

## 『大乘起信論』：造論の因縁

著者	川? 幸夫
雑誌名	関西大学東西学術研究所紀要
巻	26
ページ	17-28
発行年	1993-03-31
その他のタイトル	On "Discourse in the Awakening of Faith in the Mahayana" : Introduction to write this Discourse
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10112/16239">http://hdl.handle.net/10112/16239</a>

# 『大乘起信論』——造論の因縁

川 崎 幸 夫

## 一

『大乘起信論』——以下原則として『起信論』と略記する——は六世紀の中頃、梁の武帝の代に南海を通つて渡來した眞諦三藏(四九九—五六九)による漢譯テキストの形で中國佛敎界に登場して以來、原作者は西曆一世紀から二世紀にかけて活動したといはれるインドの詩人アシュヴァゴーシヤ(馬鳴)と告げられてをり、この傳承は唐代に出た實叉難陀(六五一—七一〇)による新譯においても易らずに保たれてゐる。降つて華嚴宗の第三祖となつた賢首大師法藏(六四三—七二二)によつて著された『大乘起信論義記』——以下原則として『義記』と略記する——においては、更にこの傳承に史實的な信憑性が補強されただけでなく、馬鳴といふ名前の由來に觸れて「此の菩薩初生の時、諸馬感動して息まざる故」とか、「此の菩薩善く能く琴を撫で、以て法音を宣ふるに、諸馬聞き已りて、咸悉く悲鳴す」といつた神話的な奇蹟性が増廣されてゐる。もつとも馬鳴作者説に

對しては早くから疑惑が表明されてをり、唯識學派の無著や世親にこれに擬する動きもあつたらしい。しかるに華嚴敎學の大成者である法藏の解釋は大きな權威を確立してゐたため、如來藏思想や天臺本覺説に結びつけられた形で日本に『起信論』が請來され、更に淨土敎や禪宗の側でも深くその恩恵に浴してきたことから、『起信論』の馬鳴作者説や印度撰述説は根強く、文獻學的方法に基づくインド佛敎の近代的研究の確立者の一人である宇井伯壽でさへも、馬鳴説に對するいくつかの否定論を檢討した上で、「最初からいはれて居ると考へらるる馬鳴菩薩造眞諦三藏譯の説が最も信用に價する如くである」と述べてゐる程である。<sup>(3)</sup>

漢譯佛典を梵文テキストと對照させながら批判的に検討してゆく基礎的な研究が次第に進展してきた現代においては、馬鳴作の傳承が假託に過ぎないといふ見方が大勢を占めつつあることはもはや動かし難いだけでなく、『起信論』の印度撰述説そのものも素朴に支持されることはもはや不可能となつてきてゐる。しかしそれにも拘

らず、『義記』の冒頭において、如來滅後の危機的情況を「異執紛綸し、或いは邪途に趣き、或いは小徑に奔り」、「宅中の寶藏」と「衣内の明珠」が凡作に蔽はれて「大乘の深旨、貝葉に沈みて尋ねず」と歎いた後に、窮狀を打開せんとして登場した「大士」と映じた馬鳴の姿に法藏ほどの卓越した理論家が熱い想ひを高らかに謳ひ上げてゐるのを見ると、作者に關する言説は兎も角として、馬鳴に法藏を結びつけた深い感動はおそらく現代にもその意義が失はれてゐないのではなからうか。固より中國佛教の最盛期を荷つた一人である法藏に末法觀の必然性を見出すことは困難であらうが、「深經之妙旨を啓き、再び昏衢を曜し、邪見之顛眸を斥け、正趣に歸せしめんと欲す」ところに造論の根本動機を見ようとする點において、「總持少文」を旨とした『起信論』とは反對にむしろ「廣論の文多きを以て」己が途とした法藏が自らを馬鳴に重ね合はせた所以が顯れてゐるのを看取しうるであらう。

(1) 宇井伯壽はこの年代について西曆五五〇年説を採つてをり(岩波文庫版一三三頁)、最近のすぐれた研究である竹村牧男『大乘起信論疏』もこれを踏襲してゐる(同書五頁)。

(2) 實又難陀と同時代人でありながら法藏が『義記』を著すに當つて採擇したテキストが眞諦譯であつたために、『起信論』の研究は現代においても一般に舊譯に依つて行はれ、新譯はほとんど顧られてゐない。宇井伯壽校訂の岩波文庫版のほか、村上專精、島地大等、望月信享の版も舊譯に依つてをり、最近の研究も多くは宇井版に基づいて論述されてゐる現狀に鑑み、本論文においても一般的な趨勢に従ふこととし、テキストの章分けとその稱呼も宇井版に合せた。但し送り假名

