

『大乘起信論義記』研究(三)

神秘主義研究班

吾妻 重二
(幹事) 井上 克人
丹治 昭義

は し が き

今回は「立義分」の訳注を刊行する。大井和也君が「曇延疏」、「淨影疏」、「海東疏」、「義記」の科文を作製した。補注が各々の頁に収まらない不手際があったが、後日全体を刊行する際に、前回までのもので発見された誤植や誤った解釈等と共に改める。また、サンスクリットはS、チベットはTと略記した。

引用経論・参照経論及び略称表(統)

無差別論疏 法蔵『大乘法界無差別論疏』一卷(大正No一八三八、四四卷)
宗密疏 宗密『大乘起信論疏』四卷二冊、一六四二(寛永十九年の版本。
望月① 望月信亨『大乘起信論之研究』金尾文淵堂、一九三二年。
講読 武邑尚邦『大乘起信論講読』百華苑、一九五九年。
玉城 玉城康四郎訳『大乘起信論義記』(国訳一切経和漢撰述部、諸
宗部四下)、大東出版社、一九七八年。
吉田 吉田仁祉『大乘起信論』の「摩訶衍自体相用」(『京都産業大
学論集人文科学系列』第十九号、一九九二年三月)。

『大乘起信論義記』研究(三)

吾妻

吾妻重二『大乘起信論』の概念と修辭と撰者―中国学の立場から―、『関西大学東西学術研究所紀要』第三十輯、一九七七年三月。

◎以下は注記の際、大正蔵等の巻数を省略した。

『起信論』真諦訳『大乘起信論』一卷(大正No一六六六、三三卷)

『唐訳』実叉難陀訳『大乘起信論』二卷(大正No一六六七、三三卷)

『曇延疏』曇延撰『大乘起信論義疏』卷上(『正統蔵経』第七一冊、新文豊

出版公司、一九八三年)

『淨影疏』慧遠撰『大乘起信論義疏』四卷(大正No一八四三、四四卷)

『海東疏』元曉撰『起信論疏』二卷(大正No一八四四、四四卷)

『海東別』元曉撰『大乘起信論別記』二卷(大正No一八四五、四四卷)

——『海東疏』と『海東別』の内容を比較検討する際、『海東疏』を底本として、『海東別』の異同を記した。()内は『海東疏』に無く『海東別』にあるもの。()内は『海東別』で異なるもの。
傍線部は『海東別』に無い文言である。

『義記別』法蔵撰『大乘起信論義記別記』一卷(大正No一八四七、四四卷)
『筆削記』子璿撰『起信論筆削記』二十卷(大正No一八四八、四四卷)

○【曼延疏】の「立義分」科文

第二 初立義

第一 初立義

一、結上生下「已脫因緣分。次說立義分」……………〔五三二下〕

二、正明立義

一、摩訶衍義「摩訶衍者。總說有二種」……………〔同2〕

二、以教列名「云何爲」。一者法。二者義」……………〔同2〕

三、依名解義

一、初立法「門」入顯正義者。依一心法起用。顯習故無有斷」……………〔同6〕

二、顯章「所言法者」……………〔同10〕

三、初之「初顯章」……………〔同10〕

一、總出法「謂衆生心」入依。心法有二種門」……………〔同11〕

二、明心法義用「是心則攝一切世間法出世間法」入是二種門皆各總攝一切法」……………〔同13〕

三、初是心則世出世法義「依法以顯義」依於此心。顯示摩訶衍義」入心眞如者」已下別初眞如生滅二門」……………〔五三三上4〕

一、總

二、初

一、問意「何以故」……………〔同6〕

二、答

一、心眞如相別初心眞如相」……………〔同7〕

二、心之體實「是心眞如相」……………〔同12〕

三、眞如即是法界體「即示摩訶衍體故」……………〔同13〕

四、心生滅相別初心生滅門」……………〔同13〕

一、初生滅心章「是心生滅因緣相」……………〔同14〕

二、初生滅因緣章「因緣」入復次生滅因緣者」……………〔同17〕

三、初相章「相」入復次分別生滅相者」……………〔同18〕

四、四種法熏習義「能示摩訶衍自體相用故」入有種種法熏習義故。染法淨法起不斷絕」……………〔五三三下2〕

一、初立義「門」入復次眞如自體相者」以眞如自在用義故」……………〔五三四上3〕

二、顯章義數「所言義者。則有三種」……………〔同5〕

三、問意「云何爲三」……………〔同5〕

一、顯章別初「一者」以下

一、體相二門「復次眞如自體相者」……………〔同7〕

二、體大「一切凡夫非後斷滅」……………〔同10〕

一、立眞如相大義「體大」……………〔同10〕

二、初「謂一切法眞如平等不增減故」……………〔同10〕

三、相大「所謂自體亦名如來法身」……………〔五三四下4〕

一、立眞如相大義「相大」……………〔同10〕

二、初「謂一切法眞如平等不增減故」……………〔同10〕

三、相大「所謂自體亦名如來法身」……………〔五三四下4〕

一、立眞如相大義「相大」……………〔同10〕

二、初「謂一切法眞如平等不增減故」……………〔同10〕

三、相大「所謂自體亦名如來法身」……………〔五三四下4〕

一、立眞如相大義「相大」……………〔同10〕

二、初「謂一切法眞如平等不增減故」……………〔同10〕

○【淨影疏】の「立義分」科文

第三 正初義分

初立義分

一、表章門「次說立義分」……………〔一七八中28〕

二、正初義

一、立二章門「摩訶衍者。總說有二種云何爲二。一者法。二者義」……………〔同14〕

二、初二章門「正初義門」……………〔同15〕

一、初法章門

一、正初

一、表出法

一、摩訶衍門「所言法者」……………〔同8〕

二、衆生「謂衆生」……………〔同9〕

三、心「心」……………〔同11〕

二、明其用「是心則攝一切世間法出世間法」……………〔同14〕

三、明立義意「依於此心。顯示摩訶衍義」……………〔同17〕

一、第九識「是心眞如相。即示摩訶衍體故」……………〔同20〕

二、第八識「是心生滅因緣相。能示摩訶衍自體相用故」……………〔同22〕

三、初義章門

一、用大「三者用大」……………〔一七九中5〕

一、染

一、依持用……………〔同7〕

二、緣起用……………〔同10〕

三、淨

一、隨緣顯用……………〔同14〕

二、隨緣作用……………〔同22〕

三、但是一中義分爲二

一、總說理用「能生一切世間出世間善因果」……………〔同25〕

二、就人以顯「一切諸佛本所乘故。一切菩薩皆乘此法到如來地故」……………〔同27〕

三、以總結「？」……………〔同27〕

○【海東疏】の「立義分」科文

第二說立義分

- 一、結前結後「已說因緣分。次說立義分」……………〔二〇六上16〕
- 二、正說立二章門「摩訶」以下……………〔同21〕
- 一、立法「章門」↓釈中初釈法体之文……………〔同21〕
- 一、就体總立↓釈中初總釈文……………〔同21〕
- 一、自体名法「所言法者。謂衆生心」……………〔同21〕
- 二、顯大乘法異小乘法「是心則攝一切」……………〔同29〕
- 二、依門別立「何以故」以下↓（眞如者）以下別釈文……………〔同29〕
- 一、眞如門……………〔二〇六中6〕
- 一、總舉眞如門「是心眞如」↓（即是一法界）以下……………〔同29〕
- 二、眞如相「相」↓（復次眞如者。依言說分別有二種）以下……………〔同29〕
- 二、生滅門……………〔同8〕
- 一、總舉生滅門「是心生滅」↓（依如來藏故有生滅心）以下……………〔同8〕
- 二、生滅因緣「因緣」↓（復次生滅因緣）以下……………〔同8〕
- 三、生滅相「相」↓（復次（分別）生滅（相者）以下……………〔同8〕
- 四、生滅門内本覺心「能示摩訶衍自體」……………〔同8〕
- 五、相用二義「相用」……………〔同8〕
- 一、如來藏……………〔同8〕
- 一、如來藏中無量性功德 相大……………〔同8〕
- 二、如來藏不思議業用 用大……………〔同8〕
- 二、眞如……………〔同8〕
- 一、眞如所作染相 相……………〔同8〕
- 二、眞如所起淨用 用……………〔同8〕
- 二、立義章門↓（復次眞如自體相者）以下……………〔同23〕
- 一、明大義……………〔同25〕
- 一、体大↓眞如門……………〔同25〕
- 二、相用二大↓生滅門……………〔同25〕
- 二、顯乘義……………〔二〇六下1〕
- 一、立果望因「一切諸佛本所乘故」……………〔二〇六下1〕
- 二、從因望果「一切菩薩皆乘此法到如來地故」……………〔二〇六下1〕

