

# 近代華嚴教学の発展\*

邱 高興\*\*

(中国 計量大学)

韓 朝忠\*\*\*

(中国 計量大学)

## はじめに

近代の華嚴僧たちは、宗門を復興する際に、主に二つの形式を採用している。第一に經典を講義して、華嚴教学を弘めることであり、第二に華嚴大学を創設して、正規の人材を育成することである。両者の関係は密接で、特に華嚴教学の弘通を極めて重要なこととした。それは僧侶の人材を育成することの前提と基礎であり、僧侶の教育の目的と意義でもあった。華嚴教学の発展の過程において、宗門の巨匠（たとえば月霞や応慈といった法師たち）とその門下（たとえば智光や慈州といった法師たち）のたゆまぬ努力以外に、宗門外の僧たち（たとえば太虚や弘一といった法師たち）と仏教居士（たとえば周叔迦や尹云凡、方東美といった居士たち）も、程度の違いこそあれ、みな近代華嚴教学の不断の発展を推し進めている。

## 一 經典を講義して華嚴の古徳の法義を弘める

近代華嚴宗の復興という最も重要な旗印は、月霞や応慈といった法師たちを代表とする、華嚴教学を研究し、華嚴の經論を講義する僧侶たちを輩

---

\*原題「近代华严义学的发展」。

\*\*中国計量大学人文学院教授。

\*\*\*中国計量大学人文学院副教授。

出した。彼らは禅宗のような厳密な法脈の伝承体系には及ばないものの、歴史上、華嚴宗を復興させた祖師たちと同様に、「心は華嚴に合致し、宗を賢首に帰着させた（心契華嚴而帰宗賢首）」。

### （一）月霞法師の講經活動

月霞法師（1858～1917）は近代華嚴宗の中興の祖師と見なされ、彼の生涯は、「法を広めること三十余年、大乘・小乗の經論百余部を講義した」とされる<sup>1</sup>。主に講義したものは、『華嚴經』『楞嚴經』『維摩經』『円覺經』『法華經』『楞伽經』『摩訶般若經』などの大乘經論であるが、そのなかでも『華嚴經』『楞嚴經』『楞伽經』が重んじられ、『華嚴經』と『楞嚴經』を最も精力的に、時間をかけて講義された。

清の光緒二十四年（1898）、月霞法師は九華山翠峰の草屋で人々に八十卷本『華嚴經』を講義し、全期間で三年の時を要して完結をみた。また『楞嚴經』も月霞法師が生涯にわたって非常に重視した經典であり、その（『華嚴經』の講義の）前後の1893年、1911年、1915年、1916年、1917年に、それぞれ湖北省の漢陽、洪山、漢口、安徽省の九華山と北京などの地で計五回講義している。そのうち、最初に湖北歸元寺で『楞嚴經』の講義を始めたとき、月霞法師の年齢はわずかに36歳であった。また彼が示寂した年に、法師は依然として漢口においてこの經を講義している。こうしたことから、彼の『楞嚴經』に対する力の入れようは、『華嚴經』の下にあったのではないことがわかる。月霞法師がこのように『楞嚴經』を重視したのは、一方では、宋代以來の華嚴の門人の一貫した伝統に基づいていることによる。宋代に華嚴を中興した子璿大師は華嚴を弘めるときに、『楞嚴經』の講義を非常に重視した。したがって、「子璿は『楞嚴經』を重んじており、……その後の華嚴の教義に注目する者がこの經を合わせて重視することに影響を与えた」のである<sup>2</sup>。また一方では、この經は『華嚴經』と同様に、すべて竜樹菩薩が竜宮で獲得して人々の間に流伝させたものとされ、さらに經の中に説かれる法身仏の思想も華嚴の教義と合致して

いる。そしてこの経の中で提唱される持戒・禪定などの修行方法と理論もまた、具合よく『華嚴経』のこの方面における不足を補い、同時に近代仏教の禅一辺倒な流弊と戒律の急速な荒廃などといった現象を効果的に対治することが可能であった。そのために、『楞嚴経』は月霞法師において『華嚴経』と同等の地位を獲得し、広く講義されたのである。

したがって、月霞法師の『華嚴経』とそれに関連する『楞嚴経』『円覚経』『維摩詰経』『大乘起信論』などの経典に対する講義によって、華嚴宗の基本的な教義ははじめて普及することが可能となり、さらに華嚴宗の教理がその本来の様相を再現することを可能にさせたのである。

## (二) 応慈法師の講経活動

応慈法師（1873～1965）は自ら華嚴座主と称した。月霞法師の弟弟子で、月霞より十五歳若い。二人は同じく治開法師のもとで記別を受けた。月霞法師は、当時、天寧寺で『華嚴経』を学ぶ際に、治開法師の同意を得て、応慈法師に彼に付き従って華嚴の教理を研究させている。月霞法師の生涯にわたる弘法事業において、法師も彼の補佐をすることがとりわけ多かった。民国二年（1913）、応慈は月霞法師に付き従って上海のハーダーン花園に行き、『金剛経』『円覚経』『維摩詰経』『大乘起信論』などの経典を講義した。民国三年（1914）に、上海華嚴大学が成立した際には、法師はまた『楞嚴経』と『楞伽経』などの経典の教授を専任した。

民国六年（1917）、月霞法師の示寂後、応慈は慎んで兄弟子の生前の願いにしたがって華嚴教学を継続して弘めた。そして東晋訳（60巻）、唐訳（80巻、40巻）の三つの『華嚴経』と華嚴経論を弘めることを自身の使命として生涯探求した。民国八年（1919）に、南京において『華嚴経』を講じたときは、一年近くかけて講義を終えた。民国十五年（1926）に、静波和尚の要請に応じて、江蘇省の常州清涼寺内に「清涼学院」を創設し、主に『四十二章経』『大乘起信論』『楞嚴経』『楞伽経』『法華経』などの経論を講じた。民国十七年（1928）、上海の「清涼学院」に行き、八十巻

