吉津宜英,『大乘起信論新釈』

(大蔵出版、2014年刊行)

佐 藤 厚 (日本, 専修大学 ネットワーク情報学部 特任教授)

I. はじめに

『大乘起信論』(以下『起信論』)は6世紀の中国に出現して以来、東アジア仏教に多大な影響を与えた論書である。近代になっても、例えば日本の明治時代に仏教と西洋哲学とを包括する体系を作り上げた井上円了は、東京大学で『起信論』を学び、それがヘーゲルの思想に匹敵する典籍と考えた。このように古代から近代にわたって重視された『起信論』であるが、成立は謎に包まれている。すなわち馬鳴作といいながらインド撰述か中国撰述か、また訳者である真諦が本当に翻訳したものかなど、その謎は現在も解決されていない。ここで取り上げる『大乘起信論新釈』(以下、本書)は、そうした『起信論』に対して2014年に急逝した吉津宜英先生(1943-2014)が独自の視点から著わした著作である。

まず著者と『起信論』との関係を、本書の「あとがき」および石井公成先生の解説から整理する。著者は駒澤大学の卒業論文を宮本正尊先生の指導のもと『中論』で提出し、大学院から『起信論』に関心を持つようになった。そして平井俊栄先生の紹介で、東京大学仏教青年会の平川彰先生の『起信論』講義に参加するようになった。1970年代には中国北地の仏教思想、特に慧遠の研究を行い、この中でも『起信論』を扱った。1980年代になると鎌田茂雄先生を中心に高麗均如の『五教章』注釈の読書会が始

まり、ここから華厳研究を行うようになる。しかし1980年代後半に駒澤大学の中から「如来蔵思想は仏教ではない」という、いわゆる「批判仏教」が提唱され、著者もこの問題で苦悩するようになった。その中でも博士学位論文『華厳一乗思想の研究』を刊行し、その中で法蔵を中心とした『起信論』の様々な注釈書の研究を行った。そして2000年には再び慧遠に戻り、その『起信論』引用の研究を行い、2005年には『起信論』と『起信論』思想とを区別する論文を提出、そして2013年には本書につながる『起信論』の如来蔵義に関する論文を提出した。著者の研究分野は、中国仏教では南北朝から隋唐代、韓国仏教では新羅、高麗という広い分野にわたるが、『起信論』が一つの軸となっていたことは確かである。

本書は著者の『起信論』解釈の書物である。しかし、それは通常の解釈とはかなり異なっている。以下に掲げるのは本書を紹介する出版社の紹介文であるが、ここに本書のポイントがよく表現されている。

> 如来蔵思想の立場から大乗仏教の理論と実践を総合的かつ簡潔に描き出した『大乗起信論』は、その後の中国や朝鮮半島、日本の仏教に大きな影響を与えた最重要の論書の一つである。六世紀半ばの中国に突如出現して以来、彼の地では次々と注釈書が著され、その流れは数多くの訳注書が刊行されている今日の日本にまで続く。
>
> 長年、『起信論』自体と中国・新羅の諸注釈書双方の研究に携わってきた著者は、両者の間のギャップに違和感を抱き続けていたが、『仏性論』の「如来蔵の三義」に出会い、『起信論』の如来蔵説が従来の通説である能摂義(衆生が如来を蔵する)ではなく、所摂義(如来が衆生を蔵する)であること、そしてそのような解釈の変更を行なったのが華厳宗の大成者・法蔵の『大乗起信論義記』であるとの見解に至った。著者によれば、その後の『起信論』理解はこの法蔵の注釈が主流となり、その影響は今日の日本の訳注研究にも及んでいるという。このような後代の影響を排除し、『起信論』本来の論旨・文脈の解明に努めたのが本書である。

