

# 『起信論』注釈書に見る如来蔵理解の変化\*

石吉岩\*\* (韓国 金剛大学校)

## 1 序論

一般的に、衆生は染汚（あるいは妄）であり、仏は清浄（あるいは真）であると理解されている。このうち、後者の場合は本質的に無分別であるため、概念化された分析の対象として思惟されることはないと考えられる<sup>1</sup>。

しかし前者の場合は少し事情が異なる。仏教思想史、特に東アジア仏教の歴史から見る時、「衆生」の「染汚（妄）された状態」をどのように理解するかに対する見解は、大きく二つに分けることができる。一つは、完全な妄（染汚）の状態と理解するものであり、もう一つは真と妄とが和合した状態であると理解するものである。ところで心識説と関連して考える時、衆生の状態を完全な妄（染汚）の状態として理解する見解が東アジア仏教史に登場したのは、玄奘（602–664）の新訳出現以降のことである<sup>2</sup>。従って、玄奘の新訳経論が出現するまでは、衆生の状態を真と妄の和合であると理解するのが一般的であったと見られる。

ただ、真と妄の和合であると言っても、その「和合」がどのような状態であるかは、また別の問題となる。すなわち真と妄とが融合して一つになった状態をいうのか、そ

---

\* 原題「〈기신론〉 주석서에 나타나는 여래장 이해의 변화」。

\*\* 석길암 (ソク・ギルアム)。金剛大学校仏教文化研究所 HK 教授。

<sup>1</sup> もちろん、この場合にも、哲学的に概念分析の対象となることが全く不可能なのではない。しかし通常では「離言絶慮」の状態と表現され、その状態をめぐる概念分析の対象となる場合にも「分別施設」の相対的態度として説明されるだけである。

<sup>2</sup> 玄奘の新訳経論で言う阿頼耶識の場合にも、「それが完全な妄識であるか」という点には疑問がある。すなわち玄奘が翻訳した『成唯識論』でいう「無漏種子」(大正 31, p. 326b)の存在は、阿頼耶識が完全な妄識であれば、それを含蔵できるかの問題が存在する。

れとも真と妄とが互いに別個の質を維持するののかという問題があるためである。この問題を本論文の主題である如来蔵の問題と関連させて言えば、「如来蔵」という概念によって表現される衆生の状態を理解する二つの方式が、古く東アジア仏教で用いられたということである。

第一は、一般的に如来蔵を形容する文句である「自性清浄心、客塵煩惱染」をそのまま理解する場合であるが、この時、自性清浄心は衆生の本来態であり、客塵煩惱染は衆生の現実態となる。この場合、衆生の本来態である自性清浄心と現実態である客塵煩惱染とが、すなわち真と妄とが和合した衆生態と称するものとなるが、質的な側面から真と妄とが一つになっている状態であるとは言えない<sup>3</sup>。客人が主人の役をしているが、客人はどこまでも客人であり主人ではないため、主人がまさしく客人であり客人がまさしく主人である状態をいうのではないからである。この時、客人と主人とが会い、衆生という一つの態をなすのであるため、客人と主人は異ならないといわれる（非異）。しかし、だからといって真と妄とが合一化する状態もやはり起こらない。真が妄へ変わり、妄が真へ変わることはないからである（非一）。すなわち衆生という和合態において、同じでないこと（非一）と、異ならないこと（非異）が、同時に成立することを指して如来蔵と称したのである。後に言及する縁起（隨縁）の問題と関連して言えば、主人が客人を作り出す、すなわち自性清浄心が客塵煩惱染の原因となることはないと言える。

第二は、法蔵（643-712）が言う「如来蔵縁起」の場合である<sup>4</sup>。法蔵は、如来蔵

---

<sup>3</sup> 例を挙げると、『如来蔵経』では、「善男子、一切衆生、雖在諸趣煩惱身中、有如来蔵、常無染汚、徳相備足、如我無異。又善男子、譬如天眼之人、觀未敷花、見諸花内有如来身結加趺坐、除去萎花便得顕現。如是善男子、仏見衆生如来蔵已、欲令開敷、為説経法、除滅煩惱、顕現仏性。善男子、諸仏法爾、若仏出世若不出世、一切衆生如来之蔵常住不変。但彼衆生煩惱覆故、如来出世広為説法、除滅塵勞淨一切智」（大正 16、p. 457c）と述べる。ここで見るように、如来蔵は常に無染汚なものであるが、煩惱身中であることを前提とした名称である。すなわち如来蔵は徳相を具足している自性清浄心であるが、同時にそれは客塵煩惱に汚染された衆生身中にあることを前提とした名称であり、仏の視点から衆生を見た時にだけ有効な名称でもある。ここで重要なことは、如来蔵は常住不変であり、煩惱に覆われているだけで、煩惱と合一化された状態であると説明するのではないという点である。

<sup>4</sup> 法蔵は『起信論』『宝性論』『楞伽經』などを如来蔵縁起宗の経論として判釈する（大正 44、p. 243b；大正 44、p. 61c）。

系経論を、如来蔵縁起を主張する経論として判釈する。この立場の特徴は、限りない功德相を備えているものとしての如来蔵と、生滅の一切諸法を縁起するものとしての如来蔵とを同時に主張する点にある。すなわち、如来蔵が完全な浄法でありながら、同時に生滅の諸相を起す根本として把握されたという意味である。このような考え方の淵源となるのは、地論宗南道派独自の縁起説と称される「自体縁集」の説である。

青木隆によれば、地論宗南道派では、有為縁集・無為縁集・自体縁集の三種の縁集を説く。この時、有為縁集は、生死がもたらされる染法縁起を意味し、無為縁集は涅槃がもたらされる浄法縁起を意味する。地論宗では、この生死と涅槃との両者がすべて自体（如来蔵）から出たものと考え、それを自体縁集と呼ぶ。この時、真如と生死・涅槃とは、体と用の関係となる<sup>5</sup>。ところで、このような考えの淵源を少し遡ってみると『楞伽経』にたどり着く。『十卷楞伽経』「仏性品」では「如来蔵は善と不善との原因であるため、六道を起し、生死因縁を作り出す。ちょうど妙技を披露する子供が、種々の技を見せるのと同じである。衆生は如来蔵に依持するため五道に生まれ死ぬ」<sup>6</sup>と説く。この考えは、如来蔵と阿梨耶識とを同一視する「仏性品」の観点とも関連する<sup>7</sup>。そして、このような考えが不生不滅（如来蔵）と生滅との和合である阿梨耶識を説く『起信論』の注釈にも反映されていたのではないかと考えられる。

