

『十門弁惑論』の研究

一色 順心

はじめに

『十門弁惑論』三卷は、大慈恩寺の復礼が太子文学権無二の質問に答えて表した護教論文という性格をもつ。経籍をつかさどる役職にあった権無二が、復礼に、仏教に関する十カ条の質問状を提出した。それに対して、「太子の文学権無二の積典籍疑に答う」（大正五二・五五一a）とあるように、復礼が仏教者の立場から弁惑を試みたものである。

復礼という人物について、筆者は以前に「復礼法師の伝記とその周辺」（『仏教学セミナー』第三九号所収）を発表したことがあり、かねてより彼の仏教思想には関心を抱いてきた。復礼（生没年不詳）は、華嚴宗の大成者である法蔵（六四三—七一三）とほぼ同時代の人であり、武周朝期の訳経事業に重要な役割を果たしたといえる。そのことは、各種の「経録」や「高僧伝」などに「復礼」の名が見えることから窺える。彼は、その当時の名だたる翻訳三蔵たちが経典を翻訳する際に、法蔵らとともに訳場に参画していたのである。また、彼は「真妄頌」という短文を作成して、当時の識者たちになら「真妄」の關係について問題を投げ掛けた。その解答としては、澄観（七三八—八三九）や宗密（七八〇—八四二）のものなどが残されており、復礼の思想と後代の華嚴教学との関わりも考えられるであろう。

『十門弁惑論』における「十門」の各門は、権無二の「稽疑」と、それに対する復礼の「弁惑」という内容で構成さ

れている。本書の撰述年代については、巻下（大正五二・五五九b）に「大唐永隆二年」（六八一）とあるように、復礼自らがこれを記している。中国において本書が伝承されていたにもかかわらず、これが研究された形跡は意外と少ない。ただ、宋代に著された仏教文献には、本書や復礼についての記述が見られる。たとえば、永明延寿（九〇四―七五）の『宗鏡録』を見ると、巻八九（大正四八・九〇一a）に第九門「化仏隱顯門」の文、巻一〇〇（九五二b）に第七門「觀業救捨門」の文を引用している。さらに、巻五（四四〇b）には、復礼の「真妄頌」の内容を紹介している箇所もあることから、宋代の仏教者が復礼の著作を高く評価していたことがわかる。また、贊寧（九一九―一〇〇一）撰『宋高僧伝』巻十七に、「復礼伝」（大正五〇・八一二c）があり、復礼の伝記を記録している。それとともに、贊寧は、『大宋僧史略』を著してその巻上（大正五四・二四一a）に、『十門弁惑論』の著者復礼について記述している。それによれば、復礼は、道安（三一―八五）や慧遠（三三四―四一六）らとともに、外学に通曉した優れた仏教者の一人として位置づけられているのである。

『十門弁惑論』の中で、唐代の知識人権無二が仏教に対してどのような疑問を抱き、それに対して復礼がどのような仏教思想をもって答えているか。各門の冒頭に置かれる「稽疑」において問われていることは何か。そして、それに続く「弁惑」の内容はどのようなものであるのか。「稽疑」と「弁惑」の両面からの研究が必要となろう。権無二という人物については、「太子文学」という役職にあったというのみで、従来の研究では看過されてきた。権無二の仏教理解はどれほどのものであり、どのような思想的立場にあった人なのだろうか。また、復礼とほぼ同時代を生きた法藏との間には、思想的な脈絡があるのか否かという問題も考えてみなければならない。

『十門弁惑論』における「稽疑」「弁惑」の文中には、「易経」「論語」「老子」「莊子」などの外典が巧妙に用いられている。復礼の答え方には、仏教に基づいて正統に答える場面があるとともに、外典の言葉を用いながら仏教内の問題を説明しようとする。そのことは、彼が権無二に納得しうる答えを与えるために取った有効な方法であったのであろう。

