

大乘起信論中国撰述説の一考察

相 馬 一 意

一 はじめに

私は、本願寺派の安居の副講者として、『大乘起信論』（伝真諦訳）を講じた経験があるが、その時に『大乘起信論新講』なる講義テキストを上梓した（二〇一一年七月、百華苑）。漢文講読を主とした小著ではあるが、その解説部分「研究解説篇」に一章を設けて、『大乘起信論』の撰述問題に言及したことがある。第三章の『起信論』の撰述論争と当面の個人的見解である。その中で、当論の撰述地を問題にして、いわゆる中国撰述説を主張したわけである。

この著作の中で中国撰述説を採る理由として、インド撰述と考えた場合の疑問点を、

- ① 衆生心を法身・真如と同置すること
- ② 如来蔵の位置づけ
- ③ 阿黎耶識についての独自の考え方
- ④ 染法浄法の相互熏習をいうこと
- ⑤ 修行階位を無視したと思われる五行の修行をいうこと

という五点をあげて説明したうで、中国撰述説をとなえる積極的な根拠として、重ねて、

① 如来藏—阿黎耶識—覺義・不覺義という『起信論』の構成が、『老子』に依っているのであろうと考えること

② 自然を外部に認めるのではなく、心の内部に考える「性命」の觀念の強まりという時代的な思潮からの影響にもとづくのではないということ

③ 菩提流支・勒那摩提訳の経論にもとづく教学の進展がもたらした思想であろうと考えること

の三点を指摘しておいたところである。この三つの論拠のうち、①については、先行の主張者がおられた。梶谷憲昭著『本覺思想批判』（太蔵出版）の三七三頁に示されている、梶谷先生と林彦明師のお考えである。論者たる私は、自身の思考にて得られた考えであつたがために、自分の独自の考えだと思つていたのだが、そうではなかつたということである。よつて、先の小著にこの先行説を紹介し得なかつたことは、私の不明として恥じねばならない。それゆえ、ここに先行研究の存在を明示しておく。

ともかく、こういう主張を述べておいたところなのだが、今回縁があつて再度この『起信論』の本文を読む機会があつた。その読後感は、右の疑問点五つに対するインド仏教からの違和感が益々強まることはあつても、決してそれが薄まることはなかつたということである。講読本の解説における主張で、賛同が得られているのか、どれほど反対意見があるのか今ひとつはつきりしない。それで、楠淳證先生の退職記念号に投稿を許された機会に、改めて私の「大乘起信論の中国撰述説」を世に問うてみたいと思つたのである。先の小著のくり返しの主張が多いと思うが、インド仏教の教説から見ての違和感についての説明・解説の補足が主となる論述である。タイトルに「一考察」とした所以である。

二 インド仏教教義に見られない『大乘起信論』の諸教説

① 衆生心を法身・真如と同置すること

「衆生心」という語は、経典や論書の中にそれなりに用いられている語である。そして、それを「自性清浄心」の意にとつて、一心とか真心の同義語として用いることは理解できることである。そうしておいて、衆生心のその本質をこのように押さえた点を踏まえたいうえで、衆生界≡法界、と考える思想も認めることができるであろう。しかしながら、衆生心の概念を、私たちの日常の妄分別をくり返している無常生滅の心のままにおいて（本論は、心真如門の他に心生滅門という一門をたてて、心生滅という迷界のあり方を説いている）、そのうえで「所言法者謂衆生心。是心則摂一切世間法出世間法」^①というのが理解できないのである。あるいはまた、それを「法身と同置すること」も、インド仏教の理解の範疇からは逸脱するものではないのか。

本論は、摩訶衍の法と義を説くものであるが、「所言法者謂衆生心」（言ふところの法とは謂く衆生心なり）^②というだけで、この衆生心についての説明は、先に出した「是心則摂一切世間法出世間法」という以外何もない。心真如の相によつて摩訶衍の体が示され、心生滅の相によつて摩訶衍の相と用とが示される、などと続いて記されているが、この衆生心は、結局、「一心法」といわれ、「如来蔵」とも「真如」とも考えられてゆくのであるが、どうしてこれが「衆生心」と命名されなければならないのであろうか。

竹村牧男著『大乘起信論読釈』（山喜房佛書林 平成五年、第二刷）では、「大乘≡法身説があつたとしても、それが『起信論』に採用されるには、さらに一つの展開が必要であつた。すなわち、法身という仏身がより端的に、衆生心に置き換えられなければならない」と述べられている。^③この法身≡衆生心というのは、『起信論』以外に

