

順高の『起信論本疏聴集記』 における元暁引用の意義*

金天鶴

東國大 佛教文化研究院 HK教授

du_hoyng11@naver.com

I.はじめに

II. 『聴集記』所引の『元暁疏』の分析

III. 元暁の引用の意義

IV. 結論

요약문

가마쿠라시대 일본 화엄종은 동대사(東大寺)와 고산사(高山寺)의 두 흐름을 형성한다. 이 가운데 고산사계의 창시자인 묘에(明恵)의 흐름을 잇는 준코(順高)가 저술한 『기신론본소청집기(起信論本疏聴集記)』는 법장 『大乘起信論義記』에 대한 현존 최고(最古) 주석서이다. 본서는 전 29권 가운데 현재 28권이 남아있다. 준코는 『청집기』에서 송대 자선(子璿)의 『필삭기(筆削記)』를 가장 많이 의용하며, 그의 스승인 기카이(喜海)의 인용도 700회 정도로 그 다음을 잇는다. 또한 사운(私云)으로 자설도 300회 정도 적극적으로 표현하고 있다. 한편, 『필삭기』 이외의 『기신론』 관련문헌으로써 혜원, 원효, 종밀의 『기신론소』가 75회에서 85회 정도 인용되어 있다. 그 외에도 고려 의천의 『원종문류』로부터 전오(傳奧)의 『수소기(隨疏記)』 등의 일실문헌을 비롯해 8종류의 『기신론』 문헌이

* 이 논문은 2011년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었다. (NRF-2011-361-A00008)

* 이 논문은 2018년 8월 20일 일본의 나라 동대사박물관에서 한국의 불교학연구회와 일본의 화엄학 연구소가 공동주최한 여름 워크숍에서 발표한 일본어 원고를 확장시켰다.

인용되어 있다. 이 가운데 『원효소』의 인용은 해석분(54회)에 집중되지만, 현담으로부터 인연분까지 27회정도 인용되며, 이 부분에서 중요한 인용 패턴을 충분히 고찰할 수 있다.

『청집기』에서는 『원효사초(元曉事抄)』, 『회해기(회解記)』로부터 원효의 전기를 특필한다. 이를 통해 인물 원효를 높이 평가함을 알 수 있다. 또는 원효를 화엄종의 인물로 보면서 대체로 원효의 견해를 따르지만, 원효의 견해가 중밀이나 법장과 같을 때만 인정되는 경향성도 있다. 한 번 비판을 받는 부분은 법장과 의견을 달리하는 부분이다. 이러한 점으로 보아 원효의 전기가 중요시되면서도 인용빈도수나 사상적으로는 2차적이었음을 알 수 있다.

주제어

元曉, 順高, 宗密, 法藏, 起信論疏, 聽集記

I.はじめに

鎌倉時代、日本華嚴宗の明恵(1173~1232)の流れを汲む順高(1218~1275?)が著した『起信論本疏聽集記』(以下『聽集記』と略称)は、中国華嚴宗を大成した法藏の『大乘起信論義記』(以下、『義記』と略称)に対する註釈書である。『聽集記』の現存する巻数は28巻である。内訳は15巻の各巻を本末に分巻し(巻9だけ本末に分巻されていない)、さらに巻4本は欠巻である。従って、欠巻を合計すれば本来の巻数は全29巻である。欠巻の巻4本は、『義記』玄談の第四教所被機の前半部分に当たり、大正蔵44.243c9行(第四教所被機)から244a19行(変易身也)までの39行ほどの分量に対する註釈である。また、巻2末に文章の欠落があるが、この欠落部分は、『義記』では大正蔵44.242c2行(後時方就究竟)から242c5行(大乘妙智經説)までの4行ほどの分量の註釈である。なお、この『聽集記』は真言宗豊山派の加藤精神が珍藏したもので、最初は1915年に仏書刊行会から刊行され、『大日本仏教全書』(以下「日仏」と略称)に収録されることになった貴重な文献である¹⁾。

著者の順高は、初めは義林上人喜海に華嚴を受け、後に丹波神尾山の高信に師事した人である²⁾。『聴集記』は法藏の『義記』に対する日本の現存最古の註釈書というべき文献であり³⁾、その引用は子璿の『筆削記』と林師と呼ばれる喜海の引用が700回を超えて圧倒的に多く、それに次いで私云として自説が300余回述べられている⁴⁾。なお、『起信論』関連文献として『筆削記』の他に、慧遠、元暁、宗密の『起信論疏』が、それぞれ85回、79回、74回ほど引用されている。なお、義天の『円宗文類』から伝奥の『随疏記』(1回)、延俊の『演奥抄』(6回)、元朗の『集釈記』(21回)が引かれ、太賢の『略探記』(10回)、伝法藏の『別記』(4回)、伝竜樹の『釈摩訶衍論』(38回)及び『釈論疏』(4回)、『釈論抄』(8回)が引用されている。

