

『起信論』の縁起説

織 田 顕 祐

序

『大乘起信論』（以下、『起信論』と略す）は、僅か一巻、大正藏経で八ページ余りの極めて小部の論書である。それにもかかわらず中国・朝鮮・日本の仏教の展開の中で常に注目され、現在に至っても様々な議論の対象となっている。その理由は、一体どこにあるのだろうか。『起信論』が、その少ない紙幅の中に大乘仏教の本質を凝縮しているからなのであろうか。あるいは、人間が物事を理解するときには常に陥りやすい落とし穴があつて、もしもその落とし穴を備えた書物は、いつの時代の人間にも受け入れやすいことになり、『起信論』はそのよう背景によつて読まれ続けられたのであろうか。いずれにしても『起信論』は、人の

世に出現してよりこのかた常に多くの人々によつて読まれ続けてきたことは事実である。そして以上のような『起信論』を巡る様々な問題については随分と多くの論考が積み重ねられてきている^①。

本稿はそれらの議論の一つ一つを踏まえた上でさらなる見解を提供しようとするものではない。そうではなくて『起信論』の所説の意味を、我々の認識と我々を取り囲む「物」的世界という点から考えてみようとするものである。別の言い方をすれば、『起信論』はインドで成立したのか、中国で成立したのかといった議論や、如来藏説とアラーヤ識説を一緒に説くのはいずれの正系からみずれているといった議論はいったん棚上げにして、それらの所説は我々という生身の存在とどのような係わりを持つのかという点

を明らかにしたいのである。もちろん、前述したような『起信論』を巡る諸問題は見逃すことのできないものばかりには違いない。しかしながら、それらの議論の中に方向性を見出していくためには、より根本的なところで『起信論』の所説の意味が押さえられていなければならないはずである。そうであれば『起信論』が表現している外面上の文言を他の文献の同様な表現と比較するのみでなく、表現の先にある意味、あるいは表現化される背景といったことが全体の文脈の中で、まず浮き彫りにされなければならない必然性があることは明瞭である。

例えば、「机」という表現は、いったん表現の形式を取ると何等かの内容を我々の間に伝えるのであるが、それが何時でも何処でも誰にでも全く同じ内容を伝えるかということ、決してそうではない。今、話し手が話題としているこの「机」は、全世界中にただ一つしか存在しないものなのであり、色も形も材質も他の机とは本質的に異なっている。しかしそれがこの「机」という形でいったん表現されると、その「机」という言葉は、そうした話し手の状況とはまったく離れて成立するのである。形のあるものでさえこの通りであるから形のないものを伝えようとする場合においては、それ以上に困難な課題を孕むであろう。

この様な点で我々は、『起信論』の如来蔵説が正当的なものではないという前に、それがどの様なことを表現しているのかという点をまず把握しなければならない。仮に如来蔵ということの問題にするのであれば、それぞれの文献の文脈に沿ってその意味が根本的に明らかにされたところで、それらの同異が問題となるのであり、言葉の共通性のみを根拠に何等かの判断を為すときには、言葉はある種の普遍性を表現するものとの暗黙の前提があることになるのである。この様な点も視野にいれながら、『起信論』の根本主張を尋ねていきたいと思う。

一 分別の世界

『起信論』は、その帰敬頌の直後で明かすように、衆生が大乗の信根を起すことを根本の課題として説かれたものである。それゆえ、なぜ衆生は大乗の信根を起さなければならぬのか、また大乗の信根を起すとは一体どのようなことなのか、といったことがまず明らかにならなければならない。これらのことは『起信論』がその全体の構成によって最終的に明らかにするはずのことなので、ここで直ちにその全体を問題にするわけにはいかない。しかしながら、『起信論』の根本主張に関して吟味を加えようと

するのであるから、その問題提起が何処にあるのかということとは最初に触れておきたい。

『起信論』において「衆生」とは、そもそも如何なる存在をいうのか。そして、衆生が衆生であることの課題性とはどのようなことなのか。こうした点に関心が及ぶとき『起信論』が立義分の冒頭において立論の根拠を「衆生心」とすることには特別な注意を払わなければならない^③。これから論を進めていこうとするに当って「衆生心」を出発点としようというわけである。その立論の根拠としての「衆生心」とは一体どのようなことを表現しようとするものなのだろうか。

