

起信論の眞如に就て

赤 沼 智 善

—

私の茲に論じようとすることは、起信論に明してある眞如がいかなる意味のものであるかといふことであつて、起信論の翻譯者の問題、起信論の製作年處の問題に深く立ち入らうとするのではない。この二つの問題に就ては、過去數年、日本の佛教學界に於て可成り劇しく論争されて來、又最近、再びこの問題で、一二の人々の研究が發表されつゝあるのであるから、自分としては、その研究の成果を靜かに見まもつて居れば善いのであるが、然し、この問題の書の内容中、最も重要な教理の一の眞如が、果して如何なる意味のものか、それを決定するに就ては、又自然、この書が印度出來のものか、支那出來のものか、この製作の「處」が重大な關係を持つて來るのであるから、今までの諸學者の論争の跡を尋ねて、簡略に茲に私の意見を述べて置いて本論に進みたいと思ふ。

一、起信論が紀元二世紀の第三期に在世したやうに曰はれる馬鳴の作でないことは、多小印度佛敎の教理史を尋ねて、この起信論を読み直したものの疑ふことの出來ないところであらうと思ふ。

この事は茲に細説するまでもないことだと思ふ。

二、然し、それだからと云うて、この論書が眞諦譯でなく、又印度撰述でないといふことは、望月博士が云はれるように決して確定事ではない。望月博士は此の眞諦譯の否定のために、いろいろの理由を擧げて居られるが、その理由を要録して見ると、左の如くなる。

A、法經錄に、この論を疑惑部に編して居ること。

B、支那以來、この論を支那に於ての役人の僞作だとする説のあること。

C、眞諦譯の經論と、この起信論を比較して見ると、譯語の相違があつて、假りに起信論を翻譯論として見ても、眞諦譯ではないこと。

D、起信論は、仁王經、瓔珞經、占察經、遺教經論等の僞經論と似通うところ頗る多く、從つてこれらの僞經論に依つた後人の僞作であることが明かなること。

この外に實叉難陀の新譯に關して、「少しく舊本の文句を改竄して新本を妄作し、之を實叉難陀將來の梵莢と唱へて以て反對の論議に酬ひたもの」(四頁)然らずんば起信論は玄奘が滯印の節、印度の諸僧の要求に應じて梵譯したものを傳持したものであらうとし、又、内容の上からして、起信論は支那に於ける地論派攝論派の賴耶眞妄等に關する論争を和會せんとしたものであり、殊にその對治邪執の一段に、支那に於て、當時行はれた異論を破したものであつて、かゝる異論はそろつて印度

に無かつたに相違ないとし、大體、右の諸理由に依つて、眞諦譯を否定し、合せて支那撰述を主張して居られるのである。

二

私は今、これらの理由に就いて、一々細かに論議してゐることは出来ないが、實又難陀の新譯が舊譯と大切な箇所殆ど全く同じく、原典の面影を探るに全くゆかりなからしめ、大に怪しい點もあるが、然しそれ丈で妄作だと云ふ譯には行かない。それから、玄奘の梵譯を更に支那譯したなどいふことは到底あり得ないことである。これは既に松本博士が既に宗教研究新第三卷第四號に分論せられてゐる。對治邪執の一段もその邪執は當然印度にあり得、又あつたに相違ないと思はれ、これに依つて印度撰述を疑ふことは亂暴だと思ふものである。

それで、A、B、C、Dの四つの理由に就いて見ると、A、Bの二つの理由は、反對に又他の經錄では眞諦譯として編入し、眞諦譯として傳へられても來てゐるのであるから、剋實して言へば、博士が自ら曰はれるように、水掛け論に終り、これから何れとも結論を引き出すことは出来ない。Cの理由は内容的は有力な理由であるが、然しこれも眞諦譯の他の經論と起信論を比較して見て類似こそ多けれ、相違に寧ろ少ないと思ふ。問題の三身の名は、攝大乘論の場合は梵名が Svābhāvika, Sambhogika, Nirmāṇika であるから、自性身、受用身(或は應身)、變化身(或は化身)と譯し(佛性

論も應身、化身としてゐる)、起信論の場合は、これが恐らく楞伽經に依つたものであるから、原語が Nisyanda B, Nirṃāna B, Dharmatā B. であり、これを報身、應身、法身と譯したものであらう。眞諦の佛身の譯名を調べるとその原典の性質上左の如くなる。

眞諦の法身は Dharma K, Svabhāva K. 自性身は Svabhāva K. 報身は Nisyanda K. 應身は Sambhoga K. 又は Nirṃāna K. 化身は Nirṃāna K. であり、これを逆にすると、Dharma K, Svabhāva K. は法身又は受用身、Nisyanda K. は報身、Sambhoga K. は應身、Nirṃāna K. は化身又は應身である。この Nirṃāna K. の場合の應身は應化身と云ふ意味であつて、十卷楞伽(黄六、三七右)に於て、菩提流支が應化身と譯してゐるのはその一つの譯例にならう。應身のこととは今進んで云ふことは出来ないが、報身と翻じたのは、原語が Sambhoga であつて Nisyanda であるためとすることは出来る。菩提流支も實又難陀も共に報佛と譯してゐる。又眞如に就ては、宗教研究新第五卷第二號に、鈴木宗忠氏の云はれてゐるように、眞諦は Tathatā を眞如と譯することもあるし、如々と譯することもあるが、既に眞如と譯する以上、起信論に眞如とあるからと云うて、眞諦の譯語例に違ふと云ふ譯ではない。又煩惱碍、智碍にしても、翻譯者の譯語がいつも一致してゐる許りではないから、例へば既に今眞諦譯攝大乘論に見た通り同一の原語を應身とも受用身とも違へて譯してゐる位であるから、これ丈で譯語例に相違することも曰はれないと思ふ。さうすると内容的である譯語

