

『大乘起信論』 成立問題に関する近年の動向をめぐって

大竹 晋 (오타케 스스무)
(花園大学非常勤講師, 佛教大学非常勤講師)

국문요약

전통적으로 『大乘起信論』은 眞諦(499-569)의 번역으로 간주되어 왔다. 그러나 실은 이것이 眞諦가 중국에 입국하기 이전에 지어진 菩提流支(?-508-537-?)의 강의록 『金剛仙論』처럼, 地論宗 北道派와 南道派의 분열 전인 초기 地論宗 문헌과 밀접한 관계를 맺고 있다는 것이 타케무라 마키오竹村牧男 등 근래의 연구자들에 의해서 밝혀졌다. 그런데 최근 아라마키 노리토시荒牧典俊는 眞諦가 중국에 입국한 것보다 후(564-570년 경)에 『大乘起信論義疏』의 저자인 地論宗 南道派 曇延(516-588)이 眞諦譯 『攝大乘論釋』의 영향에 기반하여 『大乘起信論』을 찬술했다고 주장하였다. 본고에서 필자는 이하의 것들을 지적하여 荒牧의 주장이 성립하지

않음을 증명한다.

(1) 荒牧는 『大乘起信論』과 같이 體·相·用 3개조를 사용하는 地論宗 南道派 문헌 S. 4303을 소개하고, S. 4303이 『大乘起信論』보다 선행한다고 추측한다. 그러나 S. 4303이 法身·報身·化身을 순서대로 體·相·用에 배대시키는데 반해, 『大乘起信論』은 法身を 體에, 報身·化身을 用에 배대시키며 相에는 아무 것도 배대시키지 않는다. 『大乘起信論』은 法身を 體에 報身·化身을 用에 배대시킨다는 점에서 『金剛仙論』과 일치한다. 따라서 실제적으로는 외려 『大乘起信論』이 S. 4303에 선행하는 것이다.

(2) 荒牧는 『大乘起信論』에서 설한 “眞如熏習” 사상이 眞諦譯 『攝大乘論』에서 설해진 “熏習” 사상의 영향을 받아 성립되었다고 추측하였다. 그러나 “眞如熏習” 사상은 이미 『金剛仙論』에서 설해진 것이다. 따라서 『大乘起信論』에 대한 眞諦譯 『攝大乘論』의 영향을 인정할 필요는 없다.

(3) 『大乘起信論』은 『楞伽阿跋多羅寶經』, 『深密解脫經』 등과 같은 大乘唯識 문헌에 기반하여 五境의 동시적 顯現이나 六識의 동시적 生起를 설한다. 그런데 『大乘起信論』에 대응하는 그의 주석에서, 曇延은 聲聞乘 문헌에 기반하여 五境의 동시적 顯現이나 六識의 동시적 生起에 의문을 던진다. 그러므로 曇延은 『大乘起信論』의 저자가 아니다.

(4) 曇延은 『大般涅槃經』의 애호가였다. 그러나 『大乘起信論』에서는 『大般涅槃經』의 영향을 찾아볼 수 없다. 예를 들어 『大般涅槃經』을 대표하는 “佛性”이라는 용어는 『大乘起信論』 안에서 전혀 나타나지 않는다. 道宣의 『續高僧傳』에 따르면, 曇延은 『大般涅槃經』에 주석서를 쓰고자 할 때 꿈에서 馬鳴을 만나 경전의 의미를 배웠다고 한다. 이 일화에 기초하여, 荒牧는 曇延이 馬鳴의 이름에 기탁하여 『大乘起信論』을 찬술했다고 추측한다. 그러나 이 일화는 오히려 曇延이 주석서를 쓰기 전에 馬鳴이 如

來藏思想의 전문가로 인식되었다는 것, 즉 馬鳴이 『大乘起信論』의 저자로서 알려져 있었다는 것을 의미한다. 曇延의 『大般涅槃經義疏』보다 선행하는 慧遠의 『大般涅槃經義記』에서 『大乘起信論』이 馬鳴의 저작으로 인용되고 있다는 사실로부터 판단한다면, 曇延이 주석서를 짓기 전에 『大乘起信論』은 馬鳴의 저작으로 이미 유통되고 있었을 것이다. 그러므로 曇延은 『大乘起信論』의 저자가 아니다.

주제어 : 대승기신론, 진제, 담연, 지론종

一はじめに

古來、伝統的に真諦(499-569)の訳業に帰され、宇井伯寿教授、平川彰教授、柏木弘雄教授らによってもそのように考えられてきた『大乘起信論』が、現実には真諦訳と考えられ難いこと、そればかりか完全な意味での翻訳とすら考えられ難いことは、『大乘起信論』が北朝の漢訳経論を踏襲することを梵文や蔵訳に遡りつつインド仏教研究の立場から確認した高崎直道教授、竹村牧男教授の仕事を通じて、徐々に学界の承認を得つつあるように思われる。厳密に言えば、『大乘起信論』が少なくとも来中三蔵のことばを核とする翻訳であることを容認する高崎教授¹⁾と、『大乘起信論』が北魏の菩提流支(?-508-537-?)周辺の初期地論宗(可能性が高い人物として、菩提流支の弟

1) 「『起信論』はことばの完全な意味でインド原典の翻訳でなかったとしても、翻訳者(三蔵)―真諦とはかぎらない―の口述するインドのことばで表現されたものを核として、中国語に訳された文献でなかったかと考えられる。」(宇井伯寿・高崎直道[1994: 295])

子である道寵〔生没年不明〕の著作であることを主張する竹村教授²⁾とは意見を違えるが、いずれにせよ、『大乘起信論』の源流が真諦の来中(548)より前の北朝に遡ることは、たとえば『大乘起信論』と同じように体・相・用の三つ組みを使用する地論宗文献S. 4303を紹介した荒牧典俊教授の仕事によって、中国仏教研究の立場からも補強されつつあるのが現状である。

ただし、『大乘起信論』を中国撰述と考える場合にも、『大乘起信論』が真諦の来中より前に撰述されたのか、それとも、真諦の来中より後に撰述されたのか、という問題については、必ずしも意見の一致が成立していない。現に、竹村教授が『大乘起信論』を真諦の来中より前に菩提流支周辺の初期地論宗によって撰述されたと主張し、高崎教授もその可能性を認めるのに対し、荒牧教授は『大乘起信論』を真諦の来中より後(564-570くらい)に『大乘起信論義疏』の著者である地論宗南道派の曇延(516-588)によって真諦訳『撰大乘論釈』の影響のもとに撰述されたと主張している³⁾。

『大乘起信論』の教理が地論宗南道派と地論宗北道派との教理的対立より前の初期地論宗の教理に属することは、『大乘起信論』が南道派において撰述されたという望月信亨教授の主張を吟味する際に、竹村教授によって十分に論証されている⁴⁾。筆者自身も、地論宗

2) 「いずれにせよ、私は、『起信論』の思想的系譜は地論系(インドに遡る)に求め、またその出自についても、その講説者等の状況から、中国の初期地論宗に何らかの関係者を求めざるを得ない。」(竹村牧男[1990: 363])

3) 「蒲州王氏の曇延という天才が出現して、梁陳文化の精華を誇った周弘正を論破してしまい、さらに陳朝最先端の真諦訳『撰大乘論釈』をも入手して、にわか間に猛勉強し、天才の限りを尽くして『大乘起信論』を完成させたのであった(五六四-五七〇くらいか)。」(荒牧典俊[2000: 83])

