

# 『大乘起信論』と眞諦三藏をつなぐ 『佛性論』

石井 公成\*  
(日本 駒澤大学)

## 1 はじめに

『大乘起信論』が菩提流支やその系統と関係が深いことは、望月信亨、鈴木宗忠、呂澂などが早くに指摘していた<sup>1</sup>。さらに、竹村牧男がこのことを譯語の綿密な調査によって裏付けて以来、高崎直道、大竹晉、石井公成などによる研究が進み、『起信論』は眞諦三藏の譯語よりも北地の地論宗の祖である菩提流支と勒那摩提の譯語、とりわけ菩提流支の譯語に近いことが明らかにされている<sup>2</sup>。しかし、一方では、戦後における『起信論』研究の第一人者であった柏木弘雄が指摘したように、『起信論』を講義した初期の僧は、『起信論』とともに眞諦譯『攝大乘論』を學び講説した僧ばかりであることも知られている<sup>3</sup>。すなわち、『起信論』には眞諦三藏とは縁遠い面と、関係深い面があるのだ。

なぜそうした事態が生じるのか。高崎は、眞諦三藏について「その譯場に北魏系の僧侶たちがいたことを示すのかも知れない。もちろん、他の理由があった可能性もある」と述べている<sup>4</sup>。インド撰述説・眞諦翻譯説の立場をとっていた柏木も、晩年には高崎のこの推測に賛同していた<sup>5</sup>。

ここで興味深いのは、眞諦譯とされる經論のうち、『佛性論』については譯語の傾向が他と異なっており、しかも『起信論』と共通する譯語を含んでいることだ。これは一體なぜなのか。このことについては、拙稿「眞

---

\*駒沢大学仏教学部教授。

諦關與文献の用語と語法－NGSMによる比較分析－」（船山徹編『眞諦三藏研究論集』、京都大學人文科學研究所、2012年3月）で簡単に指摘しておいた。本発表では、この問題を精査することにより、『起信論』が眞諦三藏と結びつけられるようになった背景について明らかにしたい。

## 2 眞諦の譯書における『佛性論』の位置

この問題を考えるに当たり、宇井伯壽が推測した眞諦譯書の成立年代<sup>6</sup>のうちから現存する經論を中心にして略出したものをまず掲げておく。

梁：550年 『決定藏論』。他に『如實論』『本無今有偈論』。

『起信論』もこの頃か？

551年 恐らく『決定藏論』を三卷まで譯出。

553年 『金光明經』 \*慧寶が傳語、蕭梁が筆受。

陳：557年 『無上依經』

558年 『中邊分別論』

559年 『立世阿毘曇論』

561年 『解節經』

562年 『金剛般若經』 \*法虔が筆受、疏は僧宗。

563年 『大乘唯識論』 \*慧愷が筆受。慧愷、跋で北地の菩提留支譯に言及。

『攝大乘論』『攝大乘論釋』 \*慧愷が筆受。

『廣義法門經』

この頃『參無性論』等を含む『無相論』を譯出？『十八空論』も？

564年 『俱舍釋論』 \*慧愷が筆受。

567年 『俱舍釋論』重譯完成

568年 『律二十二明了論』 \*法泰の要請。慧愷が筆受。

(『隨相論』は陳代の譯)

『起信論』を最初期の譯としていることを初めとして、この年表はかなり改める必要がある。重要なのは、『攝大乘論』『攝大乘論釋』『俱舍釋論』

など、眞諦の主要な譯書は、慧愷の筆受によるものであり、その慧愷は、最初に関わった『大乘唯識論』の跋文で、「菩提流支法師が、既に北地で『唯識論』を譯出している（菩提留支法師、先於北翻出唯識論）」(T31・73c)と述べたうえで、陳の天嘉四年（563）に三藏法師、つまり眞諦三藏に請うてこの『大乘唯識論』を重ねて譯したと記していることだ。慧愷は、北地で菩提流支が既に譯したことがあると知っていただけなのか、実際にその譯書を入手して読んでいたのかは不明だが、後者であれば、この年以後の眞諦譯に菩提流支の譯語が反映していても不思議ではない。『起信論』がそうした例であるなら、上記の高崎・柏木の推測が正しいことになる。

だが、実際には、天嘉四年以降に譯出された眞諦三藏の主要な譯經、たとえば『攝大乘論釋』や『俱舍釋論』に菩提流支の譯語が強く影響を及ぼしているかどうかは、詳細な研究がなされていない。また、筆者は、上記の論文において、慧愷が漢譯に参加した經典はそれまでの眞諦譯が用いていた一般的な「有漏・無漏」に代えて「有流・無流」と表記するなど、独自の譯語を用いていることを指摘した。そして、眞諦譯とされる經論のうち、『佛性論』は「無漏」と「無流」が混用されているなど、他の眞諦譯とは譯語の傾向が異なっているうえ、『起信論』と共通する用語・語法が見られることなどを指摘した。また、『顯識論』も慧愷が関わった譯經とは用語の傾向が異なることを指摘した。

このうち、『顯識論』の特異さは早くから知られており、宇井は「此論には眞諦三藏の常例の譯語とも見るべきものと異つた譯語が用いられている」ことに注意しており、「弟子などの筆になったもの又は弟子等が筆記したもの」あるいは「本文は三藏の譯で、釋の部は凡て弟子等の造つたもの」と考えても問題が残ると述べ、困惑を示している<sup>7</sup>。また、船山徹も、翻譯文献であるならば細字の挾注であるべき文言が本文となっている場合があることを指摘している<sup>8</sup>。

しかし、『顯識論』については、『起信論』と共通する語句はきわめて少

なく、独自の思想に關する部分で一致する部分はほとんどない。ところが、その『顯識論』と語法面で共通する点が多い『佛性論』は、『起信論』と一致する表現が目立つほか、菩提流支と勒那摩提の譯語がかなり見られるのだ。『佛性論』については、傳統的には天親の作とされてきたが、近年では梵文の『寶性論』(Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantra-sāstra) に基づきつつ、眞諦の解釋を交えたものと見る説が主流となっている<sup>9</sup>。その『佛性論』が北地の菩提流支の譯語と關係深い『起信論』や勒那摩提譯の『寶性論』と共通する面があるのは、なぜなのか。

