

大乘起信論の思想系譜

常盤 義伸

序

『大正新脩大藏經』第三二冊論集部第一六六六番テキストの題名「大乘起信論一卷 馬鳴菩薩造 梁西印度三藏法師真諦訳」の直前、一ページ三段組みの上一段余りに「大乘起信論序 揚州僧智愷作」が掲げられている (T32, 573a)。これは、執筆者・智愷が『大乘起信論』製作の経緯を克明に記録した貴重な文書として正当に評価されるべきものである。現実には、明治以降、日本の大部分の仏教研究者たちによって、評価は愚か、事実無根の偽文書として斥けられ続けてきていることは周知の通りである。これが偽作とされたために、本論の成立の経緯がまったく不明となり、延いては本論の内容への評価も消極的にならざるを得なくなった。この否定的な評価の实情を詳細に、そして批判的に紹介する、私の知る限り最新の報告は、大蔵出版『新国訳大藏經 論集部2 仏性論・大乘起信論(旧・新二訳)』(二〇〇五年)に収める柏木弘雄「真諦訳「大乘起信論」(P本) 解題」である。その見出しをここに紹介させていただく。

- 一 仏教思想史上における大乘起信論
 - 二 起信論の成立に関する諸説をどのように考えるか
 - 三 (真諦訳) 大乘起信論のテキスト
 - 四 揚州僧智愷作とされる論序について
 - 五 大乘起信論の組織と内容梗概
 - 六 大乘起信論にたいする註解・研究の文献
- 1 緒言
 - 2 中国・朝鮮撰述
 - 3 日本撰述
- 4 最近の出版になる起信論関係の著書・論文
- 附録 大乘起信論関連、略年表

著者、柏木氏は、第二章②「『起信論』の出自について」でご自身は、このテキストが「インドの仏教思想の直接の延長線上において成立したもの」と理解され、「このような理論と実践の教説を統括して、一論の終始そのものが大乘の殊勝性を主張する、しかも簡潔な体系として組み立てる論述を、六世紀中葉の中国仏教思想における組織力と問題意識の中に想定することは困難ではなからうか」と、きわめて積極的な評価を下しておられることが注目される。柏木氏は第四章で論序の全文をご自分なりの訓読みで紹介され、それが偽作と考えられる理由を詳細に説明される。つまり、「その成立事情に疑念を抱かせる『起信論』は、その「伝播の痕跡がインド仏教の後代の教理にまったく見られず、またチベット訳文献にもそれがみいだされていないということと考え」と「中国において作成された可能性をも一概に否定すべきではないと思う」とされ、「その場合も、来支した某三蔵が中国の地において誦出した梵夾が、どの

ような訳語選定者の手を経てこのテキストが成立したかというような種々の可能性を想像すると、まったく頭の痛くなる問題ではある」(p.36)と、告白されている。

柏木氏が論序を偽作とされる姿勢は、ご自身が注記で述べておられるように、先行する研究者たちの所論に全面的な信頼を寄せることに由来する。論序の作者を智愷とすることは後代の誤記である、その記載内容にも信憑性を認めることはできない、『撰大乘論』世親釈真諦訳の序文の作者、慧愷が真諦に随順し始めたのは五六二～五六三年のころである、真諦の梵語名を間違えている、『起信論』翻訳の年次を誤っている、伝語人を「月支首那」としたのは「月婆首那」とすべきであった、など。

以上ご自身が挙げておられる理由から柏木氏が偽作と判定される論序を、私は真正正銘の「大乘起信論序」と解する。そこには確かに執筆者の無知と誤解に由来する誤りが二三箇所見られる。しかし、それにも拘らずこれは『起信論』翻訳の執筆者による論序としての役割を十分に果たしており、これを偽作とする見方は、この論序がもつ第一級の歴史的価値を無視するものと云わなければならない。そこに見られる重要な歴史的事実、真諦三蔵の来朝を要請した梁王朝が、崩壊の危機に瀕しながら三蔵の翻訳事業の推進に全力を傾注したこと、しかしその努力は『起信論』訳出と前後して王朝が崩壊したために完全な停止に追い込まれ、その結果、論序を具えた本論が梁国の公式記録に名を留めることがなかったこと、である。

私がこれを正式の論序と認める主な理由の一つは、伝語人の名が(誤ってではあるが)月支首那として挙げられていることである。この人が後日翻訳した『勝天王般若波羅蜜經』の巻七末に編者によって添えられた「経序」によれば、この人「月首那(ユエ・シュナ)」は中天竺²優禪尼(ウツジャイニー)国王子で、本国から梁国に難を避けて入国し、梁の皇帝に仕え、勅令で外国人を管理する役職についていたが、太清二年(西暦五四八年)六月、于闐国³沙門・徳賢(グナバドラ)がこの經典の梵本一部およそ十六品を

もって梁国の京師・建業に來たのに出会い、自分がその經典を翻訳したいからぜひ譲ってほしいと頼み込み、徳賢は相手の熱意にほだされて同意した。梵本を授与された月首那は、しかし、その同じ太清二年、八月、金陵で梁の武帝に迎えられた真諦と同様に、十月以降、侯景の反乱が惹き起こした梁国の大混乱のために翻訳の機会を得ず、漸く約二十年後、陳の天嘉六年(五六五年)、江州刺史の支持を得て七月末から九月にかけてこれを訳出した、とされる(T8. 725c-726a)。この經典の題名の下に記された訳者の正式の名、月婆首那(ユエポシユナ、チャンドロバシユナ)を、智愷は熟知しなかった。

『続高僧伝』卷一、真諦の項では、月婆首那が梁の武帝の大同年間(五三五〜四六年)すでに入国して勅令を受け、外国から往來する使者をすべて監督する役目を果たしていたこと、『勝天王般若経』梵本を訳出した後行方が知られなくなったこと、が記されている(T50. 430c-431a)。この人が、経論の翻訳事業のために武帝に招かれて入国した同郷出身の真諦の『起信論』訳出に伝語人として協力したとされることは、「起信論序」への信憑性を確実なものにしている。