本書は、『維摩經』『法華經』『涅槃經』といった大乘經典の所説を題材として、問答を組み立てていることに特徴があるといえる。しかも、復礼は、各々の經典の内容をかなりの確に把握していると言えるのである。本書についてのまとまった研究は、江戸時代に我が国の知空（一六三四—一七一一）や、それに続く臥雲（？—一七四二）によってなされた。臥雲の著した註釈書に『十門弁惑論纂述』二卷四冊（寛保二年一七四一刊）があり、知空の解釈をふまえて、かなり詳細な註釈が加えられている。筆者は、三年ほど前より本学の教員・大学院生数名による『十門弁惑論』の共同研究を行ってきた。その際、臥雲の『纂述』を精読することに努めた。そこで、江戸時代の仏教者臥雲が『十門弁惑論』をどのように註釈しているのか、また、外典についての解釈はどうであるのかということが問題となった。

『十門弁惑論』は、早くより「大藏經」に編入され、各種のテキストが現存している。筆者が蒐集しえた『十門弁惑論』の江戸期の刊本は二種類であった。その一つは、(1)刊記が無く、卷上（二丁右）に「既六」、卷下（二丁右）に「既七」と記されているものである。これは、千字文の「既」から察すれば、宋版か元版をもとに印刷されたものであろう。もう一つは、(2)元禄十年（一六九七）刊のものであり、卷上の版心に「微四」、卷下の版心に「微五」と記されている。このテキストは明版をもとにしたものと考えられる。卷下（十八丁左）に「跋」が付されており、それによれば、知空門下の潭瑞が重刻したものであることがわかる。本学図書館には、延宝五年（一六七七）善龍寺智聞が書写した『十門弁惑論』（余大三〇一五）が所蔵されている。これを(1)(2)のテキストと照合する作業を行なったところ。この書写本は、(1)の版本と同じ内容であることが判明した。(1)には刊記が無いため、刊行年代を特定することはできないが、(1)の版本は少なくとも延宝五年（一六七七）以前の刊行であることは明らかとなったのである。

太子文学権無二の仏教理解——唐代知識人の仏教理解の一例として——

「稽疑」の中で参照されている典籍を見ると、権無二の仏教理解の背景には、經典はあっても論書がないことに気づく

かされる。また、権無二が参照する經典は、かなり偏ったものであると言わねばならない。その名を挙げれば、『維摩經』、『涅槃經』、『法華經』の三經では、ほくしてしまふのである。殊に、華嚴學にも造詣が深かったであろうと考えられる復礼に質問したにもかかわらず、「稽疑」には『華嚴經』が全く参照されていないことは注目すべきであろう。それに対して、『法華經』、『涅槃經』はほぼ全体にわたって参照せられており、『維摩經』も重視されているようである。また、『般若經』の名が第八門に見られるが、これは単にその名を挙げただけとも言える程度であり、参照したとまでは言えない。『維摩經』は、第一門「通力上感門」、第四門「迷悟見殊門」、第七門「觀業救捨門」の三門で参照されている。第一門では、維摩が如来をその国土ごと切り取ってこの地に置いたことを、如来を頂点とする序列を無視する行為として非難する。第四門では、宝蓋が大千世界を覆ったというのに、中国ではその痕跡が見出せないことを訝っている。第七門では、仏が頻婆娑羅王を救わなかったことを非難するために、仏には須弥山を芥子粒の中に入れることもできると説く。『維摩經』の言葉を引き合いに出す。いずれも、『維摩經』が説く空の思想には何ら注意を払わず、一見荒唐無稽に思われる表現に対して疑問を呈するにとどまっている。

『涅槃經』は、第四門「迷悟見殊門」、第五門「顯実得記門」、第七門「觀業救捨門」、第八門「隨教抑揚門」、第九門「化仏隱顯門」の五門で参照されている。『涅槃經』は非常に大部な經典であるが、権無二が参照しているのは、「純陀品」を中心としたものとなっている。しかも、話題として取り上げられるのは釈尊の入滅とその周囲の人々（提婆達多や善星比丘など）の事跡がほとんどであり、それを通して説かれる教理的な側面に対してはあまり注意が払われていない。『法華經』、『維摩經』と同様にしばしば参照される『涅槃經』は、教主釈尊の最後の説法として注目されたのは当然であるが、常楽我淨や仏性といった問題には注目されておらず、もっぱら釈尊の事跡を伝える經典としてのみ扱われているようなのである。

