Globethics Repository



日本古代華厳宗における『起信論』及びその註釈書の受容 [The Accommodation of The Awakening of Faith Sutra and its Commentaries in the Ancient Japanese Huayen School]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Kim, Cheon-hak
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Instutite of Comparative Scripture and Inter-religious Dialogue, Minzu University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-19 18:47:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166788

Journal of Comparative Scripture 3(2014): 67-108
Copyright © Minzu University of China
ISSN: 2225-6474

日本古代華厳宗における『起信論』及びその註釈書の受容*

The Accommodation of *The Awakening of Faith Sutra* and its Commentaries in Ancient Japanese Huayen School

金天鶴
金刚大学校佛教文化研究所
忠清南道，韩国

Kim Cheon-hak
Geumgang Center for Buddhist Studies,Geumgang University
Chungnam, South Korea
fnmmb987@yahoo.co.jp

* 本論文は 2007 年韓国政府の財源による韓国研究財団の支援を受けた研究成果である（KRF-2007-361-AM0046）。[This work was supported by Foundation of Korean Studies (Project no. KRF-2007-361-AM0046).]

摘　要

本篇论文旨在通过《起信论》和古代日本华严宗关于《起信论》的注疏来阐明日本华严宗如何看待《起信论》和法藏《起信论义记》的发展过程。首先，据古代文献记载，《起信论》的注疏大部分是在公元 700 年从中国和新罗传到了日本。由此，大量新罗元晓和法藏的（起信论）注疏文献成为当时研究的主要内容。

基于《起信论》的思想，《大乘起信论同异略集》主要评论了瑜伽派的思想，但却起到了调和“中观”与“瑜伽”思想的作用，这也同样被视为华严宗的教义。然而，从判教的角度来看，这种调和被视为《起信论》强调“如来藏”思想的真实原因。《大乘起信论同异略集》在判教理论中被定位“终教”，但它调和了“始教”到“顿教”，并与华严宗的如来藏思想即“别教”区别开来。另一方面，《同异略集》虽然同时关注元晓和法藏，但实际上是以法藏的理论为主，元晓的理论为辅。这种趋势在（日本）奈良时代（公元 8 世纪）得到了继承，这也说明了中国才是佛教的中心。在《华严五教章指事》中，《起信论》也承担着从“始教”到“顿教”的角色，但被正式称之为“同教一乘”。鉴于“同教一乘”和“别教一乘”在《华严五教章指事》中有相同的特征，这就是说起信论也可以理解为“别教一乘”。但在《华严五教章指事》中也是以法藏为主，元晓为辅。

在平安时代，在《华严宗所立五教十宗大意略抄》中将《起信论》作为“终教”和“圆教”的证据，即《起信论》被放在判

金天鹤：日本古代華厳宗における『起信論』及びその註釈書の受容

教的最高位置。另一方面，《华严一乘开心论》，《释摩诃衍论》被认为是《起信论》的注释。日本华严宗对于《起信论》的重视一直从江户时代持续到了现代。

关键词：《起信论》、古代日本华严宗、注疏、调和

1. はじめに

『大乗起信論』は六朝期に現れて以来、衰えることのない勢いで今日まで研究されている。訳者の問題はともかく真諦の訳出より 50 年以内に中国仏教界に広まってはいるが[1]、特に華厳宗の法蔵が『義記』を著してから、東アジア仏教界に幅広く受け入れられる[2]。周知の通り、法蔵の『義記』に新羅元暁の影響は無視できないが、'唐の法蔵'という影響力によって、その後の学僧にとっては『義記』が主な引用対象となる。なお、新羅では 10 種類ほどの『起信論』註釈書が著されたが、それらに関する本格的研究も現代になって行われ、しかも主に元暁が中心対象となっている[3]。『起信論』については、特に日本において多数の註釈書が著されている[4]。しかし、それに関する研究はそれほど進まず、主として『起信論』そのものに対する研究が殆どである[5]。そうした中でも『起信論』のテキスト、

---

[1] 平川彰:『大乗起信論』仏典講座 22，東京：大蔵出版，1989，23 頁。[Hirakawa Akira, *22nd Lecture on The Awakening of Faith Sutra* (Tokyo: Daizoshuppan, 1989), p. 23.]

[2] 崔鈆植:「『大乗起信論』と東アジア仏教思想の 展開」『仏教学レヴュー』1 号，金剛大学校仏教文化研究所，2006，57－70 頁。[Choe Yeorl-shik, "The Beginning of Asian Buddhist thoughts in *The Awakening of Faith Sutra*", in *Review of Buddhist Studies* 1 (Nonsan: The Institute of Buddhist studies in Geumgang University, 2006), pp. 57-70.]

[3] 石吉岩:「近現代韓国 の『大乗起信論疏』・『別記』研究史」『仏教学レヴュー』2 号，金剛大学校仏教文化研究所，2007，9－39 頁。[Seok Giram, "The History of Studies on *Commentary on The Awakening of Faith Sutra* and *An introduction to The Awakening of Faith Sutra* in Modern Korea" in *Review of Buddhist Studies* 2 (Nonsan: The Institute of Buddhist studies in Geumgang University, 2007), pp. 9-39.]

[4] 望月信亨:『講述大乗起信論』，東京：冨山，1938，49-68 頁。[Mochizuki Shinko, *An Introduction to The Awakening of Faith Sutra* (Tokyo: Fuzambo, 1938), pp. 49-68.]

[5] 高崎直道:『大乗起信論・楞伽経』，著作集第八巻，東京：春秋社，2009，1-3 頁，149-151 頁。[Takasaki Jikido, *The Awakening of Faith Sutra and Lankavatara Sutra*, in *The Collection of Takasaki Jikido*, vol. 8 (Tokyo: Shunjusha, 2009), pp. 1-3; 149-151.]

訳者、『釈摩訶衍論』を含めてその註釈書の著者などをめぐる幾つかの真偽問題が依然として残っているのが現状である[6]。最近は今まで最古本と言われていた曇延の『起信論疏』より早期の註釈書が発見され報告されているが[7]、『起信論』及びその註釈書類に対する東アジアの仏教思想の視点からの研究はまだ充分とは言い難い。

本稿は、その中で日本古代華厳宗文献における『起信論』及びその註釈書の受容に関して検討し、日本華厳宗において『起信論』及び法蔵の『疏』が重視されていく過程を明らかにすることを目的とする。そのため、まず、日本の古文書を通じて記録を検討し、次に奈良時代と平安時代初期における華厳文献を分析対象とする。

2. 奈良時代における『起信論』及びその註釈書の受容

1）日本古文書よりみた『起信論』及び註釈書

正倉院の古文書を対象としている石田茂作の『奈良朝現在一切経目録』「印度撰述　大乗論」によれば、『大乗起信論』は天平 9 年（737 年）（書物番号 1250：筆者註　1260 の間違い）に初めて記載されている。しかし、東京大学史料編纂所で提供する奈良古文書フルテキストデータベースによると、天平 8 年

[6] 同上。Ibid.

[7] 池田将則：「杏雨書屋所蔵敦煌文献 『大乗起信論疏』（擬題，羽 333V）について」，『仏教学レヴュー』12 号，金剛大学校仏教文化研究所，2012。[Ikeda Masanori, “The *Commentary on the Awakening of Faith Sutra* of Dunhuang Manuscripts Stored in Kyou Shoku”, in *Review of Buddhist Studies* 12 (Nonsan: The Institute of Buddhist Studies in Geumgang University, 2012).]

（736 年）である。そして『奈良朝現在一切経目録』では天平 16 年（744 年）には『旧起信論』（1261）の名称が見え、この時期までに、新旧の起信論を揃えているようにみられるが、これも誤りである。同じく奈良古文書フルテキストデータベースを検索すれば、天平 8 年（736 年）に一巻本と二巻本の『起信論』が記載されている。よって 736 年に両本が日本に入っていたことがわかる。ただし、744 年に集中して、旧起信論一巻、今起信論二巻という記載が見られるので、その時に新旧の区別について意識することとなったのではないかと推測される。しかし、天平 20 年（748 年）には「新訳起信論一巻」という記載もあり、巻数のことで不明な点が残っている。『起信論』は新旧合わせて 64 回ほど記載されるが、『成唯識論』は 90 回ほど、『瑜伽論』は 296 回ほども記載され、『起信論』に関する記載は唯識文献に比べると少ないほうである[8]。それは当時日本における仏教研究の中心が法相文献にあったからであるが、『起信論』は華厳学僧に注目され、華厳宗においては徐々に高く評価されていく傾向がみられる。

なお、同著の「支那撰述　釈論」によれば、『起信論』註釈書の目録が記載されている。それを古文書による初出記載年の順に題名、著者、巻数、記載年、古文書巻・頁を並べ替えると次のようである。同一文献であることが判明したものは出さない。

[8] 木本好信：『奈良朝典籍所載仏書解説索引』，東京：国書刊行会，1989。の該当項目を参照されたい。[Kimoto Yoshinobu, *The Index of Buddhist Texts in Naracho Classics* (Tokyo: Kokushokankokai, 1989)]

