

『大乘起信論』の唯識説と『入楞伽經』

大竹 晋

一 はじめに

小稿は先に發表した二つの菩提留支研究、

拙稿A「菩提留支の失われた三著作」(『東方学』102)

拙稿B「金剛仙論」の成立問題」(『仏教史学研究』441)

および、それを踏まえた「大乘起信論」研究、

拙稿C「瑜伽行派文獻と『大乘起信論』」(『哲学・思想論叢』28)

の続編である。「大乘起信論」と菩提留支訳書との親近性を指摘する竹村牧男博士の御研究を踏まえつつ、わたくしは拙稿A Bにおいて、「大乘起信論」における疑經の利用は同論が中国人の作と推測される理由のひとつであったが、菩提留支は自己の三著作やインド人金剛仙の原著に基づく講義録「金剛仙論」において中国人向けに疑經を活用しており、菩提留支の周辺に限っては疑經の利用は必ずしもインド人の関与を否定しないこと、を指摘し、また拙稿Cにおいて、「大乘起信論」の用語および教理には「大總相」「大願自在力」「信成就発心の菩薩の非業繫」等、「菩薩地」や「大乘莊嚴經論」

にトレースし得るものが、従来知られていた以上に多く、單純に中国人の作と見なすことはできないこと、を指摘し、同論がインド人—高い確率で菩提留支—による、インド原典の中国人向けリライトか、撰述である可能性を示唆した。²⁾

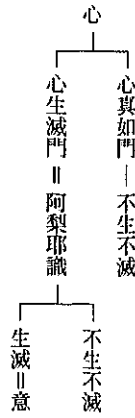
しかるにここに厄介な問題がある。周知のように同論は古来真諦の訳に帰され、真諦「大乘起信論疏」の存在すら伝説されている。拙稿Aにおいて菩提留支の著作の逸文を回収・整理したのと同様、わたくしは真諦の著作の逸文をもほぼ回収・整理し終えており、近く公表を開始する予定であるが、実はその逸文の中に、直接・間接に「大乘起信論」に関わるものが幾つか見られるのである。その大半は唯識説に関するものである。

拙稿C末尾において、わたくしは「大乘起信論」の唯識説は周知のように「入楞伽經」に基づいたのであって、この点についてもいざれ見解を發表したいと考える」と述べた。小稿ではそれを実行するが、唯識説を扱う関係上どうしても、上記のような逸文を無視することはできない。これらの逸文の存在については最後に付論を設

け、自分なりの見解を示すことにする。

二 心

『大乘起信論』の唯識説は『入楞伽經』の説く「心意意識」の枠組みの中にある。以下、心↓意↓意識の順に検討する。まず同論における心の構造は次のようである。



右図のように、阿梨耶識は「不生不滅与生滅和合」と定義される。そして拙稿 A で示したように、菩提留支『入楞伽經疏』は不生不滅の第八阿梨耶識と生滅の第七阿梨耶識との二種阿梨耶識を説き、兩者の発想には似通ったものがある。この和合のうち生滅（の心相）を滅して不生不滅（の智）を顕わすのが論の考える成仏であり、「破和合識相、滅相統心相、顕現法身智淨淨故一」(T22:596c) とされるが、その発想は『入楞伽經』に基づくと思われる。

『入楞伽經』は識に二種の滅、①相滅・②相統滅を説く。同経によれば、そもそも識には真相・業相・転相の三相があり、①相滅は、

また、それは自の真相の滅でなく、それゆえに、大慧よ、諸識の自の真相の滅ではなく、業相の滅である。

sa ca na bhavati svajñātakṣaṇa-nirodhaḥ kasmān Mahāmāte na
svajñātakṣaṇa-nirodho vijñānaṁ, kīṃ tu karma-takṣaṇa-nirodhaḥ.
(LAS 38, 16-18)

とされ (jñā は「知」は Monier-Williams の辞書に *no genuine or true state of anything* の意味)。

そのうち、一切の根識の滅、大慧よ、すなわち、アーラヤ識の虚妄分別の習気の種種なるもの滅、それが実に、大慧よ、相滅である。

tatra sarvendriya-vijñāna-nirodho Mahāmāte yad uttīlaya-vijñānasyābhīta-
parikalpa-vasanā'vācīrya-nirodhaḥ, eṣa hi Mahāmāte lakṣaṇa-nirodhaḥ.
(LAS 38, 3-5)

と定義される。つまり相滅とは識の真相の滅でなく業相の滅であって、それはアーラヤ識所生の根識の滅である。拙稿 A において示したように、智吉祥賢『聖入楞伽經註』は真相をアーラヤ識、業相をアーラヤ識の一部(習気所生)としての転識、転相を転識と釈すが、妥当な解釈と思われる。

次に②相統滅は、

次に相統滅とは、大慧よ、次のことから起る。次のことからとは、大慧よ、次を依止とし、次を所縁としてである。次を依止とするとは無始時來の戲論の危重の習気である。次を所縁と

すべしとは自心現の識境を分別するべしである。

prabandharitrodhali punar Mahānate yasmāc ca pravartate yasmīnā
it Mahānate yad-āśrayena yad-ārambanena ca tatra yad-āśrayam
anādikāra-prapañca-daśhūhya-vāsanā yad-ārambanam svacitta-
dīśya-vijāna-viśaye vikalpāt. (IAS 38, 5-8)

