

大乗起信論を軸とした仏教研究の展望

柏木 弘雄

はじめに

御紹介いただきました柏木でございます。このたびは、現在のわが国の仏教学において、質量ともにもつともすぐれて抜きんでたスタッフをもつと、自他ともに任じておられる駒沢大学の仏教学部からお招きをいただきまして、しかも、このような晴れがましい公開講演の席を汚させていただきますことは、まさに身に余る光榮でございます。しかし、同時に、そのことは、わたくしのような生来の怠け者にとりましては、この講演のお申出から本日までのあいだ、実に気の重くなることの多い話でございました。

この駒沢大学には、かつてわたくしが仏教の勉強を始めましたところに、学問の厳しさを身をもって教えていただきました水野弘元先生がいらっしゃいました。また、その後も、わたくしの大先輩にあたるかたがたが多数、この駒沢大学を通じていろいろと立派なお仕事をのこしてこられました。した

がいまして、ここまでお邪魔いたしますと、ひょっとしたらお目にかかるかもしれません知れないこの大学の錚々たる顔ぶれを思い浮かべただけで気が重くなつてしましました。非常に敷居の高いところと言いますか、したがつて坐り心地の悪いところだということになるわけですが、しかし、ここまで参上いたしました以上、こここの仏教学部の吉津先生の口車に乗せられてきたなどということは、さっぱりと諦めまして、開きなおつてと申しますか、本日のテーマに関するわたくしの考え方を、率直に、できる限り整理されたかたちでお話し申しあげたいと考えております。

実は、本日の講演のテーマにたいする当初の御要請は、もう少し違った分野に関するものでありましたが、その点について、二カ月ほど前に、吉津先生と久しぶりに電話でお話をしている間に、この「大乗起信論を軸とした仏教研究の展望」ということになつてしましました。と申しますのは、そ

の直前、正確には今年の六月三十日付で、さきほど岡部学部長が言われましたように、平川彰博士の編集になる『如來藏と大乘起信論』という論文集が春秋社から出版されておりまして、大乘起信論を巡ってインド仏教・中国仏教・日本仏教にわたり、計十七名の多彩な顔ぶれによつて、久し振りに起信論ないしは起信論的思考の影響下にある教理学のさまざま分野にたいして、真新しい見解が披瀝されておりましたので、一、一の論文の出来、不出来は別にいたしまして、この論文集は、おそらく、仏教学、とくに中国仏教・日本仏教のかなり巾広い分野にわたつて、いざれ注目されるだらう、また、学会における新しい話題を提供するのではないかと考えていたのでござります。

そこで、わたくしのような生来の怠け者にとりましては、ひとまず、この論文集に盛られた諸種の斬新な見解を見渡しながら、起信論ならびに起信論思想、ないしは起信論的思考を巡る現時点における研究の動向とそれらの特徴、一、一の執筆者が起信論にたいして、あるいは起信論的思考というものにたいして、どういう方面から関心をもつておられるであろうか、そういうことを考えてみると、わたくし自身が今まで手がけてきた起信論研究を反省し、また補強することにもなると考えまして、本日の講演のテーマをこのよううに決めさせていただいた次第でございます。

課題の性格上、種々の文献の題名を話の中で差し挟むことが多くなりますので、さし当たつて、本日の内容を準備したときにぎつと頭に浮かびました文献の題名のみを、コピーでお配りいたしました。また、お話の順序といたしましては、そこに記させていただきましたように、

1、前置き

2、起信論自身の立場と後の仏教における起信論思想

3、起信論が中国・日本でよく読まれつづけてきた理由

4、起信論の撰述問題

5、一個の作品としての起信論の思想

6、中国・日本における問題

という筋道を考えてみたのですが、いろんな問題が頭の中で錯綜いたしまして、いまにいたるまで十分な整理がなされておりませんので、時間の制約もあり、どうも後半の部分が手薄になりはしないかと危惧をいたしておりますので、その点はあらかじめお断り申しあげておきたいと思います。

〈起信論自身の立場と後の仏教における起信論思想〉

さて、先ほどから、わたくしは、大乘起信論ならびに起信論思想あるいは起信論的思考という、何だかもつて廻つたような言い方をわざといたしてまいりました。それは、一個の作品としての大乘起信論自身の立場と、それが後の時代の

中国・日本の仏教思想のさまざまな発展段階に応じて咀嚼さ

れていた、いわゆる「起信論思想」なるものとを、はつきりと区別しておくべきであるという考え方によるものであります。先ほど御紹介いたしました『如來藏と大乗起信論』の論文集は全体が三篇に分けられていて、第一「インド・一般篇」、第二「中国・朝鮮篇」、第三「日本篇」という三分野の中に、それぞれの論文が配置されますが、そのうち、第一のインド・一般篇の諸論文と、第二篇の中の竹村牧男氏の論文は、概ね一個の独立した作品としての起信論を取り扱つたものであり、それにたいして、その他の第二篇・第三篇の諸論文は、いずれも起信論の思想的立場または起信論の部分的な教義が、伝播以後の中国・日本佛教の教理・思想と渉り合うことによつて展開してきたさまざま側面に論及したものであります。

過去の仏教学の歴史の中で、わたくしでもが一口に起信論研究と言うときには、そのほとんどがこの後者の範疇に属するものだと言つて過言ではないと思います。中国・日本におけるきまざまな仏教思想の展開の中で、起信論にたいする解釈の変貌を跡付けていくことは非常に大きな課題であります。ここでは、先の論文集に示されました諸氏の論文の特徴の一、二を指摘することと、全体的な解釈の流れを簡単に眺めてみるという程度でとどめることになると思いま

す。

但だ、起信論にたいする解釈の歴史の中で従来、もつとも大きなウエイトを占めてきたのは、言うまでもなく、華嚴の教理学における起信論解釈であり、その筆頭に挙げられるのが、中国における華嚴教学の実質的な大成者、賢首大師法藏（六四三一七一二）の『大乘起信論義記』における解釈であります。『賢首義記』あるいはたんに『義記』と申します。

それについて影響力の大きかつたものとして、九世紀の前半に活躍して中唐佛教における教禪一致、諸宗融合の傾向を押し進めた圭峯宗密（七八〇一八四一）の『大乘起信論疏』（注疏）、それから、この宗密の系統を引くものとして、宋代の初に長水子璿（一一〇三八）のあらわした『起信論疏筆削記』という大部の註釈書がございまして、以上の三点がまず代表的なものとして挙げられると思います。

その他、先ほどの法藏の『義記』にたいしても大きな影響を及ぼした新羅の元曉（六一七一六八六）の『大乘起信論疏』（海東疏）があり、この疏は、その後の中国本土の仏教学でも高く評価されておりました。また、日本で成立した註釈文献の中でも比較的頻繁に用いられたものとして、淨影寺慧遠（五二三一五九二）の『大乘起信論義疏』（淨影疏）と作者不明の『釈摩訶衍論』があげられます。なお、この淨影疏の作者については古来、これを疑問視する見解があり、また、『釈

