薬師寺長朗の華嚴思想について

金 天 鶴

一、はじめに

凝然によると、薬師寺華嚴宗は慈訓の弟子、大威儀師正義から始まり、同じく慈訓の弟子で薬師寺華嚴宗の人に明哲がいる。なお、正義の弟子に長朗がいる。長朗は元法相学者であつたが、正義の奏聞により朝廷から宣旨が出され華嚴宗に移つた人である。その長朗の弟子に義聖がおり、『五教章』の私記を多く著しているが、それらは師匠長朗の義を記録したものである。⁽¹⁾

筆者は東大寺所蔵の写本『五教章中巻種子義私記』を素材に義聖(八五九—九二九)と観理(八九四—九七四)の『種子義私記』逸文を通して東大寺・薬師寺の華嚴思想の相違について論じ翻刻を出した。⁽²⁾ 其中、義聖の『私記』に長朗(八〇〇—八七九、八〇二—八七九)からの引用が多数あることを報告した。

本発表は、義聖の師匠長朗を中心にして彼の華嚴思想の意

義について論じ、薬師寺の華嚴思想の性格をより明確にすることを目標とする。

二、義聖『私記』における長朗の引用形式

義聖の『種子義私記』の逸文には「院云」(五回：九—オ、九—ウ、十一—オ、十四—ウ、十六—ウ：翻刻文、拙稿「二〇〇五」による)「上綱院云」(二回：二—オ、十一—ウ)、「上綱伝」(二回：十一—オ、十七—ウ)、「上綱云」(二回：十四—オ)「上綱自義」(二回：四十三—オ)「上綱義」(二回：十二—オ)「上綱問云」(一回：四十二—ウ)「師伝云」(二回：五—オ)という言い方も確認され、十四回の引用乃至名称が見られる。

以上の報告からみると、長朗という名は一回も出ないが、凝然の『五教章通路起』に、薬師寺長朗上綱、(172, 48b22)となつており、義聖の長朗の対する呼称と一致する。また、「師伝云」という引用形式もあるように、義聖が師の長朗を引用する際に、「上綱」「院」「上綱院」を用いたとみてよいだ

ろう。

三、長朗の華嚴思想

（一）因門六義の釈相に対する解釈

長朗の因門六義の釈相に対する解釈は独自の知見によるものである。それを以下の〈表一〉とまとめた。

〈表一〉 因門六義の釈相に対する解釈

『五教章』		長朗の解釈図式	
刹那滅・空、有力、不待縁	一、不住義（空） 二、生果義（有力） 三、不依縁義（不待縁）		
俱有・空、有力、待縁	一、他依義（空） 二、能生義（有力） 三、依縁義（待縁）		（九—オ）
待衆縁・空、無力、待縁	一、無自性義（空） 二、自不生義（無力） 三、縁依義（待縁）		（十四—オ）
性決定・有、有力、不待縁	一、不改義（有） 二、生果義（有力） 三、不依縁義（不待縁）		（十四—ウ）
引自果・有、有力、待縁	一、能引義（有） 二、簡他義（有力） 三、（待縁）		（十六—ウ）
恒随転・有、無力、待縁	見当たらない		

釈相は以上のようなのである。刹那滅の釈相は、刹那滅を現在時とみて、その現在を三つに分類し、それぞれに『五教章』の因門六義の釈相に当てはめたものである。また、刹那滅と性決定をみると、三義が空、有の解釈を除いて一緒であることがわかる。これは『五教章』因門六義に関する「就用四句」に合わせたセットの図式である。^③ 例のように、長朗は他の因門についてもその意味について簡潔に説明し、相互の意味を比較する。これによって、長朗が『五教章』因門六義の釈相について独自の理解を持ち、そのまま義聖に受け継がれたといえる。なお、義聖は長朗の「刹那滅」の三義を表して、この三義は長朗が独自の考案したと割注で評価している。^④

（二）俱有義の「待縁」をめぐる

六義の二番目に説明される「俱有義」に対する解釈は長朗の思想の性格を探る上で重要である。特に「対縁」の「縁」をめぐる東大寺と薬師寺の解釈が分かれている。

まず、『五教章』には「俱有義」について次のようにいう。

二にはこれ俱有の義である。どうしてかいうと、俱によるから、まさに有となる。即ちこれは不有を顕わす。これは空の義である。俱であるからよく有を成すが、これは有力である。俱であるから孤でない。これが待縁となる。（二者、是俱有義。何以故。由俱故。方有。即顯是不有。是空義也。俱故能成有。是有力也。俱故非孤。是待縁也）（T45, 502a9-11）

