

平成 28 年（西暦 2016 年）度

国際仏教学大学院大学

博士学位論文

中国仏教における『勝鬘經』諸注釈書の研究

指導教員 藤井 教公 教授

仏教学研究科 仏教学専攻

学籍番号 13113 楊 玉飛

中国仏教における『勝鬘經』諸注釈書の研究

中国仏教における『勝鬘經』諸注釈書の研究	1
凡例	3
序論	4
第一節 問題の所在	5
第二節 研究の現状	7
第三節 研究の範囲と方法	11
本論	13
第一章 『勝鬘經』という經典の梗概	14
第一節 本經の成立と内容	14
第二節 中国における本經受容の思想的背景と翻訳	18
第三節 本經の注釈書	22
第四節 『勝鬘經』諸注釈書の梗概	25
第二章 十大受と三聚淨戒	30
第一節 戒律とは何か	30
第二節 各疏の理解	36
第三節 まとめ	62
第三章 煩惱論	64
第一節 煩惱論の伝承	64
第二節 各疏の理解	71
第三節 まとめ	106
第四章 空・不空如来蔵	109
第一節 經における空・不空如来蔵	109
第二節 各疏の理解	110
第三節 まとめ	125
第五章 如来蔵の五蔵義	127
第一節 『勝鬘經』の五蔵義	127

第二節 各疏の理解.....	129
第三節 まとめ.....	136
第六章 如来蔵染浄依持説.....	138
第一節 経の染浄依持説	138
第二節 各疏の理解.....	139
第三節 まとめ.....	167
第七章 自性清浄心	169
第一節 自性清浄心の伝承	169
第二節 各疏の理解.....	175
第三節 まとめ.....	191
結論	193
一 七本注釈書の思想の総括	194
二 残された課題	199
参考文献.....	200

凡例

一、書名・経典名は『』を付し、文章名・論文名などは「」を付した。

一、引用文に「」を付し、本文より一字下げて表示した。

一、『勝鬘經』注釈書の引用について、その中の経典文句に“”を付し、漢文のまま提示した。例えば、「此の章に義を明かす三段有り。初めに十受を受くる方便なり。第二は“世尊我從今日”より“十受”の訖りまで十受の體を明かす。第三は“法主世尊”より“章”の訖りまで證信を明かすなり」のように、“”の中は『勝鬘經』の原文である。

一、注記の中で、典拠の表記は、次のように表した。

大藏經の注記は、まず経典名・論書名を挙げて、次に所属する大藏經を挙げ、最後に巻数、頁数、段数を挙げた。例えば、『勝鬘經疏』『大正藏』vol. 85, p. 263b」は『大正新修大藏經』の第八十五卷・二百六十三頁・中段を意味する。

一、引用論文或いは著作の注記は、Author Date 方式にする。例えば、

「藤枝晃 1969, pp. 325-349.」。

「雲井昭善 1976, p. 16.」。

序論

第一節 問題の所在

『勝鬘經』(*Śrīmālādevīsīṃhanādasūtra*)の具名は『勝鬘師子吼一乘大方便方広經』であり、古来より人口に膾炙した經典の一つである。五世紀に漢訳されて以来、東アジアにおいて幅広く流布した。特に中国では、『勝鬘經』に対する研究の歴史はかなり長く、多くの注釈書が作られたり、研究されたりしてきた。

『勝鬘經』は在家の女性が仏に代わって法を説くという特異なストーリーであり、今までの經典にない大胆な発想で、在家主義を標榜する大乘仏教の真骨頂を表すものである。このような經の形式上の特異性は別にして、内容的にも近年『究竟一乘宝性論』(*Ratnagotravibhāga mahāyānottaratantraśāstra*)についての研究に伴って、本經のインド如来藏(*tathāgatagarbha*)思想史上における位置も明らかにされるに至った。即ち、『勝鬘經』は、如来藏を説く一群の經典群の中にあって、インド仏教における如来藏思想を形成する三つの重要な經典—『如来藏經』『不増不減經』『勝鬘經』—の一つとして重要視されている。

『勝鬘經』は先行する『如来藏經』『不増不減經』の教理的不備を補うため、幾つかの新しい理論を提出した。しかし、これらの新しい教理には、矛盾と難解な部分が含まれている。これは正に仏が嘆いた如く、「了知すべきこと難し」である。これ等「了知すべきこと難し」の箇所について、中国の仏教者たちがそれぞれの注釈書の中で、自分なりの解釈を施している。『勝鬘經』に対する解釈そのものは彼らがこの經の如来藏思想を理解し、消化する過程であり、仏教が中国化する過程でもある。

如来藏思想は近世の仏教哲学の中で常に注意が払われ、議論されているテー

マである。それを「外道」として批判している学者¹がいるが、また、それを護持し、仏教の中の適切な位置を占めると弁護する学者²もいる。しかし、注意すべきなのは、近代学者の如来蔵思想に対する批判や弁論は、多くの場合、近現代の仏教研究を背景とし、現代的な解釈を施しているものに対し、中国古代の学僧たちは当時の学術理論や社会環境を背景とし、また、自分の生活経験や学派の立場から解釈を行っているという点である。もっとも、近代の仏教者たちと古代の学僧たちとの解釈は全て解釈学の範疇に属している。現代の学術的立場から見れば、確かに如来蔵思想は仏教の無我思想と抵触するというような問題を孕んでいる。それ故、多くの学者たちが如来蔵系經典を理解する時、先ず、注意を払うのは如来蔵が經典の中でどのような形を呈しているかということである。即ち、如来蔵は伝統的な仏教教義—縁起、空などに相応するかということである。古代の学僧たちが如来蔵系經典を読む時、注目する問題は何であろうか、どのような角度や立場から如来蔵を見ているのか、また、どのような理論をもって如来蔵を解釈しているのだろうか。結果として、彼らの經典に対する解釈や如来蔵に対する理解は、現代の仏教学者と一致しているのか、しないのか。もし相違が存しているならば、その相違をもたらす原因は何であろうか。

本論文は中国仏教における『勝鬘經』の諸注釈書を検討することによって、インド仏教所産の『勝鬘經』が中国仏教においてどのように理解され、どのように発展し、また、中国仏教思想史のうえでどのような役割を担っていたかということを究明することを目的とする。

¹松本史朗 1986, pp. 127-132 (L) .

²張文良 2013.

第二節 研究の現状

前にも述べたように、『勝鬘經』は如来藏思想を説く經典として重要視されている。高崎直道氏によって『如来藏經』と『不増不減經』と共に如来藏説の三部經と称されている³。即ち、『勝鬘經』は如来藏思想研究において重要な位置を占めているのである。しかし、『勝鬘經』に対する専論的研究は少なく、多くの場合は如来藏思想や仏性思想などを取り扱っている中で論じられている。また、『勝鬘經』の注釈書についての研究も少なく、しかもそれらの殆どは浄影寺慧遠の『勝鬘經義記』、吉蔵の『勝鬘宝窟』及び聖徳太子撰とされる『勝鬘經義疏』などに限られている。特に、近年まで知られていない敦煌写本についての研究は殆ど存在しないである。それ故、先ず、これまでの『勝鬘經』及びその注釈書についての先行研究を確認し、以下にまとめておきたい。

一 『勝鬘經』の研究について

『勝鬘經』の研究について、大体、文献研究と思想研究との二つに分けることができる。

先ず、文献研究に関して、月輪賢隆氏⁴と釈舎幸紀氏⁵とがそれぞれチベット訳と漢訳を比較している。この他に、『勝鬘經』全体に対する校勘⁶がある。宇井伯寿氏は『宝性論』、『大乘集菩薩学論』、『大乘莊嚴經論』などの論書の中から、一部分のサンスクリット引文を摘出し、「勝鬘經の梵文断片」⁷というテーマで発表した。また、松田和信氏は「スコイエーン・コレクションの『新歳經』断簡について」という論文の中で、スコイエーン・コレクションの中に『勝鬘經』

³ 高崎直道 1978, p. 39.

⁴ 月輪賢隆 1936, pp. 112-120.

⁵ 釈舎幸紀 1986, pp. 43-59.

⁶ 宝幢会 1940.

⁷ 宇井伯寿 1940, pp. 189-210.

サンスクリット断片の存在を指摘している⁸。

次に、思想研究に関して、中国語の著作では、印順法師の『勝鬘經講記』⁹は「平等」、「究竟」、「摂受」の三点から『勝鬘經』を概略して、「真常妙有」の大乘經典に属せしめた。それに対して、金雄師氏は『勝鬘經真義』¹⁰の中で、全文を通じて、印順を批判している。また、蕭平實氏は『勝鬘經講記』シリーズ¹¹の中で、「第八識は如来藏である」ことを主張している。この他に、陳雪萍氏は『勝鬘夫人經』の如来藏説¹²という論文の中で、「生命解釈」と「修学義理」の角度から、『勝鬘經』の如来藏思想を考察している。林健氏は『勝鬘經』三家注釈研究—その如来藏の解説を中心として¹³という論文の中で、「弃体」、「明用」、「釈教」の三つの側面から、淨影寺慧遠・三論吉藏・基の三人の『勝鬘經』に対する如来藏理解を闡明している。

欧米では、1931年に、E.Obermiller がチベット訳『宝性論』を英語に翻訳し、出版したのをきっかけとして、欧米の学者たちは「如来藏思想」に注意が払われ始めた。1935年に、E.H.Johnston と H.W.bailey がチベットで『宝性論』のサンスクリット語断片を発見し、1950年に E.H.Johnston の手によって、『宝性論』のサンスクリット語テキスト¹⁴が刊行されて以来、この論を中心として如来藏思想の研究がとみに進み、インド仏教において如来藏思想というものが初めて適切な位置に置かれた。欧米学界において最も早い時期に『勝鬘經』に対する著書を著したのは Alex Wayman である。彼は *The Lion's Roar of Queen*

⁸松田和信 1999, pp. 207-214 (L) .

⁹印順 2009.

¹⁰金雄師 2011.

¹¹蕭平實 2008.

¹²陳雪萍 2011.

¹³林健 2014.

¹⁴Johnston, E. H. (ed.) 1950.

*Śrīmālā: a Buddhist scripture on the Tathāgatagarbha theory*¹⁵という本の中で、『勝鬘經』両漢訳本を対照しながら、チベット訳とサンスクリット語論書をも参照して、初めて『勝鬘經』を英語に翻訳し、經中の「住地」、「意生身」等の概念を整理した。更に、本書はインドにおける『勝鬘經』成立の社会と歴史背景に触れて、本經が南インドのアンドラ朝のイクシュヴァークの支配時に成立したもので、後期大衆部（Mahāsaṃghika）の一派に属するテキストであると指摘している。その後、Diana Mary Paul が *The Buddhist Feminine Ideal: Queen Śrīmālā and the Tathāgatagarbha*¹⁶ を出版した。彼女はこの著作の中で、『勝鬘經』は実際に般若經典が提唱している「空」という概念を再び解釈しようとしていると指摘している。最新の研究では、M.Radich がその博士論文において如来蔵思想における大乘『涅槃經』の先行性を論じて、高崎直道氏が提起した『如来蔵經』『不増不減經』『勝鬘經』という「如来蔵三部經」の歴史的先行性が斥けられ、如来蔵思想の起源は再考を迫られるようになった¹⁷。

この他に、『勝鬘經』の具体的な課題（生死・煩惱・如来蔵・染淨等）に対する研究が多くある¹⁸。

二 『勝鬘經』注釈書の研究について

『勝鬘經』注釈書の研究についても、大体文献研究・思想研究の二つに分けることができる。

先ず、文献研究に関して、藤枝晃氏の「北朝における『勝鬘經』の伝承」¹⁹が

¹⁵Wayman, Alex and Hideko 1974.

¹⁶Paul, Diana Mary 1980.

¹⁷Radich, M. 2015.

¹⁸例えば、香川孝雄 1972, pp. 1045-1066 (R) . 香川孝雄 1957, pp. 47-82. 久保田力 1999, pp. 269-274. 拙論 2016, pp. 1-35. 鶴見良道 1974, pp. 162-163. 鶴見良道 1975, pp. 85-96. 神谷正義 1973, pp. 360-364. 七里恒賢 1976, pp. 124-161. 松本史朗 1983, pp. 37-64 (L) . 等がある。

¹⁹藤枝晃 1969, pp. 325-349.

あり、この論文の中で、外形の特徴、分章結構及び書風の観点から七種類の敦煌写本が詳しく考察されている。古泉圓順氏は藤枝氏が扱っている七種類の中の「敦煌本『勝鬘義疏本義』」²⁰を更にその内容上の特徴から検討している。氏はまた「S 二四三〇敦煌本『勝鬘經注釈書』断簡」²¹で『勝鬘經疏』(S. 2430)と『勝鬘經疏』(S. 6388)とを取り上げ、その中で依用された『十地經論』の「三大」の説の関連及び「十大受」に対する区分の仕方が浄影寺慧遠の『勝鬘經義記』と類似することなどを指摘した。更に「自分行他分行」²²で、『勝鬘經疏』(S. 6388)の中の「自分行」「他分行即勝進行」という用法は敦煌出土『十地經論』卷第一(P. 2048)や法上述『十地義疏』(卷第一:S. 2717とS. 2741. 卷第三:P. 2104)と一致し、「自分」「他分」の用語を用いる敦煌出土『華嚴略疏』(卷第一:BD1053. 卷第三:S. 2694)の後、「自分」「他分」の用語を用いる慧遠の諸注釈書の前に位置するものであることを明らかにした。

次に、思想研究に関して、多くの学者たちが聖徳太子撰とされる『勝鬘經義疏』の研究に精力を傾注している²³。これ以外に、浄影寺慧遠の『勝鬘經義記』と嘉祥大師吉蔵の『勝鬘宝窟』についての研究も多くある²⁴。この他、基説・義令記『勝鬘經述記』について、いくつかの論文がある²⁵。また、石井公成氏と青木隆氏はそれぞれ「地論宗」研究の立場から『勝鬘經疏』(S. 6388、BD02346)

²⁰古泉圓順 1970, pp. 59-142.

²¹古泉圓順 1976, pp. 695-712.

²²古泉圓順 1986, pp. 327-352.

²³渡辺孝順 1980, pp. 170-172. 渡辺孝順 1974, pp. 232-234. 竜村竜平 1980, pp. 154-155. 花山信勝 1976, pp. 1-12. 金治勇 1967, pp. 346-349. 金治勇 1968, pp. 55-59. 金治勇 1971, pp. 1-16. 金治勇 1973, pp. 25-38. 金子大栄 1921, pp. 8-31. 山田亮賢 1948, pp. 33-46. 望月一憲 1968, pp. 110-114.

²⁴富貴原章信 1961, pp. 197-205. 藤井教公 1982, pp. 25-49. 鶴見良道 1975, pp. 134-140. 鶴見良道 1976, pp. 207-209 (R). 鶴見良道 1977a, pp. 45-61. 鶴見良道 1977b, pp. 273-275. 鶴見良道 1979, pp. 14-26. 三桐慈海 1985a, pp. 13-21. 三桐慈海 1985b, pp. 1-16.

²⁵林香奈 2013, pp. 238-243 (R). 坂井祐円 1985, pp. 145-147.

に着目している。石井氏は本注釈書の教判が地論宗のもの²⁶と判断し、青木氏は本注釈書の教判が『涅槃經疏』（北六六一五、北八五七五、北六六一六）にも説かれており、更に両疏に説かれる自類因果、自種因果、自体因果という三種因果説も共通している²⁷と指摘している。

第三節 研究の範囲と方法

一 範囲

『勝鬘經』の注釈書の多くは散逸している。本稿で取り扱うのは中国における以下の七本である。

A. 北魏正始元年（504）写 慧掌蘊『勝鬘義記』一卷（S. 2660）（慧掌蘊『義記』と略す）

B. 六世紀中葉写 無名氏『勝鬘經疏』（S. 6388、BD02346）（無名氏『疏』と略す）

C. 高昌延昌四年（564）写 照法師『勝鬘經疏』（S. 524）（照法師『疏』と略す）

D. 敦煌本 『勝鬘義疏本義』（BD04224〔玉 24、北 113〕、BD05793〔奈 93、北 114〕）（敦煌『本義』と略す）

E. 淨影寺慧遠（523-592）『勝鬘義記』（卷下：P. 2091+ P. 3308）（慧遠『義記』と略す）

F. 吉藏（549-623）『勝鬘宝窟』（吉藏『宝窟』と略す）

²⁶石井公成 1996, p. 504.

²⁷青木隆 1997, p. 262.

G. 基撰・義令記『勝鬘經述記』（基『述記』と略す）

二 思想分析と比較

本稿は中国に於ける七本の『勝鬘經』注釈書を取り上げ、問題別に章を立て整理した上で、検討比較する。具体的に言えば、近似或いは相似している解釈または広く後代に認められている解釈について、できるだけその源まで遡って、本来の解釈を復元する。もしくは、同じ問題に対する異なる見解が生じるならば、その異なる見解を当時の各学派・宗派の思想的背景の下に置いて、その異なる見解が生じる原因を検討する。この他、『勝鬘經』の中で提出されている多くのテーマはインド所産の論書とされている『宝性論』『仏性論』等の中に収録されており、特に慧遠の注釈書にはこの二つの論書が多く引用されている。従って、検討の際に、これらの論書を参照することにした。

本論

第一章 『勝鬘經』という經典の梗概

第一節 本經の成立と内容

『勝鬘經』は多数の大乗經典の中でも、特別重要な經典の一つであり、その成立年代については、今日まで諸学者によってかなり研究されており、定説はないが、凡そ三世紀後半以降から五世紀初めの頃までの成立ということではほぼ一致している。例えば、雲井昭善氏は、竜樹以降、無著・世親以前としており¹、早島鏡正氏は、西紀三百年頃に成立したとしており²、柏木弘雄氏は、四百年ごろまでには成立した。あるいはもう少し古い時代の成立と主張している³。Alex Wayman 氏は本經が南印度のアンドラ朝（3 世紀）に成立したもので、後期大衆部一派に属するテキストとしている⁴。

本經は經題が示すように、勝鬘夫人という在家女人が一乗の真理を説く經典であって、多数の大乗經典の中でも特異な經典である。勝鬘（Skt.Śrīmālā）とは勝れた華鬘という意味である。勝鬘夫人はコーサラ国波斯匿王と末利夫人の娘で、両親は既に仏陀に帰依していたので、幼少の時から仏教の感化を得ていたに違いない。後に、阿踰闍国友称王の夫人になったが、両親が大乗の教えに大いに感動し、侍女に大乗の勸信の手紙を持たせて娘に遣わすところから、この經が始まる。

『勝鬘經』の章分けについて、従来定説はないが、ここでは一応大正大藏經の十五章分けに従う。この章分けは、恐らく中国の或る学派の注釈者によってなされたもの⁵と言われる。以下、章ごとに内容を紹介しよう。

第一章 如来真實義功德章

勝鬘が父母の親書を受けてこれを読むと、直ちに希有心が生じた。彼女が入

¹雲井昭善 1976, p. 16.

²早島鏡正 1999, p. 1.

³柏木弘雄 1997, p7.

⁴Wayman, Alex and Hideko 1974, p.2.

⁵藤枝晃 1969, p. 347.

信し、仏陀を讃嘆する偈を唱える。仏が感に応じて空中に現れ、浄光明を放ってこれを摂受して、将来、勝鬘は必ず成仏するであろうと予言された。

第二章 十受章

仏の授記を受けた勝鬘は仏の前で十大受を誓った。それが第二の十受章である。十受とは、(1) 犯心を起こさない。(2) 慢心を起こさない。(3) 恚心を起こさない。(4) 嫉心を起こさない。(5) 慳心を起こさない。(6) 自分の為に財産を蓄えず、これをもって貧人を救済する。(7) 四摂法の菩薩行も自分のさとの為ではなく、一切衆生の為に行じ、自分を忘れる。(8) 孤独な人々、苦しむ人々、悩む人々の全てを救済し、安穏ならしめる。(9) 悪律儀や犯戒のものを見たならば、相手に応じて或いは折伏し、或いは摂受して、正法久住の世界を創る。(10) 摂受正法と大乘と波羅蜜とは一体のものであるので、常に正法を摂受することを忘れない、ということである。その内容は種々の煩惱心を起こさず、慈悲心によって人々に楽を与え、苦しみを除き、もって正法をいつまでも摂受していこうとする十大誓願である。いわば、自分を律するための指針となるいましめを立てた章である。そこでは、止悪修善から一歩進んで、正法をいつの世までも流布しようとする願いが中心となっている。

第三章 三願章

先の十大受を要約して、勝鬘は三つの誓願にまとめて仏に表白する。これが第三の三願章である。三つの大願とは、(1) 正法を知ることのできる永遠の智慧を得たい。(2) その智慧を得て、衆生の為に正法を説きたい。(3) 身・命・財を捨てて正法を護持したい、ということである。仏はこれを聞いた後、三大願そのものこそが真実広大の願であり、菩薩の所有所願はここに収まるのであると言って、これを認めている。

第四章 摂受正法章

本章は正法を摂受すること、即ち正しい法を身につけることの意義と、その功德を説く章である。即ち、十大受（第二章）を要約した三大願（第三章）が更に摂受正法の一大願に摂まることを説いたということである。この正法を摂受するということは、『勝鬘經』に限らず、阿含より大乘仏教に至るまでの一貫した仏教の根本精神である。従って、この『勝鬘經』が説かれた目的も、実

はここにある。『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』という経名は、まさに摂受正法を表したものである。正法を摂受するということは、簡単に言えば、正しい人間の生き方、あり方を身につけることである。即ち、仏陀の根本精神を体得することに連なってくる。このような摂受正法は広大で八万四千の法門をすべて内に含むものであるから、これを行に即して言えば、大乘の六波羅蜜行が摂受正法行であることを説き、その摂受正法即ち波羅蜜の行は身・命・財の三つを捨てることによって実現されることを説くのである。勝鬘は更に身体を捨てることによって、永遠なる如来の法身を得ることができ、また有限な命を捨てることによって、常住普遍的な如来の法と一つになることができる。続いて仏がこれを認めて、摂受正法のために身・命・財を捨てることは善中の善であり、摂受正法こそは無量無辺の功德を包含するものであると説く。

第五章 一乗章

初めに、大乘と摂受正法とは別なものではなく、摂受正法が八万四千の法門を生み出すように、大乘は五乗の諸善を生み出すものであることを説いている。つまり、大乘を離れば五乗はなく、五乗はその本に帰るべき必然性を持っている。本源に帰ることが正法を摂受することであり、人法一体を証することである。また、人天乗は未だ仏の教えを知らず、声聞縁覚の二乗は大乘本来の道に帰ることを知らないので、ここでは二乗の究竟ならざることを明らかにし、真実の正法を教え、二乗を大乘へと導き、合わせて五乗は正法に帰るべしと説いている。即ち、大乘も一乗も同じことであり、一仏乗である。経文では、ここに至るまでに、生死を説き、煩惱を追究し、また真実の涅槃とは何であるかを説き、大乘仏教の真実義を闡明している。

第六章 無辺聖諦章

本章は一乗が大乘、正法であることから、その一乗の内容を問いつつ一乗を開示した章である。そのために、勝鬘はそれを如来蔵の理として説いているが、如来蔵を明かす前に、先ず有作・無作の八聖諦を説き、二乗は有作の四聖諦を悟っても、未だ無作の四聖諦に到達せず、有作・無作の二種を究竟するのは、ただ仏のみであると説く。故に経に「聖諦とは甚深の義を説く、微細にして知り難し、思量の境界に非ず。是れ智者の所知なり。一切世間の信ずる能わざる

所なり」と説く。

第七章 如来蔵章

なぜ聖諦の義が甚深であるかと言えば、それが如来蔵の理であるためである。本章は聖諦と如来蔵との関係を説く章である。如来の境界を如来蔵と説き、その境界は二乗の知ることのできない不可思議なものであるという。しかし、我々衆生は全て如来とその功德とを隠しており、如来の智慧の中に摂められているから、この如来蔵の真の意義に徹することができるということを教える。

第八章 法身章

法身が煩惱蔵を離れない状態を如来蔵と言う。それ故、如来蔵を見るものは法身を見、法身を見るものは如来蔵を見ることができる。この煩惱蔵の垢を完全に洗い落とし、払い去った清浄な姿を法身とし、如来蔵と法身との関係を隠と顕の立場から説く。

第九章 空義隠覆眞実章

如来蔵智は如来空智であり、空・不空如来蔵の二種があると説いて、阿羅漢・辟支仏が苦・空・無我等に停滞して、如来蔵の理を隠覆していることを説く。また、如来蔵を見ることは如来の空智によってのみできるので、阿羅漢や辟支仏であっても、たとえ大力の菩薩であっても、見るできないと言う。

第十章 一諦章

有作・無作八聖諦の中で、苦滅聖諦こそ眞実の、最後のよりどころであると説き、これこそ眞実の諦であり、常であり、依であるので、これを第一義諦と呼ぶと説く。

第十一章 一依章

苦滅聖諦の一諦こそ、大乘としての仏教の唯一絶体の眞理であり、よりどころであると説く。

第十二章 顛倒眞実章

本章は顛倒の生死と眞実の一依との関係を説く章である。顛倒の生死が如来蔵を根拠として展開し、相続していることを説いている。何故なら、有為法は無為法によって立てられ、顛倒は眞実によっており、無常は常住を根拠として成立するからである。その無為・常住・眞実なものこそ如来蔵であり、この如

来蔵が有るので、人は苦を厭い、涅槃を求める。それ故、顛倒の生死も真実に帰り、常住を証得し、迷いを転じて悟りを得ることができる。

第十三章 自性清浄章

本章は所謂如来蔵の五蔵義を述べる章である。五蔵とは、如来蔵・法界蔵・法身蔵・出世間蔵・自性清浄蔵である。その自性清浄な如来蔵が煩惱蔵に染せられていることは、不思議であって、一般衆生は知ることができず、ただ仏のみ実眼・実智をもって如実に知ることができると説いている。

第十四章 真子章

真の如来の子としての資格を説き、そして如来を信ずることの大切さを説く章である。

第十五章 勝鬘章

本経の最終章として、勝鬘が舍衛国に帰る仏を見送ってから、城中に入って友称王に向かって大乘の教えを讃嘆し、城中に大乘を広めることを誓い、国民の教化を行ったことを述べている。一方、舍衛国に帰った仏が阿難等に向かって、この経を繰り返して説き、最後に、この経の十五章の名称を挙げて終わる。

以上、全十五章の内容を一瞥した。全体の構成から言えば、第一章から第三章までは本経の序章であり、第四章で発願の目的を明示し、第五章から第九章までで一乗を開示し、第十章から第十一章までで苦滅聖諦こそ仏教の第一義であることを教示し、第十二章から第十四章までで、その苦滅聖諦の第一義は如来蔵にもとづくから、その事実に対して理解を深め、信を説き、それを勧め、終章において、本経が広く受持・読誦されることを述べたものである。

第二節 中国における本経受容の思想的背景と翻訳

一 思想的背景

中国南北朝時代は、政治的にも文化的にも南北に二分され、それぞれ異質の文化が並存していた時代である。仏教界も南北に分かれ、それぞれ所依の経論によって各学派が成立し、経論が盛んに研究されていた。この時代には法顕が

将来した六卷本『涅槃經』の訳出（418）を契機として、涅槃宗が成立した。しかし、涅槃及び仏性研究が南北を通じて盛んになったのは曇無讖の北本『涅槃經』の訳出（421）以降のことである。後者は江南に伝えられると、三十六卷本—南本『涅槃經』が編集され（424-453）、江南では、これ以降、この本によって涅槃研究が盛んに行われていくようになった。

これらの涅槃学の中心課題は仏性問題であり、北本『涅槃經』が翻訳される以前の六卷本『涅槃經』によって、すでに道生対慧觀等の闡提成仏に関する論争が行われたりしていた。また、吉蔵の『大乘玄論』卷三、「仏性義」には十一家の仏性説が紹介され、南北朝時代の仏教全般を通じて仏性問題が大きなテーマであったことが窺われる。

また、もう一つ大きなテーマは頓悟・漸悟の問題である。周知のように、当時の思想界では、頓悟と漸悟の争いが、甚だ盛んに行われていた。更に、頓悟義を唱える説には、大頓悟義と小頓悟義の二説があったという。蹟法師は『三論遊意義』の中で、小頓悟師として僧肇、支道林、真安埵、邪通、匡山遠、道安の六人を、大頓悟師として竺道を挙げている⁶。張文良氏によれば、大頓悟を主張した人物は鳩摩羅什と道生ということなので⁷、上文の「竺道」は竺道生のことであろう。即ち、小頓悟師は「七地以上において、無生忍をさとり」と唱え、大頓悟師の道生は「金剛以前は皆これ夢であり、金剛以降は、皆大覺なり」と唱えていることになる。道生と比較すれば、道安や支道林たち小頓悟師は、所謂漸悟に相当するものであって、頓悟義の主唱者は道生と鳩摩羅什であった。

『梁高僧伝』と『続高僧伝』から分かるように、このような仏性研究と頓漸の論争を背景として、一乗皆成思想の経証として本經が訳出された後、急速に同思想が受容され普及したと考えられる。それは、求那跋陀羅（Guṇabhadra、394-468）による本經の訳出後間もなく注疏類を造った法瑤⁸、僧宗⁹、宝亮¹⁰

⁶ 「用小頓悟師有六家也。一肇師、二支道林師、三眞安埵師、四邪通師、五匡山遠師、六道安師也。此師等云、七地以上悟無生忍也。合年天子竺道師、用大頓悟義也。小緣天子、金剛以還皆是大夢、金剛以後乃是大覺也。」（『三論遊意義』『大正藏』vol. 45, p. 121c）

⁷ 張文良 2014, p. 52.

⁸ 「又就吳興小山法瑤、研訪泥洹勝鬘。」（『高僧伝』『大正藏』vol. 50, p. 373a）

などといった学僧たちがいずれも涅槃学を知悉していたということによっても裏付けられるのであろう。

更に、以上の涅槃学の盛行という背景の他に考えられるのは、六世紀初頭、北朝において訳出された諸経論に関する研究の盛行と、同じく六世紀半ば、真谛三蔵によって訳出された『大乘起信論』、『仏性論』等論書の流行との関連である。即ち、六世紀初、相次いで北朝に來支した菩提流支 (bodhiruci)、仏陀扇多 (Buddhaśānta)、勒那摩提 (Ratnamati) などの訳経僧たちによって、『十地経論』、『入楞伽經』、『深密解脫經』等の唯識系経論が訳出されると、それ等の研究が盛んに行われるようになり、特に『十地経論』は重要視され、この論を研究する学派は地論宗という名で呼ばれるようになった。これ等の経論研究の隆盛の結果として、本経が如来蔵を説く重要な經典としてその思想的系譜の中にあるものとして重要視されたということが考えられる。従って、本経はこれ等の経論を研究する際のいわば基礎とも言うべき位置に据えられていたと考えることができよう。例えば、慧光、僧範といった地論宗南道派に属する人々は、例外なく、『涅槃經』のみならず、本経をも良く知っており、また地論宗南道派の大成者一淨影寺慧遠には『勝鬘經義記』二卷の疏があるという具体例からも言えるであろう。

二 翻訳

本経の現存テキストには三本がある。そのうちの二本は漢訳で、もう一本はチベット訳である。現存している漢訳テキストの第一本は劉宋の求那跋陀羅訳である。求那跋陀羅は中インドの人で、元嘉十二年（435）に南方から船で広州に来て、後に祇洹寺に住した。そこで『雜阿含』を訳出し、続いて東安寺で『大法鼓經』を訳し、元嘉十三年（436）に丹陽郡で『勝鬘經』や『楞伽經』を訳した¹¹。この『勝鬘經』は『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』（一卷）とい

⁹「釋僧宗、姓嚴、本雍州憑翬人。晋氏喪亂、其先四世祖移居秦郡、年九歲爲瑗公弟子諮承慧業、晚又受道於斌濟二法師、善大涅槃及勝鬘維摩等。」（同書, p. 379c）

¹⁰「釋寶亮…講大涅槃凡八十四遍、成實論十四遍、勝鬘四十二遍、維摩二十遍、其大小品十遍。」（同書, p. 381b-c）

¹¹「求那跋陀羅、此云功德賢、中天竺人、以大乘學故世號摩訶衍。…元嘉十二年至廣州、刺史車朗表聞、宋太祖遣信迎接、既至京都勅名僧慧嚴慧觀、於新亭郊勞、見其神情朗徹莫不虔仰、雖因譯交言而欣若傾蓋。初住祇洹寺、俄而太祖延請深加崇敬、瑯琊

う。『出三蔵記集』卷九所収の慧観の「勝鬘經序」には訳出の状況がより詳しく述べられている¹²。それによれば、求那跋陀羅がテキストを口誦し、宝雲がそれを訳して宋語とし、慧嚴などの人々が音や意味を考証して文を定めたという。

第二訳は求那跋陀羅訳出後、270 年を隔てた八世紀初頭の頃に唐の菩提流志が訳したものである。これは彼が翻訳編成した『大宝積經』の中の第四十八会（勝鬘夫人会 一卷）である。『大宝積經』は一部四十九会、百二十卷から成り、その内の二十三会、八十一卷は前代に訳出したものを採用し、その他は自ら改訳し、或いは初めて訳出したものであって、現在の『勝鬘夫人会』は即ち改訳されたものである¹³。菩提流志は南インドのバラモン出身で、本名は達磨流支（Dharmaruci 法希）である。唐高宗がその高名を慕い、使者を遣わした。然るに、使者が戻る前に、高宗は崩御してしまい、彼が来朝したのは則天武後の長寿二年（693）であった。そして、洛陽の仏授記寺で初めて『宝雨經』を訳し、その後、大周東寺等で実相般若等十九部二十卷を訳した。神龍二年（706）に至り、勅を奉じて西崇福寺で『大宝積經』を訳し始め、先天二年（713）に至るまで約八年を費やして完成した¹⁴。

顏延之通才碩學、束帶造門。於是京師遠近冠蓋相望、大將軍彭城王義康、丞相南譙王義宣、並師事焉。頃之衆僧共請出經於祇洹寺、集義學諸僧譯出雜阿含經、東安寺出法鼓經、後於丹陽郡譯出勝鬘楞伽經。」（同書，p. 344a-b）

¹²「請外國沙門求那跋陀羅、手執正本口宣梵音、山居苦節通悟息心。釋寶雲譯爲宋語、德行諸僧慧嚴等一百餘人、考音詳義以定厥文。大宋元嘉十三年歲次玄枵八月十四日、初轉梵輪、訖于月終。」（『出三蔵記集』『大正蔵』vol. 55, p. 67b）

¹³「大寶積經一百二十卷（單重合譯神龍二年創首先天二年功畢）右此部經新譯舊譯四十九經合（古沓反）成一部。於中析取二十六會三十九卷、爲菩提流志新譯、餘二十三會八十一卷、並是舊譯勘同編入。已備餘錄故不重存、其新譯會名具如別錄、初第十一卷寶積部中、依次編列實相般若波羅蜜經一卷。…長壽二年於大周東寺譯寶雨經十卷。」（『開元釈教錄』『大正蔵』vol. 55, p. 569b）

¹⁴三蔵沙門菩提流志者、南天竺國、淨行婆羅門種、姓迦葉氏也。年十有二、外道出家、事波羅奢羅、學聲明僧佉等論、并曆數呪術、及陰陽等。年踰耳順、遽乃心歸。知外法之乖違、悟釋教之深妙、隱居名岳、積習頭陀。初就耶舍瞿沙三蔵學經論、其後遍遊五天竺國。高宗天皇大帝聞其遠譽、挹其道風、永淳二年遣使迎接天后聖帝。應乾司契、當宇披圖、令住東都居福先寺、譯佛境界寶雨花嚴等經一十一部。中宗孝和皇帝、循機履運、配永登樞、神龍二年、令住京下於崇福寺翻譯此經。俄屬靈祐虧微、綿區集禍喬岳之仙長往、茂陵之駕不還、朕以庸虛、謬膺不構、敬遵前旨、勗就斯編。法師尋繹故文、發揮新句、炎涼不懈、曉夕忘疲、舊翻新翻、凡有四十九會、總其部帙一百二十卷成、以先天二年六月八日。」（『大寶積經』『大正蔵』vol. 11, p. 1a-b）

以上のように、漢訳は二度なされた。漢訳テキストには更にもう一本、曇無讖(385～433)訳があったとされているが、早くから失われて伝わらなかった。曇無讖訳はもともと存在しなかったかもしれないとの指摘もある¹⁵。

また、この経のチベット訳は、その甘珠爾の中の宝積部に編入されて、宝積部全体で四十九会である中の第四十八会がこの経であり、漢訳の『大宝積経』と同様である。経名は「聖勝鬘夫人師子吼と名付ける大乘経」である。このチベット訳の訳出年代は、デルゲ版とナルタン版の記述によれば、西暦九世紀頃の徠巴瞻王の時代であった¹⁶。

三種の現存テキストは、内容的には必ずしも一致しない。これらを検討比較した先行研究には、藤井教公氏の「『勝鬘経』の世界—中国如来蔵思想史研究の手がかり—」¹⁷という論文があり、その結果、次のようなことが明らかにされている。従来漢訳第二本は第一本の改訳であると指摘されてきたが、教理上の幾つかの相違が見られた。しかもその相違点について、第二本はチベット訳と一致しているので、漢訳第二本は第一本より寧ろチベット訳に近いということが窺われる。又、漢訳第一本とサンスクリット断片とは良く一致しているのに対し、第二本はチベット訳と同一箇所ではサンスクリット断片と相違している所があることが判明した。従って、漢訳第一本のオリジナルと現存サンスクリット断片とは極近いものである一方、漢訳第二本とチベット訳とは近似しており、その結果、三本の中、漢訳第一本のほうが第二本やチベット訳よりも本経の原形に近いものであることが明らかになった。このような検討結果を踏まえて、論を進めるため、依るべきテキストは三種中の漢訳第一本及びサンスクリット断片である。

第三節 本経の注釈書

本経の注釈書で現在まで伝わっているものは、あまり多くはないが、僧伝に

¹⁵例えば、宝幢会 1940, 解題 p. 12. 藤井教公 1982, p. 37.

¹⁶宝幢会 1940, p. 13.

¹⁷藤井教公 1982, pp. 28-29.

見えるものは決して少数ではない。訳経後早くも、諸師が注釈書を作っていた。法珍（生没年不詳）は元嘉年中（424-453）、涅槃・法華・大品等とともに本經の義疏を著したことがあり¹⁸、道生（355-434）の弟子道猷（生没年不詳）は新訳出の『勝鬘經』を見て、經に注して五卷となしたが、文章が煩雜であるので世に流行しなかった¹⁹。後に豫州の道慈法師（生没年不詳）が道猷の義を祖述し、彼が注した五卷を二卷としたものが、世に流行した²⁰。慧觀（生没年不詳）の弟子である僧馥（生没年不詳）にも本經の注があり²¹、宋の昇明年中（478）に亡くなった慧通も、大品・勝鬘・雜心・毘曇等の疏を製し²²、僧範（?-555）には、華嚴・維摩の諸經とともに、本經の疏記があり²³、慧超（475-526）は高士雁門の周統之（377-423）の為に、經を注したと言われる²⁴。隋に至ると延興寺の曇延（516-588）により、宝性・勝鬘等の疏が著された²⁵。演空寺の靈裕（518-605）には、央掘・勝鬘等の疏記がある²⁶。唐の時代には、靈潤（生没年不詳）もまた縁に従って維摩・勝鬘等の經を講じ、それぞれに疏部ありと伝えられ²⁷、僧徹（生没年不詳）には勝鬘師子吼經疏の著があったことが見ら

¹⁸「釋法珍、姓楊、河東人、少而好學尋問萬里。…著涅槃法華大品勝鬘等義疏。」（『高僧傳』『大正藏』vol. 50, p. 374b-c）

¹⁹「釋道猷、吳人、初爲生公弟子、隨師之廬山。師亡後隱臨川郡山、乃見新出勝鬘經、披卷而歎曰、先師昔義闇與經同、但歲不待人、經集義後、良可悲哉。因注勝鬘、以翌宣遺訓、凡有五卷。」（同書, p. 374c）

²⁰「豫州沙門道慈、善維摩法華、祖述猷義刪其所注勝鬘以爲兩卷。」（同書, p. 374c）

²¹「時道場寺又有僧馥者、本澧泉人、專精義學注勝鬘經。」（同書, p. 368b）

²²「釋慧通、姓劉、沛國人。…袁粲著蓬頭論示通、通難詰往反、著文于世。又製大品勝鬘雜心毘曇等義疏、并駁夷夏論顯證論法性論及爰象記等、皆傳於世、宋昇明中卒。」（同書, p. 374c-375a）

²³「釋僧範、姓李氏、平鄉人也。…講華嚴十地地持維摩勝鬘各有疏記。」（『統高僧傳』『大正藏』vol. 50, p. 483b-c）

²⁴「時河內又有竺慧超者、亦行解兼著、與高士雁門周續之友善、注勝鬘經焉。」（『高僧傳』『大正藏』vol. 50, p. 351b）

²⁵「釋曇延、俗緣王氏、蒲州桑泉人也。…所著涅槃義疏十五卷、寶性勝鬘仁王等疏各有差、其門人弟子紹緒厥風、具見別傳。」（『統高僧傳』『大正藏』vol. 50, pp. 488a-489c）

²⁶「釋靈裕、俗姓趙、定州鉅鹿曲陽人也。…自年三十即存著述、初造十地疏四卷、地持維摩波若疏各兩卷、華嚴疏及旨歸合九卷、涅槃疏六卷、大集疏八卷、四分律疏五卷、大乘義章四卷、勝鬘央掘壽觀仁王毘尼母往生論上下生遺教等諸經各爲疏記。」（同書, pp. 495b-497c）

²⁷「釋靈潤、俗姓梁、河東虞鄉人也。…前後所講涅槃七十餘遍、攝大乘論三十餘遍、并各造義疏一十三卷玄章三卷、自餘維摩勝鬘起信論等、隨緣便講各有疏部。」（同書, pp. 545b-546c）

れる²⁸。以上、『勝鬘經』の疏記がある諸師のみを掲げたが、それ以外に、『勝鬘經』を講述したり、研鑽したりした仏教者も多数存在する。

現存している本經の注釈書を以下に列举する。

(1) 『挾注勝鬘經』卷上、スタイン蒐集の敦煌古写本 (S. 5858+S. 1649) で、書写年代は五世紀後半、『大正大藏經』第八十五卷古逸部所収。

(2) 慧掌蘊『勝鬘義記』一卷、スタイン蒐集の敦煌古写本 (S. 2660) で、書写年代は北魏正始元年 (504)、『大正大藏經』第八十五卷古逸部所収。

(3) 無名氏『勝鬘經疏』一卷、スタイン蒐集の敦煌古写本 (S. 6388) で、書写年代は六世紀中葉、『藏外地論宗文献集成続集』所収。

(4) 照法師『勝鬘經疏』、スタイン蒐集の敦煌古写本 (S. 524) で、書写年代は高昌国延昌四年 (564)²⁹で、『大正大藏經』第八十五卷古逸部所収。

(5) 敦煌本『勝鬘義疏本義』、北京蒐集の敦煌古写本 (BD04224 [玉 24、北 113]、BD05793 [奈 93、北 114]) で、古泉圓順「敦煌本『勝鬘義疏本義』」³⁰に翻刻されている。

(6) 無名氏『勝鬘經疏』、スタイン蒐集の敦煌古写本 (S. 2430) で、『藏外地論宗文献集成続集』所収。

(7) 淨影寺・慧遠 (523-592) 『勝鬘經義記』二卷、『新纂大日本大藏經』第十九卷所収。

(8) 嘉祥大師・吉藏 (549-623) 『勝鬘宝窟』六卷、『大正大藏經』第三十七卷經疏部所収。

(9) 聖徳太子 (574-622) 『勝鬘經義疏』一卷、『大正大藏經』第五十六卷續經疏部所収。

(10) 慈恩大師基説 (632-682) ・義令記『勝鬘經述記』二卷、『新纂大日本大藏經』第十九卷所収。

(11) 唐・揚州法雲寺僧明空『勝鬘經義疏私鈔』六卷、『大日本仏教全書』

²⁸ 「釋僧徹、不知何許人也。敏利天資高邁逸類、稚歲聰穎而慕悟達國師、若顔回之肖仲尼也。既而時親函丈頗見幽微、隨侍翼從未嘗少厭、窺其門牆其殆庶幾乎。悟達凡有新義別章、咸囑付徹暢衍之、爲如來藏經疏、著法鑑四卷、大無量壽經疏、著法燈二卷、勝鬘師子吼經疏。」(『宋高僧伝』『大正藏』 vol. 50, p. 744c)

²⁹ 藤枝晃 1969, p. 339.

³⁰ 古泉圓順 1970, pp. 59-141.

所収。

(12) 凝然 (1240-1321) 『勝鬘經疏詳玄記』十八卷、『大日本仏教全書』所収。

(13) 普寂 (1707-1781) 『勝鬘經顯宗鈔』三卷、『大日本仏教全書』所収。

第四節 『勝鬘經』諸注釈書の梗概

先にも述べたように、本稿は中国に於ける七本の『勝鬘經』注釈書を取り上げ、問題別に章を立て整理した上で、検討比較するという形で論を進めたい。詳細な書誌情報はすでに先行研究³¹によって明らかであるが、以下はそれらの先行研究に従って簡略に述べておこう。

A. 北魏正始元年 (504) 写 慧掌蘊『義記』一卷 (S. 2660)。『大正新脩大藏經』第八十五卷古逸部に収録されている。藤枝晃氏は本疏の法量について、「首部を缺き、いま十七・五尺を存する卷子、…每行三十字余り、四〇七行を存する。…欠損部分は極めて僅かである。」³²と述べ、また、注釈方法について、「經の本文を先づ十五の經に分け、各經ごとの大意を数句で述べ、然る後に本文中の難句要句を順にいくつか挙げて、經の一句について一二句の文で解説するという行き方で、いわば、極めて簡潔な注釈である。」³³と指摘している。

B. 六世紀中葉写 無名氏『疏』(S. 6388、BD02346)。S. 6388 を底本とし、BD02346 を対校本として整理した翻刻³⁴は『藏外地論宗文献集成続集』に収載されている。池田将典氏は両本の法量について、「両写本とも首缺尾缺で題記等はなく、前者は 1029 行、後者は 217 行が残存し、後者は前者の第 284 行から第 540 行までに相当する。…冒頭と末尾のごく一部が缺けているだけで、『勝

³¹例えば、藤枝晃 1969, pp. 325-349. 古泉圓順 1970, pp. 59-142. 等。

³²藤枝晃 1969, pp. 336-337.

³³同論文, p. 337.

³⁴青木隆他編 2013, pp. 298-441.

鬘經』のほぼ全体に対する注釈が現存する。」³⁵と述べている。注釈方法について、藤枝晃氏は「各章ごとに、はじめにその章の意味を簡単に説き、次に分段を示して、然る後に文意を解釈する。分段は、だいたい本文の段落通りに大段を区切り、長文の大段は更にいくつかの子段に分ける。後半の短かい諸章になると、分章と分段とがまちまちになるという奇妙なかたちを呈する。明らかに系統の異なった先人の諸注釈を寄せ集めて作ったものである。」³⁶と指摘している。

本疏の教理思想についても、いくつかの先行研究がある。例えば、石井公成氏は本疏の教判が「地論宗」の教判思想の中でも特に『大集經』を尊重する一派のものとして位置づけること³⁷を明らかにした。青木隆氏は本疏の自類因果・自種因果・自体因果という三種因果説が『涅槃經疏』（BD6615、BD8575、BD6616）の説と類似している³⁸と指摘している。

C. 高昌延昌四年（564）写 照法師『疏』（S. 524）。『大正新脩大藏經』第八十五卷古逸部に収録されている。藤枝晃氏は本疏の法量について、「首部を缺く卷子本で、全長四〇尺、…毎行の字詰三〇字ばかりの小さな字で、七八二行を存する。」³⁹と述べ、注釈方法について、「全体として「丙本」にかなり似ていて、それよりやや詳密である。「戊本」と似た句が所々に現われるのも注意してよいことである。この本も本文を十五章に分ち、そのあと末尾四〇行を「流通説」とすることは「丙」と同じく、十五章の区切り方もたいして変りはない。ただ、区切り場所が少しく異なるだけである。」⁴⁰と指摘している。ここの「丙本」と「戊本」はそれぞれ無名氏『疏』と敦煌『本義』を指している。

D. 敦煌『本義』⁴¹（BD04224〔玉 24、北 113〕、BD05793〔奈 93、北 114〕、）。古泉圓順氏が書いた論文「敦煌本『勝鬘義疏本義』」に翻刻が収録されている。

³⁵同書，p. 305.

³⁶藤枝晃 1969，pp. 337-338.

³⁷石井公成 1996，p. 504.

³⁸青木隆 1997，p. 262.

³⁹藤枝晃 1969，p. 338.

⁴⁰同論文，p. 340.

⁴¹古泉圓順 1970，pp. 59-141.

『敦煌劫余録』によれば、奈本は 36 紙を存し、玉本は 13 紙を存する⁴²という。藤枝晃氏は本疏の法量について、「奈本は首部を缺くだけで、尾部は経の末尾までの注釈があり、あと半紙の余白があるから、缺失はないようであるが、尾題も識語もない。残存部分の初めには第二章の末尾数行が見え、以下流通説まで八六〇行を数え得る（『劫余録』には九〇二行とする）。…玉本は首尾とも缺け、いま三一〇行を存するが、その内容は第五章の半ばすぎより流通説のはじまる所まで、奈本にひきあてると、その第五〇八行より第八四七行にあたる。」⁴³と述べ、注釈方法について、「経の末尾のいわゆる「流通説」の部分の注解に「第三流通説」というから、缺失した首部には、他本の如く、「第一序説」「第二正宗」と分けてあったことが理解せられる。そして、「正宗」を十余の章に分かつこと、その各章につけられた標題も他本と変るものではない。しかし、他本が十五章に分かつのに対して、この本は表面上は十四章（最後の勝鬘章を缺く）に分かつだけでなく、第七如来藏章、第八法身章は章題を挙げ、「更無別文」と言うだけで、本文をもたない。つまり、実質的には十二章に分ける。」⁴⁴と指摘している。

金治勇氏は彼の論文の中で菩薩の階位、四種生死、万善を以て乗体と見る立場及び十八界観積などを問題にして、本疏の著者を莊嚴寺僧旻に絞った⁴⁵。

E. 慧遠(523-592)『義記』二卷。従来その卷上のみが『続藏経』に収められて世に伝わっていた。近年、敦煌から卷下の写本(P. 2091+P. 3308)が発見され、かなりの所まで復元できるようになった。今、上下両卷はともに『新纂大日本続藏経』に収録されている。藤枝晃氏はP. 2091について、「首部を缺き、二三紙を存する。毎紙二三行で、全部で六二九行の本文と、あとに尾題とも五行の識語の尾題が見られる。本文は毎行二五字詰、極めて端正な書体で、典型的な楷書である。」⁴⁶と述べ、P. 3308について、「この写本は僅か五紙をのこすだけの残巻で、…注釈が一二行までつづいて以下を缺き、…毎行の字詰三〇字余り、毛筆書き、楷書ともいい難いが、行書と呼べるほどには崩していな

⁴²陳垣編 1931, 冊 2、第 1 帖、10 丁裏。

⁴³藤枝晃 1969, pp. 340-341.

⁴⁴同論文, pp. 341-342.

⁴⁵金治勇 1970, pp. 270-273.

⁴⁶藤枝晃 1969, p. 343.

い。」⁴⁷と両写本の書誌情報を指摘している。また、この両写本と『宝窟』との対照もすでに公にされている⁴⁸。

F. 吉蔵 (549-623) 『宝窟』六卷、『大正新脩大藏經』第三十七卷經疏部収録されている。嘉祥大師吉蔵の著作は、中国仏教研究者から南北朝仏教研究の資料的不備を補うものとして、時々断片的に引用されるが、『勝鬘宝窟』にあっても例外ではない。南北朝『勝鬘經』諸註釈書は現存せず、ただ敦煌出土文献によって南北朝の註釈の一端が窺われるのみである。『宝窟』の冒頭に、「余、翫味既に重ね、鏤鑽年を累ぬ。古今を拮拾し、經論を搜檢して、其の文玄を撰び、勒して三軸と成す」⁴⁹とあるように、そこに引用される文献は現在散逸している諸註釈書が多い。『国訳一切經』和漢撰述部にある桜部文鏡氏の『宝窟』解題によれば、吉蔵が名をあげて多く引用するものに、江南有中寺安法師、江南莊嚴旻師、林公（無臂林）、馥法師、江南の瑤法師・雲師・蔵師・諒（淳）師・彬（斌）師・宗師等、他に直接勝鬘疏家でないと思われるものでは、（興皇寺）朗和上・河西道朗・光宅師・真諦・竺道生・叡師・留支三蔵・羅什法師等の著作がある⁵⁰という。従って、『勝鬘經』註釈の変遷を考察するには『宝窟』は重要視すべき註釈書である。

また、桜部文鏡氏の解題には、「窟主は『勝鬘經』を釋するに當り、先づ玄意の一門を設けて經題を釋し、緣起を叙し、宗旨を辨じ、教の差別を明し、經の文齊を論じ、次いで普通の如く本經を序・正・流通の三分とし、正宗分は經末本文の指示によって、十五章に分ち、その中前十三章は正說法、後の二章は勸信護法とし、その前十三章の中、初め三章は起說の方便、次の十章は正說法とする。この十章を更に辨別すれば初め二章は乗行、次八章は乗境で、その八章中、初四章は有量無量諦を明し、後四章は無量諦の中に就いて更に三非究竟一滅究竟の義を明すとする。最後の流通分は又、勝鬘の傳化流通と如来の付屬流通として註解してある」⁵¹としている。

⁴⁷ 同論文, pp. 344-345.

⁴⁸ 鶴見良道 1977a, pp. 45-61. 藤井教公 1979, pp. 27-37.

⁴⁹ 「余翫味既重、鏤鑽累年、拮拾古今、搜檢經論、撰其文玄、勒成三軸。」(『勝鬘宝窟』『大正藏』vol. 37, p. 1c)

⁵⁰ 桜部文鏡 1936, p. 4.

⁵¹ 同書, pp. 3-4.

G. 慈恩大師基（632-682）説・義令記『勝鬘經述記』二卷、『新纂大日本統藏經』第十九卷に収録されている。中国法相宗の初祖とされる慈恩大師基は「百本疏主」と呼ばれるほど、多くの著作を残している。その中に『勝鬘經述記』という文献がある。『勝鬘經述記』の奥書に依れば、この著作は弟子の義令が基の『勝鬘經』に対する講義内容を記録整理したものである⁵²という。林香奈氏⁵³、松本史朗氏⁵⁴、師茂樹氏⁵⁵、坂井祐円氏⁵⁶等の先行研究では、これを基の著作とほぼ同列に取り扱っている。

以上は諸注釈書の書誌情報を列挙したに過ぎないが、以後はそれらを踏まえて、検討していきたい。上記の注釈書について、注意しなければならないことは分章問題である。藤枝晃氏の説によれば、この分章問題について、二つの異なった傾向が認められる。一つは分章主義、もう一つは分段主義である。これは注釈態度に由来するものである。分段の方が先行して、そこへ十五章の区分が持ち込まれると、分段と分章とが合致しなくなる。分章に重心をおくのは照法師『疏』であり、分章を抹殺してまで-具体的に言うと三章を抹殺してまで-分段主義を貫くのは敦煌『本義』である。異質の解釈法の食い違いをそのまま採用しているのは無名氏『疏』である。慧遠『義記』は分段主義に近く、吉蔵『宝窟』は分章主義に近い⁵⁷と指摘されている。つまり、各注釈家が夫々に、章の分け方に大変な苦心をしたことが伺われる。

⁵² 「令自春初。聽勝鬘經及二十論。隨所採撮。諮聽未聞。既受指麾。編為述記。但文約義廣。披閱稍難又於儀鳳二年夏洛都東太原寺。重更普構。舒文展義。疎缺墮。廣引文證。庶後學者。願莫嗤焉。義令記也」(『勝鬘經述記』『新纂大日本統藏經』vol. 19, p. 924b-c)

⁵³ 林香奈 2013, pp. 238-243 (R) .

⁵⁴ 松本史朗 1983, pp. 37-64 (L) .

⁵⁵ 師茂樹 1998, pp. 66-71.

⁵⁶ 坂井祐円 1985, pp. 145-147.

⁵⁷ 藤枝晃 1969, pp. 346-347.

第二章 十大受と三聚淨戒

第一節 戒律とは何か

一 十受と戒

『勝鬘經』の十大受は有名ではあるが、これまで、平川彰氏¹と水尾現誠氏²の論文以外に、この十受章を直接の主題とした研究業績は見当たらないようである。それは『勝鬘經』においては如来藏説が極めて重要であるため、『勝鬘經』と言えば先ず如来藏説に注意が払われ、他にまでは関心が及ばないためであろう。しかし、如来藏説を理解するためにも、その前段階として説かれた十大受の意味を検討することは重要であると思われる。

嘉祥大師吉蔵の『宝窟』は『勝鬘經』注釈書の代表であるが、そこで十大受を注釈する際に「菩薩の行は止惡を以て本と爲す。故に前に戒を受けることを明かすなり」³と述べて、十大受を「戒」と見なしている。聖徳太子撰とされる『勝鬘經義疏』も、「中に就いて開いて三と爲す。第一は受戒の方便を明かし、第二は…正しく受戒を明かし、第三は…誓を立てて疑を斷ずる」⁴と述べ、全体を戒の立場から解釈している。「このほかにも、十大受を戒と見ることは、勝鬘經の註釈に共通的に見られることである」⁵と平川彰氏が指摘している。しかし、本当に全ての注釈書が「戒」として理解しているのであろうか。仮にそうだとすると、必ずしも同じ解釈を施している訳ではないであろう。本章はそれらの問題に主眼を置き、各疏の解釈を検討することによって、三聚淨戒⁶と

¹平川彰 1965, pp. 88-111.

²水尾現誠 1976, pp. 162-163.

³「菩薩之行以止惡爲本、故前明受戒。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 20a)

⁴「就中開爲三、第一明受戒方便、第二…正明受戒、第三…立誓斷疑。」(『勝鬘經義疏』『大正藏』vol. 56, p. 3b)

⁵平川彰 1965, p. 93.

