

慧遠『大乗起信論義疏』の研究

吉 津 宜 英

一 はじめに

『大乗起信論』がインドで成立したものであるか、中国で撰述されたものであるか、という問題もいまだ解決していな
いが、中国における本論諸注釈書の研究もそれほど進んでい
るとはいえない⁽¹⁾。特に淨影寺慧遠の『大乗起信論義疏』と法
藏の『大乗起信論別記』の二書については真偽が問題となっ
ており、また曇延の『起信論義疏』についても、その真撰は
疑えまいが、その下巻が『元曉疏』と同一であつたから写さ
なかつたという記事には何かしらすつきりしないものを感ず
るのであつて、諸注釈書の研究が進展しない理由の一つはこ
のような注釈書自体の信憑性の低さにもよると思われる。

すでに『駒沢大学仏教学部論集』第三号に「慧遠の起信論
疏をめぐる諸問題」(上)と題して慧遠の『起信論疏』につい
て若干の考察をなしたが、本書の真偽に対する判断の甘さか

ら中途半端な議論となり、後半を書き続けることができなか
った。先の拙論において從来までに指摘されてきた『慧遠
疏』の疑問点についてはまとめて出し、それらの疑点が本文
上の混乱や形式上の問題にすぎないものであると考えて、新
しい問題点として『慧遠疏』に引用される「一師」「妙法師」
「肇法師」それに「有人説」などの内容の検討をすることを
通して、本書の真偽に決着をつけたいと考えたのであるが、
真偽についてはついにあいまいなままに終つた。そのような
引用関係にこだわることもやはり形式面にかたよっていたと
思う。古來から真偽両論があるのは種々の形式上の混乱があ
るからであり、本書を一読し、慧遠の他の著作と比較してみ
るとすぐにその混乱に気付くのである。たとえば慧遠の文章
のスタイルは四字成句であり、その特色は道宣すらも認めて
いたのであるが、本書ではかなり不統一である⁽²⁾。また本書で
は解釈中に二障義や五住地義に関する長い説明を含んでいる⁽³⁾

が、慧遠の他の著作においては「別章」として『大乘義章』にその教理の詳しい説明をゆづっているのが通例であるから、この点も形式的立場からの疑点の一つである。しかしながら形式上の混乱の問題は指摘するのも容易であるが、逆に反論もできるので、その面からだけでは真偽論に決着をつけることはできない。四字成句になつていないので本書が草稿本であつて、まだ推敲を経ていない段階のものだとも言えるし、「別章」として『大乘義章』に説明をゆづつていなのは本書が『大乘義章』以前の成立であると推定すれば一応矛盾なく解消されるのである。また本書の中に「遠法師解」の一語があり、その点が偽撰説の有力な証拠の一つになつてゐるわけであるが、これとても長い伝写の歴史の間に誰かが誤つて挿入したものだと主張できないものでもない。また本書を偽作と見る人は本書の文章が和臭を帯びているといふが、これは主観的判断の問題であつて、積極的に本書の日本での偽作を立証できるほどの有力な根拠になりうるものではないと思う。その他、『続高僧伝』慧遠伝に本書が彼の著作として記載されていないことなど、本書の真撰を疑う材料には事欠かないものである。また本書の題名が「義疏」となつていることも、慧遠のほとんどの著作が「義記」となつていて点から考えて、一つの問題であろう。

他の『起信論』注釈書と読みくらべてみても未整理の印象は拭いがたいのである。先の『論集』所載の拙論のように諸師の説の引用の仕方を伺うぐらいでは、まだ形式上からの検討にすぎないので、本論文では形式上の混乱はしばらく置いて、内容の面から、『大乗義章』『十地経論義記』などが慧遠の真撰であるならば、本書も内容的には真撰であって、かつして慧遠の教理や法藏の注釈の一部を取つて偽作したものではないことを論じたいと思う。そして形式上の混乱は中国あるいは日本の古い写本の発見を待つてはじめて解明されるのであろうと思う。本論文では以下四節に分けて本書の内容を検討し、本書の真撰を確かめた上で、中国の『起信論』研究注釈の歴史の上に本書をどのように位置づけるかという点を考えてゆく基礎的研究としたい。

二 六種敬意について

での偽作を立証できるほどの有力な根拠になりうるものではないと思う。その他、『続高僧伝』慧遠伝に本書が彼の著作として記載されていないことなど、本書の真撰を疑う材料には事欠かないものである。また本書の題名が「義疏」となっていることも、慧遠のほとんどの著作が「義記」となっている点から考えて、一つの問題⁽⁹⁾であろう。

程度ではなく、いづれも全篇にわたつての引用と批判なので

あつて、したがつて曇延—元曉—法藏—曇曠という注釈史を考えることができる。しかし慧遠をその注釈史の上に積極的に位置づけることができない。年代的にみれば慧遠は曇延の七年後輩であるから、曇延の注釈を知つても不思議ではない。本書に引かれる「一師」の説⁽¹³⁾が内容的には『曇延疏』の教學であつてもよいと考えられることは先の『論集』で指摘したが、それも『大乘義章』「八識義」のなかで四回ほど引用批判する「有人釈」⁽¹⁴⁾が『曇延疏』の教學ではないだろうかという一つの仮定⁽¹⁴⁾の上からの類推にすぎない。本書にはこの「一師」以外に曇延の注釈を予想させる所はないようと思う。次に『元曉疏』は『慧遠疏』を承けているだろうか。明確な引用関係としては一箇所も指摘できないが、両者の『論』に対する態度には共通性がある。ともに『論』が『楞伽經』にもとづくとし、『楞伽經』を「經本」と称するのである。この点は、全く『楞伽經』に言及せず、もっぱら真諦訳『攝大乘論』によつて注釈する曇延と両者の釈風とはだいぶ徑庭がある。『元曉疏』のなかで『論』の心体滅と心相滅の解釈にからめて、「有人説」を二つ示し、一方が瑜伽の意を得、他方が起信の意を得ていると判定する（大系本二二四頁、大正藏四四卷二二七頁上）が、それぞれを曇延と慧遠にあてはめても不合理ではない。しかし、直接の引用関係ではないので、

そのように断定できないのである。

次に『法藏義記』と『慧遠疏』との引用関係の有無を追求してみよう。『法藏義記』のなかで「慧遠疏」と関連すると思われる所が二箇所ある。一箇所は『論』の冒頭「帰命」の解釈のところで出ている六種敬意であり、他の一つは『論』の帰敬偈の「無量功德藏」に対する注釈の所で引かれる「有義」である。最初の六種敬意については慧遠の『十地經論義記』卷一（影印本続藏七一冊二三五左下）にも出ているので二者を対照してみよう。

『慧遠疏』	『十地經論義記』	『法藏義記』
言敬意者、有 ^x	言敬意者、敬	
六種意、一者 ^x	意有六、一作	
作論所依、荷	論所依、荷恩	
恩致敬、二者 ^x	致敬、二請承	
請承加護、三	加護、三為生	
者為生物信、	物信、四敬事	
四者敬事之宜、	之儀、五為表	
五者為表勝相、	勝相、六為開	
六者為開衆生	衆生弘法僧念、	
佛法僧念、初 ^x	為荷恩故、謂	
言作論所依荷 ^x	若無佛說、法	
恩敬者、若無 ^x	無佛說、今無	
所釈、若無其	起無由、若無	
無所生	其法、無所生	

論、人不信受、要帰三宝、示有宗承、令物生信、四敬儀故、謂如世間忠臣孝子、凡有所作、先啓白君父、今此菩薩、敬重三寶、過於君父、欲作此論、光暉弘日、豈不敬啓、五表勝故、謂、如成実論說、三宝是吉祥境界、標之在首、以顯勝故、六益物故、謂、如雜心說、為令衆生、於三宝中、發心趣求、

