

「起信」の主語は何か—鈴木大拙英訳『大乘起信論』を通して

志野好伸

一 「起信」の主語

『大乘起信論』に言う「起信」の主語を考えることから、「主体」の問題について考えてみたい。教理に拘らずに常識に照らして考えるならば、信を起こす主体として、まずは、一般の人を考えることができる。すなわち、『大乘起信論』は、一般の人に信を起こさせるための論だということになる。たとえば第一段因縁分に、「善根微少なる衆生をして、信心を修習せしめんが為の故なり（為令善根微少衆生修習信心故）」¹とあるとおりである。しかし「善根の成熟せる衆生（善根成熟衆生）」ならともかく、善根微少なる衆生に、自発的に信心を起こす力があるかという、それは疑わしい。第三段解釈分に言うように、彼らは大乘を求めるにしても、進んだり退いたり（若進若退）、何かの機縁で発心するとしても、それはきわめて不安定であり（如是等発心、悉皆不定）（p.78）、そもそも何かの機縁、たとえば大乘の法の力、仏や菩薩の力がないかぎり、信

1. 宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』（岩波文庫、1994）p.18。以下、真諦訳は、このテキストに依拠し、その頁数を記す。『起信論』の分段は、真諦訳の用語で示す。

心を固めて救いを得ることは難しい。そこで「起信」の主語は衆生であっても、衆生に主体的な力があるわけではなく、他の存在が主体的な力を発揮することで、衆生に信を起こさせるという解釈が成立する。『起心論』は「自心力無き」人 (p.20)、「自らに智力無き」² 人のために作られたのである。最初に引いた因縁分の文章も、使役の文になっている。ただ古典中国語の文章ではしばしば主語が省略され、そこでも、誰が、あるいは何が善根微少なる衆生に信心を修習させるのかは示されていない。ただし、『大乘起信論』をインド・ヨーロッパ諸語に翻訳した場合——それは現時点で存在しないサンسكريット・テキストを意識しながらの作業となるだろう——、多くはその主語を明示することになる。

『大乘起信論』の最も早い西洋語訳として、鈴木大拙の英語訳をとりあげてみたい。1900年に The Open Court Publishing Company から出版された *Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahâyâna*³ である。ここでは、上の引用が次のように訳されている。大拙は一般に用いられる真諦訳ではなく、実叉難陀訳に基づいて訳しているが、その原文もあわせて示す。

四、為令善根微少衆生、發起信心至不退故。

4. That he might enable those whose root of merit is weak and insignificant, to acquire faith and to advance to the stage of immovable firmness. (p.49)

-
2. 実叉難陀訳の表現。実叉難陀訳の引用は、柏木弘雄『大乘起信論の研究』（春秋社、1981）に拠る。柏木氏の真諦訳と実叉難陀訳との比較対象作業からは、本稿の作成にあたって大きな恩恵を蒙った。
 3. テキストは、<https://archive.org/details/avaghoshadis00asva> に掲載する PDF 版に拠り、原著の頁数を記す。

ここでは“he”と主語が明示されており、それは the author を指している。しかしこの解釈は正しいのだろうか。ちなみに、最近のフランス語訳である Frédéric Girard, *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule* (慶応義塾大学出版会、2004) では、“La quatrième (motivation) est que les êtres dont les facultés bonnes sont ténues cultivent la pensée de foi.”とあり、衆生に信心を起こさせる主体が明示されていない。

ところで、真諦訳の正宗分の冒頭にあたる箇所にも、真諦訳になく、実叉難陀訳にのみ存在する文章があり、それは上の引用と文の構造が類似している。

為欲發起大乘淨信、斷諸衆生疑暗邪執、令仏種性相續不斷、故造此論。

これを大拙は次のように訳している。

For the purpose of awakening in all beings a pure faith in the Mahâyâna, of destroying their doubts and attachment to false doctrines, and of affording them an uninterrupted inheritance of Buddha-seeds, I write this Discourse.(p.48)

大乘の淨信を發起させようとする主体が実叉難陀の原文では明示されていない。大拙訳ではそうした信を發起させるという目的を持つのは“I”であり、それは起信論の作者であるということになる。この解釈は妥当なものと言えるし、実叉難陀の原文についても適合するだろう。しかし、信を發起させるという目的を持つ主体と、実際に信を發起させる主体は同一だと言い切れるだろうか。上の引用に続く実叉難陀の原文を見てみよう。

