

『起信論』の如来蔵説と法蔵の如来蔵縁起宗について

織 田 顕 祐

一、問題の所在

中国の華嚴教学は、賢首大師法蔵によって大成された。その思想的立場は、一般に縁起論であるとか、法界縁起にあるとか、事事無礙にあると考えられている^①。これらの見解の一つ一つは、決してそれが誤りだというわけではない。それにもかかわらず、では、華嚴教学とは一体どういう思想か、と問われた時、何となく落ちつきが悪く、いのは何故であろうか。華嚴教学の研究はこれまでも多くの碩学によってなされてきた。それにもかかわらず、華嚴教学とは何か、と問われた時、明確に答えられないのは著者が寡聞だからであろうか。華嚴教学は一体何を問題とし、どのようにそれに答え、どういう意味で仏教なのか。これまでの研究では、華嚴教学の教理用語を現代語によって説明するといった研究はほとんどなされて

いないように思われるが、それで本当に現代の諸問題に
応えることができるのであろうか。このような課題が改
めて著者の問題意識となっているのである。

『起信論』や法蔵の如来蔵縁起宗の思想に關しても、
これまでに随分と多くの先学によって研究が積み重ねら
れてきた^②。本稿では、これらの先行する研究によりなが
ら、著者自身の前述のような問題意識によって『起信
論』と法蔵の關係を考察したい。従って本稿は、ある意
味では一般性のない、個人的な問題意識によって成り立
っているという事もできるだろう。そのような批判を承
知の上で、改めて『起信論』と法蔵の關係を考えてみた
のである。その理由は、『起信論』が法蔵の華嚴教学
に大きな影響を与えたことと、『起信論』自体が仏教教
理史の上で注目すべき論書であるということとの二点に
ある。そして、法蔵の『起信論』理解と如来蔵縁起宗と

いう言葉がどのようなことを表すのかを明確にすることによって、法蔵教学の原点を解明するための一助としたのである。この点をより積極的に表現するならば、教理用語によって語られる事柄の背後にあった思想的な葛藤を現代人として頷きたいというのが最も大きな研究動機であるということになる。

二、法蔵の生涯と四宗判

如来蔵縁起宗という概念は、法蔵が明らかにした「四宗判」という教判の中に説かれている。^③四宗判が、華嚴教学の他の教判とどのような関係にあるのかという問題は、法蔵の教学を考察するにあたって重要な問題である。しかしながら、本稿ではこの点を後の課題として、ひとまず四宗判と如来蔵縁起宗という思想の解明を当面の課題としたい。四宗判と他の教判との学問的な関係については、別稿を立てて改めて考えたいと思う。

さて、法蔵の四宗判については、既にいくつかの先行する研究がある。従ってそれらの研究によりつつ、本稿の課題を深めていくこととしたい。法蔵が、四宗判を説くのは、『大乘起信論義記』（以下、『義記』と略称する）

『大乘法界無差別論疏』（同じく、『無差別論疏』と略称す

る）『入楞伽心玄義』（同じく、『心玄義』と略称する）の三書に限られている。吉津博士の研究によれば、これら三書は、『義記』、『無差別論疏』、『心玄義』の順で書かれたのではないかと推定されており、さらにそれら一々の典籍についてのもう少し詳しい撰述年代の推定もなされている。^④それらをふまえながら、本稿で特に注目したいのは、これら三書の法蔵の著作全体に占める位置と、それらが書かれなければならないなかった思想的な背景である。法蔵の著作は現存するものが二十五部ある。^⑤そしてこれらのほとんどは『華嚴経』に関する著作である。法蔵の著作で『華嚴経』以外の典籍に注釈したものは、次ぎに掲げる八部のみである。

- ① 梵網経菩薩戒本疏（大正40巻所収）
- ② 般若波羅蜜多心経略疏（大正33巻所収）
- ③ 十二門論宗致義記（大正42巻所収）
- ④ 大乘密嚴経疏（統藏34巻所収）
- ⑤ 大乘起信論義記別記（大正44巻所収）
- ⑥ 大乘起信論義記（大正44巻所収）
- ⑦ 大乘法界無差別論疏（大正44巻所収）
- ⑧ 入楞伽心玄義（大正39巻所収）

これらの内、②③④は、おそらくインド三蔵の地婆訶羅

(日照三藏)との出会いを契機として書かれたものと推定され、①は華嚴教学の教理的な関心から書かれたものとは思われない。いずれにしてもこれらの四書の中では如来藏思想についての詳細な言及はなされていない。このように考えてみると、四宗判に言及する三書は、法藏の思想の展開の上できわめて特異な位置を占めていることが首肯される。そこで、法藏の思想の展開を把握するために、これらの三書が、法藏の生涯のどのような状況の中から書かれたものであったのかという点を始めに整理しておきたい。

