

凝然『勝鬘經疏詳玄記』の研究

——成実教学を中心として——

岡 本 一 平

一 問題の所在

鎌倉中期から後期の南都仏教の学匠、示観房凝然（一二四〇～一三二一）は、どのような思想家なのだろうか。またどのような方法によって凝然の思想を考察することが可能であるのか。凝然の思想といっても、『八宗綱要』などの仏教綱要書を撰述していることから、多様な要素が考えられるだろうが、本稿では、『勝鬘經疏詳玄記』一八卷（以下『詳玄記』と略称）における、成実学の問題を検討してみたい。『詳玄記』を検討するのは、凝然の思想的課題は、一乗、二種生死説、如来蔵思想、五住煩惱説など、『勝鬘經』に由来することが多く、また凝然の「三経義疏」研究の出発点となっているからである。『詳玄記』は、聖徳太子（五四～六二二）撰述とされる『勝鬘經義疏』の註釈書である。凝然は晩年に「三経学士」と自称し、「三経義疏」太子真撰説を自明の理と

して研究した。私は「三経義疏」に関して太子偽撰説を主張したい。その理由は、「三経義疏」とは、成実学派の光宅寺法雲（四六七～五二九）の思想にもとづいて成立した『法華義疏』、三論学派の思想にもとづいて成立した『維摩経義疏』、判断に困難な『勝鬘經義疏』と、それぞれ異なる思想背景をもつ三書を、後代「三経義疏」と総称したにすぎないと推測しているからである。もちろん今日のような、太子偽撰説の観点は、聖徳太子信仰が隆盛した中世の仏教学者である凝然に、望みようがないことではある。しかし、仮に凝然が、三書の思想的異質性に注目しないで、同質的側面から註釈するならば、一種の統一的解釈が必要となる。私は、このような凝然による「三経義疏」の統一的解釈の理論を抽出して、この理論から、凝然思想の特質を考えてみたい。凝然による「三経義疏」の統一的解釈を分析するためには、まず成実学派の法雲から、つまり成実学の問題から出発してみた

い。従来の研究では、凝然の「三経義疏」研究の基本的立場を、法雲思想を中心に解釈したものと理解されてきたが果たしてそうだろうか。⁽²⁾

お断りしなければならないが、本稿は、後述するような性格上、法雲と成実学の問題を出発点としながら、凝然における如来蔵思想の問題を検討し、その後、成実学の問題に回帰しなければならない。凝然における成実学の問題は、詳細には紙面の都合から、別稿に譲り、本稿では如来蔵解釈を中心の課題としたい。なぜ如来蔵思想が問題になるかといえ、凝然の統一的解釈とは、『成実論』などのアビダルマの分析を前提に、煩惱論や断惑論を認めた如来蔵思想であり、それらを認めない如来蔵思想に対立し、制限することを目的としているからである。作業仮説的に、前者を断惑的如来蔵論、後者を相即的如来蔵論と規定する。⁽³⁾如来蔵思想を二種類に区別しなければならないのは、両者ともに如来蔵思想には違いないのであるが、断惑的如来蔵論とは、存在論的には、虚偽（生死）と真実（如来蔵）を区別するため、修道論的には、煩惱を断惑しなければならない理論である。また相即的如来蔵とは、存在論的には、虚偽（生死）と真実（如来蔵）を区別しないため、修道論に積極的な価値を認めない理論である。この二種類の如来蔵思想についての文献学的論証は、後に如来蔵解釈の上で考察することにした。

中世において、「三経義疏」を本格的に研究しはじめたのは、宗性・凝然の師資である。⁽⁴⁾東大寺尊勝院の宗性（一二〇二〜一二七八）は、『法華経上宮王義疏抄』にて、『法華義疏』中、「本義云」と呼称される所依の註釈書を光宅寺法雲（四六七〜五二九）の『法華義記』と特定した。この宗性の研究は、文献学的に論証可能な『法華義疏』と『法華義記』の関係に限定されている。⁽⁵⁾しかし凝然は、「三経義疏」全てにこの宗性の見解を敷衍して解釈するのである。凝然の見解は、『維摩経疏菴羅記』巻六にて次のように述べられている。

今上宮王所説宗教。以法雲師為其本義。由此專作法華義疏。今維摩疏及勝鬘疏。皆有光宅所立氣類。源依光宅所立義。

（日仏全五・八六c）

中世において『勝鬘経義疏』や『維摩経義疏』が、文献学的に法雲の著作に基づく論証することは不可能であるにも関わらず、「氣類」という曖昧な表現を使用して、法雲思想との関連を推測しているのである。