と定義される。つまり相統滅とは習気を因縁とし自心現の識境を所縁縁とする。識の刹那滅を指す。相統滅と相滅との関係は、刹那滅と、刹那滅の終息（無余依涅槃）とに当たる。相統滅が相統しなくなるのが相滅である。

さて『大乘起信論』には次のようにある。

- a 所言滅者、唯心相滅、非心体滅。 (T32: 578a)
- b 唯痴滅故、心相随滅。非心智滅。 (T32: 578a)
- c 若無明滅、相統則滅。智性不壞故。 (T32: 576c)

まず a においては、経の真相が心体と、経の業相が心相と言い替えられる。経に業相の滅とあるのが論に単に相滅とあるのは、経において業相の滅が相滅とされていたからに他なるまい。論は経の説く煩瑣な三相を略し、相滅があるという事実だけを述べたのである。b においては、a の心体が心智と言い替えられる。これは経の真相を智と見たものであるが、実は菩提留支訳『入楞伽經』も真相を智相と訳しており、同じ発想である。経の文「識者生滅相 智者不生滅相。[arpana-pradhvaṃsi vijānam anuppana-pradhvaṃsi jñānam.]」

(T16: 544a, IAS 157,1) により不生不滅を智と見たものか。

においては、a b における心相の滅が相統の滅と言い替えられる。これは明らかに、相統滅が相統しなくなるのが相滅であるという、前述の経の内容に沿っている。論の説く心構造は『入楞伽經』特にその菩提留支訳、および菩提留支の疏によく対応するのである。

三 意 — その一・五章 —

『大乘起信論』における意は阿梨耶識の生滅面を意味し、染汚意でない。そして拙稿 A で示したように、菩提留支『入楞伽經疏』も第七染汚意を説かず生滅の第七阿梨耶識を説くのであって、ここでも両者の発想には似通ったものがある。意には次の五段階がある。

- ① 業識 認識の発動
- ② 転識 能縁・所縁の発生
- ③ 現識 所縁
- ④ 智識 好悪の発生 Ⅱ 能縁
- ⑤ 相統識 意識 Ⅱ 能縁

今は①②⑤についてのみ述べる。

まず①業識と先の『入楞伽經』の業相との関係であるが、智吉祥賢が業相をアーヤ識の一部としての転識と釈したのに対し、拙稿 A において示したように、『入楞伽經疏』は第七阿梨耶識と釈す。転識を自の一部（習気所生）として持つ阿梨耶識の意味ならば、智吉祥賢と相違しない。但し、業相の重心が智吉祥賢においては転識

にあるのに対し、菩提留支においては阿梨耶識にある。これは「大乘起信論」が阿梨耶識の生滅面（ \parallel 意）の根本として業識を説くのと符合する。

証発心（十地の菩薩の発心）に就いて論じ「三者業識心。微細起滅故」(T32: 581b)とあるように、業識は十地の菩薩にも残る、識の微細な起滅である。これは「入楞伽經」に、

このように微細な、大慧よ、アーラヤ識の領域の活動は、如来や「十」地に入った諸菩薩を除き、他の声聞・独覺・外道の瑜伽行者らによつては知られず、三味の智力をもつてすら遍知できない。

evam sūksmo Mahānate ālayavijāna-gatī pracāro yat tattāgatan
śhāpavivā bhūmi-pratīṣṭhānīs ca bodhisattvān na sukarān
anyān śīvaśka-pratyekabuddhā-tritya-yoga-yogibhir abhigantum
samādhi-prajñabalāhanato 'pi vā paricchetum. (LAS 45, 69)

とあるのを参考すべきであるが、実際に菩提留支訳はこの文の直前に「如是彼識、微細生滅」(T16: 523b)という、梵文にない句を加えており、論の「微細起滅故」と符合する。

次に②転識を見るべきであるが、便宜上、相統識から見る。菩提留支訳「入楞伽經」に次のようにある（和訳は略）。

大慧、彼諸外道、作如是説、所謂、離諸境界、相統識滅、相統識滅已、即滅諸識、大慧、若相統識滅者、無始世來諸識應滅。

(T16: 522a)

Ṭṭhakarāṅgīn Mahānate ayanī vado yad uta viśaya-grāhṇoparamāḍ
vijāna-prabandhōparamo bhavati vijāna-prabandhōparamāḍ anāhīkā-
prabandha-vyucchitīti syāt. (LAS 39:2-4)

これを見るに、相統識の原語は vijāna-prabandha である。この識相統と訳すべきものである。末尾においては prabandha が諸識と訳されているが、すぐ後の箇所でも prabandha-pravṛta (LAS 39:5) が相統諸識 (T16: 530b) と訳されており、相統識は複数であると判る（先の相統滅が識全体の刹那滅を指していたことを想起せよ）。わたたくしはこのことが「大乘起信論」でも当てはまると考えるので、次節においてそれを詳述する。

最後に③転識を見る。この転識は先の「入楞伽經」の転相 \parallel 転識（ \parallel 眼等の識）とは全く異なるもので、

a 二者名爲轉識。依於動心、能見相故。 (T32: 577b)

b 凡夫二乘心所見者、名爲應身。以不知轉識現故、見從外來。 (T32: 579b)

c 以依轉識、説爲境界。 (T32: 581a)

