

『大乘起信論』の真如説の一考察 — 『究竟一乘宝性論』の如来蔵説との 関係を中心として—

李 子 捷*

(日本 駒澤大学)

はじめ

『大乘起信論』の思想的特色は真如を主たる術語として採用し、如来蔵については意味を限定して使用したことにあるのではないか¹。『起信論』に対する先行研究は極めて多いので²、ここでは詳論しない。本論において筆者は少し別の視点から『起信論』の真如説を検討しておきたい。

近年の研究によると、『起信論』の用語は、真諦(499-569)より菩提流支(?-527)の訳語に近い³。これより見ると、『起信論』の成立と菩提流支の周辺にいた人物との関係が重要であろう。このため、本論はまず菩提流支訳の『入楞伽經』に見える真如と如来蔵との関係を検討してみたい⁴。

一、菩提流支訳『入楞伽經』に見える真如説と『大乘起信論』

『入楞伽經』は如来蔵阿梨耶識について、

大慧、若如来蔵阿梨耶識名為無者、離阿梨耶識無生無滅。一切凡夫及諸聖人、依彼阿梨耶識故有生有滅⁵。

*駒澤大学大学院博士課程。

(大慧よ、もし如来蔵阿梨耶識を無と名付けるならば、阿梨耶識を離れると生滅がないことになる。一切の凡夫および諸々の聖人は、その阿梨耶識に依るので生と滅とがある。)

と表明している。即ち、如来蔵阿梨耶識は生滅の根源である。如来蔵阿梨耶識があると、生滅もある。如来蔵阿梨耶識がなければ、生滅もなくなる。

この意味に近い部分として、以下のように述べられている。

大慧、言刹尼迦者、名之為空、阿梨耶識名如来蔵、無共意転識熏習故名為空。具足無漏熏習法故、名為不空。大慧、愚痴凡夫不觉不知、執著諸法刹那不住、墮在邪見而作是言、無漏之法亦刹那不住、破彼真如如来蔵故⁶。

(大慧よ、刹尼迦(刹那性)とは、空と名づける。阿梨耶識を如来蔵と名づけ、意とともに転識熏習することがないので、空と名づける。無漏熏習法を具足しているので、不空と名付ける。大慧よ、愚痴凡夫はそれを知らず、刹那も住しない諸法に執着し、邪見に陥って「無漏の法もまた刹那も住しない」と言うならば、その真如如来蔵までも否定することになる。)

この部分は甚だ重要な情報を含んでいる。即ち、生滅の阿梨耶識如来蔵は空である。言い換えれば、阿梨耶識如来蔵は転識熏習がないので空であり、無漏熏習法があるので不空である。では、この不空の具足無漏熏習法はいったいどのような存在であるのか。すぐ後の部分に説かれているように、無漏の真如如来蔵はまさに不空である。言い換えれば、真如如来蔵は不空如来蔵である⁷。空如来蔵としての阿梨耶識如来蔵は刹那生滅であり、煩惱とも密接な関係がある。一方、不空如来蔵としての真如如来蔵は無漏常住である⁸。換言すれば、真如も如来蔵の一種であり、無漏であって不空である。

以上のように、『入楞伽經』では、不空如来蔵が無漏熏習法を具足していると説くことにより、如来蔵と無漏法との融合を示し、後に真如如来蔵を説き、真如と如来蔵との融合を示している。この両者をあわせて考える

と、真如と無漏熏習法との密接な関連性を示しているのではないかと考えられる。本論の後の部分でまた検討しておくが、『起信論』はこれをベースにしながら、具足無漏法の真如自体相の熏習を説くようになってきている可能性が高いと思われる。この点は『入楞伽經』と『起信論』との深い関連性を示しているのであろう。

二、『大乘起信論』に見える真如説

話を『起信論』に戻しておく。周知のように、『起信論』においては、「体・相・用」という構造が非常に重要な役割を果たしている。これについては以下のように述べている。

云何為三？一者体大、謂一切法真如平等、不増減故。二者相大、謂如来蔵具足無量性功德故。三者用大、能生一切世間出世間善因果故⁹。

(三とは何か？一は体大であり、一切法・真如が平等であって増減がないからである。二は相大であり、如来蔵が無量の性功德を具足しているからである。三は用大であり、一切の世間と出世間の善因果を生ずるからである。)

ここでは、もしこの漢文の表現だけで理解すれば、真如は「体」とされており、如来蔵は「相」とされている。体としての真如と相としての如来蔵は「不一不異」である¹⁰。

これだけでなく、『起信論』においては、真如そのものが「体・相・用」に分けられる場合も少なくない。たとえば、以下のようである。

依於此心顯示摩訶衍義。何以故？是心真如相、即示摩訶衍体故。是心生滅因縁相、能示摩訶衍自体相用故¹¹。

(この心によって摩訶衍の義を顯す。なぜかと言うと、この心の真如相は、摩訶衍の体を示し、この心の生滅因縁相は、摩訶衍の自体相用を示すからである。)

真如相という語が見られ、この真如相は摩訶衍の体を顕すことができるとされている。

では、真如の体はどのように説かれているか。次のように述べられている。

此真如体無有可遣、以一切法悉皆真故。亦無可立、以一切法皆同如故¹²。

(この真如体には遣すべきところがない。一切の法は悉く真であるからである。また立つべきところもなく、一切の法は皆如と同じであるからである)

真如相と異なっており、真如体は真実であり、一切の法の体であるとされている。即ち、真如を真如体と真如相とに分けていることは明白であろう。

この真如の「体・相」二分説とともに、「真如熏習」という思想も『起信論』の特色とされている

真如浄法実無於染、但以無明而熏習故、則有染相。無明染法実無浄業、但以真如而熏習故、則有浄用。¹³

(真如浄法は実に染に関わらないが、無明に熏習されるので、則ち染相がある。無明染法には実に浄業がないが、真如があるため熏習するので、則ち浄用がある。)

真如はもともと浄法であるが、無明があるので、その無明染法に熏習されることになる¹⁴。

この真如熏習にも二種類がある、という主張が『起信論』に見える。

真如熏習義有二種。云何為二？一者、自体相熏習。二者、用熏習。自体相熏習者、從無始世來、具無漏法備、有不思議業、作境界之性。…中略…用熏習者、即是衆生外縁之力。如是外縁有無量義、略説二種。云何為二？一者、差別縁。二者、平等縁¹⁵。

(真如の熏習の義には二種類がある。何かと言うと、一は、自体相の熏習である。二は、用の熏習である。自体相の熏習は、無始の世より来、無漏の

法を具足し、不思議な業を有し、境界の性を作る。…中略…用の熏習は、即ち衆生の外縁の力である。このような外縁には無量の義があるが、それを略して二種類を説く。何かと言うと、一は差別の縁であり、二は平等の縁である。）

即ち、真如熏習には真如の自体相熏習と真如の用熏習とがある。この真如の自体相熏習は、前文に述べられた真如体の熏習であろう。なぜかと言うと、大竹晋博士の研究によれば、菩提流支訳経における「自体相」は「svabhāva（自性）」であるため、『起信論』における「体相」も「体と相」ではなく「体」の同義語であることが分かる¹⁶。ここで特に注意すべきは、真如体としての真如の自体相熏習は、無漏法を具足することである。この点より見ると、『起信論』に説かれる真如体または真如自体相は、『入楞伽経』に見られる無漏熏習法を具足する真如如来蔵（＝不空如来蔵）と深い関わりを有しているのではないかと考えられる。一方、真如の用熏習は真如の自体相熏習と異なり、外縁によって縁起するものである。換言すれば、この真如の用熏習を用いて真如の働きを説いている。これは『起信論』の大きな特色と言えよう¹⁷。

