

義相の法諱考

——海東華嚴の歴運をめぐって——

金 知 見

(韓国精神文化研究院教授・文博)

一 序言

- 1 呼び名一般の意義
- 2 本伝と本碑

二 資料上の諱の字例

- 1 「湘」の字例
- 2 「想」の字例
- 3 「相」の字例

三 本諱の考定

- 1 問題点
- 2 混用の原因
- 3 海東華嚴の歴運

四 結語

義相の法諱考

一 序言

1 呼び名一般の意義

七世紀から八世紀初にわたる七十七年間、統一前後のあわただしい新羅時代を尊く生き抜いた義相大師（六二五—七〇二）——今、法諱の「相」についての所以を明らかにするのが本稿のねらいであるが、ひと先ずこう記しておく——には、法の諱として「義相」のほかに、

浮石尊者

義持

海東華嚴初祖

円教国師

など、いろいろの呼び名がある。

これは海東仏教史に於いて義相の占める空間や比重の偉大さを物語るところであり、単なる呼び名に止まるものではない。それには偶然の所致に止まらず海東仏教の由来や思想的特性が余すところなく投影されている。

まず、「浮石尊者」の尊号⁽¹⁾については、彼が八年間の西学を終えて咸亨二年（六七二）に帰国、文武王一六年（六七六）に王命を奉じて最初に創建した栄豊の浮石寺に由来する。すでに、彼の恩師唐の智儼もその貫籍の寺名に由り至相尊者あるいは雲華尊者と尊称された前例があり、たとえ、義相の創建による華嚴十刹があるとはいえ、その中でも浮石寺こそ海東華嚴の本刹であり根本道場としてその正統性の標識となっていたのである。義相系の華嚴を浮石宗と別称するのもこの故である。

義相系の華嚴の特性については、いま、一言で言い切るのは難しい。ただ、義相に於ける華嚴は縁起的次元の思惟を超えた性起としての真理を、蔽・淨融会の実践信仰を通じて体験するところの実践哲学であった、という点は捉えられるといえよう。義相はその同門の法蔵とは異り、解境の十仏よりは行境の十仏、その中でもとくに無着仏等のいわゆる見仏の十仏を重んじたことや、蔽・淨融会の信仰告白としての『白華道場發願文』⁽⁴⁾を著し、浮石寺に阿弥陀仏を奉安したこと等は義相華嚴のこのような性格を端的に示す好例と云えるであらう。

義相の西学のころ、智儼師は彼に義持の法号を、法蔵には文持の法号をおのおの授けたと伝えられる。⁽⁵⁾「文」は言語的の表象であるのに反して「義」はその伝達される内包としての消息、すなわち所詮の義理である。⁽⁶⁾また、法号に於ける右の対比は兩人の法諱に於いても表われている。仏教一般のタミノロージによるならば法は存在そのものの又は真理性を、義は存在（*dharma*）の顕在又は作用としての義理（*artha*）を表象する。そして、蔵は潜勢態を指すのに対して相は顕現された本質現相としての実現態を示す。⁽⁷⁾

したがって、法と蔵、義と相の結合は必然的な関係と言うべく、こういう意味において法蔵と義相とは普通名詞としても対比の概念から離れない。言いかえれば、法と文がテオリア（*theoria*）に属するといえるならば義はプラクシス（*praxis*）といえるもので、智儼の賜号は法蔵に対しては静態的哲学を、義相に対しては動態的な実践信仰を指摘したものと見るべきである。⁽⁸⁾延いては、義相と法蔵の法諱そのものが智儼師によって作名せられたのではないかと思えてならない。実は筆者の、義相の本諱は相であったとみる発想の端緒が正にここにあるのである。

いずれにせよ、義相系華嚴の右のよかな特性は同じく智儼の門下に於ける分流とはいえ、そこに賢首宗とは区別される固有の場のあることを示すものであって、単なる中国華嚴の一部分ではなくあくまでも海東華嚴としての独自性の標榜せられる所以である。

一つ注意を要することは、新羅人の意識に於ける海東という言葉は極東の一隅に位する韓半島という地理的外延を

指す用語ではなかったと言う点である。これは彼等の思想の独自性によって国際性を標榜する場合に使用される冠詞の意であった。例えば元曉がその『起信論疏』の中で、また道倫がその『瑜伽師地論記』の中で各各「海東沙門」を自ら標榜したのがそれであり、それに由って元曉の『起信論疏』等の著述が中国において『海東疏』と通称されたのはそのような結果であった。⁽⁹⁾もちろん、これは崔致遠撰の三師一寺碑(四山碑)を中心とする別の論考の待たれる問題ではあるが、少くとも義相の海東華嚴の初祖と呼ばれる場合の「海東華嚴」という用語は単なる地域的限定でないということに異論はないと言えよう。

こういう義相系の華嚴こそ海東華嚴の主流であり、⁽¹¹⁾その後高麗の肅宗六年(一一〇一年)に至り義相に円教国師の諡号が加えられ、⁽¹²⁾これと同時に元曉大師には和諍国師の諡号が与えられたという高麗史の記録は、華嚴円教の宗師はほかならぬ義相その人であることを、正史の権威をもって宣言したことになる。⁽¹³⁾

以上、義相の尊号・法号並びに諡号のもつ思想的意義の大綱を考察したが、本稿のかなめとなる疑案は法諱の表記問題である。現存資料上の法諱としては義相の「相」の字が「湘」・「想」・「相」の三通りに表記されている。このような異字の使用例については後で資料別に考察するが、このほかに六堂崔南善(一八九〇—一九五七)の「廂」の字例の報告が注目されるので、前もって一応ふれて置こう。これは恐らく『三国遺事』皇竜寺、丈六条の

善徳王代 寺初主真骨歆喜師 第二慈蔵国統 次国統惠訓 次廂・律師云⁽¹⁶⁾(傍点は筆者の加点。以下同)。

という記事に拠るものらしい。しかし、この廂・律師は、現存の正徳壬申刊本に先立つ松隱本には「相・律師と載せられている点から推して、ひっきょう、「廂」は「相」の誤記」といえよう。⁽¹⁶⁾また、廂・律師や一相律師が必ずしも義相を指すとは断じ難く、したがって、いま廂の字例を強いて別立するには及ばないと思う。

いずれにせよ、右の湘・想・相の中で現在国内外で使用されている表記は、恐らく『宋高僧伝』や『三国遺事』の影響であろうが湘の字が圧倒的に通用されている。⁽¹⁷⁾

このように広く通用されている表記の例に対して異論を提起したのは、寡聞のせいかわれないが安光硯氏が恐らく最初であり、⁽¹⁸⁾そのつぎに筆者が安氏の見解を支持して数年前から相に表記している所である。⁽¹⁹⁾

今まで義相の伝記類についての研究はかなりの分量に及んでいるものの、⁽²⁰⁾本諱の考定問題を正式にとり挙げて言及したのは見当らず、したがって、現在通用されている湘の字の根拠も亦提示されていない故に、この問題は依然として残されている疑案といわなければならない。

2 本伝と本碑

もちろん、法諱問題は伝記研究の一部であるからには先ず行状や塔碑等の一次資料と取り組まなければならない。

しかし、現在の代表的な伝記の資料としては、言うまでもなく北宋代の賛寧撰の『宋高僧伝』に収録されている

「唐新羅国義湘・伝」⁽²¹⁾

及び、高麗朝の一然撰の『三国遺事』に見える

「義湘・伝教」⁽²²⁾

を初め、その他幾ばくの記録に散見される関連記事に限られる。

ところで、前者は義相の入寂とは二八〇年を隔たる九八二年に成立され、後者は撰出年代についての異論のないものでもないが、大よそ十三世紀後半と見られ、こうなると『宋高僧伝』より更に三〇〇年ほど下る。

もっとも、成立年代の先だつものとしては義天の『新編諸宗教蔵總録』に「賢首伝一卷」と並んで、

が掲げられているが、『三国遺事』等の文献に於いて「崔侯本伝」・「本伝」・「義湘伝」・「相伝」などと呼ばれているのはこれに拠るのである。しかし、「浮石尊者伝」はすでに失伝されている。

このほか、『三国遺事』は、

然抛浮石本碑 湘武徳八年生……⁽²⁴⁾

と言った無極(一二五一—一三三二)の追記と共にみられるように浮石本碑を引いているので、崔致遠撰の本伝の外に義相の本碑が浮石寺に存在したことはたしかである。しかしこれも亦現存しないので碑文の撰者や建立年代すらはつきり伝えられない。

ただ、これと関連して注目し値するものとして『高麗史』肅宗本紀六年(一一〇一)条の、

元暉と義湘は東方の聖人であるのに碑記や諡号がないためその徳があらわにされなかった。朕はこれを遺憾に惟い元暉大聖に和諍国師を、義相大聖に円教国師を贈る。有司はその所住の処に碑を建てその徳を銘記して後世に末ずえ伝えしめよ。⁽²⁵⁾

という賜諡立碑の記事がある。元暉に対しては高麗の韓文俊撰崔誦書で伝えられる「芬皇寺和諍国師碑」の撮影一片がかつて『金石清玩』(『大同金石書』)に收拾され、ついで一九八六年に芬皇寺境内でその碑片一点の発見されるにより、右の立碑は高麗の明宗年代(一一七一—一一九一)に実現されたことが明らかにされた。⁽²⁶⁾

ただし一方、義相についてはその立碑は実現が不明である。この問題に関しては芬皇寺の場合と同じく、浮石寺の境内に上下の屋蓋石や臺座石の残存している点から推して義相の国師碑もやはり元暉の芬皇寺碑と共に建てられたという見解もある。⁽²⁷⁾ 若し、この見解通り義相碑が明宗年代に建立されたとすれば、『三国遺事』に於いて無極の言及し

た浮石本碑は正にこれであつたとみられる餘地があろう。

しかし、浮石寺に残存されている屋蓋石及び臺座石というのは未だその造成年代が定められないのみならず、たとえ麗代のものにしてもそれが他ならぬ肅宗六年の詔勅による義相碑の造成物と断ぜられる根拠は見当らない。

しかも、その義相碑は建立以来、後代のある時期歴史的事件に遇い碑身の湮滅される惨禍をこうむったはずが推察される所であり、一方、浮石寺には肅宗・明宗以前の文宗の八年(一一五四)に建てられた円融国師碑がたとえ碑身に損傷があるとはいえ原形の現存されているからこの点から見ても、果して義相のための立碑そのものが実現せられたかは疑問の余地が消え失せない。

のみならず、もう一つの問題となるのは右の立碑の詔に先だつ羅代に義相の古碑があつたのではないかという点である。前の立碑の詔には「碑記がない」という句が見えるが、これは古碑の存在そのものを否定するものではないと言えよう。今元暉の古碑について鑑みるに、麗代の芬皇寺碑に先立って羅代の哀莊王年代(八〇〇—八〇八)にすでに彼の本碑といわれる高仙寺の誓幢和尚碑が建てられ、⁽²⁸⁾ 近年收拾されたその碑片により芬皇寺碑の内容は高仙寺碑文を参考していることが確認されるに至った。⁽²⁹⁾ こういうことから推しても「義相の碑記がない」という表現はただ碑身の湮滅を示すものと解すべく、古碑の存在そのものまで否定する趣旨とは読まれまい。したがって義相の古碑存在の可能性はなお残されているわけである。

さて、『宋高僧伝』(九八二)の義湘伝は、

湘終於本国 塔亦存焉⁽³¹⁾

の記事を残している。

一般に、高僧の碑が必ずしも塔を伴うとは言い難いが、逆に塔の建立は塔碑の並設が通例といえよう。故にこの記事は義相の塔碑の言及と理解せられよう。前述の通り元暉に高仙寺碑なる古碑があるからには、羅代仏教の双壁をな