4) 竹村牧男 [1990: 354-362] 「四 望月博士の南道地論師仮作説の検討」。

の唯識説の展開を跡づけた際に、『大乘起信論』の唯識説には南道派と北道派との唯識説からの影響はまったくないという結論を得ている⁵⁾。『大乘起信論』が地論宗南道派の曇延によって撰述されたという荒牧教授の主張が、『大乘起信論』が南道派と北道派との教理的対立より前に位置するという竹村教授や筆者の主張と異なっている以上、筆者は荒牧教授の主張にきちんとお応えしなければならないという学的義務を感じるのである。

さらに、『大乘起信論』に真諦訳の影響が見いだされるということは、かつて望月教授によって主張されたのち、望月教授自身によって撤回され⁶⁾、竹村教授によっても非常に消極的に扱われている。筆者もまた、『大乘起信論』の唯識説には南道派と北道派との唯識説からの影響はまったくないという結論を得ている以上、南道派と北道派とより後に位置する真諦訳の影響が『大乘起信論』に見いだされることはありえないという推測を得ている。『大乘起信論』に真諦訳『撰大乘論釈』の影響が見いだされるという荒牧教授の主張が、竹村教授や筆者の主張と異なっている以上、筆者はやはり荒牧教授の主張にきちんとお応えしなければならないという学的義務を感じるのである。

『大乘起信論』を曇延の著作と主張する荒牧教授は、当然ながら、『大乘起信論』を初期地論宗の著作と主張する竹村教授の仕事を知っ

-
- 5) 「慧思や慧影や智顛が地論宗の第七識の別名として出す「転識」「智識」の名は『大乘起信論』においても出るが、『大乘起信論』における「転識」「智識」の内容は地論宗における「転識」「智識」の内容と異なる。したがって、筆者は『大乘起信論』は地論宗の唯識説から生まれたのではないと考える。」(大竹晋[2010: 93 (n.6)])
- 6) 「支那撰述の主張は今も尚固持する所なるも、先年之を地論撰論兩派の折衷調和に帰したことの聊か未可なるを感じ、近来南道地論師仮作説を按出し、今回改めて之を提唱することにしたのである。」(望月信亨[1938: 解題6])

ていると思われるが、実のところ、竹村教授の仕事をさほど重視しているようには見えない。たとえば、竹村教授は菩提流支の講義録であるらしい『金剛仙論』が『大乘起信論』と相似することをしばしば指摘しているが、荒牧教授が『金剛仙論』を仔細に検討したような形跡は伺われない。しかし、『金剛仙論』のうちには荒牧教授の主張に対し反証となり得る情報がいくつも含まれているのである。小稿において、筆者はそのような情報を提示しつつ、荒牧教授の主張が必ずしも決定的でないことを指摘してみたい。

以下においては、まず、「二 体・相・用をめぐるS. 4303と『大乘起信論』」において、『大乘起信論』がS. 4303より前に位置すべきことを指摘し、次に、「三 熏習をめぐる真諦訳『撰大乘論釈』と『大乘起信論』」において、『大乘起信論』が真諦訳『撰大乘論釈』より前に位置すべきことを指摘する。さらに、「四 『楞伽阿跋多羅宝経』と『深密解脱経』とをめぐる曇延と『大乘起信論』」「五 『大般涅槃経』をめぐる曇延と『大乘起信論』」において、曇延が『大乘起信論』の著者ならざるべきことを指摘する。

二 体・相・用をめぐるS. 4303と『大乘起信論』

地論宗文献S. 4303の「広仏三種身第八」においては法身・報身・応身が順に体・相・用に配当されている。

法〔身〕について言えば、〔法身は〕真理に関して体を表わすのである。報〔身〕について言えば、〔報身は〕功德に関して相を表わすのである。応〔身〕について言えば、〔応身は〕縁に随うという点で用を弁ずるのである。

論法、就理以彰体。語報、擲徳彰相。論応、随縁弁用。(池田将則[2012a: 233])

周知のとおり、体・相・用の三つ組みは『大乘起信論』において用いられる特徴的な概念である。これら両文献の関係について、荒牧教授はS. 4303における体・相・用を西魏・北周期の新思想と見なし、曇延が『大乘起信論』においてそれを受け継いだと主張している⁷⁾。

しかし、このことについてはもう少し細やかな取り扱いが望まれる。なぜなら、S. 4303が法身・報身・応身を順に体・相・用に配当するのに対し、『大乘起信論』は法身を体に、報身・応身を用に配当するからである(『大乘起信論』は相には何も配当しない)。

7) 「かく仏の三身について「法身」「報身」「応身」は、それぞれ「体」「相」「用」である、と定義している。これは、西魏・北周期の新思想ではなからうか。つぎに論ずる『大乘起信論』の基本前提となるであろう。」(荒牧典俊[2000: 59])

さらに、次に真如の自体相*とは……如来蔵と呼ばれ、如来法身とも呼ばれる。

さらに、次に真如の用とは……この用に二種類ある。二とは何か。一つめは……応身と呼ばれる。……二つめは……報身と呼ばれる。

復次真如自体相者……名為如来蔵、亦名如来法身。(T32, 579a)

復次真如用者……此用有二種。云何為二。一者……名為応身。……二者……名為報身。(T32, 579b)

- * 菩提流支訳において「自体相」はsvabhāva(“自性”)の訳であるから、『大乘起信論』における「体相」も「体と相」ではなく「体」の同義語であると考えられる。現実には、『大乘起信論』は「真如熏習」を「自体相熏習」と「用熏習」との二つに分類したのち、この二つを「此体用熏習」(T32, 578c)と呼んでいるから、『大乘起信論』における「体相」が「体と相」ではなく「体」の同義語であることは明らかである⁸⁾。このことについては、以下に掲げる『金剛仙論』の文において「体相」と「体性」とが「体」の同義語として用いられていることを見よ。

さて、配当のしかたに二つあるうち、S. 4303における配当のしかたと『大乘起信論』における配当のしかたとは、どちらが古いのであろうか。結論を先に言えば、筆者は『大乘起信論』における配当のしかたのほうが古いと考える。なぜなら、菩提流支の講義録であるらしい『金剛仙論』は、『大乘起信論』と同じく、法身を体に、報

8) 古来の諸註釈は体・相・用の三つ組みに引きずられて、『大乘起信論』における「体相」を「体と相」と解釈しており、それによって大きな誤読を招いているように思われる。

身・応身を用に配当しているからである。

- ① 色を特徴とする身は用を報〔身〕と応〔身〕とにおいて現わす。真如である法身は、あらゆる功德が円満しているにせよ、ただ体に関してのみ論ぜられ、ゆえに色を特徴とする用がない。色相之身顕用於報応。真如法身雖万徳円満、但拠体而論、故無色相之用也。(卷八。T25, 856ab)

特に、S. 4303が報身を相に配当するのに対し、『金剛仙論』は、『大乘起信論』と同じく、報身を幾度も用に配当している。

- ② 仏の修行と断惑とをきっかけとして、本性が用を現わしたのが報身仏と呼ばれる。
以仏修行断惑因縁、即本有之性現用名為報仏。(卷四。T25, 827a)
- ③ すなわち〔本性が〕本性を顕わにして用を現わしたのが報身仏と呼ばれる。
即顕本有之性現用名報仏。(卷五。T25, 828a)
- ④ 前の三句によっては、法身仏である性浄涅槃（“本性として清浄な涅槃”）は体相が円満しており、修行によって得られる法ではないということを明らかにする。後の一句によっては、報身仏である方便涅槃（“取り組みの結果としての涅槃”）もあらゆる功德が円満しており、限りない偉大な用があり、修行によって得られる法であるということを明らかにする。

