

『大乘起信論』——造論の因縁

川 崎 幸 夫

五

「發起序」の中核をなしてゐる「有法能起摩訶衍信根」を採上げて考察するに當つて、この「摩訶衍信根」が「發起序」に先立つ「歸敬偈」の第三偈から響き渡つてくる「大乘の正信」といふ四文字も漢文として見た場合には幾通りかの読み方が可能であり、大別すると、その一つは「大乘への正信」であり、「大乘に對する正信」が意味されてゐる。この場合には、大乘の法が信の對象となつてをり、それゆゑに「正信」の擔ひ手は基本的には衆生の側に見出されてゐる。更にまたその信が「正信」といはれてゐるごとく、大乘に對する信はその對象となる大乘の法に相應した大乘的な信でなければならず、その意味において「正」しい信となつてゐなければならぬ。しかしその場合に、如何に「大乘への正信」が大乘を對象とするとはいつても、大乘の法を妄念に虜はれた衆生と對立させて、衆生か

ら懸絶した超越的な教説として仰ぎ見るやうなことがあつてはならないのであり、したがつてかかる客體化された對象を志向する宗教的意識として信心を受取るやうな小乘的信を聊かでも滞留させるやうなことがあつてはならないのである。かかる「正信」を發起させるためには、やがて「因縁分」で述べられるやうに、「如來の根本之義を解釋」して、「衆生をして正解して謬らざらし」むることが基礎になるといふ考へ方が『義記』の立場となつてゐる。もう一つの読み方は「大乘よりの正信」であり、「正信」の生ずる源は「大乘」自體にあると考へる場合である。即ち、大乘に對する正信は單に衆生の側からの努力だけでは起し得ず、むしろそれが「大乘の側から生じた信」であり、その故に「大乘に屬する信」であつて始めて衆生は正信に相應し、正信に包まれ得る。したがつてこの場合には「正信」の擔ひ手は當然「大乘」自體の側にある。このことは『義記』においても「起は發起の謂なり、本覺内に熏すること有るを以て因と爲し、……熏用大なるを縁と爲し、此の勝境に於て希有

の信を發し、能く心を淨めしめ、水清珠の如し」と記されてあるごとくであると言へよう。かくして「大乘」と「正信」との間には相互に主となり客となり合ふ関係が見出されるのである。

更に「序文」第三偈において、「起信」の前提條件として「除疑捨邪執」といふことが明記されてゐる。智旭はこの「疑」を「一心眞如生滅實理事の中に於て、猶豫して了せざる」ことと名づけ、また「邪執」を「無我如來之藏に於て、妄に人我法我を計る」ことと説明し、このやうな「疑が除かれ、執が去る」といふ條件が充されれば、「則ち正信自ら起る」と強調してゐる。

ところでこの「序文」においては「起大乘正信」を掲げた第三偈に先立つて、「最勝業の徧知にして、色無礙自在なる救世の大悲者」すなはち身口意の三業において完全なる佛と、「法性眞如海」と稱へられた佛身の體および「無量の功德藏」と讃へられた佛身の相を兼備した法と、「如實修を行ずる」僧といふ、盡十方の三寶に歸命する「歸敬偈」が唱へられ、これによつて大乘の正信の向ふべき對象もしくは内容が具體的に示されてゐる。

以上のやうに三つの事柄が示されたのを踏まへた上で、第三偈において『大乘起信論』といふ標題を掲げたこの論書の中心課題である「起大乘正信」といふ一句がはじめて提示されてゐるのである。但し新譯においては、「序文」では單に「起信」とのみ示し、つづく「發起序」に入つて「大乘の淨信を發起し」と説明し直されてゐる。さて「起大乘正信」を傳統的な讀み方に順つて「大乘の正信を

起し」と解すると、正信を起す主體は「除疑捨邪執」せる衆生と考へられ、「大乘」はその客體に比せられるであらう。しかし本論書の標題となつてゐる「大乘起信」といふ文字の配列に隨へば、むしろ「大乘が信を起す」と受取る方が漢文としては自然な讀み方と考へられ、先ほど述べたやうに、相反する讀み方の間で主客は入替ることになる。それゆゑにこのやうな解釋の纏れ合ひを念頭において「發起序」に眼を凝すことが必要となるのである。

