

浄影寺慧遠における

「依持と縁起」の背景について

織 田 頭 祐

一

地論宗を代表する学者である浄影寺慧遠の思想は、様々な意味でそれ以後の中国仏教の展開に大きな影響を与えている。特に華嚴教学の成立に関して言えば、否定肯定両面を含んで看過することのできない問題を多く含んでいる。本稿のねらいは、そのように位置づけられる慧遠の思想の特徴を「依持」と「縁起」という二つの概念を手がかりとして明らかにすることにある。

慧遠の著作の中には、あるテーマについて自説の核心を依持と縁起という概念によって解説する箇所をいくつも見ることができる。そこでその中から代表的なものを始めに取り挙げてみよう。

第四宗中義別有二。一依持義、二縁起義。若就依持以

明^レ二、妄相之法以為^ニ能依^一、真為^ニ所依^一。能依之妄説為^ニ世諦^一。所依之真判為^ニ真諦^一。然彼破性破相宗中、有為世諦無為真諦。今此宗中、妄有理無以為^ニ世諦^一、相寂体有為^ニ真諦^一也。若就縁起以明^レ二者、清浄法界如来藏体縁起造^ニ作生死涅槃^一。真性自体説為^ニ真諦^一、縁起之用判為^ニ世諦^一。

(大正44・四八三c)

この部分は慧遠の主著である『大乘義章』巻第一の二諦義の後半の主要な箇所である。二諦義の後半は、真諦と世俗諦との関係を、教説の浅深によって四つに分けて示すことに力点が置かれている。引用文冒頭の「第四宗」とは、その中の四番めであることを表わしている。つまりこの部分は、最も高度な教説であると慧遠が考えたもののの中に示される真俗二諦の関係を示すものということになる。

初に「依持」という概念についてみてみよう。そこではまず世俗諦は妄相の法であると押えられ、そして真諦と世俗諦との関係は所依と能依であると考えられている。更に世俗諦は、衆生の妄情においてのみ成り立つものであって、本来的には存在しないものであると見られている。そしてこのことが、有為法と無為法とを世俗諦・真諦とするそれ以下の教説よりも一段高い教えであると了解されているわけである。この場合に、真諦と世俗諦との間で能所の関係が逆転することは決してあり得ないから、世俗諦は真諦によって成り立つものと言うことができる。次に「縁起」という視点は、真諦と世俗諦とのどのような関係を表わしているのだろうか。この点については端的に「清浄法界如来藏体、縁起して生死と涅槃を造作す」と示される通りである。つまり縁起する主体としての如来藏と、それが縁起して一切法を生ずることを真諦と俗諦と称するのである。いわば、真諦と俗諦とは如来藏における体と用の関係を表わすものであると言える。このような、依持と縁起による二諦の解釈については若干の疑問を持たないではないが、本稿で取り挙げたいのはそのこと自体ではない。こうした解釈を成り立たしめている「依持」と「縁起」という考え方そのもの

のについてである。特に後者の「如来藏が縁起して諸法を生ず」という如来藏観の縁由についてである。この問題を解く鍵は、上述のような依持・縁起説が第四宗の中で述べられることにあると思われる。もともと四宗判は、慧光以来、地論宗では中心的な教相判釈として伝統的なものである。^①それは先に述べたように小乗と大乘のそれを程度の違いによって四段階に分けて理解することを実質とするものである。大乘の中で浅い教えとされるものは、破相宗あるいは不真宗と呼ばれ、諸法の無相を説くことがそれに当ると見做された。それに対して大乘の中の深い教えとされるものは、顕実宗もしくは真実宗と称され、前掲の引用文の内容がそれに相当するわけである。そしてその第四宗を述べる中で、「依持」と「縁起」という考え方が用いられていることによれば、それらがいわゆる中期大乘經典と一括して呼ばれる經典群の教説を整理しようとする意図を持つものではなかったかとの見通しを立てることができる。

こうした推測を裏づけるものとして『大乘起信論義疏』の次の文を挙げることができるであろう。

言用大者、用有三種。一染、二淨。此二用中各有三種。

染中二者、一依持用、二縁起用。依持用者、此真心者能持三
妄染。若無三此真三妄則不レ立。故勝鬘云、若無三藏識不レ種三
衆苦。識七法不レ住不レ得三厭三苦樂三求涅槃。言三縁起用一者、
向依持用雖レ在二染中二而不レ作レ染、但為三本耳。今与レ妄令二
縁集起レ染。如三水随風集三起波浪。是以不増不減解言、
即此法界輪三転五道一名為三衆生。染用如レ是。

