

法華經に六品が付加した時代は、所謂法華原形の成立時代とは異なって、仏教内・外部的にさまざまな思想と信仰が生成発展したことが推測できる。また社会的にも、本論では言及しなかったが、六品とその後の付加である提婆品に著しく登場する女人往生・女人成仏に対する教説は、社会的に女性の地位変化あるいは教団における女性信者の増加などの背景があったことも推定できるし、妙莊嚴王品の妙莊嚴王に対する伝道も、以前品特に安樂行品において不親近者と指した王をここでは逆に包摂する教説になっていて、これもまた同時に王(統治者)と教団との関係に変化があったことが推定できるのである。いわば法華經は、そういう教団内・外部の、そして社会の諸変化に能動的に対処し、あるいは自衛の手段として、あるいは伝道に有利な地位を占めるために、必要な内容を逐次に付加するようになったのである。

しかし、それにしてもその底に流れる法華經の一貫した精神は、宥和・統一の精神に他ならないのであり、結果的には教団内外の他思想と信仰を排撃せず、内部に受け入れることによって、法華の世界を一層高い位置へと展開させたのである。

なお、法華經の成立史に現れた付加の歴史は、法華經の結集者、そして法華信仰の主体者たちの強い信念の現れだとも見ることができる。時代ごとに変る状況に柔軟に対処して、実社会と常に隔たりなく、自ら融化し、また融化させながら自分たちの信仰を主張した結果が、今の『妙法蓮華經』のような二十八品としての形態なのである。

キム ヨンセン (ヘ ハク)
 <大正大学大学院博士課程>

<キーワード>

『法華經』第三類、六品、成立史、伝道書。

清涼国師澄観の伝記と学系

徐海基(浄嚴)

<目次>

1. 始めに 一問題の所在一
2. 澄観の伝記
 - 1) 伝記に関する資料
 - 2) 澄観の伝記
 - 3) 社会的状況
3. 澄観の華嚴学系
 - 1) 華嚴宗の祖統論再考
 - 2) 澄観の学系
4. 終わりに

1. 始めに 一問題の所在一

中唐期の偉大なる仏教者であり、華嚴宗の第四祖として仰がれている澄観(738-839)については、既に少なからぬすぐれた研究の蓄積があり、その全貌が次第に明らかになりつつある。その中でも、特に、鎌田茂雄博士の『中国華嚴思想史の研究』に「澄観伝研究の資料」¹があり、多くの資料を用いて澄観の伝記の究明がなされている。この研究のレベルを超えることははなはだ困難かと思われるが、澄観の思想形成の過程を再確認し澄観教学の全体像を理解するためにも、澄観の伝記について再考する必要があると思われる。それは華嚴宗の系譜及び澄観の華嚴思想を

¹ 鎌田茂雄 [1965] 『中国華嚴思想史の研究』、東京大学出版会、pp.151-158.

知る手掛かりにもなるからである。

澄観の伝記から特に問題になる点は、澄観が五台山に登った理由と、『大方広仏華嚴経疏』(以下『疏』と略す)や『大方広仏華嚴経隨疏演義鈔』(以下『鈔』と略す)を書いた目的であろう。また、彼が僧統になった時点と当時の社会的な状況や仏教界の動向も共に解明する必要がある。これらの問題点を同時に考察することによって、澄観の全体像が表われると思うからである。

澄観の学系については、まず日本の大学者達によって繰り上げられた華嚴宗の祖統論に関する論争を再検討する必要がある。この論争を通じて華嚴宗の流れを把握することが出来、また華嚴宗における澄観の位置を再確認することが可能になるからである。

澄観の学系を通じて、華嚴宗の第三祖であり、華嚴教学の大成者である法蔵の華嚴教学との影響関係を解明する。さらに法蔵の直弟子でありながら、澄観より厳しく批判されたことから華嚴宗の祖統説の系譜から外された静法寺慧苑の華嚴思想との関係も再検討する。また、法蔵とは別に、独創的な華嚴思想を構築した李通玄長者の華嚴思想からの影響関係も注目したい。なぜならば、澄観は李通玄長者が華嚴思想を展開した五台山に登り、そこで『華嚴経』の注釈書を書いた点と、彼の注釈書には李通玄長者の華嚴思想からの影響が多く見られるからである。

したがって、筆者は、今日までの華嚴宗の祖統説に対する議論を踏まえつつ、華嚴宗の学系とその問題点を論究し、華嚴宗の中の澄観の位置を考察することにする。

以上、取り上げたいくつかの問題点を中心として本論を進めたい。

2. 澄観の伝記

1) 伝記に関する資料

澄観の伝記を知る資料としては、澄観の死後間もなく、王の命で裴休<787~860?>によって撰された『妙覚塔記』が最も信頼できるものであり、これを中心として考察することにする。しかも『妙覚塔記』には、『会玄

記』第一巻中の『妙覚塔記』²と、結城令聞氏所蔵の『拓本妙覚塔記』³と、『全唐文』に記されている裴休撰「清涼国師碑銘」との三種類がある。この三種類の『妙覚塔記』は内容上それ程異なっていないが、相互に補い合っている部分があるので、対照しながら論ずることにする。

また、澄観自身の著作である『疏』や『鈔』に断片的に記述されている自らの行状を参照し、その他『宋高僧伝』⁴を初めとして、『法界宗五祖略記』⁵や『仏祖統記』⁶等の僧伝類も必要に応じて参照したい。

また、歴史書としては、『全唐文』、『新・旧唐書』は大変重要である。すなわち、当時の社会の動向を初めとして、唐王朝の仏教及び宗教政策等を知るために重要な記録が残っており、それらを通じて澄観が活動した当時の社会像を把握することが出来ると判断されるからである。

2) 澄観の伝記

『妙覚塔記』によれば、澄観は、俗姓は夏侯氏で、越州の会稽(今の浙江省紹興県)の出身である。玄宗の開元二十六年戊寅年<738>に生れ、九歳の時、玄宗の天宝戊子歳<746>に本州の宝林寺の体真大師を師として出家した。ほぼ一年で三蔵に通達し、十一歳の時(肅宗の至徳丁酉)に得度した⁷という。この点については、『拓本妙覚塔記』の記述もほぼ同じである。

澄観は、得度して袈裟を着用してからは、「理観」(内容は明確に言及

² 『妙覚塔記』、『華嚴玄談会玄記』巻一(統蔵経1-12-1, 4右下)

³ 鎌田茂雄 [1965] 『中国華嚴思想史の研究』, 東京大学出版会, pp.157-158.

