

『大乘起信論』の概念と修辞と撰者：中国学の立場から

著者	吾妻 重二
雑誌名	関西大学東西学術研究所紀要
巻	30
ページ	55-75
発行年	1997-03-31
その他のタイトル	Notes on the Mahayana-sraddhopada Sastra 大乘起信論 as Chinese Expression : its concepts, syntax, and author
URL	http://hdl.handle.net/10112/15961

『大乘起信論』の概念と修辭と撰者——中国学の立場から——

吾 妻 重 二

『大乘起信論』を読んで感じるものの一つは、その文体がもつ特異性である。特異というのは誤解を生む言い方かもしれない。より正確に言えば、『起信論』を漢語—中国語で記された文言文として読むとき、他のオーソドックスな漢語文を読むのとは異なる、ある違和感が生じるのである。我が国では読解にさいして笠間龍跳『冠註大乘起信論義記』や佐伯旭雅『冠導増補大乘起信論義記』、山本儼識『冠導傍註大乘起信論義記』などのテキストが利用されてきたようだが、かかる訓点付きの和刻本によって訓読し、漢語を日本語に置き換えて読むならば、こうした感觸は失われてしまうことであろう。本稿は中国学の専攻者としての立場から、修辭・文体に関する率直な印象を念頭に置きつつ、従来行なわれてきた読み方について私見の幾つかを提示し、体相用概念をめぐる問題点に触れるとともに、さらに『起信論』の撰者——私はインド撰述説に傾く——に關して若干の意見を披瀝してみたいと思うのである。

ところで、『起信論』の文体に關してはほとんど研究らしい研究『大乘起信論』の概念と修辭と撰者

がない。平川彰、高崎直道両教授の近作はこの点について示唆を与えてくれるものの、漢語表現から見た『起信論』の性格という当面の課題にとつては十分納得しうるものとは言えない¹⁾。そもそも『起信論』に限らず、漢訳仏典や中国仏教論書を漢語表現の一つとして見る視点自体がきわめて乏しいのであって、そのような研究は近年、主に語学史研究者によって着手されたばかりである。研究の蓄積がないだけに困難をともなうことも予想されるが、『起信論』が漢語によって記述されていることに思いを致すならば、本稿のような視点はある程度の有効性をもちうるであろう。

『起信論』の引用にあたっては、大正新修大藏經本(第三卷)を底本とした。検討の対象はいわゆる真諦訳であり、宇井伯寿校訂の岩波文庫本をもたえず参照した²⁾。いわゆる実叉難陀訳についても適宜触れるつもりであるが、それはこの訳が、その出自はどうあれ、真諦訳を読解する場合にも役だつと思われるからである。これに關しては柏木弘雄教授の校訂が参考になった³⁾。

一 概 念

1 自体相用

まず『起信論』の教理概念の特色をかたちづくる三大、すなわち自体相用概念をめぐって検討しよう。かの立義分の記述はこうである。

・所言法者、謂衆生心。是心則攝一切世間法、出世間法。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。(大正五七五頁下、字井一二・一四頁)

言う所の法とは、衆生心を謂う。是の心は則ち一切の世間法、出世間法を攝すれば、此の心に依りて、摩訶衍の義を顯示す。何を以ての故に。是の心の真如の相は、即ち摩訶衍の体を示すが故に。是の心の生滅因縁の相は、能く摩訶衍の自体相用を示すが故に。

衆生心(一心)、心真如門と心生滅門(二門)、自体相用(三大)という『起信論』の教理の枠組みを示した周知の一節であるが、ここで問題になるのは「自体相用」の句の読み方である。従来この句はしばしば法蔵の『義記』に従って「自の体相用」と読まれ、「摩訶衍それ自身の体・相・用」の意味であると解釈されてきた。⁴⁾しかし、「自」が名詞として実詞化し、しかもそれが体・相・用のそれぞれを修飾するというような語法は漢語としてはほぼ絶対ありえない。

言うまでもなく、このような場合の「自」は一般に動詞を後にともなりからである。楊樹達の『詩詮』はこれを代名詞と見て、現代漢語でいう「自己」に相当するといっているが、実際には楊氏も挙げるように、『左伝』成公二年の「自、為謀」(自ら謀を為す)、『孟子』尽心篇下の「自殺之」(自ら之を殺す)、『莊子』人間世篇の「山本自寇也、膏火自煎也」(山本は自ら寇し、膏火は自ら煎くなり)といった用法が通例であり、『莊子』齊物論篇の郭象注「故明衆形之自物、而後始可言造物耳」(「悪識所以不然」注)の場合でも、「自物」は「自ら物とする」すなわち「物が他に依存せずに、物自身として存在する」の意である。つまりこの場合の「自」は本来、副詞的にはたらく語であって、我が国の訓読で言えば「みずから」という訓がそれにあたる。

ところが、事情を複雑にしているのは、六割期に至って主に漢訳仏典で「自」が名詞として独立化するという現象が見出されることである。たとえば次の例がそうである。

・為自、為他、修正治国。(曇無讖訳『合部金光明経』卷六、大正一六・三九一頁上)

自の為に他の為に、正しきを修めて国を治む。

・住家者常為他、出家者常為自。(僧伽婆羅訳『文殊師利問経』卷下、大正一四・五〇五頁下)

住家者は常に他の為にし、出家者は常に自の為にす。真諦の訳経にも、同様の例がある。

・願彼捨離外邪執、為自及他得実義。(真諦訳『阿毘達磨俱舍釈論』
卷二下、大正二九・三一〇頁下)

願わくは彼れ外の邪執を捨離し、自及び他の為に実義を得んことを。

隋の嘉祥大師吉蔵の『三論玄義』は、後述するように漢語表現の面でも出色の作品であるが、次の例は、このような漢訳仏典上の用法を踏襲したものと考えられる。

・夫論自者、謂非他為義、必是因他、則非自矣。故自則不因、因則不自。遂言因而復自、則義成梓楯。(『三論玄義』、大正四五・一頁下)

夫れ自を論ずれば、他に非ざるを義と為すと謂うも、必ず是れ他に因れば、則ち自に非ず。故に自ならば則ち因らず、因らば則ち自ならず。遂に因りて而も復た自なりと言わば、則ち義は梓楯を成さん。

このように、右の諸例では明らかに「自」が実詞化し、自身とか自的存在といった意味の名詞となっているのであるが、しかし、どの例も「自」と「他」が対挙されていることが注意されなければならない。徹理明氏も言うように、それがこの時期における通例であって、そこから「自他」という熟語も生まれたのである。しかし「自の体相用」という読み方は、そうした対挙例ではない。

これに関連して想起されるのは、玄奘訳『成唯識論』である。『成唯識論』には「自内我」(自の内我)、「自心心所」(自の心・心

『大乘起信論』の概念と修辭と撰者

所)といった奇妙な「自」の言い回しが見られるからであるが、これはサンスクリットの原文を忠実に訳そうと心がけるあまり、旧来の漢語表現の通例を破ってしまったものに違いない。玄奘の新訳経典に通曉していた法蔵であつてみれば、『起信論』の当該箇所を「自の体相用」と読んだのも無理からぬことだったかもしれないが、かりにその読み方が正しいとすれば、漢語としてありうべからざる破格な語法ということになる。換言すれば、『起信論』はサンスクリットからの翻訳であるがためにかかる結果をきたしたという想定も可能になるであろう。

しかし、この一事のみをとらえて撰者を議論するのは早計に失ずるであろうし、またいまはそこまで穿鑿する必要もないように思われる。というのも、この句は要するに「自の体・相・用」ではなく「自体・相・用」と読み、「自体」なる熟語が用いられていると見れば済むことだからである。

このことを裏づけるのが(一)「自体」の語が六朝期に一般化しつつあったこと、(二)従来もそのように読む『起信論』解釈が存在すること、(三)『起信論』そのものの用語法、の三点である。