このように、『起信論』が出現する以前に、すでに如来蔵の理解において大きく異

---

<sup>5</sup> 青木隆「敦煌写本にみる地論教学の形成」（『地論思想の形成と変容』2010）pp. 81-85 参照。青木氏は、この三種縁集を説明するものとして慧遠の『十地論義記』の一文（円統蔵 45、p. 34c）を挙げているが、その中の「言自体者、即前生死涅槃之法、当法自性、皆是縁起、其相云何。如説生死本性即是如来之蔵、如来蔵中具足一切恒沙仏法、而此諸法同一性互相縁集、無有一法独守自性、雖無一性而無不性。無一性故、諸法皆如、無不性故、法界門別。生死既然、涅槃亦爾」が自体縁集に対する説明である。

<sup>6</sup> 大正 16、p. 556b、「如来之蔵、是善不善因故、能與六道作生死因縁、譬如伎兒出種種伎、衆生依於如来蔵故、五道生死。」

<sup>7</sup> 『宝性論』では『聖者勝鬘経』の「世尊、依如来蔵故、有生死、依如来蔵故、証涅槃。世尊、若無如来蔵者、不得厭苦樂求涅槃、不欲涅槃、不願涅槃故」（大正 31、p. 839b）という文を引用している。これは「自性清浄品」の文を引用したものであるが、如来蔵が生死と涅槃との依持となることを説く部分である。そして、その依持となるということの意味が、「仏性品」で説くような、「如来蔵が生死因縁を造作する」という意味でないことは、同じ「自性清浄品」の「非如来蔵有生有死」という文によって明らかである。

なる二つの理解方式が存在していたと考えられる。本論文では、この二つの典型的な理解方式を前提として、『起信論』自体が説く如来蔵の概念はどのようなものであり、そして『起信論』の如来蔵に対する理解が、注釈書においてどのように表れているのか、そして、なぜそこにみられるような変化が表れるようになったのかを検討しようと思う。

## 2 『起信論』における如来蔵の意味

『起信論』本文で、「如来蔵」という用語が現れるのは四箇所である。第一は、立義分の相大を説明する部分であり、第二は生滅門の第一段であり、第三は義章門において、真如の自体相を説明する部分であり、第四は対治邪執段である。この中で第一と第三は、同じく義章門にあり、第二の生滅門の第一段は、如来蔵と阿黎耶識の関係を問題とする箇所であり、第四は、如来蔵に対する誤解を指摘する部分である。

『起信論』の如来蔵に対する理解の相違は、主に第二の生滅門第一段の解釈と関連している。生滅門第一段をどのように解釈するかという問題は、第四の対治邪執段で指摘される如来蔵に関する誤謬と関連づけて理解する必要がある。対治邪執段は、仏教理解全般に関わる問題であるが、同時に、『起信論』を誤読することによって生じうる誤謬を『起信論』自体が排除する部分でもあるからである。対治邪執段の人我見を対治する部分で、如来蔵を理解する過程で生ずるとされる三つの誤解を順に検討してみることにしよう。

第三は、修多羅で「如来蔵には増減がなく、体が一切の功德の法を備える（如来之蔵、無有増減、体備一切功德之法）」と説くのを聴いて、理解できないため、すなわち如来蔵には色法と心法の自相の差別があると思う。どのように対治するか？ ただ真如の義によって説くために、生滅染の義を原因として現れるものを差別と説いたためである<sup>8</sup>。

---

<sup>8</sup> 『起信論』（大正 32、p. 580a）「三者、聞修多羅説、「如来之蔵、無有増減、体備一切功德之法」。以不解故、即謂「如来之蔵有色心法自相差別」。云何対治？ 以唯依真如義説故、因生滅染義示現説差別故。」

この段で引用する修多羅説について、竹村牧男は『不増不減経』、および『勝鬘経』の经文を指摘し、対治文に関しては『金剛仙論』の文を指摘しているが<sup>9</sup>、論者が前の脚注3で言及した『如来蔵経』の引用文、「如来蔵があり、常に染汚されないために、徳相を備えていることが、私と同じで異なる（有如来蔵、常無染汚、徳相備足、如我無異）」の文章も同様のものであるといえる<sup>10</sup>。この内容は、竹村牧男も指摘しているように<sup>11</sup>、真如の相大（如来蔵の性徳）に対する『起信論』本文の立場とも通じるものである。いずれにせよ、この文は『勝鬘経』から始まり『宝性論』にまで継承された「不空如来蔵」の概念をそのまま受容している事例と考えられる。

第四は、修多羅に「一切世間の生死染法は、すべて如来蔵に依ってあるものであるから、一切の法が真如を離れない（一切世間生死染法、皆依如来蔵而有、一切諸法不離真如）」と説くのを聞いて、理解できないため、如来蔵自体に一切世間の生死などの法を備えていると思う。どのように対治するか？如来蔵には、本来、恒河沙より多いすべての清浄な功德があるため、真如の義を離れず、断じもせず、それとは異なるためである。恒河沙の砂よりも多い染法は、ただ妄なる存在だけであり、その自性は本来的に存在しないため、無始の時から如来蔵と相応したことがないためである。もし如来蔵の体に妄法があるのなら、覚って永遠に妄なる法をなくすということはあるにない。<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> 竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房仏書林、1985）p. 400。

<sup>10</sup> 論者は、竹村氏が指摘した『不増不減経』の经文（大正 16、p. 476a および c）とそれに続く文全体が取意されたものと見るのが妥当であると考え。あえて『金剛仙論』を媒介としなくとも良いという考えであるが、その理由は、続く经文の中の「此三種法、皆真実如、不異不差。於此真実如、不異不差法中、畢竟不起極悪不善二種邪見。何以故？以如来見故。所謂減見増見、舍利弗、此二邪見、諸仏如来畢竟遠離、諸仏如来之所呵責」という文が、そのまま対治文に合致すると考えるからである。

<sup>11</sup> 竹村牧男、前掲書、p. 400。

<sup>12</sup> 『起信論』、大正 32、p. 580a、「四者、聞修多羅説、「一切世間生死染法皆依如来蔵而有、一切諸法不離真如」。以不解故、謂如来蔵自体具有一切世間生死等法。云何対治？以如来蔵、従本已来、唯有過恒沙等諸浄功德、不離、不断、不異真如義故。以過恒沙等煩惱染法、唯是妄有、性自本無、従無始世来、未曾与如来蔵相応故。若如来蔵体有妄法、而使証会永息妄者、則無是処

