

草創期中国華嚴学派における

起信論の受容について

織田 顕 祐

一 問題の所在

『大乘起信論』（大正蔵三十二卷所収、以下『起信論』と略称する。また『起信論』には、真諦訳とされるものと実義難陀訳との二訳が現存するが、本稿では専ら前者によつた。それは、本稿の研究の対象が智儼・元曉といった人々に限られていることに依る。）は、広範な大乘仏教の思想を簡潔に開闡するものとして、古くから多くの仏教者たちの注目を集めてきた。その成立や翻訳などについては、今日なお不鮮明な部分も多いが、とにかく六世紀の中葉に中国に伝播して以来、中国・朝鮮・日本の仏教者たちに多大な影響を及ぼし続けてきた。特に南北朝時代から隋代にかけて繁栄した地論宗や摂論宗にあつては、それらの根本教理である心識説の解釈について『起信論』は重要な媒介となり、結果的に一宗の袂を分けることになつたほどである。従つてそれら地論・摂論宗の教学を換骨奪胎して発展的に解消した形で成立することとなつた華嚴学派に於ては、当然のことながら『起信論』の思想的研究がより積極的に行

され、教義及び教判の中に受容されることとなったのである。こうした事實は、特に唐代以降の仏教者たちの中に色濃く表われている。即ち、中国の華嚴教学は發達史的に見れば、第三祖と言われる賢首大師法藏（六四三―七一二）を分水嶺として考えることができると思われるが、法藏以降の華嚴教学に於ては対外的にも対内的にも『起信論』は欠くべからざる極めて重要な論書としての位置づけを不動のものとしている。それは恐らく華嚴教学の究極態としての法界縁起説が『起信論』の所説との密接なかかわりの中で形成されたものであるからに他ならないからであろう。翻つて法藏以前はどのようなのであろうか。そこで先ず法藏の華嚴教学を成り立たしめた背景について考えてみると次の三点を特に看過することができない。第一は彼の直接の師である至相智儼（六〇二―六六八）の教学。第二は同門の先輩として常に尊敬して止まなかつた海東元暉（六一七―六八六）の教学。第三は当時一世を風靡していた新興の唯識法相の教学、である。この他にも法藏教学の要因については多々考えられるが、大まかに言つてこの三点が特に重要であると考えられる。この中でも本稿との関係から言えば先の二点に焦点を絞つて考えなければならぬ。言い換えれば、法藏以降の華嚴教学における『起信論』重視の態度が華嚴教学の本質的なものであるならば、法藏以前についてもそれと同様の態度が見られるはずである。又、仮にそうした態度が見い出せない場合には、それらと法藏の主張とを比較することによつて法藏の『起信論』受容の特質を明瞭にすることができると考えられる。つまり法藏によつて明らかにされた中国仏教教学の一つの頂点を分析してみようとすると、『起信論』を巡る諸問題の解明は、法藏教学の縁由を明確に示唆するであろう。そこで本稿では、先ず法藏に直接的な形で影響を及ぼしたと考えられる華嚴教学草創の時期の二人の学匠である智儼と元暉の『起信論』の受容について若干の考察を加えてみようと思ふ。

二 智儼における起信論の受容について

『起信論』の重要な註釈を残した、淨影寺慧遠・海東元暁・賢首法藏らの間にあって、智儼は『起信論』をどのよ
うに理解していたのであろうか。この問題は、華嚴教学における『起信論』の果した役割を説明する上で極めて重要
な問題を孕んでいる。何となれば、地論教学を換骨奪胎したのは正にこの人であり、事実上の華嚴教学の祖であるか
らである。従って智儼における『起信論』の受容の解明は、『起信論』に対する華嚴学の最も原初的な形態を明らか
にすると行って差し支えあるまい。

法藏の『華嚴経伝記』に記される智儼の伝記中には、智儼と『起信論』との関係については何等閑説されていない。
しかしながら当時の学会の状況を鑑みれば智儼が『起信論』に対して全く無関心であったとは考えられない。今日こ
うした推測を積極的に裏づけるものとしては高麗義天の『新編諸宗教藏総録』がある。『義天録』は、智儼に『起信論』
の『義記』一卷ならびに『疏』一卷があったことを記している。しかしそれらは現存しないのみならず、断簡すら伝
わっていないので果して智儼がそうしたものを著したか否かについては判断を下すことができない。そこで現在残さ
れている智儼の著作の中から『起信論』思想と直接関係あると思われるものを取り挙げて考察を加えることによつて
智儼教学における『起信論』の果した役割を考えてみたいと思う。

