

印順の『大乘起信論』観

—「『起信論』与扶南大乘」を中心として—*

劉 成 有**

(中国 中央民族大学)

『大乘起信論』の「如来藏自性清浄心」という核心的立場、及び「一心開二門」という思考方法は、中国的な仏教宗派の誕生と発展にとって、その思想的基礎を築いたという重要な役割を果たした。20世紀初期、特殊な時代背景下にあつて、中日の仏教学術界では、『大乘起信論』の作者、訳者、及び思想傾向について、非常に大きな論争が巻き起こった。この論争はすでに一世紀にわたって続いてきたが、現在でも依然として東アジアの仏教学術界において討論される争点となっている。日本の仏教学術界の『大乘起信論』に関する論争は、張文良教授が「日本的『大乘起信論』研究」の論文において全面的な紹介と分析を行っている。日本仏教学術界の主流派の見解について言えば、「インド撰述説」が主導的地位を占めている¹。

中国仏教学術界での『大乘起信論』の「真偽」論争については、一方では日本仏教学術界の深刻な影響を受けつつ、更には現代中国仏教発展の内生的な推進力が存した。20世紀前半において、中国仏教学術界の『大乘起信論』真偽論争は主に二大仏教学院間の論争に表出した。『大乘起信論』の思想的正当性の確定について言えば、太虚（1890-1947）の主導した武昌仏学院は「インド撰述説」を堅持し、全面的に擁護した。一方、欧陽竟無（1871-1943）や呂澂（1896-1989）が主導した支那内学院は「中国撰述説」を主張し、断固として否定した。上述の両派の主張に対し、人間仏教

*原題「印順的《大乘起信論》観—以《〈起信論〉与扶南佛教》为中心」。

**中央民族大学哲学与宗教学部教授。

思想の重要な代表的人物である印順（1906-2005）は、それらに対し強力な批判を加え、同時に一連の論著を発表した²。その中で直接『大乘起信論』と関係するものには、「泛評周繼武居士『起信論正謬』（1938年）、『『大乘起信論』講記』（1950年）、『『起信論』与扶南大乘』（1993年）がある。時間のスパンで言えば印順がこの問題に関心を持っていたのは55年の長きに及ぶ。また、思考の成熟度について言えば、印順が88歳の時に完成した『『起信論』与扶南大乘』は、彼の学術論文としての絶筆作品である。『『起信論』与扶南大乘』は基本的に彼の『大乘起信論』に対する成熟した考えを反映していると言えるのである。彼の考えは主に三点ある。第一に、『大乘起信論』のテキストは北方論師が地論と撰論の思想を「総合融貫」した産物であるという点。第二に、『大乘起信論』の成立は扶南大乘思想に大きな影響を受けたという点。第三に、『大乘起信論』の思想はインドのものであり、中国人の独創ということはできないという点であった。

一、『大乘起信論』のテキスト

印順は次のように述べる。

真諦は陳の太建元年（569）に入滅した。真諦の生前に、彼の多くの翻訳經典は、そのほとんどが嶺南において流行した。隋代になって南北統一の大業が成し遂げられ、北周の破仏によって南下した僧侶は、梁陳の（主に扶南の）翻訳經典を携えて、北方に伝えた。『撰大乘論釈』が主であった南学は、北方固有の「地論宗」を取り込み、「撰論宗」を生み出した。このような思想を継承し、北魏翻訳の『楞伽經』等を参考にして、総合融貫して『大乘起信論』は出現した³。

「総合融貫」の主語があいまいではあるが、しかし「中国撰述」であるという主張は十分にはっきりしている。印順のこのような主張は、表面的

に見れば、日本仏教学術界の望月信亨や竹村牧男などの見解に近く、また梁啓超や支那内学院の見解に近い。しかし、学術研究の立場と態度から見た場合、印順の研究もまた相当程度の理性精神を具有し、その独自の価値を有している。

周知の通り、望月信亨は『衆経目録』の「疑惑部」、真諦翻訳の慣用表現、『大乘起信論』と偽経『占察善悪業報経』との関係などの点から、『大乘起信論』が「中国撰述」であることを論証した。望月は更に進めて、『大乘起信論』は梁陳年間に地論師の曇遵によって口述され、曇遷（541—607）によって整理されて成立したと推論する。その目的は明らかに『大乘起信論』の「偽」を論証することであり、更にはその正統的価値を否定することであった。支那内学院は唯識宗の立場に基づいて『大乘起信論』の「偽」を考証分析した。その目的もまた、唯識宗派の立場に立って、『大乘起信論』の合理的価値を否定することにあった。梁啓超は当時、望月らの考えに触れた後、敏感に「中国撰述説」を彼の民族的感情に服従させ、『大乘起信論』の「偽作」こそが中国人の傑出した貢献であると考え、「これにより中国人思想の偉大さを讃嘆した」⁴のである。印順から見れば、上述したこれらの「中国撰述説」の背後には、多かれ少なかれそれらは皆「感情的」な嫌疑があった。「インド造」や「中国造」の言葉でもって仏教経典の価値を判定することは、決して仏教思想の発展の実際的な状況に即するものではない。太虚が断固主張した『大乘起信論』のインド馬鳴撰述説を含め、過去の論争は、もし厳密な考証と確実な史料を根拠とするのでないならば、すべて定説とは成りえない。妄りに自らを卑下したり、あるいは過大評価したりする背後では、恐らくそれらはすべて、ある種の民族的感情の支配を受けているのである。このような感情支配の態度は、仏教の学術的研究にとって、明らかにある程度の理性精神が欠落している。印順は次のように述べる。

