

# 初唐の異国僧——長耳三蔵とその思想

櫻井 唯

## 一 はじめに

長耳三蔵は、その学説が多くの学僧によって引用されていながら、素性のはっきりしない人物である。近年の研究では、長耳三蔵とは、北齊から隋にかけて活動した訳経僧、那連提耶舎(四九〇～五八九)の別名であると考えられている。<sup>(1)</sup>しかしながら、本稿では、先行研究とは別の観点から長耳三蔵という人物を捉え直してみたい。

長耳三蔵に関する言説を整理すると、いずれも引用の繰り返しによって継受されたという特徴が認められる。つまり、長耳三蔵の思想を伝える根本となった文献は早くに失われ、孫引きによって断片的な学説が流布したと言えるのである。それゆえ、文献ごとに引用元をたどることで、長耳三蔵に関する言及はいくつかの系統に分類することができる。そして、それぞれの系統間の関係を考えていくと、それらは相互に交差しない可能性が浮上する。本稿では、以上

のような観点から、長耳三蔵という人物やその思想が広く伝えられた背景を考察する。それによって、中国仏教において異国僧という存在が如何にして受容されたのか、その一端を明らかにすることが可能になると考える。

## 二 長耳三蔵に言及する諸文献とその系統

最も早く長耳三蔵の名が見出されるのは、智顛(五三八～五九七)撰『維摩經文疏』巻五においてである。智顛は『維摩經』仏国品の「彼時仏与<sub>二</sub>無量百千之衆<sub>一</sub>、恭敬圍繞、而為説<sub>レ</sub>法。」<sup>(2)</sup>という経文の註釈において、次のように述べている。

而為説法者、昔尚統師、問<sub>二</sub>長身耳三蔵師<sub>一</sub>云、仏時与<sub>二</sub>無量大衆<sub>一</sub>説<sub>二</sub>何等法<sub>一</sub>。答曰、説<sub>二</sub>普集經<sub>一</sub>。普集者、即方等教撰。<sup>(3)</sup>

引用傍線部の「長身耳三蔵師」は、湛然(七七一～七八二)抄出の『維摩經略疏』では「長耳三蔵」となっている。<sup>(4)</sup>ただし、現行の

『維摩經文疏』は孤本であるため、「身」の一字を衍字として良いか否かは再考を要する問題である。いずれにせよ、この人物は『維摩經文疏』巻五の成立以前、つまり開皇一七年（五九七）以前には生存していたと言える<sup>5)</sup>。

『維摩經文疏』の長耳三蔵に関しては、先行研究の成果を参考に要点を述べるにとどめたい。山口弘江氏は、『維摩經文疏』の流れを汲む『維摩經』註釈書類の記述から、「尚統師」を北斉の昭玄統であった法上（四九五～五八〇）と推測し、江戸時代の守篤本純によって、『維摩經文疏』の長耳三蔵は那連提耶舍であるという説が唱えられたことを紹介した<sup>6)</sup>。これに対し船山徹氏は、長耳三蔵＝那連提耶舍説は、唐の栖霞の著作においてすでに主張されていたことを指摘した<sup>7)</sup>。

唐代に入ると、長耳三蔵のものとしてされる複数の学説が、多くの学僧によって引用されるようになる。前述のように、唐代以降の文献にみられる長耳三蔵説は、引用元をたどればその大半は初唐に成立した文献を初出とし、孫引きの繰り返しによって普及していったと考えられる。このことを踏まえ、本稿では長耳三蔵に関する言説を次の四つの系統に分類したい。

- 〈系統1〉 『維摩經文疏』における尚統師の対論者
- 〈系統2〉 澄観・凝然の著作に言及される人物
- 〈系統3〉 律宗文献に引用される学説の提唱者
- 〈系統4〉 円測の著述に引用される学説の提唱者

これらの系統の相互関係を考えていくと、各々において長耳三蔵と称される人物は、同一人に帰着しない可能性が出てくる。その理由として、これらの文献の中には、『維摩經文疏』とは異なる年代の人物を長耳三蔵と推定している例が含まれていることにある。このことについて、以下に具体例を挙げ検討したい。

### 三 唐代以降の文献に見える長耳三蔵

#### (一) 澄観・凝然の著作における「長耳三蔵」

華嚴宗の文献には、『維摩經文疏』の人物とは時代の異なる「長耳三蔵」に関する記録がある。それは、総章元年（六六八）に、法蔵（六四三～七一二）が長耳三蔵から菩薩戒を受けようとしたという伝承である。鎌倉時代の凝然（一二四〇～一三二二）は『梵網戒本疏日珠鈔』（以下、『日珠鈔』）において、法蔵と長耳三蔵とが対面した時の様子を次のように伝えている。

大師自<sub>レ</sub>年少時、受<sub>レ</sub>学此菩薩戒。総章元年、就<sub>レ</sub>長耳三蔵、請<sub>レ</sub>受菩薩戒。三蔵歎曰、若人誦<sub>レ</sub>得華嚴淨行一品、其人已得<sub>レ</sub>菩薩淨戒具足、不<sub>レ</sub>復受<sub>レ</sub>菩薩戒<sub>也</sub><sup>8)</sup>。

ここでは、長耳三蔵は法蔵と同時代の人物とされ、『維摩經文疏』の人物とは年代に隔たりがある。この『日珠鈔』の逸話は、法蔵門下の慧英撰『大方広仏華嚴經感應伝』（以下、『感應伝』）に見える次の記述が元になっている。

總章元年、西域有<sub>二</sub>三藏梵僧<sub>一</sub>。来<sub>三</sub>至京洛<sub>一</sub>。①高宗師事、道俗帰敬。華嚴藏公、猶為<sub>二</sub>童子<sub>一</sub>、頂<sub>三</sub>礼<sub>三</sub>三藏<sub>一</sub>、請受<sub>二</sub>菩薩戒<sub>一</sub>。時衆白<sub>三</sub>三藏<sub>一</sub>言、此童子誦<sub>三</sub>得華嚴大經<sub>一</sub>、兼解<sub>三</sub>其義<sub>一</sub>。三藏驚歎曰、華嚴一乘是諸仏秘藏、難<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>遭遇<sub>一</sub>。沉通<sub>三</sub>其義<sub>一</sub>。若有<sub>三</sub>人誦<sub>三</sub>得華嚴淨行一品<sub>一</sub>、其人已得<sub>二</sub>菩薩淨戒具足<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>復更受<sub>二</sub>菩薩戒<sub>一</sub>。②西域伝記中説、有人<sub>レ</sub>転<sub>レ</sub>華嚴經<sub>一</sub>、以<sub>三</sub>洗<sub>レ</sub>手水<sub>一</sub>、滴<sub>レ</sub>著<sub>二</sub>一蟻子<sub>一</sub>、其蟻命終、生<sub>三</sub>切利天<sub>一</sub>。而況有<sub>三</sub>人能説受持<sub>一</sub>。当<sub>レ</sub>知、此童子於<sub>レ</sub>後、必当<sub>三</sub>广大饒益<sub>一</sub>、能施<sub>三</sub>群生無生甘露<sub>一</sub>。

