

中国南北朝時代の華嚴研究序説

鎌田茂雄

一 はじめに

隋唐新仏教のなかで、中国仏教哲学の雙璧といわれるものは、天台と華嚴であるが、天台宗は智顛によって組織大成された宗派であり、その成立は隋の文帝による南北シナの統一国家が形成された時期にあたり、華嚴宗の全盛期が武周王朝であつたよりは、時代が少しく早めである。これらの宗派が成立しなければならなかつた歴史的条件については、すでに勝れた研究⁽¹⁾が発表されているのであるが、その中でとくに歴史的条件として重視されているのが北周の廢仏であると思われ⁽²⁾る。しかし隋唐新仏教が成立するには、北周廢仏という歴史的條件が大きな働らきをしていることは認めるのであるが、それ以前における南北朝時代からの仏教研究の結実や、仏教の社会的勢威の振張などを除外することはできない。思想や宗教は時代の変革などの社会的基盤の変動によって、大きく変貌する一面もあるが、社会的基盤の変動に、あまり強

く影響を受けない面——すなわち伝統的性格を維持する面も強いのである。このような立場から、南北朝末から隋代にかけての仏教思想史研究の一面を究明する意味で、先に「淨影寺慧遠における大乘思想の展開⁽³⁾」を論じたのであるが、本論では、そのような視角の上にたつて、華嚴宗成立以前の華嚴研究の状況と、その思想史的意義に関する研究の序説としたいと思う。

周知のように、華嚴經は仏馱跋陀羅 (Buddhabhadra) によつて、四一八—四二〇年にすでに翻譯されていたのであり、また六朝時代には、多くの十地經 (Dasābhūmika-sūtra) の研究者も輩出し、華嚴・十地の研究は盛んになされていた。しかし宗派としての華嚴宗の成立は、隋代の杜順によつて初めてなされた。華嚴・十地の研究のみからは、杜順の華嚴宗は成立しなかつたのであり、隋唐仏教の形成という中国仏教史上の一大変革期、すなわち、中国化せられた、中国独自の仏教の形成という立場において、杜順の華嚴宗は成立したの

である。しかし、杜順の華嚴宗の形成も、突然に、何らの思想史的背景なくしてなされたのではなくて、南北朝時代の華嚴・十地の研究や、地論宗の華嚴研究という仏教思想史上の背景があったことは当然である。その点を解明するため、南北朝時代の仏教研究を進めて見たいと思うが、それを遂行するにあたっては、政治史や経済史の理解も複雑にして容易でない上、仏教思想史究明の基礎的資料が散佚しているため、研究遂行上、多くの障壁があるが、少しづつ前進してゆきたいと念願している。そこで本論では、華嚴経研究の概要を述べ、南北朝時代の華嚴思想史研究の序説としたいと思う。

- 1 結城令聞博士「隋唐時代に於ける中国的仏教成立の事情についての考察」(日本仏教学会年報第十九号) 参照。
- 2 塚本善隆博士「北周の廢仏について」(東方学報京都、第二十三冊・五冊) 参照。
- 3 鎌田「淨影寺慧遠における大乘思想の展開」(東洋文化研究所紀要第三十四冊、昭和三九年三月) 参照。

二 魏晉南北朝時代における華嚴経の伝訳

北魏の末より、地論・華嚴の学が北地仏教において盛んとなり、それが源流となって、ついには唐代の華嚴宗を大きく開花させた。南北朝時代における華嚴研究は華嚴経の伝訳によって始められたのであるが、それより以前に華嚴経の部分

訳が中国に伝わり、十地の研究は、すでに東晉の羅什時代にすでに行われていた。

六十華嚴の伝訳以前の部分訳として、もっとも古いものは後漢の支婁迦讖の『兜沙経』一卷の訳出である。ちなみに兜沙経は六十華嚴の第二会普光法堂会中の「如来名号品」に相当するものである。その後、呉の支謙は淨行品の異訳である『菩薩本業経』を訳し、さらに竺法護は『漸備一切智徳経』を訳出した。漸備一切智徳経は十地品の古期の翻訳としては完全なものである。そもそも十地品は十地経としてインドに大華嚴経編纂以前から流行していたものであり、竜樹(Chandakya)以前に成立したものとされている¹⁾。この十地経が、中国に伝訳されたのは竺法護(約二三〇—三〇八)によるのであるから、三世紀、西晉時代にすでに伝わったことになる。『出三蔵記集』巻九に収録されている作者未詳の「漸備経十住胡名并書叙」第三によると、