智愷は、三藏法師・真諦が人々の要請を受けて大乘の教えを敷衍し馬鳴めみょう菩薩が作成した「秘典」を闡明する作業を始め、その論旨を明らかにするための他の幾つかの解説論文や翻訳とともに、この『起信論』一卷を翻訳するのに首尾二年を要したとする。智愷が首尾二年ですべてがちょうど終わった(方訖)日を「梁の承聖三年、歲次癸酉九月十日」とするのは、承聖二年(癸酉)から三年にかけて(五五三〜四年)作業が行われたことへの記憶の混乱による。法蔵の『大乘起信論義記』は「此の論は乃ち是れ其の年(承聖三年歲次甲戌)九月十日」に成ったとする(T14. 216a)。「論序」に云う、法師は來朝してまもなく侯景の乱が国勢を覆し、そのため來朝の目的が果たせないと判断して帰国を考えたが、結局は人々の期待に応えることにした。すなわち、

「遂に嘯なみて京邑の英賢に値う。慧顕、智韶、智愷、曇振、慧旻、假黄鉞大将军太保・蕭公勃とが大梁承聖三年、歳次癸酉（甲戌の誤り）九月十日を以て衡州始興郡建興寺に於て敬して法師に大乘を敷衍し秘典を闡揚し迷徒に示し導くことを請い、遂に斯の論一卷を翻訳す。以て論旨を明らかにする玄文二十卷、小品（羅什訳、摩訶般若波羅蜜經）の玄文四卷、十二因縁経両卷、九識義章両卷、伝語人天竺三国月支首那等、執筆人智愷等、首尾二年方まに訖おわす」。6

この十年後に世親訳『撰大乘論』真諦訳の筆受を勤めた慧愷がこの智愷と同一人であることは、慧愷自身の「序」の記述から考えて、否定できない。すなわち慧愷は、自分が法師（真諦）に以前教えを受けたことに言及して云う。

「私、愷はかつて教えを受け少しは汚れた絹布を洗い注ぎ、しつかり受け止めたが久しくはなく、じきにお別れした。今重ねてお会いし、以前に倍する懐かしさに躍り上がり、再び師のお徳に触れたく道を尋ねて疑問を述べ、丁寧にもお願いしたが、お許しが出ず、失望し、やるせない思いであつた。しかし幸い翻訳のための環境が整い、自分はその筆受人となつた」と（T31.152c-153a）。

『起信論』智愷序によれば、真諦三蔵を案内して建興寺に來た自身を含む五人の仏教僧たちの他に太保・蕭勃の名が挙げられている。この人の役割は明らかに、梁武帝が真諦に約束した仏教書翻訳事業の遂行を梁国が存続する限り梁王室の名において公的に保障することであつた。伝語人・月首那の確保も、当然そのなかに含まれていたはずである。智愷のほかに『撰大乘論』世親訳翻訳の企画に関わつた仏教僧の名は、五人の中に見られない。智愷は『起信論』の翻訳が終了したあと、名を慧愷と改めたものと思われる。

智愷序も慧愷序も「真諦」の梵語名「パラマールタ」を出さないのは、智愷＝慧愷が梵語名を知らな

かったためであろう。また、講義と翻訳が行われた始興郡建興寺の属していた衡州は、梁が置いたとされる州名であり、後の『撰大乘論釈』の翻訳は、実に衡州刺史の配慮で広州の制旨寺で行われたとされる(慧愷序)。智愷の「起信論序」は、作成されたあと、校訂され本論に添えて提出されるべき大檀那である梁王室が消失したため、おそらくもとの原稿のまま建興寺に保存されていたものと思われる。『起信論』が成立した事情を語る唯一のこの現存資料の価値を知るためには、特別の想像力を必要としない。

『起信論』が馬鳴菩薩造とされることについて智愷は、建興寺で他の聴講者たちとともに講師・真諦三藏からその趣旨を聞き、納得していたと考えられる。智愷は、「余、聖に見えざるを慨くと雖も、玄旨に遇うことを慶び……」と述べる。実際は、その聖人から直に教えを受け、感激の連続であったわけである。もちろん歴史的には、「如来滅後六百余年」に現れた「高德沙門」馬鳴が曇無讖訳『仏所行讚』の著者であり龍樹や無著、世親よりも以前の人として中国の仏教者たちに尊敬されていたことは、天親菩薩造、後魏北印度三藏菩提流支訳『十地経論』序(待中崔光製。永平四年、五一年)の記述(T26.123a)からも推測できることである。それでは真諦は、なぜ『起信論』の著者を馬鳴菩薩としたのか。

『起信論』の内容は、因縁、立義、解釈、修行信心、勧修利益と五分されている。「因縁分」は立論の理由、目的を、「立義分」は立論の根本概念を、「解釈分」は、顕示正義と対治邪執で根本概念の理論的展開を、そして分別発趣道相とその実践的根拠を、「修行信心分」と「勧修利益分」とは文字通りのことを内容とする。さらに立ち入って見てみると、立義分と解釈分の顕示正義と対治邪執とは、四卷本『入楞伽経』の思想が親しく取り入れられ、分別発趣道相と修行信心分とは真諦訳、世親訳『撰大乘論』の思想が、独自の仕方で批判的に導入され、それらが基底となつて議論が、簡潔で的確な文体で展開されている。それは、いわば、中観と瑜伽唯識との二つの学風を根源に向けて統一することを志向する形をとつて

いる。しかもその議論は、仏教への学問的関心からだけでなく、人々を仏教が提供する真理、如来の根本の義に触れさせたいという強い宗教的実践的関心から展開された、比類のない秀作である。真諦は、仏教史上重要な意義をもつこの論書の著者が受けるべき名譽を、新来の自分にはなく、敢えて歴史上の年代を無視して大乘仏教詩人・馬鳴菩薩に帰することによってインド大乘仏教の最新の思想を中国社会に紹介した、と考えられる。そのことを可能にした大きな理由は、馬鳴(アシユヴァゴーシヤ)著『仏所行讚(ブツダチャリタ)』に見られるのではないか。