の上から見たところで、眞諦譯を否定することは出来ない。猶鈴木氏が眞諦譯否定説の傍證として
ゐられるところの、起信論の研究及びその疏が、眞諦の居た南方になくて、北方にあつたといふこ
とは、よしんばさうにしたところで、其處にはいろいろの事情がありうる筈であるから、十分有力
な證明とはならない。却つて反對に支那撰述説に對しては眞諦譯を證明しうる材料ともすることが
出来る。

理由のDに就いては、よしんば、仁王、瓔珞、占察經等が支那で作られた僞經であり、遺教經論
が僞論であつて、これら經論と、起信論とがその内容上相似の點が多いとしても、これを以て直に起
信論がそれら經論に依つたものと斷定出来ない限り、起信論の支那撰述を斷定する事は出来ない。
寧ろ反對にそれらの經論の起信論を依用したと見る事は十分に出来るのであるから、その相互の關
係は許さねばならぬとしても、これに依つて、起信論の支那撰述説を引き出す事は出来ない。

三

以上私は積極的に、印度撰述、眞諦所譯を主張することは出来なかつたのであるけれども、消極
的には眞諦譯否定説、支那撰述説の論據の左程強いものでないことを示して、その否定的の確定的
のものでないことを明かにし得たと思ふ。若し眞諦譯否定説、支那撰述説を確定的なものでないど
なしうれば、問題は再び新しくなつて、次に再びそれは何の地の撰述であり、誰の翻譯かといふこ

ごとなり、さうなれば印度撰述、眞諦所譯といふことが傳説に支持されてゐるだけでも、自然、力を得て來る譯であると思ふ。

以上、私は日本に於ける、起信論に關する論争の要點を一蔑して來たのであるが、起信論述作の年處に關しての決定は、起信論の本文の批評が精細に行はれて、その形式は勿論、その包含する思想が何であるか、それが佛教教理史の上に如何なる地位を持つかを見定められなければ出て來ないと思はれる。それで今茲に、起信論に顯はれて居る眞如が、いかに理解さるべきものであるかを考へて行くことも、又このむづかしい問題の解決に是非取らねばならぬ一步であり、幸に今その一步を進めうるならば幸だと思ふのである。

起信論には、眞如といふ語がたび／＼出て來る。然もそれは起信論に於て重要な意味を持つものである。昔から、起信論は眞如緣起を明した論書であると云はれてゐる程である。「心眞如者卽是一法界大總相法門體」とも云はれ、「此眞如體無有可遣、以一切法悉皆眞如故、亦無可立以一切法皆同如故」とも云はれ、「當知一切法不可說不可念故名爲眞如」ともあり、又「眞如淨法實無於染、但以無明而熏習故則有染相、無明染法實無淨業、但以眞如而熏習故則有淨用」こともあり、眞如に關して頗る重要な記述があるので、これから眞如といふ本體、眞實絶體の本體があつて、それが縁に隨つて、舉體起動して宇宙萬有の現象を展開した。この眞如の本體が妄法

の萬象を開展したといふことが、眞如緣起であつて、此の眞如緣起を説いたのが起信論一部であると見られてゐるのである。然しその眞如緣起説も、その眞如とはいかなるものか、起信論には心眞如とあるが、その眞如と心との關係はどうかとつめて見ると、はつきりしないようであつて、明瞭を缺ぐものがあるが、然し大體、この宇宙萬有の本源本體である眞如は、相對的物心の境を越わた絶對の眞實體であり、一法界大總相法門の體とも云はれ、總該萬有の一心とも稱せられるものであつて、これが相對的地位に下されて、體と相用の二面があり、體は不變眞如であつて、生滅變化なき平等一相不變常恒のものであり、その儘に、相用の方面で、隨緣眞如として、善惡の緣に隨つて、染淨迷悟の諸法を現象するものと考へられてゐるのである。かういふ風に考へられて、眞如緣起と云ふ語が支那で作られ、それ以來、日本でも、大體この様に考へられ來つたのであるが、かういふ解釋が果して、忠實な起信論の理解であるかどうかは、可成り疑はしいことであると思ふ。若しそれが起信論の意趣するところであるならば、さういふ説は、猶他にも見出せるかどうか。従つて佛教本來の立場にどういふ基礎を持つものであるかも問題とならうし、又それが起信論の意味するところでないならば、然らば、起信論の眞如はどういふ意味のものであるか、次に起つて來る問題である譯である。

