

# 『大乘起信論』における一心二門の構造

位田佳永

## 序

仏教は仏法とも言われ、教説という意味は説法であるように、仏教が説いているのは「法」についてであり、その教えは「法」の言語化に他ならない。「法」(Dharma・「たもつもの」が原義)は多義に用いられ、倫理、規範という意味のほか、真実、真理、教説、さらには事物(存在しているもの)、存在するものの構成要素、性質などをも意味する<sup>(1)</sup>。また、経典などが示す歴史的な仏教の諸潮流や学派によって法の解釈は異なるが、その根底にあるのは「真実(在)」という意であり、仏教では仏僧とともに三宝として非常に重要視されてきた。その「法」について、本稿で取り上げるインド撰述とも中国撰述とも言われる如来蔵思想の論書『大乘起信論』(以下『起信論』と記す)では「大乘」(「仏地に至る」大きな乗り物)そのものと論じ、またそれは衆生心(生きとし生けるものの心)のこととして根本テーマに据えて論じる<sup>(2)</sup>。つまり、「法」(真実在)の探究として人間存在の真実を探索する。

では、衆生心、つまりは自己の心が法、即ち大乘そのものであるとは一体どういうことであろうか。衆生心に関し

ては、大別して自性清淨心である衆生のありのままの真実の心を示す心真如門と生滅流転する中で自性清淨心へと還つていく衆生の心及びその様相とはたらきを示す心生滅門という二門の観点から論じられる。しかし、心真如と心生滅の二門の關係及び心生滅門で取り上げられる覺（本覺・始覺）と不覺の關係については現代でも解釈にゆれがあり、特に心真如門の体（真如）と心生滅門の体（本覺）とは混同されやすい。そこで、本稿では、特に古注釈の異同に注目しながら「衆生心」の一心二門の構造を再検討する。なお、日本に多大な影響を及ぼしてきた『起信論』の真理觀及び人間觀を考察することは、特に中世の日本仏教の人間觀、及び真理（法）觀・世界觀の歴史を考える上で欠かせない要素となるであろう。以下、第一章で衆生心の一観点を論じた「心真如門」を検討し、第二章で第二の観点である「心生滅門」を確認した後、第三章で二門の關係、及び大乘そのもの（法）である衆生心の構造を考察する。

## 第一章 「心真如」について

『起信論』では、周知の通り本論に当たる「正宗分」において、まず因縁分で論書をつつた動機を述べ、次に立義分で本書全体の主題を述べる<sup>1)</sup>。そこで、まず、本章では立義分で提示される『起信論』の主題を確認する。そして、「心真如門」で説かれる「一心」の一面、即ち「心真如」をごく簡単に概観した上で、代表的な古注釈者、曇延・慧遠・元曉・法藏などにみられる見解の差異に注目しながら、特に如実空、如実不空のあり方を中心に『起信論』の論じる「心真如」を検討する。

## 第一節 『起信論』の主題

まず、立義分で説かれる『起信論』の主題とは摩訶衍、即ち大乘であるが、大乘には大乘そのものである「法」とその内容を示す「義」の二種がある<sup>(4)</sup>という。前者の「法」とは「衆生心」のことで、端的に言うとは他ならない自己の心が大乘そのもの（法）であるという。そして、なぜそのように言えるのかという後者の「義」に関しては三大、つまり、大乘そのもの（体大）及び大乘のもつ特性（相大）と大乘のはたらき（用大）の三つの側面から論じられ、それぞれの観点において「大」（ここでは浄という意）であることが指摘される。また、「大乘」の「乗」とは乗り物であることを表し、すべての仏が過去（因位の菩薩の時）これに乗って悟りを得、また（仏になろうとする）菩薩たちもみなこれに乗って如来の地に到達する<sup>(5)</sup>という。つまり、これらを図示すると、次のように表される<sup>(6)</sup>。

摩訶衍（大乘） ① 法（大乘の当体） ↓ 「衆生心」

② 義（①の内容） ↓ 「三大」（体大・相大・用大）

「乗」（如来地に至る乗り物）

このように、大乘を①法と②義に分けて論じるが、『起信論』では、大乘そのもの（①法）である衆生心は世間・出世間を問わずあらゆる法を収め摂り、大乘の内容（②義）はこの衆生心によって顕わされるという。つまり、目に見えない大乘の内容（②義）は目に見える衆生という存在の心（①法）を通して初めて顕現するのである。また、衆生は元来真実を覚る（仏になる）可能性のあることから分かるように、出世間の法を収め摂っているが、一方で無

知ゆえに分別して生滅のあり方をみせる世間の法にも則つて生きる存在である。では、どうして（染淨に通じる）衆生の心が（淨のみの）大乘の内容を顯し示すのか」といふと、『起信論』によれば、衆生のありのままの本来の姿（心真如相）は清淨な乗り物そのもの（大乘の体）を示すからである。もつとも、一方で衆生は無明ゆえに分別によつて生滅する心の有り様（心生滅因縁相）をみせるが、しかし、そのあり方においてさえ三大、即ち大乘そのもの及び大乘の様相とそのはたらきが示されているからであるといふ。

三大に関しては、大乘そのもの（体大）である衆生心はありのままの一切の法、即ち世間（日常のあり方）・出世间（日常を越えた如来地に至るあり方）を問わないありのままのあらゆる（あり方における）法を摂している。言い換えると、あらゆるあり方における真実の法は衆生心ひいては自己の心によつて顯示されるが、その如実の一切法は（すべての衆生において）平等で、自己のあり方の変動によつて増減することも無いといふ。また、大乘の特性（相大）及びはたらき（用大）に関しては、如来藏である衆生は（本来如来と同じ）無量の徳の性質を具え、世間・出世间を問わずあらゆる善の因果をもたらすといふ。つまり、無知である自己の心は決して如来の心そのものが全顯されてはいないが、本来如来と等しい無量の徳の性質を持ち合わせており、また、本来いかなるあり方においても（あらゆるものが同時に成り立つ救われの）如来地へ至る原因・結果をもたらずので、清らかな乗り物（大乘）といふ。