ここで引用されている修多羅説が『勝鬘經』と『十卷楞伽經』とに基づくものであることが竹村牧男により指摘されている<sup>13</sup>。この文について大竹晋は、『勝鬘經』と『十卷楞伽經』には「一切世間生死染法、皆依如来蔵而有」の文だけがあり、「一切諸法、不離真如」の文はないという点を指摘し、後の文に該当する部分で『宝性論』（大正 31, p. 839b）と『金剛仙論』（大正 25, p. 851b）がともに『勝鬘經』を引用しているという点から、『起信論』も同様の理解によって「修多羅説」の文について、『勝鬘經』に基づきつつ、「一切諸法、不離真如」の文を付加したのではないかと推定している<sup>14</sup>。

ここで指摘しておかなければならないのは、「如来蔵自体に一切世間の生死などの法を備えている（如来蔵自体具有一切世間生死等法）」と理解することは誤った解釈であるという点であり、さらに、その延長線上に、染法は無始以来、如来蔵と相応したことがないためであると言われている点である。染法が如来蔵と相応しないということは、如来蔵縁起あるいは如来蔵随縁の可能性を排除することだからである。すなわち「一切世間生死染法、皆依如来蔵而有」という文を、染法と如来蔵との相応と理解するのは誤っているということになる。

ただ、この場合には、では「依如来蔵而有」という文をどのように理解するのかという問題が起こる。ここで「依」をどのように読むのかに対しては、注釈家によって違いがあり、またその読み方によって如来蔵に対する理解も変わってくる。この『起信論』の「依」の読み方に対しては、既に高崎直道の詳細な論考があり、参考になる<sup>15</sup>。ところで、ここには読み方に止まらず、根本的な観点の相違が関わっている。す

---

故。」

<sup>13</sup> 竹村牧男、前掲書、p. 400。竹村氏はここで、『勝鬘經』の文として「世尊、生死者、依如来蔵。以如来蔵故、説本際不可知。世尊、有如来蔵故、説生死、是名善説。……是故如来蔵、是依、是持、是建立……」（大正 12、p. 222b）を、『十卷楞伽經』の文として「仏告大慧、如来之蔵、是善不善因故、能与六道、作生死因縁、譬如伎兒出種種伎、衆生依於如来蔵故、五道生死」（大正 16、p. 556b）を挙げている。論者は、氏の提示する二つの經典には、志向するところに大きな相違があると考えため、本論文の後の部分では、それぞれ個別に検討を行った。

<sup>14</sup> 大竹晋「大乘起信論の引用文献」（『哲学・思想論叢』22、2004）p.60。

<sup>15</sup> 高崎直道「『大乘起信論』の語法—「依」「以」「故」等の用法をめぐって—」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要 哲学・史学篇』37、1992；『大乘起信論・楞伽經』、高崎直道著作集 8、春秋社、2009 に再録）を参考。

なわち、如来蔵という概念自体、どのような視点から説かれたのかという問題、如来蔵という概念が衆生の視点から付けられた名称なのか、あるいは仏の視点から付けられた名称なのかという問題について考えなければならないのである。衆生を如来蔵と把握する観点は、この時の如来蔵が無量性功德を具足するもの<sup>16</sup>であるとともに、一切染法と相応しないものであるため、衆生が衆生を眺めるのではなく、仏が衆生を眺める視点を採用しているのである。「この性が清浄なる如来蔵が、客塵煩惱と上煩惱に染められるのは不可思議な如来の境界です。…自性清浄心でありながら染汚があるというのは理解しがたいことです。ただ仏世尊の眞実なる眼と眞実なる智慧だけが、法の根本となり、法に通達し、正法の依持であるために、如実に知り、如実に見るのです（此性清浄来蔵而客塵煩惱上煩惱所染、不思議如来境界 …… 自性清浄心而有染者、難可了知。唯仏世尊実眼実智、為法根本、為通達法、為正法依、如実知見）」<sup>17</sup>と『勝鬘経』は言う。自性清浄心でありながら客塵煩惱染である衆生の状態は、如来の境界であり、如来の知見によってだけ如実に見うため、如来蔵と表現される衆生の存在態は、仏の視点から捉えたものとなるほかはないのである。その延長線上で『勝鬘経』は「このように如来法身が煩惱蔵を離れないことを如来蔵と名づける（如是、如来法身、不離煩惱蔵、名如来蔵）」<sup>18</sup>と如来蔵を定義する。すなわち煩惱蔵を離れない衆生態を取った如来法身の存在様式が如来蔵であるとされる。如来蔵を在纏位の法身、あるいは因位の法身であるというのは、果位の如来法身に対して、如来蔵を定義したものなのである<sup>19</sup>。

このように果位の如来法身に対して、因位（在纏位）の如来蔵が定義され、如来蔵自体に生死などの一切法を備えていないにも拘わらず、生死などの一切法を離れないため、生死などの一切法を位置づける役割が、如来蔵に与えられるようになった。従って、『勝鬘経』が如来蔵を説いたとき、生死などの一切法を備え、生ずる（造作する）ものと考えられたのではなく、生死などの一切法を位置づけるものとして如来蔵を設定したのである。そして、その位置づけるものとしての如来蔵の役割を、『勝鬘

---

<sup>16</sup> 『起信論』（大正 32、p. 576c）「相大、謂如来蔵具足无量性功德故。」

<sup>17</sup> 『勝鬘経』（大正 12、p. 222c）。

<sup>18</sup> 『勝鬘経』（大正 12、p. 221c）。

<sup>19</sup> 織田頭祐「浄影寺慧遠における‘依持と縁起’の背景について」（『仏教学セミナー』52、1990）p. 33 参照。

經』は「世尊よ、生死は如来蔵に依る。如来蔵のために本際を知ることができないと説く。世尊よ、如来蔵があるために生死を説くというのは、これは正しい教えです(世尊、生死者依如来蔵。以如来蔵故、説本際不可知。世尊、有如来蔵故説生死、是名善説)」<sup>20</sup>と説明する。

『勝鬘經』のこのような言説に留意すれば、『起信論』が真如門を説明するとき、『勝鬘經』の空如来蔵と不空如来蔵とを採用しながらも、あえて如実空と如実不空という用語を採用している理由が納得できるであろう。因位(在纏位)の法身、すなわち如来蔵は、生死などの客塵煩惱染に相対化された用語であるために、誤解の可能性が存在していたのであり、真如門で用いられる概念は、如来蔵という相対的な概念を超越したものとする必要があったのである。そして、そうすることによって、差別上の相対化された世界を説明する生滅門全体を位置づける役割を如来蔵に与えることができたと思われる。生滅門の第一節「依如来蔵故有生滅心」は、生滅門内で如来蔵に与えられた、そのような役割を説明したものと考えられる。