等については必ずしも宇井版に依存せず、元祿版の『義記』を参照しながら、筆者自身の見解で裁量した。

しかし新舊兩譯を對照させたテキストを刊行した明石惠達がその「序言」で述べてゐるやうに、新譯も劣らず「研究上重要視せらるべきもの」であつて、決して「輕視せられることがあつてはならない」。長年禪宗テキストの漢文に親しんできた筆者にはいくらか持つて廻つた表現の多い舊譯よりは直截にして且つ論理的な新譯の方が思想の表現としてはすぐれてゐるやうに思はれる。『大乘起信論裂網疏』六卷——以下『裂網疏』と略記する——を著した明代の智旭(一五九九—一六五五)も「二譯を對閱するに唐本更に文顯義順となす」(延寶版上卷三頁)と斷定して、實又難陀譯に依つて註釋をなしとげ、行文に透徹した思索力を進らせてゐる。また一九〇〇年に刊行された鈴木大拙譯の英文テキスト(Agyagoshō's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna, Translated for the first time from the Chinese version by Teitaro Suzuki, Chicago 1900)も實又難陀譯を底本としてゐる。これらの先學に力を得て、筆者は積極的に新譯を採上げてゆく方針を堅持することにした。

(3) 岩波文庫版一三五頁。

## 二

『起信論』造論の趣旨については、まづ「第一 序分」の最後の四句から成る第三偈において

「衆生をして、疑を除き、邪執を捨て、大乘の正信を起して、佛種不斷ならしめむと欲するが爲の故なり。」

と掲げられ、衆生利益と佛法の無窮なる相承傳來に置かれてゐることが示されてゐる。大乘への正信を起し、三寶への歸命を發願した

衆生心こそ佛法を繼いでゆく種となるところから、この第三偈は「佛種不斷の願」とも「令法久住の願」とも名づけられる。一方、實叉難陀譯においては最後の二句は

「信を起し、佛種を紹がしめんと欲するが爲の故に、我此の論を造る。」

と改められ、造論の目的がどこに置かれてゐるかは更に判然となつてゐる。この第三偈からみても、智慧偏く、無礙自在なる佛身の體（法身眞如海）と、清淨なる故に盡きることなき用らきを現する佛身の相（無量功德藏）に一心を擧して還源するに到つてをらず、煩惱に纏はれて「疑」と「邪執」を脱し得てゐない衆生を主な對象として『起信論』が造られたことは間違ひないところであらう。勿論法藏は佛果を約束された正定聚の菩薩と佛道未信の邪定聚も利益の對象として含まれることを認めないわけではないが、しかしこの四句において離苦得樂に向けて導かうと欲してゐるのが第一義的には「未だ正定に入らざる」ところの「不定聚衆生」に相當すると考へてゐる。

法藏は更に第三偈を一句毎に検討して、第一句の「衆生をして…：ならしめんと欲するが爲の」は本論の「第一段 因縁分」に相當し、第二句の「疑」とは「眞に迷ひ、樂を失ふ」ことであるから、それを「除」くことは「第二段 立義分」と「第三段 解釋分」の「第一章 顯示正義」において行はれると述べ、「疑惑を除くを以て、眞樂を悟らしむる」ことが圖られると見做してゐる。次の「邪執」

とは「妄を起し、苦を種うる」ことを惹き起すが、かかる「邪執を捨てる」ためには「解釋分、第二章 對治邪執」が當てられてをり、そこにおいて「癡慢を遠離し、邪網等を出づる」ことが行はれると説いてゐる。かくして「既に眞に於て疑はず」、「邪に於て執せず」の域にまで進み得た衆生ではあるけれども、「未だ何れの乘に於て行を起すかを知」つてゐないので、まず「究竟根本の法」とすべきものとは「大乘」の教へに他ならないことを覺らせなければならぬ。それとともに「未だ此の大乘に於て何等の行を起すかを知」るには到つてゐないので、「信」こそ「衆くの行の本」となるものであるから、「信心の行を起す」ことによつて大乘の教へる眞如を覺することを説いてゐるのが「解釋分、第三章 分別發趣道相」と「第四段 修行信心分」である。最後の「佛種不斷」については、「除疑」、「捨邪執」、「起大乘正信」の三つの用らきを締括りする役を果してゐると見做すとともに、中國佛教の傳統の中ではこの句が華嚴における「佛種子を衆生田に下し、正覺の芽を生ず」といふ思想に聯なつてゐると法藏は考へてをり、『起信論』本論においてここに相當するのは「第五段 勤修利益分」であると言つてゐる。

『義記』の説明と照合せながら『起信論』の冠序に位置する五言十二句よりなる「歸敬偈」の第三偈を以上のやうに見渡してみたところ、僅か二十字より成る四句の各々が五段に分たれた本論の各段各章と照應し合つてをり、その聯關が明らかとなることによつて、「如來の廣大なる深法の無邊義を總攝せんと欲する」（第一段 因縁

