

平成二十九年博士學位請求論文
指導 石井 公成 先生

5-7世紀の中国仏教における如来蔵・真如・種姓説の研究
—漢訳『究竟一乗宝性論』とその影響を中心に—

駒澤大学大学院人文科学研究科
仏教学専攻 博士後期課程
014202 李 子捷

目次

序論	5
第一章 漢訳『究竟一乗宝性論』の背景としての五世紀の北朝仏教	17
第一節 『宝性論』における『菩薩地持経』の影響	18
第二節 『地持経』が偽経に与えた影響—『菩薩瓔珞本業经』による種性説と菩薩階位説との融合—	25
第三節 『地持経』と浄影寺慧遠	32
第四節 『地持経』と南北朝隋唐仏教	46
第五節 敦煌写本『勝鬘经』注釈書に見られる二乗成仏と如来蔵説—S.6388 と S.2660 を中心に—	63
第二章 『宝性論』の同時代的視座としての『入楞伽经』	85
第一節 菩提流支訳『入楞伽经』に見える真如・如来蔵説	86
第二節 現存最古の『入楞伽经』注釈書と思われる杏雨書屋所蔵敦煌写本『入楞伽经疏』（擬題、羽 726R）について	97
第三節 日本唯識文献に見える『楞伽经』の引用—地論・摂論学派を中心とした『楞伽经』の受容について—	114
第三章 『宝性論』の梵漢対照研究から見た如来蔵・真如・種性説	128
第一節 『宝性論』の漢訳と勒那摩提（Ratnamati）	129
第二節 漢訳『宝性論』の“gotra（種性）”の翻訳問題について	134
第三節 『宝性論』の真如説の一東アジア仏教における真如理解との関連を中心に—	139
第四章 『宝性論』訳出後の影響	158
第一節 『大乘起信論』の真如説—『宝性論』の如来蔵説との関係を中心として—	159
第二節 『大乘起信論』の如来蔵思想の再検討—真如との関係を中心として—	173
第三節 真諦訳とされる『仏性論』における「仏性」—『地持経』・『宝性論』・『摂論釈』との関連を中心に—	189
第四節 真諦訳とされる『仏性論』における「真如」と「信楽」—『解節経』と『無上依経』との関連を中心に—	203
第五節 真諦訳『金光明経』「三身分別品」と漢訳『宝性論』—その仏身論について—	214
第六節 杏雨書屋所蔵敦煌写本羽 333V 『起信論疏』と『宝性論』・『仏性論』	225
第七節 嘉祥吉蔵における真如と仏性—『宝性論』・『仏性論』の依用を手掛かりに—	237
第八節 三階教における如来蔵説—『仏性観修善法』・『仏性観』と『宝性論』を中心に—	

第九節	玄奘帰朝以前の中国仏教における種姓(性)説について—『地持経』・『菩薩瓔珞本業経』・『宝性論』を中心に—	274
第十節	法蔵の真如・種姓説—『宝性論』と『地持経』の位置づけ—	294
第五章	七世紀以前の中国仏教における真如説	314
第一節	南北朝隋唐仏教の二種真如説	315
第二節	敦煌出土の地論・撰論章疏に見える真如説	321
第三節	転依 (parivṛtti) と真如 (tathatā) —南北朝仏教における『宝性論』・『楞伽経』を中心に—	327
第六章	朝鮮・日本仏教における真如・種姓説	349
第一節	新羅元暁と『究竟一乘宝性論』	350
第二節	奈良朝の日本仏教における真如・種姓説—寿靈『五教章指事』・智憬『起信唯識同異章』と『宝性論』—	368
結論		385
参考文献		393
初出一覧		404

凡例

- 1 書名・経典名等には『 』を付し、研究論文名等は「 」を付した。
- 2 引用文は原則として、旧字を常用漢字に改めた。
- 3 著書・論文等の出版（刊行）年次は、元号を西暦に改めた。
- 4 注は、各頁の脚注とした。
- 5 引用文中の下線・傍線等は、原則として筆者が付したものである。
- 6 第一次資料の引用文の下に、書き下しの代わりに、その部分に対応する現代語訳を付した。
- 7 本論文では資料編を付さないが、第二章の第二節・第三節において敦煌写本の翻刻と日本古文献の引用部分を対象とするため、資料編に相当するものとした。この二節については、訳文を省略した。
- 8 『大正新修大蔵経』を『大正蔵』と略称した。

序 論

一 研究史における本研究の位置づけ

インド仏教の如来蔵思想の研究は、『究竟一乗宝性論 (*Ratnagotra-vibhāga-mahāyānottaratantra-sāstra*)』(以下、『宝性論』)のサンスクリット語テキストの発見と校訂テキストの出版によって画期的に進歩してきた。この点について、英国の Edward Hamilton Johnston 氏、日本の月輪賢隆氏や中村瑞隆氏などは、この分野の草創期に貢献した。その後、日本の高崎直道氏は『如来蔵思想の形成』(春秋社、1975年)という画期的な著作を刊行した。インド仏教の後期の如来蔵思想を中心とする欧米の多くの先行研究と異なり、高崎氏は漢文文献を含め、『宝性論』とそれ以前の如来蔵文献を精察することにより、前期と中期のインド仏教如来蔵思想の図式を構築することができた。

英国の H. W. Bailey 氏による『宝性論』の梵本断片の発見と E. H. Johnston 氏による比定(1935年)に基づいた合冊は、1940年に中国の上海で発刊された。日本の月輪賢隆氏はその梵本断片の発見と校訂について紹介的論稿「究竟一乗宝性論に就いて」(『日本仏教学協会年報』第7号、1936年)を発表した。『宝性論』の梵本テキストによって判明したことは多いが、最も重要なのは、如来蔵思想の根本に関わる用語である「仏性」の原語が確定したことである。「如来蔵」の原語である“*tathāgatagarbha*”は『楞伽經』の梵本の出版で知られるようになっており、「仏性」の原語は『宝性論』の梵本では“*buddha-dhātu*”や“*buddha-gotra*”となっていた。

しかし、筆者はこれに対して疑問を持っている。なぜなら、『宝性論』の漢訳事情は複雑であり、インドの学僧だけでなく、当時の中国の地論師やほかの知識人の意見も混在しているように思われるからである。そうした中国仏教側の事情を無視して、漢訳『宝性論』の訳語と表現をそのまま梵本を理解するための資料として使用するのには、方法的には適当ではないと考えられる。また、現存する漢訳『宝性論』が翻訳されていた際、実際に使用されていた原典テキストは、果たして上述の梵本であったか。これらの問題を解決するために、『宝性論』の梵本と漢訳との両方を合わせて検討しなければならないため、ここでまずその梵本と漢訳の研究史を簡単に顧みることにしたい。

まずは梵本の場合を見よう。日本の研究者として、高崎直道氏はインドでの博士論文を土台にして、『宝性論』の梵本を中心として、イタリアのローマで『宝性論』に関する研究、J. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga, (Uttaratantra), Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Serie Orientale Roma XXXIII, Roma, 1966、を刊行した。これは『宝性論』の梵本の研究を進歩させたきっかけの一つと言えよう。ちなみに、高崎氏はローマの G. Tucci 氏から、『宝性論』のサンスクリット語注釈書

Mahāyānottaratantraśāstropadeśa を借用して研究を進めた。

また、高崎氏などの研究成果を踏まえつつ、中村瑞隆氏は『梵漢対照究竟一乘宝性論研究』（山喜房仏書林、1971年）を刊行した。『宝性論』に関する先行研究の紹介に基づいた研究篇に続いて、その梵本と漢訳とを並べて対照しており、今日でも極めて有益である。

次に欧米の『宝性論』研究について一瞥したい。上述の高崎氏の研究成果に対し、ドイツの Lambert Schumithausen 氏は詳細な論評を公表した（Lambert Schumithausen, “Philologische Bemerkungen zum Ratnagotravibhāga”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Band XV, 1971, pp.123-177）。Schumithausen 氏は高崎氏の提出した『宝性論』の構造論を紹介しつつ、梵本の偈頌の原型について新たな提案をしている。なお、高崎氏と Schumithausen 氏の研究を踏まえつつ、David Seyfort Ruegg 氏は『宝性論』の梵本に見られる“gotra”という語およびそのテキストに関して考察した（David Seyfort Ruegg, “The Meanings of the Term Gotra and the Textual History of the Ratnagotravibhāga”. *BSOAS* 39-2. pp.341-363, 1976.）。

その後、欧米諸国では、『宝性論』に関する研究が次々と刊行されてきた。例えば、Susan K. Hookham, *The Buddha within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. New York: State University of New York Press, 1991. Michael Zimmermann, “Identification of a Quotation in the Ratnagotravibhāgavṛtti”. *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University* 3. 215-216, 2000. Mathes Klaus Dieter, *A Direct Path to the Buddha Within: Go Lotsāwa’s Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. Boston: Wisdom Publications, 2008. Bernert Christian, *Rong-ston on Buddha-Nature: A Commentary on the Fourth Chapter of the Ratnagotravibhāga(vv.1.27-95[a])*. PhD. Dissertation Thesis. University Wien, 2009、などであり、いずれも基本的には『宝性論』のサンスクリット語テキストを中心とした研究であった。

近年、松本史朗氏は『仏教思想論・下』（大蔵出版、2013年）の「『宝性論』の種姓論」という一章において、『宝性論』の梵本に見られる“gotra”や“buddhadhātuviśuddhigotra”などの用語を詳細に分析することによって、『宝性論』には「三乗説」と「一分不成仏説」が見出せることを論証した。なお、ドイツで学位を取得した加納和雄氏は、『宝性論』の梵本を中心として、そのチベットにおける受容と解釈をめぐって、考察を加えた。即ち、Kazuo Kano, *BUDDHA-NATURE AND EMPTINESS: rNgog Blo-ldan-shes-rab and A Transmission of the Ratnagotravibhāga from India to Tibet*, *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*, Heft 91, WIEN 2016、という著作である。欧米の先行研究とはやや異なっているのは、両氏がサンスクリット語テキストとチベット訳を主として考察しつつも、漢訳『宝性論』・中国仏教の経録・東アジア仏教の関連解釈について配慮している点である。

一方、中国仏教における如来蔵・仏性思想の研究では、『涅槃経』・『勝鬘経』・『楞伽経』・『大乘起信論』などが重視されてきた。例えば、日本の常盤大定『仏性の研究』（丙午出版社、1930年）・小川弘貫『中国如来蔵思想研究』（仏教書林中山書房、1976年）・富貴原章信『中国日本仏性思想史』（国書刊行会、1988年、1970年代前半の遺稿を編集）、中国の呂澂『中国佛学源流略講』（中華書局、1979年）などがそういった先行研究である。換言すれば、漢訳『宝性論』の研究は不十分であったと言ってよかろう。中国・東アジア仏教における『宝性論』研究は、宇井伯寿『宝性論研究』（岩波書店、1959年）や高崎直道氏その他の研究によって進んできてはいるが、全体的には依然として開拓すべき分野であろう。このため、筆者はさらに検討を加え、『宝性論』の梵本と漢訳本との違い、その相違点の思想的背景、漢訳『宝性論』が中国・朝鮮・日本の仏教に与えた影響などの問題点を明らかにする。

常盤大定『仏性の研究』は主に種姓論争の観点から仏性を論じた著作である。その影響は極めて大きいと言ってよかろう。なぜなら、常盤大定氏や境野黄洋氏などの中国仏教研究は、西洋の思想史と文献学などの方法論から影響を受けた中国仏教思想史の近代的研究の先駆となったためである。それ以降の東アジア仏教思想史に関する大部分の先行研究には、常盤氏が整理して提案した「三一権実論争」のような仏性・種姓論争の枠組みの痕跡が見出すことができる。しかし、東アジア仏教における種姓論争は、玄奘三蔵がインドから瑜伽行派の最新の唯識経論を唐代の中国にもたらして以降になったため、常盤氏の図式では、隋以前、特に南北朝時代の中国仏教の場合と七世紀以降の東アジア仏教の場合とのギャップは無視されてしまった。玄奘帰朝の直前とそれ以降の漢訳経論および中国撰述文献のみを用いて、五世紀から六世紀にかけての如来蔵経論漢訳史および中国如来蔵思想史を十分に解明することには、方法論的には無理があるように思われる。つまり、漢訳経論だけを利用して「仏性」や「種姓」などのインド仏教由来の重要な術語を理解し、その原語であるサンスクリット語をほぼ無視することになっていたのである。上述の小川氏と富貴原氏との研究にもこうした方法論の問題があると言わざるを得ない。

梵本にとどまらず、漢訳『宝性論』の独自性とその影響にも気づいて研究し始めたのは、戦後の日本の仏教学者である。宇井伯寿氏は中国の経録や伝記などの漢文資料を駆使し、漢訳『宝性論』の翻訳事情や訳者の関連状況などについて考察した。高崎直道氏は梵漢対照の作業をしたうえで、『宝性論』の漢訳によって、中国に如来蔵思想の全貌が紹介されたことになるはずであるが、その影響はにわかには現れず、浄影寺慧遠『大乘義章』や曇延『大乘起信論疏』で『宝性論』が利用されており、地論宗南道派の系統を引く華嚴宗の伝統の中に『宝性論』を尊重する風潮があった、と述べている（高崎直道著作集第六巻『如来蔵思想・仏性論Ⅰ』、春秋社、2010年、137-138頁）。なお、服部正明「仏性論の一考察」（『仏教史学』通巻第15号、1955年）と小川一乗『『宝性論』と『仏性論』』（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』所収、春秋社、1990年）は、『宝性論』

と『仏性論』との関連性を検討するために、梵本のみならず、漢訳『宝性論』も利用している。

その後、『宝性論』の諸テキストそのものだけでなく、その東アジア仏教における影響にまで言及した研究も少し現れてきた。例えば、吉津宜英氏は「『大乘起信論』の如来蔵義」(『法華仏教と関係諸文化の研究：伊藤瑞叡博士古稀記念論文集』所収、山喜房仏書林、2013年)において、漢訳『宝性論』と真諦訳とされる『仏性論』と『大乘起信論』の「如来蔵・仏性」を比較し、『起信論』と両論との関連性を提案している。岡本一平氏は「清浄法界と如来蔵—理性・行性の思想背景—」(『駒澤大学仏教学部論集』、第37号、2006年)では、浄影寺慧遠の著作を分析することによって、慧遠の行性(行仏性)説の根源を漢訳『宝性論』に遡っている。しかし、吉津氏と岡本氏の研究の問題点は、梵本をほとんど利用していないことである。これに対し、位田佳永氏は「漢訳仏教論書における「自然」について—『宝性論』と『大乘起信論』を通して(仏教と自然)—」(『日本仏教学会年報』第68号、2003年)という論文で、梵漢対照の方法を用いて、『宝性論』と『起信論』とに見られる「自然(anābhoga)」を考察した。その結論として、『宝性論』では「自然」は主としてanābhogaとその類語の漢訳であり、『起信論』の「自然」においても、『宝性論』と同じ内容、即ちanābhogaの訳語として用いられている、と位田氏は指摘している。上述の吉津論文と同じように、これは『起信論』と『宝性論』との密接な関係を示した研究である。この点について、筆者は本研究においてもさらに詳細に論証する。なお、梵本『宝性論』の異訳とする説もある伝真諦訳『仏性論』は、漢訳『宝性論』研究にとっても有益である。これに関して、梵本『宝性論』と綿密に対比しつつ、解説・訓読・注を付した高崎直道『新国訳大蔵経 仏性論・大乘起信論』(大蔵出版、2005年)は重要な業績である。

近年、韓国の仏教学者である金成哲氏は日中韓国際仏教学術大会において、「種姓無為論の起源に関する一考察—『宝性論』と『仏性論』の‘gotra’の翻訳用例を中心として—」(『東アジア仏教学術論集・第2号』所収、東洋大学東洋学研究所、2014年)という論文を発表した。『宝性論』の梵本と漢訳を同時に強く意識して利用したうえで、両者の相違点に鋭く気づき、それが中国仏教に与えた影響までも少し言及しており、極めて重要な先行研究となっている。筆者がこの金論文からヒントを得たところが少なくないため、翌々年の日中韓国際仏教学術大会において日本側の発表者に一人として、『大乘起信論』の真如説の一考察—『究竟一乘宝性論』の如来蔵説との関係を中心として—(東洋大学東洋学研究所編『東アジア仏教学術論集・第4号』所収、2016年2月)という拙論を発表するに至った。この論文は本研究の一節となっている。

東アジア仏教に関する先行研究では、唯識思想と如来蔵思想とを対立するものとみなしてきたが、菩提流支・真諦と玄奘との間に、懸け橋となる純粋な漢文唯識文献はほとんどなく、この間に、中国唯識思想は如来蔵經典の影響を受けて重要な発展をしている。インド仏教の場合、如来蔵思想と瑜伽行派の唯識説との関係が深い、と高崎氏は指摘し

ている。一方、東アジア仏教において、「三一権実論争」という枠組みの中で、唯識思想は玄奘三蔵伝来の新訳唯識の代表として、三乗説と見なされる場合が少なくない。しかし、無視できないのは、『宝性論』がインドにおいて如来蔵論書と瑜伽行派論書との両方として見なされており、その『宝性論』が翻訳されて以降の東アジア仏教において、漢訳『宝性論』は一乗側にも三乗側にも利用されるようになったことである。このため、漢訳『宝性論』とその東アジア仏教における影響を検討した本研究は、東アジア仏教、特に中国仏教の如来蔵思想の解明に寄与できると思われる。

二 思想史的研究

筆者は今まで「思想史的研究」および「文献学的研究」という方法論に基づいて自分の研究を進めてきた。しかし、「思想史的研究」はいったいどのような研究方法なのか。家永三郎氏は思想史について、

思想史学とは歴史上の思想を理解する学問であり、同時に思想を歴史的に理解する学問である。…中略…只単にある個人の思想、あるいは、書物の内に含まれた思想を個別的に静的に分析し整理しただけでは思想史的認識とはなり得ない。その思想が如何なる思想に由来し、やがて如何なる思想を生み出すに至るか、思想系列の内に位置づけてはじめてその歴史的地位を理解し得る。(家永三郎「新しい思想史の構造」)

と定義付けている。周知のように、日本の仏教学研究の場合、古来の宗学的な研究は、ある個人の思想を独立した思想として個別的に静的に研究しようとする傾向が強かった。これに対し、家永氏は、思想史的研究は個人と書物の思想を歴史の中で動的に位置づけようとするものであると提示している。特定の文献・人物に限られる思想を静的に分析し整理するだけでは、決して思想史的研究ではない。

限られている個人とその思想はあくまでも断片的な知識に過ぎないのに、それらを用いて思想史の全体像を捉えようとする先行研究は少なくない。つまり、こうした断片だけでは、連続性と流動性を含んでいる思想史を語ることはないのである。著作と文献に見える思想と概念の影響と変遷こそが、本当の思想史の研究対象であろう。

筆者は本研究において、なるべく上記のような思想史的研究の方法論を用いて、「インド仏教伝来の如来蔵・唯識思想が東アジアでどのように受容され解釈されており、五世紀から七世紀までの中国仏教をはじめとする東アジア仏教がいかなる思想の流れの中で形成され、やがて東アジア仏教特有の如来蔵・唯識説を生み出すに至ったか」を主たるテーマとして論ずることに努めたい。

三 文献学的研究

一方、思想史の研究にとって、文献の読解と研究は不可欠であるため、文献学の研究も重要視しなければならない。このため、文献学の研究方法について、そのカテゴリーと位置づけを確認しておく。

英国のインド仏教・パーリ文献の研究者である K. R. Norman 氏は、文献学について、以下のように説いている。

It is time to say what I mean by a philological approach to Buddhism. By that I mean approaching Buddhism not merely by language—we all do that in one way or another—but by means of what we can learn from language. Not “what does it mean?” but “why or how does it mean it?” …中略…

Such philological studies have enabled us to identify nominal and verbal forms which were no longer understood, to identify verbal roots which are not otherwise attested in the language, and with our newly-found knowledge to correct corrupt readings and restore something which we hope might approximate to the original reading, and make better and more accurate translations as a result. (K. R. Norman, *A philological approach to Buddhism*)

(日本語訳：これからは私が言いたい仏教文献学の方法論を説明する。こうした仏教文献学は我々がこれまで進めてきた語学にとどまらず、その語学的な読解から何を見出して学べるかということまで意味するようになる。つまり、その本文が何を説いているのかということではなく、なぜ、どのようにそれを説いているのかということになるのである。

こうした文献学的研究のおかげさまで、我々の研究にとって、これまで十分に理解されていなかった語彙と、未だ証明されていなかったそのルーツや語源とが解明されることになる。なお、これによって得られた新たな知識を通して、これまで誤読された文献の読み直しも可能になるし、我々が求めてきた原典に忠実する読解にも役立つことになる。結果的にはより良い翻訳作業につながっていくと考えられる。)

Norman 氏はここで言語学と文献学との相違について明確に指摘している。テキスト調査・翻刻・語学的な読解などの基礎的作業は極めて重要であり、これを土台にして更なる研究を進めなければならないのである。一方、本当の文献学はこのステージに止まるべきではないように思われる。つまり、こうした基礎的作業を踏まえつつ、関連資料を縦横に活用し、その裏に隠れている歴史的事実と思想的変遷をなるべく究明しようとすることも、本来の文献学のカテゴリーに属しているであろう。明らかのように、そうした文献学は、テキスト調査・翻刻・語学的読解にとどまらないため、上述の思想史の研究と重なってくることになる。このため、筆者は、Norman 氏が提示された文献学の研

究方法を少しでも活用しつつ、思想史的研究と合わせて、本研究を進めていきたい。

四 問題の所在

これまでの東アジア仏教の研究は、唯識思想と如来蔵思想とを対立するものとみなしてきたが、筆者は研究を進めるうちに疑問を持つに至った。菩提流支・真諦と玄奘との間に、懸け橋となる純粋な唯識文献はほとんどないが、この間に、中国唯識思想は如来蔵經典の影響を受けて重要な発展をしている。また、南北朝隋唐の中国・新羅・日本における如来蔵思想そのものの研究も不十分であり、再検討する必要があるように思われる。このため、中国や新羅における如来蔵・真如・種姓思想の複雑な影響関係を再検討する必要がある。また、インド仏教との違いに注意しつつ、東アジア仏教における如来蔵思想そのものを見直すことも重要な課題となる。

なお、唯識思想と如来蔵思想は東アジア仏教にとどまらず、インド仏教においても存在していたとされてきた。しかし、その定義をめぐって更に検討する余地がある。具体的に言えば、インド仏教における唯識・如来蔵説と東アジア仏教における唯識・如来蔵説とは必ずしも同様ではない。インド仏教の場合について、高崎直道氏は、如来蔵思想と瑜伽行派の唯識説とは矛盾しないどころか、むしろ両者の関係が深い、と指摘している。(高崎直道著作集第六卷『如来蔵思想・仏性論Ⅰ』、春秋社、2010年。高崎直道著作集第七卷『如来蔵思想・仏性論Ⅱ』、春秋社、2010年。)一方、東アジア仏教において、唯識思想は玄奘三蔵伝来の新訳唯識に代表されており、「三一権実論争」という枠組みの中で、唯識思想は玄奘三蔵伝来の新訳唯識であって、三乗説と見なされる場合が少なくない。このため、本研究では、玄奘帰朝以前の東アジア仏教における唯識説と如来蔵説を整理して再検討することによって、そういった問題をめぐるインド仏教と中国仏教との相違点だけでなく、唯識思想と如来蔵思想の定義およびそれぞれの位置づけにも新たな見解を提示したい。

上述のように、東アジア仏教研究では、唯識思想と如来蔵思想との違いを強調してきたが、私見によれば、東アジアにおける唯識思想と如来蔵思想は密接かつ複雑な関係にある。具体的に言えば、『勝鬘經』・『楞伽經』・『宝性論』・『起信論』に見られる如来蔵思想は、同じものとは考えられない。特に漢訳は訳者の系統によって解釈の違いが大きいため、本研究では梵語テキストと漢訳を比較し、古い時代の敦煌写本や日本文献中の佚文などを活用しながら、如来蔵思想と唯識思想の複雑な関係を解明しようとする。また、真如と種姓の概念の変化などにも注意しながら、如来蔵・唯識説を広い視点で検討していく。

五 本論の概要

本研究では、先行研究を踏まえながら、批判的な研究姿勢で多くの疑うべき問題点を提示し、解決していく。まずは、敦煌写本その他の資料を収集し、漢文や梵語などの原典を精読し、先行研究の論文や論著を読解し、そのうえで批判的、懐疑的な態度で問題点を発見して、新たな見解を提出しようとする。

具体的に言うと、本論文は六章から成る。

第一章は、「漢訳『究竟一乘宝性論』の背景としての五世紀の北朝仏教」である。本章は、『菩薩地持経』の翻訳と『宝性論』に与えた影響、『菩薩瓔珞本業経』による菩薩階位説との融合、『地持経』と浄影寺慧遠、『地持経』と南北朝隋唐仏教、敦煌写本 S.6388『勝鬘経疏』に見られる二乗成仏と如来蔵説、敦煌写本 S.2430『勝鬘義記』と S.6388『勝鬘経疏』との関係、などの各節から成る。

六世紀初期に翻訳された漢訳『究竟一乘宝性論』（以下『宝性論』）とその中国的受容を研究するために、その背景としての五世紀の中国仏教、特に北朝仏教を検討しなければならない。このため、本章では『菩薩地持経』そのものと『勝鬘経』注釈書を中心として、漢訳『宝性論』の受容の思想的背景を遡る。

種姓思想を中国にもたらした経論には『涅槃経』や『楞伽経』などがあるにもかかわらず、はじめて体系的種姓説を分類し伝えたのは、『瑜伽師地論』の一部分の同本異訳としての『地持経』である。戒律以外の文脈では、『地持経』がその時期の地論師にどのように依用されて解釈されたか、という問題は、中国仏教思想史研究のこれからの課題の一つである。本章では南北朝仏教における『地持経』を検討する。なお、六世紀以前の中国仏教における唯識・如来蔵思想を検討するには、『勝鬘経』が当時の中国でどのように理解され解釈されていたか、ということが極めて重要であるため、当時の中国仏教、特に『地持経』と『宝性論』が翻訳されて以降の北朝仏教における如来蔵思想の受容と展開を解明するために、その準備作業の一環として、『勝鬘経』の注釈書である S.6388 と S.2660 を検討する。

第二章は、『宝性論』の同時代的視座としての『入楞伽経』である。本章は、菩提流支訳『入楞伽経』に見える真如・如来蔵説、『入楞伽経』の二種如来蔵説、現存最古の『入楞伽経』注釈書と思われる杏雨書屋所蔵敦煌写本『入楞伽経疏』（擬題、羽 726R）、日本唯識文献に見える『楞伽経』の引用、などの各節から成る。

『楞伽経』は中国仏教思想史における極めて重要な経典であり、最も早く漢訳された唯識・如来蔵経論の一種でもある。地論学派と摂論学派の如来蔵説と心識説を細かく検討すると、『楞伽経』から受けた影響を認めざるを得ない。なお、その後成立した『起信論』への関心の高さは『楞伽経』より強いものがあるが、中国初期唯識思想の心識説と如来蔵説を細かく検討すると、『楞伽経』からの影響のあったことは明白である。特に求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝経』と菩提流支訳『入楞伽経』とがそれ以降の中国仏教思想史に大きな影響を与えた。菩提流支の『入楞伽経』が翻訳されて間もなくして、『大乘起信論』が成立することになる。なお、『入楞伽経』は漢訳『宝性論』とほぼ同

時に翻訳された。したがって、『入楞伽經』とその影響は、漢訳『宝性論』とその受容の諸問題の解明に、大いに役立つものと思われる。このため、本章では『楞伽經』、特に『入楞伽經』の中国的受容について考察する。

第三章は、『宝性論』テキストの梵漢対照研究から見たその如来蔵・真如・種姓説である。本章は、『宝性論』の漢訳と勒那摩提 (Ratnamati)、漢訳『宝性論』の“gotra (種姓)”の翻訳問題、東アジア仏教における真如理解と『宝性論』の真如説との関連、などの各節から成る。

『宝性論』はインドとチベットで極めて重要視されており、チベット仏教では多数の注釈書が残されている。本論文は東アジア仏教における『宝性論』の影響を調査し、その漢訳本と梵本を利用するため、本章ではまず漢訳『宝性論』の翻訳事情について述べておく。

「仏性」という語を用いたのは、『涅槃經』であり、梵文の『宝性論』ではあまり用いられていないが、漢訳『宝性論』には「仏性」という語が頻繁に現われている。一方、唯識経論は「tathāgata-garbha (如来蔵)」や「buddhagotra (仏種姓)」に言及しても、「buddhadhātu (仏性)」という語をほとんど使用していない。本章では、漢訳『宝性論』の関連部分を検討する。なお、『起信論』の用語は、真諦 (499-569) より菩提流支 (?-508-535-?) の訳語に近いことが指摘されている。菩提流支は勒那摩提 (?-508-?) とともに中国に渡って北朝で唯識・如来蔵経論の翻訳に取り組んだインド論師であり、初期中国唯識・如来蔵思想における中心的な人物であった。インド仏教における如来蔵思想の代表とされる『宝性論』は、勒那摩提によって漢訳された。本章において、主に『宝性論』を中心とし、その時代の真如説を再検討する。

第四章は、『宝性論』訳出後の影響である。本章は、『大乘起信論』の真如説と『宝性論』の如来蔵説との関係、『大乘起信論』の如来蔵思想と真如との関係、真諦訳とされる『仏性論』における「仏性」、真諦訳とされる『仏性論』における「真如」と「信楽」、杏雨書屋所蔵敦煌写本羽 333V『起信論疏』と『宝性論』、真諦訳『金光明經』「三身分別品」と漢訳『宝性論』、嘉祥吉蔵における真如・仏性と『宝性論』、三階教における如来蔵説と『宝性論』、玄奘帰朝以前の中国仏教における種姓(性)説と『宝性論』、法蔵の真如・種姓説と『宝性論』、などの各節から成る。

『宝性論』が翻訳されて以降の東アジア仏教思想史にとって、漢訳『宝性論』は無視できない存在であった。しかし、漢訳『宝性論』の場合、その漢文の注釈書がほとんど残っていないため、中国仏教および東アジア仏教においてはあまり重要視されていなかった、という意見が今日の学界において未だ強く残っている。これに対し、本章を通して、漢訳『宝性論』が東アジア仏教思想史において想像以上の影響力を持っていたことが知られた。例えば、真諦訳書は『宝性論』、特にその梵文、の内容を縦横に利用している。また、『宝性論』が『大乘起信論』に与えた影響も無視できない。なお、三論宗の吉蔵と華嚴宗の法蔵と三階教とは、『宝性論』およびその影響を受けて成立した『仏性

論』を依用したことは明白である。このため、本章では、漢訳『宝性論』が南北朝隋唐の中国仏教に与えた影響をめぐって検討していく。

第五章は、「七世紀以前の中国仏教における真如説」である。本章は、南北朝隋唐仏教の二種真如説、敦煌出土の地論・摂論章疏に見える真如説、南北朝仏教における『宝性論』・『楞伽経』から見た転依 (parivṛtti) と真如 (tathatā)、などの各節から成る。

本章では、まず、「真如所縁縁種子」と「真如智」をめぐって、南北朝から唐初期にかけての真如説を窺う。そして、敦煌出土の地論・摂論章疏を利用し、地論師と摂論師の真如説の一側面を考察しておく。なお、「転依」という漢訳語の原語は、サンスクリット仏典においては“parivṛtti”とは限らず、“parāvṛtti”となっている例も認められる。本章では、“tathāgatagarbha (如来蔵)”や“tathatā (真如)”などの場合には“parivṛtti”と結合して「真如の現成」を強調することになり、“ālayavijñāna (アーラヤ識)”や“bīja (種子・習気)”などの場合には“parāvṛtti”と結合して「種子の転換」を強調することになる、という高崎直道氏の観点を念頭に置きつつ、南北朝期の中国仏教における転依 (parivṛtti) と真如 (tathatā) について考察する。

第六章は、「朝鮮・日本仏教における真如・種姓説」である。本章は、新羅元暁と『宝性論』、奈良仏教の真如説と『宝性論』、などの各節から成る。

玄奘三蔵の訳場には、新羅出身の僧侶や研究者が数多くいたことはよく知られている。玄奘の新訳とともに中国仏教で展開した種姓説は、当時の中国仏教の大論争として、新羅にもたらされた。新羅仏教の特色を築き上げるうえで力があつたのが、元暁や円測などである。本章では、新羅元暁の著作に見られる『宝性論』の依用と解釈に絞り、それに見える種姓説を検討する。

なお、奈良朝の日本仏教の仏教教学思想は、興福寺や元興寺などの旧来教学と東大寺などの新伝教学との対立と影響を特徴としている。この中、前者は三論と法相唯識などのインド仏教系統を中心とするのに対し、後者は華嚴と天台などの中国仏教系統を中心としている。本研究にとって、南北朝隋唐の中国仏教の延長線上の奈良朝仏教は不可欠な一環であるため、本章では『宝性論』依用によって、東大寺寿靈『五教章指事』と興福寺智憬『起信唯識同異章』を中心として、『宝性論』の依用について検討を加える。

六 先行研究との関連および論文の意義

対立していると考えられてきた唯識思想と如来蔵思想の関係は、実際には複雑であるうえ、真如と心識説の関係、中国・韓国・日本の諸学派における如来蔵解釈の違いやその時代的変遷については、学界でも研究が十分でないため、これらの問題の解明に努めたい。活字化された中国文献だけでなく、敦煌写本や日本の古文献に引かれる佚文などに注意するよう努めたが、調査がまだ不十分であるうえ、思想分析が主であつて語法面の分析が足りなかった。また、中国仏教における漢訳経論を研究する際、梵語テキスト

を参照する必要がある。東西の先行研究を踏まえながら、敦煌写本、日本の古文献を中心として諸資料を収集し、検討を加えていく。

唯識思想は大乗仏教の根底であり、如来蔵思想は中国仏教の最も重要なテーマである。『宝性論』、『菩薩地持経』、『楞伽経』や『勝鬘経』とその解釈を柱とし、梵語文献、敦煌写本と日本・朝鮮の古文献とを共に活用しつつ、東アジア諸国における唯識思想と如来蔵思想の関連について幅広い視点から検討し、梵語テキストと漢訳や東アジアの諸注釈との異同に注意する。こうした方法により、対立すると思われてきた唯識思想と如来蔵思想の複雑な関係、及びその変化を明らかにしたい。

筆者はこうした立場を踏まえ、中国仏教における『宝性論』の翻訳およびその背景と影響を中心として、五世紀から七世紀の東アジア仏教における唯識思想・如来蔵思想の再検討を行っていくが、『宝性論』や『地持経』の中国における受容形態を解明できれば、『起信論』の真偽論争決着にも少しでも寄与できると思われる。これにより、唯識思想と如来蔵思想の違いと対立という図式に基づく従来の東アジア仏教思想史の枠組そのものが変化することになるだろう。文献の精密な調査によって、伝統となってきた図式とは異なる、資料に基づく新たな仏教思想史の枠組みを提示したい。

本 論

第一章 漢訳『究竟一乗宝性論』の背景としての五世紀の北朝仏教

六世紀初期に翻訳された漢訳『究竟一乗宝性論』とその中国的受容を研究するためには、その背景となった五世紀の中国仏教、特に北朝仏教を検討しなければならない。このため、本章では『菩薩地持経』そのものと『勝鬘経』注釈書を中心として、漢訳『宝性論』の受容の思想的背景を遡りたい。

種姓思想を中国にもたらした経論には『涅槃経』や『楞伽経』などがあるにもかかわらず、はじめて体系的種姓説を分類し伝えたのは、『瑜伽師地論』の一部分の同本異訳としての『地持経』である。近年の研究によれば、『地持経』が翻訳されて以降、当時の中国の南朝において『地持経』は菩薩戒と関連する文脈で言及されることが多いが、それ以外の文脈で教理に用いられたことは注意されていないようである。北朝仏教の地論師では、『楞伽経』以外、菩薩戒以外の教理一般を多く『地持経』や『大集経』などに負う。つまり、戒律以外の文脈では、『地持経』がその時期の地論師にどのように依用されて解釈されたか、という問題は、中国仏教思想史研究のこれからの課題の一つである。本章ではまず南北朝仏教における『地持経』受容を検討してみたい。

『勝鬘経』は五世紀に中国で漢訳されており、当時の中国仏教にとって、『涅槃経』とともに最初期の漢訳如来蔵経典であった。六世紀以前の中国仏教における唯識・如来蔵思想を検討するには、『勝鬘経』が当時の中国でどのように理解され解釈されていたか、ということが極めて重要である。このため、当時の中国仏教、特に『地持経』と『宝性論』が翻訳されて以降の北朝仏教における如来蔵思想の受容と展開を解明するために、その準備作業の一環として、本章では『勝鬘経』の注釈書である S.6388 と S.2660 を検討していきたい。

第一節 『宝性論』における『菩薩地持経』の影響

本節の目的は、『究竟一乘宝性論 (*Ratnagotra-vibhāga-mahāyānottaratantra-sāstra*)』(以下、『宝性論』)の関連部分および漢訳された「性」・「種姓」・「仏性」の関係を考察することにより、その思想的背景としての『菩薩地持経』の影響を検討することにある。

一、 勒那摩提訳『宝性論』に見える「性」・「種姓」・「仏性」

まず、『宝性論』(RGと略抄)の以下の一例をみよう。

etad eva viśuddhigotram tathāgatadhātum abhisamdhāyoktam / (RG, 6)¹

この清浄な種姓(清浄化された種姓、あるいは仏性を浄化する種姓)としての如来性に関しては、説かれている。

依此自性清浄如来性故、経中偈言。²

この自性清浄の如来性によるため、経の中の偈で説いている。

明らかかなように、“gotra (種姓)”という表現は梵本では如来性の説明として使用されているが、漢訳『宝性論』になると、「自性」となっている。インド仏教においては、「自性」は“svabhāva”または“dhātu”である場合が多いが、“gotra (種姓)”と区別されるのが一般的であろう。しかし、勒那摩提(?-508-)を中心とする『宝性論』の漢訳者たちは“gotra (種姓)”を「自性」と翻訳することがある。これは漢訳された「性」と「種姓」との関係に関わる問題である。

「性」だけではなく、『宝性論』には、“gotra (種姓)”は「仏性」と漢訳された場合もある。即ち、

gotraṃ tad dvividhaṃ jñeyaṃ nidhānaphalavṛkṣavat / anādi prakṛtiṣṭhaṃ ca samudānītam
uttaram / buddhakāyatrayāvāptir asmād gotradvayān matā / (RG, 71)³

種姓(gotra)は二種類に分ける。伏蔵と果樹である。本来存在するものと、優れた修行によって完成されたものである。この二種の種姓から、三種の仏身が得られる。

仏性有二種、一者如地蔵、二者如樹果。無始世界来、自性清浄心、修行無上道。依二種仏性、得出三種身。⁴

仏性には二種があり、一は地蔵のようであり、二は樹果のようである。無始の世界

¹ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

² 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・822a。

³ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

⁴ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・839a。

より来たる自性清浄心と、修行によって得られる無上の道とである。二種の仏性により、三種の身を得る。

梵本には“gotra (種姓)”の語が明らかに見られるが、漢訳『宝性論』になると、「仏性」となっている。そのうえ、梵本に説かれる「本性存在 (anādi prakṛti sthāṃ)・修行完成 (samudānītam uttaram)」という二種類の種姓は、漢訳では二種類の仏性となってしまった。しかし、漢訳のこの部分は、二種類の仏性の定義説明が足りないと言わざるを得ない。「仏性」という用語を使用するのは、曇無讖訳『涅槃経』の影響であろう。これは漢訳された「仏性」と「種姓」との関係に関する問題である。

また、漢訳『宝性論』では、“gotra (種姓)”は「真如仏性」と漢訳された場合もある。即ち、

samāsatas trividhenārthena sadā sarvasattvās tathāgatagarbhā ity uktam bhagavatā / yad uta sarvasattveṣu tathāgatadharmakāyaparispṛhaṇārthena tathāgatatahatāvyatibhedārthena tathāgatagoṭrasaṃbhavārthena ca / (RG, 26)⁵

要約すると、三種の意味によって、一切の衆生は如来蔵を持つと、世尊によって説かれた。即ち、一切衆生に如来の法身が遍満していることと、如来の真如から異なることと、如来の種姓が生じることである。

此偈明何義。有三種義、是故如來說一切時一切衆生有如來藏。何等為三、一者、如來法身遍在一切諸衆生身、偈言仏法身遍満故。二者、如來真如無差別、偈言真如無差別故。三者、一切衆生皆悉實有真如仏性、偈言皆實有仏性故。⁶

この偈はいかなる意味を明らかにするのか。三種類の義がある。この故に如来は、一切の時に一切の衆生は如来蔵を有している、と説く。この三種類は何かというと、一は、如来法身が一切の衆生の身に遍在していることである。偈に「仏法身遍満」と言うからである。二は、如来の真如が無差別であることである。偈に「真如無差別」と言うからである。三は、一切の衆生が皆悉く実に真如仏性を有していることである。偈に「皆實有仏性」と言うからである。

梵本では「如来の真如 (tathāgatatahatā)」と「如来の種姓 (tathāgatagoṭra)」とが説かれているが、漢訳になると、「真如仏性」と「仏性」とになっており、先に述べたように、“gotra (種姓)”という表現が全く見えなくなっている。さらに、注意すべきは、この部分の梵本によると、「法身・真如・種姓」という三つの重要な概念を利用して如来蔵を解釈していることが分かるが、漢訳になると、「法身・真如・真如仏性」という組概念となっていることである。これは大きな相違と言わざるを得ない。

⁵ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

⁶ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・828b。

「種姓」と「性」との関係については、松本史朗氏は、“gotra (種姓)”と“dhātu”はやはり区別されると見るのが妥当であるが、『宝性論』の作者は両者を同一のものと示したいという欲求を持っていた、と指摘している。⁷筆者はこの意見に賛成している。ただし、これは梵本だけの問題ではなく、漢訳『宝性論』にも深く関わってくるのである。即ち、『宝性論』の梵本には“gotra (種姓)”と“dhātu (性・界)”を同一のもとして扱う傾向があるが、漢訳『宝性論』になると、“gotra (種姓)”を「仏性」などに翻訳するようになっている。なぜなら、漢訳『宝性論』においては、梵本では甚だ重要な概念と見なされる“gotra (種姓)”の語が一度も現れていないからである。

二、背景としての曇無讖訳『菩薩地持経』に見える「種姓」

ここまで検討してくると、一つの問題が生じてくる。即ち、『宝性論』が漢訳された南北朝時代の中国仏教界の状況から見ると、“gotra (種姓)”と“dhātu (性・界)”を同一のものであると示す文献的根拠はどこにあるか。この問題を解決するため、まず、同本異訳の曇無讖訳『菩薩地持経』と玄奘訳『瑜伽師地論』の「本地分中菩薩地」の関連部分を梵本テキストと対照しながら、検討してみたい。

tatra gotraṃ katamat / samāsato gotraṃ dvididham / prakṛtisthaṃ samudānītaṃ ca / tatra prakṛtisthaṃ gotraṃ yad bodhisattvānāṃ śaḍāyatanaviśeṣaḥ / sa tādrśaḥ paraṃparāgato anādīkāliko dharmatāpratīlabdhaḥ / tatra samudānītaṃ gotraṃ yat pūrvakuśalamūlābhyāsāt pratīlabdhaṃ / tad asmīn arthe dvididham apy abhipretam / tat punar gotraṃ bījam ity apy ucyate dhātuḥ prakṛtir ity api / (BBh, 2)⁸

この中、種姓とは何か。要約すると、二種類がある。即ち、本性の存在と完成（された種姓）である。そのうち、本性の存在の種姓とは、菩薩たちの優れた六処である。それは展転し、無始の時から法性によって得られたものである。完成された種姓とは、過去の善根にもとづいて得られたものである。ここでは、この二種類の種姓はともに意図されている。その種姓は、種子とも言われ、界、性とも言われる。

【曇無讖訳】云何為種性、略説有二。一者性種性、二者習種性。性種性者、是菩薩六入殊勝、展転相続、無始法爾、是名性種性。習種性者、若從先來修善所得、是名習種性。又種性名為種子、名為界、名為性。⁹

種性とは何かと言うと、略して説けば二種がある。一は性種性であり、二は習種性である。性種性とは、菩薩の六入が殊勝であり、展転して相続し、無始から法として定まっている。これを性種性と名付ける。習種性とは、前から善を修して得られ

⁷ 松本史朗『仏教思想論・下』、大蔵出版社、2013年、77頁。

⁸ *Bodhisattvabhūmi*, ed. by N. Dutt, Patna, 1966.

⁹ 曇無讖訳『菩薩地持経』、『大正蔵』30・888a。

たものであれば、これを習種性と名付ける。また種性は、種子とも言われ、界、性とも言われる。

【玄奘訳】云何種姓、謂略有二種。一本性住種姓、二習所成種姓。本性住種姓者、謂諸菩薩六處殊勝、有如是相、從無始世展轉傳來、法爾所得、是名本性住種姓。習所成種姓者、謂先串習善根所得、是名習所成種姓。此中義意、二種皆取。又此種姓亦名種子、亦名為界、亦名為性。¹⁰

種姓とは何かと言うと、つまり、略して二種があるということである。一は本性住種姓であり、二は習所成種姓である。本性住種姓とは、諸々の菩薩の六處は殊勝であり、このような相を有し、無始の世から展轉して傳來し、法として定まって得られたものである。これを本性住種姓と名付ける。習所成種姓とは、前に繰り返して修した善根によって得られたものであり、これを習所成種姓と名付ける。種姓の意味は、この二種をともに含む。種姓はまた種子とも言われ、界とも言われ、性とも言われる。

ここでまず注意すべきは、最後の部分で「種姓＝種子＝界＝性」という等式が説かれていることである。この点に関しては、梵本と漢訳本とは一致している。即ち、漢訳『宝性論』以前に既に漢訳された曇無讖訳『地持經』は、明らかに「種姓」と「種子」と「本性」と「性・界」を同一のものと見なしている。この考え方は“gotra”と“bija”と“prakṛti”と“dhātu”を同一のものと見なす梵本と一致している。これはその後に漢訳された『宝性論』に見られる「種姓」を「性」と同一視する傾向に影響を与えたと思われる。一方、曇無讖の訳経用語は『宝性論』の漢訳に大きな影響を与えたが、「真如」の場合は例外であろう。「真如」の語は『地持經』のどこにも見えない。また、漢訳『宝性論』に見える「仏性」の語は、言うまでもなく、曇無讖訳『涅槃經』の影響を受けて現われたと考えられる。

上述の二種類の種姓の中、筆者は「習所成種姓 (samudānītaṃ gotra)」という語の解釈に気付いた。即ち、梵本では、「完成された種姓とは、過去の善根にもとづいて得られたものである (tatra samudānītaṃ gotraṃ yat pūrvakuśalamūlābhyāsāt pratilabdham)」と述べられている。玄奘の漢訳本では、「習所成種姓者、謂先串習善根所得、是名習所成種姓」と翻訳され、梵本の「過去の善根にもとづいて」を「先串習善根」と訳している。換言すれば、過去に積み重ねてきた善根にもとづく、ということである。この点に関しては、玄奘訳は梵本と一致していると思われる。しかし、曇無讖の漢訳では、「習種性者、若從先來修善所得、是名習種性」になっている。この漢訳には問題があると考えられる。「若從先來修善所得」という漢訳には、「善根」という意味は全く見えないと言わざるを得ない。その代わりに、「昔からの修行によって得られてきた善」としか読み取れないと思われる。即ち、もともと存在していた「善根」があるか否かという問題によって、

¹⁰ 玄奘訳『瑜伽師地論』、『大正藏』30・478c。

“gotra（種姓）”の重要性と差別性が問われている。

『地持経』は北涼の曇無讖（385-433）によってはじめて漢訳されたインド唯識経論であり、『瑜伽師地論』の一部分の同本異訳である。勒那摩提が『宝性論』を漢訳していた時、その時代の中国の地論学派がその漢訳を手伝った人々の主流であった。「地論・撰論・法相」は中国唯識の三つの大きな流派である。しかも、菩提流支（?-508-535-?）や勒那摩提はその時代のインド唯識・如来蔵経論を中国に紹介した代表的な人物である。地論学派の人々は、その時に既に漢訳された『地持経』・『大般涅槃経』・『大方等大集経』などのインド唯識・如来蔵経論を学び、その知識を身につけてから、菩提流支や勒那摩提などのインド論師の翻訳事業を手伝った、というのが一般的な状況であろう。このため、年代的にも思想的にも、『地持経』などの曇無讖訳の唯識・如来蔵経論が『宝性論』の漢訳に与えた影響は無視できないであろう。

“gotra（種姓）”については、曇無讖訳『地持経』と玄奘訳『瑜伽論』とに見えるもう一つの重要な例を検討してみよう。

『地持経』では、以下のように述べている。

如是菩薩、修習善法真正方便、具足究竟次第、堪任離障清淨、是名自性成熟。人成熟者、略説四種。有聲聞種性、以聲聞乘而成熟之。有緣覺種性、以緣覺乘而成熟之。有仏種性、以無上大乗而成熟之。無種性者、則以善趣而成熟之。如是四種人、諸仏菩薩以此四事而成熟之。¹¹

このような菩薩は、善法と本当の方便を習い、具足し究竟することに伴い、障を離れ、清淨を得ており、これは自性成熟と言われる。人成熟とは、略して四種と説く。声聞種性とは、声聞乗をもって成熟させるものである。縁覺種性とは、縁覺乗をもって成熟させるものである。仏種性とは、無上大乗をもって成熟させるものである。無種性とは、善趣をもって成熟させるものである。こうした四種の人に対して、諸仏と菩薩はこの四事をもって成熟させるのである。

ここでは、「修習善法真正方便」・「人成熟者、略説四種」・「無種性者、則以善趣而成熟之」を説いている。この「修習善法真正方便」は、先に述べたように、「昔から修行によって得られてきた善」というように理解できる。無種性の者は、この「修行によって得られてきた善」によって成熟できる。

一方、玄奘訳『瑜伽論』には、前文に対応する部分は、

如是由有善法種子及數修習諸善法故、獲得能順。広説乃至正加行滿、無間能証二障清淨、説名成熟、如是名為成熟自性。云何所成熟補特伽羅、謂所成熟補特伽羅略有四種。一者住聲聞種性、於聲聞乘應可成熟補特伽羅。二者住獨覺種性、於獨覺乘應

¹¹ 曇無讖訳『菩薩地持経』、『大正蔵』30・900a。

可成熟補特伽羅。三者住仏種姓、於無上乘応可成熟補特伽羅。四者住無種姓、於住善趣、応可成熟補特伽羅。諸仏菩薩於此四事、応当成熟如是四種補特伽羅、是名所成熟補特伽羅。¹²

このように、善法種子および度々諸々の善法を修行することによって、能順を得ることになる。さらに広説より正加行満に至り、二障清浄を証得できており、これは成熟と言われ、成熟された自性とも言われる。成熟された補特伽羅とは何かと言えば、それは四種がある。一は住声聞種姓であり、声聞乘において補特伽羅を成熟させるものである。二は住独覚種姓であり、独覚乘において補特伽羅を成熟させるものである。三は住仏種姓であり、無上乘において補特伽羅を成熟させるものである。四は住無種姓であり、善趣において補特伽羅を成熟させるものである。諸々の仏と菩薩はこの四事において、こうした四種の補特伽羅を成熟させるべきであり、これを「所成熟補特伽羅」と言う。

と言っている。ここで注意すべきは、「由有善法種子及数修習諸善法故」と「四者住無種姓、於住善趣、応可成熟補特伽羅」との二点である。即ち、曇無讖訳の「修習善法真正方便」は玄奘訳になると、「由有善法種子及数修習諸善法故」になっている。曇無讖訳の「無種性者、則以善趣而成熟之」は玄奘訳になると、「四者住無種姓、於住善趣、応可成熟補特伽羅」になっている。これは非常に大きな相違と言わざるを得ない。

玄奘訳の「由有善法種子及数修習諸善法故」は、種子 (bīja) としての善法があるから、その上に更に諸々の善法を修し、自性を成熟できるようになる、と言っている。これは「本有」の本性善種子、即ち“gotra (種姓)”が想定されている。しかし、前文にも述べたように、曇無讖訳の「修習善法真正方便」だけでは、そのように読み取れない。

「本有」の“gotra (種姓)”の重要性は無視されがちであろう。

玄奘訳の「四者住無種姓、於住善趣、応可成熟補特伽羅」は、無種性の者は善趣に生まれており、補特伽羅 (puṅgala) を成熟できるようになる、と言っている。周知のように、インド仏教においては、「補特伽羅 (puṅgala)」は「成仏」や「種姓」などとは全く異なる概念である。玄奘はここでは明らかに、無種性の者は補特伽羅を成熟できる、と翻訳している。しかし、曇無讖訳はただ「無種性者、則以善趣而成熟之」と言い、成熟される対象は自性かまたはほかの何か、はっきりしていない。

上述のように、曇無讖訳『地持経』は“gotra (種姓)”と“bīja (種子)”・“prakṛti (本性)”・“dhātu (性・界)”を同一のものと見なしている。これは『宝性論』の漢訳本に大きな影響を与えたと思われる。これにより、漢訳『宝性論』は梵本に見られる“gotra (種姓)”をほとんど「性・仏性」などに置き換えて訳した。また、曇無讖訳『地持経』には「習種姓 (samudānītaṃ gotra)」と本有の善根種子との関係があまり見えないので、もともと変わらない先天的な“gotra (種姓)”の一部分としての「習種姓 (samudānītaṃ gotra)」

¹² 玄奘訳『瑜伽師地論』、『大正蔵』30・496c。

は、『地持経』によって後天的に変えられるようになった。これによって、『地持経』が漢訳『宝性論』の“gotra（種姓）”軽視の傾向に無視できない影響を与えた可能性が高いと思われる。

おわりに

以上に述べたように、曇無讖訳『地持経』・『涅槃経』などの唯識・如来藏経論の影響のもとで、漢訳『宝性論』は“gotra（種姓）”をあまり重視しなかったようである。漢訳『宝性論』には、梵本に多く見られる「種姓（性）」の語がどこにも見えないのは、そのためだろう。

第二節 『地持經』が偽經に与えた影響 — 『菩薩瓔珞本業經』による種性説と菩薩階位説との融合—

はじめに

種姓思想を中国にもたらした経論には『涅槃經』や『楞伽經』などがあるにもかかわらず、はじめて体系的種性説を分類し伝えたのは、『瑜伽師地論』の一部分の同本異訳である『菩薩地持經』（以下『地持經』）と『菩薩善戒經』であろう。この中、特に北涼の曇無讖（385—433）によって翻訳された『地持經』が広く読まれ依用されていたのである。¹種性（性）説について、『地持經』には次のように述べている。

tatra gotraṃ katamat / samāsato gotraṃ dvididham / prakṛtisthaṃ samudānītaṃ ca / tatra prakṛtisthaṃ gotraṃ yad bodhisattvānāṃ śaḍāyatanaviśeṣaḥ / sa tādrśaḥ paraṃparāgato anādikāliko dharmatāpratilabdhaḥ / tatra samudānītaṃ gotraṃ yat pūrvakuśalamūlābhyāsāt pratilabdhaṃ / tad asminn arthe dvididham apy abhipretam / tat punar gotraṃ bījam ity apy ucyate dhātuḥ prakṛtir ity api / (BBh, 2)²

この中、種姓とは何か。要約すると、二種類に分ける。即ち、本性の存在と完成（された種姓）である。そのうち、本性の存在とは、菩薩たちの優れた六処である。それは展転し、無始時の法性によって得られたものである。完成された種姓とは、過去の善根にもとづいて得られたものである。ここでは、この二種類の種姓はともに意図されている。その種姓は、種子とも言われ、界、性とも言われる。

云何為種性、略説有二。一者性種性、二者習種性。性種性者、是菩薩六入殊勝、展転相続、無始法爾、是名性種性。習種性者、若従先來修善所得、是名習種性。又種性名為種子、名為界、名為性。³

種性とは何かと言うと、略して説けば二種がある。一は性種性であり、二は習種性である。性種性とは、菩薩の六入が殊勝であり、展転して相続し、無始から法として定まっている。これを性種性と名付ける。習種性とは、前から善を修して得られたものであれば、これを習種性と名付ける。また種性は、種子とも言われ、界、性とも言われる。

この二種類の種姓の中、梵本によれば、「習所成種姓（samudānītaṃ gotra）」は「完成された種姓とは、過去の善根にもとづいて得られたものである（tatra samudānītaṃ gotraṃ

¹ 例えば、吉蔵（549—623）は、隋の長安に撰論師と地論師に対して地持師があったことを伝えている。真谛（499—569）は「菩薩地」の「地」を解釈するにあたって、『地持經』は『十地經』と同じように重要な根拠である、という。

² *Bodhisattvabhūmi*, ed. by N. Dutt, Patna, 1966.

³ 曇無讖訳『菩薩地持經』、『大正蔵』30・888a.

yat pūrvakuśalamūlābhyāsāt pratilabdham)」と解釈されている。つまり、過去に既に存在していた善根にもとづき、それを土台にして更に修行する、ということである。これに対し、曇無讖訳では、習種性について、「先来の修善の得る所」とされており、「昔から既に存在していた善根」という意味は見えないと言わざるを得ない。⁴

一方、『地持経』に見られる種姓（性）説が、後世の中国仏教にどれだけ理解され受容されたのか、という問題は更に重要である。菩提流支（?-508-535-?）や勒那摩提（?-508-?）などのインドの学僧の訳経事業を通し、中国仏教の地論学派が成立するようになった。本節では、『地持経』が翻訳されて以降、地論学派の形成から隆盛に至る時期に、『地持経』に見られる種姓説がどのように理解され受容されていたのか、ということをも目的にしている。⁵

一、『菩薩瓔珞本業経』に見られる種姓（性）説

菩薩の階位説は重要な学説であり、中国仏教における修行の指針とも言える。中国成立の疑経とされる『菩薩瓔珞本業経』は、『地持経』と『仁王経』の影響を受けつつ、菩薩の四十二位をはじめ打ち立てた経典である。重要なのは、『瓔珞本業経』が『地持経』などに説かれる種性説を「十住・十行・十廻向・初地以上」にそれぞれ対応させている、ということである。これにより、精進し修行すれば、十住に対応する習種性のみならず、十行に対応する性種性を有することも可能になる。

習種性は衆生の修行にとって最初の比較的低い段階であることについて、『瓔珞本業経』には、

若一切仏・一切菩薩、不由此十戒法門得賢聖果者、無有是處。是初住相習種性中第一人、如是下九人法行漸漸増広、乃至九住・十行・十廻向・十地・無垢地、亦漸増広不可思議行。⁶

もし一切の仏と菩薩が、この十戒法門によらずに賢聖果を得るとするのは、道理に合わない。初住相は習種性の中の第一人である。このように下の九人の法行は次第に増広し、九住・十行・十廻向・十地・無垢地に次々と至るのであり、その不可思議な行を増広する。

とある。即ち、習種性は初住相の第一段階であり、それ以上、また「九住・十行・十廻向・十地・無垢地」などの段階がある。換言すれば、習種性は衆生の修行の最初の低い

⁴ もともと存在していた「善根」があるか否かという問題によって、“gotra（種姓）”の重要性と差別性が問われている。

⁵ 『宝性論』によれば、“gotra（種姓）”は如来蔵の同義語または一側面であるため、種姓説の中国的受容は南北朝期の中国仏教における如来蔵思想に密接に関係するように思われる。

⁶ 『菩薩瓔珞本業経』、『大正蔵』24・1012b。

レベルであり、衆生は精進して習種性に入り、さらに修行すれば、より高い段階に入る可能性がある、ということになっている。

この低い段階である習種性と階位説との関係について、『瓔珞本業經』では、以下のように説いている。

諸善男子、若一劫二劫乃至十劫修行十信、得入十住。是人爾時從初一住至第六住中、若修第六般若波羅蜜、正觀現前、復值諸仏菩薩善知識所護故、出到第七住、常住不退。自此七住以前、名為退分。仏子、若不退者、入第六般若修行、於空無我人主者、畢竟無生、必入定位。仏子、若不値善知識者、若一劫二劫乃至十劫退菩提心。如我初會衆中有八万人退、如淨目天子・法才王・舍利弗等、欲入第七住、其中值惡因縁故、退入凡夫不善惡中、不名習種性人、退入外道。⁷

諸々の善男子よ、もし一劫・二劫ないし十劫にわたって十信を修すれば、十住に入ることができるようになる。この人はこの時に、初一住より第六住に至り、もし第六般若波羅蜜を修すれば、正觀が現われてくる。また諸々の仏菩薩などの善知識に会えば、第七住に至ることができるようになり、その第七住に常住し、退かないことになる。この第七住以前は、退分と名づけられる。仏子よ、不退とは、第六の般若に入って修行しており、空無我において畢竟して無生であり、必ず定位に入ることができる、ということである。仏子よ、もし善知識と会わなければ、一劫二劫ないし十劫を経ると、菩提心から退くことになる。私の初会の衆生の中に、八万人の退者がいた。例えば、淨目天子・法才王・舍利弗など、第七住に入ろうとしていたにもかかわらず、悪の因縁に出会ったので、凡夫の不善に退き、習種性の人と言われなくなり、外道に退いたのである。

つまり、十信を修すれば、十住に入ることができるのである。この十住の中の第七住に常住することができれば、不退と言われる。第七住以前は、退分と言われる。退分の衆生は、習種性と呼ばれない。一切の衆生は修行すれば、第七住以上、即ち習種性の段階に入ることができる、という。

『瓔珞本業經』においては、一切の衆生にとって、十住に対応する習種性のみならず、修行すれば、その上の性種性を有することも可能になっている。⁸こうした解釈により、習種性は言うまでもなく、『地持經』が説いている性種性も一切の衆生に備えられることになっている。⁹

⁷ 『菩薩瓔珞本業經』、『大正藏』24・1014bc。

⁸ 『瓔珞本業經』には、「仏子、六種性者、所謂習種性・性種性・道種性・聖種性・等覺性・妙覺性」(『大正藏』24・1012b)とある。

⁹ 曇無讖訳『地持經』に見られる「性種性」(玄奘訳『瑜伽論』では「本性住種姓」)は、梵本でも漢訳でも、成仏の可能性として見なされているのである。つまり、一部分の衆生にしか存在しないのである。

『仁王経』の思想を継承しつつ、中国撰述の疑経とされる『瓔珞本業経』は、種姓(性)を菩薩の階位にそれぞれ対応させ、一切衆生が各種性および仏地に到達できると主張している。『地持経』の種姓(性)説を更に発展させたと言えよう。¹⁰

二、『地持経』・『瓔珞本業経』に見られる種姓(性)説の受容

『仁王経』と『瓔珞本業経』は五世紀後半に中国で成立した疑経であるため、まずは六世紀前半に中国北朝で活躍していた地論宗の祖である菩提流支の講義録とされる『金剛仙論』を見てみよう。¹¹

就内凡菩薩復有二種、一根熟、二者根未熟。今言善護念者、嘆如来善護地前姓種解行根熟菩薩。善付属者、嘆付属習種性中根未熟菩薩。…中略…根熟者、性種解行中、觀三種二諦・二種無我。…中略…初地永不退失、故名根熟。…中略…根未熟者、習種性中。然此習種性人亦有二種、一者一往決定、二者不定。不定者雖習世間聞思修等功德智慧諸波羅蜜行、未能決定入於性地乃至初地、容有進退故。名此退人、為根未熟也。…中略…若遇諸仏菩薩善知識、則不退轉。若不遇善知識、退菩提心、転入外凡二乘之地。此是習種性人有退不退。¹²

内凡の菩薩にはまた二種があり、一は根熟であり、二は根未熟である。善護念と言われるのは、如来が地前にいる姓種解行の根熟菩薩をよく保護しているのである。善付属と言われるのは、習種性にいる根未熟の菩薩に付属するのである。こうした二種の菩薩はなぜ護念と付属と言われるかと言うと、もし如来が護念し付属することをしないと、この菩薩たちが発心して修行する際、観ずる境界には錯謬と退失が生じ、彼らは決定し性地に入ることができなくなるためである。…中略…根熟者とは、性種解行の中において、三種の二諦と二種の無我を観ずる衆生である。…中略…初地にあがると、永遠に退失しないため、根熟と言われる。…中略…根未熟者とは、習種性にいる衆生である。しかし、この習種性の人にはまた二種があり、一は一往決定であり、二は不定である。不定の者は世間の聞思修などの功德・智慧や諸々

¹⁰ 『瓔珞本業経』の成立に関する先行研究については、宮城信雅「梵網・瓔珞二経の成立年代と其教理に就て」(『哲学研究』、1923年)、境野黄洋『支那仏教史講話・上』(共立社、1927年、490-491頁)、望月信亨「疑似経と偽妄経」(『仏書研究』、第32号、1917年、1-4頁)、佐藤哲英『続・天台大師の研究』(百華苑、1981年)、船山徹「疑経『梵網経』成立の諸問題」(『仏教史学研究』第39巻第1号、1996年、54-78頁)、藤谷昌紀「『瓔珞経』と簞子良の『淨行優婆塞経』」(『印度学仏教学研究』第53巻第1号、2004年、205-207頁)ほか参照。この中、筆者は特に藤谷論文に関心を払っている。藤谷説によれば、『瓔珞本業経』の編纂段階において、中国人であった簞子良(460-494)あるいは彼の抄経や著作が関与をなした可能性も想定できる、という。

¹¹ この点に関しては、竹村牧男・大竹晋『新国訳大蔵経・金剛仙論』(大蔵出版、2004年)解題参照。

¹² 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・803ab。

の波羅蜜行を実践しているにもかかわらず、確実に性地や初地に至ることができないため、進んだり退いたりすることになる。こうした退くことのある衆生は、根未熟である。…中略…もし諸々の仏と菩薩のような善知識に会えば、即ち退転しないことになる。もし善知識に会わないと、菩提心から退き、外凡と二乗の境地に転じることになる。このため、習種性の衆生には退と不退がある。

『金剛仙論』は六世紀前半の中国仏教における種姓思想の研究にとって極めて重要である。結論を言えば、『金剛仙論』の種姓(性)説は間違いなく『仁王経』と『瓔珞本業経』の影響を受けているように思われる。根未熟の習種性と根熟の性種解行(=性種性)との両段階にいる菩薩または衆生は、地前の段階にとどまっており、もし如来の護念があれば性地に入る可能性がある、ということは明白である。また、「根未熟者、習種性中…中略…若遇諸仏菩薩善知識、則不退転」という文から見ると、『金剛仙論』は『地持経』およびその後中国で成立した『仁王経』・『瓔珞本業経』に見える種姓(性)説に密接に関わっている。特に「地前性種解行」や「決定入於性地」などの表現は、『地持経』だけでなく、『仁王経』と『瓔珞本業経』との関連性も見逃せない。このため、菩提流支の訳経には、『仁王経』と『瓔珞本業経』の影響が窺える。

『金剛仙論』だけでなく、後世の地論学派もこうした種姓(性)説を踏襲している。これについて、淨影寺慧遠(523-592)は以下のように述べている。

釈言、地前具有三義。一有断義、謂於四住増上及中并僂無明、漸次断除、趣入歡喜。故『地持』中説、種性地二障清浄、解行住中断諸過相、入歡喜地。二有伏義、於細四住及中無明、但能遮伏、未能永断故。『仁王』中説為伏忍。三有未断未伏之義、於彼四住微細習氣及善煩惱并細無明、未能断伏故。…中略…地前菩薩雖断五住、無一住中遍漏尽之处、名具煩惱性、非全無断。…中略…又復地前雖除六道分段生死、殘氣猶在於六道中、無漏尽处、故名凡夫、非無聖徳。¹³

解釈して言う、地前には三つの義がある。一には有断義であり、つまり、四住増上および中並びに僂無明において、その無明は次第に断除され、歡喜に入るのである。このため、『地持』が説いている。「種性地は二障が清浄であり、解行住において諸々の過相を断じ、歡喜地に入る」と。二には有伏義であり、細四住および中無明において、ただ遮伏できるのみであり、永遠に断じることができないからである。『仁王経』はこれを伏忍と説いている。三には未断未伏義があり、その四住の微細な習氣、善煩惱および細無明を断伏できていない。…中略…地前の菩薩は五住を断じると言っても、一住の中に、漏尽の処に遍満することがないことを、具煩惱性と言われ、全く断じないわけではない。…中略…また、地前において六道の分段生死を断じることができると雖も、殘氣はなお六道の中にあり、漏尽の処がないため、凡夫

¹³ 慧遠撰『大乘義章』、『大正蔵』44・593bc。

と言われるが、聖徳が全くないわけではない。

注意すべきは、『地持経』の種性説は、慧遠の解釈によれば、地前に関わってくることである。また、地前の菩薩はまだ煩悩をなくしていない状態であるため、この地前の菩薩に関わっている『地持経』の習種性も比較的到低い段階であることが予想される。上述の検討より見れば、こうした種姓（性）と階位との対応関係は慧遠から始まった発想ではなく、『仁王経』・『瓔珞本業経』の種姓（性）説の活用にはかならない。

最後に、この問題を取り上げた新羅遁倫（?-?）の見解を見てみよう。遁倫は『瑜伽論記』では、以下のような結論を下している。

如『仁王経』有差別、地前有三心。一信心、二住心、三堅心。信位中名習種姓。住者即十解・十行、二十心合為住心。堅心即十廻向心。西方尋訪彼経、未聞有本。…中略…即彼経云習種姓者、謂在信心、即十信位也。性種姓者、謂在住心。住心彼経即十解・十行。十解・十行名性種姓。問曰、何故彼経先明種姓、後明本姓。釈云、初修習時名為習姓、後習已成性名性種姓。…中略…是彼経意、今此論意、理必不然。姓各異故。此中義意二種皆取者、若依旧『地持』無此文。…中略…旧『地持』言、又不習者、果細果遠。習者、果僂果近。古人有云、性種無為、非修習法、故言不習。…中略…習種有為、可修之法、故名為習。…中略…今所翻譯与旧全別。¹⁴

例えば、『仁王経』では違いが認められており、地前に三心があると説いている。一は信心であり、二は住心であり、三は堅心である。信位にあるのを習種姓と名付ける。住とは十解と十行であり、二種の十心をあわせて住心と為す。堅心は十廻向の心である。西方（インドや西域）にその梵本を探してみたが、見当たらない。…中略…即ち、習種姓とは、いわゆる信心にあり、十信位である。性種姓とは、いわゆる住心にあるのである。『仁王経』によれば、住心は十解と十行である。十解と十行は性種姓と言われる。問う、どうして『仁王経』はまず種姓を説き、その後本姓を説くか。解釈して言う、最初に修習する際、習姓と言われており、その後、習が既に性になっていると、性種姓と言われる。…中略…『仁王経』などの経論に見えるその理論は正しくない説である。種姓は各々異なっているからである。その中に見える二種の種姓がともに採用されるのは、『地持経』などの旧訳に見えない内容である。…中略…『地持経』に言う、「不習は、その果が細であって遠である。習は、その果が僂であって近である」と。古人が言う、性種は無為であり、修習の法ではないので、不習と言われる。…中略…習種は有為であり、可修の法であるので、習と言われる。…中略…今の翻訳は古い訳文と全く異なっている。

遁倫の指摘には、注目に値する点がある。まず、『仁王経』や『瓔珞本業経』などによ

¹⁴ 遁倫撰『瑜伽論記』、『大正蔵』42・488ab。

れば、習種姓は十信位にあり、性種姓は十解・十行にあり、いずれも十地以前の低い段階であるが、梵本には根拠となる記述は見当たらない。二点目は、『仁王経』・『瓔珞本業経』に見える修行の階位の前後関係という形を介し、習種姓と性種姓を同時に備えることはありえず、後者のような説は『地持経』そのものには見出せないのである。三点目は、習種姓は有為法であるから修行によって得られるものの、性種姓は無為法であるから修行によって得られないものである、とするアビダルマ仏教の観点からの指摘である。最後は、『瓔珞本業経』が説いている種性説は『地持経』および玄奘の新訳における種性説と全く異なっている、という点である。

おわりに

本節の検討によると、『地持経』の種性説を利用しているにもかかわらず、『仁王経』と『瓔珞本業経』は、性種性・習性種を菩薩の階位説に当てはめ、性種性を習種性の後に置き、性種性の本有性を弱め、修行して階位が進んでも成仏できない種性の存在を否定しており、『地持経』の本意から遠ざかっている、ということが分かる。

第三節 『地持経』と浄影寺慧遠

はじめに

『菩薩地持経』は『瑜伽師地論』の「菩薩地」の同本異訳であり、漢文に翻訳されて中国に紹介された最初のインド唯識経論の一つである。その訳者は、仏性思想を説いている『涅槃経』を翻訳した曇無讖(385-433)である。¹近年の研究によれば、『地持経』が翻訳されて以降、当時の中国の南朝において『地持経』は菩薩戒と関連する文脈で言及されることが多いが、それ以外の文脈で教理に用いられたことは少ないようである。これに対し、北朝仏教の地論師では、『楞伽経』以外、菩薩戒以外の教理一般を多く『地持経』や『大集経』などに負う。²つまり、戒律以外の文脈では、『地持経』がその時期の地論師にどのように依用されて解釈されたか、という問題は、中国仏教思想史研究のこれからの課題の一つと言えよう。この問題は、ある意味では、初期中国唯識学派としての地論師または地論学派の思想の根底に関わってくるのであろう。筆者の問題意識はここにある。

地論学派の代表者の一人である浄影寺慧遠(523-592)は、当時の北朝仏教の教学を幅広く学んだ。彼の教学にとって、無視できないのは、慧遠の著作、特に『大乘義章』において、『地持経』の引用は、『十地経論』・『楞伽経』・『大乘起信論』・『涅槃経』・『法華経』・『大智度論』などの諸経論の引用より圧倒的に多い、という事実である。³南北朝時代の中国仏教における『地持経』の受容に関する研究の一環として、その慧遠に絞り、彼の『地持経』依用およびその立場を検討してみたい。

一、慧遠の『菩薩地持経』依用に見られる無為法否定と熏習説

前述のように、慧遠の著作、特に『大乘義章』では、経論の名を明確に提示してその内容を引用している場合が多いが、一番多く引用されているのは、意外に『十地経論』・『楞伽経』・『華嚴経』・『法華経』・『涅槃経』・『起信論』などではなく、『菩薩地持経』である。本節では、慧遠の『地持経』依用を中心とし、玄奘訳『瑜伽論』およびその梵本と対照しつつ、無為法の否定、「一心」の強調、熏習説に対する解釈、「究竟一乘」の語に対する認識などの重要な問題点を考察し、慧遠の仏教思想と『地持経』との関連性

¹ この事実から見ると、中国仏教にとって、唯識思想と仏性思想は最初から同時に受容された。一方、注意すべきは、曇無讖訳とされる諸経論において、「仏性」と違い、「如来蔵」の語は八回しか出てこない、ということである。

² 船山徹「地論宗と南朝教学」、荒牧典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』、法蔵館、2000年、130頁。

³ 吉津宜英「経律論引用より見た『大乘義章』の性格」、『駒澤大学仏教学部論集』、第2号、1971年。

を検討しておく。⁴

「無為」について、慧遠は『大乘義章』では以下のように述べている。

釈言、世諦之無為者、対彼理無、亦是其有、是故此空名法相空。故『地持』云、有為無為、名之為有、無我我所、名為無有。問曰、無為応名為無、云何稱有。以此事無相有彼此、故名為有。無法空者、破法無相。諸法理空、名為無法。無法体状、名無法相。此無法相、破有故立無別自性、故名為空。是以經言、無為法相不可得故、名無法相空。問曰、如来常以無生無住無滅説無為法、今云何言無法相空。龍樹釈言。対破生故、宣説無生。対破住故、宣説無住。対破滅故、宣説無滅。此等皆從生住滅辺得其名字、無別自性、故名為空。⁵

解釈して言う、世諦の無為は、その理に対して言うとは無であるが、またその有でもあるため、この空は法相空と言われる。このため、『菩薩地持經』が云う、「有為・無為は有と言われ、無我・無我所は無有と言われる」と。問いて言う、無為は無と言われるべきであるが、なぜ有と名付けるか。答えて言う、これは無相であって彼此があるので、有と言われる。無法空は、法無相を破る。諸法の理は空であるので、無法と名付ける。法の体状がないので、無法相と名付ける。この無法相は有を破り、無別自性を立てるため、空と言われる。このため、經に言う、無為法相は得られないものであるので、無法相空と言われる。問いて言う、如来は常に無生・無住・無滅をもって無為法を説いているが、今はなぜ無法相空を言うか。龍樹は解釈して言う、破生に対し、無生を説く。破住に対し、無住を説く。破滅に対し、無滅を説く。これらはすべて生住滅側よりその名字を得、別の自性がないので、空と言われる。

明らかなことに、慧遠はここで『地持經』を根拠とし、有為だけではなく、無為も有である、と主張している。⁶即ち、無為または無為法は「有」の法であり、その本質は空で

⁴ 関連する先行研究については、鍵主良敬「浄影寺慧遠の如来蔵思想」(『印度学仏教学研究』第10巻第2号、1962年)、吉津宜英「慧遠の仏性縁起説」(『駒澤大学佛教学部研究紀要』第33号、1975年)、佐藤哲英「浄影寺慧遠とその無我義」(『佛教学研究』第32-33号、1977年)、藤井教公「『涅槃經』における一、二の問題—浄影寺慧遠と吉蔵における仏性理解—」(『印度学仏教学研究』第28巻第2号、1980年)、同「北朝における涅槃研究—慧遠の『涅槃經』理解の特徴—」(『印度学仏教学研究』第29巻第2号、1981年)、織田顕祐「浄影寺慧遠における「依持と縁起」の背景について」(『佛教学セミナー』第52号、1990年)、岡本一平「浄影寺慧遠の仏性思想・上」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第65号、2007年)、同「浄影寺慧遠の仏性思想・下」(『駒澤大学仏教学部論集』第38号、2007年)など参照。

⁵ 慧遠撰『大乘義章』、『大正蔵』44・506c-507a。

⁶ この部分に対応する曇無讖訳『地持經』の原文は、「以何等故説三三昧不増不減。有二種、有及無有。有為無為名為有、無我我所名無有。於有為有不願不隨故、立無願三昧。於無為涅槃願樂攝受故、立無相三昧。又於此諸事非願非不願、然於有不有見以是見故、立空三昧。菩薩修此三三昧、如是建立如實知。若有余行、悉入三三昧門、所謂声聞所学所行」(『大正蔵』30・934bc)である。

ある。慧遠のこの解釈によれば、有為法も無為法も生滅の有の法に過ぎない、ということになる。

では、玄奘訳『瑜伽師地論』と『瑜伽論』の梵本はこの部分についてどのように説いているか。以下の原文を見てみよう。

云何建立三解脱門。謂所知境略有二種、有及非有。有有二種、一者有為、二者無為。於有為中且說三界所繫五蘊、於無為中且說涅槃。如是二種有為無為、合說名有。若說於我或說有情命者生者等、是名非有。於有為中見過失故、見過患故、無所祈願。無祈願故、依此建立無願解脱門。於有為中無祈願故、便於涅槃深生祈願。見極寂靜、見甚微妙、見永出離、由於中見永出離故、依此建立無相解脱門。於其非有無所有中、非有祈願、非無祈願。如其非有、還則如是。知為非有、見為非有、依此建立空解脱門。是名建立三解脱門。⁷