このように、大乘（法）である衆生心によつて大乘の内容（義）即ち三大は顯示されるが、衆生の心といつても身と心を二分したうちの片方を指す心のことではない。相対的に区分された心ではない心、名づければ心としか言いようのないあり方の探究を通して見出された真実相、つまり、大乘そのものを示す本来のありのままの自己の（実体のない空である）心を『起信論』では「心真如門」で解き明かす。また、日常の様々な生を営む姿の心に関しては「心生滅門」で詳細に解説する。もつとも、心真如門と心生滅門といつても一つの心を二つの観点から見たものであつ

て、両門共に一切の法をすべて含んでいる（各総撰）。つまり、『起信論』では、世間・出世間の区分を越えた一切法を顕わす衆生心を「心真如」と「心生滅」という二つの観点でもつて論じるが、この二側面は同じ一心について論じたものであり、決して切り離されたものではないという。

では、その二門の異同、特に差異とはどのようなものであろうか。そもそも「心真如」は「大乘」の体を即示<sup>9)</sup>し、「心生滅」は「大乘」の三大、即ち体大と相大と用大を能く示すというが、「心真如」の体と「心生滅」の体は全く同じもので、論じる観点も同じものであろうか。もしそうであれば、あえて「心真如門」を立てる必要はなくなるが、もし異なる観点があるとすれば、それはどのようなことであらうか。また、それが意味することは何であらうか。そこで、次に、「心真如門」で論じられる「心真如」の二側面、如実空と如実不空の内容を考察すること、一心の一側面である「心真如」を検討する。

## 第二節 如実空と如実不空

『起信論』によると、「心真如」とは一心の一部を表すのではなく、一心そのものについて論じた一つの観点であるが、それは不生不滅であるという。また、あらゆるものは本来言葉では捉えられず、平等であつて変わらず、破壊されることもなく、ただ一心そのものであるという。このため、これを「真如」（ありのままの真実）と名づけるのである。もつとも、あらゆる言葉は便宜的な仮の表現（仮名）にすぎず、それに対応する実体はないので、「真如」と言つてもその名に対応するような実体があるわけではない。このように、真如はことばでは言い表せないもの（離言真如）であるが、あえてことばで表現すると（依言真如）、「如実空<sup>10)</sup>」と「如実不空<sup>11)</sup>」という二つの側面がある

という。

まず、第一の「如実空」即ちありのままの<sup>(12)</sup>「空」とは、虚妄な分別がないため本来すべての汚れたもの（染法）がそこに結びついていない（不相応）ことをいう。つまり、すべての現象の差別相を離れているのである。また、第二の「如実不空」即ちありのままの「不空」とは、真実在には妄が存在しないが、それが真実の心にほかならず、（生滅にかかわらない点で）常住、不変であり、清浄な徳相に満ち満ちているという。そのため、（この満ちている点を）「不空」と名づけるが、なにか不空という相があるわけでは決してない。分別を離れた境地はただ悟り（証）にだけ相応するのである。このように、心真如は言葉を離れてはいるが、同時に言葉で表現すると、空と不空という側面が指摘される<sup>(13)</sup>。

また、空に関しては総説として次のように論じられる。

乃至、総説せば、一切の衆生に依るに、妄心の念念分別して皆な相応せざることを有るを以ての故に、説きて空と為す。若し、妄念を離るれば、実には空すべきもの無きが故に<sup>(14)</sup>。

分別（妄念）を離れているので空すべきものもないということは、つまり、取り払う分別（妄念）もなければ、分別を取り払う様相やそのはたらきもないということである。取り払うべき妄も、妄を取り除く（対治する）真も否定されたところ（如実空）にこそ、本来の浄法が満ちている（如実不空）のである。ここで、この心真如の体と心生滅の体との異同を考察するために、心真如門で説かれる真如のあり方（自性）について触れておく。

真如の自性については『起信論』では次のように表現される。

真如の自性は①「有相」にも非ず、②「無相」にも非ず、③「非有相」にも非ず「非無相」にも非ず、④「有無俱相」にも非ず<sup>(16)</sup>。  
(ただし、丸数字と「」は筆者挿入。)

このように、真如のあり方とは、対立する有の様相と無の様相それぞれを否定する(①②)。では、有相でもなければ無相でもないのかというと、その有無の両方を否定したあり方(双非)をも否定する(③)。では逆に、真如は有相であり且つ無相であるのかというと、さらにその有無の両方を肯定したあり方(双是)さえも否定する(④)。つまり、①④で否定されている内容はすべて有無の分別を前提としたあり方であるが、真如のあり方は有と無の分別を徹底して否定する形で表現される<sup>(16)</sup>。

これは四句分別、すなわち四つの誤ったものの見方に対する否定を表している<sup>(17)</sup>が、「義研(五)」でも指摘される通り、インドでは『広百論』にも見られるように上記の③と④の順序を逆にして示すのが一般的である。つまり、第一句に例えば「有」がくると、第二句は第一句の対である「無」が相当し、第三句は有でもあり無でもあるという有無を両方肯定する立場の句である「亦有亦無」、また、第四句は有でもなければ無でもないという有無を両方否定する立場の句である「非有非無」が当てはめられ、唐訳ではその順序で論じられる。

