

法藏『大乗起信論義記』の研究

——それ以前の諸注釈書との比較を通して——

吉 津 宜 英

一はじめに

『大乗起信論』がインド成立なのか、中国撰述なのかといふ問題をめぐって久しく論争が行なわれ、いまだ決着がついていないと言つてよいであろう。この問題は確かに重要であ

り、その結論の出し方によつて馬鳴(*Asvaghosa*)の教学の位置づけ、真諦(*Paramārtha*)三蔵の翻訳活動、さらに如來藏思想の展開の仕方に関して大きな変革をもたらすことになるだろう。また私のように中国仏教史の中で、本論の注釈書を研究するものにとっても、いづれかに結論が出ることは重要なことである。なぜならば、本論の教理を一応どこかに定着させ、誰かの(馬鳴なら馬鳴の)責任ある創意に基くものと確定することなくして、その教理の注釈書を扱うことはむつかしい。教理の正しい位置づけ、その特色が明らかにされて始めて、その教理に対する注釈書の意図や内容もよりよく理

解されるであろう。もちろん、注釈を著わした元曉や法藏たちは本論を印度の馬鳴論師(いつの人かは別にして)のものとして注釈しているのであるから問題はないといえよう。問題は本論が中国撰述の可能性もありえることを知つた今日の我々の本論に対する態度である。

現今の仏教学は歴史実証的な方法が有力であると言つてよいであろう。その方法によつて従来不明確とされていた処が明らかになつたり、また意外な関連性も発見されたりして、その結果、我々の前には多量の仏教史に関する知識が集積している。しかし、その方法に基く研究によつて従来自明のこととされていたことが不明確であると論じられたり、あるいは全くの虚妄として否定されたことも多いのである。禅宗史研究における達摩大師の存在はその研究成果の好例といえるであろう。そして今の大乗起信論の存在も実証的研究の洗礼を受けて、インド仏教史の上には積極的位置づけられず、

それかといつて、中国撰述説もあまり支持されぬままに、結果的には宙に浮いたような不安定な立場になつてゐるのである。

このように従来の伝承的立場と新しい実証的成果の間に居る我々は、それら両者にいかに対応しつゝ、研究をすすめるべきであろうか。先ず、実証的研究は無視できないし、仏教以外の他の分野の研究との連関から考えてみると、益々推進してゆかなくてはならぬであろう。仏教に関する知識であるが、何であろうが、同じ方法と同じ土俵の中で、その真偽性が問われるということからいえば、徹底した相対主義の立場にあるともいえよう。あるいは、そこに何らかの一貫した意味を追求せず、また統一的体系を志さないとしたら、その知識の有効性はまさに百科辞典のそれのようであると言いうかもしない。更にいえば、それらの知識の中に人格性は見い出しえないだろうし、いわゆるの思想というようなものからも無縁なものとして仏教的知識があちこちに散在していふとも表現できよう。

伝承はこののような実証の嵐の中で、ただ風化するに身をまかせていてよいのであろうか。風化してもかまわぬような伝承もあるであらうが、そうしてはならぬ伝承もあるはずである。そうしてはならぬといつても、そこに高圧的独善性が付随してはならぬであらう。また我々が伝承の前に平伏した

り、伝承の威を借りるような態度は厳にいましめられなくてはならぬであらう。伝承自身は絶対性を要求するものであるから、それに近づく我々としては慎重に対処しなくてはならない。私は仏陀釈尊が説かれた「自灯明」「法灯明」の教えで以つて伝承に対したいと思う。伝承もいはば法であらうが、それを絶対化した所にはその活力を失うであらう。自らの伝承としての自覚が必要なのである。そして自らの伝承も逆に法灯明に照らし出される。このような往還の中に、むしろ風化してはならぬ伝承が浮び上がり、見出されるのであって、伝承が風化するか否かというよりも、伝承をどこにどのように我々が見出してゆくかという所に大切な問題があるのでないかと思う。

さて、これまでの議論を大乗起信論の研究に結びつけてみよう。本論は歴史的実証的研究によつて著者・翻訳者・内容とともに不安定な状況にある。そのような状況に至つたにはそれなりの根拠があるので、中国撰述説の立場にある望月信亨博士などの独断のみではないから、認めざるを得ぬ点もある。しかし、私が問いたいのは、中国説の望月博士に対しても、はたまた印度説を取る常盤大定博士などに対しても、その論争が大乗起信論の研究において一体何をつけ加えたのかということである。論争は往往にして、ある一点に光を集中し、不必要的ものを添加し、必要なものを削除してしまう。

この大乗起信論をめぐる論争においても、梁啓超氏が整理しているように著者馬鳴と翻訳者真諦という所に過剰に意識が集中しているように思う。そして、それらと共に否定し、中國成立としてから、本論の内容を考えるというのでは、本末顛倒ではないかと思う。本論の本文をすなおに読むことこそが大切であろう。

印度説を採られた常盤博士は、真諦三蔵訳出の可能性をいろいろの点から剔出し、さらに他の諸經論との関連から本論出現の必然性を論証しようとされた。いわば伝承の再確認である。その努力には敬意を致さなくてはならないが、望月博士などとの論争にひきずられて、本論に即しての考察は次第に後退していくと判定せざるを得ない。

私はこれらの論争をみて、伝承の真偽を実証的方法で問う所に次元の違いを感じると同時に、実証のはてに真偽未了の新たなる伝承が次々と生み出されているのを知るのである。このような新造の伝承こそは真つ先に風化してしまうであろう。

そこで最も確実な基盤に立って考えてゆくとすれば、大乗起信論という論文の存在、そして、その論文に対する注釈書を重視せざるを得ぬであろう。本論がいつ誰によつて著わされたのかということはもとより大切なことであるが、たとえそれがわかつたとしても、その価値は論文以上に出るもので