一つに、印度伝来のものがすべて良いというわけではない。..... 印度から訳

出された教典には、限りなく深遠なものもあれば、浅薄なものもあり、雑然として混乱しているものもある。したがって、印度から翻訳されたかどうかということ、仏典の是非の基準としてはいけない。しかも印度にもまた少なからず聖賢の名に仮託された作品があり、翻訳経典だからといって、決してその正確性を保証することはできない。二つに、中国人作がからならずしも誤りということではない。仏法が中国に伝わり、中国の古徳や時の賢者が、詳細周到な思考や深刻な体験を経て撰述した作品には、とても良いものもある。例えば天台宗の典籍は主に「智者大師説」であるが、それでもやはり同様に崇敬し奉持しているではないか。一部の人は、仏法の伝承を重視し、印度から伝わったものこそが正確であり、中国人が作ったものは信用できないとする。このような考え方は決して合理的ではない⁵。

印順は、考証は学術研究上とても必要なものであるが、「ただし、考証して出てきた結果をもって、価値のないとか絶対に正確であるとする論拠としてはならない」⁶と考えた。たとえ『大乘起信論』が考証の結果、インドから出たものではなく、北周の「廢仏」が終わったあとに北方論師によって作られたものとされたとしても、それは『大乘起信論』の仏教思想史上の特殊な意義と価値には決して影響を及ぼさない。

それまでに出現した『大乘起信論』真偽論争の原因に対して、印順は論争に関わったものの文化観という観点から着手し、文化進化観と文化分化観という二つの側面からその分析を行った。彼の考えによると、梁啓超のような主張は、実際には文化進化観であり、それは文化の発展は「先に甲があり、後に乙が生まれ、そこでやっと総合的な丙が生まれる」という西洋式の発展法則だとする。「梁啓超等は、教理の発展史に重きを置く。小乗から大乘、大乘は空宗から唯識、これが仏教教理発展の順序であると。しかし、起信論の思想は唯識学よりもさらに円満であるという理由で、唯識盛行以後の作品であると断定することはできない。」⁷一方で、太虚のように全力で『大乘起信論』の正統的地位を庇護するような人は、その主張

をおおよそ「文化分化観」と規定できる。すなわち彼らの主張は、仏教思想は「先に全体があり、後に分化していくものである。起信論が説くような、空も有も周到に目配りするものがあった。後に龍樹や無著らが、各々の方面の教理に沿って特別に発展させ、そこで大乘空有宗派の出現を見た」⁸とする考えである。問題なのは、「思想には変化があるが、それは必ずしも進化ではない。発展変化の過程において、変化して良くなるものもあれば、変化して悪くなるものもあり、後から生まれたものがすべて進化だというべきではない」⁹ということである。変化という観点から見れば、特定の時点において成立した仏教経論の特殊な意義について思考を巡らせるべきであり、その契理契機の価値を真剣に考えるべきである。これによって『大乘起信論』を判定すれば、比較的狭隘な「真偽論争」から脱却し、その思想的価値を総合的に検討することができるかもしれない。まさに文化の変化という視点から、印順は更に進めて『大乘起信論』と扶南(カンボジア)に伝えられた大乘仏教との関係について分析した。

二、『大乘起信論』と扶南大乘

印順は『大乘起信論』の思想を検討するとき、仏典の伝播史と仏教思想史に基づいて考察し、最初に斯論が思想的に明らかにインドー扶南の大乘仏教思想の淵源を備えていると断言した。印順は次のように明確に指摘する。

私は、『起信論』の作者は多くの経論に依拠並びに参照したのであり、ただ魏訳『楞伽經』のみを参照したのではないと考える。『起信論』の思想は、主に海道からきたものに拠っており、特に扶南に伝来した大乘に関係している¹⁰。

『大乘起信論』の思想と北魏菩提流支伝訳の『楞伽經』との関係については、学术界にすでに詳細な研究がある。このほかに、印順は扶南から伝

来した二つの翻訳経典、すなわち『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經』と『法界体性無分別經』が、『大乘起信論』の成立に対して重要な役割を果たした可能性のあることを発見した。そしてこの二つの経典の訳者はみな扶南から来たものであった。『続高僧伝』に拠れば、扶南人の曼陀羅は梁の天監二年（503）に来華し、扶南人の僧伽婆羅とともに将来した仏典の翻訳を行った。彼らは「伝訳を事とすと雖も、梁の言を善くせず、故に出づる所の経は、文、多く質を隠す（雖事伝訳、未善梁言、故所出経、文多隠質）」¹¹とされるけれども、それでもとても大きな影響を与えた。「一行三昧」と「頼耶覚性」は、この二つの翻訳経典と『大乘起信論』が共通して着目する二つの重要な思想である。

（一）一行三昧

曼陀羅が翻訳した『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經』は、後に唐の玄奘が翻訳した『大般若經』第七分「曼殊室利分」と同本異訳である。印順の考察に従えば、斯経が説くのは般若思想ではあるが、しかしすでに如来蔵思想の傾向を有している。この点に関し、印順は「衆生界量、如仏界量」と「如来界及我界、即不二相」¹²の経文を引用する。試みに衆生界と仏界、如来界と我界を通ずれば、まさに如来蔵思想の主要内容となる。更に明確な証拠は、この経が『大乘起信論』に採用されていることである。それは「一行三昧」（唐訳は「一相莊嚴三摩提」と作る）である。この言葉は、『大乘起信論』のキーワードの一つでもある。「是の三昧に依るが故に、則ち法界一相なりと知る。謂く一切の諸仏の法身と、衆生の身とは平等無二なり。即ち一行三昧と名づく。（依是三昧故、則知法界一相、謂一切諸仏法身、与衆生身平等無二、即名一行三昧。）」¹³

所謂一行三昧とは、仏教で主に、修行者が、心を一つの行相の境地に据えることを指す。このような修行は様々に異なった形態がある。例えば、法界の平等一相なることを観ずる三昧、禪宗の行住坐臥がみなすぐさま心の境地にあるという三昧、浄土宗の称名念仏によって起こる念仏三昧等

