

元曉の著作の成立時期について

伊 吹 敦

はじめに

元曉(617-686)は、新羅における最も重要な佛教思想家の一人である。彼の思想は「和諍」を特色とすると言われるだけあって、その著作は實に多方面に及んでいる。元曉自身は、朝鮮半島を出ることはなかった。しかし、その著作は早くから中國や日本でも注目され、また、研究された。中でも彼の『起信論海東疏』が、法藏(643-712)の主著の一つである『起信論疏』において、大いに利用されていることはよく知られている。

このように東アジアの思想界に多大の影響を與えた元曉のことであるから、これまで、しばしば、その生涯や思想が研究対象とされてきたのは當然である。そうした研究の中でもとりわけ興味深いものとして、石井公成、福士慈稔らの諸氏によって行なわれた、元曉の著作の成立時期を特定しようとする試みがある。こうした研究は、元曉の思想の形成過程を探るうえで不可欠のものであり、その意義は何人も否定できないであろうと思われる。

筆者は、禪思想の形成過程の解明を主たる研究課題としてきたものであって、従来、必ずしもこの方面に強い關心を抱いていたわけではないが、以前から『二入四行論』や東山法門との関係が指摘されている『金剛三昧經』の成立について考えるに当たって、これを依用する最古の文献である元曉の『金剛三昧經論』の著述時期を特定する必要がある、この問題について少しく考察を行なったところ、従來の説に對して異を唱えるべき點をいくつか見出したので、それをここに述べることにしたい。

一 従來の研究

先ず、従來の説を一瞥するとともに、その問題点を明確にするところから始めよう。元曉の著作の成立時期を文獻學的方法で明らかにしよう⁽¹⁾と初めて試みたのは、石井公成氏である。即ち、氏は、元曉の著作に見られる自著への言及を整理し、その関係を次頁に示すような圖に纏めた⁽²⁾う⁽³⁾えで、そこに見られる玄奘(602-664)の新譯の依用についても調査⁽⁴⁾を行ない、次のような點を指摘している。

1. 『起信論別記』では、『解深密經』(649年以前に譯出)、『佛地經』(645年譯出)、『佛地經論』(649年譯出)、『瑜伽論』(648年譯出)、『顯揚聖教論』(646年譯出)、『阿毘達磨雜集論』(『對法論』、646年譯出)などを引用するが、これらは全て、貞觀二十三年(649)までに翻譯されている。
2. 『二障義』には、『攝大乘論世親釋』(649年譯出)の引用も見られる。
3. 『起信論海東疏』には、他に『廣百論』(650年譯出)も引かれている。
4. 『無量壽經宗要』や『彌勒上生經疏』には、『俱舍論』(654年譯出)が引かれている。
5. 『中邊分別論疏』には、『大毘婆沙論』(659年譯出)が引かれている。
6. 『判比量論』(671年撰述)には、『成唯識論』(659年譯出)が引かれている。
7. 『大慧度經宗要』には、『大般若經』(663年譯出)が引かれている。

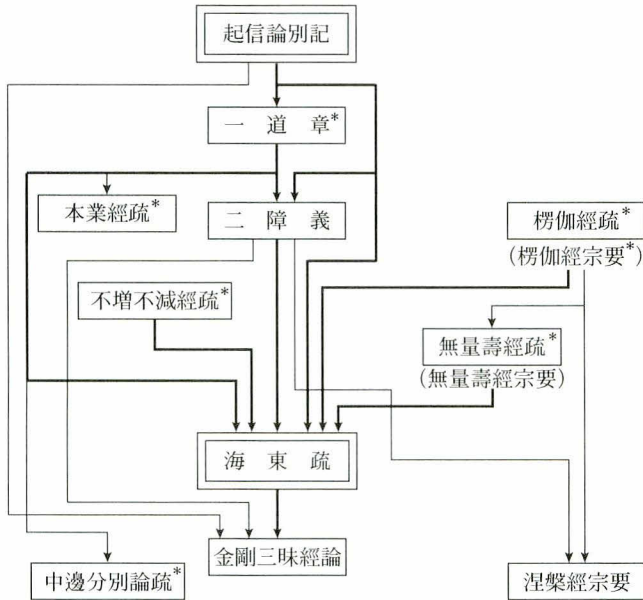
そして、こうした認識に基づいて、石井氏は『起信論海東疏』の撰述時期を論じて、

「以上のことから、『海東疏』は『成唯識論』を引く『判比量論』の少し前に、すなわち五〇歳前後に著わされたものと考えられる。第七識の性格を初めとして唯識説に關して精密な議論を展開する『成唯識論』を知っておれば、『海東疏』が他の經論の説との會通を試みなかったはずがない。『成唯識論』を所依とする圓測や慈恩の主著が元曉の目に觸れたとしても、それは『海東疏』の成立より後のことであって、元曉の主な著作がかなり書かれた後になってのことであろう。」⁽⁵⁾

と言い、更に、『金剛三昧經論』についても、次のように觸れている。

「なお、『海東疏』以降の作である『金剛三昧經論』は、新譯經論については『瑜伽論』や『解深密經』など僅かなものものしか引かないうえ、後半になると舊譯も含めて引用が極端に少なくなるが、これは十分⁽⁶⁾な資料を持たずに急いで書かれたことを意味するのであろうか。」

