

如來藏説における信の構造

高崎直道

I

『宝生論』(Ratnagotravibdāga⁽¹⁾) の末尾の章は「功德(anuśamsa) を主題とする第五章」とよばれるが、漢訳がこれを「校量信功德品」と称する。内容は同論の所説に対する信解によりて生ずる利益(adhimukty-anuśamsa) を述べて、同論の締めとする章である。その論頭は、

「⁽²⁾此(buddhadhātu)・⁽³⁾菩提(buddhabodhi)・⁽⁴⁾諸徳性(buddhadharmāḥ)・⁽⁵⁾仏業(buddhakṛtya)も、されど、尊師たちの行境であつて、清淨なる人々によつてある不可思議である。(V, 1)

この勝者の境界に對して、その心信解せらる(adhimuktabuddhi)⁽⁶⁾ 有智者は、功德のあつまつたる器たるを得る。かれは、不可思議なる功德に対する樂欲(abhilāṣa) を有してゐる故に、一切衆生が

福德を生み出さるよりも勝つてゐる」(V, 2)

と説くが、同論はやむにこれの註釈として、

所依(āśraya)、やの〔所依の〕転(tat-parāvṛtti=転依)・その有

する諸功德(tad-guṇāḥ)・利益の完成(arthaśādhana)である、この叙上四種の勝者の智の境に對して、有智者は、それを実有・可能・有功德として信解する(asitīva-saktatva-guṇavattva-adhimukti)故に、如來の地位(tathāgatapada)と到達する資格を、すみやかに獲得する。(V, 7-8)

これはわたくしのよつた者たるにても、到達する事が可能である(sākyah prāptum sa mādrśaih)。そして、到達するが、これはほんのよつた者たるにても、到達する事が可能で、⁽⁷⁾と信じ、信解する故に(sraddhādhin uktaṭṭih)⁽⁸⁾、欲(chanda)・精進・念・定・慧等の功德の器たる、菩提心(bodhicitta)が、かれにはつねに現前する。(V, 9-10)

その「菩提心が」常に現前する故に、勝者の子は不退転にして、福德の波羅蜜の成滿と極清淨とに達するのである」(V, 11)

れた「宝性 (ratnagotra)」⁽⁷⁾ やなむち、三宝出生の因⁽⁸⁾を信ずることによつて、菩提心が生じ、諸波羅蜜を完成する、すなわち如来の境地に到達する資格をうる、として、出発点における信解から生ずる功德を強調するものであるが、帰するところは、前述の本頌のつゞきで、「この論から一句だに聞いて、開き已⁽⁹⁾って信解するならば」その功德は布施・戒・禪定等によって生ずる善業よりも勝れてゐる (V, 3; 4; 5) といつているように、この論の所説に対する信解の重要性を説いていふことになるであろう。このことは、同じ章の後半で、この論の所説の正当性と権威を主張する (V, 16f) ことにつながり、また「如來藏章」で「大乗の法に対する信解 (mahāyāna-dharma-dhīmukti) を「如來藏・仏性を清淨ならしめる因」の第一におこして、イツチヤンティカ (icchantika, 一聞提) の「大乗法に対する嫌惡」や誹謗と対決せしめていることと対応する。

『宝性論』における信、信解の問題は、こうして、論の所説内容自身と極めて密接な関連をもつことが知られるのであるが、やらない論の所説たる如來藏説そのものが、「十地の菩薩ですら少分を理解するのみ」⁽¹⁰⁾ といわれる程に難解であるから、一般には「ただ信によつてのみ順知される」と説かれてゐる（冒頭に引用した第一頌の「清淨な人にとっても不可思議である」と対応する）ので、信の重要性は、単に出発点と

いうだけではなく、究極的なものであるといえよう。論の冒頭における三宝への帰依 (I, 4, 9, 12) が、末尾における阿弥陀如来に見えたという願とをこれに加えれば、『宝性論』は信を主題とし、信をもつて始終する論書であるといつても、過言ではあるまい。

こういえば、もし『宝性論』における信の問題を扱うとすれば、論の全体について論じなければならない道理であるが、こゝでは、上引の註釈中に「実有・可能・有功德として信解する」と訳したところの、実有性 astitva・可能性 śaktatva・有功德性 gunavattra これら用語をめぐって検討を加えてみたいと思う。⁽¹¹⁾ それは、この三語が、如來藏説における信構造を把握するための要となる、大事な概念であると思われるからである。

1 The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantra-Śāstra,
ed. by E.H. Johnston, Patna, 1950. (註略記 RGV) [漢訳]
究竟一乘宝性論、大正31' No. 1611. [チベット訳] (Sde-dge
Edition) 東北日録 No. 4025.

2 この 'buddhi' は恐らく単に「ひのひ」という程のいみである。 (= adhimuktacittta) [漢] 若有能信者。チベット訳によれば、サンスクリット本校訂者もいうように adhimukti-buddha であつたらしく、それならば「信解を覚れる」と訳すべきであるが、しかし現サンスクリット本の方が理解しやすい。

o Tib. dad-pas mos-pahi phyir (信によつて信解する故に)。⁷

〔漢〕深信勝智。チクハム譯のものに一方を名詞、他を動詞的に訳すとすれば、'śraddhādhimuktataḥ' やドムアタムのか。それならばペーリ文献に同様の表現がある。(藤田宏達「原始仏教における信の形態」北大文学部紀要6 1957, p. 97 参照)しかし、śraddhā は adhimukti も名詞であるから、単に同義語をならべたに過ぎないであろう。『宝性論』では、両語を意識して使いわけてゐるのではなく、むしろ後述するように śraddhā = adhimukti である。なお漢訳の「勝智」は別の語があつたのか、adhimukti の訳か不明。

4 ムの「欲」はおやじく本願のム abhilāṣa も同義である。後節参照。

5 〔漢〕云常現前故。Tib. de ni rtag-tu ūer gnas-pas. ムねどもム Skt. 'tacittapratyupasthānād' も、'tāṇītya-pratyupasthānād' も訳出ある。'tat' のム も bodhicitta を指示してゐるから。

6 あとじつづく注釈によれば (V, 12-15)、福德の波羅蜜の成満 (puṇyapāramitāpūri) もは五波羅蜜の完成、これに対し、極清淨 (pariśuddhi) もは煩惱・所知二障を断除するひとと、般若波羅蜜のはたらめもあるのぞ、あわせて六波羅蜜の完成を意味する。

7 RGV. I, 23 「有垢および無垢なる真如・離垢の仏功德・勝者の作業——〔ムの四は〕第一義諦を見る人々の境界であり、そこから淨なる三宝が出生する (subha-ratnatrayasargako yataḥ)

9 RGV. I, 30 cd; 32, 33 ム もう散文訳。(pp. 27-30) 大正1,

34 ムは信解を種子したムベ。 (bijam yesām agravānādhi-muktih)

10 RGV. p. 77 1.3-4: daśabhūmisthitā bodhisattvās tathāgatagarbhā īśat paśyantīt y uktam. 『大般涅槃經』参照(大正12, 41a; 652c; 887a)

11 RGV. I, 153: śraddhayaiavānugantavyam paramārtha-svayambhuvām/. 繼ビセヤの前に「如來世に出生する事もあら一切衆生は如來藏を有す」ムカウ法爾の道理は「ただ信解せらるゝやうのやある (adhimoktavya)」ムカウ、頸について、

難解性を説明して、注10にあたる引用にならぶ。なお、第一義諦がただ信によつてのみ達せられるところにて、RGV. p. 2. II. 10-11: śraddhāgamaniyo hi śāriputra paramārthaḥ. (ムネガ『不増不減經』の引用、大正16, 467a)

12 Tib. yod dañ nus ḥid dañ yon-tan-lan-par mos-pas na. (128a 1. 4)[漢]信為有、信畢竟得、信諸功德。(V, 8 対応箇所) やなみに、V, 9 の対応箇所の漢訳は、信有・彼境界、彼非可思議、我等可得・彼彼功德・如是。(大正13, 847a)

13 『宝性論』における信に関する論文としては、菅沼晃「宝性論」において adhimukti について、印度学仏教研究 IX-1, pp. 130-131. 参照。ムの二語については言及はない。

外、何處にも出ていないのであるが、幸いにも『仮性論』や『真諦訳撰論釈』に同様の用語が見出されるので、はじめに、

それらの箇所を列挙してみよう。(この「論」は『無上依經』とならんで、何れも真諦の訳出にかかるもので、しかも『宝性論』に密接な関係を有する。恐らく、その類似する箇所はすべて『宝性論』に依拠して作られたものと推定される。当面の問題についても、対応箇所が摘出出来れば、上の推定に対する検証の役を果すことになるであろう。)

