

『大乘莊嚴經論』 「菩提品」の研究(Ⅲ)

—特にスティラマティの註釈を中心として—

森 田 良 昭

I. はじめに

この『大乘莊嚴經論』(以下、『莊嚴經論』)「菩提品」の「一切種智」・「その仏の威力を有する無二の相」については、前回考察しました。今回は、『莊嚴經論』「菩提品」の安慧釈(スティラマティの註釈)の「無漏界の甚深について」を中心として考察する。

この箇所は、野沢博士が、「菩提品」を略説として2つに分け、広説として13に分類されている。

本論文で中心となるのは、広説の中の4番目である。又、資延氏の御研究もある。

まず始めに『莊嚴經論總義』の第22偈～第37偈のデルゲ版・北京版チベット大藏經の原典の箇所を示して後、翻訳を示す。

〔利他賢〕 デルゲ版

Bi, 187a3～187a5

北京版

Bi, 16b8～17a3

〔利他賢の註釈〕

「無漏界の甚深 [anāsravadhātu-gāmbhīrya] (zag pa med paḥi dbyiṅs zab pa) には3種類あり、相 [Lakṣaṇa] (mtshan ṅid) と処 [sthāna] (gnas) と業 [Karma] (Phrin Las) の甚深である。第1において4つあり、清浄の相の甚深と勝れた我の相の甚深と無記の相の甚深と解脱の相の甚深とである。業の甚深には11ある。すなわち功德の場所自身(の業)と衆生を成熟させる(業)と究竟に到った(業)と法を説く(業)と所作が同一である(業)と智慧が同一に起こる(業)と無分別(の業)と様々な智慧

(62) 『大乘莊嚴經論』「菩提品」の研究(Ⅲ)(森田)

(の業)と智慧が起こらない(業)と智慧が特に優れている(業)と如来蔵を有するのである。」

と註釈されているが、第36偈に関しては註釈されていない²⁾。

II. 「無漏界の甚深」の安慧の解釈

次に、安慧釈では、第22偈と第36偈に「無漏界の甚深」の簡潔な説明があるので、以下に引用する。

〔安慧の註釈〕

(第22偈)

『無漏界の甚深についての16偈である。と言ひ、無功用にして不断なる仏の所作を示してから、ここで、無漏界の甚深である事を示すのに16偈を述べるのであると言う意味である。かの無漏界が甚深であり、又、3種類ある。かの無漏界が甚深であり、又、3種類ある。相が甚深である事と処が甚深である事と業が甚深である。相が甚深である事には、又、4種類がある。清浄である事の相と我の最勝なものとしての相と無記なる事物の相と解脱の相である。』³⁾

(第36偈)

『無漏界は甚深である事を説明してから、その同じ意味をまとめて示すために、「無垢界の甚深は、相と処と業等と諸仏によって、それが解説された。色彩によって、虚空に描く事と同じである。』

と説き。無垢界とは、無漏界である。かの無漏界とは、所取と能取の一切の戲論から、超えているので、虚空のように甚深であって、その甚深性も、3種類である。それらは何か。相甚深と処甚深と業甚深である。その3つを仏が解説する事は、色彩によって、虚空に描く事と同じである。例えば、ある人が染料によって、虚空に描くならば、それをなすのは、それは大変困難な行である。しかし、熟練した人は、染料によって、虚空に描くように、それは、甚だ希有なものとしての行である。それと同様に、無漏界とは、諸々の聖者の智慧によって、自内証されるべき法である。言葉で説くことができないので、諸々の如来は、相甚深と処甚深と業甚深の3つの方法によって、頌を述べるのは、まことに希有なる行である。と言う意味である。』⁴⁾

次に、「菩提品」の「無漏界の甚深について」の原典の箇所を示してから、重要と思われる翻訳の箇所を示す。

「無漏界の甚深について」

第22偈～第37偈

[anāsravadhātu-gāmbhīrya]

(zag pa med paḥi dbyiṅs zab pa)

無著の偈頌 レヴィ本

(世親の註釈) P 37の L 20～P 40の L 16

世親の註釈 デルゲ版

Bi, 155a4～156b7

北京版

Bi, 165b5～167b4

無性の註釈 デルゲ版

Bi, 68a7～70b3

北京版

Bi, 76b2～78b8

安慧の註釈 デルゲ版

Bi, 118b4～124b2

北京版

Bi, 133a5～139b5⁵⁾

そして、『莊嚴經論』「菩提品」の第22偈～第37偈においては、無性釈では、第27偈・第28偈・第37偈が註釈されておらず、特に、第37偈の「如来藏」を説く部分に註釈がないのは、無性の解釈を解明する上で、非常に不便である⁶⁾。

又、安慧釈では、第22偈を1つに説き、第23偈を3つに分けて説き、第24偈を2つに分けて説き、第25偈を1つで説き、第26偈を3つに分けて説き、第27偈を2つに分けて説き、第28偈を2つに分けて説き、第29偈を3つに分けて説き、第30偈を4つに分けて説き、第31偈を2つに分けて説き、第32偈を2つに分けて説き、第33偈を2つに分けて説き、第34偈を2つに分けて説き、第35偈を2つに分けて説き、第36偈を1つで説き、第37偈を3つに分けて、説明している⁷⁾。

