



## 『大乘起信論義記』研究（五）

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	38
ページ	31-52
発行年	2005-04-01
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" (5)
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10112/12563">http://hdl.handle.net/10112/12563</a>

# 『大乘起信論義記』研究(五)

## 神秘主義研究班

(幹事) 吾妻 重二

井上 克人

丹治 昭義

はしがき

今回は少なくとも「真如門」の終りまでを整理する予定であったが、その前半である「離言真如」の段を不完全な形でしか纏めることができなかつた。

この義記研究を始めて凡そ十年になるが、その間には蘭田香融先生を始めとする研究員や、研究員ではないが、本研究に関心をもたれた研究者の方々が参加され、そして去つていかれた。その多くの方々の共同研究でなかつたならば、今回の「研究」(五)まで続けることはできなかつたであろう。参加して頂いた方々に感謝の誠を捧げる。

本年三月をもって東西学術研究所のこの研究班は解散することになった。この研究の続きがこの紀要に掲載されることはもう尽未来にない。

研究会の発足の時期に大学院にあつて研究に参加し尽力された大西薫氏から現在の院生の小椋章浩氏、宮嶋純子氏、特に準研究員の大井和也、位田佳永の両氏が長期間に亘つて労を惜しまないで協力してくれたことは忘れることができない。記して謝意を表す。

また嘗て東西研の事務を担当された吉田光彦氏を始めとし、事務室の現在のスタッフに至る方々の協力と支援に対し心から感謝申し上げます。  
(丹治昭義記)

略号(追加)

『研究』(四) 神秘主義研究班『大乘起信論義記』研究(四)

『東西研紀要』第三十六輯

- (1) 結 冠導本は「三結中八句」を本文の前に置く。大系本は本文の後に注釈とまとめている。底本は「〇三結中八句」で行を改めて、次の「是の故にとは」以下の注釈がくる。
- (2) 是の故に 「是は前の三種の義なり」(曇)。「前の心性を結す。頌の前に不生不滅の故に絶相妙有なることを積成する(が故)なり」(慧)。(元)については次注。
- (3) 一切の法 「即ち真如所撰の恒沙の法なり」(曇)。「真如の中の恒沙の法は是れなり」(慧)。「是故一切法」に元曉は「謂く縁より生じる依他起の法なり」と注記する。
- (4) 故に 補注(一一)参照。
- (5) 真心 『研究』(一)、五七頁注(一)参照。

(一) 冠導本(中本四右一)二行)によると、『古抄』では句には六文句と二義句があるとし、最初の「是故一切法従本已来」は総標の義句であり、最後の「唯是一心故名真如」は総結の義句であり、六文句は中間の「離言説相」等の四文字からなる六句であるという。しかし法蔵は一切法を主語とする各々四文字からなる八種の述部、即ち(一)離言説相、ないし(八)故名真如を、結論を示す八句と呼んでいたのである。この一節を他の注釈者たちは各々次のように分析している。

(一)曇延は「七種の義を以て真如の名を定む」(〇五三六、頭注四一行目)とする。七義は、「離言説相」から「唯是一心」の七義である。彼は「是の故に」を「上述の三種の義の故に」とし、「一切法」を「真如所撰の恒沙の法」とする。この法はこの七義の主語となるものである。彼は「従本已来」を直接は「離言説相」にかけているが、この一句は最初の三義、否、七義全体にかかるのであろう。「故名真如」を「義を

三結中八句。

是故一切法。従本已来。離言

説相。離名字相。離心縁相。

畢竟平等。無有變異。不可破

壞。唯是一心。故名真如。

是故者。是所執本空故。真心不

動故。由此一切諸法皆即真如也。

離言説相者。非在言説音聲中故。

離名字者。非在文句詮表中故。此

三に結の中に八句あり。

是の故に一切の法は本より已来、言説の相を離れ、名字

の相を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等にして、変異あ

ること無く、破壊すべからず、唯だ是れ一心のみなり。

故に真如と名づく。

是の故にとは、是の所執は本より空なるが故と、真心は動

ぜざるが故となり。此れに由りて、一切の諸法は皆即ち真如

なり。言説の相を離るとは、言説の音声の中に在るに非ざる

が故なり。名字を離るとは、文句の詮表の中に在るに非ざる

顕して名を証す」とする。要するに上記の「真如の名を定む」ということである。この曇延の解釈が最も素直な解釈といえるであろう。

(二)慧遠はこの一節を科文の第三「其の真如の体有・相無を明す」段とし、それを三分し、「是の故に」を科文の①「結前」、「一切法」以下を科文の②「相の無を明す」段、「唯是一心」以下を科文の③「体有を弁ず」段とする。慧遠の一切法の解釈は曇延を用いて「真如の中の恒沙の法」である。彼はこの節を「其の(即ち真如の)離相を明す」と解し、「従本已来」は「始めて相を絶するに非ず。其の久来清浄(久来は本性清浄という立場を認めないからか)を標す」と解し、「離言説相」等の前三句は「無他相」即ち他相の無、「畢竟平等」以下の三句は「無自相」とする。彼は無自相について「永く二種の生死を絶し、離性平等なるが故に無自相と名づくるなり」という。さらに「唯是一心」を「其の真体を標す」とし、「故名真如」を「総じて結して之を釈す」と

する。この「総じて結す」は形式上は科文③の「体の有を弁す」に含まれるが、科文の①③全体、あるいは「心真如章門を釈す」のこれまでの結論と見られる。従って彼は(一)「離言說相」ないし(六)「不可破壞」の六相と「唯是一心」の一つの体とからなると解釈していることになる。

(三)元暁は「心性不生不滅」以下を「真如の体を顕す」と解し、「心性不生不滅」を科文の①「真实性に当りて以て真如を顕す」段とし、科文の②「分別性に対して真如の絶相を明す」段は、「一切諸法唯依妄念而有差別」が「遍計所執の相を挙げ」、「若離心念則無一切境界之相」は「所執の相に対して無相の性を顕す」とする。そして次にくるこの一節が科文の③「依他の性に就いて真如の離言を顕す」段とする。彼はこの一節を二分し、前半は「依他性の法に約して以て離言絶慮を明す」とする。これは、「言說」「名字」「心縁」の三句に当ると考えられる。彼はこの前半の三句によって、即ち「離絶の義に依りて」、後半の説く真如が明らかにされる、換言すれば、「以て平等の真如を顕す」と解釈する。彼はそのことを繰り返して強調し、「既に可言可縁の差別を離る。即ち是れ平等真如の道理の故に畢竟平等にして、乃至、故に真如と名づくと言ふ」のだという。彼は「畢竟平等」以下の語句を説明していない。元暁の解釈の特色はこの前半を第一句、後半を第二句、さらに、次にくる「一切の言說は不可得なるを以ての故に」(本文一六六頁六、七行)を第三句とし、これが第二句の理由句であり、「平等離絶の所以を釈す」と解釈している点にある。

(二)「性として語言を離る」(唐訳(以下、唐と略記する))。「此の真如は是れ言說の対治なることを顕す。故に言說をして相應の義無からしむるなり」(曇延(以下、曇と記す))。「無像を以ての故に言を以て著すべからず。体は是れ生死の有相に非ざるが故に言の及ばざる所なり」(慧遠(以下、慧と記す))。「音声の所説の如くには非ざるが故に」(元暁(以下、元と略記する))。唐訳は「自性として言語表現を離れる」ことであるから、インド的な表現になっており、仮説はみとめるということであろう。慧遠は、無像、即ち概念・表象が真如にないことから真如という言葉に執してはいけない、真如の体、真如そのものは、

言の及ばない所、不可説であるというから、慮絶を理由に、言亡を説いているとする。元暁は次の「名字の相」と対として捉え、この言說相を真如という音声の説く所の相とし、真如が真如という概念でも概念の示す対象物でもないとする。法蔵は元暁に従う。「言說の音声」即ち「言說相」の言說は言說(げんせつ)(「言つ」とか、ことば)でも、言說(ごんせつ、vyavahāra)であつても変わらないであろう。即ちことば(abhidhāna)もことばで表現されるもの(abhidheya)もすべてことばで表現されて成立することばの次元、即ちことばの世界は、声によって発音するか、文字によって表記するかである。ここはその中の音声の面を指すというのであろう。真如は真如という音声の中に在るとするのは真如が真如という声を示す真如という概念で、「相を離れる」とは、真如はそういう概念「に非ず」というのであろう。もつてまわつた説明で解りにくいのが、元暁と同じである。

真如が言說の対治(Pratipaksa)であるという曇延の理解は後の「言に因りて言を遣る」を予想させるが、「言說をして相應の義無からしむ」は単に真如ということばだけでなく、すべてのことばに皆、各々の語義に対応する実体がないことを示すという意味であろう。

(三)「一切文字も顯説する能わず」(唐)。「言說すら尚相應せず、豈此の名字能因なりや」(曇)。「是れ生死の名字の呼法に非ざるが故に涅槃に涅槃は無名なり。強いて与えて名を立つ」と云う(慧)。「名句の所詮の如くに非ざるが故に」(元)。