⁶大乘の菩薩がたもつべき戒法で、大きく分けて二種の説がある。(1)『梵網經』や『瓔

の関係及びその系統を究明したい。それらの検討に入る前に、戒律の内容とその発展史を確認しておく。

戒律とは何かという問いかけに対しては多数の答えが存在する。簡単に言うならば、戒律とは、仏教信者、特に修行者・伝道者に対して、悪行為、不如法なる行為を避けさせるため、仏によって作られた禁止的な規律である。そもそも、仏道修行とは戒律を守って罪から離れ、心身を清め、禅定を修し、心を定め、世界人生の実相に達し、煩惱を断尽することである。これを「三学」として、古来より仏道修行の三大綱目としている。つまり、戒によって生活を清め、定を修めるのであって、定がなくては、真の智は得られない。従って、戒は「三学の根本」と言われるのである。

戒律の条文は五十八戒といい、二百五十戒といい、ないし三千の威儀、八万の細行と言われるが、現代の考え方から見れば、必ずしも有意義、合理的ではないかもしれない。しかし、当時の社会、当時の教団から見れば、決して不合理ではなく、寧ろ、当時の修行者にとって、最適かつ有効の生活規則であったに違いない。それでは、具体的な戒律とは何か、それを見てみよう。

二 戒律とは何か

土橋秀高氏は『戒律の研究』第二巻⁷の中で十四の項目から「戒律とは何か」を説明している。氏の説明に従って、以下にまとめる。

その十四の項目とは、現状、特色、弾力性、系譜、位置づけ、戒行、分類、長短、適応、基盤、戒体、罰法、運用と未来展望との十四の視点である。ここでは、これらのうちで、本稿と密接な関係のある部分だけを挙げることにする。

珞本業經』などに説かれる純大乘の三聚淨戒。①攝律儀戒。一切の諸惡を断ち捨てること。止惡をいう。『梵網經』所説の十重四十八輕戒などが特に有名。②攝善法戒〔攝善戒ともいう〕。一切の善根功德をおさめること。作善をいう。③攝衆生戒。一切の衆生を攝取して、あまねく利益を施すこと。利他をいう。(2)『菩薩地持經』『瑜伽師地論』などに説かれる小乗戒を加味して三乗に通じる三聚淨戒。①律儀戒。七衆の受持すべき戒律箇条〔波羅提木叉〕のこと。小乗戒を継承して止惡門とする。②攝善法戒。身・口・意の三業にわたる一切の善を修める修善門。③饒益有情戒。生きとし生けるものにあまねく利益を施す勸善門。三聚・三聚戒・三聚円戒・三種淨戒・三受門戒ともいう。浅田正博 2014, pp. 176-177.

⁷土橋秀高 1982, pp. 1-67.

先ず、「現状」という項目の中で、氏は戒律の現状を二つに分けている。「一つは戒律が実際どのように生かされているのかという点についてみることも、もう一つはいまみられる戒律をささえてきたその伝統および戒律と関連しあう余他の部門とのかかわりをふくめて、そのものの意義を追考するということがある。つまり戒律の実情と理念との考察である。この二つは決してきりはなすことができないものではある」⁸と述べている。即ち、現実の戒律にはその背後に実現すべき理念があり、それが修行者とその生活を支えているということである。

次に、「特色」という項目の中で、氏は「戒は「いましめ」と訓ぜられるごとく自律的な面が多い。良識とか道義心とか、人間の本性にうったえてのことである。したがっていましめにまちがった場合、他から高圧的に制裁を加えるということはない。それに対して律は「のり」と訓ぜられるように、法則・規範であるから、ただ良識にまかすといったものではなく、他律的に権制力をもってしばってゆく。必ず責任を問う罰法が加えられる」⁹と述べ、戒と律との相違を強調している。この他に、平川彰氏は用例から考察して、戒律という用語は主として、律の規則を意味する言葉であり、シーラの意味は稀薄である¹⁰と指摘している。

次に、「分類」という項目の中で、氏は「五篇、六聚、七聚、八類、七衆、止持戒・作持戒、比丘戒・菩薩戒、出家戒・在家戒、性戒・遮戒、理戒・事戒」¹¹の十に分けている。更に、菩薩戒（大乘戒または三聚淨戒という）について「摂律儀戒に従来の戒律をおさめ、そのほかに一切の善業仏行を戒律に摂受しようとする。すなわち、摂善法戒が諸善万行を、そして摂衆生戒が利他行をつつむ」¹²と述べている。こちらの三聚淨戒の定義は先に述べた浅田正博氏の第一種の定義に当たる¹³。

更に、「戒体」という項目の中で、氏は戒体について「要するに戒の客体化

⁸同書，p. 2.

⁹同書，p. 14.

¹⁰平川彰 1964，pp. 108-110.

¹¹土橋秀高 1982，p. 37.

¹²同書，p. 40.

¹³前注 5 浅田正博氏の紹介する二種の中の一つである。

である。それは受戒あるいは持戒する時、止悪作善の力が身にそなわるという考え、つまり誓いの力がその人の行為を制御してゆくとする。それでは、そのような力とはどのような性格のものなのであろうか。古来所謂戒体論として種々の論究が重ねられてきている。色法戒体として無表色とするもの、心法戒体として種子とするもの、また非色非心戒体として不相応行法の一つとするものがあり、…。¹⁴と述べている。即ち、古来の戒体論は三種にまとめられる。

以上は土橋秀高氏の説に従って簡略に「戒律とは何か」を紹介した。

三 大乘戒と三聚浄戒

三聚浄戒は『瑜伽師地論』系統と『梵網經』『菩薩瓔珞本業經』系統の二つに分けられる。両系統はともに大乘戒と呼ばれている。『瑜伽師地論』系統について、初期の大乘戒ではなく、中期の成立であると平川彰氏は『浄土思想と大乘戒』¹⁵の中で指摘している。氏はこの著作の中で『梵網經』『菩薩瓔珞本業經』系統について触れていないが、『仏典解題事典』では「『梵網經』は『梵網菩薩戒經』『菩薩戒本』ともいう。鳩摩羅什訳とされるが、近時の研究より劉宋代（5世紀）シナ成立と見られている」¹⁶と述べ、「『菩薩瓔珞本業經』は竺仏念訳とされるが、近時の研究により、5～6世紀頃のシナ撰述と見られる」¹⁷と述べている。即ち、『梵網經』『菩薩瓔珞本業經』は『瑜伽師地論』と同じ時期に成立したことになり、同じく初期の大乘戒ではなく、中期の成立ということになる。中期大乘經典の戒の特色について森章司氏は『戒律の世界』の中で「戒に重・輕の二種が設定されている」¹⁸と述べ、また重・輕の二種に分けることによって「狭義の戒の禁戒という面が強く意識せられて、ある程度他律的な色彩が現れたと考えることができる」¹⁹と述べている。以下は中期大乘經典にある戒の具体的な例である。

『瑜伽師地論』に示される三聚浄戒は以下のようなものである。

¹⁴ 土橋秀高 1982, pp. 54-55.

¹⁵ 平川彰 1990a, p. 203.

¹⁶ 水野弘元他編集 1977, p. 113.

¹⁷ 同書, p. 114.

¹⁸ 森章司編 1993, p. 36.

¹⁹ 同上.

此の在家出家の二分の淨戒に依りて、略して三種を説く。一には律儀戒、二には攝善法戒、三には饒益有情戒なり。律儀戒とは、謂わく、諸の菩薩の受くる所の七衆の別解脱律儀なり。即ち是れ苾芻戒、苾芻尼戒、正學戒、勤策男戒、勤策女戒、近事男戒、近事女戒なり。是くの如き七種、在家出家の二分に依止すること、應の如く當に知るべし。是れを菩薩の律儀戒と名づく。²⁰

これによれば、菩薩の「律儀戒」は小乗戒と同じであることが分かる。小乗戒が律儀戒のみであるのに対して、菩薩戒はその上に「攝善法戒」と「饒益有情戒」とを追加している。即ち、菩薩は律儀戒を守りつつ、攝善法戒を修し、饒益有情戒を行じている。つまり、平川彰氏が指摘しているように、この系統の三聚淨戒は「通三乗」²¹の教理を説いている。

また、『瑜伽師地論』は三聚淨戒の後に、菩薩独自の大乘戒「四他勝處法」²²、「四十三違犯」²³を説いている。この「四他勝處法」、「四十三違犯」と三聚淨戒との関係について、遠藤祐純氏は『戒律概説—初期仏教から密教へ』の中で詳しく論述しているので、ここで、氏の説に従って確認しておきたい。

この「四他勝處法」は小乗の四波羅夷法とは異なり、彼は「三聚淨戒が主張する上求菩提下化衆生の立場から立てられた慈悲、利他を根本とする戒であり、菩薩の命運のかけられた戒である」²⁴と指摘し、また「四十三輕戒は攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒と離れて別立されたのではなく、各戒が四十三の範疇に展開されたのである」²⁵と指摘している。即ち、『瑜伽師地論』に説かれ

²⁰「依此在家出家二分淨戒、略説三種。一律儀戒、二攝善法戒、三饒益有情戒。律儀戒者、謂諸菩薩所受七衆別解脱律儀、即是苾芻戒、苾芻尼戒、正學戒、勤策男戒、勤策女戒、近事男戒、近事女戒。如是七種、依止在家出家二分、如應當知、是名菩薩律儀戒。」（『瑜伽師地論』『大正藏』vol. 30, p. 511a）

²¹平川彰 1990a, p. 261.

²²「如是菩薩住戒律儀、有其四種他勝處法、何等爲四。若諸菩薩爲欲貪求利養恭敬、自讚毀他、是名第一他勝處法。若諸菩薩現有資財性慳財故、有苦有貧無依無怙正求財者來現在前、不起哀憐而修惠捨、正求法者來現在前、性慳法故雖現有法而不給施、是名第二他勝處法。若諸菩薩長養如是種類忿纏、由是因緣不唯發起僞言便息、由忿蔽故加以手足塊石刀杖、捶打傷害損惱有情、內懷猛利忿恨意樂、有所違犯他來諫謝不受不忍不捨怨結、是名第三他勝處法。若諸菩薩謗菩薩藏、愛樂宣説開示建立像似正法、於像似法或自信解或隨他轉、是名第四他勝處法。如是名爲菩薩四種他勝處法。」（『瑜伽師地論』『大正藏』vol. 30, p. 515b-c）

²³同書, p. 516a-521a.

²⁴遠藤祐純 2008, p. 177.

²⁵同書, p. 179.

る戒は全て三聚淨戒に統一することができる。

もう一つの系統である『梵網經』『菩薩瓔珞本業經』における三聚淨戒を見てみよう。『梵網經』は十重四十八輕戒を三聚淨戒とし、中国・日本において相当に重要視されている。その戒条を列举すると（戒名は『国訳一切經』律部十二の『梵網經』の脚注による）、

十重戒

第一快意殺生戒、第二劫盜人物戒、第三無慈行慾戒、第四故心妄語戒、第五沽酒生罪戒、第六談他過失戒、第七自讚毀他戒、第八慳生毀辱戒、第九瞋不受謝戒、第十毀謗三寶戒。

四十八輕戒

第一不敬師長戒、第二飲酒戒、第三食肉戒、第四食五辛戒、第五不舉教讖戒、第六住不請法戒、第七不能遊學戒、第八背正向邪戒、第九不瞻病苦戒、第十畜殺生具戒、第十一通國使命戒、第十二惱他販賣戒、第十三無根謗毀戒、第十四放火損生戒、第十五法化違宗戒、第十六貪財惜寶戒、第十七依勢惡求戒、第十八虛偽作師戒、第十九鬥諍兩頭戒、第二十不救存亡戒、第二十一不忍違犯戒、第二十二慢人輕法戒、第二十三輕蔑新學戒、第二十四怖勝順劣戒、第二十五為主失儀戒、第二十六領賓違式戒、第二十七受他別請戒、第二十八自別請僧戒、第二十九邪命養身戒、第三十詐親害生戒、第三十一不救尊厄戒、第三十二橫取他財戒、第三十三虛作無義戒、第三十四退菩提心戒、第三十五不法願戒、第三十六不生自要戒、第三十七故入難處戒、第三十八坐無次第戒、第三十九不行利樂戒、第四十攝化漏失戒、第四十一惡求弟子戒、第四十二非處說戒戒、第四十三故違聖禁戒、第四十四不重經律戒、第四十五不化有情戒、第四十六說法乖儀戒、第四十七非法立制戒、第四十八自破內法戒。

となる。『菩薩瓔珞本業經』に説かれる戒は十無尽戒であるが、その根本を三聚淨戒に求めている。即ち、

今、諸菩薩の爲に一切戒の根本を結す。所謂三受門なり。攝善法戒は所謂八萬四千の法門なり。攝衆生戒は所謂慈・悲・喜・捨なり。化を一切衆生に及ぼし皆安樂を得せしむ。攝律儀戒は所謂十波羅夷なり。²⁶

²⁶ 「今爲諸菩薩結一切戒根本、所謂三受門。攝善法戒、所謂八萬四千法門。攝衆生戒、

『梵網經』は『瑜伽師地論』の四重を十重に含みながら、更に発展して四十八輕戒になって、三聚淨戒とした。『菩薩瓔珞本業經』の「十波羅夷戒」が『梵網經』の十重戒と同じものであることは注意すべきであろう。

『梵網經』と『菩薩瓔珞本業經』は中国で撰述されたとされるが、中国や日本の一般の仏教者たちは、これらをも釈尊直説の經として扱ってきた。更に智者大師が梵網戒を採用し、重要視したため、中国・日本に大きな影響を与えた。

『勝鬘經』は、直接的に「戒」に言及していないが、従来『勝鬘經』諸注釈書はいずれも十受章の十受を「戒」と見ている²⁷と考えられている。しかし、その解釈は必ずしも一致しない。それでは、『勝鬘經』諸注釈書の理解を見てみよう。

第二節 各疏の理解

以上、戒律の内容、特色及びその発展史を述べてきた。それでは、戒律と十大受とはどう結びつくかという点、十大受の内容はそのまま戒律であるにほかならない。十大受とは何か。經の十受章に、

- (1) 世尊、我今日よりいまし菩提に至るまで、所受の戒に於いて犯心を起こさず。
- (2) 世尊、我今日よりいまし菩提に至るまで、諸の尊長に於いて慢心を起こさず。
- (3) 世尊、我今日よりいまし菩提に至るまで、諸の衆生に於いて恚心を起こさず。
- (4) 世尊、我今日よりいまし菩提に至るまで、他の身色及び外の衆具に於いて嫉心を起こさず。
- (5) 世尊、我今日よりいまし菩提に至るまで、内外の法に於いて慳心を起こさず。
- (6) 世尊、我今日よりいまし菩提に至るまで、自ら己が爲に財物を受畜せず。凡そ所受有れば悉く貧苦の衆生を成熟する爲にせん。
- (7) 世尊、我今日よりいまし菩提に至るまで、自ら己が爲に四攝法を行ぜず、一切衆生の爲の故に、不愛染心・無厭足心・無罣礙心を以て衆生を攝受せん。

所謂慈悲喜捨化及一切衆生皆得安樂。攝律儀戒、所謂十波羅夷。」（『菩薩瓔珞本業經』『大正藏』vol. 24, p. 1020b-c）

²⁷ 平川彰 1965, p. 93.

(8) 世尊、我今日よりいまし菩提に至るまで、若し孤・獨・幽・繫・疾・病・種種の厄・難・困・苦の衆生を見ては、終に暫らくも捨てず。必ず安隱ならしめんと欲して、義を以て饒益し、衆苦を脱せしめ、然に後に乃ち捨てん。

(9) 世尊、我今日よりいまし菩提に至るまで、若し捕と養との衆の惡律儀及び諸の犯戒のものを見ては、終に棄捨てずして、我力を得ん時、彼彼の處に於いて此の衆生を見ては、應に折伏すべき者は之を折伏し、應に攝受すべき者は之を攝受せん。何を以ての故にとならば、折伏と攝受を以て、法をして久しく住せしめんが故なり。法の久しく住せば、天と人は充滿し、惡道は減少して、能く如來の所轉の法輪に於いて而も隨轉することを得ん。是の利を見るが故に救攝して捨てず。

(10) 世尊、我今日よりいまし菩提に至るまで、正法を攝受して、終に忘失せず。何を以ての故にとならば、法を忘失せば則ち大乘を忘る。大乘を忘るれば、則ち波羅蜜を忘る。波羅蜜を忘るれば、則ち大乘を欲せず。若し菩薩にして、大乘を決定せざれば、則ち能く正法を攝受することを得ずして、所樂に隨いて入らんと欲して、永く凡夫地を越ゆるに堪任せざればなり。我れ是の如き無量の大過を見て、又未來に正法を攝受する菩薩摩訶薩の無量の福利を見るが故に此の大受を受く。²⁸

以上は十大受の内容である。この十箇条について、各疏がどのように理解し、発展させたかを見てみよう。

一 慧掌蘊『義記』

本疏は極めて簡単に十受を解釈している。先ず、「十受大沍凡そ二種有り。一には自行、二には化人なり。初めの五受及び第十受は是れ自行、中間の四受は是れ化

²⁸ 「世尊、我從今日乃至菩提、於所受戒不起犯心。世尊、我從今日乃至菩提、於諸尊長不起慢心。世尊、我從今日乃至菩提、於諸衆生不起恚心。世尊、我從今日乃至菩提、於他身色及外衆具不起疾心。世尊、我從今日乃至菩提、於内外法不起慳心。世尊、我從今日乃至菩提、不自爲己受畜財物、凡有所受悉爲成熟貧苦衆生。世尊、我從今日乃至菩提、不自爲己行四攝法、爲一切衆生故、以不愛染心無厭足心無罣礙心攝受衆生。世尊、我從今日乃至菩提、若見孤獨幽繫疾病種種厄難困苦衆生、終不暫捨、必欲安隱、以義饒益令脱衆苦、然後乃捨。世尊、我從今日乃至菩提、若見捕養衆惡律儀及諸犯戒終不棄捨、我得力時、於彼彼處見此衆生、應折伏者而折伏之、應攝受者而攝受之。何以故、以折伏攝受故令法久住。法久住者、天人充滿惡道減少、能於如來所轉法輪、而得隨轉、見是利故救攝不捨。世尊、我從今日乃至菩提、攝受正法終不忘失。何以故、忘失法者則忘大乘、忘大乘者則忘波羅蜜、忘波羅蜜者則不欲大乘。若菩薩不決定大乘者、則不能得攝受正法欲、隨所樂入、永不堪任越凡夫地、我見如是無量大過、又見未來攝受正法菩薩摩訶薩無量福利故受此大受。」(『勝鬘經』『大正藏』vol. 12, p. 217b-c)

人なり」²⁹と述べ、十受を二種に分けて、前の五受と第十受は自行（自分のための行）で、残りの四受は化人行（他人を教化する行）であるとしている。また「復た二義有り、一には別、二には總なり。九は別、十は總なり」³⁰と述べ、総と別に分けて十大受を解釈している。つまり、慧掌蘊はただ自行・化人行、総・別の関係から十受を分けるのみで、十受を修行と解釈しており、十種の戒の意味と取っていない。

二 無名氏『疏』

本疏は十受解釈の部分で、先ず、

中に就いて三段有り。初めより“恭敬而立、受十大受”の訖りまで、受戒の方便を明かして、致敬の宜なり。二には、“我從今日”より“無量福利、故受此大受”の訖りまで、正しく十受の義を明かす。第三には、“法主世尊”より已下、章の訖りまで、誓いを立て證を邀むることを明かし、以て不虛誠實の至を表す。³¹

と述べ、三段（明受戒方便・正明十受義・明立誓邀證）に分けて十受章を解釈している。第一段はその方便を、第二段は十受のそれぞれの意義を、第三段は十受の正当性を述べている。更に、三段をより詳しく解釈している。以下、その三段に沿って見てみよう。

（一）第一段「明受戒方便」

“受十大受”とは、一には能受、二には所受、故に二“受”有り。能受には二有りて、所受にも亦た然り。若し法に於いて望まば、心は所受と爲し、若し行に於いて望まば、人は能受と爲す。若し理を論ずるや、並びに此の二有り。且らく化の宜しきに據って、人を以て受と爲し、法を以て受と爲す。受とは、納縁の義なり。³²

²⁹「十受大津凡有二種、一者自行二者化人。初五受及第十受是自行、中間四受是化人也。」（『勝鬘義記』『大正藏』vol. 85, p. 253b）

³⁰「復有二義。一別二總、九別十總也。」（同上）

³¹「就中有三段。從初訖“恭敬而立、受十大受”，明受戒方便，致敬之宜。二從“我從今日”，訖“無量福利、故受此大受”，正明十受義。第三從“法主世尊”已下訖章，明立誓邀證，以表不虛誠實之至。」（青木隆他編 2013, p. 343）

³²「“受十大受”者，一能受，二所受，故有二“受”。能受有二，所受亦然。若望於法，心者爲所受，若望於行，人爲能受。若論理也，並有此二，且據化宜，以人爲受，

と述べ、受を「能受」と「所受」とに分け、またそれぞれ「二」ありと説いている。即ち、本疏は先ず、能動の主体（能）と受動の客体（所）との二面から十受を理解しようとしていることが伺われる。また、法において心は「所受」、行において人は「能受」であるというのは、人（心）は異なる側面において、「能・所」の立場も互いに転換されうる。つまり、疏主は客観的な立場に立っているのである。

（二）第二段「正明十受義」

十受を明かす中、二段有り。前の五は自利行の戒、後の五は利他行の戒なり。³³と述べ、十受を「自利行の戒」と「利他行の戒」とに分けている。次に、

自利の中、初めの一受は律儀戒と名づく。次に四受有り、攝善法戒と名づく。³⁴と述べ、第一受を律儀戒に、第二・第三・第四・第五受を攝善法戒に配当している。第一受が「総」ではなく、「三聚戒の律義」であることについては、

所以に初めの一受は總に非ずして而も是の三聚戒の中の律儀なると知ることを得。凡そ律儀とは、發心に期を要して、誓いて犯すことを許さず。即ち是れ律儀戒なり。是れは經文を以て“於所受戒”と言うことを得。故に律儀は總受に非ざることを知るなり。³⁵

と解釈している。つまり、「發心して、犯すことを許さずと誓うのは、即ち、律儀戒」であると指摘し、それ故、第一受は「総」ではなく、「三聚戒の律義」であるという。

次に、第二・第三・第四・第五受を攝善法戒に配当して、以下のように述べている。

攝善の中に就いて、行善を以て戒を爲す四戒有り。“於諸尊長不起慢心”とは、人・法、道・俗、善・惡を問わず、我の敬行を起する者は皆尊重すべし。敬行は成就せば、慢心は起きず。“於諸衆生不起恚心”とは、衆生・非衆生を問わず、皆瞋心無きこと即ち是れ忍行なり。…“不起疾心”とは、即ち是れ喜行なり。

以法爲受。受者、納緣之義。」（同書，p. 344）

³³ 「正明十受中、有二段。前五自利行戒，後五利他行戒。」（同上）

³⁴ 「自利中，初一受明律儀戒。次有四受，明攝善法戒。」（同上）

³⁵ 「所以得知初一受非總而是三聚戒中律義者，凡律義者，發心要期，誓不許犯，即是律義戒，是以經文得言“於所受戒”。故知律義，非總受也。」（同書，p. 345）

…“不起慳心”とは、即ち是れ捨行なり。此の四行は攝善の中の最なるが故に偏に明す。³⁶

即ち、攝善法の中に善を行ずることによって四つの戒をなす。それは敬行・忍行・喜行・捨行である。何故この四戒のみを取り上げたのかというと、これらが攝善法戒の中で最も重要であるからである。

次に、利他行は更に、「辨攝衆生四行」と「建立正法戒」に分けられる。先ず、辨攝衆生四行について見てみると、

次に攝衆生の四行を辨ず。初めの一戒（第六受）は四無量心を明かす。次に一受（第七受）有り、四攝の行相を明かす。次の二受（第八・第九受）は無量功能の義を明かす。四無量は直だ苦と樂を抜くのみ、功力は則ち淺し。四攝は惡を剪り、道を修し、利潤は増上す。諸の大士は物を化すには、豈に苦を抜くべきのみならんや。³⁷

と述べ、第六・第七・第八・第九受を「利他行の戒」の攝衆生の四行に配当している。第六受を四無量心に対応させ、第七受を四攝の行相に対応させ、第八・第九受を無量功能の義に対応させている。また、この四受の力と功用を考慮し、段階付けている。即ち、第六受はまだ淺く、徐々に進んで、第七受になって利益が増上し、ついに第八・第九受の無量功德になる次第である。

次に、建立正法戒について、

“世尊、我從今日乃至菩提、攝受正法、終不忘失”とは、此は是れ利他の中の第二、建立正法戒なり。中に就いて二有り。初めに戒體を明す。第二に釋成す。³⁸と述べ、建立正法戒をまた二通りに分ける。即ち、「明戒體」と「釈成」とである。そして、二の釈成の中に、

“忘失法”とは、若し律儀の法を忘るる者は、則ち攝善正法の大乗を忘る。“忘

³⁶「就攝善中，有四戒，以行善爲戒。“於諸尊長不起慢心”者，莫問人法道俗善惡，起我敬行者，皆可尊重。敬行成就，不起慢心。“於諸衆生不起恚心”者，莫問衆生非衆生，皆無瞋心。即是忍行。…“不起疾心”者，即是喜行。…“不起慳心”者，即是捨行也。此之四行，攝善中最，故偏明。」（同上）

³⁷「次辨攝衆生四行。初一戒明四無量心。次有一受，明四攝行相。次二受明無量功能義。四無量直拔苦與樂，功力則淺，四攝剪惡修道，利潤増上。諸大士化物，豈可拔苦而已。」（同書，p. 346）

³⁸「“世尊，我從今日乃至菩提，攝受正法，終不忘失”者，此是利他中第二，建立正法戒。就中有二。初明戒體，第二釋成。」（同書，p. 348）

大乘、則忘波羅蜜”とは、攝善正法を忘るれば、則ち衆生の究竟行を忘るるなり。

“忘波羅蜜、則不欲大乘”とは、若し攝衆生を忘るる者は、則ち能く正法の大乗を建立することを得ざるなり。³⁹

と記されている。つまり、「忘失法」とは、もし律儀を忘れるならば、「摂善(法)」を忘れる。「大乘を忘れ、則ち波羅蜜を忘れる」とは、もし「摂善(法)」を忘れるならば、衆生の究竟の行を忘れる。「波羅蜜を忘れ、則ち大乘を欲せず」とは、もし「摂衆生」を忘れるならば、「正法大乘」を建立することができない。即ち、この第十受の中に三聚浄戒（摂律儀戒・摂善法戒・摂衆生戒）を包含している上に、建立正法戒を設けている。

図示すれば、下のようである。

自利行戒	律儀戒	(第一受)
	摂善法戒	敬行 (第二受)
		忍行 (第三受)
		喜行 (第四受)
		捨行 (第五受)
利他行戒	辨摂衆生四行	明四無量心 (第六受)
		明四摂行相 (第七受)
		明四摂行相 (第八・九受)
	建立正法戒	明戒体・釈成 (第十受)

(三) 第三段「明立誓邀證」

“法主世尊”より已下は、是の章中の第三大段なり。中に就いて五句有り。初めに佛を引いて證と爲す。二に…爲す所の人を出す。三に…正しく自誓を明す。四に…現相の證成不虛を明す。五に…時衆の獲利を明し、願を發して同修す。⁴⁰と述べ、五つの段階に分けている。先ず、仏を請うて、証人となす。次に、そ

³⁹ 「“忘失法”者、若忘律儀法者、則忘攝善正法大乘。“忘大乘、則忘波羅蜜”者、忘攝善正法、則忘衆生究竟行也。“忘波羅蜜、則不欲大乘”者、若忘攝衆生者、則不能得建立正法大乘也。」(同上)

⁴⁰ 「“法主世尊”已下、是章中第三大段。就中有五句。初引佛爲證。二…出所爲之人。三…正明自誓。四…明現相證成不虛。五…明時衆獲利、發願同修。」(同書、p. 349)

の成就する対象を出す。次に、自ら誓いを立てる。次に、虚しくないことを明かす。最後に、衆たちとともに願を発して修行する。

以上、本疏の理解を検討してきた。つまり、無名氏は先ず「能所」の側面から十受を理解し、視点の相違による能・所の分類をしている。次に、十受をそれぞれ解釈し、第一受を律儀戒に、第二・第三・第四・第五受を攝善法戒に、第六・第七・第八・第九受を「利他行の戒」の攝衆生の四行に配当している。即ち、前の九受を三聚浄戒に配当し、最後に、三聚浄戒の上に別の「建立正法戒」を設けている。即ち、この注釈は第十受を以て前の九受を収め、第十受を極めて重要視していることが窺われる。

三 照法師『疏』

照法師は十受解釈の部分で、先ず、

此の章に義を明かす三段有り。初めに十受を受くる方便なり。第二は“世尊我從今日”より“十受”の訖りまで十受の體を明かす。第三は“法主世尊現爲”より“章”の訖りまで證信を明かすなり。⁴¹

と述べ、三段（十受方便・明十受體・明證信）に分けて十受章を解釈している。第一段は十受の方便を、第二段は十受それぞれの体を、第三段は十受の実行性を述べている。次に、三段をそれぞれ解釈している。

第一段は十受を受ける方便（因縁）を述べるのみで、疏主の立場を記していないので、ここでは省略する。

第二段では先ず、

正しく十受を明かす。中に義を明かす四段有り。初めの一戒は之れを受くるに則ち易く、之れを持するに則ち難きことを明かすが故に、初めの一受は誓持を明かすなり。次に四受有りて律儀戒を明かす。次に四受有りて攝衆生戒を明かす。最後の一受は攝善法戒なり。⁴²

⁴¹「此章有三段明義。初受十受方便、第二從世尊我從今日訖十受明十受體、第三從法主世尊現爲（写本 S. 524 によつて、「現爲」を補つた）訖章明證信也。」（『勝鬘經疏』『大正藏』 vol. 85, p. 263a）

⁴²「正明十受中有四段明義。初一戒明受之則易持之則難故、初一受明誓持也。次有四受明律儀戒。次有四受明攝衆生戒。最後一受攝善法戒也。」（同書, p. 263b）

と述べ、十受を四通りに分けている。即ち、第一受を誓持戒に、第二・第三・第四・第五受を律儀戒に、第六・第七・第八・第九受を摂衆生戒に、第十受を摂善法戒に配当している。つまり、この注釈も戒の立場から解釈を施しているが、「誓持戒」、「律儀戒」、「摂衆生戒」と「摂善法戒」の四通りに分けている。即ち、最初に三聚淨戒の他に「誓持戒」という戒を立て、大前提として、後の九受（三聚淨戒）を収めている。図示すれば、下のようである。

誓持戒	第一受
律儀戒	第二・第三・第四・第五受
摂衆生戒	第六・第七・第八・第九受
摂善法戒	第十受

次に、第一受の解釈として、

“我從今日”は受戒の始め、“乃至菩提”は誓戒の終りなり。戒を受くる所以とは、下の九戒を受くる所に於いて犯心を起こさず。何が故に但だ犯心を起こさずと言うのみなるや。心犯は則ち易く、色犯は則ち難きを明かすと欲す。易なるは犯さず、當に知るべし。難きは亦た持するなり。⁴³

と記している。つまり、この戒を受ける原因は何かというと、それはこの戒が前提として下の九つの戒を収めるからである。それでは、何故犯心のみを起こさないということを強調しているのか。欲心を起こすのは容易であるが、色を犯すのは難しい。容易な戒律を犯さなければ、難しい戒律は守るはずであろうと言っている。

次に、例として、

（ある）人は此の一戒は是れ總なりを解す。下の九戒の上より發することを得。若し下の九戒を犯さば、此の戒は則ち犯すなり。別の惡は總に對すること無し。又總の惡に來侵すること無きなり。⁴⁴

⁴³「我從今日受戒之始、乃至菩提誓戒之終也。所以受戒者、於所受下九戒不起犯心、何故但言不起犯心、欲明心（写本 S. 524 によって、「明」と「心」の位置を逆にした）犯則易、色犯則難、易者不犯、當知難者亦持也。」（同上）

⁴⁴「人解此一戒是總、從下九戒上發得。若犯下九戒、此戒則犯。無別惡對總、又無總惡來侵也。」（同上）

と述べ、ある人が第一戒を総とし、下の九戒より発生する例を持って自分の説を裏付けようとしている。

また、次の四受（第二・第三・第四・第五受）を律儀戒に配当して、それぞれ解釈しているが、何故これら四受を律儀戒に配当しているのかについては提示されていない。更に、次の四受（第六・第七・第八・第九受）を摂衆生戒に配当し、またその中の第六・第七受を「摂物の具」に、第八・第九受を「所摂衆生」に配当している。即ち、

第二に、攝衆生戒を明かす。初めの二受は是れ攝物の具、下の二受は所攝衆生なり。⁴⁵

と記している。つまり、「摂衆生戒」を「摂衆生の具」と「所摂の衆生」とに分けている。「摂衆生の具」とは、衆生を摂する方法（自分のために財物を受けず、蓄えず、四攝法を行ぜざること、また衆生のために不愛染心・無厭足心・無罣礙心を持つこと）であり、「所摂の衆生」とは、対象（孤・獨・幽・繫・疾・病・種種の厄・難・困・苦の衆生と捕と養との衆の惡律儀及び諸の犯戒のもの）である。この分類法は他の疏に見当たらず、本疏の一特徴と言えよう。本疏疏主が摂衆生戒を理解するためにかなり苦心をしたことが伺われる。

最後に、第十受を摂善法戒に配当し、

第四に攝善法戒を明かす。…何を以ての故に、以下は其の願の心を忘れることを得ざるを釋す。若し其の能願の心を忘るれば。則ち所願の大乘の法を忘るなり。

⁴⁶

と述べ、能願の心を忘れるならば、求める大乘の法をも忘れるということを理由に挙げて、「願の心」を忘れてはならないと解釈している。即ち、照法師は心の作用を重要視していることが分かる。

第三段である証信の段は、ただ十受の実行性を述べるのみで、疏主の立場を記していないので、ここでは省略する。

以上、本疏の理解を検討してきた。本疏は先ず無名氏『疏』と同じく十受章を三段に分け、次に更に第二段を四通りに分け、第一受を持戒に、第二受から

⁴⁵ 「第二明攝衆生戒。初二受是攝物之具、下二受所攝衆生也。」（同書，p. 263c）

⁴⁶ 「第四明攝善法戒。…何以故以下釋不得忘其願之心、若忘其能願之心、則忘所願大乘之法也。」（同書，p. 264a）

第十受までを三聚淨戒に配当している。即ち、三聚淨戒の外にもう一つの「誓持戒」を設けている。また摂衆生戒を衆生を摂する方法と対象とに分けた点に疏主の苦心が伺われる。最後に、摂善法戒を解釈するところで「心」の作用を強調していることが分かる。

四 敦煌『本義』

本疏は十受章まで散逸しているので、その解釈は不明である。

五 慧遠『義記』

慧遠は十受解釈の部分で、先ず、

此の章に二有り。一には自受戒、二には“離佛下”他要瑞を爲す。⁴⁷

と記して、十受章を「自受戒」と「他要瑞」⁴⁸とに分けている。更に、自受戒を以下のように分類している。

自の中に三有り。一には受戒の方便、二には“受十”の下、正しく受戒を明かす。

三には“法主”の下、佛に請うて證知す。⁴⁹

即ち、自受戒を「受戒の方便」・「正明受戒」・「請佛証知」の三通りに分けている。この三分説は先の無名氏『疏』と照法師『疏』の三分説と同様であるが、異なるところは、慧遠はこの自受戒三分説以外に「為他要瑞」を設けていることである。これを慧遠『義記』の独特の解釈と言えよう。以下、四段に分けて慧遠の解釈を見てみよう。

(一)

先ず、「受戒の方便」の中で「有人言」として、

⁴⁷「此章有二。一自受戒、二離佛下爲他要瑞。」(『勝鬘經義記』『新纂大日本統藏經』vol. 19, p. 871a)

⁴⁸「就所為人、名之要瑞、於中有六。一明所為、二安彼下、正為要瑞、三說是語下、如要相現、四彼見下、明其大衆觀相除疑、五而發願、求同、六世尊記下、佛為記之…此十大下、別明要瑞、先要雨華、後諸妙聲。」(同書, p. 873a)、六の段階から、「要瑞」を解釈している。即ち、要となる瑞兆で、ここでは特に「雨華」と「妙聲」とを指している。

⁴⁹「自中有三。一受戒方便、二受十下正明受戒、三法主下請佛證知。」(同書, p. 871a)

有る人は釋して言う。妳⁵⁰將に行相なるべし。若し爾、坐して受くるならば豈に爾、行ぜず。當に知るべし受戒は坐して皆得。應に異釋すべからず。今、此に正に佛は空中に在りて、勝鬘は地に在りて、仰いで如來に對するを以て、立ちて言うは是れ便なり。是を以て立ちて受く。⁵¹

を提示し、「立受」の原因を述べている。即ち、受戒する時、普通は座ったままであるが、今佛は空中にいて、勝鬘は地上に立って、如来を仰いでおり、立ったままで受戒するのが便利なので、そのまま受戒するという。この「有人」は恐らく先に述べてきた照法師⁵²であろう。

(二)

「正明受戒」に十受を分類し、それぞれ解釈している。即ち、

今、一門に據らば、且らく十種を論ず。十の中の前九は、世の教戒を受く。第十の一種は、正法戒を受く。…前の九の中に就いて、初めの一は律儀、次の四は攝善、後の四は攝生なり。⁵³

とある。先ず十受を「前九種」と「第十種」との二種に分け、更に「前九種」を三聚淨戒に、「第十種」を正法戒に配当している。つまり、第一受を摂律儀戒に、第二・第三・第四・第五受を摂善戒に、第六・第七・第八・第九受を摂生（戒）に配当して、三聚淨戒以外に正法戒を設けて、第十受に当てている。即ち、

慧遠も無名氏『疏』と同じく第十受をもって前の九受を収めている。つまり、無名氏『疏』の著者と同様に第十受を重要視し、その第十受にこそ他の九受を収める正法の本質があると強調している。図示すると、下のようである。

⁵⁰『新纂大日本統藏經』では、「卍+尔」となっているが、『難字・異体字典』（有賀要延編）、『仏教難字大字典』（有賀要延編）、『くずし字用例辞典』（普及版、児玉幸多）などを調べる限りでは、この字を見つけない。cbetaでは、「女+尔」即ち「妳」となっている。「妳」は台湾で「你」の異体字であって、二人称の汝の意味である（<http://baike.baidu.com/item/妳/10298672?fr=aladdin>）。ここで、仮に「妳」を使う。

⁵¹「有人釋言、妳將行相、若爾坐受豈爾不行、當知受戒坐之皆得、不應異釋。今此正以佛在空中、勝鬘在地、仰對如來、立言是便、是以立受。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本統藏經』vol. 19, p. 871a）

⁵²照法師『疏』に「今所以立者、佛住空中勝鬘在地。」という解説がある。（『勝鬘經疏』『大正藏』vol. 85, p. 263b）

⁵³「今據一門、且論十種。十中前九、受世教戒、第十一種、受正法戒。…就前九中、初一律儀、次四攝善、後四攝生。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本統藏經』vol. 19, p. 871a）

律儀（戒）	第一受
摂善（戒）	第二・第三・第四・第五受
摂生（戒）	第六・第七・第八・第九受
正法戒	第十受

何故、慧遠はこのような分け方にしたのであろうか。本疏に、

此の三は猶お是れ『地持論』の中の三聚戒なり。⁵⁴

と述べている。即ち、慧遠の根拠は曇無讖訳『菩薩地持經』であることが明らかである。また、『菩薩地持經』に、

菩薩の一切戒は、略説して二種なり。一とは在家分、二とは出家分、是れを一切戒と名づく。一切戒に復た三種有り。一には律儀戒、二には攝善法戒、三には攝衆生戒なり。⁵⁵

と述べ、三聚浄戒が挙げられている。また律儀戒を説明して、

律儀戒とは、謂く七衆の所受の戒なり。比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼、

優婆塞、優婆夷。在家・出家は其の應ずる所に隨う。是れを律儀戒と名づく。⁵⁶

としている。つまり、『菩薩地持經』によれば、律儀戒は七衆が受ける戒である。この他に『梵網經』の言う「十重四十八輕戒」を摂律儀戒としている説がある。この説はまた『菩薩瓔珞本業經』に見られる⁵⁷。従って、いずれにしても摂律儀戒を禁止的な戒律に配当している。また「三聚の義は、廣くは別章の如し」⁵⁸と本疏で述べているように、「別章」の『大乘義章』には「三聚の義」の詳細な解説がある。摂律儀戒に関して『大乘義章』にも「律儀と言うは、…防ぎ禁ずるを戒と名く」⁵⁹と書かれている。即ち、摂律儀戒には防止的な性格があり、また前五受にはそのような禁止的な性格が見られるので、前五受を摂

⁵⁴ 「此三猶是地持論中三聚戒也。」（同書，p. 871a-b）

⁵⁵ 「菩薩一切戒、略説二種。一者在家分、二者出家分、是名一切戒。一切戒復有三種、一者律儀戒、二者攝善法戒、三者攝衆生戒。」（『菩薩地持經』『大正藏』vol. 30, p. 910b）

⁵⁶ 「律儀戒者、謂七衆所受戒、比丘比丘尼、式叉摩尼、沙彌沙彌尼、優婆塞優婆夷、在家出家隨其所應、是名律儀戒。」（同書，p. 910b）

⁵⁷ 「攝善法戒、所謂八萬四千法門。攝衆生戒、所謂慈悲喜捨化及一切衆生皆得安樂。攝律儀戒、所謂十波羅夷。」（『菩薩瓔珞本業經』『大正藏』vol. 24, p. 1020c）

⁵⁸ 「三聚之義、廣如別章。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本統藏經』vol. 19, p. 871b）

⁵⁹ 「言律儀者、…防禁名戒。」（『大乘義章』『大正藏』vol. 44, p. 659a）

律儀戒に配当するのは妥当であろう。

慧遠が特に第一受を攝律儀戒に、第二・第三・第四・第五受を攝善法戒に配当するのは何故であろうか。それは『菩薩地持經』に「攝善法戒とは、謂く菩薩所受の律儀戒なり」⁶⁰とあり、更に、

是の如く、菩薩は律儀戒に住するとは、四波羅夷處法有り。何等をか四と爲すや。

菩薩が貪利の爲の故に自から己の徳を歎じて、他を毀訾す。是れを第一波羅夷處法と名づく。菩薩が自から財物を有し、性は慳惜の故に、貧苦の衆生の依怙する所無きの來つて求索すれども、所求を給施する悲心を起さず。法を聞かんと欲する有りても慳惜して説かず。是れ第二波羅夷處法と名づく。菩薩、瞋恚して僣惡の言を出すも、意猶お息まず。復た手を以て打ち、或いは杖石を加う。殘害の恐怖に瞋恨増上し、犯者は悔を求むるも、其の讎を受けず。恨を結んで捨てず。是れ第三波羅夷處法と名づく。菩薩は菩薩藏の説を謗る。相似法は熾然して相似法に於いて建立す。若し心は自から解し或いは他より受くるは、是れ第四波羅夷處法と名づく。⁶¹

と述べられているからであろう。この四波羅夷處法は『菩薩瓔珞本業經』⁶²、『梵網經』⁶³などに言う「十重戒」の後四種の四波羅夷である。これらの四波羅夷處法を第二・第三・第四・第五受と対応させると、両者が一致していることが分かる。つまり、慧遠は彼の根拠は『菩薩地持經』にあると言ったが、実はこの説は『菩薩瓔珞本業經』などと一致しているのである。

第六・第七・第八・第九受は「慈心与樂、悲心拔苦」の利他行を意味するので、三聚淨戒の攝衆生戒に配当するのは妥当である。最初の慧掌蘊『義記』以外の各疏にはともに異議がないようである。

十受と三聚淨戒との対応関係以外で、他の諸疏と本疏が相違する点は、第十

⁶⁰ 「攝善法戒者、謂菩薩所受律儀戒。」(『菩薩地持經』『大正藏』vol. 30, p. 910b)

⁶¹ 「如是菩薩住律儀戒者、有四波羅夷處法。何等爲四、菩薩爲貪利故自歎己徳毀訾他是名第一波羅夷處法。菩薩自有財物、性慳惜故、貧苦衆生無所依怙來求索者、不起悲心給施所求、有欲聞法慳惜不説、是名第二波羅夷處法菩薩瞋恚。出僣惡言意猶不息、復以手打或加杖石、殘害恐怖瞋恨増上、犯者求悔不受其讎、結恨不捨、是名第三波羅夷處法。菩薩謗菩薩藏説、相似法熾然建立於相似法、若心自解或從他受、是名第四波羅夷處法。」(同書, p. 913b)

⁶² 『菩薩瓔珞本業經』『大正藏』vol. 24, p. 1022c.

⁶³ 『梵網經』『大正藏』vol. 24, pp. 1004b-1005a.

受の解釈である。これが慧遠『義記』の最も特色のあるところである。上にも述べたように、慧遠は十受を全て三聚淨戒に配当するのではなく、前の九受を三聚淨戒に配当し、その上に「正法戒」という戒を設け、三聚淨戒の外に独立させている。この一受の解釈の分量（1330 字）は前の九受の解釈の全ての分量（867 字）よりやや多い。単に注釈の文字数から言ってもこの一受の重要性が分かるであろう。意義の深淺は文字数の多少で決め難いが、慧遠は第十受の最後に「於此十中。此受最勝」⁶⁴と述べていることから、彼がこの一受をどれほど重視しているのかが伺われるであろう。

では、彼はこの第十受をどのように解釈しているのかを見てみよう。本疏に、初めに先ず反って忘失の損を明す。後に順に其の不忘の益を明す。損の中に先に別、後に之れを總結す。別の中に六階、上より下に向けて、次第に失を論ず。“忘失法者。則忘大乘”、是れ第一階、謂く佛果を失す。…“忘大乘者。則忘波羅蜜”、是れ第二階、十地の行を失す。…“忘波羅蜜者則不欲大乘”、是れ第三階、初地の心を失す。…“不決大乘則不能得攝正法欲”、是れ第四階、解行の心を失す。…“不能得隨樂入者”、是れ第五階、種性の心を失す。…“永不堪任越凡夫地”、是れ第六階、種性前の喜趣行心を失す。…我見は是くの如く無量の大過なり。總じて以て之を結す。⁶⁵

と記している。即ち、慧遠は先ず第十受を「忘失の損」と「不忘の益」に分け、更に「忘失の損」を六階に分けて詳しく解説している。上の記述から見て、この「忘失の損」の六階は慧遠がこの第十受に対する解釈の中核と言えよう。また、慧遠は正法を忘れることを果位の側面から論じているのみならず、果位の高い段階から徐々に果位の低い段階に流失していく方向性（仏果→十地行→初地心→解行心→種性心→種性前善趣行心）をも示している。この正法を忘れる損失の方向性を示す記述は他の疏には見当たらない。慧遠の独創と見ても差し支えないであろう。

⁶⁴ 「於此十中、此受最勝。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本續藏經』vol. 19, p. 872c）

⁶⁵ 「初先反明忘失之損、後順明其不忘之益、損中先別、後總結之。別中六階、從上向下、次第論失。忘失法者、則忘大乘、是第一階謂失佛果。…忘大乘者、則忘波羅蜜、是第二階失十地行。…忘波羅蜜者、則不欲大乘、是第三階失初地心。…不決大乘、則不能得攝正法欲、是第四階失解行心。…不能得隨樂入者、是第五階失種性心。…永不堪任越凡夫地、是第六階失種性前喜趣行心。…我見如是無量大過、總以結之。」（同書, p. 872a-b）

(三)

「請佛證知」を二義に分けている。即ち、

“現爲我證”は、正に是れ請辭なり。釋に兩義有り。一には身に就いて現を説く。佛身は現在、我の爲に證を作すが故に“現證”と言う。二には心に就いて現を説く。佛は諸法に於いて、知見の覺を現じ、我所受するを證す。心定能く行ずるが故に“現證”と云う。『地持論』に言う。“諸の佛・大師は一切の生、一切の諸法に於いて、知見の覺を現じ、某菩薩は、我某の前に於いて、受戒を三説するを知る⁶⁶。此の後の義に同ず”。⁶⁷

と述べている。即ち、『菩薩地持經』⁶⁸を引用して、「就身說現」と「就心說現」との二義に分けている。上の検討から見て、慧遠は大いに『菩薩地持經』の文句を引用していることが分かる。

(四)

上に検討してきた各疏は十受章を三段のみに分け、それぞれに解釈しているが、慧遠はその三段の後に「他要瑞」を設けている。即ち、

下より第二は他要瑞と爲す。佛の現を知らるること難し。簡ぶ所を知らず。辨と知は疑を兼ね。是の故に難と云う。而して衆生の下に、所爲の人に就いて、之れを要瑞と名づく。中に於いて六有り。一には所爲を明かす。二には“安彼”の下、正に要瑞を爲す。三には“說是語”の下、要相の現ずるが如し。四には“彼見”の下、其の大衆觀相の疑を除くを明かす。五には而して願を發し、同を求む。六には“世尊記”の下、佛は爲に之れを記す。⁶⁹

⁶⁶ここは敢えて「知る」と読んだが、『菩薩地持經』を確認したところ、「知」ではなく、「白」である。これは写本の誤りではないかと推測する。

⁶⁷「現爲我證、正是請辭、釋有兩義。一就身說現、佛身現在、爲我作證、故言現證。二就心說現、佛於諸法、現知見覺、證我所受、心定能行、故云現證。地持論言、諸佛大師、於一切生、一切諸法、現知見覺、知某菩薩、於我某前、三説受戒、同此後義。」(『勝鬘經義記』『新纂大日本統藏經』vol. 19, p. 872c)

⁶⁸「十方無量諸佛第一無上大師現知見覺者、於一切衆生一切法、現知見覺、亦如是白某菩薩。於我某前三説受菩薩戒、我爲作證、第二第三、亦如是白。」(『菩薩地持經』『大正藏』vol. 30, p. 912 c)

⁶⁹「自下第二爲他要瑞。難佛現知、簡所不知、辨知兼疑、是故云難。而衆生下、就所爲人、名之要瑞、於中有六。一明所爲、安彼下。正爲要瑞。三說是語下、如要相現。四彼見下、明其大衆觀相除疑。五而發願、求同。六世尊記下、佛爲記之。」(『勝鬘經義記』『新纂大日本統藏經』vol. 19, p. 873a)

と記している。この解釈文から分かるように、無名氏の「立誓邀証」或いは照法師の「証信」の部分を更に細分して、「請佛証知」と「他要瑞」の二通りに分けた。それで「他要瑞」という項目を設けることによって、慧遠がこの部分を極めて重要視していることが伺われる。

六 吉蔵『宝窟』

吉蔵は十受解釈の部分で、先ず、

今は十大受を受くることを明す。十門と作して之を釋すべし。一には來意門。
…第二に釋名門。…第三に受戒不同門を明す。…第四に戒體相門。…第五に戒所
對治門。…第六に作無作門。…第七に通別門。…第八に次第門。…第九に因果門。
…第十に大小門。⁷⁰

と述べている。つまり、十門を開いて、十受をそれぞれの側面から解釈している。例えば、大乘と小乗との区別に関して、第二釋名門の中で、大乘と小乗との戒法の深淺を区別するため、

菩薩の戒法は深くして且つ廣し。持し難く行じ難し。二乗の持する所に非ず。…
九道の中、六道二乗は皆行ずること能わず。唯だ菩薩のみ能く行ず。…若し一た
び菩薩大戒を受くれば、六道を経ると雖も、而も戒法は失せず。⁷¹

と述べ、第六作無作門の中で、大乘戒を小乗戒の色法戒體説と区別するため、
若し尸羅と波若と合せ用うれば、則ち心戒を以て本と爲す。⁷²

と述べ、第十大小門の中で、詳細に大乘戒と小乗戒とを区別して、

小乗には重受無し。大乘には重受有り。小乗には捨戒有り。大乘には捨戒無し。
小乗には衆を簡ぶこと有り。大乘には衆を簡ぶこと無し。故に奴婢畜生も佛語を
解する者は、皆戒を受くることを得。小乗には二師・十師・二十師なり、大乘に
は唯だ一師なり。小乗は二業を防ず。大乘は三業を防ず。小乗は一形を盡す。大
乗は佛果に至る。小乗は犯に隨つて漸に制す。大乘は未だ犯せざるに頓に制す。

⁷⁰「今明受十大受、可作十門釋之。一來意門。…第二釋名門。…第三明受戒不同門。…第四戒體相門。…第五戒所對治門。…第六作無作門。…第七通別門。…第八次第門。…第九因果門。…第十大小門。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 20a-21c)

⁷¹「菩薩戒法深且廣、難持難行、非二乘所持。…九道中、六道二乘皆不能行、唯菩薩能行。…若一受菩薩大戒、雖經六道而戒法不失。」(同書, p. 20b)

⁷²「若尸羅與波若合用、則以心戒爲本。」(同書, p. 21b)

小乗の戒は定數有り。大乘は不定なり。⁷³

と述べている。また第四戒体相門の中で、戒体説に言及して、

『毘曇』には色聚を以て體と爲す。『成實』には非色非心を用て體と爲す。譬喩部には心を以て體と爲す。『瓔珞』に云く、“一切の菩薩、凡聖の戒は、盡く心を以て體と爲す。心若し盡くれば戒則ち盡く。心盡くること無きが故に戒盡くすること無し。故に六道は戒を受くることを得。但、語を解すれば而して受得して失せず”⁷⁴と。若し『瓔珞』に依って別して三つの戒體を明さば、“攝律儀戒は謂く十波羅密、攝衆生戒は謂く慈悲喜捨、攝善法戒は所謂八萬四千の法門なり”⁷⁵と。

⁷⁶

と述べている。即ち、まず『毗曇』は「色聚」を、『成実』は「非色非心」を、比喩部は「心」を体としている。また、『菩薩瓔珞本業經』を引用して、「無尽なる心」を以て三聚淨戒の体としている。以下、三段に分けて吉蔵の解釈を見てみよう。

(一)

十門を開いた後に、更に、

文に就いて三と爲す。第一に經家、受戒の儀を叙列す。第二に正しく戒を受く。第三に證を請いて疑を除く。初めは是れ受戒の前方便、次は正しく受戒、後は是れ方便なり。三を攝して二と爲さば、初めの兩は正しく受戒を明し、後の一は受の意を明す。⁷⁷

と述べている。即ち、吉蔵も十受章を三段（受戒の儀・正受戒・請証除疑）に

⁷³「小乗無重受、大乘有重受。小乗有捨戒、大乘無捨戒。小乗有簡衆、大乘無簡衆、故奴婢畜生解佛語者、皆得受戒。小乗二師十師二十師、大乘唯一師。小乗防二業、大乘防三業。小乗盡一形、大乘至佛果。小乗隨犯漸制、大乘未犯頓制。小乗戒有定數、大乘不定。」(同上)

⁷⁴「一切菩薩凡聖戒盡心爲體、是故心亦盡戒亦盡。心無盡故戒亦無盡六道衆生受得戒、但解語得戒不失。」(『菩薩瓔珞本業經』『大正藏』vol. 24, p. 1021b)

⁷⁵「攝善法戒、所謂八萬四千法門。攝衆生戒、所謂慈悲喜捨化及一切衆生皆得安樂。攝律儀戒、所謂十波羅夷佛。」(同書, p. 1020c.)

⁷⁶「毘曇以色聚爲體、成實用非色非心爲體、譬喩部以心爲體。瓔珞云、一切菩薩凡聖戒、盡以心爲體、心若盡者戒則盡、心無盡故戒無盡、故六道得受戒、但解語而受得不失。若依瓔珞別明三戒體者、攝律儀戒、謂十波羅密。攝衆生戒、謂慈悲喜捨。攝善法戒、所謂八萬四千法門。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 21a)

⁷⁷「就文爲三。第一經家叙列受戒之儀、第二正受戒、第三請證除疑。初是受戒前方便、次正受戒、後は方便。攝三爲二、初兩正明受戒、後一明受之意。」(同書, p. 21c)

分けている。第一段は受戒する前の方便、第二段は正しい受戒、そして第三段も方便であるという。また、この三段を二通りに要約して、第一・第二段は正しく受戒を明かす。第三段は受の意を明かすとしている。

最初の受戒の方便についての解釈は、各疏と殆ど変わらない。しかし、「正明受戒」の最初に五師の説を列挙していることは最も注意されるべきであろう。即ち、

第二に正受戒を明かす。此を釋すること同じからず。凡そ五師有り。曇林の云く、此の章より十大願と爲す。然るに下に別に三願一願有り。故に此の釋に同ぜず。馥師の云く、前の五を止惡と爲し、後の五を生善と爲す。三戒を分たず。第三師云く、初戒は是れ總、謂く總じて心を要して戒を發し、總じて所防を出す。第二より已去は、謂く別して心を要して戒を發し、別して所防を出す。第四師云く、前の九は世教戒を受く、後の一は正法の戒を得。事に隨つて防禁するを、世の教戒を受くと名け、實を證し過を離るるを、正法の戒を得と名づく。前の九の中、初めの一は律儀を受け、中の四は攝善法を受け、後の四は攝衆生を受くと。第五師云く、初めの五は攝律儀、中の四は攝衆生、後の一は攝善法なりと。此の五は人に隨つて取捨せよ。但し今は第五師の釋を用いるなり。⁷⁸

と述べている。第三師の説は照法師『疏』と共通点がある⁷⁹。つまり、第三師は照法師と同じ系統或いは近い系統の人であるに違いない。第四師は明らかに淨影寺慧遠である。吉藏は『宝窟』の中で多く慧遠『義記』を引用しているにも関わらず、ここでは第四師即ち慧遠の説を取らず、第五師の説を取っていることは興味深い。吉藏はこの第五師について、何も言及しておらず。ただその説を引用しているのみ、吉藏以前の各疏にもそのような説も見当たらないの

⁷⁸「第二明正受戒、釋此不同、凡有五師。曇林云、自此章爲十大願、然下別有三願一願、故不同此釋。馥師云、前五爲止惡、後五爲生善、不分三戒。第三師云、初戒是總、謂總要心發戒、總出所防、從第二已去、謂別要心發戒、別出所防。第四師云、前九受世教戒、後一得正法戒、隨事防禁、名受世教戒、證實離過、名得正法戒、前九中、初一受律儀、中四受攝善法、後四受攝衆生。第五師云、初五攝律儀、中四攝衆生、後一攝善法。此五隨人取捨、但今用第五師釋也。」(同上)

⁷⁹照法師『疏』に「從世尊以下、正明十受中有四段明義。初一戒明受之則易持之則難故、初一受明誓持也、次有四受明律儀戒、次有四受明攝衆生戒、最後一受攝善法戒也。我從今日受戒之始、乃至菩提誓戒之終也。所以受戒者、於所受下九戒不起犯心。何故但言不起犯心、欲心心明犯則易、色犯則難、易者不犯、當知難者亦持也。亦可心爲本根身口爲末、但言心持身口可知也。人解此一戒是總從下九戒上發得。」という注釈がある。(『勝鬘經疏』『大正藏』 vol. 85, p. 263b)

で、残念ながら、この第五師は誰なのかが今の段階では、断定できない。にもかかわらず、この説は法相宗の基にも、日本の聖徳太子にも継承されている。つまり、この説の源に遡るには無理があるが、広く後世にまで継承されたという事実から、この説の妥当性が伺われる。それでは、吉蔵はどのように十受をもって三聚浄戒を解釈しているのかを見てみよう。

すでに述べた如く、吉蔵はその第五師の説に従っている。即ち、第一・第二・第三・第四・第五受を摂律儀戒に、第六・第七・第八・第九受を摂衆生戒に、第十受を摂善法戒に配当している。何故前五受は摂律儀戒に当たるかについて、吉蔵は、

初めの五は並に息惡を明す。故に是れ攝律儀なり。⁸⁰

と述べている。つまり、初めの五受は「止惡」であり、「禁止」の性格を持っているので、摂律儀戒であると答えている。続いて、

五を二と爲す。前の一は總じて息惡を明す。…第二に四戒、別に四惡を防ぐ。⁸¹として、前五受を二に分け、第一受は總で、第二・第三・第四・第五受は別であると述べている。第一受について、

今自から所受の戒に於いて犯心を起こさざることを誓うは、即ち是れ受戒、亦た即ち是れ得戒、亦た即ち是れ持戒なり。…謂く一切の惡を息め、一切の善を修し、一切の生を度するなり。“不起犯心”とは、惡を息めざる心、善を修せざる心、生を度せざる心を起こさざるなり。故に即ち是れ三を受け三を得し及び三を持するなり。⁸²

と述べ、受戒=得戒=持戒の「受・得・持」一体性を強調し、「犯心を起こさないこと」はそのまま不起不息惡心であり、不起不修善心であり、不起不度生心であるとみなす。即ち、受三=得三=持三である。その後四受を

今此の四を攝して或は兩雙と爲し、之れを諂づけて、上を敬して慢せず、下を悲んで瞋らず、他に於いて嫉まず、自に於いて慳せずと謂うなり。⁸³

⁸⁰ 「初五並明息惡、故是攝律儀。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 21c)

⁸¹ 「五爲二。前一總明息惡。…第二四戒、別防四惡。」(同書, p. 21c-22a)

⁸² 「今自誓於所受戒不起犯心、即是受戒、亦即是得戒、亦即是持戒。…謂息一切惡、修一切善、度一切生。不起犯心者、不起不息惡心、不修善心、不度生心也。故即是受三得三及持三也。」(同書, p. 22a)

⁸³ 「今攝此四或爲兩雙諂之。謂敬上不慢、悲下不瞋、於他不嫉、於自不慳也。」(同

と述べ、「兩双」にまとめている。「兩双」とは、上下・他自である。何故上下の「慢・瞋」の後に「嫉・慳」を述べたのかについて、

前の二は使と爲す。後の兩は纏と爲す。使は重く、纏は軽きが故に前に重きを離れ、後に軽きを息むれば。則ち衆惡は都て寂す。⁸⁴

と答えている。即ち、この四受を「使」⁸⁵と「纏」⁸⁶とに分け、煩惱の立場から、この四受を理解している。前の二受は後の二受より重いので、前にその重い煩惱を離れ、後にその軽い煩惱を止めれば、多くの惡は滅するという。

その後、第一受が「総」であるのに、何故、更に四受を説く必要があるのかについて、

有人言く、“此の四重きが故なり。『地持論』の中に此の四種を説いて波羅夷と爲す”と。『地持論』に明す四法の第四は是れ癡心なり。即ち是れ今の文の第一の慢なり。今の第二は『地持』の中の第三に當る。即ち是れ瞋心なり。今の第三は、『地持』の中の第一の貪心に當る。今の第四は、『地持』の中の第二の慳慳心に當る。故に偏に四を説くなり。⁸⁷

と述べている。「有人」とは淨影寺慧遠である。何故なら、慧遠は『勝鬘經義記』の中で「以何義故。偏説此四。此四重故。故地持中。説此四種。為波羅夷。四中初一。對上除慢。明攝智慧。後之三句。於下能益。明攝功德」⁸⁸と解釈しているからである。吉藏は自説を述べるため、慧遠の解釈を引用している。すでに述べたように、吉藏は第四師慧遠の説を取らず、第五師の説を取っている。つまり、吉藏は自分の都合のいい説を取って、都合の悪い説を捨てていることが伺われる。これは『宝窟』の首の

余、翫味既に重ね、鏖鑽年を累ぬ。古今を拮拾し、經論を搜檢して、其の文玄を

書, p. 22c)

⁸⁴「前二爲使、後兩爲纏。使重纏輕、故前離於重。後息於輕、則衆惡都寂。」(同上)

⁸⁵煩惱の異名なり。喩に就て煩惱に名く。世の公使罪人に随逐して三界に繫縛し出離せしめず、故に使と名く。又使は駆役の義、煩惱能く人を駆役すれば使と名く。(織田得能 1954, p. 680)

⁸⁶煩惱の異名。煩惱能く人の心身を自在ならしめざればなり。(同書, p. 1244)

⁸⁷「有人言、此四重故、地持論中説此四種爲波羅夷、地持論明四法。第四是癡心、即是今文之第一慢也。今之第二、當地持中之第三、即是瞋心。今之第三、當地持中第一貪心。今之第四、當地持中第二慳慳心、故偏説四也。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 22c)

⁸⁸『勝鬘經義記』『新纂大日本統藏經』vol. 19, p. 871b.

