

## 『大乘起信論義記』研究（四）

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	36
ページ	115-132
発行年	2003-03-31
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" (4)
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10112/16221">http://hdl.handle.net/10112/16221</a>

# 『大乘起信論義記』研究(四)

## 神秘主義研究班

吾妻 重二  
(幹事) 井上 克人  
丹治 昭義

はしがき

今回は「解積分」の冒頭の一部の試論を発表する。

科文と異本の校訂も未完成で掲載を断念したし、注釈などにも不備の点が多い。これらはすべて後日を期す。

博士課程後期の位田佳永、前期の小椋章浩の両君の協力を得た。記して謝意を表す。

略号(追加分)

LA. *Lankavatara* 南條文雄『梵文入楞伽經』大

谷大学出版部 大正一二年

『楞伽經』(大正一六卷)

四卷本、四卷楞伽 『楞伽阿跋多羅宝經』 大正No六七〇

十卷本、十卷楞伽 『入楞伽經』 大正No六七一

『大乘起信論義記』研究(四)

七卷本、七卷楞伽 『大乘入楞伽經』 大正No六七二

『撰論』

長尾雅人『撰大乘論』上下、インド古典叢書、講談社

坂本『探玄記』

坂本幸雄『華嚴探玄記』国訳一切経、大東出版社

鎌田『五教章』

鎌田茂雄『華嚴五教章』仏典講座二八、大蔵出版社、昭和五四年

『元暁』

丹治昭義『元暁の『起信論』注釈の一考察』『印仏』五一卷二号 二〇〇二 一二月

『研究』(三)

神秘主義研究班編『大乘起信論義記』研究』関西大学東西学術研究所紀要』第三十三輯

『印仏』

印度学仏教学研究  
日本仏教学会年報

『日仏』

(1) 数を標し「海東疏」「数を挙げて総じて標す」(二〇六下五)

(2) 顯示正義 法藏は「正しく所立の大乗の法義を釈す」と敷衍している。

(3) 所立「海東疏」「正しく立義分の中の所立を釈するなり。」(二〇六下七)

(4) 法義 法藏は「正義の義を法(衆生心)と義(三天)と解釈し、「顯示」を「釈すること」ととつていたことになる。

(5) 正理／情感 注(二)参照。

(6) 階降「五教章」「云何が諸位の階降の次第を説くことを得るや」(四九〇上二二)。

(7) 総／別 立義分(「研究」(三)一三六頁)の「総立」(四行目)の解釈と「別立」(一三八頁五行目)の解釈。

(8) 衆生心は一切を撰す 立義分(「研究」(三)一三六頁)の「謂く衆生心なり」(二行目)及び「是の心は則ち一切の世間と出世間の法とを撰す」(一〇行目)の省略形。

(9) 何を以ての故に「研究」(三)一三八頁七行以下。

(10) 二門 立義分中の「心真相」と「心生滅相」。

(11) 別義 立義分の科文の「別」(「研究」(三)一三八頁四行以下)の義の解釈。

### 大乘起信論義記卷中本

京兆府魏國西寺沙門法藏撰

### 大乘起信論義記 卷中の本

京兆府魏國西寺沙門法藏撰

#### 〔三、解釈分〕

解釋分中有二。初結前生後。

二正明解釋。釋文中有三。一

標數。二列名。三辨相。

已說立義分。次說解釋分。解

釋分有三種。云何爲三。一者

顯示正義。二者對治邪執。三

者分別發趣道相。

列名中。初顯示正義者。正釋所

立大乘法義。次正理既明。情感斯

遣。故有對治邪執。邪執既亡。次

辨趣正階降。故有分別發趣道相。

辨相中。釋上三名即爲三段。

初中有二。先總後別。總者。釋

上立義分中。衆生心攝一切等也。

別者。釋上立義分中。何以故下二

門別義也。

解釋分の中に二有り。初めに前を結びて後を生ず。二には

正しく解釈を明かす。文を釈する中に三有り。一には数を標

し、二には名を列し、三には相を弁ず。

已に立義分を説けり。次に解釋分を説かん。

解釋分に三種有り。云何が三と爲す。一には顯示正義、

二には對治邪執、三には分別發趣道相なり。

名を列する中、初めの顯示正義は、正しく所立の大乗の法

義を釈す。次に正理既に明らかなれば、情感斯に遣る。故に

對治邪執有り。邪執既に亡ければ、次に趣正の階降を弁ず。

故に分別發趣道相有り。

相を弁ずる中、上の三名を釈して即ち三段と爲す。

初めの中に二有り。先に總、後に別なり。總とは、上の立

義分の中の「衆生心は一切を撰す」等を釈するなり。別とは、

上の立義分の中の「何を以ての故に」より下の二門の別義を

釈するなり。

總中有三。初依法開門。二列其  
二門。三二門該攝。

顯示正義者。依一心法有二種

總の中に三有り。初めには法に依りて門を開き、二には其  
の二門を列し、三には二門該<sup>(三)</sup>ねて撰す。

顯示正義とは、一心の法に依りて二種の門有り。

(一) 底本は冒頭に「解積分中有二初結前生後」を置き、「起信論」の本文  
「已説立義分次説解積分」を「解積有三種云何爲三者顯示正義」と  
「二者対治邪執」と「三者分別發趣道相」とに三分し、各々にそれぞれ  
の注釈を割りつけているが、今は体系本や、「立義分」の冒頭の割りつ  
けを参考にして改めた。内容の上からもこの方が適切であろう。

(二) 「顯示正義」等の三段(曇延は章、「淨影疏」では段)の順序につい  
て論じているものに他には「淨影疏」がある。

初めに弁ずる所の正理は、邪局有ること無きが故に、先ず顯示正  
義を明す。正を立つること既に周し。宜しく以て邪を遣るべし。  
故に次に第二に對治邪執あり。是非を示すこと已りて、是を挖き  
て入るべし。故に次に第三に發趣道相あり。(一七九下二一五)

このように、彼は正義を正理とする。義理であるから当然であるが、  
その正理は邪局がない。そこで先ず顯示正義を明かにする。それによ  
つて正理の確立がたまなくゆきとどくと、次に邪局を否定すべきであ  
るから、對治邪執が説かれる。このように正義と邪執という是と非を  
示しおわると、次に是、即ち正義に人々を導いて、それに入れるべき  
であるから發趣道相があるという。

法蔵は正義を法義ともするが、淨影と同じように正理ともする。し  
かし「淨影疏」が正義と邪執を是と非とするのに対して、法蔵は正理  
と情惑とを對とする。情は人のこころであるが、ここでは特に凡夫の  
妄念、迷いの心である。それを情とって心としなないのは「衆生心」  
の心と區別するためであろうか。

(三) 該撰は「五教章」の「建立乘」の冒頭で分相の對概念として用いら  
れている(四七七上)。ここでは一乗と三乗の關係を分相門と該撰門に  
分けて論じており、分相は「別教一乘は彼の三乗に別するなり」とい

うように、一乗が三乗とは別異・「不二」である(三乗より勝れてい  
る)面を示し、該撰は「一切の三乗等の法は本来悉く是れ彼の一乘法  
なり」というように、三乘法が本来一乗である、即ち同一・「不異」で  
あることを意味する。ここでは真如と生滅の二門を列挙(科文二)し  
ながらその二門が互いに他をあわせふくんでいることであろう。