高崎は、『寶性論』の異譯という説もある『佛性論』について、本書は譯書であれ著作であれ、眞諦にとって「骨肉とも言うべき、その思想の根元をなすテキスト」であったのに対し、『起信論』にはそうした「生な情愛」が感じられないため、『起信論』は「梁末流離の時期に譯出したまま手許から離れてしまったものか、あるいは自らインドから傳持して来たのではなく、依頼されて中國既存のテキストを譯したものか」と記している<sup>10</sup>。

これは、印象に基づく想像であり、學問的に嚴密であった高崎としては珍しい書きぶりだ。『寶性論』の梵文テキストの研究からスタートして如來藏思想研究に取り組んできた高崎は、『寶性論』の影響が強い『佛性論』については、インド三藏である眞諦が愛情をこめて譯したものと見る一方、梵文『寶性論』の教理との違いが目立ち、漢譯『寶性論』に基づく部分がある『起信論』については冷たい見方をしていたのではなからうか。しかし、如來藏は客塵煩惱と離れていないという點を強調する『勝鬘經』や『寶性論』と違い、『佛性論』では法身や自性清淨心は煩惱によって染汚されないことを強調していることについては、末村正代が指摘している<sup>11</sup>。その意味では、『佛性論』は『起信論』とは異なる形であるにせよ、『起信論』と同様に、眞諦と關係深い面と縁遠い面を備えていることになる。

### 3 『佛性論』と『起信論』の類似

以下、N-gram を用いた比較分析法である NGSM<sup>12</sup> を活用し、『佛性論』と『起信論』その他の諸文献との比較をおこなっていく。『起信論』の注釋である『釋摩訶衍論』は後代の偽作なのでとりあげない。引用は大正大藏經からおこなうが、句讀點は私見による。

『佛性論』と『起信論』は、教理の用語も語法の面でも類似が目立つ。前者の例として、佛身論に関するものを取りあげよう（「佛」は『佛性論』の略、「起」は『起信論』の略であって、その後の數字は、文献における登場回数を示す。以下、NGSM の處理結果は、この形で示す）。

名爲應身（佛：1 起：1）

これは、それぞれ文脈は異なるが、『佛性論』と『起信論』が最も早い用例であって、それに續くのは吉藏の『法華遊意』『勝鬘寶窟』『中觀論疏』である。吉藏は眞諦が名付け親と言われているように、眞諦と關係が深く、眞諦の譯書や講義録の類の著作を数多く引用していることが知られている。このように、『佛性論』と『起信論』以外では、吉藏の著書に見えるのが早いという例は、他にも多い。

故說名法身（佛：1 起：1）

說名法身（佛：2 起：2）

「～故、說名法身」という形は『佛性論』と『起信論』が最も早く、それに次ぐのは唐の法藏にすぎず、しかも『起信論』の注釋だ。「故」を省いた「說名法身」となると、それぞれ2例ずつ見えており、他には眞諦『攝大乘論釋』に1例見える。こうした例は多く、眞諦譯の中では『攝大乘論釋』の用語・語法が『佛性論』にきわめて類似しており、『起信論』と一致する場合もある。

法身離於（佛：1 起：1）

『佛性論』は「如來法身離於二見」、『起信論』は「諸佛法身離於色相」であって文脈は異なるが、法身について「離於～」という表現を用いている早い例は、『深密解脫經』の「離於諸行」、『金剛仙論』の「離於世間」のみであって、菩提流支譯に限られることが注目されよう。

法身に關連する内容で注目されるのは、涅槃の常住に關する論議に見える次の句だ。

無後際故（佛：1 起：1）

むろん、『寶性論』佛寶品冒頭の偈に基づくが、唐代以前の文獻でこれを「無後際故」の形で引いているのは、漢譯『寶性論』、『佛性論』、そして『起信論』しかない。三者を比較すると、

『寶性論』：佛體無前際。及無中間際。亦復無後際故。寂靜無覺知。

buddhatvaṃ an-ādi-madhyā-nidhanāṃ śāntāṃ (RG, p.11<sup>13</sup>)<sup>13</sup>

（初めも中間も終わりもない寂靜なる佛の本性）

『佛性論』：（涅槃の法は無生なので）無後際故。是故無滅中際。……故說常住。

『起信論』：以如來藏無前際故、……又如來藏無有後際。諸佛所得涅槃與之相應、則無後際故。

となっている。『起信論』のこの部分は、批判者が「涅槃がもし修行によって得られるなら、修行できない人とは相應しないだろう」と難じたことに対する反論だ。『寶性論』では果である「佛體 (buddhatva)」、『佛性論』では「涅槃」を常住としているのに対して、『起信論』は煩惱に覆われた法身である如來藏そのものについて無前後と説いている。

さらに問題なのは、an-ādi-madhyā-nidhanāṃ は、確かに前際・中際・後際の區別を否定したものだが、直譯すれば「前も中も終わりも無い」であって、「際」と譯されることの多い anta や koti などの語はともなってい

ない。眞諦譯の經論には、「無前」「無有前」「無中」「無中間」「無前後」「無前後」その他の表現は見えるが、『四諦論』に「無前後際」(T32・391a)と1例あるのみで、「無前際」「無有前際」「無中際」「無後際」などの表現はまったく見えない。

このことから見て、眞諦譯とされる『佛性論』の上記のような表現は、眞諦が精通していた梵文『寶性論』に基づくのではなく、北地の勒那摩提譯『寶性論』に基づいているのではないかと考えられる。

このほか、法の根源をめぐる議論にも興味深い言い回しが見られる。

源故名 (佛：1 起：1)

『佛性論』では「究法界源、故名爲際」とあり、『起信論』では「又以覺心源故、名究竟覺」となっている。こうした表現は古い譯經には見当たらず、『佛性論』と『起信論』に次ぐ用例は吉藏『法華義疏』と『十二門論疏』となっている。