もっとも法藏の伝記については、吉津博士の詳細な研究がある。それは法藏の伝記の解明を主なねらいとしたものであるから、その周辺の事情にまではそれほど詳しく言及されていない。ここでは、法藏の伝記を当時の中国、特に長安と洛陽での出来事の中においたときどのように見えてくるか、という関心に基づいて、本稿の文脈の上で特に重要な点のみを重点的に整理しておきたい。

- 六四三 (貞観一七) 誕生
六六四 (麟徳元) 玄奘没
六六八 (総章元) 智儼没
※六七〇 (咸亨元) 則天武后、太原寺を建立。法藏、

- ※六八三 (永淳二) 太原寺に入る。
六八七 (垂拱三) 地婆訶羅が、太原寺に改称。
六九〇 (天授元) 魏国西寺、西崇福寺と改称。
※六九一 (天授二) 提雲般若、法界無差別論を魏国東寺(洛陽、後に大周東寺と改称)で訳出。

- ※六九五 (證聖元) 実又難陀と八〇卷華嚴の翻訳開始(洛陽、弘授記寺にて。六九九(聖暦元年)までにわたる)。この間、義浄・菩提流志らと出会。

- 六九九 (聖暦元) 八〇卷華嚴経訳出。
七〇〇 (久視元) 実又難陀、入楞伽経の翻訳開始(洛陽、三陽宮にて)。この頃、実又難陀と共に長安の清禅寺に居す。
七〇二 (長安二) 西明寺で義浄の訳場の証義を務める。
七〇三 (長安三) 実又難陀、于闐に帰る(↓七〇八まで)。弥陀山、七卷楞伽経を完成。
七〇四 (長安四) 則天武后退位。
七〇五 (神龍元) 菩提流志と宮中において宝積経を翻訳。
七〇五~七〇六 (神龍年間) 実又難陀、大薦福寺に入る。
七〇八 (景龍二)

太原寺にて得度。
地婆訶羅が、太原寺に入る。
太原寺、魏国西寺と改称。
魏国西寺、西崇福寺と改称。
提雲般若、法界無差別論を魏国東寺(洛陽、後に大周東寺と改称)で訳出。
実又難陀と八〇卷華嚴の翻訳開始(洛陽、弘授記寺にて。六九九(聖暦元年)までにわたる)。この間、義浄・菩提流志らと出会。
八〇卷華嚴経訳出。
実又難陀、入楞伽経の翻訳開始(洛陽、三陽宮にて)。この頃、実又難陀と共に長安の清禅寺に居す。
西明寺で義浄の訳場の証義を務める。
実又難陀、于闐に帰る(↓七〇八まで)。弥陀山、七卷楞伽経を完成。
則天武后退位。
菩提流志と宮中において宝積経を翻訳。
実又難陀、大薦福寺に入る。

七二〇（景雲元）

実又難陀没

義浄、大薦福寺に入る。

七二二（先天元）

法蔵没（大薦福寺において）

この内、※印を付した出来事が法蔵の生涯において特に重要な出来事であると思われる。まず、太原寺が建立された年と法蔵の得度が同じ年の出来事である点である。

これは後のいくつかの出来事から考えて法蔵の得度と則天武后は密接に繋がっていると想像される。第二点目は、太原寺における地婆訶羅との出会いである。この出会いが法蔵に与えた影響はきわめて大きく、特に地婆訶羅から聞いた戒賢と智光による空有の論争を知ったことが、

法蔵の思想を大きく展開せしめたと思われる。この点後に詳しく論じたい。第三に提雲般若の訳場に徴集されたことである。これには主に二つの意味があると思われる。一つは、おそらく初めて長安を離れたことであり、

二つ目は『無差別論』を知ったことである。この点についても後に詳述したい。第四に、実又難陀の訳場に参加したことである。実又難陀の中国招請については法蔵が直接関与した可能性が大いにあり、この年にインドから帰った義浄や、菩提流志も参加しての翻訳は国家をあげての大事業であったはずである。そしてこの実又難陀の

訳場に参加した時からの法蔵は、一貫して、実又難陀・菩提流志・義浄らと行動を共にしていたと想像される。

おそらく提雲般若に出会って以後の後半生は、諸三蔵の訳場を離れたことがなかったのではないだろうか。法蔵没後しばらく経ってから様々な資料を精査して伝記をまとめた崔致遠が「翻經大徳」と敬称するのはこの事情をよく物語っていると思う。このように並べてみると、法蔵は一貫して意外に権力に近いところで活動していたことが想像される。この事がどのような意味を持つか、今の所不明であるが純粹に華嚴哲学を思索していた朴直の人でない事だけは確かなようである。

そして今一つ、法蔵の生涯と思想を考えようとすると、一つの画期となるのが、智儼門下の先輩である新羅の義湘に宛てた書簡である。この書簡についても既に先学のいくつかの研究がある。それらに従いながら、そこに『義記』『無差別論疏』『心玄義』をおいたときそれらほどのような意味を持った書物として見えてくるか、この点を整理しておきたい。まずこの書簡が、神田博士の推定のように六九一年の十二月二十八日に書かれたものであるとすると、洛陽で『無差別論疏』の訳出を終えた（六九一年十月）後、とって返して長安に戻り直ちにこ