ここで前に立ち返って、対治邪執段の第四段落の修多羅説と、その誤解に対する対治文が何に基づいたのかについて再び検討することにしよう。『勝鬘經』以外にこの文の典拠と考えられるものとして『十卷楞伽經』があった。生滅門第一段の前の部分の内容を考慮して注釈家たちが競って提示する経証がまさしく『十卷楞伽經』と『四卷楞伽經』である。注釈家たちの問題は後半で扱うこととし、すでに(脚注 11)言及した菩提留支訳『十卷楞伽經』の文、「仏告大慧、如来之蔵、是善不善因故、能与六道、作生死因縁、譬如伎兒出種種伎、衆生依於如来蔵故、五道生死」と、『勝鬘經』の漢訳者でもあった求那跋陀羅訳『四卷楞伽經』の同処に見える文、「仏告大慧、如来之蔵、是善不善因、能遍興造一切趣生。譬如伎兒、変現諸趣」<sup>21</sup>について検討することにしよう。

二つの文は、いずれも如来蔵を善と不善との直接的な原因と見、如来蔵が縁と合わさって生死因縁を作ったり、あるいは一切趣の生を作り出すと説く。大局的に言えば、この二つの文において、如来蔵は生死あるいは一切法と直接的な因果関係を結んでいると言ってよいであろう。つまり、一切種子識が、種子を含蔵しており、一切の現象という結果を生むのと同じである。これは「如来蔵自体に一切世間の生死などの法を

---

<sup>20</sup> 『勝鬘經』(大正 12、p. 222b)。

<sup>21</sup> 『四卷楞伽經』(大正 16、p. 510b)。



備えている」とする邪執の文章と同一の意味と考えられる。

比喩として、妙技を披露する子供（伎兒）が、様々な妙技を披露することを挙げて説明している。すなわち如来蔵が一切生死を造作する主体であり、根源として想定されているように理解できる。しかし対治文で説くように、一切の染汚法は如来蔵と相応したことがないのであるから、如来蔵を一切法の原因と想定することはできないこととなろう。

以上で見たように、『勝鬘經』を経証とする時と、『十卷楞伽經』および『四卷楞伽經』を経証とする時とでは、その解釈の上で大きな相違が生じるが、対治邪執段の文から考えると、『起信論』の如来蔵の概念には、『勝鬘經』が主要な役割を果たしたと見るができるようである。そうであれば、生滅門第一節の「依如来蔵故、有生滅心」を如来蔵随縁(如来蔵縁起)として理解することは、『起信論』の意図から外れるものと理解できるのではないだろうか？ それでもこの文を如来蔵随縁、さらには真如随縁を意味するものと理解する傾向は徐々に強まっていったようであるが、その理由は何であろうか？ この点に留意しながら、次に『起信論』の注釈書について検討することにしたい。

### 3 『起信論』注釈家の如来蔵理解

ここでは『起信論』の最初の注釈書として知られる曇延（516—588）の疏を始めとして、浄影寺慧遠（523—592）、元曉（617—686）、そして法蔵による三大注釈書に表われた如来蔵理解を、順を追って検討することにする。ただ、全面的な検討は、広範に過ぎるため、ここでは主に生滅門第一段に対する注釈と、前に言及した対治邪執段に対する注釈とを検討するに止めたい。

#### 1 曇延『大乘起信論義疏』の場合

曇延の『大乘起信論義疏』は上巻のみが現存し、対治邪執段の注釈は残っていない。従って、生滅門第一段、および現存する部分において、如来蔵に言及している部分を中心に検討を行う。曇延は、「依如来蔵故有生滅心」を次のように解釈する。

「如来蔵」とは、すなわち無念本覚の体である。無念であるために、妄にし

たがって流転しても、無始以来、照性は変わらないために覚と呼ぶ。一切諸仏がここから出生するので、この覚によって如来蔵という。「有生滅心」というのは、またこの心体が無念であるため、無心であるため、物に違えば相似して生滅する。「不生滅」とは、照性が変わらないことを指す。「相似」というのは、熏習されるために「似」という<sup>22</sup>。

曇延は、如来蔵を無念本覚の体であると定義し、その特性として妄にしたがって流転しても、照性が不変であるという点を指摘している。この無念本覚とは、『起信論』が本覚を説明する際に「心体離念」と言ったものを、そのまま受けたものと見られ、ここに「体」を付けている点が注目される。これは後に、生滅識を説明して、「無明が真如に熏習して妄心を起こすことが心識の生滅相であり、まさしく無明の機能である。心識の覚照は、すなわち本覚であるため、覚性を離れない」<sup>23</sup>と述べ、また「このように衆生の自性清浄心」というのは、この心性が広大で、衆生がみなそれを持っており、たとえ煩惱の中にあろうとも、照性は変わることがないので、清浄であるという<sup>24</sup>と言う。すなわち覚照の機能により、一切諸仏が出生するため、「この覚によって如来蔵という」と言うのである。これは、如来蔵を覚照の機能すなわち功德相に焦点を当てて定義したものと考えられる。以上の引用例を見ると、曇延は如来蔵を解釈するに際し、特定の経論を引用するよりは『起信論』の内容をそのまま注釈に活用したと見られる。ただ、「照性」という用語を用いた点<sup>25</sup>は、その由来に注意が必

---

<sup>22</sup> 曇延『大乘起信論義疏』（已統蔵 45、p. 159b）「依如来蔵故有生滅心者、如来蔵者、即是無念本覺體。無念故、隨妄流轉、爾來無始、照性不改、故名為覺。一切諸佛、從此出生、即因此覺、為如来蔵。有生滅心者、復以此心體無念故、無心違物、相似生滅也。言不生滅者、指取照性不易。言相似者、隨薰故似也。」

<sup>23</sup> 同書 p. 161c、「以無明熏習真如、生於妄心、心識生滅之相、是無明功能。心識覺照、即是本覺故、不離覺性也。」

<sup>24</sup> 同書 p. 161c、「如是衆生自性清浄心者、示此心性廣大、衆生皆有、雖在煩惱、照性不改、故言清浄。」

<sup>25</sup> 参考として、淨影寺慧遠は『大乘義章』「三種般若義」で「六七識中緣照分別、是其妄智。第八識中體照之慧、是其真智。是義云何？如来蔵中恒沙佛法、集成心事、是心性淨、而為客塵煩惱所染、相似不淨。後息妄染淨相始顯、始顯淨識普照法界、說為真智。」（大正 44、p. 669b）と説いているが、「緣照分別」「體照之慧」のような地論宗の用例がある。曇延が用いている「照性」