敬、六言開衆
生三宝念者、
如雜心說、為
令衆生於三寶

中、發心趣求、
信解觀察、供
養帰命、故頂
禮之（大系本
二四頁、大正
藏四四卷一七
六頁上）

藏七一冊、一
三五頁左下）
故須礼、（續
藏四四卷二四
六下）

信解觀察、供
養帰依、是故
頂礼、（大正
藏四四卷一七
七七頁上）

之行法、所言藏者、此。
之教也、教能包含理行
之法、故名為藏（大正
藏四四卷二四
七頁下）

以上的二箇所が『慧遠疏』と『法藏義記』との関係を予想させる内容を持つていると思われるが、後の「無量功德藏」の方は他の曇延や元曉の注釈にくらべると『慧遠疏』の内容の方にぴったりするように考えられる程度である。しかし前の「帰命」釈の対応は明確に何らかの関連を指摘できるであろう。本書の偽撰論者は法藏が慧遠の六種敬意の注釈を引用したとは考えないで、本書を偽造した人が『法藏義記』からこの部分を取つて挿入したのだと主張している。⁽¹⁹⁾しかし、この部分の対照の結果からみると、慧遠の解釈を法藏が受けていると見る方が自然であろう。ただ、先の対照表からも伺われるようすに、法藏は多分本書から引いたのではなくて、『十地經論義記』によつたもののように思う。法藏が直接『十地經論義記』を見て引用したものか、智儼の著作を経由して知つたのか、いづれとも今のところ決定できないが、すでに慧遠の『十地經論義記』智儼の『搜玄記』法藏の『探玄記』の三つの著作において密接な引用がなされていることが指摘されているから、『法藏義記』にある六種敬意の内容は慧遠の『十地經論義記』によつたと考えることは無理な議論ではな

い。本書の偽撰論者は法藏が慧遠の六種敬意の注釈を引用したとは考えないで、本書を偽造した人が『法藏義記』からこの部分を取つて挿入したのだと主張している。⁽¹⁹⁾しかし、この部分の対照の結果からみると、慧遠の解釈を法藏が受けていると見る方が自然であろう。ただ、先の対照表からも伺われるようすに、法藏は多分本書から引いたのではなくて、『十地經論義記』によつたもののように思う。法藏が直接『十地經論義記』を見て引用したものか、智儼の著作を経由して知つたのか、いづれとも今のところ決定できないが、すでに慧遠の『十地經論義記』智儼の『搜玄記』法藏の『探玄記』の三つの著作において密接な引用がなされていることが指摘されているから、『法藏義記』にある六種敬意の内容は慧遠の『十地經論義記』によつたと考えることは無理な議論ではな

いであろう。先の対照からは法藏が『慧遠疏』を見ていたと

いう確証は見出せないのであるが、『十地經論義記』にも六種敬意が存在し、それが本書にも存在することは本書の信憑性を高めるように思う。偽作説の人々は逆に『十地經論義記』の説を取つて本書に挿入したと主張するかもしれないが、先の対照表で見るかぎり、『起信義疏』の方が未整理であり、『十地經論義記』の内容よりも先行しているようと思う。

以上のことから『慧遠疏』と『法藏義記』との直接的な引用関係は確認できないけれども、少くとも『法藏義記』の解釈を『慧遠疏』の中に挿入したという説だけは否定できるようと思う。

三 空真如の解釈

これから三節にわたつて本書の解釈がいかに慧遠独自のものであって他の諸師の注釈と異り、容易に偽作できるような内容ではないことを論じよう。まずははじめに『論』の空不空二真如のうちで空真如を取上げてみよう。『論』の本文は次のごとくである。

所言空者、從本已來、一切染法不相應故、謂離一切法差別之相、以無虛妄心念故、當知、真如自性、非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相、非一相、非異相、非非一相、非非異相、非一異俱相、乃至總說、依一切衆生以有妄心念念分別、皆不相應

故説為空、若離妄心實無可空故、

この本文の特に「非有相」以下の四句分別について慧遠は『楞伽經』に依るとして、独自の解釈をほどこす。すなわち、自下第二明其空相、此中尋經本中、有其六種、一者有無相對、以弁空相、二者一異相對以弁、三者自他相對以弁、四者大小相對以弁、五者彼此相對以弁、六者就衆生心念、以弁空相、而此論文但有前二後一句耳、略無中三、（大系本八三頁、大正藏四四卷一八一頁下）

とのべ、この部分は「経本」つまり『楞伽經¹⁸』を尋ねてみると、六種相對の立場から空相を明らかにしているのだとする。つまり詳しくは有無・一異・自他・大小・彼此・衆生心念の六種が説かれるべきであるが、『論』には有無・一異と衆生心念の三種のみが出て、他の三種相對は『論』では「乃至」という言葉で省略されたとみるのである。

さて『楞伽經』に、はたして六種相對から空を明らかにしているだろうか。慧遠が言うようには出ていないが、『經』の全篇に四句論法とその超克とが説かれているので、それらを整理すると先の六種相對となるのである。¹⁹

『論』の空真如の「乃至」のところに自他以下の三種相對を読み込むことは注釈者の自由であろうが、慧遠は他の著作において、原文を変えた形でこの空真如の一文をよく引用するのである。たとえば『大乘義章』「八識義」では、次に引

くように『論』の原文にない自他についての四句分別を加えている。

一如実空、論自釈言、從来已來、不与一切染法相應、離一切法差別之相、謂非有相非無相、非非有相非非無相、非有無俱相、非一相亦非異相、非非一相非非異相、非一異俱相、亦非自相亦非他相、非非自相非非他相、非自他俱相、如是一切妄心分別、皆不相應故名為空、（大正藏四四卷五二五頁下）

また『大般涅槃經義記』卷一では次に示すように『論』の一異に関する四句分別を取去つて、有無に続けて自他を加えている。

言離相者、如馬鳴説、謂非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相、非自相、非他相、非非自相、非非他相、非自他俱相。如是一切妄心分別、悉不相應、唯証境界、（大正藏三七卷、六一四頁中）

この『論』の空真如の一文の引用のすべてが、このように自他の四句分別を含むというのではないが、ほとんどの場合が右に引いた用例のいづれかなのである。しかも『起信論疏』で六種相対として出すうち大小と彼此とは全然用いないで、もっぱら自他のみを引くのは何か意図があるのだろうか。

以上のように『慧遠疏』の空真如の解釈に『楞伽經』にもとづく六種相対が導入され、しかもその導入が『慧遠疏』のみの特殊な解釈として止らず、慧遠の他の著作における引用

にまでその影響が見られるることは、本書と慧遠の他の著作との密接さを確証する一つの材料となると思う。ここで本書以外の諸注釈書における空真如の一文の解釈を見ながら、それぞれの注釈書における『楞伽經』の扱いを考えることを通して、各注釈者における『起信論』依用のあり方について推測を及ぼしてみたいのである。慧遠は先に述べたように『論』を全く『楞伽經』の内容を体系化したものとする立場を取り、しかも『大乘義章』の内容を見てもわかるように彼の教学は『起信論』を抜きにしては考えられない程である。このように『楞伽經』が『起信論』の背景にあるとすることは一人慧遠だけの主張ではないし、後の元曉法藏も認め、また我々の理解をもつてしても『経』と『論』との密接な関係は了解できるのである。しかしながら慧遠と同時代の先輩である曇延の注釈では『楞伽經』に一言も触れず、もっぱら真諦訳出の『摂大乘論』および『世親釈』にもとづいて解釈し、しかも一読して十分に行きどいた内容であり、元曉法藏両師がその注釈の際、大いに引用したのも当然だと思われる。伝記によれば曇延は『涅槃』『宝性』『勝鬘』『仁王』などの經論に注釈があつたといわれ⁽²⁰⁾、特に『涅槃經』研究にすぐれていたようであり⁽²¹⁾、注釈書の種類からして如來藏思想に通曉していたはずであつて、『摂論』の教學については伝記には特別の記載がないのである。したがつて、このような曇延の教學

のあり方と現存の『曇延疏』とは単純には結びつかないが、

それだからと言つて現存の『曇延疏』は『攝論』の大家であつた曇遷（五四二—一六〇七）のものだと速断することはできない。我々としては、元暁以前に、慧遠と同時代に『楞伽經』の教学を予想しない『起信論』注釈書があつたという事実に注目するとともに、その注釈書が真諦訳『攝論』の教学を純粹に依用しているということに『起信論』出現の謎の解明への大きな糸口があるよう思う。

