教判論を一統するのは、智儼の教学がその後の諸祖たちに脈々と継承されているという祖統を重んじる発想が彼に有ったからに他ならない。彼は浄源とは違って華嚴と『起信論』とを同一視することはないにも関わらず、馬鳴を始祖とする浄源の七祖説を踏襲していることによっても窺知される如く、浄源が住して以来、宋代における華嚴復興の本拠地となった慧因教院に居していたことが、彼の教学を決定付けたのであろう。観復が浄源の七祖説を批判しているのは対照的とせねばならない。

これに対し、観復は『会解』において諸祖による同教に関する解釈を四種に分類（三一和合同・泯二同・義類相似同・全収諸教同）している。これは彼の依拠する宗予が説いた三種の同教説（法界本末融会同・三一和合同・同頓同実同）を基に組み直したものである[吉田駒大1998]。彼らは主に法蔵と澄観を始とする諸著作に見られる同教解釈の要文を抜き出し、これを幾つかに分類して、各々異なった同教解釈があるという見解を示し、諸祖の教学を一統する姿勢は強調しない。その解釈方法は宗密を通じた澄観の教学の強い影響下に有る。

観復は、終教と頓教とは漸と頓との相違があることを理由に、近人が皆な終頓二教を合して同教と名づけることを批判している。当時このような説が一般化していたのであるが、それは子璿や浄源を始とする首楞嚴経や起信論信奉者を指していると考えられる。観復は『起信論』を正しく終教と位置付け、彼らの如く更に華嚴円教にも通じるとはしない⁹⁾。さらに彼は、その徴証として、遼の鮮演の『華嚴談玄決拈』と同じく道弼の『演義鈔集玄記』を用い、これらが共に円教と終頓二教との融合を能同と所同とに分けていることを挙げ、円教の能同を以て同教としている。

観復は博学でその記述には多くの貴重な情報が盛り込まれ、その問題意識も多

9) 納富常天校注『会解』卷九「清涼但以起信為実教。於義可知。近人以起信収円教、莽齒之甚」（『金沢文庫研究紀要』第5号、1968. 4, p.231）

岐にわたっていて、師会のようにとりわけ教判論のみに始終するという事はなかった。

V. 師會以後の状況

以下、師会の学説の影響力を窺知するべく、その後に慧因院を活動拠点とした善熹や希迪、そして撰者不明の『釈雲華尊者融会一乘義章明宗記』（以下『明宗記』と略）の特徴を概略的に見ていきたい。

善熹（1126-1204）の碑文「熹華嚴伝」（『北澗文集』卷五『禅門逸書』所収）や現存する著作の刊記などを総合すると、善熹（または善熹・善喜）は建炎元年（1127）に生まれ、紹興十一年（1141）、十五歳で蠡沢応天寺において出家。翌年、有明を受業師として受具。乾道四年（1168）冬至後一日、蠡沢において師会『同教一乘策』に夾註を加えた『注同教問答』の首序を記し、その後十四年間、義和が晩年に住持した姑蘇平江府（蘇州）宝幢蘭若に居し、淳熙五年（1178）解制後一日、『弁非集』の首序を記す。紹熙三年（1192）孟秋一日、『華嚴五教章復古記』の首序を記し、紹熙四年（1193）頃より三年間、嘉禾（嘉興）雪溪常樂教寺に転錫し、紹熙五年（1194）十月旦日、同寺において『評金剛』を著し、このころから慧因院へ転錫し、示寂までの十一年間を過ごす。その間に『斥謬』を著し、また慶元二年（1196）から四年（1198）立夏日（五月）にかけて、施財して『復古記』を開版。嘉泰四年（1204）一月二日、慧因方丈において無疾にして示寂。寿七十八、法臘六十二歳であった。

一般に師会の著作とされている『華嚴五教章復古記』は、師会が乾道丙戌（1166）にこの記文を撰したが、「断惑分齊」の第二断惑得果の段に至って疾を生じ、未完のまま示寂したため、門人の善熹が師会の遺囑によってその後を受けて完成させたものである。希迪は『評復古記』でこれを批評し、『復古記』の内容は善熹によって脚色が加えられていて師会の教学の本意とは違っていると論じており注

