

竹村牧男著『大乘起信論読釈』

吉津宜英

『大乘起信論』（以下、『起信論』と略称する）は最近また新たな注目を集めているといつてよいであろう。ある論者は本論に由来する「本覚」という思想が日本仏教においては特に天台本覚思想の中核を形成し、日本に現存する差別現象を生み出した思想的背景であると糾弾している。また他の論者は「如来蔵思想は仏教に非ず」との論陣を張っている。立派な如来蔵論である『起信論』がその論者の標的の一つに加えられていることは言うを俟たないであろう。私はこれらの議論の中に仏教の本質を問ひ質す、鋭い視点のあることを認めるのに吝かではない。しかしながら議論を進めてゆく方法の面において、大いに疑問を感じざるを得ないことも事実である。今はこれらを論ずる場ではないので、いづれ機会を得て論究してみたいとは思いますが、『起信論』は今や意外な方向から人々の注目を集めているという一つの例として言及した次第である。

さて、ここでは竹村牧男著『大乘起信論読釈』を取り上げて、私なりの感想申し述べてみたい。本書は『大乘禪』誌に長期にわたって連載されたものを一冊にまとめられたものである。表題のように『起信論』の文句を丁寧注釈した内容であるが、一点だけ従

来の諸注釈には見いだされない視点を全篇に一貫させて示した。それは従来の真諦三蔵（四九九―五六九）訳出説に疑問を投げかけ、むしろ北魏の中葉に活躍した菩提流支（？―五二七）や勒那摩提（生没年不詳）などの、いわゆる「地論系」の訳業の方に現存の『起信論』の内容はより親しいとの指摘である。特にどちらかといえば菩提流支訳出の経論についての指摘が多い。今は繁を厭わず、著者の指摘される所を列挙してみよう。

先ず菩提流支訳の『不増不減経』に関連したものととして「法身と衆生」（『読釈』九六頁、以下頁数のみ記す）、「相応不相応」（一三二頁）、「一法界」（一三八頁）、「不生不滅」（一四二頁）、「常恒不変」（一六一頁）、「自性清浄心」（三五四頁）、「清涼不変自在」（三五五頁）、「不離不断不異不思議仏法」（三五六頁）などの項に『起信論』の訳語との類似や一致が論じられている。次に『十卷楞伽経』については、「衆生心」（一〇〇頁）、「体相用」（一一二頁）、「一心」（一二四、一二八頁）、「不生不滅」（一四二頁）、「離名字相」（一四六頁）、「如実空」（一六三頁）、「空と不空」（一六三頁）、「如来蔵と阿梨耶識」（一七一、一七七頁）、「念」（二三八頁）、「心意意識」（二七二

頁）、「現識、分別事識」（二七五頁）、「忽然」（二八九頁）などの諸処において一致と類似が指摘されている。さらに『深密解脫經』については、「心意意識」（二七二頁）、「奢摩他觀、毘鉢舍那觀」（四六五頁）、「止觀双運」（五〇〇頁）の各項で対応が論じられる。また『仏説法集經』についても「法相觀、大悲觀、大願觀、精進觀」（四九七頁）との関連が指摘されている。

次に論部に移ろう。先ず菩提流支訳の『金剛般若經論』では「智相身」（三七五頁）、「如実修行」（四五二頁）、「夢、電、雲」（四九三頁）などの用語に『起信論』との対応が示される。また、その世親の釈論の細注である『金剛仙論』については「体大」（三八頁、一一三頁）、「修多羅」（八二頁）、「体用」（一一四頁）、「総説」（一三八頁）、「依言真如」（一五五頁）、「理智不二法身」（一八四頁）、「心意意識」（二七三頁）、「法身と色身」（三七二頁）、「対治邪執」（四〇〇頁）、「退不退」（四一三、四二七頁）、「如実修行」（四五二頁）など多くの指摘がされる。次に『十地經論』とは「衆生心」（九九頁）、「対治邪執」（一二二頁）、「一心」（一二九頁）、「総相」（一三八頁）、「念」（二三八頁）、「止觀双運」（四六七、五〇〇頁）などの項で『起信論』の教理との対応が示される。さらに『無量寿經優波提舍』については「総説」（九三頁）、「理智不二法身」（三七五頁）、『弥勒菩薩所問經論』においては「修多羅」（八四頁）、『文殊師利菩薩問菩提經論』では「如実修行」（六一頁）、「発心」（四四三頁）、『勝思惟梵天所問經論』に関しては「如実修行」、「唯識論」（著者は宇井伯寿博士の説によって菩提流支訳とする）の場合には「立義」（九二頁）、「一心」（一一三頁）などを、それぞれ『起信論』の教理に親近するものと指摘したのである。