以下、「義研(五)」も指摘するように諸注釈者の解釈の異同を記すと、元暁は、この順序の入れ替えについては一般的なインドの順序でも『起信論』の順序でもどちらでもよいとする立場をとる。つまり、対立する二項に対して「両方肯定」の立場を否定した後「両方否定」の立場を否定する形をとつても、あるいは「両方否定」の立場を否定した後、「両方肯定」の立場を否定する形をとつても結果的に同じあり方を表現するものとみる。一方、法蔵によると、『起信論』は(『広百論』などにみられる一般的なインドの形式のように)別々の誤った考え方(第一句から第四

句まで)を予想した上でそれぞれ独立する四つの立場を各々否定するというものではないという。そうではなく、真如のあり方を問う批判者が真如とは「有相」であると第一句に執着するとそれを否定し、それでは「無相」であると第二句に執着すれば、それも否定する。さらに、第一句と第二句との否定を踏まえた上で真如は有無の両方否定(第三句)だと断定すればそれも否定し、では有無の両方肯定(第四句)が結論だと誤解するとそれをも否定するという具合に、批判者が立場を変えて別の句(相)に執着して反論するのに合わせた必然的な展開であるという。なお、曇延も第三句で示される有無の両方否定(双非)が第一・二句の次に来る必然性を示す(しかし、「義研(五)」も指摘するように、その理由は説明してはいない)。

インドの一般的な順序でも『起信論』の順序でも、元曉の言うように、それぞれ筋が通っていてお互い損なわないので問題はないが、ただ確かに四句を否定する根拠の説明の仕方は取り上げる句の順序によつて異なりはするのである。以上、衆生心の本来のあり方を論じた心真如の内容を見てきたが、心真如とは「大乘」それ自体のことであり、真実そのものであつて、生じもしなければ滅しもせず、概念化もできず、実体もないことを確認した。しかし、実体がないからといってただの虚無かというたそうではない。妄心を離れているので空すべきものもない心真如は、「妄」もなければ妄を取り除く(妄と対の)「真」もないありのままの心自体であり、また、妄によつて妨げられることもないので「常と恒と普遍と浄法」を満たしている。

## 第二章 「心生滅」について



このように、衆生心には「心真如」の観点がみられるが、一方で第一章でも触れたように、衆生は無明ゆえに分別によつて生滅する心の有り様（心生滅因縁相）をみせる。しかし、そのあり方においてさえ三大、即ち大乘そのものと及び大乘の様相とそれはたらしきを示しているという。染法をもみせる衆生そのものが清浄な義（三大）を顕すとはいつたいどういふことであろうか。そこで、次に、衆生心の第二の観点である心生滅について確認する。まず、「心生滅」を概説した後、特に心生滅の二側面である「覚」と「不覚」の関係について確認した上で「心生滅」のあり方を考察する。

### 第一節 「心生滅」の概説

心生滅とは、本来心が真実のあり方であるにもかかわらず無明ゆえに生滅をみせる日常の生を営む心の一側面をいう。それは不生不滅の「覚」と生滅の「不覚」が合わさつたものであり、この「覚」と「不覚」は「一」でもなければ、「異」でもない。第一の「覚」とは分別（念<sup>18</sup>）を離れており、それは行き渡らないところがなく、真実のあり方（如来）に等しいものであるが、この（本）覚の観点が心生滅にみられるために「不覚」という面が指摘される。なぜなら、もし心生滅に「覚」の側面がなければ「不覚」がすべてなので（生）滅といふことも言えず（そもそも生滅という認識のしようもなく）、あえて「覚でない」という必要もない。また、逆に「不覚」といふことがあるからこそ「覚」（始覚、ただし本覚と同じことを表す）が成り立つ。なぜなら、「覚」は「不覚」と相對關係にあつて「不覚」を前提としたものだからである。そこで、次に心生滅の二側面、「覚」と「不覚」を概観する。

まず、心生滅の全体を「覚」の側面からみると、（無明に基づく）染の状態においては二種類ある<sup>19</sup>が、一つは

「智淨相」即ち智慧が淨化する特色、もう一つは「不思議業相」即ち淨化した智慧による不思議なはたらきの特色である。前者の智淨相とは真理（法）のはたらきかける作用（法力薰習）によって如実に修行して<sup>(20)</sup>成仏への手立てがすべて完了する<sup>(21)</sup>ために、（心生滅における）生滅し相続する相を破り滅して、智慧の淳淨であることが顕わになる。また、後者の「不思議業相」とは完全円満な智慧が成就することによって一切の極めて優れた領域を作るさまをいう。つまり、無量の功德の様相は常に断絶することなく、衆生の資質・能力（根）に随って自然に相應してさまさまに現れ利益を得させるのである。また、本覺自体とその様相（体相）は、（ありとあらゆる存在を包含している<sup>(22)</sup>）虚空のようであり、（あらゆる万象を分け隔てなく映現できる<sup>(23)</sup>）清淨な鏡のようであるという。

他方、心生滅の全体を「不覺」の側面からみると、どう言えるのだろうか。不覺の心が起ころのは、ありのままの法（真実在）が一であることを如実に知らない（無明の）ためであり、それによって分別（妄念）も生じる。これは、衆生心が（妄念を完全に離れた）あるがままの真実の姿として現れていないことを表す<sup>(24)</sup>。もつとも、妄念は覺性を離れてはいない。不覺による妄想の心が現前しているからこそ（かえって迷いの世界に対する悟りの世界を推求し）真覺と説くことができるが、もし不覺の心を離れば、真の覺の様相は説くべきものもないのである<sup>(25)</sup>。また、不覺の様相（相）とは、無明によって生じる一切の染法のことであるが、不覺による三種の相とは無明業相と能見相、境界相のことをいう。つまり、不覺によって（ありのままの一なる真実在を）分別する（妄想）心が起動して苦が生じ、そして、その心の起動によって（主客の対立があらわれて）主体が生じ、それによって妄の世界が現れるという。