『仮性論』

- (一) 一通相者、唯有_二自性清淨相_一。三別相者、一不可思惟、二應得、三無量功德。是名_二自体相_一。(797a)
- (二) 信有四種。一信_二有、二信_二不可思議、三信_二應可得、四信_二有、無量功德。(799c)
- (三) 復次、此九種譬、為_二顯_一仮性有_二五義、應知。五義者、一真、實有、二依方便則可得見、三見得已、功德無窮。四有_二無初、不應相應徵、……五無初相應善性為_二法。……(811b)
- (四) 此自性等十相、為_二顯_一三義_二。一顯_二本有、不可思議境界、二顯_二依_二道理修行可得_一。三顯_二得已、能令_二無量功德圓滿究竟。故造_二此論。(812c-813a)
- 『真諦訳撰論釈』
- (五) 信有_二三種_一。一信_二有、二信_二可得_一。三信_二有、無窮功德_一。(194b)
- (六) 信有_二三處_一。一信_二實有_一。二信_二可得_一。三信_二有、無窮功德_一。信_二至果_一。(200c)

実有者、信_二實自性住_一仮性_二。信可得者、信_二引出_一仮性_二。信有無窮功德者、信_二至果_一仮性_二。(200c)

以上の六例が、両論中で、『宝性論』のいう実有性等の三性に相当すると思われる用語を含む文章のすべてであるが、みられる如く、信と関連させるものは三例で、『仮性論』中の(一)、(二)、(四)例は仮性のもつ特質として、これを掲げている。しかし、これは『宝性論』における記述から当然考えられることで、実有性以下の三性は、第一に、信の対象たる仮性・如來藏ないし仮性それ自体のもつ構造として理解さるべきものなのである。そこでより、『仮性論』の(一)を徐く三例について検討してみよう。

『仮性論』における用例はすべて、弁相分第四、すなわち、仮性の十相(『宝性論』の「如來性 tathāgatadhātu の様態 vyavasthāna の十義」p. 26, ll. 16-17)についての叙述中に見出されるのであるが、このうち(一)はその第一「自体相」の項下に見え、(四)は十相の結論として、十相をもつ仮性に対する総括的説明であるから、首尾照応するものである。結論でこれをいうのは、おそらく、『宝性論』が同様に結論的部分で(一)性を挙げていて、その重要性に着目したからであろう。内容的には(四)が前述『宝性論』の「註釈頌」(V, 9)にもうとも忠実である。既に(一)性が仮性自身の特質であるとすれば、それを自体相(自性)にもあてはめて考えるの

は当然であり、これが¹の用例となつたと思われる。「不可思惟」は実有性のうちに含まれている特性である。⁽³⁾

ところで、自体相はその前で如意功德性・無異性（無別異性）・潤滑性を三の別相とし、それぞれ宝（如意宝）・空（虛空性）・水（水界）に譬えられ、その通相は自性清淨〔性〕であると説かれてゐる。（796 b-c）これは『宝性論』の如來性

の自性(svabhāva)義の説明（I, 30 ab, pp. 26. 19-27. 11）と全く一致する。たゞ、同論は三種の別相を法身・真如・如來性(tathāgatagotra)といふ三種実性と対応させ、三種實性はまた如來藏といふ語の有する三義として説明されており（p. 26. 7-9）⁴。一方、『仮性論』はそれを藏の「義」として、所

摂藏・隱覆藏・能摂藏と説く（795 c-796 a）のや、これと実有性以下の三性を照応させると、

| | |
|-----------|---------------|
| 実有性（不可思惟） | —— 所摂藏 —— 法身 |
| 可能性 | —— 隱覆藏 —— 真如 |
| 有功德性 | —— 能摂藏 —— 如來性 |

といふことになる。『仮性論』もこの対応については必ずしも明確に説いていないが、暗黙のうちにそれを意図していることは、行文のうちから知られる。⁽⁵⁾三種実性は、『宝性論』の如來藏説の根幹をなすものであるから、それと実有性等の三性との結びつきは極めて重要な意義をもつてゐる。しかし、こゝだけではそれが何を意味するか解決出来ないので、たゞ対

応関係の指摘にとどめておこう。

三でいう五義は、この基本的な三性に、あとの一つを加えたものであるが、附加された一項は、『宝性論』で如來藏の九喻を解説するに先立つて（p. 59. 12-13）述べられてゐるので、

1. anādisāmnidhyāsaṁbadhasvabhāva-klesakośattā

（煩惱の覆藏は無始時來共存してゐが〔本質的に〕結合してはしないとする性質たること）

11. anādisāmnidhyāsaṁbadhasvalbhāva-sūbhadhar-

matā（清淨なる法は、無始時來共存しており、しかも

〔本質的に〕結合しているといふ性質たること）

といふ「如來藏」がもつ構造的特質を示す定義に他ならない。この五義は、第九無變異相の項下で説かれてゐるが、その部分は『宝性論』の九喻の説明をそつくりと、たゞ順序をかえて挿入したものであるから、特に九喻との関連で右の一項を追加したものである。

この仮性の本質論と連関して注目すべきものは、⁶この説明であろう。すなわち住自性仮性・引出仮性・至得仮性といふ三種仮性に、実有性等の三性をあてはめるものであるが、この三種仮性は、『仮性論』が顕体分第三中で、応得因・加行因・円満因といふ三因の第一、応得因中に具有する三性として挙げるもので、それぞれ、道前の凡夫位・發心以上の有学

の聖位・無学の聖位をいう、と説明される。(794 a) 然らば、これは三性を修行の段階にあてはめたもので、やきに述べた藏の三義の対応とは異質のものと思われる。たゞし、有功德性を至得性にあてはめることは、『宝性論』の「到達した時このような功德を有す」という叙述に遡って考へても、果地における状態をさしているものとみなしうるから、不都合な解釈ではない。藏の三義の第三、能攝藏も、果地の一切の過恒河沙数の功德が、応得性において已に攝し尽されていることをさす、と説明されている。(796 a)

一方、住自性仏性と引出仮性とは『宝性論』その他でいう *praktistha-gotra* と *samudānita-gotra* で、これをそれぞれ実有性と可能性に該当せらるることはやはり的はずれではない。たゞし、引出仮性と隱覆藏を結びつけ、また可能性を有学の聖位とむすびつけるのは、少くとも『仮性論』の叙述をそのままみる限りでは極めて難解である。なお、性 (*gotra*) については自性住と引出の二性をいうのが一般で、至果仮性をいうのは『仮性論』(および『真諦訳撰論釈』) に獨得である。

三種の仏性を實有性等の三性に対する信に配當したのは、『真諦訳撰論釈』に特有であるが、同論は他にも「於三種仮性、心決無_レ疑故、名_レ信」(214 b) 「由_レ信_ニ三種仮性_一故、先思_ニ惟法身、後証_ニ法身」(214 b) とのべてゐる。これらの諸例は、何れも『撰論』の論本中に

ある「信」の語の説明であるが、何れも玄辨訳等の釈論には見当らぬ説明であり、同論における信の対象が、基本的に仏性にあることを示している。

然らば、『仮性論』の場合はどうであるか。三性に対する信を説く唯一の例である〔〕の文は、仮性の第四事能相の項下で「世尊よ、若し如來藏がなければ、生死の苦において厭離の意もなく、また、欲・求・樂・願の心も無いであろう」という經文を挙げ、その欲・求・樂・願という四種の心の定義の一つとして、「欲とは信に名づく」といふたあとで、述べられるものである。(779 c) 〔〕の部分は『宝性論』では如來性十義の第四業 (karmāṇī) 義の一部に相当し、(I, 35 cd, 40, pp, 35, 16-36, 7) 経文は『勝鬘經』の引用⁽¹⁾であるが、上記の欲・求・樂・願が『宝性論』の用語のどれであるかわからなる。一應順序通りとすれば、chanda, icchā, prārthana, prāṇidhi にあたることになり、「欲」は chanda に対応するといえよう。『宝性論』は chanda を abhilāsa (樂欲) なりと解説するが、それを『仮性論』が「信」と説明するのは一見奇異である。しかし、こゝで信をもち出すのは当然ではない。といふのは、「如來藏がなければ云々」ということは、如來藏があるから、[涅槃への] 欲・求・樂・願が生ずる、という意であり、如來藏の「實有性」が「欲」以下の前提条件とされていふ。こゝで「欲」を「信」におきかえるのは、實有性を信の

根拠とすることになり、これは上述のところではまだ明らかにされていないところである。⁽¹³⁾

ところでは、「如來藏有り」ということは、信によつてのみ順知されるとされるのであるから、「如來藏があるから欲等がおこる」といううちには「如來藏有りと信するから」という意味が含まれているとみてよい。そうすれば、「欲」が *cha-nna* であれ、*abhilasa* であれ、本論の冒頭に掲げた『宝性論』の例文の趣旨と一致することになろう。『仮性論』がこゝで信を説き、三性をいうのは、やはり、『宝性論』の同じ頌を念頭においての事であつたに相違ない。もちろん「信」と「欲」