一般的に凝然は、博覧強記の文献学的な研究者として知られているが、『勝鬘経義疏』『維摩経義疏』の思想背景（本義）に関する研究は、文献学的な成果とは言えない。また、凝然は『勝鬘経義疏』を註釈する上で、明らかに聖徳太子より後代に活躍した、基（六三二〜六八二）などの著作を援用することからも判るように、太子の思想背景を特定すること

に目的があつたとは、必ずしも言い難いと思われる。

二 凝然の「三經義疏」研究の基本的立場

では、凝然の「三經義疏」研究が、文献学的な立場でないならば、どのような立場であるのだろうか。彼の「三經義疏」に関する基本的立場を検討する上で、最も重要な資料は、『三國仏法伝通縁起』（以下『伝通縁起』と略称）「中国成実宗」「日本成実宗」の条である。なぜならば、凝然は「三經義疏」を研究した成果にもとづいて、聖徳太子の所属学派を「成実宗」と規定しているからである。しかしながら、これまで『伝通縁起』は正確に読まれていない。従来の研究では、凝然が成実学派の法雲思想を中心に「三經義疏」を解釈していると指摘されてはいるが、基準となる法雲や成実学を凝然がどのように理解していたのか注意してないで、いわば形式的な分析に終始し、十分な検討がされていない。まず、聖徳太子・「三經義疏」と法雲・成実学に関する記述を挙げる。

成実論宗由来良久。日本仏法初伝之時。成実論宗与三論宗同時傳來。是故後代以成実宗附三論宗。聖徳太子作三經疏。以成実論為法相門。依光宅義以立義門。光宅法師是成実師。正弘大乘而以成実判法性相。高麗慧慈・慧觀・百濟慧聰・觀勒。竝三論宗法輪之匠此為初起。後漸傳教。此等諸師皆通成

実。太子以慧慈・慧聰・觀勒。為師仏法学。即是三論成実宗義而已。
（日仏全六三・一七b）

日本への仏法初伝を三論と成実学と規定した後、傍線部にて、「聖徳太子は、三經疏を作るに、成実論を以て法相門と為し、光宅の義に依り以て義門立てる。光宅法師は、是れ成実師なり。正に大乘を弘め、而も成実を以て法の性相を判ずるなり」と述べている。つまり凝然の見解では、「三經義疏」への法雲思想の影響を次の二つの側面から解釈しているといえよう。

- (1) 『成実論』所説の諸法の分類に依拠する
（以成実論為法相門／以成実判法性相）
- (2) 光宅寺法雲の大乘思想に立脚している
（依光宅義以立義門／正弘大乘）

金治勇氏は先の傍線部を、

聖徳太子三經義疏を作る、成実論を以て法門と為し、光宅の義に依つて義門を立つ。光宅法師是れ成実師なり

と訓読し、さらに、

法雲が成実論師であるから、三經義疏もみな成実の法門を基盤としてみるとみたのである。

と解説しているが、傍線部分には明確に「法相門」とあり、更にそれに続く文章では、「法の性相」を問題にしているの
で、「法門」ではなく、「法相門」としたほうが正確と思われ

る。「法門」と読んでしまえば、「成実論の思想」と解釈するしかないが、『詳玄記』において、成実学を導入する理由は、諸法の分類と断惑論が中心で、完全に『成実論』に依拠しているとは言えないからである。『成実論』は如来蔵思想を説かないことから、凝然は『勝鬘經』の如来蔵を解釈する上で、『大乘起信論』や如来蔵思想家の学説を援用することに注目しなければならぬ。金治氏の訓読では、凝然の見解(1)、つまり成実のアビダルマ(法相門)を重視する解釈が踏まえられない。このようなアビダルマを重視する凝然の見解は、『伝通縁起』『中国成実宗』の条にもある。

唐朝中運已後講成実者漸少。如来滅後九百年時弥勒菩薩降下中印説五部大論。即是大乘甚深法相。正是大乘甚深法相。正是伝説仏在親聞。爾前大乘法相未弘故。龍樹等大乘論師建立法相專用小乘薩婆多等性相法数。弥勒無著世親已後大乘論師即用大乘所説法相。提婆堅慧等大論師等多守先矩亦小乘諸部法相。震旦諸師唐朝玄奘帰朝已前竝用小乘所立法相。三論天台涅槃宗等皆用有宗法数法門。或諸師中具成実論宗法相。如梁三大法師等是。貞觀年後法相一宗專弘自宗大乘深広顯了法相。華嚴一乘即用大乘法相法義。兼用小乘。如愚法小乘所説義是。梁朝光宅大師。日本上宮王三經疏中全用成実法相立義。随世所有法応爾故。

(同右・九・a)