引用されている文献の引用回数からみると、慧遠、元暁、宗密は大体同じくらいの引用である。この中で、宗密の『疏』は『筆削記』の注釈対象であるが、『聴集記』では、そのような認識はなかったようである。『聴集記』に本格的に慧遠、元暁の『疏』が引用されるのも注目される。この二疏が後に『義記』とともに三大疏⁵⁾と呼ばれることになったきっかけはこの文献に端を発するだろう。

『聴集記』には『起信論』関連の文献以外にも、『円宗文類』から、智正法師の『華嚴経疏』(日仏92.133b)、智儼の『無性撰論疏』(同92.135a)、法銑の『新華嚴経疏』(同92.125a)などの珍しい文献が引用され、さらに法藏の『探玄記』、慧苑の『刊定記』、澄観の『演義鈔』、宗密の『円覚経大疏』など華嚴宗の文献、日本の「五教章私記類」等多くの文献が引用されている。本稿は、『聴集記』(『義記』玄談・偈・因縁分積の該当部分)における元暁の著作の調査し、『聴集記』における元暁の引用の意義について検討したい。元暁の引用の多くは解釈分(54回)に集中するが、玄談から因縁分

1) 望月信亨,『大乘起信論之研究』(金尾文淵堂,1922) p.281.

2) 望月信亨,前掲書, 1922, p.281.

3) 望月信亨,前掲書, p.280によると、尊玄の『大乘起信論抄』という文献が『義記』に対する日本最古の註釈であるが、現存しない。

4) 武覚起,「順高の起信論本疏聴集記」について一高山寺学派の実践形態一『天台学报』14(東京:天台学会,1971) p.192-196の註9を参照されたい。

5) 『起信論疏』「起信論海東疏刊行序。釋於大乘起信論之疏。振古凡有三品。曰法藏。曰慧遠。曰元暁。世謂之本論三師。」「大正藏」44, p.202a)

までに (27回) 重要な引用パターンがみられ、それによって引用の意義をまとめることが十分にできる。したがって27回の引用を対象として、どのテーマ、どの内容が引用されているのかを分類した上で、その中で注目すべき内容について集中的に検討したい。

II. 『聴集記』所引の『元暁疏』の分析

1. 玄談の所引について

まず、『義記』玄談の十門の中、第七積論題目に元暁の『起信論疏』(以下『元暁疏』と略称) がわずかに5回ほど引用されている。参考までに他の『起信論』関連文献のみを選んで引用数と合わせて表すと<表 1>のようになる。

<表 1> 玄談釈における『起信論』関連文献の引用

	筆削記	注疏	元朗 集釈記	延俊 演奥抄	伝奥 随疏記	元暁疏	浄影疏	釈論	釈論抄	別記	
序文	22	8									30
1. 教起所因	11	4									15
2. 諸蔵所撰	9										9
3. 顕教分齊	5	5	21	2	1	(3)		2			34
4. 教所被機											
5. 能詮教体	5	3									8
6. 所詮宗趣	4	2		4							10
7. 釈論題目	11	7				5	2	1		1	27
8. 造論時節	1						1	1,	1		3
9. 伝訳年代	7	3					1	1			12
10. 随文解釈	6	1									7
計	81	33	21	6	1	5	4	5		1	158

以上の<表1>のように玄談には10種類の『起信論』の註釈書の引用が確認され、その中、子璿の『筆削記』、宗密の『注疏』、元朗の『集釈記』の順に多く引用され、元暁や慧遠の註釈書の引用はこれらに比べると少ない。これは、引用の多い三つの註釈文献に玄談釈があるからであろう。なお、伝奥の『随疏記』、延俊の『演奥抄』、

元朗の『集釈記』は三つともに『円宗文類』からの引用であり⁶⁾、『聴集記』では玄談釈でしか引用されない。『元暁疏』 関連の引用ではないが、元暁は第三顕教分齊に <表1> 3.顕教分齊の括弧で示したように3回引用されている。ここでまず、それについて簡略にみる⁷⁾。

「元暁は『 [十門] 和諍論』を著した。陳那の門徒が唐土にきて、元暁が滅した後にその『 [十門和諍] 論』を天竺に持ち帰った。これ陳那の末弟なのか。云々。①私 [順高の] 考えでは、これは『元暁事抄』の第五に引用されている。また、『会解記』第六にもこの記事は説かれている。(数字は筆者)(元暁和諍論制作。陳那門徒唐土來有滅後取彼論歸天竺國了。是陳那末弟歟。云云①私云元暁事抄ノ第五ニ引シナリ會解記第六説)(日仏92,103a)

以上のように解説できる。この引用から『 [十門] 和諍論』が陳那の門徒(弟子)から高く評価され、彼らが印度に持ち帰ったという伝承があったことがわかる。前後の文脈から見ると、この段落は『般若燈論』が陳那の門徒によって著わされた可能性を述べるためであった⁸⁾。それにも関わらず、①のように、『元暁事抄』と、元暁伝が説かれている『会解記』を紹介することから、順高が元暁に注目したことが窺える。

次に『聴集記』では、『大恵度経宗要』(あるいは『大慧度経宗要』)の教判について長文(日仏92,114a15-115b7(27行))にわたり引用するが、主に三時教判とのかかわりである。これは經典の了義と不了義について述べる箇所を引用したものである。『義記』において、智光と戒賢の三時教判は肯定しながらも克服の対象でもある。『聴集記』では、『義記』がこの二人の三時教を融会する箇所に、元朗の『集釈

6) 三つの文献共に『聴集記』で初見であるが、『円宗文類』からの引用であり、当時に日本に本書そのものは入ってこなかった。朴鎔辰、「高麗義天撰『円宗文類』の日本伝承と交流史的意義」『印度學佛教學研究』63-1(東京:日本印度學佛教學會, 2014) pp.39-42.