インド仏教にあるのを寡聞にして知らない。もちろん、この衆生の生滅心の中に仏性（如来蔵）が必ず具わっているというのが如来蔵思想であるが、その場合でも、一切の世間法と出世間法を総括している「衆生心」という概念からはほど遠いものがある、といえよう。石井公成博士の研究によれば、菩提流支訳の『法集経』の例を検討されて、一切法一心という文脈の中で「菩薩は如実に一切の衆生の心を知る」という記述があり、ここに衆生心が出てくるという。確かに興味深いものであるが、これでもまだ、『起信論』の用例とはだいぶんと距離があるように思う。

この「衆生心」を認めなければ、本論の議論が始まらないから、そういう前提に立つて理解してゆくわけであるが、こういう観念は、インド仏教教義の上に跡づけ得ないように感じるのは私だけではあるまい。

② 如来蔵の位置づけ

次には、「如来蔵」の位置づけについてである。

心生滅門の最初に、「心生滅者依如来蔵故有生滅心」として出るのが『起信論』の如来蔵説である。如来蔵といえ、『勝鬘経』的というなら「在纏位の法身」であり、『宝性論』的には、十義を意味し、有垢真如と無垢真如のすべてといつてよく、少なくとも煩惱とともにある状態を意味している。しかしながら、『起信論』ではそういうものとは異なっている。心生滅の拠り所となる不生不滅心（自性清浄心）しか意味してはいないのである。なぜなら、次の第三項目に記す問題にもかかわるが、続いて「不生不滅与生滅和合非一非異名為阿黎耶識」と語られているように、生滅と和合したところでは「阿黎耶識」といわれているのであるから、そのもとの如来蔵は生滅とはまだ和合していないのである。

すなわち、「謂如来蔵具足無量性功德故」^⑦とあって、摩訶衍の法の三大義のうちの「相大」が示されているし、

また、「心生滅者依如来藏故有生滅心、所謂不生不滅与生滅和合非一非名为阿黎耶識」（心生滅とは如来藏に依るが故に生滅心有りて、謂ふところは不生不滅と生滅と和合して一にあらず異にあらざるを名づけて阿黎耶識と為すなり）ともある。如来藏は生滅心のよりどころではあるが、不生不滅と生滅とが和合して具体的に生滅心が作動してゐる段階では、「阿黎耶識」とよばれていて、如来藏の境位にはない。

よつて、本論の如来藏は、生滅心のよりどころではあつても客塵煩惱などはまったく相応していない。であるから、無量の性功德を具足して、生滅心のよりどころとなつてゐる自性清浄心そのものが本論の如来藏といふべきで、これでは、「如来藏」の本義＝煩惱に纏われている状態と矛盾して、これまでのインド仏教教義に説かれたことのない如来藏説ということができよう。

もちろんのこと、『勝覺經』に説かれる「在纏位の法身」とも異なり、『宝性論』のいう「有垢真如と無垢真如の総体」としての如来藏説には合致してゐるようには見えないけれども、『宝性論』におけるこの後の如来藏説の展開を考えてみるならば、^⑧ こういう教説とはまったく別物といわねばならない。このような如来藏説を、インド仏教教義の伝統の中に位置づけることは無理であろう。インド仏教教義にはこれは絶えて見られない、といわなければならない。

この如来藏説については、解釈分第二の対治邪執の章に集中的に説かれてゐる。そこでは、「修多羅」にいう五種の説を会通してゐるのであるが、「以如来藏従本已来唯有過恒沙等諸浄功德、不離不断不異真如義」とか、「如来藏無前際」「又如来藏無有後際諸仏所得涅槃与之相応」等と説いて、「如来の法身」「唯一の真心」「如来の广大性智の義」「真如法身」「真如涅槃の性」などと同置して、先に説明した内容をくり返しているにすぎない。

ここで五回くり返されている「修多羅」に関しては、『竹村読釈』が丁寧にその出拠を論じつつも、^⑩

上述の「修多羅説」がすべて経文かどうか疑えないこともない、むしろ『起信論』の所説を誤解を受けない

よう「修多羅説」としてここに掲げたとも考えられる。

と語り、結論的に、

大変うがった見方をすれば、この対治邪執中の修多羅とは実は「起信論」自身であり、『起信論』への反論をあらかじめ封じたものと考えられであろう。^⑪

と述べられているのがとても興味深い。論者も、この見解を至当と考えるものである。五回も「修多羅説」といいながら、かなり曖昧な説を述べ、一度たりともその経名を明らかにしないやり方は、インドの論書としては、はなはだ解しがたいと思うのである。

③ 阿黎耶識についての独自の考え方

第三の阿黎耶識の問題に移ろう。前項に出した文のくり返しであるが、「阿黎耶識」については、

心生滅者依如来藏故有生滅心、所謂不生不滅与生滅和合非一非異名為阿黎耶識^⑫

心生滅とは如来藏に依るが故に生滅心有りて、謂ふところは不生不滅と生滅と和合して一にあらざるを名づけて阿黎耶識と為すなり。

と示されている。あるいはまた、

以依阿黎耶識説有無明^⑬

阿黎耶識に依りて無明有りと説くを以てなり。

と説かれているのが、本論の阿黎耶識説のすべてである。

如来藏に基づいて不生不滅と生滅とが和合したものが阿黎耶識であり、生滅を現出する大本の「無明」を存在せしめる根源としての生滅心・阿黎耶識である。したがって、真如そのもの（自性清浄心）たる如来藏とは異なる