はありえないのではないだろうか。また本論の内容はむしろ注釈書によってより発揮されてきた面もあるのではないかと考える。論争の材料となつてゐる種々の伝承ですらも、本来の論文に関わらないで、注釈の歴史の中で、自ずと生れ、あるいは作為的に提出されたものもあるのではないかだろうか。

特に我々は真諦三蔵が本論を訳出したか否かを論争する前に、「真諦三蔵訳」に対する注釈は法藏の義記に存在するが、それ以前の元曉などの諸注釈には出ていないことに注目すべきであろう。さらにいえば現存の諸注釈はすべて本論を馬鳴の著述として認めてはいるが、具体的に「馬鳴菩薩造」という一文の存非、注釈の有無については明確でない点も多いのである。⁽³⁾ したがつて伝承の真偽を問う前に、まず実証的方法のよりどころとなつてゐる諸文献の検討はもちろんのこと、伝承を担つてきた諸注釈書の考究、諸注釈書を著わした各々の教學者の思想の研究は必須の作業として成就しておかねばならぬことである。

特に華嚴の法藏の義記の出現には大乗起信論の研究史の上でも、また法藏自身の教學形成にとつても大きな意義を認めなくてはならぬのではないかと思う。この小論は義記研究の前提として義記以前の諸注釈を検討してみたい。以前の諸注釈として現存のものは曇延疏・慧遠疏・元曉疏の三つしかないので、それらを順次取り上げよう。検討してゆく具体的な

目として、形式的には科文に着目し、内容的には阿黎耶識をめぐる八識説を論文に読み込むとの有無に焦点をあてて考察してゆこう。

二 曇延疏について

大乗起信論はきわめて体系的な書物である。論の冒頭で、(1)因縁分、(2)立義分、(3)解釈分、(4)修行信心分、(5)勸修利益分という五分の大綱を示す。そして立義分で一心二門三大が提示され、それらを解釈分で細かく説明する。解釈分も、(1)顯示正義、(2)対治邪執、(3)分別発趣道相の三部に分かれているが、これらの解釈分の内容が先の立義分のどの部分に相当する細釈であるかを決定することが、各注釈者たちの科文の立て方のきめ手となる。

まず曇延疏⁽⁶⁾であるが、立義分を解釈分中の顯示正義にぴつたり対応するものとして分科してゆく。全体を法と義とに分け、法（衆生心）を心真如相と心生滅因縁相との二相に開く。心真如相が大きく離言説相と依言説相とに分けられていることは、元曉をとび越えて法藏の科文として取り入れられた。次に心生滅門の方は立義分の中で「是心生滅因縁相、能示摩訶衍自体相用故、」とあるのに対応させて、心生滅因縁相を示す前半と「能示…」に相当する四種法熏習義の後半とに二分する。そして前半は、(1)心生滅（心生滅者、依如來藏故有生滅

心、…）(2)心生滅の因縁（復次生滅因縁者、所謂衆生、依心意識転故、…）(3)心生滅因縁の相（復次分別生滅相者有二種、云何為二、…）の三分に開かれる。この形式は後の元曉法藏に引き継がれるが、彼らは四種法熏習を立義分の「能示摩訶衍自体相用故、」の一文と結びつけないで、解釈分の顯示正義中の心生滅門冒頭の一文「所謂、不生不滅与生滅和合非一非異、名為阿黎耶識、此識有二種義、能攝一切法、生一切法、」の「生一切法」の所にその根拠を求めている。

次に義の三大については、解釈分の注釈は現存しないので、立義分の所から想像せざるを得ないが、体相一大が解釈分の「復次真如自体相者、一切凡夫声聞緣覺菩薩諸仏、無有增減、…」以下に相当するとするのは当然としても、用大の科文にはかなりの無理がある。つまり立義分の義の項の用大以下の文章は「三者用大、能生一切世間出世間善因果故、一切諸仏本所乗故、一切菩薩皆乗此法、到如來地故、」となつていいが、曇延はこれら全体を用大として把握しているわけで、元曉法藏のように「一切諸仏本所乗故、…」以前は大の義、それ以後は乗の義とする科文と異なるのである。

先に引いた文全体を用大とすることから、それらを解釈分中の「復次真如用者、所謂諸仏如來、本在因地、發大慈悲、…」以下の文章の中に「一切諸仏…」に相当するものを見い出そうとして、結論的には、今引いた冒頭の文を「一切諸仏

…つまり乘の義にあて、後に出る「自然而有不思議業種種之用、…」以下を立義分の「用大能生一切世間出世間善因果故、」に配している。つまり立義分の順序と逆の対応になつてゐるわけである。⁽⁹⁾

以上、曇延疏の科文について一番問題となる立義分と解釈分とに関する、大綱のみを概観したが、ここでまとめて次に進もう。まず立義分冒頭の「摩訶衍者、總説有二種、云何為二、一者法、二者義」に準拠して、解釈分全体を法と義との二門で把握していた。この理解は後で見る法藏の科文とは大いに異なる。法藏は一心二門を中心にして、義を生滅門の中に含めてしまふからである。次に四種法熏習の位置づけに特色があつた。元暁や法藏が阿黎耶識中の機能に熏習の根拠を置いているのに対し、曇延は心生滅が大乗の体相用を示す所に熏習の義を見ていたからである。第三には用大の位置づけに他師と異なる科文のあることを確かめた。これらの特色を有する曇延の科文の意図を尋ねるべきであるが、それは他師の科文を考察した後で、まとめて論究することとし、次に八識説との関連をみてみよう。

曇延疏の最大の特色は、すでに指摘されているように、真諦三蔵訳出の摂大乗論および同論の世親釈に準拠して注釈することである。慧遠や元暁が楞伽經のことを「経本」と呼んで、本論の所依の經典として扱い、法藏が本論を如來藏緣起

宗を説くものと規定し、楞伽密嚴などの經典、宝性などの論と同じ範疇のものとして扱うのを見るとき、曇延疏が宝性論の引用はあるものの、楞伽經への言及が絶無であることは注目に値することである。