次に、安慧釈を中心として、重要な部分を述べていく。

安慧釈の第22偈では、仏の真如を次のように説く。

『「前後において、差別がないけれども、一切の障から無垢であり、清浄でもなく、不清浄でもない。仏たること (buddhatā) とは、真如と考えられる。」

と言われる事によって、清浄の相が示されたのである。前に雑染を自性としていたけれども、後に道を修めて無垢となったものを清浄と言う。前と言うのは、凡夫の時であり、後にというのは、現等覚の時を言うのである。仏と成った者の法身とは、真如である空性を自性とするのであると考えられる。空性は凡夫の時も、空性と自性清浄 (prakṛti-prabhāsvara) とを自性とするが、後に、すなわち現等覚の時にも、空性と自性清浄とを自性とするから、清浄を自性とする事において、区別がない。

それを浄めることができないので清浄 (浄められたもの) でないのである。しかし、現等覚の時には、道を修習する力によって、煩惱障と所知障という客塵がなくなる、つまり後に清浄となるので清浄でもないという意味である。』⁸⁾

Ⅲ. 「相甚深」と「三種転依」

そして、第25偈の安慧釈では、転依の意味を示す。

「そこで、これまで甚深を示して、相甚深として4偈を示すのである。これまでの3頌によって、真如の転依 (tathatā-parivṛtti) を示した。

(第25偈)

『「あたかも眼における翳りと、鉄における熱が消えるように、仏の心と慧において、有とも無とも説かれない。」

という1頌によって、龜重の道の転依 (dauṣṭhulya-margāśraya-parivṛtti) を示した。心の転依 (cittāśraya-parivṛtti) という意味である。』⁹⁾

と註釈されており、無性釈も同様である。

又、この真如の転依と龜重の道の転依と心の転依は、「菩提品」の第56偈の無性釈・安慧釈に説かれているので、和訳を示す。

〔無性の註釈〕

(第56偈)

『一切法の真如 (そのような者自身) は、煩惱と所知の2つの障碍の相として、清浄になる事の諸相と言われる事こそ、煩惱と所知の2つの障碍から、相として清浄にする煩惱と所知の障碍の相が清浄になったのである。

如何なる清浄であるのか？ 一切法の真如 (そのような者自身) として、これによって、真如の転依の教えなのである。真実の智慧こそ、後得 (智) を転じて獲得する事の智慧である。

事物と言われる事の言葉こそ、アーラヤ識と言われる別の根の自性を捉えるのであって、これこそ、煩惱習気(悪趣)が完全に變化(転依)する教えであって、他の依り所の自性が、完全に變化するのは、虚妄分別の後得智の教えの対象として、転依しないからである。』¹⁰⁾

〔安慧の註釈〕

『「一切法の真如は」

一切法とは有為と無為、あるいは有漏と無漏であり、それら諸法の真如を空性という。仏地位の空性たる真如の相すなわち自性はどのようなものであるのか。

「二障からの清浄を相とし」

仏位の真如は煩惱障と所知障の二からの遠離を相として自性とする、という意味である。以上によって真如への転依を示した。

「事物の智慧とそれを縁ずる（智慧とにおける）」

事物の智慧とは後得清浄世間智をいう。事物という語は依他起相たる阿頼耶識が転依した相である無分別智をいう。かの無分別智も後得清浄世間智によって無顛倒に知られるのであり、他の智によって(知られるの)ではない。それゆえに後得清浄世間智を事物の智慧という。以上によって龜重の依上たる阿頼耶(識)の転依を示した。それという語は法界を指す。すなわち、法界を無分別智によって縁ずるという意味である。以上によって道の転依を示した。』¹¹⁾

とされている。ここで、真如の転依は、二障から清浄となった真如としており、阿頼耶識の転依は、事物(依他起相たるアーラヤ識が転依したもの)の智慧(後得清浄世間智)としており、道の転依は、法界を縁ずる無分別智としており、安慧はここで、三種転依を転依した結果としている。

又、「菩提品」の安慧釈の第12偈の冒頭で転依に関して、説明している¹²⁾。

そして、転依については、二説がある。

〔第一説〕所依とは、五蘊であり、それ等五蘊にある煩惱障と所知障を断じて、法界清浄と無分別智になること。具体的には、色・受・想・行の四蘊と、識蘊のうちでは眼識乃至染汚意とが清浄になると法界清浄になり、阿頼耶識が清浄になると無分別智となる。

〔第二説〕色・受・想・行と八識とにある空性が清浄になると法界清浄となり、八識のうちの各々が清浄となると、それぞれ大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智になることで、これを五転依(五法)〔四智と法界清浄を得ること〕とい

う。四智と法界清浄との五つを得ることが、転依であるということは、第12偈の4の安慧釈でも説かれ、又、安慧釈の第1偈で、一切種智について、「大円鏡智と平等性智と妙観察智と成所作智と法界との五つを仏といい、まさにこの仏を一切種智という。」と説いていることから安慧は、上記二説のうち、第二説の立場をとるものと思われる¹³⁾。