る存在であつて、その点で、阿黎耶識と如来蔵とを同視して、

大慧、阿黎耶識者名如来蔵、而与無明七識共俱（大正一六・五五六中）

大慧、若如来蔵阿黎耶識、名為無者、離阿黎耶識無生無滅（同一六・五五六下）

などといわれている『楞伽經』の説とも相違して、まったく本論に独特な阿黎耶識説となつてゐるのである。いうまでもなく、『起信論』ではこの阿黎耶識が生滅心なのであるから、「是二種門皆各総撰一切法」という心生滅門の本体そのものといつてよいであらう。すなわち、世間法のみならず出世間法をも含んだ一切法の根源としての阿黎耶識である。このような阿黎耶識説、あるいは阿頼耶識説がインド仏教に認められるであらうか。

『竹村説釈』の一六六頁に指摘されているように、『宝性論』の、『大乘阿毘達磨經』からの引用偈とされている「無始時來の性」をいう偈、すなわち、

無始世來性 作諸法依止 依性有諸道 及証涅槃果（卷第四 大正三一・八三九上）

を彷彿とさせる解釈であらう。この「無始時來性（無始世來性）anādikālika-dhātu」は、『宝性論』では、その後『勝鬘經』を何度も引いて説明して、「如来蔵」のこととして解釈している。この『大乘阿毘達磨經』の同じ偈を引用している『撰大乘論』所知依分第二では、この性を阿頼耶識とるのであるが、それを、この『起信論』では「阿黎耶識」として理解しているといえよう。

これは、地論宗でいうところの真妄和合識とかを思い出すけれども、『楞伽經』における阿黎耶識説とも異なつてゐるから、まったく本論に特有な内容となつてゐる。そしてまたこれが、覺と不覺（本覺と始覺）という教説に展開する。この教説も独自至極な『起信論』の教説といえるが、こうしたものが、『楞伽經』や『宝性論』の教義を受け継ぎながら、まったく人知れずにインドの片隅で熟成していった、などとみることができようか。

私には、『勝鬘經』や『楞伽經』あるいは『宝性論』などの如来蔵説の、勝手な翻案にしか思われないのである。

④ 染法淨法の相互熏習をいうこと

第四の染淨互熏をいうことについて。本論の熏習説は極めて機械的である。熏習説の基本的な要素として①真如（淨法）、②無明（一切の染因）、③業識（妄心）、④六塵（妄境界）の四種をいい、それらの相互作用として、迷いのあり方があり、真如本来のあり方としての涅槃の獲得もあるというのである。

すなわち、

以有無明染法因故即熏習真如。以熏習故則有妄心。以有妄心即熏習無明。不了真如法故不覺念起現妄境界。以有妄境界染法緣故即熏習妄心令其念著造種種業受於一切身心等苦。^⑭

とあるごとくである。あるいはまた、

以有真如法故能熏習無明、以熏習因緣力故則令妄心厭生死苦樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故即熏習真如。自信己性知心妄動無前境界修遠離法以如實知無前境界故、種種方便起隨順行不取不念乃至久遠熏習力故無明則滅。以無明滅故心無有起以無起故境界隨滅。以因緣俱滅故心相皆盡名得涅槃。^⑮

とあるように、熏習の結果である妄心、妄境界あるいは妄心に生じた厭求の因縁が、今度は反対に、熏習の元たる無明や真如等に反作用的に熏習して、それらを増長せしめるというのである。この熏習とその結果による反作用的な熏習という考えは、唯識説における現行が阿頼耶識に種子を熏附するというのとは、まるで内容が異なっている。

『起信論』は、この熏習説を始めるにあたつて、「云何熏習起染法不斷。所謂以依真如法故有於無明」（岩波文庫本五〇頁）と述べ、「真如の法に依るを以ての故に無明有り」という。無明の前提が真如法なのである。これは極めて解しがたい記述ではないか。先に、摩訶衍の法たる衆生心について「是心則攝一切世間法出世間法」とあつたからであらうか。あるいはまた「心生滅者依如来藏故有生滅心」^⑰ともいう。本論の「如来藏」は、前述し