有法能生大乘信根、是故応説。

真諦訳は、これに対応する部分から正宗分が始まるのだが⁴、この箇所を読めば、信を生じさせる、信を起こさせるのは「法」であり、法がそうした能力を持っているということになる。上文と続けて読めば、信を発起させるという目的を持つ主体は『起信論』の作者であり、実際に信を発起させる主体は法、すなわち『起信論』によって示される法だと推定できる。この部分の大拙の英訳は以下のとおりである。

There is a principle whereby the root of faith in the Mahâyâna can be produced, and I shall explain it. (p.48)

実又難陀訳の構文を尊重すれば、“There is a principle which can produce the root of faith in the Mahâyâna”と訳すこともできたであろう。それを“whereby”を用いて受身で訳すことで、法(principle)の権能が縮減され、替わって“I shall explain it”の“I”の役割が強調される。次に続く『大乘起信論』を著した八つの目的を列挙する部分でも、大拙訳ではやはり作者の権能が強調され、そこに大乘の法の主体的な力を読み取ることはできない。八つの目的の四つ目の部分が、本稿の冒頭に引用した箇所であり、大拙の立場はさしあたり首尾一貫している。

また真諦訳になく実又難陀訳にのみある句として掲出した箇所は、実は『起信論』冒頭の偈と内容がほぼ同じである⁵。その部分

4. 真諦訳は、以下のとおり。「有法能起摩訶衍信根、是故応説」(p.16)。

5. そのため大拙は、前に引いた実又難陀訳の語句は、誤って重出された文

について、実叉難陀訳と大拙訳を引用する。

為欲令衆生 除疑去邪執 起信紹仏種 故我造此論

That all beings (*sarvasattva*) may rid themselves of doubt, become free from evil attachment, and, by the awakening of faith (*śraddha*), inherit Buddha-seeds, I write this Discourse. (p.47)

実叉難陀訳では、「衆生をして疑念を除かせ、邪執を取り去らせ、信を起こさせ、仏種を紹がせる」という使役の形になっていて、誰があるいは何が主導的に衆生に信を起こさせるのかは明示されていないのに対し、大拙訳ではあらゆる存在が疑念を自ら (themselves) 取り除くという能動の形で表現されている。大拙訳では、信を起こす、あるいは起こさせるのは、衆生自身もしくは起信論の作者であり、法が信を起こさせるという理解は一貫して排除されているのである。ちなみに、大拙訳出版の七年後に刊行されたティモシー・リチャード (Timothy Richard、李提摩太、1845-1919) による英語訳 *The Awakening of Faith in the Mahayana Doctrine—the New Buddhism* では、真谛訳に基づいて、この偈が “That men may be delivered / From doubt and evil ways; / Get Faith in the Great School / Perpetuating God!” と、受動形で表現されている。

竹村牧男は『大乘起信論読釈』において、題号の読み方を検討し、「本文に照らしてみても、幾通りか読み方があることになる」⁶と述べ、その一証左として以下の法蔵『大乘起信論義記別記』を引いている。

章だと推定している。

6. 竹村牧男『大乘起信論読釈』、山喜房仏書林、1985、改訂版 1993、p.9。

一、大乘是能起、信心是所起。故云大乘之起信也。二、起信是能信、大乘是所信。故云大乘之起信。

竹村は、一について「大乘が信を起こす」、二について「大乘に信を起こす」と言い換えている。このうちの「大乘が信を起こす」は、大拙が採用しなかった「法が信を起こす」という解釈と一致する。二を「大乘に信を起こす」と言い換えた場合、何が信を起こすのかは不明のままである。しかし、『別記』の文章を字義通りにとれば、竹村の「大乘に信を起こす」という解釈とはずれが生じる。すなわち、一の場合は、「能起」である「大乘」が起こすという行為の主体であり、それに照らせば、二の場合は、「能信」である「起信」が信じるという行為の主体であることになる。大乘は信じるという行為の対象であるから、二については、「大乘に（対して）信（じるという行為）が起こる」という言い換えが、より適切であろう⁷。「下雨（雨が降る）」や「開花（花が咲く）」のように「起信」を「信が起こる」と読むのである。この解釈を補強するものとして、子璿『大乘起信論筆削記』の題号解説を引用しておこう。

起即顕発、信謂忍樂。謂於前大乘一心三義境上、顕発忍樂之心、名為起信。故論云、「為欲令衆生、除疑捨邪執、起大乘正信、仏種不斷故。」此信起時、必内由本覺為因、外由師教為縁。因縁和合、内外相資、故能顕発。（大正新脩大藏經第44卷、p.297）起とは表にあらわれることで、信とは希求することである。前の三つの意味を有した大乘の一心という境位において、希求する心が表にあらわれることを、起信と言うのである。そこで『起