私は先づ起信論の眞如の意味を探ねる前に、先づこの眞如の語が、佛教の教理史の上に於て、ど

ういふ風に變化し、生長して來たかを見ようと思ふ。さうしてそれに照して起信論を見直す、起信論の意味するところが、はつきりして來ると思ふのである。

眞如の原語は Tathata であつて、Tatha(如くに)といふ副詞から出來た抽象名詞であり、巴利聖典の方では Tattata となつてゐる語である。道行般若經、大明度經、般若波羅蜜多抄經では、本無と譯し、羅什の大品般若、小品般若及び放光般若經では如と譯し、楞伽經では四卷楞伽、七卷楞伽は如々と如の字を二字重ねて譯し、玄奘三藏はいつも眞如と譯してゐるのであるが、鈴木宗忠氏に従へば、古くは菩提流支あたりから、眞如と譯されたものである。眞諦三藏も、先きに云ふが如く起信論に於ては眞如と譯してゐるが、他の所譯經論に於ては、或は如々と譯したり眞如と譯したり一定しないのである。唐代以後は此の譯語も確定して眞如とのみ譯されて來たのである。本無といふは本來無の意味であつて、本來空と同じく如が空を内容とするものであることを示すのであらう。或は眞諦譯佛性論に「本無者如々理中本無_二人我執_一」とあるに同じく、人法二空の意味を知つてゐてその意味で本無と譯したのかも知れない。如は當然の譯語であるが、何となしに語が足らないようにも感せられ、又これでは Tatha と Tattata の區別がつかないので、Tatha に撰んで、後には如々と譯するやうになり、最後に眞の一字をつけて譯して見て、しつくりするので、遂にこれが一般に依用せられるようになったものであらう。

それで更にこの *Tathatā* という語の成立するに至つたまでの徑路を考へて見ると、これには三つの要素を考へる事が出来るように思ふ。その一は、法性 (*Dhammatā*) の語であつて、これは根本佛教に於ては、「當前の事」と云ふような意味であり、後に法の本性と云ふ事を意味するやうになつたものであるが、この語が初めから如と内面的な關係を持つてゐた事は明かである。その二は、釋尊の教の一つの特異點である如實觀であつて、物さながらを意味する *Yathā-bhūtaṃ* 或は *Yathā-tathā* であるが儘、見るが儘、その儘といふやうな風に、「あるが儘が眞實」を意味する傾向の語である。その三は、四眞諦に如して不如に非ず不異に非ず (*Cattārimāni tathāni avitathāni ananāthāni*) (S. V. p. 430) の *Tathā* であつて、これは、その通り、この通り事實である、眞實であるといふ意味であつて、諦即ち *Sacca* と同義のものである。この三つが相依つて、物の本性、物さながらを意味する語になつたものであると思ふ。阿含尼柯耶時代では、この如といふ語は

Tathattāya upapajjati

Tathattāya upaneti

Tathattāya upasamhāsi

の三つの場合しかなく、何れの場合も、「その状態に」といふことを意味するのであるが、第二義として、その状態とは涅槃を意味することになつてゐるのである。

四

阿毘曇時代になると、法に有爲と無爲とを分けてゐるが、その根據は、一切諸法は緣起生の故に有爲であるが、緣起そのものは法性常住法性堅固であつて、不變常住のもの、即ち無爲であるといふのである。これは勿論阿含尼柯耶に依るものであつて、阿毘曇にそれを押し進めて有爲無爲を分けたのである。この傾向を逐うて、化地部は九無爲を立つる中、善法眞如、不善法眞如、無記法眞如、道支眞如、緣起眞如と五眞如を立て、この五眞如を無爲であるとしてゐる（異部宗輪論下三六）。この場合の眞如は、ものそのもの、その本性といふやうな意味であらう。例へば善法は有爲法であるが、善法の如、善法の本質本性は常住不變の無爲法であるといふ意味になる。緣起の場合も緣起法は有爲であるが、緣起そのもの、その理法は無爲であるといふ意味である。それで大衆部の所立義として傳へられる九無爲の中、緣起支性、聖道支性といふのも、この性は如と同義に使はれたものであることは明かである。南方佛教の論事カキレットは、「一切諸法の如は無爲なり」といふ説を立て、ゐる一派のあつたことを傳へてゐるが、これは化地部の所立義と同じものであつて、化地部の五眞如を言を換へて言へば、一切諸法如となる譯である。一切諸法は緣起法であるからすべて有爲であるがその諸法の如、本質本性は常住不變なものであり、無爲であるといふのである。

かくの如く部派佛教時代では、法と、その法の如の別を立て、これを有爲無爲と分けたのであつ

て、法が一切法であるから、如も亦一切法の如として無數にある譯であるが、この無數の如を同一のものご見たか見なかつたかは、今日のところ知ることが出来ない。この如の考を受けて般若經では盛んに如を云つてゐるが、一切法は一切法として違つてゐても、その諸法の如は同一であるとし是諸如皆一如とし、衆生の如と佛の如と同一であるとしてゐる。龍樹の語を以てすれば、諸法は二種相があつて、一は各々相であり、一は實相である。各々相は地水火風の堅濕燼動であるが、その各々相ももう一つ實を推せば不可得である。この不可得の空が實相であつて、これを如と云ふのである。故に如といふ點では諸法は皆平等なのである(往二・六六左)。この如は般若波羅蜜に依つて知られるものであり、如實にこの如を得るのが如來であると曰つてゐる。龍樹の語を以て言へば、「諸佛得_二是諸法如_一故名爲_二如來_一、名爲_二一切智人_一、能教_二衆生_一令_レ至_二涅槃_一」(智度論七〇、往四・四九右)である。それでこの般若經に云うてゐるところの如、即ち眞如はいかなるものであるかと云ふに、經の當相では、法の法たる本質ものゝものたる本性と云ふような意味で、別に化地部等で云ふところの意味と變らないやうである。龍樹はこの如について「衆生以_二無明等諸煩惱_一故、於_二實相中_一輕異邪曲、諸佛賢聖種々方便說法、破_二無明等諸煩惱_一、令_二衆生還得_二實性_一一如_レ本不_レ異、是名爲_レ如」(智度論三二、往二・六七左)と云つてゐる。即ち我々は無明のために本質的なものを覆ひかくされてゐるが、教に依つてその本質的なものゝ自覺を得て、それに歸れば本の如く變りがない。この本の如くといふ意味で