先に述べたように撰論に準拠することから、全篇に阿黎耶識思想が横溢し、如來藏の側面は影を潜めるほどである。その心識説はしばしば阿黎耶識あるいは本識と六七識との関係として示される。第七識を染汚意あるいは阿陀那識と呼び、六識の中でも意識を別出することもあるが、ほとんど「六七識」として一括する。たとえば立義分の「所言法者、謂衆生心、」の注釈で「初言衆生心者、此總出法體、即是六七識心、以能顯示故名為法、」と言うような類いである。⁽¹¹⁾

さて大乗起信論と八識説との関連といえば、直接的には心生滅門冒頭と生滅因縁との二箇所に出る「阿黎耶識」をどのように考えるかということが問題となるが、具体的には阿黎耶識の一側面としての始覺における生住異滅の四相、また同じく不覺の項における三細六麁、生滅因縁の項における五意および六染などと八識との対配が要点なのである。曇延疏における各々の項の注釈をみてみよう。

先ずはじめに始覺の四相に対しても何らの八識分別をも加えていない。次に三細六麁のうち三細については、(1)無明業相を根本業識、(2)能見相を見識、(3)境界相を能現識といいか

えて、五意との関連を持たせているので、次の六麁を意識のはたらきと規定することと考え合わせて、これら三細は、明言してはいないが、第七識に配していたと考えてよいであろう。(1)智相、(2)相続相、(3)執取相、(4)計名字相、(5)起業相、

(6)業繫苦相の六麁については明らかに「意識の功能」として

いる。ここで曇延以外の注釈者は必ず一貫して智相・相続相と五意の智識・相続識、さらには六染の分別智相応染・不断相応染などを関連づけているが、曇延は後の五意や六染の注釈においては六麁にも言及するが、徹底した関連性を主張しないことに注意したい。むしろ、六麁中の智と相続との二相と五意中の二識とは前者は意識、後者は第七識というように明確に区別していると判すべきであろう。

次に五意については、その前に生滅因縁冒頭の「復次生滅因縁者所謂衆生依心意意識轉故」の解釈が問題になるが、この一文に関して曇延は「今此所名、為欲攝末就本、六七等識、皆是本識上用、故合皆約本識、釈此三名、顯因縁義、」と述べ、本識に約してこれら心意識の三名を釈すというのであるから、心意識の心が阿黎耶識であるとしても、曇延は「心に依つて意と意識と転ず、」というよりも「衆生は心意意識に依りて転ずるが故に、」というように解したのではないだろうか。⁽¹²⁾五意とは、(1)業識、(2)轉識、(3)現識、(4)智識、(5)相続識の五種識であるが、これらを意と総称することについて曇

延は「妄心および妄境界のために依止と作るが故に之を名づけて意と為す、」と説く。ここでもこれらの五意が第七識位のものだとは明言していないが、六七識といい、しかも次に意識が出てくることから考えて、そのように判ずるのである。

最後に六染であるが、これはちょうど五意と意識との順序を逆にした説相である。(1)執相応染について曇延は意識が外境を縁じて生ずる四住煩惱のようなものであるという。(2)不斷相応染については前の五意中の相続不斷識、六麁中の相続相を示しているとする。以下、(3)分別智相応染、(4)現色不相応染、(5)能現心不相応染、(6)根本業不相応染などについても各々三細六麁および五意を対配させている。しかし、ここでも第二から第六までが第七識だとは言わぬのである。

以上のように曇延は八識分別を三細六麁などの解釈に加えるけれども、その規定の仕方は他の注釈者たちと比較して、ゆるやかであることがわかる。それは先ず第一に摂論における八識分別のゆるやかさが反映しているといえるであろう。そして起信論自体の本文に即して考えてみても、たとえば六麁中の智相や相続相あたりまでをも後代の人々のように八識分別で固めてしまふことへの反省をうながすのである。また曇延は三細六麁・五意・六染などを短絡に結び付けないで、本文に即して、それらの意味を考えているともいえよう。

先に見たように六麿の智相続の二相は六識位としながら、五意の智相続の二識は第七識位とするところあたりに、それが伺われる。しかし、六染の項の注釈に出ていたように、一応相互の関連はつけているのであるから、その点からも六七識などという、あいまいな表現が出てくることにもなるのであろう。

はじめに考察した科文、そして今の心識説の検討から、曇延疏は摂論の教學に拠りながらも、論文に忠実に注釈しようという態度が伺われ、論の背景に絶対的に楞伽經を予想しなくてはならぬという議論に対しても警鐘となりえる書物であろう。その点から、次の慧遠疏と比較する時、逆に曇延疏の性格もより明らかになるよう思う。

三 慧遠疏について

慧遠（五三三—五九二）の大乗起信論義疏⁽¹⁴⁾については偽撰説もあるが、私は真撰であろうと論じた。⁽¹⁵⁾しかし、問題点は多い。たとえば科文にも混乱がみられるのである。解釈分の顯示正義について、(1)心真如門、(2)心生滅門、(3)就真如体用、以弁當現の三門に開き、第三門は「復次真如自體相者、…」の所、つまり曇延が法に対する義の章門に配していたところを指示する。しかしながら、この科文は後には現われず、同一箇所が四種法熏習義中の淨法不斷の真如熏習を二門に開

いた第二「明其所表理體平等」として位置づけられている。⁽¹⁶⁾また、慧遠は何故に起信論の本文を変更したり⁽¹⁷⁾、本文に異議を唱えたりするのであろうか。他の注釈家の用いた本文相互に若干の出入はあつたであろうが、彼らは本文を勝手に変更したりはしないし、別に文章に異を唱えててもいないので、これは慧遠独自の態度である。特に本文に異を唱えた所は熏習義で染法不斷にも真如熏習を認めようという慧遠教學の特色から由来するのであるが、この一事を以つてしても彼の注釈が本論に忠実というよりも、彼の自己主張の場となつていることが伺われる。事実、科文の立て方にもそれは現われている。