第一点はおく当然のことのように見えて、必ずしもそうではない。「自体」という熟語も「自」が名詞化しているという点で固有の漢語ではなく、もともと仏教語であったものが、六朝期に漢訳語として定着し始めたものらしい。「自体」の語の中国古典における用例は、じつはほとんど皆無であつて、『佩文韻府』にもなく、諸橋轍

次『大漢和辞典』（大修館書店）、あるいは『漢語大詞典』（上海・漢語大詞典出版社）などの大型辞典にもまったく挙例がない。また『文選』や『文心雕龍』、『世説新語』にもなく、意外なことに『弘明集』および『出三藏記集』の序巻にも見出すことができない。⁽⁹⁾ところが、中村元『仏教語大辞典』（東京書籍）によれば、鳩摩羅什訳『中論』には「自体」の語が ātman（自我）の訳として用いられ、菩提流支訳『入楞伽經』では svabhāva（自性）ないし bhāva-svabhāva（物の自性）の訳語として、また真諦訳『中辺分別論』では ātman-bhāva（自己存在）の訳語として使われているという。ほかに菩提流支訳『大薩遮尼乾子所説經』（大正九・三四五頁下）にも「自体」の語が見える。この語は「自性」「自相」といった、我々のよく知る漢訳仏教語と同じ由来と歴史をもつものに違いない。

第二点については、何よりも元暁の『海東疏』が「自体」と読んでいることが注意される。⁽¹⁰⁾ほかに島地大等『国訳大乘起信論』（国訳大藏經、国民文庫刊行会）もそう読んでおり、近年の高崎直道教授による口語訳も同じ解釈をとっている。⁽¹¹⁾

第三の点については、まず『起信論』が「自体」の語をしばしば用いていることが挙げられる。はっきりそう読めるのは次の四例である。

・ 一者如実空、以能究竟頭実故。二者如実不空、以有自体、具足無漏性功德故。（大正五七六頁上、字井一八頁）

一には如実空、能く究竟して実を顕わすを以ての故に。二には

如実不空、自体有りて無漏の性功德を具足するを以ての故に。
・ 明真如法身、自体不空、具足無量性功德故。（大正五八〇頁上、字井五八頁）

真如法身は自体不空なり、無量の性功德を具足するが故に、と明かす。

・ 以不解故、謂如来藏、自体具有、一切世間、生死等法。（同上）

解せざるを以ての故に、如来藏は自体に一切の世間の生死等の法を具有すと謂えり。

・ 諸仏如来、離於見想、無所不遍、心真実故、即是諸法之性。自体、頭照一切妄法、有大智用、無量方便。（大正五八一頁中、字井七二頁）

諸仏如来は、見想を離れたれば、遍^{あま}ねからざる所無く、心は真実なるが故に、即ち是れ諸法の性なり。自体頭^{あたま}わられて一切の妄法を照らし、大智用の無量の方便有り。

第一例と第二例の場合とともに「真如それ自体」を意味し、第三の例では「如来藏それ自体」を、また第四の例では「諸仏如来の心それ自体」を意味している。つまるところ『起信論』は、我々が今日普通にいう自体なる語とほぼ同じ意味でこの語を用いていたことが確認できるのである。

そうであれば、疑義が残る次の二例についても、やはり「自体」と読むのがよいであろう。

・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、備有不可思議業、作境界之性。依此二義、恒常熏習。以有力故、能令衆生、厭生死苦、染求涅槃、自信己身、有真如法、發心修行……。用熏習者、即

体の相の熏習」であろう。高崎教授が「その自体がもつ特質に由来するはたらきかけ」（傍点筆者）と訳しているのは適訳と思われる。この一節においては体・相および用の三局面の区別は厳密ではなく、「自体相熏習」で真如から発する内熏の力をあらわし、「用熏習」で衆生に外部からはたらきかける外縁の力をあらわすという、二元

是衆生外縁之力。（大正五七八頁中・下、宇井四二・四四頁）
真如熏習には、義に二種有り。云何が二と為す。一は自体相熏習、二は用熏習なり。自体の相の熏習は、無始の世より來のかた無漏法を具し、備に不可思議業有りて、境界の性と作る。此の二義に依りて、恒常に熏習す。力有るを以ての故に、能く衆生をして生死の苦を厭い、涅槃を染求し、自ら己身に真如法有りと信じて、發心修行せしむ……。用熏習は、即ち是れ衆生外縁の力なり。

的説明になっているのである。冒頭に「義に二種有り」というのはそのことを示し、また『起信論』は、後述するように、さらにこれを「体用熏習」と総括している。実叉難陀訳がここを「真如熏義、亦二種別。一、体熏。二、用熏」（大正五八六下、柏木三〇四頁）としている点も参考になる。この句は体と相を同格に並置してはいない。

・復次真如自体相者、一切凡夫、声聞緣覺、菩薩諸仏、無有増減、非前際生、非後際滅、畢竟常恒。從本已來、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……。〔大正五七九頁上、宇井四八頁〕

後の例の「真如自体相」もまた「真如の自体の相」と読むべきである。「真如自体のあり方」というほどの意味である。やはり「自体」の語が用いられていることは、すぐ後に「自体に大智慧光明の義有り」とあることから証拠だてられる。真如自体のあり方は、一切の凡夫、声聞緣覺、菩薩諸仏を通じて「増減」がないというのであり、それは先の立義分に、体大が「平等にして増減せず」と説明されたのとびつたり一致している。つまりこの一文全体が真如の

復た次に真如の自体の相は、一切の凡夫と声聞緣覺と菩薩諸仏とにも、増減有る無く、前際に生ずるにも非ず、後際に滅するにも非ず、畢竟して常恒なり。本より已來、性に自ら一切の功德を満足す。謂う所は自体に大智慧光明の義有るが故に、遍照法界の義あるが故に……。

「体」についての説明なのである。従来、ここを「真如の自体・相」と読むのは、「一切凡夫」から「畢竟常恒」までが体を説明し、後文の「從本已來」以下が相を説明しているから、文頭に「体」と「相」とを総括したというのであるが、構文上から考えても、そう

前の例の「自体相熏習」は「自の体・相の熏習」ではなく、「自

読むのは無理である。つまるところ、ここでいう「相」は体相用という組概念のそれではなく、たんに「のあり方」とか「のさま」といった、仏教で常用される一般名詞にすぎないのである。じつはこれと同じ「相」の用法が『起信論』の中にあるのであって、本章冒頭所引の立義分に「是の心の真如の相は、即ち摩訶衍の体を示すが故に」とあるのが、その良い例である。この場合、前句は「この心の真如のあり方」という意味にすぎないのであって、「相」は大におけるそれなのではまったくない。これに続く「是の心の生滅因縁の相」という場合の「相」についても、もちろん同様である。

考証が細部にわたったが、以上の検討によって、立義分の当該箇所が「摩訶衍の自体・相・用」と読まれるべきことはや明らかである。そしてまた、こう解釈することによって、なぜすぐ前で「摩訶衍の体」といいながら、ここで「摩訶衍の自体」といっているのか、という点も容易に説明がつくであろう。つまり、心真如門において摩訶衍（大乘）の「体」が現れるのであるが、心生滅門において現れるのも、ほかならぬ摩訶衍そのもの＝自体なのだ、と語気を強めているのである。「自体」は「体」の強調表現であって、さほど教義内容を左右するものではない。だからこそ、実叉難陀訳はここを「大乘体相用」（大乘の体相用、大正五八四頁中、柏木二八六頁）と記して、「自」の語を省いてしまったのである。

