

『起信論』と『起信論』注釈書の 阿梨耶識観*

石 吉 岩**
(韓国 金剛大学校)

1. 問題の所在

『起信論』が東アジア仏教思想史において極めて重要な位置を占めるということに対しては大部分が同意するであろう。しかし、周知のように『起信論』の撰述をめぐる問題、出現の時期、そして『起信論』の初期の伝承などの問題は、いまだ明確に断言することができない問題として残されている。そして『起信論』で解明しようとする思想史的課題がどのようなものであるかに対する追及もやはり、そのような諸の問題を解消する手がかりの中の一つではないかと思う。そしてそのような『起信論』の思想史的課題をどのように把握するかによって、『起信論』をめぐる多くの問題に対する解明の方向もやはり異なってくる。ほぼ100年近く続いている『起信論』成立の問題も同様に、この思想史的課題をどのように読むのかと深い関連がある。その思想史的課題の焦点が、インド的脈絡と中国的脈絡のどちらに焦点があると見るのかによって、一定部分、視角を確定することもできる問題だからである。

学界の一角では、この『起信論』の撰述地、あるいは撰述時期および撰述者と関連して、地論宗あるいは北地と関連させる視角が依然として盛んに主張されている¹⁾。ところで、すでに十分に知られていることとして、中国人たちの初期の唯識思想に対する理解は、如来蔵思想の理解の延長線

*原題「기신론과 기신론 주석서의 아리아식관」。

**석길암 (ソク・ギラム)。金剛大学校仏教文化研究所 HK 教授。

上でなされたという点²を、再度考慮する必要がある。すなわち『楞伽經』と『十地經論』、さらには本論文の素材である『大乘起信論』に至るまで、中国人たちの初期唯識関連のテキストに対する理解は、基本的に如来蔵思想の理解に基づいたものである。これは唯識と如来蔵思想の交渉史という側面において、『楞伽經』と『十地經論』、そして『起信論』がインド仏教思想史においてどのような脈絡を継承しているのかという問題とは別に、中国人たちの初期唯識関連テキストに対する理解において中国的な脈絡に偏って検討されていた可能性が高いという意味である。より正確には『楞伽經』と『十地經論』の説を中心として唯識思想を展開していた地論宗の思想史の脈絡が、中国の初期唯識思想史の理解の主流をなしたと見なければならぬであろう。

この点に対して筆者は、以前の論文を通して、そのような脈絡、すなわち地論宗思想の脈絡で『起信論』を読むのは適切ではないという意見を提示したことがあるが³、本論文も同様に、基本的にはそのような立場を堅持したまま叙述しようとする。すなわち『起信論』が、地論宗という中国の初期唯識理解の脈絡を背景として成立したという観点を一旦は排除したまま、すなわち如来蔵思想と唯識思想のインド的な交渉史まで念頭に置いた、もう少し客観的な立場で『起信論』を理解する必要があると考える⁴。このような視点を前提として、本論文では既存の研究において、よく真妄和合識と見なされている『起信論』の阿梨耶識をどのように見るのか、そして阿梨耶識を媒介として説かれる『起信論』の縁起が、真〔如来蔵〕を中心軸とするものなのか、あるいは妄〔阿梨耶識〕を中心軸とするものなのかを論議の主たる焦点とする。論者の考えでは、『起信論』の阿梨耶識を検討する際に問題となるのは、次の二つであると考ええる。

第一に、『起信論』は阿梨耶識縁起を説くのか、あるいは如来蔵縁起を説くのか。これは少し奇妙な質問であると思われるかも知れない。しかし、少なくとも『起信論』自らが論書の中で説くのは阿梨耶識縁起であると言わなければならないであろう。ただ、その阿梨耶識が「真妄和合識」

の性格を持っていることが問題となる。すなわち、通説のように『起信論』の阿梨耶識が真妄和合識であるのは明らかである。ただ、その真妄和合識の性格は問題となると思われる。如来蔵縁起と読む場合は、体性の観点を強調するものであると考えられ、阿梨耶識縁起と読む場合は、相用の観点を強調するものであると考えられる。『起信論』の生滅門第一節を読む時、阿梨耶識は体性に焦点を置いて性格を規定しなければならないか、あるいは相用に焦点を置いて性格を規定しなければならないか？この問題は、衆生心の性格を解釈することとも関連しているため、一緒に論及することにする。これが本論文の第一の課題である。

第二に、『起信論』が説く阿梨耶識の概念態は『十地経論』と『楞伽経』を根底とする地論宗の伝統の延長線にあるのか、あるいは『撰大乘論』の伝統の延長線にあるのか？もう少し正確に言えば、『起信論』の阿梨耶識が、中国に伝播されて地論宗を生んだ菩提流支が伝承したインド唯識学派の伝統に近いのか、あるいは中国に伝播されて初期の撰論宗を生んだ真谛が伝承したインド唯識学派の伝統に近いのかという問題である。この点を解明するためには『起信論』の阿梨耶識、ひいては衆生心をどのように解釈するのかの検討が必要であると考ええる。論者は、以前の論文で『起信論』の衆生心、そして阿梨耶識を唯識三性説の観点から接近しなければならない必要性に対して主張したことがある⁵。ここではこの主張をそのまま援用する一方、それを土台とする伝統がどのようなものであるかの問題に対しても遡及しようと思う。

本論文では、以上のような問題意識を前提として、『起信論』の阿梨耶識に対する自分なりの解明を試みてみようと思う。その後で初期の『起信論』註釈書に現れる阿梨耶識に対する観点の変化に対して検討しようと思う。

2. 『起信論』の阿梨耶識観

1) 如来蔵縁起なのか？阿梨耶識縁起なのか？

『起信論』の阿梨耶識を語る時、最も問題となるのは、やはり「『起信論』は如来蔵縁起を説く論書であるのか」という問題であろう。実際、『起信論』が如来蔵縁起を説くという主張は、その真偽の当否に関係なく、通説に近い主張、あるいは一般的に受け取られているもののように見える。次のような質問を投じることから、この段落の議論を始めることにする。

もし『起信論』が如来蔵縁起を説く論書であると言うならば、『起信論』は論書の中で、なぜ阿梨耶識に言及しているのか？

『起信論』で生死造作、すなわち生滅の縁起を説く部分、すなわち如来蔵縁起を説くと理解される部分は、生滅門の第一節「心生滅者、依如来蔵故有生滅心。所謂不生不滅与生滅和合、非一非異、名為阿梨耶識。此識有二種義、能摂一切法生一切法。」⁶である。この各句節に対する理解からまず検討することにする。

まず、第一の句節である「依如来蔵故有生滅心」に対して、竹村牧男先生は先行研究において『勝鬘經』「自性清浄章」に基づいたものであると指摘する⁷。下に該当の文句を提示する。

- ① 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。
- ② 世尊、生死、生死者、諸受根没、次第不受根起、是名生死。世尊、死生者此二法、是如来蔵。
- ③ 世間言説故、有死有生、死者謂根壞、生者新諸根起、非如来蔵有生有死。如来蔵者、離有為相、如来蔵常住不變。是故如来蔵、是依、是持、是建立。

- ④ 世尊、不離不斷不脱不異不思議仏法、世尊、断脱異外、有為法依・持・建立者、是如来蔵⁸。

この中、①の句節は生滅門第一節の最初の句節の出処を示す。そして以下の句節は、その意味を説明するものと見ることができる。

②の句節は、生死と、生死の依り処である如来蔵が異ならないことを明かす。

③の句節は、再び生死と、生死が依り処とする如来蔵は同じでないことを明かす。すなわち世間の言説で説くような生死、すなわち諸根が壊し起きるような生死は「如来蔵があるために生死がある」というものとは同じではない[非]と述べる。そして同じでない理由は、如来蔵が「有為相を離れたこと」、「常住不変であること」であるためと提示する。また、そのために如来蔵が生死の「依」であり、「持」であり、「建立」であると宣言する。ただ、この③の内容で生死は「世間言説故」という一句節に制約されているということは留意する必要がある。②と③は互いに対比されているともいえるが、②は仏の視点から如来蔵と生死を見たものであり、③は世間言説、すなわち衆生の視点から如来蔵と生死を見たものであるからである。別の表現をすれば、②は体を基準とし、③は相を基準とした説明であると見ることができるであろう。

