

特 211

252

NOUVEAUX COURS DES RELIGIONS JAPONAISES

大 乘 起 信 論

望 月 信 亨



東 方 書 院



始



特211
252

大乘起信論

望月信亨

目次

第一章 起信論は支那撰述なるべし……………一

第二章 起信論の五分組織……………五

 第一篇 因縁分……………七

第三章 造論の由序……………七

 第二篇 立義分……………一〇

第四章 本論の綱領、摩訶衍法と如來藏心……………一〇

 第三篇 解釋分……………一七

第五章 解釋分概説……………一七

第六章 心眞如の相、萬有の實體……………二〇

第七章 生滅相の根本原因と阿梨耶識……………二四

第八章 阿梨耶識中の覺の義……………三三

第九章 阿梨耶識中の不覺の義……………三九

第十章 生滅の因縁と心意識分別……………四五

第十一章 無明と六染心、煩惱礙知礙……………五二

第十二章 生滅の相麤細二種の境界……………五六

第十三章 熏習論流轉還滅の原則……………六一

第十四章 眞如の自體相用、法報應三身……………六五

第十五章 菩薩發心修行の道程、三種發心……………七一

第四篇 修行信心分……………七九

第十六章 凡夫の信心修行の相、四信五行……………七九

第五篇 勸修利益分……………八七

第十七章 本論の修學を勸む……………八七

大乘起信論講述

望 月 信 亨

第一章 起信論は支那撰述なるべし

大乘起信論は、予の考では梁陳の頃、支那に於て或る論師が撰述したものであつて、決して印度の馬鳴菩薩が造つたものでもなく、又眞諦三藏が翻譯したものでもないと思ふのである。此のことは「起信論之研究」に委しく述べて置いた所であるから、今は簡單に其の要領だけを話すことにする。

蓋し起信論は隋代以來馬鳴の作として信ぜられ、現に藏經中に收められてゐる本にも馬鳴菩薩造と題してあるけれど、此論に記載せられてある阿梨耶識、如來藏及び三身等の教義が西曆一二世紀頃、馬鳴の時代に未だ成立しなかつたことは、諸種の文献に徴して明かなる所で、此の點は今日の學者が一般に認めて疑はぬ様になつて來たのである。又眞諦三藏譯のことは、歴代三寶紀第十一に始めて記載する所で、其後仁壽錄第一、內典錄第四、開元錄第六等に皆之を記して居るけれど、どうも甚だ疑はしい點が多いのである。先づ翻譯の年代及び其の場處に就て調べて見ると、三寶紀には梁太清四年（五五〇）富春陸元哲の宅に於て譯したとなつてゐるけれど、舊譯起信論序には梁承聖三年（五四）歲次癸酉九月十日衡州始興郡建興寺に於て譯したと記し、仁壽錄には陳世眞諦譯としてゐる。斯様に翻譯に就

て異説があるのは、その翻譯の慥ならぬ第一の證據である。就中、彼の起信論序は眞諦の弟子揚州智愷の作となつてゐるけれども、眞諦の梵名が間違つて書いてあり、又承聖三年の干支が誤つて居り、其の他怪むべき點が少くないから、これは必ず後人の偽作であらうと思ふ。又三寶紀は甚だ間違の多い目錄であるから、直に其の記載を信ずることが出来ぬ。處が隋開皇十四年（五九四）に造つた法經の隋衆經目錄第五には起信論を疑惑の部に編入し、其の理由として「人云眞諦譯勘眞諦錄無此論故入疑」と註してゐる。これは眞諦の譯經目錄を調べて見ても此論が列ねないから之を疑惑部に編入するのだと云ふのである。法經錄は極めて正確な目錄であつて、殆ど間然する所がないと認められるのであるから、其の記事は頗る信憑するに足るのである。さり乍ら單に此の理由によりて起信論を直に眞諦譯でないと言ふことも聊か早計である。それゆへ論の本文に就て試に其の譯語を調べて見ると、眞諦の譯例と異なつたものが三種ある。一は報應身の譯例、二は煩惱礙智礙の譯例、三は修多羅說の用例である。斯様に譯例が異なつて居る所を見ると、此の論は法經の言の如く眞諦の譯本でないことを認定することが出来るのである。然かのみならず金澤稱名寺湛睿の造つた起信決疑抄に唐均正の四論玄義第十の文を引いて、「起信論一卷、人云馬鳴菩薩所造、北地諸論師云非馬鳴造論、昔日地論師造論、借菩薩名目之、尋覓翻經論目錄中無有也」と云つてゐる。これは起信論を以て北地の地論師が偽作したものと云ふのである。又賢寶の寶冊鈔第八には新羅青丘珍嵩の探玄記第三私記の文を引いて「馬鳴起信論一卷依漸利經二卷造此論、而道宣師目錄中、云此經是偽經、故依此經起信論是偽論也」と書いてゐる。此の中、漸利經と云ふのは即ち占察善惡業報經を指したのであるが、此の經は隋代已前南方廣州邊に於て偽作されたもので、中には起信論とほゞ同趣意の説が唱へられてゐる。今珍嵩は此點を指摘し、既に占察經が偽

經であるから、此の偽經に依りて造られた起信論も亦偽論でなくてはならぬと云つたのである。斯様に隋代已來此論は識者に依りて既に偽論と判定されて居るのであるから、予も亦此等の文献に依りて之を馬鳴造眞諦譯ではなく、即ち支那に於て撰述されたものと認定せんとするのである。

それから又論の内容に就て研究を加へて見ると、此論は梁陳の間に於ける南北兩地の異論を調和すべく作られたと想像すべき幾多の資料がある。蓋し此論は一心二門三大四信五行の法を説き明かしたものであるが、其中主たる教義と認むべきものは阿梨耶識を眞妄和合の識とし、之を迷悟諸現象の根本原因とすることである。予の考では起信論に於て斯様に阿梨耶識を眞妄和合としたのは、梁陳代に於ける梨耶眞妄の異説を調和せんとする目的に出たものであらうと想像する。梁陳代に於て梨耶の眞妄に關し異説があつたことは、天台の法華玄義第五下に地論の人は阿梨耶を以て眞常淨識とし、攝大乘の人は阿梨耶を無記無明隨眠の識とし、第九識を立て、之を淨識と名け、互に諍ふと云ひ、嘉祥の中論疏第七本にも舊の地論師は七識を以て虚妄とし八識を眞實とす、攝大乘の師は八識を以て妄とし九識を眞實となすと云つてゐるので知ることが出来る。これは北方地論師は阿梨耶眞識説を唱へ、南方攝論師は阿梨耶妄識説を唱へて互に諍つたことを傳へるのである。又法華玄義釋籤第九上に依つて見ると、陳梁已前地論を弘るの師二處同じからず、相州北道は阿梨耶を計して以て依持となし、相州南道は眞如を計して以て依持となす。此二論師は俱に天親に稟くるも而も計は不同にして水火に同じ。加ふるに復攝大乘興りて亦梨耶を計して以て北道を助くと云つてゐる。此の記事は北方地論師の中に於ても亦夙に二派があつて、相州北道の地論師は阿梨耶識を以て一切法の依持即ち萬有の本體とするのに反し、南道の地論師は阿梨耶を依持とせず、即ち眞如を以て萬有の本體とし、水火の如く諍つたこと

を傳へるのである。同時に亦攝大乘論が翻譯せられて、阿梨耶識を以て諸法の本體とする説を唱へた所から、それが自然北道派の説を助けることになり、南道派は北道派の外に別に亦攝論師を對手として之と諍ふ様になつたことを述べたのである。斯様に地論と攝論との間に於ても、又地論師同志の間に於ても、梨耶の眞妄、又は一切法の依持に關して諍論があつて、互に相下らなかつたことは事實である。今起信論が梨耶を以て眞妄和合の識とし、之に覺不覺の二義があるとしたのは、即ち地論攝論兩家の異論を調和せんとするの意旨と認められる。又起信論に於て眞如生滅の二門を立て、眞如を以て一法界大總相法門の體としたのは、相州南道の説に與みしたものであり、同時に亦阿梨耶を以て迷界諸法の根本原因とし、阿梨耶は一切の法を生じ一切の法を攝すと云つてゐるのは、相州北道の説に加擔したものと思われる。若し然りとすれば此點にも亦和會折衷の跡が認められると謂はなければならぬ。

又起信論には衆生の如來藏心に體相用の三大があることを説いてゐるが、これは蓋し一種の三身論と認められるもので、即ち在纏の如來藏たる體大が法身、出纏の功德藏たる相大が報身、世間出世間の善の因果を生ぜしめる用大が應身に當ると見られるのである。これは所謂開眞合應の三身であつて、北地の地論師等が一般に唱へた説である。處が起信論には熏習の下に別に亦三身のことが書いてある。それに依ると今の體相二大を合して一の法身とし、用大を開いて報應二身としてゐる。これは所謂開應合眞の三身であつて、南方攝論派の唱へた三身説に一致するのである。さすれば三身論の上に於ても亦南北調和の痕跡を認めることが出来る。其他、論文に就き精細に研究を加へて見ると、支那撰述の痕跡が歴々として指點される。既に馬鳴菩薩造の署名が信ぜられず、又眞諦三藏譯の傳説が疑はしく、且つ論の内容が支那梁陳代に於ける諸派の異論を調和したと見るべき點が多々あり、然かのみならず唐均正の四論玄義、

新羅珍嵩の探玄記私記等に地論師妄作説が傳へられてゐるから、旁々此の起信論は印度撰述ではなく、即ち支那に於て馬鳴の名を借りて偽作したものと推定されるのである。但し斯様に此論を支那撰述と推定したからといつて、決して其の價值が下がるものではない。支那に於て究明された教學が印度を凌駕するものゝ多いことは一般に認められる所である。此論も亦其一例と見るべきもので、予は六朝佛教の精華として其説の價值を十二分に認めて居ることを茲に附け加へて置く。

第二章 起信論の五分組織

起信論は五篇に分たれてある。即ち第一篇が因緣分、第二篇が立義分、第三篇が解釋分、第四篇が修行信心分、第五篇が勸修利益分である。其中、因緣分は此論を造つた由序を述べたもので即ち造論の緣起である。立義分は此論の大綱要領を述べたもので、先づ一論の大意を擧げたのである。解釋分は立義分を委しく説き明かしたもので、起信論の理論的教義が其中に盡くされてゐる。修行信心分は立義解釋の二分で説き顯はした理論的教義を信仰し、それを修行してゆく方法を述べたもので、即ち實踐的教條である。勸修利益分は其の教義を修學すれば大なる利益が獲られることを説いて、以て此論の受持修學を勧めたのである。斯様に此論の組織は五篇に分たれてあるが、就中、第一の因緣分は經でいへば序品に當り、第二已下第四までの三分は正説の本文であり、第五の勸修利益分は囑累品に當ると見られる。随つて序正流通の三分の中では、第一篇が序分、中間の三篇が正宗分、最後の一篇が即ち流通分に當るのである。蓋し斯様に此論に於て三分の分科を立て、來たのは、東晉已來の講經者の分科に習つたものと認められる。

梁法雲の法華經義記第一に今一家に習ふ所は經に大小なく例して三段となす。三段とは第一を名けて序とし、第二を稱して正説とし、第三を呼んで流通と曰ふと云ひ、北魏菩提流支の金剛仙論第一にも序正流通の義は常に辯するが如しと云つてゐる。さすれば起信論の五分組織も大體に於て從來の三段分別説を踏襲したものと見なければならぬ。

五篇の中で既に第一篇は序分、第五篇は流通分であるとすれば、中間の立義、解釋、修行信心の三篇が即ち此論の正宗を説いたものであることは明かである。處が此の三篇の中で、立義、解釋の二篇は起信一論の綱格たる一心二門三大の説を述べたもので、即ち大體に於て理論的教義と云ふべきものであり、修行信心の一篇は四信五行の法を説いたもので、即ち實踐的教條であるから、此論は先づ最初に哲學的に迷悟諸現象に關する理論を組織し、而して後宗教的に之が實踐の方法を説いたものと見ることが出来る。それが亦此の論の標題にも已に顯されてゐる、即ち大乘起信の四字の中に於て、大乘の二字は所信の理論的教義を擧げたものであるから、立義解釋の二分が正しくそれに當り、起信の二字は能信の實踐的教條を示したものであるから、修行信心分がそれに當るのである。さすれば此論は大體に於て理論實踐の二方面を兼ね、解行雙運すべきことを説いたもので、組織としては先づ殆んど間然する所がないと言つて宜いのである。

五分組織

第一篇因緣分——造論の由序

八種の因緣、四類の機根

第二篇立義分——立論の綱領

大——眞生二門、體相用三大
一心——已乘當乘

第三篇解釋分——綱領の敷演

顯示正義——二門三大の解説

對治邪執——人我見法我見對治

分別發趣道相——菩薩修行の道程——乘

第四篇修行信心分——凡夫修行の方規

四信——信心

五行——修行

專念彌陀法

第五篇勸修利益分——修學勸獎

第一篇 因緣分

第三章 造論の由序

因緣分は此論を造つた緣起を述べたもので、それには八種の理由が擧げてある。八種とは第一は因緣總相といつて、總括的に造論の理由を述べたのである。即ち今此論を造るのは衆生をして一切の苦惱を離れて究竟の安樂を得し

めんが爲であるといふので、決して世間の名利や恭敬を求める爲ではないことを明かにしたのである。第二は如來の根本教義を解釋して諸の衆生に正解を與へ、彼等をして謬見から離れしめんが爲に此論を造るのだと云ふので、これは特に立義分と解釋分の中の顯示正義及び對治邪執との前提として擧げたのである。第三は善根成熟の衆生をして摩訶衍の法に於て不退の信を得しめ、能くそれに堪へしめんが爲に此論を造るのだといふので、これは特に解釋分の中の分別發趣道相の前提として擧げたのである。第四は善根微少の衆生をして信心を修習せしめんが爲に此論を造るのだといふのであり、第五は又それ等の衆生に方便を教へて惡業障を消除し、善く其心を護りて痴慢を離れ、邪網から逃れしめる爲に此論を造るのだといふので、此二種は凡夫修行の方規を明したものであるから、即ち修行信心分の中の四信と及び五行の中の初の四行との前提として擧げて來たのである。第六は止觀を修習することを教へて凡夫及び二乗の過失を對治せんが爲に此論を造るのだといふので、五行の中の第五止觀門の前提として擧げたのである。第七は專念の方便を教へて佛前に生ぜしめ、必定して信心を退轉せざらしめたい爲に此論を造るのだといふので、修行信心分の終りに説いてある專念彌陀法の前提として擧げたのである。第八は此論を受持する功德利益を説いて以て其修行を勸めんが爲に此論を造るのだといふので、これは最後の勸修利益分の前提として擧げたのである。斯様に此の八種の中、最初の因縁總相を除き、餘の七は悉く此論中の要義を點示したものであるから、此因縁分は一面から見れば起信一論のプログラムを書いたものと云ふことが出來やう。

蓋し此論に説く所の如來の根本義なるものは既に經中に示されてある。それを今重ねて論を造つて宣明するのは如何なる理由であるかといふと、衆生の根機が一樣でなく、又理解を得る場合が各々異なるからである。謂ゆる如來の

在世に於ては衆生が利根であり、且つ能説の人たる如來は色心の業が勝れ、圓音一たび演ぶれば異類等しく解すといふ調子であるから、別に論を造つて其要義を宣明する必要はない。然るに如來の滅後に於ては種々の機類があつて、その中には論書に依らなければ如來の根本義を理解することの出來ない者もある。試に如來滅後の機根を分類して見ると四種ある。一には自己の力で廣く經法を聞いて如來の根本義を理解するもの。二には自己の力で少しく經法を聞いて、而も多く其義を理解するもの。三には自己の力では經文の實義を理解することが出來ず、他の造つた大部の論に依りて始めて佛教の眞意を理解するもの。四には大部の論はそれを讀破することが容易でないから、簡單にして而も意義の充實せる論書を好み、それに依りて如來の根本義を理解するもの。斯様に如來の滅後には大別四種の機類があるが、其中、第三第四は論書に依らなければ佛教の實義を理解することの出來ぬものである。此理由によりて如來の滅後には論書を造る必要が生じたのであるが、就中、今は主として第四の機類の爲に如來の廣大深法の無邊の義を總括して、簡單に其意味を宣明すべく即ち此論を造るのだといつてゐる。

蓋し此説は羅什の譯した十二門論の觀因緣門に、摩訶衍は是れ十方三世諸佛の甚深の法藏なり、大功德利根の者の爲に説く。末世の衆生は薄福鈍根にして經文を尋ぬと雖も通達すること能はず。我れ此等を愍みて開悟せしめんと欲し、又如來の無上の大法を光闡せんと欲す。是の故に略して摩訶衍を解すと書いてあるのに甚だ善く似てゐる。恐らく此の一段の説は彼の十二門論に基き、それを敷演したのであらう。

第二篇 立義分

第四章 本論の綱領、摩訶衍法と如來藏心

起信論は如來藏緣起の法門を説いたもので、即ち吾等衆生の心を以て如來藏自性清淨心であるとし、迷界の諸現象は此の自性清淨心を取り巻いてゐる無明の力によりて發現されたものであるから、信心修行の功を積んで、其の無明を斷除し、迷界の諸現象を滅却して、以て本覺眞如の靈界を開いて來ねばならぬことを主張するのである。

就中、立義分は此論の大綱要領をかゝげたものであつて、吾等衆生の有しつゝある如來藏自性清淨心が摩訶衍と名けらるべき根本法であり、而して其心に實在と生滅との二方面があり、且つ體相用の三大と已乘當乗との義が含有されて居ることを示さんとするのである。摩訶衍 Mahayana とは梵語であつて、具に其音を寫せば摩訶衍那といはねばならぬ。摩訶は即ち大の義であり、衍那は即ち乘の義であるから摩訶衍那は即ち大乘の義となる。但し普通には摩訶衍なる語は、小乗自利の教に對して大乘利他の教義を意味するものと解釋されてゐるけれども、此論では之を小乘に對する語とせず、直に根本法の名とするのである。而して其の根本法たる所謂摩訶衍なるものは果して何物を指すのかと云ふと、それは外でもない即ち吾等衆生の如來藏心其の物であるとするのである。何故に吾等衆生の如來藏心を摩訶衍即ち大乘と名けるのであるかと云ふと、此の如來藏心なるものは本來それ自體が恒久の實在であり、それが亦世間出世間の有らゆる差別の諸現象を包含してゐて、能く摩訶衍大乘の意義を顯はすものであるからである。委しく

言へば此の如來藏心の實在の方面即ち心眞如の相は能く彼の摩訶衍の體大の義を顯はし、現象の方面即ち心生滅の相は能く彼の摩訶衍の相用二大の義を顯はし、且つ又此の心が所乗の法となつて人々を如來地にまで運ぶからである。

蓋し此論に於て斯様に吾等衆生の心を如來藏自性清淨心としたのは、近く勝鬘、楞伽等の如來藏 Tatvaga-garva 教義に依つたのである。如來藏教義とは吾々の心性を本來清淨の如來法身とし、而も是れが客塵煩惱の爲に覆はれて不淨となつてゐるのだと説くのを云ふのである。換言せば吾等衆生の心は煩惱不淨の塊であつて、日々不善の所作のみを働いて居るけれど、その塊かたまりの中には如來清淨の自體が藏されてゐると云ふのである。一體如來藏の教義なるものは、印度に於て早い時代から唱道されたもので、その淵源する所は甚だ遠い。舍利弗阿毘曇論第二十七に依つて見ると心性清淨なるも客塵に染せらる。凡夫は未だ聞かざるが故に如實に知見すること能はず、亦心を修することなし。聖人は聞くが故に如實に知見し、亦心を修することありと書いてゐるが、これが恐らく心性本淨説の文獻にあらはれた古いところであらう。大智度論第二に佛在世の時、舍利弗は佛語を解するが故に阿毘曇を作る。後犢子道人等讀誦す、乃至今名けて舍利弗阿毘曇となすと云つてゐるのに依ると、この心性本淨説は元と犢子部の主張であつたやうに見える。然るに大毘婆沙論第二十七には分別論者は心の本性は清淨なるも客塵煩惱に染汚せらるゝが故に相清淨ならずと説くと云ひ、異部宗輪論には之を亦大衆部一説部説出世部鷄胤部の四部の本宗同義としてゐる。されば大衆部等も亦此の説を唱へたものといはなければならぬ。説一切有部の諸師は此説に反對し、訶梨跋摩も亦その著成實論第三に心性本淨不淨の諍論を掲げ、自ら不淨論に贊同してゐる。大乘に於ては盛に此説を採用したものと見えて、涅槃經第七には我は即ち是れ如來藏の義なり、一切の衆生には悉く佛性あり、即ち是れ我の義なり。本より已來常に無量の煩惱

の爲めに覆はる、是の故に衆生は見ることを能はずと云ひ、大方等如來藏經には一切衆生の貪欲恚癡、諸の煩惱の中に如來智如來眼如來身あり、結跏趺坐して儼然として動ぜず。佛は衆生の如來藏を見已りて開發せしめんと欲し、爰に經法を説きて煩惱を除滅し佛性を顯現せしむと云ひ、勝鬘經には若し無量の煩惱藏に纏せらるゝ如來藏に於て疑惑せざれば、無量の煩惱藏を出づる法身に於ても亦疑惑なし。乃至過恒沙の不思議の佛法成就するを如來法身と名け、是の如き如來法身の煩惱藏を離れざるを如來藏と名くと云ひ、又四卷楞伽經第二にも如來藏は自性清淨なり、三十二相を轉じて一切衆生の身中に入る。大價の寶の垢衣に纏はるゝが如しと云ひ、其の他、究竟一乘寶性論第一、佛性論第二等にも廣く如來藏の義を説き明してゐる。此等は清淨の心性が客塵煩惱の爲に覆はれてゐる姿を如來藏と名けたのであつて、即ち其の心性を如來の法身として説いて來たのである。斯様に如來藏の教義は早くから印度に於て流行し、特に勝鬘、楞伽、寶性等の諸經論が劉宋已來支那に傳譯せられて、頗る興味を以て一般教界の注目を惹いてゐたのであるから、今起信論の作者も其の説を採用して、以て本論の骨子としたものと推定されるのである。