○【義記】の「立義分」科文

立義分

- 一、結前生後「已說因緣分。次說立義分」……………134頁1行
- 二、正彰立義……………134頁1行
- 一、標總開別「摩訶衍者。總說有二種」……………134頁1行
- 二、寄問列名「云何爲二。一者法。二者義」……………134頁1行
- 三、依名并相……………134頁1行
- 一、法……………136頁1行
- 一、法法總立……………136頁1行
- 一、出其法体「衆生心」……………136頁1行
- 二、弁法功能「是心則攝一切世間法出世間法」……………136頁1行
- 三、釈其法名「依於此心。顯示摩訶衍義」……………138頁5行
- 二、開門別立……………138頁5行
- 一、實總立難「何以故」……………138頁5行
- 二、開別釈成……………140頁1行
- 一、眞如門……………140頁1行
- 一、總舉眞如門「是心眞如」↓（即是一法界）以下……………140頁1行
- 二、眞如相「相」↓（復次眞如者。依言說分別）以下……………140頁8行
- 二、生滅門……………140頁8行
- 一、總舉生滅門「是心生滅」↓（依如來藏故有生滅心）以下……………140頁8行
- 二、生滅緣由「因緣」↓（復次生滅因緣）以下……………140頁8行
- 三、生滅之狀「相」↓（復次（分別）生滅（相者）以下……………142頁1行
- 四、本覺之義「自體」……………142頁1行
- 二、義（大）↓（復次眞如自體相者）以下……………142頁1行
- 一、弁大……………142頁1行
- 一、標「所言義者。則有三種。云何爲三」……………144頁4行
- 二、釈……………144頁4行
- 一、体大「二者體大。謂一切法眞如平等不增減故」……………144頁4行
- 二、相大「二者相大。謂如來藏具足無量性功德故」……………144頁4行
- 三、用大「三者用大。能生一切世間出世間善因果故」……………146頁8行
- 二、標果望因「一切諸佛本所乘故」……………146頁8行
- 一、標果望果「一切菩薩皆乘此法到如來地故」……………146頁8行

総を標して…「摩訶衍とは、総説せば二種有り」(本頁6行)

間に寄せて…「云何が二と為す(問)。

一には法、二には義なり(名)」

名に依りて…「言う所の法とは」(136頁3行)以下参照。

名「二」には法、「二」には義の法と義法。インドでは語義を論じたものは多いが、大乘が何かという、大乘という法を問題にした経論はないようである。法体 法体は名義(11行)と対をなす。

「海東疏」に法は「大乘之法体」、義は「大乘之名義」(二〇六上18)(二二六中29)とあるのによる。ただし、「曼延疏」も既に衆生心は法体(五三二下11)。

宗本の法「曼延疏」は「摩訶衍と言ふは、……此の句は總じて一部の宗要を示し、大乘を以て宗と為す」(五三二下4-5)。一部、即ちこの「起信論」のおおもと、かなめ、中心概念。

大位「法」に関する「大位在因」は「義」に関する「大位在果」と対をなす。「筆削記」此の論の中に明す所の法体は、大都判する所、因位に属す。文に「言う所の法とは衆生心を謂う」と云うを以て、既に衆生の言を標す。故に知りぬ。大概合に因位に当たるべし」(五二五下1-2)。

二の運転 仏と菩薩の二種の乗(146頁参照。「釈論題目」では「運載を功と為す」(二四五中14-15)と「乗」の語義に従う。ここで「転」を用いたのは、大乘の運載が衆生心の転(136頁12行)であるからであろう。

相を弁ずる 科文の第三「名に依りて相を弁ず」(本頁3行目)をふまえる。

①標||標【慶】 ②總||總【慶】 ③在||在【版、龍】 ④名||名【爲、龍】

〔二、立義分〕

立義分中。文別有二。初結前生

後。二正彰立義。此文有三。初標

總開別。二寄問列名。三依名辨

相。

已說因緣分。次說立義分。

摩訶衍者。總說有二種。云何

爲二。一者法。二者義。

名中法者。出大乘法體。謂自體

故。對智故。顯義故。即宗本法

也。大位在因。通於染淨耳。義

者。辨大乘名義。謂何故此心是大

乘耶。謂此心内具二大義。故名大

也。有二運轉。故名乘也。即依宗

所顯差別義理。大位在果。唯取於

淨也。是故大乘總說有二。謂先顯

法體。後釋義理。收義足也。

辨相中二。先法後義。

立義分の中、文、別に二有り。初めに前を結して後を生じ、

二には正しく立義を彰わす。此の文に三有り。初に総を標して別を開き、二に問に寄せて名を列し、三に名に依りて相を弁ず。

已に因緣分を説きたれば、次には立義分を説かん。

摩訶衍とは、総説せば二種有り。云何が二と為す。一に

は法、二には義なり。

* 名の中の法とは、大乘の法体を出だす。謂く、自体なるが故に、智に對するが故に、義を顯わすが故に。即ち宗本の法なり。大位、因に在り、染淨に通ずるのみ。義とは、大乘の名義を弁ず。謂く、何が故ぞ此の心は是れ大乘なるや。謂く、此の心は内に三大の義を具す、故に大と名づくるなり。二の運轉有り、故に乘と名づくるなり。即ち宗に依りて顯わさる所の差別の義理なり。大位、果に在り、唯だ淨を取るのみなり。是の故に、大乘は総説せば二有り。謂く、先に法体を顯わし後に義理を釈すれば、義を収むること足るなり。相を弁ずる中に二あり。先に法、後に義なり。

(一)「立義分」は問題の所在や大綱を提起する総論(仏教語大辞典)であるとか、根本要義(講説)、根本思想を立てること(起信)などと解説されている。その意味では、S文獻の中のedges(標説、概略、略標)とnides(演説、釈説、広説)という区分に相当するが、このedgesとnidesの区分は論の一部に関する区別にすぎず、一般に用いられてもいい。同じように「立義分」も五分の一で、特に「解釈分」に対するものであるが、「起信論」だけの科文であるから、一般論としてでなく「起信論」に即して、即ち「立義」という表現に即して考察すべきであろう。

「立義分」の主題は「摩訶衍(以下、大乘とは)で始まることから明らか」ように、大乘である。「立義分」ではその大乘が「法」と「義」の二種であることを説く。「起信論」では「立義分」以前で特に問題にしていたのは「発起序」の「法」である。この法が「因縁分」の最後の問答でも取り上げられ、「如来の広大深法」であることが示されている。この法が「立義分」の二種の大乗の中の「法」であることは言うまでもないであろう。義については、「立義分」以前では「因縁分」の第二因縁の中に「如来根本之義」という表現が見える。この第二因縁は「立義分」と「解釈分」を説く因縁・理由を述べたものであるから、この「根本之義」が「立義分」の立義の義に相当するものと考えられる(「筆削記」三二五中29―31参照)。「立義分」以前では、義はいま一度「因縁分」の末尾に、先にも引用した「如来の広大深法の無辺の義を総攝す」という文の中に見える。この法の無辺の義も立義である三大の義である。

「立義」の義は二種の大乗の中の「法」と対をなす「義」である。そのことは次的大乗という法である衆生心に、即ち「此の心に依りて、摩訶衍の義を顯示す」と説かれていることから解る。そもそも立義とは法によって義を顯示することに他ならない。