舊譯の「發起序」における「有法能起」や、これに相應する新譯の「有法能生」にはじまる文の構造を見るならば、「能起」以下は「法有り、」または「法の……する有り」といふ宣言を前提とし、或いはそれを條件とする枠組の中に嵌込まれてゐる結果、「法」の存在を直接に受けて「能起」以下が走り出してゐると解する限り、「能起」または「能生」の主體が「法」とされてゐることは明白であるといへよう。しかも「是故應説」といふ句で「發起序」を締括つたのちに、「五分」よりなる『起信論』の本論が客觀的な教説の體裁をとつて示されてゐる。したがつて文面から判斷する限り、「發起序」においては「大乘」が能動で「起信」が所動と位置づけられ、また「大乘」が體（相を含む）で「起信」が用と固まつてゐて、兩者の關係は非可逆的であり、そこには相互に轉入し合ふやうな柔軟さは認められないやうに感ぜられることであらう。しかしながら「正宗分」すなはち本論の「第二段 立義分」に到ると、「摩訶衍」が「法」と「義」——新譯では「有法」と「法」——の二種

に分けられ、「法とは衆生心なり。是の心は一切の世間法と出世間法とを攝す」と端的な形で示されてゐることを據所とするならば、能起としての「大乘」と所起としての「起信」とはともに齊しく如来藏なる衆生心といふことになる。したがつて、たとい能起の主體となるのは大乘の法とされても、その「法」が「起信」と互に相即相入し合つてゐるのである。明敏なる智旭はこの點を見失はせないやうにするために、既に第四節において詳述したやうに、「法有りとは……一切の衆生心を指すなり」といふ注釋を加へたのであらう。このやうに眞如の法が「衆生心」にはかならないと決定されたことによつて、「法有り」と言はれてゐるのは決して法を實在として措定してゐるのではなく、多様な言句を組合せた教説として差別相を舍んだ形で表現された法は衆生を不覺から覺へ導くための方便として假に立てられたものに過ぎないことが判然となつてくるのである。

しかしながら「發起序」においては、梁本たると唐本たるとの區別なく、法の能起を受取るものが「大乘の信」とは語られてをらず、「摩訶衍」または「大乘」の「信根」といふ耳慣れない用語が使はれてゐる。それゆゑに「信根」の語義を明かにすることが必要となるが、それに先立つて『起信論』における「信」の意味を振返つておきたい。但し『起信論』のテキスト全體に亘つて周到な考察を行ふためには別に論を改めることが必要となるので、ここでは『義記』と『裂網疎』において『大乘起信論』といふ題號を一字毎に解説してゐる箇所を紹介することを主眼としたい。

- (1) 『義記』元祿版卷上二十五裏、大正藏經四四卷二四五頁下段
(2) 『起信裂網疎』延寶版卷一、十三裏

六

『義記』においては、先に引用した「起」字の釋文に引きつづいて、「信」とは「心淨」の謂なることを述べたのちに、さらに次のやうに説かれてゐる。まづ「唯識の論」から「信の別は三有り」といふ句を引いて、信心の段階を次のやうに三つに分けてゐる。

「一には實有を信ず。謂く、諸法の實の事と理の中に於て、深く信忍するが故に。二には有徳を信ず。謂く、三寶の眞淨の徳の中に於て、深く信樂するが故に。三には有能を信ず。謂く、一切の世と出世の善に於て、深く多くの力有りて、能く得し、能く成ぜんことを信じて、希望を起すが故に」⁽²⁾

第一段階の「信忍」とは「諸法の實の事と理」すなはち現實世界において實在する事と理の唯中に衆生が身を置きながら、その眞實相を認識することによつて、深く確信を懷くことを指してゐる。中村元「佛敎語大辭典」によれば「信忍」とは「眞理を確信すること」と説明されてゐるから、大乘の法を依り所として現實界に對する正しい認識に到達することが因となつて第二の信が起ることになる。第二段階の「信樂」とは佛法僧の三寶にそなはつてゐる眞に淨らかな效能を深く信じて眞如の世界への願望を懷くことであり、その結果が第三段階に轉することになる。第二段階は主として出世間