⁴ 「唐代州五台山清涼寺澄観伝」は贊寧撰『宋高僧伝』(T50)に所収されている。

⁵ 『法界宗五祖略記』(統蔵経1-2-乙7-3, 275所収)

⁶ 『仏祖統記』巻二十九 (T49, 293b-c)

⁷ 『拓本妙覚塔記』では、「國師以玄宗開元戊寅歳生, 天宝戊子歳出家, 肅宗戊寅至徳丁酉歳受戒」となっている。また、『法界宗五祖略記』(統蔵経1-2-乙7-3, 275所収), 『仏祖統記』巻二十九 (T49, 293b-c) もこの説をとっている。しかし、『宋高僧伝』には生没年は記載されておらず、出家・得度の年代に関しても多少の相違がある。

されていないが)を修したとする。また、彼は『般若経』や『涅槃経』、『白蓮経(『法華経』)』、『維摩経』、『円覚経』等、十四種類の大乗經典と、『起信論』、『瑜伽論』、『因明論』、『唯識論』、『俱舍論』、『中論』、『百論』、『因明論』、『宝性論』等、九種類の論書を講義したとする。

澄観の修学について、『拓本妙覚塔記』に、

其他長安四絶論・生公十四科・終南法界観・天台止観・康蔵還源観

となっている。その内容を検討すると、「長安四絶論」については、まったく不明であるが、鎌田博士は、『肇論集解令模鈔』所収の『妙覚塔記』⁸中の「肇公四絶論」との記述に基づき、鳩摩羅什門下の僧肇が著した書物の名称であろうと推測している⁹。「生公十四科」については、道生の「十四科元賛義記」¹⁰であると思われる。「終南法界観」とは、杜順撰とされる『法界観門』をいうのであり、澄観はこれに注釈を加えて『法界玄鏡』一卷¹¹を著している。「天台止観」とは、天台宗の天台智顛の著作である『摩訶止観』を指すことは言うまでもない。このことから澄観が天台宗の影響を受けたことが窺える。「康蔵還源観」とは、法蔵の撰とされる『妄尽還源観』¹²のことであり、華嚴の観法を顕している書物の一

⁸ 凝然『新編諸宗教蔵総録』卷二所収。(『日本仏教全書目録』卷一)。

⁹ 鎌田茂雄 [1965]『中国華嚴思想史の研究』, 東京大学出版会, p.160.

¹⁰ 竺道生の著作については、『出三蔵記集』卷十二の「法論目録」序第一 (T55,83a-85a) に詳しいが、「十四科」という書名は見当たらない。また、湯用彤 [1983]『漢魏兩晉南北朝仏教史』下卷 (中華書局446-447) によると、竺道生の著作として「十四科元賛義記」十六巻があるので、これが「十四科」ではないかと推測される。

¹¹ 『華嚴法界玄鏡』(T45, 672a-683c)

¹² 法蔵撰とされる『妄尽還源観』は、撰者をめぐって様々な異論がある。『妄尽還源観』が法蔵の撰であると最初に主張したのは、宋の晋水沙門浄源<1011-88>の『還源観記重校』(T45, 641a)で、『妙覚塔記』の中に「康蔵還源観」と書いてある部分をその根拠としたのである。しかし、宋代以前には、小島岱山博士 [1982]の『妄尽還源観』の撰者をめ

つである。澄観は修学時代に観法に強い関心を持ち、観法に関する本を多く読んだことが分かる。

澄観は二十才の時(肅宗の至徳二年<757>)に、当時僧統であった南山律の曇一大師により具足戒を受けた。ここで澄観の学識が認められ、大衆のために律蔵を講じたのである。また、常照禪師より菩薩戒を授けられた。その時、十種類の誓願¹³を立て、修行を完成しようとする心中の決意を顕したのである。

十誓願とは、『妙覚塔記』によれば、「1. 体不損沙門之表, 2. 心不違如来之制, 3. 坐不背法界之経, 4. 性不染情碍之境, 5. 足不履尼寺之塵, 6. 脇不觸居士之榻, 7. 目不視非儀之彩, 8. 舌不味過午之肴, 9. 手不积円明之珠, 10. 宿不離衣鉢之側」となっている。その中で三つ目に、「坐不背法界之経」となっているが、『宋高僧伝・澄観伝』の十誓願の六つ目に、「長読大乘經典普施含靈」とあり、七つ目に「長講華嚴経」とあることから考えると、『妙覚塔記』の「法界之経」とは、具体的には『華嚴経』を指していることが分かる。このように考えて間違いなしとすると、澄観は既にこの時期から多くの大乗經典を重んじる中で、『華嚴経』を最も重視し、この経を衆生のために一生講ずることを誓ったものと思われる。因みに、明代の藕益智旭<1599~1655>は、澄観の十誓願を評価して、「清涼華嚴菩薩, 十誓凜如氷霜」¹⁴といい、澄観を浄影寺慧遠や禪宗の六祖慧能と並ぶ千古の芳規であると絶賛している。

澄観は、禪宗の無名大師に参学して印可を得て禪の理を極めたとする。

ぐる諸問題(『南都仏教』49)によると、「杜順の著作とするのが一般的であった」とし、その資料として『全唐文』卷449、『新唐書』卷165、『仏祖統記』の法順の項 (T49, 293a)と、『宗鏡録』(T48, 417c)を出している。それで、結論として法蔵の入寂<712>から澄観に至る間に、「法蔵の弟子達によって師である法蔵に仮託された可能性が高い」と指摘している。この書物の著者についてはいまだ疑問のままである。

¹³ 十誓願の内容は、『妙覚塔記』と『法界宗五祖略記』は同じであるが、『宋高僧伝』卷五 (T50, 737c)とは少し相違がある。

¹⁴ 『藕益智論』卷三之一、「答 靖起三問」に出る。

『宋高僧伝・無名伝』巻十七¹⁵によると、無名大師は荷沢神会より心印を受けたとされているから、澄観は荷沢宗の流れに属することになる。一方、華嚴については東京（今の河南省洛陽縣）の法銑和尚に学んで、玄旨を聴受し頓悟したとされる。そのために澄観は法銑より「法界は全て汝にあり」と讃えられたのである。

澄観の修学について、『妙覚塔記』では、その師として無名和尚と法銑法師の二名しか挙げていないが、『宋高僧伝』¹⁶によると、

乾元中<758~759>に潤州棲霞寺の醴律師より相部律を学び、同じく本州の曇一大師より南山律を、また、三論を金陵玄璧法師と成都の慧量法師に学び、華嚴は法銑に学んだ。

といっている。このことより、澄観は出家した僧侶として守るべき戒律を身につけ、さらに十種の誓願を立てることによって、自己の修行を徹底化しようとしたことが分かる。また、澄観が三論を金陵玄璧に学んだということは、老荘思想と融合して発展した僧肇の思想と、その影響を受けた三論宗の吉蔵の流れを継承したことを意味しているのである。

『妙覚塔記』によると、代宗の大暦三年<768>には、澄観は修学期間を終えて、王の詔によって宮中に入り、不空三蔵の訳場に参加し翻訳にも従事したとされる¹⁷。この点について、『法界宗五祖略記』¹⁸では、不空

¹⁵ 『宋高僧伝』巻十七の「洛陽同徳寺無名大師伝」(T50, 817a), 「因随師遊方訪祖師之遺跡得会師付授心印。会先語諸徒曰。吾之付法無有名字。因号無名也」

¹⁶ 『宋高僧伝』巻五 (T50, 737a) に、「元中依潤州棲霞寺醴律師学相部律, 本州依曇一隸南山律, 詣金陵玄璧法師伝聞河三論, 三論之盛于江表觀之力也, 大曆中就瓦棺寺伝起信涅槃, 於終南法蔵受海東起信疏義, 却復天竺法銑師門。温習華嚴經。従成都慧量法師覆尋三論」

¹⁷ 訳場への参加について、『拓本妙覚塔記』では、「代宗大歴戊申歳訳経」としている。『宋高僧伝』巻一 (T50, 713a), 「代宗<大暦元年766>即位。恩涯弥厚。訳密嚴仁王二經畢。帝為序焉」となっていることから分かるように、代宗が即位した時、不空三蔵は『密嚴經』・