ある。この語はまた、一相三昧、あるいは一相莊嚴三摩地とも訳される。曼陀羅訳の『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經』の説く「一行三昧」は、主に法界の平等一相なることを観ずる一相三昧である。

云何が一行三昧と名づく。仏言く、法界は一相にして、法界に繫縁す、是れを一行三昧と名づく。若し善男子善女人、一行三昧に入らんと欲すれば、当に先に般若波羅蜜を聞くべし、説の如く修学すれば、然後に能く一行三昧に入らん、如し法界に縁すれば、不退不壞、不思議無礙無相なり。……仏法等は分別無くして、皆な乗一如なり、最正覺を成じ、悉く無量の功德、無量の辯才を具す。是の如く一行三昧に入る者は、尽く恒沙の諸仏の法界の無差別相を知らん。

(云何名一行三昧？ 仏言、法界一相、繫縁法界、是名一行三昧。若善男子善女人、欲入一行三昧、当先聞般若波羅蜜、如説修学、然後能入一行三昧、如法界縁不退不壞、不思議無礙無相。…… 仏法等無分別、皆乗一如、成最正覺、悉具無量功德無量辯才。如是入一行三昧者、尽知恒沙諸仏法界無差別相。) ¹⁴

印順から見れば、このような経文は、上に引用した『大乘起信論』の経文と、教理上間違いなく相通ずるものであった。印順がこの二部の経典と斯論の語句の密接な関係を強調した目的は、『大乘起信論』と扶南大乘仏教との淵源関係を説明することにあつた。

(二) 頼耶覺性

「一行三昧」の他に、印順は『大乘起信論』の本覺始覺思想が、曼陀羅のもう一つの翻訳経典である『法界体性無分別経』と密接な関係にあると考えた¹⁵。ここでいう関係性とは、主に『法界体性無分別経』の「心体解性」と「本覺始覺」に対する論述を指す。『法界体性無分別経』は次のように説く。

一切智心 …… 是の心、如実に解すれば、本始より平等なり。随つて聞く所

の如く、其の心の体性にて、一切衆生の体性を解知し、一切諸法の体性を解知す。

(一切智心 是心如実解、本始平等。如隨所聞、其心体性、解知一切衆生体性、解知一切諸法体性。) ¹⁶

如実の始めに住するを覚知する故に、是れを菩提と名づく。如実の始めに住して、如実の始めに住するを覚知するが非ざるが故に、..... 是れを菩提と名づく。

(覚知住於如実始故、是名菩提。非住如実始、覚知住於如実始故、..... 是名菩提。) ¹⁷

同様の経文を印順は全部で五条挙げている。彼から見れば、ここでいう「『覚』、『解』、『知』の三字は間違いなく通用することができる」¹⁸。彼が列挙する五条の経文の語句は決して読みやすくない。更に正確に曼陀羅訳の『法界体性無分別経』中のこの「解」字を理解するため、印順はわざわざ、同様に海道を経て来華した求那跋陀羅訳の『雜阿含経』中の用語を調べた。『雜阿含経』はと説く。「苦聖諦に於いては当に知るべく当に解すべし、集聖諦に於いては当に知るべく当に断ずべし、苦滅聖諦に於いては当に知るべく当に証すべし、苦滅道迹聖諦に於いては当に知るべく当に修すべし。(於苦聖諦当知当解、於集聖諦当知当断、於苦滅聖諦当知当証、於苦滅道迹聖諦当知当修。)」¹⁹ この経文中の「解」の字は、後に玄奘が訳出した「遍知」である。印順はこれによって、求那跋陀羅と曼陀羅の訳文中に用いられた「解」の字は、現実生死に対する徹底的な覚悟であろうと推断した。印順は次のように主張する。

解もまた無漏（智）であってよく、知や覚の意義と相通じる。この意味から言えば、「是心如実解、本始平等」は、「是心如実覚、本始平等」に等しい²⁰。

印順は、まさにここで『法界体性無分別経』がすでに本覚、始覚の思想を備えていると考えた。『法界体性無分別経』の訳文は筋が通っているとは

言い難く、本覚始覚の思想も系統的であるとは言い難いが、このような思想は『大乘起信論』中のこれに相当する「本覚始覚」思想の系統的な詳述に対して、直接的な淵源関係にあるであろう。

三、『大乘起信論』性覚思想の来源

(一) インド—扶南の性覚思想

印順に拠れば、『楞伽經』の他に、真諦訳『撰大乘論釈』の性覚思想は、『大乘起信論』の性覚思想と密接に関係する。更に重要なのは、この種の思想が中国の独創ではなく、インドに源を発することである。

もし曼陀羅翻譯の『法界体性無分別經』中の心体解性と本覚始覚の問題に対する表現が明瞭ではないと言うのであれば、同様に扶南から来た真諦の訳した『撰大乘論釈』の言及する「解性」は、表現が更に明瞭であるのみならず、しかも『大乘起信論』中の思想に更に近い。『大乘起信論』は明確に次のように主張する。「若し無念を得ば、則ち心相の生住異滅を知らん。無念と等しきを以ての故に。而も實には始覚の異有ること無し。四相は俱時にして有り、皆な自立すること無く、本来平等にして、同一覚なるを以ての故に。(若得無念者、則知心相生住異滅。以無念等故、而実無有始覚之異。以四相俱時而有、皆無自立、本来平等、同一覚故。)」²¹ 印順の考察に拠れば、真諦訳の『撰大乘論釈』は、『撰論』が引用する『阿毗達摩大乘經』中の「此界無始時、一切法依止」の一偈文に対し、その他の訳本では存在しない一節の解説がある。「此は、即ち此の阿黎耶識なり。界は、解を以て性と為す。(此、即此阿黎耶識。界、以解為性。)」²² 「此界」の二字は、すなわち「解性頼耶」であり、内在的に覚と不覚の二重の意味を含む。しかもこのような覚と不覚の和合体は、一切聖道が生じる基礎である。『撰大乘論釈』は明確に指摘する。「聖人の依とは、聞熏習と解性と和合にて、此れを以て依と為し、一切の聖道は皆な此れに依って生ず。(聖人依者、聞熏習与解性和合、以此為依、一切聖道皆依此生。)」²³