『感應伝』は『日珠鈔』よりも当時の状況を詳しく描写している。しかし、ここでは法藏が授戒を求めた僧は「三藏梵僧」とされ、その名は明らかにされていない。凝然がこの「三藏梵僧」を長耳三藏としたことに根拠はあるのだろうか。この点に関しては、唐の澄観（七三八〜八三九）撰『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』（以下、『演義鈔』）の「長耳婆羅門」という人物に関する記述が手がかりとなる。

疏、盥掌之水尚拯生靈者、即長耳婆羅門。僧<sub>レ</sub>弥<sub>レ</sub>伽<sub>レ</sub>多羅者、師子国第三果人也。麟德年初、来<sub>レ</sub>儀震旦。①高宗大帝、甚加<sub>二</sub>尊重<sub>一</sub>、処<sub>三</sub>於禁中<sub>一</sub>、年余供養。多羅請<sub>レ</sub>尋<sub>レ</sub>聖跡<sub>一</sub>、遂往<sub>三</sub>清凉山<sub>一</sub>、礼<sub>レ</sub>敬文殊師利。因<sub>レ</sub>出<sub>三</sub>至西太原寺<sub>一</sub>。時属<sub>三</sub>諸僧<sub>一</sub>、転<sub>レ</sub>華嚴經<sub>一</sub>。乃問曰、此是何経。答、是華嚴。多羅肅然改容曰、不<sub>レ</sub>知<sub>三</sub>此処復有<sub>二</sub>是経<sub>一</sub>耶。合掌歡喜贊歎久之言曰、此大方広功德難<sub>レ</sub>思。②西国相伝、有人<sub>レ</sub>説<sub>三</sub>此経<sub>一</sub>、以<sub>レ</sub>水盥<sub>レ</sub>掌、所<sub>レ</sub>霑<sub>レ</sub>蟲蟻、而捨<sub>レ</sub>命者、皆得<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>天<sub>一</sub>。何況受持誦誦、觀察思惟者歟。故云<sub>レ</sub>爾也。⑩

初唐の異国僧——長耳三藏とその思想

『演義鈔』の「長耳婆羅門」は、右の傍線部の二点において、『感應伝』の「三藏梵僧」と共通している。すなわち、①高宗に尊重されたこと、および、②『華嚴経』誦誦の功德によつて蟻が天に生まれたという説話を述べたという点である。凝然はこの『演義鈔』の記述をもとに、三藏梵僧を長耳三藏と推定したと考えられる。また、『演義鈔』では長耳婆羅門の梵名は「僧伽弥多羅」であったとされている。法藏撰『華嚴経伝記』巻四には「釈迦弥多羅」という僧の伝記があり、『演義鈔』とはほぼ同じ内容を記載している。以下の引用は、『華嚴経伝記』の釈迦弥多羅伝である。

師子国長<sub>レ</sub>季沙門、釈迦弥多羅者、第三果人也。此土云<sub>三</sub>能友<sub>一</sub>。麟德之初、来<sub>レ</sub>儀震旦。高宗天皇、甚所<sub>二</sub>尊重<sub>一</sub>、請<sub>レ</sub>在<sub>三</sub>蓬萊宮<sub>一</sub>。与<sub>二</sub>二年長真人懷化大将軍<sub>一</sub>、同<sub>レ</sub>処<sub>三</sub>禁中<sub>一</sub>、歳余供養。多羅請<sub>レ</sub>尋<sub>レ</sub>聖迹、遍<sub>三</sub>歴名山<sub>一</sub>、乃求<sub>レ</sub>往<sub>三</sub>代州清凉山<sub>一</sub>、礼<sub>レ</sub>敬文殊師利。嘗至<sub>三</sub>京師西太原寺<sub>一</sub>、時属<sub>三</sub>諸僧<sub>一</sub>、将<sub>レ</sub>転<sub>レ</sub>誦<sub>レ</sub>華嚴妙典。乃命<sub>三</sub>訳語問云<sub>一</sub>、此是何経。答、是華嚴。多羅肅然改<sub>レ</sub>容曰、不<sub>レ</sub>知<sub>三</sub>此処亦有<sub>二</sub>是経<sub>一</sub>耶。合掌歡喜贊歎久之而言曰、此大方広功德難<sub>レ</sub>思。西国相伝、有人<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>水盥<sub>レ</sub>掌、将<sub>レ</sub>誦<sub>三</sub>此経<sub>一</sub>、水之所<sub>レ</sub>霑<sub>レ</sub>及<sub>三</sub>虫蟻<sub>一</sub>、因<sub>レ</sub>此捨<sub>レ</sub>命、後得<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>天<sub>一</sub>。何況受持誦誦。蓋<sub>レ</sub>不思之福也。⑪

ここでは、釈迦弥多羅は「長季沙門」とも呼ばれている。引用波線部に関して、大正蔵のテキストでは、原本（東大寺・建治二年写本）、甲本（大谷大学所蔵・正徳元年刊本）とも、字句の異同はないとしている。しかし、筆者が駒澤大学所蔵の正徳元年刊本を確認

したところ、該当箇所は「長季沙門」とあり、異なる字が用いられていた。「季」は「年」の本字であり、「長年沙門」とは年嵩の沙門を意味する。

師子国の長年の僧については、道宣撰『律相感通伝』（六六七年成立）や、道世撰『法苑珠林』（六六八年成立）などにも記録がある。<sup>13</sup>たとえば、『法苑珠林』には、「長年是師子国僧。年九十九夏。是三果阿那含人。」<sup>14</sup>とあり、この師子国出身の僧は、法臘九十九歳にもなり、声聞四果のうちの阿那含果（不還果）を得ていたという。さらに、長年が清涼山を訪れたという釈迦弥多羅の伝記と類似する話を、『法苑珠林』は『華嚴経伝記』よりも詳細に伝えている。以上のことから、道宣や道世の伝える長年の僧は、華嚴宗の文献に見える釈迦弥多羅と同一人物であると言える。