分」といふことを主題とした『起信論』における論議の構造全體が自から浮び上つてくるやうになつてゐる。偈といふ形式の下で簡約された表現ではあつても、「序文」の詩的な表現形式と本論における理論的體系的な思惟の展開との間に張渡された息づまる呼應關係を感得させながら、造論の因縁が漏らすところなく明かにされてゐるのである。

ところで『起信論』の各段を形造つてゐるこれらの因縁を順次辿つてきて結末に到つたところから因縁全體を振返つてみるならば、「衆生」乃至「衆生心」がいかに『起信論』全體の要となつてゐるかといふことが鮮明に目に映じてくる。「大乘の正信」の對象となる如來の境涯は言ふまでもなく妄念にとらはれた衆生を超えた仕方で開かれたに相違ないが、かかる言語と思惟を絶した眞如の現前を衆生の場となつてゐる染法に相應させて言語的に表現されたのが「如來の根本之義」或いは「如來の廣大なる深法の無邊義」である。このやうに一切の言語的表現によつては適合しえない如來の教説を「總攝」といふ高度に思辨的な操作によつて精選された基本命題の組合せに變換させた『起信論』の全體が「衆生」乃至「衆生心」といふ觀點によつて深く貫かれてゐるといふことに驚かされる。

未だ「大乘の正信を起」すに到らざる凡夫は自己を一切の他から區別して、それらと對立し合ふ我として自らを定立し、かかる我を存在の根本原理として確立させることに固執してやまないために、渾しなく進行する分別知の渦卷である無明に包まれる。したがつて

眞實在とは一切の限定を脱し、すべての對立の本に擴がる空なることを認識し得ずに、虚空より發せられる明るさに透化される見通しが立たない。そのために一切の對立が終熄した「究竟涅槃」といはれるやうな境涯に入る門が閉ざされた有限な人間にとつて、衆生心とは最も身近かな存在了解の形態ではあるが、そこから外に出ることが全く不可能となることのゆゑに、人間は不斷に妄念を相續してゆくことになり、大乘の當體はますます不可得となる。このやうに差別を存在の原理とすることによつて際限なく分裂を繰返へしてゐる情態を人間が苦として見出す時、人間は自らを凡夫または衆生として認識するのであり、そのことから「一切の苦を離れて、究竟の樂を得」（第一段 因縁分）んと願ふのである。「序文」最後の四句はこのやうな宗教的要求を懷いた衆生のために發願されてゐる。それ故にそれは「歸敬偈」の最初の二つの偈で稱へられたやうに、「最勝業なる徧知」に充たされ、「色無礙自在」の用らきをする佛身の體（法身）から「如實修を行」する十地の菩薩までを歸命の對象として讚へることによつて、一心に佛地に歸趣せんとする願心を既に修行の課程に進んだ菩薩のためだけのものとはせず、むしろ「無量の功德を藏」する佛身の大悲の活動が佛法僧の三寶から遙に離れた衆生心を軸として展開さるべきものであることを顯示しようと欲してゐるのである。更に新譯においては、「正宗分」の發語をなす「論じて曰く」とそれにつづくべき「法有り」との間に「歸敬偈」の第三偈の内容をもう一度説明し直す言句を挿入して、「大乘

の淨信を發起し、諸の衆生の疑暗と邪執とを斷じ、佛の種性をして相續して斷ぜざらしめんと欲するが爲の故に、此の論を造る」とわざわざ念押ししてゐる程である。

分別知を手放すことを恐れ、謬見にしがみつが故に眞如と自己を分斷させ、かく正覺から遠去からしめることが更に自己自身をどこまでも分斷に追込んでゆく疑惑の暗闇に蠢く衆生心を對治邪執して、無差別平等の一心に連戻す道として宣揚されたのが「大乘の正信を起さしめる」ことであり、純一無雜なる澄淨心に入らせることを可能にするための前提條件をなすのが「除疑」と「捨邪執」であつた。大悲の對象に當る「衆生」といふ語が「佛種不斷の願の始に置かれてゐるのは、おそらく本論に入つて『起信論』の大綱を提示してゐる「第二段 立義分」において「摩訶衍の法」をただ「衆生心」にのみ歸一させ、その内にすべての法門が包攝されてゐると捉へてゐる見地に直接通じてゐると思はれる。かくして「佛種不斷の願」の第一句と『起信論』の本論において相應すべき箇所とされた「因緣分」に眼を轉ずることにしたい。

(1) 鈴木大拙は『起信論』の英譯につけた註において、このやうな繰返へしは「新譯の側で犯した謬りであるかも知れない」(p. 10)と述べてゐるが、これはむしろ皮相の見解といふべきであらう。次註参照。