意を要するが、師会の教学の顕彰に努めたことが強く感じられる。

なお、これと前後して、乾道七年(1171)には、述者不明の『明宗記』が慧因院で著されている。該書は智儼の『華嚴内章門等雜孔目』所収「融会三乗決顯明一乗之妙趣」(「融会章」)に対する中国で最初の注釈書としても注目されるが、後半は師会の『同教一乗策』に対する批判的注釈となっており、師会・観復・宗子の三師の学説を全て批判し、智儼の教説を機軸とした独自の立場から「同教」の解釈を行うことが本書の目的である。その特徴は円教の無障無碍なる円融性にあくまでも腰を据え、事事無碍の立場から諸教を融会して一教の中に諸教を全収し、一教一教を貫き、それら各々が同時相互に全く「円」となってしまう「一言通目」こそを以て同教の本質として了解するべきと主張する点であり、機根を誘引する「約機」の領域は同教の一作用として一応認めつつも、あくまでも法の融通を開顕する「約法」の領域こそが円教中の同教であるとして重視し、その観点から澄観・宗密の「全収諸教」などの概念を支持する。師会に対して批判をしてはいるが、その強い影響下にあつて真摯に華嚴の教判を考究し、智儼・法蔵・澄観・宗密の教学を一統しつつ、華嚴円教の独尊性を強調している点は、師会が生涯を懸けて志した華嚴の“宗学”とも称すべき教学の充実を更に一層推し進めたものと見做すべきである。

希迪は、嘉泰二年(1202)に善熹と同様に師会の『同教一乗策』に夾註を加えて『註華嚴同教一乗策』を著し、嘉定十一年(1218)には『五教章』に註して『華嚴教義分齊章集成記』を著し、さらに前述の『評復古記』を著して師会の教学的立場を顕彰した。しかし、漸頓二教をめぐる解釈などは師会が批判した観復の『五教章折薪記』の解釈と全同であるし、師会が用いず観復は依拠していた遼・鮮演の『演義鈔玄談決択』を支持するなど、師会とは異なる点を見せる。特に師会が「同教」の唯一の定義として機根の引接の面に注目したのに対して、円融が別教、不融が同教であるとしているのは師会と大きく異なる点で、しばしば師会を批判する。

師会・善熹・希迪、そして『明宗記』は、それぞれ主張を異にしているが、共通するのは、七祖説を用いる点や諸祖の同教解釈を一統する点、華嚴の優越性を強調する点、それに当たって教判論を詳細に考究している点である。それは、たとえば華嚴の伝統が復興されたとしても、その独自性や優越性が殆んど強調されることなく、総合的な気風を反映して、他学派で論じられていた華嚴思想を謂わば明確化したものに過ぎなかったそれまでの状況を克服し、華嚴一宗の教学を確定せんとする営みであった。

このような動きは、義和による未刊の華嚴文献の補完と入蔵の実現が直接的契機となっており、師会と観復の論争が起爆剤となっている。また、華嚴の教判論をめぐる議論が戦わされたのは、華嚴が一宗としての地位を定着させつつあったことを意味するものにほかならず、宗派意識が強く現出した宋代仏教の一側面として大いに注目されねばならない。

その後、教判論をめぐる論争は収束したかの如くで、慧因院で著された文献は残っていないが、元代まで寺の経済も安定し¹⁰、寧宗(在位:1194-1224)が慧因院に行幸した際には、かつて義天より同寺に贈られた金字華嚴経を検閲して御筆になる金修閣の額を賜り、また理宗(在位:1224-1264)時には住持易菴清雅が華嚴を講じて御書「易菴」二字を賜り、石に勒してこれを土中に埋めたという故事を残すほか（『重修慧因講寺碑記』寺志卷六）、景定五年（1264）正月二十八日には、塩管県の二十八家及び田産千余畝を賜るなど（『聖致撥賜田山省筭公批』寺志卷七）、同寺の繁栄ぶりが偲ばれる。

