

金剛大學外國語叢書

地論宗の研究



国書刊行会

論文篇

第一部 地論宗の歴史と思想

一 陽の光の下に覆い隠されたもの 王頌 5

——宗派問題を再び議論する

二 僧賢と地論學派

——「大齊故沙門大統僧賢墓銘」等の考古資料を中心として

聖凱 39

三 地論師の考辨 昌如 65

四 地論宗の佛身説 大竹 晉 105

五 地論宗の煩惱説 大竹 晉 137

六 六相説の變遷過程の考察

——「十地經」から淨影寺慧遠までを対象として

朴ボラム 191

七 地論學派の四量説について

——教理集成文獻S四三〇三「廣四量義」とS六一三「四量義」「又解四量」とを中心に

李相旻 219

八 大正八五、二七九九番『十地論義疏』のテキスト問題に對する考察 金天鶴 263

九 法上『十地論義疏』『加分釋』の展開 金天鶴 297

一〇 敦煌出土地論宗教理集成文獻スタイン六一三V第二章

池田將則

323

「經辨五住地煩惱義」にみられるアビダルマ教理について

一一 敦煌遺書 地論宗『涅槃經疏』（擬）の佛性思想

史 經鵬

357

——BD〇三二四、BD〇三二六、BD〇三二七六を中心に

第二部 淨影寺慧遠の傳記と著述

一二 『續高僧傳』のテキストとその特色

池 麗梅

385

——卷八所收の淨影慧遠傳を例として

一三 慧遠『大般涅槃經義記』の成立過程について

池田將則

411

——現行本『大般涅槃經義記』卷七と敦煌寫本『涅槃義疏』第七卷
(Pelliot chinois 2164) との比較を中心に

一四 敦煌遺書にみられる淨影寺慧遠『地持義記』の研究

馮 煥珍

475

——【附録】敦煌本『地持論義記』標校

一五 淨影寺慧遠における初期の識論 岡本一平

529

一六 淨影寺慧遠の『別章』について

岡本一平

587

——『大乘義章』の成立試論

一七 日本における『大乘義章』の受容と展開

田戸大智

611

——附 身延文庫藏「大乘義章第八抄」所收「二種生死義」翻刻

資料篇

- 一 地論宗斷片集成 大竹 晉 655
- 二 北朝經錄斷片集成 大竹 晉 865
- 三 慧影『大智度論疏』逸文集成 大竹 晉 903
- 四 地論宗・淨影寺慧遠研究文獻一覽 951

執筆者紹介 983

中文摘要 27

索引 1

一 陽の光の下に覆い隠されたもの

——宗派問題を再び議論する

王 頌

はじめに

ハイデッガー『存在と時間』の中國語版の序には、次のような一節がある。

「存在」(Sein)、かつてプラトンとアリストテレスといった先哲が力のかぎり探求を続けた根本的な問いである。しかし、それ以降は棚上げされ、この問いは沈黙してしまった。その要因は、みながあたかもその意味を理解しているかのように、ひっきりなしにそれ(「存在」)を用いることにある。そのため、「古代の哲學思想においては、覆い隠されたものとして、みなを終始動搖へといざなったもの」「「存在」が、陽の光のごとく自明な概念へと變化してしまい」、ひいては、「存在」について定義するというこの問いじたいが、餘計なものへと變わってしまった。⁽¹⁾

ハイデッガーのこの一節を取りあげたのは、今回の學術會議組織委員会からの招待状を受けとり、「中國における宗派佛教前史の研究——宗派佛教成立期の中國佛教思想の展開」というテーマを見た際に、思わずある一つの考

えが浮かんできたからである。宗派の「前史」と「後史」を敘述する場合、宗派の成立等の問題を考察する前に、「宗派」の定義をあらためて定める必要があるのではないかと、もちろん、會議のテーマ設定を責めるつもりは毛頭なく、この問題には二つの難点があると十分に理解している。というのも、宗派の「前史」や「後史」、あるいは宗派成立の前後を定めるためには、「宗派」そのものを定めることが前提として必要である。しかし、「宗派」そのものを定めるためには、宗派成立前後の相違を全面的に比較することがその基礎にあり、多くの歴史や思想の實證的考察が求められる。資料が乏しい現在の状況では、歸納的な方法を採用して中國佛教の各宗派が成立した時点を確定することは途方もない作業であり、それはおそらく完成できない。それゆえ、宗派の定義を定めることは、一種の方法論にかかわる問題であり、實證の問題ではないかもしれない。しかし、逆説的ではあるが、この問題は實證的な方法を用いることではじめて解決できるのであり、さらには實證的研究にも大きな影響を與えるように思われる。

博士課程における宋代華嚴教團についての研究で、私は中國佛教の宗派の問題は、新たな思考が必要な重要な問題であると気づいた。實證的な考察とおして、實質的な華嚴教團すなわち華嚴宗という宗派は宋代に形成されたという結論²⁾は、最初の段階ですでに導き出されたものである。ただし、それと同時に、さらなる研究を模索するなかで、この問題が普遍性を有することに気づいたのである。宗派の定義は、中國佛教史の歴史區分の問題、あるいは中國佛教史そのものの全體的様相という問題においても、疑う餘地もない重要な意義を有している。また、嚴密な意味での「子孫相承」という宗派における特定の現象は中國で生まれ、³⁾さらに日本で頂點に達する。宗派の問題は、佛教の中國化や東アジア化を理解する上でも無視することのできない重大な學術の問題であり、同様に重要な意義がある。それゆえ、身のほど知らずかも知れないが、みずからの未熟な考察について學會の仲間に教えを請い、この問題に對する學會の關心と議論を喚起したいと考えた次第である。

上述の視点を敷衍して説明するため、本論文では以下の具體的な問題を考察の対象としている。

- ・ 中國佛教および東アジア佛教にたいする宗派佛教の重大な學術的意義
- ・ 宗派の定義とその混在性
- ・ 宗派概念およびその對象が東アジア佛教史上において有する一貫性と相違

一 「宗」——多様かつ複雑な概念

現在われわれが中國佛教の宗派について語る際、「○○宗」とよぶのは往々にして台・賢・禪・淨という四つの宗である。しかし、歴史的にみて、「○○宗」はわれわれがいま宗派とみなしているものとはたして同じだろうか。まずは、この「宗」の意味について考える必要がある。

中村元『廣說佛教語大辭典』の「宗」の項目には、以下の八種の意味が記載されている。

- ① 尊・主・要・根本の意趣。根本の眞理。根本的立場。根本的態度。經論のなかでその核心となる主意。中心となる教義。
- ② 儒家は「そう」と讀む。おおもと。「萬物之宗」（萬物の祖先）。
- ③ 經典のたてまえ。「此經正以不思議爲宗」（『上宮維摩經疏』上）。
- ④ 禪宗では、宗は言語では表現されないが、教えをかりて表現されると考えた。
- ⑤ 因明學の術語。命題 (paksa)。
- ⑥ 宗通相に同じ。眞理 (siddhanta)。
- ⑦ 佛教についての自己一家の見解、說。部派。
- ⑧ 宗派・門派・教團。

單純に語義の面からいえば、上記の八種は、「①・③・④」、「⑤・⑥」、「⑦・⑧」の四つのグループに分類される。①の意味はもつとも根本的なもので、先人が明確に定めている。たとえば、窺基「大乘法苑義林章」には「夫論宗者、『崇・尊・主』義。聖教所崇・所尊・所主、名爲宗故。且如外道內道、小乘大乘、崇・尊・主法、各各有異、說爲宗別」とある。③と④は、①から直接派生した意味である。⑤と⑥は術語の翻譯であり、①の意味に近い。漢語の面では、②が最も原初の意味である。たとえば、『說文解字』は「宗」を「尊祖廟也。從宀從示」と解釋し、また、「示、天垂象見吉凶以示人也。從二。三垂、日・月・星也。觀乎天文以察時變、示神事也」とも述べる。『詩經』大雅・雲漢には、「上下奠瘳、靡神不宗」という用例がある。さらに、『禮記』祭法には、「有虞氏禘黃帝而郊嚳、祖顓頊而宗堯。夏后氏亦禘黃帝而郊鯀、祖顓頊而宗禹。殷人禘嚳而郊冥、祖契而宗湯。周人禘嚳而郊稷、祖文王而宗武王」とある。「宗」は祖先崇拜・祭祀と關係した儒家思想を基盤とする中國文化のキーワードの一つであるといえよう。

以上から、①と②が佛教の「宗」ということばのインド・中國兩國の源泉であり、それらが結びついて⑦と⑧が生み出されたと概括しうる。これは本論文のポイントでもある。比較すると、⑦は①に由來する比重が大きく、これはインドを淵源とする概念の派生である。⑧は②の比重が大きく、中國で生み出された。この点について、以下でより詳しく説明したい。