〈石井公成氏説〉



大慧度經宗要*

判比量論* (671) この年、義湘歸國
(成唯識論を初めて引用)

普法章*

華嚴經疏* (華嚴經宗要*)

} 義湘所傳として智儼の數錢の喩を紹介す。

- 1) 矢印は自作の引用ないし参照を示す
- 2) 太線は特に『海東疏』と関係の深い著作
- 3) *は現存しないか、あるいはその一部や佚文しか残されていない著作

この研究は、元暁の著作を丹念に調べるという着實な方法と、新譯の依用状況から成立年代を特定しようとするアイデアの秀逸さによって、発表と同時に大いに注目を集めた。確かに、自著への言及によって定められた成立の順序は、基本的には動かし難いものであると言ってよいだろう。しかし、新譯の依用に關しては、いくつかの問題点を指摘することができるのである。

先ず、新譯の『俱舍論』が『無量壽經宗要』に引用されているというが、見當たらないようであるし、『彌勒上生經宗要』の『俱舍論』の引用は取意であるので、それを新譯とは特定しがたいようである。また、氏は、『中邊分別論疏』に新譯の『大毘婆沙論』の引用があるというが、そこに「又婆沙云」「婆沙論中」として引用される文章は、浮陀跋摩共道泰等譯の『阿毘曇毘婆沙論』からのものであるから(ちなみに、『涅槃經宗要』に「如婆娑云」「若准婆沙第四十卷」として引かれるものも同様である)、先の圖で『中邊分別論疏』を『金剛三昧經論』や『涅槃經宗要』と同じ頃、あるいは、それらよりも後の撰述であるかのごとく示しているのは修正されなくてはならないであろう。また、『起信論別記』に『顯揚聖教論』からの引用があるともいうが、これも確認できなかつた。

氏の指摘で、もう一つ問題だと思われるのは、『二障義』には、確かに新譯の『攝大乘論世親釋』(649年譯出)の一節が、

「如攝論說。能遍計心唯意識故。」⁽¹¹⁾
 「如攝論言。無記者。是不可記極香臭義故。」⁽¹²⁾

と引かれているが、他の所では、

「如攝論云。若無下無明。諸行不生。若無脩道無明。諸行不熟者。」⁽¹³⁾

と眞諦譯が用いられているという点である。『二障義』以外の著作で元暁が用いる『攝大乘論』『攝大乘論釋』は、一般に眞諦譯であるとされているから、⁽¹⁴⁾『二障義』のこの二つの新譯の引用は、むしろ例外と言ってよい。この部分が後に書き加えられたものである可能性も否定できないのではないだろうか。

元曉の著作における新譯の依用状況は、石井氏だけでなく、福士慈稔氏によっても研究されている。即ち、氏は、『新羅元曉研究』において、石井氏の方法を自らの先驅と認めた上で、元曉の著作のそれぞれについて、引用する新譯經論を列挙しているが、⁽¹⁵⁾その中で新たに、

1. 『涅槃經宗要』⁽¹⁶⁾や『中邊分別論疏』には、『俱舍論』（654年譯出）が引かれている。
2. 『無量壽經宗要』『梵網經菩薩戒本私記』『中邊分別論疏』には、『成唯識論』（659年譯出）が引かれている。⁽¹⁷⁾

という事實を指摘したうえで、當時は、唐と新羅との関係は密接であったから、唐で譯されたものは、順次、新羅に傳えられたであろうという推測のもと、元曉の著作を成立を異にする以下のような四つの層に分類する試みを行なっている。⁽¹⁸⁾

- 著述初期　：『起信論別記』以前の成立と見られ、新譯經論の引用も見られない著作（『發心修行章』など）
- 著述中期　：650年以前に翻譯された新譯經論のみを引く著作（『起信論別記』『二障義』『起信論海東疏』『金剛三昧經論』など）
- 著述後期Ⅰ：上記に加えて、654年翻譯の『俱舍論』を引く著作（『彌勒上生經宗要』『涅槃經宗要』など）
- 著述後期Ⅱ：上記に加えて、659年譯出の『成唯識論』や『大毘婆沙論』を引く著作（『無量壽經宗要』『梵網經菩薩戒本私記』『判比量論』など）

石井氏が『起信論海東疏』以前の著作とする『無量壽經宗要』を後期の著作とする点は大いに異なるが、これは、『起信論海東疏』が「無量壽經料簡」として言及しているものを、石井氏が『無量壽經宗要』を指すとするのに對して、福士氏は、これとは別の著作と考えているためである。氏のように『無量壽經宗要』に『成唯識論』が引用されているとするのであれば、『起信論海東疏』以後の著作と見做さざるを得ず、それを「無量壽經料簡」と同一視し得ないのは當然である。