なお、『慧因寺志』には易菴清雅が住した時に禅院を講院に改められたという記事が有る。

或いは慧因院は再び禅院になっていたのであろうか。そもそも浄源のほば直後に雲門宗の慧因懷祥・慧因義寧が同寺で活躍し（建中靖国統灯録）、『慧因寺

10) 淳熙元年(1174)九月三十日には聖旨を奉じて慧因院は科挙試験の司試院となり租税が免除され（『宋高麗寺蠲免筭付碑』寺志附録）、免税は元末まで続いた。

志』にも列名されており、南宋代にも後に靈隱寺に住する妙峰之善(1152-1235)が慧因院で出世しているなど(続伝灯録)、同寺に禅僧が関わっていたことは興味深い。

元代になると、高麗藩王が皇慶元年(1312)、無言宗主仏智靈源大師明教に講經を請い、經律金藏卷帙を慧因院に施与し、翌年には高麗宰相元瓘が經典一藏を贈っている(『高麗国相元公置田碑』)。藩王は慧因院以外にも杭州の名刹十箇寺に大藏經五十藏を供し(『大功德主藩王請疏』)、上天竺寺や淨慈寺などにも田土などを施与しているが(『捨田看閱大藏經誌』)、延祐二年(1315)九月にもまた仏智靈源大師明教に開堂説法を請うて田土を施し(『高麗衆檀越布施増置常住田土碑』)、さらに麗水盤谷禅師の徳望を聞いて慧因院に招聘し華嚴大意を講ぜしめている(『大明高僧伝』卷一、大正藏50.903c 08-17)。

ところで、宝慶三年(1227)一月二十三日に前住如訥に代わって慧因院住持となった清遠(『慧因寺志』附録「尚書省牒」一)は、それ以前の嘉定六年(1213)に平江府(蘇州)華嚴宝幢教院住持として宗密の『円覚經疏』を祖述した『円覚經疏鈔随文要解』十二卷(卍字統藏15卷所収)を著している。

清遠には、これまで見てきた慧因院僧たちの特徴はとりわけて強くないが、同書の中で五教判や同教の解釈について観復の『会解』と師会の『同教一乘策』を偏ることなく参照し(卍統藏15. 291b, 293b)、従来の議論を受けて教学をまとめている。また、『円覚經』に説かれる「円覚妙心」は『起信論』の一真心源、華嚴の一真法界と法体は同じであるとするが、淨源やその師の子璿などのように華嚴の一真法界と『起信論』の一心をむやみに同一視することはなく、『起信論』は妄本を究めるから凡に約して心を標するもので義は終教に局り、『円覚經』は淨源を顕すから仏に約して覚を標するのであって義は頓教に局り、『華嚴經』は機を逐わないので、その一真法界とは円教であるとし、それぞれ義門は別であるとして(251-253)、三者の区別を明確にしている。そのほか、『円覚經』にも部分的

に円教の性起が説かれていると見るが、華嚴の性起が法爾常起であるのに対し、『円覚経』は幻尽覚満して法界性に合するから性起と名づけるのだとして条件を付け、さらに相宗が有為縁起であるのに対して性宗は無為縁起である点から見れば終頓二教は円教に同ずるが、後三教において簡べば畢竟性起は別教に局るとするなど、華嚴の優越性を崩すことなく『円覚経』を解釈し、更にこれまでの後一一乗説と後三一乗説の違いや同教解釈をめぐる論争にかなりの注意を払っていることがわかる。

この頃、慧因院の住持は頻繁に入れ換わり、紹定四年(1231)十一月十二日には前住指堂に代わって嘉興府東塔広福教院前住如介が住持となっているから（『慧因寺志』附録「尚書省牒」二）、清遠が住持した時期は短かったし、しかも『円覚経疏鈔随文要解』は慧因院に入寺する前の著作であるが、宗密を「即華嚴宗教第七祖師也」(240d)と述べて浄源以来の慧因院に伝わる華嚴七祖説を用いている点など、彼の学説にも慧因院僧たちに共通する特徴が看取される。