以上のように法蔵は俱有義の中で、俱の故に、空義、有力義、待縁義が成立するという。『五教章』の因門六義の中で、因の有力の場合、〈表一〉から確認されるように待縁と不待縁の組合せがある。その中で、因が有力にもかかわらず縁を必要とするのは、果俱有と引自果である。引自果義の中では、「縁を待つて「果が」まさに生じるが、しかし縁の果を生じない」(T55, 562a8)と待縁の理由が理解できる範囲内で説明されている。しかし、それらに比べると俱有の義において、「俱であるから孤でない。これが待縁となる」とは分かり難い。それに名称は『成唯識論』の「果俱有」ではなく、『摂論』の「俱有」にしており、法蔵の本意について異見があつてもおかしくない。

長朗は俱有の義における「縁」について「所生の果は、即ち待縁となる」(九一ウ)と明言している。そしてその理由に對して、

もし果がないと、因もまたあることない。すでに果が生じていることにより彼の因があるから、そのために生じられた「果」もまた即ち縁となる(若無果者。因亦不有。既由生果。有彼因故。是故所生而亦即是縁也)(九一ウ)

という。長朗はこのように果が生じるから因も存在し、その意味で生じた果が縁となるという。即ち生じた果は果の同時に縁でもあるという意味だろう。

これについて『五教章』の中で、因事の外に三縁を待縁とするという文章をもつて、長朗の主張に疑問を呈する。要するに待縁という以上、『五教章』に従つて増上縁などの三縁とみるべきという意味になる。しかし長朗はこれについて果も因事の外に属するから果が縁となつても差し支えないと答える⁶。さらに長朗は因門六義において果俱有の待縁と、それとセットとなる引自果の待縁は「果を取つて縁とする」点で同様であるという⁷。こうした長朗の考えは義聖に受け継がれる⁸。

ところで、義聖は長朗の果俱有に関する引用が終つて、有人が果俱有の中の待縁と引自果の中の待縁は果を除いて残りの縁を取るというのは、『五教章』の文に順じないので、それに依拠するのはできない。(然有人。果俱有中之待縁、引自果中之待縁、除果而取余縁為者。不順五教文。不可依用之)(十二一オ)と「有人」の説を取り上げて批判している。これは長朗が因事の外という範囲に果を入れたが、その反対側はその果を除いて残りの三縁を待縁とするという意味である。この有人の説が東大寺の流れを汲むというのは次の聖憲の『五教章聴抄』(日仏全十二、四十五上)の「待縁には二義あり。東大寺の義は、縁を三縁とし、葉師寺の義は引生の果を縁とする」という陳述から理解できる。実際に寿靈の『指事』から東大寺のこの待縁に関する理解は同様である。

ところで、長朗の考えとほぼ同様の発想が宋代の観復(一

一四四—一五二）の『五教章折薪記』から確認されるのは興味深い。それは審乗の『五教章問答抄』に始めて引用が見られる。その中で、

○ 既に果と俱であるので、孤の有でない。これは果を待て縁となることである。今は果と因が俱に生じること望んで約している。果は即ち縁となる。（○既与果俱。不是孤有。是待果為縁也。今約望果与因俱生故。果即是縁也）（T72, 654b4）となっており、この観復の解釈は傍線のところを見る限り

長朗の考えと一致していることがわかる。こうして長朗の解釈は二〇〇年余の時を経て、遠い中国で生まれ変わる。これは偶然の一致なのか。或は日本の『五教章』に関する『私記』などが中国に入っていたのか。

審乗は続いて観復の説に似ている有人の説を批判する『指事』を引用する。審乗の本来の意図は「会して云う」というように会通にあったが、結果的に会通ではなく観復の説を批判している。『指事』に批判される有人の内容は次のようである。

ある人がある。因と縁と俱なので、俱有の義である。しかし、それはない。こうした説は撰論等に反するからである。（有云。因与縁俱故。名俱有義。此説不爾。以違撰論等故。）（T72, 335b9）『指事』ではこうして、因と縁が俱有しているとみる考え方を『撰論』等に反すると見、続いてこれを縁俱有と命名して