又摩訶衍を以て根本原理の名とし、之を如來藏法身に當て、來たのは頗る新説の様であるが、然し是れも亦起信論の獨創ではない。前にも擧げた十二門論に摩訶衍は十方三世諸佛の甚深の法藏なりと云ひ、又この乘を以て能く一切諸法の邊底を盡すが故に名けて大となすと云ひ、菩薩地持經第八には七種の大あるが故に名けて大乘となす、一には法大、二には心大、三には解大、四には淨心大、五には衆具大、六には時大、七には得大なり。初の六大は因種、得大は果處なりと云つてゐるが、此等の説は皆摩訶衍に甚深の諸義を含むのである。又菩提流支の金剛仙論第二に依つて見ると、汎く大乘を明かすに二種あり、一は因中の大乘にして、謂ゆる十地の六波羅蜜なり。十地の菩薩は

六波羅蜜に乗じて極果に趣くことを明す、故に因大乘といふなり。二は果頭の大乘にして、謂ゆる無爲法身の佛果是なりと云ひ、又大乘の義に無量あり、略して四種を辨ぜば一には體大なり、大乘の體は萬德を包含し、五乘の因果を出生することを明かす、故に體大と名くるなり。二には大人の所乘なり、菩薩大士は此地に乗じて佛果に行趣することを明かす。三には大人の所證なり、唯諸佛如來のみ此の法を窮會することを明かす。四には能く大の義を成ず、諸佛既に當果を證すれば復能く衆生を化益する大恩の義あることを明かす。此の四義を具するが故に大乘と名けると書いてある。此の中、果頭の大乘を以て無爲法身の佛果であるとし、又大乘の體は萬德を包含し五乘の因果を出生すと云つてゐるのは、眞如法身を指して大乘即ち摩訶衍と稱したので、起信論の摩訶衍説と全く同義であると見られる。又大人の所乘、大人の所證なるが故に大乘と名けると云つて居るのは、起信論の已乘當乘説と少しも異なつて居らぬ。して見ると眞諦の渡來已前早くも既に支那に於て此種の説の唱へられたことがわかる。のみならず亦南岳惠思の造つた法華經安樂行義には甚深如來藏、畢竟無衰老、是名摩訶衍と記してゐるが、これは明かに如來藏を稱して摩訶衍と名けたのである。惠思は陳大建七年に入寂した人であるが、然し此書は言ふ迄もなく入寂已前の作であるから、起信論の所據となつたと見ても敢て差支はなからう。惠思の著書中には起信論の事は一言も書いてないのであるから、彼の安樂行義の説が起信論から得た考であることは恐らく出來まい。兎も角當時此種の論説が行はれてゐたことは明かであるから、起信論の作者はそれ等の論旨を承けて、單に之を組織附けたに過ぎぬと認められるのである。

さて斯様に起信論では吾等衆生の如來藏心を摩訶衍その物であるとし、之に眞如生滅の二方面があると説き、更に

又摩訶に體相用の三大、衍那に已乘當乘の二義がある事を明かした。就中、體相用の三大と云ふのは此の如來藏心は其體が眞如であつて、即ち萬有の本體となつてゐるものであるから、物と言はるゝすべての物は悉く之を體とせぬものはない。のみならず亦時により處により位によりてそれが増すものでもなければ減するものでもない、即ち迷悟因果を綜該した平等一相絶対無限のもので、眞に大といはるべき義があるから之を名けて體大とするのである。相大とは此心の眞實の姿の大なることをいふので、即ち法身如來藏には大智慧光明、遍照法界、眞實識知、自性清淨、常樂我淨、清涼不變自在等の無量の功德相が具足されて何に一つ闕けてゐるものもない。即ち眞實の功德相が無量無限に具足されてゐるから之を相大と名ける。用大とは此心の持つてゐる眞實の働きの大であることをいふので、即ち眞如法身の體から、世間出世間のあらゆる善の因果が生ずることを説いたのである。これは現象界に於ける惡因惡果は皆無明から生じ、之に反して善因善果は悉く眞如法身から起つて來ることを明かにしたのである。但し隋臺遷の造つた大乘止觀法門第二には、此論の用大の文を引いて、三者用大能生一切世間出世間善惡因果故と書いてあるが、是れは用大を以て唯だ善の因果だけでなく、惡の因果も能く生ずるとするの説で、唯だ一字の差であつても其の意味は今の論旨と大に相違するのである。一體不善の用、不功德の相が無明の所作であることは明かであるが、然し無明單獨では決してそれ等の事象を發現することは出來ぬ。波は風に依りて起ると言つた所で、若しも水がなければ波の顯はれ様がない如く、迷界差別の波浪は無明の風に依りて起ると言つても、若しも眞如實在の水の上に波となるべき性がなければ、迷界差別の事象は遂に起ることが出來ぬのである。さすれば不善の用、不功德の相は直接無明の所作であるとしても、眞如の上にそれ等の相用となるべき性能があるからであるといはざるを得ぬ。慧遠の大乘義章第三末には用大

に染用淨用の二種があるとし、更に染用に依持の用と緣起の用とがあり、淨用に亦隨緣顯用と隨緣作用との別があることを論じてゐる。又大乘止觀法門には如來藏に本來染淨の二性があるとし、其の染性から能く一切衆生等の染事を現じ、淨性から能く一切諸佛等の淨徳を現するのだといひ、明かに善惡二元を認めてゐる。天台の十界互具説も心性の上に佛界及び衆生界の具足することを説くのであるから、迷界の事象も悟界のそれと同様に皆心性の發現と認むるものと謂はなければならぬ。起信論にも如來藏に依るが故に生滅の心ありと云ひ、又覺性を離るれば不覺なしと云ひ、又無明の相は覺性を離れず、壞すべきに非ず壞すべからざるに非ずとも云つてゐるから、此論でも眞如本覺の自體の上に不功德の相、不善の用を發現すべき性能があることを認めたものとも云へる。さりながら今此の立義分の三大説は根本法たる摩訶衍の義を明にせんが爲に述べたものであり、のみならず亦無量の性功德を具足するを相大とし、特に功德相に約して相大を説明してゐるから、用大も亦唯單に善の因果を生ずることを明にするの意と見なければならぬ。若し然りとすれば大乘止觀の引文は正しくないと云ふべきである。

蓋し體相用三大の説は此論の新案と認むべきものゝやうであるが、然し上に擧げた金剛仙論に無爲法身の佛果を果頭の大乗と名けてゐるのは今の體大に當り、萬徳を包含すといつてゐるのは相大に當り、五乗の因果を出生すと云ふてゐるのは用大に當ると見られる。特に體大の語が彼此同一であるのを見ると、起信の三大説は金剛仙論からそのヒントを得たものであらうと想はれる。さりながら金剛仙論には唯體大の語が遣つてあるだけで、相大用大の説はない。それを今此論で具さに體相用三大として組織して來たのは、恐らく北地地論師の三身説から得た考であらう。北地地論師が三身を立て、本有の理性を法身とし、修行の緣によりて之を熏發して、その理性の上に諸の功德の相

が顯はれた所を報身とし、衆生攝化の爲に示現する所の利他の身を應身と名けたことは、金剛仙論を始め慧遠の大乗義章第十九、吉藏の法華玄論第九等に述べてゐる所である。これは開眞合應の三身と稱せらるゝもので、即ち本有の理性たる法身は今の體大に當り、法身の上の功德相たる報身は今の相大に當り、利他攝化の用たる應身は今の用大に善く當つてゐるやうである。さすれば此論の三大の説は全く北地の三身の上に體相用の名稱を附けたに過ぎぬと認められるのである。

摩訶衍の中の摩訶の意義は既に上述の三大説に依りて説き示されて明かである。ところが此の如來藏心に更に又衍那即ち乗の名稱を立て、來たのは如何なる理由であるかと云ふと、此心は車が物を載せて運ぶが如く、一切諸佛の所乗となりて、已にそれ等を如來地にまで運び、又一切菩薩の所乗となりて當にそれ等を如來地にまで運ぶべき義があるからである。摩訶は法の當體に就て名けた言葉であり、衍那は喻の上から附けた名稱である。即ち吾等所具の如來藏心が轉迷開悟の基本となつて、其上に發心修行し、遂に成佛に至る有様を形容して乗と名けたのである。此説は十二門論等に既に唱へられた所で、彼論の觀因緣門の初に諸佛の大人もこの乗に乗するが故に名けて大となす、又觀世音、得大勢、文殊師利、彌勒等の諸の居士の所乗なるが故に名けて大となすと云ひ、又金剛仙論第二にも十地の菩薩は六波羅蜜に乗じて極果に趣くことを明かす、故に因大乘といふと云ひ、又菩薩大士は此地に乗じて佛果に行趣することを明かす、故に大乘と名くとも書いてゐるのが即ちそれである。之に依ると一心二門三大の教義は菩提流支の金剛仙論を始め、主として北地地論師の間に行はれた説に基き之を組織づけたものと認められるのである。

第三篇 解釋分

第五章 解釋分概説

解釋分は前に擧げた立義分の文を一々解釋したものであつて、即ち此論の理論的教義として最も價值ある部分である。此中には三段の大別があつて、其第一は顯示正義、第二は對治邪執、第三は分別發趣道相である。顯示正義とは正義を顯はし示すと云ふ意味で、即ち正しく本論の主張を述べたのである。對治邪執とは邪執を對治すると云ふ意味で、即ち法身如來藏等に關し當時行はれてゐた種々の謬解を破したのである。三に分別發趣道相とは發心趣向すべき道の相を分別すると云ふ意味で、即ち菩薩が發心して佛果菩提に趣向する道筋を説き明したのである。就中、第一の顯示正義は此論の綱格たる一心二門三大の教義を解説したのであるが、其中、一心は立義分の中で既に説明したから、此一段では主として二門三大の義を敷演してゐる。二門とは眞如門生滅門のことで、即ち一心の上の實在の方面と現象起動の方面とを指すのである。現象起動の方面と云ふのは、吾等衆生の如來藏心が無明熏習に由りて種々の法を生ずる有様を言つたのであつて、それが恰も風が水を擊發して千浪萬波を起して來ると同様であることを示すのである。實在の方面とは千浪萬波と差別してゐる現象の諸法も悉く水そのものに外ならぬとして、法の本性を説き明かすのである。蓋し眞如門は立義分中の心眞如相即示摩訶衍體故の文を釋し、生滅門は心生滅因緣相能示摩訶衍自體相用故の文を敷演したのである。眞如門の説明は比較的簡單であつて、所謂離言依言の二義に就いて摩訶衍の體

を示したに過ぎぬけれど、生滅門は之に反して其説明が頗る複雑であり、且文段が甚だ長い。然し其科を分つて見ると心生滅と生滅の因縁と生滅の相との三段になつてゐる様である。これは立義分の本文に順じて次第に解釋を加へた爲であるが、其の中、初の心生滅の一段では先づ阿梨耶識を擧げ、次に此識に覺不覺の二義があることを説き、覺に亦本覺始覺、不覺に亦根本不覺枝末不覺の二種があるとし、而して此の覺不覺に亦同相異相の關係があることを論じてゐる。生滅因縁の一段では阿梨耶識中の心體が無明の熏動に由りて五意を起し、五意が起された所から客觀の六境が現はれ、次で分別事識が起つて其の六境を攀緣し、我執を生じて種々の業を造り、遂に苦果を受けて自由ならぬことを論じてゐる。生滅相の一段では生滅現象の相に大別麤細の二種があるとし、而して此の二種の生滅の相は皆無明熏習によりて起つて來ることを説き、更に熏習には淨法熏習と染法熏習との別があることを明かし、染法熏習に由りて流轉し、淨法熏習によりて還滅するの理を論じてゐる。熏習の次に眞如の自體相用を論ずる一段があつて、大智慧光明等の義を眞如の自體相とし、報應二身を眞如の用として説明してゐる。是れは立義分の所言義者即有三種一者體大云云の三大の義を解釋したのである。蓋し三大の中、體大は心眞如相の所顯、相用二大は心生滅因縁相の所顯であり、又衆生心に摩訶の名稱を附けた理由を明かにしたものであることは前に述べた通りである。

次に對治邪執は顯示正義に附帶して之に關する謬解を破したのである。是には五種の人我見と法我見とを擧げて一々破斥を加へてゐるが、立義分には之に對當すべき文句がない。次に分別發趣道相は立義分の中の衍那即ち乘の義を解説敷演したものであつて、即ち菩薩は信成就發心、解行發心、證發心の三種の發心をなすべきことを説き、且つ一切の善行を修し以て諸佛所證の道に趣向すべきことが示してある。分別發趣道相が乘の義を明かしたものであること

は、此一段の初に分別發趣道相者謂一切諸佛所證之道、一切菩薩發心修行趣向義とあつて、それが彼の立義分は一切諸佛本所乘故、一切菩薩皆乘此法到如來地故とあるのに善く合することに依りて知られるのである。之れで見ると解釋分は立義分の是心眞如相已下の文を逐次に解釋したものであることが明にわかるのである。

第六章 心眞如の相、萬有の實體

吾等衆生の有しつゝある如來藏心の實在の方面を心眞如の相と名け、現象起動の方面を心生滅の相と名くることは上に既に述べた所である。今其中、先づ心眞如の相に就いて説き明して見ると、吾等の如來藏心なるものは其の體が眞實不變一如平等の實在であつて、而も亦それが萬有の實體となつてゐるのである。蓋し眞如 *Bhūtatathā* とは眞は眞實不易、如は一如平等の意味である。即ち其れ自體が不生不滅の恒久の實在であつて何の變化もなく、亦破壊されるものでもないから眞といひ、唯一絶對の普通の本質であつて何の差別もなく、又分析されるものでもないから如と名けたのである。論の本文には心眞如の相とは即ち是れ一法界大總相法門の體なりと書いてあるが、此の中、一法界とは眞如は唯一絶對の實在であつて、それが即ち無漏の聖法を生ずる因となるものであることを意味する。大總相とは眞如は有限差別のものでなく、即ち一切を該攝する絶大無限の總括的體相であるといふ意味であり、法門の體とは眞如は萬有の實體、一切法の依持であることを示したもので、即ち前の體大の義に當るのである。約言すれば眞如は唯一絶對平等無差別の實在であつて、而も亦それが一切萬有の本體となつてゐるのだといふのである。按ずるに眞如の説は既に部派時代から唱へられたことで、異部宗輪論には化地部の本宗同義として九無爲を説き、其の第五に善法眞如、第六に不善法眞如、第七に無記法眞如、第八に道支眞如、第九に縁起眞如の名を列ねてゐる。此等は善法等の理の不變不易なるを眞如と名けたのであらう。菩提流支譯の深密解脫經第三(黃八七)には行相眞如、相眞如、唯識眞如、執着眞如、邪行眞如、清淨眞如、正修行眞如の七種を擧げてゐる。此等は有爲生滅の實性、並に我法二空及び苦集滅

道の性の不變不易なるを眞如と名けたのである。その他、大乘諸經論に眞如のことを説いたものも少くないが、然しそれ等は概して皆眞如を以て諸法の實性とし、之を唯實在の理法として説き明かしてゐるに過ぎぬ。處が今起信論では特に吾等衆生の心性を指して眞如と名け、之を萬有の實體としてゐる。此の思想は疑ひもなく如來藏の教義から導かれたものであつて、即ち如來藏心を直に眞如と名けたのである。故に同じ眞如と言つても、起信論の眞如は唯だ形而上學的の實在でなく、即ち吾等衆生の心性其物を意味するのであるから、從來の説とは大いに其の趣が異なるのである。起信論が眞如縁起説と稱せられ、一種特殊の教義として扱はれて來たのも、實は眞如に對する見方が法相唯識家などゝ根本に於て異なる所があるからである。

さて斯様に此の論に於ては眞如を以て不生不滅平等絶對の實在とし、之を萬有の心的實體として説いて來たのであるが、然るに萬有は其の實體たる眞如の不生不滅に反して、現に千差萬別の相狀を呈し、生滅變化して瞬時も止まない。是れは果して如何なる理由に基くかと云ふと、吾々には本來妄念といふものがあるからであるとするのである。委しく言へば萬有は眞如其物で、差別も變化もないものであるけれども、而も其の眞相を見ず、唯だ之を生滅差別の事象とのみ認めるのは、即ち吾々の妄念の所作である。譬へば青眼鏡をかけて見れば、外界の事物は悉く青く見える。是れは眼鏡の所爲であると同様に、萬有には本來何の色もないのであるけれども、その上に生滅差別の種々の色どりを認めるのは、全く妄念たる眼鏡の所爲であると云ふのである。今茲に眞如と云ふのは、即ち萬有の眞相を指すのであるから、妄念妄想の眼鏡をかけてゐる吾等凡夫には、到底其の眞相を知ることが出來ぬ。又既に知ることの出來ぬものであるから、それを亦言語文字の上に顯はすことも出來ぬ。即ち眞如は言説の相を離れ、名字の相を離れ、

心縁の相を離れた超絶的實在と云はなければならぬ。

處が今右の如き不可知的不可説的なものを何故に眞如と名けて來たのか、自ら言説の相、名字の相を離れてゐるといひながら、斯様な名稱を立て、來るのは自家撞著ではないかと云ふと、それは言に因つて言を遣ると云ふ方法で、止むを得ない手段である。恰も劇場等で多くの看客が騒いでゐる時、拍子木を打つて其の騒を静めるやうなもので、世間の哲學者や宗教學者が、萬有の本體を捉へて色々な名稱を附し、色々な解釋を下して矢鱈に騒いでゐるから、眞如々々と大きな拍子木を打つて、それ等の鳴りを静め様とするに過ぎぬ。即ち言を以て言を止めさす手段である。一體言説と云ふものは總べて假りの符號であつて、決して眞實なものではない。眞如の名稱にした所が亦一種の符號であつて、即ち假名無實のものである。萬有の眞相なるものは斯様な符號で顯はされるものではない。畢竟他の戲論を止めさせんが爲に眞如なる名稱を立てた迄のものだと云つてゐる。如何にも面白い議論である。但し斯様に論じて來ると吾々は眞如に對して全く絶望的の様であるが、然し其處には別に亦途が開けて居らぬでもない、即ち説くと雖も能説可説の別があるべきでなく、念ずと雖も能念可念の異がないと知つて來れば、即ち眞如に隨順することが出来る。若しも又進んで全く其の念を離れてしまへば、即ち眞如の性に契會することも出来るのである。是れが所謂離言眞如の説明である。

蓋し是の如く萬有の眞相を以て不可説的のものとする説方は、諸經論の中に其例が少くない。即ち法華經方便品に、止みね舍利弗、復説くべからずと云ひ、維摩經入不二法門品に、乃至文字語言もあることなし、是れ眞の入不二法門なりと云ひ、又四卷楞伽經佛語心品にも、言説は妄想より生じ、非言説は即ち第一義なりと説いてゐる。今の離言の

説明は多分此等の文から得た考であらう。

次に又起信論には眞如の相は言説に依りて言ひ顯すことが出来ぬでもないとし、如實空、如實不空の二義を擧げて其の相を説明してゐる。是れが所謂依言眞如と稱せられるのである。就中、如實空と云ふのは、眞如は本來一切の染法と相應しない。眞如の上には虚妄の心念がないから、隨つて一切の有限差別を離れてゐる。故に若しも眞如は有相かと言へば有相でもない、無相かと言へば無相でもない。それでは有相でもなく無相でもないものかと言へば、さうでもない。非々有相非々無相のものかと言へば亦さうでもないといはなければならぬ。又一相かと言へば一相でもなく、異相かと言へば異相でもなく、それかと言つて非一相非異相のものでもなければ、非々一相非々異相のものでもない。盲者が色を語り、聾者が音を論じてても、その眞相に觸れることが出来ぬと同様に、妄念妄相の所有者である吾等凡夫が、如何に思慮を費してそれを忖度して見ても、到底その眞實性に觸れることは出来ぬ。即ち吾等の前には眞如は唯否定あるのみであるから、此の意味に於て眞如を空と説くのだと云ふのである。如實不空とは、眞如の上には斯様に虚妄差別の相がないから、それを空と説くのであるけれど、然しその體性は決して空無なものではない。常恒不變の實在であつて、而も無漏清淨の功德法を満足してゐるものであるから、それを不空と説くことも出来る。但し不空と言つた所で、眞如は離念の境界で、唯無分別智とのみ相應する法であるから、吾々の妄想するやうな不空の相があるのではないと云つてゐる。

斯様に此の論では眞如に空不空の二義があると云つてゐるが、此の説は疑ひもなく勝鬘經から取つたのである。彼の經に依ると、如來藏に空不空の二種があることを説き、空如來藏は一切の煩惱藏と若しは離れ若しは脱し若しは異な

る。不空如來藏は恒沙に過ぎたる不離不脱不異の不思議の佛法なりと説いてあるが、これは如來藏が煩惱藏から離脱してゐる有様を空如來藏と云ひ、恒沙の不思議佛法と離脱せずしてそれを悉く具足してゐる有様を不空如來藏と名けたのである。今の起信論の如實空如實不空の二義も亦之と同義であるから、此の説は即ち勝鬘經から得た考であると認めることが出来る。又如實空の下に有相無相及び一異の四句を列ねてゐるが、これは四卷楞伽の佛語心品にも出てゐる説であるから、此の一段の文は勝鬘及び楞伽に依つて新にその説明を組み立てたものと見られる。

それから又此の論に於て斯様に眞如に對して離言依言の二種の言ひ顯はし方をしたのは、恐らく菩提流支の金剛仙論から得た考であらうと思ふ。彼の論第三卷に、依言辭而說者正釋經中然非無相、聞言不可說、疑者便謂眞如一向不可說、若爾眞如全不可說者、云何依經教發心、憑證修行得佛果也。此名爲非相。對治此計故、答依言辭而說、明眞如雖體絕言相非不假聲教而得此理。故言依言辭而說也と書いてあるが、此の中、眞如不可說と云ふのは今の離言に當り、依言辭而說と云ふのは今の依言に善く當るやうである。されば此の一段の説き方は大體金剛仙論に依つて考へ附けたものであらうと想像される。