漸備経護公以元康七年出之。其経有五卷五万余言。第一卷説一住事。今無此一卷。今現有二住以上至十住為十品²⁾。

とあり、元康七年(二九七)に訳出されたことが分る。またその訳出時の状況をのべて、

元康七年十一月二十一日沙門法護。在長安市西寺中出漸備経。手執胡本訳為晋言。護公菩薩人也³⁾。

とのべている。この書叙によると、本経の梵本は于闐沙門祇

多羅が中国にもたらし、道安によつて世に弘められたという。また当時の本経は、第一巻を欠いていたと思われる。

さらに十地経の翻訳を見ると、竺法護の弟子聶道真に『諸菩薩求仏本業経』一卷、『菩薩十法住経』一卷、『十住経』十卷、『大方広菩薩十地経』一卷があるが、これは竺法護の訳出と混同した結果であるといわれている。そのほか羅什に『十住経』の訳出がある。

僧祐の『出三蔵記集』巻四の「新集続撰失訳雑経録」第一を見ると、そのなかで、華嚴経の部分訳とされているものとして、

大方広如来性起微密蔵経二卷 或云如来性起経
菩薩十住行道品経一卷 抄

菩薩十法住経一卷
菩薩十道地経一卷

大方広菩薩十地経一卷 与護公所出十地大同小異

などがあげられている。法蔵は『華嚴経伝記』巻一の「支流第四」において、華嚴経の部分訳をあげているが、それにもとづいて、魏晉南北朝時代に訳出されたものをあげるとつぎの如くである。

兜沙経一卷 是華嚴名号品 後漢月支国沙門支謙訳

菩薩本業経一卷 或云浄行品 経是浄行品 呉月支国沙門清信士支謙訳

諸菩薩求仏本業経一卷 亦是浄行品也 西晉清信士聶道真訳

菩薩本願行品経一卷 亦是浄行品也 亦是道真重訳、右件経竝是此経第二会中出

菩薩十住経一卷 是十住品 東晉西域沙門祇多密晋言訶支訳

菩薩十住経一卷 是十住品 西晉沙門竺法護訳

菩薩十道地経一卷 是十住品 聶道真訳

十住断結経十卷 非十住品亦非十地品以名同恐誤附也 後秦涼州沙門竺仏念訳、右件

経竝是此経第三会中出

十地断経十卷 是十地品 後秦沙門竺仏念訳

十住経十二卷 是十地品 西晉聶道真訳

菩薩十地経一卷 似十地品 十住品也 西晉竺法護訳

大方広十地経一卷 似十地品 住品也 西域沙門吉迦夜訳

十地経一卷 似十地品 十住品 東晉訶支訳

十住経四卷 具是十地品 後秦羅什共罽賓三蔵仏陀耶舍秦言覚明訳

漸備一切智徳経五卷 具是十地品 西晉月支国沙門曇摩羅晋言法護

訳

菩薩初地経一卷 似初地品 西晉清信士聶道真訳、右件経竝是此経

第六会中出

等目菩薩経二卷 是十地品 竺法護訳

如来興現経四卷 是性起品無重頌偈仍將十忍品次後編之亦不題也 西晉元康年竺法護訳

如来興現経一卷 与法護訳題彼品名広略為名 西晉沙門白法祖訳

大方広如来性起経二卷 序分是名号品現正説即是性起品 失訳

大方広如来性起微密蔵経二卷 与本前同 本異訳 西晉元康年出不現訳人、

右件経竝是此経第七会中出

度世経六卷是離世問品 西晋法護訳

普賢菩薩答難二千経是離世問品 吳代失訳

右件経竝是此経第八会中出

すべては現存していないが、これによって魏晉南北朝時代に華嚴経の部分訳が多くなされていたことが分る。

つぎにもっとも重要なのは、六十華嚴経の訳出である。六十華嚴は仏陀跋多羅 (Budhabhadra) が建業において訳出したものであり、東晉の義熙十四年(四一八)三月十一日に始められ、元熙二年(四二〇)六月十日に訳了したもので、二年三ヶ月を費やしている。訳出にあたっては、法業が筆受をなし、彼は『華嚴旨帰』二巻をあらわした。また羅什の弟子の慧嚴・慧観も訳事に参加した。僧祐は『出三蔵記集』巻十四の「仏駄跋陀羅伝」において、

先是支法領於于闐国所。得華嚴経胡本三万六千偈。未有宣訳。到義熙十四年。吳部内史孟顛。右衛將軍褚叔度。即請仏賢為訳。匠乃手執梵文。共沙門慧嚴・慧義等百有余人。銓定文旨会通華梵。妙得経体。故道場寺猶有華嚴堂焉。