「自体」と「体」が『起信論』でさほど区別なく用いられる場合があるのは、このことの当然の結果である。たとえば先引の例に、

・以不解故、謂如来藏、自体具有、一切世間、生死等法。（大正五八〇頁上、字井五八頁）
とあったが、その少し後にはこう見える。

・若如来藏、体有妄法、而使証会、永息妄者、則無有是処故。
（大正五八〇頁上、字井六〇頁）

若し如来藏は体に妄法有りとして、而も証会して永えに妄を息めしめんとせば、則ち是の処有ること無きが故なり。

右の二例において一方は自体といい、一方は体といっているが、両文の趣旨に大差はない。この場合は文章を四字句に揃えようとする修辭的理由から、かかる表現になったまでである。また、次の例も見られたい。

・問曰、上説真如、其体平等、離一切相。云何復説、体有如是、種種功德。（大正五七九頁上、字井四八頁）

問うて曰く、上には、真如は其の体平等にして、一切の相を離ると説けり。云何が復た、体には是の如きの種種の功德有りと説くや。

この場合、「其体」の語は、句の修辭上からは自体と、また文義上からは体と、言い換えても差支えないはずである。なぜなら「上には……と説けり」というのは、解釈門のはじめに、法門の体である心真如が「一切の境界の相」をもたず、「畢竟平等」であると説いていたのを指すからである。このすぐ後でただ「体」といっているのも、四字句という修辭上のリズムを整えるためにすぎまい。要す

るに「自体」といい「体」といい、あるいは「其体」といい、実質的内容に大差はない。「自」の語は、それほど過重な意味を担ってはいないのである。

こうして見ると、「摩訶衍の自体・相・用」という読み方に代表される従来の『起信論』読解は、漢字一字一字に教理学上の意味を担わそうとするあまり、漢語特有の語法や構文、リズムをないがしろにする傾向があるのではあるまいか。そのような通弊については、主に禅の文献に関して、入矢義高教授がしばしば警告されたとおりであるが、似たことがいまの場合にも当てはまるように思われる。

2 体相用および体用

このように、『起信論』において体相用が組概念をなす場合、体は本質、そのものの意であり、時に強調して自体とも言い換えられる。また、相は認識によって把握しうる様相であり、用は他にはたらきかける作用と解釈できる。ここではまず、この三概念の用いられた方のパターンを確認したのちに、体用概念をめぐる問題点について指摘を行ないたい。

まず、体相用並挙のパターンについては、前節でとり上げた用例にはぼつぎる。この組み合わせが『起信論』のキー・コンセプトになっっていることは多言を要しない。

第二に体と相の対挙の場合であるが、この組み合わせも多く用いられている。たとえば、

『大乘起信論』の概念と修辭と撰者

・問曰、若心滅者、云何相統。若相統者、云何説究竟滅。答曰、所言滅者、唯心相滅、非心体滅。……無明亦爾、依心体而動。若心体滅、則衆生斷絶、無所依止、以体不滅、心得相統。唯痴滅故、心相隨滅、非心智滅。(大正五七八頁上、宇井三六頁)

問うて曰く、若し心滅すれば、云何が相統せん。若し相統すれば、云何が究竟して滅すと説く。答えて曰く、言う所の滅とは、唯だ心相のみ滅す、心体の滅するには非ず。……無明も亦た爾り、心体に依りて動ず。若し心体滅すれば、則ち衆生は断絶して、依止する所無からん。体、滅せざるを以て、心は相統するを得。唯だ痴のみ滅するが故に、心相は随いて滅するも、心智滅するには非ず。

ここでは心の滅と相統の問題が、心体—心相という区別のもとに説明されている。またいう、

・覚体相者、有四种大義、与虚空等、猶如淨鏡。云何為四。一者如実空鏡……。二者因熏習鏡、謂如実不空……。三者法出離鏡、謂不空法……。四者緣熏習鏡。(大正五七六頁下、宇井二四頁)

覚の体相には四種の大義有り、虚空と等しくして、猶お淨鏡の如し。云何が四と為す。一は如実空鏡なり……。二は因熏習鏡にして、如実不空を謂う……。三は法出離鏡にして、不空の法を謂う……。四は緣熏習鏡なり。

これは本覚の体と相を、四つの鏡に喩えたものである。『義記』に「初めの二は体、後の二は相。故に覚の体相と云うなり」(大正四

四・二六一頁上」というのによれば、如実空鏡と因熏習鏡が体に、法出離鏡と縁熏習鏡が相にあたる。

さらに『起信論』冒頭のいわゆる序分の偈にも、

・及び身体相、法性真如海、無量功德藏……（大正五七五頁中、字井八頁）

及び彼の身の体相、法性真如の海と、無量なる功德の藏……

とある。ここでは「彼の身の体相」における体が「法性真如の海」に、また相が「無量なる功德の藏」に、それぞれ相当している。

ほかに次のような用例もある。

・明虚空相、是其妄法、体無不実……。（大正五八〇頁上、字井五六頁）

虚空の相は是れ其れ妄法にして、体は無にして実ならず……と明かす。

これは如来の法身を虚空と同一視する邪執を破したもので、虚空の相なるものも、その体は非存在であるという。はっきりした対挙例ではないけれども、やはり体と相のペアを念頭に置いた上での記述であろう。前章に引いた「其体平等、離一切相」（其の体は平等にして、一切の相を離る）の体と相も、同様の例と見られる。

第三に、『起信論』には体用対挙の例もある。しかし注目すべきことは、その例が実際にはきわめて少ないことである。明瞭な対挙例といえるのは、わずかに体用熏習に関する次の一箇所のみにすぎない。

・此体用熏習、分別復有二種。云何為二。一者未相応。謂凡夫二乘、初發意菩薩等、以意識熏習、依信力故、而能修行、未得無分別心与体相応故、未得自在業修行与用相応故。二者已相応……。（大正五七八頁下、字井四六頁）

此の体用熏習は、分別するに復た二種有り。云何が二と為す。

一は未相応なり。謂く、凡夫・二乘・初發意の菩薩等は、意識の熏習を以て、信の力に依るが故に、而も能く修行するも、未だ無分別心の、体と相応するを得ざるが故に。未だ自在業の修行の、用と相応するを得ざるが故に。二は已相応なり……。

ここでは「自体相熏習」と「用熏習」をまず体・用概念に言い改めた上で、熏習の進展を合説している。未相応すなわち真如と結合していない段階では、「体」（法身）と相応するような無分別智もなく、また「用」（報身・応身）と相応するような自在なたらきも有していない、というのであって、ここで体と用ははっきり対概念として用いられている。

ただし、これ以外に同類の用例は見あたらない。しいて挙げれば、先引した次の一節が目につく程度である。

・諸仏如来、離於見想、無所不遍、心真実故。即是諸法之性。自体、顯照一切妄法、有大智用、無量方便。（大正五八一頁中、字井七二頁）

しかし、この例にしてもはっきりした体用対挙ではなく、そのような思考が背後にあるらしいということが窺える程度にとどまっている。

ここで明らかなのは、『起信論』は体用概念を知ってはいたが、決して基軸概念とはしていなかったということである。『起信論』が基本に据えていたのはあくまでも体相用の三つの組概念であって、それが時に「体と相」の組み合わせとして現われ、ごくまれに「体と用」の組み合わせとして現われた、と言うべきなのである。真如門と生滅門、あるいは阿梨耶識における覚と不覚など、我々の目には体用分類にふさわしいと見えるものについても、『起信論』はまったくこれを適用していいことも考慮に加えていいだろう。体用概念の歴史について論じるとき、『起信論』は常に言及される文献であり¹⁵、それはそれで誤りとは言えないが、事実が右のごときものであったことは、あくまでも留意されるべきである。

このことは、『起信論』の作者を考える上でも、一つの手がかりを提供するように私には思われる。体用思想であれば、かつて島田虔次教授が論じたように、中国思想に潜在的に存在していたと見ることも可能であり¹⁶、漢語表現としてもさほど違和感を覚えないのであるが、体相用ということになれば話が違ってくるからである。体相用というような思弁範疇は、中国固有の論理とは異質のものと思われる。