(2) 「歸敬偈」においては、舊譯、新譯ともに「除疑捨邪執」の方が先に語られ、「起(大乘正)信」の方が後に置かれてをり、衆生心を汚濁させる迷妄を取拂ひ、心の雜染を除去して、心を澄淨にすることが「起信」の前提とされてゐるやうに受取れる。しかし新譯の「發起

序」のやうに、逆に「發起大乘淨信」の方が先に置かれると、「摩訶衍の法」への信を起すことが先に要求され、眞如と自己との無差別を確證することによつて、自らの内に目覺めた如來の智慧の御蔭で「疑暗と邪執」を斷つことが可能になる、もしくは徹底されると考へられてゐることになる。智旭はこの點に注意して、次のやうに注釋してゐる。「偈の中に、先に除疑去執を言ひ、後に起信を言ふ。今の文、先に發起淨信を言ひ、後に斷諸疑執を言ふは何ぞ耶。」といふ問に對して、答はかうである。「若し自行に約するならば、則ち疑を除き、執を去りてより信を起す。秤の兩頭の低昂の時、等しく先後有ること無きが如し。若し化他に約するならば、則ち自から先に大乘淨信を發起す。乃ち能く諸の衆生の疑暗邪執を斷じ、佛種性を相續して斷たざらしむ。故に重ねて述ぶと雖も、重繁の過無し」と。つまり「歸敬偈」の順序に立てられるのは、自力によつて修行して覺の自證に向はうとする者に重點を置いた場合である。しかしその場合でも、秤の兩端が上つたり下つたりしてから安定するやうに、どちらが先でどちらが後といふことはない。これに對して、自力によつて修行する力を持たない衆生を教化する利他行に重點を置く場合には、はっきりと起信が先とされ、淨信が得られた後に、除疑去執が成立つ。したがつて繰返へし述べられてゐるのは決して無駄なことではない、といふ。

このやうに「除疑捨邪執」と「起信」との間に先後の順序が逆になりうることに注意するならば、佛教とキリスト教との違ひはあつても、相似した事柄を問題にしたアウグスティヌスの場合が想ひ起される。アウグスティヌスにおいては、「信ぜんがためには、先づ知解せよ」といふ命法と、「知解せんがためには、先づ信ぜよ」といふ命法とのいづれが第一義的であるかを決定することが生涯を通しての課題となつてゐた。しかし知解に優位を認める主張と信仰に優位を置く主張とは彼の場合に共に相讓ることがなく、一種の循環論を形成して理論的には結着がつかないままに相互に補合つて神と魂との充足的な關

係を成立させてゐる。

『起信論』の「除疑」とは衆生がとらはれてゐる妄念すなわち誤謬判断を破棄して、眞如に正しく相應した「正解」（因縁分）を生ぜしめることであるから、それはアウグスティヌスにおける「知解」と平行してゐると見做してよいであらう。他方において、『起信論』の側でも「第五段 勸修利益分」において、「如來の甚深の境界に於て正信を生ずることを得」るために「衆生は但應に仰いで信すべし」といはれてをり、「仰信」が「淨信」に結びつけられてゐる。しかしかかる「仰信」も單に劣機の衆生だけに要求されてゐるのではなく、「過去の菩薩も已に此の法に依りて淨信を成ずることを得たり」といはれるものであるから、キリスト教における超越神より恩寵を通して與へられた信仰との間には大きな逕庭があることは明白である。『起信論』においては「除疑捨邪執」と「起信」とは相互に因となり果となる關係にあり、アウグスティヌスの場合よりも更に根源的な仕方である補的であると言へやう。これまでの『起信論』研究においてこの問題を深く掘下げたのは久松眞一だけであり、理論と實踐、解釋と修行信心との呼應關係を論じて、「先解後行は、先行後解と一體一如のものではないならばならぬ」（久松眞一『起信の課題』、理想社 昭和五十八年刊 二八頁——以後久松眞一の引用はすべてこの版による）と説いてゐるのは極めて卓抜な見解である。

### 三

「第一 序分」の検討を了へて「第二 正宗分」に入ると、「第一段 因縁分」が始まる前に「發起序」といはれる一節が置かれ、まづ

「論曰有法能起摩訶衍信根是故應說」

とある。冒頭の「論曰」については、元祿版の『義記』、延寶版の『裂網疏』および宇井伯壽は「論に曰く」と訓讀してゐる。これに對して、村上專精、島地大等、望月信亨、明石惠達は「論じて曰く」と讀んでゐる。柏木弘雄<sup>(1)</sup>と竹村牧男<sup>(2)</sup>が説いてゐるところによれば、「論に曰く」といふ讀み方を採るのは一般に先行する他の論書を據所として論を進める場合に用ゐられる行き方であつて、ここではあくまで『起信論』自身の本論がここから始まるのだといふことの宣明であるから、「論じて曰く」と讀むのが妥當であるといふこととであり、納得できる説明と思はれるのでそれに従ふことにする。しかし訓讀の問題とは別に、この場合に閑却されてはならないのは、『起信論』において「論ずる」といふことはいかなる事態を指してゐるのかといふ問題である。