とのべている。この六十華嚴の翻訳によって、華嚴経研究はいよいよ本格化され、中国仏教徒によって、華嚴経の精神が次第に究明されるようになっていった。

1 久野芳隆氏「華嚴経の成立問題——特に入法界品に就て——」

(宗教研究新七—二)。同氏「聖典史方法論の一断片、華嚴経の成立に関する論争」(宗教研究新一〇—四)。高峯了州博士「華嚴経十地品に就て」(竜大論叢二八五)など参照。なお竜山章真氏訳註『梵文和訳十地経』の解説にこれらの研究成果が紹介論述されている。

2 出三蔵記集卷九(大正蔵五五卷六二頁上)

3 同卷九(六二頁中)

4 境野黄洋博士『支那仏教史講話』卷下、四三〇頁。

5 出三蔵記集卷四(大正蔵五五卷二二頁中—二頁下)

6 華嚴経伝記卷一(大正蔵五一卷一五五頁中—六頁中)

7 出三蔵記集卷十四(大正蔵五五卷一〇四頁上)。なお華嚴経伝記卷一にも同様な記述がある(大正蔵五一卷一五四頁下)。華嚴経伝記は続高僧伝などの高僧伝類の記述をそのまま採用しているものが多い。

三 魏晉南北朝時代の華嚴研究

華嚴経の註釈書がもっとも早くつくられたのは、仏陀跋陀羅の訳業にさいして、筆受の任にあった、法業の『華嚴経指帰』二巻である。しかしそれよりまえに中国に十地経が訳出されていたために、十地経の註釈ならびに研究がおこっていたので、その点からさきのにべておきたいと思う。

まず、羅什の弟子僧衛は、羅什の十住経に注して『十住経含注』を著わした。本書の全文は現存していないが、幸いな

るかな、その序文が『出三藤記集』巻第九に収録されているので、吾人は容易にこれを見ることが出来る。彼はこの十住經含注序のなかで、羅什をたたえて、

夫外国法師究摩羅耆婆者。挺天悟於命世。邁英風于季俗。乘冥寄而孤遊。因秦運以弘道。

とのべておる。この僧衛の序を読むと、まことに名文であり、その言葉の用い方には、僧肇の般若学の影響がみとめられるようである。たとえば、

夫万法浩然。宗一無相^②。

とか、

言性虚。為無相^③。

といい、さらにまた

万法浩然。同実異照。雖感応交映。而宗一無相者也^④。

などといっている。これらを見ると、万物の本性の虚なる点をさして「無相」としており、一なる無相を宗としている点は明らかである。羅什の空観仏教の思想をもって、華嚴の十地の思想を理解したものといえよう。であるからして、いたるところに肇論的な用語が見られるのであろう。十地經も大乘般若思想の展開であるから、当然般若思想の立場から、十地の精神はよりよく理解できると思われる。さらに「十住」について、僧衛は説明して、

乃十住。啓靈照之円極。遠弘大通之逸軌。故十住者。静照

息機。反鑒之容目者也。夫所以冠大業之始唱。統十地之通目。表称十住。諒義存於茲焉。義存於茲焉^⑤。

とのべ、十住は靈照の円極を啓き、遠く大通の逸軌を弘むるものであるとたたえた。この「靈照」について「靈照の故に統ぶるを一心と名く」といっているが、このように理解すると、華嚴の一心は靈照なる般若によってうらさげられることになる。時代が隔たっているため、簡単に比較することができないかも知れないが、荷沢神会の「靈知不昧の一心」という表詮の、はるかに古い思想的源流もこころあたり存するかも知れない。澄観の華嚴に僧肇思想が多く入っているのも、この点から考えるとたんなる思想史的な偶然ともいえないであろう。この点を明確にするには、多くの論証を必要とするが、直観的に見て、僧衛の十住注序の思想は、澄観の思想形成の基盤と一脈通じるものがあると思う。たとえば僧衛の十住經序の冒頭の、

夫冥壑以冲虚静用。百川以之本。

とある言葉は、すぐに澄観の『華嚴經疏』序の、

湛智海之澄波。虚含万象。嗽性空之満月。頓落百川^⑥。

という表現を想起するのである。また「冲虚」について『華

嚴經疏』序は、

汪洋冲融。广大悉備者。其唯大方広仏華嚴經焉^⑦。

とのべ、これを『演義鈔』巻一は釈して、

疏。汪洋冲融。广大悉備者。三有二句。結歎深広也。上句明深広之相。下句出深広由。汪汪深貌也。洋洋広貌也。冲亦深也。亦云中也。亦曰冲和。故老子云。道冲而用之。或似不盈。融者。融通兼深広也。故肇公云。汪哉。洋哉。何莫由之哉。