(四) 一心が二門であるということは、「起信論」の体系の根本を示す。同じ  
如来藏論を説く「宝性論」などのインドの經論が説く如来藏思想は、界  
真如を根拠として染淨・迷妄が成り立つことを基本的構造とする。「起  
信論」はそれを本覚を根拠とする不覺と始覺の成立という生滅門にお  
ける心の構造とし、それよりもより根源的な區別として衆生心が二門  
でなければならぬと説く。これは大乘仏教でも空の立場はもとより、  
唯識の立場でも問題になつていないし、なり得ないが、如来藏論では不  
可避の根本問題である。「起信論」の注釈者の中で、この一心がどうして  
二門なのかを最も強く意識したのは元暉であるが、その他の注釈者も  
も悩ましたアポリアである。彼らのこの難問に対する基本的な解答が  
この一節の各々の注釈のなかに示されている。

注釈者によつて科文の分け方は若干異なるが、この一節を等しく「二  
門の總釈」として科文の分け方は彼らの見解は一致している。そこで今は簡  
略に注釈者たちの見解を示しておく。注釈者たちが問題にしているのは  
「一心の法に依りて二種の門有り」と「是の二種の門は皆各一切法を  
總撰す」という主張と、「是の二門は相離れざるを以ての故なり」とい  
う論拠を示す陳述とである。これらを以下では、順に命題Ⅰ、命題Ⅱ、理  
由句と呼ぶことにする。

(一) 唐訳は、冒頭の「已に立義分を説けり。次に解積分を説かんを、  
立義分の冒頭の場合と同じように、「云何が解積分なる」に改めており、

「云何が二と為す」を「所謂」とする。『起信論』では「正義を顕示す」等の三種の文言を各々章題としているが、唐訳では章題でなく、三種に分つ理由として三章の内容上の特徴を説示したと取っている。用語の上では唐訳は正義を「実義」とし、「道に発趣する相」(発趣道相)を「正道を修行する相」(修行正道相)と改めている。実義は *sāraṇa*, *bhūṭāraṇa* を予想させるし、後者の修行正道の修行は発趣よりも解り易い。後の本文では「起信論」は「発心修行して趣向する義」、唐訳は「発心修習して現前せしむる」であるから内容としては同じである。恐らく唐訳の「修行」は「発心修習して現前せしめる」を以ての故なりと、「展転を加えてい」る。展転は普通は *paramparā* と *anupūtra* の訳で、順次、連続、さらに伝統を意味するが、*anyonya* 相互の意味であろう。二門が相互に薫習し合つて相離れぬという点を強調したものとされる。

(一)曇延は命題Ⅰには科文として「法に約して数を挙ぐ」といつているだけで、内容に入つて注を加えていない。命題Ⅱには「略して二門に法義を撰むることを釈す」と注している。命題Ⅱでは「一切法」を撰めるというのであるから、法義は「一切法」に当るが、曇延は「一切法」でなく、大乘という法と解し、単に法だけでなく、義をも撰ずるとするようである。即ち、大乘の法である衆生心と大乘の義である三大をも二門共に撰じていると理解していたようである。

彼は命題Ⅱに続く「此の義云何」を、命題Ⅱの成立に対する批判と解釈し、その批判を次のように解説する。「二門という以上、相違があつてしかるべきであるが、二門に相違(差別)があるならば、応に一切法・法義を撰する門と撰しない門とに分れるべきであり、そうであつて始めて、相違(差別)があるというべきである。しかし二門共に一切法・法義を撰撰するのであれば、その二門の各々の相の相違(異)を何を以て明らかにすることができるであらうか」と。

彼は理由句をこの疑義・批判に対する解答とし、その意味を次のように解説する。「この理由句は撰と不撰という相異なる体があるという理由で、二門に相違(差別)があると説いているのでないことを示している。そうでなくて、逆に、二門がごもごも(更)相離れ薫習しあつて、各々総撰していることを顕かに示しているのである」と。

この場合、撰は一切法を撰することであるが、一切法を撰するということは、生滅門も真如門を撰持し、真如門も生滅門を撰することであるが、同時に必ず真如を体(生滅心の体?)としているので真如門を撰持している。後者、心真如門の場合、この門は一切の浄法を撰するが、同時に大乘の言説とその意味、法と三大の義(名義)を知るのは、(心真如である真心でなく)妄心であり、それによつて更に「数々薫習し、浄法を始むる」のであるから、真如門は妄心の機能を撰持している。換言すれば、妄心に由るのであるから、心生滅門を撰するといつてよい。

彼が一切法を撰することをこのように二門が各々他の門を撰することと解釈したのは、立義分の、特に三大の説明を見れば、当然の解釈といふことができるであろう。しかし彼は、原則的には真如門は浄法を撰し、生滅門は染法を撰す、とし、二門を相対的に捉えているようである。そのことは次に「若しくは妄心の真妄外に非ずと説き、若しくは真心の妄真外に非ずと説く、水と水と相離れ撰するが如し」と、真心と妄心との相対的な関係で二門を説明していることから窺える。しかしそうであれば、法蔵のような真如門の超越性、真妄、染浄を撥無し、鎔融合撰した絶対性は曇延の思想にはなかつたことにならう。(曇延疏)〇五三五)

(三)慧遠は立義分の冒頭の場合と同じく、ここでは「已に立義分を説けり」を無視し、「次に解(釈)分を説かん」を「表顯」とする。彼は先ず三章(彼自身は三段と表現する)が必然的順序であることを示す(一四九頁注二参照)。彼は「顯示正義とは」を題章門と名づけている。命題Ⅰの注釈で問題にしているのは、先ず「一心」である。彼は「色と無作との二聚を簡異し、但だ一心聚のみの故に一心と言ふ」と解説する。色と無作と一心という三聚の法相について詳しくないが、三聚は色法と心法と非色非心の無作業という法とであろう。慧遠は、一心を心という一実体でなく三聚の中の一聚である八識・九識という多数の識のあつまりという意味で「一心」といつたのだと解釈しているのである。

彼は「一心の法に依りて」の「依」は根拠・基体という意味でなく、「此れ(一心)という法に就いて義を明す」とこととするから、「一心に關して」「一心には」という主題の表顯の意味で理解している。義は究極的には体相用の三大にならうが、ここでは心のあり方としての心真如と心

生滅の二義であり、この二義に随つて、二という数に依つて、二門に分類すると解釈している。慧遠の解釈では心真如は第九識の *anāra* (無垢) 識であり、心生滅は第八識の *āśā* (阿頼耶) 識であり、前者を心真如と呼ぶ理由は阿摩羅識が「全く是れ真」であるからだといひ、後の識が心生滅というのは、阿頼耶識は「縁に随つて妄を成じ、大乘、即ち心の体を阿頼耶識の中に撰め、妄を成じる用に従つて心生滅の中に撰在する」からだと言ふ。彼は一説として心生滅は、前六識と第七識であるという解釈をも並記している。

慧遠はこのように解釈することによつて顕在化する、一心が二門であることの問題点を二点あげて、問答のかたちで解決しようとしている。(一)もし第八識が「全く是れ妄」であるならば「是即ち正義でない」ことになる。もしそうならば、心の生滅は非是(即ち「正義でない」)ではないのだから、どうして「是に如がうや」即ち、どうして非是でない、是正義となるのか。(二)真と妄は矛盾し、相い合する理はあり得ない。それなのにどうして心真如と心生滅、即ち、真と妄は一心なのか。(三)どうして妄について真を論じるのか。これらは、或いは、曇延の注釈に見られる真妄の問題を念頭においていたのかも知れないが、慧遠はこの三点に関して次のような「自」の見解を開陳している。