法蔵は「立義」の義を「宗(即ち法)」に依りて顯わさるる所の差別の義理なり」と言い、さらに「先に法体を顯わし、後に義理を釈すれば、義を収むること足る」と結論している。何が法であるか、大乘と名付けられる所以の三大の理を顯示すれば、あますところなく含まれるというのである。「立義」の立は提起であろうが、「定める」「限定して顯らかにする」ということで、要するに体相用の三大の義を定立することである。「解釈分」は、義として定立された理を言語表現によって解釈するということであろう。

(二) 法蔵はここで法が大乘の法体である理由として、1自体、2対智、3顯義を挙げる。これらは各々以下に「法を挙げて總じて立つる」の中で論じられる。①「衆生心を謂う」(136頁3行)、②「是の心は則ち一切の世間と出世間の法を攝す」(136頁10行)、③「摩訶衍の義を顯示す」(136頁19行)(以上の三句を以下139頁の補注まで、便宜上、順に①を第一句、②を第二句、③を第三句とする)に相当するであろう。①の衆生心が自体であることは、「淨影疏」が「言う所の法とは、自体を法と名づく」(二七八下16)といひ、「海東疏」もそれを受けてであろう「言う所の法とは衆生心を謂うとは、自体を法と名づく」(二〇六上23、24)と注釈していることから窺える。法蔵はこれらの注釈と同じ見解に立っていると考えられる。②の対智は「起信論」にも法蔵の注釈にも明説されてはいない。法蔵は「法の功能」を説くと解釈するが、所攝の世間法と出世間法は共に智に對し智を生起させて、俗世と聖諦を成り立たせる。換言すれば、第二句は智と信を起こさせる大乘であることを示すので対智というのであろう。③の顯義は「起信論」の文言自身から明らかである。法蔵がその注釈の中で「此の一心の宗本の法の上に依りて大乘の三大の義を顯示す」というように、この顯義の義は三大の義であつて、「立義分」の義という命名の由縁である。

(三)「法」即ち衆生心が染淨に通じ、「義」即ち大乘が唯だ淨だけを取るといふ見解は、138頁9行にも「心は染淨に通じ、大乘は唯だ淨」と述べられているように、法蔵の基本的主張である。「如来藏心は和合と不和合との二門を含む」(136頁5行目)も起動門と不起門(140頁、142頁)も同じ見解を言い換えたものに過ぎない(137頁、補注参照)。この法蔵の見解は、如来藏思想としては最も妥当な当然の解釈といふことができる。

如来藏は阿梨耶識(ālayavijñāna)ともされているが、それは「起信論」では一般に眞妄和合識と呼ばれるように、染の迷界と淨の仏界とを構成する識である。

また大乘が唯淨であることを自覺的に取りあげたのも法蔵で、それもこの「立義分」の注釈の中ではないかと考えられる。インドの文獻の中では「大」という語が執われた大きさに注目した解釈がなされていて、法蔵も「釈論題目」の注釈の中では、特に唯識派の論書の「七大性」の説によって「大」を理解している。しかし「起信論」の三大の内容は大という語の

(145頁の下段に続く)

初に法を挙げて…『海東疏』「一者就体總立……一者依〔約〕門別立」(二〇六上21、22)

総「起信論」の「言う所の法とは……摩訶衍の義を顯示す」を指す。真如と生滅の二門に分けないで論ずるので総始覺の本に同する「起信論」「始覺とは即ち本覺に同するを以ての故に」(五七六中15)によるであらう。

顯わさる所の義 134頁(13、14行)の「宗に依りて顯わさる所の差別の義理」。生滅門中の体。

法 一切法の「法」ではなく、衆生心という大衆の「法」。

功能 衆生心のはたらき、能力。一切法を攝する「転」のはたらき。法蔵は次の「顯義」も法の功能とする(二五四中15)。

体相無礙 補注(三三)を参照。

鎔融含攝「筆削記」「謂く鎔融含攝とは、消和包納にして、彼の染淨の差別の相をして障礙有ること無からしむるなり」(三二六中29)

染淨同依「筆削記」「真如門は染淨通相、生滅門は別顯染淨。通別殊なると雖も一心を出す。故に同依と云う」(三二六中10)

①問十(法)〔真〕 ②返二反(版、龍、旭) ③流二染〔塵〕

法中亦二。初舉法總立。次何以故下開門別立。

所言法者。謂衆生心。

總中三句。初衆生心者。出其法體。謂如來藏心含和合不和合二門。以其在於衆生位故。若在佛地。則無和合義。以始覺同本。唯是真如。即當所顯義也。今就隨染衆生位中。故得具其二種門也。

是心則攝一切世間出世間法。

次攝一切世出世法者。辨法功能。以其此心體相無礙。染淨同依。隨流返流。唯轉此心。是故若隨染成於不覺。則攝世間法。不變之本覺及返流之始覺。攝出世間法。此猶約生滅門辨。若約真如門者。則鎔融含攝染淨不殊。故通攝也。下文具顯。

依於此心。顯示摩訶衍義。

法の中に亦た二あり。初に法を挙げて総じて立つ。次に「何を以ての故に」より下は、門を開きて別して立つ。

言う所の法とは、謂く衆生心なり。

総の中に三句あり。初に衆生心とは其の法体を出だす。謂く、如來藏心は和合と不和合との二門を含む。其の衆生位に在るを以ての故なり。若し仏地に在らば、則ち和合の義無し。始覺の本に同するを以て、唯だ是れ真如なり。即ち顯わさる所の義に当たるなり。今は隨染の衆生位の中に就く。故に其の二種の門を具するを得るなり。

是の心は則ち一切の世間と出世間の法とを攝す。

次に一切の世と出世の法を攝すとは、法の功能を弁ず。其れ此の心は体相無礙、染淨同依なるを以て、隨流するも返流するも唯だ此の心を転ずるのみなり。是の故に、若し染に隨いて不覺を成ずれば則ち世間の法を攝し、不變の本覺と及び返流の始覺とは、出世間の法を攝す。此は猶お生滅門に約して弁ず。若し真如門に約さば、則ち鎔融含攝して染淨殊ならず。故に通じて攝するなり。下の文に具さに顯わる。

此の心に依りて摩訶衍の義を顯示す。

(一) 衆生心は『曇延疏』が「衆生心とは是れ世法なり、但だ応に世間法を撰すべきのみ。何を以て復た能く出世法を撰するや」(五三・上六・七)というように、一般に日常では世俗の法にすぎないし、その意味での衆生心だけが存在するという唯心論であれば、衆生心は世間の一切の法・事象を撰するだけとなる。『起信論』が出世間法も撰すると主張するのは、「(一切)衆生は如来蔵である」という根本命題が示すように、如来蔵論では衆生は染淨の和合である如来蔵だからである。従って『起信論』のいう「衆生心」はまさに法蔵がここで表現しているように如来蔵心に他ならないであろう。如来蔵心という用語は、『大乘義章』に見られる(大正四四、六三・八中16)ように衆生心を中心とする『起信論』の研究の中から生まれた術語であろう。tatvagataghatiaというS語を想定することはできるが、インド撰述の經論に見られないようである。

和合については『起信論』では「心生滅とは如来蔵に依るが故に生滅心有り。不生不滅と生滅と和合して、一にも非ず異にも非ず。名づけて阿梨耶識と為す」(五七六中8・9)と説かれている。同論では心の真如は「心性の不生不滅」(五七六上9)であるから、和合は心の真如と心の生滅が同一でも別異でもないことである。この生滅心は水波の比喻では真如なる水と無明なる風によつて生ずる水波に当たる。『起信論』では右の引用文の通り、この生滅心を阿梨耶識とする。ālaya-jñānaは唯識派の中心概念であり、前七識の原因として迷妄・染の根拠であるそれ自身染・妄なる識であるが、『起信論』では阿梨耶識は染と淨、真と妄の和合が強調されている。一回だけであるが和合識(相)(五七六下8)という語さえ用いられている。『起信論』は自己の思想を説明するのに唯識派のこの術語を利用しただけのような印象を与える。実際、他に一度だけ用いられているにすぎない。