ちなみに、周知のように、『起信論』では、心真如門は法身とされ、阿梨耶識を中心とする心生滅門は報身と応身に対応している。これも阿梨耶識（＝真如用）による真如の働きに関わることであろう。この真如熏習を自体相と用とに分けるのは、熏習論から仏身論への展開を示している。

「体・相・用」の分け方以外、『起信論』は「空・不空」という二種真如説も特に重視しているようである。その真如については、以下のように述べている。

復次、真如者、依言説分別有二種義。云何為二、一者、如実空、以能究竟顯実故。二者、如実不空、以有自体、具足無漏性功德故。所言不空者、已顯法体空無妄故、即是真心、常恒不變、淨法満足、故名不空。¹⁸。

（また、真如とは、言説の分別によって二種類の義がある。何かと言うと、

一は如実空であり、究竟して実を顕すからである。二は如実不空であり、自体があり、無漏性の功德を具足するからである。その不空は、法体が空であって妄がないことを顕すため、即ち真心であって常恒して変わらず、浄法であって満足するため、不空と名づける。)

ここで注意すべきは、『勝鬘経』・『入楞伽経』に見える「空・不空」という組概念は、もともと二種如来蔵説を指しているが、『起信論』では、その考え方は真如に使われ、「空・不空」という二種真如説となっているのである。即ち、真実でない空真如と常恒不変の不空真如である。更に注意すべきは、この二種真如説の定義は『勝鬘』・『楞伽』に見られる二種如来蔵説とはほぼ一致している点である。特に『起信論』の「如実不空、以有自体、具足無漏性功德故」である不空真如は、『入楞伽経』の「具足無漏熏習法故、名為不空」である不空如来蔵に非常に近いと言えよう。換言すれば、『勝鬘』・『楞伽』に見られる二種如来蔵説は『起信論』に至ると、類似の二種真如説に替えられるようになったのである¹⁹。

では、『起信論』においては、如来蔵と真如とはどのような関係があるのか。次のように説明している。

聞修多羅説一切世間生死染法皆依如来蔵而有、一切諸法不離真如。以不解故、謂如来蔵自体具有一切世間生死等法。云何对治？以如来蔵従本已来唯
有過恒沙等諸淨功德、不離不断不異真如義故²⁰。

(修多羅の以下の説、すなわち一切世間の生死染法は皆如来蔵によって存在し、一切の諸法は真如を離れない、ということ聞き、その真意を理解できないので、如来蔵の自体には一切世間の生死などの法があると言う。この間違った意見をどのように対治するかと言うと、如来蔵がもとよりガンジスの砂の数をこえる諸々の浄功德を有し、真如義から離れず、断ぜず、異なるからである。)

即ち、如来蔵は真如と異なることが分かる。そのうえ、如来蔵は世間の生死染法を含んでいない。この如来蔵と異なる真如は、『入楞伽

経』における真如の用語で言うと、言うまでもなく不空真如であろう。前文の検討から見ると、『入楞伽経』は世間の生死染法を含む如来蔵阿梨耶識を認めている。更に、如来蔵阿梨耶識以外、真如如来蔵の存在も認められている。即ち、『入楞伽経』の「不空如来蔵＝真如」というパターンは、『起信論』になると、「如来蔵＝不空真如」に変わってきたのである。ここで特に注意すべきは、『起信論』によると、如来蔵は清浄な存在である、ということであろう²¹。『起信論』に見える清浄な如来蔵は、『勝鬘経』・『宝性論』に説かれる雑垢などの有為法に密接に関わる如来蔵と異なると言わざるを得ない。

類似した例として、『起信論』は以下のように述べている。

真如自体相者、一切凡夫・声聞・縁覚・菩薩・諸仏、無有増減。非前際生、非後際滅、畢竟常恒。従本已来、性自満足一切功德。所謂自体有大智慧光明義故、遍照法界義故、真実識知義故、自性清浄心義故、常楽我浄義故、清涼不変自在義故。具足如是過於恒沙不離、不断、不異、不思議仏法、乃至満足無有所少義故、名為如来蔵、亦名如来法身²²。

(真如の自体相は、一切の凡夫・声聞・縁覚・菩薩・諸仏において増減がない。前際から生まれず、後際に滅せず、畢竟して常に存在している。本より以来、性が自ら満足し、一切の功德を具足している。自体に大智慧光明の義があり、法界を遍照する義があり、真実を識知する義があり、自性清浄の心の義があり、常楽我浄の義があり、清涼不変の自在の義があるからである。このようなガンジスの砂の数をこえ、不思議な仏法から離れず、断ぜず、異ならず、ないしあらゆる徳を満足して欠けているものがないため、如来蔵と名づけ、また如来法身とも名づける。)

この部分を見ると、明らかなことに、『起信論』においては、如来蔵の範囲は限定されているのに対し、真如は如来蔵より範囲が広いと言えよう。即ち、「如来蔵＝真如体＝真如自体相＝不空真如」という関係になっているのである。なぜかと言うと、『起信論』のこの原文によれば、生滅がなく、常に存在している真如体としての真如自体相は、如来蔵とも呼ばれて

いる。一方、前文に提示した『起信論』の原文によれば、「以不解故、謂如来蔵自体具有一切世間生死等法（その真意を理解できないので、如来蔵の自体には一切世間の生死などの法があると言う）」と言われる、という。即ち、『起信論』は如来蔵の染法縁起を説いていないと思われる。如来蔵が真如用熏習のように染法とともに縁起できると明確に説くところは、『起信論』のどこにも見えない。これは『起信論』における如来蔵の範囲は真如の一部分にすぎない証拠と言えよう²³。

ちなみに、『起信論』に見えるこの二種真如説は、唐代華嚴宗の法蔵（643-712）にも明確に指摘されたことがある。法蔵は『華嚴一乗教義分齊章』では、以下のように述べている。

又『起信論』中、約頓教門顕絶言真如、約漸教門説依言真如。就依言中、約始終二教、説空不空二真如也。此約法以分教耳²⁴。

（また『起信論』では、頓教門に約して絶言真如を顕し、漸教門に約して依言真如を説く。依言真如の中に就いて、始終の二教に約して空と不空との二つの真如を説く。これは法に約して教に分けるのである。）

つまり、依言真如で言うと、真如を空と不空とに分けることができる。法蔵のこの解釈は『起信論』の真如説をある程度把握していると思われる。特に二種真如説の傾向を鋭く見出したと言えよう。

三、『究竟一乗宝性論』に見える真如説と『大乘起信論』

次に『究竟一乗宝性論』について考察したい。真如説については、『宝性論』梵本と勒那摩提の漢訳は、次のように述べている。

sā ca sarvesāṃ api mithyātvanīyatasamptānānāṃ sattvānāṃ prakṛtīnirviśiṣṭāpi. (RG, 71)²⁵