の書簡をまとめたことになる。そしてこの時新羅僧勝詮に託した『探玄記』は二巻分が未完成だったのであるから、よほど急いで伝えねばならない事情があったと推測できる。また書簡の内容と、この時義湘に送った自著からその時までの法蔵の研究姿勢を伺うことができる。本文に

和尚（智儼）の章疏は、義豊かに文簡なるを以て、後人をして多く趣入し難からしむるを致す。是を以て具さに和尚の微言妙旨を録し、勅して義記を成す。

とあるように、師である智儼の華嚴思想をより明確にすることが当面の課題であり、そうであればこそ同門の先輩に自著を送って内容の検討をお願いしたのである。この中には「起信論疏両卷」とあり、現行の『義記』は合計五巻であるから、これを直ちに『義記』と見ることは多少の疑問がないでもないが、一応、従来の意見に従っておくことにする。^⑮このように見ると、『探玄記』『五教章』『義記』は、智儼の思想をもとにしながら、それを敷衍したものであると法蔵自身が考えていたことが明らかになるであろう。そしてそれは法蔵の生涯全体からみれば、前半の太原寺時代に既に完成していたことになる。智儼自身は『起信論』を特に重要視した形跡は見受

けられないので、法蔵が『義記』を表したときには何か積極的な意図があったに違いない。この点は最後に考えてみたい。法蔵にとつて『起信論』を注釈することに特別の意図があったとすると、この義湘宛の書簡の中に『新翻法界無差別論疏』が含まれていたことにも積極的な意味があったと思われる。何故かというところ『無差別論』は一切法の所依に関して「如来蔵」をあげるもののアラヤ識には一切言及しない。この点は『起信論』と大きく違うからである。おそらく法蔵はこの点に大変な驚きを持って『無差別論疏』を表し、義湘にこの点を報告したかったのではなかったのだろうか。いずれにしても太原寺おける前半生の学究生活と翻訳三蔵にしたがつて訳場を駆け回る後半生との接点が『無差別論疏』の撰述にあると言えるのではなからうか。

仮に法蔵が、アラヤ識と如来蔵との関係に新たな境地を見出したとすれば、『楞伽經』をきちんと翻訳し直したいと思うに違いない。なぜなら菩提流支の訳した『十卷楞伽經』は、「如来蔵阿梨耶識」という概念を基本としており、これを他の経論に説かれる如来蔵やアラヤ識といかに矛盾なく理解するかということが法蔵以前の中国の仏教者の重大な関心だったからである。勅命

よって『八〇卷華嚴經』を訳出した実又難陀が、直ちに『楞伽經』の翻訳に入ったのはこのような事情があったのではないのだろうか。実又難陀の家庭の事情などもあって『大乘入楞伽經』が完成するのは、前述のように七〇四（長安四）年である。『心玄義』の撰述はこれ以後であると推測されるが、この後法蔵の身辺は、宮中の菩提流志の訳場、実又難陀の再招聘ときわめて慌ただしかったに違いない。大正蔵の『心玄義』は撰号に「西明寺沙門」とあるが、仮にそれによれば実又難陀が于闐に帰った後、義浄あるいは弥陀山と共にいた長安三・四年（七〇三・七〇四）頃以外にないと思われる。しかし經典翻訳は大事業であるから、おそらく実又難陀が没するまで注釈を書く時間などなかったのではないか。このように考えてみると、『心玄義』が玄段では第十門として「随文解釈」を掲げながら、実際にはそれを欠いて未完成となっていることも頷けるのである。^⑩

以上のように考えてくると四宗判を説く三書は、法蔵の教学的営為の中で極めて重要な位置にあるということが改めて首肯できる。如来蔵とアーヤ識をめぐる問題が法蔵の華嚴思想の一方の重要な中心を占めていると言えるのである。それは華嚴教学とどのような関係にある

のであるか。言葉を変えていえば、それは華嚴教学の周辺の重要な問題ということなのか、それともそれによって法蔵の華嚴教学の中味が変わっていったというほどの意味を持つのか。この問題に関して『義記』『無差別論疏』『心玄義』の順で確かめることができるのではないかと、いう見通しが立つのである。

三、『義記』以前の思想的な背景について

『起信論』の如来蔵説は、二つの点で特別な意味を持っている。第一は、如来蔵を説く他の経論との関係から見た場合である。『起信論』は、如来蔵を説きながら同時にアーヤ識を説き、微妙な表現によって同時に両者を説く矛盾を避けている。^⑪この点で『宝性論』『勝鬘經』『不増不減經』とは異なった文脈を持っている。第二に、そうした『起信論』の特別性を地論宗の人々は理解できなかったと思われる点である。何故なら、当時の地論宗の仏教者にとって『起信論』は最初から『撰大乘論』や『宝性論』との重層性が問題であったからである。そのような状況からは、『撰大乘論』と『起信論』の立場の違いや、『宝性論』と『起信論』の立場の違いを發見す