権無二の興味を中心は、歴史的な存在としての釈尊に限定されていたかのように見受けられる。つまり、その釈尊は、

あくまで具体的な積尊その人にとどまるのである。次に見るように、権無二は『法華経』をよく参照するのであるが、『法華経』「如来寿量品」を読めば、『涅槃経』に説かれている積尊の入滅は衆生を教化するための方便であること（『涅槃経』自身にもそのような説明が行われている）が容易に理解されるはずである。しかし、権無二の言う「但し仏に虚語無し、即ち此の滅虚に非ず」（第九門）（大正五二・五五六c）という言葉からは、方便に対する理解があつたと看取することはできない。

『法華経』は、第一門第七門第九門以外の七門で参照されている（但し、第八門では単に名を挙げる程度）。「稽疑」から窺うかぎり、権無二がもつとも注目した經典であると言つてよいであろう。まず、第二門「應形俯化門」では、『法華経』から二つの題材が取り上げられる。

一つは、『法華経』「提婆達多品」に説かれる龍女成仏についてである。八歳の龍女がたちまちに成仏したという出来事を取り上げて、権無二は「龍女成仏は少選の間なり。若し其れ真ならば、仏道は甚だ易し。云何が懃苦すること無量にして、方に成仏を得べけんか」（大正五二・五五一b）と稽疑している。このような疑問は、「提婆達多品」において智積菩薩や舍利弗が発した疑問と同じものすぎない。いわば、権無二は、『法華経』においてすでに解決されている問題を、再びなぞっているにすぎないとも言い得るのである。

二つ目には、「提婆達多品」において龍女成仏のきっかけを作った、その文殊菩薩が、いまだ菩薩のままであつて成仏していないのは何故かと問うのである。第三門「淨穢土別門」では、『法華経』は五十小劫もの長い時間にわたつて説かれたというのに、いまだこの世界が灰燼に帰していない理由を問う。第四門「迷悟見殊門」では、『法華経』には仏の放つた光が他方世界まで照らし出したというのに、中国では見られていないというのはどういうことかと問う。第五門「顕実得記門」では、『涅槃経』などに依れば提婆達多は積尊を傷つけたにもかかわらず、『法華経』では提婆達多が成仏すると説かれていることを、『涅槃経』の善星比丘が地獄に堕ちてしまったと説かれていることと対比させてバランスが取れ

ないではないかと言う。第六門「反経賛道門」では、提婆達多が将来、如来となるのであれば菩薩のはずであるが、その菩薩がどうして阿闍世に父王を殺すことを勧めたりするのかと問う。第十門「聖王興替門」では、『法華経』の会座には転輪聖王がいたと述べられているのに、中国にはその痕跡を見出せないのは、どういうことかと問うているのである。

以上のように、いずれの経典を参照するにしても、物語的説話の部分についての閑説のみであり、教理そのものに言及することはない。前述したように、権無二は『法華経』から多大な影響を受けていると言えるが、『法華経』の説く「方便」ということには、絶えて閑説がないのである。いわば、経典中に説かれている「事」の部分が異様に重視されている反面、「理」の側面はほとんど等閑に付されているのである。このことは、代表的な大乘経典でありながらその内容に閑説されない『般若経』『華嚴経』と、しばしば言及される『法華経』『維摩経』との異なりに注目してみるとより明確になるであろう。前者では、『華嚴経』「入法界品」における善財童子の求法の旅に見られるように、説話的要素がないわけではないが、全体的には理論的な側面が濃厚に現れている。それに対して後者は、いずれも文学作品としても非常に注目された経典であり、印象的な譬喩・説話が豊富に盛り込まれているのである。

さらに、「稽疑」には経典の文言そのままの引用がまったく見出せないことも注目される。つまり、経典に対してはとごとく取意というかたちを取っているのである。当時の知識人であった権無二は、文章を書く以上は美文でなければならぬという立場にあったと考えられる。そのため、文章を構成して整形するに当たっては、文字や語句の使い方がかなり制限される引用というかたちではなく、自由に文言を取捨選択できる取意という方法を用いたと言えるのではないだろうか。また、このように、経文の正確な引用がないことを考えると、もしかすれば権無二は経典そのものを読んではいなかったのかもしれない。第三門（大正五・五五二a）と第九門（同・五五六c）に含まれる割り注に注目してみると、復礼は、権無二の稽疑の内容が経典の説くところと一致していないと指摘していることがわかる。これは、権無二が経典そのものを読んでいなかったという推測を裏づけるものなのかもしれない。