④は、③の如来蔵が生死の「依」であり、「持」であり、「建立」であるとの宣言に対する敷衍であるが、「断じ、脱し、異なることの外で有為法の依となり、持となり、建立するものが、まさしく如来蔵」であると宣言する。核心は③の「離有為相」という句節を、再び「断じ、脱し、異なることの外で」[断脱異外]と強調し、如来蔵が有為法の外にあるものであることを明瞭にする。すなわち有為法の外で有為法の依・持となり、有為法を建立するのが如来蔵であると説明するのである。

以上のような『勝鬘経』『自性清浄章』の句文を、生滅門第一節の経証であると見なすことに同意するならば⁹、第一節の「依如来蔵故有生滅心」

を如来蔵縁起、すなわち如来蔵が生死造作の因であると読むのは適切でないことがわかる。

生滅門の次の文章では、不生不滅と生滅とが「和合して」「非一」でありながら同時に「非異」である状態を阿梨耶識と概念規定する。不生不滅と生滅が和合された状態を阿梨耶識と定義するが、ただその不生不滅と生滅との和合は「同じでもなく異なるものでもない」[非一非異]状態であることを前提としている。すなわち『起信論』の論者は、不生不滅と生滅とが「合一」された状態を阿梨耶識であると理解することを否定していることになる。

この部分に対して竹村牧男は、「和合」を「不相離の関係にあること」であり、「不生不滅と生滅とが、この二つの体ではないこと」であると述べる。続く内容は、法蔵の『起信論義記』に依って説明している¹⁰。そうならば、これをどのように読まなければならないか？まず「和合」すなわち『起信論』自らは「非一非異」と説明する状態が、法蔵あるいは竹村が説明するように、「不相離」の状態であることは合っているが、その「不相離の状態」が不生不滅と生滅との体が二つではないことを意味することだけではないという点を指摘しなければならないようである。少なくとも、『起信論』の説明通りであれば、それは不生不滅と生滅とが「二つではないこと」[異なること]を意味すると同時に、「一つではないこと」[同じではないこと]も意味する状態である。少なくとも、不相離が体の非異だけを意味するのではないということである。前に言及した『勝鬘経』「自性清浄章」の句節に戻り、不生不滅と生滅とをそれぞれ如来蔵と生死と置き換えてみよう。該当する経文の②では、生死の二法＝如来蔵であると説き、③では生死≠如来蔵であると明かしている。この経文の内容が、生滅門では「不生不滅与生滅和合、非一非異」と縮約され継承されているのである。そうならば、この文章もやはり体の非異と相の非一とを意味するものと読まなければならないであろう。すなわち、これは「自性清浄心、客塵煩惱染」という如来蔵の概念態を解き明かしたものであると

考えることもできる。

ただ、再びここで問題となるのは、まさに次の句節「名為阿梨耶識」である。なぜ「名為如来藏」ではなく「名為阿梨耶識」なのか？如来藏思想の立場、より限定して『勝鬘經』の立場で言えば、「世尊、如来藏者、是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。此性清淨如来藏、而客塵煩惱上煩惱所染。」¹¹である。ところで、自性清淨心が主であり、客塵煩惱染すなわち煩惱が客塵であるというのは、どこまでも仏の視点である。この仏の視点は最初の文章の宣言で、そして続く文章で、不生不滅が主となり、客である生滅と和合するという脈絡で既に十分に言及された。しかし、如来藏がその結論として与えられるのは問題がある。なぜなら、これが生滅門の中で説かれるものであるからである。生滅門は、前の「自性清淨章」③の経文を基準とすれば、世間言説、すなわち有為相としての諸根が壊し生ずることが主となることである。自性清淨章、すなわち不生不滅の如来藏は、そのような有為法を離れているものであるために、生滅門で捕捉できないものとなる。生死、すなわち諸根の生と壊、そしてその生と壊が主となる概念態の捕捉が必要となるほかない。すなわち、如来藏思想の立場では、衆生を如来藏であると呼ぶが、それはどこまでも仏の視点から捕捉された衆生であり、衆生の視点から捕捉された衆生ではない。生滅の世界で、それを捕捉する時は自性清淨心としての如来藏ではなく、客塵煩惱染としての如来藏なのである。客塵煩惱染が主となる瞬間、それはそれ以上、如来藏とは言えなくなる。客塵煩惱は、それが主となり生死を転変する。すなわち客塵煩惱が主となり、生死造作する原因として作動する事態に適合した概念態の設定が求められるのである。そこに選ばれた概念態が、まさしく唯識学派の阿梨耶識なのである。これは、対治邪執段で¹²如来藏の概念への誤解に対する対治を説く中の第四番目と第五番目で、如来藏を生死造作の根本原因と見る見解の問題点を特定し、強調するところでも明確に表れている。すなわち、自性清淨心を主とする如来藏は、生滅門では機能できない概念であるために、如来藏と同一に衆生を意味する概

念でありながら客塵煩惱染を主とする概念に代替する必要があったのである。

このように見ると、前で提示した生滅門の第一節は、不生不滅が生滅と和合して非一非異の状態を阿梨耶識と定義するが、実際には生滅だけが捕捉されるだけであることを念頭に置いているものと見られる。この場合もやはり、縁起するのは如来蔵ではなく阿梨耶識となる。そして、この時の阿梨耶識は、不生不滅と生滅とを共に捕捉するものとしての阿梨耶識ではあるが、それはすでに体性の側面ではなく相用の立場からであると言わねばならないであろう。したがってこの第一節の文章を真妄和合、すなわち真妄が一体化したもの〔合一〕であると読むのは不可能であり、『起信論』の阿梨耶識を真妄の性格を同時に持っているものとして真妄和合識と読む読み方は可能であるが、それが体性の立場ではなく機能の立場から捕捉されたものであるという前提は明らかにしなければならないと考える。すなわち阿梨耶識縁起と読むのは可能であるが、如来蔵縁起と読むのは脈絡上、誤った読み方であると言えるであろう。

2) 衆生心と阿梨耶識、唯識三性説による解釈

前では『起信論』の縁起説が如来蔵縁起説ではありえない理由を説明した。これは当然、真如縁起の可能性も否定する。如来蔵縁起であるとする主張は、阿梨耶識の中に如来蔵が内包されているとか、あるいは阿梨耶識と如来蔵が同一の事態を前提とする。さらに進んで真如縁起と述べる主張は、如来蔵縁起の前提から一步進んで真如と如来蔵とが同一であるという事態を前提とする。

しかし『起信論』の撰述者が、如来蔵あるいは阿梨耶識のような概念語を用いる態度は、きわめて注意深く行っているという点に留意する必要がある。『起信論』の撰述者は、概念語の使用に、相当、綿密な考慮をしている。例えば、真如門では「如実空」と「如実不空」を『勝鬘経』の「空如来蔵」と「不空如来蔵」を代替して用いる。また同時に生滅門の中で如

来蔵概念が用いられるところは、第一節、それも生滅心の依・持が如来蔵であることを提示する部分だけである。如来蔵に該当する概念が生滅門内で用いられる時は、「覚義」に代替される。ところで、このように区分して用いるというのは法章門に限定される。これは、法章門が衆生の視点を前提とするものであるため、衆生が眺める仏の側面、すなわち真如門で用いられる用語と、衆生が眺める衆生の側面、すなわち生滅門で用いられる用語を撰述者が区分して用いていることを意味する¹³。したがって如来蔵を内包したものとしての阿梨耶識、あるいは如来蔵と阿梨耶識とを等値とし一体化させて読む方式としての如来蔵縁起説、そしてここで再び如来蔵と真如とを等値させて読む真如縁起説などは、少なくとも法章門内でそれぞれの概念語を綿密に区分して用いる『起信論』撰述者の意図を無視する読み方であると考えられる。

ここでは、特に法章門の構造を読む時に語られる一心二門の一心、すなわち衆生心の解釈問題と生滅門の阿梨耶識が、覚義と不覚義との二義を持っているということの意味解釈の問題を中心に論じようと思う。まず法章門の構造を説く一心二門に対して検討してみよう¹⁴。

まず二門の別設という問題を考えてみる。二門の別設について竹村牧男は二つの根拠を提示して、その思惟の淵源を検討している。すなわち『不増不減経』の中の如来蔵と関連して、相応と不相応が説かれる部分、すなわち「一者、如来蔵本際相応体及清浄法。二者、如来蔵本際不相応体及煩惱纏不清浄法。三者、如来蔵未来際平等恒及有法。」(大正蔵 16・467b)という部分を提示し、ここで説かれる相応・不相応が用いられる方向が唯識思想とは正反対であるという点を指摘した後、『起信論』の二門は初期如来蔵思想から説かれてきた自性清浄心と客塵煩惱所纏という二つの契機に連なっていると言っても言いすぎではないであろう主張する¹⁵。すなわち『不増不減経』において、如来蔵本際に相応するものと不相応のものとを基準として清浄法と不清浄法とを分けることが、『起信論』の真如門と生滅門との別設の淵源となったものであると竹村牧男は推定する。とこ