ることは決してできないと思われる。

今、このような『起信論』の如来藏説の持つ課題と、中国人の如来藏理解史あるいは『起信論』理解史を簡単に振り返りながら、その中に法藏をおくことによつて『義記』が持った思想的な課題を浮き彫りにしてみたい。初めにインド仏教の教理史の展開の上に如来藏思想を位置づけたとき、それはどのような思想であるとみることができるか、という点を要点を絞つて振り返つておきたい。

まずブツダの成道の内容である縁起説は、阿含經典の時代には次ぎのような形で定型的に説かれた。²¹

此れ有る時彼れ有り、此れ生ずるより彼れ生じ、
此れ無き時彼れ無く、此れ滅するより彼れ滅す。

この中には一切法の成立に関する根本的な問題が重層的に説かれている。これについては既に先学によつて、「これを時間的継起の關係に理解すべきではなくして、論理的条件の關係に理解すべきである。」²¹との鋭い指摘がなされており、この指摘にヒントを得て、縁起説を「共時的な關係」と「通時的な關係」と見るべきであるという筆者の考えを提示したとおりである。²²このうち共時的な關係とは、縁起の型のなかの「此れ有る時彼れ有

り、此れ無き時彼れ無く」という關係であり「〜に依りて〜有り」と説かれるものである。これは「親と子の譬喩」によつて語られるような關係のことである。また、相依相待の縁起といわれるのもこの關係である。次ぎに、通時的な關係とは、縁起の型の中で「此れ生ずるより彼れ生じ、此れ滅するより彼れ滅す」と説かれる關係をさしている。これは「芽と種子の譬喩」によつて語られるような關係である。因果の縁起とか因縁生滅といわれるものがこれにあたり、經典の中ではしばしば「〜に依りて生じ滅す」と説かれる關係である。因果というと、人間の常識はそこに時間の觀念を用いて理解してしまうのであるが、そこに仏教を大きく誤解していく下地がある。むしろこの因果關係の中から時間が出てくるのであり、因果を時間的に理解してはならないというのが先の指摘の本意である。これを時間的ではなく、常に論理的な構造として理解するためには因果を考へるときには必ず「互いに因果となる」ということを用いればよいのである。しかし、こうした考えは、大乘になつてようやく明確になつたようで、アビダルマ仏教の時代には時間的經過關係に解されたようである。²³本稿ではこの問題を扱うのが本旨ではないのでこれ以上の詳述は避けたいが、

『般若経』が「空」を説く事によって縁起の生命を回復しようとした点に象徴的に表れているように思われる。龍樹が、『中論帰敬頌』に、

そのような縁起を説示された、正しく覚った者（ブツダ）にもろもろの説法者のなかで最もすぐれたひととして私は敬礼する。（三枝充恵訳）²⁴

として、「空」の思想が「縁起」の異なる表現であることを明示するのが注目されるのである。

このような流れの中で、中期大乘経典が生まれなければならないのはどのような事情があったのだろうか。この点は、近年の唯識学研究・如来蔵思想研究によって明らかにされている。それは「空」が虚無的に理解されたために「有」的な表現を取って「縁起」を説き直す必然性があった、ということである。おそらく、これらの最も原始的な表現は『大乘阿毘達磨経』²⁵であったと思われるが、この点については後に論ずることにしたい。如来蔵思想が、『般若経』の空思想の延長上にありながら、それを一歩進めた表現であることは、例えば、『勝鬘経』の「如来蔵はこれ如来の境界なり」「如来法身の煩惱を離れざるを如来蔵と名づく」「空如来蔵・不空如来蔵」といった表現の中に確認することができる。そして注意

しなければならぬことは、この中では如来蔵と一切法の関係が常に「依りて有る」縁起で説かれており、決して「依りて生ずる」縁起では説かれまいということである。一方、後に阿頼耶識を一切種子識と体系化するように、唯識系の経典は「依りて生ずる」縁起の新たな表現に務めたのである。

このようなインドにおける必然的な教理の展開を中国人はまったく知らないままに中期大乘経典を受け入れなければならぬことになったと思われる。それを象徴的に表しているのは、北魏時代における『十地経論』の訳出をめぐってなされた論争である。

『高僧伝』に依れば、菩提流支と勒那摩提は『十地経論』の「自体本来空 有不二不尽」のたった一言の表現をめぐって論争したとされる。²⁶そしてこの点が地論宗を二分するようなことになり、当時の仏教界に大問題を引き起こしたとされている。この一言に一体どれほどの意味があったのだろうか。「自体本来空 有不二不尽」という言葉は、『十地経論』の文脈では、金剛蔵菩薩が如来の境界を示す箇所であり、「自体空をどのように取らうのか」ということが問題になる場面で説かれる言葉である。²⁷つまり、自体空は、言語表現や人間の認識