三蔵と共に大興禅寺の訳場で六年間余り訳業に従事し、凡そ七十七部を訳したと記述されている。

『宋高僧伝』によると、代宗大暦十年<775>に、澄観は蘇州にいたり天台宗の荆溪湛然に師事して『摩訶止観』や『法華経』、『維摩経疏』を学び、牛頭山の慧忠禅師や径山の欽禅師、洛陽の無名禅師等に南宗禅を学び、慧雲禅師からは北宗禅を学んだとされる¹⁹。すなわち、澄観は、次第に勢力が盛なりつつあった禅宗を含めて、当時の有力な教団の教義をすべて学んだことが分かる。

代宗大暦十一年<776>には、澄観は五台山に登り、河東節度使であった李自良の要請をうけて、太原府の崇福寺に移す頃<貞元七年791>まで、五台山所在の大華嚴寺に十五年間住錫したのである。五台山に登ったきっかけは、『妙覚塔記』によれば、

至住处品, 概念文殊随事觀照五臺, 遂不遠萬里

という。すなわち、『華嚴経』の「諸菩薩住处品」²⁰に、「文殊菩薩が五頂を觀照する」と説かれている内容が如何なる意味なのかを明らかにするため、萬里を遠いとはせず五台山に登ったとする。それについて、自らの『疏』巻四十七の「菩薩住处品」の註釈して、

『仁王般若経』を訳しており、そのとき澄観も代宗の勧めによって訳場に参加したと思われる。

¹⁸ 『法界宗五祖略記』, (続蔵経1-2-乙7-3, 275)

¹⁹ 『宋高僧伝』巻五 (T50, 737a) に、「十年就蘇州。従湛然法師, 習天台止観, 有法華維摩等經疏。…謁牛頭山忠師, 径山欽師, 洛陽無名師, 咨決南宗禅法。復見慧雲禅師, 了北宗玄理。」となっている。また、『法界宗五祖略記』(続蔵経1-2-乙7-3, 271左上)の「澄観伝」も同じ内容である。

²⁰ 『華嚴経』巻四十五(T10, 241b29)に、「東北方有處, 名清涼山。従昔已來, 諸菩薩衆, 於中止住, 現有菩薩, 名文殊師利」とあるが、しかし「觀照」という言葉は見当たらない。因みに、六十巻本『華嚴経』にも同内容は見当たらない。

余幼尋茲典，每至斯文，皆掩卷長歎。逐不遠萬里，委命棲託聖境。相誘十載于茲，其感応昭著，盈于耳目（大正35，859c）

と述べている。さらには復注の『鈔』卷七十六では、

「余幼尋」下，二自述見聞。於中有二。先叙至山源由，由此菩薩住處清山之文。當時逆寇乱常，兵戈蜂起豺狼滿路，山川阻絶不憚而遊，故云委命棲託。途雖五千反覆萬里。始本暫遊日復一日，傾馳聖境，一十五年。作疏，至斯正当十載（大正36，601a）

と述べている。このことから、澄観の強い決心が伺える。というのは、当時の社会的な状況は、安祿山の反乱直後であったため、至る所で叛乱が起こったりするなど世情が不安定であったにも拘わらず、真理探究という強い決心から萬里を遠いとせず五台山に登り、そこで十五年間も止まり、『華嚴經』の注釈書を書いたり、講議したりしたからである。五台山での修学について、『妙覚塔記』²¹には、

於後得智，起世俗心，学世間解，迺却覽詩禮傳籍圖識道德寓言四科十翼百家祖述周易子書華夏古訓，竺乾梵字諸部異計四圍五明頭密軌注，二王筆法，悉煥然氷積。

と述べている。すなわち、澄観は自身は悟りを證得したのだが、衆生の爲に利他行を行わなければならないという、後得智から利他の心を起こし、インドの伝統学問であった五明を初めとする梵書から、中国の伝統思想である道家・儒家等の思想までも学んだということである。この事実、『疏』・『鈔』において経名や品名、さらには固有名詞にいたるまで、梵語を用いて説明を加えていることや、『周易』を初めとして『老子』・『莊

²¹ 『妙覚塔記』、『華嚴玄談会玄記』卷一（続藏経1-12-1，4右下）

子』等多くの中国古典が引用されていることは、上記の説を裏付けるものといえる。特に、澄観が中国の老荘思想を取り入れたことは、法蔵の華嚴思想とは異なる点でもあり、注目すべきものであろう。

澄観が四十五才の時、建中四年<783>には、『疏』を執筆しようとして、仏の加被力を求め、ついに夢に一つの金像が現れるという瑞徴があったので、喜んで無遮大会を設けたという。また、『疏』を完成した時には、流通の兆しとして龍を夢にみ、その龍が多くの龍に分かれて互いに照らし合ったという。『疏』の完成の状況については、『妙覚塔記』では、

徳宗興元甲子歳造疏，至貞元丁卯絶筆，貞元丙子翻經賜紫

となっている。この記述が正しいとすると、当然ながら『疏』は五台山入山後に完成したものといえる。すなわち、興元元年である甲子年<784>に『疏』を書き始めてから、徳宗の貞元三年<787>の完成まで、まる三年かけて撰述されたのである。このことについては『宋高僧伝』²²でも、徳宗の元興元年<784>正月から貞元三年<787>十二月までに著述されたとしている。しかし、一方、前に取り上げた『鈔』卷七十六では、

作疏，至斯正当十載（大正36，601a）

となっている。この内容から推測すると、澄観は五台山に登った代宗の大暦十一年<776>から『疏』の執筆を準備し始めたことになり、十年後の貞元三年<787>に完成するまで、凡そ十年間にわたって執筆に携わったことになる。

『疏』が完成された時である貞元四年<788>からは、それを講議している。『宋高僧伝』²³によれば、

²² 『宋高僧伝』卷五（T50，737b）にも、「起興元元年正月。貞元三年十二月畢功。成二十軸」となっている。

²³ 『宋高僧伝』卷五（T50，737b）

時寺主賢林請講華嚴經，并演諸論，因慨華嚴旧疏文繁義約

と書かれている。すなわち、寺主であった賢林らの要請で、『疏』を初めとして諸論を講義したとされる。その時、澄観は、華嚴旧疏、すなわち慧苑の『刊定記』について、文が繁雑である一方、意味が簡略であることを見て、慨嘆したという。このことは当時流行していたと推測される慧苑の『刊定記』を厳しく批判し、その誤りを改めるために新しく注釈書を作ったということの意味するものとも理解される。

貞元七年(791)には、河東節度使であった李自良の要請をうけて、太原府の崇福寺で再び『疏』を講じた²⁴。その時、徳宗は中使李輔光を遣わして、澄観を都に招き、仏法の大意を聞いたとする。

また、貞元十二年丙子(796)には、・賓の般若三蔵と、烏荼國王によって貞元『華嚴經』(四十華嚴)の翻訳を勧められて訳場に参加したのである。この事実について、四十巻本『華嚴經』の卷末²⁵に、

太原府崇福寺沙門澄観詳定

と記録されている。また、『妙覚塔記』²⁶にも、

奉徳宗詔與般若三蔵訳，烏盤所進華嚴後分訳

となっており、『宋高僧伝』卷五²⁷にも、

²⁴ 『宋高僧伝』卷五(T50, 737a)によると、「七年河東節度使李自良。復請於崇福寺講。徳宗降中使李輔光。宣詔入都」としている。

²⁵ 四十巻本『華嚴經』(般若三蔵訳『華嚴經』)(T10, 848c)

²⁶ 『妙覚塔記』(統蔵経1-12-1, 4右下)

²⁷ 『宋高僧伝』(T50, 737a)