たように「自性清浄心」しか意味していないから、ここも同じように理解したい部分であるが、ここらは「所謂不生不滅与生滅和合非一非異名為阿黎耶識」という阿黎耶識の境位で語るべきことではなからうか。真如が無明に熏習して、煩惱を対治してゆくことは素直に納得できる。しかし、無明や妄心等が真如に熏習して迷界を現出せしめるという考えは、そのまま簡単に認めるといふわけにはゆかないであろう。現に「以依阿黎耶識説有無明」という表現が「生滅の因縁」として説かれてもいる。こういうのを「無明」の意味が異なる、境位が違うなどと説明するとしたなら、そのまま受け取るわけにはゆかないと思う。本文に何らかの説明が必要であろう。

結局、染法による熏習説は、(1) 妄境界熏習(増長念熏習と増長取熏習の二種)、(2) 妄心熏習(業識根本熏習と増長分別識熏習の二種)、(3) 無明熏習(根本熏習と所起見愛熏習の二種)とされているが、その意味は格別には説明されていない。が、おおよその意味をとつていえば、我執や法執を起しそれが増長されてゆくこと、業識が転識・現識のはたらきを強めてゆくこと、阿羅漢や辟支仏や菩薩にそしてまた凡夫に生死の苦を受けしめてゆくこと、無明や見愛煩惱等をますます増長せしめてゆくこと等が含意されている。すなわち、熏習ということで、増長・強化という作用一般が語られている。これもインド仏教における熏習説とは異質なものであるといえよう。もう一つ、最後に浄法熏習について語っておけば、真如が妄心に熏習して、無上道に趣向せしめ、凡夫や二乘人、菩薩をしてより強力な心を得させること、あるいは内心の無漏法が真如を求める正しい観智を養つてゆくことなどが示されている。⁽¹⁸⁾すなわち、真如による外熏と、自らの中にある真如による内熏とである。こういう作用もまた熏習の概念とされている。いわば仏の教導と本覚の内からの育成とである。こうしたものを熏習と呼んでもそれだけでは問題ないといえるが、ここまで熏習の内容を拡げると、もはや熏習説だけで何もかも語られることになって、いささか違和感を覚えるのである。

これが『起信論』の独自性であつて「仰いで信じよ」といわれれば、そうしないことには『起信論』の教説を

理解し得ないが、これもインドで発展してきた熏習説の概念としては、大きく内容がずれているといわねばならないであろう。真如というものの定義からしても、唯識学でいう熏習作用の概念からしても、無明による真如への熏習などという教説の展開など、インドではあり得なかった、と主張するとしたならば、まったく無茶苦茶な意見として、一笑に付されるだけなのであろうか。

⑤ 修行階位を無視したと思われる五行の修行をいうこと

五番目に、「五行」の修行をいうことについてである。因縁分の第四因縁によれば、「善根微少」の人のために第四の「修行信心分」が説かれたという。そしてこの「信心分」の最初には「未だ正定に入らざる衆生に依るが故に信心を修行するを説く」とあるように、不定聚の衆生が、信心を成就して十住位の初住に入るために、説かれているという。しかしながら、そうであるとする、まったくもって過大なる修行が求められているのではないか。「信根本」とか「信仏有無量功德」等の四信はひとまず置くとしても、「施門」「戒門」「忍門」「進門」そして「止観門」の五門行の修行をいうことは、本格的な、すなわち内凡位、三賢位、そして聖位に進んだ菩薩たちの修行法のように思われてならない。

云何修行施門。若見一切来求索者所有財物随力施与、以自捨慳貪令彼歡喜。若見厄難驚怖危逼随已堪任施与無畏。若有衆生来求法者随己能解方便為説。¹⁹

といい、また「戒門」には、

不殺不盜不婬不両舌不惡口不妄言不綺語、遠離貪嫉欺詐詭曲瞋恚邪見。若出家者為折伏煩惱故亦應遠離憒鬧常処寂靜修習少欲知足頭陀等行、²⁰

と述べられている。後の三門については、説明文を省略しておくが、いずれも似たような調子で、当該の行に邁

進することが強調されている。そして、自己がその行に励むことにとどまらず、「自利利他」して、他の人をもそうせしめることが強調されている。

あるいは、止観行を説いて止と観との双行をいうのはよいとしても、止の内容を、「所言止者謂止一切境界相」といい、その止を修するには、

住於靜処端坐正意不依氣息不依形色不依於空不依地水火風乃至不依見聞覺知。一切諸想隨念皆除亦遣除想。以一切法本來無相念念不生念念不滅。²¹⁾

などと語っている。観を修するには、

久習淳熟其心得住。以心住故漸漸猛利隨順得入真如三昧。深伏煩惱信心增長速成不退。唯除疑惑不信誹謗重罪業障我慢懈怠。如是等人所不能入。²²⁾

と述べ、観の内容としての法相観・大悲観・大願観・精進観（これは『起信論義記』の呼び方である）を語るにいたっては、これは一体誰のための行なのかと反問したくなるのは私だけではないと思う。あくまでも、不定聚の衆生が信を得て初住位に入るための行だとして強弁するのであるうか。本論の修行階位説がどんなものであるのか、いま一つはつきりはしていないが、これでは、これまでのインド仏教の階位説をまるで考慮しない考えのようになってしまう。