の向こう側の問題とすべきか、手前の問題とすべきか、という問題である。有名な「指月の譬喩」^③でいえば、「月」の立場に立つて論ずべき問題なのか、「指」の立場に立つて論ずべき問題なのかという事である。これについて、勒那摩提は、本来空を「定・不二・不尽」と解して、如来の禪定中、つまり通常の言語認識を超えた立場（つまり月の立場）に立つて論ずべき問題であるとした。一方、菩提流支は本来空は言語によって「有」と表現され得るとした。だから「煩惱身中に如来蔵有り」といった使い方をしてもよいことになる。本来、空といっても言語によって表現されたものであるから、世俗諦に關して用いる用語（つまりあくまで教説は月をさす指なのであって、決してそれ自体が月を意味するのではない）であって、決してそれ自体が勝義諦なのではないから「有」といってもよいとしたのである。このように、この一言は、仏教における勝義諦をめぐる根本的な問題だったのである。そして、勒那摩提は『宝性論』などを訳して如来蔵がそのまま如来の智慧の内容であり法身であるという立場を表現しようとしたのである。一方、菩提流支は、両者の立場が重層する『楞伽經』を、如来蔵はアーラヤ識であると読み込むことのできるような經典

として訳出したのである。このような背景を考慮に入ると、如来蔵とアーラヤ識を同時に説きながら、厳密に阿梨耶識と如来蔵の立場を訳し分けている『起信論』は、決して当時の中国人によって創作し得るものなどではないし、菩提流支にも勒那摩提にも翻訳できなかつたのではないかと想像されるのである。この問題についても、稿を改めて論じたいと思う。

このようなインド的な事情をおそらく理解できないままに、中国人のアーラヤ識研究と如来蔵研究が始まつたものと思われる。そして、その典型的な例を、淨影寺慧遠の思想の中に見ることが出来る。慧遠にとつて、前述のような展開を経て言語化され、さらに様々な状況の中で漢訳された『勝鬘經』『十地經論』『楞伽經』『起信論』などは、いずれも同じように文字によって表現されたものであり、従つてそれらを平面的に扱わざるを得なかつたはずである。当然の事ながら、慧遠は、矛盾に当面し、「依持（依りて有る）」「縁起（依りて生ずる）」という視点を立てて会通しようとした。^④これは当時の中国の仏教者としては大変な見識であり、驚くほどの探求心であると言えるが、両者を第八識の内容として会通したため「如来蔵が諸法の因である」ということになつてしま

ったのである。^⑤

このような慧遠の立場から出発したのが智儼である。智儼はこの両者を相対化する立場として性起思想と出会い、これら全体を『搜玄記』において法界縁起として体系化した。それは

法界縁起——凡夫染法

縁起一心門

依持一心門

菩提淨分（性起思想）

という内容を持ったものである。従って本来から言えば依持門と菩提淨分は同じ立場に立つものなのであるが、これまでの歴史的ないきさつから全体を性起からまとめる立場には立たず「法界縁起」という新たな用語を用いたのである。従って『起信論』の思想がここで言う法界縁起の立場になるのであるが、智儼においては『撰大乘論』に出会ったことが問題の中心を占めており、『起信論』に対する明確な態度は表現されなかったのである。

四、法蔵における『義記』撰述の思想的な課題

このように見てくると法蔵のなすべき課題は、智儼の

思想を受けて、如来蔵が法界縁起と本来的に異なるものでないことを明らかにしなければならない点であったというべきである。従って、純粹にこの問題を明らかにしようと思えば、『宝性論』あるいは『勝鬘經』などの注釈を表すべきなのであろう。しかし、太原寺時代の法蔵にとつて如来蔵とアラヤ識は、既に与件であった。何故なら、もともと如来蔵とアラヤ識は中国においては一体のものであったからであり、時代は法相宗の最盛期であったからである。太原寺時代の法蔵が、智儼の思想を展開させるために『起信論』の注釈を書かねばならない必然性がここにある。従って、このような文脈から考えてみると、『義記』が、四宗判を掲げて法相宗の位置づけを明らかにし、「如来蔵心」からアラヤ識を融会しようとすることはよく首肯できるところである。その際に、地婆訶羅から聞いた戒賢智光の空有の論争が大きなきっかけになったことはいまでもない。何故なら、今当面の課題の一つとなっている「識の有」について、それは「空」と論争するような質を持ったものであり、それによって空と有を止揚するものではないということになるからである。そして、空有を超えたところに如来蔵を見ることになる。このようにして成り立ったのが、