3 中国思想と体相用概念

中国の伝統思弁は潜在的に体用思想であったと島田教授がいうのは、卓抜な論であると思う。思いつくままに挙げて、本と末、内

『大乘起信論』の概念と修辭と撰者

と外、陰と陽、動と静、名と実、有と無、形と神、天理と人欲、道と器、形而上と形而下など、いわゆる対の思考にもとづく対挙例が古典の中にあまた存在するからである。これらの範疇が、宋代道学すなわち朱子学において体用概念に分類されることは言うまでもない。

これに対して、三概念並奉の場合はかなり事情が違ふ。もちろん三の字を冠する熟語は少なくないけれども、しかしそれらは天地人をあらわす「三才」(『易』繫辭伝)、土地・人民・政事ないし慈儉後をあらわす「三宝」(『孟子』尽心篇下、『老子』第六十七章)、智仁勇をあらわす「三達徳」(『礼記』中庸篇)などの古代文献の例が示すように、おおむね並列的な実体や特性をあらわすにとどまる。最も哲学的思弁に富むと言われる道家系文献を見渡してみても、『老子』第十四章にいう夷希微にせよ、『淮南子』原道訓にいう形氣神にせよ、あるいは道教経典『太平経』にいう精神氣にせよ、事物の特徴を三つに配列並置したと言うべきであって、『起信論』の体相用のように、ただ一つの本体を抽象論理によって三層のアスペクトに分かつという構造をもっていない。

このほか『老子』第四十二章にいう「道、一を生じ、一、二を生じ、三、万物を生ず」という、その「三」もまた、陰氣と陽氣と陰陽和合の氣という三つの物質をあらわしている。『莊子』齊物論篇にはまた、万有を包摂する「一」が「二」として対象化される結果、もとの「一」とあわせて「二」となり、同時に「一」という概念が言葉として立てられることによって「三」となる、という興味深い

識論が見えるけれども、『莊子』の主旨は、「此より以往は、巧歴認も得る能わず」というように、存在の無限分節化を説くことにある。『三』そのものに主眼があるのではない。⁽¹⁷⁾『抱朴子』地真篇にいう「三一」も、身体の三丹田に備わるエネルギーないし神々の謂であって、実体的もしくは具象的にとらえられている。

こうして見ると、『起信論』の体相用なる用語はもちろんのこと、そのような組概念設定の視点自体が、中国的な思弁形態から逸脱していると言わざるをえない。言い換えれば、これを中国の思想風土から直接生まれたものと見るのは困難なのである。

この点に関して、竹村教授と柏木教授が『楞伽經』や『宝性論』、『成唯識論』などに同類の組概念もしくは表現形式が存在することを指摘し、さらにサンسكريットの原語まで比定しようとしているのは、注目に値する。⁽¹⁸⁾その論点を詳しく紹介することはできないが、上の考察を含めて言うならば、結局のところ、体相用概念なるものはインド思想の流れの中に位置づけるのが最も妥当であって、純粹にインド起源の思弁であったと見るべきなのである。かくして撰者について言えば、『起信論』を著わしたのはインド的思考類型の持ち主であり、したがってまた中国人ではなかったという想定が、高い蓋然性をもって成り立つであろう。もちろん、撰者をインド的思考を身につけた中国人学僧であったと見ることもできるが、しかし後章で論じるように、その可能性は高くはないと思われる。

ところで、中国固有の思弁に関して上記のごとくであったとし

て、六朝期になると、道教の分野に興味深い事例が見出されるので、この機会に紹介しておきたい。道教教理にいう精神気の三一思想が、『起信論』の体相用概念に似たかたちで説かれる例がそれであって、南朝梁の道士・臧玄静（字は宗道）に次のような語がある。⁽¹⁹⁾

・臧曰、夫言夷希微者、謂精神氣也。精者、靈智之名、神者、不測之用、氣者、形相之目。総此三法、為一聖人。……所謂三一者也。（成玄英『老子疏』第十四章引）

臧曰く、夫れ夷希微と言ふは、精神氣を謂うなり。精とは靈智の名、神とは不測の用、氣とは形相の目なり。此の三法を総ぶるを一聖人と為す。……所謂る三一なる者なり。

夷希微の三概念は右に触れた『老子』第十四章によるもので、⁽²⁰⁾道の無色、無声、無形なる性格をそれぞれあらわす。臧玄静はこれらを道教史上おそらく最も早く精神氣に配当するのだが、ここで注意されるのは、精神氣の三つを「靈智の名」、「不測の用」、「形相の目」とそれぞれ表現している点である。これは中国固有の発想ではなく、『起信論』の体相用概念の影響を受けたものではあるまいか。ここでは「用」「相」の語はあるが「体」にあたる語はなく、代わりに靈智なる語が用いられているけれども、真如の体が仏の根本無分別智にはかならぬことは『起信論』の教理の基本了解であり、「真如根本智」（大正五七七頁下）、「真如智」（大正五八一頁上）などの用語にも見られるように、『起信論』において真如の本質は常に智と結びつけて説かれるからである。臧玄静の次の語も参照されたい。

臧宗道又用三一為聖人応身。所言三一者、一精、二神、三氣也。精者、靈智慧照之心。神者、無方不測之用。氣者、色象形相之法。(成文英『老子開題序訣義疏』引)

臧宗道、又た三一を用て聖人の応身と為す。言う所の三一とは、一は精、二は神、三は気なり。精とは靈智慧照の心、神とは無方不測の用、気とは色象形相の法なり。

これは前の引用とほぼ同文であるが、さらに精神気の三つの体现者を「応身」と規定していること、靈智慧照の心といった表現を用いていることなどからも、仏教思想——おそらくは『起信論』——の影響下にあることが窺われる。

この推定は、初唐の道士・孟安排が著わした『道教義枢』の記述によって、より強められよう。『道教義枢』は臧玄静の三一思想を継承しつつ、「精は、虚妙智照を功と為す。神は、無方絶累を用と為す。氣は、方所形相の法なり」と分類した上で、さらに第一概念たる精について「精の智は円照して、平等無偏なり」といっている。これは、すでにとり上げた「其の体は平等にして、一切の相を離る」、「自体に大智慧光明の義有るが故に、遍照法界の義あるが故に」などの『起信論』の用語例を連想させるのである。

さて、ここで臧玄静について言及したのは、第一に、『起信論』と中国固有の思想とのかわりを調べる中で、道教思想における関連事例が見出されたからである。そして第二に、右の判断に大過ないとするれば、この事例は『起信論』の影響を物語る最早期の例を新

たにつけ加えることになるはずである。臧玄静については梁代の重玄派の道士という以外、詳細は不明だけれども、真諦が『起信論』を訳出したのが『歴代三宝記』にいう梁の太清四年(五五〇)、あるいは陳寅恪のいう梁の承聖三年(五五四)だったとすれば、『起信論』はその訳出後すぐさま影響力を発揮したことになる。梁は五五七年に滅ぶから、五五〇年ないし五五四年から五五七年までのわずか数年間に、しかも道教の領域にまで、その波紋を広げつつあったのである。また第三に、『起信論』の流伝については、これまで中国北方への伝播が主に論じられてきたようだが、臧玄静の例は南方においてもただちに反響が現われた事例を提供することになる。

二 修 辞

『起信論』は因縁分、立義分、解釈分、修行信心分、勸修利益分という、明確な構成組織をもつほか、一心・二門・三大をはじめとする概念設定が縦横かつ緊密に駆使されている。このような水も漏らさぬ理論構想は、じつは中国の伝統的な文章作品には、少なくとも『起信論』が出現した六朝時代までの論著には、ほとんどまったく見あたらない。しいて例を捜せば、梁の劉勰(四六六—五二〇)による文学理論書『文心雕龍』ぐらいであろうが、『文心雕龍』にはむしろ仏典の論述方式からの影響が指摘されている。したがって、構想理論上から、『起信論』は中国人の手になったものとは考えにくいという予想を立てることも可能なのだが、これについてはいま