この他、かつて指摘したように「『佛性論』と『起信論』とだけに見られる表現も少なくない。たとえば、

『佛性論』：何者爲六。一者執可滅滅。

『起信論』：云何爲六。一者執相應染。

などがそうだ。「～爲六？ 一者執～」という表現は、『佛性論』と『起信論』、そして『起信論』の注釋書にしか見当たらない。こうした個所は他にも見られ、しかも、

『佛性論』：依聲聞故。能觀如來戒等功德、無非希有。以信知故。

『起信論』：以信知一切法從本已來自涅槃故。

などのように、雙方の文脈は異なるものの、『起信論』の根本に關わる重要な用例も含まれているため、『佛性論』と『起信論』のどちらかがどちらかを參照したものと考えられる。

## 4 『無上依經』 および漢譯『寶性論』との関係

上では『佛性論』が梵文『寶性論』でなく、北地の漢譯『寶性論』を利用している可能性を指摘した。ここで問題になるのは、眞諦譯のうち、『寶性論』の内容を經典仕立てにしたものとされ、しかも眞諦が作成に関わった可能性も推測されている『無上依經』だ。『佛性論』は、その名をあげて『無上依經』をしばしば引用している。勒那摩提譯『寶性論』は「佛性」「如來藏」の語を用いて論じているのに対して、『無上依經』は「佛性」の語を用いておらず、表現が共通するのは「説名如來藏」という個所くらいで、ほとんど表現が重ならない。同じ内容の個所についても、

『無上依經』：惟除此人餘有四人：一者一闍提、二者外道、三者聲聞、四者緣覺。

『寶性論』：餘有四種衆生。何等爲四。一者闍提。二者外道。三者聲聞。四者辟支佛。

とあって、「一闍提」と「闍提」、「緣覺」と「辟支佛」となっていることが示すように、譯語が異なっている。つまり、眞諦が關與したと推定される『無上依經』は梵文の『寶性論』に基づいているのであって、漢譯『寶性論』は參照していないと思われる。

また、中村瑞隆は、梵文『寶性論』では『入佛境界經』と『勝鬘經』からの引用としている個所を『無上依經』が經典の文章だと明記せずにひと続きの文章としていることを指摘した。そして、『佛性論』ではその部分を『無上依經』の説と『勝鬘經』の説としており、むしろ梵文『寶性論』に近いこと、ただし『佛性論』では間に「釋曰」で始まる獨特の注釋が入っているうえ、『勝鬘經』の引用として述べている内容は『勝鬘經』自體の内容より、『顯識論』や『攝大乘論釋』に見える眞諦譯独自の解釋に近いことを指摘している<sup>14</sup>。

むしろ、『寶性論』は『勝鬘經』に基づいているため、漢譯『寶性論』が劉宋の求那跋陀羅譯『勝鬘經』を利用している場合は、『佛性論』と漢譯『寶性論』の語句が一致していても、それは『佛性論』が漢譯『寶性論』を利用していた證據とならない。実際に、そうした個所はある程度存在する。「不觸心。心不觸」「世尊、若無如來藏」「如來法身是常」などの重要な個所がそうした例であって、漢譯『寶性論』も『佛性論』も求那跋陀羅譯『勝鬘經』に基づいている。

しかし、漢譯『勝鬘經』の引用以外で『佛性論』と漢譯『寶性論』のみが一致し、その他の經論にまったく見えない語句、あるいは『佛性論』と漢譯『寶性論』の用例が最も早く、かなり後代の文獻にしか登場しない用例も多い。たとえば、

一切煩惱客塵（佛：1 寶：1）

がそうだ。梵文テキストは āgantukāḥ kleśāḥ (RG, p.87<sup>1</sup>, 諸煩惱は外來のものである) であって、āgantuka も kleśa も一般的な用語だが、なぜ「諸煩惱是客塵」とか「煩惱即客塵」その他の譯にせず、兩文獻とも「一切煩惱客塵」という落ち着いた表現になっているのか。

『寶性論』が客塵を遠離することを説いた偈に見える「無分別眞智」の語はさらに重要である。

『佛性論』：(大悲の體である) 般若有二。一無分別眞智。二有分別俗智。

『寶性論』：遠離彼二因 向二無分別 無分別眞智 及依彼所得

とあるように、『佛性論』では一般的な表現のように用いているが、この語は SAT と CBETA で検索する限りでは、唐代以前では『佛性論』と『寶性論』にしか見えず、唐代でも澄觀『演義鈔』に1例見えるだけであって、きわめて特殊な表現である。しかも、『寶性論』の梵文と漢譯は、

dvayāvarana-viśleṣa-hetur jñāna-dvayaṁ punah

nirvikalpaṃ ca tat-prīṣṭha-labdhaṃ taj jñānam iṣyate (RG, p.157<sup>22</sup>)

【煩惱と所知の】二障を遠離する因である二智は  
無分別とその後得との智であると認められる)

『寶性論』：遠離彼二因 向二無分別 無分別眞智 及依彼所得

となっており、「無分別眞智」というのは、「無分別智」を五字の偈とするために梵文には無い「眞」の語を挿入したものであることが分かる。「無分別眞～」という表現すら大正藏では稀であって、隋以前では菩提流支譯『勝思惟梵天所問經論』に「無分別眞如智相」が1例、眞諦譯では『攝大乘論釋』に「依他性中無分別眞如」が2例見えるにすぎない。そのような「無分別眞智」の語が、『佛性論』に見られる以上、これは単なる偶然の一致ではなく、『佛性論』の作者は勒那摩提譯『寶性論』の影響を受けたと考えるべきだろう。

また、佛性説として重要な「二種佛性」の語も注目される

『佛性論』：應得至〔得〕、是二種佛性、亦復如是。同一眞如。無有異體。

『寶性論』：依二種佛性、得出三種身。

『涅槃經集解』：寶亮曰。……亦果果頭七種佛性。亦言十住六種緣因之性。是二種佛性。障未來故、名之爲無耳。

梁代の初期に寶亮が因としての佛性と果としての佛性を指して「二種佛性」と呼んでいるが、佛性の問題を詳細に論じた『涅槃經集解』でもこの個所にしか見られないことは、「二種佛性」は術語として定着していなかったことを示していよう。「佛性有二種」の場合も、