7. 竹村は後段では、「起信」を「能信」とする解釈を承けて、「起信は、その二字で、信ずるという主体の心を表わす」と説明している（p.25）。

信論』には、「衆生をして疑いを除き邪執を捨てさせ、大乘の正しい信が起こるようにさせ、仏となる種が絶えないようにさせる」とあるのだ。この信が起こるとき、内では本来の目覚めを原因とし、外では師の教えを機縁とする。原因と機縁が符合し、内と外が助け合うからこそ、表にあらわれることができるのである。

「信」が既出事項となった後は、「起信」は「信起」と表現されている。「起信」の言い換えである「顕發忍樂之心」は、「忍樂の心が顕發する」と読まれるべきであり、引用された真諦訳の偈は、「大乘の正信が起こる」と読まれるべきである。「起」の主語はあくまで「忍樂之心」、すなわち「信」なのであって、衆生でも作者でもない。あらためて確認すると、法蔵の『別記』においても、一の読み方であろうと二の読み方であろうと、信を起こす主体として、衆生や作者が問題にされることはない。

関連する部分として、立義分の文章を検討したい。「摩訶衍」とは何かを説明するのに、真諦訳はそれを「法」と「義」に分け、前者の「法」とはとりもなおさず「衆生の心」だと説く (p.22)。それに対して実叉難陀訳は、「有法」と「法」に分けて説明し、「有法」とは「一切衆生の心」だと説く。柏木弘雄は、「有法」と「法」について、「インド論理学においては、一般に「法」は所属物を意味し、「有法」はその所属物を所有するものを意味する」(前掲書 p.349)とした上で、P本(真諦訳)とS本(実叉難陀訳)について次のように述べている。

右のS本における「有法・法」の一般的用例を解釈の背景にとり入れることによって、われわれは、P本において「大乘の

法] = 「衆生心」として捉えられた論述の出発点における立場が、同時にその法を保持するところの主体者自身であるという、法の主体的性格をあらためて確認することができる。(前掲書 p.350)

ここから言えるのは、衆生の心である法が主体としての権能を有し、信を起こす力、あるいは信心として自発的に起こる力を備えているということである。大拙は、実叉難陀訳に拠りながらも、真諦訳の「法」と「義」という用語を多分に意識して、「有法」を“*What it is*”、「法」を“*What it signifies*”と訳している (p.52)。柏木の言う「法の主体的性格」は、ここでも全く考慮されていない。

それでは、信や法といった無生物を主語に立てない鈴木大拙の英訳は、主体としての人間の力を強調したものと言えるだろうか。単純にそうは言えない。主体に対応する英語は“*subject*”であろうが、この語はほとんど大拙訳に出てこない。一方、主観、もしくは主観性に該当する“*subjectivity*”は頻出する。対応する実叉難陀訳は「妄念」である⁸。最初に「妄念」が登場した際、それは“*confused subjectivity*”と訳される。しかしその後はほぼ、“*confused*”を省いて単に“*subjectivity*”と訳される。大拙にとって、“*subjectivity*”は首尾一貫して否定されるべき自己意識である。一例を挙げよう。

一切諸法、皆由妄念而有差別。若離妄念、則無境界差別之相。

8. 対応する真諦訳は、「解積分」の冒頭部分では「妄念」が使われ、それ以降は単に「念」とすることが多い。また、実叉難陀訳の「妄念心」は、真諦訳ではほぼ「妄心」となっており、大拙はこちらも概ね“*subjectivity*”と訳している。大拙が“*subjective mind*”や“*confused mind*”と訳している実叉難陀訳の「妄心」は、真諦訳でも「妄心」とすることが多い。リチャード訳では、これらが“*false notions*”や“*imperfect notions*”などと訳されている。

All things, simply on account of our confused subjectivity (smṛti), appear under the forms of individuation. If we could overcome our confused subjectivity, the signs of individuation would disappear, and there would be no trace of a world of [individual and isolated] objects. (p.56)

大拙は「妄念」の原語として、smṛti というサンスクリットの言語⁹を推定し、注記において、それはしばしば avidya (無明) と同義語になるとことわっている¹⁰。そして大拙は次のように説明する。無明が先ず生じ、世界の展開が始まると、主観性 subjectivity が働きだし、個別化が促される。ただし個別化は真如を無くしてしまうわけではなく、その完全なる靈的智慧 spiritual wisdom の光をくもらせているだけである。またショーペンハウアーを注記で参照し、その主張を、主観 subjectivity がなくなれば、客観的世界 objective world、すなわち客体の表象としての世界も消え去る、と要約している。その主張を承けて、大拙は、妄念 = subjectivity がなくなれば、仏教で言う個別化された世界、ショーペンハウアーの表象としての世界も消え、隠れていた真如が姿を現すという世界観を表明する。subjectivity という訳語の選択には、このショーペンハウアーの思想の影響もあつたに違いない。

