

## 『大乘起信論義記』研究（二）

著者	吾妻 重二, 井上 克人, 丹治 昭義
雑誌名	関西大学東西学術研究所紀要
巻	33
ページ	1-26
発行年	2000-03-31
その他のタイトル	A Study of Fa Tsang's "Commentary on the Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana" (2)
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10112/16175">http://hdl.handle.net/10112/16175</a>

# 『大乘起信論義記』研究(二)

## 神秘主義研究班

(幹事) 井上 克人

丹治 昭義

吾妻 重二

は し が き

前回(紀要第三十一輯)では「義記」の最初の「序分」「教起所因」「諸蔵諸撰」までを取り上げて、書き下しに頭注と補注を加えて発表した。今回は当然それに続く「顕教分齊」等を取り上げる予定であった。しかしその過程で、まず「起信論」の本文を法蔵がどう解釈しているかを知る必要が痛感され、研究は「随文解釈」を読み通すことに努力を傾けた。そのため「顕教分齊」等は補注がいくつか完成しないままになっており、その補注を完成させるためには、今年度の紀要に掲載するには間に合わないので、順序は異なるが、一応頭注と補注を完了した部分を掲載することにした。いずれ全体を一冊にまとめて刊行し、その際に前後の関係などの調整を行なう予定である。

貴重な古写本の閲覧利用の便宜を図っていただいた梶尾高山寺、仏教大学図書館に深く御礼申し上げます。また、研究会では博士後期課程の大井和也君には資料の整理や注の作製、原稿の入力にわたって、また前期課程の位田佳永さんにはヴァリアントの整理、原稿の入力等に多大の助力を得た。記して謝意を表する。

## 新出の対校テキスト・引用経論・参照経論及び略称表

### 『大乘起信論義記』研究(二)

#### 義記研究

神祕主義研究班編『大乘起信論義記』研究、「関西大学東西学術研究所紀要」第三十一輯、一九九八年三月、五一〜七八頁。

【高】 高山寺蔵写本『大乘起信論義記』二帖、一一九一(建久二)年写。  
 【慶】 仏教大学図書館蔵版本『大乘起信論義記』三巻、堤六左衛門、一六五一(慶安四)年。

Pra. L. de la Vallée Poussin, ed., *Prasannapada nāma mādhyamikavṛtih*, Bibliotheca Buddhica IV., repr., Tokyo, Meishokukyūkai, 1977.

BHSD F. Edgerton, ed., *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol II, New Haven, Yale University Press, 1953.

勝鬘經 勝鬘獅子吼一乘大方廣經 大正No三五三

維摩詰所說經 大正No四七五

中論 大正No一五六四

成唯識論 大正No一五八五

三十頌 唯識三十論頌 大正No一五八六

弁中辺論 大正No一六〇〇

淨影疏 大乘起信論義疏(隋・慧遠撰) 大正No一八四三

海東疏 起信論疏(新羅・元曉撰) 大正No一八四四

韓全 韓國仏教全書

起信 平川彰『大乘起信論』(仏典講座二二)、大蔵出版、一九七三年。

読釈 竹村牧男『大乘起信論読釈』山喜房仏書林、一九八五年。

梵和 鈴木美術財団編『漢訳対照梵和大辞典』新装版、講談社、一九八六年。

論にして経に異なるを簡ぶの辞、この注釈によって、「論じて曰く」を「論に曰く」と取る解釈もあるが、もしそうであれば、何かの論書の引用ということになるので、この読みを採らない。義大の中に約して三宝の不壊なるを信ず。義大は三大のことであるが、この「大は、あくまでも大乘の大であるから、「乗」を含めた「大乘の語義」という意味である。「三宝の不壊」は原理的には「大」の解釈に示されているが、具体的には「乗」の説明である「諸仏本所乗」「菩薩皆乘比法到如来地」に明示されているということができる。

信根 信根(stadhendriya)は「大乘起信」の信に当たると。伝統的教義では、信、勤、念、定、慧の五無漏根の第一根であるが、法蔵は信根を菩薩の十位から十住への過程と結びつけて解釈し、信から住の位に入ることは、「根」が成立して「不退」となる。即ち菩薩の位に入ることだとする。根、十信、不退については111頁補注(三)参照。

- ① 二 || 一 [版、儼]
- ② 標 || 標 [慶]
- ③ (也) | 一 [高、聽]
- ④ 住 || 位 [聽]

### [第二 正宗分]

#### [序説]

第二。正宗之中有二。先標益起。第二に正宗の中に二有り。先に益を標して説を起し、二説。二説有五分下正陳所説。に説くに五分有りより下は正しく所説を陳ぶ。

論曰。有法能起摩訶衍信根。論じて曰く、法有り、能く摩訶衍の信根を起す。是是故應説。の故に応に説くべし。

前中論曰者。簡論異經之辭也。前の中に論じて曰くとは、論にして経に異なるを簡ぶの辭なり。有法能起等者。標益也。即顯所説なり。法有り、能く起こす等とは益を標す。即ち所説の義に之義有其勝用。是故應説者。起説其の勝用有るを顯わす。是の故に應に説くべしとは説を起こ也。顯能詮之教義要須起也。有法すなり。能詮の教義の要す起こすべきことを顯わすなり。法者。總舉法義。一心二門三大之有りとは、総じて法と義とを挙ぐ。一心・二門・三大の法は法。即所説法體也。能起大乘信即ち所説の法の体なり。能く大乘の信を起こすとは、法の功者。辨法功能。謂約真如門。信理能を弁す。謂く、真如門に約して理の決定を信じ、生滅門に決定。約生滅門。信業用不亡。約約して業用の亡ぜざるを信じ、義大の中に約して三宝の壊せ義大中。信三寶不壞。此中信根ざるを信す。此の中に信根とは、信滿じて住に入り、根を成者。謂信滿入住。成根不退。根有じて退せざるを謂う。根に二義有り。一には能持の義、自分を二義。一能持義。謂自分不失。二失せざるを謂う。二には生後の義、勝進上求するを謂う。又

(一) この命題には二通りの読み方が考えられる。もう一つの読み方は「法能く摩訶衍の信根を起す有り」である。若干のニュアンスの違いは感じられるが、結局は同じ意味となるともいえる。詳しくは、武邑尚邦「大乘起信論講読」(百華苑、一九五九年、一五―一六頁)、川崎幸夫「大乘起信論——造論の因縁」(関西大学東西学術研究所紀要第二十六輯、一九九三年三月、九―一〇〇頁)を参照。次に法蔵は「法有り」とは「有法者」と有法だけをとりあげて注釈を加えるが、それは必ずしもここで採用した読み方、「法有り、能く摩訶衍の信根を起す」を支持するものではない。

(二) ここでは能詮の教義というが、教義は原則的には能詮の教と所詮の義とに分けられている。教義は法蔵の『五教章』が又の名を「一乗教義分齊章」と呼ばれることから窺えるように、彼の華嚴教学の中では比較的重要な術語のようである。ただし、『五教章』の書名を法蔵は「一乗教分記」と呼んでいたようであり、『教義分齊章』という書名は澄観、宗密などの見解を受けた呼称である(鎌田茂雄『華嚴五教章』(仏典講座二八)、大蔵出版、一九七九年、二四頁以下)から、法蔵も「教分」を「教義分齊」の省略として用いていたと考えられなくもないが、むしろ「教分」を後の澄観などが『五教章』自身に既に論じられている「教義分齊」と解釈したのではなからうか。『五教章』は十章(十門)からなり、その第二章の「教義撰益」の前半で「教義分齊」を論じている。そもそも『五教章』は第一章「建立乘」の冒頭で示すように三乗の他に一乗を建立することが目的であり、「一乗教義の分齊」が全体の主題であることは否めない。

所詮の義の中で真実在は、一乗の義だけであって、三乗の所詮の義は、一乗の視座で見れば、真実在ではない。法蔵は、『五教章』の第一章の「分相門」で別教一乗と三乗の相の相違を明らかにするために十門に分けて論じているが、その第二門の「教義差別」では専ら三乗の中の菩薩乗と一乗との義の区別を論じている。この場合は、教と義というよりも「教の義」というべきであり、菩薩乗の義は真実在でない(非実)から「但だその名のみ有る」だけであり、従って教であるという。即ち能詮の教に含まれると考えられる。そのことは「教義開合」に詳しい。菩薩乗は、五教のカテゴリーでいえば、大乘教であらう。『起信論』は法蔵の華嚴教学では大乘終教である

から、彼の立場では『起信論』の教と義とは共に能詮ということになるのであらうか。  
或いは、この箇所ではそういう深入りをしないで、ただ「法有り」の法を「一心・二門・三大の法」といつているが、一心・二門は「立義分」に説く大乘の「法」であり、三大は大乘の「義」である。このことから窺えるように「総じて法と義とを挙げていのであるから、この箇所の教義は法義を所詮とする能詮の教義即ち能詮としての一心・二門と三大ということと取るべきかもしれない。

(三) 根(indriya)の教義的語源解釈は「俱舍論」によれば、「力がある(indriya)ので根である」(AKBh. p.38)である。信根等は清浄に対して力が勝れているから、或いは、清浄の資糧(samghana)や還滅(vivṛti)の所依(āśraya)であるから、根であると言われている。それに対して法蔵は、この箇所では、①能持と、②生後(後(の位)を生じる)という二義があるという。彼は、『探玄記』(大正三三、四三―四七)でも、「四に十根有りとは、前心満つるに由りて法器と為るに堪え、能く出生するが故に根と名づく」と根を定義している。前半は「能持」、「能出生」は「生後」に相当する。このように、根をこの二義で理解するのは彼の独自の見解であらう。

この二種の力はindriyaの強い力を二点に特定したものであらうが、このように特定したのは、法蔵がindriyaの根を、樹木の根(śūtra)と同一視したからではなからうか。冠導本の卷上三三三丁の冠注(ヲ)では、根を樹木の根に喩え、「樹の根を成ずれば、則ち暴風と為ると雖も倒れざるが如く、信満不退も亦復た然るなり」と述べているように、樹の根があれば、樹は或る場所に定着して不動で不倒であるように、信根の根も或る位に定住して不退であるし、それだけでなく、樹木の根が新しい芽を育て成長をもたらすことは、より高い位をもたらす「生後」の比喩としても適切であるからである。

