

「因中説果」と「因中有果」の違い

— 『起信論』 理解の中心点 —

織田 顕祐*

(日本 大谷大学)

はじめに

『大乘起信論』（真諦訳、大正 No.2666）は、わずか一卷という極めて小部の論書であるが、訳出以降東アジアの仏教思想史に極めて大きな影響を与えた。すでに周知のように、その所説や翻訳といった『起信論』自身の問題、また『起信論』の所説の受容をめぐる批判的な意見が様々にあることは事実である¹。特に近代以降、『起信論』の所説が真如縁起を説くものと理解されて極めて実体的な理解がなされてきた²。また『起信論』が基体説を説くものであって仏教の無我・縁起思想と矛盾するものであるとの意見が提出されたこともある。こうした意見に対しては、それぞれ反対意見が明確にされたが³、こうした理解がしばしば登場する原因は一体どこにあるのであろうか。『起信論』の所説そのものに、誤解を生むような原因があるのか。それとも人間が、言葉を介して『起信論』の思想にふれる時、どうしても陥りやすい陥穽があって、それ故にしばしば同様な意見が示されるのか。それとも何か他に原因があるのか。今回、韓・中・日三国学術大会で、所見を発表する機会を与えられたので、こうした点について考えるところをまとめてみたいと思う。

それについて次のような点が念頭を離れない。それは、仏教思想の進展においてある経論が何事かを説く場合、それは必ず時代のコンテクストに乗っているということである。そのコンテクストを無視して、一語一語に

*大谷大学文学部仏教学科教授。

解釈を施すならば、極端な場合はまったく逆の理解に至ることもありうる。特に『起信論』のような論理的な典籍に関しては、一語一語を厳密に読み取り、思想史のコンテクストの中でそれを理解するという態度が不可欠であろう。こうした問題意識にしたがって、若干面倒なようであるが、『起信論』の所説をできる限り正確に読み込み、それが何を言おうとしているのかをよく考えてみたい。それに当たって、既に述べたように、『起信論』には訳出をめぐる疑義や、撰述についての異なる意見があるが、こうした問題について、ここでは一応触れないことにする。また『起信論』には、新旧二訳あるが、当面真諦訳を用いることとし、必要に応じて実叉難陀訳を参照することにする。

一、『起信論』立論の注意点

○心真如門・心生滅門について

周知のように、『起信論』は五分によって構成されているが⁴、冒頭の帰敬偈に続いて次のような一文がある。

論じて曰く、法有り、能く摩訶衍の信根を起す。是の故に当に説くべし。
(大正 32・575b)

この「法有り、能く摩訶衍の信根を起す」とは一体どのような意味であろうか。この点は立義分になると、法と摩訶衍の順序が逆になって、

摩訶衍とは、総説するに二種有り。云何が二と為すや。一は法、二は義なり。(同上)

と説かれている。この法と義について、実叉難陀訳は「有法」と「法」と訳しており⁵、論理的に言えば、主辞と賓辞に相当することが了解される。次いでその主辞を定義して、

言う所の法とは、謂く衆生心なり。(同上)

とする。『起信論』の説く「摩訶衍」が一体どのようなものであるかということは、この衆生心を基盤として考察される内容を丁寧に吟味するほかないのである。「衆生心」という用語は、「衆生」と「心」が結び付いたものであろうから、一般的な意味からみれば、「我々人間の通常のこころ」という意味に理解されるから、特に理解できない言葉ではない。しかし、『起信論』は、その衆生心をそもそもの立論の基盤としているのであるから、それを読み手の先入観で決めつけて解釈してはならないと考えられる。衆生心そのものが問題なのであるから、それを一度ペンディングして、『起信論』の論理を点検しようと思うのである。

立義分では、この後、この衆生心と摩訶衍の関係について、「心真如相」と「心生滅因縁相」を開き、心真如の相は摩訶衍の体であり、心生滅因縁の相が摩訶衍の「自の体相用」を明らかにすると言う。この「自の体相用」と体とが区別されていることが極めて重要なのである。次に、賓辞としての「義」には体大・相大・用大の三大と、ここに説かれる道理によって仏が仏となり菩薩が如来となることが「乗」の意味であると述べられている。いずれも極めて高度な抽象概念が説かれているから、その思想内容をここだけの情報で云々することは、読み手の恣意的な解釈に陥る可能性が極めて高いので、この点も一旦ペンディングして、「衆生心」の内容解明を先とする。

解釈分に入ると、この衆生心は、

一心法に依りて二種の門有り。云何が二と為すや。一は心真如門、二は心生滅門なり。(576a)

と説かれる。この「心真如門」として説かれる「真如」が、後に基体のように考えられることになるのであるが、果たして『起信論』はそのようなことを説こうとしているのだろうか。丁寧に検討を加えていきたい。ま

ず、立義分では「衆生心」と説かれたものが、解釈分では「一心法」とされている。ここには一体どのような意味があるのだろうか。この「一心法」の一とは、一、二、三、…と区別される個別の一ではなく、後に「一法界大総相法門体」と説かれるように、区別不可能な全体的なものを指している。立義分の「衆生心」について実又難陀訳ではわざわざ「一切の衆生心」と説いている。つまり、立義分では各別の衆生心を基盤としながら、解釈分では「一法界」に等しい衆生心から始めているのである。今仮に前者を「具体的な衆生心」、後者を「本来的な衆生心」と呼ぶとすると、『起信論』は立義分では具体的な衆生の立場を基盤にしなが、解釈分では本来的な問題を説いているということが出来る。この点は解釈分で、「心生滅」を開きながら、それらは常に虚妄法であって真実ではないと説かれていることと繋がりがあろう。この点もここでは指摘にとどめ、この先を検討することにしたい。

さて、『起信論』が言う、心真如門の「真如」とは一体何であるか。次のように説かれている。

心真如とは、即ち是れ一法界大総相法門体なり。謂う所は、心性は不生不滅なり。一切諸法は唯だ妄念に依りて而も差別有り。若し妄念を離れば則ち一切境界の相無し。(576a)