凝然によれば、どのような学派であれ、必ず「法相」を前提にしなければならぬことが述べられている。一種のアビ

ダルマ思想史である。つまり、インドでは、弥勒の五部の論書が出現する以前、中観派の龍樹・提婆、如来蔵系の堅慧らは説一切有部など小乗のアビダルマに依拠し、弥勒によって成立した唯識派は自説である大乘のアビダルマに基づいている。また中国では、玄奘の帰国によって唯識派の論書が翻訳される以前、三論・天台・涅槃学派などはやはり有部などの小乗のアビダルマ、あるいは梁の三大法師などは、『成実論』のアビダルマを用いている。玄奘訳以後の新訳唯識学派や華嚴学派は、大乘のアビダルマに依拠するようになるが、華嚴学派は小乗のアビダルマを兼用している。そして傍線部に、法雲や「三經義疏」は『成実論』の「法相」に依拠していることが述べられている。従って凝然の見解(1)については、やはり「法相門」と理解しなければ、凝然の解釈の特徴を十分に理解したことはない。

では、凝然の見解(2)の「法雲の大乘思想」とは、何を意味するのであろうか。その内容は、如来蔵思想ではないかと推測しておきたい。しかし、成実論師である法雲が、如来蔵思想家であることはそれほど自明のこととは思われない。仮に凝然が、法雲を如来蔵思想と成実学の折衷者として考えているならば、他の如来蔵思想家を媒介に、法雲を理解していたと予想される。この問題については、凝然当時の南都における成実学の研究事情を前提にする必要がある。玄叡(八四

○)の『大乘三論大義鈔』の説によれば、平安初期頃には、既に成実宗は「付宗」として三論学派の一学問に吸収されていたらしい。『伝通縁起』「日本成実宗」の条は、この玄叡の説を踏まえた後に、

東大寺中古已来三論宗学呂雖不別講成実論。而淨影義章明三宗中有成実義故。彼宗人知成実義。嘉祥大師章疏文中多举成実論宗之義破之折之。淨影章中猶多明成実義。故後代学呂知成実義要在三論宗学者之中。成実論宗相承次第应知其相。淨影義章三宗義者。毘曇成実大乘是也。若依此義学彼章人亦毘曇。道基法師撰論義章有十四卷。亦明三宗。毘曇成実撰大乘論宗。彼師亦作阿毘曇章十五卷明毘曇義。其中往往明成実義。成実宗縁起如是。（日仏全六三・一七・b）

つまり、東大寺の三論学徒は、『成実論』自体を講義していたのではなく、成実学に対して批判的な吉蔵の著作の以外に、地論学派の淨影寺慧遠（五二三〜五九二）の『大乘義章』、撰論学派の福成寺道基（五七七〜六三七）の『撰論義章』一四卷、『阿毘曇章』一五卷の研究の一環として、三論学徒が地論・撰論研究の領域で、成実学を研究していた。またその基本的な立場は、三宗であり、三宗とは、毘曇・成実・大乘（慧遠の説）、毘曇・成実・撰大乘論宗（道基の説）と説明していることに注目したい。(2)の「法雲の大乘思想」を、如来蔵思想ではないかと推察した根拠はここにある。つまり凝然は、地論・撰論の三宗の構造を媒介にして、アビダ

ルマの分析による、煩惱論や断惑論を前提にした如来蔵思想（断惑的如来蔵論）によって、法雲や「三経義疏」を解釈しているといえよう。つまり表面上、法雲思想を重視しているようだが、実際には、慧遠・道基などに依拠していると思われる。

聖徳太子と地論・撰論学との思想的類似性を問題にする凝然の見解は、『詳玄記』で確認することが可能である。

然法相師。判為五性。三乘含定不定。竝無漏種子。但成仏性。唯菩薩性。及以不定性中一分。人天乘者。無性有情。一切有情無初已来。随応有此五性差別。若余宗師。義途即別。一切衆生皆有仏性。結縁有無。成五性別。非是法爾。非永無性。唯是法爾。有成仏性。定性無性。暫時仮立。無不皆到無上仏果。問上宮太子。其意云何。答疏主宗義。在性宗。旧訳諸教。無別五性。諸師一概。皆成仏義。（中略）今疏主。雖無委釈。所立宗旨。唯在一性。一切衆生。皆悉成仏。（日仏全四・五二c）

すなわち、新訳唯識学派（法相師）は、五乘（人・天・声聞・縁覚・菩薩）の中、菩薩性と不定性の一分のみに仏性を認める。それに対して、新訳唯識派以外の人々（余宗師）は、一切の衆生に仏性を認め、五性各別説は仮りの教えとする。さらに問答によって、太子（疏主）の立場を「性宗」「二性」と規定し、「旧訳諸教」「諸師」と類似した立場であることが説明している。「一性」とは、如来蔵思想に基づいた