しかし、それ（真如）は、あらゆる、邪性に定まっている諸相続（諸衆生）においても、本性として無差別である。

彼真如如来之性、乃至邪聚衆生身中、自性清浄心無異無差別²⁶。

その真如如来の性、ないし邪聚衆生の身の中にあるが、自性清浄心と異ならず、差別もない。

この部分は非常に興味深い内容を含んでおり、即ち、『宝性論』のサンスクリット語テキストでは、真如は本性として一切衆生において何の差別もないということが説かれている。しかし、勒那摩提の漢訳になると、その本意はほとんど見えなくなり、「真如 = 自性清浄心」という理解となっている。

また、『宝性論』の梵本とは違い、『宝性論』の漢訳と『仏性論』²⁷とは仏性 (buddha-dhātu) と種性 (gotra) とはほとんど区別されていない。²⁷ 『宝性論』の梵本および漢訳には、次のように説かれている。

sa khalv eṣa tathāgatagarbho dharmakāyāvīpralambhas tathatāsam̐bhinnalakṣaṇo niyatagotrāsvabhāvaḥ sarvadā ca sarvatra ca niravaśeṣayogena sattvadhātāv iti draṣṭavyaṃ dharmatām pramāṇīkr̥tya . (RG, 73)²⁸

「この如来蔵は法身から離れないものであり、真如から区別されない相を持ち、定まった種性を自性とするものである。いつでも、どこでも、残りなく、衆生界において」と、法性を量として、見られるべきである²⁹。

此明何義？明如来蔵究竟如来法身、不差別真如体相、畢竟定仏性体。於一切時一切衆生身中皆無余尽。応知此云何知、依法相知³⁰。

(これは何を意味するか。如来蔵は究竟に如来法身であり、真如の体相とは差別がなく、畢竟に定まった仏性を体とするものである。一切の時に於いて、一切の衆生の身の中に皆余尽がない。これは何によって知られるか、法相によって知られる。)

この『宝性論』の梵語テキストは、真如はある種の種性を自性とするものであることを主張している。即ち、真如 (tathatā) は種性 (gotra) と密接な関係がある。しかし、勒那摩提の漢訳となると、「真如 = 仏性」という理解になっている。

簡潔にまとめると、『宝性論』の梵本によると、真如はある種の種性を自性とするものであり、種性とも密接な関係があることが分かる。しかし、勒那摩提の漢訳となると、「真如＝仏性＝自性清浄心」となっている。一方、先行研究によると、『起信論』の用語は『宝性論』から強い影響を受け、その真如思想も勒那摩提系統を継承し、『起信論』関係者はほとんど地論唯識南道派の系統であり、いずれも勒那摩提の弟子である慧光（468－537）の継承者である、という³¹。すでに検討されたように、『起信論』は二種真如説を主張している。これは『宝性論』の梵本である *Ratnagotravibhāga* とは異なるが、勒那摩提訳の漢訳『宝性論』とは矛盾しないと思われる³²。この点より見ると、『起信論』・漢訳『宝性論』に見られる真如思想は、インド唯識の真如思想とは相違があると言わざるを得ない。

また、『宝性論』梵本には有垢真如（*samalā tathatā*）という表現が見える。

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate.
(RG, 21)³³

ここでは、有垢真如は、煩惱の殻から離れていない界（仏性）であり、如来蔵と呼ばれる。

此偈明何義？真如有雜垢者、謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如来蔵故³⁴。

（この偈は何を意味するか。雑垢のある真如とは、真如仏性がまだ諸々の煩惱所纏から離れない状態を指し、これが如来蔵である。）

『宝性論』梵本に見られる「有垢真如（*samalā tathatā*）・無垢真如（*asamalā tathatā*）」は『起信論』の二種真如説とは異なっている。なぜかというところ、『起信論』に見える空真如・不空真如は両方とも染汚や煩惱から離れている。これは『宝性論』梵本の煩惱の殻から離れていない有垢真如とは矛盾している。

以上に検討したように、インド仏教、特に瑜伽行派においては、真如は

もともと縁起できず、分けられない不変の無為法であったが、『起信論』になると、真如そのものは「空・不空」や「体・相・用」などの諸分類法を用いて分けられており、更に「不空」や「相・用」などの場合に熏習したり働いたりするようになっている。

四、『究竟一乘宝性論』に見える如来蔵説と『大乘起信論』

高崎直道博士の研究によると、インドの仏典で、真如の名で随縁や熏習などの動きの作用を説くものはないのに対し、『起信論』はその意義を活かしつつ、すべてを「真如」の名において表現したため、真如は有為法のように「空・不空」に分けられ、真如の働きや真如熏習の方向になることが分かる³⁵。では、なぜ『起信論』は梵本『宝性論』をはじめとするインドの諸経論に見える無為法としての真如説と異なっており、働きや熏習などの真如説を主張しているか。筆者は現段階では、その一因は漢訳『宝性論』にあると考えている。

『起信論』のこのような真如説を更に深く検討するには、『宝性論』の如来蔵説との関連性を改めて考察しなければならないと考えられる。漢訳『宝性論』では、「gotra (種姓)」は「真如仏性」と漢訳された場合がある。

samāsatas trividhenārthena sadā sarvasattvās tathāgatagarbhā ity uktam bhagavatā /
yad uta sarvasattveṣ tathāgatadharmakāyapariṣpharaṇārthena tathāgatatahatāvyatīb
hedārthena tathāgatagotrāsambhavārthena ca / (RG, 26)³⁶

要約すると、三種の意味によって、一切の衆生は如来蔵であると、世尊によって説かれた。即ち、如来の法身が遍満していることと、如来の真如から異なることと、如来の種姓が生じることである。

此偈明何義。有三種義、是故如來說一切時一切衆生有如来蔵。何等為三、一者、如来法身遍在一切諸衆生身、偈言仏法身遍満故。二者、如来真如無差別、偈言真如無差別故。三者、一切衆生皆悉實有真如仏性、偈言皆實有仏性故³⁷。

(この偈は何を意味するか。三種類の義があるので、如来はいかなる時でも一切の衆生が如来蔵を有していると説く。この三種類は何かというと、一は、如来法身が一切の衆生の身に遍在していることであり、偈では仏法身遍満と言っているからである。二は、如来真如は無差別であり、偈では真如無差別と言っているからである。三は、一切の衆生は皆な悉く真如仏性を有しており、偈では皆実有仏性と言っているからである。)

即ち、梵本では「如来の真如 (tathāgatatahātā)」と「如来の種姓 (tathāgatagotra)」とが説かれているが、漢訳になると、「真如仏性」と「仏性」とになっており、「gotra (種姓)」という表現が全く見えなくなっている。さらに、注意すべきは、この部分の梵本によると、「法身・真如・種姓」という三つの重要な概念を利用して如来蔵を解釈しているが、漢訳になると、「法身・真如・真如仏性」という組概念となっていることである。これは大きな相違と言わざるを得ない。

「種姓」と「性」との関係について、松本史朗博士は、「gotra」と「dhātu」はやはり区別されると見るのが妥当であるが、『宝性論』の作者は両者を同一のものと示したいという欲求を持っていた、と指摘している³⁸。筆者はこの意見に賛成している。ただし、これは梵本だけの問題ではなく、漢訳『宝性論』にも深く関わってくるのである。即ち、『宝性論』の梵本には「gotra (種姓)」と「dhātu (性・界)」を同一のもとして扱う傾向があるが、漢訳『宝性論』になると、「gotra (種姓)」を「仏性」などと翻訳するようになっている。なぜかという、漢訳『宝性論』においては、梵本では甚だ重要な概念と見なされる「種姓」の語が一度も現れていないからである。

