

法蔵の大乗起信論義記について

吉 津 宜 英

賢首大師法蔵（六四三―七一）が著わした大乗起信論義記（大正蔵四四卷所収、以下の論述では義記と略称する）について考察したい。この考察にあたっては、必然的に二つの視点が設定される。一つは起信論（以下の論述の中で本論とも称す）の研究史の上に本書をどのように位置づけるかということであり、第二には法蔵自身の著作の中で、その教学展開に即して、その意義を尋ねることである。

まず第一の起信論の研究史ということになると本論についての印度撰述説と中国成立説との論争に触れなくてはならないであろうが、私はその論争に関して新しい資料を提出できるわけではないし、論争の結果にも疑問を感じている。つまり、論争は本論の著書馬鳴と翻訳者真諦三蔵との二点に焦点を集中させる結果となつたが、そのため本論の内容に対する研究はなおざりにされたように思う。内容の検討は直接本文に就けば知られるとはいへ、多くの場合、その指南を注釈書に仰いでいるのであり、特に起信論の場合は義記に拠ること

が多かつたであろう。さらに言えば論争の焦点となつた著者や訳者の問題についても、その典拠の一方には義記などの注釈書も存在していることを忘れてはならない。いわば、これまでの起信論研究は義記に拠ることの大ききの割にはその内容を検討せず、安易に義記に基く知識を起信論自体に投影しすぎていたということができよう。ましてや、義記以前の諸注釈書を検討し、それらの内容との対比の上で、改めて義記成立の意義を考える方向での研究はほとんど行なわれていないように思う。そこで私は論争には敬意を表しつつも、まず現存の諸注釈書から検討を始めることにしたい。

現存の注釈書としては曇延（五一六―五八八）のものとは懸遠（五二二―五九二）のものが最初期の著作である。これらの二者について、いずれが先行し、いずれがいずれを継承しているのか、などに関して諸説があるが、私は両者相互に積極的な関連は見出し難いように思う。そのような関連性の有無よりも、ほとんど同時代の仏者によつて、同一の論典に対

し、これほどまでに性格の異つた注釈が著わされたというところに注目せざるをえない。すなわち曇延疏は本論を真諦三蔵訳出の撰大乘論および同、世親釈に準拠して注釈し、楞伽經に全く言及しないのに対し、慧遠疏は楞伽經を論本に対する経本と称して重視し、撰論には全く触れていないのである。本論は周知の如く阿梨耶識説と如来蔵思想とを結合した所に特徴があるが、曇延は撰論に拠るため、阿梨耶識説に重点を置いて注釈し、慧遠は特に四卷楞伽を重視するので、如来蔵思想を表に出して注釈する結果となつたのであろう。

これらの二つの注釈に次いで現存するものは新羅の元暁(六一七—六八六)の疏および別記である。元暁の注釈は曇延疏の文文句句を参酌しているが、慧遠疏との引用關係を指摘することはできない。しかし、元暁疏も経本と称して四卷と十卷との楞伽經を重視していることは慧遠の態度を継承したと言へべきであらう。そして曇延疏が起信論を撰論の教学で注釈したことを承けて、元暁は玄奘所伝の唯識教学が本論と矛盾しないことを処々で論じている。旧訳不正と唱えて、しかも大唐の威信をかけた玄奘の訳経は、単に訳語の違いに止らず、それ以前の仏教に対峙する内容を保持していたが、元暁はまさに和諍の精神を以つて、起信論の一心二門三大の綱格の、特に一心を根拠として新旧両仏教を融会し、具体的に如来蔵仏教と阿頼耶識思想の無矛盾なること、起信論に説

かれる心識説と玄奘所伝の唯識教学における八識説との一致などを論証している。

さて、法蔵の義記は元暁の疏および別記を大いに参照し、特に止観門のところなどは丸写しといつてよい程のところもある。他の所でも元暁疏によつたと思われる文章が多いが、両者は重要な点で相違する。その相違点は内容と科文とに分けられるが、先ず内容の面では、先に見たように、元暁は本論の如来蔵思想と玄奘所伝の唯識教学とを和会和諍することに努めていたが、法蔵は本論の注釈の中から注意深く玄奘所伝の唯識教学を排除しているのである。この排除が明らかに表われているのは本論の心識説に対する注釈の部分であり、特に第七末那識が主要な対象となつてゐる。

