

道璿は本當に華嚴の祖師だったか

伊 吹 敦

はじめに

道璿（七〇二―七六〇、七三六年渡來）は奈良時代に鑑真（六八八―七六三、七五三年渡來）に先立つて戒律を伝えるために日本に招かれた人物であるが、律宗だけでなく、禪宗、華嚴宗、天台宗の各宗に詳しくかつたとされている。しかし、そうした傳承の中には、後世の要請からする創作が含まれている可能性も考えねばならない。現在、そうした視點に立つて、道璿の思想の再検討を進めているが、本拙稿では、その一環として、道璿と華嚴教學の關係について考えてみたい。

一 華嚴教學に詳しいとする論據の検討

道璿が華嚴教學に詳しくかつたとする見解は、常盤大定氏を初めとして、結城令聞氏、井上薫氏、蘭田香融氏等々、多くの學者の認めるところであるが、その論據を列挙すれば、次のごとくになる。

1. 道璿が、常々、『華嚴經』「淨行品」に従つて生活を送つていた（井上薫）。

2. 道璿が『梵網經』を重視したのは、『梵網經』が『華嚴經』と内容、成立の點で密接な關係にあつたためであり、その教學上の立脚點が華嚴にあつたことを暗示している（蘭田香融）。

3. 凝然（一二四〇―一三二二）の所傳において、道璿が『華嚴經』に詳しく、多くの『華嚴經』關係の章疏を齎したとされている（常盤大定、井上薫、結城令聞、蘭田香融）。

4. 道璿が「華嚴尊者」と尊稱された普寂の弟子であり（常盤大定、結城令聞、直林不退）、普寂の師、神秀にも『華嚴經疏』三十卷の著があつたという傳承がある（結城令聞）。

先ず、1は、思託撰『延暦僧録』「道璿傳」に基づくものであるが、『華嚴經』「淨行品」は、もともと獨立した經典であつたものが後に『華嚴經』に取り込まれたもので、この部

道璿は本當に華嚴の祖師だったか（伊 吹）

分の異譯が別行本として伝えられている（『菩薩本業經』『諸菩薩求佛本業經』）。その内容は、文殊菩薩が智首菩薩の質問に對して、菩薩がいかに生活すべきかを答えるというもので、在家の菩薩の日常生活における心得から始まって、出家の際、授戒の際の心得、出家の菩薩の日常生活における種々の心得が、極めて具體的に説かれており、華嚴宗を特徴づける高度な哲學思想は微塵も窺われない。内容的には、正しく「大乘の戒經」と呼ぶべきものであるが、歴史的にもそう見られてきたことは、『唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳』（大正藏五〇、二八三中）の記述からも窺うことができる。そこでは西域の僧の言葉として、『華嚴經』『淨行品』に説く百四十の願を誦持するなら、菩薩戒を具しているのと同じだという思想が述べられているからである。

つまり、道璿が『華嚴經』『淨行品』を實踐していたということは、『集註梵網經』を著したこととともに、大乘戒との關聯のもとに考察されるべきことであって、これを根據に、道璿が華嚴宗を學んだ、あるいは華嚴教學に詳しかったと判斷すべきものではないのである。

2は、『梵網經』への關心は、道璿の思想の根本が華嚴思想にあったからであるという主張であるが、奈良時代の資料で道璿が學んだことが確認できる唯一の宗旨である北宗禪における『梵網經』の位置づけについて一顧だにしないのは、

どう見ても手落ちと言わざるをえない。實を言えば、『梵網經』の重視は東山法門の最も基本的な立場であるし、小乗戒も尊重するようになった普寂以降の北宗禪においても引き續き維持された思想であったのである。ただ、これについては別稿で論ずる豫定であるから、本拙稿ではこれ以上の論述は避けることとしたい。