与・賓三蔵般若，訳烏荼国王所進華嚴後分四十巻

といている。こういうことから見ると、その訳場に参加した澄観は、そこで大事な役割を果たしたことが事実であることが分かる。さらに、この貞元『華嚴經』四十巻の翻訳が完成した時、王の詔により麟徳殿に招かれ、貞元『華嚴經』の要旨を説いとす。それを聞いた徳宗は、大いに悦び澄観に紫衣を賜ったという²⁸。

澄観は、貞元十五己卯年(799)、徳宗の誕生日に招かれて談禪法会に参加し、貞元『華嚴經』の要旨を説いた。『妙覚塔記』²⁹によれば、

これを聞いた徳宗は、「朕の先生の言葉は優雅にして簡潔であり、(学識は)辞典のように豊富で、第一義天(真理)において真理の風を扇し、よく聖人の教えを用いて朕の心を清涼にして下さる」と賛嘆し、清涼国師の号を賜わり、その場にいた重臣達と一緒に八戒の礼をとって師とした。

と書かれている。それで翌年である憲宗元和五年(810)には、ついに、天下の僧徒を統括する僧統になったのである。『隆興仏教編年通論』³⁰には、「於是勅有司備礼铸印，遷国師統冠天下緇徒，號僧統清涼国師」記述されており、裴休撰『清涼国師碑銘』³¹には、「然無盡燈，一人拜錫，統

²⁸ 『会玄記』所収の『妙覚塔記』(統蔵経1-12-1, 4丁右下)。また、『法界宗五祖略記』(統蔵経1-2-乙7-3, 276右上)も同じ内容である。

²⁹ 『会玄記』所収『妙覚塔記』(統蔵経1-12-1, 4右下)。

³⁰ 『隆興仏教編年通論』卷二十一(統蔵経1-12-1, 4左下)。また、『仏祖統紀』卷四十一の元和五年の條下(T49, 381a)には「勅有司铸金印封為大統清涼国師」とあり、『会玄記』所収の「妙覚塔記」には「憲宗元祐五年庚寅歳，受僧統印」とあり、『拓本妙覚塔記』には「憲宗元和庚寅授僧統印」とある。

³¹ 『全唐文』卷743，裴休撰「清涼国師碑銘」(上海古籍出版社，董誥等編，3410)。これらの資料から見ると、澄観が僧統になり大きな権力を持っていたように見えるが、山崎宏

天下僧」と記述されている。なお、『釈氏稽古略』³²には、旧唐書を引いて、「元和四年<809>五月に僧統に就任した」としている。また、穆宗、敬宗からも尊崇されて、大照国師と称せられ、さらに文宗の太和五年(831)には、文宗に心印を授けたとする³³。これらは澄観の修行の深さと学識の豊かさが当時の王室の人々から高く評価され、尊崇されたことを表しているものである。

澄観の没年については、『妙覚塔記』では、文宗開成四年<839>三月六日の朝、三教の首座であった上足の宝印・海岸等の弟子達に法を付嘱し、三月二十七日にこの世を後にしたとする。俗寿は一二、僧臘は八十三歳であった。その他の伝記類では、例えば、『隆興仏教編年通論』巻二十五³⁴には、「(開成)三年<838>三月六日。僧統清涼国師澄観。将示寂云云」となっている。しかし『宋高僧伝』³⁵では、元和中<806~20>に寂し、春秋は七十余であったとされる。この点については鎌田茂雄の研究がある³⁶。しかし、筆者は、清涼澄観の没年としては、『宋高僧伝』の説よりも『妙覚塔記』の記述にしたがって「文宗開成四年<839>」説を取ることにする。その理由としては、論理的には検討の余地は残っているものの、いままで伝えてきた通説としてこの説が採択された点と、また、『宋高僧伝』を除く、他の伝記類がだいたいこの説と一致している点からである。

澄観の一生を振り返ってみると、九宗の聖世をへて、七帝の門師とな

[1942]の『支那中世仏教の展開』(清水書店) pp.629-631によると、当時既に左右街功德使と左右街僧録の制度が確立され実権をもっていたので、澄観の場合、僧尼統制の実権はなく、一種の尊号として僧統に任じられたものと推測する。

³²『会玄記』所収の『妙覚塔記』に、「穆宗敬宗感仰巨休悉封大照國師」(統藏経1-12-1, 4右下)となっており、『拓本妙覚塔記』では、「穆宗敬宗礼為師、讚云、我和尚甚深希有、類優曇鉢花朗潤、隨機若摩尼大寶」となっている。

³³『拓本妙覚塔記』に「文宗太和辛亥、受心印於師」(統藏経1-12-1, 4右下)となっている。

³⁴『隆興仏教編年通論』巻二十五(統藏経1-12-1, 4左下)

³⁵『宋高僧伝』巻五(T50, 737c)に、「以元和年卒。春秋七十余」とある。

³⁶鎌田茂雄 [1965]、『中国華嚴思想史の研究』、東京大学出版会、pp.151-158。

り、言論は清雅にして、日常の動作に節度があり、学識は九流の衆生をたすけ、著述は当時流伝していたものが四百巻あまりであったと伝えられる。また、『華嚴経』を五十余回以上も講義し、無遮大会を十五回設ける等、実に驚くほど精力的に活動したと言われる。澄観の門下の弟子は海岸・寂光を初め、法を受け継いだものが一千人、人の師匠になったものが三十八人、授戒した学徒は数千人を越えたとする。その中でも深遠な真理を体得したのは圭峰宗密と東京の僧叡であったとされる。まさしく澄観は一生をかけて仏教を研究し、利他行を行いながら、徒弟養成にも努力精進した一生であったといえよう。

文宗の開成四年<839>、澄観が寂滅したその年の七月、遺骨は遺言によって終南山の石室に奉安された。また、現在の西安の郊外に杜順塔と並びに、石塔を建て、文宗は塔の額を「妙覚」とし、「清涼」という諡号を賜った。また、相国の職(今の総理大臣)にあった裴休に命じて碑記を記させた。また、清涼国師の肖像を大興唐寺に奉安し、文宗はその像の讚を八章製作したとされる³⁷。

以上、澄観の伝記と事蹟を、二種の『妙覚塔記』を基本資料とし、『宋高僧伝』等の史伝を参考して簡単に再検討した。

3) 社会的状況

澄観が活躍したその当時の社会的状況を簡単に述べると、道教の勢力が王室の庇護の下でますます強くなり、仏教を排斥する傾向が強まった時期であった。澄観の青年時代であった代宗の大暦三年<768>九月二十三日には、太清宮の道士史華が上奏して、仏教と道教との対論を請願し、東明館にて仏道論争が行われた³⁸。また、徳宗の貞元十二年<796>四月、

³⁷『法界宗五祖略記』に「詔相国裴休撰碑記、勅写国師真儀、奉安大興唐寺、文宗御製像讚八章、余如別伝」(統藏経1-2-乙7-3, 275右下)とある。しかも文宗が作ったとされる「像讚八章」の内容は不明である。

³⁸『宋高僧伝』十七巻「唐京師章信寺崇惠伝」(T50, 816c-817a)に、「則大暦初也。三年戊申歳九月二十三日。太清宮道士史華上奏。請与釈宗当代名流。角仏力道法勝負。于時代宗