VI. 結語

慧因院は浄源による華嚴復興以来、確かに華嚴の中心道場の如き存在であったと言えよう。そして、慧因院に展開した華嚴学は華嚴の優越性を強く主張していて、特に南宋代には師会およびそれに続く人たちの教学に看取される如きセクト的学风が生まれたことは、宋代仏教全体を俯瞰する上でも特筆される史実である。それは、慧因院住持義和によって未刊の華嚴教籍が続々と開版されたことによって触発された新風であり、また、華嚴文献が入蔵されたことへの歓喜と自信の現れである。ただし、師会に代表されるような教判論に始終する教学が盛り上がったのは紹興十七年(1147)から嘉定十一年(1218)の一時期のことであった。その収束は浄源が築

いた華嚴教団の定着を意味する。これより後、元代までの慧因院は、経済的にも安定し、ある種の権威も兼ね備えて講經も盛んになるが、やがて明代になると禅僧が同寺を担うこととなり、全体的には宋代以降の中国仏教は禅や理学の盛行と相俟って、「一心」をキーワードとしつつ融合思想を益々推進し、華嚴は禅や念仏の体系の中に組み込まれ、新たに展開し息づいていく。

なお、僧侶の居所は流動的であり、まして十方教院である慧因院に伝統的な学風が根付くかという疑問も有り得るが、特に義和・善熹・清遠が居た平江府華嚴宝幢教院や、易庵清雅の前住寺院で、浄源が曾つて住した密印寺に隣接する嘉興東塔広福教院などは、慧因院の住持選に際しては度々その名が見え、特に密接な関係を保っていたことが窺知される。これらの寺院は同じコミュニティーの枠に括ってよからう。他の寺院も多くは浄源所縁の寺とその周邊寺院であり、人の動きから教学の動向や影響関係を観ていく必要がある。

略 號

[竺沙1982]=竺沙雅章「高麗寺のことなど—宋麗交渉史の一齣」（『韓国文化』35, 1982）

[竺沙1988]=竺沙雅章「宋代に於ける東アジア仏教の交流」（『仏教史学研究』31-1, 1988）

[竺沙1997]=竺沙雅章「遼代華嚴宗の一考察—主に進出華嚴宗典籍の文献学的研究—」（『大谷大学研究年報』49, 1997. のち『宋元仏教文化史研究』第五章（汲古書院, 2000, 8.）。

[吉田駒大1997]=吉田剛「笑菴觀復の著作について」（『駒沢大学大学院仏教学研究年報』30, 1997. 05.）

[吉田祖統1997]=吉田剛「中国華嚴の祖統説について」（『華嚴学論集』大蔵出版, 1997. 11.）

- [吉田禅学1999]=吉田剛「晋水浄源と宋代華嚴」（花園大学禅学研究会編『禅学研究』77, 1999. 03.）
- [吉田駒大1998]=吉田剛「笑菴観復の四義同教説」（『駒大大学院仏教学研究會年報』31, 1998. 7.）
- [吉田駒大1999]=「可堂師会の一義同教説」（『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第32号, 1999. 09.）
- [王頌2003]=王頌「義和の華嚴浄土教について」（『東アジア仏教研究』1, 2003. 5）
- [魏道儒1998]=『中国華嚴宗通史』江蘇古籍出版社, 1998.
- [陳景福1999]= 陳景福『中韓仏教關係一千年』（宗教文化出版社, 1999）