第七章 生滅相の根本原因と阿梨耶識

吾等衆生の心はその本質に就て言へば眞如といはるゝ不生不滅平等絶對の實在であつて、本來無念のものであるけれども、他の縁に動かされると、種々の事象を發現すべき可能性を有してゐる。恰も水の本質は湛然寂靜と澄みわたつてゐるものであるけれど、風の爲に吹かれると、それが千浪萬波となり狂瀾怒濤となるやうなものである。一切の萬

有は皆吾等の心と同性同質のものであるから、その眞實相は不生不滅平等絶對であらねばならぬのであるが、それが今吾々の前に有限差別の事象として、生滅變化極まりのない有様を呈してゐるのは、水が既に風に吹かれて波となつた姿であつて、即ち吾々の心性が他の縁の爲に動かされてゐることを語るのである。

他の縁と云ふのは何を指すのかといふと、起信論では之を無明 *Avidya* としてゐる。即ち無明と云ふものがあつて心を動かす所から、生滅差別の事象が現はれて來るのだと云ふのである。委しくいへば心の本質は不生不滅であるけれども、亦他の縁の爲に動かされる可能性を持つてゐるから、そこを無明が附け込んで種々の妄動を起させるのだといふのである。就中、心の本質の不生不滅なる邊を不變眞如といひ、縁に隨つて起動し得べき可能性のある邊を隨縁眞如と名ける。但し隨縁と云つても眞如は何處迄も他動的であつて、決して自動的に自ら進んで生滅差別の事象を發現するものではないといふ説方である。これが所謂眞如縁起の説で、起信論特有の教義と稱せられるものであるが、然し前にも一言した通り此の論の眞如は唯識等で云つてゐる如き無爲凝然の理法を意味するのではなく、吾等衆生の如來藏心の本質としてそれを擧げて來たのであるから、眞如の名稱は同一であつても意義には大なる異がある。つまり此の論の眞如縁起は即ち如來藏縁起であつて、彼の唯識等の阿頼耶識縁起とその趣旨が變らぬのであるから、特に眞如縁起説など、稱して、之れを此の論の特有の教義とすることは適切でないといはなければならぬ。

さて無明なるものがあつて眞如を動かして生滅差別の事象を發現せしめるとすれば、無明は即ち生滅現象界の根本原因であると謂はなければならぬ。蓋し無明を以て生滅界の根本原因とするのは、既に佛陀が十二因縁の中に説き示されたことである。十二因縁は生老病死が無明に由つて起されて來る次第を説き明したもので、今の起信論の説が遠

く此に淵源することは言ふまでもない。然しながら十二因縁中の無明は四諦の理に明かならぬことを意味するのであるが、それを今此の論等で眞如の理を覺知せないことにしてゐるのは、大乘になつて其の解釋が變つて來たのである。論の本文に心性は常に無念なり、故に名けて不變となす。一法界に達せざるを以ての故に心と相應せず、忽然として念起るを名けて無明となすと云ひ、又不覺の義とは如實に眞如の法一なりと知らざるが故に、不覺の心起りて其の念ありと云つてゐるが、これは平等絶對の理に體達しない根本的迷妄を無明と名けたのであつて、即ち起信論の無明に對する定義と見るべきものである。蓋し此の論に於て無明に對し斯様な定義を下して來たのは、恐らく勝鬘及び十地經から得た考であらう。十地經論第八に十地經の文を擧げて、不_三如實知_三諸諦第一義_三故名爲_三無明_一と書いてあるが、これは今の起信の文と全く同義であり、且つ其の語勢も甚だ善く似てゐる。又勝鬘經一乘章には、見一處等の五住地の惑を出して無明を以て第五の住地とし、其の下に心不相應無始無明住地あり、此の四住地の力は一切の上煩惱の依種となるも、無明住地に比すれば算數譬喩の及ぶ能はざる所なり。是の如く無明住地の力は有愛數の四住地に於て其の力最も勝る。恒沙等の數の上煩惱の依となり、亦四種の煩惱をして久しく住せしむ。阿羅漢辟支佛の智の斷する能はざる所にして、唯だ如來の菩提智のみ能く斷する所なりと説いてある。これは無明住地を一切煩惱の根本とし、如來の菩提智でなければ斷盡することが出來ぬとするので、起信の説方と全く異がない。特に心不相應の語は二者同一であり、のみならず亦起信論の中に念々相續未_三會離_三念、故説_三無始無明_一と云つてゐるのは、正しく勝鬘の説を指したものと見なければならぬ。されば此の論に於ける無明の解釋は勝鬘及び十地に依つたものと推定することが出來やう。但し今の論文に忽然として念起るを名けて無明となすとあるが、一往それを見ると、無明の起りに始めがあ

るやうに思はれるけれど、吾々は無始以來未だ曾て妄念を離れたことがないのであるから、實際に於て無明は無始であらねばならぬ。若しも吾々が今日までに曾て念を離れたことがあるとすれば、それは即ち成佛であらねばならぬ。然るに吾々は現に罪惡生死の凡夫として存してゐるのであるから、未だ曾て念を離れたことのないそれが何よりの證據である。して見れば無明は無始以來吾々の心に付き纏つて、曾て離れたことがないものとせなければならぬのである。

無明は是の如く生滅迷界の根本原因であるが、さてそれは果して吾々の心識の如何なる部面に存在してゐるのであらうかと云ふと、此論では阿梨耶識に依るが故に無明ありと説いて、即ち阿梨耶識を所依としてそれが存在するのである。蓋し阿梨耶識 *ālaya-vijñāna* は楞伽及び攝大乘論等に之を第八根本識として説き明してゐるが、その名稱並に説の起原を調べて見ると餘程古い様である。凡そ識を以て生老病死の由つて起る根元とするのは、十二因縁の教義中にも既に顯はれてゐることであり、特に阿含の中には無明行の二支を除いた十支縁起の説が掲げてある。これは明かに識を以て生老病死の根本原因としたのである。然るに十支縁起にしても、十二因縁にしても、其の中に説いてゐる識なるものは、即ち六識であつて、阿梨耶識等を指すのではない。随つて其の識は決して本質的な若しくは主我的な存在ではなく、唯だ刹那刹那に生滅して一刻も停まらぬ有爲無常の法に過ぎぬのである。然るに吾々の輪廻轉生を認むる時、果して何物が三世に亘りて轉生するのであるか、果して何物に依りて酬因感果の事實が行はれるのであるかと云ふ問題が起つて來た結果、犢子部では非即非離蘊の我といふものを立て、若し此の我を離れては前世より轉じて後世に至るものがない、即ち此の我に依りて移轉が成立つのだと云ひ、經量部では一味蘊といふ細の意識があつて、それが無始以來一味にして相續し、生死に住する根本となるのだと云ひ、又大衆部では根本識と云ふものを立て

て、それを諸識の根本とし、化地部では窮生死蘊といふものを立て、色心の種子は其の中に恆在して斷絶することがないとし、又正量部では果報識、上座部では有分識を立て、それ等を識の本質、若しくは五蘊の統一者とし、三世を一貫する輪廻の主體と考へて來たのである。

攝大乘論に説いてゐる阿梨耶識なるものは即ち此等諸部の説を受けて之を綜合大成したものと見られる。攝大乘論第二に依つて見ると、阿頼耶識には自相因果相の三相があるとしてゐる。自相とは阿頼耶識の自體其物を説明したのであつて、即ち此識は一切の雜染不淨法の熏習に依りて生ぜられ、而も又其自體に一切の種子を攝持してゐることを説いたのである。因相とは此識は一切の種子を攝持してゐる識であるから、恆に雜染不淨法の生ずる因となるものであることを明かしたのである。果相とは此識は種々の雜染不淨法の無始已來の熏習に因りて生ぜられたる結果であり、同時に亦其體に一切の種子を攝持してゐるから雜染有漏法の生ずる因となるものであると云ふのである。阿頼耶なる名稱は、此識が吾々衆生から自我の體として執著されるものであると云ふ意味で、即ち我愛執藏の義として説き明かされてゐるが、然し亦今述べた如く此識の體には一切法の種子を攝持してゐるから、其點で種子識と云ふ名稱も附せられ、又雜染有漏法の熏習に依りて生ぜられた果報であると云ふ點から亦異熟識とも名けられるのである。斯様に攝大乘論に於ては阿頼耶識を以て雜染不淨法の熏習によりて生ぜられたものとし、之を妄識として取扱つたけれど、楞伽經に阿梨耶識を如來藏と同一に見てゐる所から、地論學派では之を眞常淨識とし、全く反對の説を唱へた。慧遠の大乘義章第三末に阿梨耶は正しく翻ずれば無没と名く。生死に在りと雖没せざるが故なりと言つてゐるが、是れは此識が生死に流轉しても

其體は失はれないことを意味したもので、即ち阿梨耶を如來藏と同視した説である。蓋し阿梨耶なる語は梵音の *Alaya* を寫したもので、此語には住處、家屋、舍宅、座、又は藏等の義がある。今それを無没の義としたのは多分阿頼耶の阿を短音と見て、阿を無の義とし、梨耶には消滅、滅盡、没入等の義があるから、それを没と譯したのであらうが、然し楞伽にも明かに藏識の譯語が使つてあり、又大乘義章にも阿梨耶に藏識、宅識の異譯があると云つてゐるから、矢張り其原語は長音の阿梨耶であつたと見られる。さすれば無没の譯は正しくないとせなければならぬ。そは兎に角大乘義章には阿梨耶を以て眞識とし、之に藏識、聖識、第一義識、淨識、眞識、眞如識等の異翻があると云ひ、特に其中、藏識を解説して、如來藏を此識となすが故に藏識と名く。是を以て經には如來の藏を名けて藏識となすと言へり。此識中に法界恆沙の佛法を涵含するが故に名けて藏となすと云つてゐる。是れは明かに阿梨耶識を如來藏と同視したのである。

蓋し地論學派では斯様に阿梨耶識を如來藏と同視して、眞常淨識とし、攝論學派では雜染不淨法の熏習に依りて生ぜられた無記無明睡眠の識であるとし、全く反對の説を取つたが、是れは如來藏教義と阿梨耶教義とは元來其成立の起原を異にする別種の學説であることに原由するのである。如來藏教義は前に述べた如く心性本淨説の轉じたもので即ち吾等衆生の心性を如來清淨の法身とするのであるから、此教義に基けば當然眞常淨識説となるべきである。阿梨耶識は我愛執藏が其本義であつて、即ち吾等衆生が自我の體として愛著するものを指すのであるから、それが無明睡眠の妄識として解釋されるのも當然とせなければならぬ。斯様に此の二者は別種の教義であるに拘はらず、如來藏心も阿梨耶識も共に六識已上の存在であり、且つ彼の如來清淨の法身に付き纏つて六道生死の緣起の本となつてゐる客塵煩惱が、無明睡眠の阿梨耶識と異なつたものでないから、遂に二者の混同説が起つて來たものと見られる。

攝論學派では阿梨耶を妄識としたが、然し阿梨耶の外に別に亦自性清淨の眞識がなくてはならぬと説く様になつた。決定藏論卷上に阿羅耶識對治せらるるが故に阿摩羅識 *Amala* V. を證す、阿羅耶識は是れ無常、是れ有漏法なり。阿摩羅識は是れ常、是れ無漏法なり。眞如境道を得るが故に阿摩羅識を證す。阿羅耶識は粗惡の苦果の追逐する所となるも、阿摩羅識は一切の粗惡の苦果あることなし。阿羅耶識は是れ一切煩惱の根本にして、聖道の爲に根本とならず。阿摩羅識は亦復煩惱の根本とならず、但だ聖道得道の爲に根本となると云ひ、又三無性論卷上にも唯阿摩羅識のみ是れ顛倒なく、是れ變異なく、是れ眞に如々なり。阿摩羅識は亂識を遣るが故に究竟唯一の淨識なりと云ひ、又轉識論には此境識俱に混ずるは即ち是れ實性なり、實性は即ち是れ阿摩羅識なりと云ひ、又圓測の解深密經疏第三に眞諦三藏の九識品の説を擧げて、第九阿摩羅識は此に無垢識と云ふ、眞如を體とす。一の眞如に於て其二義あり、一は所縁の境にして名けて眞如及び實際等となす、二は能縁の義にして無垢識と名け、亦本覺と名けると云つてゐるのが皆それである。蓋し此説は多分如來藏教義の影響を受けたのであらう。何となれば阿摩羅識は即ち究竟唯一の淨識であるから、それは心性本淨の如來藏法身其物に當り、此心性に付き纏つてゐる客塵煩惱は即ち無明隨眠の阿梨耶識に當ると見られるからである。若し然りとすれば地論學派の説とその骨子に於ては矛盾するものでない。地論學派では第八阿梨耶を如來藏と同視して、それを眞常淨識とし、無明を第七阿陀那識 *Ādāna* と名けて、それを妄識とするのであるから、彼の阿梨耶は攝論の阿摩羅に同じく、阿陀那は即ち攝論の阿梨耶に異ならぬといへる。共に心性本淨を認め、共に無明を認めるのであるから、つまりは二者共に如來藏教義を布衍したものと見なければならぬ。唯異なる點は阿梨耶を眞識とするか、妄識とするかである。妄識とすれば隨つて第九識を立てる必要が起り、眞識とすれば唯

八識で足ることになるのである。天台の法華玄義第五下に地論の人は阿梨耶を眞常淨識とし、攝大乘の人は無記無明隨眠の識とし、又九識を立てて淨識とし、互に諍ふと云ひ、吉藏の中論疏第七本にも、舊の地論師は七識を以て虚妄とし、八識を眞實とす。攝大乘の師は八識を以て妄とし、九識を眞實となすと云つてゐるが、ツマリ兩派とも眞妄の二識を認めながら、而も阿梨耶に就いて眞妄の見解が異なる所から、互に論諍したものであることが察せられるのである。

起信論では阿梨耶を眞妄和合の識とし、此識に覺不覺の二義があると説くのである。覺の義とは所謂離念の心性を云ひ、不覺の義とは所謂無始の無明を云ふので、即ち無始の無明が心性に付き纏つて離れない處を阿梨耶と名けたのである。論の本文には心生滅とは如來藏に依るが故に生滅の心あり、所謂不生不滅と生滅と和合して一に非ず異に非ざるを名けて阿梨耶識となす。此識に二種の義あり、能く一切法を攝し、一切法を生ず。云何が二となす、一には覺の義、二には不覺の義と書いてあるが、此中、不生不滅と云ふのは如來常住を指すので、所謂彼の覺の義を意味し、生滅と云ふのは有限差別の諸識等を生ずべき無明を指すので、所謂彼の不覺を意味するものと見られる。されば此論の阿梨耶識は不生不滅の心性と生滅の無明とが和合して一に非ず異に非ざる状態を云ふので、即ち我等衆生の如來藏心が無明に覆はれてゐる處を指したものと見なければならぬ。上に述べた如く地論學派でも攝論學派でも皆此の如來藏教義を布衍したものに外ならぬのであるけれども、地論では阿梨耶を眞識、前七識を妄識とし、攝論では阿梨耶を妄識、第九識を眞識とし、共に阿梨耶を眞又は妄の一邊に偏して考へて來たから、二者の間に種々の諍論が生じたのである。然るに阿梨耶を斯様に眞又は妄の一邊に偏して考へるのは妥當でない、阿梨耶は吾等の衆生心其物であるとすれば、

其表面は無明隨眠の識と名くべきものであり、同時に其本性は如來藏自性清淨であるから眞常淨識と稱せられねばならぬとして即ち一識の上に此二義を持たせたものが今の起信論の主張である。されば起信論は地攝兩派の折衷説と認めなければならぬ。又この兩派のおの／＼に就て言へば、地論の眞識たる阿梨耶と妄識たる阿陀那とを和合せしめて一識としたのであり、又攝論の妄識たる阿梨耶と眞識たる阿摩羅とを和合せしめて一識としたものであり、然るに菩提流支の深密解脫經第一卷には、彼の識を阿陀那識と名け、亦阿梨耶識と名け、亦心と名けると言つて、阿陀那を阿梨耶の異名としてゐる。今起信論に阿梨耶を眞妄和合としたのは、深密解脫經の説に依りて地論の所謂妄識たる阿陀那と眞識たる阿梨耶とを一識の異名としたものとも云へる。又眞諦譯の攝大乘論釋第十三に生死は是れ依他性不淨品の一分を體とし、涅槃は是れ依他性淨品の一分を體とすと云ひ、圓測の解深密經疏第三には眞諦の説を擧げて、第八阿梨耶に自ら三種あり、一に解性の梨耶は成佛の義あり、二に果報の梨耶は十八界を緣ず、三に染汚の梨耶は眞如の境を緣じて四種の謗を起すと云ひ、吉藏の中論疏第七末にも攝論師の説を擧げて、八識に二義あり、一に妄、二に眞なり。解性の義あるは是れ眞なり、果報の義あるは是れ妄用なりと云つてゐる。此等は皆阿梨耶に解性と染汚性と二義があることを認めたのであるが、今起信の眞妄和合説は、或は亦此邊からヒントを得たものではないかと思ふのである。

兎に角起信論に於ては、阿梨耶を以て眞妄和合とし、其中に覺不覺の二義があると立てるのである。然るに二義と云つても覺は不生不滅の自性清淨の眞心であり、不覺は無明隨眠の妄法であつて、全く反對の要素であるから、謂はゞ水と油の如く實際に於て和合の出来るものではない。下の熏習の説明を見ると、眞如熏習に力があれば無明を壓し

て向上還滅し、無明熏習に力があれば眞如を壓して向下流轉することが述べてある。されば覺と不覺は相剋して互に諍つてゐるものとせねばならぬ。處が今此論では此の反對の二元が和合して一の識體を形造つてゐるとするのである。地論及び攝論に於て眞妄を別識としたのは、眞妄の二元が一識中に兩立すべからざることを認めたからであらう。一識中に於て反對の二元が頭を並べて存立することは如何にしても矛盾である。畢竟起信論の説き方は地攝兩派を折衷すべく唯單に反對の二物を組み合せてに過ぎぬと謂はなければならぬ。此の論の作者も此の不徹底は認めたと見えて、一面に於て和合識と説きながら、他面に於ては多く覺不覺の二義の間に單に不離の關係のみが成立つとして説明してゐる。即ち無明の相は覺性を離れずと云ひ、心と無明と俱に形相なく相捨離せずと云ひ、念に自相なければ本覺を離れずと云ひ、若し覺性を離れば則ち不覺なしと云ひ、本覺に依るが故に不覺あり等と言つてゐるのが皆それである。して見ると覺不覺の二義は單に離れないだけで、實際に和合して一の識體を形造つてゐるのではないことがわかる。結局自性清淨心が不覺無明の爲に付き纏はれて離れない形を阿梨耶識と呼ぶのである。斯くて阿梨耶は眞如本覺を自體とし、その上に不覺無明の衣を纏うて存立し、以て有限差別の一切の萬有を發現するものとして説き明かされてゐるのである。

第八章 阿梨耶識中の覺の義

阿梨耶が眞妄和合の識であつて、其の識に覺不覺の二義があるとすることは前章に述べた通りである。今其中、先づ覺の義に就て述べて見ると、覺とは自性清淨の心體を指すので、即ち其心體が本來無念にして不覺無明の妄を離

れ、それ自身眞實識知の體であるから之を覺と名けたのである。又既に其心體は妄念を離れてゐるから有限差別のものでなく、恰も虚空の如く一切に周徧して行き渉らぬ處もない。即ち法界一相絕對平等の如來法身其物に外ならぬのである。凡そ覺には本覺始覺の二種の別を論ずることが出来る、本覺とは先天的覺知の意味で、即ちそれ自身が本來覺知の體であるのを云ひ、始覺とは後天的覺知の意味で、即ち修行の力に由りて漸次覺知を開いて行くのを云ふのである。譬へて見れば本覺は土中に埋もれてゐる金塊の如く、始覺はそれが漸次掘り出されて行く様なものである。若しも其發掘が進んで彌々金塊を掘り出してへば、最早作業の用がなくなると同様に、始覺の智が漸次進んで究竟覺に達すれば本覺の全體が顯現して、そこに始本の別がなくなる。即ち始覺の智は本來本覺の發現に外ならぬことが明かになつて、始覺が本覺と合體する。論の本文に始覺は即ち本覺に同すと云ひ、又本來平等同一覺とも説いてゐるのが其の意味である。

此中、本覺と言ふのは所謂如來藏心其物を指すのである。勝鬘經に、過恒沙の不思議の佛法成就するを如來法身と名け、是の如き如來法身の煩惱藏を離れざるを如來藏と名くと云つてゐるのは、正しく今の本覺の義に當ると見られる。始覺は所謂後天的覺知であつて、之には四種の別がある。四種とは一に不覺、二に相似覺、三に隨分覺、四に究竟覺である。初に不覺とは吾等凡夫の境界を云ふので、即ち吾々が諸佛の教によりて惡業を造れば苦果を受けなければならぬことを覺知し、復び惡を造らない様になつた位を云ふのである。是れは蓋し始覺の第一歩で、既に業因報果の理を覺知した位ではあるが、然し未だ斷惑の智が起つて居らぬから、尙それを不覺と名けるのである。次に相似覺とは阿羅漢、辟支佛、及び初發意の菩薩等が隨分別執著の相たる我執から離れて、我空の理を覺知した位を云ふので

