

晋水浄源と宋代華嚴

吉 田 剛

一、問題の所在

宋代の禪に対する研究は、斯分野の学者たちによって盛んになされ、多くの成果が上げられている。ところが、この頃の禪には、天台や華嚴の教理による影響の濃厚であることが指摘されているものの、当時に行われた教理学に対する研究は、天台教学に対する研究が幾つか有るのみで、華嚴教学に対するまとまった研究は、残念ながら殆どなされていない。しかし、その後の時代を含め、中国仏教全体の思想史的解明のためにも、この時代の華嚴学派の動向、および教学の解明が必要とされてきている。

昨年出版された鎌田茂雄博士古希記念『華嚴学論集』では、鎌田茂雄氏が「宗密以後の華嚴宗」という題目で、宗密直後の五代に於ける華嚴学関係者の動向について論じられた。そこで論じられている如く、華嚴教学にとって言わば暗黒時代であった五代の人々には、教学者としての要素が極めて希薄であり、著作も遺されていないのは残念である。

ところが、宋代になると典籍の具備に伴って華嚴が復興され、これを宗とする人々が増えてくる。

北宋代（九六〇～一一二七）、典籍の復還を機に、まず天台学派が復興された。その後、天台学派内部では正統を争う所謂山家山外の論争が行われたことで、天台教学は愈々高揚した。華嚴学派は、ちょうどその直後、やや遅れて復興した。南宋代（一一二七～一二七九）になると、山家派が勝利を得た形で論争に決着が着いた天台教学は、一時期の活気を失って次第に禅へと傾倒していったが、華嚴教学はこれに取って代わるかの如く充実し、法蔵の『五教章』に対する解釈の仕方をめぐって教判論が議論の中心に上った。このころ既に学派あるいは宗派意識が確立していたことは、彼らが示す護教的態度によつて知ることができる。

このような南宋代の華嚴学派に見られる宗派意識の表面化は、如何にして思想史上に位置づけられるべきであろうか。この問いに答えるには、まず北宋代の情況を知る必要がある。本稿で取り上げる晋水浄源（一〇一一～一〇八八）は、北宋代に活躍し、宋代における華嚴の中興教主として知られている。浄源による華嚴中興は、南宋代の宗派化した華嚴学派の形成に対し、その重要な前提を築くものである。したがって、ここでは、浄源の事跡を辿り、彼が華嚴をどのように復興したかを考証し、さらに、当時において華嚴が復興された思想史的意義と、その背景を考察したい。

二、浄源による華嚴中興の検討

浄源は、名を浄源、字を伯長といい、自ら潜叟と号した。本貫は泉州（福建省）晋江の楊氏。故に人は彼を晋水と称した。はじめ家伝の儒学を学ぶが、成人して禅林に遊んだとき海印師の一言を聞いて心地を頓悟し、出家を志して東京報慈寺の海達大師について得度、翌年具足戒を受けた。その後、五台山真容院の華嚴大師承遷に『華嚴経』を学び、次に横海明軍に李通玄の『華嚴経論』を受けた。南地に戻ったときには、長水大師子璿が『楞嚴疏』を造り、浙江の緡雲仲希が親しくその義を稟けていた。この二師はまた円覚・起信などの諸教論を講義しており、浄源はこの二師の講義を聴いた。また、崑山慧聚寺の清本に『妄尽還源觀』を、中興万寿寺の秘思法師に僧肇の『四絶論』を伝え

られた。これら所詣の講席では悉く一を聞いて十を知り、旧徳は此の教海の義龍なりと歎仰したという。一通り習学を終えた浄源は、一端故郷の泉州に戻つて清涼県に住し、ふたたび出遊して蘇州・秀州の各寺院を歴住した。彼の華嚴中興はこの頃より具体化する。

従来、浄源が華嚴中興と称されるのは、一般に次に掲げる『釈門正統』（嘉熙元年、西暦一二三七年成立）および『仏祖統紀』（咸淳五年、西暦一二六九年成立）の文章が典拠とされる。

『釈門正統』卷八「賢首相涉載記」浄源の項

浄源、存（字？）伯長、号潜叟。晋江楊氏。師東京報慈（一恩）海達恩度。受大教於承遷。受合論於横海明覃。還南、聽長水楞嚴円覚起信。肇公四絶等經論。宿学推為教海義龍。省親于泉、泉人請住清涼。遊吳、吳人請住報恩觀音。杭帥沈学士、置賢首院、於祥符、以延之。主青鎮密印宝閣、華亭普照善住。檀越沓至給衆外、悉以印造經藏。身衣布褐、自奉甚約或為致賜衣名号。曰吾豈為世間名利恭敬哉。義天航海問道、申弟子礼、閱歲而歸。一宗疏鈔、時已亡絶、義天持至、咨決所疑。逸而復行、師之力也。蒲左丞鎮杭、歎其苦志、千学行解俱到、奏以慧因易禪為教。義天還国、以金書華嚴三訳本凡一百七十卷、歸師以祝聖寿。彼宗自圭峰来、未有若斯之盛。故称中興教主。元祐三年十一月庚午示寂。年七十八、臘五十四。塔舍利于院西北、曾運使敗銘。

〔正統藏一三〇・四五七b〜c〕

『仏祖統紀』卷第二十九「賢首宗教」法師浄源の項

法師浄源、晋江楊氏。受華嚴於五台承遷〔遷師注金師子章〕。学合論於横海明覃。還南、聽長水楞嚴円覚起信。時四方宿学、推為義龍。因省親於泉。請主清涼。復遊吳、住報恩觀音。杭守沈文通、置賢首院於祥符、以延之。復主青鎮密印宝閣、華亭普照善住。高麗僧統義天、航海問道。申弟子礼。初華嚴一宗疏鈔久散墜、因義天持至咨決。逸而復得。左丞蒲宗孟撫杭、歎其善志、奏以慧因易禪為教。義天還国以金書華嚴三訳本一百八十卷〔晋

儼觀二法師、同訳六十卷。唐実叉難陀訳八十卷。唐烏荼進本。澄觀法師訳四十卷、以遺師。為主上祝寿。師乃建大閣、以奏安之。時称師為中興教主（以此寺奉金書經故、俗称高麗寺）。元祐三年十一月示寂。塔舍利於寺西北。

(大正藏四九・二九四a)

傍線部において、浄源が華嚴の中興教主と称されていることが確認できる。『釈門正統』は『仏祖統紀』に依つており、『仏祖統紀』は浄源示寂直後に建てられた浄源の碑文『宋杭州南山慧因教院晋水法師碑』¹（以下『晋水法師碑』と略）に拠っている。ただし、『晋水法師碑』は浄源の門人である希仲の発願で建てられたものであり、謂わば内輪の資料である。長文でもあるため、これは追々見ていくことにしたい。むしろ、ここに掲げた両書は、周知の如く、共に天台学派の人によって記されたもので、客観的資料である。また、その後最も多くの人々に依用されて、広く一般の認識を築いており、浄源を華嚴の中興とすることが、彼を取り巻く僅かな一部の人々による称賛ではなく、早くからこのような認識が広く一般に浸透していた証拠となる。

それでは、いったい浄源の如何なる事跡が中興教主と称される所以となつたのであろうか。両書が掲げる浄源の主立った事跡は、次の四つの事柄に絞ることができる。

- 1、沈文通の施金で杭州大中祥符寺に賢首院を建て、その他にも、青鎮（青墩）密印寺宝閣院や、華亭普照寺善住閣に経蔵を建てたこと。
- 2、高麗の王子である義天（一〇五五〜一一〇一）が、入宋して浄源に弟子の礼をとり、義天から、五代の動乱以来散逸していた華嚴の章疏を入手したこと。
- 3、杭州の知事であった蒲宗孟の庇護により、浄源が住した慧因院が禅院から十方教院に改められたこと。
- 4、義天が帰国後に金書三訳華嚴経を浄源に贈り、慧因院に華嚴経閣が建つたこと。

高麗の皇子である義天が入宋して弟子の礼をとり、彼を通して中国で散逸していた華嚴典籍を入手できたことは、浄源の生涯に決定的な影響を及ぼした。しかしながら、このことは華嚴復興の必要条件であっても絶対条件ではない。『釈門正統』は、圭峰宗密以来これほど華嚴が盛んに行われたことはなかったと記しているが、そもそも一つの宗教ないし思想が盛行したと見做すには、典籍の具備のみでは不十分である。典籍が研究され、実践されて、しかもその存在に社会的地位が認められてこそ、はじめて盛行したと言えることができる。したがって、典籍の蒐集以外の部分にも注目し、彼の事跡を顕彰する必要がある。そこで本論では、以下に提げる六つの視点から、改めて浄源の華嚴中興事業を考証してみたい。これらが、浄源の華嚴中興事業に於いて重要な事跡であると考えられるからである。

- (1) 華嚴典籍の蒐集
- (2) 著作活動および刊行活動とその傾向
- (3) 礼懺儀軌の制定
- (4) 祖統説の確立
- (5) 賢首教蔵および賢首教院の造立
- (6) 賢首教という呼称の標榜

(一) 華嚴典籍の蒐集

浄源の華嚴復興に最大の機縁を与えたのは、義天の裨益に係る華嚴典籍の具備である。高麗の皇子たる義天が元豊八年（一〇八五）から翌元祐元年（一〇八六）の約一年間入宋して浄源に弟子の礼をとったことは、彼の生涯に大きな転機を及ぼした。ただし、浄源は義天が入宋したときに初めて義天から高麗の典籍を入手したわけではない。義天との交流は、既に彼の入宋以前から書簡によるやりとりという形で行われ、浄源はこの頃から中国に欠失していた典

籍を義天に求めている。このことは、義天が浄源に宛てた信書などを収録する『大覚国師文集』（『韓国仏教全書』巻四所収、以下『文集』と略）、および逆に浄源を始とする宋朝の人々が義天に宛てた信書などを集めた『大覚国師外集』（空前、以下『外集』と略）所録の浄源の書簡によって知ることができる。たとえば、『外集』巻二所録の「浄源書第二」は、義天が渡宋の志を固める直接的動機を与えた浄源の信書であるから、義天入宋前のものであるが、この中で浄源は義天から贈られた『花嚴孔目内章』と『貞元新訳経疏』等四十六冊について言及している。⁴

それでは、浄源と義天の交流は、いつ頃から始まったのであろうか。義天の入宋目的は、高麗統歳を雕造するための典籍蒐集と、宋朝の仏教界の思潮に直接浴することであつたと考えられるが、義天が典籍蒐集の発願を宣言する『代世子集教藏発願疏』を記したのが高麗文宗二十七年、すなわち宋の熙寧六年（一〇七三）であるから、この前後から義天は宋朝の主要な人物に信書を呈し、典籍を求めていたと考えるべきである。義天が古今の典籍を蒐集するに際し、その引き換えに、宋朝の人々の要求に応じて高麗に伝わる典籍を贈呈し、謂わば典籍の相互補完をしていたことは、『文集』および『外集』に収録された書簡によって具さに知ることができる。したがって、義天が『代世子集教藏発願疏』を記した熙寧六年前後から、浄源は義天より高麗の典籍を入手していたと考えるべきである。

後にも触れるが、浄源は五十歳代半ばまで、主に『肇論』の研究に従事しており、熙寧元年（一〇六八）八月、五八歳のときに法蔵の『妄尽還源観』を再治した頃から、本格的に華嚴典籍の研究を中心に行うようになった。礼讚儀軌を制定し、多くの華嚴関係の注釈書を著し、賢首教院を建設するなど、彼の活動が活発化したのは、この後のことである。このように浄源が華嚴復興へ向けて活動しはじめた時期が、ちょうど義天との信書を介した交流が始まったであろう時期と符合するのは、興味深い事実である。

ただし、浄源の他にも宋朝の多くの人々が華嚴の典籍を義天から求めている。『文集』や『外集』を一瞥しても、有誠が『賢首碑文』・『妙理円成観』一卷・『康蔵伝』一卷・『華嚴旨帰』一卷・『章疏目錄』一卷・『円覚大疏』・『華嚴繪

貫』・『花嚴九会札文』印本を、善聡が『花嚴綸貫』十五卷十四冊・『起信論演奥鈔』十卷・『科』一卷・『重校龍樹釋論』十卷・『三宝章』十卷・『旨帰章』十卷等を、浄因が『起信古疏』・『釈論』・『遺忘集』・『大乘義集』・『二玄記鈔』・『教分齊』諸家記鈔を、弁真が『円宗文類』・『注儀』一本・『乏夾注金剛經』一冊・『斷疑金剛經』一冊・『金剛經集解』一冊・『教藏総録』二冊・『唯識論单科』三冊・『大平廣記』・『慈恩上生疏』・『刊定注経』を、さらに元照も『楞伽經三訳章句』・『随朝曇遷禪師』疏』六卷・『大唐利涉法師』疏』五卷・『有嚴師』注』七卷などを義天に求め、あるいは贈与されており、浄源一人が典籍を蒐集していたのではない。当時は、各地で大蔵經の雕造が行われ、文献の蒐集が盛んになされていた。校勘・開版といった事業も浄源以前から盛んであった。つまり、浄源は、このような典籍蒐集盛行の煽りを受け、折しも高麗において統蔵編纂事業の志を立てていた義天僧統と信書を交わし、互いに欠書を補っていたのである。

それでは、浄源が高麗から如何なる典籍を入手したかを見ていくことにしよう。彼が入手した典籍の内訳は、前に触れた『晋水法師碑』や、『文集』ならびに『外集』などによつて、おおよそ知ることができる。

まず、『晋水法師碑』には、次のようにある。

彼国王子義天、出家号祐世僧統、以書致師、承之礼稟問法義、歲時不絶。至元祐初、義天航海、而至因有司自陳願礼法師、親近承聰、朝廷從之遣尚書郎楊傑、将会引伴、至法師所、礼足席下、坐則侍側、不敢拘礼、朝聽夕請。歳余而後帰、雲華所造『華嚴搜玄記』・『孔目章』・『無性撰論疏』・『起信論義記』・『華嚴探玄記』・『起信別記』・『法界無差別論疏』・『十二門論疏』・『三宝諸章門』。清涼所造『正元新訳華嚴經疏』。圭峰所造『華嚴綸貫』。皆教宗玄要、五代兵火、久已亡絶。至是義天、持至座下、咨決所疑、既佚之典、復行於世、法師之力也。

すなわち、浄源が義天から得た華嚴典籍として、雲華大師智儼の『華嚴搜玄記』『孔目章』『無性撰論疏』『起信論義記』、賢首大師法蔵の『華嚴探玄記』『起信論別記』、『法界無差別論疏』『十二門論疏』『三宝章』、清涼大師澄観の『正

(貞)元新訳華嚴經疏』、圭峰宗密の『華嚴論貫』が提げられている。これらは、みな五代の兵火によつて久しく亡絶していたものであるという。

また、『文集』『外集』とから知り得る浄源が高麗より得た典籍は、管見の限り次の如くである。

「上浄源法師書第一」(『文集』卷十一)、「華嚴經の科文、新注法華經、金衡鈔等」

「上浄源法師書第三」(『文集』卷十一)、「花嚴記三卷」

「大宋沙門浄源書第二」(『外集』卷二)、「華嚴孔目内章、貞元新訳経疏等、凡四十六冊、教乘目錄」

「大宋沙門浄源書第二」(『外集』卷三)、「僧叡・吉藏・元曉・憬興・玄一・神雄・太賢等諸徳撰述の法華疏」

智儼・法藏のものも含めて、重要な典籍名が提げられている。典籍の具備は華嚴の復興を可能にした最大の条件であり、浄源はこれを基に次項で見ると多くの教籍を刊行した。

ただし、高山寺所蔵『孔目章』の刊記に、

自五代時久已亡絶、至本朝元裕間、高麗国王子僧統義天、航海遠来、從晋水崇教法師之学、持至座下、恣決所疑。既佚之典復行于世。適縁法師箋注唐經、未暇開板。近於紹興乙丑(西曆一一四五年)筆者、有慧因教院住持僧義和、請以賢首華嚴宗教、乞編行入蔵。已獲指揮許令入蔵。