周知のように、この「tathāgatadharmakāya (如来の法身)」・「tathāgatatahātā (如来の真如)」・「tathāgatagotra (如来の種姓)」という組概念は、インド仏教における如来蔵思想の代表的な経論とされる『宝性論』に見られる如来蔵説の定義と言える。更に重要なのは、インド仏教においては、『宝性論』の成立は『楞伽経』の同時代あるいはその前である

可能性が高く³⁹、中国仏教においては、『宝性論』が翻訳された後、『起信論』の漢文テキストが出現するようになった、という点である。即ち、『起信論』の成立にとっては、『宝性論』から受けた影響が無視できないと考えられる。しかし、すでに述べたように、『宝性論』梵本に見られる「法身・真如・種姓」という如来蔵解釈の組概念は、漢訳になると、「法身・真如・真如仏性」となっている。つまり、もともと一つしかない真如は、漢訳になると、真如と真如仏性との二種類に分けられるようになっている。これは甚だ重要な問題点である。漢訳『宝性論』に説かれる如来蔵の定義の三つの部分として、法身と真如は梵本『宝性論』と一致しているが、梵本に見えない「真如仏性」は問題の鍵となっている。

では、漢訳『宝性論』に見られる真如仏性は、どのような存在であろうか。先に触れているが、『宝性論』の原文の以下の関連部分を見てみよう。

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate. /
nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āśrayaparivṛttilakṣaṇo yas tathatādharmakāya
ity ucyate. …中略…tatra samalā tathatā yugapadekakālaṃ viśuddhā ca saṃkṣiṭṭā
cety. (RG, 21)⁴⁰

ここでは、有垢真如は、煩惱の殻から離れていない界（性）であり、如来蔵と呼ばれる。無垢真如は、その本性が仏地において転依することを特質とし、如来の法身と呼ばれる。…中略…この有垢真如は、まさに同時に清浄であって染汚である。

此偈明何義？真如有雜垢者、謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如来蔵故。及遠離諸垢者、即彼如来蔵轉身到仏地得証法身、名如来法身故。…中略…真如有雜垢者、同一時中有淨有染⁴¹。

（この偈は何を意味するか。雑垢のある真如とは、真如仏性がまだ諸々の煩惱所纏から離れない状態を指し、これが如来蔵だからである。諸々の垢から遠離するのは、即ちその如来蔵が轉身して仏地に至り、法身を証得したことであり、如来法身と名づける。…中略…雑垢のある真如は、同時に浄もあって染もある状態である。）

この部分より見ると、無垢の真如そのものは清浄であるが、雑垢や煩惱のある状態は、梵本によれば「samalā tathatā（有垢真如）」となり、漢訳本によれば「真如仏性」となっている。つまり、この有垢の真如仏性は、世間の雑垢から離れず、清浄である同時に、有為法としての諸煩惱とは深く関わっているものなのである。前文の検討もあわせて考えると、このような真如の分け方は『起信論』の真如説と一致しているように思われる。『宝性論』における無垢真如は、『起信論』における真如体としての真如自体相にあたり、『宝性論』における有垢の真如仏性は、『起信論』における空真如としての真如用にあたる可能性があったろう⁴²。無視できないのは、中国の初期地論師教団によって翻訳された『宝性論』の漢訳本は、中国で『起信論』の漢文テキストより早くに成立した、という可能性であろう。

既に述べたように、『宝性論』においては、如来蔵は真如の同義語と見なされている。この如来蔵について、「依如来蔵故有生死、依如来蔵故証涅槃」と説かれている。注意すべきは、『起信論』は如来蔵について「依如来蔵故有生死、依如来蔵故得涅槃」と説いている。この言い方はもともと『勝鬘經』の如来蔵説につながっているが、興味深いのは、N-gramやCBETAなど⁴³で検索すると、「依如来蔵故有生死、依如来蔵故証（得）涅槃」という表現は、隋以前の漢文仏教文献には、『宝性論』と『起信論』にしか現れない。『起信論』がこれを引用する場合には、『勝鬘經』の經名が全く見えない。隋になると、浄影寺慧遠（523-592）は『大乘義章』で如来蔵を論述するにあたって、この表現をそのまま引用している。これより見ると、漢訳『宝性論』の影響力を無視できないであろう。

ちなみに、浄影寺慧遠は、『起信論』は『楞伽經』によって造論されたと説いているが、同時代の曇延（516-588）の注釈のように、『楞伽經』に言及しないものがあることも考慮する必要がある⁴⁴。つまり、慧遠から元暁（617-686）にかけて、『起信論』の「經本」が『楞伽經』であるとする伝統があったが、その「經本」は必ずしも一つだけではないと考えられる。当時でも主に『楞伽經』以外の經論を用いて『起信論』を解釈する

人がいたことに注意すべきであろう。

勒那摩提およびその周辺の地論師、特に彼らに翻訳された漢訳『宝性論』は、「gotra（種姓）」をあまり重視しなかったようである。漢訳『宝性論』には、梵本に多く見られる「種姓（性）」の語がどこにも見えないのは、そのためだろう⁴⁵。その代わりに、「gotra（種姓）」を「仏性」や「真如仏性」と翻訳している。これに対し、菩提流支はその訳経において「gotra」を重視して「種性」と明確に漢訳した。これは菩提流支と勒那摩提との相違と言わざるを得ない。しかし、菩提流支およびその周辺にいた地論師に近い関係を持っていたとされる『起信論』には、漢訳『宝性論』と同様に、「種姓（性）」の語がどこにも見えない。これは注目されるべきことであろう。

最後に触れなければいけないのは、菩提流支訳とされる『金剛仙論』に見える「真如仏性」の問題である。『金剛仙論』の成立問題や『起信論』との密接な関連性などについては、近年の研究によって大幅に判明された⁴⁶。『起信論』と同様に菩提流支に深く関わっている経論として、本論ではその「真如仏性」を改めて検討してみよう。

真如仏性という語について、『金剛仙論』は以下のように述べている。

明初地菩薩既証聖位、現見真如平等之理。由会此理、解知我之所有真如仏性無為法身、衆生所有真如仏性無為法身亦復如是、一体平等、無二無差別⁴⁷。

（初地の菩薩が既に聖位を証し、真如の平等の理を現見することを明かす。この理を理解することにより、自分が持っている真如仏性・無為法身（真如仏性は無為法身である）は、衆生が持っている真如仏性・無為法身とは同じであり、一体にして平等であり、二がなくて差別もないことを了解する。）

つまり、真如仏性は無為法身と同じように、一切の衆生によって平等であって差別もないものである。ここで注目されるのは、真如仏性は無為法

身と同じものと見なされていることである。また、一切の衆生にとって、この真如仏性は平等なのである。

似たような表現として、『金剛仙論』では、

疑者聞十二入一切法空、便謂真如仏性無為之法亦皆性空故、空同虚空亀毛兔角等無為。対治此疑故、答云亦非無⁴⁸。

(疑者は十二入一切法空の理を聞いてから、真如仏性無為之法はまた皆性空であるため、虚空・亀毛・兔角などの無為と同じであることを言う。この疑を対治するには、また無にあらざと答える。)