どのように三解脱門を立てるか。所知境には二種があり、有と非有である。有には二種があり、一には有為であり、二には無為である。有為の中において三界所繫の五蘊を説き、無為の中において涅槃を説く。このような有為と無為を合わせ、有と名付ける。もし我を説けば、あるいは有情命者と生者などを説けば、これは非有と言われる。有為の中において過失と過患を見るので、祈願がない。祈願がないので、これによって無願解脱門を立てる。有為の中において祈願がないので、涅槃において祈願を深く生ずる。極寂靜・甚微妙・永出離を見、その中において永出離を見るので、これによって無相解脱門を立てる。その非有と無所有の中において、有祈願もないし、無祈願もない。その非有もこのようである。知は非有であり、見は非有である。これによって空解脱門を立てる。これは建立三解脱門を立てるのである。

eṣāṃ trayāṇāṃ vimokṣamukhānāṃ kathāṃ vyavasthānaṃ bhavati / āha / dvayam idaṃ saṃskṛtam asaṃskṛtam ca /

tatra saṃskṛtam traidhātukapratisaṃyuktāḥ pañca skandhāḥ, asaṃskṛtam punar nirvāṇam / idaṃ ubhayaṃ yac ca saṃskṛtam, yac cāsaṃskṛtam ity ucyate sat / yat punar idaṃ ucyata ātmā vā, sattvo vā, jīvo vā, jantur vā, idaṃ asat /

tatra saṃskṛte doṣadarśanād apraṇidhānaṃ bhavati / apraṇidhānāc cāpraṇihitaṃ vimokṣamukhaṃ vyavasthāpyate /

nirvāṇe punas tatra praṇidhānavataḥ praṇidhānaṃ bhavati / śāntadarśanaṃ praṇītadarśanaṃ niḥsaraṇadarśanaṃ ca, niḥsaraṇadarśanāc ca punar ānimittaṃ vimokṣamukhaṃ vyavasthāpyate /

tatrāsaty asaṃvidyamāne naiva praṇidhānaṃ nāpraṇidhānaṃ bhavati / tad yathaivāsata tathaivāsada itī jānataḥ paśyataḥ śūnyatāvīvimokṣamukhaṃ vyavasthāpyate / evaṃ trayāṇāṃ

⁷ 玄奘訳『瑜伽師地論』、『大正蔵』30・436bc。

vimokṣamukhāṇaṃ vyavasthāṇaṃ bhavati //⁸

どのように三解脱門を立てるか。答える、それは有為と無為の二つである。

この中、有為とは三界に束縛される五蘊であり、無為とは涅槃である。有為と無為と言われるものは有なるものである。一方、我・有情・命・生と言われるものは非有なるものである。

この中、有為について、過失を見るため願求することがない。願求することがないため、無願解脱門が立てられる。

願求を具足した者には、願がある。寂静と出離を見ることである。このため、無相解脱門が立てられる。

この中、非有について願求することも願求しないこともないのである。また、知ることと見ることがそのままに非有であり、空解脱門が立てられる。これらが三解脱門の成立である。

玄奘訳『瑜伽論』のこの部分を吟味すれば、曇無讖訳『地持経』本文および慧遠の引用の文脈とは少し違うところがあると言わざるを得ない。まず、梵本の“*asat*”は『地持経』では「無有」と翻訳されているのに対し、『瑜伽論』では「非有」となっている。⁹ 『地持経』、特に慧遠の引用に見られる「無有」は無自性の空に近く、我と我所がないということが「無有」である。一方、玄奘訳『瑜伽論』の「非有」は、否定すべき我と有情を意味している。つまり、『地持経』および慧遠の引用には空の真理としての「無有」を肯定する傾向があるのに対し、『瑜伽論』では「非有」の語を否定的な文脈で用いるのである。もっと重要なのは、「無為」に対する解釈である。『地持経』および慧遠の引用は「無為」を生滅できる有の法と見なしているが、『瑜伽論』は涅槃を用いて「無為」を説明していることである。これより見ると、玄奘訳『瑜伽論』は曇無讖訳『地持経』より無為または無為法を肯定していると言えよう。この点では、慧遠は『地持経』を継承しつつ、それを利用して無為法の重要性を弱めているのではあるまいか。興味深いのは、この部分の翻訳から見ると、曇無讖訳『地持経』と比べると、玄奘訳『瑜伽論』が現存の梵本に近い、ということである。慧遠は『地持経』のこうした解釈を利用し、

⁸ 大正大学総合佛教研究所声聞地研究会『瑜伽論声聞地・第二瑜伽処』、東京山喜房仏書林、2007年、136頁。

⁹ 以上の梵本の関連部分は『瑜伽論』の「声聞地」の梵語原文である。「声聞地」の研究史については、釈恵敏『「声聞地」における所縁の研究』（東京山喜房仏書林、1994年）にまとめられている。また、この部分の意味に近い内容を論述する原文としては、“*dvayam idaṃ sac cāsa ca / tatra saṃskṛtaṃ asaṃskṛtaṃ ca sat asat ātmā vā ātmīyaṃ vā / tatraḥ saṃskṛte saty apraṇidhānataḥ prātikūlyato 'praṇihitasamādhivyaṣṭhānam / asaṃskṛte punar nirvāṇe praṇidhānataḥ samyagabhiratigrahaṇato nirnimittasamādhivyaṣṭhānam / yat punar etad asat eva vastu tatra bodhisattvena na praṇidhānaṃ nāpraṇidhānaṃ karaṇīyaṃ / api tu tad asat asat ity eva yathābhūtaṃ draṣṭavyam / tac ca darśanam adhikṛtya śūnyatāsamādhivyaṣṭhānaṃ veditavyam / (BBh, 187-188)*” (*Bodhisattvabhūmi*, ed. by N. Dutt, Patna, 1966.) という『瑜伽論』の「菩薩地」の梵語原文がある。

インドのアビダルマ仏教に大変に重視される無為法を軽視していると言っても過言ではない。

慧遠は『大乘義章』で「一心」を以下のように強調している。

前七妄識情有体無、起必訛真、名之為依。故『勝鬘』云、生死二法依如来藏。『地持經』亦云、十二因縁皆依一心。第八真心相隱性実、能為妄本、住持於妄、故説為持。故『勝鬘』云、若無蔵識、七法不住、不得種苦樂求涅槃。此是真妄依持義也。…中略…『楞伽經』中境界為風、『起信論』中無明為風、何故如是。此等皆有飄動義故。若復論、無明妄心及與妄境皆得為風。故『起信論』宣説、無明妄心妄境皆為熏習。熏動真心、即是風義。¹⁰

前の七つの妄識には情があるが、体がない。起きると必ず真によるため、依と名付ける。このため、『勝鬘經』に言う、「生と死との二法は如来蔵による」と。『地持經』にも言う、「十二因縁は皆一心による」と。第八の真心の相は隠であるが、その性は実である。妄の本となり、妄において住持するので、持と名付ける。このため、『勝鬘經』に言う、「もし蔵識がなければ、七法は常住せず、苦樂を離れて涅槃を求めることができない」と。これは真妄依持の義である。…中略…『楞伽經』において境界は風であり、『起信論』において無明は風である。これはなぜであろうか。これらには飄動の義があるからである。もしこれについて更に説明すれば、無明の妄心と妄境はともに風である。このため、『起信論』に説かれているように、「無明の妄心と妄境は熏習である」と。熏習して真心を動かしており、これは即ち風の義である。

慧遠は『地持經』に見られる「一心」を用い、十二因縁・生死・妄心・妄境・無明などの根本をその一心と見なし、これを『勝鬘經』の如来蔵説および『起信論』の熏習説と関連付けている。こうした一心の解釈の仕方は、少なくとも慧遠の場合には、『地持經』との関わりを無視できないであろう。

これに関しては、『地持經』と『瑜伽論』では以下のように説かれている。

『菩薩地持經』: 菩薩於如来所起六種淨心、謂福田無上心、恩德無上心、於一切衆生無上心、如優曇鉢花難遇心、於三千大千世界獨一心、於世間出世間法一切具足依義心。以此六心少想供養如来法僧、獲無量功德。¹¹

菩薩は如来において六種の淨心を起こす。いわゆる福田無上心、恩德無上心、於一切衆生無上心、如優曇鉢花難遇心、於三千大千世界獨一心、於世間出世間法一切具足依義心、という六種の淨心である。この六心をもって如来法僧を供養することを

¹⁰ 慧遠撰『大乘義章』、『大正蔵』44・532c。

¹¹ 曇無讖訳『菩薩地持經』、『大正蔵』30・926bc。

考えており、無量功德を獲得することができる。

『瑜伽師地論』:如是菩薩於三宝所由十種相興供養時、応縁如来發起六種増上意樂。一者無上大功德田増上意樂、二者無上有大恩徳増上意樂、三者一切無足二足及多足等有情中尊増上意樂、四者猶如鄔曇妙華極難値遇増上意樂、五者獨一出現三千大千世界増上意樂、六者一切世出世間功德円満一切義依増上意樂。由是六種増上意樂、於如来所若於如来法所僧所、少分思惟而興供養、尚獲無量大功德果、何況其多。¹²このように菩薩は三宝において十種の相によって供養する時、如来に従い、六種の増上意樂を發するべきである。一には「無上大功德田増上意樂」であり、二には「無上有大恩徳増上意樂」であり、三には「一切無足二足及多足等有情中尊増上意樂」であり、四には「猶如鄔曇妙華極難値遇増上意樂」であり、五には「獨一出現三千大千世界増上意樂」であり、六には「一切世出世間功德円満一切義依増上意樂」である。この六種の増上意樂により、如来所において、如来の法所と僧所にいるように、少しでも思惟して供養するにもかかわらず、なお無量大功德果を獲得することができる。

明らかなことに、『地持經』に見られるこの「一心」は、玄奘訳『瑜伽論』では「増上意樂」となっている。慧遠は『地持經』の「一心」を十二因縁の根本と見なしているが、玄奘訳『瑜伽論』はここでこの「一心」を「増上意樂」と翻訳している。注意すべきは、この「増上意樂」の訳語は、漢訳仏典においては、唐代になってはじめて使用されるようになったことである。玄奘はほぼこの訳語を最初に使用した人ではあるまいか。唐代以前、「一心」などの訳語が流行っていたのである。これより見ると、『地持經』に見られる「一心」がその後の中国仏教に与えた影響は大きいと言えよう。¹³

『大乘義章』では、慧遠は『大乘起信論』の「真如熏習」を『地持經』の「如是如実」と同一視している。

熏習法者、『起信論』中説有四種。一浄法熏習、所謂真如。二染因熏習、所謂無明。三妄心熏習、所謂業識。第七識中、始從業識、乃至相續、通名業識。四妄境熏習、所謂妄想心所起偽境。此四猶是『地持論』中如是如実、凡愚不知、起八妄想、生二種事。真如熏習猶彼如実、無明猶彼凡愚不知、妄心猶彼起八妄想、妄境猶彼生三事中初虚偽事。¹⁴

熏習法に四種があると『起信論』に説かれている。一には浄法熏習であり、いわゆ

¹² 玄奘訳『瑜伽師地論』、『大正蔵』30・534c。

¹³ 『地持經』のみならず、『十地經』と『十地經論』では「十二因縁皆依心」という文が説かれている。つまり、『地持經』だけでなく、慧遠は後者をも参照したと思われる。しかし、重要なのは、慧遠はここで『地持經』を「十二因縁皆依一心」の根拠と見なしていることである。

¹⁴ 慧遠撰『大乘義章』、『大正蔵』44・533bc。

る真如である。二には染因熏習であり、いわゆる無明である。三には妄心熏習であり、いわゆる業識である。第七識の中において、業識より相續しており、すべては業識と言われる。四には妄境熏習であり、いわゆる妄想心所によって起こされた偽境である。この四つは『地持論』に見られる「この如実、凡愚は知らず、八つの妄想を起こし、二種の事を生じる」である。真如熏習は「如実」であり、無明は「凡愚は知らず」であり、妄心は「八つの妄想を起こす」であり、妄境は「三事の中の虚偽事」である。

と述べられている。つまり、慧遠の解釈によれば、『起信論』に説かれる真如熏習は、『地持論』に説かれる如実である、という。曇無讖訳『地持論』には「真如」・「熏習」が全く見えない。慧遠のこうした解釈に、『地持論』と『起信論』との会通を見出すことができよう。『起信論』に説かれる真如熏習は、その前の漢訳仏典に見つからないものであり、これまでの『起信論』研究史の疑問点である。慧遠は『地持論』をその根拠の一つと見なしており、その重要性を強調している。

ちなみに、慧遠は『大乘義章』で「究竟一乗」について、

信者謂信三宝二諦施有果報及善方便究竟一乗、此等猶是『地持論』中信八解處。三宝為三。言二諦者『地持論』中名真実義。施有報者『地持』名為種種因果。善方便者『地持論』中名得方便。究竟一乗『地持論』中名為得義、彼菩提因名得方便、菩提之果名為得義。¹⁵

信とは、いわゆる三宝・二諦・施有果報・善方便・究竟一乗を信じていることである。これらはなお『地持論』における信八解處である。三宝は三つである。二諦は『地持論』における真実義である。施有報は『地持』における種種因果である。善方便は『地持論』における得方便である。究竟一乗は『地持論』における得義であり、その菩提の因は得方便と言われ、菩提の果は得義と言われる。

と説いている。つまり、「究竟一乗」は『地持論』に説かれる「得義」である。この得義は菩提の果でもある。ここに見られる「得義」について、『地持論』は、

有得方便、則能得義。彼得義者、無上菩提。得方便者、一切菩薩所修學道。¹⁶
得方便することができれば、即ち得義することができる。その得義は、無上菩提である。得方便は、一切の菩薩の修学する道である。

と示している。即ち、無上菩提は得義である。これより見ると、慧遠が『地持論』を重

¹⁵ 慧遠撰『大乘義章』、『大正蔵』44・753a。

¹⁶ 曇無讖訳『菩薩地持論』、『大正蔵』30・902c。

視していたことは間違いないであろう。

二、『菩薩地持経』依用より見た慧遠の種姓思想の一断面

近年の先行研究を通し、これまでほとんど研究されていなかった浄影寺慧遠の種姓説に対する研究は進んだ。¹⁷『宝性論』の梵本に“gotra (種姓)”の語があるが、漢訳『宝性論』には全く見えない。真諦訳とされる『撰大乘論』と『撰大乘論釈』の漢文テキストは真正面から唯識説を紹介しているにもかかわらず、種姓説をあまり説いていないのである。これから見ると、種姓思想をはじめて中国仏教に紹介したインド仏教の経論は、『地持経』であろう。ここにおいて、筆者は『地持経』の引用を中心とし、慧遠の種姓説を改めて検討してみたい。

『大乘義章』では、慧遠は仏身説と種姓説との融合を以下のように示している。

問曰、『法華優婆提舍』説、解行前為分段死、『勝鬘』何故説為變易。積言、菩薩種性已上有五種身。一法性身、謂性種性及解行中清淨向等。如『地持』説、六入殊勝、無始法爾。如是等也。二實報身、謂習種性及解行中得前方便。如『地持』説、若從先來修善所得。如是等也。三者生滅變易法身、所謂緣照無漏業果。四分段身、謂無始來有漏業果。五応化身、隨物現生。¹⁸

問う、『法華優婆提舍』では解行の前は分段死であると説かれているが、なぜ『勝鬘経』はそれを變易と説くか。解釈して言う、菩薩種性より上に五種の身がある。一には法性身であり、即ち性種性および解行の中の清淨向である。『地持』が説いている、「六入は殊勝であり、無始より法として定まっているのである」と。こうしたものである。二には實報身であり、即ち習種性および解行において、方便を得ることである。『地持』が説いている、「先來より善を修めて得たものである」と。こうしたものである。三には生滅變易の法身であり、即ち無漏業果を対象とするのである。四には分段身であり、即ち無始より有漏の業果である。五には応化身であり、人々に応じて生を現ずるのである。

即ち、法性身・報身・變易身・分段身・応化身という五種の身は、菩薩種姓の上の段階にある。この五種の身において、法性身は性種性であり、報身は習種性である。この性種性と習種性の解釈は、いずれも『地持経』に基づいている。この部分に対応する原文

¹⁷ この問題について、富貴原章信「浄影慧遠の仏性説」(横超慧日編『北魏仏教の研究』、平楽寺書店、1970年、203-260頁)、岡本一平「浄影寺慧遠の仏性思想・下」(『駒澤大学仏教学部論集』第38号、駒澤大学2007年)、同「浄影寺慧遠の三仏性と二種性」(『東アジア仏教学術論集』第2号、東洋大学東洋学研究所、2014年)、耿晴「浄影寺慧遠における「仏種姓」と「仏性」」(『東アジア仏教学術論集』第1号、東洋大学東洋学研究所、2013年)など参照。

¹⁸ 慧遠撰『大乘義章』、『大正蔵』44・617a。

は、『地持経』で以下のように説かれている。

tatra gotraṃ katamat / samāsato gotraṃ dvididham / prakṛtisthaṃ samudānītaṃ ca / tatra prakṛtisthaṃ gotraṃ yad bodhisattvānāṃ śaḍāyatanaviśeṣaḥ / sa tādrśaḥ paraṃparāgato anādikāliko dharmatāpratīlabdhaḥ / tatra samudānītaṃ gotraṃ yat pūrvakuśalamūlābhyāsāt pratīlabdham / tad asminn arthe dvididham apy abhipretam / tat punar gotraṃ bījam ity apy ucyate dhātuḥ prakṛtir ity api / (BBh, 2)¹⁹

この中、種姓とは何か。要約すると、二種類に分ける。即ち、本性の存在と完成（された種姓）である。そのうち、本性の存在とは、菩薩たちの優れた六処である。それは展転しており、無始の時の法性によって得られたものである。完成された種姓とは、過去の善根にもとづいて得られたものである。ここでは、この二種類の種姓はともに意図されている。その種姓は、種子とも言われ、界、性とも言われる。

曇無讖の漢訳：云何為種性、略説有二。一者性種性、二者習種性。性種性者、是菩薩六入殊勝、展転相統、無始法爾、是名性種性。習種性者、若從先來修善所得、是名習種性。又種性名為種子、名為界、名為性。²⁰

種性とは何かと言うと、略して説けば二種がある。一は性種性であり、二は習種性である。性種性とは、菩薩の六入が殊勝であり、展転して相統し、無始から法として定まっている。これを性種性と名付ける。習種性とは、前から善を修して得られたものであれば、これを習種性と名付ける。また種性は、種子とも言われ、界、性とも言われる。

玄奘の漢訳：云何種姓、謂略有二種。一本性住種姓、二習所成種姓。本性住種姓者、謂諸菩薩六処殊勝、有如是相、從無始世展転傳來、法爾所得、是名本性住種姓。習所成種姓者、謂先串習善根所得、是名習所成種姓。此中義意、二種皆取。又此種姓亦名種子、亦名為界、亦名為性。²¹

種姓とは何かと言うと、略して二種があると言う。一は本性住種姓であり、二は習所成種姓である。本性住種姓とは、諸々の菩薩の六処は殊勝であり、このような相を有し、無始の世から展転して傳來し、法として定まって得られたものである。これを本性住種姓と名付ける。習所成種姓とは、前に繰り返して修した善根によって得られたものであり、これを習所成種姓と名付ける。この中の意味は、この二種をともに取る。種姓はまた種子とも言われ、界とも言われ、性とも言われる。

¹⁹ *Bodhisattvabhūmi*, ed. by Nalinaksha Dutt, Patna, 1966.

²⁰ 曇無讖訳『菩薩地持経』、『大正蔵』30・888a.

²¹ 玄奘訳『瑜伽師地論』、『大正蔵』30・478c.

明らかなことに、慧遠は『地持經』に見られる種姓説を利用し、菩薩種姓と仏身説を解釈している。

さらに重要なのは、慧遠は三身説の仏身論と唯識学の二種生死説との融合を示しており、そのうえ、種姓説との対応性を強調している、ということである。ここで慧遠が説く「法身・報身・化身」という三身説は、真諦系統ではなく、菩提流支系統の仏身論に属している。これより見ると、慧遠の仏身思想はやはり菩提流支系統に近いと言えよう。また、「分段生死・變易生死」という二種生死説も導入されている。当時、この二種生死説も菩提流支系統の訳語であった。この中、『地持經』は重要な役割を果たしている。

これだけではなく、慧遠は『地持經』を用いて二種姓の合一性を主張している。即ち、

如『地持』説、習種性種合之為一、種子同故。解行為二。初地已上合為第三。同證如故、於此門中亦得三位共望一法。²²

『地持』に説かれるように、習種と性種はともに一となり、種子が同じであるからである。解行は二となる。初地以上はともに第三となる。同じように如をあかすため、この門の中において、三位がともに一つの法を望んでいることを得られる。

慧遠は種子が同じであるという理由で、習種性と性種性との合一性を強調している。そのうえ、解行と初地以上は第二と第三となっている。²³この部分の解釈は相変わらず『地持經』を土台にしている。²⁴

種性（姓）地について、慧遠は以下のように述べている。

釈言、地前具有三義。一有断義、謂於四住増上及中并僞無明、漸次断除、趣入歡喜。故『地持』中説、種性地二障清淨、解行住中断諸過相、入歡喜地。二有伏義、於細四住及中無明、但能遮伏、未能永断故。『仁王』中説為伏忍。三有未断未伏之義、於彼四住微細習氣及善煩惱并細無明、未能断伏故。彼『相續解脱經』説、地前菩薩煩惱亦行、善法亦行、是故不名上波羅蜜。…中略…地前菩薩雖断五住、無一住中遍漏尽之処、名具煩惱性、非全無断。如小乘中貪瞋癡慢、見諦道中雖分除義、由断不尽、

²² 慧遠撰『大乘義章』、『大正藏』44・671c。

²³ 似たような場合として、慧遠は『大乘義章』では、「十一種淨出『地持論』。名字是何。一種性淨、性習兩種一切仏法種子在身、離僞煩惱、名種性淨。二解行淨、謂解行地。修習淨忍、断除諸過、趣入出道、名解行淨。三淨心淨、謂歡喜地。得不壞淨、信三宝、於大菩提淨心趣求、名淨心淨」（慧遠撰『大乘義章』、『大正』44・764a）と述べている。

²⁴ 『地持經』の原文は、「有十一種淨。第一種性淨、第二解行淨、第三淨心淨、第四戒淨、第五意淨、第六第七第八正見淨、第九方便行満足淨、第十真實智神通出生淨、第十一正義無尽説無礙淨、第十二隨順一切種一切所知智淨、第十三如來住、一切煩惱障習使智障習使淨。如前『菩薩功德品』説八法、撰一切摩訶衍菩薩藏所撰。此十三住撰、第一第二住信心生解行住、於菩薩藏得聞慧思慧。第三住得淨心及初修慧行。第四住乃至第九有行有開發無相住修慧広。第十第十一第十二住、淨修慧行、所撰修慧果、成如來住、畢竟出離」（曇無讖訳『菩薩地持經』、『大正』30・945b）である。

不与断名。此亦如是。又復地前雖除六道分段生死、殘氣猶在於六道中、無漏尽处、故名凡夫、非無聖徳。²⁵

解釈して言う、地前には三つの義がある。一には有断義であり、いわゆる四住増上および無明において、その無明は次第に断除され、歡喜に入る。このため、『地持』が説いている、「種性地は二障が清浄であり、解行住において諸々の過相を断じ、歡喜地に入る」と。二には有伏義であり、細四住およびその中の無明において、遮伏できるが、永遠に断じることができないわけではないからである。『仁王經』はこれを伏忍と説く。三には未断未伏義があり、その四住微細習氣および善煩惱并細無明において、断伏できないので、『相續解脱經』が説いている、「地前の菩薩にとって、煩惱も善法も行うため、上波羅蜜と言われぬ」と。…中略…地前の菩薩は五住を断じると雖も、無一住の中に、漏尽の処に遍満しており、具煩惱性と言われ、全く断じないわけではない。小乗の貪瞋癡慢のように、見諦道に分除義があるにもかかわらず、断じきれないため、断と言われぬ。これもこのようである。また、地前において六道の分段生死を断じることができると雖も、殘氣はなお六道の中にあり、漏尽の処がないため、凡夫と言われ、聖徳がないわけではない。

注意すべきは、『地持經』で説かれる種性は、慧遠の解釈によれば、地前に関わってくることである。また、地前の菩薩は、まだ煩惱を完全になくしていない状態であるため、この地前の菩薩に関わっている『地持經』に説かれる種性も比較的の低い段階であることが予想される。

このように、慧遠が『地持經』を用い、種性を輕視する場合は少なくない。例えば、

如『地持』説、種性解行名無相修方便、漸学破相、趣入出世。彼歡喜住乃至縁起相応慧住、得無相修正、能破相、証入無為。…中略…如『地持』説、種性解行修習小行、有断行不定、所得有退。起行局狭、故名為小。不能常行、説為有断。行心不堅、故名不定。²⁶

『地持』に説かれるように、種性と解行は無相修方便と言われ、次第に学んで相を破り、出世に入る。その歡喜住から縁起相応慧住にかけては、無相修正を得、相を破り、無為に入ることができる。…中略…『地持』に説かれるように、種性と解行の段階では小行を修めており、断行不定があり、その所得には退がある。起行の局が狭いため、小と言われる。常に行うことができないため、有断と言われる。行心が堅くないため、不定と言われる。

と示されている。つまり、種性と解行は小行で修行する方便である。この方便には退と

²⁵ 慧遠撰『大乘義章』、『大正藏』44・593bc。

²⁶ 慧遠撰『大乘義章』、『大正藏』44・767a。

断があり、不定とも言われている。これより見ると、慧遠の解釈によれば、種姓はただ比較的の低いレベルの方便にすぎないのではあるまいか。ここで経証として引用されているのは、やはり『地持経』である。²⁷

慧遠は『大乘義章』で『地持経』を根拠とし、種姓と菩薩との関係について、以下のように解釈している。

三乗中一菩薩衆、或分為二。二有兩門、一定不定、二門分別。如『地持』説、善趣菩薩數退數進、名為不定。種性已上、堅固勝進、名為決定。²⁸

三乗の中の菩薩衆は、二種の分け方で分けられる。この二種に二門がある。一には定と不定であり、二つの門の分別である。『地持』が説いている、「善趣菩薩は何度も退いたり進んだりする」と。このため、不定と言われる。種性以上になると、堅固であって勝進しており、決定と言われる。

慧遠はここで『地持経』を利用し、菩薩には不定菩薩と決定菩薩があり、この中の不定菩薩は上がったたり下がったりする、と言っている。この不定菩薩から決定菩薩に上がる転換点は、種性にほかならない。慧遠の種姓思想を理解するには、こうした解釈の仕方に注意すべきであろう。つまり、菩薩にとって、種性は修業における転換点である。その種性を超えると、もっと高いレベルである決定菩薩になる。ちなみに、筆者の知る限り、慧遠のこうした種姓説は『地持経』そのものに見当たらない。

以上のように、慧遠の種姓思想によれば、種姓は究極ではなく、ただ修業の途中にある段階であり、種性以上の段階になると、衆生の平等性が見えてくる、ということがうかがえる。そして、この思想の主な根拠となっているのは、『地持経』にほかならない。慧遠の著作とされる『地持経』に対する注釈書が現存している。以下はそれを中心とし、慧遠のこうした種姓思想を検討してみよう。

慧遠は『地持経義記』では、

就種性中十二住徳明成分齊、菩薩於彼一一住中、普撰一切諸地功德。然種性前、根有利鈍、成有遲速。種性已上、根性齊等、成無早晚。故從外凡修十二住、入種性時、中上根者一一住中、億百千劫、多有成就。軟根遲晚、故不在數。²⁹

種性の中の十二住に、それぞれの徳がある。菩薩はその中のいちいちの住において、あまねく一切の諸地の功德を包括している。しかし、種性の前においては、利根と鈍根があり、成仏には遅と速がある。種性以上の段階になると、その根性は等しく

²⁷ 対応する『地持経』の原文は、「解行住菩薩無相修方便、歡喜住乃至増上慧住菩薩得無相修。第一無相住、第二無相住菩薩、無相修淨。無礙住最上菩薩住菩薩、無相修果」（曇無讖訳『菩薩地持経』、『大正蔵』30・940b）である。

²⁸ 慧遠撰『大乘義章』、『大正蔵』44・810b。

²⁹ 慧遠撰『地持論義記』、『卍統蔵』39・226c。

なっており、成仏には早と晩がない。このため、外凡から十二住を修め、種性に入る際、中根と上根の者はそのいちいちの住において、億百千の劫を経ており、その大部分は成就することができる。軟根の者はその成仏が遅いため、数えられる範囲に入らない。

と説いている。つまり、慧遠撰とされる『地持経義記』の解釈によれば、種性はある段階であり、その前においては、利根と鈍根があるため、成仏に至る速さはそれぞれ異なっているにもかかわらず、種性という転換点を超えると、どのような根性でも同じ速さで成仏できる、という。この興味深い解釈によれば、種性はただ成仏の過程におけるある段階に過ぎない。その段階を超えると、どのような衆生でも同様なスピードで成仏できる、ということになっている。

以上の解釈に近い言い方として、慧遠は以下のように述べている。

種性解行乃至畢竟第三列名。種性住名種性地下第四略辯。前四可解。言無開發名決定者、不動地也。於三決定是初定者、八九十地通名決定。八地即是初決定也。無礙名為決定行者、謂第九地依前轉増、名決定行。最上如来名畢竟者、第十法雲学中窮満、故与如来同為畢竟。³⁰

種性・解行・畢竟は第三列名である。種性住は種性地の下の第四略辯と言われる。前の四つは理解しやすい。無開發を決定と言うのは、不動地である。三決定において初定であるのは、八地・九地・十地はすべて決定と言われるからである。八地は即ち初決定である。無礙を決定行と言うのは、いわゆる第九地が前によって転増するため、決定行と言われるからである。最上の如来を畢竟と名付けるのは、第十の法雲地において修学が十分であるため、如来と同様である畢竟の境地とされるからである。

即ち、慧遠の解釈によれば、『地持経』に見られる種性は、十地の中の八地以下に当たり、即ちレベルの高くない有退の地であろう。これより見ると、慧遠は十地説との対応関係を通し、種性説をある程度弱めた、と言えよう。

ちなみに、これまでの研究によると、『瑜伽師地論』の「本地分中菩薩地住品」が『十地経論』の種子本とは言えなくても、『十地経』の科段を切る上において根本的指針を与えた、という。³¹これから考えれば、『瑜伽論』の「菩薩地」の同本異訳としての『地持経』と『十地経』に説かれる「十地」との関連性を無視できないであろう。特に慧遠は、『地持経』における「種性」と『十地経』における「十地」との関連性を重視し、そ

³⁰ 慧遠撰『地持論義記』、『卍統蔵』39・230ab。

³¹ 坂本幸男『華嚴教学の研究』（平楽寺書店、1956年）の第二部第一篇第三章を参照されたい。

の対応関係を利用し、種姓の重要性を弱めているのではあるまいか。

おわりに

上述のように、北朝仏教の地論師では、『楞伽経』以外、菩薩戒以外の教理一般を多く『地持経』や『大集経』などに負っていた。その地論学派の代表者の一人である浄影寺慧遠の『地持経』の引用は、ほかの諸経論の引用より圧倒的に多い。種姓説をはじめとする多くの仏教教理について、慧遠は『地持経』を利用して解釈している。一方、慧遠はなぜ『地持経』をこれほど多用するかと言えば、当時、『地持経』とともに中国で流行っていた疑経に関係しているように思われる。

第四節 『地持経』と南北朝隋唐仏教

はじめに

既に述べたように、『菩薩地持経』（以下『地持経』）は『瑜伽師地論』の「菩薩地」の同本異訳であり、漢文に翻訳されて中国に紹介された最初のインド瑜伽行派の経論の一つである。その訳者は、『涅槃経』を翻訳した曇無讖（385?－433）である。近年の研究によれば、『地持経』が翻訳されて以降、南朝においては『地持経』は菩薩戒と関連する文脈で言及されることが多く、教理についてあまり用いられていないようである。これに対し、北朝仏教の地論師では、菩薩戒以外の教理一般を多く『楞伽経』・『地持経』や『大集経』などに負う。¹つまり、『地持経』が戒律以外の文脈でその時期の地論師にどのように依用されたか、というのは、地論師の思想の根底に関わってくる問題なのである。また、先行研究によると、その地論学派の代表者の一人である浄影寺慧遠（523－592）の『地持経』の引用は、ほかの諸経論の引用より圧倒的に多い、という。²そして、筆者の前節の研究によれば、種姓説をはじめとする多くの仏教教理について、慧遠は主に『地持経』を利用して解釈している。³

この『地持経』の影響力に関して、嘉祥吉蔵（549－623）は『百論疏』において、

大業四年、為対長安三種論師、謂撰論・十地・地持三種師、明二無我理及三無性為論大宗、今立此一品、正為破之、応名破二無我品及破三無性品。何以知之。破神明人無我理、破一已下明法無我理竟、今言破空、即是破人法二空、豈非破二無我理耶。此是提婆自爾、勿答講人。言破三無性理品者、汝以生死塵識等為分別・依他二性、以涅槃為真實性。上並破此三性竟、今復破空、豈非破三無性耶。⁴

大業四年に、長安の三種の論師すなわち撰論師・十地師（地論師）・地持師という三種の師が二無我・三無性の理を『百論』の根本であると説明することに応答するために、〔提婆論師は〕今この〔空品という〕一品を立て、正に三種の論師を論破するから、〔「空品」は、意味内容から〕「破二無我品」および「破三無性品」とも名付けるべきである。なぜかと言うと、「破神品」は人無我の理を明らかにし、「破一品」以下は法無我の理を明らかにし終え、今、「破空品」と言うのは、即ち人と法との二空を論破するのである以上、二無我の理を論破することにならないだろうか。これ

¹ 船山徹「地論宗と南朝教学」、荒牧典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』、法蔵館、2000年、130頁。

² 吉津宜英「経律論引用より見た『大乘義章』の性格」、『駒澤大学仏教学部論集』、第2号、1971年。

³ 拙稿「浄影寺慧遠と『菩薩地持経』」、『仏教学研究』、第72号、2016年。また、本章第三節も参照されたい。

⁴ 吉蔵撰『百論疏』、『大正蔵』42・302b。

は提婆の本意であるので、講義する人を非難してはならない。「破三無性理品」と言うのは、あなたは生・死などの塵識などを分別と依他との二性を見なしており、涅槃を真実性を見なしている。以上の諸品はすべてでこの三性を論破し終え、今さらに〔それら三性の〕空を論破するのであるから、どうして三無性を論破することにならないだろうか。

と説いている。即ち、吉蔵は、当時の長安に撰論師と地論師と地持師がおり、その地持師が二無我・三無性の理を説いていたことを伝えている。「大業四年」は隋の608年であり、玄奘(602-664)の幼い時期であった。つまり、当時の主な学僧として、地論師・撰論師・地持師が長安で活躍していたのである。よく知られている地論師と撰論師以外に、『地持経』を土台とする地持師も当時の北地仏教の主流であった、という。この地持師は二無我・三無性の理を説いていた。これは甚だ重要な情報であろう。⁵これについて、吉蔵は、「今言破空、即是破人法二空、豈非破二無我理耶」と述べ、「言破三無性理品者、汝以生死塵識等為分別・依他二性、以涅槃為真実性」と言っている。即ち、吉蔵の立場より見れば、「人法二空」と「涅槃を真実性とする三無性」は間違っているため、地持師を批判することになっている。

上述の吉蔵による批判について検討する前に、『地持経』が南北朝隋唐の中国仏教でどのように認識されてきたかについて、まず検討しておきたい。

一、南北朝時代の地論師・撰論師と『菩薩地持経』

『地持経』は『瑜伽論』の部分訳であり、インド仏教の唯識思想を伝える経論である。『地持経』などの曇無讖訳経と『楞伽経』などの求那跋陀羅訳経以降、主にインドの唯識・如来蔵説を中国仏教に紹介することに力を入れたのは、菩提流支(?-527-535-)や勒那摩提(?-508-)を祖とする地論師と、真谛(499-569)を祖とする撰論師であった。このため、本節において、まずは南北朝の地論師と撰論師の『地持経』認識について、一瞥してみたい。

⁵ 筆者の知る限り、この点に気づき、中国仏教史上における楞伽師と地持師の存在を意識している先行研究には、結城令聞「支那唯識学史上に於ける楞伽師の地位」(『支那仏教史学』、1-1、1937年)しかない。一方、大野法道『大乘戒経の研究』(理想社、1954年、183-184頁)によれば、中国仏教の経録などのことから、中国の仏教徒は『地持経』を大乘戒経と見なしていたことが分かる。これも重要な指摘と思われる。即ち、教学面のみならず、戒律面においては、『地持経』が極めて重要な役割を果たしていた。こうした戒律面の研究に近い先行研究には、船山徹「六朝時代における菩薩戒の受容過程—劉宋・南齊期を中心に」(『東方学報』、67号、1995年)、吉村誠「曇無讖の菩薩戒—『菩薩地持経』の受戒作法を中心に」(『福井文雅博士古稀記念論集 アジア文化の思想と儀礼』、春秋社、2005年)などがある。また、これについて、中国の先行研究には、杜斗城『北凉译经论』(中国・甘肃文化出版社、1995年)などがある。

菩提流支訳の講義録とされる『金剛仙論』⁶では、以下のように表明されている。

汎論菩薩有二種、一者初地以上、出世間菩薩、二者地前、世間菩薩。地前菩薩復有二種、一者外凡、二者内凡。就内凡菩薩復有二種、一根熟、二者根未熟。今言善護念者、嘆如来善護地前姓種解行根熟菩薩。善付属者、嘆付属習種性中根未熟菩薩。此二種菩薩所以言護念付属者、若如来不護念付属者、此菩薩起心發行、所觀境界容有錯謬退失、不能決定入於性地。…中略…根熟者、性種解行中、觀三種二諦・二種無我。…中略…初地永不退失、故名根熟。…中略…根未熟者、習種性中。然此習種性人亦有二種、一者一往決定、二者不定。不定者雖習世間聞思修等功德・智慧・諸波羅蜜行、未能決定入於性地乃至初地、容有進退故。名此退人、為根未熟也。…中略…若遇諸仏菩薩善知識、則不退轉。若不遇善知識、退菩提心、転入外凡二乘之地。此是習種性人有退不退。或云、性種菩薩猶退墮地獄。『樂莊嚴經』中道、性地菩薩決定不退。是以『宝鬘論』中有人問龍樹菩薩云、『地持經』中道、性地菩薩退墮阿鼻地獄、此義云何。龍樹菩薩答言、『地持經』雖云性地菩薩墮於地獄、我不敢作如是説。何以故。『不増不減經』中明、性地菩薩畢竟不墮地獄。…中略…解云、『地持經』中道、言入者、催怖地前菩薩、令其生懼、速証初地。非謂実入阿鼻地獄。如『十地經』中七勸、勸八地菩薩言、汝莫樂住寂滅定。然八地菩薩既位出功用、永絶識務。⁷ 広い視点から論ずれば、菩薩には二種がある。一は初地より以上の出世間菩薩であり、二は地前の世間菩薩である。地前菩薩にはまた二種がある。一は外凡であり、二は内凡である。内凡の菩薩にはまた二種があり、一は根熟であり、二は根未熟である。善護念と言われるのは、如来が地前にいる姓種解行の根熟菩薩をよく保護しているのである。善付属と言われるのは、習種性にいる根未熟の菩薩に付属するのである。こうした二種の菩薩はなぜ護念と付属と言われるかと言うと、もし如来が護念し付属することはしないと、この菩薩たちが発心して修行する際、観ずる境界には錯謬と退失が生じ、彼らは決定し性地に入ることができなくなるためである。…中略…根熟者とは、性種解行の中において、三種の二諦と二種の無我を観ずる衆生である。…中略…初地にあがると、永遠に退失しないため、根熟と言われる。…中略…根未熟者とは、習種性にいる衆生である。しかし、この習種性の人にはまた二種があり、一は一往決定であり、二は不定である。不定の者は世間の聞思修などの功德・智慧や諸々の波羅蜜行を実践しているにもかかわらず、確実に性地や初地に至ることができないため、進んだり退いたりすることになる。こうした退くことのある衆生は、根未熟である。…中略…もし諸々の仏と菩薩のような善知識にあえ

⁶ この点に関しては、竹村牧男・大竹晋『新国訳大蔵経・金剛仙論』（大蔵出版、2004年）の解題部分参照。また、島地大等「金剛仙論」（同『教理と史論』、明治書院、1931年、288-298頁）、玉置韜晃「金剛仙論に就いて」（『顕真学報』、通号3、1931年）、大竹晋「『金剛仙論』の成立問題」（『仏教史学研究』、44-1、仏教史学会、2001年）参照。

⁷ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・803abc。

ば、即ち退転しないことになる。もし善知識とあわないと、菩提心から退き、外凡二乗の境地に転じることになる。このため、習種性の衆生には退と不退がある。あるいは言う、性種の菩薩にはなお地獄に落ちる場合がある。『樂莊嚴經』は、性地の菩薩は決定し決まっているため、退かない、と言っている。『宝鬘論』において、ある人は龍樹菩薩に尋ねて言う、「『地持經』は、性地の菩薩が阿鼻地獄に落ちる場合があると言っていますが、これはなぜでしょうか」と。龍樹菩薩は答えて言う、「『地持經』にはそういった説があるにもかかわらず、私はそのように説かない。なぜかと言うと、『不増不減經』で述べられているように、性地の菩薩は畢竟して決まっており、地獄に落ちることにならない」と。…中略…解釈して言う、『地持經』が説いている「入」は、地前の菩薩に恐怖を感じさせ、速やかに初地を証得させるために言われるものである。本当に阿鼻地獄に入るわけではない。『十地經』が説いているように、八地の菩薩に勧めて言う、あなたは寂滅定の安樂に執着してはいけない。八地の菩薩はすでに功用の位を出ているため、永遠に識から離れている。

『金剛仙論』は六世紀前半の中国仏教における唯識・如来蔵説の研究にとって重要である。この部分から見ると、『金剛仙論』、特にその種姓(性)説は間違いなく『地持經』の影響を受けているように思われる。具体的に言うと、「嘆如来善護地前姓種解行根熟菩薩。…中略…不能決定入於性地」という文から見れば、根未熟の習種性にいる衆生と根熟の姓種解行(=性種性)にいる菩薩と衆生は、地前の段階にとどまっている。もし如来の護念があれば、彼らは性地(=性種性の段階)に入る可能性がある。この「性種・習種」は明らかに『地持經』の種姓(性)説の用語である。また、「根未熟者、習種性中。…中略…未能決定入於性地乃至初地」という文に見られる習種性の衆生から見ると、『金剛仙論』が説いている上記の内容と『地持經』との関連性が注目される。『金剛仙論』はこの点について、「解云、『地持經』中道、言入者、催怖地前菩薩、…中略…然八地菩薩既位出功用、永絶識務」と言っている。「解云」から見ると、ここからは解釈または注釈の部分に入る。注意すべきは、『金剛仙論』の作者あるいは訳者は、ここでは菩薩と十地との関係を通し、『地持經』と『十地經』を同一視している、という点である。即ち、菩提流支の周辺にいた、漢訳『地持經』の影響を受けた中国人の訳者たちの思想が入っている可能性が考えられる。

上述の内容に近い場合として、『金剛仙論』には、

此言燃燈者、凡有四種三昧授記。一是習種性中、二性種性中不現前授記、三是初地中現前授記、四在仏地中無生忍授記。今言燃燈記者、釈迦爾時猶是習種性菩薩、未得初地以上無生忍證法也。⁸

⁸ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・826a。

ここで言われる燃燈とは、凡そ四種の三昧授記に分けることができる。一は習種性にある不現前授記であり、二は性種性にある不現前授記であり、三は初地にある現前授記であり、四は仏地にある無生忍授記である。今、燃燈仏による授記について言うのは、釈迦はその時には未だ習種性の菩薩であり、初地より以上の無生忍證法を得ていなかった、ということである。

とある。習種性と性種性が明確に説かれており、両方とも地前の段階に置かれている。そして、釈迦はまだ成仏していなかった時期に、習種性の菩薩であった、という。言うまでもなく、ここの種姓(性)説は『地持経』の関連用語を使用している。更に重要なのは、習種性と性種性を十地以前の段階に置くことは、浄影寺慧遠などの後世の地論師がしばしば行っていた、ということである。⁹

では、現存する『金剛仙論』の漢文テキストそのものでは、『地持経』の重要性はどれほど示されているか。これについて、以下に述べられている。

弥勒世尊愍此閻浮提人、作『金剛般若経』義釈并『地持論』、齊付無障礙比丘、令其流通。然弥勒世尊但作長行釈。論主天親既從無障礙比丘辺学得、復尋此経論之意、更作偈論。広興疑問、以釈此経。¹⁰

弥勒世尊は閻浮提人を哀れむため、『金剛般若経』の義釈および『地持論』を作り、無著比丘に与えており、その経論を流通させようとした。しかし、弥勒世尊は長行釈しか作らなかつた。論主天親は無著比丘よりそれを学び、またこれらの経論の意味を調べて研鑽し、更に偈論を作つた。広く疑問を出して回答することによって、この経を解釈しようとするのである。

即ち、弥勒は閻浮提人を救うために、『金剛般若経』の注釈を作り、それを『地持経』とあわせて世間に流布した、という。こうした説明から見れば、これも『金剛仙論』の造論の目的に関わってくるであろう。もしそうであれば、『金剛仙論』の成立またはその漢訳に際し、『地持経』が大きな影響を与えたと思われる。このことから、菩提流支と初期地論師の思想には、『地持経』の影響が窺えよう。¹¹

また、『撰大乘論』を初めて漢文に翻訳し、菩提流支や勒那摩提とともに中国で訳経事業を進めた仏陀扇多(？-？)は、その漢訳『撰大乘論』では、

⁹ 拙稿「浄影寺慧遠と『菩薩地持経』」、『仏教学研究』、第72号、2016年。

¹⁰ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・874c。

¹¹ 菩提流支のみならず、同じく地論学派の祖とされる勒那摩提(？-508-？)も『地持経』の影響を受けたと想定される。なぜかと言うと、勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』には、少なくとも真如説と種姓(性)説に関しては、『地持経』の影響を見出すことができるように思われる。この点について、拙稿『究竟一乘宝性論』の「gotra(種姓)」について「なぜ勒那摩提は漢訳本でこの語を翻訳しなかつたか」(『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』第48号、2015年)参照。

如是説因果修差別已。是中云何増上戒勝事知。如『菩薩地持』中説、「受菩薩戒品」中略復有四種勝故、勝事応知。差別勝、同不同戒勝、上勝、及甚深勝。¹²

このように因果と差別を説いた。この中の「増上戒勝事知」とは何であろうか。『菩薩地持』が説いている、「受菩薩戒品」に四種の勝があるため、勝事を知るべきである」と。即ち、差別勝、同不同戒勝、上勝、および甚深勝である。

という一文を提示している。ここに見られる『地持經』の經名は、真諦訳『撰大乘論』と玄奘訳『撰大乘論本』には見当たらない。真諦訳『撰大乘論』では、「増上戒」と「勝事」の語も全く見当たらない。一方、こうした訳語は玄奘訳『撰大乘論本』では使用されているが、その典拠は「菩薩地正受菩薩律儀」、即ち『瑜伽論』の「菩薩地」とされている。これから見れば、仏陀扇多は『撰大乘論』の漢訳作業に取り組んでいた時期、インドから将来された『瑜伽論』の梵本ではなく、漢訳『地持經』を参照したか、少なくとも読んだことがあるように思われる。勿論、仏陀扇多ではなく、彼の周りにいた当時の地論師たちが関与していたとも考えられる。

以上の検討を通し、漢訳『地持經』が初期地論師によく知られ依用されていたことが分かる。次に、真諦三蔵の場合を検討してみよう。真諦訳とされる『撰大乘論釈』には、

釈曰、有五種信樂、如『地持論』説。一無放逸。二遭苦難衆生無救無依、為作救済依止之所。三於三宝起極尊重心、窮諸供養。四知所有過一念覆蔵、即皆發露。五於一切事及思修中、先發菩提心。於此五中、隨一顯現、即驗已入菩薩地。譬如須陀洹人得四不壞信。何以故。此五是菩薩常所行法、是故能顯菩薩已入地相。¹³

〔天親〕『撰大乘論釈』に解釈して言う、『地持經』が説いているように、五種の信樂がある。一は無放逸である。二は無救無依の苦難衆生であるため、救済と依止のところを作るのである。三は三宝に対して極尊重の心を起こし、諸々の供養を極めるのである。四はすべての過失は一念に覆蔵せず、即ち皆發露するのである。五は一切の事および思修の中において、まず菩提心を發するのである。この五つの中において、いずれか一つが顯現すれば、即ち菩薩地に入っていることになる。例えば、須陀洹の人が四不壞信を得るのは、その一例である。なぜなら、この五つは菩薩が常に行う行法であるため、菩薩が既に地に入っている相をあらわすことができるからである。

とある。ここで五種の信樂が提示されており、その典拠が『地持經』にある、という。

¹² 仏陀扇多訳『撰大乘論』、『大正蔵』31・107b。

¹³ 真諦訳『撰大乘論釈』、『大正蔵』31・224b。

坂本幸男氏が指摘しているように、真諦訳とされる『仏性論』¹⁴の自体相品には如意功德性を如来蔵の五義で説明しており、それが真諦訳『撰大乘論釈』に見られる法界の五義と似ている。¹⁵そして、『仏性論』における「信樂」は注意に値する問題点でもある。しかし、真諦訳『撰大乘論釈』に見られる「五種信樂」の内容は、同じ真諦訳『撰大乘論釈』に見られる法界の五義とも真諦訳とされる『仏性論』に見られる如来蔵の五義とも異なっている。また、その典拠とされる漢訳『地持經』にも見出せない。さらに研究する余地があろうが、『地持經』の重要性を看過するわけにはいかないように思われる。

上述の例と比べてさらに注意すべきは、真諦訳『撰大乘論釈』に説かれる以下の一文である。

釈曰、前於入因果修差別中、已約諸地明修差別、未明菩薩依戒學與二乘有差別故。問云、何応知。『論』曰、応知如於「菩薩地・正受菩薩戒品」中説。釈曰、地有二種、一『十地經』、二『地持論』。『十地經』於「二地品」中広説正受菩薩戒法。『地持論』於「尸羅波羅蜜品」中広説正受菩薩戒法。応如此知。¹⁶

解釈して言う、入因果修差別において、既に諸地の立場から修差別を明らかにしているが、菩薩が戒学については二乗とは何の差別があるか、ということをも未だ明らかにしていないからである。問う、どのように知るべきであろうか。『論』に言う、「菩薩地・正受菩薩戒品」において説かれていると知るべきである。解釈して言う、「地」には二種があり、一は『十地經』、二は『地持論』である。『十地經』は「二地品」において「正受菩薩戒法」と広く説いている。『地持論』は「尸羅波羅蜜品」において正受菩薩戒法を広く説いている。このように知るべきである。

つまり、菩薩地において菩薩戒法を受けるのが、二乗と異なる菩薩の独自性である。この「菩薩地」の「地」には、二種の解釈があり、一つは『十地經』の説であり、もう一つは『地持經』の説である、という。これは甚だ重要な問題点である。これまでの理解によれば、菩薩地、十地、地論師などにおける「地」は、『十地經』あるいは『十地經論』の説を中心としているのが¹⁷、真諦訳『撰大乘論釈』の理解によれば、「菩薩地」の

14 『仏性論』と真諦三蔵との関連性に関する最新の研究については、石井公成『『大乘起信論』と真諦三蔵をつなぐ『仏性論』』（東洋大学東洋学研究所編『東アジア仏教学術論集・第4号』、第四回韓・中・日国際仏教学術大会論文集、2016年）を参照されたい。

15 坂本幸男訳『国訳一切經・仏性論』、大東出版社、1987年、321頁。

16 真諦訳『撰大乘論釈』、『大正蔵』31・232a。

17 「地論師」という称呼は外部からの貶称であり、地論師（あるいは地論宗や地論学派など）とされる人々は様々であり、主に『十地經論』を宗とする宗派意識などなかったことについては、吉津宜英「地論師という呼称について」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第31号、1973年）が指摘している。つまり、地論師という教団が存在しており、彼らが主に『十地經論』を宗としていたため、その『十地經論』の名を借りて「地論」と名付けられた、という理解に、三論宗や天台宗などの外部からの見方が混入されたように考えられる。

「地」を解釈するにあたっては、『地持経』も『十地経』と同じように重要な根拠である、ということになる。¹⁸興味深いのは、現段階では、玄奘訳『撰大乘論釈』世親釈には、上述の部分によく対応する部分を見出せないことである。換言すれば、真谛の訳経事業を手伝った当時の中国人たちは、『地持経』の影響を強く受けたのではないか。

以上に述べられている『地持経』の依用にとどまらず、結城令聞氏のご指摘通り、当時の中国仏教に、地持師までも存在していた可能性が高い。これについて、道液(？-？)は『浄名経関中釈抄』では、次のようにまとめている。

『金剛』云、一切法皆是仏法也。一名不可思議解脱者、此是第二大段従法受名。此経流布既多、申釈亦衆、略開九家、以相比決。初什曰、亦名三昧、亦名神足。…中略…五関内旧解、六地断正使、七地侵除習気。道観双流名不思議。正習俱尽、名為解脱。六地持論師云、不真宗縁修七識、智照仏性真理。断界内見思、界外無明、是思議解脱。若真宗、八識真修体顕、二障皆融無累、名不思議解脱也。¹⁹

『金剛』に言う、「一切の法はすべて仏法である」と。「不可思議解脱」と名付けるというのは、これは第二大段で法によってその名を受けるのである。この経は広く流布しており、その解釈も多いが、諸々の解釈を略して九家に分けて整理しておく。最初は鳩摩羅什が言う、これは三昧と言われ、また神足とも言われる。…中略…五は関内(長安)の旧解である。即ち、六地に正使を断じ、七地に習気を除く。道観双流を不思議と名付ける。正使と習気とは俱に尽きたのを、解脱と言う。六は地持論師が言う、「不真宗は七識を縁修しており、その智が仏性の真理を照らしている。三界の内の見と三界の外の無明を断じる。これは思議解脱と言われる。真宗であれば、真修によって八識の体を顕していけば、二障もなくなって妨げない。これが不思議解脱と言われる」と。

もともとは『金剛般若経』に対する解釈をめぐる各学派の学説のまとめであるが、ここで検討したいのは、第六家の「地持論師」である。言うまでもなく、この「地持論師」は漢訳『地持経』を土台とする当時の教学グループの一つであろう。地持論師の学説について、不真宗は七識を縁修しており、その智が仏性の真理を照らしているのに対し、真宗は八識の体を顕しており、二障もなくなる、と言っている。よく知られているように、「真修」と「縁修」は地論系統の用語である。先行研究によれば、「真修」と「縁修」は地論南道派の用語であり、北道派が七識の縁修作仏を主張したというのも、南道派が北道派をそのように評しており、真修作仏が南道派に主張されていた、という。²⁰ここ

¹⁸ 地論宗南道派の代表者の一人である浄影寺慧遠の『地持経』依用について、前掲の拙稿「浄影寺慧遠と『菩薩地持経』」(『仏教学研究』、第72号、2016年)を参照されたい。

¹⁹ 道液撰『浄名経関中釈抄』、『大正蔵』85・504c-505a。

²⁰ 青木隆「中国地論宗における縁集説の展開」(『フィロソフィア』第75号、1988年)、同

「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」(『東方学』、第93号、1997年、30-43頁)、石

で特に注意すべきは、道液の『浄名経関中釈抄』に見られる地持論師の学説は、天台大師智顛（538－597）の『維摩経玄疏』に伝えられている地論師の学説とよく一致していることである。²¹以下の図表に示されている通りである。

道液『浄名経関中釈抄』	智顛『維摩経玄疏』
六地持論師云、不真宗縁修七識、智照仏性真理。断界内見思界外無明、是思議解脱。若真宗八識真修体顕、二障皆融無累、名不思議解脱也。（『大正蔵』85・504c－505a）	五地論諸師解釈不思議解脱者、通教縁修用七識智照仏性真理。断界内見思界外無明。若発真解断結、則七識円智蕭然累外、名為解脱。此是不真宗明解脱、非不思議解脱也。若真宗八識真修体顕、離二障皆融無得無累、名不思議解脱也。（『大正蔵』38・549bc）

これより見ると、地論師と思われてきた中に、『地持経』を中心とするグループも存在していたことが想定される。²²

また、現存している敦煌本『撰大乘義章』巻四の内容から見ると、撰論師は『撰大乘論』の注釈書の撰述に際し、漢訳『地持経』を参照していたことが知られる。即ち、次の通りである。

大乘法中亦有兩義。一者約人、二辨所退。言約人者、人有凡聖。凡夫断結、是伏非断。無問利鈍、断已還退。『涅槃』云、若世道而断煩惱、以還起故、名為無常。『智度論』云、舍利弗曾行菩薩道、施眼因縁、退大住小。『地持論』云、無種性人、善趣成就、数退数進。此謂十信及十信前凡夫人也。²³

大乘の法の中にも二つの義がある。一は人の立場から言うことであり、二は所退を弁ずることである。約人とは、人には凡人と聖人がいる。凡夫の断結は、伏であり、断ではない。利と鈍を問わず、断じおわってもまた退くことになる。『涅槃経』に言

井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、1996年）第一部第一章と第二部第二章ほか参照。

²¹ これより見ると、智顛などの天台宗の学僧が説いていた「地論師」は、『十地経論』のみならず、『地持経』までも研究の中心としていたことが推測される。『維摩経』注釈書を中心とする智顛の地論師批判については、山口弘江「天台智顛の地論四宗義批判について」（『印度学仏教学研究』第56巻第2号、2008年）ほか参照。

²² この点に関して、船山徹氏は、「道液『浄名経関中釈抄』の原文は「六地論師云」であり、天台智顛の「五地論師」と同じ人を指す考え方もできる。思想的に同じであり、智顛『維摩経玄疏』の「五」の文字を一部省略して整理すると、道液『浄名経関中釈抄』の「六」の文になると思われる」と指摘している。特に、『浄名経関中釈抄』の『大正蔵』原文には「地持論師」とあるのに対し、ほかに「仏地論師」や「地論師」とあるテキストもある。これについて、筆者はその可能性を否定することができないため、ここに記して、船山氏のご教示に感謝の意を表したい。

²³ 『撰大乘義章』、『大正蔵』85・1039a。

う、「世道において断煩惱を断じると、また起きるため、無常と言われる。」『大智度論』に言う、「舍利弗はかつて菩薩道を實踐していた際、因縁により、大乘から退いて小乗にとどまることになった。」『地持論』に言う、「無種性の人は、善趣をもって成就しても、彼らは退いたり進んだりする。」これはいわゆる十信および十信前の凡夫を言うのである。

撰論師はここで十信とその前の凡夫の段階を説明している。その凡夫位を解釈するために、漢訳『地持經』の関連部分をそのまま引用している。撰論師による『地持經』依用は明白であろう。

唐代の著作であるが、南北両道の地論師における学説の相違点について、新羅出身と思われる遁倫（？-？）は『瑜伽論記』では、次のように詳細に述べている。

円成如無尽大伏宝蔵。若証得時、利益無窮故。然此宝蔵喩実性者、旧来諸師取解不同。若南道諸師引『楞伽』等云、如来蔵性具足一切恒沙功德、本自有之、非適今也。又即彼經云、三十二相八十種好結伽趺坐而為無量無覆、隱而不顯現。又『涅槃經』云、大般涅槃本自有之、具足一切恒沙功德。又『華嚴經』云、仏子、一切衆生皆有仏如来蔵性、具諸功德。又『地持論』云、性種性者、六入殊勝、展転相続、無始法爾。如是經論皆証本来具諸功德。若如北道説、無有本来一切功德者、便同外道断見過失。北道諸師云、立本有一切功德不從因生、先来自有者、全同僧伽自体之過。何以得知。無本有功德者、如『楞伽經』大慧白仏言、若如来蔵性具諸功德者、何故世尊復説一切諸法皆悉空、無生無滅。仏告大慧、我為断見衆生故説本来具諸功德。即將此文通釈一切經意。今時泰法師云、依此論証円成実理、成於万徳之本、故説伏蔵。不言真如具足万徳。如護月等、雖立三乘無漏法爾種子、而是有為体、非真如故、不同南道解。然本有無漏種故、不同北道解。²⁴

円成は無尽の大伏宝蔵のようである。もし証得すれば、その利益が無窮であるから。しかし、この宝蔵をもって実性に喩えることをめぐり、昔から今まで、諸師の解釈はそれぞれ異なっている。南道の諸師は『楞伽經』などを引用して言う、如来蔵の性は一切の恒沙功德を具足しており、その性はもともと有るものであり、後になって生じてくるものではない。また、『楞伽經』に言う、「三十二相・八十種好・結伽趺坐があつて無量無覆でありながら、隠れていて、顕現しない」と。また、『涅槃經』に言う、「大般涅槃はもともと有るものであり、一切の恒沙功德を具足している」と。また、『華嚴經』に言う、「仏子よ、一切の衆生は仏如来蔵の性を有し、諸々の功德を具えている」と。また、『地持論』に言う、「性種性とは、菩薩の六入が殊勝であり、展転し相続し、無始より法としてそのまま定まっている」と。こうした諸經論は、もともと諸功德を具えていることを証明する。もし北道の説に従えば、

²⁴ 遁倫撰『瑜伽論記』、『大正蔵』42・764ab。

本有の一切功德がなくなることになり、外道の断見過失と同じようになる。北道の諸師は言う、本有の一切功德は因より生じないと主張すれば、それは全くサーンキヤの本体説の過失と同じようになる。『楞伽經』では、「大慧が仏に言う、もし如来蔵の性が諸功德を具えていると言え、どうして世尊は、一切の諸法が悉く空であり、無生無滅であると説くのか。仏は大慧に言う、私は断見の衆生のために、もともと諸功德を具えていると説いた」、と。即ち、この文をもって一切の經の意を解釈している。今、泰法師は言う、これをもって、円成実の理が万徳の本を成していることを証明する。このため、「伏蔵」と説き、真如が万徳を具足しているとは言わない。護月などは、三乗の無漏法爾種子を立てているにもかかわらず、それは有為の体であり、真如ではないため、南道の解釈と異なっている。一方、本有の無漏種を説いているため、北道の解釈とも異なっている。

と詳細に紹介している。注意に値するのは、南北両道の地論師の依用經論である。つまり、地論南道の諸師は『楞伽經』を引用し、如来蔵の性が一切の恒沙功德を具足しており、その性がもともと本有のものであることを証明しようとしている。そして、『地持論』に見られる、性種性が展転し相続し、無始より法としてそのまま定まっている、という説明を引用し、南道派なりの本有説を補強している。これに対し、地論北道の諸師は、本有の一切功德が因より生じないと主張することは過失である、と主張している。そして、『楞伽經』に見られる、仏は断見の衆生のために、如来蔵の性がもともと諸功德を具えていることを説いた、という部分を引用し、南道派の本有説を論破しようとしている。

遁倫が紹介している上記の内容から見ると、『地持經』が地論師に重要視され依用されていたことを看取できよう。即ち、地論北道派についてはよく分からないものの、少なくとも地論南道派は本有説を論証するために、『地持經』を多用していることが分かる。具体的に言えば、南道派は『地持經』の「性種性」説を利用していただことになる。このため、上述したように、南道派の代表者の一人である浄影寺慧遠については、その『地持經』の引用が、ほかの諸經論の引用より圧倒的に多い理由も理解できるだろう。

二、隋代以降の『菩薩地持經』依用

これまでは南北朝仏教における地論師と撰論師の『地持經』依用について、検討してみた。これからは地論師と撰論師以外の隋唐仏教の諸師の『地持經』依用を検討しておく。

まず、天台大師智顛の場合を見よう。智顛は『妙法蓮華經玄義』では、

三、明対縁有異者、縁即是十因縁法所成衆生、而此衆生皆有十界根性、熟者先感。

仏知成熟未成熟者、応不失時。若衆生解脱縁未熟、不可全棄。對此機縁、止作人天乘説、不作修多羅等名。故天竺外典無十二部名、亦無其意。此間儒道亦無斯名。意義皆闕。若法身為王、示十善道、亦不濫用此名。故『地持』中説種性菩薩能自熟又能熟他。有二乗種性及仏種性者、随法熟之。無種性者、以善趣熟。善趣熟者、即是其義。²⁵

三に、対縁有異を明かすとは、縁は即ち十因縁法からなる衆生であり、こうした衆生は皆十界根性を持っており、熟者は先にそれを感じ得す。仏は成熟の者と未成熟の者をよく知っているため、その教化の時期を失わない。衆生の解脱縁が未熟であっても、全く放棄することはしない。こうした機縁に従い、ただ人天乗の説をとるとどまり、修多羅などの名をとらない。このため、天竺の外典には十二部の名がなく、その意も見えない。中国の儒家と道家にもこうした名がない。たとえ法身が王となり、十善道を示しても、こうした名を勝手に使わない。このため、『地持経』は、種性菩薩は自ら成熟できるし、また他者を成熟させることもできると説いている。二乗の種性と仏種性の者を法に随って成熟させる。無種性の者は、善趣に生まれさせて成熟させる。「善趣熟」とは、即ちその意味である。

と言っている。智顛は成仏できない者がいないことを論証するために、『地持経』が説いている「種性菩薩は二乗の種性と仏種性の者を法に随って成熟させており、無種性の者を善趣に生まれさせて成熟させる」、という一文を引用している。智顛のこうした『地持経』依用は、その引用箇所と立場から見れば、上述の敦煌本『撰大乘義章』に見える撰論師の場合に近いと言えよう。換言すれば、智顛と撰論師は『地持経』を利用し、成仏できない種姓(性)の存在を否定しようとしていたことになる。

智顛のみならず、同時代の吉蔵も『地持経』を重視していたようである。吉蔵は『法華義疏』では、

説大乘経者、明能被之教也。龍樹『十二門論』以六義積於大乘。一、出二乗之上、故名為大。二、諸仏最大、是乗能至、故名為大。三、諸仏大、人之所乗故、故名為大。四、滅衆生大苦、与大利楽、故名為大。五、觀音弥勒等之所乗故、故名為大。六、能尽諸法辺底故、故名為大。依『地持論』七義積大。一者、法大、謂大乘経。二、発心大、因大乘経発菩提心。三、解行大、即道種性菩薩解行成就。四、浄心大、即初地菩薩也。五、衆具大、有福德智慧、二種具足。六者、時大、謂三阿僧祇劫行。七者、果大、謂大菩提果。故云大乘経也。²⁶

大乘経とは、能と被(受け身)、すべてを含んでいる教を明かすものである。龍樹の『十二門論』は六義をもって大乘を解釈する。一に、二乗より上に出ているため、

²⁵ 智顛説『妙法蓮華経玄義』、『大正蔵』33・754a。

²⁶ 吉蔵撰『法華義疏』、『大正蔵』34・467ab。

大と言われる。二に、諸仏は最大であり、この乗に到達できるため、大と言われる。三に、諸仏の大は、人に乗られるため、大と言われる。四に、衆生の大苦を滅し、大利益を与えるため、大と言われる。五に、観音弥勒などが乗るものであるため、大と言われる。六に、諸法の辺底を尽くすことができるため、大と言われる。また、『地持論』によれば、七義によって大を解釈する。一に、法大であり、いわゆる大乘経である。二に、発心大であり、大乘経によって菩提心を発する。三に、解行大であり、即ち道種性の菩薩の解行成就である。四に、浄心大であり、即ち初地の菩薩である。五に、衆具大であり、福德と智慧を具足する。六に、時大であり、いわゆる三阿僧祇劫の行である。七に、果大であり、いわゆる大菩提果である。このため、大乘経と言われる。

と説いている。つまり、吉蔵は大乘経の「大乘」を解釈するにあたっては、主に『十二門論』と『地持経』を利用しているのである。『十二門論』は言うまでもなく、『中論』・『百論』と同じように吉蔵に最も重要視されていた経論である。これだけでなく、『地持経』の七義までも用いて「大乘」を解釈している。周知のように、吉蔵は大乘ではないという理由で成実論師などを批判していたため、この依用は興味深いことであろう。

これに近い場合として、吉蔵は『法華遊意』ですべての仏教経論を以下のような二つの部分に分けている。

問、何以得知唯有兩藏。答、『中論』云、前於声聞法中、説十二因縁、後為已習行堪受深法者、以大乘法、説因縁相故。『智度論』云、阿難・迦葉結集三藏、弥勒・阿難・文殊結集大乘藏。『地持論』云、十二部経名声聞藏、方等経名菩薩藏。²⁷

問う、どのように両藏しかないことを知ることができるのか。答える、『中論』に言う、「前に声聞法において十二因縁を説いた。その後になると、既に習行し終わり、深法を受けることができる者のために、大乘法をもって因縁相を説くからである」と。『大智度論』に言う、「阿難・迦葉は三藏を結集し、弥勒・阿難・文殊は大乘藏を結集した」と。『地持論』に言う、「十二部経を声聞藏と名付け、方等経を菩薩藏と名付ける」と。

即ち、『中論』と『大智度論』の説を用い、仏教経論を小乗の三藏と大乘藏に分けている。似たような分け方として、『地持経』の説を用い、十二部声聞藏と方等菩薩藏に分けているのである。つまり、吉蔵の考え方によれば、『中論』・『大智度論』・『地持経』は「大乘」を代表できる重要な経論群なのである。

次に新羅元暁（617－686）の場合を見よう。元暁は有名な『起信論疏』では、

²⁷ 吉蔵撰『法華遊意』、『大正蔵』34・644b。

行者要修真如三昧、方入種性不退位中。除此更無能入之道、故言不習、無有是處。然種性之位有其二門。一、十三住門。初種性住種性者、無始來有、非修所得。義出『瑜伽』及『地持論』。二、六種性門。初習種性、次性種性者、位在三賢、因習所成。出『本業經』及『仁王經』。於中委悉、如一道義中広説也。²⁸

行者は真如三昧を修してこそ、はじめて種性不退位の中に入ることができる。これ以外、種性不退位の中に入る道はないため、習わないと言うとは、あり得ない。一方、種性の位には二門がある。一は十三住門である。つまり、最初の段階は種性住種性である。この種性住種性は無始より存在し、修行によって得られたものではない。この義は『瑜伽論』と『地持論』に説かれている。二は六種性門である。つまり、最初の段階は習種性であり、その次は性種性に入るのである。その位は三賢にあり、習によって成り立っている。この義は『本業經』と『仁王經』に説かれている。この中の理由と経緯は、『一道義』において広く説いている通りである。

と言っている。即ち、元暁の見解によれば、『地持經』と『瑜伽論』などに見られる種姓(性)説の立場から言えば、性種性(=種性住種性)は本有であり、後天的修行によって得られるものではない、という。こうした理解は、上述の南道派の地論師に非常に近いと言えよう。つまり、ある意味では、『地持經』の性種性説は本有説あるいは仏性本有説の根拠の一つになっているのである。これに対し、『仁王經』と『瓔珞本業經』などに見られる性種性は、習種性の後に位置づけられ、習種性の所成によって生じてくるのである、と元暁は言っている。

唐代の唯識学派の場合、慧沼(648-714)は『能顕中辺慧日論』において、

有義、如来蔵及識蔵、一切有情皆平等有。即此名性種性、亦名本性。後熏習者、名為客性、由新熏故、五乘性別、非是本有。真如本識性平等故、一切無別。此説非理、立宗妄故。…中略…若此真如及第八識名性種性、一切俱有。何名殊勝。由有法爾無漏種子、三乘差別異於無性、名為殊勝故。故『善戒經』第一先明善行性品、不言理性品。又云、修習聖行、行於善果菩提之道。有十法則、能撰取一切善法。『瑜伽』・『地持』并皆相似。初明本性發心品、下始明習性。性種性中明習種性者、且相對明、非正明。…中略…又『地持』云、非種姓人無種姓故、雖復發心、勤修精進、必不究竟阿耨菩提。亦不得云無習種性。即此發心、勤修精進、可非習性、云終不得。以此故知、要有法爾無漏種子、方名習種性。若無本性、習性何生。²⁹

こうした説がある。如来蔵と識蔵は一切の有情に平等にある。即ち、これは性種性と言われ、本性とも言われる。後熏習とは、客性と言われ、新熏のため、五乗の性によってそれぞれ異なっており、本有ではないのである。真如本識の性は平等であ

²⁸ 元暁撰『起信論疏』、『大正蔵』44・224b。

²⁹ 慧沼撰『能顕中辺慧日論』、『大正蔵』45・414b。

るので、全く区別がない、と。この説は正しい理ではない。その立宗が妄であるから。…中略…もしこの真如と第八識は性種性であって一切の衆生にあるとしたら、なぜ殊勝と言うのか。法爾無漏種子があるため、三乗は無性と異なっており、殊勝と言われる。このため、『菩薩善戒經』の第一にまず善行性品を明かし、理性品と言わない。また言う、聖行を修習し、善果菩提の道を実践するために、十つの法則がある。この十つの法則に従えば一切の善法を摂取することができる。『瑜伽論』・『地持經』はこれに似ている。本性発心品を明かしてから、習性を明かす。性種性において習種性を明かすとは、相対の明であるに過ぎず、正明ではない。…中略…また、『地持經』に言う、非種姓の人は無種姓であるため、発心し精進しても、究竟の阿耨菩提を得ることができない。また、習種性がないと言ってもいけない。なぜかと言うと、こうした発心と精進は習性ではないから。このため、法爾無漏種子があれば、はじめて習種性と言われるようになる。もし本性がなければ、習性はどこから生じようか。

と説いている。ここで、慧沼はまずある人の主張を提示している。即ち、一切の有情は性種性・本性とも言われる如来蔵・識蔵を有しており、後熏習は新熏であるため、こうした新熏の五姓各別は本有ではない、という主張である。慧沼はこれに反対している。その反対の理由は、『地持經』と『瑜伽論』にある。具体的に言うと、非種姓の人は無種姓であり、発心し精進しても、究竟の阿耨菩提を得ることができないため、種姓の法爾無漏種子がなければ、習種性も生じてこない、という『地持經』に見られる一文が慧沼の根拠となっている。同じく『地持經』からの引用であるが、その結論は南道派地論師・撰論師・智顛などの主張と正反対となっている。ここからも玄奘門下の唯識学派と南北朝の地論師・撰論師との『地持經』理解の相違点が窺えよう。なお、『地持經』と『瑜伽論』の原文をそのまま理解すれば、むしろ慧沼の理解が比較的正確であると考えられる。

『地持經』が説いている「性種性・習種性」に関しては、遁倫は『瑜伽論記』において、

姓各異故。此中義意二種皆取者、若依旧『地持』無此文。今三藏依梵本具説此文。今総收二性為種姓持、故云二種皆取。釈異名中。二種種性能生果、故名種子。能持果、故名界。恒沙功德性種類、故名姓。弁龜細中。旧『地持』言、「又不習者、果細果遠。習者、果龜果近。」古人有云、「性種無為、非修習法、故言不習。離名絕相、故言果細。非近情測、故言果遠。習種有為、可修之法、故名為習。有名有相、故導果龜。情慮可擬、故言果近。」有説先有習種、能証名龜名近。後有所証性種、名細名遠。今所翻譯与旧全別。文意但就性種姓解。三藏云、「又此種姓未習成果、説名為細」者、謂未習種姓果、説名為細。若成習種姓、果即為龜。所以爾者、発心已去由

習種姓故、漸増転明、故名為僂。³⁰

種姓は各々異なっているからである。その中に見える二種の種姓がともに採用されるというのは、旧訳の『地持経』などに見えない内容である。今、玄奘三蔵は梵本によってこの文を詳しく説明している。今、総じて二性をおさめて種姓持としているので、二種皆取と名付ける。異名を解釈すれば、二種の種姓は果を生じさせることができるので、種子と言われる。果を持つことができるので、界と言われる。恒沙功德の性種を有するので、姓と言われる。僂と細を区別するならば、『地持経』に言う、「不習は、その果が細であって遠である。習は、その果が僂であって近である」と。古人が言う、性種は無為であり、修習の法ではないので、不習と言われる、と。この性種は名を離れ、相を絶するので、果細と言われる。常識でははかり知ることができないため、果遠と言われる。習種は有為であり、可修の法であるので、習と言われる。名も相もあるので、果僂と言われる。はかり知ることができないため、果近と言われる。まず能証の習種があり、後に所證の性種がある、という説がある。この説は今の新訳と全く異なっている。ただ性種姓について解釈しておく。三蔵が言う、この種姓が未だ習成せず、その果が細である。もし習種姓ができたなら、その果が僂になる。なぜなら、発心より以上は習種姓によるので、増えるほどより明るくなるので、僂と言われるようになる。

と述べている。遁倫がここで指摘していることには、いくつかの注目に値する点がある。一点目は、「姓各異故。此中義意二種皆取者、若依旧『地持』無此文」、ということである。つまり、種姓は各々独立したものであるので、習種姓と性種姓を同時に備えることはありえない。同時に備える説は、『地持経』そのものに見出せないのである。二点目は、「旧『地持』言、又不習者、果細果遠。…中略…習種有為、可修之法、故名為習。有名有相、故導果僂」、ということである。遁倫はこの点において、インドのアビダルマ仏教の立場より、習種姓は有為法であるから修行によって得られるものの、性種姓は無為法であるから修行によってどうしても得られないものである、と指摘している。ここで注意すべきは、遁倫は『地持経』の説そのものを利用しつつ、古人の解釈を参照しつつ、習種姓と性種姓を同時に備える説を論破しようとしていることである。三点目は、「三蔵云、又此種姓未習成、果説名為細者、謂未習種姓、果説名為細」、ということである。つまり、玄奘三蔵の意見によれば、果細の性種姓は習成や修行などによって得られるものではない、という。周知のように、玄奘とその門下は、無種姓の衆生の存在を肯定する五姓各別説を主張している。³¹こうした五姓各別説は、言うまでもなく、『地持

³⁰ 遁倫撰『瑜伽論記』、『大正蔵』42・488ab。

³¹ 五姓各別説は玄奘訳『仏地経論』を典拠としている。これについて、袴谷憲昭「仏教史の中の玄奘」(『人物中国の仏教 玄奘』、大蔵出版、1981年)、佐久間秀範「五姓各別の源流を訪ねて」(『加藤精一博士古稀記念論文集 真言密教と日本文化』、ノンブル社、2007年)、長谷川岳史『唯識 さとりの智慧—『仏地経』を読む』(春秋社、2011年)、吉村誠『中国唯識思想史研

経』・『瑜伽論』などに見られる性種性（＝種性住種性）につながっているのである。このため、依用の文脈は異なっているにもかかわらず、地論師だけではなく、唐代の唯識学派も『地持経』を重要視していたことは間違いないように思われる。

おわりに

本節の最初に提示したように、吉蔵は、隋の長安に撰論師と地論師に対して地持師があり、その地持師が二無我・三無性の理を説いていたことを伝えている。その源を探るために、まず南北朝の『地持経』依用を検討してみた。その結果、菩提流支・勒那摩提・仏陀扇多などの周辺にいた、漢訳『地持経』の影響を受けた中国人の訳者たちの思想が、その訳経に入っている可能性が想定された。初期地論師の思想から、『地持経』の影響が窺えるのは、このためであろう。また、真谛は「菩薩地」の「地」を解釈するにあたって、『地持経』は『十地経』と同じように重要な根拠である、と述べている。そして、道液の著作に見られる地持論師の学説は、智顛に伝えられている地論師の学説とよく一致している。即ち、これまで地論師と考えられてきた人たちの中には、『地持経』を中心とするグループも存在していたことが推測される。

隋になると、智顛と撰論師は『地持経』を利用し、成仏できない種姓(性)の存在を否定している。吉蔵の考え方によれば、『中論』・『大智度論』に並んで、『地持経』は「大乘」を代表できる重要な経論群である。唐になると、同じように『地持経』を引用しておりながら、玄奘とその門下の結論は、地論師・撰論師・智顛などの主張と正反対となっている。『地持経』・『瑜伽論』などに見られる性種性（＝種性住種性）を利用し、五姓各別説を主張しているのである。

究一玄奘と唯識学派』（大蔵出版、2013年）第二篇第三章ほか参照。

第五節 敦煌写本『勝鬘經』注釈書に見られる二乗成仏と如来蔵説 —S.6388 と S.2660 を中心に—

はじめに

『勝鬘經』は五世紀に中国で漢文に翻訳されており、当時の中国仏教にとって、『涅槃經』とともに最初期の漢訳如来蔵經典であった。六世紀以前の中国仏教における唯識・如来蔵思想を検討するには、『勝鬘經』が当時の中国でどのように理解され解釈されていたか、ということが極めて重要である。

藤枝晃氏は、敦煌写本中に現存する『勝鬘經』の注釈書を網羅的に整理される過程で、S.6388 と S.2660 に注目し、基本的な紹介をされた。両文献はともに漢訳『勝鬘經』の漢文注釈書であり、どちらも『大正蔵』や『卍続蔵』などに収録されていなかった。その後、藤枝氏は現存する南北朝から唐初にかけての『勝鬘經』注釈書をおおよそ年代順に列挙しており、次の通りである。¹