『摩訶衍論』は、大体八世紀の前半に中国または朝鮮で作られたと考えられています。

起信論の思想的立場を論ずるとしながら、実際にはこのよう華嚴教学を主とした起信論解釈というものが、起信論自身の解釈の中に入り込んできているということは、起信論にたいする現代のもつとも新しい解釈の中にも、そのまま見受けられるところです。わたくし自身が今まで発表してきた論文を振り返って見ておりますと、そこでは起信論自身の立場を自分で読み込んだつもりでいても、よく考えて見ると、その中に『義記』の解釈がやっぱり入っていたというようなことが、つぎからつぎへと出てくるのでござります。わたくしの場合、起信論を最初に学んだときから『義記』をはじめとする註釈書のお世話になっていたので、いつのまにか自身の起信論理解の中に『義記』の立場がそのまま居据つていたということがあるわけでござります。おそらく真言関係の人であれば、その人の起信論理解の中に、いつのまにか『釈摩訶衍論』の立場が入っていたということもあるだらうと思います。

もつとも、仏教思想史全体の大きな流れの中で起信論の意義を考えようとするときには、当然、そのような中国仏教における起信論思想あるいは起信論的なものの考え方かたというのが、もつとも大きなウエイトをもつ研究対象だと思うの

であります。しかし、そうした中国・日本における起信論的な思考の動向をあるいはその体質を把握するためにも、やはり出発点において、起信論自身の立場と、後の時代の起信論的思考との区別は必要なことであり、個々の教理学あるいは個々の発言の趣旨を正しく理解するためにも重要なことであると考えておるのであります。

因みに、これは多分、駒沢大学の教学の伝統とも御縁の深いかたであると思いまして、ここに一冊だけ持参させていただきましたが、幕末から明治の初めにかけて活躍された禅僧、原坦山師に『標註大乗起信論両訳勝義』というテキストの出版があります。このテキストは仏仙社というところから明治十八年に出版されておりまして、表題の下に「原坦山会取両訳勝義並注」とありますが、この注記の中で原坦山が使用している註釈書はよく見ると『淨影疏』と『釈摩訶衍論』であります。

「両訳勝義」の「両訳」というのは、起信論には、『承知のよう』に、真諦訳と實叉難陀訳の二種のテキストがある。もしも中国撰述であれば、真諦もしくは實叉難陀の名に付託された中国成立の論書ということになりますが、この二つのテキストを両訳と言つております。そこで、この二つのテキストを比較して、両者の訳文を適宜組み合わせることによつて、原坦山自身の納得する一つのテキストを仕立てあげてい

るのです。現代の文献学の立場からは考えも及ばないような手法が採られているのですが、わたくしは、そこに、この著者の起信論にとり組む姿勢を窺うことができると思うのであります。

原坦山は、確か明治十二年に、いまの東京大学の前身で初めて印度哲学ということで講義をしたそのときのテキストが大乗起信論であつたということはよく知られています。わたくしは、偶々知人から原坦山師の『両訳勝義』の手沢本を譲りうけて所有しているのですが、この表題の横に著者自身の書き込みがございまして、それによりますと、彼がすでに、それ以前から都内のいろんな所で起信論の講義をしていましたことがわかります。

たとえば、「明治三年の春、駒校の請に応じてこれを講ず」とあります。「駒校」というのは駒沢ではなくて、むかし駒

込の辺りにあつた曹洞宗の学校を指しているようであります。また、「同じく明治十三年に、本山の命に応じて駒校教師の為めにこれを講ず」、「同じく、十八年の春、諸寺の請に応じて浅草の玉宗寺に於いて講ず」、「同じく、日窪曹洞学林に於いて講ず」など、と記されています。先ほど、学部長室で岡部先生にお尋ねいたしましたところ、この日窪というのは、むかし麻布にあつた駒沢大学の前身にあたるような学校であるということをごぞいました。

そのほか、原坦山師の起信論に関しましては、その講義録が、最近、一九八八年に東京の中野にある万昌院功運寺とうお寺から『大乗起信論両訳勝義講義』として出版されております。それを見ますと、講義録の中に「法藏大師の義記でもやりました。それは頼まれてするのですからいやとも言えませんが、実は余りややこしすぎて困る」と、こういうことを言っているのです。ここにはほんのさわりの部分だけを抜き出してみたのですが、つまり、起信論を講義するさいに、おそらく彼は『両訳勝義』を使っているわけで、真諦訳でもなければ実叉難陀訳でもない、その両者を組み合わせて自分の納得のいくテキストを作つてそれで講義をしたはずです。しかし、おそらく、駒込の曹洞宗関係の学校の先生がたからは、賢首大師の『義記』の解釈を通して起信論をもつときちんとやつてくれと頼まれたのだろうと思います。

さて、いざれにいたしましても、起信論にたいする解釈の歴史の中では、やはり法藏の『義記』による解釈というもののがつねに主軸となつていて、個々の解釈の中では、『義記』のほかに、賢首大師法藏の華厳教学の全般にたいする配慮がなされてきました。とくに法藏の初期の作品である『華厳五教章』における華嚴の五教判、すなわち、小・始・終・頓・円の華嚴五教判への配慮が、起信論の解釈において、全体的な一つの流れを形成してきたと言えるようであります。一

方、それぞれの時代の仏教思想・教理学の依つて立つ基盤・置かれた状況というものが、それぞれの起信論にたいする見方、位置づけの仕方を変えてきたのであります。が、逆に、

そうした起信論へのさまざまなり組みの中で、法藏の華嚴

教学をはじめとする起信論解釈の立場というものが、起信論自身の立場を考えようとするものにとつては、かえつて目障りになつてしまふということもありまして、そのためにも、わたくしは、先ほどから一個の作品としての起信論自身の立場と、それが後の時代の中国・日本の仏教思想のさまざまな発展段階に応じて咀嚼されていった、いわゆる起信論思想なるものとの区別を意識的に心掛けるべきだということを、この種の問題をとりあげるさいの前提として申し上げておきたいと考えたわけでございます。

わたくしたちが眼鏡をあたらしく眺めたときには、これが自分の顔に似合うだらうかなどと気をつかうことがありますが、そのうちに慣れてくると、そういうことを気にしなくなります。しかも、その眼鏡を通じて自分の視界がより鮮明に映るレンズの角度に合わせて、その人の目つき顔つきが変わつくることがあります。度の強い眼鏡を使いはじめた人が、いつのまにか本人の気づかないうちに、顎をきゅっと前に突き出したような風貌に見えてくることがあります。法藏の『義記』をはじめとする起信論の註釈書というものは、起

信論自身の立場を解釈しようとする立場にとつては、どうも図式的な理解の枠組みを与えすぎているような感じがいたします。

〈起信論がよく読まれてきた理由〉

起信論の成立がはたしてインドであつたか中国であつたかということは、どちらとも確定的なことは言えないと思いますが、ともかく、現存の真諦（四九九—五六九）訳とされるテキストが中国仏教の教理学の中に登場してきたのは六世紀の後半であり、その初出は五五〇年から五七〇年のころと見てほぼ間違いないだろうと思います。かりに中国撰述であったとしても、だいたいそのころに作られたことになると思います。このような目安を立てるうえで、もっとも確実な資料としては、つぎの二点を考えることができます。