と説いている。ここで特に注意すべきは、真如仏性は「無為の法」であると説かれていることである。言い換えれば、『金剛仙論』においては、真如仏性は明確に無為法であると限定されている。これは非常に重要な問題と言えよう。即ち、漢訳『宝性論』によれば、まだ諸々の煩惱所纏から離れない状態である真如仏性は、清浄な真如そのものとは異なっており、言うまでもなく、清浄な真如を目的とし、転依すべき有為法であろう。しかし、漢訳『金剛仙論』では、真如仏性そのものが法身と同じ無為法であると説かれている⁴⁹。これは菩提流支系地論師と勒那摩提系地論師との相違や『起信論』の位置づけなどに関わってくる問題であろうが、具体的に何の歴史的事実を意味するか、今後の課題にしたい。

おわり

菩提流支訳『入楞伽經』は真如と無漏熏習法との密接な関連性を示している。『起信論』はこれをベースにしながら、具足無漏法の真如自体相の熏習を説くようになっている。更に、『起信論』は真如を「体・相・用」や「空・不空」に分けており、この真如の用熏習や空真如などの概念を用いて真如の働きを説いている。

一方、『宝性論』の梵本では、真如は本性として一切衆生において何の

差別もないということが説かれているが、勒那摩提の漢訳になると、「自性清浄心」や「真如仏性」などになっている。後者は真如の働きを示しているのである。これは『起信論』の真如説に大きな影響を与えたと思われる。

『宝性論』における如来蔵の同義語である真如 (tathatā) は、『起信論』によって有為法と見なされるようになっており、その範囲と作用も増やされたと考えられる。

【注】

- 1 竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房佛書林 1993年）第359頁。
- 2 柏木弘雄「中国・日本における『大乘起信論』研究史」（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社 1990年）、同氏『新国訳大蔵経・大乘起信論』の解題部分、大竹晋「『大乘起信論』成立問題に関する近年の動向をめぐって」（『佛教学 Review』第12号、2012年12月、韓国金剛大学校仏教文化研究所）ほかを参照されたい。
- 3 竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房佛書林、1985年）、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—」（『印度学仏教学研究』第五十二卷第一号、2003年）、同「『大乘起信論』の成立—文体の問題および『法集経』との類似を中心として—」（井上克人編『『大乘起信論』と法蔵教学の実証的研究』、関西大学科学研究費研究成果報告書）、大竹晋「『大乘起信論』の唯識説と『入楞伽経』」（『哲学・思想論叢』第二十二号、2004年1月）、同「『大乘起信論』の引用文献」（『哲学・思想論叢』第二十二号、2004年）ほか。
- 4 『十地経論』が漢訳された同時期に、『入楞伽経』が菩提流支によって漢訳された。即ち、『入楞伽経』は菩提流支訳経の初期段階の漢訳経典である。
- 5 菩提流支訳『入楞伽経』、『大正蔵』16・557a。
- 6 菩提流支訳『入楞伽経』、『大正蔵』16・559c。
- 7 真如という用語が活発に使用されることになったのは、菩提流支の翻訳に起因する。真如は菩提流支以前に道安によって使用されていたが、tathatāの訳語としては菩提流支によって確定された。鈴木宗忠「起信論の成立に関する史料に就いて（下）」（『宗教研究』新五・二、1928年）、鍵主良敬

- 『華嚴教学序説：真如と真理の研究』（文栄堂 1968 年）、石井公成「敦煌写本中の靈弁『華嚴経論』断簡」（鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』、大蔵出版社 1997 年）ほか参照。
- 8 これより見ると、「真如＝如来蔵＝阿梨耶識」という大雑把な理解は、梵本はともかくとして、少なくとも漢訳『入楞伽経』の主張とは合わないと考えられる。従来理解を再検討する必要がある。
 - 9 『大乘起信論』、『大正蔵』32・575c。
 - 10 『起信論』における真如体・如来蔵相と『宝性論』との関係については、吉津宜英「『大乘起信論』の如来蔵義」（『法華仏教と関係諸文化の研究：伊藤瑞叡博士古稀記念論文集』、山喜房仏書林 2013 年）ほか参照。
 - 11 『大乘起信論』、『大正蔵』32・575c。
 - 12 『大乘起信論』、『大正蔵』32・576a。
 - 13 『大乘起信論』、『大正蔵』32・578a。
 - 14 『起信論』のこの「真如熏習無明」という主張は、『宝性論』で言う無為法も業を消すことができるという思想と似ている（漢訳『宝性論』の巻四、T31,846a20-26）、という意見がある。詳細は、耿晴「浄影寺慧遠の「仏種姓」と「仏性」に対する論議」（『東アジア仏教学術論集』第 1 号、東洋大学東洋学研究所 2013 年 3 月、第 193 頁）を参照されたい。
 - 15 『大乘起信論』、『大正蔵』32・578bc。
 - 16 大竹晋「『大乘起信論』成立問題に関する近年の動向をめぐって」（『佛教学 Review』第 12 号、2012 年 12 月、韓国金剛大学校仏教文化研究所）。
 - 17 『起信論』における「真如相」は「真如体」・「真如自体相」と異なると思われる。
 - 18 『大乘起信論』、『大正蔵』32・576ab。
 - 19 この問題については、拙稿「『大乘起信論』の如来蔵思想の再検討—『勝鬘経』・『楞伽経』・『宝性論』との対比を中心として—」（『印度学仏教学研究』第 63 卷、2014 年）、同「『大乘起信論』の如来蔵思想の再検討—真如との関係を中心として—」（『東アジア仏教研究』第 13 号、2015 年）を参照されたい。
 - 20 『大乘起信論』、『大正蔵』32・579c。
 - 21 この事実から考えると、『起信論』そのものにはまだ「如来蔵縁起」や「如来蔵随縁」などの主張がないと思われる。
 - 22 『大乘起信論』、『大正蔵』32・579a。

- 23 『起信論』における真如と如来蔵とは全く別に見なければならぬ、という意見もある。詳細は、赤沼智善「起信論の真如に就いて」（『仏教教理之研究』、法蔵館 1981 年、第 537 頁）を参照されたい。
- 24 法蔵撰『華嚴一乗教義分齊章』、『大正蔵』45・481c。
- 25 *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna 1950.
- 26 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・838c。
- 27 小川一乗「『宝性論』と『仏性論』」（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社 1990 年）参照。
- 28 *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna 1950.
- 29 高崎直道博士の和訳とは違い、この部分の和訳は松本史朗博士の理解に従っている。松本史朗『仏教思想論・下』（大蔵出版社 2013 年）第 88 頁参照。
- 30 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・839b。
- 31 竹村牧男「地論宗と『大乘起信論』」（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社 1990 年）参照。
- 32 これまでの研究によると、『起信論』の訳語は、『仏性論』より、『不増不減経』や『宝性論』とかなり一致している。竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房佛書林 1993 年）第 357 頁参照。
- 33 *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna 1950.
- 34 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・827a。
- 35 高崎直道「『大乘起信論』の真如」（『仏教学』第 29 号、1990 年）参照。
- 36 *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna, 1950.
- 37 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・828b。
- 38 松本史朗『仏教思想論・下』、大蔵出版社 2013 年、第 77 頁。
- 39 高崎直道『如来蔵思想の形成』（春秋社 1975 年）ほか参照。
- 40 *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna 1950.
- 41 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・827a。
- 42 『宝性論』の梵本と漢訳の「gotra（種姓）」の翻訳から見た「gotra（種姓）」の有為・無為という問題については、Yamabe Nobuyoshi（山部能宜）, *The Idea of Dhātu-vāda in Yogācāra and Tathāgatagarbha Texts, Pruning the Bodhi Tree*, ed. By Jamie Hubbard & Paul L. Swanson（University of Hawai'i Press, 1997）、金成哲「種姓無為論の起源に関する一考察—『宝性論』と『仏性論』の 'gotra' の翻訳用例を中心として—」（『東アジア仏教学術論集』第 2 号、東洋大学東洋学研究所 2014 年）などの先行研究を参照されたい。筆者は、