の方向において見出された真如への確信を意味してゐたが、これに反して「有能」への信とは、世間と出世間の双方にわたつてあらゆる善と係り合ふことにおいて、一切の凡夫や菩薩に自らの善を成就する能力が具つてゐることを確信することであり、そこから汚濁の無明でさへも清淨となりうるといふ希望が湧くことである。このやうな信とはおそらく世間と出世間、凡夫と菩薩との差別を超えたところで生ずる信を指してゐると考へられる。以上の三種の信はいづれも何かを確信するといふ仕方では生ずるが、衆生心が澄淨となつてゆく段階の異なるに應じて三種の別が現れたものであらう。

「唯識の論」が引かれたのにつづいて、更に「梁の攝論」において説かれた「三種」の信が言及されてゐる。「梁の攝論」とはやはり眞諦によつて漢譯された、唯識派のなかで最も重要な論書とされる『攝大乘論』を依り所として、眞諦の門人たちが相承した一派のことである。そこでは

「一に實有を信ず。自性住佛性（のゆゑに）。二に可得を信ず。引出佛性の故に。三に無窮の功德を信ず。至得果佛性（のゆゑに）。」と述べられてゐるが、信の三段階に三種の名稱を冠した佛性がそれぞれ配當されてゐるので、その點の検討から入つてゆくことにする。

宇井伯壽監修『コンサイス佛教辭典』によれば、これら三種の佛性は總稱して「三佛性」といはれ、「常住不變の佛性に於て、他の修證の爲に三義を分ちたるもの」と一括して述べられた上で、「1、自性住佛性、一切衆生本有の自性にして常住なるもの。三惡の衆生

は唯此一を具するのみ。2、引出佛性、修行の功に依り本有の佛性が漸く引出せらるるもの。三乘の行人之を具す。3、至得果佛性、修行の因満ちて本有の佛性が了了に顯發したるもの。即ち諸佛の佛性なり。」と説明されてゐる。これを依り所として先ほどの「梁の攝論」からの引用を振返ることにする。

まづ第一段階の實有、すなはち煩惱の對象となる現實的存在者に對する信念は、地獄、餓鬼、畜生といふ三惡趣に住んでゐて、未だ發心することもなく、不覺にとどまつてゐるやうな衆生でさへも懷いてゐる。さういふことが可能なのは、迷妄の内に在る衆生にも佛性は生得的な自性として具備されてゐるからであり、そのことが契機となつて第二段階の信に移行しうるのである。第二段階の「可得」への信は、聲聞乘であれ緣覺乘であれ、また菩薩乘（大乘）であらうと、發心して本來の佛性を引出すことを目指す修行者に具つてゐるものである。したがつてそれは修行による「可得」、すなはち眞如の認識に到達し得るといふことへの確信を意味すると考へられよう。第三段階の「無窮の功德」への確信とは、修行を完成した結果として、佛地に到達せる覺者において發現した「至得果佛性」から生ずるものである。「無窮の功德」は如來の無礙自在の用として働くゆゑに、衆生心が佛地と無差別となり、衆生自身も自在に行ずるところにまで進み得て、始めて第三種の確信に充されるのである。以上述べたごとく、『義記』は衆生心の三段階に應じて、信を三種に分けて説明してゐるが、樂欲する對象はそれぞれ異なつても、

信がすべての行爲を發現する本源となつて貰いてをり、したがつてそれが「行の本」であることを明かにし、それを「道の源、功德の母」と呼んでゐる。

更に『裂網疎』においては、このやうな詳細を見渡すに先立つて、信を「唯識論に據るに、諸の善心所の中に於て、最も上首と爲す。謂く、實と徳と能とに於て、深忍樂欲し、心淨を性と爲し、不信を對治して、樂善を業と爲す」と綜括してゐる。