とのべている。これを見ると澄観は「冲」の字を注釈するにあたって、老子の「道冲而用之」を用い、「融」を釈するに僧肇の言葉を引用している。これによって、僧衛の十住経注序にのべられている思想は、澄観において、ふたたび生かされてきたといえるであろう。澄観における般若思想の影響を考察する上に、この僧衛の注序はきわめて重要な意義をもつと思う。

僧衛の「十地経注序」のみは現存しているので、見る事ができるが、その十地経注の本文は不明である。そのほか十地経に注釈したものは多く、晋の道融は『十地義疏』を作った。道融は羅什の弟子の一人であり、彼の著書については、所著。法華・小品・金光・十地・維摩等義疏。

とのべられている。そのほか晋から宋にかけて、十地を善くすといわれた人に曇斌、法安、僧鐘、弘充などがある。曇斌は法業にしたがつて華嚴雑心を受くといわれた人で、新安寺に止り、「小品十地」を講じた。

つぎに六十華嚴経の研究については、仏陀跋多羅の筆受を

した法業が『華嚴旨帰』二巻を著わした。法業の伝は『梁高僧伝』では、「仏陀跋陀羅伝」とか、「慧観伝」「曇斌伝」のなかでのべられているにすぎなかったのであるが、法蔵は『華嚴経伝記』巻二の「講解第六上」の冒頭に「東晋南林积法業」をあげ、その伝を記して、

积法業。未詳其氏族。幼而有超方之韻。脱屣塵表。少年出家。風格秀整。学無常師。博洽覃思。時輩所推也。雖遍閱群部。每以為。照極探微。快然未足。後遇天竺沙門仏度跋陀羅。乃請訳華嚴。親從筆受。籌諮義理。無替晨夕。経数歳。廓焉有所悟。因顧其友人曰。聖教司南。於是乎在。既躬受梵文。又陶冶精至。推宗扣問。日有其倫。遂敷弘幽旨。鬱為宗匠。沙門曇斌等数百人。伏膺北面。欽承雅訓。大教濫觴業之始也。以希声初啓。未遑曲尽。但標拳大致而已。撰旨帰兩卷。見行於世。後不知所終。先賢略其清範。悲矣。とのべている。法蔵は法業こそが、華嚴経の濫觴のはじめであるとし、旨帰二巻が、法蔵の時代に現に世に流行していた点をのべている。またこの時代に、羅什の弟子慧観があり、彼は法華経を習い、『法華宗要』を著わし、廬山の慧遠に仕えた。のち羅什に従い、さらに仏陀跋陀羅に師事した人で、老莊を善くしたといわれる。この慧観について澄観は『華嚴経疏』巻一において、

道場慧観等。於無相之後。同帰之前。指浄名・思益等。為

抑揚教¹⁹。

とのべ、『演義鈔』は慧觀を説明して、

道場慧觀者。即上元道場寺僧²⁰。

とのべている。この慧觀は華嚴經を判じて頓教とした最初の人である。

また、仏陀跋陀羅の弟子に玄高があり、玄高の弟子に玄暢がある。この玄暢は華嚴經の註釈をなし、華嚴經を講じた最初の人といわれている。『高僧伝』卷八では、

初華嚴大部文旨浩博。終古以来未有宣釈。暢乃竭思。研尋提章比句伝講迄今。暢其始也²¹。

とのべて、玄暢の講經を最初としている。またこの時代に、求那跋陀羅 (Gunabhadra) が譙王義宣にしたがって荊州にいたり、辛寺にあって華嚴經を講じたといわれる。

つぎに華嚴經の研究において重要な地位を占めるのは、南齊の劉虬である。南齊の文宣王蕭子良が彼に与えた書が『弘明集』卷十九に収録されているが、それを見ると、

惟研精仏理。述善不受報。頓悟成仏義。当時莫能屈。注法華等經。講涅槃大小品等²²。

とあって、「善不受報、頓悟成仏義」を述べたとあるから、道生の影響を受けていたと思われる。この「與荊州隱士劉虬書」のなかでは、法華に注し、涅槃を講じたことしかのべておらず、華嚴についてはふれておらない。しかし、澄觀は

『華嚴經疏』卷一において教判論を展開するにあたり、二種教をたてた第四家に劉虬をあげ、

四齊朝隱士劉虬。亦立漸頓二教。謂華嚴經名為頓教。余皆

名漸。始自鹿苑。終於雙林。從小之大故。然此經。如日初出先照高山。即是頓義。慈童降雨。以証漸義。於理可然。

漸約五時。次下当弁²³。

とのべている。これによると劉虬は漸頓二教を立て、華嚴經をもって頓教となしたことがわかる。さらに澄觀は「漸中開合諸師不同」なりとして、漸教を五に分類する例として、慧觀と劉虬をあげ、