す義相にも相応の古碑がなければならぬと言ふことは常識ともいえるのである。

したがって筆者は、一然や無極が崔致遠撰の本伝と照し合せて、本碑と指称したものは肅宗六年すでに湮滅したとされる羅代の古碑、すなわち『宋高僧伝』の触れている義相塔碑の碑拓またはその伝写記と見たい。もし、これを麗代の新碑とみるならば、それは後述の通り立碑のためあらかじめ開板された筈の本伝との内容が一致せねばならぬいし、義相の法諱としてはその立碑の詔や円融国師碑の表記に従って相の字例を據ったことであろう。しかし、無極がすでに指摘したように本碑はその内容においても義相の入唐年代をはじめ本伝とはかなりの相違があるばかりではなく、一然や無極は義相の法諱に湘の字を立て通しているため、賜諡立碑の詔勅とはかわりのない別系の信憑せられる古伝に據らざるをえなかったであろう。それから、それは麗代の新碑ではなく羅代の古碑と見なければならぬ。

このような事情に於いて、義相の法諱問題に関する解答を浮石寺の本碑或いは本伝の中から導き出すことは期待がかねられない。そのほか可能な方法としては、本伝や本碑を前後して成立された現在の伝記類や著述などの関連文献を通じて、本伝や本碑に表記された本諱を帰納的に推理するほかない。本稿はこういう立場に於いて、すでに学界に知られている資料を時代別・字例別に再検討を加え、さらに海東華嚴の歴運と関連させて義相の本諱を追跡・考定する意図の許にまとめてみたい。

二 資料上の諱の字例

1 湘の字例

(1) 贊寧撰『宋高僧伝』(九八二)。 贊寧(九一九—一〇〇二)の『宋高僧伝』巻四(義解第二之一)に収録された『唐新羅国義湘伝』は湘の表記例としては現存資料の中でもっとも古い。

釈義湘。俗姓朴。雞林府人。湘乃隻影孤征。見湘容色挺拔。湘之心石不可転也。湘乃徑趨長安終南山智儼三蔵所。其女善妙預為湘。弁集法服。湘船已遠。湘入国之後。湘默作是念。湘。遂入寺中。湘言於王曰。湘講樹開花。湘貴如説行。湘乃随疑解滞。湘終於本国。塔亦存焉。号海東華嚴初祖也。⁽³²⁾

便宜上全文を引かずに文中の湘の字例のみを摘示した。前述の通り『宋高僧伝』の末尾に於いてとくに塔碑にふれている点から推して、その伝記の資料として浮石本碑を引いたのではなからうか。そして、本碑もまた湘字の表記ではなかったらうか。推測の余地は残っている。

しかし、『三国遺事』の引用している本伝や本碑によれば義相の俗性は金氏、入唐年代について本伝は永徽初、本碑は龍朔二年という。これに対して『宋高僧伝』では俗性は朴氏、入唐は総章二年という等の内容に於いて少なからぬ相違があるために、『宋高僧伝』の依拠した資料が本碑であったとは気軽に断定しえない。⁽³⁴⁾

また、『宋高僧伝』の成立のころには既に崔致遠の『法蔵和尚伝』やこれと相前後する『浮石尊者伝』も成立していたので、本伝を参考した可能性もやはり排除されない。もちろん、『三国遺事』の「義湘伝教」と『宋高僧伝』の「義湘伝」とはその内容を異にしている。しかし、『三国遺事』が『宋高僧伝』を参考していることは明らかであり、⁽³⁵⁾「義湘伝教」の末尾に、

余如崔候所撰本伝⁽³⁶⁾

といっている。これは、若しくは『宋高僧伝』の内容との重襲を避けるためかも知れない。問題となるのは、前にも述べたとおり『宋高僧伝』の内容において本碑や本伝とのあいだの齟齬の免れない点で、これは恐らく『宋高僧伝』成立当時の口伝或いはその他の第三資料にその原因があったものと思われる。⁽³⁷⁾

『宋高僧伝』は先に見たように湘の字を用いているが、高峯了州は同書の義相に関するその他の伝記資料として第二四巻の「唐京兆禪定寺慧悟伝」をとり挙げている。⁽³⁸⁾「慧悟伝」は比較的に短いので全文を紹介する。

釈慧悟 未詳氏族 隱太白山中 持誦華嚴經 服餌松求 忽於一時 見一居士 来云相請 居士騰身入空 令悟於衣襟中坐 撰以飛行 至一道場 見五百異僧 翔空而至 悟奄就末行 居士語曰 師受持華嚴 是仏境界 何得於小聖下坐 遂卻引於半千人上 齋訖 居士曰 本所齋意 在師一人 雖有五百羅漢來食 皆臨時相請耳 齋訖 遂送還本処 有加夢覺 即高宗永徽年中也⁽³⁹⁾

文中の太白山は新羅の山名を示し、また「来云相請」や「臨時相請」の相は義相を指すものと見るならば「慧悟伝」は義相の伝記資料とみられ、したがって『宋高僧伝』における義相の名を相と表記例とはいえる。

しかし、今この太白山は、終南山を以って「一云太白山」ともいい、その他同名の山が中国各地に散在することからして必ずしも義相の晋山した海東の太白山とは限らず、また、永徽年間（六五〇—六五五）は義相の入唐前のことで彼を宗師として神秘化する時機でもなかった。また、「相請」の相は語義や文脈の上から「相對・対面」を表はす語として、それは単に招待くらいの意にとるべきもので、人名の相とみるのはどうしても無理だと思う。故に「慧悟伝」をもって義相の伝記資料とみる見解には躊躇なく左袒することは出来ない。

『宋高僧伝』の湘の表記は、元代の曇瑠撰『新修科分六学僧伝』の「義湘伝」⁽⁴¹⁾や清代の徐昌治編『高僧摘要』の「義湘伝」⁽⁴²⁾がこれを承け、一方、日本では永超の『東域伝灯目録』⁽⁴³⁾（1694）や明恵（1173—1232）の『華嚴祖師繪伝』⁽⁴⁴⁾に踏襲された。『華嚴祖師繪伝』は『宋高僧伝』の善妙説話がその主題であるためその湘に縁のが当然であるが、『東域伝灯目録』の場合は、その華嚴部に掲げられた『華嚴一乘法界図』一卷に寄せる「法蔵撰可入」の記事に於いて、

私云 唐義湘撰也 称浮石尊者 新羅人也 円宗文類第二十卷 有法蔵贈義湘書上⁽⁴⁵⁾

という注記があるが、一方『円宗文類』は「想」の字で表記しているからそれにも拘わらず「湘」に作るのはやはり『宋高僧伝』の影響に他ならない。

(2) 知訥撰『円頓成仏論』・『法集別行録節要并入私記』。 普照国師知訥（一一五八—一二一〇）はその『円頓成仏論』の

義湘・法師法界圖偈云……⁽⁴⁶⁾

及び、『法集別行録節要并入私記』の

如義湘・法師偈云……⁽⁴⁷⁾

という記事を通じて知られる如く「湘」の字例にしたから、恐らく、『宋高僧伝』以外の国内人の湘の表記としては最初の例かと思う。

現存板本の『円頓成仏論』は萬曆三十二年（一六〇四）の能仁庵刊本であり、『節要』は萬曆二年（一五七四）の刊本と知られているもので、その原本の成立後この開刊本に至るまでの間に、義相の諱字表記の変改をもたらした可能性を絶無とはいえずとも、後述のように『三国遺事』が湘の追従に比較的充実であるのを見れば、知訥を湘字表記の先駆

といっても無理ではないであろう。今、『三国遺事』に於ける一然の湘字の表記について考えてみよう。一然是迦智山禪門に属する人物で嶺山禪門の知訥とはたとえその系統を異にするとは言え、閔漬撰の「麟角寺普覚国尊碑」に、

中統辛酉 承詔赴京 住禪月寺 開堂 遥嗣牧牛和尚⁽⁴⁹⁾

と記録されているので一然是知訥の法嗣といえよう。これについては強い反論のないでもないけれども、この碑記を文面とおりに信じる限り一然の『三国遺事』に於ける湘字の表記は知訥の影響と見られないことでもない。

ところで、知訥は何を根拠に湘字を表記したかについてはこれを窮究すべき資料がない。後述のように、『法界図』を伝持した立場の雪岑金時習や道峯有聞の如き朝鮮代の人物さえ相の字例で一貫したにも拘わらず、知訥は強い湘の字例で貫徹した所以はそれ相應の選択のあったことであろう。

しかし、彼は『宋高僧伝』に盲従したのではないと思う。何となれば、後述する一然の立場と比較して特に異なるところが無いからである。

ただし、知訥は海東華嚴の宗門の伝承とは軌を異にする禪家の人物とは雖も、その精神に於いては海東華嚴の継承者の立場であったことを見逃がしてはならない。⁽⁵⁰⁾

(3) 一然撰『三国遺事』 一然(一二〇六—一二八九)の『三国遺事』の成立した年代については多くの異説があるが、大体、彼が麟角寺に於いて八九歳で入寂する直前とみてよからう。⁽⁵¹⁾『三国遺事』に於ける義相の関連記事の中で、巻第四義解第五の義湘伝教をはじめ、巻第三塔像第四の興輪寺金堂十聖・前後所將舍利、及び、洛山二大聖の三篇、巻第四義解第五の勝詮觸體⁽⁵²⁾の一篇、巻第五避隱第八の朗智乘雲⁽⁵³⁾の一篇、ならびに巻第五の孝善雙美真定師孝善⁽⁵⁴⁾

の一篇、等はいずれも、

義湘・

義湘・法師

義湘・伝

湘公

等の表記で湘の字に作っている。

『三国遺事』のこのような湘の字例は前述の『宋高僧伝』とともに後代の湘字表記の範例となった。しかし、『三国遺事』がもっぱら『宋高僧伝』に倣ったとはいえない。

たとえば、一然是前述のような知訥との拘わりがあり、義相の伝記資料として崔致遠の本伝や浮石本碑がその典拠となっていることが明らかである以上、本伝や本碑がともに湘の字例に属しないということが判明されない限り、『宋高僧伝』のみが唯一の前例とは見做されない。本伝及び本碑の表記については後述でさらに検討されるけれども、少くとも一然としては『宋高僧伝』以外の国内の資料の中にこれに先立って成立された湘の表記例があればこそ『宋高僧伝』の湘の表記に与したものといえよう。

しかるに注目されるのは、同じく『三国遺事』に於いても巻第二紀異第二の文虎王法敏の記事に、

時義相・師 西学入唐 来見仁問 仁問以事論之 相乃東還上聞 王甚悼之……⁽⁵⁵⁾

時義相・法師聞之 致書報云 王之政教明 則雖草丘畫地而為城 民不敢踰 可以潔災進福……⁽⁵⁶⁾

義相の法諱考

というのがあって相の字例が見える。また、前の「前後所將舍利」には、

相・伝云 昔義湘・法師入唐 到終南山至相寺智儼尊者處……⁽⁶¹⁾

といって本伝の表示は相、法諱の表記は湘、こういう風に相と湘を混用している。さらに「洛山二聖」には

古本載梵日事在前 相・曉二師在後 然按湘・曉二師尔……⁽⁶²⁾

と、同一文脈の前後に相・湘を互用している。正徳壬申刊本の現存『三国遺事』は開刊・覆刻の過程に於いて錯簡・誤刻等の舛訛の生じたということは既に指摘されているが、然ればといってこのような相の字の表記例を単なる舛訛として片付けるべきではない。他のものはさて置いて『三国遺事』の文虎王法敏条は『三国史記』新羅本紀の文武王本紀と相応するもので、一然が『史記』の該当箇所を参看したことは疑えないところであるが、右の文武王本紀が義相と表記し、また『遺事』に先立つ『海東高僧伝』も相に表記している点に注目しなければならない。⁽⁶⁴⁾ どうして刊本の舛訛にのみ責が問われてはならない。

むしろ一然は『三国遺事』を著わす当時、『三国史記』をはじめ相字表記の諸文献を参考しつつこれを引用する過程で、その依拠する文献表記をそのまま無意識中に移記したのではないかと考えられる。もちろん、一然の本然の立場としては、どういう理由かは知れないが湘を採用したと見られるけれども、それにも拘わらずこのような原因で相・湘の並用が生じた、という理解も妨げられまい。

『三国遺事』が本伝の表示に於いて義湘・伝・相・伝としているのは、若しかは浮石尊者伝そのものが相の表記であったことを示唆するものではないだろうか。前の「勝詮饑饉」の中の、