今この推測に従って経典を繕いてはいなかったとすると、権無二はいったい何によって仏教を理解したのであろうか。恐らくは、宮中で行われた高僧による進講に依るものが大きかったのかもしれない。また、文献としては、経典そのものではなく、何らかの類書の類か変文のようなものを読んでいたのではないかと考えられるが、確認はできない。

権無二が発する『釈典稽疑』は一度に出されたものであり、一門ずつ答者復礼との間で書簡が往復されたわけではない。そのことは、「序」に「頃、十疑を著す」(大正五二・五五一a)とあることから窺うことができる。「復礼伝」によれば、権無二が「十疑」を著したのは永隆二(六八一)年である。復礼は同年の内にこれに対する『十門弁惑論』を著している。従って、十門全体にわたって、「稽疑」の提示の仕方はほぼ一定であり、内容に大きな進展があるわけではない。それは、全体を通じて経典に説かれていることの矛盾点を挙げるといふかたちになっており、いささか揚げ足取りとも思える面も見られる。

「稽疑」の十門を概観してみると、まず、第一門・第二門において、仏とはどのようなものであるかが問われる。第三門・第四門・第十門では、中国において仏が実在したという痕跡を見出せないと問う。第九門もこれに関連したものであって、仏滅時が確定できないことに疑問を呈している。第四門・第七門にかけては、経典ではしばしば福德ある人が救われず、かえって罪人が救われていることを訝る。第八門では涅槃が仏教の最終目的であるはずなのに、それを説く『涅槃経』がどうして重視されないのかと問うている。

これらの「稽疑」に共通している点は、経典の記述を、現代の我々が見るように象徴的な表現とは考えず、すべて具体的な実事として捉えようとしているということである。とくに、第三門・第四門・第十門では、経典に説かれていることが実事であるとは考えられないという見解が示されているのである。

『宋高僧伝』巻第十七「復礼伝」では、権無二の「稽疑」について、

蓋し教に弛張有り文に権実存するを知らず、謂いて矛盾と為せり。(大正五〇・八二二c)

と述べている。經典の説く教には弛張があり、經文の内容には権実がある。権無二はそれを読み取ろうとせず、矛盾のみを挙げているにすぎないという。まさに、当を得た指摘であると言うことができよう。

『釈典稽疑』に見える権無二の思考の傾向

権無二の履歴はほとんど明らかではないが、その学問的背景を窺わせる資料は二三残されている。一つは、『通典』卷四一・礼一において、歴代王朝における礼学もしくは王朝の儀礼制定に功績のあった人物を列挙した一段に、その名が挙げられていることであり、今一つ、『旧唐書』卷二一・礼儀志一には、乾封元年（六六六）のこととして、権無二が北郊すなわち地祇の祭祀に関して、奉常博士の陸遵楷らとともに上奏文を奉ったことが見えている。ここから推測すると、権無二は儒学のうちでもとくに「礼学」、すなわち『周礼』『儀礼』『礼記』を対象とした学問に通暁していた可能性が高いと思われるのである。

以下、当時の一般的な知識人として、または礼学者としての権無二が、仏教經典に対して如何なる疑義を抱いたかについて、筆者が気づいた点を述べてゆきたい。

まず第一門「通力上感門」では、維摩居士が妙喜世界を不動如来とともに切り取ってきて、聴衆の眼前に顕現させたという、『維摩経』の一節に対する疑義を提示する。権無二が専門とする「礼」とは、単なる礼儀作法ではなく、この世界の秩序（大は華夷秩序から小は家族関係まで）であり、そこでは尊卑の序列が重視される。したがって、権無二の目には、たかが居士でしかない維摩が如来を手玉に取るかのように振る舞うのは、如来―菩薩―居士（在家）の序列を乱す、有り得べからざる行為だと映ったのである。なお、こうした尊卑の秩序感覚は、儒教という教えのいわば基礎を成すものであり、必ずしも礼学を修めた者のみに特有の感覚ではない。いわゆる「僧尼拜君親」が問題とされるのも、こうした尊卑の秩序感覚ゆえである。