唐訳は「名字」を「文字」に改めている。ことばの符号としての面を明確にしている。慧遠の「名字の呼法」の呼法・呼び方は日本語としてはむしろ前の「音声」に相應しいように思えるが、「名づけ方」であり、涅槃とか真如は世間の命名法とは異なり、仮名であるというのであろう。元暁の「名句の所詮」と法蔵の「文句の詮表」は所と能の違いはあるが同じことを示す。曇延の「此の名字能因なりや」は「真如ということばは真如を知らしめる原因であるか」ということになるので、真如という文字に限定するならば、前注の「言說をして相應の義無からしむ」も「真如という言葉・ことばに相應する真如という対象を無からしめる」ことだけになってしまう。

(6) 上來／自下 上來はこれまで解釈してきた「離言說相。離名字相。離心緣相」の上の三句。自下はこれに続く「畢竟平等。無有變異。不可破壞」の下の三句。

(7) 異相を離る 真如は主として *tathata* (*suchness*) の訳であるから、直訳すれば如性であり、それは *anyathata* (異相) に対する。

(8) 展転して相積する 順次に前の句の所説が成立する論拠を次の句が説いていること。

(9) 治道 染に対する浄に当たる。対治である道。雑染を浄化する修行道。治については『研究』(四)、一六二頁頭注(4)参照。

(10) 法体 補注(一一)参照。

二句言語路絶。非聞慧境也。離心緣者。非意言分別故。心行處滅。非思慧境。上來離偽妄故名眞。自下離異相故名如。又下三句。展轉相釋。離世間修慧境。唯正智與相應也。言畢竟平等者。雖遍通染淨。而性恒無二故也。所以得無二者。以在緣時始終不改故。云無有變異也。所以在有爲中得不變異者。以不同有爲可破壞故。此則在染不破。治道不壞也。

唯是一心者。結歸法體。故名眞

が故なり。此の二句は、言語の路絶え、聞慧の境に非ざるなり。心緣を離るとは、意言の分別に非ざるが故に、心の行處滅し、思慧の境に非ざるなり。上來は偽妄を離るるが故に眞と名づけ、自下は異相を離るるが故に如と名づくるなり。又た、下の三句は展転して、世間の修慧の境を離れ、唯だ正智のみ与に相應するを相積するなり。畢竟平等と言うは、遍く染淨に通ずと雖も而も性は恒に無二なるが故なり。無二なることを得る所以は、縁に在る時も始終改めざるを以ての故に、變異あること無しと云うなり。有為の中に在りて變異せざることを得る所以は、有為の破壊すべきに同じからざるを以ての故に。此れ則ち染に在りても破れず、治道にも壞せざるなり。

唯だ是れ一心のみとは、結して法体に歸す。故に眞如と名

〔四〕 法蔵の注釈は第一句(補注(二二))、第二句(二三)、次の第三句(二五)の語義解釈では元曉に従っている。しかし、以下では彼は言語道断、心行處滅(*cittagocaraniyita*)という対句と、聞・思・修の三慧という法相によって解釈している。即ち最初の二句は言語道断、第三句は心行處滅を示し、三慧に関していえば、最初の二句は聞慧の超越、第三句は思慧の超越、第四、五、六の三句は修慧の超越を示すと解釈している。このように彼は真如が聞思修によって得られる慧ではない本性的な「正智」であることを自覚的に示している。

〔五〕 「心の攀縁を離れて諸相有ること無し」(唐)。「此れ真如は覺觀の行

處に非ざることを顯すなり」(曇)。「是れ意識所対の法塵の境界に非ず。前の二句(一一)「離言說相」と(二二)「離名字相」は身識の境に非ず。後の一句(三三)「離心緣相」は意識の境に非ず。六識は皆所対の境に非ず」(慧)。「名言の分別の縁すること能わざる所なるが故なり」(元)。

曇延のいう覺觀は一般に尋(*vitarka*)伺(*vicāra*)の旧訳。覺は特に語義を尋ね求めおしはかる粗い心のはたらきで、觀は精緻な深遠な考察をいうので、真如としての一切法はすべての思惟、思考の対象でないことなる。慧遠はこの句が真如が意識でも意識に対応する対

象(法)でもないことを示すとす。しかし第二句が前五識中の身識・触覚の境でないというのは意味不明。身は耳の誤写か?「六識は皆所対の境に非ず」は、「一切法の真如は皆六識の所対の境に非ず」ということなのか。

〔六〕元暁は「名言の分別」。名言は前の二句の言説と名字でこの心縁相はそれらの分別ということであろう。法蔵は「心縁の相」を意言(Manojalpa)「心で語る・心の語り」としている。文言の分別よりも意言の分別の方がより心の内面を示すであろうし、前二句の「ことば」の問題から「心」の問題に移っているといえる。意言については『撰論』下七頁(注4)等参照。

〔七〕『起信論』本文では真を「此の真如の体は遣るべきもの有ること無し。一切法は悉く皆真なるを以ての故に」、同じく如を「亦た立すべきもの無し。一切法は皆同じく如なるを以ての故に」と一切法の体について真性と如性を説く。唐訳は「其の体性は、少しく遣る可きもの有り、少しく立つ可きもの有るに非ず」で、真と如に分ける遣と立の理由句を欠く。梵本の直訳だからか直訳をよそおったものなのか。法蔵のこの真と如は偽妄を離れているに遣るべきもの無し(悉く皆真)、異相を離れるに立すべきもの無し(同じく如)であるから、言い換えただけとなる。

法蔵のこの真と如の規定は「名」の問題として既に曇延の「言によつて言を遣る」の注釈、「真なるを以ての故に虚名を遣り、如なるが故に異名を遣るなり」(二六六下四一五)に見られる。

〔八〕「究竟平等にして」(唐)。「此の真如は猶お虚空の若く、其の増減無きことを示す」(曇)。「優劣有ること無きなり」(慧)。(元)なし。

〔九〕「永(まった)く変異無し」(唐)。「有為の諸法は前後改転す。然るに此の如性は始終不易なり」(曇)。「其は是れ変易生死に非ざることを明す」(慧)。彼は変異(vikāra)を変易(nirmanā)と解釈したことになる。(元)なし。

〔一〇〕法蔵はここでは本文の「破壊すべからず」を「破れず」と「壊せず」に分けて説明している。「破壊すべからず」(真諦||唐)。「至真至実を示すなり」(曇)。「其の分段生死を絶断することを明す」(慧)。曇

延は真如をここでも分け、前句を「如」、この句を「真」とする。慧遠は前注の句と共に変易と分段の二生死を説くと解釈している。

〔二〕「唯是一心」(真諦||唐)。「前の洹沙に等しき法に各別の体無く、唯だ是れ一心のみなることを指す」(曇)。「其の真体を標す。心の外に余法の得べきもの無きが故に一心と言う。相無にして体有なり」(慧)。元暁は注釈を加えていない。曇延は一切法が各々の個別の自体をもたない一心であることとするだけである。慧遠の「其の真体」は、科文の表現などから見ても、其の真如の体の省略であろう。それに対して法蔵が「法体に帰す」といったのは一切法が一心であるという「顕示正義」の冒頭の主張、さらに「立義分」冒頭の一切法を撰する衆生心である「一心」という法の体、そこに立ち帰ったというのであろう。

〔二二〕「故に」を「ことさらに」(宇井)と読むが、しかし、「義を顕して名を証す」(曇)、「総結して之を釈す」(慧)、さらに法蔵はこの第八句に注釈して「義に依りて名を立つ」、即ち以上の真如の意味によつて真如という名を立てるとするのであるから、これらの注釈者は「故に」を「ことさらに」とは読んでいないようである。曇延と法蔵は真如の意味を明らかにすることによつて、真如という名が適切であることを証明したと取るようである。唐訳は「説名真如。以真如故従本以来不可言説不可分別」(大正三三、五八四下二一三)である。③は「以真如」を欠くので、「説名真如故」と読み、明石本の九頁のように、以下を次の節の冒頭に加えることもできるかも知れない。たしかに「以真如」は在っても無くても意味の上では変らないが、しかし英訳(鈴木、五七頁)のように、「故」を次の文言と結びつけて「唯だ是れ一心のみなり。(又は、なれば)説いて真如と名づく。故に本より已来、言説すべからず、分別すべからざるなり」と解するべきであろう。ただしこの様に解釈すると、この段は要約すると、「真如は言亡慮絶の平等の唯一心であり、それを真如と名づけたのであるから、言亡慮絶である」という無意味な循環論証になる。強いていえば、言亡慮絶な一心を真如を名づけたので、真如は言亡慮絶であるという趣旨となる。

- (11) 上の真如の名 直接的には一六二頁四～五行の「一心のみなり。故に真如と名づく」の真如という言葉。  
 (12) 自語相違 svacanaviruddha。ここではインド論理学上の術語といふよりも、論述の中に思想的に矛盾があること。  
 (13) 上の文 一六二頁二～三行（及び九行）。  
 (14) 今釈して この「釈して」は法蔵が釈しているのではなく「起信論」自身が「解釈分」の「今」この箇所です。「解釈して」ということ。  
 (15) 相無し 「相有ること無し」（本頁七～八行）の略。