なお、不覺と覺の異同に関しては、覺を土（微塵）に、また不覺を同じ土から成り立つ様々な土製品（瓦器）に喩えて、土製品は形が異なつてはいても性質・様相の面ですべて同じ土であるのと同様、不覺は性と相の面で覺と同じ

であるという。一方、悟りの世界の浄法も無明によって生ずる迷いの世界の染法も（ことごとく本覚を体とするが）無漏の浄法は衆生の染相にしたがつて、また無明の染法はそれ自体の性としてさまざま異なる差別の幻影を生じる<sup>26</sup>。

## 第二節 覚と不覚の関係

このように、心生滅は本来すでに覚している側面と無明によって覚していない（迷っている）側面の両方を同時に持ち合わせているという観点から衆生心を論じたものである。しかし、持ち合わせているといっても、覚と不覚を峻別する仕切が一つ心生滅の中にあつて心生滅の一部が覚の面で残りが不覚の面という形ではない。覚の視点も不覚の視点も心生滅全体を表したものの見方であり「非異」、また覚と不覚は一方が他方を前提として初めて成り立つものであつて、不覚なくして（始）覚は論じられず、逆に（本）覚なくして不覚は成り立たないという相對關係にある。つまり、（妄を前提とした）覚と（真を前提とした）不覚は、一方は不生不滅で他方は生滅とそれぞれ異なるのである（「非二」）が、心生滅はこの相反する二つの側面が重なり合つて同時に成り立つていくという観点から衆生心を論じる。そして、覚の視点、不覚の視点がそれぞれ心生滅のあり方そのものではないからこそ、如来藏に依る心生滅は不生不滅の覚として論じられると同時に、また生滅の不覚として論じられる。

では、不生不滅の覚（真如）のみならず無知ゆえに分別して苦を招く不覚の姿をとる心生滅が、どうして清浄な大乘の義（三大）を顕すといえるのであろうか。確かに心生滅門では心の生滅の因縁や生滅の相などが論じられるが、無明が原因で起こった不覚による念（分別）というのは実体があるわけではない。それは覚（真如）である心生滅それ自体とは別に独立した体性があるのではなく、むしろ念の本体は本覚そのものである。不覚は決して本覚を離れた

ものではないのである。

しかし、心生滅は「覚でもあり不覚でもある」と言っている限りは、対立させた真・妄の二項のうちいずれかといった二者択一の発想ではないものの、依然として（妄を前提とする）覚、（真を前提とする）不覚という分別を用いている。もつとも、一心を二門で表現した内の一つの観点が心生滅なので、この心生滅のあり方を通して語られる衆生心は同時に心真如門のあり方でもあるため、心生滅として覚・不覚というくりを設けているとはいえず、その裏には一切のくりが取り払われた心真如の側面をも持ち合わせてはいる。ただ、衆生心の一側面である心生滅だけに限ってみれば、覚は覚であつて不覚ではない、不覚は不覚であつて不覚ではないという両者を峻別する一つの仕切（分別）からは脱却しているものの、心生滅を覚、あるいは不覚と捉える枠組み自体は存在する。つまり、覚・不覚いずれの見方も妄を前提としたものであつて、もし心生滅が一心のすべてであれば、それは本当の妄を脱却した視点とはなっていないと言う見方ができるだろう。

### 第三章 「心真如」と「心生滅」について

以上、「一心」の二つの観点について、第一章で心真如門、第二章で心生滅門の内容を確認したが、この二門が「一心」であるとはどういうことであろうか。この二門について、特に心真如門の体として論じられる「真如」と心生滅門の体として論じられる「覚」との異同に注目しながら、元暁・法蔵を中心とした諸注釈の解釈を比較検討することによって『起信論』の「一心」の構造性について考察する。また、最後に無明ゆえに生滅する不覚の衆生と大

乗、つまり法である衆生心との関係についても考察したい。

### 第一節 心真如門の「真如」と心生滅門の「覚」

まず、心生滅門で説かれる心生滅については、前章で確認した通り、無明ゆえに生滅する妄の様相・はたらきを見せる点が指摘されるが、妄のはたらきが生滅するのはひとえに真によるからと言える。「本覚」に関して衆生が「不覚」であるからこそ「始覚」、つまりは「本覚」が成り立つのである。不生不滅の「覚」は「不覚」を前提として成り立ち、また、「不覚」は「覚」があつて初めて成り立ちうるもので、心生滅とは、まさに単なる妄でもなく、また単なる真でもない、表裏一体の「覚」・「不覚」それ自体であり、また、その様相・はたらきを表している。言い換えると、心生滅は、無明ゆえに「不覚」であると同時に「覚」の側面を持ち合わせ、真妄それ自体及びその様相・はたらきが見られる観点である。

一方、心真如門で説かれる心真如については、第一章で確認した通り、妄から離れたあり方、つまり「不覚」のあり方を否定したあり方で、ひいては「覚」をも否定したあり方であつて、妄でもなければ妄の対である真でもない。即ち、心生滅門で説かれる妄ひいては真を共に否定した本来のころそのものを表す観点である。このように、心生滅門が本来の心ではなく、無明ゆえにすでに妄のはたらきが起つているところにみられる妄と真が重なり合った様相・はたらきをみせる「起動<sup>(27)</sup>」の観点から論じるのに対して、心真如門は、妄の起こつていない、ひいては妄を前提とした真も滅した本来の自性清淨の心の側面を論じている。つまり、心真如は「覚」、「不覚」、ひいては如来藏心である心生滅を否定した観点であるが、ここに心生滅門以外に心真如門を説く意義があるのではないだろうか。