始賢首 与義湘・同学 俱稟儼和尚慈訓…… 寄信于義湘・湘・乃目閱藏文 如耳聆儼訓⁽⁶⁵⁾

という句は後述の崔致遠撰『法蔵和尚伝』とは若干の文字の相違を除けば殆ど同一の句であるが、これと同一の文句が浮石尊者伝にも載られていたとみるべきであるにも拘わらず一然はこの『法蔵伝』の想の表記だけは追従しない態度であり、したがって、本伝が相であっても一然はやはり意識的に湘に立ち返った可能性がある。詰まるところ、浮石本伝の表記問題に帰らなければならないもので、これについては後記に譲ることにする。

このように『三国遺事』が『宋高僧伝』を支持した当否はさて置き、今日に至るまで誰しもなかなか湘の表記を脱し得なかった事實は、それほど『三国遺事』の仏教史に及ぼした影響の偉大さを示すものである。

高麗朝に板刻された『義湘和尚投師禮』⁽⁶⁶⁾や閔漬撰の「金剛山楡岾寺事蹟記」⁽⁶⁷⁾等が湘となっているのはこれらが『三国遺事』の影響圏に属するからである。

(4) 休静撰『妙香山元曉庵記』 西山大師休静（一五二〇—一六〇四）の「元曉庵記」に、

庭有一覆盤石 可坐十余人 世称元曉義湘・二道人 着局之場云⁽⁶⁸⁾

の句があり、西山もまた湘で表記したことが知れる。朝鮮の禪宗においては一般化された表記例が湘であったため、西山はただそのような流れに沿った一例に過ぎない。もう一つの例をつけ加えれば銀河撰「江原道淮陽金剛山長安寺事蹟」⁽⁶⁹⁾がある。同じく湘に作る。

- は他ならぬ『法蔵和尚伝』を指すのである。

初藏与海東義想法師同学 其後藏印師說 演述義科 寄示於想…想乃目閱藏文 如耳聆儼訓云云⁷²

且海表覓母想為始祖(73)

嗣仍孫於想德。欽益友於藏云。⁽⁷⁴⁾

このように『法蔵伝』は、義相を想で表わしているが、問題となるのは失伝の崔致遠撰『浮石尊者伝』も同じく想に作る文献ではあるまいかという点である。これも後に譲って先ず結論からいえば、『法蔵伝』の想が『義相伝』に

まで必ずしもそのまま適用されるとは限らない。

『法藏伝』以外に義相に関連するもの一つの資料として崔致遠撰の「故終南山儼和尚報恩社会願文」の一篇があり、義天の『円宗文類』に収載されている。これは『法藏伝』と同一人の撰であり、『円宗文類』の編集者義天は次記の如く所承の立場であるから次のように、

付大教於我先師想德之慧力也……(75)

といつて同じく想の字例である。

- (2) 金延彦撰『普願寺法印国師宝乘塔碑』(九七八)。法印国師坦文(九〇〇—九七五)のこの碑は想の字例を示す初期の金石文という点で貴重な資料である。

古老相伝 郷城山内 有仏寺之墟 昔元暁菩薩 義想大徳 俱歴居所憩 大師既聞 斯聖跡 盡詣彼玄基以
習善……⁽⁷⁶⁾

ただし、法諱に触れた「義想大徳俱歴」の六字は遺憾ながら原碑の缺損のため判読出来なかったのが、幸いに『海東金石苑』により缺損以前の文字が伝えられるようになった。

この「坦文碑」があるために前記の『法蔵伝』や後述の義相の著作に表われる想の字例は少くとも義天またはその後代の変改でないことは確められる。坦文は高麗初の華嚴僧として帰法寺・普願寺などの華嚴宗刹に駐錫、均如とは異って義相系宗門の人物ではなく、むしろ元暉系に属したと見られる。⁽⁷⁾ というのは、碑文において元暉を菩薩と尊称

している反面、義相は大徳と称しているのみならず、それにも増して、後述の如く義相系宗門の伝承においては例外なく想を避け相を以ってその師祖の法諱として表記するからである。

(3) 義天録『新編諸宗教蔵総録』・『大覚国師文集』。義天(一〇五五—一一〇二)は『法蔵和尚伝』を開刊した人でその想の字を踏まえている。『文集』巻五「入宋求法表」の、

窃惟円光振錫已還 義想・浮杯以降……⁽⁷⁸⁾

の句節、又、巻十「上浄源法師書」の、

雖則義想・權輿於真宗 均如 斧藻於玄旨……⁽⁷⁹⁾

等が想の表記である。また、『新編諸宗教蔵総録』も、

『十門看法観』一卷 義想・⁽⁸⁰⁾

『法界図』一卷 義想・⁽⁸¹⁾

『入法界品鈔記』一卷 義想・⁽⁸²⁾

『小阿弥陀義記』一卷 義想・⁽⁸³⁾

と、このようにその著者の法諱を想で表記する。

義天と同時代の朴寅亮撰とされる「浮石尊者讃并序」一篇の、

公諱義想・新羅人也⁽⁸⁴⁾

の想もそれが義天の『円宗文類』に於ける同一の所録のことに照して当然といえよう。

義天の所承による想の字例は麗代仏教界に於ける彼の絶大な影響力にも拘わらず結局湘の字例に押し流された。しかし一方、典籍交流の活動により想の字例は海外まで伝えられた。日本の『高山寺聖教目録』に、

『一乘法界図章』一卷 義想・⁽⁸⁵⁾

とあり、また凝然(一二四〇—一三二二)の『華嚴経論章疏目録』も同じく

『一乘法界図章』一卷 義想・大師述⁽⁸⁶⁾

として共に想の字例であることは他ならぬ義天録の影響であろう。

この他にも、いわゆる法蔵の真蹟になる「賢首国師寄海東書」の余白に書かれている至正一四年(一三五四)の劉基の題跋

大唐賢首国師所與義想・法師手書一幅……

等、多くの題跋に表記された想の字例もやはり義天録や『円宗文類』のえいきょうといえよう。⁽⁸⁷⁾ 清代の續法集の『法

界宗五祖略記』に義想と表記されているのはその内容からして義天開刊の宋版覆刻による『法藏伝』の表記例に倣ったものとみられる。

3 相の字例

(1) 表員集『華嚴經文義要決問答』 表員の生没年代や『要決問答』の成立年代は明らかでない。ただし、『要決問答』の内容において澄観の『八十華嚴疏』(七八七)が全く引用されていない点を見れば、それは梵修により新羅に初伝された昭聖王元年(七九九)以前に成立したとされているので、⁽⁸⁹⁾こうなると『要決問答』は義相の法諱に関する資料としてはもっとも古いものとなるわけである。

表員を他ならぬ義相の上足の表訓と同一人とする見解もあるが、これは『叢髓録』の中の表訓説と表員の『要決問答』のそれとを綿密に比較検討する等の補完の研究なしには認めにくい所であろう。

『要決問答』において義相の引いているところは二箇所である。すなわち、「数十錢喻」の解明における、

義相・師云 欲示縁起実相陀羅尼法……⁽⁹¹⁾

の句、及び縁起の語義に関する諸師の説の中の、

答有教師説 一義相・師云 縁起者 随性無分別 即是相即相融……⁽⁹²⁾

の句がそれである。

このようにわれわれは、『要決問答』における相の表記例によって、義相の湘・想・相の中で最も早く成立し、他の湘・想はその後代に何かの理由により登場したことが知られる。もちろん、これと関連して本碑の成立年代及び本碑の字例は何であったかということが先決問題として残されるが、本伝が『要決問答』の成立年代より先立つことはあり得ない。

表員が義相系であるか否かは断じ難い。『要決問答』における引用回数や分量において、とくに「数十錢喻」においては元暁が義相を上廻っているけれども、⁽⁹³⁾これは「数十錢喻」において元暁が諸師に比べてより充実な論理を展開したことに因るもので、これを以って表員を元暁系に編入させる根拠となすには及ばない。表員の当時は未だ湘・想の表記が成立しなかったことなれば、彼の相の表記例によって直に義相系の宗徒と見做しえないことは言うに及ばない。

(2) 均如説『三宝章円通鈔』・『旨帰章円通鈔』・『十句章円通記』・『法界図円通記』・『教分記円通鈔』。均如(九二三—九七三)に就いては義天がその「上浄源法師書」において、

たとえ、義相が海東華嚴を開創し、均如か後を承けてその奥義を敷演したと雖も……⁽⁹⁴⁾

といい、また赫連挺がその『均如伝』において、

ガンタビューハ (Gandavyūha) の十万頌が天竺で復興されたのは竜樹の活躍の結果であり、新羅で創始された

のは義相の活躍の結果であり、高麗で宣揚されたのは均如の活躍の結果である。⁽⁹⁵⁾

というように、彼は義相の開創した海東華嚴の正統を承けて宣揚した高麗光宗代の華嚴大徳である。

現存する『均如全書』の『三宝章圓通鈔』等の五種の円通鈔はもと均如が大よそ九五八―九六二年にかけて摩訶岬寺・法王寺等地で講義した内容を門下の惠蔵等により「郷札」(漢字の音・訓・意を借りて新羅語の表記に用いられた文字。「吏読文字」の一類形。)で筆録された後、後代になって純漢文に改訂されたもので、嚴密な意味では彼の親筆著述といえない。⁽⁹⁶⁾

しかし、右のような義相系の華嚴宗門に属する人物により筆録された彼の講義が純漢文に改訂されたことでの五種の「円通鈔」が義相の法諱を相の字例で表記しているのは至って重要な意義をもつのである。

作品別に文例をあげれば、まず、『三宝章圓通鈔』の中の、

一依義相門下所伝妙旨……⁽⁹⁷⁾

や、『旨帰章円通鈔』の中の、

謂章主寄相徳書……⁽⁹⁸⁾

並びに、『十句章円通鈔』の、

相和尚 以一事弁一多者……⁽⁹⁹⁾
 相徳文中 無説同体之言……⁽¹⁰⁰⁾

という句に、「義相門下、相徳、相和尚」の相の字例がみえる。

そして、『法界図円通記』の、

能釈則相公所造 謂元常録云 相公於儼師所受華嚴時 儼師造七言三十句詩 以授相公 相公則於墨字上 畫赤印以獻……相公初造 四十余紙 釈以進師……師共相徳亦如前焼之……崔致遠所述伝中云 相公於儼師所……謂相公曰……儼乃与相詣仏前……故七言三十句 亦相公所述也⁽¹⁰¹⁾
 法界圖者 義相祖師所述……⁽¹⁰²⁾

の中には「相公・相徳・義相法師」等の相の字例がある。とくに、元常録や崔致遠の本伝を引く場合は相公と表しているのはそういう伝記類が相の字例に属することの示唆とも見られ、若しそうでないとしても、宗門の伝承はあくまでも相の字例であったがためにこそ相に表記されたと見るべきである。

其他にも『教分記円通』の例として、

故謂如寄相徳書云 但以和尚章疏 義豊文簡……⁽¹⁰³⁾
 問後人誰耶 答相和尚也⁽¹⁰⁴⁾

というのがある。

ただし、一つの問題として『十句章円通鈔』の一部に、異例的に、

想・徳云 釈迦如来……⁽¹⁰⁵⁾
想・徳文中 已自会尔⁽¹⁰⁶⁾

といつて義天所承の想の字例の発見される点である。これは単なる誤記と見流してはならない。均如の講義が漢訳されたのは大よそ興王寺に於いて義天により『法蔵和尚伝』の開刊された大安八年（一〇九二）以後と見られるので、均如の『円通鈔』らの漢訳されるころには義天所承の想の字例が流行せられたといえよう。したがって、『十句章円通鈔』に現われる相・想の混用は筆写や漢訳の過程で、当時流行の想の字例が無意識の中に通用されたと察せられるところである。なお、この点はむしろ均如の門下において、当時流行の想の字例を知りつつも相の字例の守持に努力した面影の窺がえる点でもある。それが宗門の伝承であった。