とあるように、阿梨耶識における能縁・所縁（見・相）の発生を指すのであって、特に所縁に関わる場合に言われるものである。このような、「大乘起信論」の転識を思わせる転識が、菩提留支訳「入楞伽經」に出る。まず梵文から見る。

「また、わが説においては、大慧よ、分別するものたる意識の滅が涅槃であると言われる」。大慧は言った。「世尊によって八つの諸識が安立されたではありませんか」。世尊は言った。「安立されたとも、大慧よ」。大慧は言った。「それでは、もし、世尊よ、安立されたのでしたら、それではなぜ、意識の滅があったて七識の生がないのですか」。世尊は言った。「大慧よ、彼（アーラヤ識）を因かつ所縁とする⁽¹⁾によって七識の生がある。また、意識は、大慧よ、境界の差別への執着によって起こされ、薫習によってアーラヤ識を増長する。以下略。意識がアーラヤ識を増長し、アーラヤ識が七識を生ずるゆえに、意識が減すれば七識も滅する⁽²⁾」。

mat-pravacane punar Mahānate vikalpākasya manovijñānasya vyāvṛtīr nīvaṇān iṅ ucyate. Mahānāt āha - nanu Bhagavatāḥ śāu vijñānāni vyavasthāpītāni. Bhagavān āha - vyavasthāpītāni Mahānate. Mahānāt āha - tad yadi Bhagavan vyavasthāpītāni tat katham manovijñānasyaiva vyāvṛtīr bhavati, na tu sapātānān vijñānānān. Bhagavan āha - tad-dheṅv-ārambanatvān Mahānate sapātānān vijñānānān pravṛtīr bhavati. manovijñānān punar Mahānate viśaya-paricchedābhiniवेशena pravartamānān vāsānābhr-ālayavijñānān prapūṣyātī. (LAS 126, 11-127, 1)

菩提留支訳はこの梵文と大同であるが、一箇所だけ奇妙な改変があつて、下線部を「大慧、以依彼念観有故、転識滅、七識亦滅」(16:

388c) と訳している。これは「生」(pratyut)を「滅」(vyatītu)とし(直前に vyatītu が二回出るので注意)、転識が減せば七識も滅すとしたもので、その場合、転識とは因かつ所縁である阿梨耶識のことと見なさざるを得ず(菩提留支の説では七識に阿梨耶識も含まれるが、阿梨耶識が自己を因かつ所縁とすることに問題は無い)、「大乘起信論」の説く転識に似通うかと思われる。

以下は全くの想像にすぎないが、取えて原語を推測すれば、論の転識はあるいは **vijñānaparīṇāna* であつて、識転と訳すべきものであるまいか。理由は二つあつて、第一の理由は、たとえば、凡夫・二乗は応身を転識の現するものとは知らず、外から来ると見る、というのの説明が、我・法を *vijñānaparīṇāna* における仮設と説く世親「唯識三十頌」およびその注釈類の表明に重ねて理解し得ることである。第二の理由は、識相統と訳すべき *vijñānaparīṇāna* を「菩提留支が相統識と訳していたことであつて、その例を考慮すれば **vijñānaparīṇāna* が転識と訳された可能性も皆無でないと思つのである。

四 意 — その二・薫習 —

唯識説にとつて重要な、薫習の概念を検討する。薫習 (*vasanā*) には「習氣」(「影響力」)を薫じつける働き⁽³⁾、薫じつけられた習氣⁽⁴⁾の二義があるが、「大乘起信論」は専ら前者、「入楞伽經」は専ら後者の意味で用いており、わたくしは薫習説については、論は経の説を採り入れつつも別のソースに拠つていふと思つてゐる。「大品般若」等がそれであるが、詳しくは後述する。

『大乘起信論』によれば薫習には四種法薫習がある。すなわち無明・妄心・妄境界の三染法薫習と、真如の淨法薫習とであつて、染法薫習は輪廻を継続させ、淨法薫習は涅槃を獲得させる。妄心は業識等、妄境界は現識である。染法薫習は各々二分されて六つとなる。

① 無明薫習の根本薫習

(業識を成就する)

② 無明薫習の所起見愛薫習

(分別事識「二意識」を成就する)

③ 妄心薫習の業識根本薫習

(阿羅漢・辟支仏・一切菩薩に生滅苦を授くる)

④ 妄心薫習の増長分別事識薫習

(凡夫に業繫苦を授くる)

⑤ 妄境界薫習の増長念薫習

⑥ 妄境界薫習の増長取薫習

これを見るに、①と③との間、②と④との間に因果關係が存することが判る。わたくしが特に興味を覚えるのは③の生滅苦と④の業繫苦との対応である。拙稿Cで扱つたように、論は信成就発心の菩薩すら、有漏業があるにせよ「非業繫」であるとするため、一切菩薩には業繫苦がなく、阿羅漢・辟支仏と同じく生滅苦のみがある。

『勝鬘師子吼經』(RGV 33, 16-34, 2) が阿羅漢・辟支仏・大力菩薩を(意生身として)等視するのに対し、『大乘起信論』が阿羅漢・辟支仏・一切菩薩を等視するのには、理由があるのである。なお敦煌

