

壽靈の生存年代と其華嚴教學

石井 教道

一、日本佛教々學史上に於ける壽靈教學の價値

たとへ僅かな材料でも、それが其時代の文化を代表するものであるなれば、其價値は大きい。今この壽靈の五教章指事三卷は正にその一である。凡そ壽靈の生存年代は嚴密には解らなかつたのであるが、大体、奈良朝の人と見なされ、その思想、並びに他の教學との交渉が、其立場に於て論じられて來てゐるやうである。もし説の如く奈良朝の人とすれば、時恰も中華宗敎史としては最も燦爛たる唐朝文化のなほ盛んな時代であつて、彼の四明（教行錄第二、正、藏四六、八七一）が、「性相兩宗を簡ぶは此れ乃ち賢首より出づ」といふた性相

兩宗の三一評論の主役をなした智儼・賢首法藏對玄奘、慈恩は、我が奈良朝初期には生存していたのである。法相宗の初傳、二傳の道昭、知通、知達は玄奘に法をうけたと云はれ、第四傳の道慈は撲陽智周について唯識學をうけて天平七年に歸朝してゐるのである。又、華嚴經を始めて我が國で講じた審祥は直接法藏から華嚴學を傳へたとされてゐる。されば三一評論の花々しい論議も我國に輸入されてゐてもよいわけである。そして法藏の著書多い中にも、特に三乘の外に一乘のある事を主題として製作された其の名も相應しい華嚴一乘教義分齊章を釋したのが壽靈の指事である。もしそれ想定されてゐるやうに、良辨や慈訓あたりの

末弟でもあるならば、壽靈にも法藏の温い息が通つていとみる事も出来る。さういう素地の下に指事を見ると、三乘に對する嚴しい批判も成る程と首肯できる點もある。加之、今なを千古の偉觀を誇る奈良大佛は、梵網經の盧舍那説もあつて、其構圖は假りに梵網としても、其精神は華嚴佛格の象徴である事は、當時の諸種文献に依つて知りうる。その象徴の裏づけとなる思想面は正にこの指事がうけもつ事となつて、其價值はいよゝ増大することゝなるのである。果して指事は奈良朝の華嚴思想代表と見てよいであらうか、吾人聊か疑問ある故に左に疑議の一端を述べて江湖賢哲の示教を待つ事にした。

二、奈良朝壽靈説

壽靈の奈良朝説を稱へた人は、吾人管見の致す所ではあるが、湯次了榮教授の華嚴大系(一頁、一)に「東大寺草紙に徴すれば、良辨の上足なりと云ふ」のが初見である。これに依ると、東大寺草紙なるものはいつ頃のものか解らぬが、湯次氏よりさきに奈良朝説を稱へたものゝあつた事が

解る。然し其論據を知る事の出来ぬのを残念に思ふ。次は島地大等教授の「東大寺壽靈の華嚴學に就て」(教理と史論) (二二七頁)である。氏は先づ圓超の勅録(AD 九一四)に載つてゐるから、それ以前の人である事は確實である。更に年代を減縮できるのは、空海歸朝(AD 八〇六)の際にもたらした經疏を録した御請來目錄(佛全二、二四頁)に「華嚴經疏一部三十卷、澄觀法師撰」とある。然るに壽靈は慧苑の刊定記を有力な參考書として引用しているが、澄觀のそれを引用していないから、それ以前のものといふ事が出来る。又、一面、指事の中に天台の章疏が屢々引用されてゐる。而して天台章疏の我國への將來は鑑眞(AD 七五四)と想定されてゐるから、それ以後數年を加へて、空海將來との間、約四十年間に出來たものと見なければならぬ。更に審祥、慈訓の寂年を參考し、同時の華嚴學匠良辨、嚴智、智憬等の生存年時を參考して之を考へてみると、壽靈は少くとも良辨、慈訓門下の後輩と見る事が出來ると詳細に論議決擇されたのであつた。大屋徳城氏も(東大寺史) (一〇〇)奈良朝末平安初期の作の一としてゐる。かくして今日までは奈良朝の作と考へられ