(大正44・一七九b)

この文は、『起信論』の立義分が、「摩訶衍」に法と義の
二門を立て、更に義門を体相用の三大に分けて立論する
箇所を釈したものである。慧遠が用大を染用と浄用の二
門に分けることは、流転門と還滅門を表わすことに相応
するから一般的な理解であると思われる。そして染門と
浄門とを更にそれぞれ二門に分けて釈しているのである
が、既に明らかなように染門には依持と縁起という概念
を導入している。そしてこの引用文の直後に示される浄
用を明す文の中ではそれらの概念については閑説してい
ない。この事実に従えば、慧遠における依持と縁起とい
う考え方は、最高の大乗の教説の中に示される衆生流転
の構造を明すものということになるであろう。慧遠が全
ての縁起法とそれを成り立たしめる根拠との関係を真と
妄という概念で理解していることは既にしばしば指摘さ

れている^③。前掲の文中の真と妄もそうした慧遠の真妄観
に則したものである。そしてその「真」という概念は、
慧遠においては様々な用語によって語られている^④。先の
引用文では依持用を明す中で真心と藏識とが同視され、
その経証として『勝鬘經』が引用されている。しかしな
がら現行の『勝鬘經』を見る限り「藏識」という概念は
どこにも見ることができない。それでは慧遠のこうした
理解はどのような径路によって成り立っているものであ
ろうか。この問題の解明は、中期大乘仏教の中国的展開を
見定める上で、その出発点を改めて確認することにも通
ずるであろう。そこで多少遠まわりではあるが、慧遠が
依りどころとした経論の骨旨を簡単に振り返りながら、
依持と縁起という概念を導き出してこなければならなかつた
慧遠の思想的背景を考えてみたいと思う。

二

前掲の『起信論義疏』の一節の中で経証として引用さ
れた『勝鬘經』の文は、一見して明らかに自性清浄章の
所説の要略である^⑤。改めて言うまでもなく、自性清浄章
では如来蔵が生死の依りどころであることが示されてい
るのであって、その如来蔵を藏識とみることは経の本来

要求する読み方ではない。それでは『勝鬘經』において如来藏が生死の依りどころであるとは本来どのような意味を表わしているのであろうか。その点を考えるためには、何故「生死の依りどころ」なるものが説かれなければならないのか、その点が吟味されるべきであろう。

極めて概括的な言い方であるが、『勝鬘經』を含めていわゆる中期大乘經典といわれる諸經典の中には、諸法空を説く教説を不了義とする見方を持つものがある^⑥。そのことは、中期大乘經典が編集されなければならないかった事情を暗に物語るものと解することができよう。本来一切法空を説く初期大乘經典は、それ自身で完結した内容を持っていたはずである。そのことは、龍樹によって釈尊の教えが美事に蘇生されたことに如実に示されている。それにもかかわらず中期大乘經典が出現してこなければならないのは何故か。理由は明確である。人々が一切法空の真の意味を理解できなかった、あるいは誤解したからに違いない。空の立場の中には、衆生の分別の全否定と、その全否定の上に現われる真実相の表詮とということが同時に表現されている。よく引き合いに出される譬喩であるが、火は「焼く」ということにおいて

他のものと区別せられる。従って焼くことが火の独自性であると考えられる。つまり我々は、通常火とそれ以外のものとを区別できるのは、火が焼くものであるという事においてであると考えている。「火が薪を焼いている」という状況を考えてみよう。ここでは火は薪を焼くものとして自らを焼かず、自らを焼かないものとして薪を焼いている。従って現に盛んに火が燃えているのは自身を焼かないということなのである。そうであるならば、他との関係においてではなく、火自身の内における火のあり方を説明しようとすれば、火は「焼くもの」ではなく「焼かないもの」と言わなければならないであろう。「火は焼かないものである」という火の定義は、我々の常識的認識を根底から覆すものであると言える。それ故、我々の常識的認識にとって「火は焼かないものである」が故に焼くものである」という表現は全く矛盾に満ちたものと写るであろう。このように諸法が空であるということは、我々の常識的認識の絶対否定であると同時に、空であるが故に諸法は諸法として成り立ち得るといふ諸法の真実相をも表現するものである。この文脈に従って言えば、生死は空であることの実現そのものが、涅槃ということばの意味するところであつたはずである。その意味

