

木村清孝

(東京大学教授・文博)

はじめに

## 円測と法蔵

— 教体論の関わりについて

華嚴教学の思想的な研究は、近年、急速に進んできた。その大成者法蔵(六四三〜七二二)の立場についても、さまざまな興味深い事実が明らかにされている。それらの中で、とくに注目されることとしては、例えば、かれが玄奘一門の新唯識思想の摂取を図っていわゆる「性相融会」を試みるとともに、教判論の定立に当たってもその八宗の教判を一つの下敷きとしたこと、元曉(六一八〜六八六)の起信論解釈を取り入れて東アジアにおける起信論理解の範型を作り上げたこと、三階教に対する師の智儼(六〇二〜六六八)の協調路線を退けて中立的な位置を守ったことなどが挙げられよう。

さて、この第一の点からも窺えるように、法蔵が玄奘(六〇二〜六六四)および基(六三二〜六八二)の立てた法相教学にかなり通じていたことはすでによく知られている。けれども、玄奘の高弟でありながら、生在中から法相宗の異端者の烙印を押されたであろう円測(六一三〜六九六)の独自の教学が法蔵の華嚴教学とつながりがあるのかと

うか、あるとすればどのような形においてあるのかといった問題については、これまでほとんど問題とされてこなかったようである。本論放は、そのような状況に鑑み、主に教体論を通して両者の関係に光を当て、七世紀後半から八世紀初頭へかけての中国中原の仏教界の一面を浮かび上げようとする試みである。

### 一 円測伝の検討

円測がどのような人物で、どのような生涯を送ったかについては、あまり定かではない。その第一の理由は、諸資料におけるかれの伝記、および人間像の描写が合致しないからである。中でも『宋高僧伝』<sup>(1)</sup>と崔致遠の「諱日文」<sup>(2)</sup>との相違は著しく、前者が円測を玄奘の新唯識学の盗聴者とするのに対して、後者は則天武后に仏のように重んぜられた人物としている。こうした事情から、円測の実像を捉えきめることは難しい。いまは、かれに関する伝記資料の中で比較的信頼性が高いと思われる宗復撰「円測法師仏舍利塔銘并序」<sup>(3)</sup>(以下「塔銘」と略称する)を中心としてその概略を探り、とくに華嚴宗の人びととの関係を見ることにしたい。

さて「塔銘」によれば、円測は諱は文雅、新羅国王の血を引くという。しかし、出自に関してはかなり疑わしく、『三国遺事』は円測を「牟梁里の人」とし、孝昭王の時代(六九二―七〇一)、この出身地のためにかれには新羅の僧職が与えられなかったと記している。円測がいに帰国しないままに終わったのも、このことと関係がありそうである。

円測は三歳で出家し、十五歳のとき、つまり真平王の四九年(貞観元年、六二七)に本格的な修行を志したらしく、入唐して初め法常(五六七―六四五)・僧弁(五六八―六四三)の二人について学んだといわれる。この二人は当時の中央の仏教界を代表する学匠で、いずれも真諦訳『撰大乘論』の研究と講義で名を知られ、隋の大業の初年(六〇五)からおそらく十年前後は大禪定寺で生活をともにしている。<sup>(5)</sup>円測が訪れた貞観の初めころにも、二人の間

には親密な交流があったのであろう。

ところで、興味深いことに、これら二人のうち少なくとも法常は、華嚴宗第二祖とされる智儼の師でもあった。<sup>(6)</sup>しかも智儼が法常の講席に列した年は、おそらく武徳年間(六一八―六二六)である。智儼と円測は法常門下という点では極めて近い先輩と後輩の関係にあったといえるのである。