如者。依義立名。

第二會執釋名中有二。先釋後結。釋中有三。初正會治執。二言說極下。約名釋疑。三此真如體下。約相釋遣。

以一切言說假名無實。但隨妄念不可得故。言真如者亦無有相。

初中言以一切言說假名無實者。明言教非實不可如言取也。但隨妄念等者。釋成無實所以也。恐諸凡愚聞上真如名。則謂論主自語相違。上文既云離名字相。何故復立此真如名。故今釋遣假名非實。不相違也。亦言無相者。遣於相也。良以名依相立。俱是遍計所緣故。

づくとは、義に依りて名を立つるなり。

第二に執を会して名を釈する中に二有り。先に釈、後に結なり。釈の中に三有り。初めに正しく会して執を治し、二に「言説の極」より下は、名に約して疑を釈し、三に「此の真如の体」より下は、相に約して釈して遣るなり。

一切の言説は仮名にして実無く、但だ妄念に随うのみにして、不可得なるを以ての故に、真如と言うも亦た相有ること無し。

初めの中に一切の言説は仮名にして実無しと言うは、言教は実に非ざれば言の如く取るべからざることを明かすなり。但だ妄念に随うのみにして等とは、釈して実無き所以を成するなり。恐らくは諸々の凡愚、上の真如の名を聞かば、則ち論主は自語相違し、上の文に既に「名字の相を離る」と云うに、何故ぞ復た此の真如の名を立つるや、と謂わん。故に今釈して、仮名にして実に非ずと遣る。相違せざるなり。亦た相無しと言うは、相を遣るなり。良に名は相に依りて立ち、俱に是れ遍計

〔二三〕 今この科文、第二「執を会して名を釈す」の中の釈を構成する文言を一〜三で表記する。

(一)「(イ) 以一切言説(口) 仮名無実。(ハ) 但隨妄念不可得(故)。」

(一)「(二)「言真如者亦無有相。」

(二)「(謂) 言説之極。因言遣言。」

(三)「此真如体。無有可遣。以一切法悉皆真故。亦無可立。以一切法皆同如故。」

曇延は「諸妄法の有名無実を明す」段、(一)〜(三)全体を、「秘密疑を遣る」段と二段に分つ。「秘密疑」というのは、文言の表面には説かれていない疑問、疑惑ということであろう。その対論者がいなくであろう疑いは、前に真如は不可説といながら、真如という言葉で示されるとしたら不可説といえないのではないか、という疑問である。法蔵も同じ疑問を提示しているが、彼は(一)〜(三)でなく(一)〜(二)こそがその疑問に対する解答とする。

慧遠は(一)〜(二)を「妄法の相有にして体無なることを明す段」と解釈する。彼は「相の有」を前段三種の「無他相」の対とする。

(イ)「以一切言説」は「離言説(相)」に対する。

彼は「以一切言説」の「以」を言説を以てと読んでいるかのようであつて、言葉があることによつて言葉が表示する「もの」の体に執着する場合とする。彼は原文の引用を「離言説」とするが、体を離れば相を離れるし、体に執着すれば相有となるから体に焦点を合せたのであろう。

(ロ)「仮名にして実無し」は「離名字相」に対する。

彼も曇延のようにこの一句が「有名無実」を説くとする。生死の法、すなわち世俗の妄法はそもそも実がないが、名をつくり名によつて法を名づけ(呼び)、他の法をその名で呼ぶことはない。即ちその名で名づけることはない。そしてその名だけの法を実有と執着するのであるから、名を尋ね、推求しても、実法は得られないので有名無実だといふ。

(ハ)「但だ妄念に随うのみ」は「離心縁相」に対する。

彼は生死の境界すなわち世俗の事物は妄念によつて有るのであつて、「妄念に随つて生じ、相応し捨てざるのみ」すなわち事物は有として生じ、妄念の対象として妄念と一致して存在しているものとして、執取されているだけだといふ。このように彼はこの句を特に依他起性における遍計所執性の成立を説いていると解釈する。彼は「不可得故」が「相有」に対する「体無」を説くと解釈する。彼は「相有」を迷人、すなわち世間の凡夫が実有、体有と妄執しているとするので、それに対する体の「不可得」は「理を悟解する人」にのみ成立する不可得・無認識の悟解であることを示す。

彼は(一)〜(二)と(二)を前段に対して「言を遣る」を明す段とする。このように彼は(一)〜(二)と(二)とを区別しないで解釈している点、法蔵とは異なる。(一)〜(二)を彼は上の言(補注(一))の(二)慧遠の説②「相の無を明かす」段参照)を重ねて説いただけとするが、実質的にはこの句によつて真如が言亡慮絶であることを示しているとして理解していたと思われる。(三)を「真如の名を釈す」段とする。

元曉は先に触れたように、(一)〜(二)を前段「依他性に就いて以て真如の離言を顯す」段の第三で「平等離絶の所以を釈す」とする。従つてこの(一)〜(二)は前段の最後の文となるから、「不可得なるを以ての故なり」とすべきことになる。それだけでなく、彼はここで「体を顯す文竟りぬ」といふように、真如の体を説くことが終わったとする。ただし「別記」の時期には、いわゆる「離言真如」の部分を「真如を広くす」る「総釈」で、「不可説を明して理の絶言を顯す」のに対して、「依言真如」は「真如の相を広くす」る「別解」で、「説くを得べき」とを明す(『海東疏』によつて「相」を「明」と読む)言を絶せざることを顯すが故なり」とし、前者については「離言説相」以下(一)〜(二)は「因言遣言」することだといふだけで、(一)〜(二)〜(三)を真如の「名を釈す」段とする。

このように見てくると、法蔵の(一)〜(二)と(二)と(三)とに三分する分け方は、それまでの注釈者たちの解釈とは異なっていることが明らかである。



- (16) 名に約す 「名に約して疑を釈す」
- (17) 分齊 真如という名を立てる限界、極限、辺際で、本文の「極」を意識したものであろう。
- (18) 意 一七四頁七行目の意趣のこと。意図。
- (19) 客名 客塵にすぎない名称。名称は真如にとつて客塵にすぎない。
- (20) 余名・余声 真如という名と声以外の名や声。

楞伽云。相名常相隨而生諸妄想。故今雙遣也。  
 二別約名中二句。初立名分齊。次立名之意。  
 謂言說之極。因言遣言。  
 初中疑云。既絶名相。但假立客名者。何故不立餘名而唯云真如

の所縁なるを以ての故なり。『楞伽』に云わく、「相と名と常に相い隨いて、諸の妄想を生ず」と。故に今双べ遣るなり。  
 二に別して名に約する中に二句あり。初めに立名の分齊、次に立名の意なり。  
 謂く、言說の極、言に因りて言を遣る。  
 初めの中、疑いて云く、既に名と相とを絶し、但だ客名を仮立せば、何が故ぞ余名を立てずして唯だ真如とのみ云うや。釈

〔一四〕

依因於妄想 而得彼緣起  
 相名常相隨 而生諸妄想

(四卷楞伽、大正一六、四九七a—

九)

実又難陀訳は殆ど同じで、第一句の想が計、第四句の諸妄想が於妄計(六〇六c)となっているだけである。

parikalpitaṃ samāśrīya paratantropalābhyate /  
 nimittanāmasaṃbandhājāyate parikalpitaṃ //193// (Ia.p.131)  
 遍計されたものに依拠して 依他が認められる。  
 相と名との結合より、遍計されたものは生ずる。

この引用偈は「三万六千の一切法の集り」という第二章の一九三偈のcdに当る求那跋陀羅訳である。第二章の末尾に当るこの偈の前後では三性説が説かれているが、SとTとにかなり異同が見られるし、偈文も、後に偈を総集した第十章の該当の偈文との違いが見られるなど、テキストに混乱が見られる。その上に、この経の三性説と唯識派の三性説との異同も明らかでないので、確実なことはいえないが、この箇所では、如来藏思想に近づけて三性を解釈しているようである。この偈に先行する長行(p.127, 114~p.129, 112)では、遍計所執性

の種々性の存在様式の特徴(相(navalaksana)を、ことば、所説、自性等の分別(vikalpa)とする。相を分別とするが、実際には、相・分別に執着することが遍計所執性であつて、相・分別そのものは依他起性であるとするようである。「依他起の相(Tによる。Sは執着)に有と無として執着した(凡夫たち)は遍計所執性の種々性に執着する」(p.129, 115~16)という文言によれば、相・分別は依他起でそれを有無として種々性に執着するのが遍計所執性となる。  
 そうであれば、遍計所執性は「遍計・分別への執着」となるので、parikalpita(遍計されたもの)という語義による唯識派の解釈よりも、むしろ玄奘訳のように所執ということが遍計所執性のあり方となる。或いは玄奘はこういう解釈に基づいて、parikalpitaを「遍計所執」と訳したのかも知れない。  
 長行の最後の部分(p.129, 117E)では根拠としての依他起・分別・相(?)を幻(maya)にたとえ、幻を種々性(vaicitrya=praheda(?))とし、種々性を遍計所執性とし、幻と種々性が別異ならば、種々性は幻を原因とするものでなくなるし、同一ならば全く無区別になるが、幻と種々性の区別は認められるのだから、両者は同一でも別異でもない。従つて無有性として執着してはならないという。