ところが、ここにも重大な錯誤が含まれている。先ず『俱舍論』の引用であるが、氏の言うように、確かに『涅槃經宗要』や『中邊分別論疏』には、それを見ることができ⁽¹⁹⁾。しかし、その出典を調べてみると、そのいずれもが眞諦譯であることが知られるのである。⁽²⁰⁾ また、氏は、『無量壽經宗要』などの三書に『成唯識論』の引用があるというが、『中邊分別論疏』には、それらしきものが見あたらない。一方、『無量壽經宗要』や『梵網經菩薩戒本私記』には「唯識論」が引かれて⁽²¹⁾いるが、これは眞諦譯『大乘唯識論』⁽²²⁾の文章であって、『成唯識論』からの引用ではないのである。してみれば、『無量壽經宗要』を『起信論海東疏』以降の著作と見なくてはならない理由は存在しないことになる。夙に梯信暁氏が指摘しているように、⁽²³⁾『起信論海東疏』にいう「無量壽經料簡」は、やはり、『無量壽經宗要』そのものを指すと見做すべきであろう。それはともかく、以上の考察によって、新譯の『俱舍論』を引く著作も『大毘婆沙論』を引く著作も存在しないこととなり、「著述後期」を更に二期に分けようとする氏の主張の前提そのものが、そもそも成り立たなくなってしまうのである（なお、氏は『起信論海東疏』に『解深密經』からの引用があるというが、これも見あたらないようである）。

新譯の引用に基づいて元暁の著作の成立時期を特定しようとする着想そのものは非常に興味深いものである。ただ、それが意味を持つためには、その前提として、新譯の依用状況が正確に把握されていなくてはならないはずである。この点において、従來の研究には缺ける点があったように思われる。

二 新譯の依用から見た著述年代

そこで、今一度、原點に立ち返って、元暁の著作における新譯の依用状況を調べてみたところ、次のような結論を得た（なお、これら元暁の著作の中には不完全なものも多いが、その場合にも、現存部分のみから引用文を探った）。

著作名	依用されている新譯經論
『起信論別記』	:『解深密經』『瑜伽論』『阿毘達磨雜集論』『佛地經論』

『起信論海東疏』	：『瑜伽論』『顯揚聖教論』『阿毘達磨雜集論』『廣百論』
『無量壽經宗要』	：『解深密經』『瑜伽論』
『法華經宗要』	：『解深密經』『瑜伽論』『阿毘達磨雜集論』
『大慧度經宗要』	：『解深密經』『瑜伽論』『廣百論』『大般若經』
『涅槃經宗要』	：『瑜伽論』『大般若經』
『彌勒上生經宗要』	：『瑜伽論』
『解深密經疏』	：『解深密經』
『菩薩纓絡本業經疏』	：『瑜伽論』『顯揚聖教論』『阿毘達磨雜集論』
『中邊分別論疏』	：『瑜伽論』『顯揚聖教論』『阿毘達磨雜集論』
『阿彌陀經疏』	：『解深密經』『瑜伽論』
『梵網經菩薩戒本私記』	：『瑜伽論』
『菩薩戒本時犯要記』	：『解深密經』『瑜伽論』
『二障義』	：『解深密經』『瑜伽論』『顯揚聖教論』『阿毘達磨雜集論』『攝大乘論世親釋』
『金剛三昧經論』	：『解深密經』『瑜伽論』『顯揚聖教論』『阿毘達磨雜集論』
『十門和諍論』	：『瑜伽論』『顯揚聖教論』
『判比量論』	：『成唯識論』

これを見ると、元曉が引用する新譯經論が極めて限られたものであることが知られる。即ち、基本的には、

- | | | |
|--------------|-----------|------------|
| 1. 『解深密經』 | 2. 『瑜伽論』 | 3. 『顯揚聖教論』 |
| 4. 『阿毘達磨雜集論』 | 5. 『廣百論』 | 6. 『佛地經論』 |
| 7. 『成唯識論』 | 8. 『大般若經』 | |

の八書に過ぎないのである。しかも、ここで注目すべきは、

1. 『成唯識論』と『大般若經』の翻譯が、それぞれ、659年と663年であるのを例外として、その他の經論は、全て、650年までに翻譯されたものである。

2. 元曉の著作の多くは、650年までに譯された新譯經論を引用するに止まっており、『成唯識論』や『大般若經』を引く著作は、『判比量論』『涅槃經宗要』『大慧度經宗要』の三書に過ぎない。

という事實である。『成唯識論』や『大般若經』が非常に重要な經論であることを思えば、これらに言及しない著作がこのように多数に上るということは、多くの場合、それを書いた時点では、その存在そのものを知らなかったためと見るよりほかはなかろう。従って、次のように考えてよいと思われる。即ち、—650年を少し過ぎた頃に、それまでに翻譯された新譯經論が、ある程度、纏まった形で新羅に將來され、それに基づいて元曉は、主要な著作のかなりの部分を著わした。しかし、その後、『判比量論』が書かれた)671年以前のある時期に、『成唯識論』や『大般若經』など、その後、譯された經論が新たに將來され始め、『判比量論』『涅槃經宗要』『大慧度經宗要』など、後期の著述に利用された—と。