では有分別の世界には涅槃は存在し得ない。しかしながら分別の分別たる所以は、そうした構造の上に成り立つはずの涅槃をも分別して自らの内に引き入れようとするにある。このことによって生死と涅槃とを同一平面上において分別しようとする見方が出現してくるのである。こうした見方の中では、「諸法空」とは単に常識的認識の否定を表わすのみであると解され、それに対して常住なる涅槃が主張されることになるのである。一度こうした誤解が成立してしまふと、もはや空ということばによつて真実を伝えることは極めて困難なことになってしまうであらう。中期大乘經典が、諸法空を説くものを不了義であるとするのはこのような事情にもとづくものである。

それでは因みに『勝鬘經』は、この問題をどのような形で示しているのだろうか。それを最もよく表わしているのは次の文である。

世尊、有二種如來藏空智。世尊、空如來藏、若離_二若脫_一、若異_一一切煩惱藏。世尊、不空如來藏、過於恒沙_二不離_一、不_レ脫_二不_レ異_一、不思議_レ佛法。
(大正12・二二二c)

この中の如來藏空智とは、この文の直前に、

世尊、如來藏智、是如來空智。

(同前)

とあることから、本来の意味での空が如來の眞實の智慧であることを意味していると考えられる。それに対して、空智の内容として空と不空とが示されている。空智の内容としての空とは、それが煩惱とは本質的に別であることを表わしている。一方、不空とは、ここでは常に仏法と相應していることを意味している。破邪即顯正を表わす場合の本来の意味での空が、否定語によつて修飾されることはあり得ないから、ここで不空と言う場合の空の意味は、空智という場合の空とは明らかに意味が異なっている。常に仏法と相應していることと、それを不空と表現することはそれほど単純に結びつくことではないであらう。従つてこの不空という表現の中には、先に述べたような断見による空の理解を破斥しようとする意圖を窺い知ることができるように思う。そしてこのことは、他方では本來の空が意味するところを断見によつて誤解されないように表現することを志求していくことになる。中期大乘經典がしばしば「我」を説くのはこのような理由を反映しているのである。それは空を否定的にしか理解しない者に対して、眞理が常住であることを表現するものなのである。ところが次には、眞理が常住であると表現されたことによつてそれを対象化し、実在するもの

であるとする見方が現われてくる。もともと分別とは、有とその否定としての無とによって成り立っているわけであるから、真実は如何ように表現されようとも、いずれは有か無へ収束されてしまうのである。このことは『勝鬘經』には次のように示されている。

見_三諸行無常_一、是斷見非_三正見_一。見_三涅槃常_一、是常見非_三正見_一。
妄想見故作_三如是見_一。
(大正12・二二二a)

つまり、諸行無常と涅槃常住とを別々のものとは見ないで、一つのものと見、そしてそのことを空以外のことばで表現するような地平が見い出されなければならないのである。常住なるものと無常なるものとの相即性とは、どのような構造において成り立つのであろうか。例えば「衆生の成仏」ということを考えてみよう。衆生と仏とが本質的に別なものであるならば、火が水になることがあり得ないように、衆生が仏になることなどあり得ないことになる。また衆生と仏とが本質的に同じものであるならば、衆生が仏になる必要など全くないことになる。従ってこの場合、衆生と仏との関係は、同じであるとか別であるといった同一面上での見方では決して捉えられないことになる。にもかかわらず「衆生が仏になる」というテーマは仏教における根本的な課題であり、これを

はずして仏教は成り立ち得ないと思われる。そこで一つ考えられるのは、衆生と仏という概念を同一平面上あるいは同次元の中で考えるのではなしに、ある一つのものの次元の異なり、又は位層の異なりを表わすものと見ることである。つまり、一つの存在の異なる位層と解して、一つの存在という意味では同じであり、位層が異なるという意味では異なるということが、同時に成り立っていると理解するのである。従ってこれを表現しようとするにあたっては、視線の方向の違いによって当然二通りの言い方が可能となるであらう。つまり、衆生の側に視点を置けば、悟った衆生を仏と称することになる。一方、仏如来の側に視点を置けば、迷っている如来を衆生と称することになるのである。⑥同じ内容を、前者は衆生のあり方として、後者は如来のあり方として説き示していることになる。『勝鬘經』が如来蔵と説くのは、この後者の立場に従っている。即ち、

世尊、如是如来法身不離煩惱藏名如来藏_一。

(大正12・二二二c)