この有と無として執着しない無執着は、例えば『中辺分別論』などの「虚妄分別はあり、そこに所取能取の二がない」という有無の否定のようであって、引用偈に先行する二偈はそういう有無を論じているように見える。

遍計所執された事物 (bhava) は存在しないが、依他起は存在する。

(存在する、存在しないという有と無の) 増益と損減は、考察されたとき(または分別において) 消滅する。(一九一)

もし遍計所執性されたものが無で、依他起が自性としてあるならば、

有なしで有はあり(生じ)、有は無より生ずる。(一九二)

一九一偈の「考察されたとき」は、*vikalpanto, vikalpano* (p304, 三〇五偈) *vikalpe vai* (p304, f12) 't nam par bhags na' 漢訳も三訳共に異なり、四卷本と七卷本は「妄想(分別)に由って壊す」であるが、十卷本は「分別観者見」である。

一九二偈の c d は S と T は、直訳すれば、上の訳のようになる。四卷と七卷(一)内は七卷本)は同じと見なすことができる(無性(法)而有性(法) 有性(法) 無性生(従無生)。恐らく四卷本は bhava を有、七卷本は存在するもの・事物ととっているようである)が、十卷本は異なる(離因応生法 実法生実法) (五二九 b 二八)。

この「有(又は事物?) なしで有はあり、有は無より生ず」は意味が明らかでないが、ここでは遍計所執性を無、依他起性を遍計所執性の根拠という意味でなく、遍計所執性の無に対して有と相対化して、寧ろ遍計所執性が無であるからこそ依他起性は有であるとし、一九一偈では遍計所執性の無という損減と依他起性の有という増益は共に「分別において」消滅するのであれば、唯識派の「虚妄分別は有り」に近づく(p304, f4 S tro hi は萩原校訂の T 本(未見)によるようである)。

しかし T 訳等からすれば、「考察されたとき」有無の増益と損減が消滅する、すなわち、真の根拠として幻にたとえられる依他起は有でもないことが示されていると考えられる。そういう意味で根拠は依他起

でなく、真如、法界であるというのであろうか。一九二偈も、正確には明らかでないが、有なしで有があるとか、無から有が生ずるといったことは、依他起を根拠として遍計所執性があるというのではなく、逆に遍計所執性なる無から依他起が生ずるということを示すのではなからうか。

引用偈である一九三偈の a b 「遍計されたものに依拠して依他起は認められる(取得される)」はそういう逆転された立場を説くのではなからうか。そうすると、分別によって「遍計されたもの」として成立するという、依他起を根拠として成立するという遍計所執性はどのようにして何によって成立するのか。それに答えたものがこの引用偈「表象と名称の結合から遍計所執は生ず」ではなからうか。

この名と相との結合、漢訳はその意味を「常に相い随う」とするが、これが依他起ともそれそうであるが、法蔵は名と相を遍計の所縁としている。この遍計が分別なのか遍計所執性なのか明らかではない。

(2) 究竟の名 玄奘訳も真諦訳と同  
じ。チベット訳は mthar thug pa  
rnam kyī min(補注〔一六〕参照)。

耶。釋云。眞如者。是言說之極。謂  
此名之後。更無有名。則諸名之中。  
最後邊際。故攝論中十種名內。眞

〔一五〕曇延は補注〔一三〕で示した本文(一一)「眞如と言うも亦相有ること無し」に「但だ一切の名字は皆差別の諸相に依りて立つ。此の眞如は既に有相に非ず。一切の言說豈に能く名づけけん」と注する。彼は「眞如と言うも」の「眞如」を眞如という名でなく、名に表現された眞如の理・体と取っている。

文言(二)の「言說の極」に「已に一切の言說を離れて皆尽き、唯だ此の眞如の名在るのみにして、此より已後、復た名無きなり」と注するから、眞如という理について眞如という名が最後の名であること「極」と呼んでいると解釈している。彼はこの眞如という言葉に積極的な意味を認め、同じ(二)の「言に因りて言を遣る」に「此の眞如の言を以て(以て)は唐訳と同じ」一切の言を遣るなり」とする。彼は「遣る」に関して「名字を離るるを以て名づけて眞如と為す。眞なるを以ての故に虚名を遣り、如なるが故に異名を遣るなり」(補注〔一六〕参照)という。「名字を離れる」ことを理由として「名づけて眞如と為す」というが、どうしてそれが理由になるのか。眞・如と名づけなければ、虚名と異名を遣ることがない、即ち「言を遣る」ことがないからだというのであろう。しかし、その場合でも、「一切の言」のなかに眞如という言も含むのかどうか。虚名と異名を否定したとき、眞如という名をも自ら否定するものであろうか。

慧遠は「言說の極」を勿論眞如という言葉とするが、その眞如という言葉は「言語道断え、黙して顯わさず。其の理は名を絶する」言葉であるという。他の言葉と異なつて眞如という言葉が示そうとする眞の理は言亡で沈黙である。「故に極に寄せて表する」、同じく言葉であるから、その限りでは区別がないが、眞如という言葉はそういう特別な言葉であり極という意味があるし、極という語で表現するのが適切であるので、眞實在を表示する言說の中の至極、極限の言葉、「極言」

して云く、眞如とは是れ言說の極なり。謂く、此の名の後に更に名有ること無ければ、則ち諸名の中の最後の辺際なり。故に「撰論」の中の十種の名の内には、眞如の名は是れ第十の究竟

であるというのであろう。彼は「言に因りて言を遣る」に「上に極言と云う。恐らく理体に著せん。重ねて言を遣るなり」と釈す。この解釈では彼が(一一)をこの段に含め、「重ねて上の言を顯す」ことが、重要であることを示す。ここで「眞如と言うも」と、上來用いてきた眞如という言葉を再び「顯」したのは、眞如といつても「無有相」、即ち本来言語道断で黙、即ち不顯であるが、言說の極である眞如という極言によつて表し顯したのである。極言であつても眞如という言葉によつて眞如を顯すと、人は眞如が単なる名でなく理体があると執着するので、「眞如と言うも」と、言に因つて「無有相」といつて眞如という言をも否定するといふのである。このように慧遠は「言說の極、言に因つて言を遣る」を(一一)の説明、単なる繰返しとしか見ていないようである。

元曉は「言說の極」に注記せず、「別記」では「言說の相を離れ」以下「眞如と言うも相有ること無し」といふこの論述そのものが「言に因つて言を遣る」ことだとする。『海東疏』では、前注でも触れたように、(一一)までは「体を顯す」のに対して、(一二)以下は「名を釋す」段であり、「眞如と言うは亦相有ること無し。謂く言說の極、言に因りて言を遣る」といふ文言は「釈名」の段の第一、「立名の意を標す」、即ち眞如という名を立てる眞意を標示すると解し、「謂う所は言に因りて言を遣る」こと、即ち、これらの文言によつて不可説を明らかにすることだといふ、それは「猶し、声を以て声を止むるが如し」であるという。即ち眞如という名を用いるのは、眞如の否定のためだといふ。法蔵はこの元曉があげた比喻を採用し、詳しく説明したことになる。しかし彼は、比喻がこの「因言遣言」をすべて例示するものでないことも意識していたようである。なお、この比喻「声を出すな」は「空である」といふ言葉の例にならない点については、龍樹が『廻

「詮論」で論じている（『実在と認識』六二一―六三三頁参照）。

法蔵は（二一）以下を第二「執を会して名を釈す」段とする。この科文の名称はそれまでに真如を既に説明しているが、しかし猶、真如という言説に執着して真如はあると思つてゐる、そういう執着を会通・会釈すること、即ち言説と真如との乖離と真如という言説のはたらきを明らかにして、真如という名を説明する段であることを示す。会が会通であることは、「凡愚、上の真如の名を聞きて則ち論主は自語相違し」ということから明らかである。

（二）全体は「正しく会して執を治す」である。そこでは一切の言説が仮名、無相であることから真如という言説も無相であることを会釈して、凡愚の妄執を「仮名にして実なし」と対治しているといふのである。（三）の「言説の極」以下は「名に約して疑を釈す」といふことである。「約す」は「要約する」「しほる」ことで、真如といふ名にしほつて、凡愚の上述の疑問に答釈し、「言に因つて言を遣る」ので自語相違でないことを釈明している。（四）は「相に約して遣を釈す」である。法蔵は（三）が直前の「言を遣る」の「遣」を名とか体でなく相の問題にしほつて解釈していると理解していることを示す。

〔二六〕十種の名は『撰論』の第四章「入所知相分」に説かれている。チベット訳では、

/chos dan gan zag chos dan don /bsdus pa dan ni rgyas dan rigs /  
/ ma dag pa dan dag dan mthar / rab tu dbye bas min gi yul /  
(長尾『撰論』下、p.64)

事物(法 dharmā)と人(puṅgala)と教法(dharma)と義(artha)と要約(samasta)と詳述(vyasta)と文字(varṇa)と不淨(asuddhi)と清淨(suddhi)と究極(paryanta)といふ〔十〕種類が名の適用範囲(nāmagocara)である。世親釈はチベット訳では以下の通りである。

gan gi tsho don thams cad la rnam par mi rtog paḥi min la gnas  
sin ses bya ba ni deḥi min ci rnam pa ji sñed ces bya baḥi tha  
tshig las deḥi min gi bye brag tshigs su bead pas bstan to /  
de la