このやうに題號の内の「信」をめぐつて、衆生心の信に焦點を合せて法藏と智旭が綿密な注釋を行つたが、『起信論』の本文においては、「第三段 解釋分」の「第三章 分別發趣道相」のところ、正定聚に入つた菩薩の懷く「信心」が説かれた後に、「第四段 修行信心分」において「未だ正定に入らざる衆生に依るが故に、信心を修行することを説く」ために、信心に四種あることを次のやうに論じてゐる。

「一には、根本を信ず。謂ふ所は、眞如の法を樂念するが故に。
二には、佛に無量の功德有りと信ず。常に念じて親近し、供養し、恭敬して、善根を發起し、一切智を願求するが故に。三には、法に大利益有りと信ず。常に念じて諸の波羅蜜を修行するが故に。
四には、僧能く正しく自利利他を修行すと信ず。常に樂うて諸の菩薩衆に親近し、如實の行を學せんと求むるが故に。」と。
ここで説かれてゐる信は唯識で示された三種の信の内第二段階の「可得」への信に當り、布施、持戒、忍辱、精進、定慧の五段階に

分れて修行する衆生心に共通してゐる。それは衆生からは懸絶した根本の眞如と佛法僧の三寶とを對象として仰ぐ如き「信」と見るこ
とができよう。

以上の説明によつて、『起信論』における「信」の概念については一往明かになつたと思はれるので、これを本にして、更に「信根」へと考察を進めることにする。

- (1) 竹村牧男著『大乘起信論讀釋』二〇頁～二二頁
- (2) 『義記』元祿版上卷二十五裏、大正藏經四四卷二四五頁下段
- (3) 『裂網疎』延實版卷一、六裏

七

中村元『佛教語大辭典』によれば、信根とは精進根、念根、定根、慧根とともに「解脫に至るための五つの力、また能力。さとりを得るための五つの機能」を指す「五根」もしくは「五勝根」の一つといはれてゐる。「根」といふ文字は、佛教用語としては、草木の根が植物體の地上部を成長發展させ、幹を張り、枝葉を生じて繁茂させることになぞらへて、「機關、能力」といふ意味をもつた 'indriya' の譯語として用ゐられてゐる。したがつて衆生心の内に生じた信を單に一時的な所得と受取つてやがて見失ふ結果に陥らざるに、しつかりと保持して心に根づかせ、心性に習慣づけ、更にそれを成長發展させて一段と高い位階へと導いてゆくことを可能にする能力を意味してゐるのである。『義記』において、信根を説明する

ために、「信満し、住に入るは、根を成し、退せず」と述べられてゐるのはこのことを指すのであらう。

『義記』は更にこれに引續いて、根に二通りあることに觸れて、「根に二義有り。一に能持の義、謂く、自分を失はず。二に生後の義、謂く、勝進上求す。」と述べてゐる。「能持」とは通常は「受戒者が戒を受持すること」を意味するが、法藏は「自分」すなはち自らの分として受取つた眞如への信を根づかせ、維持して失はないことであると説明してゐるので、記憶力を意味する陀羅尼の別稱ではないかと思はれる。漢譯では陀羅尼に對しては通常「總持」といふ譯語が當てられてをり、經文を聽聞し、その理を思惟し、更に禪定を修して、これらの三慧を攝持することによつて眞如の智慧を保持し、散逸させないやうに努めることが想定されてゐる。第二の「生後」とは基本的な用語として確立されるにはいたらなかつたものらしいが、法藏はこれに「勝進上求す」と説明を加へてゐる。「勝進」とは修行者がすぐれた境涯に向つて進んで行くことであり、「上求」とは上を目指して菩提など高い境地を求めることであるから、禪であれば「向上一路」がこれに相當するといへよう。

更に『裂網疎』においては、「諸の衆生をして、聞思修の三慧を生ぜしめ、乃至究竟して成佛せしむる。名づけて大乘の信根と爲す」と説明されてゐるが、「究竟して成佛せしむる」といふことはつきり出されてゐる點で『義記』よりも更に徹底されてゐる。以上の検討によつて「信根」の義は大體明かになつたと考へられる