(『高山寺教蔵典籍文書目錄』聖教類第四部、第四一函一三)

とあることから知られるように、浄源は『華嚴經大疏注経』の製作を優先して、智儼の著作を後回しにしていたようである。これは、浄源の思想傾向を窺う上でも重要な情報である。智儼の著作がまとまって世に出るのは、これより約六〇年後、すなわち、慧因教院住持の円証(澄)大師義和によつて、それらが刊録され、紹興十五年(一一四五)に華嚴典籍が入蔵される頃まで俟たねばならず、智儼や法藏の教学が顕彰されるのは、更にその後のことであつた。このことは、北宋から南宋に移行する時期における華嚴教学の動向を左右した。

(二) 浄源の著作および刊行活動とその傾向

まず、高麗義天の『新編諸宗教藏総録』（以下『義天録』と略）に載録されている浄源の著作、および治定・開版・重刊した文献名は、以下のとおりである。なお、○内は治定ないし重刊したもので、『義天録』の割注を付しておいた。○印は現存、※印はその所在を示す。

- （澄観）『華嚴經大疏注経』一二〇巻、浄源移清涼大疏註於経下）※卍統蔵七所収
『華嚴経科』二十巻
- 『華嚴法界観門助脩記』二巻
- 同『科』一卷
- 『妄尽還源観疏鈔補解』一卷 ※卍統蔵一〇三所収
- 同『科』一卷 ※大正蔵95所収、高山寺所蔵
- 『法界義海科』一卷
- 『一乗教義分齊科』一卷
- 『金師子章雲間類解』一卷 ※大正蔵四五所収、高山寺所蔵
- 同『科』一卷
- 『普賢行願懺儀』一卷 ※Ⅱ『華嚴普賢行願修証義』一卷、卍統蔵九五所収
- 『賢首国師礼讚文』一卷
- 『首楞嚴経道場修證儀』一卷 ※Ⅱ『首楞嚴経壇場修証儀』、卍統蔵卷九五所収、高山寺所蔵
- 『円覚経略本修證儀』一卷 ※Ⅱ『円覚経道場略本修証義』一卷、卍統蔵二二九所収
- 『仁王経注』四巻 ※卍統蔵四一卷所収

- 同『科』一卷 ※卍統藏四一所収、高山寺所蔵
 - (宗密)『孟蘭盆經疏』一卷 浄源移本疏注於經下
(智円)『孟蘭盆經撰華鈔』二卷)
 - (同)『科』一卷 浄源重刊)
 - (智円)『孟蘭盆經礼讚文』一卷 浄源重刊)
 - 『仏遺教経論疏節要』一卷 ※卍統藏四〇所収
『仏遺教経節要科』一卷
 - 『仏遺教経広宣鈔』一卷
(大乘起信論)『科文』一卷 浄源重刊)
 - 『肇論中呉集解』三卷 ※辰翰樓叢書・名古屋真福寺文庫所蔵
『肇論中呉集解科』一卷
 - 『肇論令模鈔』二卷 ※名古屋真福寺文庫所蔵、駒大仏教学部研究紀要四二号に翻刻あり
 - 『原人論発微録』一卷 ※卍統藏一〇四所収
 - 同『科』一卷 ※高山寺所蔵
- これらの書名は、浄源から贈られた手撰の著作に対して義天が謝辞を述べた『文集』第十所録「上浄源法師書」四首中の第一首に挙げられている書名を含む。
- 洎去年八月十五日、都綱李玄積、至得捧二月書教一通、并手撰『普賢行願懺儀』、『大方廣円覚懺儀』、『大佛頂首楞嚴懺儀』、『原人論發微録』、『還源觀疏鈔補解』、『孟蘭盆禮贊文』、『教義分齊章科文』等八本、共盛一篋者、跪受以還、被閱教書曰、得旨繁表、意猶吾心。豈独美於定慧哉。

〔韓仏全〕四・五四三b〜c)

なお、『華嚴金師子章解』一卷が京都大学に收藏されているが、これが『金師子章雲間類解』と同書なるや否やは未確認。また、高山寺には『首楞嚴經義疏釈要鈔』の巻四と巻六の二帖が、『宋晋水沙門浄源録』として收藏されているが、卍統蔵十六に「宋懷遠録六卷」とされる同名の書が有り、『義天録』(大正蔵五五・一一六九b)にも「釈要鈔六卷懷遠述」とあるから、子璿の弟子である懷遠の著作と見るべきであろう。

現在知られている浄源の著作は『義天録』によってほぼ網羅されているが、この他にも次の著作が現存している。

○『教義分齊章重校序』(卍字統蔵一〇三所収『円宗文類』巻二十二、四二五a〜b)

○『修華嚴奥旨安尽還源觀紀重校』(大正蔵四五・六四一a)

○『策門三道』(卍字統蔵一〇三卷所収『円宗文類』巻二十二、四二二a〜b)

また、『外集』巻四「浄源書」第四首には、

近著『華嚴疏鈔音義釈文』、并諸文首序、而講下諸生、嘗編浄蘊隨此附達。惟冀檢至。

〔韓仏全〕四・五七〇c)

とあり、浄源は自身が近く著した『華嚴疏鈔音義釈文』ならびに諸文の首序を集めて整理したものを送って校閲を依頼していることから、『華嚴疏鈔音義釈文』なるものの有ったことが窺知される。

また、日本鎌倉時代の凝然の『華嚴宗経論章疏目録』(日仏全九五・一三四c)には、『賢首五教華梵七祖図』一卷が浄源述として採録されている。また、『外集』巻十所録「大宋梵天寺小比丘德懋上」には、「七祖継伝今晋水」という句の下に割注して「華梵七祖師図、初自晋水法師排定」(『韓仏全』四・五八六a)とあることから、浄源には『華梵七祖図』、あるいはこれに類する題名の著作があったことは間違いない。その内容は浄源が提唱した華嚴の七祖説を記したものと想像できるが、残念ながら現存していない。七祖説については後述する。

さらに、『晋水法師碑』の記述に依れば、『仁王護国般若經疏鈔』『遺教經疏節要』『法界觀助脩記』『還源觀補解』『金師子章雲間類解』『原人論発微録』『肇論中呉集解』『肇論令模鈔』といった手述の著書、および『義海百門』『一乗分齊』（五教章）『禪源諸詮序』などの科を『集義通要』十四卷として集成していたことを知ることができる。¹⁷⁾

なお、『文集』巻十一「上大宋浄源法師書」第二首（韓仏全四・五四五b-c）には、浄源が『華嚴科鈔略』（著者不明）を刊録することを知った義天が、銀二百両を送る旨を伝えており、『義天録』に載録されているもの他にも、著作や刊録を行った書物の多かつたことが予想される。

以上、見てきた浄源の著作、および刊行した文献を分野別にまとめると、次表のようになる。このうち、現存しているものには文献名の頭に○印を付し、巻数の判明しているものにはこれを付した。

分野	著	科	分	治定・開版・重刊
經論	○仁王經注4卷 ○仏遺教經論疏節要1卷 仏遺教經節要科1卷 仏遺教經広宣鈔1卷	○仁王經注科1卷 華嚴經科20卷		大乘起信論科文1卷
杜順	華嚴法界觀門助脩記2卷	法界觀科1卷		
法藏	○華嚴還源觀疏鈔補解1卷 ○修華嚴奥旨妄尽還源觀紀重校 ○金師子章雲間類解1卷 ○教義分齊章重校序	○還源觀科1卷 法界義海科1卷 金師子章科1卷 教義分齊科1卷 義海百門科 禪源諸詮集都序科		○華嚴一乗教義分齊章3卷
澄觀	華嚴疏鈔音義積文			○華嚴經大疏注經120卷 華嚴科鈔略

宗密	○原人論發微録1巻	○原人論科1巻	○孟蘭盆經疏1巻
智円			孟蘭盆經・華鈔2巻 孟蘭盆經・華鈔科1巻 孟蘭盆經礼讃文1巻
礼懺	○円覚経道場略本修証儀1巻 ○首楞嚴経壇場修証儀1巻 ○華嚴普賢行願修証義1巻 ○華嚴普賢行願修証義(再治本)1巻 賢首国師礼讃文1巻		
肇論	○肇論中興集解3巻 ○肇論令模鈔2巻	肇論中興集解科1巻	
その他	○策門三道 賢首五教華梵七祖図1巻 集義通要14巻		

前述の如く、智儼に関わるものが全く無い。法蔵の『五教章』を重校し、科文を作成したことは注目に値するが、これに対する注釈はなされていない。晩年には義天から入手していたはずの『探玄記』や『華嚴経旨帰』についても手付かずであった。法蔵の著作に対する注釈といっても観門に関わるもののみに限られている。彼は『法界観門助脩記』および『科』を著しており、宋代全般に涉つてに顕著な『法界観門』に対する注釈の盛行の煽りを受けていることが指摘できる。本書の題号が示すとおり、華嚴の観門を実践的に捉えていく傾向が彼にはあり、『文集』巻十六所録の「示新参学徒緇秀」が伝えている如く、教と観との兼修を高唱していたことも無関係ではないはずである。

さらに、浄源は礼讚儀軌を多く撰しており、同名の著作が何度も手直しされていることから、礼讚儀式に対する重

点の置き方が窺知される。このことは、次項に述べる如く、華嚴を宗とする教団の確立へ向けた実践活動と見做すことができる。しかし、それは同時に、彼が華嚴の教理や教判の研究よりも、実際のな宗教活動の充実を先決としていたことを物語るものでもある。

また、彼には、澄観の『華嚴経疏』と『演義鈔』とを合本として整理した『華嚴経大疏注経』一二〇巻があるが、智儼や法蔵の著作の多くについて、治定あるいは開版といった作業がすべて後回しにされたことは、専ら澄観・宗密の教学に依拠した浄源の思想傾向を示唆している。

なお、『肇論』に対する注釈が二点現存している。『肇論集解合模鈔』の巻首に付された序文によれば、浄源は皇祐三年（一〇五二）に賢首の道迹すなわち華嚴教学を中呉（蘇州）に伝え、皇祐五年（一〇五三）に蘇州万寿寺に於いて『肇論』に従事したという。浄源は、至和三年（一〇五六）三月、彼に『肇論』や『四絶論』を教えた秘思法師が没したため、嘉祐三年（一〇五八）一月十九日に蘇州万寿寺に於いてその高説を集録して『肇論中呉集解』三巻を製し終え、さらに嘉祐六年（一〇六二）八月十日に錢塘（杭州）の賢聖精舎西方丈に於いて『肇論集解合模鈔』二巻（東大東文研・名古屋真福寺文庫所藏）に序した。後に浄源の行実の項で触れるとおり、彼は具体的な華嚴復興に向けた活動を開始する直前の十年間を専ら肇論研究に費やしていた。彼の教学における『肇論』の影響が今後の研究課題となる。

ちなみに、『孟蘭盆経』に関して、天台山外派に属す弧山智円（九七七〜一〇二二）の著作を三点重刊しているが、浄源はその著作の中で何箇所か智円の説に言及しており、少年時代に没した少し先輩である智円のことを意識していたかの如くである。彼の教学に智円の教学の影響が有るのか否か、智円とどのような関連が見出されるか等、併せて今後の課題としたい。

(三) 礼懺儀軌の制定

前項にまとめた浄源の著作について、治定・重刊したものを除けば、彼の著作は、仁王経、遺教経、肇論に注釈したものと、法界観門や礼懺などの儀礼に関するものとに分けられるが、特に観門と礼懺法に関わる著作が多い。礼懺儀軌の制作は、天台系統のものを中心に当時の風潮でもあったが、浄源にこの種の著作が多いことは、彼が華嚴教団の確立と、それに伴う実際の宗教活動の形成を志していたことを窺わせる。弧山智円による孟蘭盆経の注釈を重刊しているのも、儀礼に対する関心に由来するであろうか。

儀礼に関する著作として、『円覚経道場略本修証儀』一卷、『華嚴普賢行願修証義』一卷、『首楞嚴経壇場修証儀』一卷、『賢首国師礼讚文』一卷がある。ただし、『賢首国師礼讚文』は『義天録』にその名があがるのみで、現存しない。『円覚経道場略本修証義』の後序には、「熙寧二年、龍集己酉八月朔旦、於青墩宝閣講院編録、其年冬十一月二十三日再治耳」(卍統蔵一二九・四d)とあり、『華嚴普賢行願修証義』の通叙縁起第一にも、「熙寧二季冬、因再治円覚法」(卍統蔵九五・五三三d)とあるから、『円覚経道場略本修証義』は、熙寧二年(一〇六九)八月一日に青墩(＝青鎮、現在の浙江省桐郷市烏鎮)密印寺宝閣講院にて編録し、同年の冬十一月二十三日に再治したことがわかる。同書は、宗密の『円覚経道場修証義』に基き、これを簡略化したものである。

『華嚴普賢行願修証義』は、『円覚経道場略本修証義』の後に著わされたもので、大日本卍字統蔵経第一輯九五套第五冊に同名の書が二本収録されている。二本の比較は鎌田茂雄氏によってなされている。その研究によると、大日本卍字統蔵経の五二八丁a段より五三三丁c段までの一本を仮に甲本と名付け、同じく五三三丁d段より五三七丁b段までを乙本と名付けるならば、乙本は、『円覚経略本道場修証義』に基づいており、甲本は智顛の『天台小止観』か、これを全面的に引用した宗密の『円覚経道場修証義』によるのであらうとされている。

甲乙二本は行法の次第もかなり異なり、相互の関係については更なる研究を要するが、乙本の「通序縁起第一」の

末尾には、「九会十行、皆な広懺儀文に載せり。自下の九門は円覚懺儀に依れり。但だ開合の小異するのみ」（正統蔵九五・五三四a）とあり、「広懺儀文」とは甲本を指していると思われる。何故なら甲本の「正修十行第八」には、『華嚴經』の七処九会に登場する諸菩薩に対して恭敬し、①敬礼諸仏、②称讚如来、③広修供養、④懺悔業障、⑤隨喜功德、⑥請転法輪、⑦請仏住世、⑧常隨仏学、⑨恒順衆生、⑩普皆回向、の十行が説かれ、九会十行が記されているからである。したがって、甲本は乙本に対する広本であり、乙本はその略本であつたことがわかる。

甲本は儀礼の中心をなす勧請と恭敬の箇所が長く、通叙や正行に対する心得や準備段階を説明する謂わば前行に当たる箇所は略されている。これに比して、乙本では正行が簡略化され、通叙や前行の説明が全体的に見てほぼ均等に加えられており、『円覚經道場略本修証義』の内容に沿つてまとめられている。ただし、乙本には『円覚經道場略本修証義』の「正坐思惟」に相当するものが省かれている。甲本にはこれに相当すると見られる「端坐思惟」があるが、その内容は全く異なっている。すなわち、『円覚經道場略本修証義』の「正坐思惟」は『天台小止観』に基づく数息観を説くのみであるが、甲本の「端坐思惟」は専ら華嚴の教判に基づいて説かれている。浄源は、華嚴の独自性を打ち出すため、華嚴教学に基づく独自の観行を作成したのである。