円測は、ついで貞観年間(六二七―六四九)に行われた太宗の度僧によって都の元法寺に入り、『毗曇論』『成実論』『俱舍論』『婆沙論』などを学んで通曉し、名声を高めた。さらに「塔銘」によれば、玄奘は、貞観一九年(六四五)にインドから帰国する前に瑞夢を感じ、円測と一たび会うや契合し、すぐに『瑜伽論』『成唯識論』およびその他の訳出経論を付嘱したという。思うに、このことがそのまま事実を伝えているわけではない。しかし、先に触れた『宋高僧伝』が記す、玄奘が基のために新たに翻訳した『成唯識論』を講じたところ、円測が門番に贈賄してそれを盗聴し、「義章」を作ったなどという話にも、基の一派の策謀と脚色が強く感じられる。ただ、これらの記述に共通すること、すなわち、円測が玄奘門下の卓越した秀才であったということは、信じてよからう。

やがて円測は、召されて西明寺大徳となった。著作として、『成唯識論疏』(これが上の「義章」に当たるものであろう)一〇巻、『解深密経疏』一〇巻、『仁王経疏』三巻のほか、『金剛般若経』『観所縁論』『般若心経』『無量義経』などに対する「疏」があったという。このうち現存するものは、『解深密経疏』一〇巻、『仁王般若経疏』三巻、『般若心経贊』一卷であり、他はすべて散佚している。因みに、『解深密経疏』は法成(Chos-grub)によって全巻がチベット語訳され、入蔵された。<sup>(7)</sup>漢文原本の失われていた巻八の一部、および巻一〇は、このチベット語訳から稲葉正就氏によって復元されたものである。<sup>(8)</sup>

ところで「塔銘」に従えば、円測は生来、山水を好んだ。そのためかれは、ときどき終南山の雲際寺に行き、また、そこから三十余里離れた場所に八年間も閑居し、心を静めたという。これは、あるいは基の一派から排斥されたこと

に関わるのかもしれないが、『宋高僧伝』の記事などからはまったく想像できない円測のイメージである。しかし実際にこれらの著述を読んでみると、その綿密な注釈の背景にかれ自身の瞑想体験の存在がおぼろげながら看取できる。少なくとも、円測がいわゆる学解のみに終っていないことは確かであろう。なお、かれの西明寺における『成唯識論』の講義は、「塔銘」によれば、その閑居の八年が過ぎた後、僧徒の迎えを受けて寺に帰って行ったものであるとされる。年代的には、『成唯識論』の訳出の完了が顯慶四年（六五九）であるから、この年から一、二年のうちであるろうか。智儼も遅くとも龍朔年間（六六一〜六六三）には『成唯識論』を見ており、本書が急速に中央の仏教界に流布したことが推知される。

「塔銘」はさらに、円測と訳経僧ディヴァーカラ (Divakara 地婆訶羅) との関係にも言及する。ディヴァーカラは中インドの出身で、儀鳳年間（六七六〜六七八）に中国に来て、約一〇年の間、兩京の太原寺、および西京の弘福寺において『大乘顯識經』二巻など一八部三四巻を訳出したが、円測はその訳経を助けるべく招かれた一〇人の「大徳」の中の一人で、証義の役に当たったらしい。

ここで注意したいことは、このディヴァーカラの訳経の中に『大方広仏華嚴經（統）入法界品』一巻があることである。垂拱元年（六八五）の西太原寺における本経の訳出の際にも、円測はおそらく證義を務めたのであろうが、実はそれに先立つ永隆元年（六八〇）、咸亨元年（六七〇）に落髪して太原寺に入っていた智儼門下の法蔵は、ディヴァーカラとともに入法界品の梵本を校勘し、旧訳の『華嚴經』〔六十華嚴〕に欠けた部分の補訳を遂行している。<sup>(10)</sup>つまり、上の一巻本は、この補訳から発展したものである。ディヴァーカラを介して、円測と法蔵は確実につながっており、両者が西太原寺などで直接出会った可能性も少なからず存するのである。