ある。既に法の假和合の上に起した我執の迷から醒めたけれど、未だ法その物の眞實性を了せず、隨つて眞の覺知でないから之を相似覺と名けるのである。次に隨分覺とは菩薩が進修して初地の淨心地に入り、一切の諸法は唯心の所現であることを了知し、漸次に分別粗念の相たる法執を離れて、眞如法身の理を一分づゝ覺知して行く位を云ふのである。次に究竟覺とは菩薩地の終りに至つて方便修行が満足し、一念相應の慧を以て心の初起を覺知し、微細の念を遠離して心性を見た位を云ふのである。覺知が究極し、眞如法身の理を全見して、更に其上に證悟すべき何物もないから究竟覺と名ける。即ち方便の發掘作業が既に終了し、全く土中の眞金が掘り出された位を指すのである。此論では又此四種の始覺即ち凡夫より成佛に至るまでの四等の階位を更に生住異滅の四相に配當し、不覺は念の滅相を覺し、相似覺は念の異相を覺し、隨分覺は念の住相を覺し、究竟覺は念の生相を覺するのだと説き明かしてゐる。蓋し有爲法に生住異滅の四相があると云ふことは婆沙等の諸論に盛に論ずる所であり、又楞伽の中にも諸識に各二種の生住異滅があることを説てゐるが、就中婆沙等では一刹那の法の上に生住異滅を論じ、法の生起する位を生相とし、それが現在に住止する位を生相とし、變異する位を異相とし、過去に落謝して滅盡する位を滅相とするのである。處が今此論では婆沙等の如く一刹那の法に就かず、廣く流轉還滅の悠久なる時間に亘る不覺の念に就て四相の別を立てたのである。即ち無明の熏習に由りて始めて不覺の念が起つた位を生相とし、其念が本になつて六塵の境界が現はれ、其境界に住著して法執分別の念が常に起る所を生相とし、法執分別の念が一轉して更に我執が起るところを異相とし、我執に由りて業を起し、苦果に繫縛せられるのは即ち念の終極であるから、之を滅相とするのである。つまり婆沙等の説を隨義轉用して不覺の念の上に四相を分別したのであつて、全く起信論獨特の説と見るべきである。

蓋し斯様に此論に始覺本覺の別を立て、來たのは、恐らく性淨方便淨二種涅槃の説から導かれたものであらう。二種涅槃の説は諸論に出てゐる所であるが、就中、三無性論上卷には垢淨二滅とは謂ゆる本來清淨と無垢清淨となり、本來清淨は即ち是れ道前道中なり、無垢清淨は即ち是れ道後なり。此の二の清淨を亦二種涅槃と名く、前は即ち非擇滅自性本有にして智慧の所得に非ず、後は即ち擇滅にして修道の所得なり。前に約するが故に本有と説き、後に約するが故に始有と説くと云ひ、又吉藏の法華玄論第九に地論師は報身は是れ常なり、然る所以は法身は即ち是れ本有の佛性、報佛は修因の所得なればなり。佛性顯はるゝが故に報身と名く、即ち是れ始有なり。亦是れ性淨方便淨の義なりと説くと云ひ、淨名玄論第四にも地論の人は云く眞修般若は則ち本より之れ有り、緣修般若は則ち修習して始めて起る。性淨涅槃方便淨涅槃も亦爾りと。此れ猶舊の本始の義なりと云つてゐる。此中、本有は即ち今の本覺に當り、始有は即ち始覺と同義であるから、此論の始本二覺は此等の説を受けたものと見られるのである。

又此論では本覺を生滅妄染の法に待對して、それに智淨相不思議業相の二種の相があることを論じた智淨相とは眞如熏習の力に依りて如來に修行し方便が満足すれば阿梨耶識の和合が破れ相續心の相が減し法身が顯現して其處に顯はれた淳淨の智を云ふのである。凡そすべての心識の相は悉く皆無明の相である。然るに其無明は本覺を離れて別存するものでないから隨て破壊さるべきものでないと同時に亦破壊されないものでもない。譬へば大海の水が風に吹かれて波動する時水と風とは離れて居らぬ。然しながら水は動性でないから若しも風が止めば波の動相は無くなるけれども水の濕性は無くならぬ、それと同様に吾等衆生の自性清淨心も無明の熏習に由りて動ぜられて居る時は心も無明も俱に形相なく互に相離れて居らぬ。然し心は動性のものでないから、若しも無明が減すれば相續心の相は無くなるけれど、自性清淨の智性は滅するものではない。今智淨相と云ふのは此の不滅の智性を指すので、即ち始覺が圓滿して本覺に還源した位を云ふのである。次に不思議業相とは已に始覺が圓滿し淳淨智が顯れたからして、其れに依りて有らゆる勝妙の境界が起り無量功德の相が斷えず相續して衆生の機根に隨て自然に相應して種々に示現し、其れをして利益を得しむる不可思議の業用を云ふのである。譬へて見ると雲が霽れて月の體が現はれた所を智淨相とし、月の光が皎々と照り渡つて到る處に其影を映じ人をして悦ばしめる所を不思議業相と名けたのである。地論一派では智淨相を報身自利の體とし、不思議業相を應身利他の用とするのであるけれど、此論では報應二身を共に利他の用と見て之を不思議業相に配し、法身智身を自利の體として之を智淨相に當てる考である。

又此論では此覺の體相を鏡の譬に寄せて之に如實空鏡、因熏習鏡、法出離鏡、緣熏習鏡の四種の義があることを説き明かして居る。如實空鏡とは淨らかな鏡の面に一點の垢も曇りも現はれてない如く、吾々の心性の上に一切の心境

界の妄相がない所を譬へて言つたのである。凡そ吾々の心性は先天的覺照のものであるが、然るにすべての境界は皆虚妄不覺で全く覺照の相でないから、其れが心性の上に現はれて來るべき筈のない處を如實空鏡と名けたのである。次に因熏習鏡は又如實空鏡とも名ける如實空とは鏡の面にあらゆる世間の一切の境界が映つて、其れが鏡の内から出たのでもなく鏡の外から這入つたのでもなく、而も其れが失はれもせず壞れもせず儼然として現はれて居る如く、一切の萬有は悉く實在であつて其儘が即眞實常住の一心其物であることを云ふのである。且つ又同時に、此覺性は一切の染法の爲に汚されるものでなく、其體に自ら無漏の功德を具足し其れが内因となつて常に衆生に熏じて向上還滅の働を起さしめる義があるから、亦因熏習鏡と名けるのである。之に法出離鏡とは鏡が綺麗に磨き上られてすべての垢を離れた様に、吾々の覺性が煩惱礙智礙の纏縛を出で和合の殼から脱して淳淨明になつた所を云ふのである。四に緣熏習鏡とは鏡が己に磨き上られて如何なる物の影でも映すが如く、智性が淳淨になつたからして徧く衆生の心を照らして其念に應じて利他の身を示現し、外縁の熏力となつて其等の衆生をして善根を修せしめる所を云ふのである。此四種の中、前の二義は主として在纏の本覺に就て自性淨を論じ、後の二義は出纏の本覺に就て離垢淨を論じたので、即ち上の性淨方便淨の説と同義である。又前の二義は性淨本覺の上に空不空の義があることを説いたもので、上の眞如門如實空如實不空と同義であり、後の二義は隨染本覺の體用を論じたもので、上の智淨相不思議業相と同義である。又因熏習及び緣熏習の二義は本覺が向上還滅の内因外縁となることを明したもので、下の眞如熏習の中の自體相熏習及用熏習に當るのである。

要するに、阿梨耶識の中の覺の義は即ち如來藏法身を指したもので、其自性が本來清淨であり其れが又覺照の體であるから妄染に覆はれて居ても汚されることもなく、不覺につままれて居ても味まされることもなく、のみならず有ゆる無漏の功德を具足し自ら内熏の因となつて衆生をして向上還滅の働を起さしめ、遂に無明の殼を破つて其自體を顯現し不思議業相を顯はして恒久に利他の益を施すべきことを説いたのである。涅槃經に佛性と云ひ、勝鬘經に如來藏と云ひ、又攝論學派に無垢識と云ひ、地論學派に眞常淨識と云つて居るのも皆同義であつて、畢竟吾等衆生の心の實性を指すに外ならぬのである。之に阿梨耶識中の一の要素として眞如門より一段引下げて來たのは、無明と不離の關係を保たす爲であつて其體は眞如實在と異なつたものではないのである。

第九章 阿梨耶識中の不覺の義

起信論の阿梨耶識には覺不覺の二義があるとするのであるが其中、覺の義は既に前章に述べたからして此章に於て不覺の義を述べる。不覺とは無始の無明のことで、即ち如實に眞如平等の理を了知しない元初の迷妄を云ふのである。蓋し阿梨耶識は上にも述べた如く、自性清淨心が不覺無明の迷妄に覆はれて居る形を言つたのであるから、其識中に覺不覺の二義があると云つても、覺は即ち其主體で不覺は唯其れに附纏つて居ると云ふに過ぎぬ。それゆゑ覺がなければ即ち不覺は有り得ることが出來ぬ。譬へて見れば方角を取り違へた様なもので若しも初から方角がなければ、それを取り違へると云ふこともない。今も亦其通りで覺性があるから、其れに對して迷ふと云ふことがあるのである。若しも初から覺性がなければ不覺のあるべき筈もない。同時に亦不覺妄想の心があるから、それに對照して眞覺の何物であるかを説き明し得るのである。若しも不覺の心がなければ眞覺の自相の説くべき様もない。此意味に於て覺不

覺の二義は互に不離の關係を保つて居るとするのである。一體起信論では阿梨耶識を以て眞妄和合の識と名けて居るけれども、眞と妄とは全く反對の要素であつて其れが全然和合せらるべきものではない。唯だ妄の不覺は眞の覺に依りて存し、眞の覺は妄の不覺との對照に由りて其自相が説き明されると云ふ程度のものに過ぎぬ。覺は地論の眞常淨識であり、不覺は攝論の無明隨眠の識であつて、元と元と調和すべからざる兩種の説を調和して之を一識の中の二義として來たのであるから、其説明が充分徹底せず、覺不覺が懸け離れて眞妄別識の様な説方になつて居るのも亦止むを得ぬこと、謂はなければならぬ。

就中、無明は十二因縁の第一であつて、其れが因となつて業を造り業に由りて果を招くと云ふことは、諸經論に廣く説かれて居る所である。特に世親の十地經論第八卷には華嚴十地品の十二因縁説を釋し、十二因縁は皆一心に依ると説いて居るが、此一心とは即ち眞心のことで起信論の所謂本覺に當り、無明は又言ふ迄もなく起信論の根本不覺であり、其の無明が緣となつて雜染有漏法が展轉相生すると云ふのは、起信論に根本不覺から三細六粗の諸相が惹起される説くに善く一致する様である。のみならず亦起信論の文義が彼の論と類同の點が少くないから、此の不覺の一段は大體に於て十地經論の十二因縁説を承け之を新に組織し直したものであらうと推定されるのである。

阿梨耶識中の不覺と云ふのは、無始の無明それ自體を指すのである。起信論に不覺の義とは如實に眞如法一なりと知らざるが故に不覺の心起つて其念ありと云ひ、又一法界に達せざるを以ての故に心と相應せず忽然として念起つて名けて無明となすとも云つて居る。是れは眞如平等の相を如實に了知せざる元初の迷妄を云ふので、即ち無始の無明それ自體を説き明したのである。蓋し起信論には覺の始覺本覺に對して、不覺にも亦根本不覺枝末不覺の別があるこ

とを説いて居るが、其根本不覺に關し賢首は三細を以て阿梨耶識の四分に當ると見た所から三細までを根本不覺とし六粗の中の初の四相を枝末不覺としたけれども、起信の本文に復次依三不覺二故生三種相と云つて、明かに三細を不覺から生じた相として居るのみならず、亦起信の三細は賴耶の四分などに配當すべきものでなく即ち十二因縁の説に基き雜染有漏法の生起する次第を説いたものと見るべきであるから、根本不覺は唯無始の無明それ自體を指し、枝末不覺は三細以下六粗の中の初の四相までを指したものと謂はなければならぬ。而して阿梨耶識なるものは、覺の中の本覺、不覺の中の根本不覺を以て構成され、業識等の五意は即ち三細已下相續相までの五相に配すべきものと見なければならぬ。若しも賢首の如く三細までを根本不覺とすれば、五意と阿梨耶識との區別が混濫して起信の教旨が甚だ不明になるから、彼見方は即ち不可とせなければならぬ。

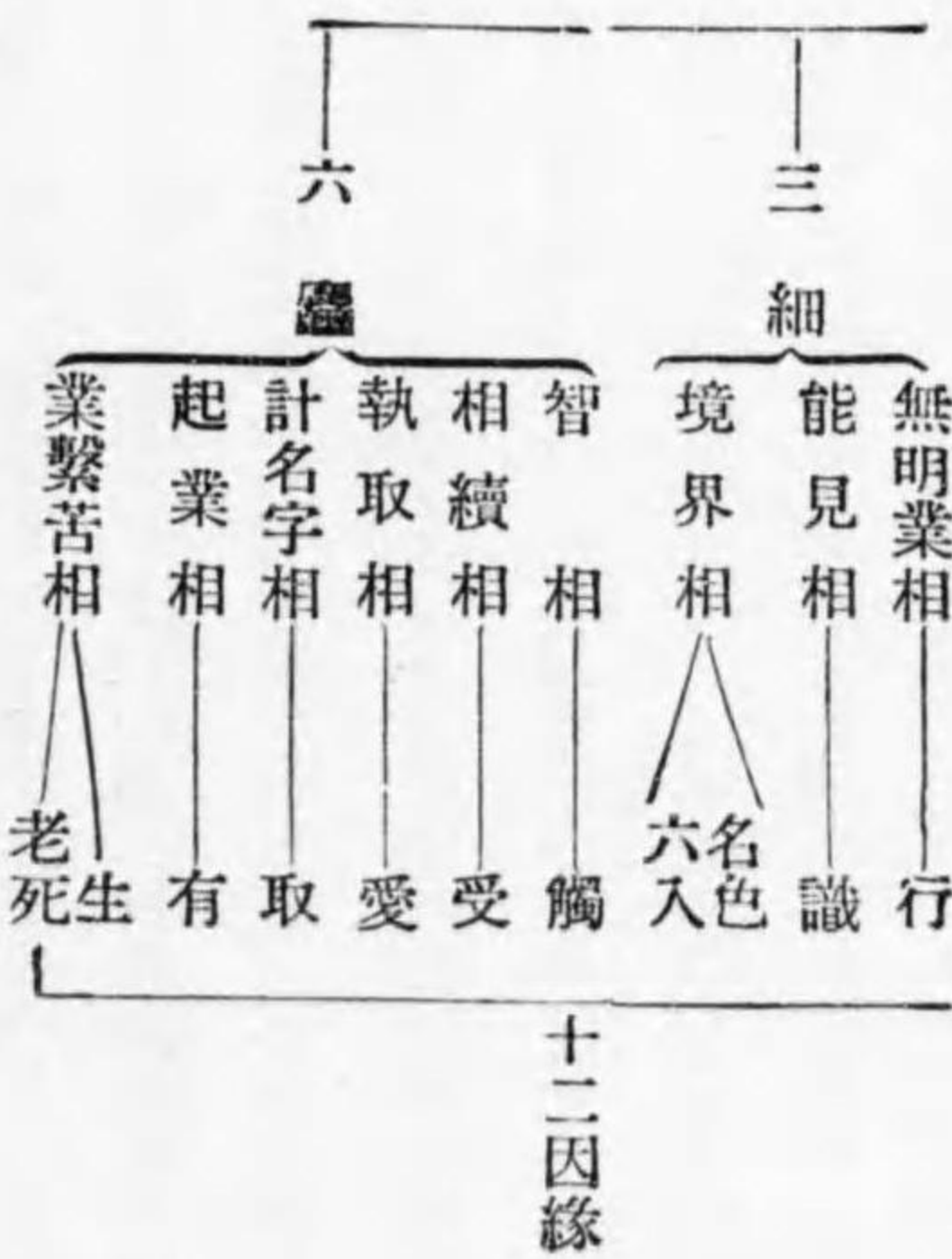
無始の無明を根本不覺とするに對し其無明から惹き起された妄心を枝末不覺と名けるのであるが、是れには總じて三細六粗の九相の別があつて即ち惑に由りて業を造り業に由りて苦果を招くと云ふ次第が明されてある。三細とは一に無明業相、二に能見相、三に境界相で、此三種は無明から直接惹き起されたもので其相が極めて微細であるから次に六種の粗相に對して三細と呼ばれるのである。就中、無明業相とは心體が根本不覺に動ぜられて始めて念を生じた位を云ふのである。論に無明業相とは、不覺に依るが故に心動するを説いて名けて業となす。覺すれば則ち動ぜず、動すれば則ち苦あり。果は因に離れざるが故にと書いてある。これは心體の動じた有様を業と名けるといふ趣意であるが、併し其の下に動すれば則ち苦ありと註してあるから、矢張り其の業には苦果の因たる行の意味を含ませたものと見ることが出来る。さすれば此の業相は十二因縁中、第二の行を説いたものであり、又今の説明は十地品に無明は

行のために因となるといひ、又無明所作の業果を名けて行となすといふのを取つたものと推定せねばならぬ。次に能見相とは已に心體が動じて業相となつたからして、引き續いて主觀的能見が起つて來た位をいふのである。これは蓋し十二因縁中、無明によりて起された行が、更に因となつて次の識を生ずることを説いたのである。之に境界相とは既に能見が起つたからして、次に又客觀の境界が現はれて來た位をいふのである。これは十二因縁中、識の次に名色及び六入が起る次第を説いたのである。名色とは名は心法のこと、受想行識の四蘊を指し、色は即ち色蘊を指すのである。六入とは所謂眼耳鼻舌身意の六根のこと、其中眼等の五根は前の色の増長したもの、意根は即ち名の増長したものである。今起信論に境界相といふのは、客觀の色聲等の六境を指すやうに見えるけれど、此の境界相は次に述べる五意の中の現識のことであるから矢張り能現の六根を意味するものといはねばならぬ。さすれば此の相は識に由りて起された名色及び六入を指したものと認定することが出来る。

それから又此の論には境界の縁に依つて更に六種の相が生ずることを説いてゐる。六種の相とは一に智相、二に相續相、三に執取相、四に計名字相、五に起業相、六に業繋苦相と共に其の相が顯現であるから六蘊と呼ばれるのである。就中、智相は已に境界が現はれたからして、それに對して更に念を起し、此の境は愛すべく彼の境は憎むべしとし、色々分別して來る位をいふので、即ち十二因縁中、六入が因となつて有漏の觸を生ずる次第を説いたのである。次に相續相とは、前の智相によりて更に苦樂の覺を生じ念々相應して斷えない有様をいふのである。これは十二因縁中、觸が因となつて受を生じ境界を感受する位を説いたもので、論の説明に苦樂の覺を生ずといつてゐるのは、正しく受を意味する證據である。次に執取相とは、前の相續相によりて境界を緣念し、苦樂の覺が住持される所から、更

に執著の念が起るのをいふので、十二因縁中には、受の次に愛が起つて境界に執著する位に當るのである。次に計名字相とは前の執著によりて更に法の上に假の名字を立て、其相を分別計度する位をいふのである。計名字といふのは、五蘊和合の身上に我の名を立てそれを實有として妄に執著を起す意味で即ち四取の中の我語取の義を説いたのである。十二因縁の中では愛が因となつて取が起り、まず、執著が増長する位に當るのである。次に起業相とは前の我執によつて其の名を尋ね、更に取執して種々の業を造るのをいふので、十二因縁中には取の次に有が起り、當果を有する位に當るのである。次に業繋苦相とは、前の業によりて苦を受け、自在ならざる有様をいふので、十二因縁中には即ち生老死の果に當るのである。要するに起信の三細六蘊は、十二因縁によりて組み立てられたものといはねばならぬ。就中、三細と六蘊を區別したのは、境界を緣念して法執を起す已來を六蘊とし已前を三細とするといふ趣旨ではあるが、併し之を十二因縁の上よりいへば六入已前は尙ほ胎内に在りて外境に接觸しない位であるから、胎内と胎外との別を立てたものと見ることが出来る。兎に角三界生死の第一原因が無明であるといふことは、諸經論に悉く説く所であり、特に十地品に十二因縁は皆一心に依るの旨が明かしてあるから、其の一心を本覺と名け、之を無明に組み合せて立て、阿梨耶識とし、而して其の中の不覺無明より、行已下の三細六蘊の諸現象を發作するとして、此の一段を組織したのである。





次に又此の論では阿梨耶識中の覺不覺に就いて同相異相の二方面があることを論じてゐる。上に述べた如く覺に本覺始覺の別を立て、不覺に根本不覺枝末不覺の異を説いて來るのは、現象生滅門の見方で、即ち異相差別の方面を説いたのである。然るに眞如門から眺めて見ればそれ等は一切皆平等にして染淨漏無漏の別の認むべきものはない。譬へていへば陶器にいろ／＼の形があり、又其の働きも違つてゐる。去りながら土から拵へ上げた點に就けば同じく皆平等一相であるのと同様である。就中不覺は其の性質が元來差別的のものであり、覺は又差別の性でないけれど、染法に隨ふ時には亦差別の相を生ずる。是の如く差別の方面より見れば一切皆差別ならざるはないから、それを異相と名けるのである。然るに若しも又平等の方面に立つてそれを眺めて來ると、無漏の覺も無明の不覺も傀儡師が佛を出し鬼を出すのと同様であつて畢竟幻事に過ぎぬ。諸法の實相は眞如平等なもので其の上には絶対に染淨迷悟の差別がない。修

多羅の中に、一切の衆生は本來常住にして涅槃に入ると説いてゐるが、是れは菩提の法には修すべき相もなければ作すべき相もないことを明かにしたのである。斯様に一切の法は畢竟無所得なものとして眞如實在の上から無差別を論ずるのを同相と名けるのだといつてゐるの説は、恐らく十地論第一に總別同異成壞の六相が説いてあるからその中の同異二相を覺不覺の義に准用したのであらう。