第一は、先ほど名前をあげました地論宗南道派の淨影寺慧遠、彼に帰せられた起信論疏が真撰であるかどうかについては疑問がありますので省くとしましても、慧遠は、主著となる『大乗義章』をはじめとする他の作品中でも、起信論の説をかなり巾広く引用し使用しているということです。このあたりの大部な『大乗義章』の成立だけを考えても、そこにはかなり年代の幅があると思われますので、慧遠の仏教学における起信論の依用は、彼の没年からかなり遡らせて見ることが

できると考えられます。

第二には、五七〇年から八〇年ごろに『占察善惡業報經』という中国撰述の偽經が成立していることがあります。この經典は、起信論と、もう一つ『大方廣十輪經』これは地藏菩薩が主人公となっていますが、この二つを主たる仏教の伝統説と考えたうえで、占察行法というものを説いております。この『占察善惡業報經』が中国の各地でよく読まれて流行し、とくに広州と青州で流行し、この經典にもどづいた妖しげな儀式が目に余るということから当時の中国の官憲によつてやり玉にあげられたという記録が、五九七年に成立した『歷代三寶紀』の中に出ています。

そのようなことを考慮いたしまして、起信論がインド撰述

であるか中国撰述であるかは別にいたしまして、起信論の現存のテキストが中国仏教の教理に登場してきた年代を先ほど

のよう考へたわけでございます。

この起信論の思想内容は、それが六世紀の中国仏教に伝えられるや、ほとんど矢継ぎ早やに、いろいろな思想・教義の立場からする解釈・研究の対象となり、その後の仏教思想史の中でも途切れることなくよく読まれ、また、各時代の教理学の中でもつねに大きな影響力をもち続けてまいりました。その理由はいったいどこにあつたのだろうか。この問題については、いろんな角度から説明がなされなくちゃいけないと

思いますが、ここでは、あえてつきの二つの観点だけを申しあげたいと思います。

まず第一に、起信論自身の論述がよく整備されて論旨が明快であり、しかも大乗仏教の教義の総論的な形式をもつことをあげることができます。ここで、起信論が大乗仏教の理論と実践に関するさまざまな教説をよく整備したかたちで配置して、しかも論旨明快であること、もちろんこれは起信論のもつ魅力の一つであることは言うまでもありませんが、しかし、それが総論的形式をもつといふ点については、これをうけとる側の視点の据えかたによつては、ここで評価の分かれる可能性がある、また、分かれてもいいところではないかと思います。

たとえば、今回の論文集の編者である平川氏は、「はしがき」の中で

(起信論にたいする註釈書が多いのは)「本書が大乗仏教の精神を簡潔にしかも巧みに表現しているからである。その表現が巧みであるために、読者は一読して起信論を理解できたように思い易い。しかしその真意を把握しようとすると、起信論はなかなか把握し難いのである。どのように説明しても、漏らした思想が残ってしまうからである。起信論の思想は深淵であるだけでなく、思想が躍動的に表現されている。そのことが、思想の把握を困難にしていると思

う。」

と述べています。起信論にたいする古今の註釈や解題類を窺つてみましても、このようにこの書はつねに高く評価されてきたのであります。起信論説にたいする評価については、わたくしも、大筋において同じような感触を抱いております。些か曠わゆいのですが、九年前に出しました『大乗起信論の研究』の序論の冒頭でも、その点について、

「中觀・唯識・如來藏という諸方面の教學を見事に統収し来つた一論師の手に成るこの力作は、大乘佛教が成立以来その存在全体をかけてあきらかにしようとした大乘という中心課題を、理論と実践の両面から、非常に手際よく捉えて渾みがない。」

と持ち上げておられます。大体において、平川氏と同じような感触をもつておりますが、まったく同一ということではありません。こういう印象論的な言いかたは、ことばの綾でも少しづつ違つてくると思いますが、しかし、平川氏が、起信論の思想が難しい理由として指摘しておられる思想が躍動的であるということを、わたくしは、佛教の諸經論にたいする起信論の対外的な特徴としてそれほど評価しているわけではありません。むしろ、起信論の成立時までに知らされていた大乗佛教のさまざまな教説の全体像にたいする非常に手際よく捉えて渾みない論述を果たしていっているところに、起信論のすぐ

れた特徴を指摘したいと考えております。

よく起信論は佛教概論である、あるいは大乘の概論であると言われることがあります。また、起信論自身もそのことを言つておると思います。一論の成立のいわれを自らが論じた序章にあたる部分を「因縁分」と申しますが、その中に

「此の論は、如來の廣大なる深法の無邊の義を總攝せんと欲するが為めの故に、應に此の論を説くべし」

と言つてゐます。すでに起信論に先立つさまざまの大乘の諸經論の思想・教理を總括して、短いこの一冊の書物の中にまとめて提示するのだということを狙つてゐるわけです。このような大乘總攝説、つまり從来の大乘の諸經論に展開されたさまざまな教説を、ここで一つの体系の中に總括して論ずるという、このような形式のサンプルはすでに『攝大乘論』にも見ることはできますが、大乘の諸教説の全体像を手際よく捉えて渾みなき論述を果たし、しかもコンパクトに仕上つているという点において、起信論は見事に出来上つた作品だと思います。

このような起信論の形式的整合性にたいして、わたくしは、一昔前の大学生たちによく読まれていた哲学概論の性格を並べて想ひ浮かべてみるとありました。最近ではそれほど意識することはできませんが、学生時代に起信論をはじめて読んで間もないころに、そういう印象をもつたことをい

まだに記憶しております。

大学の講義題目の中に、哲学、哲学概説、哲学概論という名称が使われておりました。現在はどうなっているのか、あまり気を付けてみることもありませんので分かりませんし、それらの科目の厳密な区別についてもよくわかりませんが、哲学概説というのは、哲学にたいする歴史的な記述を挟みながらその全体像を概説する傾向をもつてゐるのにたいして、哲学概論は哲学の全体像にたいする体系的な講義である、と、その程度にうけとつております。実は、わたくしは田舎の寺に生まれ育ちまして、わたくしの父親もその寺の住職をやっていたのですが、子供のころ、それほど冊数も多くはない親爺の本棚の中に、その当時一世を風靡した概論風の哲学書が並んでいたのを記憶しております。西田幾多郎とか桑木巖翼とか、あるいは、当時よく読まれたと聞かされておりますヴィンデルバンドの哲学史の翻訳などがあつたと思います。

わたくしは、起信論の仏教論書としての特徴というものを考へる場合に、これはまったく印象論的でしかも非常に曖昧な言いかたであります。そこに、かつての哲学概論、それもドイツ流の哲学概論の性格を重ね合わせて眺めていたのであります。あの種の哲学概論では、一般に哲学とは何かといふような問題にはじまって、哲学という世界全体の鳥瞰図を

従来のさまざま思想・体系の範疇によつて体系的に示しながら、その中にはあまり著者自身の立場をもち出さないというやりかたが採られております。従来の一、一の思想、思想傾向は、しばしば何々イズムというかたちで締め括られていました。わたくしが学生時代に初めて哲学概論の講義を聞かせていただいたのは故池上謙三先生であります。池上先生の講義もそのようなタイプのものだつたと思ひます。わたくしはその直後にインド哲学科へ入りましたので、そこで出遭つた起信論にたいする印象が重なり合つたのではないかと思っております。そのほか、西田幾多郎の『哲学概論』もこのタイプに属すると言つてよいでしょう。