と定義されるように、如来蔵とは衆生という形をとる如来法身のあり方を表わすもののなのである。如来蔵を在纏位の法身とするのは、このことを直接表現するものであ

る。即ち、果位出纏位の如来法身に對して、因位を如来藏というのである。従つてこの文脈に依れば、如来藏が如来となることが涅槃の実現であり、涅槃そのものは決して如来藏の内には位置づけられないことになる。その意味では、生死が如来藏を依りどころとすると言われることは、生死を超えることの可能性を明確にすると同時に、超えられるべきものとして生死を位置づけることにもなるのである。

以上のような『勝鬘經』の如来藏說に對して、同じ訳者の手によるものであるにもかかわらず『楞伽阿跋多羅宝經』では、如来藏が生死を生起すると説かれている。一例を取り挙げてみよう。

仏告_二大慧、如来之藏是善不善因。能遍興_二造一切趣生。

(大正16・五一〇b)

この所說に従えば、如来藏は一切法の因であることになる。ところで、生死の依りどころであるということと、生死の因であるということは、同じ内容を表わしているのであらうか。そのことを確かめるために、もう少し『四卷楞伽經』の所說を検討してみよう。『四卷楞伽經』は、八識という概念は持っているが、後の菩提流支訳の『大乘入楞伽經』(いわゆる十卷楞伽經)に見ることの

できるような阿梨耶識という用語は用いられていない。この事はおそらく、無著・世親の在世年代と何らかのかかりがあると考えられるが、その事はここでは暫く置いておく。そして『十卷楞伽經』が阿梨耶識と訳している箇所は、『四卷楞伽經』では例外なしに藏識と翻訳されている。言うまでもなくこの藏識は生死の根本であるが、次の文によればその根本識は、如来藏のある状態を表わしていると考えられる。

不_レ離不_レ転名_二如来藏識藏。七識流転不_レ滅。所以者何、彼因_レ攀_二縁諸識生_二故。

(大正16・五一〇b)

ここに如来藏識藏とあるのは、如来藏が現時的には識という状態をとることを表わしている。従つて識藏という姿を取らない時には如来藏の本来の姿が表われてくることになる。この関係の中で、如来藏識藏を一切法の面から表わしたものが藏識であり、涅槃の面から見たものが如来藏と言われているのである。そしてこの如来藏と如来藏識藏と藏識との関係は、經中では、しばしば海と浪に譬えられている。つまり浪は海に依り、海を因として生ずるものであるが、海と浪との関係は両者を同一平面上で見る限りは同異によつては説明されない。つまり浪は海を離れては成り立たないが、海そのものではない。こ

の関係においては、如来蔵は海そのものに、蔵識は浪に譬えられている。そして、浪が海を離れては成り立ち得ないという関係性を如来蔵蔵識と称するのである。この譬喩は実に巧みなものであり、一瞥しただけでは見逃してしまいがちだが、よく吟味してみると、この中には二つの異なった側面が含まれている。一つは、海によって浪があるとと言われることであり、今一つは、海を因として浪が生ずると言われる側面である。「依りてある」ということと「依りて生ずる」ということは、全く同じ内容を表わしているわけではない。「海によって浪がある」と言われる場合には、浪が海に従属するもの、いわば海の属性の一つとしての浪を表わしているのであって、両者の従属・被従属の関係が逆転することは決してない。一方、「海によって浪が生ずる」と言われる場合には、海が全存在を挙げて浪となつてゐるわけであり、浪が存在する時にはもはや海は存在しないのである。この場合に、浪を生ずる以前の海と生じた後の海とを時間的に連続するものと考えてはならない。そのように考えることの中には、既に先に示したような海の属性としての浪の概念が入り込んでいるからである。我々の常識的な海に関する認識の中に「海は常住なるもの、変化しないも

の」との先入見があるためにこうした混同を犯すわけである。この点を更に考えるために譬喩をかえてみよう。「種によって芽が生ずる」という場合はどうであろうか。種の全体が条件によって芽を生じてゐるわけであり、芽が生ずる時には種は既に種ではあり得なくなつてゐる。種が種である時にはどこにも芽の存在はない。この関係は、決して両者の時間的な前後関係を表わしているのではない。種と称されるものと芽と称されるものとの論理的な関係を表わしているのである。更に言えば、芽を生ずる可能性の全くない種、例えば火によって焼かれたものとか腐つてゐるものなどは、既に種とは呼ばない場合もある。従つてこの場合には、芽が生ずることが種である所以を成り立たせていると言ふこともできよう。こうなると「種によって芽が生ずる」という見方すら一面的であると言わざるを得ないことになる。つまり両者は相依相待の関係にあるのであつて、一方によって他方が成り立っているのではないことを意味している。これは今更言うまでもなく、仏陀釈尊によって教えられた縁起の思想に他ならない。