『均如伝』の撰者赫連挺が前述の如く相で表記した所以はこのような宗門の伝承のためであり、延いては、

清河公致遠作相・伝云……⁽¹⁰⁷⁾

というのは、相の表記が本伝の立場であることを暗示する又の資料といえる。

(3) 永明延寿集『宗鏡録』（九六一）。

宋の永明延寿（九〇四—九七五）はその大著『宗鏡録』に於いて義相と

その著述に触れ、

東国元曉法師 義相・法師 二人同来唐国……⁽¹⁰⁸⁾
東国義相法師 釈華嚴經云……

と、相の字で表記している。たとえ中国の資料とはいえ、他ならぬ海東華嚴の宗門書を引きつつその撰者の諱を相で表記しているのは、それが義相宗門の伝承なることを間接的ながら示すものといえよう。あまつさえ、『宗鏡録』は同じく宋代に成立した湘字例の最も古い文献である『宋高僧伝』よりも、二十一年を先立って成立したのみならず、著者の延寿は高麗の光宗が彼に弟子入して帰依し、又智宗をはじめ三十六人の高麗僧を留学させて印記を得せしめた、という人物である⁽¹⁰⁹⁾。そういう縁りで彼と麗朝との深い関係に由りその資料的価値は一層高められていると見るべきである。

(4) 高曉撰「栄豊浮石寺円融国師碑」（一〇五四）。 円融国師決疑（九六四—一〇五三）は義相系華嚴の正統宗門を承継いだ。浮石寺に於ける入寂翌年に建てられたこの決疑碑こそ義相の法諱に關しての宗門の伝承が何であるかを物語る好個の金石文資料である。

是寺者 義相師 遊方西華 伝炷智儼 後還而所創也 仏殿内 唯造阿弥陀仏像 無補処 亦不立影塔 弟子問之相師曰師智儼云 一乗阿弥陀 無入涅槃 以十方淨土為体 無生滅相 故華嚴經入法界品云 或見阿弥陀 世音菩薩 灌頂授記者 充諸法界 補処補闕也 仏不涅槃無有闕時 故□□補処 不立影塔 此一乘深旨也 儼

師 以此伝相師 相師伝法嗣 暨于国師 国師故始末住此寺焉^(四)

この碑文の内容は義相が智儼師より伝授された厳淨融会の一乗の深旨が如何なるものかを示しているもので、決疑はこのような義相華嚴の嫡嗣としてその根本道場の浮石寺において出身し浮石寺において入寂した故、この碑に表記されている相の字が宗門の伝承であるということは疑いの余地がないであろう。

(5) 金富軾撰『三国史記』(一一四五)。

『三国史記』はもともと儒家の道德的合理主義を根底にすえた史書であるため、列伝中に僧伝を置かなかつた^(四)。然るに、義相に係わる記事だけはその「新羅本記」の文武王条に、略文ながら載せられていると云うことは異例に属するといえる。義相は新羅の仏教界だけでなく政治・社会のあらゆる面において、それ程比重の大なる存在であつたことの裏付けである。

文武王十六年二月 高僧義相 奉旨創浮石寺^(四)

文武王二十一年六月 王欲新京城 問浮屠義相 对曰 雖在草野茅屋 行正道則福業長……^(四)

この史文に見える義相の本諱がほかならぬ相であるということは正史の權威の許に証左されたものと言わなければならない。まして、麗朝に入つて編まれた『三国史記』といえども、その前身となつた羅代の舊三国史等の史草並びにその他の資料に於てもやはり相の字例であつたろうと思いを馳せるとき、その信憑性はひときわ高められる。

尚且つ、『三国史記』は『三国遺事』のまゝに成立したのにも拘わらず、後者が前者の相の字例を採らなかつたことについては、その妥当性の根拠が後者の方で説明されない限り後者の湘の字例はその正当性を失するであらう。

いま、見逃してはならない重要な事柄は、『三国史記』のまゝに成立した同じく金富軾撰による靈通寺の大覚国師碑(一一二五)において、

義想・元曉 作是二師者……^(四)

義想・西学 伝仏円音 元曉独見 窮幽極深……^(四)

と表記された想の字例である。^(四)これは金富軾が義天碑に於いては他ならぬ義天所承の表記例を重んじた所以であり、にもかかわらず彼は正史『三国史記』に於いてはこの想の字例を承継がずに相の立場をとつたのは、やはりそれが本諱であるためと言わなければならない。

(6) 覚訓撰『海東高僧伝』(一一二五)。

現存の殘簡には義相伝が佚せられているが、安含伝の条目に、

崔致遠所撰相伝云 相・真平建福十二年受生……^(四)

の句があり、覚訓も亦相の立場に立つことが知れる。『大正新修大藏經』の校閲者はこの個所の相の字例について「相恐らく湘」という親切な注記を施しているが、これは誤記でないことは言うまでもない。

『海東高僧伝』は『三国遺事』より約七五年ほど成立年代の先立つ資料であるので、崔致遠撰の本伝を「相伝」とするのはその本伝も同じく相の表記であつた可能性の退けられないところである。前記の「前後所將舍利」の「相伝云」の表記例に見えるのも、これと照し合わせるとやはり単なる誤記とばかり断ずることは出来ない。

また、同時代の崔滋（一一八八—一二六〇）の『補閑集』下においても、

元曉義相・受涅槃維摩經於師……⁽¹¹⁹⁾

と、同じく相の方に立つのは恐らく覚訓の影響ではなからうか。

(7) 鉢元集『法界図記叢髓録』。李太王の即位二年（一八六五）に海印寺の藏經二帙の印成に際し、海冥壯雄により補遺目錄が作成されて庭函に収まるまで『叢髓録』は藏經閣の一隅に埋もれていた。⁽¹²⁰⁾ 刊刻の年記や纂集者が明らかにされていないが、筆者は夙くからこれについて木庵体元の纂集にかかわるもので「白花道場発願文」の集解された一三二八年を前後する時期に成立したものと見ている。こう推定する理由について、今はその論述の適機でないと考えて後日に譲りたい。⁽¹²¹⁾

ともあれ、円通首座均如の見解をはじめ、義相門下の大徳らの諸説を網羅して集録したこの宗門の書が例外なく相の表記例を保持していることは、相の字例が宗門の伝承であることを何よりも雄弁に物語るものである。幾つかの例文を瞥見しよう。

相和尚深得師意故 唯作此一根本印也⁽¹²²⁾
表訓徳問相和尚言……⁽¹²³⁾
道身章云 相和尚曰……⁽¹²⁴⁾
後詣相和尚叙之……⁽¹²⁵⁾

相和尚曰 惑者但用無体……⁽¹²⁶⁾
相和尚云 若約情説……⁽¹²⁷⁾
古記云 相和尚 総章元年十一月……⁽¹²⁸⁾
古記云 相和尚住太伯山大蘆房……⁽¹²⁹⁾

(8) 鉢元集解『白花道場発願文略解』

体元は義相の「白花道場発願文」の集解にあたりその著者を、

新羅法師義相製⁽¹³⁰⁾

と相で表している。

体元が『叢髓録』の纂集者とされる限りこれは当然の結末といえよう。体元自身もまた、一三二〇—一三三〇年の間に海印寺を中心とする華嚴宗刹に於いて、特に主導的な役割を果たして華嚴僧の立場で『別行疏』・『観音知識品』等の集解や功德疏題跋の述作を残したのを見れば、彼は義相系華嚴の伝統に従い厳浄融会の実践信仰に充実な宗門の継承者であった。⁽¹³¹⁾

(9) 鄭麟趾外撰『高麗史』（一四九一）。前述のように義相は麗朝になって肅宗六年（一一〇一）に円教国師の諡号をうける。

辛巳六年八月癸巳 詔曰 元曉義相・東方聖人也 無碑記諡号 厥徳不暴 朕甚悼之
其贈元曉大聖 和諱国師 義相大聖 円教国師 有司即所住处 立石紀徳以垂無窮⁽¹³²⁾
義相の法諱考

この賜諡立碑の詔勅は恐らく同年十月摠持寺に於いて入寂した義天の奏請によるもので、あると思われるが前述の如く、明宗年間に元暁の芬皇寺和諱国師碑の建立は知られているのみ、義相の円教国師碑まで実現されたことを認知すべき資料はない。

いずれにせよ、『高麗史』の右の記事は次の事実を推定する上に重要な資料である。

第一、賜諡立碑の詔の発せられた一一〇〇年にはすでに浮石本碑は湮滅していたことである。したがって、その後に見られる『遺事』の碑記引用は原碑に拠ったのではなく碑拓又はその伝写本に拠ったといえよう。

第二には、賜諡立碑のためには先ず行状に拠る本伝が準備されたと見るべきで、そうすると興王寺で『法藏伝』の開刊された一一〇九二年を前後して遅くとも一一〇〇年の詔勅までには、同じく興王寺に於いて浮石尊者伝も開刊されたことが予想される点である。

第三、鄭麟趾等の修撰の役にあたった人達が史草や資料を任意に変改したという明らかな根拠のない限り、『高麗史』の依拠した史料そのものは義相の法諱を相に作ったと見るべきである。

ところで、右の賜諡立碑の詔が義天とは何の係わりもなしには決して成り立たないと見る場合、彼の王室や仏教界における地位からして義相の法諱が義天所承の想の字例で表記されなかったことは納得が行かない。これは義天自身がその所承の想を必ずしも本諱であることを前提して依用したのではなかった、とは言えないだろうか。思うに、義天は浮石尊者伝其他の資料の上で本諱が相の字例であることを知りつつも、どういう理由でか彼は想を依用したのであるが、ただ、詔勅にまでこれを立て通す意向はなかったようである。

もちろんこの点については、崔致遠が本伝で採用する表記と『法藏伝』の想の表記との関係が先決問題として提起されるけれども、これに対する説明は後回しにしよう。

(10) 金時習註『大華嚴一乘法界図註并序』(一四七六)。

梅月堂と広く知られている雪岑金時習は、義相の『一乘法界図合詩一印』の三十句に対して正に禅機躍如たる序文並びに評唱を施している。彼はそもそも華嚴教家を自任したことはないが、麗朝の均如以後は事実上の無後となり果てた海東華嚴の宗門の足跡を訪ねてついに宗門の二大書『法界図』及び『叢髓録』と邂逅されたのであった。とくに、その中でも『叢髓録』は一八六五年海冥壮雄により補遺の庭函に収拾されるまで名称さえ埋もれていた無名の書で、あまつさえ印行のよすがもない。雪岑の見たのが現存の海印寺本であったか否かは確められないが、これを『総髓論』と呼ぶのを見れば、むしろ筆写による別の伝承本であったのかも知れない。

このように、誰の記憶からも消え失せられた宗門の貴重本を探り出して研究し、もってその思想を禅的立場のもとに大きく宣揚したということは海東華嚴に対する人並ならぬ愛着や情熱なしには不可能である。その意味に於いて雪岑は断絶された海東華嚴宗門の実質的な継承者とも見做されるわけである。

そういう立場に立つ雪岑としては『大華嚴一乘法界図註并序』において、

東土義相法師 始製此圖⁽¹³⁵⁾、
羅代義相法師 製作此圖⁽¹³⁶⁾

と、相で表記するのは当を得たと言えよう。

(11) 道峯有聞科註『義相法師法性偈』。道峯有聞に関しては彼の『法性偈科註』を証訂している影波聖奎(一七二八—一八二二)と同時代の人物という外は伝記未詳である。彼の著作に冠している義相法師の表記のとうり彼は

朝鮮朝に於けるも一つの相の表記例を残した。

加えて、彼の弟子賢陟の序に述べる、

華嚴是仏教之宗源 十玄乃華嚴之極談 相法師略引十玄之大綱 我師道峯和尚 條分縷析之 不有得力於華嚴
 安可措詞於極談之闡奧者哉 我師晚年 尤好法性偈 註而解之 釈而記之 將為刻之 以伝於後矣 大願未畢棄
 於世……⁽¹³⁾

という句を見れば、有聞は晩年に至ってひとしお「法性偈」に傾倒された華嚴僧だったらしい。このように古今を通じて誰しも「法界図」を伝持する人は皆相の表記に与したことは決して偶然とはいえない。これは宗門の書であるためと言うほか説明の余地がない。

三 本諱の考定

1 問題点

以上で義相の法諱に用いられた湘・想・相の字例を現存資料により順次に考察した。では、義相の本諱はどの字であろうか。前の諸資料の検討過程を通じて大体の輪廓は浮び上ったといえるが、今、さらにそれを要約整理しその当否を比較してみたい。そういうような比較検討におけるそれぞれの資料のもつ時代的な先後関係や金石文の有無、及び海東華嚴宗門との関係等を考慮しなければならない。