実際に智儼の残された著作を振り返ってみると直接的な形で『起信論』に言及する箇所は意外に少ない。『搜玄記』
には『起信論』の名称を出す箇所が一例、『起信論』思想を引用すると思われる箇所が二例ほどあるのみであり、『五
十要問答』『孔目章』においても『起信論』の名称を都合三回ほど引用するのみであるが、それらの数少ない資料か

らも彼と『起信論』との関わりは論究し得るのでそれらの一々を取り挙げて考察を加えていくことにする。

第一は、十地品第六地の釈義において引かれるもので、

如論説。真妄和合名阿梨耶。唯真不生单妄不成、真妄和合方有所為。(大正35・六三b)

というものである。これは内容的には『起信論』が心生滅門で、

心生滅者、依如来藏故有生滅心。所謂不生不滅与生滅和合非一非異、名為阿梨耶識。

(大正32・五七六b)

と説くものを受けていることが考えられる。しかしここに見られる「唯真不生单妄不成真妄和合方有所為」という著名な一節は、『大乘義章』巻第一⁽³⁾、『十地経論義記』巻第一⁽⁴⁾、『大乘起信論義記』巻中本などにもほぼ同様の用例があるものであるが、それらの末註、例えば順高の『本疏聴集記』⁽⁶⁾、湛菴の『教理抄』⁽⁷⁾、鳳潭の『幻虎録』⁽⁸⁾などは『十地経論』の取意であるとしているものである。ところが鳳潭も指摘しているように『十地経論』にはこのような文を見ることはできない。そこで『起信論』の先の所説が予想されるのである。従ってこここの「如論説」の論を直ちに『起信論』であるとすることはできないかもしれない。しかし地論宗南道派が阿梨耶識を真妄和合識であるとし、それらの解釈の背景に『起信論』が存したことは既に諸先学の指摘するところであり、ここでの智儼の解釈もそうした伝統を踏まえたものであると考えられる。

第二は同じく十地品第六地の第十無所有盡觀の箇所に引かれるもので、

論云、是心真如相、能示摩訶衍体。故知雖是真如得、名俗相不是体也。(大正35・六七b)

というものである。これは第六現前地に説かれる十觀のうちの前九觀がただ有のみに順じて説かれたものであるのに

対し、第十観は俗諦としての空と有との二にともに順じて説かれたものであるから体相相對においてこれを論ずる時は相に約して論ずべきであるといふことの教証として引かれるものである。従つてここで引用される『起信論』立義分の心真如相の語も体相相對における相として捉えられているわけである。このような解釈は、心真如相を第九阿摩羅識に、心生滅相を他の妄識に配当する慧遠の学説などはかなり異なつていて考えられるが、むしろ慧遠の主張よりも『起信論』の本意に近いと考えられる。つまりここで智儼が言わんとしていることは、勝義としての体そのものである真如に對して相としての心真如相を考えているのであるから、それは真如の名を冠してはいるけれども体そのものとしての真如ではないといふのである。『起信論』の心真如相を心生滅相に對する語として直ちに勝義の真如とはしない智儼の解釈は注目すべきものと思われる。

第三は、入法界品の第十番目の善知識である方便命婆羅門を釈する箇所に引かれるものである。衆知のようにこの善知識は入法界品における反道行の善知識の一人として著名である。その善知識が一切智を求めて刀山を登り火聚に身を投ずることについて、

又所以登刀山投火聚者、約何相順也。答約實是法。並悉広通。若局非不有別。何者、刀体相統増成其断法之用。由有破能故。火体不統増成其顯常用。由有照能故。此依何理。如三有無二名。説有能令離断、成解妙常用。説無能令離有無、成其証會妙無絶相之能。火即用無理、會妄照之玄用。刀即用有理、破無成信實德之解也。故有破義増成義微。由成解顯故。無即成義増。由顯証理。此如起信論説。(大正35・九三c)

と言ふのである。即ち、法(智慧)を説く場合には二通りの方法があつて、法の有を説く場合には断見を離れしめて

真理の常住なることを、法の無を説く場合には有無の見にとらわれた執著を離れしめることを主なねらいとして説くのであるとして、これを『起信論』の説くところであるとするとするのである。ここでは具体的に『起信論』のどの部分を意味しているのかは釈然としないが、恐らくは内容的に言つて心真如門依言真如の如実空・如実不空の所説などを念頭においたものと思われる。