徳宗の誕生日には仏・道・儒の代表者を麟徳殿に集めて三教談論を行ったこともある³⁹。

澄観は、中唐期の玄宗の崇儒政策が行われていた時、修学時期を過ごしていたので⁴⁰、中国固有思想である儒教や老荘思想の影響を受けたことは当然であったと思われる。しかしながら、澄観は、老荘思想を一面では受け容れたものの、核心的な部門については痛烈な批判を行なったのである。その結果、仏教と儒道二教との相違を十ヶ条に論じた文も作ったのである⁴¹。その内容は、一は、始無始の異であり、二は氣非氣の異であり、三は三世無三世の異であり、四は習非習の異であり、五は稟縁稟氣の異であり、六は内非内の異であり、七は縁非縁の異であり、八は天非天の異であり、九は染非染の異であり、十は歸非歸の異である。

このように儒道二教に対して強い対決意識をとった澄観の態度は、当時の社会的な状況を考えると当然であるように思われる。これは華嚴教学の大成者である法蔵には見られなかった態度であり、李通玄長者の『新華嚴経論』に現れている三教融和の立場とも相違するともいえる。すなわち、法蔵は則天武后に保護され、強力な古代国家の支配体制の中に安住しつつ、一人の勝れた仏教者として思想を形成した。それに対し、澄観の処した時期は、先の、『鈔』卷七十六、「当時逆寇乱常、兵戈蜂起豺狼満路、山川阻絶不憚而遊、故云委命棲託。途雖五千反覆萬里。始本暫遊日復一日、傾馳聖境、一十五年」(大正36, 601a)といった記述から分かるように、唐王朝の支配体制は安史の乱や塞外民族の侵入によって動揺し、さらに藩鎮が勃興して大きな勢力を持ったので、その時期は社会的に激動期であったのである。そのうえ玄宗がとった崇儒政策や近道教

欽尚空門。異道憤其偏重。故有是請也云云」と当時の状況を説明する。

³⁹ 『仏祖統記』卷四十一 (T49, 380a)。また、『旧唐書』卷13, 徳宗下に「上降誕日, 命沙門, 道士加文儒官討論三教, 上大悦」(旧唐書第二冊, 卷十三, 中華書局刊行)と、三教論争について記されている。

⁴⁰ 藤井 清 [1952]「唐の玄宗朝における仏教政策」, 福井大学学芸学部紀要第一号。

⁴¹ 『鈔』卷十四 (T36, 106a-107a)

政策により、相対的に仏教が抑圧され、さらに仏道論争まで起こった時期でもあったからである。勿論、帝室と密着して、思想形成をなされた点は、法蔵と同じであったといえる。それは澄観の帝王観が、

心者統攝諸法一切最勝故、王者統御四海為最勝故⁴²

としている点からもはっきり顕れている。即ち、「一心」とは、諸法を制御するから優れたものであり、「帝王」は、四海を統御するから最勝であるとして、華嚴の一心と古代帝王の支配体制を対応させたのである。

また、仏教内部では天台宗が復興し、新興の禪宗が盛んになりつつある時期でもあった。このような時代背景から、澄観には、老荘・周易から儒教に及ぶ幅広い思想をとりこみ、最終的には、これらの思想を自らの華嚴思想の体系の中に包容することになったのであろう。こういう点から、澄観の生きた時代の社会的思想的な動揺が、彼独自の華嚴思想の体系化を可能ならしめたと論じ得よう。

3. 澄観の華嚴学系

1) 華嚴宗の祖統論再考

一般に中國華嚴宗の学系は、初祖杜順<557~640>の後、二祖智儼<602~668>、三祖法蔵<643~712>と継承され、澄観が華嚴宗の第四祖であるとされている。しかし、華嚴宗の第三祖とされる法蔵と、第四祖とされる澄観の間には相当の期間の隔りがある。また、法蔵が撰しようとして未完に終わった八十卷本『華嚴経』の註釈書を受け継いで、『刊定記』を著した慧苑<673~742>の業績があり、慧苑の弟子で、『刊定記』に注釈を加えて『刊定記纂釈』を撰し、澄観に華嚴学を教えたとされる法銑<718~778>⁴³の存在も無視できない。さらにまた、澄観の華嚴思想の中には、

⁴² 『鈔』卷七十六 (T36, 599b)

⁴³ 本論の注16参照していただきたい。

法蔵と同時代に活躍した李通玄<635~730>からの影響も多く見られる。このように、見てくると、澄観を第四祖とする伝統的な祖統説には大きな問題が存在していることが分かる。

まず、伝統的な祖統説の形成過程を簡単にふりかえってみることにする。「華嚴宗」という名称を最初に使ったのは恐らく澄観の『疏』と『鈔』であると思われる。すなわち、『疏』巻四に、

若華嚴宗，以無障礙法界，日如（大正35，529b）

とあり、また、『鈔』巻七に、

順華嚴宗，由行布円融互相摂故（大正36，51c）

また、『鈔』巻三十八に、

若華嚴宗，一切法趣無常無常，摂法無遺義理無尽，方真無常，総収諸義，以為一致皆是此宗（大正36，292c）

とある。澄観以前、智儼や法蔵の時代には、自らの宗を華嚴宗と自覚し、宗派意識をもって他宗に対したことはなかったようである⁴⁴。それ故その時には「宗祖は誰か」ということは特に問題にならなかったと考えられる。しかし、澄観の時に至って、禪宗と天台宗が盛んになると共に宗派意識が高まり、宗の伝統を議論し始め、その結果、澄観は自ら華嚴宗という宗派の名前を挙げなければならなくなったと思われる。後の宗密<780~841>に至っては、自身の宗派の伝統を明かすことによって、特に宗派意識が強かった禪宗の師資相承の伝統に対抗し、華嚴宗の三祖説⁴⁵、

⁴⁴ 鎌田茂雄 [1965]『中国華嚴思想史の研究』、東京大学出版会、pp.50-52.

⁴⁵ 宗密の『注法界観門』(T45, 684c)には「京終南山釈杜順集，姓杜，名法順，唐初時行化…是華嚴新旧二疎初之祖師，儼尊者為二祖，康蔵国師為三祖」とある。

すなわち、初祖を杜順、第二祖を智儼、第三祖を法蔵とする祖統を立てたと考えられる。

後に、日本の凝然<1240~1431>の『五教章通路記』⁴⁶では、第四祖として澄観、第五祖に宗密を立てる五祖説と、五祖説の前に、インドの馬鳴や竜樹<150-250頃>まで遡って七祖説を述べている。七祖説の中に馬鳴と竜樹を入れたのは、信仰的な立場から宗門の正当性を主張し、その権威を高めるためであったと思われる。

◀ 以上のような経過をたどって伝統的な祖統説が成立したと考えられる。しかし、後代、とりわけ近代に入って、この祖統説には種々の批判が寄せられることになった。

◀ 華嚴宗の初祖は杜順であるとしたのは先述したように宗密の『注法界観門』であるが、この説に対しては、すでに江戸時代に鳳潭<1657~1738>の弟子の覚州によって異議が提起されたと言われる⁴⁷。近代になって、この問題を本格的に検討したのは明治時代の境野黄洋氏である。境野氏は、法蔵の『華嚴経伝記』所収の「智儼伝」⁴⁸と、道宣の『統高僧伝』所収の「杜順伝」⁴⁹「智正伝」⁵⁰を詳しく検討した結果、『支那仏教史講話』巻下⁵¹と『支那仏教史の研究』⁵²において、至相寺の智正<559-639>より智儼が華嚴を学んだ事実を指摘し、初祖は智正であると主張したのである⁵³。

⁴⁶ 凝然『五教章通路記』(T72, 297a)

⁴⁷ 常盤大定 [1938b]「十住心論を中心とする華嚴宗学の問題」、『支那仏教の研究』、春秋社、p.450.