では、勒那摩提訳出の『究竟一乘宝性論』（以下、『宝性論』と略称する）との対応はどうであろうか。前と同様に列挙すれば、「如実修行」（六〇頁）、「衆生心」（九八、一〇〇頁）、「如実空」（一六二頁）、「不思議業相」（二一六頁）、「念」（二三八頁）、「心意意識」（二七二頁）、「大智慧光明」（三三三頁）、「不離不脱不断不思」（三五八頁）などに言及がある。

さて、私はここで、あえて経論ごとに、指摘された項目をまとめてみたのであるが、このようなまとめの仕方は著者の意図をふみにじることになるかもしれない。なぜなら著者はきちんと要所要所で各項目ごとに論究の場を設けて丁寧に検討しているからである。そこで次にそれらを取り出して列挙してみよう。

- 「大乘の教理的自覚史」（三三三頁）
- 『起信論』の用語について（六〇頁）
- 「修多羅（經）と論」（八一頁）
- 「法身と衆生」（九六頁）
- 「衆生心の原語について」（九八頁）
- 「体・相・用の教理的周辺」（一一一頁）
- 「一心について」（一二八頁）
- 「二門について」（一二二頁）
- 「空・不空の教理的背景」（一六二頁）
- 「阿梨耶識について」（一六九頁）
- 『起信論』の阿梨耶識（一七六頁）
- 「理智不二法身説と本覚」（一八二頁）
- 「念の原語について」（二二七頁）
- 『起信論』の識説の背景（二七二頁）

「無明について」(二八四頁)

『起信論』の如来藏説」(三三三頁)

『起信論』の仏身論」(三七二頁)

「対治邪執をめぐる二、三の問題」(三九八頁)

「三種発心の教理的周辺」(四四二頁)

『起信論』の観の周辺」(四九五頁)

『起信論』の浄土思想」(五〇四頁)

これらの中のいくつかは著者が既に研究論文として公に発表しているものもあるが、『起信論』全体にわたって、その主要な教理内容の周辺を徹底的に精査された努力は大いに評価したい。従来書類を凌駕したと言えよう。ただ、これだけの幅広い周辺教理の探索が『起信論』の文文句句の解釈の行文に十二分に生かされたい憾みのあることは少々残念なところである。これはもともと「一般道人を讀者層とする」(五二二頁)原載誌の性格に起因するものでもあろうが、著者は徹底して最も流布した注釈書である法蔵の『起信論義記』を指南として解釈を進めている。ここにあの精査が従来の『起信論』解釈を根本的にはゆるがさなかつた直接の原因があるように思われる。一つの例だけ取り上げてみよう。著者は『起信論』の識説の背景」(二七二頁)の項目において『起信論』の「復次生滅因縁者所謂衆生依心意識轉故」の一文に関して、特にその「心意識」の用語について『十卷楞伽經』『深密解脫經』『金剛仙論』そして『宝性論』などにも「心意識」とあり、いわゆる「地論系」の翻訳経論に多出すると指摘される。そして『梵文楞伽經』から考えて、その原語は *citta-mano-manovijāna* であつたであろうと推測される。ここまで精査されたのならば慧遠・元暁・法蔵と伝

『大乘起信論読釈』(吉津)

承されたらしき「衆生は、心に依りて意と意識とが転ずるが故に」という読みを改めて、「衆生は心と意と意識とに依りて転ずるが故に」というように読まれることも可能であつたのではなからうか。ちなみに曇延の『起信論義疏』(続蔵一―七一―四―二七五右下)は後者の方の読みによつていふように伺われる。

さて、現存の、いわゆる真諦訳『起信論』の訳語が、他の真諦訳諸経論におけるものよりも、菩提流支や勒那摩提などのいわゆる「地論系」の方により親しいという著者の主張はどのように取り扱われるべきものであろうか。著者は「あとがき」で、その点を問題にし、右の主張が直ちに『起信論』と真諦との関係を無縁としてしまふのではないと注意する。著者の意図は、当時のインド―中国の仏教思想の状況の中で『起信論』の教理思想を精確に位置づけたいというところにある。これによると著者は望月信亨博士のような中国成立論者ではないことは明らかである。