撰び、勒して三軸と成す。⁸⁹

という文言と呼応している。

(二)

摂衆生戒について、

“世尊我從今日乃至菩提不自爲已聚畜財物”とは、此より下は第二に四戒有ることを明す。謂く攝衆生戒なり。言う所の四戒とは、第一戒は別して財を以て衆生を攝することを明す。第二戒は通じて四攝法もて衆生を攝取することを明す。第三戒は衆生現世の苦果を抜く。第四戒は衆生の苦因を斷ずるなり。四戒兩雙、初めの二は自爲の惡を止め、後の二は棄他の惡を止む。⁹⁰

と述べ、第六・第七・第八・第九受を摂衆生戒に配当している。この四戒をも「兩雙」にまとめ、「自爲の惡を止む戒」と「棄他の惡を止む戒」とに分けている。慈悲に配当すれば、前二戒は「大慈與樂」、後二受は「大悲拔苦」であると言えよう。この二雙を更に詳しく説明して、

今總じて四戒を釋せん。四戒有りと雖も、慈悲を出でず。前の兩戒は大慈與樂、後の兩戒是大悲拔苦なり。與樂の中、初めの一は現樂を與う。次の一は未來の樂を與う。又初めの一は世樂を與え、次の一は出世の樂を與うるなり。又初めの一は樂果を與へ、後の一は樂因を與うるなり。大悲戒の中に亦た二なり。初めの一は現苦を抜き、後の一は當苦を抜く。又初めの一は苦果を抜き、後の一は苦因を抜く。又初めの一は別して人間の苦を抜き、後の一は總じて一切衆生の苦を抜く。故に下の折伏攝受に世・出世の利を明す。故に知る、遍く一切の苦を抜くなり。又初めの一は其の輕苦を抜き、後の一は其の重苦を抜く。又初めの一は其の少時の苦を抜き、後の一は其の長時の苦を抜くなり。⁹¹

⁸⁹「余翫味既重、鏖鑽累年、捃拾古今、搜檢經論、撰其文玄、勒成三軸。」(『勝鬘宝窟』『大正藏』vol. 37, p. 1c)

⁹⁰「世尊我從今日乃至菩提不自爲已聚畜財物、此下第二明有四戒、謂攝衆生戒也。所言四戒者、第一戒別明以財攝衆生、第二戒通明四攝法攝取衆生、第三戒拔衆生現世苦果、第四戒斷衆生苦因。四戒兩雙、初二止自爲之惡、後二止棄他之惡。」(同書, p. 22c)

⁹¹「今總釋四戒。雖有四戒、不出慈悲。前兩戒大慈與樂、後兩戒大悲拔苦。與樂中、初一與現樂、次一與未來樂。又初一與世樂、次一與出世樂。又初一與樂果、後一與樂因。大悲戒中亦二。初一拔現苦、後一拔當苦。又初一拔苦果、後一拔苦因。又初一別拔人間苦、後一總拔一切衆生苦。故下折伏攝受、明世出世利、故知遍拔一切苦。又初一拔其輕苦、後一拔其重苦。又初一拔其少時之苦、後一拔其長時之苦。」(同書, p. 23b)

と述べ、慈悲の立場から、「現世・来世」、「因・果」、「軽苦・重苦」などの側面を通じて、この四受を解釈している。つまり、吉蔵は摂衆生戒を多くの側面から解釈しているが、未だ慧遠の「与楽」、「拔苦」の解釈を超えていない。

(三)

摂善法戒について、

“世尊我從今日”より下は、此の一戒を釋すること同じからず。有人言く、“十戒を二と爲す。前の九は世の教戒を受く、第十は正法戒を受く”と。今明さく、攝善法戒なり。然るに攝善は即ち是れ正法なり。攝善の外に別の正法無し。故に三戒は一切の戒を攝し盡すなり。⁹²

と述べている。「有人」とは、明らかに慧遠を指している。何故なら、慧遠は『義記』の中で「今據一門、且論十種。十中前九、受世教戒、第十一種、受正法戒、於世戒行、要期領納、名受世戒、於證理行、要期領納、名受正戒。就前九中、初一律儀、次四攝善、後四攝生。」⁹³と解釈しているからである。吉蔵は慧遠の説を引用しながら、自分の説を出している。即ち、この第十受は正法であると同時に、また摂善法戒でもある。摂善法戒の以外に正法を求めることができない。三聚淨戒は全ての戒を収めると解釈している。つまり、吉蔵は慧遠の説を取らなかったが、実は慧遠の意趣と同様である。特に、この後、慧遠の「忘失の損の六階」を長文にわたって引用している⁹⁴ということが、吉

⁹² 「世尊我從今日下、釋此一戒不同。有人言、十戒爲二、前九受世教戒、第十受正法戒。今明攝善法戒、然攝善即是正法、攝善之外無別正法、故三戒攝一切戒盡也。」(同書, p. 24a-b)

⁹³ 『勝鬘經義記』『新纂大日本續藏經』vol. 19, p. 871a.

⁹⁴ 「有人言、就位釋之、凡有六階、從上向下次第論忘失。忘失正法者則忘大乘、是第一階、謂失佛果。諸佛得果大人所乘、故云大乘、乘依理成、理是正法、故不成彼乘、是以言忘。忘大乘者則忘波羅蜜、是第二階、失十地行、十地所行名波羅蜜。忘正法者、非直失彼佛果大乘、亦失十地波羅蜜行、波羅蜜義後當釋之。忘波羅蜜者則不欲大乘、是第三階、失初地心。初地發心求佛大乘、名欲大乘。忘正法者、非直失波羅蜜行、亦失初地欲大乘心、不決定大乘。則不能得攝正法欲、是第四階、失解行心。不決大乘、猶前文中不欲大乘、欲於大乘、決定趣向、故名決定。解行發心、求初地上攝受正法、名攝正法欲。忘正法者、非直失彼初地之中決定欲心、亦失解行攝正法欲。則不能得隨所樂入者、是第五階、失種性心。前一不能、括通此句。樂入、猶前攝正法欲、前正法欲、於初地上攝受正法、願樂趣入、故名樂入。種入種性所行、隨彼樂入、名隨樂入。忘正法者、非直失前解行地中攝正法欲、亦失種性隨樂入行也。永不堪任越凡夫、是第六階。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 24c-25a)

蔵が慧遠の意趣と同じことを裏付ける。

以上の分析から、吉蔵は第五師の説に従ったと述べているが、実は、自分の説を解釈するため、多くの場合は第四師（慧遠）の説を援用していることが分かった。二人が最も一致しているところは第十受の解釈で、吉蔵は殆ど慧遠の説を援用している。つまり、第十受の「摂善法戒」＝「正法」を重視し、それを全ての戒の基礎とし、全ての戒を収めていると主張しているのである。

七 基『述記』

基はこの前の諸師とは異なり、唯識の立場から十受を理解している。十受解釈の部分で、先ず、

下より十大受の身行久しく修することを明す。中に於いて二有り。第一に“勝鬘佛前而立自受”の下に第二章の十大受を説く。第二に“世尊”の下、證を作して相を求む。前の中に三有り。第一に總標して記を得。第二に別して十受の儀戒を受くることを説く。第三に十大受の意を得ることを明す。⁹⁵

と述べ、十受章を二段に分け、「説第二章十大受」と「作証求相」にしている。また第一段を三小段に分け、「總標得記」と「別説受十受儀戒」と「明得十大受之意」としている。これは明らかに前の諸疏の三段分法とは違っている。それでは、基は具体的にどのように解釈しているのか。以下、四段に分けて見てみよう。

(一)

第一段の最初で、

“爾時勝鬘聞受記已恭敬而立受十大受”と言うは、述べて曰く、總じて記を得ることを明かすなり。⁹⁶

と述べ、次に、随文解釈して、

世尊とは、能く授けるなり。大とは、二乗を出過す。體と用は弘廣なり。之れを名づけて大と爲す。大に容納有り。復た名づけて受と爲す。即ち是れ大受の受な

⁹⁵ 「自下明十大受身行久修、於中有二。第一勝鬘佛前而立自受下説第二章十大受。第二世尊下、作證求相。前中有三、第一總標得記、第二別説受十受儀戒、第三明得十大受之意。」（『勝鬘經述記』『新纂大日本統藏經』vol. 19, p. 902b）

⁹⁶ 「言“爾時勝鬘聞受記已恭敬而立受十大受”者、述曰、總明得記也。」（同上）

り。依主釋なり。恭敬とは、心は肅しむることを恭と曰い、形處は敬と曰う。二に云く、立ちて而して戒を受くるには慢に似す。今“恭敬立”と名づくるのは、佛は空に立ちて、勝鬘は地に在り。⁹⁷

と述べている。中の「佛立空。勝鬘在地」が明らかに慧遠『義記』⁹⁸・吉藏『宝窟』⁹⁹などの「受戒の方便」に当たる部分で、しかも、解釈も大差はない。つまり、この小段の名称が異なるのみで、内容は前人のものに負うところが大きい。

(二)

次に、「別説受十受儀戒」について、

別に於いて十を説く。『菩薩地』に依らば、三種の戒有り、謂わく律儀等なり。

即ち此の十の中、之を受くるに三と爲す。初めに五種有り、律儀戒を明かす。第

二に四種有り、饒益有情戒を明かす。第三に一種有り、攝善法戒を明かす。¹⁰⁰

と述べている。上の文によれば、基は『菩薩地持經』によって、三聚淨戒を採用して、十受に配当していることが分かるが、実は『菩薩地持經』の中には「律儀戒・饒益有情戒・攝善法戒」の三戒の名称は見出されない。『菩薩地持經』にあるのは「律儀戒・摂衆生戒・攝善法戒」¹⁰¹の三戒である。「律儀戒・饒益有情戒・攝善法戒」を設けたのは『瑜伽師地論』¹⁰²である。また『菩薩地持經』は『瑜伽師地論』の部分訳で、「摂衆生戒」と「饒益有情戒」との意味も大した変わりはないので、「摂衆生戒」は「饒益有情戒」の異訳であろう。

十受と三聚淨戒の配当の仕方については、基は吉藏の所謂第五師、即ち吉藏自身の説に従っている。つまり、第一・第二・第三・第四・第五受を摂律儀戒

⁹⁷ 「世尊者、能授也。大者、出過二乘、體用弘廣、名之爲大、大有容納、復名爲受。即是大受之受、依主釋也。恭敬者、心肅曰恭、形處曰敬。二云、立而受戒似慢、今名恭敬立者、佛立空、勝鬘在地。」(同書, p. 902b-c)

⁹⁸ 「佛在空中、勝鬘在地。」(『勝鬘經義記』『新纂大日本統藏經』 vol. 19, p. 871a)

⁹⁹ 「勝鬘在地、如來處空。」(『勝鬘宝窟』『大正藏』 vol. 37, p. 13a)

¹⁰⁰ 「於別説十。依菩薩地、有三種戒、謂律儀等。即此十中、受之爲三。初有五種、明律儀戒。第二有四種、明饒益有情戒。第三有一種、明攝善法戒。」(『勝鬘經述記』『新纂大日本統藏經』 vol. 19, p. 902c)

¹⁰¹ 「菩薩一切戒、略説二種。一者在家分、二者出家分、是名一切戒。一切戒復有三種、一者律儀戒、二者攝善法戒、三者攝衆生戒。」(『菩薩地持經』『大正藏』 vol. 30, p. 910b)

¹⁰² 「依此在家出家二分淨戒、略説三種。一律儀戒、二攝善法戒、三饒益有情戒。」(『瑜伽師地論』『大正藏』 vol. 30, p. 511a)

に、第六・第七・第八・第九受を摂衆生戒（饒益有情戒）に、第十受を摂善法戒に配当している。これは妥当な分け方であろうと吉蔵の項目下ですでに述べたので、ここでは、贅言を省く。

（三）

三聚淨戒の「摂律儀戒」について、

文の中に二有り。初めに一の大受有り。性及び遮に於いて。若しくは軽く若しくは重し。根本隨順して、但だ悉く堅持す。第二に四受有り。唯だ其の性を持して遮に非ず。唯だ重にして、輕に非ず。唯だ根本のみ、隨順に非ざるなり。¹⁰³と述べている。第一受は、性及び遮において、もしくは輕、もしくは重で、根本に隨順する。第二・第三・第四・第五受はただ「性」を保持して、「遮」ではない。ただ重のみで、輕ではない。「根本」（主流）にして、「隨順」（支流）ではないと強調している。

次に、四受を解釈して、

何者をか四種と爲すや。一には若し財法有らば慍惜することを得ず。二には名聞等の爲に自讃し、毀他することを得ず。三には怨嫌有らば、彼此に相和す。四には大邪見を起して因果無きことを謗することを得ず。¹⁰⁴と述べ、『菩薩地持經』の四波羅夷説に基づいて配当しているが、違うところはその排列の順序のみである。『菩薩地持經』によると、

四波羅夷處法有り。何等をか四と爲すや。菩薩が貪利の爲の故に自から己の徳を歎じて、他を毀訾す。是れを第一波羅夷處法と名づく。菩薩が自から財物を有し、性は慍惜の故に、貧苦の衆生の依怙する所無きの來って求索すれども、所求を給施する悲心を起さず。法を聞かんと欲する有りても慍惜して説かず。是れ第二波羅夷處法と名づく。菩薩、瞋恚して僞惡の言を出すも、意猶お息まず。復た手を以て打ち、或いは杖石を加う。殘害の恐怖に瞋恨増上し、犯者は悔を求むるも、其の讎を受けず。恨を結んで捨てず。是れ第三波羅夷處法と名づく。菩薩は菩薩

¹⁰³ 「文中有二。初有一大受、於性及遮、若輕若重、根本隨順、但悉堅持。第二有四受、唯持其性非遮、唯重非輕、唯根本非隨順也。」（『勝鬘經述記』『新纂大日本統藏經』 vol. 19, p. 902c）

¹⁰⁴ 「何者爲四種。一若有財法不得慍惜、二不得爲名聞等自讃毀他、三有怨嫌彼此相和、四不得起大邪見謗無因果。」（同上）

藏の説を謗る。相似法は熾然して相似法に於いて建立す。若し心は自から解し或いは他より受くるは、是れ第四波羅夷處法と名づく。¹⁰⁵

とある。即ち、基は四波羅夷説の一番目を二番とし、二番目を一番としている。小さな相違とは言え、解釈は大分異なってくる。次の解釈の部分を示すと、

今此の文の中に、斯の次に依らず。後より前に向って説く。斷惡を明すことを欲して、邪見は最も重し。所以に先ず明すなり。…“世尊我從今日至不起慢心”と言うは、述べて曰く、第一に第四の不得起大邪見を明すなり。…“世尊我從今日至不起恚心”と言うは、述べて曰く、第二に第三の不得賜歡喜を明すなり。…“世尊我從今日至不起嫉心”と言うは、述べて曰く、第三に第二の不得爲名聞等を明すなり。…“世尊我從今日至不起慳心”と言うは、述べて曰く、第四に第一の不施財法を明すなり。…是の故に四波羅夷を起せざるなり。¹⁰⁶

となっている。即ち、彼が強いてその順番を変えるのは、この四受の重を逆順番に当てはめるためである。これは彼のどのような立場を顕しているのかは不明であるが、とにかく今までの各疏に見られない解釈である。

「饒益有情戒」については、

饒益有情を明すの中に二有り。初めの二種は慈與樂の行を明す。第二に兩大受有り。悲拔苦の行を明す。¹⁰⁷

と述べている。すでに述べたように、「摂衆生戒」は「饒益有情戒」の異称であって、意味は大差はない。この戒も「慈與樂行」と「悲拔苦行」とに分け、慧遠と吉藏の解釈を超えていない。

「摂善法戒」について、本疏にはただ随文解釈して、第十受を説明している

¹⁰⁵「有四波羅夷處法、何等爲四。菩薩爲貪利故自歎己德毀訾他人、是名第一波羅夷處法。菩薩自有財物、性慳惜故、貧苦衆生無所依怙來求索者、不起悲心給施所求、有欲聞法憒惜不説、是名第二波羅夷處法。菩薩瞋恚、出麤惡言意猶不息、復以手打或加杖石、殘害恐怖瞋恨増上、犯者求悔不受其懺、結恨不捨、是名第三波羅夷處法。菩薩謗菩薩藏説、相似法熾然建立於相似法、若心自解或從他受、是名第四波羅夷處法。」(『菩薩地持經』『大正藏』vol. 30, p. 913b)

¹⁰⁶「今此文中、不依斯次、從後向前説、欲明斷惡、邪見最重、所以先明也。…言世尊我從今日至不起慢心、述曰、第一明第四不得起大邪見也。…言世尊我從今日至不起恚心、述曰、第二明第三不得賜歡喜也。…言世尊我從今日至不起嫉心、述曰、第三明第二不得爲名聞等也。…言世尊我從今日至不起慳心、述曰、第四明第一不施財法也。…是故不起四波羅夷也。」(『勝鬘經述記』『新纂大日本統藏經』vol. 19, pp. 902c-903a)

¹⁰⁷「明饒益有情中有二。初之二種、明慈與樂行。第二有兩大受、明悲拔苦行。」(同書, p. 903a)

のみである。

(四)

第二段について、

下より第二に法主、證明す。勝鬘は應を請う。中に於いて六有り。初めに法主は證を爲す。二に勝鬘は相を求む。三に瑞相、現前す。四に大衆は俱に見る。五に同時に願を發す。六に如來は許可す。¹⁰⁸

とあり、「法主証明」を六に分けている。この部分是他疏の「請佛証知」の解釈に当たる。他疏には極めて簡単に説明しているのみであったが、基『述記』の解釈は非常に煩瑣である。つまり、彼が「法主証明」の解釈に力点を置いている証しであろう。

第三節 まとめ

以上、各疏における十受の解釈を検討した結果を、以下の二点にまとめた。

(1) 十受と三聚淨戒との配当から見て、この六本の注釈書の中では、一番古いと言われる慧掌蘊『義記』は「戒」の立場で解釈していないのが判明した。それ以外の五本は全て「戒」の立場から「十受」を理解している。更に、摂律儀戒・摂衆生戒・摂善法戒という三聚淨戒の立場で十戒を理解する場合には、二通りの解釈の流れがあることが分かった。その一は、無名氏『疏』と慧遠『義記』との三聚淨戒の外に一つの「正法戒」を設け、三聚淨戒を収めるという流れである。その二は、照法師『疏』でその端緒が見え、吉蔵『宝窟』になると漸く定型され、基『述記』の唯識の立場であっても、その定型化された説を乗り越えることができなかった三聚淨戒を十受に配当する流れである。

(2) 無名氏は能動の主体（能）と受動の客体（所）との二面から十受を理解し、人（心）は異なる側面において、「能・所」の立場も転換されうとしている。照法師は摂衆生戒を「方法」と「対象」とに分け、無名氏と同じく「能・

¹⁰⁸ 「自下第二法主證明、勝鬘請應、於中有六。初法主爲證、二勝鬘求相、三瑞相現前、四大衆俱見、五同時發願、六如來許可。」（同書，p. 904a）

所」の立場も転換されうることを主張している。慧遠・吉蔵・基の三人とも多く『菩薩地持經』を引用しながら、『菩薩瓔珞本業經』、『梵網經』の十波羅夷の第七・第八・第九・第十の四波羅夷にもあてはめて解釈している。異なるところは十受と四波羅夷の対応の順序であり、そこから各師がどの受に重点を置いているのかを伺い知ることができよう。

第三章 煩惱論

第一節 煩惱論の伝承

佐々木現順氏¹の説によると、煩惱のパーリ語 *kilesa, klesa* の語源は *klis, silis* で、「執着する」の意味である。これは重要な仏教概念であるにもかかわらず、パーリ原始経典に現れることが少ない。しかし、部派仏教になると、極めて多く用いられるようになったと。更に、大乘仏教になると、大乘経典が積極的に心性本浄説を取り上げ、「煩惱即菩提」「生死即涅槃」というような思想と結びついた。従って、『勝鬘經』の煩惱論を検討する前に、先ず、その煩惱論の由来、各時代の発展状況を確認しておこう。

一 原始経典の煩惱論

煩惱論の源を遡れば、パーリ『増支部』などに見られる「心性清浄、客塵煩惱染」の説に至ることができる。つまり、衆生は煩惱に纏せられているが、煩惱は客塵なので、衆生の心は本性として清浄である。客塵煩惱と心性清浄とは表裏一体の関係で、別のものではないので、自ずから心性清浄に言及せざるを得ないが、できるだけ煩惱に焦点を絞る。

先ず、『増支部』には、以下のように述べられている。

- 一 比丘衆よ、此の心は極光浄なし。而して其は客の随煩惱に雑染せられたり、無聞の異生は如實に是を解せず、故に無聞の異生は心を修せずと我は言ふ。

¹佐々木現順 1975, pp. 78-79.

二 比丘衆よ、此の心は極光浄なり、而して其は客の随煩惱より解脱せり、有聞の聖弟子は如實に是を解す、故に有聞の聖弟子は心を修すと我は言ふ。²

とあり、煩惱所染は凡夫異生を、煩惱離脱は聖人の状態を示すものと見なされている。しかし、心性本浄説とは、心が本来明浄であるという説である。上の経文には、本性という語に当たる語はない。この語があるなしに関わらず、経文自体の意味に本性が清浄である意味が加わっていることを示唆している。即ち、以下の「金」の比喻であろう。

一 比丘衆よ、黄金には是等の五の鏽あり、是等の鏽に侵されたる黄金は軟ならず、又加工に堪へず、又光澤なく、又脆く、又正しく使用すべからず、何をか五とす。

二 鐵、銅、錫、鉛、銀なり。

比丘衆よ、黄金に是等の五の鏽あり、是等の鏽に侵されたる黄金は軟ならず、又加工に堪へず、又光澤なく、又脆く、又正しく使用すべからず。

三 比丘衆よ、されど黄金が是等の五の鏽を離れたる時は、その黄金は軟なり、又加工に堪へ、又光澤あり、又脆からず、又正しく使用すべし、指環にまれ、耳璫にまれ、頸環にまれ、金鬘にまれ、如何なる莊飾物に造らんと欲しても能くその目的に適ふ、正に是の如く、比丘衆よ、心に是等の五の鏽あり、是等の鏽に侵されたる心は軟ならず、又加工に堪へず、又光澤なく、又脆く、又漏を盡すために等持せず、何をか五とす。

四 〔五〕欲の欲求、恚、昏、眠、掉悔、疑なり。

比丘衆よ、心が是等の五の鏽あり、是等の鏽に侵されたる心は軟ならず、又加工に堪へず、又光澤なく、又脆く、又漏を盡すために等持せず。

五 比丘衆よ、心が是等の五の鏽を離れたる時は、その心は軟なり、又加工に堪

² 『南傳大藏經』 vol. 17, 増支部, p. 15.

へ、又光澤あり、又脆からず、又漏を盡すために等持す、又諸の證智に由りて作證すべき法を證智に由りて作證すべく心を引發するならば、原因あらば〔何時にても〕それぞれ〔の法に〕於て堪能なることを得。³

以上の経文から見ると、仏教では最初から素朴に煩惱は心とは別なものの、非本来的な客と見なされていたことが伺われる。類似の比喻が、『増支部』の他の箇所にもあるが、ここでは省略する。

二 大乘仏教の煩惱論

『般若経』を始めとする大乘經典が、積極的に心性本淨説を取り上げて、その思想の根底に据えているのは客塵煩惱論である⁴。しかし、心が刹那滅か否か、煩惱と相応するのはどの心なのか、というような問題よりは、さとりを求めて、発心することが何よりも重要視され、強調されてきた。

また、大乘仏教の煩惱論の根本的な特色は言うまでもなく「煩惱即菩提」「生死即涅槃」というような思想にある。中観派の主張によれば、生死の世界の本質は空性であって、空性以外に涅槃はない。例えば、『中論』は「不離於生死 而別有涅槃 實相義如是 云何有分別」⁵と述べている。また、中観派の二諦義（真諦・俗諦）、瑜伽行派の三性説もこの相即の論理の体系であろうと安井広済氏は指摘している⁶。つまり、空性はまさに生死の世界の本来の真実である。即ち、菩提は煩惱の中に反省され実証されるべきものであって、煩惱は菩提が実現するための場所である。人間の煩惱は習気という根元的な存在でありながら、またこの煩惱こそ、菩提が実証される場所である。仏教は煩惱を断ずる道であり、

³ 『南傳大藏經』 vol. 19, 増支部, pp. 22-23.

⁴ 高崎直道 1975b, p. 195.

⁵ 「不離於生死 而別有涅槃 實相義如是 云何有分別」(『中論』『大正藏』vol. 30, p. 21b)

⁶ 安井広済 1975, p. 184.

煩悩の火を吹き消す涅槃を求める道でもある。部派仏教が「無余依涅槃」という涅槃観を特徴としているのに対して、大乘仏教は生死の外に涅槃の世界はなく、煩悩の外に菩提はないという考え方をしている。このような「煩悩即菩提」の思想は大乘仏教の一大理念である。

三 『勝鬘經』の煩悩論

『勝鬘經』は『如来藏經』、『不増不減經』、『宝性論』とともに如来藏思想の中核であることはすでに述べた。更に、本經に至って初めて説かれたいくつかの新しい教理がある。それらはこれまでの如来藏説の不備な点を補い、また理論的に整備しようとしている。特に「一乗章第五」で煩悩論を展開し、従来にない無明住地という煩悩を初めて提出した。また、本經の經文によれば、この「不思議変易生死」を受けるものは「阿羅漢辟支佛大力菩薩意生身乃至究竟無上菩提」としている。従来、「意生身」は阿羅漢・独覚・大力菩薩という三乗のものたちが獲得する「不思議変易」の身体と見られていたが、久保田力氏は文献学的考察を通して、以下のような別の見解を示している。即ち、「従って、「大力」の菩薩とは、直接的には「大力」の無明住地の対極に位置する、あるいはそれに対応した存在なのである。阿羅漢や独覚は、意生身としては共通するも、「大力」とは無縁である。翻って、意生身とは、四住地煩悩論との対比でいえば、有愛住地に対応するものであると推測できよう」⁷である。

それでは、本經は具体的にどのように無明住地煩悩と不思議変易生死を述べているのかを見てみよう。先ず、一乗章には、

阿羅漢と辟支佛とは怖畏有り。是の故に阿羅漢と辟支佛とは、餘の生法の盡きざ

⁷久保田力 1999, p. 274.

る有り。故に生有り、餘の梵行有りて成ぜざるが故に純ならず。事、究竟せざるが故に當に所作有るべし。彼を度らざるが故に、當に所斷有るべし。斷ぜざるを以ての故に、涅槃界を去ること遠し。⁸

とある。つまり、阿羅漢と辟支佛はまだ恐怖があり、生死の法を完全に断尽していない。彼らは本当の涅槃からはまだ遠いとしている。通常、阿羅漢と辟支佛は煩惱を断尽して輪廻から脱出していると見なされているが、本經はなぜそれとは異なる立場を取っているのか。藤井教公氏の解説によれば、彼ら二乗を救済して仏とならせようとする意図から出たものなのである。彼ら二乗がこのまま再生しない限り、彼らはもはや仏縁に触れる機会がない。それでは彼らは永遠に仏となることはできず、そうなるとすべての衆生を仏とならせるという經の一乗思想を貫きえなくなってしまうわけである⁹と。つまり、本經の一乗思想に背かないよう、新しい教理を提出するに至ったのである。

この新しい教理は本經独自の煩惱論である。独自の煩惱論とは言え、無から生み出されたものではなく、きっと何かによって創出されたに違いない。香川孝雄氏は、『勝鬘經』の〈煩惱説〉はたしかに分別論者の思想的影響下に成立したということができよう¹⁰と指摘している。次に、經の煩惱論を確認しておこう。經には、

何を以ての故に、煩惱有り。是れ阿羅漢と辟支佛との斷ずること能わざる所なり。

煩惱に二種有り。何等をか二と爲す。謂わく、住地の煩惱及び起の煩惱なり。住

地に四種有り。何等をか四と爲す。謂わく、見一處住地と欲愛住地と色愛住地と

有愛住地となり。此れ四種の住地は一切の起の煩惱を生ず。起とは刹那心の刹那

⁸ 「阿羅漢辟支佛有怖畏、是故阿羅漢辟支佛、有餘生法不盡故、有生有餘梵行不成故、不純事不究竟故、當有所作。不度彼故、當有所斷。以不斷故、去涅槃界遠。」(『勝鬘經』『大正藏』vol. 12, p. 219c)

⁹ 藤井教公 1982, p. 32.

¹⁰ 香川孝雄 1972, p. 1061.

に相應する。世尊、心不相應とは無始の無明住地なり。世尊、此れ四住地の力は一切の上煩惱の依種たれども。無明住地に比するに、算數譬喩に及ぶこと能わざる所なり。世尊、是くの如き無明住地の力は有愛と數の四住地に於いて、無明住地は其の力最大なり。譬えば、惡魔波旬は他化自在天に於いて、色力・壽命・眷屬・衆具の自在殊勝なるが如く、是くの如く無明住地の力は有愛と數の四住地に於いて、其の力最勝なり。恒沙に等しき數の上煩惱の依なり。亦た四種の煩惱をして久しく住せしむ。阿羅漢と辟支佛の智は斷ずること能わざる所なり。唯だ、如來の菩提智のみ能く斷ずる所なり。是くの如く世尊、無明住地は最も大力と爲す。¹¹

とある。つまり、起煩惱、見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地、無明住地という六種煩惱を立て、これらの煩惱と心との関係において論を展開していくのである。住地とは「一切の上煩惱の依種」とされ、従って、住地煩惱とは、一切の煩惱を生ぜしめる大地の如き煩惱と考えられる。そして、住地煩惱に五種が立てられるが、無明住地は、他の四住地と働きが異なるから、別説されるのである。

また、鶴見良道氏は、「見一處住地は、見惑すなわち三界に通じて起る煩惱であり、見道に於いて斷じられる煩惱である。欲愛住地は、欲界に於いて生ずる煩惱であり、色愛住地は、色界に於いて生ずる煩惱を示し、有愛住地は、三有中の無色有即ち三界中の無色界に於いて生ずる煩惱を指すのであって、この三

¹¹ 「何以故有煩惱、是阿羅漢辟支佛所不能斷。煩惱有二種、何等爲二。謂住地煩惱、及起煩惱。住地有四種、何等爲四。謂見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。此四種住地、生一切起煩惱。起者、剎那心剎那相應。世尊、心不相應無始無明住地。世尊、此四住地力、一切上煩惱依種、比無明住地、算數譬喩所不能及。世尊、如是無明住地力、於有愛數四住地、無明住地其力最大、譬如惡魔波旬於他化自在天色力壽命眷屬衆具自在殊勝。如是無明住地力、於有愛數四住地、其力最勝。恒沙等數上煩惱依、亦令四種煩惱久住、阿羅漢辟支佛智所不能斷、唯如來菩提智之所能斷。如是世尊、無明住地最爲大力。」(『勝鬘經』『大正藏』 vol. 12, p. 220a)

住地煩惱は、修惑に当り修道に依って断ぜられる煩惱である。このような見惑・修惑と言われる四住地煩惱によって衆生の起す顛倒とも言うべき執着が生ずるのであり、この衆生に於ける現起の煩惱を起煩惱と言うのである」¹²と指摘している。

更に、無明住地に関してもう一つ重要なことがある。即ち、「起」煩惱はもちろん、「有愛住地」でさえも、心の刹那と相応するのに対して、「無明住地」のみは無始時来で、心と不相応である。この「心」は刹那滅の心で、『勝鬘經』は最後のところで「自性清淨心」と「煩惱」との関係を論じているが、その論旨はあまり明快ではなく、「不可思議」としている。しかし、如来蔵思想との関係で考えるなら、「如来蔵」は刹那滅ではなく、不生不滅とされているので、「如来蔵」と「無明住地」とが共に「無始時来なるもの」という点で一致している。一方、相違点としては、「無明住地」は「有終」で、如来蔵は「無終」であることがあげられる。本經の「無明住地」は『不増不減經』の「無始時来共存」を受けて、また、在来の「纏」（起煩惱）と「随眠」との関係、更に、十二支縁起における「無明」の役割等を合わせて創出した概念であろう¹³と指摘されている。「纏」の煩惱は如実に知れば、浄化されることが出来るが、「無明」は如実に知ることができないから、煩惱の根元である。本經はこの「如実知」を「如来の菩提智」（tathāgatabodhijñāna）に限っているので、如来以外の者たち全てには何らかの程度で、「無明」が残っている。修行の最後まで残るものは最もしぶとい煩惱で、つまり、根元的な存在である。それがあつた限り、煩惱再発生の可能性はなお秘められている。

それでは、各疏はどのように解釈しているのかを見てみよう。

¹² 鶴見良道 1975, p. 90.

¹³ 高崎直道 1975b, p. 208. 鶴見良道 1975, pp. 90-91.

第二節 各疏の理解

一 慧掌蘊『義記』

慧掌蘊は煩惱を解釈して、

“煩惱有二種”とは、一には是れ四住、二には是れ無明住地の煩惱なり。“謂住地煩惱及起煩惱”とは、此より以下の字は煩惱と名づく。義に其の五有り。一には四住地と名づけ、二には起煩惱と名づけ、三には恒沙と名づけ、四には名づけて上と爲し、五には無明住地と名づく。名に五有ると雖も、體は實に二有り。四住已に起これば、是れ名は異なるも體は一なり。無明住地は是れ其の二なり。恒沙以上の二の悩は通じて體有り界別なるが故に其の四名有り。永劫に未だ除かれざるが故に名づけて住と爲す。能く後心を生ずるを之れを名づけて地と爲す。心を經ては現在に用^{はたら}くを之れを名づけて起と爲す。衆の念を體するを恒沙と名づく。能く諸法を感じずるを之れを名づけて上と爲すなり。心の起に非ざるが故に不相應と名づく。尋ねて觀ざるが故に無始と名づく。眞理を識らざるを稱して無明と曰う。曠劫から有るを之れに字して住と爲す。能く生じ、絶えざるが故に名づけて地と爲すなり。亦た體多きを以て名づけて恒沙と爲す。諸法を或^{わく}するが故に之れを名づけて上と爲すなり。“無明住地”とは、是れ煩惱の習なり。八地から十地に至るを闇障するを名づけて無明と爲す。¹⁴

¹⁴ 「煩惱有二種者、一是四住、二是無明住地煩惱也。謂住地煩惱及起煩惱者、自此以下字名煩惱、義有其五、一（写本 S. 2660 に「一」はないが、文意によって、これは明ら

と述べ、煩惱を五種に分けているが、従来の五住地（見一处住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地、無明住地）とは違って、四住地煩惱、起煩惱、恒沙煩惱、上煩惱、無明住地煩惱との五種に分け、四住地と無明住地との二種にまとめている。即ち、これらの煩惱には五つの名があるが、実質的には二つしかない。何故なら、四住地及びそれが起こす三つの煩惱はただ名が異なるのみで、体は同じであるからという。また、四住地煩惱のこれらの異名を次のように解釈している。即ち、起煩惱とは、心を経る現在のはたらきであり、恒沙煩惱とは、心に諸々の念を起こすことであり、上煩惱とは、諸々の法を感ずることである。言い換えれば、起・恒沙・上の全ては異なる側面から四住地煩惱を解釈したものだという。

無明住地はその二つ目である。無明住地は無始無明住地とも言う。慧掌蘊の解釈に沿うならば、その初めを知らないので、無始と言い、「真理」を知らないなので、無明と言う。また無明住地を八地から十地までの「煩惱習」と理解している。この無明住地の原語について、香川孝雄氏の考察¹⁵によると、以下の三種類がある。

「(1)、avidyā-vāsa-bhūmi(Tib. ma-rig paḥi gnas-kyi-sa)

これは『宝性論』の梵本や、『勝鬘經』のチベット訳における用例であり、多くの漢訳が「無明住地」としているものとよく合致する。

(2)、avidyā-vāsanā-bhūmi(Tib. ma-rig-paḥi bag-chags-kyi-sa)

かに脱字なので、「一」を補った。) 名四住地、二名起煩惱、三名恒沙、四名爲上、五名無明住地。名雖有五、體實有二。四住已起、是名異體一、無明住地是其二也。恒沙以上二惱(写本 S. 2660 によって、「總」を「惱」に改めた) 通有體界別故有其四。名永劫未除故名爲住、能生後心名之爲地、經心現在用名之爲起、體衆念名恒沙、能感諸法名之爲上也。非心起故名不相應、尋不覩故名無始、不識眞理稱曰無明、曠劫來有字之爲住、能生不絕故名爲地也。亦以體多名爲恒沙、或諸法故名之爲上也。無明住地者、是煩惱習也。闇障八地至于十地名爲無明。」(『勝鬘義記』『大正藏』 vol. 85, p. 256b)

¹⁵ 香川孝雄 1972, pp. 1047-1048.

これは『宝性論』梵本の一写本に用いられているもので Johnston が校訂した時に参照したと述べているネパール字体の B 写本には、この形が用いられている。またチベット訳の『宝性論』ではいつもこのように訳されていて漢訳で「無明習気地」というのに当たる。

(3)、avidyā-vāśana-bhūmi

『楞伽經』の梵本における用例である。

vāśa, vāśanā, vāśana は共に動詞√vas（住む、留まる、依存する）より由来しており、煩惱の留まる場所、煩惱の所依となる場所という意味に解され、漢訳者の多くはこれを「無明住地」と訳すが、丹本 (No.1626) の『無差別論』は「無明習気地」とし、『信力入印法門經』は「無明習気煩惱」とし、『成唯識論』には「無明習地」とされていて異なるのである」と。

即ち、「無明習気地」、「無明習気煩惱」、「無明習地」はいずれも本疏の「煩惱習」の意味と同じであろう。これらは殆ど瑜伽行唯識学派に属する経論中に見られる語なので、慧掌蘊は瑜伽行唯識学派の思想に負うところが大きいことが伺われる。

次に、無明住地と四住地との関係を解釈して、

“一切皆是無明住地之所建立”とは、此れは煩惱相生の由を明す。此の經の大意は無明住地を以て是れ衆結の原なり。凡て生の法は先ず細、後に麤、斷結の道は先ず麤、後に細なり。此の二義を以て無明住地は四住地を生ずるを知ることを得るなり。¹⁶

と述べている。本疏の大意は「無明住地が諸々の煩惱の根源」であり、煩惱は生ずる時、「細」（無明住地）から「粗」（四住地など）まで徐々に生じ、断滅す

¹⁶ 「一切皆是無明住地之所建立者、此明煩惱相生之由。此經大意、以無明住地是衆結之原、凡生之法先細後麤、斷結之道先麤後細、以此二義得知無明住地生四住地也。」（『勝鬘義記』『大正藏』 vol. 85, p. 257a）

る時、「粗」（四住地など）から「細」（無明住地）まで徐々に断滅するというのである。更に、慧掌蘊はこの二義によって「無明住地」が「四住地」を生ずると主張している。言い換えれば、もし四住地のみを断じ、無明住地を断じなければ、四住地を断じることができない。何故なら、無明住地が四住地を生ずるからである。先にも述べた如く、四住地煩惱は起煩惱、恒沙煩惱、上煩惱と実体が同じで、ただ理解の側面が異なるのみである。即ち、無明住地が四住地を生ずることが、同時に起煩惱、恒沙煩惱、上煩惱などを生ずることである。

この後、上煩惱、四住地、無明住地の関係を解釈して、

“一切上煩惱起皆因無明住地縁無明住地”とは、上煩惱とは通じて四住及び無明住地に在り。四住地に於いて遠きが故に縁と爲し、無明住地に於いて近きが故に因と爲すなり。¹⁷

と説明しているが、理解が困難である。今までの彼の解釈から見れば、無明住地煩惱が上煩惱を生ずるのであるから、上煩惱が無明住地に依るのは当然のことである。また、上煩惱が四住地にあるのは理解できるが、無明住地にあるのは理解できないことである。また、「四住地にまで遠いので縁とし、無明住地にまで近いので因としている」という文章は、理解不可能である。何故なら、上煩惱と四住地煩惱とは「名異体一」で、距離が近いはずであり、上煩惱と無明住地煩惱とは「名体皆異」で、距離が遠いはずであろう。これは慧掌蘊の論証の欠点としか言えない。

更に、上煩惱を解釈して、

上煩惱とは、或は神慮を障うて、明淨に合せざるなり。止は是れ四依立止、觀は境の智、禪は是れ四禪の諸定、正受は是れ四正受、方便は是れ渉求の智、智は是

¹⁷「一切上煩惱起皆因無明住地縁無明住地者、上煩惱者通在四住及無明住地、於四住地遠故爲縁、於無明住地近故爲因也。」（同上）

れ實智、果は是れ人天の三果・道果、得は是れ人天三乗の因有或いは果力の故に

得の名を與え、力は是れ十力、無畏は是れ四無畏なり。¹⁸

と述べ、「心上煩惱」を解釈せず、他の十種の上煩惱を解釈している。即ち、止とは四依立止、觀とは境の智、禪とは四禪定、正受とは四正受、方便とは求める智慧、智とは實質上の智慧、果とは人天三果と道果、得とは人天三乗の因有と果力、力とは十力、無畏とは四無畏である。解釈は極めて簡潔で、しかもなんらの分類もしていない。

二 無名氏『疏』

本疏は五種の「有餘」を挙げる中において煩惱を論じている。即ち、

一には生死有餘、二種の死は是れなり。二には煩惱有餘、無明住地は是れなり。

三には業有餘、二種の業は是れなり。四には菩提有餘、“世尊、有愛住地”より已

下は是れなり。五には涅槃有餘、“世尊、阿羅漢辟支佛最後身”より已下は是れな

り。¹⁹

とあり、その第二の「煩惱有餘」を解釈して、

“煩惱有二種”とは、四住、無明を合して一と作す。二家の起を一と作す。故に

“二種”を云う。²⁰

¹⁸「上煩惱者、或障神慮不合明淨也。止是四依立止觀境之智、禪是四禪諸定、正受是四正受、方便是涉求之智、智是實智、果是人天三果・道果、得是人天三乗之因有或果力故與得名、力是十力、無畏是四無畏也。」(同上)

¹⁹「一生死有餘、二種死是也。二煩惱有餘、無明住地是也。三業有餘、二種業是也。四菩提有餘、從“世尊、有愛住地”已下是也。五涅槃有餘、從“世尊、阿羅漢辟支佛最後身”已下是也」(青木隆他編 2013, p. 388)

²⁰「“煩惱有二種”者、四住、無明合作一、二家起作一、故云“二種”」(同書, p. 390)

と述べて、煩惱を「四住地、無明住地」とそれらの「起」の二種に分けている。
これは經に説く「煩惱有二種。何等爲二。謂住地煩惱。及起煩惱」をそのまま
解釈している。次に、四住地と無明住地との意味を解釈して、

“見一處”とは、四諦平等にして、更に異相無きを名づけて“一”と爲す。解心の
栖託するを爲て、之れを名づけて“處”と爲す。照達すること分明なるを、之
れを“見”と謂う。此の惑は治道より名を作す。故に“見一處住地”と云う。亦
た相の惑の僣なるを示すべし、我見を本と爲す。我とは“見”の異稱なり。但だ
身の上に於いて見を起す。故に“見一處”と云うなり。

後の三は一の愛を逐て、復た三と作すなり。

“欲愛”とは、自他の法の上に於いて皆愛著す。是を以て偏に“欲”の稱を得。
唯だ欲地の果報のみを感ずるが故に“欲”と曰う。

“色愛”とは、淨報に於いて貪を生ずるなり。他に於いて染無し。故に“欲”の
稱を闕く。

“有愛”とは、無色（界）の染なり。三の中に最細なり。彼の通稱を得るが故に
“有愛”と曰う。…

“無始”とは、其の原を測ること莫きなり。亦た無始の法と俱になるべし。故に
“無始”と曰う。亦た是れ前の自然なるべし。故に“無始”と曰う。

“無明”とは、如實知ならず。邪の分別心は亦た是れ“無明”の義なり。随って
假名を逐うは、亦た是れ“無明”なり。所縁を聞するを“無明”と名づくるなり。

“住地”の中に、俱に如實知ならざるを取るなり。邪の分別性とは、沙惑なり。
随って假名を逐うは、四住の惑なり。

皆“住地”と云うは何ぞや。倒相の情立つるを“住”と名づく。住は能く後を生
ずるを“地”と名づく。是を以て皆“住地”と曰うなり。

名に五有りと雖も、無明、愛、見を出でず。三を分けて五と爲すのみ」²¹

という。四諦平等で、更に異なる相がないので、「一」といい、心のとどまり託するところを「處」といい、照らして、ものを明らかにすることを「見」という。ただ身体の上に見を起こすので、「見一處」という。自と他の法において、欲望にとらわれ、離れない。そして、ただ欲地の果報のみを感じるので、「欲愛」という。欲界を超越した色界において、貪りを生じ、他によって汚染されていないから、「欲」の称を使わない。無色界の煩惱は、最も細かくて、通称を得るので、「有愛」という。四住地と三界の煩惱と完全には対応しないが、三界の煩惱に配当している。何故なら、「欲愛」の「欲地」は欲界のことで、「有愛」の「無色」は無色界のことだからである。

始めを推測できないので、「無始」という。如実知ではなく、邪なる分別心、恆沙の煩惱、仮の名であり、対象に対して暗いので「無明」という。また仮の名に従って四住地ある。即ち、次元では、無明住地と四住地とは変わりはない。最後に、五住煩惱を無明、愛、見の三つに分けている。ここでは今仮に「五住

²¹ 「“見一處”者，四諦平等，更無異相，名爲“一”。爲解心栖託，名之爲“處”。照達分明，謂之“見”。此惑從治道作名，故云“見一處住地”。亦可示相惑處，我見爲本。我者“見”之異稱，但於身上起見，故云“見一處”也。

後三逐一愛，復作三也。

“欲愛”者，於自他法上皆愛著，是以偏得“欲”稱。唯感欲地果報，故曰“欲”。

“色愛”者，於淨報生貪也。於他無染，故闕“欲”稱。

“有愛”者，無色染也。三中最細，得彼通稱，故曰“有愛”。…

“無始”者，莫測其原也。亦可與無始法俱，故曰“無始”。亦可是前自然，故曰“無始”。

“無明”者不如實知。邪分別心，亦是“無明”義。隨逐假名，亦是“無明”也。關於所緣，名“無明”也。

“住地”中，俱取不如實知也。邪分別性者，沙惑。隨逐假名，四住惑也。

皆云“住地”者何也。倒相情立（写本では「倒情相立」になっているが、意味が通じないので、「倒相情立」に改めた）名“住”，住能生後名“地”，是以皆曰“住地”也。

名雖有五，不出無明、愛、見，分三爲五耳」（同書，pp. 390-391）

三分説」と名付けておく。

その後、「上煩惱依種」を解釈して、

“此四住地一切上煩惱依種”とは、住地及び起を雙舉するなり。此の煩惱は體より而して起こり、名づけて“上”と爲す。萬行に障えられ、亦た“上”と爲す。

他に依りて而して生じ、復た種子を爲すが故に“依種”と曰う。²²

と述べている。ここでは先の慧掌蘊の「諸々の法を感ずる」解釈とは異なって、「体」から生ずる煩惱及び諸々の行を障る煩惱を「上煩惱」としている。また、他に依存して生じ、また「種子」であるために、「依種」としている。「種子」説は唯識学派の重要な概念の一つである。即ち、今本にも瑜伽行唯識学派の影響が伺われる。

また、上煩惱と無明住地との関係を解釈して、

“一切上煩惱起”とは、總じて恆沙を擧ぐるなり。“皆因無明住地”とは、恆沙煩惱は無明より生ずるを明かすなり。“緣無明住地”とは、智障は亦た無明より生ずるを明かす。別に因有るを知り、是を以て無明を緣と爲すなり。²³

と述べ、全ての上煩惱と起煩惱とは無明住地から生じ、智障も無明住地から生ずると疏主は言う。普通の解釈では、智障は無明住地のことであり、疏主が敢えて無明住地煩惱、上煩惱、起煩惱の外にもう一つの「智障」を設けた理由は不明である。しかし、彼が唯識説を借りて解釈しようとしたという意図が読み取れる。

更に、上煩惱を解釈して、

“彼生心上煩惱”とは、菩提心を發するが故に“彼心”と曰うなり。起行より、

²² 「“此四住地、一切上煩惱依種”者、雙舉住地及起也。此煩惱從體而起、名爲“上”。障於萬行、亦爲“上”。依他而生、復爲種子、故曰“依種”」（同書、p. 392）

²³ 「“一切上煩惱起”者、總舉恆沙也。“皆因無明住地”者、明恆沙煩惱從無明生也。“緣無明住地”者、明智障亦從無明生。知別有因、是以無明爲緣也」（同書、p. 398）

定慧に於いて有り。定に三品有り。若し位に據らば、電光を“止”と名づけ、是れ初めの故なり。色地を“禪”と名づけ、無色地を“正受”と名づく。若し行の中に就いて、一處に三を具す。慧の中に三有り。初めとは“觀”、第二“方便修”、第三“智成就”なり。因を遂げて是れ“果”、相剋して名を證す。果行の中に就いて、略して“十力”・“無畏”と云う。“十力”は魔を降し、“無畏”は外道を伏し、二の莊嚴を具し、徳行畢れり。此の徳行を障うる者は、是れ無明生の力なり。²⁴と述べ、心を菩提心とし、残りの九種（本疏は「得上煩惱」を解釈していない）の上煩惱を「起行」と「果行」に分け、簡単に解釈している。止上煩惱・禪上煩惱・正受上煩惱を「起行」の中の「定」に属せしめ、觀上煩惱・方便上煩惱・智上煩惱を「起行」の中の「慧」に属せしめている。表にすると、以下のようになる。

起行	定	止上煩惱
		禪上煩惱
		正受上煩惱
	慧	觀上煩惱
		方便上煩惱
		智上煩惱

また、「因」をやり遂げたので、「果」という。「果行」の中の十力は魔を降伏し、無畏は外道を降伏する。今本は慧掌蘊本に比して、因果の関係を十一種上煩惱の解釈に取り込んでおり、上煩惱の理解に対して一つの考え方を提供している。

²⁴ 「“彼生心上煩惱”者、發菩提心、故曰“彼心”也。從起行、有於定慧。定有三品。若據位、電光名“止”，是初故也。色地名“禪”，無色地名“正受”。若就行中、一處具三。慧中有三。初者“觀”，第二“方便修”，第三“智成就”。遂因是“果”，相剋證名。就果行中、略云“十力”“無畏”。“十力”降魔，“無畏”伏外道，具二莊嚴，徳行畢矣。障此徳行者，は無明生之力也」（同上）

三 照法師『疏』

照法師は先ず經文に従って、煩惱を分類して、

“煩惱有二種”とは、一には是れ四住煩惱、二には是れ無明の惑なり。“何等爲二”

より以下は住地を一と爲し、起煩惱を第二と爲すを釋するなり。²⁵

と述べている。二種の煩惱とは、四住地煩惱と無明住地の煩惱でもあり、住地煩惱と起煩惱でもある。即ち、二つの側面から煩惱を分類している。更に、四住地煩惱と無明住地煩惱とをそれぞれに解釈している。即ち、

始めに一念を起して能く生ずるを地と名づく。後或（惑）をして相續不斷ならしむるを住と曰う。住と地を作るが故に住地と名づく。是の如き五處は皆二種有り。

住と地なり。“住地有四種”より以下は三界の煩惱を別解するなり。三界の見諦は麤礦にして潤生の義等は見諦もって即ち斷ずるが故に束ねて一住地と爲す。下界の麤貪を名づけて欲愛住地と爲す。色界の愛を便ち名づけて色愛と爲す。無色の貪愛を便ち説いて有愛住地と爲すなり。此の四煩惱の背の上より生ずるは、皆起煩惱と名づくるなり。四心は同じく一境を縁じて共に便を成ずるが故に、“剎那心相應”と言うなり。“世尊心不相應”とは、三界の外の煩惱を解す。²⁶

と述べ、簡潔に住地煩惱を説明している。先ず三界内の四住地煩惱を見てみよう。見一處住地とは三界の見諦、欲愛住地とは下界（欲界）の貪り、色愛住地

²⁵「煩惱有二種者、一是四住煩惱、二是無明之惑。何等爲二以下、釋住地爲一、起煩惱爲第二也。」（『勝鬘經疏』『大正藏』vol. 85, p. 270a）

²⁶「始起一念能生名地、令後或相續不斷曰住、與住作地故名住地。如是五處、皆有二種。住之與地、住地有四種、以下別解三界煩惱也。三界見諦麤礦潤生義等見諦即斷故束爲一住地、下界麤貪名爲欲愛住地、色界愛便名爲色愛、無色貪愛（写本 S. 524 によって、「愛」を補った）便説爲有愛住地也。從此四煩惱背（写本 S. 524 によって、「皆」を「背」に改めた）上生者、皆名起（写本 S. 524 によって、「超」を「起」に改めた）煩惱也。四心同縁一境共成便故、言剎那心相應也。世尊心不相應者、解三界外煩惱。」（同書、p. 270a-b）

とは色界の愛、有愛住地とは無色界の貪りである。この四住地から生じた煩惱は起煩惱という。四住地煩惱の心は同じ「境」から生じ、ともに成り立ったので、「刹那心相応」と解釈している。一方、「心不相応」とは、三界外の煩惱であるとする。三界外の煩惱とは何かというと、照法師によると、無始無明住地煩惱はその三界外にあって、心と相応しない煩惱である。これら五住地煩惱にはそれぞれ住地煩惱と起煩惱との二種類がある。

続いて、五住地煩惱の生起を順次に説明して、

“無始”とは、神識は起きず。則ち已に起すれば、則ち境に託す。境に託して了ぜざるを名づけて無明と曰う。更に先有ること無きが故に無始と曰う。此の一念無明を剋して能く後或（惑）を生ずるを地と名づく。後生の煩惱は斷ぜざるを住と名づく。住と地を爲すが故に、無明住地と曰う。後、煩惱は此の上より生ずるを名づけて起煩惱と爲す。此の如き起は恒沙功德を彰わすが故に、恒沙煩惱と名づく。是の如き恒沙の萬行の上に在るを即ち上煩惱と名づく。是の如く、相續展轉して漸く僦にして、三界に隣近す。始めに起するは相の一念の惑に非ず。即ち以て有愛住地と爲す。後、此の一念の背上より生ずるは名づけて起煩惱と爲す。是の如く、展轉して漸く僦なり。色界の種類に隣近す。四住禪の煩惱と相似る。復た始めに一念を起する色界とは、即ち以て色愛住地と爲す。後者は此の從一念の上より生ずるを起煩惱と作す。乃至、欲界の一念とは、欲愛住地と名づく。後、脚の上より生ずるは名づけて起煩惱と爲す。是の如き欲界の或僦は便ち能く推求し境を覓む。始めに一念の身見は、之れを以て見一處住地と爲す。亦た、後生の者を以て起と爲す。此の如く、便ち五住地煩惱有り。²⁷