引用した実叉難陀の原文にあるとおり、妄念を離れることが要請されるわけだが、「離れる」の主語は、実叉難陀の原文にはなく、

9. この smṛti という語は、漢訳仏典では、「念、憶念、正念、心意」などと訳される。ちなみに、竹村牧男は、「念」の訳語として smṛti 等よりは「ayoniśo-manasi-kāra が最もふさわしい」と推定している（前掲書、p.239）。

10. 同様の説明は、鈴木大拙の *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, London, Luzac and Company, 1907, p.116 でも繰り返されている。佐々木閑訳『大乘仏教概論』、岩波文庫、2016、第五章注(16)、p.413。

大拙の英訳では「離」が“overcome”と訳され、weが補充されている。古典中国語を英語に訳す際によくあるように、何らかの主語が必要だと判断されてのことだろう。ただし、別の箇所でも、主体としてのweが多く登場する箇所がある。

言真実不空者、由妄念空無故、即顯真心、常恒不變、淨法円満、故名不空。亦無不空相、以非妄念心所行故、唯離念智之所證故。By the so-called trueness as affirmation, we mean that [as soon as we understand] subjectivity is empty and unreal, we perceive the pure soul manifesting itself as eternal, permanent, immutable and completely comprising all things that are pure. On that account we call it affirmation [or reality, or non-emptiness, *açûnyatâ*]. Nevertheless, there is no trace of affirmation in it, because it is not the product of a confused subjectivity, because only by transcending subjectivity (*smrti*) can it be grasped. (p.60)

「不空」を端的に“affirmation”と訳すのは、仏教をニヒリズムに結びつける西欧の理解に対する大拙の反発¹¹のようにも思えるが、ここではとりあげない。この引用箇所だけで、原文には対応する語が存在しない“we”が4度登場する。“as soon as we understand”の部分は、対応する原文がないことを自覚して括弧内に挿入されているが、それに続く“we perceive”も対応がない。原文の「顯真心」は、「起信」を「信が起こる」と読むように、「真心が顕れる」と解釈されているが、そういう事態を知覚する我々という審級が組み込まれているのであ

11. *Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahâyâna*, p. 58 の注で、大拙は、仏教では空だけでなく不空も説いていることを指摘し、仏教がニヒリズムを超えたものであることを指摘している。*Outlines of Mahâyâna Buddhism*, p.22 (日本語訳 p.35) も参照。

る。

また、「離」の訳語としての“transcend”にも着目したい。先に引いた箇所(p.56)では、「離妄念」が“overcome our confused subjectivity”と訳されていたが、ここでは、「離念智」が“transcending subjectivity”と訳されている。大拙訳は、単に悪しきものを遠ざけるのではなく、それを乗り越えた高みが意識された表現を採用している¹²。別の箇所の「若妄念息」という表現に対しても、“when they transcend their subjectivity” (p.66) と、「息^やむ」という語に対して“transcend”という語が当てられている。実叉難陀訳では、「妄念」が主語で「息」が動詞であるが、大拙訳では、妄念は超克すべき対象として扱われ、妄念を超克する主体として they が立てられている。この they が指しているのは、“the multitude of people” (p.65) であり、実叉難陀訳では「一切衆生」である。しかしその一切衆生は、永劫に無明におおわれ、絶え間ない妄念の支配下にあって、覚りを得ていない者たちとして描かれている¹³。そうした者たちが果たして、大拙訳のように、妄念を超克する主体となりうるのかは、大いに疑問である。この句を「若し妄念が息めば」と読んで、“if subjectivity stops its activity”などと訳せば、前の文と切り離して、主体を限定することのない一般的な仮定の話として理解することが可能であり、対象を善根微少なる衆生に限定せず¹⁴にすむ。

12. ちなみに、対応する真諦訳は、「若得無念」(p.30)であり、「離妄念」とは逆の肯定的表現になっている。後述のように、大拙は「無念」を“transcending of subjectivity”と訳しており、ここも真諦訳を考慮して英訳したものと推察される。