出土の地論宗綱要書S63に「不繫業義」章があり、初地以上の菩薩が意生身を得る理由として「以其有漏不繫業及四住根本惑尽故也」と説いているが、これは地前の菩薩に有漏の不繫業(有漏ではあるが、人を繫がざる業)があることを意味し、信成就発心の説に等しい。綱要書の章題に採り上げられる以上、地前の不繫業を説く、權威ある経論があつた筈である。このことは『大乘起信論』が早くから地論宗に知られていたことを意味するかもしれない。

四種法薫習のうち、最後に残つた真如薫習は真如の自体相・用の働きかけであるが、これについては拙稿Cで扱つたため詳しくは論じない。ただ一つだけ注意したいのは、論(132: 579a)が「真如薫習と未だ相應せざる凡夫・二乗・初発意菩薩等は『妄心薫習たる』意識薫習によつて修行する」と述べていることである。これは「入楞伽經」に、

要約すれば、大慧よ、五取蘊は心意意識薫習を因とするものであり、心意意識薫習に増長された諸の愚かな異生によつて、善不善として分別される。

santiksepna Mahanate pancopāhānaskandhās citta-mano-manovijñāna
vāsanāhetukās citta-mano-manovijñāna-vasanā-puṣṭi-aur bala-pṛthāgjanātī
kusalakusalena parikalpyante. (LAS 235, 2-4)

と出る心意意識薫習を想起させるが、經の説く薫習が染であるのに対し、論の説く薫習は淨である。実は論は「無明染法、実無淨業。但以真如、而薫習故、則有淨用」(132: 578a)として、真如に薫習

された場合、染なる用にも浄なる用を認めるのである。そのような用として凡夫・二乗には分別事識薰習、菩薩には意薰習があり、併せて意意識薰習となる。

ここに見られるような、染なる用であっても真如に薰習されれば浄なる用となる、という考え方は、『金剛仙論』巻九 (T25: 80c) の考え方を想起させる。同論は、教法 (desana-dharma) は音声であって無記であるのに、なぜ善なる仏果を招くのか、と問いを発し、教法は無記であっても「真如証法所薰故」に善となる、と答えた上で、須摩那華 (sumanaka) や 薔薇華 (campaka) により胡麻を薫じ須摩那油や薔薇油を得る例を出すのである (なお証法は adhigama-dharma の訳)。この例は『撰大乘論』L15 が薰習の説明に出す花と胡麻との例を、真如薰習に適用したものに他ならない。真如薰習は「大乘起信論」独特の説と見なされてきたが、菩提留支にもそうした発想があつたのである。

しかしてこの発想に関しては、拙稿 B で紹介した、仏舍利は「以般若薰修故 (prajñā-parāmitā-paribhava)」に供養を受ける、という「大品般若」(『金剛仙論』巻五所引) の文が想起される。真如薰習の源流には般若波羅蜜があるのかもしれない。

五 意識

意識の定義は次のようである。

①復次、言意識者、即此相統識。依諸凡夫、取著転深、計我我所種種妄執、隨事攀緣、分別六塵。名為意識。②亦名分離識。

③又復說名分別事識。此識依見愛煩惱增長義故。(T32: 577b)

つまり、意に五つあるうちの相統識が意識なのであるが、前節で見たように、菩提留支訳「入楞伽經」の相統識は複教なのであつた。参考までに、『金剛般若波羅密經』に対する無著の釈偈の第五十偈、

種種顛倒識 以離於実念

不住彼実智 是故説顛倒

Inānāvīkṣatvījñāpeḥ smṛtyupasthānavarīṇāṃ /
nirādhāraprabandho 'sya vīkṣāto nirucyate //

に対し、『金剛仙論』巻八 (T25: 84b) は「明其六識但緣六塵虛妄境界不能住四念処境中。是故説顛倒也」「明虛妄境中相統住者是顛倒識也」として、六識が六塵に相統住すると述べている。第三句「不住彼実智」は梵文に「彼(二識)には支えなき相統[がある]」とあり、『金剛仙論』が漢訳にない相統の語を云々するのは梵文に基づく。この相統の原語は相統識の相統の原語と同じ prabandha であつて、菩提留支にとつて識の相統が六識全てを意味したことが推測できる。『大乘起信論』の用いる「入楞伽經」の「心心意識」の枠組みのうちの意識が、智吉祥賢「聖入楞伽經註」によつて六識全てと解されることを竹村博士が指摘しておられるが、『大乘起信論』が意識の他に五識を説かないことから推して、同論における意識は相統識も六識全てである可能性が高いのであるまいか。

まず①の訓みかたについてであるが、わたくしは「相統識」まで

で一度切り、「依諸凡夫」以下の主語を「計我我所種種妄執」、述語を「分別」と見る。翻訳であれ撰述であれ、インド人の関与したものとすれば、この漢文は例えば次のような梵文体で思考されたものように思えるからである。³⁾

*punar aparāṇi mano-vijñānam vijñāna-prabandha eva, prthagjānanam agrāṭha-samstavād ahaṇi tū mameti ca vīhato vīkhalpo nānā-prakāro vastu-ārambano [vijñāti]-viśaya-saṅkhe prāṭhvikalpavati, idam ucyate mano-vijñānam.