もつとも、フランスなどではこの種の哲学概論はあまり好まれなかつたようで、哲学の入門書の類をとつてみましても、フランスで出された入門書・概説書には、ドイツのものとくらべてより個性的なものが多いのでござります。その点からも、この種のドイツ流の哲学概論にたいしては、それぞれの立場によつて、評価の分かれること、好みの分かれるところがあると思ひます。

そこで、わたくしは、この大乗仏教の總攝説としての起信論の立場の中に、いま引きあいに出したドイツ流のレールブーフ式の古典的な哲学概論の風格に似かよつたものを感じつてゐるわけであります。起信論の中に集約された一、一の

教理がすべてたんなる寄せ木細工であるとは思いませんが、大乗佛教の理論と実践にわたるさまざまな教説を配置する過程の中に、佛教の個々の教義・思想にたいするかなり距離感をもたせた論述、これは見方によつては些か冷めた論述という感触がないわけではございません。

このような起信論の特徴の一つとして言られてきた総論的形式については、このよな論旨をレディーメイドの洋服のごとく、出来合いの概念を安易に組み合わせた理論に過ぎないとする袴谷憲昭氏の見解もありますので、後でもう一度触れさせていただくことにいたします。

つぎに、第二に、起信論が各時代の教理学に大きな影響力をもち続けたことについて、案外無視できない理由の一つとして、それが馬鳴の作として伝えられてきたということがあげられると思います。

起信論の作者を、紀元一〇〇年から一五〇年ごろに活躍したとされる仏教詩人アシュヴァゴーシャその人に結びつけるなどということは、もはや考えられないことありますので、起信論がもしもインドで成立したとすれば、馬鳴への付託はインドにおいておこなわれたか、あるいは中国伝播と同時におこなわれたかのいずれかであります。また、中国で成立したとすれば、当然、馬鳴への付託は中国においておこなわれたことになります。かつて金倉円照氏は『馬鳴の研究』

(一九六六年)の中で、従来馬鳴の作に帰せられてきた作品を整理して、それらにたいする諸学者の説を紹介されておりますが、その資料を通して伺つてみましても、起信論の作者が馬鳴の名に付託され得る可能性は、インド佛教においても中國佛教においても十分に存在したと考えられるのであります。

金倉リストによりますと、馬鳴の名への付託はいづれかと言えばインド佛教においてより多くおこなわれておりますが、しかし、中国佛教においても、部派佛教から大乗佛教への転回期における大乘教理のすぐれた宣布者としての馬鳴の伝説上の名声は、六世紀の初めには周ねく知られていたと考えられます。また、起信論の中国伝播直後の文献として、先にも触れました淨影寺慧遠の『大乗義章』や三論宗の嘉祥大師吉藏の諸著が起信論を引用するときには、しばしば「馬鳴言わく」「馬鳴の論に言わく」などという言いかたをしていらっしゃることが、そのことを印象づけているように思われるのあります。

〈起信論の撰述問題〉

つぎに、起信論の撰述問題にたいする見通しを述べてみたいたいと思います。従来とも、仏教学関係のかたがたの席で話題が起信論のことには及びますと、「きみは起信論の撰述問題に

ついてはどう思うかね」という質問をうけることがしばしばございます。もつとも、そういう向きの関心は比較的ご年輩の方に多いようでありまして、最近では、むしろ、「あなたはあの駒沢大学の先生がたが発表しておられる如来藏、本覚思想にたいする批判にたいしてどう思いますか」というかたちで出されることのはうが多いのですが。

今回の論文集の中で起信論の成立に纏わる問題に言及しているのは、平川彰・高崎直道・竹村牧男の三氏の論文であります。

まず平川氏は、「如來藏思想とは何か」という論稿の前段において、起信論のインド成立を、まずつぎの三点から論じておられます。第一は、起信論の中国伝播直後の資料の解釈、第二は、中国における経録の記載事項、とくに『法経録』（五九四年成立）における真諦訳出にたいする疑惑表明にたいする解釈、第三に、望月信亨氏の中国撰述説、とくに地論師仮託説への反論が述べられています。そこで平川氏の採つておられる視点は、大筋において宇井伯寿氏のインド成立説——これは岩波文庫本の『大乗起信論』の後記に述べられております——をあらためて確認されたものであります。しかし、平川氏は、この第三の問題は、たとえば、『楞伽經』における如來藏説とアーラヤ識との調和の試み、等々の問題は、すべてインド仏教の資料にもどづいた問題ばかりなので

あるから、これらの材料がインド産であるからと言つても、このことがただちに起信論のインド成立を主張する根拠にはならないとして、起信論が翻訳であることの証拠として、つきの三点を挙げるというのであります。

第一に、地論宗で真如依持というときの依持の思想は、存在論的な思考によつて生じた中国的な特色をもつてゐるのに

思考に拠つております。真如を存在として擱んではいなすこと。

第二に、文体の問題として、主張命題が先に述べられ、その

理由を示す文章が直後にあつて、「……の故に」で終わる形式が起信論の全体にわたつて用いられていること。第三に、起信論における有名な教理の一つとしての体・相・用の三大説というのがありますが、あの三大説というのは、成立的には仏身論と結びついているのではなくて、むしろ、体・相・用という三方面から存在全体を考察する思考方法はインド仏教において古くから成立していたこと、の三点を主張されています。

この第三の問題が起信論インド成立の証拠の一つであるということは、ちよつとお解り難いかとも思いますが、それはかつて起信論中國撰述説を巾広い視点から主張された望月信亨氏が、菩提流支訳の『十地經論』や『金剛般若波羅蜜經論』における「法・報・應」のいわゆる開真合応の三身説の

影響によって起信論の「体・相・用」の三大説が作りあげられたとされたことにたいする反論なのであります。そのような理解の仕方が起信論の三大説の本来の意図にマッチしないという意味であります。この三大説に関して、平川氏は、最近、北大の『印度哲学仏教学』第二号や、それに加筆した同氏著作集第五巻において、その先駆思想がすでにインド仏教の法觀念の中に巾広く指摘されることを、従来指摘されていた資料をさらに拡大したかたちで述べておられます。とくに、体と相とが不可分のものでありつつしかも両者を区別するという考え方たは、きわめてインド的であることを指摘しております。

さて、起信論の成立に関して古來取沙汰されてきた諸資料のとり扱いについて、わたくしは、その大筋においてはこの平川説に同感なのであります。しかし、この平川説と、その背景にある宇井説、さらにわたくしが拙論の中でとりあげた成りに関する諸資料を合わせてみましても、現時点において、起信論の理論の骨格ならびにそこに含まれる諸々の教理がインドの仏教思想である、あるいはインドの仏教思想の直接の延長線上において成立したものであるとは主張できたとしても、起信論のインド成りを完全に納得させることは困難であると思うのであります。