さて『曇延疏』では今問題の空真如をどのように解釈しているであろうか。

当知真如自下第二別遣執相、文内有二、初約有無遣相、非一異下
約一異遣相、言自性非有相者、凡一切有無諸見、皆因妄念而生、
以真如離妄念故、知非是有相也、或者便言、若真如非有相、便應
是無相也、非無相者、我言非有者、謂真如非是有、非欲是於無、
汝何以義、言應是無也、（中略）乃至總言下第三總例諸相、結顯空
義、言乃至總說者、例余一切分別性內所有四句、皆同此遺也、依
一切衆生以有妄心念念分別者、示此虛妄念處生滅刹那悉皆不與心
性相應也、故說為空者、顯義定名也、」（影印本統藏經七冊二六
九頁右下—左上）

曇延は慧遠のように『論』の原文にないものまで「乃至」のところに読みこんではない。「乃至總說」とは有無一異以外のすべての分別性におさめられる四句を捨遣することだと

述べるにすぎない。

次に慧遠と同様に『楞伽經』を『起信論』の一經本」と称した元暁の空真如の理解はどうなつてゐるであろうか。彼も有無一異以外の四句分別をここで取り扱つてはいない。玄奘訳出の『廣百論』を引用して、四句分別のそれぞれに數論・勝論・無慙・邪命の四外道をあてはめ、彼らの考え方を破したものとしているところに特色がある。『法藏義記』の空真如の説明は先の『曇延疏』と今の『元暁疏』とを共に採用して巧みに結びつけたものであることが知られる。『元暁疏』の空真如の理解においては慧遠疏のよう『楞伽經』は活用されてはいないが、他の所の注釈においては慧遠以上に『楞伽經』を多用し、しかも『四卷經』と『十卷經』との比較研究を处处々で行つてゐる。たとえば『論』の「此識有二種義、能攝一切法、生一切法」の釈を『別記』では

問、上言一心有二種門、今云此謝有二種義、彼心此識、有何差
別、解云、上就理體、名為一心、體含絕相隨緣二義門故、言一心
有二種門、如經本言、寂滅者名為一心、一心者名如來藏、義如上
說、今此中識者、但就一心隨緣門內、理事無二、唯一神慮、名為
一識、體含覺與不覺二義、故言此識有二種義、是故心寬識狹、以
心含二門識故、又門寬義狹、以生滅門含二義故、如四卷經云、不
離不転、名如來藏識、七識流轉不滅、所以者何、彼因與緣、諸識
生故、非聲聞緣覺修行境界⁽²³⁾、十卷經云、如來藏不在阿梨耶識中、

是故七識有生有滅、如來藏不生不滅、何以故、彼七種識、依諸境界念觀而生、此七識境界、一切聲聞外道修行者、不能覺知之、二文同明此識不生滅義、何者、欲明境界風所動故藏海中七識浪轉、

是故七識有生有滅、如來藏者即是藏、雖不離転、而體不轉故、如來藏不生不滅故、言不離不轉名如來藏識等、十卷意者、欲明七識是浪、不非海相、在梨耶識海中、故有生滅、如來藏者是海、非浪、不在阿梨耶識海中、故無生滅、故言、如來藏不在阿梨耶識中、是故、七識有生有滅等、以如來藏即是阿梨耶識、故言不在、若使如來藏不在生滅梨耶識中者、即應下云、是故八種識有生有滅、何故但言、是故七識有生滅耶、當知、此二經文、其本是一、但翻訳者異故、致使語有不同耳、又四卷經云、阿梨耶識名如來藏、而與無明七識共俱、離無常過、自性清淨、余七識者念念不住、是生滅⁽²⁶⁾、如是等文同明梨耶本覺不生滅義、又四卷經云、剎那者名為識藏、十卷云、如來藏阿梨耶識、共七識生、名轉滅相、如是等文是頭梨耶生滅不覺之義、此今論主總括彼經始終之意、故言善此識有二種義也⁽²⁹⁾（大系本九八頁、大正藏四四卷一二一九頁下）

と長々と『四卷經』と『十卷經』との要文を引用して、阿梨耶識と如來藏との一異の解釈に苦労している。慧遠は引用の仕方から見て、『四卷楞伽經』の方を重視していると思うが、元暁は『四卷經』と『十卷經』との融会を主張し、そのことを通して当時の流行教学であつた玄奘所伝の唯識教学を一乗佛教の立場に包摂しようという意図がみられる。法藏になる四宗判にみられるような融会の主張をふまえて、五教判に

みられるような別教一乘の主張が展開されるのであり、その立場からは『楞伽經』や『起信論』の教學は「終教」の内容という限定を受ける⁽³¹⁾。

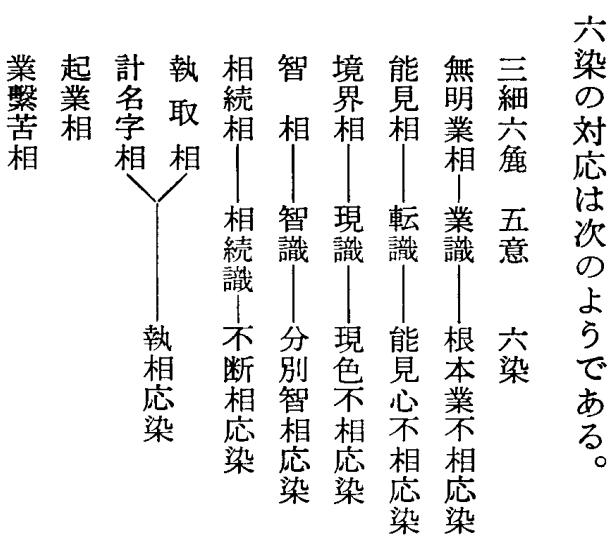
以上、『慧遠疏』の空真如解釈をめぐって、他の諸注釈書の空真如理解を見つつ、特に『攝大乘論』に基づく『曇延疏』と『楞伽經』による『元暁疏』の説相の差異に注目した。『慧遠疏』の説相の特色については後の二節を論究する時に改めて考えることにする。この節では『慧遠疏』の空真如解釈が『楞伽經』にもとづく独特のものであって、その独特な解釈の影響が慧遠の他の著作における『論』の引用などで現われていることを指摘し、その事実は本書の真撰を証明する一つの拠りどころとなるのではないかという主張をするに止めたい。

四 三細六麤の解釈

第三節で一瞥したように曇延・元暁・法藏三者の『起信論』注釈はそれぞれ独自性を持つており、今問題の『慧遠疏』も同様に特色のある教学内容を持つてゐる。それぞれの解釈の特色が一番顕かであるのが『論』の名所と言われる三細六麤に対する注釈ではないかと思う。『論』自体の中には八識説は見えないが、阿梨耶識説によつて心生滅を説き、業識・転識・現識・智識・相続識の五意を説き、そして分別事識つま

り意識を説くことから、註釈家たちはすべて、解釈の中に八識分別を持込むのである。無明妄念によつて現実の迷いがいかに生じてくるかという不覺の説明、つまり三細六麤は、のちの五意や六染と関連しているのであり、三細六麤・五意・六染の対応は次のようである。

三細六麤 五意 六染



ぞれの役割をになつた別々の教理と見るべきであろうが、一応右のように対応すると考えてよいと思う。⁽³²⁾

三細六麤に対する八識分別のやり方を表示すると次のようになる。

三細六麤	雲延	慧遠	元曉	法藏
無明業相	7	7	7	8
能見相	7	7	8	8
境界相	7	7	8	8
智相	6	6	6	6
相続相	6	7	7	8
相続相	6	7	7	8
相続相	6	6	6	6