『起信論』の特色は染淨和合識を覺の構造として捉えている点にあるといえよう。『起信論』では「覺を衆生心の体が妄念を離れていること、心体離念(五七六中12)と規定する。これはいわゆる本性清淨にあたる。本覺とは衆生心が覺を本性としていることである。しかし衆生は現実に、即ち「衆生位に在」つては覺っていない。衆生が覺っていないとは、「本覺によるが故に不覺あり」(五七六中15・16)と説かれているように、衆生の心の本性が覺りであるからそう言えるのであって、もし衆生心が冒頭に述べた

ように単なる「世法」であつたら、覺ということも成り立たないし、覺っていないという自覺もないであろう。如来蔵心の和合門とは、このように衆生が覺っていないということ、不覺が、衆生が本覺を本性としていることによって成立するということである。ここで法蔵が和合門と呼んでいるものは『起信論』の生滅門のことであり、それに対する不和合門は真如門に当たる(ただし『起信論』には不和合という表現は見られない)。真如である本覺は不覺なる染と不和合であるということである。中国の通規として門を分けて論ずるので、和合門と不和合門とに区別されると、断絶の面が強調されすぎるが、その真意は本覺が不覺と非一非異に和合して不覺を不覺たらしめる根拠でありつつも、同時に本覺自らは本性清淨として雜染と清淨の根拠をも超越していることである(次注参照)。衆生位に対して、覺を実現した仏地は覺のダイナミックな構造の中では「本覺の義は始覺の義に対して説き、始覺は即ち本覺に同ずるを以てなり」(五七六中14・15)となる。覺は「不覺に依るが故に始覺有り」というように、不覺を破つて初めて覺る宗教的体験であるが、「始覺は別に初めて起こること無し」(二六〇上10)である。それは単なる体験ではなく、本覺の実現であり、本来覺っていることの自覺に他ならない。法蔵は後にそのことを「和合識の内の生滅相を破し、其の不生滅の性を顕わす」(二六〇上5)という。

(二) 第一句の注釈(136頁4行以下)で法蔵は、衆生位にある衆生心が染淨の和合であることを論じた。次に第二句の注釈では、世間法と出世間法を撰するという『起信論』の論点に合わせて、衆生心が染の衆生位と淨の仏地とに共通する同一の根拠(染淨同依)であることを論じている。体相無礙というのは、染淨同依の成立の論拠で、体、即ち心真如と相、即ち性功德とが妨げられることなく、衆生位にも円満しているということであろう。要するに、雜染も清淨も、衆生心の「転」にすぎない。返流の始覺は唯識派の「不顛倒の円成実」に当たり、不変の本覺は「不變異(avivartita)の円成実」に当たる。「同依」とこの「不變」は具体的には144頁4行以下に、真如が平等で、不増不減である体大として論じられている。第二句の注で注目すべきは不変の本覺を含めて、覺の動的な構造を生滅門とし、真如門としていない点である。前注では和合門を生滅門、不和合門を真如門としたが、ここで法蔵は本覺と始覺を生滅門に含め、真如門の体をさらに超絶したものとする。

(141頁下段に続く)

一心【起信論】「顯示正義とは、一心の法に依りて三種の門有り」(五七六上)、「一切法は本より已來、言説の相を離れ(中略)唯だ是れ一心のみ。故に真如と名づく」(五七六上二一一一三三)。

別【別して立てる】(二二六頁二行)責むる「総を責めて難を立つ」(本頁五行)

意を釈して【起信論】の本文では「何を以ての故に」という問責がどうしてこでなされたのか、曖昧である。そこで問責の意味を解説し、それに答釈しているのである。「解意」であれば意を解く。

具さに三大を示す【海東疏】「有体相用」(二〇六中4)、「海東別」「亦有相用」(二二六下19)。「亦」は体だけでなく相用も、の意であろう。

①示||宗【底】(大正蔵に宗とあるが、誤植と思われる。諸版により示と改めた。)

三依於此心顯示大乘義者。釋其法名。謂依此一心宗本法上。顯示大乘三大之義。故名此心以爲法也。

別中二。先責總立難。後開別釋成。

何以故。是心眞如相。即示摩訶衍體故。

前中責有二意。一云。心通染淨。大乘唯淨。如何此心能顯大乘之義。又云。心法是一。大乘義廣。如何此心能示於義。

釋意云。大乘雖淨。相用必對染成。故今生滅門中。既具含染淨。故能顯也。以廢染之時。則無淨用故。此釋初意也。又心法雖一。而有二門。眞如門中示大乘體。生滅門中具示三大。大乘之義莫過是三。是故依此一心得顯三大之義也。

三に此の心に依りて大乘の義を顯示すとは、其の法の名を釈す。謂く、此の一心の宗本の法の上に依りて大乘の三大の義を顯示す。故に此の心に名づけて以て法と爲すなり。

別の中に二あり。先に総を責めて難を立て、後に別を開きて釈成す。

何を以ての故に。是の心の眞如の相は、即ち摩訶衍の体を示すが故なり。

前の中に、責むるに二意あり。一に云く、心は染淨に通じ大乘は唯だ淨なるに、如何が此の心は能く大乘の義を顯わすや。又た云く、心法は是れ一にして、大乘の義は広し、如何が此の心は能く義を示すや。

意を釈して云く、大乘は淨なりと雖も、相用は必ず染に對して成ず。故に今、生滅門の中に、既に具さに染淨を含む。故に能く顯わすなり。染を廢するの時は則ち淨用無きを以ての故に。此れ初意を釈するなり。又た心法は一なりと雖も而も二門有り。眞如門の中には大乘の体を示し、生滅門の中には具さに三大を示す。大乘の義は是の三に過ぐることを莫し。是の故に、此の一心に依りて三大の義を顯わすことを得るなり。

(二) 「法の名を釈す」は「筆削記」が「法は即ち是れ名なり」(三二六下10)というように、衆生心がどうして法という名で呼ばれるかを示している。衆生心が法という語で表示されているのは、三大の義がそれに依つて顯示されるからだという。アビダルマの「法」の概念規定になぞらえていえば、大乘の三大義という自性を任持するから法という名称で表現されるというのである。『曇延疏』は第三句が第二句の義を釈すと解釈する。短い第三句が長い第二句の義を釈す、と解釈している。同疏は第二句を「解積分」では是の二種の門は皆な各々總じて一切法を撰す」と解釈するだけなのに、第三句の解釈は「解積分」の「心真如とは」(三下)を生じ、別して、真如と生滅の二門を釈す(〇五三三下16)というように、「解積分」の大半を占める真如門と生滅門の別釈と解釈するからであろう。『淨影疏』は衆生心という大乘の法を理とする。第二句の注釈で「此くの如きの理は諸法の中の体なり。用を以て体に帰す。故に則ち撰すと言ふ」(一七九上15)と述べて、衆生心が染淨の一切法の体である理とする。第三句の注釈では、「其の立義を明かす、此の心の理の故に、此に依りて義を明かす」というので、これは第二句が、衆生心という一切法の体が理であるので、その心に染(染則世間)、淨(淨則出世)の二用が帰属する。それ故に、この心によって義を立てる、というのである。この解釈でも第三句は「立義分」の「立義」が大乘の義を明かすことであり、それが衆生心という法によってのみ可能であることを示す。

『海東疏』は第一句では衆生心という大乘の法が一切法の自体であつて、一切法に個別の自体を認めた任持自性の小乘法とは全く異なることを顯わすとする。「故に一心を説きて大乘の法と爲す。所以に此の心法に依りて大乘の義を顯わす」(二二六下12)という『海東別』の注釈は第一句を理由としていることになるから、「世間出世間の法を撰すれば」と読んでいることになる。要するに衆生心は大乘法であるから、大乘の法によって大乘の義を顯らかにするというのである。

(二) 以下の二意と「釈意の内、初めのは共に法蔵の解釈であり、第二の意と第二の釈意は『海東疏』の借用である。第一章とその釈意については135頁補注(三)参照。第二の『海東疏』の「心法は是れ一にして大乘の義は広(多し)」という疑問の論拠は、前注で触れたように、衆生心が一心であるという