次に3について検討してみよう。先ず、その根據とされる凝然の『三國佛法傳通緣起』卷中の文章を掲げれば次のごとくである。

壬申已後至第四十五代天瑞國押開豐櫻彦聖武天皇御宇天平八年丙子之歲。經一百八十年。此年七月二十日。大唐道璿律師來朝。璿公是華嚴寺普寂和尚之弟子。普寂即華嚴宗法匠。隨北宗神秀禪師。傳達摩禪法。璿公隨普寂習傳華嚴及以禪法。亦明律宗。亦善天台宗。達菩薩戒。璿公齋華嚴宗章疏始傳日本。如來滅後至此丙子之歲。已經一千六百八十五年。（日佛全、一〇一、一一四—一二五頁）

この文章は、そのまま4の根據とされるものであるが、他にも凝然の著作には、道璿が華嚴教學に詳しかったとする記述をいくつも見出すことができる。しかし、道璿が『華嚴經』を講じたり、華嚴關係の書物を著したとする記録はどこにもないし、彼が華嚴關係の章疏を齎したとする説も、凝然以前には辿れないようである。

これに對して、當時、華嚴の學者として最も名高かったのは「新羅學生」「青丘留学」と呼ばれた審詳（審祥、生歿年未詳）

である。そのことは、先の『三國佛法傳通縁起』の文章に續いて、『華嚴經』を日本で最初に講じたのが審詳であると述べていることから窺える。しかも、彼の所有する膨大な藏書の中には大量の華嚴宗關係の典籍が含まれていたことが知られている。⁽²⁾従って、日本に華嚴宗關係の章疏を齎したという點において劃期をなした人物として最も相應しいのは、當然、審詳であつてしかるべきなのである。では、凝然は、どうして確かな根據もないのに、道璿を華嚴關係の章疏の將來者と定めようとしたのであろうか。思うにそれは、上の『三國佛法傳通縁起』に見るように、彼が道璿の師、普寂を「華嚴寺」に住した「華嚴宗法匠」と見做していたためにほかならないであらう。

ここにおいて、我々は4の論據の檢討に移らなくてはならない。道璿の師、普寂が「華嚴寺」に住して「華嚴尊者」と呼ばれたことは、次項で檢討するように、史實と見て問題ない。ただ、「華嚴尊者」と呼ばれたことが、直ちに華嚴教學に詳しかったことを意味しないことは注意しなくてはならない。その思想の如何に拘わらず、華嚴寺に住した高名な僧侶であれば、「華嚴尊者」と呼ばれうるからである。従って、4の論據は、それだけでは意味を成さず、普寂が華嚴教學に詳しかったことが史實として證明されて始めて意味を持つものなのである。

道璿は本當に華嚴の祖師だったか（伊 吹）

ところが、普寂の塔銘、李邕（六七八―七四七）撰「大照禪師塔銘」や、弟子たちの塔銘・碑銘等、普寂に關する資料には、普寂が華嚴宗を學んだ、あるいは『華嚴經』に詳しかったとする記述は、管見の及ぶ限り皆無である。もつとも、結城令聞氏は、金知見氏の説を受けて、普寂の師、神秀に三十卷にも及ぶ『華嚴經疏』の撰述があつたことを、普寂が華嚴教學に詳しかった根據の一つに擧げているが、金氏の説が「人違い」に基づく誤りであることは、既にベルナル・フォル氏によつて論證済みであるうえに、⁽⁴⁾凝然が同様の「人違い」をしたという證據も見いだせない。従って、4の論據に基づいて道璿が華嚴教學に詳しかったと論ずることは無理なのであるが、多くの人がこれを承認してきたのは、鎌倉時代の華嚴宗の大家、凝然が普寂を「華嚴宗法匠」と認めているからに他ならないであらう。

では、凝然は何に基づいてそのような認識を持つに至ったのであろうか。思うに、それは、普寂が住した洛陽の「華嚴寺」を、華嚴宗の祖庭として知られる終南山の「華嚴寺」と誤認した結果に他ならないのである。