〈図 1〉 古文書にみる『起信論』註釈

番号	書物番号・題名	著者	巻数	記載年	古文書巻・頁
1	2436　起信論疏	恵遠	二	天平 15（743）	8 の 169
2	2438　起信論別記	元暁	一	743	8 の 169
3	2452　起信論疏	元暁	二	743	8 の 169
4	2440　起信論一道章		一	天平 20（748）	3 の 86
5	2445　起信論二彰章		一	748	3 の 86
6	2457　起信論私記		一	748	3 の 86
7	2459　起信論新訳記		一	748	3 の 86
8	2460　新起信論記		一	天平 21（749）	10 の 278
9	2435　起信論疏	延法師	三	勝宝 3（751）	12 の 10
10	2437　起信論疏	曇遷師	一	751	12 の 11
11	2453　起信論疏	法蔵	二	751	12 の 11
12	2447　起信論二障章		一	勝宝 4（752）	12 の 381
13	2458　起信論疏	大行	一	752	12 の 387
14	2455　起信論義記		一	勝宝 5（753）	12 の 362
15	2456　起信論問答	勝荘	一	753	13 の 35
16	2439　起信論記	元暁師	一	宝字 7（763）	16 の 405
17	2454　起信論義記	法蔵師	二	763	16 の 404

以上のように 17 件が記載されているが、曇遷、曇延、慧遠、元暁、法蔵、大行（註：‘行’は‘衍’の誤り）、勝荘の注釈書が入っていることが確実に分かる。著者名が記載されていないものの中、4、5、12（5 と同一書）は石田氏により元暁の一道章（2441、2442）、二障義（2446、2448、2449、2450）に

同定されている。また、14は法蔵の11の『疏』（17の『義記』ともされている）と同定されている。また、7，8は同一の記と見なされている。なお、石田氏が記録している勝荘の『起信論問答』について、木本好信氏は認めていない。それは、次のように記録されているからであろう。

起信論私記一巻　問答一巻　勝荘師述

石田氏は通例により「起信論問答」と読み、木本氏は別の書物として取り扱っている。勝荘の伝記は不明で、義浄や菩提流支の訳場で筆受あるいは証義を務めた法相学者であることが知られているが[9]、目録などで『起信論問答』を著したと言う記録は見受けられず、疑問視されることも否めない。しかし、望月信亨氏の『講述大乗起信論』[10]にも古文書の記録を『起信論問答』として読んでいるようであり、ここでは一応勝荘のものとして認めたい。ところが、どんなものなのか判断できない文献もある。例えば、一道儀五門分解章（2443，2444）、大乗二障義六門分解（2451）がそれである。元暁のものに対する別人の註釈とも読み取れるが、現存の二障義が六門となることから両文献ともに元暁のものとみるのが妥当である。

こうした石田氏の判断を斟酌して合わせると、元暁の書物が四種類となり、9師12書物が筆写のため記載されている。その中で、2名は不詳である。しかし、『起信論私記』に関しては、

9 橘川智昭：「日本の新羅唯識研究動向」『日本の韓国仏教研究動向』ソウル：蔵経閣，2001，95-162頁。[Kitsukawa Tomoaki, “The Tendency of Cittamatra Studies in Japan and Siragi”, in *Tendency of Buddhist Studies in Japan and Korea* (Seoul: The Tripitaka Sutra Pavilion, 2001), pp. 95-162.]

10 望月信亨：『講述大乗起信論』，50頁。 [Mochizuki Shinko, *An Introduction to The Awakening of Faith Sutra*, p. 50.]

元暁のものとされているので[11]、8師12書物となる。これによって当時流通していた『起信論』の註釈書がほぼ入っていることとなり、その中で元暁の『起信論』関連註釈書が5種類あるので、註釈書の中で最も影響力が高いと言える。ところが、各書物の筆写記載の頻度よりみるとこの結果とはやや異なる。

記載の頻度は、 勝荘の『問答』1回、新訳記2回ほど、大衍4回ほど、曇遷『疏』4回ほど、延法師の『疏』6回ほど、恵遠の『疏』22回ほど、元暁の『私記』4回ほど、『一道章』9回ほど、『二障章』17回ほど、『疏』18回ほど、『別記』34回ほど、法蔵『疏』87回ほど[12]となっている。法蔵の『義記』に対する記載の頻度が元暁の起信論関連の書物を合わせたものよりやや多めである。

以上の分析によると『起信論』は法相唯識の文献に比べて日本仏教界で必ずしも重要視されたとは言いがたい。その中、『起信論』研究のため、法蔵や元暁のものが最も重視されたこ

---

11 堀池春峰:「華厳経講説よりみた良弁と審詳」『南都仏教史の研究』上、所在「大安寺審詳師経録」,きょうと:法蔵館,2003,2刷,423-430頁(初出は1973年『南都仏教』31号)。[Horiike Shunpo, "Studies on the Avatamsaka Sutra by Rōben and Shinshō with Special Reference to the Construction of the Grand Buddha Image", in *Studies on Buddhist history of Nara* (Kyoto: Hozokan, 2003), pp. 423-430.]平岡定海:『日本寺院史の研究』「審詳師経録」,東京:吉川弘文館,1981,168-170頁。[Hiraoka Jokai, *Studies on the History of Japanese Buddhist Temples* (Tokyo: Yoshikawa Kobunkan, 1981), pp. 168-170.] 木本好信,上掲書,『奈良朝典籍所載仏書解説索引』57頁。[Kimoto Yoshinobu, *The Index of Buddhist texts in Naracho Classics* (Tokyo: Kokushokankokai, 1989), p. 57.]牧田諦亮監・落合俊典編:七寺古逸経典研究叢書第6巻『中国・日本経典章疏目録』,東京:大東出版社,1998,252-253頁。[Makita Tairyo and Ochiai Toshinori eds., *The Index of Interpretation of Chinese and Japanese Classics*, in *Nanatsudera koitsu kiyouten kenkiyuu soushiyo*, vol. 6 (Tokyo: Daito Publishing, 1998), pp. 252-253.]

12 木本好信[1989] 該当項目参照。[Kimoto Yoshinobu, *The Index of Buddhist texts in Naracho Classics*, 1989]

と、そして単一のものとしては、法蔵の『疏』によって起信論研究が行われたと推測できる。

2)『大乗起信論同意略集』における起信論及びその註釈書の受容

（1）和会の宗意[13]

751 年、華厳宗廚子に納めるもの、あるいは華厳宗所専用の蔵書と思われる文献の書写が行われた[14]。「華厳宗布施法定文案」(『大日本古文書』11-557～568）がそれである。この「文案」には新羅の元暁と法蔵の著作が圧倒的に多いのが特徴とされている[15]。ここには起信論疏類を始めとして、如来蔵系経論が数多く入っていることから、 その時代の華厳思想は如来蔵思想として理解されていたのかもしれない。奈良時代に活躍した智憬もそうした学風の流れに沿っていると思われる。彼には『大乗起信論同異略集』（以下、『同異略集』と略す）があり、主として『起信論』によって唯識思想を批判する内容である。ここではとりわけ『起信論』における和会の役割の一例を華厳思想と関連して検討したい。

玄叡（？ -840）の『大乗三論大義鈔』巻三（T70、151b）には、聖武天皇の時代に三論・法相の学僧が集まって『大仏頂経』の真偽を検討し、宝亀年 10 年（779）にも再び諍論があったこ

[13] 金天鶴：「東大寺創建期における華厳思想と新羅仏教」『論集第二号　東大寺創建前後』，きょうと：法蔵館，2004，41 頁の論旨を受けて発展させた。[Kim Cheon-hak, “The Avatamsaka Thoughts and Siragi Buddhism during the period when Toudaiji was built”, in *ThePperiod of Building Toudaiji* (Kyoto: Hozokan, 2004), p. 41.]

[14] 堀池春峰[1980]401 頁。[Horiike Shunpo, “Studies of the Hua-yen Sūtra by Rōben and Shinshō with Special Reference to the Construction of the Grand Buddha Image”, p. 401.]

[15] 同上。Ibid.