そもそも「宗」は多義的であり、定義の混乱は不可避である。その原因は、一つには、漢字や漢語そのものの特質、すなわち同じ漢字がさまざまな字義を含んでいることにある。漢語のこの特質から、これまでの歴史において、語義の近いサンスクリット文を翻譯する際、翻譯者たちはしばしば同じ漢字を用いている。たとえば、⑤と⑥は①の派生的な譯とみなすことができるが、對應するサンスクリット語は同じではない。また、⑦と⑧の意味は遠く隔たっている。歐米における「宗」の翻譯は、この点をはっきり説明している。⁽⁴⁾

もう一つには、本論文において重點的に考察する⑦と⑧のように、學派としての「宗」と宗派(教派)として

の「宗」との混同は、歴史における實際の運用に由来するということである。そもそも、「⑦と⑧の」これらがそれぞれ指し示している対象は質的に異なるものである。しかし、宗派の建立によって、「宗」の意味が「自然發生的なものから自覺的なものへとゆるやかに變化してゆく。昔の人は、「宗」を用いる際にほとんど議論していない。さらに時が流れ、「語義が變つたにもかかわらず、」後代の人も、この變遷についてこまかな考察をおこなわなかった。そのため、語義の曖昧さにより、宗派の歴史に對する不確かな認識が生まれたのである。これらの點について、以下で詳細に考察をすすめてゆきたい。

二 「宗義」と「宗衆」

上述の「宗」のそれぞれの項目が指し示す対象から、「宗」を二つのカテゴリーに分類できる。一つは思想的なエッセンスであり、もう一つはその思想的なエッセンスに準じてそれを尊重する人および集團である。私はこれらを「宗義」と「宗衆」と概括したい。佛教の傳統的な考え方は、兩者はいわば所依と能依の關係であり、指し示す対象は同じではないが、その内にあるものは密接不可分であり、實際に用いる際もそれぞれを區別して用いることはむずかしい。

僧叡『喩疑論』には「附文求旨、義不遠宗、言不乖實」とあり、これは宗義を示している。宗義の内包するものがより一層深化すると、「宗・趣」というカテゴリーに變化する。法藏⁽⁵⁾『華嚴經文義綱目』には、「問、宗・趣何別？ 答、語之所表曰宗、宗之所歸曰趣」とある。

宗義を受け継ぐ學術集團や團體もまた宗と稱されるが、これは宗衆に他ならない。僧肇の批判する対象の「六家七宗」はその例である。湯用彤もすでに指摘しているように、「六家七宗」の宗は「家」に通じ、「儒家」「道家」の用法と同じである。また、「心無宗」が「心無主義」とされるように、「主義」を指すこともある。なお、

「宗」や「家」の段階」で、すでに密接な關係を有する學派を構成していたという學說もあるが、この點は明確ではない。元康『肇論疏』には、「如安法師立義、以性空爲宗、作性空論。什法師立義、以實相爲宗、作實相論。是謂命宗也」とある。ここから、宗衆が宗義の派生義であること、道安およびその門下は「以性空爲宗」(ここで「實相宗」と稱されたことがわかる。注意すべきは、宗衆の命名は外部からの觀察者によつてなされたということであり、自分たちで命名したのではないという點である。道安と羅什の門徒衆は非常に多く、それぞれ道安・慧遠の廬山僧團と羅什の長安僧團を形成しており、彼らを宗衆と命名することは比較的妥當であろう。しかし、その他の「宗」が實質的な集團を構成していたかは定かでない、この點に關しては判斷が難しい。

吉藏『中觀論疏』には、「如舊地論師等、辨四宗義、謂『毘曇』云是因緣宗、『成實』爲假名宗。般若教等爲不眞宗、涅槃教等名爲眞宗」とあり、これは主義の觀點から述べたものである。また、法藏『一乘教義分齊章』には、「依大衍法師等一次諸德立四宗教、以通收一代聖教。一、因緣宗、謂小乘薩婆多等部。二、假名宗、謂成實・經部等。三、不眞宗、謂諸部『般若』說即空理、明一切法不眞實等。四、眞實宗、『涅槃』『華嚴』等、明佛性・法界・眞理等」とある。これらの内容は同じであるが、吉藏が地論師の區別していた四種の「宗義」をくりかえし述べているのに對して、法藏の場合は、古今の教判を敘述するという視點から、四宗における教義や學說の高下低劣を述べており、有部や經量部など實體のある學派にも對應している。「宗義」と「宗衆」は、「この時點において、」すでに互いに關連するものであった。

なお、指摘しておかなければならないのは、これらの關連性は、インド佛教の歴史的事實にもとづくもので、傳法譯經のために中國にやつて來た僧や玄奘一派によつてはじめて提唱されたということである。窺基『阿彌陀經通贊疏序』には、「第二別明宗旨者、此方先德總判經論有其四宗。一、立性宗、『雜心』等是。二、破性宗、『成實』等是。三、破相宗、『般若』等是。四、顯實宗、『涅槃』『華嚴』『法華』等是」、「以類准宗、宗乃有八」、

「宗有八者。一、我法空有宗、犢子部等是。二、有法無我宗、薩婆多等是。三、法無去來宗、大衆部等是。四、現通假實宗、說假部等是。五、俗妄眞實宗、說出世部等是。六、諸法但名宗、一說部等是。七、勝義皆空宗、**『般若』**等經、龍樹等說、**『中』****『百』**論等是。八、應理圓實宗、**『華嚴』****『法華』**等、及無著等說中道教是」とある。この窺基の説をもとに、法藏はさらに整理して「五教十宗」の説を提示しており、「分教開宗者、於中有二。初就法分教、教類有五。後以理開宗、宗乃有十」と述べる。ここでの「教」と「宗」との區分の基準は、教説の相違に他ならない。具體的に言えば、「教」とは「小・始・終・頓・圓」であり、「宗」とは、「一、我法俱有宗。……小乘中犢子部等。二、法有我無宗、謂薩婆多等。三、法無去來宗、謂大衆部等。四、現通假實宗、謂法假部等。……**『成實論』**等經部別師亦即此類。五、俗妄眞實宗、謂說出世部等。六、諸法但名宗、謂說一部等。七、一切法皆空宗、……如**『般若』**等。八、眞德不空宗、……如來藏實德故、有自體故、具性德故。九、相想俱絕宗。如頓教中顯絕言之理等、如淨名默顯等、準知。十、圓明具德宗。如別教一乘、主伴具足、無盡自在」である（以上、法藏「一乘教義分齊章」による）。

この二つから、以下の點を指摘することができる。

・「宗」は、まずは、宗義（宗旨）について述べられたものである。中土（此方先德）には、これ以前に、すでに經にもとづく教判である「四宗」の説があった。

・宗義にもとづく分類（以類准宗）では、「八宗」や「十宗」に分けることができ、このうちいくつかの「宗」は「衆」と關連する。ただし、法藏の後の四宗「一切法皆空宗・眞德不空宗・相想俱絕宗・圓明具德宗」はそうではない。

・「宗」と「衆」とを「關連させることができるものは、すべてインドの部派・中觀・唯識であり、中國佛教の狀況についてはまったく言及していない。推測ではあるが、これについて二つの可能性を指摘しておきたい。一つは、窺基・法藏のこの考え方の重點はインドにあるということである。ただし、二人は前後

の文脈においてインド・中國兩方の状況について述べており、釋尊一代の説法の解釋「という教相判釋のあり方」からみると、この「兩者の」解釋は合理的ではない。もう一つは、おそらく、窺基と法藏の視線の範圍において、インドと同列に語ることのできる學派が、中國佛教ではまったく存在しなかったということである。

その他、吉藏などの記述から、隋代にすでに攝論師・地論師・地持論師・智論師・成實師などの呼稱が出現していたことが確認できる。ただし、湯用彤が夙に明確に指摘しているように、「師」と宗派とは同じではない。また、中國では毘曇・成實等の宗は無く、毘曇師・成實師等の考え方は、經論を講究する經師・論師に端を發したものであるという。これらの人々は、ある經典や論書に精通しているが、「提章比句」であつて、自ら「思想や學說」を述べるわけでは決してない。それゆえ、彼らの弟子も師匠の學說を繼承してさらに詳しく述べるといふわけではないのだ⁽⁸⁾。ここで湯用彤が指摘する二つの點は重要であろう。經論師の原典にたいする詳しい理解には限界があり、あらたに創造することもない。弟子もまた師匠の説を祖述するとはかぎらない。南北朝の時期の中國佛教では、宗派が存在しただけでなく、真正銘の學派もまた數えるほどしか存在しなかつたのである。

三 「宗」「衆」「教」の異同

「宗義」と「宗衆」の區別と關係を考察したところで、歴史的發展順序から、宗衆における「宗」の用法の變遷過程を確認したい。今のところ、私は以下のおおまかに把握している。比較的早い時期における宗衆の「宗」の一つの用法は、固定的ではなく柔軟なものである。「六家七宗」の大部分は、實際には、相互に關連する學術の流派の數には入らず、一つの學說の主張にすぎない。その後の師承していく學派は、まずは「衆」がそのはじまりであり、この集團の出現は南北朝時代、隋初には、爲政者側の認識をととして固定的な名稱となつてい