なお、乙本の「通序縁起第一」には、本書を撰述した理由を述べている。すなわち、「澄観は普賢行願品に注して普賢行願品疏を著わし、宗密が更に副注をなして普賢行願品疏鈔を著わして、天下にこれを弘め、更に宗密は円覚經道場修証義を著わして規式を備えた。ところが、近ごろは華嚴の教観を伝えながらも、かえつて他宗の懺法を習うようになり、浄源は常にこのような風潮を憂うのである。華嚴の祖師が定めた懺法が有るのに、これを知らないのは門流の恥である。そこで熙寧二年（一〇六九）の冬に『円覚懺法』を再治し、更にこの『普賢行願修証義』を製し、同志を集めて修習した。こうして宗密の宏功を究め、澄観の茂徳を振るうのだ」とある。¹¹「他宗」とは恐らく浄源以前から礼懺儀軌を多く製していた天台学派のことであろう。事実、乙本では、山家派の巨匠で慈雲懺主と諡号された遵式（九

六四〇一〇三二)が大中祥符八年(一一〇一五)に製した『往生浄土懺願儀』に依りつつ、これを華嚴的に改変している箇所がある。華嚴の伝統の復興を志して、華嚴独自の礼懺儀軌を制定せんとした浄源の態度が窺われる。

『首楞嚴壇場修証義』は、自叙によると、景祐初年(一一〇三四)に長水子璿と縉雲仲希より『首楞嚴經』を学んだが儀軌を制作する暇がなく、熙寧四年(一一〇七一)青墩宝閣蘭若(密印寺宝閣講院)において『首楞嚴經』を講じる傍ら、長水子璿や弧山智円の諸疏、および縉雲仲希の『金衡鈔』や浄覚仁岳の『薰閣記』を歴観し、門人の宗礼の再請に応じて本書を作成したとある。

浄源がこれらの礼讚儀軌を制定したのは、すべて青墩密印寺宝閣講院に住していた熙寧年間である。彼の実践志向は、この時期において顕著となる。また、この頃には商人を通して義天から高麗に伝わる華嚴典籍を徐々に入手していたと考えられ、教観を具備した華嚴教学を中心とする教団が、實際上既に確立していたと判断することができる。

(四) 祖統説の確立

華嚴の祖統説としては、杜順・智儼・法蔵・澄観・宗密と次第する五祖説が最も一般的であるが、従来はこれが誰によって唱えられたものかを明かすものがなかった。しかし、実は五祖説は浄源が確定したものであることが、浄源寂後十三年の建中靖国元年(一一〇二)三月初一に記された『杭州慧因教院華嚴閣記』(『慧因寺志』卷六所収)の記述によって明らかである。

始於帝心杜順、次尊者智儼、次賢首国師法蔵、次清涼国師澄観、次圭峰禅師宗密。(中略)源師因以五師為華嚴五祖。すなわち、浄源がここに列挙された五師を以て華嚴の五祖としたと明記されている。

さらに、浄源は五祖説以外にも、五祖の前に馬鳴と龍樹とを加上する七祖説を立てている。これも従来は、日本の凝然などの記述によって知られるのみであった。しかし、浄源の行状を最も正確に伝える『晋水法師碑』に次のよう

な記述があることから、浄源が七祖説を立てたことは確かに事実であつたことが確認できる。

宗途離析、未有統紀。法師於是推原其本、則教宗雖始於賢首、法義実出於起信、乃馬鳴大士為始祖。龍樹・帝心・雲華・賢首・清涼・圭峰、以次列之七祖既立。

すなわち、五代の動乱を経て中国に教宗が途絶え、未だ華嚴の統紀が無かつたため、浄源は宗旨の根本を推し量り、教宗は法蔵に始まると雖も法義は起信論に發揮されているとの信念に基づき、起信論の著者と伝えられる馬鳴を始祖とし、次いで龍樹・帝心（杜順）・曇華（智儼）・賢首（法蔵）・清涼（澄觀）・圭峰（宗密）と次第する七祖説を立てたとある。

なお、浄源以前には、華嚴を円教と判ずることが地論宗南道派の祖と仰がれる光統律師慧光に始まることから、慧光を祖統に加え、その師の仏陀三蔵を高祖とする祖統説が朝鮮に伝えられていたことを、雪溪普静寺の道亭が次の如く『義苑疏』の中で言及している。

華嚴伝説、判華嚴為円教、始於光統。故海東有立為祖承。更推仏陀以無高祖故。云諸徳宗承耳。

〔出統蔵一〇三・一〇五c〕

華嚴教学の成立過程を鑑みるならば地論宗の祖師を祖統に加えることは由なしとしない。『義苑疏』には、元祐五年（一〇九〇）五月に書かれた楊傑の後序が有り、道亭が本書を著した時期は浄源と重なっていると考えられ、その場所も浄源が住した密印寺に近接する普静寺に於いてである。浄源も彼が紹介する朝鮮の祖統説を恐らく知っていたであろう。ところが、浄源はこれを採用せず、敢えて馬鳴を初祖とした。それは、彼が『起信論』を極めて重視し、華嚴の説く一心と『起信論』の説く一心とを同一視するためである。彼は『華嚴還源餽疏鈔補解』で、

斯蓋帝心冥挾起信、集三重法界於前、賢首頓用論文、述六門還源於後。推是言之、以馬鳴大士為吾宗初祖。其誰謂之不然。

(正統藏一〇三・八四a)

と述べているように、杜順の『法界観門』は『起信論』を根拠とし、法藏もこれによって『妄尽還源観』を著したと解釈し、そのため馬鳴を「吾が宗」の初祖とするのだとしている。このことによっても、浄源が『起信論』に対して華嚴教学における重要な位置づけを見出していることが看取されよう。

また、高麗義天の九祖説は、馬鳴・龍樹・天親・仏陀三藏・慧光・杜順・智儼・法藏・澄観を内容とするが、浄源の七祖説と比較すると、天親(世親)・仏陀三藏・慧光が加えられ、宗密が除かれている。義天がこの九祖を選出した理由は彼の思想的背景とも関わるが、彼が『文集』巻四「講円覚経発辞」第二首で、「若乃、公に彼此を心して古今を独歩し、定慧両全にして自他兼ねて利し、空を観じて而も万行騰沸、有に涉りて而も一道湛然、語るも黙するも玄微を失わず、動なるも静なるも法界を離れざるは、唯だ我が圭峯祖師一人なるのみ」(『韓仏全』四・五三一c)と述べて宗密を祖師と仰ぎつつも、かえって宗密を華嚴の祖統から除いていることを考慮すれば、浄源が宗密を華嚴の祖統に加えた必然性は、やはり中国の問題として捉える必要がある。

そこで、七祖説の生まれたもう一つの理由として、浄源の教系を考慮しなければならない。実は、華嚴の祖統に馬鳴・龍樹を加えるという発想は、彼によるまったくの独創だったというわけではない。『外集』巻二所録の「大宋国両浙伝祖教老僧浄源」条は、浄源が義天に宛てた信書の一つであるが、そこで浄源は次のように語っている。

祖図所謂、馬鳴造論、龍樹釈通、乃縉雲記主、一面言心授焉。

(『韓仏全』四・五七〇a)

「祖図」とは、浄源が著わしたという『華嚴七祖図』に相違ないが、ここに謂う所の馬鳴が『起信論』を撰し、龍樹が『釈摩訶衍論』を著してこれを釈したことについては、縉雲記主から面言心授されたのだとある。縉雲記主とは、浄源に楞嚴・円覚・起信などを伝えた縉雲大師仲希のことである。仲希については後にも詳述するが、浄源の七祖説

成立の背景に、これらの経論を得意とする仲希の影響があつたことは注目に値する。

後に述べる如く、浄源は住持を務めた各寺院に七祖像を安置していたようであり、彼自身は五祖説よりも七祖説を多用していた。浄源の祖統説は、自らのところへ綿々と法脈が繋がることを示す禅宗燈史のようなものではないが、華嚴の復興を志す浄源にとつて、それは「誰の教学を正統とするか」を認定するものとして、言わば華嚴復興の旗印であつたと同時に、自らの思想の表詮でもあり、極めて重要な意義を含んでいる。

唐末から宋初にかけて教学の断絶があつたからこそ、浄源にとつては、その祖統を示すことで、依つて立つべき教学の指針を掲げ、華嚴の系脈を明確に示す必要があつたのである。そして、浄源の七祖説は、後の南宋代になつても彼が晩年に住した慧因院の僧たちによつて用いられていった。¹⁷⁾

(五) 賢首教蔵および賢首教院の造立

賢首教蔵とは、主に華嚴関係の章疏を収蔵する経蔵である。浄源は住持を務めた寺院にこれを造立した。浄源が住した寺院は次の五箇寺である。このうち大中祥符寺には賢首教院を造立し、その他の寺院には賢首教蔵を造立した。

蘇州報恩寺観音院 (現、江蘇省蘇州市)¹⁸⁾

杭州大中祥符寺 (現、浙江省杭州市)¹⁹⁾

青墩密印寺宝閣院 (現、浙江省同郷市烏鎮)²⁰⁾

華亭普照寺善住閣 (現、上海市松江)²¹⁾

杭州慧因教院 (現、浙江省杭州市)²²⁾

慧因院における賢首経蔵の建立を記念して立石された『慧因院教蔵記』²³⁾には、次のようにある。

大宋杭州慧因院賢首教蔵。資政殿學士大中大夫蒲公、鎮錢塘之明年、政成民樂。春正月、請晋水浄源閣黎住持南

山慧因道場。又施金立賢首華梵七祖之像、設帳座而祠焉。軫運使許懋・孫昌齡、同繪善財童子參善知識五十四軸、并供具三十。事通判軍州事朝散郎、李孝先・姚舜諧、其置經函六百余枚。高麗国祐世僧統義天、聆芳咀潤、礼足承教。印造經論疏鈔、總七千三百余帙。莊嚴壯麗、金碧相輝。(中略)源公、以超悟浩博之才力、扶祖訓、集注大經、著述疏記、無慮數十万言。始建教藏、於蘇之報恩法華、秀之密印宝閣・普照善住。

浄源は慧因院に入寺した折、杭州知事蒲宗孟の施金を得て慧因院内に華梵七祖の像を安置し、帳座を設けてこれを祀った。また、許懋や孫昌齡の布施により善財童子の参善知識の絵五十四軸を飾って供具三十を置き、李孝先や姚舜諧の布施により經函六百枚を収め、さらに高麗義天の將來した印造の經論疏鈔七千三百余帙を蔵した。そして、彼は慧因院に移る以前にも、このような賢首教藏を、蘇州報恩寺(万寿寺)観音院、秀州密印寺宝閣院、華亭普照寺善住閣の三箇寺に造立したのである。²³⁾

このことについて、金富軾撰『開城靈通寺大覚国師碑』には、次のように記されている。

源公、於前所居三处、各置賢首教藏并祖师像。至此又欲弁焉而未能。楊公知其意、与知州及諸僚力當之。僧統亦捨銀、置教藏七千五百余卷。

(『外集』卷十二、『韓仏全』四・五九一c)

すなわち、浄源には慧因院入寺以前に住した三箇寺にも賢首經藏ならびに祖师像を安置する意思が有つたが果たせず、それを知つた楊傑が知事や諸官僚と共にこれを造営し、義天も施金して七千五百余卷の經論疏鈔を置いたとある。義天が施した經論の數量が、『慧因教藏記』の記す七千五百余帙と重なっており、慧因院に置かれた賢首經藏と混同があるように思えるが、²⁵⁾いづれにせよ、浄源が歴住した五箇寺のうち、慧因院を含む上記四箇寺に賢首教藏を造立し、祖师像を安置したことは間違いない。

また、残る大中祥符寺には賢首教院が造立されている。すなわち『晋水法師碑』には、

道業既就。還鄉省親泉人、因請住州之清涼泉。復出游吳蘇州請住報忠寺之觀音院。故翰林學士沈公守杭州。又於大中祥符寺置賢首教院以延之。其後復任青墩之密印寺宝閣院、華亭之普照寺善住閣院、皆秀州之請也。

とあり、浄源は諸徳を歴參した後、いったん故郷にもどり、ふたたび出遊して蘇州報忠寺（報恩寺）觀音院に住した後、当時の杭州知事であった翰林學士沈文通の請で杭州大中祥符寺に入寺し、ここに賢首教院を置いたとある。

大中祥符寺に建てられた賢首教院と他の四箇寺に建てられた賢首教院との違いは直ちに判断しかねるが、教院と言ふからには、賢首経蔵のような経函を収める経蔵ではなく、教理の研鑽を行う塔頭寺院的建築であったと推測される。では、賢首経蔵ならびに賢首教院が建立された時期はいつ頃であろうか。

前掲『開城靈通寺大覚国師碑』は、歴住した三箇寺に賢首経蔵を造立する意思が浄源に有ったが果たせなかつたとし、その建立を義天入宋中の出来事として記述しているので、蘇州報恩寺觀音院、青墩密印寺宝閣院、華亭普照寺善住閣院の三箇寺における賢首経蔵の建設が実現したのは、義天入宋後のことであつたと考えるのが妥当であろう。

また、慧因院の賢首経蔵は、浄源が入寺してすぐに建てられたものであることが、『慧因院教蔵記』の記述から割り出せる。すなわち、『慧因院教蔵記』は元祐元年（一〇八六）十二月十八日、章衡によつて記されたことが同識語によつて判明するが、前に掲げた記述の中で、蒲宗孟が浄源を慧因院に招請したのは、蒲宗孟が杭州に知した明くる年の春一月であつたとあり、蒲宗孟が知事に赴任したのが元豊八年（一〇八五）七月であるから、浄源の慧因院入寺は元祐元年（一〇八六）一月だつたことになる。『慧因院教蔵記』がその年の十二月に早速記されたものであるから、慧因院の賢首教蔵は浄源入寺の年内に建てられたことになる。

大中祥符寺の賢首教院については、浄源の著した『華嚴原人論發微録』の自序（正統蔵一〇四・九〇a）に、

聖宋六葉歲次甲寅八月十一日於錢塘賢首教院序

という識語があり、聖宋六葉次甲寅（熙寧七年、西曆一〇七四年）八月十一日、錢塘賢首教院に於いて序したとされ

ているから、義天入宋（元豊八年七月～元祐元年五月）以前に錢塘（杭州）の大中祥符寺には賢首教院が存在していたことになる。

なお、江南地方の各地の地方志類を繙くと、その後に賢首教院ないし賢首経藏、華嚴教院といった建築が、各地に続々と建てられており、浄源の復興事業が、確実に後代へ影響を及ぼしていたことが窺知される。

（六）賢首教という呼称の標榜

教団を確立し、以て他宗との独自性を示すには、今迄見てきた事柄の他に、教団の名称を定め、それを世間に標榜する必要がある。そこで、浄源は華嚴教学の法統に対し、「賢首教」「賢首祖教」ないし「賢首教観」といった名称を冠した。華嚴教学に対して法藏の大師号である「賢首」を冠する呼称は、『釈門正統』や『仏祖統紀』にも見られ、広く普及した。宗名の由来を検討するに際しては、慈恩宗などといった他宗の呼称の由来とも比較する必要があるが、ここでは、浄源の問題として捉え、浄源以後にこのような呼称が定着していったことを確認する。