問題は、『成唯識論』や『大般若經』が將來された時期がいつかということであるが、これについては、元曉と舊知の間柄であった義湘(625-702)が唐から歸國した671年を一應の目途とするということも、一つの考え方として成り立ちうると思われるが、当時の唐と新羅の佛教界の密接な関係を考えれば、このような重要な經論が、翻譯から十年以上も新羅に伝えられなかったということは、ほとんど有り得ないと思われる。また、手に入れたばかりの『成唯識論』を元曉が直ちに理解して、その年のうちにすぐに自らの著作に利用することができたかどうか、その点にも多少の疑問が残る。従って、遅くともそれより數年前には新羅に伝えられていたと見るのが妥当ではないだろう⁽²⁴⁾。だとすれば、『大般若經』を引く『涅槃經宗要』や『大慧度經宗要』の成立も、おおむね、665年以降と見るべきであるように思われる。

三 『金剛三昧經論』と『涅槃經宗要』の著述時期

既に見たように、石井氏は、元曉の著作に見る自著への言及に基づいて、『金剛三昧經論』が『起信論海東疏』より後の比較的後期の著作であることを明らかにした。しかし、一方で、650年以降に譯された新譯

經論を用いていない点も指摘している。『金剛三昧經論』を著わした時、もしも元暁がまだ『成唯識論』や『大般若經』を知らなかったとすれば、その成立は、665年を少し遡る頃ということになろう。

ただ、ここで問題なのは、『金剛三昧經論』が『成唯識論』や『大般若經』を引かないことは事実でも、それが直ちに、それらについて知らなかったことを示すわけではないという点である。それらの存在を知ってはいても、『金剛三昧經』の註釋を行なうに当たって、それに言及する必要を感じなかったということも十分にありうるからである。實際のところ、『金剛三昧經論』には、『大般若經』を引く『涅槃經宗要』と共通する點が存在するのである。それは、即ち、この兩者のみに三階教の影響と見做すべきものが認められるという点である。

『金剛三昧經』には、次のような一節がある。

「佛言。爲說戒者。不善慢故。海波浪故。如彼心地。八識海澄。九識流淨。風不能動。波浪不起。戒性等空。持者迷倒。如彼之人。七六不生。諸集滅定。不離三佛。而發菩提。三無相中。順心玄入。深敬三寶。不失威儀。於彼沙門。不無恭敬。菩薩。彼仁者。不住世間動不動法。入三空聚滅三有心。大力菩薩言。彼仁者。於果足滿德佛。如來藏佛。形像佛。如是佛所。發菩提心。入三聚戒。不住其相。滅三界心。不居寂地。不捨可衆。入不調地不可思議。」⁽²⁶⁾

ここに見える「如來藏佛」「形像佛」が三階教の用語であることは、既に矢吹慶輝氏が指摘する通りであるが⁽²⁷⁾、これに對して、元暁は『金剛三昧經論』において次のような註釋を附している。

「答中有二。先許前問。次奪後問。初中言爲說戒者者。所爲說戒之人即是諸聲聞也。恃自持戒憊諸破戒。故言不善慢故。是人未得諸法空故。隨眠海中七識浪轉。故言海波浪故。是舉持戒之人過失。如彼心地者。謂菩薩心證諸法空入大地故。第八識內二執隨眠分別起者皆已滅盡。故言八識海澄。澄者澄也。無分別智證入本覺。地地增長離諸雜染。故言九識流淨。本覺正是第九識故。心無分別非境所動。故風不能動。不能動故染七不生。故言波浪不起。是人既證一切法空。

七支戒性達皆空寂。故言戒性等空。而聲聞人不達法空。執有戒性恃自能持。故言持者迷倒。是答初問。明不持戒而非過失。如彼已下。次答後問。以明無慢。七六不生者。末那四惑不現行故。見惑種子已斷滅故。諸集滅定者。諸生起識心心所集。皆滅盡已入理定故。不離三佛而發菩提者。明發心來普敬心生。如來藏佛是諸衆生依彼發心不輕慢故。三無相中順心玄入者。得行入時。拔無明根。如前所說。三解脫中順一心法而深入故。由是義故。深敬三寶。謂形像佛。紙素等法。四種僧等。無所不敬。故於沙門不無恭敬。以依三佛而發心故。拔憍慢根無明種故。上來明其離諸因患。⁽²⁸⁾」

元曉は、ここで「普敬」という言葉で「如來藏佛」を説明しているのであるが、周知のごとく、「普敬」こそは、三階教の最も重要な修行法であるから、元曉は明らかに三階教に関する知識を持っており、それに基づいて註釋を施していることが知られるのである。

一方、『涅槃經宗要』でも、既に洪在成氏が指摘しているように、⁽²⁹⁾『涅槃經』「迦葉菩薩品第十二」の、

「善男子。或有佛性一闍提有善根人無。或有佛性善根人有一闍提無。或有佛性二人俱有。或有佛性二人俱無。」⁽³⁰⁾

という一節について、これは文脈から見て、「法身眞如佛」ではなくて「報佛」を問題にしたものと述べた上で、四通りの解釋を擧げる中の第三において、

「第三意者。爲四種意故說四句。第一句者抑引意說。引斷善根者除絕望心故。抑善根人持善夢惡故。第二句者勸請意說。既除夢惡勸修衆善。舉手低頭皆成佛道故。既除絕望心。識離諸惡。惡爲禍本能障佛道故。第三句者生普敬意。無一有情不含當果。含當果者必成大覺故。第四句者起廣度意。雖有當果而無觀覺。無觀覺者長沒苦海故。此四意內所詮義者。第一句中約邪見說。第二句中約信心說。第四同望當果指當有義說爲俱有。據現無義亦說俱無。三義如是。」⁽³¹⁾