【附表】

西曆	元號	事項
927	天成二年	呉越武肅王錢鏐によって創建され、当時は“慧因禅院”と称した（寺志卷一原始）。
1085	元豊八年	五月、高麗僧義天が入宋。 八月頃、義天が浄源に見え華嚴を学ぶ。
1086	元祐元年	一月、浄源が前住長老善思に代わって開講住持、義天もこれに随伴（『慧因教蔵記』）。 二月、義天が詔により慧因院を去って京師卞京に赴く。 五月、義天帰国（『大覚国師碑』）。
		一二月一八日、章衡が『慧因教蔵記』を記し、蒲宗孟が立石。
1087	元祐二年	義天が帰国後、青紙金書の三訳華嚴經170巻を慧因院に供し、更にこれを収蔵する華嚴閣建設のために施金（『咸淳臨安志』・『慧因教院記』『華嚴閣記』）。
1088	元祐三年	五月一日、浄源の弟子の慧因院知事僧の晉仁が、同州の興教寺の例に倣い禅院を十方教院と改めることを上申し許可される

		(『謹奏杭州乞將慧因禪院改為十方教院住持事』・『慧因教院記』)。
		八月二八日、章衡が『勅賜杭州慧因教院記』を記し、楊傑、篆額、葉伸立石(維那履淵、監院晉仁、勾当広潤大師曇真、首座道燐、通義大師子寧、住持伝賢首祖教沙門淨源が列名)。
		十一月、淨源示寂。寺の西北に建塔(『晉水法師碑』)。
1098	元符元年	冬、高麗の遣使が慧因寺に方物を貢ぐ。(華嚴閣記)
1101	建中靖国元年	高麗の遣使が宋へ来て徽宗の即位を賀し、繼いで慧因院に白金千数百両を附し、華嚴経閣を造立してそこに三聖像並びに供具等を置くように請い、許可される(『華嚴閣記』)。
		三月一日、蔣之奇『杭州慧因教院華嚴閣記』立石。
		一〇月一日、義天示寂。高麗ではこの年(肅宗六年)洪円寺大蔵堂に九祖堂が建立される。
1104	崇寧三年	一二月、神鑑大師希仲が前住淨源に代わって慧因院に住持するべく勅差が降る(寺志卷七所収『尚書省牒』)。
1122	宣和四年	正月望、道通(廬山羅漢院前住)『華嚴法相槃節』に序を付す(首序)。此書は1149年に文質により慧因院で開版される。
1127	建炎元年	五月、宋朝南遷。
1132	紹興二年	杭州臨安府を行在と定む。
1138	紹興八年	孟春初六日、平江府崑山能仁寺沙門義和が『円覚経大疏鈔』の麗本と写本を校訂。門人元謙が開版(同書識語)。
1142	紹興一二年	慧因講院住持義和が弁才大師思彦や円常大師道僊と共に『華嚴旨歸』を刊勒(高山寺本同書刊記)。
1145	紹興一五年	慧因講院住持義和が高麗将来の経疏類を校訂開版し、さらに華嚴教籍の入蔵を実現(高山寺本『孔目章』刊記)。
1146	紹興一六年	慧因教院住持義和が孔目章を開版(高山寺本同書刊記)。
1147	紹興一七年	可堂師会が『可堂送焚薪書』を著す(同書)。
1149	紹興一九年	一月望日、廬山羅漢院前住明悟大師道通の『華嚴法相槃節』が慧因院で開版される(同書識語)。
		冬、義和が平江府華嚴宝塔教院に住して高麗本『法蔵和尚伝』を覆刻(高山寺本刊記)。