『佛性論』：佛性有二種。一者住自性性。二者引出性。諸佛三身、因此二性故得成就。

『寶性論』：佛性有二種 一者如地藏 二者如樹果 無始世界來  
自性清淨心 修行無上道 依二種佛性 得出三種身

の用例のみであって、これ以後の例は吉藏『法華玄論』『大乘玄論』およびそれ以後の文獻に限られる。『佛性論』が『寶性論』と同じ内容を説いていることは明らかだが、ここで重要なのは、『佛性論』の上の部分に対応する『寶性論』の梵文には「佛性」の語が無いことだ。

gotraṃ tad dvi-vidhaṃ jñeyam nidhāna-phala-vṛkṣavat ..... buddha-kāya-trayāvāptir asmād

gotra-dvayān matā (RG, pp.139<sup>25</sup>-141<sup>2</sup>)

(種姓は二種で、地中の藏と果樹のようであると知るべきである。……三つの佛身の獲得はこの二つの種姓によると考えられる)

『寶性論』梵文には gotra の語が頻出するにもかかわらず、漢譯『寶性論』は「種姓」の語を一切用いず、「佛性」「如來性」などと譯していることについては、金成哲及び李子捷の指摘<sup>16</sup>があるように、ここでも通常は「種姓」と譯される gotra が2個所とも「佛性」と譯されている。

『佛性論』は、そうした特殊な表現がなされている漢譯『寶性論』と一致している以上、漢譯『寶性論』に基づいているとみなさざるを得ない。

## 5 北地の譯經の用語との關係

これまで見てきたように、『佛性論』は勒那摩提『寶性論』に基づいている部分があるが、勒那摩提の譯語と菩提流支の譯語が似ていたことは、『十地經論』の翻譯をめぐる伝承が示している。おおむね一致していたからこそ、僅かな字句の違いが問題とされたのである。勒那摩提譯『寶性論』の用語が菩提流支譯と似ていることは、「八地已上三地」という句の用例からも知られる。

『佛性論』：若從八地已上三地、由淨地惑故不淨。

『寶性論』：八地已上三地修道智所對治法。

aṣṭamy-ādi-bhūmi-traya-bhāvanā-jñāna-vipakṣā (RG, p.133<sup>5-6</sup>)

(八等の三地の修道智が対治するもの)

勒那摩提譯『妙法蓮華經憂波提舍』：地清淨者、八地已上三地無相行、寂靜清淨故。

菩提留支譯『妙法蓮華經憂波提舍』：地清淨者、八地已上三地無相行、寂靜清淨故。

隋以前では「八地已上三地」という表現は、上記の文獻に限られる。この「八地已上三地」という譯は、梵文の内容とは合っているものの、梵文テキストを直譯したのでは、「八地已上三地」という表現は生まれない。そうでありながら、北地で譯された三文獻、そして眞諦譯とされる『佛性論』がこの句を用いているのは、これらのうちの先行譯を他が踏襲したか、北地ではそれ以前から八地・九地・十地を指して「八地已上三地」と呼んでおり、それが譯語に反映されたことを示していよう。すなわち、『佛性論』は、眞諦の譯語や思想を反映している一方で、北地の表現を受け継いでいるのだ。

なお、『佛性論』には「八地以上三地」という表現も見えており、用語の不統一さを示している。

## 6 菩提流支譯との關係

『佛性論』には菩提流支譯のみに見える表現が目立つ。たとえば、「有二種。一者因中～」という言い回しがそうだ。

『佛性論』：清淨者、有二種。一者因中如如。

『金剛仙論』：然汎明大乘有二種。一者因中大乘。

この表現は、隋以前は『佛性論』と『金剛仙論』の上の個所以外に見えず、以後でも吉藏『金剛般若疏』『大乘玄論』にそれぞれ1例見えているだけだ。『金剛仙論』については、菩提流支の譯というより、菩提流支の

講義録であることを大竹晉が明らかにしている<sup>15</sup>。

その『金剛仙論』とだけ共通する『佛性論』の表現は多いため、以下、いくつかの例を見てゆく。まず、「體是眞如」も隋以前では、この兩文獻にしか見えず、次に早い例は慧遠『大乘涅槃經義記』と『大乘義章』だ。重要なのは、誰の言葉であるかをめぐって議論のある『佛性論』の「釋曰」という部分に見えていることだ。

『佛性論』：釋曰、一正得法身者、體是眞如。世間無物可爲譬者、故還取花中佛像爲譬。

『金剛仙論』：一切自體相。明此萬德是眞眞如法身自體相。不以色等爲體者、以菩提體是眞如無爲故。

この「釋曰」が『金剛仙論』を見たうえでの注釋であるなら、『佛性論』に対する見方が変わることになろう。

他には、隨代以前には『佛性論』と『金剛仙論』にしか見えない「眞如一味」の語は、『佛性論』では上の「釋曰」と同じ個所に出ている。

『佛性論』：釋曰、……二正說深妙法身者。以眞如一味故。故取蜂家蜜爲譬。

『金剛仙論』：唯有眞如一味等味。如萬川歸海同一鹹味。

とあって文脈は違うが、「釋曰」のうちに見えるため、重要な例と言えよう。このほか、「法身本淨」「～塵。非是實有」も隋以前には『佛性論』と『金剛仙論』にしか見えない。