そこで注目されるのが、浄源示寂の三年後に記された『杭州慧因教院華嚴閣記』の記述である。

賢首教者、世伝華嚴経之学。始於帝心杜順、次尊者智儼、次賢首国師法藏、次清凉国師澄観、次圭峰禅師宗密、（中略）源師因以五師為華嚴五祖、以其判教自賢首始故、謂之賢首教。

すなわち、「賢首教」とは世に伝わる華嚴経の学であり、杜順・智儼・法藏・澄観・宗密と次第し、浄源はこの五師をもつて華嚴の五祖と定め、特に華嚴の教判は賢首（法藏）に始まることから、これを賢首教と称したとある。賢首教という呼称が、正しく浄源によって唱えられたことは、この資料によって明かである。

また、元祐三年（一〇八八）八月二十八日の識語を有する『敕賜杭州慧因教院記』（『慧因寺志』卷六所収）には、於是其徒晋仁等、以状援例乞易禅院為教院、永世相承、以嚴師席。蒲公即具奏以聞。越元祐三年五月一日、錫命

報可、崖谷輝煥、邦人踊躍。賢首之教、自是而興。

とある。すなわち、浄源を慧因院に招聘した杭州知事蒲宗孟の奏により、早速元祐三年五月一日付でこれが朝廷に認められ、これより「賢首之教」が興ったことを伝えている。

『慧因寺志』巻九には「謹奏杭州乞将慧因禅院改十方教院住持事」が存する。これは慧因院知事僧晋仁が、これまで禅院であった慧因院を十方教院に改められるよう、中央に対して元祐三年五月付で上申し、朝廷から命が下ったことを示す資料である。²⁸⁾『晋水法師碑』によれば、賢首教の名を冠した華嚴の復興が尚書省を通して朝廷から正式に公認されたのは、正しくこの時であった。浄源は元祐三年十一月一日に示寂しているから、慧因院が朝廷から十方教院として認められたのは、その半年前であったことになる。

それでは、浄源以前には、華嚴教学に対して、どのような呼称が用いられていたのでしょうか。浄源が何かの伝承に基づいて賢首教と名付けた可能性も考えられるので、確認しておく必要がある。

浄源以前の用例

澄観（七三八〜八三九）には「華嚴宗」という用例があるものの、それは華嚴の宗旨といった意味合いで述べられているにすぎず、所謂セクト的な宗派を指したものではない。

宗密（七八〇〜八四二）が『円覚経大疏』巻上之一で「華嚴宗主賢首大師は五種教を立つ」（正統蔵一四・一一五c）²⁹⁾と言い、『註法界観門』で杜順・智儼・法蔵の三祖説を出している点は、かなり宗派的なものが意識されているように感じられる。浄源がこのような宗密の言に影響を受けていることは想像に難くないが、宗密は賢首教、乃至これに類する名称を用いていない。

永明延寿（九〇四〜九七五）の『宗鏡録』には、宗派的なものを意味して「華嚴宗」という呼称を用いており、その用例は十二箇所及ぶが、その他の呼称の用例は無い。

大平興国七年（九八二）勅命によつて編纂され、端拱元年（九八八）に完成した贊寧の『宋高僧伝』には、惟愨伝に「華嚴宗、慧苑伝と法蔵伝に「華嚴一宗」、義湘伝に「華嚴大教」の用例が各の見られるのみ。

景德元年（一〇〇四）に完成した『景德伝燈録』にも、「華嚴教」の用例が二箇所見られるのみ。

これら浄源以前の文献では、いずれも「華嚴宗」か「華嚴教」という呼称が用いられており、管見の限り、ここに挙げた文献以外でも、浄源以前に「賢首教」「賢首教観」「賢首祖教」乃至これに類する呼称の用例は見当たらない。

浄源の自称

ところが、浄源はこれらの呼称を自らの肩書きに用いた。現存する浄源の著作には、どのような肩書きが付されているかを見ると、『修華嚴奥旨妄還源觀紀重校』、『円覚経道場略本修証義』、『原人論発微録』、『華嚴普賢行願修証義』、『楞嚴壇場修証義』、『仏遺教経論疏節要』、『金師子章雲間類解』、『肇論中呉集解』、『肇論集解合模鈔』、『華嚴還源觀疏鈔補解』はすべて「晋水沙門浄源」と記すのみだが、『注仁王護国般若経』には「大宋国伝賢首祖教沙門浄源」とあり、『華嚴普賢行願修証義』には「宋伝華嚴教観沙門浄源」とあり、浄源の生前に記された『敕賜杭州慧因教院記』には「伝賢首祖教沙門浄源」とある。また、『外集』卷二所録の義天に宛てた浄源の書簡「浄源書第一」および同「第二」には「大宋国両浙伝賢首祖教老僧浄源」とある。これらは刊本に刻まれた肩書きであるから、必ずしも浄源の自称とすることはできないが、浄源より後に係することは当然である。

浄源以後の用例

それでは、浄源以後は如何であろうか。

宣和五年（一一二三）に成立した『禅林僧宝伝』では、仰山行偉禅師伝に「賢首教」の用例が一回、その後舟峰庵慶老が補足した南嶽石頭懷志伝に「賢首宗」の用例が一回表れる。また、南宋代の慧因僧師会の弟子である善喜（または善薫、一一二六〜一二〇四）が淳熙戊戌（一一八〇）に著した『弁非集』には「賢首宗」の用例が一箇所（正統

蔵一〇三・四四九d)、同じく慧因院僧武林希迪(一〇二二・一二二八)の『評復古記』には、「賢首教」の用例が一箇所(正統蔵一〇三・二九二c)認められ、崇寧三年(一一〇四)十二月に浄源の後任として慧因院の住持希仲に発布された『尚書省牒』(『慧因寺志』卷七所収)では、浄源を「前住持賢首教晋水大法師」と呼んでいる。

その他、主に文献中の刊記などに見られる諸師の肩書きを見ると、次のようなものがある。○内は所在と成立年。
大宋伝賢首教沙門智生

伝賢首。祖。教。明悟大師道通
(『外集』卷七、智生書第一 浄源示寂直後)

住持臨安府南山慧因講院伝賢首。教。觀。円証大師義和 一一二二年撰・一一四九年刊
右街僧録習賢首。祖。教。文。慧。妙。音。円。常。大。師。道。遷

臨安府慧因教院住持伝賢首。教。觀。円証大師義和 左街僧録主管教門公事伝賢首。祖。教。文。慧。妙。音。円。常。大。師。道。遷
(高山寺所蔵『華嚴経旨帰』刊記 一一四二年)

両浙臨安府北山精進教院住持伝賢首。教。觀。比丘浄照謹題
(高山寺所蔵『華嚴経内章門等雜孔目』卷第一刊記 一一四六年)

宝幢教院住持伝賢首。宗。教。比丘如實謹題
(正統蔵九五所収・高山寺所蔵『首楞嚴壇場修証義』刊記 一一四八年)

天平山白雲寺講賢首。祖。教。学。徒。宗。禮。勾。当
(高山寺所蔵『金剛般若経略疏』刊記 一一六九年)

なお、元代になると、華嚴の教系に属す人によって「華嚴宗」という名称も用いられることがあるが、明の万曆四

五年(二六一七)に成立した『大明高僧伝』には「賢首宗」の用例がしばしば見受けられるし、清代にも華嚴学者の続法(一六四一〜一七二八)が、『賢首五教儀』『賢首五教儀開蒙』『賢首五教断証三覚揀濫図』など、著書にこの呼称を用いている。また、嘉慶九年(一八〇四)には、北京で華嚴の法統に属する人々により『宝通賢首伝燈録』が鐫られており、道光三年(一八二三)には杭州真寂寺の儀潤が撰した『百丈叢林清規証義記』卷七之八「大衆章」に賢首教観一宗の項が設けられるなど、華嚴の教系に賢首という法蔵の号を用いることは、『釈門正統』以来、後代に至るまで対外的にも多く用いられ、中国において広く一般に流布したことは、紛れもない事実である。

ただし、この呼称が義天などを通して、高麗から伝わった可能性も考えられるのではないだろうか。そこで、次に『文集』や『外集』などから宗派名の用例を抜き出し、検討してみることにする。

義天手撰の信書に見る用例 ○内は『韓国仏教全書』第四冊の頁数と段を示す。

①『文集』卷一「新編諸宗教蔵総録序」(529 a)

「解答伝華嚴大教沙門某叙」

②『文集』卷一「刊定成唯識論单科序」(529 c)

「高麗国伝華嚴大教広智開宗……」

③『文集』卷二「消災経直釈詳定記」(529 c)

「時甲戌二月二十日高麗国伝華嚴大教某録」※甲戌は西暦一〇九四年、Ⅱ帰国後

④『文集』卷一一「祭龍頭寺祐詳師文」(555 b)

「維年月日、興王寺住持伝賢首教観祐世僧統」※帰国後

⑤『文集』卷八「至本国境上乞罪表」(540 c)

「以慈恩賢首之宗、台嶺南山之旨」※帰国に際して免罪を乞う

- ⑥ 『文集』卷一九「見学徒大師道隣謝文類啓以頌授之」(562c)
 「賢首宗途識者稀」※帰国後
- ⑦ 『文集』卷五「乞就杭州源闡梨処学法表」(536b)
 「向者於故国、偶得兩浙浄源講主、開積賢首祖教文字」※浄源に対する尊称
- ⑧ 『文集』卷一一「与大宋善聰法師狀」第一(545b)
 「忽際円宗之大士、参承有幸」
- ⑨ 『文集』卷一一「澄遠僧統真讚」(555c)
 「弘闡円宗」
- ⑩ 『文集』卷一九「送普滋大師帰梅香寺」(562c)
 「秉志円宗積有年」
- ⑪ 『文集』卷一七「華嚴寺礼縁起祖師影」(559b)
 「円教宗風満海東」
- ⑫ 『文集』卷一「新集円宗文類序」(528b)
 「円頓之教」
- ⑬ 『文集』卷一一「示新参学徒緇秀」(556b)
 「而有得聞円頓教者……」
- ⑭ 『文集』卷七「謝皇太后同前表」(538a)
 「獲承満教之宗」
- ⑮ 『文集』卷一一「上浄源法師書」第二首の続き?前欠落(544b)

「常親近師開無盡佛法」

⑬ 『文集』卷四「講円覚経発辞」第二(531c)

「如来藏章、……五教証如暢法性宗之本末也」

①②③として提げた用例により、義天は自己の肩書きとして「華嚴大教沙門」と名乗っていることがわかる。④⑤⑥⑦には「賢首祖教」「賢首教観」「賢首宗」の用例が見えているが、このうち④⑤⑥はすべて宋より帰国後のものである。浄源に弟子の礼をとった義天が、浄源によつて発案された呼称を用いるのはむしろ当然である。⑦は入宋の許しを請うものであるから入宋以前に係るが、義天は入宋前から浄源と信書を介して交流しており、浄源がこの呼称を用いていることを既に知っていたはずであり、しかも、浄源を紹介する文脈の中での用例であるから例外である。⑧⑨⑩に見られる「円宗」という呼称は、義天が好んで用い、華嚴に関わる主要な文献の序文や要文を集めた『円宗文類』の題名にも使っている。しかし、教判的なものを意識した謂わば美称として用いられているにすぎず、宗派的なものを意味するものではない。その他の「円頓教」「円教」「満教」「無盡佛法」の用例も同様である。⑩の「法性宗」の用例は、法相宗との対偶であり、宗密の『円覚経略疏鈔』の内容を意識した表現であるから例外である。

このように、義天は自らの肩書きとして、多く「華嚴大教沙門」を名乗ったが、宋からの帰国後に「賢首教観」という呼称を用いるようになったと考えるのが妥当である。したがって、浄源が「賢首」を冠する呼称の発想を義天から受けたとはし難い。なお、『義天録』には、

時後高麗十三葉、在宥之八年歲次、庚午八月初八日、海東伝華嚴大教沙門義天叙。

(大正蔵五五・一一六六a)

という識語が存し、帰国後の西暦一〇九〇年にこれを記したことを伝えているが、この時点では「華嚴大教沙門」を自称している。また、前掲用例の③「消災経直釈詳定記」に「時甲戌二月二十日高麗国伝華嚴大教某録」とあるよう

に、義天在世中の甲戌の年、すなわち西暦一〇九四年の時点でも「華嚴大教」の呼称を自称している。ところが、『円宗文類』巻第一の奥書に記されている同書の編纂に参加した人々の名前には、「伝（または講ノ筆者）賢首教観義学沙門」の肩書きが付されており、義天自らも「興王寺住持伝賢首教観兼講天台教観南山律鈔因明等論等観普応円明福国慈济広智開宗弘真祐世僧統臣義天」と記している。前掲用例④に「興王寺住持伝賢首教観祐世僧統」とあるのも、義天が興王寺住持たる時（二度目）の肩書きであることを勘案すれば、高麗において「賢首教観」という呼称が、義天やその弟子たちによって自称として用いられたのは、『円宗文類』巻第一が興王寺で印行されたであろう高麗献宗朝（一〇九五）以降であると考えられるのである。

それでは、これに対して、宋朝側の人々は如何であろうか。

宋人が義天に宛てた信書に見る用例 ○内は韓国仏教全書第四冊頁数と段を示す

- ① 『外集』巻二「書」第一（569 b）
「大宋国両浙伝賢首祖教老僧浄源書」
- ② 『外集』巻二「大宋国両浙伝賢首祖教老僧浄源書」第二（570 b）
「而諸師抗宗略陳四家。所謂澄昭戒律宗、慈恩法相宗、天台法性宗、賢首円融宗。」
- ③ 『外集』巻三「元昭書」第二首（572 b）
「始由花嚴、洎通諸部、悦賢首諸祖、有伝述之意」
- ④ 『外集』巻六「大宋沙門善聰書」第三首（577 a）
「是外護賢首教門、比皆吾師發明、引導之功也」
- ⑤ 『外集』巻七「大宋伝賢首教沙門智生書」第一首（580 a）
- ⑥ 『外集』巻七「大宋伝賢首教沙門智生書」第二首（580 b）

「晋水法師、自遷神円寂、賢首本宗、此方漸有虧損、日愈一日復何言矣」

⑦ 『外集』卷一〇「大宋講天台教苾芻惟動上」(586c)

「旋聞賢首教、良効聖伝衣」 ※天台学派の人が賢首教と呼ぶ用例

⑧ 『外集』卷九章衡撰「大宋重修楞嚴大師塔記」(584a)

「大平興國中、如秀州靈光寺、依法敏法師、伝賢首教觀、探道觀奥、而於楞嚴尤明」

⑨ 『外集』卷一一「大宋尚書主客員外郎楊傑上」(589a)

「通達賢首性宗、慈恩(相)宗、達摩禪宗、南山律宗、天台觀宗、無不得其妙旨」

⑩ 『外集』卷五「大宋沙門慧清書」第一(575a)

「恭以僧統華嚴大法師識」 ※義天に対する呼び名

⑪ 『外集』卷一一「大宋龍井老积元浄上」(588b)

「高麗僧統華嚴大法師」 ※義天に対する呼び名

⑫ 『外集』卷五「大宋律教沙門挾其書」第一(573c)

「祐世僧統、華嚴法師、尊候滿福」 ※義天に対する呼び名

⑬ 『外集』卷七「大宋弁才大師元浄」第二(578a)

「啓上華嚴教主侍者」 ※義天に対する呼び名

⑭ 『外集』卷一一「大宋尚書主客員外郎楊傑上」(589a)

「唐朝□¹₁²法師、□¹₂²法西竺伝瑜珈相宗而帰、高麗想法師、伝華嚴性宗而去」 ※義天を尊重

⑮ 『外集』卷六「大宋沙門善聰書」第六(577b)

