

慧遠の『起信論疏』をめぐる諸問題（上）

吉 津 宜 英

序

第一節 従来までの疑点について
第二節 新しい問題点とその検討

- 第一項 一師について
第二項 妙法師について
第三項 肇法師について
第四項 有人説について

一 真識空理説

二 法身無色説（以上本号）

第五項 数家という用例について（以下次号）

第六項 経本について

第七項 章門と遠法師解

第八項 「真諦三蔵訳」釈の有無

第九項 『大乗義章』「八識義」との対比

- 一 心生滅釈と隨縁義
二 用大釈と開真合妄

三 二乘の三觀と六識の三觀

四 法身菩薩の三觀と妄識の三觀

五 菩薩地尽の二觀と真識の三觀

六 生滅因縁釈と真妄依持

七 四種法熏習と真妄熏習

八 縁起と隨縁

九 心識説の対比

十 第九識説

十一 対治邪執

第十五項 『大乗義章』「二障義」との対比

第十一項 他の諸注釈との関係

一 元曉疏

二 法藏義記

三 曇曠広釈

総 結

序

淨影寺慧遠の『起信論疏』は元曉疏や法藏義記とともに『起信論』の三大注釈書のうちに数えられているが、古来偽撰説がある。しかし、その偽撰の理由としては単に文章形式の混乱や一二の疑わしい語句が指摘されているに止り、慧遠教学における『起信論』教学の位置づけや前後の諸注釈書、たとえば曇延疏や元曉疏や法藏義記などとの関係から論究されていない。私はすでに印度学仏教学研究第二十一卷第一号で「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——」と題する小論を発表した。結論から言えば、その論文以上に出ることはできないし、『起信論疏』の真偽論に決着をつけることはできない。ここで改めて慧遠の『起信論疏』をめぐる真偽論を中心とした諸問題を論究するのは、慧遠教学研究のための種々の視点を獲得したいためであり、同時に『起信論』に対する他の諸注釈書の研究への手掛りとしたいためである。本論文では、まずこれまでに提出された『疏』に対する種々の疑点を整理し、そして私自身の新しい疑問を提出し、さらにそれらの疑問点に検討を加えるという順序で論究を進めてゆきたい。

第一節 従来までの疑点について

従来の真偽論は中国においてではなく、日本において議論されている。その議論の経過は仏教大系『大乗起信論解題』の慧遠の『疏』の解題の項で詳細に整理されている。そこでは『疏』に対する疑点が六つにまとめられている。今それらを列挙してみよう。

- (1) 『続高僧伝』慧遠伝（大五〇・四九二下）に彼の文章形式は四字成句といわれ、確かに彼の著作を見るとなつているのに、『疏』の文章は四字成句になつていなければ、文辞渋滞はなはだ乱雑である。
- (2) 文章が和臭をおびている。
- (3) 文中にしばしば「自下第一」「自下第二」などのように自下の言葉を用いているが、これは他の著作では頻繁には用いられない。
- (4) 『疏』の卷上之上にある「釈幡」（大系本二十一頁）の語義が不明である。
- (5) 『疏』卷下之上に「又遠法師解」（大系本二三六頁）の語があり、いかにも慧遠以外の人の作であるように思われるところ。
- (6) 『疏』卷上之上に「又後八百九十歳後、出呵梨跋摩……」（大系本二十一頁）の語があるが、これは馬鳴と呵梨跋摩との前後を誤った記事である。

『疏』撰述に関する記事がないこと、また法藏義記に「二三」の引用は見られるが、彼以後の諸註釈に『疏』の書目および内容の引用のないこと、なども指摘されている。しかし解題者は最後に「故を以て予輩は現流の所謂淨影疏なるものは即ち淨影其の人の手に成りしものに非ずと雖も、其の原本となりしものは恐らく遠公の真撰か又は其の門人の筆録に係るものなるべきを信じ、本疏所明の義旨は即ち大体に於て遠公の真

説たるべきを信じ、之れを普寂等の所謂る後の好事家の名を遠公に仮りて偽作せしものなるべしと信するを欲せざるなり。或は思う。若し将来幸いに天平古写又は王朝中期迄の古写本を発見するを得ば、正さに予輩の所説の当否を確めるを得べけん也。』と自説を説いている。

望月信亨博士は『大乗起信論之研究』において慧遠疏は後人の偽撰であると断定される。しかし、その根拠については右の大系解題者の整理以上の新しい視点はない。すなわち(1)『続高僧伝』慧遠傳に『疏』撰述の記事がないこと、(2)文章が四字成句でなく、内容も拙劣であること、(3)文義のよい所は『大乘義章』からの抜萃や転載であるし、問題の「遠法師」の一匁のある文も『大乘義章』「八識義」の真妄熏習の項に一致すること、(4)後世の注釈書に引用されないこと、などの諸点によつて偽撰と断定する。しかし日本の天平十五年（七四三年）にすでに書写の事実があるから、その時までに

慧遠の名に仮託して偽作されたのであらうとされている。博士の論文では特に『大乘義章』「八識義」と『疏』との間の関係について詳細に検討されているところが新しい成果であると思われる。