ここで、この成立問題に関連して、著者が最も意識している柏木弘雄博士の『大乘起信論の研究』(春秋社、昭和五六年)の結論的な部分を確認しておくことは大切であろう。すなわち博士は第一章第四節「起信論の成立に関する問題点の整理」の末尾に次のようにまとめておられる。

「大乘起信論は五世紀ないし六世紀に、インドもしくは中国(または扶南、等の地)において、インド仏教思潮の直接の延長線上においてその理論が構築され、おそらく真諦または彼の周辺に属する訳出グループの中のなんびとかによつて中国において訳出された。しかも、訳出の状況に関しては、訳出者の誦出にもとづきながらも、中国仏教者を含めた訳出グループによつて、かなり手

が加えられることによって現存テキストが成立した、と推定される。（一八二頁）

既に私は柏木博士の著書をこの『論集』第十二号（昭和五六年）で紹介したが、その時は単に内容の解説のみで、私見を全く出してない。今、私はこの柏木博士の成立に関する推測はきわめて妥当なものであるとの態度を表明しておきたい。つまり、この論がインド仏教の流れの中で成立し、真諦三蔵によって中国にもたらされ、そして中国人仏教者の手によってかなりの推蔽を加えられて成立したことを承認できると思っている。竹村氏は今の柏木博士のまとめ自体に批判的な立場を取っておられるのであろうが、私は柏木博士のまとめの後半部分と竹村氏のいわゆる「地論系との親しさ」とは同居できる説なのではないかと考えている。すなわち、柏木説の「中国仏教者を含めた訳出グループ」と竹村説の「地論系」とは一致する可能性があると思うわけである。

周知のように北周の武帝（五六一―七八在位）は即位以来儒教中心の富国強兵政策を断行し、その結果五七四年には大破仏を實行し、さらに三年後には隣国北斉をも打ち亡ぼし、北周同様の破仏を行つたのである。道宣の『統高僧伝』をみると、この破仏に際会して、多くの仏教者が北周や北斉から南の陳国に難を逃れたことが知られる。そして、隋代になって彼らは北地に帰還し、特に真諦三蔵訳出の『撰大乘論』が北方にもたらされ、地論系の学問にかわって撰論系の教学が盛んとなってゆくのである。今は参考まで少しく年表を出してみよう。

五四七 真諦来支

五五〇 起信論訳出（？）

五五三 // (?)

五六一 北周武帝即位

五六九 真諦没

五七四 北周破仏

五七七 北斉破仏

五七八 武帝没

五八八 曇延寂

五九二 慧遠寂

六〇七 曇遷寂

さて、これらの表から何が推測されるであろうか。まず現在する曇延疏と慧遠疏との間には本文について根本的な差異はないのであるから、いわゆる真諦訳と称せられる現存本はおそらくとも曇延示寂の五八八年までには固定化していたと考えられよう。そこで一応真諦訳を認めただけの場合、さらにその上で竹村説を許容し、いわゆる「地論系」の大はばな修飾を含んでいるとした場合に、その可能性はどこに求められようか。まず第一に五五〇年か、五五三年に『起信論』を真諦三蔵が訳出したとして、この時代は梁末から陳初の混乱にかかる時代であるから、三蔵の訳出グループに北方からの地論研究者たちが加わっていたとは考えにくいのである。むしろ『撰大乘論』の場合と同様に、五七四年と五七七年の二回にわたる大破仏の結果、南下した地論系の学僧たちにその論が見い出されて、北方にもたらされ、かなりの修飾を施されたと考えの方が自然であろう。ただ、この場合も『統高僧伝』巻十八の曇遷伝（正蔵五〇、五七二上）をみると、曇遷が五七七年の北斉破仏に際して金陵に逃れる以前、つまり北地ですでに『起信論』を研究していたといった記事は