成仏説で、五性各別説に對抗した、一性皆成説とも呼べる立場であろう。また「旧訳諸教」とは、広義には玄奘訳以前の翻訳に依拠して成立した思想、狭義には真諦訳に依拠した撰論学派や、その如来蔵思想に立脚した心識説の影響を受けた地論学派の慧遠などと考えられる。つまり、凝然は成実学派や法雲を理解する上で、地論・撰論的如来蔵思想を導入して「大乘」と規定しているのである。以上の検討をまとめると、凝然の「三経義疏」に対する基本的立場(1)(2)とは、実は『成実論』所説のアビダルマ学を前提にした、如来蔵思想なのである。このような立場を設定するために依拠した学説は、慧遠や道基の三宗という分類方法である。⁽¹¹⁾この前提をふまえて、『詳玄記』における如来蔵解釈の特徴を検討してみよう。

三 『詳玄記』の如来蔵解釈

凝然は『詳玄記』を撰述する上で、諸師による『勝鬘経』の註釈書を参照している。最も引用頻度の高い吉蔵(五四九〜六二二)『勝鬘宝窟』を筆頭に、慧遠『勝鬘経義記』、基『勝鬘経述記』、元暁(六一七〜六八六)『勝鬘経疏』、明空『勝鬘経疏義私鈔』の五部である。本節では、先の仮説、つまり地論・撰論的如来蔵とは何か、さらに具体的に論証してみたい。『詳玄記』の如来蔵解釈を明らかにするために、次のような手続きをふみたい。まず『勝鬘経義疏』の如来蔵解

釈を確認し、その後、凝然『詳玄記』と吉蔵『勝鬘宝窟』(『宝窟』と略称)の学説を比較しよう。『宝窟』と比較する理由は、『同書』の引用頻度の最も高いことにある。しかしながら吉蔵の如来蔵解釈は、凝然のそれと異質であるので、先に作業仮説的に提示した、二種類の如来蔵思想を明確にすることが可能となるからである。先の『伝通縁起』の引用で、凝然は太子の思想背景に成実学の他に、三論学の影響を見ているが、如来蔵解釈において、本質的に意味のあることなのだろうか。『勝鬘経義疏』の如来蔵解釈の特色は、次の一文に示されている。

生死即顛倒。如来蔵即真実。今明一切衆生皆有真実性。若無此性。則一化便盡與草木不殊。由有此性。故相續不斷。終得大明。故云生死依如来蔵。
(大正蔵五六・一八a)

すなわち、「此の性無ければ、則ち一化便ち尽きれば、草木と殊ならず。此の性有るに由るが故に、相續して断ぜず。終に大明を得る」と、『勝鬘経』所説の二種生死説に基づく断惑を経て、大明を得る為の所依として如来蔵を説明している。さらに断惑を必要とする有情(一切衆生)と必要の無い非情(草木)を区別しているのである。それ故に草木成仏説は否定されるので、成実論師の思想と類似していると思われる。⁽¹²⁾したがって、『勝鬘経義疏』の如来蔵解釈の特色は、生死は顛倒、如来蔵は真実であり、それは迷いと悟りの質的

な区別を明確にすることを目的としているので、先の規定によるならば、断惑的如来蔵論といえるであろう。さらに、

第四明生死與蔵異。若為生死蔵。即與生死混然為一。故明生死與蔵異。
（同右）

と、積極的に生死と如来蔵を異質な概念であると説いている。後に見るように、両者を相即觀に依拠し、同質性から解積する古蔵の学説と、『勝鬘經義疏』の学説は明確に相違する。『勝鬘經義疏』の草木成仏の否定に関しては、慧遠の『大乘義章』卷一「仏性義」の所説との関係が予想される。

若無真心覺知性者。終無妄知。亦無正智。如草木等。無有夢知。亦無悟知。此能知性。局在衆生。不通非情。故經説言。為非仏性説於仏性。非仏性者。所謂一切牆壁瓦石。又經説言。凡有心者悉是仏性。此等皆是能知性也。

（大正蔵四四・四七二c）

しかしながら、『勝鬘經義疏』が『大乘義章』「仏性義」を直接参照したかどうかは現時点で判断することは困難である。なぜならば、『勝鬘經義疏』には、慧遠の如来蔵解釈の特徴である、如来蔵を八識説・真妄義等と関連して説明しないからである。したがって、『勝鬘經義疏』の草木成仏の否定の由来については、判断を留保しておきたい。次に、凝然『詳玄記』の如来蔵解釈を検討してみよう。