ろで、この推定で提示された『不増不減経』の説は明らかに如来蔵本際を基準とする。しかし『起信論』の衆生心は、言葉通り衆生心だけで、如来蔵本際を意味せず、『起信論』自体にも衆生心を如来蔵と規定する言及は存在しない。正確に言えば、法章門の中で如来蔵に対応させることのできる概念は、真如門では依言真如であり、生滅門では如来蔵あるいは覚義である。構造上で見ると、如来蔵は衆生心の一つの側面に該当するだけである。したがって二門を別設する淵源として、竹村牧男が提示する経証は、それほど適切ではないと考えられる。二門別設に対する竹村の観点は、その出発点を「一如来蔵心」とする法蔵の脈絡と類似すると考えられる。

何よりも、如来蔵を出発点とするならば、『起信論』自らが二門を別設した意図が達成されないという点も問題となる。「立義分」はもちろん¹⁶、「解釈分」「顕示正義」段の冒頭でも二門を別設するということが明示されている¹⁷。前にも言及したように、撰述者は法章門と義章門、そして真如門と生滅門という領域にしたがって、同じ意味態を持った概念語であるとしても、領域あるいは視点によって名称を異な別にして使用している。すなわち二門別設それ自体に撰述者が意図する思惟構造を包含させていると見なければならぬであろう。そのような側面において衆生心を如来蔵とみなすのは、二門の中から真如門を排除するのと異なるという点で、撰述者の意図を損なうことになる。

そして、もう一つ考慮しなければならないのは、「一心二門」という法章門の構造に対する表現方式に対してである。正確に言えば、『起信論』は「一心二門」を説いてはいない。我々が便宜上、一心二門として法章門の構造を説いているが、「解釈分」「顕示正義」段の冒頭の句節は、「依一心法、有二種門」であると説いている。すなわち、一心法から二門を別設するということであり、一心から二門を別設したものではない。これは立義分で「是心真如相」、「是心生滅因縁相」と説き、真如門と生滅門とのそれぞれの側面を「相」という文字で限定する態度とも連結する。参考と

して、『起信論』本文で「一心」という用語をそのまま露出させた場合は、それを真如と等置させることができる時だけである¹⁸。すなわち『起信論』の衆生心は、一心法とは等値されるが、一心とは等値されない。すなわち、一心から二門を別設したというのが古来の読みであるが、『起信論』の本文は、一心法から二門を別設していると読まなければならない。ここから一心は如来蔵であることはできるが、一心法、すなわち衆生心を如来蔵と等置させることは問題であることがわかる。如来蔵という用語が直接的に用いられる生滅門第一節でも、如来蔵が不生不滅のものと定義されるという事実も、やはりこのような観点に符合する。

この場合、再び二門別設の出発点は衆生心、すなわち一心法となる。このように衆生心から真如相（真如門）と生滅因縁相（生滅門）とを別立する方式は唯識思想、特に『撰大乘論』の依他起性を中心として、円成実性と遍計所執性が展開される方式と類似していると考えられる¹⁹。このように見ると、思惟の出発点は衆生心となり、その衆生心は、ある根源的なものとしての態という意味であるというよりは、真如門の可能性と生滅門の可能性とを同時に持っている衆生の現実態を意味するものと把握するのが、より妥当であろうと考えられる。すなわち『起信論』の一心二門は「一心から二門を別設した構造」と説かれる。しかし、実際においては「妄心」を離れることにより、生滅門から真如門へ入っていく〔入〕構造²⁰を設定している。「顕示正義」段の最後の句節である「若能觀察知心無念、即得隨順入真如門故。」²¹は生滅門から真如門へ入っていく核心、要諦を表しており、それは「一心法」から「一心」を表す構造であると考えられる。

次に、生滅門第一節に続く句節は、「此識有二種義、能撰一切法生一切法。云何為二？一者覺義、二者不覺義。」²²である。論者は、この文章を「阿梨耶識に覺義としての可能性と不覺義としての可能性が同時に与えられているという意味」と読まなければならないと考える。前にも言及したように、阿梨耶識は義、すなわち機能に焦点を置いた概念が捕捉し、それ

ならば、それは体性ではなく、機能としての性格に焦点を置かなければならないと考えられるためである。覚義は「心体が妄念を離れば〔心体離念〕」(T32, p.576b)と説明される。『起信論』の脩多羅説の引用に基づいて言うならば、「若有衆生能觀無念者、則為向仏智故。」(T32, p.576b)ということである。これは、覚義、三性説で言えば円成実性の獲得方式に対する『起信論』の説明であると言えるであろう。ただ、これは阿梨耶識が持つ一つの可能性なだけで、もう一つの可能性は不覚義という態として説明される。不覚は「一切衆生不名為覺、以従本来念念相続未曾離念故、説無始無明 …」(T32, p.576bc)と説明される。この無始無明から輻転する生死流転は別途の説明は必要ないであろう。これは三性説で言えば、遍計所執性に相当するであろう。すなわち、阿梨耶識を基準として覚義を生じ、不覚義を生じるために、阿梨耶識が一切法を包摂すると同時に生ずることも行なうことを意味する。これは阿梨耶識を依他性と読むことができることを意味する。

阿梨耶識が二種の義を持っているということは、検討したように、真如(覚義)と生滅(不覚義)との二つの可能性を持っているという意味と読むのが妥当である。これは前に言及した「一心法により二門を建て」というものと構造的には同一であると考えられる。一識二種義は阿梨耶識を中心として覚義(=不生不滅=如来蔵)と不覚義(=生滅)という形態で展開され、「依一心法有二門」は、衆生心を中心として真如門(真如相)と生滅門(生滅因縁相)という形態で展開される。ただ、ここで注意しなければならないのは、一心二門と一識二種義が基本的に同一の構造ではあるが、一識二種義は生滅門に限定されたものであるために、範疇の違いが存在するということである。

3. 『起信論』註釈書の阿梨耶識観

前では『起信論』の阿梨耶識をどのように読まなければならないかに対

する自分なりの検討を試みた。以下では、前に検討した『起信論』の阿梨耶識に対する観点が、初期の注釈家たちにはどのように理解され、また変化していったのかに対して検討しようと思う。

1) 杏雨書屋所蔵敦煌本『大乘起信論疏』と『曇延疏』の場合

杏雨書屋所蔵敦煌文献『大乘起信論疏』（擬題、羽 333V、以下 杏雨書屋本と略称する）は、新たに報告された『起信論』註釈書であり、『曇延疏』に先行し、現在まで知られた注釈書の中では最も早い時期のものであると推定される²³。以前の他の論文で、最初にその存在を紹介した池田将則の見解を紹介しながら言及したように²⁴、杏雨書屋本の最大の特徴は『九識章』『撰大乘論釈』『仏性論』など、真諦が翻譯し、撰述した文献に基づいた部分が多数、存在するという点であろう。

現存する残簡の前の部分は依言真如に対する説明の一部から始まる。前の立義分に対する説明が残っていないため、二門別設に対する解釈は見ることができない。しかし幸いにも本論文で対象とする阿梨耶識に対する部分、すなわち生滅門第一節に対する部分は全文が残っている。以下、まずその部分を提示する。

「依如来蔵故有生滅心」というのは、覺に依って不覺があり、不覺に依ったために生滅心があるということである。「所謂不生不滅与生滅和合」とは、前の如来蔵が生滅心と和合して、たとえ再び一であることではないが、体が異ならないために、常に和合であることであり、互いに離れない。その生滅が熏習によることを論ずるのである。「不生滅」とは、心性は自らそうであるから変異がないからである。「非一」とは、生滅義と不生滅功能義が別であるから一つではないことである。「非異」とは、義はたとえ同じではないが、熏習には別の体が無いので、識性と異ならないことである。ちょうど、風が水に依るのと同じである。風は動くものということを意味とし、水は湿るということの意味とする。動くことと湿ることが、意味は一つではありえないが、その体が異なるかをよく考えてみると、互いに異なるの