「請住承天寺宝幢教院、亦恐僧統知而生喜、乃華嚴一宗流布、又於一枝枯而再榮」 ※義天を尊重

⑯ 『外集』卷一〇「大宋沙門辯眞詩」第二(587a)

「円宗剖処群心仰」 ※美称

⑰ 『外集』卷六「大宋沙門善聰書」第七(577c)

「猶忝同弘大教、共習円宗」 ※美称

このうち、⑩⑬に挙げた「華嚴法師」「華嚴大法師」「華嚴教主」の用例は義天に対する呼び名として用いられた例である。⑭「華嚴性宗」の用例は楊傑が義天に送った詩文に付された割注であるが、⑨として挙げた⑭と同一文内の直後の割注では「賢首性宗」と言い換えている。⑮「華嚴一宗」の用例は注目されるが、これを義天に送った善聰は、④では賢首教門と称しているほか、⑰には円宗の用例もある。なお、別途に宛てた信書(善聰書第三)の中で、善聰再啓。慧因講主源法師、已順円寂。不口「俱？」傷感傷感。雖生前有所不和、一聞坐逝、六情併傷。法海枯於一方、道觀隨於一柱。同宗之者、豈自安平。

〔韓仏全〕四・五七六c～五七七a)

と言っており、浄源とは意見を異にしていたことが知られる。そのために従来 of 呼称を用いているのであろう。②で浄源が天台教学を「法性宗」と呼び、華嚴教学を「円融宗」としていることは興味深い。この書簡は義天が入宋の志を固める直接的動機を与えたものだから義天入宋以前の信書だが、宋朝における当時の教学の状況を知る上で何らかの示唆を与えるであろう。『宗鏡録』(大正蔵四八・四八七a)に「此宗鏡録、是一乗別教、不思議門、円融無盡之宗。不同三乘教中所説」とあるが、宗名としての用例ではなく、教えの内容であって、教判を意識した謂わば美称であることは、⑩⑰に見える「円宗」の用例と同様である。これら以外、宋朝の人々は「賢首教」「賢首教観」「賢首宗」「賢首性宗」など、「賢首」を冠した呼称を使用していることが判る。

本項で行った検討を通して判明したことを以下にまとめよう。

浄源以前、いわゆる華嚴の法統に対して「華嚴宗」か「華嚴教」という呼称が用いられていた。しかし、浄源が「賢首教」「賢首祖教」「賢首教観」という呼称を用いてこれを標榜し、その結果、後の人々もこれを用いるようになっていった。宗名に「賢首」を冠するこの呼称の発案は確かに浄源によるものであり、その発想がたとえば義天を通して高麗の伝承などから得たものでないことも確認された。義天は入宋以前、「華嚴大教」という呼称を多く用いており、浄源に謁して宋から帰国した後も暫くはこれを用いていたが、興国寺において『円宗文類』を編纂した頃から「賢首教観」という呼称を用いるようになったようである。

この呼称は公認され、歴史書や地方志類でも弘く使用されるようになる。このように賢首教の名を普及、定着させたことは、学派ないし教団の存在を大いに世に示したことであろう。

以上、浄源による華嚴の復興事業を客観的に辿ってきたが、浄源自身に華嚴を中興する意思と、その自覚があったことは言うまでもない。浄源の碑文に依ると、彼は示寂する直前、弟子たちを集めて「吾、五十余年、力めて祖教を興せり。願心既に満ち、今ま茲に逝かん」と語っている²⁸。彼は、得度受戒してより後、その生涯を華嚴の復興に捧げ、そして一定の成果を得たという、確かな手応えを感じていたのであろう。

三、浄源の行実

教団の確立には、祖師による典籍の具備、それに対する研究の充実、独自の宗教儀礼の制定、教学的立場を表明するための祖統説の確立、活動を行う場所の設置、教団の名称の標榜などが必要である。前節では、浄源が教団の確立に向けてこれらの活動を精力的に行ってきた事実を確認した。

ここでは、諸々の文献に基づいて浄源の行実を確認し、彼がいつ頃から具体的に教団の確立に向けた活動を開始したかを見ていくことにしたい。

西曆	年	月	年齢	事 項
一〇一一	大中祥符四年		一歳	晋水(福建省泉州市晋江)に生まれる。(浄源碑文)
一〇三〇	天聖八年		二〇歳	このころ長水子璿が『楞嚴經疏注』二〇巻を著す。(子璿自序)
一〇三三	天聖九年		二三歳	東京報慈寺の海達法師に就いて得度。(浄源碑文)
一〇三四	景祐一年		二四歳	具足戒を受ける。(浄源碑文)
〃	〃		〃	子璿と仲希から楞嚴・円覚・起信を学ぶ。(楞嚴修証儀自叙)
〃	景祐年間		〃	『妄尽還源觀』を法灯大師の『疏』二巻『科文』一巻と共に
一〇三七			二七歳	蘇州崑山慧聚寺の清本の門に稟ける。(還源觀疏鈔補解自序)
一〇五一	皇祐三年		四一歳	賢首の道跡を中呉(蘇州)に伝える。(令模鈔)
一〇五三	皇祐五年		四三歳	この頃、蘇州万寿寺において『肇論』に従事。(令模鈔)
一〇五六	至和三年	三月	四六歳	師の秘思法師(九九四〜一〇五六)示寂。(令模鈔)
一〇五八	嘉祐三年	一月	四八歳	蘇州万寿寺で秘思法師の講説を『肇論中呉集解』三巻として集録。
一〇六一	嘉祐六年	八月	五一歳	錢塘の賢聖精舎で『肇論集解令模鈔』二巻を撰述。(令模鈔)
一〇六八	熙寧一年	八月	五八歳	『妄尽還源觀』を再治。(妄尽還源觀紀重校)

浄源の伝記として、彼の行実を最も詳細に伝える根本資料は、元符三年から建中靖国元年頃に立石したと推定される『晋水法師碑』である。諸伝記中で最も纏まっており、その後の全ての伝記類が直接的に、あるいは間接的にこれを参照している。ここでは、その全文を紹介する余裕がないが、浄源の行実について、碑文に示された記述を機軸としつつ、彼の著作の序文などに記された諸々の記述から、年代のわかるものをまとめると次の略年表のようになる。

一〇六九	熙寧二年	四月	五九歳	『義海百門詳校題辭』を青墩宝閣講院にて記す。(題辭)
〃	〃	八月	〃	『円覚經道場略本修証儀』を青墩宝閣講院にて編録。(後序)
〃	〃	冬	〃	『円覚經道場略本修証儀』を再治。(普賢行願修証義後序)
一〇七一	熙寧四年		六一歳	『首楞嚴經壇場修証義』を青墩宝閣蘭若で撰述。(自序)
一〇七四	熙寧七年	八月	六四歳	『原人論発微録』を錢塘賢首教院にて撰述。(自序)
一〇七九	元豐二年		六九歳	『妄尽還源觀補解』を雲間善住宝閣で撰述。(自序)
一〇八〇	元豐三年	四月	七〇歳	『金師子章雲間類解』を雲間善住閣で撰述。(自序)
一〇八五	元豐八年	五月	七五歳	義天入宋、板橋鎮に至る。(義天碑文)
一〇八六	元祐一年	一月	七六歳	杭州知事蒲宗孟の請で杭州慧因院に入寺、義天これに随行。
〃	〃	五月	〃	義天帰国。(義天碑文)
一〇八八	元祐三年	五月	七八歳	慧因院が禅院から十方教院に改められる。(慧因教院記)
〃	〃	十月	〃	浄源示寂。世寿七八歳、法臘五四歳。(浄源碑文)

この年表から判断する限り、浄源が教籍の治定・開版や、礼懺に関する儀軌類を撰述し始めたのは、点線を引いた五〇歳半ばの頃だったことがわかる。遅い出発であると感じるが、ちょうどその頃、高麗の義天が統藏雕造の為に教籍蒐集の発願をしていることから(一〇七三年)、この時期に義天と信書のやりとりが始まったものと推定され、『文集』や『外集』に見られる如く、互いに文献を補完し合うことで散逸していた文献を入手し、今迄見てきたような教団の確立という具体的方向へ歩みを進めていくことができたのである。

また、三〇歳代の頃に何をしていたのかを記す記録が無いが、『晋水法師碑』によると、習学を終えた後に一度、故

郷の泉州に戻り、同州の清涼県に止住している。おそらく、この頃に仁王経や遺教経に注釈したり、華嚴経大疏注経を整理するなどして、華嚴復興の志を着々と高めていたのではないだろうか。

さらに重要なことは、四〇から五〇歳代にかけて、浄源は蘇州で専ら『肇論』の研究と著作活動に専念していることである。この時期は、義天との交流に伴う華嚴復興事業が具体化する直前に当たり、学僧としてもその思想を確立する最も重要な時期である。浄源の思想基盤は『肇論』にあると言っても過言ではない。『肇論』は浄源が活動拠点としていたこの頃の江南地方一帯において大変多くの人々に読まれ、注釈書が多く著されていた。浄源もそのような思潮の中に生きた一人だったのである。

そこで次項では、華嚴が復興されたその意義を、思想的背景から考察してみたい。

四、華嚴中興の意義

(一) 北宋代に於ける思想界の動向

北宋代の仏教は、永明延寿（九〇四〜九七五）の教学に見られる如き「一心」がキーワードとなっており、天台において華嚴においても、その関心は観心に向けられていた。それは禅による影響と言えはそれまでだが、一切の寺院が講・律・禅に分けられてはいたものの、それは飽くまでも行政上の区分に過ぎないことは言うまでもない。当時の人の多くが教観兼修を高唱し、『法界観門』を始とする観門の研究が盛んに行われていたのもそのためである。

また、江南地方を中心に、起信論的唯心思想に基づく融合思想が学派を問わず思想界に深く浸透しており、それと同時に、『肇論』や『首楞嚴経』『円覚経』などが好尚されて、これらの経論に対する研究が高揚していた。これらの経論は、多く澄観・宗密の教学を通して解釈されていたことが知られている。⁴⁰

華嚴の「中興教主」と称される浄源も、このような当時の思潮を反映し、具体的な華嚴復興事業に漕ぎ出す直前ま

で、『肇論』の研究に多くの時間と精力を費やし、専ら澄観・宗密の教学に依ってこれを解釈していた。彼は、また諸宗兼学を推奨して「一心」をキーワードとする諸教融合的な総合仏教の気風を志向し、華嚴の思想と『起信論』の思想とを一体視している。すなわち、浄源は『策門三道』第一「賢首判論」の冒頭で、

華嚴の一真法界は、即ち起信の一心源なり。

（『円宗文類』卷二三所収、正統藏一〇三・四二二a）

と述べ、華嚴の一真法界と起信の一心源とは同じものであることを自明の前提として進論し、『晋水法師碑』でも、是の時法師、方に華嚴と起信との義を以て大宗と為す。

とある如く、華嚴と起信との義を以て大宗としていたことは周囲の知るところであった。このような態度が華嚴の中興教主と目される彼の思想の根底にあつたことは、華嚴教学に対する周囲の認識を決定付けたに相違ない。

そもそも、『起信論』は早くから地論学者の間で好んで研究され、法蔵の『起信論義記』の出現により華嚴的解釈が不動なものとなった。しかし、宗密以後は他の仏教諸学派と同様に華嚴の法統も低迷する。そのうえ、北宋代には華嚴よりも先に天台教学が復興して、学派としての地位を獲得したため、浄源が華嚴を復興する以前においては、華嚴も天台学派の間で講義されていた形跡がある。¹¹⁾

山家派の代表者である四明知礼（九六〇～一〇二八）は、天台教学の復古運動を行った。天台教学の正統を掲げる彼の教学は、澄観・宗密の華嚴教学に裏打ちされた真如随縁説への対抗として示されたが、それは取りも直さず当時の思潮に対する反目でもある。つまり、見方を換えれば、それだけ華嚴的な思想が天台学派の中にまで浸透していたことを示唆していると言えよう。このことは、知礼でさえ『起信論』を特別円三教に通じる大乘通伸論であると位置づけ、特に晩年には『起信論』をたいへん重要視していたことや、『首楞嚴經』などについては、山外派の解釈に対して、遂に何ら決定的な判断を降すことはできなかったことが物語っている。

華嚴がまだ学派としての独立を見ていなかった頃、澄観や宗密の教学は首楞嚴經学者や肇論学者たちなどの間で継承されていた。そして浄源もそのような一群の中に含まれる。彼らが好む「一心」を基調とした融合思想は、華天の区別さえも曖昧にした。それは、浄源以前に於いて、華嚴教学が天台学派の間で講じられていたという理由が大きいのではないかと考えられる。

(二) 地域的考察

ところで、浄源が活動拠点としていたのは、浙江省や江蘇省を中心とする江南地方であるが、浄源の没年に記された『救賜杭州慧因教院記』(『慧因寺志』卷六所収)は、当時の様子を次のように伝えている。

杭之為州、領属県十、寺院五百三十有二。凡講院所伝、多天台智者之教。惟賢首一宗歴然沈隱。是以、法師源公、力振宏綱、始立教藏、干蘇干秀。

すなわち、杭州に所屬する寺院は五三二箇寺あり、講・律・禪に分けられていたこれらの寺院のうち、凡そ講院とされる寺院に伝えられていた教学は、浄源が現れて慧因院が華嚴教学を伝える教院に改められるまで、多く天台智者の教え、すなわち天台教学だったと記されている。ここで用いられている「沈隱」ということばは、華嚴教学が天台学派の中に埋没していたことを表現しているのである。

『首楞嚴經』『円覚經』『起信論』『肇論』などの研究が高揚した主な地域は、浙江省の杭州・秀州(嘉興)・湖州、江蘇省の蘇州・常州・上海、および江西省など、揚子江以南の太湖を中心とする江南地方一帯に集中している。この地方には、起信論的「一心」を基調とする融合思想を好む思想的基盤があつたと言える。このような思想は、澄観・宗密の華嚴教学を通して理解されていた。ところが、浄源が現れて慧因院が教院に改められるまで、少なくとも杭州に属す寺院のうち、およそ講院という講院は、すべて華嚴に先んじて復興された天台教学を伝えていた。つまり、い

くら澄観・宗密の華嚴教学が浸透していたとしても、杭州の教学者は天台の教系に属していたのである。彼らは四明知礼の一派から山外派と称され、批判された。このような環境の中で、学派として、あるいは教団として、賢首教学すなわち華嚴が復興されたことは、実に画期的出来事であり、その意義は甚大であるとせねばならない。

浄源の華嚴復興を機に、江南地方一帯では賢首教観沙門を名乗る人が急増し、華嚴を伝える教院が多く現れた。天台教学について、その正統を議論するならば、山家山外の論争の結果として山家派が勝利を獲得し、山外派は生滅したという歴史も成立するであろう。しかし、杭州を首都とする南宋代になると、論争を経て活気を失った山家派は徐々に禅へと傾倒し、それに取って代わって華嚴教学が高揚したという経緯を考慮すれば、浄源の華嚴復興は、天台学派からの脱却と独立を意味していたという見方も成立しそうである。⁴⁵⁾