論じる余裕がない。

ここで論じたいのは、『起信論』の修辭ないし文体の問題である。本稿のはじめに文体の「特異性」と言ったように、『起信論』は六朝期の中国人が書いた文章というには、あまりにも裝飾性に乏しい。この時代は駢儷体とか四六文と呼ばれる対偶的美文の最盛期であつて、いやしくも教養人である限り、形式上の表現技巧にこぞつて意を用いたことは改めてことわるまでもない。『起信論』が四字句を基調にしているのは時代流行の一反映ではあるけれども、しかし全体として均整のとれた文辭とは見なしがたいのである。このことは、『起信論』の撰者に関して重要なヒントを与えてくれるはずである。いいたい、貴族的文人はともかくとして、仏教に帰依した中国知識人ないし学僧たちは当時、どのような修辭・文体によって抽象理論を展開していたのであろうか。

手始めに、劉勰の『文心雕龍』を見てみよう。『文心雕龍』をとり上げるのは、劉勰が僧祐の弟子として『出三藏記集』執筆に参与し、また晩年には出家するに至るといふ敬虔な仏教者だったからである。彼が『起信論』の出現する直前の人物であることは当然考慮に入れてある。

さて、『文心雕龍』巻頭の原道篇は次のように始まる。

・文之為徳也、大矣。与天地並生者、何哉。夫玄黄色雜、方円体分。日月疊璧、以垂麗天之象、山川煥綺、以鋪理地之形。此蓋道之文也。仰觀吐曜、俯察含章、高卑定位、故兩儀既生矣。惟

人參之、性靈所鍾、是謂三才。為五行之秀、実天地之心。心生而言立、言立而文明、自然之道也。

文の徳たるや、大なり。天地と並び生ずるは、何ぞや。夫れ玄黄は色雜わり、方円は体分かる。日月は疊璧のごとくにして、以て麗天の象を垂れ、山川は煥綺のごとくにして、以て理地の形を鋪く。此れ蓋し道の文也。仰ぎては吐曜を觀、俯しては含章を察し、高卑位を定む、故に兩儀既に生ず。惟だ人のみ之に參わり、性靈の鍾まる所なれば、是を三才と謂う。五行の秀たりて、実に天地の心なり。心生じて言立ち、言立ちて文明らかなるは、自然の道なり。

ここで何よりも我々の目を奪うのは、対偶表現の繁用である。玄一黄、方一円、日一月、山一川、高一卑などの当句対、玄黄色雜一方円体分、仰觀吐曜一俯察含章、心生而言立一言立而文明などの双句対、あるいは「日月疊璧、以垂麗天之象」―「山川煥綺、以鋪理地之形」といった隔句対がちりばめられ、バランスのとれた文体を構成しているのである。もちろん、文学に関する理論書という本書の性格は当然考慮すべきであり、典故が頻用されているのもそのためであるが、「原道」すなわち「道についての考察」と題する原理的論著に、このような表現形式が用いられていたこと、それも仏教に造詣の深い人物によって用いられていたことは注意を要する。では、中国仏教史に屹立する巨匠たちの場合はどうだろうか。次に挙げるのは東晋の例であつて、前者は廬山教団の指導者、慧遠

(三三四—四一六)による「沙門不敬王者論」の一節、後者は鳩摩羅什の高弟、僧肇(三八四—四一四)による『肇論』の「般若無知論」の一節である。

・是故反本求宗者、不以生累其神。超落塵封者、不以情累其生。

不以情累其生、則生可滅。不以生累其神、則神可冥。冥神絕境、故謂之泥洹。泥洹之名、豈虛構也。(『弘明集』卷五、大正五二・三〇頁下)

是の故に本に反りて宗を求むる者は、生を以て其の神を累わさず。塵封を超落する者は、情を以て其の生を累わさず。情を以て其の生を累わされば、則ち生は滅すべし。生を以て其の神を累わされば、則ち神は冥すべし。神を絶境に冥す、故に之を泥洹と謂う。泥洹の名は、豈に虚構ならんや。

・放光云、般若無所有相、無生滅相。道行云、般若無所知、無所見。……是以聖人、虛其心而実其照、終日知而未嘗知也。故能默耀韜光、虚心玄鑑、閉智塞聰、而独覚冥冥者矣。然則智有窮幽之鑑、而無知焉。神有応会之用、而無慮焉。神無慮、故能独王於世表。智無知、故能玄照於事外。(『肇論』、大正四五・一五三頁上)

放光に云く、般若は相有る所無く、生滅の相無しと。道行に云く、般若を知る所無く、見る所無しと。……是を以て聖人は、其の心を虚にして其の照を実にし、終日知るも未だ嘗て知らざるなり。故に能く默耀韜光し、虚心玄鑑して、智を閉ぎ聰を塞

『大乘起信論』の概念と修辭と撰者

ぎて独り冥冥なる者を覚る。然らば則ち智には窮幽の鑑有るも、知ること無し。神には応会の用有るも、慮ること無し。神に慮ること無し、故に能く独り世表に王たり。智に知ること無し、故に能く事外に玄照す。

慧遠のものは泥洹すなわち悟りについての論、僧肇のものは般若についての論である。慧遠は隔句対を続けざまに用いたあと、結びを泥洹に関する句でしめくくっており、僧肇は仏典の引用のうちに、虚其心而実其照—終日知而未常知、默耀韜光—虚心玄鑑、閉智—塞聰、「智有窮幽之鑑、而無知焉」—「神有応会之用、而無慮焉」、「神無慮、故能独王於世表」—「智無知故、能玄照於事外」といった対偶によって論を展開している。

対偶によってリズムを整えるこうした修辭傾向は、インド仏教をより正しく理解するに至った隋の時代においても、基本的に変わることがない。隋の天台大師智顛(五三八—五九七)の名著『摩訶止観』の文章は、たとえばこうである。

・云何発大心。衆生昏倒、不自覚知、勸令醒悟、上求下化。云何行大行……云何感大果……云何裂大網。種種經論、開人眼目、而執此疑彼、是一非諸、聞雪謂冷、乃至聞鶴謂動。今融通經論、解結出籠。云何掃大処。法無始終、法無通塞。若知法界、法界無始終無通塞、豁然大朗、無礙自在。(『摩訶止観』卷一上、大正四六・四頁上)

云何が大心を発するや。衆生は昏倒して、自ら覚知せざれば、

初めて醒悟して、上求下化せしむ。云何が大行を行なうや……。云何が大果を感じるや……。云何が大綱を裂くや。種種の経論は人の眼目を開くも、而も此に執して彼を疑い、一を是として諸を非とし、雪のごとしと聞きて冷やかなりと謂い、乃至、鶴のごとしと聞きて動くと謂う。今、経論を融通し、結を解きて籠を出ださしめん。云何が大処に帰するや。法に始終無く、法に通塞無し。若し法界を知れば、法界には始終無く通塞無く、豁然として大いに朗らかにして、無礙自在なり。

この例でも、上求—下求、是一—非諸、聞雪謂冷—聞鶴謂動、法無始終—法無通塞、無始終—無通塞などの対句が随所にはめ込まれるほか、「云何発大心」「云何行大行」「云何感大果」「云何裂大綱」「云何帰大処」という、字数すなわち音節数も、また語法も同一の句を連続させてリズム感を出している。「豁然大朗」という、陶淵明『桃花源記』にもとづく典故を使って文章にあやをつけていることもわかる。

ほかに、真諦から法号を授けられたという嘉祥大師吉蔵（五四九—六一三）の場合を見てもよい。その『三論玄義』は、次のような論で始まる。

・夫適化無方、陶誘非一。考聖心、以息患為主、統教意、以通理為宗。但九十六術、栖火宅為淨道、五百異部、繫見網為泥洹、遂使鹿苑坵墟、鷲山荊棘。善逝以之流憫、薩埵所以大悲。四依為此而興。三論由斯而作。但論雖有三、義唯二轍。一曰顯正、