13. 実叉難陀の原文は、「是故一切衆生不名為覺。以無始來恒有無明妄念、相續未曾離故」。

二 凡夫の人と初学の菩薩

この箇所先立って『起信論』解釈分は、四つの存在（始覚の四位）について説明を加えている。実叉難陀訳によって示せば、「凡夫人」「二乗人及初業菩薩」「法身菩薩」「超過菩薩地」の四つである。大拙訳に依りながら説明すれば、凡夫人は、自らの煩惱に気づいており、覚っていると言われるが実は「不覚」の人である。二乗人及び初業菩薩は、有念と無念の違いを認識しており、見かけ上覚っている存在（「相似覚」）である。有念と無念は、大拙訳ではそれぞれ“subjectivity”と“transcending of subjectivity”である。法身菩薩は、有念と無念どちらにも実体がないことを認識しており、ほぼ覚っている存在（「随分覚」）、超過菩薩地にある人は、意識の起こりについても認識しており、完全に覚った存在（「究竟覚」）である。このうちどの存在が、妄念を超克する主体になりうるのか。transcending of subjectivity を subjectivity から区別しうるのは二乗の人及び初業菩薩以上の存在であり、凡夫の人にはそれができない。したがって、凡夫の心において妄念をやむことはあっても、彼らが自覚的に妄念をやめること、妄念を超克することは不可能である。ちなみに最終的な境地である「超過菩薩地」はその後の「究竟道満足」という付加説明とともに、“Those who have transcended the stage of Bodhisattvahood and attained the ultimate goal”と訳されており、超越した先にたどり着く場所が ultimate goal として示されている。

そもそも解釈分のはじめの方に、どのようにして衆生は真如に随順し悟入することかできるのか（「衆生云何随順悟入」）という問いがあり、それに対して実叉難陀訳では以下のような答えが示されている。

若知雖説一切法、而無能説所説、雖念一切法、而無能念所念、爾時随順、妄念都尽、名為悟入。

大拙訳¹⁴を参考にして日本語に訳せば、「もしあなたが、あらゆる法を説きながら、説くものも説かれるものもないことを理解し、あらゆる法について思考しながら、思考するものも思考されるものもないことを理解すれば、そのとき真如を確証し、主観性が消え失せる。これを悟入と言う」となる。主体（能説、能念）と客体（所説、所念）の区別がないことを「知」る主体、それが主観性（妄念）の消えた主体である。客体と対立する主体を低次の主体とし、主客の対立を超越する主体を高次の主体とすれば、論理的な整合性は担保される。「二乗人及初業菩薩」以上は、この高次の主体の立場に自覚的に到達できる存在だと言えよう。

鈴木大拙も高次の主体を設定することに躊躇はなかった。黒崎宏は、竹村牧男『西田幾多郎と鈴木大拙』を参考にしながら、大拙が持ち出す高次の主体を「真実の自己」として捉え直し、「信とは真実の自己の自覚なのである」¹⁵と述べている。そこで引用される大拙の言葉は次のようなものである。

実在を主観と客観の二岐に分けることは、知性の働きである。
かかる働きが存しないときは、生命は何ら割れめがない全き全

14. 大拙訳は以下のとおり。As soon as you understand that when the totality of existence is spoken of, or thought of, there is neither that which speaks nor that which is spoken of, there is neither that which thinks nor that which is thought of; then you conform to suchness; and when your subjectivity is thus completely obliterated, it is said to have the insight.(p.58)

15. 黒崎宏『〈自己〉の哲学—ウィトゲンシュタイン・鈴木大拙・西田幾多郎』、春秋社、2009、p.191。

体である¹⁶。

信とは、自らを見ることである。……個己を個多の一として見ないで、超個者において絶対存在であることを感知することである。これが信である。この信が立せられるとき、人が成就するのである。それを靈性的自覚と云うのである¹⁷。

「超個」や「靈性的自覚」といった用語はともかく、こうした考え自体は、大拙が『大乘起信論』を訳した当時においてすでに抱いていたものである。すなわち『大乘仏教概論』で、大拙は、「ほとんど仏教のようなもの」として、ヴェーダーンタの作品と考えられる *Yogavāsistha* (瑜伽自在) の次のような語句を引用している。

実際には、アートマン (Ātman, ego-soul) のようなものはないし、我が物も汝の物もない。そして想像もない。このすべては純粹知性の光明である普遍的我 (universal soul) の現れにすぎないのである¹⁸。

ここでは高次の自我として、「無我」を超えた「普遍的我」が提示されている。そしてこの「普遍的我」とは「広大な精神的共同体」とも表現され、そこでは「衆生の一人一人がその構成要素になって」おり、それぞれが「血と魂において緊密に結合されている」と説明