『宝性論』の梵本において、「gotra（種姓）」は無為法にも有為法にも通じている、と考えられている。この問題について、別稿で論述したい。一方、この「gotra（種姓）」と密接な関係を有している真如について、その有為・無為に関する問題には、また検討する余地があると思われる。つまり、思想的立場から見ると、特に東アジア仏教にとって、真如を一概に無為法と見なしてはならないと思われる。

- 43 『起信論』の研究における N-gram の活用については、前掲の石井公成「『大乘起信論』の用語と語法の傾向—NGSM による比較分析—」（『印度学仏教学研究』第五十二卷第一号、2003 年）などを参照されたい。
- 44 吉津宜英「浄影寺慧遠の起信論引用について」（『印度学仏教学研究』第四十九卷第一号）ほか参照。
- 45 この問題に関しては、拙稿「『究竟一乘宝性論』の「gotra（種姓）」について—なぜ勒那摩提は漢訳本でこの語を翻訳しなかったか—」（『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第 48 号、2015 年）を参照されたい。
- 46 竹村牧男・大竹晋『新国訳大藏経・金剛仙論』（大蔵出版社 2004 年）の解題部分ほか参照。
- 47 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・804c。
- 48 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・813c。
- 49 この点より見ると、『金剛仙論』は『起信論』に深く関わっているにもかかわらず、両論に見られる同じ表現の概念は、必ずしも同じ意味を指さない、と考えられる。

（本稿は平成 27 年度日本学術振興会科学研究補助金〈特別研究員奨励費〉の助成を受けたものであり、その研究成果の一部である。）

The Studies of Tathatā Theory in the *Dashengqixinlun*

— The Relationship with Tathāgata-garbha in the *Ratnagoṭṭravibhāga* as a Center

LI Zijie

The thought characteristics of the *Dashengqixinlun* lie in the usage of Tathatā, which is the main vocabulary and limits the meaning of Tathāgata-garbha. The *Laṅkāvatāra-sūtra* translated by Bodhiruci shows a close relationship between Tathatā and Wulouxunxifa (無漏熏習法), which is one of the bases of the *Dashengqixinlun*. The *Dashengqixinlun* advocates the influence by Zhenruzitixiang (真如自体相) with Undefined dharma. Besides, the Tathatā in the *Dashengqixinlun* is divided into 体·相·用 and emptiness or non-emptiness. The change and activity for Tathatā are revealed by influence of Tathatā and emptiness of Tathatā.

On the other side, Sanskrit version of the *Ratnagoṭṭravibhāga* advocates the nature of Tathatā is not different for all sentient beings. The nature of Tathatā is translated into Zixingqingjingxin (自性清淨心) and Zhenrufoxing (真如仏性) in Chinese version translated by Ratnamati. The Zixingqingjingxin and Zhenrufoxing in Chinese version have a close relationship with the change and activity of Tathatā. Author thinks that this has influenced the Tathatā theory of the *Dashengqixinlun*.

Tathatā, synonym of Tathāgata-garbha in the *Ratnagoṭṭravibhāga*, is considered as conditioned dharmas in the *Dashengqixinlun*, and its range and function are both amplified.

李子捷氏の発表論文に対するコメント

李 相 旼*

(韓国 高麗大学校)

1. 論文の構成と意義

李子捷氏は、本論文において『大乘起信論』（以下『起信論』）の思想的な基盤を、菩提流支訳『入楞伽經』と勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』（以下『宝性論』）を通じて考察された。この中ではまず、『起信論』における「真如」「如来藏」「空・不空」などといった概念の用語が、『入楞伽經』で説かれた構造と連続性を持つものであると見ている。また、『宝性論』の梵本と勒那摩提訳とを対照した上で、勒那摩提訳における独特な翻訳スタイルを見出し、それと『起信論』に内在する思想と比較した場合に見られる連続性と不連続性とを明らかにしている。そしてそのような特徴、すなわち、「真如の有為法的な性格（＝変化可能性）」は、菩提流支系統の翻訳ではなく、勒那摩提系統の翻訳にあらわれることを指摘する。特に『起信論』における「真如」と「如来藏」の意味を鋭く分けて考察した点は、論評者個人としても大いに参考になったところである。

2. 質 問

以下に、本論文の意図と内容をより明瞭にするため、いくつか質問をさせていただきます。

*이상민 (イ・サンミン)。高麗大学校大学院博士課程。

1) 『入楞伽經』の「如来蔵阿梨耶識」

氏が引用する経論の文章の中においては、二つの概念の用語が複合的に使われたものが多い。例えば、「如来蔵阿梨耶識」「真如仏性」がそれである。まず、「如来蔵阿梨耶識」に対して、氏は以下の経文を引用する。

- a) 大慧、若如来蔵阿梨耶識名為無者、離阿梨耶識無生無滅。一切凡夫及諸聖人、依彼阿梨耶識故有生有滅。(『入楞伽經』、T.16・557a.)
- b) 大慧、言刹尼迦者、名之為空、阿梨耶識名如来蔵、無共意転識熏習故名為空。具足無漏熏習法故、名為不空。大慧、愚癡凡夫不覺不知、執著諸法刹那不住、墮在邪見而作是言、無漏之法亦刹那不住、破彼真如如来蔵故。(『入楞伽經』、T.16・559c.)

『入楞伽經』では如来蔵とアーラヤ識とが同値化されているとするが、a) の文章で重要な概念は「如来蔵」というよりは「アーラヤ識」であると思われる。一方、b) の文章で重要な概念は「アーラヤ識」よりは「如来蔵」であると見ることができよう。なぜならば、a) は生滅に関係するものであり、b) は「転識熏習」をしない点では「空」であり、無漏法を具えている点では「不空」であるという、『起信論』における真如に対するものと同一の観点から論じられているからである。氏は、以上の二つの文章を「如来蔵」に対する術語と見ているように思われるが、この二つの文章は若干レベルが違うのではなからうか。この点についてまず質問したい。また、「如来蔵阿梨耶識」という文言を、本論文では「阿梨耶識如来蔵」に変えて用いているが、これは何か意図があるのかもお聞かせ願いたい。

2) 『宝性論』の「真如仏性」と「真如仏性の有為法的な側面」

同じく複合語に対する問題であるが、氏が『宝性論』で重視する概念の一つ「真如仏性」についてである。氏は、梵本『宝性論』の「tathāgatagotrasmābhavārthena (RGV 26)」という文章が、「一切衆生皆悉実