²⁷ 「無始者、神識不起、則已起、則託境、託境不了名曰無明。更無有先故曰無始、剋此一念無明能生後或名地、後生煩惱不斷名住、與住爲地故曰無明住地。後煩惱從此上生名爲起（写本 S. 524 によって、「起」と「爲」との位置を逆にした）煩惱、如此起者、彰恒沙功德故名恒沙煩惱、如是在恒沙（写本 S. 524 によって、「在恒沙」の三字を補った）萬行之上即名上煩惱、如是相續展轉漸僦隣近三界、始起非相一念之惑、即以爲有愛住地。

と述べている。即ち、無始無明住地は無始からあって、無明住地から生じた煩惱は起煩惱である。この起煩惱は恒河沙数の功德を彰わすので、恒沙煩惱と言い、諸々の行の上にあるので、上煩惱とも言う。ここで注意すべきことは、起煩惱と言い、恒沙煩惱と言い、上煩惱とも言うものが、四住地からではなく、全ては無明住地から生じた煩惱であるということである。つまり、これらの煩惱は全て三界外の煩惱でなければならない。

続いて、無明住地煩惱は相續展転して三界に近づき、非相一念の惑が起きる。これが有愛住地の煩惱である。この有愛住地から起煩惱も起きることができる。その後、色界に近づき、四禪の煩惱に類似して、この時に起きるのが色愛住地である。この色愛住地から起煩惱も起きることができる。更に、欲界に至って起きる一念は欲愛住地である。この欲愛住地から起煩惱も起きることができる。続いて、見一處住地も起きる。後に生ずるのは「起」とも言う。言い換えれば、五住地煩惱にそれぞれ起煩惱があつて、全部で五住地煩惱と五起煩惱になる。

もう一つ注意すべきことは、普通、見一處住地を見諦の煩惱とし、欲愛住地・色愛住地・有愛住地を修道の煩惱としているが、本疏は以下のように理解している。

此の經に義を明かして、三界の中の惑は皆是れ見諦、三界の以外は修道を爲す。²⁸ 即ち、照法師は三界内の煩惱（見一處住地・欲愛住地・色愛住地・有愛住地）を見道の煩惱と見、三界外の煩惱（無明住地煩惱）を修道の煩惱と見ている。その根拠がどこにあるかは知ることができないが、彼の解釈の一特徴と言えよ

後從此一念背上生者、名爲起煩惱。如是展轉漸僂隣近色界種類、與四住（写本 S. 524 によって、「住」を補った）禪煩惱相似、復始起一念色界者即以爲色愛住地。後者從此從一念上生作起煩惱、乃至欲界一念者名欲愛住地。後從脚上生者名爲起煩惱、如是欲界或（写本 S. 524 によって、「或」を補った）僂便能推求覓境、始一念身見以之爲見一處住地。亦以後生者爲起、如此便有五住地煩惱。」（同書，p. 270b）

²⁸ 「此經明義三界中惑皆是見諦、三界以外爲修道。」（同書，p. 271c）

う。

次に、上煩惱を解釈して、

此の惑は萬行の上に於いて覆うが故に上と言うなり。直だ上煩惱を言うのみ未だ其の體を指せざるが故に、次に“彼生心上煩惱”を言うなり。亦た萬行の上を覆い、來心を其の本と爲すが故に上と言うべし。“彼生心上煩惱”と言うなり。心の勝る者は定・惠に過ぎざるが故に、下に“止觀上煩惱”を言うなり。止とは定の始め、觀とは惠の初めなり。上には心を分けて其の定・惠を作すと雖も、然るに定・惠の中に各に上・中・下の三品の殊有り。禪上煩惱は是れ定の中品、正受上とは是れ定の上品、方便とは惠の中品、智上とは惠の上品なり。亦た止と觀は是れ總なるべし。下の禪と正受は是れ事姓の中の（彰）²⁹なり。方便と智とは是れ空に兩別有るなり。果上とは涅槃を果と爲す。何の故に得ざるや。此の煩惱の覆に由るが故に得ざるなり。得上とは因は能く果を獲すが故に名づけて得と爲す。此の因は何を以てか果に於いて得ざるや。此の覆に由るが故なり。上に其の果を言うと雖も、未だ其の體を釋せざるが故に次に力を言う。力とは十力、無畏とは四無畏なり。是くの如き十力・無畏は何の故に現れざるや。此の煩惱の覆に由るが故に、力上・無畏上煩惱を言うなり。³⁰

と述べ、萬行の上を覆っているので、「上煩惱」という。次に、上煩惱を十一種類に分類しているが、前の無名氏の分け方より詳しい。照法師は、心を「定・

²⁹ 写本 S. 524 によって「彰」を補った。彰とは、『大漢和辞典』によれば、清いかざり或いは毛織物の意味である。（諸橋轍次 1990 第十二卷，p. 123.）

³⁰ 「此惑覆於萬行之上、故言上也。直言上煩惱未指其體、故次言彼生心上煩惱也。亦可上言覆於萬行之上來心爲其本、故言彼生心上煩惱也。心之勝者不過定惠故、下言止觀上煩惱也。止者定之始、觀者惠之初、上雖分心作其定惠、然定惠中各有上中下三品之殊、禪上煩惱是定中品、正受上者是定上品、方便者惠中品、智上者惠上品也。亦可止觀是總下、禪與正受是事姓中彰、方便與智是空有兩別也。果上者涅槃爲果、何故不得、由此煩惱覆故不得也。得上者因能獲果故名爲得、此因何以不得於果、由此覆故也。上雖言其果未釋其體故次言力、力者十力、無畏者四無畏也。如是十力無畏、何故不現、由此煩惱覆、故言力上無畏上煩惱也。」（『勝鬘經疏』『大正藏』 vol. 85, p. 271c）

慧」に分け、また、「定・慧」をそれぞれに「上・中・下」に分けている。表にすると、下のようである。

心	定	上	正受
		中	禪
		下	止
	慧	上	智
		中	方便
		下	觀

即ち、因果の関係からではなく、いわゆる優劣の関係から解釈している。後の四上煩惱について単に字面の理解のみを示している。

四 敦煌『本義』

本疏は住地煩惱について、ただ以下のことを記しているのみである。

“無始”とは、己れより始めなるは無し。故に“無始”と言うなり。…有愛は無色界の惑を謂い、有は下の色愛と、欲愛と、及び見一處とを數え取りて、足して四住地と爲すなり。³¹

即ち、住地の一々を解釈せず、その名称を列挙するのみであるので、本疏の煩惱を理解するには、役に立たないかもしれない。従って、他の概念との関係の中で理解するしか方法はない。次に、心を煩惱との関係で解釈して、

“剎那心”とは、識心なり。“剎那相應”とは、想・受等の心なり。³²

³¹ 「“無始”者、無有始於己者、故言無始也。…有愛、謂無色界惑。有數取下色愛、欲愛、及見一處、足爲四住地也。」（古泉圓順 1970, pp. 92-93）

³² 「“剎那心”者、識心也。“剎那相應”者、想受等心也。」（同論文, p. 92）

と述べている。「識心」とは心王であろう。心王が刹那に対象を捉える瞬間に、同時に心所がはたらく。これを刹那の相応という。心王とは心の主体、心所とは心のはたらきに伴う意識活動である。『本義』はこれを「想・受等の心なり」としている。「受」は苦・楽・不苦不楽の三種の感覚あるいは感受、「想」は認識対象からその姿かたちの像や観念を受動的に受ける表象作用である。³³心王に心所が伴うことが「相応」であり、そこに認識作用が起こり、価値判断及び情意的な活動が起こる。

続いて、

“一切上煩惱”とは、恆沙の上煩惱なり。無明住地の上より生じ、亦た衆行の上に映彰す。謂く上煩惱と爲す。“依種”とは、別相の煩惱は通相に依って而して有れば、之れを謂いて依と爲す。通相の煩惱は能く別相を生ずれば、之れを名づけて種と爲す。³⁴

と述べている。即ち、無明住地が上煩惱の依・種であると言っている。経の中の「此四住地力、一切上煩惱依種、比無明住地、算數譬喩所不能及」³⁵という文を、『本義』は、「此の四住地の力は一切上煩惱の依たり種たる無明住地に比

³³ 「梵語の塞健陀 Skandha を旧には陰と訳し、又衆と訳し、新には蘊と訳す。陰は積集の義。衆は衆多和聚の義にて蘊の義と同じ。是れ数多積集する有爲法の自性を顕はす。有爲法の用を作すに純一の法なく、或は同類、或は異類、必ず数多の小文相集りて其用を作せば、概して之を陰、又は蘊と云ひ、之を大別して五法となす。一に色蘊、五根五境等の有形の物質を總該す。二に受蘊、境に對して事物を受け込む心の作用なり。三に想蘊、境に對して事物を想像する心の作用なり。四に行蘊、其他境に對して瞋り貪る等の善惡に関する一切の心の作用なり。五に識蘊、境に對して事物を了別識知する心の本體なり。之を一有情に徴すれば色蘊の一は即ち身にして、他の四蘊は即ち心なり。心の中に、受想行の三は心性上各一種特別の作用なれば之を心所有法、即ち心王の所有の法と名け、識の一は心の自性なれば之を心王と名く。即ち五蘊は身心の二法にて色界欲界の如き身ある有情は五蘊より成り、無色界の如き身なき有情は四蘊より成るなり。」(織田得能 1954, pp. 511-512)

³⁴ 「“一切上煩惱”者、恆沙上煩惱也。從無明住地上生、亦映彰衆行之上、謂爲上煩惱。“依種”者、別相煩惱、依通相而有。謂之爲依通相、煩惱能生別相、名之爲種。」(古泉圓順 1970, pp. 92-93)

³⁵ 『勝鬘經』『大正藏』vol. 12, p. 220a.

するに、算數譬喩も及ぶ能わざる所なり」と理解している。即ち、一切の上煩惱の依種は四住地ではなく、無明住地ということになるになる。この解釈は經意に背くが、理解できないわけではない。何故なら、『本義』の疏主は四住地も例外ではなく、全ての煩惱の根源を無明住地に帰せしめているからであろう。むしろこのように理解する方が、一層よく經意に沿うことになるのではなかろうか。

また、

今依と言うは、五住地家の起煩惱を取るなり。種とは四住地の根本の取相を取るなり。³⁶

と述べている。五住地家起とは四住地と無明住地とによって起こった起煩惱であり、所謂五住地によって起こった煩惱であるから、それを「依」というのは妥当であろう。四住地の取相は見惑、欲愛、色愛、有愛などである。その根本なる取相はやはり無明住地でなくてはならない。つまり、「起煩惱」は四住地を依り所とし、また無明住地を依り所としている。要するに、起煩惱にしても四住地煩惱にしても、皆無明住地煩惱を依り所としているのである。この考え方で理解すると、また「起煩惱」が「上煩惱」と同じものであるという結論が導かれる。これは慧掌蘊の考え方と相通ずるところがある。

次に、上煩惱を解釈して、

恆沙の上煩惱は未だ其の相を識らず。今略して十二を以て、其の相を明かすなり。

“上煩惱”より已下は是れなり。“上煩惱者”、此の一句は總なり。下の十句、皆是れ別相なり。上惑を知見し、別相の知見は、或いは名づけて心と爲し、或いは名づけて止と爲し、乃至或いは無畏と名づくるなり。此の惑は諸知見の上を映障するが故に名づけて上と爲す。亦た通相の上より起ると名づくるが故に名づけて

³⁶「今言依者、取五住地家、起煩惱也。種取四住地、根本取相也。」(古泉圓順 1970, p. 93)

上と爲すなり。“彼生心上”とは、彼の無明住地は能く心の上煩惱を生ずるなり。又釋して云う、十二句の中、以て六雙と爲す。初めの一雙は總なり。“上煩惱者”、總じて煩惱を擧ぐるなり。“心上”とは、擧ぐる所の障の行なり。定惠等を總じて言う。皆名づけて心と爲すなり。次に止觀は一雙を爲す。定惠の初めを明かすなり。次に禪と正受、一雙を爲す。止より廣きなり。次に方便と智は雙を爲す。觀より廣きなり。智即ち實智なり。次に果と得、一雙を爲す。果は法を談じ、當さに分を討し、遂いに人を談ずるを得。人法は相對するが故に一雙を爲すなり。次に力と無畏は一雙を爲す。菩薩の十力・四無畏を得るなり。³⁷

と述べている。先ず、十二句をもって上煩惱を「總・別」に分け、最初の二句を總とし、残りの十句を別としている。続いて、「又釈云」として、六雙に分け、より詳しく解釈している。初めの一雙は「上煩惱と心上煩惱」であり、また「定・慧」を包含している。次の「止・觀上煩惱」はそれぞれ「定・慧」の初めに配当し、「禪・正受上煩惱」は「止上煩惱」より広く、「方便・智上煩惱」は「觀上煩惱」より広いと言っている。即ち、心上煩惱を「上・中・下」品に分けてはいないが、趣旨は照法師本と同一である。表にすると、下のようである。

心	定	止
		禪
		方便
	慧	觀

³⁷「恆沙上煩惱、未識其相、今略以十二、明其相也。從“上煩惱”已下是、“上煩惱者”、此一句總也。下十句、皆是別相知見上惑、別相知見、或名爲心、或名爲止、乃至或名無畏也。此惑映障諸知見之上、故名爲上。亦名從通相上起、故名爲上也。“彼生心上”者、彼無明住地、能生心上煩惱也。又釋云、十二句中、以爲六雙。初一雙總、“上煩惱者”、總舉煩惱也。“心上”者、所舉障之行也。言總定惠等、皆名爲心也。次止觀爲一雙、明定惠之初也。次禪與正受、爲一雙、廣於止也。次方便與智爲雙、廣於觀也。智即實智也。次果與得爲一雙。果談法、當討分遂得談人、人法相對、故爲一雙也。次力與無畏爲一雙、得菩薩十力四無畏也。」（同論文、p. 97）

		正受
		智

次に、「果・得上煩惱」を「人法相對」として、一雙にして、「力・無畏上煩惱」を菩薩の「十力と四無畏」に配当している。これも照法師の設けた解釈を超えていない。

五 慧遠『義記』

慧遠は『義記』の中で煩惱に関して、以下のように述べている。

五住の義は、廣く別章の如し。文の中に三有り。一に別して四住を明かす。二に

“心不相應无始”より已下は、別して无明を彰す。三に“此四力”より下は、四

住无明相對して異を弁ず。³⁸

五住の義を解釈するには、三に分けることができるという。即ち、一には四住地それぞれの解釈、二には無明住地の解釈、三には四住地と無明住地との関係である。『義記』下巻の大部分が復元されていることはすでに述べたが、残念ながら、「三」の四住地と無明住地との関係を解釈する部分がまだ散逸している。

「五住之義。廣如別章」とあるので、この部分が『大乘義章』の中で述べられていることが分かる。『大乘義章』では、八門を開いて、

五住地の義、八門の分別あり。名を釋す一。體を辨ず二。地起不同三。心相應不

相應四。即心異心五。見修の分別六。果に對して因を辨ず七。治斷の分齊八。³⁹

と述べている。以下、『義記』と『大乘義章』とを合わせながら、検討を進めた

³⁸ 「五住之義、廣如別章。文中有三、一別明四住、二心不相應无始已下、別彰无明、三此四力下、四住无明相對弁異。」(『勝鬘經義記』『新纂大日本大藏經』vol. 19, p. 882c)

³⁹ 「五住地義八門分別 釋名一 辨體二 地起不同三 心相應不相應四 即心異心五 見修分別六 對果辨因七 治斷分齊八」(『大乘義章』『大正藏』vol. 44, p. 567a)

い。先ず、住地を住地煩惱と起煩惱とに分け、四種の分別から説明している。
即ち、

住地と言うは、是れ四住の躰なり。“及起”と言うは、四住の所起なり。是の二
は云何ん。汎そ釋に四有り。一には性事分別。彼の事識の中、取性の煩惱を名づ
けて性感と爲す。之れを説いて地と爲す。餘の見愛等の境を緣じて別に生ずるを
説いて事惑と爲し、通じて名づけて起と爲す。彼の取性とは、馬鳴の論の中には、
執取相と名づけ、亦た執相應染と名づく。餘の見愛等を馬鳴の論の中には、計名
字相と名づく。名を尋ね、我を計し、及び諸の結を生ずるを計名字と名づく。二
には本末分別。前の事の中に於いて、十使を地と爲し、餘の纏垢等、之れを以て
起と爲す。三には成起分別。一切の煩惱の宿習性成を同じく名づけて地と爲し、
緣に對して現生す。斯を名づけて起と爲す。四には前後分別。一切の煩惱、前能
く後を生ずるを通じて名づけて地と爲し、後起は前に依るを同じく名づけて起と
爲す。⁴⁰

と述べられている。即ち、四住地とは「事識」であり、事識とは「眼耳鼻舌身
意」の六識であるので、四住地即六識である。また、「性事」・「本末」・「成起」・
「前後」の四種の分別を列挙している。簡単に言えば、四住地煩惱は「性感」、
起煩惱は「現起の煩惱」であろう。

それでは、慧遠は四住地をどのように解釈しているのかを見てみよう。『義記』
は、

“見一處”とは、五利の煩惱なり。推求を見と名づけ、見道に入る時一處に并に

⁴⁰「言住地者、是四住躰。言及起者、四住所起。是二云何、汎釋有四。一性事分別、彼事識中、取性煩惱名爲性感、説之爲地、餘見愛等、緣境別生、説爲事惑、通名爲起。彼取性者、馬鳴論中、名執取相、亦名執相應染、餘見愛等、馬鳴論中、名計名字相、尋名計我、及生諸結、名計名字。二本末分別、於前事中、十使爲地、餘纏垢等、以之爲起。三成起分別、一切煩惱宿習性成、同名爲地、對緣現生、斯名爲起。四前後分別、一切煩惱前能生後、通名爲地、後起依前、同名爲起。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本大藏經』vol. 19, p. 882c）

斷ずるを見一處と名づく。住地と言うは、本は末の依と爲る。之れを名づけて住と爲す。本は能く末を生ず。之れを目して地と爲す。

“欲愛地”とは、欲界地の中の一切の煩惱なり。無明と見とを除きて説いて欲愛と爲す。この界中を以て、外の五欲を着するが故に欲愛と名づく。理實は欲界なり。亦た自身を愛す。欲に著する情多きが故に偏に之れを言う。又上界の所愛の色身を藺んで、偏に欲愛と説く。住地は前に同じ。

“色愛地”とは、色界地の中の一切の煩惱なり。無明と見とを除きて、説いて色愛と爲す。この界中を以て、外の五欲を捨し、己の色身に着するが故に色愛と名づく。理實は色界なり。亦た己心を愛す。この界中を以て、色に着する情多きを偏に色愛と説く。又无色の愛を藺んで、心に著するが故に、偏に色愛と説く。住地は前に同じ。

“有愛地”とは、無色界の中の一切の煩惱なり。無明と見とを除きて、説いて、有愛と爲す。此れ若し下に背かば、應當に之れを説いて无色愛と爲すべし。若し取る所に随わば、應に心愛と名づくべし。今患いを破さんが爲の故に有愛と名づく。何等の患いを破するや。外道は多く無色界中を取りて、以て涅槃と爲す。心愛を絶離す。今之れを破さんが爲の故に有と説くのみ。住地は前に同じ。⁴¹

と述べている。慧遠の解釈は非常に詳しく、また、他の注釈書の解釈とは大分

⁴¹ 「見一處者、五利煩惱推求名見、入見道時、一處併斷、名見一處。言住地者、本爲未依、名之爲住、本能生末、目之爲地。欲愛地者、欲界地中一切煩惱、除无明見、説爲欲愛、以此界中着外五欲、故名欲愛。理實欲界亦愛自身、着欲情多、故偏言之、又藺上界所愛色身、偏説欲愛、住地同前。色愛地者、色界地中一切煩惱、除无明見、説爲色愛。以此界中捨外五欲、着己色身、故名色愛。理實色界亦愛己心、以此界中着色情多、偏説色愛、又藺无色愛著心故、偏説色愛、住地同前。有愛地者、无色界中一切煩惱、除无明見、説爲有愛。此若背下、應當説之爲无色愛、若隨所取、應名心愛、今爲破患、故名有愛。破何等患、外道多取无色界中、以爲涅槃、絶離心愛、今爲破之、故説有耳、住地同前。」（同書、p. 882c-883a）

異なる。通常、三界に通じる煩悩を見一处住地とし、欲界の煩悩を欲愛住地とし、色界の煩悩を色愛住地とし、無色界の煩悩を有愛住地としているが、慧遠は別の解釈をしている。即ち、

見一处住地について、五利煩悩（有身見・辺執見・見取・戒禁取・邪見）を以て解釈している。住とは、枝末煩悩が根本煩悩に依ること、地とは、根本煩悩から生ずる枝末煩悩を意味する。即ち、見一处住地とは、五利煩悩から生ずる多くの枝末煩悩である。五利煩悩をもって見一处住地を解釈するのは、明らかに照法師『疏』の影響である。

欲愛住地については、無明及び見を除き、五欲に執着することを欲愛と解釈している。何故なら、欲界の中で己の色身を愛さないのではなく、特に欲に対する「情」が多いからである。

色愛住地については、無明及び見を除き、欲界の五欲を捨て、特に色身へ執着するため、色愛住地という。言い換えれば、己の心に愛著しないのではなく、色に執着する情を強調するため、色愛住地と称するのである。

有愛住地に関しては、無色界における無明及び見以外の煩悩を有愛住地としている。執着する対象から見れば、「心愛」という名が相応しいが、この場合は外道の誤った認識（無色界を涅槃界とする見解）を破るためなので、有愛住地というとするのである。

以上が四住地煩悩に対する慧遠の解釈である。彼はこのように解釈する理由を述べているが、経典の根拠は提示せず、ただ自分の理解のみを説いている。それでは、彼の無明住地に対する解釈を見てみよう。本疏は、

此の无明地は久來に性成す。起惑の念を作して現に生ずるに同ぜず。故に无始と曰う。无明住地は其の名字を列す。愚闇の心に躰の惠明無きが故に无明と曰う。

彼の恒沙・起の惑の所依と爲るを之れを名づけて住と爲す。能く恒沙を生ずるを

之れを目して地と爲す。⁴²

と述べている。「無明」ははるかな昔から成り立っている。「起煩惱」のように現在起きているのではないので、「無始」と言う。また、愚痴な暗い心の体には智慧が明らかではないから、「無明」という。

慧遠は四住地を解釈した後、簡潔に無明住地を解釈している。簡単な解釈とは言え、無明住地を重視していないとは限らない。この解釈はただ後に詳しく論述するための準備段階に過ぎないのである。また、「五住の義、廣く別章の如し」とあるように、ここで詳しく述べていないのは『大乘義章』の中ですでに詳しく述べており、贅言を避けるためではないかと推測できる。それでは、『大乘義章』の中ではどのように解釈しているのかを見てみよう。まず、

三界の無明を無明地と名づく。⁴³

と述べ、無明住地は三界に属すると明言している。また、

無明の中の義に復た二有り。一には染汚、二には不染汚なり。迷理の無明を名づけて染汚と爲す。事中の無知を不染汚と名づく。⁴⁴

と述べ、無明住地を「染汚」・「不染汚」の二に分け、理に迷う無明を「染汚」とし、事に迷う無明を「不染汚」としている。慧遠の説明によれば、この無明に対する分類は『雜心論』⁴⁵に由来する。ここで注意すべき点は、なぜ「理に迷う無明は染汚、事に迷う無明は不染汚」なのかであるが、『大乘義章』には説明されていない。

次に、慧遠は五住地を二障に結び付け、

⁴² 「此无明地久來性成、不同起惑作念現生、故曰无始。无明住地列其名字、愚闇之心、昧无惠明、故曰无明。爲彼恒沙起惑所依、名之爲住、能生恒沙、目之爲地。」(同書, p. 883b)

⁴³ 「三界無明、名無明地。」(『大乘義章』『大正藏』vol. 44, p. 561c)

⁴⁴ 「無明之中義、復有二。一者染汚、二不染汚。迷理無明、名爲染汚。事中無知、名不染汚。」(同上)

⁴⁵ 「又雜心云、如來斷除二種無知、一斷染汚、二斷不染。染汚無知、即是五住性結煩惱。不染無知、即是事中無明之心。」(同書, p. 562c)

障を別つと言うは。障別に三有り。一には四住の煩惱を煩惱障と爲し、無明住地を以て智障と爲す。二には五住の性結を煩惱障と爲し、事中の無知をば以て智障と爲す。三には五住の性結及び事の無知を同じく煩惱と爲し、分別縁智をば以て智障と爲す…次に其の名を釋す。五住の結、通じて能く勞亂し、齊しく能く智を障う。何が故に四住を偏えに煩惱と名づけて、無明住地を獨り智障と名づくるや。理實に齊しく通ず。但だ今は二障の差別を分たんが為に隱顯名を異にす。等しく隱顯に就き、各功の強に隨つて、以て兩名を別つ。四住の煩惱は現起の結は業を發し生を招き、勞亂の義強きをもって、偏えに煩惱と名づく。異心の惑は解と別體なり。疎にして遠く、智を翳障すること微なり。故に智障と名づけず。無明の闇惑は正しく明解に違す。親しくして近く、智を翳障する義強し。故に智障と名づく。任性無知は是れ現起に非ず。業を發し苦報を招集すること能わず。勞亂すること微なるが故に、煩惱と名づけず。⁴⁶

と自分なりの解釈を出している。即ち、慧遠は五住地を二障に配当している。それには三種類がある。即ち、一には四住地を煩惱障、無明住地を智障とし、二には五住地惑そのものを煩惱障とし、事の無知を智障とし、三には五住地と事の無知を煩惱障とし、「分別縁智」を以て智障としている。

五住地煩惱は同じく智を乱し妨げるが、特に四住地を煩惱障とし、無明住地を智障とするのは両者の隱顯・強弱のためである。即ち、四住地煩惱は業によって起きた生死の惑であり、衆生を乱す力が強大なため、特に煩惱障と称し、

⁴⁶「言別障者、障別有三。一四住煩惱、爲煩惱障、無明住地、以爲智障。二五住性結、爲煩惱障、事中無知、以爲智障。三五住性結及事無知、同爲煩惱、分別縁智、以爲智障。…次釋其名、五住之結、通能勞亂、齊能障智。何故四住偏名煩惱、無明住地獨名智障。理實齊通、但今爲分二障差別、隱顯異名、等就隱顯、各隨功強、以別兩名。四住煩惱現起之結、發業招生、勞亂義強、偏名煩惱。異心之惑、與解別體、疎而遠翳、障智微故、不名智障。無明闇惑、正違明解、親而近翳、障智義強、故名智障。任性無知、非是現起、不能發業招集苦報、勞亂微故、不名煩惱。」(同書, pp. 561c-562a)

異心の惑と真理を知るはたらきの性質が異なり、智を妨げるはたらきが微弱のため、智障と称さない。それに対して、無明の惑は智を妨げるはたらきが強大のため、智障と称し、苦を招くはたらきが微小のため、煩惱障と称さないのである。

以上の分析から、「発業現起」と「障智無知」とを区別しているのが、煩惱障と智障との差異は本質的なものではなく、ただ隠か顕か、強か・弱かの相違によるものである。

『義記』には十一種類の上煩惱に関する解釈が欠けており、『大乘義章』にも触れられていないので、止むを得ずその検討を一応中断する。

六 吉蔵『宝窟』

吉蔵は慧遠『大乘義章』の八門解釈⁴⁷に倣って、自分なりの八門を開いて、多くの場合に「有人言」として、慧遠の説を引用している。それでは、その解釈を見てみよう。「第一釈名門」で、

初めの一は是れ見諦の惑、三塗の一處に繫在す。具さに五見有り、其の尤も重きものを示して、見諦を以て標と爲す。餘の三住地は即ち是れ三界の思惟、愛を繫縛と爲す。故に愛を以て名と爲す。⁴⁸

と述べ、見諦を乱す煩惱を見一處住地とし、三界の思惑をそれぞれ欲愛住地・色愛住地・有愛住地としている。更に、「又解」として、

又解す。五利煩惱、推求を見と名とづく。見道に入つて一處に併せて斷ずるを見一處と名づく。住地と言うは、本は末の依と爲る、之れを名づけて住と爲す。本

⁴⁷「五住地義八門分別釋名一 辨體二 地起不同三 心相應不相應四 即心異心五 見修分別六 對果辨因七 治斷分齊八」(同書, p. 567a)

⁴⁸「初一是見諦惑、繫在三塗。一處具有五見、示其尤重以見諦爲標。餘三住地、即是三界思惟。受爲繫縛、故以受爲名。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 50b)

能く末を生ず、之れを目づけて地と爲すと。今、四住地は唯だ二種有り、一には見、二には愛なりと言わば、三界の見を合して、總じて一處と爲す。故に見一處住地と云う。以て愛を離して三處と爲すに對す。故に見一處と云うなり。欲愛地とは、欲界地の中、一切の煩惱、無明及び見を除いて、説いて欲愛と爲す。此の地の中、外の五欲に著するを以ての故に欲愛と名づく。然るに欲界亦た自身をも愛すれど、但だ欲に著する情多し、故に偏えに之れを言う。又上界所愛の色身を簡んで、偏えに欲愛と説くなり。色愛とは、色界地の中、一切の煩惱、無明と見を除いて、説いて色愛と爲す。此の界の中、外の五欲を捨てて、己が色身に著するを以ての故に色愛と名づく。然るに色界も且つ己心を愛すれど、此の界の中、色に著する情多きを以て、偏えに色愛と説く。又無色愛著の心を簡部が故に偏えに色愛と説く。有愛とは、無色界中、一切煩惱、無明と見を除いて、説いて有愛と爲す。若し下を簡ぶに就いて之れを説かば、應さに無色愛と名づくるべし。若し所取に隨わば、應さに心愛と名づくるべし。但し今は患を破せんが爲の故に有愛と名づく。外道は多く無色界中を取りて以て涅槃と爲す。今之れを破せんが爲の故に有と名づくるのみ。⁴⁹

としている。これを見れば分かるように、この「又解」は慧遠の説と全く一致しており、ここまで、まだ自分の説を出していない。続いて、「第二得名門」で、

第二に得名門。若し（1）初解に依らば、一理を見るを見一處と名づく。此れ能治に従って名を得たり。若し（2）後意に依らば、五利煩惱を見と名づけ、見道の時、

⁴⁹「又解、五利煩惱推求名見、入見道一處併斷、名見一處。言住地者、本爲末依、名之爲住。本能生末、目之爲地。今言四住地唯有二種、一見、二受。合三界見、總爲一處、故云見一處住地。以對離愛爲三處、故云見一處也。愛地者、欲界地中一切煩惱、除無明及見、説爲欲愛。以此地中、著外五欲、故名欲愛。然欲界亦愛自身、但著欲情多、故偏言之。又簡上界所愛色身、偏説欲愛也。色愛者、色界地中一切煩惱、除無明見、説爲色愛。以此界中、捨外五欲、著己色身、故名色愛。然色界且愛己心、以此界中著色情多、偏説色愛。又簡無色愛著心、故偏説色愛。有愛者、無色界中一切煩惱、除無明見、説爲有愛。若就簡下説之、應名無色愛。若隨所取、應名心愛。但今爲破患、故名有愛。外道多取無色界中以爲涅槃、今爲破之、故名有耳。」（同書，p. 50b-c）

一切併せ斷ずるを見一處住地と名づく。此は能治所治に従い、合して名を解するなり。(3) 若し四住地を二位、謂く見と愛と爲し、愛を離して三と爲し、見を以て一と爲すが故に見一處住地と名づくるならば、此れは則ち當體、處に従って名を得。餘の三住地は當體に名を立つ。後の一は過患を以て目と爲すなり。三釋の中、後意を以て正と爲す。⁵⁰

と、三種の見解を示した上で、四住地煩惱を「見」と「愛」の二つに分ける最後の説が正しいとしている。これについて、「第三明體門」の中で、

第三に體を明かす門。八十八使を見一處住地の體と爲す。貪・瞋・慢・無明の四使を欲愛住地の體と爲す。愛・慢・無明の三使を色・有二住地の體と爲す。若し愛・見二法を以て體と爲さば、三界の見を見一處住地の體と爲し、三界の愛を三住地の體と爲す。見を合して愛を離する所以は、正しく愛の過患を彰さんと欲す。

業を潤すも生を潤すも皆愛に由るが故に。今此の經正しく受生の義を明かすが故に廣く愛を彰すなり。⁵¹

と詳しく述べている。即ち、慧遠の「九十八使」解釈に対して、八十八使を見一處住地の體とし、貪・瞋・慢・無明の四使を欲愛住地の體とし、愛・慢・無明の三使を色愛住地と有愛住地の體としている。「體」から見れば、見一處住地に後の三住地が含まれている。また、「見惑」「思惑」から見れば、見と愛とに分けることができる。見は見道における見惑、後の欲愛住地・色愛住地・有愛住地は三惑であるが、もともとは一つの愛に違いない。ただ愛は常に何らか

⁵⁰ 「第二得名門、若依初解、見於一理、名見一處。此從能治得名、若依後意、五利煩惱名見、見道時一切併斷、名見一處住地、此從能治所治合解名也。若四住地爲二位、謂見與愛、離愛爲三、以見爲一、故名見一處住地。此則當體從處得名、餘三住地當體立名、後一以過患爲目。三釋之中、以後意爲正。」(同書, p. 50c)

⁵¹ 「第三明體門、八十八使爲見一處住地體、貪瞋慢無明四使爲欲愛住地體、愛慢無明三使爲色有二住地體。若以愛見二法爲體者、三界見爲見一處住地體、三界愛爲三住地體、所以合見而離愛者、正欲彰愛過患、潤業潤生皆由於愛、故今此經正明受生義、故廣彰愛也。」(同書, p. 51a)

の対象に向かっているので、三界に応じて欲愛住地・色愛住地・有愛住地が説かれるのである。つまり、愛と見とが三界に通ずる基本的な煩悩であり、他のすべての煩悩を生じる煩悩である。

また、無明住地の体を説明して、

無明住地の體とは、謂く生法二空及び如來藏を了せざるを無明住地の體と爲す。⁵²
と、生法二空と如来藏を了しないことを無明住地の体としている。つまり、根本の「体」から見て、四住地と無明住地とは異なっている。

次に、「第四地起門」で「又有人言」として、慧遠の「四分別」（性事分別・本末分別・成起分別・前後分別）を引用して、地と起との関係を述べている。「第五相応不相応門」で『起信論』の説を引用して、簡単に心と五住地との相応不相応関係を述べ、

四住地は是れ相應、其の麤なるを以ての故に、無明は不相應、其の細なるを以ての故に。故に『起信論』に云く、麤惑を相應と名づけ、細惑は不相應なり⁵³と。⁵⁴
という。即ち、四住地を「粗」とし、無明住地を「細」としており、『起信論』の「粗煩悩を相応と名付け、細煩悩を不相応と名付く」を出典にして、簡単に相応・不相応を解釈している。

「第六依止門」の中で、

第六依止門。見一處住地及び有愛住地、此の二は、意識に依りて生ず。欲愛は六識に依りて生じ、色愛は身・眼・耳・意識に依りて生じ、無明の性空及び如来藏を了せざるは、意識に依りて生ず。五住の種子は並びに本識に依りて生ず。⁵⁵

⁵² 「無明住地體者、謂不了生法二空及如來藏、爲無明住地體。」（同上）

⁵³ 「復次分別生滅相者有二種、云何爲二。一者麤、與心相應故。二者細、與心不相應故。」（『大乘起信論』『大正藏』vol. 12, p. 577c）

⁵⁴ 「四住地是相應、以其麤故。無明不相應、以其細故。故起信論云、麤惑名相應、細惑不相應。」（『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 51b）

⁵⁵ 「第六依止門、見一處住地、及有愛住地。此二依意識生、欲愛依六識生、色愛依身眼耳意識生、無明不了性空及如來藏依意識生、五住種子並依本識生。」（同上）

と述べ、意識および本識によって生ずる面から見れば、五住地の依拠は同じであるが、他の五識によって生ずる面から見れば、五住地の依拠はまた異なってくる。「第七斷惑位門」で真諦三藏の説によって、

若し三藏に依らば、十信に見諦を伏し、十解に見諦を斷ず。十解に思惟を伏し、十行に思惟を斷ず。十行の第七心より已去、無明及び四住の習を伏し、初地より已去、無明・四住の習斷ず。今此の中の大意は、四住は二乗の所斷、無明は佛地に斷盡す。⁵⁶

と述べ、煩惱を斷ずる段階を説明している。即ち、十信の段階では、見諦を抑え、十解で見諦を斷ずる。また、十解で思惟を抑え、十行で思惑を斷ずる。十行の第七心からは無明住地及び四住地の習を抑え、初地から無明住地及び四住地の習を斷ずる。言い換えれば、四住地は二乗によって斷じられ、無明住地は仏地によってのみ斷じられる。その後、「第八大意門」で、五住煩惱の大意を述べて終わる。

十一種の上煩惱について、『宝窟』では、以下のように述べている。

前の中、合して十二句の文有り。初めの句は是れ總、餘の句は是れ別なり。“是故無明積聚生一切修斷煩惱上煩惱”とは、是れ初めに總なり。…“彼生心上煩惱”とは、是れ其の別なり。別の中、前の七は能く因の上を覆う。後の四句は能く果の上を覆う。⁵⁷

即ち、総・別に分け、別の中で十一種の上煩惱を因と果に分類している。即ち、前七種（心上煩惱・止上煩惱・觀上煩惱・禪上煩惱・正受上煩惱・方便上煩惱・

⁵⁶「若依三藏、十信伏見諦、十解斷見諦、十解伏思惟、十行斷思惟。從十行第七心已去、伏無明及四住習。從初地已去、斷無明四住習。今此中大意、四住二乘所斷、無明佛地斷盡。」（同上）

⁵⁷「前中合有十二句文、初句是總、餘句是別。是故無明積聚生一切修斷煩惱上煩惱者、是初總也。…彼生心上煩惱、是其別也。別中前七、能覆因上。後之四句、能覆果上。」（同書、p. 57b）

智上煩惱）を因とし、後四種（果上煩惱・得上煩惱・力上煩惱・無畏上煩惱）を果としている。表にすると、以下のようになる。

因	前七種（心上煩惱・止上煩惱・觀上煩惱・禪上煩惱・正受上煩惱・方便上煩惱・智上煩惱）
果	後四種（果上煩惱・得上煩惱・力上煩惱・無畏上煩惱）

また、十一種の上煩惱を解釈した上で、各師の説を引用して、自分の説を裏付けている。即ち、

有人言く、心を萬行の體と爲し、行を覆えば則ち心を覆うなり。故に心上煩惱と云う。此の句は是れ總、只に菩提心のみに局らざるなり。下に六句有り、菩提の行を覆う。止は是れ定の初め、觀は是れ慧の初めなり。故に叡師は『淨名』を註して云く、止觀は定慧の根なりと。禪と正受とは是れ定行成ずるなり。世俗の八禪、之れを名づけて禪と爲す。理に合するの靜を説いて正受と爲す。『雜心』に云く、滅盡定を謂いて正受と名づく。馥師は四禪を以て禪と爲し、無色を正受と爲す。瑤師は諸禪を以て禪と爲し、三三昧を正受と爲す。一釋に云く、靜を以て禪と爲し、散を以て障と爲す。一釋に云く、靜知を以て禪と爲し、散動無知を障と爲すと。方便と智とは是れ慧行成ず。功用の慧を名づけて方便と爲す。實慧を智と名づく。菩薩の行中、略して定慧を明かす。止觀は是れ定慧の因。禪と正受とは是れ定の果、方便と智とは是れ慧の果なり。二智の障とは或いは無知を以て障と爲し、或いは偏執を以て障と爲す。下、果を覆う中、果上は是れ總、後の三は是れ別なり。得は是れ功德、力と無畏とは是れ佛の智慧なり。又、果は是れ涅槃、得は是れ菩提、力・無畏等は是れ菩提の別義なり。又、菩提・涅槃、智斷同じからず。力・無畏、内外異有り。⁵⁸

⁵⁸ 「有人言、心爲萬行之體、覆行則覆心、故云心上煩惱、此句是總、不只局菩提心也。下有六句、覆菩提行、止是定初、觀是慧初、故叡師註淨名云、止觀、定慧之根也。禪與正受、是定行成也。世俗八禪、名之爲禪。合理之靜、説爲正受。雜心云、謂滅盡定名正

と述べている。即ち、心は菩提心のみではなく、他の心をも指すのであろう。止観は定慧の因、禪と正受は定の果、方便と智は慧の果である。表にすると、以下のようである。

定	止（因）
	禪（果）
	正受
慧	観（因）
	方便（果）
	智（果）

つまり、因の中にまた因と果がある。即ち、照法師たちの「総別」の解釈を受けつつ、発展させている。吉蔵の考えでは、「止・禪・正受」、「観・方便・智」はただ「上・中・下」の関係ではなく、その中に因果の関係をも包含している。次に、得は功德、力と無畏とは仏の智慧であり、また、果は涅槃、得は菩提、力と無畏とは菩提の別義である。後四の上煩惱は前七の上煩惱に対して、すべて果である。つまり、吉蔵は上煩惱を解釈する際は、常に「因果」の関係を念頭に置いているのである。

七 基『述記』

基は直接的に唯識の立場から住地煩惱を「煩惱障」・「所知障」に配当し、自

受。馥師以四禪爲禪、無色爲正受。瑤師以諸禪爲禪、三三昧爲正受。一釋云、以靜爲禪、以散爲障。一釋云、以靜知爲禪、散動無知爲障。方便與智、是慧行成、功用之慧、名爲方便。實慧名智、菩薩行中、略明定慧。止観是定慧之因、禪與正受是定果、方便與智是慧果。二智障者、或以無知爲障、或以偏執爲障。下覆果中、果上是總、後三是別。得是功德、力與無畏、是佛智慧。又果是涅槃、得是菩提、力無畏等、是菩提別義。又菩提涅槃、智斷不同、力無畏、内外有異。」（同書、p. 57b-c）

分なりの解釈を出している。即ち、

古來の大徳は解して云う、三界の諸の見を一處住と名づけ、三界の中の無明を無明住地と名づく。欲界は見と無明とを除いて、名づけて欲愛と爲す。上の二界は並びに無明と見とを除いて、色愛及び有愛住地と名づく。今、基法師は“不然”と云う。若し三界の無明を無明住地と名づくるは、即ち應さに三乗は同じく斷ずべし。如何ぞ乃ち“唯有如來涅槃智之所能斷”と言わんや。此れに准ずるを以て前の解は未可なるを知る。然らば障に二有り。謂く煩惱・所知なり。所知の無明は是れ勝、總じて立ちて無明住地と名づく。煩惱障の中、分けて見・修と成り。見道、見を以て首を爲し、業を發して、迷理は是れ増、以て一時に斷じ、但だ是れ分別なり。總じて立ちて見一處住地と名づく。修道、別事に迷い生じ、斷ずるには復た前・後あり、復た須らく數を要す。宜しく此の爲に界に約すべし。分けて三種と成す。欲・色の二界は界より名を得。無色は無と執する恐れの爲に、是の三有を顯す。外道の計を破して涅槃と爲す。名づけて有愛と爲し、是れ無に非ざるなり。⁵⁹

と述べ、古來の大徳の煩惱に対する理解を否定している。大徳とは慧遠⁶⁰であ

⁵⁹ 「古來大徳解云、三界諸見、名一處住、三界中無明、名無明住地。欲界除見無明、名爲欲愛。上二界并除無明見、名色愛之有愛住地。今基法師云不然、若三界無明、名無明住地者、即應三乘同斷、如何乃言唯有如來涅槃智之所能斷耶。以此准知前解未可、然障有二、謂煩惱所知。所知無明是勝、總立名無明住地。煩惱障中、分成見修。見道、以見爲首、發業迷理是増、以一時斷、但是分別、總立名見一處住地。修道、迷別事生、斷復前後、復要須數、宜爲此約界、分成三種。欲色二界、自界得名。無色恐執爲無、顯是三有、破外道計爲涅槃、爲名有愛、非是無也。」(『勝鬘經述記』『新纂大日本大藏經』vol. 19, p. 911a-b)

⁶⁰ 「見一處者、五利煩惱推求名見、入見道時、一處併斷、名見一處。言住地者、本爲未依、名之爲住、本能生末、目之爲地。欲愛地者、欲界地中一切煩惱、除无明見、說爲欲愛、以此界中着外五欲、故名欲愛。理實欲界亦愛自身、着欲情多、故偏言之、又藺上界所愛色身、偏說欲愛、住地同前。色愛地者、色界地中一切煩惱、除无明見、說爲色愛、以此界中捨外五欲、着己色身、故名色愛。理實色界亦愛己心、以此界中着色情多、偏說色愛、又藺无色愛著心故、偏說色愛、住地同前。有愛地者、无色界中一切煩惱、除无明見、說爲有愛。此若背下、應當說之爲无色愛、若隨所取、應名心愛、今爲破患、故名有愛。破何等患、外道多取无色界中、以爲涅槃、絕離心愛、今爲破之、故說有耳、住地同

ろう。基は慧遠の説に対して、もし三界の無明が無明住地であるならば、三乗同じくこれを断盡できるはずなのに、なぜただ如来の涅槃智のみがこれを断盡できるのだろうかという疑問を呈しているが、しかし、彼のこの反論はただ「三界中無明。名無明住地」のみに向けられたものであり、慧遠の説を全体的に否定するものではない。これは以下の解釈によって明らかである。

即ち、無明住地を所知障に配当し、四住地を煩惱障に配当している。所知障なる無明は優れているので、無明住地と称しているだけで、それが三乗のどれに属すかについては明言されていない。また、四住地を煩惱障に配当し、見・修に分けている。見一处住地が見道で断ずる煩惱で、その煩惱は「見」をもってはじめとするので、また見道において同時に断つので、見一处住地という。次に、修道には前後の次第があるので、欲愛住地・色愛住地・有愛住地の三段階に分けられる。欲愛住地・色愛住地はその界の名をそのままとっている。無色には「無」に執着する恐れがあり、外道の計を破するため、「有愛」と名付けた。即ち、基は最初に慧遠の説を否定していると明言したが、実は否定しているのは「三界中無明。名無明住地」の一句に過ぎず、むしろ慧遠が述べている住地の解釈や三種の分け方の隠顕・強弱関係を十分理解した上で、慧遠の三種に当てはめた。また、見一处住地を「迷理」、三愛住地を「事中無知」に配当している点で慧遠の三種の分け方の継承のあらわれであろう。

続けて、

阿羅漢を欲界に喩え、辟支佛は色界の若し、大力菩薩は無色界のごとし。⁶¹

と述べ、阿羅漢を欲界に、辟支仏を色界に、大力菩薩を無色界に喩えている。

ところで、この比喻は妥当とは言えない。何故なら、一般には、阿羅漢・辟支

前。」(『勝鬘經義記』『新纂大日本大藏經』vol. 19, p. 882c-883a)

⁶¹ 「阿羅漢喩欲界、辟支佛若色界、大力菩薩猶無色界。」(『勝鬘經述記』『新纂大日本大藏經』vol. 19, p. 912a)

仏は煩惱を断盡して輪廻から離脱し、再び三界内に生まれてこないとされているからである。基は阿羅漢・辟支仏のみでなく、大力菩薩にまで三界に属せしめ、輪廻のサイクルからまだ離脱していないと主張している。この解釈は前の「應三乘同斷」を裏付けるための解釈であるが、妥当とは言えない。また經に言う「不思議變易死者。謂阿羅漢辟支佛大力菩薩意生身乃至究竟無上菩提」⁶²と矛盾する。「意生身」は化生せられた身体を三界の外において受ける不思議變易生死によるもので、この不思議變易生死は阿羅漢辟支佛大力菩薩が受ける生死であるから、当然三界の外に当たる。

また、上煩惱を解釈する際に、例として、

一に云く。合して十三の句有り。文に之れを分けて二を爲す。初めの二は是れ總、十一は是れ別なり。別の中に二有り。前の七は能く因の上を覆う。後の四は能く果の上を得ず。前の七の中に二有り。初めの一は能く菩提心を覆う。下に菩薩行の中の六覆有り。止は是れ定の初、觀は是れ慧の始、禪と正受とは是れ定行成ずるなり。方便と智とは是れ慧行成ずるなり。果の中に於いて、初めの一は是れ總、後の三は是れ別なり。⁶³

と挙げている。上の各疏の検討から見て、用語は少し異なるが、この説を主張しているのは明らかに吉藏である。しかし、後に、また、

二に云く。十三の句の中に於いて、合して五對と爲す。初めの二は見修の對と名づく。二に三句の三學の對有り。三に二句有りて界地の對と名づく。四に三句有りて因果の對と名づく。五に三句有りて有爲無爲の對と名づく。今後の解に約し

⁶² 「不思議變易死者、謂阿羅漢辟支佛大力菩薩意生身乃至究竟無上菩提。」(『勝鬘經』『大正藏』 vol. 12, p. 219c)

⁶³ 「一云、合有十三句、文分之爲二。初二是總、十一是別。別中有二、前七能覆因上、後四能不得果上。前七中有二、初一能覆菩提心、下有六覆菩薩行中、止是定初、觀是慧始、禪與正受、是定行成、方便與智、是慧行成。於果中、初一是總、後三是別也。」(『勝鬘經述記』『新纂大日本大藏經』 vol. 19, p. 914a)

て、名づけて五段と爲すなり。⁶⁴

と言って、別の解釈を出している。この解釈を表にすると、以下のようである。

十三句	五対
第一句・第二句	見修対
第三句・第四句・第五句	三学対
第六句・第七句	界地对
第八句・第九句・第十句	因果対
第十一句・第十二句・第十三句	有為無為対

上の各疏を検討する限りでは、このような解釈はない。誰の説なのかは不明であるが、基はこの説を取っている。この五段について更に詳しく述べ、

“是故”より“上煩惱”に至るまでを言うとは、述べて曰く、第一に二句有りて、見修の對なり。修道は煩惱を斷じて俱生するを言うなり。上煩惱とは、見惑分別起。以亦別助故名爲上故⁶⁵。“彼生心上”より“觀上煩惱”に至るまでを言うとは、述べて曰く、第二に三句有りて、三學の對と名づくるなり。問う、止とは定と名づけ、觀の故に慧と稱す。其の理は知るべし。何を以ての故に心行を戒と爲すと言うや。答う、二乗の持戒は、但だ七支を防ぎ、唯だ色のみは通に非ず。菩薩の持戒は、具に十支を受け、色心を通ずると雖も、意は色を防がず。但其の心を護るが故なり。『涅槃經』に云く、“淨壞聞有女人環命菩薩起念。即是犯心。故非關色”⁶⁶。又云く、「菩薩に戒有り。形色に非ざると雖も、而して護持すべし。解體は無きと雖も、善く方便を修せば、具足を得べし」⁶⁷。此の文證を以て

⁶⁴「二云於十三句中、合爲五對。初二名見修對、二有三句三學對、三有二句名界地对、四有三句名因果對、五有三句名有爲無爲對、今約後解名爲五段也。」(同上)

⁶⁵この一句の意味は不明である。

⁶⁶出典未詳。

⁶⁷「菩薩思惟有戒不破不漏不壞不雜、雖無形色而可護持、雖無觸對善修方便、可得具足。」

の故に心を戒と名づく。然して此の三の以下、是れ煩惱に非ず。戒の緣起と爲して、境より名を得。即ち三種に分ち、滅道諦の如きなり。“禪上”より“受上煩惱”に至るまでを言うとは、述べて曰く、第三に二句有りて界地の對と名づくるなり。禪は謂く四禪、即ち是れ色界なり。正受は謂く無色界、此の起惑に緣りて、乃ち二に分つなり。“方便上”より“果上煩惱”に至るまでと言うは、述べて曰く、第四に三句有りて、因果の對なり。方便は謂く加行、智とは謂く因の中の所有智、此の二は是れ因、後に名づくるなり。“得上”より“無畏上煩惱”に至るまでと言うは、述べて曰く、第五に三果の句有りて、有爲・無爲の對なり。得は謂く證得、無爲の得なり。力は謂く十力、無畏は謂く四無所畏、此の二は有爲と名づくるなり。⁶⁸

と解釈している。即ち、「是故無明住地積聚生一切修道斷煩惱上煩惱」⁶⁹を釈して、その第一の「見修對」に配当している。三学は普通に戒定慧を指す。ここでは、「止・觀上煩惱」を三学の定・慧に配当するのは理解できるが、なぜか「心」は「戒」に配当しているのかという問題が問われ、基は「二乗が持戒する時、ただ七支を防ぎ、色のみが残され、菩薩が持戒する時、十支を具受し色心に会通するが、色を防がず、その心を護るのみである」と答え、また、『涅槃經』を

(『大般涅槃經』『大正藏』 vol. 12, p. 470b)

⁶⁸「言是故至上煩惱者、述曰、第三句（文意によって、「第三句」を「第一有二句」に改めた）見修對也。言修道斷煩惱俱生也。上煩惱者、見惑分別起、以亦別助故名爲上故。言彼生心上至觀上煩惱者、述曰、第二有三句名三學對也。問、止者名定、觀故稱慧、其理可知、何以故言心行爲戒耶。答、二乘持戒、但防七支、唯色非通。菩薩持戒、具受十支、雖通色心、意不防色、但護其心故。涅槃經云、淨壞聞有女人環命菩薩起念、即是犯心、故非關色。又云、菩薩有戒、雖非形色、而可護持、雖無解體、善修方便、可得具足、以此文證、故心名戒。然此三以下、非是煩惱、爲戒緣起、從境得名、即分三種、如滅道諦也。言禪上至受上煩惱者、述曰、第三有二句名界地對也。禪謂四禪、即是色界。正受謂無色界、緣此起惑、乃分二也。言方便上至果上煩惱者、述曰、第四有三句因果對也。方便謂加行、智者謂因中所有智、此二是因、後名也。言得上至無畏上煩惱者、述曰、第五有三果句有爲無爲對、得謂證得、無爲之得。力謂十力。無畏謂四無所畏、此二名有爲也。」(『勝鬘經述記』『新纂大日本大藏經』 vol. 19, p. 914a-b)

⁶⁹『勝鬘經』『大正藏』 vol. 12, p. 220b.

引用して、自分の説を裏付けている。次に、「禪・正受上煩惱」を色界と無色界とに配当し、「方便・智・果」を「因果対」に配当することに異議はない。また、「得上煩惱」を證得とし無為と釈しているのに対して、「力・無畏上煩惱」を有為と解釈している。つまり、基の解釈は特殊であるが、独創ではなく、必ず前人の説を継承している。『述記』の中では、ただ「一云」として挙げているので、今の段階では、誰の説であるかを知ることはいない。

第三節 まとめ

以上、中国における各疏の煩惱論を検討し、以下の結果を得た。

一、煩惱の分類

慧掌蘊『義記』は煩惱を五種に分けるが、五種の住地ではなく、四住地煩惱、起煩惱、恒沙煩惱、上煩惱、無明住地煩惱との五種に分け、四住地煩惱、起煩惱、恒沙煩惱、上煩惱を一つにし、四住地と無明住地との二種にまとめている。無名氏『疏』は煩惱を「四住地、無明住地」とそれらの「起」の二種に分け、また、五住地を「見・愛・無明」に三分している。照法師『疏』では、二種の煩惱は、四住地煩惱と無明住地の煩惱でもあり、住地煩惱と起煩惱でもある。敦煌『本義』は煩惱の分類に触れていない。慧遠『義記』も煩惱の分類に触れていないが、恐らく、「見・愛・無明」の五住地三分説を取っているに違いない。吉蔵『宝窟』は八門の中で、それぞれの側面から、住地煩惱を解釈しているが、言うまでもなく、五住地三分説を取っている。基『述記』は慧遠等古徳の「三界中無明。名無明住地」を否定しているが、住地を分類する際には、やはり慧遠等と同じく五住地三分説を取っている。

二、四住地煩惱の解釈

慧掌蘊『義記』は四住地煩惱を起煩惱・恒沙煩惱・上煩惱と対等に扱っているが、その一々を解釈していない。無名氏『疏』は見一处住地を見道の煩惱とし、欲愛・色愛・有愛住地をそれぞれ欲界・色界・無色界の煩惱としている。照法師『疏』は先ず住地煩惱の生起の順序を述べた後に、通常は、見一处住地を見道（諦）の煩惱とし、欲愛住地・色愛住地・有愛住地を修道の煩惱としているに対して、三界内の煩惱（見一处住地・欲愛住地・色愛住地・有愛住地）を見道の煩惱とし、三界外の煩惱（無明住地煩惱）を修道の煩惱としている。敦煌『本義』はその一々を解釈していない。慧遠『義記』は見一处住地を五利煩惱とし、欲愛・色愛・有愛住地を「無明と見とを除く」欲界・色界・無色界の煩惱としており、前の四解釈とは少し異なる。吉蔵『宝窟』は見諦に纏せられる煩惱を見一处住地とし、三界の思惑をそれぞれ欲愛住地・色愛住地・有愛住地としている。基『述記』は最初に慧遠の説を否定して、後に吉蔵等と同じ説を取っている。即ち、各疏の理解は多少異なるが、殆ど「見惑」・「思惑」に分けて解釈している。

三、上煩惱の解釈

七本の注釈書は殆ど経意に沿って解釈しており、異なるところは上煩惱に対する分類である。慧掌蘊『義記』は「心上煩惱」を解釈せず、他の十種の上煩惱を解釈しているが、しかし、なんらの分類もしなかったのは残念である。無名氏『疏』は初めて止上煩惱・禪上煩惱・正受上煩惱を「定」に属せしめ、観上煩惱・方便上煩惱・智上煩惱を「慧」に属せしめているのみならず、因果の関係を十一種上煩惱の解釈に取り込み、上煩惱を理解するための一つの考え方を提供している。照法師『疏』は心を「定・慧」に分け、また、「定・慧」をそれぞれに「上・中・下」に分けている。定の「上・中・下」を正受上煩惱・禪

上煩惱・止上煩惱とし、慧の「上・中・下」を智上煩惱・方便上煩惱・觀上煩惱としている。敦煌『本義』は心上煩惱を「上・中・下」品に分けていないが、趣旨は照法師『疏』と同じである。慧遠『義記』の上煩惱の解釈部分は散逸している。吉蔵『宝窟』は上煩惱を総別に分け、別の中で十一種の上煩惱を因と果に分類している。前七種（心上煩惱・止上煩惱・觀上煩惱・禪上煩惱・正受上煩惱・方便上煩惱・智上煩惱）を因とし、後四種（果上煩惱・得上煩惱・力上煩惱・無畏上煩惱）を果としている。基『述記』は前人から継承された分け方で上煩惱を五段（見修対・三学対・界地对・因果対・有為無為対）に分けているが、この前人は誰なのかは不明である。

第四章 空・不空如来藏

第一節 經における空・不空如来藏

空とは、時代や学派によってその意味内容が、一定していないが、普通固定的実体もしくは「我」のないことや実体性を欠いていることを意味する。この概念は初期仏教以来用いられてきたものであるが、大乘仏教になると、特に『般若経』や中観派によって強調され、さらに『勝鬘経』の如来藏思想と結びつき、空・不空如来藏という概念を創り出した。

『勝鬘経』に「如来藏章」があるものの、空・不空如来藏を述べている所は「空義隱覆眞実章第九」である。その前の法身章第八に「是の如きの無作の四聖諦の義は、唯だ如来・應・等正覺のみ、事として究竟せり。…如来の法身にして、煩惱藏を離れざるを如来藏と名づく」¹と述べられている。これは「如来藏」に対する極めて簡単な説明である。それでは、如来藏の眞実なる義とは一体何であろうか。空義隱覆眞実章第九には、

世尊、如来藏の智は、是れ如来の空智なり。世尊、如来藏とは、一切の阿羅漢と辟支佛と大力の菩薩の、本より見ざる所、本より得ざる所なり。²

とあり、「如来藏の智」は如来の空智であると述べられている。それでは、「空」とは何か。空・不空如来藏に関して本経は、

世尊、空なる如来藏は、若しくは離、若しくは脱、若しくは異の一切の煩惱藏なり。世尊、不空なる如来藏は、恒沙を過ぐる、不離・不脱・不異・不思議の佛法なり。³

と言い、空如来藏は全ての煩惱藏を離れるので、「空」と名づけるのに対して、

¹ 「如是四無作聖諦義、唯如来應等正覺事究竟。…如来法身不離煩惱藏名如来藏。」（『勝鬘経』『大正蔵』vol. 12, p. 221b-c）

² 「世尊、如来藏智是如来空智。世尊、如来藏者、一切阿羅漢辟支佛大力菩薩本所不見本所不得。」（同書, p. 221c）

³ 「世尊、空如来藏、若離若脱若異一切煩惱藏。世尊、不空如来藏、過於恒沙不離不脱不異不思議佛法。」（同上）

不空如来蔵は本来恒河沙の数を過ぎる不思議の仏法が備わっているので、「不空」と名づけている。ここで注意すべきは経において、「空」という語は「煩惱を欠如している」の意であり、「不空」という語は「不思議なる仏の功德を具備している」の意である。この「空」と「不空」について、藤井教公氏はサンスクリット断片を参照しながら、「如来蔵は煩惱蔵に関しては「空」すなわち、欠如しており、ガンジス河の沙の数より多い不可思議な仏の徳性に関しては「不空」すなわち、欠如していない、そなえている」⁴と指摘している。つまり、『勝鬘経』自体はただ「空」を「煩惱を欠いている」の意とし、「不空」を「不思議なる仏の功德を欠いていない」の意としているのみである。

『勝鬘経』諸注釈書はそれぞれの立場から空・不空という概念を解釈しているだけではなく、空智、蔵智などの概念をも解釈している。その解釈はまちまちで、一定していない。この混乱を引き起こす原因の一つは「本経自体の翻訳に責任がある」⁵であるが、しかし主な原因はやはり諸注釈家の立場の相違であろう。さらに、注釈書の時代が降れば降るほど経の原意を離れて、空と不空との統一が見られてきた。以下、各疏の解釈を見てみよう。

第二節 各疏の理解

一 慧掌蘊『義記』

本疏は因位（衆生仏性）と果位（如来仏性）から空・不空如来蔵を解釈して、次のように言う。

衆生佛性・如来佛性の體は同じくして異なること無し。所以に衆生は當有、如来は已有、故に種有るなり。“如来蔵智”とは如来佛性なり。“是如来空智”とは煩惱の一切の相累を生ずること無し。直に前の句を擧げて、為に此の義を明かす。“如来蔵者”と、復た此の句を擧ぐるとは、三乗の行人は未だ見ず、未だ得

⁴藤井教公 1982, p. 34.