次に「令入二乘」も、『佛性論』と菩提流支譯『十地經論』にしか見えない。

『佛性論』：二生怖畏已、令入二乘聖道。

『十地經論』：二者已入佛法中令入二乘菩提故。

隋以後の例は、吉藏『勝鬘寶窟』だ。

次に「～二邊。是故～」という表現も、文脈は違うが、唐以前には『佛

性論』と菩提流支譯『入楞伽經』にしか見えない。

『佛性論』：爲離此二邊、是故佛說第二燈譬。

『入楞伽經』：心墮於二邊、是故立分別。

この他、「依止法故」の表現も菩提流支譯に限られる。

『佛性論』：轉依者、勝聲聞獨覺菩薩三人所依止法故。

『入楞伽經』：轉於依止法故、我說無生。

『大寶積經論』：常依止於法不依止文字章句者、……以依止法故。

このうち、『入楞伽經』の用例は、『佛性論』と同様に轉依に関する議論であることが注目されよう。

## 7 結 論

これまで見てきたように、『佛性論』は眞諦譯の中では異質であって、勒那摩提譯『寶性論』や菩提流支の譯經に基づく部分がある。すなわち、『佛性論』は眞諦の譯書と共通する部分が多い文獻ではあるものの、慧愷のような主要な弟子が関わった經論とは譯語の系統が異なっており、北地で譯された經論の影響を受けていた。そうした經論の中に、譯經だけでなく、菩提流支の講義録と推測される『金剛仙論』も含まれていたことは確實だが、菩提流支周邊が関わっていたと思われる『起信論』も含まれていた可能性がある<sup>17</sup>。眞諦譯書が北地にもたらされて『佛性論』が成立したと見るより、勒那摩提や菩提流支関連の譯經や著作が梵文『寶性論』や『攝大乘論』『攝大乘論釋』を重視する眞諦の周邊にもたらされて『佛性論』が出来た可能性の方が高いだろう。そう考えれば、『起信論』が『攝大乘論』を講説する學僧たちに歓迎され、研究されたことも理解しやすいのではなかろうか。

なお、『佛性論』で注目すべきことは、大變な間違いを意味する「太過」

の語を用いず、「泰過」の語を三度にわたって用いていることだ。これは大正蔵では『佛性論』に限られる。「泰」は中國文献では、音通により「太」の意味で用いられるほか、皇帝などの諱を避けるために「太」の代用として使われることがある。王建『史諱辭典』（汲古書院、1997年）では、ふさわしい時期を見つけることができなかったが、この「泰」が「太」の代用であれば、『佛性論』の成立年代や地域を確定するうえで大きな手がかりとなる。

### 【注】

- 1 望月信亨『大乘起信論之研究』（金尾文淵堂、1922年）。鈴木宗忠「起信論の成立に關する史料について<下>」（『宗教研究』新5卷2號、1928年）。呂澂「起信與楞伽」「大乘起信論考證」（『呂澂佛學論著選集（一）』（齊魯書社、1991年。執筆は20世紀半ばか）。
- 2 竹村牧男『起信論讀釋』（山喜房、1985年）。高崎直道「大乘起信論の語法—依・以・故、等の用法をめぐって—」（『早稻田大學大學院文學研究科紀要』第37輯、1991年）、大竹晉「『大乘起信論』の引用文獻」（『哲學・思想論叢』22号、2004年1月）、石井公成「『大乘起信論』の用語と語法の傾向—NGSMによる比較分析—」（『印度學佛教學研究』第52卷第1号、2003年12月）、同「大乘起信論の成立—文體の問題および法集經との類似を中心にして—」（井上克人編『大乘起信論と法藏教學の實證的研究』（關西大學、2004年）。
- 3 柏木弘雄『大乘起信論の研究』（春秋社、1981年）203-204頁。池田將則「杏雨書屋所藏敦煌文獻『大乘起信論疏』（擬題、羽333V）について」（『佛教學REVIEW』12号、2012年）も、曇延疏に影響を与えた最初期の『起信論』注釋書と思われる羽333Vが『攝大乘論釋』に基づいていることを指摘している。
- 4 前掲、注2、高崎論文。
- 5 柏木弘雄『新國譯大藏經 佛性論・大乘起信論』「眞諦譯「大乘起信論」（P本）解題」（大藏出版、2005年）354頁。
- 6 宇井伯寿『印度哲學研究（第六）』（甲子社書房、1930年）201-2頁。
- 7 同、381-2頁。

- 8 船山徹「眞諦の活動と著作の基本的特徴」（船山徹編『眞諦三藏研究論集』、京都大學人文科學研究所、2012年）54頁。
- 9 高崎直道『新國譯大藏經 佛性論・大乘起信論』「佛性論 解題」（大藏出版、2005年）。
- 10 同、64頁。
- 11 末村正代「『寶性論』と『佛性論』—如來藏の十義における客塵煩惱—」（『宗教研究』83(4)、2010年3月）。
- 12 石井公成「佛教學における N-gram の活用」（『東京大學東洋文化研究所附屬東洋學研究情報センター『明日の東洋學』8号、2002年10月、<http://ricas.ioc.u-tokyo.ac.jp/pub/pdf/nl008.pdf>）。
- 13 中村瑞隆『梵漢対照 究竟一乘寶性論研究』（山喜房佛書林、1961年）。以下、『寶性論』の梵文の引用は同書により、RGと略記する。
- 14 同、56頁。
- 15 大竹晉「『金剛仙論』の成立問題」（『佛教史學研究』44(1)、2001年11月）、竹村牧男・大竹晉校註『金剛仙論（上・下）』（新國譯大藏經14、大藏出版、2003年）。
- 16 金成哲「種姓無異論の起源に関する一考察—『寶性論』と『佛性論』の‘gotra’の翻譯用例を中心として—」（『東アジア佛教學術論集』第2號、2014年2月）、李子捷「『究竟一乘寶性論』の「gotra（種姓）」について—なぜ勒那摩提は漢譯本でこの語を翻譯しなかったか—」（『駒澤大學大学院佛教學研究會年報』第48號、2015年5月）。
- 17 眞諦の周邊、あるいは眞諦自身が『起信論』を含む北地の譯經を知っていた可能性については、大竹晉「『大乘起信論』の唯識説と『入楞伽經』」（『哲學・思想論叢』21號、2003年1月）が末尾で簡単に示唆している。

## The *Foxing lun*: Connecting the *Awakening of Mahāyāna Faith* and Paramārtha

ISHII Kōsei

The translation of the *Awakening of Mahāyāna Faith* 大乘起信論 is attributed to Paramārtha 眞諦, but it has been pointed out that it has many more points in common with the translation vocabulary of Bodhiruci 菩提流支 and Ratnamati 勒那摩提 in the north (especially the former) rather than with Paramārtha's.