このように考えてくると、『勝鬘經』に説かれてゐる如来蔵説は、「依りてある」ことを表わすものであつて、

決して「依りて生ずる」関係を表わすものではない事が明瞭となるであらう。それに対して『四卷楞伽經』は、如来蔵が一切法を生ずるための因であるという思想を展開するに至っている。このことは、蔵識の内容としての本識と転識の因果関係を、如来蔵と蔵識の関係の中に導入することによって成り立ったと考えることができるが、それは本来異なる流れとして展開してきた如来蔵思想とアーヤ識説とを『楞伽經』が一つにしようとしたことによる錯綜であると言えるかもしれない。もともと、『四卷楞伽經』の時代にあつては未だアーヤ識説は大成されていなかったに相違ない。この点から言えば、こうした錯綜の中から唯識説が精練されていったのかもしれない。いずれにしても、翻訳された經典によつてしか仏教を知り得なかった者にはこうした複雑な事情までは見透せなかったに違いない。

このような視点に立つて、慧遠が註釈しようとした『起信論』の所説を見てみるとどのようなことが言えるのであろうか。『起信論』が、如来蔵説とアーヤ識説とを融合しようとしたものであることはしばしば指摘されるところである。また、所説の相似によつて『楞伽經』の展開としても位置づけられてきた。この点につい

て『起信論』自身はどのように語っているのであろうか。『起信論』に関しては、古くより実に多くの人々によつて内容が検討されてきたので改めてここで屋上屋を架するつもりは毛頭ない。しかしながら本稿の文脈上どうしても看過できないことがあるので、その点に絞つて若干閑説しておきたい。

『起信論』は、まず立義分において世間出世間のあらゆる法の依りどころを「衆生心」と定義する^⑤。そしてこの心に心真如と心生滅の二門を立てることによつて世間と世間のあらゆる構造を説明しようとするのである。その心真如門は、出世間を表わすものであるから、本来ことばによつては表わし得ないとしながら、それを敢えて分別すれば「如実空」と「如実不空」^⑦とに分けられるとすることなどは、『勝鬘經』が空智^⑧如来蔵智の内容として示したものとほぼ同じ内容を持つている。これによつて『勝鬘經』が如来蔵と表現した内容を『起信論』は衆生心の心真如と位置づけていることを知ることができる。それに対して心生滅門は、世間の一切諸法の構造を明すものである。そこでは、

心生滅者、依如来蔵^⑨故有^⑩生滅心。所謂不生不滅与^⑪生滅^⑫和合非^⑬一非^⑭異名^⑮為^⑯阿梨耶識^⑰。此識有^⑱二種義^⑲。能攝^⑳

一切法・生一切法。

(傍点筆者、大正32・五七六b)

と示されており、巧みに如来蔵説と阿梨耶識説とが組み込まれているのを見ることが出来る。ここで見落してはならないことは、「如来蔵に依るが故に生滅心有り」と言われているように、如来蔵と世間法との関係は「依りてある」ものであって、決して如来蔵によって世間法を生起するとは説かれていない点である。それに対して、世間法を生起するとされるのは阿梨耶識であり、阿梨耶識が一切法を攝し、一切法を生ずると示されている。そしてその阿梨耶識は、如来蔵そのものとの関係としては示されずに、不生不滅と生滅との非一非異として示されているのである。この点が『四卷楞伽經』との根本的な相違である。『四卷楞伽經』では如来蔵が世間出世間法の因であるとしていたのに対し、『起信論』では如来蔵はあくまで世間法のよりどころである。この事は如来蔵説に関して言えば、『起信論』は基本的に『勝鬘經』と同じ立場にあることを示している。仮に『楞伽經』よりも『起信論』の方が成立が新しいとすれば、『起信論』は『楞伽經』の錯綜を改めていると考えることさえできるのではあるまいか。また一方では『起信論』は、阿梨耶識が一切法を生ずると言いながら、因としての種子識