心真如門に対する一門が、心生滅門とされていることから、この「心性は不生不滅なり」の語は注目すべきである。つまり、衆生心の性(=真如門)と現実の生滅心(=相)という対応をここに見ることが出来るからである。論旨が若干飛躍するようであるが、生滅(無常)と不生不滅(常)が不二であるとは、『涅槃経』が如来性品で仏性思想を展開していく時の最初の問題提起であった⁶。『涅槃経』は、「一切衆生悉有仏性」と説いているから、心の問題としてそれを直接に説いているわけではない。この点については次章で検討を加えるが、今は『起信論』の心真如と心生滅が、『涅槃経』の仏性の所説とまったく同じ論理構造であることを指摘してお

きたい。

○真如・無明について

次に『起信論』は、一切の認識境界を離れることを釈して、

一切法は本より已来、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離る。
畢竟平等にして変異有ること無し、破壊すべからず。ただ是一心なるが故
に真如と名づく。(576a)

とする。この所説に依れば、真如とは無前提に措定される一切法の超越的な基体などではなく、通常の認識活動が止滅した状態を呼んだものに他ならない。つまり『起信論』が説く真如とは、真実とされる何らかの実体存在を意味するのではなく、言語分別（心生滅）の中に成り立っている真実を指して呼んだものなのである。そして、この「名づく」という点に特に注意すべきである。「名づく」ということは、名づけられたものが存在すると言っているのではない。ある状態をそのように仮に呼んで、何事かを知らせようとしているにすぎないのである。この点は、『般若経』が般若波羅蜜について最初に明らかにすることと同様である⁷。『起信論』が妄念と称することも同じで、言語化された状態を「モノ」と理解することから人間の実体化された認識活動が始まるのである。『起信論』はこの点を徹底して掘り下げるのであって、現実を一気に超越せよと説いているのではないのである。

この、「ある状態を○○と名づける」という視点は、「無明」に関しても同様である。無明に関する記述をいくつか検討しておきたい。

本より来た念念相続して未だ曾て念を離れざるが故に無始無明と名づく。
(576c)

これは、心生滅門の「覚・不覚」段の結論部分に相当する箇所に説かれるものである。要するに、一体何時から始まったという訳でもなく、気がつ

けば現に「妄念」の世界にどっぷりつかっている状態を「無始無明」と説くのであるという意味である。つまり、本来の一心法が現実には一切諸法を分別しているわけであり、そのズレを説明するものとして「無始無明」が説かれているのであって、無始無明というモノが存在すると言っているのではない。この点を明確に説くものが、有名な次の所説である。

一法界に達せざるが故に、心、相応せずして忽然として念起るを名づけて無明と為す。(577c)

一体何時から、何故かは、わからないが、現に妄念が活動している状態を無明と呼ぶと言うのである。したがって、真如と無明は、真と妄という二つの原理なのではなく、ともに衆生心の本来的な面と、現実には非本来的である状態を説明するものと理解すべきであろう。

○如来蔵と阿梨耶識について

『起信論』のこうした姿勢は、心生滅門に入っても同様である。『起信論』をめぐる様々な異説の背景となっている如来蔵と阿梨耶識についての所説を見てみよう。

心生滅とは如来蔵に依るが故に生滅心有り。謂う所は不生不滅と生滅と和合して一に非ず、異に非ざるを名づけて阿梨耶識と為す。(576b)

ここに説かれる「和合」という言葉が、「真妄和合識」というように理解されることによって、不生不滅＝真識、生滅＝妄法という定型的な解釈を生み、ひいては『起信論』が基体説を説くものであるとの主張に至ったと考えられる⁸。しかし、『起信論』は「一に非ず、異に非ざる」と言っているのである。これは龍樹の『根本中論』冒頭の八不の偈⁹にも説かれているように、両極端を排した「縁起＝中」の具体的な表現なのであるから、それを真と妄とに二分して、その二者がまじりあっていることを「和合」と解釈することは、まったく仏教の理に反していると言わざるを得な

い。さらにその「一に非ず、異に非ざる」状態を阿梨耶識と名づけると言って、阿梨耶識についてはこれ以上の言及がないのであるから、唯識思想のようにそれを立論の基盤にしようとしているわけでもない。さらに、ここで「不生不滅」と「生滅」は不一不異であると説かれる点にも注目しなければならない。既に述べたように「不生不滅」は心性のことであり、「生滅」は心を指している。この両者が、「不一不異」であるということは、心を心性に撰して一であると言っているのではないのである¹⁰。両者を仮に認めながら（不一）、別々なものでもない（不異）関係を意味しているのである。このような両者の関係は、一般的な形式論理には全く符合しないものであり、般若波羅蜜の智慧と同じことである。こうした点を最初に明確にした大乘經典は、『維摩經』の入不二法門品であると考えられるが、『起信論』はその論理の延長上にあると言えよう。先にも触れたように、心性と心の関係は、『涅槃經』が「衆生仏性」と説くことと重なっているので、この点は後に触れることにしたい。このように阿梨耶識についても真如や無明と同様に、ある状態を名づけたものであり、阿梨耶識という基体の存在を説いているのではないという点を再度指摘しておきたい。

最後に、阿梨耶識のよりどころとされる「如来藏」について、『起信論』の所説を整理しておきたい。前述の心生滅門冒頭では、直ちに「如来藏に依るに生滅心有り」と説かれていたので、生滅心のよりどころ（体）であると理解される。心真如門が心性の不生不滅＝真如そのものと意味していたのに対し、生滅心のよりどころが如来藏であると説かれているのである。ここで注目すべきことは、この文脈では「如来藏と名づく」とは説かれていない点である。また心生滅門の最後では、「真如の自の体相」を明らかにして次のように言う。

復次に真如の自の体相とは、一切凡夫声聞縁覚菩薩諸仏に増減有ること無し。(579a)

と説いて、心真如門では本来的に、分際区別のないことが真如と説かれるのに対し、心生滅門では存在の分際区別の中でも全く同一であることを問題にしているわけである。その上で、

是の如く恒沙に過ぎたる不離不斷不異の不思議仏法を具足し、乃至満足して少くる所

有ること無きが故に、名づけて如来蔵と為し、亦如来法身と名づく。(同上)