如と云ふのである。只その法の法たる本質をどう見るか、その本質と法との關係をどう考へるかと云ふことが部派佛敎と大乘般若との間に相違があるのであらう。般若經に従へば、本質と云つても勿論その相 (Nimitta) と離れてゐるのではない。相そのものがその儘に本質であるとするのであつて、それ故に「知色相知色如」と云ふてあるのであるか、我々は分別の故にその相に滞り、差別に固執するから如を知り得ないのである。相即如、差別即平等と知るのが如を知つたのである。この相即如の如、即ち差別の儘の平等の見地から見れば、萬法相通して平等であつて、衆生の如はその儘に如來の如であり、反對に如來の如はその儘に衆生の如であるのである。善惡一如怨親平等である。故に般若經では、「復次須菩提、衆生染心、如來知_二染心_一、恚心痴心如實知_二恚心痴心_一、如何如來如實知_二染心_一、如實知_二恚心_一、如實知_二痴心_一、須菩提染心、如實相即非_二染心_一、恚心痴心如實相即非_二恚心_一、非_二痴心_一」(羅什小品、月六・六三左)と云つてあるのである。

如は善惡を離れ、一異を離れ、生滅去來を離れてゐる。如は無所得空である。それ故に龍樹は智度論七四(往四・七四)に、「畢竟空即如、法性、實際」と云うてゐるのであつて、善惡に囚はれ、一異生滅に縛られてゐるのは、我々が如を離れて相を取り分別するからである。

五

私は先に、眞如は法性の思想をその一要素としてゐるであらうと云ひ、又屢々眞如の意味は法の

本質の意味であることを云つたが、今引用した龍樹の文でも如と法性と實際とを同格に使つてゐることを注意することが出来る。施護譯の小品般若には、

所有異生地聲聞地緣覺地菩薩地如是諸地、於眞如中無_レ二無_レ別無_レ疑無_レ壞、菩薩從_レ此眞如_一入_レ諸法性、雖_レ入_レ是法亦於_レ中不_レ生_レ分_レ別此是眞如此眞如相。(月七・四五)

とあり、梵本の同所(三二三頁)には、

須菩提よ、凡夫地聲聞地辟支佛地佛地、此れは如地と云はる凡て此れらは如と不二二分無別無異なりと(知つて)その如その法性に入る。しかも如に立ちて、如を(これは如等と)分別せず如を辨別せず、かく入るなり。

と云つてゐる。「その如、その法性に入る (Tām tathatām tām dharmatām avatati) と如と法性とを全く同格に使つてゐる。

先に法性のことを云ふ場合、これを後には法の本性と云ふ意味になつたとも説明して置いたが、然し實際を云ふと、阿含尼柯耶に關する限り、法性が法の本性の意味に使はれてゐるところはあまりと思ふ。今一々その出據を出しては居れないが、

戒を持ち戒を充たせるものにありては、我れに無憂起れと念ずるを要せじ。戒を持ち戒を充たせる者に對して無憂の生ずるはこれ法性なり。

無憂者にありて、我れに喜悅起れと念ずるを要せじ、無憂者に對して喜悅の生ずるはこれ法性なり。

如實に知り見るものに對して厭離心の生ずるはこれ法性なり。

厭離者にありて、解脫智見實現せよと念ずるを要せじ、厭離者に解脫智見の實現するはこれ法性なり。(A. V. p. 9-10)

この「これ法性なり」といふ法性は、當然のこと、法(理)として然るべきことと云ふ意味であることは、文の前後の關係から明かなことである。

過去の諸の正覺者

過去等正覺

未來の諸佛

及未來諸佛

今の正覺者

現在佛世尊

すべて正法を尊重して

能除衆生憂

一切恭敬法

住し給ひき、住し給ふ、

依正法而住

如是恭敬者

住し給ふべきことは

これは諸佛の法性なり。

是則諸佛法

この諸佛の法性といふも、先きの法性の如く、諸佛として當前のこと、理として然るべきことと云ふ意味に解し得らるゝ。この當然のこと、理として然るべきことと云ふ意味が轉じて、後には法性が法の本性として用ひらるゝやうになつたことも考へられる。それは Buddhata が佛の本性を意味するやうに Dharmata が法の本性を意味するやうにもなるであらうからである。先きに出した大衆部の縁起支性 (Idapaccayatā, Idapaccayangaṭṭhā)、道支性 (Bojjhangaṭṭhā) の性も縁起そのものゝ本性、道支そのものゝ本性を意味するのである。それであるから、阿含尼柯耶に用ひられてゐる法性と、般若經に用ひられてゐる法性とはその意味が次第に異なつて來たものであり、今この般若經に於ては法の本性として用ひられてゐると見ねばならぬ。

茲に於て更に考へねばならぬことは、般若經に於て屢々繰り返されてゐるところの如 (Tathatā)、法性 (Dharmatā)、實際 (Bhūtakoti) の三者の關係である。龍樹は、