また次に、意識とは識相統そのものである。諸の異生においては、悪把握の積み重ねに基づいて、我なり我所なりという妄分別——様々な種類があり、事を所縁とするもの——が、六境を各々分別する。これが意識と呼ばれる。

また③の分別事識が「入楞伽經」に出る *vastu-pratīkālpa-vijñāna* であることは論を俟たない。拙稿 A においては菩提留支「入楞伽經疏」が同識を六識全てとすることを示したが、そのこともまた「大乘起信論」の意識を六識全てと見るべきことを示唆する。「此識依見、愛、煩惱、長、義故」とは、先に見たように、「無明薰習の所起見、愛、薰習」が分別事識を成就し、「安心薰習の増長、分別事識薰習」が凡夫に業繋苦を授くる、という意味である。分別事識は我我所を計する意識であったから、見・愛とは我見・我愛であって、別の箇所に、

過恒沙等上煩惱、依無明起差別。我見愛染煩惱、依無明起差別。

とある我見・愛染と同じと見られる。

しかしして見・愛が凡夫に業繋苦を授けるとは、転生の際に見・愛が業を潤し、次生の苦を授けることを指す。「大乘起信論」は潤生の煩惱を見・愛で代表させるのである。わたくしは真諦の著書の逸文を整理する際、真諦訳書のうちに同じ考えを見出したので、参考までに付記する。まず「顯識論」は有身者識 (*dehin-vijñāni) Ⅱ 染汚意について、

此識、為我見貪愛所覆故、受六趣生。

(T31: 879ab)

と説き、我見・貪愛の対応語は *ama-dṣiṭi* と *[ama]-sneha* である。「大乘起信論」では染汚意は説かれなため直接の關係は認めがたいが、無視すべきでもない。また「四諦論」卷一所引の「藏論」は、

集諦有三。愛見及業。愛見二惑、名為後集。由此已有、業龜妙集。
(T32: 380b)

と説き、集諦(愛・取・有)を愛・見・業とした上で、愛・見の二惑が後の業を集めるとする。水野弘元博士によれば「藏論」はパーリの *Paṭhopaddasa* であって、愛・見の対応語は *taṇha* と *ditṭhi* である。「大乘起信論」の見・愛の原語は定かでないが、ともかくさうしたインド仏教の説く潤生の惑としての見・愛の文脈で解すべき

と考える。

②の分離識の原語は從來不明であったが、わたくしは『五重遊意』なる古文獻(安澄『中論疏記』卷七本所引)に基づいて、*vibhaga-vijñānaと推定する。同文献には根大乘論者の説として、六識||分別事識を毘婆伽識と呼ぶことが伝えられている。

案『五重遊意』云。根大乘論者以九識者、六識、名毘婆伽識、翻為分別事識。以六識為本。第七、名阿陀那識、翻為無解識、亦名執識。以執相煩惱為體。第八阿梨耶識、翻為無沒識、亦本識。以無明煩惱為體。此上八識、就妄用弁體。第九阿摩羅識、翻為無垢識、亦名淨識。以清淨真如為體。(T65:185c-186a)

分別事識を毘婆伽識の翻とするのは誤解であるが、prativijñānaも対象を分ける働きであるため、同義であるのは疑いない。根大乘論者とは根論宗であるが、『五重遊意』は別の逸文(T65:234a)においても根論宗・地論宗の両説を比較しており、旧訳仏教の文献であると判る。伊藤隆寿博士は同書を「唯識法相関係の綱要書と見られるが、作者・具名は不詳」とされるが、「遊意」という題名は吉藏の一連の著書の題名と共通し、根論宗・地論宗の両説を比較するのは同書が両宗以外の人間の手になることを物語るため、むしろ三論宗文献かもしれない。

*vibhaga-vijñānaとどう言葉インド仏教文献の中に見い出すことには未だ成功していない。但しこれに近い vibhaga-vijñāna という言葉は『入楞伽經』の偈(LAS 149.2.3: 323.12-13)に見い出せる(その

場合は有財釈であって、分離して知る人を意味する)。毘婆伽識が根論宗の説であるならば、『大乘起信論』は真諦に近づくようにも思えるが、しかるに分別事識を六識とするのは前述のように菩提留支『入楞伽經疏』の釈であって、地論宗の説である。根論宗が比較的早くから地論宗と習合していた以上、われわれには必ずしも同論を真諦に近づける必要はなく、やはり菩提留支との関係を重視すべきと考える。

六 おわりに

『大乘起信論』と唯識系文献との比較研究は竹村牧男博士を第一人者とするが、わたくしも拙稿Cでの瑜伽行派文献に引き続き、小稿で『入楞伽經』を検討した。吾師竹村博士の学恩に幾分でも報い得れば幸いである。

なお次回は『大乘起信論』の引用經典を論じたい。

付論 『大乘起信論』関係真諦逸文について

以上のように『大乘起信論』と菩提留支との間には『入楞伽經』を介して緊密な関係が認められるのに対し、真諦にはそもそも同經との繋がりがほとんど認められない。唯一の例外は道基『根大乘論章』卷一(凝然『華嚴孔目章発悟記』卷十五・十六所引)に、