7) 福土慈稔,『日本仏教各宗の新羅・高麗・李朝仏教認識に関する研究』第3巻-日本華嚴宗にみられる海東仏教認識-, (山梨:身延山大学, 2012)を参照した。

8) すぐ前の文章は「私云。般若燈論、作者異議云云也。開元祿云。清辨菩薩造中論釋、此名般若燈論云云」

記』、宗密の『円覚大疏』を引用し、淄洲の『了義灯』とともに『大恵度経宗要』は裏書として引用されている。裏書の意味はいまのところ言いがたいが、考えを練り上げた際に元暁の『大恵度経宗要』が引用されたと推測できる。

もう一箇所は『華嚴経』が第二七日に説示されたという説に関連して、喜海が元暁の解釈を述べている箇所である。喜海は、仏の弟子の中、舍利弗や目連などは仏の成仏の6年後に仏と出会ったが、第二七日の説法の時にも、その会座いたと述べて、次のようにいう。

〔法蔵〕 大師の説は、第二七日に未来における衆会を取って、今時においたと解釈している。元暁は、説時と衆会が未来にあることを、今時に相融したと解釈なさっている。(大師^レ説第二七日^ニ在^テ未來^ノ衆會^ヲ取^テ今^ノ時置^ト釋^ス。
元暁^ハ説時衆會未來^ニアル^{コト}今時^ニ相融^スト釋^ス玉^フ) (日仏92,131b)

これは、法蔵と元暁の説を比較し、元暁の説には‘未来の説時’が念頭に入れられたが、大概同様の意味合いとみられる。これによって、喜海（あるいは順高も）元暁を華嚴宗の人と見ているように思われる。なお、元暁を引用して誰かと比較する場合、是非を積極的に言わないのが『聴集記』の引用パターンの一つであることを述べておきたい。

次に、第七積論題目の引用について検討する。ここでは『起信論』との関連で5回ほど引用されるが、次のように分類できる。

<表 2> 第七積論題目所引の元暁及び『起信論疏』

	『義記』のテーマ 『聴集記』の元暁所引の箇所	『元暁疏』の内容 大蔵経の箇所	引用名称 引用形式及び特徴
①	大乘の名称 222b4-23a5(19行)	大乘の積題名 202b28-c17(19行)	元暁疏上、 裏書、単純
②	大乘の名称 223a6-24a6(35行)	元暁伝記及び教判	『会解記』所引、 裏書、単純
③	七種大性 229b11-12、230a2-3,6-7	注疏及元暁疏所引之論文皆七業大性、注疏元暁疏所引亦同也、注疏元暁同之	元暁疏、 私云、名称をめぐって 宗密と同異比較

④	七種大性 232b2-10(9行)	二種七種大性 202c23-203a19(25行)	元暁疏上、 趣意。
⑤	起信 236b14-37a8(12行)	起信 230a20-b7(17行)	元暁疏、 裏書、趣意

この釈論題目において、元暁思想は、大乘の名称とその「大」をめぐる解釈、そして「起信」に関連して受容されている。この中で<表2>②の引用部分は長文であるが、観復の『会解記』からの引用である。とはいっても35行がすべて元暁の伝記と教判の内容である。上述した『元暁事抄』とともに、順高が元暁の伝記に興味を示すのは、『華嚴絵巻』を著わした明恵の影響も含め、元暁に対する高い評価と思われる。

『聴集記』が元暁の著作を引用する際、その特徴の一つは、<表2>③のように他の著作と同異を比較することである。そこは『雑集論』の七種大性の中、第七大性をめぐって、『元暁疏』と宗密の『注疏』が業大性と見做し、法蔵は果報大性⁹⁾と異なる。そして、その理由について探ってみる段である。この段落には『元暁疏』と宗密の『注疏』が同じく業大性となっていることを三回も言いながら、結論的にいえば、『雑集論』の異本の存在を想定し法蔵の『義記』に果報大性と見なした結果を弁護する。これは法蔵への信頼の証である。

2. 本文の所引について

1) 偈頌の所引

偈頌に関する部分には、元暁は11回ほど引用されている。それをまとめると<表3>のようになる。

9) 果報大性：身延山本(1298年)、江戸時代本は‘果大性’であり、高麗伝承本は‘業大性’である。宗密の『起信論疏』に‘業大性’となることを勘案すると、最初から‘業大性’であったかもしれない。