彼は問(一)に対して、妄は用に関することで、生滅は法体に関することであるとし、法体が用に従うので心の生滅は成立するが、法体自身は真であるから真如であつて生滅ではないと、妄と生滅を区別して答えている。彼は、「不染而染、其体常住」といふ經文を教証として挙げている。經名は不明であるが、法蔵は「不染而染、染而不染」を『勝鬘經』の文とする。元暁は、しかし、この文を生滅門の中の所説とする(一五三頁、注(五)参照)。問(二)に対して彼は曇延に近い見解を述べる。即ち隨妄の義は常に妄を成立するが、真を妨げるわけではない、全真の義は常に真ならしめる、即ち真でありつづける(或いは浄化する?)が、だからといって妄を妨げるわけではない。彼は柱の例を挙げるが、転滅の転の面、仮名の義が明瞭でない。彼の解答の中で注目されるのは「真心に二義あるをや」といつて一心を真心としている点である。この思想は法蔵に顕著である。第三の問に対して彼は、そもそも心生滅とは「真と妄と合し縁集りて起滅することだと答えている。この問題は如来藏思想の、

そもその出發点となる問題である。妄に真がなければ、妄は絶対となり、従つて真になること、解脱もあり得なくなるからである。

命題IIに関して、慧遠は一説を説く。一説は、真如門は皆「出世間の一切法を撰し」、生滅門は皆「世間の一切法を撰す」るから「皆総撰」と名づくるのだとする。このように第一説が二門を染淨の相対的關係に後退させてしまつてゐるのに対して、第二説は二門共に「皆世間出世間の一切法を撰す」といふ解釈である。しかし、彼は、真如は縁に隨うものではないが、染淨の所依であり、諸法の体であるから「各撰」といひ、心生滅は淨縁に隨うのは理を転じて「修行を成じ、染(縁)に隨えば妄を成ずるのだから「皆撰」といふのだ」といふ。このように彼は「皆各総」といひながら「真如、淨縁、染縁に分けて説明してゐるので説得力はない。

(四)元暁は命題Iを十卷楞伽(五一九上—二二)の「寂滅とは名づけて一心と為す。一心とは如来藏と名づく」といふ經本の解釈・釈文であり、真如門は前半の「寂滅とは名づけて一心と為す」の釈であり、生滅門は「一心とは如来藏と名づく」の釈であるといふ。このように教証を用いたことはい、一心二門が解明したいだけであらう。しかし同時に、彼はないかといふ批判にさらされてきたからであらう。しかし同時に、彼は一心二門を空の論理によつて論証しようとしている(元暁参照)。それだけなく彼は二門、特に生滅門を詳述している。その内容を殆ど取り入れながら、法蔵は教証によるのでなく論証したということができる。それが「約体絶相の義」と「隨縁起滅の義」(本稿一五二頁)である。元暁は命題IIを立義分の文の解釈とする。彼は立義分では「心は一切法を撰する」と説き、ここでは心の二門が皆各総じて撰することを頭わす」と注釈するだけである。むしろ元暁は理由句を「二門が各総撰する義を撰す」と解釈し、真如門について「真如門は是れ染淨の通相なるを以て通相の外に別の染淨無し。故に(染淨の諸法を総撰することを得る」と説くが法蔵はそれを命題IIの注釈で用いてゐる(本稿一五六頁)。「海東別」では、前半は「染淨」が「諸法」となつてゐる以外は同じであるが「故に以下が「諸法は皆通相の所撰と為る」である。趣旨は変わらない。「海東別」は他に真如門について微塵と瓦器の比喩を説いてゐるが、これも法蔵は採用している。法蔵の注釈は生滅門についても論旨も比喩も「海東疏」と「海東別」の踏襲である。その幾つかは注記した。

(12) 約体絶相の義 体の絶相に約するの義。「真如門約体絶相説。本覚約性功德説」(二五六上二三)

(13) 識に二義有り。「此識有二種義」(五七六中一)

(14) 本覚「起信論」(五七六中一四、一五等)に初出の中心概念の一。法蔵は生滅門の中の真如、大乘の体と解釈する。次にくる「生滅門」の覚の教説の中に「此の法身に依りて説いて本覚と名づく。何を以ての故に本覚」などと類出する。この本覚は天台本覚論など後代に大きな影響を及ぼした。

(15) 自の体「立義分」中の「是の心の生滅の因縁の相は能く摩訶衍の自の体と相とを示す。」「研究」(三)一四〇頁。自体を法蔵は「自の体」と読む。この点については「研究」(三)一四三頁補注(一)参照。ただし、法蔵が常に「自の体」と意識していたかは疑わしい。