ではない。如来蔵と生滅もやはり、そのようである。「名為阿梨耶識」とは、意味を名前とすることである。この無始の客塵により本覚を熏習するが、この本覚が自性を守ることができず、他のものに随って熏習するが、縁起の機能があるのである。このような生滅と和合する機能にしたがって名前を和合識と言ったのである。もし三蔵法師の『九識章』に依るならば、無没識と言う。能く無始の善悪の三性種子を撰持し、因となり、失われず、必ず果を得るから、失没が無いから無没と言う²⁵。

この解釈で最も特徴的なことは、阿梨耶識の解釈に真諦三蔵、特に『撰大乘論積』の観点がそのまま採用されているという点であろう。また非一の問題は生滅義と不生滅功能義が互いに異なるために、そして非異は体性の側面から異ならないという観点を導きだしていることも注目される。そして、阿梨耶識が和合識とみなされることもやはり、不生滅が生滅と和合する機能によるものであると解釈する。ただ阿梨耶識を、不生滅が生滅と和合する機能を強調することにより、阿梨耶識に対して体性の側面を強調したのは、生滅門の文章をそのまま読んでいった結果であると考えられる。ここで重要なことは、体性ではなく体性の機能に注目した解釈を加えているという点であろう。

また引用部分に含まれてはいないが、『起信論』本文の「復次生滅因縁者、所謂衆生依心意識転故。」(T32, p.577b) に対する解釈においても、杏雨書屋本は真諦訳『撰大乘論積』の観点を採用しながら『起信論』の五意を八識に配当する解釈を行っており、『曇延疏』はこの部分で一定程度、杏雨書屋本の解釈を批判する立場を取っていることもまた、既に池田将則により指摘されている²⁶。

『曇延疏』の特徴として、論者は『撰大乘論積』を主として採用した注釈書という点を指摘したことがあるが²⁷、池田将則は杏雨書屋本と『曇延疏』との先後を検討する過程で、『曇延疏』が杏雨書屋本の影響を受けているということを指摘している²⁸。ここから『曇延疏』の阿梨耶識に対する解釈が、実際は杏雨書屋本から始まったことを確認することができる。

いずれにせよ、杏雨書屋本にも『曇延疏』にも『楞伽經』が全く引用されていないこともやはり、以後の三大註釈書と比較すると顕著な特徴であるといえる²⁹。

ところで杏雨書屋本に対して池田将則は、「起信論の心・意・意識は地論系の用語であることが指摘されているが、その地論系に由来する用語を杏雨書屋本は真諦訳の教説を前提として解釈している。」³⁰と指摘する。ここで言及される『起信論』の翻訳語の問題は、実際、『起信論』の成立を北地あるいは初期地論宗によるものであると主張する最も有力な根拠として用いられている。しかし論者の場合、杏雨書屋本と『曇延疏』と続く注釈上の最も重要な特徴は、真諦訳の教説による解釈にあるとすることから、『起信論』の初期の流通は、真諦あるいは真諦周辺の人物と緊密な関連のもとにあると見なければならぬと考える。

2) 三大疏の場合

三大疏の場合に対しては、一々言及するのが困難なほど先行研究が累積されている状態であるため、特別に一つ一つ検討する必要はないと考えられる。ただ、三大疏が共通して『楞伽經』を経本としている点、そのようにすることにより、以後の『起信論』注釈が『楞伽經』の強力な影響力の下にあるようになったという点は指摘しておかなければならない部分である。ここでは三大疏の中で『浄影疏』と『海東疏』だけを、それも二門別設の問題および生滅門第一節に対する註釈文だけを比較、検討することにする。

まず『浄影疏』を検討する。

この「心真如相」というのは第九識である。第九識は諸法の体であるために「即示摩訶衍体故」と言う。この「心生滅因縁相」というのは第八識である。第八識は、縁に随って転変するが、染縁に随うために生滅因縁相である。どのようにわかるか。本文の中に「即示摩訶衍体相用故」と言って

いる。用が正義であるが、体相が随って来る。一心の中で言説が断たれ、縁を離れたのが第九識であり、縁に随って転変するのは第八識であるが、すなわち上の心法に二つの意味があるということである。この第八識が縁に随う根本であるために、世と出世との諸法の根源となる。故に包摂〔摂〕すると言う。前ではただ八識と言ひ、後に変えて解釈しながら二つの識を現したが、故に体と用と言う。第八識は体を包摂し用に随う。故に用と言うが、心生滅である。上で染浄の二つの用を具え明かしたが、解釈する中には、ただ染に随う作用だけを明かした。そのため『勝鬘經』に「二つの知るのが難しいことがある。自性清浄心が知り難く、その自性清浄心が煩惱に汚染されていることが知り難い」と述べている。その自性清浄というのは、まさに心真如であるが、本来、二つではない。用大というのは、用には二つがある。一つは染であり、一つは浄である。この二つの用に、それぞれ二つがある。染の中の二つは、一つは依持用であり、一つは縁起用である。……浄用にもやはり二つがある。第一は、縁に随って用を現すものであり、第二は、縁に随って用を作ることである³¹。

「立義門」を解釈した部分である。慧遠は、真如門を第九識、生滅門を第八識と解釈する。慧遠は、用が正義であり、体相はその用に随ってくるものであるために、「第八識が体を包摂し、用に随う」ということに焦点を置いているものと考えられる。このような考えは、真如門と生滅門とを別設するということに対して大きく考慮しないという意味とも読むことができる。すなわち、体相を用に随える以上、第九識あるいは真如門を想定するとしても、それはすでに第八識に包摂されているもの以上でも以下でもなくなるためである。これは『勝鬘經』「自性清浄章」の句節を引用して説明する中にも、用大の分析に焦点を置くことから現れる。

本論文の前の部分で「自性清浄章」で説明する如来蔵と生死との関係に対する解明を二門別設の問題にも適用することができるが、如来蔵と生死との関係に対する非一非異の観点が同時に考慮されているのではないということの意味する。実際に、非一と非異の二つの観点が一度に崩れて、如

来蔵が生死の直接的な原因とみなされる。これは慧遠が生滅門第一節の冒頭の句節を解釈しながら、「<依如来蔵>とは第八識である。<有生滅心>は第七識である。<依>というのは、同時に互いに依ることであり、影が形に依るのと同じである。この二句は妄がある理由であるが、この妄の中、妄に随って流転することを第八識と名づける。」³²と述べたことから明確に現れている。慧遠の観点によれば、如来蔵〔形〕は第七識生滅〔影〕の直接的な原因だからである。ゆえに「妄の中で妄に随って流転するのがまさに第八識」と説かれるのである。問題は、その妄である第八識が如来蔵であり、阿梨耶識であるために発生する。この時、如来蔵は自性清浄心の視点を完全に喪失したことになるためである。これは『勝鬘経』の意図を完全に排除した解釈と見てもよいであろう。

次には元暁の『海東疏』を検討する。

- (a) 心法は一つであるが二門がある。真如門の中に大乘の体があり、生滅門の中に体と相と用がある³³。
- (b) 「大乘の自体を能く示す」と言うのは、すなわち生滅門の中の本覚心である。生滅する体であり、生滅する因であるために生滅門の中にある。しかし真如門の中では大乘の体であると言い、生滅門の中では大乘の自体であると言うのは、深い理由があるので、下の解釈に至ると、その意味が自ずから顕れるであろう³⁴。
- (c) 大の意味の中、体大は真如門の中にあり、相用の二大は生滅門にある。生滅門にもやはり自体があるが、ただ体により相を従わせるために、別に説くことはしない³⁵。

元暁の解釈を見ると、基本的に体大を真如門に、相用の二大を生滅門に分けて配対し、二門別設の意図を維持する解釈を加えていることがわかる。例えば、生滅門の体と真如門の体は同一の体であるが、元暁は『起信論』本文での言及にしたがい、それぞれ体と自体とを厳格に区分して解釈していることがわかる。この二門別設の構造を厳格に維持するという意図は、

如来蔵〔不生不滅〕と生死〔生滅〕との関係を説明する生滅門第一節の「非一非異」に対する解釈でも現れる。

「同じでもなく異なるのでもない〔非一非異〕」というのは、生滅しない心が、全体が動くが、故に心と生滅は異ならず、常に生滅しない性質を失わないので、故に生滅と心が同じではない。また、もし同じであれば生滅識相が全て無くなる時、心神の体もやはり随って滅するはずであり、断辺に墮する。もし異なるならば、無明の風によって熏習されて動く時、静心の体が縁に随うことができないが、すなわち常辺に墮する。この二辺を離れたものなので、故に同じでもなく異なるものでもない³⁶。