有真如仏性 (T.31・828b)」に漢訳されたと指摘している。しかしここでいう「真如仏性」の中心は、「真如」よりも「仏性」にあると見るべきなのではなかろうか。これについては、翻訳の妥当性が問題となるかもしれないが、「dharmakāya・tathatā・got-ra」という梵本の構図は、そのまま「法身・真如・仏性」に、何の変化もなく受容されたと見ることができると思われるのである。したがって、氏が指摘したように、「もともと一つしかない真如無為法は、漢訳になると、真如と真如仏性との二種類に分けられるようになっていく」のではなく、仏性の意味を強調するために、「真如」を付けて翻訳したと考えられるのではなかろうか。

そして、本論文に提示された引用文による限り、勒那摩提は相当に一貫した翻訳語を用いていると思われる。ここでは、氏が提示した以下の文章に着目したい。

tathāgatadharmakāyaparispharaṇārthena tathāgatatahatāvyatibhedārthena
tathāgatagotrasambhavārthena ca / (RGV 26)

-> 如来法身遍在一切諸衆生身、[偈言仏法身遍滿故]。二者、如來真如無差別、[偈言真如無差別故]。三者、一切衆生皆悉實有真如仏性、[偈言皆實有仏性故]。

以上の文章に対して、氏は「梵本では「如来の真如 (tathāgatatahatā)」と「如来の種姓 (tathāgatagotra)」とが説かれているが、漢訳になると、「真如仏性」と「仏性」とになっており、「gotra (種姓)」という表現が全く見えなくなっている」というが、原文を勘案すると、tathāgatatahatā と tathāgatagotra はそれぞれ「如来真如」と「真如仏性」とに解釈されているように思われる。このことは、氏も提示する「[gotra] と [dhātu] はやはり区別されると見るのが妥当であるが、『宝性論』の作者は両者を同一のものと示したいという欲求を持っていた」という松本史朗氏の意見にも符合するものであろう。『宝性論』全体を精査できていないが、『宝性論』の著者が「gotra」と「dhātu」を同一のものと見なそうとした点を認めれば、

勒那摩提はこの原語を一貫して「真如仏性」と解釈したとみても、問題はないようにと思われるのである。

次に、「有垢真如 (samalā tathatā)」に対して、氏は以下の経文を引用している。

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate.
(RGV 21)

-> 真如有雑垢者、謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如来藏故 (T.31・827a)

ここで氏は「梵本によれば「samalā tathatā (有垢真如)」となり、漢訳本によれば「真如仏性」となっている」と説明するが、「tatra samalā tathatā」が「真如有雑垢者」に、「dhātur avinirmukta-kleśa-kośa」が「真如仏性未離諸煩惱所纏」に翻訳されたと見るべきではなからうか。つまり、「samalā tathatā」ではなく「dhātu (界)」を「真如仏性」と翻訳したという可能性である。したがって勒那摩提訳においても、有垢真如の意味は、真如仏性に限定されるのではなく、「〔清浄な〕真如仏性 (dhātu) が〔汚い〕煩惱の殻 (kleśa-kośa) から離れなかった (avinirmukta) もの (=真如仏性未離諸煩惱所纏)」という文章全体にかかると考えれば、梵本と勒那摩提の翻訳とは、大きな差は見られないのではなからうか。

なぜならば、論者がみる限り、以上のように理解する限りでは、『宝性論』で提示される「gotra」「dhātu」あるいは「真如仏性」は、一般的に理解されているとおり、「真如仏性 = 生滅の中でも変化しないもの = 無為法」とみても問題はない。そしてまた、ここでの中心は真如ではなく、仏性にあるとみるのが妥当であると思われるからである。

氏は「漢訳『宝性論』によれば、まだ諸々の煩惱所纏から離れない状態である真如仏性は、清浄な真如そのものとは異なっており、言うまでもなく、転依すべき有為法であろう」と指摘しておられるが、この部分で梵本と漢訳の意味にそこまでの差があるかは疑問である。注 42 で「gotra」が有為法にも無為法にも通じているといい、これと関係する真如の有為・無

為の問題についても再検討の余地があることに触れておられるが、この問題に対する研究の内容を簡単にご説明いただきたい。

3) 『起信論』が「真如縁起」を説いたのか

前の質問につづいて、『起信論』の段階で真如を有為法的なものとして解釈することができるか、再び質問したい。氏は、『起信論』が「真如の有為法的な側面」をベースとしながら「真如縁起」や「真如随縁」を説いたと見ておられるようである。しかし、周知のごとく、実際に『起信論』その自体に「真如縁起」や「真如随縁」の思想が含まれているかという問題に対しては、批判的な観点も提出されている¹。

簡単にいえば、真如縁起/随縁の思想は『起信論』自体の思想ではなく、後代の論師たちが『起信論』を土台にして作った思想であるという主張である。むろん、氏は「真如縁起/随縁」と「如来蔵縁起/随縁」を区別しているのだから、このような研究で前提とされている「真如=如来蔵」という構図とは別の観点を持っておられるであろうが、他の側面からみると、『起信論』の「真如熏習」は「真如縁起」と区分される概念とみることができるのではなかろうか。吉津宜英氏は「真如縁起」は起信論においては語義矛盾である。起信論において真如は「一法界」「不生不滅」「離心念」などと言われ、言説・名字・心縁を離れた事実である。因縁生滅の世界は心生滅門で説かれる。」と指摘した²。この説についてどう考えるか、ご意見をいただきたい。

4) 「勒那摩提系地論師」と「菩提流支系地論師」に対して

現在、地論宗に対する研究を準備している論評者自身の立場から、より興味深かった箇所は、氏が「菩提流支系統」と「勒那摩提系統」とに地論師を分けている点である。『十地經論』の訳出において菩提流支と勒那摩提との間に葛藤があったことはよく知られている。これによって地論宗が南道派と北道派とに分けられるようになったとする既存の研究があるが、

これについての異説も少なくない。菩提流支系統と勒那摩提系統とに分かれたとする既存の学説については、吉田道興「初期地論学派における諸問題」³が最初に疑問が提起したと思われるが、最近でも二人の訳経家の間における系譜的な分岐に対して懐疑的な説を唱える学者もいる。例えば、大竹晋氏は「初期地論宗」という用語を用いて地論学派の内部において、未だ分岐されなかった時期を想定し、聖凱氏はこのような学派の分岐自体が「虚像」であると主張した。このような菩提流支系統と勒那摩提系統の思想が最初から分離されていたのではないという主張については、どのような見解をお持ちであろうか。

そして、もし二つの系派の間にある違いが実在し、それが『起信論』の形成に影響を及ぼしたとしても、「先行研究によると、『起信論』の用語は『宝性論』から強い影響を受け、その真如思想も勒那摩提系統を継承し、『起信論』関係者はほとんど地論唯識南道派の系統であり、いずれも勒那摩提の弟子である慧光の継承者であることが分かる」、「近年の研究によると、『起信論』の用語は、真諦より菩提流支の訳語に近い」、「菩提流支系の地論師に近い関係を持っていたとされる『起信論』」という氏の意見は一貫していないように映る。本論文の理解のために、『起信論』の形成に対する立場をより明確に提示していただければ幸いである。

今後の活発な学問的な交流を願いつつ、以上でコメントを終わりにしたい。最後に、この貴重な機会をいただいた、金剛大学校仏教文化研究所の先生方に心より感謝申し上げる次第である。

【注】

- 1 吉津宜英「起信論と起信論思想—浄影寺慧遠の事例を中心に—」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第63号、2005年；織田顕祐「『起信論』中国撰述説否定論」『南都仏教』第81号、2002年。
- 2 吉津宜英前掲論文、p.10。
- 3 『印度学仏教学研究』通巻46号、1975年。