った。ただし、「宗」という一つの言葉は、すでに普遍的に使用されており、「宗」と「衆」とはつねに混用され、唐代にいたるまで依然として變わらず、むしろかえってそのような「宗」の用法がさらに多くなる。しかし、「宗」は「衆」とはいえ、その意味は學派に相當するものであった。

隋が天下統一を果たすと、南北兩地の佛教が結びつき、都に「二十五衆」「五衆」などの僧侶集團が出現する。道宣『續高僧傳』には、「隋高荷負在躬、專弘佛教。開皇伊始、廣樹仁祠、有僧行處、皆爲立寺。召諸學徒普會京輦。其中高第自爲等級。故二十五衆時列帝城、隨慕學方任其披化。每日登殿坐列七僧、轉讀衆經及開理義」とある。「二十五衆」の詳しい情報については知るよしもないが、この記述から、彼らがそれぞれの部門やタイプに別れて、様々な經典や論書を轉讀・講解する僧侶の集團であったことがわかる。「續高僧傳」はさらに「五衆」を列擧し、「大論衆・講論衆・講律衆・涅槃衆・十地衆」と分類する。これらは『大智度論』・毘曇・律・『涅槃經』・『十地經論』を教授する僧侶の集團に他ならない。日本ではこの「衆」の考え方を引き継いでおり、『法隆寺資財帳并大安寺資財帳』では、「修多羅衆・唯識衆・三論衆・別三論衆・攝論衆・律衆」との記載がある。「五衆」や「二十五衆」は、中央に設立された學術講義を行う集團であり、官學に屬するものである。これ以外には、各地において著名な法師が代表（衆首）となり、ある經典や論書を語り傳える「衆」を形成するのが一般的であった。『續高僧傳』などには關連する記述が多く確認されるが、ここでは省略しておきたい。

湯用彤は、「衆」は知識の傳授に限定されており、後世における傳法のような意味合いとは異なると指摘する。彼はさらに『續高僧傳』の三カ所の記述を引用し、その實證をこころみている。¹⁰たとえば、『法敏傳』の記述は次のようなものである。

興皇法朗がいままさに示寂せんとする時、門人を招集して「次の」衆主を推擧したが、「法朗の」推擧した候補にたいして「皆不衷意」であった。法朗自身は明法師に「衆主を」續けさせたかったが、多くのものは不服であり、裏で非難していた。そこで、法朗が明法師に命じて「十科深義」を講説させると、「既敍之後、

大衆懐伏」という次第であつた。明法師は、すぐさま門人を率いて茅山へ入り、生涯、山を下りることはなかつた。この後、法敏は茅山へ上り、明法師に教えを請うた。

注目すべきは、さらにこの後、法敏は多くの師のもとに詣で、一種に限らず「幅広い種類の」經論の講説を受けしており、法朗・茅山明・法敏の間には、後世のような傳法關係はまったくくない。ただし、道宣は彼らを「興皇之宗」と稱しており、道宣の時代において、「宗」や「衆」の意味は廣範圍であるものの、後世の宗派の意味合いについては、まったく有していないことが確認される。

これまで述べてきたことを綜合すると、「衆」の指す対象は、それぞれに異なつた經典や論書を傳授する僧侶の集團であり、「衆」の領袖は「衆主」である。衆主は衆人の推舉によつて選ばれ、後世の宗派における傳法關係は存在しない。したがつて、「衆」と宗派とは相當に隔たりがある。その他、彼らの學藝には専門があり、それぞれ得意とするものがあるが、學際性はなく、同じ經論について觀點が衝突する可能性はない。また、ある特定の經論を傳奉し、それ以外の「宗教的な」現象の出現を抑壓する可能性もない。それゆえ、「衆」はあたかも職業のようなもので、學派の性質さえ備えてはいない。なお、「衆」の内部について、相互に論争する「性格を有した」團體であつたかどうかは、今のところはつきりしない。ただし、たとえ論争があつたにせよ、それは學派の性質に屬するものである。

「宗」と似てはいるが相違を有する「教」ということばも頻繁に使用される。兩者の相違も複雑である。さきに引用した窺基『阿彌陀經通贊疏序』は、「教」と宗義を意味する「宗」とは、基本的には同じであるとみる。宗派の意味として用いられる「三階教」「淨土教」は、後代の人があたえた外部からの命名であることは確定的であり、日本由來の可能性もある。三階教は歴史的にはつねに「三階佛法」と稱される。語義の上では「佛法」と「教」とは同じであるが、「教」と名付けるのは妥當ではなく、これは他の宗派や學派との差別を強調したものである。同様に、禪宗の主張する「籍教悟宗」での「教」は經教「經の教え」を意味し、「教外別傳」の「教」

は禪宗外部の經教に依據して講說傳習する各宗派や學派を指す。それゆえ、宋代には「宗」と「教」との明確な區別があり、「宗」は特に禪宗を指し、「教」は天台・華嚴の宗派の別を指す、むろん、これらは後代の用法である。

四 宗派の十大要素

歴史的に概括して考察することをおして、宗派の問題の複雑性が再認識されたであろう。宗派に定義を與えることは困難な問題である。一つの事柄の本質について、簡単にその境界を定めることは難しいが、現象を描寫するという方法によって、その本質に説明を加えることはできる。それゆえ、以下では、宗派の要素について歸納的な分析を施すことで、宗派の實質について説明したい。

私は宗派の根本的な要素について以下の十種類があると考えている。ただし、その内のいくつかはさらに下位區分がある。この要素の多寡によって、宗派性の強弱を定めることができる。しかし、説明しなければならぬのは、いかなる要素であっても、それは宗派の必要條件ではないという點である。ある集團が以下の一つの要素を有しているからといって宗派とみなすことができるとも限らないし、一つの條件が缺けているからといって宗派であることを否定することもできない。宗派の要素の多寡によって、宗派的性質の強弱をはかることができるにすぎない。この點については多言を要しはしないであろう。

さて、私が考える十大要素とは、「教義學說・法統の系譜・所依の經典・宗祖崇拜・教團組織・制法・儀軌・專屬寺院・外在制度・派系鬭争」である。

教義學說

教義學說は、當然、宗派のみが享受するものではなく、前述のように、學派もまたその教義學說を有し、傳承も有している。しかし、教義學說はやはり宗派的立場の基礎であり、缺かすことのできないものである。宗派と學派はこの點において最も大きな相違がある。教義學說における「宗派と」その他の「學派などの」集團との隔たりとは、その隔たりが弱から強へと至るにともなつて、「有異」「排他」「獨尊」などの段階がある點である。地論師・攝論師などの南北朝期の多くの學派は、自らの教義學說を有し、その他の學派との論争もあつた。ただし、彼らには自らの說によつて釋尊一代の聖教を包括するという考えはない。

この要素には、より具體的には、唯我獨尊の教判、龐大な教觀の體系という二つの點も含まれている。周知のとおり、教判の出現は宗派よりも早い。最初期の教判の意圖は、インド傳來の經典・學說における矛盾や差異を調和させることであり、宗派の創立と關係は無い。しかし、その後の宗派は、教判を一つの武器として利用し、相手を批判して自說の正統性を示す唯我獨尊的なものとなつた。宗派意識の萌芽は、多くの教判體系に確認される。なかでも代表的なものは、窺基と法藏のものである。彼らは自說を鼓吹し、他說をおさえ込むが、動機という點からみると、やはり會通を中心としたものである。また、實際の効果からみれば、以下に詳細に考察するよううに、ただ教判を有しているということだけでは宗派の創立には不十分である。たとえば、法藏の仕事は後代の華嚴宗のための基盤を準備したことであり、宋代の觀復・師會にいたつて、教判の說はさらに強化され、いわゆるセクト主義へと變化することになつた。

龐大な教觀體系もまた宗派の一大標識である。宗派をうちたて、自說を佛法の正宗とし、力のかぎり自說によつて釋尊一代の佛法を概括する。佛法はすべて定と慧の二學があり、教と觀とがそなわつて、はじめて宗となる。たとえば、宋代の華嚴宗は、いくつかのテキストにおいて、教義や價值體系のみを具えるにすぎない觀法の著作を、實際に觀法を修めていく指南書として強調している。これは天台宗の「有教無觀」という批判への回答に他

ならず、このような對應は苦しいとはいえ、教と觀の具備が宗派創建において必要であることを強く印象づける。なお、補足すれば、この「教觀の」體系には二種の類型がある。一つは天台や華嚴などの融攝型であり、もう一つは淨土や禪の代替型である。