(一) chos kyi min ni gzugs dan / tshor ba dan / mig ces bya ba

『大乘起信論義記』研究(五)

la sogs paho /

- (2) gan zag gi min ni sans rgyas bés gñen dan / dad pas rjes  
su ḥbran ba ses bya ba la sogs paho//
  - (3) yan chos kyi min ni mdo sde la sogs paho /
  - (4) don gyi min ni chos de dag la bren paḥi don to//
  - (5) bsdus baḥi min ni sems can ses bya ba lta buho//
  - (6) rgyas paḥi min ni de dag ḥid re re nas brjod pa lta buho //
  - (7) rigs kyi min ni yi geḥi phyi mo rnam so /
  - (8) ma dag paḥi min ni so soḥi sbye bo rnam kyihō /
  - (9) dag paḥi min ni slob pa rnam kyihō /
  - (10) mthar thug pa rnam kyi min ni gan ḥdres paḥi chos la  
dmigs pa ste / sa beu pa lta buho //
- de la don thams cad ni ḥdres paḥi chos la dmigs paḥi ye ses kyi  
dmigs paho //
- no // D.162a.14(81-3-1~4)

「ある時あらゆるもの(義 don)を分別しない名に住し(て法界を直覚する仕方で住する)とき」とは、その名は何であり、種類はどれ程か(どのようなものか)といふ意味を含んでゐるのび、その名の区別が働によつて説かれた。その内、

- (1) 法の名は①である。
- (2) 人の名は②である。
- (3) 再び法の名は③である。
- (4) 義の名は④である。
- (5) 要約の名は⑤であり、
- (6) 詳述の名は⑥である。
- (7) 文字の名は⑦である。
- (8) 不淨の名は⑧である。
- (9) 淨の名は⑨である。
- (10) 諸宗類(niṣṭhā, paryanta, paryavasāna /ta) 〇名は⑩である。

その内、あらゆるものは、sambhinaな法を所縁とする智の所縁である。このような種類は菩薩の名の gocara である(①~⑩は次の一覧表の中のチベット訳。偈の rab tu dbye ba は多く prabheda 区別・種類の訳語であるが、prakara 種類・区別の訳語としても用いられる。世親の man pa は prakara 彼は、偈の prabheda の同義語を挙げたものと思われる。しかし、man pa は akara 様相をも含む。その点で種類だけでなく、それぞれの様相をも示すといえる。それが名の用いられる領域 gocara でもあるのであろう)。十名について漢訳は二回説明している(大正三十一、二〇五下及び三五二上)。今それらをチベット訳(Tと記す)と共に表示する。

〔二回目〕

- ①法 T 色と受と眼等  
玄 色受眼耳等 眼等  
真 色受等、眼耳等 眼等
- ②人 T 仏、友、随信行(sradhdānūsarin)等  
玄 仏及び随信行等 我等  
真 信行、法行等 我衆生等
- ③(再び)法 T 経sūtra(anta)等  
玄 契経等 十二分教  
真 修多羅祇夜等 十二部の正教
- ④義 T その(経等の)法に依る意味(義 artha)  
玄 此の法に依る義 此の十二分教の所註の諸義  
真 十二部経の顯す所の諸義 十二部の正教の義の名
- ⑤略 T 衆生等のようなもの  
玄 有情等 一切法為無為等  
真 衆生等の通名 有為無為
- ⑥広 T 同じそれらを一つ一つとして述べるようなもの  
玄 彼の一一の各別の能詮 色受等及び虚空等  
真 衆生には各々別名有り 色受等及び空等

⑦性

T matka 文字の字母  
玄 諸字の字母 阿字を初と為し訶字を後と為す  
真 義無き文字 阿字を初と為し訶字を最後と為す。  
音字合して三十七。

⑧不淨

T 異生等のもの 諸の異生  
玄 諸の異生 諸の異生  
真 凡夫等 凡夫等

⑨淨

T 有学saikṣa等のもの 諸の諦を見るもの  
玄 有学等 須陀洹等  
真 聖人等

⑩究竟

T sambhinadharmalambana であつて十地のよ  
うなもの。その内、あらゆるもの(義 don)は  
sambhina 法を縁する智の所縁である。このよ  
うな種類が菩薩の名の使用される領域である。  
⑩は(十地のようなもの)までで、「その内、あ  
らゆる」以下は、総括であつて直接⑩とは関係な  
いが、次の漢訳との比較のためにここに繰り返  
し訳出した。⑩の実質をなす sambhina-  
dharma lambana' チベット訳の hḍres pa は、  
sambhina, miṣṭra であり mixed, confused,  
adulterated の意味である。真如とか真実の場合  
は寧ろ asamḍhina, unadulterated, pure が強調  
される。そういう意味では、この⑩の究極の名も  
未だ真如そのものではないのである。玄奘は「総  
相」真諦は「通」と訳す。

玄 一切の法の総相の所縁 二回目は(a)  
真 一切法に通ずる真如實際等 二回目は(b)  
(a) 一切の法の総相の所縁、即ち是れ二智の所縁の境界、出世智と  
及び後得智とは一切法の真如、實際を以て所縁と為すが故に、  
一切法の種々の相別を以て所縁と為すが故に十地等の如し。此

の中の意は一切の義の総相を縁する智の所縁の境界を取る。是の如き品類は是れ諸の菩薩の名の所行の別なり。(傍線部分はほぼT訳と一致する。他は真諦に近い。)

(b) 極通の境を縁する出世の智と及び出世の後智の縁する所の一切法の真如の境なり。

『撰論』では「これに関して(一) 詩頌がある。」と云って上述の詩頌を説く。世親は「これに関して」をその前に説かれて「入無相方便」の最終局面として「あらゆる事物について分別しない名に住する」という名との関連で説かれた傍論と解釈する。「名に住する」とは同時に菩薩が「法界を直証する仕方に住する」境地であり、その時、菩薩には無分別智が生じ円成実性に悟入しているという。その場合「名に住する」ということは未だ名に執着しているということであるが、しかしそれが無分別智を生じ、円成実性に悟入することであるのは、この名の場合のみ「言に因つて言を遣る」からではなからうか。法蔵が「真如の名は第十の究竟の名なり。故に「極」と云う」と言うのはそのことを示すであらう。

『撰論』の詩頌を世親は上述の「分別しない名」との関連で、「その名は何か」「その種類 (nam pa, prakara) はどれ程か」という意味(密意)を含み、その二問に答えたものと解釈している。もしその名だけを問題にするならば、「名は何か」と「様相 (nam pa, akara, 形状) は何か」ということにならう。しかし真諦が明確に偈d「十名は境を差別す」に「此の十種の差別の名は悉く是れ菩薩の境界なるも、菩薩の所住は唯だ第十の「一切法に通ずる」名の中のみ在り」と説明するように、第一から第九までの名は「菩薩の名の適用範囲」であつても、所住の「分別しない名」は、第十の名のみである。

漢訳は三本共に十種の名の説明が二回繰り返されてある。チベット訳は一回だけである。世親訳では上述の名と種類との二つの質問が含意されているとすると、漢訳の方が原本を伝えていてと考えられる。玄奘訳からも窺えるように、最初の説明の第十の文言と二回目の第十の説明の最初の文言が同じであることから、チベット訳は一回目のその文言の後から二回目の第九の名の説明までをとばして訳してしまったのではないかと考え

られる。そのように考えられる程、一回目と二回目は殆ど同じ説明の繰り返しである。玄奘訳では第一回目は「名は何か」であり、二回目は「略して十種有り」というように「種類はどれほどか」に対する解答と見ることが出来る。二回目には各々に「一には」「二には」と番号を付していることから窺える。真諦訳は第一回目を偈の a b c の十名の説明とし、二回目を「十名は境を差別す」という偈の d の解釈とする。第一回目に「一」「二」と番号を付しているのは十名の説明だからであらう。「十名」と「十名の行境」は実質的には同じことになるが、一覽表でも明らかのように、玄奘訳は直訳に近いのに真諦訳は「色受等、眼耳等」「修多羅、祇夜等」などという、五蘊、六根、十二部経など、法相であることを明確に示す説明が加えられている点に特色があらう。第十の「究竟の名」についてはチベット訳では「まじりあつた sambhina 法を所縁とするものである十地のようなものである。そこでは(玄奘、此の中の意は)一切の事物はまじりあつた sambhina 法を所縁とする智の所縁である」というだけであるが、玄奘はこの「十地」の前に「即ち是れ二智の所縁の境界なり。謂く、出世の智と及び後得智なり。一切法の真如實際を以て所縁と為すが故に(出世間智)一切法の種々の相の別を以て所縁と為すが故なり(後得智) (隋訳もほぼ同じ)を加えている。真諦訳は「出世の智及び出世の後智の縁する所の一切法の真如の境なり」である。このように見ると、チベット訳では十地を比喻するのに対して、真諦は一切法の真如(實際)とし、後の二訳は両方を並記していることになる。法蔵が「究竟の名」を真如としたのは真諦に従つたものであり、真諦の『撰論』解釈は「十地」から「真如」へと中心が移つていくといえる。「十地等の如し」は十地の観法の中には地地各別の法を所縁となすが故なり(国訳一切経一〇八頁脚注45)という。玄奘訳ではそうもとれるが、チベット訳では「まじりあつた法を所縁とする」名である。このまじりあつた(入りみだれた)法を所縁とするを、玄奘は一切法の総相、真諦は「一切法に通ずる」としている。sambhina(あるいは, misraの意味)は明らかでないが、十地では各々の地の所縁が別でありながら、究極の名に至ると区別できないようあり方をしているというのではなからうか。この sambhina/misra は『華嚴経』にしばしば用いられているので、正確な意味を明らかにするにはそれらの検討を俟つ。