とが記録されている。松本信道氏は最初の真偽諍論の時期を736年～745年の間と推定している[16]。この真偽諍論とは法相宗で批判する『掌珍比量』と全く同様の偈頌が『大仏頂経』にあることから端を発しているが、智憬はこの諍論を知っていたと考えられる。それは次のような文面より推測できる。

『同異略集』の「第一建立真理同異門」には、

> 『掌珍論』にいう。「真性において、有為は空である。幻のように。縁によって生じるからである。無為は実体が無い。生起しないのであるから。空華のように」と。
>
> （掌珍云：真性有為空。如幻縁生故。無為無有実。不起、似空華）(日蔵1-71-4、365b)

とし、いわゆる清弁の「掌珍比量」をめぐる唯識側からの論駁が紹介されている。次いでこれを「似比量、有法一分不極成過、有法不極成」と判断する『成唯識論』（新導本、125頁）と基の『述記』（T43、395a）、慧沼の『了義灯』（T43、733b）を趣意

[16] 松本信道：「『大仏頂経』の真偽論争と南都六宗の動向」『駒沢史学』33号，13-51頁。[Matsumoto Nobumichi, “Debates on Authenticity of Surangama Sutra and the tendency of Six Buddhist Schools of Nara”, in *Komazawa History* 33 (1985): 13-51.]この論文には以降の天長年間にわたる法相・三論の『大仏頂経』をめぐるさまざまな諍論をまとめてられている。この問題をめぐっての法相宗から三論宗に対する批判の思想的な追究は、師茂樹：「慈蘊『法相髄脳』の復原と解釈」『東洋大学大学院紀要』35 文学研究科（哲学・仏教学・中国哲学），1999，163-178 頁。[Moroshigeki, “Recover and interpret Hossozuinou of Jiun”in *Bulletin of the Graduate School*, Toyo University (Arts: Philosophy, Buddhism and Chinese Thoughts) 35 (1999): 163-178.]

によって引用する。即ち清弁の「掌珍比量」は誤った推論であって、推論の主語を共有できず、主語そのものが成立しないという誤謬が発生すると論駁している。「掌珍比量」によると、識と諸法のすべてが無くなるからである。そうなると言説もないので、論理の主語そのものが成立しなくなる[17]。ところが、智憬は引き続き清弁の推論を擁護し、護法と清弁の見解が同じであるとし、このことを『起信論』の論理で立証していく。その中で、『大仏頂首楞厳経』第五頌に「掌珍比量」とまったく同様の経文があることを引用して、清弁の「掌珍比量」を如来説と認識し、護法もこの経文を知ったはずだと主張する[18]。智憬の第一の狙いは、『大仏頂経』を経証として唯識の護法と中観の清弁とが同様の主張をしているとしながら、清弁を批判する法相唯識学派に対しては厳しく批判を加えることである。そして、『起信論』を通して両方を和合するのである。

彼は『起信論』の心真如門の中、依言真如の如実不空と如実空の義のそれぞれを護法と清弁の説に当てている[19]。続いて、真如の理に二義あり、それは遮義と表義であるが、この両者は即の関係にあるとし、護法と清弁の説は各々その一つの真理を表しているとみる[20]。さらに護法と清弁の説は各々一つの真理

---

17 師茂樹[1999] 「慈蘊『法相髄脳』の復原と解釈」。

18「案云。掌珍比量、是如来説也。豈護法菩薩、不知此経文、為諍論哉。故馬鳴之宗、破此二執、会以為宗也」（X45．256b）（日蔵 1-71-4． 365d）

19「如実不空不異実空之如実不空。故護法論師説、非有非無之有、為真如理、亦得意矣。以如実空不異不空之如実空。故清辨菩薩説、非有非無之無、以為真性、亦得意耳」（X45．256a）（日蔵 1-71-4．365c）

20「案云。総而論之、其真如理有二種義。所謂遮与表義也。然遮即表故、説真如之理、具性功徳。是即不有之有、是為如実不空之義。護法之宗、且寄此義矣。表即遮故、説真如之性無差別徳。是即即有之空、是為如実空之義。清弁之宗、且寄此義矣」（X45．256a）（日蔵 1-71-4．365d）

を表すものであり、両者の説は諍論のように見えても実は諍論ではなく、互いに論破することによって、真如における二つの意味を成就しているという[21]。

ここで智憬は、清弁と護法の門徒の論争を和合するための論拠として、『五教章』「三性同異義」の文章をそのまま引用する。そして、その引用が終わった後、「考えてみると、これは依他性に約して和会したが、真如の空と不空の義についても同様に和会できる。（中略）ゆえに真如の理が二宗（中観・唯識）において異なっても全く遮げることはない。これが『起信論』の主要思想である」[22]と『起信論』の和会の機能を華厳教理と同様に高く評価するのである。

（2） 如来蔵思想 と華厳思想の区別[23]

智憬は東大寺の華厳講師を務めた経験のこともある華厳宗の人物である。上述のように『同意略集』は『起信論』と華厳教学の和会の役割を強調したが、少なくとも法蔵の華厳教学において、『起信論』と『華厳経』は教判的に区別されている。後述するようにそれは『同意略集』にも同様であるが、しかし、法蔵と完全に同様ではない。そこでまず、智憬の如来蔵思想について検討したい。「第一建立眞理同異門」をしめくくる箇所

[21]「由此二論師言、雖似諍論、而意非諍論。各互相破、以成真如二義耳故」（X45．256a）（日蔵 1-71-4．365d）

[22]「華厳香象、和此諍論故、其三性同異章（501a12-b01）云。（中略）案云。此且約依他性、述其和会就其空。如空不空義、亦復如是。（中略）真如理、雖異於二宗、而全不遮。是起信論宗矣」（X45．256b）（日蔵 1-71-4．366a）

[23] 金天鶴：「東大寺創建期における華厳思想と新羅仏教」，41-42 頁の論旨を受けて大幅に発展させた。[Kim Cheon-hak, “The Avatamsaka Thoughts and Siragi Buddhism During the Period when Toudaiji was Built”, pp. 41-42.]

では次のようにある。

ゆえに四巻『楞伽経』に、“不思議の熏と不思議の変とは、現識の因である”等という。この中に詳しく真如・仏性・如来蔵・法身等の名の違いを説くのである。

（故経云：不思議熏、不思議変、是現識因等。此中委曲応説真如、仏性、如来蔵、法身等名差別義）『経』（T16．483a）（X45.256c）（日蔵 1-71-4．366b）

智憬によれば、真如・如来蔵・仏性・法身と名称が異なっても、現識の因であることに変わりはないとして読み取れる。それならば、『同意略集』において如来蔵とはどのように理解されているのか、その例を詳しく検討すれば、次の〈図 2〉のようである。

〈図 2〉『同意略集』における如来蔵の例

＊箇所は CBETA．X45n0759 の始めの箇所を指す

番号	箇所	関連文	備考
①	259b19	又云：心生滅者、依如来蔵故、有生滅心等。	『起信論』 (T32.576b)
②	260b11	論云：心生滅者、依如来蔵故、有生滅心。所謂、不生不滅与生滅和合、非一非異、名為阿梨耶識。	同上
③	260b13	密厳経云：佛說、如来蔵以為阿梨耶。悪慧不能知、蔵即阿頼耶識。	(T16.747a)
④	260b14	又云：如来清浄蔵、世間阿頼耶、如金作指環、展転無差別等。	同上
⑤	261a15	則此起信論宗、所依如来蔵不生不滅	元暁『起信論別記』

		心、與能依生滅心和合、非一非異、名為八識。	(T44.228c)の趣意か。
⑥	261c16	本識、皆是如来蔵真心差別功能、隨能異聞*耳。	法蔵『探玄記』(T35.347a)より趣意か。*聞一作開
⑦	261c22	此八識、皆無自體。唯是如来蔵平等顕現、余相皆尽等。	同上
⑧	263c16	唯是如来蔵平等顕現、餘相皆尽故、名唯識。	同上
⑨	263c20	如来蔵、不守自性隨縁、顕現八識心王、心数、相、見種現故、名唯識。	同上
⑩	263c22	其所現相、是*如来蔵、挙体顕現。但雖隨縁成辨諸事、而其自性、本不生不滅、此則理事混融無礙。是故、一心二諦、皆無障礙、故名唯識。	同上 *是一作見
⑪	264a18	既爾、一門中、如此重重不可窮尽。餘一一門、各皆如是、如因陀羅網重重影現。皆是心識如来蔵法性、円融故、令彼事相、如是無礙。	同 (T35.347b)
⑫	264c15	亦本識之相、離如来蔵、都無体性、故唯識。	同(T35.347b) より趣意か。
⑬	264c16	密厳経云。如来清浄蔵、世間阿頼耶、如金作指環、展転無差別。	(T16.747a)
⑭	267a21	此釈、経中、如来蔵為無始悪習所熏生滅等。	法蔵『起信論義記』(T44.270b)
⑮	267b01	此釈、経中、由有如来蔵＊、能厭生死苦、楽求涅槃也。	同上 ＊蔵下疏有故字
⑯	269c12	以此教中、六七識等、亦是如来蔵隨縁義、無別自性。	法蔵『華厳教分記』(T45.502b)
⑰	272c05	第五者。聞修多羅説、依如来蔵故、有生死。依如来蔵故、得涅槃。以不解故、謂衆生有始等。	『起信論』(T32.580a)

⑱	272c11	由如来蔵中有二義、一是本覚義、即*当是、於人上妄計故、云人執。二是理実義、当所観之法。	法蔵『起信論義記』(T44.276c)*即等作即是当人於上妄計

以上、『同意略集』における如来蔵の例について抜き出してみたところ、ほとんどが引用であることが判明した。それを分類してみると、『起信論』より 3 回、『密厳経』より 3 回、法蔵の『探玄記』より 5 回、『起信論義記』より 3 回、『華厳教分記』より 1 回、そして元暁『『起信論疏』より趣意とみられるのが 1 回、『探玄記』より趣意と見られるのが 2 回、合わせて 18 回が数えられる。これによって法蔵からの引用が半分に達し、多く頼っていることがわかる。