法統の系譜

法統の系譜は宗派成立の重要な指標の一つであり、宗派が含む典型的な中國的要素であろう。この點については、湯用彤の指摘がある。⁽¹¹⁾ 法統と儒家の道統との間の關係はさらなる研究の進展を待たねばならないが、中國社會の血縁關係重視という文化と法統の關係性については首肯しうる。また、法統は傳法關係の系譜とも關連がある。傳法は付法ともいうが、これは宗派を理解する一つの「キーコンセプト」である。「傳法と師承とは同じではない。傳法は二層の特殊な意味を備えている。一つは佛法の正統を自ら任じていること、もう一つは神祕的な意義を有することである」と湯用彤は指摘する。

そして、禪宗において傳法の概念が發明され、法統系譜も編纂された。⁽¹²⁾ これは中國の宗派形成を推進した重要な要素の一つであり、天台・華嚴の兩者に對して重大な影響を與えた。インドの傳統では、禪はもともと師承關係を重視するものであったが、⁽¹³⁾ 「血脈」という一つのことばと禪宗の祕密付法の儀式は、それを押し廣げたものである。⁽¹⁴⁾ 付法は父と子の相承關係であり、子や孫へ連綿と繼承され、代々途絶えることなく、長幼や嫡庶のけじめもはっきりしたものである。それゆえ、禪宗のいう「教」に相對する「宗」ということばは、「宗祖」の意味により近似しており、宗派の備える根本的なものである。

所依の經典

この綱目にも二つの分類がある。一つは、依りどころとなる聖言經論であり、もう一つは本門の教典である。

宗派確立の點からいえば、後者は前者よりも重要性が高い。そもそも、經論は宗派のみが享受するものではなく、學派もまた各々依りどころとするものである。「宗派と學派の」二者を區分する一つの重要な指標としては、唯一性を有しているかどうかである。學派は、ある一つの經論を唯一の依りどころとすることは決してない。たとえば、地論師がただ「十地經論」のみを講究するということはない。しかし、宗派は、ただ一つ「の經論」を他を凌駕するものとして掲げる。中唐の湛然は、天台宗を稱して、「以『法華』爲宗骨、以『智論』爲指南、以『大經』（涅槃經）爲扶疏、以『大品』爲觀法。引諸經以增信、引諸論以助成」（湛然『止觀義例』）と述べる。これは、當時の天台宗が、學派から宗派へと向かう過渡期であつたことを示す格好の例である。なお、日本の天台宗は、自らを「天台法華宗」と稱し、ただ『妙法蓮華經』のみを尊重する。

もう一つ別の面で、本門の教典とりわけ祖師の著作を推しあがめるという點に、宗派の一大特色がある。中國佛教についていえば、本門の教典の入藏を、宗派確立の重要な指標と見なすことができる。大藏經は、そもそもはインド撰述「の經論」や中國撰述のいくつか史傳の類を收録したものである。ここには、智昇など經錄の編纂者個人の見解は決して反映されていない。當時の視點では、後世に宗派の祖師とされる智顛や法藏などは、聖賢としての地位をまだ獲得してはならず、その學說も經意に合致していると認められているわけではなく、彼らの著作を大藏經に收録することは困難であつた。宋代では、禪宗を筆頭に諸宗がこぞつて本宗の典籍を入藏する事業を推しすすめる。このことは、著者にとって榮譽のある大きな出來事というだけでなく、法統が聖化するかどうか、宗派が政府の認可を得るかどうか、これらと關連した重要なこと¹⁵がらである。なお、日本においては、宗派の典籍が中國よりも早く定められている。朝廷は各宗に對して本宗の宗義と教典を提示するよう命じており、宗派の實現には政府の認可が必要であつた。¹⁶

宗祖崇拜

この項目は、上記の三つの項目よりも密接に「宗派の問題と」関連している。強弱の程度や表現の形式に相違はあるものの、宗派にはみな宗祖崇拜がある。弱いものは華嚴宗であり、宗祖崇拜は數名の祖師を祭るといふ形式で表現される。強いものは日本の日蓮宗・浄土真宗であり、宗祖の崇拜は釋尊崇拜さえ超えている場合もある。中國の禪宗は「宗祖崇拜と釋尊崇拜との」中間にあるが、佛陀崇拜から宗祖崇拜への發展變化における重要な轉換點である。

教團組織

この項目は、前述した「法統の系譜」と後述の「制法」と密接な關係にある。先行研究では、教團組織の境界線について曖昧であり、考察し直していない。そのため、教團組織についての認識と使用とが混亂して不明瞭であり、基準も統一されていない。法統や傳法の系譜と教團とは關連があるが、同列に扱うことはできない。なぜなら、法統や傳法の系譜において、その由來はしばしば杜撰なものであるが、教團は實際の存在事物が必須となるからである。また、單純な師承關係と教團も同じではない。師承關係は廣範であり、散漫であるからである。これまでの研究では、この兩者を混同し、宗派の形成時期について誤った判斷を下している。たとえば、南北朝から隋唐にいたるまでの名僧たちは、門下の者が非常に多く、文獻からも有名な弟子が數多く存在していたことが確認される。しかし、彼らはかならずしも教團關係を構成していたわけではない。鍵はここにある。まず、彼らは傳法關係を有していたのか。師はある特定の學問を學び、さらには複數兼學することもあるが、その弟子が同じように修めたとしても教團を構成することはない。なお、湯用彤はかつて關河學派の例をあげて知識の傳授と傳法とが同じでない指摘したが、この問題はここでは扱わない。また、教團はそれにふさわしい制法が必要であり、制法のない僧侶の集團は教團と呼ぶことはできない。この點については以下で述べる。

制法

制法は規則制度であり、廣汎に言えば様々な内容を含んでいるが、最も主要なものは戒律を補うものとして定められた清規であろう。宗派における制法の意義は、教團を統括して取り締まることにあり、それによって宗派が活動を展開してゆくその行動の主體を統一するのである。制法があつてはじめて教團がある。ただし、この教團がそのまま宗派を意味するわけではない。湯用彤は、智顛が晩年に制法を立てて僧衆を取り締まったという『國清百録』の用例にもとづき、智顛の時代にすでに天台宗が形をなしていたと指摘するが、この點は検討を要しよう。道安・廬山慧遠らはみな制法を立て、ここに教團の出現をみることはできたとしても、いかなる宗派の出現もいまだ確認できない。本節の冒頭ですでに強調したが、この十項目は互いに補完しあつて成立するもので、一つの要素が單獨で宗派の十分條件を構成することはない。

禪宗の成立における清規の意義は、あらためて強調するまでもないが、宗派と關連するもう一つの制法にも注意をしておく必要がある。たとえば、日本天台宗の最澄が制定した僧侶の育成制度¹⁸などである。これらは宗派の特色を際立たせ、宗派の求心力を強めるといふ面において作用を發揮した。

儀軌

儀軌の含んでいる面も廣汎である。各宗派の教修觀念は同じではなく、各宗派の儀軌の相違も大きい。歴史の面からいえば、現存する儀軌の大半は諸宗の特徴を備えている。たとえば、懺儀はそもそも佛教においては共通の儀式であるが、天台智顛の改訂以降は、天台宗の特色を濃厚に帯びたものになった。このような宗派の特徴は華嚴や禪にも影響しており、彼らもまた本宗の懺儀をそれぞれに制定している。以降の懺儀は實踐において宗派的な色彩を取り除かれ、より普遍的な意味合いを帯びようになる。眞言密教の儀軌は鎌倉以降の多くの日本の諸宗に採用された同様の例である。このような歴史的に複雑な要素を切り捨てることはできない。儀軌は教義思

想のイメージ化の展開であり、それぞれの宗派は理論的には独自の儀軌を有している。それゆえ、儀軌もまた宗派の要素の一つといえよう。

専属寺院

専属寺院も宗派成立の重要な指標の一つである。寺院はそもそも政府建立か政府の承認をうけて建立されたものであり、そこでは僧侶が居住し、修行し、講學し、研究し、公共性を有する場所である。周知のように、「寺」は古くは政府の機關を指し、たとえば鴻臚寺は政府の賓客をもてなす機關である。佛法が西から傳來し、それを傳えた外國人僧侶は中國の官吏としてまず寺に住んだため、それ以降、寺は次第に佛教の専門用語へと變化した。「寺」の字義は、政府によって建立されたもの、朝廷に服務する性質があることを説明している。魏晉南北朝から隋唐にいたるまでの大多數の寺院はこの種類に屬する。それゆえ、本來、寺院は公立のもので、宗派とはまったく關係がない。南北朝期のいくつかの學派（衆）は、特定の寺院に寄り集まり、これによって寺院と名がつけられたほどである。たとえば、隋初の曇延は、隋の文帝の尊敬をうけ、「有敕于（京都）廣恩坊給地、立『延法師衆』。開皇四年下敕、改『延衆』、可爲『延興寺』、面對通衢。京城之東西二門、亦可取延名以爲『延興』『延平』也。然其名爲世重、道爲帝師、而欽承若此、終古罕類」と記される（續高僧傳）。曇延の門徒は「延法師衆」や「延衆」と、彼らが居住した寺院は「延興寺」と稱され、さらには彼の法號から都の城門が「延興」「延平」と名づけられた。皇帝の恩は廣大であり、「終古罕類」である。しかし、曇延門下はこの寺院を世襲していない。唐代も同様である。また、同時期の日本の状況もほぼ同じであり、その傍證とすることができる。たとえば、平安初期以前において、官立寺院に諸宗が混在しており、特定の宗派と隸屬關係にあつたわけでは決していない。平安時代の嵯峨天皇が空海に東寺を與えて眞言宗の永久道場とし（八三三）、ようやくそれまでの慣例が破られた。