Meanwhile, it is also known that the scholar monks who lectured on and wrote commentaries for said text were all researchers of the *Mahāyāna-saṃgraha-śāstra* 攝大乘論 translated by Paramārtha. In other words, the *Awakening of Mahāyāna Faith* has both distant and immediate connections to Paramārtha. It would be worthwhile with respect to this problem to consider the *Foxing lun* 佛性論 which is thought to have been translated by Paramārtha.

Although it is a document with many ideas and expressions unique to Paramārtha's translations, it is anomalous among his translated works. The unique expressions of you liu 有流 and wu liu 無流 seen in the translations which Huikai 慧愷 participated on are intermixed with the general translated terms of you lou 有漏 and wu lou 無漏 seen in Paramārtha's early period translations. The *Foxing lun* moreover also employs the translated terms of Bodhiruci and Ratnamati, and there appear expressions shared with the *Awakening of Mahāyāna Faith*.

It is especially significant that it differs from Paramārtha's translated works and lectures which apply the ideas of the Sanskrit *Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantra-śāstra* 寶性論 which he was well-versed in and that there are numerous places which use phrases from the Chinese translation of the *Ratnagotravibhāga* by Ratnamati.

In consideration of these points, the Foxing lun places emphasis on the *Mahāyāna-saṃgraha-śāstra* and *Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya* 攝大乘論釋 translated by Paramārtha and it is inferred that it was produced by Paramārtha's disciples who had been influenced by northern literature including the *Awakening of Mahāyāna Faith* and the Chinese translation of the *Ratnagoṭravibhāga*.

If this inference is correct, then the *Awakening of Mahāyāna Faith* came to be noticed by the scholar monks researching Paramārtha's translation of the *Mahāyāna-saṃgraha-śāstra*, and it might explain how the *Awakening of Mahāyāna Faith* and Paramārtha became connected.

# 石井公成氏の発表論文に対するコメント

金 成 哲\*

(韓国 金剛大学校)

本稿は石井公成先生（以下、論者）が以前から考察を進めていた（石井 2003:287, 2012:115）真諦訳『大乘起信論』と『仏性論』の関係についての本格的な研究である。論者はコンピュータを利用した言語比較プログラムである NGSM を活用し、『仏性論』と『大乘起信論』の用語の対照をはじめとして、『無上依経』と『宝性論』、『妙法蓮華経憂波提舍』などの北地の翻訳経論、『金剛仙論』をはじめとした菩提流支の講義録や翻訳文献との詳細な比較をおこなっている。

これらの文献との比較から、論者は『仏性論』の用語法について、次のような点を指摘する。第一に、『仏性論』と『起信論』とは、教理の用語も語法の面でも類似が目立つ。第二に、真諦訳『無上依経』が漢訳『仏性論』を参照せずに梵本の『宝性論』に基づいたこととは異なり、『仏性論』は梵本『宝性論』でなく漢訳『宝性論』に基づいている。第三に『仏性論』は『宝性論』だけでなく菩提流支の講義録である『金剛仙論』、および菩提流支訳である『妙法蓮華経憂波提舍』、『十地経論』、『入楞伽経』などとの類似性も目立つ。以上の考察を経て、「真諦訳書が北地にもたらされて『仏性論』が成立したと見るより、勒那摩提や菩提流支訳が……真諦周辺に伝えられて『仏性論』が出来た可能性が高いだろう」と結論付ける。

仏教文献研究において、コンピュータなど科学技術の活用は、今や一般的なこととなっている。写本研究に高解像度を誇るカメラが使われるのもその一例である。このような最先端技術の利用によって、これまで明らか

---

\*김성철 (キム・ソン Chol)。金剛大学校仏教文化研究所 HK 教授。

にすることのできなかつた新しい事実が知られ、仏教学の発展は新しい局面を迎えるにいたっている。論者は仏教学分野におけるコンピュータ活用の先駆者であり、それに基づき新しい研究成果を出している代表的な学者である。このような論者に論評する機会を得たことを幸運に思いつつ、以下にいくつかの質問を提示することにより、不十分なコメントに代えることとさせていただきたい。

1. 論者は論文の冒頭部において、『仏性論』が「『起信論』と共通の訳語を含んでいる」ことに着目し、「この問題を精査することにより、『起信論』が真諦三蔵と結びつけられるようになった背景について明らかにしたい」と述べている。そして結論においては、上述のごとく、北地の翻訳経論が真諦周辺に伝えられて『仏性論』が作られた可能性が高く、「そう考えれば、『起信論』が『撰大乘論』を講説する学僧に歓迎され、研究されたことも理解しやすいのではなからうか」と述べている。

だが、このような結論が、冒頭で言及した「『起信論』が真諦三蔵と結びつけられるようになった背景」を解明したと言いうるかについては疑問が残る。何より、「『起信論』が真諦三蔵と結びつけられるようになった背景」という表現には、もともと『起信論』が真諦三蔵と関係がなかったにもかかわらず、伝承の過程において真諦三蔵と結びつくことになった、と理解されるニュアンスがある。もし、『仏性論』が北地の翻訳経論が真諦周辺に伝えられて成立したのと同様に、『起信論』も北地の翻訳経論が真諦周辺に伝えられて成立したことが、『撰大乘論』の講説者に『起信論』が歓迎された理由だ、というのが論者の意図であるとするならば、『仏性論』と『起信論』の共通性という状況証拠に加えて、より直接的な証拠や補強のための論議が必要かと思われる。評者の理解不足によるものかもしれないが、この点に関して、論者より補足説明をお願いしたい。