また、この直後では、こうした維摩の行為の裏づけとなるような教説が、どの經典に示されているのか、権無二はその論拠を執拗に尋ねている。これは、ある事象・行為の規範は聖人の残した經書に示されているはずであり、もし仮に經書に示されていない場合であれば、それに代わる何らかの先例が過去の歴史に求められなければならない、という中国人の伝統的な意識に基づくものであろう。

第三門「淨穢土別門」には、釈尊の誕生が中国では遡ること千数百年前の春秋時代のことであるにもかかわらず、一方で、その『法華經』の説法が五十小劫もの長時間に及んだというのは、如何なることか、時間の釣り合いがとれぬではないか、との疑問を示す。これは、經典における表現は規模雄大にすぎない荒唐無稽なものである、という文脈で捉えると、古くからある廃仏論者による批判の焼き直しでしかない。ただし、ここで殊更に数字上の不整合をあげつらう、という点に、権無二の礼学者らしさを見いだすことができる。すなわち、異なる經書に現れた数字相互の間には何らかの整合性があるはずだ、という考え方は、礼学の基礎を築いた鄭玄(二七―二〇〇)の思考の顕著な特徴であり、鄭玄はその三礼の註釈において、しばしば数字上の辻褄合わせを行っているのである。礼学者たる権無二も、おそらくはこうした鄭玄の思考の癖を受け継いでいるにちがいない。

第八門「隨教抑揚門」では、『涅槃經』『般若經』『法華經』の各經典が、それぞれ自らの優位を主張していることへの疑問が發せられる。もとより、これは成立年代も背景も異なる經典の間では、何ら不思議のないことである。ただし、儒学の經書においては、ある一つの經書が他の經書に対する優位性を自ら主張することはなく、これとの比較において、権無二は各經典の自己主張の強さに違和感を覚えたのではないだろうか。

また、さかのぼって第二門「応形俯化門」で権無二は、「真であるか、化であるか。化であるならばそれは実ではない」(大正五・二五五―b)という趣旨のことを述べているが、もし老莊思想に頻繁にみえる逆説的な論理にある程度でも馴染んだ者であれば、こうした「真〓実、化〓不実」というあまりにも単純にすぎる対比は持ち出さないのである。

か。また第六門「反経齋道門」で「順によって教化することとはよく耳にするが、逆による教化は聞いたことがない」(大正五二・五五四a)というのも、権無二が逆説的な思考を得意としなかった証左であろう。すなわち、権無二が經典そのものを読んでいなかったのではないかと指摘したが、さらに付け加えるならば、彼の老荘思想への理解も決して深いものではなかったことが、ここから窺いえるのではないだろうか。

さらに、思考の傾向に関わるものではないが、第五門「顕実得記門」には、釈尊の身を傷つけた提婆達多よりも、その教説を誹謗した善星比丘の方が罪が重いのは何故か、という疑問が示されている。もとよりこれは、仏教における謗法の重大性に対する無知からくるものであるが、当時の世俗の法である唐律の規定においては、大逆罪(皇帝・帝陵などへの直接的危害を含む)に対しては、犯罪者本人に対して、最も重い斬首刑が科される上に、さらに家族への連座制が適用される一方で、皇帝を誹謗する罪に対しては、本人に斬首刑は科されるが、家族への連座は無く、また、本人に対しても情状酌量の余地が残されていた、という点は指摘しておいた方が良いであろう。

復礼と法蔵

復礼は、武周期の学僧としてはかなりの重鎮であった。それは、彼が地婆訶羅(生没年不詳)・提雲般若(同)・実叉難陀(六五二―七一〇)・義浄(六三五―七一三)といった当時の名だたる翻訳三蔵の訳場にすべて関わっていたことから推測できる。法蔵も提雲般若以下の訳場に深く関わっていたので、この二人は密接な関係にあったことが想像されるのである。後の資料によれば、復礼が「華嚴経・起信論を学んでいた」と伝えるものもあり、この点で法蔵と復礼との思想的な関係が注目されるのである。

しかしながら、『十門弁惑論』の本文を見る限り、この点について特に注目すべき点は存在しない。法蔵の華嚴教学の中心思想は、法界縁起を「理・事」の観点によって明らかにすることであるが、『十門弁惑論』の中にはそうした視点は