シヤカ族の王子・シツダールタは王宮の生活を捨てて出家遊行者となり、解脱の道求めて隠者アララダを訪れた。そこで彼は原サンキヤ思想の解脱観を示され、それを批判した。批判の要点は、精神が無知、渴愛、業のありかである肉体の拘束を離れて独立することを解脱と解することは、精神が存在する限り、捨てたはずの肉体と再び結びつく可能性を残すもので、真の解脱とはいえない、ということであった。シツダールタはその後もう一人の隠者からも似た考えを示され、それをも批判して立ち去った、とされる(第十二章)。これは『入楞伽経』が批判するサンキヤ思想で、原自然の原理プラクリティから精神原理プルシヤが離脱することを解脱と解するものの先駆的な形に他ならない。この二元論を批判する『入楞伽経』が依って立つ立場、如来蔵・アーラヤ識の非二元論は、『起信論』が継承する根源の立場である。馬鳴こそは、大乘に信を起すことを説くこの論書の著者としてその名を掲げるにふさわしい人だ、と。真諦は、このあとと続く流浪の旅の苦難の中で自分に信頼を寄せる人々の期待にこたえて、世親釈、無著造『撰大乘論』、世親造『俱舍論』などの翻訳を完成することに全力を傾注するが、彼の基本の立場は『起信論』に見られるように、『入楞伽経』の思想を受けものである。このことは、『撰大乘論』世親釈の真諦訳にも看取されることがらである。翻訳者としてインド大乘仏教思想を紹介し中国社会の人々の信

頼を得たいという思いから、彼は「起信論」を「馬鳴菩薩造、真諦訳」とする道を選んだ、と私は考える。

なお智愷の「序」では、「中天竺摩伽陀国」に仏教經典と諸法師を求めて「前梁武帝」が派遣した使者たちが出会った「三蔵クラナンダ(正しくはパラマルタ)、訳名、真諦」が「大乘に偏とえに洞ること深遠」で、かの国の王も即座に要請に応じて送り出すことに決めたため、法師もやむを得ず船で来朝した、とされる。使者たちが真諦に出会ったのが摩伽陀国であったかどうかは、いま問題ではない。問題は、大乘に深く通達している三蔵を中天竺摩伽陀国に求めさせた梁武帝自身が関心を寄せていた仏教思想とは、どういうものであったかである。森三樹三郎氏は著書『梁の武帝』(平楽寺書店一九五六年、ロ151)で「全体としての(梁武帝の) 仏教思想は、涅槃経と般若経とに中心を置くものであったと言えよう」と述べておられる。すなわち仏性論と般若空思想である。それであれば、使者たちは、まさしく皇帝が求めていたその人に出会ったわけである。智愷が「遇値三蔵」と記すのは、故ありかなである。なお、『大正新脩大藏経』卷三二、一六六九番『大空地玄文本論』馬鳴菩薩造 陳真諦訳とあるものは、智愷の論序に「以明論旨玄文二十卷」と記すものとは、まったく無関係な、それこそ奇怪なもので、何よりも、これは真諦が関わった仏教論書ではない。もちろん智愷も、目にしたことのない代物である。

論序に対するこのような理解のもとに、小論では『起信論』中の次の術語を取り上げ、できるだけ簡潔な説明を通して、この書物の思想系譜を辿ることにする。

一 「衆生心」 二 「念と無念」 三 「如来蔵・アーラヤ識」 四 「熏習」 五 「対治邪執・人我見」(以上は主として『入楞伽経』に関わる) 六 「阿僧祇劫」(『菩薩地』) 『撰大乘論』 七 「真如三昧」(『菩薩地』) 『文

殊般若経『撰大乘論』)

注 小論で原典から引用する場合、著者である私の理解を示すことに重きをおき、原漢文は訓読または意識にし、漢訳文中のサンスクリット音写語は片仮名で示すなどし、原典のままの引用を避けることにします。

一 「衆生心」

この語はブッダバドラ訳『仏華嚴経』に頻出し、梵本『十地経』では“sattvacitta”が確認され、『入楞伽経』でいう「自心」“svacitta”、「アーラヤ識」“alayavijñāna”がこれに相当する。『入楞伽経』での「自心」の用法は次の二通りである。外のもの(対象・境)として見られているものは自心に他ならないことを覚る(覚自心現量 “svacitta-dīśyamātrāvaśbodha”)あり方と、外として見られているものが自心に他ならないことを覚らず、対象にとらわれたままに過すあり方(自心現流 “svacittadīśyadhara”)とである。それらの二つに共通な「自心現」(自心が対象として現れる “svacittadīśya”)を真諦は「衆生心」で表したものと解される。その結果、当然、「覚自心現量」は「心真相相」、「自心現流」すなわち「不覚自心現量」は「心生滅相」とされたと考えられる。『入楞伽経』のこの「自心現」の二つの用例の詳細は、以前の拙論(楞伽経の自心現と慧可語録『禪學研究』第九十一号、二〇一三年)で紹介したので、ここでの説明は省略する。

『起信論』で「衆生心」は「一切の世間法、出世間法を撰する」とされ、そこに「大乘の意味を顕示する」と云われ、衆生心の真相は大乗の体そのものを示し、衆生心の生滅因縁は、大乘の体の「相と用」とを示すことができる、とされる。その「大乘」の意味・内容は次の三種だといふ。1 衆生心の真相は同時に一切のものの真相である。それは平等で増減がない。これが大乘自体の偉大さ、体大、である。2 衆生心の真相は衆生が如来の母胎、如来蔵、として無量の功德をもつ。それが大乘の重要な特色、相大、であ

る。3 衆生心が真如であるところに、一切の世間、出世間の善の因果が成り立つ。なぜなら、衆生心は本来諸仏が乗りたもう乗り物であり、また一切の菩薩たちがこれによって如来地にいたる乗り物であるからで、ここに、大乘の働きの大きさ、用大、がある。

なお、この、大乘の三種の偉大さ、三大、には、語法上の先例がある。無著の『菩薩地』菩薩功德品(曇無讖訳『菩薩地持経』, *Asaṅga, Bodhisattvabhūmi*, I:8) は、大乘に七種の大があるとす。法大(菩薩蔵は最上最大)、心大(無上菩提心を発心すことは……)、解大(菩薩蔵を解することは……)、淨心大(解行地を過ぎて淨心地に入ることとは……)、衆具大(福德と智慧との衆具が無上菩提を得ることは……)、時大(二阿僧祇劫の修行が無上菩提を得ることは……)、得大(無上菩提を得て身が与に等しき者無きことは……)(T30, 937b)。それらの梵語用例に従えば、三大は、次の形になる。1. mahāyāna-ātmanbhava-mahattva. 2. jaksana-mahattva. 3. -kriyā-mahattva.