(三) 浄源の師匠の教学傾向

浄源が遍参した諸師について、『晋水法師碑』には、次のように記している。

家世簪紳、幼伝儒術、夙秉慧性、所学必達。既冠肄業之暇間、游禅林因聞海印師一言、頓悟心地。志操勇決、遂辞親出家。先是法師母馮氏、嘗夢梵僧宴坐、其前異光滿室、因而有娠。即屏葷素茹弥月之夕、復夢神人曰、是子非常、当為法器、以是莫逆其志。年二十三、依東京報慈寺海達大師、以泛恩得度。明年受其(一具?)足戒。自是朝夕仏事、無復異念。負笈求法、百舍重趺。初受華嚴經觀、於華藏大師承遷、次受李通玄華嚴論、於橫海明覃。自北還南時、長水大師子璿、造首楞疏、道行浙江縉雲仲希、親稟其義。二師亦以円覚起信等諸經論為人演説。法師遍参兼聽、本末全盡、復伝還源観、於崑山清本。肇公四絶論、於中呉秘思。所詣講席、聞一知十、得意象外、游习無間。

この記述に基づいて、浄源の就学の履歴を辿ると、次のようになる。○内は現在の地名を記した。

師名	習学の地	所授の経論
海印師	泉州晋洪 (福建省泉州市晋江)	儒学
海達法師	東京報慈寺 (河南省開封市)	心地を開悟
華嚴承遷	五台山真容院 (山西省五台县)	得度 華嚴経
横海明覃	横海 (河北省滄州市横海)	華嚴経論
長水子璿	秀州精嚴寺 (浙江省嘉興市)	首楞嚴経・円覚経・起信論
縉雲仲希	浙江縉雲山 (浙江省縉雲県)	首楞嚴経・円覚経・起信論
慧聚清本	崑山慧聚寺 (江蘇省蘇州市崑山)	妄尽觀源觀
秘思法師	中呉万寿寺 (江蘇省蘇州市)	四絶論・肇論

これら浄源が就学した師匠のうち、海印師と海達法師、および横海明覃については不明であるが、その他の諸師について簡単な紹介をしておこう。

まず承遷(生没年不明)は、五台山真容院に住した。著書として、法蔵の『金師子章』に注釈した『註華嚴金師子章』が現存し、『大正新脩大蔵経』第四十五巻と『大日本卍字統蔵経』第一輯第二編第八套第一冊(影印本通巻第一〇三巻)に収められている。『註華嚴金師子章』では専ら澄観の説に依っており、智儼も法蔵も宗密も引用しない。本書の最後には『肇論』の「物不遷論」が引用されているが、これも澄観の『演義鈔』を通して影響されたものと思われる。⁴⁶⁾

長水子璿(九六五〜一〇三八)は、浄源に『首楞嚴経』や『起信論』や『円覚経』を教えた。『釈門正統』以降、華

嚴の教系に入れられているが、それは浄源が義天のために作らせた『大宋重修楞嚴大師塔記』（又は『重修長水疏主塔亭記』）に、浄源が子璿からの嗣法を強調したためである。著作として『首楞嚴經義疏注経』二十卷（卍統藏十六所収）、『首楞嚴經義疏注経科』一卷（卍統藏十六所収）、『起信論筆削記』二十卷（大正藏四四所収）、『金剛般若經纂要刊定記』七卷（大正藏三三所収）が現存し、そのほかに宗密の『金剛般若經纂要』二卷を治定している。その教学は『起信論』の影響が強く、石壁寺伝奥を通して宗密の教学を承けている。彼は首楞嚴經学者としてその存在を發揮し、彼より後に係る首楞嚴經の注釈書は、ほとんど彼の『楞嚴經義疏注経』を参照しており、如何にこの經に対する華嚴的解釈がその後の思想界に定着したかを窺知させる。ただし、『筆削記』は、天台山外派の解釈と共通する要素を多く有している。彼の師の洪敏は山外派の慈光晤恩（九一二〜九九六）の弟子で、やはり『首楞嚴經』に注して『資中疏証真鈔』を著わしており、『金光明玄義記』や、奉先源清（？〜九九七）との合作である『難詞二十條』などで知礼の学説に対抗し、山家山外論争の発端となった。子璿は華嚴の立場から教学を展開していて、当然ながら天台学者としての自覚は無いが、天台山外派との共通点が多いことは、当時の状況を物語っていると見えよう。

縉雲仲希（〜一〇四四）は、浄源に七祖説の根柢を与えた人であり、浄源は子璿に習学したのと同時期、仲希からも同じく首楞嚴經を始として起信論や円覚經を学んでいる。浄源の『首楞嚴壇場修証義』の自序には、

景祐の初、浄源は斯の經を長水疏主（卍子璿）に恭授し、縉雲尊者の門に暨ぶ。

（卍統藏九五・五三七c）

とあることから、景祐（一〇三四〜八）の初、すなわち西暦一〇三四年に、当時二十四歳であった浄源は子璿と仲希とから『首楞嚴經』を学んだことを知る。

彼の著作として、『義天録』（大正藏五五・一一六七c、一一七〇a）は『注十玄門』一卷、『身土寿量指要』一卷、円覚經について『裴序鈔』一卷（『科』附）、般若心經について『顯正記』一卷、『科』一卷を挙げている。ただし、こ

これらのうち少なくとも『身土寿量指要』は、浄源の門人として慧因院住持を継いだ神鑑大師希仲のものである。また、この他にも『楞嚴金衡鈔』六巻のあったことが清遠の『円覚疏鈔随文要解』によって知られる。

これらの著作のうち、法蔵の『般若心経略疏』に注した『般若心経疏顕正記』一巻のみが現存し、『大日本卍字統蔵経』第一輯第一編第四一套第四冊（影印本通巻第四一巻）に収録されている。その自序には「時皇宋慶曆四年歲次甲申季冬月朔日序」の識語が存す。慶曆四年（一〇四四）は、子璿（九六五〜一〇三八）示寂の六年後であり、仲希は子璿より若干年下かと思われる。

なお、『義天録』巻一（海東有本見行録上）では、澄観の『行願品別行疏』二巻と記された下に「仲希移本疏注於経下」という割注が付してあり、『釈義鈔』（『行願品大疏釈義鈔』）Ⅱ『行願品疏鈔』四巻『科』一巻の下には「宗密述・仲希治定」という割注が付してある（大正蔵五五・一一六七b）。さらに『義天録』巻二（海東有本見行録中）には、『梵網経』について石壁寺伝奥の『梵網経略疏』三巻を挙げ、その下の割注に「伝奥述、仲希録疏、注於経文之下」と記されている（大正蔵五五・一一七三a）。康定二年（一〇四一）に明義大師思齊が記した前掲の『円覚経略疏鈔序』には、

因与武林法師仲希、諮度衆本、訪对典。循尊古卑今之致、竊及史闕文之旨。約定（貞？）元鈔、将事刊勒。門人子章、力模方板。

（正統蔵十五・九〇a）

という記述があり、仲希が衆くの本を集めて対校し、門人の子章と共に『貞元鈔』すなわち宗密の『行願品疏鈔』を刊録したと述べている。これらの記述によって、仲希は澄観の『行願品疏』二巻分と、および石壁寺伝奥の『梵網経略疏』三巻について経との合本を製し、宗密の『行願品大疏鈔』四巻ならびに『科』一巻について治定・刊録したことを知る。仲希は主に澄観・宗密に関わる文献を中心として、五代の動乱以来多く欠損していた諸本を対照、校訂し、

所謂テキストクリティックを行っていたのである。華嚴中興の浄源が高麗義天から多く散逸していた文献を得て、主に澄観・宗密の著作を中心に治定や開版、科分の作成などを行ったことは既に述べたが、それ以前、仲希らが残存する書籍の整備に努めていたことは注意されねばならない。

秘思法師（九九四〜一〇五六）は、浄源の『肇論集解令模鈔』によると湖北省襄陽の人で、字は齊賢、俗姓は洪氏。丹陽の雲慧上首から『首楞嚴經』および『肇論』を学んだとある。浄源は中呉（蘇州）において彼から僧肇の『肇論』や同『四絶論』を学んだ。浄源の『肇論中呉集解』は、秘思法師の講説をその没後に収録したものである。

慧聚清本（生没年不明）の思想は不明である。浄源は『華嚴還源觀疏鈔補解』の序文で、『妄尽還源觀』を景祐年間（一〇三四〜一〇三八）に崑山の慧聚法師の門に稟けたと述べている（卅統蔵一〇三・七九右a）。崑山は、現在江蘇省蘇州市に属し、玉峯・玉山・馬鞍山とも云い、ここに慧聚寺のあったことが地方志類から知ることができ⁵³が、清本の名は確認できない。

上来、浄源の師匠について概観したが、その教学傾向は『首楞嚴經』『円覚経』『起信論』『肇論』などに関わっている。当時流行していたこれらの経論は、法蔵の五教判ならば終教に相当するであろうし、天台の四教判なら別教に相当するところであるが、当時の人々がこれらの経論を判じるときは、いずれも最高の教えである円教に通じる教説だと判断している。このような解釈方法が、澄観や宗密の教学に準じていることは、もはや明らかであるが、これらの経論は多く宗密に依拠する天台山外派の人々によって研究されていた。北宋当時の思想的背景を鑑みるならば、天台と華嚴との区別は極めて曖昧であったとせねばならない。したがって、後代にできた宗派的区分は払拭して見ていく必要がある。そもそも、山家派が正統で山外派は異端という区別が一般化するのには、論争の結果として山家派のみが残り、『釈門正統』が書かれた十三世紀、つまり、宗派意識が確立強化された南宋代後半の価値観なのである。少なくとも、江南地方においては、山外派のような解釈が主流であった。

浄源においても、示寂の間際に元焯に託して義天に宛てた信書で述べているように、法華と華嚴とを仏教の表裏、釈迦一代の絶唱であると捉え、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る。

吾首於花嚴老注法花、二経為仏教之表裏、始終之絶唱、吾得而畢之、豈非夙志之幸乎。

『外集』卷三、『韓仏全』四・五七二b-c

このような姿勢は、次に掲げる義天に宛てた信書が示している如く、彼が法華経に対する代表的な注釈書を再三にわたって義天に求め、熱心にこれを研究し、弟子たちに講義していることから窺える。

向時、欲以天親論文、智者慈恩二疏、箋于法花経、属住持講訓、未暇執筆。昨示貴国教乘数目、其間有叡法師注本七卷、并吉蔵・元暁・憬興・玄一・神雄・太賢諸徳撰述等文。或来春得至本朝齊取諸文、共会一处同集其辞、以広流通。茲亦宏功、式助大用、非小縁耳。奉囑奉囑。

『外集』卷三、『韓仏全』四・五七二a

浄源が活躍した北宋代では、仏教が深く中国的思惟の中に定着し、「一心」をキーワードとする諸教融合の気風の中、特に江南地方を中心として、円覚経・首楞嚴経・起信論・肇論などが宗旨を問わず好尚され、これらは専ら澄観・宗密の教学に依って理解されていた。むしろ、これらの経論を通して華嚴が理解されていたと言った方が事実に近い。浄源の師である子璿や仲希・秘思法師らもその一群に属し、華嚴の復興もそういった動向の中から生じたものであった。それは知礼没後、浄覚仁岳・神智従義が活躍し、まさに山家山外論争が絶頂を迎える時期に当たることとも深い関連がある。

山家山外論争が愈々泥沼化しつつある当時にあつて、太湖周辺の江南地方を活動拠点としていた浄源が、華嚴の中興を宿願とし、実現に向けてあらゆる努力を払ったこと背景には、それまで杭州一帯の講院がすべて天台立であつ

たことや、そのために華嚴が天台学派の間で講じられていたという事情がある。そして、浄源は高麗義天との交流を通して、その宿願を教団の確立という具体的な形で築き上げることが可能とし、晩年に住した慧因院が華嚴立の十方教院に改められたことで、華嚴の中興は実現したのである。それは、後の南宋代に五教章解釈を巡って教判論が問題となり、宗派意識が強化されるようになる強力な方向性を示唆するものとなった。

(四) 華嚴教団のその後

浄源の示寂の後に、智生という慧因院の僧が義天に宛てた信書には、次のような記述が見えている。

晋水法師、自遷神円寂、賢首本宗、此方漸有虧損、日愈一日、復何言矣。

〔外集〕卷七所録「大宋伝賢首教沙門智生書」第二、『韓仏全』四・五八〇b)

すなわち、浄源によって復興された華嚴の教団は、浄源の寂後間も無くして中国では徐々に勢いが衰えたようである。智生とは、同じく『智生書』第一に「後慧因教院に於いて違別して今に迨ぶに年有り」(『韓仏全』四・五八〇a)とあるから、慧因院に居た僧侶による生の声である。もともと、これは義天に対する謙遜の意味もあるであろうが、善聴が義天に宛てた信書の中にも、

近因和尚遷化而帰、愚遂写長詩勉伊。重新伝教、自此廻心。近日州官、請住承天寺宝幢教院、亦恐僧統知而生喜。乃華嚴一宗流布、又於一枝枯而再榮。而今天下数十家禪、邪多正少。弘通大教実難。其人因而写其勉伊。背禪弘教之詩以呈之。亦貴知而歡喜口(也?)也。既為道契心交。凡是法門盛事。不可不報矣。

〔外集〕卷七所録「大宋沙門善聴書」第六、『韓仏全』四・四七六b)

とあり、浄源示寂の後、禪宗が盛んで教学がその勢いに押されている有り様を窺わせている。

華嚴教学の研究が愈々活気づくようになるのは、慧因院に住持した円証大師義和(一一三八・一一六五)の昇

力によって浄源がやり残した文献、特に智儼の文献が開版、入蔵された南宋代を俟たねばならない。

この頃になると、浄源の築いた教団は定着し、他宗との違いを強調する教判論が議論されるようになる。とくに教判論を主題とする『五教章』の注釈が盛行し、その中で、笑菴観復（くゝ一四四・一一五二）と可堂師会（一一〇二（一一六六））とにより、華嚴教学における融会融攝の立場を示す「同教」に対する解釈をめぐって論争が行われたことは注目に値する。観復は貿易港をもつ澄江（現在の江蘇省江陰市）を拠点として多岐に渉る文献を博覧し、多くの著書を著したが、その思想は主に澄観・宗密の教学に基づいている。これに対して、師会は嘗て浄源が住した慧因院を拠点として、義和が校訂・開版した智儼や法蔵の解釈を機軸に、諸祖の教学を一統せんとし、浄源の七祖説を遵承するなど、宗派的な雰囲気濃い教学を説いた。一連の評論は、『釈雲華尊者融会一乘義章明宗記』が乾道七年（一一七一）に慧因院の何者かによって著わされたことで最高潮を迎える。同書は、智儼の『融会三乗決頭明一乘之妙趣』を注釈するという形をとりつつ双方に批判を加え、以てこれにある種の決着を付けんとするものであるが、この書においても諸祖を一統する姿勢が見受けられ、やはり七祖説を用いている点などは、師会の延長線上にあると言つてよい。観復が諸祖の教学に共通性を見出さず、浄源の七祖説を批判したのに比べて対蹠的であり、慧因院にひとつの学統が生まれていたことさえ予測させる。その後、師会の学説は頤菴善熏（一一二六（一一〇四））や武林希迪（くゝ一二〇二・一二一八）によって顕彰された。彼らがみな慧因院を中心に活躍した僧侶であることは興味深い。

浄源の思想は、澄観・宗密の教学を中心とするものであったが、南宋代には智儼・法蔵の教学が顕彰されるようになった。しかし、南宋代に教の融会融攝を示す「同教」の解釈が議論の対象とされたのも、「一心」をキーワードとする諸教融合思想によって彩られた北宋代において、既に方向付けられていたと言える。浄源が残した足跡は、宗派意識の確立という形で確実に後代に受け継がれていったのである。