てゐるのである。

三、平安朝 壽靈說

壽靈の生存年代については、島地教授生存中屢々提起された問題であつたが、その當時吾人は何等材料を持たなかつたので、その説を承服していたのである。然るに其後、遇々東大寺解除會の表白を見るに至り、平安朝の人と見るのが妥當でないかと考へるやうになつたのである。抑々この解除會なるものは、延喜元年に始めて行はれるやうになつたものであつて、毎年七月廿八日に國內の疫病除災の爲めに祈願する行事として起つたものである。その表白の中に、

慎敬白_三三世常住淨妙法身摩訶毘廬舍那十身具足廬舍那佛——諸賢聖衆_一而言、——抑今大會者延喜第二曆晚夏下八天以_三東寺明德惠軫上綱_一爲_三講師_一以_三大安寺法匠壽靈大德_一爲_三讀師_一、初爲_三七寺群衆大會_一請_三三百口之衆僧_一今爲_三一寺_一專_三誠勤行_一幅_三一百口之淨侶_一云云

とある。この表白の文句は時代に依つて修補改作された所

もあるやうに思はれるが、史實については、法式の事であるから、そのまゝを傳へてゐるとみてよいかと思ふ。然し延喜十四年に勅に依つて謹製した圓超の華嚴宗章疏錄(藏正一三五、一)には「五教指事三卷、東大寺壽靈述」とあるのに今この表白には大安寺壽靈とある。果して彼此同一人か別人かを判定する資料を持たぬ。寧ろ別人と見る説もあるやうであるが、それも確實な史料もないやうである。故にこれは更に考究の餘地もあるが、今は且らく下の理由に依つて同一人と見て置くであらう。それは下に述べる如く、指事の内容から見て平安朝の人とみる方が適當であり、且つ指事作者壽靈は、永超の東域傳燈目錄卷上(佛全目錄部第一、三八)並に別本圓超目錄卷三(佛全目錄部二、三七三)には「五教指事三卷、興福寺壽令撰」とあり、高山寺所藏の明慧眞筆五教指事にも興福寺壽令造三卷とある如く、必ずしも指事作者壽靈は東大寺壽靈に限らない事が解る。惟ふに所住の寺の期年を異にする當時學匠の別稱と見る事が出来ると思はれる事情等に依り、今は大安寺壽靈を指事作者と一往見て置くであらう、前述の如く、指事の内容から見て、此れを奈良朝に置く

には餘りにも進み過ぎてゐると思はれる。例へば指事上本(正藏七二)に依ると、五教章に三外一ある事を證明するため十箇條を擧げてゐる第七に根縁受者差別の一條がある。その釋下に性起品中の「無量億那由他劫に善根を修するに未だ此の經を聞かず、聞くと雖も信せず、是を假名菩薩と名づく」といふ文が引用されてゐる。其文を有人は三阿僧祇劫を過ぎて佛果を得、後に一乘に轉向するといふ意に解してゐるが、かゝる事は上古の賢哲も云はず、思禪師智者もかゝる説をなしていない。又、名聲一朝に高く、學は六宗に普く、近くは審祥に、遠くは法藏に依られた慈訓の上にもかゝる説はない。全く愚情一義、謗法重罪、闡提頂、末葉愚夫、何ぞ誑心を發し妄説に迷ふや等と猛烈な勢をもつて二ヶ所にも亘つて攻撃してゐる。延喜から凡そ五十年後の天曆年間に作られた増春の一義護私紀(正藏七二三四)にも兩説をあげてゐるが、極めて穩やかな記述の仕方からみると、壽靈の時は正に兩説の對峙したときをあらはしているやうである。又、六義爲因縁の中の果俱有を空有力待縁と義釋した儼藏二師の文に對し「有云因縁俱故名俱有義。此