前三句明法身仏性淨涅槃體相円満、非修得法。後一句明報仏方便涅槃亦万徳円満、而有無方大用、是可修得法也。(卷八。T25, 858c)

- ⑤ ゆえに経の中の答えの意図は仏に二種類あることを明らかにする。第一は法身仏であって、昔も今も沈静したまま体性が円満しており、修行によって得られる法ではない。これは性淨涅槃(“本性として清浄な涅槃”)である。第二は報身仏であって、十地の方便修行(“取り組みである修行”)というきっかけを借りて本性が用を顕わにした時に報身仏と呼ばれる。[これは]方便涅槃(“取り組みの結果としての涅槃”)である。

故経中答意明仏有二種。一法身仏、古今湛然体性円満、非修得法。此即性淨涅槃。二者報仏、藉十地方便修行因縁、本有之性顕用之時、名為報仏。即方便涅槃。(卷八。T25, 858c)

このことから判断するかぎり、『大乘起信論』における配当のしかたは『金剛仙論』における配当のしかたに等しいのであるから、『大乘起信論』における配当のしかたのほうがS. 4303における配当のしかたよりも古いと考えられる⁹⁾。したがって、S. 4303における体・相・用が西魏・北周期の新思想であり、曇延が『大乘起信論』においてそれを受け継いだと断定することは難しいのでなからうか。

ちなみに、真諦訳『撰大乘論釈』は法界を体に、応身・化身を能に配当しており(真諦訳における応身・化身は、順に、菩提流支訳における報身・応身に該当する)、『金剛仙論』や『大乘起信論』が法身

9) なお、S.4303の著者が『大乘起信論』を参照しているような形跡はない。

を体に、応身・化身を用に配当するのと合致する（能と用とは同義語である）。

以下、『撰大乘論』(II,33)の文。法界を勝と規定する。すなわち、輪廻の果てに至るまであらゆる有情に利益と安樂とを生ずることができるという功德がある。以下、『撰大乘論釈』の文。如来は法界を勝と規定する。法界には二種類ある。一つめは有染、二つめは無染である。無染清浄法界は後に最勝となる。なぜかというならば、如来が輪廻の果てに至るまで有情に利益と安樂とを生ずるという機能は尽きることがないのである。尽きることがないわけは、体により、能による。体とは法界であり、能とは応身・化身の二身である。

論曰。法界為勝。謂窮生死際能生一切衆生利益安樂功德。积曰。如来以法界為勝。法界有二種。一有染、二無染。無染清浄法界為後最勝。何以故。如来窮生死際利益安樂衆生功能無尽。所以無尽者、由体、由能。体即法界、能即応化両身。(卷六。T31, 196c)

しかし、『大乘起信論』が真諦訳『撰大乘論釈』よりも『金剛仙論』のほうに近いことは用語から見ても明らかである。これに関しては、筆者は『大乘起信論』に真諦訳『撰大乘論釈』の影響を認める必要を感じない。

三 熏習をめぐる真諦訳『摂大乘論釈』と『大乘起信論』

①浄法熏習 (=真如による熏習)、②一切染因熏習 (=無明による熏習)、③妄心熏習 (=妄心による熏習)、④妄境界熏習 (=妄境界による熏習) という四種法熏習について、『大乘起信論』に次のようにある。

熏習ということは、あたかも世間の衣服には実のところ香りが無いが、誰かが香によって〔衣服を〕熏習するからこそ〔衣服に〕香りがあるように、そのように、この場合も、真如という浄法には実のところ染がないが、ただ無明によって〔真如を〕熏習するからこそ〔妄心と妄境界との〕染なるありさまがあるのである。無明という染法には実のところ浄なるはたらきがないが、ただ真如によって〔無明を〕熏習するからこそ〔妄心と妄境界との〕浄なるはたらきがあるのである。

熏習義者、如世間衣服実無於香、若人以香而熏習故、則有香气、此亦如是、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。(T32, 578a)

荒牧教授は曇延『大乘起信論義疏』がこの文のうち①浄法熏習を註釈する際に真諦訳『摂大乘論釈』の以下のような文を引用していることを根拠として、曇延が真諦訳『摂大乘論釈』の「熏習」思想の影響のもとに『大乘起信論』を撰述したと推測している¹⁰⁾。

真如は十種類の功德を有しており、〔十地の〕十種類の正行を生ずることができる。〔功德を〕無明が覆っているゆえに、〔有情は〕この功德を見ない。

真如有十種功德、能生十種正行。由無明覆、故不見此功德。
(卷十。T31, 221a)

しかし、「熏習」思想は、はたして、真谛訳『撰大乘論釈』以前に中国に存在しなかったのであろうか。筆者はそうは思わない。経という教法 (deśanā-dharma) は無記なる音声であるのになぜ善なる仏果を招くのか、という疑問について、『金剛仙論』に次のようにある。

さらに一つの解釈がある。経は無記ではない。それはなぜかというならば、この経という教〔法〕は〔善なる〕真如という証法 (adhigama-dharma) の中から来、それ (= 〔善なる〕真如という証法) の一部なのである。この〔善なる〕真如という証法によって熏習されるからこそ教〔法〕は無記ではないのであり、それ (= 善なる仏果) の原因たることを有する。あたかも須摩那華 (Sumanaka) や薔薇華 (Campaka) によって胡麻を熏習し、後に〔胡麻を〕压榨して油を得、〔その油を〕須摩那油や薔薇油と呼ぶように、そのように、この教〔法〕は証法にとって熏習されるからこそ無記ではない。

10) 「曇延が真谛訳『撰大乘論』を研究して学んだのは、「真如」から流出する「聞熏習」があり、「阿梨耶識」には「染法熏習」があるという「熏習」のはたらきあいであったにちがいない。……おそらく曇延は、衆生の染法・浄法のはたらきあいが仏の「体」「相」「用」を顕示し、仏の「体」「相」「用」が衆生の染法を滅し浄法を完成させていくメカニズムを「熏習」思想によって理解することができたのであろう。」(荒牧典俊[2000: 82-83])

又一解。經非は無記。何以故。以此經教從真如証法中来、是其一分。為此真如証法所熏¹¹⁾、故言教非は無記、有其因義。如以須摩那華及薔蔔華、勳(熏?)胡麻子、後押得油、名須摩那油及薔蔔油、此言教亦如是、為証法所熏¹²⁾、非は無記。(卷九。T25, 860c)

ここでは明らかに真如による熏習が説かれている。「この〔善なる〕真如という証法によって熏習されるからこそ教〔法〕は無記ではないのであり」という『金剛仙論』の発想と、「無明という染法には実のところ浄なるはたらきがないが、ただ真如によって〔無明を〕熏習するからこそ〔妄心と妄境界との〕浄なるはたらきがあるのである」という『大乘起信論』の発想との相似は疑うべくもない。