立場では当然のことである(法蔵も「此の一心の宗本の法」といって、一心であることを強調している)が、しかしこの『海東疏』の第二の意と釈意は一心と三大という単なる数の違いという表面的な無意味な問答である。これらの解釈は、直接的には第三句に対する疑問とその釈意を加えたこととなる。『海東疏』は「何の義を以ての故に直に是の心に依りて大乘の義を顯わすや。故に何以故と言ふ。下は意を釈して云く」(二〇六中213)である。『海東別』は「何以故と言ふより下は意を解して云く」(二二六下18)であるから、この釈意は次にくる真如相と生滅相を説く一句の解説となる。『海東別』は解意であるから、法蔵は『海東疏』の「釈意を採ったことになる。『曇延疏』は第三句を法に依りて義を顯わす」とし、この句そのものは、心法に三種の義が有るので、大乘の義を示す「總」説とし、「何を以ての故に」以下を「釈」説とする。さらに同疏では「何を以ての故に」を問意とし、法蔵の、「心は染淨に通じるのに大乘は唯だ淨のみ」という第一の問意とは逆に「衆生心は是れ世法なれば、但だ応に世間法のみを撰すべし。何を以て復た能く出世法を撰せん」と問とする。同疏は第三句以下を第二句の釈とするから、問意は、衆生心は世法であるのとして「一切の世間と出世間の法を撰す」ことができるか、となる。

『淨影疏』は「何を以ての故に」以下を、その前の三句を正釈とするのに対して「転釈(伝釈は誤記)とし、「是の心の世出世の法体なる所以は、彼の前の第一句に之を釈す。二義を以て釈す」(一七九上19、20)というので、直接的には第二句が正釈であるのに対して、心が世と出世の法体であることを転釈すると解していることになる。従つて「一心」が「大乘の義」を顯示することを矛盾とは意識していなかったことになる。

(三) 『海東疏』及び『海東別』「然心法是一。大乘義廣(多)。以何義故。直依是心顯大乘義。故言何以故」(二〇六中113、一二六下16、17)

(四) 『海東疏』及び『海東別』「(三)心法雖一。而有二門。眞如門中。有大乗體。生滅門中。有體(亦有)相用。大乘之義(雖多)莫過是三(體相用)」。故依一心顯大乘義也」(二〇六中315、一二六下18、20)

(五) 相用は法蔵の場合には、淨なる性功德と報身と化身としてはたらく自然の大用である。それら相用は染を淨化する功德と用とであるから衆生位においてのみ相と用として成り立つ。淨のみの境地ではそれらもない。

即ち是れ一法界「起信論」(五七六上7)。
復た次に、真如とは、…「起信論」(五七六上24)。
如来藏に依るが故に…「起信論」(五七六中8)。
緣由「海東疏」「因緣」(二〇六中10)、「筆削記」「所以」(三三七上27)。
復た次に、生滅の因緣「起信論」(五七七中3)。
狀「海東疏」「相」(二〇六中11)、「筆削記」「形狀」(三三七中2)。
復た次に、生滅の相とは「起信論」(五七七下26)。

①已_レ以_レ【慶】 ②心_レ以_レ【龍】
③文+(次生滅者以下之)【慶】

立別門中。言是心眞如者。總^{*}舉眞如門。起下文即是一法界已下文也。言相者。即是眞如相。起下復次眞如者依言說分別已下文也。

是心生滅因緣相。能示摩訶衍自體相用故。

是心生滅者。隨熏變動故。總舉生滅門。起下依如来藏故有生滅心已下文也。因緣者。生滅緣由。故起下復次生滅因緣已下文也。言相者。生滅之狀。故起下復次生滅相者已下文也。

何故眞如門中云即示。生滅門中云能示者。以眞如是不起門。與彼所顯體大。無有異相。詮旨不別故。云即示也。以是不起故。唯示體也。生滅是起動門。染淨既異。詮旨又分。能所不同。故不云即也。

別門を立つる中に、是の心の眞如と言うは、総じて眞如門を挙げ、下の文の中の「即ち是れ一法界」已下の文を起すなり。相と言うは、即ち是れ眞如の相にして、下の「復た次に、眞如とは、言說に依りて分別すれば」已下の文を起すなり。

是の心の生滅の因緣の相は、能く摩訶衍の自の体と相と用とを示すが故なり。

是の心の生滅とは、熏に随いて變動するが故に、総じて生滅門を挙げ、下の「如来藏に依るが故に生滅心有り」已下の文を起すなり。因緣とは生滅の緣由なり。故に下の「復た次に、生滅の因緣」已下の文を起すなり。相と言うは生滅の狀なり。故に下の「復た次に、生滅の相とは」已下の文を起すなり。

何の故に眞如門の中には即示と云い、生滅門の中には能示と云うとならば、眞如は是れ不起門にして、彼の所顯の体大と異相有ること無く、詮旨別ならざるを以ての故に即示と云うなり。是れ不起なるを以ての故に、唯だ体のみを示すなり。生滅は是れ起動門にして、染淨既に異にして詮旨又た分かち、能所不同なり、故に即とは云わざるなり。

(一) この一節は借用であり、「解釈分」の対応箇所を指摘しているだけである。『海東疏』(二〇六中5〜8)、『海東別』(二二六下21〜24)。

言是心眞如者。總舉眞如門。(即)起下即是「法界以下文也」。次言相者。起下復次眞如者依言說分別有二種以下文也。

(二) この一節も借用。主として対応箇所の指摘に過ぎない。『海東疏』(二〇六中8〜12)、『海東別』(二二六下25〜二二七上1)。

言是心生滅者。總舉生滅門。起下依如來藏故有生滅心以下文。言因緣者。是生滅因緣。起下復次生滅因緣以下文也。次言相者。是生滅相。

起下復次生滅(相)者以下文也。

このなかで「隨熏變動故」は法蔵の挿入であり、心の生滅が心の隨熏變動であることを示した文で、続く「總舉」以下の「起信論」の構成の説明とは直接関係がないので、書き下しは「熏に隨いて變動するが故にして」とした。

(三) 『起信論』では眞如に関しては「是の心の眞如相は即ち摩訶衍の体を示す」と、「即ち示す」といい、生滅に関しては、「是の心の生滅因縁の相は能く摩訶衍の自の体と相と用とを示す」と、「能く示す」という。彼以前の注釈者が見逃したこの違いに法蔵が注目したのは、137頁補注(二)、(三)で指摘したように、眞如門における体である眞如と生滅門における体である本覺とを区別した眞如觀によるといつてよいであろう。ここで眞如を不起門、生滅を起動門といっているのは、恐らく水波の比喩に基づく命名であろう。水は風によって起り動いて、水波に転ずる。その水波の状態を起動門と名づけ、それに対して水そのもの、不生不滅の眞如を不起門と名づけたものと考えられる。法蔵はこの問題を重視していたようで、「解釈分」で「第二に生滅門を釈する」の冒頭で「何の故に眞如門の中に所示の義大を弁ぜず、生滅門の中に具さに所示の大義を弁ずるや(二五四中15〜16)」と問い、この箇所の文言とほぼ同じ、「眞如門は即ち大乘の体を示し、能所分かつたず、詮旨別ならざるを以つての故に弁ぜざるなり。生滅門の中は染淨一ならず、法義殊なることあるが故に、具さに之れを説く。上の立義分のなかの眞如門内には、「即示」と云い、生滅門の中には、「能示」と云うは、釈義此に在るなり。」(二五四中17〜20)と答えている。「是の心の眞如の相は、即ち摩訶衍の体を示す」という命題の主辞である心眞如は能顯であり、賓辭の大乘の体、即ち体大は所顯である。その能顯と所顯は「起信論」

が眞如門で強調するように無相であるから別のものではない。所示でなく所顯を用いたのは、法蔵は同じ科文を「所示の義を弁ず(二五四中14)」と「所顯の義大を釈す(二七三中7〜8)」と言ひ換えているので、單なる同義語として用いたのである。『所顯の体大』は134頁13〜14行の「宗に依りて顯さるる所の差別の義理」、136頁8行の「所顯の義」と同じである。ただこの場合は眞如門なので(二二六)の義の中の体大だけをあげたのである。嚴密に言えば体大ともいえないが。