以上が従来の疑点の概要であるが、私はさらに新しい問題点を指摘して、これまでに指摘された疑点とからみ合わせて検討を加えてみたい。

第二節 新しい問題点とその検討

第一項 一師について

先に述べた「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——」という小論では、まず『疏』が『大乘義章』と同じ教学を含みながらも、他の著作のように別章として『大乘義章』に法相の説明をゆずらないこと。次に、特に内容上『疏』との関連の深い「八識義」と比べる時、「八識義」が真諦三蔵訳出の『攝大乘論』を多用するのに対し、『疏』は全然それを用いていないこと、この二点を指摘した。それでは、なぜ「八識義」に『攝論』の引用が多いのかということであるが、それは慧遠が「八識義」の中で四回ほど曇延（五一六—五八八）の『起信論疏』を引用し、しかもこの曇延疏が他の注釈書とは違つて終始『攝論』教學による注釈であることから、曇延の影響で「八識義」では『攝

論』教学が多く用いられるのではないかと推測した。そこで、『疏』には明らかに『攝論』の引用はないのであるが、

曇延の教學を引用批判している所はないのかと追求し、一師の説と妙法師の説が問題となると述べておいた。今は先ずこの一師の説の検討から始めることにする。

『起信論』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。」の解釈について

「心真如者、是第九識。全は真故、名心真如。心生滅者、是第八識。隨緣成妄、攝體從用、攝在心生滅中。亦一師云、六識七識生滅也。」

と述べ、一師は六七識を心生滅とすると引用するだけで批判を加えていない。ここの一文だけで、この一師が曇延であるとはとうてい言えないのですが、曇延疏を読むとの一師が曇延であってもおかしくはない。たとえこの一師が曇延でなくとも、慧遠さらには元曉・法藏などの心識説を考察する場合に、彼らとは異質な曇延の心識説を検討しておくことは重要である。

慧遠元曉法藏などが『楞伽經』の八識説を『起信論』に導入して、如來藏と阿梨耶識とを結合した立場で解釈するのに對し、曇延は『攝大乘論』の八識説によつて徹底して阿梨耶本識の立場で解釈する。曇延の解釈を少し検討してみよう。

「又不覺心源故者、謂不觀本性六七識生滅之根源也。」(続藏七十
一一二七〇c)

『論』に、心源を自覺するから究竟覚といい、心源を自覺していない時は究竟覚ではないとあるが、その心源を自覺しているとは本性、すなわち六七識である生滅心の根源を徹底して觀察しないことである、とする。ここで本性とはいないとは本性、すなわち六七識である生滅心の根源を徹底して観察している。慧遠の場合、六識は通常の六識、第七識は阿陀那識とされ通常妄識といわれ、第八真識(阿梨耶識)の識と同様に体の意味を含む。六識が了別の用を持つのに對し、七八識はそれぞれ別体と考える。曇延は『論』の生滅因縁の項の冒頭の「復次生滅因縁者、所謂衆生依心意識轉故。此義云何。以依阿梨耶識、說有無明。」の解釈の所で

「六七等識、皆是本識上用故、合皆約本識、釈此三名。」(二七五
b)

と述べる。慧遠は心を第八識、意を第七識、意識を六識と、心意識の三名を八識に配当するが、曇延は六七等の識は本識(阿梨耶識)の上での用(はたらき)であるから、本識に即して心意識の三名を解釈すると述べる。

本識と六七識との關係について、
「滅相續心相者、比阿梨耶識与不淨品和合、成六七識及諸道種子、能令三有相續。和合既壞、種義不成。種義不成故、相續心滅

也。」(二七二-a)

とある。この本識である阿梨耶識が不淨品である煩惱法と和合して、六七識や六道衆生の生ずる種子を成熟させ、三有を相続せしめると述べる。一見して真妄和合識の説相となつてゐるが、そうではない。真妄和合という言葉は慧遠が『摂論』の教学、特にその本識説を呼ぶ時に用いるのであるが、その真や妄という概念はすでに慧遠独特のものであり、『摂論』の本識説を真妄和合と規定しながら、その論証は『起信論』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」の一文を用いる。いわば『起信論』を基礎として形成された真とか妄とかの概念、真妄和合という用語を『摂論』教学に導入したのであって、本来の『摂論』や『起信論』に真妄和合という用語もないし、はたして真妄和合の立場で『起信論』や『摂論』の教學が把握できるかどうかも更に検討しなくてはならないが、はなはだ疑問である。この曇延疏にも、もちろん真妄和合という表現はない。今の「此阿梨耶識与不淨品和合、成六七識及諸道種子、能令三有相續。」の一文での阿梨耶識は真諦三藏訳『摂論』で「云何仏說此識名何黎耶。一切有生不淨品法於中隱藏為果故。此識於諸法中隱藏為因故。復次、諸衆生藏此識中、由取我相故、是故名阿梨耶識。」と定義している阿梨耶識説などによつてゐる。『摂論』の阿梨耶識は種子説を中心にして

の転回（転依）を説くのに對し、『起信論』の阿梨耶識は眞如と無明との接点にある概念であつて、種子説を用いないで覺不覺などの説明による。慧遠の真妄論は『摂論』の教學を媒介にして、この『起信論』の立場をより徹底したものといえる。⁽²⁾