「解性」を具有する阿頼耶識をこのように崇高な地位に置くこのような思想は、『大乘起信論』にととても近い。

真諦訳『撰大乘論釈』が言及する「性覚」思想は、真諦が自ら造ったものであろうか。世親の『撰大乘論釈』は、真諦訳本以外に、隋の達磨笈多と唐の玄奘の訳本がある。現存する文献の整理の過程で、印順は次のように考えた。

三種類の訳本を比較すると、真諦の『撰大乘論釈』には補充し追加した箇所があるが、それは決して自らの解説ではなく、依拠するところがある。それは当時の一部の大乘行者に共通した意見を表している²⁴。

この根拠は、『撰大乘論』の「依他性」に対する定義の中に窺い見ることができ。『撰大乘論』では次のように説く。「依他性は幾種有りや。若し略して説かば二種有り。一には、熏習種子に系属す。二には、浄品不浄品に系属す、性は成就せず。(依他性有幾種? 若略説有二種。一、系属熏習種子。二、系属浄品不浄品、性不成就。)」²⁵「系属」とは、すなわち「依」である。前者は虚妄唯識であり、後者は染浄兼具である。「性は成就せず」と説くのは、所依が異なるからである。般若に依れば浄であり、識によれば不浄である。「依他性」が染浄二重を具有するという思想は、『撰大乘論』が引用する『阿毗達摩大乘経』に出る。「法に三種有り、一に染汚分、二に清浄分、三に染汚清浄分なり。何の義に依って此の三分を説くや。依他性の中に於いて、分別性は染汚分と為し、真实性は清浄分と為し、依他性は染汚清浄分と為す。(法有三種、一染汚分、二清浄分、三染汚清浄分。依何義説此三分? 於依他性中、分別性為染汚分、真实性為清浄分、依他性為染汚清浄分。)」²⁶ 依他性「二分」の思想は、『楞伽経』には如来蔵と阿頼耶識の結合、すなわち蔵識と表現される。このような蔵識は、虚妄唯識の基礎の上に真常唯心を付加した内容である。『大方等如来蔵経』や『勝鬘経』、『大乘密厳経』には、更に進めて如来蔵に「性覚」を内包するというものも出る²⁷。このような如来蔵思想は、インド大乘仏教

の発展の過程において絶えず存在していたと印順は考える。彼は『如来蔵之研究』の「自序」にて次のように言う。

如来蔵の原始説は真我である。衆生身心の相続において如来蔵我は「法身遍在」、「涅槃常住」の信仰であり、法法平等、法法渉入の初期大乘経説を通して引き起こされた。また、初期大乘の展開の中でも、多くの方面にこの思想の端緒が見え隠れしている。……西暦三世紀以後、まさにインド梵文学復興の時代に、インド大乘仏教はこの思潮に適應し、「如来之蔵」を説き、明確に、「我とは、即ち是れ如来蔵の義なり。一切衆生悉有仏性、即ち是れ我の義なり（我者、即是如来蔵義。一切衆生悉有仏性、即是我義）」と説いたのである²⁸。

「我」を以て「如来蔵」を規定すると、「覚」の含意が容易に探し当てられる。真諦訳の『撰大乘論釈』と菩提流支伝訳の『楞伽経』は、どちらも阿頼耶識と如来蔵の結合という特徴を具有している。

（二）「九心輪説」と「五心説」

これと関係するもう一つの根拠に、『大乘起信論』が用いる心、意、意識の概念がある。魏訳の『楞伽経』以外に、扶南大乘仏教、主に『解脱道論』中の「九心輪説」と『瑜伽師地論』の「五身説」が密接に関係する。

『大乘起信論』の心は、如来蔵自性清浄心の阿頼耶識を含有することを示しており、意識とは通常指すところの六識、つまり眼、耳、鼻、舌、身、意である。六識と阿頼耶識の意とはどのような意味であろうか。『大乘起信論』は次のように説く。

復た次に、生滅の因縁とは、謂う所は衆生は心と意と意識とに依りて転ずるが故に。此の義は云何。阿梨耶識に依るを以て、無明有りと説く、不覺にして起こると、能見と、能現と、能く境界を取ると、念を起こして相続する、故に説いて意と為す。此の意は復た五種の名有り。云何んが五と為す。一には名づけて業識と為す、謂く無明の力にて、不覺の心動ずるが故

に。二には名づけて転識と為す、動心に依りて能見相あるが故に。三には名づけて現識と為す、謂う所は能く一切の境界を現ずること、猶お明鏡の色像を現ずるが如し。現識も亦た爾り、其の五塵に随い対至すれば即ち現じ、前後有ること無し、一切の時、任運にして起こり、常に前に在るを以ての故に。四には名づけて智識と為す、謂く染浄の法を分別するが故に。五には名づけて相続識と為す、念の相応して断ぜざるを以ての故に。過去の無量世等の善悪の業を住持して、失わざらしむるが故に。復た能く現在と未来との苦楽等の報を成熟して、差違すること無きが故に。能く現在と已経との事をして、忽然として念じ、未来の事をして、不覚として妄慮せしむ。是の故に三界は虚偽にして、唯心の所作なるのみ、心を離るれば則ち六塵の境界無し。