二者即前劉公不開抑揚。而有教之初。取提胃經為人天教²⁴。

とのべて、劉虬の漸教を五つに開く点をのべている。その五教とは『演義鈔』卷六において、

劉公五者。一人天教。二有相教。三無相教。四者同帰教。五常住教²⁵。

といわれるものである。又『演義鈔』卷七では、天台四教をのべる条下に、

第三用四儀式。復成八教。謂一頓教。二漸教。三不定教。

四秘密教。初即華嚴經。初成頓說故。二即始從鹿苑終至鶴林。三乘一乘並稱為漸。若約化法頓教授二。謂円及別。漸

教具四。謂藏通別円。然此二教本是劉虬初立²⁶。

とあって、頓漸二教は劉虬がはじめて立てたとのべている。

つぎに北地において華嚴を研究した人に沙門靈辨がある。彼は北魏の熙平元年（五一六）に五台山に入って『華嚴疏』を作ったと伝えられている。彼は北魏の胡太后に請われて入洛し、神龜三年（五二〇）にいたって『華嚴論』一百巻を完成した。彼が正光三年（五二二）に融覺寺において死去するや、孝明帝は勅して「其の論はこれ、此土の菩薩の所造なり」といった。法蔵はこの華嚴論について、

此論雖盛伝汾晋。未流京洛。長安碩德每有延望。永淳二年。有至相寺沙門。釈通賢及居士玄爽房玄徳寺。竝業此經。留心讚仰。遂結志同遊。詣清涼山。祈礼文殊聖者。因至并州童子寺。見此論本。乃懇勤固請。方蒙伝授。持至京師。帝輦彦。莫不驚持。遂繕写流通焉。

とのべている。この文によると、この論は汾晋の地には行われていたが、京洛に伝わらず、つねに長安の碩徳が延望していたという。しかるに、唐の永淳二年（六八三）至相寺の釈通賢と居士の玄爽房は、玄徳寺にあって、華嚴經を鑽仰し、共に清涼山に詣でて、文殊に祈礼し、因みに并州童子寺に至って、この論本を見、伝授をうけた。長安の学者は本論を見て驚歎しない者はなかったという。この『華嚴經伝記』の記述の眞実性については疑問もあり、靈辨については、道宣の『続高僧伝』も記載しておらないが、慧詳の『古清涼伝』巻上には、その伝が見えている。

昔元魏熙平元年。有懸瓮山沙門靈弁。頂戴此經。勇猛行道。足破血流。勤誠感悟。乃同曉茲典。著論一伯卷。時孝明皇帝。請於式乾殿。敷揚奧旨。宰輔名僧。皆從北面。法師以正光三年正月而卒。時年三十有六。豈非精進所致。異世同塵哉。

これを見ると華嚴經伝記の記載と少しく異なる点もあるが、その大要においては一致しているので、靈辨の華嚴經研究は眞実を伝えているものと思われる。この靈辨の華嚴經論は、華嚴經の註釈的研究の先驅ともいふべきものである。北魏仏教の学的水準をあらわす一つの成果ともいえよう。本書の全体は散佚したのであるが、その巻十のみは、大日本統蔵經の第一輯九十三套第五冊のなかに収録されている。内題には「後魏釈靈辨造」となっている。本書は第十巻のみ日本に現存していたのであったが、住藤泰舜氏は本書の第五十一巻から五十六巻までの六巻分を朝鮮全羅南道順天郡松広寺蔵經閣に安置されているのを発見され、「靈辨の華嚴經論に就いて——新発見六巻分の解説——」と題して発表された。そもそも朝鮮においては、高麗の義天の『新編諸宗教蔵總録』の「海東有本見行録」のなかに、「華嚴經論一百卷靈辨」とあるから、義天の時代には、華嚴經論一百巻がたしかに朝鮮に流伝していたと思われる。それではこの靈辨は後代の華嚴思想史のなかに、いかに生きてあろうか。佐藤泰舜氏もこの点について

ては論述しておられないが、法蔵や澄観の著作のなかに、靈辨の思想は、部分的に引用されている。私が検索したものののみを見ても、法蔵の『探玄記』卷七に二回、卷八に二回引用されている。また澄観は『華嚴經疏』卷三において、華嚴經の「論釈」を明す第四に、

後魏僧靈辨。於五台山頂戴此經。行道一載。遂悟玄旨。造論一百卷。亦伝於世。³⁵

とのべて、かれの華嚴經疏についてふれ、さらに『演義鈔』卷十五においては、これを普衍し、

言靈辨法師者。伝云。後魏沙門靈辨。太原晋陽人。宿殖勝善。常誦大乘。(中略)