## （二）長年という呼称について

これまで見てきた華嚴宗の文献において、釈迦弥多羅の別名は「長年」あるいは「長耳」とされ、テキスト間で異同があった。「年」と「耳」は字形が似ているため、書写の過程で混乱が生じたと考えられる。<sup>15</sup>本項では、この師子国の僧が長年と呼ばれるようになった理由について、前項で紹介した法蔵の『華嚴経伝記』をもとに考察していきたい。

『華嚴経伝記』によれば、釈迦弥多羅は「年長真人懐化大將軍」と共に宮中に居していたという。この人物は、おそらく、次の『旧

唐書』郝処俊伝に見出される盧伽阿逸多という人物を指す。

又有僧盧伽阿逸多、受詔合長年藥。高宗將餌之、処俊諫曰、  
修短有命、未聞万乘之主、輕服蕃夷之藥。……高宗納之、  
但加盧伽為懐化大將軍、不服其藥。<sup>16</sup>

ここでは、高宗は盧伽阿逸多に長寿の薬を調合させたが、郝処俊の忠告を受け、結局これを服さなかったと記録されている。盧伽阿逸多は、高宗の時代に懐化大將軍という位にあった点において、『華嚴経伝記』の人物と一致する。そして、法蔵がこの人物を「年長真人」とも称するのは、盧伽阿逸多が長寿の薬を調合したという逸話に基づいていると考えられる。また、『華嚴経伝記』には、釈迦弥多羅と盧伽阿逸多は「蓬萊宮」を住処としていたとある。言うまでもなく、この名称は不老不死の霊薬を作る仙人が住まうとされた蓬萊山に由来する。以上に見てきたように、『華嚴経伝記』の記述からは、釈迦弥多羅の周辺には不死や長寿の思想が取り巻いていたことが読み取れる。加えて、義浄撰『大唐西域求法高僧伝』の玄照伝の中には、二人の入唐は皇帝の勅旨によるものであったことが記されている。<sup>17</sup>このような状況から考えられるのは、釈迦弥多羅が宮中に迎え入れられたのは、高宗の長寿への祈念が関係するのではないかということである。つまり、釈迦弥多羅は法臘にして九十年代後半という大変な高齢であったことから、<sup>18</sup>高宗の庇護を受けた。そして、釈迦弥多羅は周囲の人々から長年沙門、すなわち年嵩の沙門と渾名されるようになったと考えられる。

### (三) 「長耳三藏」の人物像

凝然が「長耳三藏」と呼んでいた人物は、もとは「長年」の沙門であった。おそらく、凝然の時代にはすでに『演義鈔』のテキストは「長耳婆羅門」となっていたため、凝然はそこから長耳三藏と推測したと考えられる。同様に、不詳の人物を長耳三藏と推定している例は律宗の系統にも存在する。道宣（五九六―六六七）の『四分律拾毗尼義鈔』には、部派仏教の分派についての一説として、「三藏口伝」の説が紹介されている。<sup>(19)</sup> この「三藏」を長耳三藏とするのが、宋の允堪（一〇〇五―一〇六一）撰『四分律拾毗尼義鈔輔要記』である。<sup>(20)</sup> ただし、『四分律拾毗尼義鈔』の「三藏口伝」の説は、六世紀初頭に成立した僧祐撰『出三藏記集』巻三<sup>(21)</sup>に見える説と一致するので、允堪の説が正しいか否かは別に検討を要する問題であろう。上の例に鑑みれば、第二節において論じた湛然抄出『維摩経略疏』の「長耳三藏」についても、同様の疑問が生ずる。すなわち、現存する『維摩経文疏』のテキストと一致していないことから、湛然の修治によって文言が改められた可能性を排除しきれない。ゆえに、第二節に挙げた四系統における「長耳三藏」を、すべて同一人物と断言は言い切れないのである。

右のような状況が生じたのは、これらの文献が成立した当時、すでに長耳三藏は素性の分からない人物となっていたことに起因すると思われる。そこで次に、長耳三藏の名が流布した経緯を明らかにし、なぜ人物像が分からないのかという問題を考察する。

## 四 長耳三藏の思想の伝播

### (一) 初唐における長耳三藏説の引用

唐代以降、長耳三藏の思想は様々な学僧によって引用されるようになる。特に、円測（六一三―六九六）の著述には多くの学説が引かれ、長耳三藏の思想内容を伝える文献としては最古と考えられてきた。しかしながら、基（六三二―六八二）撰『大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚』（以下、『理趣分述讚』）には、真諦三藏と長耳三藏の「如是」の解釈を引いて、これを「浄法師等之所引」<sup>(22)</sup>としている箇所がある。浄法師とは紀国寺慧浄（五七八―？）を指す。慧浄の著作のほとんどは散逸し伝わらないが、近年、敦煌文書から慧浄の著作と関連性の高い文献が発見され、研究が行われている。<sup>(23)</sup> また、慧浄撰『妙法蓮華経續述』（以下、『法華経續述』）十巻については、その一部が版本として韓国に現存していることが金炳坤氏によって報告されている。<sup>(24)</sup> 以上の先行研究を手がかりに慧浄の著作を紐解いてみると、『法華経續述』巻一・二に長耳三藏の学説が複数引用されていることが判明した。なお、『法華経續述』の撰述年代については、玄奘による新訳の影響を被っていないため、六四五年以前に成立したと考えられている。<sup>(26)</sup> ゆえに、『法華経續述』は円測の諸著作に先行して長耳三藏の説を引用した文献であると言える。

慧浄と円測の引用する長耳三藏の学説は、次のように整理できる。

### ① 五位説と三種想発心説

長耳三蔵は、菩薩の修行階梯に発心位・伏心位・明位・出到位・無上位の五つの段階があると説く。この菩薩の五位は円測の『解深密経疏』巻五に引用され、先行研究では『大智度論』釈無生品の所説との一致が指摘されている。<sup>(27)</sup> また、三種想発心説については、円測の『仁王経疏』巻中本に引用されている。<sup>(28)</sup>