二 「念と無念」

『起信論』「顕示正義」によると、衆生心が真如であるとき、それは一法界(一である覚の世界)、大総相法門の体(優れて普遍的な特徴をもつあり方の主体)である。なぜなら心の本性は生ぜず滅せず、だからである。一切のものに差別があるのは、「妄念」に因る。妄念を離れば「一切の境界の相はない」と云われる。『起信論』の「妄念」に相当する『入楞伽経』の語は、「妄想」(*vikalpa, vikalpana*)である。例えば、五つの識知や意識には、それぞれが「自心に他ならない対象を外のものとして分別し、それに囚われて生じている(自心現妄想計著転)」という考えは起こらない、という表現に見られるように、差別や境界

の相があるのは自心現への妄想による、とされる。ただ『起信論』の「妄念」は「念」の一語だけでも同義に用いられるのに対し、『入楞伽經』の「念」(kaṭhāna)には「妄想」の語もつ「疑惑」「躊躇」の意味はないようである(第一一五段、恒河沙の比喩参照)。

漢字「念」は刹那(kṣaṇa)の意味にも用いられるが、その他に「憶念」(smṛti)をも意味する。『起信論』のばあい、同一の「念」の語が妄念のほかにも憶念にも使われているようであるが、同じ用法が『俱舍論』(第一章、第三十三偈下)に見られる。それによれば、憶念の意味の念は「言葉に出さずに頭で考えるだけの、すべての記憶は、常に働く、記憶に従う分別である」(玄奘訳「若定若散意識相應諸念名為随念分別」とあり、漢訳の「念」は、時間・空間的に何らかの対象を心に浮かべるといふことが原意であると解され、随念分別という語も合成されることが知られて、「念」が『起信論』で重視される理由も、理解される。

「顕示正義」にいう「ストラに説く、若し衆生有りて能く無念を觀ずる者は則ち仏智に向かうと為す」(T32, 576b)は、『入楞伽經』卷三の次の表現に一致する。ただし、ここでは「念」ではなく「知」が使われている。

大慧が仏陀に云った、世尊よ、あなたはこう云われたことがある。「対象を知が外に把握されるべきものとして認識しないとき、表示することがあるだけということに落ち着いている。表示があるところには、把握されるものはないので、把握するものの側において把握することはない。把握することがないために、知が働くことはなく、表示するだけと云われることこそがあるのだ」と(T16, 502c, 8-11)。

この箇所が世親の『唯識三十頌』の第二十八偈の内容と一致することについては、以前の拙稿で紹介し

た(『楞伽經』が仏説として引用する世親造唯識三十頌の二偈)『禪文化研究所紀要』第三一號、二〇一一年)。

仏陀のこの言葉について大慧は疑問を呈する。知が依存すべき対象を見出さない場合、対象の側に問題がなければ、認識するものの無知以外に対象を見出さない理由はありえないではないですか、と。これに答える仏陀の見解は『入楞伽經』の根本的な立場を示す。

「それはそのような無知ではありません。それこそが智なのです。……自心が対象として見られているに他ならないことを覚るので、有であれ無であれ、外の存在がないので、智は対象を見出しません。対象を見出さないので、知ることが知られることと一緒に起きることがありません。空、無相、無願(＝世俗的欲求がないこと)の三つの解脱に達するので、知ることそのことさえも、得られません。……」

人々は自己と自己の所有という特徴を捉えてそれに執着し、自心を対象として見ているに他ならないことを覚らないために、知が知の対象を分別します。そして、知を知の対象とは別のものとして一々分別するために、外の有と無とを検討することができず、そのために断滅の見に依存します。」(T16, 502c-3a)

「能知無念」の衆生は「向仏智」だとする『起信論』が、『入楞伽經』のこの立場を継承することは明らかである。

三 「如来蔵とアーラヤ識」

「如来蔵」の語は『起信論』では二通りの文脈で取り上げられている。すなわち、大乘または真如自体の相として「無量の性功德を具足」するもの、または「如来法身」の同義語としてと、生滅心、一切生死

染法、生死の依り所として、である。アーラヤ識は無明の依り所とされるが、如来蔵とアーラヤ識とが一緒に言及されるなかでの両者の関係の理解は、容易ではない。

「如来蔵に依るが故に生滅の心有り、所謂、不生不滅と生滅と和合して非一非異なるを名づけてアーラヤ識と為す」(T32, 576b)。

ここで如来蔵が生滅心の根拠であることと、アーラヤ識が無明の根拠とされることとは、根拠のありようが区別される必要がある。如来蔵は生滅の因ではない。それを因と解することは「対治邪執・人我見」の箇所では批判される邪見に相当する。この「依」は、究極的には「帰依処」の意味でなければならぬ。しかも、真の帰依は不依でなければならない。不依でない帰依は、生滅心の解脱につながる。不生不滅と生滅とが和合して非一非異とは、帰依が真の帰依になる以前の、脱却されるべき状況であり、それがアーラヤ識だ、と云うのである。

アーラヤ識も、これを単に無明の依り所とする理解がそのすべてを尽くすのではないようで、『起信論』は次に、アーラヤ識に覚と不覚との二義があつて、それでそれは「能く一切法を撰し一切法を生ず」という。覚とは「心体が念を離れて」いること、『入楞伽經』にいう「覚自心現量」に相当する。したがって『起信論』のアーラヤ識は、不覚ではなく覚であるはずだが、しかし覚ならば、もはや無明の依り所であるようなアーラヤ識ではありえない。「対治邪執」で、衆生は如来蔵に依つて涅槃を得るが、そのあと再び衆生に戻ることはない、と云う。すなわち和合は起こらないことになる。しかしアーラヤ識に覚と不覚との二義があるということは、如来蔵が涅槃と結びつくというのとは違って、あくまで不一不異の和合である。そのばあい「心体離念」、そして如来蔵は、どうなるのか。