ないし「樂欲」とは、心作用として密接な関連があるし、時には信のうちに欲を含ましめることもあるので、なお検討しなければならないが、この点については次節にゆずる。

以上、「仮性論」と『真諦訳攝論釈』とが実有性以下の三性を仮性の本質とむすびつけ、それに対する信を、信の基本としていることを解明したが、同様の構造の信を述べるものとして、なお二つの例が、他論のうちに見出されるので、ここに附加えておこう。

(七) 『十八空論』(第十二、仮性空の項下)⁽¹⁴⁾

「法自性空、除三五種過失。一、除三下劣心。不_四薄信_三仮性是有、可得、得_レ之、有_二無量功德、不能_レ發_二菩提心。不_レ發_二此心、常守_ニ

下劣_一。仮性令_ニ其發心_一故、言_ニ能除_ニ下劣心_一也。……」

この論は『中辺分別論』と密接な関係をもつ論で、訳者は『仮性論』と同じく真諦である。⁽¹⁵⁾ 第十二仮性空とは、『中辺分別論』が性空と名づけるもので、「性」＝「清淨界性」とあるのを端的に「仮性」と解し、仮性の解説を行つてゐる部分である。この例文は一見して、冒頭所引の『宝性論』の諸頌に基いて、それを裏返しに言つたものであることがわかるが、その書出しにある「五種過失」というのは、『宝性論』が「如來藏章第一」の最後に説き(I, 157, 160-167)、『仮性論』が論の冒頭(787a)で説くところである。それは「何故に仮性有りと説くか」との間にに対する答をなすもので、『宝性論』執筆の動機を語る重要な箇所である。⁽¹⁶⁾ 従つて、実有性以下の三性の説をこゝに挿入したことは、「実有性」の問題が三性の基本であることに鑑みて、妥当な処置といえる。

(八) 『顯識論』(「性」の五義中第三)⁽¹⁸⁾

三者生義。若物無_レ性、則性不可_レ見。生義可見故、性訓_レ生。五分法身、是生性義。如來正說、衆生信樂生_ニ三種信。一信有_ニ真道理。二信得_ニ五分法身功德。三[信]自利利他德。備修_ニ五分身、五分身生、則顯_ニ至得性_ニ故。故、五分法身生、以此為_ニ性義。」

こゝでは、三種の信として、明らかに有(実有性)・得(可能性)・徳(有功德性)の三が説かれているが、信の内容は「真実の道理」とされ、「仮性」とはされていない。ところ

で、こゝは、分別・依他・真実という唯識三性説の、「性」の解釈としてあげる五義中に含まれているが、この五義は、『仮性論』の「五藏義」(796 b)、『真諦訳撰論釈』の「界の五義」(156 c)および「法界の五義」(264 b)と極めて類似したもので、その源泉は恐らく、『勝鬘經』の文言に『宝性論』の所説を配当したものと考えられる。⁽¹⁹⁾ さて、第三の生義(性=生)を他の二例に当つてみると、『仮性論』は

「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河沙數等一切如來功德、故說此性名法身藏。」

といふ、『真諦訳撰論釈』中、界の五義では、

「三生義。一切聖人所得法身、由信、樂、此界法門、故、得成就。」

と説いている。〔「法界の五義」中の第三のみは内容が異つてゐる。〕

この第三の例は、「無始時來界」(anādikāliko dhātuḥ)といわれる界を如來藏なりと解釈する箇所にあるので「此界法門」とは如來藏説に他ならぬ、第二例も如來藏義を説くものである以上、「正性」とは当然、如來藏をさしていることにならう。これから考えれば、『顯識論』のいう「真実道理」もまた如來藏説をさすと考えられる。そして、「至得」といふ、「生」といっても、何れも、この如來藏説への信が、果たる法身を生じ、至得する因となつてゐる点をおさえて言つてゐる

ことが知られ、三例の内容がひとしく、仮性に対する信を表明していることがわかる。⁽²⁰⁾

ところで、この『顯識論』もまた、真諦訳とされるものである。このように真諦訳の諸論が『宝性論』の所説を根拠とし、仮性に対する信を強調していること、しかも、それが『撰大乘論』の他の諸釈、諸訳には見当らず、また、他の唯識説正統派の諸書にも見出されないということは、『仮性論』をはじめとする、一連の諸論および『撰論釈』中、他訳にない部分は、真諦自身に著作権を与えて然るべきである、という筆者のかねてからの主張を裏書きするものである。⁽²¹⁾

1 『仮性論』大正31、No. 1610. (以下引用文の後のカッコ内
で、大正大藏經の頁数を示す)

2 『撰大乘論釈』(世親釈真諦訳) 大正31、No. 1595 (引用の後
の頁数については、『仮性論』の場合と同じ。なお、他訳と区別
するため、本文では『真諦訳撰論釈』と表記する。)

学、Vol. 4, 1955, p. 160ff. 参照。『無上依經』については、高崎直道「Structure of the Anuttarāśrayasūtra (Wu-shang-i-Ching)」(無上依經の構成)、印仏研、VIII-2, 参照。また、『真諦訳撰論釈』の如來藏説については、高崎直道「真諦訳・撰大乘論世親釈における如來藏説——宝性論との関連——」(『結城教授還暦記念論文集』所収、未刊)で、同論中の『宝性論』からの引用と思われる箇所の摘出を中心として検討し、あわせ

て、その部分が真諦自身の手になるであろうことを推定した。本論文はある意味で、その続きである。

3 あるいは、通相の自性清浄性をもつて「実有性」を代表せしめ、「不可思惟」を別出したとみてもよい。(2)の例文参照。『宝性論』の漢訳も「非可思議」を別出してい。註 12 参照。

4 「如意功徳性」を「不可思惟」としたのは、如意宝の譬喻から知られるような、仮性のもつ威力を主にあらわそうとしたためであろう。「如意功徳性」の内容は、如來藏の「五義」で示されるように、仮性の実有性の説明を主眼としている。

5 たとえば、三の「潤滑性」について、「潤滑者、潤以顯其能、攝義、滑蹟^ニ其背^ニ失向^レ德義」(797a)。能攝藏について、「三能攝為藏者、謂果地一切過恒沙功德、如來性應得性時、攝^ム之已尽故。」(796a)

6 三種実性は、『宝性論』I, 27, 28 にみゆくや、tathāgataga-

rbha といふ語を分析して三様の義を示す部分(pp. 69, 17-73. 8) の主題として用いられている術語 svabhāvatraya, trivida-svabhāva. に相当する漢訳語。この箇所はまた、如來藏の九喻の一一に配当される「性」dhātu の意義を、解説する部分で、最後に有名な『大乗阿毘達磨經』の「無始時來界」(anā-dikāliko dhātuh) の如來藏説による解釈がある。

7 「さらにまた、[如來藏と]、煩惱の覆藏は無始時來共存しているが〔本質的に〕結合してはいないという性質たることと、清淨なる法(=徳性)は無始時來共存しており、しかも〔本質的に〕結合しているという性質たることとに關して、九種の譬喻によつて、「如來藏は無限億数の煩惱の覆藏によつて隠蔽され

पर्याणक्लेशकोतिगुद्धस तथागतगर्भः
पर्याणक्लेश [如來藏] 経の説くところに順々に、理解するべきである。(p. 59, 12-14) これはいわゆる「自性清浄心客塵

煩惱染」に由来する。また「空・不空如來藏」の説(RGV, I, 154-155) 参照。なお、この二項は『圓訳一切經』本『仮性論』の訳註(「瑜伽部・十一」p. 384)も指摘するように『不增不減經』の文(大正16, 467b)と対応するが、『宝性論』が同經から引用したものを、『仮性論』が再引したというのが真相であろう。

またこの二義は、『仮性論』の「如來藏五義」(796b)、『真諦訳攝論釈』の「界の五義」(156c)、「法界の五義」(264b)、『顕識論』の「性の五義」(大正31, 881c-882a)の、それぞれの第一義の説明に利用されてくる。高崎、前掲論文(攝論釈の如來

藏説) 参照。

8 註 11 5 参照。

9 RGV, I, 149. Bodhisattvabhūmi, p. 3 にみえるのが、恐らく一番古く。

10 引出性とは、元來、果に至った性 gotra といふ意味で無垢真如、転依法身と同義と思われるが、それを因たる gotra の立場でいう時、自性住仮性の「実有性」に対し「可能性」をさしていふことばと解せられる。

11 『勝鬘經』大正12, 222b.『宝性論』の引用にしたがえば、icchā, prārthana, prānidhi の二を挙げる。(p. 36, 1-2)

12 サンスクリット本にはなゝが、チベット訳により、本文に“tatra cchando ‘bhilashah/”なる一文を挿入すべしである。(Tib. de-la ḥdun-pa ni mñon-par ḥdod-paḥo, 94a.)