いるが、審乗は『指事』のその説を引用してまで会通するというので、結局、観復の説を縁俱有の義としてみていることになる。寿霊は、また、俱有の義が縁俱有ならば、引自果も縁俱有となると批判する。⁽¹⁰⁾

このように俱有の待縁の義をめぐることは、所生の果を縁とみる長朗の説と、それと似ている発想を批判する寿霊の説が対立していることが判明した。それから長朗の考えが観復に甦っていることも確認した。

（3）相互の批判対象について

まず、葉師寺の華嚴からに批判された東大寺の人物に寿霊が含まれることは前に述べたが、この場合、寿霊が長朗から直接批判されている可能性も否定できない。ところで義聖は俱有の義が終わる部分ではおそらく長朗からの引用と思われる文章で終わって、東大寺の伝を引いて次のように批判している。

東大寺の伝にいう。引自果の因とは縁を待って果が生ずるが、因の自果を生じ、縁果を生じないことを言うのである。「即ち、こうしたことから、これ待縁の義となる」というのは、引自果の因は、自果を生じるが、必ず縁を待って生じることを言うのである。この意味は上綱の伝とは異なる。（東大寺伝。引自果因、雖待縁生果、生因自果、不生縁果言也。言即由此故是待縁義者、引自果因、生自果、必待縁而生言也。此義与上綱伝、異也）（十

これは義聖が長朗の説と東大寺の説とを比較するために用いたか、或は長朗からの引用と考えられる。寿靈の『指事』の中にこれに当たる文はないので、この批判が寿靈に当てられるとは限らない。ここで批判されている「東大寺」の人は、寿靈を含め彼以後の東大寺の人になると推定される。

次、寿靈の批判は誰に向けているのか。寿靈の批判の中で、引自果との絡みも取り上げることから長朗への批判も考えられるが、長朗は俱有の義について果俱有と明記しており、寿靈に批判されるような因と縁を俱有するとは明記していない。そして『指事』を著した寿靈は長朗より年長とみられる^⑪。それにも関わらず寿靈の批判が薬師寺華嚴宗への向けている可能性は高い。その場合、その批判の対象は長朗の前の正義か明哲とも考えられるが、確定はできない。

ここで寿靈の批判が『五教章』の俱有の義を正しくは縁俱有とみている新羅の義相系に向けている可能性を考えたい。新羅の俱有の義に対する伝統説は縁俱有の義である。しかし、その場合、現行の果が発生する以前であるから、因と縁と俱有する^⑫という。述語は縁俱有と明記するが、果が発生する以前とみることから、寿靈の批判の対象とは言い切れない。

こうして寿靈の批判対象が明確でないが、新羅の縁俱有説は、古説として高麗時代の均如（九三三—九七三）の著作に引

用されており、そればかりが義相系の俱有義のすべてではないことにせよ縁俱有説が義相系の主流説だったということも考えられる。また、宋代の考え方を念頭に入れると、日本の『私記』がどんな経由であれ宋代に入ったとも読めるが、宋代の華嚴文献からは新羅の『五教章』注釈書が引用されることはあるが、日本の華嚴関係のものが引用された例は報告されていない。もし、宋の俱有に関する考えが偶然の一致でなければ、新羅から逆輸入された発想の可能性も否定できない。そう想定した場合、寿靈の批判も薬師寺長朗の発想も新羅義相系の華嚴との関わりから生じたと考えられる。

なお薬師寺の華嚴が長屋王（六八四—七二九）との因縁によつて広められたとの伝承がある^⑬。長屋王は新羅使との関係が深かった人物として知られており、彼によつて新羅の義相系の書物が薬師寺に入り、薬師寺の華嚴教学が生まれたと見れば、それが寿靈に批判されたとも言える。

四、まとめ

以上のように『五教章』因門六義の中、特に俱有義の「待縁」をめぐる、薬師寺長朗の考えを検討した。長朗の華嚴思想は東大寺との思想的な緊張関係から生まれ、弟子の義聖の時代には東大寺の華嚴教学を積極的に批判しながら薬師寺華嚴を築き上げた。本稿で検討した果俱有や引自果の義に対

する長朗の考えは、その後東大寺の華嚴伝統からは否定される。また、宋代の観復に長朗と同様の解釈がなされたことから、もしそれが偶然の一致でなければ、それは高麗時代に義天によって宋に送られた新羅の華嚴文献の影響とも見て取れるため、寿靈の批判対象と長朗の華嚴思想が新羅の義相系と関連する可能性も否定できない。この点については今後の課題⁽¹⁴⁾としたい。