一方、『法華経續述』巻一<sup>(30)</sup>では、菩薩の五位を列挙した後、続けて発心位における三種想発心が明らかにされている。つまり、五位説と三種想発心説は、本来は一連の行位説の文脈で論じられていたのである。しかも、『法華経續述』には円測等の著作には見られない伏心位以降の説明もあり、長耳三蔵の行位説の全体像が確認できる。

### ② 「如是」の解釈

これは「如是我聞」の「如是」を三つの観点から解釈したもので、円測は『解深密経疏』巻一<sup>(31)</sup>において引用している。すなわち、前述の『理趣分述讚』において「浄法師等之所引」とされていた学説であるが、現存する慧浄の著作中にはこの説を見出すことはできなかった。ところが、『法華経續述』に先行する吉蔵(五四九〜六二二)撰『法華義疏』<sup>(32)</sup>には、『理趣分述讚』の長耳三蔵説とほぼ同じ学説が紹介されている。ただし、吉蔵はこの説を「有人」の説とし、典拠を明示していない。おそらく、散逸した慧浄の著作中には、『法華義疏』に引用される学説と長耳三蔵とを結びつける記述があった

のであろう。

### ③ 「時」の解釈

長耳三蔵の「時」についての解釈は二種ある。第一説は、円測の『解深密経疏』巻一<sup>(33)</sup>に引用される半音時と円音時という分類である。第二説は、時間を分段世分時・不思議変易時・仮名時の三種とし、さらに仮名時を迦羅時・三摩耶時・世流布時に分ける説である。この説は、『法華経續述』巻一<sup>(34)</sup>、円測の『仁王経疏』巻上本に引かれている。<sup>(35)</sup>

### ④ 「乗」の解釈

この学説は『法華経續述』巻二<sup>(36)</sup>に確認できるのみで、円測以降の諸師の著作には全く引かれていない。慧浄によれば、長耳三蔵は一乗の「乗」を運載の義と規定し、運載には從動至無動・從無動至動・從動至動・從無動至無動の四階があるとしていた。加えて、「乗」の能所を七種に分けた解釈も行われている。

### ⑤ 五神通について

前項と同じく、『法華経續述』巻二<sup>(37)</sup>にのみ残る学説である。その中で、長耳三蔵は五神通を獲得する方法として、呪五・薬五・仙五・報五・修五を説いたとされている。

慧浄撰『法華経續述』巻一・二には、円測やそれ以降の諸師が伝えていない説も含め、多くの長耳三蔵の思想が残されている。しかし、『理趣分述讚』で慧浄の所引とされた学説は、現存する『法華

『法華經續述』には見出せない。ゆえに、散逸した慧浄の著述には、これ以外にも長耳三蔵の学説が引用されていた可能性がある。

また、長耳三蔵とは誰を指すのかということについては、少なくとも現存の『法華經續述』には明言されていなかった。この問題に関して、慧浄や円測の生存年代より少し下って唐代後期になると、「長耳三蔵とは北齊の那連提耶舎である」という説が主張されるようになる。そこで次に、唐代後期における長耳三蔵＝那連提耶舎説の妥当性について検討していきたい。

## (二) 長耳三蔵＝那連提耶舎説の再検討

すでに指摘されているように、<sup>38)</sup> 栖霞撰『法華經玄賛要集』(以下、『玄賛要集』)や、遇栄撰『仁王經疏法衡鈔』(以下、『法衡鈔』)において、長耳三蔵＝那連提耶舎説が提唱される。『玄賛要集』は基撰『法華玄賛』の、『法衡鈔』は良賁撰『仁王護国般若波羅蜜經』の末註である。その成立年代については、『玄賛要集』が日本の『永超録』(一〇九四年成立)に、『法衡鈔』が高麗の『義天録』(一〇九〇年成立)に記載されているので、これを下限とすることができ<sup>39)</sup>る。

『法衡鈔』を記した遇栄は、唐代後期もしくは宋代に生きた人物である。<sup>40)</sup> 遇栄は長耳三蔵という人物について次のように説明している。

疏、長耳三蔵者、隋開皇初人。梵語那連提梨耶舎。<sup>隋言</sup>是北印

初唐の異国僧——長耳三蔵とその思想

度烏畏国人。形貌希奇、頂有<sub>二</sub>肉髻<sub>一</sub>、耳長高聳。因<sub>レ</sub>此立<sub>レ</sub>名。<sup>41)</sup>

『法衡鈔』では、長耳三蔵とは那連提耶舎を指し、その特異な相貌から長耳と呼ばれたとされている。問題は、この遇栄や栖霞の提示する説をそのまま信用して良いのかという点にある。おそらく、両人は何らかの資料に基いて長耳三蔵を那連提耶舎と推定しているはずである。そこで、遇栄・栖霞以前に成立した伝記資料を見ると、『開元釈教録』の那連提梨耶舎伝には、「然其形貌瓌奇。頂如<sub>二</sub>肉髻<sub>一</sub>、耳長而聳、目正処<sub>レ</sub>中。有<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>常倫<sub>一</sub>、特為<sub>レ</sub>殊相<sub>上</sub>、固是<sub>レ</sub>伝法之碩徳也。」<sup>42)</sup>とあり、那連提耶舎は耳が長かったことが記されている。しかし、「長耳と呼ばれていた」という記述はない。また、管見の及ぶ限り、『開元釈教録』以外の文献においても、そのような説を見出すことはできなかった。ゆえに、現存する文献から考えれば、「身体的特徴から長耳と呼ばれた」という部分は、遇栄もしくは栖霞、あるいはそれ以前の人物による推測とも捉え得るのである。つまり、那連提耶舎が長耳三蔵であるという説は、那連提耶舎の生存年代より後に形成された可能性があると言える。

## (三) 引用による思想の伝播

長耳三蔵の思想は、慧浄の著作を嚆矢とし、その後、円測や基、法蔵など、後世に大きな影響を残した学僧の著述に引用されたことで、広く浸透していった。特に、『法華經續述』巻一・二には多くの引用が残っていることから、慧浄は長耳三蔵の学説を重視してい

たことが窺える。しかし、時代の変化とともに、慧浄の著作は次第に忘れられていく。そして、学説の孫引きが繰り返された結果、長耳三蔵という名は知られていながら、その人物像は不詳という状況が生じた。さらに時代が下ると、第三節で示したような事例、すなわち長耳三蔵の素性が不詳であるために、正体不明の人物を長耳三蔵と推定する例が発生したと推測できる。