以上五点の違和感については、既刊の拙著『大乘起信論新講』中に述べたことを敷衍してのくり返しではあるが、多少記述を丁寧にし、論拠も明確にして記したところである。

三 新たに違和感を覚えた箇所

① 信成就発心位（正定聚）で得る四種方便について

「分別発趣道相」章は、一切諸仏のさとり得た世界Ⅱ道に菩薩が発趣することを説く段である。すなわち正覺を得てゆく修行道・実践道を語る部分であるが、その第一段階を「信成就発心」という。単なる発心という意味ではなくして、通常の修行段階に当てていうと、十信満足以後の十住位以上をさすという。²⁴⁾

これは、不定聚の衆生が、十善行を修し、無上菩提を欲求して、諸仏に親承供養しつつ信心を修行すること一万劫で達するという。²⁵⁾ こうして不定聚のものが正定聚に入ってゆくことができるというのであるが、「如是信心成就得発心者入正定聚畢竟不退。名住如来種中生因相応」とある通りである。²⁶⁾

この発心を成就して正定聚になったものは、そうして、次の四種の方便を具えるという。

①行の根本の方便、②能止の方便、③善根を發起し増長する方便、④大願平等の方便で、

一者行根本方便。謂觀一切法自性無生離於妄見不住生死、觀一切法因縁和合業果不失、起於大悲修諸福德攝化衆生不住涅槃。

二者能止方便。謂慚愧悔過能止一切惡法不令增長。

三者發起善根增長方便。謂勤供養礼拝三宝、讚歎隨喜勸請諸仏。以愛敬三宝淳厚心故、信得增長乃能志求無上之道。

四者大願平等方便。所謂發願尽於未來化度一切衆生使無有余皆令究竟無余涅槃。²⁷⁾

と記されている。これらは、「無住処涅槃」のすがた、すべての惡法を止めていること、積極的に善を行う作持

門、大願を起してすべての衆生を救いとる行い、を意味して、いわゆる法性に準じた行動をし、自利・利他の活動に邁進するということである。

こうした記述自体には、さつと読めば何もおかしいことはないようである。しかしながら、これを未信の者が信を得た段階で語っているのである。本論の修行階位ははっきりしないから中々明確には断じられないが、この項の最初に『起信論義記』の解釈を紹介しておいたように、五十二位説でいえば、まだ初地にも達していない段階なのである。あるいは、この位をあえて「初地入見道」と考えて、十地の初地と考えたにしても、それでもまだ納得しにくい話ではないか。また、この位では「正定聚」になるわけだから、これを、第七地とか第八地とかで考えたとしたらどうか。そうすれば、先の四種の方便の内容とはあまり矛盾のないようにも考えられるけれども、この発心のあとに続く「解行発心」や「証発心」の階位説と、こんどは齟齬をきたすことになるであらう。

すなわち、ここでも第二項で述べたような違和感を懐くのである。四種の方便説、これのみの説明を読むだけでは、何もおかしいことはないように感じる。しかし、これが「信成就発心」で、いくら一万劫の修行を終えた段階にあるにしても、^② やつと凡夫位から聖者の位に入った段階での者にいうとしたなら、それはあまりにも無茶ではなからうか。何のための信心成就なのか。まるで涅槃の獲得のようではないか。こういう違和感が生じてきてならない。

② さらにここに「八相示現」が語られること

さらに、本論は以上の記述のあとで、次のような文を続けている。

菩薩発是心故則得少分見於法身。以見法身故隨其願力能現八種利益衆生。^③

信成就発心の利益がこうのように示されているのである。「少分見於法身」については問題なく認めることができる。『大般涅槃經』卷第八の「十住菩薩於如来性知見少分亦復如是」（大正二・四一二上）に依るのであるうし、それを引いて、「十住菩薩唯能少分見如来藏」という『宝性論』の記述にもとづくものであらう。如来性も如来藏も、すでに述べてきたように、真如・法身と同置できるから、本論において少分見「法身」と、法身に語が変化していても問題なく受け入れることができる。

しかし、問題なのは「能現八種利益衆生」の文である。この八種とは、続いて、從兜率天退・入胎・住胎・出胎・出家・成道・轉法輪・入於涅槃と説明されているから、いわゆる大乘の八相とかいう内容である。十住の菩薩が如来藏（法身）の少分を見る、という場合の見られるところの如来藏・法身は、凡夫位の菩薩なのであるから、体証するわけではなくして論理・理性によって見るといって、いわば理解の領域で見られるものであらう。『起信論』でも、この後に「解行発心」と「証発心」の修行を続けていって、最終的成就、涅槃の獲得は「三阿僧祇劫」もの年月がかかるとしている。それに、証発心位について、