（a）妄想顛倒生死之法。依如来蔵。真実而有。如蔵是所依。

生死是能依。若離所依無能依故。非唯生死依如来蔵。（b）亦彼始覺還元淨法。依如来蔵而成立之。此義下文細説相貌起信論中。依此經故。建立染淨迷悟行相。謂依如来蔵有生。如来蔵有涅槃也。（中略）欲明非唯出障為物所依。在纏之時亦為物依。（c）一切衆生皆有真実性等者。此涅槃經意。一切衆生悉有仏性。草木瓦礫無有仏性。簡去非情唯取有情。開覺之性唯有情故。言終得大明者。一切衆生具足仏性。是故無不皆至仏果。大明即是仏果大覺。（日仏全四・一三四b）

すなわち、凝然は、傍線部（a）にて、生死と如来蔵の關係を所依と能依と見なしているが、この学説は、慧遠『大乘義章』卷一「二諦義」に、

第四宗中。依持以明二者。妄想之法以為能依。真為所依。能依之妄。説為世諦。所依之真。判為真諦。然彼破性破相宗中。有為世諦。無為真諦。今此宗中。妄有理無。以為世諦。相寂体有為真諦也。
（大正蔵四四・四八三c）

と説く、依持義による二諦説に依拠している。つまり、存在論的に、生死を能依、如来蔵を所依と、能所の關係から説明している。慧遠のいう「第四宗」とは、四宗判中、第四の顯実宗（真宗）の立場を意味している。¹³先の凝然の見解(2)、「法雲の大乘思想」とは、実際には、慧遠の立場を意味するといえよう。

さらに傍線部（b）では、『大乘義章』「二諦義」における縁起義による二諦説と、¹⁴『同』「仏性義」における仏性縁起説¹⁵

を組み合わせて、如来蔵が縁起する側面の染法縁起（生死）と、如来蔵によって仏果を得る側面の浄法縁起（涅槃）という、二種の縁起の働きを説明している。凝然は、特に修道論、仏果を得る浄法縁起の側面を始覚門や還元門と呼び、煩惱を断じる必然性は否定されていないことから、断惑的如来蔵論と規定することが可能である。さらに、『詳玄記』では、『宝窟』を引用し、吉蔵と太子の学説の対立点を明らかにしている。

窟云。此二法者。生死二法也。如来蔵者。明生死即如来蔵也。就理而言。若体悟者。知生死即涅槃云云広説。（中略）疏頭能所蔵。窟頭不二法。丘龍所解。全同嘉祥。

（日仏全四・一三六b）

吉蔵（窟）の説は、「生死即涅槃」といった、相即觀（不二法）にもとづいた、生死や煩惱をそのまま肯定する性格が強調され、太子（疏）の説（能所蔵）とは区別されている。吉蔵は、「理」の立場によって、生死と涅槃の同質性を重視するが故に、断惑論を前提とする必然性がなく、相即的如来蔵論と呼ぶことが可能であろう。

また傍線部（c）では、「非情を簡び去つて、唯だ有情のみ取る」と説明し、凝然にとつても、如来蔵は有情（一切衆生）と非情（草木瓦礫）を区別する概念を意味している。この草木成仏の否定は、先に引用した『大乘義章』巻一「仏性

凝然『勝鬘經疏詳玄記』の研究（岡本）

義」にもとづいていっていると考えるが、これに対して吉蔵の『大乘玄論』巻三「仏性義」では、

若欲明有仏性者。不但衆生有仏性。草木亦有仏性。

（大正蔵四五・四〇b）

とし、草木成仏説は肯定されているので、草木成仏説に関しては、凝然は吉蔵思想の影響を受けず、『勝鬘經義疏』自体もまた、吉蔵にもとづいた三論系の文献とは言えない。さらに生死と如来蔵の関係の異質性について凝然は、真妄義による二諦説を導入する。『詳玄記』巻一八では、

四明生死与蔵異。此意説言。若如来蔵与妄所撰。真妄混然。応是合一。故今明異顕真妄別。第一義中。無有生死。世俗諦中。有生死相。説有此相名世間。（日仏全四・一四六b）

すなわち、真妄を分別するが故に、第一義諦においては迷いは存在せず、世俗諦において迷いが存在すると、真妄義に依拠して如来蔵と生死を明確に区別している。このような凝然の二諦説は、次の『大乘義章』巻一「二諦義」の、

第一義諦者。亦名真諦。第一是其顕勝之目。所以名義。真者是其絶妄之稱。世与第一。審実不謬。故通名諦。真即可実。世法虚証。云何名諦。言虚証者。对真弁義。然於世法。事实不無。故得稱諦。又復世諦实是虚証。故名世諦。然彼世諦。若对第一。応名第二。若对真諦。応名妄諦。