- ① S.5858、S.1649 『勝鬘夫人經』卷上
- ② 北魏正始元年（504年）写 S.2660 『勝鬘義記』
- ③ 北魏延昌四年（515年）写 S.524 『勝鬘經疏』
- ④ S.2430 『勝鬘經疏』
- ⑤ S.6388 『勝鬘經疏』
- ⑥ BD04224、BD05793 『勝鬘義疏本義』
- ⑦ 淨影寺慧遠 『勝鬘經義記』
- ⑧ 嘉祥吉蔵 『勝鬘宝窟』
- ⑨ 伝聖徳太子 『勝鬘經義疏』
- ⑩ 慈恩基 『勝鬘經述記』

この中において、筆者が本節で特に取り上げて検討したいのは、敦煌写本 S.6388 『勝鬘經疏』と S.2660 『勝鬘義記』である。その理由は、上記の藤枝説によれば、S.6388 は 515 年以降に成立した可能性が高く、特に S.6388 には地論宗の教判と漢訳『十地經論』の用語を見出すことができるためである。つまり、S.6388 と S.2660 は淨影寺慧遠（523—592）以前の初期地論師に関わる著作なのである。このため、当時の中国仏教、特に『菩薩地持經』と『宝性論』が翻訳されて以降の北朝仏教における如来蔵思想の受容と展開を解明するために、本節で S.6388 と S.2660 を検討していきたい。

一、S.6388 『勝鬘經疏』について

¹ 藤枝晃「北朝における『勝鬘經』の伝承」、『東方学報』第 40 冊、京都、1969 年。

その藤枝氏の敦煌写本研究班に属していた古泉円順氏は、本文献を敦煌写本 S.2430『勝鬘經疏』と比較しつつ、詳細な研究をされた。²特に注意すべきは、古泉氏がその後の研究において指摘したように、S.6388 は「円宗」の中において、「漸中之円」である『涅槃經』と「頓中之円」である『華嚴經』と「円中之円」である『大集經』との三種を説いており、天台大師智顛（538－597）説・灌頂（561－632）記『妙法蓮華經玄義』が伝える「耆闍凜師」－漢訳『宝性論』の翻訳者である勒那摩提（？－508－？）の継承者であった慧光（469－538）の門下－の教判とほぼ同様であることである。³この点から見ると、S.6388 が初期地論師の著作であった可能性は非常に高いと言えよう。

その後、石井公成氏と青木隆氏は S.6388 に着目し、それぞれの立場から検討を加えた。石井氏は、本文献の教判が地論宗の中の『大集經』尊重派として位置づけられることを明らかにし⁴、青木氏は、本文献と地論宗の著作と思われる敦煌写本『涅槃經疏』（BD02224、BD02316、BD02276）との共通性を指摘している。⁵

近年、池田将則氏は、『蔵外地論宗文献集成・続集』において、S.6388 の全文を翻刻し、先行研究を詳細に整理したうえで、解題を加えている。これは甚だ重要な作業であり、これによって、敦煌写本 S.6388『勝鬘經疏』の思想を研究することができるようになった。ただ、池田氏が指摘しているように、本文献全体の思想的特質に関するより詳しい検討は今後の課題である。⁶上述のように、六世紀以前の中国仏教における唯識・如来蔵思想にとって、『勝鬘經』の理解と解釈が極めて重要であるため、これをめぐって S.6388 を検討する。

二、S.6388『勝鬘經疏』に見られる二乗と種性

求那跋陀羅訳『勝鬘經』では、菩薩のみならず、凡夫と二乗の成仏問題が既に取り上げられており、如来蔵經典であることは間違いないが、種姓（性）の概念が『勝鬘經』の作者に重要視されている。⁷このため、凡夫と二乗は成仏できるか否か、どのように成

² 古泉円順「S 二四三〇敦煌本『勝鬘經注釈書』断簡」、奥田慈応先生喜寿記念論集刊行会編『仏教思想論集』、平楽寺書店、1976年。

³ 古泉円順「敦煌出土仏典注釈書の「円宗」」、『IBU 四天王寺国際仏教大学文学部紀要』第15号、1983年。

⁴ 石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社1996年）の第二部第二章を参照されたい。

⁵ 青木隆「敦煌出土地論宗文献『涅槃經疏』に説かれる教判と因果説」、『印度学仏教学研究』第46巻第1号、1997年。

⁶ 池田氏の解題と翻刻に関しては、青木隆・荒牧典俊・池田将則・金天鶴・李相旻・山口弘江『蔵外地論宗文献集成・続集』（韓国金剛大学校、2013年、297－441頁）参照。本節では、池田氏の翻刻を利用しつつ、敦煌写本 S.6388『勝鬘經疏』の如来蔵説と種性説を思想史的立場から検討しておく。

⁷ この点から見れば、如来蔵經論あるいは如来蔵思想は必ずしも種姓（性）説と矛盾しないように思われる。換言すれば、「如来蔵＝一切衆生皆成仏≠種姓説」という大雑把な図式には、無

仏できるか、などの問題点は極めて重要である。

松本史朗氏の研究によれば、『勝鬘經』は、阿羅漢と縁覚は菩提に達することができるかと述べており、これは成仏することができることを意味している、という。⁸言い換えれば、声聞と縁覚という二乗は、修行すれば成仏することができるのである。『勝鬘經』が翻訳されて以降の中国における二乗の成仏問題を検討するために、その注釈書である S.6388 の関連解釈を考察したい。

まず、「種性」の語が S.6388 では、以下のように明確に使用されている。

前世已開覚者、発心之始、謂之開覚。即是種性持。今復摂受汝者、方便現前、入仏境界、故曰摂受。即是発心持。⁹

「前世に既に開覚した」は、発心の始まりであり、「開覚」と言われる。即ち種性持である。「今はまたあなたを摂受する」は、それは方便の現れであり、それによって仏の境界に入らせるため、摂受と言われる。即ち発心持である。

ここでは、前世の悟りは開覚であり、これは種性持と言われる、と指摘されている。この種性持を土台にし、仏の境界に入らせることができる、という。前世につながっている種性持の重要性が強調されている。

ここに見られる「種性持」の語は、恐らく曇無讖（385—433）の翻訳した『菩薩地持經』の「種性品」に基づいた用語であろう。『地持經』では、

云何名持。菩薩自種性、初発心及一切菩提分法、是名持。¹⁰

なぜ持と名付けるか。菩薩の本来の種性であり、初発心および一切の菩提の分法であるため、持と名付けられる。

と言っている。ここで注意しなければならないのは、『地持經』では種性を持と名付けるため、「種性持」という用語の根拠の一つになるが、この「持」は、菩薩の種性にはほかならないことである。上述のように、S.6388 の作者は種性持が前世の悟りの開覚であると主張している。『地持經』の解釈から見ると、それは菩薩種性に限る話になっている。

S.6388 の種性説に影響を与えた経論として、『地持經』の役割は極めて重要である。上記の例にとどまらず、種性について、S.6388 には、

視できない誤解があると言わざるを得ない。

⁸ 松本史朗『仏教思想論・下』、第六章『『勝鬘經』の思想的立場』、大蔵出版、2013年、384頁。

⁹ 青木隆・荒牧典俊・池田将則・金天鶴・李相旻・山口弘江『蔵外地論宗文献集成・続集』（韓国金剛大学校、2013年）、339頁。（以下は『蔵外地論宗文献集成・続集』と略称する。）

¹⁰ 曇無讖訳『菩薩地持經』、『大正蔵』30・888a。

依如諸經、弁記三種。一者未發心、習種是也。是時無量時不定。二者發心記、性種是也。即是時量時不定。三者無生記、初地已上是。即是時量時定。¹¹

諸々の經によると、三種に分けて記す。一は未發心であり、習種がそれである。この時は、無量時の不定である。二は發心記であり、性種がそれである。即ち、この時は、量時の不定である。三は無生記であり、初地より以上はそれである。即ち、この時、量時の定である。

とある。これによれば、未發心の段階は習種性であり、初發心の段階は性種性であり、初地以上の段階は無生記である、という。筆者のこれまでの研究によると、漢訳『地持經』は、『仁王經』および『菩薩瓔珞本業經』などの偽經とともに、五世紀後半から六世紀後半までの中国仏教における種姓（性）説に測り知れない影響を与え、菩薩の階位説と種性説との融合を産んだ、ということが分かる。¹² S.6388に見られる上記の解釈は、間違いなく当時の『地持經』・『仁王經』・『瓔珞本業經』の階位説の影響を強く受けている。

この結論を検証するために、『地持經』の「功德品」の原文を見よう。

菩薩有六事、為如来授無上菩提記。一者種性未發心、二者已發心、三者現前、四者不現前、五者時量時定得無上菩提、六者時無量時不定受記。¹³

菩薩には六事があり、如来から無上菩提記を受ける。一は「種性未發心」であり、二は「已發心」であり、三は「現前」であり、四は「不現前」であり、五は「時量時定得無上菩提」であり、六は「時無量時不定受記」である。

明らかかなように、S.6388の説いている「未發心の段階は習種性であり、初發心の段階は性種性であり、初地以上の段階は無生記である」という解釈は、『地持經』の説いている「一は種性未發心であり、二は已發心であり、三は現前である」の孫引きである。

しかるに、上記の『地持經』に基づく二例には、無視できない問題点がある。それは、S.6388の作者は階位説を利用して種性を解釈する仕方をを用い、『地持經』の種性説を再解釈しているにもかかわらず、少なくとも上記の二例に限って言えば、『地持經』は明確にそれが菩薩種性の話であると強調しているのである。一方、S.6388の対応箇所には、菩薩種性に限るとする表現を見出すことができない。つまり、『地持經』の場合、こうした解釈は菩薩種性に限られているのに対し、S.6388の作者は菩薩種性に限定していな

¹¹ 『藏外地論宗文献集成・続集』、340頁。

¹² 拙稿「7世紀以前の中国仏教の種姓（性）説について—『菩薩地持經』・『仁王經』・『瓔珞本業經』を中心に—」、『印度学仏教学研究』第65巻第1号、2016年。

¹³ 曇無讖訳『菩薩地持經』、『大正藏』30・936b。

いのである。

菩薩にとどまらず、S.6388 では、菩薩以外の諸々の種性、即ち四乗の悟りも取り上げられている。

故経云、安者謂因處、樂者謂果處。劫成者、結喻耳。乃至天人、本所未得、皆於中出、結法也。四乗因果、皆是円宗。四乗者、自前未悟、故云本未得。¹⁴

このため、経に言う、「安は因處と言ひ、樂は果處と言う」と。劫成は、結喻にほかならない。ないし天人まで、もともと未得であったが、すべてその中から出ており、それは結法である。四乗の因果はすべて円宗である。四乗はもともと未悟であったため、本未得と言われる。

ここで「円宗」の語が使用されている。先行研究によって判明されたように、「円宗」は地論宗の用語であり、地論教学の教判における最高の修行段階と言える。¹⁵注意すべきは、S.6388 によれば、四乗の因果はすべて円宗であり、四乗はもともと悟っていなかったが、いずれも円宗に属するため、樂である果處は同様である、ということである。菩薩以外の諸種性の衆生たちの悟る可能性も言及されている。

この方向性について更に明確に述べているのは、S.6388 の以下の説明である。

此中凡夫拋有為相、二乗拋無為相、菩薩自体相。今所以四種差別者、就外相次第、非無優劣之義。但此宗不以此四相差分、以之為行。¹⁶

この中において、凡夫は有為相に従う。二乗は無為相に従う。菩薩は自体相そのものである。四種の差別は外相の次第によって言われており、優劣がないという意味ではない。ただし、この宗はこうした四相によって分けられず、これを行とする。

つまり、凡夫は有為の相であり、二乗は無為の相であり、菩薩は自体相であるが、その差別と優劣は外相の次第によって説かれるものに過ぎず、円宗の立場から見れば結果的には異ならないのである。大竹晋氏の研究によると、菩提流支訳経における「自体相」は「svabhāva (自性)」であるため、『起信論』における「体相」も「体と相」ではなく「体」の同義語であることが分かる。¹⁷これから見ると、地論宗文献と思われる S.6388 の説いている「自体相」も「体」としての「svabhāva (自性)」である可能性が高いように思われる。このため、最も低い段階である有為の相は凡夫にあたり、無為の相は二乗

¹⁴ 『蔵外地論宗文献集成・続集』、359—360 頁。

¹⁵ 青木隆「中国地論宗における縁集説の展開」(『フィロソフィ』第 75 号、1987 年)、同「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」(『東方学』第 93 輯、1997 年) ほか参照。

¹⁶ 『蔵外地論宗文献集成・続集』、361 頁。

¹⁷ 大竹晋「『大乘起信論』成立問題に関する近年の動向をめぐって」、『佛教学 Review』第 12 号、韓国金剛大学校仏教文化研究所、2012 年 12 月。

にあたり、最も高い段階である「自体相」(=“svabhāva (自性)”)は菩薩にあたる、ということになっている。一方、円宗の立場より見ると、悟りの結果には相違がなさそうである。

上記の解釈に近い説明として、S.6388 では、

変易死、従初地竟五地已還、名声聞地。六地縁覚地。七地已上大力菩薩地。此三人皆受意生身。三地已還、三昧意生。四地至七地、覚法自在意生身。八地已上、種類無行、作俱生意生身。阿羅漢明諦修、辟支仏縁諦修、大力菩薩明中道実修。以三修故、成就三種意生身。乃至究竟無上菩提者、明金剛已還、皆受此三種身也。凡夫伏断三界以顕行、故云不辨。¹⁸

変易死は、初地より五地までであり、声聞地と言われる。六地は縁覚地である。七地より以上は大力菩薩地である。こうした三人は意生身を受ける。三地までは、三昧意生である。四地から七地までは、覚法自在意生身である。八地より以上は、その種類が無行であり、俱生意生身となる。阿羅漢は諦修を明らかにする。辟支仏は縁修を縁にする。大力菩薩は中道の実修を明らかにする。こうした三種の修行により、三種の意生身を成就する。究竟無上菩提は、金剛まではすべてこうした三種身を受けることを明らかにする。凡夫は三界を断じて行を顕すため、不辨と言われる。

と言っている。即ち、声聞・縁覚・菩薩それぞれの相違は修行の過程における段階に関係しており、十地という修行段階において、五地以下は声聞であり、八地以上になると菩薩になっている、ということである。声聞以上は変易死になるのに対し、それ以下は分断死の凡夫である。上記の場合と同じように、菩薩の階位説を活用して種姓を解釈しているが、ここでも、S.6388 の作者は菩薩種性に限定していないのである。

『勝鬘経』と S.6388 に見える上記の理解については、『究竟一乗宝性論』の次の一節を見てみよう。

yad uktam arhatpratyekabuddhaparinirvāṇam adhikṛtya nirvāṇam iti bhagavann upāya eṣa tathāgatānām iti / (RG, 56)¹⁹

阿羅漢と縁覚の涅槃に関して、『勝鬘経』では「世尊よ、その涅槃は、如来たちの方便である」と説かれている。

以是義故、聖者勝鬘経言、世尊、言声聞辟支仏得涅槃者、是仏方便故。此明何義。言声聞辟支仏有涅槃者、此是諸仏如来方便。²⁰

こうした意味のため、『聖者勝鬘経』に言う、「世尊よ、声聞と辟支仏が涅槃を得ると言うのは、仏の方便である」と。これは何を意味するか。声聞と辟支仏には涅槃

¹⁸ 『蔵外地論宗文献集成・続集』、389 頁。

¹⁹ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

²⁰ 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・835c。

があるとは、これは諸々の仏如来の方便である。

この部分に関しては、『宝性論』の梵本と漢訳とはほぼ一致している。引用されている内容は『勝鬘経』の原文である。つまり、仏の方便があるからこそ、声聞と縁覚は涅槃を得ることができるようになるのである。しかし、やや不明瞭なところがあると言わざるを得ない。涅槃を得られる声聞と縁覚はそもそも仏または菩薩の一部であったか、それとも仏の方便によってもともと涅槃できないはずの声聞と縁覚は涅槃を得ることができるようになるか、という疑問が残っているように思われる。これは『勝鬘経』とそれを引用する『宝性論』の曖昧なところであろう。

ちなみに、興味深いのは、玄奘訳『成唯識論』によれば、定性二乗と無性有情が成仏できないことになる。

涅槃義別略有四種。一本来自性清淨涅槃、謂一切法相真如理。雖有客染、而本性淨。具無數量微妙功德。…中略…二有余依涅槃、謂即真如出煩惱障。雖有微苦、所依未滅。而障永寂、故名涅槃。三無余依涅槃、謂即真如出生死苦。煩惱既盡、余依亦滅、衆苦永寂、故名涅槃。四無住處涅槃、謂即真如出所知障。…中略…一切有情皆有初一。二乘無學容有前三。唯我世尊可言具四。²¹

涅槃の義を略してまとめると、四種類に分けることができる。一は本来自性清淨涅槃であり、一切法相の真如の理である。外来の染があったとしても、その本性は淨である。無量の微妙な功德を具足している。…中略…二は有余依涅槃であり、真如が煩惱障から離れているのである。微苦があつて、その拠り所は未だ滅していないとしても、障は永く寂滅するため、涅槃と言われる。三は無余依涅槃であり、真如が生死の苦から離れているのである。煩惱は既に尽きており、その拠り所もなくなり、諸々の苦は永く寂滅するため、涅槃と言われる。四は無住處涅槃であり、真如が所知障から離れているのである。…中略…一切の有情は一番目の涅槃に到達することができる。二乗と無學は前の三種の涅槃に到達することができる。わが世尊のみは、上記の四種の涅槃のいずれも備えることができると言える。

『成唯識論』の説明によれば、本来自性清淨涅槃は一切の真如の理であり、一切の有情はこの本来自性清淨涅槃に到達することができるのに対し、真如が所知障から離れている無住處涅槃には、仏しか到達できない、ということが分かる。言い換えれば、凡夫どころか、声聞と縁覚でも仏と同じように最高の涅槃の境地に到達することができないのである。これは S.6388 と異なっていると考えられる。

二乗と菩薩の関係について、S.6388 には、

²¹ 玄奘訳『成唯識論』、『大正蔵』31・55b。

諸大声聞能信如来者、是上大力菩薩也。地前修相菩薩名大声聞。一切阿羅漢辟支仏、是習種二乗也。²²

「諸々の大声聞は如来を信じることができる」というのは、大力菩薩である。地前にあり、相を修する菩薩は大声聞と言われる。一切の阿羅漢と辟支仏は、習種の二乗である。

とある。ここでは、大声聞は菩薩であり、すべての声聞と縁覚は習種性の二乗である、と明確に述べられている。声聞と縁覚は『地持経』の説いている性種性より低い段階である習種性にあたり、その中の大声聞は菩薩である、という解釈である。

こうした言い方を踏まえつつ、S.6388の作者は『地持経』との関係について、

信仏語故者、是信地菩薩、亦名大声聞。是故『地持』中明六波羅蜜是菩薩種性相也。²³

「信仏語故」とは、これは信地の菩薩であり、また大声聞とも言われる。このため、『地持経』では、六波羅蜜が菩薩種性相であることを明らかにしている。

と言っている。明らかのように、これは上記の説明と比べると、より一歩進んでいると言えよう。大声聞はもともと信地にいる菩薩であったため、『地持経』の説いている声聞に関わる六波羅蜜は菩薩種性の説明でもある、という。これより見ると、S.6388の作者は『地持経』を念頭に強く意識していた、少なくとも種性（姓）という概念を解釈する場合の依用経論は『地持経』であった、というのが明白であろう。然るに、注意に値するのは、二乗の修行や習種性・性種性などを明確に説いている『地持経』は、菩薩の修行を巡って説明と論証を展開させているにもかかわらず、大声聞のような二乗はもともと菩薩であったと明言していないことである。

では、S.6388などに見える大声聞などの二乗はもともと菩薩であったという解釈は、何の経論に遡ることができるのか。これについて、松本氏は『法華経』の梵本および漢訳を吟味したうえで、それに見られる仮の声聞は実は菩薩なのであり、普通の衆生ではない、と指摘している。²⁴それを踏まえつつ、『勝鬘経』の説いている「声聞と辟支仏が得る涅槃は、仏の方便である」という趣旨における「声聞と辟支仏」というのは、実は菩薩である、と松本氏は論証している。²⁵これはあくまでも松本説に止まっているが、大声聞などの二乗はもともと菩薩であったという解釈の依用経論は、『瑜伽師地論』やその一部の漢訳である『菩薩地持経』など以外の諸経論にあると考えられる。

²² 『藏外地論宗文献集成・続集』、418頁。

²³ 『藏外地論宗文献集成・続集』、424頁。

²⁴ 松本前掲書、401－403頁。

²⁵ 松本前掲書、407頁。

この問題に関して、慈恩大師基（632－682）は『勝鬘經述記』²⁶において、以下のよう
に説明している。

「不愚於法」者、謂声聞有二。若定姓、総名愚法。聞説大乘、生怖畏故。二若不定
種姓、名不愚法。一聞大乘、即便廻趣、求一乘故。言「不由於他」者、謂身中旧有
菩薩種姓。性自仁賢、非由他人有所作故。²⁷

「不愚於法」とは、いわゆる声聞には二種類がある。定姓であるとすれば、愚法と
言われる。大乘の説を聞き、怖畏を生じるからである。二には不定種姓であれば、
不愚法と言われる。大乘を聞いたら、すぐ廻趣し、一乗を求めるからである。「不由
於他」とは、いわゆる身の中の旧来の菩薩種姓があるからである。その性は自ら仁
賢であり、他人によって作られたものではない。

やや不思議であるが、基のこうした説明は、まるで S.6388 に見られる上記の考え方を
再解釈するようである。つまり、同じく声聞と呼ばれるが、その中に於いて、大乘を聞
いても信じないグループ、即ち成仏できない声聞のグループがいるのに対し、大乘の説
法を聞いたら信じるようになり、成仏できるようになるグループもいるのである。後者
は不定種姓とも呼ばれ、実は菩薩種姓である、という。明らかなように、S.6388 の説い
ている菩薩であった大声聞などの二乗は、基の説いている菩薩種姓であった不定種姓と
同様であろう。

基の解釈に近い立場であるが、新羅円測（613－696）は『解深密經疏』巻四では、

謂回向声聞、即是『瑜伽』五種姓中不定性者、或是漸鈍二菩薩中漸悟所撰。彼定成
仏故。『法華』云、汝等所行是菩薩道、皆依此中不定者説。又『莊嚴論』第六卷云、
為対治不定障故。大乘經説、諸仏授記声聞当得作仏。…中略…或説四種。一者変化、
二増上慢、三廻向菩提、四一向趣寂。如『瑜伽』八十、彼云、云何名為四種声聞。
一者変化声聞、二者増上慢声聞、三者廻向菩提声聞、四者一向趣寂声聞。変化声聞
者、為欲化度由彼所化諸有情故、或諸菩薩、或諸如来、化作声聞。…中略…一向趣
寂声聞者、謂從本來是最極微劣慈悲種姓故、一向棄背利益衆生事故、於生死苦極怖
畏故、唯有安住涅槃意樂。究竟不能趣大菩提。…中略…変化即是諸論變化声聞。法
性即是決定声聞。誓願即当廻向声聞。²⁸

回向声聞と言われるのは、即ち『瑜伽論』の説いている五種姓における不定性であ
り、あるいは漸と鈍との二菩薩における漸悟である。彼らは必ず成仏するからであ

²⁶ 基の著作とされてきた『勝鬘經述記』の著者問題については、林香奈「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』第 61 巻第 2 号、2013
年）を参照されたい。

²⁷ 基説『勝鬘經述記』、『卍続蔵』19・915c。

²⁸ 円測撰『解深密經疏』、『卍続蔵』34・393c－394c。

る。『法華』に言う、「あなたたちが行じているのは菩薩道である」、これはこの中の不定姓を対象として説かれているのである。また、『大乘莊嚴經論』の卷六に言う、「不定障を対治するためである」と。大乘経が説く、諸仏は声聞にも授記しているので、声聞も成仏するはずに違いない。…中略…あるいは四種と説く。一は変化であり、二は増上慢であり、三は廻向菩提であり、四は一向趣寂である。『瑜伽論』の卷八十によれば、「四種声聞とは何か。一は変化声聞であり、二は増上慢声聞であり、三は廻向菩提声聞であり、四は一向趣寂声聞である」と。変化声聞はもともと菩薩または如来であったが、諸々の有情を化度するために、仮に声聞となる。…中略…一向趣寂声聞はもともと慈悲心のない劣る種姓であったため、衆生を利益することから離れており、生死の苦に対して怖畏の気持ちを持っているので、涅槃意樂にしか安住しない。このため、彼らはどうしても大菩提を得ることができない。…中略…「変化」は諸々の経論の説いている変化声聞である。「法性」は決定声聞である。「誓願」は廻向声聞に当たるのである。

と述べている。特に注意すべきは回向声聞と変化声聞の解釈である。具体的に言うと、回向声聞は『瑜伽論』の説いている五種姓における不定性であり、漸悟の道を歩み、必ず成仏するのである。また、変化声聞はもともと菩薩であったが、諸々の有情を化度するために、仮に声聞となった、という。円測のこうした解釈は基のそれとは矛盾しないように思われる。回向声聞と変化声聞は基の説いている不定種姓と同じように、その中身は修行すれば必ず成仏できる菩薩種姓にほかならない。これは S.6388 に見られる菩薩である大声聞のような二乗とも矛盾しないのではないか。

話を S.6388 に戻す。階位説と種性とへの対応性について、以下のように説かれている。

習種已下、習能修入、故曰弟子随信。信増上者、習種信為方便、令得性種信、故曰増上。依明信已者、依増上信也。随順法智者、道種也。是初地方便、故曰随順。而得究竟者、初地已上也。²⁹

習種より以下に関しては、修行していけば習種に入ることができるため、弟子随信と言われる。「信増上」とは、習種にとって信はその方便であり、これによって性種の信を得させるので、増上と言われる。「依明信已」とは、増上信によることである。「随順法智」とは、道種である。これは初地の方便であるため、随順と言われる。「得究竟」とは、初地より以上の段階になる。

これは明らかに『地持経』の種性説を用いている一例である。習種・性種・道種は『地持経』と『菩薩瓔珞本業経』の説いている菩薩の階位である。³⁰ S.6388 の作者は、習種

²⁹ 『藏外地論宗文献集成・続集』、433 頁。

³⁰ 前掲注 12 の拙稿参照。

から性種、そして道種への流れをもって修行の段階を説いている。ここでは、特に菩薩に限定していないようである。

ただし、問題となるのは、果たして一切の凡夫と二乗は修行によって成仏することができるのか、ということである。S.6388『勝鬘經疏』だけでなく、漢訳『勝鬘經』そのものにも「敗種」という語が見える。これは凡夫と二乗の成仏問題に深く関係しているように思われる。これに関しては、S.6388 では、

習諸外道腐敗種子者、習種行未成立、名曰敗種。始欲趣向、故言習。当以王力天竜鬼神力者、示其種種方便也。³¹

諸々の外道を習って腐敗種子を持っている者には、習種が未だ成立していないため、敗種と言われる。はじめて趣向しようとするので、習と言われる。王の力および天・竜・鬼神の力をもってその種々の方便を示すべきである。

と述べられている。注釈書としての S.6388 に見られる「敗種」は、漢訳『勝鬘經』の説いている「腐敗種子」であろう。これは極めて重要な問題点である。つまり、この腐敗種子は、『勝鬘經』が成仏できない衆生の存在を示すものである。漢訳『勝鬘經』とそのチベット訳³²に対応する部分を次のように提示しておく。

諸余衆生、於諸甚深法、堅著妄説、違背正法。習諸外道腐敗種子者、当以王力及天・龍・鬼神力而調伏之。³³

ほかの衆生たちは、諸々の甚深法に関しては、妄説に執着し、正法に背いている。このように外道を習う腐敗種子の者については、王の力および天・龍・鬼神の力をもって彼らを調伏するべきである。

世尊よ、私は彼等について、正法 (saddharma) に違背し、敵者である外道であり、腐敗した種子 (sa bon rul ba) であり、王の傍にいたとしても、滅ぼすべきである、と言います。(P, hi, 283a1-b2)³⁴

ここには極めて重要な相違点がある。即ち、チベット訳では、腐敗した種子 (sa bon rul ba) を持っている者はたとえ王の傍にいたとしても、私は彼らを滅ぼすべきである、と明確に言っている。これに対し、漢訳『勝鬘經』は、腐敗種子を持っている者を、王の力および天・龍・鬼神の力をもって調伏するべきである、と言っている。腐敗種子を持

³¹ 『藏外地論宗文献集成・続集』、436 頁。

³² このチベット訳の訳文に関しては、松本氏の和訳に従って提示する。

³³ 求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』、『大正蔵』12・222c。

³⁴ 前掲松本書、453 頁。

っている者に対し、チベット訳はほぼ否定の態度を採っており、漢訳とはニュアンスが微妙に異なっている。そして、漢訳『勝鬘經』の立場から更に進んでいるのは S.6388 である。即ち、腐敗種子を持っている者には、習種が未だ成立していないため、敗種と言われるにもかかわらず、王の力および天・竜・鬼神の力をもって方便を示すことにより、習種性に向かうようになる、と S.6388 の作者は明言している。大雑把に見ればそれほど相違がなさそうであるが、細かく吟味していけば、『勝鬘經』のチベット訳から漢訳、そして漢文注釈書としての S.6388 まで、腐敗種子と習種性を巡る見解はひそかに変わってくるのであろう。換言すれば、修行すれば腐敗種子を持っている者でも習種と性種、更に道種の段階に上がることができる方向にますます近づいてくるように思われる。

ちなみに、『宝性論』の梵本では、次のような「二分の衆生」を説いている。

dvividhaḥ sattvadhātur avineyo vineyaś ca / (RG, 108)³⁵

衆生界は、教化されえないものと教化されるべきものとの二種類である。

勒那摩提の漢訳：なし。

すなわち、教化される衆生と教化されない衆生とが併存しているのである。興味深いのは、漢訳はこの部分を完全に無視していることである。これより見ると、漢訳『宝性論』が種姓説を無視していることが分かる。³⁶重要なのは、漢訳『勝鬘經』は腐敗種子を持っている一部の衆生が存在していると説いているのに対し、それを明らかに知っている『宝性論』の漢訳者たちは上記の部分を翻訳していなかった、ということである。これをきっかけとして、『宝性論』の漢訳者たちの立場を再検討しなければならないと考えられる。

なお、『宝性論』にとどまらず、現存する求那跋陀羅訳『勝鬘經』とほぼ同時代の曇無讖（385?－433）も『勝鬘經』の「腐敗種子」に相当する表現を翻訳していった。曇無讖訳『涅槃經』には、

譬如焦種、雖遇甘雨、百千万劫、終不生芽。芽若生者、亦無是處。一闍提輩亦復如是。雖聞如是『大般涅槃』微妙經典、終不能發菩提心芽。³⁷

焦種は、甘雨に会ったとしても、百千万の劫を経ても芽を生じることができないようなものである。たとえ芽を生じて、そうした道理はない。一闍提もこのようである。この『大般涅槃經』のような奥深い經典を聞いても、菩提心の芽を生じるこ

³⁵ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

³⁶ 漢訳『宝性論』の種姓（性）問題に関しては、拙稿『『究竟一乘宝性論』の真如説の一考察—東アジア仏教における真如理解との関連を中心に—』（『佛教学』第 57 号、仏教思想学会、2016 年）を参照されたい。

³⁷ 曇無讖訳『大般涅槃經』、『大正蔵』12・418a。

とができない。

とある。明らかなように、曇無讖は『涅槃経』を翻訳していた際、「焦種」という語を『勝鬘経』の「腐敗種子」と同じ意味で使用していった。この焦種を持っている一闍提は、百千万の劫を経てもどうしても成仏できない、という。

上記の検討から見ると、『勝鬘経』と『涅槃経』が翻訳されていた時期、即ち五世紀の半ば頃までは、成仏できない一部の衆生の存在が否定されていなかったようであるが、六世紀の前半に既に成立した S.6388 の時期になると、この文脈は曖昧になっていった、ということが知られた。

三、S.6388『勝鬘経疏』に見られる如来蔵説

前文では S.6388『勝鬘経疏』の種性説について検討した。ここにおいて、それを踏まえつつ、『勝鬘経』の中心課題である如来蔵説を巡って、S.6388 の関連解釈を確認してみたい。

S.6388 では、

法者所謂有為。如来蔵是有為、法身は無為。所以明空義隱覆真實者、為欲簡蔵真偽故也。不空者即是第一義、是故次明一諦。³⁸

法はいわゆる有為である。如来蔵は有為であり、法身は無為である。なぜ「空義隱覆真實」を明らかにするかと言うと、真と偽を明らかにしようとするからである。不空は即ち第一義であるため、次に一諦を明らかにする。

と述べられている。つまり、如来蔵という法は有為法であり、法身は無為法なのである。これは「如来蔵は有為法である」と明確に指摘している。まだ煩惱などに束縛されている状態は如来蔵であるのに対し、解放されたら法身が顕われてくる、と『勝鬘経』の本文が言っているが、「如来蔵は有為法である」と言うのは、S.6388 の独自の解釈であろう。³⁹

では、漢訳『勝鬘経』で常住不変とされる如来蔵は、なぜ S.6388 の作者には有為法と見なされているのか。S.6388 では以下のように言っている。

於無量煩惱蔵所纏如来蔵不疑惑者、明如来蔵体是真實、而用參有為。若能於用不疑、

³⁸ 『蔵外地論宗文献集成・続集』、409 頁。

³⁹ この点について、求那跋陀羅訳『勝鬘経』には、「如来蔵者離有為相、如来蔵常住不変。是故如来蔵是依、是持、是建立」(『大正』12・222b) とある。S.6388『勝鬘経疏』の説き方とは必ずしも一致しないように思われる。

於体惑者⁴⁰、即達法身与如来蔵無異。⁴¹

無量の煩惱蔵によって覆われている如来蔵について疑わないのは、如来蔵の体が真実であってその用が有為に重なることを明らかにする、ということである。もし用において疑わず、体において惑わないことができれば、即ち法身と如来蔵とは異ならないと理解することができるようになる。

つまり、如来蔵の体は真実であって不変であるのに対し、その用は有為であるため、有為法のように働くことができるのである。これは間違いなく中国思想や『大乘起信論』の「体・用」説から影響を受けた証拠である。重要なのは、S.6388の作者は体用思想を利用し、如来蔵が有為法の働きの一面を持っていると主張していることである。六世紀後半以降の中国仏教になると珍しくなくなっていったが、六世紀前半または半ば頃の『勝鬘經』の漢文注釈書である S.6388、こうした解釈の初期形態ではないか。

有為と無為との関係について、S.6388には、

不思議仏境界者、有為・無為不二而絶分別相、故曰不思議。及方便心得決定者、善達苦集、即是決定。如来蔵法身自相寂滅、即是無作諦。違順二用即是有作諦、即達二聖諦。⁴²

不思議な仏境界においては、有為と無為とは不二であり、分別の相から離れているため、不思議と言われる。方便心によって決定を得た者は、苦諦と集諦に通達しているので、決定である。如来蔵と法身の自相は寂滅であるので、即ち無作諦である。二用という有作の諦から離れ、即ち二聖諦に到達するのである。

とある。有為と無為は不二の相互関係であり、用の有作諦を有している、という。これにより、無為法と用の働きとの区別、および無為法と有為法との区別を弱めたと考えられる。

これに近い表現として、以下の説明がある。

有有為生死・無為生死者、名有為、亦名無為也。下二種涅槃亦如也。但縁起義同、故名生死。⁴³

有為生死と無為生死があるということは、有為とも言われ、無為とも言われる。下の二種の涅槃もこのようである。ただし、縁起の義も同様であるため、生死とも言われる。

⁴⁰ 「於体不惑者」か。

⁴¹ 『蔵外地論宗文献集成・続集』、413頁。

⁴² 『蔵外地論宗文献集成・続集』、414頁。

⁴³ 『蔵外地論宗文献集成・続集』、415頁。

よく知られているように、生死は有為法の働きに関わるのである。S.6388の作者はここで、無為生死があり、この無為生死は有為とも無為とも言われる、と明言している。

なお、有為・無為と法身との関係について、

一切智境者、是所依也、是法性故爾。如来法身者、是能依也。有為無為皆是法身、得説能依。⁴⁴

一切智境は所依であり、法性である。如来法身は能依である。有為と無為とは法身であり、能依とも言われる。

と言っている。有為も無為も法身であり、どちらでも能依としての法身である。これにより、有為法の意義は高く評価されるようになっている。

また、生死と如来蔵との関係に関しては、S.6388は、

生死依如来蔵者、従体起用説依、不同尽滅法依託也。『地論』中別依止本、満彼本故。以如来蔵故、説本際不可知者、此生死是其蔵用、蔵既無源、用亦無本、故云不可知也。達如来蔵為不為者、是名善説也。世尊、生死生死者、有為無為二種也。捨有為生死、得無為生死。有二生死語。⁴⁵

「生死依如来蔵」は、体より用を起こすという立場から依を説くのであり、滅法の依託とは同様ではない。『地論』では、別に本に依止し、彼の本をみたすからである。「以如来蔵故、説本際不可知」に関しては、ここの生死はその蔵の用であり、蔵が無源であれば、その用も無本になる。このため、不可知と言われる。如来蔵が有為でもあって不為でもある、というのは善説である。世尊よ、生死には、有為と無為との二種類がある。有為生死を捨てることにより、無為生死を得ることになる。このため、二つの生死の語がある。

と言っている。生死は如来蔵の用であり、如来蔵は有為でもあって不為でもあるため、無為生死も如来蔵の用になり得る、という。これにより、生死は無為法と矛盾せずに、すべては如来蔵の一部または一側面であることが論証されている。

漢訳『勝鬘経』の原文に従い、上述の文脈で如来蔵を解釈しようとする一例として、S.6388においては、

是故如来蔵是依、集生死用也。…中略…「不離、不断、不脱、不異」者、明如来蔵は無為相。…中略…世尊、「断脱異外有為法、依持建立、是如来蔵」者、前句明如来

⁴⁴ 『蔵外地論宗文献集成・続集』、424頁。

⁴⁵ 『蔵外地論宗文献集成・続集』、427頁。

蔵は無為、此句明如来蔵亦有為。⁴⁶

このため、如来蔵は拠り所であり、生死の用を集めるのである。…中略…「不離、不斷、不脱、不異」は、如来蔵が無為相であることを明らかにする。…中略…世尊よ、「断脱異外有為法依持建立、是如来蔵」という句から見ると、前の句は如来蔵が無為であることを明らかにするのに対し、この句は如来蔵がまた有為でもあることを明らかにしている、ということが分かる。

と説かれている。漢訳『勝鬘經』の「不離、不斷、不脱、不異」を用い、如来蔵は無為であると言い、『勝鬘經』の「是依、是持、是建立」を用い、如来蔵は有為であると解釈している。即ち、『勝鬘經』の原文は既に如来蔵が無為法でもあって有為法でもあると示している、ということ論証しようとするのであろう。

ちなみに、初期地論師の一人であった法上（495—580）は、地論宗の理論である縁集説を利用し、有為・無為と用との関係にも言及していった。法上は『十地論義疏』において、

縁者、有為縁集無為縁集体也。既有其縁、必有本実。故次辨法。法名自体真如、真如法性也。既有真実之理、便有生死涅槃。大用義興、以之為作。⁴⁷

縁とは、有為縁集と無為縁集の体である。その縁があれば、必ず中身としての本実もある。これを踏まえ、次に法を分析する。法は自体真如とも真如法性とも言われる。真実の理があれば、生死涅槃もある。大きな用の義を興し、それをもって作用となす。

と言っている。法上の説明によれば、有為縁集と無為縁集に分けることができる縁の本質は真如であり、その真如は理または体であるのに対し、真如の用は有為縁集と無為縁集である、という。有為も無為も縁として働き、真如の用となっている。法上のこうした説明は S.6388 の上述の解釈に近いと言えよう。⁴⁸

青木氏の研究によると、法上の解釈から見ると、地論宗南道派には究極的には真如依持説を採っている、と。⁴⁹然るに、漢訳『勝鬘經』そのものと注釈書である S.6388 『勝鬘經疏』は真如説をほとんど展開させていないようである。一方、六世紀前半に中国北朝で成立したと思われる『大乘起信論』や菩提流支訳『入楞伽經』などの経論は真如説を強調している。これを勘案すれば、特に漢訳『勝鬘經』・S.6388 『勝鬘經疏』と『大乘

⁴⁶ 『蔵外地論宗文献集成・続集』、428 頁。

⁴⁷ 法上撰『十地論義疏』、『大正蔵』85・764a。

⁴⁸ 法上撰『十地論義疏』には、「諸惑妄想無依不立、妄依真有。是故辯阿梨耶識共生以為万惑之本。故『經』云、以如来蔵故説生死。是故如来蔵是一切法本」（『大正』85・771bc）とある。これは法上が『勝鬘經』を依用して阿梨耶識と如来蔵を解釈する一例であろう。

⁴⁹ 青木隆「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」、『東方学』第93輯、1997年。

起信論』・菩提流支訳『入楞伽經』の影響を受けた法上の真如依持説から考えると、S.6388の成立は『大乘起信論』と菩提流支訳『入楞伽經』より先行していたことが推測される。しかし、無視できないのは、S.6388の作者は明確に体用説を利用して如来蔵を解釈していることである。S.6388と『起信論』との成立の前後関係について、更に検討する余地があろう。⁵⁰

如来蔵と有為法との関連性について、S.6388の作者は更に、

不思議如来境界、明住大涅槃、不捨有為義。二從何以故已下、訖自性清淨心而有染汚、難可了知。积住大聖涅槃、不捨有為深妙之義。三從唯仏世尊已下。顕証眞実、明甚深之旨、唯仏体之、非下能測。世尊、如来蔵是法界蔵者、明如来蔵是広大義。何以故挙如来蔵、顕自性清淨隠覆也。向明顛倒眞実不捨無為義、今明自性清淨是不捨有為義、示不異故也。⁵¹

「不思議な如来境界」は、大涅槃に留まりつつ、有為の義を捨てないことを明らかにしている。二は「何以故」から、「自性清淨心而有染汚、難可了知」までは、大聖涅槃に留まりつつ、有為の義を捨てないことを明らかにしている。三は「唯仏世尊」より以下は、眞実を顕しており、甚深の趣旨は仏しか体得できず、仏以下の衆生が到達できる境界ではないことを明らかにしている。世尊よ、「如来蔵は法界蔵である」は、如来蔵は広大な義であることを明らかにしている。なぜ如来蔵をもって自性清淨の隠覆を説明するのか。これまで顛倒眞実が無為の義を捨てないことを明らかにしてきたが、今回は自性清淨が有為の義を捨てないことを明らかにするのは、両者の不異を示すためである。

と指摘している。注目すべきところをまとめると、如来蔵の義は広大であり、これまで如来蔵が無為の義を持っていると多く説いたが、今回は自性清淨の如来蔵が有為の義を捨てないことを説いており、これにより、如来蔵における有為・無為の不異性を示そうとする、ということになる。ここで注目されるのは、「不捨」という用語である。これは「～でありながら、～を捨てない」ということを意味している。こうした論理を活用することにより、有為と無為との両方を同時に主張し、その働きを同一視するようになっている。このため、如来蔵も有為と無為との両側面を有していることになる。

なお、以下のように述べている場合もある。

⁵⁰ 体用説は確かに『大乘起信論』では重要視されているが、『起信論』以前の中国思想には全く出て来なかったとは言えない。この問題について、島田虔次「体用の歴史に寄せて」（『仏教史学論集：塚本博士頌寿記念』所収、塚本博士頌寿記念会、1961年）、船山徹「体用小考」（『六朝精神史の研究』所収、科学研究費補助金研究成果報告書、研究代表者・宇佐美文理、2005年）などの先行研究を参照されたい。

⁵¹ 『蔵外地論宗文献集成・続集』、430頁。

此五門中、総以為三。初二有為相。一者縁起、二者成、成不同凡夫義。次二無為相。一者寂滅、二者禪定樂、示不同声聞義。第三觀示方便道満足、決定入彼聖性義。⁵² この五門の中において、まとめて三種に分類することができる。最初の二つは有為相である。一は縁起であり、二は成であり、凡夫の義を成立させるのである。次の二つは無為相である。一は寂滅であり、二は禪定樂であり、声聞の義を示すのである。第三は方便道の満足を示し、決定して彼の聖性の義に入るのである。

即ち、有為は最も低い段階であり、凡夫のために説かれるのである。無為はその上の段階であり、声聞のために説かれるのである。方便道は最高の段階であり、これによって仏と菩薩の境地に入ることができる。こうした二例を通し、S.6388の作者は有為法と無為法との不異を強調していることを看取できよう。

漢訳『勝鬘經』と同じように、S.6388は真如説を展開させていない。一方、『起信論』と漢訳『宝性論』は真如の働きを明確に説いている。『勝鬘經』・『楞伽經』に見える「空・不空」という如来蔵の組概念は、『起信論』では、熏習できる真如に使われ、二種の真如となっているのである。⁵³ 筆者が石井公成氏と師茂樹氏が開発した N-gram を用いて文章の表現を分析した結果、S.6388の用語は『起信論』とほとんど一致しないことが知られる。また、S.6388には『起信論』の引用と思われる部分が見出せない。このため、成立年代が近く、体用説などの類似点も見られるものの、S.6388の著者は『起信論』とは縁遠いように思われる。

なお、法上の弟子であった浄影寺慧遠(523-592)の学説にもS.6388の影響を見出すことができる。岡本一平氏の研究によれば、慧遠の初期の心識説は『大乘起信論』と『勝鬘經』の影響を強く受けており、その中において、『勝鬘經』そのものにとどまらず、S.6388の影響も甚大であった、という。⁵⁴ つまり、慧遠などの後期地論師の段階になると、『勝鬘經』の注釈書としてのS.6388の影響力は相変わらず強かったことが窺えよう。⁵⁵

四、S.2660『勝鬘義記』について

以上は漢訳『勝鬘經』の注釈書であるS.6388を取り上げて検討した。その補足として、同じく敦煌写本の中の『勝鬘經』注釈書であるS.2660『勝鬘義記』をめぐって検討していきたい。

⁵² 『蔵外地論宗文献集成・続集』、433頁。

⁵³ この問題については、拙稿『『大乘起信論』の如来蔵思想の再検討—『勝鬘經』・『楞伽經』・『宝性論』との対比を中心として—』（『印度学仏教学研究』第63巻、2014年）ほか参照。

⁵⁴ 岡本一平「浄影寺慧遠における初期の識論」（『地論宗の研究』所収、国書刊行会、2017年）参照。

⁵⁵ 浄影寺慧遠におけるS.6388『勝鬘經疏』の依用と受容に関しては、今後の課題にしたい。

藤枝氏の研究によると、S.2660 は北魏正始元年（504 年）に書写されており、S.6388 『勝鬘經疏』より先行していた。⁵⁶この結論に対し、筆者はほぼ賛成する。具体的な理由に関しては本節で述べるが、もし藤枝氏の結論が正確でなければ、S.2660 は S.6388 と異なる系統の『勝鬘經』注釈書である、ということになると考えられる。

S.2660 では、法身に関して、

法身三義雖異、其体一也。則究竟一乘者、得仏法身乗力便息。故知二乗未是極称也。

無異如来、無異法身者、此明如来法身一也。得究竟法身者究竟一乗者。⁵⁷

法身の三つの義はそれぞれ異なると雖も、その体は一つである。だから、究竟一乗は、仏の法身を得てから、その乗の力はなくなる。このため、二乗は未だ極称ではないと分かる。「如来とも法身とも異なるらない」は、如来の法身が一つであることを明らかにしている。究竟法身を得るのは、究竟一乗である。

と言っている。即ち、二乗は究極の境地ではなく、法身を得ることができれば、一乗に入ることになる。究極の法身は究竟一乗である。法身の体は一つであり、如来とは異なるないのである。ここでは法身の三義も言及されており、「究竟一乗」の語も使用されている。いずれも漢訳『宝性論』にも見えるため、更に両者の成立年代を勘案すれば、これは『宝性論』の漢訳に影響を与えたかもしれない。

また、漢訳『勝鬘經』と S.6388 にある「腐敗種子」は、S.2660 では、

腐敗種子者、無力能成仏法身也。其若焦種、不能生依也。⁵⁸

腐敗種子を持っている者には、仏の法身を成就する力がない。彼らは焦種のようにあつて、依を生じることができない。

と述べられている。明らかのように、そもそも土台としての素質がないため、腐敗種子を持っている者はどうしても成仏できない、ということが説かれている。この問題について、上述のように、『勝鬘經』のチベット訳では、腐敗した種子 (sa bon rul ba) をもっている者はたとえ王の傍にいたとしても、私は彼らを滅ぼすべきである、と明確に言っている。漢訳『勝鬘經』は、腐敗種子を持っている者を、王の力および天・龍・鬼神の力をもって調伏すべきである、と言っている。腐敗種子を持っている者に対し、チベット訳はほぼ否定の態度を採っている。S.6388 はより一歩進んで、腐敗種子を持っている者には、習種が未だ成立していないため、敗種と言われるにもかかわらず、王の力および天・竜・鬼神の力をもって方便を示すことにより、習種性に向かうようになる、

⁵⁶ 前掲藤枝論文参照。

⁵⁷ S.2660 『勝鬘義記』、『大正蔵』85・257bc。

⁵⁸ S.2660 『勝鬘義記』、『大正蔵』85・261b。

と明言している。興味深いのは、S.2660の作者は、腐敗種子を持っている者はどうしても成仏できないと言っていることである。これはS.6388よりも、『勝鬘經』のチベット訳の解釈に近づいているように思われる。

最も重要なのは、如来蔵について、S.2660には、

言如来蔵是生死者、此是世間愚人之言、非是聖語也。又復一義、世間諸法可説生、蔵是出世無為之法、無生死也。…中略…非如来蔵有生有死者、蔵体湛然、無六情諸根。眞実常住、非生死法也。離有相常住不變者、蔵体如是、故無生死。是依是時是建立者、超然像表者如来蔵也。⁵⁹

「如来蔵は生死である」という言い方があるが、これは世間の愚人の発言であり、聖語ではない。また、世間の諸法は生とすることができるのに対し、如来蔵は出世の無為法であり、それに生死がない。…中略…如来蔵に生と死があるというわけではなく、如来蔵の体は湛然であり、六情の諸根がない。眞実であって常に存在し、生死の法ではない。有相から離れ、常に存在して変わらないのは、如来蔵の体である。このため、その如来蔵の体には生と死がない。「依であって時であって建立である」という言い方は、現象の世界をはるかに超えるのが如来蔵であることを示している。

とあることである。まず注意すべきは、上記のS.2660の解釈には、如来蔵の用の働きが全く見えないことである。S.2660の作者はまず、「如来蔵は生死である」という言い方は世間の愚人の発言であると言っている。そして、如来蔵は出世の無為法であり、如来蔵には生死がない、と述べている。最後に、如来蔵は眞実であって常に存在し、生死の法ではなく、その如来蔵の体は有相から離れ、いつでも変わらないため、生と死がない、と明言している。これはS.6388の関連解釈と明らかに異なっているように思われる。

上記の部分をめぐる、S.6388とS.2660との異同について、以下の図表に示されている。

S.6388 『勝鬘經疏』	S.2660 『勝鬘義記』
習諸外道腐敗種子者、習種行未成立、名曰敗種。始欲趣向、故言習。当以王力天竜鬼神力者、示其種種方便也。 (『蔵外地論宗文献集成・続集』、436頁)	腐敗種子者、無力能成仏法身也。其若焦種、不能生依也。 (『大正蔵』85・261b)
生死依如来蔵者、従体起用説依、不同尽滅	言如来蔵是生死者、此是世間愚人之言、非

⁵⁹ S.2660 『勝鬘義記』、『大正蔵』85・260c。

<p>法依託也。『地論』中別依止本、滿彼本故。以如来藏故、說本際不可知者、此生死是其藏用、藏既無源、用亦無本、故云不可知也。達如来藏為不為者、是名善說也。 (『藏外地論宗文献集成・続集』、427 頁)</p> <p>法者所謂有為。如来藏是有為、法身是無為。 (『藏外地論宗文献集成・続集』、409 頁)</p>	<p>是聖語也。又復一義、世間諸法可說生、藏是出世無為之法、無生死也。 (『大正藏』85・260c)</p>
<p>世尊、生死生死者、有為無為二種也。捨有為生死、得無為生死。 (『藏外地論宗文献集成・続集』、427 頁)</p> <p>於無量煩惱藏所纏如来藏不疑惑者、明如来藏体是真實、而用參有為。 (『藏外地論宗文献集成・続集』、413 頁)</p>	<p>非如来藏有生有死者、藏体湛然、無六情諸根。真實常住、非生死法也。離有相常住不變者、藏体如是、故無生死。 (『大正藏』85・260c)</p>

本節の検討のように、同じく敦煌写本に見られる漢訳『勝鬘經』の注釈書であるが、S.6388 の解釈によれば、腐敗種子を持っている者には、習種が未だ成立していないため、敗種と言われるにもかかわらず、王の力および天・竜・鬼神の力をもって方便を示すことにより、習種性に向かうようになる、という。これに対し、S.2660 は、腐敗種子を持っている者はどうしても成仏できないと言っている。そして、S.6388 の解釈によれば、如来藏は無為法にとどまらず、有為法でもある。如来藏の体は不変であるのに対し、その用は有為であるため、有為法のように働くことができるのである、という。これに対し、S.2660 の作者は、「如来藏は生死である」という言い方は世間の愚人の発言であり、如来藏は出世の無為法であるため、生死がない、と主張している。

そういった相違から見れば、『大乘起信論』や『入楞伽經』の如来藏・真如説に比較的近く、浄影寺慧遠などの後期地論師にも影響を与えたと思われる S.6388 は、思想的にはそういった痕跡がほとんど見えない S.2660 より遅く成立していたことが推測される。⁶⁰つまり、藤枝氏の結論に賛成するのである。逆に言えば、もしこうした想定には問題があれば、S.6388 と S.2660 とはそれぞれ異なる系統の作者によって書かれた著

⁶⁰ 憶測の域を出ないものの、現存する敦煌写本 S.2660 『勝鬘義記』の書写年代と本論で検討した S.2660 の思想的傾向から考えると、S.2660 は菩提流支 (?-508-535-?) と勒那摩提 (?-508-?) が中国北朝で訳経事業を展開させていた時期より早く成立していたことになるように思われる。つまり、菩提流支と勒那摩提の訳経の影響を受けた初期地論師より早い段階に属する学説であった。問題となるのは、そういった場合、S.2660 は正統な地論宗文献と言えるか、あるいは菩提流支と勒那摩提の訳経事業以前に地論師は存在していたか、もし存在していたら、『十地經論』がまだ翻訳されていなかった時代に活躍していた地論師たちはどのような経論を自分の理論の土台にしていたのか、ということである。これは S.2660 の位置づけおよび初期地論師の実態に関係している重要な問題点であるため、今後の課題にしたい。

作であろう。

おわりに

『勝鬘經』は『宝性論』に明確に經名に言及され引用されている数少ない經論の一つであり、インド・中国仏教における如来蔵思想の研究にとって極めて重要である。高崎直道氏によって指摘されているように、『宝性論』は「一乗」の語を用いていないが、内容的には明らかにそれを予想し、「帰依三宝」を『勝鬘經』の「一帰依の説示」でまとめたものであることは疑いない。⁶¹中国仏教の場合、『勝鬘經』は五世紀前半に翻訳されており、六世紀初期に翻訳された『宝性論』より少なくとも半世紀以上先行していった。つまり、インド仏教でも中国仏教でも、『勝鬘經』のテキストは『宝性論』より早く成立し、『宝性論』に經名まで引用されているのである。このため、『宝性論』の受容と当時の如来蔵思想の展開にとって、『勝鬘經』の受容と再解釈は極めて重要である。その中、思想的傾向が異なる S.6388『勝鬘經疏』と S.2660『勝鬘義記』は初期地論宗における『勝鬘經』理解と如来蔵解釈の研究にとって貴重な第一次資料である。特に S.6388はその後の地論宗に無視できない影響を与えたように思われるため、さらなる検討が必要であろう。

⁶¹ 高崎直道『如来蔵思想の形成』、春秋社、1974年、119頁。

第二章 『宝性論』の同時代的視座としての『楞伽經』

『楞伽經』は最も早く漢訳された唯識・如来藏經論の一つでもあり、中国仏教思想史において極めて重要な經典である。その後成立した『大乘起信論』にも甚大な影響を与えた。地論学派と摂論学派の心識説を細かく検討すると、『楞伽經』から受けた影響が大きいにもかかわらず、唐代以前の地論唯識・摂論唯識と言うと『十地經論』や真谛訳『摂大乘論釈』などの經論のイメージが強く、『楞伽經』の重要性は認識されていないのが現状ではないかと思われる。なお、その後成立した『起信論』への関心の高さは『楞伽經』より強いものがあるが、地論学派と摂論学派の心識説と如来藏説を細かく検討すると、『楞伽經』からの影響のあったことは明白である。

『楞伽經』のテキストには、一種の梵本、三種の漢訳本と二種の藏訳本が現存している。そのうち、特に求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝經』と菩提流支訳『入楞伽經』とはそれ以降の中国仏教思想史に大きな影響を与えた。『入楞伽經』は『宝性論』とほぼ同時に翻訳されており、『入楞伽經』と『宝性論』が翻訳されて間もなくして、『大乘起信論』が成立することになる。したがって、『入楞伽經』とその影響は、漢訳『宝性論』とその受容の諸問題の解明に大いに役立つものと思われる。このため、本章では『楞伽經』、特に『入楞伽經』の中国での受容について考察したい。

第一節 菩提流支訳『楞伽經』に見える真如・如来蔵説

はじめに

『楞伽經』は中国唯識・如来蔵思想史において極めて重要な經典である。唐代以前の地論・摂論学派だけではなく、唐代の法相唯識学派も『楞伽經』を重要視していたと考えられている。新羅円測（613－696）は『解深密經疏』において、

大唐三蔵依『楞伽』等及護法宗、唯立八識、不説第九。破清弁云、所立量中便有自教相違之失、『楞伽』等經皆説第八阿頼耶故。¹

大唐の玄奘三蔵は『楞伽經』などと護法の宗旨を用いて、ただ八識説を主張するのみで、第九識を説かない。玄奘三蔵は清弁を論破して言う、所立量の中に自らの教えとの矛盾があるため、『楞伽經』などの經は第八識の阿頼耶を説くからである、と。

と指摘している。これによれば、玄奘（602－664）が『楞伽經』などの諸經論を参照し、唯識学派の八識説を確立し、『楞伽經』を用いてインド中観派論師であるバーヴィヴェーカ（清辨、490－570）を批判したことが知られる。²このため、『楞伽經』をめぐる、唐代の唯識学派がどのような態度を取ったかという問題を解明する必要がある。本節では『楞伽經』をきっかけとして、中国の唯識学派および日本の法相宗の如来蔵説を中心として検討してみたい。³

一、『楞伽經』の二種如来蔵説

周知のように、「空如来蔵・不空如来蔵」という二種如来蔵説は『勝鬘經』特有の思想とされており、『楞伽經』は如来蔵と阿頼耶識との融合を主張する經典と見なされている。⁴『楞伽經』の現存する諸テキストには二種如来蔵説は見られない。しかし、東ア

¹ 円測撰『解深密經疏』、『卍統蔵』21・240bc。

² バーヴァヴェーカ（清辨）も『楞伽經』を利用して唯識派および如来蔵思想を批判したことがある。

³ 本節においてただ『楞伽經』の漢文表現の異同とその東アジア仏教における依用を考察する。言うまでもなく、『楞伽經』の梵本までも参照し、南北朝仏教における『楞伽經』の思想的展開を研究する必要がある。この作業を筆者の近い将来の課題であり、新たな研究論文で検討にしたい。ただし、『楞伽經』の梵本に見られる“parivṛtti・parāvṛtti（転依）”が東アジア仏教にどのように理解されたかという問題について、筆者は本論文の第五章の第三節において検討した。

⁴ 勝又俊教『佛教における心識説の研究』、山喜房仏書林、1988年、600頁。高崎直道『如来蔵思想の形成』、春秋社、1975年、114、756頁。

ジアの諸文献を精査すると、『楞伽經』にも二種如来蔵説があるという主張が見られる。

日本法相宗の学僧である真興（935－1004）は『楞伽經』の如来蔵説について、次のようにまとめている。

問、『楞伽經』亦説二種如来蔵、與『勝鬘經』同歟異歟？答、名同義異。故彼『經』曰、阿梨耶識名空如来蔵、具足熏習無漏法故名不空如来蔵云云。意曰、有漏第八識名空如来蔵、法爾無漏種子名不空如来蔵。⁵

問う、『楞伽經』でも二種の如来蔵が説かれているが、これは『勝鬘經』の二種の如来蔵と同じであるか？答える、名前は同じであるが、中身は異なっている。このため、『楞伽經』には、「阿梨耶識は空如来蔵と言われ、熏習無漏法を具足するのは不空如来蔵と言われる」とある。思うに、有漏の第八識は空如来蔵と言われるのに対し、法爾無漏種子は不空如来蔵と言われる。

真興の解釈によると、有漏の阿頼耶識は空如来蔵であり、法爾無漏種子は不空如来蔵であることが分かる。即ち、如来蔵排除の意識を持っていたと思われる唯識学派と法相宗は、六經十一論の一つである『楞伽經』の如来蔵説を会通するために、『楞伽經』の阿頼耶識如来蔵説を空如来蔵と見なし、法相唯識学派の根本説である法爾無漏種子を真実の不空如来蔵とするのである。注意すべきは、ここで挙げられている『楞伽』の原文は「具足熏習無漏法故名不空如来蔵」となっているのに対し、真興自身は「法爾無漏種子名不空如来蔵」と述べていることであろう。言うまでもなく、これは法相宗の「本有無漏種子」理論に基づいた解釈である。

真興の解釈に対する説明として、基辨（1722－1792）の再解釈がある。

真興法師釈『楞伽經』、説具足熏習無漏法故名不空如来蔵、云法爾無漏種子名不空如来蔵。由此等釈、論中云本来能生種、是本熏無漏種、即不空如来蔵、所言本来自性清淨涅槃。⁶

真興法師は『楞伽經』を解釈するために、熏習無漏法を具足するので、不空如来蔵と言われるのに対し、法爾無漏種子は不空如来蔵と言われる、と説いている。こうした解釈によれば、論の中で言われる本来の能生の種は、本熏無漏種であり、すなわち不空如来蔵であり、いわゆる本来自性清淨涅槃である。

即ち、本有無漏種子は不空如来蔵にとどまらず、本来自性清淨涅槃でもあると説くのである。これは上記の分析とほぼ一致している。

日本法相宗だけでなく、中国唐代の唯識学派も似たような解釈を示している。慈恩大

⁵ 真興撰『唯識義私記』、『大正蔵』71・351a。

⁶ 基辨撰『大乘一切法相玄論』、『大正蔵』71・163a。

師基（632—682）は『楞伽經』の如来蔵説について、

十卷『楞伽』第八卷初説、阿梨耶識名空如来蔵、具足無漏熏習法故、名不空如来蔵。彼『經』意説、阿頼耶識能含淨種、名之為蔵、為当仏因名如来蔵。⁷

十卷『楞伽經』の第八卷の最初で説かれているように、阿梨耶識は空如来蔵と言われ、無漏熏習法を具足するので、不空如来蔵と言われる。かの經によれば、阿頼耶識は清らかな種を含むので、蔵と言われ、将来の仏因を如来蔵と言う。

と述べている。真興の解釈と違い、基はその原文が十卷『楞伽』の第八卷にあると明言している。

慧沼（648—714）は『楞伽經』の二種如来蔵説と『勝鬘經』との関係について、以下のように説明している。

『勝鬘經』説有二種如来蔵空智。空如来蔵若離、若脱、若異一切煩惱蔵、同『楞伽』空如来蔵。世尊、不空如来蔵過恒沙、不離、不脱、不異、不思議仏法。即『楞伽經』云、如来蔵識不生不滅、及具足熏習無漏法故、名不空如来蔵。⁸

『勝鬘經』は二種の如来蔵空智を説いている。空如来蔵は一切の煩惱蔵から離れ、脱し、異なり、これは『楞伽經』の空如来蔵と同様である。世尊よ、不空如来蔵は不思議な仏法から離れず、脱せず、異ならない。すなわち『楞伽經』で言われるように、「如来蔵識は不生不滅であり、熏習無漏法を具足するため、不空如来蔵と言われる」、と。

即ち、『勝鬘經』の空智空如来蔵は『楞伽經』の空如来蔵と同じであり、『勝鬘經』の不空如来蔵は『楞伽經』の不空如来蔵に等しい、という。

なお、筆者が気づいたのは、敦煌写本 P.3751 である。この写本には『楞伽經』、『瑜伽師地論』、『涅槃經』、『成唯識論』、『肇論』などが引用されている。その内容から見て、唐代唯識学派の著作であろう。「故云仏性有二、一理性、二行性。即是有為無漏菩提種子。此行性不似理性遍一切衆生」と述べており、唐代唯識学派の理行二仏性説のような五性各別思想が明確に見える。⁹この P.3751 では、

二種種性者、『楞伽』、『勝鬘』意名不同。『楞伽』云、大恵、有二種如来蔵、謂空如

⁷ 基撰『大乘法苑義林章』、『大正蔵』45・365c—366a。

⁸ 慧沼撰『能顕中辺慧日論』、『大正蔵』45・439c。

⁹ 「理性・行性」については、吉村誠「唯識学派の理行二佛性説について—その由来を中心に」（『東洋の思想と宗教（19）』、2002-03、21-47頁）、岡本一平「清浄法界と如来蔵—理性・行性の思想背景」（『駒澤大学仏教学部論集』第37号、2006年）、多田修「基における仏性・如来蔵解釈」（『印度学仏教学研究』第52巻第2号、2004年）などを参照。

来蔵、不空如来蔵。阿頼耶識名空如来蔵、具足熏習無漏法故云不空如来蔵。『勝鬘』亦説二種如来蔵空智、一空如来蔵、智謂縁若離若脱若断若、異煩惱蔵智。二不空如来蔵智、謂縁遍於恒沙不離不脱不断不異不思議仏性智。初観煩惱能覆蔵智非眞実故、名之為空。後観法身或所蔵理眞実故、名為不空…中略…『勝鬘』依無為義、煩惱是能覆蔵、眞理為所覆蔵。『楞伽』依有為義、阿頼耶識為能撰蔵、種子名所撰蔵。蔵種能蔵二種所蔵、皆名如来蔵也。¹⁰

二種の種性に関しては、『楞伽経』と『勝鬘経』とは同様ではない。『楞伽経』に言う、大恵よ、二種の如来蔵があり、すなわち空如来蔵と不空如来蔵である。阿頼耶識は空如来蔵と言われるのに対し、熏習無漏法を具足すれば不空如来蔵と言われる。『勝鬘経』も二種の如来蔵空智を説いている。一は空如来蔵であり、智から離れて断じて、煩惱蔵の智と異なっているのである。二は不空如来蔵智であり、遍く存在し、不思議な仏性智から離れず、異ならないのである。煩惱は智を覆うことができるため、眞実ではない。このため、空と言われると観察する。後に法身または所蔵の理は眞実であると観察するため、不空と言われる…中略…『勝鬘経』は無為の義によるため、煩惱は能覆蔵であり、眞理は所覆蔵である、と説いている。『楞伽経』は有為の義によるため、阿頼耶識は能撰蔵であり、種子は所撰蔵である、と説いている。蔵種は二種の所蔵を具えることができるため、いずれも如来蔵と言われる。

と説き、『勝鬘経』だけでなく、『楞伽経』の原文にも二種如来蔵説があると明言している。即ち、阿頼耶識は空如来蔵であり、具足熏習無漏法は不空如来蔵である。さらに、『楞伽経』の有為義により、能蔵としての阿頼耶識には煩惱の空如来蔵と具足無漏熏習の不空如来蔵とがある、と解釈している。¹¹これより見ると、前文に述べた基・慧沼・眞興の意見とほぼ同じように、煩惱のある阿頼耶識は空如来蔵とされ、具足熏習の無漏種子は不空如来蔵とされている。これも中国唯識学派と日本法相宗の『楞伽経』二種如来蔵説の一例と言えよう。この点から見ると、唐代唯識学派と日本法相宗は如来蔵思想を採用していない、という一般論を再検討する必要があると思われる。¹²

では、唯識学派のこの独特の解釈は何を根拠とするのか。それは菩提流支(?-508-535-?)訳の十卷『入楞伽経』に基づいていると思われる。『入楞伽経』では、

大慧！言利尼迦者、名之為空。阿梨耶識名如来蔵、無共意転識熏習、故名為空。具

¹⁰ フランス国立図書館所蔵のペリオ敦煌写本文献 P.3751 を参照されたい。筆者の理解によって句読点を施す。

¹¹ この「有為義・無為義」という解釈に近い表現は、基の『説無垢称経疏』にも見られる。この点から見ると、この敦煌写本 P.3751 は基の著作である可能性もある。

¹² 上記の『楞伽経』の解釈以外、『仏地経論』や『撰大乘論釈』などの玄奘訳の諸経論にも「如来蔵」という表現が明らかに見える。

足無漏熏習法故、名為不空。¹³

大慧よ！刹尼迦とは、空と言われる。阿梨耶識は如来蔵と言われ、意と共に転識して熏習することにならないため、空と言われる。無漏熏習法を具足すれば、不空と言われる。

と述べられている。全体から見れば確かに似ているにもかかわらず、『入楞伽經』には「空如来蔵・不空如来蔵」という表現は見えない。ちなみに、現存する唯一の梵本『楞伽經』である *Laṅkāvatāra-sūtra* には “*sūnyatā*” (空) と “*asūnyatā*” (不空) という表現が見られるものの、上記の菩提流支の解釈に対応するサンスクリット原文は見えない。ほかの『楞伽經』漢訳本にも見えないため、恐らく菩提流支の解釈であろう。

なお、菩提流支訳の『金剛仙論』にも似たような表現が見られる。即ち、

空善心者、明古今一定法身如来蔵体空、無二十五有生死万相、故言空也。不空善心者、明法身自性体備万德妙有湛然不空也。故即上『經』言空如来蔵也、前二子句、明法身妙有即不空如来蔵。此一句、明法身妙無即空如来蔵也。¹⁴

空善心とは、昔も現在も変わらない法身如来蔵の体は空であり、二十五有と生死万相がないため、空と言われる。不空善心とは、法身の自性の体は万德妙有を備えており、湛然でありながら不空である。このため、上述の『經』で言われる空如来蔵は前の二句であり、法身妙有が不空如来蔵であることを明らかにする。この一句は法身妙無が空如来蔵であることを明らかにする。

と。ここでは二種如来蔵説が言及されているが、唯識学の心識説との関係は説かれていない。しかし、上記の『入楞伽經』の関連部分と合わせて考えれば、唯識学派の『楞伽經』二種如来蔵説の根拠は菩提流支にあったと思われる。¹⁵異なる点は具足無漏熏習の不空如来蔵と無漏種子の不空如来蔵との区別であろう。¹⁶

¹³ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・559c。

¹⁴ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・859ab。

¹⁵ 筆者は最近、ごく最近公開されたばかりの杏雨書屋所蔵敦煌写本文献の中に、「羽 726R」という番号の菩提流支訳『入楞伽經』の注釈書があることに気が付いた。その中には、「如『經』、為遠離心者是阿梨耶識意識者、此明為小乘説人無我。法遠離心者是阿梨耶識、意是第二意識、意識者是五識。二乘人但離六識、未離第七阿梨耶識、通語故言離心意識」とある。この写本は恐らく現存最古の『入楞伽經』注釈書であろう。日本の三論宗の珍海は「今案、菩提流支西天論師、親訳自講、云有二種阿梨耶識」と示している。この二種阿梨耶識と二種如来蔵との関係は更に検討すべき問題である。この写本の翻刻と研究について、本論文の第二章第二節に譲りたい。

¹⁶ 菩提流支の時代、インド唯識には「無漏種子」という概念があったか否かという問題について、更に検討する余地がある。少なくとも玄奘の時代と比べるとそれほど流行っていなかったと思われる。

二、『楞伽經』依用から見た唐代唯識学派の如来蔵説

『楞伽經』の如来蔵説について、新羅遁倫（?－?）は、

景師云、『楞伽』云阿陀那識是如来蔵者、阿頼耶識有一煩惱種故、能蔵彼如来法身、名如来蔵。又頼耶中有彼如来無染種子、能蔵多果、名如来蔵。¹⁷

景師が言う、『楞伽經』で言われる「阿陀那識是如来蔵」は、阿頼耶識に一つの煩惱種があることにより、かの如来法身を具えることができるため、如来蔵と言われる。なお、阿頼耶識にかの如来無染種子があり、多くの果を具えるため、如来蔵と言われる。

と述べ、撰論学派の慧景の意見を引用している。これより見ると、慧景は染汚の阿頼耶識としての阿陀那識は一種の如来蔵と見なし、無染の阿頼耶識はもう一種の如来蔵とする、ということが分かる。勿論、ここでは「空・不空」という表現は出てこないが、『楞伽經』の二種如来蔵説は既に窺える。これについては唐代唯識学派と撰論学派とのつながりを見出すことができよう。

この慧景法師に関して、『続高僧伝』には、

復有慧景、宝暹者、並明『撰論』、誉騰京国。景清慧独举、詮暢玄津、文疏抽引、亟発英采。¹⁸

また、慧景と宝暹がおり、二人とも『撰大乘論』に精通し、都でも名高い人物であった。慧景は清慧の点でずば抜けており、奥深い真理を解釈し、その文と疏は英采を具え、極めて評価されていた。

とある。先行研究によると、インド留学以前に玄奘が師事した慧景は玄奘の帰朝後も生存しており、玄奘の新訳までも学んだことが分かる。¹⁹これより見ると、中国唯識学派と日本法相宗に主張される如来蔵説、特に『楞伽經』の二種如来蔵説は必ずしも玄奘の帰朝後に成立したとはかぎらず、こうした如来蔵説は『楞伽經』に基づかない可能性もある。

また、日本法相宗の『成唯識論同学鈔』に見られる次の用例を補足したい。

問、無性有情所具真理、可名仏性耶…中略…上文云故、知無性煩惱覆真、名為仏性、

¹⁷ 遁倫集撰『瑜伽論記』、『大正蔵』42・592c。

¹⁸ 道宣撰『続高僧伝』、『大正蔵』50・532c。

¹⁹ 勝又俊教『佛教における心識説の研究』、山喜房仏書林1988年、798頁。池田将則「道基の生涯と思想—敦煌出土『雜阿毘曇心章』卷第三（S二七七+P二七九六）「四善根義」を中心として」、船山徹編『真諦三蔵研究論集』、京都大学人文科学研究所2012年、281頁。

非必行性者。無性有情有能覆藏煩惱、名空如来藏。故以所覆真理、名不空如来藏、即名仏性也。是以『涅槃經』中就理仏性説一切衆生悉有仏性也。²⁰

問う、無性有情にも真理があるが、それは仏性と名付けることができるか。…中略…前文を通して分かるように、無性煩惱は眞実を覆うため、仏性と言われるが、必ずしも行性ではない。無性有情には蔵煩惱を覆う空如来蔵があるため、その覆われる真理は不空如来蔵と言われ、仏性とも言われる。このため、『涅槃經』の中で、理仏性に基づいて「一切衆生に悉く仏性がある」と説いている。

答者は『成唯識論掌中樞要』に見られる基の理性説を根拠として、無性有情が理仏性を持っている可能性を認めている。ただ、無性有情にとっては眞が煩惱に覆われるので仏性と名づけるものの必ずしも行性ではない、と表明している。無性有情の能覆の煩惱は空如来蔵と呼ばれ、覆われる真理は不空如来蔵と呼ばれる。興味深いのは、ここで解釈された「空如来蔵」と「不空如来蔵」は菩提流支などの地論・摂論学派の解釈とは違うのみならず、また唐代唯識学派の解釈とも異なっていることである。前に述べた P.3751 の説明を参照すれば、『同学鈔』に説かれているこうした二種如来蔵説は恐らく『勝鬘經』の二種如来蔵説を土台として、理行二仏性の立場から解釈されたものと考えられる。

また注意すべきは、玄奘の訳経にも「如来蔵」という語が見られることである。²¹例えば、玄奘訳『仏地経論』では、

説如是言、一切有情是如来蔵、一切有情皆有仏性、為引不定種性有情、令心決定趣大乘故。就有如来種性有情、説如是言、一切有情皆当作仏。²²

次のように言う、一切の有情は如来蔵であり、一切の有情には仏性があるというのは、不定種性の有情を導くために、決定して彼らをお大乘に入らせるためである。如来種性の有情に対して、一切の有情は仏になる、と言う。

と述べている。即ち、如来蔵と仏性は不定種性を導くための方便にすぎず、如来種性の場合は、一切有情が必ず成仏できる、と説いている。

自性清浄と眞如と如来蔵の関係について、玄奘訳『摂大乘論釈』では、

自性清浄者、謂此自性本来清浄、即是眞如自性。実有一切有情平等共相。由有此故、説一切法有如来蔵。離垢清浄者、即此眞如遠離煩惱所知障垢、即由如是清浄眞如顯

²⁰ 良算編『成唯識論同学鈔』、『大正蔵』66・31a。

²¹ 玄奘をはじめとする中国唐代の唯識学派における如来蔵説に関しては、吉村誠「唯識学派における「如来蔵」の解釈について」(『印度学仏教学研究』第59巻第1号、2010年)を参照されたい。

²² 玄奘訳『仏地経論』、『大正蔵』26・305c。

成諸仏。²³

自性清浄とは、これは自性本来清浄であり、真如自性である。一切の有情の平等共相がある。このため、一切法には如来蔵があると言う。離垢清浄とは、真如が煩惱障と所知障から離れることであり、こうした清浄真如から諸仏を顕し出すのである。

自性清浄者、謂此自性異生位中亦是清浄。謂真如者性無變故、是一切法平等共相。即由此故、聖教中説一切有情有如來藏。²⁴

自性清浄とは、この自性は異生位の中においても清浄であるということである。真如は、その性には変化がないため、一切法は平等共相である。このため、聖教では一切の有情に如来蔵があると説かれている。

と説いている。即ち、自性清浄は変化のない真如であり、如来蔵とも呼ばれる。特に注意すべきは、ここで言われる真如は変化しない真如であることである。言い換えると、「性無変」の真如である。これは真如縁起のような真如観とは異なっている。

玄奘の弟子であった基は、如来蔵に四種類があると明言している。

然如来蔵有四種。依『楞伽經』有二、謂阿梨耶識名空如来蔵、具足無漏薰習名不空如来蔵也。依此『經』有二、謂諸煩惱覆真如性、二真如理性。若本識含無漏種子、後時生報身仏。若煩惱所覆真理当顕、得法身也。²⁵

如来蔵には四種がある。『楞伽經』によれば二種があり、すなわち、阿梨耶識は空如来蔵と言われ、無漏薰習を具足しているのを不空如来蔵と言うのである。『勝鬘經』によれば二種があり、すなわち、諸々の煩惱が真如性を覆うことと、真如理性とである。もし本識が無漏種子を含めば、後になると、報身仏を生じる。もし煩惱に覆われる真理が顕れてくると、法身を得ることになる。

基の解釈に従えば、『楞伽經』が説いている阿梨耶識としての空如来蔵（本識如来蔵）、『楞伽經』が説いている具足無漏の不空如来蔵（聞薰如来蔵）、『勝鬘經』が説いている煩惱に覆われる真如性（煩惱如来蔵）、『勝鬘經』が説いている真如理性（真如如来蔵）、という四種類の如来蔵がある。この部分は極めて重要である。これより見ると、玄奘門下の唯識学派は如来蔵思想を採用していないという通説は間違いであると思われる。

また、基は『法華玄賛』で『勝鬘經』・『楞伽經』に見られる如来蔵説を次のように分けている。

²³ 玄奘訳『撰大乘論釈』、『大正蔵』31・344a。

²⁴ 玄奘訳『撰大乘論釈』、『大正蔵』31・406b。

²⁵ 基撰『勝鬘經述記』、『卍統蔵』19・918b。

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。²⁶

性には二種がある。一には理性であり、『勝鬘經』で言われる如来蔵である。二には行性であり、『楞伽經』で言われる如来蔵である。前者は一切の有情に共有されるのに対し、後者は一部分の有情には存在しない。