『華嚴經疏演義鈔』の講義を開始し、二年かけて終了した。民国十九年（1930）に、常州永慶寺において唐訳八十卷『華嚴經』を講義したが、その間に寺院内に軍が駐屯したため講義を続けることができず、やむをえず無錫の竜華庵に移り、民国二十年（1931）の春になってやっと講義を終えることができた。この年の四月に、再び五台山に巡礼し、碧山寺内において『梵網經』を講義し、七月に蘇州戒幢寺において『楞嚴宗灌頂疏本縁』を講じた。民国二十一年（1932）、法師は常熟興福寺に戻り、寺院内の僧たちに『法華經』と『梵網經』を講説した。民国二十二年（1933）年の夏には、寧波天童寺において『華嚴經懸談』の講義を開始し、民国二十五年（1936）に終了した。民国二十五年（1936）の夏には、常熟宝嚴寺において唐訳四十卷『華嚴經』を講じ、民国二十六年（1937）の春に講義を終えた。その後、五台山に巡礼して、広濟寺の要請に応じて、唐訳八十卷『華嚴經』を講義したが、また抗日戦争が勃発したため中断した。

民国二十七年（1938）、応慈法師は上海玉仏寺において四十卷『華嚴經』を講義し、一年かかって円満に終了した。民国二十八年（1939）に、上海崇徳会において、再び四十卷『華嚴經』を一通り講義した。民国二十九年（1940）に、法師はまた上海小濱灣に「六十華嚴教学院」を創設し、東晋訳六十卷『華嚴經』を解説することだけをその責務として、三年かかって講義を終えた。民国三十四年（1945）には、上海慈雲寺において三十卷『華嚴經疏鈔』を講義した。民国三十六年（1947）には、南京において『華嚴經探玄記』『華嚴經疏鈔』を講義し、さらに南通と杭州の両地において、『普賢行願品』を講義した。民国三十七年（1948）には、南京において華嚴法会を主催して、東晋訳の六十卷『華嚴經』を講義した。1951年には上海において『普賢行願品』、『華嚴經』賢首品などの経論を講義した。この後、彼の示寂までの十数年間は、応慈法師は体調上の都合で人々を集めて講義を続けることができなかったが、生涯を通して、法師は合計で四十卷『華嚴經』を講義することは四回、八十卷『華嚴經』を講義することは三回、六十卷『華嚴經』を講義することは一回、八十卷『華嚴懸

談』を講義することは三回、二十卷『華嚴探玄記』を講義することは一回であり、『華嚴法界觀』『楞嚴經』『梵網經』『仁王護国般若經』『法華經』『大乘起信論』などのその他の短い経論については、より多くの講義を行った。この他に、応慈法師は華嚴宗を弘めるために、さらに上海の蔣維喬や李円静といった居士たちと共同で「華嚴疏鈔編印会」を組織し、自ら理事長に就任して、『清凉国師華嚴疏鈔』の編集作業に力を注いだ。これは全期間、合計で六年かかって完成をみている。法師の生涯の弘法活動はまた、確かに彼が80歳の時に自らしたためた「娑婆に幻迹すること八十春、弘宗・演教は両つながら聞くこと無し。常に一鉢千家飯を慚じ、遍ねく華嚴の法界の村に種える（幻迹娑婆八十春、弘宗演教両無聞。常慚一鉢千家飯、遍種華嚴法界村）」という警句の通りであった<sup>3</sup>。

### （三）月霞の法脈の華嚴僧による弘法活動

月霞法師の門下は多く、その中でも傑出した者には、たとえば、常惺、智光、慈舟、持松らがいる。彼らは月霞法師が示寂した後、依然としてその師の「教えは賢首を弘める（教弘賢首）」という生前の願いにしがたい、各地に分かれて講経說法し、宗義を弘めた。

1. 智光法師（1889～1963）。民国三年（1914）に、法師は上海華嚴大学に入り、月霞法師にしたがって華嚴の教義を学んだ。民国六年（1917）、月霞法師が示寂した後、智光法師は民国十年（1921）に泰州北山寺に籠もって華嚴の教理を研究した。民国十八年（1929）、智光法師は香港に行き、四十卷『華嚴經』を講義し、次に泰県に行き『弥陀經』『仁王護国般若經』四十卷『華嚴經』などを講義した。民国二十三年（1934）、焦山定慧寺の主持を命じられ、これにより智光法師は焦山を駐錫の地として、僧の人材を育成し、華嚴の教理と大乘・小乗の経論を教授した。民国二十六年（1937）に、抗日戦争が勃発してからは、智光法師は泰県の故郷黄柯荘に帰って隠居した。その間も在家の弟子のために四十卷『華嚴經』を教授

している。1949年以降、智光法師とその弟子の南亭法師とともに台湾に行き華嚴宗を弘め、華嚴の經論を教授し、そして毎月、華嚴供会を主催して、帰依の弟子数千人を教化した。

2. 慈舟法師 (1877 ~ 1958)。上海華嚴大学の学僧であり、月霞法師に師事して『華嚴經』を学んだ。民国十二年 (1923) 秋に、上海靈山寺に至り、『普賢行願品』を講義した。民国十九年 (1930) 夏に、漢口・武昌の兩仏教会において、それぞれ『大乘起信論』を講義した。民国二十二年 (1933) 秋に、法師は福建省鼓山の「法界学院」において『華嚴經』を講義し、四年かけて講義を終えた。民国二十六年 (1937) にも、北京の「法界学院」において『華嚴經』の講座を開き、二年かけて講義した。民国三十一年 (1942) に、北京の極楽庵において『普賢行願品』を講義した。慈舟法師は生涯、「教えは華嚴を弘め、戒は四分 [律] を持った (教弘華嚴、戒持四分)」ので、近代華嚴門下の模範と見みなされる。彼の持戒は厳密で、教理研究は深かったため、國中隔々の僧たちに次々と仰ぎ慕われ、同時に彼自身の魅力によって多くの僧たちを啓発して華嚴の教理研究に加えさせた。

#### (四) その他の華嚴僧の弘法活動

近代華嚴宗の復興は月霞法師の法脈の僧たちを主な代表とするが、これ以外にも「心は華嚴に合致して、宗を賢首に帰着させる (心契華嚴而歸宗賢首)」という華嚴僧がいる。たとえば揚州長生寺の可端法師は、自ら「華嚴僧」と称して、揚州にはじめて華嚴講壇を開いて華嚴の教義を講義し、さらに華嚴大学を創設して正規の僧の人材を育成した。また、祥瑞法師・体空和尚・月澄法師らはみなさまざま異なる形式で近代華嚴教学の発展を推進している。