門。云何爲二。一者心真如門。

二者心生滅門。

初中言一心者。謂一如來藏心含

於二義。

一約體絶相義。即真如門也。謂

非染非淨。非生非滅。不動不轉。

平等一味。性無差別。衆生即涅槃。

不待滅也。凡夫彌勒同一際也。

二隨縁起滅義。即生滅門也。謂

隨熏轉動成於染淨。染淨雖成。性

恒不動。只由不動能成染淨。是故

不動亦在動門。是故下文云識有二

義一中本覺是也。上文生滅門中自

體是也。勝鬘中。不染而染。染而不

云何が二と爲す。一には心真如門、

二には心生滅門なり。

初めの中に一心と言うは、一如來藏心にして、二義を含む

を謂う。

一には約體絶相の義にして、即ち真如門なり。謂く、染に

非ず淨に非ず、生に非ず滅に非ず、動せず転せず、平等一味

にして性に差別無し。衆生即ち涅槃にして、滅を待たざるな

り。凡夫と彌勒と同一の際なり。

二には隨縁起滅の義にして、即ち生滅門なり。謂く、熏に

隨いて転動して染淨と成る。染淨は成ると雖も、性は恒に不

動なり。只だ不動に由りてのみ能く染淨と成る。是の故に不

動も亦た動門に在り。是の故に、下の文に「識に二義有り」

と云う中の本覺は是れなり。上の文の生滅門の中の「自の体」

は是れなり。『勝鬘』の中の「不染にして染、染にして不染」

- (一) 如来藏心という用語は四卷本(大正一六、四八七下一五)、十卷本(五二七下一五)に見える。従って『研究二』(三)の二二七頁、補注(二)は改める。ただしこの如来藏心は *tathāgatagarbha* (S本、六八頁、一行目)の訳語であって、*tathāgatagarbha* の訳ではない。
- (二) 衆生の語義の一説に「衆多の生死を受ける」(『往生論註』『俱舍論光記』。『望月辞典』二四六八頁による)。これらは「衆」と「生」を前提とする解釈であるから、インドでなく中国での解釈であるが、このような解釈のもととなったものは、如来藏思想を説く『不増不减経』の「此法身…無辺煩惱所纏 從無始世來…往來生死名為衆生」(『宝性論』引用S本は衆生界)(大正一六、四六七中六八)であろう。恐らく法蔵はこのような生死する衆生という衆生観に立つて、そういう衆生は真如から見れば、本来既に涅槃しているから、生死・苦・業の滅を待つて涅槃に入るのではないというのであろう。彼はその思想を『維摩経』に見出しているようである。というのは、彼は『五教章』「義理分齊第九」の冒頭で、本の三性、即ち、円成美の不變の義、依他の無性、所執の理無とよるので、三性は一際にして同にして異なること無し、と説き、その教証として、「衆生即ち涅槃なり、更に滅せざるなり」と、『維摩経』(『菩薩品第四』五四二中の取意。鎌田『五教章』二〇八頁による)を引いているからである。
- (三) 弥勒 *maitreya* は、神話の中では現在兜率天にいて、五六億七千万年後に下生して釈尊の次に仏になる当來仏であるという。従って弥勒仏は未來際に属する。それに対して凡夫(或いは、仏になる前の凡夫としての弥勒?)は恐らく現在に属すると考えられる。しかし真如門としては凡夫も未來世の弥勒仏も同じ真如として同事であるから、同時に同一際であるというのであろう。
- (四) 際は *koṭi anta* の訳。これらは *end edge* 等の意味であるが、仏教では特に *aparāṅkoti* (the future end、未來際)や *pūrvakoṭi* (the first end (in time) 前際、本際) などとして、時における *end limit* を意味する。三際は三世、即ち過去、現在、未來のことである。
- (五) 「不染而染 染而不染」等は法蔵の『五教章』の中(第十所詮差別)にも『勝鬘経』の經文として引用されている。『義記』でも法蔵は後に「勝鬘中不染而染。染而不染。難可了知」(二六九中九一〇)ともい

うので、少なくとも法蔵は『勝鬘経』の經文として記憶していたことになるし、鎌田氏の指示するように、それは「自性清淨章第十三」の「自性清淨心而有染汚 難可了知。有二法難可了知 謂自性清淨心 難可了知。彼心為煩惱所染亦難可了知 如是二法。汝及成就大法(大正一一、二二二下)とあるによる。『五教章』(三三六頁)であろうが、その直前(二二二中二七九)の「有煩惱 有煩惱染心。自性清淨心而有染者 難可了知」の取意とすることもできる。法蔵は『五教章』では「不染而染とは縁に随つて諸法を作することを明すなり。染而不染とは縁に随うの時、自性を失わざることを明す」と注釈しているから、「染而不染」は生滅門のなかの隨縁起滅の面を示し、「不染而染」は生滅門の中の「自の体」・本覺を指すことになる。ここで法蔵がこの經文を「生滅門に約して説く」としたのは、その解釈によるのであろう。『五教章』で「自性を失わざる」といって、自の体や本覺でなく自性をうけているのは、『勝鬘経』では自性清淨心について説いているからであらう。『淨影疏』はこの同じ箇所注釈で、ただ「經説言」とだけ言つて經名を挙げていないが、「不染而染 其体常住」という。「其体常住」は、自性を失わない「染而不染」を言い換えただけのものとなる。或いは法蔵は『淨影疏』に従つたとも取れるし、六世紀から八世紀頃の中国仏教で一般に認められた解釈であつたのかも知れない。元暉は「別記」でこの節の注釈の中で「起信論、經としては『楞伽経』等は二門・二義を宗体とするが、真如と生滅は異なるないといつて、「生滅門の中には乃ち「自性清淨心は無明の風に因りて動じ、不染而染、染而不染なり」と説く」と論じている。この「説く」が『起信論』か『楞伽経』か『勝鬘経』かは具体的に示されていない。或いは一般に如来藏思想ではこう説くといつていられるのであろうか。自性清淨でありながら客塵の煩惱によつて染汚されているという自性清淨心は、「不染而染、染而不染」、即ち自性清淨でありながら染汚され、染汚されながら自性は清淨であるという、二義が同事として成立しているからである。それを經文の中で最も自覺的に「難可了知」として示したのが『勝鬘経』の上述の經文となるのであろう。



- (6) 大海の波の如く mahodadhara  
hgarat。水波の比喩の原型か。
- (7) 虚偽の悪習 prapaccadausihulya  
vasana。補注(1)参照。
- (8) 識藏 alayavijnana。補注(1)参  
照。
- (9) 二部の楞伽 四卷本と十卷本。七  
卷本については法藏は引用も言及も  
してゐない。

染等者。此約生滅門説也。楞伽云。  
如來藏名阿頼耶識。而與無明七識  
共俱。如大海波。常不斷絶等。又云。  
如來藏者。爲無始虚偽惡習所熏。名  
爲識藏。又云。如來藏者。爲善不善  
因受苦樂。與因俱若生若滅。猶如伎  
兒作諸伎樂等。廣如二部楞伽中説。

等は、此れ生滅門に約して説くなり。『楞伽』に云く、「如來  
藏を阿頼耶識と名づく。而して無明七識と共俱にして、大海  
の波の如く常に断絶せず」等と。又た云く、「如來藏は無始の  
虚偽の悪習の爲めに薰ぜられ名づけて識藏と爲す」と。又た  
云く、「如來藏は善不善の因と爲りて、苦樂を受け、因と俱に  
若しくは生じ若しくは滅す。猶お伎兒の諸々の伎樂を作すが  
如し」等と。広くは二部の『楞伽』の中に説くが如し。

(一) 以下に『楞伽』のS本、七卷本の「刹那品 (ksanikaparivarta) の  
冒頭に当たる三文言を引用している(法藏は『五教章』でも「第十所  
詮差別」の「第一心識差別」の中の終教の「理事通融の二分」の阿頼  
耶識について、教証として『起信論』の阿黎耶識の文と共に、この三  
文言を全く同じこの順序で一セットとして引用している)が、引用は  
經の陳述順序と逆である。これらは全て節の冒頭の「如來藏を阿頼耶  
識」と同格(主格)で列挙された述部である(LA.1110頁)。

引用一 四卷楞伽 五一〇中七〜九  
名爲識藏。生無明住地 与七識俱。如海浪身常生不断。  
十卷楞伽 五五六中二九〜三一  
阿梨耶識者。名如來藏。而与無明七識共俱。如大波常不断  
絶身俱生故。

七卷楞伽 六一九下四〜六  
名爲識藏。生於七識無明住地。譬如大海而有波浪。其体相  
続恒\*注不断。( \*注：脚注に住。これを探る )

alayavijnānasamsābodho jidyāvāsanaḥumijñaiḥ  
saptabhirvijñānaiḥ saha mahodadharaṅgaravanitṭyama vyucc  
hinnaśarīrah pravartate (II.4-16)  
引用二 四卷楞伽 五一七中七〜八

爲無始虚偽惡習所熏名爲識藏。

十卷楞伽 五五六中二八〜二九

以諸外道無始世來虚妄執著種種戲論諸熏習故。

大慧。阿梨耶識者。名如識藏。

七卷楞伽 六一九下四

無始虚偽惡習所熏。名爲識藏。

文末の「名爲識藏」は直前の法藏の引用文の冒頭の「如來藏を阿頼耶  
識と名づく」に相当する。

(na ca tīrtīyā avabudhīyante kāraṇabhīvesābhiniṣṭāḥ)

anādikāvirādhaprapāṅcādausihulyavāsanaśāśita alayavijñān

asamsābodho (II.12-14)