唐代以降の諸文献における長耳三蔵の学説は、ほぼ慧浄や円測の著作中に引用されているものに限られる<sup>(43)</sup>。つまり、長耳三蔵説の典拠となった文献は早期に失われ、その思想は引用という形式によって保存され、後世に引き継がれていったと言える。そこで次節では、長耳三蔵という異国僧の思想が、如何にして中国仏教において受容されたのかを、その学説の一つである三種想発心説を例に分析する。

## 五 長耳三蔵説の受容——三種想発心説の展開

### (一) 慧浄撰『法華経續述』の三種想発心説

最も早く三種想発心説を引用する文献は『法華経續述』である。慧浄は、『大智度論』釈無生品の五位説を引いた後、以下のように長耳三蔵の説を伝えている。

〔長耳〕云、習種已前名<sub>三</sub>発心位。次三十心、名<sub>二</sub>伏心位。入<sub>二</sub>初七地、名<sub>二</sub>明位。入<sub>二</sub>後三地、名<sub>二</sub>出到位。大明転除、名<sub>二</sub>無上位。

初習種前、具<sub>三</sub>発心。謂、仮想発・軽想発・信想発。〔a〕仮想

者、藉三種力。一、友力。謂善知識。二、行力。謂受律儀門。三、法力。謂通別二因。通因、謂如来蔵、法種衆苦、樂求涅槃<sup>(44)</sup>。別因、謂信等五根。縁此三力、於無上菩提中、仮起菩提想、我今<sub>求</sub>□無上菩提、安立衆生於無上菩提。如声聞仮想觀非青青想<sub>二</sub>而能治<sub>と</sub>惑<sup>(45)</sup>。与彼菩提<sub>二</sub>而為<sub>二</sub>遠基<sub>二</sub>。此中亦爾、名<sub>二</sub>仮想発。〔b〕此後想想不<sub>レ</sub>已、義尚難識故、顯以輕毛無<sub>レ</sub>所<sub>二</sub>倚著。從<sub>レ</sub>仮入<sub>レ</sub>輕、以<sub>レ</sub>輕接<sub>レ</sub>仮、名<sub>二</sub>軽想発。〔c〕此後心路転明、信珠顕現、菩提心立、名<sub>二</sub>信想発。即十信位。総此三発<sub>二</sub>名<sub>二</sub>發心位<sup>(46)</sup>。

長耳三蔵が説いたとされる三種想発心とは、發菩提心の様相を三段階に分けて論じたものである。まず、「a」仮想発とは、友力・法力によつて仮に菩提の想を起すことを言う。次の「b」軽想発は、仮の菩提の想を保ち続けてはいるが、それはわずかな風によつて舞う軽毛のように定まらず、いまだ進退のある段階を指す。そして最後の「c」信想発において、菩提に対する信が顕現し、菩提心を起すこととされる。この発心の萌芽から完成に至る三つの過程は、發心位、すなわち十信位に相当する。この三種想発心説の引用は、慧浄から円測と良賁の『仁王経』註釈書、ならびに作者不詳の『菩提心義』へと受け継がれている。続いて、これらの文献における引用の変化を順に見ていきたい。

(二) 円測撰『仁王經疏』の三種想発心説

円測撰『仁王經疏』(以下、『円測疏』)は、鳩摩羅什訳『仏説仁王般若波羅蜜經』の註釈書である。この中で円測は、菩薩教化品の「初発想信、恒河沙衆生修三行伏忍、於三寶中生三習種性十心」という經文の解釈中に、長耳三藏の説を引いている。

言「初発相信者、未入十住、十信人也。謂初发心、而未見理、名為三想信。」長耳三藏云、習種性前、有三想发心。謂、假想发、輕想发、信想发。「a」假想发者、藉三種力。一、善友力。謂、善知識。二、行力。謂、受律儀門。三、法力。謂、通別二因。通謂如来藏、別謂信等五根。緣此三力、於三仏菩提、仮起菩提想、求以自安。安他。如下声聞、觀非青青想、而能治惑。此中亦爾、名仮想发。「b」此後想想不已、義尚難識、譬如輕毛無所倚著、名輕想发。「c」此後心路転明、信珠顕現、名信想发。即入十信位。故名初发想想信也。<sup>(47)</sup>

『法華經續述』と比較すると、『円測疏』は文言が多少省略されている。とはいえ、主意に大きな変化は見られない。すなわち、『円測疏』は、『法華經續述』と同じく、三種想发心を初住以前の発心としている。ただ、『法華經續述』では三種想发心が十信位中の何れの段階にあるかという点が曖昧であった。一方、『円測疏』の引用では最後の信想发において「即入十信位」、つまり第十信に入ると捉えている点に相違が認められる。

(三) 良賁撰『仁王護国般若波羅蜜經』の三種想发心説

良賁(七一七〇七七)撰『仁王護国般若波羅蜜經疏』(以下、『良賁疏』)は、不空訳『仁王經』に対する註釈書であり、『円測疏』を参照している。しかし、『良賁疏』の長耳三藏説は『円測疏』と比較すると、文言にわずかな違いがある。

長耳三藏云、初習種性、有三相发心。一、假想发。二、輕想发。三、信想发。「a」假想发者、藉三種力。一、善友力。謂、善知識。二者、行力。謂、受律儀。三者、法力。通別二因。通謂如来藏、別謂信等五根也。由此三力、於三仏菩提、仮起菩提想、以求自安。安諸有情。猶如声聞、觀諸非青、仮起青青想、而能伏惑。此中亦爾、名仮想发。「b」此後後想、修習不已、義尚難識。譬如輕毛無所倚著、名輕想发。「c」此後後心、信珠顕現、名信想发。得入十信、名发心相也。<sup>(48)</sup>

三種想发心は、『法華經續述』や『円測疏』では習種性以前の発心と捉えられていた。ところが、『良賁疏』所引の説は冒頭の文言が「初習種性」に変化している。ゆえに、『瓔珞經』に基づいて習種性を十住位とするならば、『良賁疏』の三種想发心は十住位にあることになる。しかし、末尾の傍線部に「十信に入ることを得」とあるので、こちらによれば三種想发心は十信位の発心と言える。要するに、このままでは文の前後で矛盾が生じてしまうのである。『良賁疏』の文脈から考えれば、ここでの「初習種性」は初住以前を意味し、三種想发心は十信位にあると捉えるのが妥当と言える。<sup>(49)</sup>