1. 可端法師 (生没年未詳)。可端法師は若い頃に諦閑法師が創設した

観宗学社に入って学び、卒業後は一心に華嚴の教義を研究して、自ら華嚴僧と称した。民国八年（1919）に揚州で『華嚴經』を講義し、二年で円満に講じ終え、その後、揚州長生寺の主持に推挙された。そして、その寺院内に華嚴大学を創設し、『華嚴經懸談』『清涼疏鈔』『華嚴經』『維摩詰經』などの經典を講義し、揚州にはじめて華嚴の教義を弘めた。より得がたきことには、民国十二年（1923）、可端法師は華嚴大学を創立すると同時に、さらに『仏光月刊』を創刊して、はじめて新しい方式の弘法手段によって華嚴教学を広く伝え、華嚴宗の影響力と華嚴の教義の普及度を極めて大きく拡大した。『仏光月刊』は民国十二年（1923）の創刊開始から、毎月一期を刊行した。刊行物の内容は、華嚴の教理を中心にするのと同時に、あわせて仏教の他の宗派の教義を刊行した。この刊行物は、続いた期間は決して長くはないが、近代華嚴宗の弘法モデルの変化について、積極的に参考すべき意義を持っている。

2. 祥瑞法師（生没年未詳）。祥瑞法師は七回の五台山への巡礼によって文殊の法門を感受し、その教えを弘めるとの志を立てた。そして最終的には賢首宗門を弘めることをその責務として確立し、精力と思慮のすべてを尽くして、誓って志を曲げなかった。祥瑞法師は民国十五年（1926）に江蘇兜率寺に賢首宗学院を創立し、ここを道場として、学院内で自ら華嚴の經論と諸大乘經典を講義し、さらに『賢首五教略説』を著して、華嚴の教判思想を明らかにした。

このほか、たとえば体空和尚や月澄法師らといった、月霞の法脈以外に華嚴教学を弘めた教門の僧も、講經法会あるいは刊行物などの新しい方式のメディアによって、次々と華嚴の教義を弘めた。彼らは月霞の法脈の華嚴僧のように組織的で全体的な行動によって華嚴宗を弘めたのではなく、その弘法の多くは自発的で個別的な行動であった。しかし、彼らは他の華嚴僧と同様に、みな近代仏教の衰微という痛みを感じ、教宗の玄門を興起さなければ仏教を復興するのに十分でないと考えた。また同時に、彼らは

みな華嚴の教理について深く内面で合致するものがあり、心を華嚴に帰着させることから出て、同時代の華嚴僧たちとともに近代華嚴宗復興の中心的な力を構成したのである。

## 二 古きを除き新しきを出す

### 一 太虚法師による華嚴の新たな道

ちょうど華嚴の僧たちが華嚴の義理を普及させ、古徳の本意を再現させるために国中の隅々で華嚴の経論を弘めていた時に、近代仏教の新しい流れの代表的人物である太虚法師は、彼が仏教復興の道において一貫して推し進めた革新的な振る舞いと同様に、その華嚴の教理についての研究も新たに切り開いた道を一人歩んでいた。これは伝統的な華嚴の僧が華嚴の教理に対応した「復古」の行為と明らかに対比するものであった。

華嚴宗は宇宙万物とその相互関係を、総じて四つに分類する。すなわち事法界・理法界・理事無碍法界・事事無碍法界である。華嚴宗の「四法界」観について、太虚法師は、華嚴の四法界は「その述べる内容が、まだ心境に合致していないので、別に三重法界を立てて法の本体とし、たがいに交わるように変化させて、その義を観察する（以其所言者未切符心境、另立三重法界為法本、回互交絡以觀其義）」<sup>4</sup>とした。彼は華嚴宗の四法界の説は心境において究極的なことを論じるのに十分にでなく、したがって彼は別に「三法界」の観を立てて法界の奥深い意義に合致する必要があると考えたのである。

#### 1. 「三法界」の内容分析

第一に物我法界である。「物とは『各個体の様相』のことであり、我とは『個体の主意』のことである。この各個体の様相と個体の主意という範疇を超えないことが、『物我法界』ということである（物謂「各个体相」、我謂「个体主意」。不越此各个体相及个体主意之範圍者、則謂「物我法

界]」)<sup>5</sup>。この法界は「事法界」に含まれる内容と同じであるが、異なっていることは、「物我法界」は心と心が対象とする境の対立という角度から出発することであり、「事法界」は「法爾」、すなわち宇宙万物全体のすべての存在という角度から提示されており、決して心と境の対立を強調しているわけではない。

第二に心縁法界である。「心とは『慮知靈覺』のことであり、縁とは『転変依持』のことである。一切法を觀察し、慮知靈覺が転変依持する対象の領域を越えることがないことは、『心縁法界』のことである（心謂「慮知靈覺」、縁謂「転変依持」。觀一切法、無有越於慮知靈覺所転変依持之域者、則謂「心縁法界]」)<sup>6</sup>。第二層の「心縁法界」は第一層の「物我法界」に基づき、それをさらに進めている。その意味は「境が心から生ずること（境由心生）」、あるいは「心は存在し、境が存在しないこと」、すなわち一切の外部の境はすべて心の変化したものであり、すべて心を拠り所として存在していることを説明することにある。ここには華嚴の四法界の中の「理事無碍法界」において強調される理と事の一致という意味を含んでいるが、それとの明確な相違も存在している。太虚はここで特に「万法唯心」という思想を強調し、法界はとりもなおさず我が心であるということ表現しようとしている。これは唯識宗の「阿頼耶識縁起」の思想と同一のものであるが、華嚴宗の四法界の中の「理」を具体的に言い換えた「法性」とは明確に相違してしまっている。法性という角度からみれば、阿頼耶識もそれに包摂されるからである。

第三は性如法界である。「性は『常に眞実を遍在させていること』を表現し、如は『変化し実体のないもの』を遮る。すべて変化し実体がないという一切法ではなく、また一切法がただ常に眞実を遍在させているだけであることを、強いて『性如法界』と名づける。名言の相を離れ、心縁の相を離れ、法界が完全に消滅し、教説も証得もなくなる（性表「常遍眞実」、如遮「変異虚幻」。都非変異虚幻之一切法、而一切法唯是常遍眞実、強名「性如法界」。離名言相、離心縁相、法界泯絶、無説無証）」<sup>7</sup>。心・境の関