如名是第十究竟名。故云極也。

の名なり。故に極と云うなり。

因言遣言者。立此極名。爲遣

言に因りて言を遣るとは、此の極名を立つるは名を遣らん

於名。若無此名。無以遣名。若

が為めなり。若し此の名無くんば、以て名を遣ること無し。若

存此名。亦不遣名。如打靜聲。

し此の名を存せば、亦た名を遣らず。打ち靜むるの声の如し。

若無此聲則不止餘聲。若爲存此

若し此の声無くんば余声を止めず、若し此の声を存せんが為

声數數打靜。即自喧故。亦非止

めに數數打ち靜むれば、即ち自ら喧しきが故に亦た声を止む

声。當知此中意趣亦爾。善須消

るに非ず。當に知るべし、此の中の意趣も亦た爾なり。善ろ

息。

しく須らく消息すべし。

三別約相中二句

三に別して相に約する中に二句あり。

此眞如體。無有可遣。以一切

此の眞如の體は遣るべきもの有ること無し、一切の法は

法悉皆眞故。

悉く皆眞なるを以ての故なり。

亦無可立。以一切法皆同如

亦た立すべきもの無し、一切の法は皆同じく如なるを

故。

以ての故なり。

言此眞如體無可遣等者。有二

此の眞如の體は遣るべきもの無し等と云うには、二釈有

釋。

り。

一約觀釋云。外人見前文雙遣

一には觀に約して釈して云く。外人は前の文に眞如の名と相

眞如名相。謂眞如本體亦是可遣

とを双べ遣るを見て、眞如の本体もまた是れ遣るべきの法なり

之法。則生斷見。故今釋云。但

と謂いて、則ち斷見を生ぜん。故に今釈して、但だ虚妄の名と相

(22) 極名 補注(一五)参照。

(23) 打ち靜むる 打は打坐などの打と同じく強意。

(24) 意趣 一六八頁の頭注「意」参照。

(25) 消息 消える(減る)ことと生ずる(増す)ことを基本とするが、ここでは「靜かにせよ」という言葉の比喩の場合と異同を取捨して解すべきであるということか。『漢語大詞典』によれば斟酌する意味として『晉書』の「其れ博士已上をして旧き事を参考し、呂刑及び漢魏晉の律令に依り、消息増損し、議して燕の律を成さしむ」や、『隋書』の「今の玉略は、旧典を参用し、消息取捨して、其の折中を裁す」といった用例をあげている。『探玄記』では、「法義を以て而も之を消息すべきなり」という用例が見える。

(26) 相に約す 「相に約して釈して遣る」。

(27) 二句 次の「此の眞如の體」以下と「亦た立すべき」以下の文。

(28) 此の眞如の體／真理 眞如の本体、眞如の実法、真理(＝眞如の理)は同義語。正理で情感に対する(『研究』(四)、一四九頁補注(二)参照)。

(29) 觀に約して 妙智の觀。補注(一七)参照。

(30) 外人 仏教外の人、異教徒。

〔二七〕曇延は真如の体、要するに一切法は真であり、「垢累（煩惱・分別の垢の束縛か）は斯ち尽きて遣の及ばざる所」だという。彼は「立」を定義して、「本、法体無く、始めて施設せんと欲して、名づけて立と為すべきなり」という。それに対して一切法、即ち真如・如は法爾の故に「立すべきもの無し」だという。従つて「一切法は皆同じく如」であることは法爾（あるがままである）ということになる。恐らく法爾は法性、即ち一切法の本性という意味が根本にあるから、「立する」のでないというのであろう。

慧遠はこの節を真如という名称の説明とする。彼は真如とは「心法」のことだと解し、心法は所妄、妄法がないから真であり、真であるから心法は遣るべきもの無し、即ち否定されない。また、心法の中の無数の仏法は差別相がないので如である。それがどうして「立すべきものがない」ことになるかという点で、彼は一切法は同じく如であるからだとする。彼は如が始覚の意味でなく本覚の意味であることを強調し、「同如」を「如に同じ（同ずる）」という、如でないものが如に帰することではなく、「同じく如」と読み、「如理一味」即ち「差別の中に就いて無相を明す」、如なる理は差別の中にあつて一味であることであるから、「同じく如」であることを明すとす。

元曉も真如の名称の説明とする。彼は真如の体が「遣るべきもの有ることなし」であるのは「真体を以て俗法を遣る」ことではないとし、真如の体が真と俗という二元の立場を超えていることを示す。しかしその超越は、絶対の真といった超越者を示すのではない。彼は「一切法」とは「依他性の一切法」であるとす。この一切法が真であるのは「言説を偃ることを離れ」ているが、同時に差別を壊さないことによつて実現される平等（無差別であれば平等でもない単一体となるか？）、即ち真の平等。恐らくそのことを同如（差別の諸法が同じく如、又は如を同じくする？）と解する。

法蔵は真如が可遣、可立でないことを観と法に約して解釈している。先ず「観」にしほつて明す場合は、真如は妙智の観ずる境として捉えられている。彼は智を、問題に応じて『五教章』では真智、円智、性智などを使い分けているが、これらは基本的には転識得智の智である。妙智は智を法身とする終教の立場で用いられている。ここでは妙

智の境は真如の体であり、一切法である。換言すれば、妙智の境である一切法が真如そのものである。そういう境・真如は遣るべきものでも立すべきものでもない。それに反してその名や相に関する限り、真如であつても、妄情の所産であるから否定されるし、外人が真如の実法は否定されないということ相対的に理解して「可立」と考えるのも妄情・当情による分別であるとする。

「法」に要約するということは、主客を超えて、一切法の真如を存在論・實在論の立場で解釈することである。その立場から論ずると、生滅門の一切の染法も浄法もすべて真如以外の何ものでもないから否定するまでもない、否定する必要がない。また、それらの一切法は本来皆同じく真如であり、本より顕われているのであるから立てる必要はないというのである。ここにも生滅の法があつて、それを真の体によつて否定するという、凡夫の妄執を会通するという考えが見られる。

法蔵は遣と立とに関して真俗二諦説を用いて二門の各々から見て、四句となることに関説し、この箇所「不遣」と「不立」が「真如門」の二句であるとしている。四句を表示すると次の通りである。

真如門 ①真の所遣無きに約す

—俗は真に即す

②真の立するを待たざるに約す

—俗に即するの真は本より現ずる

生滅門 ①俗の所乖無きに約す

—真は俗に即す

②俗の立するを待たざるに約す

—真に即するの俗は差別である



31) 妙智 「五教章」では「唯だ妙智を法身と為す」(四九八下)という。これは、この妙智も本覚という本性的な智を指すものと考えられる。

32) 下の句 前の「下の句」は直後にある本文(一七四頁一〇〜一一行)の「一切法は悉く皆真なるを以ての故に」。後の「下の句」は同じ一二〜一三行の「一切の法は皆同じく如なるを以ての故なり」。

33) 当情 世間的で常識的な分別知で、次にくる妄情や情惑に同じ。妙智の觀の對。

34) 釈して この場合だけは「下の句」が省略されている。

35) 上の文 「研究」(四)一五六頁。

遣虚妄名相。不遣真如実法。以是妙智觀境故。何以不遣者。下句釋云。以一切法悉皆眞故。無法可遣也。外人既聞眞理不遣。則謂有法可立。當情緣執。故云亦無可立。以離妄情故。何以不立者。下句釋顯。可知。

二約法釋云。無可遣者。非以眞體遣生滅法也。何以不遣者。釋云。以一切法悉皆眞故。以生滅門中一切染淨等法。即無自性。不異眞如故。不待遣也。亦無可立者。既諸生滅等法未曾不眞故。此眞如不待立也。何以不待立。下句釋云。以一切法皆同如故。以一切生滅等法本來同如故。此眞如未曾不顯。更何所立也。

又準上文。二門皆各總攝一切

とを遣るのみにして、眞如の实法を遣らずと云う。是れ妙智の觀の境なるを以ての故なり。何を以て遣らずとならば、下の句に釈して、一切の法は悉く皆真なるを以ての故にと云う。法の遣るべきもの無きなり。外人は既に眞理は遣らずと聞き、則ち法の立すべきもの有りといひて、當情に緣じて執せん。故に亦た立すべきもの無しと云う。妄情を離るるを以ての故なり。何を以て立せずとならば、下の句に釈して顯せば、知るべし。