次に、三種転依の説明を文献の翻訳を示して、袴谷教授は次のように説明する。

「以下、As (Abhidharmasamuccaya) について〈三種転依〉の記述をみてみよう。それは極めて簡略なものであるが、次に示す文を受けた記述であることを忘れてはならない。〈究竟道〉 (niṣṭhā-mārga) とはなにか。すべての粗悪 (dauṣṭhulya) の連続が絶たれ (rgyun chad pa), 〈離繫得〉 (bral baḥi ḥthob pa, viśamyaoga-prāpti) が獲得されたために、〈金剛喩定〉 (vajrôpama-samādhi) に依って、その直後に (de ma thag tu) 基層 (āśraya) が余すところなく変貌 (parivṛtti) した事。すなわち〈尽智〉 (Kṣaya-jñāna) と〈無生智〉 (anutpāda-jñāna) とである。また [それは] 〈十無学法〉 (daśa-aśaikṣa-dharma-) でもある。すなわち、〈無学〉の〈正解脱〉 (samyag-vimukti) と〈無学〉の〈正智〉 (samyag-jñāna) とである。

As の以下の記述は、いわばここに示された一々の語句の説明からなる。上の語句中、傍点で示した「その直後に基層が余すところなく変貌した事」の説明として現われていることに注意する必要がある。その説明は次のとおりである。

[その直後に] 基層が余すところなく変貌したものはなにか。〈無学道〉 (aśaikṣa-mārga) を得た人にとっての、(1)心の基層の再形成 (cittāśraya-parivṛtti, 〈心転依〉) と、(2)実践の基層の再形成 (mārgāśraya-parivṛtti, 〈道転依〉) と、(3)粗悪の基層の再形成 (dauṣṭhulyāśraya-parivṛtti, 〈庵重転依〉) とである¹⁴⁾

次に、As の註釈では、次のように説明する。

「[その直後に] 基層が余すところなく変貌したもの」とは三種である。「〈無学道〉を得た人にとっての、(1)心の基層の再形成 (cittāśraya-parivṛtti)」とは、〈本性明亮〉 (rañ bshin gyis ḥod gsal, prakṛti-prabhāsvara) なる〈法性心〉 (chos ṅid kyi sems, dharmatā-citta) が偶然的な (āgantuka) 〈随煩惱〉 (upakleśa) を余すところなく離れることによって、基層が変貌したもの (āśraya-parivṛtti) である。すなわち〈真如〉に変貌したもの (de bshin ṅid du gyur, tathatā-parivṛtti) という意味である。「(2)実践の基層の再形成 (mārgāśraya-parivṛtti) とは、以前の〈世間道〉

(Laukika-mārga) が、〈現観〉(abhisamaya)の時に、〈出世間〉(Lokottara)のものに変貌したものである。なすべき残りがあるから〈有学〉ともいわれるのであるが、もし〈三界〉における〈貪〉を離れ、〈所治〉(pratipakṣa, vipakṣa)が余すところなく除去されたならば、そのときには、実践の本質(Lam gyi ño bo ñid, mārga-svabhāva)についての基層の再形成(āśraya-parivṛtti)が完成した(yoñs su rdsogs pa paripūrṇa)と定立される。「(3)粗悪の基層の再形成(dauṣṭhulyāśraya-parivṛtti)」とは、〈アーヤ識〉(ālaya-vijñāna)がすべての〈煩惱随眠〉(Kleśānuśaya)を離れた状態になったものと知るべきである。

以上で、一応〈三種転依〉を直接説明する文献に言及したことになる。¹⁵⁾

とされており、三種転依の原語を次のように説明される。

「それゆえ、〈三種転依〉の原語は、一応, citta°(tathatā)+āśraya-parivṛtti, mārga°+°āśraya-parivṛtti, dauṣṭhulya°+°āśraya-parivṛtti との関係において tatpuruṣa と解すべきかと思う。この場合には、恐らく、(1)「心(=〈真如〉)に関する基層の再形成(cittāśraya(tathāyāḥ)āśraya-parivṛttiḥ)」, (2)「実践に関する基層の再形成(mārgasya āśraya-parivṛttiḥ)」, (3)「粗悪に関する基層の再形成(dauṣṭhulyasya āśraya-parivṛttiḥ)」と読みうるのではあるまいか。」