ところで、『起信論』のいう衆生とは、後で分かるように六趣をそれぞれに意味する総合的なものを指すのではなく、様々に思惟することによって苦悩する具体的な人間のことである。その人間の「心」を一切の議論の出発点とするというのである。これはどのような理由によるのであるうか。通常、心とは人間の認識・感覚・記憶などの一切の知的活動を総称するものである。そして『起信論』ではこの「衆生心」を提示するのに特別な定義づけをしていない。従ってここでは様々に思慮分別する人間の具体的な在り方を意味するものと考えて良いように思う。それでは、人間

の様々な知的活動は何を根拠として成り立っているのだろうか。この点を我々の日常的な認識の範囲の中で少しく考えてみよう。

我々の日常的な認識は哲学的な解明を待つまでもなく、主体と客体によって成り立っている。なにかを認識するのは、我々の内なる認識主体が我々の外側を取り囲む客体としての物事の意味を把握することであると一応言うことができる。この関係は、認識がいわゆる自己の外側に向かっている間は、主体（＝自己）と客体（＝外側）という関係でみることができるところがその認識が自己の内側に向けられることがしばしばある。このときには、我々の内なる認識主体は、我々自身をその認識の対象とするのであるから、単純に自己が認識主体であるというわけにはいかない。なぜなら「わたし」が「わたし」を考えるとということ、主体Ⅱわたし・客体Ⅱわたしという関係だからである。この関係の中における主体としての「わたし」はどこまでいっても純粋な意味で「考えるもの」であって、「考えられているもの」ではない。この様な意味では純粋な主体は絶対に認識の対象とはならないはずであるから、この文脈に従えば、真の主体は一般的な認識の範囲を越えていることになる。それ故、真の主体は超越論的主体と云うべきで

あるとする立場が立てられることにもなるわけである。

この様に我々のごく一般的な認識を少し考えるだけでもその中にある矛盾が明らかとなってくる。しかしながら人間は、通常この矛盾を矛盾とは自覚していない。この点で人間の通常の認識活動は、真実なるものであるとは言えないのである。そこで主体と客体に分裂したものを総合的に全体化しようとする営みが行われることになる。この営みを代表するのがいわゆる弁証法という科学的なであろう。

これは言葉を変えれば、認識を越える認識を見出だしていくということである。これは人間の認識を前提としてその中にある矛盾を越えていこうとする営みであると言うことができる。その一方で全く別の視点からこの矛盾をみていこうとする立場が成り立つ。それはその出发点そのものを問題にするような立場である。つまり、眼前の主体と客体に別れてみえるような我々の現実を前提とはしないということである。

この点を仏陀の根本教説に則して考えてみよう。改めていうまでもなく、仏陀は縁起の法を悟ることによって仏陀となられた。その教説は、十二縁起説として整理されたというが、原初は、識と名色との相依関係によるものであったと言われている^④。識と名色との相依関係とは、今ここで

問題にしているところの主観と客観という概念に相当する。

それが相依関係にあるとすることが主観を原初とする考え方とは根本的に異なっているのであるが、人間の根本的な問題の解決の糸口を一般的な認識の中に見出だしているという点では共通性がある。今ここで、縁起説の展開を細かく論じている暇はないので、一応完成された縁起説と考えられる相依相待の縁起説について考察を進めていくことを通して『起信論』の根本的立場を明らかにしていきたい。

二―『起信論』所説の「縁起」の構造について

一般に「縁起の型」といわれる事柄は次のような定型句を以て示される。

これあるときかれあり、これ生ずるよりかれ生じ、これなきときかれなく、これ滅するよりかれ滅す^⑤。

この中には、「これ」と「かれ」の関係が、有無と生滅の二つの視点から見つめられている。「これ」と「かれ」の関係が有無によって説明される状況とは、その関係がどの様なものであるかは暫く置くとしても、両者が同一時間上にあることが前提である。これに対し、「これ」と「かれ」の関係を生滅変化に拠って説明するためには、時間的なずれが必要である。この事によって「縁起」には、「縁つて