（大正蔵四四・四八二c）

と、慧遠は、第一義諦を真諦・世諦を妄諦と呼び、真諦を

「絶妄」と定義することを考慮すれば、凝然の二諦説は、慧遠の二諦説を参考に、主張されていることがわかる。つまり、凝然の如来蔵解釈は、如来蔵と生死の関係を、『大乘義章』「二諦義」に全面的に依拠して説明するのである。依持義(能所)・縁起義(染浄・迷悟)・真妄義などを前提にした二諦説や、三宗のもとである四宗判によって解釈しており、何れも『大乘義章』「二諦義」の学説である。したがって、凝然は、慧遠の二諦説によって、吉蔵の不二の理に基づいた、相即的如来蔵論と対抗したといえよう。慧遠の二諦説は、成実学派の約理の二諦説とは同じ思想といえないが、二諦の関係を異質性と見なすことから、修道の必然性認め、断惑的如来蔵論を主張したといえる。この他にも、凝然の見解が、慧遠に依拠している点に、如来蔵を八識説によって解釈することが挙げられる。

言及心法智者。今經此既惣説八識。如来蔵法。是第八識。既有六識。此心法智。自当第七識故。淨影云。及心法智。是第七識迷。迷時名心。解名法智已上。(中略)此心法智。決定心是拳第七識。若不爾豈成八識。(日仏全四・一三七a)

つまり凝然は、慧遠に依拠して、『勝鬘經』の説く、
 以此六識及心法智。此七法刹那不住。不種衆苦。不得厭苦。
 樂求涅槃。

に關して、「心法智」を第七識、「如来蔵」を第八識と解釈す

る。「淨影云」は、慧遠の『勝鬘義記』卷下からの引用である。⁽²⁰⁾しかしながら、『勝鬘經義疏』には、この一文の解釈がないので、八識説に関心がないか、八識説が中国に導入される以前の註釈書を参考にしたとおもわれる。

四 結論

前述の諸検討により明らかになったことをまとめておきたい。まず凝然の「三經義疏」研究の基本的立場は、(1)『成実論』所説のアビダルマに依拠する、(2)法雲の大乘思想に立脚する、という二点である。本稿ではさらに、(2)の点について具体的に考察してきたが、凝然の規定する「法雲の大乘思想」とは、実際には、慧遠の三宗・四宗判に従った如来蔵思想で、特に『大乘義章』「二諦義」の所説に依拠した、二諦説であることが判明した。それは、三論学派の吉蔵による草木成仏説、相即觀とは、対立した思想であることも明らかにした。この対立点は、本質的には、断惑論の有無であると考えられるが、仮に断惑論の対立であるならば、凝然は学者のイメージは、見直す必要がある。凝然が現実に、修行を行ったか否かについては、凝然の著作活動以外の行状の多くは不明であるため、資料で確認することは出来ないが、思想的課題として断惑論を重視したことは間違いないと考える。このことは、生死と如来蔵の関係を、異質性から解釈する慧

遠・凝然を断惑的如来蔵論、同質性から解釈する吉蔵を相即的如来蔵論と規定することによって明確になった。凝然の思想とは、断惑的如来蔵論なのである。また、『勝鬘經義疏』の問題として、如来蔵を相即觀から説明せず、草木成仏説を否定することから、三論学派の文献とする説には疑問がある。さらに真妄説・八識説が見られないことから、真諦三蔵の訳書に影響を受けた、撰論・地論学派の文献とすることも出来ないであろう。今後の課題として、本稿を前提に、(1)の『成実論』所説のアビダルマについて考察してみたい。

(1) 『詳玄記』は残念ながら、巻一から巻五が散逸してしまつた。本書を含め、大日本仏教全書による資料は、全て鈴木學術財団本に依っている。

(2) 宗性・凝然の研究をふまえて、近代において文献学的に論証した出発点は、花山信勝氏の一連の研究にあることは、周知のことである。

(3) この作業仮説的用語については、松本史郎「深信因果について」(『禅思想の批判的研究』大蔵出版・一九九四年一月二〇日)五八九頁、①仏性内在論②仏性顕在論③仏性修現論を参考にした。松本氏の仮説との関係を説明すると、松本氏の①を断惑的如来蔵論、②を相即的如来蔵論としている。私は、松本氏が如来蔵思想に区別を認めることを支持したい。しかしなが

ら、私の最終的な問題意識は、凝然と天台本覚法門の如来蔵思想の区別であり、それは南都仏教と叡山仏教の学風の相違ではないかと思う。両者は、同じく如来蔵思想に立脚しながらも、小乗仏教を「付宗」として認める南都、小乗仏教を否定した叡山と、根本的に異質な側面があるから、小乗仏教の受容の有無によって区別したい。叡山仏教の基本的な学風は、「円密禅戒」の総合主義と呼ばれながら、小乗仏教に対して不寛容な態度が見られ、アビダルマの分析に対して、積極的な意味を認めていない。また南都仏教は、「付宗」として俱舍・成実学を三論・法相・華嚴の一学問として吸収するが、少なくとも否定するには到らなかった。天台本覚法門の出現は、直接的な原因として、最澄による小乗否定の当然の帰結であり、中世の口伝主義・密教は、間接的要因でしかないと考える。この問題については、別稿にて考察したい。