雲延は三細六麤は

阿梨耶本識に属する不覺の具体的な

説明とみる。そして六麤を特に意識

のはたらきとするところから、三細を七識の位のものと推測するのである。⁽³³⁾慧遠は如來藏を内容とする真識

を第八識とし、根

業繫苦相	6	6	6	6	6	6	6
	6	6	6	6	7	7	7
	6	6	6	6	6	7	8
	6	6	6	6	6	6	8

本無明と三細と、六麤のうちの智相と相続相との六種を第七識の内容とする。慧遠は心・意・意識をそれぞれ第八、第七、六識に配するから、五意が第七識に属することになり、その結果、智と相続の二相が七識ということになる。元曉がこの

慧遠の独特的第七識解釈を知っていたかどうかは注釈からは明が滅するあり方を具体的に示すのであるから、三者はそれ

『論』の内容からみれば、三細六麤と五意と六染とはそれぞれ説明の目的が異なり、三細六麤は、阿梨耶識のなかに覺のはたらきと不覺のはたらきとの二種があるうち、不覺のあり方を根本無明（真如を自覺しないこと）との関連によつて詳しく説くのであり、五意は阿梨耶識と無明とから、どのようにして心生滅が起るかを示す時に現わるのであり、六染は無明が滅するあり方を示すのであるから、三者はそれ

を承けて、特にこの『起信論』の教學には第七識が説かれていないことを力説する。⁽³⁵⁾

これまで三細六麤について諸師の解釈を比較したので、次に『慧遠疏』の具体的な説明の仕方を検討して、その説相が慧遠の他の著作においても一貫していることを述べよう。『論』の三細の第一無明業相のところで、

云何以下別釈、此中隨義弁者、七識中有六、六識之中有四也、然前六中、上四不相應、下二相應、与六識似故、（大系本一五三頁、大正藏四四卷一八六頁上）

とある。三細六麤ではすべてで九相であり、それに根本無明を加えて十種となるが、その中、根本無明と三細と、六麤中の智相続の二種の合計六種を第七識の内容とし、六麤中の四相、取執相、計名字相、起業相、業繫苦相を六識の内容とする。また六麤の最後にも

此之六中、前二七識、後四六識也、（大系本一六五頁、大正藏本一八六頁上）

と、六麤の中のはじめの二相が特に第七識の内容であることと、六麤をくりかえしている。このような解釈は五意（業識・転識・現識・智識・相続識）を第七識に配当することに起因する。しかし同じ第七識に属する内容であっても、三細の境界相つまり

現識と六麤の中の智相（智識）とはけじめがある。それは『論』

の六染心のところに明らかである。三細は不相應染といわれ

るよう意識の対象にならない程に微細な煩惱のはたらきであり、智相以下は相應染といわれるよう意識によつて自覺できる内容であり、つまりその内容と意識とは相應するのである。慧遠の『起信論疏』では以上のよう簡単な説明しか存在しないが、『大乘義章』「八識義」では十一種識として詳細に説明している。この場合「八識義」の説明が長くて、『慧遠疏』の説明が簡略であるから、「八識義」から取つて『疏』に加えたのではないかとも疑われようが、この第七妄識に六種識の内容をあてはめる説は「八識義」と『慧遠疏』だけの特殊な説ではなくて、『大乘義章』の他の箇所や『涅槃經義記』『維摩經義記』などに見い出されるのである。⁽³⁶⁾『慧遠疏』はその六種識説の典拠である『起信論』の注釈書なのだから、もっと詳しい説明があつてもよいはずだと考えることもできるが、この注釈書が成立するまでに第七識に六種識の内容を配する考えは確定していく、慧遠にとつては特別に主張すべき内容のものではなかつたと考えれば『慧遠疏』における簡略さも了解できよう。広略の問題はさておき、『慧遠疏』における三細六麤説の独自性と、その説が慧遠の他の著作にも一貫していることは示されたように思う。

五 真如熏習について

『起信論』の熏習義について『慧遠疏』はどのように注釈

しているかを考えてみよう。またこの熏習義の解釈の途中に「遠法師解」という慧遠自らは言うはずのない一語が入つており、古来この一語のあることが本書の偽撰説の有力な根拠になつてゐるので、その一語のある前後を検討して、その辺の解釈がまたいかに独特であるかを示したいと思う。『論』の熏習義は唯識教学のように種子説によつて展開するのではなく、真如・無明・妄心・妄境界の四法を熏習の体として立て、それら四法の影響関係から生死の染法と涅槃の浄法との生起する様子を説くのである。そのうち生死の染法がいかに生起するかを説く所には妄境界熏習・妄心熏習・無明熏習の三種熏習を認める。つまり、我々が六塵の妄境に執着し、妄想心をたくましくすることによつて、無明のはたらきが増長し、それによつて真如を自覚できないで、生死に苦しむことになると説く。『論』自体には真如熏習、つまり真如が生死の染法の原因になるということは説いていない。真如熏習は、当然のことながら、次の涅槃の浄法の生起のところで詳細に論じられるのである。ところが『慧遠疏』では生死の染法の生起においても真如熏習の義があると主張する。このよ⁽³⁸⁾うな主張は他の注釈書には全く見い出せないものであるから、まずその解釈を見よう。『論』の「無明熏習義有二種、云何為二、一者根本熏習、以能成就業識義故、二者所起見愛熏習、以能成就分別事識義故、」の注釈について、

無明熏中、起妄識者其近果、起事識者是其遠果、真如熏習亦有二種、一者起無明、二者起妄心、以彼真如無分別故、能起無明、覺知性故、能起妄心、此後一門、釈中無也、推章門中、具有此義、とのべる。無明熏習義を簡単に注釈したのちに真如熏習に二種ありとして、真如に無明と妄心とを起すはたらきを認め⁽³⁹⁾る。この説明は慧遠の第八真識の定義からすれば当然のことなのであるが、『論』自体の真如觀からすれば少し唐突の感はまぬがれない。しかも次の涅槃の浄法の生起についての『論』の本文についてはその順序に異を唱えている。『論』の原文は

云何熏習起淨法不斷、所謂、以有真如法故、能熏習無明、以熏習因縁力故、則令妄心厭生死苦、樂求涅槃、以此妄心有厭求因緣故、即熏習真如、自信己性、知心妄動無前境界、修遠離法、

とある。先に引いた慧遠の解釈の最後に、真如熏習を説く文章が具体的には存在しないけれども、「章門」つまり生死の染法の生起を説く総論の部分にはこの真如熏習の義があるので述べていたが、今引いた原文で○印をつけた一文は浄法熏習に属する文章ではなくて、前の染法熏習の真如熏習の内容に相当するのだから、○印以前の「云何熏習起淨法不斷、所謂」の一文は○印のついた文章の後にくるべきであるといふ。その主張のところに「遠法師解」の一句が挿入されてい

自下第二、明熏起淨、此中有二、一者明其真妄相熏起淨、二者真如熏習義以下、明其唯真熏習起淨、就初中有二、一者真妄總明、二者妄心熏習以下、別明妄熏起淨、又遠法師解、^{△△△△}云何起淨法不斷者、此文早著、以有真如法故。以下、樂求涅槃以還、⁽¹⁰⁾攝上真如熏習也、然後應著云何起淨法、以此妄心以下、第二一起淨文也、(大系本二三六頁、大正藏四四卷一九二頁中)

この文章において「遠法師解」はたしかに不可解であり、後代の誰かの挿入と考える。しかしながら、『論』の原文の読みかえの主張は『慧遠疏』に原初から存在したのではないかと思う。ただその主張が他の諸注釈のいずれにも見られない

い程に大胆であるために、特に「遠法師解」の一旬がまぎれ込んだのではあるまい。こここの読みかえは本当に大幅であるが、第三節の空真如の原文の「乃至」のところに原文にない四句分別を読み込んだり、また『維摩義記』においては経文が省略されているとして、一句加えたりする事実があるから、原文の読みかえについては一応慧遠自身の主張として認めてよいのではないかと思う。

しかも「八識義」と一致することは「八識義」からの転載の可能性が絶無であるとは断定できまいが、そう即断する前に慧遠の真如に對する把握、およびその理解からみた『論』の注釈の流れの必然性を確かめておく必要があると思う。すなわち、『論』の心識説の諸相を逐一見てゆくことにより、それと「八識義」とが矛盾がなく、しかも『慧遠疏』自体においても論述の仕方に破綻がないならば、『慧遠疏』と「八識義」とがよく一致する部分を「八識義」からの転写転録とするよりも、『慧遠疏』を「八識義」と同一人の手になる独立の一書として認めてよいのではないかと思う。