次に『五十要問答』初巻の心意識義では、冒頭に諸教による心識の差別を列ねた後、三乗初教所説の異熟阿頼耶識が熏習を受けて種子を成ずる説が迴心声聞の未だ法空に達していない者のための説であるのに対し、『起信論』の真如熏無明・無明熏真如のいわゆる染淨相資の考え方を引用して、

今起信論為_レ直進菩薩識_レ縁起相即_レ会_レ無生_レ故作_レ別説。(大正45・五二二c)

と結論づける。即ち、『起信論』の染淨相資の熏習説は、縁起の相即を知らしめ一切法の無生を教えるものだと言うのである。

続いて『孔目章』巻第一の唯識章では、全体を十門に分けて弁ずる内の第七対治滅不滅門に於て、阿頼耶識の活動の始めを釈して、

起信論云、一念無明即是不覺。覺即不_レ動動即有_レ苦。果不_レ離_レ因、頼耶異熟当_レ其果_レ也。故是其始。

(大正45・五四七a)

とする。智儼の阿頼耶識理解の特質については、筆者はかつて小論を発表したのでそれを参照していただくとして、ここで重要なことは、阿頼耶識を含めた全ての識的活動を心生滅相と捉えそれを解説するのに『起信論』の思想を導入していることである。ここで引用される『起信論』の文は、枝末不覺の無明業相の文₁₎である。

更に『孔目章』卷第二の通観章では、法性に順じて一切諸法を論ずれば、全ての法は本より真如であつて智相の縁ずるところではないとし、一切染法の根本原因である無明も実は真如に他ならないのであつて、真如がなければ無明も成じないと述べた後に『起信論』を引いて、

故起信論從無明等一切諸法皆是摩訶衍衆生之心。真如体中生滅相用也。(大正45・五五〇b)

と言う。ここで引かれる『起信論』の文は、言うまでもなく立義分冒頭の取意であるが、一切諸法が真如の体中の生滅の相用であるという表現に注意せしめられる。これは衆生心の本来的あり方と現象的あり方という『起信論』本来の立論の構造を、不生不滅である体としての真如とその内における生滅たる相用としての一切法という論理構造に変換せしめているからである。このような真如及び生滅の解釈は、本稿の始めに述べた『搜玄記』における心真如相の用例とは必ずしも一致しないかもしれない。しかし『起信論』自身が真如という用語に広範な概念を与えているのであるから不自然な相異ではない。それよりもここで注目しなければならないことは、体としての真如に相用を認めてそれが即ち生滅相としての一切法であるという主張は、後に法蔵が主張するところの真如の不变・随縁という概念に結びつくということである。本来、摩訶衍の義として説かれた体相用説を、真如の体相用と解することによって華嚴教学独自の真妄観の礎が形成されたわけである。

以上、智儼の残された著作の中から『起信論』に關係すると思われる箇所を取り挙げて検討を加えたわけであるが、その引用例のほとんどは真如と無明との關係についての箇所ので以て一貫している。また智儼は『起信論』以外の経論を引用する場合には比較的原文に忠実に引用する場合が多いのであるが、『起信論』の引用例のほとんどはかなり大胆な取意である。こうした事実からは智儼の『起信論』に対する熟知ぶりが窺われる。しかしながら『起信論』は智

儼の教学形成上例えば、『撰大乘論』や『十地經論』、『大智度論』、『瑜伽論』、『成唯識論』といった論書と比較すれば、引用回数もはるかに少なく決して主要なものであると言ふことはできない。如来藏思想を説くものとしても、阿梨耶識思想を説くものとしても、『起信論』は二次的な扱いを受けているのである。その理由は恐らく、大乘仏教の教理を統括するものとしての『撰大乘論』の存在によるものであろう。即ち、慧遠に於ては『起信論』や『楞伽經』に基づく伝統的な心識説に急拠、『撰大乘論』を取り入れんとして若干の混乱に陥つたのに較べて、智儼は『撰大乘論』を熟知し得たことにより、『起信論』と『撰大乘論』との融会的な解釈をすることができたのである。その代表的な例を『孔目章』巻第一明難品初立唯識章の次の箇所に見ることが出来る。即ち、第五建立門の『撰大乘論』に約して本識の建立を証明する中の第六である「約縁生義」では、

謂自性縁生即是体也。為識是縁生通因故。二愛非愛縁生即是相也。三受用縁生即是用也。(大正45・五四四b)と述べているが、これは『撰大乘論』によれば、

此縁生於大乘最微細甚深。若略説有二種縁生。一分別自性、二分別愛非愛。(大正31・一一五b)とするだけである。『世親釈論』に依れば、

大乘具有三種縁生。……此第一縁生最微細甚深故於余乘不説。……此縁生有幾種。若広説有三種。若略説有二種。(大正31・一六四a)