と「普敬」に言及しているのである。

問題は、元暁が、どこからこうした知識を得たかという点である。早い時期の著作にこれが見えないとすれば、その後、何らかの契機があって、三階教に関心を抱くに至ったと考えなくてはならないはずである。そして、その契機として最も可能性が高いのは、義湘の歸國であるに相違ない。

義湘は唐で智儼(602-668)に華嚴を學んだが、智儼が三階教を大いに評價していたことが木村清孝氏によって明らかにされており⁽³²⁾、また、義湘系の著作であるとされる『華嚴經問答』においても、三階教の影響が窺えることが石井氏によって指摘されている⁽³³⁾。こうしたことから考えれば、義湘が三階教に関して深い認識を持っていたことはほとんど疑えないように思われる。従って、恐らく元暁は、義湘から三階教に関する情報を得たのであろう。だとすれば、『金剛三昧經論』や『涅槃經宗要』の撰述は、義湘が歸國した671年以降と見るべきであり、石井氏が智儼の言葉を引くことを指摘している『普法章』や『華嚴經疏』などと⁽³⁴⁾ともに、元暁晩年の著作と見做すことができるはずである。

實際のところ、元暁が『金剛三昧經』の存在を知ったのは、それほど早い時期ではなかったようである。というのは、『菩薩瓔絡本業經』の、

「住是百千三昧中。如是佛行故。入金剛三昧。一相無相。寂滅無爲故。名無垢地。」⁽³⁶⁾

という一節を、元暁は、『菩薩瓔絡本業經疏』で次のように解しているからである。

「住是以下。正釋地名。所言是者。指前說故。入金剛三昧者。依前所住百千三昧乘。入最後金剛三昧。此時不爲諸相所壞。故言一相無相。亦復不爲諸垢所礙。故言寂滅無爲。以是義故。名無垢地。」⁽³⁷⁾

「金剛三昧」の解説でありながら、『金剛三昧經』には全く觸れていないが、もし、この時點でその存在を知っていたら、何らかの形で言及したのではないかと思われる。『菩薩瓔絡本業經疏』は『起信論別記』や『一

道章』以降の著作であるが、これを假に『成唯識論』や『大般若經』を知る以前のものであるとすれば、660年代前半の成立と見做すことができる。だとすれば、元曉が『金剛三昧經』の存在を知ったのは、660年代の半ば以降と見てよいのではないだろうか。

以上により、筆者は、元曉が『金剛三昧經』の存在を知ったのを670年前後、『金剛三昧經論』を著わしたのを675年前後と推測する。してみれば、『金剛三昧經』を新羅に將來した人物としては、先ず義湘を考えるべきであるかも知れない。

しかし、いずれにせよ、元曉が『金剛三昧經論』や『涅槃經宗要』等の晩年の著作において、『大般若經』はともかくとして『成唯識論』の存在を知りつつもそれを用いなかったのであるとすれば、それは偶然などではなく、そこに元曉の意圖を認めるべきなのではあるまいか。

むすび

以上、種々の點から元曉の著作の成立時期について考えてきたが、従來の研究に基づきつつも、その問題點を指摘し、また、多少なりとも新たな知見を加えることができたのではないかと考える。最後に、上に論じた私見を元曉の生涯⁽³⁹⁾と重ね合わせた年譜を提示することで、本拙稿の「むすび」としたい。

西暦	年齢	生涯	著作
617	1	押梁郡南佛地村で薛談乃末の子として生まれる	
630頃	14頃	出家	
650	34	玄奘を慕って義湘とともに入唐を企てるも失敗	
?	?	『解深密經』『瑜伽論』『顯揚聖教論』『阿毘達磨雜集論』『廣百論』『佛地經論』などの新譯經論を入手する	
?	?		『起信論別記』を著わす
?	?		
?	?	太宗(武烈王、645-661在位)の命により還俗し、公主を妻に迎える これ以降、「小姓居士」として民衆の教化にも力を入れる	この間に『一道章』『二障義』『本業經疏』『不増不減經疏』『楞伽經疏』『無量壽經宗要』『中邊分別論疏』などを著わす
661	45	義湘が入唐を果たす	
?	?		
?	?		『起信論海東疏』を著わす
?	?	『成唯識論』『大般若經』などの新譯經論を入手する	これ以降に『大慧度經宗要』を著わす
671	55	義湘が歸國する	『判比量論』を著わす
?	?	『金剛三昧經』を入手する	
?	?	子の薛聰が生まれる	この間に『普法章』『涅槃經宗要』『金剛三昧經論』『華嚴經疏』などを著わす
686	70	穴寺において入寂	
780	-	薛聰の子の仲業、使者として來日	