ちなみに、中國佛教における特定の宗派の寺院は、三階教が嚆矢であり、彼らはその他の僧侶の集團と院を別にして居住していた。嚴密な意味においては、專屬寺院は禪宗からはじまり、道信らがこの種類の寺院を民間に建立している。中唐以降では、禪宗のいくつかの派において、たとえば北宗では禪僧が次第にエリート化し、特定の寺院を獨占・世襲するという現象がすでに起こっていた。五代宋初は天下の寺院の大半がすでに禪宗に獨占されていたが、天台・華嚴の復興および宗派の確立にともない、宋代においては禪宗寺院を主としつつ、天台の教院・賢首（華嚴）の教院・律の寺院をその補助とするような寺院の格が出来上がった。これ以降、宗派的性質をまったく帯びていないという寺院はむしろほとんど見かけなくなった。

外在制度

宗派にたいする國家政權の外在制度は、宗派の強化である。ただし、中國佛教においては、この要素はほとんど確認されない。中國の歴史において、現在確認できるもので、この種の制度の最も早いものは、南宋期の五山十刹の制度である。日本では、類似する制度の確立は中國よりもかなり早く、有名な「年分度者」の制度がある。最澄は南都六宗の獨立合法的な地位から天台宗の獨立を勝ち取るため、天台宗の得度者の定数の認可を朝廷に上奏し、朝廷はこの請求を承認した。その後、眞言宗もこの前例に依據して一年における得度者の定数を整えた。この「年分度者」は、朝廷が宗派に對して與えた政府の認可という重要な指標である。江戸時代初期には、崇傳という住職によつて數多くの「法度」が制定された。その多くは、宗派として區分を設けるもので、政府の佛教に對する管理を強めるものである。この種の制度は中國では缺けており、中國佛教の宗派性が日本佛教に遠く及ばないことを示している。

派系闘争

中國佛教において、宗派を主體とした論争は宋代よりはじまる。代表的なものは、天台と禪宗の法統の争いである。この種類の争いは、ことばの側面にとどまるもので、兩宗派が水と火のように相容れず、どうあつても兩立しえないという情勢の出現ではない。これとは逆に、日本佛教における派系闘争は相當に激烈である。同類が助け合つて部外者を攻撃し、宗派間で相互に軋轢を生じて攻撃するということはめずらしいことではない。鎌倉時代に法然が専修念佛宗（淨土宗）の創立をこころみた時、他宗派の猛反發にあつた。『興福寺奏狀』は、「創立宗派『須奏公家、以待敕許、私號一宗、甚以不當』と明確に批判する。類似した例は枚擧にいとまがない。また、平安時代に活躍しはじめた僧兵も宗派闘争をよりはげしいものへと押しすすめた。派系闘争の激烈さは宗派性の強弱と關連しており、これもまた宗派をはかる重要な指標の一つである。

五 宗派成立の類型

漢語佛教圏の歴史において、各宗派成立の時間と形式は單一なものではなく、様々な類型が存在する。先行研究はみなひとつくりに概括して論じており、状況の複雑さを輕視している。實際、これまで述べてきた宗派の十要素から考えてみると、この一つの問題をまとめるのは非常に困難である。それゆえ、まずは宗祖と宗派の關係を取りあげ、「宗祖生前創立」「宗祖没後創立」という宗派の二つの類型に簡略に分類する。そして、同様に、宗派の十要素を簡略化し、思想（教義學說）と組織（實體的な僧團）の二つに分類した上で、これらをあわせてまとめると次頁表1のようになる。

ひとめでわかるように、表1において、宗祖と宗派の關係の緊密さは「上から下へ」強から弱へと推移してゆく。以下には、實例をあげて表の内容を具體的に説明する。ただし、言うまでもなく、以下にとりあげる例には

表1

(1)	宗祖生前創立	①宗祖が教義學說と實體的な僧團の兩者の實際の創立者で、政府の認可を受けている。
		②宗祖が教義學說と實體的な僧團の兩者の實際の創立者である。しかし、政府の認可を受けていない。
		③宗祖が教義學說の創立者である。
(2)	宗祖没後創立	④宗祖は教義學說の面で教團に重大な影響をあたえ、後世に追認された。
		⑤宗祖は教義學說の面で教團に重大な影響をあたえてはいない。後世にこじつけられた。
(3)	虚構の宗派	

限りがある。漢語佛教圏のすべての宗派を整理しているわけでは決していない點は注記しておきたい。

上記のうち、①は中國佛教では確認されず、むしろ日本の佛教に對應するもので、最澄と天台宗、空海と眞言宗が相當する。②の狀況も中國では多くなく、ほとんど異端や主流ではないものが相當する。信行と三階教などである。禪宗史上における道信と弘忍が創立した教團もおおよそこの種類に屬する。日本ではこの例は比較的多く、鎌倉新佛教における法然と淨土宗、親鸞と淨土眞宗、道元と曹洞宗、日蓮と日蓮宗などがこの例に屬する。しかし、中國と日本の最大の相違點は、中國にあつてはまだ自然發生的な段階にあり、宗祖ないし教團はいまだ明確な宗派意識を有していないが、日本にあつては自覺的であるということである。③の狀況については、さらなる研究が必要である。日本の平安末期の良忍の融通念佛宗が比較的典型である。智顛と天台宗はおおよその類に屬する。智顛は天台宗の宗祖であり、天台宗の教義の實際の創立者であるが、天台教團の形成は彼よりも遅い。④と⑤は、中國佛教においてはよく眼にする類であり、④は法藏と華嚴宗、⑤は杜順と華嚴宗、慧文と天台宗である。禪宗の情況は少し複雑であり、④と⑤の兩方の面がある。

①以外の類は、宗派の實際の建立と傳説上の宗祖および神聖化された宗派の歴史とが、まったく一致していな

ということを説明する。歴史上におけるいわゆる宗派というのは、中國淨土宗のように完全に虚構されたもの（もしくは日本淨土宗から逆輸入されたもの）であり、有名無實である。天台宗や三階教は唐代において形成され、別の宗派は宗派意識の萌芽は唐代にあつたが、實質的な宗派の形成は宋代である。もし唐代の宗派の形成を自然發生的・偶發的な現象というならば、宋代における宗派の創建は自覺的・意識的な行動である。宋代は中國佛教の宗派成立史の重要な段階であるが、この點についてはあまり注意されておらず、より深く細やかな考證がまたれる。

以上、二つの節にわたつて、二つの側面から、宗派問題に關する視點を提示してきた。理解をより深めるために、以下では中國華嚴宗という一つの具體例を取りあげ、より詳細に説明したい。

六 宗派成立の實例分析——華嚴宗

華嚴宗の成立は、一般的には唐初とみなされ、すでに定説となつて⁽²³⁾いる。學者のこの問題に對する關心の中心は初祖の問題である。つまり、杜順・智儼・法藏の三人のうち、結局のところ誰が華嚴宗の創立者なのかということである。この論争は、華嚴宗が唐代において成立したということ、華嚴宗の「教理の」體系を創出した者が華嚴宗の創建者であるということ、この二つの事柄を前提とする。しかし、自明の共通認識とするためには、より慎重な検討が必要である。實際、上述の「宗派成立の」基準にもとづいてより詳細な考察を加えるならば、ここにはあきらかな見落としが存在していると氣づくであらう。

まずは、教義思想の問題である。教義思想は宗派の核心であるが、教義思想によつて、宗祖・宗派の創立時期を考えることは、實際、決して簡単なことではない。華嚴宗を例にすれば、一般的に、法藏が華嚴宗學を集大成したとみなされているが、これには二つの問題點がある。一つめに、法藏はすばらしい大成者ではあるが、卓越

した創始者では決してない。彼の體系の核心的な内容は、ほとんど一つの例外もなく智儼に依據している。では、結局のところ、誰が華嚴教學の創始者と稱するにふさわしいのであろうか。これは智儼と法藏のどちらを華嚴宗の初祖と位置づけるかという理由に坎んする議論でもある。二つめに、法藏の後の澄觀・宗密は、法藏と比較すると、あきらかに思想的にモデルチェンジしており、後の華嚴教學は澄觀・宗密がその「思想的な」よりどころであり、はたして法藏と澄觀のどちらで華嚴宗の教學が確立したと捉えるべきなのか。教義思想の完成による宗派の成立時點の確定というのは、嚴密な方法ではなく、こじつけようとしてもそれは難しい。