即ち、『勝鬘經』が説いている如来蔵は『楞伽經』が説いている如来蔵と異なっている。『勝鬘經』が説いている不空如来蔵は理仏性であり、一切の衆生はそれを持っている。一方、『楞伽經』が説いている不空如来蔵としての真如如来蔵は行仏性であり、一部の衆生しか持っていない。この真如如来蔵は唐代唯識学派が主張する真如所縁縁種子・本有無漏種子と密接な関係を有していることは明白であろう。

基の弟子である慧沼となると、無漏種子の重要性が特に強調されるようになった。

『楞伽經』中説、阿梨耶識者名空如来蔵、具足熏習無漏法故名不空如来蔵。有漏第八虚妄、故名空。識中無漏諸種子体云不空如来蔵、離虚妄故。言具足者、即具足有有漏無漏二種子故。²⁷

『楞伽經』では、阿梨耶識は空如来蔵と言われるのに対し、熏習無漏法を具足すれば不空如来蔵と言われる、と説かれている。有漏の第八識は虚妄であるので、空と言われる。識の中の無漏種子の体は不空如来蔵であり、虚妄を離れているからである。具足とは、有漏種子と無漏種子とを具足するのである。

不空如来蔵は阿頼耶識の中にある無漏種子にはほかならない。これに対し、空如来蔵は有漏の阿頼耶識である、という。言うまでもなく、この解釈は唯識学派の本有無漏種子説に基づいたものである。

また、玄奘と同じように、慧沼は如来蔵を方便による呼び方と見なしている。その根拠は『楞伽經』である。

『楞伽』第二、大慧為問、仏自釈云、我説法空為如来蔵、不同外道者。此救不同彼外道執別有実我名為如来。世尊説法空為如来蔵、仮名如来、不同外道。²⁸

『楞伽經』卷第二では、大慧の質問に対して、仏は自ら解釈して言う、私が説いた法空である如来蔵は、外道が説いたものと異なっている。これはかの外道が如来蔵以外の実在に執着してそれを如来と称するのと同様ではない、と。世尊が説いた法空である如来蔵は、仮名の如来であり、外道が説いたものとは異なっている。

²⁶ 基撰『妙法蓮華經玄贊』、『大正蔵』34・656a。

²⁷ 慧沼撰『金光明最勝王經疏』、『大正蔵』39・223a。

²⁸ 慧沼撰『能顕中辺慧日論』、『大正蔵』45・427b。

即ち、『楞伽經』によると、如来蔵はただ法空の仮の称呼なのであり、外道が説くような常住の存在とは異なる、という。

慧沼の時代には、玄奘門下の唯識学派でも理行二仏性説が既に説かれるようになった。その影響で、慧沼の如来蔵思想にも理行二仏性説の影響が見える。『能顕中辺慧日論』では、

如『楞伽經』第七説、仏告大慧、如来之蔵善不善因故、亦与六道作生死因縁。乃至依如来蔵故五道生死。又云、大慧、阿梨耶識名如来蔵、与無明七識共俱、如大海波常不断絶、身俱生故、此説有漏識体能覆蔵、名如来蔵。又云、大慧、如来蔵識不在阿梨耶中、是故七種識有生有滅、如来蔵識不生不滅。此説理也。第八又云、阿梨耶識名空如来蔵、無共意転識熏習、故名之為空。具足無漏熏習法、名為不空。此正行性。²⁹

『楞伽經』卷第七が説いている。「仏は大慧に告げた、如来の蔵は善と不善の因であるため、六道の者にとって生死の因縁となる。如来蔵によるため、五道での生死がある。また、大慧よ、阿梨耶識は如来蔵と言われ、無明の七識と共に、大海の波のように断絶することなく、身と共に存在するため、有漏の識体は覆蔵でき、如来蔵と言われる。また、大慧よ、如来蔵識は阿梨耶の中にないため、七種識には生滅があるのに対し、如来蔵識は不生不滅である」と。これは理性の立場に基づいて説いているのである。卷第八ではまた説いている。「阿梨耶識は空如来蔵と言われ、意と共に転識して熏習することがないため、空と言われ、無漏熏習法を具足しているのを不空と言う」と。これはまさに行性の立場に基づいて説いているのである。

と述べ、『楞伽經』における如来蔵を理性と行性とに分けている。具体的に言えば、善不善の因としての如来蔵と、生滅の阿梨耶識如来蔵と、阿梨耶識にない不生不滅の如来蔵とを理性と見なしている。これに対し、阿梨耶識としての空如来蔵と具足無漏の不空如来蔵とを行性で見なしている。以上に検討した『金光明最勝王經疏』の関連内容とあわせて見れば、不空如来蔵としての無漏種子も行性にあたることは言うまでもない。

おわりに

これまでの研究によると、地論学派北道派は成道以前の如来蔵・仏性の存在を認めないとされていた。³⁰興味深いのは、これは唐代唯識学派の如来蔵説につながっていることである。唯識学派は成道以前の生滅の阿頼耶識を空如来蔵と見なしている。即ち「存

²⁹ 慧沼撰『能顕中辺慧日論』、『大正蔵』45・439bc。

³⁰ 伊吹敦「地論宗北道派の心識説について」、『仏教学』第40号、1999年。

在する如来蔵」ではなく、ただ「空」である。これは地論学派北道派の学説に近いかもしれない。一方、成道以降になると、本有無漏種子が不空如来蔵となっており、本当に存在する「不空」の如来蔵があらわれてくる。これも地論学派北道派の学説とは矛盾しないように思われる。³¹

一言で言えば、玄奘門下の唐代唯識学派は『楞伽経』を用いて多様な如来蔵説を主張しているが、如来蔵説をただ方便と見なしている。その根本は無漏種子説である。

³¹ 智儼（602－668）も似たような立場を採っている、と石井公成氏が指摘している。石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、1996年）参照。

第二節 現存最古の『楞伽經』注釈書と思われる杏雨書屋所蔵敦煌写本『入楞伽經疏』（擬題、羽 726R）について

はじめに

周知のように、『楞伽經』は中国唯識思想史における非常に重要な經典である。また、最も早く漢訳された唯識經論の一種でもある。その後成立した『大乘起信論』にも甚大な影響を与えた。地論学派と摂論学派の心識説を細かく検討すると、『楞伽經』から受けた影響を認めざるを得ないにもかかわらず、唐代以前の地論唯識・摂論唯識と言うと『十地經論』や真谛訳『摂大乘論釈』などの經論のイメージが強く、『楞伽經』の重要性が認識されていないのが現状ではないかと思われる。¹また、その後成立した『起信論』への関心の高さも『楞伽經』より強いものがあるが、中国初期唯識思想の心識説を細かく検討すると、『楞伽經』からの影響のあったことは明白である。この点について境野黄洋と結城令聞は、地論学派も摂論学派も『楞伽經』から深い影響を受けて第九識を立てた可能性のあることを指摘している。²結城氏は更に南北朝時代に楞伽師およびそれと似たような地持師というグループがあったとも推測している。このことは筆者の賛同するところでもある。

『楞伽經』のテキストとしては、一種の梵本、三種の漢訳本と二種の藏訳本が現存している。漢訳本の中では、特に求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝經』と菩提流支訳『入楞伽經』とがそれ以降の中国仏教思想史に絶大な影響を与えたといつてよいであろう。しかしながら、菩提流支（?－508－535－?）は十卷の『入楞伽經』を訳出してから間もなく、それに対する注釈書を撰述したが残念なことに、既に散逸してしまった。³そして、法上也『入楞伽經』に対する注釈書を撰述したが、同じく散逸してしまった。この菩提流支の『入楞伽經』注釈書が撰述されて間もなくして、『大乘起信論』が成立することになる。したがって、もしこの『入楞伽經』注釈書の内容が分かれば、菩提流支の心識説と『起信論』の成立経緯などの諸問題の解明に、大いに役立つものと思われる。

そのような折り、筆者はごく最近公開されたばかりの杏雨書屋所蔵敦煌文献の中に、「西魏大統五年」という年代の表記されている唯識文献の注釈書が保存されていることに気づいた。⁴その題名は『大乘十地論義記』とされていたが、最新の研究によって『入

¹ 南北朝から唐にかけての『楞伽經』理解の展開は、中国仏教史上、極めて重要な意義を持っているが、これまでの研究は十分に論じられてこなかったという点で、伊吹敦氏も指摘した。伊吹敦「菩提達摩の『楞伽經疏』について（上、下）」（『東洋学論叢』第51、52集）を参照されたい。

² 境野黄洋『支那仏教精史』（境野黄洋博士遺稿刊行会、1935年）、結城令聞「支那唯識学史上における楞伽師の地位」（『支那仏教史学』1－11、1937年）。

³ 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』、東洋文庫、1930年、171－173頁。

⁴ 筆者は2013年5月に大谷大学図書館で初めてこの写本の存在に気付いた。その後、すぐに読解研究に取り込み、2013年9月1日の日本印度学仏教学会での別の発表をしていた時にこの写本

楞伽經疏』であることが判明した。具体的には、菩提流支訳『入楞伽經』の「法身品」を三つの部分に分けて注釈するものである。年代より見ると、西魏大統五年（539）は菩提流支の存命中ではないかと思われるので、著者が菩提流支である可能性も高くなる。よしんば、そうでなくとも本書は、恐らく現存最古の『入楞伽經』注釈書であるといつてよいであろう。したがって、本書を研究・解明することによって、これまで知られていなかった菩提流支または初期地論学派の唯識思想がより一歩明らかとなり、中国初期唯識思想史の空白を埋めることが可能になるのではないかと考えられる。この点において本書は、極めて重要な新資料であるといつてよいのである。

二、杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』の書誌と著者

杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（羽 726R）は公益財団法人武田科学振興財団の図書資料館「杏雨書屋」が所蔵する羽田亨（1882—1955）氏旧蔵資料の一点（影片冊第九冊所収）である。同書所載の目録によると、本文の原題名は『大乘十地論義記』であったが、最新の整理と研究によって『入楞伽經疏』であることが判明し、新題名に変更された。更に、「大正 No.671、16 卷、550 頁『入楞伽經』卷第六（菩提流支訳）の注釈書」という解説も加えられた。このことは、内容を読解した結果として、筆者の賛同するところでもある。周知のように、李盛鐸旧蔵の敦煌文献にも日本所蔵の敦煌文献にもかなりの数の偽写本が含まれているとされているが、⁵杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』に関しては、以下本稿の諸考察から考えると、偽写本の可能性を過度に考慮する必要はないと思われる。したがって、杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（以下、杏雨書屋本と略す）は菩提流支訳『入楞伽經』の注釈書であり、現在発見されている注釈書の中で最も古い注釈書ではないかと考えられる。

さて、ここで本書の体裁・特徴を確認してみたい。本書は残念ながら首尾を共に欠いており、現存形態は原本の一部分のみではないかと思われる。この写本は計 11 紙、237 行が現存する。その特徴としては、統一された内容及び文風のほか、文章修正した跡はほとんど見られない点が挙げられる。また、書体から見ると、おおよそ三部分に分けられることも大きな特徴である。このことは、この写本自体が少なくとも三人の写経者によって書かれた可能性が極めて高いことを物語っている。一方、三部分の内容を吟味すると、やはり連続している文章であることが分かる。

のことに言及したことがある。それと同時に、翻刻分と研究論文を『南都佛教』に投稿しており、翌年に掲載されるようになった。その後、2013 年 11 月に韓国で出版された『蔵外地論宗文献集成・続集』には、李相旻氏による本写本の翻刻分が収められていることが分かった。李氏は、本文は菩提流支と思想的に相当な関係性を持っており、法上や『金剛仙論』と類似するところが多く、初期地論宗の著作であろう、と想定している。青木隆・荒牧典俊・池田将則・金天鶴・李相旻・山口弘江『蔵外地論宗文献集成・続集』（韓国金剛大学校、2013 年）524—525 頁参照。李氏のこうした意見は、筆者の意見とほぼ一致している。

⁵ 藤枝晃氏の一連の先行研究を参照。

現存の写本に著者の名前はないが、尾題に「大統五年二月七日交竟」と記載されている。もしこの年代より見れば、菩提流支がまだ生きていた可能性が高く、少なくとも彼の死後の直後ではないかと思われる。写本の内容は菩提流支訳『入楞伽經』の注釈書であるから、菩提流支以前の著作である可能性はほとんどなかろう。もしそうであれば、この注釈書は菩提流支自身、または彼の周りの人々によって書かれたものであろう。とすれば、本書は菩提流支自身の思想が窺える重要な文献であるということになるであろう。一方、もしこの「大統五年」という年代に間違いがあったら、本当の著者を再検討する必要がある。こうした疑問を念頭に置きながら、現存の写本である杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』(以下、杏雨書屋本)にある以下の一連の内容を確認してみたい。

まず、「アーラヤ識」については、杏雨書屋本の第八頁に以下のように述べている。

「遠離心」者、是阿梨耶識、「意」是第二意識、「意識」者是五識。二乘人但離六識、未離第七阿梨耶識、通語故言「離心意識」。⁶

ここで注意すべきは、アーラヤ識を第七識とする解説である。周知のように、菩提流支の弟子である法上(495-580)はアーラヤ識を第七識としたが、やや遅れて現れる浄影寺慧遠(523-592)となると、アーラヤ識は第八識と位置づけられるようになった。そして、それ以降の中国仏教史においては、アーラヤ識は長らく第八識として扱われ、近代に至っている。このことよりすると、アーラヤ識を第七識とする本書は、おそらくは時代的に見て菩提流支自身、または彼の周りの人々、例えば法上などの地論学派の学僧によって書かれたものではないかと思われるのである。

また、杏雨書屋本では「真如法身」という表現も何度も使われている。例えば、

有為之中無真如法身、故言亦而。真如法身中無上三句有法、故言亦而。⁷

明大慧先明世間二句不生不滅、是無法非是真如妙有之法、正欲顯真如法身出世間寂靜真極勝法。⁸

『經』、大慧、如來法身非是無物者、明真如法身寂滅常住。⁹

とあるように、「真如法身」が強調されている。菩提流支以前、「真如法身」という言葉は曇摩流支と筏提摩多によって用いられたことがある。それ以降、菩提流支、勒那摩提、法上らも言及した。特に菩提流支と法上は、何度も「真如法身」について言及している。法上は、

⁶ 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』(羽 726R)、第 8 頁。

⁷ 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』(羽 726R)、第 2 頁。

⁸ 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』(羽 726R)、第 4 頁。

⁹ 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』(羽 726R)、第 4 頁。

内正願力者、証真如智是正因也。見法身仏者、與法仏相応已見真如法身。¹⁰

と述べている。菩提流支は、

是凡夫人不能見真如法身、如經、彼如来妙体即法身諸仏、法体不可見、彼識不能知故。¹¹

と説いている。

また、これに関連して杏雨書屋本には「法身妙有」という表現も見られる。すなわち、杏雨書屋本の第二頁には、

如『經』、大恵、自身為有、他身為無、如似牛馬、自身為有、是真法身妙有、無其横計神我、故言他身為無。¹²

という文章が確認されるのである。この「法身妙有」という表現は、隋代以前の論疏としては菩提流支訳『金剛仙論』にしか出てこない。¹³したがって、本書は菩提流支を中心とした初期地論学派と密接な関係の中で著されたものと考えられるのである。

また、杏雨書屋本第五頁には、

功用之智等並不及八地以上、無功用智住運明進自然向大菩提。¹⁴

とあるように、「功用之智」と「無功用智」という表現が用いられている。これは筆者の知る限り、菩提流支によって一番早く用いられた言葉である。その後、勒那摩提や法上においても使われるようになった。同じく五頁に、

復明二乗但聞人無我智、未聞因縁真如二種法無我智、故亦非境界。¹⁵

といい、「因縁所縁」という言葉が用いられているが、現存の入蔵文献の中で唐代以前

¹⁰ 法上撰『十地論義疏』、『大正蔵』85・773c。

¹¹ 菩提流支訳『金剛般若波羅蜜經論』、『大正蔵』25・795a。

¹² 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（羽 726R）、第2頁。

¹³ 『金剛仙論』以外、敦煌本『維摩義記』と『維摩經義記』にも発見された。また、『金剛仙論』については、島地大等氏によって南地の偽作とされていたが、大竹晋氏はそれに反対し、菩提流支の講義録と推定されている。竹村牧男・大竹晋『新国訳大蔵経・金剛仙論』（大蔵出版社 2003年）参照。

¹⁴ 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（羽 726R）、第5頁。

¹⁵ 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（羽 726R）、第5頁。

に「因縁真如」という表現が使われた漢訳仏典は、検索するかぎり菩提流支訳『金剛仙論』しかなさそうである。なお、『金剛仙論』には、

此二乘之人無我正理及滅結無為、故名為聖。未得因縁真如二種法空、未能尽無明變易生死究竟無為、故不如仏菩薩也。¹⁶

と記されているが、前掲の杏雨書屋本と比較すると、表現が非常に近いと言ってよい。また、杏雨書屋本第六頁には、

而諸凡夫不覺知者外道凡夫二乘聖人、不達真応二身不一不異。¹⁷

とあるように、真身と応身とは「不一不異」であることが示されている。これに対し、菩提流支訳『金剛仙論』にも、

上広釈法報二仏不一不異、亦通応佛不一不異。¹⁸

とあるように、似たような表現が見えるのである。さらに、杏雨書屋本第六頁には、

真妙法身非是生滅。¹⁹

とあるように、「真妙法身」という表現も見られる。この用語は、唐代以前では聖堅訳『仏説羅摩伽経』と菩提流支訳『金剛仙論』にしか見られないものである。

また、真俗二諦が平等であることも杏雨書屋本には説かれている。すなわち、杏雨書屋本第八頁には、

正明菩薩具四無等、不着文字、初地証智、知有為無為二諦義平等一相。²⁰

とあるように、二諦には差別がなく、平等でもあり一相でもあると説いている。これに近い言い方が菩提流支訳『仏説法集経』に存する。すなわち、

世諦者、所謂有限齊名数為他人説、狹劣不広、是名世諦。第一義諦者、所謂甚深空相応法、無有限齊、不斷絶処、非他因縁。平等一相、無有高下。不乱不静相、一切

¹⁶ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・823ab。

¹⁷ 杏雨書屋所蔵『入楞伽経疏』（羽 726R）、第6頁。

¹⁸ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・867b。

¹⁹ 杏雨書屋所蔵『入楞伽経疏』（羽 726R）、第6頁。

²⁰ 杏雨書屋所蔵『入楞伽経疏』（羽 726R）、第8頁。

法真如相、是名第一義諦。²¹

また、菩提流支以前には「真如仏性」という表現は筏提摩多の訳経にしか出てこなかったが、その表現が杏雨書屋本第八頁にも見られるのである。すなわち、

所知不著我、所言離二種心分別之相。為二乘人但説人無我空、不説真如仏性法無我、故言不如説。²²

これに近い言い方がまた、菩提流支訳『金剛仙論』に存する。すなわち、

如来為小乘人説四諦法、此声聞人觀四諦理、斷三界結、得小乘果証。然雖非究竟之實、當其分有觀境除得不謬、故云実語也。如語者、明如来為諸菩薩設真如仏性、是其大乘自説而説、如理不謬、故名如語也。²³

傍線の部分を見ると明らかなように、両者の間には密接な関係があったことは間違いのないものと思われる。

以上のように詳細に検討した結果、杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』は内容的に見て菩提流支や法上などの初期地論学派の人物の文風に近いものであることは明らかである。たとえ「大統五年」という尾題年代に間違いがあったとしても、基本的には初期地論学派の著作と判断できると思われる。したがって、本書杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』は、ほんの一部分しか残っていないにもかかわらず、中国初期唯識思想史の空白を埋める書として、きわめて高い価値を有しているものと考えられるのである。

三、杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』に見える真如法身思想

「真如」、「法身」、「法体」、「仏性」などのキーワードは杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』にも所々見られるものであるが、これらによって初期地論学派の真理説または仏性説を検討することにしたい。

杏雨書屋本には、「真如法身」についての表記が存する。すなわち、

如『經』、大恵、自身為有、他身為無、如似牛馬、自身為有、是真法身妙有、無其横計神我、故言他身為無……亦而法身自体妙有無相、故言非是無也。²⁴

²¹ 菩提流支訳『仏説法集經』、『大正蔵』17・622a。

²² 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（羽 726R）、第 8 頁。

²³ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・840ab。

²⁴ 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（羽 726R）、第 2 頁。

明大慧先明世間二句不生不滅、是無法非是真如妙有之法、正欲顯真如法身出世間寂靜真極勝法、為是先出世間不生不滅二句作問、以是故□²⁵言為是無法名不生不滅、為如來異名。不生不滅明真極法真體、非因生、故言不生。體非從之果、故言不滅。

26

『經』、大慧、如來法身非是無物者、明真如法身寂滅常住。²⁷

といい、如來の異名としての真如法身は妙有であり、無ではないという。また、真如法身は出世間寂靜の真極勝法であり、不生不滅の法であるとも説く。したがって、不生不滅の真如法身は有無を超えた妙有として常に存在していることが分かるのである。ちなみに、真如が熏習を受けられるか否かという問題については、ここではまだ言及されていないようである。

次に、「真如仏性」という表現もまた、杏雨書屋本には見られる。すなわち、

所知不著我、所言離二種心分別之相。為二乘人但説人無我空、不説真如仏性法無我、故言不如説。²⁸

ここでは、「二乗のためには我空しか説かず法空は説かない」とする流れの中で、真如仏性は法無我と併記して説かれ、二乗が理解できない存在として示されている。この点に関して菩提流支の『金剛仙論』には仏性義を述べるにあたって、

解知我之所有真如仏性無為法身、衆生所有真如仏性無為法身亦復如是。一体平等、無二無差別。²⁹

と言っている。この点では法上もまた同様であり、

一縁起、二妄相、三真如。縁起者第七阿梨耶識、是生死本也。妄想者六識心、妄生分別邪著六塵。真如者仏性真諦、第一義空也。³⁰

といい、「真如＝仏性」という考え方を示している。したがって、杏雨書屋本は菩提流支や法上の思想に近い立場にあったといえることができるのである。

25 □「問」か。

26 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（羽 726R）、第4頁。

27 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（羽 726R）、第4頁。

28 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（羽 726R）、第8頁。

29 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・804c。

30 法上撰『十地論義疏』、『大正蔵』85・764b。

四、杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』に見える唯識説

周知のように、菩提流支は唯識説を中国に紹介した最も早いインド論師の一人である。彼によって紹介された唯識説は南北朝時代の中国仏教思想史の展開に決定的な影響を与えた。³¹杏雨書屋本は菩提流支や初期地論宗と類似するところが多いため、次に本文献の心識説を検討したい。

既に示したように、杏雨書屋本第八頁には、「アーラヤ識」について次のように記されている。すなわち、

如『經』、為遠離心・意・意識者、此明為小乘説人無我法。「遠離心」者、是阿梨耶識、「意」是第二意識、「意識」者是五識。二乘人但離六識、未離第七阿梨耶識、通語故言「離心意識」。³²

ここで注目すべきは「意識」の分析にある。すなわち、第七識である阿梨耶識を意識とし、第六識を第二意識とし、さらに前五識を意識としている構成に特色があるのである。この点について菩提流支訳『入楞伽經』には、

所謂八識、何等為八？一者、阿梨耶識。二者、意。三者、意識。四者、眼識。五者、耳識。六者、鼻識。七者、舌識。八者、身識。大慧、五識身共意識身、善不善法展轉差別相續、体無差別。³³

とあり、第八識を「阿梨耶識」とするも、「意識」の分析については杏雨書屋本のものと同様一致していることが確かめられる。すなわち、杏雨書屋本では意識を分析するにあたって、第七識の阿梨耶識を意識とし、第六識を第二意識とし、さらに前五識をも意識としていた。なぜ前五識までもが意識となるのか。この疑問に対して、右の引文では「五識身共意識身」が指摘されているのである。³⁴さらに、その五識身と意識身との体には差別・区別がない、という。そうすると、ここでは阿梨耶識を第八とするのか第七とするのかについては疑問が残るものの、「意識」の分析については杏雨書屋本と共通していたことが確認できるのである。³⁵

³¹ 菩提流支の著作および思想に関しては、大竹晋氏の一連の先行研究を参照されたい。

³² 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（羽 726R）、第 8 頁。

³³ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・559b。

³⁴ この部分に関して、現存する『楞伽經』の梵本には、“katamānyaṣṭau yaduta tathāgatagarbha ālayavijñānaśabdito mano manovijñānaṃ ca pañca ca vijñānakāyāstīrthyānuvarṇitāḥ / tatra mahāmate pañca vijñānakāyā manovijñānasahitā kuśalākuśalakṣaṇaparāmparābhedabhinnāḥ saṃtatiḥ prabandhanābhinnāśārīrāḥ pravartamānāḥ pravartante / (*Laṅkāvatāra-sūtra*, ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, pp.95)”とある。

³⁵ ここではただ菩提流支訳『入楞伽經』を杏雨書屋本と対照することによって、その漢文表現

菩提流支が訳出した『金剛仙論』には、

不不異而轉精勝名習因、能顯真性無壅、名通。通者、謂第八仏性識無壅、名之為通也、故偈言智習唯識通者。第八阿梨耶識通明十地菩薩無漏真解仏果智慧、方能通遠。

36

とあるように、一カ所だけではあるが「第八阿梨耶識」という表現が見られる。それに、「第八仏性識」までも出てくる。

では、はたして「阿梨耶識」は、第八識なのか第七識なのか。これについて、日本の普寂(1707-1781)や真興(935-1004)など諸師の書には次のように記述が見られる。すなわち、普寂の『撰大乘論釈略疏』には、

或立六識、如小乘諸部經論及般若部經論。或立七識、謂眼識乃至阿陀那是也、第八梨耶体非心識、是空理故、如菩提流支等。或立八識、如旧地師勒那伏陀等及新訳唯識論宗。或立九識、是有二説、一真妄相對以成九識、即取真如為第九阿摩羅識、如『大乘同性經』、『金剛三昧經』、『決定藏論』、『轉識論』等説、真諦法師等建立九識乃由此説也。二因果相對以成九識、即開如来淨第八識為第九識、如慈恩等、如法苑唯識章明。³⁷

といい、また真興の『唯識義私記』にも、

『章』云、於大乘中古徳或説七識修道、八識修道、皆非正義、不可依據云云。問、此文意何？答、是明大乘有古新兩説、中古徳計也、此有二類、七識修道師八識修道師也。問、其二類師者誰？答、珠等記中引道基師『撰論章』云、至於後魏流支三藏但説七識、謂眼識乃至阿陀那第七識也、第八梨耶体非心識、是空理故。乃至即其魏世勒那、伏陀二三藏説有八識、謂從眼識至阿梨耶、梨耶識者不慮而知、不動而照。

38

と述べられている。彼らは、菩提流支を含める中国唯識諸学派の思想を整理して四家に分けた。そして、菩提流支の心識説は「眼、耳、鼻、舌、身、意、阿陀那」という七識

の異同を示そうとする。言うまでもなく、『楞伽經』の梵本までも参照し、南北朝仏教における『楞伽經』の思想的展開を研究する必要がある。この作業を筆者の近い将来の課題にしたい。ただし、『楞伽經』の梵本に見られる“parivṛtti・parāvṛtti(転依)”が東アジア仏教にどのように理解されたかという問題について、筆者は本論文の第五章の第三節において検討した。

³⁶ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・828ab。

³⁷ 普寂撰『撰大乘論釈略疏』、『大正蔵』68・121bc。

³⁸ 真興撰『唯識義私記』、『大正蔵』71・359c。

説にあり、第八阿梨耶識は心識ではなくただ空理であるとしたのである。このような解釈は杏雨書屋本と似てはいるが、杏雨書屋本では「第七識を阿陀那とし第八識を阿梨耶とする」記述はなかった。むしろ、法上の『十地論義疏』に、

一縁起、二妄相、三真如。縁起者第七阿梨耶識、是生死本也。妄想者六識心、妄生分別邪著六塵。³⁹

とあるように、杏雨書屋本の第七阿梨耶識説は法上の心識説とよく似ているといつてよい。しかし、ここで菩提流支訳『深密解脱経』をあらためて確認すると、次のように記載されていることに気づく。

広慧、彼識名阿陀那識。何以故？以彼阿陀那識取此身相応身故。広慧、亦名阿梨耶識。何以故？以彼身中住著故、一体相応故。⁴⁰

と。すなわち、菩提流支は「阿梨耶識と阿陀那識には区別がなく呼び方が異なるにすぎない」としていたことが知られるのである。この点を考えると、第七識を「阿陀那」として第八識を「阿梨耶」とする解釈は菩提流支の主張ではなさそうである。これを傍証する資料として、『楞伽経』の心識説と菩提流支の唯識説との関係を論じた珍海（1091－1152）の『八識義章研習抄』に、次のように記述が見られる。すなわち、

問、『入楞伽』第七云如来蔵識不在阿梨耶識中、是故七種識有其生滅、如来蔵識不生不滅。已上准此経文、以阿梨耶置有生滅七種識中、云何第八名阿梨耶云云？答、上所引文列八識名、於七識外有阿梨耶、又『撰論』等以阿梨耶為第八識。爾彼不在梨耶識文、若依流支、阿梨耶名通七八識、故不相違。又第八中自有真妄、故『中論』觀行品疏引撰大乘師積云、八識有二、一妄、二真、有解性義是真、有果報識是妄用。『起信論』云、生滅無生滅合作梨耶体。『楞伽経』亦有二文、一云梨耶是如来蔵、二云如来蔵非阿梨耶。已上檢『入楞伽』佛性品自有二文、一處文云、阿梨耶者名如来蔵、而與無明七識俱共。又一文云、如来蔵識誠不在阿梨耶識中、故知梨耶雖第八識、真妄別説且言不在。若准此義、応解彼文云、七種識者即是陀那及與六識、此七從彼本識之中染種生故在本識中、本既生滅、其末隨爾、如来蔵識不在妄中故無生滅、依此義積亦不相違。相法師疏引『起信論』積梨耶識有二種義、准依此積応如前辨。今案、菩提流支西天論師、親訳自講、云有二種阿梨耶識。雖不可捨、然以第七名阿梨耶者未見誠文、不可輒依、是故且依撰論師義積経文也。⁴¹

³⁹ 法上撰『十地論義疏』、『大正蔵』85・764b。

⁴⁰ 菩提流支訳『深密解脱経』、『大正蔵』16・669ab。

⁴¹ 珍海記『八識義章研習抄』、『大正蔵』70・650c。

と。この資料は実に貴重な内容を含んでいる。それは、菩提流支訳『楞伽經』の「如来蔵識不在阿梨耶識中、是故七種識有其生滅、如来蔵識不生不滅」という表現をめぐり、七識外に阿梨耶識があるという『楞伽經』の言い方を挙げ、菩提流支の言う阿梨耶識は第七識にも第八識にも通じるので矛盾がないと説明しているところである。これについて珍海は、菩提流支は第七と第八という二種類の阿梨耶識（阿頼耶識の旧訳名）を説いたと明言している。なるほど、「第七識としての阿梨耶識は明確な経論証拠がないので依拠すべきではない」としているものの、このような指摘がなされた背景には菩提流支に第七と第八を阿梨耶識と見る説があったからであろう。そして、それを証明する空白の資料が、このたび発見した杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』ではないかと考えられるのである。

もちろん、杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』が菩提流支の作であるという明確な証拠はない。一方、菩提流支の継承者の一人である法上が「妄識としての第七阿梨耶識」説を主張していることは周知の事実である。したがって、この点から考えると、杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』の作者は法上である可能性も出てくる。いずれにせよ、杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』は菩提流支や法上などの初期地論学派の手になるものと考えられ、空白の中国初期唯識思想史を補う非常に貴重な文献であるといつてよいのである。

おわりに

本稿の研究結果をまとめると次のようになる。

- ① 杏雨書屋所蔵敦煌文献の中に、「西魏大統五年」という年代が表記されている唯識文献の注釈書がある。その題名は『大乘十地論義記』とされていたが、その内容は『入楞伽經』の「法身品」を注釈するものであることが分かる。この杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』は現存最古の『入楞伽經』注釈書である。
- ② 現存の写本の尾題に「大統五年二月七日交竟」と書いてある。この年代より見れば、菩提流支がまだ生きていた可能性が高く、少なくとも彼の死後の直後であると思われる。この注釈書は菩提流支自身、または彼の周りの初期地論学派の人々によって書かれたものであろう。また、杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』の内容は菩提流支や法上などの初期地論学派の人物の文風に近いことが分かる。もし「大統五年」という尾題年代に間違いがあるとしても、基本的には初期地論学派の著作と判断できると思われる。
- ③ 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』によると、真如法身は最高の妙有として常に存在していることが分かる。一方、真如が熏習を受けられるか否かという問題がまだ言及されていないようである。また、真如仏性は法無我と並べて位置付けられ、二乗が

理解できない存在として挙げられている。これは菩提流支と法上の思想に近い。

- ④ 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』の心識説は「第七識であるアーラヤ識、第六識である第二意識、前五識である意識」という構成である。菩提流支訳『深密解脱經』によると、阿梨耶識と阿陀那識とは区別がなく、ただ呼び方が異なるということが分かる。それに、意識を前五識と異なる独立した第六識と見なす考え方は『入楞伽經』の言い方とも異なっている。また、法上は妄識としての第七阿梨耶識を主張していることも周知のことである。これより見ると、杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』は菩提流支または法上の著作である可能性が高い。

以上の考察に大過がなければ、杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（羽 726R）は現存最古の『入楞伽經』注釈書として、菩提流支を中心とした初期地論学派によって書かれた重要な唯識著作であるということになる。これを通して中国初期唯識思想史の研究もより一歩深まるに違いない。極めて貴重な史料であると言ってよいであろう。

附 杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』（擬題、羽 726R）翻刻

凡例

- 一、杏雨書屋（編）[2009-]影片冊 9 所収の写真版を底本とする。武田科学振興財団杏雨書屋所蔵。
- 二、底本の頁数を[]で括ったアラビア数字で示す。
- 三、判読不能もしくは未詳の文字は□で表す。
- 四、欠落部分は「……」で表す。
- 五、原文の異体字や俗字などは基本的に現今通行の正字に改める。
- 六、翻刻者の理解によって句読を施す。

本文

[羽 726R-1]……（前欠）……真解了因……『經』、大慧、若言如来是作……是作法者、即是無常類一切作……實は無常如来非作法、故云不許此法。不許者、不許作法是……大慧、若不作者、応同兔角等無作□⁴²無身故。大惠、若法身不従十地……了同現者是非作法、即同於虚空兔角等無身。今明真如法身要由行者備十地行、了出証現、不同兔角石女兒等無身相。如『經』、大惠、若法非因果、非有無、而彼法体離四種相者、明法身非生因、因果言非有為万行了因、了出本有真如法身、不同虚空兔角、故言非無、以同不四

⁴² □「亦」か。

種虛妄相□⁴³離。如『經』、大惠、四種法□⁴⁴世間言說、此句正積出於四種之計妙有常住四種者、一是生因、二生因果、三是非有、四非無、此四法是世法。如『經』、大惠、若法離四種法但有名字者、明真法身出於四法、為化物作名。如『經』、若墮四法、智者不取者法身之中絕言說風聲。如『經』、仏告大惠、夫無我者內身無我、妙法身真體絕其橫計之我。[羽 726R-2]如『經』、是故無我者是結句。如『經』、大惠、自身為有、他身為無、如似牛馬、自身為有、是真法身妙有、無其橫計神我、故言他身為無。下引牛馬、作二身有無、譬牛身是有、馬身是無。說法身是有、妄我是無。馬身有、牛身無。亦而法身自体妙有無相、故言非是無也。如『經』、大惠、一切諸法亦復如是者、結上法身妙有非無。如『經』、愚痴凡夫不知諸法無身我體相者、凡夫不知真偽二我、故虛妄分別作定有無取。如『經』、從大惠、如是一切法空、一切法不生、一切法無體相、亦如此上三句同明有為法虛妄、從來無體。有為之中無真如法身、故言亦而。真如法身中無上三句有法、故言亦而。如『經』、如來法身亦復如是、於五陰中非一非異者、正明法身於五陰中不一不異、遍歷衆得明不一異、明真如法身不離五陰外別有法身、故言於中常無常別、故言非一、即五陰中弁真法身、故言非異。如『經』、大惠、如來法身五陰一者即是無常者、妙如來法身是常、五陰是無常、不得是一。若五陰一、則是無常。如『經』、以五陰是所作法故者、正積法身与五陰異。如『經』、大惠、如來法身五陰以異者、則有二法不同體相者、明真如法身、要就五陰中明非離五陰者、正明五陰衆生修十地智、作了因、除虛妄取相分別心尽、復無緣動寂靜。

[羽 726R-3]一心無外境界、是即真法身、此明一業。如『經』、相似不異者下与真法身与五陰一、異作譬明二角一注、痴心觀之、似同不空、細心觀察色相黑白長短不同、明法身与五陰等是識慮如二角、相似法身、是無為五陰、是有生滅法、如二角體別不同。又明二角並有、非前後有、不相□⁴⁵生一時而有、是名一義。明法身与五陰不離是一、明非前後、有如二角相似故。問言、若五陰与法身異者、即有二法不同體相。此積法身不離五陰、是一義下舉角來結言如牛二角似、不異、如『經』見有別體長短相似故。異者、積法身与五陰異、常無常別故。異亦有異者、明法身寂靜無相、妙有常住、離於外道有無二境、与生滅五陰異。如『經』、若如是、一切心無異相、如牛左右角而有異相者、重積二角來結聞言左右二角一時而有、不相目生故、二角卓然並豎、體別、所以是異。妙合五陰法身、有為無為別故不同、聞言長短相待各別、如色役、此各別是異。如『經』、從大慧、如是如來法身於五陰中不可說一異、至能証及所証是故非一者、歷就衆得与五陰法身異一無義、明法身解脫涅槃三德體一義別、故明一異。如『經』、從如是於可知境界非一非異者、以下至過諸戲論等、正明真法身體寂靜無相、絕其因果、出於有為無為二境、無表離諸過、為物作名、非如名所名、無法無如是體、故言但有名。何意？但有名、不無稱名之體者、何以不生？不生、故寂靜無相常住、故不生名字、是故但有名、無名下之體。世間三慧觀

⁴³ □「名」か。

⁴⁴ □「名」か。

⁴⁵ □「因」か。

所不及、名過諸戲論。如『經』、過諸根境界者明初地以上証智、分証寂滅真境、絕於虛妄分別、離於色心生滅之法。如『經』、而時世尊重說偈、以下有七偈重頌上長作尋文可知。如『經』、第二分從而時聖者大慧菩薩復白仏言、如来处处說言諸法不生不滅、以下至応当遠離、不応親近、正明表法身名字及衆德名義与法身不一不異義、明法身体[羽 726R-4]備衆德、絶相常住。表宣法身衆德名字是世諦生滅之法、所以不一、要由三慧真解断除二障、然後方得出世間初地以上。寂靜常住真如証智境智是一、更無二、心依証智故、方有說名句字身十二經教□⁴⁶能宣表証智之体、從習種性以上說道種性終、心要由十二經言教得三慧之降伏、除二障得人法二無我、真如正觀現前、永断四住及習条、不明斯尽理由、又顯不離証智別有名句字身、以是義故名字与法身不異。明大慧先明世間二句不生不滅、是無法非是真如妙有之法、正欲顯真如法身出世間寂靜真極勝法、為是先出世間不生不滅二句作問、以是故□⁴⁷言為是無法名不生不滅、為如来異名。不生不滅明真極法真体、非因生、故言不生。体非從之果、故言不滅。如『經』、若依余法有此名者、世尊応為我說者是真極法身形於有為法、無体生、無体滅、応為我說為說法身名異義一。名異者能感衆生聞悟不同、所以名異。体無殊別、唯一寂靜妙智、故言義一。言義一者、正明体是一。如『經』、從仏告以下有四句是真体、実不同虚妄色心無体之無、正広釈名異義一也。如『經』、大慧、如来法身非は無物者、明真如法身寂滅常住。真如境界其体何以非可示人？如聖人所証、如非真如之体、不同虚空龜毛兔角之無也。如『經』、亦非一切法不生不滅者、又不同上二種之無、言不生不滅、如『經』、亦不得言依因縁有者、明妙智真実、無相非無。如『經』、亦非虚妄說不生不滅者、復不同外道自在無常微塵世性神我等妄計常有。如『經』、大慧、我常說不生不滅者、名意生身、此下正釈真如法身、是有義何意知是真実妙有？正以有真実法身。法身是有義何意知是真実妙有？正以有真実法身、故能隨機赴感現、其形教能令衆生修三慧善根、進向初地以上出世証智、故知是実有如意現身周遍法界、有[羽 726R-5]縁見聞名為如意生身。如『經』、非諸外道二乘境界、住七地菩薩亦非境界者、外道我之心二乘取捨之解七地已。

遂功用之智等並不及八地以上、無功用智住運明進自然向大菩提。又名外道未聞無漏人無我、解真如証智非其境界。復明二乘但聞人無我智、未聞因縁真如二種法無我智、故亦非境界。七地已遂、是功用智善法中分別之、或未遣是分別心、故知功用不能運運自然明進向大菩提。如『經』、大慧、我言不生不滅者即如来異名者、下引釈提桓因体一多名為況、故『經』言不依多名、言有多体、如帝釈等耶。如『經』、大慧、我亦如是者、以下合喩從於娑婆世界中三阿僧祇百千名号歎仏如来具足法界之徳、妙体唯一、可化衆生、故有三阿僧祇名号不同、故言凡夫雖說而不知是如来異名。如『經』、有知自在者、以下略出□五知名、明前可化衆生知聞自在者、不知後□四名、聞第二名者不知第一名号。如是三阿僧祇名号、不同衆生各自聞見不相知耶。如『經』、大慧、如是等種種名号不増不減、衆生皆知及余世界。

46 □「還」または「衆」か。

47 □「問」か。

[羽 726R-6]如水中月、不入不出者、明娑婆世界依可化衆生、同能化法身一故、三阿僧祇百千名号無增減。有疑問、聖人応可化衆生時、為心有為無心先後一時亦同不？答、明聖人応可化衆生時、以本十大願力、故無心於応先後亦同。若而、何以応之？故言如水中月天上月無心現影万以及小方円等器、但水澄浄有以器之□⁴⁸、影像斯現、但衆生法器澄浄、有感機茲法報二仏、法身自然、形教影像、周辺法界、如水中月無心而現、以是故言如水中月。不入不出、不増不減、不捨真如法身、別有応身入生死、化衆生、名不入。雖真身之外無別応身可捨、出於生死、以歸真本、名不出。如『經』、而諸凡夫不覺知者外道凡夫二乘聖人、不達真応二身不一不異。如『經』、以墮二辺相続法中者、執着有無是別故、墮定有無二辺耶見。中明二乘外道計相続法有体非無、名墮相続法中。如『經』、然悉供養於我、而不善解名字句義者、但識応身着著形教而生信受。如『經』、不能自知真身無相応⁴⁹、無別法。如『經』、虚妄分別不生不滅、名為無法者、妄計虚空兔角等無、以為不生。復計因縁有法、微塵世性神我等、是不滅自心妄計、不称理境。如『經』、而不知是如来名号差別相者、明真實無相妙有之体要、是如来不因外道有無妄計不生不滅等法類訪如来無真如体。如『經』、如因陀羅以下拳辟来結之尋文、可知。如『經』、從大慧、於未来世愚痴凡夫説言如名義、亦如是者、正出未来執着諸法名字等仏応化身、以為真實名。如『經』、而不能知異名有義者名諸法之名風声生滅、真妙法身非是生滅。如『經』、何以故、以義無体相者积名義是別口中音声、是生滅法義者。真妙法寂靜、体非妄計有無耶見之相、以是義故。如『經』、從復作是言不異名字音声有義、下有三句、同明一義、[羽 726R-7]更不一一积。上来正积名字能詮証智、因聞慧会証知、故不異。如『經』、從大慧、如來說法依自声説、不見諸字、是有無故、不著名字者、明仏依自証智為人説法、所説之法不離証智。此明証智不異言教、明証智是能説之本、以本撰末、名依自声証、説之不異名字、故証智之体出於有無二法、非是名字故不著。如『經』、大慧、若人執著名字、不名善説者、更出不聞理人、名不善説法。如『經』、是故我『經』中説諸仏乃至不説一字、不示一名者、正积真如法身法体絶名相、無名字可説、故云不示一名。此上諸句正积証智体絶名、与名字異。如『經』、何以故、諸法無字、下积不説一名字、意明真如法体寂絶名相。如『經』、依義無説者名理、理体無相名依義無説。如『經』、依分別説者明真如第一義妙有寂靜、境智不二、口定之法無外境界、無字無説。仏常言為衆生説八万四千法門、二言不同。言依者衆生分別心、為衆生説三慧差別、以進修行入於進智。如『經』、從大慧、若不説法者、諸仏法輪断滅者、以下积所以不説口、意若不説法者法輪断滅、絶於聖化、是故須説。如『經』、法輪滅者亦無二乘菩薩等不説法、意若不説法者、法輪断滅、是故須説。若依真如法体、絶名相境、置而不説者、則無三乘聖人乃至於仏、故言亦無二乘菩薩等。如『經』、為何等人是三乘聖人、何等法是声教之法、何事説者説假名名字因縁等者。如『經』、大慧、名字章句非定法、依衆生心説者。説法有二種、一説十二部經、口中風声言教之法、二依証智、遂説証智絶名相之境為二。如『經』、諸仏如来随衆

⁴⁸ □「霧」または「処」か。

⁴⁹ 「執着名字者而不能知」という修訂の跡が見られる。

生信而說諸法者、為二乘小心說十二部經教、生出世間三慧、得人無我、空斷四住、或故有二乘聖人、為大心利根說真如仏性無相之体究竟無、外道觀有為法同於十喻、無体可捨、觀第一義寂滅之境、無相可証、平等一心、離虛妄分別、始從習種終尽道種性、証於初地。真如常性、故有菩薩大乘乃至仏果。是以須說人法並是不[羽 726R-8]斷、法輪不斷絶聖種。如『經』、為遠離心・意・意識者、此明為小乘說人無我法。「遠離心」者、是阿梨耶識、「意」是第二意識、「意識」者是五識。二乘人但離六識、未離第七阿梨耶識、通語故言「離心意識」。如『經』、不⁵⁰說自身必証聖智者、二乘小心、鈍根志近、不勘聞真如然理無相之境、彈於菩薩廣遠之行、是故言不說自身内証聖智、建立諸法。如『經』、如實能知寂靜相者、是真如之境但見自心覺所知法、離二種心分別之心、不如是說者是二乘人無我、解知我是無言覺。所知不著我、所言離二種心分別之相。為二乘人但說人無我空、不說真如仏性法無我、故言不如說。如『經』、從大慧、菩薩依義、以下正明二乘外道着文字、有二種失、自失、令他失。如『經』、如応善知一切地相以下至義相相應等、正明菩薩具四無等、不着文字、初地証智、知有為無為二諦義平等一相。如『經』、而時自身於無相法樂受樂、住大乘中、自住大乘真如法中、境智一觀、遠離虛妄分別取相之心、故於無相法樂而受樂、受化二乘外道同已住大乘法中、始明菩薩外化之功。如『經』、從[羽 726R-9]大惠、取大乘者即是攝受諸声聞、以下尽說以一切法無文字、故以来明大士以大乘法自行外化、不絶法論、不斷聖種。如『經』、不斷仏種者、不斷一切勝妙生口者、明能生淨土、願行万行從因推果、始從聞惠因、終得証智果、依為証智、外為衆生說即是依果說因。如『經』、以彼勝口菩薩等願生、得十自在力、隨現說如貫者。初地者中亦有十自在願、八地中亦有十自在願、十地中亦有十自在願。明初地已去、上通仏果、尽具十自在願故、皆能隨衆生機根現其形色、長短大小不同、同說大乘、不着說如實法。如『經』、不異不着、不取不捨、離戲論者等三句、解如實法妙、出有無二境、故言離諸戲論、名如實法。如『經』、從大惠、辟如有人為示人物、以恒示之已下、与外道二乘執着名字章句、住執着喻、二喻並明、外道二乘不修大乘出世三慧之智証、真常寂滅之智、為是義故、名着指不觀曰。如『經』、辟如声不春不吹而食、名為顛狂、不生不滅、已下合上、不修出世大乘三惠、執着二乘着文、不得大乘理義第一義智、故名春吹口文字声不得義食。如『經』、以是義故、當覺於義勸外道二乘捨文字之着、覺大乘無相理義。如『經』、從大惠、所言義者名為涅槃、至從多聞人得已下、勸道外道二乘始行菩薩、從菩薩多聞人遍覺真如証智平等之解。如『經』、大惠、言多聞者、謂義口⁵¹方便者、明真如第義、寂滅証智、不見生死有為、可捨仏性無為、可証寂靜平等名義法、方便下数句得聞可知。如『經』、大三分從而時、大惠承諾仏力白仏言、世尊、說切法不生不滅、非為奇特、已下說品正明真法身、有因無因義、簡異外道妄計耶因。如『經』、外道亦說諸不生不滅者、明外道說微塵自在天勝人等是常。如『經』、仏說虛空非数縁滅、及涅槃界不生不滅者、明此三無為是無法、非是因。如『經』、外道亦說依諸因生衆生、仏說無明因生世間、若而無着別者亦与外道

⁵⁰ 「尔」か。

⁵¹ 口「法」か。

依塵微勝人自在天生諸衆生、而是無常。仏説無明愛業因縁生諸世間、問意若法身從因生者、応は無常、則与外道同等説從因縁生。如『經』、因微塵等外九種因縁、説諸法不生不滅者、正出外道耶。因四塵四大虚空是九種因縁、外道妄計是常、[羽 726R-10]是故不生不滅。如『經』、如来亦説一切法不生不滅、有無不可得、四大不滅、自相是不生不滅者。外道亦説諸大不離大体、是常。則如来所説不異外道？如『經』、若不同者、如来応説所有異相、至応有仏等、已下諸説異相。若不説異相者、則外道法中亦応有仏。所以有仏者、何以其説法、問同言有而如来常説世界中而有多仏、無有是処然二処説無着別応有多仏。如『經』、何以故、所説有無因無差別故者、釈有多仏意、以説無差別故。如『經』、從仏告大恵、我所説法不生不滅、已下正答上句、意明仏説不生不滅有二種、一是有為法從本以来無体相可知生、二是真如法身寂靜常住、不同外道有無為不生不滅、以是義故不同外道不生不滅。如『經』、何以故、大恵、外道説有実有体性、重釈外道説、不同直明外道四塵四大虚空是実有体、微塵自在天神我是常有実体性、不生不変、仏不如是説諸法、故言我不如是説隨有無朋党中。如『經』、大恵、我説離有法、無生住滅、非有非無、釈法身無生因義、非從因生果真如之体。本来自体無相常住、非三世所撰、非修成有、要由行人發菩提心修十地行、証二無我空、除二障尽、現見真如法身、名為報仏、亦名方便涅槃、故非住因果、故是我説離生住滅相生因、得言非有、由万行了因現、名非無。如『經』、見諸一切種種色相、至非有非無者、以下正釈有為法非有非無。如『經』、大恵、以不覺智唯是自心分別、非聖人也等。下釈二乘凡夫外道不知有法為虚妄無実、妄計定有無、然前境有為之法非定実、内心妄計定実見、云唯是自心、而諸法本来無体、名不生滅。仏菩薩如前境無体而解、不執諸法、言非聖人也。如『經』、大從⁵²恵、迷心分別不実義者、以下尽不能遠離虚妄分別、正明凡夫二乘外道不口⁵³有為法從來無体、実尋文可見。如『經』、從是故大恵、見寂靜者名為勝相、至名為涅槃等、以下正釈真如法是勝相。何故名勝相？勝有為法、紛動法尽名涅槃、言寂滅也。永無虚妄[羽 726R-11]分別、言如実住処、要由十地三恵之解住了因後方次第証見。真如之理如修意行如、而時世尊重説偈言、以下有卅偈半重頌上長行第二第三相分經如文經。

大乘十地論義記一卷

大統五年二月七日交竟

⁵² 「從大」か。

⁵³ 口「達」か。

第三節 日本唯識文献に見える『楞伽經』の引用 —地論・摂論学派を中心とした『楞伽經』の受容について—

はじめに

中国唯識の研究と言うと、従来の地論唯識、摂論唯識、法相唯識¹という定説があるが、最新の研究から見ると、修正すべきところがないとは言えない。例えば、法相唯識または法相宗が中国で整った宗派として発展したことがあるか否かについては、さらに検討する余地があると既に指摘されている。²ここではこの問題はしばらく置き、中国の地論唯識学派と摂論唯識学派の思想展開の経緯、特に『楞伽經』などその当時、重視されていた経論から受けた影響を中心として論じていきたい。

地論学派と摂論学派の実態はいまだに不明なところが多く、これまでの研究成果も十分であるとは言いかねる。しかし、一方で近年、敦煌写本の中から複数の関連文献が発見され、研究されるようになった。³これらの新しい資料を利用して研究を進めていけば、これまで明らかでなかった多くの問題が解決されるに違いない。また、日本の唯識古文献の存在も重要である。これらの古文献には、中国や新羅の唯識文献が数多く引用されており、その中には現存しない文献も多数含まれている。非常に貴重である。これらを詳細に検討すれば、これまで知られていなかった文献情報を発見する可能性が高いと思われる。

地論学派と摂論学派と言うと、一般的には『十地経論』と真谛訳『摂大乘論釈』など論典が一番重要であると言われている。これらの論典を基礎としつつ、『大乘起信論』までもが地論学派の作、ないし摂論学派の作だとする説もある。これに反し、『楞伽經』の重要性を特に意識していないのが、今の研究現状ではないかと思われる。なぜならば、地論学派と摂論学派の心識説を細かく検討すると、『楞伽經』から受けた影響を認めざるを得ない一面があるからである。ここでは特にこの点を取り上げ、主に日本唯識文献に収められている中国唯識に関する文献を利用し、中国唯識思想史の一断面の解明のための資料と証拠とを提供したい。

日本唯識は多くの論義に関わる諸文献を残した。その中には、日本唯識自身の思想発展の資料は言うまでもなく、中国及び新羅唯識に関する文献（断簡）も多数保存されて

1 「地論宗」と「摂論宗」という呼び方もあるが、南北朝時代の実況から考えると、あくまでも学派のような存在だと思われる。「法相宗」という呼び方は主に日本でもちいられたもので、日本の法相宗の自称であることが吉津宜英氏の研究によって知られるようになった。吉津宜英「法相宗」という宗名の再検討（『渡邊隆生還暦記念論文集』、永田文昌堂 1997年）。

2 中国唯識諸学派、特に玄奘とその門下の称呼については、吉村誠「中国唯識思想史の展開」（『シリーズ大乘仏教7・唯識と瑜伽行』、289頁）を参照されたい。

3 この中には、青木隆・石井公成・池田将則・大竹晋・山口弘江など諸氏の研究が重要である。地論学派資料の翻刻研究である『蔵外地論宗文献集成』（韓国金剛大学、2012年）も参考されたい。

いる。残念なことに、これらの膨大な資料をもととした中国唯識に関する研究があまりなされていないのが実情である。⁴勿論、これまでの先行研究には、日本唯識古文献を利用する中国唯識研究もある程度行われているが、本格的なものは乏しいと言ってよい。このため、本節ではこの点を特に重視し、検討を進めていきたい。

一、『楞伽經』と中国唯識諸学派

前に述べたように、唐代以前の地論唯識・撰論唯識と言うと、『十地經論』や真谛訳『撰大乘論釈』など論典のイメージが強く、『楞伽經』の重要性が認識されていないのが現状ではないかと思われる。その後に成立した『起信論』への関心の高さもまた、『楞伽經』より強いものがある。しかし、地論学派と撰論学派との心識説を細かく検討すると、『楞伽經』からの影響のあったことは明白である。この点について境野黄洋氏と結城令聞氏は、地論学派も撰論学派も『楞伽經』から深い影響を受けて第九識を立てた可能性のあることを指摘している。⁵結城氏は更に南北朝時代に楞伽師およびそれと似たような地持師というグループがあったとも推測している。このことは筆者の賛同するところでもある。

さて、地論学派と撰論学派は中国唯識の二つの学派として併存していたというのが一般的な定説であるが、二学派の人々の行方をよく精査すれば、地論学派から撰論学派に移った人が非常に多く、撰論学派の大部分は地論学派と深い関わりのあったことが知られる。これについて、また結城氏の緻密な先行研究がある。⁶したがって、地論学派と撰論学派とを二つの独立した学派に分けるべきではない。この観点よりすれば、南北朝から隋までの中国唯識の心識説の形成には、地論学派と撰論学派の心識説を合わせて論じる必要があるのではないかと思われる。さらに一步踏み込んで言えば、地論学派と撰論学派との心識説は『楞伽經』と密接な関係を持っていると考えられるのである。そこで、これよりは日本唯識文献をもとに論じていくことにしたい。

周知のように、『楞伽經』は、昔からさまざまに論争されている。翻訳本としては、魏訳十卷・宋訳四卷・唐訳七卷という三種の漢訳がある。これについて、『成唯識論同学鈔』には以下のような見解が見られる。すなわち、

答、於『楞伽經』文、古来諸徳多致諍論。依功德賢、達磨菩提、智儼等意者、初果聖者断二種身見。任菩提留支、玄奘、元暁等意者、須陀洹果唯断分別我見。而淄洲

⁴ 日本唯識の先行研究には、特に北畠典生氏をはじめとする共同研究『日本中世の唯識思想』（永田文昌堂、1997年）があり、本書は日本の法相論義研究の代表的な書の一つである。

⁵ 境野黄洋『支那仏教精史』（境野黄洋博士遺稿刊行会、1935年）、結城令聞「支那唯識学史上における楞伽師の地位」（『支那仏教史学』1-11、1937年）。

⁶ 結城令聞「地論宗北道派の行方」（『結城令聞著作選集第二卷・華嚴思想』、春秋社、1999年）を参照されたい。

受遍学慈恩流、為遮古来一諍、以此經文為龜鏡證據、初果唯断分別我見、不断俱生身見……『尋』云、若爾、十卷『楞伽』可為證據、何強引四卷『經』耶。次四卷『經』宋代功德賢所積、是可闕謬……答、古来諍論依四卷說、故慈恩、淄洲故引彼『經』為證文也。任所訳經、推三藏意、何必以功德賢、忽属謬耶。次十卷文雖有或本、彼本既不叶前後、不可依用。況元曉師依不断身見本作積、不云有或本。子島上綱亦存此旨知、不可及或本不同。若有彼本者、是書写謬也、准小乘說。⁷

ここでは、まず『楞伽經』をめぐる昔から多くの論争があったことを指摘しており、菩提流支・求那跋陀羅・菩提達磨・玄奘・智儼・法藏・基など諸師がそれぞれの見解を示したことを指摘している。また、宋訳の四卷『楞伽』より魏訳の十卷『楞伽』のほうが正しいのに、どうして四卷を用いて論じるのかという問者の疑問に対し、答者は古来の論争は四卷『楞伽』に依るものであり、十卷『楞伽』は前後の意趣が整っていない、あるいは当該文がないからと答えている。

ここで注意すべき点が二つある。一つは問者が求那跋陀羅（功德賢、394—468）の翻訳には間違いが少なくないと指摘した点、今一つは古来の『楞伽經』に対する論争が求那跋陀羅の四卷漢訳に依っているとした点である。心識説の面から言うと、十卷『楞伽經』より四卷『楞伽經』の方が如来藏と阿頼耶識との統一を重視している。これに対し、十卷『楞伽經』はこれ以外の面でも、如来藏の阿頼耶識からの独立を強調する傾向が存する。⁸周知のように、禅宗をはじめとする南北朝以降の中国仏教は確かに四卷『楞伽經』を重視し、四卷をめぐる多くの展開が見られた。一方、十卷『楞伽經』は上記の問答でも「不可依用」とされたが、しかし十卷『楞伽經』の中国仏教思想史に与えた影響が弱かったとは絶対言えない。後にまた触れるが、九識説の主な根拠の一つは十卷『楞伽經』なのである。⁹

さて、『楞伽經』の心識説については、『成唯識論本文抄』（以下『本文抄』と略す）に真諦訳『無相論』および『顯識論』との一つの比較が記されている。すなわち、

七卷『楞伽』第一実叉難陀訳云、「大惠、識広説有八、略即唯二、謂現識及分別事識。大惠、如明鏡中現諸識像、現識亦爾。大惠、現識與分別事識、此二識無異故互為因。大惠、現識以不思議熏變為因、分別事識以分別境界及無始識戲論習氣為因」、云云。十卷『楞伽』第二菩提流支訳云、「大惠、識有三種。何等三種、一者轉相識、

⁷ 良算編『成唯識論同学鈔』、『大正藏』六六・一〇九下——一〇中。

⁸ 梵本：aparāvṛtte ca tathāgatagarbhaśabdasaṃśabdite ālayavijñāne nāsti saptānām pravṛttivijñānānām nirodhaḥ. 漢訳十卷『楞伽經』：「以不知轉滅虚妄相故。大慧！如来藏識不在阿梨耶識中、是故七種識有生有滅、如来藏識不生不滅。」漢訳四卷『楞伽經』：「不離不轉、名如来藏識藏、七識流轉不滅。」漢訳七卷『楞伽經』：「而実未舍未轉如来藏中藏識之名、若无藏識、七識則滅。」

⁹ 梵本『楞伽經』にも似たような表現がある。

二者業相識、三者智相識。大惠、有八種識、略説有二種。何等為二、一者了別識、二者分別事識。大惠、如明鏡中見諸色像。大惠、了別識亦如是、見種種像。大惠、了別識分別事識、彼二種識無差別、相共為因。大惠、了別識不可思議熏變因。大惠、分別事識分別取境界、因無始來戲論熏習」、云云。『顯識論』云、「三界有二種識、一者顯識、二者分別識。顯識者即是本識、此本轉作五塵四大等。何者分別識、即是意識」、云云。下文云、「分別識有二種、一有身者識、二受者識。意界名受者、即三種意識。一謂阿梨耶識、是細品意識、恒受果報、不通善惡、但是無覆無記。二陀那識、是中品意識、但受凡夫身果報。三者謂常所明意識、是麁品意識、通受善惡無記三性果。五識亦爾。又梨耶識是凡夫所計我所、由陀那梨耶識作我境、能執正是陀那故。七識是我見體故。分別識有二種、一身識、二身者識、合名意根」、云云。此論『無相論』顯識品也、真諦三藏訳。¹⁰

ここでは、八識を略して二種識となす説き方をもって、十卷『楞伽經』・七卷『楞伽經』と真諦訳『無相論』とを比較している。いわゆる、十卷『楞伽』は了別識と分別事識とに分け、七卷『楞伽經』は現識と分別事識とに分けているのである。そして、了別識と分別事識との間にも、また現識と分別事識との間にも区別はなく、かつまた十卷『楞伽』の分け方と七卷『楞伽經』の分け方との間にも区別がないということが知られるのである。これに反し、真諦訳『無相論』は八識を本識と分別識とに分けている。分別識には阿梨耶識・阿陀那識・意識および五識を含めている。すなわち、これらの分別識以外に更に根本的な能転の本識があると見ていることは明らかであり、本識と分別識とを明瞭に区別していることが知られるのである。これはまさに、『無相論』と『楞伽經』との心識説の相違にほかならない。

また注意すべきは、『無相論』の分別識が五識・意識・阿陀那識・阿梨耶識からなる八識をすべて含めている点である。このような分別識と異なる根本的な本識は転じられ、第九識の傾向があいまいに見える。一方、分け方のスタイルから見ると、『無相論』のこの傾向は『楞伽經』とは完全に無関係ではないとも思われる。これについて、普寂(1707-1781)は、

『入楞伽經』至第八識性、宋訳第一十四紙云云。寂曰、此文雖引證有第八識、其旨似乎本識舉體為七轉識、水波之喻應思。¹¹

といい、『楞伽經』に第八識が説かれているが、実は体としての本識がそっくりそのまま転じて七轉識となるのだと述べた。とすれば、『楞伽經』でも能転の本識と所転の七轉識が説かれていることになる。この点からすると普寂の理解は、真諦訳『無相論』の

¹⁰ 『成唯識論本文抄』、『大正蔵』65・516ab。

¹¹ 普寂撰『成唯識論略疏』、『大正蔵』68・47b。

心識説は『楞伽經』との関係が深いものであると見ていたことになる。

また、『楞伽經』の本識と七転識という言い方が唯識学派、特に慈恩大師基（632—682）に排斥されたことも普寂によって明らかにされた。すなわち、

寂曰、旧論頌及長行與新翻異旧論意粗似、『楞伽』等説本識挙体成七転識、猶如水波之趣。古対法中往往有與新唯識家所言而牴牾者、由是觀之、如『瑜伽』、『莊嚴』、『摂大乘』、『辨中邊』等梵本則応含容『楞伽』、『密嚴』等大乗終門之理、而二門不相妨也。賢首大師頻存此疑、寂亦訝之。慈恩基師見古説中不合自所立者謂之訳家誤或帰之旧師情見、学者宜於是著抉法眼矣。¹²

したがって、「本識は転じて七転識と為す」という『楞伽經』の本識思想は古対法などの中国旧唯識家によって主張されたものであったが、基をはじめとする新唯識家としての法相唯識学派には認められていなかったことが知られるのである。ここでいう古対法などの中国旧唯識家というのは、言うまでもなく、玄奘以前の地論学派や摂論学派など南北朝から初唐までの中国唯識諸学派を指すといつてよい。彼らは『楞伽經』の心識説を支持したが、基など法相唯識学派の人々はこれに反対した。一方、普寂自身には唐代華嚴宗の法蔵と同じように『楞伽經』の心識説に同意する傾向が見える。この観点よりすれば、『楞伽經』の心識説は玄奘以前の中国唯識思想と密接な関係にあることが予想できるのである。

『楞伽經』における七八識と前六識との関係については、日本の唯識学の巨匠である善珠（723—797）が次のような記述を残している。すなわち、

西明云、有説八識為一等者。西明『疏』云、問、八識中説何等。一解云、無性『釈論』但言此中無別余識、而無別判。由此有云、但説前六、不説七八。有云、八識為一意識、無性『論』中不別説故。雖有二解、前説為正。所以者何。世親又云、唯除第八、故彼『釈』云、非離意識別有余識、唯除別有阿頼耶識、故知第八別有自体。雖無正文、以理推、第七離意亦有別体、已上世親『釈』云等者…中略…若爾、那知等者、何知世親述『深密』言、不依『楞伽』。第八與七如水起浪、執七為一、云唯除第八。又復無性等者、又無性意、一意識外、不許有余七八二識、但総説言無別余識。何知不依『楞伽』所説述『深密』、云唯除第八。類諸師等者、此下燈家叙一類師依『楞伽經』八識体一。然世親云唯除第八者、更別師義、非類師之正義也。又無著『摂論』云等者、無性『摂論』第四卷文、故彼文云、論曰、又於此中有一類師、説一意識、彼彼依転得彼彼名、如意思業名身語業…中略…世親『摂論』説唯除第八等者、世親除第八、更別師義、非一類師之正義也…中略…問、若八識体一、名一意識者、『楞伽』、『涅槃』皆明一識、此師所

¹² 普寂撰『成唯識論略疏』、『大正蔵』68・39c。

立乃扶彼經、云何論主判為邪執。答、有義、『楞伽』意說七依八種而方得生、故言第八起諸識浪、非說第八轉作余七。『涅槃經』意、彼六識識性是同、故立一識、依根分六、非六体一、名為一識。¹³

ここで善珠はまず円測の記述を引用し、世親の唯除第八識説、無性の唯六識説とほかの八識体一説とを並べて説いた。そして、世親の唯除第八識説をもって、第八阿頼耶識は各別の自体があるとの解釈を示した。すなわち、世親の『撰大乘論釈』によると、七識以外の阿頼耶識は独立した存在であり、八識一体の状態ではないことが分かる。その後、『要集』を引用し、『楞伽經』の八識為一説、世親の七識為一説と無性などの六識為一説を並べて説いた。ここで示される世親の七識為一説は唯除第八識説と同じ傾向にある見解と見てよいであろう。また、世親は『楞伽經』に依らずに『解深密經』をもって唯除第八識説を述べた、とも指摘した。そして、善珠は更に『楞伽經』に依る一類の師は八識体一説を主張しており、世親の真意とは異なるという見解を述べたのである。この観点よりすれば、慈恩大師基の学説を大部分継承した日本の法相宗学匠善珠は、八識体一を説く一類師の説は世親の真意とは異なるという見解を示したことが知られるのである。この『楞伽經』に依る一類の師とはいうまでもなく、旧訳唯識に従う地論学派と撰論学派を指す。この点からしても、『楞伽經』の影響力は明らかであろう。特に最後の部分を検討すると、『楞伽經』と『涅槃經』の一識説を通して種種識の独立性をある程度強調しながら、一能転としての根本転識を否定する善珠の見解が分かる。したがって、『楞伽經』の転じられる根本本識という思想は日本の法相学匠である善珠に排除されたといえることができる。善珠のこの意見は『成唯識論』の立場とも一致している。¹⁴すなわち、根本本識としての第八阿頼耶識ではなく、七八両識は互いに原因とも結果ともなるということである。

一方、中国の地論学派は七識説と八識説を主張し、撰論学派は八識説と九識説を主張したことは、周知のことである。そして、第七・八・九識は地論・撰論学派によってまさに転じられる根本本識のような存在として解釈された。この根本識をより一步踏み込んで言うと、ほかのすべての識を作り出す根源であり、如来蔵とも見なすこともできよう。

以上述べたことと似たような問題は、七識体一と八識体一との関係にもある。周知のように、『楞伽經』には主に八識が主張され、九識の傾向もある程度見える。そして、第八識にあたる如来蔵はあらゆるものを変現できる。というわけで、八識体一説が示される。その体一の「一」は正に能転の第八識であり、如来蔵でもある。一方、

¹³ 善珠述『唯識義燈増明記』、『大正蔵』65・376b-377b。

¹⁴ 玄奘訳『成唯識論』卷二：「阿頼耶識與諸轉識於一切時展轉相生、互為因果。『撰大乘』説、阿頼耶識與雜染法互為因縁、如炷與焰展轉生燒、又如束蘆互相依住、唯依此二建立因縁、所餘因縁不可得故。」(『大正蔵』31・8c)

善珠の引用通り、七識体一説は真諦訳の世親造『撰大乘論釈』にある「唯除第八阿頼耶識」という言い方を根拠の一つとして成立したものと考えてよいであろう。これまでの先行研究によると、菩提流支(?-508-535-?)や法上(495-580)など地論学派における七識体一説を主張する傾向のある人々は主に『楞伽経』の「如来蔵は阿頼耶識の中にない」を根拠とした。¹⁵しかし、もし『撰大乘論釈』の影響もあるならば、翻訳されてから法上の卒年580年までに北地に伝わったはずである。興味深いのは、この唯除第八識説はただ玄奘訳『撰大乘論釈』にのみあり、真諦訳『撰論釈』には見られないことであり、更に研究する余地がある。以上の点より、地論学派と撰論学派の七識体一説はやはり『楞伽経』との関係が更に深いように思われるのである。

また、『楞伽経』の如来蔵説については、真興(935-1004)が次のようにまとめている。すなわち、

問、『楞伽経』亦説二種如来蔵、與『勝鬘経』同歟異歟？答、名同義異、故彼『経』曰、「阿梨耶識名空如来蔵、具足熏習無漏法故名不空如来蔵」、云云。意曰、有漏第八識名空如来蔵、法爾無漏種子名不空如来蔵、為言義准上可察之。¹⁶

『楞伽経』の二種如来蔵説は慧沼(648-714)の『能顕中邊慧日論』などにも論じられ、これを空如来蔵と不空如来蔵としている。真興はただ慧沼など諸師の如来蔵論をまとめているのであるが、ここで注意すべきは有漏の阿頼耶識を空如来蔵、具足熏習の法爾無漏種子を不空如来蔵としている点である。すなわち、如来蔵排除という意識を持つとされてきた法相唯識学派だが、六経十一論の一つである『楞伽経』の如来蔵説を会通しようとし、『楞伽経』の阿頼耶識如来蔵説を空如来蔵と見なし、法相唯識学派の根本説である法爾無漏種子を真実の不空如来蔵としたことが分かるのである。

『楞伽経』と九識説との関連は常に指摘されてきた。もちろん『撰大乘論釈』との関係という説にも一理あるかもしれないが、『楞伽経』の影響は無視できないほどに大きい。¹⁷九識説の根拠と『楞伽経』との関係をめぐり、梵本にも配慮した次のような論述が『本文抄』にはある。すなわち、

『撰集』云、又依『無相論』、『同性経』等者。解云、『無相論』云、唯阿摩羅識是真如、如『大乘同性』云、衆生神識無邊無色無相、不可見、無定所、所識相清浄、唯無明貪愛習気業客塵煩惱之所覆障、譬如清浄虚空四塵所障。若此論経唯取真如為第九識、案道基師『撰論章』云、「真諦云、第九識以其如如及如如智為第九識体。

¹⁵ 深浦正文、結城令聞、勝又俊教など諸氏の一連の先行研究がある。

¹⁶ 真興撰『唯識義私記』、『大正蔵』71・351a。

¹⁷ 日本唯識文献に見える「第九識」または「第九識体」の問題については、楠淳證「日本唯識思想の研究：論義「第九識体」の検討」(『龍谷大学論集』第443号、1993年)を参照されたい。

今謂不爾、阿梨耶識頓緣諸塵、在因無記、成仏即善」、云云。問、新三藏既取淨位第八為第九、『無相論』等如何會積。答、西明『唯識疏』第三云、「『無相論』云、境識俱泯即是実性、其实性者即阿摩羅識者、彼是真諦三藏謬置此言、非梵本中有此文也」。不爾、如何『功德經』云鏡智相應。濱『記』云、「真諦師云、同『無相論』、『決定藏論』有第九識」。又備師云、『無相論』者於『顯揚論』無相性品、『決定藏論』者『瑜伽論』中決択分也。勘二論、都無此文說。此云八者八識、九者九識、皆有九品、故云八九種種識也。然基師引真諦說有第九識者、正義非也云云。興『記』同之。『論』三云、『疏』三末云、唯無漏依体性無垢、先名阿末羅識、或名阿摩羅識、古師立為第九者也。然『楞伽經』有九種識、如上下會、此無垢識是圓鏡智相應識名、転因第八心体得之。『要』下云、依『無相同性經』、無垢識是自性識心、即真如理、故知無垢通二種也云云。『莊嚴論』六云、「説心真如名之為心、即説此心為自性清淨、此心即是阿摩羅識」、云云。『法花積籤』第九云、「又『撰大乘』前後二諍亦如。地論二計不同、旧訳即立菴摩羅識、唐三藏訳但立第八」、云云。¹⁸

この文章は『本文抄』以外にも一部分確認ができるもので、多くの先行研究でも引用されたことがあるが¹⁹、ここに諸家の説が網羅されている。すなわち、真諦訳『無相論』や道基『撰大乘論章』は識体としての第九識は真如であると主張するが、円測や定濱などはサンスクリットテキストに対応する所がないから真如第九識体という言い方は成立しないと指摘しているのである。そして、唯識諸経論の梵本に第九識体と言う言い方がないことが明らかになった結果、『楞伽經』の第九識との関係が無視できないということになったのである。すなわち、唯識関係のサンスクリット文献には第九識という明確な表現が見えないから、東アジア仏教における第九識説は『楞伽經』との関係を重視しなくてはならないと思われる。

なお、『楞伽經』は第九識しか説かないが、『無相論』になるとは第九識体を説くようになったという意見も日本唯識の古文献の一つである真興の『唯識義私記』には見える。

問、此文意何。答、是明因果位合説九識之類也。問、説此義引『楞伽經』、『無相論』、『同性經』、『莊嚴經』之意何。答、引『楞伽經』者為證第九識也、引『無相論』等者為明其第九識体也。問、云爾意何。答、『楞伽』云、「依諸邪念法是故有識生、八九種種識如水中諸波」云云、故引為立九識之證也。引『無相論』等者、若依『無相論』、『同性經』者、以真如為第九、真俗合説為九識……問、其上下如何會之。答、『疏』第一云、『楞伽經』中兼説識性、或以第八染淨別開、故言九識、

¹⁸ 『成唯識論本文抄』、『大正藏』65・440c-441a。

¹⁹ 結城令聞・坂本幸男・渡辺隆生・大竹晋など諸氏の一連の先行研究がある。

非是依他識体有九、亦非体類別有九識。²⁰

これを見ると興味深いのは、『楞伽經』の「八九種種識」は第九識のある証拠と見なされ、一方、『無相論』は第九識体こそが真如であることを明かす証拠と見なされているのである。確かに、『楞伽經』には「第九識体」という表現は全く見られず、真諦訳『無相論』になってその傾向が見られる。サンスクリットテキストの誤訳云々は別の問題であるが、訳出年代および思想特質から見ると、『無相論』が『楞伽經』から受けた影響はやはり無視できないと思われる。²¹更に踏み込んで言うと、『無相論』など経論を重視していた撰論学派は『楞伽經』の影響を受けて九識説まで言い出したのではないかと考えられるのである。

以上のように、『楞伽經』の受容について日本唯識文献を利用して検討したが、さらに補足すべきは、楞伽師の呼称が使用されているということである。楞伽師というグループが歴史上に存在したことは既に結城令聞氏によって指摘されていたが²²、今はまだそれほど重視されていない。しかし、湛慧の『成唯識論述記集成編』には次のような記述がある。

『義演』云、疏其楞伽師乃至立差別者。諸楞伽師即執『楞伽經』中八九種種識如水中諸波。執八識尚不別、何既別有心所、故不立心所。中百論師執諸法皆空、諸法尚不許立、豈別立心所。²³

これを見ると、『楞伽經』の「八九種種識」に執して八識を一つのものと見なし、心所説にまで至らなかった楞伽師のあり方が分かる。この点も合わせて考えると、唐以前の中国唯識学派には恐らく地論・撰論のみならず、楞伽師または楞伽学派の存在のあったことも推測できるのである。しかし、当時の中国仏教学派は経名で自称することが少なく、主に論名で自称していた。したがって、更に研究の余地があるといえよう。

二、菩提流支をはじめとする地論・撰論学派と『楞伽經』

菩提流支は地論学派北道派初期の中心的な人物であり、その門下には道寵などの継承者がいるとされてきた。一方、地論学派南道派と菩提流支との関係も無視できない。²⁴

²⁰ 真興撰『唯識義私記』、『大正蔵』71・369ab。

²¹ 『無相論』などの最新研究について、船山徹編『真諦三蔵研究論集』（京都大学人文科学研究所、2012年）を参照されたい。

²² 結城令聞「支那唯識学史上における楞伽師の地位」（『支那仏教史学』1-11、1937年）。

²³ 湛慧撰『成唯識論述記集成編』、『大正蔵』67・626c。

²⁴ 結城令聞「地論宗北道派の行方」（『結城令聞著作選集第二巻・華嚴思想』、春秋社1999年）を参照されたい。

また、『大乘起信論』の成立についても菩提流支自身およびその周りの人々との密接な関係のあったことが論じられるようになっていく。²⁵『楞伽經』と菩提流支および地論撰論学派との関連を中心として、日本唯識古文獻の関連部分を検討することにしたい。

26

さて、『唯識二十論』の漢訳および注釈には数種あり、その中に菩提流支訳の『大乘楞伽經唯識論』もある。そこには、以下のように記述されている。

答、護法釈者、然別作一卷名『導唯識論』、釈彼『二十唯識』也。義淨訳云『成唯識宝生論』、一名『二十唯識順釈論』、即旧真諦菩提流支文、真諦訳云『大乘唯識論』、菩提流支訳云『大乘楞伽經唯識論』、一名『破色心論』。此頌即彼至第八頌也、文流支玄奘無歸敬偈、真諦有八句偈、今指真諦云第十一頌十者至非也文、『二十述記』上云、此即第二説密意頌、旧論説言、故仏説此二似内外所、名之為二、似有色所、故言為十、亦不相違。謂六内識從自種子生現行時、其現行識變似色等境相而轉、非外実有色等十所。為破実我、為成内外所、世尊説有色等十處。是此中意古論頌云至非也文、真諦論云、識自種子生、顯現種子生、顯現起似塵、為成内外入、故所説此二。流支『論』云、依彼本心智、識妄取外境、是故如來說有内外諸入文。『義蘊』云、内外為二、境不離識、可許彼有等文。『義蘊』云、境是相分、不離識有、故非識種、根離識故、不可説有、故説為種文。『演祕』云、疏根離識故不別説有者。²⁷