1165	乾道元年	仲秋既望、慧銑が師会の『般若心経略疏連珠記』二卷に序し、師会を述鈔の大家として嘆賞（同書後序）。
		九月望日、義和が慧因院に住して『華嚴念仏三昧無尽灯』に自序す（『楽邦文類』所収）。
1166	乾道二年	師会が『復古記』の著述に着手するも未完の俣入寂。善熹に続稿を託す（復古記序）。
1169	乾道五年	義和が高麗まで赴き将来した智儼の『金剛般若経略疏』を宝幢教院如宝が開版（高山寺本同書刊記）。
1171	乾道七年	『釈雲華尊者融会一乗義章明宗記』が玉岑山で著される（明宗記序）。
1174	淳熙元年	十月、慧因院は諸官司試院であることから免税を許される（寺志附録所収『宋高麗寺蠲免符付碑』）。
1180	淳熙七年	前住恵高に代わって慧因院住持に清素が選ばれる。稽首受教する者日に数百人（寺志附録所収『宋高麗寺符付碑陰記』）。
1192	紹熙三年	善熹が慧因寺に来る（善熹碑文に晩年11年間慧因寺に居たとあるにより逆算）。
		七月一日、善熹『復古記』に自序を附す（復古記序）。
1193	紹熙四年	『釈雲華尊者融会一乗義章明宗記』の刊記が書かれる（明宗記卷末の刊記）。
1198	慶元四年	夏日、善熹の『復古記』を慧浄なる人が施財刊板。（続蔵本『復古記』卷末識語）
1204	嘉泰四年	善熹示寂（世寿七七歳）（善熹碑文）。
1213	嘉定六年	後に慧因院住持となる清遠が宗密の『円覚経略疏鈔』に註して『円覚経疏鈔随文要解』を著す（自序）。
1218	嘉定一一年	武林沙門慧因希迪が『集成記』を著し、自序を記す（集成記序）。
1226	宝慶二年	十二月二十五日、慧因院住持如訥が示寂（寺志附録五『宋高麗寺尚書省牒碑』）。
1227	宝慶三年	一月二十三日付で清遠（平江府華嚴宝塔教院前住）が前住如訥に代わり慧因院住持に選出される（寺志附録五『宋高麗寺尚書省牒碑』）。
1231	紹定四年	六月一四日、慧因院の主僧指堂講師示寂。

		十一月十五日付で如介（前住嘉興府東塔広福教院伝賢首宗教僧）が前住指堂に代わり慧因院住持に選出される（寺志付録所収『高麗寺尚書省牒』）。
1271	咸潤七年	弁智が慧因院の秘本を借用して鮮演の『華嚴経談言決択』を湖州思溪法宝禅寺で写す（続蔵本巻四）。
1252	淳裕一二年	広果寺が慧因院に帰属（咸淳臨安志巻七十八）。
1312	皇慶元年	冬、高麗の藩王(高麗国第26代忠宣王 王璋：モンゴル名は益智礼普化チュンソワン；(1275~1325)在位：1308 1313)が無言宗主仏智霊源大師明教に講経を請い、経律金蔵巻帙を慧因院に施与（寺志巻七所収『高麗国相元公置田碑』）。
1313	皇慶二年	藩王が經典一蔵を慧因院に施与（寺志巻七所収『高麗国相元公置田碑』）。
1314	延祐元年	三月、慧因院住持慧福が『高麗国相元公置田碑』を記す（寺志巻七所収）。
		六月、慧因院住持慧福が『大功德主藩王請疏』で駙馬都尉藩王が印造の大蔵経五十蔵を杭州の名刹十一箇寺に布施したことを記す（寺志巻七所収）。
1315	延祐二年	九月、駙馬都尉藩王璋(藩王)が無言教講主仏智霊源大師明教に開堂説法を請い、『高麗衆檀越布施増置常住田土碑』を記す（寺志巻七所収）。このとき、嘉興県を中心として多くの捨田かなされる（全碑文）。
1317	延祐四年	慧因院住持華嚴宗主仏智霊源大師明教が『捨田看閲大蔵経誌』（寺志巻七所収）を立石。上天竺寺・慧因院・浄慈寺に大蔵経が置かれ捨田される（全碑文）。
1367	至元二七年	元朝滅亡。兵火によって慧因院の建築物の大半が焼失（『重建慧因寺華嚴閣疏』）。
1506-1521	正徳年間	戦により徴税が過重され僧侶も労役に就かされて僧徒は星散、堂宇は荒廃して華嚴経閣の遺跡も不明となる。寺僧たちは復興の志を立て、慧林万松を住持に招請。万松は華嚴経を講説したところ聴衆は日に千人に達し、地方官の憎悪さえ招いた。
1573-1615	万曆年間	万松の高足たる易菴如通・妙空悟玄・無際明慧が入寺。三師は力をあわせて天王殿、大雄峰殿、輪蔵閣、妙心殿、鐘楼、禅堂などを重建。無際の弟子の月印は華嚴経閣を再興。次第に旧觀を取り戻す。易庵・妙空・無際の下からは各々三派が起り、活気を帯びる。
1757	乾隆二二年	清の高宗が南巡の際に慧因院を訪れ、法雲寺の額を賜る（寺