「或有法師、具說九識。如真諦三藏。引『楞伽經』「八九種々心」又引『十七地論』決定說九品心、以為証驗。(DBZ22: 370a.388b)

とあることで、これは「入楞伽經」の「八九種種識 如水中請波 (astadha navadha citram tarāṅgai mahodadha)」(T16: 565b; TS 265, 16)を指す。「大乘起信論」関係の逸文も少数であり、しかもきわめて問題が多い。

① 「九識章」

第九阿摩羅識、此云無垢識、真如為體。於一真如、有其二義。

一、所緣境、名為真如及實際等。

二、能緣義、名無垢識、亦名本覺。

具如「九識章」引「決定藏論」九識品中說。

〔円測〕「解深密經疏」卷三：SZ21：240bc)

② 「金剛般若記」

又「真諦記」、説六種金剛。…三、赤色、対日、出火、慧、対本覺、出無生智火。

〔宗密述〕「金剛般若經疏論纂要」卷上。T33：156b)

③ 不明

真諦三藏云。一切衆生有本覺性。即是第九阿摩羅識。以方便修、令此本覺大陰今顯、以為仏宝。即本覺上、可軌則義、以為法宝。

無述靜義、以為僧宝。

〔定寶〕「四分律疏節宗義記」卷六末。SZ42：191a)

これらはどれも本覺の語を出すものである。

まず①は周知のものに属する。同様の文は円測「王経疏」巻中本 (T33：400b)・定寶「四分律疏節宗義記」巻三本 (SZ42：44b)・

大覺「四分律行事鈔批」巻十八 (SZ92：876b) 等にも出るが、中でも円測が実際に「九識章」を見ていたことは、「解深密經疏」巻四 (SZ21：271b) に同章からの別の引用があることから知られる。ここの本覺・阿摩羅識は真如を緣する真如智であつて、遁倫「瑜伽論記」巻一上に出るインド僧地婆訶羅 (Dīpaṅka, 678 米唐・687 死去) の談話「地婆訶羅云。西方一解、第六識別義、名為阿摩羅。斷惑証滅、有勝用故」(T42：338a) が示すように、第六意識相應の無分別智と考えられる。これはあくまで聖者が起こす智である(傍谷憲昭教授が指摘された、「阿毘達磨俱舍論」における amala-viñāna と anāvara-citta との同義性を想起せよ)。しかるに「大乘起信論」における本覺は凡夫にも遍満する法身智であつて、聖者の起こす無分別智ではない。「九識章」における用法は「大乘起信論」における用法とやや相違する。

次に②はわたくしの氣づいたもので、金剛に青色・黄色・赤色・白色・空色・碧色の六種が説かれるうち、赤色をめぐむものである。赤色金剛が日に対し火を出すように、慧は本覺に対し無生智の火を出す、というのが大意であるが、このうち火に喩えられる無生智は、真諦訳「仏性論」巻三によれば、

無分別智後智、能令未來虛妄永不得起、円満法身、即無生智。

(T31：803a)

とあつて後得智を意味する。日に喩えられる本覺が、同じく「仏性論」巻三に、

由境界故、説無分別智有三義、与日相似。無流清淨故、与日輪相似。能照了一切境界故、与日明相似。能退治一切真見暗障故、与日光相似。

(T31: 801c-802a. cf. RGV 58.14f)

とある無分別智を意味するとすれば、本覚という日に對し無生智という火を出すとは、無分別智に続いて後得智を出すことかと思われる。以上の仮定が正しければ、ここでも本覚は無分別智なのであって、その用法は「大乘起信論」とやや相違する。

③もわたくしの気づいたもので、本覚性を方便修により顕わしたのを仏宝とし、本覚に軌則があるのを法宝とし、本覚に違諍がないのを僧宝とする、というのが大意である。但しこれは地論宗の慧遠「大乘義章」三宝義の文、

就仏体上、隨義分三。覺照義邊、説為仏宝。即彼仏徳、有可軌義、説為法宝。違諍過尽、説為僧宝。

(T4: 657a)

と一致し、また方便修なる言葉も「金剛仙論」巻八に「報身方便修涅槃行得」(T25: 888c)とあるように菩提留支ノ地論宗の用語であるため、真諦の夾説かは疑われなくもない。

④「仁王般若經疏」

問。豈不三界外有變易生死。云何此經説「三界外無衆生」耶。

答。真諦三藏、自有兩釈。

一、恒解者、揆夷、界外、「有」變易生。而此經中、未明此義。亦無有過。依仏教中、如声聞藏「四阿笈摩」、但説「仏身是無常法」、未明仏性常住身義。説「仏無常」、亦無過失。此亦如是、依仏教故。

二、依理釈、隨分別心、計有三界及三界外有變易生、皆不称理。由此、斷所計界外生死。揆夷、還是、不出三界。故「大品」云「從三界中出、至薩婆若。以不動故」。唯(准?)此等經、無別有情出三界外。即依此意、釈經可知。

(円測「仁王經疏」卷中本。T33: 391a)

これは「仁王般若經」巻上の文「三界外別有一衆生界藏者、外道大有經中説。非七仏所説」(T8: 827a)を釈したものである。經は三界の外に衆生無しとするが、變易生死は三界の外に出るのでないか、というのが問いの大意であり、答えに真諦の二釈が挙げられる。