曇延は第七識をどのように規定しているか。これは明文がないのであるが、妄心熏習の段の解釈(二七九a、d)を総合すると、染汚意さらには阿陀那識を第七識としていたようで、『摂論』及び『同』世親釈の解釈に準拠しているようである。⁽³⁾

しかし曇延がいかに徹底して『摂論』教學に忠実であろうとしても、注釈の対象は『起信論』であり、『摂論』にない『起信論』独自の教學をいかに扱つてゐるかという点を考えなくてはならない。すなわち『起信論』の一心・如來藏・真如などの言葉で示される側面である。『論』の本覺隨染の智淨相の解釈で、

「一切心識之相者、謂六七識心也。此心有一。一性、二相。性即淨心。相即虛妄分別也。」(二七二-a)

と述べる。ここに『論』では一切心識之相、無明之相、覺性、水相、風相、動性、動相、智性などというように、さかんに性と相が説明に用いられる。曇延は、この性と相とを厳密に區別して解釈していくのであるが、今引用したのは、そ

の冒頭の一文である。ここで明らかに、心相を六七識とし、心性を自性清浄心として解釈している。それでは本識と自性清浄心との関係はどうなのであろうか。それに関する説示は具体的には見当らないが、本識中の不淨品の根である種子を対治して、転識得智の結果が自性清浄心の成就ということになるのであろう。

以上の考察から六七識は第八識の用であり、不生不滅なる自性清浄心を心性とすれば六七識は心相というのが曇延の心識説であつて、その点では六七識を心生滅と解釈する一師が曇延であつてもさしつかえはないのであるが、積極的理由はない。しかも、この一師が曇延であるとすれば、『疏』の内容が「八識義」のように『攝論』を含まないことが理解できない。曇延の『疏』の内容を知つていれば、当然それを意識して、慧遠は「八識義」に見られるように『攝論』教学を導入して『起信論』の教學の内容を明確にする方法を取つたであろう。

この一師が曇延であるとは証明できないのに長々と曇延の心識説を述べたのは、まず第一に「八識義」において慧遠が曇延疏を引用批評している事実と、次に今問題の慧遠の『起疏』に見られる心識説と対比したいためであつて、後に改ためて慧遠疏に見られる心識説および第九識説の問題を検討し、曇延疏のそれらと比較してみたい。

また慧遠疏に『攝論』の引用が全くないということも、『起信論』が普通真諦三蔵訳出とされている常識から考えてみれば不思議なことである。曇延疏は先述のように『攝論』によって『起信論』を解釈しているし、『楞伽經』を経本と称して重視する元曉の注釈においても『攝論』は随所に引用されている。『楞伽經』と言うよりはむしろ慧遠の教學に由来する真妄論によつて注釈している法藏義記においても真諦訳出の『攝論』や玄昇三蔵所伝の『瑜伽師地論』などの論書がさかんに引用される。慧遠疏に瑜伽系論書の引用がないことは、その内容を平板なものにしているのである。

ただ、ここで元曉疏および別記の中で、次のような記事のあることに注目したい。ここでは『別記』を引用してみよう。

「問。此識自相、為當一向染緣所起、為當亦有不從緣義。若是一向為緣所起則染緣盡時自相亦滅。若使自相義門不從染緣而成、則此自相自然而有。或有說者、心體但是業惑所辨、是異熟法故。惑業盡時本識頓盡。然於仏果亦有福慧二行所辨鏡智相應淨識。雖復業惑福慧所滅之義不同、而其心義二處無異。由是義說心至仏果耳。或有說者、自相心體拳體、為彼無明所起、而有是動靜令起、非是辨無合有。所以此心之動因無明動名為業相。此動之心本自為心名為自相。自相義門不由無明。然即此無明所動之心、亦有自類相生之義。是故雖無自然之過、而有不滅之理。無明盡時、業相即

滅。心隨始覺還帰本源。評曰。二師所說、皆有道理。皆依聖教之所說故。何者、若依顯了門、如前說者好。是得瑜伽論等意故。若依隱密門、如後說者好。得此起信論等意故。是不可偏執一隅。又亦不可如言取義。何以故。若如初說而取義者即是法我見。若後說而取義者即謂人我執故。彼二義皆不可說。雖不可說而亦可說。以雖無所然而非不然故。」（大系本二二四頁）

この一文は『起信論』の「問曰、若心滅者、云何相續。若相續者、云何說究竟滅。答曰、所言滅者、唯心相滅、非心體滅……」の解釈の所に出てくるものである。元曉の評釈はきわめて歯切れの悪いものであって、元曉自身の意見が出ていないのは残念であるが、瑜伽論等の意を得た有説者と起信論等の意を得た有説者とを対比している所に注目したい。前者が曇延であつて、後者が慧遠の説であるとは断定できないが、現存の曇延疏と慧遠疏とを読みくらべる時、まさしく元曉の引く二師の対応と符節が合するのである。

慧遠疏に『摂論』の引用がないということ、しかし『摂論』に準拠した『起信論』注釈が慧遠とほぼ同時代人である曇延によつて作られていること、しかも慧遠は「八識義」に曇延疏を引き、『摂論』を多用すること、さらに慧遠疏に引かれる一師の説は曇延説に類同したものであること、などの説点は、起信論的思想と瑜伽唯識的思想との対峙と接点という問題を浮び上がらせる。一師の説の存在は、その意味から、慧