引用三 四卷楞伽 五一〇中四〜五

如來之藏是善不善因。能遍興造一切趣生。譬如伎兒变现諸趣。

十卷楞伽 五五六中二二〜二三

如來之藏是善不善因故。能与六道作生死因縁。譬如伎兒出

種種伎。

七卷楞伽 六一九下二〜三

如來藏是善不善因。能遍興造一切趣生。譬如伎兒变现諸趣

tahāgatagarbho mahāmāte kuśalākuśalāhenutkah sarvajānma

全体を明確にするために、引用されていない述部をも含めてこの箇所を、S本の順序によって訳出する。

- マハーマティよ、如来蔵は (一) 善と不善の原因をもち、(二) すべての生と趣の創造者であり、(三) 又は、趣における主体であり、(三) 舞踏家のようにすべての趣 (II 11) (趣の苦難) にあらわれ (以上 (引用三) の訳)

(四) 我と我所を除去し、(五) それを理解しないので三和合の縁のはたらきと結びついた (輪廻) があらわれている。

(六) そして、アートマンである作因の執着に執られている外道によって理解されないし、

(七) 無始時來の種々の戲論の悪の薫習によって薫じられ、

(八) アーヤ識と名づけられ、(以上 (引用二) の訳)

(九) 無明住地より生じた七識と共に、大海の波のように常に不断絶な身体をもったものとしてあらわれ、(七) を含めて以上 (引用一) の訳)

(一〇) 無常の過失を離れ、(一) 我論を滅し、(二) 絶対に本性清浄である。

法蔵の引用一は十巻本によっているが、十巻本の冒頭「阿梨耶識とは如来蔵と名づけ」を「如来蔵を阿頼耶識と名づけ」に改めている。原本の文脈からいえば、法蔵の方が正しい。恐らく四巻本の「名爲識蔵」によって改めたのであろう。

法蔵が引用一で何故十巻本を採ったのかは明らかではない。S本「無明住地より生じた七識と共に」からすれば、四巻本の方が原文に近い。引用二では法蔵は四巻本を採る。ちなみに七巻本は最初の「爲」を欠き「識蔵」を「蔵識」と改めたことになる。七巻本のほうが原語 ālayavijāna に合致する。法蔵は四巻本の「識蔵」をそのまま採用している。あるいはこの「蔵」を如来蔵の「蔵」と同じ意味・用法とったのであろうか。

「虚偽の悪習」の「虚偽」は prapañca、「悪習」は dauṣṭhilya (ブサンの仏訳、mauvais état) の漢訳によったものか、あるいは「悪習」

は dauṣṭhilyavāsanā (虚偽、悪習)、「仏教語」prapañca、dauṣṭhilya、BHS (参照)。prapañca は十巻本のように「戲論」とも訳され、言語や思惟によって構築された世界であるが、それは本質的には虚偽である。

十巻本は (六) の外道についての陳述と (七) のこの陳述とを混同している。法蔵が採らなかつたのはそのためであろうか。

引用三は元暁がこの箇所の注釈で同じ教証として用いている。元暁は生滅門に関して「如来の性隠れど顕われざるを如来蔵と名づく」と述べ、其の教証として四巻本の此の箇所を正確にそのまま引用している (ただし如来蔵は如来蔵者)。

如来蔵が「善不善の因」であることは一応問題がない。「興造一切趣生」は原本では「すべての生と趣の katti」である。この katti 「作者、行為者」を四巻本 (七巻本は全く同じ) は「能 (遍 sra) 興造」と訳すから、趣、則ち六道といたつた全ての境遇の生存を創造する者として用いている。言うまでもなく、それは神といった創造主を意味しない。六道などの生存そのものが業の結果であり、特定の境遇を結果として享受したものは、同時にその境遇における行為者である。従って katti は全ての境遇における行為者である。即ち如来蔵こそは輪廻し解脱する主体であるというのである。法蔵の引用文は十巻本によりながら「苦樂を受け、因と俱に若しくは生じ若しくは滅す」(法蔵は『五教章』(五〇中三〜四)でもこれと同じ文言を引用している)であるから、如来蔵が輪廻の行為者でもあり享受者でもあり、原因でもあることを強調している。

「譬如伎兒変現諸趣」は「伎兒が諸趣に变现する」とも読むことができるであろうが、原本では「舞踏家のように (如来蔵は) すべての趣にあらわれようから」譬えば伎兒のごとく諸趣に变现すると読むのである。

原本の gatisankata は T 訳では「すべての gati」(漢訳は諸趣)であるから、gatisankata、gate sakata, gatisakata とはなからうか。sankata を支持するものは見当たらない。十巻本は明らかにこれを伎兒の行為と読んでいる。gati の戯曲・演劇での用法・語義に詳しくないが、action といった意味があることから十巻本は「種々 (sakata) の伎 (gati)」と訳し、法蔵はそれを「種々の伎樂を作す」としたのではなからうか。

② 該撰 総の中の第三。本稿一四九頁二行。

① 各一切法を総撰す「各々総撰す」は唐訳では「各撰」。一切法を撰するのであるから、総は単なる強調であつて意味は変わらない。

② 撰「是の心は即ち一切の世間と出世間の法とを撰す」「研究」(三)一三六頁。

③ 通相/別相 通相は普通相 (samt-ayatsana)。別相は個別相 (svataksana)。

\* 変作 反作か。補注(四)参照。

此等並約生滅門説也。

然此二門。舉體通融。際限不分。

體相莫二。難以名目。故曰一心有

二門等也。

該攝中。初立次釋。

是二種門皆各總攝一切法

言各攝一切法者。上立義分中直

云攝。今釋中云各攝者。以真如門

是染淨通相。通相之外。無別染淨。

故得總攝。如微塵是瓦器通相。通

相之外無別瓦器。瓦器皆爲微塵所

攝。真如門者。當知亦爾。準以可

知。生滅門者。是染淨別相。別相

之法。生滅所攝。又以此是真如與

緣和合變作諸法。諸法既無異體。

還攝真如門也。以瓦器收微塵等。以

此二門齊攝不二故。得説爲一心也。

問。二門既齊相攝者。何故上文

此れ等は並びに生滅門に約して説くなり。

然るに此の二門は挙體通融して際限を分たず、体相二莫

く、以て名目し難きが故に「一心に二門有り」等と曰うなり。

該撰の中、初に立、次に釈なり。

是の二種の門は皆各一切法を総撰す。

各一切法を撰すと言うは、上の立義分の中には直だ「撰」

と云い、今の釈の中に「各撰」と云うは、真如門は是れ染淨

の通相なるを以て、通相の外に別の染淨無し。故に総撰する

ことを得。微塵は是れ瓦器の通相にして、通相の外に別の瓦

器無く、瓦器は皆な微塵の所撰なるが如し。真如門は、当に

亦た爾るを知るべく、準じて以て知るべし。生滅門は是れ染

淨の別相にして、別相の法は生滅の撰する所なり。又た、此

は是れ真如と縁と和合して諸法を變作するを以て、諸法に既

に異體無く、還りて真如門を撰するなり。瓦器は微塵等を収

めるを以てなり。此の二門は齊しく撰して不二なるを以ての

故に、説いて一心と為すことを得るなり。

問う、二門既に齊しく相い撰せば、何の故に上の文の真如

門の中には唯だ大乘の体のみを示して相用を顯わさず、生滅

(二) 『海東別』では「二門は相い離れざるが故に」の注釈の最後(二二七中二六―二七)に、「而るに今二門互いに相い融通して際限を分つ無し。是の故に皆各通じて一切の理事の諸法を撰す」と述べて、二門が不二不異であることを結論としている。法藏はこれに依っていると考えられるが、元暁よりも不異・一体性を強調している。