『義記』は解題の箇所において、「論とは是れ議論を集むる也。謂く、假に寶主を立てて往復析微<sup>シヤウ</sup>し、正理を論量するが故に、名づけて論と爲す」と述べてゐる。「議論を集むる」といふことは論書としては至極一般的に見られる基本性格をなすことであるが、理性的方法にしたがつて或る主題を論究する場合には、まづ學的認識の對象とそれを認識する主體の區別を立てることが探究の始めとなる。ついで主體の側から對象について十分な認識をもたないままに不明な像を表象すると、實在する對象との不相應のゆゑに、眞實性に乏しい表象しか産出し得なかつた主體の虚妄性を打破るやうにして對象の側から蔽ひが一枚はづされ、それ以前に見えてゐた姿よりは

一層高い普遍性において對象が示現されてくる。このやうにして主體と客體とが相互限定の繰返しを重ねることによつて、對象の分析は自己自身の分析に轉じ、自己の超出はまた以前に現れてゐた對象を一層高次の眞理において現前した對象に轉じさせる。このやうな往復運動を通して對象と自己とを互いに正しく相應させる理法を思量するのが「議論を集める」といふことであらう。しかしここで注意さるべきは「賓主を立て」といふことが「假に」といふ形で見出されてゐるといふことである。『起信論』の場合には、議論の對象とされるのは一切の言詮を超えた「大乘の教へ」たる「摩訶衍の法」であり、しかもその法は如來藏としての衆生心に集められてゐる。他方において、それを認識する主體となるのも未だ無明に沈む衆生心である。したがつて賓主とはいつても、本來の姿に戻れば主客の對立はなく、了了自知されて議論を全く必要としないもの同志が、未だ本來的な在り方が成就されてゐないために、眞如自體とは不相應な言説を介して、手探りの情態で謬見を次第に除去してゆきながら、眞如の正體に接近してゆくための方法として採擇されたのが「論」である。論とはそれ自身においては決して眞なるものではなく、賓主が分立したままで純一無雜な在り方から隔たり、正理に適合してゐない限り必要とされるのである。したがつて『起信論』においては、主客對立を根本形式とする議論は考察の對象にされた眞如とは本質的に不相應であるから、それはあくまでも「假に立て」られたものであるに過ぎない。賓主の間で往復析徴することは、

それをとほして賓主がともに破れて亡じ、一心に集中されることを目指してをり、議論の完成は議論が自己否定に陥ることであり、自己突破によつてのみ自己實現が圖られてゐる。

『裂網疏』においても「論を釋」して次のやうに同工異曲の表現がみられる。「問辨徹析剖斷開示。決定を得しむるの謂なり。若しくは、語言文字に藉りて、實義を顯示し、邪執を對治し、正道を修行するの相を分別し、勸めて修習せしむ。是れ教の決定なり。云云」と。これについて論ずることは既に述べたことを繰返すことになるので避けることにしたい。ところで「論」が展開される具體的な形としては「如來の根本之義を總攝する」といふ立場を取つてゐる『起信論』がよくいはれるやうに佛教概論的な性格を具へた著述であることは間違ひない。しかしそれは多様な根機を内藏した衆生に眞如の當體を覺させるための方便となるやうに假に法として立てられたものである。眞實相においては法も亦空であり、「論」は本來無きものであるといはねばならない。この意味において、久松眞一のいふ如く、造論の目的は「論によつて論を遣ること」にあるのである。

さて話を元に戻して「發起序」の文句を採上げると、「有法能起摩訶衍信根是故應說」についてはこれまで二通りの訓讀が行はれてゐる。第一には『義記』、『裂網疏』および村上、島地、望月、明石の版であり、「法有り、能く摩訶衍の信根を起す、是の故に應に説くべし」と讀み、第二は宇井、柏木、竹村のほか武邑尙邦の訓讀