『金剛仙論』が真如による熏習を説明する際に、須摩那華や薔蔔華によって胡麻を熏習することを例として挙げるのは、『摂大乘論』(I.15)が熏習を説明する際に、花によって胡麻を熏習することを例として挙げるのに基づく。すでに『金剛仙論』の時点において、真如による熏習は『摂大乘論』の「熏習」思想の影響のもとに成立していたのである。したがって、曇延が真谛訳『摂大乘論釈』の「熏習」思想の影響のもとに『大乘起信論』を撰述したと断定することは難しいのでなかろうか。

11) 底本は「勳」に作るも、甲本は「熏」に作る。甲本によって改める。

12) 底本は「勳」に作るも、甲本は「熏」に作る。甲本によって改める。

四 『楞伽阿跋多羅宝経』と『深密解脱経』とをめぐ る曇延と『大乘起信論』

アーラヤ識の相分に該当する「現識」を説明する際に、『大乘起信論』に次のようにある。

第三のものは現識（顕現する識）と呼ばれる。すなわち、あらゆる境を顕現することができるのである。あたかも清らかな鏡が色像を顕現するように、そのように現識も五境のとおり、〔五境が〕出来する際には即座に〔あらゆる五境を〕顕現するのであって、〔一境ずつ〕前後したりしない。〔現識は〕あらゆる時に自動的に生起し、常に現前しているからである。

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。(T32, 577b)

周知のとおり、この文は求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝経』(Laiḱāvātāra-sūtra) の以下のような文に拠っている(和訳は梵文から)。

大慧よ、あたかも鏡には色像を保持することがあるように、そのように、現識には〔色像を保持することが〕顕現するであろう。
yathā Mahāmate darpaṇasya rūpagrahaṇam evaṃ khyāti-vijñānasyākhyāsyati. (LAS 37, 15-17)

大慧、譬如明鏡持諸色像、現識処現亦復如是。(『楞伽阿跋多羅宝経』卷一。T16, 483a)

ただし、「現識」が五境を顕現するということは『楞伽阿跋多羅寶經』においては説かれていない。菩提流支訳『深密解脫經』(*Samdhi-nirmocana-sūtra*)においてはアーダーナ識 (=アーラヤ識) に一境から五境までが現前することが説かれているから(玄奘訳『解深密經』や藏訳においては説かれていない)、『大乘起信論』はそれに拠っていると考えられる(和訳は菩提流支訳から)。

広慧よ、このアーダーナ識に依拠した上で、六識、すなわち、眼耳鼻舌身意識身を生起することができる。広慧よ、もし一境が現前したならば、一識身¹³⁾が生起し、無分別¹⁴⁾の意識が眼識と同時的に生起する。広慧よ、もし二、三、四、五境が現前したならば、[最大で] 五識身が生起し、無分別の意識が五識と同時的に生起する。

広慧、依彼阿陀那識、能生六種識、所謂眼耳鼻舌身意識身。広慧、若一境界現前、一識身起、無分別意識即共眼識一時俱生。広慧、若二三四五境界現前、五識身起、無分別意識即与五識一時俱生。(『深密解脫經』卷二。T16, 669b)

広慧、阿陀那識為依止為建立故、六識身轉。謂眼識耳鼻舌身意識。……広慧、若於爾時一眼識轉、即於此時唯有一分別意識、与眼識同所行轉。若於爾時二三四五諸識身轉、即於此時唯有一分別意識、与五識身同所行轉。(『解深密經』卷一。T16, 692b)

blo gros yangs pa len pa'i rnam par shes pa de la rten cing gnas nas rnam par shes pa'i tshogs drug po 'di lta ste | mig gi

13) 「一識身」の「身」は藏訳と玄奘訳とにない。ないのがよい。

14) 「無分別」は藏訳と玄奘訳とに「有分別」とある。「有分別」がよい。

rnam par shes pa dang | rna ba dang sna dang lce dang lus dang
 yid kyi rnam par shes pa dag 'byung ngo || [...] gal te mig gi
 rnam par shes pa gcig (corr. : text ad. *lhan cig*) 'byung na ni
 mig gi rnam par shes pa dang spyod yul mtshungs pa | rnam
 par rtog pa'i yid kyi rnam par shes pa gcig kho na lhan cig
 'byung ngo || gal te rnam par shes pa'i tshogs gnyis sam |
 gsum mam bzhi lhan cig gam | lnga car lhan cig 'byung na'ang
 der rnam par shes pa'i tshogs lnga po dag dang | spyod yul
 mtshungs pa rnam par rtog pa'i yid kyi rnam par shes pa'ang
 gcig kho na lhan cig 'byung ngo || (SNS V. 4)¹⁵⁾

『深密解脱経』のような唯識文献においては、アーラヤ識は五境を同時的に顕現し、その五境を対象として、六識が並列的に生起する

- 15) なお、この文は真諦訳『摂大乘論釈』および他の諸訳においても引用されている。
 「広慧、依縁此本識、是識聚得生。謂眼識乃至意識。依有識眼根縁外色塵、眼識得生。与眼識同一時共境、有分別意識起。若一眼識生、是時一分別意識生、与眼識共境。此眼識若共二識或三四五共起、是時一有分別意識与五識共縁境生。」(卷一。T31, 157bc)
- blo gros yangs pa len pa'i rnam par shes pa de la brten cing gnas nas rnam par shes
 pa'i tshogs drug po 'di lta ste | mig gi rnam par shes pa dang | rna ba dang | sna dang |
 lce dang | lus dang | yid kyi rnam par shes pa dag 'byung ngo || de la rnam par shes
 pa dang bcas pa'i mig dang gzugs rnams la brten nas mig gi rnam par shes pa 'byung
 ste | mig gi rnam par shes pa de dang lhan cig 'jug pa dus mtshungs pa (P : dang D)
 spyod yul mtshungs pa rnam par rtog pa'i yid kyi rnam par shes pa yang 'byung ngo ||
 gal te mig gi rnam par shes pa gcig lan cig 'byung na ni mig gi rnam par shes pa dang |
 spyod yul mtshungs pa rnam par rtog pa'i yid kyi rnam par shes pa yang gcig kho na
 (P : D ad. tsam) lan cig 'byung ngo || gal te rnam par shes pa'i tshogs gnyis sam |
 gsum mam | bzhi lhan cig gam | lnga char lhan cig byung na yang der rnam par shes
 pa'i tshogs lnga po dang spyod yul mtshungs pa rnam par rtog pa'i yid kyi rnam par shes
 pa yang gcig kho na lan cig 'byung ngo || (D Ri 126b5-127a1; P Li 148b1-6)

のである。『大乘起信論』の著者はそのことを充分に知っていたと考えられる。

しかし、曇延はアーラヤ識における五境の同時的顕現についても、六識の並列的生起についても、知らなかったように見受けられる。『大乘起信論義疏』に次のようにある。

「第三のものは現識と呼ばれる」とは、“このアーラヤ識は五境のとおりと同時にあらゆる境を顕現するのであって、あたかも鏡が色像を顕現するようである”ということを示すのである。質問。①〔五境が六〕識を生起させることはそれぞれ異〔時〕である。どうして「五境のとおりに、〔五境が〕出来する際には即座に〔あらゆる五境を〕顕現するのであって、〔一境ずつ〕前後したりしない」と言うのか。②さらにまた、五識が五境を所縁とする際には、〔五識が〕並列的に生起することはない。③また、五意識（「前滅の〕五〔識〕を意〔根〕とする〔意〕識」¹⁶⁾と五識とが同時に五境を所縁とすることもない。いかなる道理を意図して、「〔一境ずつ〕前後したりしない」とできるのか。回答。今、この〔五境を〕顕現することとは、〔五境とは〕アーラヤ識の体を意図しているのである。〔アーラヤ識の体とは〕すなわち本覚である。〔生住異滅の四相は本覚において同時である。〕ゆえに〔五境は〕同時であることができる。もし意識についていうならば、〔意識である〕心は一時に二境を受用することすらできない。ましてや五境に至るはずがない。これ（=五境）は法