(二) 大系本(六六頁一行目)はここでこの「立」の一句の次に「釈」に当る「此義云何。以是二門不相離故」を割りつけ、「下徵責釈成。此義云何」(本稿一五八頁一五―一六)を「此義云何下徵責釈成」(六九頁五行目)として、全体を釈文とする。冠導本は古本がそうなっているという(巻中本二左)。玉城訳はこれを探る。今はしばらく大正に従う。

(三) 微塵と瓦器の比喩は『起信論』本文の覺と不覺との同相と異相を論じる中に見える。「種々の瓦器の皆同じく微塵の性と相となるが如く」(五七七上二三―二四)、及び「種々の瓦器、各々同じからざるが如く」(中一)。

『起信論』が「体と相」でなく、「微塵の性と相」を説くのは、どちらも生滅門に含まれる覺と不覺との同相の比喩であるからであろう。それに対して法藏が「体相莫二」といい、「体相不相離」(本稿一五九頁一行目)と云って、体と相とを論じているのは真如門と生滅門とについて説いているからである。

『義記』の微塵と瓦器の比喩は『海東疏』では省かれているが、『海東別』はこの比喩を用い、「微塵は是れ法にして器は諸相に通じ、諸相の外に別の瓦器無く、瓦器皆微塵の所撰と為るが如し。真如門も亦た是くの如し」(二二七中一八)と説く。法藏はこの『海東別』の曖昧な点を改めて簡潔にしたのであろう。

(四) 以下は、『海東別』(二二七中)「生滅門とは即ち此の真如は是れ善不善の因と縁と和合して反つて諸法を作し、実に反つて諸法を作すと雖

も而も恒に真性を壊せざるが故に此の門に於ても亦た真如を撰す。微塵の性聚りて瓦器と成りて而も常に微塵の性を失わざるが故に瓦器門は即ち微塵を撰するが如し」を「下敷きにしたものである」。

(五) 以下の問答はほぼ同じ内容で『海東別』に説かれている。次頁の混相頭実門と攪理成事門という名称も「真如門は是れ相を混じて以て理を頭わす」と「生滅門は理を攪りて以て事を成ず」という元暁の注釈文による。ただ『海東別』は答の最後に「通じて之を論ずれば二義亦た齊し。是の故に真如門の中にも亦た応に事相を示すべし。略するが故に説かざるのみ」(二二七下五―七)と述べて、立義分の真如の相が「摩訶衍の体を示す」と云って、体だけを説いているのは略して事相を説いていないのだと解釈する。この点は、『起信論』とも法藏の解釈とも異なる。この見解の相違によってであろう、次にくる問答は『海東別』では「二門所撰の理事も亦た門に隨いて差別の義有りやいなや」(二二七下八)と、同じ理事でも二門の各々の撰する理事に相違があるか否かを問うのに対して、法藏は真如門が体のみを示すならば、生滅門は体を含まず相用のみであるべきだという反論に改めている。ちなみに『海東疏』はこれらの問答を欠く。

④三 三大。

④三 三大。

④ 下は微責して積成す 一五六頁の該撰の中の「釈」。

眞如門中。唯示大乘體。不顯於相門の中には具さに三を顯わすや。答う、眞如は是れ泯相顯實用。生滅門中。具顯三耶。答。眞如は是れ泯相顯實用。不壞相而即泯。得攝於生滅。泯相而不存故。但示於體也。生滅是攪理成事門。不壞理而成事故。得攝於眞如。成事而理不失故。具示於三大。

問。前既泯相不存故但示於體。亦可攪理不存故。應但示相。答。不例也。何者。生滅起必頼於眞故。攪理不失。眞如未必藉生滅故。泯相不存。泯相不存故。唯示於體。理不失故。具示於三。是故攝義是齊。示義別也。

問う、前に既に相を泯じて相存せざるが故に但だ体のみを示すならば、亦た理を攪るべきも理存せざるが故に、応に但だ相用のみを示すべし。答う、例とせざるなり。何となれば、生滅の起くるは必ず眞に頼るが故に、理を攪りて理失せず。眞如は未だ必ずしも生滅に藉らざるが故に、相を泯じて存せず。相を泯じて存せざるが故に唯だ体のみを示す。理失せざるが故に具さに三を示す。是の故に撰の義は是れ齊しく、示の義は別なり。

下微責釋成。

④ 下は微責して積成す。

此義云何

此の義は云何。

責云。若二門各別不可相從。若本唯一心。未容影攝。

責めて云く、若し二門各別ならば相い従うべからず。若し本と唯だ一心ならば、未だ影攝を容れず。

以是二門不相離故。

是の二門は相い離れざるを以ての故なり。

別積 本稿一四八頁一五行目の「別」。

② 生滅門より真如門に入る 顯示正義の章の末尾（五七九下二〇以下）。

③ 前の中 三行前の「先には別して二門を弁す」。

④ 真如門 前の行の二門、二段の第一。

⑤ 標 この標は「心真如とは」（二六〇頁一〇）を指す。

答中言不相離者。以體相不相離

故。如金與莊嚴具。若以金收具。

具無所遺。以具攝金。金無不盡。

良以二門一揆全體遍收。此義亦

然。思之可見。

第二別釋中有二。先別辨二門。

顯動靜不一。後從生滅門入真如門

下。明會相入實。顯動靜不異。

前中釋二門即爲二段。

真如門中。初標次釋。釋中二。

答の中に相い離れずと言うは、体と相とは相い離れざるを

以ての故なり。金と莊嚴具との如し。金の具を収むるを以て

具遺す所無く、具の金を攝するを以て金尽さざること無きが

若し。良に二門一揆なるを以て全體遍く収む。此の義も亦た

然り。之れを思いて見るべし。

第二に別釋の中に二有り。先には別して二門を弁じて動靜

の不一を顕わし、後の「生滅門より真如門に入る」より下は、

相を會して実に入ること明かして動靜の不異を顕わす。

前の中、二門を釈して即ち二段と爲す。

真如門の中には、初めは標、次は釈なり。釈の中に二あり。

(一) 又は、「未だ影攝すべからず」。「淨影疏」は「真如は縁に随わずと雖

も、染淨の所依にして諸法の体たること、影の形に依るが如し」(一八〇上二)。「影攝者 不離義形与影互不離相也」(冠導傍註 中本二と三

の間) 参照。二門が実体として別異であれば、攝は成りたない。しかし二門が実体として一心であれば二門は一体となるので、影、即ち

影像としての二門、非實在な二門の相攝さえも有り得なくなる。

(二) 『五教章』で法蔵は別教一乘の教義が仏の不可説な果分と可説な普賢の境界である因分からなるとするが、その因分と果分の二は無二にして全体遍收するという。因分も果分の全体を遍く収め、果分も因分を遍く収めることという。ここではその關係が真如門と生滅門について説かれている。

(三) 『五教章』によると、頓教の立場では「理性」は頓に顯れるので、「一切法は言説も觀智も待たず」(鎌田『五教章』一四三頁)という。觀智は漸悟を達成する言説と結びついた理論的な理の觀察、智識をいうのか。あるいはここでは觀智は妙觀察智のことか。