というのも、「覚」は「不覚」に対してのあり方を表すが、例えば「覚」を不生不滅ゆえに絶対視することは「不覚」をも絶対視することにはかならないからである。しかし、実際は、無明から生じる分別（妄念）は絶対的に恒存するものではない。その妄念に対してはたらいっている真如の作用もまた、それが作用である限り、固定されたものではない。仮に現に生じている妄念に対してみせるもの、あるいは様相・はたらきである。また、「不覚」及びそれに対する「覚」の絶対視を否定する心真如門は、同時に真妄和合の如来蔵を実体化する視点の否定をも表していよう。

つまり、心生滅門では「不覚」そのもののうちに「覚」をみ、「覚」自体のうちに「不覚」をみるが、その観点だけでは如来蔵にみる「覚」、あるいは「不覚」を絶対視する危険性が生じるであろう。ひいては、心生滅である如来蔵自体を絶対化することになり、本当には妄念を非本来性と否定したことはなくなる。また、心生滅門がすべてでそれ以外の観点を持たないとすれば、「不覚」と「覚」が共に成り立つ視点ということで、「覚」「不覚」という枠組みをより強化させ、ひいては妄念が起こっている状態を本来のあり方という形で捉える可能性も生じるであろう。その危険性を避けるためにも、「覚」も「不覚」も絶対視させない、ひいては真とも妄ともいえる心生滅つまり如来蔵自体への絶対視（あるいは実体化）を否定する心真如門が論じられる必要があつたのであろう。

なお、元曉は『別記』で、真如門の理を『仮に「真如」「實際」等の名を立つ』、生滅門の理を『仮に「仏性」「本覚」等の名を立つ』とはつきりと心真如門の体と心生滅門の体の観点の違いを記している<sup>28)</sup>。

## 第二節 元曉による一心二門の解釈

では、この「覚」「不覚」両方の側面を認める心生滅と「覚」「不覚」両方を否定した心真如の関係性について、古

注釈者はどのように解釈しているのだろうか。大乘そのものの法である一心・二門についての諸注釈者の解釈については「義研(四)<sup>(28)</sup>」に詳しいが、ここでは特に法蔵の解釈にもほとんど取り入れられている元暁の一心二門觀を再検討してみたい。

一心・二門を中心とした元暁の注釈に関しては「元暁」に詳しいが、それによると、元暁は「一心の法に依りて二種の門有り」という一心・二門を空の論理、即ち排中律の否定の論理として解釈する。つまり、元暁は一心を「四句分別」の第四句に当たると「真如(門)でもなければ、生滅(門)でもない」とし、二門を第三句に当たると「真如(門)でもあり、生滅(門)でもある」として、一心と二門を同事と解釈することで絶対否定が即絶対肯定であることを論じる。言い換えると、一心は「心生滅でもなければ心真如でもない」からこそ、心生滅と心真如の二つの觀点を同時に成り立たせているというのが元暁の解釈である。

このように、心真如が一心というわけでもなければ、心生滅が一心というわけでもない(つまり、一心は心真如・心生滅のどちらでもない)ということ、また一心は心真如と心生滅の二門と同事であるということはまさにその通りであろう。というのも、前者においては、二門のうち片方の觀点だけでは一心の全体像を述べたことにはならず、また、後者に関しては、二門は一心法に依つてある、即ち一心を表現したものである。ただ、もう少し元暁の解釋を補足するとすれば、一心は第四句に当たると「心生滅でもなければ心真如でもない」というよりはむしろ第三句(二門の双是)でも第四句(二門の双非)でもなく、(第四句に当たると「心生滅でもなければ心真如でもない」と同時に、(第三句に当たる)「心真如でもあり心生滅でもある」という第三句と第四句が同事であるところを指すのではないだろうか。というのも、「元暁」も指摘するように、元暁の解釋する一心は確かに「心真如でもなければ心生滅でもない」が、虚無とは異なるからである。

もし、一心が「心真如でもなければ心生滅でもない」、だからこそ同時に「心真如でもあり心生滅でもある」とすれば、逆に言う一心に関しては、(二門であるため)「心生滅でもなければ、心真如でもない」という第四句が否定されるだけでなく、「心生滅であり、心真如である」という第三句も否定されることになる。というのも、一心は心生滅でもなければ心真如でもないからである。つまり、一心は法であり三大(体大・相大・用大)であつて、無明を前提としたあり方(心生滅)を表すものでもなければ、真妄を超越した相用(様相・はたらき)共に絶するあり方(心真如)でもないからである。

なお、元曉は「一心」について、真如門と生滅門の別異でないことが「一」であるとし、また、あらゆるものの真実の様相である覚りがはたらく場所であるから「心」だという。もつとも、心という概念に対応する実体はないとし、心自体は空であるとする。しかし、何もない虚無というのではなく、無心であるから覚りが現前するので、「強いて号して一心となす<sup>(30)</sup>」という<sup>(31)</sup>。

### 第三節 一心二門の構造

以上、確認してきたように、『起信論』は一心を「妄(不覚)の単なる否定として捉えるのではない。逆に言う」と、「妄」と相対関係の「真(覚)こそが一心であるというのではない。だからといって、真でもあり妄でもある心生滅(如来蔵)こそが一心のすべてであるというのではない。一心は覚・不覚を共に否定した心真如門という観点も持ち合わせているからである。また、そのことによつて如来蔵(心生滅)の実体化を否定する。では、妄を離れた心真如門こそが一心の全貌かというところではなく、同時に迷いの中に生きる衆生の姿を論じる心生滅門という観点