起こること」という時間的な継続状況を説明する立場と、「縁って起っていること」という同一時間上の論理的な構造を説明する立場との二つの視点があることが明らかになる。「縁起」ということの本来の意味は後者にあつたようであるが、今ここでは、その細かい吟味が当面の課題ではないので先に進むことにしたい。したがって「縁って起こること」と「縁って起っていること」とは日本語としても意味が異なっている。後者のみにある「いる」という語は、文法的にいえば、「人・動物が存在する事を表す自動詞である」が「動詞の連用形+「て」を受けて動作結果の現存を表す」といわれる通り、物事が同一時間上に現存していることを表している。したがって「縁って起っていること」とは「縁る」ということを介して能依と所依の両者が同一時間上に存在し、その両者の論理的関係を表している事になるのである。そこでこの両立場の違いを明確にするために、本稿では便宜上、「縁って起っていること」を「能依と所依の共時的論理関係」と呼び、「縁って起こること」を「能依と所依の通時的相続関係」と呼ぶことにする。そこで次にこの視点によって『起信論』の様々な所説を整理してみたい。

二二『起信論』の共時的論理関係について

人間における分別と世界を縁起という真理によって考えようとするとき、『起信論』で差し当たってその材料となるのは解積分であろう。解積分は、顕示正義・対治邪執・分別発趣道相の三章によって成り立っている。そして、その中心を占めるのは顕示正義である。この章節は、前段の立義分において提示された衆生心の二相を様々な角度から明らかにすることにその狙いがある。ここではまず立義分の二相が、

一心法に依りて二種の門有り。云何んが二と為すや。

一は心真如門、二は心生滅門なり。(大正³²・五七六a)として、一心法の二門と示される。『起信論』全体の文脈の中で、「二」あるいは「一心」という言葉は、極めて重要な意味をもっている。それゆえ立義分の衆生心を解積分で「一心の法」と言い換えることには重要な意味があるように思われるが、この点については最後に考えることとしたい。ここでいう心真如と心生滅とは「如来」と「衆生」との関係に相当すると考えられるが、ここにも「これあるときかれあり」の関係で二門が示されていることに注目しなければならない。

さて、心真如門の基本的な主張は、

心真如とは、一法界大総相法門の体なり。所謂、心性
は不生不滅なり。(大正²²・五七六^a)

といわれる事に尽きると思われるが、この表現の本当の意味を正確に掴むことは難しい。「一」「大」「総」といった言葉で表現しようとしていることは、個々別々という区別の無い、比較を絶した、全体そのものということである。人間の根源的平等・本来性を言うものである。しかしこの様な人間の本来性は、現実的には露となっていない。この表現を通して明らかになってくる人間の具体相とは、様々な姿をとった、相対的な比較の中の、各別な在り方である。心真如門は、その様な人間の本来的な在り方を明らかにすることに狙いがあるので、人間の具体的な在り方などの様な構造を持っているのかという点については言及しない。しかしながら、人間の本来性と具体相がどの様にずれているのかを表すために次のように言う。

一切の諸法は唯だ妄念に依りて差別有り。若し妄念を
離るれば則ち一切境界の相無し。是の故に、一切法は
本よりこのかた言説の相を離れ、名字の相を離れ、心
縁の相を離る。(大正²²・五七六^a)

ここで言う「一切の諸法」もしくは「一切境界の相」は、

人間の一般的な認識における、その認識の対象を表すのであるから、我々にとつての「世界」という概念に置き換えて考えることができる。つまり、この一文によれば、世界を成り立たせるものは、「妄念」であり、その妄念とは、人間の言説であり、文字であり、表象作用を内容とするということになるわけである。

そこで次に、人間の具体的な在り方が妄念であるといわれることはどの様な内実を持っているのか、この点を詳しく見ていきたい。『起信論』においてそれを明かすのは心生滅門である。心生滅門は、『起信論』の中心をなすと考へられる解釈分の、その六割ほどの分量を有することからも推察されるように、本論における最も重要な部分である。ここでは、すでに述べたような心真如を背景として、それが具体的に種々相を取るのかのごとく立ち現れている構造が明らかにされていく。つまり、衆生心を根柢として、本来的には全体一であるはずのものが具体的には種々相を取る、その構造が説明されていくのである。この具体性において心生滅門の衆生心は、心真如門のように本来的な意味での一心としては語られない。それは、一心の種々なる具体相として「生滅心」と称され、その生滅心が本来的な意味での一心と別なものではないことが、「如来蔵」と称さ

れる。心生滅門が、冒頭に如来蔵を提示するのはこのような背景によるものである。

如来蔵に依るが故に生滅心有り。所謂、不生不滅と生滅と和合して一に非ず、異に非ざるを名づけて阿梨耶識と為す。(大正³²・五七六b)