聲聞法中觀諸法生滅相、是爲如、滅一切諸觀得諸法實相、是處說法性。

と云つて、如と法性は小乗の經典に説いてあるが、實際は因縁なきが故に説かずと云つてゐる (智度論三(往二・六七))。意味は諸法が生したり滅したりしてゐる、それが實相であるとして如(眞實不虛)と云ひ、この諸法の實相は無常なり苦なりなどと云ふ觀に依つて然るのではなく、觀を離れて法として然るのであるといふ意味で法性と名づくことと云ふのであらう。實際については龍樹は

實際者如_レ先說_二法性名爲_レ實、入處名爲_レ際。——智度論三二(往二・六七左)

失菩薩信等五根故、雖聞般若不得如菩薩所聞、即於實際作證。——智度論七二(往・四六四)

二乘於實際證故燒盡諸功德、菩薩不證、更有生故便有福德。——同論七四(往四・七六)

などと曰つて、涅槃のこととしてあるようである。實際はあるもの (Bhūta) の端 (Kop) の意味であるからさう解せられるのであらう。然し又先きにも出したように如は畢竟空と曰はれるのであるから、畢竟空の意味で、如を實際と云ひうる道理もある。それがあつたものゝ畢竟の相であるといふ意味である。それで龍樹も「無量無邊非心心數所量是名_二法性、妙極_レ於_レ此是名_二眞際_一」(往一・六七左)とも云ふて居り、文殊師利說般若會(地六・七二左)には

……現見諸法實際故佛言、云何名_二實際_一、文殊師利言、身見等是實際……身見如相非_レ實

非_二不實_一不_レ來不_レ去亦身非身、是名_二實際_一。

と云ひ、大集經虛空藏菩薩品(玄・二〇一右)には、

實際者是三場分斷際、不可壞際、不斷不常際、如實際、三世等際。

と云うてゐる。この方面から云へば實際はやはり如や法性と同じいものであつて、如は法の本性即ち法性であり、その法性が不來不去不常不斷である所をさして、それがそのものゝ極妙の相なりといふ意味で實際と云うたものと考へられる。

この如と法性と實際とは、龍樹以後の經論にも盛んに用ひらるゝものであつて、佛性論に屢々引用してある無上依經(衛七・八〇右)には、

是故我說一切法藏無變異故名爲如々、無顛倒故名爲實際、過一切相名寂滅、聖人行處無分別之境界故名第一義。

と云ひ、入大乘論上(暑二・六六左)には

是故因緣法空名眞如法性實際。

と云うて、三者を同じいものに見てゐるのである。

かくの如く考へて、私は般若經以後、一切法の本性本質の不可説なるところを何とかして顯はさんと努めて、或は如と云ひ或は法性と云ひ或は實際と云ひ寂滅と云ひ空と云ひ第一義と云ひ、いろ／＼に言ひ顯はしたものと見るのであるが、然らばこの本性と阿毘曇で盛んに云ふところの自性の關係は如何と云ふと、自性 (Svabhāva) は決定相あることを内容として居り、般若經及び龍樹の努めて排撃したものであり、又楞伽經でも有(法のこと)の自性ありて不生不變の相を得たるは外道説なるを云つてゐる(一九八頁)(外道説有實有體性不生不變(黃六・五八左)、外道所説有性相不生不變(黃六・一〇五左))のであるから、自性なきことが法性である (Na dharmānani svabhāvāni dharmatāni 八千偈般若)と云はれねばならぬのである。先きに云ふ畢竟空が如であり法性であるとはこのことを云つた

ものである。

ところが、實は佛教の學は茲に非常な困難があるのであつて、漢譯經論に自性とあつても、その原語が場所に依つて違つてゐたり、同一の原語がいろ／＼に譯されてゐたり、それに加へて又同一の原語が不用意に意味を違つて使はれてゐたりするので、その間のことで原語典を十分に持たない現在では何ともすることの出来ないことが非常に多いのである。例へば阿毘曇に於て自性と云ふ語は Svabhāva であつて、其のものゝ決定的性質を意味するが、般若に於て云ふところの法自性不生不滅(佛母出生、月七・四一左)の自性は Dharmānani prakṛti である。玄奘はこれを法本性(月八・三六右)と譯してゐるが、自性清淨の自性も Prakṛti である。Prakṛti は本來自然のもの、何等の琢飾を経ないものゝ意味である。それで正當に云へば、無自性(Asvabhāva) が法性であるのであるが、實際には Svabhāva 性 (Tva) の意味で屢々用ひられてゐる。

如來は衆生は無數無量なりと如實に知り給ふ。如何に……衆生の自性(Sattvasvabhāvātāya)に依つて、衆生は無數無量なりと知り給ふ。——八千偈般若(二五六頁)

この自性は明かに衆生性、衆生の如の意味である。法華經の諸法實相印でも現存梵本では Dhar-masvabhāvamīdra である。法自性印と譯すべきであらう。この自性は阿毘曇のそれとは異なり、性 (Tva) の意味でなければならぬ。