第十章 生滅の因縁と心意識分別

上の立義分に心生滅因縁相と書いてある中、已に心生滅の法を述べたからこれより其因縁を論ずる。因とは即ち無明、縁とは即ち境界のこと、前に擧げた三細六塵等の生滅の事象は悉く無明と境界との因縁に由つて發現したものであることを説き明かすのである。下の文に二種の生滅は無明熏習に依つて有り、所謂因に依り縁に依る。因に依るとは不覺の義で、縁に依るとは妄境界の義といつてゐるのが即ち其の趣旨である。蓋し此の論では衆生の主觀的心相を心と意と意識の三種に分類してゐる。其中、心は即ち眞心のこと、阿梨耶識中の心體を指すのである、今の文に心に依つて意と意識と轉ずるが故にと書いてあるのは、心體の水に依止して意及び意識の波が轉起することを説いたのである。處が波の起るには必ず風がなくてはならぬ、楞伽には風を境界としてゐるけれども此の論ではそれを無明に喩へてゐる。無明を風に喩へたのは、無明は境界の縁までも惹き起す根本原因であるからである。さりながら境界にも亦風となるの義があるから今此の一段では無明と境界とを併せ擧げて生滅の因縁として來たのである。阿梨耶識中の不覺が心體を熏動して惹き起す所の主觀的心相に意と意識の二種がある。就中意は亦之を分類すると

業識、轉識、現識、智識、相續識の五種になる。業識とは無明不覺の力によりて本覺の心體が動じた位をいひ、轉識とは其の動心體が既に動じた所から更に主觀の能見の相が起つた位をいひ、現識とは一切客觀の境界を現する識で、鏡がいろ／＼の像を寫す如く此識の上に何時でも任運に三藏の境界の相が現はれて來るのをいひ、智識とは已に境界の縁が現はれたから、それに對して愛非愛分別の念を生ずるのをいひ、相續識とは其の念と境とが相應して常に斷絶せない所から過去無量世等の善惡の業を任持して失はざらしめ、能く現在未來の苦樂等の果報を成熟して間違なからしめる。のみならず現在に會て經驗せし事柄を忽然として思ひ出さしめ又未來の事を覺えず想像せしめる識をいふのである。蓋し此の五意の中初の三は單に無明を因として起り、後の二は更に境界を縁として起つて來たのである。然るに境界は現識の所現で元と皆無明が心體を熏動して起したものに過ぎぬ。三界虚偽唯心所作を説くのは即ち此の趣意であつて、心を離れて別に六塵の境界があるべきでない。さすれば吾々が境界に對して愛非愛等を分別するものは即ち自分の心の影を分別するに過ぎぬのである。自分の形を鏡に寫してそれに對して勝手に愛非愛を分別するものと様である。心が生ずれば種々の法が生じ、心が滅すれば種々の法が滅するのであつて、六塵の境界は唯だ無明妄心の上に現はれた幻影に過ぎぬ。鏡の中に寫つた影を捉へることの出來ぬ如く、客觀の境界は畢竟不可得なものであることを力説してゐる。これは蓋し十地經等に依りて三界唯心の説を唱へたものであるが、然し一面から言へば楞伽の所謂境界の風も本は皆無明から起つて來るものであることを明かにしたものと見られるのである。

次に意識とは五意の中の相續識の一轉した處を指すので、即ち一切の凡夫が相續識に依りて我々所を起し種々に妄執して六塵の境界を攀緣し、事々物々に對して妄に之を分別するのを云ふのである。又此識は所謂眼等の六識を指す

ので、即ち此六識が六塵の境界に對して別々に攀緣し分別するから亦之を分離識と名け、或は又分別事識とも名けると云つてゐる。これは蓋し六識體一の説に依つたのであつて、即ち一の意識が色聲等の六境に對して分離して働くものだとするのである。

蓋し此中、五意は大體に於て上に擧げた三細六塵の中の初の五相と同義であつて、即ち業識が無明業相、轉識が能見相、現識が境界相、智識が智相、相續識が相續相である。然しながら上の三細六塵は主として十地品の十二因縁説に依りて無明から迷界の諸現象が發作される次第を説いたのであり、今の五意は楞伽の心識説に依りて、更に之を主觀の心相の方面から論じたのである。それゆゑ名稱は殆んど同一であつても、説明の趣旨は同一でない。一體五意の説は何れの經論にも擧げられてないが、其の名稱だけは楞伽の中に散在してゐる。即ち四卷楞伽の第一に、諸識に三種の相あり謂はく轉相、業相、真相なり。又諸識は略説すれば三種の識あり、即眞識、現識、分別事識なりといひ、十卷楞伽の第二には識に三種あり。一に轉相、二に業相識、三に智相識なりといひ、又諸の境界を離れば相續識滅す相續識滅し已れば即ち諸識滅すと書いてある。此の中現識及び相續識は起信と名稱が同じい。又轉相識は轉識、業相識は業識、智相識は智識に當つてゐる。特に四卷楞伽に現識を説明して譬如明鏡持諸色像。現識處現亦復如是とあるのは起信に現識所謂能現一切境界。猶如明鏡現於色像。現識亦爾といつてゐるのに善く吻合する。業識轉識等の定義は經の説意と大に相違があるけれども、先づ大體に於て五意の説は楞伽の宋魏二譯から其の名稱を取り之を上十二因縁説に結び付けたものと推定することが出来る。

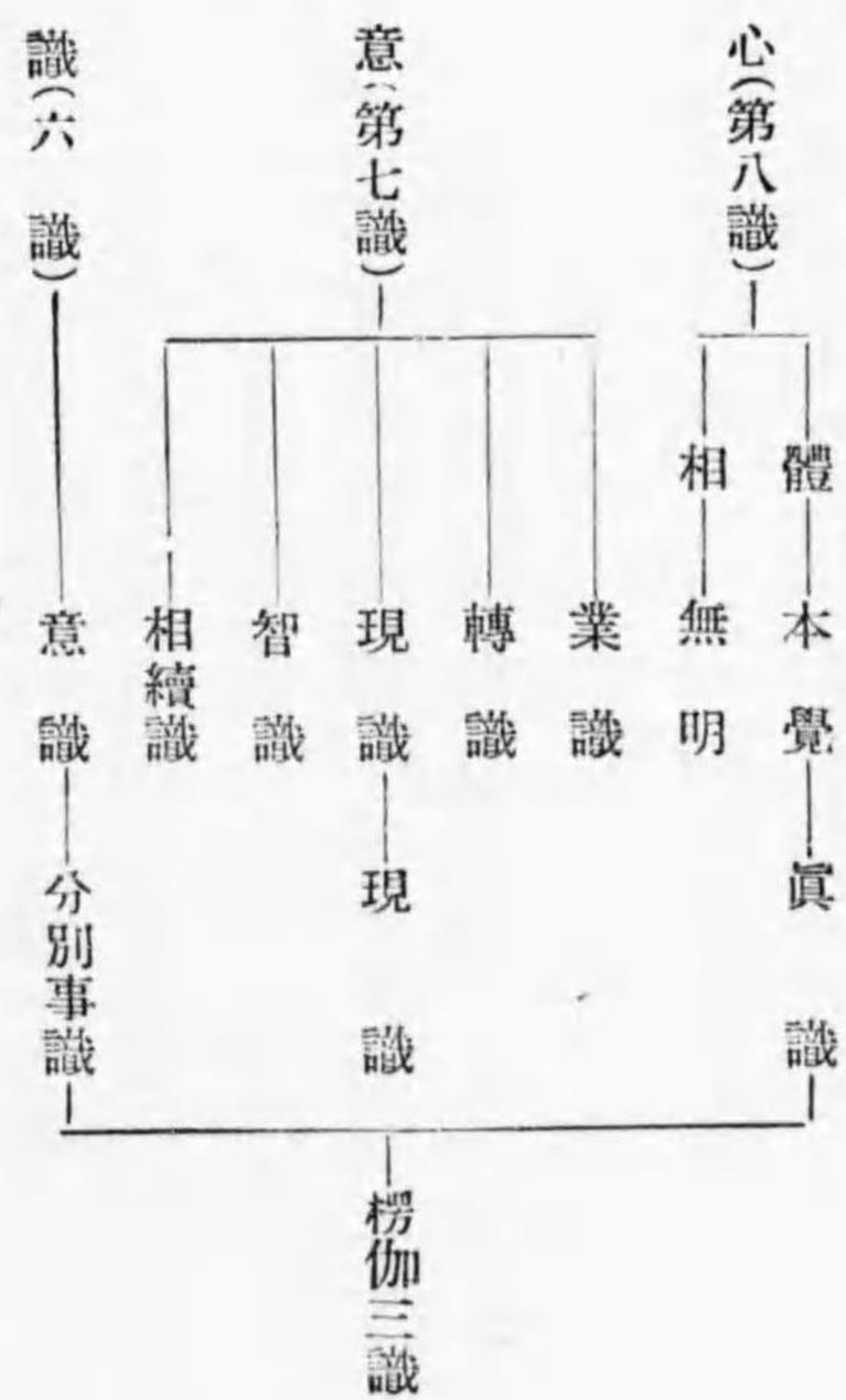
蓋し起信の心識説はいふまでもなく八識建立である。それを今心意識の三類として説いて來たのは楞伽の略説に依

つたのである。略説三識説とは四卷楞伽の第一に、諸識は略説すれば三種あり廣説すれば八相あり、何等をか三となす謂はく眞識と現識と及び分別事識となりと言つてゐるのがそれである。此の中分別事識は疑ひもなく眼等の六識を指したもので、これには別に説明を要せぬ。眞識は即ち起信の所謂の心體を指すので、四卷楞伽に藏識海常住といひ又如来藏を識藏と名くといつてゐるのがそれである。已に眞識が第八梨耶の心體であり、分別事識が前六識であるとすれば現識は即ち第七識でなくてはならぬ。さもなくば略説三種廣説八相の類別が無意味になる。一體楞伽の中に是の如き略説三種の説を立て、來たのは、即ち心意識體別論から導かれたのである。心意識の三名は、婆沙等に頻りに説かれてあるが、併し彼の論等には唯だ眼等の六識を立て、八識を立てず、心意識は體一にして單に六識の義の不同に名けたものとしてゐる。然るに深密等の經及び攝大乘等の諸論には、八識を建立し心を第八阿梨耶識、意を第七識意識を第六識とし、即ち心意識を體別として來た。楞伽の中にも心意識のことは處々に述べられてあるが、其の説意は大體攝大乘等と異なつて居らぬ。兎に角心意識體別論に依つて略説三種の説を唱へたものに相違ないから、隨つて眞識は心、現識は意、分別事識は即ち意識でなくてはならぬ。今起信論に心意識の分類を立て、特に五意の中に現識の名を挙げ、又分別事識の名稱を用ひてゐるのは疑ひもなく楞伽の略説三識説に依つた證左である。さすれば此の論では五意を第七識、意識を前六識とする趣旨と認定せねばならぬ。

處が起信の心識説に關しては、古來諸師の間に頗る異説がある。慧遠の大乘義章第三末には第八阿梨耶を眞識、餘の七識を妄識とし、七識の中第七識を阿陀那と名け、阿陀那是其の體無明癡闇の心であるから亦無明識と名け、又業識、轉識、現識、智識、相續識と名けるといつてゐる。これは蓋し梨耶と無明を區別し、無明及び五意を總じて第七識

に屬せしめる見方である。慧遠の作と傳へる(實は後人の作)起信論疏には心眞如を第九識、心生滅即ち阿梨耶を第八識、根本不覺及び業識等の五意を第七識、六塵の中の執取相已下四相を六識としてゐる。元曉の起信論疏には、業轉現の三細を第八阿梨耶識の上の位別とし、六塵の中の智相を第七識、相續相已下四相を第六識とし、就中、相續相を識蘊、執取相を受蘊、計名字相を想蘊、起業相を行蘊に配當し、最後の業繫苦相は、行蘊所造の業に由りて招く所の果であるから、心識には攝しないといつてゐる。それから又法藏の起信論義記には、元曉に同じく三細を梨耶本識の相とし、就中、業相は梨耶の自體分、能見相は見分、境界相は相分であるとし、又智相已下の六塵は通じて意識の中に在りといひ、此の論には唯だ八六識のみを擧げて第七識は説明の都合上、略して説かぬのだといつてゐる。斯様に諸家の間に種々の異説がある、就中、元曉、法藏の二師が三細を以て梨耶の位別とし、特にそれを自體分見相分に配當したのは、新譯慈恩家の説に囚はれ、本末不覺を混同したものであつて、元より起信の論意には契はぬ、又法藏が第七識を説かぬといつてゐるのは頗る大膽な斷案といはねばならぬ。既に此の論に心意識の分類を立て、又明かに業識等を五意と名けてゐる、意は即ち梵語末那 *Manas* の譯で新譯家の所謂第七識の名稱であるのに、なぜそれを第七識に當てるべく躊躇したのであらう。一方に賴耶の四分までも取込みながら、他方に末那を七識でないといふのは、聊か矛盾とせねばならぬ。元曉が智相を第七識に配し比量及び聖教量を立て、其の論證に努めてゐるのは宜いが、然し單に智相だけを七識とするのは不徹底といはねばならぬ。慧遠が五意を總じて第七識としたのは、論の主旨に合すと見られるけれど、無明を梨耶から切離して第七識に下したのは、論の本文に相違すと評せねばならぬ。要するに起信の教義は折衷を主とし、諸經論諸學派の粹を抜いたものであるから、從來の學説と全く一致するものはない。即

ち新譯慈恩家は勿論・舊譯の地論派にも又攝論派にも少なからざる異點がある。それを強ち按配しやうとするから遂に論旨が失はれることになるのである。



第十一章 無明と六染心、煩惱礙知礙

吾々の心は上に屢述べた如く元來自性清淨なもので、全く妄念から離れてゐる吾々には無明と稱する法界一相の理を了しない根本的迷妄があつてそれが無念の心性と相應しない所から、忽然として念が起り、其の念は染汚せられて即ち染心が生じて来る、而も染心となつても其心體に常恆不變で常に其本性を失はないのである。所謂斯様に不染にして染、染にして不染なる深義は如來でなければ知ることが出来ぬ。兎も角無明と無明所起の染心とあるのであるから、吾々が迷界を解脱し、心性を見やうとするには、是非とも其れだから離れねばならぬ。

染心には六種の別がある。六種とは一に執相應染、二に不斷相應染、三に分別智相應染、四に現色不相應染、五に能見心不相應染、六に根本本業不相應染である。其中一に執相應染とは上の六塵の中の執取相、計名字相の二相に當り、即ち我々所を執する心をいふのである。此の染心は二乗が解脱を得た時、及び菩薩が信相應地の位になつた時に離れることが出来る。二に不斷相應染とは、六塵の中の相續相に當り即ち諸執分別の念が不斷相續するところをいふのである。此の染心は菩薩が信相應地已後、修學方便して漸々に捨離し、淨心地を得る時、全く離れることが出来る。三に分別智相應染とは、六塵の中の知相に當り即ち法執分別の念をいふのである。此の染心は具戒地已後、漸々に捨離し無相方便地に至つて全く離れることが出来る。四に現色不相應染とは、前の三細の中の境界相に當り、即ち客觀の境界を現する妄染の心をいふのである。此の染心は色自在地に至つて離れることが出来る。五に能見心不相應染とは、三細の中の能見相に當り、最初の妄的主觀をいふのである。此の染心は心自在地に於て離れることが出来る。六に根

本業不相應染とは、三細の中の無明業相に當り、元初の動念をいふのである。此の染心は菩薩地の終り、如來地に入る時離れることが出来る。但し此の中、前の三を相應、後の三を不相應と名けたのは、前の三は六塵に屬し其の相が麤顯にして既に心と境界とが區別し、その境界に對して染淨を分別して能緣の知相と所緣の境相とが互に順應するかから相應と名ける。後の三は三細に屬し、其の相が微細にして未だ境界が起らず、即ち心に即する不覺の相であつて知相緣相應の義がないから不相應と名けるのである。

蓋し此の六染心は、上の三細六塵の中の業相乃至計名字の七相を指したもので、意義は全く異なる所がない。さりながら今亦之を重出したのは、彼れは不覺の相に約して向下流轉の次第を論じ、これは染汚の念に約して、向上還滅の順序を示す爲である。三細六塵の中、業相を第一、計名字相を第七とするに反し、六染心の中で、執相應を第一、根本業不相應を第六としたのは、即ち此の所以と見ねばならぬ。然るに是の如き六染心の説は、他の諸經論には曾て掲げてない。但だ勝鬘經の中に、如來藏が客塵煩惱の爲に染せられて染心となることが明かしてある。即ち彼經の自性清淨章に、此の自性清淨如來藏は而も客塵煩惱、上煩惱に染せらる。不思議如來の境界なり。何を以ての故に、刹那の善心は煩惱の所染に非ず。刹那の不善心も亦煩惱の所染に非ず。煩惱は心に觸れず、心は煩惱に觸れずして、而も能く心を染するを得ん。然るに煩惱染心あり、自性清淨の心にして、而も染あることは了知すべきこと難し。唯だ佛世尊の實眼實智のみ實に知見すと説いてあるのがそれである。これを今の起信の本文に、是心從本已來自性清淨而有無明、爲無明所染有染心。雖有染心而常恆不變。是故此義唯佛能知といつてゐるのに對照して見ると如何にも善く一致する。これに依りて此の六染心は、本と勝鬘の説に基き、之を上三細六塵に配して以て組み立てたものであることを知るのである。

又六染心を離れるといふのは、無明によりて起された妄染から離れることを意味する。然るに六染心を離れても無明は其本源であるから更にその外に、別に亦無明を離れるを講ぜねばならぬ。處が無明には、前に述べた如く生住異滅の四相の別があるから、之を離れるには亦不覺、相似覺、隨分覺、究竟覺の四位の次第を経なくてはならぬ。今の論文に不了一法界の義とは、信相應地より觀察學斷し、淨心地に入れば分に隨つて離るゝことを得、乃至如來地に至つて能く究竟して離ると書いてあるのは、即ち此の無明の四位の治斷を略説したものと見られる。之に依ると起信論は無明を離れるのに四位の別を立て、無明所起の染心を離れるのに六位の次第を論じたことがわかる。

又此の中、六染心は眞如根本智を障へるからして煩惱礙と名け、無明は世間の自然業智を障へるからして智礙と名ける。即ち染心に依りて能見能現の相を生じ、妄に差別の境界を取つて之に執著し、眞如平等の性に違するのであるから、六染心を煩惱礙と稱する。無明は其の體不覺にして法性と相違し、世間の一一の境界を掩蔽して、その眞相を知らしめないものであるから智礙と稱するのである。蓋し是の如く無明を智礙、染心を煩惱礙とし、此の二種を判然區別して來たのは、恐らく勝鬘經の五住地煩惱の説に基いたのであらう。五住地とは見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地、及び無明住地の五種をいふのであるが、其中彼の經には見一處等の四住地は阿羅漢、辟支佛も斷ずることが出来るけれど、無明住地は其の力が最大であるから、如來でなければ能くそれを斷盡することが出来ぬと説いてゐる。今此の論の所謂無明は言ふまでもなく無明住地であり、染心は即ち其の無明を依とする餘の四住地の煩惱を指すのであるが、然し今其の無明を智礙と名け、餘の四住を煩惱礙と稱したのは、恐らく亦菩薩地持經に二乘の人

は唯だ煩惱障のみを淨めて、智障は淨めることが出来ぬといつてから、地持の煩惱障は勝鬘の四住に當り、智障は無明住地に當ると見たからであらう。

又此の一段の中に信相應地、淨心地等の種々の位名が列ねてある。下の分別發趣道相の中にも、解行地菩薩究竟地等の名稱が擧げてある。そこで今此の起信論には如何なる階位説を取つたかを少しく研究して見よう。按ずるに菩薩地持經第九卷には十三住の説がある。十三住とは一に種性住、二に解行住、三に歡喜住、四に増上戒、五に増上意住、六に菩提分法相應慧住、七に諦相應慧住、八に緣起生滅相應慧住、九に有行有開發無相住、十に無行開發無相住、十一に無礙住、十二に最上菩薩住、十三には如來住である。此の中解行住は彼の經に亦解行地と名け、歡喜住は亦淨心地と名け、最上菩薩住は亦菩薩究竟地と名け、如來住は亦如來地と名けてゐる。此の四位の名稱は、起信論にも處々に用ひてある。又今の文に具戒地なる名稱が擧げてあるが、これは淨心地の後、一切戒行の具足する位であるから、正しく地持の増上戒住に當るといふべく、又無相方便地は、無相觀に方便功用を加へるの意であるから、地持の有行有開發無相住に當り、色自在地は方便を借らず任運自在に色無相の觀に住するの意であるから、地持の無行開發無相住に當り、心自在地は更に心に於て無礙自在を得るの意であるから、無礙住に當ると見ることが出来る。それから又信相應地といふのは、信心成就して正定聚に入り、正しく信と相應する位を指すのであるから、地持の種性住に當るといはねばならぬ。今の文に執相應染は二乗の解脫、及び信相應地に依りて遠離すといひ、上の相似覺の説明には、二乗の觀智、初發意の菩薩等の如き、念の異を覺して念に異相なし。麤分別執著の相を捨すといつてゐるが、この二文は共に初發意の菩薩を、二乗が我執を離れて解脫する位と同等に論じたのである。のみならず下の眞如の用を明かす

中に、凡夫及び二乗は分別事識に依りて應身を見、菩薩は初發意已上 業識に依りて報身を見ると説いてゐるが、これ亦菩薩は初發意より既に我執を離れて二乗の解脫と同等であることを顯はしたのである。初發意は地持の所謂種性住であるから、隨つて信相應地は即ち種性住でなくてはならぬ。さすれば起信の菩薩階位説は疑ひもなく地持の十三住説に依つたものと推定することが出来る。之を要するに起信論に於ては、無明と無明所起の染心とを區別し無明を以て智礙とし、六染心を以て煩惱礙とし、而して煩惱礙は信相應地即初住已上菩薩究竟地に至る六位に於て漸々に捨離し、智礙は亦信相應地より如來地に至る四位に於て漸々に捨離すべきものなることを説いたのである。就中、無明の治斷を四位としたのは生住異滅の四相に准じたもので、凡夫にも一分業因感果の覺悟があるとしたから通じて凡夫地までも其四位の中に攝したのであり、六染心の治斷を六位としたのは枝末不覺なる三細六粗の次第に准じたもので、且つ此染心は凡夫の斷すべからざるものであるから唯初住已上の菩薩等に就て之を論じたからである。他の經論では先づ煩惱障を斷じ後に智障を斷すべしとするのであるが、然るに此論では無明も六染心も共に菩薩究竟地に至らなければ斷盡することが出来ぬとしてゐる。是れは煩惱障智障の解釋が他の經論と同じくないからである。即ち他の經論に准じて二障の區別を立てるけれど、實は皆無明の發展に外ならぬといふ考から此二障を同時に漸斷すべきものとしたのである。又根本業不相應染は枝末不覺で即無明から起されたものであるから、根本不覺と同一のものではないけれど、根本不覺は元と無體のものであるから、根本業不相應染心を斷すれば同時に根本不覺からも離れることが出来る。それ故に此二者の斷盡を同位に置いたものであらうと思はれる。