としている。最後の「名づけて如来蔵と為し、亦如来法身と名づく」は一体何を言おうとするのであろうか。この段落の冒頭の引用文から考察するに、「一切凡夫声聞縁覚菩薩諸仏」を説明するものであると考えられる。本来的には凡夫と諸仏の区別無く平等の体に基づいているのであるが、存在に分位があるということは、現実的には異なっていることを表している。つまり、如来法身は諸仏に、如来蔵は凡夫から菩薩にかかっているとみて間違いなであろう。同じものが諸仏と凡夫から菩薩によって異なる名称で呼ばれているのである。それゆえ、わざわざ「○○と名づく」と言うのであると考えられる。

以上によって、『起信論』は「衆生心」を基盤として、その本来性（不生不滅）と現実性（生滅）をニュートラルに開くことが立論の意図であると考えられるのである。

二、『涅槃経』の仏性思想と「因中説果」

次に、前章でしばしば触れた、不生不滅と生滅の不一不異が『涅槃経』の仏性の論理と同一である点について明らかにしたい。ここでも、『涅槃経』そのものに関する問題についてはいったん棚上げして、『涅槃経』の仏性思想の本質的な意味についてのみ言及することにしたい。この点について、一般的な辞書等には「衆生が有する成仏の可能性」「仏の種姓である」といった説明があるが¹¹、これも一旦留保して『涅槃経』の所説の検

討によってこの内容を明らかにすることにしたい。また、検討に当たっては、細かい章立てがあることなどの理由により南本（三十六巻本¹²⁾を用いることにする。

南本『涅槃経』で、仏性の問題が論理的に展開されるのは、如来性品の後半の「乳の五味」の喩えが説かれる箇所からである。その冒頭には次のようにある。

我先に摩訶般若波羅蜜經中に於いて、我と無我到二相有ること無きを説けるが如し。(大正 12・651c)

『涅槃経』の文脈において、ここに説かれる「我」とは、常楽我浄である「大般涅槃」を指している。そしてこの大般涅槃は、經典の冒頭で「解脱・法身・般若波羅蜜」の三徳と同じであると説かれている¹³⁾。従ってこの如来性品では、般若波羅蜜が無我と不二であることを明らかにすることに中心があると言えよう。しかし、『涅槃経』が言うような意味で『般若経』が不二を説いているかと言えば決してそうではない。今、データベースによって『般若経』を検索すれば、少なからず不二の用例を見つけることができるが、それらは「色は本来不生不滅であるから二ではない」と説くものであって¹⁴⁾、一旦色の生滅を認めて、生滅と不生不滅が不二であると言っているのではない。こうした意味で、『涅槃経』の不二の思想を展開させるきっかけは、『維摩経』入不二法門品に説かれるものではなかったかと考えられる。そこでは、最初に不二を論じて、

諸々の仁、生滅を二と為す。法は本より生ぜず今則ち滅せず。此の無生法忍を得る、是を不二法門に入ると為す。(大正 14・550c)

と説いている。これは先に述べた『般若経』と同じことを説いているとも考えられるが、「生滅を二と為す」という問題提起は、一旦生滅を認めているとも考えられる。『維摩経』が直接、生滅と不生不滅の不二を説いているとは言えないが、『涅槃経』が仏性を論じて先のように述べる思想的

な連続を見ることができるよう思われるのである。

それでは、「我と無我の不二」「不生不滅と生滅の不二」とは一体どのようなことであるのか。この点を明らかにするのが次に説かれる「乳の五味」の喩えである。

乳因り酪を生ず、酪因り生酥を生ず、生酥因り熟酥を生ず、熟酥より醍醐を得。(大正 12・651c)

乳が酪になり、酪が生酥になり、……醍醐となる。それゆえ、乳は常住なものではなく、無常であると言う。これは言うまでもなく、阿含経典が諸法の実有を否定して無我を説く論理である。この乳と酪の関係について次のように問う。

是の如き酪性は、乳より生ずると為すや、自より生ずると為すや、他より生ずるや。(同上)

乳と酪とは、同じ性質のものではないから、言葉で区別して「乳が酪になる」と言うのであるが、それでは乳と酪を区別する酪の性質または本質は一体どこからやって来るのだろうか。乳から生じたのであるか、始めからあったのであるか、それとも何か他者がもたらしたものであるのかという問いである。

若し他より生ぜば、即ち是他作にして乳の生ずるに非ず。若し乳の生ずるに非ざれば乳は所為無し。(同上)

仮に酪の本質が乳とは異なる他からやって来たものであるならば、それは乳とは無関係であるから、乳は必要ないことになる。

若し自より生ぜば、相似相續して生ずべからず。若し相續して生ずれば則ち俱生ならず。もし俱生ならざれば五種の味一時ならず。一時ならずと雖も定んで復余所より来たらざるなり。(同上)

仮に酪の本質が初めからあったとするならば、それは酪なのであって乳ではないから、乳が酪になるためには、乳と酪が連続していなければならない。連続は同時ではないから、五味が同時にあることはあり得ない。同時にあることはあり得ないが決して外からやって来たものでもないのである。乳と酪とを二つのものであるとするとこうした矛盾が生じる。それで結論として、

当に知るべし、乳中に先より酪相有りて、甘味多きが故に自ら変ずる能わず。乃し醍醐に至るも亦復是の如し。(同上)

乳の中に既に酪があるのであるがまだ乳の段階である、醍醐も同様であると言うのである。一体、「乳の中に既に酪がある」というのは非常に奇妙な矛盾した表現なので、経典はいったん別の話題を挟んだ上で迦葉菩薩に再度この点を質問させている¹⁵。紙数の都合で詳細は省略するが、この「乳の中に既に酪がある」という表現の中に『涅槃経』の根本主張が説かれている。乳の中に酪があるといても、実体として存在するならば、先の「自より生ず」と同じことである。先の引用文ではこの両者の関係を「自ら変ずる能わず」と言っている。つまり、変じた後を酪と名づけ、変ずる前を乳と名づけるということである。「乳が酪になる」というのは、今は乳であるがそこに変ずる後の酪を見ているということであり、まだ変じていないから乳なのである。逆に変じた後は「酪」と言うのであるが、「乳が酪になった」のであるから、それは酪であってすでに乳ではないのである。酪の時に昔の乳を見ているのが「乳が酪になった」ということなのである。