32) 如真如。  
33) 立「研究」(三)一四〇頁一〜五参照。

34) 如真如。

35) 一切の言説「一切の言説は仮名にして実無く但だ妄念に隨うのみにして不可得なるを以ての故に」(五七六一〜一四)。

36) 一切の法「一切の諸法」本稿一六二頁一行以下。

37) 是の故に「起信論」五七六一〇以下。

38) 初「実<sup>38)</sup>に就きて略して標す」(五行前)「心真如は即ち是れ(中略)心性は不生不滅なり」が「略標」ということになる。

39) 無二の真心「淨影疏」一心、元曉も同じ。補注(二)参照。

40) 依言に二義「依言真如」に説く「如実空」と「如実不空」(大正三、五七六一九以下)。  
依りて「冠導本は「依として聖法を生ず」と読む。

初舉如體離言。以明觀智境。釋上

初めは如<sup>39)</sup>の体の離言を挙げて以て觀智<sup>40)</sup>の境を明かし、上の立

立義分中真如義。二復次真如者

義分の中の真如の義を釈す。二に「復た次に真如とは」より

下。依言辨德。以明生信境。釋上

下は、言に依りて徳を弁じ、以て生信<sup>41)</sup>の境を明かし、上の立

立中真如相也。初中有二。一總舉

の中の真如の相を釈するなり。初めの中に二有り。一には総

法體。二問答釋疑。初文有二。初

じて法体を挙げ、二には問答釈義なり。初めの文に二有り。

正顯如體。二以一切言說下會執釋

初めには正しく如<sup>40)</sup>の体を顯わし、二に「一切の言説」より下

名。前中有三。初就實略標。次一

は、執を會して名を釈す。前の中に三有り。初めには實に就

切法下。會妄顯真。三是故下。結

きて略標し、次に「一切の法」より下は妄を會して真を顯わ

真離妄。

し、三に「是<sup>40)</sup>の故に」より下は真の離妄を結す。

心真如者。即是一法界大總相

心真如<sup>41)</sup>は即ち是れ一法界にして、大總相なる法門の体な

法門體。

り。

初中一法界者。即無二真心爲一

初めの中に一法界とは、即ち無<sup>42)</sup>二の真心を一法界と為す。此

法界。此非算數之一。謂如理虛融

れ算數の一に非ず。謂く、如理虛融にして平等不二なるが故

平等不二故。稱爲一。又對下依言

に稱して一と為す。又た、下の依言に二義有るに對するが故

有二義故。今約體但云一也。依生

に、今は体に約して但だ一と云うなり。依りて聖法を生ずる

聖法故云法界。中邊論云。法界者。

が故に法界と云う。「中邊論<sup>43)</sup>」に云く、「法界とは、聖法の因

聖法因爲義故。是故說法界。聖法

を義と為すが故に、是の故に法界と説く。聖法は此の境に依

依此境生。此中因義。是界義故也。

りて生ず。此の中の因の義は是れ界の義なるが故なり」と。

(一) 生信は起信のことであろう。冠導本 卷中本の二と三の間にある注③に「空不空の二種の義相有るを以ての故に既に言説を容れ信を生ぜしむ」という。ある境に信を起すその境、即ち「依言真如」の節に説かれている真如に信を起すこと。

(二) 元曉は「即ち是れ一法界と言は、是れ真如門の所依の体を挙ぐ。一心は即ち是れ一法界なるが故なり。此の一法界は通じて二門を撰す。而るに今は別相の門を取らず。中に於て但だ総相の法門のみを取る。然るに総相に於て四品有る中に三無性所顯の真如を説くが故に大総相と言ふ」(『海東疏』二〇七上三三―三七)と注釈するので、「一法界の大総相の法門の体なり」と讀んだことになる。法蔵は大総相の大が別相を該取するというから、二門を撰していることになるので、一法界と大総相は同格となる。『淨影疏』は「離言真如」の部分を「真如の体の一なることを明かす」とし、大総相を「心は是れ能く恒沙の佛法を総べ、衆の諸法を攬りて以て総心を成ず。豈に大ならざることを得んや。故に大総相と言ふ。若し通じて之れを言わば諸法に各総別の義有り。然るに心の一總は、心を能知と爲し、法を所知と爲せばなり。故に名づけて総と爲す。此の心によりて種々の法を生ずるが故に法門の体と言ふ」(一八〇上二六)と釈す。従って一法界は一心であり、大総相も大総心であり、法門の体も一心となるから、彼も「一法界にして大総相にして、法門の体」と同格と讀んでいたことになる。

(三) 『中辺論』第一章第十五偈の後半。この十五偈は第十四偈に説かれた空性の同義語のうち、法界(dharmadhātu)の意味を解説したものである。引用はその同義語の他の一つである勝義(真実・paramārthata)の解説とともに示す次のようになる。

〔第十五偈〕 聖境界 聖法因及依(大正三一、四五二中二七―二八)  
āryānāgocarāt / hetuvāccāryadharmānām / 15bc  
聖者の行境によつて、また聖(者)の法の原因であることからして  
(勝義と法界との意味が知られる)

【注】 聖智境界故 第一義智為体故 說真実 聖法因為義故 是故說法界 聖法依此境生 此中因義是界義(四五二下三―五)

āryānāgocarāvāt paramārthāḥ / paramajñānavisayavād / āryadharmahetuvāddharmadhātuḥ / āryadharmānān tadālanbanaprābhavāt hetuvāḥ hyatra dhārtvāt / (pp. 23-24)  
聖者の知の行境であるから勝義である。最高(勝)の知の対象であるからである。聖法の原因であるから法界である。聖法はそれを所縁として生じるからである。というのはここでは界の意味は原因の意味である。

「最高の知の対象」は paramārthāḥ を格限定複合詞と解した場合である。一般には最高の知は無分別智であり、その智の対象が勝義(勝智の義)と解釈される。この解釈は無分別智といいながら、智と智の対象という分別智の構造を用いて解釈している。それに反して真諦は「第一義智を体と爲す」と、対象を体、そのもの自身、すなわち無分別智そのものと取る。或る意味では勝義の思想に忠実な意識となつている。「行境」は知の対象物ではなく、知がはたらく領域・地平という意味である。安慧釈では法界の法、即ち聖法を正見から正解脱智とする。唯識派であるから、聖法が見や智であることは当然であろう。法界も勝義と同じようにそういう智や見がはたらく世界、聖者の智の世界であるべきであろうが、『宝性論』では法身の説明として「こゝでは智・見を生じる原因の面が強調される。その原因が単に智・見を生じる生成の因果関係の中の原因ではない。所縁は真諦も「境」と訳すように智を生じる対象的契機を原因とするのであろうが、真諦が偈に「及依」を加えているように智・見の存在の根拠という意味での原因である。法蔵も「依りて聖法を生ずる」とする。



42) 別 別相。  
43) 聖智 冠導本 卷中本三左の頭注

に、「探玄記二 四十丁 有二義中第二義」というが「探玄記」の何処に相当するか不明。「五教章」には「(真如は無でない)。聖智の行処の故に(五九九下一六)。「真如無くば聖智に因無からん」(五〇〇中二九)。