このような解釈は、「如来蔵というのは、有身見に墮ちた衆生や、顛倒した衆生や、空乱意衆生には、その境界ではない」という『勝鬘經』「自性清浄章」の意図に近いものであると考えられる。非一と非異の意図を同時に考慮しているためである。特に元曉は多くの部分で、慧遠が用いている『楞伽經』の経証を同じく採用するが、経証を活用した解釈では意見を異にする態度を堅持する。そして、そのような元曉の態度には、二門別設の構造に対する考慮が反映されているものと考えられる。

4. 結 論

これまで、『起信論』は阿梨耶識をどのような観点から捕捉しているのかに対する、論者 なるの検討を試みてきた。以下では上述した論点を整理し、それに基づいて『起信論』の阿梨耶識、そして衆生心の意味規定がどのような思想的脈絡から来るのかに対して、簡単に言及することにより、結論に代えようと思う。

前の部分では『起信論』の阿梨耶識、ひいては衆生心の性格をどのように捕捉しなければならないかという点に焦点を置いて論じた。ところで、阿梨耶識が「和合識」であるということに焦点を置き、その和合の性格を

検討してみると、体性の立場から説くのではなく、相用の立場すなわち功能に焦点を置いて和合を説くことがわかった。そして、そこから如来蔵縁起と読むのは適切ではなく、阿梨耶識縁起と読んでこそ適切であるという立場を提示した。これは法章門で二門を別設し、それを通して体性の立場と相用〔功能〕の立場を厳格に区分しているところからも、『起信論』撰述者の意図が明確に現れていると考えられる。『起信論』撰述者が二門の別設を重視しているのは、同一の概念態であるといっても、それが真如門で説かれる時と生滅門で説かれる時には、各々、概念語を異にして用いているということからもわかる。また『起信論』の中では、一心法としての衆生心と一心とが、混同されて用いられないという点も、概念が用いられる領域の層位に伴った思惟構造上の意図が反映されているものと見ることができであろう。このような側面から見る時、生滅門第一節の内容を如来蔵縁起と読むのは、『起信論』が意図するものと異なる読み方であると言わねばならないであろう。論者がそのような点に基づいて『起信論』の阿梨耶識、ひいては衆生心を唯識三性説の依他性として読むのが適切であるという意見を提示した。

最初期の注釈書である杏雨書屋本と、杏雨書屋本の影響を多く受けている『曇延疏』の場合、池田の言及のように地論宗と同じ概念語を翻訳語として用いている『起信論』の解釈に真諦訳の唯識教説を採用している。この二つの注釈書は、目録にだけ記録されている真諦の『起信論疏』二巻を除けば、現在まで存在が知られた注釈書の中で最も早い時期のものである。ところで、この二つの注釈書は『起信論』の阿梨耶識の唯識三性説の観点により解釈しているものであり、残簡にだけ依って判断する時、地論宗の影響はほとんど全無であると見ても無理がないと考えられる。特に、『楞伽經』は勿論、『勝鬘經』などの如来蔵系経論も同様に注釈に採用しなかったという特徴を持つ。同時に、これら杏雨書屋本の場合は、和合識の意味を把握する際、体性の観点ではなく相用の観点を採用している。これは真諦訳の教説だけを採用した影響と見られるが、『起信論』本来の意図

に符合する解釈であると考えられる。

反面、『浄影疏』の場合は、二門別設の解釈および生滅門第一節の解釈に『楞伽經』と『勝鬘經』などを採用している。いわば北地の地論宗教学の根底にある経論である。これは『起信論』自らが極めて厳密に適用し、維持しようとする意図を持っていると考えられる二門別設により展開される思惟構造の核心を排除する結果につながったと考えられる。いわば如来蔵縁起説というのは、このように北地の地論宗教学を採用した結果として導出されたものである。論文では直接、言及しなかったが、法蔵の『義記』もやはり『浄影疏』が導出した結果の延長線上にある。両者の共通点の中、代表的なものが真如門の体と生滅門の体とを同一視することにより、真如門を生滅門に配属させたことであり、そのようにすることにより生滅門内で体〔如来蔵あるいは真如〕の役割が肥大していきながら、阿梨耶識を有名無実なものとする結果に至ったと考えられる。

『海東疏』の場合は、慧遠や法蔵と同様、『楞伽經』と『勝鬘經』などの如来蔵系の経論を採用しながらも、二門別設の意図を損なわなかったという点に主要な特徴を持つ。その結果、同じ『楞伽經』の経証を用いても、その解釈の観点は慧遠と比較して相違するという特徴を持つ。同時に、本文では言及しなかったが、新唯識の観点を大幅に採用することにより、生滅門内で阿梨耶識の位置を浮かび上がらせているのは、やはり主要な特徴であるといえよう。

このような結果に基づく時、『起信論』の思想史的脈絡は、少なくとも北地の地論宗教学とは距離を置いているものと判断するのがより適切であるというのが論者の考えである。特に『起信論』で用いられる重要な翻譯語とその語法が、菩提流支の翻譯した経論と同じであることは疑う余地がない事実である。それにもかかわらず、思想史的な脈絡という観点から見ると、菩提流支系統、すなわち地論宗系統とは一定の距離を置いているという事実もやはり否定できない事実であると考えられる。加えて最も早い時期の注釈書が、真諦の周辺で、真諦訳の教学思想を採用しているという

点は、『起信論』が北地で、あるいは初期地論宗の影響下に成立されたものであるという推定を再検討しなければならない理由として不足しないと考えられる。

【注】

- 1 大竹晋は「『大乘起信論』成立問題に関する近年の動向をめぐって」（『仏教学レビュー』12）で、地論宗の南道派と北道派の分裂以前の初期地論宗文献と密接な関係を結んでいることが竹村牧男などにより指摘されたことに再度言及する。特に大竹晋の論文は、荒牧典俊が「北朝後半期仏教思想史序説」（荒牧典俊編著『北朝・隋・唐 中国仏教思想史』法蔵館、2000）で「地論宗南道派の曇延が、真諦が翻訳した『撰大乘論』に基づいて『起信論』を撰述した」とする主張に対する反論を載せている。
- 2 吉村誠は、中国人たちが、まず如来蔵思想の理解を行い、それにより唯識思想を受け取り、それが、中国唯識が独自の展開を見せるようになった最大の原因であったであろうと主張する。（吉村誠『中国唯識思想史研究 - 玄奘と唯識学派』大蔵出版、2013、p.6.）
- 3 拙稿「大乘起信論 地論宗撰述説に対する反論」（『地論思想の形成と変容』、CIR、2010年8月）；拙稿「『大乘起信論』注釈書に現れる如来蔵理解の変化」（金剛大仏教文化研究所 共編『東アジアにおける仏性・如来蔵思想の受容と変容』2013年5月）；拙稿「有関起信論成立の幾点問題」（『比較経学 (Journal of Comparative Scripture)』3、中国 中央民族大学・香港漢語基督教文化研究所、2014年1月）
- 4 もちろん、これが『起信論』の成立を必ずインド唯識思想、あるいは如来蔵思想の脈絡で検討しなければならないという意味ではない。もう少し自由な立場からの接近に対する要請を行なうだけである。例えば、注釈書の成立を北地あるいは地論宗と結合させる最大の理由は、菩提流支が翻訳した経論と『起信論』との間の翻訳語の用例がほとんど一致するという点であろう。これは大変重要な推論の根拠の一つである。もし、譲歩して『起信論』が初期地論宗の人物により、そしてインド仏教の強い影響の下で、北地で成立したであろうという推定を受け入れると仮定しよう。しかし、その場合にも、その推論に首肯するためには、後に言及するように、初期の注釈書が真諦訳『撰大乘論』と密着しているという点に対する解明、