以下、このことを具体的に見て行くために、本書の内容紹介とコメントを行う。

Ⅱ. 内容紹介

本書の構成は次の通りである。本来の目次には番号が無いが、便宜上、評者が付けた。

1 はしがき (pp.1-2)
2 『大乗起信論』解釈 (pp.13-86)
3 『大乗起信論』解題 (pp.87-144)
  3-1 『大乗起信論』の教えとその変容
  3-2 テキスト論について
  3-3 先学の解釈との相違とその根拠
  3-4 『起信論』の所摂義としての如来蔵説
  3-5 五注釈書の特色について (曇延疏、慧遠疏、元暁疏、法蔵疏、宗密疏)
4 『大乗起信論』原文・訓読文 (pp.145-198)
5 あとがき (pp.199-200)
6 吉津宜英先生と『大乗起信論』(石井公成) (pp.201-207)

以下、この中の1から4まで順を追って内容を解説する。

1. はしがき

本章では本書撰述の目的が述べられる。題目の「新釈」という意味は、それ以前の先学の業績を「旧」、「古」とするということではない。むしろ「温故知新」の姿勢であり、この場合の「故」は単なる「旧」、「古」ではなく、それは本書が出ることになった偉大なる「典故」であるという。著

者はそれを「さまざまな典故を拝見して、むしろ『起信論』の新しさを見出した意味」(p.1)であると述べる。続いて、従来の注釈では法蔵の『大乘起信論義記』の存在があまりに大きく、日本の諸注釈にも大きな影響を及ぼしている。その結果、著者は「『起信論』の原意が正しく受け止められてきていない」と思い、本書を刊行するに至ったと言う。では「『起信論』の原意」とは何か。それが能摂義と所摂義という如来蔵に対する解釈である。能摂義は通説であり、一切衆生の中に如来が包まれる意味であり、所摂義は反対に、如来、仏、法身が一切衆生を包むという意味である。著者は、『起信論』の如来蔵思想の原意は所摂義であったが、法蔵の注釈書により能摂義の意味となり、その解釈が現在まで続いてきているという。

2.『大乘起信論』解釈

本章は、一見すると現代語訳に見えるがそうではなく、著者による補い、解説をも含めた『起信論』の解釈である。形式は『起信論』を87の段落に分けている。これは「4『大乘起信論』原文・訓読文」でも同様であり、解釈と原文とを対照できるようになっている。

3.『大乘起信論』解題

本章は『起信論』に関する著者の解説である。内容は次の5節に分かれる。

3-1『大乘起信論』の教えとその変容

本節では『起信論』について概観するが、ポイントは『起信論』の原意と中国仏教における受容の違いにある。具体的には『起信論』の特色を、頓漸、体用、心識の三点に分けて述べる。第一の頓漸は、『起信論』自体は一般的なインドの経論に共通する漸の修道論である。これに対して中国仏教では頓の代表的な論書と見られたとする。第二の体用は、『起信論』自体の体・相・用はインドの伝統を背景にした教理である。これに対して中国では体用論で把握されたという。第三の心識は、『起信論』でも心識を論じているが、八識や九識の問題を避けている。これを筆者は「いわゆる「心の形而上学」(井筒俊彦)にならないことを目指し、身心一如の実践性に根拠を与えようとしていることにある」(p.91)と推測している。筆者は述べていないが、中国仏教では『起信論』の心識説を唯識の八識説や九識説と合わせて解釈されてきたこととの違いを述べていると思われる。また著者は『起信論』のポイントについて、一般的には前半部の哲学的な部分に関心が集まっているが、著者はむしろ後半部の実践の部分にあると考える。ここにも本書の目指す実践性と中国の注釈者との間の形而上性との間に亀裂が生じているという。

以上のように、著者は『起信論』自体と中国での解釈との違いを挙げ、その原因が、『起信論義記』を著わした華厳宗の法蔵に由来するという。そして「彼の『起信論義記』が現われてからは、もう『起信論』自体よりも、法蔵の注釈が主流になる。それに対して、なんとか『起信論』の本来の姿を見届けたいというのが本書の意図である」(p.91)と述べる。