さて、そこで『慧遠疏』における心識説を見てゆくと、『論』の「立義分」の「所言法者、謂衆生心、是心則攝一切世間出生間法、依於此心、顯示摩訶衍義、何以故、是心真如相即示摩訶衍體故、是心生滅因緣相、能示摩訶衍自體相用故、』中の心真如相と心生滅相とにについて次のように注釈する。

本書の偽撰を主張する人は特にこの「遠法師解」のあたりが『大乗義章』「八識義」の真妄熏習義からの転録なのだと主張する。⁽⁴²⁾ たしかに指摘のように染法不斷における真如熏習の主張も、また問題の原文の読みかえも「八識義」の真妄熏習の内容に一致するのである。「遠法師解」の一語があり、

了顯二識、故言体用、第八識攝體從用、故言為用、心生滅也、上中具明染淨二用、釈中但明隨染之用、故勝鬘云、有二難可了知、自性清淨心、難可了知、彼心為煩惱所染、難可了知、彼言自性清淨、猶此心真如、本来不二」（大系本、五五頁—五六頁、大正藏四四卷一七九頁上）

ここで、心真如を第九識とし、その内容を諸法の体あるいは「絶言離縁」と表現し、心生滅を第八識すなわち「隨緣變転」のはたらき（用）をもつものと規定する。しかも第八識は世間出世間の諸法の根源であり、そのはたらきの中に体（心真如⁴³）を包摂するような内容だとする。ここで心真如を第九識としつつも、第八識の体としての限定を加え、第九識と言つて一見心識を内容としているようでありながら、その実質は法体あるいは理体の異名であることがわかる。「仏性義」では能所分別をして、能知を第八識とし所知を如法性実際法界第一義空一実諦などとするが、ここで第九識の内容もそれらと同一のものであろう。「八識義」では第九識を次のように説く。

亦得説九、故楞伽經總品中云、八九種識、如水中之波、其狀如何、分別有二、一真妄分別、以說九種、妄中分七、謂六事識及妄識、真中分二、謂阿摩羅及阿梨耶、義如上弁、以此通前、故合有九、二真妄離合、以說九種、獨真為一、所謂、本淨阿摩羅識、真妄和合、共為八種、義如上弁、共為本識、阿陀那識生起六識、

通前九也」（大正藏四四卷五三〇頁下）

真と妄とを分ける立場から九種識を考えると第七識までは妄、第八阿梨耶と第九阿摩羅とは真、真と妄との和合の点から考慮すると、第九識のみはただ真であり、第八識以下は和合の状態にあるといえる、という。この一点によつても、第九識は第八真識の体として唯真的性格をもち、第八識はその本質は唯真でありながら、妄と和合する特質をもつことが知られる。同時に「真」という表現そのものが、真如の体という内容とともに真妄相対としての真という性格をもち、どちらかといえば第八真識という時の「真」とは後者の内容を示すものようである。そのことを今の『慧遠疏』では第八識はその中に心真如の体（＝第九識）を包摂しつつ、「用」こそが正しい内容であつて、それが心生滅なのだと言うのである。

次に体相用の三大の解釈も特に用大のところが詳細であり、しかもその部分が「八識義」の四識分別と同一であることはすでに御指摘のとおりであるが⁴⁴、「八識義」からの抄出とはみられない。すなわち慧遠は第八識の用（はたらき）を重視し、「論」が「隨染本覺」の用のみを明すのに對して、實際は染淨二用を明していると主張するのであって、その用を明らかにすれば體大相大は必然的に付隨するものと考えて、特に依持・縁起・隨緣顯用・隨緣作用の染淨おのの二用づつ合計四用を説くのであるから、まことにその説相は必然的

と思われる。

次に『論』の「顯示正義者、依一心法、有二種門、云何為二、一者心真如門、二者心生滅門」の解釈においても、心真如門を第九識とし、心生滅門を第八識とする説は一貫している。⁽⁴⁵⁾ 次に『論』の「心生滅者、依如來藏故有生滅心、所謂、不生不滅与生滅和合、非一非異、名為阿梨耶識、」に対する注釈を引用して検討してみよう。

心生滅者顯名也、依如來藏者、是第八識也、有生滅心者、是第七識也、此言依者、同時相依、如影依形、此之二句、妄有所以、此妄之中、隨妄轉流、名第八識、（大系本八八頁、大正藏四四卷一八二頁中）

『論』の一心を心真如門と心生滅門と分けるうちで、心生滅門の冒頭の解釈である。すでに心生滅を第八識にあてていたが、ここでは「依如來藏」を第八識とし、「有生滅心」を第七識とする。第八識は「隨妄」とか「隨緣」とかいわれるような妄法と和合する性格をもつていて、しかも、本性は「不生不滅」としての特質を失はないのである。このような第八識説は「八識義」と同一のものである。「八識義」の三識分別の項では六識第七識第八識それぞれの特質を四つづつ列挙するが、第八識の特質は妄法を超越している「体」としての側面と妄法とともににある「用」としての側面との二面を具えていることがわかる。⁽⁴⁶⁾ 「八識義」の釈名のところからもわか

るよう慧遠は本来清淨なる如來藏と妄法のよりどころとしての阿梨耶識とを同一とみるのであり、そのような第八識が生死涅槃一切の染淨法の所依（よりどころ）であるという。

今引用文でも「依如來藏」を第八識にしていたが、それは「阿梨耶識」の内容と同一であり、第七識以下の妄法の所依となり、同時に真如を自覺する主体ともなる。元曉や法藏の注釈をみると『論』の記述に沿って、如來藏から阿梨耶識へという形式で、両者の間にけじめをつけているのに対し、「八識義」でもこの『慧遠疏』でも如來藏即阿梨耶識ということになり、もつと言えば妄法との対比では、真如すらもそれらと一体として把握してゆくのである。⁽⁴⁷⁾

次に『論』の「此識有二種義、能攝一切法、生一切法、」のところで

自下第二広釈其義、此中有三、一者弁其解惑根源、二者復次因緣相者以下、真妄依持之義、三者復次有四種法以下、弁其染淨熏習之能、（大系本九六頁）

と、心生滅門の全体を三段に分ける。つまり、覺不覺のところは解惑の根源を明し、五意六染のところは真妄依持を説き、四種法熏習のところは染淨熏習を弁ずるとする。この「染淨熏習」は後に「真妄熏習」と言いかえられている。この解惑根源・真妄依持・真妄熏習という順序は「八識義」の十門分別の弁相第一・真妄依持第五・真妄熏習第六に相当す

る。「八識義」の真妄依持と『慧遠疏』のその注釈の部分を比較してみると、のちの真妄熏習でみられるような対応一致の部分はない。『論』の「復次生滅因縁者、所謂、衆生依心意意識転故」の注釈では「衆生依心」を第八識に、意を第七識に配していることは慧遠の教學からすれば当然のことであり、それに続く、その他の注釈は原文に忠実である。⁽⁴⁹⁾

さて問題の「遠法師解」の存在する熏習義の注釈について考えてみよう。『論』の「復次有四種法熏習義故、染法淨法起不斷絶、云何為四、一者淨法、名為真如、二者一切染因、名為無明、三者妄心、名為業識、四者妄境界、所謂六塵」の一文を注釈して

言淨法者、即第八識也、言染因者、即無明識也、言妄心者、第七識中、始從業識乃至相続、通名業識、言妄境者、謂妄想心所起一切虛偽境界、（大系本二一七頁、大正藏四四卷一九二頁上）

とのべ、真如の淨法を第八識に、無明と染心を第七識にあてはめる。他の注釈者たちは、ここでの真如・無明・妄心などに八識分別を持ち込んではいないが、『慧遠疏』は徹底して、これまでの注釈の態度を一貫させて、八識説の体系のなかで熏習義をも解釈しつくそとする。先にみたように「八識義」と同じように『慧遠疏』の第八識は一切の染淨の諸法の生起する所依となっていた。その生起する様子を「隨縁」とも「縁起」ともいうのである。『起信論』の教學からすれば、