そして、如来蔵と阿梨耶識の関係設定において、『起信論』と菩提流支の翻訳経論および講義録の間に現れる間隙に対する解明が必要であろう。

- 5 前掲拙稿「有関起信論成立的幾点問題」参照。
- 6 『大乘起信論』（大正蔵 32、576b）
- 7 竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房仏書林、1985年）pp.165-166.
- 8 『勝鬘経』（大正蔵 12、222b）
- 9 論者は、『起信論』が如来蔵思想の立場を根本とし唯識思想を受容する論書と見る点に対して同意する。ただ如来蔵思想と唯識思想の交渉において、如来蔵と阿梨耶識の関係を設定する部分で『楞伽経』と『起信論』の間には重要な立場の違いがあると考え。織田顕祐は「『起信論』中国撰述説否定論」（『南都仏教』81号、2002年）で、『起信論』における如来蔵と阿梨耶識との関係設定は、如来蔵と阿梨耶識とを一体化させて「如来蔵阿梨耶識」という『楞伽経』の説を正す立場にあると指摘する。論者は基本的にこの見解に同意する。そして『楞伽経』と『起信論』との間の最大の違いは、如来蔵を阿梨耶識のように生死造作の原因とみなすのかどうかに重要な分岐があると見る。特に『起信論』が『楞伽経』と異なり『勝鬘経』と『宝性論』と続く如来蔵概念の継承に忠実であるというのが論者の立場である。少なくとも本文中で引用した「自性清浄章」の有為法の外側にある有為法の依・持・建立という論旨を極めて忠実に継承するのが『起信論』であると思う。これは対治邪執段で如来蔵の概念態を特定し、如来蔵が生死造作の原因と誤解されることを遮断しているところで、より確然と現れる。
- 10 竹村牧男、前掲書、pp.167-169.
- 11 勝鬘経「自性清浄章」（大正蔵 12、222b）
- 12 『起信論』（大正蔵 32、580a-b）
- 13 一方、私の視点だけを前提として施設される義章門では、真如と如来蔵、そして如来法身が同一の概念として用いられる。これは『起信論』の撰述者が、概念の使用に対して極めて注意深く接近していることを意味する。これについては前掲拙稿「有関起信論成立的幾点問題」、pp.119-124.でもう少し詳細に論究しているので参考にさせていただきたい。
- 14 本節のこれ以下の部分は、前掲拙稿「有関起信論成立的幾点問題」の〈二、“依一心法有二種門”与“一識二種義”之思惟構造〉部分を再整理し補完したものである。

- 15 竹村牧男、前掲書、pp.130-132.
- 16 『起信論』(大正蔵 32、575c)「所言法者、謂衆生心。是心則攝一切世間法・出世間法。依於此心、顯示摩訶衍義。何以故? 是心真如相、即示摩訶衍体故。是心生滅因緣相、能示摩訶衍自体相用故。」
- 17 『起信論』(大正蔵 32、576a)
- 18 すなわち「唯是一心故名真如」(大正蔵 32、576a) のような場合である。これは実又難陀訳本も同様であるが、「一切妄境従本已来理実唯一心為性」(大正蔵 32、590a) と言い、一心という用語がそのまま現れた場合には、それを「性」に限定していることが見られる。
- 19 元暁は『大乘起信論別記』(大正蔵 44、227c) において、「顯示正義」段の「皆各総摂一切法」を解釈しながら、真如門の中の事法を分別性であるとし、生滅門の中の事法を依他性であると説明した後、三性の不一不異義により会通する。この時、真如門の中の事法を分別性と称するというが、「諸法不生不滅本来寂靜、但依妄念而有差別」と述べているために、実際には相無性の立場で事法を指称することになる。ところでここで関心を置こうとするのは、元暁が三性の不一不異義により真如門と生滅門との事法を会通させている点ではない。ここで注目したいのは、元暁が生滅門の中の事法を依他性とみなしている部分である。阿梨耶識を依他性と解釈したものと見られる部分だからである。後で再び言及するが、阿梨耶識を依他とみなす注釈は、曇延の『起信論疏』(卍統蔵経 45、166b) にも現れている。
- 20 これは不覚義から覚義へ進むという構造でもある。
- 21 『起信論』(大正蔵 32、579c)
- 22 『起信論』(大正蔵 32、576b)
- 23 金剛大学校仏教文化研究所で開催した学術セミナーで池田将則が最初にその存在を紹介し、2012年12月に刊行された『仏教学レビュー』12号に、「杏雨書屋所蔵敦煌文獻『大乘起信論疏』(擬題、羽 333V) について」という題目で論文とともに校訂活字本が掲載された。
- 24 拙稿「有関起信論成立的幾点問題」、pp.128-129.
- 25 言「依如来蔵故有生滅心」者、以依覚故而有不覚、依不覚故有生滅心也。「所謂不生不滅与生滅和合」者、謂前如来蔵与生滅心、雖復不一、以無異体故、而常和合、不相雜(離)也。論其生滅、由於熏習。「不生滅」者、心性自爾、無有遷変故也。「非一」者、生滅義与不生滅功能義別、不可一也。「非異」者、義雖不同、而熏習無有別体可(不)異識性也。如風依水。風以動為

- 義、水以湿為義、動与湿義不可令一、窮其異体、無可相異。藏与生滅亦復如是。「名為阿梨耶識」者、以義証名也。依此無始客塵熏習本覺、此之本覺、不守自性、隨他熏習、有緣起功能。即此和合生滅功能者、名為和合識也。若依三藏法師『九識章』内、名無沒識。以能摂持無始善惡三性種子、為因、不亡、得果必然、無有失沒、名無沒也。(脚注 23 の校訂活字本『杏雨書屋本』37-44 行。下線を引いた部分は誤読と考え、筆者が修正したものである)
- 26 池田将則、前掲論文、pp.57-64.
- 27 拙稿『『大乘起信論』注釈書に現れる如来藏理解の変化』(金剛大学校仏教文化研究所 共編『東アジアにおける仏性・如来藏思想の受容と変容』2013 年) p.178 (日本語版は東洋大学東洋学研究所『東アジア仏教学術論集』第 1 号、2013 年、p.222.)
- 28 池田はこの論文の相当部分を杏雨書屋本と『曇延疏』との比較、およびそれを通した成立時期の推定に割いている。(池田将則、前掲論文.)
- 29 この点に対しては、すでに多様な先行研究により指摘されている部分である。国内では、パク・テウォン『大乘起信論思想研究』(民族社、1994)、pp20-39 の場合が代表的である。
- 30 池田将則、前掲論文、p.62.
- 31 慧遠『大乘起信論疏』(大正蔵 44、179ab)「<心真如相>者、即是第九識。第九識、是其諸法体故、故言<即示摩訶衍体故>也。<是心生滅因縁相>者、是第八識。第八識、是其隨縁轉變、隨染縁故、生滅因縁相也。何以知者。文中言<即示摩訶衍体相用故>也。用是正義、体相隨来。於一心中、絶言離縁為第九識、隨縁變転是第八識、則上心法有此二義。是第八識、隨縁本故、世及出世諸法之根原。故言則摂。前中但言八識、後転釈中了顯二識、故言体用。第八識者、摂体從用、故言為用、心生滅也。上中具明染淨二用、釈中但明隨染之用。故勝鬘云、<有二難可了知。自性清淨心、難可了知。彼心、為煩惱所染、難可了知。>彼言自性清淨、猶此心真如、本来無二。言用大者、用有二種。一染二淨。此二用中各有二種、染中二者、一依持用、二縁起用。.....淨用亦有二種。一者隨縁顯用、二者隨縁作用。」
- 32 前掲書、p.182bc。「依如来藏者、是第八識也。有生滅心者、是第七識也。此言依者、同時相依、如影依形。此之二句、妄有所以。此妄之中、隨妄転流、名第八識。」
- 33 元曉『起信論疏』(大正蔵 44、206b)「心法雖一、而有二門。真如門中、有大乘体、生滅門中、有体相用。」

- 34 前掲書、p.206b.「<言能示摩訶衍自体>者、即是生滅門内之本觉心。生滅之体、生滅之因、是故在於生滅門内。然真如門中、直言大乘体、生滅門中乃云自体者、有深所以至下釈中、其義自顯也。」
- 35 前掲書、p.206b.「大義中、体大者、在真如門、相用二大、在生滅門。生滅門内亦有自体、但以体從相、故不別説也。」
- 36 前掲書、p.208b.「非一非異者、不生滅心、举体而動、故心与生滅非異、而恒不失不生滅性、故生滅与心非一。又若是一者、生滅識相、滅尽之時、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。」

(翻譯担当 佐藤厚)

Views of the Ālaya-vijñāna (阿梨耶識) in the *Qixin-lun* (起信論) and its Commentaries

SEOK Gil-am

I think that, when examining the Ālaya-vijñāna (阿梨耶識) in the *Qixin-lun* (起信論), two problems are raised.