註

- (1) 石井公成「新羅佛教における『大乘起信論』の意義 — 元曉の解釋を中心として」(平川彰編『如來藏と大乘起信論』春秋社、1990年) 545-579頁。なお、この論文は、後に同氏の『華嚴思想の研究』(春秋社、1996年)に「元曉の教學」(第3章第二節)として収められたので、以下においては、この『華嚴思想の研究』によって引用を行なうこととする。
- (2) 以下における元曉の著作の引用は、大正藏中に存するものはそれに依據し、それ以外は『韓國佛教全書』第一卷所収のものに據った。
- (3) 前掲『華嚴思想の研究』196頁。
- (4) 同上、195-197頁。なお、『大慧度經宗要』については、同書の294頁を参照されたい。
- (5) 同上、197頁。
- (6) 同上。
- (7) 『彌勒上生經宗要』の文章は、次の通りである。

「俱舍論云。長極八萬。短至十歲。」(大正藏38、301上)

「俱舍論說。如是此壽長遠究竟極此八十千歲。是時諸人安坐受樂無所馳求。壽八十千歲。住阿僧祇年。乃至衆生未造十惡。從起十惡集道時節。壽命因此十歲減。度一百年。即減十歲。乃至廣說。」(同上、301中)

これと全く同じ文章は眞諦譯にも玄奘譯にも存在しないので、取意と考えられる。眞諦譯では、卷第九の「分別世間品之四」(大正藏29、218中-225上)、玄奘譯では、卷第十二の「分別世品第三之五」(同上、62上-67上)に類似した内容が説かれている。
- (8) それを掲げれば、次の如くである。

「又婆沙云。解脫分善有遠有近。近者所謂前身種。此身成就來身解脫。遠者曾種選那由他受身。不能生遠分善。」(『韓國佛教全書』1、829上)

「婆沙論中有三師說。有說無知。有說不得。有說於定不得自在。」(同上、832上-中)
- (9) 對應する『阿毘曇毘婆沙論』の一節を掲げれば、以下のごとくである。

「雖多布施終身持戒廣學多聞。而不能種解脫分善根。有近有遠。近者前身中種。此身成熟來身解脫。遠者曾種解脫分善根。經那由他世受身。而不能生遠分善根。」(大正藏28、25中)

「問曰。云何得盡智時名所作已竟。答曰。或有說。解脫障是下無知。或有說。是於諸定不自在。或有說。是不得定者。若作是說。解脫障是下無知者。

世尊得盡智時。斷一切無知。得一切彼對治智。若作是說。解脫障。是於諸定不自在者。世尊得盡智時。於諸禪定解脫三昧。出入皆得自在。若作是說。解脫障是不得定者。世尊得盡智時。得一切定。是故得盡智時。所作已竟。」(同上、337上-中)

- (10) 『涅槃經宗要』の文章は次の通りである。

「如婆娑云。或有說者。有餘身涅槃界是善是道果是諦攝。無餘身涅槃界は無記非道果非諦攝。」(大正藏38、243下)

「若准婆娑第四十卷。以音聲爲教體者是佛陀提婆義。以名句味爲教體者是和須蜜義。」(同上、254下)

そして、これに對應する『阿毘曇毘婆沙論』の文章は次の通りである。

「復有說有餘身涅槃界有體。無餘身涅槃界無體。復有說有餘身涅槃界是善。無餘身涅槃界は無記。復有說有餘身涅槃界是道果。無餘身涅槃界非道果。復有說有餘身涅槃界是諦所攝。無餘身涅槃界非諦所攝。」(大正藏28、126上)

「問曰。世諦第一義諦。爲可得施設別體不。雜合耶。答曰。可得尊者須蜜說曰。名是世諦。名所顯義。是第一義諦。復次隨順世間所說名。是世諦。隨順賢聖所說名。是第一義諦。尊者佛陀提婆說曰。若說衆生如其所念相應之言。是名世諦。若說緣起等法如其所念相應之言。是名第一義諦。」(同上、298下)

- (11) 『韓國佛教全書』1、791中。これは、玄奘譯『攝大乘論本』巻中の「當知意識是能遍計」(大正藏31、139中)、あるいは、玄奘譯『攝大乘論釋』巻第四の「意識遍計者。謂即意識。說名遍計」(大正藏31、341上)の引用と認めうる。
- (12) 『韓國佛教全書』1、792上。これは、玄奘譯『攝大乘論釋』巻第二の「言無記者。是不可記極香臭義」(大正藏31、329下)の引用である。
- (13) 『韓國佛教全書』1、796下。これは、眞諦譯『攝大乘論釋』巻第二の「若無苦下無明。諸行不生。若行已生無修道無明。諸行不熟」(大正藏31、167中-下)の引用である。
- (14) 福土慈愔『新羅元曉研究』(大東出版社、2004年)173頁。ただし、福土氏は、既に李平來氏が「大乘起信論研究(二) — 新羅元曉の大乘起信論疏を中心として」(駒澤大學大學院佛教學研究会年報)14、1980年)において、この點を指摘しているとすが、その論文にはそうした記述は見えない。
- (15) 前掲『新羅元曉研究』172-173頁。
- (16) 『新羅元曉研究』には、『阿彌陀經疏』にも『俱舍論』の引用があると説く箇所も見られるが(173頁)、これは何かの誤りであろう。何となれば、『阿彌陀經疏』には『俱舍論』の引用は見えないし、福土氏自身、『阿彌陀經疏』を「著述中期」、