こうした引用文献によって『同意略集』の如来蔵思想について要点をまとめると次のようになる。

一、如来蔵が生滅と涅槃の原因となる。(『起信論』)

二、如来蔵が阿頼耶識と即の関係にある。この場合、如来蔵は清浄であり、阿頼耶識は如来蔵と異ならない世俗諦の名称である。(『密厳経』)

三、法蔵『探玄記』からの引用に関しては、教判的枠組みによる検討を要する。

⑦、⑧は十唯識の中、五摂相帰性による説である。ここでは如来蔵の顕現により全ての相がなくなることを唯識と名づける。⑨は、六転真成事による説である。ここでは如来蔵の随縁に関して論じている。⑩は、七理事倶融による説であり、如来蔵と如来蔵によって顕現する相の関係について理事無碍として表現している。『探玄記』によれば、ここまでは、終教及

び頓教の説である。ここで出されている経論は『密厳経』、『起信論』である。⑯は『華厳教分記』より如来蔵の‘随縁’の側面から顕現した相に自性がないことを言っているが、これも終教に基づいた説である。⑪は、十帝網無碍による説であり、重々無尽の如来蔵を表し、円教による説であり、『華厳経』が経証として出される。このように如来蔵の意味合いが、教判によって区分されることが言える。⑪では‘心識如来蔵法性’となったのは、円教の如来蔵であるからこそ‘法性’の名称が付いていると考えられる。

四、なお、『起信論』の註釈書になると、⑤に‘起信論宗’というように終教及び頓教に当たるといえるし、円教とは異なると理解できる。法蔵『起信論義記』より、如来蔵に本覚と理実の二つの意味があるとされる。要するに如来蔵は『密厳経』において如来清浄蔵といっているように、その本性を二つの側面から分けたかにみえる。

他に〈図２〉⑥にある如来蔵真心[24]差別功能とは、如来蔵は真心であることを明らかにし『同異略集』の如来蔵に関する考え方をまとめるというような意味の表現といえる。要するに真心としての如来蔵の特別な能力によって生滅が可能である

[24] ‘如来蔵真心’は唐時期までは見登の『華厳一乗成仏妙義』に二回出てくるに過ぎない。如来蔵と真心の関係については、慧遠の文献などで表され、如来蔵の真心なる本性が認められているが、『同異略集』の作者である智憬は、法蔵の『密厳経疏』を参照して造語したと推測される。そこには‘真心如来蔵’という用語がみえるし、凝然の『五教章通路記』（T72. 461bc）によれば、智憬の『五教記』に法蔵の『密厳経疏』3 巻の存在をあげていることから、智憬が『密厳経疏』を直接読んでいたとみられるからである。また、智憬と見登とは、思想の面でも深い関係に会ったことは確かである。

という意味になろう。また、元暁『『起信論別記』の用語を用いて、如来蔵は所依であり、生滅心は能依であると区分し、その二つの非一非異の関係をもって八識とする。八識とは第八識を意味するだろうが、第八識を阿梨耶識 とみる10巻『楞伽経』と同様の考えである[25]。しかし、必ずしもそれを典拠としたとは限らない。当時、法相宗では蔵識は第八識と認識していたからであろう。ただし、『起信論』のその文脈では阿梨耶識となっており、それをあえて八識に置換する華厳文献はない。

以上、『同異略集』における如来蔵についてまとめた。起信論宗における如来蔵は現実の因とされ、それは如来蔵が随縁するからであり、随縁による顕現に関しては理事無碍までの意味合いで解釈される。なお、華厳宗において如来蔵とは更に進んで事事無碍の意味合いを持っているとされる。ここでは起信論宗と華厳宗について例文をより具体的に検討してみる。「第三建立八識同異門」では次のようにいう。

> この論の中心思想とは、生滅と不生滅の和合にして不一異の義を阿梨耶と名づける。本来の静を動かして流転させるとこれを八識と名づける。だから、『論』に‘心生滅者、依如来蔵故、有生滅心。所謂、不生不滅、與生滅和合、非一非異、名為阿梨耶識’といっている。また『密厳経』に‘仏は如来蔵が阿梨耶であると説く。悪慧によっては蔵即ち阿頼耶識であることを知らない’という。また、‘如来清浄蔵と世間阿頼耶とは金を以って指環を作ることと如く、

[25] 『楞伽』「所謂八識、何等為八。一者、阿梨耶識」（T16.559b）[*Lankavatara Sutra*, in *Taishō Tripiṭaka*, book. 16, p. 559b.]

展転しても差別がない’等を言う。

（此論之宗、就生滅不生滅和合、而不一異義、名阿梨耶。動本静、而令流転、是名八識。故論云、心生滅者、依如来蔵故、有生滅心。所謂不生不滅、与生滅和合、非一非異、名為阿梨耶識。密厳経云、仏説如来蔵、以為阿梨耶。悪不能知、蔵即阿頼耶識。又云、如来清浄蔵、世間阿頼耶、如金作指環、展転無差別等）（X45．260b）（日蔵 1-71-4．370a）

このように『同意略集』では、『起信論』における如来蔵の意味について『密厳経』を引用して如来蔵と世間の阿頼耶識が不一異の関係にあることを証明している。これによると如来蔵とは如来清浄蔵とも言える。

また、「第二建立真智同異門」では起信論宗によると仏果の智に本覚智と始覚智とがあるとし、その根拠として五つの文献を出している。その中で『起信論』を引用して本覚と始覚は同様であるといい、他に『宝性論』『無差別論』、『華厳経』「性起品」、『如来蔵経』を引用するが、その内容の基調は、分別する衆生の中に如来身・如来智・本覚智などが備わっているということである[26]。ただし、こうした如来身や如来智などは仏果の智となるが、先に述べたようにこれは本覚と始覚を合わせた概念であり、唯識でいう本有の理としての仏果の智とは異な

[26]『同異略集』（X45.259c）（日蔵 1-71-4．369bc）『起信論』の如来蔵の意味については、平川彰編：『如来蔵と大乗起信論』（東京：春秋社，1990）に詳しい。[Hirakawa Akira, Tathagatagarbha *and The Awakening of Faith Sutra* (Tokyo: Shunjusha, 1990).]ところで如来蔵の意味はおおむね「如来の胎児」「如来そのもの」となるが、智憬は後者を考えたようである。こうした意味やその展開については、下田正弘：『涅槃経の研究-大乗経典の研究方法論-』、東京：春秋社，1997。[Shimoda Masahiro, *Studies of Mahayana Mahaparinirvana Sutra and the Method of Mahāyāna Sutra* (Tokyo: Shunjusha, 1997).]

る[27]。このように智憬の如来蔵思想は、唯識思想を批判する上で確立させていったものと考えられる。

ところが、智憬はそうした如来蔵思想を証明するため、『華厳経』「性起品」を経証としてあげながらも、華厳思想と『起信論』とを無批判に同一視するものではない。彼が教判的に華厳思想と如来蔵思想とを区別して理解している点には注意を要する。智憬は『同異略集』「第四建立唯識同異門」の中で、①『探玄記』玄談の「能詮教体門」で示される「第四縁起唯心門」(T35.118b)と、②『探玄記』「十地品」の「第六現前地」釈に示される「十門唯識章」(T35.347a)を引き、それぞれ以下のように教判的規定を行っている。

まず、①の中では、一唯本無影(如小乗教) 、二亦本亦影(如大乗始教) 、三唯影無本(如大乗終教)、四非本非影 (如大乗頓教)の教体が提示されているが、その中で終教の「三唯影無本」が『起信論』の正宗とされており、それは二三四を兼取するという。こうして『起信論』を正宗と兼宗とに分けて理解するのは、当時の中国および新羅には存在しなかった教判である。

②の中では、一相見俱存唯識、二摂相帰見唯識、三摂数帰王唯識、四以末帰本唯識、五摂相帰性唯識、六転真成事唯識、七理事混融唯識、八融事相入唯識、九全事相即唯識、十帝網重重唯識が提示される。智憬は四から七までの唯識義が終教に当たり、『起信論』の正宗であるとする。法蔵は十重唯識のうち四から七までを終教・頓教の領域とするが、智憬は頓教につい

[27] 賴賢宗:『如来蔵説与唯識思想的交涉』第一章二節，北京：九州出版，2004，15-16頁にも、こうした見解を出している。[Shenchon Lai, *Transitivity of Tathagatagarbha and Cittamatra* (Beijing: Jiuzhou Press, 2004), pp. 15-16.]