遠疏真偽論の考究が広い立場から行なわれなくてはならないことを要請するので、重要である。

第二項 妙法師について

一師と曇延との同異の問題に付随して、妙法師と曇延の師僧妙（一名道妙）との同異が問題となる。『疏』において『大乗起信論』の信の解釈のところで

「所言信者、決定為義。此信有二釈。一云就十信位中、令起真常証信也。二云即是妙法師說。是勸信也。論主是其不足之人、所說之法甚深極理、恐其不順作煩惱緣、故言我所說大乘法應當起信、不應誹謗故……」

と言つて、妙法師が信を勸信と解釈する説を引く。ただ、この文章のどこまでが妙法師の説であるか不明である。しかし、慧遠疏ではこの勸信といふ解釈を自分の解釈として好意的に扱つてゐるし、文中の「論主是其不足之人」という表現は、後の帰命を釈する段でも用いられ、法藏の『義記』でも慧遠疏を承けている。

この妙法師が曇延の師の僧妙であるかどうか決定的なことは言えない。ただ現存の『高僧伝』『続高僧伝』所載の僧名には、この僧妙以外に妙といふ字の付く僧はない。

僧妙は『続高僧伝』卷八に伝記があり、周蒲州仁寿寺釈僧妙といわれる。冀州（河北省）の人であるが、後に蒲州（山西省永濟県）に移つた。蒲州仁寿寺に住して化を施したが、

北周太祖が特に尊敬した。特に涅槃經を講解した。曇延はその高弟である（大五〇・四八六上）。

次に曇延伝を見ると、曇延は蒲州の人である。年十六（五

三一年ごろ）僧妙の涅槃經の講義を聴いた。後に『涅槃大疏』

を作るにあたって、馬鳴菩薩との感應が伝えられ、また舍利が神光を放つという僧妙の場合と同じ内容の神異が伝えられている。曇延の『涅槃大疏』は慧遠の『涅槃義記』と比較され、慧遠が文句を得てているのに対し、曇延は大綱にすぐれていると批評されたという（四八八上中）。

隋代になって、開皇四年（五八四）曇延は文帝から延興寺をたまわり、開皇七年（五八七）慧遠は六大徳の一人として文帝に謁している（大五〇、四九一上）。

以上のことから、僧妙や曇延は北周の学者であり、慧遠は北齊系の学者である。後に曇延慧遠は隋文帝の仏教政策の中枢に居て活躍するし、当時の人々が曇延と慧遠との著作を比較して云々したと伝えられているから、先輩にあたる曇延の『起信論疏』の説を慧遠が「八識義」中で引用するのは自然である。しかし僧妙との関係は『続高僧伝』だけからでは不明である。

今の僧妙が慧遠疏中の妙法師かどうかは、また不明であるが、智顗や吉藏にくらべて、具体的人名をあげて教説を引くことの少ない慧遠が、それほど重要でない場面で、妙法師の

説を引く理由がよくわからない。しかも、その説を批判するのではなくて、自説として敷衍しているのだから、ますます不思議である。

第三項 肇法師について

『疏』の中で具体的な人名が示されている人が二人いるのであるが、妙法師について肇法師について検討を加える。肇法師の説は『論』の「一切諸法、唯依妄念、而有差別。若離心念則無一切境界之相。」の解釈の段で、

「故肇師言、所以衆生輪轉生死者、皆著欲故也。若欲止於心即無復生死。」（大系本七二頁）

と出ている。この肇法師が僧肇であることは、この一文が『肇論』「涅槃無名論」（大四五・一五七上）に出ていているから明白であるが、正確にいえば、これは僧肇の言葉ではない。『弘明集』卷十八（大五一・一二三〇上）に載せられている安成侯姚嵩の問に対する後秦王姚興の答文の中の一文であって、それを僧肇が引用したものである。『疏』がそれを知っていて、しかも「涅槃無名論」に出てているということで肇法師として引いたのかどうか不明であるが、もつと明確で、もつとこの場に合った僧肇の言葉もあるはずであり、この引用はピントがはずれていると考える。

第四項 有人説について

一 真識空理説

これまで、一師、妙法師、肇法師のそれぞれの引用を検討したが、ここでは有人説を二つ取上げる。二つとも、慧遠が他の著作の中でもしばしば引用批判する教学なので、少々くわしく考察してみよう。

「真實識知義故者、此之第三句。蓋之真實覺知之心。有人釈言、真識非識、唯是空理与識作體義名為識。此言謬限。不應受持。斯乃真寒覺知之心、名之為識。何得說言一向是空。乃可真識體有不空之義。不說空義以之為識。故唯識論言、對彼外道凡夫之人著我所故、色等一切法空。非離言境、一切皆空。離言境者、謂仏如來所行之處。唯有真識更無余識。以斯准驗、明知不以空為真識也。經本之中為真相了別也。無有偽名為真識。神知之靈名為識知也。（大系本二五七頁）

これは『論』の相大の広釈中の「真實識知義故」の一旬の解釈の項である。これと同じ引用批判が『大乘義章』「八識義」対治邪執第十の項に見られるので、それと対比して考えてみたい。