慧遠の科文のユニークな点は心生滅門の分け方に見ることができる。そこでは大きく、(1)弁其解惑根源、(2)真妄依持、(3)染淨熏習之能の三つに開かれ、解惑の根源はまた、(1)覓、(2)不覓、(3)料簡同異の三部に分けられる。そして覓の項は、(1)標其八識生死之根源、(2)標其八識仏果根源、(3)總標理體の三門に開かれる。他の注釈者が立義分に準拠して生滅因縁の一段と規定する所を慧遠は真妄依持として把握し、そして四種法熏習の項を真妄熏習ととらえ、始覓や本覓にすでに八識説を読み込んでゆくところには『大乘義章』「八識義」の教説が横溢していることが知られる。⁽²⁰⁾

八識分別が隨處にみられ、さらに九識説すら出している。そして、それらの心識説を含めて、論本の背景として楞伽經を重視し、「經本」⁽²²⁾と呼称する。この呼称および楞伽經の重視は元曉と同じであるが、先にみた曇延の釈風と大いに異なるものである。曇延が阿黎耶本識と六七識との関係で起信論の心識説を把握していたのに對し、慧遠は先の科文にも出ていたように真識と妄識、いはば真妄論を展開する。ここで真識とは第八阿黎耶識であると同時に如來藏でもあり、このような思想はまさに楞伽經に由来するものであった。わりきって言えば慧遠は如來藏を表にして裏に阿黎耶識を含意し、曇延は阿黎耶識を表にかざして如來藏を和わらげたと言いえよう。

さて曇延疏の時と同様に慧遠疏における三細六龜・五意・六染と八識との関連であるが、五意全体を第七識とする。これは曇延と同じであるが、慧遠は六龜の智相続の二相をも第七識位のものとする所に特色を有する。曇延が論の本文に即して考えていたのに対し、ここでも慧遠は自己の教学をそのまま持ち込む。彼の教学は徹底した真妄論であり、真識は先にみたように楞伽に拠つて規定するが、妄識はひとえに起信論の今⁽²³⁾の三細六龜などに由るのであり、その面では慧遠教学における起信論の位置は高いといわざるをえない。しかし、先の独特的の科文と共に、今の心識説をも考え併せてみると、慧遠疏は起信論の注釈というよりも、起信論という場をかりて慧遠教学を論証しているという印象を否定できない。

この慧遠疏は古來元曉疏、法藏義記とならんで起信の三疏と称されているが、起信論注釈史の上に積極的に位置づけることがむつかしい。かつて柏木弘雄博士は慧遠が曇延疏を読んでいたのではないかといわれ、私も『大乗義章』⁽²⁴⁾「八識義」に数回出る有人釈を曇延疏に比定してみたりましたが、曇延疏と慧遠疏との連関はやはりあまり明らかではない。むしろ両者はその釈風・内容いづれにおいても対蹠的ですらある。ほとんど同時代の彼ら二人が同一の論典に対し、これほどまでに差異のある注釈をものしたという所に起信論の出現の問題に迫る方途を見い出しえないのであろうか。かつて論争の中心テーマであった著者馬鳴、翻訳者真諦の可否以上に、論の本文の様々な解釈の可能性と本文自体の神秘性に気づくのである。

四 元曉疏について

元曉（六一七—？）には大乗起信論疏と同別記との二つの注釈書が存在するが、元曉疏という時には前者を指し、後者に言及する必要のある時は別記と明記することにしたい。元曉疏が曇延疏を大いに参照していることは一見してわかるが、慧遠疏を参照したという明文はない。本論の心生滅因縁の相のところで心相の滅不滅に生ずる問答を注釈する際に、瑜伽

の意を得た人と起信の意を得た人との並べて出しているが、⁽²⁶⁾ それらを曇延と慧遠とに比定したいけれども、どうもこれは文字どおり唯識と起信の対比を述べているのが真意らしいので、慧遠の意見の明らかな引用はないようである。しかし、慧遠と関連があると思われるのは「経本」として楞伽經を重視することである。それは、元曉がまず序文の中で「今直に此の論文に依るに、所述の経本に属当す」と明言していることからも知られる。また、その序文には元曉の釈風がよく顕われているが、その主張の中心は一心ということである。

そして、その一心を心真如門と心生滅門とに開くが、「二門

を一心に開く」という表現は二門に開くけれども一心に帰する所に主眼があるように思われる。二門だけではなくて、元曉疏の全体に、あらゆる対立を融会してやまない、いわゆる和諍の精神が横溢しているが、その和諍の根拠はまさに一心なのである。

元曉疏さらには別記の中で、具体的にどのような対立を和会しているかを調べてみると、大小乗や四卷十卷両楞伽などの中でも、圧倒的に唯識と起信との和会が多い。たとえば疏の方では相應不相応・心相滅心体滅・熏習・法身顯現などの項目にそれが見い出され、別記では不生不滅と生滅との非一非異⁽³⁵⁾・現識⁽³⁶⁾・心不見心⁽³⁷⁾などに出ていている。唯識といつても玄奘三藏所伝の法相教学が特に和会の対象となっている。

特に疏はしばしば別記に説明をゆずっているが、その際別記において法相唯識と起信論との融通を試みることが多い。⁽³⁸⁾

また、科文にも唯識教学が取り入れられる。元曉も大綱は曇延と同様であり、顯示正義を大きく法と義とに分け、法は心真如心生滅の二門に開かれる。その心真如門の中で「即是一法界大總相法門体、…」以下の文章を、(1)當真實性以顯真如、(2)對分別性而明真如絕相、(3)就依他性以顯真如離言、というように三性説を導入して分科しているのは他の注釈者ではない元曉独自のものであり、ここにも唯識と起信とを融会しようという意図が表われている。