そのさいの最大の難点は、起信論の訳語・訳風の傾向と、

他の真諦訳の諸經論の訳語・訳風が乖離していると見られることであります。何しろ、真諦の訳出が確実視されている経論の中には、起信論の名も起信論説の引用もありませんし、起信論独自の教理と何らかのかたちで関連して並行的に展開したことを印象づけるような叙述もないようであります。もつとも真諦は翻訳者なのですから、そのことは起信論が真諦訳であることの支障にはならないと思うのですが、しかし、訳語・訳風の傾向というものは、真諦訳出の当否に大きく関わってくる具体的な問題であります。それについて、従来、多数の学者がいろいろな部分的な指摘をおこなつてきておりましたが、すでにわたくしの発表いたしましたこの点に関するアプローチを含めまして、いずれも不徹底なものであったと思つております。そして、この点に関する最近の業績としては、竹村牧男氏が『大乗起信論読釈』（一九八五年、山喜房）をはじめとしてその前後に発表された見解が注目されております。そこでは、起信論の用語例と、さきほども触れました菩提流支の周辺ないしは菩提流支の訳出経論との関連を重視しようとする見解が一貫しております。今回の論文集における「地論宗と大乗起信論」も、氏の一連の論文の延長線上にある一つの暫定的な結論ないしは仮説と見做すことができるものだと思います。

竹村氏の見解は、起信論の用語例が、真諦訳出文献との関

係が案外に希薄であり、また、真諦およびその門弟の中から起信論の記事が見出せないのに反して、(1)、訳語が全体的に地論系である、(2)、思想が『十地經論』『楞伽經』『宝性論』などの地論系の経論と一致する、(3)、初期の起信論の講説者が地論宗の南道派に限定されている、といった状況証拠にもとづき、さらに、真諦訳そのものが部分的に中国的改変と思われる要素をもつていていることなどから、その出自については、中国の初期地論宗に何らかの関係者を求めざるを得ないとして、中国撰述説に傾いています。

起信論が伝播直後に中国の北土に伝わったということを重く見て、これを菩提流支もしくはその系統に關係のある者の翻訳であろうという説が、かつて鈴木宗忠氏によつて発表されたことがありました。竹村氏の考え方たはその線をもう一歩すすめて、地論宗北道派の道寵の作とみる推定意見を出しておられるのです。

実は、竹村さんは最近までわたくしの家からそれほど遠くないところに住んでおられました関係で、わたくしのほうも周囲に印哲関係の人がいなくて話し相手が乏しいのですから、ときどき電話で誘い出しては近所の一杯飲み屋へ出かけていくことがございました。そんなときに、竹村氏のいまの問題にたいする考え方たを伺いながら、菩提流支訳出経論にたいする取り組みの熱意を聞かされたことがありました。も

つとも、わたくし自身は、それに較べるとかなり保守的と言いますが、一昔前の考え方たと大して変わりばえのしない一種のインド撰述を何度も繰り返しておりましたので、その点にたいする竹村氏の見解を伺つたところでは、わたくしの先に発表した起信論の撰述説にたいする扱いかたが冷淡で、そのために菩提流支の訳経論にたいする考察が不足しているとうござりました。そのことを竹村氏はすでに『宗教研究』(二二五三号)におけるわたくしの論文にたいする書評記事の中でも指摘されているのであります。それをわたくしの口から言うのはまことにお粗末なことなのですが、それは竹村氏の言われる通りなります。どういう風の吹き回しでそうなつてしまつたかということを証明しなければなりませんが、とにかく、わたくしは、起信論の撰述に関する望月説というものをあまり好まなかつたのでござります。

大学院の学生時代だつたと思いますが、起信論の撰述についていろんな雑誌に発表された論文を集めて、それを年代順に読んでいったことがございました。そこで、わたくしは、一時は、望月説のあの強引な論証のエネルギーに惹かれまして、これはもう中国撰述に違いないと思つていたのです。ところが、しばしば論旨があまりにも左右に躍動的に展開していくために、疑問視させられる面もないわけではなかつた。

そんなときに、偶々、林屋友次郎氏による望月説批判——あれは『宗教研究』だったと思いますが、お配りした資料の中にはあげませんでした。今日は学生さんが話を聞きに来られるかも知れないと伺っておりましたので、ああいう論文はあまりお奨めしないほうがいいと思って挙げなかつたのですが——を読みますと、頭からこんなくだらないめちゃくちゃな論証はないということを、論文の終始に亘つて、そういう罵倒的言辞で埋め尽くしているのです。

一般に、他者の論文を批評するときには、全体的にでも部分的にでも、それにたいする自分の意見を何らかのかたちで示すべきだと思うのですが、実は、望月説にたいするこの林屋氏の評言が、わたくしの望月説にたいする何となく一つ割り切れないでいた感触を擲つたようでござります。しかし、林屋氏はそこで何らの建設的な意見を言つているわけではない。だから、ああいう論文はあまり読まないほうがいいと思うんです。ところが、その論文が出されてから間もなく、西尾京雄氏による「起信論における仏三身の原語を論ず」、赤沼智善氏による「起信論の真如について」など、二、三の新しいタイプの論文が出てまいりましたが、よく見ますと、そこでは先の林屋氏の考え方たに何となく寄り添つた発想をしておられることが分かるのであります。おそらく、林屋氏の論文があまりにも罵倒的な言辞で終始していたので、そうだ

そうだとも言い難かつたけれども、それに内心では同調した先生がたがつづいて論文を出されたのではないかと思います。

そういうことがありますて、わたくしは、望月説というものを自分の論文の中ではつとめて排除して——いまはそういうのではありませんが——自分の納得できた論拠だけで論じていこうと考えまして、差し当たつてインド撰述の必然性というものを内容面で突つ走つて書いてしまつたわけでござります。

発表してしまいますとあと戻りはできませんので、あとになつて冷や汗ばかりかいております。この点に関して、竹村氏が、菩提流支訳出経論の周辺をもつと考えていくべきだと言われる御意見はごもつともなのであります。

話が脱線したようですので、もとに戻しますと、ご承知のように、起信論の撰述問題に関しては、大正から昭和の初期にかけて多数の仏教学者を動員した長期に亘る論争がありますので、インド撰述説の立場からも中国撰述説の立場からも、いろいろな資料と論争点が提起されて山積みされてまいりました。また、最近にいたつても、かならずしも撰述論議に関わる立場からではなくとも、種々の新しい見解が追加されております。が、一方において、その後の仏教学の進展の中でも、もはや問うべき必要もないことがらとされている問題もありまして、撰述問題を考えるさいの焦点はかなり絞られ

てきているように思うのであります。そこで、起信論のインド成立を予想せしめるような立場・見方から提起された資料や観点と、中国成立を予想せしめるような立場から提起された資料や観点とを、たとえば一対の連立二次方程式のごとくに配してその解——つまり両者の共有部分——を求めよういたしますと、それはかなり幅のあるものであります。そこにある程度の仮説を描いてみることができるとと思うのであります。

まず、真諦訳をいう古来の伝承を重んずる見方をするならば、そのさいには、訳語選定者は菩提流支訳をはじめとする既存の訳語・訳風を大量にとり入れた結果——これは当たり前のこと、ごく自然なことなんですね——のちの真諦訳の訳語・訳風との間に乖離を生じた、と考えるべきかも知れません。また、訳出者の誦出にもとづきながら、中国仏教者を含めた訳出グループによってかなり手を加えることによって現存のテキストが成立したと推定されます。さらに、起信論の伝播の痕跡というものがインド仏教の後代の教理にまったく見られないということを考慮に入れますと、論の成立そのものがすでにインドを離れた地域においておこなわれた可能性、たとえば中国において真諦もしくは彼の周辺の誰かの手中の作者の可能性は真諦もしくは彼の周辺にもあり得たし、