四宗判であると言える。従って法蔵における『義記』の撰述は、本来一体であった如来蔵阿梨耶識において、アーラヤ識のみを説く法相唯識と中観思想とを別立したという意味を持つているのである。この場合に注意しなければならないことは、如来蔵がまだ本来の意味で用いられてはいないということであり、諸法の因としての如来蔵心といった概念が本書の中心を占めているという事である。本書のこうした立場からいって玄段のみに「如来蔵随縁して阿頼耶識を成ず」と説かれる点が奇異に感じられるが、この点は前述のように義湘に宛てた書簡に本書が「両卷」と有ることなども合わせて『義記』の成立そのものを検討しなければならないと感じている。

このような『義記』の如来蔵思想を原点に戻らしたのは、法蔵の思索の歴史の中でいえば、『無差別論』との出会いであったと思われる。『無差別論』の成立そのものについては、本稿では直接ふれ得ないが、現行の本書は「菩提心」を十二の観点から論究したもので、主な内容は『勝鬘経』と『不増不减経』を合採したものであるということが出来る。この点で、当時既に訳されて充分に知悉されていたであろう『宝性論』などとまったく同じ立場に立つものである。この書が法蔵にとって新た

な視野を開くことになったのは、如来蔵を説くにあたってアーラヤ識との関係を一切含まないことであつたに違いない。この点は、振り返ってみればもともと『勝鬘経』や『宝性論』の立場だったのであるが、前述したような如来蔵とアーラヤ識を一体のものと考ええる中国的な事情の中で、見落とされてきたことだったのであろう。それ故『無差別論』を注釈する法蔵は、『宝性論』『勝鬘経』を大いに引用して、如来蔵思想の顕揚に務めるのである。また、『無差別論疏』には、『義記』がしばしば用いるような「如来蔵不守自性」といった表現がない。「如来蔵随縁」という考え方が本書の中心となっているのである。私見ではこの『無差別論疏』が法蔵の生涯の分水嶺にあたると思われる。本書を著したすぐ後に、義湘に自著を送ったのもこのような意味だったのでなからうか。

従って『無差別論疏』を表した後の法蔵の関心から言え、このような立場からの『華嚴経』の注釈を明らかにすることと、『十卷楞伽経』の訳し直しであったに違いない。実又難陀訳とされる『七卷楞伽経』は、如来蔵とアーラヤ識の関係が問題になっていないところでは「阿頼耶識」という用語を使うが、両者の関係が問題に

なるところでは、「蔵識」という用語を用いて如来蔵と阿頼耶識の立場の違いが明瞭になるように工夫されている。^④このような事実の背後には法蔵の並々な情熱があつたに違いない。

五、結 論

以上によつて法蔵を軸とした如来蔵理解の歴史をほぼ概観し得たと思う。そこで最後に本稿の主たる関心である法蔵の「如来蔵縁起宗」という概念について結論をまとめておきたい。

『義記』の「如来蔵隨縁」説については、多少の疑問がある。しかし、法蔵が、『義記』↓『無差別論疏』↓『心玄義』の順で撰述したことはほぼ間違いない。そしてそれらの著作には如来蔵説に関して明らかに展開がある。それは一体どのような意味を持つのであろうか。この点をふまえながらも一度『起信論』の所説に戻つてみたい。如来蔵説が本来、法界縁起と同じ立場にあることは第三章の考察によつて明らかであると思う。その際に、『起信論』の立論では、衆生心に心真如門と心生滅門とが立てられている。従つて、三性説で言えば、依他起性を立場としてことになる。ところが法蔵は、こ

れを法界縁起の立場から、つまり円成実性から体系化しようとした。これは『義記』では「如来蔵心」とか「真心」または「真如」という用語を根拠にして生滅法が語られていることに相当する。従つて法蔵の立場からは、『起信論』のように心生滅門と心真如門との関係が問題となるのではなくて、衆生心と心生滅門との関係が問題であることになる。これは『起信論』の表現では「如来蔵によりて生滅心有り」であり、これをどのような用語によつて表現するかという問題になるであらう。この点はすでに竹村教授によつて法蔵と慧遠の如来蔵縁起説を比較した場合、法蔵は「如来蔵縁起」ということを如来蔵の現象界への起動においてよりも、如来蔵と現象界の不二において直ちに捉える」ところに特徴があると指摘されているとおりである。このような法蔵の課題を考えるときそれが「如来蔵隨縁して阿頼耶識を成ず」という意味で「如来蔵縁起宗」と表現されなければならない事情が首肯できる。そして、法蔵にとつて出発点であつた如来蔵阿頼耶識からアラーヤ識的な側面が少しずつはがれていったのがその後の展開である。それ故に、法蔵にとつて「如来蔵」は既にあつた『勝鬘經』や『宝性論』の所説に戻つていくことになつたのである。それが「如来蔵