であり、「法の能く摩訶衍の信根を起す有り、是の故に應に説くべし」と讀ませてゐる。後者のやうに讀んだ場合には日本語の響としてどうしても説明的な文體となるやうに感ぜられ、柏木と竹村が述べてゐるやうに「大乘の信根を起すやうな『法』が有ることを提示する」といふ解釋へ自然に導かれるやうに思はれる。したがつてこのやうな讀み方をすれば「應説」が直接に受止めてゐるのはかかる用らきをする「法」といふことになり、「發起序」は竹村の考へてゐるやうに「人々に信を起さしめる」如き「教説を説こう」と言つてゐるのである、といふことにならう。かくして竹村は「少なくとも語法上、説くべきは『法』であつて、『起信』ではない」と明言してゐる。しかしながら同じ訓讀を採擇しても武邑の場合はまったく反對の解釋に立つてをり、問題のむつかしさを感ぜさせられるが、この點については少し後で觸れることにする。ところで第二の讀み方とは異なつて、『義記』などのやうに「法有り、能く……を起す」と訓讀した場合には大變齒切れがよく、漢文らしい高らかな響きが感じられる。さうして「……を起す」に「是の故に」が直ちに繋つてゐるために、「應に説くべし」が承けるのは、上方に置かれて、下で一旦文に切れが入つた「法」ではなく、「能く摩訶衍の信根を起す」であり、竹村の表現を眞似ると、第一の讀み方を採れば、説くべきは「起信」であつて、「法」ではない、といふことになる筈である。村上、島地らの版ではこの點について何の説明もなされてゐないが、『義記』の説明を見ると論議の錯綜を招くこと

になる。

法藏は最初に「有法能起等とは益を標すなり。即ち所説之義、其の勝用有るを顯す」と説明してゐる。これは「法有り、能く……を起す」といふ一句の主眼とするところが、「益を標す」即ち言葉によつて表現さるべき大乘の法には衆生心に對して「摩訶衍の信根を起す」といふすぐれた「效能」または「勝用」があるといふことを判然と目に映じさせるところにある、といふことを意味してゐる。したがつてここまでは柏木・竹村とは訓讀の相違が解釋の相違と相伴つてゐると考へられる。しかしながら上の説明につづいて「是故應説とは説を起すなり。能詮之教義要す、須く起すべきを顯すなり」とあつて、この後に「法有りとは總じて法の義を擧ぐ、一心二門三大之法、即ち所説の法體なり」と續けて「立義分」で提示されることになる大綱が示され、更に「解釋分」の「顯示正義」にある「心眞如門」と「心生滅門」にいたるまで教説を擴げてゐるが、このことが訓讀と解釋との間の對應關係に混亂をもたらすことになつてゐる。この條においては「是故應説」は「起信」の用らきを提示するとは語らうとせず、「應説とは説を起すなり」と主張して、その「説」が「能詮之教義」と、即ち言葉で表現された經典(教)と、その意味内容を解説した文言(義)と解説し直されることによつて、「應説」の目的が「一心二門三大」——衆生心・心眞如門と心生滅門・體大相大用大——といふ形で示された法を顯かにすることであると述べられてゐる。かくして法藏は途中から、『義記』とは異なる

る訓讀を採ることによつて『起信論』の課題を「起信」ではなく「法」を説くことに見出さうとした柏木・竹村説と却つて軌を一にする結果に陥つてゐる。

これに對して武邑尙邦は、『義記』のやうに「法有り、能く……を起す」と讀むならば、「應説」が「法を解釋すること」、「いひかへれば、大乘の正信を起す法を説くことが目的であるといふ意味に解され、……従つて本論の中心は法の解説にあ<sup>る</sup>」と見てしまふことになる。と理解した上で、「しかし果して『起信論』はこのやうに見るべきであらうか。」と疑問を投げかけてゐる。『義記』における讀み方に對して提起された武邑の反論は、そもそも賢首大師の解釋が「理より信への立場を示してゐ」て、法の重視に片寄るところがあると思ふことにもよるが、「是故應説」の箇所を對する『義記』の解説が決定的となつたやうに思はれる。かくして武邑は「本論の主題は起信にあり、大乘にあるのではない」といふ自らの解釋を貫くために、『義記』に反對して「法の能く……を起す有り」といふ讀み方をして、宇井伯壽と讀みを同じくしてゐる。宇井説にしたがつたと見られる柏木・竹村の讀み方は武邑尙邦のこのやうな解釋を知りながら、武邑と讀みは同じで、解釋は反對といふ行き方を提起したことになる。筆者にも第二の讀み方をすれば「應説」の對象は「起信」ではなく「法」であるとする考へ方の方が自然なやうに思はれる。しかし筆者が参照した武邑の『起信論入門』は小著なりともすぐれた思索力を示してをり、これに異を立てるの

は尙ほ慎重を期したい。しかし先述したやうに、「發起序」に關する『義記』の説明には若干の搖れが見受けられ、信よりも理を重んずるといふ法藏の基本的な姿勢は否定できないとしても、最初の間はむしろ武邑の解釋に一致してをり、「法」よりも「起信」に傾いてゐる。