ここでも特に注意しなければならないことは、「如来蔵に依るが故に生滅心有り」といわれる両者の関係についてである。この点については、かつて「依りてある」ことと「依りて生ずる」こととの根本的相違として小論を纏めたのでそれを参照していただきたいが、要点は、如来蔵は「依りてある」ことを表現するものであって、けっして「依りて生ずる」ことの文脈の中で読んではならないということである。ここではそれが文字通り表現されていると見ることがができる。このような「依りてある」ことを表現する重要な文章はこのほかにもいくつかの例をみることもできる。

①一心法に依りて二種の門有り。(大正³²・五七六a)

②阿梨耶識に依るを以て無明有りと説く。

(大正³²・五七七b)

③真如法に依るを以ての故に無明有り。

(大正³²・五七八a)

このうち、①の文はすでに引用したように根拠としての衆生心に本来的な側面と具体的な側面を見ることを表す解釈分の冒頭の文である。②と③はいずれも心生滅門において非本来性としての具体相がなぜあるのかを説明する箇所の中の一文である。このうち、②の文は、すでに述べたような人間の具体相としての「生滅心」が、本来性としての心真如と異なって存在している在り方の全体を「阿梨耶識」と言うのである。それ故、本来性としての心真如と具体相としての阿梨耶識との間には、現実としてずれがあることになり、このずれを生ずる原因を「無明」と名付けるのである。それ故、「阿梨耶識に依る」と言うのは、「現に今、具体的には本来性が顕現していない在り方をしていながら、その在り方において」という意味である。また、③の文も同様に、染法がどの様に存在するのかという構造を明らかにする箇所であるが、染法と真如法とのずれの原因を「無明」と名付け、その無明によって一切の染法が生起しているのであるということを明らかにしている。「真如法に依るを以ての故」とは、染法は真如法との関係においてその意味が明確となるのであり、本来真如であるものが具体的には染法として存在しているという関係を言うのである。このように②と③の文によれば、人間の具体的な様々な認

識を「生滅心」といい、それが本来的には真如と別なものではないことを「如来蔵」と言うのであり、それは根柢としての衆生心の現実的な一側面である。その在り方は、「衆生」と呼ばれるのであるが、それは単に衆生という在り方であるのみではなく、本来性としての一心 \parallel 如来と別なるものでもないのを「如来蔵」というのである。したがって、如来蔵とは、如来と衆生とを切り結ぶことを表すものと解することができる。それ故、如来蔵とは非本来的な現実の在り方を本来性に立って言うものであり、その如来蔵を衆生の側からみた場合の全体的な在り方を「阿梨耶識」と言うのである。それでは、その非本来的な現実の在り方はどの様な構造を持って眼前の世界として立ち現れてくるのか、この点を見ていこう。

二一三 『起信論』の通時的相続関係について

非本来的な現実の在り方という言い方は、心真如門を踏まえて心生滅門を見たときに見えてくる視座なのであるが、いうまでもなく人間の現実という意味である。それゆえ、心生滅門の中に説かれる人間の現実とは、一心である全体からどの様にして各別の世界が立ち現れてくるのかという、人間の分別心の構造を明らかにすることに主題がある。人

間が如来と本質的に一つでありながら現実的に異なった存在であることを『起信論』では「不覚」と表現する。覚者に対して不覚者という意味である。

不覚に依るが故に三種の相を生ず。彼の不覚と相応して離れず。云何んが三と為すや。一には無明業相なり。不覚に依るを以ての故に心動ずるを説きて名づけて業と為す。……二には能見相なり。動ずるに依るを以て故に能見あり。……三には境界相なり。能見に依るを以て故に境界妄りに現ず。……

(大正²²・五七七a)

ここには、不覚者の世界がどの様にして顕現してくるのかわかるいは、どの様に顕現しているのか、その構造と次第が明らかにされている。ここにいる、能見相と境界相とは、人間の一般的認識における主観と客観に相当する。それゆえ、主観と客観に別れて認識が成り立つこと自体が、人間における具体相であると同時に不覚相なのであるということになる。それでは、なにゆえこの様な現実が現れてくるのかといえば、この点をこの文では無明業相によると言っている。無明業相という表現は、「無明」とそれによる「業」とが結び付いた人間の実存の最も基底にある在り方を言うものである。

それでは人間のもっと根本的な在り方である無明業相とはどの様なことを言うのか。その点を表しているのが、「動ずる」という概念である。そこで、『起信論』の本文の中から「動ずる」という表現を抜き出してみると次のようなものがある。