一応問題になるところであろう。

以上は私が勝手に柏木説と竹村説とを結びつけたにすぎず、両氏には御寛如を請う次第である。ただ、ここで私は竹村氏のいわれる「地論」なり「地論系」なりの表現について明白な理解を得られていないことを正直に告白せざるを得ない。私はこれまで『十地経論』の研究グループというような意味で地論学派といい、慧光とか法上とか慧遠などが、所属するものと考えてきた。竹村氏の「地論系」という用語は、勒那摩提を含めつつも、主として菩提流支の訳業、訳出経論の内容を指している。そのような竹村氏の意図があるのならばというわけで、私もあえて先のように経論別に指摘箇所をまとめてみたのである。その結果は大まかな思想形態でいえば世親の釈経論を中心にして唯識から如来蔵へという流れの中に菩提流支の訳業はおさまるようである。私は時代のずれはあるにしても南の梁陳にやってきた真諦三蔵も大きく把握すればやはり世親教学をベースにして、如来蔵と唯識に両足を踏えている人だと思ふ。一方を「地論系」と呼び、他方を「撰論系」と称するのは、たまたま『十地経論』と『撰大乘論』とが人々の注目を集め、学派のニックネームともなった中国仏教側の事情であろう。

ここで私が竹村氏の「地論系」にこだわる理由は、この『読釈』において、あれだけ菩提流支の訳業と『起信論』の用語との対応を論じられたのに、思想形態の考察にあたっては菩提流支訳のいずれの経論よりも勒那摩提訳出の『宝性論』に注目されているように見受けられるからである。最近頂戴した『起信論』の〈本覚〉理解への一視点―無始世來の利他用の思想を尋ねて（三重大学人文学部文化科学研究紀要「人文論叢」第三号、一九八六年三月）や、

『大乘起信論読釈』（吉津）

「如来蔵思想に見るへ人間存在の原構造」について（三重大学思想系「論集」第四号、一九八六年）では縦横に『宝性論』と『起信論』との思想構造の類似を論究しておられる。勒那摩提の訳業までも「地論系」と認定しておられる著者にとっては何ら問題はないであろう。ただ私は、すでに高崎直道博士の「真諦訳・撰大乘論世親訳における如来蔵説——宝性論との関連——」（『結城教授頌壽記念仏教思想史論集』所収、大蔵出版、一九六四年）などの論文によって、真諦三蔵訳出とされる『撰大乘論世親訳』に対してはもちろんのこと、『仏性論』や『無上依経』への『宝性論』の影響が絶大であることが論証されている現時点にあって、著者が『宝性論』をそれが勒那摩提訳であるからという理由だけで、いわゆる「地論系」と固執することには疑問を抱かざるをえないのである。『宝性論』は真諦教学にとっても重要な背景になっていることが明らかであるからである。

むしろ私は著者が思想構造において『起信論』と『宝性論』の親近性を論究されることには大賛成なのである。『華嚴経』の仏菩薩の世界を指しつつも、現実的には唯識的な説相を自由自在に用いるところに両者の共通性がみられる。『仏性論』も同様の構造であろう。私は著者があまり、いわゆる「地論系」にとらわれず、『四論玄義』が言うところの「地撰両論」ぐらいのところまで広げて論じられても、その論究の内容の価値を減ずるものではないと考える。むしろ、その方が『起信論』を「インド——中国の思想状況の中でどのように位置づけられるのか」を絶えず問いかけている著者の目的にも一層ふさわしい態度ではあるまいか。

このように論じてくると読者は私が著者の『大乘起信論読釈』全

体にみられる執拗な用語の周辺の追求を低く評価していると受けとられるであろう。決してそうではないのである。現在我々が眼にする、あの『起信論』の文体こそが中国人の人々を魅了し、かの梁啓超氏にいたっては「起信論はまさに中国人の天才的頭脳の生み出した産物である」（『大乘起信論考証』、一九二四年）と讚美するに至るのである。そして、諸注釈者たちは、まさに種々様々の思いをこめて、あの行文を裁ち切り、自己の好みに合わせて、それぞれの世界を創り上げていった。しかしながら、もちろん、それらの世界も『起信論』と無縁ではないから、ある場合には冒頭で言及したような批判も甘受せざるを得ないのである。ただ批判者に対しては徹底的批判のためには中途半端な理解だけは許されまいだろうということとを申し添えたい。そのようなわけで、私は思想構造云云以前に竹村氏が現存の『起信論』の本文の用語に徹底的に執着して、周辺を精査されたことを高く評価するのである。このような精査は逆に柏木博士の高著の中の「真諦訳と実叉難陀訳との比較研究」という大変な作業の価値の再認識につながるであろう。この実叉難陀訳までをも視野に入れ、さらに現存の諸注釈書を縦横無尽に批判し、『起信論』の位置づけと問題性の解明を併せ具えた新しき一書の出現を著者に期待し、この拙文をしめくくることにする。

（山喜房仏書林、昭和六〇年十月二十八日発行、A5版、本文五二二頁、八、五〇〇円）