即ち、『俱舍論』が傳わる前の著作としているからである。

- (17) 『無量壽經宗要』に『成唯識論』からの引用があるという説は、章輝玉氏の「元曉の傳記 — その再検討」(鎌田茂雄博士還暦記念論集『中國の佛教と社會』大藏出版、1988年) 763頁、774頁にも見ることができる。章氏によれば、『無量壽經宗要』では「或有說者」として引用されているということであるが、そうした事実も確認できなかった。

- (18) 前掲『新羅元曉研究』、173-174頁、177-180頁。ただし、『中邊分別論疏』については、173頁では『成唯識論』を引くとしておきながら、178-179頁では著述後期Ⅰに分類しており、敘述に混亂が見られる。

- (19) それぞれの文章は、次のごとくである。

「俱舍論中又出是二。如界品云。有諸師執佛正教言音爲性。於彼入色陰攝。有諸師執文句爲性。於彼師入行陰攝。有人說言。俱舍論中有三師說。第三師義通取音聲名句爲體。如法界品下文說言。」(『涅槃經宗要』、大正藏38、254下)

「一者。如俱舍論述餘義云。有餘師說。不破次第。於見道中。脩習覺分。於見道脩道中。脩聖道分故。」(『中邊分別論疏』、『韓國佛教全書』1、820中)

- (20) それらに對應する眞諦譯『阿毘達磨俱舍釋論』の文章を掲げれば、以下の通りである。

「有諸師執佛正教言音爲性。於彼師入色陰攝。復有諸師執文句爲性。於彼師入行陰攝。」(大正藏29、166中)

「於見道中修覺分。於見修道中修聖道分。」(同上、284中)

- (21) それぞれの文章は、次の如くである。

「唯識論云。業熏習識內。執果生於外。何因熏習處。於中不說果。」(『無量壽經宗要』、大正藏37、127上)

「如唯識論云。由仙人發瞋心故。」(『梵網經菩薩戒本私記』、『韓國佛教全書』1、595下)

- (22) それらに對應する眞諦譯『大乘唯識論』の文章を掲げれば、以下の通りである。

「業熏習識內。執果生於外。何因熏習處。於中不說果。」(大正藏31、74上)

「由仙人瞋心故。」(同上、73中)

- (23) 梯信曉「元曉の淨土教思想について — 『兩卷無量壽經宗要』を中心として」(三崎良周編『日本・中國 佛教思想とその展開』(山喜房佛書林、1992年) 所収) 186頁。

- (24) 當時、玄奘の周圍には、圓測、智仁(智忍)、神昉らの新羅僧がいた(これについては、前掲の章輝玉「元曉の傳記 — その再検討」765-766頁を参照)。従っ

て、そうした人脈によって、玄奘の新譯は、翻譯後、それほどの時間を措かずに、新羅に齎されたのではないかと推測される。

- (25) 従って、654年翻譯の『俱舍論』を元曉が『金剛三昧經論』などで用いていないのは、當時、まだ伝わっていなかったのではなくて、新譯を用いる必要を感じなかったためであろう。この點は、『攝大乘論』や『攝大乘論釋』についても同様である。
- (26) 大正藏9、370中-下。
- (27) 矢吹慶輝『三階教之研究』（岩波書店、1927年）395-427頁。また、前掲『華嚴思想の研究』370頁、382-383頁も参照。
- (28) 大正藏34、989中-下。
- (29) 洪在成「三階教の影響 — 元曉と行基を考える」（『印度學佛教學研究』50-2、2002年）815頁。
- (30) 大正藏12、574下。
- (31) 大正藏38、252上。
- (32) 木村清孝「智儼・法藏と三階教」（『印度學佛教學研究』27-1、1978年）100-104頁。
- (33) 前掲『華嚴思想の研究』281-285頁。
- (34) 同上、197頁、216頁の註(46)。
- (35) 『三國遺事』の「元曉不羈」の條に「曾住芬皇寺。纂華嚴疏。至第四十迴向品。終乃絕筆」（大正藏49、1006中）とある記述をもとに、『華嚴經疏』を元曉の最後の著述とする見解が多く見受けられる。例えば、本井信雄「新羅元曉の傳記について」（『大谷學報』41-1、1961年）51頁、鎌田茂雄『新羅仏教史序説』（大藏出版、1988年）427頁、前掲『華嚴思想の研究』294頁、前掲『新羅元曉研究』178頁などがそれぞれである。しかし、これは正しくない。何となれば、この記述をそのまま史實と考えると、『華嚴經疏』は、『華嚴經』卷二十二の「金剛幢菩薩十迴向品」の末尾まで註釋したところで未完に終わったということにならざるを得ないが、実際には、正倉院文書等によって、奈良時代に八卷本（或いは、十卷本）の完本が日本に伝わっていたことが知られ（これについては、石田茂作氏の「奈良朝現在一切經疏目錄」〈『寫經より見たる奈良朝佛教の研究』（東洋文庫、1930年）附録〉95頁、前掲『新羅元曉研究』139頁などを参照）、また、義天（1055-1101）の『新編諸宗教藏總録』卷一に、
「疏十卷 本は八卷。今開第五卷疏宗要。均作十卷也 元曉述」（大正藏55、1166中）
とあることから、卷五を分卷するとともに「宗要」を別出させて十卷本に改めた