要であると思われる。

そのほかでは『起信論』を注釈するに当たって、曇延は主に『撰大乘論』に依っている点に特徴がある。次に掲げるのは立義分の中の「能示摩訶衍自体相用故」に対する注釈の一部である。

この種子識がもし体を異にするなら、生み出される様々な識もそれぞれ別体となろう。様々な識を尋求してみると、それぞれ体がないため、本識の体が二でないことがわかる。これは第一の体を示すことを明かしたものである。第二の心生滅相というのは、この本識が三性識種子であり、この種子がもし生じなければ、本識とともに隠れて自性は顕れないが、生ずる時になると機能が現れる。このために生滅相があって大乘の相を示すことを明かしたものである。用を顕わすと言うのは、この識が前後に助けあい、功德を成ずるので、本識が因縁性であることがわかる。また蔵識は、因の時には厭求の業用があり、果の時には応化益物を起こすので、これは大乘の用を示すのである<sup>26</sup>。

この引用文の最も大きな特徴は、本識、三性識、種子、蔵識などの用語を採用している点である。すなわち、摩訶衍の自体相用を説明するために、『撰大乘論』の用語を採用しているのである。曇延は体大を説明する時にも、やはり分別性、依他識体など、『撰大乘論』の用語を採用する<sup>27</sup>。このほか、『撰大乘論』を引用した事例として、四種法熏習義の「一者浄法名為真如」を解釈したところがある。

---

という用語と違いがあるが、意味はほとんど違わないと考えられる。

<sup>26</sup> 同書、p. 156bc、「此種子識、若体異者、所生諸識、旧各別体。尋求諸識、無各体故、即驗本識体無有二。此明第一示其体義。第二心生滅相者、明此本識、是三性識種子、而此種子若未生時、與彼本識、互相依隱、不顯自性、至於生時、功能方現、是故有生滅相、能示大乘相。言顯用者、此識前後相資功德成、即驗本識為因縁性、。又復蔵識、因時有厭求業用、果時起応化益物、此示大乘用義。」

<sup>27</sup> 同書、p. 156c。「不増減者、煩惱染法現時、依心体而現、無自体可増、心体能現、而此照性功德不減。猶如鏡像、穢像現時、無体可増、浄鏡照性功用不減。若煩惱現時、有体可増、及其謝滅、可就彰滅、現既不増故、謝無所減。此明、分別性法、無有自性、可辨増減也、依他識体、雖與染浄為依、体無念故、在纏非本染。」

これはもともと清浄なものであり、いま起きたものではない。十二部経から起こる道品と仏功德とにしたがって「浄」と呼ぶ。これらの浄法はすべて真如によってできるものであるから、真如によって「浄法」と呼ぶ。そのため『撰大乘論』に「第一に能成立とは、真如の十種功德を言いう。十地に登れば新たに十種正行を生ずるのが所成立である」と言う。<sup>28</sup>

真如熏習の中の自体相熏習に対する説明であるが、自体相熏習は本覚の中の如実不空の義<sup>29</sup>に依拠する。これを曇延は『撰大乘論』の「真如有十種功德、能生十種正行、由無明覆故、不見此功德」<sup>30</sup>という文を中心に前後の文を取意し論拠として提示したのである。

このように曇延は、『起信論』の注釈において主に『撰大乘論』を活用し<sup>31</sup>、如来蔵に対する解釈は主に『起信論』の文に拠っている。曇延には『宝性論』と『勝鬘経』に対する注釈書があるのに、これらの経論が引用されていないのはやや奇異の感を抱かせる。一方、『楞伽経』との関係は確認されていないので、その引用が見られないのは、むしろ当然と言える。

## 2 慧遠『大乘起信論義疏』の場合

まず注意が必要なのは、慧遠が『起信論』を『楞伽経』に基づいて作られたと見なしている点である<sup>32</sup>。すなわち慧遠は『楞伽経』を基準として『起信論』を解釈したのである。造論の意図を明かす部分には、八識が常住であるのを「体」とするという点、六七識は虚妄であり、八九識は真であると見る主張も入っており<sup>33</sup>、『起信論』を心識説によって論ずるという立場に立っている点にも留意すべきである。

---

<sup>28</sup> 同書、p. 168a、「此云本浄、非始起。從十二部経所生道品及仏功德、名之為浄。此等浄法、皆因真如所成、故因真如為浄法。故撰論云、一者能成立者、謂真如十種功德。起成十地、新生十種正行、即是所成立也。」

<sup>29</sup> 『大乘起信論』（大正 32、p. 576c）。

<sup>30</sup> 真諦訳『撰大乘論釈』（大正 31、p. 221a）。

<sup>31</sup> 『大乘起信論義疏』において、『撰大乘論』以外の経論を引用しているのは、不思議業用を説明するために『宝性論』の偈頌を引用した事例（同書、p. 162a）の一つだけである。

<sup>32</sup> 慧遠『大乘起信論義疏』（大正 44、p. 176a）。

<sup>33</sup> 同上。

慧遠の生滅門第一段の解釈をめぐることは、十分な先行研究<sup>34</sup>が存在するので、ここでは論じない。ただ、ここでは如来蔵を第八識、あるいは阿梨耶識と同一のものとして見なしている点、常住義、随妄義、および随縁相の三つの側面から理解しているという点を指摘する<sup>35</sup>に止め、対治邪執段の論述の検討に移ることにしたい。

慧遠は、対治邪執段の解釈を、事識、妄識、および真識に対する対治邪執の三種に大別するが、ここでは主題と直接関連する、真識と関連した部分のみを検討する。真識と関連した論述の中で、人我見を起こす邪執に対する対治の問題を四つ提示する。

第一は、蔵識が我であると聞き、外道と同様に神我と理解するものである。その対治文では、「如来蔵は我でもなく、衆生でもなく、命でもなく、人でもない」という『勝鬘経』の経文を提示する<sup>36</sup>。

第二は、生死は如来蔵によると聞き、真の中に生死があると言うもので、人我見の第四に該当する。対治文は、『起信論』の本文とほとんど同じである。ただ、慧遠は最後に「もし縁起作用を修すると言えば、世俗に従う法門にも、この義がないのではない（若言有縁起作用、随世法門、非無此義）」という文を付加している<sup>37</sup>。この文について、吉津宜英は「慧遠が阿梨耶識と如来蔵という性格が異なるものを結びつけたところに由来した」<sup>38</sup>と推定している。前にも指摘したように、如来蔵が生死の原因となるというのは『楞伽経』の立場である。