説不爾」と云ひ、自ら果俱有の因は必ず三縁を待つて生ずるから非孤とも云はれたという説をなしてゐる。この兩説は、聖憲の五教章聽鈔上(佛全四六〇)に依ると、天錄三年に權大僧都であつた東大寺の觀理(指事と)と藥師寺義聖(指事の同説)との論争でもあつた事を記している。かく華嚴學としては可なり突つこんだ論議を記してゐるが、寧樂華嚴はそこまですんでゐないと思はれる。圓超の責任ある目錄でも、壽靈と願圓の著書をあげてゐるのみで他に奈良朝華嚴の書をあげていないのを見ても想像できる。尤も大佛建立といふ所まで華嚴學が進んでいたと考へられる節もあるが、かりにそれを華嚴佛格の象徴であると假定しても、少くとも日本華嚴思想の發展象徴とみるためには、思想と其の象徴とが餘りにも近接し過ぎてゐる。大體、思想が藝術化するまでに相當の年月を要するのが古來の例であつて、現代のやうに、有名な小説がすぐ映畫化されるやうなわけには行かなかつたのである。日本華嚴の發足を見ると、天平八年に道璿に依つて華嚴經疏がもたらされ、同十二年に初めて華嚴經が講ぜられ、同十五年十月十五日に大佛建立の詔勅が出る

といふ駆け足である。あの老大にして且つ深遠な華嚴思想が、そんなに安價に早く日本國民に浸透して藝術化するまでになつたとは考へられぬ。加之、指事、普機の華嚴一乘開心論(天長)増春の一乘義私記等に可なり詳しく華嚴の佛陀論が述べられてゐるのに、大佛開眼後凡そ七十有餘年後の普機の釋等に一言も奈良の大佛に論及してゐないといふことは、少くとも日本華嚴の思想發展の象徴と見られないことを雄辯に物語つてゐると解せられる。尤も、天平勝寶元年十二月に左大臣橘諸兄が詔を奉して八幡大神入京の時に讀みあげた宣命の中に「去ニシ辰ノ年、河内ノ國大縣ノ郡知識寺に坐スル盧舍那佛ヲオロガミツリテ朕モ作り奉ラント思フ云云」とある如く、聖武帝は知識寺の盧舍那佛を拜して大佛造立の志願を起し玉ふたのであるが、その範は中華文化の中に採らしめられたことは、唐文化と奈良平安文化の交流をみれば容易に理解のできる事である。それには多くの人が注目してゐるやうに、奈良大佛の出来る七十二年前、唐高宗が皇后武氏の協力を得て造立された洛陽龍門の盧舍那佛が手本となつたと考へられる。(龍門石窟の研究、其他常盤)

氏の支那佛(佛)諸國に國分寺を建てて道義の高揚、國家安寧の(佛)研究等) 祈願を爲さしめられたのも、中華には既に隋文帝が三十州に建塔して舍利を安置され、又則天武皇が諸州に大雲寺を建てたといふ先例もあるのである。然しかく云へばとて全然華嚴思想に無關係であるといふのではない。開眼の日に隆尊が華嚴經を講じているし、聖武帝七々日忌に遺寶を盧舍那佛に獻し玉ふた願文にも速到華藏寶刹恒受妙樂終遇舍那之法筵云云等、さうした華嚴思想とみるべき文獻はある。然しそれは東大寺を總國分寺とするに相應しい所の、大乘佛教徒の等しく佛最初の說法、根本法輪と崇める華嚴經を主とされた事は妥當である。この事は少し下るが天長七年に書いた護命の法相研神章第三(正藏七)一、一九に