係を分析した後、太虚はこの観門において「常に真実を遍在させる（常遍真実）」という法性をすべての万法の本質とすることを提示している。それは「理法界」と対応するけれども、この「本質」はかえって心の絶相を離れ、教説もなく証得もないものであり、典型的な禅宗の意味を帯びている。これは明らかに華嚴の法界観で立てられる「理法界」と明確に相違している。

したがって、太虚法師の「三法界」は、本体の世界と現象の世界の關係に回答するとき、「心」を強調するという本源的な作用を重んじ、実際に華嚴で論じられる「理」を心の内に置き、心と物、物と物の間でどうして円融することができるのかを説明しようとしている。

## 2. 「三法界」によって仏華三法と四法界を統括する

第一には「三法界」と仏華三法である。

『華嚴經』夜摩天宮菩薩說偈品の中に如来林菩薩の心・仏・衆生の三者の關係に関する次のような一段の偈頌がある。「心は巧みな絵師が、さまざまな五陰を描くように、一切の世界において、法として作り出さないものはない。心のように仏も同様であり、仏のように衆生も同様であり、心と仏と衆生とは、三者に区別がない（心如工画師、画種種五陰、一切世界中、無法而不造。如心仏亦爾、如仏衆生然、心仏及衆生、是三無差別）」<sup>8</sup>。この一段の偈頌は、仏は衆生の心の中の仏であり、衆生は仏の心の中の衆生であり、心・仏・衆生の三者は本体が同じであるが名称が相違していることを明確に提示している。

太虚法師は『華嚴經』の中に提示される衆生・心・仏の三者を「仏華三法」と定義し、さらにそれと自身の「三法界」とを結びつけて、「三法界」と「三法」の円融的な關係を次のように提示している。

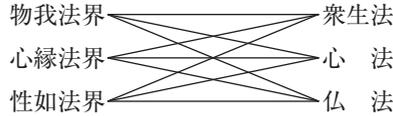


図 2.4<sup>9</sup>

「心とは物の用であり、性とは物の体である。体用を備えていない衆生はないので、衆生法は完全に心法・仏法を包摂し、平等である。物とは心の相であり、性とは心の性である。性相を備えていない心はないので、心法は完全に衆生法・仏法を包摂し、平等である。心とは性の智であり、物とは性の境である。境智を備えない仏はないので、仏法は完全に心法・衆生法を包摂し、平等である。このようであってはじめて [心・仏・衆生の] 三者に区別がないという意義が究極的に成立する（心者物之用、性者物之体、未有不具体用之衆生者、故衆生法全摂心法・仏法、平等平等。物者心之相、性者心之性、未有不具性相之心者、故心法全摂衆生法・仏法、平等平等。心者性之智、物者性之境、未有不具境智之仏者、故仏法全摂心法・衆生法、平等平等。如此乃極成三無差別義）」<sup>10</sup>。太虚大師がここで提示する心・仏・衆生の三者に区別がないということは、「三法界」の間の相互の包摂という基礎の上に立てられている。これは『華嚴経』が「一切は心から転じる（一切従心転）」という観点を立てることと異なっている。『華嚴経』の中の「心」が示すのは本覚の真心、すなわち『大乘起信論』の中に提示される「心真如門」の心であり、これに基づいて、衆生と仏を統一し、三者に区別がないという結論を得ている。しかし、太虚法師において「心」が指しているのは「心生滅門」の「心」であり、「心」の働きにおいて三者の区別がなく円融することを立てて、「心識」が外境に変化して出現する時の働きを強調している。これは華嚴宗の伝統的な「法身」思想とは明確に相違しているが、彼が華嚴の「円融」の趣旨を堅持している点は、やはり華嚴宗の法脈を受け継いでいるのである。

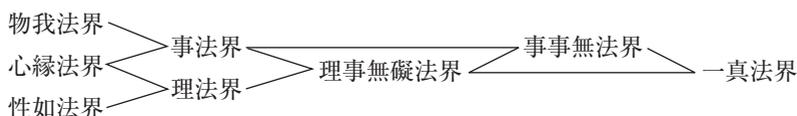
第二には「三法界」と華嚴の四法界である。

華嚴の四法界は、初祖の杜順が提示し、後に第三祖の法蔵によって發揮拡充され、第四祖の澄観はさらに「四法界」に焦点をあわせて一真法界によってこれが統括されることを提示した。太虚法師は自身の「三法界」と「四法界」を論じる際に、澄観の思想を引き入れて華嚴法界觀の最終的な帰着点とした。その具体的な関係を説明するために、太虚は全部で三つの側面から次のように説明している。

甲、単複觀：



乙、複複觀：



丙、円円觀：

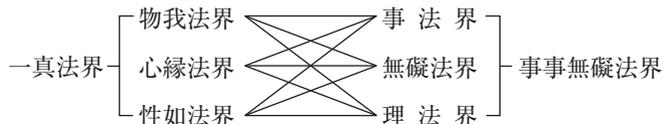


図 2.7<sup>11</sup>

単複觀・複複觀・円円觀などの三種の觀法は一段一段深く入る関係にある。単複觀はまず三法界と四法界の対応関係を紹介し、三法界の独立性を強調している。複複觀はさらに三法界の間で入り交じり、円融する様子が最初に出現することを説明している。最後に円円觀には三層の円融的な関係、すなわち三法界の間の円融、四法界の間の円融、三法界と四法界の間の円融が含まれている。その中で、単複觀と複複觀が体现する法界觀と華嚴宗の思想とは基本的に一致するものである。しかし、第三觀について

は、太虚法師は自身の理解によって華嚴宗の法界円融の思想を説いている。華嚴教学の中の「一真法界」は宇宙万法の本源としての「法身仏」「真如」という角度から提示されるものであり、総体的に「四法界」に包摂される。

太虚法師のこのような円融の法界観は円融の意義を徹底的に突き詰めたものであるけれども、明らかに混乱を免れ得ない。特に最後に一真法界と事事無碍法界を同一視して見ることは、実際には「四法界」の間の段階的に進展するという関係を、包含的な関係へと改変している。このように、四法界の一真法界の内容を解釈する働きは失われ、ただ「円融」法界の精神を残しているだけである。