元暁疏をみると、まず始覚の生住異滅の四相の解釈で、生相を阿頼耶識の位に配し、住相を第七識、異滅二相を六識位とするのに対し、法蔵は生相は阿頼耶識位に配するが、住相は同じく阿頼耶識に属する面と分別事識、つまり意識の微細な面とが共存していると規定し、異滅二相は意識の麁雑な面のはたらきとし、四相の解釈から第七識を排除していることがわかる。

もう一例を挙げると、三細六麁の解釈について元暁は三細を阿頼耶識に配し、六麁の第一の智相を第七末那識に当て、相続相以下を生起識とし、智相を第七識とすることに

は比量と聖言量との二量を出して、論証につとめる。これに對して法藏は本論の心識説が阿頼耶識と六識とを以つて解すれば充分で、二つの理由を掲げて第七末那識を説いていないことを証明する（大正藏四四卷二六三頁上）。第七識をめぐつて、このように両者の解釈に差異が出るのは、八識説の中でも特に第七末那の主張に法相唯識学の特色の一つがあり、元曉はそれを取り入れ、法藏はそれを排除するからである。

次に両者における科文の相違に触れてみよう。本論の立義分で大乗に法と義との二種があるというのに対応させて、解積分の顯示正義の中で、心真如と心生滅との二門は法、体相用の三大は義に配するのが、元曉さらには曇延の科文の大綱であつたが、法藏は三大の義を心生滅門の中に入れて解釈するのである。三大の義は仏身論の問題を論じているのであるから、この科文の変更は元曉と法藏との間に、本論の仏身論の把握について差異をもたらさざるを得ない。

はじめの内容的側面で法藏が本論の注釈から法相唯識を排除しているということは、義記の始めに出ている四宗判という教判、すなわち、すべての経論を(1)随相法執宗(小乗)(2)真空無相宗(竜樹提婆所立)(3)唯識法相宗(無著世親所立)(4)如来藏縁起宗(馬鳴堅慧所立)という四宗に分類する考え方からすれば当然のことであつた。四宗判の目的は本論を如来藏縁起宗と規定し、第三唯識法相宗とのけじめをつけることであ

り、注釈もその目的に沿つて行なわれるからであつた。それでは何故に義記において如来藏と唯識との間にけじめを付ける必要があつたのか。この問題は冒頭に提示した二つの視点のうちで第二の法藏の教学展開と義記の位置づけということと関わるので、法藏の多くの著作の系統を整理して、検討を加えなくてはならない。

法藏の著作の中で華嚴五教章を最初期の著作とすることに異存はあるまい。この中で法藏は師の智儼の著作を援用しつつ、師の立てた五教判をより精緻に論証しようとしている。五教判とは(1)小乗教(2)大乘始教(3)終教(4)頓教(5)円教という教判で、円教が華嚴の教え、別教一乗を示す。この五教判と並べて五教章では十宗という新しい教判を出していることに注意しなくてはならない。十宗とは(1)我法俱有宗(2)法有我無宗(3)法無去來宗(4)現通假実宗(5)俗妄真实宗(6)諸法但名宗(以上の六宗は小乗)(7)一切皆空宗(大乘始教)(8)真德不空宗(終教)(9)相想俱絶宗(頓教)(10)円明具德宗(円教)という十の宗名による教判である。この十宗は玄奘門下の上足、慈恩大師基(六三二一六八二)の立てた八宗という教判に拠っている。八宗の前六宗は法藏がそつくり取り入れ、第七宗は勝義皆空宗、第八宗は応理円実宗となつていたのを先に列挙したように五教に準じて加上し十宗にしたものである。元來基の第八宗は唯識仏教を内容とするものであるが、これを十宗の教判ではどこ

に配当させるのであろうか。結局、十宗は基の八宗に拠りながら、基自身の教学に対する所在を不明確なままに放置しているといわざるを得ない。

もちろん五教判では智儼以来玄奘所伝の唯識は大乗始教に扱われ、法蔵もそれに従つてはいるが、法蔵にとつては単なる規定以上の論証が必要であつたといえよう。法蔵時代は玄奘門下の隆盛期であつたから、華嚴円教を示すためには法相唯識に対する規定と批判は必須の課題であつたと思われる。