それは、単に比喩というのではない。『起信論』のこの箇所に続く「因縁分」の第三と第四の因縁では、当機の衆生を「善根の成熟せる」者と「善根微少なる」者とするが、法蔵は「善根成熟」を「自分を満足して、十住に入る」こと、即ち信根が成立することと取っている。換言すれば、善根

理を見て信を成する等 本稿110頁13行の「真如門に約して理の決定を信じ、生滅門に約して業用の亡せざるを信じ、義大の中に約して三宝の壊せざるを信ず」の省略。

分 真諦訳とされる諸経論の内、現存するものの中で文章の区切りを示す章題に「分」を用いているのは、この「大乘起信論」を始めとして「大空地玄文本論」、「仏性論」、「遺教経論」の計四つであるが、いずれも偽撰の疑いがある点で注意を要する。ちなみに、真諦訳の「撰論釈」は章題に「品」と「章」を用いているが、玄奘訳では「品」の代わりに「分」が用いられている。物 衆生のこと。

生後義。謂勝進上求。又根信相對。影成四句。一有信無根。謂隨他言信。①一是根非信。謂餘慧根等。二亦信亦根。謂此中所辨見理成信等。②四非信非根。謂所餘法。論主因見此益。是故要須起說。

此論上來大乘起信。是故應說是論也。題目依此而立。

第二正陳所說。於中有三。先標數。二列名。三辨相。

說有五。云何爲五。

一者因緣分。

列名中。一言不自起。製必有由。名爲因緣。章別餘段。故稱爲分。

二者立義分。

二由致既興。次略標綱要。令物生信。故名立義分。

三者解釋分。

た根と信と相對して影じて四句<sup>(二)</sup>を成ず。一には信有りて根無き、他の言に隨いて信ずる<sup>(三)</sup>を謂う。二には是れ根にして信に非ず、余の慧根等を謂う。三には亦た信にして亦た根、此の中に弁ずる所の、理を見て信を成ずる等を謂う。四には信に非ず根に非ず、所余の法を謂う。論主は此の益を見るに因り、是の故に要<sup>かなら</sup>ず須く説を起こすべし。

此の論は上來の大乘起信なり。是の故に應に是の論を説くべきなり。題目此に依りて立つ。

第二に、正しく所説を陳ぶ。中に於て三有り。先に標數、二には列名、三には弁相なり。

説くに五分有り。云何が五と爲す。

一には因緣分、

列名の中、一に言は自ら起こらず、製するに必ず由有れば、名づけて因緣と爲す。章に余段を別かつが故に、稱して分<sup>\*</sup>と爲す。

二には立義分、

二に由致既に興れば、次に略して綱要を標し、物<sup>\*</sup>をして信を生ぜしむ。故に立義分と名づく。

三には解釋分、

- ① 二二一龍
- ② 成二生旭
- ③ 非二罪聰
- ④ 因二恩(上欄書込み・思イ)高

(111頁の続き)

を信根と見なしていることになる。善根 (kusalamūle) は、善い報いをもたらし善い行いを樹の根に喩えた表現であるから、法蔵は信根の根も indriya でなく、mūla (樹根) と考えていたのではなからうか。

(四)

法蔵は、この箇所では「能持」の意味を「自分を失せず」、「生後」の意味を「勝進上求」すること、自分と勝進分という彼の好んで用いたカテゴリーで解説している。「自分」というのは、自己の分際のことであると思われる。或る修行者が修行道の或る階梯にあるとき、その段階や修行がその修行者にとって「自分」であり、次のさらに高い位に進み、その高い修行を行うことを勝進分という。『探玄記』(大正三五、一三三中)では、このカテゴリーは七重の意味で使用されるという。

(一)「一つの行の生と熟とに分つ。」或る修行を行なっていることが自分、その修行に習熟していることが勝進分。

(二)「二行に約す。修行が已に成じて後に戒を修する等の如し。」六波羅蜜の修行等の場合、例えば、布施の成就が自分、次の戒の修行が勝進分。

(三)「二利に約して以て分つ。」自利行が自分、利他行が勝進分。

(四)「行と位とに就くに、位を得るを以て勝進となす。」菩薩の位に達していない十信等の修行の段階が自分、菩薩の位を得た段階が勝進分。

(五)「比と証とに約して以て分つ。」比觀の段階を自分、証悟の段階を勝進分。

(六)「二位に約す。謂く、前位が已に成ずるを自分と爲し、後位に趣向するを勝進と爲す。」

(七)「因と果に就くに、因成ずるは自分にして、果に入るは勝進なり。」

ここで論じている能持、即ち不失自分と生後の勝進上求是、通じてこの七重の意味を含んでいるものと考えられる。

なお、智儼や法蔵が用いている「自分」の語をインドの仏典や中国の古典に確認することは難しく、中国仏教における造語ではないかと考えられる。

(112頁の補注)

(一) 第一句の信のみの信と、この第三句の「信でもあり根でもある」信根との相違は、『探玄記』の「有根信」の法蔵の解釈の中に明瞭に示されている。

信は慧より起る。涅槃に云く「聞思より生ずるなり」と。又、慧を有するの信を(有根と名づく。慧無くして而も信する時は無明を長じ、信無くして而も慧のみなる時は邪見を長じ、信と慧とを具足するとき方に法に入ることを得るなり。故に梁の撰論第十一に云く、菩薩は自証

施に由るが故に施を行じ、他を信するに由るが故に施を行ずるには不ず。前の信は根有るが故に信を成じ、後の信は根無きが故に信を成ぜざるなり。(大正三五、一三三上、中)

このように法蔵は、信との関連では根を慧と理解し、その慧と信とが他方を欠いたときは、どちらも悟りを得ることはできず、悟り(入法は、慧と信の相互依存である縁起)においてのみ実現されると主張している。

この引用文の後半から明らかのように、彼はこの思想を真諦訳の「撰論釈」によつていようである。但し、真諦訳では根即ち自証のない他を信じるだけの信即ち第一句の信は、信ではないと言っていることになる。この箇所では「起信論」の著述の目的は、人々がこの書を学んで「理を見て信を成ずる」ことである。この「理を見る」ことが「根」ということになる。

(二) 原始仏教以来、出家や在家の求道者の真の信は aparapratyaya によつて示されるが、「他の言に随いて信する」はその真信にまで至っていない信の状態を示すものと考えられる。この複合詞の中の pratyaya は、縁・依存、信・確信、知・理解といった意味を持つもので、 aparapratyaya は、「他者に依存しない」「他者を信じない」「他者からの知ではない」といった意味である。従つて真の求道者の信は、「師・仏の教えの下において、他者に依存しない、または、他者を信じない」ということになる。その場合、 para (他者) は異教の師ということになる。

しかし、 aparapratyaya は、実在の定義として「他者からの知でない」「自内証を意味するようになる。その場合、 para は自己以外の、仏を含めた他者を意味するようになる。自知・知解を欠いた信、即ち盲目的に、或いは寧ろ仏を自明の權威として認めて、仏説を信じて疑わぬ境地を意味するもの」と考えられる。法蔵は「十信」をそのような階位とするのであろう。

略す。あらましを述べるというよりも、宗要や要略（かなめ）を示すという意味であろう。広釈に對す。其れ 衆生を指す。

是れ応ぜざる所なり。この慣用句は淨影寺慧遠の「大乘義章」（大正四四、五九三下・四八三中）等にも屢々見られる。それらの用例から見ると、恐らくサンスクリットの *evamyukta* の漢訳語ではないかと思われる。「理に合わない」「妥当しない」「成り立たない」「あり得ない」といった意味である。ここでは、解と行とは必然的な因果関係があることを前提とし、解があれば必ず行があるという因果の必然性に「合わない」ので「あり得ない」というのである。ただし、どうして解があれば必然的に行が伴うかは説かれていない。行儀「冠導本」は修行儀則とし、四偈五行等の行儀と注記する。ただし、「行儀」という漢語名詞は先秦時期の典籍には見あたらないようである。日本仏教では、行事の規則、仏事の仕方等を意味する。  
三に章に依りて… 弁相に当たる。（112 頁10行目参照）

①釋既∥既釋【高】

三宗要既略。次宜廣釋令其生解。故云解釋分。  
三に宗要既に略すれば、次に宜しく広釈して、其れをして解を生ぜしむべし。故に解釋分と云う。

四者修行信心分。  
四には修行信心分、

四釋既生解。次宜依解起行。有解無行。是所不應。故有修行信心分。  
四に釈して既に解を生ずれば、次に宜しく解に依りて行を起こすべし。解有りて行無きは、是れ応ぜざる所なり。故に修行信心分有り。

五者勸修利益分。  
五には勸修利益分なり。

五雖示行儀。鈍根懈慢。次宜舉益勸修。故有勸修利益分。  
五に行儀を示すと雖も鈍根は懈慢すれば、次に宜しく益を挙げて修を勸むべし。故に勸修利益分有り。

三依章辨相中。釋五分即爲五段。  
三に章に依りて相を弁ずる中、五分を釈して即ち五段と爲す。

段。

---

(二) 憍慢の語は、仏教では憍慢界の場合のように、「怠り慢心する」の意味であるが、漢語では「慢」も「怠る」で、憍怠と同義。『起信論』の「勸修利益分」では、怯弱の克服と毀謗をいましめていて、「憍慢」を取りあげていないし、直前の「修行信心分」でも「精進門」で憍怠をいましめるのは当然として、「止観門」でも「心に憍怠すること無かれ」と憍慢の克服が止観に不可欠であることを説くが、表面上は鈍根の憍慢が問題となっていない。しかし、修行信心が憍慢の克服によって達成されることが全体を貫く基調となっていることは疑えない。法蔵はそれを自覺的に取りあげたのであろう。