「發起序」の訓讀と解釋との間にさまざまな組合せが行はれてきたことを承けて、ここでは窮餘の一策として、『義記』が「發起序」に關する説明を終へようとするに當つて、「論は主として此の益を見るに因る。是の故に要す、須く説を起すべし。此の論、上來の大乘起信、是の故に應に是の論を説くべきなり。題目此れに依りて立つ」といつて打切つてゐる箇所に着目することにし、『義記』の如くに「法有り、能く……を起す、是の故に應に説くべし」と訓讀することに決めたい。そのことによつて、かかる讀み方は却つて本論の主題が起信にあるといふことを顯示することになり、「法の能く……を起す有り」と訓讀すれば、起信よりは法を説かうとしたものであると見做すことにする。以上のやうに諸家の訓讀を勘案してみた結論として、ここでは「發起序」を次のごとく讀み下すことにする。

「論じて曰く、法有り、能く摩訶衍の信根を起す。是の故に應に説くべし。」

(1) 柏木弘雄、大乘とは何か——『大乘起信論』を読む、二四頁。

(2) 竹村牧男、大乘起信論読釈、六三—六四頁。

(3) 久松眞一、起信の課題、四〇頁。

(4) 竹村牧男、前掲書、六三頁。

(5) 武邑尙邦、起信論入門、二三頁。

#### 四

「發起序」の形式的側面についての検討が終了したところで、思想内容の考察を進めることにしたい。今述べたやうに「有法能起摩訶衍信根」については二通りの訓讀が行はれてをり、いづれの讀み方を採るにしても、「法」といふ文字が印度佛典における基本用語である dharma に對する譯語として使はれてゐるといふことと、その法をこの文脈において特色づけてゐるのは「能く摩訶衍の信根を起す」といふ用らきにあるといふ點ではまつたく異なるところがない。

漢譯佛典に頻出する「法」といふ語はそれに當てられる dharma といふ語の多義性に應じて多様な意味で語られてゐるのは周知のことであり、アリストテレスがその『形而上學』において何度も「存在」*εἶναι*といふ語はさまざまの意味で語られると述べたのを遙に凌駕する仕方でも語られてゐると言はねばならない。V. S. Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary, Revised & Enlarged Edition* に依れば、サンスクリット語の dharma といふ名詞は「在る、現實に存在する、生を持續する」、「維持する、保存する、持續する」、「所有物や行爲を保つ」、「或る物を特定の人のものとして指定する」、「心の中で思ふ」といつた、極めて多様な意味をもつ *dhī*

といふ動詞の語根から派生した名詞である。したがつてそれは、(一) 習慣、慣例、行爲の規範 (二) 果すべき務め、義務 (三) 道德上の善果、善、徳性、徳が具つてゐること (四) 法律、正義 (五) 道徳、倫理 (六) 性格、性情、本性 (七) 本質的な性質、特性、固有性、屬性 (八) 様態、類似性 (九) 經驗的事物、個別的具體的存在者 (十) 意識の對象、思考内容 (十一) 眞理、理法 (十二) 眞理認識の法則、規準 (十三) 宗教教的教説など、以上のやうな極めて多様な意味をもつてゐるとされ、したがつて「起信論」の中でも「法」といふ文字は文脈に應じてさまざまの意味で用ゐられてゐる。しかしながら先程も述べたやうに、この「發起序」において「法有り」と語られた「法」が不定聚に位する衆生心の内に「能く摩訶衍の信根を起す」といふ「效能」もしくは「勝用」を發現するとき特性をもつものとして提示されてゐるのは明らかであり、今列擧した數多くの意味のなかでは最後の「宗教的教説」が相應してゐると見られるであらう。

それでは「起信論」において、「教説」といふ意味における「法」が具體的にはどのやうな内容と順序で展開されてゐるのかといふことについては、「應説」に引續いて直ちに「説くに五分有り、云何が五分と爲す。一には因縁分、二には立義分、三には解釋分、四には修行信心分、五には勸修利益分なり」といふ風に『起信論』の目次が示されることによつて明かにされてゐる。今その内容に觸れるのは避けるが、要するに「發起序」以降に繰擧げられる本論である「第二 正宗分」の全體が、衆生心に對して「摩訶衍の信根を起