とあるから、『論本』が、「略説有二種」によつていふことは明瞭である。『釈論』はその後「広説有三種」と言われる三種縁生については何も触れていないので、それが智儼の主張する三種縁生と同じか否かについては不明である。では智儼は『撰大乘論』のどの部分によつてこのような三種縁生を主張するのかといえれば、それに関して、『論本』

に、

所余識異阿黎耶識。謂生起識。一切生處及道応_レ知是名受用識。(大正31・一一五c)
と説かれるものについて次章の四縁章では、

一窮生死縁生、二愛憎道縁生、三受用縁生。(大正31・一一五c)

として三種の縁生を挙げるから、恐らくこれによつて「分別自性・分別愛非愛・受用」の三種縁生を言うものであると考えられる。しかしながら、『釈論』には第一縁生である分別自性縁生について、

若分_二別生起因_一唯是一識。若分_二別諸法性_一即是此識。若分_二別諸法差別_一皆從_二此識_一生。是故諸法由_二此識_一悉同一性。(大正31・一六四a)

と云うことから、全ての縁生法の差別は、同一性として第一縁生に納められるので、二種・三種はさほど重要な問題ではないとも言える。従つてここでは、智儼が何故、『論本』等によつて二を取らずに敢えて三と主張しなければならなかったかということを考えてみなければならぬであろう。即ち智儼は、全ての縁生法を阿梨耶識を体とした「体・相・用」説で以て統一せんとしたのではないか。即ち、『撰大乘論』の阿梨耶識説と『起信論』の阿梨耶識説との積極的な同化を計つたのではないだろうか。一切の縁生法の根本を阿梨耶識(智儼は梨耶心と呼ぶ場合もある。)に置くということは、教説としては『起信論』よりは『撰大乘論』的である。このような点から言えば智儼の思想の基盤は、『起信論』よりも『撰大乘論』にあったと見なければならぬであろう。

三 元暁における起信論の受容について

——一心を手がかりとして——

同様の問題を元暁において考えることは、智儼の場合に較べてはるかに複雑な手続きを必要とする。何故ならば、夥しい数に登る彼の著作の大半が今日失われてしまっているからである。現在我々が眼にすることのできる彼の著作は不完全なものも含めて二十二部であるが、諸経録によれば八十六部もの名称を載せているのである。加うるに、残されたものの著述順序も智儼の場合ほど明瞭ではない。

元暁の『起信論』理解を探る上で最も中心となるものは、それに対する二つの註釈、即ち『起信論疏』二巻と『大乘起信論別記』二巻（いずれも大正蔵四十四卷所収）であることは言うまでもない。これに加えてその他の著作にもかなりの量の『起信論』の引用がある。従って元暁の『起信論』受容を把握しようと思えばそれらの全てを詳細に検討しなければならぬが、今は紙面の都合で割愛せざるを得ない。そこでその中でも特に筆者が重要と考えるものを少しく挙げて吟味を加えることとし、他は諸著作における『起信論』引用箇所の一覧表を掲げて便宜とし諸賢の御教示を乞うこととしたい。

始めに、元暁の諸著を検討して概括的に言えることは、『起信論』がその特定の所説又はそれに基づく思想に限定されるのではなく幅広く引用されているという事実である。このことは元暁が『起信論』を評して、

所述雖_レ広可_レ略而言。開_二門於一心_一、総括_二摩羅百八之広誥_一、示_二性淨於相染_一、普綜_二踰闍十五之幽致_一。至_レ如_レ鵠林一味之宗、鷲山無_二之趣_一、金鼓同性_二三身之極果_一、華嚴瓔珞四階之深因、大品大集曠蕩之至道、日藏月藏微密

之玄門、凡此等輩中衆典之肝心一以貫之者、其唯此論乎。(『起信論疏』 大正44・二〇二b、『大乘起信論別記』 大正44・二二六bにもほぼ全同の文あり)