(1) 湘の立場 湘の表記に決定的な影響を及ぼしたのはすでに指摘したとおり『宋高僧伝』と『三国遺事』とである。『宋高僧伝』は現存の資料中で比較的に古層に属し、とりわけ塔碑にまで触れている故に、これに拠った可能性もある。尚且つ、『三国遺事』も浮石本碑に基づいた箇所のあることなれば、たとえ『宋高僧伝』を参照しなかったのではないと雖も、それより以前に成立した本碑若しくは本伝等の根拠なしに『宋高僧伝』の湘の字例に盲従したのではあるまい。

しかし、本碑や本伝が失伝された以上、それらの表記が湘の字例に属することが判明されなくては湘の表記例に本諱としての正当性は与えられない。

時代の先後という点においても表員の『要決問答』や均如の『円通鈔』、延寿の『宗鏡録』等の相の字例に成る資料及び崔致遠の『法蔵伝』、金廷彦の「坦文碑」等の想の字例の資料はいずれも『宋高僧伝』に先駆けて成立したものである。『宋高僧伝』の義相伝記においてその白眉とされる「寄海東書」や「法界図」の成立については沈黙で素通りした贊寧は、右のよう先駆資料の情報に暗かったことの証左ともいえよう。したがって、『宋高僧伝』の湘の表記が或る批判的な選択の過程を踏まえた結果を反映するものとは解し難い。

一方、『三国遺事』では『三国史記』等における相の表記例が無意識的に移記された混用の結果を示しているのみならず『法蔵伝』の想の表記例を知りつつも湘の表記例を選び採った裏にはそれなりの所以があったろうが、さりとて、必ずしもこれに対する批判的根拠があったかは明らかでない。

知訥と同じく一然もやはり宗門の伝承とは、何ら係わりのない禅家の人物という立場では、湘の正統性の是認されない弱点ともなる。

故に、『宋高僧伝』並びにこれに与する『三国遺事』の湘の表記例は、たとえそれが後日支配的な表記例になったと雖も、これを本諱と見るのはどうしても根拠の薄弱さを否むことが出来ない。

(2) 想の立場 崔致遠の『法蔵伝』は『宋高僧伝』を先駆ける古層の想の表記例を示し、加えて坦文碑の保証や義天の權威がこれを裏付けている。然れば想の字が本諱である可能性は甚だ大きい。とりわけ、『法蔵伝』は又、その同一人の著作に成る浮石尊者伝もやはり想の立場であった可能性を暗示する有力な資料ともなり得ると見られよう。

しかし浮石尊者伝が想字の取ったというのはあまり性急な結論にすぎない。その上『法蔵伝』は表員の「要訣問答を、坦文碑や義天の著作は均如の「円通鈔」及び延壽の「宗鏡録」を、各時代の先後において追越することができない。それから、何よりも坦文や義天はたとえ華嚴宗門とは言え義相系の宗門とは無関係であり、後でまた触れるが、義相系の均如等に対しては決して好意的な立場ではなかった。

それに、『三国史記』や『高麗史』は時代の先後においては『法蔵伝』や坦文碑及び義天の著述には後れると雖も、そこには見逃すことの出来ない正史の權威が裏付けられている。その中でも『高麗史』の伝える賜諡立碑の詔勅において表記された相の字例は、まさか義天との無関係を示唆するものとは解し難く、一方、想の表記例が必ずしもその本諱であることを前提とする何らの建て前も見出されない。ただし、浮石本碑や本伝の表記が如何であったかという問題はまだ残されているまま、現存の資料のみで想を以って本諱と断定するのは無理と言わざるをえない。

(3) 本諱としての相の字例 現存資料の中で年代の最も先立つのは相の字例の文献である表員の『華嚴經文義要決問答』である。すなわち、法諱の表記としては相の字例が一番夙く成立した。そして、延壽の『宗鏡録』は贊寧の『宋高僧伝』より夙い。今、何よりも重要なのは浮石寺の円融国師碑である。というのは、たとえ時代の先後においては『法蔵伝』や坦文碑及び『宋高僧伝』より立ち後れるとはいえ、義相華嚴の根本道場である浮石寺に建てられたこの碑こそ、宗門伝承の法諱が他ならぬ相であることを宣言している金石文であるからである。浮石本碑の失伝された今日、円融碑は少くとも義相の法諱問題に関する限りこれを以って本碑と見做しても妨げられまい。

表員をはじめとして『叢髓録』に登場する表訓・道身等の義相門下の大徳らを筆頭に、麗朝の均如や洪燦、それに

体元をへて朝鮮の雪岑金時習や有聞はもちろん、宋の延壽まで含めて、そもそも宗門の思想を受容し宗門の書を伝持する人物にとっては、義相はあくまでも相・公・相師・相徳として名づけられていた。彼等は『宋高僧伝』や『三国遺事』の湘の字例、または『法蔵伝』や坦文碑の想の字例の流行にもかかわらず相の字を固守しとおした。見方によっては恰も強情一点張りみたいに徹底したこの伝承こそ、その本諱の相に他ならぬことを雄弁に物語るものと言わなければならない。

『三国史記』と『高麗史』とが亦も相の字例に参列しているのは、正にこのような宗門の伝承を正史の權威を以って裏書きしているわけである。

宗門の伝承並びに正史の保証という二つにとってその証明は説得力をより強めているが、こういうような証明の問題を離れて義相の義相たる所以は正しく相の表象する字義にあるといえよう。序言においても触れたとおり、義相の義相として蔵するその字義は法蔵との対比において明らかにされる。義相は「文持」に対する立場においての「義持」であり、しかのみならず、法蔵の「法」に対しては「義」、「蔵」に対しては「相」である。彼等二人の師智儼はこの両弟子をこのような対比の構造において把握したのであり、また、それは性起において本質と顯現が別個に非ざる智儼華嚴の眼目でもあった。

この点に、決して偶然とはいえない華嚴思想史の秘密があり、それ故に義相の義相たる所以は智儼に問わなければならない理由が秘められているのである。

2 混用の原因

(1) 避諱の問題

以上において義相の本諱は相で表記しなければならない妥当性を解明したのであるが、しかし、

これだけで問題の完全解決とはいえない。何故ならば、湘や想の字例はどうして発生したのかという発生原因について検討を加え、併せて遺憾なく究明しなければならない故である。

さて、歴史上の人名において異字の表記例のある事実にはまず注目する必要がある。そこには至って重要な避諱の問題が潜んでいる。避諱とは帝王または尊長の名に用いられている文字との共用を避けることを云う。これを度外視してはその変改前の人名・地名・官名・書名・年号をありのままに判読出来なくなる⁽¹⁰⁾。避諱の方法としてはしばしば改字・空字・缺筆・改音等がある。例を挙げると唐太宗の李世民的字を避けるために世の字は代・系に、民の字は人・叱に代えて用いるとか、高祖の李淵に対しては淵を泉・深に改字する如きがそれである。同じく晋の陶淵明は陶泉明、高句麗の淵蓋蘇文は泉蓋蘇文と表記されることがある⁽¹¹⁾。

避諱の他の方法として注目されるのは、改字をせずにただ「敬避」の二字を加筆するとか、又は敬避の句を付け加えることである⁽¹²⁾。これはその原字をそのまま生かしつつ呼び名の抵触から逃がれ、しかも避諱の効果をもたらす一種の折衷方法といえよう。

義相に於ける法諱の湘の字例は『宋高僧伝』(九八二)に、想の字例は『法蔵伝』(九〇四)にはじめて登場する。彼の入寂(七〇二)から数えて『法蔵伝』は二〇二年、『宋高僧伝』は二八〇年の隔たりがある。もちろん、その間には『法蔵伝』と大体同時期に成立したと推定される浮石尊者伝や、其他年代の推定し難い浮石古碑がなければならぬが、義相の法諱に関して避諱の問題が発生されたとするならば、これらの期間中の出来事と推量しなければならぬ。

まず、唐・宋の国諱との抵触のことが考えられるが、『唐書』や『宋史』等の史書においてもこれらの湘・想のいずれもこれに抵触されるものは見当たらない⁽¹³⁾。とくに、『法蔵和尚伝』の場合に中国側の国諱に拘束されなかったと言うことは、その現存本の末尾に、

齊雲師 書於卷尾云 宋本減畫 皆避国諱也 今不須避 依舊書如字⁽¹⁴⁾

という句で知れる。現存本は前にも述べたように宋の円証大師義和の覆刻本を筆写したものであつて高麗本そのものではない⁽¹⁵⁾。今言うところの舊書は言うまでもなく高麗本で、これは避諱を適用せず、また宋の覆刻本も避諱は減畫にとどまり改字はしなかったので、高麗本に改字の避諱のないということは推して知るべきである。

次に検討されるべき避諱については師資の間の私諱や羅代及び麗代の国諱である。

しかし、『法蔵伝』や『宋高僧伝』の成立年代からして麗代の国諱が問題となるのはないばかりか、たとえ、宋代の開刊当時にさかのぼって避諱した可能性を認めるとしても、湘・想・相のいずれも国諱に抵触されるものはないのである。

一方、智儼の門下に於いて曾ってその法諱を避け、貫籍の寺名を借りて至相と呼ばれた例のあつたのは事実である⁽¹⁶⁾が、さりとて至相と言う表記そのものが智儼や義相の門下において私諱になったとは見られない。何となれば、法蔵や義相の著作はもちろんのこと、崔致遠の『法蔵伝』や『宋高僧伝』も智儼の本諱をそのまま表記しているからである。

師資の間にもなく又、中国側や麗代にもないとするならば、結局最後まで残る避諱の可能性は羅代の国諱に辿り着くほかない。そこで、『三国史記』巻九(新羅本紀第九)にスポットを当てると、

宣德王 姓金氏 諱良相 奈勿王十世孫也⁽¹⁷⁾

の句がくっきりと現われる。この宣德王の諱の良相は、『三国遺事』巻一(王歴第二)には、

第三十七宣德王 金氏名亮相⁽¹⁸⁾ 父孝方海干

と、亮相として表記されている。いずれにせよ新羅第三十七代宣德王（七八〇—七八四）の諱に相の字が入っていることが明らかとなった。こうなると、湘と想との使用のいきさつは差し置いて、相の字だけは国諱との抵触問題が惹起せざるを得ない。宣德王の在位は七八〇—七八五年の六年間にわたるので、義相の法諱が国諱に抵触されるのは、義相の入寂（七〇二）から七八年後となる。

このような次第で、崔致遠の『法蔵伝』（九〇四）は義相の相を想に改字したと見なければならぬであろう。

羅代の碑・伝が国諱との抵触を適用した事例は、これに先立つ、同じく崔致遠撰并書の雙溪寺真鑑禪師碑（八八七）の存在を見のがしてはならない。真鑑禪師（七九四—八五〇）の法諱慧昭は、元来第四代愍哀王からの賜号であったが、その慧昭の昭がその前代の第三九代昭聖王俊邕の廟諱と抵触されるや避諱の問題が惹起されたのである。

…王聞之愧悟 以禪師色空雙泯 定慧俱円 降使賜号為慧昭⁽¹⁹⁾ 昭字 避聖祖廟諱易之也

今注目されるのは、崔致遠は原碑に於いて真鑑の法諱の昭を改字しなかった点である。

これは避諱の方法において改字の代りに「昭字避聖祖廟諱易之也」という敬避の句を挿入した事例である。後代に流行せられた『桂苑遺香』・『文昌集』等の四山碑の註本は「賜号為慧昭」の昭の下部に「𠂔」を加量して「照」に改字することにより、その後慧照の法諱が通用されるに至った。これは原碑における避諱の方法ではなかった。これらの註本は敬避句による避諱の方法を知らなかったために、

…降使賜号為慧照⁽¹⁹⁾ 昭字避聖祖廟諱（聖祖昭聖王名俊邕）易之也

と移記することにより、いわば改字例と敬避句例との二重の方法をとる過誤をもたらしたのである。避諱の方法として減筆（減劃）や改字の事例のほかは知らなかったため、賜号の原字の昭がそのままになっている原碑の方が、かえって何かの錯誤を犯したかのように誤解されていたのであろう。