と述べている¹⁶⁾。

又、前の箇所では、「菩提品」の第56偈の翻訳を示したが、袴谷教授は、この三種転依は清浄法界の規定と結びついて用いられているとしている。

「〈一切法〉の〈真如〉が〈煩惱障〉・〈所知障〉より〈清浄〉となることが、すなわち「〈真如〉に関する基層の再形成(tathatāśraya-parivṛtti)」にほかならない。この点で両者が全く一致している。そのうちで、Asvabhāvaが「〈一切法〉の〈真如〉が〈清浄〉となること(sarva-dharma-tathatā-viśuddhi)を強調し、sthiramatiが「〈仏地〉の時の〈真如〉」と限定していることが注目される。〈一切法〉の〈真如〉が〈清浄〉となるというのは同語反覆ではない。〈清浄〉となることによって〈一切法〉の〈真如〉という無限定の〈真如〉が限定を受けるのである。〈清浄〉とはこの場合『変貌(parivṛtti, parāvṛtti)』ということに等しい。すなわち、tathatā-viśuddhi=tathatā-parivṛtti(°parāvṛtti)である。sthiramatiが「〈仏地〉の時の」と限定するのも、この viśuddhi, °parivṛtti(°parāvṛtti)に同じい。しかもこの限定が加えられた状態に対してのみ、〈二障〉を離れた「〈真如〉に関する基層の再形成」がいわれていること、およびこの「〈一切法〉の〈真如〉」と「清

浄」となった〈真如〉」とは〈本性清浄〉(prakṛti-vyavadāna)と〈無垢清浄〉(vaimalya-vyavadāna)との関係を示唆していること、この二点が留意されなければならない。」

と述べている¹⁷⁾。

そして、この「〈一切法の〈真如〉」と「〈清浄〉となった〈真如〉」とは〈本性清浄〉(prakṛti-vyavadāna)との関係を示唆している」という、この部分は次のように説明している。

「〈一切法〉の〈真如〉」は〈本性清浄〉, 「〈清浄〉となった〈真如〉」は〈無垢清浄〉を表わす。「〈清浄〉となった」という限定を受けた〈清浄法界〉・〈転依〉はいずれも〈無垢清浄〉とみなされねばならない。」と説明する¹⁸⁾。

IV. 「処甚深」と「業甚深」について

そして、次に、「処甚深」と「業甚深」の説明されている和訳を示す。

(第26偈—3)

なぜ一身でないのか。そのようなわけで、「前の身に随順するから」と説くのである。法界に住した時に、身を多くの種類として設定されないけれども、勝解行地から十地まで、菩薩行に入って行ずる時、菩薩の各々の身は多数あるので、唯一であるとは設定されないのである。これによって、処甚深を示した。(この場合処 sthāna というのは)一でも多でもない相として、住する(sthitatva)からである。業甚深とは、菩提分等の宝の所依の業と衆生を成熟せしめる業と究竟に到達する業と法を説く業と変化等と言う業と智慧が働く業と無分別の業と種々の相の智慧の業と智慧の働かない業と解脱は等しいのであるが、智慧は異なっているという業とであり、それらの業を示すのである¹⁹⁾。

次に、「菩提品」第6偈と関連の深い、第27偈—1と2について和訳を示す。

(第27偈—1)

『「(十)力等の仏の諸々の法に対して、菩提は宝の鉤脈のようなものである。」と言うものにおいて、煩惱(障)と所知障を断ずるから、現等覚は宝の鉤脈のようなものであって、どのように、例えば、宝の生ずる場所から、様々な種類の宝が生じるように、そのように、現等覚からも又、(十)力と(四)無畏と(十八)不共法と(三十七)菩提分法という宝が生ずるから、これは、菩提分等の宝の場所の業を示すのである。』²⁰⁾

この部分は私の知る限りでは、「菩提品」の第6偈—3と関連があると思われるので、和訳を示す。

〔第6偈—3〕

『「法宝の因であるから、それは宝の生ずる所のようなものである。」という意味を示すために、

「大いなる最上の宝が広く出現するので、法宝の生ずるような鉱脈である。」と説く。

例えば、宝の鉱脈から様々な宝が生ずるようなものに、その仏からも又、説かれるべき法である大乘の法という諸々の法宝が生じ、広大な甚深である法として(十)地と(六)波羅蜜と(十)力と(四)無畏等が生ずる因となるので、仏は宝石の鉱脈のようなものであるという意味である。』²¹⁾

次の、第27偈—2は、無漏界を雲に譬えて述べており、「菩提品」の第6偈—4・5と関連が深いので和訳を示す。

(第27偈—2)

『「世間の善の穀物に対して、大いなる雲のようなものであると知られる。」ということにおいて、大いなる雲から雨が降ってから、様々な種類の麦が成熟するのである。そのようなものとして、諸々の衆生の心の相続において、(六)波羅蜜は、善という穀物が生ずる因となるので、無漏界とは、大いなる雲のようなものであると理解されるのであって、これによって衆生の成熟させる業を示すのである。』²²⁾

〔第6偈—4〕

『「善の収穫物の因であるから、それは雲と同じであると承認される。」という意味を示すために、

「生物にとって、善の穀物の増大する因であるから雲と同じである。」と説くのである。

例えば、雲から多くの(雨が)降ったから、様々な収穫物が大きくなって、成長するように、生物(bhūta)とは衆生(sattva)を言うのである。如来が又、(所説の)法の雨を降らして、畑に等しい衆生の心の相続の中に(六)波羅蜜の善の収穫物を増大し、成長させるから、仏こそ雲と同じであるという意味である。』²³⁾