(4) 『戒壇院定置』(新藤晋海『凝然大徳事績梗概』九五頁)に、「昔信空上人。有靈夢告。善財童子。於戒壇院。蒞華嚴宗種。其後即凝然来入。当時随時。華嚴宗貫首僧正諱宗性大徳。学華嚴宗。即之当院。」とあるのが、宗性・凝然の師資関係を示す資料である。

(5) 『法華經上宮王義疏抄』は、一卷だけ現存しているが、現存箇所には成実の問題は具体的には言及されていない。また宗性撰『日本高僧伝要文抄』「聖徳太子伝」でも、成実学派との関連も説かれない。

(6) 『勝鬘經義疏』の「本義」とされる著作は、近年、藤枝晃氏を中心にした敦煌研究班によって、敦煌出土文献『勝鬘經義

疏本義』を紹介された。

(7) 『菴羅記』巻第一の奥書（日仏全五・五八c）によれば、「元応二年庚申正月廿九日。於東大寺戒壇院。酬法隆寺上宮王院乘円上人雅請綴此簡章。花嚴兼律金剛欣淨。三經學上。沙門凝然。秋八十一。予昔齡居二十二。自其年已來。習學太子所造大乘三經妙疏。迄至今年庚申。滿六十年。雖不聰不敏。亦墮亦怠。而志存蘊積。事思弘敷不顧老邁。聚此鈔記焉。沙門凝然謹誌」と、二二歳から八一歳まで継続的に「三經義疏」を研究していたことが回顧されている。

(8) 金治勇『上宮王撰三經義疏の諸問題』「三 勝鬘經義疏の「本義」の学系と撰述者」（法蔵館・昭和六〇年七月十日）九五頁参照。

(9) 日本における成実学派の研究には、石井公成「朝鮮仏教における三論教学」（平井俊榮編『三論教学の研究』春秋社・平成二年十月三十日）、同「仏教の朝鮮的変容」（鎌田茂雄編集『講座仏教の受容と変容5 韓国編』佼成出版社・平成三年十一月十日）参照。石井氏の一連の研究は、朝鮮仏教と上代仏教の関係の再検討を促し有益である。また伊藤隆寿「安澄の引用せる諸註釈書の研究」（駒沢大学仏教学部論集）第八号・昭和五十二年十月）参照。平安時代の安澄（七六八〜八一五）『中論疏記』に引用される多数の成実関係の文献から推測すれば、いわゆる上代仏教から平安初期にかけて成実研究は盛んであったと思われる。凝然は安澄に較べて、成実論師の著作の引用が極めて少ない。『詳玄記』巻一三（日仏全四・九一b）では、『成実義章』『成実義林』をそれぞれ一箇所引用するのみで

ある。

(10) 大正蔵七〇・一一二c。大西龍峯「大乘三論大義鈔」の思想的考察」（平井俊榮編『三論教学の研究』春秋社・平成二年十月三十日）参照。

(11) 慧遠や道基は、毘曇・成実・大乘の三宗について体系的な説明をしていないことから、教判というよりも、あるテーマについての、三種類の分析方法というべきものである。凝然あるいは東大寺三論学徒が、この三種類の分析方法に注目して、三宗と呼称したのではないだろうか。吉津宜英「浄影寺慧遠の教判論」（駒沢大学仏教学部研究紀要）第三五号・昭和五二年）では、地論学派の教判を整理しているが、吉津氏も三宗については紹介していない。三宗に類似した教判は四宗判である。四宗判とは、『大乘義章』『二諦義』に説かれ、旧地論師に由来する慧光や曇衍の使用していたらしい「因縁宗・仮名宗・不真宗・顕実宗」と、慧遠の使用する「立性宗・破性宗・破相宗・顕実宗」との名称の相違はあるが、大乘と小乗との区別を中心にしており、前者二者を毘曇・成実に、後の二者を大乘に、内容規定する点では同じである。この後の二者を大乘と見なせば、三宗の構造と一致する。なお、道基については、確認できていない。

(12) 駒沢大学大学院博士課程のジョアキン・モンテイロ氏より、成実論師の思想的特質に草木成仏の否定があること、特に吉蔵との明確な対比を通じて御教示いただいた。また本稿を作成する上で、数時間に及ぶ討論にも付き合っていたいただいた。ジョアキン氏の学恩に感謝したい。