⁵香川孝雄 1957, p. 55.

ざることを明かさんと欲するなり。“有二種”とは第九の經の名なり。“如來藏”とは衆生佛性、是れ一種なり。“空智”とは如來佛性、是れ二種なり。“空如來藏”とは、若しくは離・脱なる一切の煩惱藏なり。此は空智を解するなり。“不空如來〔藏〕”とは、“不思議佛性法”に訖るまで、此は衆生佛性を明かすなり。⁶

以上の解釈を整理して表にすると、以下のようである。

不空如来藏	空如来藏
衆生仏性	如来仏性
当有	已有
	如来藏智
如来藏	空智

即ち、「衆生仏性」は本来無量なる如来の智慧功德を具しているが煩惱藏を離れていないので、「当有」である。「如来仏性」は一切の煩惱藏を離れているので、「已有」である。また煩惱を離れているので空如来藏と称し、不思議仏性法を具しているので不空如来藏と称する。これは經の原意と同義である。更に、本疏に「衆生仏性と如来仏性とは体同無異なり」と述べるのも、仏性のあり方に衆生仏性と如来仏性の相違があるものの、本質的には両者は同じであるとする。つまり、「衆生当有」とは、因位の立場から衆生は煩惱に染せられているが、成仏する可能性がある。「如来已有」とは、果位の立場から衆生は如来になって、すでに「如来仏性」となっていることを意味している。

以上のことから、慧掌蘊は二種仏性説をもって空・不空如来藏に当てはめて、そして彼が空・不空如来藏に対する理解は經の原意とほぼ一致していることが分かった。

⁶ 「衆生佛性如來佛性體同無異。所以衆生當有、如來已有、故有種也。如來藏智者、如來佛性也。是如來空智者、無生生煩惱一切相累。直舉前句、爲明此義。如來藏者、復舉此句者、欲明三乘行人未見、未得也。有二種者、第九經名也。如來藏者、衆生佛性、是一種也。空智者、如來佛性、是二種也。空如來藏者、若離・脱（文意によって、脱の誤写か）一切煩惱藏、此解空智也。不空如來〔藏〕（文意によって、藏が脱落か）訖不思議佛性法、此明衆生佛性也。」（『勝鬘義記』『大正藏』 vol. 85, p. 259b）

二 無名氏『疏』

無名氏は「如来藏章第七」と「法身章第八」に続き、その如来藏の真実義を説き続けるため、「諦」の立場から空・不空如来藏を解釈し、

“如来藏智是如来空智”とは、藏を擧げ諦に即し、真實の義を結ぶなり。“空智”

とは、寂滅真照、故に“空智”と曰う。何んぞ不真を得んや。⁷

と言う。先ず、如来藏の「藏」は諦であり、真実義であるということを意味している。さらに「空智」を解釈して、寂滅するのは「空」であり、正しく真実を照らすのは「智」であるとする。また、「空」を解釈する時、

凡そ“覆”は略して三相有り。若し蓋を以て覆と爲さば、庫・金の兩別の如し。若し翳を以て覆と爲さば、繩の上に蛇を見るが如し。若し映を以て覆と爲さば、綾綿に兎文有ることを明かさざるが如し。若し今は三を取らずして隱真の況と爲さば、真道は三種の用を起す。一には生死の用、二には煩惱の用、三には業行の用なり。此の三は是れ有爲相なるが故に“空”と爲す。自實を隱するが故に“覆”と名づく。⁸

と述べている。疏主は「庫・金」、「繩・蛇」、「綾綿・兎文」の三喩をもって、「覆」の三相を説明しているが、ここで敢えてそれを取らず、「隱真之況」を取っている。また、この「真道」（真）は有爲なる三種の用（はたらき）—生死用・煩惱用・業行用を起す。これらの三用は有爲相であるので、「空」であるとする。つまり、「空」は有爲相であることが分かる。それでは、本疏が「空・不空如来藏」をどのように解釈しているかを見てみよう。本疏は次のように言う。

初めより“不思議佛法”に至るは、直に真・偽の二種の相を明かす。二に“世尊，此二空智”より以下は、人の優劣に就いて真實の義を顯わすなり。“空如来藏”とは、不實の名なり。“若離”とは、有生の相なり。“若脫”とは、有住の相なり。“若異”とは、有壞の相なり。下の“不空如来藏”は上を翻ぜば即ち是れなり。

⁷ 「“如来藏智是如来空智”者、舉藏即諦，結真實義也。“空智”者，寂滅真照，故曰“空智”。何得不真也。」（青木隆他編 2013，pp. 417-418）

⁸ 「凡“覆”略有三相。若以蓋爲覆，如庫金兩別。若以翳爲覆，如繩上見蛇。若以映爲覆，如綾綿有兎文不明。若今不取三爲隱真之況。真道起三種用。一者生死用，二者煩惱用，三者業行用。此三是有爲相，故爲“空”，隱於自實，故名“覆”。」（同書，p. 418）

まず、真・偽二種の相をもって空・不空如来蔵を理解している。さらに、「若離」は「有生相」、「若脱」は「有住相」、「若異」は「有壊相」であるとする。つまり、成・住・壊・空の四劫から空如来蔵を理解し、「生・住・壊」の過程は「有為相」そのものであり、「不実之名」である。

また、不空如来蔵と空如来蔵とは正反対の概念で、空如来蔵は「不実之名」であるので、不空如来蔵は「[実之名]」になる。また、「不実之名」は「有生相」・「有住相」・「有壊相」であるので、「不実」に対する解釈から「[実]」の意味を推察すれば、「不離」は「[無生相]」、「不脱」は「[無住相]」、「不異」は「[無壊相]」になる。以上の解釈を表にすると、以下のようである。

空如来蔵	不空如来蔵
不実之名・偽	[実之名]・真
有生相	[無生相]
有住相	[無住相]
有壊相	[無壊相]
有為相	[無為相]

以上のことから、無名氏は「蔵」を「諦」とするのが彼の特徴であるが、空・不空如来蔵を理解する時、経の原意を考慮せず、ただ正反対の概念（真実・虚偽）をもって解釈している。

三 照法師『疏』

照法師は前の二疏より更に細かい側面から空・不空如来蔵を解釈している。本疏は次のように言う。

“世尊如来蔵智是如来空智”。如来蔵とは二種の蔵有り。一には佛性の體に萬徳を備えるが故に名づけて蔵と爲すを明かす。二には煩惱は當佛を隱覆するが故に、即ち煩惱蔵と名づくるなり。智とは亦た二種有り。當さに如来の體は大照するが

⁹「從初至“不思議佛法”，直明真偽二種相。二從“世尊，此二空智”以下，就人優劣，顯真實義也。“空如来蔵”者，不實之名也。“若離”者，有生相。“若脱”者，有住相。“若異”者，有壊相。下“不空如来蔵”翻上即是。」（同上）

故に名づけて智と爲す。煩惱は體を藏す。體は是れ神の解なり。亦た名づけて智と爲す。亦可下地名煩惱上頭智¹⁰故に二種の智有るなり。“是如來空智”とは亦た二種の空有り。一には煩惱藏の體は是れ空すべき法の故に藏空と名づく。第二には如來藏の體は永く相累を絶つて亦た名づけて空と爲す。¹¹

「如来藏智」という概念を「二種藏」「二種智」「二種空」の三つの側面から解釈している。この三つの概念は、およそ如来と煩惱との関係によって成立している。第一に、「二種藏」について言えば、先ず、佛性の体に無量の功德を備えているから、「藏」と称される。次に、煩惱は当仏を隠覆しているので、「藏」と称することができる。第二に、「二種智」について言えば、まず、如来の体は素晴らしいので智であるという。次に、如来の体は素晴らしい理解力であるので、智であるという。第三に、「二種空」について言えば、まず、煩惱藏の体はなくすることができるものであり、「空すべき」ものである所以、この状態は「藏空」と称することができる。次に、如来藏の体は煩惱を永遠に断尽する状態も「空」と称することができる。要するに、照法師は空を解釈する時、「可空之法」という概念を提出した。

それでは、本疏は空・不空如来藏をどのように解釈しているかを見てみよう。

“世尊有二種如来藏”、空智も亦た二種の智なり。之の如き皆上の章門を釋す。

“世尊”より以下は、上の二種の藏を釋す。“空如来藏”とは、煩惱は是れ空すべき法の故に、“空如来藏”と名づくるべし。煩惱は鄙惡、捨を指すべきが故に“若離”と名く。易脱を得るべきが故に“若脱”と言う。變異を得るべき[が故に]“若異”と言う。此の如きの法は未だ其の體を指せざるが故に、次に一切の煩惱藏を言うなり。“世尊”より以下は佛性を釋す。前に空と言うは、但だ其の相累無きを導き、而して體は妙有を極めるが故に。此より以下は説いて“不空如来藏”と作す。“過於恒沙”とは、劫數を逕て體は斷離すべからざるが故に“不離”と云う。常住湛然にして易脱すべからざるが故に“不脱”と言う。“不

¹⁰ この一句の意味は不明である。

¹¹ 「世尊、如来藏智是如来空智。如来藏者、有二種藏。一、明佛性體備萬德、故名爲藏。二者、煩惱隱覆當佛故、即名煩惱藏也。智者、亦有二種。當如来體大照故、名爲智。煩惱藏體、體是神解、亦名爲智。亦可下地名煩惱上頭智故有二種智也。是如来空智者、亦有二種空。一者、煩惱藏體是可空之法故、名藏空。第二、如来藏體永絶相累、亦名爲空。」(『勝鬘經疏』『大正藏』vol. 85, p. 275a)

異”とは變易すべからず。“不異”等を言うとも、其の状を指すが故に。次に

“不思議佛法”を言うは是れなり。¹²

即ち、この空・不空如来藏の解釈は前の「二種藏」「二種智」「二種空」の概念を引き継いでいる。煩惱は捨てるべきもの、離れるべきもの、変わるべきもの、なくすことができるものであるので、「空如来藏」と称することができる。不空如来藏について、經の考え方とは変わりはないようである。即ち、「不思議佛法」は「不可断」「不可脱」「不可變」の存在で、本来より恒河沙数を過ぎる佛法を具備しているので、不空如来藏と称している。

以上の分析から、本疏は空如来藏を「可空之法」（なくすことができるもの）と理解し、不空如来藏を經の原意に沿って解釈している。

四 敦煌『本義』

本疏は「第九空義隱覆章」の最初において「如来藏智是如来空智」を解釈して、

未だ煩惱を離れざるを如来藏智と名づく。此の藏を照らすを如来藏智と名づく。法身は已に煩惱を離るるを之れを名づけて空智と爲す。法身を照らすを名づけて空智と爲す。只だ隱時の藏のみを照らす。即ち智は顯れる時、法身と爲る。更に異體無し。故に如来藏智と言う。是れ空智なり。若し法身は顯れる時、亦た是れは昔日の隱時の藏を知れば、亦た空智と言うことを得。是れ如来藏智、智を以て之れを知るに異ならず。故に境は是れ一體を知るなり。¹³

と述べている。法身が煩惱を離れないことは如来藏智と定義され、煩惱を離れることは空智と定義されている。智が顯れる時、法身となって、法身とは別体

¹² 「世尊、有二種如来藏、空智（写本 S. 524 によって、「智」を補った）亦二種智。如之皆釋上章門。從世尊以下、釋上二種藏。空如来藏者、煩惱是可空之法故、可名空如来藏。煩惱鄙惡、可指捨故、名若離。可得易脱故、言若脱。可得變異[故]、言若異。如此之法未指其體故、次言一切煩惱藏也。從世尊以下、釋佛性。前言空者、但導無其相累、而體極妙有故。從此以下、說作不空如来藏。過於恒沙者、逕於劫數體不可斷離故、云不離。常住湛然、不可易脱故、言不脱。不異者、不可變易。雖言不異等、指其狀故。次言不思議佛法是也。」（『勝鬘經疏』『大正藏』vol. 85, p. 275a）

¹³ 「未離煩惱、名如来藏智。照此藏、名如来藏智。法身已離煩惱、名之爲空智。照法身、名爲空智。只照隱時之藏、即智顯時、爲法身。更無異體、故言如来藏智是空智也。若法身顯時、亦知是昔日隱時之藏、亦得言空智。是如来藏智、以智知之不異故、知境是一體也。」（古泉圓順 1970, p. 109）

ではないので、如来蔵智は空智であると言える。また、法身が顕れる時、昔の隠された蔵を知り、空智は如来蔵智であるとも言える。つまり、如来蔵智と空智とはただ隠・顕の区別があるのみで、実は一体である。

次に、空・不空如来蔵を解釈して、

第二に、空如来蔵を出だす。“世尊空如来”より已下は是れなり。即ち法身なり。

空にして煩惱無く、衆徳を包蘊するを、謂く空如来蔵なり。此は境を舉げて以て

智を顯すなり。第三に、不空如来蔵を出だす。“世尊不空”より已下は是れなり。

未だ煩惱を離れざるが故に不空と言う。此亦た境を舉げて以て智を顯すなり。¹⁴と述べている。直接的に空如来蔵を法身とし、前文の空智・法身に対応させている。煩惱がなく、種々の仏功德を持っているのがその特性である。これは経に言う空・不空如来蔵との特性を合わせたものである。また、煩惱を離れないことを不空如来蔵とするのも経に言う無量の仏功德を具備する不空如来蔵とは違う。

つまり、本疏の疏主は隠・顕の立場から空・不空如来蔵を解釈している。また、経に言う空如来蔵と不空如来蔵の特性を合わせて自分の空如来蔵理解とし、煩惱を離れないことを自分の不空如来蔵理解としている。

五 慧遠『義記』

先ず、『義記』は次のように言う。

“如来蔵智是空智”とは、如来は蔵を知るを名づけて蔵智と爲す。如来は空を知るを説いて空智と爲す。蔵智・蔵空の義に通・別有り。…蔵智・空智の釋に通・別有り。別に則ち真を知るを名づけて蔵智と爲す。知妄の解を名づけて空智と爲す。故に下文の中に、空と不空との二は皆蔵と名づく。俱に是れ空の故なり。¹⁵即ち、慧遠は「如来蔵智是空智」という句を解釈し、二つの段階に分けている。更に、通・別があつて、別からは「如来は蔵を知るを名づけて蔵智と爲す」で、

¹⁴「第二、出空如来蔵。從“世尊空如来”已下是、即法身也。空無煩惱、包蘊衆徳、謂空如来蔵。此舉境以顯智也。第三、出不空如来蔵。從“世尊不空”已下是、未離煩惱故、言不空。此亦舉境以顯智也。」(同論文, pp. 109-110)

¹⁵「如来蔵智是空智者、如来知蔵、名為蔵智。如来知空、説為空智。蔵智蔵空、義有通別。…蔵智空智、釋有通別。別則知真名為蔵智、知妄之解、名為空智。故下文、空與不空二皆名蔵、俱是空故。」(『勝鬘經義記』『新纂大日本大藏經』vol. 19, p. 888b-c)

ここの「知」は「知る」若しくは「通達する」の意味で、つまり、如来は如来蔵を知って、「蔵智」と言える。如来は「妄法」を知って、「空智」と言える。また、ここで初めて空と不空を「空」に統一させている。さらに、

蔵智・空智、齊しく二種有り。問いて曰く、妄法は云何が蔵と名づくるや、能蔵を以ての故に。云何が空と名づくるや、虚無を以ての故に。眞實の法は云何が蔵と名づくるや、所蔵を以ての故に。云何が空と名づくるや、其の無相及び無性なるを以ての故に。云何が無相なるや、馬鳴の説くが如し、“是の眞如法は、本より已來、一切の相を離る、謂く、有相に非ず、無相に非ず、非有相に非ず、非無相に非ず、有無俱相に非ず、一相に非ず、異相に非ず、非異相に非ず、一異俱相に非ず。是の如く、一切の妄心分別は皆相應せず”¹⁶。云何が無性なるや。如來藏の中の恒沙の佛法同じく一體の性、互相いに縁集し、一法として別に自性を守る事有ること無し。故に名づけて空と爲す。諸法に就いて、説いて以て常と爲すが如し。諸法を離れて外に別に一常住性の得べきもの有ること無し。…是の故に諸法は皆無自性なり、此の性相は無きが故に説いて空と爲す。¹⁷

即ち、これは二つの問題に対する慧遠の回答である。その一つ目は何故「虚妄の法」と「眞實の法」との両方は「蔵」であるのか。二つ目は何故「虚妄の法」と「眞實の法」との両方は「空」であるのか。この二つの問題に対する解釈を慧遠の如来蔵と空の関係の理解と見て差し支えないであろう。

何故「虚妄の法」と「眞實の法」との両方は「蔵」であるのかという問題に対する慧遠の解釈は極めて簡単である。即ち、「虚妄の法」は「眞實の法」を蔵するので、「蔵」というのである。また、「眞實の法」は「虚妄の法」に蔵されるので、「蔵」と名づける。これに対して、何故「虚妄の法」と「眞實の法」

¹⁶「所言空者、從本已來一切染法不相應故。謂離一切法差別之相、以無虚妄心念故。當知眞如自性、非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相、非一相非異相、非非一相、非非異相、非一異俱相、乃至總説。依一切衆生、以有妄心念念分別、皆不相應故。」(『大乘起信論』『大正藏』vol. 32, p. 576a-b)

¹⁷「蔵智空智、齊有二種。問曰、妄法云何名蔵、以能蔵故。云何名空、以虚無故。眞實之法、云何名蔵、以所蔵故。云何名空、以其無相及無性故。云何無相、如馬鳴説、是眞如法、從本已來、離一切相、謂非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相、非一相、非異相、非非異相、非一異俱相。如是一切妄心分別、皆不相應。云何無性、如來藏中恒沙佛法、同一體性、互相縁集、無有一法別守自性、故名爲空。如就諸法、説以爲常、離諸法外無別有一常住性可得。…是故諸法皆無自性、無此性相故説爲空。」(『勝鬘經義記』『新纂大日本大藏經』vol. 19, p. 888c)

との両方は「空」であるのかという問題に対する解釈は非常に系統的である。

「虚妄の法」は「虚無」であるので、「空」であるという説明は理解しやすいが、しかし、何故「真実の法」も「空」であるのか。慧遠によれば、その理由は、「真実の法」が「無相及び無性」であるからということになる。「無相」について、彼は『大乘起信論』を引用して、解釈している。即ち、真実の法は「真如の法」で、一切の相を離れ、一切の妄心分別なる虚妄の相と相応しない。この立場から、「真実の法」は「無相」である。「無性」に対する解釈もまた『大乘起信論』を引用している。即ち、如来蔵の中の恒沙仏法の体性は同じであるからである。それ故、「真実の法」もまた「空」である。即ち、慧遠は「真実の法」「無相」「無性」の解釈を通して、「真実の法」は真なる「空」、また「如来蔵」は真なる「空」であることを証明している。以上は慧遠の如来蔵と空との関係に対する理解である。

それでは、慧遠は空・不空如来蔵智をどのように解釈しているのかを見てみよう。

問いて曰く、世法の縁集は無性、則ち是れ無常なり。真法の縁集は、何の義を以ての故に、是れ無常ならざるや。釋して言う、世法の別體縁集は、別體を以ての故に可離、可脱、可異、故に是れ無常なり。如来蔵の中、諸法の同體の縁集を具すると雖も、同體を以ての故に、不離、不脱、不斷、不異、故に無常に非ず。¹⁸ 即ち、慧遠は先ず「如来蔵と煩惱蔵」、「別体と同体」の側面から解釈している。「空なる如来蔵は、若しくは離、若しくは脱、若しくは異の一切の煩惱蔵なり」であるが、如来蔵と煩惱とは異なっているので、「可離可脱可異」であり、「無常」である。「無常」の故に「空」になり、故に空如来蔵になる。不空如来蔵はこれと反対で、「不離不脱不異」である。また如来蔵と仏法とは同体であり、「常」であり、「不空」であるので、不空如来蔵である。

また、慧遠は空如来蔵を「虚妄の法」として取り扱い、三種の解釈を出している。

“世尊，空如来蔵”、總じて以て標舉す。此の義は云何ん。釋に三種有り。一に

¹⁸ 「問曰、世法縁集無性、則是無常。真法縁集、以何義故、不是無常。釋言、世法別體縁集、以別體故、可離可脱可異、故は無常。如来蔵中、雖具諸法同體縁集、以同體故、不離不脱不斷不異、故非無常。」(同上)

は妄法の中、空に眞實の如來藏性無きを空如來藏と名づく。二には妄法は虚無なり。故に名づけて空と爲す。此の空の義を知って能く如來を成ず。故に空義を名づけて如來藏と爲す。三には空の法は如來の眞性を能藏するを空如來藏と名づく。

19

即ち、三種の解釈の第一は、眞實の如來藏性がないので、空如來藏というのである。第二は、「虚妄の法」は「虚無なるもの」であるので、「空」と名づけ、また、この「空の義」を知るならば「如來」を成就するので、「空の義」を「如來藏」と称することができるとしている。第三は、空如來藏は虚妄の法であり、「能藏」という特徴から解釈している。つまり、「空性の法」は「如來眞實の性」を隱覆することができるという側面から解釈している。

さて、彼が不空如來藏をどのように解釈しているのかを見てみよう。

不空藏とは、總じて以て標舉す。恒沙の佛法は、體は有にして無ならず。故に不空と曰う。²⁰

即ち、恒沙の佛法が備わっており、欠いていないので、「不空」であるという。さらに、

妄は是れ能隱、眞は是れ所隱なり。…不空藏を知るを、云何んが空と名づけん。義は上に釋するが如く、眞法は離相及び離性の故に、通じて名づけて空と爲す。

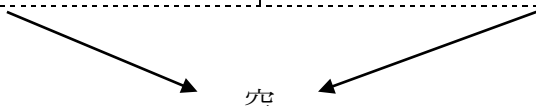
21

と言う。ここでまた、妄を「能隱」とし、眞を「所隱」としているので、本疏は全体的に「能・所」の二面から空・不空如來藏を理解していることが分かる。さらに、ここでは、「不空」を「離相及離性」としている。先にも述べたように、「空」を「無相及無性」としている。従って、慧遠は「相」「性」の概念を導入して空・不空如來藏を「空」という問題に統一させた。以上の解釈を表にすると、以下のようなになる。

¹⁹「世尊、空如來藏、總以標舉、此義云何、釋有三種。一妄法中、空無眞實如來藏性、名空如來藏。二妄法虚無、故名爲空、知此空義能成如來、故名空義爲如來藏。三空法能藏如來眞性、名空如來藏。」(同書, p. 889a)

²⁰「不空藏者、總以標舉。恒沙佛法、體有不無、故曰不空。」(同上)

²¹「妄是能隱、眞是所隱、如來悉知、是故不爲空義覆眞。…知不空藏、云何名空。義如上釋、眞法離相及離性故、通名爲空。」(同上)

空如来藏	不空如来藏
言及無し	恒沙の佛法有り
妄法	眞実之法
眞実法無相無性	眞法離相離性
	

要するに、慧遠は空如来藏に何を欠いているか或いは何を具備しているのかに言及していないが、経の原意と同じく恒沙の佛法を具備することを不空如来藏としている。それに、空・不空如来藏を「空」に統一する解釈は他の注釈書の中では見られないので、彼独自の解釈であろう。

六 吉蔵『宝窟』

吉蔵は「空如来藏」を解釈する時、大いに慧遠の説を引き継いでいるが、自分なりの解釈をも出している。例えば、

釋に二種有り。一には妄法の中は空にして眞實如來性無きを空如來藏と名づく。此は是れ互いに無にして空なり。二には妄法は虚誑なるが故に名づけて空と爲す。此は當體に空を明す。此の空義能く如來を藏するを以ての故に空如來藏と名づく。

22

この部分は明らかに慧遠『義記』の説²³と一致している。即ち、吉蔵は慧遠の第一種の解釈を採用した上で、「互無空」としている。つまり、妄法に如来性がなく、如来性に妄法もない。この解釈の中にはっきり「真」と「妄」を区別している傾向が明らかである。また、吉蔵の「妄法虚誑」・「能藏如来」も慧遠の「妄法虚無」・「能藏如来真性」の変形であろう。

さらに、慧遠の説を参照しながら、

²² 「釋有二種。一妄法中空無眞實如來性、名空如來藏、此是互無空也。二妄法虚誑、故名爲空、此當體明空。以此空義、能藏如來、故名空如來藏。」(『勝鬘宝窟』『大正藏』 vol. 37, p. 74a)

²³ 「世尊、空如來藏、總以標舉、此義云何、釋有三種。一妄法中、空無眞實如來藏性、名空如來藏。二妄法虚無、故名爲空、知此空義能成如來、故名空義爲如來藏。三空法能藏如來真性、名空如來藏。」(『勝鬘經義記』『新纂大日本大藏經』 vol. 19, p. 889a)

問う、今、藏智・空智を明かすは、何の義を明かさんと欲するや。答う、佛は如來藏を知る義を明かさんと欲す。如來藏と名づくる所以は、能藏所藏有るが故に如來藏と名づく。佛は了了に能藏の法、本より已來、無生畢竟空なることを知る。

『大品』に云うが如し。“菩薩は衆生の所著は處にして”²⁴、毛髮許りも所有無きことを知る。佛は能藏の法、畢竟空と照すが故に、空如來藏智と名づく。佛は所藏の中道佛性は、一切の徳を具することを知る。故に不空と名づく。此れ『涅槃』に云うが如し。“智とは空及び不空を見るなり。空とは二十五有、不空とは大般涅槃なり”²⁵と。佛は能藏所藏を照すことを明かすを以ての故に、空不空の二智有り。²⁶

ここでは、吉藏の解釈は慧遠のそれと大した変わりはないようであるが、全同ではない。例えば、空・不空如來藏がそれぞれ示している意義は同じではない。慧遠の「能藏」の義は「妄法は真法を藏する」であるが、吉藏は「如來を能藏する虚妄の法」が「畢竟空」であると言っている。換言すれば、如來の法を能藏するのは空である。即ち、吉藏は慧遠の妄法が「能藏能隱」するに対して、妄法は本来「無生」であると強調している。若し如來を能藏する法が「空」であるならば、「能藏」は眞実なる「能藏」ではなく、それが隱している「所藏」も眞実なる「所藏」ではない。

上のことから明らかなように、「能藏」・「所藏」は吉藏の最も表したいものではなく、究極の中道に至るまでの途中概念として取り扱っている感がある。さらに、

空如來藏不空如來藏は、即ち是れ如來藏は中道の義なることを明かす。空藏は煩惱畢竟空なることも明かすが故に有と爲すべからず。不空藏は一切の功徳を具す


²⁴「菩薩知衆生所應生善根而爲受身。」(『摩訶般若波羅蜜經』『大正藏』vol. 8, p. 259b)の取意か。『摩訶般若波羅蜜經』にぴったりの經文を見つけることができなかった。

²⁵「智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者、一切生死。不空者、謂大涅槃。」(『大般涅槃經』(北本)『大正藏』vol. 12, p. 523b)「智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者、一切生死。不空者、謂大涅槃。」(『大般涅槃經』(南本)『大正藏』vol. 12, p. 767c)

²⁶「問、今明藏智空智、欲明何義。答、欲明佛知如來藏義。所以名如來藏者、有能藏所藏、故名如來藏。佛了了知能藏之法、從本已來、無生畢竟空。如大品云、菩薩知衆生所著處、無毛髮許所有。佛照能藏之法畢竟空、故名空如來藏智。佛知所藏中道佛性、具一切徳、故名不空。此如涅槃云、智者見空及以不空。空者、二十五有、不空、大般涅槃。以明佛照能藏所藏、故有空不空二智。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 73b)

るが故に無と爲すべからず。非有非無、即ち是れ中道なり。故に『涅槃經』に云く、“佛性とは、是れ三菩提中道の種子なり”²⁷と。中道種子とは、此れ隱時を擧げて言と爲す。故に種子と名づく。中道顯現すれば、即ち是れ佛なり。故に『涅槃經』に云く、“中道の法、之を名づけて佛と爲す”²⁸と。空不空の二智を得るは、即ち是れ中道を得るなり。故に『涅槃經』に云く、“中道を得るが故に大法師と名づく”²⁹と。³⁰

と言う。即ち、空・不空如来藏は「如来藏＝中道」という道理を述べていると吉藏は主張している。空如来藏は「煩惱畢竟空である」ことを指し、「非有」を顕わしている。不空如来藏は「一切の功德を具備する」ことを指し、「非無」を顕わしている。「非有非無」は即ち、「中道」である。以上のことから、吉藏は經の空・不空如来藏と『涅槃經』の「仏性は中道種子である」とを同一視していることが分かる。表にすると、以下のようになる。

空如来藏	不空如来藏
煩惱畢竟空	具一切功德
非有	非無
	

吉藏の空・不空如来藏の解釈が經意に沿っているが、經意に拘らず、三論宗の立場からそれらを中道に統一している。

²⁷ 「佛性者、即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。」(『大般涅槃經』(北本)『大正藏』vol. 12, p. 523c)「佛性者、即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。」(『大般涅槃經』(南本)『大正藏』vol. 12, p. 768a)

²⁸ 「中道者、即名爲佛。」(『大般涅槃經』(北本)『大正藏』vol. 12, p. 524b)「中道者、即名爲佛。」(『大般涅槃經』(南本)『大正藏』vol. 12, p. 768c)

²⁹ 「以知諸根利鈍中、故名大法師。說中道、故名大法師。」(『大般涅槃經』(北本)『大正藏』vol. 12, p. 468a)「以知諸根利鈍中、故名大法師。說中道、故名大法師。」(『大般涅槃經』(南本)『大正藏』vol. 12, p. 710c)

³⁰ 「空如来藏、不空如来藏、即是明如来藏是中道義。空藏明煩惱畢竟空、故不可爲有。不空藏具一切功德、故不可爲無。非有非無、即是中道。故涅槃經云、佛性者、是三菩提中道種子。中道種子者、此舉隱時爲言、故名種子。中道顯現、即是佛也。故涅槃經云、中道之法、名之爲佛。得空、不空二智、即是得於中道。故涅槃經云、得中道故、名大法師。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 73c)

七 基『述記』

基は、まず「空」と「空性」を区別して、以下のように理解している。

古来相傳して、實空を以て如來藏と爲すは、非なりと。此は是れ清辨³¹等の宗なり。然るに梵本に二の名有り。若し若多³²を名づけて空と爲せば、空とは無なり。若し瞬若多を空性と名づけば、性とは有なり。今、空と言うは、空より顯わす所の理の故に空と名づく。體に據りて有なり。³³

即ち、基は従来の如来藏に対する理解—空を「実」として扱っていることが間違っていると述べている。ここで「空 (śūnya)」と「空性 (śūnyatā)」との区別をはっきり述べている。つまり、「空」は「無」であるが、「空」が顕わしている理—「空性」は「有」であるという。彼の理解から、空如来藏は「空性」であり、「空」ではない。そして「如来藏」も「無」ではなく、「有」である。しかし、「有」であるが、「体」によって成立している。それでは、彼は空・不空如来藏をどのように解釈しているのだろうか。

如来藏に四種有り。『楞伽經』に依れば、二有り。謂く、“阿梨耶識を空如来藏

³¹ 「梵語婆毘吠迦 bhāvaviveka の訳。西藏名 legs-ldan-ḥbyed. 又婆毘薛迦に作り、明辯、或は分別明とも訳し、一に bhavya (西 legs-ldan) に作る。南印度の人なり。ターラナータの印度仏教史に依るに、師は南方 malyara 國 (即ち mallāra. 現今の Travancore か。但し辯正論第四には摩訶陀國の種姓大士と云へり) の王族に生まれ、出家して三歳に精通し後中印度に赴き、衆護 dge-ḥdun bsruñ-ba (saṃgharakṣaṇ) に就いて大乘經典及び龍樹の論義を學し、尋いで南方に還り、五十餘所の伽藍の主となりて教法を宣説し、又中論の釋を造りて佛護 sañs-rgyas bskyoñs (buddhapālita) の説を破し、専ら龍樹の義を祖述し、門徒一千人と云ひ、又大唐西域記第十駄那羯磔迦國の條には、師は常に僧法の服を著して龍猛の學を弘む。」(望月信亨 1937, p. 2761) また斎藤明氏の説によると、「現存する資料の範囲内で見渡すかぎりでは、中觀派 (Mādhyamika) を自認するに至った最初の論師は、バー (ヴァ) ヴィヴェーカ (c. 490-570) である。かれは『般若灯論』の中で、中觀派 (dBu ma pa = Mādhyamika) あるいは「中」論者 (dBu ma(r)smra ba = Madhyamakavādin) という名をもって、自らの立場を明らかにしている」(斎藤明 1988, p. 40)

³² ここの「若多 (nyatā)」は明らかに誤った表現である。何故なら、「空」のサンスクリット語は śūnya で、中国語に音訳すれば、「瞬若」になるからである。また、『述記』は基撰・義令記の作品である。従って、この誤りは基が述べた時、或いは義令が『述記』を記した時、または写本が転写された時に起きたことであると想定される。

³³ 「古來相傳、以實空為如來藏者、非也。此是清辨等宗。然梵本有二名、若若多名為空、空者無也。若瞬若多名空性、性者有也。今言空者、從空所顯理故名空、據體有也。」(『勝鬘經述記』『新纂大日本大藏經』 vol. 19, p. 919b)

と名づけ、無漏薫習を具足するを不空如來藏と名づくるなり”³⁴。此の經に依れば、二有り。謂く、諸煩惱は眞如性を覆う。二には眞如理性なり。若し本識は無漏種子を含まば、後時に報身の佛を生ず。若し煩惱の覆う所の眞理は當に顯わるれば、法身を得るなり。本識は藏するが故に所捨なり。煩惱は藏するが故に所出なり。聞薫は藏するが故に所生なり。眞如は藏するが故に所顯なり。³⁵

即ち、基は空・不空如來藏について、『入楞伽經』の識説に依れば、「阿梨耶識」と「具足無漏薫習」との二に分けることができ、『勝鬘經』の説に依れば、「諸煩惱は眞如性を隱覆すること」と「眞如理性」との二に分けることができると述べているが、実は『勝鬘經』の原意では、空如來藏は煩惱を欠如しており、不空如來藏は功德を具備しているのである。つまり、基は本經を理解する際にすでに經の原意とずれている。表にすると、以下のようになる。

	空如來藏	不空如來藏
『入楞伽經』	阿梨耶識	具足無漏薫習
『勝鬘經』	諸煩惱覆眞如性	眞如理性

『述記』はまた、次のように言う。

釋の中に二有り。初めに空を釋す。二に不空を解す。“世尊空如來藏”より“一切煩惱”に至るまでと言うは、述べて曰く、空を解すなりと。四種の如來藏の中に、能く眞理を覆隱するを“空如來藏”と名づく。金剛道の後に於いて、此方さに出るが故に。“世尊不空如來藏”より“不可思議佛法”に至るまでと言うは、述べて曰く、不空を解すなりと。此の眞理は煩惱に覆われる所と爲る。不離脫等は諸の佛法の故に、當さに法身を得べきを“不空如來藏”と名づくるなり。³⁶

即ち、煩惱は「眞理」を隱覆し得ることは空如來藏であり、金剛道に入った後

³⁴ 「大慧、言刹尼迦者、名之爲空。阿梨耶識名如來藏。無共意轉識熏習、故名爲空。具足無漏熏習法、故名爲不空。」(『入楞伽經』『大正藏』vol. 16, p. 559c)

³⁵ 「如來藏有四種。依楞伽經有二、謂阿梨耶識名空如來藏、具足無漏熏習名不空如來藏也。依此經有二、謂諸煩惱覆眞如性、二眞如理性。若本識含無漏種子、後時生報身佛。若煩惱所覆眞理當顯、得法身也。本識藏故所捨也。煩惱藏故所出也。聞薫藏故所生。眞如藏故所顯也。」(『勝鬘經述記』『新纂大日本大藏經』vol. 19, p. 918b)

³⁶ 「釋中有二、初釋空、二解不空。言世尊空如來藏至一切煩惱者、述曰解空也。四種如來藏中、能覆隱眞理名空如來藏。於金剛道後、此方出故。言世尊不空如來藏至不可思議佛法者、述曰、解不空也。此眞理爲煩惱所覆、不離脫等諸佛法、故當得法身、名不空如來藏也。」(同書, p. 919c)

に正に出離することができる。真理は煩惱に隠覆されていることは不空如来蔵で、「当得法身」の可能性を意味している。基の理解では、空・不空如来蔵の関係は「能蔵・所蔵」或いは「隠・顕」の関係である。これは『勝鬘經』の「在纏名如来蔵」「出纏名法身」の説と大同小異であるが、經の空・不空如来蔵の原意とは大分異なる。

第三節 まとめ

以上の分析から分かるように、早い時期の注釈書はただ空・不空如来蔵について極めて簡潔に解釈しているが、時代が降れば降るほど、解釈が詳細になっていく傾向が窺われる。特に、慧遠・吉蔵の注釈書になると、空如来蔵と不空如来蔵とが「空」或いは「中道」に統一されており、經の原意とずれて大きな変化が見られる。

經の原意では、空如来蔵は煩惱を欠いていること、不空如来蔵は恒沙の数を過ぎる佛法を具備していることであるが、七本の注釈書の中で、これと完全に一致する解釈は一本もない。慧掌蘊『義記』は二種仏性説をもって空・不空如来蔵に当てはめて、空・不空如来蔵に対する理解は經の原意とほぼ一致している。無名氏『疏』は「蔵」を「諦」とし、空・不空如来蔵を理解する時、經の原意を考慮せず、ただ正反対の概念（眞実・虚偽）をもって解釈している。照法師『疏』は空如来蔵を「可空之法」と理解し、不空如来蔵を經の原意に沿って解釈している。敦煌『本義』は隠・顕の立場から空・不空如来蔵を解釈している。また、經に言う空如来蔵と不空如来蔵の特性を合わせて自分の空如来蔵理解とし、煩惱を離れないことを自分の不空如来蔵理解としている。慧遠『義記』は空如来蔵に何を欠いているか或いは何を具備しているのかに言及していないが、恒沙の佛法を具備することを不空如来蔵とするのは經の原意と同じである。また、空・不空如来蔵を「空」に統一する解釈は他の注釈書の中では見られないので、彼独自の解釈であろう。吉蔵『宝窟』の空・不空如来蔵の解釈が經意に沿っているが、經意に拘らず、三論宗の立場からそれらを中道に統一

している。基『述記』では、唯識の立場から「能蔵・所蔵」によって解釈している。

要するに、慧掌蘊『義記』、照法師『疏』及び敦煌『本義』の三本は経の原意と多少なりともずれは見られるが、まだ経意そのものを離れることはなく、經典の意味するところを比較的忠実に解釈している。一方、無名氏『疏』、慧遠『義記』、吉蔵『宝窟』と基『述記』の四本は殆ど経意を離れており、空・不空如来蔵の解釈に大きな変化が見られる。

第五章 如来蔵の五蔵義

第一節 『勝鬘經』の五蔵義

經において空・不空如来蔵以外に「如来蔵」という概念に直接関係する概念は如来蔵の五種の義である。これは後に五蔵義と呼ばれるようになった。先ず、經の「自性清淨章」に

如来蔵とは、我に非ず、衆生に非ず、命に非ず、人に非ず。¹

と、外道の「我」とはっきり区別した上で、如来蔵の五蔵を出している。続いて、經に、

如来蔵とは、身見に墮する衆生と、顛倒の衆生と、空亂意の衆生の其の境界に非ず。世尊、如来蔵とは、是れ法界蔵なり、法身蔵なり、出世間上上蔵なり、自性清淨蔵なり。²

とある。以上の「如来蔵・法界蔵・法身蔵・出世間上上蔵・自性清淨蔵」は古来より如来蔵の五蔵義と呼ばれ、これはまた『勝鬘經』の創説であって、他の經典には見出せないものである³。ただし經にはただ五蔵の名が挙げられているのみで、その解釈については何も説かれておらず、後に、『宝性論』『仏性論』『摂大乘論釈』等の論釈に引き継がれている。それでは、これらの論釈が五蔵をどのように解釈しているのかを見てみよう。先ず『宝性論』に依れば、

世尊、如来は如来蔵を説くとは、是れ法界蔵なり、出世間法身蔵なり、出世間上上蔵なり、自性清淨法身蔵なり、自性清淨如来蔵なり。⁴

と言い、如来蔵以外に五蔵があると述べているが、これは法身蔵を二回繰り返され、わざわざ五の数に合わせようとして、自性清淨如来蔵を加えた形である。

¹ 「如来蔵者、非我非衆生非命非人。」(『勝鬘經』『大正藏』vol. 12, p. 222b)

² 「如来蔵者、墮身見衆生、顛倒衆生、空亂意衆生、非其境界。世尊、如来蔵者、是法界蔵、法身蔵、出世間上上蔵、自性清淨蔵。」(同上)

³ 香川孝雄 1957, p. 77.

⁴ 「世尊、如来説如来蔵者、是法界蔵、出世間法身蔵、出世間上上蔵、自性清淨法身蔵、自性清淨如来蔵故。」(『宝性論』『大正藏』vol. 31, p. 839a)

次に『仏性論』に依れば、

如來藏に五種有るを謂う。何等をか五と爲すや。一には如來藏にして、自性は是れ其の藏の義なり。…二には正法藏にして、因は是れ其の藏の義なり。…三には法身藏にして、至得は是れ其の藏の義なり。…四には出世藏にして、眞實は是れ其の藏の義なり。…五には自性清淨藏なり。祕密は是れ其の藏の義なるを以てなり。⁵

と言い、如来藏を「如来藏」・「正法藏」・「法身藏」・「出世藏」・「自性清淨藏」の五種に分けている。これは『勝鬘經』の五藏とほぼ同じである。また真諦訳『摂大乘論釈』に依れば、

此の阿黎耶識の界なり。解を以て性と爲す。此の界に五義有り。一には體類の義、一切の衆生は此の體類を出でず。此の體類に由れば衆生は異ならず。二には因の義、一切の聖人の法なる四念處等は此の界を縁じて生ずるが故に。三には生の義、一切の聖人の所得の法身は此の界の法門を信樂するに由るが故に成就することを得。四には眞實の義、世間に在って破せず、出世間にも亦た盡きざるなり。五には藏の義、若し此の法に應ずれば、自性善なるが故に内を成じ、若し此の法を外にせば、復た相應すと雖も、則ち穀を成ずるが故なり。⁶

とある。即ち、「體類義」「因義」「生義」「眞實義」「藏義」の五種に分けている。また『顯識論』は三性説の「性」を解釈して、以下のように述べている。

言う所の性とは、自に五義有り。一には自性種類の義なり。…二には因性の義なり。…三には生の義なり。…四には不壞の義なり。…五には祕密藏の義なり。⁷

以上の分析から、『仏性論』の「五藏説」が殆ど『宝性論』の説を取り込み、伝統的な説として後世に継承されていると考えられる。つまり、如来藏を含めて「五」としたほうが正統な形であろう。それでは、この「五藏義」について、

⁵「如來藏有五種、何等爲五。一如來藏、自性是其藏義。…二者正法藏、因是其藏義。…三者法身藏、至得是其藏義。…四者出世藏、眞實是其藏義。…五者自性清淨藏、以祕密是其藏義。」(『佛性論』『大正藏』vol. 31, p. 796b)

⁶「此阿黎耶識界、以解爲性、此界有五義。一體類義、一切衆生不出此體類、由此體類衆生不異。二因義、一切聖人法四念處等、縁此界生故。三生義、一切聖人所得法身、由信樂此界法門故得成就。四眞實義在世間不破、出世間亦不盡。五藏義、若應此法自性善故成内、若外此法雖復相應、則成穀故。」(『摂大乘論釈』『大正藏』vol. 31, p. 156c)

⁷「所言性者、自有五義。一者自性種類義。…二者因性義。…三者生義。…四不壞義。…五祕密藏義。」(『顯識論』『大正藏』vol. 31, pp. 881c-882a)

『勝鬘經』諸注釈書はどのように解釈しているのかを見てみよう。

第二節 各疏の理解

一 慧掌蘊『義記』

本疏では、章の分け方が現行の『勝鬘經』とは異なっている。即ち、「世尊、如來藏とは、是れ法界藏なり、法身藏なり、出世間上上藏なり、自性清淨藏なり」⁸という所で章を改めているようである。「法界藏」を含め、以下は第十三章で、章題は「法界藏」のようである。如來藏の「五藏義」について、

是れ法界藏とは、是れ第十三章の經名なり。十方不共なる慈悲等なり。法身藏とは佛性身なり。出世間上上藏とは、無爲常住なり。自性清淨藏とは、體は惑の累に非ざるなり。⁹

と述べている。「如來藏」を除いて、他の四藏—「法界藏」「法身藏」「出世間上上藏」「自性清淨藏」それぞれを簡単に解説している。法界藏は「十方不共慈悲等」とは、つまり、十方不共なる慈悲（法）をもって無量無漏功德を成就することが「法界」である。法身藏は「仏性身」である。「仏性」とは何かについて、本疏は「不思議佛法者は佛性也。明佛性訖說如來法身者。行滿惡除種智現用。此明法身也」¹⁰と説明している。つまり、不思議なる佛法を成就することは、仏性を解明し、如來の法身を成就することなのである。出世間上上藏の基本は「無爲常住」で、世間の法は虚妄であるが、如來藏は清淨・常住不變なる法であるので、「出世間」と名づけている。勿論「出世間の法」は声聞・縁覺

⁸ 「世尊、如來藏者、是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。」（『勝鬘經』『大正藏』vol. 12, p. 222b）

⁹ 「是法界藏者、是第十三章經名也。十方不共慈悲等也。法身藏者佛性身也。出世間上上藏者。無爲常住也。自性清淨藏者、體非惑累也。」（『勝鬘義記』『大正藏』vol. 85, p. 261a）

¹⁰ 「不思議佛法者、是佛性也。明佛性訖說如來法身者、行滿惡除種智現用、此明法身也。」（同書, p. 259b）

の二乗の法をも含んでいるが、如来蔵はただ仏のみ知ることができるので、上上の法である。自性清浄蔵は一切の煩悩を離れている状態であると述べている。

二 無名氏『疏』

本疏では、「明住大涅槃，不捨有為義」を中心として、慧掌蘊『義記』に比してより広義の立場から、時空間の順で如来蔵の「五義」を理解している。即ち、

“世尊、如來藏是法界藏”とは、如來藏は是れ廣大なる義を明かす。¹¹
とある。如来蔵を「法界蔵」というのは、如来蔵は広大な義であることを明かすのである。經にも「如來藏とは、前際無く、不起不滅の法にして、諸の苦を種えて、苦を厭い、涅槃を樂求することを得るなり」¹²と説かれている。その前の「“無前際”は過去に非ず、“不起”は現在に非ず、“不滅”は未來に非ず」¹³は、即ち、時間的な立場から見れば、如来蔵は辺際なく、極めて広大であるということを意味している。その後、

何を以ての故に如來藏を擧げて、自性清淨の隱覆を顯さんや。向に顛倒真實は無爲の義を捨てざることを明かす。今は自性清淨は是れ有爲の義を捨てざることを明かす。不異を示すが故なり。¹⁴

と言い、如来蔵の他の「義」を挙げる理由を出している。つまり、前の「顛倒真實章第十二」に二乗の二種辺見―「常見」・「断見」を明かしたが、無為の義を離れず、今自性清浄は有為の義を離れていないことを明かしていると言っている。その「不異」を明示するために、如来蔵の五義を挙げている訳である。ここで注意すべきことは疏主が「如来蔵の無為相」と「世間の有為相」との関係が互いに捨てられないことを強調している点である。次に、「法身蔵」について、

¹¹ 「世尊，如來藏是法界藏者，明如來藏是廣大義。」（青木隆他編 2013，p. 430）

¹² 「如來藏者、無前際不起不滅法、種諸苦得厭苦樂求涅槃。」（『勝鬘經』『大正藏』vol. 12，p. 222b）

¹³ 「“世尊，如來藏無前際”者，非過去。“不起”者，非現在。“不滅”者，非未來」（青木隆他編 2013，p. 429）

¹⁴ 「何以故擧如來藏，顯自性清淨隱覆也。向明顛倒真實不捨無爲義，今明自性清淨是不捨有爲義，示不異故也」（同書，p. 430）

“是法身藏”は如來藏の後際の義を明かす。¹⁵

とあり、果位から如来藏を解釈している。法身藏は如来藏の「後際の義」であるというのは、衆生は正法を修行し、如来の仏性を明かし、正見を得、如来の法身を証得することができることを意味している。次に、「出世間上上藏」について、

“出世間上上藏”とは、如來藏は彼の凡夫二乗の義を過ぎることを明かす。¹⁶とある。即ち、如来藏は「凡夫二乗」が知ることができず、ただ仏のみが知ることができる。次に、「自性清淨藏」について、

“自性清淨藏”とは、正さに自實無爲の義を顯わす。¹⁷という。ここは根本から如来藏の「真実の義」を考察しようとしている。その「真実の義」とは、「自実」「無為」である。「自実」とは、如来藏の常住不変を指し、「無為」とは、如来藏は有為を離れた自性清淨を意味するのであろう。

以上のことから分かるように、本疏は如来藏に関して、如来藏の「定義の範疇」、如来藏が対応する「果位」、如来藏と凡夫二乗との「比較」及び如来藏の「本質」の四つの側面から述べている。

三 照法師『疏』

本疏では、如来藏に対する理解が上の両疏と異なっている。

法界藏とは、常住の佛果は生死と異なるが故に界と云うなり。體に萬善を備うるが故に法身藏と名づく。生死を超過するが故に上上を言う。或によって染められず、其の性は光潔の故に自性清淨と言う。¹⁸

と言う。法界藏とは、仏果と生死の区別を意味している。次に、「体に万善を具備する」ことを法身藏としている。万善を具備することができるものはただ仏のみで、つまり、仏の身体に依るので、法身としている。次に、生死を超え、涅槃の境界に到達することを上上としている。これは凡夫二乗の境界と阿羅漢

¹⁵ 「“是法身藏”，明如來藏後際之義。」（同上）

¹⁶ 「“出世間上上藏”者，明如來藏過彼凡夫二乘之義。」（同上）

¹⁷ 「“自性清淨藏”者，正顯自實無爲之義。」（同上）

¹⁸ 「法界藏者、常住佛果異於生死故云界也。體備萬善故名法身藏。超過生死故言上上。不爲或染其性光潔故言自性清淨。」（『勝鬘經疏』『大正藏』 vol. 85, p. 277a）

・独覚の果位を超越していることを指しているのであろう。次の自性清浄蔵について、二つの特徴―「不爲或（惑）染」・「其性光潔」があるという。この二つの特徴がいずれも如来蔵の本質で、「自性清浄」に統一される。

以上の分析から分かるように、本疏の如来蔵に対する理解は大きく二通りに分けることができる。即ち、「法界蔵」・「法身蔵」・「出世間上上蔵」等は仏と生死との相違からを理解しているが、「自性清浄蔵」は如来蔵の本質から理解している。

四 敦煌『本義』

本疏では、前の三疏とは異なって、五蔵を解釈するのではなく、「如来蔵」と「法界蔵」の二蔵だけを簡潔に解釈している。即ち、

先ず五種の蔵を會すに、別の體有ること無し。一には、如來藏とは、煩惱の内に蘊在す。故に名づけて蔵と爲す。亦た當來の萬德を包含すべき爲に、之れを謂いて蔵と爲す。二には、法界蔵とは、常住なる法性を謂うなり。三には、法身蔵なり。四には、出世間上上蔵なり。五には、自性清浄蔵なり。¹⁹

と述べている。即ち、如来蔵とは煩惱の中に内含し、かつ未来の万徳を包含する。法界蔵とは常住の法性である。次に、

五蔵には、前の一と後の一とは是れ隱の時、中の三は是れ顯の時なり。隱と顯とは殊なりと雖も、其の體は一なり。²⁰

と言い、如来蔵と自性清浄蔵とを「隱」に配当させ、法界蔵と法身蔵と出世間上上蔵とを「顯」に配当させている。続いて、五蔵には隱・顯があるが、実は同じものだと強調している。これは本疏の特徴と言えよう。

五 慧遠『義記』

本疏では、上のいずれの疏よりも詳しく、且つ理論的に述べている。

如來藏とは、前の藏體を牒す。是れ法界蔵は、名を轉じて顯示す。此の藏の中に

¹⁹「先會五種藏、無有別體。一者、“如來藏”、蘊在煩惱之內、故名爲藏。亦可包含爲當來萬德、謂之爲藏。二者、“法界蔵”、謂常住法性也。三者、“法身蔵”。四者、“出世間上上蔵”。五者、“自性清浄蔵”。」（古泉圓順 1970, p. 116）

²⁰「五蔵、前一後一是隱時、中三是顯時。隱顯雖殊、其體一也。」（同上）

於いて曠く一切恒沙の佛法を備う。恒沙の法は異なるを法界藏と名づく。法身藏の下、時に約して分異す。彼の前の藏體は、佛果の徳に在りて法身藏と名づけ、初地の上に在りて、出世間上上藏と名づけ、凡位の中に在りて性清淨と名づけ、染に在りて同ぜざるが故に清淨と云う。²¹

と言ひ、如来藏は「藏の体」であることを強調している。それ以前の文で「藏」を「諦」と理解しているのも²²、藏を真実という意味であることを強調しているであろう。この「藏」の中に「一切の恒沙沙数の仏法」を具備していることを法界藏と名づけている。そして、仏果の境界を法身藏とし、初地以上の階位を出世間上上藏とし、凡夫の位を自性清淨藏としている。

つまり、慧遠の解釈も大きく二つに分けることができる。その一は如来藏と法界藏で、如来藏の「藏体」と関係している。如来藏は藏体を明かし、法界藏は藏体に具備している恒沙沙数の仏法を明かしている。その二は法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏をそれぞれに「果」「行」「因」の階位に当てている。法身藏は如来の果位とし、出世間上上藏を初地以上の果位とし、自性清淨藏を凡夫位としている。即ち、「果」→「行」→「因」という解釈方法を表している。これが慧遠『義記』の特徴と言えよう。

六 吉藏『宝窟』

本疏では、殆ど『仏性論』の解釈を援用している。即ち、

第一、總じて五藏を明かすは、『佛性論』の中に説くが如し。“一に如来藏は、自性を以て義と爲す。一切諸法は如来の自性を出でず。無我を相と爲すが故なり、二に法界藏とは、彼に正法藏と説く。今、法界と言うは、界は即ち境界、即ち是れ因の義なり。聖人の四念處等、皆此の性を取りて境と作すが故なり。三に法身藏とは、至得を以て義と爲す。至とは證なり。一切の聖人、正性を信樂す。此の信樂に由りて、諸の聖人をして如来の功德を得さしむ。四に出世間上上藏とは、

²¹ 「如来藏者、牒前藏體、是法界藏、轉名顯示、於此藏中曠備一切恒沙佛法、恒沙法異、名法界藏。法身藏下、約時分異、彼前藏體、在佛果徳名法身藏。在初地上、名出世間上上藏。在凡位中名性清淨、在染不同故云清淨。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本大藏經』vol. 19, p. 894a）