『起信論』によれば、「離念の相」は「法界一相」「如来平等法身」「本覚」だという。衆生が本来覚して

おれば、覚を求める根拠はどこにあるのか。『起信論』は答える、「本覚に依ってこそ不覚があり、不覚に依ってこそ始覚がある」と。一見したところ循環論に聞こえる説明を聞いて気づくことは、どこにも停止することなく動く思考法がここにあるということである。本覚は不覚になることで初めて覚る、不覚は本覚であることよって始覚になる。要するに、本覚だからこそ覚を求めるので、覚を求めない本覚はないということ。このところを『起信論』は「本覚随染」と称し、本覚を単なる超越概念とは見ていない。本覚とは「心体離念」のところを指して云い、それが虚空のように「無所不遍」なので、不覚の中から不覚を離れる動きとして働き出す、それを「智淨相」と称し、また不覚の外から働きかける「不思議業相」という出方もする、もつとも積極的な働きとされる。アーラヤ識は覚と不覚との二義をもって「一切の法を摂しまた生ずる」と云われるのは、アーラヤ識自体が覚の働きの場であることを意味する。この考え方は『起信論』全体に一貫して見られる。『起信論』はその根拠を真如の本質にあると見て、經典の言葉を引用している、

「是の故にストトラ中に此の真如の義に依るが故に説く、一切の衆生は本来常に住して涅槃に入る、と」(T32. 577a)。

真如は単に実在として考えられたものではなく、必ず覚であるところにそれ自体の根拠をもつ。それが不覚において不覚を破る働きとして覚されるところに、却って本覚の意味が確認されるわけである。覚が本来であれば、不覚は衆生の非本来のあり方である。同じことが念と無念について、こう云われる。

「心性は常に無念の故に名づけて不変と為す。一法界に達せざるを以ての故に心と相応せず、忽然として念起る、名づけて無明と為す」(577c)。

「念」の意味がわかれば、生滅因縁についての次の説明も理解しやすくなる。

「アーラヤ識に依るを以て無明有りと説く。不覺にして能見、能現、能取境界を起こす。念を起こすと相續するが故に、説いて意_つ為_す」(577b)。

そこで次の結論が云われる。

「一切の法は皆、心が妄念を起こすに従つて生ず。一切の分別は即ち自心を分別す。心は心を見ず。相の得可き無し」(ibid.)。

これは明らかに『入楞伽經』の『自心現』の思想を繼承するものである。

『撰大乘論』はアーラヤ識を、「出世浄品」が成立するためには不可欠な要素と解するが、あくまで否定的、消極的な意味においてである。出世心が生ずる直接の因は「最清浄法界所流の正聞熏習」だとされ、それがアーラヤ識を対治することになるので、それまで両者は「和合」し、聞熏習は増大する一方、アーラヤ識は次第に減少して、最後はなくなる、と云われる(『撰大乘論積』卷三、出世間浄章第五、T31.172b-175a)。世親の真諦訳の箇所は、これに対してアーラヤ識に具わる「解性」という特性が「聖人の法」が生じる因の意味、また「聖人所得の法身」が成就する「生」の意味をもつと主張する。「解」とは、わかる、ほどける、を意味する言葉だが、訳者による定義は与えられていない。実は、この箇所は真諦訳だけにあり、他の、隋代の笈多(グプタ)訳、唐代の玄奘訳には見られないもので、真如についての無著の絶対他者的な受け止め方を注釈者・世親の名を借りて補正するための、真諦による補足であることは間違いない(巻一、十義次第第二章第二、156c)。「起信論」がアーラヤ識や次の「熏習」についての説明で『撰大乘論』に言及しないのは、当然のことである。

四 「熏習」くんじゆう

四の一 「染法と浄法」

『起信論』は「四種の法の間の熏習」ということを云う。煩惱によって衆生本来の清浄性を汚され汚すあり方を「染法」、煩惱の汚れを離れて清浄な、そして汚れを清浄にするあり方を「浄法」と呼び、この両者が互いに影響を与え、また受けて、その影響が定着し、浄を染に、染を浄に変える、いわゆる染法と浄法との熏習が継続する、という。四種の法のうち浄法は真如だけで、他の三、すなわち、無明、妄心ないし業識(アーラヤ識の造業の働き)、妄境界、はすべて染法である。妄境界とは、一々の対象(事)を分別する「分別事識」がその対象とする存在の虚妄性、およびそれを対象として把握することの虚妄性を意味する言葉である。熏習とは、本来は芳香を他のものに移すことを意味するが、多くの場合、悪習を残す意味に用いる。しかしここではそれが染法と浄法との双方の働きについて用いられる。参考のために、『入楞伽經』の用例を各々一つ挙げる。

「愚夫は自心を撰(把握するもの)と所撰(把握されるもの)とに向け、無知にも、無始の過惡、虚偽の習氣に熏ぜらるるを覺らず」(T16:509b)。

「如来の得るところの智は、般若の熏ずるところなり。如来は心・意・意識、彼の諸陰、界、入処(五、十八、十二と数えられる、心身の構成要素)の熏ずるところにはあらず」(G10a)。

(1)染法の第一である無明が真如に熏習して染法が続けて起こされることの根柢として、そもそも無明は何に由来するのかとの疑問に、「真如の法に依るを以て無明あり」とされることの意味を考えておく必要がある。このばあい「真如の法に依る」とは、無明がそれ自体の根柢をもたないことを示す。無明の側か

らすれば、無明が真如を求めることはなく、染法を展開するだけだが、真如の側からは、染法の因として無明が熏習する場は真如以外にはない。

無明が真如に熏習して、染法第二の妄心が起き、その妄心が無明に熏習して、染法第三の妄境界が現れる、とするのは、対象の虚妄性は妄心に自覚されず、その無自覚が無明に由来することを示すものである。妄境界が妄心に熏習するというのは、具体的には、分別と執着とによる種々の行為が心身の苦を起し続けることを意味しよう。

(2)次に浄法熏習のばあい、真如はもはや無明の根拠として要請される思惟の一概念にとどまることはない。熏習の主体である真如は、無明に熏習して、無明によって起こされた心にその妄動を知らせ、究極は無明の滅に導く。すなわち妄心は自己の本性が真如であると信じ、執着の対象である生死の世界を離れようと、遠離の仕方を模索する。そのばあい凡夫・(声聞と独覺との)二乗は、分別事識すなわち意識の立場で目標の涅槃に向かって次第々々に進む。菩薩は、意識そのものの虚妄性を妄境界、妄心において覚り、一挙に涅槃を覚る、と。『起信論』のこの議論が、『入楞伽経』で、対象が自心現に他ならないことを覚らずに生滅流転する流れを浄化する仕方に漸と頓とがあるとする考えを継承するものであることは、明らかである。