(13) 慧遠『大乘義章』卷一「二諦義」(大正藏四四・四八三a)に、「顕実宗者。大乘中深。宣説諸法妄想故有。妄想無体。起必託真。真者所謂如来藏性。恒沙仏法。同体縁集。不離不脱不断不異。此之真性縁起。集成生死涅槃。真所集故。無不真実。弁此実性。故曰真宗。」と定義している。

(14) 慧遠『大乘義章』卷一「二諦義」(大正藏四四・四八三c)、「若就縁起以明。清浄法界。如来藏体縁起。造作生死涅槃。真性自体。説為真諦。縁起之用。判為世諦。」(大正藏四四・四八三c)。

(15) 吉津宜英「慧遠の仏性縁起説」(駒沢大学仏教学部研究紀要』第三三号・昭和五十年三月)参照。特に染法縁起・浄法縁起という用語については、吉津氏の仮説的な用語を参考にした(二七六頁)。吉津氏が詳細に考察しているように、慧遠の縁起説は複雑であるので、現在の私には、考察する準備がないので今後の課題としたい。金治氏は、『大乘起信論』の始覚・本覚を導入して解釈するが、『勝鬘經義疏』自体の解釈としては不適當であろう。金治勇『勝鬘經義疏の思想的研究』第十章如来蔵(上)(山喜房仏書林・昭和四十六年五月三十一日)二九〇頁参照。

(16) 吉蔵『勝鬘宝窟』卷下之末(大正藏三七・八二b)、「是如来蔵者。明生死即是如来蔵也。就理而言。若体性着。知生死即是涅槃。仁王經云。菩薩未成仏時。以菩提為煩惱。菩薩成仏。以煩惱為菩提。故僧肇云。道遠乎哉。触事而真。聖遠乎哉。体之即神。華嚴云。心仏及衆生。是三無差別。中論云。生死之実際。及以涅槃際。如是二際。無毫釐差別。法華經云。如来如実

知見三界之相。天親釈云。衆生界即涅槃。不離衆生界有如来蔵性也。」と、吉蔵の如来蔵解釈は、迷いの現実をそのまま肯定する面が強調されている。奥野光賢「吉蔵教学と『華嚴經』をめぐる」(鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』大蔵出版・一九九七年十一月十日)一八三頁参照。

(17) 伊藤隆寿氏は、吉蔵が主張する約教の二諦の思想的特徴を、「今明二諦是教。不二是理」と、不二の理の立場から、二諦の関係を同質性から解釈していることを明らかにしている。これは、成実論師における二諦説が、二諦の関係を異質性とする学説に対抗するために主張された。伊藤隆寿「三論教学の根本構造―理と教―」(『中国仏教の批判的研究』・大蔵出版・一九九二年五月三十日)三二二頁参照。『宝窟』における、生死と涅槃・如来蔵の関係もまた、理の立場からの同質性を主張している。

(18) 『大乘玄論』を吉蔵の著作として認定できるか否かは、議論が別れる所だが、少なくとも吉蔵には草木成仏説を積極的に否定する必然性はないと思われる。

(19) 成実論師は、真諦を「正分別」、俗諦を「邪分別」と主張し、慧遠は、真諦を「理」、世俗諦を「事」などと規定し、両者の定義は異なる。しかし慧遠にとって「理」は、二諦の領域内に設定され、吉蔵のように、「理」を二諦の領域外の問題とはしない。また慧遠は『成実論』の立場を四宗判中、第二の破相宗(仮名宗)に分類することが、両者の二諦説を区別する焦点となろう。成実論師の二諦解釈は、ジョアキン・モンテイロ『天皇制仏教批判』(三一書房・一九九八年七月三十一日)一五

九頁参照。破性宗の定義については、『大乘義章』卷一「二諦義」（大正蔵四四・四八三a）で、「言破性者。小乘中深。宣説諸法虚仮無性。不同前宗立自性。法雖無性。不無仮相。此宗当彼成実論也。」と説き、慧遠は、諸法の自性を否定する思想と理解しているが、先の凝然の見解(1)によれば、「以成実判法性相」と言っていたように、『成実論』に自性を認めたものとして説明していた。凝然は、この一文からも、法雲の思想に如来蔵・仏性説を認めているように思われる。

(20) 昭和新纂『大日本統蔵経』第一九卷・八九三b（国書刊行会・昭和五十七年）。藤井教公「浄影寺慧遠撰『勝鬘義記』卷下との吉蔵『勝鬘宝窟』との比較対照」（常葉学園浜松大学研究論集第二号・一九九〇三月三十一日）を参考にした。なお藤井氏の論文については、駒沢大学奥野光賢氏よりご教示いただき、深く感謝したい。また、八識と如来蔵の関係は、『大乘義章』卷三末「八識義」（大正蔵四四・五二四c）に、「阿梨耶者、（中略）一名蔵識。如来之蔵為此識故。」と説明している。