²² 「一諦一依、是其所藏。所藏之中、一諦藏躰、故須論之。」（同書, p. 889c）

眞實を以て義と爲す。世に三失有り、一に對治にして滅すべし。二に妄心は念念に滅す。三に倒見有るに由りて、聖法を得ず。此の三義を具するを、之れを名づけて世と爲す。此の法は彼の三義無し。故に出世の眞實と名くるなり。五に自性清淨藏とは、祕密を以て義と爲す。若し一切法、此の性に隨順すれば、則ち名けて内と爲す。是れ正にして邪に非ず。若し此の理に違すれば、則ち名けて外と爲す。是れ邪にして正に非ず”²³。彼の論に五藏を辨じ訖りて、此の經に五藏を説くを引いて證と爲せり。“如來藏、自性を義と爲す”とは、此の藏は是れ一切諸法の體性なることを辨ずるなり。“法界藏、因を以て義と爲す”とは、此の藏は是れ聖人の起行境界を名けて因と爲すことを辨ずるなり。“法身藏、至得を以て義と爲す”とは、此の藏に依つて能く因を修して佛果に至得することを辨ずるが故に至得の義と名く。“出世上上藏は眞實の義”とは、甚深なり。此の藏の性、因縁の相ならざるが故に眞實と名くることを辨ずるなり。“自性清淨藏は祕密の義”とは、甚深なり。此の藏、一相として取べきなく、而も之に順ずれば大益あり、之に違すれば極損なるが故に祕密と名くることを辨ず。『攝大乘論』の中に、五藏の相を辨ずるが如き、義、亦た是の如し。此等は義に隨つて別分す、體別に五有るには非ざるなり。²⁴

²³ 「一如來藏、自性是其藏義、一切諸法不出如來自性、無我爲相故、故説一切諸法爲如來藏。二者正法藏、因是其藏義、以一切聖人四念處等正法、皆取此性作境、未生得生、已生得滿、是故説名爲正法藏。三者法身藏、至得是其藏義、此一切聖人信樂正性、信樂願聞、由此信樂心故、令諸聖人得於四德、及過恒沙數等一切如來功德、故説此性名法身藏。四者出世藏、眞實是其藏義。世有三失、一者對治、可滅盡故名爲世、此法則無對治故名出世。二不靜住故名爲世、由虛妄心果報、念念滅不住故、此法不爾故名出世。三由有倒見故、心在世間、則恒倒見、如人在三界、心中決不得見苦法忍等、以其虛妄故名爲世、此法能出世間故名眞實、爲出世藏。五者自性清淨藏、以祕密是其藏義、若一切法隨順此性、則名爲内、是正非邪、則爲清淨、若諸法違逆此理、則名爲外、是邪非正。」(『佛性論』『大正藏』 vol. 31, p. 796b)

²⁴ 「第一總明五藏、如佛性論中説。一如來藏、以自性爲義、一切諸法不出如來自性、無我爲相故。二法界藏者、彼説正法藏、今言法界者、界即境界、即是因義、聖人四念處等、皆取此性作境故。三法身藏者、以至得爲義、至者證也。一切聖人信樂正性、由此信樂、令諸聖人得如來功德。四出世間上上者、三由有倒見、不得聖法、具此三義、名之爲世、此法無彼三義故名出世眞實也。五自性清淨藏、以祕密爲義、若一切法隨順此性、則名爲内、是正非邪、若違此理、則名爲外、是邪非正。彼論辨五藏訖、引此經説五藏爲證。如來藏自性義者、辨是藏此一切諸法體性也。法界藏以因爲義者、辨此藏是聖人行境界、名爲因也。法身藏以至得爲義者、通辨依此藏能修因至得佛果、故名至得義。出世上上藏眞實義者、辨此藏性不因縁相、故名眞實也。自性清淨藏祕密義者、甚深也。辨此藏無一相可取、而順之大益、違之極損、故名祕密。如攝大乘論中辨五藏

と述べる。『宝窟』も同じく二つに分けることができる。その一は「如来蔵」「法界蔵」「法身蔵」で、吉蔵によれば、それぞれ「諸法体性」、「聖人起行境界」及び「至得」に対応している。また『仏性論』の「自性性仏性」、「引出性仏性」及び「至得性仏性」に対応している²⁵。つまり、如来蔵を「凡夫の位」に、法界蔵を「有學聖位」に、法身蔵を「無學聖位」にそれぞれ対応させている。これは、「因」→「行」→「果」という解釈パターンを顕わしているのであろう。その二の「出世間上上蔵」と「自性清淨蔵」とはそれぞれ「真実」、「秘密」に当て嵌め、もう一度「隱・顯」の如来蔵解釈パターンを強調している。ここで注意すべきことは、敦煌『本義』の「隱・顯」解釈の影響が見られるということと、「因」→「行」→「果」という解釈は明らかに淨影寺慧遠の「果」→「行」→「因」の解釈方法の影響を受けているということである。しかし、その解釈は必ずしも一致していない。

吉蔵は殆ど『仏性論』の「自性」をもって「如来蔵」を解釈することが認められているが、その解釈は必ずしも一致していない。『仏性論』に「一切の諸法は如来の自性を出ず」²⁶とあるが、直接的に「諸法の性＝如来の性」とは説いていない。吉蔵は直接的に「此の蔵は是れ一切諸法の體性なる」と説いている。つまり、両者の間には微妙な相違がある。何故なら、如来蔵を「一切諸法の体性」と見ているということは、「如来蔵＝法性」を認めているに違いないからである。この傾向は彼の『大乘玄論』に更に顕著に現している。

『涅槃經』に自ら佛性を説くに種種の名有り。一の佛性に於いて亦た法性涅槃と名づけ、亦たは般若一乗と名づけ、亦たは首楞嚴三昧師子吼三昧と名づく。故に知る大聖隨縁善巧にて諸經の中に於いて名を説くこと不同なり。故に『涅槃經』の中に於いては名づけて佛性と爲し、則ち『華嚴』に於いては名づけて法界と爲し、『勝鬘』の中に於いては名づけて如来蔵自性清淨心と爲し、『楞伽』にて名づけて八識と爲し、『首楞嚴經』にて首楞嚴三昧と名づけ、『法華』にて名づけて一道一乗と爲し、『大品』にて名づけて般若法性と爲し、『維摩』にて名づけて無住

相義亦如是也。此等隨義別分非體別有五也。」(『勝鬘宝窟』『大正藏』vol. 37, p. 85b-c)

²⁵『仏性論』の「三種佛性者、應得因中具有三性。一住自性性、二引出性、三至得性。記曰、住自性者、謂道前凡夫位。引出性者、從發心以上、窮有學聖位。至得性者、無學聖位佛性。」(『大正藏』vol. 31, p. 794a)に参照されたい。

²⁶「一切諸法不出如來自性。」(同書, p. 796b)

實際と爲す。是の如き等の名は皆是れ佛性の異名なり。²⁷

即ち、「仏性」という言葉は經典ごとに異なる名前と呼ばれている。「八識」「一乗」「法界」「如来蔵自性清浄心」「法性」等はすべて「仏性」の異名である。つまり、吉蔵は「仏性」「如来蔵」と「般若」「法性」とは別のものではなく、同じものであると指摘している。

七 基『述記』

本疏では、「五蔵」に分けず、「四蔵」に分けている。即ち、以下のように簡単に解釈している。

四蔵有り。一には法界蔵、非情に通ずるが故に、二には法身蔵、唯だ情のみの収まる所なるが故に、三には出世間蔵、出纏なり。四には清浄蔵、在纏なり。²⁸
即ち、基も如来蔵を二つに分けて解釈している。その一は「法界蔵」と「法身蔵」で、それぞれ「通非情」「(有) 情」に対応させている。その二は「出世間蔵」と「清浄蔵」で、それぞれ「出纏」「在纏」に対応させている。つまり、「法界蔵」は「有情」だけではなく、「非情」にまでをも含んでいるが、「法身蔵」は「有情」だけを含んでいる。第二の「出世間上上蔵」は「出纏位」を意味しているが、「自性清浄蔵」は「在纏位」を意味している。これは因果の側面から解釈しているのであろう。

第三節 まとめ

經文からすれば、「四蔵義」という方がより適切ではないかと思われるが、すでに述べたように、「五蔵」の方が伝統な言い方である。更に、以上の分析

²⁷ 「涅槃經自說佛性有種種名、於一佛性亦名法性涅槃、亦名般若一乘、亦名首楞嚴三昧師子吼三昧。故知、大聖隨緣善巧、於諸經中說名不同。故於涅槃經中、名爲佛性。則於華嚴、名爲法界。於勝鬘中、名爲如來藏自性清浄心。楞伽名爲八識。首楞嚴經名首楞嚴三昧。法華名爲一道一乘。大品名爲般若法性。維摩名爲無住實際。如是等名、皆是佛性之異名。」(『大乘玄論』『大正藏』vol. 45, p. 41c)

²⁸ 「有四蔵。一法界蔵、通非情故。二法身蔵、唯情所收故。三出世間蔵、出纏也。四清浄蔵、在纏也。」(『勝鬘經述記』『新纂大日本大藏經』vol. 19, p. 923a)

から、以下の結果を得た。

(1) 慧掌蘊『義記』、照法師『疏』と敦煌『本義』は経意に沿って簡単に解釈している。

(2) 無名氏『疏』は「無為法」と「有為法」を導入して解釈している。慧遠『義記』の「果」→「行」→「因」解釈は吉蔵『宝窟』の「因」→「行」→「果」を経て、後の基『述記』の「因」「果」に発展したというように、形の上から推測できる。

(3) また、諸疏の中、慧遠『義記』だけが如来蔵という概念を詳しく解釈しているが、他の注釈書はただ如来蔵を簡潔に説明しているのみである。そして、各疏の説明の違いから見れば、「法界蔵」という概念に対する理解の相違が最も大きいということが分かる。その別なる解釈を示すと、以下のようである。

慧掌蘊『義記』	十方不共慈悲等
無名氏『疏』	如來藏是廣大義
照法師『疏』	常住佛果異于生死
敦煌『本義』	常住法性
慧遠『義記』	於此藏中曠備一切恒沙佛法，恒沙法異
吉蔵『宝窟』	界即境界，即是因義。聖人四念處等，皆取此性作境故
基『述記』	通非情

この表から見て、慧掌蘊『義記』は、法界蔵を慈悲としている。無名氏『疏』は、法界蔵とは如来の涅槃境界と関連して、如来蔵の広大なる義を成就することであると見なす。照法師『疏』は、仏果と生死の区別を以て「法界」を解釈している。敦煌『本義』は常住なる仏性をもって解釈している。慧遠『義記』は、「異」をもって「界」を釈して、「法界蔵」を「一切の異なる仏法の蔵」に喩えている。吉蔵『宝窟』は、「因」と「境界」をもって「界」を釈している。基の『述記』は、唯識の立場から、法界を現象の「本相」とし、「有情」「非情」と解釈している。

第六章 如来蔵染浄依持説

第一節 経の染浄依持説

経に説かれている空・不空如来蔵や五蔵義等の概念が「生死」から「涅槃」へと転入する様相を顕わそうとしていることはすでに述べてきた。更に、経は「生死」・「涅槃」と如来蔵の関係を説明している。即ち、如来蔵は「生死」(染)・「涅槃」(浄)の依持である。この説は如来蔵に理論的根拠と枠組みを与え、後世の「如来蔵縁起」にまで大きな影響力を与えているが、しかし、経はただこの依持を提示したのみで、理論的論証はしていない。

本稿で取り上げた『勝鬘経』諸注釈書は確かにこの辺りの経文を詳しく解釈している。これらの理解は、当時の中国仏教界において本経がどのように理解受容されていたのかということのある程度表しているのみならず、仏教思想内部に於いて「無為なる如来蔵は有為なる生死と如何なる関係を持っているか」という難問を解く可能性を暗示している。

経には空・不空如来蔵の概念を通じて、如来蔵の二つの基本的な意味が提示されている。即ち、その一は一切の煩惱蔵を離れた状態である。その二は本来恒沙数を過ぎる仏法が備わって、常住不変の状態である。更に、「如来蔵は生死の依である」ということを提示して、如来蔵が如何にして「生死」という染法と関係しているのかを述べている。経には、

世尊、生死とは、如来蔵に依る。如来蔵を以ての故に、本際は不可知なりと説く。

世尊、如来蔵有るが故に生死を説く。是れを善説と名づく。世尊、生死とは、諸の受けたる根の没して、次第して受けざる根の起こること、是れを生死と名づく。

世尊、生と死の此の二法は、是れ如来蔵なり、世間の言説の故に、死有り生有り。

死とは謂く根の壊するなり、生とは新たに諸の根の起こるなり。如来蔵に生有り

死有るには非ず。如來藏は有爲の相を離る。如來藏は常住にして不變なり。¹とあり、二つの趣旨に分ける。一つは「生死是如来藏」で、もう一つは「生死是如来藏の依」である。換言すれば、生死と如来藏は「不異」でありながら、「不一」である。しかし、經には理論的な説明がない。これはすでに柏木弘雄氏²が指摘したところである。また、生死は如来藏に依るが、如来藏に生が有り死が有るのではないという。続いて、如来藏と涅槃との関係について、經は、

世尊、若し如来藏無くんば、苦を厭い、涅槃を樂求することを得ず。何を以ての故とならば、此の六識と及び心法の智とに於いて、此の七法は刹那にして住せず、衆苦を種えず、苦を厭い、涅槃を樂求することを得ず。世尊、如来藏とは、前際無く、不起不滅の法にして、諸の苦を種えて、苦を厭い、涅槃を樂求することを得るなり。³

と述べている。即ち、「刹那不住」なる七法は涅槃を樂求するものではなく、常住不變かつ不生不滅なる如来藏のみがその源であると經に明言されている。それでは、この複雑な関係がどのように論証されるべきか。以上の問題を念頭に置いて、以下、染淨依持説を染の依持と淨の依持に分けて、諸注釈書の解釈を見てみよう。

第二節 各疏の理解

一 慧掌蘊『義記』

¹「世尊、生死者依如来藏、以如来藏故、說本際不可知。世尊、有如来藏故說生死、是名善說。世尊、生死、生死者、諸受根沒、次第不受根起、是名生死。世尊、死生者此二法是如来藏、世間言說故、有死有生。死者謂根壞、生者新諸根起、非如来藏有生有死。如来藏者離有爲相、如来藏常住不變。」(『勝鬘經』『大正藏』vol. 12, p. 222b)

²「不生不滅の法である如来藏が、何故にわれわれの生死の依りどころであるのかということに関しては、『勝鬘經』は理論的な説明を加えていない」柏木弘雄 1965, p. 227.

³「世尊、若無如来藏者、不得厭苦樂求涅槃、何以故。於此六識及心法智、此七法刹那不住、不種衆苦、不得厭苦樂求涅槃。世尊、如来藏者、無前際不起不滅法、種諸苦得厭苦樂求涅槃。」(『勝鬘經』『大正藏』vol. 12, p. 222b)

（一）染の依持

本疏では、以下のように如来蔵と生死との関係を述べている。

“生死者依如来蔵”とは、第十二の經の名なり。有爲なる生滅は生死の者なり。無爲は常存して蔵と爲すなり。此は衆生に俱もに二の法蔵有るを明かす。方に明顯すべし。生死は將に除く義は久しく存せざるが故に蔵に依るなり。“以如来蔵故説本際不可知”とは、非始造終成□知端者也⁴。“有如來蔵故説本生死是名善説”とは、若し衆生に生死を蔵すること有ると言わば、此の説を善と爲すなり。

5

即ち、本疏は先ず「生死」と「如来蔵」とを定義している。「生死」とは、生滅する「有爲法」である。これに対して、「如来蔵」は常住不變なる「無爲法」である。「衆生俱有二法蔵」とは衆生たちは本来、法身が備わっているが、諸根の起没変化の影響で「生死」がある。言い換えれば、「生死」が時々刻々に変化しているので、常性がない。しかし、生死流転は確かに「生死」「死生」というサイクルの中に存在している。従って、起没変化の「生死」は相續存在するために「如来蔵」に依る。

続いて、本疏は、

“如来蔵是生死”と言う者は、此は是れ世間愚人の言、是れ聖語に非ざるなり。

6

と言い、「生死即如来蔵」という説は世間の愚人たちの考え方であると理解している。この立場から、生死は如来蔵に依るが、生死は如来蔵ではない。これは即ち、如来蔵と生死との「不一」なる関係である。次に、この「不一」なる関係をより詳しく述べ、

是れ出世無爲の法に生死無くなり。“死者諸根壞生者新諸根”とは、還た死者を明かして、更に後生を變るなり。生者の死、死者は更に三世に生ず。玆に無常の

⁴写本 S. 2660 によっても、「□」の字を判定することができないので、この一句を解釈することができない。

⁵「生死者依如来蔵者、第十二經名也。有爲生滅生死者（写本 S. 2660 によって、「者」を補った）也。無爲常存爲蔵也。此明衆生俱有二法蔵、方明顯生死將除、義不久存故依蔵也。以如来蔵故説本際不可知者、非始造終成□知端者也。有如來蔵故説本生死是名善説者、若言衆生有蔵生死此説爲善也。」（『勝鬘義記』『大正蔵』vol. 85, p. 260b）

⁶「言如来蔵是生死者、此是世間愚人之言、非是聖語也。」（同書, p. 260b-c）

事現と云うなり。“非如來藏有生有死”とは、藏體は湛然にして六情の諸根無し。

眞實は常住にして生死の法に非ざるなり。“離有相常住不變”とは、藏體は是の如きが故に生死無し。⁷

と言う。ここで提出した「出世無爲之法無生死」の「出世無爲之法」は第一義諦即ち「滅諦」、如来藏を指しているであろう。また衆生の「生死」は過去・現在・未来を通じているので無常有爲の法である。また、第一義諦の立場から、如来藏には諸根の起没がないので、不生不滅・常住不變なる存在である。つまり、生死は因位にある衆生のもので、如来藏は生死起滅の有爲相を離れる常恒不變なる存在である。言い換えれば、この常住不變なる如来藏は、流轉變易なる生死とは相応せず、両者は「不一」なる関係である。

以上の分析から分かるように、生死は常住不變なる如来藏に依る。また、如来藏は不生不滅なる無爲法で、生死なる有爲法と相応しない。要するに、疏主は如来藏と生死との「不異」なる関係に触れず、「不一」なる関係を主張している。

（二）淨の依持

本疏は、

“若無如來藏者不得厭苦樂求涅槃”とは、此は佛性は人に益有るを明かす。佛性の體は常・樂・我・淨なり。生死の法に苦惱は衆多なり。之れを受くるに既に久しく、厭患の心を生じ樂法を求覓す。以て自安するを欲す。佛性有ることに由りて、此の心を生ずるを得るなり。“何以故”とは、何を以て衆苦有らんや。“於此六識及心法智”とは、多苦有るを釋するなり。心は是れ主なるが故に名づけて法智と爲すなり。“刹那不住”とは、念念に成形し、苦は則ち衆多なり。“不種衆苦、不得厭苦樂求涅槃”とは、勢い極まれば則ち理に及んで數をして然らしむ。此は佛性に能く苦を厭う心を生ずるを明かすなり。“如來藏者。無前際不起不滅法”とは、三世の攝に非ず。前際は未來と爲し、不起は現在と爲し、滅は過去と爲す。⁸

⁷ 「是出世無爲之法無生死也。死者諸根壞、生者新諸根者、還明死者、更變後生也。生者之死、死者更生三世、茲云無常之事現也。非如來藏有生有死者、藏體湛然無六情諸根、眞實常住非生死法也。離有相常住不變者、藏體如是故無生死。」(同書, p. 260c)

⁸ 「若無如來藏者、不得厭苦樂求涅槃者、此明佛性有益於人。佛性之體常樂我淨、生

と述べ、如来蔵を仏性とし、更に、仏性は衆生が涅槃を樂求するための根本原因であるとする。本疏は、仮説をもって始まる。即ち、もし如来蔵がなければ、刹那不住に依拠する「六識」と「心法智」とは長く持続することができない。それぞれ刹那ごとに形成されると同時に、「刹那不住」である。衆生は生死の苦を感知できず、涅槃の境地を樂求することもできない。逆に、もし如来蔵があれば、苦を厭い、そして、涅槃の境地を追求することができる。何故なら、如来蔵が前際無く、常住不變なる常樂我淨だからである。

また、上の引用中の「由有佛性、得生此心」という文句については、衆生には仏性があるからこそ、苦を厭い、涅槃を樂求するのでであると主張している。即ち、衆生が苦を厭い、涅槃を樂求するのは、その如来蔵が常樂我淨なる法であるのみならず、衆生がもともと仏性を具備しているからであるとする。衆生がもともと無量なる如来の功德を具備しているからこそ、「苦」に直面する時、樂求涅槃の心が生起するのである。これは吉蔵の『大乘玄論』「仏性義」に言う十一師中の第五師、即ち光宅寺法雲（467-529）の説⁹と一致している。しかし、本疏の作者である慧掌蘊と法雲の生存年代は近いので、継承関係をはっきりさせることはできない。

二 無名氏『疏』

（一）染の依持

無名氏は、生死を「有為生死」と「無為生死」との二通りに分けて、如来蔵

死之法苦惱衆多、受之既久、生厭患心求覓樂法、欲以自安、由有佛性、得生此心也。何以故者、何以有衆苦也。於此六識及心法智者、釋有多苦也。心是主故名爲法智也。刹那不住者、念念成形、苦則衆多也。不種衆苦、不得厭苦樂求涅槃者、勢極則及理數使然、此明佛性能生厭苦心也。如來藏者、無前際不起不滅法也。非三世攝、前際爲未來、不起爲現在、滅爲過去。」（同上）

⁹「第五師以避苦求樂爲正因佛性。一切衆生、無不有避苦求樂之性、實有此避苦求樂之性、即以此用爲正因。然此釋復異前以心爲正因之說、今只以避苦求樂之用爲正因耳。故經云、若無如來藏者、不得厭苦樂求涅槃。故知、避苦求樂之用爲正因佛性也。」（『大乘玄論』『大正藏』vol. 45, p. 35c）。『国訳一切經』和漢撰述部 44『大乘玄論』、p. 147の注十四に「四論玄義の第六家にて、光宅寺雲法師即ち法雲の説」としている。また『大乘四論玄義記』第七卷に「第六光宅雲法師云、心有避苦求樂性義爲正因體、如解皆或之性向菩提性、亦簡異木石等無性也。故夫人經云、衆生若不厭苦、則不求涅槃義。釋云、以此心有皆生死之性、爲衆生之善本、故所以爲正因。」（『新纂大日本統藏經』vol. 46, p. 601c）と述べているので、確かにその説は法雲の説である。

との関係を述べ、

“生死依如來藏”とは、體より用は起るを“依”と説き、盡滅法の依託に同ぜざるなり。『地論』の中に“別は本に依止し、彼の本を滿つるが故に”¹⁰。“以如來藏故、説本際不可知”とは、此の生死は是れ其の藏の用、藏には既に源無し。用にも亦た本無きが故に“不可知”と云うなり。¹¹

と言い、先ず如来藏と生死との「体用」関係を明らかにしている。即ち、如来藏は「藏体」で、生死は如来藏の「用」である。更に、「体用」の関係から生死は如来藏に依ることを論述している。ここで『十地經論』の「別相と総相」の説を引用して、如来藏と生死との「所依」関係を述べている。即ち、「別依止本、滿彼本故」である。後の唐時代の澄觀の『大方広仏華嚴經疏』では、この一文を以下のように釈している。

“別依止本滿彼本故”とは、謂く一に依りて九を開く。總無くは別は立せざるが故に“依止”と云う。別に由りて方に總を成ずるが故に“滿彼”と云う。¹² この一文から、『大方広仏華嚴經疏』は極めて簡単に「別相と総相」の関係を解釈している。即ち、「総相」から分離されるのは「別相」で、「別相」は「総相」に依ってのみ成り立ち得る。この解釈方法を基準にして、如来藏と生死との関係に当てはめると、如来藏は「総相」に、生死は「別相」に相当する。つまり、生死は如来藏に依って存在しているが、如来藏の「用」の一部分として、如来藏を離れることができない。また、次の「生死是其藏用、藏既無源、用亦無本」の一文はより明確に如来藏と生死との「体用」関係を述べている。即ち、如来藏は常住不變なので、源がないはずである。従って、如来藏の用である生死に源がないのは当然であろう。故に、「本際不可知」と説いている。以上は「体用」の側面から両者の関係を述べている。

要するに、慧掌蘊並びに澄觀の「体用」の考え方によると、如来藏は「体」

¹⁰「總者是根本入、別相者餘九入、別依止本滿彼本故。」(『十地經論』『大正藏』vol. 26, p. 125a)

¹¹「“生死依如來藏”者、從體起用説“依”，不同盡滅法依託也。『地論』中“別依止本、滿彼本故”。“以如來藏故、説本際不可知”者、此生死是其藏用、藏既無源、用亦無本、故云“不可知”也。」(青木隆他編 2013, p. 427)

¹²『大方広仏華嚴經疏』に「別依止本滿彼本故者、謂依一開九。無總別不立故云依止、由別方成總故云滿彼。」という部分がある。(『大方広仏華嚴經疏』『大正藏』vol. 35, p. 739c)

で、生死は「用」である。生死は如来蔵に依るが、如来蔵ではないので、両者は「不一」なる関係なのである。

次に、疏主はまた如来蔵と生死との「不一」なる関係を述べて

“非如來藏有生有死”とは、物は此の生死は即ち有漏生死の相に同じきと謂うなり。故に“非如來藏有生有死”と云う。“如來藏離有爲相”とは、此の生死は五趣に在らざるを明かすが故に“離有爲相”と云う。“如來藏常住不變”とは、用には隱・顯と雖も、生滅に非ざるなり。¹³

と言ひ、先ずこの生死を「有漏生死」と解釈し、次にこの生死は五趣にないと言ひ指摘している。即ち、この場合の生死は「有漏生死」即ち上に述べた「有爲生死」で、如来蔵の涅槃境界が無爲生死であり、常住不變・不生不滅なる存在である。つまり、生死を「有爲生死」と「無爲生死」との二通りに分け、如来蔵を常住不變・不生不滅なる無爲生死とし、有爲生死と区別している。即ち、如来蔵と生死との「不一」なる関係を表わしている。

次に、本疏は「生死」という概念を解釈することによって、生死と如来蔵の「不異」なる関係を解釈し、

“世尊、生死生死”とは、有爲・無爲の二種なり。有爲生死を捨せば、無爲生死を得、二の“生死”の語有り。“諸受根沒”とは、有爲生死の相を捨するなり。

“次第不受根起”とは、還た有爲を證するが故に“次第”と云う。“此は無爲不受”とは、捨する所の受に同ぜざるが故に“不受”と曰う。“起”とは、集成の相なり。“此二法是如來藏”とは、前の句は直に二種生死の相を辨ず、此の句は指して眞實を作す。此の生死は“王宮生、雙樹滅”の一流に同ずるなり。¹⁴

と言ひ、生死を「有爲生死」と「無爲生死」との二種に分けて、有爲生死を離れば、無爲生死を獲得すると解釈している。またより鮮明に「有爲生死」と

¹³ 「“非如來藏有生有死”者、勿（物に通ずる）謂此生死即同有漏生死相也。故云“非如來藏有生有死”。“如來藏離有爲相”者、明此生死不在五趣、故云“離有爲相”。

“如來藏常住不變”者、用雖隱顯、非生滅也。」（青木隆他編 2013, p. 428）

¹⁴ 「“世尊、生死生死”者、有爲無爲二種也。捨有爲生死、得無爲生死、有二“生死”語。“諸受根沒”者、捨有爲生死相也。“次第不受根起”者、還證有爲、故云“次第”。此は無爲不受者、不同所捨之受、故曰“不受”。“起”者、集成相。“此二法是如來藏”者、前句直辨二種生死相、此句指作眞實、此生死同王宮生、雙樹滅一流也。」（同書, p. 427）

「無為生死」との意義を表すために、本疏は「王宮生、雙樹滅」¹⁵という典故を引用した。「王宮生」とは、仏陀の誕生を指している。この生は未だ煩惱を断尽せず、変化しつつ、生あり死ある「有為生死」である。「雙樹滅」とは、仏陀の入滅を指している。つまり、仏陀の沙羅雙樹においての入滅は、煩惱を断尽した無餘依涅槃で、無為の境界に到達していることを意味している。この意味では、「涅槃」も一つの「生死の相」であり、如来蔵は生死であると言える。つまり、両者は「不異」なる関係にある。

以上の分析から明らかなように、本疏は「体・用」の側面から如来蔵と生死との「不一」なる関係を理解する。一方で、「有為生死・無為生死」の側面から如来蔵と生死との「不異」なる関係を解釈している。

（二）浄の依持

無名氏の浄の依持に対する理解は以下のようなものである。先ず、

“世尊，若無如來藏”より已下は、修相を借りて以て實義を顯わす。¹⁶

と述べ、如来蔵の常住不変なる真実の義を表そうとしている。また、

“若無藏，不得厭苦樂求涅槃”とは、妄想は是れ無爲法なるを顯わす爲、是れ眞實の修に非ざるなり。“何以故”とは、眞の義に非ざるを釋成す。“於此六識”とは、眼等と及び意なり。“及心法智”とは、第七心の中に明有り闇有りて、法智を明かす。是の故に二の名有るなり。“此法刹那不住”とは、即ち生滅の合して、自相無きなり。“不種諸苦”とは、世相は無常にして、苦を種うるべき法無きなり。既に苦を種えざれば、何んぞ苦を厭い、更に涅槃を求むるを得んや。“世尊，如來藏無前際”とは、過去に非ず。“不起”とは、現相に非ず。“不滅”とは、未來に非ず。¹⁷

¹⁵『略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門』にある「諸天魔一切煩惱及諸罪障、念念消融、證佛四種身、謂自性身、受用身、變化身、等流身、滿足五智三十七等不共佛法。然如來變化身、於閻浮提摩竭陀國菩提道場成等正覺、爲地前菩薩聲聞緣覺凡夫、說三乘教法、或依他意趣說、或自意趣說。種種根器種種方便、如法修行、得人天果報、或得三乘解脫果、或進或退、於無上菩提、三無數大劫、修行勤苦、方得成佛。王宮生雙樹滅、遺身舍利起塔供養。」という部分を参照されたい。（『略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門』『大正藏』vol. 18, p. 288a）

¹⁶「“世尊，若無如來藏”已下，借修相以顯實義。」（青木隆他編，p. 428）

¹⁷「“若無藏，不得厭苦樂求涅槃”者，爲顯妄想は無爲法，非是眞實修也。“何以故”者，釋成非眞義。“於此六識”者，眼等及意也。“及心法智”者，第七心中有明有闇，明法智，是故有二名也。“此法刹那不住”者，即生滅合，無自相也。“不種諸苦”者，

と述べ、大いに經の意思に沿って解釈しているが、明確に「淨の依持」を述べていない。

本疏の解釈は先の慧掌蘊『義記』のそれと殆ど変わらないようである。強いて言うならば、本疏は如来藏の重要性を特に強調している。即ち、上の叙述は全て涅槃を通じて、如来藏を高く評価しようという意図が伺われる。

三 照法師『疏』

(一) 染の依持

照法師は、如来藏と生死との関係を簡潔に解釈し、

“世尊生死依如来藏”とは、應さに生死相續と言うべし。“何故不斷”とは如来藏を以てなり。“若無如来藏”とは、一生・一死は便ち一化を盡し。以て成佛の理有るが故なり。相續不斷なるが故に“生死者依如来藏”と云うなり。…“世尊生死者此二法是如来藏”とは、此の生死の二法は是れ如来藏に依るなり。“世間言說故有死有生”より以下は、今の身の死は未來生の得を明かすが故に、三世に生死を明かす。¹⁸

と言い、先ず「現実理法」の側面から如来藏と生死との関係を述べている。即ち、生死が如来藏に依る理由は生死が前後に相續しているからである。生死は有為の相で、無常にして、絶えず流転変化しているが、如来藏は無為で常住不変なるものである。次に、仮説を設けて検討を続けている。即ち、もし常住不変なる如来藏という「依持」がなければ、絶えず流転している生死にはただ「一度の生と一度の死」があるのみで、過去・現在・未来の「三世生死」を得ることはできない。唯識の立場から、生死流転は種子の集合体としての阿頼耶識をもととして成り立っているが、残念ながら、ここでは如来藏と阿頼耶識との関係について述べていない。要するに、照法師の理解では、「生死依如来藏」は即ち「生死と如来藏」の不異なる関係を証明する根拠である。しかし、これだ

世相無常，無法可種苦也。既不種苦，何得厭苦，更求涅槃也。“世尊，如来藏無前際”者，非過去。“不起”者，非現相。“不滅”者，非未來。」（同書，pp. 428-429）

¹⁸「世尊生死依如来藏者、應言生死相續、何故不斷者以如来藏也。若無如来藏者、一生一死便盡一化以有成佛之理故、相續不斷故云生死者依如来藏也。…世尊生死者此二法是如来藏者、此生死二法是依如来藏也。世間言說故有死有生以下、明今身死未來生得故、三世明生死。」（『勝鬘經疏』『大正藏』 vol. 85, p. 276b-c）

けでは、解釈にはならない。何故なら、「生死依如来藏」は証明されるべき命題であり、「生死是如来藏」は結論なので、論証の過程にはなりえず、論証過程のない論証は論証とは言えないからである。ここで言えるのは、照法師はある意味では、「生死是如来藏」を認めているということだけである。

以上は如来藏と生死との「不異」なる関係を検討してきた。それでは、如来藏と生死との「不一」なる関係をどのように解釈しているのかを見てみよう。本疏は、

“非如来藏有死有生”とは、如来藏の常住なる體に代謝無きことを明かさんと欲するなり。¹⁹

と言い、「如来藏に代謝は無いが、生死には代謝が有る」という相対関係を言っている。即ち、如来藏は常住不変である。これに対して、生死は流転無常である。つまり、如来藏と生死との「不一」なる関係を述べている。

以上の分析が示すように、本疏は基本的には「現実理法」という立場から如来藏と生死との関係を解釈している。この点について、慧掌蘊『義記』の考え方と大差ないようである。即ち、両疏とも生死は変易・流転であるから、生死の依たるものは如来藏であると指摘している。

（二）浄の依持

経の中で述べられているのは「如来藏は染浄の依持」であるのに対し、本疏は浄の依持を説かず、「善惡の依持」を説いている。本疏は

“世尊”より以下、善惡は如来藏に依るを明かすなり。善惡の法は如来藏に違して而して生死なるを明かさんと欲するが故なり。²⁰

と述べ、即ち、「善惡法」は生死を作る有為法であり、常住不変なる如来藏と相応しないという。また、

輪轉して無窮善法の起は、如来藏に順ずるが故に返流盡源なり。此の中に將に藏有ることを明かすが故に。無解に依るが故に依らざるなり。“若無如来藏”とは、苦を厭い涅槃を樂求するを得ず。“何以故”は“何以無如来藏不得厭苦求涅槃”を釋するなり。下に“於此六識及心法智不種衆苦”と言うは、如来藏無きを以て

¹⁹ 「非如来藏有死有生者、欲明如来藏常住體無代謝也。」（同書，p. 276c）

²⁰ 「世尊以下明善惡依如来藏也。欲明善惡法違如来藏而生死故。」（同書，p. 277a）

の故に。“六識”とは六根に依りて心を生ず。“及心”とは意根なり。“法智”とは意根の中の空解なり。此の七法の化は化して自から滅して、刹那も住せず。故に、“六識及心不種衆苦”と云う。法智は亦た“不得厭苦樂求涅槃”なり。此れは反って解を明かすなり。“世尊”より以下は順に明かすなり。“如來藏無前際”とは未來に屬せず。“不起”とは現在に屬せず。“不滅”とは過去に在らず。²¹と述べる。即ち、もし如来藏に順ずれば、善法を修し、惡法を断じ、生死を断じることができ、ついに清浄なる涅槃境界に到達する。つまり、本疏はその「染」から「浄」へという転換を強調し、その転換を可能にしたのは如来藏の存在であるとみなす。また、「六識及び心法智」は刹那不住なるが故に、衆生が苦を感受せず、苦を厭わず、涅槃を樂求することができず、反面から「如来藏が涅槃の依であること」を証明している。また、如来藏は「無前際、不生、不滅」であり、常住不變なる「常」であるから、正面から「如来藏が涅槃の依であること」を証明している。

四 敦煌『本義』

(一) 染の依持

本疏は「第十二顛倒真實章」の最初に、

第一に、生死は如来藏に依ると明かす。²²

と言い、生死は如来藏によることを述べた後に、また、

生死は則ち是れ顛倒なり。如来藏は即ち是れ真實なり。夫れ一切の衆生に、皆真實の性有り。若し此の性無くんば、則ち一化に便ち盡きて、草木と殊ならず。此の性有るに縁って、必ず大明を得。未だ中間を得ざるに因って、終に斷絶せず。

終に斷絶せず。此の真實に由るが故に“生死依如来藏”と言うなり。²³

²¹「輪轉無窮善法之起順如来藏故、返流盡源也。此中將明有藏故、依無解故不依也。若無如来藏者、不得厭苦樂求涅槃。何以故、釋何以無如来藏不得厭苦求涅槃也。下言於此六識及心法智不種衆苦、以無如来藏故、六識者依六根生心及心者意根也。法智者、意根中空解也。此七法化自滅刹那不住故云六識及心不種衆苦、法智亦不得厭苦樂求涅槃也。此明反解也。世尊以下順明也。如来藏無前際者不屬未來、不起者不屬現在、不滅者不在過去。」(同上)

²²「第一、明生死依如来藏。」(古泉圓順 1970, p. 114)

²³「生死則是顛倒、如来藏即是真實。夫一切衆生、皆有真實之性、若無此性、則一化便盡、與草木不殊。縁有此性、必得大明、因未得中間、終不斷絶、終不斷絶、由此真

と述べ、なぜ生死は如来蔵によるのかを解釈している。即ち、如来蔵は真実で、全ての衆生たちがこの真実の性を持っている。もしこの真実の性を持っていないければ、「一化」で尽きるので、草木と同じものである。この性を持っているので、必ず「大明」（仏果）を得る。また、この真実の性によるので、仏果を得る努力は断絶しない。従って、生死は如来蔵によると結論をつけている。即ち、本疏は因から果への連続性を持って「生死依如来蔵」を解釈していることが分かる。

また、「第二。釋生死義」の中で、

生と死との二法を明かして、能く如来に於いて蔵す。²⁴

と言い、生死と如来蔵との「能蔵」・「所蔵」の関係を説明している。次に、「第三。料簡生死與藏異」の中で、生死と如来蔵との「不一」を解釈して、

如来蔵に生死無し。²⁵

と述べ、「第四。正明生死依如来蔵」の中で、生死と如来蔵との「不一」をより詳しく述べている。即ち、

如来蔵は、唯だ煩惱の中に在ることを明かす。而して其の理は深妙にして、下地の測る所に非ざるが故に謂く“不思議佛法”と爲すなり。又一の釋云く、蔵の體は真實堅固にして、故に不可離、不可斷、不可脫、略して理と異ならざるなり。…生死の法は、終に可斷、可脫、可異、可外なり。亦た理と異なるというべし。理の外に在るなり。通と結とは皆是れ有爲法なり。能く此の有爲法の爲に、依・持・建立を作すと言うは、是れ如来蔵なり。²⁶

という。如来蔵は煩惱にあつて、その理は深妙にして、低い修行段階にあるものの知るのではなく、所謂「不可離・不可斷・不可脫」なる無爲法である。これに対して、生死は「可斷・可脫・可異・可外」なる有爲法である。また、この有爲法のために「依・持・建立」をなすのは如来蔵であると強調している。つまり、本疏は生死と如来蔵の「不異」なる関係に触れず、有爲・無爲の次元

實、故言生死依如来蔵也。」（同上）

²⁴ 「明生死二法、能蔵於如来。」（同上）

²⁵ 「如来蔵無生死。」（古泉圓順 1970, p. 115）

²⁶ 「明如来蔵、唯在煩惱之中、而其理深妙、非下地所測、故謂爲不思議佛法也。又一釋云、蔵體真實堅固、故不可離、不可斷、不可脫、略與理不異也。…生死之法、終可斷、可脫、可異、可外也。亦可言與理異、在理外也。通結皆是有爲法也。言能爲此有爲法、作依持建立者、是如来蔵也。」（同上）

から、生死と如来蔵との「不一」なる関係のみを述べている。

(二) 浄の依持

上の「染の依持」に続いて、「第五。明衆生必有藏理。不得無也」の中で、又分けて二と爲す。第一に、藏無きを假設するを明かさば、則ち失と爲す。又分けて二と爲す。第一に、若し藏無くんば、則ち一念に便ち斷ずと明かす。苦を種え、苦を厭い、涅槃を樂求するを得ず。“世尊若無”より已下は是れなり。第二に、釋す。“何以故”より已下は是れなり。“及心法智”とは、意根は能く傳ず。解と識なるが故に稱して知と爲すなり。“刹那不住”とは、若し當果無くんば、一化に便ち盡きて、安んぞ苦を種え、而して涅槃を求むるを得んや。第二に、必ず得有るを明かす。“世尊如來藏者無前”より已下は是れなり。“無前際”とは、未來を謂うなり。“不起”とは、現在を謂うなり。“不滅”とは、過去を謂うなり。又云く、應に無後際有るべし。經文少なり。不起とは、即ち前無く不滅なり、即ち後有ること無きなり。此の當果の理に由るが故に生死は之れに依りて斷ぜず。

未だ成佛せざる中間、或いは衆苦を種え、或いは涅槃を求むるなり。²⁷

と述べ、もし(如来)蔵がなければ、苦を感受し、苦を厭い、涅槃を樂求することはない。もし「當果」がなければ、苦を感受し、涅槃を求めることもできない。この「當果」によって、生死は如来蔵によることができる。つまり、本疏は因、果の立場から如来蔵が浄の依持であることを説明している。

成仏するまでの間で苦を感受し、涅槃を求めることができる、という言い方は本疏の特徴を表している。続いて、「第六。明藏體異於横計」の中で、如来蔵と生死との「不一」なる関係について、

又分けて二と爲す。第一に、正しく横計に同ぜざるを明かす。…第二に、死意の境界に非ざるを明かす。²⁸

と言い、如来蔵の体は「横計」(誤った考え)と異なっているということを明

²⁷「又分爲二。第一、明假設無藏、則爲失。又分爲二。第一、明若無藏、則一念便斷、不種苦、厭苦樂、而求涅槃、從“世尊若無”已下是。第二、釋、從“何以故”已下是。“及心法智”者、意根能傳、解與識、故稱爲知也。“刹那不住”者、若無當果、一化便盡、安得種苦、而求涅槃也。第二、明必有得、從“世尊如來藏者無前”已下是。“無前際”者、謂未來也。“不起”者、謂現在也。“不滅”者、謂過去也。又云應有無後際、經文少也。不起、即無前不滅、即無有後也。由此當果之理、故生死依之而不斷、未成佛中間、或種衆苦、或求涅槃也。」(同論文, pp. 115-116)

²⁸「又分爲二。第一、正明不同横計。…第二、明非死意境界。」(同論文, p. 116)

言している。

つまり、本疏は如来蔵の依持説を解釈するにあたって、「不一」だけを説明し、「不異」には触れなかった。また、浄の検討から、本疏は照法師『疏』に負うところが大きいことが伺われる。

五 慧遠『義記』

(一) 染の依持

慧遠は二つの視角から、如来蔵と生死との関係を解釈している。その一つ目は「依義・持義・建立義」の三義から解釈し、二つ目は「不一」・「不異」の二面から解釈している。先ず、その一つ目の「依義・持義・建立義」の三義から検討してみよう。本疏は、

“世尊生死依如來藏”は是れ依の義なり。生死は真如に依り、波は水に依る。亦た夜闇に繩を見て蛇と爲すが如く、蛇は必ず繩に依る。“以藏說本不可知”とは、是れ持の義なり。藏の持に由るが故に、久しく續いて斷ぜざるが故に“本際不可知”と説くなり。“有藏說死名善說”とは、是れ其の緣起建立の義なり。藏に由りて染を起す。故に之れに就いて説いて生死と爲すことを得。此の言は理に當る。名づけて善說と爲す。一の生死の法は、義に隨つて之れを別にして之れを攝す。情に従えば悉く是れ情作なり。情作は真に託す。故に名づけて依と爲す。真は能く彼を持するが故に説いて持と爲す。彼の生死を攝す。以て藏の躰に従う。皆真心の作なり。彼の名は緣起建立の義と爲すなり。²⁹

と述べ、如来蔵と生死との関係を「依・持・建立」の三義にまとめた上で、「動態」・「静態」という視点から、「依・持」は「静態」に属し、「建立」は「動態」に属すると見なす。ここで、「水波」と「見繩為蛇」の喩をもって、生死が如来蔵に依拠すること（依）を説明している。つまり、「妄」の側面から言うならば、蛇は「妄情」から生じ、「真」の側面から言うならば、蛇はまた「真」

²⁹「世尊生死依如來藏、是依義也。生死依真如、波依水。亦如夜闇見繩爲蛇、蛇必依繩。以藏說本不可知者、是持義也。由藏持故、久續不斷、故說本際不可知也。有藏說死名善說者、是其緣起建立義也。由藏起染、故得就之說爲生死、此言當理、名為善說。一生死法、隨義別之攝之、從情悉是情作、情作託真、故名爲依。真能持彼、故說爲持。攝彼生死、以從藏躰、皆真心作、彼名爲緣起建立義矣。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本統藏經』 vol. 19, p. 892c）

の繩より生じる。この両面はともに合理的である。本疏の中で強調したいのは明らかに、「蛇必依繩」、「情作託真」ということであろう。また、生死との関係から如来蔵を説明すると、如来蔵は生死を「持」するので、生死を相続せしめ、断ぜしめない。また「建立」は縁起の義であり、生死は如来蔵という縁起から生じると強調している。この「動態」的な解釈は慧遠の首唱である³⁰。経には生死の縁起に言及されておらず、生死は如来蔵に依り、生死にとって如来蔵はただ生死が相続流伝する保証に過ぎない。

前にも述べたように、「依・持・建立」の三義以外に、慧遠はまた、「不一」・「不異」という側面から如来蔵と生死との関係を論じている。つまり、

“不一”は前の依持の義を成ずるなり。“不異”は前の縁起の義を成ずるなり。

31

と述べ、「不一」は前の「依・持」の義であり、「不異」は前の「縁起建立」の義であるとしている。先ず、その「不異」について、

相に就いて實を弁ずるが故に是れ藏と言う。人の夜暮に繩を見て蛇と爲すが如き、蛇は是れ繩なり。亦た有る人の南を見て北と爲すが如き、北を南と爲すなり。³²と述べている。即ち、人が夜中に繩を蛇と見ている場合、蛇の映像は実際には繩そのものである。また人が南を北と見なすように、「北」という錯覚が南そのものである。慧遠がここで強調したいのは、「妄」は「真」に依り、「真」の体は「妄」の相の中に存し、「妄」が示しているものは「真」そのものである。この考え方から、「妄」の中に「真」が包含され、「真」と「妄」は「不異」であるとする。

その「不一」について、

“世間言説有死有生”とは、其の分齊を彰かにす。其の世間言説を導うが故に有り。即ち藏に非ざるを顯わす。“諸根壞”とは、其の死を解すなり。此は猶お是の前の“諸受根沒”なり。“新諸根起”とは、其の生を釋するなり。猶お前の“次

³⁰ 経はただ「生死者依如来蔵」、「生死者依如来蔵」のみを述べている。つまり、「静態」的な「依・持」を説明しているのみで、「動態」的な如来蔵と生死との関係は論じていない。

³¹ 「不一成前依持義也。不異成前縁起義也。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本續藏經』vol. 19, p. 893a）

³² 「就相弁實、故言是藏、如人夜暮見繩爲蛇、蛇是繩也。亦如有人見南爲北、北爲南也。」（同上）

第不受根起”なり。“非如來”の下は、其の不一を明かす。“非如來藏有生有死”は、正に不一を明かす。真・妄の性別なり。是の故に非藏と言う。有爲の釋を離れ非一を顯す。有爲を離るるが故に、生に非ず死に非ず。常住にして變らず。有爲を離るるを釋す。³³

と述べている。即ち、先に「生死妄法は如来藏に依り、如来藏は生死妄法を持す」と述べたが、その生死は所詮世間的な言説に過ぎず、如来藏そのものは生でも死でもない。如来藏と生死との「不一」なる根本的な原因は「真妄性別」であると慧遠は述べている。つまり、「真」と「妄」はそもそも対立的かつ区別的な存在である。換言すれば、「妄」たる生死に対して、「真」たる如来藏は「断・脱・異・外」的なものである。だからこそ、「真」と「妄」との「依・持」なる関係が成り立つ。何故なら、同体なるものは「依・持」という関係が成り立たないからである。

つまり、慧遠は「静態」・「動態」と「不一」・「不異」なる二つの側面から如来藏と生死との関係を詳しく論じている。これ以前の各疏には「静態」的な関係しか配慮されていないので、この点は慧遠の最大の特徴と言えよう。

（二）淨の依持

如来藏が淨（涅槃）の依持であることについて、

“無如来藏不得厭苦求涅槃”とは、返って淨の依を明かす。若し真に依らざれば、妄は孤り立たず。故に“無厭苦求涅槃”の義なり。人の睡る時の如し。若し報心無くんば、則ち夢中に河に背いて求めて出ずること無し。此れ亦た是の如し。³⁴と述べ、「真」・「妄」の関係（若不依真。妄不孤立）から、如来藏の淨依であることを解釈している。妄法の存在そのものは「真」によって成り立つ。妄法にある衆生も「真」に依るので、苦を厭い、涅槃を樂求することができるという。続いて、慧遠は心識の側面から更に詳しく論じ、

妄心は自から能く染を興す。淨を造るは何ぞ須らく藏に依るや。下は之れに對釋

³³「世間言説有死有生、彰其分齊、導其世間言説故有。即顯非藏、諸根壞者、解其死也。此猶是前諸受根沒、新諸根起、釋其生也。猶前次第不受根起、非如來下、明其不一、非如來藏有生有死、正明不一。真妄性別、是故言非藏。離有爲釋顯非一、離有爲故、非生非死。常住不變、釋離有爲。」（同上）

³⁴「無如来藏不得厭苦求涅槃者、返明淨依、若不依真、妄不孤立、故無厭苦求涅槃義。如人睡時、若無報心、則無夢中背河求出、此亦如是。」（同書，p. 893b）

す。中に於いて初めに先に妄の不起を明かす。“如來藏者無前際”の下は、眞の能起を明かす。妄は謂く七識、眞は謂く藏識なり。此猶お經の中に説く所の八識なり。八識の義は廣く別章の如し。此に應に具さに論ず。前に妄を明かす中、“於此六識及心法智”は其の妄心を舉ぐ。六は是れ事識、“及心法智”は是れ第七識なり。迷の時に心と名づけ、解を法智と名づく。³⁵

と述べている。即ち、八識を「事識」・「妄識」・「眞識」の三通りに分け、それぞれ前六識（眼、耳、鼻、舌、身、意）、第七識、藏識に配当している。また、『大乘義章』の「八識義」の中で、慧遠は八識について、以下のように詳述している。

八名とは是れ何ぞや。一には眼識、二には耳識、三には鼻識、四には舌識、五には身識、六には意識、七には阿陀那識、八には阿梨耶識なり。八の中の前の六は、根に隨つて名を受け、後の二種は、體に就いて稱を立つ。根は謂く眼・耳・鼻・舌・身・意なり。斯に従つて識を別つ。故に六種有り。體は眞僞を含む。故に復た二を分つ。前の六の中に就いて、色に對するを眼と名づけ、乃至第六に法に對するを意と名づく。此に依つて心を生じ、能く了別有るが故に、眼識乃至意識と名づく。阿陀那とは、此の方の正翻には名づけて無解と爲す。體は是れ無明癡闇の心なるが故に、義に隨つて傍に翻ずるに、差別に八有り。一には無明識、體は是れ根本無明地の故に。二には業識と名づく。無明心に依つて不覺妄念忽然として動ずるが故に。三には轉識と名づく。前の業識に依つて、心相漸く龜に轉じて外相分別の取を起すが故に。四には現識と名づく。所起の妄境の自心に應現すること、明鏡の中に色相を現ずるが如くなるが故に。五には智識と名づく。前の現識所現の境の中に於いて、染淨違順の法を分別するが故に。此れ乃ち昏妄分別を智と名づく。是れ解脱を明かして智と爲すには非ざるなり。六には相續識と名づく。妄境は心を牽き、心は境界に隨つて、攀縁して斷ぜず。復た能く善惡の業果を住持して、斷絶せざるが故に。七には妄識と名づく。總じて前の六種は眞實に非ざるが故に。八には執識と名づく。我を執取するが故に。又一切虚妄の相を執

³⁵「妄心自能興染、造淨何須依藏。下對釋之、於中初先明妄不起、如來藏者无前際下、明眞能起、妄謂七識、眞謂藏識。此猶經中所説八識、八識之義、廣如別章、此應具論。前明妄中、於此六識及心法智、舉其妄心、六是事識、及心法智是第七識。迷時名心、解名法智。」（同上）

するが故に。阿梨耶とは、此の方の正翻に名づけて無没と爲す。生死に在りと雖も、失没せざるが故に。義に随つて傍に翻ずるに名別に八有り。一には藏識と名づく。如來の藏は此の識と爲るが故に。是を以て經に言く。如來の藏を名づけて藏識と爲す。此の識の中に法界恒沙の佛法を涵含するを以ての故に、名づけて藏と爲す。又空義の爲に覆藏せらるるが故に、亦た名づけて藏と爲す。二には聖識と名づく。大聖の所用を出生するが故に。三には第一義識と名づく。殊勝を以ての故に。故に『楞伽經』に之れを説いて以て第一義心と爲す。四には淨識と名づく。亦た無垢識と名づく。體不染の故に。故に經に説いて自性淨心と爲す。五には眞識と名づく。體妄に非ざるが故に。六には眞如識と名づく。論に自ら釋して言く、“心の體性に所破無きが故に、之れを名づけて眞と爲す”と。所立無きが故に、説いて以て如と爲す。七には家識と名づく。亦た宅識と名づく。是れ虚妄の法の所依處なるが故に。八には本識と名づく。³⁶

即ち、『義記』と『大乘義章』との間で、「八識」に対する分け方は一致するが、名称には小異がある。前六識は等しいが、『義記』にある「心法智」は『大乘義章』の中では「阿陀那識」となり、それには八種の別名（無明識、業識、轉識、現識、智識、相續識、妄識、執識）がある。『義記』の「藏識」は『大乘義章』の第八識（阿梨耶識）に相当し、また八種の別名（藏識、聖識、第一義識、淨識、眞識、眞如識、家識、本識）がある。そして、阿梨耶識の第一の別

³⁶ 「八名是何。一者眼識、二者耳識、三者鼻識、四者舌識、五者身識、六者意識、七者阿陀那識、八阿梨耶識。八中前六、隨根受名、後之二種、就體立稱。根謂眼耳鼻舌身意、從斯別識、故有六種、體含眞僞故、復分二。就前六中、對色名眼、乃至第六對法名意、依此生心、能有了別故、名眼識乃至意識。阿陀那者、此方正翻名爲無解、體是無明癡闇心故。隨義傍翻、差別有八。一無明識、體是根本無明地故。二名業識、依無明心不覺妄念忽然動故。三名轉識、依前業識、心相漸僞、轉起外相分別取故。四名現識、所起妄境、應現自心、如明鏡中現色相故。五名智識、於前現識所現境中、分別染淨違順法故、此乃昏妄分別名智、非是明解脫爲智也。六名相續識、妄境牽心、心隨境界、攀緣不斷、復能住持善惡業果、不斷絕故。七名妄識、總前六種非眞實故。八名執識、執取我故、又執一切虚妄相故。阿梨耶者、此方正翻名爲無没、雖在生死、不失没故。隨義傍翻、名別有八。一名藏識、如來之藏爲此識故。是以經言、如來之藏名爲藏識、以此識中涵含法界恒沙佛法故名爲藏、又爲空義所覆藏故、亦名爲藏。二名聖識、出生大聖之所用故。三名第一義識、以殊勝故。故楞伽經、說之以爲第一義心。四名淨識、亦名無垢識、體不染故、故經說爲自性淨心。五名眞識、體非妄故。六名眞如識、論自釋言、心之體性無所破故、名之爲眞、無所立故說以爲如。七名家識、亦名宅識、是虚妄法所依處故。八名本識。」（『大乘義章』『大正藏』vol. 44, p. 524b-c）

名である「蔵識」は如来蔵であり、『義記』の第八識「蔵識」の意味と同じであろう。つまり、如来蔵を唯識の心識説に結びつけて解釈している。

ここで最も注意すべきところは第七識解釈の差異である。『大乘義章』は、第七識「阿陀那識」を「無解識」と定義しているのに対し、『義記』では、第七識「心法智」を「迷時名心。解名法智」と定義している。「心法智」は迷悟の両面があると解釈している。つまり、『義記』の「心法智」と『大乘義章』の「阿陀那識」は同じく「妄」の中の識であるが、その意味は必ずしも全同ではない。

以上の比較から明らかなように、両書の間で、「八識」の名称及びその定義に対する解釈には小異があるが、ともに「識」を「事識」、「妄識」、「蔵識」の三類に分けている。これに基づいて、慧遠は「妄心」そのものがなぜ「染」を起せないのか、また、なぜ如来蔵に依らなければならないのかを回答している。即ち、

此の七の不住、其の真を離るれば、妄の躰は立せざるを明かす。事は六、妄は一、合して七法と爲す。真無くんば、此の七、一念も立たず。刹那不住と名づく。“不種”已下、其れ真・妄を離るれば則ち用無きを明かす。後に真中を明かす。如来蔵とは、其の真識を擧ぐ。無前際等、其の躰常を彰かす。前無きにして起せず。真は生せざるを明かす。不滅と言うは、真を顯わして盡きず。諸の苦を種える等は、真に用有ることを明かす。苦を種えて染を起す。樂を厭い淨を興す。³⁷

と述べている。即ち、彼はまた「八識」によって、「真」と「妄」との関係を解釈している。つまり、「妄」は必ず「真」に依って働く。「事識」と「妄識」とは妄法であり、刹那不住なる法でもある。また、「不種衆苦」なるが故に、苦を厭わず、苦を樂求しない。ただ不生不滅なる如来蔵のみは依たる持たるものであるとする。

また、「若不依真。妄不孤立」、「離真妄則无用」などの解釈から分かるように、慧遠は『義記』の中で「真」の作用を特別強調しているようである。更に、彼

³⁷ 「此七不住、明其離真妄躰不立。事六妄一、合爲七法。无真此七、一念不立、名刹那不住。不種已下、明其離真妄則无用。後明真中、如来蔵者、擧其真識、无前際等、彰其躰常、无前不起、明真不生。言不滅者、顯真不盡、種諸苦等、明真有用。種苦起染、厭樂興淨。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本統蔵經』 vol. 19, p. 893b）

は『大乘義章』の中で「真妄依持」・「真妄薰習」の教説を提出している。即ち、染淨の諸法は眞妄共に起す。單眞は生せず。唯だ妄は成せず。何が故に是の如くなる。唯だ眞無妄は眞性常湛、無爲不變の故に起作無し。唯だ妄無眞は妄體不立の故に亦た作無し。故に『勝鬘』に云く、“若し藏識無くんば、七法住せず。苦を種うることを得ず。苦を厭い涅槃を樂求することを得ず”³⁸と。眞妄相依つて、方に能く一切の諸法を造作す。共作を以ての故に。法を攝して情に従えば、皆是れ妄爲なり。法を攝して本に従えば、皆眞心の作なり。人の夢中に爲す所の諸事は、事を攝して末に従えば、昏睡の所爲なり。事を攝して本に従えば、報心の所作なるが如し。亦た世人の繩を見て蛇と爲すが如き、蛇を攝して情に従えば妄情の所爲なり。蛇を攝して本に従えば、皆是れ繩の作なり。諸法も此に像る。眞能く作すと雖も、作することは必ず情に隨う。繩を蛇と作すが如し。蛇は闇情に由る。妄能く作すと雖も、作すること必ず眞に託す。情を蛇と作すも、蛇は必ず繩に依るが如し。眞の情に由ること無きを、妄は眞に熏ずと名づく。妄作の眞に由るを、眞は妄に熏ずと名づく。此の如く相熏じて義に先後無し。故に一時と説く。眞妄相熏ずる旨、要ず斯に在り。³⁹