(復次、生滅因縁者、所謂衆生依心、意、意識転故。此義云何？以依阿梨耶識、説有無明、不覺而起、能見、能現、能取境界、起念相続、故説為意。此意復有五種名、云何為五？一者名為業識、謂無明力、不覺心動故。二者名為轉識、依於動心能見相故。三者名為現識、所謂能現一切境界、猶如明鏡現於色像。現識亦爾、隨其五塵對至即現、無有前後、以一切時、任運而起、常在前故。四者名為智識、謂分別染浄法故。五者名為相続識、以念相応不斷故。住持過去無量世等善惡之業、令不失故。復能成熟現在未來苦樂等報、無差違故。能令現在已経之事、忽然而念；未來之事、不覺妄慮。是故三界虚偽、唯心所作、離心則無六塵境界。) ²⁹

印順の考察に拠れば、上述の『大乘起信論』の心と意に関する内包は、僧伽婆羅の翻訳した『解脱道論』に掲げられる「九心輪説」や、『瑜伽師地論』(真諦訳『十七地論』五卷、佚)の「五心説」と内在的な相似性を具有する³⁰。僧伽婆羅訳『解脱道論』卷十「五方便品」は次のように説く。

問う、云何が夾勝心を以て起こるや。眼門に於いて……夾を以て七心を成ず、無間に阿毗地獄に生ず。——有分心より、転、見心、所受心、分別心、令起心、速心、彼事心なり。

(問云何以夾勝心起？於眼門……以夾成七心、無間生阿毗地獄一從有分心、
転、見心、所受心、分別心、令起心、速心、彼事心。) ³¹

ここで論主は、対象、活動方式及び概念を認知する内包や外延の側面から識蘊に対して分析を加えた。上述引用文中の「夾勝心」とは分析方法の一種である。眼門から生じる心識の活動について述べれば、例えば阿鼻地獄に転生すると、心識活動が最も全面的な状況下では、夾心（即ち前・後「有分心」）以外に、七種の心が生起する。すなわち、転心、見心、所受心、分別心、令起心、速心、彼事心である。これに前後の有分心を加えれば九心輪となる。ここでいう「有分心」とは、一つ一つの生命（すなわち「有」）の根本であり、生命の存在において、それは不断に相続する。これもまた上座部の見解である。その中の「転心」とは現在では一般的に転向心と訳される。まさに目標が眼門（その他の四種の根門あるいは意門）に衝突する時、有分心は刹那に活動した後、そこで休止する。そこですぐさま生起する心が眼などの五門あるいは意門に転ずる（誘発する作用がある）。この心を転心と称する。転向心が生起した後、眼根と色境が和合した刹那、転向心は滅し、すぐさまその眼根門に衝突した目標を直接認知する心が生起する。これが「見心」である。この見心が持続する時間はとても短い。見心が滅した後、「所受心」がただちに生起する。所受心は受心とも訳される。見心が生起したあと、すぐさま所見の物に対応する反応が生起し、その色や明るさ、遠近等を感じ取る。受心の後にただちに「分別心」が生起する。分別心は現在一般的に推度心と訳される。その作用は見心と受心が認知した目標を推度し検査することである。「令起心」は、今は多く確定心と訳される。この時、意識がやっと認識の過程に加わる。「九心輪説」と『大乘起信論』に説かれる心意識説を比較すると、有分心は阿頼耶識に相当し、転見心（転心見心）、所受心、分別心、令起心は、それぞれ転識、現識、智識、相続識に相似している。

『瑜伽師地論』『本地分』に説かれる「五心説」は次のようである。

復た次に眼識生ずるに由って、三心得べきなり。其の次第の如きは、率爾心、尋求心、決定心と謂う。初は是れ眼識に、二は意識に在り。決定心の後に、方に染淨有り。此の後に乃ち等流有り。……或は善に或は染に、相続して転ず。眼識の生ずるが如く、乃至身識も応に亦た爾りと知るべし。(復次由眼識生。三心得。如其次第。謂率爾心。尋求心。決定心。初是眼識。二在意識。決定心後。方有染淨。此後乃有等流……或善或染相続而転。如眼識生。乃至身識。応知亦爾。) ³²

「率爾心」は認識がまさに生起したその一刹那である。「尋求心」は認識が活動し尋ね求める段階である。「決定心」とは認識が成立した後になんらかの行動を決定する段階である。それに引き続くのは行動や造作をとる業力である「染汚心」である。造作の後には当然業力が生じ、業力が生じると「等流心」が生じ、将来に対する影響を形成する。印順は、『瑜伽師地論』の「五心説」も、『大乘起信論』の業識、転識、現識、智識、相続識との間に、内在的な相関性を具有すると見た。

この比較を借りて、印順は『大乘起信論』の思想主旨と思惟方法がすべてインド仏教と密接に関係すると説明することを試みたのである。

四、小 結

『大乘起信論』と、『撰大乘論釈』、『法界体性無分別經』、『雜阿含經』、『清淨道論』の一部の訳語との内在的な関係の探究を通じ、『大乘起信論』の思想と、扶南を経て伝わった大乘經典の思想との類似性を探究することを通じて、印順は『大乘起信論』の思想的来源について、一つの新たな理解を提供した。このような理解は、印順の『大乘起信論』観と称してよい。上述の分析を総合すると、我々は彼の『大乘起信論』観を以下の簡単な概括にまとめることができる。