<表 3> 偈頌所引の元暁

	『義記』のテーマ 『聽集記』の元暁所引の箇所	『元暁疏』の内容 大藏經の箇所	引用名称 引用形式及び特徴
	帰命 257a(1行)	元暁釈全同注疏也	元暁釈、 私云、宗密と同異比較
②	所敬三宝 265a(1行)	余義如大師及元暁師之釈	元暁師、 大師(法藏)と同異比較
③	所敬三宝 266b8-267b4(31行)	三宝の意味 * 元暁疏に現存ない。元暁の他の文献か。	元暁疏上
④	所敬三宝 268b14-19(6行)	偈頌と三宝の振り分けのまとめ	元暁疏、 裏書、同異比較(法藏、慧遠、太賢)
⑤	所敬三宝 269a12(1行)	第二元暁同也	元暁、 裏書
⑥	所敬三宝：仏性論至仏宝竟 278a15-b7(10行)	歎仏宝竟 203c16-c26(11行)	元暁疏上、 裏書
⑦	法性 283a1-3(3行)	法性 204a1-4(4行)	元暁疏上、 裏書
⑧	有義至法宝竟 285b9,11(2行)	依之海東師配 符順海東師之釈	海東師、 裏書、同異比較、元暁釈に順する
⑨	有義至法宝竟286a4(1行)	海東師之釈同注疏	海東師、 押紙、同異比較
⑩	三句と三宝 286a16-7b5(7行)	僧宝 204a15-22(7行)	暁疏
⑪	第三僧宝至地上菩薩 288b8(1行)	是以海東師唯地上如実修行	海東師、 裏書、同異比較；法藏との関係が述べられる。

『起信論』の帰敬偈と三宝をめぐる諸師の解釈が分かる。<表3>の11個の引用の中、六つの引用が同異の比較になっているのも、元暁を引用する際の特徴を反映している。まず、同異の比較によって元暁の位置づけを考えてみる。

<表3>①は、帰命の意味について、宗密と元暁の釈がまったく同様であると述べている。これは、帰命義の中、還源義を指している。この還源義は『義記』には説かれておらず、宗密が元暁を引用している箇所にも関わらず、順高の時代にはその事実を認知していなかった。それは「元暁釈全同注疏也」という文章から伺えらる。②は信頼できる法藏と元暁の三宝に対する解釈を参照しろという意味である。④では所敬三宝に対する各師の解釈の相違を紹介するだけである。即

www.kci.go.kr

ち、法蔵、元暁、慧遠、太賢の順である。⑧は偈頌の中、無量功德蔵をめぐる議論である。それは元暁のみ僧宝に該当させるからである。『元暁疏』から無量功德蔵に関連する文章を趣意しながら、結論的には元暁の釈を擁護するが、その根拠は新訳の偈頌に「無辺徳蔵僧」となっているからという。そして、⑨では法宝に関する元暁の解釈が注疏と同様だと述べる個所である。⑩は僧宝の階位に関連する議論である。即ち元暁は、僧が地上菩薩であるという説を認めているが、法蔵も同様の説を主張していることを述べてある。

ここまでが同異の比較である。偈頌では元暁の説が目立つが、それに関して批判せず、法蔵や宗密の釈と合わせようとした。元暁の見解を重んじているようにもみえるが、裏を返せば、元暁の説は、宗密、或は法蔵と同様である場面でしか認められないというネガティブな解釈もできる。

2) 申敬意の所引

申敬意は、偈頌から因縁分の中に、法蔵が設けた科段である。<表4>では4回引用されるが、その半分が同異比較であり、1回は『筆削記』からの引用である。

<表 4> 申敬意所引の元暁

	『義記』のテーマ 『聴集記』の元暁所引の箇所	所引の『元暁疏』の内容 大蔵経の箇所	引用名称 引用形式及び特徴
①	第二申敬意中一所為人 293a11-12(2行)	元暁十信名字菩薩云立位 元暁釈可勘之。	元暁、 同異比較(法蔵と) * 元暁 批判
②	第二申敬意中一所為人 293b13(1行)	元暁疏釈也	元暁疏、 裏書、同異比較
③	第二申敬意中三成益意 296b16(1行)	此は海東疏義	海東疏、 『筆削記』所引 * 『筆削記』 は『元暁疏』を自由に趣 意している。
④	第二申敬意中三成益意 297b16-298a2(4行)	造論大意 204b4-7(4行)	海東疏、 裏書

<表4>②は『注疏』に疑法と疑問が説かれるが、それは『元暁疏』に詳しいと
 いうことから、『注疏』を基本にして『元暁疏』の参照を指示していると言っ
 ているようにも捉えられる。ところで、<表4>①の場合、法蔵との相違を浮き
 彫りにし、元暁の解釈を考え直すべきだと強く述べる個所である。<表4>の①
 について福土慈稔は¹⁰⁾、元暁『梵網經菩薩戒本私記』と『菩薩瓔珞本業經疏』を典拠
 としてあげた。確かに元暁『梵網經菩薩戒本私記』には十信と名字菩薩の語が関係
 して出ており、福土氏の典拠が正しいと思われるが、『元暁疏』においても十信は
 階位として取り扱われ、ここで法蔵との相違を浮き彫りにしているので、『元暁疏』
 を念頭に入れた引文とみてよいと思われる。これは階位論において、元暁は十信
 を階位として立てるが、法蔵はそうではなく、元暁の義は性宗の意に大きく相違
 するので、元暁の文章に誤りがあるのか疑問にしている。これは元暁に対する批
 判とみてよい個所であるが、元暁の文が法蔵と異なり、宗密とも同様ではないの
 で、こうした批判ができただろう。