2. 論者は『仏性論』と他の論書を比較する過程で、用語の一致を最も重要な基準としている。論者は比較対象になる二つの論書において、用語

の共通性だけあれば、使われる文脈が異なっても両者間の親縁性を認めている。代表なものとしては『仏性論』と『起信論』に現れる「名為応身」という語句を挙げることができよう。この語句は教理の用語である「応身」と語法上の用語である「名為」が結合したものである。だが、論者も指摘しているように、この語句は両書において異なる文脈で使われている。さらには「応身」は同じ用語ではあるが、『仏性論』と『起信論』とは異なる意味で使われる。すなわち玄奘訳でいうならば、前者は「受用身 (sāmbhogika-kāya)」、後者は「変化身 (nairmāṇika-kāya)」を意味するものとなる。このように教理の用語については、同じ語でも他の概念を表すことがある。このような場合、単純に用語上の一致だけで両論書の親縁性を主張するだけでなく、方法論の上で多少補足を要するのではなからうか。この点は教理の用語と語法を他の組み合わせで精査すれば一層明確になろう。例えば「応身」という用語は、『仏性論』では「故説応身」、「是名応身」というような表現もみられ、『起信論』では「説為応身」という形でも現れる。この点から、「名為応身」という語句の一致をもって、両書の親縁性を示す証拠と見ることには、いささか物足りなさが感じられよう。

また、「一切煩惱客塵 (āgantukāḥ kleśāḥ, RG 87, 1)」については、他の問題も存している。漢訳『宝性論』(T31, 833a17)においてこの一節は、清浄でない状態でも不変易であることを説明する文脈の中で『陀羅尼自在王菩薩修多羅』という経典からの引用として登場する。それに対し、『仏性論』(T31, 806c15)では、心を汚す9種の煩惱を説明する中でこの語が現れる。ところが、この『仏性論』の内容に対応する梵本『宝性論』(RG 131, 6)の漢訳『宝性論』(T31, 837b7)の当該箇所には、「一切煩惱客塵」という用語は見られない。

以上の点を要約すると、用語の一致を基準とする際に、教理の用語と語法の用語は区別する必要があると考えられる。語法上の用語は文脈と無関係に考えることができるが、教理上の用語は文脈や内容も考慮するべきで

はなかろうか。つまり、用語の選択にあたって、方法論的な部分をもう少し精密に行う必要があるということである。この点に対して論者のご意見をお聞かせ願いたい。

(翻訳担当 朴賢珍)

# 金成哲氏のコメントに対する回答

石井 公成

(日本 駒澤大学)

金成哲教授が私の発表原稿を綿密に読み、この方面の専門家ならではの学術的なコメントしてくださったことに感謝する。また、私の原稿は短期間でまとめたため、検討が十分でない個所、説明不足の個所、文章が曖昧な個所が多く、大正蔵のロケーションもきちんと表記していないことをお詫びしたい。金成哲教授が示された疑問の多くは、こうした不備によるものが多いためである。また、今回の発表は、時間の関係もあって『仏性論』の検討が主になったため、内容が題名とずれてしまった。『大乘起信論』と真諦三蔵をつなぐ『仏性論』という題名である以上、北地における『起信論』と『仏性論』の関係について、もっと詳しく述べるべきだった。

まず、コメントの冒頭で私の主張をまとめた部分では、「真諦訳『無上依経』が漢訳『仏性論』を参照せずに梵本の『宝性論』に基づいたこととは異なり、『仏性論』は梵本『宝性論』ではなく漢訳『宝性論』に基づいている」と記されているが、これは私の説明不足に基づく。『仏性論』は梵文『宝性論』の影響を大きく受けた真諦の思想に基づく部分が多いことは、高崎直道博士などが指摘していて通説になっており、私もそれを前提にして論じている。私とその点を明確に述べず、漢訳『宝性論』の影響も見られるという発見ばかり強調したのが問題であった。

たとえば、『仏性論』末尾の「釈曰」の部分では、涅槃の四種の功德について説いた後、「此四功德、相摂不相離（此の四の功德は、相い摂して相い離れず）」(T31・470b)と説いており、この部分は、梵文『宝性論』が仏の諸功德の不可分性を説いた部分と対応している。しかし、漢訳『宝

性論』は、この前後では「不離」「不相離」などと訳される avinirbhāga の語を4度にわたって「不相捨離」と訳しているが、「相摂不相離」の句は用いていない。この「相摂不相離」という句は、不可分を意味する avinirbhāga などの語の直訳としてはありえない凝った表現であって、隋以前では『仏性論』以外には『無上依経』の法身の説明部分 (T16・470b) にしか見えない稀な表現なのである。このことは、『仏性論』が漢訳『宝性論』に全面的に依存していたのではなく、『無上依経』に代表される真諦の訳経ないし講義・注釈に親しんでいたことを示している。

また、松本史朗博士は、梵文『宝性論』の trayāṇām anyatama-dharmādhimuktiṃ (三乗中のどれか一つ [の乗] に対する信解) という個所が、漢訳『宝性論』では「於三乗中、[未曾修習] 一乗信心」と訳されており、「一乗=大乘」のみへの信心を意味すると理解されてしまうのに対し、『仏性論』では「隨三乗中、[未起] 一乗信樂」と記しており、「隨～中」とすることによって anyatama (どれか一つ) の語を訳に反映させていることに着目されている (『仏教思想論 (下)』、大蔵出版、2013年、204頁)。松本博士は指摘されていないが、この「隨三乗中」という表現は、大正蔵では『仏性論』のこの個所にしか登場しない。つまり、梵文『宝性論』に通じていない中国僧が漢訳『宝性論』や北地で漢訳された経論だけに基づいて『仏性論』のこの部分を書くのは無理なのであって、『仏性論』は真諦三蔵の訳経ないし講義・注釈に基づく部分が多いことは疑いない。

次に、『起信論』が真諦三蔵と結びつけられるようになった背景」を明らかにしたいという書き方だと、「もともと『起信論』が真諦三蔵と関係がなかったにもかかわらず、伝承の過程において真諦三蔵と結びつくことになった、と理解されるニュアンスがある」というコメントにお答えしたい。これも私の説明不足によるものだ。