The first problem is whether the *Qixin-lun* tells the Dependent Arising (緣起) of the Ālaya-vijñāna or of the Tathāgata-garbha (如來藏). It is an obvious fact that the Ālaya-vijñāna is told in the *Qixin-lun*. The problem is its characteristic of the Combined Consciousness of True and False (眞妄和合識). Taking it as the Dependent Arising of the Tathāgata-garbha is stressing on the view of the Substance (體性) out of the Three Greatness (三大) of the *Qixin-lun*; taking as the Dependent Arising of the Ālaya-vijñāna is on the views of the Characteristics and Function (相用). After analyzing the *Qixin-lun*, I proposed that the term of the Ālaya-vijñāna, which is in the first phrase of the Gate of Arising and Ceasing (生滅門) of the *Qixin-lun*, must be interpreted on the base of the views of the Characteristics and Function.

The second is whether the concept of the Ālaya-vijñāna in the *Qixin-lun* is an extension of the Dilun-zong School (地論宗) based on the *Shidi-jing-lun* (十地經論) and the *Lengjia-jing* (楞伽經) or an extension of the tradition on the *Shedasheng-lun* (攝大乘論). I asserted the necessity of approaching the Mind of Sentient Beings (衆生心) and the Ālaya-vijñāna in the *Qixin-lun* from a point of view of the theory of Three Natures (三性) of the Consciousness-Only Buddhism. The *Qixin-lun*'s accurate and separating use of terms of the One Mind (一心) and the Mind of Sentient Beings reflects its theoretical intention to use the different terms according to different level of the concept. In this respect, it

does not accord with the *Qixin-lun*'s intention to take the first phrase of the Gate of Arising and Ceasing of the *Qixin-lun*, as the Dependent Arising of the Tathāgata-garbha. From these facts, I proposed that it was proper to understand the Ālaya-vijñāna, or, further, the Mind of Sentient Beings as the Nature of Dependence on Others (依 他 性) of the theory of Three Natures of the Consciousness-Only Buddhism.

After analysing the Commentaries' interpretations on the Ālaya-vijñāna in the *Qixin-lun*, I made a result as follows:

Both the *Tanyan* (曇 延)'s Commentary and its influencer, the Kyousho-oku Text (杏 雨 書 屋 本), or the oldest commentary in existence, interpret the *Qixin-lun* with adopting the theories of the Consciousness-Only Buddhist texts translated by Zhendi (真 諦). They are scarcely affected from the Dilun-zong School, nor adopt texts of the Tathāgata-garbha Buddhism like the *Lengjia-jing* or the *Shengman-jing* (勝 鬘 經).

On the other hand, the *Jingying* (淨 影)'s Commentary adopts the *Lengjia-jing* and the *Shengman-jing*, which form the base of the Dilun-zong School's theories, with interpreting the Two-fold Gate and the first phrase of the Gate of Arising and Ceasing of the *Qixin-lun*. It causes result of excluding the core theoretical structure of the Two-fold Gate, I think, which is strictly applied and maintained in the *Qixin-lun*. Especially, identifying the Substance of the Gate of Suchness as that of the Gate of Arising and Ceasing, the *Jingying*'s Commentary includes the former Gate into the latter, which makes the Substance (Tathāgata-garbha or Suchness) play a larger role in the latter and produces result of the nominal Ālaya-vijñāna.

The *Wonhyo* (元 曉)'s Commentary, while adopting the *Lengjia-jing* and the *Shengman-jing* as like the *Fazang* (法 藏)'s Commentary or the *Jingying*'s, does not damage the *Qixin-lun*'s intention to establish the Two-fold Gate. As a result, while adopting same part of the *Lengjia-jing*, the *Wonhyo*'s Commentary has a

different view of interpreting from the *Jingying's*. Also, as drastically adopting views of the Neo Consciousness-Only Buddhism, the *Wonhyo's* Commentary stresses the position of the Ālaya-vijñāna in the Gate of Arising and Ceasing.

From these facts, I concluded that the historical context of the *Qixin-lun's* thought was far from the Dilun-zong School's theories.

石吉岩氏の発表論文に対するコメント

菅野 博史*

(日本創価大学)

本論文は、大きく二部に分かれ、第一部は『起信論』における阿梨耶識観、第二部は『起信論』の注釈書における阿梨耶識観それぞれ考察している。

第一部は、二つの節から構成されている。第一節の「如来蔵縁起なのか？阿梨耶識縁起なのか？」においては、「心生滅者、依如来蔵故有生滅心。所謂不生不滅与生滅和合、非一非異、名為阿梨耶識。此識有二種義、能攝一切法生一切法。」を取りあげ、竹村牧男氏の解釈を紹介・批判しながら、(1)『起信論』が如来蔵縁起ではなく、阿梨耶識縁起を説くものであること、(2)『起信論』の阿梨耶識は真妄和合識であるのは明らかであるが、それは体性の立場ではなく、相用(機能)の立場から捉えられたものであることを明らかにしている。とくに、『起信論』がこの引用文において阿梨耶識という概念を導入した理由について、「如来蔵思想の立場では、衆生を如来蔵であると呼ぶが、それはどこまでも私の視点から捕捉された衆生であり、衆生の視点から捕捉された衆生ではない。生滅の世界で、それを捕捉する時は自性清浄心としての如来蔵ではなく、客塵煩惱染としての如来蔵なのである。客塵煩惱染が主となる瞬間、それはそれ以上、如来蔵とは言えなくなる。客塵煩惱は、それが主となり生死を転変する。すなわち客塵煩惱が主となり、生死造作する原因として作動する事態に適合した概念態の設定が求められるのである。そこに選ばれた概念態が、まさしく唯識学派の阿梨耶識なのである」という指摘は興味深い。

第二節の「衆生心と阿梨耶識、唯識三性説による解釈」においては、

*創価大学文学部教授。

『起信論』の縁起説が如来蔵縁起説でないばかりでなく、真如縁起説でもないことを確認したうえで、一心法から生滅門と真如門の二門を別設することの意味について考察している。(1) 二門別設の出発点は如来蔵ではなく、衆生心、すなわち一心法であること、(2) このように衆生心から真如門と生滅門とを別立する方式は唯識思想、特に『撰大乘論』の依他起性を中心として、円成実性と遍計所執性が展開される方式と類似していること、(3) 衆生心は、真如門の可能性と生滅門の可能性とを同時に持っている衆生の現実態を意味するものであること、(4) 『起信論』は「妄心」を離れることにより、生滅門から真如門へ入っていく構造（不覚義から覚義への進入）を持っていることを指摘している。さらに、(5) 『起信論』の「此識有二種義、能撰一切法生一切法。云何為二？一者覚義、二者不覚義。」について、阿梨耶識＝依他性を基準として、覚義＝円成実性を生じ、不覚義＝遍計所執性を生じるので、阿梨耶識が一切法を包摂すると同時に生ずるのであると解釈している。また、(6) 「依一心法有二門」と一識二義とは構造は同じではあるが、後者は生滅門に限定されることを明らかにしている。

次に本論の第二部は、『起信論』の注釈書における阿梨耶識観を考察するものである。まず、池田将則氏によって紹介された杏雨書屋所蔵敦煌文献『大乘起信論疏』と『曇延疏』は、現存する『起信論』の注釈書のなかで最も古いものであり、その特徴として、(1) 阿梨耶識の解釈に真諦三蔵、特に『撰大乘論釈』の観点がそのまま採用されていること、(2) 『楞伽経』が全く引用されていないこと、(3) 地論宗の影響がまったく見られないこと、(4) 『勝鬘経』などの如来蔵系経典が注釈に採用されなかったことなどが指摘されている。したがって、『起信論』の初期の流通は、真諦あるいは真諦周辺の人物と緊密な関連のもとにあると見なければならぬと推定している。

次に、三大疏を考察する節が続くが、実際には『浄影疏』、『海東疏』に対する考察がなされている。『浄影疏』は地論宗の教学を採用した結果、

『楞伽經』と『勝鬘經』などを引用し、『起信論』の如來藏縁起説を指摘している。その結果、生滅門における如來藏、あるいは真如の役割が肥大化し、かえって阿梨耶識を有名無実なものとしたと指摘している。さらに、『法蔵疏』も『浄影疏』の延長上に位置づけられると指摘している。

『海東疏』は、『楞伽經』と『勝鬘經』などの如來藏系の経論を採用しているが、二門別設の意図を損なわず、生滅門における阿梨耶識の位置を浮かび上がらせていると指摘している。