も併せ持ったものである。つまり、一心は本来真でも妄でもない（心真如である）からこそ、無明の衆生においては「不覚」（妄）のあり方がみられると同時にそこには「覚」（真）のあり方も見られ、妄のあり方は生滅の姿をとる。

もつとも、ここでいう真妄和合の心生滅とは、ある部分は真、ある部分は妄というものではない。覚自体及びその様相やはたらきも別の観点からみると妄を前提としたものであり、不覚自体及びその様相やはたらきも覚なくしては成り立たないといった具合に、心生滅の観点では、真と妄が重なり通い合つて両方同時に成り立っている。言い換えれば、「不覚」そのもののうちに「覚」（真）がみられ、「覚」（真）自体のうちに「不覚」（妄）がみられるのである。そして、その心生滅の因縁の相（心生滅）はあくまで絶対的なものではなく、心生滅が表現する一心は同時に、本来は心真如という妄から離れた、ひいては妄を対治する真も消えた真実ありのままの宇宙そのもの（法）である。

このように、一心である衆生心について、真・妄の枠組みを前提とした妄の否定（覚）、あるいは真・妄の両方否定（心真如）にとどまらず、真・妄の枠組み自体を徹底して否定する、つまり、衆生心を（真妄両方否定の）心真如、あるいは（真妄両方肯定の）心生滅の観点のみで理解せず、二門を同時に成り立たせる抛りどころとしてみることによつて、衆生心は真妄和合の心生滅つまり如来蔵自体への絶対視（実体化）を否定する構造化を持つ<sup>32</sup>。また、妄を前提とする枠組み自体を徹底的に否定する構造化を持つため、一心である衆生心は法であり三大の義（体大・相大・用大）を示すことができる。では、無明ゆえに生滅する不覚の衆生（自己）がそのままの一切のものを平等に顕し、無量の功德を具足して一切の善の因果を生じて如来地へ至る乗り物であるとはどういうことであろうか。最後に、不覚の衆生と大乘の法と言われる衆生心の関係について触れてみたい。

不覚の衆生は、ありのままの万物が一つであることに気づけないため分別（妄念）が生じて、結果あらゆる苦を引き起こす。では、衆生心とは妄である不覚のあり方であろうか。そうではなく、法蔵も「妄に起淨の功ある<sup>33</sup>」という

ように、苦が生じることによつてその状態を厭い、目を向けるべき方向へと向けさせられて問題解決の方に向かわされる。つまり、不覚という状態が成り立っている限りは同時に覚が生きているということ、逆にいうと、覚ということがなければ「不覚」も成り立たない。しかし、この妄である自身に対してはたらく真（覚）、あるいは妄であり真である心（心生滅）が本当の自己かというところではない。それでは、真妄の分別がまだ生じたままだからである。

本来の自己（心真如）とは、妄である自己でもなく、妄に対する真でもない。では、妄念から離れた、ひいては妄念を取り払う真の様相やはたらくもない心が衆生心（一心）の全貌かというところではない。本来はそうであつても、それは心生滅と相對關係にある（心生滅門で論じられる妄、及び真のあり方を否定した）別の観点であつて、一方では衆生心は心生滅門の側面もみせるからである。つまり、真実の自己とは、真妄両方肯定（心生滅）でも真妄両方否定（心真如）でもなく、真妄の分別それ自体を取り払つたあり方である。それゆえ、本来真妄どちらでもなく、だからこそ仮に無明ゆえに妄のあり方をとりながらも、そこには同時に妄から離れた真のあり方・はたらくが成り立っている。このように、真実の自己である衆生心とは、不覚の自己がみせる妄のあり方を単に否定するのではなく、不覚（妄）、覚（真）という分別自体を徹底的に取り払う形で、本来、相對する真妄を越えた自性清淨の側面を持つと同時に、だからこそ無知ゆえに不覚でありながら、そのままで覚のあり方がはたらく姿をとる。

## 結

以上、大乘の法を顯す衆生心（一心）について、心真如門と心生滅門という二つの観点を確認し、その二門の關係を考察した。まず、第一の心真如においては、ありのままの本来の心（自性清淨心）自体を表すが、それは法界（真実である全宇宙）そのものであり、また不生不滅であるという。なぜなら、一切の諸法は分別（妄念）に依つているので差別がみられるが、分別を離れたら一切の境界の相はないからである。また、言葉という観点から大別すると二つの側面が指摘されるが、一つには本来空性である（実体がない）点が述べられる。しかし、空といつてもなにもない虚無のことを言うのではない。そこで述べられるのがもう一つの不空の側面である。つまり、固定された視点を前提とする実体もなく、妄から離れているからこそ、あますところのない徳性に満ち満ちている点が指摘される。

このような「心真如」は衆生の本来の心それ自体を表すが、他方、分別することによつて生滅する衆生の心それ自体とその性質及びはたらきを表したのが「心生滅」である。「心生滅」とは、不生不滅と生滅の側面が共存する心で、如来藏であるが故に生滅ということが見られる。「心生滅」の不生不滅の側面は「覚」、生滅の側面は「不覚」として論じられるが、「覚」とは念（分別）を離れており、如来と平等の法身として「本覚」と名付けられる。そして、心が汚染されているときにみられる本来の心のあり方の機能などが論じられる。また、「心生滅」で説かれる「不覚」の側面については、ありのまま（真如）の法が一であることを知らない、つまり無明のために不覚の心が起るが、これは覚した状態あつての迷いであつて、覚した性質を離れてはいない。そもそも、不覚という状態があるので覚という状態が説かれるのであつて、「覚」と「不覚」は相對關係をなす。