「言執無者、有人宣説、諸法空義、以為真識。對治此執、說真不空。於此識中、具過恒沙一切仏法、云何名空。故勝鬘中説、為不空如來藏矣。涅槃亦云、有如來藏、雖不可見、破煩惱已、定必得之。彼文復言、若有人說無我空寂為如來藏、當知、是人久在生

死、長受諸苦、不得解脫。而楞伽中、言依無我說如來藏者、於此藏中、無妄所計、故名為空、非無真法。故唯識論言、為破外道著我我所故、說色等一切法空、非離言說如寒境空。如寒境者、諸仏如來所行之處。唯有藏識、更無余識。」（大四四・五四〇上）

『疏』では、『唯識論』と經本、すなわち『楞伽經』とを引いて經証とするが、「八識義」では、『勝鬘經』『涅槃經』『楞伽經』『唯識論』を引いている。また『疏』の対治邪執の項にも、真識を空とする説がある（大系本、二八六頁）が、ここでは『唯識論』と『勝鬘經』が引かれ、説明は他の二所に比較して一番詳しい。ここで三ヶ所共引用されている『唯識論』は北魏の般若流支訳の一文（大三十一、六七上）で、「八識義」では藏識とある言葉は『疏』のように原文では真識となつてゐる⁽⁵⁾。

さて、「八識義」の文章について、珍海は『研習抄』（大七〇、六九一中）で「大品般若經などの空説を聞いて空執を起した説である。」と注釈する。これに対し、慧遠は、いづれの所でも、真識不空を強調する。ここで、一二三の言葉が問題になる。まず、アラヤ識を真識として把握することの意味、次に『起信論』の心真如の段にも見られるような空および不空の概念、さらに真識の体に不空の義があるということの意味が問題になる。これらをひとつひとつ解明することはまた一つの論文になるであろうが、インド仏教において、

空・識・不空の三概念は、空觀・唯識・如來藏の三つの教学を代表するものである。『楞伽經』や『起信論』は、一般に、唯識と如來藏の兩教学を融合した立場といわれるから、アラヤ識の体に不空なる如來藏を見ることは、それらの經論を重視する慧遠の教學においては当然であろう。それでは、慧遠當時、この有人のように識の体は空理であるとする説が、具体的に行われていたのであろうか。

羅什三藏が『大品般若經』『大智度論』さらに『中論』『百論』『十一門論』『成實論』などを訳出して以来、般若空を中心テーマとする仏教は南北朝から隋唐への大きな流れを形成するのであるが、南北兩朝のおののおのにおいて、その教学に差異が出たのも当然といえる。南の方では成実学から三論學へという展開、さらに慧思—智顥の法華教学をも視野に入れるべきであろう。この中で、智顥と吉藏には新來の唯識仏教、特に阿梨耶識説に対しての批評がみられる。しかも彼らは、大きくいえば空觀仏教であるから、識体は空であるとする説は容易に出てくる表現である。しかし、智顥や吉藏は慧遠の教學をよく引用批判するが、時代と場所の差から見て、慧遠が智顥や吉藏の教學を批判することはありえない。

慧遠は処々でこの真識空理説を批判するのであるが、やはり北朝にあつた空觀教学を批判していると見るべきであろう。北朝においても『成實論』の流行はあつたとされるが、⁽⁶⁾

その具体的系譜や内容は不明である。次に、吉藏が長安に行つた当時、『大智度論』を中心とした智度論師や、さらに江南の三論とは異質な北土三論師がいたとされる。慧遠は、これらの三論師や智度論師の教學を頭に置いて批判し、真識不空の説をことさら主張するのであろうか。

ここで慧遠の師法上（四九五—五八〇）の識と空との関係を見る。『十地經論義疏』卷一で、

「三種同相智者、一緣起、二妄相、三真如。緣起者第七阿梨耶識、是生死本也。妄想者六識心、妄生分別邪著六塵。真如者仏性真諦、第一義空也。此三解無別異、名為同相。」（大八五、七六四中）

と述べる。ここで縁起・妄相・真如とは、『攝論』における依他・分別・真実の三性にあたるといわれる。⁽⁷⁾ しかも、この三相が同相であるとすれば、この法上の説も慧遠が批判している真識空理の思想に近いものになる。ただ法上における不空の概念が明らかにならないので、断言はできない。

縁起と空理という用語に注目すれば、吉藏が『中觀論疏』で引いて批判する北土の三論師の説も問題になるであろう。「復有北主（土？）三論師、釈此八不凡有三義。一就空理釈。明畢竟空理非起非出、是故不生。非終非尽、所以無滅。非定有故非常。非定無故不斷。一相無相故不一。無差別故不異。前際空故不来。後際空故不去。第二就緣起事釈。緣合故生、緣離故滅。既生

滅仮縁無有實性生滅、故云不生不滅。因緣起法即因壞果生。因壞故不常、果生故不斷。因果不同、不得言一。無有兩體、不得言異。不從外來、故言不來。因內未有果故不從內出。第三就對執釈。對於二乘外道執也。……（以下略）（大四二、三二二下）