二 華嚴寺に關する凝然の誤解

凝然が普寂を「華嚴寺」の住僧とするのは、道璿の孫弟子に當たる最澄（七六七―八二三）の『内證佛法相承血脈譜』の

道璿は本當に華嚴の祖師だったか（伊 吹）

「達磨大師付法相承師師血脈譜」に次のように述べられているために他ならない。

華嚴寺普寂和上。謹案註菩薩戒經序云。普寂禪師爲人所尊。一如大通。和上即入室弟子。……法化之盛。豈以言筆而能歎述之哉。（『傳教大師全集』〈初版〉第二、五二五頁）

大唐大光福寺道璿和上日本國大安寺西唐院。天平寶字年中。正四位下太宰府大貳吉備朝臣眞備纂云。大唐道璿和上。天平八歲。至自大唐。戒行絕倫。教誘不息。……遂集註菩薩戒經三卷。非我輩之所逮。更何得以稱述。自餘行迹。具載碑文。其前序云。昔三藏菩提達磨。天竺東來。至於漢地。傳禪法於慧可。可傳僧璨。璨傳道信。信傳弘忍。忍傳神秀。秀傳普寂。寂即我律師所事和上也。本在嵩山。流傳禪法。人衆多歸。故有敕請入東都。常在華嚴寺傳法。故曰華嚴尊者。（同上、五二五—五二六頁）

これによつて、普寂が「東都」（洛陽）の華嚴寺に住んでいたことが知られるが、道璿の所傳以外でも、洛陽無名（七二一—七九三）の塔銘、慧岌（生歿年未詳）撰「唐東都同德寺故大德方便和尚塔銘并序」や馬祖の弟子、興善惟寛（七五五—八一七）のために書かれた白居易（七七二—八四六）撰「西京興善寺傳法堂碑銘并序」にも見えるから、普寂が華嚴寺に住したことは事實と見てよい。

このように複数の資料にこの事實が記されているにも拘わらず、驚くべきことに、普寂の塔銘、李邕撰「大照禪師塔銘」には、普寂の住した寺については、次のように述べるのみで、華嚴寺への言及は全く見られないのである。

開元十三年。恩詔屈於敬愛寺宴坐。逮十五年。皇上將幸於京師也。優詔曰。愼言義福宜從駕。和上留都興唐寺安置。由是法雲遍雨。在其根莖。妙音盡聞。惟所圍繞。……（二十七年）八月二十四日有彌留。怡然坐滅於都興唐寺。享壽八十九。僧夏五十二。（『全唐文』二六二）

つまり、開元十三年（七二五）に敕命で敬愛寺に住し、開元十五年（七二七）に玄宗が「京師」（長安）に御幸した際には、義福に同行を命じ、普寂には「都」（洛陽）の興唐寺に住まわせ、開元二十七年（七三九）にその興唐寺で入寂したというのであつて、これに據れば、道璿が渡來した開元二十四年（七三六）には、洛陽の興唐寺に住んでいたはずなのである。それにも拘わらず、なぜ道璿關係の資料はそれに觸れないのであろうか。これも大きな問題であるが、更に問題を複雑にするのは、通常、「興唐寺」とは、『唐會要』卷四八「寺」に、

興唐寺。太寧坊。神龍元年三月十二日。敕太平公主爲天后立爲閼極寺。開元二十年六月七日。改爲興唐寺。（中華書局版、八四六頁）

と述べられるように、長安の太寧坊にあった寺を指すということである。『宋高僧傳』が普寂の傳記を「唐京師興唐寺普寂傳」と呼び、「（開元）二十七年終于上都興唐寺。年八十九」とするのはそれに順つたものであるが（大正藏五〇、七六〇下）、では、普寂に關して最も信賴すべき資料である「大照禪師塔銘」がこれを洛陽の寺とするのは、いったいどうしてなのか。

このように、普寂の住した寺については、多くの問題があ

り、また、そこには明らかに混乱も含まれているのであるが、
 實は、この難問を解く鍵を『唐會要』卷四八「寺」の中に見
 出すことができるのである。それは次の記述である。

華嚴寺。景行坊。景雲三年立爲寺。開元二十一年。改爲同德寺。（前
 掲書、八四九頁）

これによれば、洛陽にあった華嚴寺は、普寂存命中の開元
 二十一年（七三三）に「同德寺」と改名されたことが知られる。
 とすれば、先に掲げた洛陽無名は、塔銘で「唐同德寺無名和
 尚」と呼ばれているから、以前師事した普寂の住所に住んだ
 ことになるのである。