——わたくしは、真諦自身の手に成るという可能性は非常に少ないと思想します——また、地論系にもあり得たと思います。一方、中国撰述、つまり中国仏教者の手に成るものと予想する場合においても、インド撰述説の側から提起されたりた状況判断を逆の結論へ適合するよう受けいれる必要がありますので、わたくしは、その場合にも、やはり何らかのかたちでインド仏教者の介在したことを想定すべきではないかと考えております。

つぎに、今回の論文集の中で起信論の真諦訳テキストの成立事情にたいする関心を表明している論文に、高崎直道氏の「大乗起信論の素材」があります。高崎氏は、申すまでもなく、インド仏教における如來藏思想の系譜を実に執拗に追跡し解説してこられた、この方面における突出した先駆者でありますので、氏がはたして起信論の先駆思想をインドの大乗仏教の思想とどのようななかたちで連結されるだろうかということは非常に興味深く伺っていたのですが、今回の論文集の中では、主として起信論の組織・枠組みを構成する表現形式について、それらの素材となるものをインドの經論の中に求めておられます。また、高崎氏は、この数年のあいだに雑誌『印度学仏教学研究』『東方学』『東方学論集』の中で、起信論の訳語の部分的な問題箇所について、さらに突っ込んだ検索の成果を発表されておりますので、わたくしどもは、これ

らの論文を通じて、すでに氏が大著『如來藏思想の形成』をはじめとする論著の中であきらかにされてきたインドの如來思想の流れの中に、起信論説を直接に当て嵌めて対比せしめることがより容易になつたわけでありまして、これは非常にありがたいことあります。

そこで、高崎氏は、起信論の組織枠組みについていえば概ねインドの伝統に従つてゐるが、しかし、テキストの表現に關しては他の漢訳仏典に依存する点が多いこと、とくに先にも触れた竹村氏の挙げる多くの実例では、起信論の成立にたいして菩提流支訳の諸經論の文言がよく使われており、ときには元の文脈とは外れた用いかたのなされていることのある点に留意しながら、訳出の当否についてはきわめて問題が多いと、非常に慎重な言いかたをしておられるのであります。

景をほんと顧慮することなく、ひたすら論の表現形式の全體と部分の篩分けをする作業に徹するという興味ある論稿を出されたのが末木剛博氏の「大乗起信論の論理——凡夫日常心の立場から」であります。わたくしは、学生時代に、末木先生の記号論理学の講義を聞かせていただいたことがあります。たしかカントの第一批判だったと思うんですが、講義の始めから終りまで早口でしかも記号をびっしりと板書されましたので、難しいなんでものじゃなくて、皆目習つたことのない外国語を聞いているような感じで實に情けない思いをしたことがあります。が、この論文はその趣旨というか狙いどころまでは、ある程度理解できたと思つております。

ここに描かれた図式の中から、まず、著者が起信論の基本的な主張と見做している構図をとり出してみると、それは末木氏の言葉で申しますと「経験主義的唯心論的一元論」と言われます。一切を自己の内に包みこむ唯一の全体的実在、それが凡夫の日常心をめぐつて語られる。この凡夫の日常心は心真如門と心生滅門との二面をもつ。心真如門は経験的日常心——衆生心——の全体性であり、心生滅門はその同じ経験的日常心の部分と部分との対立、相互限定のありかたを指す。そして、この全体と部分とを結んでいるのは言説である

〈一個の作品としての起信論の思想〉

さて、從来の起信論研究ないしは起信論説を軸とした仏教研究の中で、一個の作品としての起信論の思想そのものを正面から問い合わせ直そうとする研究が意外に少なかつたということは、先ほども触れたところですが、今回の論文集の中で、起信論の作者の立場と読者の立場というものを、ひとまず離言説の立場と依言説の立場というふうに考えたうえで、この起信論に使われている論理の形式を、過去の教理史的背

第一は、仮の名言を分別する計名字相——末木氏はこの計名

字相を三細六麿の一つとしての機能よりは広い意味に使って

おられます——、第二は、迷いから悟りへ向かう如来の善巧
方便としての言説である、と。

さらに、この衆生心、一心にたいする論述の中では、心真如の全体性と心生滅の部分を言説を介して連結せしめている存在論の系列と、同じく言説を介して悟りと迷いとを連結せしめている認識論との二つの系列が並存している。そこで、悟りの究極は言説を離れるが、それは言説の極（自己否定）として凡夫の経験的日常心の全体性をあきらかにすることであり、それにたいして、迷いは凡夫の経験的日常心の他の極にあって、言語的分別によつて生ずる部分的差別を固定化し実体化することであると位置づけておられます。また、この二つの系列の中で、起信論は凡夫をして迷いから悟りに至らしめる目的としているのであるから、存在論よりも認識論のほうに優位があるとし、さらに、心生滅論における覺・不覺の認識が苦・樂の情と結びついているところに認識論としての特徴がある——したがつて、およそ情念とは無関係な純粹の対象認識を論ずる自然科学の認識論とは根本的に異なる——と述べておられるのです。そのことは仏教思想としては自明のことなのですが、とにかく、ここでは、過去の教理史との連續をほとんど顧慮しないでもっぱら論理の形式を求める立場からもそのことを確認しておられるわけであり

その他、末木氏は、言説、言語的分別というものを、従来の起信論解釈にくらべても、より巾広く適用されるべき概念として重視しておられることがわかります。そして、そのような見方は、言語というものをたんにその表現の顕在的なありかたにのみ求めるのではなくて、人間の言語活動の全体をさらに意識下のありかたを含めた人間存在の根本的なありかたとして考察しようとする現代のわれわれの考え方——言語学的表現を用いるならばランクとパロールの全体像ということになるでしょうか——にとつても、十分に受け入れることのできる考え方ただと言えるのではないでしようか。

個々の教理の位置づけには若干問題があると思いますが、この種の論文でそれを問う必要はないでしょう。むしろ、わたくしどもの仏教学は、この論文で試みられているような問題提起の仕方をもつと取り入れるべきではないかと思います。わたくし自身もそれに首を突っ込んでおりました起信論の解釈においても、他の仏教文献の解釈学においてもそうなのですが、こういう場合に一、一の概念を巡って歴史的に付け加えられてきた意味内容——たとえば真如とか如来藏とか覺・不覺という教理概念にまつわる意味内容——の横のつなぎを求めていく方向に主たる関心が向けられておりまして、一つの概念を巡って歴史的に積み重ねられてきた個々の