---



三には難、四には通、難は126頁4行目以下。通は同頁7行以下。  
兼正〔義記研究〕19頁補注(二)參照) かしこでは、兼正は剋性と対応していたが、ここでは當機と對をなしている。剋性は經・律・論の三藏という三種の言教の所詮である定・戒・慧という各々の「性」だけを言詮しているということである。それに対して、今の場合は、「性」に相当するのは衆生の「機根」である。「総」は衆生全体であろうが、同時にそれは、「當機」の各々の因縁をも兼ねているということであろう。

〔一、因縁分〕

初二。先標後釋。

初の中に二あり。先に標、後に釈なり。

初説因縁分。

初に因縁分を説かん。

釋中有四。一問。二答。三

釈の中に四有り。一には問、二には答、三には難、四には

難。四通。

通なり。

問曰有何因縁而造此論。

問うて曰く、何の因縁有りて此の論を造るや。

答中有三。謂舉數。辨相。總結。

答の中に三有り。謂く、數を挙げ、相を弁じ、總結す。

答曰是因縁有八種。云何爲

答えて曰く、是の因縁に八種有り。云何が八と爲

八。

す。

辨相中。初一是總。後七是

相を弁ずる中、初の一は是れ總、後の七は是れ別なり。

別。所以爾者。總通兼正。別爲

る所以は、總は兼正に通じ、別は當機の爲にす。故に須く爾

當機。故須爾也。

るべきなり。

一者因縁總相。所謂爲令衆

一には因縁總相なり。謂う所は衆生をして一切の苦を

生離一切苦。得究竟樂。非

離れ、究竟の樂を得しめんが爲にして、世間の名利と

求世間名利恭敬故。

恭敬とを求むるに非ざるが故なり。

①通十(今其初)〔旭〕

②(第一)十問〔聽〕

③(第二)十答〔旭〕

④總||總〔慶〕、總||惣〔聽、大〕

(一) 因縁分中の八因縁の第一が総論であることは、『起信論』自身が「一者因縁総相」と言っていることからも明らかである。法蔵は、他の七因縁を別相とし、その各々に『起信論』本文に対応箇所を指摘するが、この解釈は、元暁の『海東疏』によっている。

第二別解八因縁中。初一は總相因。後七は別相因。…中略…此下七種是其別因。唯爲此論而作因故。望下七處作別緣故。(大正四四、二〇四下、二〇五上)

(二) 「総は兼正に通じ」ということは、裏からいえば、「総」は「兼正」と同じではなく、一脈相通するというだけのことであろう。「兼正」については『義記研究』19頁補注(二)で取り上げた。法蔵は、その該当箇所では『搜玄記』の剋性門と兼正門の分類に従って論じていたが、実際には「兼正」というよりも「本末」「寛狭」によって説明していた。しかし、法蔵は「兼正」を用いていない訳ではなく、掃蕩偈の中の正信を起させるべき所為の「衆生」に関して、「正唯爲不定聚衆生」「中略」兼爲邪定作遠因縁「中略」兼爲正定具增妙行」と述べて、正が不定聚、兼が邪定聚と正定聚であるとしている。従って、兼正は「兼と正と」(何故兼が先かは明らかでない)ということ、換言すれば、主と副といった意味となろう。

(三) 当機は「機にあたる者」のことで、『起信論』の各部分を正しく理解するのに必要とされ、最も確かな知的能力・機根に相当する者で、剋性がそうであるように、それぞれが排他的に独自の機根を持つ。『起信論』の八種の造論の因縁の中で、第二から第七までは、各々の因縁の内容から見て、大略『起信論』のそれぞれの部分の著述の理由として、『起信論』の著者自身が意図的に制作したものと考えることができるが、しかし、それだけではなく、第二因縁以下を法蔵は彼の教判論の終教の立場に於ける菩薩の階梯と順に対応させながら、上位の階位の修行者のための理由から下位のそれへと配当している。法蔵が『五教章』で展開している終教の立場そのものが、主として彼の『起信論』解釈によっているのであるから、このように解釈するのは彼にとつては当然の事といえるが、しかしこの解釈は、例えば、第二因縁の中の「善根成熟衆生」を「十信の終心」の菩薩に

限定するなど、当機の衆生の点では原文に忠実な解釈といえない。極端にいえば、このように『起信論』の各部分をそれぞれの当機の衆生に割り当てて解釈するならば、例えば、「十信の終心」にいる菩薩は、「修行信心分」を学び、「十信の終心」に至って「分別發趣道相」を学び、三賢位になって始めて、『起信論』の中心ともいうべき「顯示正義」と「対治邪執」を学ぶことになる。従って論を後から読んでいかなければならないという奇妙な結果になる。

ここでは、八因縁とそれに対応する菩薩の階位、衆生の機根、及び『起信論』本文の該当箇所を一覧すれば、次の通りになる。

八因縁	菩薩の階位	因縁分の内容	起信論の対応箇所
	(十地)		
第二因縁	十廻向	如来根本之義	立義分
	十行	正解	解釈分
	十住	不謬	
第三因縁	十信の終心(願心)	善根成熟/不退信	分別發趣道相
第四因縁	十信の住心(戒心・護心・廻向心・不退心・慧心・念心)	善根微少/修習信心	四種信心と施律忍進の四門の修行
第五因縁	十信の初心(信心)	下品	修行信心分
第六因縁		中品	
第七因縁		上品	
第八因縁		示利益勤修行	勸修利益分

有情 衆生のこと。  
三苦 苦苦、壞苦、行苦のこと。  
二死 分段生死と不思議變易生死のこと。補注参照。

無上菩提 無上正等覺 anuttarasamyak-sambodhi。  
大涅槃 大般涅槃 mahāparinirvāṇa。  
其れ 衆生を指す。

論主自ら云くこの因縁分の取意。  
衆生のこと。

此の一門 八因縁の中の第一の因縁を指す。

此の一部の論 「起信論」を指す。  
彼の文の中… 「起信論」顯示正義の

文、「依一心法有二種門…是二種門皆各總攝一切法」(大正三三、五七六七)。

如來所説の法門の根本 「如來根本の義」の釈。110頁11行に「一心・二門・

三大の法は即ち所説の法の体なり」といふ。

始本 始覺と本覺を指すが、「起信論」にはこれらを如來と結びつける説明はない。

転法輪論に云く 次頁補注(四) 参照。

- ①離<sub>レ</sub>雖<sub>レ</sub>聽
- ②生<sub>レ</sub>主<sub>レ</sub>旭
- ③(也)一<sub>レ</sub>聽
- ④(於)一<sub>レ</sub>高<sub>レ</sub>統
- ⑤(中)一<sub>レ</sub>統
- ⑥各<sub>レ</sub>若<sub>レ</sub>高

\*總中離<sub>①</sub>一切苦者。謂令有情離三

苦二死故。得究竟樂者。令得無上菩提大涅槃樂等。非求世間名利等者。有二釋。一非欲令其求於後世人天利樂等故。二論主自云。我爲

益生<sub>②</sub>。故造斯論。非爲名利等。此之一門通於一切菩薩之心。非局此論。故云總相。又通此一部論爲發起之由。故云因縁總相也<sub>③</sub>。

二者。爲欲解釋如來根本之義。令諸衆生正解不謬故。

別中各別發起下文。別爲當機故。於中初者。與下立義分及解釋分顯示正義對治邪執。作發起因縁。以彼文中説依一心法有二種門。各攝一切法。即是如來所説法門之根本。又生滅門中。本覺名如。始覺名來。始本不二。名曰如來。故轉法輪論云。眞諦

総の中に一切の苦を離るとは、謂く、有情をして三苦・

二死<sub>②</sub>を離れしむるが故なり。究竟の樂を得とは、無上菩提・大涅槃の樂等を得しむ。世間の名利等を求むるに非ずとは、二積<sub>③</sub>有り。一には、其れをして後世の人天の利樂等を求めしめんと欲するに非ざるが故なり。二には、論主自ら云く、我れ生を益せんが為の故に斯の論を造ると。名利等の為には非ざるなり。此の一門は一切の菩薩の心に通ず。此の論に局るに非ず。故に總相と云う。又た此の一部の論に通じて発起の由を為す。故に因縁總相と云うなり。

二には如來の根本の義を解釈して、諸<sub>④</sub>の衆生をして正解して謬らざらしめんと欲するが為の故なり。

別の中には各別に下の文を發起す。別して當機の爲にするが故なり。中に於て、初には、下の立義分と及び解釋分の顯示正義・對治邪執の与<sub>⑤</sub>に、発起の因縁を作す。

彼の文の中に「一心の法に依りて二種の門有り、各の一切の法を攝す」と説くを以てなり。即ち是れ如來所説の法門の根本なり。又た生滅門の中の本覺を如と名づけ、

始覺を來と名づく。始本不二なるを名づけて如來と曰う。故に転法輪論に云く、「眞諦を如と名づけ、正覺を來

別中各別發起下文。別爲當機故。於中初者。與下立義分及解釋分顯示正義對治邪執。作發起因縁。以彼文中説依一心法有二種門。各攝一切法。即是如來所説法門之根本。又生滅門中。本覺名如。始覺名來。始本不二。名曰如來。故轉法輪論云。眞諦

(一) 二死は分段死と不思議変易死 (acintya parināmi) とである。分段死は普通の、自業によって生死する輪廻における衆生の死であり、不思議変易死は煩惱・業による輪廻を解脱したと信じられていた阿羅漢、独覚、自在力を具えた菩薩という聖者達の死である。このように、聖者の死が問題になったのは、『勝鬘經』や『宝性論』に取りあげられているように、仏との質的相違を自覚し強調する思想において、主として如来蔵思想においてである。如来蔵思想は「如来の性起」を根本命題とする。しかも、一切衆生が如来蔵であるから、阿羅漢も独覚も如来蔵でなければならぬし、仏になる道に在る者でなければならぬ。阿羅漢も独覚も「究竟の樂、即ち無上菩提を求める者」である。『勝鬘經』が「会三歸一」を主題として、寧ろ阿羅漢・独覚が如来蔵であることを強調するのに対して、帰一した一乗における成仏を説く『宝性論』では、自在力の菩薩を関心の中心に据えて論じているように見える。菩薩の利他行も仏への修行道であり、願生も輪廻転生であるから往相として理解することは当然といえるが、「不住涅槃」という積極的な菩薩のあり方との関係は十分考察されていない。