この「乳と酪の不二」が酪と生蘇、生酥と熟蘇、熟酥と醍醐の間にも成り立つ。すると乳の中に既に醍醐があることになる。この乳と醍醐を貫く本質性を『涅槃経』は「性」というのである。如来性品では、如来が誕生→出家→成道→初転法輪→入涅槃と変化しながら、如来としての本質は何ら変化しないことを、まず「如来性」とする。これは『涅槃経』の最初の

テーマである如来常住ということをもとめるような意味を持っている。この如来性を乳の五味に喩えて、乳の中にまだ醍醐にはなっていないが未来の醍醐があるのであり、この関係を「乳中に醍醐性が有る」というのである。「有る」といっても今ではなく、未来を予見しているのであって、未来の結果を今の中に見ているのである。この五味を凡夫・声聞・縁覚・菩薩・諸仏にあてはめると、凡夫の中に未来の仏があるということができ、これを『涅槃経』は「一切衆生悉有仏性」と言うのである。したがって「仏性」とは成仏の可能性などではなく、衆生がそのまま未だ変化していない仏であると言っているのである。それで、衆生を因、仏を果とすると、この論理構造は「因において未来の果を説く」ということになる。そしてこの教説は、後の迦葉品に至ると「如来随自意説」として次のように説かれる。

善男子よ、我説く所の十二部経の如きは、或いは自意に随いて説き、或いは他意に随いて説き、或いは自他意に随いて説く。(大正 12・820b)

その上で、「一切衆生悉有仏性」は、如来の随自意語であるとする¹⁶。つまり、衆生の理解の有無とは関係なく直接如来が真実を説いたものであるというのである。また一闍提が無上菩提を得るか否かの議論に関連して、

如来は或る時、因中に果を説き、果中に因を説く。これを如来随自意語と名づく。(828a)

と説いて、一闍提の中に无上菩提を見るから、一闍提も无上菩提を得ると言うのである。この「因の中に果を説く」という思想は、經典としては『涅槃経』にしか説かれませんが、『大智度論』などに説かれており、そこでは、菩薩が般若波羅蜜を行ずることや¹⁷、三解脱門はただちに涅槃ではないが涅槃の因であるから因中に果を説いて涅槃と説く¹⁸、といった場面で説かれている。また、『注維摩詰経』では、「衆生の類が菩薩の浄土である」というのは因中に果を説いたものであるといった文脈で説かれてい

る¹⁹。まさに「衆生の仏性」とは、因（衆生）の中に果（仏）の本質を見ることであると言えよう。

三、『勝鬘經』の如来蔵説は「果中説因」である

次に、後代にはしばしば仏性と同視される「如来蔵」について、『勝鬘經』の所説を検討する。『勝鬘經』は勝鬘夫人によって最初に、正法を摂受することの重要性が述べられ²⁰、その摂受すべき正法について、次のように言う。

摂受の正法とは摩訶衍なり。何を以ての故に。摩訶衍とは一切声聞縁覚世間出世間の善法を出生す。（大正 12・219b）

これは、『起信論』が立義分で、摩訶衍の義として三大を示し、その用大として「一切世間出世間の善の因果を生ず」（575c）と説いていたことと深い結びつきがあると思われるが、この点は本題の検討の後に触れることにしたい。『勝鬘經』一乗章ではこの摩訶衍は、八大河を出生する阿耨達池、種が成長するための大地、などに喩えられている²¹。つまり、摩訶衍は声聞縁覚のよりどころとして示されているのである。次にその理由が「二種生死」「無明住地煩惱」「無辺聖諦」によって示される²²。要するに声聞縁覚の煩惱を断じた涅槃と、無量功德を備えた如来の涅槃とは全く異なるということが所説の意味である。そして、こうした境界は如来の境界であることを「如来の蔵」とするのであるが、如来に無量の功德があることは衆生に無量の煩惱があるということに対応している。それ故、無量功德としての如来は、同時に無量煩惱と共でもある。この関係を法身章の最後に次のように説く。

世尊よ、恒沙を過ぎたる不離不脱不異不思議仏法の成就するを如来法身と説く。世尊よ、是の如き如来法身の煩惱蔵を離れざるを如来蔵と名づく。（221c）

無量功德の完成したすがたを如来法身と呼び、無量煩惱と共なる状態を如来蔵と呼ぶとするのである。さらに自性清浄章では、

世尊よ、生死は如来蔵に依る。如来蔵を以ての故に本際是不可知と説く。

世尊よ、如来蔵有るが故に生死を説くなり。(222b)

と説かれている。ここで注目すべきは、『勝鬘経』は『起信論』のように、「生死有り」とは説いていない点である。既に触れたように、『起信論』は「如来蔵に依るが故に生滅心有り」と説いていたのであった。『勝鬘経』で「有り」とされているのは「如来蔵」の方であり、『起信論』とは「〇〇に依りて××有り」の関係が逆になっているのである。この事実は、『勝鬘経』と『起信論』では立論の基盤についての基本的な違いがあることを表わしている。『勝鬘経』の如来蔵は、非本来的な生死を説くための根拠のような意味での存在そのものを指しているのである。それは一切功德が成就した如来法身の未成就の状態・段階のことであり、如来法身を果とするならば、煩惱と離れていない=因を指しているのである。従って『勝鬘経』が説く如来蔵とは、「果中に説かれた因」のこななのであって、この点が「因中に果を説く」『涅槃経』の仏性とは異なるのである。今これらの教説の相互の関係を図示すれば、およそ次のようになる。

図中のゴチックで示した用語の横の関係を正しく理解しなければならぬ。すでに何度も述べたように『涅槃経』の「仏性」は、大般涅槃を衆生において説くもので、これは「因中に果を説く」ということである。『勝鬘経』の如来蔵は如来法身が煩惱と共にある状態であるからこれは「果中に因を説く」ということである。さらに『勝鬘経』では「生死有り」とは説かれていない。そして両経典ともこれ以外の論理は登場しないのである。