観点のすべてを当面の教理の解釈に押しつけていくという傾向があるように思います。

もちろん、この論文に表わされたような論理の枠組みだけでは、一、一の概念に歴史的に附加されてきた意味内容が肉づけされていないのですから、そのような論理の図式のみでは思想表現の生きた内実を理解させることはできません。あらゆる教理概念の内容は、やはりそれらが使用され来つた歴史と不可分のものだからです。ただ、仏教のような宗教文献には、個々の教理概念の意味内容がすでに歴史的に、体験の面においては死に体になつてゐるにもかかわらず、後生大事にそれを受け継いでいくこともあるわけですから、あまりにも個々の教説あるいは個々の教理概念の歴史的変化——仏教の教理史の中にはそういう歴史的变化を量してしまふような傾向があるようだ——の面に関心を集めすぎますと、具体的な独立した作品の思想史的意義をかえつて見失つてしまふことにもなりかねないと思うのであります。そこで、わたくしは、末木氏がこの論文の冒頭で、起信論の作者の立場と読者の立場の違いを考えることから問題提起すると述べておられることに興味を抱いたわけであります。面白いと思つたわけであります。

さて、末木氏の論文が起信論の中にもっぱら論理の形式を追い求めることに終始しているのにたいして、同様に一個の

作品としての起信論の思想をとりあげながら、それとはまったく対象的に、起信論に盛り込まれた思想そのものと、起信論の思想がそれ以前の仏教教理に連なつてゐるところの思想傾向の体質にたいする批判的考察が、袴谷憲昭氏「大乗起信論に関する批判的覚え書」においてとりあげられております。この論文は、「承知のように、すでに氏の『本覚思想批判』の一節として公表されておりますので、当然、前著全体の論旨の中で相関的に理解すべきなのかも知れませんが、ここで、現在の起信論解釈の動向の一つとして、多分に印象批評のようなかたちで、しかも限られた部分をとりあげることになつてしまふことをお許しいただきたいと思います。

袴谷氏の論文が批判的覚え書であると言われる、そこにおける批判の対象を、わたくしは、つきの三つに分けて読ませていただきました。第一は、起信論説そのものであります。とくに起信論における真如概念——さらに真如と関連して一心、阿梨耶識、など——をとりあげて、そこにわれわれの経験、体験、信の領域から浮きあがつてしまつた安易な統一概念にすべてを含めて処理しようとする教義の欺瞞性を指摘しておられます。真如の一元性に立つて心真如門と心生滅門を総合する一心によつてすべてが説明されるような仕組みについている、しかも、先にも触れましたが、レディーメイドの洋服のごとく、出来合いの言葉、既成の概念によつて仕立て

られたものである、というのです。第二に、起信論を含み、右に指摘された諸性格と共通する文献グループにたいして、ダーツ・ヴァーダという系譜を想定されて、——但し、この

語は松本史朗氏の提唱による——これが批判の対象となつている。さらに、第三に、先の第一・第二の問題と関連して、久松真一氏の起信論解釈をとりあげ、それが起信論説への自説の読み込みと、ありもしない言説を超えた世界の買いかぶりを暴くというのであります。

そのさいの袴谷氏自身の立場は、氏がそこで引き合いに出しているベルグソン流の直観を高く評価し、経験的持続の世界を地道に辿つてゆく本当の経験論でなければならないと言つておられますので、その辺りに氏の仏教思想にたいする評価の基準を推し量ることができるように思いますが、そのような経験論の立場から、袴谷氏は、起信論の真如を評して、「一足飛びの直観によつて容易に時間の外へ出てしまつた」概念中の概念であるとして、真如、ならびにそれと関連した一心・如来藏・本覚などの教説としての欺瞞性を訴えているのです。さらに、起信論の真如を諸概念中の概念であるとして、ただこれさえ握れば他はすべて片が付くというような実体、固定化したものとして理解したうえで、さらに、起信論は離念ないしは無念を実現することによってその真如に帰入することを根本的立場としている以上、その同じ立場からは

たしていかにすれば仏教の修行が必須のものとなり得るのかという疑問が残るのだ、と問題提起をしておられるのであります。

このような問題にたいして全面的にお答えするだけの能力はわたくしにはございませんが、若干あたえられました時間をさらにこの問題に費やさせていただきたいと思います。そこで、この論文を先に出された『本覚思想批判』の中の諸論文の全体的な特徴の中で考えてみると、袴谷氏の起信論にたいする批判的考察の意図というものは、けつしてたんなる論文の語義解釈の問題なのではなくて、あるいは起信論という一個の作品の思想的あるいは文献的考察なのでもなくして、むしろ、ここにひとまず起信論をとりあげるときには、それを通じて、起信論という書物をこのように読ませてきた、そして大乗佛教の全体をそのように理解させようとしてきたところの大半の仏教思想の体質を問題にしようとしておられるようと思われるのです。そして、その辺りに、この論文にたいする批判、評価の難しさがあるようと考えられます。いずれにしましても、このような起信論・如来藏思想・本覚思想への幅広い視点からなされた批判的考察の成果が、この駒沢仏教学の中から育まってきたことに、大いに注目したいと考えております。

の問題に関連して、平川氏は、偶々、今回の論文集の中で「如來藏理解の立場としての信」という項目を設けて、およそつぎのように述べておられます。すなわち、

『勝鬘經』『宝性論』『起信論』などにおいて、如來藏とか本覺というものは、われわれの体験においてはそれが知られているものではないということが承認されるべきである。凡夫にとつては、ただ仏語を信じることが要求されて

いるのであり、仏語を信じることが仏教の智慧をそだてることに連なるという性格のものである。その場合、言葉はあくまでも不完全なものである。そこで信を媒介として如來藏の教理の研究に入るとは、教理を常に肯定的に受容することである。

とのであります。なお、この文章は、平川氏が先の論文集で別々に述べられた趣旨を氏の表現を使って要約したものであることをお断りしておきます。しかし、このように言わざれましても、もしもわれわれが、如來藏とか本覺とかの教理の狙いどころにたいして何がしかの共感をもち得ない場合には、それを信じることもできないだろうと思うのであります。つまり、一切衆生は如來藏である、などという教説——この表現は起信論にはございませんが——の意図に添い得るような経験、体験が、その教説を受け容れる側の条件として必要なのであり、当然、如來藏とか本覺の教説の側——末木

氏の言いかたによれば作者の側——から言えば、その教説の指示するところにしたがって、それに順じていくような人間としての生きかたが何らかの普遍性をもち得ることを押さえてのことなのだと思うのであります。平川氏がこの信の問題に関して空の理解、空性の理解に裏づけられた如來藏説といふことを強調しておられることも、そのように考えれば理解できるかも知れません。

起信論の心生滅門の中の覚・不覚義の中で、そもそも本覺の観念が浮かび上ってくるのは、心生滅の不覚ということにたいする自身の反省として、不覚から相似覚、随分覚へと上っていく始覚の段階を一步々々辿つてゆく過程で部分的に自覚されいくことは、起信論の文脈の中である程度辿れると思ふのであります。が、それは言つてみれば、われわれの日頃の怠惰な生活そのものが、あるいは他からの教導によつて、あるいは自らの反省と向上心によつて内発的に、従来よりはより巾広い他者とのつながりの中で目覚めていく、同時に目覚めさせられていくことを語つていると思うのであります。

かれこれ十年ほど前になると思うのですが、いまでもテレビのタレントとして割合いに活躍している黒柳徹子さんの『窓ぎわのトットちゃん』という本を読んだことがあります。あれは彼女の自叙伝だということになつていてるんですが、そ