真如を自覺しないことが無明であり、その無明にわざわいされて種々に迷うのが妄心であるから、無明によつてこそ一切の染法は生起するのであって、また真如によつて一切の淨法が出現するのであって、無明から淨法の出現があり得ないのと同様、真如から染法の生起するはずはないのである。したがつて、「染法不斷」の釈には真如熏習はなく、「淨法不斷」の釈には妄心熏習だけは発心をする基盤としてのみ認められているが、無明熏習は存在しないのである。また「染法不斷」の總論のところの「以依真如法、故有無明」の一文も、原意は先にのべたように一切の染法の原因は真如の法に迷う無明によるのだという程の意味であろう。本節のはじめに引いた『慧遠疏』の一文に真如熏習の義は釈中にはないが、章門にはあると言つていたのは右の一文を指すのである。慧遠の第八識説からすれば染法の生起に関しても真如熏習が存在するのが当然ということになり、ついには「淨法不斷」のかの一文「以有真如法故、能熏習無明、以熏習因縁力故、則令妄心厭生死苦、樂求涅槃」は実は「染法不斷」のなかの真如熏習の釈に相当するのだという主張になり、先に見たような『論』本文の読みかえを行つたが、その説が大胆であることから特別に『遠法師解』のたどしがきが後代の人によつて挿入されたのであると推測するのである。

については一貫した主張があり、その内容は「八識義」にも矛盾しないし、また他の著作にも同様の八識説は多く出ている⁽⁵²⁾のであるから、『慧遠疏』の心識説のよい所は「八識義」の転写転録であると言うよりも、『慧遠疏』を独立の一書として扱い、しかも原初的には「八識義」と同人の手になる著作と認めてよいのではないかと思う。

六 むすび

これまで四節に分けて『慧遠疏』の特色あるいは問題点と思われる点を慧遠の他の著作と対照し、また他の注釈書との比較を通して検討し、その結果、種々の疑問点は残るにしても、その論述の形式と内容は慧遠の創造に帰すべきものであり、他の人の偽撰ではありえないと結論するに至つたのである。他の諸注釈書との内容の比較対照を行つた際、この『慧遠疏』の特色についても一二三触れたが、『起信論』諸注書の歴史の上に本書をどのように位置づけるかという問題は、まずその前提として、諸注釈者の教学のなかで『起信論』の教學および各自の注釈の内容がどのくらいの比重を占めるかと、いうことが明らかになつていなくてはならないから、課題の一つとして考えてゆきたいと思う。

(1) 『大乗起信論』および中国における諸注釈書の研究状況については平川彰『大乗起信論』(大蔵出版、昭和四十八年)卷末

の付録—柏木弘雄「起信論のテキスト、及び研究書」を参照。

なお『大乗起信論』に関して精力的に研究を進めておられる柏木弘雄氏は「起信論の成立に関する伝承資料、覚之書」(松阪女子短期大学「論叢」第一〇号)などの論究において從来の『起信論』成立史に関わる研究を再検討されつつ、中国の諸注釈書の基礎的研究を遂行されている。特に「曇延の『大乗起信論義疏』について」[中村元博士還暦記念論集『インド思想と仏教』(春秋社、昭和四十八年)所収]なる論稿はこれまでほとんど研究されていない『曇延疏』の本格的論究の成果である。

その論文のなかで、『慧遠疏』には著者慧遠がこの『曇延疏』を見ていたと考えられる形跡がうかがわれる(四四一頁、四四七頁)に指摘されながらも、具体的にその事実がどこにうかがわれるのか示されていない。もし、それが明らかになれば、この小論の意図している『慧遠疏』の真撰説の主張に対して有力な援護となるので、ぜひ御教示いただきたいと思う。

(2) 『慧遠疏』と『法藏別記』との真偽論の経緯については仏教大系所収の『大乗起信論解題』および望月信亨『大乗起信論之研究』第二編大乗起信論註釈書解題(金尾文淵堂、大正十一年)の二書に詳しく出ている。ただ前者は二書とともに真撰と判じ、後者はともに偽撰と断じているところは根本的に立場を異にしている。

(3) 影印本『続藏經』七一冊二八〇頁左上「高野山妙瑞律師住如意輪寺之日、以宝庫本、所騰写者、上下二卷、予請以写之讎校、下卷全同海東疏、故不写之、下卷終記云、天平十三年歲次辛巳十月一日、隅寺溫室院写竟、沙弥行曉、安永八己亥年六月

八日転写之功竟、沙門快道

（『東方学報』第三五冊、昭和三十九年）を参照。

（4）『続高僧伝』卷八慧遠伝「隨講出疏、地持疏五卷、十地疏十卷、華嚴疏七卷、涅槃疏十卷、維摩勝鬘寿觀涅槃等、並勒為卷部、四字成句、綱目備舉、文旨允當、罕用擬倫、又撰大乘義章十四卷」（大正藏五十卷、四九一頁下）

（5）次節で扱う六種敬意について、『起信疏』と『十地義記』との対照にも明確にうかがわれる。

（6）『起信論義疏』卷上之下から下之上にかけて二障および五住地に関する長い説明があつて、その説明は『起信論』本文の解釈とは直接的には結びつかない。この長い説明は『大乗義章』「二障義」（大正藏四四卷、五六一頁下）とほとんど同一である。なお本文の解釈をはなれた説明としてはもう一箇所、卷下之下の対治邪執があり、これも『大乗義章』「八識義」の第十門対治邪執と対応する。起信疏の方がやや詳しい内容である。（7）この一語を含む前後の解釈がいかに独特なものであるかについては第五節で示す。

（8）仏教大系本『大乗起信論解題』三三頁。

（9）この点については本論文では深く触れない。「義疏」とあるものには他に『無量寿經義疏』と『觀無量壽經義疏』とがある。道宣は注4で引用したように「義記」とせず「疏」として著作を列举している。しかし、敦煌出土の慧遠の著作は『十地義記』『勝鬘義記』などと「義記」で統一されているようである。

（10）望月信亨『大乗起信論之研究』二二三頁以下参照。

（11）曇曠の事歴については上山大峻「曇曠と敦煌の仏教学」

（12）この相承の関係を具体的に示す。始覺の生住異滅の四相の解釈で、四相それぞれの内容を一能覺人ニ所覺相三覺利益四覺分齊と分解していくのは『曇延疏』（影印本続藏七一冊二七〇頁左上）に始り、元曉法藏ともにその注釈を承けている。法藏が曇延疏を直接承けていると思われるのは、帰敬偈の最後の一旬「為欲令衆生、除疑捨邪執、起大乘正信、仏種不斷故、」の解釈のところで、曇延はここに衆生を空乱意・外道・一二乗の三種衆生とするが、法藏は邪定聚・不定聚・正家聚の三種衆生とする。その後で、除疑以下の文句を『論』の顯示正義以下の内容に対応させているのは『元曉疏』ではなく、『法藏義記』が『曇延疏』を承けている。『法藏義記』が『元曉疏』を多く引用することはすでに有名であるが、先の生住異滅の四相の解釈について元曉はそれぞれの内容を生三住四異六滅七とするのに対して、法藏は生一住四異二滅一と規定するところなどは批判的相承の一例である。曇曠の注釈を見るところの生住異滅の解釈四説をかける（大正藏八五卷一一二二頁上）。その第一説は恐らく曇延のもの。第二第三は明らかに元曉と法藏に相当する。そしてもう一つ生一住四異三滅一とする説を出しているから曇曠は法藏以後の『起信論』注釈で現在我々の知らないものを少くとも一種類は知っていたことになろう。また曇曠『廣義記』では『新論』と称して実叉難陀訳の『起信論』を引き、真諦訳出本との比較研究を行っていることが注目される。