ては言及しない。そして智憬は兼宗としては一から七までの唯識義に当たるという。一方、第八・第九・第十の唯識については、華厳別教の唯識義であって、『起信論』の正宗ではないと明言するが、第十唯識説の文章に注目すべきである。

> 十には帝網無碍のゆえに唯識を説く。（中略）因陀羅網の重重に影現することと同様である。皆これは心識の如来蔵である法性が円融するがゆえに。
>
> （十帝網無碍故、説唯識。（中略）如因陀羅網重重影現、皆是心識如来蔵法性、円融故）『探玄記』（T35.347b）（X45.264a）（日蔵1-71-4.373d）

この第十唯識は、如来蔵を法性とみて、それが円融することをもって最高の唯識とみている。智憬はこの引用が終わった後に、これを含む三つの唯識の道理が『起信論』の宗とする思想ではないと明言している。これを通じて理解すると、彼は『起信論』の如来蔵と華厳教理の如来蔵が異なると考えてはいないが、それは如来蔵の働きの区別によるものであると考えていたことが読み取れる。

このようにして『起信論』を正しくは終教とし、始教から頓教までを兼取するものとみる立場は、後述の寿霊の『華厳五教章指事』（以下『指事』と略す）からも確認できるが、法蔵や元暁の華厳思想には見られなかった智憬の創案である。そして、『起信論』と別教一乗の『華厳経』とを教判的に明確に区別していることも一つの特質といえる。

（3）註釈書の受容態度：元暁と法蔵

一つ付言したいのは『同異略集』に引用される元暁と法蔵の関係についてである。『同異略集』の各門における『起信論』註釈の引用回数を〈図 3〉にまとめ、注意すべき点を検討する。

〈図 3〉法蔵と元暁の起信論註釈の引用　＊数字は引用回数

	法蔵	元暁
第一建立真理同異門	0	0
第二建立真智同異門	1	0
第三建立八識同異門	0	4
第四建立唯識同異門	0	0
第五建立熏習同異門	15	2
第六建立三身同異門	0	1
第七建立執障同異門	2	0
第八建立位行同異門	8	2
計	26	9

これは引用名があった箇所に限定しているが、引用の回数からみると法蔵に対する重要性が元暁より遥かに上回るといえる。各引用箇所に対する詳しい検討を示すべきであるが、詳しくは拙論に譲り要点だけまとめる[28]。〈図 2〉において如来蔵の例からもわかるように、智憬が法蔵を中心に論を展開していることは、この『起信論』の註釈を引用するに際しても同様である。全体的な論調としては、法蔵の論に見当たらないところ

[28] 金天鶴：「東大寺創建期における華厳思想と新羅仏教」，43 頁。[Kim Cheon-hak, "The Avatamsaka Thoughts and Siragi Buddhism during the period when Toudaiji was built", p. 43.]

については、元暁疏を引用するという傾向が看取される。

このような引用態度から見て、智憬は元暁と法蔵の両師に尊敬の念を持っているものの、あくまでも法蔵の華厳思想や如来蔵思想を彼の教学の中心に据え、元暁の思想については法蔵の思想を補う役割に限定する傾向が窺えるのである。奈良時代の華厳において法蔵を中心とする傾向は徐々に強まり、これは日本仏教の中心が韓半島の三国から中国の唐に変遷したことを意味し、『起信論』思想の釈においても同様である。このように華厳思想において法蔵が中心となるのは、後の寿霊の『指事』においても同様である。

3)『華厳五教章指事』における 起信論及びその註釈書の受容

(1) 同教一乗としての『起信論』[29]

智憬にとって『起信論』は終教及び頓教に止まり、華厳思想とは一線を画すことについて前節で述べた。智憬より後に活動したと推測される寿霊に至ると、『起信論』が華厳教判の枠組みの中で、非常に重視されている。『起信論』は権教に対する実教として分類される[30]。実教とは実理に基づいた教説であろうが、『指事』によると、これは初教(始教)の次の段階の教説であることは間違いない[31]。よって『起信論』の主な教判的な

[29] 金天鶴:「東大寺創建期における華厳思想と新羅仏教」, 44-45 頁の論旨を受けて大幅に発展させた。

[30] 『指事』「若華厳、涅槃、勝鬘、楞伽、密厳経等。智度、中観。宝性、起信論等。皆為実教」(T72.205c) [*The Doctrine of Avatamsaka Sutra*, in *Taishō Tripiṭaka*, vol. 72, p. 205c.]

[31] 『指事』「若拠実理、一切縁起、不離法界。所成理事、是法界能。由如金器、離金無器、是金之能。言勲果報者、拠位而説。此可思簡。故起信云：真如熏無明。

位置づけは権教ではないが、寿霊の著述である『指事』からみれば、『起信論』には様々な教判的規定がある。以下『指事』における『起信論』関連引用の中、教判的解釈に絞って検討してみたい。

〈図 4〉『指事』（T72.n2337）における教判と関わる『起信論』関連引用

番号	箇所	関連文	備考
①	205c11	若依起信論説、牛車体即一心体大。乗此本覚体大。到如来地故也。是故論云、一切諸仏、本所乗故、一切菩薩、皆乗此法、到如来地故。蔵記云、即始覚之智、是能乗。本覚之理、為所乗故。（此約同教）	『起信論』(T32.575c) 法蔵 『起信論義記』(T44.251b) 210c22 にもある。
②	208c28-209a	問。依何教証、十住以上、出繋業三界、得不退益答。起信論云、菩薩発是心故、則得少分見於法身。以見法身故、隨其願力、能現八種利益衆生。乃至亦非業繋、有大願自在力故。如修多羅中、或説有退墮悪趣者、非其実退。但為初学菩薩、未入正位、而懈怠者、恐怖勇猛故。又是菩薩、一発心後、遠離怯弱、畢竟不畏墮二乗地。	『起信論』(T32.581a)
③	224c24-225a16	又如起信論至二真如也者、論	『起信論』

無明熏真如。此意向実也」（T72.254c）[*The Doctrine of Avatamsaka Sutra*, in *Taishō Tripiṭaka*, vol. 72, p. 254c.]

		云：心真如者、即是一法界大総相法門体。所謂、心性不生不滅、一切諸法唯依妄念、而有差別。若離心念、則無一切境界之相。是故一切法、従本已来、離言説相。離名字相、離心縁相、畢竟平等、無有変異、不可破壊。唯是一心、故名真如。案云、此約頓教門、顕絶言真如。又云：復次真如者、依言説分別、有二種義。云何為二、一者如実空、以能究竟顕実故。二者如実不空。……乃至総説。依一切衆生。以有妄心念*分別、皆不相応、故説為空。案云、此就依言中、約始教門、顕空真如。又云：所言不空者、已顕法体空無妄、故即是真心、常恒不変、浄法満足、則名不空。案云、就依言中、約終教門、顕不空真如。若無能詮三教、浅深差別、由何因縁、有所詮真如三、浅深差別。依此明知。有始終頓三種教也。	(T32.576ab) *念念
④	247c18	若終教十信満心、勝進分上、入十信*初。則得不退。故能暫時化現成仏。如起信論説 。	*信＝住。『探玄記』は信（T35.189a）
⑤	255a	今起信論、為直進菩薩、識勝*起相、即会無生、故作別説。広如彼説。	智儼『五十要問答』（T35.189a） *勝＝縁『問答』

寿霊の『指事』に『起信論』は数多く引用されているが、以上のように『指事』において教判と関わる箇所を抜き出してみた。先に述べたいのは、この『指事』においても、法蔵の『起信論義記』が 6 回ほど引用されるのに対して、元暁からは『起信論別記』1 回のみが確認され、中国の法蔵を中心にすえる傾向は依然として変わりはないことである。以下、＜図 4＞によって寿霊における『起信論』の教判的位置づけを順に沿って検討する。

まず、①は『起信論』を教判的に同教一乗と位置づけている。

> もし『起信論』の説によると、牛車の体とは即ち一心の体大であり、乗とはこれは本覚の体大であり、如来地まで到るからである。（中略）同教に基づいている。
>
> （若依起信論説、牛車体、即一心体大。乗此本覚体大、到如来地故也。（中略）此約同教）（T72．205c,201c22）

ここでは『起信論』と『法華経』の牛車をもって喩えている。これは寿霊独自の試みであるが、両方を一体化する意識がある。なお、こうした解釈に対して同教に基づいていると言っているが、これは智憬の起信論観では見られなかった教判的規定である。しかも、寿霊は別教一乗とほぼ同等の価値を同教一乗に与えている。それは例えば『指事』の次の説明から窺える。

> 三乗の外に露地の一乗があり、それに二つの内容がある。一には同教一乗であり、二には別教一乗である。今、このところの経文

は、同教一乗の立場から三乗の中の大乗と異なることを明らかにしている。ある人は、この意味について思い迷ってこう言う。“法華一乗は三乗の中の大乗であるから同教一乗と名づけ、華厳一乗は三乗の外の一乗であるから別教一乗と名づける”と。これは一乗の二義を知らないので、こうした迷いに致るのである。既に文の意味に迷っているから、論難して破るべき例にもなっていない。