1 凝然『三国仏法伝通縁起』（日仏全 一〇一、一一七下）。『僧綱補任』第一（『日本仏教全書』一二三、八六頁、八七頁）には「大威儀師正義」の記録に、この時（八五七年）に薬師寺華嚴が初めて置かれたとする。薬師寺華嚴宗講師明哲（八五九年）も記録されている。なお、『日本三代実録』巻四に「貞觀二年（八六〇年）〇八日己未。於太極殿。始講最勝王經如常。以薬師寺僧華嚴宗伝灯法師位明哲為講師」（四五頁）と明哲が最勝王の講師となっており、八六九年（卷十六、二四二頁）には長朗が担当する。

2 拙稿「平安時代における東大寺・薬師寺の華嚴学の相違」——東大寺所蔵の未紹介写本『五教章中巻種子義私記』を通じて——『南都仏教』第八六號（京都：南都仏教研究会、二〇〇五）
3 因門六義の「就用四句」（Tib. 2026）によると、刹那滅と性決定、果俱有と引因果、待衆縁と恒随転がセツトとなる。
4 『五教章中巻種子義私記』（二一〇）「此三義無現文、是即得意而出也」

5 拙稿「二〇〇五」（二五一—二五六頁）にこの問題について

論じたが、その文の意味することについて解釈の過ちにより、正確でない主張をしており、今回は長朗を中心に読みなおして自分の主張を改めたい。

6 『種子義私記』（十一〇）「問若爾爾何故章文說待縁者待因事之外増上等之縁。答果亦是因事之外故無妨難也」

7 『種子義私記』（十一—ウ）「上綱院云。果俱有中之待縁是狭、取果為縁故。待衆縁中之待縁広。一切縁也。引因果中之待縁、亦是取果為縁也。恒随転中之待縁、是所依第八識也」

8 『種子義私記』（十六—ウ）「若無果時即無因。是故所引因果是縁。即由待此果縁故。是待縁也」

9 拙稿「二〇〇五」の中でこれに対して縁具有を表す説と誤解していたので、修正する。

10 『種子義私記』（Tib. 2026: 821）「若此句者、因縁和合生果句故。為縁俱有者。亦可説言。引因果義。亦因縁合生果句故。為俱有也。彼既不爾。彼既不爾。此何爾耶。是故可云。彼引因果故。自必待縁。此俱有義。果俱有故。非孤待縁」

11 例えば、『十宗大意略抄』（Tib. 2006）の最後に華嚴祖師の系譜があつて、その中に新羅の見登が挙げられている。その祖師達は八五〇年以前に活動した人物であり、見登もその以前に活動したことは確かである。その見登の『華嚴一乘成仏妙義』の中にも「指事」が引用されており、寿靈が見登より年長であることも確かである。長朗の活動時期を八四〇年代から八六〇年代とみても、長朗が見登より年長となるのは言い難い。よつて見登より年長である寿靈が長朗より活動年代が早いのは間違いないであろう。なお義聖は上綱と「指事」との違いを表すため、「此義不同指事意、此上綱自義也」（四三—オ）とし、「指事」と比べながら上綱自らの義であることを強調する。こうした比

較のパターンから見ても寿霊が長朗より年長であることがわかる。以上のことで、上綱は『指事』を著した寿霊により後に活躍したことが確実である。

12 拙稿「二〇〇五」一五三～一五四頁。

13. 『大和国添下郡右京薬師寺縁起』（二七一六年）には「平松律師は、伝教院を立て三論の宗義をあがめ、長屋親王は、東院を立て華嚴宗をひろめ、舍人親王は、西院をたまへて大乘律を学ばしむ。その外俱舍宗を闡揚し、此時にいたりて六宗兼学の靈場となれり」とある。かなり後の資料ではあるが、他の薬師寺関係の縁起にも東院を長屋王が立てたと記録しており、長屋王との関連は事実とみてよいであろう。

14 長朗の恒随転の義、増上縁の義なども東大寺の華嚴と関連するが、それについては拙稿「二〇〇五」を参照されたい。

〈キーワード〉 薬師寺華嚴宗、長朗、義聖、義相系、東大寺、俱

有義、縁俱有

（姫路獨協大学助教授）

掲載されなかった諸氏の発表題目（四）

「行巻」における菩薩の解釈

北岑 大至（龍谷大学大学院）

小悟から見た佛教の問題

竹内 成行（立正大学大学院修了）

浄土の教えの極まるところ

前田 惠學（同朋大学仏教文化研究所）

宗教における来世の位置

中島 尚志（四天王寺国際仏教大学）

修験と地域環境

— 脊振山弁天伝説をめぐって —

岡田 真美子（兵庫県立大学）

上宮王撰『法華義疏』の誤字・訂正について

田村 晃祐（東洋大学名誉教授）

decription of Daoxuan's position.