さらに、その意図が明らかなのは、三細六龜の智相、五意の智識などと第七末那識とを同一視することであろう。すなわち業転現の三つは第八阿黎耶識位、智は第七識、相続以下をば六識に配当する。曇延や慧遠も智を第七識とするが、智のみを第七識と限定する所に元曉の説の独自性がある。さらに元曉は始覚の生注異滅にも八識分別を持ち込み、生相は第八識位、住相は我癡我見我愛我慢の四煩惱が付随する七識位、異滅は六識位と規定する。徹底的に起信と法相との融合をはかつていることがわかる。

以上のように法相と起信との融会をはかるということは旧來の地論撰論系の仏教と新來の法相大乗との無矛盾性を論証する意図を持っているが、元曉の意はそのような眼前の教

学の対立の統合のみにあるのではなく、どんな対立をも一心を根拠として和会してやまぬというところにあるのである。元曉疏の特色を慧遠疏あたりと比べてみると、今述べた一心を根拠にした觀門の書としての性格が強い。先に「二門を一心に開く」と序文にもあつたように、心生滅と心真如とを一心の上に開いてゆくが、それらが後には各々止と觀とに配されていることは注目に値する。止觀は五行の中でも枢要の修行であるが、それらをも一心に攝統してゆこうというのであり、ここに教行証ともに一心に徹底しているといえよう。この釈風は真妄二元論によつて終始する慧遠の態度とは全く対蹠的であるといえよう。また元曉疏は曇延疏を多く参考し、科文の大綱の面ではほとんど同一ながら、曇延疏の心識説の雜多性を一心觀のもとに整理し、すつきりさせたといえる。しかし元曉疏に問題点があるとすれば、融会という目的のためとはい、必要以上に法相唯識の教學が持ち込まれたという所であろう。この点に関しては法藏の批判を蒙るのである。

五 法藏の義記の特色

法藏（六四三—七一二）の大乗起信論義記の撰述年代は多分探玄記著作とかさなり、六九五・六年、すなわち五十三・四歳ごろではないかと推測し⁽⁴²⁾、さらに、その意図の一つに法相

唯識教学に対抗することがあるだらうとも論じたのである。⁽⁴³⁾それは本書の玄談の第三顕教分齊に出ている四宗判、すなわち、(1)隨相法執宗、(2)真空無相宗、(3)唯識法相宗、(4)如來藏緣起宗、の成立を考察した得た結果であった。從来の五教判、つまり(1)小乘教、(2)大乘始教、(3)終教、(4)頓教、(5)圓教、では大乘始教のところに空觀と唯識を並存させることになるが、それでは法相唯識に対して明確な内容規定を与えたことにはならない。そこで、唯識学の性格を明らかにするために起信義記において始めて四宗判が提示されたのである。

従来指摘されているように義記は元曉疏および元曉の別記を大いに参照し、丸写しではないかと思われる所もあるほどである。しかし重要な一点において両者の立場は異つている。それは法相唯識教学に対する態度である。元曉は先に検討したように、起信論と唯識学との無矛盾を論証し、和会一心の精神を実証していた。その結果、必要以上に起信論の注釈の世界に唯識の教理を導入させたことは否定できない。法藏は元曉の導入した唯識教学を丹念に排除し、起信論は如來藏緣起を宗旨とするのであって、法相唯識宗の所属ではないと論所するに至つたのである。四宗判がまさに、その主張をよく示しているわけであるが、注釈の文々句々にも、それは頗るわれているので、元曉疏との違いに焦点を合わせて考えて

みよう。

先ず始覚の生住異滅の四相の解釈において元暁は八識分別をして、住相を第七識位に配していたが、法藏は生相に三細の業相を、住相に転現二相と六龜中の智相続の二相との四相を當て、異相に執取計名字の二相を、最後の滅相に起業相を配して、業転現の三つは阿頬耶識の位に属すとしながらも、智相続の二相は分別事識の細分の位、執取以下は同じく龜分の位と規定し、第七識に言及しないのである。⁽⁴⁴⁾

次に三細六龜の注釈では、元暁が智相を第七末那識であると主張していたのに対し、法藏は三細は頬耶に所屬し、六龜は意識に相当し、末那識は説かれていないという。⁽⁴⁵⁾何故に本論に末那識が説かれていないのかという問い合わせに対して、二つの理由が掲げられる。第一はすでに末那の義は頬耶に含まれているから説く必要がないという。次に三細六龜の説相は、先ず三細は無明が性淨心を動かして、和合識としての頬耶を成立せしめるし、外境が意識を牽き起こして六龜を現出せしめるが、末那はこれらいずれのはたらきにも該当しないので、ここでは説かれていないと判定すべきであると主張する。これによると法藏は起信論の心識説は六識と阿頬耶識とで把握できることにになろう。

次に五意の注釈をみよう。元暁が業転現の三識を阿頬耶識位に、智識を第七末那識に、相続識を意識に、それぞれ配し

ていたことはすでに見てきたが、法藏ははじめの三識を本識位のものとすることを承認するが、智識は「事識の内の細分別」⁽⁴⁶⁾とし、つまり第七識ではなく、六識なかんずく意識の微妙なはたらきとする。なお第五の相続識も智識と同様に意識の細分と規定されている。

さらに八識分別が適用される項目としては熏習義における一連の心識説がある。すなわち真如・無明・妄心・妄境界の四種法熏習ののちで、染净双方にかかるものとして妄心熏習があり、染法不斷の妄心熏習が業識根本熏習と增長分別事識熏習とに分けられ、净法不斷の方は分別事識熏習と意熏習とに開かれている。特に净法不斷の方の注釈で元暁は、分別事識とは七識すべてを総称しているといつてもよいのだが、一番分別の用きが強いので第六意識を以って代表させると云う。また意熏習とはまた業識熏習だとし、五識すべてを意とするが、最も微細なところで業識によつて代表させるのだという。⁽⁴⁷⁾八識別体説を起信論に持ち込んだ元暁には分別事識と意と第七識とに關して、このような補足説明が必要となつたのであろうが、起信論の心識説を本識と六識との関係で貫して把握している法藏にはそのようなコメントは必要なかつたのであろう。