第十二章 生滅の相麤細二種の境界

立義分の文に心生滅因縁相とある中、已に心生滅及び因縁を説明し終つたから、此の一段で更に其の生滅の相を述べるのである。生滅の相とは、無明及び染心に由りて惹き起された一切の現象をいふのであるが、然るに此の無明及び染心は前に述べた如く、位によりて其の厚薄が一樣でないから、随つてそれから惹起された生滅の相も亦位に依つて異なる。即ち凡夫の受けてゐる所の境界と菩薩の受けて居る所とは同一でない。菩薩の中にも、下位の者と上位の者との境界は亦同一でない。そこで現象生滅の相を大別して先づ麤細の二種とするのである。麤は即ち麤顯の事象で境

界を縁念し、我法二執を起し、業を造り、苦果に繫縛せられて、六道の間に輪轉死生する相をいひ、細は即ち微細の事象で、唯だ能見能現の別を存し、未だ元初の迷妄から醒めず尙ほ微細の變易の苦があるのをいふのである。此の中麤の生滅は、上の六染心の中の初の三相應染心から起り、細の生滅は後の三不相應染心から現はれるのである。若し又此の二種の現象生滅を細別して見ると、其の各々に亦麤細二種がある、謂ゆる麤中の粗、麤中の細、細中の麤、細中の細がそれである。これを更に六染心に配當して論じて見ると、執相應染心を有し、まだ我執から離れない者の境界は、即ち麤中の麤であり、已に我執は離れたけれど尙ほ不斷及び分別智相應の染心を有し、まだ全く法執を捨てない者の境界は、即ち麤中の細であり、已に麤の生滅は凡べて免れたけれど、尙ほ現色及び能見心不相應の染心を有し、主觀客觀の差別の念を捨てない者の境界は、即ち細中の麤であり、已に能所の念は捨てたけれど尙ほ根本業不相應の染心を有し、元初の迷妄から離れない者の境界は、細中の細といはれる。即ち麤中の麤は凡夫の境界であり、麤中の細及び細中の麤は、初發意已上無相方便地までの菩薩の境界であり、細中の細は菩薩究竟地の境界をいふのである。論の本文に細中の細は佛境界なりと書いてあるのは、根本業不相應染心は如來でなければ斷することが出来ぬからである。但し新譯の論には細中細の文がない。これは論旨が紛らわしいから特に省いたのであらう。

蓋し此の中、麤の生滅は相應染心から起つたものであるから即ち境界の縁が本になり、細の生滅は不相應染心から起つたものであるから無明の因が本になつてゐる。委しく言へば境界を縁念して我法二執の相應染心を生ずる所から麤の生滅が起り、無明に熏ぜられて心體が起動し、不相應染心が生ずる所から、細の生滅が起るのである。それゆゑ若しも無明の因が滅すれば、即ち不相應心が滅し随つて細の生滅が滅する、境界の縁が滅すれば即ち相應心が滅し、

随つて麤の生滅が滅する。然し境界の縁も、元とは無明の力から現はれたものであるから、二種の生滅は即ち皆無明に依つて存するものといはねばならぬ。但し今相應心が滅し不相應心が滅するといふと、衆生の相續が無くなるやうに見えるけれど、其の滅するといふのは、唯だ心相が滅するといふ意味で心體の滅を言ふのではないから衆生は斷絶することは無い。譬へていへば風は水があるから、それを吹いて波を起さしめる故に、若しも風が止めば波が無くなるけれど水は無くならないそれと同様に、無明は心體を所依とし、それを熏動して生滅の波を起さしめる。若しも心體が滅すれば、衆生は依る所がないから斷絶せねばならぬが、併し心體は滅するものでなく唯だ無明が滅する時、心相だけが滅するのであるから衆生の相續が斷絶するやうなことはいつてゐる。蓋し此の説述は慥に楞伽から取つたのである。四卷楞伽第一に不思議熏と及び不思議變とは是れ現識の因なり、種々の塵を取ると及び無始の妄想熏とは是れ分別事識の因なり、若し彼の眞識を覆ふ種々不實の諸の虚妄滅すれば則ち一切の根識滅す。是を相滅と名く。相續滅とは、相續の所因滅すれば則ち相續滅す所從滅し、及び所緣滅すれば則ち相續滅す乃至自の眞相識は滅するに非ず、但だ業相のみ滅すと説いてゐるが、此の中不思議熏及び不思議變は現識の因なりといふのは無明の熏動により、心體が變じて現識を生ずるの意味で即ち起信の所謂無明の因によりて不相應染心が起るといふに當り、種々の塵を取ると無始の妄想熏とは分別事識の因なりといふのは起信の所謂境界の縁によりて相應染心が起るといふに當り、又眞相と業相の滅不滅を説くのは、起信に水波の譬喩を出して、心體と心相の關係を論じてゐるのに頗る善く當つてゐる。さすれば此の一段の説述は大體に於て楞伽の意に依つたものと見ることが出来る。

それから又斯様に生滅に麤細の別を立て、來たのは恐らく勝鬘經の所謂分段變易二死の説から取つたのであらう。

彼の經の一乗章に依つて見ると二種の死あり、謂はく分段死と不思議變易死となり。分段死とは謂はく虚偽の衆生なり。不思議變易死とは、謂はく阿羅漢、辟支佛、大力菩薩の意生身なり。二種の死の中、分段死を以ての故に阿羅漢、辟支佛の智、我生已盡と説く。乃至無明住地の力は、有愛數の四住地に於て其の力最勝なり。阿羅漢、辟支佛の智の斷ずる能はざる所唯だ如來菩提智の能く斷ずる所なり。又取は有漏の業因に縁として三有を生ずる如く、無明住地は無漏の業因に縁として阿羅漢、辟支佛、大力菩薩の三種の意生身を生ず。此の三地に彼の三種の意生身生じ、及び無漏の業生するは無明住地に依る。縁あり縁なきに非ず、是の故に三種の意生身、及び無漏業は無明住地を縁とすると書いてある。これは即ち生死に分段と不思議變易の二種の別があるとし、就中、分段の死は虚偽の衆生が妄愛に由りて招く所の三界六道の果を指し、不思議變易死は、無明住地が無漏の業因の爲に縁となつて惹き起す所の果體であつて、即ち阿羅漢、辟支佛、及び大力菩薩の三種の意生身を指すとし、阿羅漢、辟支佛は已に四住の煩惱を斷じ、分段の死を免れたから、自ら我生已盡と唱へるけれど、まだ無明住地が残つてゐるためそれによりて變易の死を受けねばならぬ。初發意の菩薩は未だ四住の煩惱を全斷せざるも、而も煩惱の爲に牽纏せられず又三界に於て受生自在であるから、分段を離れて即ち變易の死を受けるのだといふのである。蓋し三種意生身の説は無上依經上卷究竟一乘寶性論第三、佛性論第二、並に四卷楞伽第三、十卷楞伽第五等にも擧げられてあるが趣旨は必ずしも一樣でない。一體意生身とは梵語摩奴末耶 Manomaya の譯で即意より生ぜられたる身を意味するのである。大毘婆沙論第七十には、意より生じ意に乗じて行くが故に意生身と名くと云ひ、中有並に色無色界の諸天及び變化身は皆意生身なりと云つて居る。是れは蓋し其等の身は父母精血等の縁を假らず唯意の所欲より化生するものである。大智度論に法性生身と云つて居る

のも多分此意生身を指したものであるが、兎に角今勝鬘等では、それを阿羅漢、辟支佛、及び大力菩薩等の受ける所謂變易の身だと説くのである。如何なる位の菩薩が此の變易身を受けるかに關しては古來頗る討議されたもので、古藏の勝鬘經寶窟卷中末には都合六家の説が列ねてある。其の中淨影の慧遠は、種性地已上の菩薩は皆變易を受けるといひ、有人は六地まで分段を受け、七地已上始めて變易を受けるといひ、光宅法雲は六地に分段を受け七地に中間を受け、八地に變易を受けるといつてゐる。今起信論の中に麤細二種の生滅を立て、來たのは、疑ひもなく分段を麤とし變易を細としたのである。又其の中に就いて更に各麤細を分ち麤中の麤を凡夫の境界としたのは、即ち勝鬘の虛偽衆生の文に依りて正しく分段の死を説いたのである。麤中の細、及び細中の麤を菩薩の境界としたのは、七地（無相方便地）已下を分段とし、八地（色自在地）已上を變易とする見方で法雲の説に類してゐる。分段の中に麤細を分けて來たのは、八地已上を變易とする時、七地已下は悉く分段となつて凡夫と菩薩の別がなくなるから其の分界を立てる爲に初住已下を粗中の粗、初住已上七地已下を麤中の細としたものと見られる。斯様に論じて來ると、此の一段の説意は主として勝鬘の二種生死説に依り兼ねて又其當時行はれてゐた諸家の説を參酌したものと推定が出来るのである。

麤—執相應染—凡夫境界
 麤生滅(分段生死)
 不斷相應染
 細—分別智相應染
 現色不相應染
 菩薩境界
 能見心不相應染
 細—根本業不相應染—佛境界
 細生滅(變易生死)

第十三章 熏習論流轉還滅の原則

前來述べた所の三細六麤五意及び意識並に六染心、二種生滅等の事象が順次に發現して、四種の始覺を生じ次第に向上還滅するにも皆一種の原則があつて、悉くそれによりて行はれるのである。其の原則は何かといふと、即ち熏習の理である。熏習とは、くすべるといふ意味で、譬へて見れば、吾々の衣服に元とは何等の香ひも、臭みもない。併かしながら若しも麝香か何んかで、其れをくすべれば、即ち香氣がつくやうなのをいふのである。眞如は自性清淨にして元とは少しの染汚もないが、併かし無明を以てそれを熏習すれば則ち染相が生ずる。無明は妄染の法にして元と全く淨業はないが、併かし眞如を以て熏習すれば則ち淨用が起る。斯様に善につけ惡につけ、熏習が行はれる所からして、流轉の迷界も發現し、還滅の靈界も開展してゆくのである。

熏習は之を大別すれば、染法熏習と淨法熏習の二種となり、細別すれば淨法熏習、無明熏習、妄心熏習、妄境界熏習の四種となる。其の中、染法熏習とは、流轉の迷界が次第に發現して來る原理を述べたのである。即ち染法の因たる無明が眞如に熏習すれば、そこに業識の妄心が起る。此の起された業識の妄心が更に無明に逆熏して、無明をして不了一法界の義を強めしめる所から、そこに亦妄境界が現する。處が亦其の妄境界が更に業識に熏習する所からして念著の心が起り、次第に種々の業を造つて、苦果を受けしめるやうになるのをいふのである。若し又委しくそれを説明すると、此の染法熏習に妄境界熏習と妄心熏習と無明熏習の三種の別がある。就中、妄境界熏習とは、境界の縁に依りて我法二執が増長されることを説いたもので、更に之を細別すれば増長念熏習と増長取熏習の二種とすることが出

來る。增長念熏習とは、即ち境界の力によりて法執分別の念が增長されるのをいふので、上の六塵の中の智相及び相續相の起因を擧げたのである。增長取熏習とは、境界の力によりて更に我執の取著が增長されることをいふので、上の六塵の中の執取及び計名字相の起因を説いたのである。次に妄心熏習とは、業識及び分別事識の熏習力によりて、麤細二種の生滅が起ることを説いたもので、之を細別すれば亦業識根本熏習と增長分別事識熏習の二種とすることが出来る。就中、業識根本熏習とは、業識の熏習力によりて、阿羅漢辟支佛、及び初發意已上の菩薩をして、更に細の分段、及び變易生死の苦を受けしめるのをいふので、上の二種生滅の中の麤中の細、及び細の生滅の起因を擧げたのである。增長分別事識熏習とは、分別事識の熏習力によりて、凡夫をして分段の麤苦を受けしめるのをいふので、即ち上の麤中の麤の生滅の起因を示したのである。次に無明熏習とは、無明及び無明所起の煩惱の力に依りて、業識及び分別事識が成就されることを説いたもので、之を細別すれば、亦根本熏習と所起見愛熏習の二種とすることが出来る。就中、根本熏習とは無明の熏習力によりて、業識が成就されることをいふので、即ち上の五意の中の業識の起因を擧げたのである。所起見愛熏習とは、無明から起された見愛煩惱の力によりて分別事識が成就されることをいふので、即ち上の意識の起因を明かしたのである。されば染法熏習中の三種の分類は我法二執の起因が妄境界の熏習により、麤細二種生滅の起因が五意及び分別事識の熏習により、五意及び分別事識の起因が無明及び無明所起の煩惱の熏習に由ることを明かにしたものであることを知るのである。

次に淨法熏習とは、還滅の靈界が漸次に開展してゆく原理を述べたのである。即ち吾々は本來眞如本覺の法を有し、それが常恒に無明に熏習する所から、妄心をして生死の苦を厭ひ涅槃を求めしめる。處が此の厭求の心が更に亦眞如

に逆熏して衆生をして自ら己性を信じ、心の妄動によりて境界が起つたことを覺知せしめる所から進んで念著を遠離する法を修す。斯くて如實に心外無境の理を知り、種々に方便して眞如に隨順する行を起し、取らず念せず、久遠に熏習して行けば、頑然たる無明も遂には滅すべく餘儀なくされる。無明が滅すれば、心體が擊動されることがないから、境界も亦隨つて滅する。無明の因、境界の縁が滅し心相がすべて盡きたところを涅槃を得て自然業を成就すると名けるのである。若し又委しく之を説明すると、此の淨法熏習に亦妄心熏習と眞如熏習の二種がある。就中、妄心熏習とは、業識及び分別事識の熏習によりて、向上還滅の動きが生じて來ることを説いたもので、これを細別すれば、亦分別事識熏習、意熏習の二種とすることが出来る。分別事識熏習とは、分別事識の熏習力に依りて、凡夫及び二乗が生死の苦を厭ひ、力の能ふ所に隨つて漸次に無上道に趣向するのをいひ、意熏習とは、五意の熏習力に依りて、一切の菩薩が發心修行し、勇猛精進にして速に涅槃に趣向するのをいふのである。次に眞如熏習とは眞如に體相用三大の別があるから、其の熏習にも亦自體相熏習と用熏習の二種がある。自體相熏習とは、眞如は本來無漏の法を具足し、不思議業を備へてゐるのみならず、亦觀智の對象となりて、常恒に能く無明に熏習する所から、衆生をして生死の苦を厭ひて涅槃を求め、己身に本覺眞如の性があると信じて發心修行を起さしめるをいふのである。但し斯様に一切の衆生に悉く本覺眞如の性があり、而して其の眞如が一樣に熏習するとすれば、すべての衆生は一時に皆己身に眞如法のあることを知り、勤修方便して、等しく涅槃に入らなければならぬやうであるが、併かし吾々には無始已來無量無邊の無明があつて、それ自身先天的に差別し、又過恒河沙等の上煩惱が無明から起り、我見愛染の煩惱も亦無明から起り、一切の煩惱はすべて無明から起つて、それが各皆差別して一樣でないから、眞如は同一であつても、衆生は同時に成

佛することはない。即ち無明煩惱の稀薄なものは、早く信心を起し、修行を進めて佛道に向ふことが出来るけれど、其の濃厚なるものは、容易に信心を發することがないから、即ち衆生の悟道に前後無量の差別が生じて來るのである。のみならず佛法の規定では、因と縁とを區別し因縁が具足せねば何事も成辨しない。譬へば木の中に火の性はあつても人が工夫してそれを攢しなければ火が出ぬと同様に、衆生にも眞如正因の熏習力があつても、若しも諸佛菩薩善知識等の教化の縁に遇はなければ、自ら煩惱を斷じ涅槃に入ることは出来ぬ。同時に又教化の外縁があつても、内の眞如の淨法に熏習がなければ、亦生死の苦を厭ひ涅槃を求めることがない。結局、内に眞如熏習の力があり、又は諸菩薩等の加護によりて厭苦の心を起し、涅槃あることを信じて、善根を修習し、それが成就すれば、諸佛菩薩の教化に値うて利益を被り、内外因縁具足して始めて能く涅槃の道に趣向することが出来るのである。次に用熏習とは、即ち前の諸佛菩薩等の外縁の熏力を指すのである。蓋し外縁には種々無量の別があるが、それを略説すれば差別縁、平等縁の二種になる。差別縁とは、諸佛菩薩等が初發意より成佛に至るまでの間に於て、或は衆生の所見となり、或は所念の對境となり、或は眷屬父母諸親となり、或は給使となり、或は知友となり、或は怨家となり、或は四攝を起し、種々の所作を施し、無量の方便を設けて、衆生をして善根を増長せしめんとする大悲熏習の力をいふのである。此の差別縁に亦近縁遠縁の二種がある。近縁とは衆生をして近く速に度脱を得しむる縁になるものをいひ、遠縁とは遠き將來に度脱を得しむる縁になるものをいふのである。又此差別縁に受道縁、増長行縁の二種を分つことができる。受道縁とは衆生をして佛法に入り正道を受けしめる縁になるものをいひ、増長行縁とは衆生をして受道の後その修行を増長せしむる縁になるものをいふのである。次に平等縁とは前の差別縁の如く差別的に種々の所作方便を施すのでなく即ち諸佛

等が平等に佛形を以て衆生に應現するをいふのである。所謂諸佛菩薩は一切衆生を度脱せしめんと願じ、自然に衆生に熏習して常恒に捨てず、同體の智力を以て應現する所から、衆生は三昧中に於て平等に佛身を見て、其益を被ることを説いたのである。

それから又此の自體相及び用熏習は、之を位によりて分別すれば未相應、已相應の二種とすることが出来る。即ち凡夫二乗及び初發意の菩薩等は、意熏習又は分別事識熏習によりて、信力を以て修行し、未だ無分別心を得ない所から随つて其の觀智が眞如の體と相應することが出来ず、又未だ自在業の働を得ない所から、随つて其の修行が眞如の用と相應することが出来ぬ。それ故に此位の菩薩の熏習を未相應と名ける。之に反し淨心地、即ち初地已上の法身の菩薩は已に無分別心を得て眞如の自體と相應し、又已に自在業を得て諸佛の智用と相應し、即ち法力によりて自然に修行することが出来るのであるから、之を已相應と名けるのである。又染淨二熏の中で、染法熏習は過去に於て會て斷絶したことはないけれど、成佛すれば則ち斷絶する。これは無明が無始有終であるからであるが、淨法熏習は之に反し、過去にも斷絶することがなければ、亦未來にも斷絶することがない。即ち眞如は無始無終の存在であるから恒久に熏習し、成佛已後妄心が滅すれば即ち法身が顯現して、盡未來際不思議の用熏習を施して止まぬのである。

第十四章 眞如の自體相用、法報應三身

上の立義分の中の心生滅因縁相の句は已に第七章已下數章に亘りて説明したから、これより能示摩訶衍自體相用故已下の所謂三天の文を解釋する。上に述べた如く吾等衆生の心には、實在と現象の二方面がある。實在の方面は即ち心

眞如の相で、それは摩訶衍の體を顯はし、現象の方面は即ち心生滅因縁の相で、それは摩訶衍の自體相用を顯はすのである。委しく言へば、心眞如の相は平等絶對なもので、凡夫も二乗も菩薩も諸佛も皆同一相であり、而してそれが亦不生不滅常恒不變の實在であつて、取りも直さず摩訶衍の體であるから、心眞如の相は即ち摩訶衍の體を示すといふのである。之に反し、心生滅の相は相對的なもので、其の上には染淨迷悟の差別が歴然として現はれてゐる。摩訶衍の相用なるものは、此の生滅の染相に待對しなければ、説き顯はすことが出来ぬものであるから、心生滅因縁の相は能く摩訶衍の自體相用を示すと説いたのである。即ち前から述べて來た生滅差別の事相に待對して、眞如の自體相用を明かすのが此の一段の趣旨である。

眞如の自體相といふのは、眞如は常恒不變の實在であつて、本來其の自體に一切の無漏の功德を満足してゐる。處が其功德は實に無量であつて、一々それを述べ立て、來ると實に際限がない。そこで此の起信論では略して唯六義の相を擧げてゐる。六義とは、謂ゆる大智慧光明の義、遍照法界の義、眞實識知の義、自性清淨心の義、常樂我淨の義、清涼不變自在の義である。就中大智慧光明の義とは一切の萬有は本來唯心であつて實に動念がない。然るに妄心があつて不覺にして念を起し、諸界を認めるから無明即ち盲目といはれるのである。さすれば心性が起動しなければ、それは即ち大智慧光明の相でなくてはならぬ。遍照法界の義とは心が若しも見相を起したならば、それは皆妄見であるから、すべて暗黒に鎖されざるを得ない。さすれば心性が見を起さなければ、そこには即ち法界を遍照するの義がなくてはならぬ。眞實識知の義とは心が若しも動けばそれは皆妄動であるから、即ち事毎に顛倒の謬解が伴つて來る。さすれば心性が動かなければそこに眞實識知の相がなくてはならぬ。自性清淨心の義とは妄染の諸法は種々に繁興鼓躍してゐるけれど、本