		志卷一原始)。
	清末	慧因院は徐々に衰微（寺志卷一原始）。
1958		取り壊される。

항주 혜인원(고려사)에서 전개된 화엄학의 동향

요시다 다케시

본고는 북송대 화엄을 부흥시킨 진수 정원(晉水淨源, 1011-1088)이 만년에 주석한 이후, 송대 화엄학의 중심지로 부상한 항주 혜인원(杭州 慧因院 일명 고려사)에서 전개된 화엄학의 동향에 대해서 논하였다.

혜인원은 항주에 최초로 화엄을 전한 시방교원(十方敎院)에 승인된, 화엄 부흥의 상징적 의미를 지닌 사원이며 원대에까지 계속 융성하였다. 송대에서의 화엄학 증흥의 계기는 정원이 그 간에 망실된 화엄문헌을 고려의 의천(1055-1101) 으로부터 입수한 것에서 비롯된다. 이후 혜인원에는 고려에서 전해진 문헌에 근거하여 교감하고 교정한 화엄문헌이 소장되게 되었다. 그리고 현존하는 송대의 화엄관계 저작의 대부분이 혜인원과 관련된 승려들에 의해서 쓰여진 것이라는 점을 보아도, 당시 혜인원의 교학이 융성했음을 알 수 있다.

실제, 남송대에서는 혜인원 승려인 가당 사회(可堂師會, 1102-1166)와 정강(澄江) 화엄사 주지인 소암 관복(笑菴觀復, 1141-1152)이 동별이교의 해석을 둘러싸고 논쟁하였다. 또한 혜인원에서는 이암 선희(頤菴善熹, 善喜 또는 善憲, 1127-1204), 무림 희적(武林希迪, 1202-1218) 등이 사회의 학풍을 계승하여 교학을 크게 떨쳤다.

한편, 일본에서는 관복·사회·희적을 포함하여, 정원과 동 시대의 잡계

도정(霄溪道亭, 1023-1100)을 오교장을 주석한 대표적인 인물로 삼아 「송대 사가」라고 불렀으며, 그들의 주석을 상당히 참조하였다. 그 가운데 사회와 희적은 혜인원의 승려이다. 그러므로 혜인원의 교학이 일본에 미친 영향도 적지 않다고 할 수 있다.

사회가 주로 관복을 비판하기 위해 활발히 저술하던 시기는, 화엄문헌을 수집하고 교정에 힘을 쓰던 원증대사 의화(圓證大師 義和, 1138-1165)가 혜인원의 주지로서 화엄문헌을 판각대상에 넣기 시작하는 시기이기 때문에, 이것과 상관관계가 있음에 틀림없다. 또 사회의 학풍을 이은 선희나 희적 등도 혜인원에서 사회를 현창하는 저술을 짓고 있었으므로, 동사(同寺)에 계승되는 일종의 전통적인 교학이 탄생하였을 가능성이 있다.

그렇다면, 송대의 혜인원에서 전개된 화엄학은 어떤 것이고, 어느 정도의 영향력이 있었을까. 혜인원 승려들의 교학의 공통점은 화엄의 독존성에 대한 강조와 화엄조사의 상승설을 일관성 있게 주장하는 것이었다. 그들은 정원이 주장한 화엄7조설을 사용한 점 등을 포함해 상당히 종파적이었다. 구체적으로는 남송대에서 혜인원을 거점으로 활동한 사회와 그를 잇는 몇몇 승려들의 교학이 교판론에만 전념할 정도로 종파적이었던데 기인한다. 특히 동별이교판 중에서 「동교」에 대한 해석을 통하여 화엄의 우월성을 드러낸 점을 그 특징으로 꼽을 수 있다.