が、かかる「信根を起す」ものは何かといふことが問題になる。

竹村牧男は『起信論』における信根を教理體系に即して検討することを試み、大略次のやうに述べてゐる。³⁾菩薩の修行階程は十信、十住にはじまり、十行、十廻向、十地と踏んで等覺、妙覺に到つて完了する全部で五十二位の階程として組織されてゐる。この内、最初の十信は凡位と見做され、未だ大乘の菩薩として不退轉の域に達してゐないので不定聚と呼ばれるが、十住より後の階位は信が根を張り、菩薩としては不退轉の域にまで進んだことが認定されて、正定聚として扱はれる。このような五十二位の階程と照らし合せると、衆生心に信が形成されるに當つて信根を起すといふことが及ぶ範圍は、初心の菩薩の段階である十信の位を満足して、更に眞如の空理に安住しうる十住位の最初の位に當る發心位に引上げられるまでであり、不定聚の段階に纏綿する迷妄を拭去つて、正定聚の位に仲間入りすることを得るまでの階梯であるといふことになる。以上のやうに「信根」の意義を「信」と對比して捉へるならば、本論書の作者が衆生心に植ゑつけようとしたのは大乘への單なる信にとどまらず、信根を起すことであると強調したのがいかなる悲願より發してゐたかは自ら明白となるであらう。かくしてかかる「信根を起す」ものは眞如による衆生心への絶えざる淨熏習として考へなければならぬ。

さて熏習といふことが出てきたところで、根にそなはる「能持の義」から「生後の義」に目を向けなければならぬことになる。信

根を起された衆生が信心を貫いてゆくためには、迷妄から自己を無分別知へと導き、不覺の唯中から覺を生じさせる錯誤にみちた長い過程を辿つてゆく衆生心に、眞如への樂欲を絶えず維持させることが必要となる。それゆゑに『起信論』の中樞部を占めてゐる「第三段 解釋分」の「心生滅門」において、淨法に依る熏習といふことが大きなテーマとされてゐるのである。

『義記』においては、根の「能持」と「生後」について語つたのに引續いて、衆生心における根と信の有無の組合せを四通りに分けて、次のやうに説いてゐる。

「一に、信有りて根無き、謂く、他言に隨つて信ず。二に、是根にして、信に非ず、謂く、餘の慧根等なり。三に、亦た信、亦た根、謂く、此の中に辨ずる所の理を見て信を成ずる等なり。四に、信に非ず、根に非ず、謂く、所餘の法なり。」と。

一は、信根なき信が「自分」を缺き、單なる他律に服する根無し草であつて、不定聚を脱し得ないことを示してゐる。二は、根はそなはつてゐるが、單なる可能態にとどまつてゐて、信を育てるに到つてゐない情態であり、解脱にいたるために授けられた五つの能力の内、ほかの四つの根のいづれかに依つてゐる場合である。三は、信と根の双方を兼備してゐる場合で、『起信論』の中で論じられてゐる理法を深く理解して、眞如の智慧を習得し、絶えず保持することによつて菩薩の階程を昇つてゆく如き確固たる信を指す。四は、根も信も缺いてゐて、佛法以外の邪道に趨る邪定聚を指す。したがつ

て大乘の「信根を起す」ことがこの第三の場合に相當することは明かであらう。

- (1) 『義記』元祿版上卷三十三裏、大正藏經四四卷二四八頁下段
- (2) 『裂網疏』延寶版卷一、十四裏
- (3) 竹村牧男『大乘起信論讀釋』六五頁〜六六頁

八

『起信論』造論の根本趣旨を究明するために、これまで「有法、起摩訶衍信根」といふ形で提示された「發起序」を考察してきたが、造論の理由は更に本論の「第一段 因緣分」に承け繼がれてゐる。

ここでは衆生における根機の差異と釋尊以後の信心形態の變遷の歴史といふ二つの觀點から細かく系統立てて説明され、「如來根本主義」を「總攝」せんとする『起信論』が學術的性格の強い論書として述作された理由が示されてゐるので、まづその枠組を明かにしておきたい。