第一釈は、この經は「四阿笈摩」と同様、三界外に變易生死を説かない、とするもの。第二釈は、この經は變易生死に對する執を斷ずるために三界外に衆生なしと説いた、とするものである。「大品」の文は「摩訶般若波羅蜜經」出到品の文「摩訶衍、從三界中出、到薩婆若中。住不動法故。(evam hi Subhite mahāyānam, na sa trāḥitāṅkaṁ nirvāṣyaṁ na sarvāraṅgānāyān, śhāśyaṁ. acalīkam tad yānam.)」(T8: 260b. PVSP 228.16-17)に相當する。「摩訶衍が三界から出、薩婆若に到る」(但し梵文には、出す、到らず、とある)と言うのも、言語分別のレベルでのみ言われ、実には不動である。それと同様、「仁王般若經」は三界の外に變易生死があるという言語分別を斷ずるた

めに「三界の外に衆生なし」と説いたのである、というのが大意である。

周知のように、この『仁王般若経』の文は『大乘起信論』の文「若説三界外更有衆生始起者、即是、外道経説」(T38:580b)と合致する。『仁王般若経』は疑経であつて、それが『大乘起信論』を中国人の撰述と見る一つの論拠となつてゐるが、真諦は疏を造つた。詳しくは別稿を期すが、疏の別の逸文には真諦特有の三無性説や三種仏性説、転正持三法輪教判、「撰決撰分」の引用等が見い出され、確かに真諦の撰述と思われる。宇井伯寿博士は真諦がこの経文に言及することから、この経文を引く『大乘起信論』をも真諦訳であるとされた。

興味ぶかいことに、『歴代三宝紀』によれば、①の『九識章』、②の『仁王般若経疏』、そして『大乘起信論』『大乘起信論疏』はほとんど同時に著・訳されている。

太清三年 (546) 『九識章』

『仁王般若経疏』

太清四年 (550) 『大乘起信論』

『大乘起信論疏』

このことは宇井博士の言うように、同論と真諦との繋がりを感じさせなくもない。但し本覚の語について言えば、②の『金剛般若記』は『大乘起信論』より後であるが、『九識章』は先であり、真諦は『大乘起信論』翻訳の前年にすでに本覚の語を用いていたことにな

る。

むしろ注意すべきは、この頃の真諦が、『仁王般若経』のような自訳でない漢文テキストに対して疏を著していたことでなからうか。自訳でなくとも、持ち込まれた漢文の経論を注釈することはあり得た。それによつて後世、同経には真諦訳があり早くに散逸したという伝説が生じてゐる。『九識章』は『大乘起信論』訳出前である善の太清三年に既に本覚の語を用いていたらしいが、それは真諦が太清三年以前に自訳でない同論の漢文テキストに触れ、本覚の語を知つて『九識章』に用いたことを意味しまいか(なお *Vinśatīka* の真諦訳「大乘唯識論」は後記において同論の菩提留支訳に言及しており、真諦らが菩提留支訳書に触れていたことが判る)。逸文における本覚の語の用例が『大乘起信論』における用例と一致しないのは、真諦が同論の思想には親しんでおらず、用語だけを利用したことを意味しまいか。そして真諦は、あるいは太清四年に自訳でない同論の漢文テキストに疏を造つたのであつて、それによつて後世、同論を真諦訳とする伝説が生じたとは考え得まいか。

以上は仮説にすぎないが、このように考えると上記の逸文は解釈しやすくなるのである。

注

(1) 同論文の誤植・誤訳のみ訂正する。【誤植】五二頁下段十行「豈住寂滅假勸方進也」↓「豈住寂滅。假勸方進也」。五六頁下段三行「頗羅波迦羅蜜多羅」↓「波羅頗迦羅蜜多羅」。五六頁下段四行「ナーランダ」↓「ナーランダ」。【誤訳】五六

頁上段十二行「三種の乗が觀察される」↓「三種の乗が認められる」。五八頁下段六行「かのかたがたが有情の利益をなしたまうのもまた無分別のままと」↓「またかのかたがたが有情の利益をなしたまうのは無分別のままのように」。

(2) なお竹村博士が同論を菩提留支の高弟道龍の作と推測される理由となった、「地論宗と大乘起信論」(平川彰編「如来藏と大乘起信論」春秋社、一九九〇)三五〇頁以下における「統高僧伝」道龍伝の読みには再考の余地もあろうか。参考、吉川忠夫「六朝末隋唐初の儒林と佛教」(荒牧俊典編著「北朝隋唐中国仏教思想史」法藏館、二〇〇〇)四四三頁。

(3) 「金剛般若波羅蜜經論」の影響下にある「大乘起信論」が世親の vijāna-pariṇāna を知っていても不思議でない。ただ、菩提留支訳「入楞伽經」に出る転識が vijāna-pariṇāna であるならば、それは菩提留支による付加と見なすべきである。同経の唯識説は pariṇāna を説くが vijāna-pariṇāna を説かない。高崎直道「楞伽經」(大藏出版、一九八〇)一〇五頁以下。「入楞伽經」と世親との前後関係については次も見よ。Lambert Schmithausen, *Vasubandhu and the Lankāvatārasūtra* (Asiatische Studien XLVII, 1992)。