以上の他にも元暁が法相唯識の用語で説明する所を、法藏は用心深く別の言葉に変えているのである。如來藏縁起を宗

とする起信論には唯識法相宗の教理はふさわしくないとの判断によるのであることは四宗判からも伺われる。それらの法相唯識の教理の中でも、先に三細六麁などの解釈でみたように、特に第七末那識を排除することに主眼があつた。確かに第七末那識を中心とする八識別体説が護法—玄奘と次第する學統独自の教理であるとすれば、それをまず起信論の注釈から除くのは法藏の立場としては当然であるといえよう。

しかし、この第七末那識排除は特に元曉疏が八識別体説を起信論に持ち込んだことに対したもので、その真意は義記の玄談第四教所被機に示されているように法相家の五姓各別を批判し、自己の一切皆成仏の主張を補強するところにあるのであろう。元曉ももちろん一切皆成仏説であり、一心の主張はその根拠ともなるものであり、その結果として法相家をも融会しようと考えたのであるが、法藏は五姓各別を説く法相家と一切皆成を示す如來藏縁起宗とはいかに両立しえないかを示したものといえよう。もつといえば、まして華嚴の教に比べて法相は足元にも及ばないのだという意向をも含んでいるのであらうが、義記には、その面は出ていない。義記が名前をあげて説明をゆずり、ほとんど同時の著述と考えられる『華嚴疏』つまり『探玄記』においてこそ、その意向を論証したのであらう。

最後に科文を検討してみよう。義記の科文が曇延や元曉の

それを参照していることは事実であるが、彼らのものと重要な一点において異なる。それは曇延や元曉などが立義分冒頭の「摩訶衍者、總説有二種、云何為二、一者法、二者義」という一文に準拠して、解釈分の顯示正義を法と義との二分に開くのに対し、法藏は同じく立義分の「心生滅因縁相、能示摩訶衍自体相用故、」の一文によつて三大を示す義の項を心生滅門の内に撰めてしまうのである。⁽⁵⁰⁾ 立義分と顯示正義とを自然に対応させねば曇延や元曉のように法と義とは大乗の二側面として並列させる方が妥当であろうから、法藏のように義を法の一側面である心生滅門に所属させることには何らかの意図が伺われる。

元来、華嚴五教章の所詮差別などをみてもわかるように五教判の立場よりすれば起信論の教理は終教に配当されていた。この義記では五教判の視点はほとんど導入されていないが、それでも「終教」という規定が二回ほど出ている。⁽⁵¹⁾ この終教という意識が仏身觀を中心とする義の内容をして心生滅門に所属せしめたのではないかと思う。五教章所詮差別の十門分別の第八仏果義相をみると起信論の仏身論が終教に撰められ、しかも修生の故に常にしてかつ無常という規定は三大が不起の起として生滅門に所属するという義記の科文と一致していると思う。

六 義記撰述の意義

これまで、法藏の義記以前の現存の諸注釈書、すなわち曇延・慧遠・元暉などのものをその科文と心識説に焦点を合わせて考察し、その視点から法藏の義記の特色について若干の検討を加えた。ここではとりまとめて法藏の義記撰述の意義を考えてみよう。まず最初に法藏の教学形成に即して、その意義を考究してみよう。

法藏の教学の展開は先ず師の智儼（六〇二—一六六八）に就いて学び、その教学を自己のものとしつつ、次第に独自の思想を成熟せしめる過程として考えられよう。智儼の教学の影響を明らかに受けている、初期の代表的著作は華嚴五教章であり、そこでは智儼の『五十要問答』や『孔目章』に説明をゆづつたり、あるいは「廣如經論疏鈔孔目及問答中於彼釈矣」⁵³と述べ、智儼教学の總体に拠る姿勢を示している。智儼の教判は種々様々なバリエーションを示しつつも、次第に五教に定着してゆくのであるが、その定着した五教をより完全に論証し、華嚴の教えの卓越性を示すことが法藏の出発点であつた。しかし、玄奘門下の隆盛、特に基（六三二—一六八二）の大活躍は法藏をして師の智儼がそれを意識した以上に法相唯識の教學に対抗感情を起さしめたことも事実であった。法藏が五教章の中に五教判と並べて、基の八宗に準拠した十宗を出

したものその意識の具体的な表われであろう。基の八宗は、(1)我法俱有、(2)有法無我、(3)法無去來、(4)現通仮實、(5)俗妄真実、(6)諸法但名、(7)勝義皆空、(8)応理圓⁵⁴實で、第六までが小乘、第七第八が大乘で、第七が中觀、第八が法相唯識に相当し、もちろん第八宗が最高の教えであることを主張しようとしていることは言うまでもない。その八宗に対して法藏の十宗は、第六宗までは基のものをそつくり繼承し、第六以下を、(7)一切皆空宗（始教）、(8)真德不空宗（終教）、(9)相想俱絶宗（頓教）、(10)圓明具徳宗（別教一乘、圓教）としている。つまり自分の五教判の体系に合うように、第八宗以後を新たに付け加えていることがわかる。しかし、基の主張していた第八宗應理圓實は十宗のどこに位置づけられるのであろうか。如來藏佛教を説く第八宗にも撰められず、それかといつて第七宗にもふさわしくないとすれば、十宗は八宗によりながらも見事に八宗の中の第八宗をはじき出しているといつてよいのである。しかしながら五教章の所詮差別をみてもわかるように玄奘所伝の唯識学を大乘始教に規定しようという論証は盛んに行なわれているのであり、それが未だ教判の上に顯在化していないといえよう。

このように法藏の教学の展開を法相唯識に対する規定への意欲と、その教学に対する華嚴の優位への論証との二つの視点によつて把握する時、個々の著作の位置づけも比較的明確

にならうように思う。先にみた五教章ではそれらの意欲や論証が未分化のままに同居しているといいうのであり、その点からも法藏の最初期の著作という従来の位置づけは妥当であると思う。