より無體のもので即ち自性を持つてゐない。ところが眞如はそれ自ら根本の實在であつて、而も清淨無垢の心體であるから自性清淨心の義があるといふのである。常樂我淨の義とは妄染の諸法は悉く無常であり、苦であり、無我であり、不淨である。處が眞如は常住で安樂で、大我で且つ清淨であるから、常樂我淨の相があるといふのである。清涼不變自在の義とは、妄染の諸法は悉く無明煩惱から生じたもので、人の心を熱惱させるが、之に反し、眞如は無漏の淨法であるから即ち清涼の義があり、又妄染は四相の爲めに遷されて、衰滅變改を免れぬけれど、眞如は不生不滅の無爲法であるから即ち不變の義があり、又妄染は業果繫縛して、極めて不自在であるけれど眞如は一切の繫縛を解脱してゐるから、即ち自在の義があるといふのである。要を取つて之を言へば、一切の差別妄染は悉く心が動いた結果、現はれたものであるから總べて不功德の相で覆はれてゐる。苟くも心が起つて、そこに客觀の念すべき少許の法だもあれば、それだけ即ち功德の相は缺けるのである。處が吾々の心性は元來無動で絶對に妄見、妄分別を離れた法であるから、其の自體に有らゆる恒沙の不離不斷不異不思議の一切の功德が具足されてゐなければならぬ。それ故に此の心性を如來又は如來法身とも名けるのだといつてゐる。

蓋し此の説は眞如の自體相を總じて法身と名けたのであるが、是れは上にも述べた如く、金光明並に攝大乘等に、如及び如々智を合して法身としたのと全く同一見方である。凡そ眞如の體性は凡夫も佛も平等に之を享有し、又大智慧光明等の恒沙無量の功德も、體の上の固有の相として平等に皆之を具へてゐる譯であるけれども、而も佛已外の者はそれを實現することが出来ぬ。喩へば土中に金が埋まつてゐるやうなもので、土中の金と掘り出した金と其の體には變りがなくとも、埋まつてゐては何の役にも立たぬ。地論派では埋まつてゐる金と、掘り出した金とを區別し、埋まつてゐる

所を法身と名け、掘り出されて光り輝くところを報身と名けてゐるのである。それを今起信論では彼の光り輝きも新たに加つたのでない。即ち土中の金が始から持つてゐた徳相に外ならぬものであると説いて地論の法報二身を合して、以て一の法身と立てゝ來るのである。これは如來藏の意義に重きを置いたからではあるが、然し攝大乘一派の法身説の影響を受けたものであることは疑を容れぬのである。

次に眞如の用とは彼の如來法身の上に不思議自然の働きがあるのを示すのである。謂ゆる諸佛が本と因地の菩薩であつた時、大慈悲を發し、諸波羅蜜を修して衆生を攝化し、大誓願を立てゝ劫數を限らず、未來際を盡くして悉く衆生界を濟度しやうといふ誓を起し、一切衆生を己身の如く思ふて而も亦衆生の相を取らず、久しく利他の行を進めた結果遂に無明が滅し、法身が顯現して、そこに衆生濟度の不思議自然の種々の業用が起るのをいふのであつて、即ち佛の報應二身を指すのである。然るに諸佛の眞身なるものは元來法身智相の身、第一義諦攝のものであつて、世諦の境界でないから全く爲作造作を離れてゐる。それを今佛に報應二身の用があつて、盡未來際に衆生濟度の働をされるものとするのは甚だ矛盾のやうであるが、然しそれは天界に在る太鼓が、太鼓自身は無心のものであるけれど、若しも天人が希望すれば自然それが鳴り出す如く、諸佛如來も自らは爲作造作を離れてゐるけれど、若しも衆生がそれに對して救護を願望すれば、そこに自然に不思議の業用が現はれて來るのである。それ故、佛の報應二身といつても實は唯衆生の心想中に映つた影に過ぎぬ。即ち法身は絶對的存在であるけれども、報應二身は少くとも唯相對的に其の存在を論ずるに過ぎぬといはなければならぬのである。

眞如の用に報應二身の別が生ずるのは、之を感じる衆生の機に大別二類の異があるからである。二類とは一は分別事識を有する凡夫及び二乗で、他は分別事識を離れた菩薩をいふのである。即ち凡夫及び二乗は、分別事識を持つて居つて、未だ法執を離れず、唯心の理を知らない所から即ち應身佛を見るのである。應身佛は身量も、壽量も、所住の國土も、悉く有限であり、且つ麤相である。これは凡夫二乗が有限の考へを脱せず、佛は自己の轉識現なることを知らずして、妄に心外より應じて來たものと思ふからである。即ち自己が有限であるから、有限麤相の佛が其處に現はれるのである。但し此中、同じ應身と言つても、凡夫所見の身は更に極めて麤相である。即ち六道の衆生が各其の類に隨つて佛を感じる時、或は畜生身の佛もあれば、或は修羅身の佛もあり、又人身もあれば、天身もある。恰も觀音の三十三身の如く、其の機根に應じて種々異類の身が現はれ、すべて相好具足の受樂の佛形でないから應身と名けるのである。處が菩薩は、初發意より深く眞如の法を信じ、已に分別事識を離れて、唯心所現の理を知つて居るから、即ち業識に依りて報身佛を見るのである。報身佛は其の身に無量の色があり、色に無量の相があり、相に無量の好があり、亦その住する所の國土にも無量種々の莊嚴があり、すべて示現する所の身土は皆即ち無邊であつて、即有限の相を離れてゐるのみならず、亦其れが一時的でなくて恒久に持續し、毀壞されることもなく、損失されることもない。これは蓋し因位に於ける久しい間の諸波羅蜜等の無漏の行熏と、不思議熏とによりて成就された果報であるからである。但し報身は業識所現のもので、初發意の菩薩から乃至究竟地の菩薩までが見る所の身ではあるが、然し其の中に於て、初發意菩薩の所見と淨心地已上の菩薩の所見とは同一でない。初發意の菩薩は深く眞如法を信じ、彼の佛の色相莊嚴等は無去無來にして分齊の相を離れ、唯だ自心の所現たることを知つてゐるから、報身を見ることが出来るのである。けれども猶ほ全く分別の心を離れてゐない所からして、唯だその少分の相を認めるに過ぎぬ。若しも進んで淨心地に入り、法身の位に登れ

ば、更に微妙の色相を觀見し、菩薩究竟地に至れば盡く無邊の色相を全見することが出来る。蓋し斯様に客觀の對象として佛を認めて來るのは、衆生の方に業識といふ主觀があるからである。若しも業識を離れて仕舞へば、主觀、客觀の區別が無くなるからして、隨つて客觀的に佛を認めることもなく、又その攝化を被ることもないやうになる。その境地が即成佛であつて、始覺が本覺に同ずるといふのも即ちこの有様を説いたのである。

新譯起信論には、此の中、凡夫所見の六道異類の身を化身と名けて、之を塵用とし、初發意菩薩の所見を中品の用とし、淨心地已上の所見を受用身と名けて、微細の用とし、總じて眞如の用を三品に區別してゐる。さりながら舊譯起信論の意味は之と稍異があるやうである。舊譯では上に述べた如く、大體の上から眞如の用を報應二身とし、其中、應身に就いて六道所見の非佛形の身と、二乘所見の佛形の身とを分ち、又報身に就いて初發意菩薩の少分所見の報身と、淨心地已上の菩薩の全分所見の報身とを區別する考のやうであるから、總じて四種の用とする説き方と見られる。若し然りとすれば此の説は、眞諦譯の金光明經三身品に、化身非應身と應身非化身と化身亦應身との別を立てゝゐるのに依つたのではないかと思ふ。淨影の大乘義章第十九卷の三佛義に依つて見ると、金光明に化身非應身といふのは、佛形をなさず、人天龍鬼等の種々の形で現はるゝ身を指すのだと言つてゐるから、これは今の六道異類の身に當る。又應身非化身といふのは彼の經に自ら釋して地前の身と説いてゐるから、これは今の初發意菩薩の所見に當る。又化身亦應身といふのは、諸の聲聞所見の人類同の佛身を指すのだと言つてゐるから、これは亦今の二乘所見の應身に當ると見ることが出来るからである。而して淨心地已上の所見は、即ち地論の所謂報身に當ると見るべきものである。さすれば舊譯起信論は、報應二身に就いて委しく四種を類別したものとといふべく、同時に新譯に之を三品の用としたのは、舊譯

の意味を誤解したものといはなければならぬ。

そは兎に角、此論では報應二身は眞如法身の用として、法身から現はれたものだとするのである。然るに法身には之と何等差別の色相がないのに、如何にして其の法身から報應二身の如き差別の色相が現はれて來るのであらうかといふと、此の論では色心は本來不二のもので色の性が即ち智であるから、如來の眞身を智身とも名け、又智の性は即ち色であるから其眞身を法身遍一切處とも名ける。斯様に法身は即ち色の體であるから、能く報應二身の差別の色相を現することが出来るのである。但し差別の色相を現すると言つても、差別その儘が即ち平等であるから、差別と平等と互に妨げることがない。それは眞如自在の用であるからであつて、吾等凡夫の心識分別で知り得る限りでないと言つてゐるのである。これに依ると此の論では法身を智性即色の身とし、智性即色であるから能く報應二身の如き差別の色相を現し得るのだとすることが解かる。但し此の中、法身を智性即色の身とし、之を色性即智の智身と區別したのは如々と如々智とを分開したので、即ち地論一派の説を承けたものと見るべく、而し報應二身を眞如の用としたのは攝論一派の説を受けたと見るべきもので、隨つて此論の佛身論は法身智身報身應身の四身を立てる意味と見なければならぬ。若し然りとすれば心識説の場合に同じく、此の論の佛身論も亦地攝兩論を折衷したものといはねばならぬのである。(此下對治邪執の一章あるも今之を略す)

第十五章 菩薩發心修行の道程、三種發心

顯示正義と對治邪執の二段が已に終つたから、此の一章で分別發趣道相、即ち菩薩の發心修行の道程を述べる。凡

そ衆生界を大分して見ると、邪定聚、不定聚、正定聚の三種に區別することが出来る。邪定聚とは、因果を信ぜず、全く佛道に志ざさないものをいひ、不定聚とは因果を信じて十信の位に入つたけれど、まだ一萬劫の修行が満たない所から善縁に遇へば或は進み、惡縁に遇へば或は退して其の根性の定まらぬものをいひ、正定聚とは、已に如來種性の中に住して畢竟じて二乘地、又は三惡道に退墮しないものをいふのである。斯様に三種の分類がある中、此の分別發趣道相の一段では、十信一萬劫の修行が積んで、發心して正定聚に入り、更に進んで解行地、淨心地を経て、菩薩究竟地に至るまでの發心修行の有様を明かにするのである。これは蓋し立義分中の一切諸佛本所乘故、一切菩薩皆乘此法到如來地故の文を釋したので、即ち大乘の中の乘の義に當るのである。

菩薩の進趣すべき道程には凡そ三段の發心がある。三段とは、一には信成就發心、二には解行發心、三には證發心である。その中、初に信成就發心とは、不定聚の中の勝機は熏習善根の力によりて、因果業報の理を信じ、能く十善の行を起し、生死の苦を厭うて無上菩提を求め、諸佛に值うて親承供養し、斯くて信心を修行して一萬劫を経れば其の信心が成就する。そこで或は諸佛菩薩が彼人に教へて發心せしめ、或は大悲の心から自ら發心し、或は正法の滅せんとするのを見て護法の心から自ら能く發心するのをいふのである。斯様に信心が成就して發心することを得たものは即ち正定聚に入りて畢竟じて退せず。如來種の中に住して正因と相應することが出来るのである。但し不定聚の中に於て煩惱深厚、善根微少の衆生は、佛に值うて供養を捧げても唯或は人天の種子を起し、或は二乗の種子を起したりして、大乘の種子を起すことが出来ぬ。又設ひ大乘を求めても、其の根が不定であるからして、或は進み或は退して、兎角決定しない。又未だ一萬劫を経ない者が、或は佛の色相を見て發心し、或は衆僧を供養する事によりて發心し、

或は二乗の人に教へられて發心し、或は他の發心を學んで發心しても、それ等は悉く皆不定であるから、惡因縁に遇へば二乘地に退墮する虞れがある。それ故熏習善根の力があつて而も一萬劫の間、信心を修行した者でなければ、正定聚に入る事が出来ぬと説くのである。

さて此の位に如何なる發心をするかといふと、即ち直心、深心、大悲心の三種の心を發するのである。直心とは、正しく眞如を念ずる心をいひ、深心とは、進んで一切の諸の善行を集めんとする心をいひ、大悲心とは、一切衆生の苦を抜かうとする心をいふのである。但し眞如法界は一相であり、佛體は無二であるから、唯だ直心を發して眞如さへ念ずれば即ち證人が出来なければならぬ筈であるのに、今直心の外に更に深心を發して一切の諸の善行を集めねばならぬといふのは如何なる理由かといふと、それは恰も彼の大摩尼寶の體は明淨であつても、而も鏽穢の垢に裹まれてゐるから色々方便してそれを磨かなければ、明淨ならしめることが出来ぬと同様に、衆生の眞如法も、其の體は空淨であるけれど、而し無量煩惱の垢に纏はれてゐるから、方便を以て種々に熏修しなければそれを淨めることが出来ぬ。それゆゑ深心を發し一切の善行を修して、その垢を對治する必要があるのである。蓋し垢を對治するにも亦種々の方便があるが、今その要なるものを擧げて見ると、行根本方便、能止方便、發起善根增長方便、大願平等方便の四種とすることが出来る。就中行根本方便とは、一切法自性無生と觀じ、妄見を離れて生死に住せないと同時に、亦一切法は因縁和合のもので、即ち業によりて果を招き、差別の諸相宛然として成立つてゐると觀じて涅槃にも住せず、即ち大悲を起して諸の福徳を修し、以て衆生を攝化すべきことをいふのである。斯様に一面に於て諸法空と觀じて生死に住せず、他面に於て諸法假有と觀じて涅槃に住せず、以て衆生攝化の働きを進めてゆくのは、法性無住の徳に隨順するものであ

つて、即ち一切善行の根本となるものであるから名けて行根本方便といふのである。次に能止方便とは、自ら慚愧悔過して能く一切の悪法を止め、更に諸悪をして増長せしめないことをいふので、これは即ち法性が諸過を離れてゐる徳に隨順するのである。三に發起善根增長方便とは、善に是の如く諸悪を止めるのみでなく、進んで三寶を供養禮拜し、諸佛を讚歎し、隨喜し、勸請し、淳淨の心を以て三寶を愛敬する所から、信が增長して乃ち能く無上菩提を志し、又三寶に護念せられる所から、業障が消除して善根を退せないやうになるのを言つたもので、これは即ち法性が癡障から離れてゐる徳に隨順するのである。四に大願平等方便とは、未來際を盡して一切の衆生を濟度し、それをして残らず皆無餘涅槃を得しめやうと發願するのをいふので、これは即ち法性の無斷絶の徳に隨順し、又法性が廣大にして一切の衆生に遍通し、平等無二にして彼此の別なく、究竟寂滅のものであるのに隨順するのである。斯様に四種の方便を以て一切の善行を進めてゆくと、煩惱の垢が漸次に對治されて、自然に眞如に歸順することが出来る。

斯くて信成就の菩薩が直心等の三心を發せば、即ち、少分法身を見ることが出来る。已に法身を見ることが出来れば亦其の願力に隨つて能く八相成道の化儀を示して、衆生を利益することが出来る。即ち兜率天より退下して、母胎に入り、母胎に住し、母胎を出で、後出家して成道し、法輪を轉じて、涅槃に入り、應身成佛の化儀を示現するのをいふのである。さりながら此の菩薩は、未だ過去無量世已來の有漏の業を斷じて居らぬからして、隨つて受ける所の身に尙ほ微細の苦が伴つてゐる。それゆへ之を法身の菩薩とは名けぬのだと言つてゐる。蓋し斯様に信滿の位に八相の化儀を示すといふのは、華嚴の初發心時便成正覺の説に基いたもので、占察經の所謂信滿作佛と亦全く同趣意である。又此の位に直心深心大悲心の三種の心を發すといふのも、矢張り華嚴から導かれた考であると思ふ。三心の中、直心、

深心は、維摩經佛國品、並に華嚴經十地品等に盛に説かれてある。即ち維摩經には直心は是れ菩薩の淨土なり、菩薩成佛の時不誥の衆生、其の國に來生す。深心は是れ菩薩の淨土なり、菩薩成佛の時、功德を具足する衆生、其の國に來生すと、説いてあり、華嚴十地品には、已に初地を具足し、第二地を得んと欲せば、當に十種の直心を生ずべしといひ、又第二地を淨め已りて第三地を得んと欲せば、當に十種の深心を生ずべしと言つてゐる。さすれば此の二心は、これ等の經説から取つたものと認めねばならぬ。但し華嚴では斯様に直心、深心を地上の菩薩の起す所としてゐるのに、此の論では之を信成就の人の所發とし、其の位を非常に降してゐるのは、果して如何なる理由があるのかといふと、それは明かでないが、併かし十地品(舊華嚴經第二十三卷、十地經論第二卷)の初に、是の心は大悲を以て首となす、智慧増上方便善巧の所攝なり。直心深心淳至にして、如來力無量、善く衆生力智力を決定し、自然智に隨順して能く一切佛法を受く。乃至是の如きの心を生ぜば、即時に凡夫地を過ぎて菩薩位に入ると説いてあつて、直心深心大悲心を菩薩入位の要件としてあるから、多分其の邊の説に基いて之を信成就の人の所發としたのではないかと思ふ。兎に角此の一段は主として華嚴十地品の意を取つたものと認めねばならぬ。

それから又此の論では斯様に信成就の人が發心すれば即ち正定聚に入り、如來種性の中に住して畢竟不退であると説いたからして、隨つて種性已上の菩薩に退轉があることを許さぬ。處が經中に種性の菩薩も惡趣に退墮することがあると説いてあるから、そこで此の論にこれは正定聚に入らない初學の菩薩の懈怠するものを怖れしめて勇猛精進ならしめんが爲である。凡そ信成就發心已後の菩薩は、怯弱の心を離れてゐるから、一乘地に墮する心地などは持たぬ。

無量無邊阿僧祇劫の間、勤苦難行しなければ涅槃を得ることが出来ぬと聞いても、此の菩薩は、既に一切法は本來自ら涅槃であることを信知してゐるから、怯弱の心などは起さぬ。随つて經に退墮があると説いても、それは實退ではないと言つてゐる。蓋し此の論に是の如き會通を設けたのは菩薩瓔珞本業經、並に菩薩地持經に種性菩薩退墮の説を擧げてゐるのを指したのである。瓔珞本業經の上卷に、第六住の中に至りて、若し第六般若波羅蜜を修して正觀現前し、復た諸佛菩薩知識に値うて護らるゝが故に、出で、第七住に到れば常住不退なり。此の七住より以前を名けて退分となす。乃至我が初會の衆中に八萬人あり退す。淨目天子、法才王子、舍利弗等の如き、第七住に入らんと欲するに、其中、惡因縁に値ふが故に退して凡夫不善の惡中に入る。習種性の人と名けずと書いてある。又菩薩地持經第一卷の種性品には、種性の菩薩は久しく生死に處し、或は惡道に墮す。惡道に墮するも疾く解脫を得。惡道に處すと雖も大苦を受けず。餘の衆生の如く地獄に入るも、若し苦、身に觸るれば即ち能く厭離す。他の苦を受くるを見れば能く悲心を取すと云つてゐる。これ等の説が今の違文となつたことは疑を容れぬ。それから又此の論にそれを實退でないといふ通したのは、即ち菩提流支の金剛仙論に依つたのである。彼の論第一卷に、寶鬘論を引いて有人と龍樹との問答を掲げ、地持經の中に、性地の菩薩が阿鼻地獄に退墮すと言つてゐるは、實に地獄に入るのではない。但だ地前の菩薩に怖を催さしめて、それをして速に初地を證せしめんが爲であると書いてあつて、其の意味は勿論、語勢までも殆んど同一であることは、何人も認めることが出来よう。

次に解行發心は、解行地即ち地前三賢の菩薩の發心修行の有様を説いたのである。此の菩薩は、信成就已來、段々修行の功が積んで、今や將に第一阿僧祇劫が滿ぜんとする位であるから、眞如の法に於て深解が起り、その修行が皆

深解と相應して法性に契つて來る。即ち法性の體には元と慳貪がないことが別つて來たから、それに隨順して檀波羅蜜を修行し、又法性は元と無染にして、五欲の過を離れてゐることがわかつて來たから、それに隨順して尸波羅蜜を修行し、又法性は元と瞋惱を離れてゐることがわかつて來たから、それに隨順して羼提波羅蜜を修行し、又法性は元と身心の相がなく、隨つて懈怠を離れたものであることがわかつて來たから、それに隨順して毗梨耶波羅蜜を修行し、又法性は常に定にして其の體に元と亂動がないと知つて來たから、それに隨順して禪波羅蜜を修行し、又法性は元と明にして、即ち無明を離れたものであることがわかつて來たから、それに隨順して般若波羅蜜を修行するのをいふのである。但し解行發心と言つても、此の位で別に改めて發心するのではなく、唯だ前の信成就發心の進んだ有様を指すに過ぎぬ。

次に證發心とは、淨心地即ち初地から菩薩究竟地に至るまでの發心修行の有様を説いたのである。此の位の菩薩は、謂ゆる法身の菩薩であつて、既に眞如を實證し、又能く一念の間に於て十方無餘の世界に至り、諸佛を供養し轉法輪を請するのみならず、衆生を開導し利益せんが爲に無數不可思議の方便を現現することが出来る。それゆゑ此の位の菩薩には自ら三種の心相がある。三種とは眞心、方便心、業識心、であるが、其中、眞心とは所謂無分別心で、即ち眞如を實證する心といひ、方便心とは所謂後得智であつて、即ち衆生を利益せんとする心といひ、業識心とは、此の位の菩薩は既に分別事識を離れたけれど、尙ほ業識があつて、微細の起滅を免れぬのをいふのである。斯くて菩薩は初發意已來、三阿僧祇劫を経て段々其の修行が進み、遂に功德が成滿すれば、色界の頂上なる色究竟に於て、一切世間最高大の身を示して成佛する。即ち一念相應の慧を以て無明を頓斷するから、一切種智を得る。同時に亦自然に不思議