〔第6偈—5〕

『どのように法の雨を降らせるかを示すために、

「(世間の)人々に法の大なる雨を善く説き、無尽なる法の雨を降らす。」と説くのである。

そこで、「広汎に善く説かれる無尽なる (pratata-suvihitasyākṣayasya)」という文の後で、「世間の人々として、法の雨」という文が前にあるけれども、言葉をこのように結びつけるべきである。「法を、広汎なる、善く説かれた、無尽なる(法)を世間の人々の心の相續として、降らせるので、雲と等しい。」と云うのである。

広汎なる (Pratata) と云うのは、(十)地と(六)波羅蜜を相とする大乘の法を云うのである。

その法も又、初めも善 (Kalyāṇa)、中も又善、後も又善であり、義も妙 (sv-ārtha)、文も妙 (su-pada) であると、よく説かれた (suvihita)。

その法は1回理解されると生死の辺際までも無くなる事がないので、無尽 (akṣaya) と云うのである。

(雨が)降ると云うのは、教化の衆生に説くことを云うのである。』²⁴⁾

特に、第6偈—4では、仏を雲として捉える。「菩提品」第36偈では、相甚深・処甚深・業甚深が、簡潔に説明されているので示す。

〔無性の註釈〕

『「無漏界において、仏の相と処と業の甚深であること、これが、説かれた。虚空に染料によって描く(のと同じになる)」と云うのは、例えば、ある人が虚空に、絵画を描くという苦勞を為すように、そのように、仏・世尊は、自内証の法を言葉のあり方で示す。というのは、苦勞をなさることである。

まだらの衣と虚空に描くことは、sāgaramatisūtra に従って、理解されるべきである。』²⁵⁾

又、安慧釈に関しては、前の箇所を示したので、ここでは省略する²⁶⁾。

V. 「無漏界」について

(第37偈—1)

その法界が、衆生に有ると示すために、

「一切に区別がないのであり。」

と云々の1頌を説いた。真如とは、人(無我)と法(無我)を自性としている。二無我は、一切の法に遍満している。それ故に、諸々の凡夫にある人(無我)と法無我と、諸々の聖者において存在する事の人(無我)と法無我との2つとして、異なら

ないので、無区別であると言うのである。

(第37偈—2)

「真如は、清浄になったので、如来性である。」

と言うものにおいて、真如は、一切において有るけれども、二無我が、客塵である煩惱(障)と所知障を離れて、清浄となった時に、それが如来性と言われる、という意味である。

(第37偈—3)

「それ故に、有身者云々」

と言い。このように真如は、衆生に有るので、その故に、一切衆生は、如来蔵であると言う意味である²⁷⁾。

そして、この部分は高崎直道博士が「法界清浄」(「菩提品」第56偈～第59偈)と第37偈の関連を次のように述べる。

『この規定によると、まず冒頭の「二障からの清浄」が従来の転依法身に関する規定、同じく「菩提品」中の転依の項の第一頌＝「菩提品」第十二頌の規定(二障が減すると所依の転に達する)と呼応していることが知られるが、これをさらに、「無漏界」に関する十六頌の最後に説かれた「如来」の定義——これは実は前に如来蔵に言及する頌として挙げたもの——すなわち

真如は一切処に無差別であるが、それが清浄に達したとき、如来とよばれる。したがって、一切衆生は(その無差別平等の真如の故に)如来の胎児たち(如来蔵)とよばれる。(第37偈)

と対比すると、法界＝真如、法界清浄＝清浄に達した真如＝如来、となる。これがまた「純浄なる諸仏の無漏界」と言われるから、如来の本質＝仏身＝無漏界である。さらにそれは「無漏界」の項の規定では「無垢真如」とも言われている(第二二頌)』

と説明されている²⁸⁾。

このことから、如来蔵と法界が同じものとして捉えられている。

また、高崎博士は、次のように述べる。

「この規定は『解深密経』等では明確にされていなかった点であるとともに、後の唯識説における理智分離から見ると重大な相違点であり、むしろ如来蔵思想に近いといわなければならない。『宝性論』の転依法身は、この『莊嚴經論』の所説によっているのであるが、その依る理由はこの如来蔵説との近接性にあったと

も考えられる。」

と説明されるのである²⁹⁾。

VI. 「三種転依」について

次に、「法界清浄」の関連から、三種転依について考察する。

そして、この「法界清浄」の本質については、「一切法の真如が、煩惱障・所知障より清浄となること、即ち真如の転依である」としておく³⁰⁾。

又、この「真如の転依」とは、何かと言えば、『大乘阿毘達磨集論』で説かれる。心転依・道転依・麤重転依の3種類の転依であり、このうちの心転依である。

ここで簡単ではあるが、この3種類の転依の意味を説明すると次の通りである。

(1) 心転依 (cittāśraya-parivṛtti)

本性清浄なる法性心が余す所なく客塵たる随煩惱を離れて変化する事であり、真如の変化 (tathatā-parivṛtti) ともいわれる。

(2) 道転依 (mārgāśraya-parivṛtti)

世間道が出世間道に変化すること。

(3) 麤重転依 (dausthulyāśraya-parivṛtti)