3-2 テキスト論について

本節では『起信論』のテキストと成立に関する著者の立場を、柏木弘雄博士の業績と自身の研究を交えて述べる。

まずテキストと訳者である。本論は『大乘起信論』という本題を最初から持ち、著者名は「馬鳴菩薩造」とあったと思われる。訳者名は存在しなかった。真諦三蔵が翻訳したものではない。誰が翻訳したかは不明である。初期の注釈者である曇延・慧遠・元暁の三者は、いずれも訳者真諦に言及しない。訳者を真諦としてその注釈を行うのは法蔵からである。

続いて成立については、中国人の仏者が漢文で書いたものではなく、サンスクリット・テキストが存在し、三蔵法師が中国で翻訳した。その

時期は浄影寺慧遠の多くの著作への引用から見て、540年前後には中国の北地に存在したと考える。そこから、本論はインド成立文献である。中国でインド人仏者が書いた可能性もあるから、インド仏教圏内成立説という方が妥当かもしれないという。さらに実叉難陀訳とされるものは、実叉難陀が翻訳したものではなく、真諦訳本及びその注釈書を参酌して中国人仏者の誰かが編纂したものであるという。

3-3 先学の解釈との相違とその根拠

本節と次節では、著者独自の『起信論』解釈のポイントが示される。まず本節では３点について先行研究との違いを述べる。叙述の方法は、近現代の日本の『起信論』解釈の代表例として、1宇井伯寿・高崎直道『大乗起信論』(原著は1936年)、2武邑尚邦『大乗起信論講読』(1959年)、3平川彰『大乗起信論』(1973年)、4竹村牧男『大乗起信論読釈』(1985年)、5古賀英彦『訳注大乗起信論』(2002年)、6柏木弘雄『新国訳大蔵経・大乗起信論』(2005年)の6名の解釈を挙げ、それとの対比で著者の自説を述べる。

(1) 立義分の読み方

第一に取り上げるのは『起信論』の立義分の文章、「是心真如相、即示摩訶衍體故、是心生滅因縁相、能示摩訶衍自體相用故」(大正蔵32・575c)である。ここは心真如と心生滅との定義がなされる部分であるが、問題とするのは、心生滅の「摩訶衍自體相用」の解釈である。これを先行研究は「摩訶衍の自の體と相と用」あるいは「摩訶衍の自體と相用」と読むのに対して、著者は「摩訶衍自體の相と用」と読む。つまり先行研究は、生滅門に体・相・用の三大がすべて具わると読むが、著者は相と用の二大しかないと解釈する。

著者は、先行研究が生滅門に三大が具わるとした理由を法蔵の『起信論義記』の影響と考える。そして法蔵がそのように解釈した理由は、教判の

立場から『華厳経』と『起信論』との差別化を図るためであったという。すなわち心生滅門に三大があり、仏身論では三身があると解釈することにより、法身に真如の常住性と生滅の無常性が付随することを強調し、しかも『華厳経』に比べて無礙円融観を欠いていることを述べたと解釈する。続いて日本の注釈者たちも法蔵の影響を受けたという。こうした伝統に対して著者は「私は中国の『起信論』注釈書を重んじるが、その影響を受けすぎている日本の訳注者たちの解釈には異議を唱え、『起信論』本来の教義の解明を目指したいと思う」(pp.96-97)と述べる。

では著者がそのように読んだ根拠は何か。それは、その読みが『起信論』の仏身論に対応するからである。このことを説明するためには著者が考える『起信論』の構造を知らなければならない。著者は『起信論』を内的に一貫した構造で把握する。すなわち立義分は解釈分の目次と見る見方である。著者が掲げる図(p.101)を表形式で整理すると<図1>のようになる。