全く見ることができない。「理・事」の用例としては、わずかに第五願実得記門において『涅槃経』所説の善星比丘の真化を論じて、

凡そ化の理為るや、必ず当に真に混ざるを以て妙と為すべし。真妙の事為るや、自然に化に似るを以て恒と為す。

(大正五二・五五三b)

と述べる例を見るのみである。ここでは、化身と真身の関係を理と事の観点から述べているのであって、法蔵が言うような教学的なものではなく、「理と事」という言葉の本来の意味に従った理解が述べられているのみである。この他にも「理」もしくは「事」という言葉を用いる箇所があるが、とくに注意を要するような点は存在しない。

このような事實は一体何に起因するのであろうか。一つには、復礼が『十門弁惑論』を著した永隆二年(六八一)は、法蔵の太原時代の中ごろにあたり、法蔵が頭角を現す以前であったことが考えられる。法蔵が訳場に参加するのは天授二年(六九二)の提雲般若の時からであり、そのころになってようやく一流の仏教者として認められたのである。二つには、復礼の通仏教的な学風を挙げるができる。この点は、『十門弁惑論』を概観すれば容易に明らかになることであるが、復礼は法蔵のように特定の經典に基づいて何某かの教理を明らかにしようとした人ではなかったと考えられるのである。

それでは復礼と法蔵との間には全く教学的な接点が見出しえないかと言えば、決してそうではない。この点は、彼が「真妄頌」を著したことから推察される。この点を『宋高僧伝』(大正五〇・八一二c―三a)の記述にしたがって考えてみたい。まず、『宋高僧伝』が、復礼に関して述べることはおよそ次の四つである。永隆二年に『十門弁惑論』を著したと、復礼の「文集」があつて広く行われたこと、「真妄頌」を作つて天下の学士に問うたこと、復礼を訳主と呼んだこと、である。この四つが復礼の生涯に従つて順に並んでいるか否かは不明であるが、『十門弁惑論』には先に述べたように法蔵との関係は見られず、「真妄頌」には以下に述べるように法蔵の影響が顕著である。そこでまず、「真妄頌」の内

容を確かめ、次に法蔵との関係を考えたい。

復礼の「真妄頌」は真と妄との関係を偈頌にして天下の学士に答えを求めたものであり、澄観の『華嚴経随疏演義鈔』の伝えるものが最古である。永明延寿の『宗鏡録』には、「真妄頌」とそれについての澄観・宗密の返答をも含んで引用がある。それによれば「真妄頌」は、

真の法性は本浄なり、妄念は何に由りて起るや、真より妄の生ずること有らば、此の妄安んぞ止むべけんや、初無くんば即ち末無し、終有れば始有るべし、始無くして終無し、長懷するも茲の理に慳し、願は為に玄妙を開き、之を析して生死を出でしめよ、(大正四八・四四〇b)

というものである。衆生の妄念が法性真如から生ずるならば、この妄念は止むはずがない。さらに妄念の根拠が無始無明であるなら、終わりのあるはずがない、と云うのである。これは明らかに『起信論』の心生滅門の所説を取意したものである。

ところで、『起信論』は南北朝期の終わりに訳出された当初より、隋から法蔵の時代まで、他の論書に比して決して盛んに行われたわけではない。隋以前の仏教学の中心は『十地経論』であり、隋代は『撰大乘論』であった。その後は玄奘の翻訳した唯識系の経論が中心だったからである。確かに『起信論』には、法蔵以前の註釈がいくつか存在するが、それらは決して時代の中心に存在していたとは言えない。法蔵の師であった智儼ですら、当初は『撰大乘論』を軸にしていたほどである。このような事実から見れば、当代きつての大学者であったはずの復礼が「真妄頌」を著して疑義を呈するということは、いささか唐突の感を否めない。したがって、そこに玄奘以降で『起信論』に深く関わった人物の存在を想定せざるを得ないのである。この点から「真妄頌」は、法蔵の『起信論』理解に大きく影響された結果であると推察するのである。

法蔵は、証聖元年(六九五)から聖暦二年(六九九)にわたって実叉難陀と『新訳華嚴経』の翻訳を行っているが、この

訳場の中心は主に復礼であった。『新訳華嚴經』の翻訳は則天武后の肝いりによって実現したのであるが、『宋高僧伝』（大正五〇・七三二a）によれば、則天武后が華嚴の十玄・六相などの重要な教理について理解できず、しばしば法蔵を招いて具体的な教導を受けたことを記している。そして、武后は、翻訳の終了した聖暦二年十月八日に法蔵に命じて『新訳華嚴經』を講ぜしめたのであるが、その經典翻訳中の内道場における講義が『華嚴金師子章』である。