二には法に約して釈して云く。遣るべきもの無しとは、眞体を以て生滅の法を遣るには非ざるなり。何を以て遣らずとならば、釈して、一切の法は悉く皆真なるを以ての故なりと云う。生滅門中の一切の染淨等の法は、即ち自性無く、眞如に異ならざるを以ての故に、遣るを待たざるなり。亦た立すべきもの無しとは、既に諸の生滅等の法は未だ皆て眞ならざるにあらざるが故に、此の眞如は立するを待たざるなり。何を以て立するを待たざるや。下の句に釈して、一切の法は皆同じく如なるを以ての故なりと云う。一切の生滅等の法は本來同じく如なるを以ての故に、此の眞如は未だ皆て顯われずんばならず。更に何の立つる所あらんや。

又た、上の文の「二門は皆各一切法を總攝す」の言に準ずれ

80 双融 融は融通で、真諦と俗諦の二が交徹し、どこおりになく通じあうことで、真諦と俗諦が二でありながら無二であること。「真俗双融二而無二」(『五教章』五〇〇中)。

法言。此中應成四句。一約真無所遣。以俗即真故。二約真不待立。即俗之眞本現故。三約俗無所乖。以眞即俗故。四約俗不待立。即眞之俗差別故。由是義故。不壞生滅門。說眞如門。不壞眞如門。說生滅門。良以二門唯一心故。是故眞俗雙融無障礙也。此四句中前二句在眞如門。後二句在生滅門。以此中是眞如門故。但有二句耳。

當知一切法不可說不可念。故

ば、此の中応に四句を成ずべし。一には眞の遣る所無きに約す。俗は眞に即するを以ての故なり。二には眞の立することを待たざるに約す。俗に即するの眞は本より現するが故なり。三には俗の乖く所無きに約す。眞は俗に即するを以ての故なり。四には俗の立することを待たざるに約す。眞に即するの俗は差別するが故なり。是の義に由るが故に、生滅門を壞せずして眞如門を説き、眞如門を壞せずして生滅門を説く。良に二門は唯だ一心のみなるを以ての故に、是の故に眞と俗と双融<sup>80</sup>して障礙無きなり。此の四句の中、前の二句は眞如門に在り、後の二句は生滅門に在り。此の中是れ眞如門なるを以ての故に、但だ二句有るのみ。

當<sup>二八</sup>に知るべし、一切の法は説くべからず念ずべから

〔二八〕曇延は「当に知るべし、一切法は説くべからず」を「諸學輩の言を已めて以て眞を尋ぬることを勸む」こととし、「念ずべからず」を、「慮を滅して以て如を求むることを示す」こととする。さらに「故に眞如と名づく(名づけて眞如と爲す)」を「如の名は説くべき念ずべきの法に非ざることを顯示(比、一作示による)す。故に言説と念慮を以て此の名義を求むべからず」と注する。このように曇延は、「当に知るべし」によつてであろうが、この節の文言が、この論を学習する讀者である學輩に対して、單なる學問、學識の習得でなく、實際に眞如を求めて実践すべきであることとその際の実践上のいましめを説いていと解釈する。この解釈は次の、眞如の主體的實現に関する「問答釈

義」を意識したものと考えられる。慧遠は「総結」とし、「妄法の中に就いて言説と心念とは皆相應しない」とし、一切法が不可說不可念であることが眞如の体であるとする。元曉は「名を結す」即ち眞如という名に関する結論とし、この文言で「直に眞如を顯し竟りぬ」とする。「離言眞如」という眞如の、直接的、即自的あり方を明らかにし終つた、即ち「離言眞如」の段は實質的にはここで終つたであろう。彼らは次の「問答釈義」を當然のことながら傍論と解釈していることになる。しかし、宗教的には修行の眞意を示し、核心に迫るものであるから決して單なる傍論とはいえないであろう。法藏も眞如の「離言絶慮を結す」とする。

名爲眞如。

當知下。第二結離言絕慮也。

就第二問答釋疑中。先疑眞絕修

問。後學眞勸修答。

問曰。若如是義者。諸衆生等

云何隨順而能得入。

問中。云何隨順者。問方便觀。

而能得入者。問正觀也。

答中亦二。

答曰。若知一切法雖說無有能

說可說。雖念亦無能念可念。

是名隨順。若離於念。名爲得

入。

初中言雖說雖念皆無能所者。明

念即無念非滅於念。非滅念故。名

ず。故に名づけて眞如と爲すと。

當に知るべしより下は、第二に離言絶慮を結するなり。

第二の問答釈疑の中に就きて、先には眞を疑い修を絶する

の問、後には眞を挙げて修を勧めるの答なり。

問うて曰く、若し是の如き義ならば、諸の衆生等は云何

んが隨順し、而も能く入ることを得るや。

問の中、云何んが隨順すとは方便觀を問ひ、而も能く入る

ことを得るやとは正觀を問うなり。

答の中に亦た二あり。

答えて曰く、若し一切の法は説くと雖も能説と可説と有

ること無く、念ずと雖も亦た能念と可念と無しと知ら

ば、是れを隨順すと名づけ、若し念を離るれば、名づけ

て入ることを得たりと爲す。

初めの中に、説くと雖も念ずと雖も皆能所無しと言ふは、

念は即ち無念にして念を滅するに非ざることを明す。念を滅

〔二九〕唐訳は「能く入ることを得るや」を「悟入せんや」、「可説」「可念」を「所説」「所念」、「是を隨順と名づく」を「爾の時に隨順す」、「若し念を離るれば」を「妄念都て尽くるを」としているが、實質的には内容は変わらない。

(一)曇延は「問答して眞如に入る觀を明す」段とし、「是の如き義」

を前の不可説・不可念の義とし、「衆生等」を眞如觀を修むる人とする。彼は、「云何んが隨順し、而も能く入ることを得るや」を不可説不可念な眞如に入る觀を修行する人は皆言・念があるから、修行させようとしても「分に得無きなり(?)」という。修行者に「分」がないから入れないのではないかという問いと解しているようである。彼は答

えの中で、一切法を「息(自心と読む)の現量の法」という。現量は分別の除かれた直接知(覺)であるから、自分の心に「説くと雖も」「無我の(主体がない)故に能説無く、無外境の(客体がない)故に所説無し」であり、「念」も同じであるとする。このように彼は自分の心の現量によって成立する一切法は、「既に能説と可説の異」が無いことを「(真)如に随順すと名づける」とするようである。「念を離るる」ことに關しては、「唯識無境、識亦無」を思わせる、次のような注釈を施している。「本と心を離れて法有り」と謂うも、念を以て之を取れば、既に心の外に法無きを知り、還つて自の心を見る。何ぞ念を煩わさん。此の思惟を作(如理作意のことか)して自ら自の心を念ずる」ので離念というのだという。恐らく「自ら自分の心を念ずる」ということは、主客が一体であり、念・分別がなくなるというのであろう。「名づけて得入と為す」を彼は「本に反き外に逸れて、爾來無始なり。体塵有るに非ず。自心の用が原に還るを之を称して入と為すなり」と解説する。心は無始時來、本性を覆われているが、本体としての塵・煩惱があるのではない。そこで自分の心のはたらき(用)が本原に還ることが「入」ということだであろう。

(二)慧遠は問答全体を「趣入の方法を明す」段とし、問いを、もし「是の如き」即ち上に言う所の絶言離心であるならば、「諸衆生等」即ちその義を行ずる人は、「云何が随順し」即ち「何の修行を為してか、真如の理の中に随順することを得るや」と修行の方法を問い、「而も能く入ることを得るや」即ち「言を絶し念を離るれば、云何がして能く真如に入ることを得るや」と証入の方法を問うとする。

答えの中では、慧遠は一切法をただ「総じて諸法を挙ぐ」というが、説の場合は特に能説の教えの面を、念の場合は所説の法の面を法としていっているようであり、説の面は聞慧、念の面は思と修の二慧で、ここでは三慧を修行の方法とする。この場合は説も念も「相に寄せて」明かにしており、聞慧の場合、「能説」は論主の言であり、「可説」は論主が説くところの法である。この言と法とがあれば、「言詮を捨てるに非ず」であり、「言詮が有るならば、理に順じて聞く事を得ない」ので聞慧が得られない。念の場合、「能念」は修行の人であり、「可念」は修

行者が行ずるところの法であるが、能念と所念があるならば、修行は成就しない。即ち思と修の慧が得られないとし、彼はここで禪門で好んで用いられる筏の比喻を用い、言詮に執着すれば、真如の理を会することを得ないが、ここで説く正しい修行の方法「説く(念ず)と雖も能・所なし」は、「言に寄せて理を解するも亦た此れを捨」てることだという。「是を随順と名づく」は結んで(修)行の方(法)を答えただとする。「得入」に關して慧遠は、「前の(修)行が已に熟するを名づけて得入と為す」とし、「暫く得還つて名を失うを修行と為し、決定して念を離れることを得入と名づく」という。

彼は最後に「若し念を離るれば」というが、修行の人が念を離れるのか否かという問いを出し、「最大修行の人は理を以て会するが故に是れ大行なり」とし、声聞の無数劫にわたる修行の福德も菩薩の一念の眼福に及ばないという経の所説をあげている。これは、単なる(一瞬の)念を離れることが修行といえるのかという疑問を予想したのであろうか。