- 13 信の対象は、信するから有るのだと一応いえる（信じないものには無いと同然）が、信という心作用においては対象の実在が前提である。この構造については後説する。
- 14 『十八空論』大正31、862b。宇井伯寿『印度哲学研究・第六』p.141.（「十八空論の研究」）
- 15 字井、前掲書、p. 175 ff. 参照。
- 16 『中辺分別論』大正31、453a。字井、前掲書、p. 140（上段）
- 17 I. 166 以下の部分 (pp. 77.9-78.20) を『宝性論』は “desā-nāpravojana”（教説の目的） やよひ、漢訳は「為何義説品第七」として別品とする。
- 18 『顕識論』大正31、882a。字井、前掲書、p. 374-5（顕識論の研究）
- 19 高崎「真諦訳攝大乘論世親釈における如來藏説」参照。
- 20 「正性」は他の二書との対応、また「法身藏」を説明している点からいえば「正法」であったかも知れない。とすればこれも如來藏説を意味することになる。
- 21 五義の対応、および三種の信について、宇井、前掲書（「顕識論の研究」）p. 400-402 に解説がある。
- 22 註、II-2 参照。

III

以上、『宝性論』のいう「實有性」等の三性が、真諦の訳出した諸書において、利用され、理論的に展開されたことは、ほぼ明らかにされたと思うが、然らば、『宝性論』はこの三性と定義している。ところで、論本のいう「已入決定信樂正位」は、玄奘訳で「已得一向決定勝解」、チベット訳で “gcig-tu mos-pa can” と訳すもの、従つて、原語は ‘ekādhimukti’ (Bahuv. comp.) やもあつたらしのや、「信樂」は ‘adhi-

の説を何処からえたものであるか、また、『仮性論』等でいう「信」等の語の原語が何であつたか、これらの点についての究明が、のこされた課題となる。予想されることは、『宝性論』の他の多くの術語の場合と同様に、唯識説の諸論の中から、その源を探り出せるであろう、ということであるが、こゝでは先ず、『攝大乘論』に、その手がかりを求めるのが順序であると思われる。たゞい独特の解釈であるとはいへ、『真諦訳攝論釈』は、無著の論本に対する註釈といふ形をとつているのであるから、同じ箇所を玄奘訳その他が、どう解釈しているかを知ることによつて、唯識説と如來藏説の比較が可能となる筈である。

さて、前節で引用した『真諦訳攝論釈』の用例は、二つとも「應知入勝相」すなわち、唯識觀に入るための実践の過程と階位を説く章にある。用例の(五)は、論本の「已入決定信樂正位」という句中の、「信樂」の語の解釈で、同語を「信」と「樂」とに分けた上で、「信」に對して与えた説明であり、他方、「樂」については

「若有二已信、求二修行、得二因故、名為二樂」(199b)

mukti」一語の訳であり、信と樂ではない。果して玄奘訳の世親釈論は、ひしや「勝解」に対し、別に定義も与えていない。

これに対し、用例六もまた、「樂」を区別されるところの「信」の定義であるが、この場合は、修行者に要求される三種鍊磨心の第二の説明中、論本が「由此正意、我修施等波羅蜜」というところの「正意」を解釈して、「信及樂」とするもので、玄奘訳は「正意」に該当する語を「意樂」と訳した上で、「此中意樂、謂、信及欲」という訳文をもつて、これに呼応してくる(350b)。チベット訳によれば、「正意」「信」「樂」の三語はそれぞれ、'bsam-pa', 'dad-pa', 'hdun-pa'であり、玄奘訳を考え合せて、原語はそれぞれ、'āśaya', 'śraddhā', 'chanda'、であったと推定される。

なお「樂」についての真諦訳の解釈は「求欲修行」故名為「樂」で前の例とかわらない。

ヒヒヤ、「信」も「樂」については、まだ別の例がある。

それは、前節でも言及した「於三種仏性」心決無疑故、名「信」とある箇所で、これは、次章「入因果勝相」のはじめ近く、「是樂信清淨 名清淨意地」という偈文中の樂と信を解説するものである。玄奘訳は「怖求勝解淨 故意樂清淨」と訳し、「此中、欲名怖求、信名勝解」と解釈する。「怖(希)求」、「勝解」はチベット訳で 'ḥdod-pa', 'mos-pa' であり、前

者の原語は abhilāṣa と推定されるのと、ひとと真諦の訳語例としては「極」 = śraddhā, adhimukti, 「樂」 = chanda, abhilāṣa、そして「信樂」 = adhmuktiを得たこととなる。」かも、玄奘訳等も śraddhā = adhimukti, chanda = abhilāṣa と解釈するので、世親釈の原意、そして恐らくは『摄大乘論』論本そのものの用法が、それぞれの一語の同義性を承認していたこととなり、その限りでは、第一節でみた『宝性論』の用法と一致していることが知られる。

さて、当面の問題にとつて、やるに重要なのは、『真諦訳摄論釈』の用例五に相当する箇所の、玄奘訳の説明である。すなわち、

「此中、意樂、謂、信及欲

菩薩於諸波羅蜜多、真、實、有、性、具、功、德、性、有、堪、任、性、深、生、信、解、

是、名、為、信。

深信解已、樂、欲、修行、是、名、為、欲」(350b)

ヒヒヤ、「眞実有性」・「眞功德性」・「有堪任性」であるのは、チベット訳によれば、'yod-pa', 'yon-tan daṇ ldan-pa', 'nus-pa [ñid]' であつ、『宝性論』のこう二性のチベット訳と比較して、その原語は『宝性論』と同じく、それぞれ、'as-titva', 'gutavattva', 'śaktatva' であつたし、と推定され、「欲」の定義、「信」を「勝解」もおもがえてくるひとと相俟つて、信の構造としては、『宝性論』おもとの論も同

じ基盤にたつてゐることが知られる。異なるのは、こゝに仏性への言及がなく、代って諸波羅蜜多が信の対象にされてい

(19) ること、そして、やるに重大な点として、三性の順位が、第一と第三の間で入替つてゐることである。こゝに新たな問題がまた加わつたことになるが、『攝大乘論』の諸釈・諸訳は、

この三性について、これ以上何の説明もしない。せひや、上来

えた限りでの結論、すなむち『宝性論』『攝大乘論（世親釈）』² 「信」 (śraddhā=adhimukti) と「樂」 (怖求) abhilāṣa ならし「欲」 chanda を対置し、(2) 信の対象に対し、「実有性」等の三性という構造を考えてゐるところ二点を提げて、他の諸論における類似の所説を次に検討してみよう。

3 略記「佐々木本」³
3 『攝大乘論釈』(大正 No. 1597.)' 大正31' 350 b.
4 影印北京版 No. 5551 Vol. 112, p. 292-2-1
5 佐々木本 p. 63
6 大正31' 354 c-355 a
7 佐々木本、ホーリー folio 100.
8 註 III 4 と同頁

bsam-pa ni dad-pa dañ ḥdun-paho/ yod-pa dañ/ yon-tan
dañ ldan-pa dai/nus-pa ñid dai/ pha-rol-tu phyin-pa la
yid-ches-pa ñid, de ni byan-chub sems-dpahi dad-paho/
9 ただし、この「深生勝解」に対応するチベット語は 'yid
ches-pa' であり、これは次節の例を考えるに、'[abhi] sam-
pratyaya' を原語とすると推定される。

10 チベット訳も玄奘訳も、諸波羅蜜多を実有性等の三性となるべく、信の対象としているが、原意は「諸波羅蜜を実有・有功德・可能性」として認許かる (pāramitāsv astitva-guṇavattva-saktatvesu sampratyayah.....)」といふことであつたのぢやなからうか。これは『宝性論』との比較によつて推定される。また次節の諸例参照。

means of the Six Categories in Mahāyāna Buddhism'

田仏研 VIII, 2.) の他。『大乗莊嚴經論』は直接的影響を与えた重要な論である。

2 佐々木月樵『漢訳四本对照・攝大乘論・附西藏訳攝大乘論』昭34(再版・日本仏書刊行会) p. 53, 同書チベット語 folio. 85(以下『攝大乘論』論本については便宜上、この刊本による。如来藏説における信の構造(高崎)

ような、實有性等の三性に言及する箇所を挙げると次の如くなる。

datīti cetasaḥ prasāda ucaye/ sā punās cchanda-saṃniśra-
ya-dāna-karmikā/

〔一〕『阿毘達磨集論』(Abhidharma-samuccaya)

「何等為信。謂、於有体・有德・有能忍可・清净・希望、為體、樂欲所依為業」

astitva-guṇavattva-śaktatveṣ abhisampratyayah prasādo’
bhilāṣah, chanda-saṃniśrayadāna-karmikā/