（三乗之外、露地一乗。自有二、一同教一乗、二別教一乗。今此処経文、約同教一乗、明異三中大。或有惑此義云、法華一乗、以三中大故、名同教一乗。華厳一乗、三外一故、名別教一乗。此不知（知は甲本による）一乗二義故、致是惑耳。既迷文義、非難破例）（T72．211b）

すなわち、三乗の他に露地の一乗の存在を認め、そこから別教一乗と同教一乗を分ける。そして、同教一乗の意味を三乗の中の大乗として理解することを強く斥けている。そして、法華一乗を三乗の中の大乗とみる異見に対して激しく批判する。要するに同教一乗も別教一乗と同様に露地一乗となることを意味する。こうした認識によって、寿霊において同教一乗は、別教一乗と区別はあるにせよ、価値的には同等の一乗であるといえる。こうした推論を推し進める文が『指事』にある。

問う。もしこの文によれば、『法華経』の中にもまた別教義を説き、『華厳経』にもまた同教義がある。どうして法華を同教一乗とし、華厳を別教一乗とするのか。

答う。多分の義に約して同と別とするだけである。即ち、『法華経』の中には同義を多く説き、別義を少なく説く。よって同教と

呼ぶのである。また、三乗と一乗の和合説だからである。『華厳経』の中には別教義が多く、同教義が少ない。よって別教と名づける。

（問、若依此文、法華中亦説別教義。華厳経亦有同教義。何以故、法華名同教一、華厳目別教一。答、約多分義目同別耳。謂法華中多説同義、少説別義、故目同教。又三乗一乗和合説故。華厳経中、別教義多、同教義少。故名別教）（T72．211b）

以上のように同教と別教とはそれぞれの役割があるのであって、価値的に優劣があるのではないというのが『指事』の趣旨である。なお、②に十住以上をもって不退位とみるのは、『五教章』「行位差別」の終教段による[32]。『起信論』を終教とみるのは④より確認される。③をみると、『起信論』は五教判の中で、始教・終教・頓教の教説に当たる。⑤に『起信論』が直進菩薩のため説かれたとされるのは、こうした意味合いより理解できる。

こうして同教一乗から始教まで含める『起信論』であるが、それは『起信論』の方便的機能として理解でき、その根本には上に述べた『起信論』を同教として重視する態度があると考えられる[33]。こうしてみると寿霊が『起信論』の教判については

---

[32] 『五教章』「入十住位、方得不退故、十住初即不退堕下二乗地」（T45.489b）[*The Five Chapters of Avatamsaka Sutra*, in *Taishō Tripiṭaka*, vol. 45, p. 489b.]

[33] 『指事』における『起信論』重視の傾向はすでに指摘されたが（高原淳尚：「寿霊『五教章指事』の教学的性格について」『南都仏教』60 号，1988。[Takahara Atsuhisa, "The Quality of Education in Jyuryo's *The Doctrine of Avatamsaka Sutra*" in *Journal of the Nanto Society for Buddhist Studies* 60 (1988).]崔鈆植：「日本の古代華厳と新羅仏教-奈良・平安時代華厳学文献に反映した新羅仏教学-」『韓国思想史学』21，2003，韓国，ここでは教判的立場からそれを検証したい。[Choe Yeorl-shik, "Ancient Avatamsaka and Siragi Buddhism of Japan", in *Korean Intellectual History* 21 (2003).]

智憬とほぼ同様の考えをもっていることがわかる。ただし、寿霊が『起信論』を同教一乗として取扱う事実に関して注意すべきである。智憬は『起信論』を唯識と中観を会通する論書として高く評価しつつも、教判的には別教一乗と確実に区別した。ところが、寿霊は教判上でも思想上でも、華厳思想と同等の価値を『起信論』に見出し重んじているといえる。

なお、『指事』からは『起信論』の強調の例をもう一つ提示できる。寿霊は「所詮差別」の十項目の中で、「心識差別」が最初におかれた理由について述べるところで、一心が一切の世間・出世間法の所依となるからであるとし、その教証として『起信論』を用いる[34]。『五教章』の該当部分では『起信論』の一心を前面に出すことはない。それにもかかわらず寿霊が『起信論』の一心のみを強調するのは、彼が『起信論』を重視しているからに他ならない。

3. 平安時代における起信論及びその註釈書の受容

1）『華厳宗所立五教十宗大意略抄』における 『起信論』解釈[35]

『華厳宗所立五教十宗大意略抄』（以下『大意略抄』と略

[34] 『指事』「夫一切世間、出世間法、皆用心為所依。是故論云：所言法者、謂衆生心。是心則摂一切世間法出世間法。是故最初立心識所依門」（T72．253ab）[*The Doctrine of Avatamsaka Sutra*, in *Taisho Tripiṭaka*, vol. 72, p. 253b.]

[35] この部分は拙稿[2013]「『華厳宗所立五教十宗大意略抄』の基礎的研究」『身延山大学東洋文化研究所所報』17 号の中、「大乗終教」節の一部をこの論稿のテーマに合わせて改めた。[Kim Cheon-hak, “Studies on the Basic of the Kegonshu-shoryu-gokyojusshu-taii-ryakusho”, in *Journal of Institute of Eastern Culture of Minobusan University* 17(2013).]

す）では終教と円教の教証の一つとして『起信論』が用いられる。まず、終教の段では本当の終教としての‘広顕真理門’に天台宗を配当し、それを主に『起信論』の構造にしたがって解説している。しかし、結局、「今の此の教は一相のみの円融を顕し、いまだ重重の無尽円融の道理を明かさない」と結論づけて、この終教を超える円教を想定する。

広顕真理門においては、『起信論』の構造を用いた二門のうち、心真如の真如は第八識となり、心生滅の真如は如来蔵となっている。この第八識とは詳しくは‘具分八識真如’と言われ、不生不滅の状態にある八識であり、同じ終教の教論法相門における生滅門の頼耶識が対となる。具分八識とは生滅と不生不滅が和合した状態であり、純粋な終教の真如になる。その真如が染汚されている場合を流転門の如来蔵（不染而染）と呼ぶ。そして心真如、心生滅真如をそれぞれ一法界大総相法門体、法性真如海と理解する。これは法蔵が『無差別論疏』の中に、「起信論云：真如者、即是一法界大総相法門体。又云：法性真如海」（T44、63b）と述べたような理解を受けている。しかし、法蔵は二つを心真如と心生滅の真如とは区分していないばかりか、実際に法蔵にとってその二つは同じ概念である。

こうした『大意略抄』の解釈は並はずれているといえるほど異様である。まず、『起信論』によると、心真如門の真如は‘一法界大総相法門体’(T32.756a)と定義されるが、第八識とは定義されない。また、同じく『起信論』によると、‘法性真如海’とは帰敬偈に一回出るが、それが心生滅の真如となる根拠もない。元暁の『疏』によれば、清浄法身の中に現れた万像の意味である（T44.204a）。だからといって汚染されているという意味

ではない。法蔵の『義記』では法宝となる（T44.247b）。よって『大意略抄』の『起信論』理解とは『起信論』そのものとも、元暁と法蔵の註釈とも異なる。どうしてこうした解釈となったのかについては、未だその背景がおぼつかない。今後調べたい所である。

ところで、『大意略抄』によれば『起信論』は『華厳経』・『華厳論』と同様に法界成仏の道理を直顕する説とされる。要するに円教の論ということである。この場合『起信論』は別教一乗となり、同教一乗ではない[36]。このように『起信論』は『華厳経』と同等に位置づけされ、寿霊より高く評価されていることがわかる。

2）『華厳一乗開心論』における起信論註釈書の解釈[37]

『釈摩訶衍論』は証成道理の項目で 1 回の引用があるが、それは論理を証明する典拠になる経論の一つということで大きな意味をもつ。それはすでに指摘されたように『釈摩訶衍論』第十巻「摂不摂問答」の引用により、『華厳経』の華厳三昧門が他教説に包摂されないことを証明するとともに、空海の影響下に置かれながらも、『釈摩訶衍論』をもって密教の真宗と華

[36] 『大意略抄』「一乗円教、有二門。一同教門、方便三乗令入一乗故。二別教門、不対二乗、直顕法界成仏理。華厳経･華厳論･起信論等所説。由円融無礙法界成仏理也」（T72.199b）[*A Introduction to Five Denominations and Ten Sects of Huayan school*, in *Taishō Tripiṭaka*, vol. 72, p. 199b.]

[37] この部分は拙稿[2007]「『華厳宗一乗開心論』の思想的特質」『仏教学研究会』17 号（韓国語）の「3.『釈摩訶衍論』引用の意味 1）『釈摩訶衍論』引用箇所の分析の一部をこの論稿のテーマに合わせて改め、日本語訳にした。[Kim Cheon-hak, “The Idiosyncrasy of Kegon Sect-Ichijo-Kaishinron”, in *Institute of Buddhist Studies* 17 (2007).]