かくの如く見來つて、私は眞如は龍樹道は法性實際、本性 (Prakṛti) と同義に用ひられて、ものゝ本質、本來のものといふ意味であると思ふ。

六

轉じて之を楞伽經に見ると、この經典に於て有名なる五事の第四が如々であるが、如々は正智と共に圓成實なりとあつて、正智に依つて見らるゝ境の相である。これは嘗て般若經に於て、眞如は般若波羅密に依つて得らるゝと云つたのと變らない。只その眞如を三性分別して圓性實としたところに説明の上の進歩を見るのみである。勞はしいから引文を避けるが、その他に顯はれてゐる眞如も般若の眞如と變りはない。「即彼妄法諸聖智者心意意識諸惡習氣自性法轉依故、即說此妄爲眞如」(七卷楞伽、黃六・六四左、原典一〇八頁)とあるのは、般若の「知色相者知色如」と同じ意趣であり、それを強めて表現したものと云はねばならぬ。たゞ楞伽經が般若經と異なる點は、楞伽經の「世間唯是心」(黃六・九一)とか、「愚夫不了唯心而生分別」(同頁)とか云ふ唯心を云ふところにあるのであつて、これも般若經の分別を否定するところに當然顯はるべくして顯はれて居らなかつたものを言つたに過ぎないので、實を云へば變つてゐるのではないのである。従つて楞伽の眞如は依然として般若の眞如である。

楞伽經は勝鬘經を引用してゐるが、勝鬘經には眞如に關して何も云つて居ない。ところが、解深

密經へ來ると俄然として七眞如が顯はれてゐる。

流轉眞如(無始有爲行相眞如、生眞如) 一切法が流轉するは間違ないと云ふこと。

相眞如(相眞如、相眞如) 人法二空が眞實なること。

了別眞如(唯識眞如、識眞如) 唯識の眞實なること。

安立眞如(執着眞如、依止眞如)

邪行眞如(邪行眞如、邪行眞如)

清淨眞如(清淨眞如、清淨眞如)

正行眞如(正修眞如、正行眞如)

四諦の眞實なること。

この七眞如は今迄の大乗經典に顯はれたものとは大分異なつて居るが、これは「四聖諦は如にして不如に非ず不異に非ず」の經文を承け(玄奘譯辨中邊論中(來九・八左)には七眞實として翻譯してゐる)化地部等の部派が種々の眞如を立てたのに慣つたものであらう。形式は種々の眞如を立てるのに慣つたのであるが意味は眞實といふことである。それ故に解深密經はこの七眞如を立てると共に、又別に、

諸法圓成實相謂一切法平等眞如。——解深密經(黃八・五〇左)

諸法第一義相所謂諸法眞如之體。——深密解脫經(黃八・六九左)

として圓成實相を眞如として居る。これは般若や楞伽と全く同じものである。所謂二空所顯の眞如であつて、成唯識論十卷三はこの如を種々の方面から眺めて十眞如としてゐるのである。十八空論(曇二・五五右)はこの七眞如を、二空所顯の眞如のいろ／＼の姿として説明してゐるが、然しその最初の意味する方向が全然違ふものと思はれるのである。

七

以上諸經論を少し許りではあるが、多少、起信論迄の系統を辿つて眺めて見て、眞如は總て同じ意味に用ひられてゐることを知つたのであるが、それを要約して見ると、すべての法はその本質と表相とあつて、表相ではすべて異なつてゐるが本質ではみな不變眞實であり、平等無差別のものである。本質を如と云ひ法性と云ひ實際と云ひ第一義と云ふ本性(Prakṛti)と云ふ。表相を相(Pratīkṣita)と云ひ、相(Lakṣaṇa)と云ふのである。勿論本質が不變眞實だと云ふのも、語のない中に強いて語を作つて言ふのであつて、實は不可言である。不一不異非常非無常等、一切否定に依つて顯はさるべきものであり、同時に又相と離れてゐるのではなく、前にも云ふ通り、「知色相知色如」であり、如即相であり、相即如であつて、相と如と異なるのではないのである。

佛教の教學に於て、眞如はかくの如くものゝ本性、本質自性と云ふ風に考へられて來たのであるが、茲に考慮を要する重大なることが二つある。その一つは眞如は一切法の如として、すべてに通

じて曰はれうるのであるけれども、佛教の關心事が常に外界にあらずして、自己そのもの、心そのものにあるといふことである。その二は、その結果として、その心が見聞覺知する外界に對して、いかなる關係を持つかといふことである。それで佛教は眞如を一切法の眞如、平等にして増減なしと見て行くと共に、その究極するところは心に歸つて、心の如を中心として考へて行かうとするのである。如は不變性であつて、相はその生滅相である。故に如は實は變化性を妊んだ不變性であつて、變化性は直に生滅の相となるのである。これを我々有情に關係せしめて、般若經では衆生如と顯はし、衆生といふところに生滅の動亂を顯はし、如と云ふところに不變眞實にして生滅を越れた姿を示してゐるのである。この不變眞實は如來の如とも同じいものであるから、衆生の如は如來の如と同じと云はれて居るのである。この衆生如と如來如と一つだといふことは、それは形式の同一ではなく、質の同一であり、用の同一であるからして、原始佛教以來の用語を用ひて云へば自性清淨 (Prakṛti prabhāvasvara) であり、その清淨心の如實の發展は如來であるから、佛性、佛種 (Buddhankura) とも呼ばれ、無垢識即ち阿摩羅識とも云はれ、又如來の智慧徳相を内に含んでゐる譯であるから如來藏 (Tathāgatagarbha) とも云はれるのである。無著が大乗莊嚴經論三(卷四・一六右)に、

此偈顯三法界是如來藏、一切無別故者一切衆生一切諸佛無差別、故名爲如……一切衆生名爲如來藏。

と云ひ、又攝大乘論四(往九・九八右)