この二死は、護法の『成唯識論』卷八(大正三三、四五上・中)においても各々の語義の説明と共に用いられている。世親の「三十頌」の原意を示しているか否かは問題であるが、恐らく護法は、「結生相統」・「有情相統」の問題の中に、「不思議変易生死」をも読み込んだのであろう。分段生死を「諸の有漏の善と不善との業が煩惱障の縁の助くる勢力に由りて感ずる所の三界の鹿なる異熟果を謂い、身命に長短あり、因縁の力に随って定まれる有漏の業が分段と名づく」とし、不思議変易生死を「諸の有漏の有分別の業が所知障の縁の助くる勢力に由りて感ずる所の殊勝の細なる異熟果を謂い、悲願の力に由りて身命を改転して定まれる有漏無きが故に変易と名づけ、無漏の定願に正しく資感せられて妙用測り難ければ不思議と名づく」と、説明している。

(二) 法蔵は二通りの意味に解釈している。その第二は、「論主自ら云わく」と述べているように、『起信論』の文意を忠実に敷衍したものである。それに反して、第一の解釈は、『起信論』の原意とは異なった意味を読み込んだものである。この解釈は法蔵独自のものではない。『淨影疏』に既に「二

には所為の衆生。我が所説の法は世間の恭敬を求むることを得しむるに非ず。唯だ心に無上菩提を証することを求めしむ」(大正四四、一七七下)と注釈されているからである。ただし、『淨影疏』は世間の恭敬と無上菩提とを対置しているのに対して、法蔵は来世に天界や人間界に転生して利益や安樂を得ることと無上菩提の樂とを対比している。この対応の方が適切である。

(三) この総相は、『起信論』著述の理由の中で、論全体を貫く最も根本的基本的な理由であるが、法蔵は、この理由を二重の意味で理解すべきとしている。第一の意味は、起信論を著述しようとした著者、馬鳴菩薩の利他の慈悲心に限るのでなく、すべての菩薩が利他行を行う心に通じる一般的な特徴を示しているという。ただしこの解釈も法蔵独自の解釈でなく、『海東疏』の所説を採用したものにはすぎない。

第二の意味は、『起信論』全体に通じる造論の理由であるが、「総」は、論すべての部分を含んだ全体というよりも、寧ろ『起信論』に一貫している原則的な理由であらう。

(四) 如来の原語である tatāgata という複合詞は、tata (如) と gata (来た) または ga (去った) とからなり、インドでは普通 tathā viśuddhimāgata 「如性(真如)が清浄に来た」(莊嚴經論 九・三七)とか yathā dharmānim tatyam vyasantham tathā viśeso gatavādudharvat tathāgatah 「諸法の真実が確立されているとおりに、そのとおりに (tathā) あますところなく理解した (gata)、即ち悟っているので如来である」(Pr. p. 432, 11) と語義解釈している。

法蔵はここで生滅門の主題ともいふべき本覚と始覚を用いて、教義に基づき語義分析を行っている。本覚は生滅門の中の真如であるから、彼は如来の如を如性、真如 tathā とする。来を「始覚」と解釈することは、「始めて覚る」ことであるから「真如をさとる」と解釈したことになるので、「来」を gata で理解したことになる。『起信論』では始覚を「本覚に同ずる」ことだということで、真如に至った (gata) と理解できないこともないが、法蔵はこの解釈を『転法輪經變波提舍』によってしていると、「真諦を

所証の眞理 法蔵は(二)で paramitā (勝義)という複合詞を格限定複合詞とする解釈を念頭に置いていたものと思われる。勝義をそう解釈すれば、paramasya jñānasya, i.e. nirvikalpañānasya arthat 即ち、「すぐれた智」無分別智(能証)の対象(所証)となる。法蔵はその対象を如來の「如」、無分別智を如來の「来」という。

此の心 118頁15行目の「一心」を指す。衆生心のこと。「顯示正義」冒頭の「一心の法」の一心でもある。

地前三賢の勝解行位 法蔵は、「諸の衆生」を「地前三賢」の菩薩に限定している。

地前三賢 菩薩の階位において、十地に到るまでの十住・十行・十廻向の三階位をさう。

勝解行位 ahimukhyavasthā.

十信の終心 十信の最後の第十願心。自分この自分は、自分・勝進分の七重の意味の第四に当たる。113頁補注(四)参照。

- ①比||此「慶、儼」
- ②此(一)比異本と傍注にあり「儼」
- ③熟||就「聽」
- ④(心)十故「聽」
- ⑤與下||下與「慶」
- ⑥任||得「高、慶」
- 住位||得住「大、日」
- ⑦熟||就「大、日」
- ⑧(故)一「大、日」

名如。正覺名來。正覺眞諦故。

名爲如來。此即所證眞理名如。

能證無分別智名來。諸衆生未有

無分別智時。是如無來也。今以

如來依此心成故。名此心爲如來

根本之義。文中具釋此義。令彼

地前三賢勝解行位諸菩薩等比觀

相應。故云正解。即顯示正義文

是也。此觀離倒故云不謬。即對

治邪執文是也。

三者。爲令善根成熟衆生。於

摩訶衍法堪任不退信故。

二者。與下分別發趣道相而

作因緣。以彼文中令利根者發決

定心。進趣大道。堪任不退住位

故。此當十信終心。自分満足。

故云善根成熟。進入十住正定聚

中。使前信心堪任不退故也。

四者。爲令善根微少衆生。修

と名づく。正しく眞諦を覺するが故に、名づけて如來と

爲す」と。此れ即ち所証の眞理を如と名づけ、能証の無

分別智を來と名づく。諸の衆生にして未だ無分別智有

らざる時は、是れ如にして來無し。今如來は此の心に依

りて成ずるを以ての故に、此の心を名づけて如來の根本

の義と爲す。文の中に具さに此の義を釈す。彼の地前三

賢の勝解行位の諸の菩薩等をして比觀と相應せしむる

が故に正解と云う。即ち顯示正義の文是れなり。此の觀

は倒を離るるが故に不謬と云う。即ち對治邪執の文是れ

なり。

三には善根の成熟せる衆生をして摩訶衍の法に於て、

堪任して不退信ならしめんが爲の故なり。

第二には、下の分別發趣道相の与に因緣を作す。彼の文の

中に、利根の者をして決定の心を發し、大道に進趣し、堪任

して不退住の位ならしむるを以ての故なり。此れ十信の終心

に当たり、自分に満足す。故に善根成熟と云う。進んで十住

正定聚の中に入り、前の信心をして堪任して不退ならしむる

が故なり。

四には善根の微少なる衆生をして信心を修習せしめん

如と名づけ、正覚を来と名づく。真諦を正覚する(正しく覚する)が故に名づけて如来と為す」という同書の文を典拠としてあげているから「来」を「悟」*gata* || *buddha*の意味で理解していたことになる。この引用文は玉城氏が指摘されているように、同論で如来の語義説明をしている次の部分の取意であらう。

以何義故名如来者。彼義今説。如實而來故名如来。何法名如涅槃名如。衆生與法彼二不如。如世尊説。諸比丘。第一聖諦不虛妄法名爲涅槃。知故名來。異聲論界知字論界。如世人説。此人來生。此明何義。此明智慧具足。來義如是。涅槃名如。知解名來。正覺涅槃故名如来。(大正二六、三五七上〜中)

この論書では、このように如来の「如」を涅槃(涅槃名如)、涅槃を真諦・勝義諦(第一聖諦)とし、「来」を知(知故如来)とか、知解(知解名来)と解釈して、「涅槃を正覚するが故に如来と名づく」という。来の原語と考えられる *agata* には、辞書で見ると「知る」「悟る」という意味は明確には認めにくい。そう理解できなくもないので、恐らくこの論書では、*agata* を *gata* と同義ととって、*tathagata* を *tathāgam agatah* 「真如を去つたもの」と理解したのであらう。奇妙なことに、この論書は右に引用した文末に「或いは如去と名づく」といふ、「或いは如説(如に説く)を以つての故に如去」というのだという。「如説」の「説」の意味は、逆に去 *gata* よりもむしろ *agata* の意味であらう (cf. *agacchat* BHS) から、この方が「如来」となるう。「如去」の第二の解釈「去不復來故」は *su-gata* (善逝、よく去つた者) の意味のように思われる。

(一) 比観は術語として充分に確立してはいないようであるが、法蔵は、「義記」でこの語を三賢位の修行を表す術語として四度用いている。菩薩の修行瑜伽行には三昧における観察であるが、「義記」の注釈書「聽集記」巻七本が、「信比証の三観というて之れ有る也(仏全九二、一三〇七上)と言っているように、法蔵は菩薩の観察を、大略、十信の段階の「信」、三賢位の「比」、十地の菩薩の「証」(少分)、仏の「証」(正観)とに分けている。この信、比、証によって「起信論」を解釈する典型的な箇所が「解釈分」の中の

「淨法薰習」に見られる。

功能の中に、因と果と二つに分つ。…中略…因の中に「自ら己が性を信ず」とは、十信位の中の信なり。「心の妄に動ずるを知る」より下は、三賢位の中の修なり。「心の妄に動じ、前の境界無きを知る」とは、是れ解なり。「遠離の法を修す」とは、是れ解に依り行を成ず。尋思等の観、唯識無塵等の行を謂うなり。「実の如く無境を知るを以て」と言うは、是れ初地見道の唯識の理を証して、前の比観と異なるが故に、「実の如く知る」と云うなり。(大正四四、二七一上)

ここでは比観は、修とも表現され、それが解即ち尋思等の観と、唯識無境等の行からなる行も比観の行であらう。この分類による本文の解釈は、「顯示正義」の末尾に近い箇所、「初発意の菩薩等の所見は深く真如の法を信するを以ての故に、少分にして見る」という「起信論」の文に対する注釈、「十解の菩薩等は比観門に依りて真如の理を見る。是れ相似覚なるが故に「少分」と云う。前の十信に異なるが故に復た「深」と云い、後の真証に異なるが故に但だ「信」と云う」(同、二七五下)にも見出せる。ただしここでは、十信の「信」と十地以上は「真証」とに対して、三賢位は「比観」だけでなく、「深信」「相似覚」「真証ではない」などと、やや消極的な説明を加えている。