としていることによれば、容易に首肯せられるところである。即ち衆多の經論の宗旨を統括するものとしての位置づけが、『起信論』に与えられているのである。従つて『起信論』は、多くの場面において教証として引用されることになるわけである。更にその点について今少し細かく見てみると所釈の典籍の性格に従つて、『起信論』の引用の仕方にもある程度の傾向らしきものが見えないでもない。例えば、『兩卷無量壽經宗要』及び『遊心安樂道』、『涅槃宗要』においては仏身觀や發心の解釈などについて主に『起信論』が引用され、『二障義』などにおいては妄念に関する『起信論』の所説の引用がほとんどである、といった具合である。そうした若干の傾向をも含みながら、ここでは元暁が『起信論』の所説の中から特に頻繁に引用して論旨を展開させているところの「一心」という思想について考察を加えてみたい。淨影寺慧遠や智儼はこの一心と如来藏・阿梨耶識・真如との關係を矛盾なく理解するために非常な努力を払つたのであるが、元暁においてはそれは如何なるものとして捉えられているか少しく考えてみたいと思う。

元暁が一切の緣生法の根本を一心という用語で捉えようとしていることは、例えば、『起信論疏』の中で「歸命」を釈して、

衆生六根從一心起而背自原馳散六塵。今拳命總攝六情還歸其本一心之源。(大正44・二〇三b)とすることや、『金剛三昧經論』に、

一心通為一切染淨諸法之所依止故。即是諸法根本本來靜門。恒沙功德無所不備、言備一切法。隨緣動門、恒沙染法無所不具、故言具一切法。(大正34・九六八b)

と云うことによつて了解される。又、一心が一切の染浄法の根本であるということによつて、『仏説阿弥陀経疏』及び『両卷無量寿経宗要』の大意を明す中では、

穢土浄国本来一心。生死涅槃終無二際。（『仏説阿弥陀経疏』大正37・三四八a）
（『両卷無量寿経宗要』大正37・二二五c）

といった象徴的な言い方が為されているのを見ることが出来る。元暁の諸著作の中には、一心という用語がかなりの箇所において使用され、それが如何に重要な概念であるかということが想像されるのである。そして又多くの場合においてこの一心を心真如と心生滅との二門に開いて釈しているのを見れば、この一心が『起信論』所説のものであることはほぼ明瞭である。しかしながら、元暁の諸著作の中にはそれらの一心の立論の典拠として明確に『起信論』の名称を挙げている箇所は比較的少ない。箇所によつては、『金剛三昧経論』に一心本覚如来蔵について、

仏智所入実相法者、直是一心本覚如来蔵法。如楞伽経言、寂滅者名爲一心、一心者名如来蔵。

（大正34・九六四b）

と云うように、一心の教証として『楞伽経』を挙げている場合すらあるのである。ここに挙げられた『楞伽経』とは、菩提流支訳の『入楞伽経』巻第一請仏品の最後に、

是故不知法及非法、增長虚妄不得寂滅。寂滅者名爲一心。一心者名爲如来蔵。（大正16・五一九a）
とあるものであるが、元暁がこの『楞伽経』所説の一心と『起信論』所説の一心とを区別していないことは、例えば『起信論疏』に、

言依一心法有二種門者、如経本言、寂滅者名爲一心、一心者名如来蔵。此言、心真如門者即釈彼経寂滅者名爲一心也。心生滅門者是釈経中一心者名如来蔵也。（大正44・二〇六c）

ということなどによって明瞭である。即ち元暁は、『起信論』の心真如・心生滅の二門は『楞伽經』の寂滅・如来蔵の二義と全同であるとしているわけである。この『楞伽經』に基づく心把握の態度は、元暁の心識説の根幹を為すものであるが、元暁における一心の概念の中に阿梨耶識を始めとする中国の伝統的な心識説が含まれていないことは、それらの用語が引用される場合でも一心との関係が何ら説かれていないことによって知られるところである。また、『金剛三昧經論』において経中の対告衆である心王菩薩の「心王」を釈して、

然心王之義略有二種。一者八識之心御 諸心数 故名 心王。二者一心之法総御 衆徳 故名 心王。

(大正34・九七三b-c)

とすることによれば、八識は心心所法を総括し、一心は一切の法を統括するという区別を立てていることを見ることが出来る。このような事実から推して、元暁が一心の体を本覚であることは了解し易い。そしてこの本覚が染法に随順することを如来蔵と称するわけである。従って元暁は如来蔵を唯淨的には理解していないのである。その主張の明確な例証として、例えば、『涅槃宗要』の中で仏性を積する箇所などを挙げる事が出来る。即ち、『涅槃宗要』では『涅槃經』の教宗を明して涅槃門と仏性門とし、その仏性の体を釈して、

仏性之体正是一心。(大正38・二四九b)