〈図 1〉

立義分				解釈分 (1) 顕示正義
大乗 摩訶衍	法	心真如相		心真如
				相（空、不空）
		心生滅因縁相		心生滅：心生滅（覚・不覚）
				因縁：生滅因縁（五意、六染）
				相：生滅相（熏習義）
	義	大	体大	真如自体相＜法身＞
			相大	
			用大	真如用（報応二身）
				(2) 対治邪執
		乗		(3) 分別発趣道相

しかし評者は、著者の議論をよりよく理解するためには、立義分の中の法と義、解釈分の中の心真如・心生滅の部分と真如自体相の部分とを

対応させた図式にするのが便利であると考え、<図 1>を改変した<図 2>を作成した。

〈図 2〉

<table>
<tr><th colspan="5">A 立義分</th><th colspan="2">B 解釈分</th></tr>
<tr><td></td><td>A1</td><td>衆生心</td><td>A2</td><td></td><td>B1 (1) 顕示正義a</td><td>B2 (1) 顕示正義b</td></tr>
<tr><td rowspan="4">大乗
摩訶衍</td><td rowspan="4">法</td><td rowspan="2">A1a
心真如相
＝摩訶衍體</td><td rowspan="4">義</td><td>A2a
体大
＝真如</td><td>B1a＊心真如門
心真如
＊離言真如</td><td rowspan="2">B2a〈法身〉
真如自体（真如）
相（如来蔵）</td></tr>
<tr><td>A2b
相大
＝如来蔵</td><td>相(空、不空)
＊依言真如</td></tr>
<tr><td rowspan="3">A1b
心生滅因縁相
＝摩訶衍自體
相用</td><td rowspan="3">A2c
用大
＝能生因
果</td><td>B1b＊心生滅門
心生滅
(覚・不覚・始覚)</td><td rowspan="3">B2b〈報身、応身〉
真如用</td></tr>
<tr><td>因縁：生滅因縁
(五意、六染)</td></tr>
<tr><td>相：生滅相
(熏習義)</td></tr>
<tr><td colspan="5"></td><td>(2) 対治邪執</td></tr>
<tr><td colspan="5"></td><td>(3) 分別発趣道相</td></tr>
</table>

まず<図 2>を説明する。A立義分では、摩訶衍を法(A1)と義(A2)に分ける。法すなわち衆生心は心真如相(A1a)と心生滅因縁相(A1b)とに分かれる。続いて義(A2)では三大が説かれる。続いてB1、B2は解釈分の顕示正義である。B1では心真如門(B1a)、心生滅門(B1b)に分かれる。そしてB2では仏身論が説かれ、法身(B2a)と、報身・応身(B2b)に二分される。これは『起信論』の中、立義分の1法、2義、解釈分の3心真如門・生滅門、4仏身論とを同じ枠組みで並べたものである。

ここで著者の根拠に戻る。著者は、『起信論』の法身(B2a)は三大の中の体大＝真如(A2a)と相大＝如来蔵(A2b)とを合体させ、用大(A2c)は報身と

応身である(B2b)。立義分との対応では、心真如門(A1a)が法身(B2a)に該当し、心生滅門(A2)が報身(阿梨耶識)と応身(六識)に対応する(B2b)。

この構図の中、著者は、通説のように心生滅因縁相の中に三大が入るように読むと、この中に法身が入ってしまい、『起信論』本文の内容と合わなくなると批判する。

(2) 相について

ここで問題となるのも(1)と同じ立義分の文で、中でも「心真如相」(A1a)、「心生滅因縁相」(A1b)という語句の解釈である。先行研究は、これらを「心の真如の相」、「心の生滅因縁の相」と読むのに対して、著者は「心の真如と相」、「心の生滅と因縁と相」と解釈する。つまり先行研究は「心真如の相」、「心生滅因縁の相」というように、「心真如」、「心生滅因縁」と「相」と関係を<所有格>の関係で解釈するのに対して、著者は<並列>の関係で考える。その理由は解釈分との対応である。すなわち、立義分の「心真如相」(A1a)は、解釈分の心真如門の「離言真如」(B1a)と「依言真如」(B1a)に対応し、「心生滅因縁相」(A1b)は、「心の生滅」、「生滅の因縁」、「生滅の相」(B1b)と対応すると考える(B1b)。