二曰破邪。（大正四五・一頁七）

夫れ適化に方無く、陶誘は一に非ず。聖心を考うるに、患を息むるを以て主と為し、教意を統ぶるに、理に通ずるを以て宗と為す。但だ九十六術は火宅に栖みて淨道と為し、五百異部は見網を繫いて泥洹と為し、遂に鹿苑をして坵墟ならしめ、鷲山をして荊棘ならしむ。善逝は之を以て流憫し、薩埵は所以に大悲す。四依は之が為にして興り、三論は斯に由りて作る。但だ論には三有りと雖も、義は唯だ二轍なり。一に曰く顯正、二に曰く破邪。

驚くべきことに、この一節は全文すべてほぼ完璧な対偶構成で成り立っている。傍点で示したように句末の平仄さえもきちんと整えられている（。が平声、。が仄声）。それだけではない。九十六術や五百異部、淨道、泥洹、鹿苑、鷲山、善逝、薩埵、あるいは四依といった仏教語を用いる場合でも、音節数の調和を崩さぬよう、慎重な技巧がほどこされているのである。吉蔵は純粹な中国人ではなくバルチア系の僧であって、「貌は西梵に象る」（『統高僧伝』卷一一、大正五〇・五一—四頁下）と伝えられるように西域人の容貌をとどめていたらしいが、その法蔵にして、このような洗練された漢語文を書いていたのである。修辭性の強い漢語様式というものが、本国人であれば外来人であれ、当時の在華仏教者の思索と著述をいかに強く規定していたかは、思い半ばを過ぎるものがある。

さて、『起信論』の文体は、明らかにこうした名僧たちの論書と

は隔たりがある。『起信論』の撰者が中国人とは思われないと推測する理由の一つもそこにあるが、もうしばらく当面の問題の検討を続けてみよう。

『起信論』には修辭上の調和を破っている例がしばしば目につく。ここでは四点にしぼって述べたい。第一は、当句対、双句対、隔句対といった対偶表現がほとんどないこと、少なくともまったく目立たないことである。これまでの引例からも知られるように、『起信論』の文体は全体としてシンメトリカルな修辭構造をもっていない。真如の体について、

・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。(大正五七六頁上、宇井一六頁)

此の真如の体は、遣るべきもの有る無し。一切の法は、悉く皆な真なるが故に。亦た立つべきもの無し。一切の法は、皆な同じく如なるが故に。

と説かれる有名な言葉は、確かに隔句対の一種と言えるが、このよきな表現はむしろ珍しい。²⁷⁾「以心生則種種法生、心滅則種種法滅故」(大正五七七頁中、宇井三三頁)などはその数少ない例の一つであるが、それも「以」と「故」が句頭と句末に付されることで、前後の句の均衡が損なわれている。概念を標出する場合に「一者法、二者義」(大正五七五頁下、宇井二二頁)とか「一者同相、二者異相」(大正五七七頁上、宇井二八頁)といった表現が時々見うけられ、また真如自体相について「非前際生、非後際滅」(前出)といっている例が

あるものの、これらは前後の構文から孤立していて、特に注意されるべきものでもない。対偶的技巧に配慮した痕跡は『起信論』にはまったく稀薄なのである。

第二に、四六文のリズムがはなはだしく無視された場合がある。この例は多いが、たとえば、

・一者、業識根本熏習。能受阿羅漢辟支仏一切菩薩、生滅苦故。
(大正五七八頁中、宇井四〇頁)

一には業識根本熏習。能く阿羅漢・辟支仏・一切の菩薩に、生滅の苦を受くるが故に。²⁸⁾

・心性無動、則有過恒沙等諸淨功德相義示現。(大正五七九頁中、宇井五〇頁)

心性に動無ければ、則ち過恒沙等の諸々の淨功德の相の義の示現すること有り。

これらの例は、仏教語を忠实的確に使おうとして四六文の型が崩されているため、リズムによるだけでは句読を打つことが困難である。そののみか、前の例では、間接目的語である「阿羅漢辟支仏一切菩薩」の句が長すぎて、直接目的語である「生滅苦」と不調和をきたしているし、後の例でも名詞句の「過恒沙等諸淨功德相義」が、文末をしめくくる二字の述語「示現」と比べてひどく長い。

四六文のポーズを無視した長たらしい名詞句が頻用されているのは『起信論』の文体の特徴らしい。いま見た「過恒沙等の淨功德の相の義」などの句がその典型であるが、次のような例もそうである。

・住持過去無量世等善惡之業、令不失故。復能成熟現在未來苦樂等報、無差違故。(大正五七七頁中、字井三〇頁)

過去の無量世等の善惡の業を住持して、失わざらしむるが故に。復た能く現在未來の苦樂等の報を成熟して、差違すること無きが故に。

・以愛敬三宝淳厚心故、信得增長、乃能志求、無上之道。(大正五八〇頁下、字井六六頁)

三宝を愛敬する淳厚の心を以ての故に、信は增長することを得て、乃ち能く無上の道を志求す。

はじめの例では「過去の無量世等の善惡の業」「現在未來の苦樂等の報」といい、後の例では「三宝を愛敬する淳厚の心」といっているが、いずれも連体修飾語を積み重ねて單漢字の名詞(業、報、心)を修飾するという、バランスを失した用法である。破格とまでは言えないにしても、このような表現は少なくとも文雅な修辭法ではない。しかもそのために、文体のリズムが無視される結果ともなっている。『起信論』は一応は四字句を基調にしていて、右の句も中国語で音読するさいには「住持過去、無量世等、善惡之業」、「復能成熟、現在未來、苦樂等報」、「以愛敬三宝、淳厚心故」のようにポーズを入れつつ読まれるであろうが、長い名詞句のおかげで、こうしたリズムの調子が損なわれているのである。

第三に挙げたいのは、「如」と「故」の反復が著しいということである。まず「如」について見てみよう。

・言同相者、譬如種種瓦器、皆同微塵性相。如是、無漏無明、種種業幻、皆同真如性相……。言異相者、譬如種種瓦器、各各不同。如是、無漏無明、隨染幻差別、性染幻差別故。(大正五七七頁上、字井二八頁)

同相と言うは、譬えば種種の瓦器の、皆な同じく微塵の性相なるが如し。是の如く無漏無明の種種の業幻は、皆な同じく真如の性相なり……。異相と言うは、譬えば種種瓦器の、各各同じからざるが如し。是の如く無漏無明の隨染幻の差別と性染幻の差別あるが故に。

これは平等相と差別相を、瓦器の材料(微塵すなわち土)と形態になぞらえて説いたものだが、「譬えば……の如し」のあとに再び「是の如く」と、比喩表現が重複して使われていて、はなはだ煩わしく感じられる。同じ例として、

・譬如大摩尼宝、体性明淨……。如是、衆生真如之法、体性空淨……。(大正五八〇頁下、字井六四頁)

譬えば大摩尼宝は、体性明淨にして……なるが如く、是の如く衆生真如の法も、体性空淨なり……。

というのを挙げることができる。あるいはまたいう、

・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。(大正五七八頁上、字井三八頁)

熏習の義とは、世間の衣服は、実は香無きも、若し人、香を以てして熏習するが故に、則ち香气有るが如く、此も亦た是の如

し。

ここでも「如」の語が反復使用されている。この場合、後の「此亦如是」は省いても文意に支障はなく、むしろ不要と云うべきである。簡潔を尊ぶ漢語表現からすれば破格に属するのであって、おそらくサンسكريットにこのような表現法があるのではないだろうか。ちなみに実又難陀訳は前の「如」のみを用い、「此亦如是」にあたる句を省いて、漢語としてすっきりした表現になっている。²⁹