四の二「真如熏習」

これは真如自体が衆生にその本当の自己として内面から熏習して衆生性を超えさせる面と、真如が衆生一人ひとりに、その外から順逆両面で働きかけ、自他平等の真如に目覚めさせる面と、を考察する。上に言及した本覚随染を熏習の概念を通して考えるものである。

すべての人に真如が具わっていて絶えず熏習が行われているとすれば、すべての人が迷妄に悩まされずに一度に悟りを開くことができるはずだが、それができないのはなぜか、という疑問を『起信論』は設定し「木中の火性」という比喩をもちだして、そのままでは木を燃やすことはいつまでもない、どうすれば火がその本性を發揮できるのか、という問題を提起する(193, 198)。ここで真如に喩えられる火は、しかし普通の火ではない。この例えを日常の問答に取り上げた中国唐代の禪者たちがいる。彼らは間違なく『起信論』のこの箇所を熟知し、熟考し、自己の覚りの境界を表現することに利用した。

『祖堂集』卷十四、百丈和尚、懷海(七四九〜八一四)

6. 師(百丈)、瀉山を見る。夜深く来り参ずる次なるに因つて、師云う、你、我が与に火を撥き開け。瀉山云う、火なし。師云う、我れ適来有るを見たり、と、自ら起ちて撥き開き、一星火を見て來み起ち来つて云う、これ是れ火ならずば、なに什摩ぞ。瀉山便ち悟る。(以下、7. と、同書卷十六、瀉山和尚、靈祐(七七一〜八五三) 4. の問答、参照。中華書局二〇〇七年)

五「対治邪執・人我見」

『起信論』解積分最後の「分別発趣道相」を前にして、如来藏という概念の総括が人我見への批判という形で行われる。『起信論』立義分でのこの概念の導入はいかにも唐突で、言葉の定義もなされず、そのために読者は一様に消化不良に陥る。読者にとってのこの事情が今に始まったことではなさそうであることを、この人我見批判は物語っている。

衆生心の真如の相とされる如来蔵は如来法身と別のものではないけれども、衆生が真如に目覚めなければ、衆生は自らが如来を産む母体であることを実証することなく、不覺のアーラヤ識のままで終わる。対治の第五に、「諸仏所得の涅槃、之（如来蔵）と相応する（一つになる）とき、則ち後際なし（衆生に戻る）ことがなく、如来常住」と云われるのは、如来蔵が如来法身であることを実証するということである。これは如来蔵思想の重要な一面と考えられる。

人我見としては次の五項目が取り上げられる。1 如来法身が虚空に喩えられることから、如来法身は虚空だと解する。2 真如・涅槃は空性だとされることから、これを虚無と解する。3 如来蔵があらゆる功德をもつとされることから、如来蔵には物と心との区別があると解する。4 生滅が如来蔵に依存するとされることから、如来蔵に生死・煩惱があると解する。5 如来蔵によって生死も涅槃を得ることもありとされることから、如来蔵によって生死が作り出され、また涅槃から生死に戻されると解する、以上五つの邪執である。1と2とでは、虚空と虚無という理解への批判から真如・如来蔵の無量の性功德という方向に議論が進められ、それを受けて、3、4、5では、如来蔵とは何かという基本的な問いと理解との確認が行われる。その意義が確認された上で、次の、諸仏が実証した道に向かって発心し修行するあり方の究明へと進むことになる。このあと、もはや如来蔵の語が取り上げられることはないが、大乘に信を起して発心し修行することの核となるものが如来蔵思想であることは、明らかである。

なお、『入楞伽經』で仏陀は大慧にアーラヤ識の説明をするさいに、これを如来蔵の名をもつものとするが、決して両者を混同するわけではない。アーラヤ識自体は自分が如来蔵であることに目覚めていないために苦悩するが、アーラヤ識のあり方に陥っていることに目覚めることを通してその本来のあり方である如来蔵に目覚めよ、と云う（T16510b）。四卷本『入楞伽經』の訳語「如来蔵識」は、如来蔵であ

るアーラヤ識の意味だが、「如来蔵」は「如来を産む母体、母胎」(tathāgata-garha)のこと、「蔵識」は「諸識を蔵する識」(alayavijñāna)のことで、漢字「蔵」は、いわば浄法と染法と、まったく別のあり方のものをあたかも同一のものであるかのようには思わせる。菩提流支訳、十卷本では「如来蔵識」と、一語の蔵で済ませる箇所があり、誤解はますます深まる。「起信論」がアーラヤ識に本覚と不覚があり、本覚が不覚に働きかけるとするのは、優れた対応の仕方である。本覚は不覚に現前して不覚を打ち破る働きをするというのである。実は中国の禪者が不覚に現前する本覚を「無位の真人」と呼んだ。『祖堂集』巻十九、臨済和尚、義玄(？〜八六六)の次の問答においてである(中華書局二〇〇七年)。

2. 師(臨済)、時に衆に謂いて云う有り、「山僧、分明に你に道う、五陰身田内に無位の真人有り、堂々露現して毫髪許りの間隔も無し。何ぞ識取せざる」。時に僧の問う有り、「如何なるか是れ無位の真人」。師、便ち之を打して云う、「無位の真人、是れ什摩なんの不淨の物ぞ」。

六「阿僧祇劫」

解積分の最後、分別発趣道相は、仏陀たちが実証した究極の境地としての涅槃と、その涅槃に自他共に至る道を会得しようとして決意し実行する姿を考える箇所、これが三段に分けられ、その各々に一阿僧祇劫(アサンクヒエーヤ・カルパ、不可算時)、計三阿僧祇劫をすべての菩薩は必要とするという主張がなされる。この数字は、もと釈迦牟尼仏が過去世に菩薩として三人の仏陀のもとでそれぞれ一阿僧祇劫の間修行したとする、仏陀本生譚において用いられたもので、鳩摩羅什(クマーラジーヴァ)訳『大智度論』