16) 「若有意入、藉前五識、開導生者、名五意識。」(慧遠『大乘義章』卷八末、十二入義。T44, 630c)

体〔である本覚〕を挙げたのである。五境を意図して“同時に顕現する”といったのは、そのまま“六七識はおのずから自分の体〔である本覚〕と異なる”ということを表わしている。ゆえに『[大乘起信]論』は「四相はそのまま本覚に同ずるからである」¹⁷⁾と言っている。

「三名現識」者、示本此（本此→此本？）識復能随其五塵、同時顕現一切境界、如鏡現像。同（問？¹⁸⁾）。依依（-依依？）、発識各異。云何而言、「随其五塵、対至即現、無（+有？）前後」。又復五識縁五塵、無並起義。復無五意識与五識同時縁五塵。約何道理、得「無前後」。答。今此現者、約本識体。即是本覚。故得同時。若抛意識行（-行？）、心尚不得一時受用二塵。況至五也。此挙法体。既約五塵、同時現者、即顕六七識自違己体。故『論』云、「四相即同本覚故」。(Z1.71.3, 275d; SZ45, 165b)

①においては、〔六〕識が生起することが異時である以上、五境の顕現は同時でないはずだと言われている。②においては、五識が並列的に生起しない以上、五境の顕現は同時でないはずだと言われている。③においては、意識と五識とが並列的に生起しない以上、五境の顕現は同時でないはずだと言われている。そして、結論として、曇延は、五境の同時的顕現を認めない①②③と、五境の同時的顕現を説く『大乘起信論』との間の矛盾を解消するために、『大乘起信論』において説かれる五境の同時的顕現は本覚における生住異滅の同時性を喩えているのだという苦しい註釈をおこなっている。

17) 「以四相俱時而有皆無自立、本来平等同一覚故。」(『大乘起信論』。T32, 576c)

18) 「同」が「問」の誤写であるという可能性については、池田将則氏から示唆を得た。

明らかに、曇延はアーラヤ識における五境の同時的顕現や、六識の並列的生起について何も知らなかったのであり、それゆえに、アーラヤ識における五境の同時的顕現を説く『大乘起信論』に対し困惑しているのである¹⁹⁾。おそらくは、心識説に対する曇延の知識は声聞乗の心識説に多くを負っていたのであり、たとえ「唯識」や「唯心」ということばを知っていたにせよ、『楞伽阿跋多羅宝経』や『深密解脱経』において説かれる大乘の唯識説の詳細な内容については何も知らなかったのではなかろうか。曇延が『楞伽阿跋多羅宝経』や『深密解脱経』に詳しくなかったであろうことは、『統高僧伝』の曇延伝において曇延が聴講したと伝えられる経論のうちに両経がないこと²⁰⁾、

19) なお、慧思(515-577)に帰されるも永超(1014-1095)『東域伝燈目録』(T55, 1146c)や珍海(1091-1152)『三論玄疏文義要』卷五(T70, 280b)などに拠るかぎり本当は曇遷(542-607)の著作であるらしい『大乘止観法門』は、アーラヤ識における五境の同時的顕現や、六識の並列的生起について正確に知っている。

「問曰。似識妄分別時、為是意識總能分別六塵、為六識各各自分別一塵。答曰。五識見塵時、各与意識俱時而起。如眼識見似色時、即是一意識俱時分別妄執也。餘識亦如是。是故意識總能分別妄執六塵、五識但能得五塵不生分別妄執。問曰。妄執五塵為実者、為是五意識、為是第六意識。答曰。大乘中、不明五意識与第六別。但能分別者、悉名意識。」(『大乘止観法門』卷三。T46, 657a)

竹村教授は曇延『大乘起信論義疏』が曇遷の著作である可能性を考慮して、次のように述べている。

「なお、『曇延疏』について、なおいささか疑問が残っている。一体、いつ曇延は『撰論』を知ったかが問題である。それを曇遷作とすれば、すべて片づくようにも思う。この辺は、同疏と『大乘止観法門』の対照研究が必要であるが、本稿ではこの問題に立ち入ることができなかった。いずれ詳しく検討してみたい。」(竹村牧男[1990: 353])

しかし、アーラヤ識における五境の同時的顕現や、六識の並列的生起について曇延『大乘起信論義疏』が何も知らないのに対し、『大乘止観法門』が正確に知っている以上、曇延『大乘起信論義疏』が曇遷の著作である可能性はないと言ってよい。

20) 「乃更聴『華嚴』『大論』『十地』『地持』『仏性』『宝性』等諸部。」(『統高僧伝』卷八、曇延伝。T50, 488a)

『大乘起信論義疏』のうちに両經からの引用がないこと²¹⁾によっても推測される。したがって、曇延がこれらの經を踏まえて『大乘起信論』を撰述したと断定することは難しいのでなかろうか。

五 『大般涅槃經』をめぐる曇延と『大乘起信論』

曇延が『大般涅槃經義疏』十五卷(散逸)を著そうとした時に馬鳴が夢に現われて「經旨を談授」し、曇延が「其の宗旨を知」るに至ったという『統高僧伝』曇延伝の逸話²²⁾について、荒牧教授はその「經旨」や「宗旨」が『大乘起信論』である可能性を考慮している²³⁾。しかし、この逸話を素直に読むならば、この逸話は曇延が『大般涅槃經義疏』を著そうとした頃に馬鳴が『大般涅槃經』に代表される如来蔵

『仏性』が真諦訳『仏性論』を指すとはわかには考えがたいが、何を指すのであろうか。

21) 慧遠『大乘起信論義疏』が『大乘起信論』を注釈する際に『楞伽阿跋多羅宝經』を盛んに引用あるいは言及するのに対し、曇延『大乘起信論義疏』が同經をまったく引用あるいは言及しないことは印象的である。

さらに、アーヤ識における五境の同時的顯現や、六識の並列的生起を説く『深密解脫經』が真諦訳『撰大乘論釈』において引用されているにも関わらず(註15を見よ)、曇延『大乘起信論義疏』がアーヤ識における五境の同時的顯現や、六識の並列的生起について何も知らないことは、曇延が真諦訳『撰大乘論釈』を充分には読んでいなかったことを伺わせる。

なお、池田将則氏によって曇延の著作に擬された地論宗文献Φ180のうちにも『楞伽阿跋多羅宝經』や『深密解脫經』からの引用はない。

22) 「延幽居静志、欲著『涅槃大疏』、恐有滞凡情、每祈誠寤寐。夜夢有人、被於白服、乘於白馬、驥尾拂地、而談授經旨。延手執馬鬣、与之清論、覺後惟曰、『此必馬鳴大士授我義端。執鬣、知其宗旨。』」(『統高僧伝』卷八、曇延伝。T50, 488a)

23) 「その「經旨」あるいは「宗旨」が『大乘起信論』であるとも、考えられないではない。」(荒牧典俊[2000: 80])