を説くわけでもない。この点で阿梨耶識を本識とする因果縁起を積極的に説こうとしているわけでもないのである。要するに「如来蔵によって諸法が生ずる」という見方を改めるために、如来蔵と諸法との間に本識としての阿梨耶識を挟み込んだだけなのである。しかし単にこれだけのことによって、『楞伽經』の犯していた錯綜から解放されて、如来蔵によって阿梨耶識があり、その阿梨耶識によって諸法が生起するという図式が成立することになる。そしてこの一連の見方は、如来蔵と阿梨耶識を同時に説きながら、しかも両者の本来の意味からいずれも一応逸脱することのない見方であるということになるのである。

このように見てくると、『勝鬘經』と『楞伽經』と『起信論』に説かれる如来蔵説を質的に全く同じものと考えすることは到底できないであらう。そこには、「如来蔵」という共通することばが説かれてはいるものの、内容的には明らかに二段階の展開がある。しかしながらこの問題については、若干傍論に涉るので稿を改めて考えたいと思う。ここでは、本稿の文脈の上で見逃すことのできない点のみをまとめておくに留めたい。

『起信論』が『楞伽經』に先行して成立していた可能

性はほとんどないと考えてさしつかえないと思う。では『楞伽經』と『勝鬘經』ではどうであろうか。仮に如来藏説と阿梨耶識説とがもともと一つの事柄として成立してきたのであれば、『楞伽經』の如来藏説を精練したものが、『勝鬘經』のそれであるという見方も不可能ではない。しかし、この見方には前提の部分にかなりの無理がある。つまり般若空の思想の展開として如来藏説と阿梨耶識説とが説かれ始めたと考えると、両者が仮に同じ内容を持ったものならば二つの教説として説かねばならない理由が全く存在しないことになるからである。従って如来藏と阿梨耶識とは同じく般若空の思想を共通の源泉としながらも、説かれ出す視線の異なりを持つものと考えなければならぬであろう。従って『四卷楞伽經』の所説を整理したものが『勝鬘經』であるとする見方は、全く合理性のないものと言うことができる。以上によって、ここでの如来藏説の展開については、『勝鬘經』↓『四卷楞伽經』↓『起信論』という流れを考えてさしつかえないと思われる。

既に考えてきたように、『勝鬘經』に代表される如来藏説は、龍樹によって空性、もしくは中と表現された仏陀の悟りの内容を、衆生における如来のあり方として示

そうとするものであった。それが説かれなければならなかった背景には、様々な事情が考えられるが、断常二見の執著を止揚することが最も大きな課題であったと考えられる。それに対して阿梨耶識説は、仮の構造を徹底的に解明することによって空に至る道筋を明らかにしようとすることに基本的な立場がある。そしてこの点を踏まえた上で、両者の外見上の共通点を探すとすれば、いずれもが生死の依りどころであると説かれる点である。¹⁸⁾この点において『楞伽經』は自らの内に如来藏を取り込んだのである。そしてそのことは、結果として「生死の因としての如来藏」という概念を生むことになるが、このことは換言すれば、世俗諦の中に勝義諦を引き込むことに他ならない。話しはやや飛躍するようであるが、如来藏思想を大成する論書であると考えられている『究竟一乘宝性論』を訳した勒那摩提と『十卷楞伽經』を訳した菩提流支とが、大いに論議したと言われていることの¹⁹⁾原因は、おそらくこの点であったに違いない。勒那摩提にとって「生死の因としての如来藏」という見方は、断じて容認することのできない考え方だったのである。こうした点に注意が及ぶと、『起信論』という論書が、丁寧に逸脱することなく両説を取り扱っていることが了解

されるであろう。『起信論』は、『楞伽經』の単純な延長線上に位置するものではないのである。

三

慧遠の依持と縁起という考え方に端を発しながら、随分と回り道をしてきたようであるが、既に触れてきたようないくつかの要点によって、それが「依りてある」と「依りて生ずる」ことを意味するものであることは明らかにしたであろう。それではそれらはどのような必然性によって立てられたものであったのか。またそのことは中国における仏教の展開の中にどのように位置づけられるのか。最後にこれらの点をまとめておきたい。

慧遠が属した地論宗南道派は、菩提流支の教えを汲むとされている。その菩提流支は、漢土に初めて無著・世親の仏教を伝えた人であるが、一方では『不増不減經』や『無上依經』などの如来蔵系の經典も翻訳している。そのためかどうかは定かでないが、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前面に押し出していることで特徴的である。この見方は、如来蔵と蔵識についての『四卷楞伽經』の苦渋に満ちた所説に関して、両者を積極的に同視する方向で一層発展させ