〔二〕『顯揚聖教論』

「信者、謂、於有体・有德・有能心淨・忍可為體。斷不信障、為業。能得菩提資糧圓滿為業。利益自他為業。能趣善道為業。增長淨信為業。如經說『於如來所起堅固信』。」

〔三〕『阿毘達磨雜集論』

「信者、於有体・有德・有能忍可・清净・希望為體。樂欲所依為業。」

謂、於實有体・起忍可行信。於實有德・起清净行信。於實有能・起希望行信、謂、我有力、能得能成。」

〔四〕『唯識三十頌安慧釈』

tatra śraddhā karma-phala-satyaratneṣ abhisampratyayah
prasādaś cetaso ’bhilāṣah/ śraddhā hi tridhā pravartate/
sati vastuni guṇavaty aguṇavati vā saṃpratyayākārā/ sati
guṇavati ca prasādākārā/ sati guṇavati ca prāptum utpā-
dayitum vā sakyē ’bhilāṣakārā/ cetasaḥ prasāda iti śraddhā
hi cittakāluṣya-vairodhikity atas tat-saṃprayoge klesopā-
kleśamalakālusyavīgamāc cittam śraddhām āgamyā prasi-

〔五〕『成唯識論』
「云何為信。於實・德・能深忍・樂・欲・心淨為性。對治不信・樂・善為業。」

然、信差別、略有三種。一信實有。謂、於諸法實事理中、深信忍故。二信有德。謂、於三寶真淨德中、深信樂故。三信有能。謂、於一切世出世善、深信有力量、能得能成、起希望故。」

由斯對治彼不信心、愛樂、証修世出世善。……」

以上が、「實有性」等の三性についての言及で、気付いたもののがすべてであるが、これらの例においては、その順序も原語も、『攝大乘論釈』やみたのと全く同一であり、それが唯識論の定説であったことが推定される。

ところで、それが何を意味するか、という点になると、〔一〕

〔二〕の用例は説明がなく、〔三〕以下ではじめて解説が施されている。〔一〕と〔二〕が無著ないし世親の著書であるのに対し、〔三〕以下は安慧その他、やゝ後の世代に属する註釈家たちの所説であるところとは、一應注意しておいてよい。とにかく、その註釈家たちの説によれば、「實有性」「有功德性」「可能性」の三性は、信の対象として、それぞれが、[abhi] saṃpratyaya (忍可、忍)、cetasaḥ prasāda (清浄)、abhilāṣa (希望) との信の行相 (ākāra)、かなわち、主体の心作用の様態に対応するのみならぬこと（『成唯識論』の場合、忍・樂・

欲)。すなわち、『唯識二十頌釈』を例にとって解説すると、

(1) 信実有。「実有の事物に対し、それが有功德である、無功德である、認許 ([abhi] sam-pratyaya) する」と

う型の信。」

(2) 信有徳。「実有であり、かつ有功德なる〔事物〕に対し、心が澄浄 (prasāda) であるという型の信。

(3) 信有能。「実有にして、有功德なる〔事物〕に対し、〔わたくしは〕〔それを〕達成し、あるいは起すことが可能である（我有力能得能成）として、樂欲 (abhilāṣa) するという型の信。」

ヒュヤ、「実有の事物とは、『二十頌安慧釈』がのべるように、「業・〔その〕果・〔四〕諦・〔三〕宝」等である。それらが、信の対象であることは、『大乗五蘊論』および、その釈たる『広五蘊論』が、それぞれ

(五) 「云何為信。謂、於業・果・諸諦・宝中、極正符順、心淨、為性。」

(六) 「云何信。謂、於業・果・諸諦・宝等、深正符順、心淨、為性。」

ヒュヤと一致し、更には『俱舍論』が、「心淨」 (cetasah prasāda) を「信」 (śraddhā) の正釈としながら、異説として、

「於諦・宝・業・果中、現前認許、故名為信」 (玄奘訳)⁽¹⁰⁾

「於諦・宝・業・果中、心決了故名信」 (真諦訳)⁽¹¹⁾

と述べると、順序は逆であるが、内容的には一致している。

この『俱舍論』のこう異説について、称友 (Yaśomitra) が、
'satya-ratna-karma-phalābhisaṃpratyayo iti apare' iti/
ākāreṇa śraddhā-nirdeśaḥ/ satyeshu caturṣu ratneṣu ca iṣṭān.
iṣṭeṣu, samty evaitāṇīty abhisampratyayo 'bhisaṃpratipta-
ttih śraddhā iti/

(『諦・宝・業・果におこし、認許する人以外の他人はい
う』とあるのは、行相による信の説示である。すなわち、四諦に
おこり、三宝において、淨・不淨の諸業におこし、またその「業
の」愛・非愛の諸果におこし、これらは実有であると認許する
と、すなわち、理解するひよ (abhisampratipatti) が信である。」
と解説しているので、三宝等を信ずるとは、それらの実有性
を認許することであるという、前述の唯識説の諸書の記述が、
アビダルマの教學においても、たゞ一部の説としてあれ、
承認されていたことが知られる。恐らく唯識説は、アビダル
マの伝統の中から、ひらした定義を汲出したものと想像され
る。⁽¹²⁾

ヒュヤ、「安慧は、この「実有の事物」に対し、「有功德で
あれ、無功德である」 ひらう。これは当然、信の第二の行相
にかゝわる問題で、「清浄」の信をおこすのは、有功德のもの
に限るということ、換言すれば、実有の事物を功德（屬性）
の有無で二分するということである。この区別は『成唯識

論』にも示されている。すなわち、第二の行相を、「三寶真淨の徳において」ということは、第一の行相でいう「実事理」中、三寶のみを「有功德」と規定したこと、あるいは、三寶と実事理を、いわば属性の有無によって別と考えたことを暗示している。ところで、三寶から区別される「実事の理」とは何であるか。これは、業、果等の列举から考へても、仏説の内容としての法、すなわち、真理とでも名づけるべきものをさして、いるように思われる。然らば、実有性に対する認許とは、法を承けがうこと、法を眞実として受容すること、ないしは、仏語を信ずることに他ならないであろう。これに対し、無功德の実有から区別される三寶とは、いわば、帰依(sarana)の対象としての三寶であり、その面からして、心淨とむすびつくものと考えられたのではなかろうか。そして、三寶は、大乗仏教一般の見解でいえば、仏宝に帰一する⁽¹⁵⁾から、三寶に対しての心淨とは、仏を信ずることに帰着する。もちろん、三寶もまた仏説の内容の一つであり、逆に法は三寶中の法寶である。従って、仏語と仏法といつても、信の対象としても本来分ちえないものであるが、たゞ、その視点をかえるとき、認許と心淨という二つの行相が区別されるということであろう。(ちなみに、認許は知的な信であり、心淨は情的な信である。)『五蘊論』等が、認可と心淨を信の自性とし、『俱舍論』が両者を併説しているのは、この二つを信の

両面として、考慮していたのであり、従つて、「有功德」ということをいわないでも、それは信の対象の性格中に含まれていたものと考えられる。⁽¹⁶⁾

安慧が「有功德性」を別出したことは、しかし、もう一つの意義がある。それは、「有功德の実有」のみを、つまり、三寶を、次の第三の行相「樂欲」(abhibala)とむすびつけたことである。ここで「可能性」とは、『宝性論』の場合と同じく、信者がもつてゐる可能性であり、三寶は、その可能性の果としてあるもの、到達点である。仏語としての三寶は、あるいは法、真理は、それ自体、到達点とはなりえないが、帰依の対象としての三寶は、ないしは、仏——到達点に既に達したもの、真理の具現者は、信者がそこに目標をおいて進むべき対象である。この可能性を信ずることが、それに向つて意欲をおこし、その道にすすむ原動力である。「能得」とは果たる滅諦を「証」することであり、「能成」とは、滅に向う道、道諦を「修」することである。⁽¹⁷⁾ここに、有功德の三寶が、別出される理由があつたのであろう。逆にいえば、三寶は、それに達する可能性を信じさせる故に、有功德なのである。

かくて、信の第三の行相は、信(心淨)の対象に向つての到達可能性を信ずるという点で、信の構造の一部とされるのであるが、それが、何故、「樂欲」の名で示されるのか。もちろん、「心淨」も、実は、信の結果おこる心の状態として説明