ここで北土の三論師は、空理と縁起と對執との三方面から八不を解釈している。吉藏は特にこの説の空理について、理存すなわち何か根源的な理法を認めているとし、それは成実論師の真諦と同じで、実体的なものを立てる誤りを犯していると批判する。

北土の三論師がどのような阿梨耶識觀を持つていたか不明であるが、北土の智度論師に関しては、『二教論』の道安の『智度論』講説を承けて、弟子の慧影がまとめた『大智度論疏』があり、その中に彼らの阿梨耶識觀の一面がうかがわれるるので、それを考察してみよう。

「此法性亦名仏性、亦名不可思議性、亦名涅槃性。二乘雖同入法性而不得云見仏性。何以故爾。師曰。大本經云、下智觀故不見仏性、以不見故得聲聞菩提、中智亦爾。故大本經云、仏性者名第一義空、第一義空名為智慧。又言、仏性者、亦因亦因因、亦果亦果果、因者謂十二因緣、因因者六波羅蜜。明此十二因緣即是法空、法空即是第一義空也。名為智慧者、即是智空、謂阿梨耶識。波若真智慧、此只以法空為因、智空為因因。故云因者十二因緣、因因者六波羅蜜。今者法性義拠受照、仏性義拠能照、即是阿梨耶。」

「離生滅智慧者、言以真識除轉識也。得不生滅者、言得無生真智也。此無生理難信難持也。」（続八七、二三五a）

「師言、波若乃是阿梨耶識、實諦真心。二乘淨智、但是轉識。」（同、二三六d）

識。以声聞但得轉識不得此識、故言不見仏性。法性拠受照、故言同入法性。故師言、以因有法智故、重因之名。生果有總別故、果果之義起也。」（続七四、二〇五c）

などとある。始めの文に真識によつて転識を除き、生滅を離れた智慧を得るとあり、後の文では波若は阿梨耶識であり、実諦真心であり、二乗の智慧とはただ転識であるという。ここで転識が六識のみなのか、第七識を含むのかは不明である。前に引いた一文とを総合して考へるならば菩薩の智慧は阿梨耶識により、二乗の智慧は転識により、転識とは生滅するものであり、阿梨耶識によつて対治されるものである。そして阿梨耶識は慧遠の場合のように、真識とか真心とかの言葉で表現されている。ただ慧遠は、この阿梨耶識（真識）に空義と同時に不空義を認め、むしろ不空の義の方を強調し、それを如來藏の功德の生ずる根拠とするのであるが、『大智度論疏』では空を主張すると同時に般若が強調され、それが諸徳の根拠とされる。慧遠は阿梨耶識を空と不空と如來藏とよつて解釈するのに對し、道安・慧影は空と般若（智慧）を中心として解釈する。ここで、両者の空・般若・如來藏（ちなみに、道安慧影も如來藏について隨處で説いている。）の三概念の把握の差異を見るならば、より阿梨耶識把握の差異が明らかになり、慧遠が不空を強調する理由も解ると思う。ともかく、『大智度論疏』の阿梨耶識説が、般若にもとづく空を中心としていることは明らかになつたし、慧遠の説と異なることも、おぼろげながら浮び上つたと思う。

慧遠が、道安慧影などを含めた智度論師の教學を「八識

義」や、今問題の『起信論疏』の中で意識的に取上げているかどうか、明らかではない。ただ、智度論師として活躍した道場法師は、鄴都で活躍し、法上とならび称されたと言われるし、後に隋代文帝の時に勅任された衆主の中に、地論となるで大論衆主があることを考えれば、地論学の慧遠が大論教学を批判していくも不思議ではない。真識を空理によつて解釈する有人説の問題は、地論と北土の智度論師、さらに地論と北土の三論師との關係有無の問題にまで発展すると思われる。空と識と智との三つの概念を中心として、それぞれの教學を考察してみる必要がある。

そこで、最初に引いた『疏』の有人釈は、『疏』の真偽論において、どのように考へられるか。まず『論』の「真實識知義」の一句を『疏』は、「真實覺知之心」とし、真識とどうえているのであるが、『論』の原意は何であろうか。後の「若心有動非真識知」という『論』自体の解釈とあわせてみると、ここでアラヤ識の異名である真識を持ちこむことは行きすぎではないかと考えられる。如來藏が対象に左右されず、心不動であるからかえつて眞に対象を眞實に識知するといふのが原意であろう。ここでは、如來藏の功德を定義しているのだから、ここで真識空理説を批判するのは自然とはいえない。しかし、以上の考察から、北土の三論師や智度論師が活躍していた時代背景を考える時、この真識空理説の批判

を慧遠がなしたと考えることは自然である。したがつて、この有人釈をめぐっても、真偽両論が成立するということになる。

二 法身無色説

次に『論』の「即是法身是色体故……」の法身説の解釈の所で引かれる有人釈を検討しよう。

「言此法身是色体故者。有人釈言、法身無色、應中但有。此義不然。此文顯矣。勝鬘中、如來色無尽、智慧亦復然。鷲崛魔羅經

言、**勝鬘法身、妙色常湛然。又復義推、下五戒十善中有人天也。**何故万善滿足、感無色報乎、無國土也。即上中言所住依果種種莊嚴也。」（大系本、二七七頁）

ここで、有人は、法身は無色であり、應身は有色であるといふが、慧遠はそれは理に応じないと批判する。この『起信論』でも「この法身は色の体であるから、よく色を現する。」と言っているし、『勝鬘經』や『鷲崛魔羅經』によつても、法身無色説は成立しないことが明らかである。