もう一つ両者の関係を示唆するものは、「塔銘」が最後に挙げる、

「円測は」のちにまた召されて東都に入り、「シクシャーナンド訳の」『新華嚴經』〔八十華嚴〕を講じたが、

その最後まで行かないうちに仏授記寺で没した。それは万歲通天元年（六九六）七月二十二日であった。

という記事である。『新華嚴經』の訳出は証聖元年（六九五）三月、東都大内大遍空寺においてであり、則天武后自身の筆削を経て決定版ができたのは聖曆二年（六九九）十月、仏授記寺においてである。<sup>(11)</sup>このときには、法蔵も参画している。それゆえ、円測が『新華嚴經』を講じたのが事実であるとすれば、それはまだ未定稿のものであったことになる。このことから、いかに本経に対する則天武后らの期待が大きかったかということと同時に、円測が仏教者としてどれほど高く評価されていたかが窺えよう。聖曆二年、仏授記寺において請われて『新華嚴經』の講義を開講し、以後、華嚴思想宣布の第一人者となった法蔵は、少なくとも則天武后をはじめとする一群の人びとからは円測の後継者と目されたのかもしれない。ともあれ、武周王朝期における仏教のイデオロギー化の志向とその基軸としての華嚴思想の重視の動きから考えて、仏教界の重鎮として、玄奘一門の新仏教学と撰論学などの伝統中国仏教学との調和を図った円測が、『新華嚴經』に関してもその基本的解釈を求められたことは間違いないのではなからうか。

## 二 教体論の対比

前節において見たように、具体的な人間関係の上でも円測と智儼・法蔵はいくつかの点においてつながっている。とくに円測と法蔵については、両者が何度か実際に接触した可能性も存する。では、思想的にはどうであろうか。

これまで円測の思想に関しては、おそらく本格的な研究はまだない。<sup>(12)</sup>そのためであろうが、円測と華嚴教学との関係を解明したものは見出せない。他方、法蔵に関する研究は、初めに触れたごとくかなり進んでいて、かれが法相教學の組み込みを図ったこともすでに明らかにされている。<sup>(13)</sup>しかしながら、法蔵がおそらく直接的、かつ積極的に円測の教学を受容していることについては、卑見の及ぶかぎり、これまでまったく論究されていない。そこでここでは、両者の思想的関係が明白な教体論を採り上げ、その一面を浮き彫りにしてみた。

先に述べたように、現存する円測の著作は数少ない。しかもそれらを比べてみると、注釈の方法や論述の仕方において、詳細であるか簡略であるかの相違はあるが、共通したものが多く認められる。それゆえ、教体論に關してもより比較に適する著作が別にあつたかもしれないが、いまは現存するものの中から『解深密經疏』を選び、これと法蔵の名著『探玄記』を対照しながら、両者の教体論の關連性について考へよう。

まず、便宜上、『探玄記』の叙述の順序に従い、考察の対象となる部分を対比して示せば、次の通りである（『解深密經疏』の叙述は原文のままではなく、一部前後し、また一部省略されている。なお傍線部は、両文献の直接的に對應する同一、もしくは同義の語句ないし文を示す）。

〔探玄記〕

第五能詮教体者、通論教体、從淺至深、略有十門。一言詮弁体門。二通撰所詮門。三遍該諸法門。四緣起唯心門。五会緣入実門。六理事無礙門。七事融相撰門。八帝網重重門。九海印炳現門。十主伴円備門。

初中有二。

先弁小乘、後顯大乘。

前中、依薩婆多宗、諸德三說。

〔解深密經疏〕

言宗体者、体即総明能詮教体、宗言別顯諸教所詮。然諸聖教、大唐三藏五門出体。一撰妄帰真門。……二撰相帰識門。……三以仮從実門。……第四三法定体門。……第五法数出体。……

言法数出体者、且弁邪教、数論外道、声諦為体。依勝論宗、声徳為性。順世外道、四大為体。一切皆用大為性故声論諸師、用声為体。明論声常、能為定量、詮諸法故。今依内宗、諸說不同。薩婆多宗、総有七十五法。義如常釈。然彼教体、雜心俱舍及毗婆沙、皆有二說。一云如来法蘊色蘊為性。以是声故。一云行蘊。名句字故。由斯義故、此地諸師解不同、有其三說。