先述のように、五教章の十宗では第七宗は一切皆空宗と命名され、しかも始教と規定されていた。そして所詮章において法相唯識の教理がいかに大乗始教であるかが論証されたとすれば、次に問題となるのは空宗と唯識宗との同異に関する決着であろう。この問題に対する決着は、四十四五年ごろの撰述と思われる『十二門論宗致義記』において示されている。本書では玄談の第三定教分齊に地婆訶羅（日照）三藏の伝聞による唯識の戒賢と空觀の智光の論争を紹介し、いずれも一方の議論であつて、どちらを是とする事はできないという。そして玄談第六所詮宗趣においては空有を徹底的に融会してゆく。この融会によつて結果的には空を説く中觀や三論学と有に傾く唯識学とが同一次元の教えたるべきことが証明されたことになろう。

次に問題となるのが、始教として規定された唯識学と終教たる如來藏佛教とのけじめをいかにつけるかということである。この問題を解明するためには、密嚴經疏・起信論義記・無差別論疏・入楞伽心玄義など一連の如來藏經論の注疏が著わされたと思う。なかでも義記において始めて四宗判が提示

され、如來藏緣起宗に対して玄奘所伝の教學を唯識法相宗と命名し、規定したことは重要であろう。この法相宗という規定の出現によつて、さらに法性宗・無相宗などの呼称が新たに提唱されるようになつたのである。⁽⁵⁷⁾

また義記の内容は、すでに考察したように、元曉疏を参酌した結果として、より唯識と如來藏との対比をあざやかにしえたと言えよう。元曉疏は法藏の意図とは逆に唯識と如來藏との一体觀を主張していたのであるから、元曉疏に準拠しつつ、そこから用心深く唯識臭を抜き去り、逆に如來藏色を強めることによつて、より効果的に目的を達したといえよう。先に列挙した經論の中で他の密嚴・法界無差別・入楞伽などについては訳出後すぐの注釈であり、起信論ほどの注釈史ももちろん存在しないし、ましてや元曉疏のように強烈に自己主張する注釈もないわけであるから、それらの注釈が義記はどうの迫力を持ちえないことは当然であった。

さて、この義記が探玄記を承けて成立したことも重要であろう。探玄記は先に述べた五教章が内包していた問題意識を明確化したものの集大成であり、種々の論証の帰結として華嚴の教えの超越性を論証したものと考えられ、法藏教學の総決算ともいえよう。そのような書物を承けて義記が著わされているところに、その内容の密度の高さが伺われる。たとえば玄談の内容は探玄記玄談へのよりよき入門書となるであろ

う。

以上のように義記撰述の意義はひとえに法相唯識学に対し如來藏仏教の側から一線を画する所にあつたと言うべきであろう。それは五教章の中に十宗を取り入れた時からの伏線として、次第に問題化し、義記において一つの決着をみたといふことができよう。しかし、起信論自身の教学も如來藏縁起宗を説くという規定を受けるとともに、五教判からは大乗終教という限定をも加えられている。この限定以内での教学の発揮であることも忘れてはならない。したがつて元曉のよに起信論の説く一心は華嚴のそれと同一だなどとは法藏は言ひ得ないのである。引用經論を調べてみても、元曉が華嚴であれ、何であれ、自由自在に引文するのに対し、法藏は華嚴經の引用はなるべく控える傾向がある。それも教判による限定を意識するためであろう。そこに起信論義記の一つの内容的限界があるとも言いうるのである。我々が義記によつて起信論に入る場合にこの点は留意しなくてはならぬと思うのである。

翻つて、起信論注釈史の上から義記を考えた時、確かに一時期を画する存在といふよう。のちに宗密が義記に対しても補訂を加え、疏四卷を撰述するが、それすらも義記の研究の一環であつて、義記出現以後は起信論の研究といふよりも義記の研究の時代といわるべきであろう。それは義記の内容の高さを証明するものではあろうが、さかのぼつて起信論自体の内容とそれにまつわる伝承を問題にする時には義記重視の態度は改められるべきであろう。義記以前の諸注釈書、すなわち本稿で取り上げた曇延疏・慧遠疏・元曉疏なども義記と対等の存在である。義記が華嚴の宗義から限定を受けた内容になつてゐるのに較べると、むしろ、それらの内容は自由闊達に起信論の世界に直入し、独自のものを發揮していると言えるようと思う。従つて、起信論自身の内容と伝承の研究のためには、義記とこれら義記以前の三疏とを細かく考究する必要がある。その考究によつても印度か中国かという議論への決着はつかぬかもしれないが、従来の論争によつてもたらされた以上の成果を起信論の研究に加えることができるであろうし、また問題解明のための新らたな視点をも見い出すことができるかもしない。本稿はそのための一つの問題提起を行つたということになろう。

注(1) 大乗起信論の研究史については、平川彰著『大乗起信論』(仏典講座22、大蔵出版、昭和四八年)の附録、柏木弘雄「起信論のテキスト、及び研究書」に詳しくまとめてある。

(2) 梁啓超『大乗起信論考証』(民国十三年、一九二四年)。氏は望月博士を全面的に継承し、中国撰述説を取る。そして、印度と中国の思想文化を結合した、人類最高の智慧の産物と結論で称嘆する。

(3) 常盤大定『統支那佛教の研究』(春秋社、昭和十六年)には

「大乗起信論の真偽問題」（初出は大正九年一月）「大乗起信論印度撰述卑見」（初出は大正九年四月）「三たび大乗起信論印度撰述を論ず」（初出は大正九年十月）という三つの論文が収められている。特に第三論文は「特に論の内容組識より見て、印度教学史上に於ける位置を論じ、併せて支那撰述説を批評す」という副題の付いた大論文であるが、所論の中心は支那撰述説の批評にある。博士は楞伽經と本論との関連を重視される。