さて、この法身無色説は、慧遠が『大乘義章』『涅槃義』『淨土義』『三仏義』などで、さかんに批判する。その一例として、具体的な人名を出しているから、『淨土義』を引いてみよう。

「次第五門、明其凡聖有無之義、昔來諸家所說各異。如生公說、佛無色身亦無淨土、但為化物、應現住於衆生土中。如是說者、衆

生有土、諸仏則無。什公所立、諸仏有土、衆生全無、但仏隨化、現土不同。故維摩云、為化衆生故現此土、為不淨耳。又人復說、仏與衆生、各別有土、各別住於自業果故。此等所說、義有兼通、不可偏定。」（大四四、八三七上）

そして、慧遠はこれらの説を批評して、

「什公所言、義當於此、經說既然。生公所立、仏無色身、全無淨土。是義不然。仏無色身、如前涅槃章中広破。」（八三七上中）とのべ、特に道生（一四三四）の「仏無色身、全無淨土」の考えをきびしく批判している。

『高僧伝』卷七に収められている道生伝を見ると、

「又著二諦論仏性當有論法身無色論仏無淨土論應有緣論等。籠罩旧說、妙有淵旨。而守文之徒、多生嫌嫉、與奪之声、紛然競起。」（大五〇、三六六下）

とあり、道生の著作として『法身無色論』があつたことが知られる。

さて、この法身有色無色の議論は南北朝教学の一つの論争点であつたことが、吉藏の『勝鬘寶窟』の記事によつて知られる。

「次論法身有色無色。古今論諍。有人言、法身有色。泥洹經云、妙色湛然、常住安穩、不隨時節劫數遷。涅槃云、捨無常色、獲得常色。地論云、如來相好莊嚴為實報身、又菩薩廣劫修作相好之因、而何無果。以文義推之當知法身有色。……（中略）……次江南雲晏藏等悉云、仏果無色。故涅槃云、願得如來無色之身。文殊

十札經云、無色無形相、無根無住處、不生不滅故、敬礼無所觀也。……（中略）……肇公注淨名、至人空洞無像、豈國土之有恒。竺道生著法身無淨土論、明法身無淨土、此皆用無色義也。」

（大三七、一五下）

この一文の中で、最初の有人説は法身有色論であるが、これは慧遠の『勝鬘義記』（続・三〇・二八二・左下）を引用したもので、慧遠はそこでも「有人説言、真身無色、是所不應。」と、法身無色説を批判している。^⑨ 次に、吉藏は、江南の法雲・僧旻・智藏などはみな法身無色説だとして、ついでに僧肇や道生も法身無色義を用いていると述べている。

この吉藏の記事によると、吉藏以前の主な論師たちは、だいたい法身無色説を取っていたことがわかるし、慧遠の法身有色説はかなり特色がある学説であることがわかる。吉藏は両方を取らないしながら、彼独自の説は出していない。それでは、慧遠の法身有色説とはどのような教説なのかということであるが、これの解説には、涅槃・淨土・三仏などの諸義を明解にしなければならないので、別に論究したい。

最後にもう一度『疏』にかえつて、その中で法身無色説が引用批判されていることの意味を考えてみよう。先述のように『論』の生滅心の義の用大釈の応身と報身との二身の説明の後に、自問して「もし諸仏の法身が色相を離れているといふならば、どのようにして、法身は応報二身の色相を現する

ことができるのか。」という。その答えは「この法身は色の体であるから、色を現ずるのである。もとより色心不二であり、色の本性は智であるから、色体が無形であるところを智身（法身）といい、智の本性は色であるから、法身は一切処に徧満するのだ。」という。この辺の説明を見ると、『論』は法身有色と無色との両面を持つていることがわかる。法身は本来色相を離れているが、しかし色体であり、色性であつて、一切の徳相を具えた智身であつて、それが色身として顕現する。^⑩ このような場面で『疏』が法身無色説を批判しているのは、一応当然と考えられる。ただ『大乗義章』にみられる議論、また『勝鬘義記』の法身無色説批判にくらべて、経証理証ともに見劣りする点が問題である。

（1）『大乗義章』「八識義」十門分別のうち、第二辨相門が内容の中心を成している。その辨相門でも、三識分別が重要で、事妄真離分、真妄離合、真妄和合の三項に分けて説く。真妄離分は慧遠自身の説で、真妄離合は『攝論』の三性三無性を真と妄との離と合とで論じたもの、真妄和合は、真妄離合中の依他性中の差別である本識と阿陀那識と生起六識について論じたものである。真妄を対応させていくことは『起信論』に原型が見られるが、慧遠が彼自身の思弁によって独特の概念規定を行つたと考えられる。真妄それぞの規定、および真妄相互の関係概念、依持・縁起・隨縁・熏習などの諸概念については改めて考察し、そ