と述べている。染淨の諸法は皆「眞」・「妄」識の和合の働きで起きる。もし「藏識」のみがあつて、「妄法」の七識がなければ、常住不變なる「藏識」は何らの働きも起きない。逆に、もし「妄法」の七識のみがあつて、「藏識」がなければ、刹那不住なる「妄法」の七識も存在しない。つまり、これは慧遠が強調したい「眞妄共起」と「眞妄相依」とである。

本經の「世尊、若し如來藏無くんば、苦を厭い涅槃を樂求することを得ず」⁴⁰という經文はまさに上の「眞妄」関係で解釈できるであろう。即ち、眞・妄は相

³⁸「若無如來藏者、不得厭苦樂求涅槃、何以故。於此六識及心法智、此七法刹那不住、不種衆苦、不得厭苦樂求涅槃。」(『勝鬘經』『大正藏』vol. 12, p. 222b)

³⁹「染淨諸法、眞妄共起、單眞不生、唯妄不成、何故如是。唯眞無妄、眞性常湛、無爲不變故無起作、唯妄無眞妄體不立故亦無作。故勝鬘云、若無藏識、七法不住、不得種苦、不得厭苦樂求涅槃。眞妄相依、方能造作一切諸法。以共作故、攝法從情皆是妄爲、攝法從本皆眞心作。如人夢中所爲諸事、攝事從末、昏睡所爲。攝事從本、報心所作。亦如世人見繩爲蛇、攝蛇從情妄情所爲、攝蛇從本皆是繩作。諸法像此、眞雖能作、作必隨情。如繩作蛇、蛇由闇情。妄雖能作、作必託眞。如情作蛇、蛇必依繩。眞無由情、名妄熏眞。妄作由眞、名眞熏妄。如此相熏義無先後、故説一時、眞妄相熏、旨要在斯。」(『大乘義章』『大正藏』vol. 44, p. 534b-c)

⁴⁰「世尊、若無如來藏者、不得厭苦樂求涅槃。」(『勝鬘經』『大正藏』vol. 12, p. 222b)

依拠して、全ての諸法をもたらす。諸法は皆、真・妄の二法の和合の働きで起きる。言い換えれば、真如の働きで「作」が起きるけれども、この「作」は必ず「妄」が付いてくる。この関係は「妄薰真」である。妄の働きで「作」も起きるけれども、この「作」は必ず真如に依らなければならない。「真妄相薰」の真如と妄法は前後の区別がなく、ただ側面が違うのみである。つまり、慧遠は『大乘義章』の中で、「真妄依持」・「真妄薰習」の観点を提出し、真妄和合の働きを強調しているが、『義記』の中では、特に「真如」の働きを強調している。『大乘義章』より作成年代が遅い『義記』の「如来蔵染浄の依」の中で強調しているのは、如来蔵の能動的働きである。

六 吉蔵『宝窟』

(一) 染の依持

吉蔵は如来蔵と生死との関係を説明する際に、慧遠の「依・持・縁起建立」という解釈方法を使用しているが、実際には、両者の説には相異がある。『宝窟』はまず、

體是れ無爲常住なるを以ての故に能く衆生の爲に依持建立と作る。是れ所依處を依と名づく。持とは連持して斷絶せざらしむ。建立とは始終、成佛することを得しむ。三藏師の意は、依とは即ち自性住佛性、縁に従って有ならざるを名づけて自性と爲す。體は是れ常法なるが故に名づけて住と爲す。是れ常住なるを以て、生死の爲に依と作るなり。持とは即ち引出佛性なり。佛性有るに由るが故に修行して本有の法を顯出することを得るが故に名づけて持と爲す。建立とは即ち至得果（佛）性なり。佛性有るを以ての故に果徳を成ずるを名づけて建立と爲す。⁴¹

と述べている。ここの三蔵とは真谛で、その師意とは真谛訳の『仏性論』と『撰大乘論釈』であろう。ここで、吉蔵は「依・持・建立」をそれぞれ『仏性論』

⁴¹ 「以體は無爲常住、故能爲衆生作依持建立、是所依處名依、持者連持令不斷絶、建立者始終令得成佛。三藏師意、依者即自性住佛性、不從縁有、名爲自性體是常法、故名爲住、以是常住、爲生死作依也。持者即引出佛性、由有佛性、故得修行顯出本有之法、故名爲持。建立者即至得果（佛）性、以有佛性、故成果徳、名爲建立。」（『勝鬘宝窟』『大正蔵』 vol. 37, p. 83a）

の三種仏性（住自性性、引出性と至得性）⁴²に配当している。つまり、「依」は不生不滅なる仏性が無常なる生死の依拠であること、「持」は仏性が衆生の行を引き出す働き、「建立」は仏性が衆生に仏果を成就せしめる働きである。吉蔵はまた「隠・顕」をもって、以下のように解釈している。

後は隱法を以て顯依と爲すとは、如來藏は即ち是れ隱、能く生死の顯法の爲に依と作るなり。⁴³

即ち、衆生に対して、如来藏は「隠」、生死は「顕」であり、生死は如来藏に依るのである。また具体的に以下のように説明する。

外道に二人有り。一には邪因を執し、二には無因を執す。邪因を執する中、一には人を計して因と爲し、次は法を計して因と爲す。人を計して因と爲す者に二種有り。一には自在天を計して生死の因と爲す。二には神我を計して生死の因と爲す。法を計して因と爲すは、或いは世性を計し、或いは塵微を計して、生死の因と爲す。無因と言うは、謂く自然にして而して生死有りと。今、彼の邪因と無因に對せんが爲、故に生死は如来藏に依る。故に如来藏を其の本因と爲すと説くなり。二に小乗及び餘の大乗の人は、但だ結業に依って而して生死有りと知る。此は但だ末を得て、未だ本を窮めず。今は彼に對せんが爲の故に、如来藏に依るが故に生死有りと明かす。⁴⁴

と言う。即ち、「生死依如来藏」という言い方は外道の錯誤を退治するためのものである。もし退治の対象がはっきりしていないならば、理解も不完全に違いないという。続いて、

理に就いて而して言わば、若し體悟する者は、生死即ち是れ涅槃なりと知る。『仁王經』に云く、“菩薩未だ成佛せざる時は、菩提を以て煩惱と爲す。菩薩成佛す

⁴² 「三種佛性者、應得因中具有三性。一住自性性、二引出性、三至得性。」（『仏性論』『大正藏』 vol. 31, p. 794a）

⁴³ 「後以隱法爲顯依者、如来藏即是隱、能爲生死顯法作依。」（『勝鬘宝窟』『大正藏』 vol. 37, p. 81c）

⁴⁴ 「外道有二人、一執邪因、二執無因。執邪因中、一計人爲因、次計法爲因。計人爲因者有二種、一計自在天爲生死之因、二計神我爲生死因。計法爲因、或計世性、或計塵微、爲生死因。言無因者、謂自然而有生死、今爲對彼邪因無因、故說生死依如来藏、故如来藏爲其本因。二小乗及餘大乘人、但知依結業而有生死、此但得末、未窮本、今爲對彼故、明依如来藏故有生死。」（同上）

る時は、煩惱を以て菩提と爲す”⁴⁵と。故に肇法師云く、“道遠からんや、事に觸れて而して眞なり。聖遠からんや、之れを體すれば即ち神なり”⁴⁶と。『華嚴』に云く、“心・佛及び衆生、是の三差別無し”⁴⁷と。『中論』に云く、“生死の實際、及び涅槃の際と、是の如き二際は、毫釐の差別無し”⁴⁸と。『法華經』に云く、“如來は實の如く三界の相を知見す”⁴⁹と。天親の釋に云く、“衆生界は即ち涅槃界なり。衆生界を離れずして如來藏性有るなり”⁵⁰と。⁵¹

と述べている。上記の内容はまさに吉藏の言う「不異」である。即ち、生死即涅槃、衆生界即涅槃界である。慧遠は真・妄の対立に立って、融通しようとしているが、吉藏は最初から真・妄の区別を超えた立場に立っている。つまり、彼は無所得中觀の立場から、生死と涅槃、煩惱と菩提、衆生界と涅槃界との区別がそもそも存在しないと強調している。それでは、如來藏と生死との区別はどこにあるのかについて、吉藏は、

第一義の中、本來、生死有ること無し。何が故に、聖人、生死有りと説く。是の故に今明さく、顛倒の衆生に於けるが故に生死有り。佛は顛倒に隨つての故に生死有りと説く。龍樹の云く、“生死の人に於いて生死有り、不生死の人に於いて則ち生死無し”⁵²と。“死者諸根壞”とは、前は生死と藏と異ならざることを牒す。故に須らく生死を辨ずべし。今は生死と藏と一ならざることを牒せんと欲す。故に須らく生死を辨ずべし。前後、此の二意の異有り。故に兩處、生死非生死の義異なり。又、既に顛倒の世間に隨つて生死有りと説く。故に今生死の相を示す。“諸根壞”とは、眼等の諸根壞す。五受の中の捨受根壞するなり。“生者

⁴⁵ 「菩薩未成佛時以菩提爲煩惱、菩薩成佛時以煩惱爲菩提。」(『佛說仁王般若波羅蜜經』『大正藏』vol. 8, p. 829b)

⁴⁶ 「道遠乎哉、觸事而眞。聖遠乎哉、體之即神。」(『肇論』『大正藏』vol. 45, p. 153a)

⁴⁷ 「心佛及衆生 是三無差別」(『大方廣佛華嚴經』『大正藏』vol. 9, p. 465c)

⁴⁸ 「涅槃之實際 及與世間際 如是二際者 無毫釐差別」(『中論』『大正藏』vol. 30, p. 36a)

⁴⁹ 「如來、如實知見三界之相。」(『妙法蓮華經』『大正藏』vol. 9, p. 42c)

⁵⁰ 「衆生界即涅槃界、不離衆生界有如來藏故。」(『妙法蓮華經憂波提舍』『大正藏』vol. 26, p. 9b)

⁵¹ 「就理而言、若體性者、知生死即是涅槃。仁王經云、菩薩未成佛時以菩提爲煩惱、菩薩成佛時以煩惱爲菩提。故肇法師云、道遠乎哉、觸事而眞、聖遠乎哉、體之即神。華嚴云、心佛及衆生、是三無差別。中論云、生死之實際、及以涅槃際、如是二際者、無毫釐差別。法華經云、如來如實知見三界之相。天親釋云、衆生界即涅槃界、不離衆生界有如來藏性也。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 82b)

⁵² 「生死人有生死、不生死人無生死。」(『大智度論』『大正藏』vol. 25, p. 117c)

新諸根起”とは、業煩惱力に由って、未來還た生ずるを起と爲す。五受根の中、是れ喜受根起るなり。四識住の中、喜、潤するが故に、亦た是れ十二縁の中の識支なり。“非如來藏有生有死”とは、此正しく不一の義を明かす顛倒の故に生死有り。如來藏の體に生死有るに非ず。『法華經』に云く、“生死、若しは退、若しは出、有ること無し”⁵³と。天親云く、“如來藏性清淨なるが故に”⁵⁴と」⁵⁵と述べている。即ち、第一義から言えば、如来藏にはそもそも生死はない。この意味では、如来藏と生死との関係はただ真諦と俗諦の関係であるとするのである。

（二）淨の依持

如来藏と涅槃との関係について、

若し藏無ければ苦を厭い涅槃を求むることを得ず。當に知るべし。苦を厭い涅槃を樂求するは、要ず藏に由る。又、勝鬘は小乘等の人、佛性有ることを知らざる者を破せんが爲なり。若し佛性無ければ、尚お苦を厭い涅槃を求むる因すら無し。云何ぞ生死の苦を離れ涅槃の果を得ること有らしむ。是の故に應に佛性有ることを信すべきなり。⁵⁶

と述べている。もし如来藏がなければ、苦を厭い、涅槃を求めることができないので、苦を厭い、涅槃を樂求するには必ず如来藏に依るという。また、「於此六識及心法智。此七法刹那不住。不種衆苦。不得厭苦樂求涅槃」という經文に対して、吉藏は、

⁵³ 「無有生死、若退若出。」（『妙法蓮華經』『大正藏』 vol. 9, p. 42c）

⁵⁴ 「如來藏性淨、涅槃常恒清涼不變等義。」（『妙法蓮華經憂波提舍』『大正藏』 vol. 26, p. 9b）

⁵⁵ 「第一義中本來無有生死、何故聖人說有生死。是故今明於顛倒衆生故有生死、佛隨顛倒故說有生死。龍樹云、於生死人有生死、於不生死人則無生死。死者諸根壞、前牒生死與藏不異、故須辨生死。今欲牒生死與藏不一、故須辨生死。前後有此二意異、故兩處生死非生死義異也。又既隨顛倒世間說有生死、故今示生死之相。諸根壞者、眼等諸根壞、五受中捨受根壞。生者新諸根起、由業煩惱力、未來還生。爲起、五受根中是喜受根起、四識住中喜潤故、亦是十二縁中識支也。非如來藏有生有死者、此正明不一義、顛倒故有生死、非如來藏體有生死。法華經云、無有生死若退若出。天親云、如來藏性清淨故。」（『勝鬘寶窟』『大正藏』 vol. 37, p. 82c）

⁵⁶ 「若無藏不得厭苦求涅槃、當知厭苦樂求涅槃、要由於藏。又勝鬘爲破小乘等人不知有佛性者、若無佛性、尚無厭苦求涅槃之因、云何有離生死苦得涅槃之果。是故應當信有佛性也。」（同書, p. 83b）

“於此六識及心法智”とは、有人言く、“六識とは、六は是れ事識、及心法智とは是れ第七識なり。迷時を心と名づけ、解するを法智と名づく。第八を藏識と名づく。是れ阿利耶なり”と。此の造疏の人は『攝論』を見ず。第七識を法智と名づくと謂う『攝論』には第八識を阿陀那と名づく。此には無解識と云う。豈に法智と稱するを得んや。今明かす所は、六識は舊に異ならず。“及心法智”とは、六識は既に是れ心王、智は是れ心數法なり。故に心法智と言う。小乗の人云く、“六識に由って煩惱を起し、能く苦を種う。心法智に由って能く苦を厭い涅槃を樂求するす”と。何ぞ須らく佛性なるべきや。“此七法刹那不住”とは、第二に、念念不住を以ての故に染淨を起す能わざることを破するなり。“不種衆苦”とは、明さく、六七心は有生死の苦を種うるを能わざるなり。“不厭苦求涅槃”とは、明さく、六七心は苦を厭い涅槃を樂求し解脱を得ること能わざるなり。舊法師、多く此の釋を作る。今謂く、爾らず。此の七法を擧ぐる所以は、六識を擧げて、染淨を起し及び苦を種うること能わざることを明かし、心法智を擧げて、苦を厭い涅槃を樂うこと能わざることを明かす。故に『楞伽』に説く、“六七は苦樂を受けず涅槃の因に非ざるなり”⁵⁷と。六七は苦樂を受けずとは、猶お是れ苦を種えざるなり。涅槃の因に非ずとは、猶お是れ苦を厭い涅槃を求めざるなり。⁵⁸と解釈している。ここの「有人」は明らかに慧遠のことを指している。何故なら、慧遠は『義記』において「於此六識及心法智。擧其妄心。六是事識。及心法智是第七識。迷時名心。解名法智」⁵⁹と解釈しているからである。吉藏の理解では、「六識及び心法智」は前七識ではなく、それぞれ「心王」・「心數法」、即ち「心王」・「心所」に相当する。六識は「念念不住」なるが故に、染を起せず、苦を感受しない。七識（心所）も「念念不住」なるが故に、苦を厭わず、涅槃を樂

⁵⁷「七識不流轉、不受苦樂、非涅槃因。」（『楞伽阿跋多羅寶經』『大正藏』vol. 16, p. 512b）

⁵⁸「於此六識及心法智者。有人言、六識者、六是事識、及心法智是第七識。迷時名心、解名法智。第八名藏識、是阿利耶。此造疏人、不見攝論謂第七識名法智、攝論第八識名阿陀那、此云無解識豈得稱法智耶。今所明者、六識不異舊、及心法智、能厭苦樂求涅槃、何須佛性。此七法刹那不住者、第二破、以念念不住、故不能起於染淨也。不種衆苦者、明六七心不能種有生死苦也。不厭苦求涅槃者、明六七心不能厭苦樂求涅槃得解脱也。舊法師多作此釋、今謂不爾。所以擧此七法者、擧六識、明不能起染淨及以種苦、擧心法智。明不能厭苦樂涅槃、故楞伽説六七不受苦樂非涅槃因也。六七不受苦樂者、猶是不種苦、非涅槃因、猶是不厭苦求涅槃也。」（『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 83b-c）

⁵⁹「於此六識及心法智、擧其妄心。六是事識、及心法智是第七識。迷時名心、解名法智。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本統藏經』vol. 19, p. 893b）

求しない。では、清浄なる如来蔵がなぜ染法の生死の拠り所となるのだろうか。これは『勝鬘經』のみではなく、如来蔵系經典を貫く重要な問題である。続いて、吉蔵は問答の形で詳しく答えている。即ち、

問う、佛性に由るが故に、苦を厭い涅槃を樂求することを得。此の事爾るべし。若し佛法性に由りて衆苦を種うれば、豈に佛性力の故に衆生をして生死の苦を種えしむるに非ずや。若し佛性力に由りて生死の苦を種えずと言わば、亦た應に佛性力に由りて涅槃を樂求せざるべし。又、若し佛性力に由りて衆苦を種えずんば、即ち是れ七法、苦を種うるなり。云何ぞ七法一念も住せず、衆苦を種うることを得ずと言わんや。答う、須らく此の章の大意を解すべし。此の章は外道二乗の人、佛性有ることを知らざるを破して、一切衆生を勸めて佛性有ることを信ぜしめんが爲の故に、佛性に由るが故に衆苦を厭い涅槃を樂求することを得と説くなり。問う、勸信の言は餘有り、而も釋難の意は足らず。若し佛性に由りて衆苦を種うることを得ば、即ち是れ佛性は物をして苦を受けしむるなり。此れ乃ち是れ魔性に同じ、何ぞ佛性と名づけん。答う、此れ乃ち佛性衆生有るが故に衆苦を種うることを得ることを明かす。是れ佛性が其をして苦を種えしむるに非ず。亦た佛性衆生有り、其をして苦を厭わしむることを明かす。是れ佛性、其をして苦を厭わしむるに非ず。海水風吹いて浪と成ること有り。是れ海水、其をして浪と成らしむるに非ざるが如し。問う、若し海水が浪を成さしむるに非ず、風吹いて浪を成すならば、亦た應に佛性が苦を種え及び苦を厭うに非ざるべし。但だ顛倒妄縁が苦を種え及び苦を厭うならば、則ち前文に違す。答う、風に因って浪を成すと雖も、終に海有ることに由る。妄心に因りて苦を種え及び苦を厭うと雖も、終に佛性有ることに由る。故に佛性を本と爲すと説く。故に佛性に由るが故に苦を種え苦を厭うと説くなり。⁶⁰

⁶⁰「問、由佛性故得厭苦樂求涅槃、此事可爾。若由佛法性種衆苦者、豈非佛性力故令衆生種生死苦、若言不由佛性力種生死苦、亦應不由佛性力樂求涅槃。又若不由佛性力種衆苦者、即是七法種苦、云何言七法一念不住不得種衆苦耶。答、須解此章大意、此章爲破外道二乘人不知有佛性、欲勸一切衆生信有佛性、故說由佛性故得厭衆苦樂求涅槃。問、勸信之言有餘、而釋難意不足、若由佛性得種衆苦、即是佛性令物受苦、此乃是同於魔性、何名佛性。答、此乃明有佛性衆生、故得種衆苦、非是佛性令其種苦。亦明有佛性衆生令其厭苦、非是佛性令其厭苦。如有海水風吹成浪、非是海水令其成浪者。問、若非海水使成浪風吹成浪、亦應非佛性種苦及厭苦、但顛倒妄縁種苦及厭苦、則違前文。答、雖因風成浪、終由有海、雖因妄心種苦及厭苦、終由

と述べている。ある人が質問する。即ち、仏性が衆生をして、苦を厭わせ、涅槃を樂求せしめるのは納得できるが、仏性が衆生をして、生死の苦を感受させるというのは納得できない。もし、そうであるなら、それはもはや仏性ではなく、所謂「魔性」になるのではないかという質問である。これに対して、答者は仏性が衆生をして、苦を感受させるのではなく、「仏性衆生」が苦を感受させるのである。同様に、仏性が衆生をして、苦を厭わせ、涅槃を樂求せしめるのではなく、「仏性衆生」が衆生をして、苦を厭わせ、涅槃を樂求せしめるのである。「水波」の喩のように、吉蔵は「因風成浪」を認めると同時に、「終由有仏性」を強調している。つまり、吉蔵の理解では、如来蔵或いは仏性は直接的に生死を生じるのではなく、間接的な働きによるのである。

吉蔵は終始一貫して般若空の思想によって本經を理解している。彼は經にある「立」は「破」のためであるとしている。また彼は如来蔵が染淨の依拠に過ぎず、ただ「衆生界」と「涅槃界」とが無差別であるということを強調している。

七 基『述記』

(一) 染の依持

基は『述記』に、

初めには生の依を明かす。二には依持の依を明かす。⁶¹

と述べて、染の依持を「生依」・「依持依」に分け、それぞれ解釈している。

「生依」について、

生死妄法は迷に由るが故に生じ、真に依りて而して起る。⁶²

と述べ、生死の妄法は生じる原因が「迷」・「真」であるとしている。つまり、妄情・真実に依る。「依持依」について、

依持は、波の水に依るが如し。波は水に依り、水有り波有り。波水異ならず。我

有佛性、故說佛性爲本、故說由佛性故種苦厭苦也。」(『勝鬘宝窟』『大正藏』vol. 37, p. 84a)

⁶¹ 「初明生依、二明依持依。」(『勝鬘經述記』『新纂大日本統藏經』vol. 19, p. 922a)

⁶² 「生死妄法由迷故生、依真而起。」(同上)

は今の生死、真如に依る。理に由るが故に能く生死を持するなり。⁶³

と述べ、慧遠と同じく水波の喩を使っているが、ここの「水」と「波」は異ならず、慧遠の「真心」、「蔵識」などとは異なる。そして「依持」も縁起ではなく、生死現象の依拠であると指摘している。また、基は他の著作の中で、『勝鬘經』の如来蔵を「理仏性」として扱っている。例えば、

然るに性に二有り。一には理性、『勝鬘』の所説の如来蔵は是れなり。二には行性、『楞伽』の所説の如来蔵は是れなり。前は皆之れ有り、後の性或いは無し。

64

である。即ち、『勝鬘經』の中の如来蔵は理仏性であり、一切の衆生に備わっている。『楞伽經』の中の如来蔵は行仏性であり、一部の衆生には備わっていない。また、基は「不異」・「不一」の関係によって如来蔵と生死との関係を解釈している。「不異」について、

然るに此の二法、如に依りて起る。本を離るれば末無し。虚幻所生の生死法なり。

今の如来蔵は、猶お波は即ち水なり。但だ世間の假に由りて立説するが故、道に生死の二名有り。其の實を窮むるなり。真の外に妄無し。言説は有るが故に。故に不異を知るなり。⁶⁵

と述べる。基は吉蔵と同じく如来蔵と生死とを「真実」と「世間の言説」との関係に配当している。つまり、真実の水は波と同じものにほかならず、両者は不異なる存在である。「不一」について、

“死者諸根壞生者新諸根起”と言うは、述べて曰く、“諸根壞已”を死と名づく。

“諸根新起”を生と名づく。故に無常に生滅有りと説くなり。“非如来蔵有生有死至常住不變”と言うは、述べて曰く、如来蔵とは性なり。凝然にして永く有爲等の相を離る。但だ妄に生死の二有り。如来蔵に此の二法有るに非ざるなり。若し將に如来蔵は一向一とは、豈に如来蔵に亦た生死有り。故に一定異を定めるべ

⁶³ 「依持、如波依水、波無有水有波、波水不異。我今生死、依於真如、由理故能持生死也。」(同上)

⁶⁴ 『妙法蓮華經玄贊』に「然性有二、一理性、勝鬘所説如来蔵是。二行性、楞伽所説如来蔵是。前皆有之後性或無。」という部分がある。(『大正蔵』vol. 34, p. 656a)

⁶⁵ 「然此二法、依如起、離本無末、虚幻所生生死法。今如来蔵、猶波即水、但由世間假立説故、道有生死二名、窮其實也。真外無妄、言説有故、故知不異也。」(『勝鬘經述記』『新纂大日本統蔵經』vol. 19, p. 922b)

からざるを知る。故に大乘の宗の一切諸法は、不異不一なり。⁶⁶

と述べ、諸根の壊滅を「死」と名づけ、諸根の新起を「生」と名づける。それは妄法であるとしている。しかし、如来蔵は理仏性であり、凝然として動かず、また、生滅がないので、無論生死はない。ここで基が強調したいのは、「不異」にしても、「不一」にしても、一定の解釈はないということである。つまり、如来蔵と生死とは「一向異」ではなく、「一向一」でもない。

（二）浄の依持

基『述記』は、

“世尊若無如來藏者”より“樂求涅槃”に至るまでと言うは、述べて曰く、無種姓有情の若き、佛性無きが故に、常に無明に所覆さる。究竟して苦を厭い涅槃を欣求すること能わず。或いは無慧を以て解すべし。照了すること能わず。是非を簡擇し、亦た能わざるなり。⁶⁷

と述べ、無種姓有情には仏性がないので、彼らは常に無明に覆われ、苦を厭い、涅槃を樂求することができないと解釈している。これに続いて、

“何以”より“樂求涅槃”に至るまでと言うは、述べて曰く、釋なり。因の中に由りて眼等の六識有り。果上の心法智は佛地の智は強、而して識は劣なり。但だ心法智を以て名と爲す。因の中に識は勝、而して智は劣なり。乃ち六識に據りて以て因と爲す。若し因は果に對せば果は應に識有り。亦た果を以て因を形す。因は心智に應ずる。各一義に據りて、亦た相違せず。“此七法剎那不住”に由りて、念念に種えず。是の爲に苦を厭い涅槃を樂求すること能わざるなり。⁶⁸

と述べ、「因」・「果」相對の關係を提示している。六識を「因」に配当し、心法智を「果」に配当している。つまり、六識と心法智とは同じ認識作用で、た

⁶⁶ 「言死者諸根壞生者新諸根起者、述曰、諸根壞已名死、諸根新起名生、故說無常有生滅也。言非如來藏有生有死至常住不變者、述曰、如來藏者性也。凝然永離有爲等相、但妄有生死二、非如來藏有此二法也。若將如來藏一向一者、豈如來藏亦有生死、故知不可定一定異、故大乘宗、一切諸法、不異不一也。」（同上）

⁶⁷ 「言世尊若無如來藏者至樂求涅槃者、述曰、若無種姓有情、無佛性故、常為無明所覆、究竟不能厭苦欣求涅槃、或可以無慧解、不能照了、簡擇是非、亦不能也。」（同書，p. 922b-c）

⁶⁸ 「言何以至樂求涅槃、述曰、釋也。由因中有眼等六識、果上心法智、佛地智強而識劣、但以心法智為名、因中識勝而智劣、乃據六識以為因、若因對果果應有識。亦以果形因、因應心智、各據一義、亦不相違。由此七法剎那不住、念念不種、為是不能厭苦樂求涅槃也。」（同書，p. 922c）

だ「因位」と「果位」との区別があるのみである。両者は刹那不住で、苦を受せず、涅槃を樂求することもできない。不生不滅なる如来藏にのみこのような働きがあるとする。

以上の検討から明らかなように、基が生死の依として如来藏を解釈している時、この如来藏は所謂「理仏性」であり、涅槃の依として解釈している時、この如来藏は所謂「行仏性」である。言い換えれば、生死（染）の依は「理仏性」を指し、涅槃（浄）の依は「行仏性」を指している。更に、「理仏性」と「行仏性」とは必然的な関係がないようである。何故なら、一部分の衆生は「理仏性」のみを具備して、「行仏性」を具備していないからである。

第三節 まとめ

中国の注釈家たちは「若無如来藏者。不得厭苦樂求涅槃」という文句を重視している。検討した結果をまとめると、以下の二点が挙げられる。

(1)「如来藏は染の依」について、諸注釈書は殆ど「不一」・「不異」の二面から論述している。「不一」は理解できるが、「不異」はなかなか理解できない。従って、この「不異」に対する解釈に注釈家たちが苦心したことは想像に難くない。本稿で取り上げた七本の注釈をまとめると、二類に分けることができる。

第一類 解釈せず、或いは解釈できない注釈書

慧掌蘊『義記』は「不異」に触れていない。

照法師『疏』は「不異」を認めているが、論証できない。

敦煌『本義』は「不異」を無視している。

第二類 解釈している注釈書

無名氏『疏』は有為生死・無為生死の概念を借りて解釈している。

慧遠『義記』は繩蛇の喩（真・妄）を借りて解釈している。

吉藏『宝窟』は真諦・俗諦の概念を借りて解釈している。

基『述記』は理仏性・行仏性の概念を借りて解釈している。

以上の分類で分かるのは、初期の注釈書は保守的であって、殆ど『勝鬘經』の

経意に沿って解釈しているという点である。慧遠『義記』以降は、自分の立場に立って別の概念即ち『起信論』の概念を借りて解釈している。つまり、早期の解釈は保守的で、時代が降れば降るほど新しい概念を使って解釈する積風が伺われる。ここで注意すべきことは、無名氏『疏』は早い時期にできた注釈書であるが、積風は保守的ではなく、進取的であるという点である。

(2)「如来蔵は浄の依」に対して、慧掌蘊『義記』、無名氏『疏』と照法師『疏』は如来蔵を常住不変、不生不滅という特徴で理解し、刹那不住なる「六識」と「心法智」の比較の中で、如来蔵の絶対的地位を説いている。敦煌『本義』は照法師『疏』の解釈に負うところが大きいが、殆ど経意に沿って解釈している。慧遠は真・妄の対立に立って、融通しようとしているが、吉蔵は最初から真・妄の区別を取り払っている。つまり、彼は無所得中観の立場から、生死と涅槃、煩惱と菩提、衆生界と涅槃界との区別がそもそも存在しないと強調している。また、吉蔵は終始一貫して般若空の思想で経を理解している。彼は如来蔵が染浄の依拠に過ぎず、ただ「衆生界」と「涅槃界」とが無差別であるということを強調している。基は生死（染）の依を「理仏性」とし、涅槃（浄）の依を「行仏性」としているが、その根拠を示していない。

第七章 自性清浄心

第一節 自性清浄心の伝承

自性清浄心とは、「自性清浄なる心の意。又本性清浄心、或は性浄心とも名づく。即ち、衆生の心性は本来清浄にして染汙を離れたるものであるなるを云ふ」¹である。この自性清浄心は初期仏教以来、重要な概念として扱われてきた。特に、大乘仏教における心性本浄という説がしばしば経論に説かれ、また、如来蔵、仏性、菩提心、心真如、法性心、空性、浄識、阿摩羅識、円成実性、唯識実性、心体などの思想に置き換えて考察されている²。

『般若経』以来、自性清浄心は大乘仏教では非常に重要視されている。大乘の修行者は大乘の教えを聞くことによって、自分の心のうちに自性清浄心を発見し、菩薩の自覚を持ち、菩提心を起こしたのである。ここで、「心性本浄」の思想はいつから現れ、また、どのように発展してきたかを確認しておく必要がある。実はこの思想は『般若経』以前に、阿含經典にすでに説かれている。

「心性本浄」思想の系譜については、多くの学者によって研究されているので³、それらに従って簡単に述べておく。

先ず、初期仏教では、『増支部』に「比丘衆よ、此の心は極光浄なり、而して其は客の随煩惱より解脱せり、有聞の聖弟子は如實に是を解す、故に有聞の聖弟子は心を修すと我は言ふ」⁴と説かれている。即ち、心の本性を如実に知る聖人の心は煩惱から解脱しており、心の本性を如実に知らない凡夫の心は煩惱に汚されているという意味である。心が煩惱に汚されるか汚されないかは、心自身が自己の本性を自覚するかしないかに関係している。そして凡夫がそれを如実に知ら

¹ 望月信亨 1937 第二卷, p. 1852.

² 織田得能 1954, p. 895.

³ 坂本幸男 1953, pp. 20-29、西義雄 1954, pp. 215-228、勝又俊教 1960, pp. 61-101、中村瑞隆 1963, pp. 116-119.

⁴ 『南傳大藏經』 vol. 17, 増支部, p. 15.

ないことが、「凡夫は心を修習しない」という意味に対して、聖人はそれを自覚していることが「心を修習し、煩惱から解脱している」という意味である。上の引用文には「心性」という言葉はまだ出ていないが、「心性」の問題とみなして何の支障もないであろう。

更に、『相應部』では、「諸比丘よ、是故に数々自心を觀察すべし、此心長夜に貪欲・瞋恚・愚癡に染せらる。諸比丘よ、心染せらるるが故に衆生染せられ、心浄まるが故に衆生浄まる」⁵と説かれており、漢訳『阿含經』にも「心悩故衆生悩。心浄故衆生浄」⁶と訳されている。

次に、部派仏教では、『舍利弗阿毘曇論』は上の『増支部』を引用して、「心性」ととらえた。即ち、「心性は清浄なり。客塵の為に染せらる。凡夫は未だ聞かざるが故に、如実に知見すること能わず。亦た心を修すること無し。聖人は聞くが故に、如実に知見し、亦た心を修する有り。心性は清浄なり。客塵の垢を離れる。凡夫は未だ聞かざるが故に、如実に知見すること能わず。亦た心を修すること無し。聖人は聞くが故に、能く如実に知見す。亦た心を修する有り」⁷と述べている。これは先の『増支部』の文章と小異はあるが、内容は同じものである。因みに『舍利弗阿毘曇論』の内容は有部の教理と合致する点が多いため、古来より有部所属と見る説があったが⁸、犢子部所属とする説もある⁹。また、これを法蔵部の

⁵ 『南傳大藏經』 vol. 14, 相應部, p. 237.

⁶ 「心悩故衆生悩、心浄故衆生浄。」(『雜阿含經』『大正藏』 vol. 2, p. 69c)

⁷ 「心性清浄、爲客塵染、凡夫未聞故、不能如實知見、亦無修心。聖人聞故、如實知見、亦有修心。心性清浄、離客塵垢、凡夫未聞故、不能如實知見、亦無修心。聖人聞故、能如實知見、亦有修心。」(『舍利弗阿毘曇論』『大正藏』 vol. 28, p. 697b)

⁸ 『舍利弗阿毘曇論』の序を書いた道標の説「阿毘曇、秦言無比法、出自八音、亞聖所述。作之雖簡、成命曲備、重微曠濟、神要莫比。眞祇洹之微風、反衆流之宏趣、然佛後闇昧、競執異津、或有我有法、或無我有法、乖忤純風、虧曜聖道。…以秦弘始九年、命書梵文、至十年尋應令出、但以經趣微遠、非徒開言所契、苟彼此不相領悟。直委之譯人者、恐津梁之要、未盡於善、停至十六年、經師漸閑秦語、令自宣譯、皇儲親管理味言意兼了、復所向盡、然後筆受、即復內呈。上討其煩重、領其指歸、故令文之者修飾、義之者綴潤、并校至十七年訖。若乃文外之功、勝契之妙、誠非所階、未之能詳、並求之衆經、考之諸論、新異之美、自宣之於文、惟法住之實。如有表裏、然原其大體、有無兼用、微文淵富、義旨顯灼、斯誠有部之永塗。」(『舍利弗阿毘曇論序』『大正藏』 vol. 28, p. 525a-b)

⁹ 吉蔵の説「毘曇但釋經、或過本或減本、故不正弘之、亦不棄捨二藏也。而薩婆多謂毘曇最勝、故偏弘之、從迦葉至掘多、正弘經。從富樓那稍棄本弘末、故正弘毘曇。至迦旃延大興毘曇、上座弟子部見其棄本弘末、四過宣令遣其改宗、遂守宗不改。而上座弟子部移往雪山避之、因名雪山住部、三百年從薩婆多出一部、名可住子弟子部、即是

説と見ていた近代の研究者もいる¹⁰。定説はないようである。

また、『婆娑論』には「分別論者」が心性本浄を主張していると説明している。即ち、「謂く、或いは心性本浄を執する有り。分別論者の如し。彼は説く、心の本性は本浄なるに客塵煩惱に染汚せられるが故に、相は不清浄なり」¹¹と説き、また分別論者は「彼は説く、染汚と不染汚との心は、其の体に異なること無し。謂く、若し相応の煩惱の未だ断ぜざるを染汚心と名づく。若し時に相応の煩惱が已断ならば、不染汚心と名づく」¹²と説いている。分別論者が心性本浄説を説いたことは『順正理論』にも出ている。分別論者は「聖教に亦た心性本浄を説けり。時に客塵煩惱に染せられること有り」¹³と、聖教を典拠として心性本浄説を説いたことを説いている。

分別論者は心性本浄を主張していることが分かったが、しかし、分別論者という人たちについては確定していない。例えば、木村泰賢氏は「婆娑の所謂、分別論者の説の最も多く纏まれるものは論書として云へば、舍利弗阿毘曇に於ける立場であるといふことを確め得たのは、些か解決の手懸りを得たやうな気もする。殊にその舍利弗阿毘曇は南方の分別説部の教科書たる毘婆崩伽即、譯せば分別論なる論書と密接の連絡があるといふことが明かになった所、将来、この問題の解決に対して、少くも、大なる暗示となるものがあらうと思ふのである」¹⁴と指摘し、赤沼智善氏は木村氏の説に対して、「化地部を分別論者となし、婆娑論の分別論者即ち化地部は、犢子部と並んで上座部から分派し、更に時を遅れて有部の分派があったと解するのが妥当の様に思ふ」¹⁵と指摘している。木村氏はまた赤沼氏の説を論じ、「(一) 分別論者なるものは一派特定の部派に対する異名ではなく、寧ろ総体に渉る態度と同時に個々の問題を取扱う際の態度なり主義なりを或る立場から命名したものである。(二) その範囲

舊犢子部也。」など。(『三論玄義』『大正蔵』vol. 45, p. 9b-c)

¹⁰水野弘元 1966, p. 131.

¹¹「謂或有執心性本浄、如分別論者、彼説心本性清浄客塵煩惱所染汚故相不清浄。」(『阿毘達磨大毘婆沙論』『大正蔵』vol. 27, p. 140b)

¹²「彼説染汚不染汚心其體無異、謂若相應煩惱未断名染汚心、若時相應煩惱已断名不染心。」(同書, p. 140c)

¹³「聖教亦説心本性浄、有時客塵煩惱所染。」(『阿毘達磨順正理論』『大正蔵』vol. 29, p. 733a)

¹⁴木村泰賢 1922, p. 157.

¹⁵赤沼智善 1939, p. 534.

も必ずしも一定したものではなくて、時、処、位によってその称呼に多少の相違もあれば、何程かこの間に変遷もあった。(三) これを具体的に言えば、大毘婆沙論で分別論者といったのは、明瞭する限り、主として大衆部の遊軍派を指したものであり、俱舍論において分別説と名指したのは飲光部であり、唯識系の諸論書でいったのは、婆沙のそれと同様に特に有分識を中心としての南方上座部の主張であった」¹⁶という結論を出した。

更に、大衆部も心性本浄説を主張している。これは『随相論』が「僧祇等の部の説くが如し、衆生の心性は本浄なり。客塵に汚される」¹⁷と述べられていることから知られる。

『成実論』も心性本浄説を紹介している。即ち、「有人は、心性は本浄なり。客塵を以ての故に不浄なりと説く。又然らずと説く」¹⁸と、有人の説として取り上げている。続いて、心性本浄説を否定するため、三つの理由を挙げている。第一は、煩惱は常に心と相応して生じているので、煩惱も「主」に入れるべきで、「客」ではない。第二は、心には、善心・不善心・無記心の三種があるが、善心と無記心には煩惱がないので、主客を問題にすることはできない。そして不善心は不善が主となっているので、客塵とは言えない。第三は、心は刹那滅であるので、煩惱を待つことができない¹⁹とする。『成実論』は心所の別体を認めない立場である。もし煩惱と心とが同時に生ずるならば、両者は同じ資格であるので、特に煩惱を「客」とは言えない。つまり、『成実論』は心性本浄説を否定している。

以上のことから、パーリ上座部、大衆部、『舎利弗阿毘曇論』の所属部派、分別論者の四部派が心性本浄説を認めているのが分かる。『成実論』は心性本浄説を否定している。

大乘仏教になると、『般若経』では、菩提心と心性本浄との関係を次のように述べている。

¹⁶ 木村泰賢 1968, p. 301.

¹⁷ 「如僧祇等部説、衆生心性本浄、客塵所汚。」(『随相論』『大正蔵』vol. 32, p. 163b)

¹⁸ 「有人説心性本浄以客塵故不浄、又説不然。」(『成実論』『大正蔵』vol. 32, p. 258b)

¹⁹ 「問曰、何因縁故説本浄、何因縁故説不然。答曰、不然者、心非性本浄客塵故不浄、所以者何。煩惱與心常相應生、非是客相。又三種心、善・不善・無記、善無記心是則非垢、若不善心本自不浄、不以客故。復次是心念念生滅不待煩惱、若煩惱共生不名爲客。」(同上)

是心非心、心相本淨故。²⁰

心非心、心性淨故。²¹

心非心性、本性淨故。²²

これらの「心相本淨」、「心性淨」、「心性本清淨」は「自性清淨」を指しているであろう。

更に、『大智度論』では、四念処觀の「心念処」において、心が空であることを觀ずることを明かしている。即ち、「是の如く、心の中には実に心相は不可得なり。是の心性は不生不滅にして、常に是れ淨相なり。客塵煩惱の相著するが故に、名づけて不淨心となす。心は自ら知らず。何を以ての故に、是の心は心相空なるが故なり。…智者は是の心の消滅相を觀ずと雖も、亦た実の消滅法を得ざるなり。垢と淨とを分別せず。而も心の清淨を得るなり。この心、清淨なるを以ての故に、客塵煩惱のために染せられるとなさざるなり」²³と説いている。

つまり、「心相」は分別であり、相對の世界であり、世俗の世界でもある。この心相は無常生滅であって、捉えることのできないものである。換言すれば、空・不可得である。分別の世界は主客對立の世界であるが、本来主觀的な存在が主客の對立に分裂したのである。即ち、分裂した主觀は、本来の主觀の中から客觀としての部分が取り除かれたものに過ぎない。そこでは主觀の本性が見失われているのである。

心性本淨説は『般若經』に止まらず、大乘仏教においては、更に發展を遂げて如来藏思想と結びついた。『勝鬘經』や『不増不減經』、『如来藏經』、『涅槃經』だけではなく、更に『大乘莊嚴經論』、『中辺分別論』、『宝性論』、『仏性論』、『大乘起信論』などの論書の思想に發展していた。『勝鬘經』以前の諸大乘經典にも、心性本淨説が説かれている。例えば、『般舟三昧經』には「心は仏を為

²⁰ 「是心非心、心相本淨故。」(『小品般若波羅蜜經』『大正藏』vol. 8, p. 537b)

²¹ 「心非心、心性淨故。」(『仏説仏母出生三法藏般若波羅蜜多經』『大正藏』vol. 8, p. 587b)

²² 「心非心性、本性淨故。」(『大般若波羅蜜多經』『大正藏』vol. 7, p. 763c)

²³ 「如是心中實心相不可得、是心性不生不滅、常是淨相客煩惱相著故、名爲不淨心。心不自知、何以故。是心心相空故。…智者雖觀是心生滅相、亦不得實生滅法、不分別垢淨、而得心清淨、以是心清淨故、不爲客煩惱所染。」(『大智度論』『大正藏』vol. 25, pp. 203c-204a)

す。心より見る。心是れ仏なり。心是れ恒薩阿竭なり」²⁴と説かれている。この思想も心を清浄と見ているが、「心性本浄」の語は未だ出ていない。また『維摩経』には「若し菩薩、浄土を得んと欲すれば、まさに其の心を浄むべし。其の心浄きに随いて、即ち浄土浄し」²⁵の一句がある。これも心性本浄を説いてはいないが、それに相通ずる説であろう。次に『大集経』に「復た次に如來は煩惱界を知る。云何んが而も知るや、客塵の性なるが故に。復た次に如來は不汚界を知る。云何んが而も知るや、一切諸法の性本浄の故」²⁶と述べている。これらはみな煩惱を客塵と見、心性を本浄と見る立場である。

勝又俊教氏は心性本浄説の発展の流れをまとめて、「原始仏教において既に成長すべくして成長せず、萌芽たるに留った心性本浄説は、部派仏教においては単に心理的探求の範囲内で取扱はれたために評破されることもあったが、大衆部、分別論者がよく心性浄説の真意を顕揚した。然るに大乘仏教においては原始仏教より大衆部、分別論者の系統へと発展した心性本浄説をうけて、これを強調すると共に、大乘の諸基本的思想を構成する素材たらしめている」²⁷と指摘している。

以上は心性本浄説を説く経典・論書を列挙したが、勿論これで尽きるものではない。とにかく、大乘の菩薩が自分自身を菩薩であると見る根拠は、自性清浄心に求めなければならないと思われる。また、上の諸経論の記述から、自性清浄心を把握するには多様なアプローチがあることが分かる。この自性清浄心が大乘仏教で重要視されていたことは、以上に示した諸経論からも知ることができる。

それでは、『勝鬘経』はどのように心性本浄説を説明しているのかを見てみよう。先ず、「刹那の善心は煩惱の所染に非ず。刹那の不善心も亦た煩惱の所染に非ず。煩惱は心に觸れず。心は煩惱に觸れず。云何ぞ觸れざるの法が、而も能く心を染するを得んや。世尊、然も煩惱有りて、煩惱が心を染すること有り。自性として清浄な心にして而も染有るとは、了知すべきこと難し。唯だ佛・世尊のみ實眼と實智とな

²⁴「心作佛、心自見。心是佛、心是恒薩阿竭」(『般舟三昧経』『大正蔵』vol. 13, p. 906a)

²⁵「若菩薩欲得浄土當浄其心、隨其心浄則佛土浄。」(『維摩経』『大正蔵』vol. 14, p. 538c)

²⁶「復次如來知煩惱界、云何而知客塵性故。復次如來知不汚界、云何而知。一切諸法性本浄故。」(『大集経』『大正蔵』vol. 13, p. 15c)

²⁷勝又俊教 1960, p. 98.

りて、法の根本と爲り、通達の法と爲り、正法の依と爲り、如實に知見せり」²⁸という有名な一句が述べられている。また同じく『勝鬘經』に以下の經文が続いている。

勝鬘夫人は、是の難解の法を説きて、佛に問いし時、佛は即ち隨喜して、是の如し。是の如し。自性清淨の心にして而も染汚有るは、了知すべきこと難し。二法有るは了知すべきこと難し。謂く自性清淨の心は、了知すべきこと難く、彼れの心が煩惱の爲に染せらるることも、亦た了知すべきこと難し。²⁹

以上は『勝鬘經』における心性本淨説である。それでは、中国仏教者はこの「心と煩惱」の問題をどのように理解しているのか。またインド阿毘達磨仏教と比べて、どのような発展を遂げてきたのか。更に、「煩惱染心」という了知し難い問題をどのように対処しているのか。中国仏教における『勝鬘經』諸注釈書はそれぞれこれらの問題を解釈している。これはただ『勝鬘經』に対する理解というだけではなく、如来藏思想の全般に通じる「自性清淨心と煩惱」という問題に対する回答でもある。

第二節 各疏の理解

一 慧掌蘊『義記』

すでに述べたように、各疏は「心と煩惱」という関係を説明しようとしている。この関係について、慧掌蘊『義記』は、

²⁸「刹那善心非煩惱所染、刹那不善心亦非煩惱所染。煩惱不觸心、心不觸煩惱、云何不觸法、而能得染心。世尊、然有煩惱有煩惱染心、自性清淨心而有染者、難可了知。唯佛世尊、實眼實智、爲法根本、爲通達法、爲正法依、如實知見。」(『勝鬘經』『大正藏』vol. 12, p. 222b-c)

²⁹「勝鬘夫人說是難解之法問於佛時、佛即隨喜。如是如是、自性清淨心而有染汚難可了知、有二法難可了知、謂自性清淨心難可了知、彼心爲煩惱所染亦難可了知。」(同書, p. 222c)

“而客塵煩惱上煩惱所染”とは、煩惱は盡くべきが故に客と言う。心を障うて明ならざるを染と爲すなり。³⁰

と述べ、「客塵煩惱」と「染」との二つの重要な概念を解釈している。煩惱を「客」というのは、徹底的に断盡できるからと言っている。即ち、衆生が修行し続ければ、染を除き、浄を維持することができる。そして、煩惱を断盡して、涅槃の境界に達することができるので、「客」というのである。「染」について疏主は「障心不明」と解釈している。即ち、心が自性清浄なる性であることに何の変わりはないが、ただ客塵煩惱に付着され、覆われ、その自性清浄なる性が覆われている状態なのである。更に、「心」と「染」との関係を更に詳しく解釈して、

“刹那善心非煩惱所染”とは、煩惱は闇惑を以て體と爲す。心は慮解を以て體と爲す。同處を曰うと雖も恒に自ら承を失するなり。又一解あり。善心住するを以て、煩惱始めて生ず。初めは同時ならず、何んぞ相染を得んや。³¹

と述べている。「刹那善心非煩惱所染」という問題について、二つの側面から解釈している。一には「体」から言えば、煩惱は無明なる闇惑をもって「体」とし、心は全てを配慮し理解することをもって「体」としている。二には生起時間の前後から説いている。善心は刹那生起で、生起し滅した後に、煩惱が生起する。即ち、善心と煩惱とは生起の時間が異なるので、互いに染することができないと解釈している。

ここで注意すべきことは、「刹那善心非煩惱所染」については、詳しく解釈されているが、「刹那不善心亦非煩惱所染」については、何らの解釈もないということである。即ち、心には「善心」と「不善心」との区別があるにも関わらず、疏主は「不善心」に触れずに、ひたすら「善心」のみを解釈している。これは彼の解釈特徴と言えるが、同時に、彼の落ち度でもある。何故なら、彼は「心」と「善心不善心」の所属関係を無視しているからである。

次に、自性清浄心と煩惱との関係を解釈して、

³⁰ 「而客塵煩惱上煩惱所染者、煩惱可盡故言言（文意によれば、一つの「言」は衍字である）客、障心不明爲染也。」（『勝鬘義記』『大正藏』vol. 85, p. 261a）

³¹ 「刹那善心非煩惱所染者、煩惱以闇惑爲體、心以慮解爲體、雖曰同處恒自失承也。又一解、善心以住、煩惱始生、初不同時、何（写本 S. 2660 によって、「向」を「何」に改めた）得相染也。」（同上）

“然有煩惱有煩惱染心”とは、時は同ぜずと雖も、未だ能く假名の道を相免するが故に染有るなり。“自性清淨心而有染”とは、近事は既に爾り、理を達せば知るべし。衆生は清淨の佛性有ると雖も、未だ煩惱を免れざるを名づけて染と爲すなり。³²

と述べている。ここでも二つの側面から解釈している。一は「仮名」の観点で、心と煩惱とは同時に生起しないにも関わらず、互いに触れる機会がある。煩惱のせいで、心の自性清淨なる性が現れない。つまり、「煩惱染心」である。「仮名」というのは、「煩惱染心」は本性染ではなく、仮（表面）の染を指すのであろう。二は衆生の観点で、衆生は本来清淨なる仏性を具備しているが、まだ凡夫であるので煩惱に覆われている。換言すれば、清淨なる仏性は煩惱とともに衆生の中に存するので、「染」と言えると解釈している。また、この煩惱は仮名であるので、衆生が修行を続けていけば、必ず煩惱を断盡し、清淨なる涅槃境界に達することができると指摘している。

疏主は「自性清淨心而有染」という問題を解釈しているが、「煩惱不觸心。心不觸煩惱。云何不觸法。而能得染心」³³という難解な問題に触れていない。以下のことだけを説いている。

“難可了知”とは、淨は染に應ぜず、染は淨に應ぜず、説いて清淨と言うは、言有り染有り、言は隱、理は玄、是れ學地の能く解する所に非ざるなり。³⁴

即ち、疏主の観点から見れば、清淨であるならば、染ではなく、染であるならば、清淨ではないはずである。この境地は隠蔽、玄妙であるので、まだ修行の境地にいる衆生は理解できないと述べているのみである。

以上の検討から、慧掌蘊が解釈できる部分だけを経意に沿って解釈し、解釈できない部分を解釈せず、無視していることが分かる。

³² 「然有煩惱有煩惱染心者、雖不同時未能相免假名之道故有染也。自性清淨心而有染者、近（写本 S. 2660 によって、「近」を「近」に改めた）事既爾達理可知、衆生雖有清淨佛性、未免煩惱名爲染也。」（同上）

³³ 「煩惱不觸心、心不觸煩惱、云何不觸法、而能得染心。」（『勝鬘經』『大正藏』vol. 12, p. 222b）

³⁴ 「難可了知者、淨不應染、染不應淨、説言清淨、有言有染、言隱理玄、非是學地所能解也。」（『勝鬘義記』『大正藏』vol. 85, p. 261a）

二 無名氏『疏』

本疏は「自性清淨心」を理解する際に、先ず、

“此自性清淨如來藏”より“客塵³⁵煩惱所染”に訖るまでとは、即ち是れ大涅槃に住して、有爲の相を捨てず。“客塵”は是れ煩惱障、自相が無きが故なり。

“上煩惱”は是れ智障、亦た是れ“客”なり。但し略して煩の義有るを“客”と云わず。誰の境界ならん。下は即ち“不思議如來境界”と出づるなり。³⁶

と述べ、「客塵煩惱」を「煩惱障」と理解し、「上煩惱」を「智障」と理解している。この二種類の煩惱は自性清淨なる心に対して、皆「客」である。

次に、『成実論』の趣意を述べながら、解釈している。即ち、

“何以故”の已下は、成實の義を釋す。中に就いて二句有り。初めより“云何不觸法而能得染心”に至るまで、正しく染淨の二法皆是れ眞實の義なるを明かす。

二には“世尊，然有煩惱”より已下、第二の訖りまで、自清淨心と有爲法とを明かす。集成依持の義有るを得。³⁷

と述べている。疏主はここで、明らかに「自性清淨心」と「煩惱」との関係を『成実論』によって解釈している。しかし、すでに述べたように、『成実論』は「自性清淨心」を否定しているので、なぜ疏主がここで『成実論』によっているのかは不明である。また、

“剎那善心”とは、佛性有る無相佛³⁸は是れ淨なり。“不善心”とは、佛性有りて是れ染なり。是れ染に染せらるるに非ざるが故に染、亦た染を去るに非ざるが故に淨、是を以て二心は皆煩惱の所染に非ざるなり。下句の義方に顯れるなり。

“煩惱不觸心”とは、是れ染法なり。“心不觸煩惱”とは、是れ淨法なり。“云何不觸法”とは、此の二法は縁に非ず相應に非ざるが故に“不觸”と曰う。“而能

³⁵ “客塵”は“上”の誤写か。(青木隆他編 2013, p. 430)

³⁶ 「“此自性清淨如來藏”訖“客塵煩惱所染”者、即是住大涅槃，不捨有爲相。“客塵”是煩惱障，無自相故也。“上煩惱”是智障，亦是“客”。但略有煩義，不云“客”。誰之境界。下即出“不思議如來境界”也。」(同上)

³⁷ 「“何以故”已下，釋成實義。就中有二句。從初至“云何不觸法而能得染心”，正明染淨二法皆是眞實義。二從“世尊，然有煩惱”已下，訖第二，明自清淨心與有爲法，得有集成依持義。」(同書, p. 431)

³⁸ 無相佛はまた無相好仏ともいう。三十二相を具えていないが、仏と等しい徳を具えた者を言う。龍樹(Nāgārjuna)などもこの名でよばれた。(中村元 1996, p. 1339)

得染心”とは、二相は皎然にして、何の染有らん。故に“而能得染心”と云う。

39

と述べ、「染」・「浄」の二法は皆真実義であると解釈している。「刹那善心」・「不善心」はともに仏性があるけれども、「刹那善心」とは仏性のある無相仏（浄）である。「不善心」とは仏性あるのみで、どのような仏なのかは限定されていない。表にすると、以下のようになる。

善心＝浄
不善心＝染

続いて、「善心」と「不善心」とをそれぞれ解釈している。「刹那善心」が起きる時、無相仏を具備し、全ての煩惱を断盡し、客塵煩惱に汚染されない。この刹那なる善心は無漏浄法である。これに対して、「刹那不善心」が起きる時、この不善心が染法で、心そのものがすでに染法を具備し、別の客塵煩惱を必要としない。つまり、「刹那善心」は「刹那不善心」とともに客塵煩惱に汚染されない。ここで注意すべきことは、もしこの解釈に従うならば、「刹那不善心」の中に染法があつて、「心性非本浄」という説になってしまうが、先ほどの『成実論』の引用と一致している。しかし、これは『勝鬘經』に説かれた「心性本浄」説と矛盾する。また、「煩惱不觸心」を染法とするのは、煩惱は心に触れず、染であると思はしている。一方、「心不觸煩惱」を浄法とするのは、煩惱に汚されない心を浄と思はしている。表にすると、以下のようになる。

煩惱＝染法
心＝浄法

つまり、煩惱は染法であり、心は浄法である。

更に、自性清浄心と煩惱との関係を説明して、

“世尊，然有煩惱，有煩惱染心”とは、依持集起有るを明かすなり。“自性清浄心而有染汚，難可了知”とは、此の中に二種の難知有り。一には染浄に礙無きこ

³⁹ 「“刹那善心”者，有佛性無相佛是浄。“不善心”，有佛性是染。非是爲染所染故染，亦非去染故浄，是以二心皆非煩惱所染也。下句義方顯矣。“煩惱不觸心”者，是染法。“心不觸煩惱”者，是浄法也。“云何不觸法”者，此之二法非緣非相應，故曰“不觸”。“而能得染心”者，二相皎然，何染之有。故云“而能得染心”。」（青木隆他編 2013, p. 431）

とは了知すべきこと難し。二には染せざるも而も染するは了知すべきこと難し。

40

と述べている。即ち、自性清浄心と煩惱とは依持の関係である。「煩惱染心」という問題に対して、煩惱は自性清浄心に依りて「能染」であり、自性清浄心は煩惱を持するので「所染」である。このように、自性清浄心と煩惱との依持関係を指摘している。

つまり、疏主は先ず「煩惱障」と「智障」という唯識の煩惱観を導入して客塵煩惱と上煩惱を解釈し、更に、「浄と染」という対概念をもって「心性非本浄」説を主張する感がある。