이것은 당시의 전체적인 경향이었던 융합적인 불교, 말하자면 종합적인 불교 동향과는 크게 다를 뿐 아니라, 화엄의 부흥기에 활약한 자선(子璿)·정원(淨源)·의천(義天) 등의 사상적 입장과는 다르다. 더욱이 사회의 「동교」에 대한 해석은 뒤에 혜인원의 주지가 되는 청원(淸遠, 1213)이 참조하고 있다는 점에서, 그의 학설이 어느 정도 영향을 끼친 것은 사실이다. 그러나 뒤에 활동하는 혜인원 승려들이 반드시 그 학풍을 선양한 것은 아니었다.

사회 일파의 교학은, 정원 이후 혜인원에 일관되게 흐르는 전통이라기보다는, 혜인원 및 그 주변에 한정된 영역 내에서 부상한 문제의식을 반영하

고 일시적으로 선풍을 일으킨 경향성을 보여준다고 할 수 있다. 사회 일파의 학풍은 그 근원을 밝히기가 쉽지 않지만, 혜인원에 고려 혹은 고려를 경유한 요(遼) 주변의 화엄학이 유입되고 사회가 그 영향을 받았을 가능성은 여전히 남아있다. 그러므로 시야를 동아시아 전체에 넓힐 필요가 있겠지만, 이것은 이후에 계속해서 연구해 가야 할 커다란 과제이다.

본고에서는 이상과 같이 정원·의화·사회·선희·희적·청원 등 대표적 혜인원 승려들의 교학 경향과 그 특징을 파악하고, 그들의 학설에서 볼 수 있었던 공통점과 상이점을 확인하였으며, 나아가 당시의 사상사적 상황에서 혜인원을 어떻게 자리매김할 것인가에 대해서 구명하려고 했다.

A Study of Huayan at Huiyinyuan Temple

Yoshida Takeshi

This report will discuss the movement of the Huayan doctrine in Huiyinyuan temple 慧因院 (also called Gaolisi temple 高麗寺) at Hangzhou, which was regarded as the center of the Huayan doctrine in the Song Dynasty, after Jingyuan 淨源 the reviver of Huayan entered as the chief priest.

At Huiyinyuan temple, many Huayan commentaries, studied and written according to literatures brought by Uich'on 義天 of Koryo 高麗 during the Northern Song Dynasty, were collected. The temple also had a symbolic meaning for the revival of Huayan, since it was the first temple in Hangzhou to be admitted as Shifang jiaoyuan 十方教院 for bringing down the Huayan teachings. Moreover, the majority of existent Huayan literatures of the Song Dynasty were written by monks, related with Huiyinyuan in the Southern Song. This shows how doctrinal discussions and teachings were extraordinarily active at the temple.

In the Southern Song Dynasty, Shihui 師會 the monk of Huiyinyuan, had doctrinal dispute with Guanfu 觀復 the chief priest of Huayansi temple at Chengjiang, over the interpretation of Tongjiao 同教 and Biejiao 別教. Soon many appeared at Huiyinyuan to succeed Shihui's school, such as Shanxi 善熹 and Xidi 希迪. They

emphasized the superiority of the Huayan doctrine and were quite different from the so called Synthetic Buddhism developing around at the time. They adopted Jingyuan's Theory of Seven Patriarchs of Huayan 華嚴七祖說 and showed common sectarian characteristics. The interesting point, as seen clearly from Shanxi's case, is that Shihui's doctrinal system received much recognition after they moved to Huiyinyuan.

But we may not be able to say that this trend of doctrinal system, made by Shihui's school, was traditional to the Huiyinyuan temple. Monks later on in Huiyinyuan, did not exactly bring down the same doctrinal system. Therefore, it was unique to Shihui's group, and was a trend that created a sensation at Huiyinyuan at one time. It is difficult to make clear the origin of their doctrinal system, but several facts show the possibility that Huayan doctrine was brought into Huiyinyuan temple from Koryo, or Liao 遼 via Koryo.