⁴⁸ 『華嚴経伝記』「智儼伝」(T51, 163c)

⁴⁹ 『統高僧伝』(T50, 653b15以下)

⁵⁰ 『統高僧伝』(T50, 636b4以下)

⁵¹ 境野黄洋 [1929]『支那仏教史講話』下、共立社、pp.490-499.

⁵² 境野黄洋 [1930]『支那仏教史の研究』、共立社、pp.372-378.

⁵³ 同氏は、『華嚴経伝記』の「智儼伝」(T51, 163c)に、「即於当寺智正法師下，聴受此経」という文によって、智儼が智正から華嚴経を学んだことを指摘している。

境野説に対して、常盤大定氏は「支那華嚴宗伝統論—杜順問題より延いて智儼・法蔵に及ぶ—」⁵⁴において、杜順を初祖とする三祖説を正しいものとした。さらにまた、この常盤説に対して、境野氏は反論して、「杜順は華嚴宗の初祖にあらず」⁵⁵という論文を発表した。

一方、鈴木宗忠氏は同じく伝統的な三祖説に反対して、智儼初祖説を主張した⁵⁶。この説に対して常盤氏は「続華嚴宗伝統論」⁵⁷を発表した。さらに戦後、結城令聞氏は「隋唐の中国的新仏教組織の一例としての華嚴法界観門について」⁵⁸を発表して、杜順が一宗の開創者として出現した理由を説明した上で、杜順が初祖である正当性を主張したのである。

最近の研究として鎌田茂雄博士の『中国華嚴思想史の研究』⁵⁹があり、結城氏の杜順初祖説を取り入れながら、『華嚴経』を信仰する信仰者グループを考え、そのグループの代表者であり、なおかつ実践者でもある杜順を開創者であるとして、伝統的な祖統説を支持している。また、木村清孝博士は、伝統的祖統説を支持しながら、「現存する西安郊外の華嚴寺の杜順の塔に象徴される如く、澄観以来、華嚴宗の流れを汲む人々がそう信じて来た点と、また、基本的な資料である道宣の『続高僧伝』の「杜順伝」と、『華嚴経伝記』の智儼伝に、〈杜順は前世に智儼が自分の息子であった〉としていることから、父子関係のような師弟関係」として説明している⁶⁰。

⁵⁴ 常盤大定 [1932] 支那華嚴宗伝統論、『東方学報』第3, 東京, pp.1-96.

⁵⁵ 境野黄洋 [1933] 『大崎学報』八十二号

⁵⁶ 鈴木宗忠 [1934a] 華嚴宗の伝統について—智儼初祖説の提唱—, 『哲学雑誌』49-1, pp.563-5. また, 同氏 [1934b] 『原始華嚴哲学の研究』, 大東出版社, pp.7-80.

⁵⁷ 常盤大定 [1934] 続華嚴宗伝統論、『東方学報』第5, 東京, P.1-85. また, 同氏 [1938a] 『支那仏教の研究』, 春秋社, pp.374-434

⁵⁸ 結城令聞 [1958] 隋唐の中国的新仏教組織の一例として華嚴法界観門について, 『印度学仏教学研究』6-2.

⁵⁹ 鎌田茂雄 [1965] 『中国華嚴思想史の研究』, 東京大学出版会, pp.17-47.

⁶⁰ 木村清孝 [1968] 『法界観門』撰者考, 『宗教研究』41-1, また, [1972] 「杜順から智儼

智儼が杜順から直接に教えを受けた事実に対しては、『宋高僧伝』⁶¹に、

弟子智儼名貫至相, 幼年奉敬雅遵余度

としているし、『華嚴経伝記・智儼伝』⁶²にも、

然十二有神僧杜順, 無何而輒入其舍, 撫儼頂謂景云, 此我兒, 可還我來. 父母知其有道, 欣然不悖. 順即以儼付上足達法師

となっているので、間違いないと思われる。

先行研究が明らかにしたように、杜順は華嚴の実践者であり、信奉者であったことになる。また、智儼の師であったことも事実であるから、華嚴宗の初祖としてみなされるのは自然ではないかと思われる。また、杜順と智儼は師匠と弟子の関係であったことが明白であるから、智儼を第二祖として認めることに問題はないと思われる。

法蔵が智儼の弟子であったことについて、諸伝はだいたい一致しており、法蔵が新羅の義湘<625~702>に当てた書簡「寄海東書」の眞蹟⁶³が決定的な証拠となる。また、法蔵は、智儼が唱えた教判の中で五教判⁶⁴を中心的な教判と見做してそれを継承・整備し、さらにまた、新しい宗派であった法相宗の「八宗」の教判⁶⁵を参考にして、「五教・十宗」の教

判」と、『初期中国華嚴思想史の研究』, 春秋社, pp.325-370.

⁶¹ 『宋高僧伝』卷二十五(T50, 654a)

⁶² 『華嚴経伝記・智儼伝』(T51, 163b)

⁶³ 「賢首国師寄海東書」一卷で、『円宗文類』に収録されている。研究論文として、神田一郎 [1970] の「唐賢首国師眞蹟『寄新羅義湘法師書』考」(『南都仏教』25).

⁶⁴ 木村清孝 [1977] 『初期中国華嚴思想史の研究』, 春秋社, pp.436-438参照.

⁶⁵ 八宗については、慈恩窺基『妙法蓮華経玄賛』卷一 (T34,657a-b) に、「宗有八者, 一我法具有, 二有法無我, 三法無去來宗, 四現通假実, 五俗妄真実, 六諸法但名宗, 七勝義皆空, 八応理円実宗」とある。

判を作り上げたのである⁶⁶。法蔵と智儼については思想的な継承関係も明瞭であると言えよう。

2) 澄観の華嚴学系

法蔵と澄観の関係を検討するにあたって、まず法蔵の直弟子である静法寺慧苑と、慧苑の弟子で澄観に華嚴学を教えたと言われている法銑について検討したいと思う。

静法寺慧苑が法蔵の弟子であったことは新羅の崔致遠(885~904)の「唐大薦福寺故寺主翻經大徳法蔵和尚伝」⁶⁷で知られる。法蔵が完成できなかった八十巻本『華嚴経』の註釈書である『新華嚴略疏』を継承し、『刊定記』を制作したとされる⁶⁸。さらには慧苑の弟子の法銑は、『刊定記』に注釈を加えて『刊定記纂釈』⁶⁹を作ったとされる。また、法銑が華嚴の教義を恩貞大師より学んだことは多くの僧伝に記述されており⁷⁰、恩貞大師が慧苑であると見なされている⁷¹。法銑と澄観の関係について

⁶⁶ 五教について、『五教章』では「聖教万差要唯有五、小乗教、大乘教、終教、頓教、円教」とある。また、『探玄記』巻一(T35, 115c-116b)。また、十宗については、『五教章』(T45, 481b-482a)

⁶⁷ 「法蔵和尚伝」(T50, 285a)には「従学如雲、莫能悉数。其錚錚者、略举六人、积宏観、积文超、東都華嚴寺智光、荷恩寺宗一、静法寺慧苑、経行寺慧英。並名雷於時、跡露於後」とある。

⁶⁸ 『刊定記』巻一の冒頭には「刊定記者、苑以薄祐□□和上抛遷生所製茲略疏」とある(続蔵経1-5-1, 1右)。また、吉津宜英博士[1979a]の「法蔵伝の研究」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』37)では、□□を法蔵であると読み上げている。