一云。但名句文身為教体。故發智論云。十二部經以何為性。答。名身句身文身次第住等。

一云。以声善故是仏教体、名等無記是教作用。婆娑論第一百二十六云。仏教云何。答。謂仏語言詞唱評論語音語路語表是仏教、乃至說者語業為体。仏語何法。答。謂名身句身文身、次第行列、次第安布、次第連合。此即総顯仏教作用。解云。評家正義、音声為体、經部宗亦以音声為性。故順正理論第十四、破經部云。汝不應立名句文身即声為体。又無性撰論、破彼云。諸契經句語為自性。不應理故。

一云。名等以為正義。以能詮表所說義故。故發智論云。十二部經以何為性。答。名身句身文身次第住。乃至広說。

一云。音教以為正義。以声是善、名句文身は無記故。故雜心云、經律阿毗曇、是名俗正法。三十七道品、是說第一義。長行釈云、俗正法者、言說正法。

若依婆沙、評家正義、音声為正。故大婆沙第一百二十六云。問。如是仏教以何為体。為是語業、為是名等。答。応作是說。語業為体。問。若爾、次後所說、当云何通。如說仏教名何法。答。謂名身句身文身、次第行列、次第安布、次第連合。答。後文為顯仏教作用。不欲開示仏教自体。謂次第行列安布連合名句文身、是仏教用。有說。仏教名等為体。問。若爾、此文所說、当云何通。如說仏教云何。答。謂仏語言詞唱評論語音語路語表是謂仏教。答。依展転因、故作是說。如世子孫展転生法、謂語起名、名能顯義。如是說者語業為体。仏意所說、他所聞故。具說如彼。問。豈不正理、依婆沙等、如何不依評家正義。答。曰。衆賢理長為勝、故別生理、名等為正。解云。彼宗声為体者、法数門中、唯用音声一法為体。名等為体者、即用名等三法為体。若合說者、合用四法為体。

初是法处、後是声处。亦又因前二說、諸德合取以為教体。余如彼說。

就大乘宗、有四句。

初撰假從実、唯声為体。以名等依声屈曲假立無別体故。

無性撰論云。依弘誓願立菩薩声。雜集論云。成所引声謂假諸聖說。

二分假異実、以名等為性。故唯識論第二云。若名句等不異声者、法詞無礙、境應無別。

謂声名等。評家正義、用声一法為体。依經部宗、以声為体。故順正理第十四卷、破經部云。汝不應說名句文身即声為体。無性撰論第一亦爾。彼云。諸契經句語為自性、且不应理。

一云。通用音声名等為体。由前所說二種義故。今依新翻俱舍第一、具申兩积、謂說音声、或說名等、而無別判。今依大乘、兩說不同。

有处唯声。如維摩經等、仏以一音演說法、衆生隨類各得解。又無量義經云。能以一音普應衆声。又大界經云。如來一語說法中、演說無量契經海。又此經第五云。如來言音略有三種。一者契經。二者調伏。三者本母。相統深密二經、皆云仏語有三。一脩多羅語。二毗尼語。三摩德勒伽語。顯揚等論、即說聖教名為声量。

有处但用名等為体。如仁王經云。此經名句百千仏說。又此經第四云。一者於無量說法無量法句文字後後慧弁陀羅尼自在愚癡。二者弁才自在愚癡。解云。無量說法者、義無礙境。無量法句文字者、法無礙境。後後慧弁者、辭無礙境。弁才自在者、弁說無礙境。故知聖教名等為体。故成唯識第二卷云。若名句文、不異声者、法辭無礙、境應

三假実合弁、亦声亦名等。維摩經云。有以音声語言文字、

而作仏事。十地論中、說者以二事說、聽者以二事聞。謂

音声名字。問。依此宗、声表善惡、声是無記。又名句文是自性無記。何得無記為聖教体。答。若有漏心變、可是無記。若仏菩薩後得智說、俱是善攝。十地論云。依止何事者、謂音声及善字。