(4) 仏教大系本大乗起信論二二頁参照。曇延疏は真諦三藏訳出の撰大乗論および世親の注釈をよく引用するが、三藏本人には何ら言及しない。

(5) 法藏の義記と慧遠疏には具体的な注釈があるが、曇延疏と元曉疏には「馬鳴菩薩造」という文句はなかったとも考えうる。

(6) 曙延疏の全体的考察としては柏木弘雄「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』所収、昭和四十八年十一月、春秋社）を参照。なお、

曙延疏は上巻のみ、つまり真如熏習の中の自体相熏習の注釈までしか現存していない。しかし、科文はあらかじめ提示するものであるから、現存しない部分の分科の一端をも伺うことはできる。

(7) 大系本大乗起信論二二六頁一二七頁

(8) 『大乗起信論義疏』卷上（続蔵七一冊二六七頁左下）

(9) この用大以下の文章について望月信亨博士の『講義』（一〇八頁）では「一切諸仏本所乘故、一切菩薩皆乘此法、到如來地故、」を解釈分の第三、分別発趣道相にあてている。そ

こには「分別發趣道相者、謂一切諸仏所証之道、一切菩薩發心修行趣向義故、」とあり、立義分の乘の義と対応している。誰もこの対配を言わないが、私は望月博士の説が妥当なのではないかと思う。

(10) 注(6)の柏木論文参照。

(11) 続蔵七一冊二六六頁左下。

(12) 伝統的には「復た次に生滅の因縁とは、謂わゆる衆生は心に依りて意と意識と転ずるが故に」と訓じているが、宇井伯寿博士は岩波文庫本『大乗起信論』（昭和十一年）の中で「復次に、生滅の因縁とは、謂ふ所は衆生なり、心に依りて意と意識とが轉るが故なり。」（二十九頁）という訓みを提示された。

(13) 望月信亨『大乗起信論之研究』（大正十一年、金尾文淵堂）二二三頁以下を参照。

(14) 拙稿「慧遠『大乗起信論義疏』の研究」（駒沢大学仏教学部研究紀要第三四号、昭和五一年三月）

(15) 大系本大乗起信論六九頁。

(16) 同右、二四一頁。

(17) 同右、八三頁。

(18) 同右、二三六頁、以上、慧遠の注釈態度と他の著作との対同については注(14)の論文を参照。

(19) 論文では染法不斷のところには、(1)妄境界熏習、(2)妄心熏習、(3)無明熏習の三つしか出ていないが、慧遠は第四として真如熏習もあるとする。『大乗義章』「八識義」真妄熏習第六（大正四四・五三三頁下）を参照。

(20) 拙稿「大乗義章八識義研究」(駒沢大学仏教学部研究紀要

第三十号、昭和四七年三月) 参照。

(21) 大系本五五頁の「心真如」釈では「一義」として九識説を

出すが、五六頁「心生滅」釈では隨縁変転の第八識に対しても、絶言離縁を第九識とする。さらに六三頁の顯示正義の冒頭に対する注釈では心真如を第九識とし、心生滅を第八識とする。このような第九識は「八識義」にも説かれており、撰論学派の教學の影響かと思われる。

(22) 大系本八三頁、一三八頁、一七一頁、二五七頁などに出る。

(23) 拙稿「淨影寺慧遠の妄識考」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三二号、昭和四九年三月) 参照。

(24) 注(6) 所収論文の冒頭。

(25) 拙稿「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)

(26) 大系本起信論二三四頁。

(27) 李平来「大乗起信論研究(一)——新羅元曉の大乗起信論疏を中心として——」(印度学仏教学研究第二八卷第一号、昭和五四年十二月) 参照。

(28) 立義分の法と義とのうち、法を衆生心とするが、この衆生心を一心と規定しているのは元曉のみである。曇延は「六七識心」とし、慧遠は「真心」とし、法藏は「如來藏心」としている。

(29) 大系本三頁。

(30) 同、一一一頁の四相に関する大小乘説の和合。別記では九

八頁に四卷と十卷との両楞伽經における心識説の融会がみられる。

(31) 大系本二〇一頁。 (32) 同、二三四頁。 (33) 同、二二八

頁。 (34) 同、三三六頁。 (35) 同、九一頁。 (36) 同、一七九頁。 (37) 同、一八四頁。

(38) 同、九〇頁、九七頁、一八四頁などに「別記」を指示する。

それ以外にも、六六頁、一〇四頁、一二三頁、一五四頁、一六〇頁、一七八頁、二〇四頁、三一九頁、二三八頁などは疏が指示してはいないが別記で疏にない説明を加えているが、それはほとんど法相唯識の教學に関わるものである。

(39) 大系本起信論七二頁。

(40) 同、一一二頁。

(41) 大系本三五頁および三三六頁参照。

(42) 拙稿「法藏の著作の撰述年代について」(駒沢大学仏教学部論集第十号、昭和五四年十一月) 参照。

(43) 拙稿「法藏の四宗判の形成と展開」(宗教研究第五三卷第一輯、通卷二四〇、昭和五四年六月) 参照。

(44) 大系本起信論一一五頁。 (45) 同、一五八頁。 (46) 同、一八〇頁、(47) 二三八頁。

(48) 宇井伯寿「成唯識論の性質及び立場と第七識存在の論証」(印度哲学研究第五、所収) 参照。

(49) 大系本起信論八頁、三〇四頁。

(50) 同、五八頁、九二頁、二五五頁参照。

(51) 同、一九六頁、二七一頁を参照。

(52) 正藏四五卷四九六頁下。

- (53) 同巻、四七九頁上。
- (54) 同巻、五〇七頁中。
- (55) 中條道昭「智儀の教判説について」（駒沢大学仏教学部論集第九号、昭和五三年十一月）参照。
- (56) 妙法蓮華經玄贊卷第一本（正藏三四卷六五七頁上）などに
出る。
- (57) 澄觀の華嚴疏、宗密の円覺經疏などに頻出する。