五、まとめ

北宋代に現れた晋水浄源は、天台教学隆盛の最中、五代の動乱以来途絶えていた華嚴の法統を復興すべく、華嚴を宗とする教団の確立に尽力した。その志は従来抱いていたものであろうが、これを具体化することができたのは、やはり高麗義天との交流が機縁となっている。彼は義天を通して、それまで散逸していた華嚴典籍を高麗から蒐集し、治定や開版を行い、これらを収める賢首經藏を各地に造立した。また、賢首教院と名づける研究の場を設置し、多くの著作を出した上、更に華嚴独自の宗教儀礼を確立し、五祖説や七祖説といった教学的立場を表明するための祖統説を樹立し、教団に対して賢首教・賢首祖教・賢首教觀といった新たな名称を発案し、これを標榜した。

当時の杭州一带における教院はすべて天台教学を伝えていたが、浄源が晩年に住持を務めた慧因院が華嚴教学を伝える十方教院に改められたことで、賢首教の存在は社会的地位を獲得した。この時点で華嚴の復興はひとまず完成したと言える。浄源寂後、一時の高揚をを欠いた形跡はあるが、その功績は後代に受け継がれ、南宋代の慧因院住持義和によつて華嚴典籍が入蔵されるに至り、華嚴教学は定着し、盛行していった。

浄源が生きた江南地方を中心とする当時の思潮は、起信論の一心を基盤とする融合思想であり、『首楞嚴經』『円覚經』『起信論』『肇論』などが宗派を超えて好尚されていた。これらの経論は澄観・宗密の華嚴教学を通して理解されていた。そのため、逆にこのような思想を以て華嚴教学とする認識が周囲に築かれていた。杭州を拠点とする天台学僧たちの思想が華嚴依りと称され、四明学派によつて華嚴≡別理随縁と定義し批判された所以である。浄源の師匠たちも、そのような一群に属しており、浄源自身もその前半生は、周囲の人々と同じく『首楞嚴經』や『肇論』などを研究し、澄観・宗密の教学に依拠しつつ起信論的の一心の立場から華嚴の教理を解釈していた。浄源の思想は澄観・宗密の教学を中心とするもので、法藏の教学は殆ど顕彰されず、まして智儼については全く関係するものがなかった。彼の功績は、華嚴教団を確立し、世にその存在が公認された点において顕著であり、思想的には当時の思潮をそのま

ま反映していたのである。その意味で、彼は多くの課題を残した。しかし、彼が華嚴教団を確立したことで、南宋代になって残された課題が議論の対象となり、華嚴の教理が積極的に顕揚された。このように、後の華嚴教学に強力な方向性を与えた浄源の功績は甚大である。

註

(1) 明代の李壽撰『玉岑山慧因高麗華嚴教寺志』(『中国仏寺史志叢刊』台湾明文書局、第一輯第二〇所収。以下『慧因寺志』と略) 卷八所収。

(2) 『晋水法師碑』の識語には、「朝散郎権発遣福建路計度転運副使公事兼勤農使飛騎尉借紫曾皎撰朝奉郎新差權知楚州軍州兼管内勤農事飛騎尉借紫呂康卿書并題額」とあり、また「鎮南軍節度洪州管内觀察処置等使檢校司徒持節都督洪州諸軍事洪州刺史知杭州軍州事兼管内勤農使充兩浙西路兵馬幹轄兼提舉本路兵馬巡檢公事柱国東平郡開国公食邑三千四百戸食美千五百戸呂惠卿立」とある。撰者の曾皎、および書并びに題額を付した呂康卿については不明であるが、立石した呂惠卿は元符三年(一一〇〇)四月己酉から翌建中靖国元年(一一〇一)三月癸亥まで杭州知事を勤め、翌崇寧元年(一一〇二)閏六月己未から八月まで觀文殿学士として杭州に再知、更に崇寧五年(一一〇六)八月癸酉から翌大觀元年(一一〇七)四月辛未にも杭州に知している。この識語には「知杭州軍州事」とあるから、彼が杭州知事を勤めていた上記の期間に『晋水法師碑』が立石されたと推定される。碑文中には、「門人神鑑大師希仲等、永慕盛德追紀、行実將刻之石、以信後世」とあり「因神鑑之請、叙其本末、而係之以銘」とあるから、『晋水法師碑』が門人の神鑑大師希仲の請によつて記されたものであることがわかる。希仲は崇寧三年(一一〇四)十二月に発布された『尚書省牒』(『慧因寺志』卷一〇所収)により、浄源の後任として慧因院住持に就任している。浄源の碑文中では希仲を浄源の門人とされるのみであるから、碑文は希仲が慧因院住持に就く以前に書かれたのであろうか。建中靖国元年(一一〇〇)三月初一に記された『杭州慧因教院華嚴閣記』(『慧因寺志』卷六所収)も希仲の請によつて記されたものであり、『晋水法師碑』もこの頃に書かれたものであるとするならば、『晋水法師碑』は元符三年から建中靖国元年頃に立石したものと推定できる。

(3) 常盤大定氏は高山寺所蔵本を調査され、華嚴章疏は五代の動乱以来中国において散逸していたが、北宋代に浄源が義天からこれ入手したことによって華嚴教学が興隆し、南宋代になって慧因寺住持義和らによって『孔目章』『華嚴經旨帰』『法藏和尚伝』などが開版され、華嚴章疏が入蔵されたという事実を、高山寺本華嚴章疏の識語によって初めて報告され、宋代における華嚴教学交流縁由としてこれを位置づけられた。(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―、『支那佛教の研究』第三、東京、春秋社、一九四三年、三二二頁以下参照。)

(4) 『浄源書第二』、『所恵花嚴孔目内章、貞元新訳経疏等、四十六冊』云々。(『韓仏全』四・五七〇a)

(5) ソウル大学の崔柄憲氏は、その論文『大覺國師義天の渡宋活動と高麗・宋の佛教交流―晋水浄源・慧因寺との関わりを中心として―』(『震旦学報』七一・七二合併号、一九九一年十二月)で、義天の渡宋目的や浄源・慧因寺との関係について論じられている。そこでは、章疏の収集と刊行に志を立てた義天が、宋に章疏を求めるのは当然のことであったと述べ、義天が渡宋した最大の目的は、章疏の収集と、宋朝仏教界の思潮に直に接するためであったと考証されている。

(6) 鎌倉時代の湛睿は『起信論義記教理抄』巻八(日仏全二八、二二五a)で、「故浄源七祖図云、編受判教繩墨斯文」として、浄源の『七祖図』を引用しており、江戸時代に東寺に住した臯宝は、その著『アキシヤ鈔』(『真言宗全書』二一・一五八c)や『宝冊鈔』(大正蔵七七・八二四b)などで、「晋水浄賢七祖図、引手鏡云、龍樹造釈摩訶衍論云、一百部経為本経」としてこれを引用して、浄源の『七祖図』が、各祖師の伝記か何かをも記したものであったことを窺知させる。

(7) 『晋水法師碑』(『慧因寺志』巻八所収)。「華嚴証聖正元兩疏、初与本経別行、艱於閱讀、法師因準外与伝注之。此合以爲一疏。文浩博、先後交互、非深其旨、未易科解経疏伝合学者便之。嘗謂懺悔発願仏事之始也。故製華嚴・首楞・円覚三懺摩法、以嚴修証。謂親親隆師、人倫之本也。故製孟蘭盆、賢首諱日、二礼讚文、以嚴報事。華嚴善財、所參大善知識、凡五十四。首楞文殊、所列円通大士、凡二十五、皆依経頭相、施於給事、歳首陳供、法儀甚盛、闔境讚慕、常千余人、化惡起善、教利尤博、諸祖之教、既已流行法師、又謂妙法蓮華経、天台慈恩各有疏、解性相二宗、惟吾賢首、則能融為一。於是摭而会之益、以新意作『集義通要』十四卷、其箋他経也。則有『仁王護国般若経疏鈔』其扶律宗也。則有『遺教経疏節要』、泊広宣記其恢祖訓也。法界観則有『助修記』、還源観則有『補解』、金師子章則有『雲間類解』、原人論則有『発微録』、肇論則有『中興集解』及『令模鈔』、皆其手述也。余如『百門義海』『一乗分斉』『禅源詮序』等皆与之定科。刊誤門人受之通教意者

授疏転講故。學者益勸凡門庭規範多所建立教行中夏声被異域。」

- (8) 義天が弟子に對に示した『示新参学徒緇秀』(『文集』卷十六所録)には、「而於晋水法師講下、粗承教觀、講訓之暇、嘗示誨云、不學觀唯授經、雖聞五周因果、而不達三重性德、不授經唯學觀、雖悟三重性德、則不弁五周因果。夫然則觀不得不學、經不得不授也。吾之所以盡心於教觀者、佩服斯言故也。故清涼云、不鏡方寸、虛負性靈者、亦斯意也」(『韓仏全』四・五五六b~c)とある。すなわち、義天が浄源の講下に居たとき、浄源は常に「觀を學ばずに、ただ經のみを學ぶならば、五周因果の道理を知ったとしても三重の性德には達することは無い。逆に經を學ばず、ただ禪觀のみを學ぶならば、三重の性德を悟ったとしても五周因果の道理には暗くなる。したがって、觀にも經にも偏つてはいけない」と訓戒していたことを伝えている。なお、『文集』卷十四の目次に当たる疏文には、『請本講晋水法師講法界觀疏』という書名が記されており、義天が浄源に『法界觀門』の注釈に関する講義を依頼したことがわかるが、本文の大半は欠落している。

- (9) このうち、『肇論集解令模鈔』が伊藤隆寿氏によつて翻刻されている(『真福寺文庫蔵『肇論集解令模鈔』の翻刻』、『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四十二号、一九八四年三月)。

- (10) 鎌田茂雄『華嚴普賢行願修証義』の研究(『禪研究所紀要』第六・七合併号、愛知学院禪研究所、一九七六年一二月)。
- (11) 乙本『華嚴普賢行願修証義』「通叙縁起第一」(『正統蔵九五・五三三d』)昔清涼之疏行願也、恢廓妙源、窮深際遠。唯定慧祖師、章灼權実、拔幽極微、撰義鈔以広之。故天下禪說者、皆由其辞、而通其旨焉。至若研磨九会之奥、譬校十行之蘊、則存乎円覚懺儀、而規式備矣。浄源常患近世、伝吾祖教觀者、反習他宗諸德之文、又何異乎。其先祖有善、而不知者、亦君子之所恥也。熙寧二季冬、因再治円覚懺儀、遂得蕙毫滌硯、櫛集斯文、求諸同志、以習以修。既而推寄有本、故用經名品目、而題其首。貫使來者、究定慧之宏功、振清涼之茂德、立言更濟、而垂諸無窮者也。

- (12) 乙本『華嚴普賢行願修証義』が示す全十門のうち「修行五戒第八」は更に①明懺悔法②明勸請法③明隨喜法④明廻向法⑤明発願法に分けられている。これらの各項目名は、遵式の『往生浄土願懺儀』の第八懺願法が分ける項目名と全く同じで、その内容となる偈文も①明懺悔法と⑤明発願法以外は完全に踏襲している。浄源は「二明勸請法」と項目を示したその下に割注して「此下行願、並依行願偈文。昔慈雲式師、集往生浄土儀、亦采此經諸偈、以為方法耳。然慈勸請、除謗法障、起慈善根。声聞自度、但懺而已、菩薩愍衆、必須勸請諸仏普雨、自他沾洽」(『正統蔵九五・五三三c』)と記している。

(13) 『首楞嚴壇場修証儀』の自叙には、「景祐初、浄源恭授斯經、於長水疏主、暨縉雲尊者之門。雖學以植其志、思以篤其道、而唯務節錄奧義、編述鈔文而已。至若結界持呪之宏規、銓次礼請之懿範、則未暇執筆也。熙寧四年、講道于青墩宝閣蘭若。誨人之余、歴觀長水孤山諸疏、金衡開薰等鈔、博採壇場之量、退求敷設之儀。刊修懇願之功、緝綴懺罪之要。並皆考文責実、條析異同。亦訓門学宗礼之再請也。然則麗藻鴻辭、大有慚於前喆。而遷善遠罪、亦無愧於後昆云耳」とある。門学の宗礼とは、蘇州天平山白雲寺の勾当で、『円覚経道場略本修証義』を上梓した人である(『円覚経道場略本修証義』識語、己統蔵一二九・四d)。ちなみに子璿や仲希のもとでは「唯だ奥義を節録し、鈔文を編述するに務むるのみ」とあることから、浄源が『首楞嚴經』の注釈を著わしたかのもあるが、これを伝えるものは無い。

(14) 華嚴の教系を示すものとして、『釈門正統』賢首相涉載記の項に、法順(杜順)・智儼・法藏・澄觀・宗密・子璿・浄源・義和が挙げられており、『仏祖統紀』もこれを承けて書かれていることは、よく知られている。従来は、宗密を含む華嚴五祖説の出現をこれをより遡って説明されることはなかった。しかし、これらを書いた宗鑑も志磐も華嚴の教系内部の人ではない。しかも、『釈門正統』が著されたのは嘉熙元年(一二三七)、『仏祖統紀』が著されたのは咸淳五年(一二六九)であり、浄源より後に係る。

(15) 筆者は一九九七年三月、実際に浙江省桐郷市烏鎮に足を運んだ。旧時は街の中心を南北に貫く車溪(現在の烏鎮市河)の東側を青鎮、西側を烏鎮と称したが、現在は総合して烏鎮鎮という。普静寺は烏鎮側にあつたが現在は民家(紅橋村五〇号)が建ち、青鎮側にあつた密印寺趾には稅務所(觀後街東端)が建っているが、何れも最近に取り壊され、住民の記憶に新しい。浄源の住した密印寺と道亭の住した普静寺とは、紫梗橋を渡れば歩いても十五分程度の間隔に位置する。

(16) 義天が九祖説を唱えたことは、金富弼撰『開城靈通寺大覚国師碑』(『外集』卷十二)所録、『韓仏全』四・五九二c)に、「辛巳春二月、上以洪円寺九祖堂成、請師熏修以落之。前世為祖譜不一、今以馬鳴・龍樹・天親・仏陀・光統・帝心雲華・賢首・清涼、為九祖師所定也。」とあることで知り得る。また、『高麗史』卷十一の辛巳六年(一一〇一)の項には「丙辰、幸洪円寺、落成大蔵堂、及九祖堂」とあり、碑文の記述を裏付ける。