でもなお、これを単なる誤写と言い難いのは、後述の『菩提心義』やそれを引用する安然の『菩提心義抄』<sup>(50)</sup>などの後世の文献でも、当該箇所は「初習種性」となっているためである。

なぜ『円測疏』と『良賁疏』とで長耳三蔵説の文言が変化したのかといえ、それは習種性の定義の違いに起因する。すなわち、良賁は不空訳『仁王経』菩薩行品の習種性を次のように定義している。

起習種性者、起謂生起、超前十善入忍位也。習者、修習。言三種性者、順理相應、為後勝因、故得名種。現種熏習、習成性故。<sup>(51)</sup>

ここでは、経文の「起習種性」とは種性の修習を起すことであり、それは十善位（十信位）を超えて五忍に入る段階とされる。換言すれば、種性の修習を起すことは、十信位から十住位に入るための行として捉えられているのである。このような解釈は、良賁が『仁王経』の五忍と五十二位とを、『瓔珞経』の六種性ではなく、『瑜伽師地論』の十三住によって配当しているために生じたと考えられる。すなわち、良賁は『瑜伽師地論』の種性住を『仁王経』の十善位に対応させている。<sup>(52)</sup>したがって、前述の長耳三蔵説の「初習種性」も、『瑜伽師地論』に基づく行位と考えるならば、十信位に相当するのである。ゆえに、結局のところ『円測疏』と『良賁疏』の意図は同じであり、三種想発心を初住以前の十信位における発心としていえると言えらる。

#### (四) 『菩提心義』の三種想発心説

『菩提心義』は発菩提心についての記述を集成した文献で、その内容の大部分が諸経論からの引用文で構成されているという特徴を持つ。本書の撰者は不詳であるが、一説には不空門下の潜真（七一八〜七八八）の撰述とする。その根拠は、『宋高僧伝』によれば、潜真には同名の著作があったとされるためである。<sup>(53)</sup>以下に、『菩提心義』における長耳三蔵の説を見ていきたい。

〔長耳三蔵〕云、初習種性発心有三種。一、仮想発。二、輕想発。三、信想発。〔a〕初仮想発者、由三種力。一、善友力。謂、善知識。二、行力。謂、受律儀。三、法力。通別二因、通謂如来藏内熏之性、別謂信等五根。由此三力、仮起求菩提想、自利利他。〔b〕漸次修習、譬如輕毛無所倚著、名輕想発。〔c〕後漸漸修、信心澄淨、得入十住、名信想発。<sup>(54)</sup>

『菩提心義』の三種想発心は、『良賁疏』と同じく、「初習種性」における発心とされている。しかし、『菩提心義』は良賁の行位説をそのまま踏襲してはいないようである。その理由は、傍線部で最後の信想発を「入十住」と規定していることによる。これまで見てきたように、円測と良賁は三種想発心を十信位における発心と捉えていたので、第三の信想発心での「入十信」は第十信に入ることの意味していた。一方で、『菩提心義』では文言が「入十信」から「入十住」に変化し、信想発心によって十住位、すなわち初住に入ることになっている。以上のような『菩提心義』における長耳三蔵説の

変容は、この後に続けて引用される『起信論』の信成就発心の解釈が関係する。

起信論云「発心有<sub>レ</sub>三。一者、信成就発心。二者、解脫<sub>行方</sub>発心。

三者、証発心。初信成就発心者、謂不定聚衆生、有<sub>レ</sub>熏習善根力<sub>レ</sub>故。信業果報、能起<sub>レ</sub>十善、厭<sub>レ</sub>生死苦、欲<sub>レ</sub>求無上菩提。」乃至

云「經<sub>二</sub>一万劫<sub>一</sub>信心成就故。諸仏菩薩教<sub>レ</sub>令發心、或以<sub>レ</sub>大悲<sub>二</sub>能自發心、或因<sub>レ</sub>正法<sub>二</sub>欲滅、以<sub>レ</sub>護法因縁<sub>二</sub>能自發心。」得<sub>レ</sub>入<sub>三</sub>

十住、此則同<sub>三</sub>前信想發心<sub>二</sub>也。本業經云「是信想菩薩、於<sub>二</sub>十劫<sub>一</sub>行<sub>二</sub>十戒法、當<sub>レ</sub>入<sub>二</sub>十信心<sub>一</sub>入<sub>レ</sub>初住位。」即發心住也。仁

王經云「習種性有<sub>二</sub>十信、已超<sub>二</sub>二乘一切善地。」

鈎括弧は経論からの引用部分を示す。ここで『菩提心義』の著者は、『起信論』を引用した後、傍線部において『起信論』の信成就発心と長耳三蔵の信想発心は十住に入るという点で等しいという見解を述べている。すなわち、先述の三種信想発心説の文言が「入十住」となっていた理由はここにある。要するに、『菩提心義』の著者の意図は初発心の位を初住とすることにあり、ここではその教証として諸経論を引用しているのである。

興味深いことに、『菩提心義』と同じ経文を用いて『起信論』の信成就発心を解釈する文献がある。それは、元暁・法蔵の『起信論』註釈書である。法蔵撰『大乘起信論義記』（以下、『起信論義記』）は、元暁の『起信論』註釈書に影響を受けているため、『起信論義記』には元暁の註釈書と共通する解釈が多く含まれている。本項で取り

上げる信成就発心の解釈もその一例であり、元暁と法蔵の註釈はほぼ同内容である。そのため、本項では法蔵の『起信論義記』を引用し説明する。なお、元暁の註釈書における該当箇所は註に示した。

前中言<sub>二</sub>一万劫<sub>一</sub>者、謂十千劫修<sub>二</sub>信心<sub>一</sub>成就也。仏菩薩教令發心

等者、謂發<sub>二</sub>十住初心<sub>一</sub>也。如<sub>二</sub>瓔珞本業經云<sub>一</sub>、「是信想菩薩、於<sub>二</sub>十千劫<sub>一</sub>、行<sub>二</sub>十戒法、當<sub>レ</sub>入<sub>二</sub>十信心<sub>一</sub>、入<sub>レ</sub>初住位。」釈云、此中

言<sub>二</sub>入初住位<sub>一</sub>者、謂十住初發心住位也。以<sub>レ</sub>至此位、方得<sub>二</sub>不退信心<sub>一</sub>。是故亦名<sub>二</sub>入十信心<sub>一</sub>。非<sub>レ</sub>謂<sub>二</sub>十解以前之十信<sub>一</sub>也。何以