識七識生滅也」と引くのみで、批判はしない。

(14) 吉津「淨影寺慧遠の起信論疏について——曇延疏との比較の視点から——」(『印度学仏教学研究』第二十一卷第一号、昭和四十七年十二月) 参照。

(15) 経本という表現は今のところ『慧遠疏』『元曉疏』以外では見出しえない。『慧遠疏』では大系本の頁数で、八三頁、一三八頁、一七一頁、二五七頁の四ヶ所に、『元曉疏』では三頁、六三頁、九八頁、二二八頁の四ヶ所に見出される。元曉と『楞伽經』については第三節でも触れる。

(16) 普寂『起信論義記要決』の説。これに對して潮音『起信論義記筌蹄錄玄談』で普寂の説を引いて批判し、本書の真撰を中心張する。望月・前掲書・二一五頁参照。

(17) 坂本幸男『華嚴教學の研究』(平樂寺書店、昭和三十一年)

第二章「地論學派に於ける心識説——特に法上・慧遠の十地論疏を中心として——」三六三頁。

(18) 経本が『楞伽經』であることは、まず『論』の「馬鳴菩薩造」釈で「依楞伽經、造出起信論一卷也、雖文略少、義無不尽」(大系本二二頁)といい、また『論』の「復次生滅因縁者、所謂衆生依心意意識轉故」釈で「復次生滅因縁相者、是顯名也、所謂衆生依心者是第八識也、意意識轉故七六識也、真識是其神知之主、集起所依義說為心、妄識總對一境境界、發生六識義說為意、事識依意了別六塵事相境界故名意識、經本之中、同說此三、名字小異、一名分別事識、亦名轉識、二名業識、亦名現識、三名真相識、分別事識者六識之心、以能分別六塵事故、名分別事、即此六識隨六塵轉故名轉、不同七識轉起外相名為轉也、

業相現相是第七識、識之中六識之名以二攝也、真相識者是第八識、名字雖異、與前三種、其義不殊」とあり、特に『四卷楞伽經』卷一の三種識(大正藏一六卷四八三頁上)を引いて『論』の心意意識の解釈を行うところに伺われる。ちなみに「経本」といふ方は慧遠の他の著作には見出されない。

(19) 慧遠は主として『四卷楞伽經』を引用するから、今『四卷經』によつて六種相対の内容に近い表現を拾うと次のようなものがある。

「大慧、彼略說七種空、謂相空、性自性空、行空、無行空、一切法離言說空、第一義聖智大空、彼彼空、云何相空、謂一切性自共相空、觀展転積聚故、分別無性自共相不生、自他俱性故相不住、是故說一切性相空、是名相空、」(卷一、大正藏一六卷四八八頁下)

「爾時大慧菩薩摩訶薩復白仏言、世尊、唯願為說、離有無一異俱不俱非有非無常無常一切外道所不行、自覺聖智所行、」(卷二、四九〇頁下)

また卷四(五〇五頁中)の冒頭では各種の四句を離れるのが涅槃だと言う。六種相対の中で大小と彼此との二種は明確な典拠を求めることがむつかしい。

(20) 『続高僧伝』曇延伝(大正藏五十卷四八九頁下)

(21) 曇延伝によると當時の人々は曇延の『涅槃經』注釈と慧遠のそれとを比較したという。のちの法寶の『大般涅槃經疏』(玻璃版卷第九・卷第十の二冊)の中でしばしば「延云」「遠云」として両師の説が引用されることから、その比較が實際に行なわれた事実であろうと思われる。

(22) 『十卷楞伽經』卷一(大正藏一六卷五一九上)この一文は『四卷楞伽』には存在しない。『四卷楞伽』はこの一文のある直後の「問答品第二」に相当するところから始っているからである。

(23) 『四卷楞伽經』卷四(大正藏一六卷五一〇頁中)

(24) 『十卷楞伽經』卷七(五五六頁下)

(25) 『四卷經』を訳した劉宋の求那跋陀羅は他に『雜阿含經』『勝鬘經』『央掘魔羅經』『相続解脫經』などを訳出し、『十卷經』を出した北魏の菩提流支は他に『深密解脫經』『十地經論』『金剛般若論』『無量壽經論』『法華論』など主として唯識經論を訳した。特に『勝鬘經』などの如來藏經典を訳出した求那跋陀羅が『楞伽經』の翻訳において如來藏の立場に阿梨耶識を包摂し、唯識教學關係の主要經論をもたらした菩提流支は阿梨耶識に焦点をあてて訳したということであろう。

(26) 『四卷楞伽經』卷四(五一〇頁中)

(27) 『四卷經』卷四(五一二頁中)

(28) 『十卷經』卷七(五五六頁中)

(29) 『法藏義記』では元曉ほど『楞伽經』を云々しないが、『論』の今の一文の直前の「心生滅者、依如來藏故、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、」の解釈で、「今この論主(馬鳴)は彼の楞伽經の上下の文意を総括して、この安立をなすが故に非一異と云うなり。」と今の元曉と同じことを云つてゐる。

(30) 吉津「四卷楞伽經と十卷楞伽經」(『宗學研究』十四号、昭和四十七年三月)参照。

(31) 『法藏義記』の教學の検討は法藏の他の作著との比較の上で行わなければならないが、文文句句の解釈において頓圓の立場を入れず、厳密に終教の内容で一貫させているようと思う。

(32) 『曇延疏』では三細六龜と五意を直接的に関連せしめていない。しかも三細六龜の解釈には阿梨耶識との関係を明らかにせず、五意の説明ではそれらはすべて本識のはたらきとしてみる。したがって六龜中の智相と相織相とは意識のはたらきとするのに対して、五意の智識相続識は本識のはたらきとみるのである。他の慧遠元曉法藏の三者は形式的に八識分別を行う。

(33) 『曇延疏』において第七識の内容は明らかでない。常に「六七識心」としている。曇延疏における心識説の要文は注¹で引いた柏木弘雄「曇延の大乘起信論義疏について」(四五〇頁)にまとめてある。

(34) 元曉は三細を第八識位のものとするが、それは次の文にみられる。「第三境界相者、即是現相、依前轉相、能現境界、故言能見故境界妄現、如四卷經言、大慧、略說有三種識、廣說有八相、何等為三、謂真識現識分別事識、譬如明鏡持諸色像、現識處亦復如是(大正藏十六卷四八三頁上)、又下文言、譬如藏識頓分別自心現身及身安立受用境界(四八六頁上)、此論下文、明現識云、所謂能現一切境界、猶如明鏡現於色像、現識亦爾、以一切時任運而起、常在前故、如是等文、約於現相、以顯本識、如是現相既在本識、何況其本轉相業相反在六七識中說乎、」(大系本一五六頁、大正藏四四卷二二二頁中)ここで『四卷經』の一文を引いて、現相つまり境界相が本識位のものであるから、その現相のよりどころとしての転相や業相は当然第八識位

のものとなると主張する。次に智相を第七識とすることについては『勝鬘經』の「於此六識及心法智、此七法刹那不住」（大正藏十二卷二二二頁中）という一文を引いて経証とする。この『勝鬘經』の一文は慧遠においても第七識を主張する上で重要な典拠となっていたのであるから、元暁は慧遠の独特の七識説を知っていたかもしない。慧遠の第七識の主張については、吉津「淨影寺慧遠の妄識考」（駒沢大学仏教学部研究紀要）第三十二号、昭和四十九年三月）参照。

(35) 法藏が第七識は『論』に説かれていないという議論は次のようにある。「問、三細屬賴耶、六龜屬意識、何故不說末那識耶、答、有二義意、一前既說賴耶、末那必執相應、故不別說、故瑜伽云、賴耶識起、必二識相應故、又由意識緣外境時、必內依末那、為染污根、方得生起、是故、次說六龜、必內依末那、故亦不別說、二以義不便、故略不說之、不便相者、以無明住地、力本靜心、令起和合成梨耶、末那既無此義、故前三細中略不說、又由外境牽起事識、末那無緣外境義、故六龜中亦略不說、亦可、計內為我、屬前三細、計外為我所、屬後六龜故略不論也、楞伽中亦同此說、故彼經云、大慧、略說有三種識、廣說有八相、何等為三、謂真識現識分別事識、乃至廣說、經中現識即是三細中現相也、分別事識即是下六龜也、所以知者、彼經下積分別事識中乃云、挾縁外境界、起於事識等、故知、事識非是末那、此論下文、竝亦同此、宜可記之」（大系本一五八頁、大正藏四四卷二六三頁上）法藏は本識と六識とで十分に内容的に末那識の意味が尽されていると考えているようである。『四卷楞伽經』の真識・現識・分別事識の三種識説について、慧遠