では、なぜ「大照禪師塔銘」は、「興唐寺」に言及するだ
 けで「同德寺」に言及しないのか。そこで、「大照禪師塔銘」
 を見直してみると、實は一箇所だけ、「同德」という言葉が
 出てくることに氣づく。それは普寂が入寂した後に、裴寛が
 上表して「大照禪師」の諡號を賜ったことを述べる件で、そ
 の諡號の下賜を認める敕命の中に「都同德興唐寺故大德僧普
 寂」と見えるのである。これが敕命であることを考えれば、
 洛陽の「興唐寺」の正式名稱は「同德興唐寺」であったと判
 斷できる。つまり、「興唐寺」「同德寺」という名稱はいずれ
 もこの寺の略稱で、以前の華嚴寺に他ならなかったのである。
 普寂をこの寺名で呼ぶ資料は少ないが、皆無ではない。例
 えば、王維（七〇一？—七六一）撰「工部楊尚書夫人贈太原郡

道璿は本當に華嚴の祖師だったか（伊 吹）

夫人京兆王氏墓誌銘」に、

同德大師大照和尚。睹如来之奧。昭群有之源。夫人一入空門。便
 蒙法印。（『全唐文』三三七）

というのがこれで、當初、筆者は、「同德大師大照和尚」を「同
 德大師」と「大照和尚」（普寂）の二人を意味すると考えて
 いたが、これによって、實は一人で、「同德寺に住した偉大
 な師、大照和尚」の意味であることが判明した。

それはともかく、「同德興唐寺」の略稱として、「興唐寺」
 よりも「同德寺」が頻繁に使われたのは、長安にあった「興
 唐寺」との混同を避けるためであつたであろう。實際のここ
 ろ、『宋高僧傳』は、「興唐寺」に住したとする「大照禪師塔
 銘」に基づいたために、これを混同し、普寂が長安の興唐寺
 に住したと誤認してしまっているのである。

このような紛らわしい改名が行われた経緯は明らかでない。
 ただ、李邕撰「唐東京福唐觀鄧天師碣」（『全唐文』二六五）に、
 開元二十四年（七三六）に長安の「同德興唐觀」に道士の鄧
 思^{（續）}□を住まわせたと述べているから、開元二十四年の時点で
 長安に「同德興唐觀」が存在したことは間違いない。先に引
 いた『唐會要』に據れば、長安の「罔極寺」を「興唐寺」に
 改名したのは開元二十年（七三二）であるから、「同德興唐觀」
 が設置されたのも同年のことであろうか。だとすると、長安
 の「興唐寺」も正式名稱は「同德興唐寺」であつたと見做す

道璿は本當に華嚴の祖師だったか（伊 吹）

べきであろう。『唐會要』のいうように、洛陽の「華嚴寺」が「同德興唐寺」と改名されたのが翌開元二十一年（七三三）であるとすれば、恐らく、同年に洛陽にも「同德興唐觀」が置かれたのであろう。つまり、玄宗は開元二十年に長安に「同德興唐寺觀」を設置し、また、翌開元二十一年には洛陽にも、これを置いたのである。

従つて、當時は、長安と洛陽に「同德興唐寺」が存在したため、混同を避けようと、一般には長安のものを「興唐寺」、洛陽のものを「同德寺」と呼び習わしていたのであろう。ところが、「大照禪師塔銘」は、そうした習慣が確立する前に撰述されたため、後世の混亂を招いたのである。

いずれにせよ、この改名によつて、景雲三年（七一三）の創立から開元二十一年まで二十年に亘つて用いられてきた「華嚴寺」という名稱は使われなくなった。洛陽に「華嚴寺」があったとする記述は、先に掲げた文獻以外では、新羅の崔致遠撰「唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳」（大正藏五〇、二八五上）に法藏の弟子として「東都華嚴寺智光」の名前が掲げられる程度で資料の中にほとんどその痕跡を止めていない。