3) 因縁分の所引

因縁分では4回引用があるが、ここでは同異の比較はなく、④は『筆削記』から
 引用である。詳しくは<表5>のようである。

<表 5> 因縁分所引の元暁

	『義記』のテーマ 『聴集記』の元暁所引の箇所	所引の『元暁疏』の内容 大蔵經の箇所	引用名称 引用形式及び特徴
①	一音、円音 318b1-12(12行)	一音之義 205c13-26(14行)	海東疏上
②	広論而得解 319b15(1行)	広論	元暁之疏
③	広論 319a4-6(3行)	広論 206a3-6(4行)	海東疏上
④	如来広大深法無辺 320b10-18(8行)	序文 202b11-16(4行)	海東疏、 『筆削記』所引、割注あり。

10) 福土慈稔、前掲書、2012、p.56.

<表5>では特に同異の比較はなく、①は、法蔵のいう、一音と円音について、『元曉疏』をもって補うところである。②と③は『起信論』でいう広論について、法蔵が特定していないので、それを元曉が『瑜伽論』、『智度論』と特定しているので引用したものである。④は『起信論』でいう「如来広大深法無辺」に対して、法蔵は如理智境(深)と如量智境(広)をもって説明するが、『筆削記』はそれを『起信論』の一心二門に総括させたが、その部分は『元曉疏』からの引用である。『聽集記』がこの部分を引用することによって因縁分に対する註釈が終わる。元曉によると、一心二門に『楞伽經』、『勝鬘經』、『涅槃經』、『法華經』、『金光明經』、『大乘同性經』、『華嚴經』、『瓔珞經』、『般若經』、『大集經』、『日藏經』、『月藏經』が含まれている。『聽集記』も『起信論』に一心二門に一切經論が収められるという『筆削記』を受容し、その良い例として『筆削記』が引用した『元曉疏』の内容を取り上げたとみてよい。

III. 元曉の引用の意義

1. 引用のパターンについて

ここでは『聽集記』における元曉引用の意義について考えたい。ここまで『聽集記』における元曉引用について検討してみた。まず引用パターンは次のabcの三つにまとめられる。

- a 主張を補うための単純な引用
- b 『元曉事抄』、『会解記』、『筆削記』からの引用
- c 同異の比較のための引用

この中でaは、大体主張を補うための単純な引用である。是非は論じない。ところが、詳しい調査の結果、引用の仕方は「起信論疏上」だが、現在の『元曉疏』のテキストにはない『起信論疏』の内容があることが判明した¹¹⁾。それは<表3>③の

www.kci.go.kr

31行に至る長い文章である。引用の中で5回も○の符号で内容を略しているの、元の文章はかなり長いと思われる。そこでは、第一釈名、第二弁体、第三明説に分けて三宝の義を説明している。仏・法・僧をそれぞれ覚・法・和と訳しているとし、それぞれの意味について述べているが、引用が終わって、慧遠と太賢等は三宝の釈にはそれぞれを解釈する内容がないと言っているの、『聴集記』としては非常に重要な引用文献となっていると思われる。なお、こうして丹念に引用を調査することによって、新しい文献が発見されたので、これからも堅持すべき文献学のアプローチだと考えられる。この引文は非常に重要なので全文を付録として紹介する。

次にbの主な内容は、『元暁事抄』、『会解記』から元暁の伝記の引用と、元暁が一切の經典を包括する部分の引用なので、元暁の思想は高く評価されているとも理解できる。『筆削記』からの引用は補足であることもあるが、一心二門に一切經論をおさめるために引用したのは、元暁の論理を高く評価していることとも理解できる。

最後にcの同異の比較は、当時の鎌倉時代の日本仏教における元暁認識を表すと理解できる。大体は単純な比較とも読み取れる。しかし、『聴集記』における「元暁の十信に対する解釈は性宗と異なる」という判断によれば、元暁は性宗の人物と認識され、全体的には元暁に好意的だったとはいえ、宗密、或は法蔵と同様の考え方でなければ、評価されないとと言える。要するに、あくまでも、法蔵や宗密が重要であり、元暁は二次的な評価の対象だったと言わざるを得ない。

2. 『起信論疏』の校訂可能性

『元暁疏』を校訂できる文献は存在していない現在、当然ながら逸文は貴重な資料になる。今、現在『元暁疏』のテキストの完本は、1696年江戸時代の版本と1899年の金陵刻経処本しか存在しないが、その中、後者は江戸の刊本に基づいているの

11) 金天鶴, 「元暁『起信論記・疏』의 전승조사와 정본화 시도」 『書誌學研究』 73 (京畿:韓國書誌學會, 2018) p.167.