(17) 以上、詳しくは、拙稿「中国華嚴の祖統説について」(鎌田茂雄博士古希記念会編『華嚴学論集』、大蔵出版、一九九七年一月)を参照されたい。

- (18) 蘇州報恩寺については、『同治蘇州府志』卷第三九・寺觀一、『民国吳県志』、『江南通志』卷四四「輿地志」寺觀・蘇州府などに出づ。北寺の名で親しまれ、現在も市内の中心を南北に貫く人民路の北に所在し、寺塔が聳えている。
- (19) 杭州大中祥符寺については、『咸淳臨安志』卷七六・寺觀二・寺院・在城、『武林梵志』卷一などに出づ。
- (20) 青墩密印寺については、『中国地方志集成』郷鎮志專輯二三（上海書店、一九九二年七月）所収の『烏青鎮志』および『重修烏青鎮志』に多くの情報が提供されている。現在地については註(15)参照。
- (21) 華亭普照寺については、『雲間志』卷中、『至元嘉禾志』卷十・松江府、『江南通志』卷四十五「輿地志」寺觀三・松江府、『至元嘉禾志』卷十・松江府、『嘉慶松江府志』卷七十五「名跡志」寺觀・華亭縣、そのほか『雲間志』、『稽古略』、『至元嘉禾志』などに出づ。
- (22) 杭州慧因教院については、『玉岑山慧因高麗華嚴教寺志』全十二卷（『中国仏寺史叢刊』台湾明文書局第一輯第二〇、『武林掌故叢編』第二集等所収）が最も詳しい。西湖南畔玉岑山北側に所在したが、一九五八年に紅衛兵によって破壊された。筆者は一九九六年三月に踏査。現在は、民家と繊維工場が建ち、寺の礎や玉岑山から南房と刻んだ石標を発見したのみ。
- (23) 『慧因院教藏記』は、『慧因寺志』卷六、『兩浙金石志』、『越中金石記』、『陸增祥按語』に所収。
- (24) 同様の記述は、『晋水法師碑』にも見えている。「尚書左丞蒲公鎮杭、乃始識之嘆、其苦志、仏学行解高妙、奏改慧因禪院為教院、請師居之、造祖師像、及繪聖賢相、并供具用器等、皆蒲公与在位者、同力弁之。經藏諸部、凡六百函、則義天所置也。義天既還、復以金書大經三訳本、凡一百七十卷、象箋金軸包氈嚴飾煇之。」
- (25) 『敕賜杭州慧因教院記』（『慧因寺志』卷六所収）にも、「又施金塑賢首七祖之像、僧統從而印造經論疏鈔七千有余帙、經藏之能事畢矣」とあり、義天によって七千有余帙の經論鈔疏が慧因院に収められたとしており、義天の碑文に記されている七千五百帙という義天が提供した典籍の数量は、慧因院の賢首教藏に収められた典籍の数量を指していると思われる。『敕賜杭州慧因教院記』は、楊傑篆額、葉伸立石、元祐三年（一〇八八）八月二十八日に章衡によって記されたことを示す識語があり、浄源の生前に書かれたものである。
- (26) 沈文通は、錢塘の人で、字は文通、号は西溪、皇祐の進士。知開封府、翰林學士。著に西溪集がある。『宋史』卷三三一、『東都事略』七六、『咸淳臨安志』卷六六「人物」七などに伝あり。

- (27) 『慧因院教藏記』（『慧因寺志』卷六所収）には次の識語が存する。「元祐元年十二月十八日朝散大夫提舉杭州洞霄宮護軍吳興開國男食邑三百戶賜紫金魚袋章衡記。承事郎監杭州都酒務兼權市舶司唐之問書。奉議郎簽書昭慶軍節度判官厅公事賜緋魚袋文顯題額。資政殿學士大中大夫知杭州軍州事兼管內勸農使充兩浙西路兵馬鈐轄兼提舉本路兵馬巡檢公事輕車都尉河東郡開國侯食邑一千六百戶實封一百戶蒲宗孟立石」。すなわち、元祐元年（一〇八六）十二月十八日に章衡が記し、杭州知事の蒲宗孟が立石したことが判る。蒲宗孟については『宋史』卷三二八に伝ががある。新井の人で字は伝正。皇祐の進士、官は尚書右丞。元豐八年（一〇八五）七月から元祐二年（一〇八七）十一月まで杭州に知す（『咸淳臨安志』卷四十六「古今都守表」秩官四）。『慧因教藏記』によると、蒲宗孟は浄源を慧因院に請い、浄源のために施金して華梵七祖像を立て、繪聖賢相や供具用器などを布施したという。元祐三年（一〇八八）に慧因院が十方禪院から十方教院に改められたのは、尚書左丞たる蒲宗孟の推によるものである。章衡は『宋史』卷三四七に伝がある。福建省浦城の出身で嘉祐二年（一〇五七）の進士。字は子平、官は集賢院學士、七十五歳で卒。『慧因院教藏記』のほか、浄源の師の長水子璿の碑文『重修長水疏主塔亭記』（錢謙益『首楞嚴經疏解蒙鈔』卷末「仏頂序録第二」掲載）も元祐三年（一〇八八）五月に記している（同識語、己統藏二一・三六五b）。
- (28) 所引の『敕賜杭州慧因教院記』中に見える「錫命」とは天子の辞令を賜うこと、「報可」は申請に対して評議の結果許可が降りること。
- (29) 当時の寺院制度における慧因院の位置や住持制については、高雄義堅『宋代仏教史の研究』（百華苑、一九七五年）、同氏『中国仏教史論』（平楽寺書店、一九五二年）、石川重雄『宋代勅差住持制小考―高麗寺尚書省牒碑を手がかりに―』（『宋代の政治と社会』宋代史研究会研究報告第三集、汲古書院、一九八八年五月）に詳しい。
- (30) 宗密『円覚経大疏』巻上之一「京終南山釈杜順集、姓杜、名法順。……是華嚴新旧二疏初之祖師。儼尊者為二祖。康藏国師為三祖」（大正藏四五・六八四c）
- (31) 『慧因寺志』巻一〇所収の『捨田看闍大藏經誌』は、元の延祐四年（一三一七）に当時の慧因院住持明教によつて立石されたものであるが、そこには「仏智靈源大師住持華嚴宗主明教立石」という識語が存する。
- (32) 『大明高僧伝』における賢首宗の用例については、吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』（東京、大東出版社、一九八五年

三月、三五二頁)に論及されている。

(33) 『宝通賢首伝燈録』は北京中央仏学院図書館所蔵。中條道昭氏によって紹介翻刻されている(『宝通賢首伝燈録』、『華嚴学研究』第二号、一九八八年十月)。「百丈叢林清規証義記」は卍統蔵一一一所収。どちらも、清代における華嚴の祖統説を示す資料として貴重な情報を与えている。

(34) 吉津宜英氏は、「賢首」を冠する宗名について、論文の中で「この用例はもともと中国に存在したとも言えるが、自称としての「賢首」と言う呼称は、中国の華嚴学者である浄源とも緊密な交流のあつた高麗の義天の『円宗文類』などの著作活動に中国の仏教者が刺激を受けて一般化した可能性も強いのである」と論じられ、『文集』および『外集』から宗派名の用例を挙げておられる(「全一のイデア―南都における「華嚴宗」成立の思想的意義―『華嚴学論集』鎌田茂雄博士古希記念会編、東京、大蔵出版、一九九七年十一月)。ただし、氏は日本における宗名の根拠を捜る目的で用例を採取しておられるので、ここでは浄源の発案した宗名の根拠を捜るといふ本論の目的に沿って、用例の前後の文脈に注意しながら、採取し直すことにした。したがって、氏が採取した用例に含まれる義天の碑文に見られる用例、および義天編纂の『円宗文類』や浄源の要請で記された『賢首教蔵記』や浄源が義天に贈った『賢首総目図』などの書名における用例は除外した。

(35) 吉津宜英・柴崎照和「義天編纂『圓宗文類』巻第一―開題と翻刻―」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第五十六号、一九九八年三月)

(36) 前註吉津・柴崎論文では、敬避王諱の観点から『円宗文類』巻第一の印行は義天の在世年代(一〇五五―一一〇二)で、献宗朝(一〇九五)以後の時期に行われたことが論じられている。

(37) 大屋徳城『高麗統蔵雕造放』、一九三七年一月、十五頁参照。

(38) 『外集』所録の宋人から義天に宛てられた各書簡に付されている題名は、もともと書簡にこのような題名が付されていたはずはないので、『外集』を編纂した人が付したものであろう。

(39) 『晋水法師碑』(『慧因寺志』巻八所収)「堂上召門弟子悉集曰、吾五十余年、力與祖教。願心既滿、今茲逝矣。祖師止観、行境玄妙。宜各精進、同趣華嚴。」

(40) 伊藤隆寿氏は、その著『中国仏教の批判的研究』第八章「教禅一致説と肇論」(東京、大蔵出版、一九九二年五月、四一

(三頁)で、特に宋代になって多く著わされた『肇論』に対する諸注釈書の特徴を検討した結果、それらの成立背景として次のように結論づけられている。「澄観・宗密の華嚴学を継承し、特に宗密の教禪一致の主張に共感を覚え、それを一層推進させようとした一群の人々があつたのである。彼らは北宋代に位置し、華嚴学や天台学の復興に尽力したのであり、地理的には江蘇省を中心に浙江省、江西省で活躍した人々であつた」と。

(41) 螺溪義寂(九一九〇九八七)は『法界観門』『妄心還源観』等を講義(『宋高僧伝』、慈光晤恩(九一二〇九八六)は澄観の『演義鈔』に傾倒し、華嚴を講義した(『指要鈔詳解』)。

(42) 安藤俊雄『天台性具思想論』第六章「知礼に於ける縁起論系統との対決」(東京、法蔵館、一九五三年十月)

(43) 『四明尊者教行録』卷二「天台教与起信論融會章」(大正蔵四六・八七一b-c)

(44) 池田魯参『天台教学と『大乘起信論』—知礼の判釈と引用態度』(平川彰編『如来蔵と大乘起信論』春秋社、一九九〇年六月) 参照。

(45) この仮説は時代的思潮も考慮に入れねばならず、また、同時代に他の地域を拠点とした仏教者の思想や、他の時代に杭州を拠点とした仏教者の思想と比較しなければ、確証が得られないため、更なる検討を必要とする。ただし、宗派ごとに区切る従来の研究方法では測れない時代的・地域的な思潮の波を考慮して、宋代仏教の研究を進めていく必要が有ることは間違いない。

(46) 鎌田茂雄『宋代華嚴教学典籍にあらわれた澄観の学説』(『中国華嚴思想史の研究』東京、東京大学出版会、昭和四〇年、五九七頁) 参照。

(47) 大松博典『『首楞嚴經義疏注経』について』(『宗学研究』三十二号、一九九〇年三月) 参照。

(48) 子璿は『筆削記』で「唯一実相更無別法、方名円頓止観真如三昧」(大正蔵四四・四〇五c)と述べ、『起信論』の真如三昧を天台の円頓止観と一致させ、「今此論中、依真如門、修屠摩他、即是空観、果得一切智。依生滅門、修毘鉢舍那、即是仮観、果得道種智。此二双運、為禪那、即是中観、果成一切種智」(正統蔵四四・三九二c)と述べて、『起信論』の真如門・生滅門・此二双運を天台の空仮中の三観に対応させている。さらに「又此五教、与天台化法四教相望、但開合有異、而大況是同。彼則開前合後、此則開後合前。前四教者、謂蔵通別円也。且如此中、初小乘教、即彼蔵教。第二始教、此有二類。一

始教、但説諸法皆空、即彼通教也。二分教、但説一切法相、即別教也。第三終教、明如来藏隨緣成諸染淨、緣起無性一切皆如、即彼円中双照義也。第四頓教、唯弁真性、即彼円中双遮義也。第五円教、明性相俱融、即彼円中双照同時義。以此三教所詮、唯是一心具一切法、即彼円教不思議中道也。此三教皆属円教。此即合彼通別為一始教。開彼円教為終頓円三。彼即開此始教為通別二。合此終等為一円教。雖開含有異、而法無異也。然彼更約化儀論四。約時論五（『正統藏四四・三〇七c』八a）と述べて、華嚴の五教判と天台の化法四教判とを配対し、華嚴の終頓円が天台円教の義に相当すると見る点などは、『隨緣徵決』で「彼之三教（終頓円）、同依一実理、而義分三教。則可以今家円教所談真辺、撰彼頓教、談俗撰終、談中撰円。安得以別教収彼終教而例立隨緣耶」（『正統藏九五・四一五c』）と述べる天台山外派の元穎の学説と一致している。（武覚超『天台教学の研究』、京都、法蔵館、一九八八年一〇月、一九六―一九八頁参照）。

(49) 宋代華嚴教学史に於ける子璿の位置づけについては、拙稿「北宋代に於ける華嚴教学興隆の経緯」（『駒澤大学禅研究所年報』第九号、一九九八年）を参照されたい。

(50) 拙稿「中国華嚴の祖統説について」（鎌田茂雄博士古希記念会編『華嚴学論集』東京、大蔵出版 一九九七年一月、四九五頁）

(51) 神鑑大師希仲が義天に宛てた信書には、「集成身土寿量指要、并将大疏□（欽？）积、玄門義箋、注於文下、并科文等、謹令僧□（馳？）去。切希檢納」（『外集』卷五、『韓仏全』四・五七三b）とある。身土寿量指要、大疏欽积、玄門義箋などの註釈書、並びに科文等を集めたのでお納めくださいとの旨であるが、この中に『義天録』が仲希の著作とした『身土寿量指要』が含まれている。希仲について、『杭州慧因教院華嚴閣記』（『慧因寺志』卷六所収）に「源師之法子曰希仲、以余与源師有旧、請為文以記之」とあり、希仲の証言によって浄源の行状を記したとあることから、彼が浄源の行状に詳しい人物であつたに相違ない。また、『晋水法師碑』には「門人神鑑大師希仲等、永嘉盛徳、追紀行実、将刻之石、以信後世」とあつて、希仲は神鑑大師と称され、浄源の門人とされている。浄源の碑文も希仲等の証言に基づいて石刻された。同碑文を読み進み、浄源の修学時代に言及する箇所に至ると、仲希の名が浄源の師匠として表れている。一つの碑文の中で希仲と仲希というふたつの名が表れており、両者が別人であることは明白である。すなわち、縉雲仲希は浄源の師の一人であり、神鑑大師希仲は浄源の門人なのである。ただし、浄源の門人といつても、法系の上では孫弟子に当たるようである。すなわ

ち、『晋水法師碑』には「法師所度の弟子は広潤大師曇真と曰う。曇真の度せる所は曰く、晋佺・晋倫・晋僊・晋仁・晋儀・晋偕・晋儒・晋侏・晋修、凡そ十人となり。学徒は四方に伝構して百余衆を累し、甘露正味は乳乳成就す。神鑑大師は美に上首爲り」とあり、神鑑大師希仲は浄源の弟子である広潤大師曇真のそのまた弟子だったと判断される。また、崇寧三年（一一〇四）に発給された『尚書省牒』（『慧因寺志』卷七所収）には、「南山慧因教院住持神鑑大師希仲状、称前住持伝賢首教晋水大法師浄源、委有名徳爲衆師。法本部看詳合取自朝廷指揮。」とあり、希仲は勅差により浄源の後を継いで慧因寺住持に任命されていたことを知る。この時、慧因寺は既に十方教院の制度が敷かれ、勅差寺院として機能していたのであるから、希仲は華嚴立ちの古刹である慧因寺住持に相応しい人物として選出された上で、尚書省から住持の勅牒を賜わったはずであり、彼は華嚴に関わる教学を行っていたに相違ない。

(52) 清遠『円覚疏鈔随文要解』、製楞嚴金衡鈔六卷、心経顯正記一卷、刊略行願鈔四卷、現行於世（『正統蔵十五・二四二a』）。『義天録』には『楞嚴金衡鈔』は挙げられていないが、『行願鈔』四卷を刊録したことは後述する『義天録』の割注の記述と一致する。また、浄源の『首楞嚴経壇場修証儀』の自叙に「長水弧山の諸疏、金衡・聞熏等の鈔を歴観す」（『正統蔵九五・五三七c』）とあり、『金衡』とはこの『楞嚴金衡鈔』を指していると考えられる。

(53) 慧聚寺については、『吳郡図経統記』中、十九丁（『宋元方志叢刊』一、中華書局、六六〇頁）、『吳郡志』卷第三十五、郊外寺、一丁（『全』九五三〜四頁）、『淳裕玉峯志』卷之下、寺観（『全』一〇八三〜五頁）に出づ。