さらに著者は、この「相」字に如来蔵の意味があると推測し、その根拠を次のように述べる。「心真如相」の「相」と依言真如(B1a)との対応では、1そこで説かれる如実空、如実不空が、『勝鬘経』の空・不空如来蔵に似ていること。2心生滅因縁の部分で、唐突に「依如来蔵」と如来蔵が出て来ることを解釈できること。3真如と衆生の立場をつなぐものとして如来蔵が存在すると解釈する。「心生滅因縁相」(B1b)の場合は相に四種薫習が該当するが、これは如来蔵の場で心の生滅の不生滅との関係が説かれているものとして解釈する。これらについては著者自身「冒険的」な解釈であると述べる。いずれによせよ、この背景にあるのは、「立義分を徹底的に解釈分の目次と見る発想」(p.102)である。

(3) 心識説について

第三のポイントは心識説である。問題となる『起信論』原文は、生滅因縁の最初の一段の解釈、「復次生滅因縁者、所謂衆生依心意意識転故。此義云何。以依阿梨耶識、説有無明、不覚而起、能見能現能取境界起念相続故、説為意。」(大正蔵32・577中)であり、中でも下線部の解釈である。

先行研究では、「生滅因縁とは、所謂る衆生なり、心に依って意と意識が転ずるが故なり」と解釈するのに対して、著者は「生滅因縁とは、所謂る衆生は心と意と意識とに依って転ずるが故なり」と解釈する。ポイントは、主語となる「衆生」と動詞の「転」とを連結させることである。著者は、先行研究が「生滅因縁とは、所謂る衆生なり」と解釈する理由の背後には、法蔵の『義記』があるとし、原文を挙げて説明する。そこでは「転」の主語が「意意識」となっている。

続いて『起信論』の心識説に唯識説の八識説を導入して解釈することに対して批判を行う。すなわち、「私は諸注釈書や先学の訳注書において、言葉の類似から文脈を無視して、三細・六麁、五意、六染などにすべて八識分別を行い相互に関連づけることに異議を唱える。『起信論』には八識分別が無い事実を再度確認する。八識分別は『起信論』に唯識思想を注入するものであり、『起信論』独特の如来蔵義、所摂義としての如来蔵義、仏が衆生を包む如来蔵義を見えにくくする。」と批判する(p.107)。

3-4 『起信論』の所摂義としての如来蔵説

本節では3項にわたり、著者の『起信論』解釈の最大のポイントである所摂義としての如来蔵説が説かれる。

(1) 如来蔵の三義

まず高崎直道『如来蔵思想の形成』を引用して、『仏性論』に説かれる如来蔵の三義を挙げる。それは次のようなものである。

1 所摂蔵：<衆生>が<如来>(法身)の内に摂される
2 隠覆蔵：<如来>が<衆生>の内に覆蔵される
3 能摂蔵：<衆生>が<如来>をそのうちに摂する

この中で、特に1所摂蔵と3能摂蔵とが対比される。一般に如来蔵思想といえば、3能摂義である。

(2) 如来蔵三部経と『宝性論』の如来蔵義

続いて如来蔵三部経、すなわち『如来蔵経』、『不増不減経』、『勝鬘経』と『宝性論』の如来蔵義を検討し、それらが能摂義の如来蔵、すなわち衆生を場にして法身が無量の煩悩蔵に覆われ、纏われているのが如来蔵である、ということを確認する。

(3) 『大乘起信論』における如来蔵の用例

まず『起信論』に出る七種類の如来蔵の用例を検討し、三大の中、相大である如来蔵は体大である真如と一体化して法身を形成していることが特徴であるという(<図2>ではB2a)。そして『起信論』と、おそらく『宝性論』を意識したと思われる如来蔵の違いを次のように図示する。