たものである。従って如来蔵阿梨耶識は第八識とされるにもかかわらず、諸法を生ずる因であると同時に、縁起した諸法にとっては依りどころであり、それらと同じ性質のものではないとされる一面をも持っている。そして更にその両面のうち、一方だけが取り上げられる時には、前者は阿梨耶識、後者は如来蔵もしくは如来蔵識とのみ呼ばれており、暗に如来蔵阿梨耶識と全同であると解されることを避けているかの如くである。このような事情によって、これらの教説を承けた人々の中には、阿梨耶識を第七識とする説や、九識説を立てた学者もあったようである。しかしながら、それらの説には経説による明確なうらづけが得られない。『楞伽經』においては、あくまで第八識の内容として阿梨耶識と如来蔵(識)とが説かれているのである。以上のような事情を反映して、慧遠の第八識理解は結果として矛盾に満ちたものとなっている。つまり、如来蔵と阿梨耶識のいずれをも「三界虚妄但是一心作」の一心の内容であると見た場合に、そこには諸法を生起する因としての一面と、諸法と共にあって諸法と雑せずに出世間を求めることの依りどころとなるような一面とを合わせ持つことになる。「依りて生ずること」と「依りてあること」とは本来別の論理であ

ったにもかかわらず、いずれをも第八識の内容とするわけであるから、当然その主張は混乱せざるを得ないのである。既に指摘したように慧遠は、『勝鬘經』の如来蔵を『楞伽經』を経由させて蔵識と言ひ換えている。この事實は、明らかに慧遠が如来蔵と阿梨耶識とを別のものとは考えていないことを示している。こうした理解によって生ずる矛盾は、如来蔵と阿梨耶識とを本来別の論理として切り離して理解することによってのみ解決される質を持つ問題なのである。ところが慧遠においては、『勝鬘經』と『楞伽經』と『起信論』を同一平面上で扱うことが出発点であった。そのことによって生じる矛盾を会通する視点として考え出されたのが、「依持」と「縁起」という概念であったに相違ない。このような慧遠の思想のうち、阿梨耶識理解に関する問題は、その後より詳細な唯識説が伝えられたことによって一応の整理がつけられた。一方、如来蔵を縁起における因と解する見方は、この後訂正される機会を全く得ることができないまま、如来蔵に関する一般的な理解として中国仏教界に定着し、そして今日に至っていると考えられるのである。

註

① 四宗判については、拙稿「華嚴一乘思想の成立史的研究

——地論宗教判史より見た智儼の教学——」（『華嚴学研究』第二卷所収）の第三章「地論教学における教判思想」など参照。

② 大正32・五七五c

③ 慧遠の縁起觀が徹底した真妄論を基調とすることについては、吉津宜英稿「大乘義章八識義研究」、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三十号所収、同稿「慧遠の仏性縁起説」（同第三十三号所収）などに詳しく指摘されている。

④ 吉津前掲稿「大乘義章八識義研究」、及び坂本幸男著「華嚴教学の研究」三九二～六頁の「慧遠の阿陀那識及び阿梨耶識説」などによれば、慧遠が第八識の内容としての真的側面を明らかにするために様々な名称を用いていることが指摘されている。

⑤ 『勝鬘經』自性清淨章には、

世尊、若無如来蔵者、不_レ得_レ厭_レ苦樂_三求涅槃。何以故。於_レ此六識及心法智、此七法利那不_レ住。不_レ種_三衆苦、不_レ得_レ厭_レ苦樂_三求涅槃。（大正12・二二二b）とある。

⑥ 代表的な例は、『解深密經』の三時判（大正16・六九七a）に見ることができる。この他にも一切空を説く經典は有余の説であるとするもの（『大法鼓經』卷下、大正9・二九六b）や、一切法空を説くことを虚妄であるとする例（『央掘魔羅經』卷第二、大正2・五三〇b）などを見ることができる。

⑦ 例えば、南本の『大般涅槃經』の如来性品の冒頭は、迦葉白_レ仏言、世尊、二十五有有_レ我不_レ耶。仏言、善男

子、我者即是如来藏義。一切衆生悉有_レ仏性、即是我義。

(大正12・六四八b)

の問答によって「我」を論じている。

⑧ こうした見方の代表的な例は、『不増不减經』の次の文である。

舍利弗、即此法身過_レ於恒沙、無辺煩惱所_レ纏從_レ無始世_二来隨_一順世間、波浪漂流往_二来生死_一一名為_二衆生_一。

(大正16・四六七b)