で、実際には、『元曉疏』のテキストは、江戸時代に起源を持つ一系統しか存在しない。このような現状において、私は海印寺に高麗時代から伝承された一枚の『元曉疏』の版木を最近確認した。私は、その内容を現在のテキストと比較した結果、版木の文字の方がより元曉の真意を伝えるものと認識しているが、その際に『聴集記』は版木の正しさを証明する際に非常に重要な役目を果たした¹²⁾。無論、『聴集記』所引の文章がすべて元曉の真意を伝えるものないが、海印寺版木の正しさを後押しする結果も幾つかあった。その中、代表的な例を一つだけ取り上げたい。

海印寺の版木は大正大藏經の『大正藏』44.205a16からc22まで36行の分量である。そのうち現在のテキストと異なる文字は、異体字や通用字を除けば16箇所である¹³⁾。16個所のうち「此義華嚴經三種無碍中説」という文章が存在する。それに関して既存の訳は「碍」のまままでしているが、『聴集記』(日仏92,318b、<表5>①)では、下線の「碍」が「量」になっている。検討した結果、これは元曉がよく使っている三種無量という表現と一致することが判明した¹⁴⁾。三種無量とは『華嚴經』「性起品」にある三種清淨無量(身無量、音声無量、無碍心無量)を指しているが、こうして一文字の差で『元曉疏』の本意を取り戻すことができた。それには『聴集記』の役目が大きい。

『聴集記』には名称のみの元曉の引用もあるが、文章の引用が56回ほどあるので、それを現在の『元曉疏』のテキストと比較することによって『元曉疏』を校訂することができる。今回は一文字の差によって、經典の本意を取り戻す例を取り上げたい。<表3>⑥現行本『元曉疏』では、「如増一阿含云。凡聖之力有其六種。何等為六」と『増一阿含經』が引用されている。元曉の引用によれば、その六種とは、小兒、女人、沙門、国王、阿羅漢、諸仏となっており、六種は凡夫と聖人に分けられる。今までの『元曉疏』の訳ではそのまま「凡夫と聖人」と訳しており、詳しい典拠を取り上げていない。一見すると凡聖でよいと思われる。しかし、經典を採せ

12) 金天鶴, 前掲論文, 2018, pp.174-176.

13) 金天鶴, 前掲論文, 2018, p.176.

14) 金天鶴, 前掲論文, 2018, pp.175-176.

ば同様の内容が、「爾時、世尊告諸比丘、有六凡常之力、云何為六」（『大正藏』2.717b18）とあり、下線の「聖」が経には「常」になっている。それでも、そこは元暁が敢えて「聖」に変えたともいえるだろう。ここで『聽集記』の元暁の引用文を確認すると明らかに「常」になっている。とすると、『元暁疏』の文字も本来「常」であった可能性が高い。「常」が正しいと確定させるには他の証拠が必要かもしれない。まず『増一阿含經』の文章は、宗密の『大疏積義鈔』（X9.562b6）では「六種力者。増一阿含經云。凡常之力。有其六種。何等為六」とある。なお、道世『法苑珠林』（『大正藏』53.779a21）は經典とまったく同様の文章である。ここで宗密の引用文章は「經」の字の他は『元暁疏』と同様であることがわかる。したがって、宗密が『元暁疏』を引いたと想定できるし、『元暁疏』もそもそも「常」だったと言える。後の『筆削記』では「凡力有其六種」（『大正藏』44.317a27）となっており、『元暁疏』を引いたと思われるが、「凡」と「凡常」とは同様の意味だから、「常」の字を省略したと考えられる。

しかし、『聽集記』の『元暁疏』引用文が必ず正しいとはいえない。それは『聽集記』の引文と現在の『元暁疏』のテキストと比較してみると判明する。

<表 6> 『元暁疏』と『聽集記』の比較

『元暁疏』（『大正藏』44.203c19-25）	『聽集記』（日仏92.278a17-b6）
如増一阿含云。a凡聖之力有其六種。何等為六。小兒以啼為力。欲有所說。要當先啼。女人以瞋恚為力。b依瞋恚已。然後所說。沙門婆羅門以忍為力。常念下於人。然後自陳。國王以橋c慢為力。以此d豪勢而自陳說。阿羅漢以專e精為力。而自陳說。諸佛世尊以大悲為力。弘益衆生故。	如増一阿含云。a凡常之力有其六種。何等為六。小兒以啼為力。欲有所說。要當先啼。女人以瞋恚為力。b瞋恚已。然後所說。沙門婆羅門以忍為力。常念下於人。然後自陳。國王以橋c傲為力。以此d高勢而自陳說。阿羅漢以專e請為力。而自陳說。諸佛世尊以大悲為力。弘益衆生故。

* ローマ字は筆者

經典の本文と比較した場合、aのみ『聽集記』が經典と一致し（上記参照）、cは本によって両方ある。特にeの場合は、『聽集記』のままではまったく通じない。しかしながら、ただ一文字でも直せることが重要であると考えられる。