- 1、『大乘起信論』の成立は、恐らく「地論宗」と「摂論宗」の思想を受けており、「魏訳の『楞伽經』を参考して総合融貫」して成立したものである。時期としては隋朝の建国前後であり、場所は北方と見られる。『大乘起信論』のテキストが中国にて出現し、その成立は曇遷と関係する可能性が高いと印順は考えたと推測できる。
- 2、『大乘起信論』の成立には、魏訳『楞伽經』のほかに、扶南を経てもたらされた『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經』や『法界体性無分別經』、『清淨道論』、『撰大乘論釈』のような大乘經典の関連思想もまた重要な作用を發揮した。
- 3、『大乘起信論』の思想は、真常唯心論に属してはいるが、真如法性と般若とを、阿頼耶識と如来蔵とを統一する特徴を具有する。「本論は法界と明覚とをまとめた統一的な論である。したがって覚はまた本覚であり、それは法界と不離の本覚性である。法界を以て本と為し、般若に即して本と為す、これが本論の特色である。(本論約法界与明覚的統一説、所以覚又是本覚、是与法界不離的本覚性。以法界為本、即般若為本、為本論の特色。)」³³ インド大乘仏教の發展の過程において、このような思想は現実の時代背景と独自の思想価値を有する。これについて言えば、『大乘起信論』の思想が中国独自のものであるということとはできない。三十数年の後、日本の学者である竹村牧男もまた同様の見解を示している。
- 4、『大乘起信論』は一切を「すべて衆生心に統一する(都統一於衆生心)」。その立場は絶対的唯心論であり、且つ真常唯心論に属する。これにより、その他の宗派—中観であろうと唯識宗の立場であろうと—から『大乘起信論』の真偽を判定することは、すべて当てにならない。支那内学院のように唯識宗の立場から『大乘起信論』を批判するものであろうと、あるいは熊十力のように『新唯識論』の助けを借りて如来蔵思想のようなものを弘揚し唯識宗を貶すものであろうと、印順は実際それらすべてに手厳しい批判を与えた。した

がって、『大乘起信論』を評価することは、テキストとその思想傾向自体に基づいて『大乘起信論』の思想内包とその価値を理解しなければならない。

実際、印順は『大乘起信論』のこれらの考えについて、1942年撰述の『印度之仏教』の中ですでに比較的明瞭に表現している。当時、彼はすでに明確に大乘三系統の主張を掲げ、「真常唯心論」に独自の地位を与えていた。本書でもわざわざ『大乘起信論』に言及している。

「真常唯識論」は、経が多く論は少ない。わが国ではもっぱら『大乘起信論』を主とし、馬鳴の所説と見做した、近頃では多くこれを疑っている。「虚妄唯識論」は、所見が異なることを以てこれを除いたが、それは『起信』を知らなかったのである。考証するものは、馬鳴の時代にはこの思想は存在しなかったはずであり、かつ真諦が訳したものではないとしてこれを非とする。『起信論』は……立義の根本は『真常唯識論』に適っており、これを否定することはできない。しかし『起信論』が心、意、意識を弁ずるに、およそ七識ある。その術語はすべて魏訳『楞伽』から出るが、立義は全く異なる。『楞伽』は三相を明かすに、すなわち、真常界、妄習界、現行界。三識を明かすに、真常心、似真妄現心、妄心。この二者（訳者注：『楞伽経』と『大乘起信論』）は立義が異なるのみならず、その上勝手に数を増減させてもいけない。『起信』の作者は魏訳を所依とするも、三相三識に疎く、揉合しこれを附益して、七種の識となした。名は『楞伽』と同じだが意味は異なることは、昔から多くの人がこのことを知っていたので、これをもって『起信』を疑うことはよろしい。『起信論』が馬鳴の作ではないと論じることは、したがって弁ずることを必要としないのである（あるいは『起信』に拠って真空を明かすことは性空より早いなどということはなお不可である）³⁴。

「『大乘起信論』のテキストは中国のものであるが、その思想はインドの真常唯心論と決して矛盾しない」。このような主張はこの引用文中にすでに

明らかに表れている。印順がこの時点で確立したこのような見解は、この後の一連の著作の中で、決して根本的な変化をすることはなかった。扶南大乘仏教の影響については、文章にしたためることは比較的遅かったが、関連資料の発見と分析は、早くも1980年脱稿の『初期大乘仏教之起源と展開』において、初歩的な考証と分析が行われている³⁵。この後に出版された『如来蔵之研究』や『『起信論』与扶南大乘』等は、上述の観点に更なる系統的分析と論証を加えたものである。

要するに、印順の『大乘起信論』研究は、門戸の見方の束縛を受けず、存真求是の態度をもって、『大乘起信論』の独自の地位と価値を確立した。「中国撰述説」について言えば、印順の主張は、表面的には梁啓超や呂徵らの主張と同様である。しかし、その視点であれ態度であれ、あるいは具体的な解釈から見ても、実質的に特定の時代の烙印を帯びた真偽論争からはすでに抜け出ている。当然、印順の見解は『大乘起信論』の真偽論争を徹底的に終わらせてはいないし、終わるはずもない。重大な考古学的発見がなされない限りは。理論的には、地論や撰論に関わる思想はすべてインドに淵源を持つ。ならばこの二種の思想が初歩の「総合融貫」を完成し、インドにおいて、あるいは真諦の手を経て行われたとしても、全く可能性がないとは言えない。また、文明の交流と対話はもとよりとても複雑な事業である。文明の伝播と交流の過程においては、時により場所により人によってその需要は異なり、伝達者は直訳、意訳、節訳、糅訳、改訳、ひいては「偽訳」の方法を採る。これらはすべて、とても可能性のある処理方法の選択肢である。これについて言えば、印順が掲げた扶南大乘の仏教中国化の過程での独自の作用は、我々の更に一歩進んだ『大乘起信論』理解のために、乃至は東アジア仏教の思想と価値の理解のために、十分に有益な示唆を与えている。