『起信論』：所摂義：真如＋如来蔵＝法身
(『宝性論』)：能摂義：法身＋煩悩蔵＝如来蔵

さらに両者の違いを次のように説明する。「所摂義は実践性を重んじ、能摂義は信仰の強調となる。『起信論』では所摂義の如来蔵が法身として衆生を包むが、仏の慈悲に安住することは許されず、衆生には限りない菩薩行への実践が要求される。」(p.120) 「『宝性論』では能摂義の如来蔵に安住して如来の徳を永久に讃嘆する信仰に生きる」(p.120)という。

3-5 五注釈書の特色について

本節では『起信論』の注釈書である、曇延疏、慧遠疏、元暁疏、法蔵疏、宗密疏についてその特色を指摘する。ポイントは、「3-3 先学の解釈との相違とその根拠」で挙げた1.立義分と解釈分の対応、2. 心識論である。結論から言えば、『起信論』注釈書の中、法蔵が『起信論』の如来蔵説を能摂義に誘導したことを確認する。

(1) 曇延疏。1立義分と解釈分の対応は、両者を正確に対応させている。如来蔵については所摂義と解釈する。2心識論では本識と六七等識という言い方をし、細かな心識説には踏み込んでいない。

(2) 慧遠疏。特徴は、『楞伽経』を重視すること、『起信論』原文の勝手な改変である。1立義分と解釈分の対応は整然としておらず、2心識論は『大乗義章』と同様の心識説を取っている。

(3) 元暁疏。特徴は和諍を基本の立場とすることである。1立義分と解釈分の対応は曇延と同様で問題はないと述べ、2心識論では、玄奘の『成唯識論』と『起信論』の教学の和諍を行う。ここから『起信論』に細かな唯識教学を持ち込んでいるという。

(4) 法蔵疏。特徴は元暁疏を参照したことである。しかし、和諍を志向する元暁と華厳至上主義である法蔵では根本的な教学が異なる。1立義分と解釈分の対応では、生滅門の中に法身を設定する。これが近年までの研究が生滅門の中に三大を読み込む原因となったものである。その理由は、『華厳経』を円教、『起信論』を終教に配当する教判論である。これにより『起信論』の如来蔵説が所摂義から能摂義に転換してしまったという。その理由も教判が原因であり、『華厳経』の法界縁起が一切衆生を包む所摂義であるから、それとは根本的に異なる教学を志向したためという。このように法蔵の思想は、教判が一切のベースに存在し、その貫徹のためには原典の趣旨を変えることも厭わない法蔵の華厳至上主義があるという。2心識論については、法蔵は四宗判で第三の唯識法相宗と第四の如来蔵縁起宗との間に区別を設ける。元暁のように『起信論』と『成唯識論』とを和会することはしない。『起信論』の解釈に八識分別を持ち込まない。これは和諍を行わない法蔵の特徴であるという。

(5) 宗密疏。宗密疏は基本的に法蔵疏に依るが根本的な立場は法蔵疏と異なる。法蔵は元暁の一心を否定したが、宗密は元暁と同様、一心を強調する。さらに教判もゆるやかであるという。

4. 『大乗起信論』原文・訓読文

ここでは上下二段に分け、上段に原文、下段に訓読を載せている。原文は『大正新修大蔵経』32巻所収テキストを用いている。

Ⅲ. 意義

本書は、著者の長年にわたる『起信論』研究の成果である。前述したように著者は『起信論』自体に加え、それ以後に著わされた注釈書とその思想の特質を十分に把握している。その基盤の上に、本書では著者自身が考える『起信論』解釈が示されている。すなわち著者は元暁、法蔵と同じ地平に立ち『起信論』を解釈しているのである。これは誰もがなしえる作業ではなく、『起信論』が出現して約1500年に唯一の解説と言っても過言ではない。まずこの点について意義を認めなければならない。その特徴は、第一に、注釈書から離れ、『起信論』自体を内在的に読み込むという立場である。立義分と解釈分の対応などはその表れである。第二に、著者が『起信論』の如来蔵説とする所摂義による把握である。これらの中でも起点となったのは、『起信論』の法身の解釈(<図2>B2a)であり、ここを起点として、解釈分の心真如門(B1a)に如来蔵が読み込まれ、立義分では心真如相(A1a)に体大と相大とを読み込んでいく解釈が行われるようになったと考えられる。