(4) 参考、吾妻重二「大乘起信論の概念と修辭と撰者——中国学の立場から——」(井上克人編「大乘起信論」の研究、関西大学出版部、二〇〇〇)一五〇頁註二八。

(5) 体相用を法報応に配する敦煌出土地論宗綱要書 S303 を、荒牧俊博博士が紹介されたのは極めて刺激的な出来事であった。

「北朝後半期佛教思想史序説」(荒牧前掲編著)五九頁、等。

但し「大乘起信論」の説では報応ともに用であって、S303の説はわたくしの知る限り澄観「華嚴經疏演義鈔」卷四(336: 32a)にしか見出だせない少数派である。なお拙稿Cで扱った、用は不思議業相の定義「不思議業相者、以依智淨、能作一切勝妙境界、所謂、無量功德之相、常無斷絶、隨衆生根、自然相應、種種而見得利益故」は、「究竟一乘宝性論」卷二の文「及仏所作業者、同一時、一切处、一切時、自然、無分別、隨順衆生心、隨順可化衆生根性、不錯不謬、隨順作仏業。此处不可思議。」(anta jñātrīya yugapat sarvatra sarva-kālam anbhogenākalpato yathāśyeyṣu yathāvaṇayakeṣu satvेषv akṣiṇam anugunam pravartata ity acintyam etat sūtrām.) (T31: 827c, RGY 24.9-10) に基づくと気づいた。

(6) 近年 Gregory Schopen, BONES, STONES, AND BUDDHIST MONKS, University of Hawaii press, 1997, p.127 がこの文を論じている。

(7) 小谷信千代「法と行の思想としての仏教」(文栄堂、二〇〇〇)二一八頁所載の「小品般若」の文に、般若波羅蜜が「色を捉えず執着しないよう働いてゐるのである」と出てゐるのにも興味を覚える。これは後世、如来藏の働きとされるからである。

(8) 「大乘起信論疏釈」改訂版(山喜房仏書林、一九九三)二七七頁。

(9) 拙稿Cにおいて「大乘起信論」との関係を描いた「菩薩地」(BoBh) 真実義品に比較的語彙が近いため、それを素材とした。

agātha-samstavāṭi (52, 12); aham itī maneci ca vikalpaḥ (52, 10);
 vikalpaḥ ... aneka vidho hanu-rānā-prakāraḥ (51, 7-8); [subharaṇāpā
 etc.] vastu-ālanbano vikalpaḥ (52, 15 d). 崙縁が ālanbana の訳
 であることは求那跋陀羅訳・菩提留支訳「入楞伽經」に多く例
 がある。

(10) この上煩惱を、竹村博士は求那跋陀羅訳「勝鬘師子吼經」の
 訳例により随煩惱 (upakṛteṣa) のことと推定され「それにして
 は何故、随煩惱が先に来て根本煩惱が後なのか。この上煩惱の
 語に、私は少なからず不審を思うものである」と述べておられ
 る。竹村前掲「大乘起信論讀釈」三三三頁。わたしは漢語
 としての上煩惱と随煩惱とが同じであると見るが、菩提留支の
 訳例から見ても、それは upakṛteṣa の訳でない可能性が高いと思
 う。たとえば「十地經論」巻五の「随煩惱」(T26:157c) は
 *paravasthāna (kun nas dikṛis pa: P. Ngī 228b3) の訳である。
 「入楞伽經」巻四の「諸随煩惱」(T16: 540b) は paryuthāna (LAS
 135, 10) の訳である。どちらも現行の煩惱を意味する。なお「金
 剛仙論」巻六 (T25: 836c, 838a) における「我見俱生煩惱」「瞋
 恨等随煩惱」の二分法と、今の「大乘起信論」の文の「過恒沙
 等上煩惱」「我見愛染煩惱」との相似に注目せよ。

- (11) 「Peṭakopadesa について」水野弘元著作選集第三巻 パーリ
 論書研究 (春秋社、一九九七) 一三二頁。
- (12) 「安澄の引用せる諸注釈書の研究」(駒沢大学仏教学部論集) 一
 八、一九七七) 一三九頁註六九。
- (13) 「Vinīcayasyanigrahaṇi」におけるアーラヤ識の規定」(唯識思

想論考」大蔵出版、二〇〇〇) 三七七頁註五一。
 (14) 基「大乘法苑義林章」断障章 (T45: 283c) に於て「仏性論」
 のこの文への批判を見よ。
 (15) 「印度哲学研究第六」(岩波書店、一九六五) 五二―五四頁。

略号

- BoBh (Bodhisattvabhūmi. Wogihara ed.)
- DBZ (大日本仏教全書)
- LAS (Laikāvatārasūtra. Nanjo ed.)
- P (北京版西蔵大蔵經)
- PVSP (Pañcaviṅśatisāstika Prajñāparāmiṭā. Dutt ed.)
- RGV (Ratnagotravibhāga. Johnston ed.)
- SZ (新纂大日本統蔵經)
- T (大正新修大蔵經)

平成十四年度文部科学省科学研究費補助金(特別研究員奨励費)
 による研究成果の一部。

(おおたけ・すすむ 日本学術振興会特別研究員)