阿頼耶識が一切の煩惱随眠を離れて変化する事。

これは、所依 (āśraya) を心・道・麤重 (阿頼耶識) の3つに分けて説明した事である。

ここで、「真如の転依」である「心転依」とは、「存在全体の変化」であり、心の本性は「本性清浄」(prakṛti-prabhāsvara)、つまり本来的に清らかな者であり、心転依とは、心を覆う汚れが取り除かれ、心の本性が輝き現れる事である³¹⁾。

次に法界 (dharmadhātu) の概念について検討していきたい。

大乘仏教における法界の一般的用法としては、次の二つがある。

(1) 法の全領域、すなわち「一切法」というのとほとんど同義の用法。

(2) 法出生の因 (dhātu-hetu) すなわち一切法の根源、乃至は本質という用法。

と言われる。

(1)の場合は、「法」を蘊・界・処等の法と解釈すれば、有為の一切 (有為・無為の一切法)をさす。しかし「法」を教法もしくは真理と考えれば、法界は有為法の

世界 (Lokadhātu) すなわち三界に対立しそれを超越する宗教の領域を意味する。

(2)の場合にも同様に、一切法の根元、という意味と教法の根元 (聖法出世の因) と言う意味とがある。又(1)とも(2)とも、又、蘊・界・処等の法とも分けられない「一切法の根本、一切法を住持し、摂するもの」という意味もある³²⁾。

又、別の説として、3通りの意味があり、次のようである。

- (1) 法の要素・領域。その要素・領域に属する法一般
- (2) 無限の諸法の総界。
- (3) 仏の悟りの世界としての無限定な絶対界。

そして、この中で、(3)の意味が、大乘仏教特有の意味として考えられる。法界が単に一切法をさすものとして用いられているか、大乘仏教特有の絶対界・真理の意味で用いられているかは、実際の文脈に即して判断されなければならないと思う³³⁾。

そして、この「法界」の「界」については、「無始時來の界」として、『唯識三十頌』・『成唯識論』に、次のように説明される。

『唯識三十頌』

「界は、無始時來のものにして、一切法の依止である。これが有るから、一切の趣があり、又涅槃の証得がある。」と言われる³⁴⁾。

又、『成唯識論』では次のように言う。

「『大乘阿毘達磨契經』の中に説く。

無始の時より來た界あり。一切法の等しき依なり。此に由りて諸趣と、及び涅槃の証得有りと。此の第八識は自性微細なり。故に作用を以って、而もこれを顯示す。頌の中の初の半は、第八識が因縁と為る用を顯わす。後の半は、流轉と還滅のために依持と作る用を顯わす。界とは是れ因の義なり。即ち種子識は無始の時より來た、展轉相續して、親しく諸法を生ず。故に名づけられて因と為す。依とは是れ縁の義なり。即ち執持識は無始の時より來た、一切法のために等しき依止と為す。」と述べている³⁵⁾。

ここでは、「界」の説明として、「界とは是れ因の義なり。即ち種子識は無始の時より來た、展轉相續して、親しく諸法を生ず。」と言っており、「界」の意味を因として捉えて、これは、「第一原因」というごとき実体ではないのである。

そして、この「界」の意味として、『大乘阿毘達磨集論』・『大乘阿毘達磨雜集論』には次の様に言っている。

『大乘阿毘達磨集論』

「界の意味とは、どのような事か？ 一切法の種子の意味、よく自相をもつ意味、よく因果の性質をもつ意味、又、一切法の差別を摂める意味である。」と述べられている³⁶⁾。

『大乘阿毘達磨雜集論』

「問う。界の意味とは如何なる事か？ 答える、一切法の種子の意味である。言う事には、阿頼耶識の中の諸法の種子に依って、説いて名づけて界とする。界とは、これ因の意味であるから。又、よく自性を持つ意味であり、これ界の意味である。「よく因果の性質を持つ」とは、言うには、十八界の中において、根・境の諸界、及び六識界が、その次第のように、又、一切法を摂め持つのである。差別の意味は、これ界の意味である。一切法の差別を摂め持つとは、言う事には、余りの界が、その所応に随って、皆十八界を摂めるのがある。」と述べられている³⁷⁾。

ここでは、第1に、阿頼耶識を界と見ている。あとの2つの意味は、十八界の立場で界を説明している。阿頼耶識を界と見る事は、大乘仏教の特色であるが、ここでは、阿頼耶識に種子があるが、種子は果を感じる力を持っているので、「因」の意味がある。この種子によって、「界とは因の意味である」ことを、阿頼耶識が界である事の理由としている。そして次に、唯識論書の中では、『解深密經』・『中辺分別論』・『仏地經論』等にも「法界」の説明がされている³⁸⁾。そして、特に『仏地經論』では、「菩提品」の第56偈の無性積と安慧積と対応する部分があるので、以下に引用する。

「義 (artha) が一切法のあるがままのものとしてあるのが真如である。[それが]一切法の無顛倒の自性である。真実 (tattva) と空性 (śūnyata) である場合に一切法の真如であって、煩惱と所知との2つの障より清浄となり、その(2つの障)より離れたものである。法界は、それを特質とするものといわれる。これによって、真如の転依 (āśraya-parivṛtti, gnas yons su gyur pa) が説かれるのである。それはまた出世間智 (Lokotrara-jñāna) の清浄な道 (suvi'suddha-mārga) を獲得することによって、2つの障の種子 (bija) から完全に離れるので、清浄法界であり、金剛喻定 (vajropama-samadhi) の後における真如の転依であるといわれるのである。」³⁹⁾