44) 治 対治のこと。悟りの智慧が煩惱の迷いを破りしりぞけること。

「研究」(三) 一四六頁頭注「所治」参照。

45) 皆 唐訳は「唯妄念に依りて」でなく、「皆妄念に依りて」である。

言大總相者。二門之中不取別相門。於中但取總相。然亦該收別盡故云大也。此一法界。舉體全作生滅門。舉體全作真如門。爲顯此義故云體也。軌生物解曰法。聖智通遊曰門。

大總相と言うは、二門の中には別相門を取らず、中に於て但だ総相を取るのみ。然るに亦た別を該収して尽すが故に大と云うなり。此の一法界は拳体全く生滅門と作り、拳体全く真如門と作る。此の義を頭わさんが為めの故に体と云うなり。軌として物の解を生ずるを法と曰い、聖智通遊するを門と曰う。

所謂心性不生不滅

謂う所の心性は不生不滅なり。

言心性不生滅者。釋上法體。謂隨妄不生。約治不滅。又修起不生處染不滅。故攝論云。世間不破。出世間不盡故也。

心性は不生滅なりと言うは上の法体を釈す。謂く、妄に隨うに生ぜず、治に約するに滅せず。又た修起するに生ぜず、染に処するに滅せず。故に撰論に、「世間にも破れず、出世間にも尽きざるが故なり」と云う。

二會妄顯真中二句。

二に妄を會して真を顯わす中に二句あり。

一切諸法唯依妄念而有差別。

一切の諸法は唯だ妄念に依りてのみ差別有り。若し心念

若離心念則無一切境界之相。

を離るれば則ち一切の境界の相無し。

執者云。現見諸法差別遷流。云何乃言性無生滅。釋云。差別相者。是汝遍計妄情所作。本來無實。如依病眼妄見空華。故云皆依妄念而

執者云く、諸法の差別と遷流を現見す。云何んぞ乃ち性に生滅無しと云うや。釈して云く、差別の相は是れ汝が遍計妄情の所作にして、本來実無し。病眼に依りて妄に空華を見るが如し。故に「皆妄念に依りてのみ差別有り」と云う。疑者

(一) 『海東疏』では「軌として真解を生ずるが故に名づけて法と為し、通じて涅槃に入るが故に名づけて門と為し、一法界、拳体生滅門と作るが如く、是くの如く拳体真如門と為る。是の義を顕わさんが為の故に体と言ふなり」(二〇七上二七以下)。この注釈は『海東別』に欠く。このように、体については、元暉も法蔵も「此の義を顕わさんが為の故に体と言ふ」というが、元暉の場合は、一法界が拳体、即ち体を挙げて真如門となるという、この義を顕わすためであるのに対して、法蔵では、体を挙げて生滅門となり、体を挙げて真如門となるという意味で法門の体というのだとする。

(二) 軌生物解は軌生勝解(『俱舍論記』)ともいう。「軌(ただ)しく物解を生ず」か。今は冠導本の送り仮名に従う(頭注4)「依りて」参照。『海東疏』では「軌生真解」(前注参照)。法が規範となつて物の理解を生ずること。「任持自性」と共に法の定義であるが、任持自性がものとしての法の存在論的定義であるのに対して、これは法が知識を生ずる面を示すので、法という語の意味は眞実・理という意味でなく、教えという意味に近づく。法蔵が法門の法の意味とした所以であろう。恐らく「軌生物解」は中国で定型化された定義と思われる。

(三) 元暉は「通入涅槃。故名爲門」(二〇七上二八)と注し、『淨影疏』は心に即して「此の心の、種々法を生ずるによるが故に法門の体と言ふ」(二八〇上中)と説明している。法蔵は『探玄記』卷一(大正三五、一三七中)の中で「法門」の法に、(一)自性、(二)軌則、(三)対智をあげ、門に、(一)標別の義(此の門は彼(の門)に非ざるが如し)、(二)通智遊入の義、(三)收入の義(一切を一に入るとき、一を以て門と爲す)、(四)通出の義(門の中に於て能く一切を出すも窮尽せざるが故なり)をあげている。今は法も門も各々第二の軌則と通智遊入を示すものと思われる。聖智通遊と通智遊入の異同は明らかでない。なお、対智と通智については、坂本『探玄記』二二二頁、注三三四、三二五参照。

(四) 『撰論』では第一章の冒頭で阿頼耶識を仏が説かれたことと、阿頼耶識という名称を用いて説かれたことの教証(gama)として「阿毘達磨大乘經」の二詩頌をあげている。

その中の第一詩頌

anādikāliko dhātuh sarvadharmasamskārayah /  
tasmih sati gāhī sarvā nīrvāna dhigāno pi ca //

無始時來の界がある。すべての法の根拠である。

それがあるとき、すべての境界があり、また涅槃の証悟がある。は、唯識派では阿頼耶識の、如来藏論では如来藏の教証として処々に引用されている。この詩頌は界がすべての法の依り所であり、生死と涅槃の成立の根拠であることを説いているものである。このことは詩頌の文言からも疑えない。しかし、眞諦は、世親の注釈の忠実な訳と考えられるT訳、玄奘訳等とは異なる、独自の見解・解釈を加えている。彼は界が「解を以て性と爲す」ものとし、(一)体類、(二)因、(三)生、(四)眞実、(五)藏の五義があるとし、その各々に説明を加えている。「解」は元暉が衆生心、一心の性を「神解」とする思想と共通する中国的な理解であろう。五義も如来藏論的解釈が濃厚である(『撰論』上、七八頁(注三)参照)。その中の(四)の「眞実」の説明がこの引用文「世間に在つて破れず、出世間にも亦た尽きざるなり」(大正三二、一五六下二〇～二二)である。眞実は眞如・体大の「平等にして増減せざる」不変、一性のことであろう。

(五) 『中論』「観因縁品」(大正三〇、二上)に「世間現見」という用語が見える。これはjig rten na mthor baの訳と考えられる。「世間で見られる」という意味である。そこでは不生不滅の八不に対して、穀物などの種子と芽などの例によつて生滅が日常経験として認められる、という反論が取り上げられているが、ここでも不生不滅が差別と遷流の日常経験によつて批判される。

46 若し念を離るれば則ち無し」若し心を離るれば則ち一切の境界の相無し」(本稿一六二頁二行)の略。

有差別。疑者又云。以何得知依妄念生。釋云。以諸聖人離妄念故。既無比境。即驗此境定從妄生。又若此境非妄所作。定實有者。聖人不見。應是迷倒。凡夫既見。應是覺悟。如不見空華。應是病眼。返結準之。故云若離於念則無等也。

又た云く、何を以て妄念に依りて生ずと知るを得るや。釈して云く、諸の聖人は妄念を離るるを以ての故に、既に此の境無し。即ち驗らけし、此の境定んで妄より生ず。又た若し此の境にして妄の所作に非ず、定んで実有ならば、聖人の見ざるは、応に是れ迷倒なるべく、凡夫の既に見るは、応に是れ覺悟なるべし。空華を見ざるは応に是れ病眼なるべきが如し。返結して之に準すべし。故に「若し念を離るれば則ち無し」等と云うなり。

(二) 「(一)三界は虚偽にして唯だ心の所作なるのみ。(二)心を離るれば則ち六塵の境界無し」(『起信論』五七七中一六一一七)の注釈(二六五中二五下四)の中で、法蔵はこの文を「正しく一心に属することを結することとし、(二)を「順じて三界を結することであり、(二)を「返りて六塵を結することとする。」「順結」は三界に属することを肯定的に結論とし、返結は換質換位して「六塵が唯だ是れ一心」であることを験すること。