知者、仁王經云、「習種性有<sub>二</sub>十心、已超<sub>二</sub>二乘一切善地。」此習忍已前、行<sub>二</sub>十善菩薩、有<sub>レ</sub>退有<sub>レ</sub>進。猶<sub>二</sub>如輕毛隨<sub>二</sub>風東西<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>以<sub>二</sub>十千劫行<sub>二</sub>正道<sub>一</sub>、發菩提心乃當<sub>二</sub>習忍位<sub>一</sub>。」以<sub>レ</sub>是文証。故得<sub>レ</sub>知也。

傍線部は、『菩提心義』と同様の経文を引いている箇所である。ここでは、『起信論』の「一万劫を経て信心成就す」という文を、『瓔珞経』の信想菩薩が十千劫において修行し初住位に入るという経文と同等と捉えている。つまり、『起信論』の信成就発心は、『瓔珞経』の「入初住位」と等しい。さらに、現行の『瓔珞経』には無い「入十信心」という句について、これは十解（十住）以前の十信位を言

うのではない、と釈している。その理由は、『仁王経』では習種性（十住位）にも「十信心」があると記されているためである。そして、最後に『仁王経』の別の経文を引いて、發菩提心は習忍位（十住位）にあると結論づけている。以上のことから、『菩提心義』の著者は、

上述の元暁・法蔵系統の『起信論』註釈書に影響を受け、長耳三蔵の説を読み替えたと推測できる。

## 六 結 語

長耳三蔵の思想は、紀国寺慧浄の『法華経續述』から、後代の文献へと継受されていく過程で次第に変容していった。とりわけ、『良賁疏』や『菩提心義』においては、自らの説との整合性を考慮して文言を改めた形跡が認められる。このような改変が行われた原因は、時代が下るにつれ引用の原典が忘れられ、それに伴って長耳三蔵という人物自体も不詳となったことにある。それでもなお引用し続けられたのは、長耳三蔵の名が有力な学僧の著述に引かれていたこと、加えて西方の異国僧であったことによると考えられる。すなわち、文言を改変してまで引用する例が生じたのは、長耳三蔵の名の下に説かれた思想が、ある種の権威と捉えられていたことを示唆する。

本稿では長耳三蔵と呼ばれた人物を特定するには至らなかったが、最後に今後の研究の見通しを示しておきたい。この問題において鍵となるのは、いくつかの文献では、長耳三蔵の思想は菩提流支や真谛三蔵の説と並べて引用されていることである。このことから想定されるのは、もし長耳三蔵という異国僧が実在するとすれば、撰論学派と関わりのある人物であったという可能性である。ゆえに、長耳三蔵の人物像や思想を説明するにあたっては、地論・撰論教学と

の関係を包括的に検討していく必要があると考えられる。

## 註

- (1) 長耳三蔵を那連提耶舎と同定する主な先行研究としては、山口弘江『維摩経文疏』所引の「普集経」について（『印仏研』通号一〇五、および、船山徹「長耳三蔵と『耶舎伝』」ナレーンドラヤシャスとの関わり）（『仏教史学研究』五六―二）がある。
- (2) 大正一四・五三七頁中。
- (3) 統蔵一―二八・四六二丁右下。
- (4) 大正三八・五八三頁中。
- (5) 『維摩経文疏』の成立年代は、佐藤哲英『天台大師の研究』（百華苑・一九六一年）四一六―四四八頁、参照。
- (6) 山口弘江『維摩経文疏』所引の「普集経」について（『印仏研』通号一〇五）。
- (7) 船山徹「真諦の活動と著作の基本的性格」八五―八六頁、註一一三（『真諦三蔵研究論集』京都大学人文科学研究所・二〇一二年、所収）。
- (8) 大正六二・五頁中。
- (9) 大正五一・一七五頁上。
- (10) 大正三六・一一六頁下。
- (11) 大正五一・一六九頁下。
- (12) 駒澤大学蔵『華嚴経伝記』（書林井上秋閑蔵版・正徳元年）巻四・一七丁左。
- (13) 『律相感通伝』（大正四五・八七六頁中）、『法苑珠林』（大正五三・三九五頁上）。
- (14) 大正五三・三九五頁上。
- (15) 元の普瑞は、『華嚴懸談会玄記』巻三八の中で、『演義鈔』の「長耳婆羅門」を伝写の誤りとし、この人物は釈迦弥多羅であると指摘している（統

藏一一二・三〇五丁右上。

(16) 『旧唐書』卷八四、列伝第三十四。

(17) 『大唐西域求法高僧伝』卷上「于時麟德年中、駕幸東洛、奉謁闕庭、還蒙勅旨、令往羯濕弥囉国、取長年婆羅門・盧迦溢多。(大正五一・一頁下～二頁上)」

(18) 釈迦彌多羅の年齢について、道宣や道世は「九十九夏」とし、慧祥撰「古清涼伝」は「九十五夏」とする。

(19) 統蔵一七七一・三三丁右上。

(20) 統蔵一一九五・二一九丁左下～二二〇丁右上。

(21) 大正五五・二〇頁上。なお、『出三蔵記集』の成立年代について、『仏書解説大辞典』巻五・二二七～二二八頁(出三蔵記集の項目、林屋友次郎稿)は、五一〇～五一八年としている。

(22) 大正三三・二七頁中。

(23) 中西久味「唐の紀国寺慧浄撰とされる『孟蘭盆経讃述』『般若心経疏』について」(『新潟大学人文学部・人文科学研究』二二二号)、金炳坤「紀国寺慧浄の『法華経讃述』考(1)」「身延論叢」一五号、「紀国寺慧浄の『法華経讃述』考(2)」「身延論叢」一七号、参照。

(24) 金炳坤「紀国寺慧浄の『法華経讃述』考(1)」「二二四～二二八頁、同「法華章疏における五分釈の展開」(『印仏研』通号一二三)、参照。

(25) 韓国・宝物二〇六号、松広寺聖宝博物館所蔵。国家記録遺産ホームページ(<http://www.memorykorea.go.kr>)から原文を閲覧することができる。本論で引用する『法華経讃述』のテキストは、この韓国・宝物二〇六号の版本に基づく。

(26) 金炳坤「紀国寺慧浄の『法華経讃述』考(2)」「五六～五七頁、参照。

(27) 統蔵一一三四・四一七丁右上。

(28) FUNAYAMA Toru (2011) "Buddhist Theories of Bodhisattva Practice as Adopted by Daoists." In *Cahiers d'Extreme-Asie* 20, pp.28-29.