因緣といふ語は緣起と同じく、佛教においては一般に存在者全體の存在形態と存在の根本的原因を指す語として用ゐられてゐるが、この「因緣分」といふ名稱においては「理由」といふ意味で用ゐられてゐると理解してよいであらう。「因緣分」の前半では造論の因緣としては八種あることが陳述された上で、『起信論』における説法の形態が所謂對機説法の形を採らざるをえない事情を明かにしてゐる。法を説くべき相手となる衆生の根機が多様である場合には、

一人一人の衆生を正覺に導くべき說法が眞に活きた說法となるために、說法は各人各様の仕方で行はれ、しかも同一人に對してさへもその都度異なる形を採らなければならない。したがつて對機說法の形態は無限に分化することが想定されるので、それを論書といふジャンルに屬する一冊の書物に纏めるために一定の類型化が必要となる。そこで「因緣分」においては、衆生心が善根を成熟させる階梯を七つに分類して、それぞれの機根の相違に應じた仕方と適切に法を説いてゆくことになり、それらを順次並置することによつて一つの作品として構成されるに到つた経過が語られてゐる。

まづ因緣の第一は「總相」といはれ、次の二つの理由が含められてゐる。一つは「衆生をして一切の苦を離れて、究竟樂を得しめんが爲に」といふことであり、もう一つは「世間の名利恭敬を求むるに非ざるが故に」といふことである。苦は無明よりもたらされ、未だ眞如を覺するに到らない衆生の基本的な存在形態となつてゐる。自己を分斷させる苦を厭ひ、究極的な自己同一を成就する涅槃を樂ふのはすべての衆生に共通した課題といはなくてはならない。それゆゑにこの第一因緣は「總相」の地位につけられたのであらう。しかしながら正しい自己認識をもたず、それ故に不覺に沈淪する凡夫が自力を以て究竟樂を得ることは不可能であるから、眞如の側から絶えず芳香を放つて、眞如へと志向するやうに衆生心を習慣づけることが不可欠となる。この問題に關して、久松眞一が「離苦得樂」

は「眞如の用大、涅槃の不住性に因る」ものであり、また「世間の

名利」を求めないといふ利他行も單に道德的なことではなく、「眞如の用大にその根據を持」つてをり、かくして『起信論』は不住生死にして不住涅槃なる主體の造るところである」と説いてゐるのは事柄の眞髓に透徹した解釋といへよう。

第二因緣以降の七つの因緣は「別相」ともいはれ、正定聚に位する菩薩から不定聚の衆生にいたるまでの機根の相違に應じてそれぞれの說法の形態が工夫さるべきことが説かれてゐる。まづ第二因緣は「如來の根本之義を解釋して、諸の衆生をして正解せしめ、謬らざらしめんと欲するが爲の故に」と示されてゐるが、これには「第二段 立義分」と「第三段 解釋分」の内で「顯示正義」と「對治邪執」の節が當てられてゐる。「顯示正義」の箇所においては『起信論』全體の中でもつとも理論的な教説である「一心二門三大」が展開されてをり、ここに見られる高度な思辨は正定聚の菩薩のためのものといへよう。

次いで第三因緣は「善根成熟の衆生」を相手にして、「摩訶衍の法に堪任して不退信ならしめる爲の故」であることが擧げられ、これに對しては「解釋分」の「分別發趣道相」が當てられてゐる。

更に「善根微少の衆生」に當てられる因緣としては、第四から第八までの五つの因緣に分けられてゐるが、『起信論』においてこれに相當する箇所としては残りの「第四段 修行信心分」と「第五段 勸修利益分」であり、この邊りは機根の區分と本論の構成との間にややバランスを缺いてゐることにならう。

以上のやうに八つの因縁を列擧して、造論には「別相」として示された七つの理由が必要となることが明かにされたが、衆生の側における善根の成熟度に見られる差異は時代や地域、或いは民族の如何に關はりなく、衆生の自己認識の過程を反映して現れる普遍的な差別相と見做すことができるであらう。したがつて各々の因縁は衆生の信心の在り方についての類型論的考察であり、機根の異なるに應じて行はれた説法が併別されることによつて、自づと一つの體系を構成する觀を呈してゐるのである。