の上で真妄和合の意味する所を追求したい。

(2) 種子説について慧遠はほとんど注目していない。「真妄熏習第六」の『摂論』の熏習を論じた真妄共相識中辨熏習の一段の特に受熏不熏異の熏成、すなわち、本識のみが熏習によって種子を成熟させることを論ずる所と、『摂論』の種子の六義（大三十一、一一五下）さらに『世親釈論』の四種熏習義（同、一六六上）などを対比してみると、総じていえば熏習義、その中でも種子説の把握の差異が明らかである。『起信論』自体が阿梨耶識説や四種法による熏習を説きながら、種子の概念を導入していないことが、慧遠の教學に反映している。

(3) 『摂論』の本文には第七識の明文はない。世親釈においても第七識を強調することはないが、次のような用例がある。

「論曰。所余生起識種種相貌故。釈曰。所余即阿陀那識、生起識即六識。変異為七識即是本識相貌。論曰。復因此相貌故。釈曰。以七識熏習本識為種子。此種子復變異本識為七識。後七識即從前相貌種子生。」（大三十一、一八八上中）

(4) この性と相との対応と、体と用との対応の区別、そして、性と体との概念規定の差異については改めて考えなくてはならない。慧遠は体性といつたり、体相としたりして、それらの間の区別をしないで用いている場合と、明らかに区別している場合とがある。

(5) 『唯識論』「問曰、若爾云何入法無我。答曰、為遮虛妄法故。遮虛妄法者、以諸外道一切凡夫虛妄分別、實有色等一

切法体、為欲遮彼虛妄分別故、說色等一切諸法畢竟空無。非無言處皆悉空無。無言處者、所謂諸仏如來行處。如是唯有真識、更無余識。不能如是分別觀察入於識空。如是依說入一切諸法無我。非謂一向謗真識我說言無有仏性實識。」（大三十一、六七上）真諦訳『大乘唯識論』では「若爾云何得入法空。由除分別性相故、得入法空。如凡夫分別所有法相。由此法相一切法空無所有、是名法空。不由不可言體諸仏境界、說諸法空。如此唯識由別識所分別體無所有故空。若入此理得成立唯識入法我空。不由撥一切法無。」（同七二上）とある。唯識（ちなみに玄奘訳『唯識二十論』では唯識理）が真識に相当する。従って、ここで真識の意味は慧遠が常用する真識すなわち真如識あるいは如來藏識の意味とは異なる。

(6) 伊藤隆寿「北魏及び梁代における佛教研究と成実」（駒沢大学大学院・仏教学研究会年報第六号）参照。

(7) 坂本幸男『華嚴教学の研究』第二部第二篇第二章第三節第二項「法上の第七阿梨耶識説」参照。

(8) 『続高僧伝』卷八法上伝「故時人語曰、京師極望、道場法上、斯言允矣」（大五〇・四八五上）、卷十一志念伝「爰至受具、問道鄰都、有道長法師、精通智論、為學者之宗。」（同、五〇八中下）、卷二十四明瞻伝「師密異其度、乃致書与鄰下大集寺道場法師、令其依攝、專學大論。」（同、六三二下）などを参照。

(9) 『勝鬘義記』「有人說言、真身無色、是所不應。如經中說、菩薩廣植相好之因。如何無果。復如地論宣說、如來相

好莊嚴為實報。何為不信。又復如彼大涅槃云、捨無常色、獲得常色、受想行識亦復如是。小泥洹言、妙色堪然常安隱、不隨時節劫「數」遷、大聖曠劫行慈悲、故得金剛不壞身。此文之中、說色無盡。當知皆是顯真之謂、不得言真身無色人家（人家の二字は像か）。所以說真無色、懼色是礙。若爾何不懼心是緣說仏無心、仏無緣心而有無緣不動之心、仏無緣不動之心、仏無礙色、何為不有無彰礙色。問曰、無礙云何名色。若爾仏心亦無攀緣、云何名心。彼雖無緣、而有所知、故得名心、仏雖無礙而有法界、諸根相好。何為非色。」（續三〇・二八二左下）この前後の文章を見てわかることは、吉藏はいかにも法身無色説と法身有色説が真向から論争したように扱っているが、問題は、各人の法身の理解さらに法報應三身説の把握の仕方にある。今引いた『勝鬘義記』での真身とあるのは報身のことなので、吉藏はそれを法身と考えている。このような引用の場面に見られる理解のくいちがいにも、慧遠と吉藏との仏身觀の相違がうかがわれる。

(10)　ここでの智身とは法身の意味なのであろうが、よくわからぬ言葉である。一般に『起信論』における智という文字の用例は二種の意味があつて、『論』全体を不明確なものにしている。二種とは有漏的な智と無漏的な智である。六麁の第一の智相、五意の第四の智識は前者であり、本覚隨染の智淨相、そこでの智性ということば、そして今問題の智身などは後者の意味である。『撰論』などの場合は転識得智という言葉で示されるように、有漏識、無漏智とい

う様に明確に区別されるが、『起信論』ではそのように区別されない。その結果、識の規定もあいまいになつていて、と考えられる。しかし『起信論』を識と智の対応で把握すること自体がおかしいのかもしれない。むしろ『論』全体を貫くのは真如と無明との対応関係であろう。識にも智にも、その真如と無明との対応が反映し、いわば両方の意味が含まれることになった結果、識や智の概念を不明確にしていると考えられる。