IV. 結論

以上、『聴集記』における元暁の引用の意義について検討してみた。『聴集記』は『筆削記』を解釈の基本としており、圧倒的に多く引用している。二番目の重要な引用グループとして、慧遠、元暁、宗密の疏がある。そこで本稿では元暁の引用の意義について検討してみた。

まず、玄談からは8回の元暁疏の引用がみられる。引用の中では、『元暁事抄』、『会解記』からの元暁の伝記を特筆する形から、元暁が高く評価されていることがわかる。同異の比較では『華嚴経』が説かれる時期について喜海の説を引用して法蔵と元暁の説が同様であることを言っているが、こうした引用の仕方からみると元暁を華嚴宗の人と見ているようである。その他に、七種大性の中で、七番目の大性について宗密と元暁が同様の解釈であり、法蔵とは異なることが述べられている。しかし、特別な判断はなく、並べるだけである。本文からは19回の元暁疏の引用がみられる。次に偈頌からは11回引用する。ここでは三宝の中の僧宝に対する元暁の解釈が法蔵とは異なるが、批判されずに引用されている。次に申敬意から5回引用される。十信を位に立てる元暁に対して苦しい立場で批判するので、ここからも元暁を華嚴宗の人とみているように思わせる。しかし、こうした比較方法から判断して、元暁の見解は、宗密か法蔵と同様でないことが批判される羽目になる。元暁の引用は、法蔵や宗密の引用と比較すれば、あくまでも二次的なものだったと思わせる。

最後に、『聴集記』は、元暁の著作のうち「元暁疏上」として三宝それぞれの解釈を引用するが、現在のテキストに見られない内容が存在することが判った。今後は注意深く、日本の他の文献で引用されている元暁の著作を精査する必要がある。『元暁疏』は対校本が無いので、テキスト研究に際して、『聴集記』の『元暁疏』の引用は非常に重要であり、僅か一文字の訂正からも、『元暁疏』の内容を正し、その意味が深くなることが判明した。

『聴集記』は本格的に『元暁疏』に注目した文献として意義がある。特に元暁を華

嚴宗の人とみていたことや、元曉の伝記を引用することによって元曉を高く評価している。元曉の思想に対する評価が法蔵と宗密に比べて二次的だったとはいえ、慧遠の『大乘起信論義疏』とほぼ同様の比重で『元曉疏』を引用したことは、後世において『元曉疏』が三大疏の一つになる切掛けを作った意義があると思われる。

참고문헌

1. 원전자료

- 法蔵 『大乘起信論義記』(『大正藏』44)
- 元曉 『起信論疏』(『大正藏』44)
- 順高 『起信論本疏聽集記』(『日仏全』92)

2. 단행본류

- 福士慈稔, 日本仏教各宗の新羅・高麗・李朝仏教認識に関する研究第3巻-日本華嚴宗にみられる海東仏教認識-, 身延山大学, 2012.
- 望月信亨, 大乘起信論之研究, 金尾文淵堂, 1922.

3. 논문류

- 金天鶴, 「元曉 起信論記・疏의 전승조사와 정분화 시도」 『書誌學研究』 73, 韓國書誌學會, 2018, pp.157-178.
- 武覺超, 「順高の起信論本疏聽集記」 について—高山寺学派の實踐形態— 『天台學報』 14, 1971, pp.197-201.
- 朴鎔辰, 「高麗義天撰 円宗文類の日本伝承と交流史的意義」 『印度學佛教學研究』 63-1, 2014, pp.39-42.

<付録> (日仏全92)

- 266b08 又元曉疏上云. ○三寶之義¹⁵⁾三句分
- 266b09 別. 第一釋名. 第二辨體. 其第三明說三寶義. 初釋名
- 266b10 者. 可珍可貴莫此爲先故寄世喻號之曰寶. 其別
- 266b11 者彼¹⁶⁾言佛陀達磨僧伽¹⁷⁾. 此間¹⁸⁾譯云覺法和. 所言覺者
- 266b12 開發之名. 照達爲義. 所謂開無明霧. 發圓智明. 照
- 266b13 本無動¹⁹⁾. 達命無寂. 生死涅槃并是幻夢. 如是開達故
- 266b14 名爲覺. ○所言法者. 理等四法²⁰⁾能持正法爲物作
- 266b15 軌. 先賢後聖²¹⁾不刊之印²²⁾十方三世無二之則.²³⁾ 遍而且恒
- 266b16 故名爲法. 所言僧者 三乘賢聖. 內離三毒之諍. 外
- 266b17 和六道之亂. 四魔五邪所不能燒. 九十五種何曾相
- 267a01 開和而不動故目爲僧. ○第二辨體三寶差別有其三
- 267a02 種所謂住持別相一體. 前二體相義如常說 ○(三種三寶體
- 267a03 等委釋云云) 第三明說三寶意曲有三句. ○初明三者.
- 267a04 問佛家功德乃過塵沙. 約其數極號曰萬德. 萬德相
- 267a05 融同爲一味. 一味而言立一寶. 萬德而證應說萬寶.
- 267a06 有何意故非一非四忽立三耶. 答立三之意略有
- 267a07 三種. 一依經言爲除病故. 二依律文爲翻外邪. 三