さらに、「生滅因縁体相」の冒頭で法蔵は十信の菩薩は、「縁起を觀じて正信を成じ」、三賢位の菩薩は「意言、比観」し、十地は「少分に証」し、仏は「本源を鷄む」と、明確に信、比、証によって解説している(同、二六六下)。法蔵が「自分・勝進分」の区別の(113頁補注(四)参照)第五で、「比と証とに約して以つて分つ」といっているのも、この観察の区別である。

比観の比は、比知、比量と訳されている推理 (*anumāna*) を意味し、概念によって認識し思惟することであらう。この箇所の所説でいえば、如来の無分別智に対する分別智ではあるが、意言と並置されていることから窺えるように、単に分別智だけではないようである。彼は、「探玄記」では意言無分別観を認めているが、彼の師智儼は、初教の始と終における教と義との両者に分別と無分別を認め、無分別の義は真如の証であるのに対し、無分別の教を比観の意言無分別の境で、大乘の言教をいうとする。そ

初の四種の信心「起信論」本文の「修行信心分」の最初に説かれた「一に根本を信じ、二に無量の功德有り」と信じ、三に法に大利益有り」と信じ、四に僧は能く正しく自利と利他とを修行すと信ず」という真如法と三宝とを信ずる信心(大正三三、五八二下)。

四種の修行 止観門を除いた施門・戒門・忍門・進門のこと。

十信の住心 十信の内、初心である「信心」と終心である「願心」を除いた、中間の八つの心。

自下の四種の機 以下の第五、六、七、八因縁をいう。

信位の初心 十信の初心である信心。前の三人 第二、三、四因縁の当該の機根を持つ衆生。

策して 原義はムチウツこと。「冠導本」傍注によれば、「策励」即ち「大いに励ますこと」の意として用いられている。

禮懺 諸仏の礼拝と誠心の懺悔。

頌讚 頌詞で口やかましいこと。「書經」堯典に、舜の父母の愚かさを「父は頑、母は嚚」と表現し、堯の子の丹朱の愚かさを「瞽瞍」と表現する。その偽孔伝に「心、徳義の経に則らざるを頑と為す」、「言いて忠信ならざるを瞽と為す」とある。

- ①〔四〕―〔高〕
- ②網―網〔旭〕
- ③――三〔版、龍、旭〕
- ④〔便〕―〔高〕
- ⑤耳―爾〔統〕
- ⑥〔三中〕―〔統、聽〕

習信心故。

第三者。與下修行信心分中。初

四種信心及四種修行文而作因縁。

以彼文中令信未滿者。修行信心。

使滿足故。此當十信住心。以信位

未滿。故云善根微少。令進修向

滿。故云修行信心也。

五者。爲不方便消惡業障。善

護其心。遠離癡慢。出邪網故。

自下四種機。當信位初心。何故

前三人各以一門攝。此中偏有四

者。以前三根勝進易退難。不假多

方便助成道力故耳也。此中根劣。

退易進難。頼多方便故有四也。四

中前三爲下中上三人。後一策以勤

修。三中初者。與下修行信心分

中。第四修行末文而作因縁。以彼

文中。令業重惑多善根難發衆生。

以禮懺等方便消惡業障。障輕故。

が為の故なり。

第三には、下の修行信心分の中の初の四種の信心と及び四

種の修行の文の与に因縁を作す。彼の文の中に、信の未だ満

たざる者をして信心を修行せしめ、満足せしむるを以ての故

なり。此れ十信の住心に当たる。信位未だ満たざるを以ての

故に善根の微少なると云い、進修して満に向かわしむるが故

に信心を修行すと云うなり。

五には方便を示して悪業の障を消し、善く其の心を護

り、癡慢を遠離して邪網を出でしめんが為の故なり。

自下の四種の機は、信位の初心に当たる。何の故に前の

三人は各の一門を以て摂するに、此の中には偏えに四者有

る。前の三は根勝れて進むこと易く退くこと難きを以て、

多方便の道を助成する力を仮らざるが故なるのみ。此の中

は根劣にして退くこと易く進むこと難く、多方便に頼るが

故に四有り。四の中の前の三を下・中・上の三人と為し、後

の一は策して以て勤修せしむ。三の中の初は、下の修行信

心分の中の第四の修行の末の文の与に因縁を作す。彼の文

の中、業重く惑多くして善根発し難き衆生をして、礼懺等

の方便を以て悪業の障を消し、障軽きが故に内に頑嚚癡慢

れに対して分別の教義とは、教義即ち空なるが故なりという(大正四五、五五九上)。従って、無分別ということは理論的思索の否定・超越を意味しないようである。いずれにしても、教えを聞くことと関係が深い。意言(manojapa)思惟して心で語を語るかのような修行)は、耳識と聞慧と関わるので思慧や修慧と重なり、証をもちたらず。この箇所「三賢位の菩薩をして比観に相応せしむ」は、「起信論」、正確には「顯示正義」の学習、即ち「聞」が菩薩達に比観を実現、実行させるといっているのである。

比観については、「冠導本」が示すように、「筆削記」に「比観等とは既に未だ親しく真如を証せず、但だ能く教に依りて比擬、觀察す。是に由りて随順して相違反せず」(大正四四、三三二上)と解説している。なお、比観という複合詞は「八千頌般若経」の古訳である「放光般若経」(大正八、一三九上)、「大明度経」(同、四九四中)、「摩訶般若抄経」(同、五二六下、五三三下)にも見える。しかし、支婁迦讖訳の「道行般若経」は「當何以比。當何以觀其行」(同、四五四中)であるから比と観は別の動詞である。そもそもサンスクリットでは「相貌」*pratyak*は何か、標相*pratyak*は何か、証*pratyak*は何か(AP, p.161, 13)であって、比とか観という動詞は用いられていない。羅什の「小品般若波羅蜜經」(大正八、五六三下、五六三上)はさらに省略し、「何等是阿惟越致菩薩相貌」と相貌だけである。ここで法蔵が用いている術語と思想的に関連はないと考えられる。

(二) この堪任を堪忍と解し、「生忍は怒りを堪え忍ぶこと、法忍は忍可決定の意味で信心が確立すること」(起信「四六頁」)「説釈」七四頁とする解釈もあるが、堪任は「起信論」では、他に「修行信心」の始めの方に「若し厄難と恐怖と危逼とを見れば、己れの堪任に隨いて無畏を施与せよ」(大三二、五八一下)にも見える。この堪任は、「有ゆる衆生を己れの堪能に隨いて捨せずして修學し」(五八三上)の堪能と、文脈から見ると同義と見なすことができる。堪能はさらに、「信成就發心の問いの中に(分別發趣道相の冒頭に)、「信の成就を得て、發心するに堪能するや(能く發心するに堪えるや)」にも用いられている。

これら堪任と堪能は、多くサンスクリットの *kamānya* と *bhavya* の訳語として用いられている(梵和「参照」)。例えば「菩薩地」の一部で何回

か用いられている堪任の原語は、*kamānya* (p.78, 1.7)・*bhavya* (p.78, 1.9)・*(a) bhavya* (p.159, 1.5)・*bhavya* (p.290, 1.13) である。ちなみに玄奘訳「井中辺論」の IV・3・VI・6 では堪能と訳し、「俱舍論」(p.55, 1.10) では堪任と訳している。(ただし、玄奘は「井中辺論」では調柔 V・29、「俱舍論」では輕安とも訳している。)

「起信論」の上述の用例の中で、「己れの堪任・堪能に隨つて」は、どちらも *kamānya* の訳語の意味で、「自己の巧妙・機敏で滞りのない智力のままに」という意味であろう。「發心することに堪能するや」は、多く「能く發心に堪ゆるや」と書き下されているように、*kamānya* ではなく *bhavya* の訳語の用法であり、「發心できるか」というだけの意味であろう。それらに対してこの箇所の用法は、若干曖昧である。「起信論」の文は、「善根の成熟せる衆生をして摩訶衍の法に於いて、堪任して不退信ならしめん」である。これと思想的に内的関連・平行関係があると考えられるものは、「中辺分別論」の IV・6 の世親訳、「(四) 神足によって心が堪任である者には、順解脱分の善根が増大した(滿已)とき、(宗教的) 欲求が主となることから、信根があると知るべきである」(p.55) である。この二つの文言は「心が」堪任(「な者」と「善根」とが共通し、信根は「根を成じて退せず」から見て、「不退(信)」と重なるからである。そうすると、この「起信論」の文は、「大乘の法に關して、巧妙で機敏(堪任)になり、信を退せざらしむ」ということになる。法蔵の注の中の「前の信心をして堪任して不退ならしむる」も、「信心が巧妙で機敏になって退せざらしめる」という意味になろう。

ただ、法蔵の注中の「利根の者をして決定の心を發し、大道に進趣し、堪任して不退位の位ならしむる」の場合、決定心を發することと *kamānya* とどう連うのか。さらに「冠導本」の頭注では「又古抄七 二八右 作堪任不退得住」(不退に堪任して住を得る)と返り点をふっているが、これは堪任を *bhavya* の意味で理解しているのではなからうか。そう認めれば「退せざるに堪任して」即ち「退しないことができるようにして」という意味になる。「住位」は「位に住(せしめる)」と読むことができる。

(三) 不退は不退転(*avinivartānya, avavartika*) のことであるが、法蔵は不退隨



広説「起信論」の「止観門」は「修行信心分」の四分の三を占める（大正三二、五八二上―五八三上）。  
専念の方便「起信論」本文の「専意念仏」。仏を念ずることに専心すること。勝方便。右の「専念の方便」に通ずる。  
【起信論「修行信心分」の末（大正三二、五八三上）に「意を専らにして念仏する因縁を以て、願に隨いて、他方の仏土に生ずるを得」ること、とある。