証発心者從淨心地乃至菩薩究竟地。証何境界。所謂真如。³¹

とも語られているのである。

この信成就発心位という凡夫位の菩薩が「八相示現」あるいは「八相成道」の姿を示すというのは、インド仏教の常識からは、まったくもって理解しがたいものといわねばなるまい。『無量寿經』の最初に説かれる「八相化儀」の段は、ほぼ修行の終わった大菩薩（浄土真宗的には還相の菩薩）に関するものである。このように、論理的には、涅槃に到るべき菩薩あるいは涅槃に到ることが確定した菩薩について語るべきものと思われる。

『竹村読釈』の四二五頁には、この八相示現の説が『十地經論』（大正二六・一三八下）によっていることを指摘したうえで、「ある世界に自らの身を化現するような働きは、仏果を得たものにして初めてよくなしうるので

はないかと私は思う。しかし『起信論』では、信成就発心した、つまり十住の初位、初発心住に住する菩薩が、こうした衆生利益をなしようというのである。そういう教義上の理解はどこでありえたのか私には不審だが」と述べられている。論者・私も同様に思うのである。

この項の最後のところに、

以信知一切法従本已来自涅槃故³²

とある。この記述の少し前の、「対治邪執」の中「法我見」の対治をいうところには、

以五陰法自性不生則無有滅本来涅槃故³³

ともある。こういう一切法の「自涅槃」とか「本来涅槃」とかいう考えにもとづいて、この「八相示現」説が語られているのであろうと思われる。しかし、この「八相示現」の説を根拠にしているならば、ここで次後に語られる「解行発心」や「証発心」の長大な修行階梯は、ほとんど意味をなし得ないものとなるであろう。

こういうことで、ここでも、詳しい解説なしに、ごく機械的にあつけらかんと説かれているが、私には、なにゆえここで八相示現の教説が説かれねばならないのか不審なのである。こういう教説がインド仏教教義のどこにあるのか、私は寡聞にして知らない。

四 まったく特異なる止観行説

先にも触れた「修行信心分」であるが、不定聚の衆生が信心を確立して正定聚になってゆく段階の最後に、止観行が説かれている。その止観行の内容が、これまたはなはだ特異なのである。インド仏教における通途のものとは大いに相違していて、この考えを、インドの禪観思想の中に位置づけることができる、とは思われないので

ある。

本論は、まずは「止ニ奢摩他」についてこのように述べる。

所言止者謂止一切境界相。³⁴

言ふところの止とは謂く一切の境界の想を止むるなり。

と。これだけでもいわゆる「心一境性」をいうのとは異なっているが、さらに、

一切諸想隨念皆除亦遣除想。(中略) 心若馳散即当撰来住於正念。是正念者当知、唯心無外境界。³⁵

一切の諸想を念に随つて皆除きまた除の想をも遣る。(中略) 心もし馳散せばすなはちまさに撰し来りて正念に住せしむべし。是の正念とはまさに知るべし、唯心にして外の境界無きをいふ。

と語るのを見ると、通常の奢摩他の内容とは思われないのである。また、「観ニ毗鉢舍那」についての記述を見ると、

所言觀者謂分別因緣生滅相。³⁶

言ふところの観とは謂く因緣生滅の相を分別するなり。

とあり、この観を説明して、

修習觀者当觀一切世間有為之法無得久停須臾變壞、一切心行念念生滅、以是故苦。應觀過去所念諸法慌忽如夢。應觀現在所念諸法猶如電光。應觀未來所念諸法猶如於雲忽爾而起。應觀世間一切有身悉皆不淨種種穢汚、無一可樂。如是当念。³⁷

観を修習するには、まさに一切の世間の有為の法は久しく停まることを得ること無く須臾に變壞し、一切の心行は念々に生滅し、是を以ての故に苦なりと観ずべし。まさに過去に念ぜしところの諸法は慌忽として夢のごとしと観ずべし。まさに現在に念ずるところの諸法はなほ電光のごとしと観ずべし。まさに未来に念ず

べきところの諸法はなほ雲の忽爾として起るがごとしと観ずべし。まさに世間の一切の有身はことごとく皆不淨にして種々の穢汚ありて、一として染ふべきもの無しと観ずべし。是のごとくまさに念ずべし。とあるのをみれば、これまた通常の観_二毗鉢舍那の解説とは認めがたいものである。