【注】

- 1 日本の『大乘起信論』研究の詳細な紹介については、張文良「日本的『大乘起信論』研究」（『仏学研究』、2012年）を参照。
- 2 彼の関係する論著には次のものがある。「泛評周繼武居士『起信論正謬』（1938年）、『印度之仏教』（1942年）、「評熊十力の『新唯識論』」（1948年）、「『大乘起信論』講記」（1950年）、『唯識学探源』（1950年）、「論真諦三蔵所伝的阿摩羅識」（1962年）、『中国禅宗史』（1970年）、『如来蔵之研究』（1981年）、「論三諦三智与頼耶通真妄——読『仏性と般若』」（1981年）、『契理契机之人間仏教』（1989年）、「『起信論』与扶南大乘」（1993年）等。
- 3 印順「『起信論』与扶南大乘」、『永光集』、150-151頁、正聞出版社、2004年。印順は『如来蔵之研究』の中で説く。「撰論学を伝えたのは、靖嵩と曇遷の二大系統があった。……靖嵩系は唯識宗に近い。曇遷は地論師の曇遵の弟子で、南方に至って『撰大乘論釈』を手に入れ、大いに称賛した。後に北地に至り『撰論』を広め、地論師の賛同を得た。これは地論師に近い。」（同書208頁）
- 4 印順「『大乘起信論』講記」、『妙雲集』之七、3頁、正聞出版社、2000年。
- 5 印順「『大乘起信論』講記」、『妙雲集』之七、8頁。
- 6 印順「『大乘起信論』講記」、『妙雲集』之七、8頁。
- 7 印順「『大乘起信論』講記」、『妙雲集』之七、8頁。
- 8 印順「『大乘起信論』講記」、『妙雲集』之七、6頁。
- 9 印順「『大乘起信論』講記」、『妙雲集』之七、7頁。
- 10 印順「『起信論』与扶南大乘」、『永光集』、124頁。
- 11 『大正蔵』卷50、426頁上。
- 12 『大正蔵』卷8、726頁下、729頁下。
- 13 『大正蔵』卷32、582頁中。
- 14 『大正蔵』卷8、731頁上。
- 15 印順「『起信論』与扶南大乘」、『永光集』、127頁。
- 16 『大正蔵』卷11、145頁上。
- 17 『大正蔵』卷11、150頁上。
- 18 印順「『起信論』与扶南大乘」、『永光集』、129頁。
- 19 『大正蔵』卷2、104頁中-105頁上。
- 20 印順「『起信論』与扶南大乘」、『永光集』130頁。

- 21 『大正蔵』 卷 32、576 頁下。
- 22 『大正蔵』 卷 31、156 頁下。
- 23 『大正蔵』 卷 31、175 頁上。
- 24 印順「『起信論』与扶南大乘」、『永光集』、134 頁。
- 25 『大正蔵』 卷 31、119 頁下。
- 26 『大正蔵』 卷 31、121 頁上。
- 27 印順「『起信論』与扶南大乘」、『永光集』、140-141 頁。
- 28 印順『如来蔵之研究』「自序」、1 頁、正聞出版社、1992 年。
- 29 『大正蔵』 卷 32、577 頁中。
- 30 印順「『起信論』与扶南大乘」（『永光集』、148 頁）を参照。
- 31 『大正蔵』 卷 32、449 頁中。
- 32 『大正蔵』 卷 30、280 頁上。
- 33 印順「『大乘起信論』講記」、19 頁。
- 34 印順『印度之仏教』、282-283 頁。
- 35 印順『初期大乘仏教之起源与開展』、885-888 頁、正聞出版社、1981 年版。
(翻訳担当 大澤邦由)

Ven. Yinshun's View on *the Awakening of Faith Sutra*

LIU Chengyou

The core idea and mode of thinking in *The Awakening of Faith Sutra* have an important foundational role in the Chinese Buddhist sects. In the 20th century, scholars of the Buddhism in China and Japan had created fierce controversy about the Sutra's author, translator, and its core idea. Yin-Shun had been paying close attention the debate for 55 years, and he wrote "*The Awakening of Faith Sutra* and Funan's Mahayana Buddhism" at 88 years old. In the paper, Yin-Shun formulated his basic view about *the Awakening of Faith Sutra*. First, the text of *the Awakening of Faith Sutra* maybe was written by somebody who was North Chinese. Secondly, *the Awakening of Faith Sutra* deeply was affected by the Funan's Mahayana Buddhism which came from India's. Thirdly, the main ideas in *the Awakening of Faith Sutra* belong to India's Buddhism. Therefore, *the Awakening of Faith Sutra* was not created completely by Chinese. Regardless of whether or not, Yin Shun has provided a useful opinion.

劉成有氏の発表論文に対するコメント

金 永 晋*

(韓国 東国大学校)

印順(1906-2005)は近現代中国を代表する高僧の中の一人である。強いて分類すれば彼は学僧であるが、中国と台湾において、彼はただの一人の学僧というだけでなく仏教界の誰もが尊敬する高僧である。近代に『大乘起信論』と関連して起こった議論においても、彼は重要な役割を行った。劉成有教授は、近代以後の『大乘起信論』の議論において印順の『起信論』観が持つ価値と意味を、印順の著作『起信論』と扶南仏教(1993)を中心として分析している。

劉成有教授は、印順の上記の論文を通して印順の『起信論』観を次のように要約している。第一に、起信論本文は北方の論師が『十地経論』と『撰大乘論』の思想を融合貫通した結果である。第二に、『起信論』の出現は扶南(現在のカンボジア)の大乘思想の影響を深く受けている。第三に、『起信論』思想はインドのものであって中国の独創のものではない。劉教授は以上の三つの結論にしたがって論文を構成している。

1. 第一の章で劉教授は、望月信亨、支那内学院、梁啓超、太虚などの『起信論』観を紹介しながら、彼らが一種の民族感情の支配を受けたと把握している。しかし、望月は単純に近代文献学の立場から『起信論』を扱ったとしかいえない。もし彼が民族感情の支配を受けたと解釈するならば、彼が『起信論』がインド撰述ではないことを主張して中国仏教の核心の文献が仏教の正統の中に属していないと攻撃しようとする意図があったことを証明しなければならない。これを証明するのは容易なことではな