(三)元暁はこの問答の深い真意を、簡潔ではあるが的確に論じている。彼は先ず問いでは「随順」は方便、「得入」は正観を問うていると解釈し、方便即ち方法は中道觀に順ずることとする。彼は中道を非有非無であるので有でもあり無でもあるという、排中律の否定の論理(「元暁」参照)とするが、この答の中の「説く(念ず)と雖も、能説と可説(能念と可念)有ること無し」をその論理によって解釈する。

この立場では「空を悪取する見を離れた」真の空に立つので、「説く(念ず)と雖も」は「法の非無を明す」、即ち説も念も不説・無念の説・念であり、しかも、その説も念も「有を執着する見を離れている」ので「能説(念)と可説(念)の有ることが無い」こと、「法の非有を顯す」、即ち説・念の不説・不念であることを示す。「能く是の如く知る」、このように空の論理によつて知ることが、随順であるという。

「得入」で問われた正観は、本文では「念を離れる」ことで、彼は「分別の念を離れること」とし、得入を「觀智に入るを顯す」とする。法藏は基本的には元暁の解釈に従い、「隨順」を方便觀、「得入」を正観を問うとする。

(40) 中道 直接は断見と常見という二辺を離れた中道。補注(一九)参照。  
 (41) 称順 (中道に) 称い従うこと。  
 (42) 観智契入 観智は修行道における禪の觀察の智。『五教章』で頓教の頓は、言説も観智も待たないこと(四八一中)。従つて漸教の立場。観智契入は観智が無念の真理に契い、一体となること。

(43) 絶分の想 自分の能力・理解を絶している境界であるという想い。  
 『探玄記』に「因人が分を絶することを恐るるが故に」(一五六a)と、仏でない因人、即ち菩薩が自分の及ぶところでないと思うことを恐れて、仏は説かず普賢が説いたという。  
 「絶分を生ずる(放)逸」(二〇九a)では、この想いを克服するために、自分に菩提の種子があつて仏を得べしと知る智などの四種をあげてい

雖念。離於斷見。即無念故。皆無能所。離於常見。於一念間離此二見。見此無二之法。故能稱順中道。隨順法性也。又亦可雖在於彼言念等中。觀此念等常無能所。雖未能離念。而順於無念。故名隨順。此釋方便觀也。久觀不已。即能離茲妄念。契彼無念真理。故名正觀。云得入者。觀智契入也。十地論云。智者智行処故。又云。是境界難見。自心清淨可見。此境界不可説也。又華嚴云。甚深眞法性。妙智隨順入故也。是故當知。雖非妄念境界。不可生於絶分想也。

するに非ざるが故に、名は念ずと雖も、断見を離る。即ち無念なるが故に、皆能所無く、常見を離る。一念の間に於て此の二見を離れ、此の無二の法を見る。故に能く中道に称順し、法性に随順するなり。又た亦た彼の言念等の中に在りと雖も、此の念等は常に能所無しと観ずべし。未だ念を離るること能わずと雖も、而も無念に順ず。故に「随順」と名づく。此は方便觀を積するなり。久しく觀じて已まざれば、即ち能く茲の妄念を離れ、彼の無念の真理に契う。故に「正觀」と名づく。入ることを得と云うは、観智契入するなり。『十地論』に「智者の智の行処」と云うが故なり。又た云く、「是の境界は見難きも、自心清淨なれば見るべし。此の境界は説くべからざる」なり。又た、『華嚴』に「甚深の眞法性に、妙智隨順して入る」と云うが故なり。是の故に、当に知るべし、妄念の境界に非ずと雖も、絶分の想を生ずべからざることを。

〔二〇〕法蔵は以下に『十地経論』を三回引用している。それらは皆、『十地経論』の「初歡喜地」卷之二に見えるが、『十地経』序品の最後に金剛藏菩薩が法会の人々の信心を清浄にする (samprasādana、漢訳は、踊悦を増し正信を生ぜしめる) ために説かれた偈と偈に対する世親の注釈とである。引用の第一「智者の智の行処」は第一偈の c に当たり、次の「是の境界は見難きも云々」は第七偈の a b に対する世親の注釈。第三の「依言真如」の始めに在る「何が故ぞ但だ云々」は第二偈の b の注釈である。

微難知聖道 非分別離念

難得無垢濁 智者智行処

自性常寂滅 不滅亦不生 (一三三二 b 七九。c にも再説)

sūksman durāñheyapatham maharājān

akalpapakāpāgatān sudhīpsān/

anāvilān pañcītavijñaveditān svabhāvasāntān

hyānīrodhasambhāvan // 1 // (p.14, 7-8)

微細であり、偉大な仙人たちの理解しがたい道であり、分別のない分別を欠いた非常に触れがたいものである。くもりのないもの、智者の智によって知られたものである。というものは、自性として寂靜であり、不滅(不)生であるからである。

「智者の智の行処」は、従って「智者の智によって知られた」、理解しがたい菩薩道となる。その世親釈は、「智者の智の行処とは自証智の故なり。自証智とは彼に依りて生ずるが故なり。中に於て、(一)智者は実諦の義を見るが故に、(二)復た善解法を増上するが故に、(三)善寂滅を増上するが故に、(四)復た世間智は聞くに随って明了に知ること有るが故なり」(一三三二 c 二四二七)である。

『十地経』は大まかにいえば、十地の菩薩の智は仏智と実質的に同じであるという立場に立つ。「智者」は十地の菩薩であり、世親釈では智者は(二)の善解法 (sunokśadharmā、すばらしい解脱という法、又は解脱の徳?)の増上、(三)の善寂滅 (susānta、すばらしい寂靜)の増上といった点では、未だ仏となっていない菩薩であることを示すように見えるが、(一)の、実諦の義を見る智と(四)の、世間智とは

実質的には仏と同じ無分別智と後得世間智であることを示しているように思える。

〔二二〕これは『十地経』の同じ箇所(偈七(一三三二 b 二二)二三、一三四 a 一七)一八に再説)の a b に対する注釈の冒頭(一三四 a 一九)二〇)である。前後を含めると法蔵の引用文は、

此偈顯何義。是境界難見。自心清淨可見。此境界不可説。如是教説修成就已。

この偈は何の義を顯すや。是の境界は見難し。自らの心清淨なれば見るべし。此の境界は説くべからず。是の如く教説修成就(大)は已る。

〔偈七〕 是境界難見 難説自心知

我承仏力説 咸共恭敬聽

etādīśo gocara durdīśo sya vaktun na śakyah sa hi

svāśayastah/

kim tu pravakṣyāmi jñānubhāvataḥ śrīvaṃtu sarve sahtāh

sagauravāh // 7 // (p.15, 4-5)

このような境界は見難い。語ることは出来ない。というものは、それは自分の求道心の中に在るからである。

しかし私は勝者(仏)の威力を受けて説くであろう。一緒に集っている恭敬の心をもつすべての者は、お聞きなさい。

世親は注釈を加えるにあたって、この箇所(の金剛藏菩薩の偈が踊悦を増すために説かれていた点を重視している。「踊悦とは心清くして濁らざるが故なり」(大正一三三二 c 四)というように、世親は踊悦を踊悦という語義で理解してはいないようである。彼はその踊悦に「義大」(彼の義が深いので大(c七))と「説大」(この説の大に因りて能く彼の義を得るので大(c五))とがあるとし、最初の五偈は「義大」を顯すと解釈する。「説大」には、(一)因成就大、(二)因漸成就大、(三)教説修成就大の三種があり、第三の教説修には、(三二一)満足修と(三二二)観修がある(一三四 a 三以下)。

(一)と(二)と(三二一)とは第六偈(p.15, 12-3)の解釈である。(一)の因成就大は六偈bのこの教説が「慈(mātri)悲(kriya)と願

(prañihana) による」ことであり、(二)の因漸成就是cの「漸次に(yathānupurvam)」即ち「聞思慧等の次第して、乃至、能く出世间智を生ずる因」と説くことである。(三)の満足修は六偈cdの(十地は)「心の境としてでなく」「智満にして淨心の如し」、即ち、智によって智地を円満成就させること(na ca cittagocarair jñāna tathā purayatā yathasayam)である。世親は「心の境によってでなく(非心境)」を「聞思慧等の心の境界処は唯是れ智の因にして能く出世间の智を生ずるも、而も此れ彼の出世间の智地を満すること能わざることを示す」(二三四a二一三)と出世间の智を生ずることと智地を満ずることは別であると解釈している。要するに円満修とは出世间の清淨心、求道心(āśaya)のままに智によって円満成就すること(意満如淨心)である。

それに対して(三)の觀修が第七偈の前半である。智者の智の境界は「自心知」自己の清淨心、求道心の中に在るので、世間智で見ることとはできない。世親は「自心清淨なれば見るべし」という。見難いのはそういう境界だからであり、世間智の本質をなす言語によって説くことができないという。法藏は真如の離言絶慮の真如への証入の教証としてこの『十地經論』の所説を用い、それが「修を勧める」ことになるというのは上述の(三) 教説修成就を念頭においていたからであらう。

(三) 『六十華嚴』(大正九、四五七c七)。この偈文に相当する別の表現や、同一の思想内容をあらわす語句が『八十華嚴』とT訳には見当たらない。