⁶⁹ 『新編諸宗教蔵総録(義天録)』(T55, 1166a)では『刊定記纂釈』二十一巻、或いは、十三巻とある。また、『宋高僧伝』巻五「法銑伝」(T50, 736b)には、「撰『儀記』十二巻」とあるので、『華嚴経儀記』という著述があったと考えられる。

⁷⁰ 例えば『宋高僧伝・法銑伝』(T50, 736a)に、「故地恩貞大師囑之以華嚴経菩薩戒起信論」とある。

⁷¹ 凝然『華嚴法界義鏡』巻下(日仏全13, 203a)に「銑是慧苑大師門人」となっているが、

は、『妙覚塔記』⁷²に、

唯大華嚴、乃依東京大銑和尚、聽受玄旨、利根頓悟、再周能演、銑曰法界全在汝矣

とあるので、法銑と澄観との間には師弟関係であったと考えられる。そうすると澄観の学系は、法蔵—慧苑—法銑—澄観という流れに位置付けられることが出来ると思う。

それでは、なぜ法蔵の直弟子である慧苑は華嚴宗の第四祖とされなかったのか。この問題について凝然の『華嚴法界義鏡』下巻⁷³では、

慧苑は法蔵の略疏を受け継いで刊定記を作ったが、却って法蔵の本意を失った。澄観が刊定記を破して法蔵の本意に返したので、澄観を法蔵を継ぐ第四祖と立てる。

と論じている。また、澄観自身は、慧苑の『刊定記』を批判して、『鈔』⁷⁴で、

苑公(慧苑)は法蔵の疏を継承しているといっているが、文章は簡略しすぎて、筆格文詞が法蔵を継承していない。また、後学達に『華嚴経』を軽くおもわせる。

といっている。実際に『刊定記』を見てみると、慧苑はまず十門を開い

恩貞大師は慧苑大師と同一人物で、東京の法銑大師の師匠であると見なされる根拠となっている。坂本幸男氏の『華嚴教学の研究』(平楽寺書店, 1956, pp.51-56)には、この説を採用し、さらに多くの資料を使って恩貞大師が慧苑であることを証明している。

⁷² 『会玄記』所収の『妙覚塔記』(続蔵経1-12-1, 4右下)

⁷³ 凝然『華嚴法界義鏡』巻下(日本仏教全書13, 203a)

⁷⁴ 『鈔』第二巻(T36, 16b)

て『華嚴經』の組織の大綱を顕しているが、これは法蔵の『探玄記』の構造に依っているものである。これに対して、澄観は、慧苑の『刊定記』は十門相互の関係を勝手に変えたとして厳しく批判した上で、自分こそ法蔵の教学に随っていると主張している⁷⁵。

ここで『探玄記』・『刊定記』・『疏』のそれぞれの十門を図表で顕して比較してみると次のようである。

	『探玄記』 ⁷⁶	『刊定記』 ⁷⁷	『疏』 ⁷⁸
1	明教起所由	教起所由	教起因縁
2	約蔵部明所撰	蔵部所撰	蔵教所撰
3	顕立教差別	顕教差別	義理分齊
4	簡教所被機	簡所被機	教所被機
5	辨能詮教体	能詮教体	教体深淺
6	明所詮宗趣	所詮宗趣	宗趣通局
7	具釈経題目	顕義分齊	部類品会
8	明部類伝訳	部類伝訳	伝訳感通
9	辨文義分齊	具釈題目	総釈経題
10	隨文解釈	依文正釈	別解文義

まず、上の図表によって十門の配列順序をみると、『刊定記』のほうが『探玄記』の配列順序に近いことが分かる。むしろ澄観自身が示している十門の構造の方が法蔵のものとの違いが大きい。にも拘わらず、このような事実に対して、日本の長泉律院の普寂徳門<1707~1781>や芳樹<1764~1828>、一蓮院秀存<1788~1860>等の華嚴学者らは、皆、慧苑の説は法蔵に違反しており、澄観の説こそ法蔵の意図に叶っているものと

⁷⁵ 『鈔』卷三 (T36, 17b)

⁷⁶ 『探玄記』卷一 (T35, 107b)

⁷⁷ 『刊定記』卷一 (統蔵経1-1-1, 1右上)

⁷⁸ 『疏』卷一 (T35, 503c)

している。しかし、坂本幸男博士⁷⁹は、十門相互の関係は必然的論理的関係ではなく、いわば一種の便宜的なものであり、寧ろ、慧苑の十門のほうが自然で合理的であるとして、慧苑が華嚴宗の祖統説から排除されていることの不当性を指摘している。

しかしながら、華嚴教学の特色であり根幹ともいべき教判論について、慧苑の『刊定記』では、法蔵が立てた五教説の代わりに堅慧の『宝性論』⁸⁰によって四教を立てており、この点が澄観によって強く批判されている⁸¹。澄観は法蔵の五教・十宗判を継承し、法蔵の十玄縁起説を基盤として十門を立てている⁸²。

また、法界説に関しては、法蔵は縁起の立場から法界縁起を構想して六相・十玄の無尽縁起を立てたのであるが、慧苑は法性の立場から『華嚴經』を事事無碍観であるとし、法性一元の考え方をもって二重の十玄論を立てた。これに対して、澄観は、慧苑が立てた法界説は、法蔵の法界縁起の法門を微隠ならしめるものであり、法蔵の説に反しているとして厳しく批判している⁸³。そして『疏』を著作した意図は、法蔵の法界縁起説を復活させることが一つの目的であったとしている。

このような澄観の批判に従って、法蔵—慧苑—法統という華嚴宗の流れが、後の華嚴学者、特に宋代の浄源<1011~1088>と日本の凝然・鳳潭等の華嚴宗の人々によって無視され、杜順—智儼—法蔵—澄観—宗密という祖統説が正統なものとして認められることになったのである。

慧苑に代わって澄観が華嚴宗の第四祖とされたことは、澄観自信の慧苑批判によるだけでなく、後の華嚴学者達の歴史解釈に基づく部分が大

⁷⁹ 坂本幸男 [1956] 『華嚴教学の研究』, 平楽寺書店, pp.58-70.

⁸⁰ 『宝性論』卷四(T31, 839b), 「一者凡夫. 二者声聞. 三者辟支仏. 四者初發菩提心菩薩」とある。

⁸¹ 『疏』卷二 (T35, 510b)

⁸² 『探玄記』卷一の「第九義理分齊」(T25, 123b)の十義と、『疏』卷一の十門 (T35, 514b)とは名称が同じである。

⁸³ 『鈔』卷三 (T36, 17a-b)

きいと思われる。しかも、思想的な面においては、坂本博士⁸⁴と吉津博士⁸⁵の指摘のように、澄観の華嚴思想の形成には慧苑の『刊定記』からの影響も多く見られるのである。しかしながら、東アジア仏教界に及ぼした影響から見ると、『疏』を初めとする澄観の諸著作のほうが慧苑の『刊定記』より広く流行され、大きな影響を与えたことは否定出来ず、第四祖としての位置づけも十分に理由のあるものといえる。

また、李通玄(635~730)と澄観との関係も重要である。李通玄居士が活動し修行した場所は五台山であり、その根本思想は性起思想であるとする⁸⁶。五台山は澄観が十五年間滞在しながら、利他行のための様々な学問・思想を学ぶとともに、『疏』と『鈔』を完成し、大衆のために華嚴経を講義した場所でもある。特に、五台山では、かつて靈弁(477~522)は『華嚴経』を研究し実践したとされる。『華嚴経疏』玄談の第七、「部類品会」条の論釈者の中に⁸⁷、

後魏僧靈弁、於五臺山頂戴此經、行道一載、遂悟玄旨、造論一百卷。亦伝於世。

と記述されている。このように、すでに五台山には、『華嚴経』を頂戴し、仏様の周りを旋回(行道)することによって悟りを求める一つの修行形態があったことが伺える。さらに、靈弁は注釈書である『華嚴経論』

⁸⁴ 坂本幸男 [1956]『華嚴教学の研究』, 平楽寺書店坂本, pp.58-108.