はそれぞれ第八・第七・六識を配当するのであるが、前注の引文のように元暁は三細が八識位の内容であることの経証として、法藏は『論』に第七識を説いていないと主張する典拠として同一文を引用していることに注目したい。

(36) 『大乘義章』「八識義」（大正藏四四卷、五三〇頁下—五三一頁中）「亦得開分、以為十一、真識為一、妄識有六、事識有四、故為十一、妄識六者、如起信論說、一無明心、二者業識、三者轉識、四者現識、五者智識、六者相續識、亦曰不斷、此之六種、龜細分異……（六識の説明）……」この長い説明の中に「有人釈言、第二業識、是其妄識、後之四重、是其六種分別事識」という「有人釈」を引いて批判している。私はこの説は『曇延疏』の引用批判ではないかと考えたのであるが、轉識以下が六識の内容というのは『曇延疏』とも正確には一致しないようである。曇延は六龜については明らかに意識のはたらきだと規定しているが、三細については六識とも七識とも言つていな。したがつて慧遠が曇延疏の内容を無明業相は七識位、能見境界の二相は六識位と理解したとも考えうるが、しかし全く別の人間の解釈かもしれないるので速断できない。

(37) 『大乘義章』「五住地義」（大正藏四四卷五六八頁中）『涅槃經義記』卷九（大正藏三七卷八六四頁中）『維摩義記』卷第三末（大正藏三八卷四九三頁下、四九五頁上）

(38) 『曇延疏』は原文に忠実に注釈するが、阿陀那識説や三無性説を導入するなど『授論』の教學に立脚していることがよくわかる。元暁法藏ともに原文どうりに注釈をすすめている。

識考』（『印度学仏教学研究』第二二卷第二号、昭和四十九年三月）を参照のこと。慧遠の第八識には如來藏による智の側面と阿梨耶識にもとづく識の側面とが共存しており、第八真識といいながらもその内容は真妄和合識なのである。そのような視点から『起信論』の真如解釈を行つてゆくので、真如から無明が出来るような常軌を逸した解釈になる。『論』自体においては一心と真如と無明とは明確にけじめがついているのである、また慧遠の教學における八識分別も彼なりの齊合性をもつてゐるが、この『起信論疏』によるかぎり心識説にも若干すゝきりしない点がある。それは第九識説の導入という事実であるが、このことについてはのちに考えてみよう。

(40) 『大系本』編纂者はここに脱文があるのでないかという（一三六頁八行目）が、文章としては別に不足はないと思う。

(41) 『維摩經義記』卷第一本（大正藏三八卷四五一页下）「非得果者、約果以說、此言略少、準前應言、非得果非不得果、且舉

一辺、名仏為果、不捨一切菩薩所行故非得果、實証菩提故非不得、今略不弁」『維摩經』「弟子品」のなかで「不見四諦、非不見諦、非得果、非凡夫、非離凡夫」（大正藏十四卷五四〇頁中）とある一文について、慧遠は「非得果」の下に「非不得果」が省略されているとする。この慧遠の説に對して智顥は『維摩文疏』（影印本続藏經二八冊四八頁左上）において慧遠の説を批判し、脱落などないと注意している。

(42) 望月信亨『大乗起信論之研究』二一九頁以下四頁にわかつて慧遠疏と「八識義」との対照を試み、結局は「八識義」からの転録だと結論している。なお、第三節で論じた空真如および

第四節で見た三細六龜の解釈については望月博士は何もふれていない。

(43) 『大乘義章』「八識義」（大正藏四四卷四七二頁下）

(44) 望月・前掲書・二一七頁。

(45) 以下の真如の解釈には一回も第九識は説かれない。結局、第九識に關しては三回（大系本の頁数で、五五頁、五六頁、六三頁）言及される。私の印象では八識説に加えて第九識まで導入したことは『論』の「一心」の立場を不明確にしているよう

に思う。

(46) 『大乘義章』「八識義」（大正藏四四卷四二六頁下）真が妄となる用相、如來藏としての我相、そして無分別相・理相の四相を第八識の内容とする。そのうち、理相と用相とはそれぞれ体と用とに配当されるが、我相と無分別相とは体用両義をそなえている。全体としては『慧遠疏』の第八識の説相と同じく「用」の内容に特色がみられる。

(47) 『元曉疏』『法藏義記』ともに『楞伽經』によつて説く。元曉は「問、如瑜伽論等、說阿梨耶識是異熟識一向生滅、何故、此論乃説此識具含二義」と自問し、唯識で説く阿梨耶識と『論』にみられるものとは矛盾しないと説く（大系本九一頁）。法藏は「真妄和合諸識緣起」に四句ありとし、如來藏（唯不生滅）・七識（唯生滅）・阿梨耶識（亦生滅亦不生滅）・無明（非生滅非不生滅）と説明し、また真如に不变と隨縁との二義を認め、無明にも無体即空と有用成事との二義を認め、それらの組合わせによって、『論』の一心二門の大綱を解釈している（大系本九九頁）。兩者とも慧遠のように真如・如來藏・阿梨耶識を第八識

において一体とする解釈をせず、それに意味を与え、その上で『論』を矛盾なく注釈しようとして苦労している。

(48) 「八識義」冒頭の第八阿梨耶識の八種の異名のなかには「真如識」という『起信論』にもとづく慧遠の造語がみられる。

(49) 注6で述べたように、この真妄依持を説くとする所に『大乗義章』「二障義」のほぼ全体に相当する長文が含まれ、しかも現存本はその長い説明の途中（大正藏本一八九頁下）で分巻されるという理解しにくい体裁をしている。

(50) 『曇延疏』はここでも『攝論』の真如の十種功德（大正藏三一卷二二一頁上）を引く（影印本続藏七一冊二七八頁左上）。元暁はここでの真如は本覺の義であるとし（大系本二二八頁）、法藏は心真如門に対して生滅門の真如であるという（大系本二二八頁）。

(51) 「縁起」については吉津「慧遠の仏性縁起説」（駒沢大学仮想学部研究紀要）第三十三号、昭和五十年三月）参照。第八識が一切の染法の所依となることについては「八識義」弁相第二の三識分別の「相起相授之義」に明らかである。

(52) 『大般涅槃經義記』卷四（大正藏三七卷七〇二二頁下）では『經』の「明与無明、智者了達其性無二、無二之性即是實性、」（大正藏十二卷四一〇頁下）を注釈して「明与無明、列其二名、明猶是行、行中明勝、對彼無明、彰二相顯、故偏擧之、智者已下、寄就智者、明性無二、一真識體、隨緣転變、為明無明、故性無二、如一水性、隨緣清濁、水性無二、無二即実、牒以結之、」とのべ、明と無明との無二を第八真識の隨縁として説く。また卷十では「問曰、無明依何而生、依真識生、真識依何、真

法常住、猶如虛空、更無所依、」（九〇〇頁中）とのべ、無明の所依は第八真識であるが、真識は無所依であるという。

(53) 望月信亨『大乘起信論之研究』二一七頁「今仔細に此の書の内容に就き点検するに、字句錯誤多く、概して措辞拙劣に義旨膚浅なりと雖も、間ま又文義整然たるものあり。予初め之を訝り真偽頗る惑う所ありしも、後大乗義章と対読するに及んで、始めて此の書が彼の八識義に依拠して述作せられたることを覺り、かの文義整然たるものは即ち大乗義章の抄録に係り、措辞拙劣なるものは即ち作者の自解自筆なりしを知り、遂に此の書の慧遠の真撰に非ざることを確め得るに至れり。」