このように、衆生心（一心）とは本来の心、つまり「妄」ではない、従つて「妄」に対してのみ見られる「真」でもない清淨な「心真如」の観点から論じられると同時に、「妄」であるからこそ「真」のはたらきがみられ、また、「真」がはたらいているからこそ「妄」が顯れるという「妄」と「真」のあり方が共存した「心生滅」の観点からも

論じられる。言い換えると、相反する「真」「妄」の見方が同時に成り立つ「心生滅」の観点が一心そのものでもなければ、(本来の)「妄」を離れた、従って「妄」の中にみられる「真」をも離れた「心真如」の観点が一心そのものというだけでもない。そうではなく、「妄」であり「真」であると同時に「妄」でもなければ「真」でもないという「真」「妄」の枠組みが徹底して否定されたところの二門で表される法、即ち、(仏地に至らされる)大きな乗り物そのものが衆生心(一心)として語られる。

それはまた、真・妄の視点の絶対化を否定するだけでなく、真妄両方否定の「心真如門」を論じることで真妄両方肯定の「心生滅門」の抛りどころである如来蔵の実体化を否定する。そして、真妄両方肯定の「心生滅門」を論じることで、相対の世界を否定するだけでなく相対の世界に展開する大乘即ち法が論じられることとなる。

【略号表及び主要参考文献】

大正…大正新脩大藏経

統蔵…卍統蔵経

『起信論』…『大乘起信論』(真諦訳) 大正No.一六六六

唐訳…『大乘起信論』(実叉難陀訳) 大正No.一六六七

曇延疏…『大乘起信論義疏』(曇延撰) 統蔵七一

浄影疏…『大乘起信論義疏』(隋・慧遠撰) 大正No.一八四三

海東疏…『起信論疏』(元曉撰) 大正No.一八四四

海東別…『大乘起信論別記』(元曉撰) 大正No.一八四五

義記：『大乘起信論義記』（法藏撰）大正No.一八四六

義記別：『大乘起信論別記』（法藏撰）大正No.一八四七

『講読』：武邑尚邦著『大乘起信論講讀』百華苑、一九五九年

『仏典講座』：平川彰著『佛典講座22 大乘起信論』大藏出版社、一九七三年

『読釈』：竹村牧男著『大乘起信論読釈』山喜房佛書林、一八八五年

『大乘』：柏木弘雄著『大乘とは何か』『大乘起信論』を讀む』春秋社、一九九一年

『義研（一）』：神秘主義研究班（井上克人・蘭田香融・川崎幸夫・丹治昭義・吾妻重二・木村宣彰）編『大乘起信論義記』研究（『関西大学東西学術研究所紀要』第三十一輯、一九九八年、五一〜七八頁所収）

『義研（二）』：神秘主義研究班（井上克人・丹治昭義・吾妻重二）編『大乘起信論義記』研究（『関西大学東西学術研究所紀要』第三十三輯、二〇〇〇年、一〜二六頁所収）

『義研（三）』：神秘主義研究班（同右）編『大乘起信論義記』研究（『関西大学東西学術研究所紀要』第三十輯、二〇〇一年、六三〜七九頁所収）

『義研（四）』：神秘主義研究班（同右）編『大乘起信論義記』研究（『関西大学東西学術研究所紀要』第三十輯、二〇〇三年、一一五〜一三二頁所収）

『義研（五）』：神秘主義研究班（同右）編『大乘起信論義記』研究（五）（井上克人編『大乘起信論』と法藏教学の裏証的研究』二〇〇四年、一六七〜二六六頁所収）

『元曉』：丹治昭義『元曉の『起信論』注釈の一考察』（『印度学仏教学研究第五十一卷第一号』平成十四年所収）

『印度学仏教学研究第五十一卷第一号』平成十四年所収

『大乘起信論』における一心二門の構造

「自然」…位田佳永「漢訳仏教論書における「自然」について―『宝性論』と『大乘起信論』を通して―」（日本仏教学会編『仏教と自然』平楽寺書店、二〇〇三年所収）

尚、大正に関しては、書き下し文に改めて記した。

- (1) 「法」に関して、詳しくは平川彰博士還暦記念会編『平川彰博士還暦記念論集 仏教における法の研究』（春秋社、一九七五年）他参照。
- (2) 「義研(三)」に指摘されるように、インドでは語義を論じたものは多いが、大乘という法を問題にした経論はないようである。なお、『起信論』における大乘の「法」の意味は「義研(三)」（六七頁）に詳しい。
- (3) 『起信論』の場合、正宗分は五段に分かれ、「因縁分」「立義分」「解釈分」「修行信心分」「勸修利益分」があるが、『起信論』の構成については『読釈』（五〜七頁）などに詳しい。
- (4) 『起信論』の法と義は、曇延や元曉・法蔵などによつて「大乘の法体」と「大乘の名義」もしくは「義理」などと解釈される。つまり、法とは大乘そのものの当体を示し、義とはなぜ大乘と名づけられるのかという理を示す（『義研(三)』六六・六七頁、『読釈』九四頁等参照）。
- (5) 日常の言語理解で言えば、乗り物は人や物を運ぶもの（手段）であるが、ここでは衆生を如来地へと運ぶ（乗り物）もの自体が衆生の心であつて、この乗り物に乗る（則る・随順する）ということとは、如来（仏・覚者）になる方向へ向かうということである。尚、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。ただし、元曉と法蔵は義を三種と述べる『起信論』の意図とは別に、大と乗とに分けて解釈する（『義研(三)』七五頁参照）。
- (6) 『起信論』の主要な構成を簡略に表示したものに、『読釈』（七頁）などがある。
- (7) 「法」即ち衆生心が染浄に通じ、「義」即ち大乘が唯だ浄だけを取るといふ見解は、「心は染浄に通じ、大乘は唯だ浄」