(四) 大乘仏教では言葉に対応する外界の実体語義はない。教説は詮に依つて(詮を廢して)旨を談ずるなどといわれるように、言詮によつて(言詮を否定すること)趣旨を示すことである。「眞如相は即ち大乘の体を示す」という命題の場合、命題の主辭の言詮によつてあらわされる趣旨と、賓辭の言詮の趣旨は別であるが、趣旨は別でないということであろう。それに反して「生滅の因縁相は能く摩訶衍の自の体と相と用とを示す」という命題の場合は、主辭が示す趣旨と、賓辭が示す趣旨が別々である。即ち、能顯である主辭と所顯の賓辭の相が異なるというのであろう。

(137頁補注の続き)

それは「起信論」でいえば離言眞如であるから、生滅に対する眞如といったものではない。いわば、如実空である。換言すれば、それは超越が外へでなく、自己自身への、自己の内への超越であることを示す。法蔵は、眞如門では鑿融含攝で染淨不殊といっている。これは恐らく華嚴教學の眞如觀を盛り込んだものであろう。眞如門では單に別の染と淨とが和合するのでなく、染と淨が各々無相として完全に一つに溶けあつていて、もはや染でも淨でもない一如、即ち一眞如として(溶融・消和/三二六中29)含攝される。こうして法蔵は生滅門としても眞如門としても染と淨の一切法を攝するといふ。

自の体と相と用【海東疏】及び【海東別】「言能示摩訶衍（大衆）自體者。即生滅門内之本覺心。生滅之體」（本覺即是）生滅之因。是故在（示）於生滅門内（也）（二〇六中12、14、二二七上2、3）

本覺 本覺は心生滅門に含まれ「起信論」の中心概念の一つ。天台本覺論など中国・日本仏教に大きな影響を与えた。

翻染の淨相【筆削記】淨相即相大。謂大智慧光明義等（二二七下12、13）。大智慧光明義等は、法蔵が「義大」を説くとする「起信論」の「真如自体相とは」（五七九上15）以下に見える。

隨染の業用【筆削記】業用即用大。謂報化二身等（二二七下14、15）。報化二身は「起信論」で「真如用」を説く中に見える（五七九中20、下3）。

義大【言う所の義とは則ち三種有り】（14頁1行）を指すが、元曉、法蔵の科文では「乘」が含まれないことになるので、曖昧な「義大」を用いたのであろう。

下の文【起信論】本文（大正三三、五七九上12以下）を指す。

此の中に二有り【海東疏】及び【海東別】「於（此）中亦二。初明（一題）大義。次顯（二明）乘義」（二〇六中23、24、二二七上13、14）

標【標】とは、次頁冒頭の「言う所の義とは、則ち三種有り」を指すであらう。

①此十（也）【慶、統】 ②【於】【慶、統】 ③畢【章】【統】

自體相用者。體謂生滅門中本覺之義。是生滅之自體生滅之因故。

在生滅門中亦辨體也。翻染之淨相

及隨染之業用。並在此門中。故具

論耳。是故下文釋生滅門内。具顯

所示三大之義。意在於此。何故真

如門中直云體。生滅門中乃云自體

等者。以所示三大義還在能示生滅

門中。顯非別外。故云自也。問真

如是不起門。但示於體者。生滅

是起動門。應唯示於相用。答真

如是不起門。不起不必由起立。

由無有起故。所以唯示體。生滅

是起動門。起必賴不起。起含不

起。故起中具三大。餘如下説。

釋法畢竟。

義大者。起下文復次真如自體相

者已下文也。此中有二。先辨大。

後釋乘。前中亦二。先標後釋。

自の体と相と用とは、体は謂く、生滅門の中の本覺の義なり。是れ生滅の自体、生滅の因なるが故に、生滅門の中に在りて亦た体を弁ず。翻染の淨相と及び隨染の業用とは並びに

此の門の中に在るが故に、具さに論ずるのみ。是の故に、下

の文に生滅門を釈する内に、具さに所示の三大の義を顯わす

こと、意此に在り。何の故に真如門の中には直だ体と云い、

生滅門の中には乃ち自の体等と云うとならば、所示の三大の

義は還りて能示の生滅門の中に在りて、別に外に非ざることを顯わすを以ての故に自と云うなり。問う、真如は是れ不起

門にして但だ体のみを示せば、生滅は是れ起動門なれば、応

に唯だ相・用のみを示すべし。答う、真如は是れ不起門にして、不起は必ずしも起に由りて立たず。起ること有ること

無きに由るが故に。所以に唯だ体のみを示す。生滅は是れ起

動門にして、起は必ず不起に賴る。起は不起を含むが故に、

起の中に三大を具す。余は下に説くが如し。法を釈すること

畢く竟んぬ。

義大とは、下の文の「復た次に、真如の自の体と相と」已

下の文を起こす。此の中に二有り。先に大を弁じ、後に乘を

釈す。前の中に亦た二あり。先に標、後に釈なり。

(二) 真如相に「体」、生滅因縁相に「自体」が用いられていることに、最初に注目したのは元曉である。彼は「真如門の中には直ちに大乘の体と言ひ、生滅門の中には乃ち自体と云うは、深き所以有り(所以無きに不ず)。下の釈の中に至りて其の義自ずから顯わるなり」(二〇六中14、16、一二七上4、5)というように、体と自体の使い分けには深い理由があるといながらも、その違いを明確に示してはいない(彼が果たして深い理由が本当にあると考えていたか疑わしい。次の補注(二)の冒頭に引用した『海東疏』では自体を体と区別していないように見える)。そもそも「起信論」が論全体で体と自体を明確に意識して使い分けているとは思えない(「起信論」の用例については吾妻五八、六〇頁参照)。「起信論」だけでなく法蔵も「義記」で全ての場合に「自体」と「体」を区別して解釈していたとは思えない。

元曉以前の注釈書でも『曇延疏』は「隨文解釈」では「起信論」に従って、真如の場合は「体」、生滅の場合は「自体相用」という表現を用いているが、彼自身の「三大」観としては、135頁補注(三)で示したように三大をすべて真如の体、真如の相、真如の用としているので、この場合の「体」と「自体」の違いは無視されている。『淨影疏』は法と義や体相用という「起信論」のカテゴリーを全く無視して、法と義を理と事を背景とする体と用として解釈している。「自体相用」の注釈の中では、「起信論」の文そのものを「文の中に即示摩訶衍体相用と云うが故に」(二七九上25)と自体を体としてしまっている。さらにその体相用をも「用は是れ正しき義にして、体相従い来る」(二七九上25)と述べて、生滅門が用だけでなく、三大の義さえも用だけだとする。同疏が「起信論」の体大、相大に注釈をほどこしていないのもそのことを示すであろう。

法蔵がここで「自」の意味を「所示の三大の義は還りて能示の生滅門の中に在るを以て、別に外に非ざることを著すが故に、自を云うなり」と言っているのは、周知の通り「自の」と読み、「生滅門の」という意味をそこに盛り込んでいることは言うまでもない。それは漢文の語法としては破格である(吾妻五六頁)が、しかし体だけの問題ではなく『曇延疏』のように三大を真如の体相用とするのに対して、生滅相(門)の中に在り、生滅門の外に別にあるのではないこと、即ち体相用は衆生位においてこそ意味があることを強調していることになる。『曇延疏』等は真如観が違ふから、単純に比較はできないが。