続いて本書と近年の『起信論』研究の流れとの関係を考えてみる。近年の『起信論』研究の特徴は、『起信論』の成立問題を見据えた思想研究である。代表的な研究者としては、石井公成、織田顕祐、大竹晋、石吉岩、池田将則、李子捷などがいる。彼らが問題とするのは『起信論』と唯識、如来蔵思想文献との関係、およびそれらを活用した中国の地論宗南道派、北道派との関係である。その中で、成立については、成立地がインドか中国か、あるいは中国に来たインド僧と中国僧との合作など諸説が出ている。

こうした研究状況に対して、本書では、成立問題についてはインド成立、あるいはインド仏教文化圏成立とするも、近年の研究状況には触れてはいない。あるいは著者自身この問題には関心を持たなかったとも考えられる。それよりも著者の関心は『起信論』自体の体系的な解釈とその如来蔵を所摂義と把握したことであったと考えられる。

Ⅳ. コメント

評者は『起信論』を専門にしておらず初歩者のレベルであるが、本書の内容について若干コメントを行う。

第一に『起信論』の体系把握に伴う問題である。著者が把握した伝統説には捉われない『起信論』の構造は<図２>であった。この構図により伝統説の「読み」が改められたわけであるが、そこに疑問がないわけではない。一つは立義分Ａ１の解釈である。著者はA1bを「摩訶衍自体の相と用」と読み、相と用だけあるとしたが、同時に、三大の中の相(A2b)は心真如相の部分に入っている。このズレをどのように考えればよいのか。二つにはA1a「心真如相」を「心真如と相」と読み、その相が相大(A2b)如来蔵を意味し、これがB1aでは依言真如になるということは理解できる。しかし通常の解釈でA1aの「心真如相」を「心真如と相」と並列の関係で解釈できるであろうか。見方によっては法身の解釈(<図2>B2a)から逆算したために、やや強引な読み方をしたとも考えられる。著者が『起信論』を一貫する体系を重視する姿勢は理解できるので、それをより自然に解釈するための方法はないかと思う。

第二に、『起信論』の如来蔵を所摂義と捉える考え方についてである。率直に言って評者は、この部分はよく理解できていない。再度「3-4『起信論』の所摂義としての如来蔵説」の論述を細かく追ってみる。

1. 如来蔵の三義の中、能摂義に当るのは如来蔵三部経と『宝性論』であり、その特徴は法身と煩悩との関係で如来蔵が説かれることである。

2. それに対して『起信論』の場合、真如との関係で如来蔵が説かれ煩悩とは関連しない。

3. よって両者が異なる。

ここまでは理解できる。そこで問題は、『起信論』の、真如と関係する如来蔵が所摂義である根拠はどこにあるか？である。ここで著者は『起信論』の真如の用の箇所(「復次真如用者 … 故説爲用。」大正蔵32・579中、<図2>ではB2b)を挙げる。そして、その中の「衆生を摂化し、大誓願を立てて尽く等しく衆生界を度脱せんとすると欲するに、亦た劫数を限らず未来を尽くす。一切の衆生を取ること己身の如くなるを以ての故なり」を引用し、これに対して「ここに至っては、『起信論』の如来蔵義は法身と一体化して、衆生を摂化し、衆生界を度脱するものであり、衆生と如来との関係は、如来が衆生を包み摂する所摂義であることは明らかである」(p.119、下線評者)と述べる。確かに原文に「衆生を摂化し」という言葉は現れているが、これが「<衆生>が<如来>(法身)の内に摂される」という所摂義であろうか。仏が衆生を摂化するのは仏教一般(特に大乘仏教)に説かれるものであり、この部分もそれを述べているのであって、敢て所摂義と言わなくてもよいのではないかと思う。『起信論』の如来蔵の規定が他の如来蔵系経典と異なることまでは理解できるので、その特徴を違った