(ii) Gyōnen shares in common with Yuanzhao the view that the causal relationship between the Three Precepts and the Three Buddha Bodies may be extrapolated to other triadic Buddhist formulae. However, it can be seen that Gyōnen does not adopt the same triadic formulae which Yuanzhao uses, choosing instead to follow Fazang's (法藏) commentary on the *Awakening of Faith* (起信論).

(iii) However, apart from the commentary on the *Awakening of Faith*, Gyōnen does not draw upon the Huayan school elsewhere to explain the Three Precepts, thus making it impossible to definitively assert the overall influence of Huayan thought upon Gyōnen's conception of the Precepts.

All of this would suggest that these none of these three possible candidates can be properly determined as precedents for Gyōnen's formulation. Rather, Gyōnen would seem to draw predominantly upon the *Tathā-gatagarbha* doctrine in the formulation of his conception of the Precepts; Fazang's commentary on the *Awakening of Faith* is utilised as a means of providing him with the authority to do so.

121. The Kegoŋ Thought of Chōrō of Yakushiji

KIM Chon-hak

The Kegoŋ 華嚴 school based at the temple Yakushiji 薬師寺 had from the time of Chōrō 長朗 clearly evolved through a strained relationship in terms of philosophical thinking with the Kegoŋ school based at Tōdaiji 東大寺, and this continued during the time of Chōrō's disciple Gishō 義聖. The *Gokyōshō chūkan shūji gi shiki* 五教章中卷種子義私記, a manuscript preserved at Tōdaiji, contains passages from Gishō's no-longer-extant *Shūji gi shiki* 種子義私記 in which a monastery superior (jōgō 上綱) thought to correspond to Chōrō is quoted fourteen times. In this paper, I examine the meaning of "dependent on conditions" with regard to "coexistence" in the six kinds of causes. As a result, it has become clear that, according to Chōrō, result and condition are deemed to be identical, and this interpretation differs from the position of the Kegoŋ school at Tōdaiji, which interpreted "dependent on conditions" in terms of the three kinds of conditions. Lastly, I suggest that this view of

Chōrō's may have derived from the thought of Uisang 義湘 of Silla 新羅.

122. The Buddhist Emperor in Ninth Century Japan

KUDŌ Miwako

The role of emperors in the ninth century as described in six Japanese history was to remove disaster and maintain a peaceful nation by conducting a Confucian government and leading a Buddhist state. One approach is that of Michizane who in his *Ganmon* advocates that while ruling an emperor cannot rightly benefit others, but that after abdication, renouncing the world such benefit is possible. Further, it was thought that after death one would continue one's bodhisattva practice. One did not wish for the death of an emperor, but memorial services aided him in his postmortem bodhisattva practice.

At the beginning of the tenth century, according to the *Ganmon*, the Emperor came to be compared to Shakyamuni, and a reincarnation of eminent Chinese monks. In the period of cloister government, he comes to be seen as an incarnation of Dainichi Nyorai. We can discover the germ of this Buddhisization in the ninth century poetry of Michizane.

123. The *Foming jing* in Sixteen Scrolls in the Possession of Kongōji Temple

MIYAKE Tetsujō

Recently, a unique example of the first *juan* of the 16 *juan Foming jing* with attached explanation and ritual directions was discovered in the Kongōji in Kawachi-Nagao City. Since it refers to the *Jingang boruo jing zanshu* 金剛般若經贊述 and the *Jingang boruo yiji* 金剛般若義記, it seems that it was written by the person well versed in the *Jingang boruo jing* (*Vajracchedikā Prajñāpāramitā sūtra*) 金剛般若經. Moreover, there are several portions which mention the number of the scrolls of this sutra and the total of the names of buddhas in it. Such descriptions are seldom seen in Chinese commentaries. There is a strong possibility that the method of the ceremony was written in Japan, because there are similarities to later documents about the ceremony of the Buddha names in Japan.