総じて、石吉岩氏は、『起信論』の早い時期の注釈書が、真諦の周辺で、真諦訳の教学思想を採用しているという点を踏まえて、『起信論』が北地で、あるいは初期地論宗の影響下に成立されたものであるという仮説に対して批判的な検討をした。

石吉岩氏は、竹村牧男氏や大竹晋氏に対する批判を試みながら、自説を展開されておられるが、その当否の判断は筆者の任ではない。氏の考察は、焦点が定まっているとはいえ、筆者にはやや複雑で難解であった。だきるだけ、聴衆にわかりやすく氏の考察を整理したつもりである。

最後に一つだけ問題を提起したい。氏のように、『起信論』を真諦と関連づけ、北地の地論宗との関係を否定する場合、氏も認めている『起信論』の用語と語法が菩提流支の翻訳した経論と密接な関係を有することの理由について、改めて説明の義務が生ずると思われる。大竹氏は、「『大乘起信論』成立問題に関する近年の動向をめぐって」（『仏教学レビュー』12）において独自の推定を披露しておられるが、それに対する批判を含めて、この問題に対する氏の説明をお聞きしたい。実は、氏の中国語の論文「有関起信論成立的幾点問題」においてすでに言及はあるのであるが、本論には触れられていないので、会場の研究者のために、氏の考察を改めて披瀝していただきたいと思う。

菅野博史氏のコメントに対する回答

石 吉 岩

(韓国 金剛大学校)

まず、常に三国大会の主要な構成員として、愛情と関心とを惜しまれない菅野博史先生のコメントを通して論文を完成する機会を持つようになった点を深く感謝致します。また、私の発表文を丁寧にお読みくださり、また先生のお言葉通り、比較的、難解な論文ですが、論文の要旨を明瞭に整理して下さったことが、私の発表文の論旨をはっきりとさせるのに大きく助けとなりました。重ねて感謝いたします。

以下、答弁を行います。三つの事柄について、予め指摘しておこうと思います。すでに先生におかれましても整理の過程で指摘されていらっしゃるのですが、答弁を提示する前にもう少し明確しておく必要があるからです。

第一に、『起信論』の真妄和合識は和合識であり、合一識ではないということ。「和合」は『起信論』本文を基準として言うならば「非一非異」であり、「合一」[これは浄影寺慧遠、そして竹村牧男の表現に該当する]は「非異」の意味であるために、この区分は重要です。この区分は『起信論』本文と一部の注釈家[特に浄影寺慧遠と法蔵の場合]の違いに該当するものでもあります。そのような点で経証に該当する『勝鬘經』は、体性の立場と相用の立場とを同時に考慮しているのであり、生滅門の第一節もやはり、そのように読まなければならないと考えられます。

第二に、『起信論』において「衆生心＝一心法」という事実は、『起信論』の本文自体からも首肯できるものです。しかし論者の識見では、「衆生心＝一心」ということは、少なくとも『起信論』の本文では首肯できないと考えます。ところで浄影寺慧遠以後の注釈家たちは衆生心＝一心とい

う立場を取っていると考えられます。これは東アジア仏教における『起信論』理解に関する一つの誤解の主たる出発点になったというのが私の考えです。すなわち『起信論』の法章は、一心法、あるいは衆生心を出発点とするのであり、一心を出発点とするのではないということです。衆生心[一心法]と一心とは、概念上、大きな違いがあります。一心は清浄性ですが、一心法は清浄性ではないためです。『起信論』本文のどこにも、一心法[衆生心] = 如来蔵、あるいは衆生心 = 一心という等式に言及したり、そのようにみなすことのできる文章は現れておりません。

第三に、以上のような点を考慮すると、生滅門の第一節は「依如来蔵故有生滅心。所謂不生不滅与生滅和合、非一非異、名為阿梨耶識。」と「此識有二種義、能撰一切法生一切法。云云」の二つの部分に分けて読む必要性があります。この時、前の部分は如来蔵思想と唯識思想の立場で規定される「衆生」という概念に対するそれぞれの規定を、如何にすれば概念上の棄損なく互いに媒介することができるかという苦悶が盛り込まれていると考えられます。[この部分に対しては、この場に参席された織田顕祐先生の『楞伽經』の誤解を修正する立場と関連があるという見解が存在します。込み入った問題ですので、具体的なことは該当する論文に譲ります](『起信論』中国撰述否定論、『南都仏教』81、2002)。後の部分の文章からは、唯識の阿梨耶識縁起に対する説明[特に『楞伽經』系統]と大きく異ならないと考えられるため、これ以上の言及いたしません。

それでは先生の質問に対して答弁いたします。

第一は、北地の地論宗と『起信論』の関係を否定する場合、菩提流支の翻訳経論と『起信論』との間に現れる用語と語法の一致をどのように説明するのかの問題です。大竹晋氏の最近の主張をともに考慮して答弁いたします。最も簡単に考慮してみることができるのは、やはり北魏の訳場に参与していた人物が真諦の初期の訳場に参与した可能性です。ただ、この点を考慮できる史料は現在までは確認されておりません。反対に大竹氏の該当論文は、荒牧典俊の「曇延(516-588)が『撰大乘論釈』の影響を受け

て『起信論』を撰述した」という説に対する反論として、いくつかの根拠により「曇延が『大乘起信論』の撰述者であるはずがない」と主張することを核心としています。しかし、この主張において決定的に問題となるのは、菩提流支の翻訳経論と『起信論』の思想的な同一性だけを主張するだけで〔その場合にも、全的にその意見に同意するのは難しい。例えば『起信論』の修多羅説に対する彼の論文がそうである。論者は第一回の大会で、敢えて菩提流支系統の経論を媒介としなくとも、対治邪執段の修多羅説が成立するという点に対して指摘したことがある。〕、両者の間に現れる思想的な相違に対しては全く言及しないことです。何よりも、本論文で明らかにしたように、初期の注釈書の流通は確実に真諦周辺を指しており、真諦を訳者と提示する目録があるのとは異なり、北地で初期に『起信論』が流通した痕跡は現れていないという事実が十分に考慮される必要があると考えます。

第一の答弁に続くものとして、本論文で、竹村牧男先生が提示した経証の『起信論』での採用問題に対して詳細に考察するほかなかった理由に対して申し上げます。論者は、竹村牧男先生が提示した経証自体に問題があるとは考えておりません。しかし、その経証の読み方には問題があることを指摘したいと思います。すなわち、竹村牧男先生の経証の読み方は、浄影寺慧遠、あるいは法蔵の読み方と同じであり、そのような読みは、浄影寺慧遠、あるいは法蔵の『『起信論』観』であり、『起信論』自体の立場ではないということです。

次に、『起信論』論者の用語使用の慎重さに対してお話ししたいと思います。地論宗と『起信論』との間の思想的な同一性を、用語と語法の類似性により確保しようという場合が少なくありません。しかし私は、用語と語法の類似性により思想的な同一性が確保されるとは思いません。仏性、真如、如来蔵、阿梨耶識などの用語は、5世紀中盤から6世紀末の間に中国仏教の新たな傾向を代表する用語であるだけに、とても重要であります。菩提流支の翻訳経論を含め、それを継承する地論宗では、その用語を

極めて混乱した形で使用しています。それに対して『起信論』はそれらの用語を大変厳格に区分して使用しています。おそらくこれも地論宗と『起信論』との間に現れる用語と語法上の重要な違いであると言えると思います。

最後に、中国で発表した論者の拙稿「有関起信論成立的幾点問題」（『比較経学』3、北京中央民族大学、2014年1月）の結論において、私は『起信論』は如来蔵と阿梨耶識との区分、あるいは如来蔵思想と阿梨耶識（唯識）思想の歴史に対して十分に熟知していた人物であると同時に、『楞伽経』が持っている誤謬に対して問題意識を持っていた南地の唯識家（真諦、あるいは真諦周辺の人物）により翻訳、あるいは撰述されることによって成立した可能性が大きいと考えられる」と提示したことがあります。この結論の最大の理由は『起信論』の翻訳における用語使用の中に現れる綿密な考慮が、インド仏教における4巻本あるいは10巻本『楞伽経』の概念上の混乱、あるいは中国北地における菩提流支の翻訳経論に現れる用語使用の混乱を考慮した可能性が大きいと考えるからであります。

以上で答弁を終えることにいたします。ありがとうございました。

（翻訳担当 佐藤厚）