の中に出てくる何でもない一つの場面について考え方をさせられたことがあります。

あの本によると、彼女は小学校のときに画一的な集団生活のペースに馴染めなくてかえって問題児扱いをされたために、学校を転々と変わることになった。何回目かの転校のあげくに、彼女の母親は、何とか受け入れてくれた小さな学校を探して彼女を連れていった。その学校は一年生から六年生までを合わせても二、三十人の小さな学校だつたけれども、彼女、主人公のトットちゃんは、その学校が非常に気に入ったという。なにしろ校長先生が毎日欠かさず人々の生徒にきちんと相手をしてくれる。校長先生はトットちゃんにたいして、いつも「あなたは本当はいい子なんだよな」ということを口癖のように言つてくれる。わたくしがここにとりあげようとした一つの場面というのはそれだけのことなのであります。ただ、その場面を含めた前後の描写の中には、校長先生が、いろいろな過去をもつた子供たちを相手にして親身になって面倒を見ておられる姿が記されておりますので、そのような校長先生のお人柄が、「あなたは本当はいい子なんだよな」ということばを、子供心の中にずしりと響かせたのだろうと思つたのであります。

「あなたは本当にいい子なんだよな」ということばをそれだけでとり挙げますと、これは善くも悪くもどちらにでも解

釈のできるものであります。しかし、あの場合に、一つの仕事に体当たりでぶつかっている一人の教師が、「あなたは本当はいい子なんだよな」と言いながら一人々々の子供にまんべんに分け隔てなく接しておられるという行為があつて、そこに、その人のことばというのに光が出てくる、そのことばを受け入れる側の心を搖きぶるだけの力が加わつてくるのだろうと、いうようなことを考えたのであります。話がまた脱線してしまったようでございますが、これなども、われわれが当面する個々の文献にあらわれることば、あるいは個々の文脈にたいするまったく自己流の解釈、読みかたの一端として触れさせていただいたわけでございます。

〈中国・日本における問題〉

すでに予め御指示いただきました時間を超過しておりますので、残された〈中国・日本における問題〉については簡単に触れていただきたいと思います。仏教の思想史全体における起信論の意義を考えるとき、今後の起信論研究においても、やはりこの問題が最大のテーマであることに変りはないと思われるのです。その意味では、論の撰述問題にどういうかたちで結着が付くかというようなことはたいした問題ではないかも知れない。ただ、従来の起信論研究——と言つてもそれはここ百年足らずの間のことなのですが——の

方向がああいう撰述論議を通じて関心を搔きたてられてきた経緯があるために、その過程をいちおう振り返って辿らなければならぬという仏教学の宿命のようなものがあるわけでございます。

起信論の思想的立場を中国仏教の側から見ようとするときには、従来の関係する資料の性格からみましても、やはり元暁と法藏の二師による解釈をしつかりと押さえていくことが重要であると思います。従来の起信論研究と言われてきたものの中では、ただ法藏の『義記』や元暁の『疏』を比較してその違いを指摘するかたちの、いわば起信論講釈の程度の仕事しかなされていなかつたように思われます。今回の論文集中でわたくしの書きました「中国・日本における起信論研究史」をご覧になりますと、その程度の意識しかなかつたのだろうということがお判りになると思います。

しかし、同じく石井公成氏の「新羅仏教における大乗起信論の意義——元暁の解釈を中心として」、吉津宜英氏の「法藏の大乗起信論義記の成立と展開」の論文では、元暁疏や義記だけを見てそれを起信論の解釈に利用するというのではなくて、元暁や法藏の仏教学の全体像の中にそれぞれの起信論解釈の特徴を位置づけていく研究が着実に進められていることがわかります。とくに石井氏の論文は、元暁の初期の作と考えられる『起信論別記』から後の起信疏に至る諸著の関連

の中で、元暁の仏教が一貫して会通の仏教でありながら、しだいに実践的傾向を強めていることを追及した斬新な論文であり、これは吉津氏による法藏の『義記』撰述の意図を追跡した論文に連結し対比させながら読まれる論文だと思います。また、池田魯参氏の論文「天台教学と大乗起信論——知礼の判釈と引用態度」も、四明知礼の教學における起信論ないしは同義記にたいするとりくみを論じた力作だと思われます。起信論は知礼の教學の中では天台の四教で言えば通・別・圓の三教に属するものとして認められていくのであるが、とくに知礼の晩年には、むしろ起信論の教説を天台の圓教の立場から会通し、積極的にこれを統合しようとする努力の跡が読みとれる。そのことを、知礼の全著述中の引用例の検索を通じて、非常に緻密にまとめておられるのです。

中国仏教サイドから見た起信論解釈に関しては、ほかにもとりあげなければならないすぐれた論点が含まれているのですが、最後に、日本仏教のほうに話をすすめまして、そこでは、吉田宏誓・田村晃祐・小島岱山氏によるそれぞれ空海・最澄・鳳潭をとりあげた三篇の論文が含まれていることに触れておきたいと思います。

まず吉田氏の論文は、空海の思想が直接的には『釈摩訶衍論』を通じて、したがつて起信論とは間接的に関係することを確認しながら、なおかつ、空海の即身成仏の思想にたいす

る起信論説の直接関与を読み込もうとする意図が示されております。その資料的背景については著者のすでに発表されました（『智山学報』などの）論文にもとづいておられるようあります。

田村氏の論文は、最澄の諸著における起信論あるいは起信論的な用語例の動向を紹介されたものですが、それによつて、最澄における起信論の理解がほぼ華嚴における一般的な起信論解釈に近いものであったことが伺われると思ひます。

また、小島氏の論文は、宗密の『注疏』や子璿の『筆削記』などによる起信論の解釈に異議を唱えて法藏の『義記』に直参すべしと主張した鳳潭の見解を、『起信論義記幻虎錄』と『幻虎錄解説』によってとりあげたユニークな論稿だと思います。結論部分において、鳳潭によって斥けられた澄觀・宗密の起信論解釈は、華嚴思想史としては必然的なものであり、鳳潭の批判は歴史的な観点からは当たらないと言われるのです。

以上、今回の論文集『如來藏と大乗起信論』に関しては、わたくし自身が今まで辿ってきた資料との関係が比較的希薄であるという個人的な理由から本日の話題としてはとりあげなかつたという問題も多く、また、日本仏教関係については、もう少し論文数も増やしてテーマを拡大していただければよかつたのではないかと思われます。しかし、何れにいた

しましても、久しぶりに起信論にたいしていろんな角度からかなり自由な発言が集められましたので、これによつて、起信論または起信論的発想というものを考えていくうえにおいて、かなり確かな研究の裾野が拡がつたように思われるのですが、ともあれ、本日は、冒頭に申し上げましたような事情で手前勝手に論題を選ばせていただきましたことをお断り申しあげ、また、時間を超過したこのようなぶざまな、しかも雑駁な放言に終始した講演を最後までご静聴いただきましたことに厚く御礼申し上げまして、これで終わらせていただきたいと思います。

（本稿は、平成二年十月二十九日の講演記録をもとに、後日、若干の加筆・訂正を施したものである。）