(29) 大正三三・三八七頁上。

(30) 韓国・宝物二〇六号、巻一・二七丁右～二八丁右。

(31) 統蔵一一三四・三〇〇丁右下～三〇一丁左上。

(32) 古蔵の『法華義疏』には「有人言、如是者有三种。一、就仏。二、就理。三、就阿難。(大正三四・四五頁中)」とある。『理趣分述讚』の三種は仏・理・人であり、『法華義疏』の説は第三を阿難とする点で異なるが、それ以下の説明はほぼ同じである。ただし、円測や法蔵、あるいは『理趣分述讚』以外の基の著作では、長耳三蔵の説は仏・法・僧の三宝によって釈すとされる。すなわち、『法華義疏』と『理趣分述讚』の説は一般的に普及した長耳三蔵説とは相違するのである。このことは、長耳三蔵説とされる「如是」解釈の成立を考える上で重要と思われる。

(33) 統蔵一一三四・三〇二丁左下。

(34) 韓国・宝物二〇六号、巻一・九丁右。

(35) 大正三三・三六三頁下。また、註三三に示した『解深密経疏』も同様の説を引く。

(36) 韓国・宝物二〇六号、巻二・二丁右。

(37) 韓国・宝物二〇六号、巻二・二五丁左。

(38) 船山徹「真諦の活動と著作の基本的性格」八五～八六頁・註一一三、参照。

(39) 『永超録』大正五五・一一四九頁下、『義天録』大正五五・一一七〇頁下。

(40) 遇栄の生存年代については、『仏書解説大辞典』巻八・三八八頁(仁王経疏法衡鈔の項目、佐伯良謙稿)、参照。『法衡鈔』の撰号は「唐遇栄集」だが、『孟蘭盆経疏孝衡鈔』の序文には「宋公演大師遇栄」とあり、『仏書解説』は後者を支持する。

(41) 統蔵一一四一・六七丁右下。

(42) 大正五五・五四八頁上。また、『統高僧伝』にも同様の記載がある(大正五〇・四三三頁上)。

(43) 例外として、神泰撰『俱舍論疏』(統蔵一一八三・三二一左下)、栖復撰『法華経玄賛要集』(統蔵一一五三・二九四右上)に引用される学説が挙げ

られる。

(44) この「通因」の説明は、『勝鬘經』自性清淨章の「世尊。如来藏者、無前際不起不滅法、種諸苦、得厭苦、樂求涅槃。」(大正二・二二二頁中)に基づく。

(45) 青癆想を指すか。たとえば、『成実論』不淨想品には「又此行者以青癆等想壞一切身。以壞身故不生貪欲。又亦現見青癆等色。問曰、若実未青、何故見青。答曰、行者以信解力、取此青相見一切色皆為青癆。」(大正三三・三五〇頁上)とある。つまり、三種想發心説の文脈では、青でないものの中に仮に青の想を見るところという不淨觀を、凡位にありながら仮に菩提の想を見る假想發の譬喩として用いている。

(46) 韓國・宝物二〇六号、卷一・二七丁右。

(47) 大正三三・三八七頁上中。なお、本論で引用するテキストは、大正蔵の甲本(宝寿院藏本・平安時代写本)に依拠する。原本(大谷大学藏本)と字句の異なる場合は、該当文字の横に記している。

(48) 大正三三・四六五頁上。

(49) 『仁王經』の行位については、羅什訳では伏忍の三十心を「十信・十止・十堅心」としていたことから、『瓔珞經』の行位との対応が問題とされた。一方、不空訳ではこの偈文は「十住・十行・十廻向」と改められ、『瓔珞經』の行位との会通が図られている。良實が長耳三藏説を引用し解釈する経文は、伏忍位に入る前の發心を説く文脈なので、不空訳に基づくなら、当然十住位以前ということになり、解釈の余地はないと言える。

(50) 大正七五・四七七頁下。

(51) 大正三三・四六五頁上。

(52) 『瑜伽師地論』の十三住と『仁王經』の行位を対応させる説は、『円測疏』にも見える。ただ、円測の解説は簡略であり、「依善戒經・瑜伽四十七、菩薩地開為十三住。一者種性。二者解行。十地為十。仏地为十。即名十三。如此等文、不可具述。」(大正三三・三八六頁下)とするのみである。一方で、『良實疏』ではより詳細に論じられ、『円測疏』の説明では

不明瞭だった種性住・解行住の行位について、種性住を十善位、解行住を伏忍に配当する説を提示している(大正三三・四六四頁中)。

(53) 『仏書解説大辞典』巻九・四二二～四二三頁(菩提心義の項目・水野弘元稿)、参照。『菩提心義』の著者を潜真とする説は、古くは臬宝(一三〇六～一三二二)によって提唱された(大正七七・八二〇頁中)。

(54) 大正四六・九八七頁中。

(55) 大正三三・五八〇頁中。

(56) 大正二四・一〇二二頁中。後述するが、「当入十信心」の部分は、現行の『瓔珞經』では「当入十住心」となっている。

(57) 後述のように、この箇所は元暁・法蔵の註釈書を引用しているため、ここでいう『仁王經』とは、羅什訳『仁王經』(大正八・八三六頁中)である。

(58) 大正四六・九八七頁中。

(59) 『起信論義記』と元暁の註釈書との関係については、吉津宜英『華嚴一乘思想の研究』第七章「大乘起信論義記」の成立と展開、参照。

(60) 法蔵撰『起信論義記』(大正四四・二七八頁中下)。また、元暁撰『起信論疏』(大正四四・二一九頁下～二二〇頁上)、元暁撰『起信論別記』(大正四四・二四〇頁中)にも同様の註釈がある。

(61) 現行の『瓔珞經』では、「是信想菩薩、於十千劫行十戒法、当入十住心。」(大正二四・一〇二二頁中)とある。『元暁疏』は「是信想菩薩、於十千劫行十戒法。当入十住心、入初住位。」(大正四四・二二〇頁上)とあるが、文脈から考えて十信の誤りと思われる。

(62) 『起信論義記』には「信成就發心者、位在十住、兼取十信。」(大正四四・二七八頁上)とも記されている(元暁撰『起信論疏』の該当箇所は、大正四四・二一九頁下～二二〇頁上)。これは、信成就發心は信心を修習するという行によって初住に入るため、位としては十住位であるが、行としては十信を兼ねることを意味する。