先の十宗の提示も唯識への規定の一つではあるが、これでは他の人々に向つての論証にはならない。法蔵の教学展開は唯識教学への規定とそれよりも華嚴円教がすぐれていることの論証の過程として把握できるように思う。その規定と論証の第一段階はもちろん五教章において遂行されたが、基の八宗でいえば勝義皆空宗と応理円実宗との一異の問題が残され、さらに基の第八宗と法蔵の第八宗真徳不空との区別の問題も新たに出てきた。始めの空有の問題を日照三蔵からの伝聞である戒賢と智光との論争を手掛りにして、両者は対立し合うべきものではなく、同一のことを二つの側面から説いたにすぎないとして、空有交徹を説いたのは十二門論宗致義記においてであり、これが唯識に対する規定の第二段階と考えられる。

さて、五教章が内包していた次の課題、つまり基の第八宗

理円実宗と法蔵の第八真徳不空宗との一異の問題の解決が密厳経疏、義記、法界無差別論疏、入楞伽心玄義など、いわゆる如来蔵経論の諸注釈の中で試みられ、これが唯識教学に対する対応の第三段階と考えたい。なかでも密厳経疏は探玄記以前の著作であるが、巻一の玄談が欠け、撰述の意図を知ることができない。義記と無差別論疏とは探玄記の玄談を受けつつも、ほぼ同時ごろに撰述されたものと思う。これらの如来蔵系経論の諸注釈の中で義記以外は日照・提雲般若・実叉難陀といったような法蔵がその訳業を助けた同時代の三蔵たちの訳出になる経論に対する注釈であるから、中国における研究史はほとんどなく、法蔵の注釈を以つて嚆矢とする。それらに対して義記は本論自体の長い研究史に加えて眼前に如来蔵と法相唯識の無矛盾を主張する元暁疏の存在があり、如来蔵と法相唯識とのけじめを明らかにしたかつた法蔵は、元暁疏を批判的に扱うことによつて、義記を撰述し、四宗判を提示して、先の十宗の短を補いつつ、十分に目的を果したといえよう。従つて義記が元暁の注釈を多く引用するのは、元暁の良釈に準ずる面もあろうが、逆に唯識法相的色彩を排除するためという一面があることに留意する必要がある。そして義記にはまた本論の思想を明らかにするという面と共に、法相唯識宗に対して、如来蔵縁起宗を確立するという意図が含まれていることに注意する必要がある。

これまで見てきたような段階を経て、最終的に華嚴円教の卓越性を示そうとしたのが探玄記であり、たとえ探玄記における教判が結果的には五教章と同じ五教十宗であつても唯識仏教への細かい規定と配慮の上で言われていることが「第三立教差別」の十門分別（大正蔵三五卷一一〇頁下）によつても知られる。

これまでは義記の内容の検討の結果から、そこに如来蔵と法相唯識とのけじめを付け、如来蔵縁起宗の確立をしようという意図のあることを知つたが、次に義の三大を心生滅門に所属させるという科文はどのような意図を含んでいるかを考えてみよう。義の三大とは立義分からも端的に知られるように真如平等、無量性功德と仏身論が主な内容であり、それらを生滅門に収めることは、五教章の所詮差別門の第八仏果義相（大正蔵四五卷四九六頁下）を援用して考えると、やはり本論を五教の中では終教と規定することと関連するよう思う。本論をすなおに読めば曇延や元暁のように法に對する義として三大を把握するのが当然であると思われるが、法蔵は円融無碍の華嚴の仏身論を第一義と考えるが故に、本論の仏身論には無常性が付随するとして、教判に基く内容規定から科文にも変更を加えたものであろう。

以上、法蔵の義記の成立の意義を、研究史の面と法蔵の教學展開に即する面との両面から検討し、先ず第一に如来蔵と

唯識とを一体観でとらえた元暁疏とは対蹠的に両者の間にけじめを付け、如来蔵縁起宗を確立する使命を担つていたこと、次に本論自体の内容を五教の内て終教と規定する結果として法蔵独自の科文を示すことになつたこと、の二点を指摘しえたと思う。本論の研究史は義記の成立を以つて、大きな区切りとすることができよう。法蔵以後の本論研究はほとんどが義記をめぐる行なわれたと言つても過言ではあるまい。我々は宗密や子璿、さらに日本の人々の諸注釈を見てゆかねばならないが、それらの人々の注釈の大きな基点となつている義記自身がこの小論で見てきたような独自の形式と内容を与えられていることに留意する必要がある。そして起信論自体の内容とその成立の問題については、法蔵の義記に止まることなく、更に以前の諸注釈の世界に遡り、論争によつて、かえつて暗黒になつてしまつた所にこそ光を当ててゆかなくてはならないと思う。

（昭和五五年度文部省科学研究費一般研究Dによる研究成果の一部）

（駒沢大学助教授）