内離頂露<sup>①</sup>癡慢。外出邪魔羅網<sup>②</sup>。故云善護其心遠離癡慢出邪網也。此當下品也。

を離れ、外に邪魔羅網<sup>(二)</sup>を出でしむるを以ての故に、善く其の心を護り、癡慢を遠離して邪網を出でしむと云うなり。此れ下品に当たるなり。

六者。爲不修習止觀。對治凡夫二乘心過故。

六には止観を修習することを示して、凡夫と二乗との心過を對治せんが為の故なり。

二者。與下第五修行止觀門爲因緣。以彼文中。雙明止觀遣凡小二執故。云治心過也<sup>③</sup>。下自廣說。此當中品也。

二には、下の第五の修行止観門の与<sup>た</sup>に因縁を爲す。彼の文中に、止観を双べ明かして凡小の二執を遣るを以ての故に心過を治すと云うなり。下に自ら広説す。此れ中品に当たるなり。

七者。爲不專念方便。生於佛前。必定不退信心故。

七には専念<sup>\*</sup>の方便を示して、仏前に生じ、必定して不退信心ならしめんが為の故なり。

三者。與下修行信心分末。復次衆生初學是法下勸生淨土文而作因緣。以彼文中。舉勝方便令彼觀解。分得相應。衆生恐後報遷遇緣成退。故令往生。使不退也。此當上品。

三には、下の修行信心分の末の「復た次に、衆生にして初めて是の法を學びて」より下の勸生淨土の文の与<sup>(二)</sup>に因縁を作す。彼の文の中に勝<sup>\*</sup>方便を挙げて、彼の觀解<sup>(三)</sup>をして分に相應することを得しめ、衆生の後報に遷りて縁に遇いて退くを成すを恐るるが故に、往生せしめて不退ならしむるを以てなり。此れ上品に当たるなり。

八者。爲不利益。勸修行故。有如是等因緣。所以造論。

八には利益を示して修行を勧めんが為の故なり。是の如き等の因縁有り、所以に論を造る。

- ① 露<sup>二</sup>高、慶、聽
- ② 羅<sup>二</sup>統版、龍、旭、儼
- ③ 網<sup>二</sup>儼
- ④ 也<sup>一</sup>—聽
- ⑤ 使<sup>二</sup>至聽

(123頁の続き)

(avinivartana, 『中辺論』の真諦訳に見える)を「五教章」では用いている。不退は、終教では「十住の初より即ち下の二乘地に退堕せず、況んや諸悪趣及び凡地をや」と説いているように、十信までを「退」とする。不退は、地獄などの境遇、凡夫、声聞、独覺の境遇に堕ちないことである。法蔵の法相では、「行位差別」の中で不退は位相、行相と並んで、論点の一つとして重視されている。

もつとも不退は、漸悟の立場でのみ問題となるから、法蔵の分類では、終教だけでなく、小乘、始教でも問題となる。ちなみに小乘では忍位以上が不退、始教では「仏性論」によって声聞は苦忍、縁覺は世第一法、菩薩は十廻向、また『瑜伽師地論』によって初地を不退とする。

(122頁の補注)

(一) 以下の所述から見て、法蔵は在家の求道者を下品、出家の瑜伽(止観)の求道者、即ち聖道門を中品、浄土門を上品と考えていたようである。浄土門の機根の者が上品であるというのは、懺悔や難行をしないでも不退に至ることができるといふ点で、機根がすぐれているという意味であろう。この五、六、七因縁の、本文中の対応箇所の法蔵の解釈は、『起信論』の著者の意図そのものに従っているだけだとも言えるが、しかし、本文の中では、この第五因縁の対応箇所は、「精進(波羅蜜)」の修行との関連で闕説された所説である。第六因縁の対応箇所は、第四因縁と対応する施、戒、忍、進の四波羅蜜と並ぶ第五の「止観(即ち禪定波羅蜜)」である。第七因縁の浄土門は、実はその波羅蜜行がこの世界ではできないので、不退を実現できない「怯弱」な心の持ち主のための方が闕説されたと読むべきであろうから、『起信論』の作者はこの三者を上、中、下品の機根の者と考えていたとは思えない。この点については、それぞれの箇所の考察の際に詳しく検討する。

(二) 『起信論』(大正三三、五八二上)

復た次に、若し人、信心を修行すと雖も、先世より来た、多く重罪・悪業の障有るを以ての故に、邪魔・諸鬼の為に悩乱せられ、或は世間の事務の為に種種に牽纏せられ、或は病苦の為に悩まざる。是の如き

『大乘起信論義記』研究(二)

等の衆多の障礙有り。是の故に应当に、勇猛に、精勤して昼夜六時に諸仏を礼拝し、誠心に懺悔し、勸請し隨喜して、菩提に廻向すべし。常に休廢せざれば、諸障を免がることを得ん。善根增長するが故なり。

(124頁の補注)

(一) 法蔵は疑慢に『書経』の頌語を加えて四字とし、邪網を後の本文の「邪魔(諸鬼)の邪魔と、網を邪網として四字とした。邪網は恐らく「網索」によるものであろう。網索、即ち鳥獸を捕えるわなは、普通衆生を撰取する仏・菩薩の道具・方便の意味で用いられるが、ここでは後の本文の「世間の事務の為に種種に纏縛せられ」を念頭においた、衆生が無明の俗念に束縛されていることを意味しよう。

(二) 『起信論』(大正三三、五八三上)

復た次に、衆生、初めて是の法を学び、正信を欲求するに、その心怯弱にして、此の娑婆世界に住するを以て、自ら、常に諸仏に値うて親承し供養すること能わざることを畏れ、懼れて、信心成就すべきこと難しと謂いて、意、退せんと欲する者は、当に知るべし、如来に勝方便有りて、信心を撰護したもう。謂く、意を専らにして念仏する因縁を以て、願に隨いて、他方の仏土に住することを得て、常に仏を見て、永く悪道を離る、と。修多羅に説くが如し。若し人、専ら西方極樂世界の阿彌陀仏を念じて、所修の善根を廻向し、彼の世界に生まれんと願求すれば、即ち往生することを得、と。常に仏を見るが故に、終に退すること有る無し。若し彼の仏の真如法身を觀じて、常に勤めて修習すれば、畢竟して生ずることを得て正定に住するが故なり。

(三) 觀解は「修行信心分」の末の文でいう、「彼の仏の真如法身を觀」(大正三三、五八三上)じて了解することであろう。法蔵はその觀解によって往生する人を、位位以前の人と三賢位と十地に分けているが、仏は方便によってその各々の人を「分」(自分とか勝進分)の分。<sup>113</sup>頁補注(四)参照)に相應せしめるというのであろう。

勸修利益分 法蔵は「勸修利益分」の中  
心課題を「信勝の損益」とし、「信受の  
福勝」と「毀謗の罪重」が説かれたとす  
る。補注(一)参照。

修捨「起信論」が説く法の修行(修字)  
と法の毀謗を止めること。

根と縁と「起信論」では根と行、即ち  
機根と修行を挙げるが、法蔵は根で代  
表させている。

受解の縁の別なる 知解を得る(受解)  
縁となる経・論がそれぞれ広経、略  
経、広論、略論と別であること。

同異 釈尊在世の衆生は皆同じく利根  
であるのに、滅後は衆生の根が人ごと  
に異なること。

紙葉の伝 紙や素に写経して伝承する  
こと。素は白絹。

- ①(總結可知) + 第【統】
- ②問【文】(旭)
- ③解【外】(注釈文中では解【聽】)
- ④(一)【聽】
- ⑤在【在】(版、龍、儼)

第八者。與下勸修利益分而作  
因縁。以彼文中。舉彼損益勸物  
修捨。即總策成前諸行也。

第三難。可知。

問曰。脩多羅中具有此法。何

須重説。

第四。通中文有二。初與彼問

辭。二以衆生根行下。奪彼疑

情。明須作論。於中有二。初舉

根縁二相以立宗。二如來在世

下。別釋根縁。

答曰。脩多羅中雖有此法。以

衆生根行不等。受解縁別。

前中。初根有同異。後縁有増微。

別釋中有二。初説聽俱勝。經

文尚無紙素之傳。何況須論。二

如來滅下。明根縁微劣須經須

論。

所謂如來在世衆生利根。能説

第八には、下の勸修利益分の与に因縁を作す。彼の文の中  
に、彼の損益を挙げて物に修捨することを勧めるを以てな  
り。即ち総じて策して前の諸行を成ぜしむるなり。

第三には難。知るべし。

問うて曰く、脩多羅の中に具さに此の法有るに、何ぞ

重ねて説くを須うるや。

第四に、通の中、文に二有り。初に彼の問を与え、二に「衆

生の根と行との…を以てなり」より下は、彼の疑情を奪いて

論を作るを須うることを明かす。中に於て二有り。初に根と

縁との二相を挙げて以て宗を立て、二に「如來の在世」より

下は、別して根と縁とを釈す。

答えて曰く、脩多羅の中に此の法有りと雖も、衆生の根と

行との等しからざると受解の縁の別なるを以てなり。

前の中、初の根に同異有り、後の縁に増微有り。

別して釈する中に二有り。初に、説と聽と俱に勝れ、經文

には尚お紙素の伝無し。何ぞ況んや論を須いんや。二に「如

來の滅」より下は、根と縁と微劣にして経を須い論を須いる

ことを明かす。

謂う所は如來の在世には衆生は利根にして、能説の人

(二) 『起信論』勸修利益分(大正三二、五八三上)中

〔信受の福勝〕若し衆生有りて、如来の甚深の境界に於て正信を生ずることを得て、誹謗を遠離し大乘の道に入らんと欲せば、当に此の論を持して思量し、修習し、究竟して能く無上の道に至るべし。若し人、是の法を聞き已りて怯弱を生ぜずんば、当に知るべし、此の人定んで仏種を紹ぎ、必ず諸仏の授記する所と為らん。仮使い人有りて、能く三千大千世界の中に満てる衆生を化して十善を行ぜしむるも、人有りて一食の頃に正しく此の法を思うに如かず。前の功德に過ぐることを喩と為すべからず。復た次に、若し人此の論を受持して觀察し修行すること、若しは一日一夜せんに、有る所の功德は無量無辺にして、説くことを得べからず。仮令い十方一切の諸仏、各無量無辺阿僧祇劫に於て其の功德を歎ずるも、亦た尽くすこと能わず。何を以ての故に。謂く法性の功德は尽くることが有る無きが故に。此の人の功德も亦復た是の如く、辺際有ること無し。