形で、11世紀ごろまで流布していたことが知られるのである。

そこで、今一度、『三國遺事』の文章を読み直してみると、この「曾住芬皇寺。纂華嚴疏。至第四十廻向品。終乃絶筆」という文章に續いて、「又嘗因訟。分軀於百松。故皆謂位階初地矣」と記されていることに気づかされる。修行の階位においては、「十廻向」の次が「初地」であり、『華嚴經』でも「十廻向品」の次が「十地品」となっていることを考え合わせれば、この文章は、元曉自身、既に経験済みである「十廻向」について述べることには何ら問題を感じなかったが、いまだ自らが至っていない「十地」については、その説明を躊躇したという意味と解すべきである。恐らく、これは、元曉が初地に至っていたとする傳承ができた後に、それを證明する逸話として創作されたものであろう。今のところ、『華嚴經疏』が元曉最後の著作であった可能性を排除することはできない。しかし、元曉の超越性をテーマとする説話を根據として、『華嚴經疏』の述作の時期を定めようとするのは危険である。

なお、バズウェル氏は、上に掲げた諸氏とは異なり、元曉は、一時期、民衆教化のために學問生活をいったん放棄したのだとし、その直前まで書いていたのが『華嚴經疏』であるとす（Robert E. Buswell, Jr. *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea : The Vajrasamādhī-Sūtra, a Buddhist Apocryphon*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p.64, pp.68-69）。このように考えれば、晩年になって學問生活に復歸した後に、未完であった『華嚴經疏』を完成させたのだと説明できなくもないが、居士としての民衆教化と著述活動とは兩立可能なものであって、元曉の人生において、この二つを劃然と區別しなくてはならない理由はどこにもないはずである。

(36) 大正藏24、1018中。

(37) 『韓國佛教全書』1、508上。

(38) ただ、『菩薩纓絡本業經』には、もう一箇所、これより前に「金剛三昧」に言及する箇所（1012下）があり、その部分は、今日では失われてしまった『菩薩纓絡本業經疏』の上巻で註釋されていたはずであるから、そこで『金剛三昧經』に言及していた可能性がないわけではない。

(39) 元曉の傳記を明らかにしようとする試みは、前掲の「新羅元曉の傳記について」46-49頁や「元曉の傳記 — その再検討」752-758頁、バズウェル氏前掲書の41-73頁、韓普光『新羅淨土思想の研究』（東方出版、1991年）75-95頁などに見ることができる。元曉の生涯については、これらを參照して正しいと思われるものを採用した。ただ、子の薛聰が生まれた時期については、従來の説とは見解を

異にするので、ここで、それについて論じておくこととしたい。

一般には、『三國遺事』の、

「師嘗一日風顛唱街云。誰許沒柯斧。我斫支天柱。人皆未喻。時太宗聞之曰。此師殆欲得貴婦產賢子之謂爾。國有大賢。利莫大焉。時瑤石宮今學院是也有寡公主。勅宮吏覓曉引入。宮吏奉勅將求之。已自南山來過蚊川橋沙川。俗云年川。又蚊川。又橋名榆橋也遇之。伴墮水中濕衣袴。吏引師於宮。褫衣曬暎。因留宿焉。公主果有娠。生薛聰。聰生而睿敏。博通經史。新羅十賢中一也。以方音通會華夷方俗物名。訓解六經文學。至今海東業明經者。傳受不絕。」(大正藏49、1006上-中)

という記述に基づいて、太宗(武烈王)の時代(645-661)に元曉が公主と結婚した後、しばらくして薛聰が誕生したと見ているようである(例えば、前掲「新羅元曉の傳記について」50頁では、これを667年頃とし、バズウェル氏の前掲書の64頁では662年頃としている)。しかし、これは無理な想定のように思われる。何となれば、薛聰の子の薛仲業は、780年に日本に使者として来ているが、その時の年齢を假に50歳前後と假定すると、その誕生は730年前後となり、その時の、父、薛聰の年齢を50歳としても、薛聰が生まれたのは680年前後ということになってしまう。この計算からすると、薛聰の出生の時期を670年以前に置くことはかなり難しくなる。

還俗を命じられたのは、まだ元曉が若かったためであろうし、661年に義湘が入唐した折りに元曉が新羅に止まったのは、既に還俗していたことが原因と思われるから、還俗を命じた國王が太宗であったことは信じてよいと思われる。だとすれば、公主と結婚した後も、子供(あるいは男の子)はなかなかできなかったと考えざるを得ないようである。