梵海寛岸（一八二〇—一八九六）の註本『四本碑銘』⁽²⁰⁾はその原碑文を「降使賜号為慧照」として改字例の避諱に替え、その次にあるべき敬避句そのものを削除している。たとえ原碑文の表現とは遠のく感があるとはいえ、少くともこの方が避諱の重複という過誤だけは免れるわけである。このよかな混迷はついに真鑑の本碑をてんて慧照と見立て、逆に、避諱により慧昭に改字されたという見解まで現われた。⁽²¹⁾これは敬避句による避諱を誤解した結果である。

(2) 本伝と本碑。

さて、今まで伏せて置いた浮石尊者伝及び浮石本碑に立ち戻ろう。まず、浮石尊者伝は『法蔵和尚伝』と同じく崔致遠の撰が明らかであるため、後者と同じく想に改字して避諱したのではなからうかと言う所が問題となるが、筆者はそうでないと思う。それは、羅代に於ける義相の存在比重や、前掲の真鑑碑の例に鑑みて、崔致遠としては義相の本伝に当る浮石尊者伝に於いてのみは法諱の原字の相を維持しながら、ただ敬避句だけを加筆する方法をとったと思われるからである。『法蔵伝』において義相の法諱を想に改字した事例は、単にこれと矛盾するものと看捨ててはべきではない。

義相の本伝でない『法蔵和尚伝』においてまで敬避句を挿入するのは煩わしくてきこえないことである。そこで、『法蔵伝』において崔致遠が改字で臨んだのは、これに先立って原字を維持していた浮石尊者伝がすでに成立していたことを前提するのであろう。

このように、本伝が真鑑碑の前例に従って敬避句を挿入するに変わって相の原字をそのまま用いたとするならば、慧昭が慧照に換えられた場合の如く、後代に至り相の下部に「心」を添加することに由って避諱の重複が惹起されることは、前述のとおり至って自然的な成り行きとなるだろう。そうなれば、遅くとも坦文碑の成立のころには宗門の人を除く一般人としては、義相の本諱を『法蔵伝』や改字の本伝により想と認めるばかりか、その原字が何であったかも知らない状況に至ったであろう。

これは原伝の方から見ればもちろん避諱の重複というナンセンスに過ぎないが、いったん右のような改字の例が通用された後には、元来の敬避句はちょうど改字の例に対しての註記のような性格の意味に転換される外はない。したがって、坦文碑はこれら流布本の本伝や『法蔵伝』に拠って想の表記にくみしたものと見られよう。

ただし、義天の開刊による高麗本の本伝にまで右の改字が踏まれたかについては確められないけれども、やはり踏まれたものと見たい。義天の『円宗文類』や『新編諸宗教蔵総録』が想の表記で貫いているのはそのためと思われる。さりとて義天が必ずしも想を本諱と理解していたというのではなく、あくまでも過去の避諱の事実を重んじたことに過ぎないのである。

終りに、問題となるのは避諱の改字としての湘が何時から生じたかという点である。湘の改字の時期は必ずしも浮石尊者伝の成立以後に限定すべきではないと思う。筆者としては、湘の避諱の事例はその淵源が浮石伝とは異ると看たい。浮石本碑の立碑年代を比定すべき何の資料もない今としてはどうせ想像の域を外れないことではあるが、思うに本伝よりは本碑の方が先に成立したとみるのが道理であろう。然れば、湘の表記例はその淵源を本碑に求めるべきではなかろうか。もちろん、これは宣徳王の以後に立碑されたことを前提する場合に打ち出される可能性である。宣徳王の以前は避諱の問題そのものが惹起されない時期であり、故に、その当時までは相の本諱がそのまま表記された筈である。

義相とともに新羅仏教界の雙壁として位置づかれていた元曉の場合、彼の本碑とされる高仙寺の誓幢和尚碑の立碑年代を哀莊王代の八〇〇—八〇八年間に比定するのが正しいとするならば、⁽¹³⁾浮石本碑の立碑年代を宣徳王の以後と見るのは決して無理とはいえない。若しこの推定が成立されないとすれば、無理なことではあるが湘の表記例は、『法蔵伝』の想の改字例を知らない第三の流布本の本伝を以ってその淵源として想定せざるを得なくなる。何故ならば、『法蔵伝』の想の表記例がなかったという場合には、敬避句を採用した本伝の相の左辺に「心」を添加して湘に改字することは、相の下部に「心」を添加して想に改字することと同じく極めて自然的な道理の故と言えるからである。

ともあれ、一然と無極は『三国遺記』において湘・相の混用を示し、高麗本の本伝や『法蔵伝』の想の表記例を承知しているにも拘わらず、強いて『宋事高僧伝』の湘の表記例に与したことは、それらより古層に属する本碑の拓本、あるいは本伝中の流布本における湘の表記本に拠ったのではなかろうか。このことは、浮石本碑が羅代の古碑に属するか、又は麗代の新碑ならば古碑の表記の踏襲を前提とするのである。もし、古碑はなく新碑のみあったとするならば、新碑は前述の如く立碑の詔勅や円融国師碑の表記例である相の字を用いたと見なければならぬ以上、一然や無極としては湘を固執すべき有力な根拠の一つが無くなるわけである。

(3) 海東華嚴の歴運

以上で考察したごとく、義相の法諱の表記例としての湘・想は新羅の宣徳王の以後その国諱に触れて改字にいたった事例であり、それは新羅においてはただの避諱にすぎず、決して本諱そのものと混同されることではなかった。海東華嚴の宗門に於いては依然として原字の相で貫き、崔致遠の本伝はその相を維持しながらただ敬避句の添書にとどまった。それが却って国諱の問題がない。麗代に入るや湘・想は相を押し退けて混用されたあげく、『宋高僧伝』にも表記された湘が支配的地位を占めるにいたり、結局のところ湘の字が本諱として定着されるに至った。

ところで、これには見逃がせられない重要な基底原因が潜んでいるのである。何か。それは外ならぬ海東仏教の歴運である。義相系の華嚴は麗朝の光宗代までは帰法寺の均如を中心に依然として海東華嚴の主流を形成していた⁽¹⁵⁾。しかるに、文宗の第四王子大覺國師義天の登場を前後して海東華嚴はすでに正統性を失い没落の道程を辿っていたのである。こういう事情は義天の「上浄源法師書」において、

たとい、義相が海東華嚴を開闢し、引き継いで均如がその奥義を敷演せしとも、宗乗を失すること既に久し。人物や典籍は諸共に逸せられ、茲に於いて根本精神は法外にvari、教学も殆ど絶滅状態に至れり⁽¹⁶⁾。(取意)。

という嘆息の中にも表われている。

なお、義天は本もと均如の華嚴を貶下して、

聖教を以って明鏡と為し、以って自心を觀照する能わず、一生を区區しくも、人の学説を弄ぶ^{モテフ}に汲汲たり。世に云う均如・梵雲・真波・靈潤等の講師、その歪みし著述は文理すら具わらず、内容も又理解し難ければ、先学の業績をば台無しにし、後輩の誤導の上甚しき無きなり⁽¹⁷⁾。(取意)。

と、激烈な非難を浴びせている。彼のこのような態度は、均如の一七部六〇巻に及ぶ著作の中で、一つとして彼の『新編諸宗教藏総録』には載せられていない、という所にまで手が行き届いた程である⁽¹⁸⁾。

義天が均如に対してこれほど好意的でなかった所以は、義天の触れた『円通鈔』等の講義案が「郷札」(漢字の音・訓・意を借りて新羅語の表記に用いられた文字。「吏読文字」の一類形)で書かれたため、論書としての形式の具備

されなかった故もあったろうけれども、それよりも『円通鈔』の性格が既成学説の整理や註釈で始終し、先学の思惟のレベルを超える境地を開示し得ないと看做したためであろう⁽¹⁹⁾。

このように均如を批判するかたわら、賢首宗の華嚴の定着に注力した義天の活動に反比例して海東華嚴の歴運はますます衰微の道を辿るはかなかった。しかのみならず、彼が天台宗を創立するや大多数の華嚴僧は彼に追従するに及び⁽²⁰⁾、その後の華嚴宗門は彼の表現を借りると、それこそ「人琴両亡」の寂寞たる成り果てであった。

しかし、王室や仏教界における義天の影響力をいくら大きく評価するとしてもそれは表面上の原因に過ぎない。根本原因はむしろ、義相系の海東華嚴のもつ嚴浄融会の実践的性格、並びにその役割を果せしめた社会基盤の変化にあったと見られよう⁽²¹⁾。

均如の活躍し初めた文宗代になると高麗は文物制度の整備に伴い中央集権体制が完成する⁽²²⁾。本来、新羅の三国統一を前後する離反と絶望の時代において、和解と救済を目ざす信仰運動であった義相の嚴浄融会は、その後実質的な意味でのもう一度の三国統一ともいえるべき高麗建国の時代においても、その需要が依然として続けられた。然れども、一見前述の貴族中心の中央集権体制が完備されて社会の安定が確保されるや、その後の義相の華嚴は機能の場が次第に失われて行った。共通の悲願を欠く安定の社会において救済の信仰のための空間は狭められる外なかった。

貴族中心の安定された社会における需要の本質は新たな先進文物であり、これは海東華嚴学界に於いてもその例外でなかった。それで、文宗以後の華嚴においても賢首宗の思弁哲学の輸入に汲汲したのは必然的な趨勢であったと見てよからう。

このように、海東の華嚴宗は澄観の華嚴学に座を譲りつつ、『法界図』・『叢随録』・『円通鈔』等の宗門の書は一つ一つ忘却世界の彼方に隠れ移って行った。その中でも『法性偈』そのものは儀式毎に誦誦されて来たといえ、それはただ儀式のおきてに過ぎなかった。この場合『法性偈』の著者名が義湘であったことはいうまでもない。

宗門伝承の本諱の義相が、『宋高僧伝』の義湘に押し出される趨勢は、その実、海東華嚴の以上のような落ちぶれ行く歴運の陰で培われたものと看するのが妥当であろう。

朝鮮初期の奇人学僧として、又異端（仏門に入る儒家は異端儒家、つまり仏家であることの誇示）文豪として人口に膾炙される金時習は、忘却世界の彼方に埋もれていた『法界図』や『叢髓録』をどこからか発掘して、義相にその本諱の相の字を取り戻らせると同時に、義相華嚴の復権のために最初のスポットを当てた大徳であった。されど、栄えある光もつかの間、いつしか長夜の闇の中に再び奥深く消えうせて行つた。金時習の『華嚴一乘法界図註并序』が著わされてより二七三年を降って、当代の華嚴の宗匠であった蓮潭有一（一七二〇—一七九九）は『法性偈科註論弁』の中で次のようにいう。

この法性偈は我も曾って見たりしも、疎かに看過したるが故、今さら道峯有聞の勝れた科註に触れるとで、直に理解し能わざるなり。加えて老衰已に甚しければ、曾っては解せしことすら次第に消え失せたり。焉んぞ妄りに論弁をば加えらる可きや。然れども此の法性偈は、古今に未だ解釈したる者無し。今、抜きんでる手段にて、分科の上詳細に解釈したるは、通曉せる看経の慧眼無くして、いかでか爾く可能ならんや。これが一時天下に風靡された海東華の歴運だった。

四 結 語

以上の考察により、海東華嚴初祖・円教国師・浮石尊者として崇められる義持聖師の本諱は義相そのものであることが明らかにされた。羅末のころからその改字の湘または想の表記例が成立して以来、羅代の混用期を経るや恰も湘が本諱かの如く定着されるに至った。しかし、そのゆかりは新羅の第三七代宣徳王の諱、良相の相に触れ、これを避

けた単なる「避諱」の問題にすぎない。故に宗門においては依然として相の表記例で終始一貫し、この意味において、湘・想・相の中の採用表記例に由ってその人物や著述が義相系の宗門に属するか否かの判別される標識ともなり得るようになった。

しかしながら、海東華嚴がその機能を失って歴史上の史実としての置きざりにされるや、自ずと世の記憶からも遠ざかるようになり、相まって、義相の法諱も余儀なく巻き添えの定めに引きずり込まれ、いつしか・『宋高僧伝』に記された善妙の片恋相手の義湘になり果てた。思えば、義相の法諱をその淵源を尋ねて本来の相の字に取り戻させたことは、ただ物好きの浅はかな俗趣にとどまるのではない。それは単なる呼び名の確認というレベルを超えて、さらには、海東華嚴の真面目が改めて照明されなければならない、という重要課題が新たに打ち出されたわけである。