16. 『禅による生活』、原著 1950、小堀宗柏等訳、『鈴木大拙全集』第 12 卷、岩波書店、2000、p.382。

17. 『臨済の基本思想』、原著 1949、『鈴木大拙全集』第 3 卷、岩波書店、2000、pp.488-489。

18. 日本語訳、p.182、英語原文、p.168。括弧内に英語の原文を付記した。

されている¹⁹。皇室に忠誠を尽くした楠正成を日本の国民的英雄である仏教徒として称えるこの著作²⁰が、記者の佐々木閑が言うとおりに、「天皇家の権威を仏教の理論と噛み合わせようという意図」（日本語訳, p.461）を含んでいることは否定しがたい。しかし本論では、ひとまずこれ以上、拡大された高次の主体の問題には立ち入らない²¹。

あらためて解釈分冒頭の引用を掲示しておこう。問題にしたいのは、主体の権能のあり方についてである。

若知雖説一切法、而無能説所説、雖念一切法、而無能念所念、爾時隨順、妄念都尽、名為悟入。

「妄念都尽」の主語は言うまでもなく「妄念」（主観性, subjectivity）で、大拙はそれを受身の構文で訳している²²。ここでは実叉難陀の原文に話を限るが、「知」の主語は質問者、あるいは衆生であるとしても、

19. 日本語訳, pp.209-210、英語原文, p.193。

20. 日本語訳, p.231、英語原文, p.213。鈴木大拙は1896年の『新宗教論』においても、「吾人の心霊的生命は吾人の特有にあらず、私有財産にあらず。之を祖先より伝へて之を子孫に授く、畢竟宇宙全体の共有物なりと謂ふべし」と述べた上で、その例を、楠正成が「今日と雖も尚ほ我国民の精神中に在りて活生涯を営みつつある」ことに求めている（『鈴木大拙全集』第23巻、岩波書店、2001、p.88）。

21. 一言だけ付け加えれば、鈴木大拙は決して低次の個を否定して超個のみを重視していたわけではない。1943年の『禅の思想』において、大拙は「この個は個で而かも超個である、超個で而かも個である。これは般若の即非的弁證法論理である」と述べている。この箇所は、竹村牧男『西田幾多郎と仏教——禅と真宗の根底を究める』（大東出版社、2002）p.142に引かれている。竹村はまた前出の『大乘起信論読釈』でも、個と超個の関係について大拙の思想に類似した説明を行っている（p.233）。大拙の個と超個の関係については、小川隆『語録の思想史』第三章第二節「鈴木大拙の「禅思想」」（岩波書店、2011）、とりわけpp.438-439も参照。

22. 前注14参照。ちなみに真諦訳では、この箇所は「若離於念」となっており（p.26）、「衆生」が「離」の主語だと考えられる。

衆生が妄念から離れる、妄念を超克するといった表現にはなっていない。主観性をなくす能動的行為が悟入ではなく、主観性がなくなった状態が悟入と呼ばれているのである。

どのようにして衆生は真如に随順し悟入することかできるのか（「衆生云何随順悟入」）という解釈の問いにあらためて答えるように、終わり近い勸修利益分に次のような文章がある。実叉難陀訳で示し、大拙訳（pp.146-147）に基づいて日本語に訳す。

若有衆生、欲於如来甚深境界广大法中、生淨信覺解心、入大乘道、無有障礙、於此略論、当勤聽受、思惟修習、当知是人決定速成一切種智。

衆生が、如来の深遠な境地と広大なダルマについて、汚れなき信仰と理解を生じたいと思うのなら、彼らが大乘の道に入るのに、何の妨げもない。この短い論をまじめに聴き入れ、よく考え自らを鍛錬するなら、その人は確かかつ迅速にあらゆる智を獲得できるだろう。

「淨信を生じ解心を覚える」という行為の主語は衆生であり、彼らが「淨信を生じ解心を覚える」ことを「欲」して、『大乘起信論』の教えを聴き、思惟を重ね修行を積むことで、すみやかにあらゆる智を獲得しうる、と説かれている²³。あらゆる衆生は権利上覚りを得ることを保証され、それが期待されている。しかし事実上、信を起ささない衆生もいる。『起信論』は、その事実を踏まえて記されている。真諦訳によってまずはそのことを確認しよう。

23. 真諦訳では「正信を生ずることを得」ることを「欲」という表現になっている（p.106）。

問曰、若如是義者、一切衆生悉有真如、等皆熏習、云何有信無信、無量前後差別。(p.54)