以上、太虚法師の新しい「三法界」の説に対する分析によって、彼本人の華嚴の教理の方面における造詣を確認することができ、また彼の華嚴の「法界観」に対する継承と展開を見いだすこともできた。もし華嚴の宗祖たちが「四法界」説によって円融の意義を説くというのであれば、太虚法師は彼の「三法界観」によって円融の意義を徹底的に突き詰めた。彼は円融の法義を明らかにしようとするばかりでなく、「円融」でさえも円融させようとした。したがって、最終的に「三法界」の「円融」の観法をその法界観の最終の向かう先としたのである。しかし、この太虚法師の「三法界」観は度が過ぎていたということもあったため、「新しいものを求めるために新しいものを造り出す（為求新而創新）」との弊害を免れ得なかった。

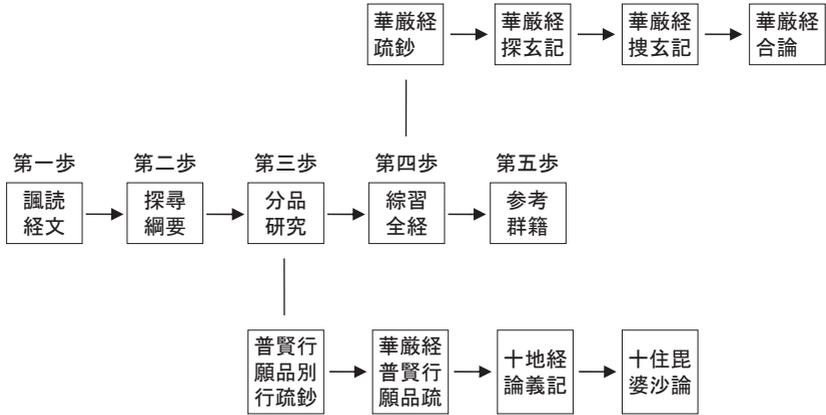
### 三 時代に即応して華嚴修学の新しい方法を創出する

近代の教学研究は、近世仏教の復興に伴って繁栄したけれども、清朝以来の教理研究の長期的な停滞、それに加えて、近代仏教諸宗の融合的な発展の傾向のために、教学研究は一度、混乱した局面を呈した。それは誠に当時の尹云凡が次のように述べる通りである。「仏学はやはり専門的な学

術の一つであり、当然、専門的な研究方法を持つ。すなわち、仏学の中の各宗派には、みなその特殊な研究方法があって、今の各宗派の間で相互に誹謗することは、もともとその根本とするところである。あるいは混在しているものを引いて融通させるのは、すべてその各宗派についての研究によってその方法を得ていないからである（仏学乃専門學術之一、当然具有専門的研究方法、即仏学中的各宗派、皆有其特殊的研究方法、而今各宗派之間互相誹謗、自是其所宗。或拉扯混雜以為円通、皆由其對於各宗派之研究不得其法故）<sup>12</sup>。したがって、まさしく華嚴教学が「復古すること」と「新しく開くこと」の二つの道によって不断に弘められた時に、幾らかの華嚴教学を研究する僧と居士たちは反対に華嚴教学の研究方法を反省的に考察しはじめ、華嚴の法界の奥深い意義を悟る方法を探求した。彼らはあるいは、周叔迦居士のように、宗教の修持という角度に立って『華嚴經』の修学の方法を論じた。あるいは恒宝法師のように、純粹な哲学的角度から華嚴教学を分析した。しかし、彼らの立場の如何に関わらず、その共通点は、いずれも西洋の学術研究の伝統の影響を受け入れていることである。よって、また時代の烙印を押されることを免れることができず、知らず知らずのうちに近代の「西学東漸」という思潮的傾向を受け入れている。

#### （一）周叔迦の修学順序の方法

周叔迦居士（1899-1970）は、安徽省東至県出身の人で、近代の著名な仏学者である。周居士は生涯、仏教学の研究に力を注いでおり、華嚴・天台・唯識各宗の教理について、いずれもかなり造詣が深く、「『般若經』の研究法」「法相五經の研究法」「『華嚴經』の研究法」などの論文を著した。中でも、「『華嚴經』の研究法」という論文では、教理が深くおびただしい紙幅の『華嚴經』に対する具体的な修学方法を提示している。合計で五つの手順に分けられており、今、それを簡単に挙げると以下の通りである。



第一には経文を音読することである。ここで指しているのは、東晋訳と唐訳『華嚴経』を繰り返し読み、経文の大義を胸中にはっきりとさせ、以後にさらに深く教理を研究するための準備とするということである。

第二には綱宗を探求することである。この手順は、上を受け『華嚴経』の主旨を理解した上で、さらに経文の組織構成と宗旨の概要を理解し始め、華嚴論疏を読むことを中心とする。

第三には品に分けて研究することである。もし前の二つの手順が粗い線で描かれた絵だとするならば、ここからは正式に細かく描写した絵であり、『華嚴経』の中の主要な品である入法界品と十地品に対して研究し始める。周叔迦はこの二品が『華嚴経』の鍵となる品であり、最も重要な部分であると考えている。

第四には經典全体を総合的に学ぶことである。入法界品と十地品に対する研究を終えた後、すでに『華嚴経』の中心的教理を理解したことで、『華嚴経』全文に対する緻密で深い研究を始めることができる。ここで周叔迦は、まず『大方広仏華嚴経疏鈔』に従って詳細に華嚴の教理を理解することに取りかかり、次に『大方広仏華嚴経探玄記』を学んで、賢首宗の趣旨をまとめて理解し、次に『大方広仏華嚴経搜玄分齊通智方軌』を学んで、華嚴の奥深い意義を理解し、最後に『大方広仏華嚴経合論』を研究し

て、はじめて華嚴の頓悟法門を理解するべきであることを強調している。この第四の手順の修学は、修学の過程全体において最も重要なものであり、また最も困難な部分でもあるといえるだろう。この四部の注釈書は読む量だけでも三百巻に達している。その上、その中の深く奥い教理を理解しようとすることは、難事中の難事であり、実に一般の学者の成せることではない。

第五にはさまざまな典籍を参考にすることである。主に上の手順で四部の注釈書の内容では足りない箇所について、『華嚴経游意』『華嚴略策』『華嚴綱要』などの論著によって相互に展開する作用を生じさせることである。実際には第四の手順の研究のために参考にして補うことである。