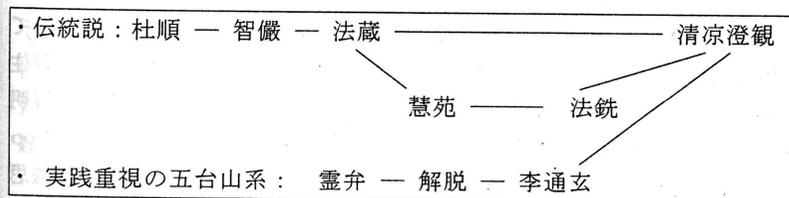
⁸⁵ 吉津宜英の研究は, [1985]「澄観の華嚴教学と禪宗」, 『華嚴禪の思想史的研究』(大東出版社)と, [1979a]法蔵伝の研究(『駒沢大学仏教学部研究紀要』37)と, [1981a]頓教に対する澄観の解釈について(『宗学研究』23, また, 『駒沢大学仏教学部研究紀要』39)とがある。

⁸⁶ 小島岱山 [1991]五台山系華嚴思想の特質と展開, 『華嚴学研究』3, 華嚴学研究所。

⁸⁷ 『華嚴経疏』(T35,523c20)。この事実は、法蔵の『探玄記』(T35,122c4)にも記述されており、澄観はこれを踏まえているから、すでにその当時から常識的に、五台山の華嚴思想は実践が中心であったことが知られていたと思われる。

百巻を造ったとしている⁸⁸。また、このような実践的な華嚴思想は、後の華嚴行者である解脱(561~642)と、『新華嚴経論』を著作した李通玄(635~730)とに継承され、利他行を重んずる実践仏教の伝統があったことも否定出来ない⁸⁹。

そういう状況から総合すると、澄観は、李通玄の実践的な華嚴思想が伝えられていた五台山に登って、そこで自身の華嚴思想を完成し、それを根本として大衆教化を決意したと考えることも可能であろう。したがって、以上述べたことを重視しながら、筆者なりに澄観の学系を新しく整理して図で示すと、



になるとと思われる。すなわち、澄観に至って、伝統的・学問的な華嚴宗の流れと、利他行を重視する実践的な五台山の流れが合流することになったといえよう。だから、澄観は、伝統的な華嚴教学思想と、実践重視の華嚴思想を巧みに汲み取って見事に調和させ、極めて完成度が高い華嚴思想を造り上げたといえよう。

さらにまた、澄観と宗密の関係については、澄観の伝記の箇所でも論じ

⁸⁸ 靈弁の『華嚴経論』は、後魏孝明帝(520)の時、一切経蔵に編入されたが、683年になって流行したとされる。しかし、その論は全般的に失われて伝えて来ないが、幸いにも60巻本『華嚴経』「光明覚品」第五の注疏(『統蔵経』1-93-5)が残っている。また、佐藤泰舜氏の「靈弁の『華嚴経論』について—新発見六巻本の解説—」(印度哲学と仏教の諸問題, p249以下)と、新藤晋海氏の「靈弁述『華嚴経論』新発見分の紹介」(南都仏教9・10・11・12号所収)がある。

⁸⁹ 小島岱山 [1982]『安尽還源観』の撰者をめぐる諸問題, 『南都仏教』49。

たように、宗密は弟子の中でもっとも奥深い真理を体得した人物であるとされている。宗密は元和五年(810)に襄漢で澄観の門下の靈峰に会い、彼から澄観の『疏』二十卷(現在は六十卷)・『鈔』四十卷(現在は九十卷)を受けられ、大変感激したという。元和六年(811)に、長安の澄観に手紙を送り、弟子となることが承諾され、その後二年間昼夜に随侍して教えを受けたとする。また、澄観は宗密の才能を高く評価したとされる⁹⁰。以上によって澄観と宗密の師弟関係は確かであったと思われる。

4. 終わりに

以上、華嚴宗の第四祖として仰がれている澄観の伝記と学系について考察した。特に、伝記を通じて、彼が五台山に登った理由は、「諸菩薩住処品」の「文殊菩薩が五頂を觀照する」と説かれている内容意味を解明するための信念から、萬里を遠いとはせず五台山に登ったことが分かった。また、『疏』や復注『鈔』を書いた目的は、誤解された法蔵の華嚴思想を復元させることであったことである。また、当時の社会的な状況は、安史の乱が起こった時期であったため、不安定であった。そのうえ、当時の宗教政策は、玄宗によって道教や儒教が優先され、仏教は抑圧をうける時期に入り、そのため三教論争が起こった時期でもあった。さらに、仏教界の動向は、新興の天台宗や禪宗が起こって盛んになる等、社会的に再編された時期であったことが彰らかになった。しかも、澄観は、七帝の門師となり、僧徒を代表する僧統となるなど、彼の学徳は広く認められたことも彰らかになったのである。

また、澄観の学系を通じては、華嚴宗の祖統論に関する論争の焦点を取り上げ、この論争を通じて華嚴宗の流れが把握され、さらに、華嚴宗における澄観の位置を再確認することが可能になった。すなわち、澄観

⁹⁰ 宗密の伝記には裴休が書いた「圭峰禪師碑銘并序」(『全唐文』七四三所収)上海古籍出版社、董誥等編、pp.3408-3410)がある。また、研究論文は、古田紹欽[1938]圭峯宗密の研究—法系・行状・著作・弟子等について—(『支那仏教史学』2-2)を参照。

は、思想的には華嚴教学の大成者である法蔵の華嚴思想を受け継いだことが認められる。しかも、その間に法蔵の直弟子でありながら、祖統説の系譜から外された静法寺慧苑の思想からの影響も大きかったことや、慧苑の弟子である法銑が『華嚴経』を教えた師匠であったことも分かった。また、法蔵とは別に、独創的な華嚴思想を構築した李通玄の華嚴思想からの影響が見られる点についても言及した通りである。

最後に、本論は澄観の伝記や学系の解明には努めたものの、彼の思想全体を取り上げたものとは言い難い。すなわち、彼の華嚴思想を本格的に研究するための基礎的な研究なのである。したがって、『疏』や『鈔』、『華嚴経行願品疏』等、四十一種類の著作があったとされるが、その中でも多くの作品が伝えられ、それらの著作が東アジアの仏教界や思想界に及ぼした多大な影響を考えると、本格的に澄観を論ずるために残された課題は甚だ多いといえよう。したがって、このような問題は今後の課題としたい。

ソヘギ(チョン オム)
 <東京大学大学院博士課程>

<キーワード>

妙覚塔記、十誓願、僧統、諸菩薩住処品、安祿山、五台山、仏道論争、帝王観、華嚴宗、祖統説、教判論、五教説、十宗判、法界縁起、性起思想。