このところの解説として、『竹村読釈』を参照すれば、その四六三頁に、「インド的発想に立てば、止ということとは、分別の心作用の止とか、尋・思の心所の作用の止ということこそふさわしいようにおもう。境界の滅するところ即、止というの解るが、境界相を止む、というのは、少しひつかかる。ともあれ、境界相を止めるとは、むしろ境界を生み出す分別を止息することであろう」とある。そして、『宝雲經』（大正一六・二三三）等によつて、「止は「心一境性」(citta - ekagrata)、観は「如実觀察」(bhūta - pratyavekṣa)」というのが、「止観の最も簡潔な定義」といいつつ、「この止観理解は、インド仏教史を貫いているようであり、『起信論』の止観も基本的なこれにたつらなると見ることができるとも語っている」^⑧。

しかし、「如実觀察」は一応認めるとしても、「止」の「心一境性」はまるで認められてはいない。これで、「基本的にこれにつらなる」とはいえないであろう。私は、これもインド仏教教義からしては、まったく破格の止観説が語られていると思うのである。

『竹村読釈』は、このところを『瑜伽論』（大正三〇・五三九下）を根拠として、根本無分別智と後得智に関連させて解釈している。いや、『海東疏』や『起信論義記』の説に従つて解釈して、この止観説と真如門および生滅門との密接な関連を指摘している。これは、非常に興味を引く考えであるが、この止観論を説く「修行信心分」の基本的な立ち位置に戻して考えてみれば、はなはだ無茶なものといわねばなるまい。あくまで、「十住位の菩薩」に教え勧めての止観行なのである。それを、右のごとき仏の根本智と後得智のあり方とか、真如門と生滅門に関連させて説くというのは、意味がまるで分からない。論者には、決して納得できる解釈ではないのであ

る。

五 まとめ

本論はまことに簡略な記述であるが、それが、きちんと五分に整理されていて、それぞれの記述の理由・因縁もまったく明確である。摩訶衍の法と義、あるいは一心・二門・三大、あるいは覺（本覺）と不覺（始覺）とで全教説が網羅されている。その短い説明文の中に、如実空・如実不空説、阿黎耶識説、熏習説、六染心等々の特異な煩惱論、常樂我淨説、三身説、我見説、そして六波羅蜜行等々が説かれている。本項では、紙数の関係で触れることができなかったが、阿弥陀如来の教説も出てくる。よって、『起信論』の内容を見ても、細かな点でインド佛教の教理や教団の実際の在り方と合致している点が多く」とか、『大乗起信論』は佛教の書物の中では、最も哲学的な書物である。（中略）佛教の書物の中で哲学的な書物を挙げるとすれば、まず本書に指を屈するのである」とかいう評価もなされている。^⑧しかし、私はこのような考えを認めることができない。

非常に機械的に、構成が整理されているが、それゆえにその記述は簡略すぎて、整合性に乏しいように感じてならない。簡潔な記述の中に、イレギュラーな表現が目立っていて、とてもこんな論書がインド仏教教義の伝統の中で成立してきたとは思われないのである。であるから、これで中国撰述説で決定などと結論を急ぐわけにはゆかないであろうが、こういう理由で、私・論者は中国撰述説を採っているのである。以上、この中国撰述説の根拠となるべき、読解上の違和感、インド仏教の教説からの距離感を感じる箇所について、改めて考察した次第である。

ということでは本論文は一応脱稿したのであるが、その後、編集担当者から大竹晋著『大乗起信論成立問題の研究——『大乗起信論』は漢文文献からのパッチワーク』（国書刊行会）についてのコメントが求められた。本書の主張をどのように評価するか、この学説に言及がないが、これについてどのように思うかというのである。

まったくもって恥じ入るばかりである。先行研究の業績を十分に調査しないで、それを踏まえることなしに、似たような研究成果を自己の独自の研究と主張するのは、オソマツの極みであろう。その点で、深刻に反省しているところである。

大竹晋博士は、極めて丁寧に、『大乗起信論』の素材として、①元魏漢訳に先行する諸訳、②元魏漢訳に先行する偽経、③元魏漢訳、④元魏菩提流支著作および講義録を考察し、

1 『大乗起信論』は、姚秦から東魏に至る、北朝現在のさまざまな漢文仏教文献——偽経、偽論、外国人講義録を含む——を素材としている。

2 最も多く素材とされているのは北魏の菩提流支訳である。そのほか、思想上、菩提流支の著作や講義録との類似が目立ち、表現上、東魏の曇林の文章との接点が見受けられる。