要するに、周叔迦の『華嚴経』の教理の研究順序と弘一法師の修学順序の共通点は、いずれも学習が浅いものから深いものに、簡単なものから複雑なものになることを重んじている。しかし、両者の相違点は、弘一法師の修学順序は「修」を重んじ、僧が宗教実践においてどのように『華嚴経』の奥深い意義を研究し理解するかを強調している。一方、周叔迦の研究法は、「理」に偏っており、『華嚴経』の深く奥い意義という法界の海を理解しようすることを目的とするが、宗教実践面の内容には言及していない。これは仏学研究者の角度からどのように華嚴の教理を学ぶのかを述べることである。しかしながら、「修」を重んじるのであれ、「理」を重んじるのであれ、彼らが提示した華嚴研究の方法はいずれも近代華嚴教学の研究のために、方法論的意味での新しい創造性と指導性を提示している。近代の華嚴教学を研究する者が煩雑な経巻に直面した場合に、はっきり目標を定めて、順を追って一步一步進展させ、少しずつ深い華嚴の教えの海を中心に導き、華嚴宗の法界の奥深い意義を理解させることができるようにするのである。

## (二) 釈恒宝の哲学的解析法

恒宝比丘尼は、生没年未詳で、湖南省の邵陽県出身の人である。12歳

の時に武昌蓮溪寺に入って仏法を受学し、その後『華嚴經』を学んだ。1930年代に武昌に「菩提精舎」を創設して、比丘尼に仏法を学ぶ場を提供し、その後に邵陽広濟寺の主持に任命された。民国二十一年（1932）に雑誌『海潮音』において「賢首宗杜順の三観と論理学」という論文を発表した。この論文では論理学の三段論法によって杜順の法界三観を分析して、はじめて西洋の学問の理論を引用して華嚴教学を読み解いた。このような新しい試みは、当時において極めてまれなものであったといえるだろう。

恒宝法師は、最初に当時の西洋の論理学を概説し、全部で三種の論理分析の方法を提示している。第一にはヘーゲルの正（テーゼ）・反（アンチテーゼ）・合（ジンテーゼ）の三段の弁証法である。第二にはアリストテレスの大前提・小前提・結論の三段論法である。第三には命題・推測・確定という三種要素法である。この三種の論理方法について、恒宝は「この三段の弁証法とは、全体に所属するものである。三段論法とは、部分に所属するものであり、境界がはっきり分かれており、こちらからあちらに移ったり、たがいに用いたりすることはできない（是三断法者、屬於全体的。三段法者、屬於一部の、界限分明不能移此就彼、相互而用也）」とする<sup>13</sup>。恒宝によれば、「三段の弁証法」は全体的に分析することに適している。たとえば仏教の華嚴宗についていえば、仏教は全体であり、華嚴宗は部分である。したがって、もし総体的に各宗派の関係を分析しようとするれば、「三段の弁証法」を用いる必要がある。たとえば彼女は「大乘の中では法相[宗]を有門とし、三論[宗]を空とし、華嚴[宗]を中とする。この有・空・中の三段が合致して、仏教の論理学の組織となっている（大乘中法相為有門、三論為空、華嚴為中、此中有空中三断相合、而成仏教論理学之組織）」としている<sup>14</sup>。しかし、「三段論法」が強調するのは性質の相違である。故に、ある事物の中のそれぞれの部分の関係を分析するのに適している。したがって、杜順の「法界三観」と華嚴教学との関係を分析しようとするなら、自然と「三段論法」を用いて、論理学の基本的な

「三つの要素」を結びつけなければならない。

恒宝法師は杜順の「法界三観」の中の第一「真空絶相観」を例として、「三段論法」と「三要素法」によって論理分析を行っている。具体的には下記の表の通りである。



華嚴の初祖である杜順の法界観に基づくと、第一の真空絶相観は全部で

四門に分けて解釈されている。恒宝においては、四門の中で杜順法師が解釈した文章をすべて論理的に分析し、その他の三観についても、これによって類推して分析して、最終的に次のように結論を出した。「華嚴宗の観門は多くこの三段論法によって組織されている。よって、その説は完全に融通し絶妙なものであり、天から出たり地に入ったり鎧をつけた馬や風を受けた船の帆柱のように非の打ち所がない。西洋の哲学者では夢でもたどり着けるものではない（華嚴宗観門多依此三段法以組織之、故其說円通微妙、出天入地鉄馬風牆無懈可擊、有非西洋哲学家夢想所能到者）」<sup>15</sup>。

この恒宝比丘尼の「三段論法」による論理分析の方法は、確かに中華と西洋の思想を融合させる方面に積極的に努力するものであるが、彼女は杜順の「法界三観」を実際には正しく理解していなかった。杜順法師の法界三観に対する解釈は「三つの要素」の基本的原則に合致しているけれども、もし「三段論法」についていうならば、いくらか無理がある。恒宝法師の第一門についての分析を例とすれば、「色は空に即せず、空に即するを以ての故に（色不即空、以即空故）」を大前提と見なすことは誤りではないが、続いて「何を以ての故なるや。色は断空に即せざるを以ての故に、是れ空ならざるなり。色を以て体を挙ぐるは是れ真空なり。故に、空に即するを以ての故にと云う（何以故。以色不即断空故。不是空也。以色挙体是真空也。故云以即空故）」を小前提と理解することは、明らかに無理がある。なぜなら、「三段論法」における大前提と小前提とは従属的關係であり、杜順法師の解釈の中には明らかにこのような関係は存在していない。そこにあるのは解釈するものと解釈されるものの関係であるからである。恒宝法師の「論理学」の解釈法にはある程度の不十分な点が存在しているけれども、彼女のこのような大胆な試みによって、特に一人の比丘尼として、伝統的宗教思想の束縛を打ち破り、純粹哲学の思索から仏教学を扱うことができたことは、誠に得がたいことである。同時に、このような彼女のやり方はまた近代華嚴教学の発展のために一つの新しい研究の視点と思索の道を切り開いたということを否定することはできない。