次に、「故」の字の反復についてであるが、これは『起信論』におびただしく使われていて、枚挙にいとまがない。いまは二、三の変則的な例を挙げてみる。

・何以故。是心真相、即示摩訶衍体故、是心生滅因縁相、能示摩訶衍自体相用故。(大正五七五頁下、字井一四頁)

これはくだんの立義分の一節である。ここではまず「何を以ての故に」といったあとで、それを受けるたかちで再び「……の故に」といっている。また、

・是故、修多羅説、若有衆生能觀無念者、則為向仏智故。(大正五七六頁中、字井二二頁)

是の故に修多羅に、若し衆生有りて能く無念を觀すれば、則ち向仏智と為すと説くが故に。

の場合でも、「是の故に」と句末の「故に」が重複している。このような場合、漢語では句末の「故」を省略するのが普通である。

あるいはまた、前章でとり上げた一節に次のようであった。

『大乘起信論』の概念と修辭と撰者

・此体用熏習、分別復有二種。云何為二。一者未相應。謂凡夫二乘、初發意菩薩等、以意識熏習、依信力故、而能修行、未得無分別心与体相應故、未得自在業修行与用相應故。(大正五七八頁下、字井四六頁)

このような読みにくい文章を前にすると、いかにも翻訳調という感を否みがいい。その理由は、仏教のチームが充満した理屈っぽい文章であること、句型が整っていないことにも求められるが、一つはやはり「故」の重複である。具体的に言えば「信の力に依るが故に」の「故に」と、「未だ無分別心の、体と相應するを得ざるが故に」「未だ自在業の修行の、用と相應するを得ざるが故に」という句末の二つの「故に」が、文脈の理解を混乱させているのである。

じつはここでは、前の「故に」が「修行」を行なう理由を示しているのに対し、後の二つの「故に」はそうではなく、「未相應」とはかくかくしかじかことをいうのだ、と言っているらしい。

つまり最後の「故に」で結ばれる二句は、理由句ではないのである。これに関しては、高崎教授の指摘が参考になる。³⁰ 『起信論』の

「謂……故」もしくは「所謂……故」という構文について、高崎教授は「すなわち……ということの意味する」と解釈し、句末を「故」で結ぶからといって、すべて理由をあらわす句であるとは限らないという。右の「未相應」以下の文も、そうした「謂……故」の構文に数えられよう。文脈から考えれば、この構文はそのようにでも解するほかはないだろうが、しかしそれにしても、理由句でも

ないのにわざわざ「故」を付するというのは奇妙ではないか。³¹⁾

『起信論』の文体は、良く言えば質実で力強い側面をもつが、悪く言えばギクシャクしていて、洗練さに欠けている。ざっと見渡しても、漢語文として変則のない特殊な修辭が数多く存在するのである。中国ふうの典故もまず見あたらない。これをどう解釈すればいいだろうか。結局、ここでもまた『起信論』はサンスクリットからの翻訳であったと考えるのが、最も自然な解釈と言うほかはあるまい。修辭的に見て、六朝期の中国人が制作したと思われる積極的根拠は見出せないのである。

三 撰 者

しめくりにあたって、『起信論』の撰者について私見を整理しておきたい。

本稿で検討した事柄の中でこの問題にかかわるのは、体相用という組概念と、『起信論』の修辭である。体相用概念に関して言えば、これは中国固有の発想ではなく、純粹にインド起源のものであるらしい。また、修辭に関して言えば、『起信論』の文章は対偶表現が稀で修飾性に乏しいこと、「故に」や「如し」の語を不必要に反復することなどから、四六文特有の調和性とリズムに欠けている。雅文というにはほど遠い筆致なのであって、いわば「文」ではなく、徹頭徹尾「質」である。漢訳仏典の文体は、古来「質」であることが重んじられ、文藻は副次的なものであったという指摘があるが³²⁾

『起信論』の場合も同じことが当てはまるように思われる。『起信論』が四字からなる句を基調としているのは事実だけれども、それは六朝隋唐期にあっては、顯著な文飾というほどのものではない。そのことは、直訳体とされる玄奘訳『成唯識論』が、やはり四字句を基本句型としていることを想起すれば十分であろう。

このような諸事項は、一つだけをとり上げるならば、さして緊要な意味をもたないかもしれないが、全体として見るとき、『起信論』は本来漢語によって著わされたのではなく、外国語からの翻訳であったと理解して、はじめてすべて合理的に説明がつくのである。

修辭についてさらに言うなら、大乘仏教の広範な教理を短篇にまとめ上げるほどの構想力と学殖をもちながら、文飾技巧に配慮しない一種破格な漢文を書くということを、六朝期の中国知識人の中に想定するのは不可能に近い。いかに異国の宗教に傾倒した僧であっても、知識人であればなおさらのこと、こうした雅ならぬ散文を綴るといふことは想像すらできなかつたであろう。その意味で、胡適が、漢訳仏典が中国人学僧に与えた影響についてこう言っているのはきわめて示唆に富むと言える——「訳経が最も盛んだつたその時期（三〇〇—五〇〇）を見渡すと、中国文学の形式と風尚に、翻訳文学の影響力は少しもあらわれていないことがわかる。そのみか、この時代の僧侶たちが綴つた文章は、訳経を別にすれば、すべて中国文士の駢偶体を模倣しているのである。一部の『弘明集』、二部の『高僧伝』は、いずれもその鉄証である」³³⁾。ここに挙げられた二

種の文献のほか、さらに『出三蔵記集』を加えてもよいと私は思う。

もちろん、想像を逞しくするならば、ある程度漢語を習得した華インド人ないし西域人が創作したという見方もできなくはない。もしそうであるとすれば、諸資料から見て撰者は真諦以外に考えられないであろうが、その可能性は高崎教授によればほとんどないという。要するに、『起信論』が真諦による翻訳であるという伝承は、それを打ち消すに足る積極的証拠が見つからない限り、わりあい真を伝えたものと言うことができる。この伝承は、きわめて蓋然性が高いのである。『起信論』の用いる仏教語彙については、北朝で活躍した菩提流支の訳経からの影響や、地論師・曇遷による加筆が推測されているけれども、かりにそれが事実であったにせよ、結局のところ、それは訳語に潤色を加えたという程度に収まることであろう。訳経上の用語を借りれば、筆受ないし潤文の範囲内にとどまるのであって、訳主は真諦であったという想定自体をくつがえすものではないと思われる。

最後に、文体に関して付言しておく。『起信論』に代表されるような散文体は、中国仏教論書において次第に汎用されるようになり、『仏教漢文』の分野にいつぶら変わった論述スタイルをつけ加える。その顕著な事例を私は唐の慈恩大師基と賢首大師法蔵の著作に見るが、いかがであらうか。

注

- (1) 平川彰『インド仏教史』下巻(春秋社、一九七九年)一八一—一八三頁。高崎直道『大乘起信論』の語法―「依」「以」「故」等の用法をめぐって―(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第三七輯、哲学・史学編、一九九二年)。高崎教授の論文については、早稲田大学の土田健次郎教授にご教示いただいた。
 - (2) 宇井伯寿訳『大乘起信論』(岩波文庫、一九三六年)。
 - (3) 柏木弘雄『大乘起信論の研究』(春秋社、一九八一年)第三章。なお、本書はインド撰述説に立つ詳細な研究で、仏教の教理内容にかかわる諸問題はここでほとんど解決されていると私には思える。
 - (4) 宇井前掲書、一〇一頁注。また竹村牧男『大乘起信論読釈』(山喜房仏書林、一九八五年)一〇五—一〇六頁参照。
 - (5) 楊樹達『詞詮』(北京・中華書局、一九五四年)二六八頁。
 - (6) 呂叔湘『文言虚詞』(上海教育出版社、一九五九年)一三九頁、楊伯峻『古漢語虚詞』(北京・中華書局、一九八一年)三七二—三七三頁を見られたい。
 - (7) 俞理明『仏經文獻語言』(巴蜀書社、一九九三年)八二—八四頁を参照のこと。
 - (8) ・初能変識、大小乗教、名阿頼耶。此識具有、能蔵所蔵執蔵義故。謂与雜染、互為緣故、有情執為自内我故。(『成唯識論』卷二、大正三一・七頁下)
- 初めの能変の識を、大小乗教に阿頼耶と名づく。此の識に具さに能蔵・所蔵・執蔵の義有るが故に。謂く、雜染と互いに縁を為すが故に、有情執して自の内我と為すが故に。
- ・阿羅漢、断此識中、煩惱重、究竟尽故、不復執蔵阿頼耶識、為自内我。(同卷三、大正三一・一三頁下)
- 然れども阿羅漢は、此の識中の煩惱の重を断じ、究竟して尽くす