*김영진 (キム・ヨンジン)。東国大学校慶州キャンパス仏教学部教授。

い。また、支那内学院は玄奘が翻訳したインド唯識学の文献を正法の標準とし、『起信論』のインド撰述の当否よりは、その異端性に注目したという点で民族感情の支配を受けたとは言い難い。梁啓超の場合は、『起信論』自体に対する評価からは民族感情の支配を受けたと言うのは難しく、「起信論中国撰述説」が持つ意味を評価する時、中国民族の偉大さをそこに求めようとしただけである。太虚の場合は積極的に中国仏教の伝統を擁護するために中国仏教の核心の文献である『起信論』のインド撰述説を支持しながら、その正当性を確保しようとした。このような意図は、明らかに民族感情を物語る。このようにみると、彼らがみな民族感情の支配を受けたという考えは、もう少し説明が必要であるように思われる。

2. 印順は、「一行三昧」や「本覚・始覚」など『起信論』の主要な概念が、扶南出身あるいは扶南を経由して中国に渡来した訳経僧が翻訳した経論に重要なものとして登場するとうい点から、『起信論』と扶南大乘仏教の関連性を指摘する。劉教授もその点を認めているようであるが、単に訳経者の地域的な関連性を根拠として、その内容自体がそこから出てきたと言うのは論理的な飛躍に見える。そして、いくつかの翻訳の文句により扶南仏教あるいは扶南大乘仏教を語ることも飛躍のように見える。論者の説明がさらに必要な部分であると考ええる。

3. 第三の章で論者は、印順が、『起信論』の核心理論である性覚思想が中国の独創ではなくインド—扶南仏教のものと把握したと述べている。印順は真諦の訳本からその根拠を発見したと言い、ただ真諦の訳本だけの特徴ではなく「代表当時一分大乘行者的共同意見」であると言っている。論者もこの点を認めているように見えるのだが、そうであれば玄奘訳の『撰大乘論』や唯識文献からも「性覚」に該当する概念を探することができるならば紹介をお願いしたい。

(翻訳担当 佐藤厚)

金永晋氏のコメントに対する回答

劉 成 有

(中国 中央民族大学)

まず、金永晋教授の我慢強く、かつ細緻なるコメントに対し、心より感謝申し上げたい。私は金教授のコメントがおおよそ正確なものと考えている。私はここで以下のいくつかの点について簡単な回答をしたい。

一、呂徴と比較すると、印順は二十世紀の中国仏教界の最も重要な代表的人物の一人として、彼の多くの学術的観点に対する現在の学術界の理解と重視の水準は、それに比して遠く及ばない。印順は一貫性のある「大乘三系」の判教を有しただけでなく、しかも「人間仏教」思想の系統的な説明も有した。現在の漢語系の人間仏教にもし印順の名が欠けたならば、間違いなくとも見劣りするだろう。印順の700万字超の著作は、多く彼の言うところの「契理契機の人間仏教」思想を含有している。彼は仏教の「人を以て本と為す」に対する分析や、「人間浄土」の強調や、梵化・神化した仏教に対する批判は、みな鮮明なる時代の息吹に満ち満ちている。更に重要なことは、印順の人間仏教への重視は、明らかに中国伝統仏教に対する批判的立場を有しているということである。批判の過程において、印順は努めて現代中国仏教の「人情に合う（合人情）」と「合理性」という特徴を顕彰した——彼はこれを「此時此地此人」の現実的関心と称した。この過程において印順は中国仏教の核心的思想である——如来蔵に対し、比較的多くの関心を注いだ。彼の『起信論』観はその中の重要な一環であった。

二、本論文を執筆した主な目的は、印順の『大乘起信論』の関係問題についての考えを紹介し、学術界の印順思想に対する理解を深めたいということである。よって論文中の紹介的な表現は、必ずしも筆者が完全に印順

の観点に賛同していることを表明するものではない。金教授はコメントにおいて、印順は、「一行三昧」や「本覚・始覚等」等の扶南系翻訳經典中の文句によって「『起信論』と扶南大乘仏教との関連性を指摘することは」、「明らかに論理的な飛躍がある」と述べられている。私は、関連經典の漢文翻訳の時代的問題を考慮し、印順の関連經典への理解度を考慮すれば、印順の判断にはその合理性が存すると考える。当然、「扶南仏教」あるいは「扶南大乘仏教」は、たとえ現在であっても、非常に正確な仏教用語というわけではない。印順の当時の表現は、相当程度において、その含意は扶南を経由して来たインド仏教を指した。そしてそれは北伝仏教に対しての一つの限定的用語であった。これもまた印順が『撰大乘論』真諦訳本中の「性覚思想」に基づいて性覚思想が「当時の一部の大乗行者を代表する共通意見である」と推論した原因であった。金教授がコメントにおいて指摘された「いくつかの翻訳の文句により扶南仏教あるいは扶南大乘仏教を語る」ことや「玄奘訳の『撰大乘論』や唯識文献から『性覚』に相当する概念を探し出し」、性覚思想が「当時の一部の大乗行者を代表する共通意見」であることを説明するというような問題は、筆者は現時点で明確な回答をすることができない。今後我々は類似の問題について継続して関心を持っていく。

三、「民族感情」に関して、私の認識はもう少し広範である。それは決して「中国仏教の核心文献」の「正統性」の承諾の可否に限ったことではない。もし仏教思想が「民族振興」に重点を置き、客観的な学術的立場を逸脱するのであれば、私は大方それを「民族感情の支配を受けている」と考える。このように考えれば、梁啓超や太虚の主導した武昌仏学院や、歐陽の主導した支那内学院は大方この部類に帰属することができる。金教授が指摘された、望月が『起信論』の正統的価値を否定したことが「民族感情の支配」を受けたか否かという質疑は、私はこれもまた更なる研究に値する重要課題だと認識している。この課題は、实际的に一つの学術研究がいかに時代的制約を超越し、いかに研究者自身の文化的制約を超越するか

という問題に関わるものである。

最後に、再度金教授のコメントに感謝申し上げる。また、今後も金教授と一緒に上述の問題を切磋するさらに多くの機会があることを希望したい。

(翻訳担当 大澤邦由)