と言うが、これは古来からの仏性義に関する衆多の議論を、(一)竺道生の仏性義・(二)莊嚴寺是法師の仏性義・(三)光宅寺法雲の仏性義・(四)梁武帝の仏性義・(五)新師の仏性義・(六)第六師(真諦三蔵)の仏性義の合計六の類型に分けてそれぞれを吟味し、最終的な元暁の結論として説かれたものである。そして更にその一心を説明して、

一心法有二種義。一者不染而染、二者染而不染。染而不染一味寂常、不染而染流転六道。(同右)

とするのである。つまり元暁の主張する一心とは縁起せる現象面と本来的な絶対空の面とを合せ持ったものなのであり、これを直ちに唯淨の真如と解するものではない。このことはこの主張の直後に、第六師の阿摩羅識真如解性を仏性であるとする説を取り挙げて、これを『起信論』の説であるとすることは如来藏の染而不染の面のみしか扱っていないことになるから、『起信論』の所説の正しい理解とはならない、と厳しく指摘していることよって一層明瞭に了解される。このような点から考えて、元暁が真如ではなく「一心の流転」という基本的な思考を持ったことは至極当然のことである。『大乘起信論別記』ではそのことを説明して、一心随縁門と釈している。一心が随縁して諸趣となるのであるから、従って一切の衆生の為すべきことは「一心の源」に還るといふことである、と主張するのである。この心源に還るといふ表現こそは正しく『起信論』的であり、元暁が『起信論』を評して全ての経論を貫くものとする所以なのである。

以上は、広範な元暁の思想における『起信論』受容のほんの一部にしかすぎない。元暁の思想が中国華嚴教学の形成に果たした役割りやその中における『起信論』の位置などを解明する為には、もっと複雑な手続きを必要とすることは言うまでもないが、『起信論』に対する元暁の基本的な姿勢はこの中にも窺い知ることができのではないかと思う。

四 結 語

始めに触れたように、本稿のねらいは、大成された華嚴教学に受容された『起信論』の思想的役割を解明する為の前方便として、法藏に直接的な形で影響を及ぼした二人の仏教者、即ち智儼と元暁との『起信論』受容を吟味することにあつた。法藏に及ぼした影響ということになれば、法藏の側からの慎重な検討を必要とすることは言うまでもな

いが、それは本稿の範囲を越えるものであるので稿を改めたいと思う。しかしながら、法蔵の『起信論』受容の一つの特徴的な事柄が、智儼と元暁との思想の融合的な展開として考えられるので、その点についてのみ触れることを以て本稿の結びとしたい。

その特徴的な事柄とは、華嚴教学の重要な教理の一つである真妄観の礎となる真如隨縁の思想についてである。法蔵は、『大乘起信論義記』の中で、真如には不変と隨縁の二義が、無明には無体即空と有用成事の二義がそれぞれあり、真如の不変と無明の即空によって心真如門が説かれ、真如の隨縁と無明の有用によって心生滅門が説かれるとする。この主張は、縁起せる一心の絶対的側面（心真如門）と現象的側面（心生滅門）という『起信論』の本来の思想とは必ずしも一致しない。それは例えば、『起信論』では真如という用語よりも一心という用語の方が大きな概念であるのに対し、法蔵に於てはそれが逆転していることなどによって証明されるところである。加えて『起信論』の所説に忠実に従えばその一心を唯淨的のみ把握してはならないことは元暁が厳しく指摘するところでもあった。それ故に、元暁は『起信論』の所説にあくまでも忠実に従って、一心に一心絶相門と一心隨縁門とを考えたのである。ところがこの「一心」をひとたび中国の伝統の中で考えてみると、これを唯淨的に理解しようとすることはあながち牽強附会的なものではない。即ち、十地品に説かれる、

三界虚妄、但是一心作（大正9・五五八c、なお脚註によつて「一」の字を補った。）

の一心を巡る諸問題である。この一心の解釈に関する地論宗・撰論宗の激しい論争は、その主要なものは淨影寺慧遠等を経て全て智儼の中に流れ込んでいると考えることができる。智儼が『搜玄記』の十地品の該当箇所を示す入り組んだ法界縁起の組織は正にそうした事実を端的に物語るものである。『起信論』の本来の所説を逸脱したとも言える

法蔵の真如隨縁の思想は、智儼に基づく伝統的な真妄觀の上に元暁の一心隨縁の思想を重ねる時無理なく理解できるように思うのである。しかしながらこの結論はあくまで一面的なものである。それをより普遍的に証明する為には、法蔵の側からの詳細な研究が為されなければならないことは言うまでもないであろう。