思想の権威者と見なされていたことを意味するように思われる。もしそうならば、馬鳴が如来蔵思想の権威者と見なされるような著作は『大乘起信論』以外に存在しない以上、むしろこの逸話は曇延が『大般涅槃經義疏』を著す前にすでに『大乘起信論』が馬鳴の著作として知られていたことを意味しないであろうか²⁴⁾。

そのことに関連して注目されるのは、曇延が『大般涅槃經義疏』を著した時に当時の「諸英達」（英邁な達人たち）が「僉議」（集まって詮議）して、それを慧遠（523-592）の『大般涅槃經義記』と比較したという『統高僧伝』曇延伝の逸話である²⁵⁾。この逸話はすでに慧遠『大般涅槃經義記』があった時に曇延『大般涅槃經義疏』が現われたため学識者たちがわざわざ集まって両著作を読み較べたように理解されるが²⁶⁾、慧遠『大般涅槃經義記』においては馬鳴の著作として『大乘起信論』が引用されている²⁷⁾。もしこのように理解してよいならば、曇延が『大般涅槃經義疏』を著す前にすでに『大乘起信論』

24) 池田将則氏によって曇延の著作に擬された地論宗文献Φ180は馬鳴や提婆らが論を造って大乘を解釈したと述べている。

「仏滅度後、有馬鳴提婆等製論、多解大乘。」(池田将則[2012b: 285])

この場合にも、馬鳴が大乘を解釈したと見なされるような著作は『大乘起信論』以外に存在しない以上、もしΦ180が曇延の著作ならば、曇延がΦ180を著す前にすでに『大乘起信論』は馬鳴の著作として知られていたのであるまいか。

25) 「所著文疏、詳之于世。時諸英達、僉議用比遠公所製。遠乃文句愜當、世実罕加。而標举宏綱、通鏡長蘊、則延過之久矣。」(『統高僧伝』卷八、曇延伝。T50, 488b)

26) 唐の法宝『大般涅槃經疏』は慧遠『大般涅槃經義記』と曇延『大般涅槃經義疏』とを常に「遠云……延云……」という順序によって引用しているが、このこともおそらく慧遠『大般涅槃經義記』より曇延『大般涅槃經義疏』が後代に作られたことを意味すると思われる。法宝[1924]、卷九（十九裏）、卷十（八表、十裏、二十九裏裏、四十裏、四十七裏）。

27) 「如馬鳴說……」(卷一上。T37, 614b) 「如馬鳴說……」(卷八。T37, 823c) 「馬鳴論中說……」(卷八。T37, 824a) 「如馬鳴說……」(卷九。T37, 864bc)

は馬鳴の著作として流通していたのであるまいか。

さらに、曇延の師である僧妙が常に『大般涅槃經』を講義し、曇延が師を継承して「宗本」を著したという『続高僧伝』僧妙伝の逸話²⁸⁾について、荒牧教授はその「宗本」が『大乘起信論』である可能性を考慮している²⁹⁾。しかし、「宗本」はむしろ曇延『大般涅槃經義疏』を指すであろうし、実のところ、『大乘起信論』のうちには『大般涅槃經』の影響が見受けられない。たとえば、『大乘起信論義疏』において曇延が『大般涅槃經』を代表する「仏性」という語をしばしば用いるのに対し、肝心の『大乘起信論』においては「仏性」という語がまったく現われない。『大乘起信論』と近い関係にある『金剛仙論』において「仏性」という語がしばしば用いられるのに較べても、『大乘起信論』における「仏性」という語の欠如は際立っており、『大乘起信論』の著者の個性が反映されていると考えられる。『大乘起信論』は「仏性」という語をまったく用いず「如来蔵」という語を用いる点において『勝鬘師子吼一乘大方便方広經』や『不増不減經』や『入楞伽經』と合致するが³⁰⁾、『大乘起信論』の著者はこれら三經に親近感を持っていたのであり、『大般涅槃經』に親近感を持っていなかったのであるまいか。

なお、『大乘起信論』と『大般涅槃經』と曇延との接点を強いて求めるならば、筆者が気づいたかぎりでは、以下のようなものがある。

28) 「而妙講解『涅槃』、以為恒業。……有学士曇延、承著宗本、更広其致。」(『続高僧伝』卷八、僧妙伝。T50, 486b)

29) 「あるいはこの『宗本』が、『大乘起信論』であるということも、あり得ないではない。」(荒牧典俊[2000: 67])

30) 菩提流支訳『入楞伽經』のうちには仏性品という品が存在するが、「仏性」という語はその品を含む經の全体においてまったく現われない。

真如三昧の十種の利益のうち、第三の利益について、『大乘起信論』に次のようにある。

第三には、九十五種の外道と、鬼神とによって惑わされない。
三者不為九十五種外道鬼神之所惑乱。(T32, 582c)

一般に、外道は「九十六種」と言われることが多いが、ここでは「九十五種」と言われている。外道を「九十五種」と規定する経論は数少ないが、曇無讖訳『大般涅槃経』は「一切外学九十五種」(卷十。T12, 426c)「外道九十五種」(卷十一。T12, 429a)と説いている。さらに、池田将則氏によって曇延の作に擬された地論宗文献Φ180は「九十六種の中では仏道が大」と説いているから、残りの九十五種を外道と見なしていたことは明らかである。

“九十六種の中では仏道が大であり、四果の中では阿羅漢が大である”と言うこともできる。

亦可導“九十六種中、仏道為大、四果之中、羅漢為大”。(池田将則[2012b: 286])

すなわち、『大乘起信論』と『大般涅槃経』とΦ180とは外道を「九十五種」と規定する点において一致している。しかるに、このことがそのまま『大乘起信論』が『大般涅槃経』の綱要書として曇延によって撰述されたことを示唆するかといえ、筆者はまったく否定的である。なぜなら、『大乘起信論』における真如三昧の十種の利益は、筆者の見解によれば、曇良耶舎(382-443)訳『観薬王薬上二菩薩経』(じつは疑経と考えられる³¹⁾)における薬王菩薩の呪文の十種の利益

によって影響されているからである³²⁾。以下、『観藥王藥上二菩薩經』と『大乘起信論』とを対比してみたい(重要な箇所³⁾に下線を付す。便宜上、和訳を省略する)。

『観藥王藥上二菩薩經』(T20, 661c)	『大乘起信論』(T32, 582c)
一者、此呪威神力故、殺生之罪疾得清淨。	一者、常為十方諸仏菩薩之所護念。
二者、毀禁惡名、皆悉除滅。	二者、不為諸魔惡鬼所能恐怖。
三者、人若非人、不得其便。	三者、 <u>不為九十五種外道鬼神之所惑乱</u> 。
四者、凡所誦念、憶持不忘、猶如阿難。	四者、 <u>遠離誹謗甚深之法重罪業障、漸漸微薄</u> 。
五者、釈梵護世諸天所敬。	五者、滅一切疑諸惡覺觀。
六者、国王大臣之所敬重。	六者、於如來境界、信得增長。
七者、九十五種諸邪論師不能屈伏。	七者、遠離憂悔、於生死中、勇猛不怯。
八者、 <u>心遊禪定、不樂世樂</u> 。	八者、其心柔和、捨於憍慢、不為他人所惱。
九者、十方諸仏及諸菩薩之所護念、及諸声聞皆來諮受。	九者、雖未得定、於一切時一切境界处、則能減損煩惱、 <u>不樂世間</u> 。
十者、臨命終時、淨除業障、十方諸佛放金色光、皆來迎接、為説妙法、隨意往生清淨仏国。	十者、若得三昧、不為外縁一切音声之所驚動。