ここで注意しなくてはならないのは、護法が『唯識二十論』について注釈を施した『導唯識論』という書物である。この『導唯識論』の漢訳本が義淨訳の『成唯識宝生論』であり、別に『二十唯識順釈論』とも呼ばれている。また、真諦の訳では『大乘唯識論』となり、菩提流支の訳では『大乘楞伽經唯識論』（『破色心論』という名前もある）とも呼ばれたことも合わせて指摘されている。このうち、菩提流支訳の『大乘楞伽經唯識論』は現存していないとされてきたが、その訳名に『楞伽經』の名を入れている点より、『楞伽經』を活用して『唯識二十論』や護法の思想を解説したものではなかったかと推測することができる。²⁸また、菩提流支はこの訳本において「依

²⁵ この問題について、竹村牧男・石井公成・大竹晋の一連の先行研究を参照されたい。

²⁶ 菩提流支の逸文集成は大竹晋によって編集された。竹村牧男・大竹晋『新国訳大蔵經・金剛仙論』（大蔵出版社、2009年）を参照されたい。

²⁷ 湛慧撰『成唯識論述記集成編』、『大正蔵』67・425a。

²⁸ 菩提流支訳の『大乘楞伽經唯識論』については、現存しているか否かは未詳とされてきたが、筆者は2013年1月に龍谷大学図書館で『大乘楞伽經唯識論・大乘唯識論』の合刻本という寛政八年の和製本を発見した。恐らく石田茂作氏によって指摘されたように、奈良時代の日本僧侶の写経であろう。しかし、その内容を精査した結果、『大正蔵』の中に収められている般若流支訳とされる『唯識論』と全く同じ内容であることが分かった。日本に伝わったこの『唯識論』がなぜ、『楞伽經』の名を引用しているかは不明である。

彼本心智、識妄取外境、是故如來說有内外諸入文」といい、「本心智」という認識の根源を強調していたことも明記されている。ここに、如来藏真如説の傾向が見えると考えられるのである。これに対して、『義蘊』と『演祕』は「境是相分、不離識有」のような境識不離説を主張していたことがわかる。したがって、如来藏説を説く『楞伽經』が菩提流支に与えた影響は甚大であり、これが彼の唯識思想の根源であった可能性が高いのである。

これだけではなく、菩提流支訳とされる『究竟一乘宝性論』または『究竟一乘法性論』という名も出てくる。これまでの研究によると、地論学派南道派の勒那摩提の如来藏思想に反対し、菩提流支は阿頼耶識思想を重視するということであったが、如来藏思想の代表としての『宝性論』などの翻訳は注意すべきである。すなわち、まず真興の『唯識義私記』に、

問、此文意何。答、是引『宝性論』明説四障也。正名『究竟一乘宝性論』、六卷、堅意菩薩造、菩提流支訳也。²⁹

とあるように、日本では既に『宝性論』は菩提流支の訳であることが広く知られていた。そして、同じく日本の宗法師 (?-884) の『一乘仏性慧日抄』に、

菩提流支三蔵所訳、賢慧菩薩所造『究竟一乘法性論』云、声聞辟支有涅槃者、此是諸仏如来方便、『勝鬘』全同。³⁰

とあるように、『究竟一乘法性論』の説く「二乘涅槃方便」の義は「勝鬘と全同」と記されていたのである。もし本当にそうであれば、『宝性論』を翻訳した菩提流支に如来藏思想を認めないわけにはいかない。もっとも、その反面、彼の地論北道継承者には阿頼耶識思想を持っていたグループがあるという可能性も否定できない。

では、日本の普寂や真興など諸師は菩提流支を含める中国唯識諸学派の思想をどのように見ていたのであろうか。これについて普寂の『撰大乘論积略疏』には、

或立六識、如小乘諸部經論及般若部經論。或立七識、謂眼識乃至阿陀那是也、第八梨耶体非心識、是空理故、如菩提流支等。或立八識、如旧地師勒那伏陀等及新訳唯識論宗。或立九識、是有二説、一真妄相對以成九識、即取真如為第九阿摩羅識、如『大乘同性經』、『金剛三昧經』、『決定藏論』、『轉識論』等説、真諦法師等建立九識乃由此説也。二因果相對以成九識、即開如来淨第八識為第九識、如慈恩等、如法苑唯識章明。後正明依止者、所謂梨耶依止異義紛糾、今且挙四説、備之檢尋焉。

²⁹ 真興撰『唯識義私記』、『大正藏』71・411c。

³⁰ 宗撰『一乘佛性慧日抄』、『大正藏』70・186a。

何等為四。一者地論師說、二者撰論家說、三者唯識論師說、四者起信論家說。初地論師說者、『地論』第八積余處求解脫之文云云、又第十云復住報行成者善住阿梨耶識真如法中故云云、地師依此等文以計阿梨耶是本淨如來藏識、阿陀那是執識也、無明妄識也。妄識與四煩惱相應、污染本淨識、生起執持二種生死不淨品法云云、如『大乘義章』八識義中明、章旨甚深、宜細披尋。二撰論家說者、論第一勝相中廣明阿梨耶依止、乃說阿梨耶是無明無記識。而新旧兩訳頗殊涇渭、入文當悉。三唯識論師說者……如上諸家、護法所立是大乘始門之說也、『起信論』、『十地論』所說乃大乘終門之義也。今此撰論者、若陳訳則正是始門之論、而隱然含從始向終之趣、至文當明。³¹

といい、また真興の『唯識義私記』にも、

『章』云、於大乘中古徳或説七識修道、八識修道、皆非正義、不可依據云云。問、此文意何。答、是明大乘有古新兩説、中古徳計也、此有二類、七識修道師八識修道師也。問、其二類師者誰。答、珠等記中引道基師『撰論章』云、至於後魏流支三藏但説七識、謂眼識乃至阿陀那第七識也、第八梨耶體非心識、是空理故。乃至即其魏世勒那、伏陀二三藏説有八識、謂從眼識至阿梨耶、梨耶識者不慮而知、不動而照。

32

と述べている。彼等はまず、菩提流支を含める中国唯識諸学派の思想を整理して四家に分けた。そして、菩提流支の心識説は「眼、耳、鼻、舌、身、意、阿陀那」という七識説であり、第八阿梨耶識はただ心識ではなく空理である。³³ 勒那摩提や仏陀扇多など地論師の心識説は八識説である。また、撰論学派には『楞伽經』を重視する第九識グループと『決定藏論』や『転識論』などを重視する第九識体グループがある。あるいは、地論学派は『十地經論』の「善住阿梨耶識真如法中」など内容をもって阿梨耶が本淨如來藏識であり、阿陀那は無明執識であると主張している、とするのである。『十地經論』は『楞伽經』翻訳の二年前に訳出された經論であり、『楞伽經』と同じく菩提流支によって訳出されたので、その思想は似ていてもおかしくない。

また、『楞伽經』の心識説と菩提流支の唯識説との関係について、日本三論宗の禪那院珍海（1091－1152）が次のように記述している。

問、『入楞伽』第七云如來藏識不在阿梨耶識中、是故七種識有其生滅、如來藏識不生不滅。已上准此經文、以阿梨耶置有生滅七種識中、云何第八名阿梨耶云云。答、

31 普寂撰『撰大乘論積略疏』、『大正藏』68・121bc。

32 真興撰『唯識義私記』、『大正藏』71・359c。

33 菩提流支の唯識説について、『金剛仙論』を参照されたい。

上所引文列八識名、於七識外有阿梨耶、又『撰論』等以阿梨耶為第八識。爾彼不在梨耶識文、若依流支、阿梨耶名通七八識、故不相違。又第八中自有真妄、故『中論』觀行品疏引撰大乘師積云、八識有二、一妄、二真、有解性義是真、有果報識是妄用。

『起信論』云、生滅無生滅合作梨耶體。『楞伽經』亦有二文、一云梨耶是如來藏、二云如來藏非阿梨耶。已上檢『入楞伽』佉性品自有二文、一處文云、阿梨耶者名如來藏、而與無明七識俱共。又一文云、如來藏識誠不在阿梨耶識中、故知梨耶雖第八識、真妄別說且言不在。若准此義、應解彼文云、七種識者即是陀那及與六識、此七從彼本識之中染種生故在本識中、本既生滅、其末隨爾、如來藏識不在妄中故無生滅、依此義積亦不相違。相法師疏引『起信論』積梨耶識有二種義、准依此積應如前辨。今案、菩提流支西天論師、親訳自講、云有二種阿梨耶識。雖不可捨、然以第七名阿梨耶者未見誠文、不可輒依、是故且依撰論師義積經文也。³⁴

この資料は貴重な内容を含んでいる。それは、菩提流支訳『楞伽經』の「如來藏識不在阿梨耶識中、是故七種識有其生滅、如來藏識不生不滅」という表現をめぐる、七識外に阿梨耶識があるという『楞伽經』の言い方を挙げ、菩提流支の言う阿梨耶識は第七識にも第八識にも通じるので矛盾しないと説明しているところである。これについて珍海は、菩提流支は第七と第八という二種類の阿梨耶識（阿頼耶識の旧訳名）を説いたようであるが、第七識としての阿梨耶識は明確な經論証拠がないので勝手に採用できないと、述べている。この点より見ると、珍海は菩提流支の心識説と『楞伽經』との間に密接な関係を認めたが、第七識を阿頼耶識とする点については疑問を抱いていることが知られる。

おわりに

以上のように、本節は主に日本唯識文献を利用して中国唯識、特に地論学派と撰論学派の『楞伽經』受容経緯を解明しようと試みたものである。今回、提示した資料から見ると、『楞伽經』が地論・撰論学派に与えた影響は絶大であり、中国初期唯識の中心的な人物である菩提流支の心識説は『楞伽經』と密接な関係を有することが明らかとなった。具体的な結論としては、以下のようである。

- 一、地論学派も撰論学派も『楞伽經』から深い影響を受けて第九識を立てた可能性がある。
- 二、南北朝時代に楞伽師およびそれと似たような地持師というグループがあった。
- 三、「本識は転じて七転識と為す」という『楞伽經』の本識思想は地論撰論学派によって主張されたものであったが、基をはじめとする新唯識家としての法相唯識学派には認められていなかった。

³⁴ 珍海記『八識義章研習抄』、『大正藏』70・650c。

- 四、『楞伽經』の八識為一説、世親の七識為一説と無性などの六識為一説があった。
世親は『楞伽經』に依らずに『解深密經』をもって唯除第八識説を述べている。
- 五、有漏の阿頼耶識を空如来蔵、具足熏習の法爾無漏種子を不空如来蔵としている解釈は『楞伽經』とは深い関係を有している。
- 六、唯識関係のサンスクリット文献には第九識という明確な表現が見えないから、東アジア仏教における第九識説はやはり『楞伽經』との関係を重視しなくてはならないと思われる。
- 七、如来蔵説を説く『楞伽經』が菩提流支に与えた影響は甚大であり、これが彼の唯識思想の根源であった可能性が高い。
- 八、菩提流支の心識説は七識説であり、第八阿梨耶識はただ心識ではなく空理である。
- 九、菩提流支の言う阿梨耶識は第七識にも第八識にも通じるので矛盾しない。

一方、既に活字化された文献以外、まだ未活字の文献も多く存在している。例えば、日本唯識文献の『唯識論尋思鈔』³⁵、敦煌仏教文献の地論・撰論関連文献などである。これらの日本古文献および敦煌写本の中の重要な唯識文献をいくつかとりあげ、詳細に比較対照することにより、未活字の文献を用いた新しい研究方法の可能性を探っていかなければならない。

³⁵ 『尋思鈔』のようなまだ活字されていない日本唯識古文献に関しては、龍谷大学の北畠典生氏および楠淳證氏をはじめとする共同研究グループが整理して研究している。将来の活字化が期待できる。

第三章 『宝性論』の梵漢対照研究から見た如来蔵・真如・種姓説

『究竟一乗宝性論 (*Ratnagotra-vibhāga-mahāyānottaratantra-sāstra*)』はインドとチベットで極めて重要視された如来蔵論書であり、チベット仏教では多数の注釈書が作られている。本研究は東アジア仏教における『宝性論』の影響を調査し、その漢訳本と梵本を利用するため、本章でまず漢訳『宝性論』の翻訳事情について述べておく。

『涅槃経』で提示された *buddhadhātu* (仏性) という語は、『宝性論』ではあまり用いられておらず、また唯識経論は「*tathāgata-garbha* (如来蔵)」や「*buddhagotra* (仏種姓)」に言及しても、「*buddhadhātu* (仏性)」という語をほとんど使用していない。一方、漢訳『宝性論』には「仏性」という語が頻繁に現われている。本章では、漢訳『宝性論』の関連部分を検討してみたい。

『起信論』の用語については、真諦 (499–569) より菩提流支 (?–508–535–?) の訳語に近いことが知られている。菩提流支は勒那摩提 (?–508–?) とともに中国に渡って北朝で唯識・如来蔵経論の翻訳に取り組んだインド論師であり、初期中国唯識・如来蔵思想における中心的な人物であった。インド仏教における如来蔵思想の代表とされる『宝性論』は、勒那摩提によって漢訳された。その翻訳時期は基本的に漢文『起信論』の成立より早い、あるいは同時代であろう。本章では、『宝性論』を中心として、その時代の真如説を再検討してみたい。

第一節 『宝性論』の漢訳と勒那摩提 (Ratnamati)

Ratnagotra-vibhāga-mahāyānottaratantra-sāstra (以下、『宝性論』) はインドとチベットで極めて重要視されており、チベット仏教では多数の注釈書が作られている。¹このため、インド・チベット仏教の研究者はこれまで様々な視点から『宝性論』を研究してきた。一方、筆者は東アジア仏教における『宝性論』の影響を研究するうちに梵本と漢訳との違いに着目するようになった。ため、ここでまず漢訳『宝性論』の関連事情について述べておく。

宇井伯寿氏の研究によると、勒那摩提 (Ratnamati) (?-498-508-511-?) は 511 年から 515 年までに洛陽で『究竟一乘宝性論』を漢文に翻訳していた、という。²勒那摩提訳『宝性論』の翻訳事情に最初に言及するのは、『歴代三宝記』に引用されている『宝唱録』であった。つまり、その根拠として、『宝性論』の伝訳についての現存最古の記録は『歴代三宝記』である。³宇井氏の推測によれば、漢訳『宝性論』の筆受は僧朗または覚意であり、二人とも菩提流支 (?-508-535-?) の翻訳事業に参加し、筆受となったため、勒那摩提訳と菩提流支訳との訳語に同一なものが存在する、という。⁴このため、英国のインド学研究者である E.H. Johnston 氏のように、勒那摩提訳と菩提流支訳との訳語に同一なものがあるという点を理由として、漢訳『宝性論』にも菩提流支訳の部分があると主張する研究者もいたが、筆者は宇井氏の意見、即ち現存する漢訳『宝性論』が勒那摩提の単訳である、に賛成したい。⁵

『続高僧伝』の「菩提流支伝」には、勒那摩提について、以下のよう述べている。

于時又有中天竺僧勒那摩提、魏云宝意。博瞻之富、理事兼通。誦一億偈、偈有三十二字。尤明禅法。意存遊化。以正始五年初届洛邑、訳『十地』・『宝積論』等大部二十四卷。⁶

その時、また中天竺から渡ってきた僧侶であった勒那摩提がおり、北魏で宝意と呼ばれていた。その学識が豊富で、視野が広く、理にも事にも通達していた。一億の偈を暗誦しており、その一偈に三十二字がある。特に禅法に詳しかった。その志向は遊化して仏法を広めることにある。正始五年に初めて洛邑に到着し、『十地』や

1 チベットで撰述された『宝性論』注釈書の研究に関しては、Kazuo Kano(加納和雄), *BUDDHA-NATURE AND EMPTINESS: rNgog Blo-ldan-shes-rab and A Transmission of the Ratnagotravibhāga from India to Tibet* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 91, WIEN 2016)を参照されたい。

2 宇井伯寿『宝性論研究』、岩波書店、1959年、4頁。

3 『歴代三宝記』は学界で信用されていないにもかかわらず、『宝性論』の翻訳事情に関して、現存資料として、これ以外にはないのである。

4 前掲宇井書、5頁。

5 前掲宇井書5-16頁参照。

6 道宣撰『続高僧伝』、『大正蔵』50・429a。

『宝積論』などの二十四巻の大部の経論を翻訳した。

即ち、勒那摩提は正始五年に初めて中国の北朝に渡ってきたのである。その後、『十地経論』や『大宝積経論』などの翻訳に参加したことがある、という。周知のように、今日の『大正蔵』に収録されている『十地経論』と『大宝積経論』は菩提流支訳とされているため、勒那摩提はその翻訳事業を手伝っていた、あるいは別本の漢訳本を訳出したかもしれない。⁷

また、『歴代三宝記』には、

梁武帝世、中天竺国三蔵法師勒那摩提、或云婆提、魏言宝意。正始五年来在洛陽殿内訳。初菩提流支助伝、後以相争因各別訳。沙門僧朗・覚意・侍中崔光等筆受。⁸ 梁の武帝の時代、中天竺国の三蔵法師であった勒那摩提がおり、婆提とも言われ、北魏では宝意と呼ばれていた。正始五年に洛陽に渡って殿内で翻訳に従事していた。最初は菩提流支の助伝を務めていたが、後に互いに論争したことがあるため、各々自分の翻訳事業に移った。沙門であった僧朗と覚意、および侍中であった崔光などはその筆受を務めていた。

とある。『歴代三宝記』の上記の記録は『統高僧伝』と比べると、より多くの情報を含んでいる。中国の北朝に到着した「正始五年」は508年である。その後、菩提流支の翻訳事業に参加したが、意見が合わなかったため、別れるようになった、という。

先行研究によると、『宝性論』の漢訳者である勒那摩提が中国北朝に渡って翻訳事業を始めたのは、498年または508年であった。⁹なお、宇井氏は、勒那摩提が508年に中国の北朝に渡り、508年から511年の間に『十地経論』を訳出し、511年から515年の間に『宝性論』を訳出した、と推定している。¹⁰換言すれば、勒那摩提は中国に渡ってから、間もなく『十地経論』の翻訳に取り組んでおり、その後、すぐ『宝性論』の翻訳に移っていた、ということになる。漢訳『宝性論』がいかに早く成立したか、こうした翻訳の順番からも窺えよう。つまり、菩提流支と勒那摩提の訳経事業において、漢訳『宝

⁷ 『統高僧伝』にとどまらず、宗密の著作にも勒那摩提に関する記載が見られる。例えば、『華嚴経行願品疏鈔』には、「勒那三蔵等者、準大経疏中具云勒那摩提。『高僧伝』中名勒那漫提。此翻宝意、本天竺人也。元魏時来至洛京、住永寧寺。学善五明、兼攻道術。常講『華嚴経』、抑揚衆教説」（『卍統蔵』5・266c）とある。なお、『円覚経大疏积義鈔』には、「勒那三蔵者、『華嚴纂霊記』云、三蔵是天竺人。既至此土、華音又通。講『華嚴経』、道俗云集。講次、忽有一人執笏、形如大官、云天帝令請和尚講『華嚴経』。都講維那梵唄、法事所須、咸須備具、講席衆僧悉同見。言訖便隱。三蔵及都講維那當時奄然、卒於法座」（『卍統蔵』9・739b）とある。

⁸ 費長房撰『歴代三宝記』、『大正蔵』49・86bc。

⁹ 宇井伯寿『宝性論研究』（岩波書店、1959年）、大竹晋『元魏漢訳ヴァスバンドウ积経論群の研究』（大蔵出版、2013年）ほか参照。

¹⁰ 前掲宇井書、21頁。

性論』は最初の漢訳『十地経論』に次ぐ、最初期段階に属する漢訳経論の一つと言えよう。この点は漢訳『宝性論』の位置づけおよびその影響を理解するうえで、極めて重要な前提である。

その『宝性論』が中国で翻訳されて以降、著者不明な状態が続いていった。その著者に初めて明確に言及するのは、594年に成立した天台智顛（538–597）の『摩訶止観』であった。これについて、『摩訶止観』には、

云何出世名教皆従心起。堅意『宝性論』云、有一大経卷如三千大千世界大、記大千世界事。¹¹

なぜ出世の名教はすべて心より起きてくると言うのか。堅意の『宝性論』に言う、一つの大きな経卷があり、その大きさは三千大千世界の如き、大千世界の物事を記録している。

とある。よく知られているように、『宝性論』の梵本の著者については異なる伝承説があって確定していない。¹²そのうえ、漢訳の伝承とチベット訳の伝承とは不統一である。智顛は『摩訶止観』で堅意を『宝性論』の著者とするが、これは既に六世紀の末期のことであった。換言すれば、真谛三蔵（499–569）の没後、真谛訳とされる諸経論は中国の仏教者たちに依用されるようになった時代であった。それ以前、『宝性論』は著者不明な状態でそのまま使用されていた。このため、その内容がほかの中国撰述の経論の中で使用されていたとしても不思議ではなからう。

『宝性論』の梵本と異なり、漢訳『宝性論』は「一乗」の語を論名に入れている。内容的に見ると、高崎直道氏の研究によれば、『宝性論』は「一乗」の語はしていないが、内容的には明らかにそれを予想し、「帰依三宝」を『勝鬘経』の「一帰依の説示」でまとめたものであることは疑いない、という。¹³これは梵本の場合までも配慮しているのであろう。このように考えると、梵本にしても漢訳にしても、『宝性論』は一乗思想を強調しているようである。しかし、無視できないのは、三乗思想も明らかに『宝性論』に見えることである。この点をめぐり、『宝性論』の梵本に見られる関連箇所に関しては、松本史朗氏の研究に譲りたい。¹⁴ここで見てみたいのは、漢訳『宝性論』に見られる次の一節である。

具足智慧人、善分別邪正。如是作論者、不違於正法。順三乗菩提、対三界煩惱。¹⁵
智慧を具足する人は、邪と正をよく分別することができる。このように論を作る者

¹¹ 智顛説・灌頂記『摩訶止観』、『大正蔵』46・31b。

¹² この点について、前掲宇井書を参照されたい。

¹³ 高崎直道『如来蔵思想の形成』、春秋社、1974年、119頁。

¹⁴ 松本史朗『仏教思想論・下』、大蔵出版、2013年、92–167頁。

¹⁵ 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・813a。

は、正法から離れず、三乗の菩提に従い、対三界の煩惱を対治することになる。

これは漢訳『宝性論』の最初の一節である。明らかなように、漢訳『宝性論』は「三乗」を明確に説いているのである。一方、高崎氏の指摘のように、内容的に見れば、『宝性論』の梵本と漢訳との両方は一乗説を予想している。このため、後世の中国仏教および東アジア仏教において、漢訳『宝性論』のこうした構造は、一乗側にも三乗側にも利用されるようになったのである。

漢訳『宝性論』の影響について、ここで代表的な一例をあげたい。周知のように、真諦三蔵（499–569）の翻訳事業はその後の中国仏教に極めて大きな影響を与えており、地論学派と摂論学派とは多くの真諦訳とされる経論を依用していた。この点は今日の東アジア仏教の研究者たちに広く認められている。一方、漢訳『宝性論』の場合、その漢文の注釈書がほとんど残っていないため、中国仏教および東アジア仏教においてはあまり重要視されていなかった、という意見が未だ強く残っている。これについて、加納和雄氏は、以下のように指摘している。

The influence of the RGV upon Paramārtha's Chinese translations is both explicit and significant. It is quite possible, specifically, that Paramārtha, having been influenced by the RGV, implanted ideas of his own based on it into the Indian works that he translated into Chinese, such as the *Shibakong lun* (十八空論), the *Sanwuxing lun* (三無性論), the *Xianshi lun* (顯識論), and the *Niepanjingbenyoujinwujie lun* (涅槃經本有今無偈論). From these works, it is clear that the RGV was already making itself felt during this early phase, and that Paramārtha played a significant role in this, linking it to Yogācāra doctrine. There are no other such works as these which so clearly show the influence of the RGV.¹⁶

（日本語訳：真諦三蔵の漢訳に与えた『宝性論』の影響は極めて重要であった。真諦が『宝性論』から受けた影響を土台とし、その知識を自分の漢訳事業に活用した可能性が非常に高いと言えよう。こうした漢訳経論について具体的に言えば、真諦訳とされる『十八空論』・『三無性論』・『顯識論』・『涅槃經本有今無偈論』などがある。これらの経論の翻訳から見ると、真諦が早い段階で既に『宝性論』に精通したうえで、それとインド唯識の諸経論との融合を図ろうとしたことは明らかとなった。これらの漢訳経論が『宝性論』から受けた影響は明白である。）

筆者は加納氏のこの意見に賛成する。つまり、漢訳『宝性論』の漢文注釈書が確かにほとんど現存していないにもかかわらず、真諦訳とされる漢訳経論は『宝性論』の内容を

¹⁶ Kazuo Kano, *BUDDHA-NATURE AND EMPTINESS: rNgog Blo-ldan-shes-rab and A Transmission of the Ratnagotravibhāga from India to Tibet*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 91, WIEN 2016, pp.37.

縦横に利用しているのである。これは高崎氏のご指摘のように、梵本『宝性論』の内容は真諦訳とされる『撰大乘論釈』・『仏性論』・『無上依経』に分散配置されているが、『宝性論』の名は示されていない。¹⁷このため、真諦訳書を研究するために、『宝性論』の影響力を再検討することは不可欠であろう。言うまでもなく、これは真諦訳書の影響を受けた南北朝隋唐の中国仏教の諸経論の思想にも密接につながっていく。

¹⁷ 高崎直道『高崎直道著作集第七卷—如来蔵思想・仏性論Ⅱ』、春秋社 2010 年、173 頁。

第二節 漢訳『宝性論』の“gotra（種姓）”の翻訳問題について

はじめに

中国の唯識思想史における難解な問題点の一つとして、「性」・「種姓」・「仏性」の相互関係がある。特に梵文テキストと漢訳との相違から見た漢訳時期の問題を合わせて考えると、この問題の解決は更に難しくなる。本節の目的は、『究竟一乘宝性論 (*Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantra-śāstra*)』（以下、『宝性論』）の関連部分およびそれ以前の思想的背景を検討することにより、「性」・「種姓」・「仏性」という漢訳語の関係を改めて考察することにある。

高崎直道氏の研究によると、「仏性」という語を使用する経論群は、『涅槃経』を除いては、梵本『宝性論』ではあまり引用されていないが、漢訳『宝性論』には「仏性」という語が頻繁に現われており、唯識経論は“tathāgata-garbha（如来蔵）”や“buddhagotra（仏種姓）”に言及しても、“buddhadhātu（仏性）”という語をほとんど使用していない、という。¹これより見ると、少なくともインド仏教においては、「仏性」という語は主流でないことが推測される。しかし、高崎氏が指摘された通り、漢訳『宝性論』には「仏性」という語が頻繁に現われているのも事実である。このため、漢訳『宝性論』の関連部分を検討してみたい。

一、 勒那摩提訳『宝性論』に見える「性」・「種姓」・「仏性」

まず、『宝性論』の以下の一例をみよう。

etad eva viśuddhigotram tathāgatadhātum abhisamdhāyoktam / (RG, 6)²

この清浄な種姓（清浄化された種姓か、仏性を浄化する種姓か）としての如来性について、説かれている。

依此自性清浄如来性故、経中偈言。³

この自性清浄の如来性によるため、経の中の偈で説かれている。

明らかかなように、“gotra（種姓）”という表現は梵本では如来性の説明として使用されているが、漢訳『宝性論』になると、「自性」となっている。インド仏教においては、「自性」は“svabhāva”または“dhātu”である場合が多いが、“gotra”と区別されるのが一般的であろう。しかし、勒那摩提 (?-508-) を中心とする『宝性論』の漢訳者た

¹ 高崎直道『如来蔵思想の形成』、春秋社 1975 年、768 頁。

² *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

³ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・822a。

ちは“gotra（種姓）”を「自性」と翻訳することがある。これは漢訳された「性」と「種姓」との関係に関わる問題である。

「性」だけではなく、『宝性論』には、“gotra（種姓）”が「仏性」と漢訳された場合もある。即ち、

gotraṃ tad dvividhaṃ jñeyaṃ nidhānaphalavṛkṣavat / anādiprakṛtisthaṃ ca samudānītam
uttaram / buddhakāyatrayāvāptir asmād gotradvayān matā / (RG, 71-72)⁴

種姓(gotra)は二種類に分けると知るべきである。伏蔵と果樹である。本来存在するものと、優れた修行によって完成されたものである。この二種の種姓から、三種の仏身が得られる。

仏性有二種、一者如地蔵、二者如樹果。無始世界来、自性清浄心、修行無上道。依二種仏性、得出三種身。⁵

仏性には二種があり、一は地蔵のようであり、二は樹果のようである。無始の世界より以来の自性清浄心と、修行によって得られる無上の道とである。二種の仏性により、三種の身が得られる。

梵本には“gotra（種姓）”の語が明らかに見られるが、漢訳『宝性論』になると、「仏性」となっている。そのうえ、梵本に説かれる「本性存在(anādiprakṛtisthaṃ)・修行完成(samudānītam uttaram)」という二種類の種姓は、漢訳では二種類の仏性となってしまった。しかし、漢訳のこの部分は、二種類の仏性の定義説明がやはり足りないと言わざるを得ない。「仏性」という用語を使用するのは、曇無讖訳『涅槃経』の影響であろう。これは漢訳された「仏性」と「種姓」との関係に関する問題である。

また、漢訳『宝性論』では、“gotra（種姓）”は「真如仏性」と漢訳された場合もある。即ち、

samāsatas trividhenārthena sadā sarvasattvās tathāgatagarbhā ity uktaṃ bhagavatā / yad uta
sarvasattveṣ tathāgatadharmakāyaparispḥaraṇārthena tathāgatatahatāvvyatibhedārthena
tathāgatagotrasaṃbhavārthena ca / (RG,26)⁶

要約すると、三種の意味によって、一切の衆生は如来蔵を持つと、世尊によって説かれた。即ち、如来の法身が遍満していることと、如来の真如から異ならないことと、如来の種姓が生じることである。

此偈明何義。有三種義、是故如來說一切時一切衆生有如来蔵。何等為三、一者、如来法身遍在一切諸衆生身、偈言仏法身遍満故。二者、如来真如無差別、偈言真如無

⁴ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

⁵ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・839a。

⁶ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

差別故。三者、一切衆生皆悉実有真如仏性、偈言皆実有仏性故。⁷

この偈はいかなる意味を明らかにするのか。三種類の義がある。この故に如来は、一切の時に一切の衆生は如来蔵を有している、と説く。この三種類は何かというと、一は、如来法身が一切の衆生の身に遍在していることである。偈に「仏法身遍満」と言うからである。二は、如来の真如が無差別であることである。偈に「真如無差別」と言うからである。三は、一切の衆生が皆悉く実に真如仏性を有していることである。偈に「皆実有仏性」と言うからである。

即ち、梵本では「如来の真如 (tathāgatatahatā)」と「如来の種姓 (tathāgatagotra)」とが説かれているが、漢訳になると、「真如仏性」と「仏性」とになっており、前文で述べたように、“gotra (種姓)” という表現が全く見えなくなっている。さらに、注意すべきは、この部分の梵本によると、「法身・真如・種姓」という三つの重要な概念を利用して如来蔵を解釈していることが分かるが、漢訳になると、「法身・真如・真如仏性」という組概念となっていることである。これは大きな相違と言わざるを得ない。

「種姓」と「性」との関係については、松本史朗氏は、“gotra” と “dhātu” はやはり区別されると見るのが妥当であるが、『宝性論』の作者は両者を同一のものと示したいという欲求を持っていた、と指摘している。⁸ 筆者はこの意見に賛成している。ただし、これは梵本だけの問題ではなく、漢訳『宝性論』にも深く関わってくるのである。即ち、『宝性論』の梵本には “gotra (種姓)” と “dhātu (性・界)” を同一のものとして扱う傾向があるが、漢訳『宝性論』になると、“gotra (種姓)” を「仏性」などに翻訳するようになっている。なぜなら、漢訳『宝性論』においては、梵本では甚だ重要な概念と見なされる「種姓」の語が一度も現れていないからである。

二、背景としての曇無讖訳『大集経』に見える「種姓」

漢訳『宝性論』の種姓軽視の思想的背景には、曇無讖訳『菩薩地持経』だけではなく、曇無讖訳『大方等大集経』(以下、『大集経』)の影響もあると考えられる。近年の研究によると、地論学派はそもそも『大集経』を重視していたことが知られた。⁹ 以下は『大集経』に見える種姓説を検討してみたい。

『大集経』では、「仏種性」については、以下のように説かれている。

善男子、菩薩摩訶薩發菩提心亦復如是、離九種性得淨印三昧。何等為九、一者凡夫

⁷ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・828b。

⁸ 松本史朗『仏教思想論・下』、大蔵出版社2013年、77頁。

⁹ 中国南北朝時代の地論学派の『大集経』尊重という問題については、石井公成氏がはじめて発見し、その研究を進めた。石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、1996年)の第二部第二章を参照されたい。

性、二者信行性、三者法行性、四者八忍性、五者須陀洹性、六者斯陀含性、七者阿那含性、八者阿羅漢性、九者辟支仏性。離是九性、入仏種性、得淨印三昧。¹⁰
善男子よ、菩薩摩訶薩は菩提心を發することもこの通りである。九種の性から離れ、淨印三昧を得る。その九種とは、一には凡夫性であり、二には信行性であり、三には法行性であり、四には八忍性であり、五には須陀洹性であり、六には斯陀含性であり、七には阿那含性であり、八には阿羅漢性であり、九には辟支仏性である。こうした九性から離れると、仏種性に入って、淨印三昧を得ることになる。

明らかなように、「仏種性」は「凡夫・阿羅漢・辟支仏」などと異なっており、最高の境地として淨印三昧を得られる種姓である。換言すれば、「仏種性」の存在およびその重要性は『大集經』には認められる。

では、「仏種性」以外の種性はどうか。『大集經』は、

諸仏正法無住处故、一切諸法亦無住处。仏法不可得、一切諸法亦不可得。仏法平等、一切諸法亦復平等。若無因縁、即無種性。若無種性、即無出滅。若無出滅、即名眞実。眞実知者即是実性、過去未來現在諸法即是仏法。¹¹

諸仏の正法には住处がないため、一切の諸法にも住处がない。仏法は得られないため、一切の諸法も得られない。仏法は平等であるため、一切の諸法も平等である。もし因縁がなければ、種性もなくなる。もし種性がなければ、出滅もなくなる。もし出滅がなければ、眞実と言われるようになる。眞実知は実性であり、過去・未来・現在の諸法は仏法である。

と述べている。ここで注意すべきは、「因縁がなければ、種性もない。種性がなければ、出滅もない。出滅がなければ、眞実である」という一節である。種性がなければ、眞実であって実性であるとされており、種性は否定されるべき概念とみなされている。これから見ると、種性は『大集經』ではあまり重視されていないようである。

これに似たような表現としては、『大集經』では、

諸仏世尊以法身故名為如来、不以色身。彼菩薩不見色是如来、不見相是如来、不見種性は如来、不見陰界諸入是如来、不見威儀是如来、不見過去未來現在世是如来、不見因是如来、不見縁是如来。¹²

諸仏世尊には法身があるため、如来と言われるのであって、色身を使用しない。かの菩薩は色が如来であると見ず、相が如来であると見ず、種性が如来であると見ず、

¹⁰ 曇無讖訳『大方等大集經』、『大正蔵』13・47c。

¹¹ 曇無讖訳『大方等大集經』、『大正蔵』13・57c—58a。

¹² 曇無讖訳『大方等大集經』、『大正蔵』13・101a。

陰界諸入が如来であると見ず、威儀が如来であると見ず、過去・未来・現在の世が如来であると見ず、因が如来であると見ず、縁が如来であると見ない。

と述べられている。前文にも述べたように、『宝性論』の梵本によると、「法身」と「種姓」はともに如来蔵の同義語または一部分であることが分かるが、漢訳『宝性論』になると、種姓は無視されるようになった。ここで引用される『大集経』のこの部分からみると、法身を重視しているのに対し、種姓を「色・相・因縁」などと同じように扱うことが知られる。これがまさに種姓を軽視する証拠ではないかと思われる。極めて重要であるのは、『宝性論』の「宝性 (ratnagotra)」という用語の出典が『大集経』の「陀羅尼自在王品」にある、という高崎直道氏の指摘である。¹³石井公成氏の研究によれば、『宝性論』の漢訳者たちを含む地論学派の人々は、その時代に既に漢訳された『大集経』を非常に重視していた、という。¹⁴種姓問題に関しては、漢訳『大集経』と漢訳『宝性論』との関連性を更に検討する必要があると考えられる。¹⁵

ただし、もう一つの問題が残っている。即ち、既に述べたように、漢訳『大集経』は前の部分では「仏種性」を特に重視し、なぜ後の部分では「種性」を軽視するようになっているのか。その一因は、「仏種性」のみを重視しており、それ以外の種性の意義および存在を認めないことであろう。その結果、種性思想の体系性が弱体化するようになり、「仏種性」のみが認められるようになったのだろう。そうした状況であれば、曇無讖訳『菩薩地持経』・『涅槃経』・『大集経』などの影響のもとで、この「仏種性」を「仏性」・「性」などに置き換えるようになってもお不思議ではない。

おわりに

本節で述べたように、曇無讖訳『涅槃経』・『大集経』などの唯識・如来蔵経論の影響のもとで、勒那摩提系の地論学派は“gotra (種姓)”をあまり重視しなかったようである。漢訳『宝性論』には、梵本に多く見られる「種姓 (性)」の語がどこにも見えないのは、そのためだろう。

しかし、勒那摩提と同時代に中国に渡ってインド唯識・如来蔵経論を漢訳した代表的な人物のうち、菩提流支 (?-508-535-?) はその訳経において“gotra”を重視して「種性」と明確に漢訳した。これは菩提流支系と勒那摩提系との相違と言わざるを得ない。

¹³ 高崎直道著作集第六巻『如来蔵思想・仏性論 I』、春秋社、2010年、134頁。

¹⁴ 石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、1996年)第二部第二章参照。

¹⁵ この問題については、竹村牧男氏によって問題提起されたことがある。竹村牧男「菩提流支の訳業と『大乘起信論』」(『印度学仏教学研究』第32巻第1号、1984年)を参照されたい。

第三節 『宝性論』の真如説 —東アジア仏教における真如理解との関連を中心に—

はじめに

東アジア仏教においては、真如が明確な定義をくたされ、伝統的な解釈となったのは、中国華嚴宗の法蔵（643—712）に遡ることができる。法蔵は真如を空・不空に分け、その一側面が有為法のように働くと説いている。¹しかし、法蔵以前、曇延（516—588）や浄影寺慧遠（523—592）の著作にも真如の働きとその分類が見える。つまり、真如縁起（随縁）の思想的背景は法蔵以前から始まったと考えられる。²特に注意すべきは、ここで論じられている人々の関連著作は、ほとんど『大乘起信論』に対する注釈書である。即ち、東アジア仏教における真如縁起（随縁）説は、『起信論』の真如説そのものと深い関わりを有していると思われる。

近年の研究によれば、『起信論』の用語は、真諦（499—569）より菩提流支（?—508—535—?）の訳語に近い。³菩提流支は勒那摩提（?—508—?）とともに中国に渡って北朝で唯識・如来蔵経論の翻訳に取り組んだインド論師であり、初期中国唯識・如来蔵思想における中心的な人物であった。インド仏教における如来蔵思想の代表とされる『究竟一乘宝性論』は、勒那摩提によって漢訳された。その翻訳時期は基本的に漢文『起信論』の成立より早い、あるいは同時代であろう。このため、本節は主に『宝性論』を中心とし、その時代の真如説を再検討してみたい。

一、『宝性論』における「真如」・「種姓」・「仏性」

高崎直道氏の研究によれば、インドのアビダルマ仏教では、真如は一般的には無為法

¹ 近年、法蔵の『五教章』における真如は縁に応じて生成変化するものではなく、如来蔵の染分が縁に応じて生成変化することを意味する、という意見がある。島村大心「華嚴『五教章』における「真如随縁」の意味—真如 tathatā は随縁せず—」（『印度学仏教学研究』第57巻第1号、2008年）参照。筆者の現段階の思考では、高崎直道氏のご指摘通り、その真如の一部分あるいは一種は有為法のように働く傾向は『大乘起信論』に既に主張されている。『起信論』以降、真如を解釈するにあたって、「空・不空」や「染・浄」などの分け方を用い、真如を有為法のように扱う場合がしばしば見られている。これはインド仏教の場合と異なると言わざるを得ない。

² 山田亮賢「真如随縁の思想について」（『印度学仏教学研究』第2巻第1号、1953年）を参照されたい。

³ 竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房仏書林、1985年）、石井公成「『大乘起信論』の用語と語法の傾向—NGSMによる比較分析—」（『印度学仏教学研究』第52巻第1号、2003年）、同「『大乘起信論』の成立—文体の問題および『法集経』との類似を中心として—」（井上克人編『大乘起信論』と法蔵教学の実証的研究、関西大学科学研究費研究成果報告書、2004年）、大竹晋「『大乘起信論』の唯識説と『楞伽経』」（『哲学・思想論叢』第22号、2004年1月）、同「『大乘起信論』の引用文献」（『哲学・思想論叢』第22号、2004年）ほか。

と見なされたが、『起信論』には真如を無為法と規定するところはどこにもない。後者の場合、真如は空・不空に分けられ、有為法のように隨縁することもできるようになっている。⁴それ以降、浄影寺慧遠の時代になると、真如の働きという点は真如縁起説（隨縁説）となり、如来蔵縁起説とともに流行っていたのである。

筆者の現段階の考えでは、北朝時代の中国仏教に流行っていた『起信論』などの諸経論に見える真如の働きという点は、『起信論』以前に翻訳された漢訳『宝性論』の真如仏性説に関係していると推察できる。

『宝性論』には、

yad api tat saṃsāre ca duḥkhadoṣadarśanam bhavati nirvāṇe ca sukhānuśaṃsadarśanam
etad api śūklāṃśasya pudgalasya gotre sati bhavati nāhetukaṃ nāpratyayam iti / yadi hi tad
gotram antareṇa syād ahetukam apratyayam pāpasamucchedayogena tad icchantikānām
apy aparinirvāṇagotrāṇām syāt / (RG, 36)⁵

「この輪廻において苦と過失を見ること、および涅槃において安楽と利益を見ることは、福分のある人にとって、種姓のある時に限って存在するのであり、決して無因・無縁ではない、と言われる。なぜなら、もしもそれが、種姓がなくして無因・無縁で、罪悪を断つことを伴わずに（=Tib. の理解；Skt. 「断つことによって」）存在するのであれば、それは、無涅槃の種姓である一闍提たちにすらも、存在することとなる。」⁶

凡所有見世間苦果者、凡所有見涅槃樂果者、此二種法、善根衆生、有一切依因真如
仏性、非離仏性無因縁故起如是心。偈言見苦果樂果、此依性而有故。若無因縁生如
是心者、一闍提等無涅槃性、応発菩提心。偈言若無仏性者、不起如是心故。⁷

「およそあらゆる世間の苦果を見ることと、およそあらゆる涅槃の樂果を見ること、この二種の法は、善根のある衆生にとって、一切の依因としての真如仏性があるため、存在するのである。仏性を離れ、因縁もないことによりこのような心を起こすのではない。偈に「苦果と樂果を見ること、これは性によって存在する」と言うからである。もしも因縁もなくこのような心を起こすならば、一闍提などは涅槃性がないにもかかわらず、菩提心を発すことであろう。偈に「もしも仏性がなければこのような心を起こせない」と言うからである。」

という説明がある。ここでは明らかに、衆生が輪廻の苦を厭い、涅槃の樂を求めること

⁴ 高崎直道「『大乘起信論』の真如」、『佛教学』第29号、1990年。

⁵ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950. (以下同様)

⁶ 本節における梵本『宝性論』の和訳は、基本的に高崎直道『インド古典叢書・宝性論』（講談社、1989年）に基づく。

⁷ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・831a。

の原因（因・縁）として種姓（gotra）を位置づけている。そして、その種姓をまた勒那摩提は「真如仏性」「仏性」ないし「性」と訳出する。真如仏性の存在を涅槃の樂果や利益を求めるとともに、輪廻の苦や過失を厭う原因として意味づけている点は見逃せない。梵本によれば、種姓があるために輪廻に苦果を見ることがや涅槃に樂果を見ることが存在し、もしも原因としての種姓がなければ、無涅槃の一闡提にも涅槃の安樂や利益を見て、涅槃を求めることになってしまう、という過失を指摘していることが分かる。しかし、漢訳になると、一切の依因である真如仏性があるため世間の苦果を見ることがと涅槃の樂果を見ることが存在することとなっている。つまり、漢訳『宝性論』における真如は、仏性と結びついて「真如仏性」となり、世間の輪廻とも深く関わり、その拠り所または原因となっているのである。インドのアビダルマ仏教では、涅槃は無為法であり、苦樂の輪廻は有為法であるのが一般的である。『宝性論』の梵本では、種姓があるか否かにより、輪廻の苦と過失、涅槃の安樂と利益を見る可能性が左右される。一方、漢訳『宝性論』になると、種姓の有無ではなく、真如仏性が世間の苦果を見ることがと涅槃の樂果を見ることがとの両方の原因となっている。梵本の「種姓」が漢訳では「真如仏性」とされ、その間の相違は明白である。⁸

勒那摩提訳『宝性論』には、菩提流支訳『不増不減經』が相当な量に亘ってそのまま引用されている。一字も違わないほどの引用が明らかに見ることができる。この点から見ると、勒那摩提訳と菩提流支訳とは密接な関係を有していると考えられる。一方、真如の解釈については、両者の間に無視できないずれが生じている。“tathatā”の訳語としての「真如」は菩提流支によって確定された。⁹勒那摩提も菩提流支のこの訳語を使用したことがあるが、意味が必ずしも同様ではないと考えられる。

“gotra”は「真如仏性」だけでなく、ただ「仏性」と翻訳されている場合もある。先行研究によれば、梵本とは違い、漢訳『宝性論』では仏性（buddha-dhātu）と種性（gotra）とはほとんど区別されていない。¹⁰これについて、次の二例を見てみよう。

gotraṃ tad dvividhaṃ jñeyaṃ nidhānaphalavṛkṣavat / anādiprakṛtiṣṭhaṃ ca samudānītam
uttaram / buddhakāyatrayāvāptir asmād gotradvayān matā / (RG, 71-72)

種姓（gotra）、それは二種類であり、宝蔵と果樹の如しと知るべきである。即ち、無始なる本性住のもの（種姓）と、優れた、[修行によって] 開発されたものとのである。この二種の種姓から、三種の仏身が得られる。

⁸ 真如を明確に無為法と見なすのは、インド仏教においては、説一切有部ではなく、瑜伽行派の主張である、と斎藤明氏にご教示頂いた。ここに記し、感謝の意を表したい。

⁹ 鍵主良敬『華嚴教学序説：真如と真理の研究』（文栄堂、1968年）、石井公成「敦煌写本中の靈弁『華嚴經論』断簡」（鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』、大蔵出版社、1997年）、金京南「菩提流支訳諸經論の訳語について」（金剛大学校仏教文化研究所編『地論思想の形成と変容』、国書刊行会、2000年）ほか参照。

¹⁰ 小川一乗『『宝性論』と『仏性論』』（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、1990年）。

仏性有二種、一者如地藏、二者如樹果。無始世界来、自性清浄心、修行無上道。依二種仏性、得出三種身。¹¹

仏性には二種があり、一は地藏のようであり、二は樹果のようである。無始の世界より来たる自性清浄心と、修行によって得られる無上の道とである。二種の仏性により、三種の身を得る。

梵本には“gotra”（種姓）の語が明らかに見られるが、漢訳『宝性論』になると、「仏性」となっている。そのうえ、梵本に説かれる“anādi prakṛti stham”（無始なる本性性）と“samudānītam uttaram”（優れた、[修行によって] 開発されたもの）という二種の種姓（gotradvaya）は、漢訳では「二種仏性」となっている。

類似の例として、同じ『宝性論』に、次のように説かれている。

sa khalv eṣa tathāgatagarbho dharmakāyāvīpralambhas tathatāsam bhinnalakṣaṇo
niyatagotrāsvabhāvaḥ sarvadā ca sarvatra ca niravaśeṣayogena sattvadhātāv iti draṣṭavyam
dharma tām pramāṇīkṛtya. (RG, 73)

「それゆえ、実に、この如来蔵は法身から離れないものであり、真如と不可分の特質をもち、定まった種姓を自性としており、常に、いかなる場合にも、すべて残りなく、衆生界にある、と法性を基準として、理解すべきである。」¹²

此明何義？明如来蔵究竟如来法身、不差別真如体相、畢竟定仏性体。於一切時一切衆生身中皆無余尽应知。此云何知、依法相知。¹³

「これはいかなる意味を明らかにするのか。如来蔵は如来法身を究竟とし、真如の体相とは差別がなく、畢竟して定まった仏性を体とすることを明らかにするのである。一切の時に、一切の衆生の身の中に皆余尽がない、と知るべきである。これは何によって知られるかという、法の相によって知られる。」

『宝性論』の梵本はここで、引用箇所直前で詳説された、如来蔵が三種の自性をもつこと、すなわち法身と真如と如来の種姓を自性とすることを簡潔にまとめている。ここでもまた、勒那摩提の漢訳は種姓（gotra）を「仏性」と訳している。

ちなみに、種姓を自性とする真如は、漢訳『宝性論』では仏性を自性とする存在になっている。「真如仏性」という表現は、筆者の知る限り、中国仏教においては、漢訳『宝性論』・『金剛仙論』・『法華経論』に初めて出てくるものである。この表現自体は種姓を自性とする真如の本来の意味を変えたものではあるまいか。

¹¹ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・839a。

¹² 高崎直道氏の和訳とは違い、この部分の和訳は松本史朗氏の理解を参照している。松本史朗『仏教思想論・下』（大蔵出版、2013年）第88頁参照。

¹³ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・839b。

上述の通り、高崎氏の研究によると、インド産の仏典で、真如の名で随縁や熏習などの作用を説くものはない。¹⁴これに対して、勒那摩提は種姓 (gotra) をしばしば「仏性」や「真如仏性」と訳出し、前者の「仏性」をも「真如仏性」の意味で理解した。そしてこの訳語と理解が、真如随縁や真如熏習を生む背景になったと考えられる。筆者は現段階では、その一因は勒那摩提訳『宝性論』にあると考えている。

先の文章に見られたように、漢訳『宝性論』では、“gotra (種姓)” は「真如仏性」と訳された場合が少なくない。以下はその代表的な一例である。

samāsatas trividhenārthena sadā sarvasattvās tathāgatagarbhā ity uktam bhagavatā / yad uta sarvasattveṣu tathāgatadharmakāyaparispṛaṇārthena tathāgatatahātāvyatibhedārthena tathāgatagotrasmābhavārthena ca / (RG, 26)

「要約すると、三種の意味により、常に一切の衆生は如来蔵である、と世尊によって説かれた。即ち、一切の衆生に、如来の法身が遍満しているという意味によって、如来の真如が無差別であるという意味によって、および如来の種姓が存在するという意味によってである。

此偈明何義。有三種義、是故如來說一切時一切衆生有如來藏。何等為三、一者、如來法身遍在一切諸衆生身、偈言仏法身遍満故。二者、如來真如無差別、偈言真如無差別故。三者、一切衆生皆悉實有真如仏性、偈言皆實有仏性故。¹⁵

「この偈はいかなる意味を明らかにするのか。三種類の義がある。この故に如来は、一切の時に一切の衆生は如来蔵を有している、と説く。この三種類は何かというと、一は、如来法身が一切の衆生の身に遍在していることである。偈に「仏法身遍満」と言うからである。二は、如来の真如が無差別であることである。偈に「真如無差別」と言うからである。三は、一切の衆生が皆悉く実に真如仏性を有していることである。偈に「皆実有仏性」と言うからである。」

すなわち、梵本では、如来蔵の三種の意味の中の第三として「如来の種姓」(tathāgatagotra) が説かれるが、漢訳はそれを「真如仏性」と翻訳し、また直前の注釈偈中の“gotra (種姓)” に対しては「仏性」と訳す。いずれの場合も、“gotra (種姓)” に対する直訳ではない。注意されるのは、この箇所は梵本が「法身・真如・種姓」という三つの重要な概念を導入して如来蔵を解釈するのに対し、漢訳は「法身・真如・真如仏性」という組概念を採用していることである。ここには無視できない、興味深い差異があると言えよう。

「真如仏性」以外に、漢訳『宝性論』においては、“dhātu (性)” や “gotra (種姓)” などが、「真如性」と翻訳された場合もある。¹⁶以下に二つの例をあげる。

¹⁴ 高崎直道『『大乘起信論』の真如』『佛教学』29, 1990, pp. 1-24.

¹⁵ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・828b.

¹⁶ 類似の比較作業として、金成哲「種姓無為論の起源に関する一考察—『宝性論』と『仏性

buddhadharmāvinirbhāgas tadgotrasya tathāgamaḥ / amṛṣāmoṣadharmītvam
ādīprakṛtiśāntatā / (RG, 55)

「仏陀の諸徳性と不可分であること。その〔仏陀の〕種姓(gotra)がそのように伝来していること。虚妄・欺惑の性質を持たないこと。最初から本性として寂靜であること。」

仏法不相離、及彼真如性、法体不虚妄、自性本来淨。¹⁷

「仏法と相離れず、およびその真如性であり、法の体は虚妄でなく、自性は本来清淨である。」

ここで、「〔仏陀の〕種姓(gotra)」は漢訳では「真如性」と翻訳されている。

pūrvam evaṃ vyavasthāpya tantre punar ihottare / pañcadoṣaprahāṇāya dhātvastitvaṃ
prakāśitam // (RG, 78)

「前にこのように〔すべては空であると〕確立していたのに、しかるに今は、究竟の書においては、五つの過失を断じるために、〔仏の〕本性があること(dhātu-astitva)が説かれた。」

先已如是説、此究竟論中、為離五種過、説有真如性。¹⁸

「前に既にこのように説いた。この究竟論の中では、五種の過失を離れるために、真如性があると説かれた。」

先に見た例と同様に、“dhātu (〔仏の〕本性)”はここで「真如性」と翻訳されている。

“tathāgatadharmakāya (如来の法身)”・“tathāgatatahatā (如来の真如)”・“tathāgatagotra (如来の種姓)”という組概念は、インド仏教における如来蔵思想の代表的な論書とされる『宝性論』に見られる如来蔵の定義と言える。しかし、『宝性論』の梵本に見られる「法身・真如・種姓」という如来蔵解釈の組概念は、先に言及したように、漢訳では「法身・真如・真如仏性」となっている。つまり、如来蔵の第二の意味づけに出る“真如(tathatā)”が、漢訳では第二の「真如」と第三の「真如仏性」として二種類の概念に適用されている。これは注目に値する論点である。漢訳本の法身と真如は梵本『宝性論』に一致するが、梵本に見えない「真如仏性」が問題の鍵である。

では、漢訳『宝性論』に見られる真如仏性とは、どのように意味づけられるものであろうか。引き続き『宝性論』の以下の関連部分を見てみよう。

論』の‘gotra’の翻訳用例を中心として—(『東アジア仏教学術論集・第2号』、東洋大学東洋学研究所、2014年)を参照されたい。

¹⁷ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・835b。

¹⁸ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・840c。

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate / nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āśrayaparivr̥ttīlakṣaṇo yas tathatādharmakāya ity ucyate. …中略…tatra samalā tathatā yugapad ekakālaṃ viśuddhā ca saṃkṣiptā cety. (RG, 21)

「ここで、有垢真如とは、[仏の] 本性（界）であり、煩惱の殻から脱していない、如来蔵と呼ばれるものである。無垢真如とは、その同じ [仏の本性] であり、仏地において転依を特質とし、如来の法身と呼ばれるものである。…中略…この有垢真如は、共に同時に清浄でありかつ染汚している。」

此偈明何義。真如有雜垢者、謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如来蔵故。及遠離諸垢者、即彼如来蔵轉身到仏地得証法身、名如来法身故。…中略…真如有雜垢者、同一時中有淨有染。¹⁹

「この偈は何の意味を明らかにするのか。「雑垢のある真如」とは、真如仏性がいまだ諸々の煩惱所纏から離れていないことである。如来蔵であるから。「および諸々の垢から遠離する」とは、即ちその如来蔵が轉身して仏地に到り、法身を得証することである。如来法身と名づけられるのだから。…中略…「雑垢のある真如」とは、同一時に浄もあり染もある状態である。」

この部分より見ると、無垢の真如そのものは清浄であるが、雑垢や煩惱のある状態は、梵本によれば“*samalā tathatā*（有垢真如）”であり、煩惱の殻から脱していない“*dhātu*（[仏の] 本性）”、つまり如来蔵であるという。これに対して漢訳本は、“*dhātu*（[仏の] 本性）”を「真如仏性」と訳している。つまり、この有垢の「真如仏性」は、世間の雑垢から離れず、清浄であると同時に、有為法としての諸煩惱とも深く関わっているものである。ここに見られる有垢真如または煩惱所纏の「真如仏性」は、『勝鬘経』における如来蔵説につながっており、先に検討した「真如仏性」の用例もあわせて考えると、このような真如の分け方は『起信論』の真如説と一致しているように思われる。否定できないのは、『宝性論』における“*samalā tathatā*（有垢真如）”が雑垢や煩惱などの有為法に密接に関わっている、ということである。

漢訳『宝性論』に見られる煩惱などの有為法に関わる真如は、実際には有為法のように働くことができるか、という問題を考察するために、『宝性論』の以下の箇所を向きたい。

dvividho buddhānāṃ dharmakāyo 'nugantavyaḥ / suviśuddhśca dharmadhātor
avikalpajñānagocaraviśayaḥ / sa ca tathāgatānāṃ pratyātmam adhigamadharmam adhikṛtya
veditavyaḥ / tatprāptihetuś ca suviśuddhadharmadhātuniśyando yathāvainejikaparasattveṣu
vijñaptiprabhavaḥ / sa ca deśanādharmam adhikṛtya veditavyaḥ / (RG, 70)

¹⁹ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・827a。

「諸仏の法身には二種があると知るべきである。〔第一は〕清浄法界であり、これは無分別智の働く領域である。それを諸如来の自内証の法に関するものと知るべきである。また〔第二には〕、そ〔の清浄法界〕を得る因であり、清浄法界と同質（等流の）のものであり、所化に应じ、他の衆生たちに対して知らしめるものとしてある。これは所説の法に関するものと知るべきである。」

此偈明何義。諸仏如来有二種法身。何等為二？一者寂靜法界身、以無分別智境界故、如是諸仏如来法身唯自内身法界能証应知、偈言清浄真法界故。二者為得彼因、謂彼寂靜法界説法、依可化衆生説、彼説法应知、以依真如法身有彼説法、名為習氣、偈言及依彼習氣故。²⁰

「この偈は何の義を明らかにするのか。諸々の仏如来には二種の法身がある。この二つは何かと言うと、第一は寂靜なる法界身である。〔これは〕無分別智の境界であるので、このような諸々の仏如来の法身はただ自内身の法界のみ証することができると思うべきである。偈に「清浄真法界」と言うのであるから。第二はそれを得るための因である。その寂靜法界が法を説くことを言う。それは可化の衆生に应じて説かれ、その説法は、真如法身によることから、そ〔の寂靜法界〕の説法として存在し、習氣と名づけられると知るべきである。偈に「及依彼習氣」と言うのであるから。」

法身には二種があり、第一は清浄な法界であり、それは無分別智の働く境界である、という点に関しては、『宝性論』の梵本と漢訳とは一致している。しかし、第二種の法身の解釈について、梵本と漢訳との相違は明白である。これについて、梵本は「清浄法界を得る因であり、清浄法界と同質のものであり、それは所説の法に関するものである」と説いているが、漢訳は「それ（清浄法界）を得る因であり、真如法身によることから〔寂靜法界〕の説法として存在するし、習氣と名づけられる」と説いている。特に注意に値するのは、梵本が清浄法界と同質の説法と述べるのみであるのに対し、漢訳はその上に真如法身による説法とまで語っている。²¹これより見ると、真如は法身として説法することができ、その過程は習氣と言われる、という。『宝性論』の梵本に見られる二種の法身は、漢訳になると真如法身の説法という表現を得ている。これは真如の有為法の世界における働きの一例といえようか。

『宝性論』では、如来蔵の四つの同義語が以下のように説かれている。

²⁰ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・838b。

²¹ インド仏教における法身説法の問題については、越智淳仁「法身説法について：Vairocana と Mahavairocana」（『密教学研究』第17号、1985年）、生井智紹「作用をともしなう法身」（『密教学研究』第34号、2002年）など参照。東アジア仏教における法身説法の問題については、大久保良峻『台密教学の研究』（法蔵館、2004年）の第六章「日本天台における法身説法思想」を参照されたい。大久保氏の研究によれば、日本密教における法身説法思想は、菩提流支訳『入楞伽經』に見られる「法仏説法」に関わっている、という。これ以外にも、梵本との異なりはあるものの、漢訳『宝性論』にも「法身説法・真如説法」の素材が窺えるといえよう。

samāsato 'nāsrave dhātau tathāgatagarbhe caturo 'rthān adhikṛtya catvāro nāmaparyāyā
veditavyāḥ / catvāro 'rthāḥ katame /
buddhadharmāvinirbhāgas tadgotrasya tathāgamaḥ /
amṛṣāmoṣadharmitvam ādiprakṛtiśāntatā // 86 //
buddhadharmāvinirbhāgārthaḥ / yam adhikṛtyoktam / aśūnyo bhagavaṃs tathāgatagarbho
gaṅgānadīvālukāvvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair acintyair buddhadharmair iti /
tadgotrasya prakṛter acintyaprakārasamudāgamārthaḥ / yam adhikṛtyoktam /
saḍāyatanaviśeṣaḥ sa tādrśaḥ paraṃparāgato 'nādikāliko dharmatāpratīlabdha iti /
amṛṣāmoṣārthaḥ / yam adhikṛtyoktam / tatra paramārthasatyam yad idam amoṣadharmi
nirvāṇam / tat kasmād dhetoḥ / nityam tadgotraṃ samadharmatayeti / atyantopaśamārthaḥ /
yam adhikṛtyoktam / ādiparinirvṛta eva tathāgato 'rhan samyaksambuddho 'nutpanno
'niruddha iti / (RG, 55)

「要約すると、無漏界なる如来蔵の四つの意義について、四つの同義語があると知るべきである。四つの意義とは何か。[第一は] 仏の徳性と不可分であること。[第二は] その種姓がそのように伝来していること。[第三は] 虚妄・欺惑でない性質を持つこと。[第四は] 最初から本性として寂靜であること。[第一の] 仏の徳性と不可分であることについて、『勝鬘經』に説かれている。『世尊よ、如来蔵は不空であります。ガンガー河の砂の数を超え、分けられず、智と離れない、不可思議なる仏の諸徳性について〔不空なの〕であります』と。[第二の] その種姓すなわち本性が、不思議なあり方で、成就しているという趣意について『瑜伽師地論』に説かれている。『かの特殊な六つの感官はかくのごとく展転して伝来したものであり、無始時来のものであり、法の本性（法性）によって〔自然に〕得られたものである』と。[第三の] 虚妄・欺惑でない〔性質を持つ〕ことの趣意について、『無尽意所説經』に説かれている。『そこにおいて第一義諦とは、すなわち欺惑でない性質をもつ涅槃である。それはなぜかと言うと、その種姓は寂靜な性質であることにより、常住である〔から〕』と。[第四の] 最初から本性として寂靜であることの趣意について、『智光明莊嚴經』に説かれている。「如来、阿羅漢、正等覺者はまさに最初から涅槃しており、不生不滅である」と。」

此偈明何義。略説於無漏法界中依如来蔵有四種義、依四種義有四種名。何等四義、偈言、仏法不相離、及彼真如性、法体不虛妄、自性本来淨。此偈明何義？仏法不相離者、依此義故、『聖者勝鬘經』言、世尊、不空如来蔵、過於恒沙不離不脱不思議仏法故。及彼真如性者、依此義故、『六根聚經』言、世尊、六根如是、從無始来、畢竟究竟諸法体故。法体不虛妄者、依此義故、經中説言、世尊、又第一義諦者、謂不虛妄涅槃是也。何以故。世尊、彼性本際来常、以法体不變故。自性本来淨者、依

此義故、經中仏告文殊師利、如来応供正遍知本際以来入涅槃故。²²

「この偈は何の義を明らかにするのか。略して無漏法界の中において如来蔵によって四種の義があることを説く。四種の義によって四種の名を知るべきである。何が四義かという、偈に「仏法を相離れず、及びその真如性であり、法体は虚妄ではなく、自性は本来清浄である」と言う。この偈は何の義を明らかにするのか。「仏法を相離れず」というのは、この義によるので、すなわち『聖者勝鬘経』に「世尊よ、不空なる如来蔵は、恒沙を超過し、不思議の仏法から離れず、脱しないものである」と言う[義による]のである。「及びその真如性であり」というのは、この義によるので、すなわち『六根聚経』に、「世尊よ、六根はこのように無始より来たりて、畢竟して諸法の体を究竟する」と言われるからである。「法体は虚妄でない」というのは、この義によるので、すなわち経の中に説いて「世尊よ、また第一義諦は、虚妄ではなく、涅槃である。なぜかという、世尊よ、その性は本際より来たりて常であり、法体が不変であるからである」と言う[義による]のである。「自性は本来清浄である」というのは、この義によるので、すなわち経の中に「仏は文殊師利に告げる。如来は応にして正遍知者である。本際以来、涅槃に入っているのであるから」[という義によるのである]。」

ここで如来蔵の法身、如来、第一義諦、涅槃という四つの同義語それぞれに関連する四つの意義が示されており、梵本には法身と真如に相当する語が直接には見られないのに対し、“gotra (種姓)”が第二と第三の意義に関して、複数回登場する。梵本によれば、種姓は本性 (prakṛti) であって本性のように伝わっており、その本性に応じて得られた種姓は、寂静な性質を有し、常住である。しかし、既に検討した場合と同様に、漢訳『宝性論』はここでまた“gotra (種姓)”を「真如性」と翻訳している。この真如性は言うまでもなく、真如仏性の同義語であろう。

これに関連してまた、漢訳『宝性論』では同じく「仏性」と翻訳されているのに対し、梵本においては、“gotra”と“buddhadhātu”との両方が併存する例が以下に見られる。

buddhadhātuḥ sacen na syān nirvidduḥkhe 'pi no bhavet /
necchā na prārthanā nāpi praṇidhir nivṛtau bhavet // 40 //
tathā coktam / tathāgatagarbhaś ced bhagavan na syān na syād duḥkhe 'pi nirvinna nirvāṇa
icchā vā prārthanā vā praṇidhiveti / tatra samāsato buddhadhātuviśuddhigotraṃ
mithyātvanīyatānām api sattvānām dvidividhakāryapratyupasthāpanaṃ bhavati / …中略…
bhavanirvāṇatadduḥkhasukhadoṣaḡuṇekṣaṇam /
gotre sati bhavaty etad agotrāṇām na vidyate // 41 //
yad api tat saṃsāre ca duḥkhadoṣadarśanaṃ bhavati nirvāṇe ca sukhānuśamsadarśanam

²² 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・835bc。

etad api śuklāṃśasya pudgalasya gotre sati bhavati nāhetukaṃ nāpratya-yamiti // (RG,35-37)

「もし仏性がなければ、苦を嫌うこともないであろう。また、涅槃に対する欲求も、求得も、願求もまたないであろう」（釈頌 40）。同様にまた『勝鬘經』に説かれている。「世尊よ、もし如来蔵が存在しないならば、苦を厭うこともなく、涅槃に対する欲求も、求得も、願求もないでしょう」と。ここで要約すると、仏性という清浄な種姓（仏性を浄化する種姓²³）（*buddhadhātuviśuddhigotra*）が邪定聚の衆生に至るまで存在し、二種の結果を起している。…中略…「輪廻と涅槃について、その苦と楽、過失と功德を見ると、これは種姓があるからこそ存在するものであり、種姓のないものには存在しない。」（釈頌 41）この輪廻において苦と過失を見、また涅槃において楽と利益を見ることは、福分のある人にとって、種姓のある時に存在するものであり、決して無因・無縁ではない、と。」

若無仏性者、不得厭諸苦、不求涅槃樂、亦不欲不願。以是義故、『聖者勝鬘經』言、世尊、若無如来蔵者、不得厭苦樂求涅槃、亦無欲涅槃、亦不願求、如是等此明何義？略説仏性清浄正因於不定聚衆生能作二種業。…中略…見苦果樂果、此依性而有、若無仏性者、不起如是心。此偈明何義。凡所有見世間苦果者、凡所有見涅槃樂果者、此二種法、善根衆生有一切依因真如仏性。非離仏性無因縁故起如是心。²⁴

「もし仏性がなければ、諸々の苦を厭うことができず、涅槃の楽を求めることができなく、欲求することも願うこともない。」この意味で、『聖者勝鬘經』は「世尊よ、もし如来蔵がなければ、苦を厭うことも涅槃を求めることもできず、また涅槃を欲することもなく、願い求めることもない」と言う。これらは何の義を明らかにするのか。略して仏性清浄の正因が不定聚の衆生において二種の業をなしうることを説く。…中略…「苦果と樂果を見、これは性によって存在しており、もし仏性がなければ、このような心を起こさない。」この偈は何の義を明らかにするのか。およそあらゆる世間の苦果を見ることと、およそあらゆる涅槃の樂果を見ること、この二種の法はなぜ存在するかと言うと、善根のある衆生は一切の依因である真如仏性を有しているからである。仏性を離れ、因縁がないまま、このような心を起こすのではない。」

梵本には“gotra（種姓）”と“*buddhadhātu*（仏性）”とを同時に含む“*buddhadhātuviśuddhigotra*（仏性という清浄な種姓）”という術語を用い、それが邪定聚の衆生にも存在していることが説かれる。種姓と仏性との関係についてまだ不明な点が残されているが²⁵、これより見れば、「種姓（gotra）＝仏性（*buddhadhātu*）」、つまりこの両者は自由に互換でき

²³ 松本説による。松本史朗『仏教思想論・下』、大蔵出版、2013年、第四章。

²⁴ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・831a。

²⁵ 松本史朗『仏教思想論・下』、大蔵出版、2013年、第四章第五節。

る、という勒那摩提訳に窺える図式には誤解があるように思われる。しかし、漢訳『宝性論』はこの例をはじめ、両者を多くの場合に「仏性」と翻訳し、その区別がつかなくなったのである。このため、先に見た“gotra（種姓）”を「真如仏性」と漢訳するような例も登場することになったのであろう。

ちなみに、『宝性論』の梵本では、次のような「二分の衆生」が説かれている。

dvividhaḥ sattvadhātur avineyo vineyaś ca / (RG, 108)

衆生界は、教化されえないものと教化されるべきものとの二種類である。

勒那摩提の漢訳：なし。

すなわち、教化される衆生と教化されない衆生とが併存している。これは種姓説に直接つながっていると考えられる。興味深いのは、漢訳はこの部分を完全に無視していることである。漢訳『宝性論』がいかに関説を無視しているかという点に関しては、ここにも窺えよう。

漢訳『宝性論』に見える「仏性」の語の使用は、言うまでもなく、曇無讖訳『大般涅槃経』の影響を受けていると考えられる。しかし、これまでの研究によれば、『涅槃経』は「如来蔵」も「仏性」も用いているが、『宝性論』の梵本には『涅槃経』の引用は少ない。『涅槃経』の影響下に成立したと見られる『大法鼓経』や『央掘魔羅経』などは『宝性論』では全く言及されない。これは如来蔵経典成立史研究上の一つの謎であろう。²⁶ただし、少なくとも言えるのは、『宝性論』の梵本は『涅槃経』と縁遠いのに対し、漢訳『宝性論』が漢訳『涅槃経』から受けた影響は決定的であろうことである。

三、菩提流支訳経における真如と無為法

以上の検討から見ると、勒那摩提の訳業を手伝った中国の地論師たちは“gotra（種姓）”をあまり重視しなかったようである。漢訳『宝性論』には、梵本に多く見られる“gotra（種姓）”の語がどこにも見えないのは、そのためであろう。²⁷その代わりに、“gotra（種姓）”を「仏性」や「真如仏性」と翻訳している。これに対し、菩提流支は“gotra”を重視して「種性」と明確に漢訳した。

これに関連して、本節では菩提流支の訳経における真如について考察してみよう。菩提流支訳『入楞伽経』には「種性」という語があり、四つの種性が説かれ、真如はその中の「聖種性」に属している。

²⁶ 高崎直道著作集第六巻『如来蔵思想・仏性論 I』、春秋社、2010年、133頁。

²⁷ この問題に関しては、拙稿「『究竟一乗宝性論』の「gotra（種姓）」について—なぜ勒那摩提は漢訳本でこの語を翻訳しなかったか—」（『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』、第48号、2015年）を参照されたい。

sā punar bhrāntir viparyāsāviparyāsenā vikalpyamānā gotradvayāvahā bhavati yad uta
 āryagotrasya vā bālaprthagjanagotrasya vā / āryagotrāṃ punar mahāmate triprakāram
 upayāti yad uta śrāvakapratyekabuddhabuddhaprabhedataḥ / …中略…ata etasmāt kāraṇān
 mahāmate bhrāntir vicitravastutvena kalpyate bālaiḥ / sā ca na vastu, nāvastu / saiva
 mahāmate bhrāntir avikalpyamānā āryāṇāṃ
 cittamanomanovijñānadauṣṭhulyavāsanāsvabhāvadharmaparāvṛttibhāvād bhrāntir āryāṇāṃ
 tathatety ucyate / ata etad uktaṃ bhavati mahāmate - tathatāpi cittavinirmukteti / asyaiva
 mahāmate padasyābhidyotanārtham idam uktaṃ mayā – kalpanaiś ca vivarjitaṃ
 sarvakalpanāviraḥitam iti yāvad uktaṃ bhavati // (*Laṅkāvatāra-sūtra*, Vaidya, 44-45)²⁸

その迷妄は顛倒と不顛倒に分別されて、二種の種姓になる。即ち、聖者種姓と凡夫種姓である。聖者種姓は、大慧よ、また三種になる。迷妄は凡夫によって種々の実在物として分別されるが、それは実在物でもなく、声聞・縁覚・仏の種別によってである。…中略…この理由により、大慧よ、実在物でもない。その同じ迷妄は、大慧よ、聖者によって分別されず、聖者の心・意・意識の粗大な習気を自性とする法の転依があるため、迷妄は聖者にとって真如と呼ばれる。このため、大慧よ、次のように説かれている。「真如とはまた心から解放されていることである」と。大慧よ、まさにこの句を明らかにするために、私は、[真如は] 諸分別を離れている、[真如は] 一切の分別を離れている、ということまで説いているのである。

大慧、分別彼迷惑法、顛倒非顛倒者、能生二種性。何等二種。一者、能生凡夫性。二者、能生聖人性。大慧、彼聖人性者、能生三種差別之性、所謂声聞辟支仏国土差別性故。…中略…大慧、彼迷惑法、愚痴凡夫虚妄分別種種法体。大慧、彼迷惑法非是実事、非不実事。何以故。大慧、聖人觀察彼迷惑法不虛妄分別、是故聖人能轉心・意・意識身相、離煩惱習故。是故聖人轉彼迷惑法、名為真如。大慧、此名何等法。大慧、此名真如法、離分別法故。大慧、為此義故、我重宣說真如法体離分別法、彼真如中無彼虚妄分別法故。²⁹

大慧よ、その迷惑法を分別すると、その顛倒・非顛倒により、二種の性を生じることが出来る。何が二種であるかと言うと、一は、凡夫性を生じることが出来るものであり、二は、聖人性を生じることが出来るものである。大慧よ、その聖人性は、三種の差別の性を生じることが出来る。即ち、声聞・辟支仏・仏国土などの差別性である。…中略…大慧よ、その迷惑法に関し、愚痴凡夫は虚妄分別により、種種の法体に執着する。大慧よ、その迷惑法は実事でもなく、不実事でもない。なぜかと言うと、大慧よ、聖人はその迷惑法を觀察して虚妄分別をしないため、聖人は心・

²⁸ *Laṅkāvatāra-sūtra*, ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963. また、南条文雄校訂『梵文入楞伽經』, The Otani University Press, 1923, pp. 107 – 108.