尤も、「義相学」のより完璧な復権については、今なおかなりの時間を掛けて取り組まなければならない意義深い宿題という外ない。義相により、義相の法諱で、義相その人とともに天下に風靡された海東華嚴の栄華は、奇しくも義湘・義想と改記される時代を経る中に、嘆かわしいかな海東華嚴の歴運は一途に衰退の深淵深く沈められて行つた。今やその法諱の栄えある回復とともに海東華嚴の「義相学」も今を時めく返り咲きが待たれてならない。

顧みれば、われわれは曾って歴史の流れの痛ましかったひと時、いわゆる「創氏改名」の絆に縛られ、余儀なく本名の奪われる口惜しくも辛い歴運に虐げられた。しかしわれわれは、果しない忍辱・精進のかい空しからずして本名を取り戻し、将に、雄雄しい生まれ変わりの躍進に乗り出した。そもそも、正しくその本諱の取り戻された義相の海東華嚴の歴運と、何ぞその軌を異にすると云えようか。

註

- (1) 浮石寺創建に関しては三国史記 卷第七 新羅本記第七 文武王下（民族文化推進会刊校勘三国史記、一九八二、P 六三。朝鮮史学会編『三国史記』国書刊行会・一九七二、P 八四）参照。

浮石尊者の称は義天録『新編諸宗教藏総録』所載の崔致遠撰「浮石尊者伝」一卷（韓国仏教全書四一六八二C、東国大学校出版部刊）並びに朴寅亮撰、「浮石尊者讀」（韓仏伝四一九三二a）等各書にあり、また清の續法輯、法界宗五祖略記にもみえる。「時義想 伝不思議経 帰海東大弘 彼国推薦華嚴初祖 並号浮石尊者」（新文豊公司版『續藏経一三四一五四五a』）。

(2) 續高僧伝 卷25、法順伝「弟子智儼、名貫至相、幼年奉敬 雅遵余度」（T五三、P六五四a）。

鎌田茂雄氏は「名貫至相」を智儼の名声が終南山至相寺までとどろいていた。意味に読まれた。（中国華嚴思想史の研究、東京大学東洋文学研究所一六六五、P八〇）、名貫の貫は貫籍の意味であり至相寺は智儼の名籍を編録した貫籍の寺と読まれることもできる。崔致遠撰、雙溪寺真鑑禪師碑「仍貫籍于大皇龍寺」（朝鮮金石総覧 上、P六九）がこの場合参考になる。至相尊者の称に關しては前掲、法界宗五祖略記二祖智儼俗姓趙氏 生於開皇二十年也 別号雲華和尚 師居是寺 因而名之 又号至相尊者 亦因主化其中人故」（『續藏一三四一五四四a』）参照。

(3) 崔致遠撰、法藏和尚伝（韓仏全三三七七五c）「海東華嚴大学之所 有十山焉 中岳公山美理寺 南岳智異山華嚴寺 北岳浮石寺 康州迦耶山海印寺 普光寺 熊州迦耶峽普願寺 鷄龍山岬寺 朔州華山寺 金井山梵魚寺 毘瑟山玉泉寺 全州母岳山国信寺（今帰信寺）更有如漢洲負兒山青潭寺也 此十余所」ただ三国遺事は太白山浮石寺 原州毘摩羅寺 伽耶玉泉寺 金井梵魚寺 南嶽華嚴寺の五寺を数えられる。（民族文化推進会刊、校勘三国遺事、一九八二、P三三三）。

(4) 金知見新羅華嚴の系譜と思想、学院院論文集（人文・社会科学篇、第12輯、P四三三～四四参照）。

(5) 體元集解、白花道場發願文略解（韓仏全六一五七〇c）。「法師俗姓金氏 唐高宗永徽六年 庚戌入唐 投終南山智儼尊者受華嚴 与賢首国師同学時賢首尚未出家 皆窮通奥旨 儼公号法師為義持 号賢首為文持」。

(6) 文に対する義は所詮の意である。大般涅槃経 卷6 四依品第八（T12、P六四二b）にて依義・不依語をいっていることは宗教的真理は言語文字にあるのではなく、所詮の義にあるのを強調したのである。

(7) 起信論によれば義（artha）は衆生心としての（dharma）の名があらわになる所以で體・相・用である。

(8) 普通名詞として「義持」と「義相」に關して中村元、仏教語大辞典（東京書籍一九五〇）、P二二九に前者を「実践を通じて仏法の真意を體現すること」、後者を「義理と相状（あらわれたがた）。実体としてあるのではないが、対象としてあらわれて認識得知されること魏譯には無物而見物」と解説していることがこの場合義相の固有名詞に対する説明としても適当である。

(9) 元曉の海東疏はよく知られている如く従来唐の通倫集撰と知られた瑜伽師地論記の著者（T四二、P三二一）が新羅人であるという事実は一九三一年山西省趙城県の広勝寺にて発見された金藏の論記卷12および卷16に「海東輿輪寺沙門釈道倫集撰」の12字をのこしたことからあきらかである（宋藏遺珍五）。

(10) 宋高僧伝卷4（T50、P七二九c）。

(11) 金知見、前掲、P四二。金知見、新羅華嚴の主流考、朴吉真華甲紀念韓国仏教思想史（一九七五）、P二六五～二六八参照。

(12) 高麗史卷第11（亜細亜新文化社影印、一九七二）、P二三四。

(13) 金知見、前掲、羅華嚴の系譜と思想、P四一。

(14) 崔南善、新訂三国遺事（瑞文文化社、一九八三）、P六一（解題）。

(15) 校勘三国遺事、P二三五。新訂三国遺事、P一三七。

(16) 金相鉉、三国遺事の刊行と流通、三国遺事研究選集1（白山資料院、一九八六）、P二九一参照。

(17) 韓浩勳、韓国通史（乙酉文化社、一九八七）、P六九。李基白、韓国史新論（一潮閣、一九七六）、P一〇〇。辺太變、韓国史通論（三英社、一九八六）、P一三三。金煥泰、韓国仏教史概説（経書院、一九八六）、P二一八；鎌田茂雄、朝鮮仏教史（東京大学出版会、一九八七）、P八〇。

(18) 安光碩、法界印留（韓国仏教研究院、一九七七）、P一六四参照。

(19) 金知見、講義・大華嚴一乘法界圖註并序（金寧社、一九八三）、P一五・二五一。

(20) 古田紹欽、義湘の行業と教学、宗教新研究一四一二。八百谷孝保、新羅僧義湘伝考、支那仏教史学三一。今津洪嶽、義湘大師の事蹟及び教義、宗教界13（三一五）。河野法雲、新羅義湘法師の伝に就いて、無尽燈二四一二。板本幸男、華嚴教学の研究、P四二一～四四九。趙明基、新羅仏教の理念と歴史（新太陽社、一九六二）、P一三五～一四七。

(21) T50、P一七二九a～c。

(22) 校勘三国遺事、P三三〇～三五四。崔南善本、P一九七～一九九。

(23) 韓仏全四一六八二c。

(24) 校勘三国遺事、P二六四。崔南善本、P一五二。

- (25) 高麗史卷11、P二三四。
- (26) 黄寿永、金石文の新例、韓国学报5(一志社、一九七六)、P P三一〇三二参照。
- (27) 黄寿永、前掲、P三二。
- (28) 鳳凰山浮石寺改修記の記録に依れば浮石寺の無量寿殿が創建された以後至正戊戌(一三五八)に敵兵により焼失し、洪武九年(一三七六)に再建された。韓国仏教研究院著、浮石寺(一志社、一九七六)、P P八六〇八七参照。しかし至正戊戌を前後した歴史的事件として碑身の湮滅を招来するほどのほかの事件があったかは確実でない。
- (29) 黄寿永、新羅誓幢和上碑の新片―建立年代と名称に対して、考古美術一〇八号(一九七〇、一二)。元曉研究論叢(国土統一院、一九八七)、P P七二七〇七二八。従来新片の発見前までは立碑年代について惠恭王代(七六五〇七七九)と、みる見解(朝鮮金石総覧、P四一)と、宣徳王六年(七八五)とみる見解(葛城末治、朝鮮金石攷 研究篇)があった。
- (30) 高仙寺碑は朝鮮金石総覧 上(景仁文化社影印、一九六九)、P P四一〇四三に舊片のことが、黄寿永編著、韓国金石遺文(一志社、一九七六)、P P七二〇七四に新片が収録されている。高仙寺碑の内容とか文字が芬皇寺碑に利用されていることは次の対照表で確認される。芬皇寺碑片は許興植編、韓国金石全文 中世下(亜細亜文化社、一九八四)、P P九〇二〇九〇三によった。
- (31) T 50、P 七二九c。
- (32) 按此録義湘伝 永徽初入唐 謁智儼 然據浮石本碑 湘武徳八年生 卯歳出家 永徽元年庚戌与元曉同伴欲西入至高麗有難而廻 至龍朔元年辛酉入唐云云(前注24参照)。
- (33) T 50、P 七二九a-c。
- (34) 内容の相違問題については趙明基、新羅仏教の理念と歴史、P一三七 圖表参照。
- (35) 校勘三国遺事、P三七二(心地織祖)に「而宋伝但云百八籤子何也」の記事が見出される。
- (36) 校勘三国遺事、P三五四。
- (37) 趙明基、前掲、P一三六・一三八参照。
- (38) 高峯了州、華嚴思想史(百華苑、一九七六)、P一九四。
- (39) T 50、P 八六二c。

- (40) 王維の「竹里館」の詩句の中で「深林人不知明月来相照」(岩波文庫、王維詩集、一九七二、P一二一)は上記のように字用例のものである。
- (41) 卍續藏経一三三―四九三a-b。
- (42) 卍續藏経一四八―七八〇a―七八一a。
- (43) T 55、P一四七a。
- (44) 大日本仏教全書一一、P P五一七a―五五二a。
- (45) T 55、P一四七a。
- (46) 韓仏全四―七二九a。
- (47) 韓仏全四―七五九c。
- (48) 朝鮮金石総覧上、P四七〇は月精寺金慧月の筆写本に基づくものとして逢嗣牧牛和尚になっているが、六堂ははやくから「逢疑遥字之誤」の見解をみせたが朴永弼の所蔵拓本により逢は遥の誤写であることが確認された。崔南善、三国遺事、P六六(附録麟角寺碑文)。蔡尚植、普賢国尊一然についての研究、三国遺事研究論選集I、P三三一および高麗中後期仏教史論、仏教学論集6(仏教学会、一九八六)、P三一〇。許興植編、韓国金石全文 中世下、P一〇六九参照。
- (49) 関泳珪、一然と陳尊宿、三国遺事研究論選集(一)、P P四一三―四一四。一然の悲願、回帰2(一九八六)、P P二二―二三。一然と陳尊宿、回帰2、P二〇〇―二二は「遥嗣云云」は一然が知訥の定慧結社運動の趣旨に共感するを表現するにほかないという。
- (50) 金知見、前掲、講義、P二七六。
- (51) 金相鉉、前掲論文、P二八三。
- (52) 校勘三国遺事、P三五〇。
- (53) 前掲 P二三五。
- (54) 前掲、P P二五七―二五八、P二六四。
- (55) 前掲、P二七八。
- (56) 前掲、P P三六七―三六八。