それに対して、実叉難陀訳は以下のとおりである。

問、若一切衆生同有真如、等皆熏習、云何而有信不信者、從初發意乃至涅槃、前後不同、無量差別。

二つの訳本の相違は、実叉難陀訳に「從初發意乃至涅槃」という語句が挿入されていることである。大拙訳(p.89)に沿って実叉難陀訳を日本語に訳す。「もしあらゆる衆生が等しく真如をそなえ、等しく真如からの熏習を受けているならば、信じる者もいれば信じない者もいるのはどういうことなのか、また、最初の發心の段階から最終の涅槃の段階まで、数え切れないほどの段階があり違いがあるのはどういうことなのか。」

この問いに対する回答は、無明の働きがさまざまな違いを生むというものであるが、真諦訳と実叉難陀訳とを比べれば、両者とも信じようとしない者を相手にしつつ、後者は信じる者の間の差異にも関心を向けている。この違いが重要なのは、真諦訳で「人」「衆生」と記されているところが、実叉難陀訳で二箇所「初学菩薩」となっていることとの関係が連想されるからである。「初学菩薩」は「初業菩薩」と同じ意味である。本節の冒頭に記したとおり、真諦訳・実叉難陀訳とも「始覚の四位」として、「初業菩薩」(真諦訳は「初發意菩薩」)は「二乗」すなわち声聞・縁覚と並ぶ存在であり、「凡夫人」とは区別されていた。当該の二箇所を、新旧両訳を対照させながら引いてみよう。いずれも修行信心分からの引用である。

(真諦訳) 若人雖修行信心、以從先世來、多有重罪惡業障故、為魔邪諸鬼之所惱亂、……是故应当勇猛精勤、晝夜六時禮拜諸仏、……廻向菩提、常不休廢、得免諸障、善根增長故。(p.94)

(実叉難陀訳) 其初学菩薩雖修行信心、以先世來、多有重罪惡業障故、或為魔邪所惱。……是故宜応勇猛精進、晝夜六時禮拜諸仏、……廻向無上菩提、發大誓願、無有休息、令惡障銷滅、善根增長。

「人」と「初学菩薩」の違いとともに注目すべきは、実叉難陀訳では「大いなる誓願を發す」という語句が加わっていること、真諦訳の「諸障を免るることを得て」という表現が、「惡障をして銷滅せしむ」に変わり、過去世から多く積み重ねてきた「重罪惡業の障」を「初学菩薩」がより能動的に除去する姿勢が打ち出されていることである。

二箇所目は以下のとおりである。

(真諦訳) 衆生初学是法、欲求正信、其心怯弱。以住於此娑婆世界、自畏不能常值諸仏親承供養、惧謂信心難可成就。(p.104-106)

(実叉難陀訳) 初学菩薩、住此娑婆世界、或值寒熱風雨不時飢饉等苦、或見不善可畏衆生、三毒所纏、邪見顛倒、棄背善道、習行惡法。菩薩在中心生怯弱、恐不可值遇諸仏菩薩、恐不能成就清淨信心。

真諦訳は、仏法を学び始めた衆生が、諸仏に出会って親しく供養することができないのではないかと恐れるという意味で、この後、

如来が彼らの信心を堅固にしてくれるという内容が続く。一方実又難陀訳では、娑婆世界で初学菩薩が出会う様々な艱難——そこには他の悪しき衆生との交わりも含まれる——が盛り込まれ、諸仏および菩薩との出会いがないことを恐れるという意味になっている。注目すべきは、引用部分最後の表現における「信心」の位置である。真諦訳では、「信心難可成就」とあり、「成就」の主語が「信心」になっているのに対し、実又難陀訳では、「不能成就清浄信心」とあり、「清浄信心」は「成就」の目的語で、「成就」の主語は菩薩になっている。

修行信心分は、「未だ正定に入らざる衆生（未入正定衆生）」(p.90)のために書かれたものだが、実又難陀訳は、その中でも凡夫の人より進んだ「初学菩薩」の立場に着目し、その能動的な力を強調していると言えよう。それに対して真諦訳では、相対的に、衆生の能動性はおさえられ、代わって仏や菩薩の力が強調されている。

修行信心分に入る直前、解釈分の末尾に、なぜ衆生は常に仏の姿を見たり、声を聞いたりすることがないのか、という問いが置かれ、衆生の能力が問われる場面がある。まずは大拙訳から見てみよう。

Tathâgatas are really in possession of those expedencies, and they are only waiting to reveal themselves to all beings as soon as the latter can purify their own minds. (p. 127)