される点もある⁽¹⁸⁾ので、同じ理由で、「樂欲」も、可能性を信ずる結果としておきる心作用として、これを「信」の内部構造とみることが出来る。しかし、一方で『宝性論』や、『摄大乘論』の例にみたように、「樂欲」は「欲」(chanda) の同義語として、「信」とは区別されて⁽¹⁹⁾いるし、また、『成唯識論』の例でみてお、「信有能」の項の「於一切世出世善……起希望」と、信の業（作用）としての「愛樂、証修世出世善」とは、「希望」と「愛樂」と、あるいは原語が異つていたとしても、同一の内容を含むものとみなければならない。（引用のはじめでは、信の第三の行相を「欲」とより、業のところでは「樂善」といふ、用法は混同しているが、*abhlāṣa* と *chanda* の何れかが用いられ、しかも殆ど同義語である如くである。）一方、『集論』や、『三十頌安慧釈』は、信の作用として、「欲のために依止となる」と説くが、これは「信」を原動力として、「信」の結果として、「欲」(chanda) がおかるところであり、内容上は、「樂欲」(*abhlāṣa*) と全く同じである。それにもかかわらず、『集論』等が、*abhlāṣa* と *chanda* をつかいわけ、前者を信の「体」とし、後者をその「業」とするのは、いかにあらう。「欲」が、心作用として、法相上、別種と考えられるのは、「欲」⁽²⁰⁾が、心作用として、法相上、別種と考えられているからである。

同じじくは *abhisampratyaya* に関するもべる。『成唯識論』はさきにあげた信の定義のあとで、

「(問) 忍、謂勝解、此即信因。樂・欲、謂欲、即於信果、穢陳⁽²¹⁾此言、自相是何、(答) 豈不適言、心淨為性。」

といふ、第一の行相「忍」は「勝解」であるとする。これは、問の形であるが一般に承認されることはないことを述べたものであらう。それによれば、*abhisampratyaya* と *adhimuktī* であり、これが *abhlāṣa* などと *chanda* と対置せられたるのと、信の業（作用）としての「愛樂、証修世出世善」または、「希望」と「愛樂」と、あるいは原語が異つていたとしても、同一の内容を含むものとみなすればならない。『摄大乘論』や『宝性論』の用例と同一の構造であることになる。しかる、この両者を、それぞれ「信因」「信果」として、「心淨」が「信の自性」であるのと対比やせ、しかも何れも、信の内部構造とみなしてゐる人が知られる。ところや、「勝解」もまた、法相上は *śraddhā* と区別される。ところや、「勝解」もまた、法相上は *śraddhā* と区別される心作用（心所名は *adhimokṣa*）である。そひて、信の一部として「勝解」の働きを考慮した時、これを *abhisampratyaya* の名によつて代置したのである。なゆ、『成唯識論』が「心淨」を自性として、三つの行相の上に別出させるのは、安慧がそれを第二の行相とするのと幾分異つた解釈を示してゐようであるが、心作用として、信因→自性→信果という次第を考えているとすれば、安慧の配列と同じひみとなる。⁽²²⁾あることは、勝解を含んだ信、すなわち、*abhisampratyaya* と *cetasāḥ prasāda* を内容とする *śraddhā* が因である、*chanda* あるべき、*abhlāṣa* が果である、これらのが信に関する基本的な構造であったのである。これらのは、

abhisampratyaya や cetasaḥ prsaāda ふたひんじ sraddha の血性 ふたひんじだアレダルマと共通であるのに對し、'abhi-lāṣa の名も、chanda の働きが sraddha の一部に加えられたのは、唯識説が最初であり、しかも、セイドウムナホ、信の「業」ふつし、「欲」の心所との連関が考慮われてゐるのを見るからである。⁽²⁵⁾

この「欲」を信の構造の一部に加えるについて動機となつたのが、「可能性」に関する考察であり、その強調であつたと思われる。しかも、「可能性」の考察が、直ちに「有功德性」を「実有性」から別出せりや、ひれい、対応する信の行相を規定せしむに至つたものである。かくして、「実有性」等の三性と、「信」のむすびあは、唯識説にその起源を求めることが出来る。⁽²⁶⁾

- 1 『阿毘達磨集論』卷一、大正31¹、664 b
- 2 Abhidharmasamuccaya, ed. by P.Pradhan, Visva Bhārati, 1950, p. 6.
- 3 『彌揚聖教論』卷一、大正31¹、481 b
- 4 『阿毘達磨雜集論』卷一、大正31¹、697 b
- Vijnaptimātratā-trīṃśikā-bhāṣya, ed. by S. Lévi, p. 26,
- Il. 24-30. ハクヒル駆じめれど、最初の文章は、de la, dad-pa ni las dañ/ hbras-bu dañ/ bden-pa dañ dkon-mchog yod-
- pa dai/ yon-tan can dai nus-pa dag-la mion-par yid

ches-pa dan/ sems d(v)an-ba dan ḥdod-paḥo/ ふあら、'astitva-guna-vattva-śaktatvesu' と相当する句が挿入されてゐる。(寺本婉雅訳註、『安慧造・唯識三十論訳註』チベット訳テキスト、p. 34) これは次にあげる『成唯識論』と比較し、恐らく元からあつたものであらう。なお、

abhisampratyaya=mion-par yid ches-pa; [cetasaḥ] prasāda=d (v) an-ba; abhilāṣa=ḥdod-pa. ものの『攝大乘論世親釈』にあつた 'yid ches-pa' は、abhisampratyaya か、sampratyaya の何れかの訳であつたと知られる。

6 『成唯識論』卷六、大正31¹、29 b. 五につけば、宇井伯寿『安慧・護法・唯識三十頌釈』pp. 63-64.

7 「ねたくしは」と『雑集論』によつて補へ。恐らく『雑集論』や『三十頌釈』と同文で、「我有力」は意訳と思われるが、『性論』の 'śakyāḥ prāptum mādrśaiḥ' と比較し、この訳は妥当であると頼む。なお、チベット訳は yod-pa yon-tan. can thob-par byed-dam skyed-pa nus-pa la ḥdod-paḥi rnam-paḥo/ (実有・有功德といつて、獲得せしむ、おゆこは生ぜしむるひとの出来ゆるものに對しの樂欲の相) とある。nus-pa は実有・有功德のゆのゆつ能力とも解せられぬ(田口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』p. 265 はサンスクリットの和訳もそのように訳している)が、これは後述するよるに、信する者のもつ可能性である。

- 8 『大乗五蘊論』大正31¹、846 c
- 9 『広五蘊論』大正31¹、852 a
- 10 五の「極正符順」、五の「深正符順」は何れも abhisampra-

tyaya、「心淨」¹³ も cetasaḥ prasāda と推定される。

11 『阿毘達磨俱舍論』卷三、大正29、19 b、「現前忍許」「心決」は次の称友釈と比較して何れも abhisampratyaya の訳。

12 Sphuṭartha-Abhidharmakośavyākhyā, ed. by U. Wogihara, vol. I, p. 128. II. 16-20. (abhisampratyaya=mñon-par yid ches-pa, fn. 3)

13 abhisampratyaya ムヘンヤセ F. Edgerton. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar & Dictionary, Vol. II. abhis-

mpratyaya の項、藤田宏達「原始仏教における信の構造」(註13、参照) p. 95 参照。abhisampratyaya を用いてある例としては、『阿毘達磨顯宗論』(大正29、799c)、『阿毘達磨順正理論』(同、391c) に回文や、

「心濁相違、現前忍許無倒因果各別相屬、為欲所依、能資勝解、説名為信。」
とある信の定義中にも見出される。また、『集異門足論』(大正27、422c) の「印可性」や『阿毘達磨法蘊足論』中の「印可」(大正26、484a) の語も、同語かと思われる。(藤田、前掲論文、参照)。ただし、「印可」は adhimukti の心所の定義中みられる「印持」(dhāraṇā)「印可」(avadhāraṇa) と回語かも知れないが、後にみるより adhimukti は abhisampratyaya と同義であり、この二語はほぼ同じ内容を意味すると思われる。

14 たとえば、『宝性論』ムハム宝帰依のムハム、「如來に帰依しつつ、法性等流の信(dharmatā-niṣyanda-abhiprasāda)によつて、法寶、僧寶に帰依する(p. 7. 1. 7) である。この部分は

『勝鬘經』からの借用(大正12、221a)であるが同經は「法性等流の信」を説明し、法・僧・宝が究極の帰依處でないことを主張する。この点については『宝性論』が三宝を説明するところ(P. 17. 14-20. 18)を委しく解説する。ちなみに、仏一乘、三乗方便は『法華經』以来の主張。なお、月輪賢隆『勝鬘經・宝月童子所問經』昭和一五、p. 114-5 ならびに註、参照。abhiprasāda(mñon-par dad-pa、信樂心)=prasāda にヒレは、藤田前掲論文、p. 85 参照。