① 一には名づけて業識と為す。謂く、無明力もて不覚心動ずるが故に。(大正³²・五七七b)

② 大海水の風に因りて波動するが如し。

(大正³²・五七六c)

③ 衆生の自性清浄心は無明の風に因りて動ず。

(大正³²・五七六c)

このうち、①の文は生滅の因縁、つまり人間の具体的な分別心がどの様な順序によって成り立つてくるのかを説明していくところの最初の文である。また、②と③の文は『起信論』の特徴的な所説として注目すべき「海波の譬喩」の中の文である。先の引用文とこの①の文とを重ねて考えれば、これらの文によって不覚者の世界の構造とそれが立ち現れてくる次第が明らかにされていると見ることができよう。それゆえ、ここに明らかにされる無明業相・業識とは不覚者の世界の出发点を表すものと考えることができよう。全体としての一心・一法界において、それを分別するものが出

現することをこのように「動ずる」という言葉で表現しているのである。それゆえ分別しているものにとつては、どのような理由によってその様になっているのかは分からないが、気が付いてみるとその様になっているのと同じか言い様がない。この事を「無明」という言葉で説明するのである。それゆえ、一切の世界の成り立ちの原因を「無明」とすることは、現に今、どの様なことになっているのかということとを本来的な立場からみたとときに、その現在態と本来性との間にあるずれのようなことを表しているのである。その事を最も端的に表現しているのは次の文であろう。

本よりこのかた念念相續して未だ曾て念を離れざるが故に無始無明と説けり。(大正³²・五七六c)

ここで、「念念相續して」といわれることが、現に今ここに分別する人間として存在している在り方を時間的に表現しているのである。それゆえ、この様な在り方は一体何時から始まったのか、また、どのような理由によって始まったのかということを考え尽くすことは出来ない。気が付いたときにはこうなっていたとしか言い様がないのである。このことを「無始」というのである。それゆえ、一切法の原因として「無始無明」が説かれるといっても、この様な背景を以て言葉化された理由を実体的に考えるこ

とは意味がないばかりでなく、『起信論』の所説を誤解する原因にもなる。

この様な意味で一切法は「無明」を因として説かれるのである。そして、この事は『起信論』には次の様に表現されている。

①当に知るべし。無明は能く一切染法を生ず。

(大正³²・五七七a)

②一切法は皆な心によりて起こり、妄念により生ず。

(大正³²・五七七b)

③一切煩惱は無明に依りて起こるところなり。

(大正³²・五七七b)

とくに、②の文の中で「心」といわれているのは妄心¹¹業識の事であり、この文によって明らかにすることは、分別存在としての人間の原初態である業識によって引き起こされる一切の妄念・妄法はいずれの場合も「生ず」とか「起こる」と表現されていることである。これらの表現は、「生ずるのである」とも「生じているのである」とも読むことができるので、縁起の理における縁已生法として通時的にも共時的にも理解することができる。

結

以上によって、『起信論』の縁起説を共時的論理関係と通時的相続関係という観点によって一応整理してみたわけである。そこで、最後にこの様な吟味を経て明らかになった諸点を通して、『起信論』を読んでいくために欠くことの出来ない幾つかの視点についてまとめておきたい。

『起信論』の所説には、縁起における共時的な側面と通時的な側面とが交錯して説かれている。このことによってその所説は「右に揺れ左に揺れ戻りつつ展開する¹²」ように見える。しかしそれは、人間の思惟¹³分別を読む側の前提にして、言語化されていることを固定的に受け入れようとする態度によって引き起こされる混乱である。例えば、真如とか無明という言葉は、それを一旦自分の分別の中に入れて、その上でそれらの形而上的な意味を見出だそうとする方法によっては、ついにその言葉の本当の意味を見出だすことが出来ない。なぜなら、分別することそれ自体がすでに人間における非本来的な在り方だからである。その意味では、真如とか無明という言葉が主語として話題となつている箇所においてもこの様な注意を怠ることは出来ない。この言葉を前提にして、その次の何事かを考えていくので

はなくて、その言葉自体を考えていかなければならないのである。この意味で『起信論』が立論の根拠を「衆生心」とすることに改めて注目しなければならない。すでに述べてきたように、『起信論』の主張は、主観と客観の対立をいかにして止揚していくかという哲学的な課題とはまったく視線が異なっている。それは弁証法的な主客の合一を課題とするのではなしに、人間の本質を主客の分裂以前にみようとすることに有ると言うことができよう。その様な人間の原点を「如」とか「真如」と言うのであり、それが全体であることを『起信論』では「一心」と言うのである。