これに對して、後世、「華嚴寺」として知られたのは、長安郊外の終南山の神和原（神禾原、萬年縣萬春郷）にある、華嚴宗の祖庭として名高い華嚴寺で、唐代には「西京華嚴寺」「京兆

華嚴寺」「上都華嚴寺」「神禾原華嚴寺」などと呼ばれていた。この寺は、當初、華嚴宗の初祖とされる杜順（五五七—六四〇）の塔所に建てられたもののようである。即ち、『續高僧傳』の「唐雍州義善寺釋法順傳」に、

以貞觀十四年。都無疾苦。告累門人。生來行法令使承用。言訖如常坐定。於南郊義善寺。春秋八十有四臨終雙鳥投房。悲驚哀切。因即坐送于樊川之北原。鑿穴處之。京邑同嗟。制服亘野。肉色不變經月逾鮮。安坐三周枯骸不散。自終至今。恒有異香流氣屍所。學侶等恐有外侵。乃藏于龕內。四衆良辰赴供彌滿。弟子智儼名貫。（大正藏五〇、六五四上）

というように、杜順は、入滅後、その肉身が「樊川之北原」に安置されたが、これが華嚴寺の位置と合致するため、これが華嚴寺の起源と考えられている。⁽⁵⁾その後、三祖法藏（六四三—七一三）も、閻朝隱（生歿年未詳）撰「大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑」に、

先天元年歲次壬子十一月十四日終於西京大薦福寺。春秋七十。其年十一月二十四日葬於神和原華嚴寺南。（大正藏五〇、二八〇下）
というように、ここに葬られ、華嚴宗の祖庭としての性格が強化された。新羅の崔致遠撰「唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳」に、

案纂靈記云。西京華嚴寺僧千里撰藏公別錄縷陳靈跡。然是傳未傳海域如渴聞梅。耳目非長難矜井識。今且討片文別記中。概見藏之軌躅可聳人視聽者掇而聚之。（大正藏五〇、二八〇下）

というから、法藏の弟子、千里（生歿年未詳）が師の「別傳」を書いたのも、ここにおいてであつたようである。

明の萬曆四十六年（一六一八）にここを訪れた趙函（一五六四—？）の『游城南』によると、かつては五つの塔があつたが、當時、遺存していたのは杜順と澄觀（七三八—八三九）のものだけで、他は嘉靖三十四年（一五五六）の大地震で失われたようである。澄觀の塔については、元の至元九年（一二七二）の「重修碑記」が知られるから、華嚴寺には、遅くともそれ以前に、杜順、智儼（六〇二—六六八）、法藏、澄觀、宗密（七八〇—八四二）という華嚴宗五祖の塔が整備され、華嚴宗の祖庭としての地位を確立したようである。⁽⁶⁾従つて、凝然の時代に、中原の「華嚴寺」と言えば、當然、この終南山の華嚴寺を指したはずであつて、『佛祖統紀』（一二六九年）が澄觀の住した五臺山華嚴寺を京師の大華嚴寺と誤るのは（大正藏四九、二九三中）、それを證するものと言える。

もつとも、凝然が當時の華嚴寺の状況を知っていたかどうかは疑問であるが、『華嚴法界義鏡』卷下に掲げられる法藏の傳記（日佛全一三、三〇二—三〇三頁）は、閻朝隱の「大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑」と崔致遠の「唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳」に基づくものであり、このいずれにも、法藏が神禾原の華嚴寺の南に葬られたと記されているのであるから、凝然がこの華嚴寺について知らなかったはずはない。

道璿は本當に華嚴の祖師だったか（伊 吹）

従つて、普寂が「華嚴寺」に住して「華嚴尊者」と呼ばれたと記されているのを見た凝然が、普寂が華嚴教學に詳しく、その弟子の道璿がその思想を承け繼いだと考えるのは無理からぬことであつたであらう。