〔毀謗の罪重〕其れ衆生有りて、此の論の中に於て毀謗して信ぜずんば、獲る所の罪報は無量劫を経て大苦惱を受けん。是の故に衆生は但だ応に仰信すべし。応に毀謗すべからず。深く自ら害し、亦た他人を害して一切の三宝の種を断絶するを以てなり。一切の如来は皆此の法に依りて涅槃を得るが故に、一切の菩薩は之に困りて修行して仏智に入ることを得るを以ての故に。

三業 色心、即ち身と意の二業と、  
音を演ぶる口業をいうのであらう。  
衆生界 satvadhāra はインドの文献で  
は衆生の群 (cf. sv. BHS) であるが、  
法蔵は法界などと対応する、衆生の世  
界と理解しているようである。

之人色心業勝。圓音一演。異  
類等解。則不須論。

は色心の業勝る。円音<sup>(二)</sup>一たび演べて異類等しく解すれ  
ば、則ち論を須いず。

前中初約勝時以明根勝。二能<sup>①</sup>  
説人下明緣勝。於中三業可知。  
一音及圓音者有二。初如來一音  
說一切法。無不顯了。故名圓  
音。華嚴云。如來於一語言中演  
說無邊契經海。二如來同一切  
音。故云圓音。華嚴云。一切衆  
生語言法。一言演說盡無餘。以  
一切音即一音故。云一音。一音  
即一切音。故云圓音。一一語音  
遍窮衆生界。而其音韻恒不雜  
亂。若音不遍。則音非圓。若由  
等遍失其韻曲。則是圓非音。今  
不壞曲而等遍。不動遍而善韻。  
此是如來圓音。非是心識思量境  
界耳。

前の中、初は勝時に約して以て根の勝れたることを明  
かし、二に能説の人より下は、縁の勝れたることを明か  
す。中に於て三業あり、知るべし。一音<sup>(三)</sup>と及び円音とは二  
有り。初に如來は一音に一切の法を説き、顯了ならざるこ  
と無きが故に円音と名づく。華嚴に云く、<sup>(三)</sup>「如來は一語言  
の中に於て、無辺の契經海を演説す」と。二に如來は一切  
の音に同ず。故に円音と云う。華嚴に云く、<sup>(四)</sup>「一切衆生の  
語言の法を、一言に演説し尽して余り無し」と。一切音即  
ち一音なるを以ての故に一音と云い、一音即ち一切音な  
るが故に円音と云う。一一の語音は遍<sup>あまね</sup>く衆生界を窮め、  
而も其の音韻は恒に雜亂せず。若し音にして遍ぜざれば、  
則ち音にして円に非ず。若し等しく遍するに由るも其の  
韻曲を失えば、則ち是れ円にして音に非ず。今、曲を壊せ  
ずして而も等しく遍じ、遍を動ぜずして而も善韻なる、此  
は是れ如來の円音にして、是れ心識の思量の境界には非  
ざるのみ。

第二劣中四種。初廣略二經。

第二に、劣の中に四種あり。初に広略の二經、後に広略の

- ①(一)一【聽】
- ②華||花【大、日】
- ③窮衆||衆窮【高】
- ④韻||音【高、慶】
- ⑤是||一【慶】

(一)ここで円音という語を用いていることは注目すべきであろう。『維摩經』などのインド撰述の経論は、『華嚴經』の漢訳を含めて円音という用語を用いていないようである。恐らく円音が用いられたのは、この『起信論』が最初ではなかろうか。そしてこの円音が中国で、それも華嚴教學で用いられるようになったのではないかと思われる。

(二)法蔵は、『五教章』や『探玄記』において、中国でそれまでに独自の教判を立てて雑然と流入した仏教の諸思想を統一的に組織しようとした代表的な思想家十人と、その各々が説く十教を紹介しているが、その第一に菩提流支の「一音教を挙げてゐる。法蔵によれば、菩提流支は仏教に様々な教説があるが、それらは衆生の根行が異なり、根に随つて衆生の理解が異なるからであつて、根本に立ち戻れば、すべては如来の一円音教である」という(補注(二)参照。なお第二の解釈については補注(四)参照)。

一円音はバラフリーズすれば、『起信論』の「円音」及び「演べて」ということとなるであろうが、法蔵はこの箇所注で、一音と円音を区別し、二通りの意味で解釈している。最初の意味は『起信論』に沿つたもので、円音だから一音ですべての教を説いたことになり、すべての衆生がそれぞれの能力に応じて理解をすることができるというのである。

法蔵は『五教章』で、一音教とは『維摩經』などを拠り所とするとし、「仏は一音を以て法を演説するに衆生類に随つて各の解を得る」という『維摩經』第一偈の a b を引用する。しかし、『維摩經』の一音偈は支謙訳にはなく、前後の文脈からみても前後の偈との関連が希薄であり、ない方がすつきりしているし、羅什(玄奘訳は羅什訳と同じである)訳もチベット訳と異なるなど、『維摩經』に本来あつた偈とは認めがたい。この偈の前半は『大毘婆沙論』が引用する「一音偈と完全に一致する。ただし、『大毘婆沙論』でも、「有る頃に言うが如し」といつてゐるようになり、引用偈に過ぎないから、どちらの場合も、どこから採られたのが問題とならう。

『起信論』の一音説も表現は異なるが、一音説法によつて衆生が解を得るといふ点は変わらない。ただ『起信論』では、仏の一音説法によつて異なつた類の衆生が誰も彼も等しくそれなりに明らかに理解するので、理解できない人はいない。従つて、理解できない人々のために、經の他に別に

論を造る必要はないという点に力点を置いている。ちなみにラモットは仏の説法觀の変遷を五種に分ち、(一)釈尊の四五五年の説法はすべて真実であるとする初期の説法觀、(二)仏はインド内の中国のことばだけでなく、外国のことばや方言でも説かれたとする説法觀、(三)一音説法、(四)沈黙、(五)ことばや沈黙以外のものによる説法、を挙げている(E. Lamotte *L'Enseignement de Vimalakirti*, Louvain, 1962)。 (五)の説法觀とラモットのラモットの誤解であるから除くと、仏の説法に關する見解は四種であり、(四)の沈黙が最も徹底した説法觀となるが、一音説法もことばによる説法觀の最終到達点を示すと言える。ラモットは一音を「唯一の音」「一刹那の発声 (skatsaravagadatarā)」とするが、中国ではそのような一音説は見られないようである。また中国では、後に清涼の澄觀の『華嚴玄談』巻四が菩提流支と共に羅什をも「大乘普陳」の一音教家とする(『望月仏教大辭典』一、二二八上、及び鎌田茂雄『華嚴五教章』(仏典講座二八)大藏出版、一九七九年、一三三頁)。羅什は『維摩經』で一音説を知つていたことは確かである。彼の「一音」についての言及は廬山の慧遠の『大乘義章』に見られる(参照：木村英一『慧遠研究遺文篇』創文社、一九六〇年)。ここでは仏の法身の比喩として「一音が用いられ、如以一音而衆生隨意所聞」と『維摩經』と同じ「一音觀を説いており、同じく仏の音声の「崇濡微妙」をも「如獅子吼声、如大雷声」などと聞くと説いてゐるだけである。恐らくこれが大乘の人は大乘と聞き、小乗の人は小乗と聞く、と解釈されたのであろう。

(三)『六十華嚴』盧遮那仏品第二(大正九、四〇五下)

如來所説一語中 演出無量契經海

『八十華嚴』如來現相品第二(大正十、二六下)

如來一音無有量 能演契經深大海

チベット訳『華嚴經』二、如來品(P. 25, Y. 7367-8)

gsun dbyan gsg las mthahi mdohi mans // gy'a mtsho dag kyan sans gyas  
sin tu ston //

「一音から海のような果てし(ない)契經をも、仏は教示された。」  
この一音のチベット訳 gsun dbyan の正確な還元はできないが、決して

後廣略二論。

二論なり。

他論 他者の著わした論。他者の力による經の解説。  
文・義の二持 文持は經であれ論であれ、広く読んで仏意を把持する力。義持は論の助けをかりずに、經中の仏意をただちに把持する力。

普通 dhammā (陀羅尼) の異訳であるが、ここでは特に dhammā 形式の文言ではなく、内容の濃い要旨を述べた短文の論書を意味する。「起信論」では廻向の偈でも「総持して説きたり」という。

若如来滅後。或有衆生能以自力廣聞而取解者。

如来の滅後の若きは、或いは衆生の能く自力を以て広く聞きて解を取る者有り、

初自力廣聞經。得解佛意。不須他論。故云自力。即具文義二持。

初には、自力にして広く經を聞きて仏意を解するを得。他論を須いざるが故に自力と云う。即ち文・義の二持を具す。

或有衆生亦以自力少聞而多解者。

或いは衆生の亦た自力を以て少しく聞かも多く解する者有り、

二亦以自力尋略經文。而能解經意。故亦不須他論。此有義持無文持也。

二には、亦た自力を以て略經の文を尋ねて能く經意を解するが故に、亦た他論を須いず。此れ義持有りて文持無きなり。

或有衆生無自心力。因於廣論而得解者。

或いは衆生の自心の力無ければ、広論に因りて解を得る者有り、

三但依經文不能解意。因他廣論得解經意。故云無自心力也。此有文持無義持故。

三には、但だ經文に依るのみにては意を解する能わず、他の広論に因りて經意を解するを得るが故に自心の力無しと云う。此れ文持有りて義持無きが故なり。

①自亦統

※金陵刻經版の「起信論會譯」の梁訳本文も同様。

①自有衆生復以廣論文多爲煩。

自ら衆生の復た広論の文の多きを以て煩と為し、心に

心樂總持少文而攝多義。能取解者。

總持の少文にして多義を攝するものを樂たのいて能く解を取る者も有り。

②(論)一大

解者。

取る者も有り。

唯一の音とか一刹那の発音という意味ではないであろう。『六十華嚴』で「一語」とし、それを法蔵が「一語言」とし、さらに「一音に一切の法を説く」と解しているように、仏の説法は一つの言語で一つの説法を説いているのであり、その説法の能詮の言語表現の面だけを「一音で表わしていることになる。しかし、さて何を説いているのかということになると、『大毘婆沙論』、『維摩經』などは、衆生は別々の教義として解するという。即ちその説法の所詮の法は一つではなく無数であるとするが、それをさらに一歩進めて、能詮の言語表現も無数だ(一音に一切法を説く)というのである。法蔵が「無量」「無有量」と訳されているものを、「無辺」とチベット訳(ān-jana)と一致する直訳に改めていることは注目に値する。彼はサンスクリットが解ったのであろうか？