華嚴一宗今辰最要、我此日本大乘聖王重代崇仰三寶賢臣
繼跡安養四民聞昔見今方是大乘根性世界爾乃大方廣佛華
嚴經者是佛成道第二七日最初所說大乘之本、正理之源云

云

とあるに依つても推定される、かく日本華嚴思想史からみて、奈良朝よりも平安朝に壽靈を下してみる方が適當かと

考へるのである。第二に數へるのは、三一兩乘爭論史から見て、指事の論を奈良朝に引き上げるのは無理であると思ふ。前にもいふた如く、我が奈良朝の初めに當る唐期に於ては、三一乘評論の燦爛たる花を咲かした大徳なほ生存中であり、直接、それ／＼の大師について修學して歸朝した人もあるのであるから、當然、我が奈良朝に於ても三一評論の花が咲いていても無理はないやうであるが、種々綜合してみると、日本の奈良朝に於ける三一兩乘關係に關する限り中華と稍その趣きを異にし、寧ろ兩者は友好的であつたやうに思はれる。それは法相は己に四傳もあつて根を下しているのに、新來の華嚴がそれに對するのには餘りに貧弱であつた爲めでないかと考へられる。彼の良辯の後別當職についた慈訓も本來は法相宗の人であり、義正が奏して華嚴宗旨を嗣がしめた長朗も法相宗の人であつた。それ等の人が急に轉向して先習教學の三乘法相を貶斥したとは考へられぬ。少し下るが護命の研神章でも、三論、天台には毒筆を振つてゐる所もあるが、華嚴に對しては一言も罵詈を加へてゐない。長朗の弟子義聖は、長朗の説を聞いて

五教章の私記を作つたといふから、それがあつたとこの問題を鮮明にする上に有力であると思ふが、現存しないのは遺憾である。然し凝然が屢々古徳私記として援引してゐるのが恐らくそれでないかと推測するのであるが、かりにそれであるとすれば、援引してゐる文に關する限り三一評論に觸れてゐる所がない。もし三乘に對する議論でもしてゐたならば、恐らく其文を引いた事と思ふ。それが無いのは三一評論については極めて緩漫であつたからであると考へられる。然るに平安朝に入つては、傳教對徳一の評論は中華のそれを想起せしむるものがある。それが特に劇しかったのは、叡山教團の獨立問題を含んでいたから一層勢を添へたものであらう。それ程でもないが、學的には南都佛敎中にも三一の評はあつたのである。中に於ても指事の態度は可なり劇しいのである。即ち上末(正藏七二)に三一兩乘の相違無量あるが、略して十義をあげといふて十個の問題に對する三一兩乘の相違を述べてゐるが、其大多數は、華嚴學で扱ふ三一分判に三種ある中、法相對抗に用ゆる成不成門の三一判に依つてゐるのであつて、正しく法相三乘を對

手としている事は明了である。法藏が五教章の下卷に十個の問題を撰出し、五教について分別しているのと比較してみると、其態度の著しく異つてゐるのを看取しよう。そして十個の相違をあげて後、「以深密大乘爲權教大乘以華嚴等爲眞教一乘也是故彼法輪中不攝別教一乘、若守權垂實歸權甚爲可愍」と評している所をもつてみても、正しく法相對手である事が解り、愍むべしと結んでゐる。此外、權教大乘と呼んでいる所は多い。增春（延喜三から四十七年後）の「乘義私記」には「龜宗」「龜義」と貶している如きは、傳教が三乗家を指して食食者猿猴者と貶したのを想起せしむる程、だん／＼荒々しくなつてゐる。尙壽靈が三乗家に嚴しくあたつた餘波ともいふべき一挿話がある。それは曾て島地先生が疑問として提出された課題である。即ち五大院安然是、胎藏金剛菩提心義略問答鈔の第二（正藏七五）に突然左の記事を掲げている。

東大寺壽靈法師執佛受苦、身爛命死如彼立云諸佛受苦一宗
 如來回心一宗心法質碍一宗草木緣慮一宗同一無性故一因緣起相
 由故一因六相圓融故一因佛即衆物故一因二乘即佛故一因色法即

心故一因今云證道說草木有心者即同邪義

壽靈の指事の何處にも佛受苦説もなく、因明釋をした所もないのに、突然かゝる事を傳へたのは何故であるかといふ問題である。尤も六相圓融等誤られ易い點はある。それにしても身爛して死すといふのは何故か一の疑問であるが、一往自分の考へをつけ加へて置くといふて島地教授は、それは法相學徒が、壽靈の學説と人格とを誣いたものであらうと推定されたのであるが、全く同感であつて、それは恐らく華嚴家で法相貶斥の一挿話として常にいふ順憬奈落迦の返報でないかと思ふ。それは宋高僧傳第四（正藏五〇）に、玄奘について學び、大變に稱賛された朝鮮の順憬が、華嚴の信滿成佛を信じなかつたので、忽ち大地が裂けて地獄に落ちた。今尙廣さ丈餘ある。順憬捺落迦といふとあるのがそれである。要するに、それ程嚴しく三乘に對抗した事をあらはすものと考へられる。要するに壽靈の三乘に對する態度は可なり嚴肅であるが、それは奈良朝華嚴には相應しくなく、寧ろ平安朝の思想と見るのが妥當と思ふ理由である。