す」ことを目的として、言語といふ方便に依つて表現された「大乘の教説」といふことになる。このやうにして示された「摩訶衍」なるものは「立義分」においては、「總説」すれば「法」と「義」の「二種」に分たれると説かれ、その内で「法」は「衆生心」といふただ一種に盡き、「義」は「體大」、「相大」、「用大」といふ「三種」に分けられてゐる。ところで更に「解釋分」においては、「一心」である「衆生心」にはそこに參入するための「心眞如門」と「心生滅門」といふ「二種の門」が備つてゐることが説かれ、『義記』は以上の摩訶衍の法と義とが入組んだ枠組全體を定式化して「一心二門三大」と言表はして、「法有り」とは「總ての法の義を學ぐ。一心二門三大之法、即ち所説の法體なり」と説明してゐる。このことは武邑が論難したやうに、『義記』が『起信論』の主題を「法を解釋すること」にあると見做してゐたことの現れであると言つても差し支へないであらう。これに對して、武邑の主張するやうに「起信」が主題なのであるといふ觀點に立つならば、その「法有り」とは「一心二門三大」を中心として、五分の形をなすやうに配列された言語的體系として、衆生心の向ふ側に客觀的に存在してゐるといふことを指すのでは勿論なく、それ自身は言葉を超えてをりながら、衆生のために自らを「教説」として語り出す當體が「摩訶衍の信根を起す」といふ用らきを發現させてゐることに氣づかせようとしてゐるのである。

他方この點に關して、法藏の讀み方をそのまま承繼いでゐる智旭

はどのやうな説明を行つてゐるであらうか。その全文を示すと、「法有りとは、即ち下の文の所詮、一切の衆生心を指すなり。此の心眞如の相を説いて、即ち大乘の體を示し、此の心生滅の因縁の相を説いて、能く大乘の體相用を顯示す。諸の衆生をして、聞思修の三慧を生ぜしめ、乃至究竟して成佛せしむるを、名づけて大乘の信根と爲す。此の勝益有るが故に、應に説くべきなり」と誌されてゐる。まづ「下の文の所詮」とは「本論」において言説で表現された内容、即ち法藏が「一心二門三大」と定式化した教説のごとき大乘の法を指し、このやうな教説が有るといふことであるから、その限りでは『義記』と一致するやうではあるが、「下の文の所詮」につづけて直ちにそれを「一切の衆生心を指すなり」と言切つてゐるのは、『義記』に偏滿する理論的態度に較べて、衆生に直接働きかけようとする實踐的關心の端的な現れを感じさせる。更にこれに引續いて衆生心の説明がなされてをり、「一心二門三大」といふ抽象化された表現によつてではなく、具體的な内容に即しながら氣迫に溢れてをり、法の體系を構造化することよりは衆生に對して積極的に働きかけようとする態度が前面に出てゐる。さうして最後にいたつて『起信論』の課題が何よりも「起信」にあるといふことが直截に語られてをり、法藏とは異なつて極めて主體的な精神がその鋭鋒を見せてゐる。

ところで智旭が第一の訓讀に隨ひながら、法藏とは對極的な解釋を打出したのは、彼が舊譯によつてではなく、新譯に基づいて註解

を行つたといふことが大きな要因となつてゐるやうに思はれる。既述のごとく、實叉難陀譯では「論曰」と「有法」との間に、「序分」第三偈よりも更に八字多い「大乘の淨信を發起し、諸の衆生の疑暗と邪執とを斷じ、佛の種性をして相續して斷ぜざらしめんと欲するが爲の故に、此の論を造る」といふ文言を挿入してをり、したがつて造論の目的が「大乘起信」にあることを片時も見失ふまいとする文脈の中で智旭が思量を行ひえたといふ事情が伴つてゐたやうに思はれる。

以上のやうに、長らく「發起序」の兩端に置かれた「論曰、有法」と「是故應說」をめぐつて、いはば形式的な問題を中心にして論議を進めてきたので、この邊で兩端に挟まれた「能起摩訶衍信根」に含まれてゐる思想的な問題を検討することにしたい。それはいふまでもなく「起信」といふテーマである。

(1) 鈴木大拙は『起信論』の英譯において、*dharma* なる語の多義性のゆゑに、文脈に應じて次のやうに譯し分けたと語つてゐる。

——“thing”, “law”, “truth” or “doctrine”——。

やうにそれが「眞如」——*suchness* (*bhutatathata*) と同義である場合には原語を頭文字にして “*Dharma*” と譯した」と語つてゐる。  
(*ibid.*, p. 47)。

(2) 大拙はやはりその英譯に附した註において、“*Mahāyāna*” といふ術語は通常は「小乘」*Hinayāna* といふ語と對比させて使はれるが、ここではさういふ仕方では語られてゐないやうに思はれ、ただ單純に「眞如の偉大さ」を指摘するためにこの語が採用されたのであると述べてゐる。したがつてそれは「第一原理そのもの」*the first principle*

*isotif* に與へられた名稱であつて、哲學上の體系や教團の教義を特徴づけるためのものではないとされる。更に大拙は“*Mahāyāna*” といふ語のこのやうな用法は馬鳴が活動してゐたカニシカ王國を包んでゐる寛容の精神に通じてゐるのであらうと推測してゐる。(ibid., p. 48)  
(二二)