これに対し、『起信論』はどうであろうか。文脈によって「有り」とされるものが三段のいずれにもわたっているのである。「心真如門有り」とは説かれているが、「真如有り」とは説かれていない。如来蔵と生死の関

※○ → × は「○に依りて×有り」と説かれることを表す。
 ※() は「○と名づく／○と説く」を表す。
 ※ゴシック体は「……有り」と説かれることを表す。

『起信論』	『勝鬘經』	『涅槃經』	
不生不滅 ↓ (阿梨耶識) ↓ 阿梨耶識	心真如門 ↑ 一心法 ↓ 心生滅門	如来法身 ↓ 如来藏 ↓ (生死)	第一義諦
(無明)	生滅 ↓ 生滅心	法 衆生心 仏性 衆生	世俗諦
			世俗

係は、『勝鬘經』と似ているが『起信論』では「如来藏に依るが故に生滅心有り」(576b)と説かれているのである。このように『起信論』は、第一義諦・世俗諦・世俗の関係について文脈を微妙にずらしながら、それぞれの文脈の中ではいずれも「有り」と説かれているのである。この点を看過して、『起信論』の所説を『勝鬘經』や『涅槃經』と重ねたとき、『起信論』は全く不可解な思想を説くものとの理解に至るであろう。

四、そこから見た『起信論』の如来藏と阿梨耶識の意味

このような点から見ると、『起信論』が冒頭で、立論の根拠を「衆生心」とすることに改めて注意しなければならない。既に述べたように、『涅槃經』と『勝鬘經』の立論の根拠は第一義諦である。これに対して『起信論』は、世俗諦を根拠として第一義諦を明らかにしようとしているのであ

る。この点は『涅槃經』とも『勝鬘經』とも異なるのである。さらに『起信論』は、解釈分の大半を心生滅門に費やしている。このことは、衆生の迷いの構造を何重にも解釈して、それを明らかにすることに主な目的があると考えられる。この点でも『涅槃經』や『勝鬘經』とは明確に異なるのである。このような点から見て、『起信論』は『涅槃經』や『勝鬘經』の主要な立論の根拠を借りて、衆生が衆生である理由と衆生が本来的には真如・如来と異なるものでもないことを同時に説こうとしているのである。衆生心における「如来蔵」の側面は、衆生心が第一義諦＝真如と別なるものではないということの根拠として示され、衆生心における「阿梨耶識」の側面は、衆生心の迷いの構造を説明するための根拠として提示されているのであると考えられる。そのように二重に根拠を立てざるを得ない理由は、阿梨耶識は有為法であるから、「阿梨耶識に依って無明を説く」と言うことはできても、如来蔵を阿梨耶識のように因果を説く有為法であるとはできないからであると考えられる。このように考えて来ると『起信論』は、如来蔵思想と阿梨耶識思想の基本的立場を踏まえた次の段階の思想であると考えられるのであり、それは決して真如と無明の二元論を基調とするものなどではないのである。

結 論

本稿は、様々な問題点が指摘されている『起信論』の所説について、それを読む場合の基本的な視点について明らかにしようとしたものである。『起信論』は如来蔵を説きながら、『勝鬘經』とは異なった基盤に立ち、阿梨耶識を説きながら唯識思想とは異なった基盤に立って、所説が展開されているのである。『起信論』の立論の根拠である「衆生心」と、そこに心真如門、心生滅門を開く構成は、仏教思想史の伝統の中では、常に空仮なるものとして説かれてきた「衆生」という概念を前提にするものであると言える。こうした立場は『涅槃經』が「衆生」の存在をいったん認めて、

「一切衆生悉有仏性」と説く思想に立ちながら、それを構造的に説明しようとするものではないかと考えられる。『涅槃經』がこうした所説を展開することができた前提は、「因中に果を説く」という『涅槃經』独自の論理を獲得したことによっていると考えられる。このような視点の獲得が『起信論』の「衆生心」の背景となっているのではないかと考えられるのである。そう考えると、『起信論』冒頭の「法有り摩訶衍の信根を起す」の「法」とは衆生存在そのものを意味しているのではないかと考えられるのである。そして、「不生不滅と生滅と和合する」というのは、心性が「不生不滅」、生滅門が「心念」のことであるから、心念と心性が和合するということであり、これは結局『涅槃經』がいう所の「衆生仏性」を説明しているということに相当する。このように考えると、『涅槃經』の仏性思想を「心」において展開したものが『起信論』であるということになる。この「心」が思想史的にどのような流れの中にあるかは、今直ちに言及することはできないので今後の課題としたい。また、心生滅門の基本的な論法は、「○○に依りて××を説く」とされるように、原因をまず先に示して結果を説くのではなく、現にあるものを根拠によって説明するという説き方である。これは決して原因と結果の因果論を説いているのではないということの意味している。「○○に依りて××を説く」という場合の××は存在しないもの、虚妄なものであって○○と並列的に存在しているのではないのである。この点を誤解すると、因果相対的に理解することになる。『起信論』の如来蔵説を因中有果的に理解する誤解については、『起信論』自身が心生滅門の「対治邪執」において次のように述べている。

修多羅に、一切世間の生死染法は皆如来蔵によって有り、一切諸法は真如を離れず、と説くを聞きて、解せざるを以ての故に、如来蔵の自体に具に一切世間生死等の法有りと謂えり。（580a）

傍線部のように理解すること、つまり如来蔵そのものにそこから生起すべき一切法が備わっているという誤解である。この点は『涅槃經』が乳と酪

の喩えによって両者の関係を執拗に解析していた。乳と酪とを二つに分別して乳が酪になるということを論証しようとする、酪は乳の外からやって来たか、始めからあったかのどちらかの立場に立たねばならないことになる。前者を「無因論」、後者を「因中有果論」と言うのである。如来蔵説が因中有果論でないことは、この『起信論』の「退治邪執」の所説によって明確であるが、この点を『起信論』が求めるように理解してきたか否かは、『起信論』の思想とはまた別の問題であると言える。