『華嚴金師子章』は、宮殿にあった金の師子像を例にして華嚴の教理を説いたものであり、全十章からなる。その第一章は、「明緣起」（大正四五・六六三c）と題され、金は無自性であるから工巧の緣によって金の師子が出来るのであり、それを「緣起」と説くのである。つまり、金が金師子となることが緣起であると言っているのである。そして、金は無漏性であり、金師子は有漏性であるからそこには断絶があり、この断絶を法蔵は「自性を守らず」と説くのである。しかしながら、『起信論』の立論に即して言えば、『起信論』は衆生心（金師子）において心真如（金）と心生滅（金師子）を立てるのであり、決して心真如を立論の根拠としているわけではない。「真妄頌」が、「真より妄の生ずること有らば」と言うのは、こうした法蔵の『起信論』を抛り所とした緣起觀を暗に批判したものと見ることが出来る。それゆえ、このことは法蔵の思想を受け継いだ澄觀や宗密によって返答が為されなければならなかったのである。

『十門弁惑論纂述』所引外典類書について

——これより見える江戸時代の仏教学・仏教研究の特徴——

『十門弁惑論纂述』（以下『纂述』と略称）は、江戸時代の浄土宗西山派の僧侶、龍空臥雲が、『十門弁惑論』に註釈したものである。『十門弁惑論』自体が中国唐代の仏教僧と士大夫との仏教問答という内容であるため、『纂述』は儒仏の典籍を多用して註釈を成している。

まずここで、『纂述』の著者である龍空臥雲について述べてみたい。臥雲は京都府長岡京市粟生にある光明寺（浄土宗

西山派総本山)の第三十九世住持となった人物である(『光明寺沿革誌』光明寺発行、一九二〇年再版)。「纂述」は臥雲が亡くなった寛保二年(一七四二)春に京都の書林から出版されている。寛保元年(一七四一)に記された自序には、「此の書を作、二十年前に在り、適、焼失之災を免るるを以て、二三子、印版を請う、仍て其の需に応ず。」とある。このことから、二十年前の享保六年(一七二二)ごろにはすでに原稿が完成していたことがわかる。光明寺入山以前、臥雲は阿波の昌住寺(徳島県鳴門市)に住しており、「纂述」はこの時代に作成された書物であろう。後に臥雲は、一七二八年から一七三〇年の間に起きた他宗派からの浄土宗批判に対抗して幾つかの書物を著している。しかし「纂述」は宗派論争とは無関係であり、儒学的要素の方が強い。儒学的知識を用いて仏教解説を行っている点からも、「纂述」の読者対象は、儒学的素養のある仏教者であった可能性が高い。この時代、藤原惺窩(一五六一—一六一九)や林羅山(一五八三—一六五七)の出現により朱子学が官学へと格上げされ、貝原益軒(一六三〇—一七一四)の著書が出版され普及したことにより、儒学は庶民レベルにまで親しまれていた。それゆえ儒学の言葉で仏教を語ることは、僧侶達の教学の場でも有効であったと考えられる。

『纂述』序に、「(復礼)法師は天縱之才、巧説之弁を以て、經史百家之書を雜引し、仏教の深旨を解す。」(『纂述』序、一丁左)とある。臥雲はそれに伴い諸々の書物を引用し、「庶幾は初学、浅に沿い深に至るの一助と為らば」ということを意図した(『纂述』序、二丁右)。ただ『纂述』の註釈方法を概観するならば、註釈書というより、むしろ臥雲の勉強ノートといった色合いが濃いように思われる。仏教書は別として、外典漢籍についての専門的知識はやや乏しく、類書等から抜き書きしたという部分も多く見受けられる。それにしても臥雲の註釈引用書目からは、江戸中期の一学僧を取り巻く勉強環境が窺えて興味深いのである。

『纂述』の成立時期には、書林出版の第一義であった仏教書、儒書、字書、外典の類は凡そ出揃っていた。貝原益軒等による庶民教育も発展し、比較的簡単に書物も入手できたようである。ましてや僧侶を養成する寺にあっては、その