²⁹ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・535ab。

意・意識の相を転じ、煩惱習を離れることができる。この故に、聖人はその迷惑法を転じており、これは真如と言われる。大慧よ、これは何の法であるか。大慧よ、これを真如法と名付け、分別法を離れているからである。大慧よ、このため、私は真如の法体が分別法を離れていることを重ねて宣説する。その真如の中に虚妄分別の法がないからである。

即ち、真如は分別や虚妄などから離れており、真如には分別などの有為法がないからこそ、真如と呼ばれているのである。この真如は漢訳『宝性論』に説かれる煩惱などに深く関わる真如仏性とは違いがあると思われる。また、この部分には「種性」という語も見られ、四つの種性が説かれている。注意すべきは、真如はすべての種姓に対応するのではなく、この中の「聖種性」しかと結びついていないことである。つまり、菩提流支の漢訳によると、真如は種姓の中の一つに過ぎない「聖種性（姓）」に対応している、という。また、菩提流支訳『入楞伽経』が「真如は心を離れている」を説いているのに対し、勒那摩提訳『宝性論』は「有為法と無為法とが接しており、その接点は心とその心に附属する働きの心所の現行である」を説いているのである。これも注意すべきものである。

真如の定義と分類について、菩提流支訳『深密解脱経』は以下のように述べている。

若真如第一義諦法無我有差別相者、真如証法第一義諦亦応有因。若有因者、応従因生。若従因生、応是有為。若是有為、不応得名第一義諦。若非第一義諦者、応更推求第一義諦。須菩提、是故真如第一義諦法無我、非従因生、亦非有為法、亦非不第一義諦、亦非為彼第一義諦更求第一義諦。惟是常常時、恒恒時。如来出世、若不出世。法性常住、法体常住、法界常住。須菩提、汝依此義、応知此諸一切法相、一味等味第一義諦。須菩提、譬如無量種種差別色相無相、無有分別、無有差異。³⁰

もし法無我の真如第一義諦に差別の相があれば、真如証法の第一義諦にはまたその因があるはずである。もし因があれば、因より生じることになる。もし因より生じるならば、真如第一義諦は有為法となる。もし有為法であれば、第一義諦と呼ばれるべきではない。もし第一義諦でなければ、更に本当の第一義諦を求めるべきである。須菩提よ、このため、法無我の真如第一義諦は因より生じるのではなく、有為法でもない。第一義諦でないものでもなく、その第一義諦のために更に第一義諦を求めるべきではない。これはただ常常時であり、恒恒時である。如来が世に現れても現れなくても、法性は常に存在し、法体は常に存在し、法界は常に存在している。須菩提よ、あなたはこの義に従い、これらの諸々の一切法の相が一味であり、第一義諦と同じであることを知るべきである。須菩提よ、たとえば、無量の種類の差別色相には相もなく、分別もなく、差異もない、ということのようである。

³⁰ 菩提流支訳『深密解脱経』、『大正蔵』16・668c。

これは明らかに真如を無為法のみと見なす解釈である。即ち、もし因より生じられるならば、第一義諦としての真如は有為法となる。もし有為法であれば、第一義諦と呼ばれるべきではない。このため、真如は第一義諦であり、無為法である。この無為法である真如は、差別・分別・差異などの有為法とは異なっており、もちろん、有為法のように働くこともなかろう。菩提流支訳『深密解脫經』に説かれる真如は、勒那摩提訳『宝性論』に説かれる真如とは決して同じではないと思われる。

四、『宝性論』に見える無為法と有為法との関係

話を再び『宝性論』に戻したい。前述のように、『宝性論』はインドのアビダルマ仏教においてもともと区別のあった無為法と有為法を関連付けようとしている。これは菩提流支の態度と異なると言ってよかろう。『宝性論』に見える有為法と無為法との関係について再び検討してみよう。

漢訳『宝性論』においては、“parivṛtti (転依)”が「真如」と翻訳された場合がある。これは真如を有為法と無為法との間にある掛け橋と見なす一例と言えよう。

tatra katamā nirmalā tathatā yāsau buddhānām bhagavatām anāsravadhātau
sarvākāramalavigamād āśrayaparivṛttir vyavasthāpyate / sā punar aṣṭau padārthān adhikṛtya
samāsato veditavyā / (RG, 79)

無垢真如とは何であるか。諸々の仏の無漏界においては、すべての垢が離れているので、転依が確立する。この転依を、八種の句義との関連で要約して説明することを知るべきである。

無垢如者、謂諸仏如来於無漏法界中遠離一切種種諸垢、轉雜穢身得淨妙身、依八句義略差別説彼真如性無漏法身応知。³¹

無垢の如とは、諸々の仏如来が無漏の法界において一切の種類の諸垢を離れ、雑穢の身を転じて淨妙の身を得るのである。八句の義によって略して差別の形でその真如性無漏法身を説く、と知るべきである。

転依説は唯識学にとって最も重要な概念の一つであり、『瑜伽師地論』によれば、転依は煩惱を転じて智を得ることを指している。『撰大乘論』や『成唯識論』などによれば、転依は所依の転であり、その所依は一切の種子を有しているアーラヤ識である。つまり、いずれにしても、その転依の過程においては、有為法との関連が避けられない。この点から見ると、梵本と漢訳、両方とも転依と真如との関わりを強調している。漢訳は「無垢真如」と「真如性」という形で真如に二度触れており、梵本よりこの方向に更に進展

³¹ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・841a。

している。これにより、真如と働く有為法との関連性がより一層明確になっている。³²

『宝性論』の作者にはもともと如来蔵を有為法と無為法の基盤と見なそうとした意図があるように思われる。

sarvadharmasamāśraya iti / yadāha / tasmād bhagavaṃs tathāgatagarbho niśraya ādhāraḥ
pratiṣṭhāsambaddhānām avinirbhāgānām amuktajñānānām asaṃskṛtānām dharmāṇām /
asambaddhānām api bhagavan vinirbhāgadharmāṇām muktajñānānām saṃskṛtānām
dharmāṇām niśraya ādhāraḥ pratiṣṭhā tathāgatagarbha iti / (RG, 73)

一切法の等しく所依するものは、すなわち経に次のように説かれている。「このため、世尊よ、如来蔵はそれと結合し、不可分であり、智と離れずに無為なる諸法にとっても、所依の基盤である。それと結合せず、分離性の、智から離れる有為なる諸法にとっても、世尊よ、所依の基盤である。これが如来蔵である。」

作諸法依止者、如『聖者勝鬘經』言、世尊、是故如来蔵是依是持是住持是建立。世尊、不離不離智、不斷不脱、不異無為不思議仏法。世尊、亦有断脱異外離離智有為法、亦依亦持亦住持亦建立。³³

諸々の法の依止するものとしては、『聖者勝鬘經』に説かれているように、世尊よ、それゆえ、如来蔵は依であり、持であり、住持であり、建立である。世尊よ、不離の智から相離れず、断せず、脱せず、無為の不思議な仏法とは異ならないのである。また、世尊よ、断脱異外であり、智から離れている有為法にとっても、この如来蔵も依であり、持であり、住持であり、建立である。

明らかなことに、梵本でも漢訳でも、如来蔵は無為法の依存する基盤である同時に、有為法の依存する基盤でもある、と説かれている。つまり、無為法も有為法も如来蔵を土台にして存在している。これは甚だ重要な問題点である。『宝性論』はこの方法を用い、インドのアビダルマ仏教においてもともと区別があった無為法と有為法をうまく関連付けている。その接点は如来蔵にほかならない。これにより、如来蔵が有為法のように世間の輪廻などにおいて働くことも不思議ではないと思われる。

また、無為法と有為法との関係について、『宝性論』は以下のように説いている。

³² “parivṛtti”を「転依」と翻訳するのは、筆者の知る限り、漢訳『宝性論』が最初であろう。漢訳『宝性論』以降、『撰大乘論釈』・『転識論』・『仏性論』などの真諦訳とされる諸経論がこの訳語を継承している。興味深いのは、『楞伽經』の梵本には「parivṛtti」という語があるが、漢訳『宝性論』以前に翻訳された四卷『楞伽阿跋多羅宝經』にも、漢訳『宝性論』の同時代に翻訳された十卷『入楞伽經』にも、「転依」という訳語が全く見えない、ということである。この点より考えると、真諦訳とされる諸経論の翻訳に関与した中国人の翻訳者たちはどのような系統に属するか、という問題を改めて考察する必要がある。この問題について、本論文第五章第三節に譲りたい。

³³ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・828b。

samsāraḥ punariha traidhātukapratibimbakam anāsravadhātau manomayaṃ kāyatrayam
abhipretam / tad dhy anāsravakuśalamūlābhisamskṛtatvāt samsāraḥ /
sāsravakarmakleśānabhisamskṛtatvān nirvāṇam api tat / yad adhikṛtyāha / tasmād
bhagavann asti samskṛto 'py asamskṛto 'pi samsāraḥ / asti samskṛtam apy asamskṛtam api
nirvāṇam iti / tatra samskṛtā samskṛtasamsrṣṭacittacaitasikasamudācārayogādiyam
asuddhasuddhāvasthety ucyate // (RG, 50)

「また、輪廻というのは、無漏界における三界の反映たる意成身のことを含意している。ただし、それは無漏の善根によって形成されるものであるもので、輪廻である。しかし、有漏の業と煩惱によって形成されるものではないので、それはまた涅槃でもある。これについては、次のように説かれている。「そのゆえに、世尊よ、有為の輪廻もあれば、無為の輪廻もある。有為の涅槃もあれば、無為の涅槃もある」、と。ここで、有為と無為とが相接している心とその心に附属する働きの心所の現行が結びついているため、これは、不浄にして浄なる状態である。」

『聖者勝鬘經』言、世尊、有有為世間、有無為世間。世尊、有有為涅槃、有無為涅槃故。又有為無為心心數法相應法故、故説名為淨不淨時。³⁴

『聖者勝鬘經』は以下のように言う。世尊よ、有為の世間もあれば、無為の世間もある。世尊よ、有為の涅槃もあれば、無為の涅槃もある。また、有為と無為とは、その心と心数法がそれぞれ相應する法であるので、浄不浄の時と呼ばれる。

この部分では、『宝性論』の梵本と漢訳とはほぼ一致している。即ち、輪廻においても涅槃においても、有為法と無為法とが接している。その接点は、心とその心に附属する働きの心所の現行である。これにより、有為法と無為法とは心・心所法を通して関係をつけるようになっている。この心所法は働く現行であり、真如は言うまでもなく無為法であり、つまり無為法である真如は煩惱などの有為法とともに心所法において働く存在になっている。これは『起信論』とそれ以降の東アジア仏教における真如の働き（および真如の縁起説・随縁説）という図式の初期のモデルではあるまいか。

これだけでなく、『宝性論』では、無為法そのものほどのように有為法のように働くか、という問題について、以下のように説いている。

yad anutpādānirodhaprabhāvitam buddhatvam ity uktaṃ tat katham ihāsamskṛtād
apavrṭtilakṣaṇād buddhatvād anābhogāpratiprasrabdhamā lokād avikalpaṃ buddhakārya
pravartata iti / buddhamāhātmyadharmatām ārabhya vimatisaṃdehajātānām
acintyabuddhaviṣayādhimuktisaṃjananārtha tasya mātmye ślokaḥ / (RG, 99)

經典中に仏の本性は不生不滅であることが説かれているが、どうして、この世に、無為なる仏の本性から、休まず、世のある限り、無分別なる仏の事業が起きるので

³⁴ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・834bc。

あるか。それは、仏の偉大なる法性に対する誤解を持っている者たちが、不思議な仏の境地に信解を生むように、その偉大なる法性に関して説いている一偈がある。問曰、如向所説諸仏如来不生不滅、若如是者即無為法、無為法者不修行業、云何自然不休息、常教化衆生事？答曰、為示現彼諸仏大事断諸疑惑、是故依彼不可思議無垢清浄諸仏境界、示現大事故。³⁵

問う、もし前に説かれたように、諸々の仏如来は不生不滅であれば、もしそうであれば即ち無為法であろう。無為法は業を修行できないはずなのに、どうして自然に休まず、常に衆生を教化すると説くか。答える、その諸々の仏の大事を示し、諸々の疑惑を断ずるためにそのように説いている。このため、その不可思議な無垢清浄の諸々の仏の境界により、大事を示している。

この部分は、無為法の働きという問題に正面から取り組み、無為法も有為法のように働けることを主張している。即ち、衆生に不思議な仏の境地に対する信解を生じさせるために、その偉大な法性を示している。このため、もともと生滅や縁起などをすることができない無為法は、衆生の悟りのために、有為法と同じように働く存在になれる。このような説明があれば、『宝性論』が漢文に翻訳された以降の東アジア仏教思想史になると、真如のような無為法が有為法のように働いても不思議ではないのであろう。

おわりに

本節に述べている通り、インド仏教、特に瑜伽行派では、真如は一般的に無為法と見なされており、有為法のように随縁して縁起することは、認められない。一方、『起信論』では、真如は空・不空に分けられており、その真如は有為法のように熏習することもできるようになっている。それ以降の東アジア仏教において、真如の働きが強調されるようになった。

真如の働きを認める傾向は、『起信論』以前に翻訳された勒那摩提訳『宝性論』の真如仏性説につながっていると思われる。唯識説・如来蔵説では重要な概念である「種姓 (gotra)」の語は、『宝性論』の梵本ではしばしば用いられているが、漢訳『宝性論』には全く見えない。その代わりに、真如は仏性と結びついて「真如仏性」となり、世間の輪廻と深く関わっていてその拠り所または原因となっており、有為法のように働く存在になっている。また、無為法と有為法とが『宝性論』では密接に関連付けられている。これにより、真如が有為法のように扱われるようになったものと思われる。

一方、漢訳『宝性論』の翻訳者である勒那摩提とともに中国に渡り、北朝で唯識・如来蔵経論の翻訳に取り組んだ菩提流支は、無為法と有為法を峻別し、無為法である真如の不変性を強調している。この点から見ると、後世の東アジア仏教における真如の働き

³⁵ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・846a。

は勒那摩提の地論唯識の系統につながっていると推測される。

第四章 『宝性論』 訳出後の影響

『宝性論』が翻訳されて以降の東アジア仏教において、漢訳『宝性論』の構造は一乗側にも三乗側にも利用されるようになったのである。東アジア仏教思想史にとって、漢訳『宝性論』は無視できない存在であった。しかし、漢訳『宝性論』の場合、その漢文の注釈書がほとんど残っていないため、中国仏教および東アジア仏教においてはあまり重要視されていなかった、という意見が今日の学界において未だ強く残っている。これに対し、本章を通して、漢訳『宝性論』が東アジア仏教思想史において想像以上の影響力を持っていたことが知られるようになった。

具体的に言うと、真諦三蔵の翻訳事業はその後の中国仏教に極めて大きな影響を与えており、地論学派と摂論学派とは多くの真諦訳とされる経論を依用していた。その真諦訳書は『宝性論』の内容を縦横に利用している。また、『宝性論』が『大乘起信論』に与えた影響も無視できない。なお、三論宗の吉蔵と華嚴宗の法蔵と三階教とは、『宝性論』およびその影響を受けて成立した『仏性論』を依用したことは明白である。

このため、本章では、漢訳『宝性論』が南北朝隋唐の中国仏教に与えた影響をめぐって検討していきたい。

第一節 『大乘起信論』の真如説 — 『宝性論』の如来蔵説との関係を中心として—

はじめに

『大乘起信論』の思想的特色は真如を主たる術語として採用し、如来蔵については意味を限定して使用したことにあるのではないか。¹『起信論』に対する先行研究は極めて多いので²、ここでは詳論しない。本節において筆者は少し別の視点から『起信論』の真如説を検討しておきたい。

近年の研究によると、『起信論』の用語は、真諦(499—569)より菩提流支(?—508—535—?)の訳語に近い。³これより見ると、『起信論』の成立と菩提流支の周辺にいた人物との関係が重要であろう。このため、本節はまず菩提流支訳『入楞伽經』に見える真如と如来蔵との関係を検討してみたい。⁴

一、菩提流支訳『入楞伽經』に見える真如説と『大乘起信論』

『入楞伽經』は如来蔵阿梨耶識について、

大慧、若如来蔵阿梨耶識名為無者、離阿梨耶識無生無滅。一切凡夫及諸聖人、依彼阿梨耶識故有生有滅。⁵

大慧よ、もし如来蔵阿梨耶識を無と名付けるならば、阿梨耶識を離れると生滅がないことになる。一切の凡夫および諸々の聖人は、その阿梨耶識に依るので生と滅とがある。

と表明している。即ち、如来蔵阿梨耶識は生滅の根源である。如来蔵阿梨耶識があると、

¹ 竹村牧男『大乘起信論読釈』、山喜房佛書林 1993 年、359 頁。

² 柏木弘雄「中国・日本における『大乘起信論』研究史」(平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社 1990 年)、同氏『新国訳大蔵經・大乘起信論』の解題部分、大竹晋「『大乘起信論』成立問題に関する近年の動向をめぐって」(『佛教学 Review』第 12 号、2012 年 12 月、韓国金剛大学校仏教文化研究所) ほかを参照されたい。

³ 竹村牧男『大乘起信論読釈』(山喜房佛書林、1985 年)、石井公成「『大乘起信論』の用語と語法の傾向—NGSM による比較分析—」(『印度学仏教学研究』第 52 卷第 1 号、2003 年)、同「『大乘起信論』の成立—文体の問題および『法集經』との類似を中心として—」(井上克人編『『大乘起信論』と法蔵教学の実証的研究』、関西大学科学研究費研究成果報告書)、大竹晋「『大乘起信論』の唯識説と『入楞伽經』」(『哲学・思想論叢』第 22 号、2004 年 1 月)、同「『大乘起信論』の引用文献」(『哲学・思想論叢』第 22 号、2004 年) ほか。

⁴ 『十地經論』が漢訳された同時期に、『入楞伽經』が菩提流支によって漢訳された。即ち、『入楞伽經』は菩提流支訳經の初期段階の漢訳經典である。

⁵ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・557a。

生滅もある。如来蔵阿梨耶識がなければ、生滅もなくなる。

この意味に近い部分として、以下のように述べられている。

大慧、言刹尼迦者、名之為空、阿梨耶識名如来蔵、無共意轉識熏習故名為空。具足無漏熏習法故、名為不空。大慧、愚痴凡夫不觉不知、執著諸法刹那不住、墮在邪見而作是言、無漏之法亦刹那不住、破彼真如如来蔵故。⁶

大慧よ、刹尼迦（刹那性）とは、空と名づける。阿梨耶識を如来蔵と名づけ、意とともに轉識熏習することがないので、空と名づける。無漏熏習法を具足しているので、不空と名付ける。大慧よ、愚痴凡夫はそれを知らず、刹那も住しない諸法に執着し、邪見に陥って「無漏の法もまた刹那も住しない」と言うならば、その真如如来蔵までも否定することになる。

この部分は甚だ重要な情報を含んでいる。即ち、生滅の阿梨耶識如来蔵は空である。言い換えれば、阿梨耶識如来蔵は轉識熏習がないので空であり、無漏熏習法があるので不空である。では、この不空の具足無漏熏習法はいったいどのような存在であるのか。すぐ後の部分に説かれているように、無漏の真如如来蔵はまさに不空である。言い換えれば、真如如来蔵は不空如来蔵である。⁷空如来蔵としての阿梨耶識如来蔵は刹那生滅であり、煩惱とも密接な関係がある。一方、不空如来蔵としての真如如来蔵は無漏常住である。⁸換言すれば、真如も如来蔵の一種であり、無漏であって不空である。

以上のように、『入楞伽經』では、不空如来蔵が無漏熏習法を具足していると説くことにより、如来蔵と無漏法との融合を示し、後に真如如来蔵を説き、真如と如来蔵との融合を示している。この両者をあわせて考えると、真如と無漏熏習法との密接な関連性を示しているのではないかと考えられる。本節の後の部分でまた検討しておくが、『起信論』はこれをベースにしながらか、具足無漏法の真如自体相の熏習を説くようになっていいる可能性が高いと思われる。この点は『入楞伽經』と『起信論』との深い関連性を示しているであろう。

二、『大乘起信論』に見える真如説

⁶ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・559c。

⁷ 真如という用語が活発に使用されることになったのは、菩提流支の翻訳に起因する。真如は菩提流支以前に道安によって使用されていたが、*tathatā* の訳語としては菩提流支によって確定された。鈴木宗忠「起信論の成立に関する史料に就いて（下）」（『宗教研究』新五 - 二、1928年）、鍵主良敬『華嚴教学序説：真如と真理の研究』（文栄堂、1968年）、石井公成「敦煌写本中の靈弁『華嚴經論』断簡」（鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』、大蔵出版社、1997年）ほか参照。

⁸ これより見ると、「真如＝如来蔵＝阿梨耶識」という大雑把な理解は、梵本はともかくとして、少なくとも漢訳『入楞伽經』の主張とは合わないと考えられる。従来理解を再検討する必要がある。

話を『起信論』に戻しておく。周知のように、『起信論』においては、「体・相・用」という構造が非常に重要な役割を果たしている。これについては以下のように述べている。

云何為三？一者体大、謂一切法真如平等、不増減故。二者相大、謂如来蔵具足無量性功德故。三者用大、能生一切世間出世間善因果故。⁹

三とは何か？一は体大であり、一切法・真如が平等であって増減がないからである。二は相大であり、如来蔵が無量の性功德を具足しているからである。三は用大であり、一切の世間と出世間の善因果を生ずるからである。

ここでは、もしこの漢文の表現だけで理解すれば、真如は「体」とされており、如来蔵は「相」とされている。体としての真如と相としての如来蔵は「不一不異」である。¹⁰

これだけでなく、『起信論』においては、真如そのものが「体・相・用」に分けられる場合も少なくない。たとえば、以下のようである。

依於此心顕示摩訶衍義。何以故？是心真如相、即示摩訶衍体故。是心生滅因縁相、能示摩訶衍自体相用故。¹¹

この心によって摩訶衍の義を顕す。なぜなら、この心の真如相は、摩訶衍の体を示し、この心の生滅因縁相は、摩訶衍の自体相用を示すからである。

「真如相」という語が見られ、この真如相は摩訶衍の体を顕すことができるとされている。

では、真如の体はどのように説かれているか。次のように述べられている。

此真如体無有可遣、以一切法悉皆真故。亦無可立、以一切法皆同如故。¹²

この真如体には遣すべきところがない。一切の法は悉く真であるからである。また立つべきところもなく、一切の法は皆如と同じであるからである。

真如相と異なっており、真如体は真実であり、一切の法の体であるとされている。即ち、真如を真如体と真如相とに分けていることは明白であろう。

⁹ 『大乘起信論』、『大正蔵』32・575c。

¹⁰ 『起信論』における真如体・如来蔵相と『宝性論』との関係については、吉津宜英「『大乘起信論』の如来蔵義」（『法華仏教と関係諸文化の研究：伊藤瑞叡博士古稀記念論文集』、山喜房仏書林、2013年）ほか参照。

¹¹ 『大乘起信論』、『大正蔵』32・575c。

¹² 『大乘起信論』、『大正蔵』32・576a。

この真如の「体・相」二分説とともに、「真如熏習」という思想も『起信論』の特色とされている。

真如浄法実無於染、但以無明而熏習故、則有染相。無明染法実無浄業、但以真如而熏習故、則有浄用。¹³

真如浄法は実に染に関わらないが、無明に熏習されるので、則ち染相がある。無明染法には実に浄業がないが、真如があるため熏習するので、則ち浄用がある。

真如はもともと浄法であるが、無明があるので、その無明染法に熏習されることになる。

14

この真如熏習にも二種類がある、という主張が『起信論』に見える。

真如熏習義有二種。云何為二？一者、自体相熏習。二者、用熏習。自体相熏習者、從無始世來、具無漏法備、有不思議業、作境界之性。…中略…用熏習者、即是衆生外縁之力。如是外縁有無量義、略説二種。云何為二？一者、差別縁。二者、平等縁。

15

真如の熏習の義には二種類がある。何かと言うと、一は、自体相の熏習である。二は、用の熏習である。自体相の熏習は、無始の世より来、無漏の法を具足し、不思議な業を有し、境界の性を作る。…中略…用の熏習は、即ち衆生の外縁の力である。このような外縁には無量の義があるが、それを略して二種類を説く。何かと言うと、一は差別の縁であり、二は平等の縁である。

即ち、真如熏習には真如の自体相熏習と真如の用熏習とがある。この真如の自体相熏習は、前文に述べられた真如体の熏習であろう。なぜかと言うと、大竹晋氏の研究によれば、菩提流支訳経における「自体相」は“svabhāva（自性）”であるため、『起信論』における「体相」も「体と相」ではなく「体」の同義語であることが分かる。¹⁶ここで特に注意すべきは、真如体としての真如の自体相熏習は、無漏法を具足することである。この点より見ると、『起信論』に説かれる真如体または真如自体相は、『入楞伽経』に見られる無漏熏習法を具足する真如如来蔵（＝不空如来蔵）と深い関わりを有しているのではないかと考えられる。一方、真如の用熏習は真如の自体相熏習と異なり、外縁によ

13 『大乘起信論』、『大正蔵』32・578a。

14 『起信論』のこの「真如熏習無明」という主張は、『宝性論』で言う無為法も業を消すことができるという思想と似ている（漢訳『宝性論』の巻四、T31,846a）、という意見がある。詳細は、耿晴「浄影寺慧遠の「仏種姓」と「仏性」に対する論議」（『東アジア仏教学術論集・第1号』、東洋大学東洋学研究所 2013年3月、193頁）を参照されたい。

15 『大乘起信論』、『大正蔵』32・578bc。

16 大竹晋「『大乘起信論』成立問題に関する近年の動向をめぐって」（『佛教学 Review』第12号、2012年12月、韓国金剛大学校仏教文化研究所）。

って縁起するものである。換言すれば、この真如の用熏習を用いて真如の働きを説いている。これは『起信論』の大きな特色と言えよう。¹⁷

ちなみに、周知のように、『起信論』では、心真如門は法身とされ、阿梨耶識を中心とする心生滅門は報身と応身に対応している。これも阿梨耶識（＝真如用）による真如の働きに関わることであろう。この真如熏習を自体相と用とに分けるのは、熏習論から仏身論への展開を示している。

「体・相・用」の分け方以外、『起信論』は「空・不空」という二種真如説も特に重視しているようである。その真如については、以下のように述べている。

復次、真如者、依言説分別有二種義。云何為二、一者、如実空、以能究竟顕実故。二者、如実不空、以有自体、具足無漏性功德故。所言不空者、已顕法体空無妄故、即是真心、常恒不變、浄法満足、故名不空。¹⁸

また、真如とは、言説の分別によって二種類の義がある。何かと言うと、一は如実空であり、究竟して実を顕すからである。二は如実不空であり、自体があり、無漏性の功德を具足するからである。その不空は、法体が空であって妄がないことを顕すため、即ち真心であって常恒して変わらず、浄法であって満足するため、不空と名づける。

ここで注意すべきは、『勝鬘経』・『楞伽経』に見える「空・不空」という組概念は、もともと二種如来蔵説を指しているが、『起信論』では、その考え方は真如に使われ、「空・不空」という二種真如説となっているのである。即ち、真実でない空真如と常恒不變の不空真如である。更に注意すべきは、この二種真如説の定義は『勝鬘』・『楞伽』に見られる二種如来蔵説とほぼ一致している点である。特に『起信論』の「如実不空、以有自体、具足無漏性功德故」である不空真如は、『楞伽経』の「具足無漏熏習法故、名為不空」である不空如来蔵に非常に近いと言えよう。換言すれば、『勝鬘経』・『楞伽経』に見られる二種如来蔵説は『起信論』に至ると、類似の二種真如説に替えられるようになったのである。¹⁹

では、『起信論』においては、如来蔵と真如とはどのような関係があるのか。次のように説明している。

聞修多羅説一切世間生死染法皆依如来蔵而有、一切諸法不離真如。以不解故、謂如

¹⁷ 『起信論』における「真如相」は「真如体」・「真如自体相」と異なると思われる。

¹⁸ 『大乘起信論』、『大正蔵』32・576ab。

¹⁹ この問題については、拙稿「『大乘起信論』の如来蔵思想の再検討—『勝鬘経』・『楞伽経』・『宝性論』との対比を中心として—」（『印度学仏教学研究』第63巻、2014年）、同「『大乘起信論』の如来蔵思想の再検討—真如との関係を中心として—」（『東アジア仏教研究』第13号、2015年）を参照されたい。

来蔵自体具有一切世間生死等法。云何対治？以如来蔵従本已来唯有過恒沙等諸淨功德、不離不断不異真如義故。²⁰

修多羅の以下の説、すなわち一切世間の生死染法は皆如来蔵によって存在し、一切の諸法は真如を離れない、ということを知り、その真意を理解できないので、如来蔵の自体には一切世間の生死などの法があると言う。この間違った意見をどのように対治するかと言うと、如来蔵がもとよりガンジスの砂の数をこえる諸々の淨功德を有し、真如義から離れず、断ぜず、異ならないからである。

即ち、如来蔵は真如と異なることが分かる。そのうえ、如来蔵は世間の生死染法を含んでいない。この如来蔵と異なる真如は、『入楞伽經』における真如の用語で言うと、言うまでもなく不空真如であろう。前文の検討から見ると、『入楞伽經』は世間の生死染法を含む「如来蔵阿梨耶識」を認めている。更に、「如来蔵阿梨耶識」以外、「真如如来蔵」の存在も認められている。即ち、『入楞伽經』の「不空如来蔵＝真如」というパターンは、『起信論』になると、「如来蔵＝不空真如」に変わってきたのである。ここで特に注意すべきは、『起信論』によると、如来蔵は清浄な存在である、ということであろう。²¹『起信論』に見える清浄な如来蔵は、『勝鬘經』・『宝性論』に説かれる雑垢などの有為法に密接に関わる如来蔵と異なると言わざるを得ない。

類似した例として、『起信論』は以下のように述べている。

真如自体相者、一切凡夫・声聞・縁覚・菩薩・諸仏、無有増減。非前際生、非後際滅、畢竟常恒。従本已来、性自満足一切功德。所謂自体有大智慧光明義故、遍照法界義故、眞実識知義故、自性清浄心義故、常樂我淨義故、清涼不変自在義故。具足如是過於恒沙不離、不断、不異、不思議仏法、乃至満足無有所少義故、名為如来蔵、亦名如来法身。²²

真如の自体相は、一切の凡夫・声聞・縁覚・菩薩・諸仏において増減がない。前際から生まれず、後際に滅せず、畢竟して常に存在している。本より以来、性が自ら満足し、一切の功德を具足している。自体に大智慧光明の義があり、法界を遍照する義があり、眞実を識知する義があり、自性清浄の心の義があり、常樂我淨の義があり、清涼不変の自在の義があるからである。このようなガンジスの砂の数をこえ、不思議な仏法から離れず、断ぜず、異ならず、ないしあらゆる徳を満足して欠けているものがないため、如来蔵と名づけ、また如来法身とも名づける。

²⁰ 『大乘起信論』、『大正蔵』32・579c。

²¹ この事実から考えると、『起信論』そのものにはまだ「如来蔵縁起」や「如来蔵随縁」などの主張がないと思われる。

²² 『大乘起信論』、『大正蔵』32・579a。

この部分を見ると、明らかなことに、『起信論』においては、如来蔵の範囲は限定されているのに対し、真如は如来蔵より範囲が広いと言えよう。即ち、「如来蔵＝真如体＝真如自体相＝不空真如」という関係になっているのである。なぜかと言うと、『起信論』のこの原文によれば、生滅がなく、常に存在している真如体としての真如自体相は、如来蔵とも呼ばれている。一方、前文に提示した『起信論』の原文によれば、「以不解故、謂如来蔵自体具有一切世間生死等法（その真意を理解できないので、如来蔵の自体には一切世間の生死などの法があると言う）」と言われる、という。即ち、『起信論』は如来蔵の染法縁起を説いていないと思われる。如来蔵が真如用熏習のように染法とともに縁起できると明確に説くところは、『起信論』のどこにも見えない。これは『起信論』における如来蔵の範囲は真如の一部分にすぎない証拠と言えよう。²³

ちなみに、『起信論』に見えるこの二種真如説は、唐代華嚴宗の法蔵（643－712）にも明確に指摘されたことがある。法蔵は『華嚴一乗教義分齊章』では、以下のように述べている。

又『起信論』中、約頓教門顕絶言真如、約漸教門説依言真如。就依言中、約始終二教、説空不空二真如也。此約法以分教耳。²⁴

また『起信論』では、頓教門に約して絶言真如を顕し、漸教門に約して依言真如を説く。依言真如の中に就いて、始終の二教に約して空と不空との二つの真如を説く。これは法に約して教に分けるのである。

つまり、依言真如で言うと、真如を空と不空とに分けることができる。法蔵のこの解釈は『起信論』の真如説をある程度把握していると思われる。特に二種真如説の傾向を鋭く見出したと言えよう。

三、『究竟一乗宝性論』に見える真如説と『大乘起信論』

次に『究竟一乗宝性論』について考察したい。真如説については、『宝性論』梵本と勒那摩提の漢訳は、次のように述べている。

sā ca sarvesāṃ api mithyātvaniyatasamtānānāṃ sattvānāṃ prakṛtīnirviśiṣṭāpi . (RG, 71)²⁵

しかし、それ（真如）は、あらゆる、邪性に定まっている諸相続（諸衆生）においても、本性として無差別である。

²³ 『起信論』における真如と如来蔵とは全く別に見なければならぬ、という意見もある。詳細は、赤沼智善「起信論の真如に就いて」（『仏教教理之研究』、法蔵館、1981年、537頁）を参照されたい。

²⁴ 法蔵撰『華嚴一乗教義分齊章』、『大正蔵』45・481c。

²⁵ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

彼真如如来之性、乃至邪聚衆生身中、自性清浄心無異無差別。²⁶

その真如如来之性、ないし邪聚衆生の身の中にあるが、自性清浄心と異ならず、差別もない。

この部分は非常に興味深い内容を含んでおり、即ち、『宝性論』のサンスクリット語テキストでは、真如は本性として一切衆生において何の差別もないということが説かれている。しかし、勒那摩提の漢訳になると、その本意はほとんど見えなくなり、「真如＝自性清浄心」という理解となっている。

また、『宝性論』の梵本とは違い、『宝性論』の漢訳と『仏性論』とは仏性 (buddha-dhātu) と種性 (gotra) とはほとんど区別されていない。²⁷ 『宝性論』の梵本および漢訳には、次のように説かれている。

sa khalv eṣa tathāgatagarbho dharmakāyāvīpralambhas tathatāsamḥinnalakṣaṇo
niyatagotrāsabhāvaḥ sarvadā ca sarvatra ca niravaśeṣayogena sattvadhātāv iti draṣṭavyam
dharmatām pramāṇīkṛtya . (RG, 73)²⁸

「この如来蔵は法身から離れないものであり、真如から区別されない相を持ち、定まった種性を自性とするものである。いつでも、どこでも、残りなく、衆生界において」と、法性を量として、見られるべきである。²⁹

此明何義？明如来蔵究竟如来法身、不差別真如体相、畢竟定仏性体。於一切時一切衆生身中皆無余尽。応知此云何知、依法相知。³⁰

これは何を意味するか。如来蔵は究竟に如来法身であり、真如の体相とは差別がなく、畢竟に定まった仏性を体とするものである。一切の時において、一切の衆生の身の中に皆余尽がない。これは何によって知られるか、法の相によって知られる。

この『宝性論』の梵語テキストは、真如はある種の種性を自性とするものであることを主張している。即ち、真如 (tathatā) は種性 (gotra) と密接な関係がある。しかし、勒那摩提の漢訳となると、「真如＝仏性」という理解になっている。

簡潔にまとめると、『宝性論』の梵本によると、真如はある種の種性を自性とするものであり、種性とも密接な関係があることが分かる。しかし、勒那摩提の漢訳となると、「真如＝仏性＝自性清浄心」となっている。

²⁶ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・838c。

²⁷ 小川一乗『『宝性論』と『仏性論』』（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、1990年）参照。

²⁸ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

²⁹ 高崎直道氏の和訳とは違い、この部分の和訳は松本史朗氏の理解に従っている。松本史朗『仏教思想論・下』（大蔵出版社、2013年）第88頁参照。

³⁰ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・839b。

一方、先行研究によると、『起信論』の用語は『宝性論』から強い影響を受け、その真如思想も勒那摩提系統を継承し、『起信論』関係者はほとんど地論唯識南道派の系統であり、いずれも勒那摩提の弟子である慧光（468—537）の継承者である、という。³¹既に検討されたように、『起信論』は二種真如説を主張している。これは『宝性論』の梵本である *Ratnagotravibhāga* とは異なるが、勒那摩提訳の漢訳『宝性論』とは矛盾しないと思われる。³²この点より見ると、『起信論』・漢訳『宝性論』に見られる真如思想は、インド唯識の真如思想とは相違があると言わざるを得ない。

また、『宝性論』梵本には有垢真如 (*samalā tathatā*) という表現が見える。

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate. (RG, 21)³³

ここでは、有垢真如は、煩惱の殻から離れていない界（仏性）であり、如来蔵と呼ばれる。

此偈明何義？真如有雜垢者、謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如来蔵故。³⁴

この偈は何を意味するか。雑垢のある真如とは、真如仏性がまだ諸々の煩惱所纏から離れない状態を指し、これが如来蔵である。

『宝性論』梵本に見られる「有垢真如 (*samalā tathatā*)・無垢真如 (*asamalā tathatā*)」は『起信論』の二種真如説とは異なっている。なぜかという点、『起信論』に見える空真如・不空真如は両方とも染汚や煩惱から離れている。これは『宝性論』梵本の煩惱の殻から離れていない有垢真如とは矛盾している。

以上に検討したように、インド仏教、特に瑜伽行派においては、真如はもともと縁起できず、分けられない不変の無為法であったが、『起信論』になると、真如そのものは「空・不空」や「体・相・用」などの諸分類法を用いて分けられており、更に「不空」や「相・用」などの場合に熏習したり働いたりするようになっている。

四、『究竟一乘宝性論』に見える如来蔵説と『大乘起信論』

高崎直道氏の研究によると、インドの仏典で、真如の名で随縁や熏習などの動きの作用を説くものはないのに対し、『起信論』はその意義を活かしつつ、すべてを「真如」

³¹ 竹村牧男「地論宗と『大乘起信論』」（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社 1990 年）参照。

³² これまでの研究によると、『起信論』の訳語は、『仏性論』より、『不増不減経』や『宝性論』とかなり一致している。竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房佛書林、1993 年）第 357 頁参照。

³³ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

³⁴ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・827a。

の名において表現したため、真如は有為法のように「空・不空」に分けられ、真如の働きや真如熏習の方向になることが分かる。³⁵では、なぜ『起信論』は梵本『宝性論』をはじめとするインドの諸経論に見える無為法としての真如説と異なっており、働きや熏習などの真如説を主張しているか。筆者は現段階では、その一因は漢訳『宝性論』にあると考えている。

『起信論』のこのような真如説を更に深く検討するには、『宝性論』の如来蔵説との関連性を改めて考察しなければならない。漢訳『宝性論』では、“gotra (種姓)”は「真如仏性」と漢訳された場合がある。

samāsatas trividhenārthena sadā sarvasattvās tathāgatagarbhā ity uktam bhagavatā / yad uta sarvasattveṣ tathāgatadharmakāyaparispḥaraṇārthena tathāgatatahatāvvyatibhedārthena tathāgatagotrasmḥbhavārthena ca / (RG, 26)³⁶

要約すると、三種の意味によって、一切の衆生は如来蔵であると、世尊によって説かれた。即ち、如来の法身が遍満していることと、如来の真如から異ならないことと、如来の種姓が生じることである。

此偈明何義。有三種義、是故如來說一切時一切衆生有如來藏。何等為三、一者、如來法身遍在一切諸衆生身、偈言仏法身遍満故。二者、如來真如無差別、偈言真如無差別故。三者、一切衆生皆悉實有真如仏性、偈言皆實有仏性故。³⁷

この偈は何を意味するか。三種類の義があるので、如来はいかなる時でも一切の衆生が如来蔵を有していると説く。この三種類は何かというと、一は、如来法身が一切の衆生の身に遍在していることであり、偈では仏法身遍満と言っているからである。二は、如来真如は無差別であり、偈では真如無差別と言っているからである。三は、一切の衆生は皆な悉く真如仏性を有しており、偈では皆実有仏性と言っているからである。

即ち、梵本では「如来の真如 (tathāgatatahatā)」と「如来の種姓 (tathāgatagotra)」とが説かれているが、漢訳になると、「真如仏性」と「仏性」とになっており、「gotra (種姓)」という表現が全く見えなくなっている。さらに、注意すべきは、この部分の梵本によると、「法身・真如・種姓」という三つの重要な概念を利用して如来蔵を解釈しているが、漢訳になると、「法身・真如・真如仏性」という組概念となっていることである。これは大きな相違と言わざるを得ない。

「種姓」と「性」との関係について、松本史朗氏は、“gotra”と“dhātu”はやはり区別されると見るのが妥当であるが、『宝性論』の作者は両者を同一のものと示したいと

³⁵ 高崎直道『『大乘起信論』の真如』、『仏教学』、第29号、1990年。

³⁶ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

³⁷ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・828b。

いう欲求を持っていた、と指摘している。³⁸筆者はこの意見に賛成している。ただし、これは梵本だけの問題ではなく、漢訳『宝性論』にも深く関わってくるのである。即ち、『宝性論』の梵本には“gotra (種姓)”と“dhātu (性・界)”を同一のもとして扱う傾向があるが、漢訳『宝性論』になると、“gotra (種姓)”を「仏性」などと翻訳するようになっている。なぜかという、漢訳『宝性論』においては、梵本では甚だ重要な概念と見なされる「種姓」の語が一度も現れていないからである。

周知のように、この“tathāgatadharmakāya (如来の法身)”・“tathāgatatahatā (如来の真如)”・“tathāgatagotra (如来の種姓)”という組概念は、インド仏教における如来蔵思想の代表的な経論とされる『宝性論』に見られる如来蔵説の定義と言える。更に重要なのは、インド仏教においては、『宝性論』の成立は『楞伽経』の同時代あるいはその前である可能性が高く³⁹、中国仏教においては、『宝性論』が翻訳された後、『起信論』の漢文テキストが出現するようになった、という点である。即ち、『起信論』の成立にとっては、『宝性論』から受けた影響が無視できないと考えられる。しかし、既に述べたように、『宝性論』梵本に見られる「法身・真如・種姓」という如来蔵解釈の組概念は、漢訳になると、「法身・真如・真如仏性」となっている。つまり、もともと一つしかない真如は、漢訳になると、真如と真如仏性との二種類に分けられるようになっている。これは甚だ重要な問題点である。漢訳『宝性論』に説かれる如来蔵の定義の三つの部分として、法身と真如は梵本『宝性論』と一致しているが、梵本に見えない「真如仏性」は問題の鍵となっている。

では、漢訳『宝性論』に見られる真如仏性は、どのような存在であろうか。先に触れているが、『宝性論』の原文の以下の関連部分を見てみよう。

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate. / nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āśrayaparivṛttīlakṣaṇo yas tathatādharmakāya ity ucyate. …中略…tatra samalā tathatā yugapadekakālaṃ viśuddhā ca saṃkṣiptā cety. (RG, 21)⁴⁰

ここでは、有垢真如は、煩惱の殻から離れていない界（性）であり、如来蔵と呼ばれる。無垢真如は、その本性が仏地において転依することを特質とし、如来の法身と呼ばれる。…中略…この有垢真如は、まさに同時に清浄であって染汚である。此偈明何義？真如有雜垢者、謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如来蔵故。及遠離諸垢者、即彼如来蔵轉身到仏地得証法身、名如来法身故。…中略…真如有雜垢者、同一時中有淨有染。⁴¹

この偈は何を意味するか。雑垢のある真如とは、真如仏性がまだ諸々の煩惱所纏か

³⁸ 松本史朗『仏教思想論・下』、大蔵出版社、2013年、77頁。

³⁹ 高崎直道『如来蔵思想の形成』(春秋社、1975年)ほか参照。

⁴⁰ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

⁴¹ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・827a。

ら離れない状態を指し、これが如来蔵だからである。諸々の垢から遠離するのは、即ちその如来蔵が転身して仏地に至り、法身を証得したことであり、如来法身と名づける。…中略…雑垢のある真如は、同時に浄もあって染もある状態である。

この部分より見ると、無垢の真如そのものは清浄であるが、雑垢や煩惱のある状態は、梵本によれば“*samalā tathatā*（有垢真如）”となり、漢訳本によれば「真如仏性」となっている。つまり、この有垢の真如仏性は、世間の雑垢から離れず、清浄である同時に、有為法としての諸煩惱とは深く関わっているものなのである。前文の検討もあわせて考えると、このような真如の分け方は『起信論』の真如説と一致しているように思われる。『宝性論』における無垢真如は、『起信論』における真如体としての真如自体相にあたり、『宝性論』における有垢の真如仏性は、『起信論』における空真如としての真如用にあたる可能性があったろう。⁴²無視できないのは、中国の初期地論師教団によって翻訳された『宝性論』の漢訳本は、『起信論』の漢文テキストより早くに成立した、という可能性であろう。

既に述べたように、『宝性論』においては、如来蔵は真如の同義語と見なされている。この如来蔵について、「依如来蔵故有生死、依如来蔵故証涅槃」と説かれている。注意すべきは、『起信論』は如来蔵について「依如来蔵故有生死、依如来蔵故得涅槃」と説いている。この言い方はもともと『勝鬘経』の如来蔵説につながっているが、興味深いのは、N-gram や CBETA など⁴³で検索すると、「依如来蔵故有生死、依如来蔵故証（得）涅槃」という表現は、隋以前の漢文仏教文献には、『宝性論』と『起信論』にしか現れない。⁴⁴『起信論』がこれを引用する場合には、『勝鬘経』の経名が全く見えない。隋になると、浄影寺慧遠（523－592）は『大乘義章』で如来蔵を論述するにあたって、この

⁴² 『宝性論』の梵本と漢訳の“gotra（種姓）”の翻訳から見た“gotra（種姓）”の有為・無為という問題については、Yamabe Nobuyoshi(山部能宜), *The Idea of Dhātu-vāda in Yogācāra and Tathāgatagarbha Texts, Pruning the Bodhi Tree, ed. By Jamie Hubbard & Paul L. Swanson* (University of Hawai'i Press, 1997)、金成哲「種姓無為論の起源に関する一考察—『宝性論』と『仏性論』の‘gotra’の翻訳用例を中心として—」(『東アジア仏教学術論集・第2号』、東洋大学東洋学研究所 2014年)などの先行研究を参照されたい。筆者は、『宝性論』の梵本において、“gotra（種姓）”は無為法にも有為法にも通じている、と考えられている。この問題について、別稿で論述したい。一方、この“gotra（種姓）”と密接な関係を有している真如について、その有為・無為に関する問題には、また検討する余地があると思われる。つまり、思想史的立場から見ると、特に東アジア仏教にとって、真如を一概に無為法と見なしてはならないと思われる。

⁴³ 『起信論』の研究における N-gram の活用については、前掲の石井公成「『大乘起信論』の用語と語法の傾向—NGSM による比較分析—」(『印度学仏教学研究』第 52 巻第 1 号、2003 年)などを参照されたい。

⁴⁴ 『宝性論』では「自然」は主として *anābhoga* とその類語の漢訳であり、『大乘起信論』の「自然」においても、『宝性論』と同じ内容、即ち *anābhoga* の訳語として用いられている、と位田佳永氏は指摘している。これは『起信論』と『宝性論』との密接な関係を見せているのではないか。位田佳永「漢訳仏教論書における「自然」について—『宝性論』と『大乘起信論』を通して（仏教と自然）—」(『日本仏教学会年報』第 68 号、2003 年) 参照。

表現をそのまま引用している。これより見ると、漢訳『宝性論』の影響力を無視できないであろう。

ちなみに、浄影寺慧遠は、『起信論』は『楞伽經』によって造論されたと説いているが、同時代の曇延（516—588）の注釈のように、『楞伽經』に言及しないものがあることも考慮する必要がある。⁴⁵つまり、慧遠から元暁（617—686）にかけて、『起信論』の「経本」が『楞伽經』であるとする伝統があったが、その「経本」は必ずしも一つだけではないと考えられる。当時でも主に『楞伽經』以外の経論を用いて『起信論』を解釈する人がいたことに注意すべきであろう。

勒那摩提およびその周辺の地論師、特に彼らに翻訳された漢訳『宝性論』は、“gotra（種姓）”をあまり重視しなかったようである。漢訳『宝性論』には、梵本に多く見られる「種姓（性）」の語がどこにも見えないのは、そのためだろう。⁴⁶その代わりに、“gotra（種姓）”を「仏性」や「真如仏性」と翻訳している。これに対し、菩提流支はその訳経において“gotra”を重視して「種性」と明確に漢訳した。これは菩提流支と勒那摩提との相違と言わざるを得ない。しかし、菩提流支およびその周辺にいた地論師に近い関係を持っていたとされる『起信論』には、漢訳『宝性論』と同様に、「種姓（性）」の語がどこにも見えない。これは注目されるべきことであろう。

最後に触れなければいけないのは、菩提流支訳とされる『金剛仙論』に見える「真如仏性」の問題である。『金剛仙論』の成立問題や『起信論』との密接な関連性などについては、近年の研究によって大幅に判明された。⁴⁷『起信論』と同様に菩提流支に深く関わっている経論として、本論ではその「真如仏性」を改めて検討してみよう。

「真如仏性」という語について、『金剛仙論』は以下のように述べている。

明初地菩薩既証聖位、現見真如平等之理。由会此理、解知我之所有真如仏性無為法身、衆生所有真如仏性無為法身亦復如是、一体平等、無二無差別。⁴⁸

初地の菩薩が既に聖位を証し、真如の平等の理を現見することを明かす。この理を理解することにより、自分が持っている真如仏性・無為法身（真如仏性は無為法身である）は、衆生が持っている真如仏性・無為法身とは同じであり、一体にして平等であり、二がなくて差別もないことを了解する。

つまり、真如仏性は無為法身と同じように、一切の衆生によって平等であって差別もな

⁴⁵ 吉津宜英「浄影寺慧遠の起信論引用について」（『印度学仏教学研究』第四十九巻第一号）ほか参照。

⁴⁶ この問題に関しては、拙稿「『究竟一乘宝性論』の「gotra（種姓）」について—なぜ勒那摩提は漢訳本でこの語を翻訳しなかったか—」（『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』第48号、2015年）を参照されたい。

⁴⁷ 竹村牧男・大竹晋『新国訳大蔵経・金剛仙論』（大蔵出版社、2004年）の解題部分ほか参照。

⁴⁸ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・804c。

いものである。ここで注目されるのは、真如仏性は無為法身と同じものと見なされていることである。また、一切の衆生にとって、この真如仏性は平等なのである。

似たような表現として、『金剛仙論』では、

疑者聞十二入一切法空、便謂真如仏性無為之法亦皆性空故、空同虚空亀毛兔角等無為。対治此疑故、答云亦非無。⁴⁹

疑者は十二入一切法空の理を聞いてから、真如仏性無為之法はまた皆性空であるため、虚空・亀毛・兔角などの無為と同じであることを言う。この疑を対治するには、また無にあらざると答える。

と説いている。ここで特に注意すべきは、真如仏性は「無為の法」であると説かれていることである。言い換えれば、『金剛仙論』においては、真如仏性は明確に無為法であると限定されている。これは非常に重要な問題と言えよう。即ち、漢訳『宝性論』によれば、まだ諸々の煩惱所纏から離れない状態である真如仏性は、清浄な真如そのものとは異なっており、言うまでもなく、清浄な真如を目的とし、転依すべき有為法であろう。しかし、漢訳『金剛仙論』では、真如仏性そのものが法身と同じ無為法であると説かれている。⁵⁰これは具体的に何の歴史的事実を意味するか、今後の課題にしたい。

おわりに

菩提流支訳『入楞伽經』は真如と無漏熏習法との密接な関連性を示している。『起信論』はこれをベースにしながらか、具足無漏法の真如自体相の熏習を説くようになっていく。更に、『起信論』は真如を「体・相・用」や「空・不空」に分けており、この真如の用熏習や空真如などの概念を用いて真如の働きを説いている。

一方、『宝性論』の梵本では、真如は本性として一切衆生において何の差別もないということが説かれているが、勒那摩提の漢訳になると、「自性清浄心」や「真如仏性」などになっている。後者は真如の働きを示しているのである。これは『起信論』の真如説に大きな影響を与えたと思われる。

『宝性論』における如来蔵の同義語である真如 (tathatā) は、『起信論』によって有為法と見なされるようになっており、その範囲と作用も増やされたと考えられる。

⁴⁹ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・813c。

⁵⁰ この点より見ると、『金剛仙論』は『起信論』に深く関わっているにもかかわらず、両論に見られる同じ表現の概念は、必ずしも同じ意味を指さない、と考えられる。

第二節 『大乘起信論』の如来蔵思想の再検討 —真如との関係を中心として—

はじめに

これまでの研究によれば、「空・不空」という二種如来蔵説は『勝鬘経』特有の思想とされてきたが¹、現段階の私見によれば、この二種如来蔵説は『勝鬘経』に限らず、『楞伽経』にも明らかに見える。²まず結論をいうと、筆者は、中国仏教思想史、特に中国唯識思想史においては、空・不空の二種類の如来蔵、不空如来蔵のみをもって如来蔵と見なす如来蔵解釈などの多様な理解があったことを指摘したい。³

近年の研究によると、『大乘起信論』の用語は、真諦（499—569）より菩提流支（?—508—535—?）の訳語に近いことが分かる。⁴これより見ると、『起信論』の成立と菩提流支の周辺にいた人物との関係が重要であろう。私見によれば、東アジア仏教の視点から見ると、『起信論』の如来蔵説には不空如来蔵のみをもって如来蔵と見なす傾向があることが推測される。⁵本節においては『起信論』成立前後の如来蔵説を検討してみよう。

一、『起信論』成立以前の如来蔵解釈

『勝鬘経』には「空・不空」という二種如来蔵説が説かれている。

sūnyas tathāgatagarbho vinirbhāgair muktaññaiḥ sarvakleśakośaiḥ / aśūnyo
gaṅgānadīvālikāvyativṛttair avinirbhāgair amuktaññair acintyair buddhadharmair iti / ⁶

¹ 高崎直道『如来蔵思想の形成』、春秋社、1975年、114・756頁。勝又俊教『佛教における心識説の研究』、山喜房仏書林、1988年、600頁。

² この問題については、『印度学仏教学研究』（第62巻、2014年3月）に掲載された拙論「*Laṅkāvatāra - sūtra*（『楞伽経』）の二種如来蔵説—敦煌写本 P.3751 と日本唯識文献中の佚文を中心として」を参照されたい。

³ 菩提流支・真諦と玄奘との間に、懸け橋となる純粋な唯識文献は、何一つもない。しかし、この間に、中国唯識思想は如来蔵經典の影響を受けて重要な発展を経験している。私見によれば、唐以前の中国唯識思想史を検討するには、如来蔵思想の影響の検討が不可欠であろう。逆に、この時代の如来蔵思想を検討するには、唯識思想の影響の検討も不可欠であろう。この問題については、A. Charles Muller「煩惱と認識を画定する—唯識と如来蔵の二障説の起源」（吉村誠訳、『シリーズ大乘仏教 8・如来蔵と仏性』、春秋社、2014年）を参照されたい。

⁴ 竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房仏書林、1985年）、石井公成『『大乘起信論』の成立—文体の問題および『法集経』との類似を中心として—』（井上克人編『『大乘起信論』と法蔵教学の実証的研究』、関西大学科学研究費研究成果報告書）、大竹晋『『大乘起信論』の唯識説と『入楞伽経』』（『哲学・思想論叢』第22号、2004年1月）ほか。

⁵ インド仏教の場合、真如も如来蔵も一種しかなく、このような二種類の分け方がほとんど見えない、と大竹晋氏にご教示頂いた。このように見ると、この解釈は東アジア仏教特有の発展である可能性がある。

⁶ 小川一乗校註『新国訳大蔵経 央掘魔羅経・勝鬘経 他』、大蔵出版、2001年、237頁。

(空なる) 如来蔵は分離され、智を離れたすべての煩惱の殻としては空であるが、ガンジス河の砂の数を超え、分離されず、智を離れず、不思議な仏法としては不空である。

世尊、有二種如来蔵空智。世尊、空如来蔵、若離若脱若異一切煩惱蔵。世尊、不空如来蔵、過於恒沙不離不脱不異不思議仏法。⁷

世尊よ、二種類の如来蔵空智がある。世尊、空如来蔵は、一切の煩惱蔵から若しくは離れ、若しくは脱し、若しくは異なっているのである。世尊、不空如来蔵は、ガンジスの恒沙をこえ、不思議な仏法から離れず、脱せず、異ならないのである。

即ち、不空如来蔵は不思議な仏法とは異ならず、空如来蔵は煩惱蔵と関係を持っていることが分かる。では、『勝鬘経』にある如来蔵説はどのように説かれているのかという問題については、更に次の二例を見てみたい。

まず、如来蔵と法身との関係について、『宝性論』梵本に引用される『勝鬘経』⁸では、

ayam eva ca bhagavaṃs tathāgatadharmakāyo avinirmuktakleśakośas tathāgatagarbhaḥ
sūcyate. (RG, 12)⁹

さらに、世尊よ、この如来の法身が煩惱の殻から離れないのが如来蔵と言われるのです。

世尊、如是如来法身、不離煩惱蔵、名如来蔵。¹⁰

世尊よ、このような如来法身は、煩惱蔵から離れず、如来蔵と名付ける。

と表明している。明らかなことに、煩惱からまだ離れていない状態は如来蔵と呼ばれ、煩惱を脱してから法身と呼ばれるようになる。即ち、如来蔵は法身とはある程度異なっており、煩惱状態の法身は如来蔵と呼ばれるのである。もしサンスクリット原文から考えれば、「法身＝如来蔵」という解釈は恐らく忠実な漢訳とは言いかねると思われる。

次に、如来蔵と心識説との関係について、以下のように述べている。

世尊、若無如来蔵者、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。¹¹

世尊よ、もし如来蔵がなければ、苦樂を厭して涅槃を求めることができない。なぜ

⁷ 求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』、『大正蔵』12・221c。

⁸ 『宝性論』梵本の引用以外、『勝鬘経』の梵本は伝わっていないとされてきた。しかし、松本史朗氏のご教示によると、その新しい断片は松田和信氏によって発見されたことが分かる。その後、松田氏によって新しく刊行されたサンスクリットテキストおよび蔵漢対照を、石井公成氏から貸していただいた。その活用は今後の課題にしたい。

⁹ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

¹⁰ 求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』、『大正蔵』12・221c。

¹¹ 求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』、『大正蔵』12・222b。

かという、この六識および心法智においては、この七法は刹那でも住しないからである。

即ち、「如来蔵、心法智、六識（＝眼、耳、鼻、舌、身、意）」という構成である。この中、心法智と六識は生滅の状態であり、言い換えれば「刹那不住」である。ここの心法智は阿頼耶識か阿陀那識か不明であるが、『楞伽経』と共に初期中国唯識の八識説に関わると考えられる。¹²

以上のように、『勝鬘経』の如来蔵説を検討したが、注意すべきは、『勝鬘経』に説かれている如来蔵は煩惱や染汚とは密接な関係があり、空如来蔵と不空如来蔵と分けることである。次に求那跋陀羅（394－468）によって翻訳されたほかの経論に見える如来蔵思想を検討してみよう。

求那跋陀羅訳の四卷『楞伽阿跋多羅宝経』では、如来蔵と蔵識について以下のように述べている。

大慧、菩薩摩訶薩欲求勝進者、当淨如来蔵及蔵識名。大慧、若無識蔵名如来蔵者、則無生滅。¹³

大慧よ、もし菩薩摩訶薩は勝進を求めれば、如来蔵蔵識の名を淨めるべきである。大慧よ、識蔵名如来蔵というものがなければ、則ち生滅もなくなる。

即ち、蔵識・如来蔵・識蔵は生滅とともに存在している。蔵識如来蔵がなくなると、生滅もなくなる。これにより、菩薩の修行にとって、蔵識如来蔵は滅ぼされるべきであることが分かる。

更に四卷『楞伽経』の一例を補足したい。

大慧、刹那者名識蔵如来蔵、意俱生識、習氣刹那。無漏習氣非刹那、非凡愚所覺。¹⁴

大慧よ、刹那者は識蔵如来蔵と名付ける。意とともに生じている識、その習気は刹那である。無漏習気は刹那ではなく、凡愚の理解するところではない。

蔵識如来蔵は刹那の存在である。これに対し、無漏習気は刹那の存在ではないのである。

以上の検討から見ると、求那跋陀羅訳の四卷『楞伽経』に見える如来蔵説も有漏の刹那生滅と関係がある。この点で『勝鬘経』と一致しているところがある。

インド唯識思想を中国に早く伝えた菩提流支に話を戻したい。菩提流支は、如来蔵を

¹² 慧遠と吉蔵とはこの「心法智」については独自の解釈をしたことがある。

¹³ 求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝経』、『大正蔵』16・510bc。

¹⁴ 求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝経』、『大正蔵』16・512b。

どのように理解しているかという問題に触れておこう。

菩提流支訳の諸経論のうち、『十地経論』などには如来蔵思想がほとんど見えないので、ここでは主に十卷『楞伽経』を対象として考察してみたい。

東アジア唯識の諸文献を精査すると、『楞伽経』にも二種如来蔵説があるという主張が見える。慈恩大師基（632－682）は『楞伽経』の如来蔵説については、

十卷『楞伽』第八卷初説、阿梨耶識名空如来蔵、具足無漏熏習法故、名不空如来蔵。彼『経』意説、阿頼耶識能含浄種、名之為蔵、為当仏因、名如来蔵。¹⁵

十卷『楞伽経』の第八卷に初めて次のように説いている。阿梨耶識は空如来蔵であり、無漏熏習法を具足しているのは不空如来蔵であることが分かる。『楞伽経』から見ると、阿頼耶識は浄種を含めることができ、蔵と名付ける。仏の因となり、如来蔵と名付ける。

と述べている。基はその原文が十卷『楞伽経』の第八卷にあると明言している。

基の弟子である慧沼（648－714）は、更に『楞伽経』の二種如来蔵説と『勝鬘経』との関係について、以下のように説明している。

『勝鬘経』説有二種如来蔵空智、空如来蔵、若離若脱若異一切煩惱蔵、同『楞伽』空如来蔵。世尊、不空如来蔵過恒沙不離不脱不異不思議仏法、即『楞伽経』云、如来蔵識不生不滅、及具足熏習無漏法故、名不空如来蔵。¹⁶

『勝鬘経』は二種の如来蔵空智を説き、空如来蔵は、一切の煩惱蔵から若しくは離れ、若しくは脱し、若しくは異なっているのである。これは『楞伽』に説かれる空如来蔵と同じである。世尊、不空如来蔵は、ガンジスの恒沙をこえ、不思議な仏法から離れず、脱せず、異ならないのである。これは即ち『楞伽経』に説かれる、如来蔵識は不生不滅であり、熏習無漏法を具足しているので、不空如来蔵と名付ける。

即ち、『勝鬘経』の空智空如来蔵は『楞伽経』の空如来蔵と同じであり、『勝鬘経』の不空如来蔵は『楞伽経』の不空如来蔵に等しいというのである。

唯識学派のこの独特の解釈は菩提流支訳の十卷『楞伽経』に基づいていると思われる。『楞伽経』では、

大慧！言利尼迦者、名之為空、阿梨耶識名如来蔵、無共意転識熏習、故名為空。具足無漏熏習法故、名為不空。¹⁷

¹⁵ 基撰『大乘法苑義林章』、『大正蔵』45・365c－366a。

¹⁶ 慧沼撰『能顕中辺慧日論』、『大正蔵』45・439c。

¹⁷ 菩提流支訳『楞伽経』、『大正蔵』16・559c。

大慧よ、刹尼迦とは、空と名付ける。阿梨耶識は如来蔵と名付け、意とともに識を転じて熏習することがないので、空と名付ける。無漏熏習法を具足しているので、不空と名付ける。

と述べている。

また、菩提流支訳とされる『金剛仙論』にも似たような言い方が見える。即ち、

空善心者、明古今一定法身如来蔵体空、無二十五有生死万相、故言空也。不空善心者、明法身自性、体備万徳妙有、湛然不空也。故即上『経』言空如来蔵也。前二子句、明法身妙有即不空如来蔵、此一句、明法身妙無即空如来蔵也。¹⁸

空善心とは、昔も今も一定の法身如来蔵の体が空であることを明かすのである。二十五有の生死の万相がないので、空と言われる。不空の善心とは、法身自性、その体は万徳を備えて妙有であり、湛然として不空であることを明かすのである。だから、即ち上の『経』に空如来蔵と説くのである。前の二つの句は、法身妙有が即ち不空如来蔵であることを明かしている。この一句は、法身妙無が即ち空如来蔵であることを明かしている。

もし以上に述べた『入楞伽経』の関連部分と合わせて考えると、唯識学派の『楞伽経』二種如来蔵説の根拠は菩提流支の唯識思想にあるように思われる。異なる点は具足無漏熏習の不空如来蔵と無漏種子の不空如来蔵との区別であろう。¹⁹

また、『入楞伽経』は、如来蔵について、

大慧、如来世尊亦復如是。彼法無我、離諸一切分別之相、智慧巧便説名如来蔵、或説無我、或説實際及涅槃等。種種名字章句示現、如彼陶師作種種器。²⁰

大慧よ、如来世尊もまたこのようである。法には我がなく、諸々の一切の分別の相を離れ、智慧をもって巧便に如来蔵と名づくと言き、あるいは無我を説き、あるいは実際および涅槃などを説く。種々の名字や章句を示し、陶師が作種々の器を作ることのようである。

と述べている。これによると、如来蔵はただ方便の手段にすぎないことが分かる。無我、実際、涅槃の同義語である。これより見ると、単純な如来蔵そのものは『入楞伽経』においては特に重要な概念ではないと思われる。

¹⁸ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・859 ab。

¹⁹ 菩提流支の時代のインド唯識に「無漏種子」という概念があったか否かという問題について、更に検討する余地がある。少なくとも玄奘の時代と比べるとそれほど流行っていなかったと思われる。

²⁰ 菩提流支訳『入楞伽経』、『大正蔵』16・529c。

また、『入楞伽經』は「阿梨耶識如来蔵」について、

大慧、若如来蔵阿梨耶識名為無者、離阿梨耶識無生無滅。一切凡夫及諸聖人、依彼阿梨耶識故有生有滅。²¹

大慧よ、もし如来蔵阿梨耶識は無と名付けるならば、阿梨耶識を離れると生滅がない。一切の凡夫および諸々の聖人は、その阿梨耶識に依るので生滅がある。

と表明している。²²即ち、阿梨耶識如来蔵は生滅の根源である。阿梨耶識如来蔵があると、生滅もある。阿梨耶識如来蔵がなければ、生滅もなくなる。

この意味に近い部分として、前文でも触れたが、以下のように述べられている。

大慧、言刹尼迦者、名之為空、阿梨耶識名如来蔵、無共意、転識熏習故名為空。具足無漏熏習法故、名為不空。大慧、愚痴凡夫不覺不知、執著諸法刹那不住、墮在邪見而作是言、無漏之法亦刹那不住、破彼真如如来蔵故。²³

大慧よ、刹尼迦とは、空と名付ける。阿梨耶識は如来蔵と名付け、意とともに識を転じて熏習することがないので、空と名付ける。無漏熏習法を具足しているので、不空と名付ける。大慧よ、愚痴凡夫はそれを知らず、刹那も住しない諸法に執着し、邪見に陥ってこのように言う：「無漏の法もまた刹那も住しない」、真如如来蔵までも論破する。

この部分は甚だ重要な情報を含んでいる。前文でも触れたが、生滅の阿梨耶識如来蔵は空である。言い換えれば、阿梨耶識如来蔵は識を転じて熏習することがないので空であり、無漏熏習法があるので不空である。では、この不空の具足無漏熏習法はいったいどのような存在であるのか。すぐ後の部分に説かれているように、無漏の真如如来蔵がまさに不空である。言い換えれば、真如如来蔵は不空如来蔵である。²⁴空如来蔵としての

²¹ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・557a。

²² 菩提流支訳『入楞伽經』に見られるこの部分に対応する『楞伽經』の梵本には、“yadi hi mahāmate ālayavijñānasamśabdīstathāgatagarbho 'tra na syāditi asati mahāmate tathāgatagarbhe ālayavijñānasamśabdīte na pravṛttirna nivṛtīḥ syāt / bhavati ca mahāmate pravṛttirnivṛtīśca bālāryāṇām / (*Laṅkāvatāra-sūtra*, ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, pp.90)”とある。梵本によると、如来蔵は名詞於格であり、阿頼耶識は名詞体格であり、否定詞「不」と一緒に使われると、如来蔵において阿頼耶識こそが否定されることになる。また、如来蔵と阿頼耶識との関係は「清浄でないアーヤ識という状態の滅によって如来蔵は清らかな状態となる」である。菩提流支訳の「離阿梨耶」は阿頼耶識を離れている清らかな如来蔵を意味するであろう。後半について、菩提流支訳には「阿頼耶識」があるのに対し、梵本には見えない。菩提流支訳は阿頼耶識の染汚性を強調するように思われる。

²³ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・559c。

²⁴ 真如は菩提流支以前に道安によって使用されていたが、*tathatā* の訳語としては菩提流支によって確定された。鍵主良敬『華嚴教学序説：真如と真理の研究』（文栄堂、1968年）参照。

阿梨耶識如来蔵は刹那生滅であり、煩惱とも密接な関係がある。一方、不空如来蔵としての真如如来蔵は無漏常住である。このような如来蔵説は二種如来蔵を土台にして展開され、単一でない如来蔵解釈を含んでいる。²⁵

もし以上の分析には大過がなければ、菩提流支訳『楞伽經』のこれまでの難解な問題、即ち「大慧、阿梨耶識者名如来蔵、而與無明七識共俱」と「大慧、如来蔵識不在阿梨耶識中、是故七種識有生有滅、如来蔵識不生不滅。」²⁶との矛盾の解決にも寄与できよう。前者は刹那生滅の阿梨耶識如来蔵であり、後者は無漏常住の真如如来蔵なのである。²⁷

ちなみに、先行研究によると、地論学派北道派は六識・第七阿梨耶識からなる七識を立て、第八識を立てない上に、成道以前の如来蔵・仏性の存在を認めないという意見がある。²⁸本節で検討した『勝鬘經』・『楞伽經』は、成道以前の生滅の阿頼耶識を空如来蔵と見なしている。両者の関連性を改めて検討すべきであろう。²⁹

二、『起信論』成立以降の如来蔵解釈

以上は『起信論』成立以前の如来蔵思想を窺った。しかし、二種如来蔵説には「空真如・不空真如」という二種真如説がほとんど見えない。二種真如説はむしろ『起信論』の考え方に近いと言えよう。これからは『起信論』の如来蔵思想にも触れてみよう。

『起信論』に対する先行研究は極めて多いので³⁰、ここでは詳論しない。筆者は少し

²⁵ 『楞伽經』の如来蔵思想には二種の傾向があることが、小川弘貫『中国如来蔵思想研究』（仏教書林中山書房、1976年、137-149頁）では言及されているが、残念なことに、これまでの先行研究にあまり重視されていなかったようである。

²⁶ 菩提流支訳『楞伽經』、『大正蔵』16・556bc。

²⁷ 現存の『楞伽經』梵本では、如来蔵と阿頼耶識との関係については、以下のように説かれている：

tathāgatagarbhe ālayavijñānasamśabdite : 如来蔵において (tathāgatagarbha 男性名詞単数於格) + 阿頼耶識・蔵識 (ālayavijñāna 中性名詞) + 所説・所表 (samśabdita 過去分詞男性名詞単数於格)。

即ち、「阿頼耶識と呼ばれる如来蔵において」と翻訳されるべきではないかと思われる。換言すれば、阿頼耶識はただ如来蔵の一種の形または一部分のみである。「阿頼耶識=如来蔵」という解釈には問題があると思われる。これより見ると、『宝性論』に説かれる広義の如来蔵ともそもそも矛盾しないかもしれない。

²⁸ 伊吹敦「地論宗北道派の心識説について」(『仏教学』第40号、1999年)参照。

²⁹ 『楞伽經』は、成道以前の生滅の阿頼耶識を空如来蔵と見なしている。即ち「存在の如来蔵」ではなく、ただ「空」である。これは『大乘起信論』に主張される、いつでも存在している本覚の如来蔵とは異なっている。一方、「具足無漏熏習法」の成道以降、「過於恒沙、不離不脱不異不思議佛法」の不空如来蔵となり、この時には本当に存在する「不空」の如来蔵があらわれてくる。このような解釈は、地論学派北道派の学説および唐代法相唯識学派の学説とはいずれも矛盾しない可能性があるかと推測される。

³⁰ 柏木弘雄「中国・日本における『大乘起信論』研究史」(平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、1990年)、同氏『新国訳大蔵經・大乘起信論』の解題部分、大竹晋「『大乘起信論』成立問題に関する近年の動向をめぐって」(『佛教学 Review』第12号、2012年12月、金剛大学

別の視点から『起信論』の如来蔵思想を検討しておきたい。

周知のように、『起信論』においては、「体・相・用」という構造が非常に重要な役割を果たしている。これについては以下のように述べている。

云何為三？一者体大、謂一切法真如平等、不増減故。二者相大、謂如来蔵具足無量性功德故。三者用大、能生一切世間、出世間善因果故。³¹

三とは何か？一は体大であり、一切法・真如が平等であって増減がないからである。二は相大であり、如来蔵が無量の性功德を具足しているからである。三は用大であり、一切の世間を生じられ、出世間の善因果であるからである。

ここでは、もしこの漢文の表現だけで理解すれば、真如は「体」にされており、如来蔵は「相」にされている。体としての真如と相としての如来蔵は「不一不異」である。³²しかし、注意すべきは、「如来蔵具足無量性功德」まで説かれているのである。前文に述べたように、『入楞伽經』には「阿梨耶識名如来蔵、無共意、転識熏習故名為空。具足無漏熏習法故名為不空」³³と説かれている。即ち、阿梨耶識如来蔵は転識熏習がないので空であり、無漏熏習法があるので不空である。『起信論』の「如来蔵具足無量性功德」は『入楞伽經』の「具足無漏熏習法故、名為不空」とは密接な関係があると推測される。異なる点は「無量性功德」と「無漏熏習法」との相違のみであろう。これより見ると、『起信論』に説かれる如来蔵の漢文表現は、『入楞伽經』に説かれる不空如来蔵の表現にあたると思われる。一方、『入楞伽經』に説かれる空如来蔵という言い方は『起信論』ではむしろ無視されているのではないかと考えられる。

如来蔵と法身との関係については、『起信論』では、

具足如是過於恒沙、不離、不断、不異、不思議仏法、乃至満足無有所少義故、名為如来蔵、亦名如来法身。³⁴

このような恒沙をこえ、不思議な仏法から離れず、断ぜず、異ならず、ないし無有所少義を満足することを具足するので、如来蔵と名付け、また如来法身とも名付ける。

と述べられている。即ち、「如来蔵＝法身」という解釈である。しかし、前文にも述べ

校仏教文化研究所) ほかを参照されたい。

³¹ 『大乘起信論』、『大正蔵』32・575c。

³² 『起信論』における真如体・如来蔵相と『宝性論』との関係については、吉津宜英「『大乘起信論』の如来蔵義」(『法華仏教と関係諸文化の研究：伊藤瑞叡博士古稀記念論文集』、山喜房仏書林、2013年) ほか参照。

³³ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・559c。

³⁴ 『大乘起信論』、『大正蔵』32・579a。

たが、『勝鬘經』の梵本によると、煩惱を脱してから法身と呼ばれており、煩惱状態の法身は如来蔵と呼ばれることが分かる。即ち、「如来蔵≠法身」という解釈である。この点から見ると、如来蔵と法身との関係に関しては、『起信論』は『勝鬘經』の梵本とは異なることが分かる。³⁵しかも、『勝鬘經』の漢訳には、

世尊、不空如来蔵、過於恒沙、不離、不脱、不異不思議仏法。³⁶

という不空如来蔵に関する表現がある。『入楞伽經』には、

具足無漏熏習法故、名為不空。³⁷

という不空如来蔵に関する表現がある。明らかなことに、『起信論』の「具足如是過於恒沙、不離、不断、不異不思議仏法…(略)…名為如来蔵」という如来蔵の表現は、主に『勝鬘經』の不空如来蔵の部分参照しながら、「不空如来蔵過於恒沙」という部分を「具足如是過於恒沙」に置き換えているのである。この「具足如是」という表現は『入楞伽經』の「具足無漏熏習法」を採用していると思われる。問題になるのは、ここで触れられている関連部分は、『勝鬘經』でも『入楞伽經』でも、いずれも不空如来蔵に関する説明であることである。『起信論』に見られる如来蔵説の表現は、『勝鬘經』・『入楞伽經』の不空如来蔵説にあたるのではないと思われる。

空如来蔵を無視しながら、『起信論』は二種真如説を特に重視しているようである。その真如については、以下のように述べている。

復次、真如者、依言説分別有二種義。云何為二、一者、如実空、以能究竟顯実故。二者、如実不空、以有自体、具足無漏性功德故。所言不空者、已顯法体空無妄故、即是真心常恒不變、淨法滿足、故名不空。³⁸

また、真如とは、言説の分別によって二種類の義がある。何かと言うと、一は如実空であり、究竟して実を顯せるからである。二は如実不空であり、自体があり、無漏性の功德を具足するからである。その不空は、法体が空であって妄がないことを顯せるので、即ち真心であって常恒して変わらず、淨法であり満足し、不空と名付ける。

³⁵ 一方、『宝性論』の梵本でも漢訳本でも、法身はもともと如来蔵の定義の一部分である。即ち、「如来蔵＝法身」はある意味で認められている。両者の関係について、更に検討する必要があると考えられる。

³⁶ 求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乘大方便方広經』、『大正蔵』12・221c。

³⁷ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・559c。

³⁸ 『大乘起信論』、『大正蔵』32・576ab。

明らかなことに、「空・不空」という二種如来蔵説の範囲は『起信論』では不空如来蔵のみに限られているのに対し、その考え方は真如に使われ、「空・不空」という二種真如説となってしまう。即ち、真実でない空真如と常恒不変の不空真如である。更に注意すべきは、この二種真如説の定義は『勝鬘経』・『楞伽経』に見られる二種如来蔵説とほぼ一致している点である。特に『起信論』の「如実不空、以有自体、具足無漏性功德故」である不空真如は『入楞伽経』の「具足無漏熏習法故、名為不空」である不空如来蔵に非常に近いと言えよう。換言すれば、『勝鬘経』・『楞伽経』に見られる二種如来蔵説は『起信論』に至ると、類似の二種真如説に替えられるようになったのである。³⁹

では、『起信論』においては、如来蔵と真如とはどのような関係があるのか。次のように説明している。

聞修多羅説一切世間生死染法皆依如来蔵而有、一切諸法不離真如。以不解故、謂如来蔵自体具有一切世間生死等法。云何对治？以如来蔵従本已来唯有過恒沙等諸浄功德、不離、不断、不異真如義故。⁴⁰

修多羅の以下の説、すなわち一切世間の生死染法は皆如来蔵によって存在し、一切の諸法は真如を離れない、ということを読み、その真意を理解できないので、如来蔵の自体には一切世間の生死などの法があると言う。この間違った意見をどのように対治するかと言うと、如来蔵がもとより恒沙をこえる諸々の浄功德を有し、真如義から離れず、断ぜず、異なるからである。

即ち、如来蔵は真如とは異なることが分かる。そのうえ、如来蔵は世間の生死染法を含んでいない。この如来蔵と異なる真如は、『入楞伽経』における真如の用語で言う、言うまでもなく不空真如であろう。前文の検討から見ると、『入楞伽経』は世間の生死染法を含む阿梨耶識如来蔵を認めている。更に、阿梨耶識如来蔵以外、真如如来蔵の存在も認められている。即ち、『入楞伽経』の「不空如来蔵＝真如」という解釈は『起信論』になると、「如来蔵＝不空真如」に変わってきたのである。

『起信論』のこのような如来蔵思想に関わる解釈として、浄影寺慧遠（523－592）がある。慧遠は『勝鬘経』の二種如来蔵説を説くにあたって、二種如来蔵説を唯識学の心識説と並べて次のように解説している。

³⁹ 中国近代の著名な仏教学研究である呂澂は『大乘起信論』を中国人の偽作と見なし、その如来蔵思想の土台が菩提流支訳『入楞伽経』であり、後者はほとんど価値のない間違った漢訳である、と主張した。筆者はそれに賛成しかねる。その原因の一つとしては、上述のように、『入楞伽経』に見える二種如来蔵説は『起信論』に無視されたと思われる。呂澂氏の主張については、「起信與楞伽」（『呂澂佛学论著选集』第一卷、齐鲁書社、1996年、292－302頁）参照。

⁴⁰ 『大乘起信論』、『大正蔵』32・579c。

又復如彼『勝鬘經』説宣説二識、一者空如来蔵、謂諸煩惱空無自実。二者不空如来蔵、謂過恒沙一切仏法。又取六識七識空理為真識者、是彼二中空如来蔵、何関真識不空蔵乎。⁴¹

また『勝鬘經』に説かれる二識のように、一つは空如来蔵であり、諸々の煩惱は空であつて自実がない。二つは不空如来蔵であり、ガンジスの恒沙をこえて一切の仏法である。また六識・七識・空理を真識と見なしているが、その二つの中の空如来蔵は、真識不空蔵とは何の関係があるか（関係がないはずである）。

周知のように、『勝鬘經』は二種如来蔵説を説いているが、細かい心識説との対応関係には言及していない。興味深いのは、慧遠はここで第六識・第七識・空理⁴²を空如来蔵と見なし、真識を不空如来蔵と見なしていることである。明らかに二種如来蔵説と心識説との対応関係を明言している。更に重要なのは、慧遠はここで六識・七識・空理からなる空如来蔵を軽視し、不空如来蔵としての真識不空蔵を重視している傾向があることである。即ち、慧遠の考え方によると、『勝鬘經』に見られる空如来蔵は真実ではなく、真識不空蔵とは無関係である。⁴³

ちなみに、慧遠は『勝鬘經』と『楞伽經』とを利用して『起信論』を注釈したのに対し、後の曇延『起信論義疏』や元暁『起信論疏』などは、『撰大乘論』あるいは『撰大乘論釈』を介して『起信論』を注釈したのである。即ち、『起信論』の研究史においては、『勝鬘經』と『楞伽經』の影響力はある原因で次第に弱まってきたと思われる。この問題は今後の課題となるべきであろう。⁴⁴

また補足したいのは、真諦の如来蔵理解に関わる一点の資料である。引用文としては、唐代の定賓（？-713-741-？）の『四分律疏飾宗義記』⁴⁵では以下のように説かれている。

真諦三蔵云、阿摩羅識有二種。一所縁、即是真如。二者本覚、即真如智。能縁即不

41 慧遠撰『大乘起信論義疏』、『大正蔵』44・198b。

42 前七識と空理からなる心識説は初期地論学派、特に菩提流支と法上の時代の学説である。慧遠がこれを踏襲しているのは『起信論』の成立問題とも関係があると思われる。

普寂撰『撰大乘論釈略疏』：或立七識、謂眼識乃至阿陀那是也、第八梨耶体非心識、是空理故、如菩提流支等。（『大正蔵』68・121bc）

真興撰『唯識義私記』：珠等記中引道基師『撰論章』云、至於後魏流支三蔵但説七識、謂眼識乃至阿陀那第七識也、第八梨耶体非心識、是空理故。（『大正蔵』71・359c）

43 慧遠以前の初期中国唯識とは少し異なっており、慧遠は『起信論』の如来蔵思想を参考しながら如来蔵を単純化したのではないかと考えられる。

44 後世に『起信論』の代名詞としてよく使われる「如来蔵縁起」という表現は、法蔵撰『大乘起信論義記』に出るのが最初である。

45 『四分律疏飾宗義記』の具体的な成立年代については、船山徹「梁の僧祐撰『薩婆多師資伝』と唐代仏教」（吉川忠夫編『唐代の宗教』、朋友書店、2000年）を参照されたい。