四假実双泯、非声非名。以即空故。言即無言故。維摩云。

文字性離是即解脫。十地論中、風喻音声、画喻名字。若動樹葉、風及壁上画、是即可取。若空中風及空中画、皆不可取。大乘声名、当知亦爾。皆不可取。以相尽故。

此上四句、為一教体。是故、空有無礙名大乘法。謂空不異有、有是幻有。幻有宛然、拳体是空。有不異空、空是真空。真空湛然、拳体是有。是故、空有無毫分別。故仏藏經云。諸法如毫釐許不空者、即諸仏不出世。又下云。諸法畢竟空、無有毫末相。如是非一也。

第二通撰所詮門者、非但如前取能詮教、亦漸通取所詮之義。以並是所知所解法故。瑜伽八十一云。諸契經体、略有二種。一文。二義。文是所依、義是能依。如是二種、

無別。准知名等以為自性。

有处合說声及名等。如仁王經云。十二部經如名句文声。

又維摩經第三卷云。有以音声語言文字、而作仏事。如是乃至諸仏威儀進止、諸所施為、無非仏事。無垢稱經亦同維摩。又十地論第一卷云。說者以此二事說、聞者以此二事聞。具如彼說。解云。言二事者、謂声及名等。

有处文義合說為体。如瑜伽論八十一云。論契經体、略有二種。一文。二義。文是所依、義是能依。如是二種、總名一切所知境界。

總名一切所知境界。解云。以義依文而得顯故。

第三遍該諸法門者、謂一切諸法悉為教体。此亦二種。一有為法。二無為法。以無不能令生開覺故。如下文華鬘宝地香樹雲閣法界法門、無非仏事。如勝音菩薩及所坐蓮華、即通人法教義行位因果理事。總能發生勝解行、故並為教体。唯思可知。

第四緣起唯心門者、此上一切差別教法、無不皆是唯心所現。是故、俱以唯識為体。然有二義。一本影相對。二說聽全撰。

初中、通弁諸教、總有四句。

一唯本無影。如小乘教、以無唯識變現等故。達摩多羅等諸論師、多立此義。

二亦本亦影。如大乘始教、衆生心外仏有微妙色声等法。由聞者善根增上緣力、擊仏利他等子為因、於仏智上文義相生、為本性相教。由仏此教增上緣力、擊聞法者有漏無漏善根種子、聞者識上文義相生、為影像相教也。二十唯識論云。展轉增上力、二識成決定。護法論師等、悉立此義。

三唯影無本。如大乘終教、離衆生心、仏果無有色身言声事相功德、唯有如如及如如智。大悲大願為增上緣、令彼所化根熟衆生心中現仏色声說法。是故、聖教唯是衆生心影像。故下文云。一切諸如來無有說仏法。隨其所応化、而為演說法。又云。如來法身不思議、無色無相無倫匹、示現色像為衆生、十方受化靡不見。如是非一。龍軍堅慧諸論師等、並立此義。

四非本非影。如頓教中、非直心外無仏色等、衆生心內所現之仏亦当相空。以唯是識無別影故。色等性離無所有故。一切無言、無言亦無故。是故、聖教即是無教之教。如經云。如來不出世、亦無有涅槃。又密嚴經、明仏常在

第二本影有無、有其二義。一本影有無。二說法差別。

本影有無者、如來聖教、四法為体。所謂音声名句文身。如是四法、如來自說、名為本質。聞者識變、名之為影。如是本影有無差別、總約諸宗、有其四句。

一有本無影。諸說不同。且依諸部、有其三說。一薩婆多宗。一切仏声唯是有漏、亦說名等定唯無記。若広分別、如婆沙等。二大衆部、一說部、說出世部、雞胤部等、皆作是說。諸仏世尊、皆是出世、無有漏法。諸如來語、皆轉法輪、仏以一音說一切法。三多聞部、說仏五種音是出世間。所謂普空無常無我涅槃寂靜。引聖道故。所余諸声、皆是世間。如是等部、皆作是說。唯本非影。彼宗不明唯

識義故。

三本影俱有者、月藏菩薩亦名護月及親光等、皆作是說。一切如來、具有三身色声等德。金光明云。如來能轉三種法輪。謂轉照持。如是等教、誠証非一。或能聞者識變似彼。故知俱有本質影像。