註

- ① 智儼の伝記については、木村清孝著『初期中国華嚴思想の研究』第二篇第二章三七一頁参照。
② 『新編諸宗教蔵総録』卷第三の『大乘起信論』の項に、
義記一卷

疏一卷 已上智儼述（大正55・一一七五a）
という記述を見ることができる。

- ③ 大正44・四七三b
④ 続蔵一―七一一―五四左上
⑤ 大正44・二五五a
⑥ 『起信論本疏聽集記』卷第九（日仏全九二―四一〇上）参照。
⑦ 『起信論義記教理抄』卷第十（日蔵四二―二一七下―八上）参照。
⑧ 『起信論義記幻虎録』卷第三（日蔵四三―一六八上）参照。
⑨ 例えば、望月信享博士の「大乘起信論支那撰述私見」（『講述大乘起信論』第二篇六九―一〇七頁所収）の第六章起信論と楞伽及び地持兩論の阿梨耶識説等に詳しい論考がある。
⑩ 例えば、『大乘起信論義疏』卷上之上に、
心真如者、是第九識。全是真故名心真如。心生滅者、是第八識。隨縁成妄。拱体従用拱。在心生滅中。
（大正44・一七九c）

とある。

- ⑪ 拙稿「智儼の阿梨耶識観」(『仏教学セミナー』第三十六号) 参照。
- ⑫ 大正32・五七七a
- ⑬ この点について坂本幸男博士は、
慧遠の第八識観は表面は飽く迄真識であるに拘らず、又多少真妄和合の辺をも残しているという不徹底さを示している。「地論学派に於ける心識説―特に法上・慧遠の十地論疏を中心として―」坂本幸男著『華嚴教学の研究』所収三九六頁。)と指摘されている。
- ⑭ 元暉の著作については、東国大学校・仏教文化研究所編『韓国仏書解題辞典』一五―三四頁に各々の名称を挙げて簡単な解説を施しているの、それを参照されたい。
- ⑮ 大正37卷所収
- ⑯ 大正47卷所収
- ⑰ 大正38卷所収
- ⑱ 『二障義』については、横超慧日・村松法文編著『新羅元暉撰二障義』(平楽寺書店、昭和五十四年)によった。
- ⑲ その一部を例として挙げるならば、『金剛三昧経論』巻中(大正34・九八二b、九八七c)、同巻下(同一〇〇二a)、『梵網経菩薩戒本私記』巻上(統蔵一―九五―一―一右下)などを出すことができる。
- ⑳ 筆者が調査した限りでは、一心の二種門を『起信論』の所説であると明確に示しているのは、『金剛三昧経論』の、答起信論云、有法能起大乘信根。謂衆生心。依一心法有二種門。(大正34・九六六a)の一例のみであると思われる。
- ㉑ 例えば、『金剛三昧経論』巻中(大正34・九七六a)、『梵網経菩薩戒本私記』巻上(統蔵一―九五―一―一四左下)など。
- ㉒ 『大乘起信論別記』本に、
又此一心体是本覺。而隨無明動作生滅。故於此門。如來之性隱而不顯名如来藏。(大正44・二二七a)とある。
- ㉓ 『金剛三昧経論』巻上(大正34・九六四c)
- ㉔ 大正44・二二九c

②5 『金剛三昧経論』 卷上 (大正34・九六一a、九六三c、九六四c)、『涅槃宗要』 (大正38・二五〇b)、『璣珞本業経疏』 (続藏一―六一―二五〇右上) などによる使用例を見ることができ、

②6 『起信論』の始覚段には、

依本覚故而有二不覚。依二不覚故説レ有始覚。又以レ覺ニ心源故名レ究竟覚。不レ覺ニ心源故非レ究竟覚。

(大正32・五七六b、傍点筆者) とある。

②7 大正44・二五五c

〔参考資料 1〕 元暎の著作における『起信論』引用一覧

典籍名	引用箇所	『起信論』該当箇所	上記大正蔵頁	典籍名	引用箇所	『起信論』該当箇所	上記大正蔵頁
『金剛三昧経論』	大正四〇・五五c 五五a 五五b 同c 五七b 五七a 同c 五七a 五七b 五七c	覺 發起序、一心、一心二門 生滅相 真如の自体相 始覚 隨染本覚 始覚 始覚 用大(心身と報身)	大正三三・五七b 五七b、c、五七a 五七c 五七a 五七b、c 五七c 五七b 五七c 五七b 五七c	『遊心安樂道』	大正四一・二〇c	隨染本覚 六染 不退の方便念仏往生を明す	五七c 五七c 五七a
『兩卷無量寿経宗要』	大正三七・二五c 二五a 二五b 二五c	信成就發心 証發心の功德成滿相 究竟離執を明す	五七b 五七b 五七b 五七b	『璣珞本業経疏』	統藏六・二五右上 二五左下	無明の忽然念起 三細?	五七c 五七c
『涅槃宗要』	大正三六・四三c 四三b 四三a 四三b 四三c	究竟離執を明す 覺不覺同異(浄染同異) 用大(心身と報身) 一心	五七b 五七a 五七a 五七b 五七c	『二障義』	横超本三 同 同 同 同	無明の忽然念起 五意の転起 隨染本覚 熏習の意味 根本無明の離断 枝末不覚(三細六麁)	五七c 五七b 五七c 五七a 五七a 五七c 五七a