空如来蔵、所縁即空如来蔵。⁴⁶

真諦三蔵は云う、阿摩羅識には二種類がある。一は所縁であり、即ち真如である。二は本覚であり、即ち真如智である。能縁は即ち不空如来蔵であり、所縁は即ち空如来蔵である。

即ち、この部分から見ると、真諦は阿摩羅識には二種類があることを主張したようである。一つは空如来蔵としての真如であり、もう一つは不空如来蔵としての真如智である。明らかなことに、真如と真如智とは異なり、外部にある真如は空如来蔵であり、内部にある真如智は不空如来蔵である。この不空如来蔵としての真如智は『入楞伽経』に見られる真如如来蔵に近い可能性があると考えられる。この引用資料の真実性を再検討する必要があるが⁴⁷、もしこれで見ると、真諦の如来蔵への理解を改めて検討する余地があるかもしれない。

次は『究竟一乗宝性論』について考察したい。真如説については、『宝性論』において、

Sā ca sarvesāṃ api mithyātvaniyatasamptānānāṃ sattvānāṃ prakṛtīnirviśiṣṭāpi. (RG, 71)⁴⁸

しかし、それ（真如）は、あらゆる、邪性に定まっている諸相続（諸衆生）においても、本性として無差別である。

彼真如如来之性、乃至邪聚衆生身中、自性清浄心無異無差別。⁴⁹

その真如如来の性、ないし邪聚衆生の身の中にあるが、自性清浄心と異ならず、差別もない。

と述べている。この部分は非常に興味深い内容を含んでいる。即ち、『宝性論』のサン

⁴⁶ 定賓撰『四分律疏飾宗義記』、『卍統蔵』42・44b。

⁴⁷ 定賓のこの引用文については、Michael Radich氏は「The last (very cryptic) sentence here is new, but otherwise, Dingbin's comments are entirely derivative of either the Faxiang authors or Dingbin's use of Faxiang characterisations. Elsewhere, Dajue repeats verbatim a lengthy passage from Dingbin, showing that he was certainly aware of what Dingbin had to say about *amalavijnana.470 It is thus difficult to be sure to what extent Dajue worked directly from Wonch'uk and Kuiji, and to what extent he had even their ideas indirectly via Dingbin. The most important of these two scholars is clearly Dingbin, whose comments are more detailed, and earlier. Although Dingbin disagrees with the Faxiang position, he clearly has much of his information from Faxiang scholars, and reads Paramartha's doctrine through the lens of Faxiang views. It is also noteworthy that he has to fall back, for a proof text, on the Ghanavyuha, a new text translated even after Xuanzang's era. Neither Dingbin nor Dajue seem to have direct access to Paramartha's texts.」と言っている。即ち、定賓は真諦の原文を読まずに玄奘の継承者としての唐代唯識学派の紹介を通してこの情報を得た可能性が高い、という。Michael Radich氏のこの先行研究を、船山徹氏にご教示いただいた。船山氏に感謝の意を表したい。Michael Radich「The Doctrine of *Amalavijnana in Paramartha(499-569), and Later Authors to Approximately 800 C.E.」(ZINBUN 2008 No.41, P.45-174) 参照。

⁴⁸ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

⁴⁹ 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・838c。

スクリット語テキストには、真如は本性として一切衆生において何の差別もないということが説かれている。しかし、勒那摩提の漢訳になると、その本意はほとんど見えなくなり、「真如＝自性清浄心」という解釈となってしまった。

また、『宝性論』の梵本とは違い、『宝性論』の漢訳と『仏性論』⁵⁰とは仏性 (buddha-dhātu) と種性 (gotra) とはほとんど区別されていない。⁵¹ 『宝性論』の梵本には、次のように説かれている。

Sa khalv eṣa tathāgatagarbho dharmakāyāvīpralambhas tathatāsaṃbhinnalakṣaṇo
niyatagotrāsvabhāvaḥ sarvadā ca sarvatra ca niravaśeṣayogena sattvadhātāv iti draṣṭavyaṃ
dharmatām pramāṇīkrtya. (RG, 73)⁵²

「この如来蔵は法身から離れないものであり、真如から区別されない相を持ち、定まった種性を自性とするものである。いつでも、どこでも、残りなく、衆生界において」と、法性を量として、見られるべきである。⁵³

此明何義？明如来蔵究竟如来法身、不差別真如体相、畢竟定仏性体。於一切時一切衆生身中皆無余尽。応知此云何知、依法相知。⁵⁴

これは何を意味するか。如来蔵は究竟に如来法身であり、真如の体相とは差別がなく、畢竟に定まった仏性を体とするものである。一切の時において、一切の衆生の身の中に皆余尽がない。これは何によって知られるか、法相によって知られる。

この『宝性論』のサンスクリット語テキストは、真如はある種の種性を自性とするものであることを主張している。即ち、真如 (tathatā) は種性 (gotra) とは密接な関係がある。しかし、勒那摩提の漢訳となると、「真如＝仏性」という解釈となってしまった。⁵⁵

簡潔にまとめると、『宝性論』の梵本によると、真如はある種の種性を自性とするものであり、種性とも密接な関係があることが分かる。しかし、勒那摩提の漢訳となると、

⁵⁰ 『仏性論』には二種真如説が見えない。これについての研究は今後の課題にしたい。

⁵¹ 小川一乗『『宝性論』と『仏性論』』（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、1990年）参照。

⁵² *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

⁵³ 高崎直道氏の和訳とは違い、この部分の和訳は松本史朗氏の理解に従っている。松本史朗『仏教思想論・下』（大蔵出版、2013年）第88頁参照。

⁵⁴ 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・839b。

⁵⁵ 「真如種性」という表現は、筆者の知る限り、漢訳仏典においては、『瑜伽師地論』、『瑜伽論記』、敦煌写本 S.613 にしか見えない。「真如種性」という表現は真如と種性との密接な関係を強調し、東アジア仏教においては「一乗家」側に反対され、無視されたことが推測される。このため、『宝性論』の漢訳ではそのまま翻訳されなかった。この点より見ると、地論学派の文献として南北朝時代に成立した敦煌写本 S.613 に見える「真如種性」は興味深い問題点であり、今後の課題にしたい。敦煌写本 S.613 の先行研究は、『蔵外地論宗文献集成・続集』（韓国金剛大学、2013年、65頁）を参照されたい。

「真如＝仏性＝自性清浄心」という解釈となってしまった。⁵⁶

一方、これまでの先行研究によると、『起信論』の用語は『宝性論』からの強い影響を受け、その真如思想も勒那摩提系統を継承し、『起信論』関係者の上流はほとんど地論唯識南道派にあり、いずれも勒那摩提の弟子である慧光の継承者であることが分かる。⁵⁷本論で既に検討されたように、『起信論』は二種如来蔵説をほとんど無視しながら二種真如説を主張している。これは『宝性論』の梵本である *Ratnagotravibhāga* とは異なるが、勒那摩提訳の漢訳『宝性論』とは矛盾しないと思われる。この点より見ると、『起信論』・漢訳『宝性論』に見られる真如思想はインド唯識の真如思想とは相違があると云わざるを得ない。⁵⁸

また、『宝性論』梵本には有垢真如 (*samalā tathatā*) という表現が見える。

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate. (RG, 21)⁵⁹

ここでは、有垢真如は、煩惱の殻から離れていない界であり、如来蔵と呼ばれる。此偈明何義？真如有雜垢者、謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如来蔵故。⁶⁰

この偈は何を意味するか。雑垢のある真如とは、真如仏性がまだ離諸々の煩惱所纏から離れない状態を指し、これが如来蔵である。

この有垢真如は『起信論』に見られる空真如・不空真如とは明らかに異なると思われるが、漢訳本には見えない。『宝性論』梵本に見られる「有垢真如 (*samalā tathatā*)・無垢真如 (*asamalā tathatā*)」も『起信論』の二種真如説とは異なっている。なぜなら、『起信論』に見える空真如・不空真如は両方とも染汚や煩惱から離れている。これは『宝性論』梵本の有垢真如とは矛盾している。

なお、筆者の知る限り、敦煌写本『撰大乘論抄』以外、最も早くこのような二種真如説を用いるのは、唐代の智儼 (602–668)、法蔵 (643–712)、それに八世紀の偽経『釈

⁵⁶ 勒那摩提訳『宝性論』には、菩提流支訳『不増不減経』が相当な量に亘ってそのまま引用されている。一字も違わないほどの引用が明らかに見ることができる。どちらが先であるかという問題を更に検討すべきであるが、この点から考えると、勒那摩提訳と菩提流支訳とは密接な関係を有していると考えられる。しかし、真如の解釈については、両者の間に無視できないずれが生じている。前文で触れたように、*tathatā* の訳語としての真如は菩提流支によって確定された。勒那摩提は菩提流支のこの訳語を使用したか、意味が必ずしも全く同様ではないと考えられる。

⁵⁷ 竹村牧男「地論宗と『大乘起信論』」(平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、1990年)参照。

⁵⁸ 『宝性論』に見える「空・不空如来蔵」については、高崎直道『如来蔵思想 I』(法蔵館、1988年)第234–235頁参照。

⁵⁹ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

⁶⁰ 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・827a。

摩訶衍論』⁶¹である。成立年代から見ると、二種真如説は先に成立した二種如来蔵説を参照しながら、『起信論』の考え方で真如の重要性を特に強調する真如縁起であることが推測される。この二種真如説は真如を空と不空に分け、それぞれ空如来蔵と不空如来蔵に合わせている。言い換えれば、真如の適用範囲を広め、不空如来蔵だけで如来蔵思想全体を統括している解釈である。⁶²これは中国仏教だけではなく、朝鮮半島・日本の仏教にも甚大な影響を与えたのである。

この見解の実例としては、日本天台宗の開祖である伝教大師最澄（767－822）は『守護国界章』においては、次のように述べている。

夫真如妙理有兩種義、不変真如凝然常住、隨縁真如縁起常住。報仏如来有兩種身、夢里権身有為無常、覚前実身縁起常住。相続常義亦有兩種、隨縁真如相続常義、依他縁生相続常義。今真実報仏撰隨縁真如相続常義、僂食所執凝然真如定為偏真。⁶³その真如の妙理には二種の義がある。一つは不変の真如が凝然であって常に存在していることである。もう一つは隨縁の真如は縁起して常に存在していることである。報仏の如来には二種の身がある。一つは夢の中の権身は有為であって無常であることである。もう一つは覚の前の実身は縁起して常に存在していることである。相続常の義にも二種がある。一つは隨縁真如の相続常の義であり、もう一つは依他縁生の相続常の義である。今は真実の報仏は隨縁真如の相続常の義を撰するのに対し、僂食の者に執着される凝然真如は必ず真実から離れるのである。

明らかなことに、最澄はここでは真如を凝然真如と隨縁真如という二種類に分け、隨縁真如の根本性を強調しているのである。言うまでもなく、凝然真如は唐代唯識学派によって主張される所縁の真如であり、隨縁真如は縁起できる不空如来蔵のような真如である。即ち、最澄の真如理解が以上に述べた二種真如説との関連性を改めて考察する必要があると思われる。⁶⁴

おわりに

⁶¹ 『釈摩訶衍論』と『大乘起信論』との関連については、森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』（山城屋文政堂、1935年）、石井公成「釈摩訶衍論の成立事情」（鎌田茂雄博士還暦記念論集『中国の仏教と文化』所収、大蔵出版、1988年）、早川道雄「『釈摩訶衍論』に対する『大乘起信論義記』の影響について－隨縁真如論形成の論理展開の同一性－」（『豊山学報』46、2003年）ほかを参照されたい。

⁶² インドのアビダルマ仏教では、真如は一般的には無為法と見なされたが、『起信論』には真如を無為法と規定するところはどこにもない。後者の場合、真如は有為法のように空・不空に分けて隨縁することもできるようになった。これについては、高崎直道『『大乘起信論』の真如』（『仏教学』第29号、1990年）を参照されたい。

⁶³ 最澄撰『守護国界章』、『伝教大師全集』2・567－568。

⁶⁴ 最澄の真如思想については、蓑輪顕量「最澄の真如理解」（『印度学仏教学研究』第79巻、1991年）などを参照されたい。

以上のように見てくると、『勝鬘経』と『楞伽経』と『宝性論』と『起信論』に見られる如来蔵思想は質的に全く同じものと考えられない。「如来蔵」という共通する表現が見えるものの、内容的には明らかに異なるのではないかと推測される。また、その如来蔵思想を解明するには、真如思想などと比較しながら、唯識思想史を背景として検討するのが必要であろう。

第三節 真諦訳とされる『仏性論』における「仏性」 — 『地持経』・『宝性論』・『摂論釈』との関連を中心に—

はじめに

真諦訳とされる『仏性論』の成立と思想には、不明瞭な部分がまだ多く残っている。高崎直道氏の研究によれば、同じ真諦訳とされる『摂大乘論釈』の如来蔵説は、梵本『宝性論』を縦横に利用しており、その点で『仏性論』・『無上依経』と同質である。梵本『宝性論』の内容は『摂大乘論釈』・『仏性論』・『無上依経』に分散配置されているが、『宝性論』の名は示されていない。¹興味深いのは、『摂大乘論釈』・『仏性論』・『無上依経』は、いずれも真諦訳とされる漢訳経論であり、『宝性論』の内容を活用しているが、その『宝性論』の漢文の注釈書はほとんど現存していないことである。

周知のように、真諦三蔵（499—569）の翻訳事業に対する研究には未解決のままになっている部分があり、真諦訳とされる漢訳経論は必ずしも真諦の手を通して梵本からそのまま翻訳されたとは言えない。筆者は現段階ではこの複雑な問題を解決できない。その代わりに、本節では真諦訳とされる『仏性論』に見える仏性説に絞り、それを『菩薩地持経』と『宝性論』と対比しつつ、その関連性を改めて考察してみたい。²

ちなみに、宇井伯寿氏の研究によれば、漢訳の年代としては、『菩薩地持経』→『宝性論』→『無上依経』→『解節経』→『摂大乘論釈』、となっている。³本節はこの流れを念頭に置きつつ、『仏性論』における仏性説について検討したい。

一、『仏性論』と『菩薩地持経』

『菩薩地持経』は北涼の曇無讖（385—433）によってはじめて漢訳されたインド唯識経論であり、『瑜伽師地論』の一部分の同本異訳である。中国仏教の地論師は、その時代に既に漢訳された『菩薩地持経』・『大般涅槃経』・『大方等大集経』などのインド唯識・如来蔵経論を学び、その知識を身につけてから、菩提流支（?—508—535—?）や勒那摩提（?—508—?）などのインド論師の翻訳事業を手伝った、というのが一般的な状況であろう。このため、年代的にも思想的にも、『菩薩地持経』などの曇無讖訳の唯識・如来蔵経論がそれ以降の漢訳経論に与えた影響は無視できないであろう。

『仏性論』は「仏性」という概念を非常に重視している。その仏性について、『仏性論』では以下のように述べている。

¹ 高崎直道『高崎直道著作集第七巻—如来蔵思想・仏性論Ⅱ』、春秋社 2010 年、173 頁。

² 真諦訳とされる『仏性論』に関する先行研究には、武邑尚邦『仏性論研究』（百華苑、1977 年）などがある。

³ 宇井伯寿「真諦三蔵伝の研究」（『印度哲学研究（第六）』、甲子社書房 1930 年、23—33 頁）を参照されたい。

復次、仏性体有三種三性所摂義、応知。三種者、所謂三因三種仏性。三因者、一応得因、二加行因、三円満因。応得因者、二空所現真如。由此空故、応得菩提心及加行等、乃至道後法身、故称応得。加行因者、謂菩提心。由此心故、能得三十七品十地十波羅蜜助道之法、乃至道後法身、是名加行因。円満因者、即是加行。由加行故、得因円満及果円満。因円満者、謂福慧行。果円満者、謂智断恩徳。此三因前一則以無為如理為体、後二則以有為願行為体。三種仏性者、応得因中具有三性、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、窮有学聖位。至得性者、無学聖位。⁴

また、仏性の体には三種と三性所摂の義があることを知るべきである。三種とは、いわゆる三因と三種の仏性である。三因とは、一は応得因であり、二は加行因であり、三は円満因である。応得因とは、二空によって現される真如である。この空により、菩提心と加行と道後の法身が必ず得られるであろう。この故に応得と称える。加行因とは、いわゆる菩提心である。この心により、三十七品・十地・十波羅蜜・助道の法と道後の法身を得ることができる。これを加行因と名付ける。円満因とは、即ち加行である。加行により、因円満と果円満を得る。因円満とは、いわゆる福慧行である。果円満とは、いわゆる智断恩徳である。この三因のうち、前の一はすなわち無為の如理をもって体と為し、後の二はすなわち有為の願行をもって体と為す。三種の仏性とは、応得因の中に三性がある。一は住自性性であり、二は引出性であり、三は至得性である。記して曰く、住自性とは、いわゆる道前の凡夫位である。引出性とは、發心より以上、有学の聖位を窮めるまでである。至得性とは、無学の聖位である。

この部分の意味を簡単にまとめると、「応得因（＝無為の真如）・加行因（＝有為の菩提心）・円満因（＝有為の加行の円満）」という三因があり⁵、この中の「応得因（＝無為の真如）」には三種の仏性がある。この三種の仏性は、「住自性性（＝道前の凡夫位）・引出性（＝有学の聖位）・至得性（＝無学の聖位）」、というものである。ここで注意すべきは、「此三因前一則以無為如理為体、後二則以有為願行為体」の文章から見ると、『仏性論』に見られる応得因は真如のような無為法である。これにより、この応得因にある三種の仏性も無為法になるはずである。しかし、「住自性性（＝道前の凡夫位）」と「引出性（＝有学の聖位）」は、『仏性論』の定義から見ると、無為法と言えるか否か、矛盾が生じてくるのである。ここで問題となるのは、「住自性者、謂道前凡夫位。引出性者、

⁴ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・794a。

⁵ 『仏性論』の「応得因」・「加行因」・「円満因」という三因は、玄奘訳『瑜伽師地論』の「菩薩地」の「堪任性持」・「加行持」・「所円満大菩提持」という三持に非常に近い表現であろう。しかし、類似の表現は『瑜伽論』の同本異訳である曇無讖訳『菩薩地持経』に見つからない。

従発心以上、窮有学聖位。至得性者、無学聖位」の文章は、「記曰」の内容に属することである。内容的に言うと、「記曰」の内容は無為法としての応得因と矛盾すると思われる。つまり、この部分にみられる「記曰」の内容は、真諦以外の人によって入れられたものではあるまいか。

先行研究によれば、『仏性論』に見られる三仏性の「住自性性」と「引出性」は、『瑜伽師地論』の「本性住種姓」と「習所成種姓」、または『菩薩地持経』の「性種性」と「習種性」につながっている。⁶一方、『瑜伽論』・『地持経』ではこの二種の種性（姓）しか説かれていない。『仏性論』に見られる三仏性の一種である「至得性（＝無学の聖位）」に対応する種性（姓）は、『瑜伽論』にも『地持経』にも見られない。

この問題を明らかにするために、まず同本異訳の曇無讖訳『菩薩地持経』と玄奘訳『瑜伽師地論』の「本地分中菩薩地」の関連部分を梵本テキストと対照しつつ、検討してみよう。

tatra gotraṃ katamat / samāsato gotraṃ dvididham / prakṛtisthaṃ samudānītaṃ ca / tatra prakṛtisthaṃ gotraṃ yad bodhisattvānāṃ śaḍāyatanaviśeṣaḥ / sa tādr̥śaḥ paraṃparāgato anādikāliko dharmatāpratīlabdhaḥ / tatra samudānītaṃ gotraṃ yat pūrvakuśalamūlābhyāsāt pratīlabdhaṃ / tad asminn arthe dvididham apy abhipretam / tat punar gotraṃ bījam ity apy ucyate dhātuḥ prakṛtir ity api / (BBh, 2)⁷

この中、種姓とは何か。要約すると、種姓は二種類に分けられる。即ち、本性の存在と完成（された種姓）である。そのうち、本性の存在とは、菩薩たちの優れた六処である。それは展転し、無始時の法性によって得られたものである。完成された種姓とは、過去の善根にもとづいて得られたものである。ここでは、この二種類の種姓はともに意図されている。その種姓は、種子とも言われ、界、性とも言われる。

曇無讖訳『菩薩地持経』：云何為種性、略説有二。一者性種性、二者習種性。性種性者、是菩薩六入殊勝、展転相続、無始法爾、是名性種性。習種性者、若従先來修善所得、是名習種性。又種性名為種子、名為界、名為性。⁸

種性とは何かと言うと、略して説けば二種がある。一は性種性であり、二は習種性である。性種性とは、菩薩の六入が殊勝であり、展転して相続し、無始から法として定まっている。これを性種性と名付ける。習種性とは、前から善を修して得られたものであれば、これを習種性と名付ける。また種性は、種子とも言われ、界、性とも言われる。

⁶ 高崎直道『仏性論・大乘起信論』（大蔵出版社 2005 年、121 頁）、金成哲「種姓無為論の起源に関する一考察—『宝性論』と『仏性論』の‘gotra’の翻訳用例を中心として—」（『東アジア仏教学術論集・第2号』、東洋大学東洋学研究所 2014 年）ほか参照。

⁷ *Bodhisattvabhūmi*, ed. by N. Dutt, Patna, 1966.

⁸ 曇無讖訳『菩薩地持経』、『大正蔵』30・888a。

玄奘訳『瑜伽師地論』：云何種姓、謂略有二種。一本性住種姓、二習所成種姓。本性住種姓者、謂諸菩薩六處殊勝、有如是相、從無始世展轉傳來、法爾所得、是名本性住種姓。習所成種姓者、謂先串習善根所得、是名習所成種姓。此中義意、二種皆取。又此種姓亦名種子、亦名為界、亦名為性。⁹

種姓とは何かと言うと、略して二種があると言う。一は本性住種姓であり、二は習所成種姓である。本性住種姓とは、諸々の菩薩の六處は殊勝であり、このような相を有し、無始の世から展轉して傳來し、法として定まって得られたものである。これを本性住種姓と名付ける。習所成種姓とは、前にあった善根によって得られたものであり、これを習所成種姓と名付ける。この中の意味は、この二種をとともに取る。種姓はまた種子とも言われ、界とも言われ、性とも言われる。

『地持經』では「性種性」と「習種性」とが説かれているのに対し、『瑜伽論』では「本性住種姓」と「習所成種姓」とが説かれている。この中、性種性（＝本性住種姓）は本来の存在であり、無始の時からそのまま存在していた種姓である。一方、習種性（＝習所成種姓）に関しては、梵本・玄奘訳『瑜伽論』と曇無讖訳との相違が見えてくる。梵本は「過去の善根にもとづいて得られたものである（*pūrvakuśalamūlabhyāsāt pratilabdham*）」と説いており、玄奘訳は「先串習善根所得」と説いている。しかるに、曇無讖訳『地持經』は「從先來修善所得」としか説いていない。即ち、もともと存在していた「善根」があるか否かという問題によって、習種性（＝習所成種姓）の本来存在が問われている。¹⁰

話を『仏性論』の対応部分に戻す。前文に述べられているように、『仏性論』は三種の仏性について、「応得因中具有三性、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」と表明している。ここで注意すべきは、『仏性論』の作者は住自性を道前の凡夫位と見なし、引出性を發心以上の有學聖位と見なししていることである。この道前の凡夫位と發心以上の有學聖位は、言うまでもなく、有為法に深くつながっているであろう。上述のように、この「記曰」の内容は『仏性論』そのもので主張される無為法である應得因とは矛盾していると考えられる。¹¹また、『地持經』と『瑜伽論』における性種性（＝本性住種姓）

⁹ 玄奘訳『瑜伽師地論』、『大正藏』30・478c。

¹⁰ この問題に関しては、拙稿「『究竟一乘寶性論』の「gotra（種姓）」について—なぜ勒那摩提は漢訳本でこの語を翻訳しなかったか—（『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』第48号、2015年）を参照されたい。

¹¹ 『大乘四論玄義』には「引出性即是十二因緣所生法、觀知了因性。自性住是非因非果仏性正因性也。地論師云、分別而言之、有三種。一是理性、二是體性、三是緣起性。隱時為理性、顯時為體性、用時為緣起性也」（X46, 602a）とある。つまり、「住自性・自性住」という性を、地論師たちは緣起できる有為法として解釈する。『仏性論』に見られる「記曰・釈曰」の部分を漢訳本に入れた人々は、このような解釈をする地論師などの中国人であることが推測される。

に対応する『仏性論』における住自性性は、道前の凡夫位と定義されている。『地持経』と『瑜伽論』における習種性（＝習所成種姓）に対応する『仏性論』の引出性は、発心以上の有学聖位と定義されている。このような解釈によれば、凡夫の発心に対応する引出性は、『地持経』に見られる普遍性の傾向を有する習種性（＝習所成種姓）に近いと言えよう。これより見ると、『仏性論』が『地持経』から受けた影響を無視することはできないと思われる。

以上から見れば、『仏性論』に見られる三種の仏性において、住自性性・引出性と比べれば、至得性の重要性があまり強調されていないようである。この傾向の証拠となるのは、三種の仏性ではなく、『仏性論』は仏性を二種にしか分けられない場合もある、ということである。以下のように述べている。

仏性有二種、一者住自性性、二者引出性。諸仏三身因此二性故得成就。為顯住自性故、説地中宝蔵譬、此住自性仏性者。…中略…取宝蔵以譬住自性仏性。二者引出仏性、從初發意至金剛心、此中仏性名為引出。言引出者、凡有五位。一能出闡提位、二能出外道位、三出声聞位、四出独覚位、五出菩薩無明住地位。此法身能破煩惱殼、其体顯現故。…中略…仏説三身果、一者因住自性仏性、故説法身。…中略…二者因引出仏性、故説応身。…中略…三者因引出仏性、復出化身。¹²

仏性には二種があり、一は住自性性であり、二は引出性である。諸仏の三身はこの二性によって成就する。住自性を顯すために、地中の宝蔵の譬を説く。これは住自性の仏性である。…中略…宝蔵をもって住自性の仏性を譬える。二は引出仏性である。初發意より金剛心に至り、この中の仏性を引出と名付ける。引出と言うと、五位がある。一は一闡提の位を出ることであり、二は外道の位を出ることであり、三は声聞の位を出ることであり、四は独覚の位を出ることであり、五は菩薩の無明住地の位を出ることである。この法身は煩惱の殻を壊し、その体を顯すことができるからである。…中略…仏は三身の果を説く。一は住自性の仏性を原因とし、法身を説く。…中略…二は引出の仏性を原因とし、応身を説く。…中略…三は引出の仏性を原因とし、また化身を出す。

ここで特に注意すべきは、同じ『仏性論』では、三種の仏性ととも、二種の仏性も説かれ、その中の引出仏性について、「言引出者、凡有五位。一能出闡提位、二能出外道位、三出声聞位、四出独覚位、五出菩薩無明住地位」と説かれていることである。即ち、一闡提を含むすべての人間はこの引出仏性（＝習種性）を有すると明言している。この解釈によれば、住自性仏性（＝性種性）は言うまでもなく、一切の人間は引出仏性（＝習種性）までも持っており、もし修行すれば、だれでも成仏できる、という結論に至るのではあるまいか。これは『仏性論』が曇無讖訳『地持経』の影響を受けたところであ

¹² 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・808bc。

り、梵本と玄奘訳『瑜伽論』とはずれが生じてくると言えよう。

ちなみに、『仏性論』におけるこの三種の仏性は、真谛訳『撰大乘論釈』に見出すことができる。これについて、『撰論釈』は以下のように述べている。

謂信及樂、信有三処、一信実有、二信可得、三信有無窮功德。信実有者、信実有自性住仏性。信可得者、信引出仏性。信有無窮功德者、信至果仏性。起三信已、於能得方便施等波羅蜜中、求欲修行、故名為樂。此信及樂為正意体、由得此信樂。¹³

信と樂を言うと、信には三処がある。一は実有であり、二は可得であり、三は有無窮功德である。信実有とは、実有の自性住仏性を信じるのである。信可得とは、引出仏性を信じるのである。信有無窮功德とは、至果仏性を信じるのである。この三信を起しおわり、方便施を得ることのできる波羅蜜において、修行を求めるため、樂と名付ける。この信と樂は正意の体であり、これによってこの信樂を得る。

即ち、「自性住仏性・引出仏性・至果仏性」に対する三つの信が起きると、更に修行するならば、信樂を得ることができる。『撰論釈』におけるこの三つの信の対象である「自性住仏性・引出仏性・至果仏性」は、正に『仏性論』に見られる三種の仏性につながっていると思われる。¹⁴

では、同じ『仏性論』に同時に見られる三種の仏性と二種の仏性は、どのように理解されるべきであろうか。この問題を解決するために、『仏性論』に説かれる仏身説を検討する必要があると考えられる。上述のように、『仏性論』は「法身・応身・化身」という仏身説を説いている。これは菩提流支系の仏身論と違い、真谛系の仏身論の訳語である。重要なのは、『仏性論』の作者は三身と三仏性との密接な対応性を強調し、仏身論と仏性論とを融合していることである。「仏説三身果、一者因住自性仏性、故説法身。…中略…二者因引出仏性、故説応身。…中略…三者因引出仏性、復出化身」という『仏性論』の仏身説は、住自性仏性＝法身、引出仏性＝応身、引出仏性＝化身、という対応関係を説明している。種姓を重視する『菩薩地持経』は仏身論を説いていないのに対し、仏身について詳しく論ずる『撰大乘論』および『撰大乘論釈』は種姓論をほとんど説いていない。このため、この両者の融合は『仏性論』の特徴の一つと言えよう。

しかし、『仏性論』に見られる三身と三仏性との対応関係には、最も高いレベルにあるはずの至得仏性が見えない。応身と化身が対応する仏性はいずれも引出仏性となって

¹³ 真谛訳『撰大乘論釈』、『大正蔵』31・200c。

¹⁴ 『仏性論』だけではなく、「自性住仏性」は『大乘四論玄義』などにも出る言葉である。その根拠は同じく真谛訳『撰大乘論釈』にあるとされる。『大乘四論玄義』に見られる「自性住仏性」について、吉村誠『四論玄義』に見られる真谛の心識説（2007年度駒澤大学仏教学会第二回定例研究会〔2008.1.26〕の発表資料）、同『中国唯識思想史研究—玄奘と唯識学派—』（大蔵出版、2013年）を参照されたい。もっとも重要なのは、嘉祥吉蔵の仏性に対する理解が『仏性論』などの経論に基づくことである。この点に関しては、奥野光賢氏からご教示を頂いた。ここに記して感謝の意を表したい。吉蔵の『仏性論』依用については、今後の課題にしたい。

いる。その理由は、『仏性論』の二仏性と『菩薩地持経』の二種性との関連性にあると考えられる。つまり、中国仏教においては、インド仏教において主流でない仏性思想を用いて種姓説を入れ替えるために、漢訳『宝性論』などが大きな役割を果たしたと思われる。¹⁵真諦訳とされる『仏性論』はこの傾向を継承し、その二仏性と『菩薩地持経』の二種性との対応関係を意識しつつ、仏性説を用いて種姓説・仏身説との対応関係を統轄しようとするものではあるまいか。このため、『地持経』の二種性と『撰大乘論』の三身説を会通するために、『仏性論』の仏性説は二種の仏性と三種の仏性とが混在する結果となったと考えられる。

一方、最も重要なのは、以上の検討に示されている通り、『仏性論』は「仏性」という概念を利用し、「法身」と「種姓」とを「仏性」に置き、変化し縁起しうる有為法の方角に向けて展開している、ということである。具体的に言えば、真諦訳とされる『仏性論』は、「三種仏性者、応得因中具有三性、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、窮有学聖位」という解釈を用い、「仏性=住自性(種)性=道前凡夫位」および「仏性=引出(種)性=發心以上の有学聖位」という図式で、種姓を道前凡夫位と發心以上の有学聖位のような有為法と関連付けるようになっている。これと同じように、「一者因住自性仏性、故說法身。…中略…二者因引出仏性、故說応身。…中略…三者因引出仏性、復出化身」と「諸仏法身有二種、一正得、二正説。言正得法身者、最清浄法界、…中略…二正説法身者、為得此法身清浄法界正流、從如所化衆生識生」という解釈を用い、「法身=住自性(種)性=仏性」および「清浄法界の正得法身+衆生識生の正説法身=法身」という図式で、法身を真如・衆生識によって生じられた有為法と関連付けている。一言で言えば、法身と種姓とは、真諦訳とされる『仏性論』により、無為法でありながら、有為法の性格をも持つと見なされていると言っても過言ではない。

ちなみに、『菩薩地持経』・『瑜伽師地論』・『撰大乘論』・『撰大乘論釈』はいずれも瑜伽行派の唯識経論である。これより見ると、真諦訳とされる『仏性論』は唯識思想にいかに関わっているかが明白であろう。

二、『仏性論』と『宝性論』

『仏性論』は『宝性論』の焼き直しではないかという推測が、長尾雅人氏によって提唱された。服部正明氏はこの意見を継承し、『仏性論』が『宝性論』の異訳的關係にあることを指摘した。¹⁶また、中村瑞隆氏の研究によれば、『仏性論』と『宝性論』と対照して所々に付加されている説明部分を除き去ると、両論の一致は明らかであることが

¹⁵ 前掲の拙稿『究竟一乘宝性論』の「gotra(種姓)」について「なぜ勒那摩提は漢訳本でこの語を翻訳しなかったか」参照。

¹⁶ 服部正明「仏性論の一考察」、『仏教史学』通巻第15号、1955年。

分かる。¹⁷中村氏の指摘通り、『宝性論』と『仏性論』の縁起分第一と弁相分第四を対照すると、『仏性論』はある意味で『宝性論』の注釈であることを知ることができる。

『宝性論』には、次の重要な部分がある。

sā ca sarvesāṃ api mithyātvaniyatasamtānānāṃ sattvānāṃ prakṛtiniṛviśiṣṭāpi. (RG, 71)¹⁸

しかし、それ（真如）は、あらゆる、邪性に定まっている諸相続（諸衆生）においても、本性として無差別である。

彼真如如来之性、乃至邪聚衆生身中、自性清浄心無異無差別。¹⁹

その真如如来の性は、邪聚衆生の身の中にまであるが、自性清浄心と異ならず、差別もない。

『宝性論』の梵本では、真如は本性として一切衆生において何の差別もないということが説かれている。しかし、勒那摩提の漢訳になると、その本意はほとんど見えなくなり、「真如＝自性清浄心」というパターンとなっている。²⁰ここで特に指摘したいのは、筆者の知る限り、中国仏教における仏典漢訳史から見れば、「真如＝自性清浄心」、つまり、自性清浄の語を用いて真如を説明するのは、漢訳『宝性論』が最初であろう、という無視できない事実である。

では、『仏性論』の作者は真如について、どのように説いているか。以下の原文を見てみよう。

自性亦如、無変異故。功德亦如、無増減故。清浄亦如、無染汚故。故曰如如是真如。如在一切邪定聚及一闍提諸衆生中本無差別。若至客塵滅後説名如来蔵。故説一切衆生為如来蔵。能蔵如来不得顕現。為顕此清浄無二故、仏説此経。文殊師利諸仏已出離於我取根本、由此自性清浄心一切衆生清浄、是自性清浄與衆生清浄無有二故。²¹ 自性も如である。変異がないからである。功德も如である。増減がないからである。清浄も如である。染汚がないからである。この故に、如如は真如である、と説く。この如は一切の邪定聚と一闍提などの諸々の衆生の中においてもともと差別がない。もし客塵が滅びるならば如来蔵と言われる。このため、一切衆生が如来蔵であると説く。如来を包蔵することができ、顕れることができない。この清浄無二を顕すために、仏はこの経を説いた。文殊師利などの諸仏は既に我取根本から離れてい

¹⁷ 中村瑞隆『梵漢対照究竟一乗宝性論研究』、山喜房仏書林、1971年、57頁。

¹⁸ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

¹⁹ 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・838c。

²⁰ 拙稿「『大乘起信論』の如来蔵思想の再検討—『勝鬘経』・『楞伽経』・『宝性論』との対比を中心として—」（『印度学仏教学研究』第63巻、2014年）、同「『大乘起信論』の如来蔵思想の再検討—真如との関係を中心として—」（『東アジア仏教研究』第13号、2015年）参照。

²¹ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・808b。

るため、自性清浄は一切衆生の清浄に応じる（一切衆生の清浄は自性清浄であるべき）。この自性清浄は衆生の清浄と異なるからである。

この部分に関し、まず注意すべきは、「如在一切邪定聚及一闍提諸衆生中本無差別。…中略…由此自性清浄応一切衆生清浄、是自性清浄與衆生清浄無有二故」という一節である。上述の『宝性論』の関連部分と対照して見れば分かるように、『仏性論』のこの解釈は『宝性論』の梵本と漢訳をともに参照していると思われる。『仏性論』の「如在一切邪定聚及一闍提諸衆生中本無差別」は梵本『宝性論』の「*sā ca sarvesāṃ api mithyātvaniyatasamṭānānāṃ sattvānāṃ prakṛtinirviśiṣṭāpi*（真如は、あらゆる、邪性に定まっている諸衆生においても、本性として無差別である）」につながっており、『仏性論』の「自性清浄応一切衆生清浄」は漢訳『宝性論』の「乃至邪聚衆生身中、自性清浄心無異無差別」につながっていると考えられる。一方、『仏性論』の「故曰如如是真如」は当時の中国人によってつくられた解釈であろう。

真如以外、如来蔵について、『仏性論』は、

復次如来蔵義有三種応知。何者為三。一所撰蔵、二隱覆蔵、三能撰蔵。一所撰名蔵者、仏説約住自性如如、一切衆生是如来蔵。言如者、有二義。一如如智、二如如境、並不倒故名如如。言来者、約從自性来、来至至得、是名如来。故如来性雖因名、応得果名、至得其体不二。…中略…由此果能撰蔵一切衆生故、説衆生為如来蔵。二隱覆為蔵者、如来自隱不現、故名為蔵。言如来者、有二義。一者現如不顛倒義、由妄想故、名為顛倒。不妄想故、名之為如。二者現常住義、此如性從住自性性来至至得、如体不變異故是常義。如来性住道前時、為煩惱隱覆、衆生不見故名為蔵。三能撰為蔵者、謂果地一切過恒沙数功德、住如来応得性時、説之已尽故。若至果時方言得性者、此性便是無常。何以故。非始得故、故知本有、是故言常。²²

また如来蔵の義に三種があることを知るべきである。この三種は何かと言うと、一は所撰蔵であり、二は隱覆蔵であり、三は能撰蔵である。一の所撰蔵は、仏は住自性の如如に約して一切の衆生は如来蔵であると説く。如とは、二義がある。一は如如智であり、二は如如境である。並べて顛倒しないため如如と言われる。来とは、約して自性より来、至得に至り、如来と言われる。この故に、如来の性は因名と雖も、果名を得るべきである。至得の体は不二である。…中略…この果によって一切の衆生を撰蔵することができるので、衆生が如来蔵であることを説く。二の隱覆蔵は、如来は自ら隠れて現れないため、蔵と言われる。如来とは、二義がある。一は如の不顛倒の義を現し、妄想によって顛倒と言われ、不妄想によって如と言われるのである。二は常住の義を現し、この如性は住自性性より至得性に至り、如の体は変異しないので常の義である。如来の性が道前に住む時、煩惱に隱覆され、衆生が

²² 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・795c-796a。

それを見ることができないため、蔵と言われる。三の能摂蔵は、果地の一切の恒沙の数をこえる功德は、如来が応得性に住する時に、既に説き終わっているのである。もし果に至る時になってはじめて性を得たと言うならば、この性は即ち無常である。なぜかと言うと、始得ではないので、本有と知ることができる。この故に、常と言われるのである。

と述べている。この部分によれば、如（＝真如＝如如）は本有であり、一切の衆生にとって平等に存在している。この如は住自性仏性（＝性種性＝本性住種姓）より引出仏性（＝習種性＝習所成種姓）および至得仏性に至るまで常に現れている。これにより、一切の衆生は引出仏性（＝習種性＝習所成種姓）を有しても不思議ではないであろう。これを通して真如と種姓とは同一視されるようになっている。

漢訳『宝性論』は梵本にしばしば見られる“gotra（種姓・種性）”をほとんど「性・仏性・真如仏性」に翻訳している。「種姓・種性」の語は漢訳『宝性論』には全く出てこない。²³興味深いのは、『宝性論』の影響を受けた『仏性論』も、その漢文テキストに「種姓・種性（gotra）」の語が全く見えないことである。その代わりに、種姓の具体的な代名詞である住自性性や引出性などを通し、仏性と真如を会通しようとしている。『仏性論』の漢文テキストは漢訳『宝性論』を参照していることを否定できないであろう。

「一所摂名蔵者、仏説約住自性如如、一切衆生是如来蔵」という表現から見ると、『仏性論』の作者は如如（＝真如）を如来蔵の一種である所摂蔵と見なしている。「三能摂為蔵者、謂果地一切過恒沙数功德」という表現は、『勝鬘経』に見られる法身に関する表現を勘案すれば、この能摂蔵は法身につながっていると思われる。漢訳『宝性論』によれば、煩惱の束縛を受けている真如仏性は如来蔵と言われる。これは上述の『仏性論』のいわゆる隠覆蔵であろう。つまり、『仏性論』における隠覆蔵の原型は『宝性論』における“gotra（種姓）”の漢訳であった「仏性」であり、その如来蔵が轉身（āśraya-parivṛtti）（玄奘訳でいうと転依）し、法身を証得する時、如来法身と言われる。これにより、漢訳『宝性論』と『仏性論』とは、インド仏教の“gotra（種姓）”を変えていると考えられる。

一般の三身説以外、『仏性論』の作者は法身を更に分類する場合もある。以下のように説かれている。

因三種自性為顕心清浄界、名如来蔵、故説九種如蓮花等譬。三種自性者、一者法身、二如如、三仏性。合此九譬為三、初三譬法身、次一譬如如、後五譬仏性。云何如此

²³ 小川一乗『『宝性論』と『仏性論』』（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、1990年）、松本史朗『仏教思想論・下』（大蔵出版、2013年）第四章、前掲の拙稿『『究竟一乗宝性論』の「gotra（種姓）」について—なぜ勒那摩提は漢訳本でこの語を翻訳しなかったか—』ほか参照。

明。諸仏法身有二種、一正得、二正説。言正得法身者、最清浄法界、は無分別智境、諸仏当体、是自所得法。二正説法身者、為得此法身清浄法界正流、従如所化衆生識生、名為正説法身。²⁴

三種の自性は心清浄界を顕すため、如来蔵と言われる。この故に、蓮花などの九種の譬を説く。三種の自性とは、一は法身であり、二は如如であり、三は仏性である。この九つの譬をあわせて三と為し、初めの三つの譬は法身を指し、次の一つの譬は如如を指し、後の五つの譬は仏性を指す。なぜこのように言うかという、諸々の仏の法身には二種がある。一は正得であり、二は正説である。正得法身とは、最も清浄な法界である。これは無分別智の境であり、諸々の仏の当体であり、自所得法である。正説法身とは、この法身清浄法界正流を得るために、如より所化の衆生の識より生じ、正説法身と言われる。

ここに見られる「正得法身」と「正説法身」は、筆者の知る限り、中国仏教の漢文文献においては、智儼（602－668）、円測（613－696）、法蔵（643－712）の著作以外、『仏性論』にしか見られない。『仏性論』の解釈によれば、正得法身は清浄法界であることが分かる。問題は正説法身にある。『仏性論』はこの正説法身が真如に従って衆生の識につながっていると言っている。これにより、もともと無為であった法身は、『仏性論』によって有為法のように変化できるものに変えられているのではあるまいか。これは『宝性論』における法身説の域を出ているように思われる。

最後に検討しなければならないのは、「仏性清浄正因」の問題である。漢訳『宝性論』に見られる「仏性清浄正因」は、現存の梵本に対応できないものであることを認めざるを得ない。漢訳『宝性論』では同じく「仏性」と翻訳されているのに対し、梵本においては“gotra”と“buddhadhātu”との両方が併存している場合がある。

buddhadhātuḥ sacenna syānnirvidduḥkhe 'pi no bhavet /
necchā na prārthanā nāpi prāṇidhirnivṛtau bhavet // 40 //
tathā cōktam / tathāgatagarbhaścedbhagavanna syāna syādduḥkhe 'pi nirvinna nirvāṇa
icchā vā prārthanā vā praṇidhirveti / tatra samāsato buddhadhātuviśuddhigotraṃ
mithyātvanīyatānāmapi sattvānām dvididhakāryapratyupasthāpanaṃ bhavati / …中略…
bhavanirvāṇatadduḥkhasukhadoṣaguṇekṣaṇam / gotre sati bhavatyetadagotrāṇāṃ na
vidyate // 41 //
yadapi tat saṃsāre ca duḥkhadoṣadarśanaṃ bhavati nirvāṇe ca
sukhānuśamsadarśanametadapi śuklāṃśasya pudgalasya gotre sati bhavati nāhetukaṃ
nāpratyayamiti / yadi hi tadgotramantareṇa syādahetukamapratyayaṃ

²⁴ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・808a。

pāpasamucchedayogena tadicchāntikānāmapyaparinirvāṇagoṭrāṇāṃ syāt // (RG, 35-37)²⁵

「もし仏性がなければ、苦を嫌うこともなくなるであろう。また、涅槃に対する欲求もなくなるであろう。」同じく説かれている。「世尊よ、もし如来蔵が存在しないならば、苦を厭うこともなく、涅槃に対する欲求もないであろう、と。」ここでまとめて言うと、仏性という清浄な種姓（仏性を浄化する種姓か²⁶）

(buddhadhātuviśuddhigoṭra) が邪定聚の衆生にも存在し、二種の結果を起こしている。…中略…輪廻と涅槃について、その苦と楽、過失と功德を見ると、これは種姓があるから存在するものであり、種姓のないものには存在しない。この輪廻と涅槃において、苦と楽、過失と功德を見ることは、福のある人にとって種姓のある時に限って存在するのであり、決して無因ではない、と。

若無仏性者、不得厭諸苦、不求涅槃樂、亦不欲不願。以是義故、『聖者勝鬘經』言、世尊、若無如来蔵者、不得厭苦樂求涅槃、亦無欲涅槃、亦不願求、如是等此明何義？略説仏性清浄正因於不定聚衆生能作二種業。…中略…見苦果樂果、此依性而有、若無仏性者、不起如是心。²⁷

もし仏性がなければ、諸々の苦を厭うことができず、涅槃の樂を求めることができず、欲求することも願うこともできない。このため、『聖者勝鬘經』に、「世尊よ、もし如来蔵がなければ、苦樂を厭うことも涅槃を求めることもできず、また涅槃を欲求して願うこともできない」と説いている。これらは何の義を明かすか？略して仏性清浄正因が不定聚の衆生においても二種の業をつくることができることを説く。…中略…苦果と樂果を見ること、これは性によって存在し、もし仏性がなければ、このような心を起こすことができない。

梵本では、“gotra（種姓）”と“buddhadhātu（仏性）”とが同時に存在し、“buddhadhātuviśuddhigoṭra（仏性という清浄な種姓、または仏性を浄化する種姓）”が邪定聚の衆生にも存在していることが説かれている。しかし、漢訳『宝性論』はここで両者をほとんど「仏性」と翻訳し、その区別がつかなくなったのである。特に、梵本に見られる“buddhadhātuviśuddhigoṭra（仏性という清浄な種姓、または仏性を浄化する種姓か）”という表現は、漢訳になると、「仏性清浄正因」になっている点が重要であろう。つまり、“gotra（種姓）”の語が漢訳本では翻訳されていない。

『仏性論』の同じ段落においては、「仏性清浄因」と「正因」とが説かれている。

以信樂等四種為因、令諸菩薩修習此因、得至無上法身清浄波羅蜜、是名仏性清浄因。
如是之人、得名仏子。是故仏子有於四義、一因、二縁、三依止、四成就。初言因者、

²⁵ *Ratnagoṭravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna, The Bihar Research Society, 1950.

²⁶ 前掲の松本説による。

²⁷ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・831ab。

有二、一仏性、二信樂。此兩法仏性、是無為信樂。是有為信樂約性得仏性為了因、能顯了正因性故。信樂約加行為生因、能生起衆行故。²⁸

信樂などの四種を因と為し、諸々の菩薩にこの因を修習させ、無上の法身清淨波羅蜜に至らせることができる。これを仏性清淨因と名付ける。このような人は、仏子と言われる。このため、仏子には四義がある。一は因であり、二は縁であり、三は依止であり、四は成就である。初めに因とは、二つの因がある。一は仏性であり、二は信樂である。この兩法の仏性は無為信樂である。有為信樂は性に約して仏性を得ることを了因と為す。正因の性を顯わすことができるからである。信樂は加行に約して生因と為す。衆行を起こせるからである。

ここの「得至無上法身清淨波羅蜜、是名仏性清淨因」と「此兩法仏性、是無為信樂。是有為信樂約性得仏性為了因、能顯了正因性故」をあわせて勘案すれば、「清淨な法身＝仏性清淨因＝無為信樂＝正因性」という結論を得ることができよう。上述の通り、『宝性論』の梵本に見られる“*buddhadhātuvisuddhigotra*（仏性という清淨な種姓、または仏性を淨化する種姓）”という表現は、漢訳になると、「仏性清淨正因」になっている。このため、『仏性論』の漢文テキストに見られる「仏性清淨因（＝正因性）」の語は、漢訳『宝性論』に見られる「仏性清淨正因」という訳語に遡れることは明白であろう。問題となるのは、漢訳『宝性論』と『仏性論』とに見られるこの「仏性清淨（正）因」は、梵本での原語は“*buddhadhātuvisuddhigotra*”であり、即ち仏性という清淨な種姓、あるいは仏性を淨化する種姓を意味することである。つまり、『宝性論』の梵本では清淨な状態となった“*gotra*（種姓）”こそが仏性であることが明確に説かれているにもかかわらず、漢訳『宝性論』と『仏性論』になると、種姓説との関係がはっきりしない「仏性清淨（正）因」になっているのである。²⁹これは甚だ重要な問題点であり、今後の課題にしたい。

おわりに

梵本『宝性論』においては、「法身・真如・種姓」は如来蔵の同義語または定義である。本節の検討のように、真諦訳とされる『仏性論』は、「仏性」の語を介し、この三種の概念を有為法の方向に向けようとしているように思われる。『仏性論』の漢文テキ

²⁸ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・798a。

²⁹ 『宝性論』の梵本に見られる“*buddhadhātuvisuddhigotra*”という原語について、高崎直道氏は「仏性という清淨な種姓」と和訳し、松本史朗氏は「仏性を淨化する種姓」と和訳している。いずれも“*buddhadhātu*（仏性）”と“*gotra*（種姓）”との関係を説明しようとするものである。これについて、前掲の松本史朗『仏教思想論・下』（大蔵出版、2013年）第四章を参照されたい。つまり、真諦訳とされる『仏性論』は“*buddhadhātuvisuddhigotra*”を「仏性清淨（正）因」と漢訳することには、種姓説の欠落という問題があると言わざるを得ない。

ストは、漢訳『宝性論』の影響を受け、梵本『宝性論』以上に如来蔵の有為法としての性格を強調しようとしているのではあるまいか。こうした点に注意を払いつつ、『仏性論』がどのような目的のもとにつくられたかという問題を更に考察するのが今後の課題である。

第四節 真諦訳とされる『仏性論』における「真如」と「信楽」 —『解節経』と『無上依経』との関連を中心に—

はじめ

真諦訳とされる『仏性論』の成立と思想には、不明瞭な部分がまだ多く残っている。高崎直道氏の研究によれば、同じ真諦訳とされる『撰大乘論釈』の如来蔵説は、『宝性論』を縦横に利用しており、その点で『仏性論』と『無上依経』と同質である。『宝性論』の内容は『撰大乘論釈』・『仏性論』・『無上依経』に分散配置されているが、『宝性論』自体の名が示されていない。¹また、宇井伯寿氏の研究によれば、漢訳の年代としては、

『菩薩地持経』→『宝性論』→『無上依経』→『解節経』→『撰大乘論釈』

となっている。²筆者は前節で真諦訳とされる『仏性論』における「仏性」について、『菩薩地持経』・『宝性論』と比較しながら検討しているため、本節はこの流れを念頭に置きつつ、『解節経』・『無上依経』と比較しながら、『仏性論』における「真如」と「信楽」を検討してみたい。

一、『仏性論』と『無上依経』

『仏性論』が『宝性論』を依用したものであることは既に多くの研究者によって指摘された。本節において『宝性論』と深い関わりのある『仏説無上依経』と『仏性論』との関係、特に「信楽」を中心として検討してみよう。

梵本もチベット訳も存在しない『無上依経』は、真諦三蔵によって漢訳されたものであることに諸経録は一致している。月輪賢隆氏は、『無上依経』の如来界の説明は『宝性論』の法宝品と『勝鬘経』の法身章との二経を一連の文に書き改めて如来界の不思議相としたものであり、『無上依経』は『宝性論』を書き改めたものと指摘している。³高崎直道氏は、『宝性論』は多くの経論を引用しているにかかわらず『無上依経』を引用していないなどの理由により、『無上依経』は『宝性論』を基礎として改造したものであることを指摘している。⁴漢訳本の場合は、漢文『無上依経』の成立年代は漢訳『宝性

¹ 高崎直道『高崎直道著作集第七巻—如来蔵思想・仏性論Ⅱ』、春秋社、2010年、173頁。

² 宇井伯寿「真諦三蔵伝の研究」(『印度哲学研究(第六)』、甲子社書房、1930年、23-33頁)を参照されたい。

³ 月輪賢隆「究竟一乘宝性論に就いて」、『日本仏教学協会年報』第7号、1936年。

⁴ 高崎直道「Structure of Anuttarāśrayasūtra」、『印度学仏教学研究』第8巻第2号、英文和訳「無上依経の構造」、1960年。

論』の成立より遅くなる可能性が高い。その後、『無上依経』を経名までも明確に引用している真諦訳とされる『撰大乘論釈』が翻訳されており、『撰論釈』の影響を受けた漢文『仏性論』は最後に成立したと考えられる。このため、年代的に考えると、真諦訳とされる『仏性論』は漢文『無上依経』の影響を受けたことは不思議ではない。

まず、『仏性論』における「信楽」に関する部分を改めて見てみよう。

以信楽等四種為因、令諸菩薩修習此因、得至無上法身清浄波羅蜜、是名仏性清浄因。如是之人、得名仏子。是故仏子有於四義、一因、二縁、三依止、四成就。初言因者、有二、一仏性、二信楽。此両法仏性、は無為信楽。是有為信楽約性得仏性為了因、能顕了正因性故。信楽約加行為生因、能生起衆行故。⁵

信楽などの四種を因と為し、諸々の菩薩にこの因を修習させ、無上の法身清浄波羅蜜に至ることを得、これを仏性清浄因と名付ける。このような人は、仏子と言われる。このため、仏子には四義がある。一は因であり、二は縁であり、三は依止であり、四は成就である。初めに因とは、二つの因がある。一は仏性であり、二は信楽である。この両法の仏性は無為信楽である。有為信楽は性に約して仏性を得ることを了因と為す。正因の性を顕せるからである。信楽は加行に約して生因と為す。衆行を起こせるからである。

この部分によると、「清浄な法身＝仏性清浄因＝無為信楽＝正因性」ということが分かる。ここで特に注意すべきは、信楽に関する説明である。「此両法仏性、は無為信楽」は「仏性清浄因＝無為信楽」を意味するが、問題は「是有為信楽約性得仏性為了因、能顕了正因性故。信楽約加行為生因、能生起衆行故」である。つまり、有為の信楽はもし性に約すれば仏性を得、正因性を顕せる無為の信楽となるのである。一方、この有為の信楽はもし加行に約すれば、諸々の行を生める生因となる。換言すれば、信楽は有為と無為とに分けられ、外縁としての性と加行などにより、清浄な法身にも仏性清浄因にも諸行の生因にも密接につながっているのである。これにより、有為法と無為法との区別がこの信楽に完全に超えられていると言っても過言ではない。

『仏性論』だけではなく、真諦訳とされる『無上依経』もこうした信楽を強調している。以下のように述べている。

阿難、我今説如来性、過恒沙数一切如来不共真実。從此法出而得顕現、名如来界、信楽正説深味愛重、一切聖賢人戒定慧身即得成就、是故此法名為法身。是法者相摂、不相離、不捨智、非有解、是依、是持、是処。若法不相摂相離、捨智有解、亦是依是持是処。是故我説、一切法蔵無変異故、名為如如。無顛倒故、名為實際。過一切相、名為寂滅。聖人行処無分別智之境界故、名第一義。阿難、是如来界、非有非無、

⁵ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・798a。

不染不浄、自性無垢、清浄相応、汝当知。阿難、云何如来為界不可思議？阿難、是如来界在有垢地、浄不浄法俱在一時。是処不可思惟、依甚深理而得解脱。⁶

阿難よ、今、私は如来性を説く。この如来性はガンジスの沙の数をこえる一切の如来の不共真実である。この法より出、顕現し、如来界と言われる。信樂を正説し、味が深く愛が重く、一切の聖賢人は戒定慧の身をもって即ち成就を得る。このため、この法は法身と言われる。この法は相摂し、相離せず、智を捨てず、有解ではなく、依であり、持であり、処である。もし法は相摂せず、相離し、智を捨て、解があれば、また依であって持であって処である。このため、私はこのように説く、一切の法蔵には変異がないため、如如と言われる。顛倒がないため、実際と言われる。一切の相を過ぎ、寂滅と言われる。聖人の行処は無分別智の境界であるため、第一義と言われる。阿難よ、この如来界は有でもなく無でもなく、染でもなく浄でもなく、その自性が無垢であり、清浄に相応する、ということを知るべきである。阿難よ、なぜ如来界が不可思議であるか。阿難よ、この如来界は有垢の地にあり、浄と不浄の法が一時に併存するからである。この処は不可思惟であり、甚深なる理によって解脱を得られる。

ここで注意すべきものは、「從此法出而得顕現、名如来界、信樂正説深味愛重、一切聖賢人戒定慧身即得成就、是故此法名為法身」と「是如来界、非有非無、不染不浄、自性無垢、清浄相応…中略…是如来界在有垢地、浄不浄法俱在一時」である。即ち、信樂は如来界と法身と同じように見なされており、この如来界は有垢の地にありながら、有でもなく無でもなく、染でもなく浄でもなく、浄法と不浄法とともに同時に存在している、ということである。換言すれば、真諦訳とされる『無上依経』における信樂は、有為法と無為法との区別を超えている如来界とともに扱われ、決して有為と無為を厳密に峻別する存在ではないと思われる。この使い方は真諦訳とされる『仏性論』における信樂に近いと言えよう。

『仏性論』における三種の仏性は、真諦訳『撰大乘論釈』に見出すことができる。信樂の語もその関連部分の中に見える。これについて、『撰論釈』は以下のように述べている。

謂信及樂、信有三処、一信実有、二信可得、三信有無窮功德。信実有者、信実有自性住仏性。信可得者、信引出仏性。信有無窮功德者、信至果仏性。起三信已、於能得方便施等波羅蜜中、求欲修行、故名為樂。此信及樂為正意体、由得此信樂。⁷

信と樂を言うと、信には三処がある。一は信実有であり、二は信可得であり、三は信有無窮功德である。信実有とは、実有の自性住仏性を信じるのである。信可得と

⁶ 真諦訳『仏説無上依経』、『大正蔵』16・470bc。

⁷ 真諦訳『撰大乘論釈』、『大正蔵』31・200c。

は、引出仏性を信じるのである。信有無窮功德とは、至果仏性を信じるのである。この三信を起こした以上、方便施を得ることのできる波羅蜜の中において、修行を求めるため、楽と言われる。この信と楽は正意の体であり、これによって信楽を得られる。

即ち、「自性住仏性・引出仏性・至果仏性」のそれぞれの仏性に対する信が起きたら、更に修行すれば、信楽を得ることができる。『撰論釈』におけるこうした三つの信の対象である「自性住仏性・引出仏性・至果仏性」は、正に『仏性論』に見られる三種の仏性につながっていると思われる。重要なのは、この三種の仏性は有為法にも無為法にもつながっているため、信楽にもこの傾向がある、ということである。⁸

ちなみに、「信楽」の語は『大乘起信論』に見えないが、経名の通り、「信」は『起信論』にとって大変に重要な概念であろう。信について、『起信論』は以下のように述べている。

問曰、有何因縁而造此論？答曰、是因縁有八種。…中略…四者、為令善根微少衆生修習信心故。…中略…有如是等因縁、所以造論。⁹

問う、何の因縁によってこの論を造るか？答える、この因縁には八種がある。…中略…四は、善根が少ない衆生に信心を修習させるためである。…中略…これらの因縁があるため、この論を造るのである。

つまり、善根が少ない衆生に対し、信心を修習させることは『起信論』の造論的目的の一つである。これと『無上依経』・『仏性論』に見られる信楽との関連性を無視することができないであろう。

二、『仏性論』と『解節経』

漢訳『宝性論』に一度も現れなくて『仏性論』で出てくる經典で、注意すべきものが『仏説解節経』と『仏説無上依経』である。特に真諦訳とされる『解節経』は、『宝性論』にはその経名が見えないのに対し、『仏性論』に経名が指摘されて二回ほど引用されている。唯識思想に関する部分としては、玄奘訳『解深密経』の「心意識相品」以下の諸品は大変に重要であるが、同本異訳の『解節経』には存在していない。これまでの先行研究によると、現存の『解節経』の範囲では、ほとんど唯識に関わっていないため、

⁸ 拙稿「真諦訳とされる『仏性論』における「仏性」について—『地持経』・『宝性論』・『撰論釈』との関連を中心に—、『駒澤大学佛教学部論集』第46号、駒澤大学仏教学会、2015年。なお、本論文の第四章第三節を参照されたい。

⁹ 『大乘起信論』、『大正蔵』32・575bc。

真諦の訳出の意図が不明確である。¹⁰これだけではなく、真諦訳とされる『解節経』以前、同本異訳である菩提流支訳『深密解脱経』が既に存在していた、ということも問題であろう。ここにおいて『解節経』や『深密解脱経』との関係を意識しつつ、『仏性論』に見られる「真如・如如」の位置づけを考察してみたい。

『仏性論』は以下のように『解節経』の経名に明確に言及して引用している。

如『解節経』中説、仏告無尽意菩薩、善男子、如来性者、是真实諦。若如来出世及不出世、性相常然、非虚妄法。¹¹

『解節経』に説かれるように、仏は無尽意菩薩にこのように告げる、「善男子よ、如来性は、真实諦である。如来が出世しても出世しなくても、その性相が常にそのまま定まっております、虚妄の法ではない。」

真实諦と如来性がここで特に重要視されている。

『仏性論』のこの引用部分に対応する原文としては、真諦訳『解節経』では以下のように説かれているのである。

若諸法真如人法無我、互有別相、則諸法如如人法無我、不成真实、応由因生。若由因生、則成有為。若是有為、則非真实。若非真实、更応於此求別真实。須菩提、由此真实不從因生、非是有為、非不真实、於中不勞求別真实。何以故？此法恒常、若仏出世若不出世、法性・法界・法住皆悉常住。須菩提、以是義故、汝应当知、一味真实等一切処。¹²

もし諸法真如と人法無我は、互に別相であれば、即ち諸法如如と人法無我は、真实ではなく、因によって生じられるべきである。もし因によって生じられるならば、即ち有為となる。もし有為であれば、即ち真实ではない。もし真实でなければ、更にこれにおいて別の真实を求めるべきである。須菩提よ、この真实は因によって生じられず、有為ではなく、不真实でもなく、この中において別の真实を求めない。なぜかと言うと、この法恒常であり、仏が出世しても出世しなくても、その法性・法界・法住は皆悉く常住している。須菩提よ、あなたはこの義によるので、一味真实は一切処に等しいということを知るべきである。

この部分の注意すべき問題点は「真实」・「有為」・「人法無我」である。明確に検討するために、まず同本異訳である菩提流支訳『深密解脱経』の対応部分を対照して見よう。

¹⁰ 吉津宜英「真諦三蔵訳出経律論研究誌」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第61号、2003年）、袴谷憲昭『唯識の解釈学—『解深密経』を読む—』（春秋社、1994年）ほか参照。

¹¹ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・812a。

¹² 真諦訳『仏説解節経』、『大正蔵』16・714b。

上述の部分に対応する同本異訳としては、菩提流支訳『深密解脱経』では以下のように説かれているのである。

若真如第一義諦法無我有差別相者、真如証法第一義諦亦应有因。若有因者、应従因生。若従因生、应是有為。若是有為、不应得名第一義諦。若非第一義諦者、应更推求第一義諦。須菩提、是故、真如第一義諦法無我非従因生、亦非有為法、亦非不第一義諦、亦非為彼第一義諦更求第一義諦。惟是常常時、恒恒時、如来出世若不出世、法性常住、法体常住、法界常住。須菩提、汝依此義、应知此諸一切法相一味等味第一義諦。¹³

もし真如第一義諦法と無我とには差別の相があれば、真如証法第一義諦には因があるはずである。もし因があれば、因によって生じられるべきである。もし因によって生じられるならば、有為となる。もし有為であれば、第一義諦と名付けられてはいけない。もし第一義諦でなければ、更に第一義諦を求めるべきである。須菩提よ、この故、真如第一義諦法と無我は因によって生じられたものではなく、有為法でもない。不第一義諦ではなく、その第一義諦のために更に第一義諦を求めるものでもない。ただ常常時に、恒恒時に、如来が出世しても出世しなくても、法性が常住し、法体が常住し、法界が常住している。須菩提よ、あなたはこの義によるので、これらの諸々の一切法相は一味であって第一義諦に等しいということを知るべきである。

つまり、『深密解脱経』の「若真如第一義諦法無我有差別相者、真如証法第一義諦亦应有因」は、『解節経』の「若諸法真如人法無我、互有別相、則諸法如如人法無我、不成真実」になっているのである。『深密解脱経』の「真如第一義諦法無我非従因生、亦非有為法、亦非不第一義諦」は、『解節経』の「由此真実不従因生、非是有為、非不真実」になっている。『深密解脱経』の「应知此諸一切法相一味等味第一義諦」は、『解節経』の「一味真実等一切処」になっている。明らかなことに、『深密解脱経』の「真如第一義諦法無我」は、『解節経』になると、「諸法真如人法無我・諸法如如人法無我・真実」になっているのである。「法無我」は「人法無我」となり、「真如」は「真如・如如」となっている。更に重要なのは、『深密解脱経』の「真如は有為法ではない（真如第一義諦法無我非従因生、亦非有為法）」という明確な表現は、『解節経』になると、「真実是有為ではない（真実不従因生、非是有為）」という曖昧な表現になっている、ということである。この部分において、『解節経』は真如と如如よりも、真実の語を多用している。ここの引用文に限れば、『仏性論』も『解節経』と一致している。無為法としての真如第一義諦があまり強調されていないと言わざるを得ない。

菩提流支訳『深密解脱経』は明らかに真如を無為法のみと見なしている。即ち、もし

¹³ 菩提流支訳『深密解脱経』、『大正蔵』16・668c。

因より生じられるならば、第一義諦としての真如は有為法となる。もし有為法であれば、第一義諦と呼ばれるべきではない。このため、真如は第一義諦であり、無為法である。この無為法である真如は、差別・分別・差異などの有為法とは異なっており、もちろん、有為法のように働くこともなかろう。言うまでもなく、これは勒那摩提訳『宝性論』に説かれる真如とは決して同様ではない。¹⁴真諦訳とされる『仏性論』における真如説とも異なっている。

ここでまた注意すべきは、『解節経』の「諸法真如人法無我」と『深密解脱経』の「真如第一義諦法無我」との違いである。『仏性論』に見られる人我二空所顕の真如は、以下のように説かれている。

若起此執、正智不生、為除此執故説仏性。仏性者、即是人法二空所顕真如。由真如故、無能罵所罵。通達此理、離虚妄執。四為除誹謗眞実法者、一切衆生過失之事、並是二空。由解此空故、所起清淨智慧功德、是名眞実。言誹謗者、若不説仏性則不了空、便執実有、違謗眞如。淨智功德、皆不成就。¹⁵

もしこの執を起こせば、正智は生じない。この執を除くために仏性を説く。仏性とは、即ち人法二空に顕される真如である。真如によるので、能罵と所罵がない。この理に通達すれば、虚妄執を離れることができる。四には眞実法を誹謗する者を除くために、一切の衆生の過失のことは、すべては二空である。この空を理解することにより、清淨智慧の功德を起こし、これを眞実と名付ける。誹謗する者に対し、もし仏性を説かなければ、空を了解させることができない。もしそうであれば、彼らは実有に執着し、真如を誹謗することになる。淨智功德は成就しない。

即ち、真如は人空と法空とに顕されたものであり、この人空と法空とに顕された真如は仏性である。石井公成氏の研究によると、「二空所顕」という語は、唐代以前の文献には『仏性論』と真諦訳『撰大乘論釈』にしか現れない。¹⁶筆者の知る限り、漢文仏典において、この二空所顕の考え方をういて真如の解釈に使用する例としては、『解節経』・『撰大乘論釈』・『仏性論』が最初であろう。この中において、菩提流支訳『深密解脱経』の対応部分の内容と異なる真諦訳とされる『解節経』の影響が重要であろう。

真諦訳とされる『仏性論』に「真如・如如・俗如」の併用が見える。一方、菩提流支訳とされる諸経論に、「如如・俗如」は見えない。また、『仏性論』は正説法身と真如との関連性を強調している。これについて、『仏性論』は以下のように述べている。

¹⁴ 勒那摩提訳『宝性論』に見られる真如と、菩提流支の訳経に見られる真如との相違に関しては、拙稿『『究竟一乗宝性論』の真如説の一考察—東アジア仏教における真如理解との関連を中心に—』（『佛教学』第57号、仏教思想学会、2016年）を参照されたい。

¹⁵ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・787ab。

¹⁶ 石井公成「真諦関与文献の用語と語法—NGSMによる比較分析—」（船山徹編『真諦三蔵研究論集』、京都大学人文科学研究所2012年）参照。

如如者、俗如即真如、真如即俗如。真俗二如無別異故。清淨者、有二種。一者因中如如。未得無垢果地如如、無復垢穢故。二者因果俱淨。因中是無染清淨、至果無垢清淨故。¹⁷

如如とは、俗如は即ち真如であり、真如は即ち俗如である。真と俗との二つの如には別異がないからである。清淨には二種がある。一は因中如如である。まだ無垢果地の如如を得ず、垢穢がないからである。二は因果俱淨である。因中は無染清淨であり、至果は無垢清淨であるからである。

釈曰、一正得法身者、体是真如。世間無物可為譬者、故還取花中仏像為譬。二正説深妙法身者、以真如一味故、故取蜂家蜜為譬。三鹿淺正説法身者、以顯真俗種種義味故、故取糠中米為譬。由此三譬顯諸仏正得法身正説法身。是三法身遍滿撰藏一切衆生界無余故、故經説無一衆生出如来法身外者。¹⁸

解釈して言う。一は正得法身であり、その体は真如である。世間の物をもって譬えられないので、花の中の仏像をもって譬える。二は正説深妙法身であり、真如が一味であるので、蜂の蜜をもって譬える。三は鹿淺正説法身であり、真と俗の種々の義味を顯すので、糠の中の米をもって譬える。この三つの譬によって諸々の仏の正得法身と正説法身を顯す。この三つの法身は一切の衆生界を残りなく撰藏して遍滿するため、經は如来の法身を出る衆生がいないと説く。

以上の二つの部分から見ると、少なくとも二種の主張を読み取れると思われる。即ち、真諦訳とされる『仏性論』は、「真如＝俗如＝如如」と「正説法身＝真如」を主張しているのである。上述の通り、『仏性論』に見られる正説法身は有為法に近く、俗如も言うまでもなく有為法に属するのであろう。このため、『仏性論』は有為の真如を主張していると考えられる。

『宝性論』には、真如に関して次の部分が見られる。

sā ca sarvesāṃ api mithyātvaniyatasamtānānāṃ sattvānāṃ prakṛtinirviśiṣṭāpi. (RG, 71)¹⁹

しかし、それ（真如）は、あらゆる、邪性に定まっている諸相續（諸衆生）においても、本性として無差別である。

彼真如如来之性、乃至邪聚衆生身中、自性清淨心無異無差別。²⁰

その真如如来の性、ないし邪聚衆生の身の中にあるが、自性清淨心と異ならず、差

¹⁷ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・805c。

¹⁸ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・808ab。

¹⁹ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

²⁰ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・838c。

別もない。

『宝性論』の梵本では、真如は本性として一切衆生において何の差別もないということが説かれている。勒那摩提の漢訳になると、その本意はほとんど見えなくなり、「真如＝自性清浄心」というパターンとなってしまった。²¹この部分は真諦訳とされる『仏性論』に深く関わってくると思われる。これについて、『仏性論』の作者は以下のように説いている。

自性亦如、無変異故。功德亦如、無増減故。清浄亦如、無染汚故。故曰如如是真如。如在一切邪定聚及一闍提諸衆生中本無差別。若至客塵滅後説名如来蔵、故説一切衆生為如来蔵、能蔵如来不得顕現。為顕此清浄無二故、仏説此経。文殊師利諸仏已出離於我取根本、由此自性清浄一切衆生清浄、是自性清浄與衆生清浄無有二故。²²自性も如であり、変異がないからである。功德も如であり、増減がないからである。清浄も如であり、染汚がないからである。このため、如如は真如である、と説く。この如は一切の邪定聚と一闍提などの諸々の衆生の中においてもともと差別がない。客塵が減じた後に如来蔵と言われる。このため、一切衆生が如来蔵であると説く。如来を包蔵することができ、顕現させない。この清浄無二を顕すために、仏はこの経を説いた。文殊師利などの諸仏は既に我取根本から離れたため、自性清浄は一切衆生の清浄に応じ（一切衆生の清浄は自性清浄であるべき）、この自性清浄は衆生の清浄と異ならないからである。

この部分に関し、まず注意すべきは、「如在一切邪定聚及一闍提諸衆生中本無差別。…中略…由此自性清浄一切衆生清浄、是自性清浄與衆生清浄無有二故」という一節である。上述の『宝性論』の関連部分と対照して見れば分かるように、『仏性論』のこの部分の解釈は『宝性論』の梵本と漢訳をとともに参照していると思われる。『仏性論』の「如在一切邪定聚及一闍提諸衆生中本無差別」は梵本『宝性論』の「*sā ca sarvesāṃ api mithyātvanīyatasamptānānāṃ sattvānāṃ prakṛtīnirviśiṣṭāpi*（真如は、あらゆる、邪性に定まっている諸衆生においても、本性として無差別である）」につながっており、『仏性論』の「自性清浄一切衆生清浄」は漢訳『宝性論』の「乃至邪聚衆生身中、自性清浄心無異無差別」につながっていると考えられる。『仏性論』の「故曰如如是真如」は言うまでもなく、当時の中国人によってつくられた解釈であろう。

ちなみに、『仏性論』は最後の部分において真如の「空・不空」を認めている。

²¹ この問題については、拙稿『大乘起信論』の如来蔵思想の再検討—『勝鬘経』・『楞伽経』・『宝性論』との対比を中心として—（『印度学仏教学研究』第63巻、2014年）を参照されたい。

²² 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・808b。

如来性者、自清浄故。能染客塵者、自性空故。故言無一法可損。真如者、與清浄因不相離、過恒沙数等不捨智不可思惟。諸仏功德恒相應故。故言無一法可増。若法無因、此無法觀真如空。以余法有故、觀如不空。故言真如亦空不空。何以故。以離増減二辺故。無一法可損故是空、無一法可増故非空。²³

如来性は、自清浄である。能染客塵は、自性空である。このため、損する法が一つもないと言う。真如は、清浄因から離れず、ガンジスの沙の数をこえる不捨智であり、不可思惟であり、諸々の仏の功德に応じる。このため、増す法が一つもないと言う。もし法に因がなければ、この無法をもって真如の空を觀察することになる。余法があることをもって真如の不空を觀察する。このため、真如が空でもありながら不空でもあることを言う。なぜかと言うと、増と減との二辺から離れるからである。損する法が一つもないので空である。増す法が一つもないので空ではない。

と説かれている。特に「若法無因、此無法觀真如空。以余法有故、觀如不空。故言真如亦空不空」という説明は、真如を「空・不空」に分けている。高崎直道氏の研究によると、インドの仏典で、真如の名で随縁や熏習などの動きの作用を説くものはないのに対し、『起信論』はその意義を活かしつつ、真如は有為法のように「空・不空」に分けられる、という。²⁴筆者の研究によれば、『起信論』だけではなく、漢訳『宝性論』などもこれに関わってくる。²⁵このため、上述の真諦訳とされる『仏性論』に見られる「真如の空・不空」の部分は、漢訳『宝性論』や『起信論』などの影響を受けたことが推測される。

以上の検討から見ると、真諦訳とされる『仏性論』は、「仏性・正説法身・俗如」などの同義語を利用しつつ、漢訳『宝性論』や『起信論』などの経論より、真如を無為法と認めつつ、有為法の方向に更に向けていると思われる。

おわりに

真諦訳とされる『仏性論』は、『菩薩地持経』・『涅槃経』・『宝性論』・『解節経』・『無上依経』に全く見えない阿頼耶識と三性説を説いている。これは言うまでもなく、『撰大乘論』と『撰大乘論积』に由来するのであろう。また、『撰大乘論』所引の『大乘阿毘達磨経』が説く円成実性の四種清浄のうち、自性清浄（有垢真如）と離垢清浄（無垢真如）とを分離している。これは無漏有為法としての真如を意味するものと思われる。

²³ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・812bc。

²⁴ 高崎直道『『大乘起信論』の真如』（『佛教学』第29号、仏教思想学会、1990年）参照。

²⁵ 拙稿『『大乘起信論』の真如説の一考察—『究竟一乘宝性論』の如来蔵説との関係を中心として—』（2015年6月20日に韓国で第四回韓中日仏教学共同学術大会にて口頭発表、東洋大学東洋学研究所編『東アジア仏教学術論集・第4号』所収、2016年）。

もしそうであれば、『仏性論』は『解節経』の真如説と『摂大乘論』・『摂大乘論釈』の三性説などを通し、真如を有為法に変えていると考えられる。

第五節 真諦訳『金光明経』「三身分別品」と漢訳『宝性論』 —その仏身論について—

はじめに

『金光明経』(Suvarṇaprabhāsottamasūtra) はインド成立の経典であり、サンスクリット原典のほか、三種の漢訳と三種のチベット訳とが現存している。この中、「三身分別品」という品を含むのは、次の四訳である。

- ① 真諦訳『合部金光明経』(大正 No.664)
- ② 義浄訳『金光明最勝王経』(大正 No.665)
- ③ *ḥPhags pa gSer ḥod dam pa mchog tu rnam par rgyal baḥi mdo sdeḥi rgyal po theg pa chen poḥi mdo* Leḥu 3: Sku gsum rnam par ḥbyed pa (北京版 No.174)
- ④ *ḥPhags pa gSer ḥod dam pa mod sdeḥi dbaḥ poḥi rgyal po shes bya ba theg pa chen poḥi mdo* Leḥu 3: sku gsum par dbyed pa (北京版 No.175)

つまり、サンスクリット本には、この品は含まれていないのである。その中、真諦三蔵(499–569)が翻訳した漢訳『金光明経』には「三身分別品」があり、これは現存するこの品を含む一番古いテキストである。高崎直道氏の研究によれば、それは『金光明経』の発展増広の過程において、『宝性論』の影響下に行われた挿入部分の一部である可能性が高く、「三身分別品」を含まない諸本と異なる別系統として古型を示している、という。¹このため、『金光明経』の研究にとって、真諦の漢訳本は非常に重要であろう。