余具如伝。³⁶

とのべて、法蔵の華嚴經伝記の文を引用している。さらにつづけて

若准論序。但云在懸甕感通。今拠伝文。³⁷

といっている。これによると「若し論序に准ずれば」といっているので、華嚴經論には「序文」があったと思われる。さらにその序文のなかでは、「懸甕にあって感通」したといわれているという。「懸甕」とは「懸甕山」のことであり、山西省太原府西南十里にある山である。澄観は法蔵の華嚴經伝記の説をあげたあとに、その説とは異なった点として、華嚴經論の序本のこの文をあげたものと思われる。靈辨の思想の

なかには、のちに大成した華嚴思想の原型が、すでにあらわれている。たとえば、永明延寿の『宗鏡録』卷二十五には、靈辨の華嚴經論が引用され、

靈辨和尚華嚴論問云。大小淨穢相各差別。云何而得大小相即。答性非性故。如像入鏡中。像如本而鏡中現。鏡如本而容衆像。俱無増減。以前性故。一念入一切世界不思議住故。是故心蔵功德無辺。³⁸

とのべられている。ここには鏡と像との比喻によって、華嚴の相即思想が説かれている。法蔵・澄観が鏡によって華嚴思想を説いたはじまりが、ここにすでに現われているといえよう。以上のべた点から考えても、靈辨の華嚴思想史における影響には、大きなものがあつたと見ねばならないであろう。つぎにその当時、華嚴經を講じた者に曇無最がある。『洛陽伽藍記』卷四の融覺寺の条に、

比丘曇謨最。善於禅学。講涅槃・花嚴。³⁹

とあることによつて分る。曇謨最是東方の聖人とされている。『統高僧伝』は「曇無最」の伝をかかっている。その弟子に智炬がある。智炬については『華嚴經伝記』卷二の講解第六上のなかで、「魏北台釈智炬」としてその伝がのべられている。それによると幼にして、神僧曇無最に仕えたところがある。この曇無最是、先の『洛陽伽藍記』にのべられた曇謨最のことである。智炬の著述については、

遂周流講説五十余遍。有疏十卷⁽⁴⁾。

とあり、華嚴經疏十卷の著書があった。彼も師曇無最と同じく、神異をあらわした神僧であった。この智炬の系統が北地仏教における華嚴經の注釈としては、靈辨につづいて、もっとも古いものの一つである。法蔵は明らかに、この智炬の『華嚴經疏』を見ていたものと思われ、『探玄記』卷八では、經文の「過去非同等」を釈するにあたって、相州大範・慧遠・智炬・慧英・靈裕の五家の解釈をあげ、智炬の説については、炬法師云、過去非同者明如体。雖在過去而非遷滅。不同於無。未來非故者。雖復集起而無起相。明已起之処非故。現在非異者雖在現在而無形処。不異過未⁽⁴⁾とのべている。

以上北魏年代を中心として、北地仏教の華嚴研究の状況を見たのであるが、六十華嚴經が訳された以後百年間は、華嚴研究も特殊な人々がなしたにすぎず、それほどぎまじしい発展は見られなかった。本格的な十地・華嚴の研究は地論宗の成立を待たねばならなかったのである。

以上、北地における華嚴經の研究の概要をのべたのであるが、南地においては、いかに研究されたであろうか。南地における華嚴研究を開拓したものは、三論学者である。三論学者は華嚴經研究をも兼ねていたのであり、玄暢は始めて華嚴經を講じた。そもそも東晉の羅什の般若学は、宋の初め、僧導

や竺道生によって南地に継承され、宋代には曇濟が『七宗論』を作り、僧慶・僧瑾なども三論を善くした。さらに斉から梁代にかけて、多くの三論学者が輩出し、斉では智林・玄暢・慧鐘・慧次・僧印などがあり、梁では智秀・法通・曇斐などの名が、高僧伝に見えている。梁代に般若が盛んになってきたのは、梁武帝が親しく般若を講じたことも大きな影響を与えたものと思われる。そして三論の本拠となったのは撰山であり、撰山の僧朗が三論をもって中心となした。僧朗はただちに三論を振興したのみでなく、大いに華嚴をも弘めた。宋代に法業・玄暢があつて華嚴研究をはじめたが、僧朗にいたって盛大になった。『高僧伝』卷八の法度伝の条に僧朗の伝も附せられ、

度有弟子僧朗。繼踵先師。復綱山寺。朗本遼東人。為性広学思力該普。凡厥経律皆能講説。華嚴・三論最所命家⁽⁴⁾とのべられている。僧朗の学が三論とともに華嚴を中心としていたことが分る。つぎに撰山の僧詮も華嚴を講じていたことは確實であり、『続高僧伝』卷七の「法朗伝」のなかに、乃於此山止觀寺僧詮法師。滄受智度・中・百・十二門論並花嚴・大品等經⁽⁴⁾。