や曇無讖(ダルマクシェーマ)訳『優婆塞戒經』などに見られる。大乘菩薩の修行に関して中国に紹介されたのは、曇無讖訳、無著(アサンガ)の『菩薩地持經』と、同じく無著の『中辺分別論』世親(ヴァスバンド)訳、無著の『撰大乘論』世親訳、ともに真諦の訳文においてである。世親の『俱舍論(アピダルマコーシヤ)』第三章第九三偈下に「劫阿僧祇」(kapa asankhyeyani)の真諦訳語。玄奘訳語は「劫無數」は単なる不可算ではなく、十の六十乗という最高の単位の名だとしてさらにその三倍、「三劫阿僧祇」も長時間が菩薩の成道のために必要だといわれる理由を説明する仕方は、きわめて説得的である。すなわち菩薩の自利はその内容として利他を含む、利他が菩薩の自利だ、そのようにして菩薩が無上正覚を得るために時間を越えた時間を要するのだ、という。いわば、四弘誓願が正覚の中核であることが知られる。

『起信論』でも三阿僧祇劫の数字が菩薩十地の修行の段階区分に適用されることに言及するが、無著の『菩薩地』や『撰大乘論』での適用の仕方と比較すると、著者兼訳者・真諦の批判的、現実的な思考がそこに見て取られる。真諦は、菩薩十地の修行の初地すなわち淨心地(『菩薩地』の用語)に入るまでを、「信成就発心」と呼ばれる段階と、そのあと六波羅蜜(パラミター)の一々の修行を「解行発心」と呼ぶ段階とを含むものとする。「解行」は「深く理解された行」と説明され、「菩薩地」が「歡喜住」(初地)以前を「解行住」と呼ぶ(T30, 946b)ものに相当する。ここまでに最初の一阿僧祇劫を要し、このあとの十地の修行と合わせて、全体で三阿僧祇劫を要するするのは『菩薩地』と同じだが、詳細な区分の説明はない。しかも信成就発心の段階として説明される内容は、『仏華嚴經』の十地品の初地として説明されるものと驚くほど密接に関係したものになっている。第三の段階ということになる「証発心」は、淨心地から第十地までのすべてを含むもので、それは、十地のすべての修行の各々が一体となった現証のことを意味する。それは十地の段階区分を超越した「超地の速やかなる正覚の成就」と云われ、阿僧祇劫などと

いう「文字に依らない」とも云われる。三阿僧祇劫という数字は、衆生が自他共に無上覚を達成するためには信成就、解行、証の、三種の発心が一体であることが菩薩の修行として不可欠なことだけを意味する、と『起信論』の著者が主張しているように思われる。

実は世親釈『撰大乘論』真諦訳卷十、釈入因果修差別勝相第五の一、対治章第一に、『起信論』のこの考え方と共通するものが見られる。

(無著) 論じて曰く、(入因果の修の差別は) 云何なる応知にして、此の義を以て諸地を成立させて十と為すや。

(世親) 釈に曰く、此の問いは何の義を顕わさんと欲すや。若し菩薩、初地に入らば真如を見るに、即ち尽くす。何を以ての故に。真如は数を分かつこと無きが故に。若し真如を見尽くさずば、真如は則ち数を分かつ有り。若し数を分かつこと有るときは、則ち有為法に同じ。若し見已わり尽くさずば、何ゆえに十地ありと説くや。

論じて曰く、地の障十種の無明を対治するが為の故に。

釈に曰く、真如は実に一二と数を分かつこと無し。若し真如の体に約せば、十種の差別有りと立す可からず。真如に十種の功德有り、能く十種の正行を生ず。無明覆うに由るが故に此の功德を見ず。功德を見ざるに由るが故に正行成らず。所障の功德の正行に十種有るが為の故に、能障の無明に亦十種有りと分別す (T31. 221ab)。

「世親釈」として真諦訳が紹介するこの箇所も、他の訳者(グプタ、玄奘)の世親釈にはまったく見られない独自のものである。真諦が『起信論』と世親釈『撰大乘論』との共通の訳者であることは間違いない事実である。

七「真如三昧」

分別發趣道相は菩薩の修行に正しく定まったあり方について説かれた。これに対して、いまだに菩薩の修行に正しく定まっていな人々のために修行信心分が説かれる、という。このばあい、信心に四種ありとされるその第一は、「根本を信すること」すなわち「真如の法を樂がい念ずる」ことだが、先の信成就發心の三種の心の第一は「直心」と云われ、その理由は「真如の法を正しく念ずる」から、とされた。信成就發心は解行發心、証發心と一体とされたが、修行信心分の修行は、施、戒、忍、精進、止觀の五門の基礎的、入門的な修行内容となっている。特に最後の止觀の止は「真如三昧」と呼ばれ、これによって煩惱を深く克服し、信心が増して、正定不退となる、とする点が注目される。

止は「一切の境界の相を止める」こと、対象性を離れることを意味する。逆に「觀」は、対象性に執着して苦惱するあり方の觀察を意味する。対象性を離れることと、これを深く觀察することが一体となつて、無上正覚への道が開けるとするわけである。しかし止の方も、対象性を離れる離れ方に常に知恵・觀察を伴う必要があり、単なる否定が却つて世俗の名利恭敬を求めるといふ落とし穴に陥つてはならない。まづ静かなところで端座し、氣息に依らず、形色に依らず、空に依らず、地水火風に依らず、ないし見聞覚知に依らず、外にも内にも一切の対象に心を留めることを止め、座から起つて動作をするときにも、同じく「正念に住する」ように工夫する。正念に住するとは「真如三昧に入る」ことだと云われ、そのことが必要とされる根拠は、一切のものが無相であることにあると云う。

真諦は、同じ趣旨の仏陀の説法を『菩薩地』第一部第四章「真実義」で著者の無著が『阿含經』から引用した箇所を見て承知していたと思われる。曇無讖訳『菩薩地持經』(T30a, 895a; Wogihara I pp. 49-50; Durt 33-34) から、その箇所を訳出する。

また次にブツダはサンタ・カーチャヤーナ比丘のために説かれた。比丘は地に依つて禪を修することとはしない。水、火、風にも依らない。空、識、無所有、非想非非想にも依らない。この世、他の世にも、日、月にも、見、聞き、覚え、知ることにも、求めることにも、得ることにも、覺ることにも、觀察にも、これら一切に依らずに禪定を修するのです。カーチャヤーナよ、もし地なら、地の想を除き、ないし一切なら、一切の想を除く、比丘よ、このように禪を修する、これを地に依らない修禪、ないし一切に依らない修禪と呼びます。比丘でこのように禪を修する者には、インドラ神、シヴァ神、ブラフマ神たち、すべてがはるばるとやつて来て礼拝し、敬意を表して、云います。