このうち、下線部を比較すると、以下のような対応が確認される。

『観藥王藥上二菩薩經』	『大乘起信論』
七「九十五種諸邪論師不能屈伏」	三「不為九十五種外道鬼神之所惑乱」
八「心遊禪定、不樂世樂」	九「雖未得定……不樂世間」
九「十方諸仏及諸菩薩之所護念」	一「常為十方諸仏菩薩之所護念」
十「淨除業障」	四「遠離誹謗甚深之法重罪業障」

31) 月輪賢隆[1971: 86-111]。

32) 旧稿である大竹晋[2005]において、筆者は真如三昧の十種の利益の素材を発見できなかった。小稿においてそれを見つけたことを、筆者は喜ばしく思っている。

あるいは、『観薬王薬上二菩薩経』の三「人若非人、不得其便」も『大乘起信論』の八「不為他人所惱」と二「不為諸魔悪鬼所能恐怖」とに対応すると言ってよいかもしれない(「人若非人、不得其便」は「人も非人(asura)もなすすべを得ない」という意味であって、「非人」は「諸魔悪鬼」と同じである)。以上のことはおそらく偶然でなく、『大乘起信論』の著者が真如三昧の十種の利益を考案する際には『観薬王薬上二菩薩経』における薬王菩薩の呪文の十種の利益が脳裏にあったと考えられる。したがって、曇延が『大般涅槃経』の綱要書として『大乘起信論』を撰述したと断定することは難しいのでなかろうか。

六 おわりに

薛居士なる人物が戯れに曇延に「方円動静」の四字を示し、それを体得するよう命じたところ、曇延が即座に「方なることは方等の城の如し。円なることは智慧の日の如し。動ずることは則ち識の波浪なり。静なることは涅槃の室に類す」と答えて薛居士を驚異させたという『続高僧伝』曇延伝の逸話³³⁾について、荒牧教授はそれを曇延たちが『大方広仏華嚴経』の智慧の対象である法界(=真如)が『大般涅槃経』の仏性であるときに『楞伽阿跋多羅宝経』のアーラヤ識海はいかにして滅するかという「北朝仏教思想史の根本問題」を

33) 「薛乃戲題四字、謂方円動静、命延体之。延応声曰、『方如方等城、円如智慧日、動則識波浪、静類涅槃室』。薛驚異絶嘆曰、『由来所未見、希世挺生、即斯人也』。爾後恒来、尋造質疑、請義。」(『続高僧伝』卷八、曇延伝。T50, 488a)

問うていたこと、真谛訳『摂大乘論釈』の「熏習」思想を学んだ曇延が真如による熏習を説く『大乘起信論』を撰述してその問いに答えたことの傍証と見なしている³⁴⁾。しかし、実のところ、筆者が指摘してきたとおり、曇延は『楞伽阿跋多羅宝経』に詳しくなかつたし、『大乘起信論』のうちには『大般涅槃経』の影響が見受けられないし、真如による熏習はすでに『金剛仙論』において説かれていた。したがって、『大乘起信論』が真谛訳『摂大乘論釈』の影響のもとに曇延によって撰述されたと断定することは難しいのでなかろうか。

ただし、もし『大乘起信論』に真谛訳の影響が見いだされなければ、なぜ『大乘起信論』は真谛訳『摂大乘論釈』とほぼ同時期に北朝に広まったのであろうか。荒牧教授が『大乘起信論』を曇延に帰したのは、『大乘起信論』が真谛訳『摂大乘論釈』とほぼ同時期に北朝に広まったことを説明するためでもあったのである³⁵⁾。

そのことについて、筆者は次のように考えている。『大乘起信論』は唯識仏教が中国に伝来し始めた頃に菩提流支や勒那摩提ら北朝の来中三蔵からの聞き取りによって得られた唯識仏教の断片的な知識を彼らの直弟子である無名氏(たち)が自分の理解や関心事を交えて補いつつ纏めた中国産の唯識仏教綱要書であり、地論宗南道派

34) 「このエピソードからして、かれらの間では、『華嚴経』の仏日の智慧によってさとられる法界が、即ち『涅槃経』のあらゆる衆生の仏性であるときに、『楞伽経』のあらゆる衆生の存在たる阿梨耶識海はいかにして滅するか、という北朝仏教思想史の根本問題が問われていたと推察することが許されよう。」(荒牧典俊[2000: 69-70])

35) 「それとも曇延撰そのものを否定すべきであらうか。そうすると、北周廢仏以前に北地に『大乘起信論』が実在したこと、隋になって北方で『摂大乘論』と『大乘起信論』の講説が急速にさかんになること、曇延『大乘起信論疏』が実在すること等が、すべて説明できなくなる。わたくしとしては、曇延撰述を認めた方が、はるかに当時の複雑な歴史事実に近づくことができると考えておく。」(荒牧典俊[2000: 76])

の法上 (495-580, 勒那摩提の孫弟子) から慧遠 (523-592, 勒那摩提の玄孫弟子) に至る間に³⁶⁾、おそらく無名氏 (たち) の死によって編纂の事情がわからなくなった際に、何者かによって馬鳴に帰されたのである。地論宗文献S. 4303において来中三蔵の自説として公然と言及される「種性菩薩亦能八相成道」³⁷⁾という説が『大乘起信論』の信成就発心においても説かれることから判断するかぎり、無名氏 (たち) はこの論が菩提流支や勒那摩提ら来中三蔵からの聞き取りに基づくことを隠していなかったはずであり、この論を当初から馬鳴に帰していたのではなかったはずである。インド産の唯識仏教綱要書である真諦訳『撰大乘論釈』は『大乘起信論』が馬鳴に帰された頃に北朝に到来したゆえに、『大乘起信論』と真諦訳『撰大乘論釈』とはインド産の二大唯識仏教綱要書として偶然にもほぼ同時期に北朝に広まったのであり、そのことが両書を相互参照的かつ折衷的に理解する北朝の学風を生み出したのである。このように考えることが現時点において最も適切であると筆者は信じている³⁸⁾。

36) 現存する法上『十地論義疏』から伺われるかぎり、法上は『大乘起信論』を知らなかったようであるが、周知のとおり、慧遠は『大乘起信論』に大いに依存している。

37) 池田将則[2012a: 237]。

38) 菩提流支からの聞き取りを含む『金剛仙論』が口話文によって書かれているのに対し、『大乘起信論』が翻訳調の文によって書かれていることは、筆者にとって残された謎のひとつである。『大乘起信論』を編纂した無名氏 (たち) は、インド産の唯識仏教綱要書を手でできない状態において、来中三蔵からの聞き取りをもとに、自分 (たち) の力で唯識仏教綱要書を編纂しようと考えた際に、インド産の素材に基づく『大乘起信論』を、あくまでインドの論に等しい著作として、インドの論の漢訳と同じような翻訳調の文によって書くことを決意したのかもしれない。少なくとも、この論がインドの論と等しい価値を持つものであるという自信は、『大乘起信論』が末尾において「此論」の功德を自讃していることから十分に伺われる。そのことがおそらくこの論がインドの馬鳴に帰されるきっかけとなったのであろうが、それ以上のことを筆者は現