15 仏教の信は三宝帰依を出発点とし、修行がすすむに従って次第に堅固な信を形づくっていくと考えられるが、その間、つなに仏語の受容と仏への信(心淨)が相即していくところ。ヒレ prarāda は定・禪における心の状態と関係があるに対し、abhisampratyaya=adhimukti ヒテねに慧 prajñā との相即が見出される。ムハム prasāda も abhisampratyaya あるヒテ adhimukti は、信 śraddhā の内容として、原始仏教以来、承認されたこと、とくらうことが出来よう。(藤田、前掲論文、参照) そこでは信がアビダルマの解釈を手がかりとして、「心澄淨としての信」「信と慧との相即」に大別して論及される) なお、『顯宗論』等に「心濁相違」とあるのは、前掲『三十頌釈』の信の定義(例文)中にある、cittakāluṣya-vairodhiki' に相当し、称友の疏も「心淨」の定義として kleśopakalusi tam cetah śraddhā-yogāt prasidati ヒテ。

う如くもあるが、śraddhā と adhimukti は、prasāda と abhisampratyaya の関係と同様、一方から他くと一方的な影響でなく、相互に助けあうものだといふことを示してゐると解せられる。もう一つ、[abhi] sampratyaya と prasāda を信の内容とする例として、『勝鬘經』チベット訳の'yid ches śin, dan-de, mos-pa lags-so/ (月輪前掲書、p. 124) をあげておる。これは śraddhā ではなく、adhimukti が信を代表してゐる。

16 『成唯識論』の例文(五)中、信の業の説明参照。なお『広五蘊論』に相当するチベット訳『安慧造・五蘊論釈』(影印北京版 No. 5567) では、信の定義中に、實有性以下の三性の説を加え、「可能性」の説明下で、「滅諦を證得しうべし」、「道諦を生ぜしむる」との意をのべる。

山口・野沢、前掲書同上頁参照。

17 この点については、次節で検討する。

18 『三十頌釈』の例文中、……tat (=śraddhā)-samprayoge ……cittam śraddhām āganya prasidati. (信とむすびつくことによつて、[煩惱の汚濁をはなれ] 心が信に達して、淨らかになる)

19 前掲『顯宗論』『順正理論』の定義も同様。

20 「欲」はアビダルマ教学では十大地法の一つ、唯識説では五別境の一つ。(五別境は五遍とあわせて、大地法に相当)

21 註13、15 参照。

22 「欲」と同様、大地法、別境所属。『顯宗論』等の「能資勝解」の場合も、勝解を別の心所と意識しての表現であるなど、「為欲依止」と同様であろう。

23 異る心所間の連続的心作用とすれば、三者は「勝解」→「信」→「欲」、同じ心所内の連続性、あるいは併存性とみれば、abhisampratyaya→prasāda→abhilāṣa と解するこゝも出来る。

『成唯識論了義燈』では、因果俱時、因前果後、と両様の説あり定説なしとする(大正43、753c)のは、この両面を含んでいるからであろう。

なお、『成唯識論』は有執として、「隨順」が自性で三性(実・徳・能)に通じ、勝解=印順、欲=樂順という説をあげる(p. 29c)。「隨順」の原語が不明であるが、『集異門足論』や『法蘊足論』の信の説明中にも同じ語があり、その伝統をひくものと思われる。(註13参照)あるいは abhisampratyaya の説でもあろうか。印順もそのように解せられるが、これは「勝解」の定義中みられる「印持」と同義で、dhāraṇa (avadhāraṇa) の説であったと思われる。(『了義燈』は『五蘊論』の「極正符順」を持出して、「符順之言、通忍欲」) として、この二つを説明する。何れにせよ、これは abhisampratyaya=adhimukti に信の自性をおく説であらうことは、別に有説として、「愛樂為相、應通三性」の説もあげられてゐることでしられる

は、忍許→心淨→樂ではなく、「忍許十心淨」→樂と解すべきである。

25 アビダルマ教学でも、そして原始仏教においてもすでに、信のもつ力として、善に向う意欲は考えられてはいた。しかし、それが信自身の含む内的構造として語られることはなく、むしろ、そうした意欲をおこす因として信を考えていたようである。（藤田、前掲論文、p. 106 ff. 「信の能動性」参照。この論文の構成、すなわち「一、実践体系における信」、「二、心澄淨としての信」、「三、信と慧との相即」という主文———と三はそれぞれ prasāda と adhimukti を扱う——に対し、「結、信の能動性」という章のたて方にも、この構造は適確に示されている。

26 ただし、信の三行相と対象たる三性の一々のむすびつきは、はじめから、明確に規定されていたわけではないだろう。安慧が内蔵と『成唯識論』の間の第二の行相に関する説明の差異がそれを物語る。本来の形としては、註で図示したように、「認許十心淨」→樂であり、対象たる三性もまたそれに応じる形をとっていると思われる。次節参照。

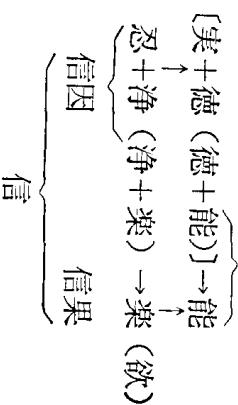
五

以上、「実有性」等の三性を考察して、その起原が唯識説のうちにあり、しかも信との結びつきにおいて考察された術語であることをつきとめることが出来た。最後に残された問題として、如來藏説でいう順序が、唯識説のそれと異なること、そして、恐らくは前者が後者の説に依拠しつつ、それを変改

したのであらうが、その変改の必要性について検討しなければならない。

この問題の解決の鍵は、やはり「可能性」を信するという点にあると思われる。「可能性」は前節でみた如く、信の対象に對して、信者がもつところの可能性であり、信の対象の構造としてみれば、「実有・有功德であって、しかも到達可能なもの」ということである。三宝がその条件を具えたものとして挙げられており、しかも、その根拠が三宝の「有功德性」にあることも、前節でふれたのであるが、然らば、「有功德性」が何故に「可能性」の根拠となるか、といえば、それは「有功德性」のうちに、信者をして「可能性」を信じさせる力が内在しているということである。換言すれば、「有功德なる」三宝のもつはたらき（業、能）である。三宝が「有功德」であるとは、「無功德」（無属性）なる実事の理に対しての言であるが、信者のもつ「可能性」に関しては、それは能力、業用としてはたらく、といつてもよい。三宝を仏宝に還元することが許されるとすれば、仏は智と悲という自利利他的徳を具えていること、そして利他の徳とは直ちに利他の業であるということである。⁽¹⁾ 三性のうちの「可能性」は信の対象の構造に固有のものではないが、それは信の対象のもつ能力を予想するもの、対象 자체としてもまた、「実有にして有徳・有能」という構造を備えているとみなければなるまい。

この構造を示しているのは『宝性論』が「不可思議なる境」としてあげる四處のうちの後の三つ、すなわち、転依法身と仏功德と仏業であり、仏業はもっぱら利他の行、大悲の具現として述べられているのである。そして、この「能」の内在性こそが、*abhilāṣa* を信の構造の一部に加えさせる原因であつたとも考えられる。⁽³⁾ この点を考えて、三性とそれに対応する信の構造を図式化すれば、次の如くなる。（用語は簡略化するため『成唯識論』のそれを用いる。たゞし、「淨」＝心淨。）



（忍と淨の間には、心作用としては忍↑淨の関係がみとめられるが、対象に関していえば、[實+慶]に対する[忍+淨]である。

また、第二の行相を『成唯識論』が樂とするのは、能を主んじたからとも考えられる。そして、信の内部構造としては、樂はあくまで果に属する。また、樂や欲が信の内部にくみこまれていくことは、対象のもつ能が信の主体の側に拡大されていくことに由る、ともいえよう）

ところで、「可能性」とは、くりかえしていうが、仏となる可能性である。それは、前述したように、仏の大悲によつて

与えられるもの、信の対象のもつ能の、信の主体の側に反映されたものである。しかし、もつとほり下げるいうと、それは信の対象と信の主体とは本質的に同質性のものだという点に基いているといえる。その理由はまた、信の対象の構造にある。すなわち、仏が有功德といわれるところの徳、すなわち、智とか悲は、*buddha* すなわち、「覺つた」「菩提を得た」結果として備わった徳である。その意味で、仏は可能性が発現した状態、「至果」であり、その功德とは至果の功德である。とすれば、信の対象たる仏と、信の主体とは、「至果」か「應得」かの差異だけであつて、同質のものといわなければならぬ。信の主体も、「可得」なる仮位を「得」れば、「無量の功德を具有する」。

この仏との同質性が、信の主体の側にも、有ることを強調するところに、『宝性論』の出発点があつた。すなわち、同論（I, 27）はいう。

「衆生の群は、仏智によつて滲透されている故に、それは本質的に、無垢なるものと不二」である故に、仏の性(*gotra*)において、その果が顯現する故に、一切の衆生（有身者）は仏の胎を有つものである、と説かれた。」

この頌は、第二節でふれた如く、如來藏の三義を引出し、それによつて如來藏の基本構造を分析するところの、重要な頌であるが、ここで、「仏智によつて滲透されている」とある

のは、註釈で「如來の法身が遍在するという意味 (tathāga-tadharma-kāya-parispharaṇapārtha, p. 26. 8)」と説明される

能→[實+德 (德+能)]
(因) (果)

もの、そして、この表現の典拠となつたのは、『如來藏經』であり、さらに遡れば、『華嚴經性起品』の一微塵に三千大千世界を含むの譬喻である。⁽¹⁾ この頃のいみするところは、

(1) 如來智 (即法身) 「實有性」あるいは「實有にして有德なるもの」) が衆生のうちに遍在する。

(2) 衆生は如來智を具備して、「我身と異らず」 (「有功德性」・「功德」の同質性。——「如來の真如との無区別性 ta-thāgata-tathatāvyatibhedārtha.)