更に、もう一つ、そうした誤認を生みかねないような状況が存在した。それは、普寂の弟子でもあつた一行（六八三—七二七）が、この終南山の華嚴寺と密接な關係を持っていたという點である。一行はここで無行（生歿年未詳）の齎した梵本を手に入れ、それが善無畏（六三七—七三五）の翻譯のテキストになつたという。即ち、李華（七一五—七六六）撰「玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行狀」に、

曩時無行和上。行遊天竺。學畢言歸。迴至北天。不幸而卒。所將梵夾。有敕迎還。比在西京華嚴寺收掌。無畏和上與沙門一行。於彼簡得數本梵夾經。竝是總持之教。（大正藏五〇、二九〇上）

というのがそれであり、更に玄宗御製の一行の碑銘（空海撰『眞言付法傳』所引）は、一行が入寂に先だつて病氣になつたのも、ここであつたとして、次のように言っている。

十五年前九月。於華嚴寺疾亟。將舉病入辭。少間而止。朕于此夜。夢瞰禪居。見繩牀施轅。紙隔開扉。曉而驗問。一如所睹。意識往來。若斯感會。（日佛全一〇六、二八—二九頁）

凝然は、當然のことながら、『八宗綱要』や『三國佛法傳通緣起』において一行に言及しており、特に後者においては、

道璿は本當に華嚴の祖師だったか（伊 吹）

その歿年にも觸れている（日佛全一〇一、三三頁）。一行の傳記は、『宋高僧傳』にも見えるが（大正藏五〇、七三二下—七三三下）、そこでも華嚴寺で病氣になったことが述べられており、しかも、一行が普寂の弟子であったことが強調されている。恐らく、凝然は、これを見ていたであろうから、この點からも、普寂が住した寺を華嚴宗の祖庭である終南山の華嚴寺と見做したということは十分にあり得たはずである。

以上によつて、凝然が普寂を「華嚴宗法匠」と認識した理由は、ほぼ明らかになったかと思う。つまり、それは、普寂が住した洛陽の華嚴寺を華嚴宗の祖庭と誤認した結果なのである。そして、この認識が彼の道璿理解にも影響し、華嚴宗に詳しく、章疏の將來者であると考えるに至ったのである。

むすび

以上、道璿が華嚴教學に詳しかつたとする「通説」について、その論據を一つ一つ検討し、それらが據るべからざるものであることを明らかにした。従つて、彼が華嚴教學に詳しかつたと考えねばならない理由は存在しないのである。私見に據れば、天台教學に關しても同様の結論を導けると考えられるが、紙幅の關係で述べることはできない。

では、道璿の思想的立場はどこにあり、日本の佛教にいかなる影響を残したのであろうか。従來の通説が否定された今、

我々は彼の思想と影響をゼロから考え直さねばならない地點に立たされているのであるが、それに關する私見は別稿に譲ることとし、ひとまずここで筆を擱くこととしたい。

- 1 常盤大定『日本佛教の研究』（春秋社松柏館、一九四三年）四一六—四一七頁。井上薫『奈良朝佛教史の研究』（吉川弘文館、一九六六年）四九三頁。結城令聞『華嚴章疏の日本傳來の諸説を評し、審詳に關する日本傳承の根據と、審詳來日についての私見』（『南都佛教』四〇、一九七八年）。藺田香融「最澄とその思想」（『最澄』原典・日本佛教の思想2、岩波書店、一九九一年）四七—四八頁。
- 2 堀池春峰「華嚴經講説よりみた良辨と審詳」（『南都佛教史の研究』上、法藏館、一九八〇年）附録「大安寺審詳師經録」。
- 3 金知見「解題」（『均如大師華嚴學全書』後樂出版、一九七七年）八一—一二頁。
- 4 ベルナル・フォール「神秀と華嚴經」（『禪文化研究所紀要』一五、一九八八年）。
- 5 路遠「杜順、華嚴寺與《杜順和尚碑》」（『文博』二〇〇八年第二期）六〇頁。
- 6 同上、六一—六二頁。

〈キーワード〉 道璿、普寂、北宗、華嚴寺、興唐寺、同德寺、凝然

（東洋大学教授）