業用が起つて能く十方に示現し、未來際を盡くして衆生を利益することが出来るのである。凡そ一切の菩薩は、皆悉く三阿僧祇劫を経なければ成佛することが出来ぬ。怯弱の衆生を導かんが爲に、地位を超えて速に正覺を成ずる相を示し、或は憍慢の衆生を勵まさんが爲に、無量の阿僧祇劫を経なければ成佛が出来ぬやうに説いてあつても、それ等は唯だ衆生攝化の方便に過ぎぬ。菩薩は實際に於て悉く皆同等であつて、種性根も等しく、發心も等しく、所證も亦等しく、三祇を超越するものもなければ、亦遲滯するものもないといつてゐる。蓋し此の皆經三祇の説は、菩薩地持經第九卷に掲げる所であり、又色究竟處に於て、一切世間最高大の身を示すといふのは、十地論第一卷に已に明かす所である。さすれば此の一段は地持、及び地論の意を取つたものと見ねばならぬ。

又此の中、一切種智とは、即ち一切の事々物々に就いて悉く知る所の智慧をいふのである。然るに虚空は無邊であるから其の中の世界も無邊でなくてはならぬ。世界は無邊であるから、其の中の衆生も亦無邊でなくてはならぬ。衆生は無邊であるから、其の心行も亦無邊でなくてはならぬ。それを悉く知るといふのは、實に容易でない。のみならず、無明を斷じて了へば心想が無いから、それ等の一切の事物を知ることが出来まいといふ疑がある。それに對し此の論では一切の境界なるものは本來一心であつて、全く想念を離れたものである。處が衆生は無明によりて妄に境界を認めるから、隨つて其の心に分齊差別が起り、法性に稱うて一切を知了することが出来ぬ。之に反して諸佛如來は見相を離れてゐるから、諸法の性に稱つて一切の妄法を顯照することが出来る。そのうへ大智用無量の方が有るから、諸の衆生の希望に隨つて、能く種々の法義を開示することが出来る。それを一切種智と名けるのである。それから又諸佛如來に不思議自然の業用があつて、果して能く一切の處に現はれて衆生を利益するのであれば、衆生は佛の身を

見て、若しは其の神變を見、若しは又其の説を聞きさうなものであるのに、なぜ吾等はそれを見ないのかといふ疑がある。それに對して、此の論では鏡の譬をあげて鏡が曇つてゐれば、姿が映らぬと同様に、衆生の心に垢があるから法身の影が現はれぬのだと説明してゐる。

第四篇 修行信心分

第十六章 凡夫の信心修行の相、四信五行

既に解釋分の説明が終つたから、これより修行信心分を述べる。蓋し解釋分は元とく立義分を解釋したものであるから、其の綱領が立義分に掲げられてあることは言ふまでもない。處が修行信心分は解釋分でないから、其の説意は立義分中に提示されて居らぬ。それを今解釋分に續けて擧げて來たのは、上の分別發趣道相は十信一萬劫の修練が積んで正定聚に入り、解行地淨心地と段々進んでゆく者の發心修行の道程を明かしたのであるから、自然の順序として、亦その正定聚即ち種性地まで進むべき凡夫の信心修行を示さねばならぬからである。即ち逆に先づ菩薩の修行を説き、後更に凡夫の修行の相を擧げたのである。但し立義分の中には、此の一段の説意を示して居らぬけれど、論の標題の上には已に其の意味が顯はされてゐる。即ち大乘起信の四字の中、大乘の二字は立義解釋の二分に於て之を解説し、起信の二字は正しく今の修行信心分に於て之を闡明するのである。

不定聚の凡夫が正定聚不退の位に入るべく進んで行かうとするには、先づ四種の法を信ぜねばならぬ。即ち一には

根本を信すること、即ち眞如のあることを信じて、進んで之を思念するのをいふのである。二には佛を信すること、即ち佛には無量の功德があると信じて、常に念じて親近し供養恭敬して善根を發起し、一切智を得たいと願ひ求むるのをいふのである。三には法を信すること、即ち法には大利益があると信じて、常に念じて諸波羅蜜を修行するのをいふのである。四には僧を信すること、即ち僧は能く正しく自利利他を修行するものであると信じて、常に好んで諸の菩薩衆に親近し、如實の行を學ぶべきことをいふのである。要するに眞如と佛法僧の三寶とを信するのを、四種の信と名けるのである。但し是の如き四信は經論中に纏めて説いた所はないやうであるが、併かし寶性論には佛寶品、法寶品、僧寶品、一切衆生有如來藏品の四品を順序にあげてゐる。有如來藏は今の根本を信すること、同義であるから、此論の四信説は先づ寶性論から考へ附けたのであらう。

既に斯様に四種の信を發した者は、亦隨つて五種の行を行じて其の信を守立て、行かねばならぬ。五種の行とは、一に施門、二に戒門、三に忍門、四に進門、五に止觀門がそれである。初に施門とは布施のことで、之に財施、無畏施、法施の三の別がある。財施とは、若し何人でも財物を求めるものがあつたら、力の堪へ得る限り、己れの所有を施與するのをいふのである。自ら慳貪の心を捨て、あるから、求める者をして歡喜せしめることが出来る。無畏施とは、人の厄難恐怖に逼迫せられるのを見たら、己れの能ふ限り無畏の法を施し、それをして安堵せしめるのをいふのである。法施とは、法を求める者があつたら、己れの知つてゐる限り方便して、それを解説し、敢て名利を貪らず、尊敬を求めず、誰だ自利利他を念じて菩提に廻向するのをいふのである。次に戒門とは持戒のことで、在家ならば殺生等の十惡業を犯してはならぬ。出家ならば、特に煩惱を折伏せんが爲に、遠く憒鬧の地を離れて常に寂靜處に住し、少

欲知足頭陀等の行を修習し、乃至小罪にも心に怖畏を生じて慚愧改悔し、如來の制し給へる禁戒を輕んじてはならぬ。のみならず世間の譏嫌も憚らずして、彼れ是れ批評されるやうな行をなし、妄りに人をして過罪を起さしめてはならぬと制するのである。次に忍門とは所謂忍辱のことで、他人から惱まされることがあつても、忍び忪えて心に復讐の念を懷かず、又利衰毀譽稱讚苦樂などの違順の境に對しても、總べて安忍して其の心を動かさないのをいふのである。次に進門とは精進のことで、諸の善事を行するに於いて心に懈退を起さず。志を立つること堅強にして怯弱の心を遠離し、過去久遠劫已來、無益に身心の大苦を受けたことを追念し、自ら發憤して勤めて諸の功德を修して怠らず、自利利他して速に苦惱を離れんと心懸けねばならぬことをいふのである。それから又斯様に信心を修行しても、先世已來の重罪惡業障がある爲め、或は魔邪諸鬼に惱亂せられ、或は世間の事務の爲に種々に牽纏せられ、或は病苦に惱まされ、其の他いろいろの障礙があつて修行が妨げられることがある。それゆゑ行者たるものは常に勇猛に精勤して、晝夜六時に諸佛を禮拜し、誠心に懺悔し、觀請し、隨喜し、菩提に廻向して、少しも休廢してはならぬ。若しも斯くの如くすれば、諸の障礙を免れて善根を増長することが出来る。次に正觀門とは、一切の境界は本來唯心にして、凡べて自相のないものであると了知し、諸の想念を起すことを止めて奢摩他、*śamatha* 觀に隨順するのを正といひ、因縁生滅の相を分別して毘鉢舍那 *Vipassana* 觀に隨順するのを觀と名けるのである。即ち止は平等に心を持って、進んで眞如三昧に入らしむる法を示し、觀は差別の諸相を觀察して、進んで大悲を起し、衆生濟度の方面に向ふべきことを明かすのである。蓋し此の五行の中、初の施戒忍進の四門は、六波羅蜜の中の前四波羅蜜であることは言を俟たぬ。第五の止觀門は禪の遣り方を述べたもので、即ち六波羅蜜の禪波羅蜜に當つてゐるから、此の五行は即ち前五波羅蜜を説いたものとい

はねばならぬ。處が前の分別發趣道相の解行發心の下にも、六波羅蜜の修行が擧げてあつて、一往重複のやうに見えるが、併かし菩薩の修行は結局六波羅蜜を出でぬといふ見地から、凡夫にもそれを行じさせる趣意と見ることが出来る。但し第六の般若波羅蜜だけは凡夫の能ふ所でないから、今はその一を除いて五門としたのであらう。それから又前の解行發心の下では檀波羅蜜、尸波羅蜜、羼提波羅蜜、毗梨耶波羅蜜、禪波羅蜜と言つて梵語を擧げてゐるのに、此の一段では施門戒門乃至止觀門と言つてすべて譯語を用ひ、又波羅蜜といはずして單に門と言つてゐるのは、如何なる譯であらうかといふに、これは多分解行地では深解が起り、法性に隨順して六度の修行が出来るから波羅蜜といひ、不定聚の位では、まだ法性に隨順することが出来ぬから唯だ門の字を附けたのであらう。又譯名を用ひたのは、同じ梵語を二度も列ねるのは、文章上面白くないからであつて、別に意味がある譯ではない。總じて此の一段の説述を見ると、菩薩地持經第四卷已下の六波羅蜜の説明を撮略した趣があり、且つ彼の經に、施品、戒品、忍品、精進品、禪品、慧品と言つて章名に譯語が用ひてあるから、それを今真似たのであらうと想像されるのである。

止觀門のことは、論に委しく説いてあるから、已下少しく其の修行の遣方を述べやう。止は上に一言した如く、一切の境界は本來唯心にして凡べて自相なく、のみならず、亦其の唯心の心も本來不可得なりと知つて、諸の想念を起さず、奢摩他に隨順すべく行つてゆくのをいふのである。其の遣り方は先づ閑靜な處に住して、端坐して意を正うし、彼の數息觀のやうに氣息を數へるのでもなく、骨鏤觀のやうに形色に就いて青黃赤白の四相を觀するのでもなく、又空や、地水火風や乃至、見聞覺知の事象の境界に託して、それを觀縁するのでなく、これ等の一切の境界は唯心にして、心外に實に存在するものでないと了知し、それに對して凡べて諸の念相を起さないやうにする。若しも念相が起

れば隨つて工夫して其の念を拂ひ、後には其の拂はうとした主觀の念想までも亦打ち拂つて了つて、全く無念無想の情態にならなければならぬ。但し是れは心外に境界を認めて、それを緣することを止めやうとするのではない。境界そのものは本來唯心であるから、心の外に別に對象となるべき境界がないと覺知し、而して其の心も亦本來無相で、念々不生、念々不滅、念々不可得のものであると觀じて、以て心の實性に契つて行かうとするのである。若しも又其の心が馳散する場合には、即ち其の散心を統攝して元の正念に還さねばならぬ。又斯様に唯坐禪中に於て獨り、無念無想を修するのみでなく、坐禪を休めて去來進止し、又他の事を作す場合に於ても、凡べての時に常に唯心の理を觀察して、心性の寂然不動に隨順すべく心懸けねばならぬのである。斯くて久しく練習が積み、修行が淳熟すれば、其の心はやがて、安住して動かないやうになる。その情態が漸次進んで來ると、眞如三昧に隨順し、次第に煩惱が伏されて、信心が増長し、遂に發心して種性地に入り不退の位に登ることが出来るやうになるのである。但だ疑惑を起し、不信を生じ、誹謗を構へ、重罪業障を造り、或は又我慢を起し、懈怠に流れてはならぬ。若しも其の中の一つの障でもあれば、眞如三昧に入ることは出来ぬ。それから又眞如三昧に依るものは、即ち法界一相を知ることが出来る。謂ゆる一切諸佛の法身と衆生の身と平等無二の理を知るのを一行三昧と名けるのである。斯様に眞如は三昧の根本であるから、之を修行すれば漸次に無量の三昧が得られる。然るに此の三昧を修行する時、善根力のない衆生は、諸魔外道鬼神の爲に惑亂される。即ち坐禪中に諸魔が鬼形を現はして脅威することがあり、或は美貌の男女等の相を現はして執著せしめることがある。この場合に一切の境界は唯心であると念すれば、それ等の形は消えて了つて、惱亂されることはない。それから又其の諸魔が、或は天像を現はし、或は菩薩像を現はし、亦相好具足の如來の像となつて、陀羅尼を説いた

り、布施等の六度の法を説いたり、或は神道を得させたり、或は世間の事に貪著させたり、その他様々な障害を加へて來ることがある。その場合には、智慧を以て觀察して、邪網に墮ちぬやうにせねばならぬ。常に正念を保つて、それ等の事象に取著さへしなれば、すべての業障から遠離することが出来る。一體三昧にもいろ／＼あるが、外道の三昧は、元とく見愛我慢の心を離れぬからして、自ら世間の名利恭敬に貪著させる。又世間の諸禪三昧を修すれば、多くは味著を起し、我見に依つて三界に繫屬されるやうになる。處が眞如三昧なるものは、見相に住せず、得相にも住せざる三昧であつて、乃至出定しても亦解慢の心を起すことなく、隨つて有らゆる煩惱は漸次に微薄になつて、遂に三界の繫縛を脱することが出来る。即ち眞如三昧の法を習はずしては、如來種性地に入るべき方法がないのである。

それから又斯様に奢摩他の法によりて、唯だ止だけ修行して行くと、止は元と無念無想に住しやうとするのであるから其の心が沈没したり、或は懈怠を起したりして、善根を修することを願はず、大悲の行から遠ざかることになる。それゆゑ、亦毘鉢舍那法によりて觀を修せねばならぬ。觀を修すとは、世間の生滅差別の事相を觀察することをいふので、止を平等觀とすれば、觀は即ち差別觀であり、止を空觀とすれば、觀は即ち有觀であり、止を理觀とすれば、觀は即ち事觀である。起信論では觀を修行してゆくのに、大體二種の別があると立てる。即ち一は法相觀で、二は大悲觀である。法相觀とは、世間有爲の諸法に就いて、無常なり、苦なり、無我なり、不淨なりと觀するのをいふのである。即ち有爲の法は久しく停住し得ないで、須臾に變壞するものと觀するものが無常觀であり、一切の心行は念々に生滅するものであるから苦なりと觀するのが苦觀であり、又吾々が念する過去の法は恍惚として夢の如く、現在に念する所の法は電光の如く、未來の法は雲の忽然として起つて來る様なもので、三世の法に凡べて主我の自性がないと觀す

るのが無我觀であり、世間一切の有身は、悉く皆不淨穢汚にして一として樂むべきものがないと觀するのが不淨觀である。斯様に有爲の諸法に就いて無常苦無我不淨と觀するのを法相觀と名けるのである。次に大悲觀とは一切の衆生は無始已來、無明の熏習によりて、其の心に生滅の相が起り、過去に已に身心の大苦を受け、現在には即ち無量の逼迫を感じ、未來に受くべき所の苦も亦際限がない。是の如く苦惱から離れ難くして、而も自ら覺知せず悠々として明かしまらしてゐる有様を觀じて、深く自ら悲心を起し、因つて即ち勇猛に大誓願を立て、我が心をして分別を離れしめ、十方の世界に遍じて一切の諸善功德を修行し、未來際を盡くして無量の方便を以て一切苦惱の衆生を救済し、涅槃第一義の樂を得しめやうと願ひ、一切の時、一切の處に於て、能ふ限り有らゆる衆善を修學し、懈怠の心を起さぬのをいふのである。

但し斯様に説明して來ると、止と觀とは反對の修行の様に見えるけれど、而も實際に於て此の二は鳥の兩翼、車の兩輪の如く、それを俱行し、相互に助成しなければ菩提の道に入ることが出来ぬのである。謂ゆる諸法の自性は不生であると念じながら、而も亦因縁和合の善惡の業、苦樂等の報は失はれるものもなく、壞されるものでもないと思ひ、又因縁善惡の業報を念じながら而も亦諸法の自性は不可得と念じて即ち平等に即する差別、差別に即する平等を觀じてゆかねばならぬのである。若しも斯様に止と觀とを同時に俱行すれば、凡夫及び二乗の心過を對治することが出来る。即ち凡夫は世間の法に住著し、又進んで善根を修せぬ。二乗は五陰の法の實有を執し、苦を見て怖を懷き、又大悲の心を起さぬ。處が若しも今止を修して諸法不生と念すれば、凡夫の世間に住著する失を對治し、又二乗が苦を見て怯弱を生ずる心を捨てしめることが出来る。觀を修して因縁和合の假有の相を念すれば、二乗が獨り自ら涅槃を取

つて大悲を起さざる陋劣の心過を對治し、また凡夫の善根を修せざる心を離れしめることが出来る。それゆゑ此の止觀は相互に助成し、常に俱行してゆかねばならぬのである。蓋し止觀の法は大小乘經論に廣く説く所であつて菩薩地持經第三、十地經第九等にも其の説が掲げてあり、特に十地經論に、一念中、奢摩他毘婆舍那二行雙現前故とあるのは起信論に、此二義漸漸修習不相捨離二雙現前故、といつてゐるのに善く吻合する。六波羅蜜の中、禪波羅蜜といはずして、特に止觀門と立て、來たのは、多分此等の説に影響されたのであらう。

上述の如く四信五行の法に依りて、此の土で正定聚不退の位に登らうとするのは、即ち正則の遺方である。然るに衆生の中には、其の心が怯弱であつて、即ち此の娑婆世界に住してゐては、常に諸佛に値うて親承供養することが出来ぬ。随つて信心を成就することが覺束ないと思つて、惡道の退墮を畏れるものも少なくない。そこでそれ等の人の爲に、如來は勝方便を設け、信心を攝護するの法を説かれた。それは外でもない。意を専らにして佛を念すれば、願に隨つて其の佛の淨土に生れることが出来る。生れさへすれば、常に佛を見て親承供養し、永く惡道を離れて乃ち不退が得られるのをいふのである。修多羅の中に、若し人あつて、専ら西方極樂世界の阿彌陀佛を念じ、修する所の善根を廻向して、彼の世界に生れたいと願へば、即ち往生が出来ると説いてある。これは彌陀を念じて極樂世界に生れることを明かしたものであるが、斯様に淨土に生れさへすれば、常に佛を見たとまつることが出来るからして、信心が増長して終に退轉することはない。若しも又念するだけでなく、彼の阿彌陀佛の眞如法身を觀じて、常に勤行修習すれば、決定して彼の淨土に生れて正定聚の位に住することが出来るのである。

是の如く起信論では、怯弱の衆生の爲めに淨土往生の法を勧めた。即ち四信五行を修して、此の土で種性地に入ら

れるものは、其の法に依つて、修行を進めてゆくも宜いが、若しも止觀等の修行に堪へず、無佛の世界では信心の成就が覺束ないと思ふ人は、如來の勝方便を憑んで淨土に往生するのが、不退に登るべき捷徑であるといふ説き方である。而してこれが即ち修行信心分の最後の結文であるから、此論は一面よりいへば、淨土往生を以て佛敎の歸結としたものと見ねばならぬ。古來淨土の各家に於て此の論を珍重したのは全くこの理由に基くのである。

第五篇 勸修利益分

第十七章 本論の修學を勸む

已に本文の立義、解釋、及び修行信心の三篇が終つたからして、最後に勸修利益の一篇を置き、此の論文を受持し、論旨を思量して、觀察修行を進めてゆくべきことを説くのである。これは前にも言つた通り、經の囑累品に摸したもので、即ち序正流通の三分の中では、流通分に當るのである。今略して其の趣意を述べて見れば、若しも衆生があつて、如來の甚深の境界に於て正信を生じ、誹謗の過を離れて、大乘の道に入らうと志すものは、此の論文を受持し、論旨を思量して其の行を修習せねばならぬ。若しも此の法を聞いて、怯弱の心が起らなければ、其の人は定んで佛種を紹ぎ、す諸佛の爲に授記せられるであらう。たとひ三千大千世界の衆生を教化して、悉く十善を行はしめるやうにしても、其の功德は單なる一食の間に於て、此の諸佛秘藏の摩訶衍の法を思惟した功德には及ばぬ。若しも一日一夜此の論を受持して觀察修行するなら、其の功德は無量無邊不可説である。たとひ十方一切の諸佛が、各無量無邊阿僧祇劫に於て、其の

功德を嘆美しても、それは亦説き盡すことが出来ぬ。なぜなれば、法性の功德は盡きることが無いから、その人の功德も亦際限がないのである。之に反して、若しも此の論を毀謗して信ぜなければ、無量劫を経て大苦惱を受けねばならぬ。嘗に自ら深く害するのみならず、亦他人を害して、一切三寶の種を斷絶せしめることになる。それゆゑ衆生は但だ仰いで信すべし。毀謗してはならぬ。一切の如來は皆已に此の法に依つて涅槃を得、一切の菩薩は皆當にこれに因つて佛智に入るのである。即ち過去の菩薩は已に此の法に依つて淨信を成じ、現在の菩薩は今此の法に依つて淨信を成じ、未來の菩薩は當に此の法に依つて淨信を成ずるのであるから、宜しく此の論を信じて、勤めて修學せねばならぬといふのが、此の一篇の趣旨である。但し此の論が果して支那撰述であるとすれば、斯様に毀謗を誡め、仰信を勧めたところに、自ら別種の意味があることを看取せねばならぬのである。

諸佛甚深廣大義 我今隨分總持説

廻此功德如法性 普利一切衆生界

(完)

昭和九年二月五日印刷 日本宗教叢書
昭和九年二月廿日發行 第三回配本

不許複製

編輯發行 東京市田區一ツ橋通町二
會社 東方書院
代表者 三井品史

印刷所 東京市小石川區久野町一〇八
共同印刷株式會社
代表者 君島 源

發行所 株式會社 東方書院
電話九段三八四二
郵便東京六八六一二

終