三 照法師『疏』

照法師は客煩惱と上煩惱とを解釈して、

“而爲客煩惱”とは、或の本は理の外に而して生ずるが故に客と云うなり。“上

煩惱”とは、即ち此の或は萬行の上に在るなり。⁴¹

と述べ、客煩惱を自性清浄心の外で起きる煩惱とし、上煩惱を万行の上の煩惱としている。次に、

“何以故”とは刹那は若し現時に在らば、煩惱の心は過去・未來に在るを明かさんと欲するが故に、煩惱の染する所に非ざると言う。“刹那不善心亦不煩惱染”

とは、一念の不善は現時に在りて、善心は謝するを以ての故に、亦た煩惱に染する所にならず。“煩惱不觸心”とは、煩惱は善心に及ばず。“心不觸煩惱”とは、

善心は煩惱に及ばず。“云何不觸法而能得染心”とは、曾って相い及ばざるも、

何に由りて相い染汚せんや。⁴²

⁴⁰ 「“世尊，然有煩惱，有煩惱染心”者，明有依持集起也。“自性清浄心而有染汚，難可了知”者，此中有二種難知。一者染浄無礙難可了知，二者不染而染難可了知。」（同上）

⁴¹ 「而爲客煩惱者、或本理外而生故云客也。上煩惱者即此或在萬行之上也。」（『勝鬘經疏』『大正蔵』vol. 85, p. 277a）

⁴² 「何以故者、欲明刹那若在現時煩惱之心在過去未來故。言非煩惱所染、刹那不善心亦不煩惱染者、一念不善在現時善心以謝故、亦不爲煩惱所染。煩惱不觸心者、煩惱不及善心心不觸煩惱者、善心不及煩惱、云何不觸法而能得染心者、不曾相及何由相染汚也。」（同書，p. 277a-b）

とあり、「善心」が起きた刹那は現在の時であるならば、煩惱は過去或いは未来において起きなければならないという。即ち、刹那善心は煩惱と同時に起きることはないので、刹那善心は煩惱と相応せず、煩惱に染せられない。また刹那不善心が起きる時、善心はすでに滅（謝）するので、煩惱に染せられない。また、善心と煩惱とは互いに及ばないので、「云何不觸法而能得染心」と解釈している。

更に、「仮名相續」という側面から「煩惱不染心」を解釈して、

“世尊”より以下は假名相續に就いて之れを攬して一と爲すが故に相染有り。百年の相續は應に中上の善を生ずべし。中間は惡心を生じ、中上品の善は相續するを得ざるが故に前善心と名づく。今惡心と作すが故に“煩惱染心”と言うなり。生死の中の當分を明さんと欲するに空性は無染なり。何況や出世如來藏は自性清淨にして而も染有らん。“難可了知”とは下情の惻る所に非ざるが故なり。⁴³と述べ、簡潔に解釈している。ここで、照法師は「煩惱染心」を相續不斷なる過程に照らして説明している。即ち、ある時点から、「善心」が発展して、発展の途上に「善心」と正反対の「惡心」が現れ、この時点の前の過程を「前善心」としている。その「惡心」の出現は相續不斷なる「善心」を中断させた。この「惡心」が現れる時点で「善心」は煩惱に染せられる。

以上の検討から、照法師は経意に沿って解釈していることが分かる。

四 敦煌『本義』

本疏は「客塵煩惱」と「上煩惱」を解釈して、

“客塵煩惱”とは、四住地の惑なり。“上煩惱”とは、恆沙の惑なり。言いて此の惑と爲す。“所染”とは、是れ不思議なる如來の境界のみなり。餘の人の知る所に非ざるなり。此の意に不染にして而も染有るなり。佛性と法身は一體なり。其の性は真實なるが故に“不染”と言う。而も煩惱に所覆するが故に“而染”と言うなり。⁴⁴

⁴³「從世尊以下就假名相續攬之爲一故、有相染百年相續應生中上之善、中間生惡心中上品善不得相續故名前善心、今作惡心故言煩惱染心也。欲明生死之中當分空性無染、何況出世如來藏自性清淨而有染也。難可了知者非下情所惻故。」（同書，p. 277b）

⁴⁴「“客塵煩惱”者、四住地惑也。“上煩惱”者、恆沙惑也、言爲此惑。“所染”者、

と述べている。「客塵煩惱」を四住地煩惱とし、上煩惱を恒沙の煩惱として、四住地煩惱と恒沙の煩惱との関係をもって、客塵煩惱と上煩惱との関係を説明している。また、「所染」を解釈して、自性清浄心を不思議なる如来の境界とし、他の人の知るところではないから、染ではないが、「染」のように見える。また、仏性と法身の真實性、同一性をもって、「不染」を説明している。しかし、実際には、自性清浄心は煩惱に染せられているので、「染」とも言えるとする。続いて、

生死の中の心と言うは、染と不染、常に了知すべきこと難し。況んや佛性は深妙にして、染と不染、而も知るべきこと易きや。正しく應に仰いで信ずるのみなり。

45

と述べ、生死の心の「染と不染」をもって、仏性の「染と不染」に対応させている。即ち、生死の「染と不染」の関係を理解するのは難しいから、深妙なる仏性の「染と不染」を理解するのは尚更難しいはずであろう。

次に、心と煩惱との関係を説明して、

“刹那善心非煩惱所染”とは、實法道の中には、善心は前に滅し、煩惱は後に生ず。既に相及ばず、安んぞ染有るを得んや。⁴⁶

と述べ、生起の前後関係で善心と煩惱との「不染」という関係を説明している。即ち、善心は刹那生、刹那滅であり、滅した後に、煩惱は生じるので、染する時間がないので、互いに染することができない。また、

“刹那不善心亦非煩惱所染”とは、不善心の起るは、即ち煩惱は是れなり。何の煩惱有りてか、更に來りて相染せんや。⁴⁷

是不思議如來境界耳、非餘人所知也。此意有不染而染也。佛性與法身一體、其性真實、故言不染。而爲煩惱所覆、故言而染也。」（古泉圓順 1970, p. 116）

⁴⁵ 「言生死中心、染與不染、常難可了知。況佛性深妙、染與不染、而易可知乎、正應仰信而已。」（同論文, pp. 116-117）

⁴⁶ 「“刹那善心非煩惱所染”者、實法道中、善心前滅、煩惱後生、既不相及、安得有染。」（同論文, p. 117）

⁴⁷ 「“刹那不善心亦非煩惱所染”者、不善心起、即煩惱是、有何煩惱、更來相染也。」（同上）

と述べ、直接的に不善心を煩惱とし、煩惱は煩惱に染することができないとしている。この解釈は前の無名氏『疏』と似ているのみならず、また、後の吉蔵⁴⁸に継承されている。

次に、「煩惱不觸心」を解釈して、

“煩惱不觸心”とは、觸は猶お及ぶなり。煩惱は自ら滅して、後の心に及ばず。既に相及ばざれば、竟に何の染すること有らん。第二に、相續にして染有るを明かす。“世尊然有”より已下は是れなり。“有煩惱染心”とは、相續道の中に、假名に染有り。前の善が滅せず。轉じて後の惡と爲るを以て、後の惡は前の義を染すること有るなり。⁴⁹

と述べ、煩惱は自ずと滅して、「後心」に及ばないので、染することができない。また、「煩惱染心」について、相續の中で、假名に染あるので、前善が滅するのではなく、後惡になってしまう。後惡に染があるので、煩惱は心を染することができるとする。ここからも本疏は慧掌蘊『義記』の「假名」、照法師『疏』の「假名・相續」の解釈を継承していることが伺われる。後に、吉蔵の「指端不自觸」⁵⁰にも継承されている。

上の分析から、本疏は前の慧掌蘊『義記』と照法師『疏』の解釈に負うところが大きく、やはり經意に沿って解釈することが多い。

五 慧遠『義記』

慧遠は「真」・「妄」の関係をもって「煩惱染心」という問題を解釈して、

“剎那善心非煩惱染。剎那不善亦非染”とは、正しく淨の義を解す。剎那は是れ念なり。善を念ずる心の躰は、煩惱は染せず。惡を念ずる心の躰も、惚も亦た染せず。染せざるが故に淨なり。“惚不觸心心不觸惚”とは、前の不染を釋す。惚は妄情より出でて、真識に及ばず。故に心に觸れず。真は妄無きに據るが故に惚に觸れず。其れ猶お世人の繩を見て虵と爲すごとし。虵は妄情より出づ、故に繩

⁴⁸ 「不善心即是煩惱。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 86a)

⁴⁹ 「“煩惱不觸心”者、觸猶及也。煩惱自滅、不及後心、既不相及、竟有何染。第二、明相續有染、從“世尊然有”已下是。“有煩惱染心”者、相續道中、假名有染、以前善不滅、轉爲後惡、後惡有染、前之義也。」(古泉圓順 1970, p. 117)

⁵⁰ 「指端不自觸。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 86b)

に觸れず。繩の躰常に淨なり。亦た虵に觸れず。“云何不觸而能染”とは、染を遣る過を責むと。“然有愰”の下は、上の第二“而客塵染”を釋す。“然有煩愰”とは、能染有るなり。“有愰染心”とは、所染有るなり。“自性淨心而有染”の下は、第三句“不可思議”を釋す。性の淨に染有り。了知すべきこと難し。故に“不思議”なり。⁵¹

と述べる。ここで、慧遠は「念」をもって刹那に替えている。刹那善心の体は煩惱に染せられず、刹那悪心の体も煩惱に染せられないので、心は煩惱に触れず、煩惱は心に触れないと解釈している。次に、煩惱は「妄」から生じ、真識に触れることができないので、心は煩惱に触れず、真識の中に「妄」がないので、煩惱は心に触れないと解釈している。また、「見繩為蛇」の喩をもって、以上の解釈を裏付けている。即ち、人が繩を蛇と見た時、妄から生じた「蛇」という誤りの認識が繩に何らの影響を与えず、繩もまた「蛇」という誤りの認識に何らの影響を与えない。

經の最も特色のある理論は「五住地煩惱」と言えよう（煩惱論の検討は第三章で詳しく述べたので、そこを参照されたい）。ここで問題になっているのは煩惱と心との相応関係である。慧遠はその相応関係を解釈して、

此の四住の下は、地の義を解釋す。能く起の惑を生ずるが故に名づけて地と爲す。上來は地を解し、下次は起を明かす。起とは前を牒す。“刹那心刹那相應”と言うは、其の相を弁釋す。刹那は胡語、此の幡は念と名づく。僂起の煩愰、念を作して現起す。刹那心と名づく。念を作す起惑は、是れ心法の中の諸煩愰の數なり。心とは別躰なり。共に心と相應するが故に相應と曰う。想・受等の如し。共に心と相應す。故に馬鳴は言う、“心は異なれば念も異なる。同知にして同縁なり”⁵²、相應の染と名づく。彼を愛結と名づけて以て念と爲すなり。⁵³

⁵¹ 「刹那善心非煩愰染、刹那不善亦非染者、正解淨義。刹那是念、念善心躰、煩愰不染、念惡心躰、愰亦不染、不染故淨。愰不觸心心不觸愰、釋前不染、愰出妄情、不及真識、故不觸心。據真无妄、故不觸愰。其猶世人見繩爲虵、虵出妄情、故不觸繩。繩躰常淨、亦不觸虵。云何不觸而能染者、責遣染過。然有愰下、釋上第二而客塵染、然有煩愰、有能染也。有愰染心、有所染也。自性淨心而有染下、釋第三句不可思議、性淨有染、難可了知、故不思議。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本大藏經』vol. 19, p. 894a-b）

⁵² 「言相應義者、謂心念法異、依染淨差別、而知相縁相同故。」（『大乘起信論』『大正藏』vol. 32, p. 577c）

⁵³ 「此四住下、解釋地義、能生起惑、故名爲地。上來解地、下次明起、起者牒前、言刹那心刹那相應。弁釋其相、刹那胡語、此幡名念、僂起煩愰、作念現起、名刹那心。」

と述べ、また、

初めに“心不相應无始”と言うは、其の相を簡別す。“心不相應”は向前の“刹那相應”を簡異す。餘の起煩惱と心とは別體なり。共に心と相應す。此の无明地は、即ち七識妄想心の體を指す。以て无明と為す。別に心外に數法有りて共に心相應せず。是の故に説いて“心不相應”と爲す。故に馬鳴は言う、“即ち心に覺無し。常に別異無し”⁵⁴、不相應と名づく。⁵⁵

と述べている。先にも述べたように、刹那心とは刹那の念である。刹那心に起る煩惱は心數法で、心とは「別體」である。「別體」は慧遠理解の特色で、彼の観点から見れば、ただ「別體」なる法のみ、互いに相應することができる。四住地は心と別體なので、相應することができる。次に、無明住地を第七識（妄識）とし、この妄識の心體を無明としている。即ち、無明住地は心王の外にある心數法ではなく、心と同體なる法であるので、心と相應しない。

さて、煩惱と心との関係さえ理解すれば、「念善心體、煩惱不染、念惡心體、惚亦不染。」という文句が理解できるであろう。つまり、煩惱と自性清淨心とは次元が異なる存在なので、煩惱が心と同體であれ、「異體」であれ、或いは相應であれ、不相應であれ、刹那心の心體を染することができない。

以上の分析から見て、慧遠は「真」と「妄」との対立関係をもって、衆生の自性清淨心の成立及び維持という問題を解釈している。彼の解釈の中では、煩惱と自性清淨心とは次元の異なる存在である。

六 吉藏『宝窟』

吉藏は心と煩惱との関係を解釈して、

作念起惑、是心法中諸煩惱數、與心別體、共心相應、故曰相應。如想受等、共心相應。故馬鳴言、心異念異、同知同緣、名相應染、彼名愛結以爲念矣。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本大藏經』 vol. 19, p. 883a）

⁵⁴ 「不相應義者、謂即心不覺常無別異、不同知相緣相故。」（『大乘起信論』『大正藏』 vol. 32, p. 577c）

⁵⁵ 「初言心不相應无始、簡別其相、心不相應簡異向前刹那相應、餘起煩惱與心別體、共心相應。此无明地、即指七識妄想心體、以爲无明、不別心外有數法共心相應、是故説爲心不相應。故馬鳴言、即心无覺、常无別異、名不相應。」（『勝鬘經義記』『新纂大日本大藏經』 vol. 19, p. 883a）

“刹那善心非煩惱所染”とは、此れは龜を借りて細を顯すなり。善心は是れ淨、不善心は是れ垢なり。善心の中、貪瞋癡有ること無し。是を淨の中、垢無く、染有ること無き義と爲すなり。“刹那不善心亦非煩惱所染”とは、“不善心”とは、即ち是れ貪瞋癡の心なり。貪瞋癡を起す時に當って、善心は已に謝す。“不善心”は既に即ち是れ煩惱なり。是れ則ち唯だ垢にして淨無し。唯だ能染にして所染無し。亦た、染の義無し。前の句は、淨有り垢無し。所染有りて能染無し。染の義を成ぜず。後の句は、垢有り淨無し。能染有りて所染無し。亦た染の義を成ぜず。

56

と述べている。即ち、善心には貪瞋癡がないので、淨であって不染汚であるという。これは理解しやすいところである。一方、不善心とは貪瞋癡の心である。不善心にはただ垢のみあって、淨はない。これらの貪瞋癡の心が起きる時は、善心はすでに過去に滅している。貪瞋癡の心は煩惱であり、能染であるが、所染ではない。つまり、能染のみあって、所染がないので、「染」の意義が成立せず、従って、善心と不善心の両方共に染の義が成り立たないとするのである。続いて、この解釈を裏付けるため、例として、

帛と渥と合する時の如く、染と名づくることを得べし。唯だ渥にして帛無き、唯だ帛にして渥無き、並びに染の義を成ぜず。若し、善心と不善心と兩つ共に合する者は、渥帛合して、染の義を爲すべきが如し。而も二心、未だ曾つて共に俱ならず。垢時淨無き、淨時垢無し。何ぞ染有ることを得ん。⁵⁷

を挙げている。即ち、帛は渥⁵⁸と結合した時から、「染」と言える。ただ帛のみ、或いはただ渥のみあるのは「染」とは言えない。善心と不善心との場合も同様に、同時に具備する時にのみ、「染」が成り立つ。しかしながら、善心と不善心とは同時に具備することはできない。何故なら、同時に具備すると、そ

⁵⁶ 「刹那善心非煩惱所染者、此借龜顯細也。善心是淨、不善心是垢、善心之中無有貪瞋癡、是爲淨中無垢、無有染義也。刹那不善心亦非煩惱所染者、不善心者、即是貪瞋癡心也。當起貪瞋癡時、善心已謝、不善心既即是煩惱、是則唯垢無淨、唯能染無所染、亦無染義、前句有淨無垢、有所染無能染、不成染義。後句有垢無淨、有能染無所染、亦不成染義。」(『勝鬘寶窟』『大正藏』vol. 37, p. 86a)

⁵⁷ 「如帛與渥合時、可得名染。唯渥無帛、唯帛無渥、並不染義。若善心與不善心兩共合者、如渥帛合、可爲染義、而二心未曾共俱、垢時無淨、淨時無垢、何得有染。」(同上)

⁵⁸ 「渥とは、にごる。あかがつく。」(諸橋轍次 1990 第七卷, p. 99)

れら（浄と染）自身が成り立たないからである。即ち、二律背反で一方が成立すれば、他方は成り立たないからである。また、『中論』及び中観派論師の説を引いて、

故に『中論』の縛解品に云く、“若し五陰は是れ可縛、五陰の中、餘の煩惱來つて縛すと謂わば、是れ亦た然らず”⁵⁹と。曇影法師釋して云く、“心淨き時は則ち物來つて縛する無し。心垢なる時は則ち可縛無し”⁶⁰と。此れ心淨き時は所縛有り能縛無し。心垢なる時は能縛有り所縛無きことを明かすなり。故に羅什云く、“吾が業を傳うる者は寄せて道融・曇影・僧叡に在るや”⁶¹。彼の論を釋すること此の經と同じ。⁶²

と、自分の説の妥当性を証明している。更に、吉藏は、

善心を起す時に當つて、不善心無し。但だ所染有りて能染なければ、染の義を成ぜず。不善心は即ち是れ貪瞋癡なり。云何が能染所染有らん。不善心は既に即ち是れ貪瞋癡なれば、則ち唯だ是れ能染にして所染有ること無し。爾らざれば、唯だ是れ所染にして能染有ること無し。若し能（染）所染有らば、便ち一刹那の中、二の貪瞋癡の心有らん。而るに實に爾らず。此れ亦た『中論』の縛解品の如し。衆生、五陰身是れ縛と謂わば、論じて云く、“有身なれば、則ち縛せず。若し身是れ所縛なれば、則ち能縛無し。若し是れ能縛なれば、則ち所縛無し。若し能縛所縛有らば、便ち二身を成ぜん”⁶³。⁶⁴

⁵⁹「五陰中諸煩惱是縛、餘五陰是可縛、是事不然。」（『中論』『大正藏』vol. 30, p. 21a）

⁶⁰出典未詳である。

⁶¹『大正藏』を調べる限りでは、この句を引用しているのは吉藏或いはその後の三論宗の人のみである。例えば、吉藏の『浄名玄論』、『中観論疏』、『大乘玄論』と澄禅（1227-1307）の『三論玄義檢幽集』である。

⁶²「故中論縛解品云、若謂五陰是可縛、五陰中餘煩惱來縛者、是亦然。曇影法師釋云、心淨時則無物來縛、心垢時則無可縛。此明心淨時有所縛無能縛、心垢時有能縛無所縛。故羅什云、傳吾業者寄在道融・曇影・僧叡乎。釋彼論與此經同。」（『勝鬘宝窟』『大正藏』vol. 37, p. 86a-b）

⁶³「若身名爲縛 有身則不縛 無身亦不縛 於何而有縛 若謂五陰身名爲縛、若衆生先有五陰、則不應縛、何以故。一人有二身故。」（『中論』『大正藏』vol. 30, p. 21a）

⁶⁴「當起善心時無不善心、但有所染無能染、不成染義。不善心即是貪瞋癡、云何有能染所染、不善心既即是貪瞋癡、則唯是能染無有所染。不爾、唯是所染無有能染。若有能（染）所染、便一刹那中有二貪瞋癡心、而實不爾。此亦如中論縛解品、衆生謂五陰身是縛、論云、有身則不縛、若身是所縛、則無能縛、若是能縛、則無所縛、若有能縛所縛、便成二身。」（『勝鬘宝窟』『大正藏』vol. 37, p. 86b）

と述べ、能染所染ともに具備することがもたらす結果を説明している。即ち、善心には所染あるが、能染はなく、不善心には能染あるが、所染はない。もし同時に能染・所染があるならば、一つの刹那に二つの貪瞋癡があるということになってしまう。また、『中論』を援用して、もし「身」を所縛とするならば、能縛はなく、「身」を能縛とするならば、所縛はない。もし「身」同時に、所縛でもあり、能縛でもあるならば、もはや一つの「身」でなく、「二身」になってしまう、と主張する。

次に、吉蔵は「心不觸煩惱煩惱不觸心」を解釈して、

“心不觸煩惱”とは、第二に不觸を擧げて無染を釋成す。善心不善心、通じて名づけて心と爲す。此の二種の心、並びに煩惱に觸せず。善心有る時は則ち煩惱無し。一切相觸無し。指端の自ら觸れざるが如し。“煩惱不觸心”とは、善心不善心家の二種の煩惱、並びに觸せず。煩惱有る時は善心有ること無し。故に煩惱は善心に觸せず。煩惱は即ち是れ不善心、一體の法、亦た相觸すること無し。故に煩惱は不善心に觸せざるなり。⁶⁵

と述べ、善心・不善心はともに「心」であり、これらの二心はともに煩惱に触れないという。即ち、煩惱がある時、善心がないので、煩惱は善心に触れることができない。そして、煩惱は不善心であり、一体の法は互い触れることができないので、煩惱は不善心にも触れることができない。

以上、吉蔵の「煩惱と心」に対する解釈を分析してきた。吉蔵がここで解釈しているのは「粗」心であるが、自性清浄心と同じく「心」であるので、自性清浄心も煩惱に染せられないのは当然であろう。

では、自性清浄心が煩惱に染せられないにも関わらず、なぜ衆生に色々な煩惱が付着しているのか。それは「不染而染」であるからである。『宝窟』に、

“云何不觸法而能得染心”とは、此れ相染すること無き義を結す。善不善心、竟に相觸近する義無し。云何ぞ、相染すること有ることを得んや。“世尊然有煩惱有煩惱染心”とは、上來は煩惱染心の義を求て、不可得なり。即ち是れ染すれど

⁶⁵ 「心不觸煩惱者、第二擧不觸釋成無染、善心不善心、通名爲心。此二種心並不觸煩惱。有善心時則無煩惱、一切無相觸、如指端不自觸。煩惱不觸心者、善心不善心家二種煩惱並不觸、有煩惱時無有善心、故煩惱不觸善心、煩惱即是不善心。一體之法亦無相觸、故煩惱不觸不善心也。」(同上)

も所染無し。而るに衆生に於いては、宛然として煩惱有り、煩惱染心有り。此は是れ不染にして染なり。⁶⁶

と述べられている。「染無所染」とは、煩惱は心に触れず、心は煩惱に触れないということである。「不染而染」とは、心と煩惱と互いに触れないけれども、衆生に煩惱が付着されているのは事実である。言い換えれば、心は理論的には煩惱に染せられないが、実は染せられている。では、なぜ「不染而染」であるかに対して、

前心は是れ淨、後心は是れ垢なり。垢心起る時、淨心を障う。故に名づけて染と爲す。⁶⁷

と答えて、心を垢の有無によって前心と後心とに分け、前心を淨とし、後心を垢としている。起きた垢心が淨心を障るので、「染」という。ここで吉蔵は「染」という概念の内実を入れ替えている。先に、「染」というのは能・所が同時に具備すると述べたが、ここでは前後関係で解釈している。後は前を障るのみで「染」と言っている。つまり、先の概念から見れば、今の前後関係は本当の「染」ではない。要するに、衆生に付着している煩惱は「染」であるが、先の定義からすると、「染」ではない。

上の検討から明らかなように、自性清淨心と煩惱との関係を解釈する時、吉蔵は多く『中論』及び中觀論師の説を引いている。これらの説を引くことによって一応合理的に心と衆生に付着している煩惱との関係を解釈している。

七 基『述記』

基が五住地煩惱を「煩惱障」・「所知障」に配当していることは、すでに第三章で述べたので、ここでは贅言しない。それでは、基は煩惱と心との関係をどのように解釈しているのかを見てみよう。『述記』は、

“世尊於此煩惱至剎那相應”とは、述べて曰く、第一に四住地の麤を明かすなり。

起とは現行の義、剎那とは時節の義なり。然るに相應は五義を具す。謂く時・依・

⁶⁶ 「云何不觸法而能得染心者、此結無相染義。善不善心、竟無相觸近義、云何得有相染耶。世尊然有煩惱有煩惱染心者、上來求煩惱染心義不可得、即是染無所染。而於衆生宛然有煩惱煩惱染心、此是不染而染。」(同上)

⁶⁷ 「前心是淨、後心是垢、垢心起時障於淨心、故名爲染。」(同書, p. 86b-c)

行・縁・事なり。即ち心法は此れを具するを相應と名づくるが故に、今の文に“於此起煩惱”と云うは、能相應の心所を出づるなり。“剎那心”とは、所相應の心王を出づるなり。“剎那相應”とは、合して相應を辨ず。以て五義を具するが故に。“世尊心不相應無始無明住地”と言うは、述べて曰く、第二に無明住地の細を明かすなり。“心不相應”の義と言うは、種子の義、縁慮無きが故に、不相應と名づくるなり。⁶⁸

と述べる。即ち、四住地煩惱は粗であり、現行の心所であり、「時・依・行・縁・事」の相應の五義があるので、心と相應する。無明住地は細であり、現行ではなく種子であるので、心と相應しない。続いて、更に詳しく解釈して、

問う、何の故に四住地は但だ現行のみを明かさん。無明住地の中、唯だ種子のみを明かすや。答う、二義有り。一に云く、五住地に麤細、相續間斷の義有るを明かさんと欲す。起と名づけて現行と曰う。現行は即ち常に起せず。名づけて間斷と爲し、麤なり。心不相應とは是れ種子、種子は無始にして恒有、名づけて相續と爲し、細なり。⁶⁹

と述べ、五住地を「粗・細」と「相續・間斷」とに分けている。現行の起煩惱は永続的には起きず、必ず「間斷」、「粗」でなければならない。これに対して、心と相應しない種子は無始恒有であり、相續、細でなければならない。

次に、心と煩惱との「染・不染」の関係を見てみよう。『述記』は、

“剎那善心”と言うは、謂く無垢如なり。即ち此の二の心性は煩惱に非ざるが故に。觸と言うは、和合一味の義なり。此の心と煩惱とは既に和合一味ならず、何ぞ染心有ると説くことを得んや。心とは、眞實の義、謂く眞如なり。“世尊”より“煩惱染心”に至るまでと言うは、述べて曰く、第二を解するなり。復た性淨きと雖も、然るに五住地に所染と爲すなり。“自性清淨至難可了知”と言うは、

⁶⁸ 「世尊於此起煩惱至剎那相應者、述曰、第一明四住地麤也。起者現行義、剎那者時節義、然相應具五義、謂時・依・行・縁・事。即心法具此名相應故。今文云於此起煩惱者、出能相應心所也。剎那心者、出所相應心王也。剎那相應者、合辨相應、以具五義故。言世尊心不相應無始無明住地者、述曰、第二明無明住地細也。言心不相應義者、種子義、無縁慮故、名不相應也。」(『勝鬘經述記』『新纂大日本大藏經』vol. 19, p. 914b-c)

⁶⁹ 「問、何故四住地但明現行、無明住地中唯明種子耶。答、有二義、一云、欲明五住地有麤細相續間斷義、起者名曰現行、現行不即常起、名爲間斷、麤也。心不相應者是種子、種子無始恒有、名爲相續、細也。」(同書, p. 914c)

述べて曰く、第三を解するなり。既に有情、淨染は二名に依る。實に了し難きなり。⁷⁰

と述べ、心を「真如」と解釈し、「刹那善心」は無垢真如であり、「刹那不善心」は有垢真如であるとしている。真如である以上、煩惱ではなく、煩惱に染せられないのは当然である。基はまた「触」を「和合一味」とし、真如は煩惱に非ざるので、心と煩惱とは互いに触れずと解釈している。ここで心を真如と理解するのは多分『大乘莊嚴經論』⁷¹に依拠しているのであろう。もし心が真如であるならば、もはや刹那滅なる心でなくなり、『勝鬘經』の刹那善心・刹那不善心とは別なものになってしまう。また「触」を「和合一味」とするのも意味合いが少し狭くなる。慧遠のように心を「八識」とする解釈の方が妥当であるにも関わらず、なぜここでその解釈を取らず、真如としたか不明である。

第三節 まとめ

以上、自性清淨心と煩惱の関係について『勝鬘經』諸注釈書の解釈を検討してきた。その結果をまとめると、以下のようである。

(1) 心には「善心」と「不善心」との区別があるにも関わらず、慧掌蘊『義記』は「不善心」に触れずに、ひたすら「善心」のみを解釈している。これは七本の注釈書の中で彼の解釈特徴と言えるが、逆に言えば、これは彼の落ち度でもある。何故なら、彼は「心」と「善心不善心」の所属関係を無視しているからである。

(2) 慧掌蘊『義記』、照法師『疏』と敦煌『本義』は多くの場合、經意に沿う解釈を施している。

(3) 無名氏は「煩惱障」と「智障」との関係をもって客塵煩惱と上煩惱と

⁷⁰ 「言刹那善心者、謂無垢如也。即此二心性非煩惱故。言觸者、和合一味義、此心與煩惱、既不和合一味何得說有染心耶。心者、真實義、謂真如也。言世尊至煩惱染心者、述曰、解第二也。雖復性淨、然為五住地之所染也。言自性清淨至難可了知者、述曰、解第三也。既有情淨染依二名、實難了也。」(同上)

⁷¹ 「說心眞如名之爲心、即說此心爲自性清淨。」(『大乘莊嚴經論』『大正藏』vol. 31, p. 623a)

の関係によって説明し、更に「浄と染」という対概念をもって「心性非本浄」説を主張する感が伺われる。後の浄影寺慧遠及び基法師も「煩惱障」と「智障」を使っているが、解釈対象が異なっている。浄影寺慧遠及び基は四住地煩惱と無明住地との関係を解釈する際に、この方法を使っている。刹那不善心そのものが染法であり、煩惱と相応しないと指摘している。

また、ここで注意すべきことは、慧遠『義記』、吉蔵『宝窟』、基『述記』の三疏の新しい解釈である。慧遠は「真」と「妄」との対立関係をもって、衆生の自性清浄心の成立及び維持という問題を解釈している。即ち、煩惱と自性清浄心とは次元の異なる存在である。吉蔵は自性清浄心と煩惱との関係を解釈する時、主に慧遠の説と『中論』及び中観論師の説を引いている。これらの説を引くことによって、一応合理的に心と衆生に付着されている煩惱との関係を解釈している。基は先ず五住煩惱を「煩惱障」・「所知障」に配当し、次に、心王心所の相応の五義（時・依・行・縁・事）によって、自性清浄心と煩惱との関係を述べている。更に心を真如とし、経の刹那心と正反対の解釈をしている。

結論

一 七本注釈書の思想の総括

以上、中国仏教における『勝鬘經』諸注釈書を検討してきた。周知のように、『勝鬘經』は如来蔵思想を説く經典として重要視されている。高崎直道氏は『勝鬘經』を『如来蔵經』と『不増不減經』と共に如来蔵説の三部經と称している。確かに『勝鬘經』の中最も紙面が費やされているのは言うまでもなく如来蔵思想である。従って、『勝鬘經』と言えは先ずその如来蔵思想に注意が払われ、他にまでは関心が及ばないのは無理もない。しかし、その如来蔵思想をより一層理解するために、その前段階として説かれた十受章の意味を検討しなければならない。従って、本稿は本論部分で『勝鬘經』の梗概を確認した後、先ず、如来蔵思想の予備段階と言える「十大受と三聚淨戒」という章を立て、諸注釈書の十大受に対する解釈を分析した。次に、それらの解釈を理解した上で、五章（煩惱論、空・不空如来蔵、如来蔵の五義、如来蔵染淨依持説、自性清淨心）に分けてその如来蔵思想に対する理解を検討した。その検討の結果をまとめると、以下のようである。

第一章では、『勝鬘經』という經典の成立、内容、中国における受容の思想的背景、翻訳と注釈書を確認した。

第二章では、十大受と三聚淨戒を問題にして、以下の結果を得た。

(1) この六本の注釈書の中では、一番古いと言われる慧掌蘊『義記』は「戒」の立場で解釈していないのが判明した。それ以外の五本は全て「戒」の立場から「十受」を理解している。更に、摂律儀戒・摂衆生戒・摂善法戒という三聚淨戒の立場で十戒を理解する場合には、二通りの解釈の流れがあることが分かった。その一は、無名氏『疏』と慧遠『義記』との三聚淨戒の外に一つの「正法戒」を設け、三聚淨戒を収めるという流れである。その二は、照法師『疏』でその端緒が見え、吉蔵『宝窟』になると漸く定型され、基『述記』の唯識の立場であっても、その定型化された説を乗り越えることができなかった三聚淨戒を十受に配当する流れである。

(2) 無名氏は能動の主体（能）と受動の客体（所）との二面から十受を理解し、人（心）は異なる側面において、「能・所」の立場が転換されうると見

なす。照法師は摂衆生戒を「方法」と「対象」とに分け、無名氏と同じく「能・所」の立場が転換されうることを主張している。慧遠・吉蔵・基の三者は多く『菩薩地持經』を引用しながら、『菩薩瓔珞本業經』、『梵網經』の十波羅夷の第七・第八・第九・第十の四波羅夷にも当てはめて解釈している。異なるところは十受と四波羅夷の対応の順序である。これらの対応順序の相違から各師の強調しているところを多少なりとも伺い知ることができる。

第三章では、煩惱論を問題にして、以下の結果を得た。

(1) 煩惱の分類から見ると、敦煌『本義』は煩惱の分類に触れていない。慧掌蘊『義記』と照法師『疏』は四住地と無明住地との二種にまとめている。要するに、經意に沿う解釈である。無名氏『疏』、慧遠『義記』、吉蔵『宝窟』と基『述記』は五住地を「見・愛・無明」に三分している。即ち、五住地三分説を取っている。

(2) 煩惱を解釈する際に、各疏の理解は多少異なるが、殆ど「見惑」・「思惑」に分けて解釈している。

第四章では、空・不空如来蔵を問題にして、以下の結果を得た。

(1) 空・不空如来蔵に対する解釈は大きく二通りに分けることができる。その一は「在纏（隱）・出纏（顕）」を主張する慧掌蘊『義記』、無名氏『疏』、照法師『疏』及び敦煌『本義』の四本である。その二は「能蔵・所蔵」を主張する慧遠『義記』、吉蔵『宝窟』と基『述記』の三本である。

(2) 空・不空如来蔵を解釈する際に、經の原意に関して、慧掌蘊『義記』、照法師『疏』及び敦煌『本義』の三本は經の原意とずれがあるが、まだ經意そのものを離れず、比較的忠実に解釈している。一方、無名氏『疏』、慧遠『義記』、吉蔵『宝窟』と基『述記』の四本は殆ど經意を離れて、「空・不空如来蔵」の語意が大きな変化を遂げていた。

第五章では、如来蔵の五蔵義を問題にして、以下の結果を得た。

(1) 慧掌蘊『義記』、照法師『疏』と敦煌『本義』は經意に沿って簡単に解釈している。

(2) 無名氏『疏』は「無為法」と「有為法」を導入して解釈している。慧遠『義記』の「果」→「行」→「因」解釈は吉蔵『述記』の「因」→「行」→

「果」を経て、後の基『述記』の「因」「果」に発展したと推測できる。

第六章では、如来蔵染浄依持説を問題にして、以下の結果を得た。

(1)「如来蔵是染の依」について、諸注釈書は殆ど「不一」・「不異」の二面から論述している。「不一」は理解できるが、「不異」はなかなか理解できない。従って、この「不異」に対する解釈に注釈家たちが苦心したことが伺われる。諸注釈書を分類すると、二類に分けることができる。

第一類 解釈せず、或いは解釈できない注釈書

慧掌蘊『義記』は「不異」を否定し、解釈していない。

照法師『疏』は「不異」を認めているが、論証できない。

敦煌『本義』は「不異」を無視している。

第二類 解釈している注釈書

無名氏『疏』は有為生死・無為生死の概念を借りて解釈している。

慧遠『義記』は繩蛇の喩（真・妄）を借りて解釈している。

吉蔵『宝窟』は真諦・俗諦の概念を借りて解釈している。

基『述記』は理仏性・行仏性の概念を借りて解釈している。

(2)「如来蔵是浄の依」について、慧掌蘊『義記』、無名氏『疏』と照法師『疏』は如来蔵常住不変、不生不滅という特徴で理解し、刹那不住なる「六識」と「心法智」の比較の中で、如来蔵の絶対的地位を説いている。敦煌『本義』は照法師『疏』の解釈に負うところが大きいが、殆ど経意に沿って解釈している。慧遠は真・妄の対立に立って、融通しようとしているが、吉蔵は最初から真・妄の区別を取り払っている。つまり、彼は無所得中観の立場から、生死と涅槃、煩惱と菩提、衆生界と涅槃界との区別がそもそも存在しないと強調している。また、吉蔵は般若空の思想で終始一貫して経を理解している。基は生死（染）の依を「理仏性」とし、涅槃（浄）の依を「行仏性」としているが、その根拠を示していない。

第七章では、自性清浄心を問題にして、以下の結果を得た。

(1) 慧掌蘊『義記』、照法師『疏』と敦煌『本義』は経意に沿って解釈することが多い。

(2) 無名氏は「煩惱障」と「智障」との関係をもって客塵煩惱と上煩惱と

の関係を説明し、更に「浄と染」という対概念をもって「心性非本浄」説を主張する感が伺われる。後の浄影寺慧遠及び基法師も「煩惱障」と「智障」を使っているが、解釈対象が異なっている。慧遠及び基は四住地煩惱と無明住地との関係を解釈する際に、この方法を使っている。

また、ここで注意すべきことは、慧遠『義記』、吉蔵『宝窟』、基『述記』の三疏の新しい解釈である。慧遠は「真」と「妄」との対立関係をもって、衆生の自性清浄心の成立及び維持という問題を解釈している。彼によれば、煩惱と自性清浄心とは次元の異なる存在である。吉蔵は自性清浄心と煩惱との関係を解釈する時、主に慧遠の説と『中論』及び中観論師の説を引いている。これらの説を引くことによって一応合理的に心と衆生に付着している煩惱との関係を解釈している。基は先ず五住煩惱を「煩惱障」・「所知障」に配当し、また、心王心所の相応の五義（時・依・行・縁・事）によって、自性清浄心と煩惱との関係を述べている。更に心を真如とし、経の刹那心と正反対の解釈をしている。

以上の検討結果について、これらを巨視的な視野で統括すれば、以下のようである。

すでに述べたように、『勝鬘經』諸注釈書の解釈はまちまちで、一定していない。この「まちまち」を起こすのは勿論本經自体の翻訳にも責任があるが、最大の原因としてはやはり諸注釈者の立場の相違であろう。七本の注釈書の注釈の立場或いは釈風によって、それらには二種類の性格が伺われる。即ち、保守的な性格（経意に沿って解釈する）と進取的な性格（別の経論の説を積極的に取り込む、或いは経意に拘らず自宗の立場から解釈する）とである。

先ず、第一類の「保守的な性格」に属する注釈書は慧掌蘊『義記』、照法師『疏』と敦煌『本義』との三疏である。これらの三疏の作成年代は比較的早く、『勝鬘經』が漢訳されてから間もなくの時代であった。その時代の人々は『勝鬘經』に対する理解がまだ浅いので、殆ど経意に沿って解釈している。我々にとってこのような解釈は経意を理解するには助けとなる。しかし、問題なのは、『勝鬘經』の中には非常に難解な部分があって、ただ経意に沿うだけの解釈では、これらの部分を理解できないという点である。従って、これらの注釈書は

このような難解な部分に対して、作意的に避けるか或いは簡単に経文を挙げて「三言兩語」で説明しているに過ぎず、理解の助けとはならない。

無名氏『疏』は比較的作成年代の早い注釈書の一本であるが、その注釈性格は上の三疏とは異なる。進取的な性格を備えている。無名氏『疏』は時代が古いにも関わらず、新しい解釈方法を探す試みが見えるので、筆者は本疏を第二類の「進取的な性格」に属せしめた。また、『勝鬘經』に対する解釈が經の本意から少しずつそれるのは、この無名氏『疏』を以って最初と言えよう。

次に、第二類の「進取的な性格」に属する注釈書は、無名氏『疏』、慧遠『義記』、吉藏『宝窟』と基『述記』の四疏である。無名氏『疏』以外の三疏は比較的に作成年代が新しい。勿論これらの四疏も經意に沿って解釈しているが、特色としては、經意に拘らず、自分の立場に立って新しい解釈方法を試している点にある。それらの試みは全部が成功とはいえないが、ある程度では、我々の『勝鬘經』理解に新しい「構想」を提供している。例えば、無名氏『疏』の中では、随所に「有為」・「無為」を使って『勝鬘經』を理解している。慧遠『義記』は大いに「水波」、「繩蛇」の喩を使って、妄は真に依りながら、同時に真をも指示していると指摘する。即ち、この真・妄の理論を以って一貫して『勝鬘經』を理解している。吉藏『宝窟』は大いに慧遠の説を取り入れているが、慧遠と別なる立場、即ち彼自身は三論の立場である無所得中道に立って『勝鬘經』を解釈している。基『述記』は主に『瑜伽師地論』を引用し、經文の言葉を唯識の概念に置き換え、大いに唯識の立場から解釈している。

更に、注意すべきことは無名氏『疏』の書写年代である。先に述べた検討結果から、無名氏『疏』は明らかに進取的な性格を持っている。このような性格は時代の早い注釈書（慧掌蘊『義記』、照法師『疏』、敦煌『本義』）に見られず、時代の降る注釈書である慧遠『義記』、吉藏『宝窟』と基『述記』などによく見られる。従って、無名氏『疏』の書写年代は六世紀中葉（藤枝説）ではなく、敦煌『本義』と慧遠『義記』の間（六世紀後期）である可能性がある。

二 残された課題

勿論、『勝鬘經』注釈書の研究は本稿によって完成されたわけではない。本稿で取り上げた七本の注釈書は、地論宗・三論宗・法相宗等に関係しているが、まだまだ中国仏教の全貌を網羅的に把握できず、残された課題は少なくないと思われる。例えば、禅宗・華嚴宗等との交渉には及ばなかった。また、本稿で取り上げた七本の注釈書は全て中国の仏教者たちが作ったものであり、今回日本の諸注釈書に言及することはできなかった。日本仏教における『勝鬘經』諸注釈書の中で、特に聖徳太子撰とされる『勝鬘經義疏』は古来より三經義疏の一つとして重要視されてきたが、残念ながら、本稿はそれを取り上げなかった。以上の問題点を指摘して、今回の研究の結びとしたい。

参考文献

一、テキスト類

- 青木隆他編 2013『藏外地論宗文献集成続集』金剛大学校仏教文化研究所。
慧皎撰『高僧伝』『大正蔵』vol. 50。
慧掌蘊撰『勝鬘義記』『大正蔵』vol. 85。
訶梨跋摩造、鳩摩羅什訳『成実論』『大正蔵』vol. 32。
基撰・義令記『勝鬘經述記』『新纂大日本続蔵経』vol. 19。
基撰『妙法蓮華經玄賛』『大正蔵』vol. 34。
吉蔵撰『三論玄義』『大正蔵』vol. 45。
吉蔵撰『勝鬘宝窟』『大正蔵』vol. 37。
吉蔵撰『大乘玄論』『大正蔵』vol. 45。
求那跋陀羅訳『雜阿含經』『大正蔵』vol. 2。
求那跋陀羅訳『勝鬘經』『大正蔵』vol. 12。
鳩摩羅什訳『小品般若波羅蜜經』『大正蔵』vol. 8。
鳩摩羅什訳『維摩詰所説經』『大正蔵』vol. 14。
玄奘訳『大般若波羅蜜多經』『大正蔵』vol. 7。
五百大阿羅漢等造、玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』『大正蔵』vol. 27。
碩法師撰『三論遊意義』『大正蔵』vol. 45。
贊寧撰『宋高僧伝』『大正蔵』vol. 50。
竺仏念訳『菩薩瓔珞本業經』『大正蔵』vol. 24。
施護訳『仏説仏母出生三法蔵般若波羅蜜多經』『大正蔵』vol. 8。
衆賢造、玄奘訳『阿毘達磨順正理論』『大正蔵』vol. 29。
照法師撰『勝鬘經疏』『大正蔵』vol. 85。
浄影寺慧遠撰『勝鬘經義記』『新纂大日本続蔵経』vol. 19。
浄影寺慧遠撰『大乘義章』『大正蔵』vol. 44。
支婁迦讖訳『般舟三昧經』『大正蔵』vol. 13。
真谛訳『頌識論』『大正蔵』vol. 31。
世親造、真谛訳『摂大乘論釈』『大正蔵』vol. 31。
世友造、玄奘訳『異部宗輪論』『大正蔵』vol. 49。
僧祐撰『出三蔵記集』『大正蔵』vol. 55。
智昇撰『開元釈教録』『大正蔵』vol. 55。
澄観撰『大方広仏華嚴經疏』『大正蔵』vol. 35。
天親造、真谛訳『佛性論』『大正蔵』vol. 31。
道宣撰『続高僧伝』『大正蔵』vol. 50。
徳慧造、真谛訳『随相論』『大正蔵』vol. 32。
曇摩耶舍共曇摩崛多等訳『舍利弗阿毘曇論』『大正蔵』vol. 28。
曇無讖訳『大方等大集經』『大正蔵』vol. 13。
曇無讖訳『菩薩地持經』『大正蔵』vol. 30。
不空訳『略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門』『大正蔵』vol. 18。
弥勒説、玄奘訳『瑜伽師地論』『大正蔵』vol. 30。
無著造、波羅頗蜜多羅『大乘莊嚴經論』『大正蔵』vol. 31。

龍樹造、鳩摩羅什訳『大智度論』『大正蔵』 vol. 25.
龍樹造、青目訳、鳩摩羅什訳『中論』『大正蔵』 vol. 30.
勒那摩提訳『宝性論』『大正蔵』 vol. 31.

二、著作

(日本)

赤沼智善 1939『原始仏教の研究』破塵閣書房.
浅田正博 2014『戒律を知るための小辞典』龍谷大学仏教文化研究所：永田文昌堂.
有賀要延編 1987『難字・異体字典』国書刊行会.
石井公成 1996『華嚴思想の研究』春秋社.
石田瑞麿 1986『戒律の研究』上，法蔵館.
石田瑞麿 1986『戒律の研究』下，法蔵館.
上田天瑞 1976『戒律の思想と歴史』密教文化研究所.
遠藤祐純 2008『戒律概説—初期仏教から密教へ』ノンブル社.
大野法道 1963『大乘戒經の研究』山喜房仏書林.
小川一乗校注 2001『央掘魔羅經・勝鬘經・如来藏經・不増不減經』大蔵出版.
小川弘貫 1976『中国如来藏思想研究』中山書房.
奥野光賢 2002『仏性思想の展開：吉蔵を中心とした『法華論』受容史』大蔵出版.
織田得能 1954『織田仏教大辞典』補訂縮刷版，大蔵出版.
柏木弘雄 1997『勝鬘夫人のさと』春秋社.
勝又俊教 1961『仏教における心識説の研究』山喜房仏書林.
桂紹隆ほか編 2014『如来藏と佛性』春秋社.
加藤咄堂 1978『勝鬘經』大東出版社.
金治勇 1971『勝鬘經義疏の思想的研究』山喜房仏書林.
河口慧海 1924『勝鬘經（チベット訳）』.
木村泰賢 1922『阿毘達磨論成立の経過に関する研究（特に主なる四五種の論書に就いて）』丙午出版社.
木村泰賢 1968『阿毘達磨論の研究』大法輪閣.
雲井昭善 1976『勝鬘經』大蔵出版社.
桜部文鏡『勝鬘宝窟解題』『国訳一切經』和漢撰述部、經疏部 11.
佐々木現順編 1975『煩惱の研究』清水弘文堂.
佐々木教悟 1981『戒律思想の研究』平楽寺書店.
佐藤達玄 1986『中国仏教における戒律の研究』木耳社.
高崎直道訳 1975a『如来藏系經典』中央公論社.
高崎直道 1974『如来藏思想の形成：インド大乘仏教思想研究』春秋社.
高崎直道 1978『如来藏思想の形成』春秋社.
高崎直道 1997『仏性とは何か』法蔵館.
土橋秀高 1982『戒律の研究』第二卷，永田文昌堂.
常盤大定 1972『仏性の研究』国書刊行会.
中村元 1996『仏教語大辞典』縮刷版，東京書局.
西義雄編 1968『大乘菩薩道の研究』平楽寺書店.
西村実則 2002『アビダルマ教学：俱舍論の煩惱論』法蔵館.

日本仏教源流研究会 1965『勝鬘經義疏論集』平樂寺書店。
 花山信勝 1944『勝鬘經義疏の上宮王撰に関する研究』岩波書店。
 早島鏡正 1999『勝鬘經・勝鬘經義疏』世界聖典刊行協会。
 平川彰 1964『原始仏教の研究』春秋社。
 平川彰 1990『浄土思想と大乘戒』春秋社。
 平川彰 1990『如来藏と大乘起信論』春秋社。
 宝幢会 1940『藏・漢・和三訳合璧一勝鬘經・宝月童子所問經』興教書院。
 松本史朗 1989『縁起と空：如来藏思想批判』大蔵出版。
 水野弘元・中村元・平川彰・玉城康四郎編集 1977『仏典解題事典』春秋社。
 望月信亨 1937『望月仏教大辞典』改訂三版，仏教大辞典発行。
 森章司編 1993『戒律の世界』溪水社。
 諸橋轍次 1990『大漢和辞典』大修館書店。

(中国)

印順 2009『勝鬘經講記』中華書局。
 王海林釋譯 1997『勝鬘經』佛光山宗教委員會。
 金雄師 2011『勝鬘經真義』甘肅民族出版社。
 周貴華 2006『唯識心性與如来藏』宗教文化出版社，p. 205。
 蕭平實 2008『勝鬘經講記』正智出版社。
 蕭平實 2013『真實如來藏』宗教文化出版社。
 談錫永 2010『細說如來藏』浙江大學出版社。
 張文良 2013『“批判仏教”的批判』人民出版社。
 陳垣編 1931『敦煌劫余録』国立中央研究院歴史語言研究所。
 楊維中 2001『心性與佛性』佛光山文教基金會。
 楊維中 2012『如來藏經典與中國佛教』江蘇人民出版社。
 賴永海 1988『中國佛性論』上海人民出版社。
 賴賢宗 2006『如來藏說與唯識思想的交涉』新文豐出版。

(欧米)

Johnston, E. H. (ed.) 1950. *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: The Bihar Research Society.
 Paul, Diana Mary. 1980. *The Buddhist Feminine Ideal: Queen Śrīmālā and the Tathāgatagarbha*, Missoula: Scholars Press.
 Radich, M. 2015. *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine*. Hamburg Buddhist Studies 5. Edited by Michael Zimmermann. Hamburg: Hamburg University Press.
 Wayman, Alex and Hideko. 1974. *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā: a Buddhist scripture on the Tathāgatagarbha theory*, Columbia: University Press.

三、論文

(日本)

青木隆 1997「敦煌出土自論宗文献〈涅槃經疏〉に説かれる教判と因果説」『印度学仏教学研究』46 (1)。
 赤沼智善 1939「分別論者について」『原始仏教の研究』。
 宇井伯寿 1940「勝鬘經の梵文断片」『名古屋大学文学部研究論集』。
 香川孝雄 1957「『勝鬘經』の研究—特に如来藏思想を中心として—」『仏教大

- 学研究紀要』32.
- 香川孝雄 1972 「『勝鬘經』における煩惱説の成立」『浄土教の思想と文化：恵谷隆戒先生古稀記念』.
- 柏木弘雄 1965 「勝鬘經と起信論」『勝鬘經義疏論集』日本仏教源流研究会編.
- 勝又俊教 1960 「心性本浄説の発達」『豊山学報』6.
- 金治勇 1967 「『勝鬘經義疏』における生死の問題」『印度学仏教学研究』16 (1).
- 金治勇 1968 「『勝鬘經義疏』における如来蔵思想」『印度学仏教学研究』17 (1).
- 金治勇 1970 「敦煌発見の勝鬘經疏(奈 93)と勝鬘經義疏との比較研究 (2) —主としてその学系について—」『印度学仏教学研究』19 (1).
- 金治勇 1971 「『勝鬘經義疏』の性格—敦煌発見の勝鬘經疏(奈 93)との比較研究—」『聖徳太子研究』6.
- 金治勇 1973 「『勝鬘經義疏』の本義について」『聖徳太子研究』7.
- 金子大栄 1921 「『勝鬘經義疏』を読みて」『仏教研究』2 (2).
- 神谷正義 1973 「『勝鬘經』における善心・不善心について」『印度学仏教学研究』22 (1).
- 久保田力 1999 「『勝鬘經』における大力菩薩の成立」『印度学仏教学研究』48 (1).
- 古泉圓順 1970 「敦煌本『勝鬘義疏本義』」『聖徳太子研究』5.
- 古泉圓順 1976 「S 二四三〇敦煌本『勝鬘經注釈書』断簡」『仏教思想論集：奥田慈応先生喜寿記念』.
- 古泉圓順 1986 「自分行他分行」『日本仏教学会年報』51.
- 斎藤明 1988 「〈初期〉中観派とブッダパーリタ」『仏教学』24.
- 坂井祐円 1985 「『勝鬘經述記』を通して五性各別説を再考する—出生大乘と摄入大乘の概念を中心として—」『印度学仏教学研究』50 (2).
- 坂本幸男 1953 「心性論展開の一断面」『印度学仏教学研究』2 (1).
- 七里恒賢 1976 「『勝鬘經』と如来蔵心」『宗学院論輯』21.
- 高崎直道 1975b 「客塵煩惱—如来蔵思想と煩惱論—」『煩惱の研究』清水弘文堂.
- 竜村竜平 1980 「聖徳太子撰『勝鬘經義疏』総序に見られる女人成仏思想」『印度学仏教学研究』29 (1).
- 張文良 2014 「南朝十地学の一側面」『印度学仏教学研究』62 (2).
- 月輪賢隆 1936 「西藏訳勝鬘經について」『龍谷学報』315.
- 鶴見良道 1974 「『勝鬘經』の如来蔵説—煩惱との関係から—」『印度学仏教学研究』23 (1).
- 鶴見良道 1975 「『勝鬘宝窟』の染浄依持説—浄影寺慧遠『勝鬘義記』と比較しつつ—」『駒沢大学仏教学部論集』6.
- 鶴見良道 1976 「『勝鬘宝窟』の二種如来蔵空智」『宗教研究』49 (3).
- 鶴見良道 1977a 「ペリオ三三〇八慧遠撰『勝鬘義記』残巻及び逸文の研究」『聖徳太子研究』11.
- 鶴見良道 1977b 「吉蔵『勝鬘宝窟』と『勝鬘經』中国諸註釈書」『印度学仏教学研究』26 (1).
- 鶴見良道 1979 「慧遠撰『勝鬘義記』の基礎的研究」『聖徳太子研究』13.
- 釈舎幸紀 1986 「勝鬘經の蔵・漢両訳の比較」『東海仏教』31.
- 中村瑞隆 1963 「阿含經典の jātarūpa 喩について」『印度学仏教学研究』11 (2).

- 西義雄 1954「舍利弗阿毘曇論の部派仏教における資料論的地位」『宮本正尊教授還暦記念論文集』.
- 花山信勝 1976「『勝鬘經義疏』について」『聖徳太子研究』9/10.
- 林香奈 2013「基説・義令記『勝鬘經述記』について—基の著作との関連性の検証—」『印度学仏教学研究』61 (2) .
- 平川彰 1965「勝鬘經義疏より見た十大受三大願と如来藏」『勝鬘經義疏論集』.
- 富貴原章信 1961「『勝鬘經宝窟』の仏性説—宗祖仏性説の仏教学的背景の一部として—」『親鸞聖人』.
- 藤井教公 1979「Pwlliot Ch. 2091『勝鬘義記』卷下残卷写本について」『聖徳太子研究』13.
- 藤井教公 1982「『勝鬘經』の世界—中国如来藏思想史研究の手がかり—」『横浜市立大学論叢人文科学系列』34 (1) .
- 藤枝晃 1969「北朝における『勝鬘經』の伝承」『東方学報』40.
- 松田和信 1999「スコイエン・コレクションの『新歳經』断簡について」『印度学仏教学研究』48 (1) .
- 松本史朗 1983「『勝鬘經』の一乗思想について——一乗思想の研究(Ⅲ)——」『駒澤大学仏教学部研究紀要』41.
- 松本史朗 1986「如来藏思想は仏教にあらず」『印度学仏教学研究』35 (1) .
- 水尾現誠 1976「勝鬘經の十大受解釈」『宗教研究』.
- 水野弘元 1966「舍利弗阿毘曇論について」『印度学仏教学論集：金倉博士古稀記念』.
- 三桐慈海 1985a「『勝鬘經宝窟』の撰述について」『大谷学報』65 (2) .
- 三桐慈海 1985b「『勝鬘經宝窟』における仏性義」『仏教学セミナー』42.
- 望月一憲 1968「『勝鬘經義疏』の一特徴」『印度学仏教学研究』17 (1) .
- 安井広済 1975「煩惱即菩提について」『煩惱の研究』清水弘文堂.
- 山田亮賢 1948「『勝鬘經義疏』の法身と三宝について」『大谷学報』27 (1) .
- 楊玉飛 2016「中国南北朝時代における煩惱論—『勝鬘經』の諸注釈書を中心として—」『仙石山仏教学論集』8.
- 渡辺孝順 1974「『勝鬘經義疏』の本義について」『印度学仏教学研究』23 (1) .
- 渡辺孝順 1980「『勝鬘經義疏』真子章に引用された本義説について」『印度学仏教学研究』29 (1) .
- (中国)
- 張玉皎 2014「如來藏本有義與自性清淨義之研究」『雲南社會主義學院學報』, 第1期.
- 陳雪萍 2011「『勝鬘夫人經』之如来藏學說」台湾政治大学修士論文.
- 陳沛然 1995「『勝鬘經』之空不空如來藏」『鵝湖月刊』, 第237期.
- 陳兵 2010「自性清淨心與本覺」『四川師範大學學報』, 第37卷第3期.
- 彭建華 2013「論求那跋陀羅與如來藏學說」『貴州大學學報』, 第31卷第5期.
- 楊東 2004「『勝鬘經』中的“如來藏”思想及其發展」『中華文化論壇』, 第2期.
- 林健 2014「『勝鬘經』三家注釈研究：以其對“如來藏”的解讀為中心」北京大学修士論文.
- 拉毛扎西 2015「『勝鬘經』如來藏思想研究」『青年與社會』(下) 第1期.