3 北朝現在のさまざまな漢文仏教文献が『大乗起信論』において素材とされていることは『大乗起信論』北朝人撰述説を立証する。

と述べられているが（当該の大竹著書四一四から五頁）、この結論的言明には、論者・相馬としては何も異存はないところである。いや、積極的に賛成するものである。

ただ、大竹博士の論点は、「第二部研究篇」の第二章（四一七頁）によれば、

① 五蘊を色心と見なす説

② 心を無明と見なす説

③ 双運道における止觀の対象を別々と見なす説

④ 大乘の語義を三大と見なす説

等々が北朝仏教説によるものとされ、第三章・『大乘起信論』における奇説（四四七頁）では、

① あらゆる諸法を真如と見なす説

② 意を五意と見なす説

③ 熏習を熏と見なす説

④ 前世の業障が今世に残っていると見なす説

⑤ 阿惟越致を信から退かなくなることと見なす説

⑥ 正定聚を信から退かなくなる者と見なす説

にあるが、私の論文の主旨は、少しばかりこれらと異なっている。それゆえ、まったく後付にはなるが（この点の失礼は深くお詫びしつつ）、大竹博士の「パッチワーク」説に乗って、右といささか異なつた論点を主張したと考えることができようか、と思考している次第である。しかしながら、右の大竹説を十分に消化していたなら、かような論文投稿などしなかつたかと忸怩たる思いである。

註

① 拙著『大乘起信論新講』の底本は岩波文庫『大乘起信論 宇井伯寿・高崎直道訳注』（一九九四年一月、第一刷）である。よって、本論文に『起信論』の原漢文を引くときは、この岩波文庫本に依る。ここはその二二頁である。

② 書き下し文は、以下すべて、論者・相馬による。

③ 『竹村読釈』の、その九六頁参照。

④ 「大乘起信論の成立——文体の問題および法集経との類似を中心にして——」（『大乘起信論と法蔵教学の実証的研究』）

二〇〇四年三月、の所集論文)

⑤ 岩波文庫本二八頁。

⑥ 同右。

⑦ 本論における「如来蔵」の初出のところである。すなわち「立義分」に摩訶衍の相大をいうところ。岩波文庫本の二二頁。

⑧ 如来蔵に対する九種の譬喩や、空如来蔵や不空如来蔵説などを考えてみたい。如来蔵を「自性清浄心」と同置しては、こういう説は導かれ得ないであろう。

⑨ 以上三種の漢文は、岩波文庫本七二頁&七四頁。

⑩ 『竹村読釈』の三九九〜四〇一頁を参照されたい。

⑪ 同右書の四〇二頁参照。

⑫ 前註⑤と⑥を参照。

⑬ 岩波文庫本三八頁。

⑭ 同右五〇頁。ついでに書き下し文を示しておけば、「無明の染法の因有るを以ての故にすなはち真如に熏習す。熏習するを以ての故にすなはち妄心有り。妄心有るを以てすなはち無明に熏習す。真如の法を了ぜざるが故に不覺の念起り妄境界を現す。妄境界の染法の縁有るを以ての故にすなはち妄心に熏習し、其をして念著せしめ種々の業を造りて、一切の身心等の苦を受けしむればなり」である。

⑮ 同右。同じく書き下し文は、「真如の法有るを以ての故によく無明に熏習し、熏習の因縁の力を以ての故にすなはち妄心をして生死の苦を厭ひ涅槃を樂求せしむ。此の妄心に厭と求との因縁有るを以ての故にすなはち真如に熏習す。自ら己が性を信じ、心の盲動するのみにして前の境界無しと知り、遠離の法を修して如実に前の境界無しと知るを以ての故に、種々なる方便をもて随順行を起し、取せず念ぜず乃至久遠の熏習力の故に無明はすなはち滅す。無明滅するを以ての故に、心起ること有ること無く、起ること無きを以ての故に境界は随つて滅す。因縁俱に滅するを以ての故に心相皆尽るを、涅槃を得と名づく」とある。

⑯ 前註①を参照。

⑰ 同じく前註⑤を参照。

- 18 岩波文庫本の五二頁の記述参照。自体相熏習と用熏習の二種といわれている。
- 19 岩波文庫本九〇頁。
- 20 同右九二頁。
- 21 同右九四頁。
- 22 同右九六頁。
- 23 このところについては、『竹村読釈』の四五三頁から四七九頁を参照されたい。
- 24 これは『起信論義記』の説である。今は、『竹村読釈』四〇四・五頁の紹介の記述によっている。
- 25 岩波文庫本七六頁の記述による。原文には読者各自で当たられたし。
- 26 同右。
- 27 同右八〇頁。
- 28 前註25の記述を確かめられたい。
- 29 岩波文庫本八二頁。
- 30 大正三一・八四〇中。
- 31 岩波文庫本八四頁。
- 32 同右八二頁。
- 33 同右七四頁。
- 34 35 36 同右九四頁。
- 37 同右一〇二頁。
- 38 『竹村読釈』四六四頁の続きの文である。ただし、心一境性に付した「」は、論者・相馬の補である。
- 39 ともに、仏典講座二二『大乘起信論』（平川彰著、大蔵出版）の言である。前者はその三二頁、後者は、その「はしがき」中のものである。

キーワード 大乘起信論、如来藏、阿黎耶識、相互熏習、止観行