所蔵書も相当数あったと考えられる。『纂述』註釈所引の書は全て漢籍である。引用書目中、外典に限定して述べれば、特徴的なものは韻書と類書であると言える。韻書は字義説明を目的とし、類書は事彙説明のために参照された。まず韻書については、『古今韻会举要』（元・熊忠著、一二九七年成立、以下「韻会」と略称）の存在が大きい。この書は、『説文解字』、『爾雅』、『廣韻』、『増韻』等、多数の出典を挙げており、十七世紀初頭の日本で重用された非常に便利なものである。『纂述』はその利便性により、音韻学上の問題は考慮せず、ただ字義説明のための字書として多用している。その引用方法は、『韻会』と明示している場合もあれば、孫引きの形で韻会引用書名を挙げるのみの場合もある。しかし全面的に依るのではなく、『韻会』を参照した上で、個別に出典に当たるといふ緻密な作業も見受けられる。次に引用類書であるが、『初学記』、『太平御覧』等の漢籍類書が多用され、和製類書は使用されていない。とくに注目に値するのが『類書纂要』、『事物紀原』、『事文類聚』等、当時中国明代で流行していた日用類書がほぼ同時期に使用されていることである（中国直輸入本であるか和刻本であるかは未詳）。書名を明示せず引用されている類書も多いので正確には言えないが、『纂述』の事彙、故事に関する註釈は、ほぼ類書及び類書の性格を持つ詩文集等からその典拠を突き止めているようである。そのため、引用典拠に正確さを欠く箇所がいくつか見られる。例えば『纂述』下之一（十五丁左）では、『升庵集』（明・楊慎著、一五八二年成立）をそのまま引用しているため、「呂覽耕道篇所謂強土而弱之也」という誤りが生じている。耕道篇は『呂氏春秋』には存在せず、それは『齊民要術』卷一、耕田篇を指すと考えられるのである。

外典の引用書目から総括するに、臥雲は膨大な原典の史料からではなく簡便な工具書（字書・類書）から註釈をするという、江戸中期漢学者の典型的な手法をとっていたようである。ただここで注意すべきは、『纂述』が『十門弁惑論裨檢』（浄土真宗本願寺派・知空撰、一七一六年刊）の影響を大きく受けていることである。『纂述』所引書は『裨檢』のそれと順序がほぼ同じであり、『裨檢』の書名間違いを踏襲している箇所も見受けられる。二書を対照してみると、『纂述』は『裨檢』の注から必要な部分を抜粋し、そこに字書・類書等からの知識を加えていることがわかる。また、『裨檢』を受けて

「此註、非なり」と指摘する部分もある。

このように、『纂述』は『裨檢』を参照しつつ註釈するというかたちを取っているが、その註釈姿勢は異なっている。引用書目を見ると、『纂述』は字書・類書等を多用し、朱子学系統の書物を参照していると言える。それに対して『裨檢』は類書の引用が少なく、列子・莊子・老子等を多用し、朱子学系統の書は目立たないと言えよう。今後、二書を詳細に对照すれば、各々の著述姿勢、問題の所在、当時閲覧可能な書物の多少が解明されるであろう。

以上のような臥雲註釈の特色より、『纂述』が当時の人々にどのように読まれたのかを考えると大変興味深い。『纂述』は僧侶の講義テキストとして活用されたと考えられる。仏教系の大学図書館などに『纂述』は幾つか現存している。それらの版本調査や、『裨檢』との比較研究を行えば、当時の浄土宗および真宗系の仏教界で『十門弁惑論』というテキストがどのような役割を担っていたのかが判明するであろう。一切経が渡来して以来、何故に十七〜十八世紀の浄土系の学舎によって注目されたのか、教学史上との関連はあるのか。また『纂述』引用書目より、臥雲が当時閲覧可能であった書物がある程度特定することが可能である。書籍の特定は、江戸時代当時に市中で流通していた類書や経典註釈書の出版目録、中国齋来目録等と照合することによって、さらに正確に知ることができるであろう。これらの漢籍を特定できれば、現在まであまり解明されてこなかった江戸学僧の学場事情、また中国文化受容状況の一例を知ることにつながるであろう。