15) 元曉 『起信論疏』卷上「此中應說三寶之義. 義如別說」(『大正藏』44, pp.203b19-20) とある中、別説にあたるものである。

16) 彼とはインドを指す。

17) 陀達磨僧伽を三宝の音写と明かした早い例は『大般涅槃經疏』33「三寶名者. 請觀音云. 南無佛陀達磨僧伽」(T38. 228c)となる。磨と摩は通用字である。經典にも見えるが、それは三宝の名などかどうか確実でない。

18) 此間とは中国であろうが、新羅を指すとも言える。

19) 『金剛三昧經論』2「本覺利品」 「因此即表入本覺時, 達本無動, 得無所得也」(T34.977b)

20) 元曉 『法華宗要』 「理教因果如是四法」(T34.872b)。これは吉藏 『淨名玄論』卷4「總攝境智爲無爲理教因果」(T38.880c)に初見であり、元曉と吉藏の深い思想的關係を表す。

21) 吉藏の『勝鬘寶窟』、『大品經義疏』、敦煌写本『金剛般若義記』、元曉の『大慧度經宗要』から一回用例がみられる。

22) ‘不刊之典’‘不刊之言’など、‘不刊之’の形式で多く使われる。元曉『阿彌陀經疏』に‘千代不刊之教’とある。

23) 元曉 『法華宗要』(T34. 874b)に ‘十方三世無二之軌’の用例がある。同意である。

- 267a08 依論說爲生內福。○(大同三寶章²⁴)云云) 尋三藏說立之意。皆
- 267a09 明三寶數出自衆生。非謂佛家自甚三者。爲顯佛
- 267a10 德過諸數量。非一非二非三非異²⁵)故。是論如來說三
- 267a11 意也。以第二明說寶意者。問。論說寶名。與世間寶
- 267a12 六義相似。寄喻名寶。然如來自出世功德重當自有
- 267a13 應名。名三德何必寄喻名爲寶。答。爲欲對治如汝
- 267a14 問言。是故寄喻假說爲寶。重當如來無德無失。故經
- 267a15 言。若謂如來具諸功德是爲謗佛²⁶)。無罪無福故名
- 267a16 如來。故寄喻名寶。意在斯乎。次第三明說三寶意
- 267a17 者。問。若言如來過諸數量無罪無福離言絕慮。是
- 267b01 卽應自靜嘿無言無說。何乃強立名言說三說寶。答。
- 267b02 爲除遣如汝執故。爲顯不言非不言故。爲現非嘿
- 267b03 非不嘿故。○文 委釋可見彼疏也。

24) 法藏の「三寶章」を指すだろう。

25) ‘非一非二非三非異’は『般若經』の表現。

26) 『般若經』卷1「若人言。如來有所說法。卽爲謗佛」(T08.751c)からの趣意なのか。

On Accepting Wonhyo's Thought in Junko's *Kishinron-honsho-chochuki*

Kim, Chenon hak
HK Professor
Dongguk University

In Kamakura period, Japanese Huayan school consisted of two streams: Todaiji Temple and Kozanji Temple. *Kishinron-Honsho-Choshuki* (hereafter KHC), written by Junko(順高), is the oldest commentary on the *Dashengqixinlunyiji*. Junko is situated in the flow of Myoe(明惠)'s thought, the founder of the Kozanji stream.

Only 28 volumes of KHC have survived now among 29 volumes in total. In KHC, *Biziaoji*(筆削記), by Zixuan(子璿) of the Song Dynasty, is cited most, followed by a book of Junko's teacher Kikai(喜海) that was quoted in about 700 places. In addition, Junko has actively expressed his own opinions by the expression "I think". Furthermore, other commentaries on *Qixinlun*, such as those of Huiyuan, Wonhyo, and Zongmi are quoted from 75 times to 85 times respectively. Moreover, eight other *Qixinlun* commentaries are also cited, including missing texts such as *Suishiji*(隨疏記) of Chuanao(傳奧) from *Wonjong-munryu* written by Uicheon in Goryeo period.

KHC specially quotes Wonhyo's biography from *Gangyojisho*(元曉事抄) and *Huijieji*(會解記). This shows that Junko highly appreciated Wonhyo whom he regarded as a monk of Huayan school. KHC agrees with Wonhyo only when Wonhyo's commentary corresponds with those of Fazang or Zongmi. There is one case where Wonhyo's commentary is criticized when his views differ from Fazang's. Considering these facts, even though KHC highly estimated the

biographical facts of Wonhyo, he was used secondarily at most in aspects of thoughts or citation rate.

Keywords

Wonhyo, Junko, Fazang, Zongmi, Kishinron-Honsho-Choshuki

2018년 11월 02일 투고

2018년 12월 07일 심사완료

2018년 12월 13일 게재확정