第三は、如来蔵に備わった一切功德法は不増不減であると聞き、如来蔵の中に色心などの差別相があると執着するのを対治するものであり、人我見の第三に該当する。対治文の最初は、『起信論』のそれと大きく異ならないが、慧遠は最後に「又彼真中、

---

<sup>34</sup> 関連する論文の一部を紹介すると次の如くである。吉津宜英「起信論と起信論思想 — 浄影寺慧遠の事例を中心に —」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』63、2005）、吉津宜英「大乘義章八識義研究」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』30、1972）、織田顕祐「浄影寺慧遠における‘依持と縁起’の背景について」（『仏教学セミナー』52、1990）、朴太源『大乘起信論思想研究（1）』（民族社、1994）pp. 40-65。

<sup>35</sup> 参考として、慧遠は『大乘義章』（大正44、p. 483c）では「妄有理無、以為世諦、相寂体有、為真諦也。若就縁起以明二者、清浄法界、如来蔵体、縁起、造作生死涅槃、真性自体、説為真諦、縁起之用、判為世諦。」と述べ、如来蔵が縁起するという立場を明確に示している。

<sup>36</sup> 慧遠『大乘起信論義疏』（大正44、p. 198a）。

<sup>37</sup> 同上。

<sup>38</sup> 吉津宜英「浄影寺慧遠の「妄識」考」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』32、1974）p. 209。

恒沙等法、同体縁集、無有差別、不得別取差別之相」という文を付加している<sup>39</sup>。これは、慧遠の『大乘義章』「仏性義」に見える「如来蔵中、恒沙仏法、同一体性、互相縁集、無有一法、別守自性」と同様のものであることが指摘されている<sup>40</sup>。端的に言えば、様々な功德相を同一体性による相互縁集により説明するものであるが、これは地論宗南道派の説に由来する慧遠独自の縁集説である。

第四は、人我見の第五に該当する。慧遠は、その対治文に『起信論』自体の外に『勝鬘經』『涅槃經』『楞伽經』『唯識論』を経証として採用している<sup>41</sup>。このうち、『勝鬘經』は「勝鬘經説、宣説二識。一者空如来蔵、謂諸煩惱空無自実、二者不空如来蔵、謂過恒沙一切仏」と提示した後に、「又取六識七識空理為真識者、是彼二中空如来蔵、何関真識不空蔵乎」という文を付加している。これは、その後引く『楞伽經』の説まで含めて、真識が不空であることを主張せんとするものである。このような立場は、前に言及した第八識としての如来蔵において、常住義よりは随妄義や随縁相を強調する傾向が強いことも関係する。

### 3 元曉『大乘起信論疏』の場合

元曉も慧遠と同様、『起信論』を『楞伽經』に基づくと見なしている。ただその活用の仕方には違いがある。元曉は、顕示正義の最初の文、「依一心法、有二種門」を、『楞伽經』の「寂滅を一心と名づけ、一心を如来蔵と名づける」という文を引用して説明し、後の文で定義される心生滅門の如来蔵を説明するために、再び『楞伽經』の「如来蔵者、是善不善因、能遍興造一切趣生。譬如伎兒変現諸趣」という文章を引用している<sup>42</sup>。このように元曉は『楞伽經』を積極的に活用するが、単にそれをそのまま受容するだけではない。生滅門第一段に対する次の解釈は、その一例である。

「非一非異」とは、生滅しない心の全体が動くので、心と生滅とは異ならず、

<sup>39</sup> 大正 44、p. 198a.

<sup>40</sup> 吉津宜英、「慧遠の仏性縁起説」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』33、1975）p. 193.

<sup>41</sup> 大正 44、p. 198ab.

<sup>42</sup> 元曉『大乘起信論疏』（大正 44、p. 206c）「此言心真如門者、即釈彼經寂滅者名為一心也、心生滅門者、是釈經中一心者名如来蔵也。……又此一心体有本覺、而隨無明、動作生滅。故於此門如来之性、隱而不顯、名如来蔵。如經言、如来蔵者、是善不善因、能遍興造一切趣生。譬如伎兒変現諸趣。……是顯一心之生滅門、如下文言、心生滅者、依如来蔵故、有生滅心。」

常に生滅しない性質を失わないので、生滅と心とは一ではない。また、もし一であれば、生滅識相がなくなるとき、心神の体もやはり従って滅するであろうが、これは断辺に落ちることである。もし異ならば、無明の風により熏習して動く時、静心の体は縁に従うことができず、すなわち常辺に陥る。この二つの辺を離れるので、そのために一でもなく異でもない。<sup>43</sup>

これは、不生不滅と生滅が和合した如来蔵を阿梨耶識と認めつつも、「和合」という性格の理解に一定の制約を加えたものと考えられる。すなわち元暁は、非一非異を、合一あるいは如一なるものと受け取ったり、あるいは別体と受け取ることを、それぞれ断辺と常辺に陥るものと見て警戒するのである。これは、不生滅と生滅との和合を慧遠が如一と理解したために生じた誤解<sup>44</sup>と比較すると、元暁のこの文が、如来蔵と阿梨耶識との関係を一定範囲で制約するものであることがわかる。すなわち慧遠は、「生滅と和合するというのは、縁に従って妄となり、和合して如一となる」というこの一句は、随妄義を明かしたものであり、「非一とは性が常住であるためであり、非異とは和合させるためである」というこの二句は、随縁相を明らかにした<sup>45</sup>と理解し、全体として、如来蔵である不生不滅が生滅と和合することの意味を「随妄」と「随縁」、すなわち生滅に力点を置いて強調している。この点で元暁と慧遠の理解に相違があることがわかる。

次に対治邪執段に対する解釈を検討しよう。元暁は、人我見の五つの邪執の対治を極めて簡略に説明しているが、ここでは引用経論の特徴についてだけ論じておく。元暁は、第二の人執に対しては、『大品経』を取意して提示し、第四の人執に対しては自身の『不増不減経疏』に譲っているところから見て、『不増不減経』に基づいていたものと考えられる。第五の人執に対しては、『仁王経』を経証として挙げている<sup>46</sup>。

---

<sup>43</sup> 同書、p. 208b、「非一非異者、不生滅心、挙体而动、故心與生滅非異、而恒不失不生滅性、故生滅與心非一。又若是一者、生滅識相、滅盡之時、心神之体、亦应随滅、墮於断辺。若是異者、依無明風、熏動之時、静心之体、不応随縁、即墮常辺。離此二辺、故非一非異。」

<sup>44</sup> 慧遠の『起信論』理解に含まれる問題点については、吉津宜英(2005)を参照されたい。

<sup>45</sup> 慧遠前掲書、p. 182c、「所謂不生不滅者、其体常住、随縁成妄、而体非常、如上説也。此之一句、正表体常。與生滅和合者、随縁令妄、和合如一、此之一句、明随妄義。非一者、性常住故、非異者、令和合故、此之二句、辨随縁相。」