厳宗を等値とする結果となった[38]。

聖言道理の項目は三種世間を仏と命名する慧苑の『刊定記』による。また、器世間仏について、法蔵が三つに分類するのに対して、慧苑は四つに分類するが、普機は慧苑に従う。そして詳しい説明に当たっては法蔵と慧苑を交互に引用する。全体的には二疏と呼ばれ尊重される法蔵の『探玄記』と慧苑の『刊定記』からの引用が圧倒的で、『釈摩訶衍論』は巻十の同一個所が 3 回、巻三が 1 回引かれるにとどまる。しかし、内容的には『釈摩訶衍論』は三種世間が一大法身となる「三為一」の論理を支える典拠であるという点で重んじられていると言える。ここでは聖言道理の中の 4 回の引用例を検討し、『開心論』における『釈摩訶衍論』の位置づけを考える。

『釈摩訶衍論』は三種世間が一大法身になることについて三種世間仏を通じて明らかにする個所に 4 回引用されている。『開心論』には、『華厳経』の教説を聞く衆生身に無色天と地獄が除かれるという『探玄記』の説を引用し、そうならば一微塵の中に三悪道、天、人、阿修羅がそれぞれ報業を受けて現れるという経典の文句に反すると問い、普機は次のように答える。

> 答える。三世間の中に摂めない法はない。ただし、〔『探玄記』には〕同じく聞く中に‘何かの立場に寄らず’法を現しているので、

[38] 土居夏樹[2004]前掲論文，46-49 項。最近の研究成果によると、空海が普機の影響を受けている証拠も提示されている。藤井淳 [2006.9.30]「空海の真理観-奈良・平安初期日本華厳教学との対比から-」(東京大学インド文学・哲学・仏教学月例発表会) [Fujii Atsushi, “The View of Truth of Kūkai”, Lectures in *Regular Meeting of Hindu Literature, Philosophy and Buddhism in University of Tokyo* (2006).]

連ねないだけである。〔反面、〕経典の頌文は道理を尽す説に拠る。よって〔『探玄記』の解釈と〕相違しない。竜猛菩薩の判を見よ。

（答、三世間中、無法不摂。但同聞中、表非寄故、且不列耳。今此頌文、拠尽理説、故不相違。見竜猛菩薩判）（T72．8a）

このように普機は、『探玄記』説を支持するため『釈摩訶衍論』の関連個所を参考にするように指示するが、それは証成道理に引かれている『釈摩訶衍論』の次の箇所である。

大本の『花厳契経』の中にこのように説いている。その円円海は諸仏を得る。勝れているからである。その一切仏は円円海を能く成就することができない。劣っているからである。もしそうならば、どうして分流の『花厳契経』中にはこのように“盧舎那仏は三種世間をその身心と成し、三種世間に法を余り無く摂する。彼の仏の身心にまた摂められないところはない”というのか。盧舎那仏が三世間を摂めるといっても、[他の仏には]摂と不摂があるので、この故に過失はない。

（①大本花厳契経中作如是説。其円円海得諸仏、勝故。其一切仏不能成就円円海、劣故。②若爾、何故、分流花厳契経中作如是説。盧舎那仏、三種世間為其身心、三種世間摂法無余。③彼仏身心、亦復無有所不摂焉。盧舎那仏、雖摂三世間、而摂不摂故。是故無過）（T32. 668a12‐17）

★番号は筆者がわかり易く論じるため付けた。

普機は証成道理においては①までを引用し、今の答えでは②③の文章を指す。上の答えに相違しないと言ったのは『釈摩

訶衍論』における勝・劣のことと関係する。それは③の盧舎那仏と諸仏の摂・不摂の問題に他ならない。よって上の答えで相違なしと表現した背景には、円円海が諸仏を得ることができるが、諸仏はそうでないという問題を念頭に置き、道理を尽くした円円海と‘非寄’により一部の衆生を除く法蔵の解釈を対比したのである。‘非寄’とはつまり、何かに立場によるので、それから外れるという意味であり、澄観の言うとおり‘非器’[39]を意味しているとみてよかろう。

上記の文の中、②は三種世間が一大法身となる論理を支える文句にもなる。『開心論』には三種世間が一大毘盧遮那仏となる理由について問い、それについて引文の中②を引用して答えている。もう一つは、『釈摩訶衍論』第三巻における次のような熏習鏡の譬喩の引用である。

> 性浄本覚は、三世間の中、まったくどちらも離れない。彼の三に熏習して一覚となり、一大法身の果を荘厳する。この故に因熏習鏡と名づけるのである。
>
> （性浄本覚、三世間中、皆悉不離。熏習彼三、而為一覚。荘厳一大法身之果。是故名為因熏習鏡）（T72．9a）（T32.622a）＊「名」は『開心論』に「不」となっているが、正した。

『開心論』では『釈摩訶衍論』を『起信論』の註釈と見なしているが、その『起信論』によれば、因熏習鏡とは「如実不空」（T32.576c）を意味し、一切世間の境界がすべてその中に現

[39] 『華厳経疏』“一約界無無色。二約趣無地獄。此二非器故”（T35、534c）[*Commentary on Avatamsaka Sutra*, in *Taishō Tripiṭaka,* vol. 35, p. 534c.]

れることをいう。このように「三為一」の論理は『釈摩訶衍論』により証明されるのであるが、これがその重要さを物語っている。また他の個所においては三種世間にあらゆる（多）ものが摂められることについて引文の③をもって証明し、他にも『釈摩訶衍論』の用語を用いる。これによって『開心論』において起信論註釈書として理解されている『釈摩訶衍論』が重んじられていることがわかる。

4. まとめ

以上、 日本華厳宗における起信論及びその註釈書の解釈傾向について検討してみた。 まず、日本古文書によれば、『起信論』が法相唯識の文献に比べて重要視されていない。そして註釈書の中では、法蔵や元暁のものが最も重視されたが、単一のものとしては、法蔵の『疏』が重視されたことが判明した。

『起信論』が 如来蔵思想を表す書物と理解されながら、智憬には和会の宗意を持つ論書として重要視されたことが分かる。『起信論』に対して正宗と兼宗に分けて判断するのは独自的な教判である。しかし、智憬は『起信論』は教判的に終教であり華厳宗に及ばないと判断した。これを克服したのが寿霊である。彼は『起信論』が同教一乗として終教とは異なるとしている。ここで注意すべき点は、 寿霊にとって同教一乗とは別教一乗と価値的に同等であるという事実である。つまり『起信論』が教判的に最高の位置になったと言える。これを受けてか『大意略抄』においては、『起信論』が確実に別教一乗として定義されている。なお、『開心論』では『釈摩訶衍論』を起

信論釈とみて重んじている。日本では空海が『釈摩訶衍論』を即身成仏論の根拠として以降、主に真言宗で重視されるのが、華厳宗において重んじられるのは 当時の中国や新羅では見られない特徴といえる。こうした日本華厳宗における『起信論』重視の傾向は江戸時代[40]を経て近代まで続けられるといえる[41]。

以上平安時代のまでの華厳宗における『起信論』及びその註釈書について検討してみたが、『起信論』の受容の問題を含め、『釈摩訶衍論』も視野に入れて、受容と展開について他宗も念頭に入れて検討することを今後の検討課題としたい。

[40] 東大寺所蔵写本『今教開宗義』には「今家五教正依起信」となっている。

[41] 石井公成:「近代日本における『大乗起信論』の受容接受」(龍谷大学アジア仏教文化センター2012年度第10回全体研究会講演文)。[Ishii Kosei, "The Reception of *The Awakening of Faith Sutra* in Modern Japan", Lecture in *Research Center for Buddhist Cultures in Asia* (Kyoto: Ryukoku University, 2012).]

Bibliography 参考文献

《大正新脩大藏經》。[*Taishō Tripiṭaka.*]

平川彰:『大乗起信論』仏典講座 22，東京：大蔵出版，1989。[Hirakawa Akira, *22nd Lecture on The Awakening of Faith Sutra* (Tokyo; Daizoshuppan, 1989).]

平川彰 編:『如来蔵と大乗起信論』，東京：春秋社，1990。[Hirakawa Akira, Tathagatagarbha *and The Awakening of Faith Sutra* (Tokyo: Shunjusha, 1990).]

崔鈆植:「『大乗起信論』と東アジア仏教思想の 展開」『仏教学レヴュー』1 号，金剛大学校仏教文化研究所，2006，57－70 頁。[Choe Yeorl-shik, "The Beginning of Asian Buddhist Thoughts in *The Awakening of Faith Sutra*", in *Review of Buddhist Studies* 1 (Nonsan: The Institute of Buddhist studies in Geumgang University, 2006), pp. 57-70.]

_____.「日本の古代華厳と新羅仏教-奈良・平安時代華厳学文献に反映した新羅仏教学-」『韓国思想史学』21，2003 年。[Choe Yeorl-shik, "Ancient Avatamsaka and Siragi Buddhism of Japan (Siragi Buddhism reflected by Avatamsaka documents)", in *Korean Intellectual History* 21 (2003).]