- (57) 前掲、P 四一三。
 (58) 前掲、P P 四二八～四二九。
 (59) 前掲、P 一〇七。
 (60) 前掲、P 一〇。
 (61) 前掲、P 二五七。
 (62) 前掲、P 二八一。
 (63) 柳鐸一、三国遺事の文献変化様相と原因、前掲研究論選集(Ⅰ)、P P 四六五～四八八参照。
 (64) 後注の一(一三)・一(一四)・一(一八)参照。
 (65) 校勘三国遺事、P 三六八。
 (66) 曉城先生八十頌寿 高麗公籍集佚(東国大出版部、一九八五)、P 五一九。
 (67) 金煥泰、新羅仏教研究(民族文化社、一九八七)、P 二八九参照。
 (68) 韓仏全七―七〇八。
 (69) 金煥泰、前掲、P 二八九。
 (70) 韓仏全四―六八二c。
 (71) 現存本の法蔵和尚伝未だ「紹興一九年(一二四九)孟冬二日 円証大師 義和」の跋文がある。「惟侍講崔公所撰 吾祖賢首国師伝欠如 偏搜難得 而伝写訛舛 攻訖不行 遂獲高麗善本 復得秘書少監閻公石刻 乃頓釈疑誤 有士人孫爵 見且驚喜而為書之 坐夏門人 旋積暇施 命工鏤版 以広其伝 冀學者勉旃……」(正續蔵経 一三四―五八三。T 50 P 二八六b)。
 (72) 韓仏全三―七七五c。T 50、P 二八五a。
 (73) 韓仏全三―七七五c。T 50、P 二八五a。
 (74) 韓仏全三―七七六b。T 50、二八五c。
 (75) 韓仏全四―六四五a。
 (76) 海東金石苑 上(亜細亜文化社、一九七六)、P、三三七；韓国金石全文(古代)、P 四一二。但後者は立碑年代を九七七に記録しているが立碑の太平興国三年は九七八が正しく、欠損した文字があることは趙東元編、韓国金石文大系 卷2(円光

大出版局、一九八一)、P 四八に確認される。朝鮮金石総覧上、P 二二五は空字に処理する。

- (77) 許興植、高麗仏教史研究(二潮閣、一九八〇)、P 一九四参照。
 (78) 韓仏全四―五三四a。
 (79) 韓仏全四―五四三b。
 (80)、(81) 韓仏全四―六八一a。T 55、P、一一六六c。
 (82) 韓仏全四―六八一c。T 55、P 一一六七b。
 (83) 韓仏全四―六八七c。T 55、P 一一七二a。
 (84) 韓仏全四―六三二a。
 (85) 昭和法宝総目録3、P 九一一。
 (86) 大日本仏教全書一―一三四。
 (87) 李丙燾、唐法蔵寄新羅義湘書に対して、黄義敦先生古稀記念史学論叢(一九六九)、P P 二〇五～二〇八参照。
 (88) 法界宗五祖略記、正續蔵経一三四～五四五a。
 (89) 金仁徳、表員の華嚴学、韓国華思想研究(東国大出版部、一九八二)、P 一〇八参照。
 (90) 李箕永外、韓国の寺刹9 浮石寺(韓国仏教研究院、一九七六)、P 五一。表員は表訓の誤記であることが明らかに断言している。
 (91) 韓仏全二―三五八b。
 (92) 韓仏全二―三六〇c。
 (93) 金仁徳、前掲、P 一一九。
 (94) 韓仏全四―五四二b、〃雖則義想権興於真宗 均如斧藻於玄旨。〃
 (95) 金知見編註、均如大師華嚴学全書下(大韓伝統仏教研究院、一九七七)、P 六〇一：高麗大蔵経(東国大出版部縮少影印)四七―二五九c。「嗽掌狹質之一十万偈 復興於身篤 職龍樹之由 濫觴乎扶桑 職義相之由 祖治乎聖朝 職首座之由。」
 (96) 金知見、均如大師華嚴全書上、P P 三六～四〇(解題)、前掲全書下、P P 七七～七八参照。
 (97) 均如全書上、P 二二四：麗蔵五六―一六〇b。

- (98) 前掲、P二二七。麗藏四七一〇四a。
 (99) 前掲、P四四〇。麗藏四七七八b。
 (100) 前掲、P四四二。麗藏四七七八c。その他前掲全書上、P四四一・四四三・四四五・四五八・四六一・四六三・四七八等参照。
 (101) 前掲全書上、P五三一〇五三二。
 (102) 前掲全書上、P七一四。
 (103) 均如全書下、P九。麗藏四七一六一a。
 (104) 前掲、P二三。麗藏四七一六三b。
 (105) 均如全書上、P四七九。麗藏四七一九五a。
 (106) 均如全書上、P五三五。麗藏四七一〇二；そのほか均如全書上、P四二六・四二七・四三四・四三五・四七九・四八四・五一七・五二五等参照。
 (107) 均如全書下、P六〇一；麗藏四七一二五九c。
 (108) 麗藏四四一六二b (T48, P四七七a)。
 (109) 麗藏四四一五三三b (T48, P九五二a)。
 (110) 忽滑谷快天、朝鮮禪教史(名著刊行会、昭和四四)、P一四三。延寿伝は宋高僧伝(T50、P八八七b)更に永明道蹟(己續藏一四六―九八二)。智宗については朝鮮金石総覧上、P二五五―二五六参照。
 (111) 韓国金石文大系巻10、P八一。朝鮮金石総覧上、P二七一。但し海東金石苑下、P一〇四八は是寺者を是寺也に誤写したこのあやまりは韓国金石全文(中世上)、P四八二に採引きとなる。更に上記金石全文は故□□補処の空字をなくし故補処に接続させるが、そうなれば文義が通じない。空字は、「無有」を補入すべきである。
 (112) 李基白、韓国文学の方向(一潮閣、一九七八)P一九参照。
 (113) 校勘三国史記、P六八上。朝鮮史学会本、P八四。
 (114) 校勘三国史記、P六九上。朝鮮史学会本、P八六。
 (115) 朝鮮金石総覧上、P三一〇。海東金石苑上P三七〇。

- (116) 朝鮮金石総覧上、P三一。海東金石苑上、P三七三。
 (117) しかし韓国金石全文(中世上)、P五八〇・五八二は上記の想字表記を湘字表記にかえているが校勘記がないが故に根拠はたしかめられない。原碑に依拠したとは思えない。
 (118) 韓仏全六―九九c。T50、P一〇二c。
 (119) 破閑集・補閑集(韓国学文献研究所、一九七三)、P一四六。
 (120) 海冥壯雄、印成大藏経跋、高麗大藏経資料集I(高麗大藏経研究会、一九八七)、P七〇―七五。高麗大藏経補遺目錄跋、麗藏四七一八一九c「藏乙五余在此 参印経事矣 閔板校訂 宗鏡録等十五部二百三十一卷 録中不参而亦板頭 不書某字 印者印難 校者校力故 印事畢後 与退庵公鎌佑議命削刪氏 舊録漏者已補 某部板頭 惟書某冊幾張 而不書某字 可欠也 然前人之事 目於此者 不誅於我爾 五月下浣 海冥壯雄誌。」
 (121) 蔡尚植、体元の著述と華嚴思想、前掲韓国華嚴思想研究、P二四四は叢髓録の成立時代を高麗大藏経の正蔵の完成された頃に断定するあまり体元との間に百年近い相距があると主張するが叢髓録の成立時期をそのようにみなければならぬ根拠は実際にはなにもない。

- (122) 麗藏四五―一四四a。T45、P七一八a。
 (123) 麗藏四五―一五〇a。T45、P七二一a。
 (124) 麗藏四五―一五四a。T45、P七二四b。
 (125) 麗藏四五―一五五c。T45、P七二五b。
 (126) 麗藏四五―一六三c。T45、P七二九c。
 (127) 麗藏四五―一六八c。T45、P七三二c。
 (128) 麗藏四五―一七六a。T45、P七三七a。
 (129) 麗藏四五―二一四a。T45、P七五八a。
 (130) 元統二年甲戌開板本(寶蓮閣影印、一九八五)、一葉右；韓仏全六―一五七〇c。
 (131) 蔡尚植、前掲論文、P二六参照。
 (132) 高麗史巻11、P二三四。

- (133) 朴鍾鴻、韓国思想史仏教思想篇（瑞文堂、一九七二）、P一七〇参照；高麗史節要（亜細亞文化社影印、一九七三）、P一七七下（明文堂、一九八一）、P一五八下。肅宗六年辛巳條に「九月幸物持寺問釈煦疾 未聞旬而卒」の記事がある。興王寺大覺國師墓誌と靈通寺大覺國師碑（朝鮮金石総覧上、P二九四・三一〇）は10月5日入寂となっている。
- (134) 東国大学所蔵筆写本十七葉左。韓仏全七―三〇六c碑金知見、前掲。講義、P一四三。「本圖総論 比如有人在床入睡 夢中回行三十余騎 覺後方知不動在床。」
- (135) 韓仏全七―三〇一c。
- (136) 韓仏全七―三〇二a。
- (137) 韓国仏教撰述文献総録（東国大出版部、一九七六）、P二二六。金知見、前掲講義、P二八八―二九三。
- (138) 金知見、前掲講義、P二一三。韓仏全書十一―三八七a湘字に従う。
- (139) 金知見、前掲講義、P二一四。韓仏全書十一―三八六c（安光碩藏本をその底本とした）は「湘」に従う。
- (140) 大沢陽典、大学ゼミナル新訂東洋史（法律文化社、一九七八）、P三六。
- (141) 三国史記列伝第九蓋蘇文条に「蓋蘇文或云蓋金姓泉氏」（校勘三国史記、P三九九上）というのは唐の高祖李淵の淵を避けたことであるが更に三国遺事は後漢武帝の年号建武を後漢虎帝建虎にしたこと（校勘遺事、P三）、文武王を文虎王としたこと（校勘遺事、P一〇五）、周武王を周虎王としたこと（校勘遺事、P三三）等は高麗惠宗の諱である武を避けたのであり、帝堯を帝高にしたこと（校勘遺事、P三三）は高麗定宗の諱である堯を避けたことである。
- (142) 大沢陽典、前掲、P三六。
- (143) 陳垣、史諱舉例（臺北、文史哲出版社、民国七六）、P二二九―一六三参照。
- (144) 韓仏全三―七八一b、T50、P二八九b。
- (145) 前註71参照。
- (146) 清涼澄観、華嚴経随疏演義鈔（T36、P七五b）。「故今疏云且依古德十玄門 即依賢首也 至相已有而小有不同……此又賢首新立 以替至相云云。均如、法界圖記円通鈔（均如全書上、P五三三）。「況至相行狀中不載製此七言三十句事耶」等の例をあげられるであろう。
- (147) 校勘三国史記、P八五。朝鮮史学会本、P一〇八。

- (148) 校勘三国遺事、P二四。崔南善本、P二五。
- (149) 韓国金石文大系巻4、P四〇：朝鮮金石総覧上、P六九。
- (150) 桂苑遺香（ソウル大文理大國史研究室）、P九六。崔文昌侯全集（大東文化研究院、一九七二）、P一三一―一三二。
- (151) 大興寺白花庵所蔵本 光緒十八年壬辰の年紀を記している。
- (152) 李熙昇外編、韓国人物大辞典（新丘文化社、一九七九）、P一〇二四。このような誤解の原因は賜号の昭字を「易之」の対象としてみないで易之の結果と読んだからである。敬避文句であることに着眼しえないと、そんなに読むのもやむをえぬことであろう。

- (153) 前註（29）参照。
- (154) 金杜珍、均如華嚴学の史的意義、前掲韓国華嚴思想研究、P一六九・P一七四―一七五。
- (155) 大覺國師集巻十。韓仏全四―五四三b。「雖則義想權興於真宗 均如斧藻於玄旨 舟楫已遠 人琴兩亡 大義繇是陵遲 微言幾於泯絶。」
- (156) 大覺國師集巻十六「示新參学徒縉秀」。韓仏全四―五五六b。「不能以聖教圖明鏡 炤見自心 一生區區 但数他宝世所謂 均如 梵雲 真波 靈潤諸師謬書語不成文 大覺國師文義無通變 荒蕪祖道 熒惑後生者 真甚於斯矣。」
- (157) 朴鍾鴻、前掲、P一七〇。
- (158) 崔柄憲、韓国華嚴思想史における義天の位置、前掲 韓国華嚴思想研究、P一八七。
- (159) 朴鍾鴻、前掲、P一七〇参照。
- (160) 金煥泰、韓国仏教史概説、P一三一・一三九参照。
- (161) 李基白、韓国史新論、P一三八。
- (162) 金知見、新羅華嚴学の系譜と思想、P三三。
- (163) 金知見、前掲講義附録、P二二二。韓仏全書十一―三八九a。「此偈愚亦曾見 而泛然看過故 今雖見高判 未能輒解 且襄老已甚 前慧漸盡 何能妄加論 辨乎 然此偈古今無解者 而今以大手分科細釈 不具看経眼 能緣乎。」