そして、前の註釈から、「清浄法界」とは、真如の転依を解釈しており、前の3つの註釈によると、真如=転依であると考えられる。そして、「2つの障の種

子から離れるので」という記述から、「清浄法界」とは、「異質的轉換を果した真如」と解釈できる。

又、前の箇所が高崎博士が御指摘のように、「無漏界」と「法界」は同一のものと思われる。又、この「無漏界」は「無垢真如」と考えられる。

(1995年の10月23日発表)

註

- 1) 「智吉祥造『莊嚴經論總義』について」(『仏教研究』第2巻第2号のp.127・128を参照。)野沢静証博士著、大東出版社刊、1938年4月発行。
 「Sūtrālaṅkāra-Piṇḍārtha (莊嚴經論總義)の和訳と研究」(『密教文化』第107号のp.51・52を参照。)資延恭敏氏、高野山大学密教研究会、1974年の7月発行。
- 2) 『デルゲ版チベット大蔵経』唯識部第2巻のp.94のBi, 187a3~187a5。(以下『デルゲ版』「利他賢積」と略称する。)
 『北京版チベット大蔵経』第109巻のp.134のBi, 16b8~p.135のBi, 17a3。(以下『北京版』「利他賢積」と略称する。)
- 3) 『デルゲ版チベット大蔵経』唯識部第3巻のp.59のBi, 108b4~6。(以下『デルゲ版』「安慧積」と略称する。)
- 4) 『デルゲ版』「安慧積」のBi, 124a1~5を参照。
- 5) 『Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra, Exposé de La Doctrine du Grand Véhicule selon Le système Yogācāra.』Sylvain Levi Tome I のp.37のL20~P40のL16, Paris, 1907年。(以下、「レヴィ本」と略称する。)
 『デルゲ版チベット大蔵経』唯識部第1巻のp.78のBi, 155a4~156b7を参照。
 (以下、『デルゲ版』「世親積」と略称する。)
 『北京版チベット大蔵経』第108巻のp.68~p.69のBi, 165b5~167b4を参照。
 (以下、『北京版』「世親積」と略称する。)
 『デルゲ版チベット大蔵経』唯識部第2巻のp.34~p.35のBi, 68a7~70b3を参照。
 (以下、『デルゲ版』「無性積」と略称する。)
 『北京版チベット大蔵経』第108巻のp.150~p.151のBi, 76b2~78b8を参照。
 (以下、『北京版』「無性積」と略称する。)
 『デルゲ版』「安慧積」のp.59~p.62のBi, 118b4~124b2を参照。
 『北京版チベット大蔵経』第108巻のp.253~p.255のBi, 133a5~139b5を参照。
 (以下、『北京版』「安慧積」と略称する。)
- 6) 註5)の無性積を参照。
- 7) 註5)の安慧積を参照。

(76) 『大乘莊嚴經論』「菩提品」の研究(Ⅲ)(森田)

「安慧造『大乘莊嚴經論釈疏』菩提品(Ⅰ)」(『西藏文献による仏教思想研究』第1号,) 西藏文典研究会刊, P.26~P.35を参照, 1979年の3月発行。

- 8) 『デルゲ版』「安慧釈」の Bi, 106a7~106b1を参照。
- 9) 『デルゲ版』「安慧釈」の Bi, 106b6を参照。
- 10) 『デルゲ版』「無性釈」の Bi, 72b3~72b6を参照。
- 11) 「安慧造」『大乘莊嚴經論釈疏』菩提品(Ⅱ)」(『西藏文献による仏教思想研究』第2号) のP.79を参照。西藏文典研究会, 1981年の12月発行。
「〈清浄法界〉考」(『南都仏教』第37号の P.1~P.28を参照。) 袴谷憲昭教授, 東大寺図書館, 1976年の11月発行。(以下, 「袴谷教授参考文献(1)」と略称する。)
- 12) 拙稿「『大乘莊嚴經論』「菩提品」の研究(Ⅰ)——特に, スティラマティの註釈を中心として——」(『駒沢大学大学院仏教学研究学会年報』第28号の P.145~P.146) 駒沢大学大学院仏教学研究学会, 1995年の4月発行。
- 13) 『仏教思想研究』第1号の P.46の註(81)を参照。
「密教における五智思想の成立に関する研究(Ⅰ)」(『龍谷大学仏教学研究室年報』第6号の P.40~P.41を参照。) 長谷川岳史氏, 龍谷大学仏教学研究室, 1993年の3月発行。
(以下, 「長谷川氏参考文献(1)」と略称する。)
- 14) 「〈三種転依〉考」(『仏教学』第2号の P.52を参照。) 袴谷憲昭教授, 山喜房仏書林, 1976年の10月発行。
(以下, 「袴谷教授参考文献(2)」と略称する。)
- 15) 「袴谷教授参考文献(2)」の P.52~P.53を参照。
- 16) 「袴谷教授参考文献(2)」の P.54を参照。
- 17) 「袴谷教授参考文献(1)」の P.1~P.2を参照。
「袴谷教授参考文献(2)」の P.59~P.60を参照。
- 18) 『初期唯識思想の研究』 P.478~P.479を参照。勝呂信静博士著, 春秋社, 1989年の2月発行。(以下, 「勝呂博士参考文献(1)」と略称する。)
「如来蔵とアーラヤ識——唯識説との交渉——」(『講座大乘仏教』第6巻の P.152~P.183を参照。) 高崎直道博士, 春秋社, 1982年の5月発行。
(以下, 「高崎博士参考文献(1)」と略称する。)
「唯識説における仏の世界」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第34号の P.34~P.38及び P.45・46を参照。) 袴谷憲昭教授, 駒沢大学仏教学会, 1978年の12月発行。
- 19) 『デルゲ版』「安慧釈」の Bi, 121a7~121b3を参照。
- 20) 『デルゲ版』「安慧釈」の Bi, 121b3~121b5を参照。
- 21) 『デルゲ版』「安慧釈」の Bi, 109a6~109b1を参照。
- 22) 『デルゲ版』「安慧釈」の Bi, 121b3~121b5を参照。
- 23) 『デルゲ版』「安慧釈」の Bi, 109b1~109b3を参照。