「あなたに帰依します、尊いお方よ、人々の最上のお方よ、あなたに帰依します。私どもは今まったく分かりません、あなたが何に依つて禪を修しておいでかを。」

真如三昧によつて「法界一相」「一切の諸仏の法身と衆生身とは平等無二」と知られ、これを『起信論』は「一行三昧」と呼ぶ。真如が三昧の根本としてあり、そこから無量の三昧が生まれる、と説明される。「法界一相」と「七百偈般若波羅蜜經」とは、『七百偈般若波羅蜜經』下巻で、仏陀が文殊師利に話す内容の中に見られる用語である (T8731D)。現存の梵文テキストは、この後半を欠く。曼荼羅仙(マンドラセーナ、六世紀)の訳文を訓読で引用する。

仏言う、法界は一相、法界を繋ぎ縁ずる、是れを一行三昧と名づく。若し善男子、善女人、一行三昧に入らんと欲せば、当に先ず般若波羅蜜を聞き、説の如く修学すべく、然る後能く一行三昧に入らん。法界の縁の如きは不退不壞、不思議、無礙、無相なり。善男子、善女人よ、一行三昧に入らんと欲せば、応に空閑に処して諸乱意を捨つべし、相貌を取らず心を一仏に繋ぎて名字を専称せよ。仏の方所に隨いて端身、正しく向かい、能く一仏に念念相続せよ。即ち是の念中に能く過去未來現在の諸

仏を見ん。何を以ての故に。一仏の功德の無量無辺なるを念ずるに、亦、無量の諸仏の功德と無二、不思議なり。仏法は等しく分別無く、皆一如に乗じて最正覚を成じ、悉く無量の功德、無量の弁才を具す。是の如く一行三昧に入る者は、恒沙の諸仏と法界とには差別の相無しと尽知す。……菩薩摩訶薩よ、当に一行三昧を念じて常に勤め精進して懈怠せざれ。是の如く次第に漸漸に修学せば、則ち能く一行三昧に入るを得ん。……正法を誇り、不信、悪業、重き罪障の者、入る能わざる所を除く(『T8, 731a-b』)。

修行信心分の最後に真諦は、専念西方極樂世界阿弥陀仏の経説に言及するが、そのさいにも、真如法身は不依であり、応身、化身は法身を所依とするという理解を示す。これは真諦訳、世親訳『撰大乘論』卷十三、积学果寂滅勝相第九の論文と积文との両方に見られる考えでもある。すなわち、如来身は自性得の法身と行所得の受用身・变化身である。そして受用身は「法身を以て依止と為す」。また变化身も「法身を以て依止と為す」と云われる(『T31, 260a』)。そして卷十四、积智差別勝相第十の二では、菩薩が法身に縁つて仏を憶念することについて、积文は、このことが「一切の観行門を学ぶことは皆真如に縁つて成るを得ることを顕わさんが為なり。若し真如に縁らざるときは、則ち観行は清浄ならず」と述べる(『T31, 261b』)。

憶念すべき諸仏の七つの徳の第四に論文はいう、「一切の如来の事は無功用にして成る。功用に由らず。恒に正事を起こして永く捨てざるが故に。」积文はいう、「若し功用に由りて正事有らば、則ち起、不起あり。功用に由らざるを以て、是の故に恒に起こる。本願無尽なるに由るが故に永く捨てず。衆生尽きざるが故に、本願尽きず」(『T31, 262a』)。

真諦は、したがって、西方極樂世界の阿弥陀仏の本願がこの仏の真如法身に由来するところに浄土往生

思想の眞の根柢があると云っているわけである。すなわち、「若人専念西方極樂世界阿彌陀仏、所修善根廻向願求生彼世界、即得往生、常見仏故終無有退」とした後にわざわざ「若し彼の仏の眞如法身を觀じ常に勤めて修習せば、畢竟して生ずることを得て正定に住するが故に」と述べる。これは經にいう「専念阿彌陀仏」が究極的に「觀彼仏眞如法身」となるから「即得往生」だとしてその理由を述べるものである(『T32582a』)。この理解は、眞如三昧を菩薩の修行地にまだ入らない凡夫のために勧められている眞諦にとつて、きわめて自然のことである。梁訳に見られる眞諦のこの理解は、唐訳では見失われている(「得生、常見彼仏……於彼聞法觀仏法身、漸次修行得入正位」(T32591b)。眞諦は、見相にも住せず得相にも住しない眞如三昧を習わなければいかなる凡夫も「如来種性」に入ることとはできないと云う。彼の願生淨土の教えへの理解の要点は、無尽の誓願を起す無依の主体こそは絶対の帰依処だということにあつたと思われ、したがって、眞の帰依は無依を学ぶことで明らかになると考えていたと思われる。

以上七つの術語の検討を通して『起信論』の思想系譜が見えてきたように思われる。すなわち、『入楞伽經』の思想を中核とし、これに『菩薩地』、『撰大乘論』世親釈眞諦訳の思想を批判的に補って全体を構成したものととなっている。これを馬鳴菩薩造、眞諦訳『大乘起信論』として、困難を極めた翻訳活動の初期において中国社会に提示したところに、我々は眞の著者、眞諦の意図を見て取ることができる。このあと、この書に勝る大乘起信の論書は現れていないと云っても過言ではない。むしろ、この書への敬慕の念から唐代に「新訳」なるものが出現したほどである。このことは新訳序の執筆者の情熱あふれる深い畏敬の思いのこもった言葉からも知られることである。近代、ことに日本の仏教学者のあいだに、この書をインド仏教思想とは無関係な偽作として斥ける非難の声が響き続けたことが知られている。おこがましい言い方だが、これこそはインド仏教思想を無視した貧しい発想と云うべきであろう。六世紀という早い時

期、日本人が文化を形成するはるか以前に、真諦三蔵がインド仏教者として最先端の仏教思想を紹介するために、今からは想像もできない障害を乗り越えて中国に入り、早速混乱した政治状況の中におかれ、その中で限られた人々の助力を得て翻訳活動に命を賭したという状況を思いやれば、その成果に対するわれわれの姿勢は、襟を正すべきものと決まってくるはずである。われわれのすべきことは、「論序」に対する非難の声を引き込み、改めてこの書物の真の意図を探る努力を始めることである。それは、われわれが仏教を学ぶ基本の姿勢を見直すことでもあると私は信じる。