と述べるように法蔵の基本的主張である（『義研(三)』六七(三)参照）。

(8) 『義研(三)』でも指摘されるように、法蔵によると、相大・用大とは浄なる性功德と報身・化身としてはたらく自然の大用のことである。それらの相用は、染を浄化する功德と用のことであるから衆生位においてのみ成り立つ。つまり、浄のみの境地、すなわち心真如門ではみられない（『義研(三)』七一頁参照）。

(9) 『起信論』では心真如相に関しては（摩訶衍の体を）「即ち示す」といい、心生滅因縁相に関しては「能く示す」という。法蔵以前の注釈者が見逃したこの差異に法蔵が目じたのは、『義研(三)』(七三頁)が記すように、真如門における体（真如）と生滅門における体（本覺）とを区別した真如觀によるといえる。

(10) 唐訳では「真実空」。如実とは真如のこと（曇延疏では「真如の体実」）。法蔵は「如実の中の空にして、妄染無きを以ての故に如実空と云う。…妄空を以ての故に、遂に能く真理を顯示す。」と注釈する。その他、諸注釈者の解釈については『義研(五)』(二〇九〜二一四頁)に詳しい。

(11) 唐訳では「真実不空」。古注釈者の解釈の異同については、『義記(五)』(二二二〜二二七頁)に詳しい。

(12) 「如実」と「空」について、法蔵が「如実の中の空」と限定複合語（依主釈）と解釈するのに対して、曇延と慧遠は同格（持業釈）で解釈する。本稿では法蔵の見解を採用した（詳しくは『義研(五)』(二二〇頁〜二一四頁参照））。

(13) 一般に真如門が「離言」と「依言」に分けられるのは法蔵の解釈による。曇延は前者を「真如の離言説相」の論述、後者を「真如の依言説相」による論述と捉え、前者の箇所を「正しく真如の義を釈す」項としていることから、この二面の区別を相矛盾するものと考えてはいないようである。また、慧遠もこの両者の乖離を重視してはいない。一方、元暉の方は両者の矛盾関係を充分意識しており、「依言真如」に関しては語句説明など全く行わず、専ら「離言」と「依言」の矛盾を強調して整合性を図る（『義研(五)』(二二一〜二二二頁参照））。

(14) 『起信論』五七六中。

(15) 真如はまた次のようにも表現される。つまり、「一相にも非ず、異相にも非ず、非一相にも非ず、非異なる相にも非ず、一異俱相にも非ず」（『起信論』五七六上中）と。

(16) 「一」と「異」の分別を徹底的に否定する形で表された真如の自性も同様に解釈できる。

(17) ただし、慧遠はこの段を四句分別とは認めない。なお、この段に関する古注釈者の解釈の異同については、『義研(五)』(二二九〜二二二頁)に詳しい。

- (18) 念の原語については、『説釈』(二三七―二四〇頁)に詳しい。
- (19) 古来の注釈書のいう「随染本覚」に相当。なお、「智淨相」と「不思議業相」について、『起信論』と『宝性論』との比較は拙論「自然」参照。
- (20) 十地における初地に登ると、その菩薩は真如を証した無漏智によってさらに修行を深めていく。この十地の間の修道を「如実修行」という(『説釈』二〇八頁参照)。
- (21) 『説釈』二〇八頁参照。
- (22) 『大乘』一二五頁参照。
- (23) 同右。
- (24) 同右一三六頁参照。
- (25) 「猶迷人は方に依るが故に迷うも、若し方より離るときは、即ち迷うことあること無きが如く、衆生も亦爾り、覺に依るが故に迷うも、若し覺性を離るときは、則ち不覺無し。不覺妄想心あるを以つての故に、能く名と義とを知りて、為めに真覺と説くも、若し不覺の心を離るときは、則ち真覺の自相の説くべきもの無ければなり。」(『起信論』五七七―上参照)。
- (26) 『大乘』一五〇頁参照。
- (27) 元曉及び法藏は生滅門のことを「起動門」と注釈する。
- (28) 「元曉」も指摘するように、「元曉は一心二門の法のなかで特に二門が『起信論』の宗の体であることを強調し、真如門と生滅門との理、即ち大乘の体の異同を論じている(大正四四、二二七下―二二八上)。つまり、元曉は『大品般若経』の説く理は真如、實際等であり、それは真如門の説く理であると述べる。また、『涅槃経』『華嚴経』等が説く理は仏性、本覺等であり、これらの經典は生滅門の理を中心に思想展開していると解釈する。(『元曉』一一・一二頁参照)。
- (29) 『義研(四)』一一七―一九頁参照。
- (30) 大正四四、二二七中。
- (31) 「元曉」一三・一四頁参照。
- (32) なお、同じ如来藏思想の論書に『宝性論』があるが、『宝性論』では『起信論』で説く心生滅に当たる内容が論じられている。つまり、『宝性論』で論じる「有垢真如」(如来藏)は『起信論』では心生滅の体に当たり、「無垢真如」は『起



『信論』の心生滅中の「本覚」に当たる。また、「仏功德」及び「仏業」の章は心生滅の相と用に対応する。つまり、『宝性論』では『起信論』の「心真如門」に該当するものは論じられない。この『宝性論』で問題にされない心真如門を『起信論』であえて立てている意義がここにあるように思われる。（「自然」六〇・六一参照。）

(33) 義記二六二上。