【注】

- 1 真諦訳出についての諸問題は、柏木弘雄著『大乘起信論の研究』（春秋社、1981年）第一章第二節二「真諦訳出の伝承にたいする信憑性」に総括的に述べられている。また内容についての諸問題は、同書第一章第三節「起信論説述問題に関する諸説の検討」を参照。この翻訳と内容についての筆者の見解については、拙稿「『起信論』中国撰述説否定論」（『南都仏教』第81号、2002年）において、これまでとは異なる論点によって真諦訳出と考えられる点、中国撰述とは考えられない点を明確にした。
- 2 その用例を具体的に一々示すことはできないが、いわゆる日本天台の本覚思想と称される系統において、『起信論』の所説が真如縁起と理解されたことは、例えば花野充道稿「本覚思想と本迹思想」（『駒沢短期大学仏教論集』9号、2003年）などに言及されている。
- 3 平川彰編『如来蔵と大乘起信論』（春秋社、1990年）に収められるいくつかの論文のうち、袴谷憲昭稿「『大乘起信論』に関する批判的覚え書」は、如来蔵思想は基体説であると批判する。これに対し、平川彰稿「如来蔵思想とは何か」では、そうした如来蔵思想を基体説と解することを主に言語自体の持つ限界性を理解していないと強く批判している。
- 4 一因縁分、二立義分、三解釈分、四修行信心分、五勸修利益分の五である（575b）。
- 5 実叉難陀訳には、「謂く、摩訶衍は略するに二種有り。有法と及び法なり（大正32・584b）」とある。
- 6 この点については、本稿の第二章でも触れるが、詳細は拙稿「涅槃経における無我と私の教説」（『日本仏教学会年報』第77号、2012年）を参照。

- 7 鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』卷第一で、舍利弗の「菩薩はどのように般若波羅蜜を行ずるのか」という問いに対して世尊は、「菩薩摩訶薩は般若波羅蜜を行ずる時、菩薩を見ず、菩薩の字を見ず、般若波羅蜜を見ず、亦我般若波羅蜜を行ずと見ず、亦我般若波羅蜜を行ぜずと見ず（大正 8・221b）」と説いて、一切の名字を離れることが般若波羅蜜の内容であることを明らかにしている。
- 8 智儼の『搜玄記』が、「又論に説けるが如し、真妄和合するを阿梨耶と名づく。唯真なるのみは生ぜず、単に妄なるのみは成ぜず、真妄和合して方に所為有り（大正 35・63b）」と解することが、法蔵の『起信論義記』に依用され（大正 44・255a）、それが一般化したと考えられる。なお『搜玄記』の理解は、浄影寺慧遠の『大乘義章』（大正 44・473b）などに基づくものである。
- 9 鳩摩羅什訳『根本中論』の冒頭に、「不生にして亦不滅 不常にして亦不断 不一にして亦不異 不来にして亦不出なり 能く是の因縁を説き 善く諸の戲論を滅す 我稽首して仏を礼す 諸説中の第一なりと（大正 30・1b）」とある。
- 10 この「心を心性に撰して一である」と考える立場は、智儼『搜玄記』が法界縁起の染法分別縁生の縁起一心門を釈して三門を立て、「撰末従本門」とすることに相当する。このようにして「真心作」という立場が案出されたと考えられる。
- 11 例えば『岩波仏教辞典第二版』874 頁など参照。
- 12 『大般涅槃經』（三十六卷、大正 No.375、宋慧嚴等依泥洹經加之）。
- 13 『涅槃經』は、自己の立脚点を「秘密藏」と称し、それについて次のように言う。「何等を名づけて秘密の藏と為すや。猶お伊字の三点の如し（大正 12・816b）」。そしての三点とは、「解脱の法、如来の身、摩訶般若」である。
- 14 例えば、鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』卷第七に、「色は不生にして二ならず別ならず。乃至般若波羅蜜は不生にして二ならず別ならず（大正 8・270a）」とあるによる。
- 15 この一連のやり取りの後で、「雪山中の肥膩」を仏性にたとえた後、「迦葉菩薩仏に申して言く、世尊よ、仏の所説の如き乳中に酪有りとは是の義云何〜（大正 12・652a）」として、この点についてのより突っ込んだ質問を挙げている。
- 16 『涅槃經』卷第三十二に、「善男子よ、我常に一切衆生悉有仏性と宣説する

は、是れを随自意説と名づく（大正 12・820c）」とある。

- 17 大正 25・190a。
- 18 大正 25・207a。
- 19 大正 38・334b。
- 20 『勝鬘經』は最初に、勝鬘夫人が普光如来になるとの授記を得た後、勝鬘夫人が「十大受」を立て、次に、「世尊よ、我今日より乃し菩提に至るまで正法を摂受して終に忘失せじ（大正 12・217c）」と誓うことから開始される。
- 21 大正 12・219b。
- 22 「二種生死」は声聞縁覚の涅槃が分断生死を尽くしたのみでまだ不思議変易生死を課題として残していること（大正 12・219c）、「無明住地煩惱」は三界の煩惱断とは比べようもない煩惱が残っていること（大正 12、220a）、「無辺聖諦」は苦集滅道の四聖諦が仏の第一義智とは全く異なっていること（大正 12・221a）をそれぞれ明らかにしている。

The Difference between “Teaching the Effect in the Cause” and “the Teaching that the Effect Exists within the Cause”

— The Central Point for Understanding the *Awakening of Faith*

ODA Akihiro

Because the *Awakening of Faith* teaches about the *tathāgatagarbha* and *ālayavijñāna* simultaneously, it has been misunderstood as a teaching a substantialist doctrine. This corresponds to the following mistaken view taken up in the section on “Correction of Evil Attachments”: “to believe that the *tathāgatagarbha*, in itself, contains all worldly dharmas associated with birth and death, etc.” Here, I will call this the position that recognizes that “the effect exists within the cause.”