荒牧教授は曇延が当初から馬鳴の名のもとに『大乘起信論』を、智愷の名のもとに『大乘起信論序』を偽作したと推測している³⁹⁾。しかし、『続高僧伝』曇延伝において引用される薛道衡の弔文⁴⁰⁾によってその持戒持律の一定ぶりを賞讃されるほどの曇延が、他人の名を騙って『大乘起信論』や『大乘起信論序』を偽作するような卑劣漢であったと断定することは難しいのでなからうか。そのような汚名を着せることは曇延に対しいささか気の毒なようである。いにしえの名僧の高徳に対する信頼を以って、小稿の結びに代えたい。

* * *

付記： なお、曇延『大乘起信論義疏』は『大乘起信論』に対する最初の註釈でなく、曇延『大乘起信論義疏』に影響を与えた別の註釈が敦煌文献のうちに現存することが、池田将則氏によって、本号所載の同氏の論文において明らかにされている。このことから、『大乘起信論』が曇延によって撰述されたと断定することは難しいのでなからうか。小稿を読まれるかたはぜひ池田氏の論文を併読されたい。

時点において推測することができない。

39) 「天嘉五年(五六四)に『撰大乘論』が漢訳された直後に、それが筆受者智愷と江総のつながりを介して、周弘正にもたらされ、さらに曇延に送られた、曇延は、ひそかにその『撰大乘論』を研究して、『大乘起信論』を撰述し、その際に、智愷の名によって「偽序」をつくり、かつて伝聞した歴史事実を書き記した、ということとなる。」(荒牧典俊[2000: 75])

40) 「戒徳律儀、始終如一。」(『続高僧伝』卷八、曇延伝。T50, 89c)

略号

D: Derge.

LAS: *Lañkāvatārasūtra*, ed. by Bunyiu Nanjio, Kyoto 1923.

P: Peking.

SNS: *Samdhinirmocanasūtra*, ed. by Étienne Lamotte, Louvain 1935.

SZ: 新纂大日本統藏經。

T: 大正新脩大藏經。

Z: 大日本統藏經。

先行研究

荒牧典俊[2000]「北朝後半期仏教思想史序説」、荒牧典俊(編著)『北朝・隋・唐 中国仏教思想史』、法蔵館。

池田将則[2012a](整理者)「教理集成文献(S. 4303)」、青木隆、方広鋸、池田将則、石井公成、山口弘江『蔵外地論宗文献集成』、CIR。

池田将則[2012b](整理者)「教理集成文献(F-180)」、青木隆、方広鋸、池田将則、石井公成、山口弘江『蔵外地論宗文献集成』、CIR。

宇井伯寿・高崎直道[1994]『大乘起信論』、岩波書店(岩波文庫)。

大竹晋[2005]「『大乘起信論』の止観とその素材」『禅学研究』特別号。

大竹晋[2010]「地論宗の唯識説」、金剛大学校仏教文化研究所(編)『地論思想の形成と変容』、国書刊行会。

竹村牧男[1990]「地論宗と『大乘起信論』」、平川彰(編著)『如来蔵と大乘起信論』、春秋社。

月輪賢隆[1971]『仏典の批判的研究』百華苑。

法宝[1924]『大般涅槃經疏』、朝鮮総督府（遼寿昌5年〔1099〕刊の複製）。

望月信亨[1938]『講述大乘起信論』富山房百科文庫。

Abstract

On a Recent Study of the Origin of the *Awakening of Faith in the Great Vehicle*

ŌTAKE Susumu

Part-time lecturer, Bukkyo university and Hanazono university

Traditionally, the *Awakening of Faith in the Great Vehicle* (AFGV) was regarded as a translation by Paramārtha (499-569). However, recent studies conducted by scholars such as Takemura Makio 竹村牧男 have found that the AFGV has a close relationship with such texts of the early Dilun 地論 school as *Jingangxian lun* 金剛仙論, a record of lectures of Bodhiruci (?-508-537-?), which preceded the split of the Dilun school into northern and southern branches, and also antedated Paramārtha's arrival to China.

However, Aramaki Noritoshi 荒牧典俊 recently argued that the AFGV was composed by Tanyan 曇延 (516-588) from the southern branch of the Dilun school, after Paramārtha's arrival to China, under the influence of

Paramārtha's Chinese translation of the *Mahāyānasamgraha-bhāṣya* (MSBh). In this article I will prove that Aramaki's view cannot stand by pointing out the following facts:

1. Aramaki assumed that Stein 4303, a Dunhuang manuscript belonging to the southern branch of the Dilun school, used the same triad as the AFGV, namely, *ti* 體 (“substance”), *xiang* 相 (“character”) and *yong* 用 (“function”), and supposed that Stein 4303 preceded the AFGV. However, while Stein 4303 allots the body of *dharma*, the body of enjoyment and the body of transformation to *ti*, *xiang* and *yong* respectively, the AFGV allots the body of dharma to *ti*, and allots the body of enjoyment and the body of transformation to *yong* (i.e. the AFGV does not allot any concepts to *xiang*). The way of allotment in the AFGV is in accordance with the *Jingangxian lun*'s. Therefore, in fact, the AFGV must have preceded Stein 4303.

2. Aramaki assumed that the theory of “permeation of truth” in the AFGV was influenced by the theory of permeation in the MSBh. However, in fact, the permeation of truth had already been argued in the *Jingangxian lun*. Therefore, the influence of the MSBh on the AFGV should not be counted.

3. Depending on the *Laṅkāvatāra-sūtra* and the *Samdhinirmocana-sūtra*, both of which are Mahāyāna texts expressing the idea of consciousness-only, the AFGV asserted two theories: (1) the simultaneous emergence of the five sense objects (i.e. sights, sounds, scents, flavors and tactile sensations) in the storehouse-consciousness; (2) the simultaneous origination of the

six consciousnesses (i.e. eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness and mind-consciousness) relying on the five sense objects. However, in his commentary on the AFGV, Tanyan, probably depending on Śrāvakayāna texts, questioned the both theories. This means that Tanyan is not the author of the AFGV.

4. Tanyan was interested in the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (MPS), one of the *sūtras* expressing the *Tathāgata-garbha* (“matrix of Tathāgata”) thought, and wrote a commentary on the MPS. However, we can hardly find any influences of the MPS on the AFGV. For example, the word *buddha-dhātu* (“Buddha-nature”), representing the MPS, never appears in the AFGV. According to the *Further Biographies of Eminent Monks*, Tanyan, when decided to write a commentary on the MPS, met with Aśvaghōṣa in his dream and accepted a teaching from Aśvaghōṣa. As is well known, Aśvaghōṣa has been said to be the author of the AFGV. Depending on this episode, Aramaki supposed that Tanyan was the author of the AFGV. However, this episode may simply mean that before the composition of Tanyan’s commentary, Aśvaghōṣa had been known as an authority of *Tathāgata-garbha* thought: Aśvaghōṣa was already regarded as the author of the AFGV by that time. Judging from the fact that Huiyuan’s 慧遠 (523-592) commentary on the MPS, which precedes Tanyan’s commentary, quotes the AFGV as Aśvaghōṣa’s work, we should say that the AFGV had already circulated as Aśvaghōṣa’s work before the composition of Tanyan’s commentary. Therefore Tanyan is not the author of the AFGV.

Key Words : Awakening of Faith in the Great Vehicle; Zhendi; Tanyan; the Dilun school

2012년 11월 30일 투고
2012년 12월 21일 심사완료
2012년 12월 24일 게재확정