形で表現できないかと思う。

以上の回答を著者に求めることはできない。これは私たちが先生が残された宿題として考えて行かなければならないものと思う。

V. おわりに

『起信論』に対する学界の関心は現在でも高い。現在10年計画で進行中の韓国の金剛大学校、中国の人民大学、日本の東洋大学が共催する三カ国の国際学術大会でも、2016年のテーマは「東アジア仏教における『大乗起信論』観」であった。このように『起信論』は今なお魅力的な主題である。評者の願いは、著者の絶筆となった本書を韓国の研究者の方々に知ってもらい、『起信論』研究、ひいては東アジア仏教研究に役立ててもらうことである。本書評の評者の未熟なコメントを韓国の研究者の方々の議論の材料にしていただければ幸いである。吉津宜英先生のご冥福を祈りながら、筆を擱くことにする。

『韓國佛教學』투고규정

제1조 (원고제출기한)

1. 『한국불교학』은 연 4회(매년 2월 28일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일) 발간하며, 논문의 모집 사항에 대한 정보는 본 학회 홈페이지(www.ikabs.org)의 공지사항(Notice) 게시판에 별도로 공고합니다.
2. 학술대회는 봄·가을 2회 개최하며, 학술대회 발표원고의 주제 및 제출기한은 본 학회 홈페이지 공지사항(Notice) 게시판에 별도로 공고합니다.

제2조 (논문체제 및 분량)

1. 학회지에 수록되는 논문은 ①한글요약 ②주제어(5개) ③본문 ④참고문헌 ⑤영문요약(Abstract) ⑥영문주제어(key-words 5개)의 체제를 갖추어야 합니다.
2. 한국불교학회는 외국어로 된 논문의 투고를 권장합니다. 한국인이 투고할 경우 해당 언어를 모국어로 하는 전문학자의 교정(proof reading)을 받도록 요청하며 또 한국어 요약문도 첨부해야 합니다. 외국인이 투고할 경우에는 영문요약문을 첨부해야 합니다.
3. 투고된 원고매수는 200자 원고지 기준 총 150매를 초과하지 않도록 하며, 초과할 경우 투고자는 초과된 분량만큼의 게재비를 추가(원고지 5매당 10,000원)로 지불해야 합니다. 또한 투고된 원고매수가 200자 원고지 기준 총 150매의 분량보다 20% 이하이거나 이상일 경우는 투고가 거부될 수 있습니다.
4. 한글요약은 600자 이내, 영문요약은 200단어 이내 분량으로 제한하며, 한글 및 영문 주제어는 각 5개이고 참고문헌 목록은 본문에 인용·참조된 문헌만을 수록합니다.

Book Reviews

Koh, Seung-hak *Buddhism as Philosophy: An Introduction* ····· 335

Kim, Jin-moo *Chines Buddhism and Humanistic Spirit* ····· 343

Sato Atsushi Yoshizu Yoshihide, *The New Interpretation of the "Dasheng qixin lun"* ····· 355

韓國佛教學 第八十一輯

| 2017年 2月 28日 印刷
| 2017年 2月 28日 發行

發行人 | 徐丙鎭
編輯人 | 韓國佛教學 編輯委員會
印 刷 | 현성문화사

發行處 | 社團法人 韓國佛教學會
04618. 서울시 중구 동호로27길 30
대학문화원 412호
TEL: (02) 2263-1973. FAX: (02) 2263-1974
Homepage: http://ikabs.org
E-mail: hanbulhak@daum.net

ISSN 1225-0945 판매가 20,000원