『起信論』伝播の過程については、594年成立の法経等『衆経目録』(以下、『法経録』)では、「大乘起信論一卷、人云真諦訳、勘真諦録無此論、

故入疑」(T55・142a)と記されていることは良く知られている。つまり、『起信論』は当時は真諦訳として流布していたものの、真諦の訳経のリストである『真諦録』には記載されていなかったうえ、法経が見た『起信論』のテキストは「真諦訳」と明記されていなかったことが分かる。また、冒頭部分が残っている最古の注釈であって、真諦訳『撰大乘論』の教学に基づく曇延(516～588)の『大乘起信論義疏』にしても、比較的早い時期の作である慧遠(523-592)の『大乘起信論義疏』にしても、訳者には触れていない。597年に成立した杜撰な『歴代三宝紀』になると、「大乘起信論一卷 同(太清)四年、在陸元哲宅出」(T49・99a)と記し、さらに真諦の『起信論疏』二巻もこの年に作成されたと伝えており、以後はすべての経録が『起信論』を真諦訳としている。しかし、現存する『起信論』の注釈のうち、真諦三蔵訳と明記して説明する注釈は、法蔵『大乘起信論義記』からであることを考えると、少なくとも六世紀後半頃は、『起信論』は真諦訳として伝えられながらも、テキスト自体には訳者名が入っていなかった可能性が高い。なお、『法経録』では、『仏性論』については、「四巻 陳世真諦訳」(T55・141b)と認めている。

この問題については、『仏性論』伝播の状況とからめて検討する必要があるだろう。南地では、吉蔵が『仏性論』の名をあげて用いているが、『起信論』を重視し、「起信論」「馬鳴論」と呼んで盛んに用いた浄影寺慧遠は、『起信論疏』でも『大乘義章』『仏性義』でも『仏性論』の名をあげて引用したことは一回も無い。一方、奥野光賢『仏性思想の展開－吉蔵を中心として』『法華論』受容史』が指摘しているように、吉蔵は『宝性論』については慧遠が引用している部分を引く程度であって、あまり用いていない。北地で『起信論』と『仏性論』をともに用いた早い例としては、心経没後の三階教文献である『仏性観(台九九)』(西本照真『三階教の研究』、春秋社、1998年)と華嚴宗の智儼の晩年の作である『五十要問答』『孔目章』が目目される。北地での『仏性論』伝播については、今後、敦煌文献を中心として調査していきたい。

次に、「もし、『起信論』も北地の翻訳経論が真諦周辺に伝えられて成立したことが、『撰大乘論』の講説者に『起信論』が歓迎された理由だ、というのが論者の意図であるとするならば」という個所も、私の説明不足による。『起信論』が北地の菩提流支の周辺で成立したことは、ほぼ通説になっており、私もその立場で論文を書いてきた。

次に、教理の用語と一般的な語法の用例とは区別すべきであり、比較する際は文脈も考慮すべきだというコメントは、妥当かつ重要な指摘だ。おっしゃるように、私の原稿では、文脈の検討が不十分な場合がいくつもあったことは間違いない。ただ、影響関係にある二つの文書において似たような表現が使われる場合、内容の面に対応する個所で用いられるとは限らない。その文献を読んで、内容や表現がある程度記憶に残っている場合、異なった文脈で先行文献の用語や言い回しを用いることは良くある。金成哲教授が問題だとされた「一切煩惱客塵」の個所もその一つと私は考えている。

『仏性論』の「若略説一切煩惱客塵、凡有九種（もし一切の煩惱は外来のものであることについて概説するとしたら、[そうした煩惱には]九つの種類が有る）」とあるのは、漢文として非常に不自然な表現となっている。なぜ、「客塵煩惱、凡有九種」などとしなかったのか。似た内容の文を探すと、『起信論』と共通する面が多い菩提流支訳『法集経』では、「一切煩惱、随煩惱等、唯是客塵（一切の煩惱・随煩惱等は、唯だ是れ客塵なるのみ）」(T17・611b)と四字句を連ねて訳しており、これなら自然だ。『国訳一切経』における高崎博士の訳注では、「一切煩惱・客塵」(160頁)と記し、注もつけておられないが、これでは「煩惱と客塵」というように読めてしまう。しかも、高崎博士はこれについて説明しておらず、その九種の煩惱に関する「釈曰」の説明には、インド仏教の常識から見ておかしい部分が含まれることを指摘されている。すなわち、「家」の語を現代中国語の「的」の意味で用いるなど、この部分は口語調が目立つものの、「一切煩惱客塵」の前後とそれに対する「釈曰」の説明は、真諦の講義そ

のものの正確な筆記ではないと思われる。また、『仏性論』の訳語は、真諦の主要な弟子である慧愷が関わった『摂大乘論釈』『俱舎釈論』等とは傾向が違う。

「一切煩惱客塵」の表現は、『仏性論』と漢訳『宝性論』では異なる文脈の個所に見えており、『仏性論』のこの個所に該当する漢訳『宝性論』の個所は「略説有九種煩惱」(T31・837b)となっていることは、金成哲教授の指摘される通りだ。しかし、このことは、それだけ『仏性論』が漢訳『宝性論』の表現になじんでいた証拠、また『仏性論』が、真諦が精通していた梵文『宝性論』以上に「客塵」の面、つまり自性清淨という面を強調していた証拠と言えないだろうか。

最後に金成哲教授に一つお尋ねしたいのは、今回私が提示した『仏性論』の特徴についてどう考えておられるかという点だ。真諦は、如来蔵思想については梵文『宝性論』やそれが依拠した『勝鬘経』などに基づいており、真諦の訳経のうちには梵文『宝性論』の如来蔵思想に基づく真諦の解釈がしばしば入っていることが知られている。一方、真諦の訳経には、南北朝期の中国仏教の基調となった『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」という有名な句を引いているものは一つもない。ところが、真諦訳とされる『仏性論』は、冒頭にこの句をかかげ、その意味について、主に梵文『宝性論』の如来蔵説に基づきつつ説明していきっており、真諦の訳書と共通する思想・表現が多数見られるものの、時に北地の勒那摩提が訳した『宝性論』の表現も用いている。すなわち、『仏性論』は真諦系であることは確かであるものの、きわめて特殊な文献なのである。