## 結 論

近代華嚴教学の豊かさと発展は、有識の士の仏教復興運動における教理についての研究と僧教育の提唱との賜物である。したがって、この点からいえば、華嚴教学の近代における復興は「機運に乗じて生じたもの（応運而生）」であるといえるだろう。その発展の道において「復古すること」と「新しく開くこと」という二つの異なる発展の道を現すことができたのは、多くは提唱者自身の全く異なる立場によって生まれたからである。「復古すること」を尊ぶ者は、華嚴僧が代表であり、彼らは法脈が続くことを本来の目的とするので、華嚴の古徳の本意を回復し、それを用いて華嚴という一宗を復興させるようとした。したがって、彼らが華嚴教学を扱う場合には、「伝承」という点に立ち、それを時代に適応させて再び輝かせることができた。しかし、「新しく開くこと」を求める者は、華嚴宗門以外の人たちが主流であり、彼らが華嚴教学に相對する場合の出発点は法脈の伝承ではなく、多くは「古きものを今のために用い（古為今用）」、自身の思想を展開することに重きが置かれた。このために、宗門の束縛を破ることができ、多くの「新しい考え（新意）」を表現することができたのである。

### 【注】

- 1 持松。月霞老法師伝略 [G] // 持松法師論著選集 [M]。荆門：荆門市政協学習文史委員会出版、1999：75。
- 2 魏道儒。中国華嚴宗通史 [M]。南京：鳳凰出版社、2008:204。
- 3 沈去疾。応慈法師年譜 [M]。上海：華東師範大学出版社、1990:64。
- 4 太虚。三重法界觀 [G] // 太虚大師全書・第 10 卷 [M]。北京：宗教文化出版社、2005:385。
- 5 太虚。三重法界觀 [G] // 太虚大師全書・第 10 卷 [M]。北京：宗教文化出版社、2005:385。
- 6 太虚。三重法界觀 [G] // 太虚大師全書・第 10 卷 [M]。北京：宗教文化出版

- 社、2005:386。
- 7 太虚。三重法界觀 [G] // 太虚大師全書·第 10 卷 [M]。北京：宗教文化出版社。2005:386。
  - 8 [東晋] 仏馱跋陀羅訳。大方広仏華嚴経 // 大正蔵 (卷 9)、台北：仏陀教育基金会、1995：465c-466a。
  - 9 太虚。三重法界觀 [G] // 太虚大師全書·第 10 卷 [M]。北京：宗教文化出版社、2005：387。
  - 10 太虚。三重法界觀 [G] // 太虚大師全書·第 10 卷 [M]。北京：宗教文化出版社、2005:387。
  - 11 太虚。三重法界觀 [G] // 太虚大師全書·第 10 卷 [M]。北京：宗教文化出版社、2005：388。
  - 12 尹云凡。華嚴研究法 [J]。同願、1942 (2) // 黄夏年主編。民国仏教期刊文献集成：91。北京：全国図書文献縮微複製中心、2006:37。
  - 13 积恒宝。賢首宗杜順三觀与論理学 [J]。海潮音、1932 年第 13 卷第 11 期 // 黄夏年主編。民国仏教期刊文献集成：182。北京：全国図書文献縮微複製中心、2006:247。
  - 14 积恒宝。賢首宗杜順三觀与論理学 [J]。海潮音、1932 年第 13 卷第 11 期 // 黄夏年主編。民国仏教期刊文献集成：182。北京：全国図書文献縮微複製中心、2006:247。
  - 15 积恒宝。賢首宗杜順三觀与論理学 [J]。海潮音、1932 年第 13 卷第 11 期 // 黄夏年主編。民国仏教期刊文献集成：182。北京：全国図書文献縮微複製中心、2006:248。

(翻訳担当 松森秀幸)

# **Study on the Developments of Huayan Doctrine in Modern Times**

**QIU Gaoxing and HAN Chaozhong**

Huayan sect as one of the main representative of the scholarly aspect, it's theoretical research is the significant feature. However it was declining from song dynasty to the late qing dynasty. But with the modern revival of Buddhism, buddhist philosophical research was attended gradually, the development of Huayan sect also briefly presents the prosperity and development.

On one hand, the Huayan monks researched the teaching and meaning of the patriarchs as a starting point and the base parts. On the other hand, some monks and lay people also joined in studying of the Huayan sect and developed a innovation path of the teaching and meaning.

# 邱高興氏・韓朝忠両氏の論文に対する コメント

張 凱\*

(中国 寧波大学)

邱高興教授とその弟子の韓朝忠博士は、華嚴学研究の専門家であり、お二人が著された大作「近代華嚴教学の展開」は、近代中国仏教の「復興」の重要な構成要素としての華嚴教学の展開について、きわめて体系的に整理し、我々が近代華嚴学の展開の多くの側面、ないしは中国近代仏教の多様な展開を深く理解するために有益な視点を提供している。筆者の研究分野は主に魏晋南北朝の仏教と宋代天台学に集中しており、近代仏教に対する関心は以前から持つてはいたものの、これまで専門的に研究したことはなく、特に近代華嚴学についての事情は、とりわけ理解が少ない。そのため、筆者は学びたいとの想いを抱いており、幸運にもこの論文を読めて、大変有益であった。同時にまた恐れ多いとも感じており、あえてむやみに評論を加えようとは思わない。以下は、ただこの論文の主な内容と観点について簡単に概説し、さらに十分にまとまっていない感想と見解を、四点提示して、論者や専門家の先生方に教えを請いたいと思う。

この論文の主要な内容は、三つの部分に分かれている。第一の「経典を講義して、華嚴の古徳の法義を弘める」は主に月霞法師・応慈法師・月霞門下の系譜（特に智光法師・慈舟法師を論じる）、およびこの系譜以外の可端法師・祥瑞法師らが、『華嚴経』とそれに関連する経論を弘め、講説したことを論じている。第二の「古きを除き新しきを出す—太虚法師による華嚴の新たな道」は、太虚法師の「三重法界観」を主な資料として重点