とある。三論宗の法朗は僧詮にしたがつて華嚴を学んだ。三論宗の伝承を見るに、法度が斉の永元二年（五〇〇）に歿し、僧朗が綱山寺を継ぎ、さらに斉末梁初に、僧詮が僧朗の学問

をうけた。僧詮の弟子は数百人といわれたが、そのなかで法朗・慧勇・慧布・智辨などが有名である。華嚴經の研究講義もこれらの撰山の三論師によって一時的に盛んとなった。

『続高僧伝』卷七の法朗伝の条には、

永定二年十一月。奉勅入京住興皇寺。鎮講相統。所以花嚴大品四論文言。往哲所未談。後進所損略。朗皆指擿義理。徵發詞致。⁴⁷

とあり、「揚都大禅衆寺釈慧勇伝」の条では、

講花嚴・涅槃方等大集大品。各二十遍。⁴⁸

とある。この時代の江南仏教における華嚴經の講演について、吉蔵は『華嚴遊意』のなかで、

江南講此經者。亦須知其原首。前三大法師不講此經。晚建初彭城亦不講。建初晚講。就長干法師借義疏。彭城晚講不聽。人間未講之文。前三大法師。後二名德。多不講此經。講此經者起自撰山。⁴⁹

とのべている。この引文によると、梁代では梁の三大法師は全く華嚴經を講じなかった。ここにのべている「建初」とは梁揚都建初寺明徹をさし、「彭城」とは、彭城寺慧開のことであると思うが、これらの梁代の学僧たちは、みな華嚴を講じなかったという。明徹が晩年になって、華嚴經を講じたのは、長干法師より義疏を借りたからであるという。長干法師とは、僧朗の弟子の智辨である。これを見ても梁の三大法師

や、梁代の大徳である、慧開や明徹も成実の学者であったから、華嚴經を講じなかったことは明白である。実に江南における華嚴經研究は、撰山の三論師によるのである。その三論宗の華嚴研究の成果は、嘉祥大師吉蔵の『華嚴遊意』一卷に結実せられたといえよう。華嚴遊意は、華嚴宗以外の華嚴經の玄談としては、天台の湛然の『華嚴經骨目』とともに、もっとも重要なものであって、華嚴宗形成以前における註釈書として重要な地位を占めるものである。吉蔵の華嚴經の講述については、吉蔵伝の条に、

大品・智論・華嚴・維摩等各數十遍。並著玄疏。盛流於世。⁵⁰とあり、大品般若や大智度論、維摩經などとともに、数十遍も講じたのである。この三論系統の華嚴經の研究成果が、杜順の法界觀門の形成に何らかの影響を与えたと思われる。ただ単に教理史的に見るならば、北地仏教の地論宗と、江南の三論宗の華嚴研究を基盤として、杜順の法界觀門は形成されたと考えられるであろうが、華嚴宗の教理学的形成に直接力のあったのは、北地仏教の地論宗であるが、江南の三論宗の華嚴研究も決して無視してはならないと思う。