雖有如是四句差別、大唐三藏及護法宗、有其二義。一就實正教、唯本非影。本即如來正所說故。二兼正俱說、通於本影。皆由如來說力起故。

二有影無本者、諸那伽犀那、此云龍軍、即是旧翻三身論主。彼說仏果唯有真如及真如智、無色声等麤相功德。堅慧論師、及金剛軍、皆同此積。堅慧論師、即是旧翻宝性論主、五印度北也。

四本影俱無者、清弁菩薩、依勝義諦、立一切法其性皆空。或可護法就勝義諦、作如是說。如來聖教、本影俱無。勝義諦中、無言等故。

(韓國仏教全書、一、一二四上(六下))

法界、無不出世等。竜樹等宗、多立此義。

此前四説、総為一教。円融無礙、皆不相妨。以各聖教從淺至深、撰衆生故。思之可見。

(大正三五、一一七下〜八下)

初めに、両注釈書の全体の構想についていえば、円測の『解深密經疏』が(a)教興題目、(b)弁經宗体、(c)顯所依為、(d)依文正釈、の四門に分けるのに対し、法蔵の『探玄記』は、(1)教起所由、(2)約藏部明所撰、(3)顯立教差別、(4)簡教所被機、(5)弁能詮教体、(6)明所詮宗趣、(7)具釈經題目、(8)明部類伝訳、(9)弁文義分齊、(10)随文解釈、の十門を立てる。総じて後者の方がより詳しく体系的であるといえようが、当該の問題はこのうち、(b)の中の「体」、および(5)に関わるものである。

さて教体、すなわち教えの本体を解釈するに当たり、円測は玄奘の説として「撰妄帰真門」から「法数出体〔門〕」に至る五門を挙げ、とくに第五門について詳細な考察を展開する。その視野にインド哲学諸派の教体論が入っていることも見逃してはならない。これに対して法蔵は、問題を仏教の内部に限定し、「言詮弁体門」から「主伴円備門」に至る十門を挙げて段階的な把握を行う。このうち、第三の「遍該諸法門」および第五の「会縁入実門」以下は、智儼の思想を自らの観点において纏めあげ、組織化したという色彩が濃厚である。しかし、第一、第二、第四の三門に関しては、傍線部の対比から容易に知られるように、法蔵の論述は円測のそれに重なることが多い。ということは、生没年代や当時の法相宗と華嚴宗の関係から見て、法蔵がそれらの問題については何よりも円測の思想とその論理の組み立て方に負っていると考えざるをえないということである。

例えば法蔵は、第一の「言詮弁体門」を小乗と大乘に分けて論ずるが、その小乗の薩婆多宗、すなわち説一切有部の諸徳の三説なるものは、対照表から明らかのように、引用經論を含めてほとんど『解深密經疏』の記述に対応しており、それからの取意・抄出であるといっても過言ではあるまい。次の大乘の部分も、約半分は合致する。また第四の「縁起唯心門」は、表現の上ではかなり相違する。しかしその四句が、円測の「有本無影」などの四句と対応することは明らかであろう。但し、この一節に関しては、法蔵は基の『義林章』なども合せて参照し、批判的に撰取していると思われる。これについては若干の指摘もすでにあるが、例えば第二の「亦本亦影」の一段が『義林章』の、護法等説。諸教体者、謂宜聞者本願縁力、如来識上文義相生、実能所詮文義為体。此師意説。衆生本願願聞仏説、如来識上文義相生。聽者識心即聞仏説。亦有如是似文義相。故升撰波葉喻經説。仏取樹葉以問阿難。比其林葉所有多少。復告慶喜。我未所説乃有爾所。故諸經首、仏皆教置如是我聞。二十唯識、天親説云。展転増上力、二識成決定。謂余相統識差別故。今余相統差別識生、展転互為増上縁故。是故、世尊実亦説法、言不説者是密意説。於真如性絶語言故、実無諸事。<sup>(16)</sup>