(翻訳担当 朴賢珍)

李相旻氏のコメントに対する回答

李 子 捷

(日本 駒澤大学)

まず、李相旻氏より、拙論を精読し、コメントして頂いたことに対して深い感謝の意を表したい。李相旻氏の質問に対し、以下の四つの部分に分けて応答させていただく。

1) 『入楞伽經』の「如来蔵阿梨耶識」

ご指摘通り、『入楞伽經』の引用文の中には、「如来蔵阿梨耶識」のような複合語が多い。李相旻氏は、「大慧、若如来蔵阿梨耶識名為無者、離阿梨耶識無生無滅。一切凡夫及諸聖人、依彼阿梨耶識故有生有滅」の文章は「如来蔵」より「アーラヤ識」を重視しているのに対し、「大慧、言利尼迦者、名之為空、阿梨耶識名如来蔵、無共意転識熏習故名為空。具足無漏熏習法故、名為不空」の文章は「アーラヤ識」より「如来蔵」を重視している、と指摘している。これに対し、筆者も賛成する。周知の通り、菩提流支訳『入楞伽經』は現存の『楞伽經』の梵本と一致しない部分が多いが、唐訳の七卷『大乘入楞伽經』とほぼ一致している。このため、現存の『楞伽經』の梵本を利用し、菩提流支訳『入楞伽經』が翻訳された時期に使用されていた梵本の内容をそのまま理解することには、問題があると考えられる。「若如来蔵阿梨耶識名為無者、離阿梨耶識無生無滅」の文章は、「アーラヤ識」に重点を置き、その生滅を強調している。一方、「阿梨耶識名如来蔵、無共意転識熏習故名為空。具足無漏熏習法故、名為不空。大慧、愚癡凡夫不覺不知、執著諸法利那不住、墮在邪見而作是言、無漏之法亦利那不住、破彼真如如来蔵故」の文章は、もし漢文の原文を忠実に理

解するならば、「無漏熏習法を具足する真如如来蔵は無漏の法であり、刹那不住ではない。これが不空とも言える」という意味を主張しているのではあるまいか¹。即ち、「如来蔵阿梨耶識」にも「真如如来蔵」にも「如来蔵」の語が見えるが、これを理由として「阿梨耶識=真如」という結論にどうしても至れないように思われる。換言すれば、菩提流支訳『入楞伽經』における「如来蔵」は、必ずしも単一な概念ではない、と考えられる。

2) 『宝性論』の「真如仏性」と「真如仏性の有為法的側面」

李相旻氏は、「[dharmakāya · tathatā · gotra] という梵本『宝性論』の構図は、そのまま「法身・真如・仏性」に、何の変化もなく受容されたと見ることができると思われるのである。仏性の意味を強調するために、「真如」を付けて翻訳したと考えられる」と述べている。確かに、勒那摩提は一貫して「gotra」を「仏性」と漢訳している。一方、高崎直道博士の研究によると、「仏性」の語を使用する経論群は、『涅槃經』を除いては、『宝性論』の梵本では全く引用されていないのに対し、漢訳『宝性論』には「仏性」という語が頻繁に現われている。インド仏教における唯識経論は「tathāgata-garbha (如来蔵)」や「buddhagotra (仏種姓)」に言及しても、「buddhadhātu (仏性)」という語を使用していない、ということが分かる²。これより見ると、筆者の理解では、「buddhadhātu」の漢訳語であったはずの「仏性」は、漢訳『宝性論』では「gotra」の漢訳語となっている³。

筆者の今回の発表原稿には、「梵本では「如来の真如 (tathāgatātathatā)」と「如来の種姓 (tathāgatagotra)」とが説かれているが、漢訳になると、「真如仏性」と「仏性」とになる」とあるが、李相旻氏のご指摘のように、「真如仏性」と「仏性」とが、いずれも「如来の種姓 (tathāgatagotra)」の

漢訳語である。これは筆者の原稿作成の不注意であったため、お詫び申し上げます。

李相旻氏は、『宝性論』で提示される「gotra・dhātu」あるいは「真如仏性」を、一般的に理解されているとおり、「真如仏性=生滅の中でも変化しないもの=無為法」とみても問題はない」と指摘している。これについて、筆者の考えでは、提示されている先行研究と本発表において既に述べられているように、『宝性論』の梵本において、「gotra（種姓）」は無為法にも有為法にも通じている。現在、筆者の知る限り、『宝性論』の梵本は、「gotra（種姓）」は有為法である、と明確に説いていないにもかかわらず、漢訳だけではなく、有為法と無為法が『宝性論』の梵本にも関連付けられているように思われる。また、思想的立場から見ると、特に東アジア仏教にとって、真如を一概に無為法と見なしてはならないと思われる。これらの問題については、別稿で検討する予定である⁴。ただし、「gotra・dhātu」は『宝性論』の梵本では無為法としか見なされていない、という認識には、不十分なところがあると言わざるを得ない。

3) 『起信論』が「真如縁起」を説いたのか

李相旻氏の「真如縁起/随縁の思想は『起信論』自体の思想ではなく、後代の論師たちが『起信論』を土台にして作った思想である」という見解に、筆者も賛同する。本発表では、筆者は高崎直道博士の「『起信論』のいう真如は、一切法の縁起の道理である。インドの仏典で、真如の名で随縁や熏習などの動きの作用を説くものはないのに対し、『起信論』はその意義を活かしつつ、すべてを真如の名において表現したのであるから、有為法のような縁起や熏習の方向になっている。『起信論』には真如を無為と規定するところはどこにもない」⁵というご指摘に従い、『起信論』には既に真如縁起の素材または兆しが見えるため、後代の論師たちに利用され、真如縁起説を主張するようになったのに対し、真如縁起説そのものが

『起信論』の本文に明確に説かれていない、ということを変更して指摘したい。

4) 「勒那摩提系地論師」と「菩提流支系地論師」に対して

菩提流支系統と勒那摩提系統との思想の分離がどの段階から始まったか、という問題を解明するために、彼らの訳業を手伝った当時の中国人のグループの思想的背景を検討する必要があると思われる。これも筆者の現段階の課題の一つである。その思想的背景は、北魏以前に既にあった、と考えられる。

最後の質問について、筆者の現段階の考えでは、『起信論』の思想は、菩提流支と勒那摩提の両方の訳業に関わってくる、と思われる。

最後に改めて感謝申し上げる次第である。

【注】

- 1 拙稿「『大乘起信論』の如来蔵思想の再検討—真如との関係を中心として—」(『東アジア仏教研究』第13号、2015年)参照。
- 2 高崎直道『如来蔵思想の形成』、春秋社1975年、第768頁。
- 3 その原因に関しては、拙稿「『究竟一乗宝性論』の「gotra (種姓)」について—なぜ勒那摩提は漢訳本でこの語を翻訳しなかったか—」(『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』第48号、2015年)において筆者の見解を述べている。
- 4 詳細な検討を拙論「『究竟一乗宝性論』の真如説の一考察—東アジア仏教における真如理解との関連を中心—」(2015年7月11日に仏教思想学会にて発表予定、2016年刊行予定の『佛教学』第57号に掲載予定)に譲りたい。
- 5 高崎直道著作集第八巻『大乘起信論・楞伽經』(春秋社2009年)、276-278頁参照。