In contrast, although they use similar expressions, the *Śrīmālā Sūtra*, which teaches the *tathāgatagarbha*, and the *Nirvāṇa Sūtra*, which teaches the buddha-nature, expounds something totally different. Although the *Śrīmālā Sūtra* states that “because there is the *tathāgatagarbha*, I preach birth and death,” it does not say that “birth and death exists.” The *Nirvāṇa Sūtra* teaches that “all sentient beings without exception have the buddha-nature” and in its “Nature of the Tathāgata” chapter, explains this using the parable of the “five tastes of milk.” Here it is stated that milk and cream are originally non-dual, and they are called by different names depending on the different stages of fermentation they have reached. To be more concrete, when it is still milk, cream does not exist, but once it has become cream, milk does not exist. Hence, the fact that milk becomes cream means that “cream is explained in terms of milk.” This is called the “nature

of cream within milk.” According to this understanding, the “buddha-nature of sentient beings” refers to the buddhahood to be attained in the pure future in terms of sentient beings. The *Nirvāṇa Sūtra* expresses this as teaching “the effect within the cause” but this is a perspective that cannot be found in any other Mahāyāna sūtras.

The logic that “xx exists on the basis of xx” or “it is taught as (called as) xx” is used in the *Awakening of Faith* but because this text uses it quite skillfully depending on the context, the reader frequently mistakes the text as teaching the logic that “xx exists.” For example, at the beginning of the section on “Interpretation,” it states, “there are two kinds of gates depending on the dharma of the one mind (in essence, it refers to the mind of sentient beings).” There is no question that the text says that there are two gates, the gate of the mind in terms of *tathatā* and the gate of the mind in terms of arising and perishing. But the more fundamental issue taken up here concerns the “mind of sentient beings” that serves as their basis. In other words, the one mind=mind of sentient beings is here being clarified from two perspectives and this passage is not claiming that “the *tathatā* exists.” Moreover, with regard to the gate of the mind of arising and perishing, it is stated, “Non-arising/non-perishing and arising/perishing are harmonized so that they are neither identical nor different. This is called *ālayavijñāna*.” But the text does not further discuss in detail the *ālayavijñāna* as a created dharma.

When we consider the matter closely in this way, even though it discusses the *tathāgatagarbha*, it becomes clear that the basis of this doctrine in the *Awakening of Faith* is different from that of the *Śrīmālā Sūtra*. Moreover, although the former text discusses the *ālayavijñāna*, its basis is different from that of the consciousness-only texts. When reading the *Awakening of Faith*, it is necessary to understand this point and understand the teaching of the text correctly in its proper context.

織田顕祐氏の発表論文に対するコメント

朴 昶 煥*

(韓国 金剛大学校)

論文の要旨

評者が理解する限り、本論文の基本目的は、起信論の「真如・如来蔵」思想を「基体説」(dhātuvāda) であると批判する袴谷などの立場に論駁しようとするものである。本論文は起信論の真如思想が、起信論以前のインド大乘仏典に見られる生滅と真如の不二という般若的論理の延長線上にあることを巨視的眺望の中で示すことによって、起信論の真如論理は単純に基体思想として低く評価されうるものではなく、仏教特有の非実体論的緊張を完全に維持していると主張する。評者はこの分野の専門家ではないので適切な論評が不可能であることをあらかじめ明らかにし、少ない紙面にもかかわらず起信論思想の特徴を思想史的文脈の中で効率的にまとめ上げた著者の労苦に深い謝意を表したい。以下には論文を読む過程でインド仏教の専門家である評者の観点から問題にしうるいくつかの疑問点を簡単に記述しようと思う。

著者の論理は概ね次のような要旨で整理することができる。「起信論は実際には妄念（非存在）だが私たちには現実性を持った衆生心（一心）を主な論題として選んでおり、その衆生心の中にまだ顕在化されていないが未来の仏性の本質（本来性）が存在するということを、仮設的次元で衆生に示そうとしたテキストだ」というものである。このような観点で著者は、衆生心の中に存在する如来蔵（真如）は「原因の中に結果がすでに存在する」というサーンキヤ（Sāṃkhya）の因中有果的立場で主張されたの

*박창환 (パク・チャンファン)。金剛大学校仏教文化学部教授。

ではなく、「原因の中にまだ存在しない結果を〔疎通の目的上〕あらかじめ説明する」という涅槃經の因中説果的論法のもとに言及されたものと見る。したがって起信論の衆生心の中の「真如」（如来蔵）とは世俗諦的に仮設されたものなので、袴谷が主張するものとは異なり、基体説の疑惑から逃れることができるようになる。

このように見る時、この論文で最も核心となるイシューは、衆生心と真如（如来蔵）の関係が「因中説果」の論法として説明されうるかということである。まず著者が述べる因中説果の論法というのは、次のいくつかの特徴を持つ。

1) 起信論の衆生心と真如／如来蔵の関係は般若經、涅槃經の大乗「不二」思想の延長線上にある。不二の観点では衆生心と真如のいずれも独立した実体とは見なされない。「不二」の概念を最もよく表すのが涅槃經の「五味」の比喩だが、「乳の中に酪がある」という時の「ある」は未来の結果を現在の中に見ているという意味である。「一切衆生悉有仏性」の場合にも凡夫の中に未来の仏陀がいるという意味で理解される。したがって「成仏の可能性などではなく、衆生がそのまま未だ変化していない仏であると言ったもの」であるが、これが因中説果の論理である。

2) 起信論で真如／如来蔵／阿梨耶識／無始無明などに対して「…真如と名づく」という時、真如は一切法を超越した基体のようなものを指し示すのではなく、「通常の認識活動が止滅した何らかの状態」を仮設的にそのように命名したのである。著者はこれを「言語分別（心生滅）の中に成り立っている真実を指して呼んだもの」と表現する。したがって起信論の「真如」という概念は勝義的存在として主張されたのではなく、このような状態を表現するために世俗諦の次元で仮設された因中説果の名称に過ぎない。

評者の質問：「因中説果」の論法について

著者が起信論の真如思想が「因中有果」ではなく「因中説果」の論法であると言うのは、衆生心の中に「真如」という本来の状態が設定されたことは、単に衆生を悟らせるための方便として世俗諦の次元で仮設されたレトリックに過ぎず、実際の存在論的な「有る」を主張するものではないという趣旨で読まれる。ところで「因中有果」や「因中説果」の論理が衆生心の中の真如の存在様態を決める重要な用語であるのに、本論文には特別な詳しい説明が提示されていない。著者は涅槃經に出てくる乳と酪の不二の関係が、衆生心の中にまだ顕在化されていない真如の存在様態を示す因中説果の例として理解されると見るようである。だがここで生じる疑問は、果たして乳と酪の比喻（不二の論理）が因中説果の論理（方便の論理）と同一視されるかということである。筆者が理解する限り、二つはかなり異なった論理である。