圓成實性亦有二種一、者自性圓成實故、二者清淨圓成實故、自性圓成實者謂有垢真如、清淨圓成實者謂離垢真如。

と云つてゐるはこれを顯はしてゐる。

佛敎が自己を、自己の心をその關心の焦點とした結果は、一方に於て精細なる心理解剖となつたが、他面にはこの心の如を見出し、如來藏の發見となつたものである。これは實は、既に釋尊に於て、不言の内に含まれてゐたのであるが、それが自覺的に表面に出されたのである。大乘莊嚴經論六(暑四・三三左)は、この心を次のやうに云つてゐる。

不_下離_ニ心真如_一別有_リ異心_ハ、謂依他相說爲_ニ自性清淨_一、此中應_レ知說_ニ心真如_一名_ニ之清淨心_一、此心即阿摩羅識。

八

次にこの心が、その見聞覺知する世界に對していかなる關係を持つのであるか、これは既に釋尊に依つて、その緣起說に於て明かにされて居り、又般若經に於ても十分に云はれて來たのであるがその徑路を踏んではずきりさせたのが、般舟三昧經や十地經であつて、「三界虛妄唯一心作」と道破してゐるのである。十二緣起の生觀(Samudaya)は、その順逆觀共に、この迷妄の世界が唯一心作

なることを示して居り、起信論で云へば忽然として無明起り、無明に依つて三細六塵となつたところであり、龍樹はこれを「實性與無明一合故變異則不清淨」と云ひ、十二緣起の滅觀 (Nirodha) は反對にその順逆觀共に、證悟の世界が同じく唯一心作なることを示し、起信論で云へば、眞如の二種熏習に依つて漸次に無明を破つて覺に歸ることであり、龍樹はこれを「除却無明等」得其眞性」是名法性清淨實際一名入法性中」(往二・六七左)と云うてゐるのである。この唯心觀は既に古い法句經にも顯はれ、又今も云ふ如く般舟三昧經や十地經に云はれて來てゐるのであるが、更にそれが精細にされ組織化されるに至つたのが楞伽、解深密等の經典であり、それらの經典の祖述と組織化に當つた諸論師であつたのである。故にそれらの諸論師の問題になつた中心思想は心の如と、その心の如に依つて自性清淨とか佛性佛種とか曰はれるところの如來藏と、その心の用、即ち一切萬法を偏計し出す根本の阿賴耶識であつたのである。

私は、起信論はかくの如き地位に於て、かくの如き根本思想を持つて生れたものと考ふべきだと思ふ。起信論を印度撰述とすれば、かくの如き歴史的地位が與へられるものであると思ふ。起信論が楞伽經の別申論であるといふ説は、支那以來古くからあつた説である。楞伽經に負ふ所の多い論書であることは否定することの出来ない事實である。さすれば楞伽經以後の述作であることは云ふ迄もなく、それに論一部の組織及びその内容の上から見て、その

一、大乘の三大説を立てること。

二、眞如門生滅門とか施門戒門とか門を云ふこと。

三、如來藏の二空説をいふこと。

四、熏習説をいふこと。

等のことを考へて見ると、少なくとも攝大乘論、顯揚聖教論、佛性論、大乘法界無差別論等と關係があり、今その何れが前であり、何れが後であるかと云ふことは輕々は論斷することは出来ないことであるけれども、大體その時分の述作であるとするには出來ると思ふ。

かくの如く推察して見ると、起信論は、主として楞伽經に依り、前記の論書と關係を持ち、その他未知の論書の背景に依つて、當時佛教の教學が到達した心性説と唯心論とを以て大乘佛教を概論したものと見ることが出来る。どういふ譯か、今日の我々には未だ解らない理由に依つて、起信論は阿頼耶識を云ひ乍ら、その阿頼耶識のいかなるものか、いかに萬法を變現するか等の方面に深入りすることなく、主として如來藏の心性説とその緣起を祖述してゐるのである。これは起信論が大乗佛教を概論して、その實踐門を示すことに急であつたためなからうかと思ふ。攝大乘論(來九・三一左)には二種の緣起ありとして分別自性緣起と分別愛非愛緣起とを擧げ、前者を賴耶緣起、後者を十二支緣起としてゐるが、前者は認識的に唯心を云ひ、後者は情意論的に唯心を談ずるものゝやう

である。起信論では阿頼耶識を云ひ乍ら、この認識論的唯心論の方は云はないで、後者の分別愛非愛縁起を明してゐるのである。

それであるからして、縁起論は主として心性のいかなるものか、それが外境との関係を如何に持つかを説明することに力を注いでゐるのである。もしさうとすれば、起信論は決して本體實體としての眞如を談じ、其の眞如の縁起を説いてゐるものでないことは十分明了であると思ふ。起信論は只佛教本來の心性説に立ち、心性の本淨、即ち心の如を説き、それを如來藏の位に眺めて、この如來藏の染淨縁起を物語るのみである。染淨縁起を云ふについて阿頼耶識が出て來るのである。