四、澄觀疏引用なき理由

島地教授が有力な理由とされた澄觀の疏を一度も指事に引かれてゐないといふ一事を何うみるかといふ問題がある。按ずるに、空海將來以後、華嚴學書の中に引用されていないものは他にもあるのであつて、指事に限つたわけではない。例へば天長頃の作である華嚴一乘開心論の如き殘闕一卷ではあるが、刊定記は引用してゐるも、澄觀の疏は一度も引用してゐない。又、天曆年間の増春の一乘義私記も同様である。加之、法相宗護命の法相研神章の四車家に五智徳ありと云ひ、一光宅寺雲法師、二天台山智顛師、三法藏師、四慧苑師、神州の聖徳太子の五大徳をあげてゐるが、澄觀は問題にしてゐないのである。何故學界に紹介されなかつたかの理由は解らぬが、少くとも平安朝上代には澄觀の存在は無視され、反つて慧苑の説が用いられたのであつた。恐らく鎌倉期に入り華嚴傳燈の正不正論が起り、慧苑は背師自立の人と見做され、其代りに澄觀が重用視されるやうになつたものと考へられる。尤も鎌倉期の論草紙

にでも慧苑疏が平氣で引用されてゐるのである。

五、日本華嚴教學史上の地位

上來の所論をかりに許して平安朝の作としても、日本華嚴學史上普機の華嚴一乘開心論を除いて最古の著書である。加之、法藏の五教章についての注釋としては中華、朝鮮、日本を通じて最古のものと云ひ得ると思ふ。かくも古いものが、完全に今日まで學界を賑はして來たといふ事は、指事の持つ價值が、代々の華嚴學徒に認められ、次から次へ轉學流傳されたからである事を物語つてゐる事を思ふとき、指事の價值は重大であると云はねばならぬ。然し最古の作であるだけ其内容は充實されていない憾みはある。詳しい所もあるが、五教章下卷の十門分別は極めて簡単な解釋で終つてゐる。それに中華華嚴の中でも智儼、法藏、朝鮮の元曉の教學は讀んでゐるが、其後の天台學、密教、禪等と交渉のあつた澄觀、宗密の華嚴には全然觸れていない。法藏の華嚴學に就ても研究が行き届いていない點が少くない。例へば、華嚴學としては教義の中核をなす十

玄論につき、五教章、金獅子章等に明す十玄と、探玄記、華嚴旨歸等に明す十玄と順序の相異があるだけではなく、諸藏純雜具德門を廣狹自在無碍門と代へ、唯心廻轉善成門を主伴圓明具德門に代へられてゐるのにつき、指事も氣はつ

いていたから諸藏純雜具德門の下に「疏及旨歸無此門也」と註してはゐるが、何故二門を代へたかについては一言も

ふれてゐない。況して慧苑の疏を読んでゐる事は解るが、

慧苑獨自の德相十玄、業用十玄については一言も費してゐない。又、六相の除事に就ても、共通概念たる苦無常等に依つて現象事々の相即を説く如き、精研さるべき點が少くない。然し何といふても日本華嚴の最古の一であつて、然も代々の華嚴學徒が珍重した内容ある點を考へるとき、其價値は認めねばならぬ。その上、平安朝の佛敎界に花をさかした三一諍論を研究する上には見のがす事の出来ぬ思想史料の有力な一である。

因に付記して置きたい事は、北河原公海僧正の談話に、指事の中に、宋朝四註家の説を引用している所があるといふ事である。吾人未だ其文を見ないが、もしそれが事實と

すれば、當然これは平安朝のものといふ有力な一理由となる。後日研討して補筆したいと思ふ。