(二) 『海東疏』は「大の義の体大とは真如門に在り、相用の二大は生滅門に在り。生滅門の内にも亦自体有れども、但だ体の相に従えるを以ての故に説かざるなり」(二〇六中25、27)という。この前半から明らかなように『海東疏』は体大を真如門、相用を生滅門にあるという。法蔵の間はこのような見解によるものと思われる。このような解釈は現代の研究者にも見られる(望月①三六六頁、吉田三四〇頁)。「起信論」の「自体相用を」大乗自体の相と用と解し、三大の所説の体大を真如門、相大と用大を生滅門と配すれば、そう解釈できないこともないであろう。『淨影疏』は真如(九識)を体、生滅(八識)を用としたと見ることもできる。しかし法蔵のように真如の内在性と真如の超越性を厳密に区別し、超越せる真如を真如門とする立場では、内在的根拠としての真如が生滅門に在って始めて生滅門が成立すること、換言すれば衆生心、即ち如来蔵によって生滅、染淨が成立することになるのである。法蔵はそれを真如門が不變の本覚をも超越した不起であること、不起が起に依存する門でないことによって示す。それに反して起動門即ち生滅門では生滅門の体である本覚を根拠として起即ち不覺も始覺も成立する。従って翻案の淨相も隨染の業用をも含んでいなければならないというのである。

(三) 「起信論」は「言う所の義とは則ち三種有り」というので、義は体相用の三大だけを意味し、「兼」を含めていないように見える。ただし「解釈分」では真如の用は少なくとも乗の「諸仏の本乗せし所」をも含んでいるので、乗も三大の中の用大に含まれるともいえる。『曇延疏』は「生・善因果故を」解釈分の中の「復た次に真如の用とは」(五七九中9)以下に見られる「自然而有不思議業種種之用」等の文に相当するとし、「一切諸佛本所乘故」を同じ「真如の用」の「如来本在因地發大慈悲」等の文に当たるとし、「兼」を用大に含めて解釈している(五三四下13以下)。これが「起信論」の真意をついた解釈であろう。『淨影疏』は「義」については科文を示さず、ただ「用大」を詳しく説明(一七五中、補注(一)参照)し、「一切諸佛本所乘故以下を」人に就いて以て顯わす」とし、衆生心によって仏も成仏できた、即ち、成仏も大乘の用大というだけである。義を三種とした「起信論」の意図とは別に、大と乗とに分けて解釈したのは元曉である。彼は「言う所の義とは、已下は」(第二に立義章門)とし、頭注のように大と乗とに分けて論じているという科文を作っている。法蔵もこれに従う。

体大「唐訳」一「体大。謂一切法真如在染在淨性恒平等無増無減無別異故。平等不増減の法蔵の説明は、この唐訳の敷衍と言ふことができる。

眞性。ここは眞如門でないで、生滅門の中の体を意識的に使い分けて眞性とよんだのか。

性徳。性功德（10行目）の略。

水の八徳。八功德水。二種の説があるが、「筆削記」によれば、甘・冷・軟・輕・清・不臭・飲不傷喉・不傷腹という八つの特性（「筆削記」三二八中14、16）。

隨染業幻「宗密疏」及び「筆削記」「隨染業行」上之一、十三丁左、三二八中17）

世善「筆削記」は「十善」（三二八中26）とし、世善を十善業道と解釈している。

出世「筆削記」の出也は出世の誤（三二八中27）。「筆削記」はこれを「令厭生死、衆求涅槃、此皆無漏、超過三界故」（三二八中28）と説明する。

下の文「筆削記」も「下文用大広顯其相」（三二八下）とだけ言つて特定していない。「起信論」の「復た次に眞如の用とは」以下に見られる報應二身の説（五七九中20以下）あたりを指すか。

①「大」版、龍、旭 ②徳十（也）
【慶、統】

所言義者。則有三種。云何爲

三。一者體大。謂一切法眞如

平等不増減故。

釋中三。初體者。眞性深廣。凡

聖染淨皆以爲依。故受大名。隨流

加染而不増。返流除染而不減。又

返流加淨不増。隨流闕淨不減。良

以染淨之所不虧。始終之所不易

故。云平等不増減也。

二者相大。謂如來藏具足無量

性功德故。

相大者。二種如來藏中不空之

義。謂不異體之相。故云性徳。如

水八徳不異於水。

三者用大。能生一切世間出世

間善因果故。

用大者。謂隨染業幻。自然大

用。報化二身鹿細之用。令諸衆生

始成世善。終成出世故也。下文顯

言う所の義とは、則ち三種有り。云何が三と爲す。一に

は体大、謂く、一切法の眞如は平等にして増減せざるが

故なり。

釈の中に三あり。初めに体は眞性深広にして凡聖・染淨皆

な以て依と爲す、故に大の名を受く。隨流して染を加えて而

も増ぜず、返流して染を除きて而も減ぜず。又た返流して淨

を加うるも増ぜず、隨流して淨を闕くも減ぜず。良に染淨の

虧けざる所、始終の易らざる所なるを以ての故に平等にして

増減せずと云うなり。

二には相大、謂く、如來藏は無量の性功德を具足するが

故なり。

相大とは、二種の如來藏の中の不空の義にして、体に異な

らざるの相を謂う。故に性徳と云う。水の八徳の水に異なら

ざるが如し。

三には用大、能く一切の世間と出世間との善の因果を

生ずるが故なり。

用大とは、隨染の業幻、自然の大用にして、報・化一身の鹿

細の用を謂う。諸の衆生をして始めに世善を成じ、終に出世

を成ぜしむるが故なり。下の文に之を顯わす。何の故に唯だ善

(一)『海東疏』ではこの不空の義について、「二種の蔵の中の不空如来蔵。二

(三)か種の蔵の中の能摂如来蔵」という。二種の如来蔵は「起信論」の「如実空」と「如実不空」(二〇六中28、29)の中の後者。如実不空は、「自体有りて無漏性功德を具足するを以ての故なり」と説かれているので、この相大の規定と合致する(筆削記三二六中6、9)。ただし、137頁補注(二)、(三)に示したように真如門が超越したものであれば、「如実不空」は真如門に属し、この「相大」は生滅門に含まれるので、整合性を欠くことになる。なお『海東疏』の「能摂如来蔵」は「仏性論」の三蔵、所摂・隠覆・能摂(大正三一、七九五下23、24)の能摂をいうのであろう。

(二)「随染業幻」は「起信論」の無漏(淨、覺)と無明(染、不覺)の異同を論ずる中に、「而も色相を見わすことありとは、唯だ是れ随染業幻の所作なるのみ」と説かれている。無漏法と無明法とは「起信論」では「同じく真如の性と相」(五七七上24、25)であるからだとし、法蔵はどちらも「真如を以て体と爲し、真如は此の二法を以て相と爲す」(二六三下17、18)から同相だというが、染と淨の二法共に真如を体とし、共に真如の相であるのは、この二法が業幻だからということになる。法蔵によれば、業幻とは染法も淨法も業用があつて顕現するが、共に実有でない(二六三下23)ことである。随染は、本覺の場合には性淨本覺、染淨の二法の異相を論ずる中に見え、同じく種種の差別(多様、個別)でありながら、染法は性染幻(染は本性として非実有な差別)であるのに反して、淨法は随染幻であるという。法蔵は冒頭に挙げた随染業幻に注釈して報身や化身などの顕現は「衆生の染幻に随つて心中に変異顕現することだ」という。従つて淨法の随染幻は染幻に随う業幻、即ち報身と化身、または衆生の染業幻に随う自然の大用、即ち報身の細用と化身の龜用となろう。自然の大用は「真如の大用」(二六〇下10)などと同義語である。詳しくは「不思議業相」を論ずる「随染本覺」の検討の際にゆずる。

なお、『筆削記』は「業幻」を「業行」とするが、これは恐らく『宗密疏』が「随染業行」とするからであらう。「随染業行」とは彼々の染幻の衆生に随いて利他行を起すを謂う。即ち是れ如来の不思議業なり。故に業行と云う(三三八中17、19)と注釈している。これによると「随染の業行なる自然の大用」となる。

135頁補注の続き

直接的語義の大ではなく、淨といつてよい内容を持つ。体大は心真如であるから本性清淨であり、相大も性功德であるから清淨であり、用大も善因果であるから清淨である。特に用大は善用、即ち淨用として大乘の真意を示す。慧遠が「用は是れ正しき義」というのも、そのことを意味しよう(それだけに138頁9行以下の問答は当然生ずる疑問であらう)。