(3) 果たる仏の顯現する可能性 (「可能性」、「如來の性が存在する、あるいは顯現する」という意味 tathāgata-gotra-sam-bhavārtha)

ところ、繼起する三理由によつて、「一切衆生悉有仏性」の義を証明しようとするものである。ここに、上来のべて来たところの、「實有性」・「有功德性」・「可能性」という唯識説におけると同一の配列による三性が明瞭に看取され、それを根拠にして、その「可能性」をもつもの、すなわち「仏の因」

「仏の性」 (gotra=dhātu=hetu) の「實有性」を主張していることが知られる。これを、やめに挙げた三性的圖式に対応させて表示すると、

となる。こゝで、「能」の立場、すなわち「因」の立場に立つて、(1)因たる仏性の「實有性」、(2)それが転依法身に至る、あるいは菩提をうる「可能性」、そして、(3)至果たる法身のもつ功徳が、因位においても有るという意味の「有功德性」、という順序に立つところの三性の構造が出来上るのである。そ

して、果たる法身の功徳を徳と業とに分解すれば、全体は、仏性 (如來藏)・菩提・仏功徳・仏業という、『寶性論』の主題として論の綱格を形成する四处が、その順序通り見出される。唯識説と如來藏説の間にみられた、三性の順序に関する相違点は、果たる仏、三宝のもつ構造を示すか、因たる仏性、宝性のもつ構造を示すかの相違である。そして、後者は、前者から引出された構造であるから、「信」に関しても、仏性の有を信することは、三宝に対する信に根拠をもつ。如來藏説においても、信の究極は仏にあつた。信によってのみ如來藏説、すなわち「仏性有り」ということ」が順知されるという場合の信は仏に対する信以外の何ものでもない。

信の対象 (絶対者) と信の主体 (人) とが同質であるといふ構造は、キリスト教、イスラーム教等の一神教と比較した場合の、仏教の特色であるといわれる。その構造を最も明確に説明したのが、この如來藏説であるが、同時にそれは、大

智・大悲をそなえた仏に対する絶対の信を強調する「信の宗教」でもあった。⁽⁸⁾

1 一心、智が自利、悲が利他の徳とみなされる。仏のむつひの構造を示すものとしては例えば、「智・断・恩の三徳」がある。『順正理論』の冒頭（大正29、329a）や、「此中世尊、智断二徳皆具足故、自利円満。恩徳備故、利他円満」とある。（恩＝*upakāra*）そして、この三徳は、因・果・恩という如來の三種円徳（*samprat*）のうちの果のよくむ四種、智・断・威勢・色身の四徳に相当すると思われる。（『俱舍論』大正29、141b=749c,

957c, Yaśomitra ad. Abhidharmaśā, Wogihara's Ed. p. 649, ll. 29-32）すなわち、果の徳のうちに、因・果・恩三種円満のうちの恩徳がふくまれてゐることである。

2 第四章仏業の内容は、『如來智光明莊嚴經』の九喻に基くもので、不生不滅なる如來が「この世のあらん限り、衆生済度のはたらきをつづける」ことを説くが、そこでは「大悲を自性とする者（*karuṇātman*, V, 81）」とされ、他方、九喻に示される仏業は、仏の「偉大な性質」（*māhātmya*, p. 99, ll. 18）」もよばれていら。

なお、実・徳・能は、実体・属性・作用であるが、こうした範疇は、ヴァイシヨーシカ学派のそれにも見られるように、一般にみられる範疇であり、三性の命名にも、この範疇を予想していたであろう。

3 前節の註参照、信における「忍+淨」→樂は、信の対象における〔実+徳〕→能（実有・有徳なるものにおいて樂をおこす）と

同一の構造を示す。そして徳が「徳+能」であったことから、逆に樂は淨のうちに（淨+樂）という形で組み込まれるに至ったと考えられる。次の本文中の図式と説明参照。

4 註1参照、智・断・恩は果徳。三種円徳すなわち、因・果・恩は、仏のむつひの構造をよく示している。因とは「資糧（*sambhāra*）の集積をいうが、それによって仏となることが可能なのである。

5 カッコ内は『仮性論』の用語。『仮性論』『真諦訳攝大乘論疏』は註1、4で述べた、智・断・恩の三徳や、因・果・恩の三種徳をよく活用する。『仮性論』794a. 仮性の三因の第三円満因、801a. 仮性の因攝（『攝論疏』246b, c.—因果恩徳、107b, 212c, 219c, 233b, 248b, 249b, 256b, 257c）すれば恐らく、真諦のアヒダルマに関する知識に由来すると思われるが、唯識説や如來藏説ははじめからこの構造に著目して、三性を組み立てたのではないかと思う。ただ文献上の確認はなく、『仮性論』も明確に三性との連関をのべてはいるわけではないので、ここではふれておくにとどめる。仏を分析するこの種の説明はふくらもあり、それらは多かれ少なかれ、相互に会通しあえるものをもつてゐるから。

6 高崎「華嚴教学と如來藏思想—インドにおける性起思想の展開」川田・中村編『華嚴思想』所収、昭35、参照。

この論文は、『宝性論』の頃（I, 27）の意味するところを、華嚴の「性起」思想との連関において考察したものである。

7 『性起品』の引用は、『宝性論』では第三の主題「仏功德」の説明に用いられている。（2. 22-24）「我身に異らず」はその

まま、衆生という因位における功德の具備を意味する。そしてこれが同質性の証明でもある。『仮性論』の「能攝藏」の説明参照。この点、藏の三義に、あるいは自体相の三別相に実有・可能・有功德をあてはめるのは無理ではなかろうか。

8 ちなみに、如來藏説に立って信の重要性を説く代表作として、『大乘起信論』について一瞥を与えておこう。表題の示すところ、同論は、「大乗において信を起す」ことを主題とする。これは、『宝性論』のいう信解大乗と揆を一にするものである。いわば信の対象を「大乗」の名をもつて表示するわけであるが、その大乗（摩訶衍）の定義において、その「大」である所以を説明して、

「一者體大。謂、一切法真如平等不增減故。二者相大。謂、如來藏具足無量功德性故。三者用大。能生一切世間出世間善因果故、一切諸仏本所乘故、一切菩薩皆乘此法、到如來地故。」

といふ。ここに、体・相・用とは、実・徳・能に対する中国語に本来の名称であるが、内容的に、眞如の「実有性」と、如來藏の「有功德性」と、善法出生や到如來地の「可能性」を説く点、上来の結論に一應合致するものと考えてよからう。体・相・用の順序で並ぶのは、「大乗」という信の対象を問題としているから当然である。ただ、如來藏云々の表現は、『宝性論』のいう三性の説明と一致し、因の立場に立つ表現ともみられるが、しかし『起信論』のいう如來藏は、「可能性」というよりもっと進んで、より根元的な實有であるから、この今まで差支えあるまい。用については、『成唯識論』の説明と一致するものがある。他方、信については四種をあげ、

「略説信心有四種。云何四。一信根本。所謂、樂念真如法故。二信仏有無量功德、常念・親近・供養・恭敬、發起善根、願求一切智故。三信法有大利益、常念、修行諸波羅蜜故。四信僧能正修行自利利他、常樂、親近諸菩薩衆、求學如實行故。」

という。つまり、眞如と三寶に対する信であるが、この区別は、安慧釈の「有徳性」の別出に対応するようである。そして、二の信仏の内容は「実有にして有徳なる事物」における樂欲の発起であるから、「有功德性」と「可能性」をかねていると考えられる。三と四是、三寶を一々別にしたところから附加された説明で、こうした形で信を説くものは、上来述べた諸書には見当らず、『起信論』特有と思われる。この「願樂」につづいて「修行」「求學」をいふのは、『宝性論』が、欲・精進・念・定・慧とならべると類似の説明で、要するに信が根本となつて、次第に次の段階に及ぶ点をとらえて、信の内容に含ませたものであろう。そしてこれは、四信について、施・戒・忍・進・止觀の五門、すなわち六波羅蜜の修行を説き、西方往生に及ぶという論の次第とも一致するものである。

従つて、信の構造に関する限り、『起信論』の説は唯識・如來藏説の伝統に従つてゐるといえよう。