<sup>46</sup> 元暁前掲書、p. 196b。

具体的な経文がすべて提示されているわけではないので断定できないが、引用経論だけでも慧遠の場合とかなりの相違が見られることが推定できる。

#### 4 法蔵『大乘起信論義記』の場合

法蔵の『大乘起信論義記』の如来蔵理解が最も端的に表れるのは四宗判での如来蔵縁起宗に対する説明である。法蔵は、如来蔵縁起宗を説明しながら、「この宗では如来蔵が随縁して阿頼耶識となることを認めるが、これは理が事に徹することである。また依他縁起が無性であるから、真如同じことを認めるが、これは事が理に徹することである」<sup>47</sup>と述べる。理と事、すなわち、真と妄とが交徹することが、如来蔵縁起宗の特徴であると強調するわけであるが、この時、如来蔵は理となり阿頼耶識は事となる。

法蔵が主張するこのような構図では、如来蔵はもはや「自性清浄心、客塵煩惱染」という構図を持つことはなくなり、ひたすら自性清浄心だけである如来蔵、ひいては完全に理それ自体である如来蔵だけが存在するようになる<sup>48</sup>。法蔵は、心生滅門第一段の「非一非異」を解釈する中で、経証として『楞伽經』の「以七識染法、為生滅、以如来蔵浄法、為不生滅」<sup>49</sup>を提示するが、本来の経文である「如来蔵識、不在阿梨耶識中、是故七種識、有生有滅、如来蔵識、不生不滅」<sup>50</sup>を变形させて引用している。この経文が含まれている「仏性品」には、その外にも「阿梨耶識者、名如来蔵」、「如来蔵阿梨耶識」、「如来蔵識阿梨耶識」等の文句があり、如来蔵と阿梨耶識との関係

---

<sup>47</sup> 法蔵『起信論義記』（大正 44、p. 243b）「此宗中、許如来蔵随縁成阿頼耶識、此則理徹於事也。亦許依他縁起無性同如、此則事徹於理也。」

<sup>48</sup> 法蔵は、真妄和合諸識の縁起を四句分別する中で、「第一に如来蔵は、ただ不生滅であるが、これは水の湿性と同じである。第二に七識は、ただ生滅であるが、水の波と同じである。第三に梨耶識は、生滅しながら不生滅であるが、海が動静を含むのと同じである（又此中真妄和合諸識縁起、以四句辨之。一以如来蔵、唯不生滅、如水湿性。二七識、唯生滅、如水波浪。三梨耶識、亦生滅亦不生滅、如海含動静）」（大正 44、p. 255ab）と述べる。すなわち法蔵は如来蔵を完全なる真、七識を完全なる妄として区別し、その真と妄が一つに一体化されたものが阿梨耶識であると理解するのである。

<sup>49</sup> 法蔵、同書、p. 254c。

<sup>50</sup> 『十卷楞伽經』（大正 16、p. 566c）。



が甚だしく混乱している<sup>51</sup>。法蔵は、それを自身の見地によって修正して引用しているのである。

このように法蔵は、如来蔵を究極的な理と見なすことにより、「如来蔵＝真如」という結論に至った。法蔵の主張は、真如が随縁して阿頼耶識となるということに他ならない。大局的に言えば、完全に真である仏が、完全に妄である衆生へ転変するという主張である。法蔵の表現通りに言えば、如来蔵は縁起することにより客塵煩惱によって染汚され、その染汚された状態を阿頼耶識というのである。如来蔵は直接的な因となり、客塵煩惱は縁となり、和合した結果が阿頼耶識となるのである。この時、如来蔵は常住不変の、常に染汚のないものでは決してなく、染汚と結合し、一切の現象を生ずる原因と捉えられる。これは仏性が衆生を生ずるというのと異ならない。そして、理が事に徹すると同時に、事が理に徹することを認めるために、真と妄、如来蔵と七識を阿梨耶識で統一することになるが、法蔵は、この点から如来蔵縁起を主張したのである。

以上に見たように、法蔵は如来蔵を完全な浄法（理）、七識を染法（事）と見なした後、両者が一体化される場所として阿梨耶識を想定する。すなわち法蔵において如来蔵は、阿梨耶識の上位概念に位置するようになるのである。この点を明確化するために法蔵は、「一如来蔵心」という、従来の注釈家の用いなかった用語を提示する。すなわち「依一心法有二種門」を解釈しながら、「最初に述べた一心というのは、一如来蔵心をいうが、二つの意味を含む。第一は、体が相を絶するという意味によるもので、真如門である。……第二は縁に随って起こり、滅するという意味で、まさしく生滅門である」<sup>52</sup>と述べているのである。一心を一如来蔵心と解釈することにより、生滅門内の概念ではなく、二門をすべて包括する上位の概念として定義し直すのである。すなわち、如来蔵が一如来蔵心となることで、如来蔵が真如と生滅とを包括し、ひいては生じもするという究極的かつ根源的な土台の意味を持つものに拡張しているのである。

以上、注釈家たちが主にどのような経論を採用したのかを中心に、如来蔵に関わる

---

<sup>51</sup> 法蔵は再び「非異」の経証として『四卷楞伽經』の「仏告大慧、如来之蔵、是善不善因、能遍興造一切趣生」、『撰大乘論』『涅槃經』の「一味者、喩如仏性、以煩惱故、出種種味」（大正12、408b）などを、「非一」の経証として『涅槃經』と『十地經』を引用している。

<sup>52</sup> 法蔵前掲書、p. 251b、「初中言一心者、謂一如来蔵心、含於二義。一約体絶相義、即真如門也。……二随縁起滅義、即生滅門也。」

文章の注釈に表われたそれぞれの特徴を検討してきた。その結果を整理すれば、次のようになる。

第一に、曇延は注釈において晩年に触れたと推定される<sup>53</sup>『撰大乘論』の観点を主に採用した。しかし如来蔵に直接関わる文章の解釈では『起信論』自体の文を活用していた。同時代の慧遠に留意するならば、曇延の注釈に地論宗の影響がほとんど見えないという点は、特徴と言えよう。『勝鬘経』と『宝性論』とを注釈していた曇延が、『起信論』を注釈しながら、これらの経論を採用しないのは意外であるが、『起信論』の如来蔵を重視していなかったためとも見られる。また『撰大乘論』の観点を主に採用したのは、曇延と関わりがなかった『楞伽経』はしばらく措くとしても、『宝性論』や『勝鬘経』よりも『撰大乘論』の方がはるかに『起信論』と近いと見ていた可能性を示唆するものと言える。