次に、法統・教團・制法などのいくつかの相互に密接した觀點からである。ただし、法藏の時代には、法統と制法がないことを考慮し、付法體系に焦點をしばって考察したい。法藏と弟子の間には付法體系は存在したのか。崔致遠『唐大薦福寺故寺翻經大德法藏和尚傳』（『法藏和尚傳』）は、法藏の弟子について、「從學如云、莫能悉數、其錚錚者略舉六人。釋宏觀・釋文超・東都華嚴寺智光・荷恩寺宗一・靜法寺慧苑・經行寺慧英、并名雷于時、迹露于後」と記載する。これらの弟子のうち、法藏を繼承して慧苑が『華嚴經』を研究した以外、その他の弟子に坎んする記述はまったくなく、その生没年でさえ考證することはできない。その他、「至比丘尼衆從問道者、多誦晉經」とあり、法藏に追隨する比丘尼もいたことも記されている。ただし、尼衆の知識水準はおそらく限度があり、六十卷『華嚴經』の諷誦に限られるように思われる。『法藏和尚傳』の最後は、「大都稟教僧尼、僉以護律棲禪爲恆務」とあり、法藏の弟子はみな習禪・持律を根本とし、華嚴宗の教學と特別な關係が必ずしもあつたわけではない。

實際、法藏の時代には嚴格な付法關係はいまだ形成されてはおらず、いわゆる華嚴教團も存在しない。法藏と時代的に隔たりがある澄觀・宗密に、いったいどこに「法藏との」付法關係があるのか。澄觀の學問の經歷の一部は確認可能であり、裴休『清涼國師妙覺塔記』『宋高僧傳』などに詳しい。澄觀は多くの師の下で學んだが、華嚴に心をひかれたのは完全に個人的判斷にもとづく。『塔記』の記述によれば、専門的に『華嚴經』を研究し

たのは、要請に應じたもので、偶然の産物である。いずれにせよ、少なくとも當時の人々にとって、澄観は華嚴宗派に所屬しているわけではなかったのだ。また、澄観と宗密は相互に尊敬しあっていたが、付法關係はまったくなく、宗密本人は荷澤宗を自任していたほどである。⁽²⁴⁾ここから、唐代において付法關係がすでに存在していたとみるのは杜撰な考えである。

次に、唐代に華嚴宗の專屬寺院は存在していたのか。方立天は存在したとみるが、私は否定的である。⁽²⁵⁾この問題について、これまでは主に使用されてきた資料は崔致遠『法藏和尚傳』所載の「法藏願新經化大行焉、知眞丹根遍熱矣。因奏于兩都・及吳越・清涼山・五處起寺、均勝華嚴之號、仍寫摩訶衍三藏并諸家章疏貯之」という箇所である。すなわち、法藏はかつて長安・洛陽・吳（地點不明）・越（杭州）・五臺山の五箇所に華嚴宗專屬寺院を建立することを奏請したという。これは華嚴宗立宗の重要な指標である。⁽²⁶⁾しかし、該箇所を細讀し、その他の資料を参照すると、五箇所の「華嚴寺」と命名された寺院は華嚴宗の專屬寺院ではないことが判明した。その理由は二つある。第一に、前と後の引用文からも知られるように、寺を建立して「華嚴寺」と命名した理由は、八十卷『華嚴經』の譯業を記念し、天下に廣まることを願ったためである。このような考え方は當時では希ではなく、『大雲經』『寶雨經』などの例がある。第二に、關連資料は、これらの寺院が華嚴宗をふくむ特定の宗派によって世襲されたものでは決してないことを證明する。西京すなわち長安の華嚴寺などでは、法藏の後ほどなくして、密教僧の一行・善無畏らがそこで活躍した。『宋高僧傳』には、「昔有沙門無行西遊天竺、學畢言歸、方及北印不幸而卒。其所獲夾葉悉在京都華嚴寺中。畏與一行禪師、于彼選得數本、竝總持妙門、先所未譯」〔『宋高僧傳・善無畏傳』〕。一行が「開元十五年九月於華嚴寺疾篤」〔『宋高僧傳・一行傳』〕ともある。なお、『宋高僧傳』所載の洛陽・杭州などの地の華嚴寺に駐錫した名僧は華嚴宗とは關係がないため、ここでは言及しない。これらの華嚴寺は、唐代にあつては、政府に所屬した公共寺院であつた。

また、もし前述の條件が法藏の時代においてすべて備わっていないならば、いったい華嚴宗はいつの時代に形

成されたのか。確定しうる最も早い時期として、私は北宋の淨源の時代を考えている。「このことは拙著『宋代華嚴思想研究』において考察しているため」論據を以下に簡潔に指摘するにとどめておきたい。

- ・淨源とその繼承者は、慧因寺を中心に華嚴教團を創建した。
- ・華嚴宗の專屬寺院は、蘇州や杭州に分布しており、寺院の繼承は、寺主の人選のように、近隣の華嚴寺院住職たちの選舉によつて決定される。⁽²⁸⁾

・淨源たちは華嚴宗の傳法系譜を構築し、唐代の杜順から宗密にいたる付法の關係を虚構して神聖化した。⁽²⁹⁾

・法藏の教判思想はドグマ化し、教判をめぐつて展開した論争により、宗派の排他性は突出することになる。⁽³⁰⁾

・法藏ら華嚴宗の祖師が著した典籍の入藏事業が完成し、華嚴宗は政府の認可を獲得する。⁽³¹⁾

・祭祀・供奉・祖師の禮贊などの制度がさだめられ、制度の面における祖師崇拜が成立する。⁽³²⁾

・本宗の觀法が制定される。⁽³³⁾

・本宗の儀儀などの儀軌が整えられる。⁽³⁴⁾

これまで述べてきたことを総合すると、宋代の江南地區において慧因寺などを中心とした實體を有する華嚴宗の教團が確實に形成されており、華嚴宗という宗派は、この時期にはじめて正式に成立する。しかし、華嚴宗という宗派が全國的に名のある宗派であったか、江南の教團が地域をこえた普遍性を有していたかについては、結論づけることは難しく、さらなる研究が必要であろう。實際、その可能性を否定するかもしれない資料がいくつか確認される。たとえば、義天が中國へ來た際、朝廷はまず汴京で東京覺嚴寺の有誠法師から學ぶように手配した。有誠は『華嚴經』に長け、かつては朝廷の要請に應じて『華嚴經』を専門的に講じた人物である。⁽³⁵⁾ これにたいし、義天は二重の對應をする。一方では有誠に「請教」しつつ、もう一方では朝廷に上書して、「兩浙淨源講主開賢首祖教文字、披而有感、閱以忘疲。迺堅慕義之心、遙敘爲資之禮」(『大覺國師外集』)と自らの希望を表明し、杭州に趣いて淨源から法を授かることを強く求めたのだ。義天は朝廷の手配には決して満足していない。

この点について、まず、義天は入宋以前から淨源との書簡の往來があり、淨源を心から慕っていたようである。もう一つ、有誠は『華嚴』を常に講説していたが、華嚴宗の教義に依據して講説したものではなかった。換言すれば、有誠は華嚴宗の人では決してなく、義天が求めていたのはむしろ「賢首祖教」であった。このことの證左となる一つの細かい事柄を最後に補記しておきたい。義天は汴京を離れる前、「賢首碑文」(唐閻朝隱「大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑」・「妙理圓成觀」(「法界圓融觀」)・「康藏傳」・「華嚴旨歸」・「華嚴傳」(「華嚴經傳記」)などの典籍を有誠に貸し出したが、これらの華嚴宗の基本文献にたいする有誠の反應は意外なことに「得所未聞」だったのだ。

『華嚴經』信仰は、宋・遼・金において普遍的に流行していたが、賢首一系とは必ずしも關係しない。北宋の汴京には仁宗皇帝の發願によつて建立された華嚴宗の寺院があつたが、住職は道隆禪師である。『禪林僧寶傳』の記述によると、道隆は仁宗皇帝の崇拜をうけ、紫衣および「圓照大師」の號を賜つた。華嚴院は道隆によつてしばしば増築されている。道隆の後は、「明悟禪師」の號を賜つた懷璉という人物が、嘉祐二年(一〇五七)に華嚴院で講説を行つており、彼には多くの者が従つていた。この禪院を華嚴と稱した道隆・懷璉と淨源とは同時期であるが、華嚴宗とは明らかに何の關係もない。