「如来」と「衆生」という言葉は、それによって二つの存在を表すというよりは、一つの存在の二つの側面といったほうが適当である。如来と衆生を一つの存在の二つの側面とみていくためには、それが本来一つであるということを表す立場と、現実的にはその本来性が顕現していないこととによって非如来的在り方¹¹衆生という姿を取っていることを明らかにする立場と、この二つの立場を同時に成り立たせるような根拠とが必要である。『起信論』が衆生心を立論の出発点にするのはこの様な意味での根拠を提示するものである。それゆえ、この衆生心を共通の立脚地として、その本来的な在り方が心真如と言われるのであり、現実的

にはその本来性が顕現していない状況を心生滅と言うのである。そして、「無明」とは、現に今ここに存在する非如来としての衆生と、その本来性としての如来との間のずれを説明するために言語化されたものであり、そのずれを一旦言語化した上でその言葉に基づいて、遡って分別世界の生起の次第を明らかにしようとするところに心生滅門の狙いがある。それゆえ、「無明が有る」という言い方は、共時的論理関係の中でのみ意味を持つのであり、一切法の生起の次第を明らかにするために通時的相続関係の中で用いられる場合には必ず「無明に依る」と表現している。この違いに気付かず「無明」という言葉のみを手掛かりに読んでいけば『起信論』は真如と無明の二元論を説くものとみえることであろう。また、「真如」という言葉は、『起信論』の文脈の上では、衆生心の本来的な在り方をいうものであり、具体的な人間の本来的な在り方を表すものである。これらのことを離れずに染淨熏習¹²を考えると、そこには具体的な人間がいかに非本来的であるかということと、その具体性からなげゆえ脱却できるのか、あるいは脱却せねばならないのか、ということが述べられていると見るべきであり、一般論として諸法の生滅の道理が示されていると見るべきではない。諸法を生ずるような人間の現実を課題

としているのである。具体的人間が非本来的であるのは、その妄念||分別||認識に依因するのである。それゆえ、『起信論』は衆生心を議論の出発点とする。そして、現にどの様であるのかという点と、それはなぜその様になっていくのかという点を繰り返し重層的に明らかにしていくのである。この様な理由によって、どの様な場面においても「無明を生ず」とか「真如を生ず」という言い方は成り立たない。この点は、『起信論』の本分の中では真如と無明を主語にして定義付けする箇所がないことによって表わされている。つまり、真如も無明も言葉としては有無の分別の範囲の中にあるのであるが、その言葉の本当の意味は分別と並行しながら明らかになるものではなく、分別の延長上にあるのではない。この点が明確にならなければ『起信論』は読み手にとって矛盾ばかりが目につく理解しがたい論書と写ることであろう。

註

① およそ、『起信論』ほど様々に議論されている論書も希である。その主要な論点は、真諦訳の真偽に関する問題から始まって、論本自体の選述をめぐる問題、アラーヤ識を説くことによる唯識説との関係、如来藏説を巡る問題等多岐にわたる。このうち、前半の諸問題は、柏木弘雄著『大乘起信論の

研究』（昭和五六年、春秋社）第一章「起信論の成立に関する資料の性格」に体系的に纏められている。また、後半の諸問題については、平川彰編『如来藏と大乘起信論』（一九九〇年）に近年の諸学者の見解がまとめられている。

② 論本の冒頭は、

論じて曰く、法有り。能く摩訶衍の信根を起す、と。

(大正³²・五七五b)

と始まる。

③ 大正³²・五七五c

④ 山口益等著『仏教学序説』八九ページ参照。

⑤ 前掲書八三ページ参照。

⑥ 前掲書六七ページ参照。

⑦ 前掲書七二ページ参照。

⑧ 『岩波国語辞典第三版』六九ページ参照。

⑨ 同右

⑩ 大正³²・五七五c

⑪ 拙稿「浄影寺慧遠における「依持と縁起」の背景について」(『仏教学セミナー』第五二号(一九九〇年)所収)参照。

⑫ 井筒俊彦著『意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』

一四ページ参照。

⑬ 大正³²・五七八a

(本学専任講師 仏教学)