第二に、慧遠の注釈で目立つのは、『楞伽経』および地論宗の教説の採用であった。慧遠は、『楞伽経』を『起信論』の依って立つものと見なし利用し、如来蔵に関わる教説の分析も、同じく『楞伽経』の説に依拠する地論宗南道派の主張を採用して、付随的に『勝鬘経』などの説を用いた。その結果、慧遠は如来蔵理解を真識不空という観点と如来蔵縁起という二つの観点で把握していた。その一方で、曇延が積極的に利用していた『撰大乘論』はほとんど使わなかった。慧遠の『楞伽経』採用は、以後の『起信論』注釈にも大きな影響を及ぼし、地論宗南道派と『起信論』との間の思想的類似性を問う契機となった。

第三に、元暁が『起信論』を『楞伽経』に基づくとする点は慧遠と同じであるが、彼が『楞伽経』を採用した観点は、慧遠のように如来蔵縁起に力点があるのではなく、むしろ一心二門という『起信論』の組織構造にあったと考えられる。すなわち、如来蔵縁起を説く部分においては『楞伽経』「仏性品」を用いて説明しながらも、新唯識説との比較を通して、一辺に陥ることを警戒し慎重な態度を見せている。また如来蔵の常住不変と功德相を強調する部分において、『起信論』自体の文はもちろん、『勝鬘経』、『不増不減経』などを活用する傾向が強いこと、『撰大乘論』を初めとする新旧唯識の経論を積極的に利用すること等も、慧遠と異なる点であった。

---

<sup>53</sup> 曇延の弟子であった慧海が、574-577年の間に起こった北周武帝の毀仏を避けて陳に行き、『撰大乘論』を採聴して、その旨趣を最後まで窮めた後に隋の建国前後に都に戻ったという記録がある(『統高僧伝』、大正50, p. 510a)。

第四に、法蔵は、如来蔵を完全に真なるものと見なす一方、「一如来蔵心」という新造語により、一心と真如、および如来蔵を統一するところに特徴があった。そして、不生不滅（如来蔵）と生滅とが同一化される場所として、阿梨耶識を想定するが、如来蔵と生滅とがそれぞれ理（体）と事（用）として交徹するために、理（体）である如来蔵の能動性が強調され、阿梨耶識の役割は縮小し、その結果、縁起の体としての如来蔵の意味を強調する特徴があった。法蔵のこのような態度が、新唯識を意識したものであることは、既にしばしば指摘されているので、ここでは論じない。

#### 4 結論 — 如来蔵理解の変化と焦点

以上、六世紀末から七世紀末に至る間、すなわち『起信論』が出現し、東アジア仏教において影響力を拡大していく間に作られた『起信論』の注釈書に表れた如来蔵理解の変化を検討した。

『起信論』自体の如来蔵理解は、『楞伽經』の出現以前の如来蔵系経論と密接な関連があると考えられる。特に真如門と義章三大に対する理解がそうである。しかし、慧遠以後の注釈家の観点からわかるように、『起信論』の生滅門の思想的組織は、むしろ『楞伽經』と近似する側面があると考えられる。漢訳の時期を考慮する時、『勝鬘經』と『楞伽經』とは、ほとんど同時代の産物であろうが、如来蔵の理解という側面から見れば、『楞伽經』の「如来蔵が生死因縁を造作する」という立場は、他の如来蔵系経論と距離があると考えられる。それ以後に成立する『宝性論』が『勝鬘經』に大きく依存しながらも『楞伽經』にそれほど注目しないのは、このような如来蔵に対する理解の違いのためであると考えられる。これが『起信論』が東アジア世界に出現するときまでの状況であるが、このような背景は、インド撰述であるか、中国撰述であるかという『起信論』の撰述地問題とは無関係である。いずれにせよ、『起信論』の撰述者は、どのような形であれ、先行する時代の議論を参考にしているはずだからである。

このような状況で『勝鬘經』と『宝性論』の注釈者であった曇延が、『起信論』を最初に注釈しながら、『撰大乘論』を主に採用したのは特徴的であるが、『撰大乘論』を用いた部分は、主に識説と関係しており、如来蔵に関わる部分を注釈する時には、『起信論』自体の説をそのまま採用している。これは、曇延自身、以前に注釈した『勝鬘經』あるいは『宝性論』の立場と較べて特別な相違を見つけられなかったためでは

ないかと推定することもできる。

ここまでは、訳語と訳文の類似性を除けば（実際のところ、これは『起信論』の成立を解明するための非常に重要な糸口なのであるが）、最近、主流となっている見解である『起信論』と地論宗との関連を示す、どんな糸口も見出せない。しかし、このような状況は、慧遠の注釈を契機に一変した。慧遠は、初めて『起信論』が依拠した当のものが『楞伽經』であると主張したが、地論宗南道派の教説もやはり菩提留支が翻訳した『十卷楞伽經』に大きく依存する。このような背景のためであるかはわからないが、慧遠の注釈には『楞伽經』を基盤とする地論宗南道派の教説が主に採用されている。そして、これを契機として『起信論』は如来蔵縁起を説く論書と理解され始めたのである。

元暁と法蔵の注釈は、基本的には、このような慧遠の説をある程度までは認めながら、新たに出現した新唯識経論を採用したところに特徴があった。しかし、その反応には違いがあった。元暁は、『楞伽經』についての慧遠の主張を受容しつつ、『起信論』の構造を理解するために利用し、『勝鬘經』の説と『楞伽經』の説をそれぞれ真如門と生滅門の理解に援用しようとした。そして新唯識の説を採用し、如来蔵縁起の観点を一定の範囲で制限しようとした。

これとは異なり、『起信論』注釈に表れる法蔵の新唯識説に対する反応は、如来蔵の真性を強調する方向として表われた。すなわち新唯識の識説を真と妄を別立するものと見、真性である如来蔵（理）が、阿梨耶識という場において、妄性である七識（事）と交徹することを『起信論』の特徴として強調するのである。この点で法蔵は、むしろ慧遠が『楞伽經』に依存して提案した如来蔵縁起説、さらには真如縁起説へ回帰したものと考えられる。

以上、四人の注釈家の観点の変化において注目される点を整理したが、全体的には如来蔵縁起の観点が強化されて行く傾向が見て取れる。そして、そのような変化は、如来蔵思想そのものとしてよりは、如来蔵思想が心識説と結びつけられて理解される過程で、絶えず再生産されたと考えることができるのである。

（翻訳担当：中西俊英）