〔參考資料 2〕 『華嚴經探玄記』（法藏撰）における『起信論』引用一覽

（研究補助員 小島千佳作成）

『探玄記』卷数	大正藏卷頁数	坂本国訳頁	『起信論』該当箇所	上記大正藏頁	『探玄記』卷数	大正藏卷頁数	坂本国訳頁	『起信論』該当箇所	上記大正藏頁
卷一（総論）	二八c	三	一心	大正三・五七c				大悲心	
卷一 世間淨眼品第一	三三b	二三	三大	五七c				發心利益	二八a
卷三 盧舍那仏品第一	三三c	一六	真如と用大	五九b	卷五 菩薩十住品第二	一七b	五七	信成就發心	五〇b
	三六b	三七	再び応身と報身とを明かす	五九c	梵行品第三	三三b	五八	發心の相―直心・深心・	五〇c
	三六c	三八	信成就發心	五九b	卷六 夜摩天宮菩薩說偈品第六	三五b	五九	大悲心	五五a
	三五a	三九	覺不覺同異（染淨同異）	五七a	功德華聚菩薩十行品第七	三八c	六〇	顯示正義總說二門	五五a
卷四 如來名号品第三	三五b	三五	三大	五七c				解行發心	五二a
菩薩明難品第六	三五c	四〇	修行信心分總說問起	五八c				解行發心	五二a
	三六b	四一	四信	五八c				解行發心	五二a
	三六c	四二	第五止觀門、修止の方	五九a				解行發心	五二a
	三七b	四三	法	五九b				解行發心	五二a
	三七c	四四	信成就發心	五九c				解行發心	五二a
	三八b	四五	信成就發心	五九c				解行發心	五二a
	三八c	四六	發成就發心	五九c				解行發心	五二a
	三九b	四七	發起序	五九c				魔事を明かす	五二c
	三九c	四八	一心	五九c				真如帰順の四方便	五二c
	四〇a	四九	阿梨耶識	五九c				發心の相―直心・深心・	五二c
	四〇b	五〇	枝末不覺（三細、六塵）	五九c				大悲心	五二a
	四〇c	五一	性淨本覺	五九c				第五止觀門、修止の方	五二a
	四一a	五二	分別發趣道相總說	五九c				法	五二a
	四一b	五三	信成就發心	五九c				依言真如	五二a
	四一c	五四	發心の相―直心・深心・	五九c				三大	五二c
賢首菩薩品第八	四七b	五九		五九c					

『探玄記』巻数	大正蔵雲巻頁数	坂本国訳頁	『起信論』該当箇所	上記大正蔵頁
卷二十地品第三	一七〇c 一七〇c	二〇〇 二〇二	三大 三大 発心の相―直心・深心 大悲心	五五c 五五c
卷三十地品第三	三〇二c	二八二	顯示正義総説二門 大悲心	五二a
卷三十地品第三	三四a 三四b 三四b	二三七 二三七 二三七	顯示正義総説二門 止観及運を明かす	五六a 五六a
卷五十忍品第四	三六四a 三五b	二五三 二五三	三大 発心の相―直心・深心 大悲心	五三a 五五c
卷一普賢菩薩行品第三	四四a 四五b	二五五 二六二	真如の自体相	五八c 五九a
三 宝王如来性起品第三	四三a 四四c 四九b	二七三 二七三 二〇九	証発心の功德成満の相 信成就発心 発心の相―直心・深心 大悲心	六一b 六一b 六〇c
卷七離世間品第三	四三a	二七三	証発心の功德成満の相	六一b
卷九入法界品第四	四四c	二七三	信成就発心	六一b
卷九入法界品第四	四九b	二〇九	発心の相―直心・深心 大悲心	六〇c
卷八入法界品第四	四八a	二〇七	六染(枝末無明の断)	五七c