大拙訳に従えば、答えは、衆生が自分の心を純化することができるのを待って、如来は姿を現すのだ、ということになる。実又難陀訳は以下のとおり。

如来実有如是方便、但要待衆生其心清浄、乃為現身。

「衆生其心清浄」であって、「衆生清浄其心」でないことに着目したい。「清浄」の主語は、あくまで衆生の心であって、衆生自身ではない。衆生は、当該の心の存在する場として提示されているにすぎず、衆生が自分の心を浄化する能力があるとは説かれていないのである。さきほどの引いた修行信心分の議論に照らせば、それができるのは二乗及び初学の菩薩以上の存在だということになる。真諦訳も引いておこう。

諸仏如来法身平等、遍一切処、無有作意故、而説自然、但依衆生心現。(p.88)

ここでは諸仏如来による救済の無作為性が確認され、衆生の心次第で諸仏如来が姿を現すことが説かれるだけで、衆生の心を純化する、あるいは衆生の心が純化されるといった表現はない。この後、衆生の心を鏡に喩え、鏡が汚れていれば、姿が映らないという事実が確認されるだけで、心という鏡をきれいに保たなければならないといった道徳的要請は明示的には表現されていない。

小結

ここまで、信を起こす主体に関する真諦訳、実叉難陀訳、大拙訳の解釈の違いを検討してきた。真諦訳、実叉難陀訳では、信や法が存現文の文型で主語として扱われるのに対し、大拙訳では、あくまで信を起こす主体は人であるとされながら、人の主観性が「妄念」として徹底的に批判されていた。また、真諦訳と対比した場合、実叉難陀訳では、衆生と一括りに言っても、凡夫の人と初学の菩薩と

の間に大きな開きが設けられ、信を主体的に起こすことができるのは初学の菩薩以上の存在であって、凡夫の人は、仏や菩薩の力を得て、自らにおいて信が起こるのを体験するしかないとされていた。大拙の言い方を一部採用すれば、自らの主観性 subjectivity を超克 transcend できるのは、初学の菩薩以上であり、凡夫の人は自らの主観性にとらわれているからこそ、自ら信を起こす主体となることができない。凡夫の人においては、いわば信が予期せぬ出来事として起こるのである。仏や菩薩の加護が介入し、信が自発的に発生し、自己の主観性がそれを否定しようとするものの、逆にその主観性こそが妄念であると気づく。信や法といった無生物を含む複数の主体がこのようにせめぎ合う場こそが、凡夫という主体を形成している。『大乘起信論』は、こうした「起信」という複雑な要素のからむ出来事を、分析的に記述し、その記述によって、法が信を起こすこと、信が起こることを期待する書物であると言えよう。

鈴木大拙は、実叉難陀訳に基づきながらも、凡夫の人と初学の菩薩以上の存在との区別に注意を払わず、主観性を超えた人間の主体的能力をすべての衆生に認めている。『大乘仏教概論』において、大拙は、無明の発生がどのようにして起こるのかを、『起信論』に見える波の喩えを用いて次のように述べている。

ここにおいて我々は、解決しようとしてもできない非常に不思議な事実と直面する。すなわち……、どのように、そしてなぜ、心理作用の波が、永遠なる平安の大海のうちに巻き起こるのかという問題である。馬鳴はそれを簡単に「自ずから」と言っているが、これではなんの説明にもならない²⁴。

24. 日本語訳、p.133、英語原文、p.120。

しかし、大拙はこの「自ずから」という表現²⁵を称賛し、「事物が我々の心眼の前をよぎっていく実際の状況を説明するには、最もグラフィックで、かつ生き生きした言い方である」と述べ、「この精神的な事実を実際に体験した者」だけが納得できることであり、そうならば「すべては澄みわたり、超自然的な悟りの光線が、あたかも光輪のごとくに我々の精神的人格のまわりで輝く²⁶」と述べている。ここに出来事としての「起信」は、主観性を超克した高次の自我（「精神的人格」）のもとに完全に吸収されるのである。その行く末として勧められるのは、仏陀がそうしたように、「我々全員がその中で生活し動き回り自分たちの存在を保っているところの「永遠の広がり（the Eternal Vast）」²⁷」に同化することである。

凡夫の身には、大拙の説明の当否については留保せざるをえない。ただし、大拙の説明は、主体のとらえ方について、『起信論』の記述と大きく食い違っているのではないか、それが現時点での暫定的な結論である。

25. 英語の原文は spontaneous。真諦訳では「自然」、実叉難陀訳では「任運」に該当する。

26. 日本語訳、p.106-107、英語原文、p.120-121。

27. 日本語訳、p.347、英語原文 p.337。