上記の事例から、次のことを指摘できるだろう。『華嚴經』の講説は、變わることのない宗教的な現象であり、途絶えてはいない。法藏・澄觀などの著作を傳習することもまた、華嚴宗の人に限つたことではなく、諸宗兼學という現象もまた同様であつて、禪宗における華嚴教學の吸收も夙に知られている。それゆえ、『華嚴經』ひいては華嚴宗の教學を信奉しているかどうかによつて宗派を定めるといふことは、慎重を期すべきであろう。たとえば、江南の華嚴教團がすでに形成されている状況であつても、各地では依然として賢首一系から獨立した他の華嚴講主や學人が存在していたのである。

おわりに

本論文では、宗派という複雑な問題について、「宗派の要素とは何か」「宗派の形成はいつか」という二つの點に分けて考察をすすめてきた。第一の問題については、宗派の十大要素を提示した。第二の問題については、いくつかの類型に分類し、複雑性や多様性を示した。さらに華嚴宗の實例を取りあげ、十大要素の實效性を檢證するとともに、その成立時期について私の結論を明示した。上記の方法にもとづき、蓄積された資料を基礎とした上で、東アジア佛教の各宗派別に宗派性の考察をすすめることができれば、それぞれの「宗」について、嚴格な意義の下での宗派であるのか、その「宗」が宗派であるなら成立時期はいつなのか、ということを判定することができると思われる。

「中國佛教十三宗・十宗」という視點を批判した湯用彤によつて、私は研究の指針を得た。湯用彤が晩年にこの問題を提起したのは決して偶然ではない。宗派問題は中國佛教の全體的な認識と關係するからである。ただし、宗派の境界、中國佛教の宗派形成の時期、これらにかんする湯用彤の見解についてはいまだ議論の餘地がある。湯用彤をはじめとした先學の考えに沿つて、この問題についてさらなる研究をすすめること、これは可能であるというだけでなく、本當に必要なことである。

なお、本論文では、中國佛教の宗派問題を考察するに際し、日本佛教の事例を多く引用している。ただし、自身の能力の限界から韓國佛教の實例については参照することができなかった。この點についてはおわびをしておかなければならない。それはさておき、特に強調しておきたいのは、これは單純な比較では決してなく、宗派問題を把握するために私が主張している方法論の一つであるということだ。漢語佛教の世界の宗派とインド佛教・南傳佛教とを比較すれば、それぞれが獨特な内容と形式を有すると知れよう。それと同時に、漢語佛教史上

では、宗派が中・日・韓の三國にまたがって變遷・發展してきた経緯があり、このことは、漢語佛教史上においてきわめて重要である。それゆえ、中・日・韓の三國の佛教宗派それぞれの特徴と相互の關連性を把握しないことには、全面的にかつありのままに、宗派を理解することは難しいであろう。日・韓の佛教宗派は中國佛教の口ジックにむかうだけでなく——つまり「日・韓の佛教宗派と中國の佛教宗派の」兩者は理論上の關連性があるだけでなく、「日・韓の佛教宗派の」宗派意識・宗派活動・宗派構造が、すべて歴史的事實とは逆に、中國佛教に影響を與えているのだ。中國佛教の宗派にかんする多くの認識と理解は、往々にして、日本佛教からみたイメージの投影であつて、この點は近代以降かなり突出している。

先人は中國と日本の佛教の宗派性の相違にすでに注意していた。入唐求法僧の圓珍は、漢土の佛教の狀況について實地考察を行つた際、このように述べる。「問、『常途所云我大日本國總有八宗、其八宗者何？』答、『南京有六宗、上都二宗者、一天台宗、二眞言宗』（『諸家教相同異集』）、そして、「唐無諸宗、絶惡執論」（『佛說觀音普賢菩薩行法經文句合記』）と。本論文の考察をあわせれば、嚴格な意味での宗派が中國佛教史において出現したのは比較的遅く、隋唐時代が宗派佛教の時代であつたとする考え方は正確ではない。³⁸ また、反對に、日本の佛教宗派の出現は比較的早く、その宗派の成熟度も中國と比べると深い。この原因については、本論文のテーマと紙幅の都合上、問題を指摘するにとどめておきたい。

補記

二〇〇二年、私は日本國際佛敎學大學院大學に博士論文を提出した（二〇〇八年に『宋代華嚴思想研究』として中國語で出版）。ここでは、第一段階として宋代江南地區の華嚴敎團の形成過程を考察した。研究をとおして、私は華嚴宗が唐代に生まれたという「通説」を批判し、中國佛教の各宗派が隋唐時代に相次いで形成されたという一般

的な見解に對しても疑義を呈した。そして、湯用彤の二本の論文の啓發により、私は先學の考えに沿って、この問題についてさらに整理して研究したいと考えた。しかし、怠惰な性格と學力の限界により、目の前に資料が山積みされてはいるものの、全體としては、マクロ的考察の局面で停滞しており、細かな考察や考證はまだ行っていない。今回の大會では、現時點での私の管見を提示することしかできていない。

本論文は初稿が完成してから長い時間が経過している。二〇一三年五月一六日、聖凱が北京大學において開催した地論學派に關するシンポジウムにおいて、私は中國人民大學の張雪松から臺灣の藍日昌がこの問題をテーマとして發表した博士論文『隋唐至兩宋佛教宗派觀念發展之研究』について教えていただいた。その後、蒙張から電子版をおくっていただいた。この場を借りて、張雪松と聖凱の兩氏にお禮を申し上げたい。藍日昌の博士論文を概觀し、彼が「近代以來、佛教學の研究者はみな隋唐佛敎を宗派の發展が盛り上がった時期であると見なしている」と述べて通説を批判し、「宗派意識は唐代中後期にその萌芽がみられるが、さだめるならば宋代である」との視點を提示し、また多くの實證的な論據を添えているのを見て大いに感激した。藍日昌の博士論文については、「宗派意識」という一つの角度から宗派という重要な問題に對する新しい考えを學會に提出し、一つの側面においてきわめて重要な業績をあげるもので、十分に肯定しうるものである。ただし、藍日昌の上述の觀點については贊同するが、宗派の確立と宗派意識の確立を同一視することは不可能であるように思う。この二つは相互に關連するが、混同してはいけない。この點において、私は藍日昌に同意しない。さらに、宗派意識の確立を考察することは、宗派確立の問題を解決する上で重要な意義をそなえるが、後者はあきらかに前者に比べてより廣汎であり、問題はさらに複雑で、時間的な面からも一概に論じることが難しい（本論文における區分は、自發的かつ自覺的なものであるが、宗派意識の無い三階敎は、すでに實質的な宗派を形成している）。その他、具體的な問題の分析と結論および方法と思考の面で——私が強調したいのは、この問題は漢語佛敎の全體において考察すべきであるということである——藍日昌と相違する多くの點がある。同時に、この問題が廣汎に渡っていること、難度も非常

に高いこと、學術史上における多くの重要な問題の研究であつて、研究は進展してすでに注目されるトピックとなりつつあること、これらを考慮し、私は藍日昌に意見を伝え、自らの見解も簡略的に述べたのである。學會の注意を喚起し、各領域の専門家の力をお借りして、この問題にさらに深く切り込んでゆきたい。

参考文献

1 中國語

- ・湯用彤「論中國佛教無「十宗」」『湯用彤選集』所收（北京、吉林人民出版社、二〇〇五年）、原載『哲學研究』一九六二年第三期。
- ・湯用彤『中國佛教宗派問題補論』『湯用彤選集』所收（北京、吉林人民出版社、二〇〇五年）、原著一九六三年。
- ・方立天『法藏』『方立天文集』第三卷『法藏與金獅子章』（北京、中國人民大學出版社、二〇一二年）、原著一九九一年。
- ・謝和耐 (Jacques Gernet) / 耿昇譯『中國五—十世紀的寺院經濟』蘭州、甘肅人民出版社、二〇〇三年。
- ・蔡方鹿『中國道教思想發展史』成都、四川人民出版社、二〇〇三年。
- ・藍日昌『隋唐至兩宋佛教宗派觀念發展之研究』臺灣、年代不詳。
- ・ハイデッガー・陳嘉應等譯『存在與時間』北京、三聯書店、二〇〇六年。
- ・王頌『宋代華嚴思想研究』北京、宗教文化出版社、二〇〇八年。

2 日本語

- ・眞野正順『佛教における宗觀念の成立』東京、理想社、一九六四年。
- ・吉田剛『中國華嚴の祖統説について』（『華嚴學論集』所收、東京、大藏出版社、一九九七年）。
- ・平井俊榮『中國般若思想史研究』東京、春秋社、一九七六年。
- ・小野勝年『中國隋唐長安寺院史料集成 史料編』京都、法藏館、一九八九年。

3 英文

- Chen Jinhua: *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang* (Series Sinica Leidensia 75, Leiden: Brill Academic Publisher, 2007)
- Eliade, Mircea: [Buddhism, School of: An Overview / Chinese Buddhism / Japanese Buddhism]. [Sec1]. [Specific Religious Communities], *The Encyclopedia of Religion*.