石吉岩:「近現代韓国 の『大乗起信論疏』・『別記』研究史」『仏教学レヴュー』2 号，金剛大学校仏教文化研究所，2007，9－39 頁。[Seok Giram, "The History of Studies on *Commentary on The Awakening of Faith Sutra* and *An introduction to The Awakening of Faith Sutra* in Modern Korea" in *Review of Buddhist Studies* 2 (Nonsan: The Institute of Buddhist studies in Geumgang University, 2007), pp. 9-39.]

望月信亨:『講述大乗起信論』，東京：冨山。[Mochizuki Shinko, *An Introduction to The Awakening of Faith Sutra* (Tokyo: Fuzambo, 1938).]

高崎直道:『大乗起信論・楞伽経』，著作集第八巻，東京：春秋社，2009。[Takasaki Jikido, *The Awakening of Faith Sutra and Lankavatara Sutra*, in *The Collection of Takasaki Jikido*, vol. 8 (Tokyo: Shunjusha, 2009).]

池田将則:「杏雨書屋所蔵敦煌文獻 『大乗起信論疏』 （擬題，羽 333V）

について」,『仏教学レヴュー』12 号，金剛大学校仏教文化研究所，2012。[Ikeda Masanori, "The *Commentary on the Awakening of Faith Sutra* of Dunhuang Manuscripts stored in Kyou shoku", in *Review of Buddhist Studies* 12 (Nonsan: The Institute of Buddhist studies in Geumgang University, 2012).]

木本好信：『奈良朝典籍所載仏書解説索引』，東京：国書刊行会，1989。[Kimoto Yoshinobu, *The Index of Buddhist Texts in Naracho Classics* (Tokyo: Kokushokankokai, 1989).]

橘川智昭：「日本の新羅唯識研究動向」『日本の韓国仏教研究動向』ソウル：蔵経閣，2001，95-162 頁。[Kitsukawa Tomoaki, "The Tendency of Cittamatra Studies in Japan and Siragi", in *Tendency of Buddhist Studies in Japan and Korea* (Seoul: The Tripitaka Sutra Pavilion, 2001), pp. 95-162.]

堀池春峰：「華厳経講説よりみた良弁と審詳」『南都仏教史の研究』上、所在「大安寺審詳師経録」，きょうと：法蔵館，2003，2 刷，423-430 頁（初出は 1973 年『南都仏教』31 号）。[Horiike Shunpo, "Studies on the Avatamsaka Sutra by Rōben and Shinshō with Special Reference to the Construction of the Grand Buddha Image", in *Studies on Buddhist history of Nara* (Kyoto: Hozokan, 2003), pp. 423-430.]

平岡定海：『日本寺院史の研究』「審詳師経録」，東京：吉川弘文館，1981。[Hiraoka Jokai, *Studies on the History of Japanese Buddhist Temples* (Tokyo: Yoshikawa Kobunkan, 1981).]

牧田諦亮監・落合俊典編：七寺古逸経典研究叢書第 6 巻『中国・日本経典章疏目録』，東京：大東出版社，1998。[Makita Tairyo and Ochiai Toshinori eds., *The Index of Interpretation of Chinese and Japanese Classics*, in *Nanatsudera koitsu kiyouten kenkiyuu soushiyo*, vol. 6 (Tokyo: Daito Publishing, 1998.]

金天鶴：「東大寺創建期における華厳思想と新羅仏教」『論集第二号　東大寺創建前後』，きょうと：法蔵館，2004，41 頁の論旨を受けて発展させた。[Kim Cheon-hak, "The Avatamsaka Thoughts and Siragi Buddhism during the period when Toudaiji was built", in *The Period of Building Toudaiji* (Kyoto: Hozokan, 2004), p. 41.]

_____.「『華厳宗所立五教十宗大意略抄』の基礎的研究」『身延山大

学東洋文化研究所所報』17 号の中、「大乗終教」節の一部をこの論稿のテーマに合わせて改めた，2013。[Kim Cheon-hak, “Studies on the Basic of the Kegonshu-shoryu-gokyojusshu-taii-ryakusho”, in *Journal of Institute of Eastern Culture of Minobusan University* 17(2013).]

_____.「『華厳宗一乗開心論』の思想的特質」『仏教学研究会』17 号（韓国語），2007 。[Kim Cheon-hak, “The Idiosyncrasy of Kegon Sect-Ichijo-Kaishinron”, in *Institute of Buddhist sthudies* 17 (2007).]

松本信道：「『大仏頂経』の真偽論争と南都六宗の動向」『駒沢史学』33 号，1985，13-51 頁。[Matsumoto Nobumichi, “Debates on authenticity of *Surangama Sutra* and the tendency of Six Buddhist Schools of Nara”, in *Komazawa History* 33 (1985): 13-51.]

師茂樹：「慈蘊『法相髄脳』の復原と解釈」『東洋大学大学院紀要』35 文学研究科（哲学・仏教学・中国哲学），1999，163-178 頁。[Moroshigeki, “Recover and Interpret *Hossozuinou* of Jiun” in *Bulletin of the Graduate School, Toyo University* 35 (1999): 163-178.]

下田正弘：『涅槃経の研究-大乗経典の研究方法論-』，東京：春秋社，1997。[Shimoda Masahiro, *Studies of Mahayana Mahaparinirvana Sutra and the Method of Mahayana Sutra* (Tokyo: Shunjusha, 1997).]

賴賢宗：『如来蔵説与唯識思想的交涉』，北京：九州出版，2004。[Shenchon Lai, *Transitivity of Tathagatagarbha and Cittamatra* (Beijing: Jiuzhou Press, 2004).]

高原淳尚：「寿霊『五教章指事』の教学的性格について」『南都仏教』60 号，1988。[Takahara Atsuhisa, “The Quality of Education in Jyuryo’s *The Doctrine of Avatamsaka Sutra*” in *Journal of the Nanto Society for Buddhist Studies* 60 (1988).]

藤井淳：「空海の真理観-奈良・平安初期日本華厳教学との対比から-」（東京大学インド文学・哲学・仏教学月例発表会），2006。[Fujii Atsushi, “The view of truth of Kūkai”, lecture in *Regular Meeting of Hindu Literature, Philosophy and Buddhism in University of Tokyo* (2006).]

石井公成：「近代日本における『大乗起信論』の受容接受」（龍谷大学アジア仏教文化センター2012 年度第 10 回全体研究会講演文），2012。[Ishii Kosei, “The Reception of *The Awakening of Faith Sutra* in Modern

Japan", lecture in *Research Center for Buddhist Cultures in Asia* (Kyoto: Ryukoku University, 2012).]

Abstract

The purpose of this paper is to clarify the process of how the Japanese Huayen school considered *Qixinlun (The Awakening of Faith Sutra)* and Fa-zang's *Qixinlun Yiji* through *Qixinlun* and its commentaries from ancient Japanese Huayen. Firstly, it could be confirmed on the basis of ancient records that comments on the Qixinlun came from China and Shilla to Japan at around 700 AD. As a result, the numerous commentaries by Won-hyo from Shilla and Fa-zang became the main source of research at the time.

Based on the thought of *Qixinlun, Daijo-kishinron-doiryakushu* (大乗起信論同意略集) mostly criticized Yogācāra thought, but it also served to reconcile the thought of Mādhyamika and Yogācāra, which was at the same time regarded as the doctrine of Huayen. In terms of doctrinal classification, however, it emphasized the actual causes of Tathāgatagarbha thought in *Qixinlun*. *Daijo-kishinron-doiryakushu* is defined as the Final Teachings in the doctrinal classification, but it harmonized the Elementary Teachings to Abrupt Teachings and distinguished Huayen's Tathāgatagarbha thought, which was the Special Teachings. On the other hand, *Doiryakushu* centered on Wonhyo and Fa-zang but practically, the theory of Fa-zang was the core, while the theory of Wonhyo was subsidiary. This tendency continued in the Nara era, which informs us that

China was the center of Buddhism. In *Kegon-gokyosho-shiji*（華厳五教章指事）, *Qixinlun* also took the role from the elementary teachings to abrupt teachings, but formally defined as "One Vehicle of the same teaching". Considering the "One Vehicle of the same teaching" and "One Vehicle of the Special teaching" as the same was the feature of *Kegon-gokyosho-shiji*. This means that *Qixinlun* can also be understood as "One Vehicle of the Special teaching". But Fa-zang was also in the center while Wonhyo was auxiliary in *Kegon-gokyosho-shiji*.

In time of the Heian era, *Qixinlun* is presented as the evidence of the Final Teachings and perfect teaching through *Kegon-shu-shoritsu-gokyojitshu-daiiryakusho*（華厳宗所立五教十宗大意略抄）, which means that the role of *Qixinlun* was posed as the best doctrinal classification. On the other hand, in *Kegon-ichijo-kaishinron*（華厳一乗開心論）, *Shi-mo-he-yan-lun*（釈摩訶衍論）was considered as the commentary of *Qixinlun* with the principle of winning the world. This kind of tendency toward attaching importance to *Qixinlun* in Japanese Huayen passed through the Edo era to modern times.

Keywords: *The Awakening of Faith Sutra*, Ancient Japanese Huayen School, the Commentary, Reconciliation