ちなみに慧遠などが常套句として用いる「法身流_二転五道_一」名為_二衆生_一」（智儼『搜玄記』、大正35・六三b）とか「法界輪_二転五道_一」名為_二衆生_一」（大正44・一七九b）という言い方は、この経文によっていると思われる。

⑨ 例えば、『四卷楞伽經』卷第二に、

大慧白_レ仏言、世尊、不_レ建立_二立八識_一耶。仏言、建立。

(大正16・四九六a)

とある。更に巻第四では八識を釈して、

大慧、不善者謂_二八識_一。何等為_レ八。謂、如来藏名_二識藏_一。心意意識及五識身。(同五一二b)

と言う。

⑩ 前註、及び経巻第四に、

名為_二識藏_一、生_二無明住地_一与_二七識_一俱。

(大正16・五一〇b)

と言われることを参照。

⑪ ちなみに経巻第四には、

大慧、若無_二識藏_一名、如来藏者則無_二生滅_一。

(大正16・五一〇b)

と言われている。

⑫ 大正16・五一〇b

⑬ 望月信享著『講述大乘起信論』八九〜九七頁、宇井伯壽著『仏教汎論』四六一〜四頁、平川彰著『大乘起信論』（仏典講座22）五六頁、柏木弘雄著『大乘起信論の研究』一四六〜一八二頁など参照。

⑭ 望月前掲書八五〜八九頁、平川前掲書五六頁など参照。

⑮ 大正32・五七五c

⑯ 大正32・五七六a

⑰ 同右

⑱ ちなみに真諦訳『撰大乘論』は、十勝相の第一に応知依止勝相を挙げて、

此初説応知依止立名_二阿黎耶識_一。(大正31・一一三c) と言う。そしてその経証として、『大乘阿毘達磨經』の偈といわれる、

此界無始時 一切法依止

若有諸道有 及有_レ得_二涅槃_一。(大正31・一一四a)

を挙げている。更に真諦訳の世親の『釈論』がこの「界」を五義に釈すこと(大正31・一五六c)は既に良く知られるところである。一方の『勝鬘經』は、如来藏との関係を釈して次のように言う。

世尊、生死者依_二如来藏_一。以_二如来藏_一故説_二本際_一不可_レ知。世尊、有_二如来藏_一故説_二生死_一。是名_二善説_一。

(大正12・二二二b)

⑲ 前掲拙稿第二章「地論宗の成立に関する諸問題」参照。
⑳ 例えば経巻第七に、

是故大慧、諸菩薩摩訶薩欲レ証ニ勝法如来藏阿梨耶識ニ者、應ニ当修行令ニ清淨ニ故。(大正16・五五六c)とある。

²¹ この点については、例えば經卷第二の集一切仏法品などで虚妄分別の構造を明す際には、

大慧、阿梨耶識虚妄分別、種種熏滅諸根亦滅。大慧、是名ニ相滅。(大正16・五二二a)

とのみ言われて決して如来藏には関説しない。それに対して、經卷第七の仏性品では阿梨耶識と如来藏の關係が力説されている。まず如来藏が一切法の因であることについては、

仏告ニ大慧、如来之藏是善不善因故、能与ニ六道作ニ生死因縁。(大正16・五五六b)

として『四卷楞伽經』とほぼ同じ趣旨を述べている。次に阿梨耶識を如来藏と同視する例としては、

大慧、阿梨耶識者、名ニ如来藏。而与ニ無明七識共俱。(大正16・五五六b~c)

といった所説を見ることができ、この点によって如来藏阿梨耶識という概念ができ上るのである。これに対して、

大慧、如来藏識不レ在ニ阿梨耶識中^一。

(大正16・五五六c)

などの文によれば、両者が別であるとする視点をもっていることが了解される。

²² 坂本前掲書三八四~三九二頁の「法上の第七阿梨耶識説」参照。

²³ 曇遷による真諦訳『撰大乘論』の北地開講を機に成立したと思われる北地撰論宗に属する学者の手によると考えられる(この点については詳しく吟味しなければならないと考えている。『撰大乘論章』(仮題、大正85巻所収、No.二八〇七)には、

言ニ八九二識体ニ者、此之二識或名ニ八識、或名ニ九識。故楞伽云、八九種種識。(大正85・一〇一六c)

とあって、あたかも『楞伽經』が第九識を説いているかの如き解釈がなされているのを見ることができ。

²⁴ 坂本前掲書三九六頁参照。

²⁵ 『十地經論』卷第八(大正26・一六九a)、『六十卷華嚴經』卷第二十五(大正9・五八五c)