「不守自性」という表現から「如来藏隨緣所成」という表現への展開である。「不守自性」という見方には通時的な面がある。如来藏を通時的に見ることは本来の意味ではないのである。従ってこのような観点から、「如来藏隨緣」や「如来藏緣起」という言葉の意味を通時的に解してはならないのである。「如来藏」を通時的に見ることとは、如来藏を諸法の因と見ることである。しかしながら、如来藏を説く文献に如来藏と諸法が交互因果であるといった表現は決してみることができない。そうである以上、如来藏はどのような場合においても「如来藏によりて諸法あり」という共時的な関係で見なければならぬのである。このように見えてくると、法藏の探求は、緣起思想のインド的な展開を逆にたどったものと見ることができのではないだろうか。

註

- ① 例えば華嚴教学研究の泰斗である湯次了栄の『華嚴大系』によれば、第四編「教理」は、第一章が唯心緣起論、第二章が一真法界、第三章が十玄緣起論という構成となっている（『華嚴大系』四〇一ページ）。その他にもこうした問題を論考したものは枚挙のいとまがない。詳しくは、鎌田茂雄著『華嚴学研究資料集成』五六一ページ以下参照。
- ② 例えば、「如来藏緣起」という考え方をめぐっては、竹

村牧男稿「如来藏緣起説について——『大乘起信論』との關係を含めて——」（『平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』所収、一九八五年六月）、如来藏思想と緣起説との關係については、藤田正浩稿「初期如来藏系經典と緣起思想」（前掲平川博士記念論集所収）、また法藏の四宗判については、吉津宜英著『華嚴禪の思想史的研究』（昭和六〇年）第一章第三節「十宗と四宗」、など参照。

- ③ 『大乘起信論義記』卷上（大正44二四三b）、『大乘法界無差別論疏』（大正44六一c）、『入楞伽心玄義』（大正39四二六・b・c）に四宗を記す。また法藏の四宗判の教理的な内容や三書における四宗判の変遷などについては、吉津前掲著『華嚴禪の思想史的研究』第一章第三節「十宗と四宗」などを参照。

- ④ 吉津宜英著『華嚴一乘思想の研究』第二章第三節「法藏の著作について」参照。四宗判を説く三書の撰述順については、同書一四三ページ参照。

- ⑤ 吉津前掲著『華嚴一乘思想の研究』一三一―一三三ページ参照。

- ⑥ 吉津前掲著『華嚴一乘思想の研究』一三五―一三六ページ参照。

- ⑦ 吉津前掲著『華嚴一乘思想の研究』第二章第二節「法藏の伝記について」参照。

- ⑧ 以下の記述については、『宋高僧伝』は、『開元釈教録』などの記述を編集していると思われるので、主として『開元録』の地婆訶羅の項（巻第九、大正55五三三c―四a）、提雲般若の項（同、五六五b）、実叉難陀の項（同、五六

五c(六b)、及び『大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑』(閻朝隱撰、大正50二八〇b)をもとに作成した。また寺院名の変遷については、小野勝年著『中国隋唐長安寺院資料集成』二六〇―二六七ページによった。また則天武后の年号の西暦換算については注意しなければならない問題があるが、本稿の文脈には直接の影響がないので一応考慮に入れなかった。

⑨ 法藏自身が『無差別論疏』に、
余は以て敏ならざるも、猥りに徵召を蒙る。既に翻訳に預りて宝聚を観るを得。(大正44六三c)
と記すことによる。

⑩ 『開元録』は実又難陀の将来について、
天后、仏日を明揚し大乘を敬重す。華嚴旧経の處会未だ備わざるを以て、遠く于闐に斯の梵本有るを聞きて使を發して求訪せしむ。並びに訳人を請う。実又、経と同じく帝闕に臻る。(大正55五六六a)

とする。つまり、実又難陀は旧訳華嚴の不備を補うために于闐から紹聘されたのである。この背景に、
摩耶夫人より後弥勒菩薩の前に至るまでに八九紙の經文を闕く所あり。(『探玄記』卷第一、大正35一二二c)
ということを知っていた法藏の意思が働いていたかどうか推測の域を出ないが、興味深い問題である。

⑪ 『唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚伝』(大正50二八〇)の点については、木村宣彰稿「智顛と法藏——その伝記にみられる異質性——」(『仏教学セミナー』第六一号、一九九五年五月)参照。

⑫ 例えば、坂本幸男稿「賢首大師の書簡について」(『書品』第六二号、昭和三〇年)、神田喜一郎稿「唐賢首大師真蹟『寄新羅義湘法師書』考」(『神田喜一郎全集』第二卷)などがある。