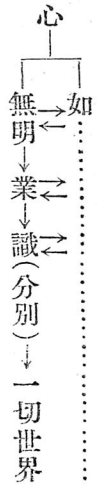
眞如と如來藏と阿頼耶識との關係は、起信論に於ては、心の不生不滅の本性を如と云ひ、その本性を具して、染淨の縁起をなす自體を如來藏又は阿頼耶識と呼んだものである。眞如と云ふは、心の如を指したものであるし、如來藏と云ふは、その如を有する心そのものを云うたのである。眞如と如來藏とは全く別に見ねばならぬ。只如來藏といふ時は淨縁起を強めて、それを目標にして名けたものである。「心生滅者依_三如來藏_一故有_三生滅心_一、所謂不生不滅與_三生滅_一和合非_レ一非_レ異名爲_三阿黎耶識_一」とあるから見ると、如來藏と阿黎耶識とを別位に置いて見たものゝ様にも見るのであるが、仔細に見るとさうではなくて、如來藏と阿黎識とを同位に置いて、茲に縁起を物語るものである。それ故に、起信論では「二者相大、謂如來藏具_三足無量性功德_一」と云ひ、「三者用大能生_三一

切世間出世間善因果「故」と云うてゐるのである。これは起信論は下の對治邪執の處でも解るるやうに妄法無體を強く主張してゐる關係から、無量の性功德と云ひ、善因果と云うてゐるのであるが、實は楞伽經の「如來藏是善不善因能與一切趣生」(黃六・二〇八右)「如來之藏是善不善因故、能與六道作生死因緣」(黃六・六二右)とあるに全く同じいものである。望月博士は楞伽經では如來藏と阿賴耶識を或は同じと見、或は別と見てゐるとして、十卷楞伽の「如來藏識不在阿黎耶識中是故七種識有生有滅如來藏識不生不滅、何故彼七種識依諸境界念觀而生」(黃六・六二右)の文を引いてゐられるが、その文は七卷楞伽では、「如來藏中藏識之名若藏識七識則滅何以故因彼及所緣而得生故」(黃六・一〇八右)とあり、四卷楞伽では「名如來藏藏識七識流轉不滅所以者何彼因攀緣諸識生故」(黃六・二五左)とあり、意味頗る明了を缺くが、梵本(三二二頁)では「如來藏といふ聲にて呼ばる、阿賴耶識轉せざるに於ては七轉識の滅(轉に非ざるか)はあることなし、故は如何、諸識はその因と所緣に依つて轉ずるが故に」とあり、兎に角、如來藏と阿賴耶識を同じものと見てゐるのである。又望月博士は阿黎耶識は如來藏(不生不滅)と七識(生滅)とが和合して一に非ず、異に非ざる位を云つたものと見て居られるが、私はさうではなく、如來藏と阿賴耶識とは同位のものであつて、如來藏も不生不滅の如を本性として、生滅の相あるもの、即ち不生不滅と生滅とが和合してゐるものであり、それを眺め分に依つて鑛中の金といふ意味で如來藏と云ひ、金を含む鑛の意味で阿賴耶識と云つたものと思ふ。要

するにこの關係は、楞伽經に顯はれてゐる三者の關係と同じものであり、起信論は全くこの點では楞伽經を寫してゐるものと思ふ。それでこの點では博士の曰はれるように地論系攝論系の論争の折衷として顯はれたものと思ふ必要はないと思ふ。

若し普通に云はれてゐるやうに、眞如が本體實體の如きものであり、その眞如が萬象を轉變したことを説いたものならば、直に起信論が祖述せんとする楞伽經の外道九種轉變論の何れかに當つて寧ろ數論に近く佛敎に遠く、従つて佛敎的の述作とすることは出来ない筈である。

眞如に隨緣不變の二面があつて、眞如の當體隨緣して萬法となると云ふが如きは、支那の末註の所説であつて、斷じて起信論の意味するところではない。それを思はせるような文句もないのである。起信論中に本覺隨染と云ふ語はあるが、それは本覺を染法に眺め合はして見るといふ意味にならない。又眞如と無明との互熏關係が説かれてゐることを、眞如隨緣の權證にしようとするものがあるかも知れないが、これも當らない。起信論の眞如が無明に熏するといふは、心の如即ち如來藏の自覺的活動を意味し、無明が眞如に熏するといふは、現實の我々が理に昏くして、分別の妄想を起し、それが清淨の心性を覆ふことを示すに過ぎないのである。起信論の熏習説に可成り複雑になつてゐるが、要は左に圖記する所に過ぎない。



無明が活動すれば、分別の故に自己の一切世界が顯はれて來る。それ故に、茲に心性の自覺活動を起して、分別計度を離れ、如來藏を引き出せといふに外ならない。起信論が眞如縁起を説いた論といふ事は全く意味をなさないのである。

以上私は、起信論の眞如が普通に考へられてゐるやうな、現象を變現する本體實體の如きものではなくて、それは般若經を起點とする印度の大乘の諸經論が、通じて云ふてゐるところの本質、本性の意味に外ならないといふことを云つたのである。最後に一言つけ加へて置きたいことは、この書物の三大説である。三大説は小乘に對して、大乘の大乘たる所以を示すのであるが、これは菩薩地持經、珍伽師事論、顯揚聖教論等の大乘の七大説、攝大乘論の十殊勝説に通じ、又十地經論、大乘莊嚴經論、佛地經論等の種々の三大説と通ずるものと思はれる。これらの論書は種々の方面から大乘の大乘たる所以を示して、その佛語なることを主張するのであるが、恐らく起信論もその三大説を以て大乘の大乘たる所以を示すと共に、大乘の佛説たることを主張する點に於て、これら諸論書と一脈相通するものではないかといふことである。(完)