サーンキヤの伝統にあっては「乳と酪」の関係は原因の中に結果が既にあるという因中有果説の代表的な比喻で登場する。この場合に酪（*dadhi* ヨーグルト）という結果は乳（*kṣīra* 牛乳）という原因の中に「有る」（*satkārya*）と主張されるが、この時酪は乳の中に完成された形態で存在するのではなく、一つの「質料因」（*upādānāhetu*）もしくは「可能性」（*sakya*）の形態で存在する。存在しないもの（*asat*）や原因になれないもの（*akāraṇa*）から結果が発生する道理はないため、結果を生むためには何か原因の中にあらかじめ存在しなければならないというのである。したがって「乳と酪」の因中有果的論法は世俗諦の次元の仮設であるに過ぎず因中説果の論理と等しい、とはし難い。

一方、「因中説果」の論法というのは涅槃經で言及されるように如来の二種類の説法方式の一つであるという点で、本質的に方便説（仮設）の性格を持つ。—「生地（*tantu*）は即ち服（*paṭa*）である（「生地」を見て、良い「服」が多いなあ）」というのと同じく—また、俱舍論に見える因中説

果の論法も、まだ存在しないものでも存在すると例える一種の隱喩法 (upacāra) である。「諸仏の出現は即ち楽しみ」(buddhānāṃ sukha utpādaḥ) である) 今の問題は起信論の真如が果たしてこのような隱喩的脈絡で仮設されたものなのかという点である。著者の因中説果の論理によれば、起信論での「真如」は勝義的存在ではなくただ世俗的次元で仮設された名称として理解されるだけだが、それならば「衆生心の中におけるまだ顕在化されていない仏陀」の存在とは、実際には存在しないがそれこそ大乘に対する信心を起こすようにするために仮設された方便上の語法に過ぎないのか？

著者の言葉通り「如来蔵(真如)によって衆生心を説く」という文章で示唆されるように、起信論で「真如」こそ本来性、常住性、統一性を備えた真の存在であり「生滅」する衆生心は単なる妄念(空しいもの、実在しないもの)に過ぎないならば、実際にサーンキヤの因中有果よりもさらに強く衆生心の中での「真如」の実在性を主張しているのではなからうか？

(翻訳担当 水谷香奈)

朴昶奘氏のコメントに対する回答

織田 顕祐

(日本 大谷大学)

私の小論について、朴昶煥先生は非常に丁寧に読み込み、的確な論評を頂いたことに対して厚くお礼申し上げます。特に「因中説果」という思想は、『涅槃経』だけが説くもので、これまであまり取り上げられたことがない。従って少なからず戸惑われたに違いないと思う。特にアビダルマ仏教研究を専門とする立場からは、大乘仏教の中観・不二に接続する「因中説果」の思想は、本質的に相容れないものであり、困難な論評となったに違いない。それにもかかわらず、小論の筋道を丹念にとどり、いくつかの問題点を指摘していただいたことは感謝に絶えない。その論評に対する筆者の考えを以下に改めて記しておく。

論評は「論文の要旨」「評者の質問：因中説果の論法について」の二段で構成されている。まず、前段の最後の、「起信論の真如という概念は勝義的存在として主張されたのではなく、～世俗諦の次元で仮設された因中説果の名称にすぎない」とまとめている部分であるが、筆者の言いたいことと若干異なっている。筆者が目したのは、『起信論』が解釈冒頭で「一心法（＝実質的には衆生心のこと）依りて二種の門有り」とする点である。『起信論』は「心真如門」と「心生滅門」が有ると言っているのであって、「真如が有る」と言っているのではないのである。その上でこの「心真如門」を説明して、「○○を真如と名づく」と言うのである。これは一心＝衆生心を二つの側面から明らかにしようとするのであって、その「心真如門」は直ちに勝義諦であると考えられる。ただ勝義諦は本来言語表現を絶しているから、それについて「○○を真如と名づく」と世俗諦レベルで表現しているのであって、「真如が単なる仮設された名称にす

ぎない」といったことでないのである。この点を最初にご理解いただきたい。

次に後段の幾つかのご指摘に返答する。①「因中説果」と「因中有果」について説明が提示されていない、との指摘であるが、「因中説果」については第二節の『涅槃経』の乳と酪の関係の中で、「因中有果」については結論部分で『起信論』の「対治邪執」段を引用している箇所の傍線部がそれに相当するのであるが、本論文の中心課題であるからもう少し分かりやすく提示する必要があった。②『涅槃経』の乳と酪の関係は因中有果的論法を世俗の次元で仮設したものであるから、「因中説果」の例とはならないという指摘は、『涅槃経』の所説には該当しない。何故なら、『涅槃経』は乳と酪とは別ではないという点を「不二」とし、乳において純粹未來の酪を見ることを「因中説果」というのであって、これを乳と酪の二つと見ることが既に『涅槃経』の論理とずれているからである。『涅槃経』の不二思想は、『般若経』の無所得・不可得の思想が展開したものであり、これを一般言語による分別の論理で理解することはできないのである。③したがって本論の論理によって『起信論』を理解すると、真如が単なる隱喩になってしまうのではないかとの指摘も、②の論点から理解する必要がある。『起信論』は、衆生心に「心真如門」と「心生滅門」を立てているのであって、衆生心の心真如門とは現実（＝衆生心）の中に本来性（心真如門）を見ることに他ならない（それ故大乘に対する信を起こせと勧めるのである）。これは、超越的な視点からなされた現実の透視なのである。それ故、決してそれは隱喩ではないのである。

最後の段落では、「如来藏（真如）によって衆生心を説く」と拙論を引用し論評をまとめているが、正確に「如来藏によって生滅心有り」と改めた上で、ご意見を頂きたいと考えている。