しかしこのような解釈は彼以前の「起信論」の注釈者達には自覺されていなかったようである。『海東疏』は「立義分」の注釈でも以下の頭注、補注で指摘したように、法蔵の解釈に非常に強い影響を及ぼしたが、「法」の解釈においては、衆生心が大乘の法であつて小乗の法と異なることを論じるだけで、心が染淨に通ずるといった問題には入らない。『海東疏』は心「法」と大乘の「義」との矛盾を指摘しているが、表面的な解決しか与えていない(139頁補注(二)参照)。「曇延疏」は「立義分」まででは、衆生心という語を引用以外には一箇所で用いるだけである。その代わりに「心真如」即ち衆生心の真如を大乘とし、その心真如が般若と慈悲であり、さらに三大は真如の体、真如の相、真如の用であるという。『淨影疏』は「法」である衆生心を理であり体であるとし、法蔵が理とする三大の義を事であり用であるとする。同疏は先にも触れたように「用は是れ正しき義なり、体相隨い来る」(二七九上25)といつて、三大の中の体相を全く無視している。しかもその用大をも染用と淨用から成るとし、『起信論』の用大の説明「一切世間出世間の善の因果」に注釈して、「世間は是れ染用の義、出世間は淨用の義なり」(二七九上25、26)といつて、善因果の善を黙殺してしまっている。

所治 所対治の略。対治 (pratipakṣa) されるものこと。
 真に違ふ 不善は妄であり、妄は真と縁起・相依相待してのみ妄である。また真妄和合ではあるが、あくまでも真は本性清浄で、妄は客塵の雜染であるから、染は衆生心の用ではない。ちなみに『淨影疏』はそういう真妄の關係の上に立つて、真心の染用を依持と縁起との二用とする。
 果を標して…『海東疏』 「立果望因以釈乘義也」(二〇六下2)
 因を挙げて…『海東疏』 「擬因望果以釈乘義也」(二〇六下3)

之。何故唯言善。不^①云不善者。以不善法違真故。是所治故。非其用也。若爾。諸不善法應離於真。釋云。以違真故。不得離真。以違真故。非其用也。

乘中二。

一切諸佛本所乘故。

先標果望因以解乘。

一切菩薩皆乘此法到如來地故。

後舉因望果以成運。即始覺之智是能乘。本覺之理爲所乘故。攝論云。乘大性故名爲大乘。

立義分竟。

大乘起信論義記卷上終

のみを言いて不善を云わずとならば、不善の法は真に違うを以ての故に、是れ所治^{*}なるが故に、其の用に非ざるなり。若し爾らば、諸の不善の法は真を離るべきや。釈して云く、真に違^{*}うを以ての故に真を離るることを得ず、真に違^{*}うを以ての故に其の用に非ざるなり。

乗の中に二あり。

一切の諸仏の本乗ぜし所なるが故なり。

先には果を標して因に望み、以て乗を解す。

一切の菩薩も皆な此の法に乗じて如來地に到るが故なり。

後には因^{*}を挙げて果に望み、以て運を成ず。即ち、始覺の智は是れ能乘、本覺の理を所乘と爲すが故なり。^(二)撰論に云く、「大性に乘ずるが故に名づけて大乘と爲す」と。

立義分竟^{おわ}んぬ。

大乘起信論義記卷上終

(一)『無差別論疏』では、乗の意味を三種に分けて説明している(玉城一二〇頁、注一四)。法蔵はこの疏の「第七釈論題目」の冒頭で大と乗を解釈する。引用の中の前の一節は「義記の「釈論題目第七」(二四五中13-14)とは同じである。(一)内は「義記」。

大とは当体を目と為し、包含を義と為す。乗とは喩に就いて名称と為し、運載を功と為し、体用(法喻合して挙ぐ。(中略)乗も亦た三義あり。一には理性を所乗と為し、妙智を能乗と為し、仏果を乗の到る処と為す。此は仏性論に依るなり。二には無分別を以て所乗と為し、万行を能乗と為し、亦た仏果を所至と為す。三には理智と万行を以て俱に是れ所乗。菩薩般若以て能乗と為し、仏位の人法は乗の所至と為す。故に撰論に云く、大性に乗するが故に名づけて大乘と為す。亦たは大亦たは乗、大乘と名づく。此は依主持業の一釈に通ず。知るべし。(大正四四、六三中12-17)

『無差別論疏』では、「義記」の「智を能乗、理を所乗」とする解釈に相当する第一の「義」は「仏性論」によるとするが、同時に「撰論」の二種の語合成を三義すべての教証とするのであろう。

(二) 法蔵は「大性に乗ず」と理解し、本覚の理を所乗とする、即ち本覚に乗ずるという自説の教証としてこの「撰論」の文言を挙げたものと考えられる。しかし、大乘の乗は名詞であって、乗するという動詞ではない。

この語合成は無性の「撰大乘論釈」巻一の冒頭(大正三三、三八〇中5)にあり、「撰論」の「阿毘達磨大乘經中」という文言の中の「大乘」という語の語合成の一である。そこで無性は「亦乗亦大故名大乘。或乗大性故大乘」という二釈をあげている(『無差別論疏』では前注で引用したように順序が逆)。T訳は、

de ri theg pa yai yin la chen po yai yin pa ham /

chen po nam kyī theg pa yin pas theg pa chen po se / (D. Ri. 191a6)

それは乗でもあり、大でもあるか、或いは大(即ち偉大)なものたちの乗(物)であるので大乘である。

T訳で乗でもあり大でもある、と乗が先に述べられているのは、the g pa (乗) ches po (大)という大乘という語のT訳の順序に従ったもので、S語では大が先(mahacca yānappa)であったとも考えられるが、玄奘訳で乗を

先に行っていることから見れば、S本そのものが乗を先にしていたとも考えられる(ただし法蔵は前注に示したように、「大でもあり乗でもある」と順序を戻している)。このことは、無性は大乘の乗を中心として考えていたことを窺わせる。さらにそのことは、第二の語合成がT訳では、恐らく小乗、小なるものの乗物に対して、大なるものたちの乗物(mahatim yānanti mahāyāna)となっていることから推測できる。この語合成は言うまでもなく、mahāyānaを格限定複合詞と理解したものである。mahāyāna(聖諦)をmahāyāna sāmī(聖者たちの諦)と分析することから見て、このT訳はS本に忠実であると考えられる。玄奘はこの語合成を無視して、自己の解釈を加えたのであろう。法蔵は菩薩般若を能乗とする(前注参照)が、大乘は一切衆生の乗物であるし、大は乗の形容詞であり、偉大なのは乗であると考え、「乗の大性の故に」(yānasya mahatā)と訳したのではなからうか。法蔵はそう解釈しているものと思われる。彼は前注で引用したように、「乗大性」を依主(釈)、即ち格限定複合詞というからである。しかし、T訳から想定されるS文を知ってそういつているのではないであらうから、「乗大性」を格限定複合詞といったのであろう。この語合成は前支分と後支分の間に格の関係が認められるのであるから、この場合は「乗の大性」ということになる。意味の上ではこれは「乗でもあり大でもある」という語義解釈に近い釈といえる。この玄奘の解釈は「撰論」のこの箇所が続く「薄伽梵前已能善人大乗菩薩。為顯大乘体大故説」の彼の大乘の体大という解釈と内的関連があろう。この箇所のT訳はthe g pa chen po i ches ba i bōg rīd (mahāyānāhāmāya)であるから「大乘の偉大さ」である。玄奘はmahāmya (magnanimity, majesty)を単なる賛辞と理解することを止め、mahāmyaがmahatとśāmanとからなることから、大乘の大なる体、体大と解釈したのであろう(恐らく「起信論」の体大を用いたのであろう)。さらに大性の性は、無性釈の直後にある「七種大性共相応故」(chen po nam pa bōm dai dān pāi phye te)七種類の体大を具えている故に(D. Ri. 191a)から見て、mahatを名詞(breathness)と読んだことを示すのかも知れない。いずれにしても玄奘は「撰論」S本の「大乘」の語合成よりも「起信論」に近い大乘観を持っていたことになる。