- 1 出三蔵記集卷九（大正蔵五五卷六一頁下）
- 2 同（大正蔵五五卷六一頁上）
- 3 同（大正蔵五五卷六一頁上）
- 4 同（大正蔵五五卷六一頁中）

- 5 同（大正蔵五五卷六一頁中）
- 6 華嚴經疏卷一（大正蔵三五卷五〇三頁上）
- 7 同（大正蔵三五卷五〇三頁上）
- 8 演義鈔卷一（大正蔵三六卷三頁中下）
- 9 梁高僧伝卷第六（大正蔵五〇卷三六三頁下）
- 10 同卷第七（大正蔵五〇卷三七三頁上）
- 11 同卷六（大正蔵五〇卷三六二頁中下）
- 12 同卷八（大正蔵五〇卷三七五頁下）
「鐘妙善成実三論涅槃十地等。」
- 13 同卷八（大正蔵五〇卷三七六頁上）
「每講法華十地。聽者盈堂」
- 14 同卷二（大正蔵五〇卷三三五頁下）
- 15 同卷七（大正蔵五〇卷三六八頁中）
- 16 同卷七（大正蔵五〇卷三七三頁上）
- 17 華嚴經伝記卷二（大正蔵五一卷一五八頁上中）
- 18 出三蔵記集卷八に慧観の法華宗要序が収録されている。（大正蔵五五卷五七頁上中）
- 19 華嚴經疏卷一（大正蔵三五卷五〇八頁下）
- 20 演義鈔卷六（大正蔵三六卷四三頁上）
- 21 高僧伝卷八（大正蔵五〇卷三七七頁上）
- 22 華嚴經伝記卷二（大正蔵五一卷一五八頁中）
「大將軍彭城王義康丞相南譙王義宣。竝師事焉。須之衆僧共請出經。於祇洹寺東安寺丹陽郡等諸処。集義学沙門七百余入。前後所出凡百余卷。譙王欲請講華嚴經」
- 23 広弘明集卷十九（大正蔵五二卷二三三頁上）
- 24 華嚴經疏卷一（大正蔵三五卷五〇八頁下）
- 25 同（大正蔵三五卷五〇八頁下）
- 26 演義鈔卷六（大正蔵三六卷四三頁上）
- 27 同卷七（大正蔵三六卷五〇頁上）
- 28 華嚴經伝記卷一（大正蔵五一卷一五六頁上中）
なお『華嚴齋記』および、『華嚴瓔珞』二巻について、「齊太宰竟陵文宣王法集録序」に収録されている。（出三蔵記集卷十二、大正蔵五五卷八五頁下）。
- 29 華嚴經伝記卷一（大正蔵五一卷一五七頁下）
- 30 古清凉伝上（大正蔵五一卷一〇九四頁下）
- 31 印度哲学と仏教の諸問題、二四九―二七六頁。
- 32 新編諸宗教蔵総録卷一（大正蔵五五卷一一六六頁中）
- 33 探玄記卷七（大正蔵三五卷二五〇頁下）
「弁法師云。行者是仏於願樂位中所行。菩薩以大願擬同彼行故。云等行。積聚者是仏功用位修積聚。菩薩同修名等長養。」
また同じく卷七（大正蔵三五卷二五六頁上）にも、「弁法師云。如来境界道者此非有非無。真如是仏証智行処故云境道也。」とある。
- 34 探玄記卷八（大正蔵三五卷二七三頁上）
「弁公云此等竝難知故名微細」。
- 同じく卷八（大正蔵三五卷二六七頁中）には、
「弁師云。方便造作名業。根本業道名迹。」とある。
- 35 華嚴經疏卷三（大正蔵三五卷五二三頁下）

- 36 演義鈔卷十五（大正蔵三六卷一一四頁中）
- 37 同卷十五（大正蔵三六卷一一四頁中下）
- 38 宗鏡録卷二十五（大正蔵四八卷五五七頁下）
- 39 洛陽伽藍記卷四（大正蔵五一卷一〇一七頁中）
- 40 華嚴經伝記卷二（大正蔵五一卷一五九頁上）
- 41 探玄記卷八（大正蔵三五卷二七一頁上）
- 42 大唐内典録卷十（大正蔵五五卷三三九頁中）
- 43 現存の『説郛』第十五帙に収録されている、『旌異記』には、
この記事は掲載されておらない。
- 44 華嚴經伝記卷一（大正蔵五一卷一五六頁下）
- 45 高僧伝卷八（大正蔵五〇卷三八〇頁下）
- 46 続高僧伝卷七（大正蔵五〇卷四七七頁中）
- 47 同卷七（大正蔵五〇卷四七七頁中）
- 48 同卷七（大正蔵五〇卷四七八頁中）
- 49 華嚴經遊意（大正蔵三五卷一頁上）
- 50 続高僧伝卷十一（大正蔵五〇卷五一四頁下）

四 おわりに

以上魏晋南北朝時代における華嚴經の翻訳とその研究についての概観を論じたのであるが、華嚴經研究が飛躍的に発展したのは、『十地經論』の翻訳にもとづいて成立した地論学派の形成以後であるといえよう。そこで地論学派における華嚴經研究の実態がより正確に把握されなければならないので

あるが、南北朝時代の仏教思想史研究の文献資料はほとんど失なわれているため、わずかに淨影寺慧遠の『大乘義章』であるとか、天台智顛の『法華玄義』や、『摩訶止観』、三論吉蔵の『大乘玄論』、『中観論疏』などを手がかりとして、研究を進めるしかないのである。幸わいに、華嚴思想研究の資料としては、法上の『十地經義疏』の断簡が、敦煌より発見され、大正大蔵經の第八十五卷に収録されているので、それらを手がかりとして、研究を進めてゆきたいと思う。法上は北齊の沙門統の地位を占め、北齊仏教界において絶大な権力をもった仏教者であるが、彼の思想の研究は北朝仏教思想史研究上、重要な意義を持つと思うので、北朝仏教の思想的展開という全体的視野のなかから、他日、彼の思想の研究を遂行し、南北朝時代の華嚴思想史研究の一階梯としたいと思う。

〔附記〕 本論文で論じた点については、拙著『中国華嚴思想史の研究』（東京大学出版会、昭和四十年三月）、第一章「華嚴宗成立の社会的背景」を参照して頂きたいと思う。