註

- (1) ハイデッガー『存在と時間』二〇〇六年、三一―四頁。
- (2) 王頌『宋代華嚴思想研究』二〇〇八年。
- (3) 湯用彤はすでにこの点を指摘しているが、詳細には考證していない。湯用彤『中國佛教宗派問題補論』二〇〇五年、五三四―五三五頁。
- (4) Zong(Tsung): Tsung as Doctrine 宗義; Exegetical Traditions 學派; Tsung as the Underlying Theme of a Text 宗旨; Tsung as a Full-fledged School 宗派. Eliade, Mircea: [Buddhism, School of: An Overview / Chinese Buddhism / Japanese Buddhism]. [Sec1]. [Specific Religious Communities], *The Encyclopedia of Religion*.
- (5) 【譯者注記】原文二頁には、「智儼『華嚴經文義綱目』とあるが、誤りであり、法藏にあらためた。
- (6) 湯用彤『論中國佛教無「十宗』』二〇〇五年、五〇二頁。
- (7) 湯用彤は、日本の安澄『中論疏記』の「後人銘(名) 毘曇宗」「後人銘(名) 成實宗」などの記述から、「師」と「宗」とは用語の置き換えにすぎず、性質に變化が生じたわけではないと述べる(湯用彤『中國佛教宗派問題補論』二〇〇五年、五二―四頁)。
- (8) 湯用彤『論中國佛教無「十宗』』二〇〇五年、五〇四頁。
- (9) 「講論衆」の衆主は智隱である。智隱は『阿毘曇心論』に精通しており、ここから、彼の衆は毘曇を専門にしていると推測される(眞野正順『佛教宗觀念の成立』一九六四年、二五八―二五九頁)。
- (10) 湯用彤『中國佛教宗派問題補論』二〇〇五年、五三九頁。
- (11) 湯用彤『中國佛教宗派問題補論』二〇〇五年、五三三―五四〇頁。

- (12) ただし、湯用形の指摘する早期天台における事例については、さらなる考證が必要であると思われる。
- (13) 鳩摩羅什と佛駄跋陀羅を比較すると、禪においては「鳩摩羅什が」下に位置づけられているようである。後者の禪には相承関係があり、漢土において正統とされた。
- (14) 道元らの入宋僧はこの点について詳細に記述している。
- (15) 李遵勗編訂『天聖廣燈錄』の入藏許可については以下の記述がある。「續資治通鑑長編」(卷百十九)「上所纂『天聖廣燈錄』三卷、請下傳法院、編入經藏。從之。契嵩編『定祖圖』『傳法正宗記』『補教編』上進、宋仁宗覽之嘉嘆、行傳法院編次入藏」(『武林梵志』卷九)。慈雲遵式著『金光明經懺儀』、「因奏請天台教文入藏」(『武林梵志』卷七)。
- (16) 天長七年(八三〇)、朝廷は各宗派にそれぞれの教義を表明するように命じた。いわゆる「天長六本宗書」である。列挙すれば、三論宗玄叡『三論大義鈔』四卷、法相宗護命『大乘法相研神章』五卷、華嚴宗普機『華嚴一乘開心論』六卷、律宗豐安『戒律傳來記』三卷、天台宗義眞『天台宗義集』一卷、眞言宗空海『祕密曼荼羅十住心論』一〇卷・『祕藏寶論』三卷である。
- (17) 湯用形『中國佛教宗派問題補論』二〇〇五年、五三九頁。
- (18) 最澄『天台法華宗年分學生式』「凡大乘類者、即得度年、授佛子戒、爲菩薩僧。……令住叡山、一十二年、不出山門、修學兩業。凡止觀業、年年毎日、長轉長講『法華』『金光』『仁王』『守護』諸大乘等護國衆經。凡遮那業者、歲歲毎日、長念『遮那』『孔雀』『不空』『佛頂』諸眞言等護國眞言」。
- (19) 湯用形は知禮『延應寺二師立十方住持傳天台教觀戒誓辭』(『四明尊者教行錄』卷六)の例を取りあげ、天台教院の建立された状況を説明する(湯用形『中國佛教宗派問題補論』二〇〇五年、五三三―五三三頁)。
- (20) 延暦二十五年(八〇六)正月三日、最澄は南都六宗の他に天台法華宗を加えること、ならびに年分度者を上奏した。「誠願准十二律呂、定年分度者之數。宗別度二人。華嚴宗二人、天台法華宗二人、律宗二人、三論宗三人加小乘成實宗、法相宗三人加小乘俱舍宗」。
- (21) 延暦『太政官符』「宣准十二律定度者之數、分業勸催共令竟學。仍須各依本業疏、讀『法華』『金光明』二部經漢音及訓、經論之中間大義十條、通五以上者、乃听得度」。
- (22) 『興福寺奏狀』「第一立新宗失。夫佛法東漸後、我朝有八宗。或異域神人來而傳授、或本朝高僧往而講益。于是上代明王救而施行、靈地名所隨緣流布。其興新宗開一途之者、中古以降絶而不聞。……縱雖有功有德、須奏公家、以待敕許、私號

一宗、甚以不當。

- (23) 近代の佛教學の泰斗である湯用彤・呂澂・宇井伯壽・常盤大定をはじめ、現代の華嚴學の學者である鎌田茂雄・木村清孝・方立天らもこの見方である。

(24) 『禪源諸詮集都序』による。

- (25) 方立天『法藏與金獅子章』二〇一二年。Chen Jinhua, "Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang", 2007.

(26) 方立天『法藏與金獅子章』二〇一二年、一九一—二〇頁。

- (27) 蘇州・杭州はもともと禪宗や天台宗の寺院が多かった。『救賜杭州慧因教院記』には、「杭之爲州、領屬縣十、寺院五百三十有二。凡講院所傳、多爲天台智者之教、惟賢首(華嚴)一宗、歷年沈隱」とある。淨源らの努力によって、はじめて「華嚴の寺院が」出現した。拙著『宋代華嚴思想研究』では、蘇州・杭州地區の華嚴教院を統計し、次のように概括した。

蘇州地區の平江府報恩寺法華院(江蘇省蘇州市)・雍熙寺(江蘇省蘇州市)・平江府承天能仁寺寶幢教院(江蘇省蘇州市)・平江府崑山能仁院(江蘇省崑山市)・平江府吳江縣華嚴講寺寶塔教院(江蘇省吳江市)。嘉興・上海地區の密印寺寶閣院(浙江省嘉興市烏鎮)・眞如院(浙江省嘉興市)・東塔廣福教院(浙江省嘉興市)・松江府華亭普照寺善住教院(上海市松江區)・杭州地區の玉岑山慧因寺(浙江省杭州市)・大中祥符寺(浙江省杭州市)。

(28) 拙著『宋代華嚴思想研究』二〇〇八年、五四—五五頁。

- (29) 『杭州慧因教院華嚴閣記』「賢首教者、世傳『華嚴經』之學。始于帝心杜順、次尊者智儼、次賢首國師法藏、次清涼國師澄觀、次圭峰禪師宗密、……源師因以五師爲華嚴五祖、以其判教自賢首始故、謂之賢首教」。

これとは別に淨源は七祖説も定めており、漢土における五祖にインドの馬鳴と龍樹を加えている。同時期には、觀復・高麗義天らの傳法系譜もあったが、漢土では流行していない(拙著『宋代華嚴思想研究』二〇〇八年、三六一—三九頁)。

(30) 拙著『宋代華嚴思想研究』二〇〇八年、六七—八九頁。

(31) 拙著『宋代華嚴思想研究』二〇〇八年、二一—二六頁。

- (32) 『杭州慧因教院華嚴閣記』「七祖堂、晉水法師建。以奉馬鳴大士及龍樹・帝心・傳華・賢首・清涼・圭峰七祖相傳」。また、智𨵿『華嚴清涼國師禮讚文』(拙著『宋代華嚴思想研究』を参照)。

(33) 拙著『宋代華嚴思想研究』二〇〇八年、九八—一〇〇頁。

(34) 拙著『宋代華嚴思想研究』二〇〇八年、二七九—二八二頁。

- (35) 張方平『樂全集』「誠上人間修有本、行入勝流。善才遍參、漸進虛明之地。普賢大願、會歸悲志之門」。
- (36) 『慧因寺志』「東京覺嚴寺有誡法師、講『華嚴經』歷席最久、……近世講人莫有居其右者」。
- (37) 華嚴講主は「華嚴宗主」とも稱し、法藏は當時このように稱されていた。「宗主」と本論で取りあげた「衆主」の意味は近い。かつては「宗主」と教主とを混同していたようだが、これは誤りである。
- (38) 紙幅の都合上ここでは詳しく述べないが、これと関連することとして、隋唐時代を中國佛教の最盛期とする見方も偏っている。
- (39) 以上は、藍日昌博士論文『隋唐至兩宋佛教宗派觀念發展之研究・全文提要』から引用。