⑬ 神田前掲稿(全集版)一一二ページ参照。

⑭ 『円宗文類』卷十二(統藏一〇三・四二五左上)、国訳については神田前掲稿一〇二ページによる。

⑮ この点については従来あまり議論されておらず、吉津博士は、

『起信論疏兩卷』が「義記」であることは言うまでもない。(吉津前掲書『華嚴一乘思想の研究』五三二ページ)とする。

⑯ 大正39四二五c

⑰ 『心玄義』は冒頭に科文を十門掲げて、第十門に「十隨文解釈」(大正39四二五c)とするが、実際には第九門義理分齊で終わっている。

⑱ この点については、拙稿「『起信論』の縁起説」(『大谷学報』第七三卷第四号、平成六年四月)参照。

⑲ この点については、拙稿「浄影寺慧遠における「依持と縁起」の背景について」(『仏教セミナー』第五二号、一九九〇年一〇月)参照。

⑳ 舟橋一哉著『原始仏教思想の研究』(昭和二七年)第二「阿含における縁起説の二面について」六三ページ参照。

㉑ 舟橋前掲書六二ページ。

㉒ 前掲拙稿「『起信論』の縁起説」参照。

㉓ 舟橋前掲書六二ページ参照。

②4 三枝充憲『中論(上)・縁起、空、中の思想』(レグルス文庫一五八)八五頁。

②5 『撰大乘論』がアローヤ識の根拠として示す『大乘阿毘達磨經』の

無始時來界 一切法等依

由此有諸趣 及涅槃証得(玄奘訳、大正31一三三b)

の偈頌を、『究竟一乘宝性論』は如来藏の根拠として

無始世來性 作諸法依止

依性有諸道 及証涅槃果(大正31八三九a)

と云うことによる。ちなみに法藏はこの点を『無差別論』によって気づき、

此れは是れ阿毘達摩大乘經の頌なり。彼の論(『宝性論』)は勝鬘經を引きて此の頌を釈す。総じて是れ如来藏もて所依止と為すなり。唯識、撰論は阿頼耶識に約して

釈す。故に知んぬ、不同なりと。(大正44六七c)と釈して、唯識法相宗と如来藏縁起宗の違いを確認している。

②6 大正12二二二 b

②7 大正12二二二 c

②8 同右

②9 『統高僧伝』卷第七の道寵伝に、

天竺の梵僧菩提留支、初めて十地を翻ずるに紫極殿に在り。勒那摩提は太極殿に在り。各の禁衛有りて言を通ずることを許さず。其の所訳を校するに浮濫有るを恐るればなり。永平元年より始めて四年に至りて方に訖る。之を勸讎するに及んで、惟の云く、有不二不尽、那の云く

定不二不尽。一字の異りと為すのみ。(大正50四八二b) c)

とある。この点については、里道德雄稿「慧光伝をめぐる諸問題」(『大倉山論集』第十一輯)参照。

③0 大正26一三三a

③1 『大智度論』卷第九、大正25一二五b

③2 『大薩遮尼乾子所説經』卷第九(大正9三九五b)

③3 前掲拙稿「浄影寺慧遠における「依持と縁起」の背景について」参照。

③4 同右

③5 『義記』においてもこうした点が完全に払拭されているわけでもない。例えば「如来藏心に二義を含む」(大正44二五一b)と言ったり、「梨耶心の体、自性を守らず、是れ生滅の因なり」(同二六四b)と言ったり、「良に以みるに真心、自性を守らず。熏に随いて和合して一に似、常に似る」(同二五四c)と言う。これらが「十卷楞伽經」にもとづく解釈であることは明かである。

③6 『大方広仏華嚴經搜玄分齊通智方軌』卷第三下(大正35六三a~b)。この問題については拙稿「『搜玄記』の法界縁起説」(『仏教学セミナー』第六一号、一九九五年)参照。

③7 注③5参照。

③8 大正44二四三c

③9 『無差別論』の冒頭に、

菩提心を略して説くに十二種の義有り。是れは此の論の体なり。諸の聡慧の者は応に次の如く知るべし。所謂ゆる、果の故に、因の故に、自性の故に、異名の故に、無

差別の故に、分位の故に、無染の故に、常恒の故に、相
 応の故に、義利を作さざるが故に、義利と作るが故に、
 一性の故に。(大正31八九二a)
 とある。

④① 例えば、大正16五九四bなど。

④② その異型的な例を二本の『楞伽經』によって示してみよ
 う。

『楞伽阿跋多羅寶 經』(四卷楞伽、 求那跋陀羅訳)	『入楞伽經』(十 卷楞伽、菩提流支 訳)	『大乘入楞伽經』 (七卷楞伽、実叉 難陀訳)
大慧、若無識藏 名、如来藏者則無 二生滅。	大慧、若如来藏阿 梨耶識、名為無 者、離阿梨耶識 無生無滅。(大 正16五五六c)	大慧、若無如来 藏、名藏識者、 則無生滅。
b)	(大正16五一〇)	c)
	(大正16六一九)	

とあるように、如来藏とアーラヤ識の関係が説かれている。
 『十卷楞伽』では如来藏阿梨耶識がないならば諸法の生滅
 は成り立たないという意味となっている。また『七卷楞
 伽』では基本的に『四卷楞伽』の所説と同趣旨であるが、
 如来藏において蔵識(＝アーラヤ識)的な側面がないなら
 ば如来藏に生滅の側面はなく不生不滅の面のみであるとい
 う意味となっている。

④③ 大正32五七五c

武村前掲稿三三七―三三八ページ。