## (四) 『六十華嚴』菩薩十住品第十一(大正九、四四七中)

一切衆生語言法 一言演說盡無餘

『八十華嚴』十住品(大正十、八六中)

一切衆生語言法 一言演說無不盡

チベット訳『華嚴經』(一〇、菩薩十住説品)(p. 25, Ri 11b5)

sens can kun gyi sgra skad ji shod pa // dbyanis cig bryod pas ji tar b'jod bya

bar //

「すべての衆生のあるかぎりの言語が、一音の演説によって演説されるべきである通りに〔演説された〕。」

この場合チベット訳の sgra skad や dbyanis も原語を確定できないが、法蔵が理解するように、「一音」は「一言」と訳されているように、一つの言語であり、仏は一つの言語で法を説かれるが、それが衆生の用いるすべての言語で説かれることである、というのである。これも『大毘婆沙論』のように、各々の人が自分の言語として聴聞するというだけでなく、それをさらに徹底した、仏が一言語で全言語を説くという一音観の教証とする。従って法蔵は一々の語音、即ちすべての言語のそれぞれ異なる音声が衆生界を窮め尽くして、しかも音韻が雑乱しない、即ち別々の音が混じり合わないという。これはまさに『華嚴經』の無数の樓閣が重なって混じり合わないという思想の、音声への応用である。

(一) ここに見られる文持／義持という術語は、恐らく後に見える総持(ānāra)や加持(ādhiṣṭhāna)などを利用した、新造語と考えられる。ちなみに『仏教語大辞典』によると、文持は文献によく通じていることであり、義持は実践を通じて仏法の真意を体現することであるという。また、智儼は法蔵に前者を、義湘に後者を称号として与えたという伝承を高麗体元『白華道場発願文略解』(韓全六、五七〇下)が伝えているという。しかしながら、この箇所に見えるように、法蔵は自身が「文持」であるなどとは考えておらず、この「略解」の成立が高麗致和元(二三二八)年とされていることを併せて考えてみると、恐らくこの「義記」等に現われた「文持／義持」という概念を利用して、華嚴教学の祖師達を宣揚しようと創られた伝説ではなからうか。



① 四此人不耐繁文。唯依文約義  
 豐之論。深解佛經所說之旨。故  
 言心樂總持而攝多義。此無文義  
 二持。

此文有二。初辨根劣。二如是  
 此論下。對此劣根。明教之興。

如是此論爲欲總攝如來廣大深  
 法無邊義故。應說此論。

如是此論文句雖少。普攝一切大  
 乘經論旨。故云總攝如來廣大等。  
 如理智境故云深也。如量智境故云  
 廣也。深廣無際故云無邊也。

四には、此の人繁文に耐えず、唯だ文約にして義豊かな  
 るの論に依りて、深く仏經所說の旨を解す。故に心に總持  
 にして多義を撰するものを樂うと云う。此れ文・義の二持  
 無し。

此の文に二有り。初に根の劣なることを弁じ、二に「是の  
 如くなれば、此の論」より下に、此の劣根に對して教の興る  
 ことを明かす。

是の如くなれば、此の論は如來の廣大深法の無邊の義を總  
 撰せんと欲するが爲なり。故に應に此の論を説くべし。

是の如く、此の論は文句少なりと雖も、普く一切の大乗  
 經論の旨を撰するが故に總撰如來廣大等と云う。如理智の境  
 なるが故に深と云うなり。如量智の境なるが故に広と云うな  
 り。深広無際なるが故に無邊と云うなり。

- ①〔四〕「聽」
- ②唯「雖」慶
- ③〔二〕「聽」
- ④旨「意」高、慶、統
- ⑤廣「深」聽

(一) 如理智と如量智の原語は *yathavadbhāvikatā* (あるがままに現れること) と *yāvadbhāvikatā* (あるかぎりにあること) で、本来は「智即ち能知の側ではなく、実在即ち所知の在り方を示す語であり、『解深密經』の「分別瑜伽品」や『瑜伽師地論』卷第三十六「菩薩地真實義品」(大正三十一、四八六中)、卷第四十三「菩薩地慧品」(大正三十一、五二九上)、卷第七十四「撰決撰分」(大正三十一、五二九上)、『撰大乘論世親釈』掃教偈など、唯識の論書に多く見られる。それらの中では「真實義品」の説明が比較的詳しい。

「真實在は何か。要略すれば、諸法があるがままに實現されている状態に關して諸法の如実性が、また諸法があるかぎりに實現されている状態に關して遍」(在)性であるもの、「それが真實在である」。(U. Wogihara, ed., *Bhōdhisattvabhūmi*, Tokyo, Sanjido Buddhist Book Store, 1971, p.37)

このカテゴリーを重要視したのは『宝性論』である。同論では三宝の中の僧宝である菩薩が他の修行者と異なり三宝の一つに数えられるのは、菩薩の知見がこの二つの状態にあるからであるとする。今、サンسكريット本の p.1415 中の長行によつて各おのを示す。

*yathāvadbhāvikatā kṛtsnasya pudgaladharmākhyasya jagato yathāvan-  
nairātmayakoṭera vagamāveditavyā / sa cāyamavagamō  
'yānādisāniasvabhāvyayā pudgaladharmāviśāyogena samāsato dvābhyām  
kāraṇābhyāmutipadyate / prakṛtiprabhāsvaratādarśanācca  
citasyādikṣayanirodhanāntarānācca tadupakṣēśasya /*

「ものがあるがままに實現されている状態は、我と法といふすべての世人の無我の究極をありのままにさとしてゐるからである」と知るべきである。そしてこのさとは絶対的开始から本性寂靜であるので、人と法とが消滅しないという仕方で、要約すれば二種の原因から生ずる。(一)心の本性の明淨性の「知見と、(二)その汚れ (*upkleśa*) が始めから滅尽し消滅してゐることの「知見から「生ずる」のである。」

*yāvadbhāvikatā sarvajñeyavastuparyantagatayā lokotarayā prajñayā  
sarvasatveṣvantaśasiriyāgyonigatēsv api tattāgatatagabhāśīrativadarśanānd  
veditavyā / tac ca darśanam bodhisattvasya prathamāyāmeva*

『大乘起信論義記』研究 (二)

*bodhisattvabhūmiavūpadyate sarvatatagarthena dharmadhānuvrativēdhit /*  
「あるかぎりのものに實現されている状態はすべての所知の事物の果てにまで及ぶ、出世間の智慧(般若)によつて畜生に至るまでの一切の衆生において如来蔵があることを見てゐるからである。そしてその「知」見はまさに菩薩の最初の菩薩地において生ずる。一切処に遍在する (*sarvatra*) という意味で法界を洞察するからである。」

如理智、如量智という術語は真諦が用いたものと考えられる。「仏性論」では、如理修、如量修というので、*bhāvikatā* を存在 (*bhava*) でなく修習 (*bhavana*) の意味の派生語と解していることとなる(勒那摩提の「宝性論」の漢訳も同じく如実修行、遍修行と解す。大正三一、八二五上)。このよつた「実在」でなく「実在の實現の修習」を意味すると解釈したことから、実在の智を意味する概念と理解するに至つたものと考えられる。真諦は『撰論釈』(大正三一、二二七中)において「真知を緣ずるは即ち如理智」、「有為、無為及び名等の五の撰となり、若し此の法を知れば、即ち如量智なり」とする。

ここで法蔵が「广大深法」の「深」を如理智、「広」を如量智としたのは、このよつた「あるがままのあり方」こそ甚深な実相であり、「あるかぎりのあり方」遍在を「広」とつたからであらう。彼はさらに、掃教偈の中の仏の徳の「一」遍知を如理智と如量智との二種からなるとし、如理智即ち「真知は遍く真如門の恒沙の功德等を知る」知と、如量智である「俗知は遍く心生滅門の縁起の差別等を知る」知であると解釈する。このよつた法蔵は、この二智を菩薩の知でなく仏智と理解する。彼が根本智と後得清淨世間智を念頭においてこの二智を考えてゐることは、真知と俗知と言つてゐることからも窺えるが、さらに彼はこの如理智、真如根本智よりも如量智、後得世間智の方が根本的な無明の滅であることを、「起信論」に随いつつも、自覺的に次のように明確にしてゐる。

前の中に、初に惑障、後に智障有り。前の中に、「染心」と言ふは六染心なり。「能く真如根本智を障ふ」とは、その礙の義を顯わす。謂く照寂の妙慧、如理の智を「根本智」と名づく。即ち上の文の智淨相なり。染心誼動して此の寂靜に違するが故に、染心を名づけて「煩惱礙」と爲す。煩動に惱動するを以ての故なり。今は此れ且く本末相依門に依

る。所起の染心を以て「煩惱礙」と為し、能く染心を起さす所の無明を「智礙」と為す。人法の二執に約して以て二礙を明かすにはあらず。「無明」と言は、根本無明なり。「能く世間の業智を障う」とは、其の礙の義を顯わす。謂く後得如量智にして、即ち上の不思議業用なり。無明昏迷して分別する所無く、此の智用に違するを以て、名づけて「智礙」と為す。所障に従いて名を得るなり。(大正四四、二六八中下)

今、表示すれば、

如理智 $\parallel$ 真如根本智 $\parallel$ 智淨相 $\rightarrow$ 染心、煩惱障

如量智 $\parallel$ 世間自然業智 $\parallel$ 不思議業相 $\rightarrow$ 無明、所知障

それは「如実空」だけでなく、「如実不空」という面で空でない仏性を説く如来蔵思想の積極的意味を認めることと同じ思想の必然的展開である。