が故に、復た阿頼耶識を執蔵して自の内我と為さず。

・雖無始來、心心所法、已能緣自相見分等、而我法執、恒俱行故、不如実知、衆緣所引自心心所、虚妄変現。(同卷八、大正三一・四六頁中)

無始より來のかた、心・心所法は已に能く自の相見分等を縁すと雖も、而も我法の執の恒に俱に行するが故に、如実に衆緣の引く所に於て、自の心・心所の虚妄に變現するものなるを知らず。

なお、『成唯識論』には「云何が漸と為すや。自と法との力に依りて……」(卷六、大正三一・二九頁下)という例があるが、この箇所は安慧の『唯識三十頌釈』*Triṅśikavijñaptihāṣya* 2, 'hrituṃ-nāṃ dharmāḥ……'というかたちで対応部分が見出せる。『成唯識論』の吏詞化した「自」の原語は、この場合、*ātman* であつたと見てよい(この点については、本学の丹治昭義教授の教示を得た)。

(9) これらの文献については以下の一字索引を用いた。斯波六郎『文選索引』(京都・中文出版社影印本、一九八一年)、岡村繁『文心雕龍索引』(采華書林、一九八二年)、高橋清『世説新語索引』(台湾、藍星書舖影印本)。『弘明集』については北原峰樹『弘明集索引』(九州中国書店、一九九二年)を、『出三蔵記集』の経序部分については中嶋隆蔵『出三蔵記集序卷索引』(朋友書店、一九九一年)を、それぞれ参照した。

(10) 言能示摩訶衍自体者、即是生滅門内之本覺心、生滅之体、生滅之因、是故在於生滅門内。然真如門中直言大乘体、生滅門中乃云自体者、有深所以。至下釈中、其義自顯也(『起信論疏』卷上、大正四四・二〇六頁中)。

(11) 宇井伯壽・高崎直道訳注『大乘起信論』(岩波文庫、一九九四年)一七七頁。

(12) 「真如の自体と相」という読み方もまた、前後の構文上無理があるであらう。

(13) 入矢義高『求道と悦楽—中国の禪と詩—』(岩波書店、一九八三

年)、『自己と超越—禪・人・ことば—』(岩波書店、一九八六年)を見られたい。

(14) 竹村教授はここを「覺の体・相」ではなく「覺体の相」と読むが、いまはひとまず『義記』に従っておく。竹村前掲書、二二二—二二三頁参照。

(15) 体用概念の歴史については、島田虔次「体用の歴史に寄せて」(『塚本博士頌壽記念仏教史学論集』所収、同記念会編輯、一九六一年)がすぐれた洞察を含む。また同氏『朱子学と陽明学』(岩波新書、一九六七年)三—七頁。これ以後の研究としては、平井俊榮「中国仏教と体用思想」(『理想』一九七九年二月号)、柏木前掲書、四七九—四八七頁、竹村前掲書、一一一—一一七頁など。

(16) 島田前掲書参照。

(17) 天地与我並生、而万物与我為一。既已為一矣、且得有言乎。既已謂之一矣、且得無言乎。一与言為二、二与一為三、自此以往、巧歷不能得(『莊子』齊物論篇)。

(18) 竹村前掲書、一一一—一一三頁。柏木前掲書、四八五—四八六頁。

(19) 以下に引く臧文靜の発言については、麦谷邦夫「南北朝隋唐初道教教義学管窺」(『日本学者論中国哲学史』所収、北京・中華書局、一九八六年)、および同氏「道と氣と神—道教教理における意義をめぐって—」(『人文学報』第六三号、一九八九年)に教えられた。

(20) 視之不見、名曰夷。聽之不聞、名曰希。搏之不得、名曰微。此三者、不可致詰。故混而為一(『老子』第十四章)。

(21) 『道教義秘』に次のようにいう。「精神氣三、混而為一。精者、虚妙智照為功。神者、無方絶累為用。氣者、方所形相之法也。亦曰夷希微。夷平、希遠、微細也。夷即是精。以精智円照、平等無偏。希即是神。以神用不窮、遠通無極。微即是氣。以氣於妙本、義有非鹿」(卷五、三二義、縮刷版道蔵第四一冊、台湾・芸文印書館)。また「蹟之三身、有其別体。本之三称、体一義殊。以其精智淳常曰真身、〔神〕

淨虛通曰道〔身〕、氣象剛德、是曰報身。就氣精神、乃成三義、不可窮詰、惟是一源」(卷一、法身義)。

(22) 砂山稔『隋唐道教思想史研究』(平河出版社、一九九〇年)第一章に若干の考察がある。

(23) 陳寅恪「梁詵大乘起信論偽智愷序中之真史料」(『金明館叢稿二篇』所収、陳寅恪文集之三、上海古籍出版社、一九八〇年)。

(24) 鎌田茂雄『中国仏教史』第四卷(東京大学出版会、一九九〇年)第二章第三節参照。

(25) 興膳宏「文心雕龍と出三蔵記集―その秘められた交渉をめぐって―」(福永光司編『中国中世の宗教と文化』所収、京都大学人文科学研究所、一九八二年)を参照のこと。

(26) 一句の中で対偶を用いるのが当句対、一句ずつ対偶にするのが双句対、二句またはそれ以上で対偶を作るのが隔句対。

(27) なお、この句は「真如」を真と如に分けて説明するという点で非インダ的とされ、『起信論』中国撰述説の有力な根拠に挙げられることがあるが、『成唯識論』にも同様の説明方式があることはあまり注意されていない。その巻九にいう、

真謂真実、顯非虚妄。如謂如常、表無変易(大正三一・四八頁上)。
真とは真実を謂い、虚妄に非ざるを顯わす。如とは如常を謂い、変易無きを表わす。

(28) 受は授の意であろう。従来これを「……をして(生滅の苦を)受けしむ」と読むのはおかしい。

(29) 熏習義者、如世衣服、非臭非香、隨以物熏、則有彼氣(大正五八六頁中、柏木三〇二頁)。

(30) 高崎前掲論文参照。

(31) このような「謂……故」の構文は『成唯識論』にも見出される。注(8)所引のはじめの文を見られたい。

(32) 丘山新「漢訳仏典に及ぼした中国思想の影響―古訳時代の文体『大乘起信論』の概念と修辭と撰者

論―」(『仏教思想史』二、平楽寺書店、一九八〇年)、また同氏「漢訳仏典論」(『岩波講座・東洋思想』第二冊「東アジアの仏教」所収、岩波書店、一九八八年)。

(33) 胡適『白話文学史』(上海・新月書店、一九二八年)二〇三―二〇四頁。

(34) 高崎直道「真諦三蔵の訳経」(『森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集』所収、朋友書店、一九七九年)。

(35) 注(1)所掲高崎論文、竹村前掲書。また望月信亨『大乘起信論の研究』(金尾文淵堂、一九三二年)五六頁、一七〇―一七二頁、鎌田前掲書など。

〔付記〕本稿は一九九一年十二月六日、関西大学東西学術研究所神秘主義研究班でおこなった発表内容を増補したものである。なお、真諦訳『大乘起信論』一字索引のフロッピーを駒沢短期大学の石井公成教授から与えられたことに感謝したい。