という記述を踏まえていることは間違ひなからう。このほか、第四の「非本非影」に関してこれを「龍樹などの宗」に配するのも、基が二諦説に立つ教体論をナーガールジュナ(Nāgārjuna、龍樹、龍猛)とバーヴァヴィヴェーカ(Bhāvavivka、清弁)<sup>(17)</sup>に帰していることを参考にしたものであろう。

このように法蔵は、基の教学などにも目配りをしながらも、教体に関する基本的な考え方、なかんずく諸部派の教体論を整理し位置づけるに際しては、明らかに円測の思想を援用し、部分的にはかれの論述をそのまま自らの体系に組み入れてさえているのである。

## 結 び

以上、われわれは、円測と法蔵が実際に接触し、ある程度の交わりをもった可能性も存することも指摘し、さらに進んで両者の具体的な思想的関連を教体論の上において考察した。今後は、この成果を踏まえて、円測と法蔵のそれ

その教学をその影響関係の面から綿密に再検討したいと思う。このような作業の積み重ねを通じて、初唐代の仏教思想のダイナミックな交流と総合の様態がはじめて明確になってくるであろう。

- (1) 『宋高僧伝』四(大正五〇、七二七中)。
- (2) 「故翻経証義大徳円測和尚諱日文」(李能和編『朝鮮仏教通史』下、宝蓮閣、一六七〜八頁)。
- (3) 『金石萃編』一四六所収。
- (4) 『三國遺事』二(大正四九、九七三下)。
- (5) 『統高僧伝』一五・法常伝(大正五〇、五四〇下〜一中)、同・僧弁伝(同、五〇四上〜下)参照。概要は、拙著『初期中国華嚴思想の研究』(昭和五二年、春秋社、三七七〜九頁)でも触れている。
- (6) 前掲拙著、三七六〜三八二頁参照。なお、智儼は「弁法師」にも師事しているが、これが「僧弁」か「曇弁」かは断定できな。
- (7) *Hphags-pa dgonis-pa zab-mo nes-par hgral-pahi mdo-hi rgya-cher hgral-pa* (チベット大蔵経第一〇六冊所収、五五一七号)。
- (8) 稲葉正就「解深密経疏散逸部分の研究」(漢文訳篇、大谷大学研究年報、第二四集、昭和四七年)。
- (9) 『開元釈教録』九(大正五五、五六四上)、『宋高僧伝』二(大正五〇、七一九上〜中)参照。「大徳」(名徳)の数を「塔銘」は「五人」、『宋高僧伝』は「三五人」(十五人の意)としている。いまは『開元釈教録』に従う。
- (10) 『探玄記』一(大正三五、一二二下)、同二〇(同、四八四下)。法蔵はすでに文明元年(六八四)にディヴァーカラと会い、インドにおける教説の分類の仕方について尋ねている。同、一(同、一一一以下)参照。
- (11) 『開元釈教録』九(大正五五、五六五下〜六中)。
- (12) 『刊定記』一(統蔵一五一一、二五右〜左)、『宋高僧伝』五(大正五〇、七三二中)など参照。
- (13) 従来、円測の思想的研究の中で注意されるものとしては、趙明基「円測可思想」(震檀学報一六、一九四九年)、高翊晋「西明唯識の基本立場」(東国思想一〇・一一合輯号、一九七八年)、申賢淑「唐窺基と新羅円測の相違説研究Ⅱ」(仏教学報一七、一九八〇年)などがある。しかしいずれも、残念ながら問題の十分な掘り下げがなされているとは思われない。
- (14) 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』(一九六五年、東京大学東洋文化研究所)一三四〜四四頁、吉津宜英『華嚴禪の思想的探究』(昭和六〇年、大東出版社)二五〜四八頁参照。なお、智儼が円測から思想的な影響を受けた可能性は年代から考えてほとんどないが、その逆はありうる。今後の検討課題の一つとしたい。
- (15) 坂本幸男訳『華嚴経探玄記』第一(国訳一切経、経疏部六、昭和三六年、大東出版社)八九〜九一頁、およびその註記〔四一〕〜〔六三〕参照。
- (16) 『義林章』一(大正四五、二五三上)。
- (17) 同、一(同、二五二下)。