「因縁分」の後半は、このやうにして成立した本論書において表出された教説が實は既に「修多羅」すなはち「大乘經」の中で十分に説かれてゐるのであるから、改めてそれを事新しく説くことに一體何の意義があるだらうかといふ疑問に對して、歴史哲學的な見地から因縁を提示しようと試みてゐる。即ち、釋尊の寂滅以後より馬鳴に假託した作者の時代にいたるまで、退行の一途を辿つてきた宗敎心の變轉を回顧しつつ、作者の時代の精神的情況を展望することによつて、造論の因縁を異なる觀點から語らうとしてゐるのである。

「因縁分」の後半においては、作者は正像末の歴史觀を示して、「如來の在世には所化利根」であつた「衆生の根行」が時代が降る毎に低下して「等しからず」といふ結果を招くにいたつたと判定し、如來滅後の衆生を四つの型に分け、如來から遠ざかるにしたがつて惡化すると思へてゐる。さうして馬鳴の時代に到ると衆生から「自

力」すなはち「自心の力」が失はれた結果、「廣論の文の多きを以て煩となし、心に總持の文少なくて、多義を攝するものを樂ひて、能く解を取る者」が大多數となつた。つまり自分で經典を讀んでもその敎へを理解するだけの「智力が無く」、論文の助けが必要になつたが、それも長大な論文は讀破が困難なために、できるだけ簡略にして、しかも内容豊富な論文が求められるやうになつたのが現状であるために、「文義の二持無し」と『義記』で斷ぜられるやうな劣根の衆生の存在が本論書を必要としてゐる、といふ風に自著の存在理由を示してゐる。

「如來の在世」すなはち眞如の當體が現成してゐた時節にあつては、「佛の色心は勝れて、一言に無邊の義味を開演」し、「圓音一たび演ぶれば異類等しく解し」て、「大乘の法」が蔽はれることはまつたくなく、したがつて「論を須^まゐる」必要はなかつた。これに反して、始元の時から遠く隔たり、眞如と衆生との本來的なかかはりが影をひそめ、劣機に溢れた末法の世にあつては、始元的に眞如を思惟することを可能にする通路として、「略論」が要求される。

「如來の廣大深法の無邊義を總攝」することは決して數多の經典や浩瀚なる論書を通觀して「廣論」を展開することではなく、「少文」乃至「略論」の形を探ることこそ望ましいといふ主張は末法の危機意識のなせる業と思はれる。

しかし正法の時は必ずしも「如來在世」の時と限る必要はなく、また末法の時が來るためには必ずしも「廣説を怖れ」るのを待つ必

要はない。久松眞一が喝破する如く、「正造末の機は何時の時代にもある」⁽⁴⁾のであり、「佛の滅後に限らず、如來在世の時といへども」機根の相違に應じて末機も現れてゐるに相違ないのである。また逆に「眞如現成の時が正法の時でなければならぬ」とするならば、「今日にても、眞如三昧の時にはもはや論の必要はない」と言切つてゐるのはまことに正鵠を得たものと言はねばならぬ。したがつて「因縁分」後半において示された衆生における「根行」退化の四つの過程は現象としては時代的な位置づけであると思えても、その眞相においてはむしろ眞如によって妄念の熏習を試みようとする超歴史的觀點から行はれた宗教心の類型化なのである。このやうな見地に立つならば、造論の根本主體はもはや馬鳴とか眞諦といった特定の個人に求められるべきではなく、印度選述か支那選述かの論議すら既に意味を喪失するやうな眞如自體の熏習にあるといはねばならず、久松眞一のいふごとく、『起信論』の造論は「理論を縁とする眞如の隨縁にはかならぬ」⁽⁵⁾といふことになるのではなからうか。

- (1) Hakeda 譯 (The Awakening of Faith, Translated, with commentary by Yoshito S. Hakeda) は「因縁分」を「執筆の理由」(The Reasons for Writing, p. 25) と譯してをり、大拙譯は「この論を執筆するための誘因、動機」(Inducements [to write this Discourse], p. 49) となつてゐる。
- (2) 久松眞一『起信の課題』五六頁
- (3) 『義記』元祿版上卷三十七裏、大正藏經四四卷二五〇頁上段
- (4) 久松眞一、前掲書五八頁
- (5) 同 六一頁