---

\*寧波大学人文学院講師。

的に論じている。彼の華嚴教学への改変と創造は、近代の僧が華嚴の教理を扱うことにおいて、伝統的な華嚴僧の「復古すること」という道と、太虚大師の「新しく開くこと」という道の二つの道が存在していたことを示している。第三の「時代とともに変化し、最初に華嚴修学の新しい方法を造り出す」は、周叔迦の『『華嚴経』の研究方法』と恒宝比丘尼の「賢首宗杜順の三観と論理学」という二本の論文を主な資料として、二人が華嚴教学を解説する際の異なった方法が、宗教の修持と純粹哲学という二つの解釈の視点の相違を代表していることをそれぞれ論じている。筆者が管見した限り、従来の研究では近代華嚴学の展開に注目して研究しているものは多くない。このために、論者が近代に華嚴教学の復興を推し進めた人物を効果的に分類し、彼らのそれぞれの特徴を整理して、我々に近代華嚴教学の展開の脈絡をはっきりと認識させたことは、近代華嚴教学、ないしは、近代仏教全体に対する研究にとって、それを推進する上で大変すばらしい働きを備えているといえるだろう。

筆者はこの論文を読み、次の四点の考えと疑問を持った。

1、論者は第三の部分において周叔迦の華嚴学の特徴を紹介する際に、「あるいは、周叔迦居士のように、宗教の修持という角度に立って『華嚴経』の修学の方法を論じた」と述べているが、その後には「周叔迦の研究法は、「理」に偏っており、『華嚴経』の深く奥い意義という法界の海を理解しようとすることを目的とするが、宗教実践面の内容には言及していない。これは仏学研究者の角度からどのように華嚴の教理を学ぶのかを述べることである」とも述べている。筆者の理解するところでは、論者の前者の説は純粹哲学的な注釈に偏った恒宝比丘尼と比較するためのものであり、後者の説は修証に偏った弘一法師と比較するためのものである。よって、前者と後者の二箇所の表現があるのである。しかしこの二つの説は食い違っているようであり、誤解が生じやすい。再度、統一的に調整したり、必要な解釈を行ったりすることを考慮すべきではないか。

2、資料の用い方に関しては、たとえば、太虚大師の華嚴学の創造を論

じる際に、論者は「三重法界観」という論文を選択して、解説の中心としている。当然、この論文は、太虚大師が華嚴学を論じた重要な文章である。しかし、この文章以外に、太虚大師のその他の文章の中には、何度も彼の華嚴学の思想が表現されている。人物を選択する基準に関しては、論者は第三の部分で、恒宝比丘尼の西洋の論理学から華嚴学を解釈する新しい学説を重点的に論じている。このことが、当時、華嚴学を弘めるのを押し進めたことに疑問の余地はない。しかし、当時、華嚴学に関する文章を発表した僧俗は少なくはなく、その中にも新しい意味をもったものは多くあった。資料の用い方と人物の選択の問題について、論者に簡潔に説明してもらいたい。

3、近代に華嚴学の復興を推進した人物の中に、本文の中で提示された「心は華嚴に合致し、宗を賢首に帰着させる」というただ華嚴を宗旨とする人物以外に、さらに、多くの法師・居士・学者が華嚴学の近代の復興に対して貢献することもあった。しかし、その学問全体から見れば、彼らはけっして専門的に華嚴学を研究する専門家ではなく、（たとえば太虚大師や周叔迦居士のような）いわゆる仏学の「通家」（宗派にとらわれず仏教を研究する人々）であった。このような人々について、華嚴学は彼らの仏学体系においてどのような地位を占めているのか。このような人々の華嚴教学を推進する上での働きをどのように理解するのか。さらにかなりマクロな問題に関わってくるが、近代華嚴学の復興の、近代仏教の復興における位置づけと、近代仏教の展開全体に対する影響と貢献とをどのように合理的に評価するのか。

4、論文を読んでみて、筆者はやはりまだ意が尽くされていないのではないかという感想を持った。これは論文の中で示された、数名の華嚴教学を弘めた高僧たち、たとえば常惺・持松・南亭・体空・月澄・弘一らの法師については、紙幅が限られていたためか、比較的代表的な人物を論じたためか、論が展開されていなかったためである。論者はこれらの人物に対しても詳細な整理と考察をなしているに違いないと思う。回答の中で少し

補足的に概説してもらい、我々に近代の華厳教学の展開を推進した人物とその華厳学の特徴についてさらに深く理解させてもらえないだろうか。同時に、論者の近代華厳学の展開に関する体系的な研究が早く公刊されることを期待する。

以上、論述に不適切な点があれば、論者ならびに専門家の先生方に批評と教示を請いたい。最後に、大変優れた論文を読ませてもらったことを、改めて論者に感謝したい。

(翻訳担当 松森秀幸)

# 張凱氏のコメントに対する回答

韓 朝 忠

(中国 計量大学)

私の論文をまじめに細かく読んでいただき、張凱教授に感謝申し上げます。同時に紙幅の制限のためにいくつかの内容を論文に入れることができず、読者が具体的な問題を理解する際に誤解を生じさせてしまったことについて、ここで深くお詫びいたしたい。以下に、張教授がコメントにおいて提示された関係する問題について回答したい。

はじめに、恒宝比丘尼を選んで代表的人物とみなしたことに関する疑問である。この部分には、もともともう一人の代表的人物——方東美先生がいるのが、紙幅の制限のために相応の取捨を行った。恒宝比丘尼を選んで代表としたのは、主に現存する関連資料において、彼女が近代に西洋哲学の思弁方法によって華嚴経論を解釈した最初の人であるからである。これは後の方東美先生の華嚴宗哲学より 50 数年早い。

次に、「近代華嚴学の復興の近代仏教の復興における位置づけと、近代仏教全体の発展に対する影響と貢献をどのように合理的に評価するのか」に関してである。

近代華嚴学の復興は、僧侶教育を主な方式として実現したものである。その主な代表的人物である、月霞・応慈・持松・常惺・智光・靄亭・南亭などといった法師は、華嚴宗と華嚴学を復興すると同時に、近代仏教のために多くの優秀な僧侶の人材を育成し、さらに、たとえば、上海華嚴大学・常州清凉学院・焦山仏学院・閩南仏学院・竹林仏学院などのように、中国全土に多くの仏学院を創設した。その他、近代華嚴宗の復興の祖である月霞法師は、さらに近代的な僧侶教育を創始した先駆けである。これらはすべて近代仏教の復興のために積極的な貢献を果たしている。しかし近

代の華嚴僧たちは政治から遠く距離を置いたため、彼らの事跡はしばしば歴史の塵のなかに埋没して世間の人の知る所とならなかった。

(翻訳担当 松森秀幸)