- 24) 『デルゲ版』「安慧釈」の Bi, 109b3～109b6を参照。
- 25) 『デルゲ版』「無性釈」の Bi, 70b1～70b3を参照。
- 26) 『デルゲ版』「安慧釈」の Bi, 124a1～124a5を参照。
- 27) 『デルゲ版』「安慧釈」の Bi, 124a5～124b2を参照。
- 28) 「高崎博士参考文献(1)」の p.160を参照。
- 29) 「高崎博士参考文献(1)」の p.161を参照。
- 30) 「袴谷教授参考文献(2)」の p.57を参照。
- 31) 『唯識の哲学』の p.245～p.249を参照。横山紘一教授, 平楽寺書店, 1979年の7月発行。
(以下, 「横山教授参考文献(1)」と略称する。)
- 32) 『如来蔵思想の形成』高崎直道博士著, 春秋社刊, 1974年の3月に発行の p.85～p.96を参照した。
(以下, 「高崎博士参考文献(2)」と略称する。)
- 33) 「勝呂博士参考文献(1)」の p.362～p.398を参照した。
- 34) 『唯識三十頌釈論』の p.118～p.127, 宇井伯寿博士著, 岩波書店刊, 1952年の4月に発行を参照した。
『世親唯識の原典解明』の p.346～p.357, 山口益博士・野沢静証博士著, 法蔵館刊, 1953年の9月に発行を参照した。
- 35) 『大正蔵』第31巻の p.14の上段を参照した。
- 36) 『Abhidharma-samuccaya-bhāṣyam』Nathmal Tathia Patna 1976年の p.19を参照した。
『大正蔵』第31巻の p.666の下段を参照した。
- 37) 『大正蔵』第31巻の p.704の中段から下段にかけてを参照した。
- 38) 「勝呂博士参考文献(1)」の p.375を参照した。
『大乘仏典』(「世界の名著」)長尾雅人博士著, 中央公論社刊, 1978年の5月発行の p.407～p.408を参照した。
(以下, 「長尾雅人博士参考文献(1)」と略称する。)
『大正蔵』第26巻の p.302の上段を参照した。
「法と縁起」(『平川彰著作集』第1巻の p.559～p.596を参照)平川彰博士, 春秋社刊, 1988年の9月発行。
- 39) 「袴谷教授参考文献(1)」の p.1～p.5を参照。
- 40) 「真如・法界・法性」(『東洋思想』第9巻インド仏教2の p.287～p.308を参照。)袴谷憲昭教授, 岩波書店刊, 1988年の9月発行。
「Dhātu の本質の構造(I)」(『仏教学』第36号の p.101～p.132を参照。)津田真一氏, 1994年の12月発行。

(78) 『大乘莊嚴經論』「菩提品」の研究(Ⅲ)(森田)

(付記) 又、如来蔵思想方面の研究として、以下のものがある。

「如来蔵思想とは何か」平川彰博士「『大乘起信論』の素材」高崎直道博士。

「『大乘起信論』に関する批判的覚え書」袴谷憲昭教授。

「自性清浄心をめぐって」藤田正浩氏。

(『如来蔵と大乘起信論』の P.5～P.96, P.97～P.130, P.183～P.223, P.259～P.286 を参照。) 平川彰博士編, 春秋社, 1990年の6月発行。

「インド初期唯識思想と『大乘起信論』」(『印度学仏教学研究』第40巻第2号の P.53～P.57を参照。) 阿理生氏, 日本印度学仏教学会, 1992年の3月発行。

又、密教思想方面の研究として以下の著書がある。

『密教仏の研究』頼富本宏博士, 法蔵館, 1990年の2月発行を参照した。