2

道宣(596–667)は『続高僧伝』において、真諦の『金光明経』翻訳について、

拘那羅陀、陳言親依。或云波羅末陀、訳云真諦。…中略…至天保三年、為侯景請、還在台供養。于斯時也、兵饑相接、法幾頽焉。会元帝啓祚承聖清夷、乃止于金陵正觀寺、与願禪師等二十余人、翻『金光明経』。³

拘那羅陀は、陳では親依と呼ばれた。あるいは波羅末陀と言われており、真諦と訳された。…中略…天保三年に至り、侯景に招かれて宮中で供養を受けていた。この時、戦乱が頻繁に起き、仏法が衰えるようになったが、高い志向を持っていた元帝により、金陵の正観寺に留まり、願禪師などの二十余人とともに、『金光明経』を翻

1 高崎直道『如来蔵思想の形成』、春秋社、1975年、331–332頁。

2 真諦の『金光明経』翻訳の事情について、宇井伯寿「真諦三蔵伝の研究」(『印度哲学研究第六』所収、甲子社書房、1930年)を参照されたい。

3 道宣撰『続高僧伝』、『大正蔵』50・429c。

訳した。

と述べている。つまり、真諦は 552 年に金陵（今南京）で願禪師などの僧侶たちと共に『金光明経』を翻訳していたのである。この際、『宝性論』の漢訳は既に北朝でなされており、真諦とその周りの人々はそれを知っていたはずである。

また、隋の『歴代三宝紀』では、真諦将来の『金光明経』の梵本について、

周武帝世、西天竺優禪尼国三蔵法師拘那羅陀、陳言親依、又別云真諦。…中略…若依陳紙墨翻写、応得二万余卷。今之所訳止是数縛多羅葉書、已得二百余卷。通及梁代減三百卷。是知仏法大海不可思議。其梵本『華嚴』・『涅槃』・『金光明』将来。建康已外、多在嶺南広州、制旨王園二寺。冀不思議弘法大士、将来共尋。⁴

周武帝の時代の西天竺の優禪尼国の三蔵法師であった拘那羅陀は、陳では親依と呼ばれた。また真諦とも言われる。…中略…もし陳の紙墨で翻写すれば、二万余の巻となる。今の訳は数枚の縛多羅葉書に書かれたものを訳しただけで、二百余巻となっている。梁代になると減って三百の巻となる。このため、仏法的大海は不可思議であると知るべきである。なお、『華嚴経』・『涅槃経』・『金光明経』の梵本も真諦三蔵に将来されていた。建康以外では、嶺南と広州の制旨寺と王園寺に所蔵されている。不思議な弘法大士たちは、将来、ともに尋ねてもらいたい。

これから見ると、真諦は漢訳『宝性論』を知ったうえで、当時の中国の人々の手伝いにより、梵本を土台にしつつ、『金光明経』を翻訳した、ということが予想される。この流れを意識しつつ、本節では真諦訳『金光明経』「三身分別品」の関連問題を検討していきたい。

一、真諦訳『金光明経』「三身分別品」の仏身説

『金光明経』の仏身説の基本構造は、『宝性論』の仏身論とは全く同一である、と高崎氏は指摘している。⁵これは高崎氏が『宝性論』の梵本に基づいて研究を重ねた結論であり、筆者は賛成する。ただし、よく知られているように、『宝性論』の漢訳本が梵文テキストとかなり異なっており、その差異が後の中国仏教の特色を生む一因となったことは重要である。⁶真諦訳とされる『金光明経』「三身分別品」における仏身説はこの背景にどのように位置づけられるべきであろうか。本節においては、『宝性論』の漢訳本

⁴ 費長房撰『歴代三宝紀』、『大正蔵』49・88ab。

⁵ 前掲高崎書、338頁。

⁶ 拙稿『『究竟一乗宝性論』の真如説の一考察—東アジア仏教における真如理解との関連を中心に—』（『佛教学』第57号、仏教思想学会、2016年）、本論文第三章第三節ほか参照。

と梵文テキストとの相違を意識しつつ、真諦訳とされる『金光明経』「三身分別品」の仏身説を再び検討していきたい。

『金光明経』の漢訳本の事情に関して、以下の記述がある。

而『金光明』見有三本。初在涼世有曇無讖訳為四卷、止十八品。其次、周世闍那崛多訳為五卷、成二十品。後逮梁世、真諦三蔵於建康訳「三身分別」・「業障滅」・「陀羅尼最浄地」・「依空満願」等四品、足前出沒為二十二品。其序果云、曇無讖法師称『金光明経』篇品闕漏。⁷

『金光明経』には三種類の漢訳本がある。最初は北涼の曇無讖によって四巻本として翻訳され、十八品となっている。次に、周の闍那崛多によって五巻本として翻訳され、二十品となっている。後に梁になると、真諦三蔵は建康において「三身分別」・「業障滅」・「陀羅尼最浄地」・「依空満願」などの四品を翻訳しており、その前の部分と合わせて二十二品となっている。その序文には、曇無讖法師は『金光明経』の篇品に欠けている部分があると指摘した、とある。

これから見ると、真諦訳『金光明経』は「三身分別品」を含む一番古い漢訳本であろう。北涼の曇無讖（385?－433）もこの品の存在を知っていたかもしれないが、翻訳していなかった。このため、現存する「三身分別品」を含む最古のテキストとして、真諦の漢訳本は極めて重要と言えよう。

では、真諦訳『金光明経』「三身分別品」はどのような仏身論を説いているのか。三身について、真諦訳『金光明経』「三身分別品」には、

善男子、菩薩摩訶薩一切如来有三種身、菩薩摩訶薩皆应当知。何者為三。一者化身、二者応身、三者法身。如是三身摂受阿耨多羅三藐三菩提。⁸

善男子よ、菩薩摩訶薩と一切の如来には三種類の身がある、ということを知るべきである。その三種類の身は何かと言うと、一は化身であり、二は応身であり、三は法身である。こうした三身は阿耨多羅三藐三菩提を摂受するのである。

とある。即ち、仏と菩薩の仏身説について、「化身・応身・法身」と説いているのである。よく知られているように、報身の代わりに、応身と訳すのは、真諦訳経における仏身説の特色である。『金光明経』はこの点でほかの真諦訳の経論と一致している。

こうした三身の相互関係について、『金光明経』には、

善男子、是第一身依於応身、是故得顕。是諸応身依於法身、故得顕現。是法身者是

⁷ 宝貴編『合部金光明経』、『大正蔵』16・359b。

⁸ 宝貴編『合部金光明経』、『大正蔵』16・362c。

真実有、無依処故。善男子、如是三身以有義故而説於常、以有義故説於無常。化身者、恒転法輪、処処如如、方便相続不斷故、是故説常。非是本故、具足之用不顯現故、故説無常。応身者、從無始生死相続不斷、一切諸仏不共之法能摂持故、衆生未盡、用亦不盡故、是故説常。非是本故、以具足用不顯現故、故説無常。法身者、非是行法、無有異異、是自本故、猶如虚空、是故説常。⁹

善男子よ、この第一身は応身を土台にするため、顕れることができる。諸々の応身は法身を土台にするため、顕れることができる。法身は実有であり、また拠り所がないからである。善男子よ、こうした三身はある義をもって常と言われ、ある義をもって無常とも言われる。化身は、常に法輪を転じており、至る処はすべて如如であり、方便をもって相続して断じないため、常と言われる。一方、それは本来の実在ではなく、具足の用は顕われないため、無常とも言われる。応身は、無始の生死より相続し、断ぜず、一切の諸仏の不共の法に摂持されており、衆生においてまだ尽きず、その用も尽きないため、常と言われる。一方、それは本来の実在ではなく、具足の用は顕われないため、無常とも言われる。法身は、行法ではなく、異なる場合もなく、本来のありのままであり、虚空のようであるため、常と言われる。

とある。化身は応身を土台にし、応身は法身を土台にしており、法身は実有であって拠り所がないため、化身と応身は常でもあって無常でもあるのに対し、法身は本来の常である、という。

話が変わるが、法身の問題に関しては、『宝性論』に次のように説かれている。

sa khalv eṣa tathāgatagarbho dharmakāyāvīpralambhas tathatāsamḥinnalakṣaṇo
niyatagotrāsvabhāvaḥ sarvadā ca sarvatra ca niravaśeṣayogena sattvadhātāv iti draṣṭavyam
dharmatām pramāṇīkrītya. (RG, 73)¹⁰

それゆえ、実に、この如来蔵は法身から離れないものであり、真如と不可分の特質をもち、定まった種性を自性としており、常に、いかなる場合にも、すべて残りなく、衆生界にある、と法性を基準として、理解すべきである。¹¹

此明何義？明如来蔵究竟如来法身、不差別真如体相、畢竟定仏性体。於一切時一切衆生身中皆無余尽応知。此云何知、依法相知。¹²

「これはいかなる意味を明らかにするのか。如来蔵は如来法身を究竟とし、真如の体相とは差別がなく、畢竟して定まった仏性を体とすることを明らかにするのであ

⁹ 宝貴編『合部金光明経』、『大正蔵』16・363c。

¹⁰ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950. (以下同様。)

¹¹ 高崎直道氏の和訳とは違い、この部分の和訳は松本史朗氏の理解を参照している。松本史朗『仏教思想論・下』(大蔵出版、2013年)第88頁参照。

¹² 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・839b。

る。一切の時に、一切の衆生の身の中に皆余尽がない、と知るべきである。これは何によって知られるかという、法の相によって知られる。」

『宝性論』の梵本はここで、如来蔵が三種の自性をもつこと、すなわち法身と真如と如来の種性を自性とすることを簡潔にまとめている。勒那摩提（?－508－?）の漢訳は種姓（gotra）を「仏性」と訳している。問題となるのは、梵本では法身は定まった種性を自性とすることが説かれているのに対し、漢訳本では法身は仏性の体を定めると言っていることである。換言すれば、梵本と比べると、漢訳『宝性論』は発生論の主体としての法身をより強調し重要視している。この点から見れば、上述の真諦訳『金光明経』に近いように思われる。

法身の強調にとどまらず、真諦訳『金光明経』「三身分別品」は法身と真如との関係について、以下のように説いている。

復次、善男子、是法身者、煩惱障清浄故、能現応身。業障清浄故、能現化身。智障清浄故、能現法身。譬如依空出電、依電出光。如是依於法身、故出応身。依於応身、故出化身。是故、性極清浄摂受法身、智慧清浄摂受応身、三昧清浄摂受化身。是三清浄是法如如、是不異如如、一味如如、解脱如如、究竟如如。是故諸仏体一、不異。

13

また、善男子よ、法身は煩惱障の清浄により、よく応身を顕すことができる。業障の清浄により、よく化身を顕すことができる。智障の清浄により、よく法身を顕すことができる。例えて言えば、空によって電が出て来たり、電によって光が出てきたりするようなものである。このように法身を土台にするため、応身が出て来る。応身を土台にするため、化身が出て来る。このため、性の清浄によって法身を摂受し、智慧の清浄によって応身を摂受し、三昧の清浄によって化身を摂受することになっている。この三つの清浄は法如如であり、不異如如であり、一味如如であり、解脱如如であり、究竟如如である。このため、諸仏の体は一つであり、異なるないのである。

応身の土台は法身であり、化身の土台は応身である。三身の清浄は法如如であり、究竟如如である。諸仏の体は一つであり、異なるないのである、という。即ち、真如は法身の清浄状態であり、根本でもある。

梵本とは違い、漢訳『宝性論』では仏性（buddha-dhātu）と種姓（gotra）とはほとんど区別されていない。¹⁴これについて、次の二例を見てみよう。

¹³ 宝貴編『合部金光明経』、『大正蔵』16・364c。

¹⁴ 小川一乗『『宝性論』と『仏性論』』、平川彰編『如来蔵と大乘起信論』所収、春秋社、1990年。

gotraṃ tad dvividhaṃ jñeyaṃ nidhānaphalavṛkṣavat / anādiprakṛtiṣṭhaṃ ca samudānītam
uttaram / buddhakāyatravāptir asmād gotradvayān matā / (RG, 71-72)

種姓(gotra)、それは二種類であり、宝蔵と果樹の如しと知るべきである。即ち、無始なる本性住のもの(種姓)と、優れた、[修行によって]開発されたものとである。この二種の種姓から、三種の仏身が得られる。

仏性有二種、一者如地蔵、二者如樹果。無始世界来、自性清浄心、修行無上道。依二種仏性、得出三種身。¹⁵

仏性には二種があり、一は地蔵のようであり、二は樹果のようである。無始の世界より来たる自性清浄心と、修行によって得られる無上の道とである。二種の仏性により、三種の身を得る。

梵本には“gotra”(種姓)の語が明らかに見られるが、漢訳『宝性論』になると、「仏性」となっている。そのうえ、梵本に説かれる“anādiprakṛtiṣṭhaṃ”(無始なる本性性)と“samudānītam uttaram”(優れた、[修行によって]開発されたもの)という二種の種姓(gotradvaya)は、漢訳では「二種仏性」となっている。つまり、仏性から法身を生じることができるのである。これは漢訳『宝性論』の仏性重視の傾向に基づこう。

なお、漢訳『宝性論』では、“gotra(種姓)”は「真如仏性」と訳された場合もある。以下はその代表的な一例である。

samāsatas trividhenārthena sadā sarvasattvās tathāgatagarbhā ity uktam bhagavatā / yad uta sarvasattveṣu tathāgatadharmakāyaparispḥaraṇārthena tathāgatatahatāvyatibhedārthena tathāgatagotrasmābhavārthena ca / (RG, 26)

要約すると、三種の意味により、常に一切の衆生は如来蔵である、と世尊によって説かれた。即ち、一切の衆生に、如来の法身が遍満しているという意味によって、如来の真如が無差別であるという意味によって、および如来の種姓が存在するという意味によってである。

此偈明何義。有三種義、是故如來說一切時一切衆生有如来蔵。何等為三、一者、如来法身遍在一切諸衆生身、偈言仏法身遍満故。二者、如来真如无差別、偈言真如无差別故。三者、一切衆生皆悉実有真如仏性、偈言皆実有仏性故。¹⁶

この偈はいかなる意味を明らかにするのか。三種類の義がある。この故に如来は、一切の時に一切の衆生は如来蔵を有している、と説く。この三種類は何かというと、一は、如来法身が一切の衆生の身に遍在していることである。偈に「仏法身遍満」と言うからである。二は、如来の真如が無差別であることである。偈に「真如无差

¹⁵ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・839a。

¹⁶ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・828b。

別」と言うからである。三は、一切の衆生が皆悉く実に真如仏性を有していることである。偈に「皆実有仏性」と言うからである。

梵本では、如来蔵の三種の意味の中の第三として「如来の種姓」(tathāgatagotra) が説かれるが、漢訳はそれを「真如仏性」と翻訳し、また直前の注釈偈中の“gotra (種姓)”に対しては「仏性」と訳す。注意されるのは、この箇所での梵本が「法身・真如・種姓」という三つの重要な概念を導入して如来蔵を解釈するのに対し、漢訳は「法身・真如・真如仏性」という組概念を採用していることである。これを介し、「仏性＝真如＝真如仏性」という図式が成立するようになっている。

では、『金光明経』「三身分別品」に見える真如を自性とする法身の発生論は、それ以前のどの漢訳経論にも見当たるのか。まず、漢訳『宝性論』に見られる真如は、法身に深く関わり、有為法のように働くことができる、という『宝性論』の以下の一節に目を向けたい。

dvividho buddhānām dharmakāyo 'nugantavyaḥ / suvisuddhāca dharmadhātor
avikalpajñānagocaraviśayaḥ / sa ca tathāgatānām pratyātman adhigamadharmam adhiḥṛtya
veditavyaḥ / tatprāptihetuś ca suvisuddhadharmadhātuniśyando yathāvaineeyikaparasattveṣu
vijñāptiprabhavaḥ / sa ca deśanādharmam adhiḥṛtya veditavyaḥ / (RG, 70)

諸仏の法身には二種があると知るべきである。[第一は] 清浄法界であり、これは無分別智の働く領域である。それを諸如来の自内証の法に関するものと知るべきである。また [第二には]、そ [の清浄法界] を得る因であり、清浄法界と同質 (等流の) のものであり、所化に応じ、他の衆生たちに対して知らしめるものとしてある。これは所説の法に関するものと知るべきである。

此偈明何義。諸仏如来有二種法身。何等為二？一者寂靜法界身、以無分別智境界故、如是諸仏如来法身唯自内身法界能証應知、偈言清浄真法界故。二者為得彼因、謂彼寂靜法界説法、依可化衆生説、彼説法應知、以依真如法身有彼説法、名為習氣、偈言及依彼習氣故。¹⁷

この偈は何の義を明らかにするのか。諸々の仏如来には二種の法身がある。この二つは何かと言うと、第一は寂靜なる法界身である。[これは] 無分別智の境界であるので、このような諸々の仏如来の法身はただ自内身の法界のみ証することができる。偈に「清浄真法界」と言うのであるから。第二はそれを得るための因である。その寂靜法界が法を説くことを言う。それは可化の衆生に応じて説かれ、その説法は、真如法身によることから、その [寂靜法界の] 説法として存在し、習気と名づけられると知るべきである。偈に「及依彼習気」と言うのであるから。

¹⁷ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・838b。

法身には二種があり、第一は清浄な法界であり、それは無分別智の働く境界である、という点に関しては、『宝性論』の梵本と漢訳とは一致している。一方、第二種の法身の解釈について、梵本と漢訳との相違は明白である。梵本は「清浄法界を得る因であり、清浄法界と同質のものであり、それは所説の法に関するものである」と説いているが、漢訳は「それ（清浄法界）を得る因であり、真如法身によることから〔寂静法界〕の説法として存在するし、習気と名づけられる」と説いている。特に注意に値するのは、梵本が清浄法界と同質の説法と述べるのみであるのに対し、漢訳はその上に真如法身による説法とまで語っていることである。¹⁸『宝性論』の梵本に見られる二種の法身は、漢訳になると真如法身の説法という表現を得ている。

さらに注意すべきは、“tathatā（真如）”の語が見えない梵本とは異なっており、漢訳『宝性論』は「真如法身」の説法を主張していることである。換言すれば、真如を自性とする法身は説法することにより、働いて変化し、習気になるのである。これは梵本の表現を既に超えていると言わざるを得ない。真諦訳『金光明経』「三身分別品」の法身説はこの流れから影響を受けているように思われる。

なお、一切の衆生の悟りについて、真諦訳『金光明経』「三身分別品」は、

善男子、若有善男子、善女人於此『金光明経』聴聞信解、不墮地獄・餓鬼・畜生・阿修羅道。常生人天、不為下劣。恒得親近諸仏如来、聴受正法、常生諸仏清浄国土。…中略…一切衆生未種善根、令得種故。已種善根、令增長成熟故。一切世界所有衆生皆悉能行六波羅蜜。¹⁹

善男子よ、もし善男子・善女人はこの『金光明経』を聴聞して信解すれば、地獄・餓鬼・畜生・阿修羅道に墮ちないことになる。常に人天に生まれ、下劣にならないことになる。恒に諸々の仏如来に近づき、正法を聴受し、常に諸仏の清浄国土に生まれることができるようになる。…中略…未だ善根がない一切の衆生に対し、種を得させるようにしており、既に善根を持っている衆生に対し、その善根を増長させ成熟させるようにするからである。一切の世界の衆生は悉くよく六波羅蜜を實踐することができるようになる。

と述べている。即ち、未だ善根がない衆生に対し、種を得させており、既に善根を持っている衆生に対し、その善根を増長させ成熟させることにより、一切の衆生は悉くよく

¹⁸ 東アジア仏教における法身説法の問題については、大久保良峻『台密教学の研究』（法蔵館、2004年）の第六章「日本天台における法身説法思想」を参照されたい。大久保氏の研究によれば、日本密教における法身説法思想は、菩提流支訳『入楞伽経』に見られる「法仏説法」に関わっている、という。これを踏まえつつ、漢訳『宝性論』にも「法身説法・真如説法」の素材が窺えるように考えられる。

¹⁹ 宝貴編『合部金光明経』、『大正蔵』16・365a。

六波羅蜜を實踐し、仏から正法を聴受し、常に諸仏の清浄国土に生まれることになる、という。この点は極めて重要である。つまり、善根のない衆生でも種を得られるため、一切の衆生は悉く成仏できることになるのである。

このため、漢訳『宝性論』は、一切の衆生の成仏までも言及していると考えられる。これと真諦訳『金光明経』「三身分別品」に見える一切の衆生の成仏説との関連性が予想される。

二、菩提流支訳経に見える「応身」

真諦訳『金光明経』「三身分別品」の仏身論およびその背景について検討してみた。これからは漢訳『宝性論』に密接に関わっている菩提流支（？－508－535－？）の訳経に見える仏身論に目を向けたい。

菩提流支は勒那摩提と同時代に北朝で翻訳事業に従事し、数多くの唯識・如来蔵経論を翻訳していった。まず、菩提流支の講義録とされる『金剛仙論』における応身説を検討してみよう。三身について、『金剛仙論』には、

法身仏非報応二仏。報身仏非法身応身仏。応身仏非法報二仏。此就三種仏別相義辺、不得為一也。²⁰

法身仏は報・応の二仏ではない。報身仏は法・応の二仏ではない。応身仏は法・報の二仏ではない。三種の仏はそれぞれ別相であり、一つとして混同されることはあり得ない。

とある。明らかなように、『金剛仙論』は「法身・報身・応身」の三身説を説いている。三身はそれぞれ異なっており、混同されることはあり得ない、という。これは『金光明経』「三身分別品」の説いている「是故諸仏体一不異」（このため、諸仏の体は一つであり、異ならない）と同様ではないように思われる。

また、上述のように、『金光明経』「三身分別品」は、善根のない衆生でも種を得られ、成仏できるようになると言っている。『金剛仙論』はこれについて、以下のような意見を述べている。

若不去不来者、菩薩福德衆生不得受用。則菩薩虚発此願、無所利益。為断此疑故、答明諸仏菩薩真実法身雖無去無来、而応身從感去来化物。衆生用之益、真実不虚。如此則菩薩善根衆生用之、本願不虚。²¹

もし去ることもなく来ることもなければ、菩薩の福德を衆生は受用できなくなる。

²⁰ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・855a。

²¹ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・866c。

則ち、菩薩のこの願は無駄になり、利益することもなくなる。この疑問を断じるために、答えて言う、諸々の仏菩薩の真実法身は去ることもなく来することもないといっても、応身は縁に従って去ったり来たりし、人々を教化する。衆生はその用の利益を受けることができるため、真実であって虚空ではない。このため、菩薩の善根を衆生でも利用することができるようになるので、菩薩の本願も無駄にならないことになる。

即ち、菩薩の法身は去ったり来たりすることはしないにもかかわらず、その応身は法身に従って働くことができる。この応身の働きの利益により、一切の衆生は菩薩の善根を借用し、成仏の道に至ることができる、という。『金剛仙論』はこのような解釈をもって「三身分別品」の主張を見事に会通しているように思われる。

これに近い解釈として、『金剛仙論』の以下の説明を挙げることができる。

為化諸衆生福德者、菩薩所修善根也。応報者、為化衆生、現入三界。三業教化、令衆生得益。如此則是菩薩福德与衆生共受。非謂法身有来去也。²²

諸々の衆生に福德をもたらすのは、菩薩の善根である。応身と報身とは、衆生を教化するために、実際に三界に入るのである。三業の教化により、衆生に利益を得させる。このように、菩薩の福德を衆生でも受けることができるようになる。法身に来と去があるというわけではない。

つまり、菩薩が修行によって得た善根は、応身と報身の役割により、衆生にその成仏の種をもたらすことになる、ということである。

一方、『金剛仙論』の解釈によれば、応身は報身とも異なっている。即ち、

応身有去来、法報湛然、無去来等故、云常不動。²³

応身には去と来があるのに対し、法身と報身は湛然であり、去と来がないため、常に不動であると言われる。

法身と報身は動かないのに対し、応身は去ったり来たりすることになる。ここの「報身」は『金光明経』「三身分別品」になると、「化身」となっているが、その化身は動けないとは言われていない。

最後に、その応身の作業について、同じく菩提流支訳の『弥勒菩薩所問経論』は以下のように述べている。

²² 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・867a。

²³ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・867b。

又如受戒人臨受戒時身動口説、及受戒時默然而住、身口不動。師羯磨已、彼人成就無作身業、此亦如是。又如口業事、而口不言、但動頭陶目、奮眉举手。如是等相表前事者、亦得成就、不作口業。又応身作業、而身不動、口説種種身業方便。彼事成時、亦得成就、不作身業。²⁴

また、受戒の人は受戒しようとする際は、身を動かし口で説くこともできるが、受戒の時は沈黙したままであり、身と口を動かさない。師の羯磨が終わり次第、受戒の人は無作の身業を成就するようになる。また口で言う動作については、口で言わず、ただ頭と目を動かし、眉をひそめ手を挙げる。このような相でも前述のことを表し、成就を得ることができるのであって、口の業はなさないのである。また、応身が業をなす場合、身は動かさず、口で種種の身業の方便をを説く。この場合でも成就することができるし、身の業はなさないのである。

応身は体を動かさず、口だけで様々な方便を説いており、その口の業によって種々の動きを成就することになる、という。これは漢訳『宝性論』の説いている「謂彼寂靜法界説法、依可化衆生説、彼説法応知、以依真如法身有彼説法、名為習氣」（寂靜法界が法を説くことを言う。それは教化すべき衆生にに応じて説かれ、その説法は真如法身によるため、[寂靜法界の]説法として存在し、習氣と名づけられると知るべきである）に非常に近いと言えよう。つまり、『弥勒菩薩所問經論』は漢訳『宝性論』の「真如説法」を応身の業として解釈するのである。

おわりに

本節で検討したように、真諦三蔵が翻訳した『金光明經』には「三身分別品」があり、これは現存するこの品を含む一番古いテキストである。それは『金光明經』の発展増広の過程において、『宝性論』の影響下に行われた挿入部分の一部であったように思われる。『金光明經』の仏身説の基本構造は、『宝性論』の仏身論に非常に近いが、『宝性論』の漢訳本が梵文テキストとかなり異なっており、その差異が後の中国仏教の特色を生む一因となったため、本節の検討により、真諦訳『金光明經』「三身分別品」の仏身説は漢訳『宝性論』の影響を強く受けていることが分かる。

²⁴ 菩提流支訳『弥勒菩薩所問經論』、『大正蔵』26・250a。

第六節 杏雨書屋所蔵敦煌写本羽 333V 『起信論疏』と『宝性論』・『仏性論』

はじめに

本節は、杏雨書屋所蔵の敦煌写本、羽 333V 『大乘起信論疏』（擬題）が漢訳『宝性論』と『仏性論』をどのように依用しているかを考察することを目的とする。

杏雨書屋本は『大乘起信論』に対する注釈書であり、2011年に公開された新出資料である。その翌年、池田将則氏によって翻刻されており、真諦訳書の影響を強く受け、曇延（516—588）の『大乘起信論義疏』に影響を与えた、と指摘されている。¹これを踏まえつつ、韓国・日本の共同研究の形式で羽 333V の全文を解説して訳注を作成し、解題論文によって思想的な位置づけを解明しようとする訳注研究は、2017年に刊行されるに至った。²この作業によって、羽 333V は現存最古の『大乘起信論』に対する漢文注釈書であることが知られるようになった。

その中、筆者が特に注目しているのは、金成哲氏の研究である。即ち、羽 333V が真諦訳書・撰述書、特に『撰大乘論釈』と『仏性論』を積極的に依用して『起信論』を注釈するのに対し、曇延疏は真諦訳書・撰述書の関連要素を改変したり無視したりすることが多い、という結論に至った。³つまり、現存最古の『起信論』注釈書としての羽 333V は、真諦訳とされる『撰大乘論釈』・『仏性論』から無視できない影響を受けたのである。高崎直道氏の研究によれば、同じ真諦訳とされる『撰大乘論釈』の如来蔵説は、梵本『究竟一乘宝性論』を縦横に利用しており、梵本『宝性論』の内容は『撰大乘論釈』・『仏性論』・『無上依経』に分散配置されている、という。⁴このため、筆者の問題意識は、『宝性論』と羽 333V との関連性にある。

筆者は本研究で東アジア仏教に関する先行研究では長らく重要視されていなかった『宝性論』の影響について調査しているため、本節は南北朝隋唐仏教における『宝性論』の受容を再検討するための準備作業の一環でもある。

一、『宝性論』とのつながり

宇井伯寿氏の研究によると、勒那摩提（Ratnamati）（？—498—508—511—？）は 511

¹ 池田将則「杏雨書屋所蔵敦煌文献『大乘起信論疏』（擬題、羽 333V）について」、『佛教学レビュー』第 12 号、金剛大学校仏教文化研究所、2012 年。

² 金剛大学校仏教文化研究所編『敦煌写本『大乘起信論疏』の研究』、国書刊行会、2017 年。

³ 真諦訳とされる『撰大乘論釈』と『仏性論』が敦煌写本羽 333V 『大乘起信論疏』に与えた影響に関しては、金成哲「杏雨書屋本『大乘起信論疏』と真諦訳書・撰述書—曇延『大乘起信論義疏』との比較を通して—」（金剛大学校仏教文化研究所編『敦煌写本『大乘起信論疏』の研究』所収、国書刊行会、2017 年）を参照されたい。

⁴ 高崎直道『高崎直道著作集第七巻—如来蔵思想・仏性論Ⅱ』、春秋社 2010 年、173 頁。

年から 515 年までに洛陽で『宝性論』を漢文に翻訳していたことが分かる。⁵このため、真諦訳書と撰述書の影響を受けた羽 333V の作者は、漢訳『宝性論』を知っていたと推測される。本節では、羽 333V と『宝性論』とのつながりをめぐって検討したい。

羽 333V では、本覚と仏性について、次のように述べている。

「等虚空界」者、与虚空界性同也。虚空有二義。一周遍義、二無差別義。本覚亦而。以二義同故、取之為義。「無所不遍」者、此即第一周遍也。示此本覚性通為一切衆生体。因此義故、説一切衆生悉有仏性。「法界為相」者、即第二無差別義。此無差別若在三界具縛衆生相続中、名之為如。…中略…「説名本覚」者、此法身若在声聞縁覚菩薩相続中、名為仏性。仏性者、即本覚性也。⁶

「虚空界に等しい」とは、虚空界の性と同一なのである。虚空には二つの義がある。一には周遍義であり、二には無差別義である。本覚も同様である。この二つの義の意味が同じであるので、それを取って真実の義を譬える。「行きわたらないところがない」とは、これは第一の周遍である。この本覚性が普遍的に一切の衆生の体であることを示すのである。この義によって、「一切の衆生は悉く仏性を有している」と説く。「法界が相である」とは、第二の無差別義である。この無差別は三界の束縛にある衆生の相続の中にある際、如と呼ばれる。…中略…「本覚と説く」とは、この法身は声聞・縁覚・菩薩の相続の中にある際、仏性と呼ばれる。仏性は、即ち本覚性である。

即ち、仏性とも呼ばれる本覚性は一切の衆生に遍在しており、三界の束縛にある衆生の相続の中にある時に如と呼ばれる、という。金成哲氏のご指摘によれば、これは真諦訳とされる『仏性論』の影響を受けた解釈である。⁷これは極めて重要な指摘であり、筆者は賛成する。一方、『仏性論』にとどまらず、漢訳『宝性論』の影響も窺えよう。

漢訳『宝性論』では、“gotra (種姓)” は「真如仏性」と訳されており、三つの側面から如来蔵を解釈されている。次のように述べている。

samāsatas trividhenārthena sadā sarvasattvās tathāgatagarbhā ity uktam bhagavatā / yad uta sarvasattveṣu tathāgatadharmakāyaparispḥaraṇārthena tathāgatatahatāvyatibhedārthena tathāgatagotrasaṃbhavārthena ca / (RG, 26)⁸

要約すると、三種の意味により、常に一切の衆生は如来蔵である、と世尊によって

⁵ 宇井伯寿『宝性論研究』、岩波書店、1959年、4頁。

⁶ 『敦煌写本『大乘起信論疏』の研究』、182-183頁。

⁷ 前掲注3の金論文参照。『仏性論』には、「三種自性者、一者法身、二如如、三仏性」(『大正蔵』31・808a)とある。

⁸ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950. (以下同様。)

説かれた。即ち、一切の衆生に、如来の法身が遍満しているという意味によって、如来の真如が無差別であるという意味によって、および如来の種姓が存在するという意味によってである。

此偈明何義。有三種義、是故如來說一切時一切衆生有如來藏。何等為三、一者、如來法身遍在一切諸衆生身、偈言法身遍滿故。二者、如來真如無差別、偈言真如無差別故。三者、一切衆生皆悉實有真如仏性、偈言皆實有仏性故。⁹

この偈はいかなる意味を明らかにするのか。三種類の義がある。この故に如来は、一切の時に一切の衆生は如来蔵を有している、と説く。この三種類は何かというと、一は、如来法身が一切の衆生の身に遍在していることである。偈に「法身遍満」と言うからである。二は、如来の真如が無差別であることである。偈に「真如無差別」と言うからである。三は、一切の衆生が皆悉く実に真如仏性を有していることである。偈に「皆實有仏性」と言うからである。

すなわち、梵本では、如来蔵の三種の意味の中の第三として「如来の種姓」(tathāgatagotra)が説かれるが、漢訳はそれを「真如仏性」と翻訳し、また直前の注釈偈中の“gotra (種姓)”に対しては「仏性」と訳す。梵本が「法身・真如・種姓」という三つの重要な概念を導入して如来蔵を解釈するのに対し、漢訳は「法身・真如・真如仏性」という組概念を採用していることである。

なぜ『仏性論』のみならず、漢訳『宝性論』も羽 333V に依用されているかと言えば、現存する真諦訳とされる『仏性論』は、「三種自性者、一者法身、二如如、三仏性。合此九譬為三、初三譬法身、次一譬如如、後五譬仏性」としか説いていないのに対し、漢訳『宝性論』は比較的詳細に論じているからである。具体的には、次の図表の通りである。

羽 333V 『起信論疏』	勒那摩提訳 『宝性論』	真諦訳 『仏性論』
虚空有二義。一周遍義、二無差別義。本覺亦而。以二義同故、取之為義。「無所不遍」者、此即第一周遍也。示此本覺性通為一切衆生體。因此義故、説一切衆生悉有仏性。「法界為相」者、即第二無差別義。此無差別若在三界具縛衆生相續中、名之為如。…中略…「説名本覺」者、此法身若在声聞	有三種義、是故如來說一切時一切衆生有如來藏。何等為三、一者、 <u>如來法身遍在一切諸衆生身</u> 、偈言法身遍滿故。二者、 <u>如來真如無差別</u> 、偈言真如無差別故。三者、 <u>一切衆生皆悉實有真如仏性</u> 、偈言皆實有仏性故。(『大正藏』31・828b)	三種自性者、一者 <u>法身</u> 、二 <u>如如</u> 、三 <u>仏性</u> 。合此九譬為三、初三譬法身、次一譬如如、後五譬仏性。(『大正藏』31・808a)

⁹ 勒那摩提訳 『究竟一乘宝性論』、『大正藏』31・828b。

縁覚菩薩相統中、名為仏性。仏性者、即本覺性也。 （『敦煌写本『大乘起信論疏』の研究』、182-183 頁）		
--	--	--

明らかなように、羽 333V はここで漢訳『宝性論』の関連部分を参照している。上述の図表のように、『仏性論』に見られる関連部分は比較的短くて簡潔と言えよう。これに対し、漢訳『宝性論』は諸々の説明を加えている。重要なのは、これらの説明は羽 333V の関連部分に非常に近いことである。このため、もし羽 333V の作者は真諦訳とされる『仏性論』だけを参照すれば—換言すれば、漢訳『宝性論』を参照しなければ—、これほど『宝性論』と重なることにならないように思われる。

また、仏身説と無分別智について、羽 333V では以下のように述べられている。

「縁熏習」者、此出離法身流出応化二身、此応化二身復流出無分別後智、此無分別後智復流出大悲、此大悲復流出十二部経、安立衆生言教内、与衆生作外縁熏習也。

10

「縁熏習」とは、出離の法身から応身と化身が流れ出し、この応身と化身から更に無分別後智が流れ出し、この無分別後智から更に大悲が流れ出し、この大悲から更に十二部経が流れ出し、衆生を言教で教えて導き、衆生のために外縁として熏習するのである。

即ち、法身から応身と化身を経て、更に無分別智を生じさせる、ということである。周知のように、法身から応身と化身が流れ出すことは当時のほかの経論でも説かれている。問題となるのは、そこから更に無分別後智が流れ出し、この無分別後智から更に大悲や十二部経が流れ出す、ということである。

煩悩などの有為法に関わる真如は、実際には有為法のように働くことができる、という『宝性論』の以下の箇所がある。

*dvividho buddhānāṃ dharmakāyo 'nugantavyaḥ / suvisuddhāca dharmadhātor
avikalpajñānagocaraviṣayaḥ / sa ca tathāgatānāṃ pratyātmam adhigamadharmam adhikṛtya
veditavyaḥ / tatprāptihetuś ca suvisuddhadharmadhātuniṣyando yathāvaineeyikaparasattveṣu
vijñāptiprabhavaḥ / sa ca deśanādharmam adhikṛtya veditavyaḥ / (RG, 70)*

諸仏の法身には二種があると知るべきである。[第一は] 清浄法界であり、これは無分別智の働く領域である。それを諸如来の自内証の法に関するものと知るべきである。また [第二には]、そ [の清浄法界] を得る因であり、清浄法界と同質（等流

10 『敦煌写本『大乘起信論疏』の研究』、255 頁。

の)のものであり、所化に应じ、他の衆生たちに対して知らしめるものとしてある。これは所説の法に関するものと知るべきである。

此偈明何義。諸仏如来有二種法身。何等為二？一者寂靜法界身、以無分別智境界故、如是諸仏如来法身唯自内身法界能証応知、偈言清淨真法界故。二者為得彼因、謂彼寂靜法界説法、依可化衆生説、彼説法応知、以依真如法身有彼説法、名為習氣、偈言及依彼習氣故。¹¹

この偈は何の義を明らかにするのか。諸々の仏如来には二種の法身がある。この二つは何かと言うと、第一は寂靜なる法界身である。[これは] 無分別智の境界であるので、このような諸々の仏如来の法身はただ自内身の法界のみ証することができる。偈に「清淨真法界」と言うのであるから。第二はそれを得るための因である。その寂靜法界が法を説くことを言う。それは可化の衆生に应じて説かれ、その説法は、真如法身によることから、そ[の寂靜法界]の説法として存在し、習氣と名づけられると知るべきである。偈に「及依彼習氣」と言うのであるから。

法身には二種があり、第一は清淨な法界であり、それは無分別智の働く境界である。第二種の法身の解釈について、梵本は「清淨法界を得る因であり、清淨法界と同質のものであり、それは所説の法に関するものである」と説いているが、漢訳は「それ(清淨法界)を得る因であり、真如法身によることから[寂靜法界]の説法として存在するし、習氣と名づけられる」と説いている。特に注意すべきは、梵本では清淨法界と同質の説法と述べるのみであるのに対し、漢訳はその上に真如法身による説法とまで語っていることであり、無分別智は真如法身の説法とともに、衆生を教化する手段の一つになることができることである。この点は上記の羽 333V の関連部分につながっていると考えられる。

二、『仏性論』とのつながり

本節の冒頭で述べているように、羽 333V は真諦訳とされる『仏性論』の影響を強く受けていると指摘されている。ここにおいて、法身・仏性・信樂をめぐって、両者の共通性に少し触れていきたい。

羽 333V の作者は、二種の法身に分けて、次のように説いている。

「若証法身、得少分知」者、然法身有二種。一正説法身、二正証法身。但十解已去菩薩証正説法身時、已知此識分別性一分。「乃至菩薩尽地不能尽知」者、始從初地已去証得正証法身、証依他真實二分未究竟也。「唯仏窮了」者、至仏時、此識生一切法

¹¹ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・838b。

功能都尽、了達法身。¹²

「法身を証すれば、少分の知を得る」とは、法身には二種がある。一には正説法身であり、二には正証法身である。十解より以上の菩薩は正説法身を証する際、既にこの識の分別性の一分を知るのである。「ないし菩薩尽地において完全に知ることができない」とは、初地より以上において正証法身を証得するが、依他と真実との二分をまだ完全に証得するとは言えないのである。「ただ仏のみが窮了する」とは、仏地に至る際、この識から一切法を発生する機能がすべて尽きており、法身に通達するのである。

法身はここで二種に分類されている。即ち、正説法身と正証法身とである。法身を更に分類する場合は決して多くはない。こうした分け方は真諦訳とされる『仏性論』の影響であろう。

一般の三身説以外、『仏性論』は法身を以下のように更に分類している。

因三種自性為顕心清浄界、名如来蔵、故説九種如蓮花等譬。三種自性者、一者法身、二如如、三仏性。合此九譬為三、初三譬法身、次一譬如如、後五譬仏性。云何如此明。諸仏法身有二種、一正得、二正説。言正得法身者、最清浄法界、是无分別智境、諸仏当体、是自所得法。二正説法身者、為得此法身清浄法界正流、従如所化衆生識生、名為正説法身。¹³

三種の自性は心清浄界を顕すため、如来蔵と言われる。この故に、蓮花などの九種の譬を説く。三種の自性とは、一は法身であり、二は如如であり、三は仏性である。この九つの譬をあわせて三と為し、初めの三つの譬は法身を指し、次の一つの譬は如如を指し、後の五つの譬は仏性を指す。なぜこのように言うかという、諸々の仏の法身には二種がある。一は正得であり、二は正説である。正得法身とは、最も清浄な法界である。これは無分別智の境であり、諸々の仏の当体であり、自所得法である。正説法身とは、この法身清浄法界正流を得るために、如より所化の衆生の識より生じ、正説法身と言われる。

ここに見られる「正得法身」と「正説法身」は、筆者の知る限り、中国仏教の漢文文献においては、智儼（602－668）、円測（613－696）、法蔵（643－712）の著作以外、『仏性論』にしか見られない。『仏性論』の解釈によれば、正得法身は清浄法界であることが分かる。また、正説法身が真如に従って衆生の識につながっていると言っている。これにより、もともと無為であった法身は、『仏性論』によって有為法のように変化できるものに変えられているのではあるまいか。『宝性論』における法身説の域を出ているよ

¹² 『敦煌写本『大乘起信論疏』の研究』、328頁。

¹³ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・808a。

うに思われる。¹⁴

羽 333V は「正說法身・正証法身」を説いているのに対し、『仏性論』は「正說法身・正得法身」を説いている。上述のように、法身をこのように二種に分けるのは、六世紀の漢文仏教経論において、『仏性論』にしか見られないため、羽 333V に見られるこの二種法身説は、『仏性論』の影響を受けたように思われる。しかし、無視できないのは、『仏性論』のこうした法身説は、『宝性論』に遡ることができることである。これについて、『宝性論』には、

諸仏如来有二種法身。何等為二？一者寂靜法界身、以無分別智境界故、如是諸仏如来法身唯自内身法界能証応知、偈言清淨真法界故。二者為得彼因、謂彼寂靜法界説法、依可化衆生説、彼説法応知、以依真如法身有彼説法、名為習氣。¹⁵

諸々の仏如来には二種の法身がある。この二つは何かと言うと、第一は寂靜なる法界身である。[これは]無分別智の境界であるので、このような諸々の仏如来の法身はただ自内身の法界のみが証することができると思うべきである。偈に「清淨真法界」と言うのであるから。第二はそれを得るための因である。その寂靜法界が法を説くことを言う。それは教化し得る衆生に応じて説かれ、その説法は、真如法身によることから、そ[の寂靜法界]の説法として存在し、習気と名づけられると知るべきである。

とある。つまり、法身を二種に分けており、それを修行・教化・習気に関連付けさせていく発想は、『宝性論』にも『仏性論』にも見出すことができるのである。このため、羽 333V の法身説は、『宝性論』と『仏性論』を踏襲していると考えられる。

羽 333V には、「自性住」という語が見られる。即ち、

「入於涅槃」者、示此真如為自性住涅槃、無始相応也。¹⁶

「涅槃に入る」とは、この真如は自性住涅槃であり、無始より以来、備わってきたことを示すのである。

と。「自性住」はここで真如と涅槃につながっている。この「自性住」は、真諦訳とされる『仏性論』に遡ることができる。

『仏性論』は仏性について、以下のように述べている。

¹⁴ 法身説をめぐって、『仏性論』と『宝性論』との関連性に関しては、拙稿「真諦訳とされる『仏性論』における「仏性」について—『地持経』・『宝性論』・『撰論釈』との関連を中心に—」（『駒澤大学佛教学部論集』第 46 号、2015 年）を参照されたい。

¹⁵ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・838b。

¹⁶ 『敦煌写本『大乘起信論疏』の研究』、287 頁。

復次、仏性体有三種三性所摂義、応知。三種者、所謂三因三種仏性。三因者、一応得因、二加行因、三円満因。応得因者、二空所現真如。由此空故、応得菩提心及加行等、乃至道後法身、故称応得。加行因者、謂菩提心。由此心故、能得三十七品十地十波羅蜜助道之法、乃至道後法身、是名加行因。円満因者、即是加行。由加行故、得因円満及果円満。因円満者、謂福慧行。果円満者、謂智断恩徳。此三因前一則以無為如理為体、後二則以有為願行為体。三種仏性者、応得因中具有三性、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、窮有学聖位。至得性者、無学聖位。¹⁷

また、仏性の体には三種と三性所摂の義があることを知るべきである。三種とは、いわゆる三因と三種の仏性である。三因とは、一は応得因であり、二は加行因であり、三は円満因である。応得因とは、二空によって現される真如である。この空により、菩提心と加行と道後の法身が必ず得られるであろう。この故に応得と称える。加行因とは、いわゆる菩提心である。この心により、三十七品・十地・十波羅蜜・助道の法と道後の法身を得ることができる。これを加行因と名付ける。円満因とは、即ち加行である。加行により、因円満と果円満を得る。因円満とは、いわゆる福慧行である。果円満とは、いわゆる智断恩徳である。この三因のうち、前の一はすなわち無為の如理をもって体と為し、後の二はすなわち有為の願行をもって体と為す。三種の仏性とは、応得因の中に三性がある。一は住自性性であり、二は引出性であり、三は至得性である。記して曰く、住自性とは、いわゆる道前の凡夫位である。引出性とは、發心より以上、有学の聖位を窮めるまでである。至得性とは、無学の聖位である。

即ち、「応得因（＝無為の真如）・加行因（＝有為の菩提心）・円満因（＝有為の加行の円満）」という三因の中の「応得因（＝無為の真如）」には、三種の仏性がある。この三種の仏性は、「住自性性（＝道前の凡夫位）・引出性（＝有学の聖位）・至得性（＝無学の聖位）」、というものである。¹⁸羽 333V の「自性住」は、『仏性論』のこの部分につながっているように思われる。

ちなみに、『仏性論』における三種の仏性は、真諦訳『撰大乘論釈』にも見出すことができる。これについて、『撰論釈』は次のように述べている。

謂信及樂、信有三処、一信実有、二信可得、三信有無窮功德。信実有者、信実有自性住仏性。信可得者、信引出仏性。信有無窮功德者、信至果仏性。起三信已、於能

¹⁷ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・794a。

¹⁸ 「住自性者、謂道前凡夫位」の文章は、「記曰」の内容に属することである。内容的に言うところ、「記曰」の内容は無為法としての応得因と矛盾するため、真諦以外の人によって入れられたものであろう。

得方便施等波羅蜜中、求欲修行、故名爲樂。此信及樂爲正意體、由得此信樂。¹⁹
信と樂を言うと、信には三處がある。一は信実有であり、二は信可得であり、三は信有無窮功德である。信実有とは、実有の自性住仏性を信じるのである。信可得とは、引出仏性を信じるのである。信有無窮功德とは、至果仏性を信じるのである。この三信を起こした以上、方便施を得ることのできる波羅蜜の中において、修行を求めため、樂と言われる。この信と樂は正意の体であり、これによって信樂を得られる。

即ち、「自性住仏性・引出仏性・至果仏性」のそれぞれの仏性に対する信が起きたら、更に修行すれば、信樂を得ることができる。『撰論釈』におけるこうした三つの信の対象である「自性住仏性・引出仏性・至果仏性」は、正に『仏性論』に見られる三種の仏性につながっていると思われる。

三、種性と転依について

前文では羽 333V の『宝性論』・『仏性論』依用について確認した。ここにおいて、種性説と転依説をめぐって検討しておく。

羽 333V には、次のような一節がある。

初言「謂依法力熏習」者、依聞熏習力也。「如実修行」者、若此聞熏習在信位時、雖有熏習、由未有力。若至解位、方始有力、得如実解。以有解故、至十行位、能如実修行也。²⁰

最初に「法力によって熏習する」というのは、聞熏習の力によるのである。「如実に修行する」とは、この聞熏習は信位にいる時、熏習があると言っても、実際の力がまだない。もし十解の位に到達すれば、はじめてその力が生まれ、如実の理解を得るようになる。その理解があるので、十行の位に至ると、ありのままに修行することができるのである。

即ち、羽 333V の作者はここで階位説をもって修行の段階を解釈しているのである。階位説が見られるものの、種性説を説いていない。

一方、羽 333V とともに現存最古の『起信論』注釈書の二つと見なされている曇延撰『大乘起信論義疏』には、

「謂依法力熏習」者、謂依聞熏習力也。此即種性成就。「如実修行」者、依前種性、

¹⁹ 真谛訳『撰大乘論釈』、『大正蔵』31・200c。

²⁰ 『敦煌写本『大乘起信論疏』の研究』、222-223 頁。

始起修行。始從解行、修至十地、所修行也、隨順真如、修行六度。故言如實也。²¹
「法力によって熏習する」というのは、聞熏習の力によるのである。これは種性の成就である。「如実に修行する」とは、前の種性によってはじめて修行を始めるのである。十解から修行し、十地に至るまで、真如に従い、六度を修行するのである。このため、如実と呼ばれる。

とある。ここの表現は上記の羽 333V の関連部分に非常に近いが、羽 333V に見えない「種性」の語が使用されている。両者の相違を明確にするために、図表で以下のようにまとめる。

羽 333V 『起信論疏』	曇延撰 『起信論義疏』
初言「謂依法力熏習」者、依聞熏習力也。「如實修行」者、若此聞熏習在信位時、雖有熏習、由未有力。若至解位、方始有力、得如實解。以有解故、至十行位、能如實修行也。（『敦煌写本『大乘起信論疏』の研究』、222-223 頁）	「謂依法力熏習」者、謂依聞熏習力也。此即種性成就。「如實修行」者、依前種性、始起修行。始從解行、修至十地、所修行也、隨順真如、修行六度。故言如實也。（『卍続藏』45・161b）

明らかかなように、曇延撰『起信論義疏』が種性を説いているのは羽 333V との最大の相違点である。こうした種性説と階位説との融合は、『地持経』の種性説が『菩薩瓔珞本業経』などの疑偽経を経て変貌した学説である。²²曇延撰『起信論義疏』はこの立場を採っているのに対し、羽 333V はこうした種性説を採っていないようである。

次に、阿梨耶識と転依との関係をめぐって、羽 333V の立場を確認したい。この点について、羽 333V の作者は次のような二節を述べている。

「破和合識相」者、初地是轉依之始、阿梨耶識自此始壞也。²³

「和合識の相を壊す」とは、初地は転依の始まる段階であり、阿梨耶識はこの段階からはじめて壊れていくのである。

言「如来藏故有生滅心」者、以依覺故而有不覺、依不覺故有生滅心也。…中略…「名為阿梨耶識」者、以義証名也。依此無始客塵熏習本覺、此之本覺不守自性、隨他熏習、有緣起功能。即此和合生滅功能者、名為和合識也。若依三藏法師九識章内、名

²¹ 曇延撰『大乘起信論義疏』、『卍続藏』45・161b。

²² 拙稿「7世紀以前の中國仏教の種姓(性)説について—『菩薩地持経』・『仁王経』・『瓔珞本業経』を中心に—」(『印度学仏教学研究』第65巻第1号、2016年)参照。

²³ 『敦煌写本『大乘起信論疏』の研究』、224頁。

無没識。…中略…妄無自体、用真為性、為成妄体。故約真如本覺以明生滅門也。²⁴
「如来蔵によるから生滅心がある」というのは、覺によるから不覺があり、不覺によるから生滅心がある、ということである。…中略…「阿梨耶識と呼ばれる」というのは、その意味と内容によって名を証明するものである。この無始からの客塵が本覺を熏習することにより、この本覺は自性を守らず、ほかの熏習に従い、縁起の機能を持つようになる。この和合した生滅の機能が、和合識と呼ばれる。真諦三蔵の『九識章』によれば、無没識と呼ばれる。…中略…妄には自体がなく、真を土台として、その妄が成立する。このため、真如本覺の立場から生滅門を明らかにするのである。

つまり、転依が開始すると、阿梨耶識が壊れ始めるのである。一方、真如は本覺でありながら、熏習を受けたら縁起していくことになる。この縁起する真如は生滅の働きとともに、「和合識」または「無没識」と呼ばれる、という。ここで言及されている真諦訳とされる『九識章』は当時の諸文献に多く引用されているが、現存していない。²⁵この部分を見ると、極めて重要なのは、本覺である真如が熏習を受けたら縁起できるようになることである。これは真如縁起説に直接つながっているように思われる。周知のように、『起信論』そのものには真如縁起説を明確に説いていないとされている。²⁶これに対し、現存最古の『起信論』注釈書とされる羽 333V が真如縁起説を説いているのは明白であろう。

ちなみに、転依と阿梨耶識との関係について、S.2435『撰大乘論章』は、

言梨耶識者、此方正翻名無没識。此有二義。一識生滅門、能受淨熏、終能轉依成
応身功德、名為無没。二就識真如門、終可顯了成就法身、名為無没。²⁷

梨耶識は、この国では無没識と翻訳される。これには二つの義がある。一は識生滅門であり、淨熏を受けることができ、その転依によって応身の功德が成り立ち、無没と言われる。二は識真如門であり、その顯了によって法身が成就し、無没と言われる。

と言っている。転依はここで阿梨耶識に直接かかわっていると見なされており、生滅の阿梨耶識は淨熏を受けて転依すれば応身になる、という。これは“ālayavijñāna (アラーヤ識)”の転依 (parāvṛtti) であろう。一方、転依した阿梨耶識と法身との関係に

²⁴ 『敦煌写本『大乘起信論疏』の研究』、172-177 頁。

²⁵ 『九識章』に対する最新の研究には、大竹晋「真諦『九識章』をめぐる」(船山徹編『真諦三蔵研究論集』、京都大学人文科学研究所、2012年)がある。

²⁶ 脇谷擲謙「起信論は果たして縁起論なりや」(『六條学報』第74号、1907年)、赤沼智善「起信論の真如に就いて」(『大谷学報』第1号、1929年)ほか参照。

²⁷ S.2435『撰大乘論章』、『大正蔵』85・1013a。

関しては、S.2435 の作者は『起信論』の「生滅門・真如門」を利用し、“ālayavijñāna (アーラヤ識)” の転依 (parāvṛtti) は応身であり、それによって顕される真如は法身である、と解釈している。

同じ S.2435 には、類似の説明が見える。即ち、

本識六識在初地已前、未證真如、名之為妄。初地已上、淨品轉依、証會法身、名之為真。故「智差別勝相」中説云、阿梨耶識及生起識名受用身、此名応身、以為受用身也。以陀那識中無其淨品、轉依証真如義。²⁸

本識と六識は初地の前の段階では、まだ真如を証していないため、妄と言われる。初地より以上になると、淨品が転依し、法身を証得することになるため、真と言われる。このため、「智差別勝相」では、阿梨耶識と生起識は受用身と言われており、これは応身と言われるため、受用身にもなる。陀那識の中に淨品がないため、転依によって真如義を証得する。

つまり、初地より以上になると、妄の状態にあった阿梨耶識と六識は転依することによって法身を顕して得ており、その顕される真如は「真」である。真如が妄の状態から転依して真の状態になるわけではなく、妄であった阿梨耶識 (ālayavijñāna) が転依 (parāvṛtti) することにより、真如が得られることになるのである。²⁹

上記の S.2435 『撰大乘論章』の説明から考えると、同じく真諦訳『撰大乘論釈』の影響を受けた羽 333V 『起信論疏』の作者は、阿梨耶識の転依と熏習などに関して S.2435 と同様な見解を示しているにもかかわらず、真如について正反対の解釈を見せている。羽 333V の真如説には真如縁起の傾向を見出すことができよう。

おわりに

本節の検討を通して、現存最古の『起信論』注釈書である羽 333V 『起信論疏』は、漢訳『宝性論』および真諦訳とされる『撰大乘論釈』・『仏性論』から無視できない影響を受けており、その羽 333V は真如縁起説を主張する現存最古の『起信論』注釈書でもあることが分かる。

²⁸ S.2435 『撰大乘論章』、『大正蔵』85・1014b。

²⁹ 南北朝期の中国仏教における「転依」と「真如」との関係について、拙稿「転依 (parivṛtti) と真如 (tathatā) の一考察—南北朝期の中国仏教を中心に—」(『東アジア仏教研究』第15号、2017年)と本論文の第五章第三節を参照されたい。

第七節 嘉祥吉蔵における真如と仏性 — 『宝性論』・『仏性論』の依用を手掛かりに—

はじめに

本節の目的は、南北朝時代の南朝仏教の代表者の一人である嘉祥吉蔵（549—623）における真如説と仏性説、特に「真如仏性」の語の解釈、および吉蔵による『宝性論』・『仏性論』の依用を手掛かりとし、吉蔵における如来蔵思想の受容をより一層明らかにしようとするにある。

吉蔵の如来蔵・仏性説に関しては、既に多くの先行研究がある。¹本節においては、筆者は特に吉蔵の『宝性論』・『仏性論』依用を再検討してみたい。なぜなら、インド仏教における如来蔵思想の集大成である *Ratnagotravibhāga* の漢訳本である『究竟一乗宝性論』と、その焼き直しである『仏性論』²とは、南北朝時代の中国仏教の如来蔵・仏性思想に計り知れない影響を与えたためである。当時随一の仏教学者であった吉蔵が『宝性論』・『仏性論』をどのように受容していたか、という問題を明らかにすることが重要であろう。これまでの研究のうち、筆者が特に注目したいのは奥野光賢氏の研究である。具体的に言うと、吉蔵の著作では『仏性論』の引用は比較的多く見られるのに対し、『宝性論』の引用は『勝鬘宝窟』と『法華遊意』にしか見られない、という。³これは興味深い指摘である。つまり、経論の引用回数から見れば、吉蔵は『仏性論』を重視しているが、『宝性論』をそれほど重視していないように見える。更に注意すべきは、『法華遊意』における『宝性論』の引用は二箇所すぎないため、吉蔵による『宝性論』の引用は『勝鬘宝窟』に集中することである。また、吉津宜英氏の研究によると、吉蔵の著作に見出される『大乘起信論』の引用は、直接に『起信論』から引用したものではなく、浄影寺慧遠（523—592）の『勝鬘経義記』からの孫引きである、という。⁴興味深いことに、吉

¹ 常盤大定「隋の嘉祥寺吉蔵の五種仏性説」（『仏性の研究』中篇第五章、丙午出版社、1930年）、富貴原章信「嘉祥の仏性説について」（『南都仏教』第26号、1971年6月）、平井俊栄『中国般若思想史研究—吉蔵と三論学派—』（春秋社、1976年）、小川弘貫「三論宗における如来蔵思想」（『中国如来蔵思想研究』第二篇第六章、中山書房仏書林、1976年）、藤井教公「慧遠と吉蔵の『勝鬘経』如来蔵説の解釈をめぐって」（『印度学仏教学研究』第27巻第2号、1979年）、同「『涅槃経』における一、二の問題—浄影寺慧遠と吉蔵における仏性理解—」（『印度学仏教学研究』第28巻第2号、1980年）、鶴見良道「吉蔵の如来蔵義考」（『印度学仏教学研究』第29巻第1号、1980年）、務台孝尚「吉蔵教学における如来蔵思想の受容について」（『印度学仏教学研究』第35巻第2号、1987年）、奥野光賢『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、2002年）ほか参照。

² 服部正明「仏性論の一考察」、『仏教史学』通巻第15号、1955年。

³ 奥野光賢「吉蔵撰『勝鬘宝窟』をめぐって」、『奥田聖応先生頌寿記念インド学仏教学論集』、佼成出版社2014年。

⁴ 吉津宜英「吉蔵の『大乘起信論』引用について」、『印度学仏教学研究』、第50巻第1号、2001年。

蔵の『起信論』引用は『勝鬘宝窟』と『中観論疏』にしか見られず、吉蔵の『宝性論』引用も同じく『勝鬘宝窟』に集中しており、このうち、『起信論』の引用は慧遠の『勝鬘經義記』からの孫引きである、ということである。このことは何を意味するか。

一、『宝性論』における「真如」と『仏性論』における「仏性」

吉蔵による『宝性論』・『仏性論』依用、特にその真如と仏性の解釈を検討するために、まず『宝性論』・『仏性論』そのものの関連部分を再確認しなければならない。では、漢訳『宝性論』に見られる「真如仏性」とは、どのように意味づけられているものであろうか。『宝性論』の以下の関連部分を見てみよう。

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate / nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āśrayaparivṛtilakṣaṇo yas tathatādharma-kāya ity ucyate. …中略…tatra samalā tathatā yugapad ekakālaṃ viśuddhā ca saṃkṣiptā cety. (RG, 21)⁵

「ここで、有垢真如とは、[仏の]本性(界)であり、煩惱の殻から脱していない、如来蔵と呼ばれるものである。無垢真如とは、その同じ[仏の本性]であり、仏地において転依を特質とし、如来の法身と呼ばれるものである。…中略…この有垢真如は、共に同時に清浄でありかつ染汚している。」

此偈明何義。真如有雜垢者、謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如来蔵故。及遠離諸垢者、即彼如来蔵轉身到仏地得証法身、名如来法身故。…中略…真如有雜垢者、同一時中有淨有染。⁶

「この偈は何の意味を明らかにするのか。「真如に雑垢がある」とは、真如仏性がいまだ諸々の煩惱所纏から離れていないことである。如来蔵であるから。「および諸々の垢から遠離する」とは、即ちその如来蔵が轉身して仏地に到り、法身を得証することである。如来法身と名づけられるのだから。…中略…「真如に雑垢がある」とは、同一時に浄もあり染もある状態である。」

この部分から見ると、無垢の真如そのものは清浄であるが、雑垢や煩惱のある状態は、梵本によれば“samalā tathatā (有垢真如)”であり、煩惱の殻から脱していない“dhātu ([仏の]本性)”，つまり如来蔵であるという。これに対して漢訳本は、“dhātu ([仏の]本性)”を「真如仏性」と訳している。つまり、この有垢の「真如仏性」は、世間の雑垢から離れず、清浄であると同時に、有為法としての諸煩惱とも深く関わっているものである。換言すれば、『宝性論』における“samalā tathatā (有垢真如)”は雑垢や煩惱など

⁵ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950. (以下同様)

⁶ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・827a。

の有為法に密接に関わっている。

漢訳『宝性論』に見られる煩惱などの有為法に関わる真如は、実際には有為法のように働くことができるか、という問題を考察するために、『宝性論』の以下の箇所に向けたい。

dvividho buddhānām dharmakāyo 'nugantavyaḥ / suvisuddhāca dharmadhātor
avikalpajñānagocaraviśayaḥ / sa ca tathāgatānām pratyātmam adhigamadharmam adhikṛtya
veditavyaḥ / tatprāptihetuś ca suvisuddhadharmadhātuniṣyando yathāvaineeyikaparasattveṣu
vijñaptiprabhavaḥ / sa ca deśanādharmam adhikṛtya veditavyaḥ / (RG, 70)

「諸仏の法身には二種があると知るべきである。〔第一は〕清浄法界であり、これは無分別智の働く領域である。それを諸如来の自内証の法に関するものと知るべきである。また〔第二には〕、そ〔の清浄法界〕を得る因であり、清浄法界と同質（等流の）のものであり、所化に応じ、他の衆生たちに対して知らしめるものとしてある。これは所説の法に関するものと知るべきである。」

此偈明何義。諸仏如来有二種法身。何等為二？一者寂靜法界身、以無分別智境界故、如是諸仏如来法身唯自内身法界能証応知、偈言清浄真法界故。二者為得彼因、謂彼寂靜法界説法、依可化衆生説、彼説法応知、以依真如法身有彼説法、名為習氣、偈言及依彼習氣故。⁷

「この偈は何の義を明らかにするのか。諸々の仏如来には二種の法身がある。この二つは何かと言うと、第一は寂靜なる法界身である。〔これは〕無分別智の境界であるので、このような諸々の仏如来の法身はただ自内身の法界のみを証することができる」と知るべきである。偈に「清浄真法界」と言うのであるから。第二はそれを得るための因である。その寂靜法界が法を説くことを言う。それは可化の衆生に依じて説かれ、その説法は、真如法身によることから、そ〔の寂靜法界〕の説法として存在し、習氣と名づけられる」と知るべきである。偈に「及依彼習氣」と言うのであるから。」

法身には二種があり、第一は清浄な法界であり、それは無分別智の働く境界である、という点に関しては、『宝性論』の梵本と漢訳とは一致している。しかし、第二種の法身の解釈について、梵本と漢訳との相違は明白である。これについて、梵本は「清浄法界を得る因であり、清浄法界と同質のものであり、それは所説の法に関するものである」と説いているが、漢訳は「それ（清浄法界）を得る因であり、真如法身によることから〔寂靜法界〕の説法として存在し、習氣と名づけられる」と説いている。即ち、真如は法身として説法することができ、その過程は習氣と言われる、という。『宝性論』の梵本に見られる二種の法身は、漢訳になると真如法身の説法という表現を得ている。これ

⁷ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・838b。

は真如の働きの一例と言えよう。

一方、漢訳『宝性論』の焼き直しと評されているが、真諦訳とされる『仏性論』は「仏性」という概念を非常に重視している。仏性について、『仏性論』では以下のように述べている。

復次、仏性体有三種三性所撰義、応知。三種者、所謂三因三種仏性。三因者、一応得因、二加行因、三円満因。応得因者、二空所現真如。由此空故、応得菩提心及加行等、乃至道後法身、故称応得。加行因者、謂菩提心。由此心故、能得三十七品十地十波羅蜜助道之法、乃至道後法身、是名加行因。円満因者、即是加行。由加行故、得因円満及果円満。因円満者、謂福慧行。果円満者、謂智断恩徳。此三因前一則以無為如理為体、後二則以有為願行為体。三種仏性者、応得因中具有三性、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、従発心以上、窮有学聖位。至得性者、無学聖位。⁸

また、仏性の体には三種と三性所撰の義があることを知るべきである。三種とは、いわゆる三因と三種の仏性である。三因とは、一は応得因であり、二は加行因であり、三は円満因である。応得因とは、二空によって現される真如である。この空により、菩提心と加行と道後の法身が必ず得られるであろう。この故に応得と称す。加行因とは、いわゆる菩提心である。この心により、三十七品・十地・十波羅蜜・助道の法と道後の法身を得ることができる。これを加行因と名付ける。円満因とは、即ち加行である。加行により、因円満と果円満を得る。因円満とは、いわゆる福慧行である。果円満とは、いわゆる智断恩徳である。この三因のうち、前の一はすなわち無為の如理をもって体と為し、後の二はすなわち有為の願行をもって体と為す。三種の仏性とは、応得因の中に三性がある。一は住自性性であり、二は引出性であり、三は至得性である。記して曰く、住自性とは、いわゆる道前の凡夫位である。引出性とは、発心より以上、有学の聖位を窮めるまでである。至得性とは、無学の聖位である。

この部分の意味を簡単にまとめると、「応得因（＝無為の真如）・加行因（＝有為の菩提心）・円満因（＝有為の加行の円満）」という三因があり、この中の「応得因（＝無為の真如）」には三種の仏性がある。この三種の仏性は、「住自性性（＝道前の凡夫位）・引出性（＝有学の聖位）・至得性（＝無学の聖位）」、というものである。

このうち、真如（＝如如）と仏性との関係について、『仏性論』は、

復次如来蔵義有三種応知。何者為三。一所撰蔵、二隠覆蔵、三能撰蔵。一所撰名蔵者、仏説約住自性如如、一切衆生是如来蔵。言如者、有二義。一如如智、二如如境、

⁸ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・794a。

並不倒故名如如。言来者、約從自性来、来至至得、是名如来。故如来性雖因名、応得果名、至得其体不二。…中略…由此果能摂蔵一切衆生故、説衆生為如来蔵。二隱覆為蔵者、如来自隱不現、故名為蔵。言如来者、有二義。一者現如不顛倒義、由妄想故、名為顛倒。不妄想故、名之為如。二者現常住義、此如性從住自性性来至至得、如体不變異故是常義。如来性住道前時、為煩惱隱覆、衆生不見故名為蔵。三能摂為蔵者、謂果地一切過恒沙数功德、住如来応得性時、説之已尽故。若至果時方言得性者、此性便是無常。何以故。非始得故、故知本有、是故言常。⁹

また如来蔵の義に三種があることを知るべきである。この三種は何かと言うと、一は所摂蔵であり、二は隱覆蔵であり、三は能摂蔵である。一の所摂蔵は、仏は住自性の如如の立場から一切の衆生は如来蔵であると説く。如とは、二義がある。一は如如智であり、二は如如境である。全く顛倒しないため如如と言われる。来とは、自性より来、至得に至るという点で、如来と言われる。この故に、如来の性は因名と雖も、果名を得るべきである。至得の体は不二である。…中略…この果によって一切の衆生を摂蔵することができるので、衆生が如来蔵であることを説く。二の隱覆蔵は、如来は自ら隠れて現れないため、蔵と言われる。如来とは、二義がある。一は如の不顛倒の義を現し、妄想によって顛倒と言われ、不妄想によって如と言われるのである。二は常住の義を現し、この如性は住自性性より至得性に至るまで、如の体は変異しないので常の義である。如来の性が道前にある時、煩惱に隱覆され、衆生がそれを見ることができないため、蔵と言われる。三の能摂蔵は、果地の一切の恒沙の数をこえる功德は、如来が応得性にある時に、既に説き終わっているのである。もし果に至る時になってはじめて性を得たと言うならば、この性は即ち無常である。なぜであろうか。始得ではないので、本有と知ることができる。この故に、常と言われるのである。

と述べている。この部分によれば、如（＝真如＝如如）は本有であり、一切の衆生にとって平等に存在している。この如は住自性仏性（＝性種性＝本性住種姓）より引出仏性（＝習種性＝習所成種姓）および至得仏性に至るまで常に現れている。これを通して真如と種姓とは同一視されるようになっている。漢訳『宝性論』は梵本にしばしば見られる“gotra（種姓・種性）”をほとんど「性・仏性・真如仏性」と翻訳している。「種姓・種性」の語は漢訳『宝性論』には全く出てこない。¹⁰興味深いのは、『宝性論』の影響を受けた『仏性論』も、その漢文テキストに「種姓・種性（gotra）」の語が全く見えないことである。その代わりに、種姓の具体的な代名詞である住自性性や引出性などを通し、

⁹ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・795c-796a。

¹⁰ 小川一乗『『宝性論』と『仏性論』』（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社1990年）、松本史朗『仏教思想論・下』（大蔵出版、2013年）第四章、拙稿『究竟一乗宝性論』の「gotra（種姓）」について「なぜ勒那摩提は漢訳本でこの語を翻訳しなかったか」ほか参照。

仏性と真如を会通しようとしている。

二、吉蔵における「真如・仏性・真如仏性」

話を吉蔵に戻す。平井俊栄氏の研究によると、吉蔵は『涅槃経』に基づき、『中観論疏』・『浄名玄論』・『大乘玄論』において「五種仏性説」を説いており、これらはいずれも吉蔵の長安時代の後期時代の作品である、という。¹¹そのうち、特に注意すべきは、『中観論疏』に見られる以下の説明である。

正性者五性之本也。然此五性更無別体、但因縁一法転而為五。¹²

正性とは、五性の本である。一方、こうした五性には全く別の体がなく、ただ一法を縁ずることによって転じ、五つになる。

この説明から見れば、吉蔵は五種仏性説を説いているにもかかわらず、その五種は根本ではなく、五種の仏性の本である正性こそが根本であることが分かる。吉蔵の解釈によれば、この正性は仏性とも言われる。¹³また、吉蔵は真諦訳とされる『仏性論』を利用し、至得仏性を重視し、自性住仏性と引出仏性の根本と見なしている。これからも看取できると思われるが、正性である中道仏性が吉蔵の仏性説の根本であろう。

一方、平井氏の研究によれば、吉蔵は『涅槃経』の宗旨を「仏性常住」とみる南朝涅槃学派に対し、「無所得」が経の宗旨であると説いたことと同じように、北朝地論学派の主張であった「如来蔵」に対し、中観の立場から修正を試みている点が、彼の如来蔵説の特徴として注目される、という。¹⁴これに関しては、筆者は特に検討したいのは、北朝地論師の主張であった「如来蔵」に対し、修正を試みていた吉蔵の如来蔵説の特徴である。具体的に言うと、吉蔵の時代に既に漢文に翻訳された『宝性論』と『仏性論』を中心にして検討を進めていきたい。

上述の五種仏性説は『涅槃経疏』にも遡れるが、『涅槃経疏』は吉蔵の比較的初期時代の作品であるから、『中観論疏』の所説は『涅槃経疏』の説をそのまま採用した、ということは、五種仏性説が必ずしも吉蔵の円熟期の思想ではないということを物語って

¹¹ 平井俊栄『中国般若思想史研究—吉蔵と三論学派—』、春秋社、1976年、621頁。

¹² 吉蔵撰『中観論疏』、『大正蔵』42・6b。

¹³ 吉蔵撰『浄名玄論』巻一：「不二理即中道、不二観謂正観、不二教則名為論。但為仏印定、故名不二経。菩薩所造、名不二論。更無別体也。不二理即因仏性、不二観謂因因性。由不二境發不二智、故是因因。但観智円満、即是菩提。菩提無累、即是涅槃。以此因果顯非因果、即是正性。故五性不二理及不二観、既不立文字性故、不二教不撰之也。」（『大正蔵』38・862ab）上述のように、『浄名玄論』は『中観論疏』と同じように、吉蔵の長安時代の後期時代の作品である。

¹⁴ 前掲平井書、636—637頁。

いる。¹⁵この点について、日本三論宗の禅那院珍海（1091—1152）は『三論名教抄』において、

正性者、五性之本也。亦名非因非果性。然此五性更無別体、但因縁一法轉而為五文。因縁一法者、即是中道正性。染浄縁起、轉為五性。五性只是中道正法之本末也。…中略…故経云、非因非果名為仏性也。¹⁶

「正性とは、五性の本である。非因非果性とも言われる。一方、こうした五性には全く別の体がなく、ただ一法を縁ずることによって転じ、五つになる」、という文を解釈する。「因縁一法」とは、即ち中道正性である。染浄が縁起し、転じて五性となる。五性は中道正法の本末にすぎない。…中略…このため、経には、非因非果は仏性とある。

と述べている。即ち、珍海の解釈によれば、五種仏性説は正法の方便末説に過ぎず、その五性の根本は中道正性とも言われる仏性である。この仏性が縁起し、五性になっていく、という。¹⁷珍海のこうした解釈は、上記の筆者の理解と一致しているように思われる。

しかし、吉蔵が説いていた仏性は、果たして当時の中国仏教における如来蔵・仏性説、特に北朝の地論師などが説いていた如来蔵・仏性に近いと言えるのか。平井氏は、吉蔵の五種仏性説は慧遠などの北朝地論師の説を継承しながらも、質的には異なった展開を示している、と指摘している。¹⁸筆者はこうした意見に賛成する。これからは吉蔵の如来蔵・真如・仏性説を考察しておく。

吉蔵は『法華論疏』では、以下のように述べている。

法身平等者、仏性法身更無差別故。仏性法身更無差別者、亦名仏性、亦名法身。仏性と法身更無差別。又三乘人同有仏性、同有法身、故言更無差別也。第一無上義中、明仏得清浄、即是無垢真如。今明同義、即是有垢真如。『仏性論』以無垢真如為勝相、有垢真如為同相。以無垢勝於有垢、故名勝相。¹⁹

法身平等と言うのは、仏性と法身には全く差別がないからである。「仏性法身更無差別」は、また仏性とも言われ、法身とも言われる。仏性と法身とは差別がない。また、三乗の人には同じく仏性があり、同じく法身があるため、「更無差別」と言われる。第一無上義においては、仏得清浄を明らかにしており、即ち無垢真如である。

¹⁵ 前掲平井書、622頁。

¹⁶ 珍海撰『三論名教抄』、『大正蔵』70・714c。

¹⁷ 珍海に関しては、奥野光賢「禅那院珍海の研究序説」（『駒澤短期大学仏教論集』第12号、2006年）を参照されたい。

¹⁸ 前掲平井書、627頁。

¹⁹ 吉蔵撰『法華論疏』、『大正蔵』40・811a。

今は同じ道理を明らかにしており、即ち有垢真如である。『仏性論』は無垢真如を勝相と見なし、有垢真如を同相と見なしている。なぜかと言うと、無垢は有垢に勝るため、勝相と言われる。

吉蔵の真如観を理解するには、この部分は甚だ重要である。即ち、第一無上義において仏性を明らかにするのは無垢真如である。この無垢真如は有垢真如より勝るのである。『仏性論』は無垢真如を勝相と見なし、有垢真如を同相と見なしている。勝相は同相より勝るのである。このため、吉蔵の立場から見れば、有垢真如より無垢真如を更に重要視する『仏性論』がもっとハイレベルな経論である。

ここで特に注意に値するのは、前文にも述べられているように、漢訳『宝性論』に見られる「真如仏性」は、真如が雑染に関わる「有垢真如 (samalā tathatā)」として解釈されているが (tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas)、吉蔵はここで有垢真如 (samalā tathatā) を究竟でない状態と見なし、『仏性論』が説いている真如 (無垢真如) の下に位置づけていることである。これに関しては、一見したところ、吉蔵の『仏性論』重視とは矛盾しないようであるが、厳密に考察すれば、意外にそうでもない事実が浮かんでくる。なぜなら、吉蔵に使用されている「勝相・同相」の組概念は、現存する漢訳『仏性論』・『法華論』には見出せないのに対し、漢訳『宝性論』には、

又復略説有二種法、依此二法、如来法身有浄波羅蜜応知。何等為二。一者本来自性清浄、以同相故。二者離垢清浄、以勝相故。有二種法、依此二法、如来法身有我波羅蜜応知。²⁰

また、略して二種の法を説く。この二法により、如来法身に浄波羅蜜があることを知るべきである。この二は何かと言うと、一は本来自性清浄であり、同相から言うからである。二は離垢清浄であり、勝相から言うからである。二種の法があり、こうした二法によれば、如来法身に我波羅蜜があることを知るべきである。

とあるため、意外にも吉蔵に使用されている「勝相・同相」の組概念の出典となっている。換言すれば、吉蔵の理解によれば、『仏性論』が説いている「真如」と「仏性」はなぜほかの経論より勝るかと言うと、「無垢真如・勝相」は「有垢真如・同相」より勝るからである、という解釈になっているが、興味深いのは、ここに見える用語と出典は、『仏性論』そのものでなく『宝性論』に基づいていることである。このため、表から見れば、吉蔵は『宝性論』よりも『仏性論』を重視しているようであるが、実際には『宝性論』から受けた影響も大きいと言えよう。

『法華論疏』だけではなく、上述の『勝鬘宝窟』では、吉蔵は、

²⁰ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・830c。

言四障者、如『宝性論』説、一者縁相、謂無明地障仏真浄。対除彼故、説仏真浄。二者因相、謂無漏業障仏真我。対除彼故、説仏真我。三者生相、謂意生身。以此意生苦陰身故、障仏真楽。対治彼故、説仏真楽。四者壊相、謂變易死障仏真常。対除彼故、説仏真常。五対治闡提等四種過故、果徳仏説常楽我浄。如『宝性論』説、一闡提謗法。対治彼故、説仏真浄。二外道著我。対治彼故、説仏真我。三声聞畏苦。対治彼故、説仏真楽。四辟支捨心、捨諸衆生。対治彼故、説仏真常。六酬因不同、故立四種。言四因者、如『宝性論』説、一者信心、除闡提謗法、得仏真浄。二者波若、除外道著我、得仏真我。三者三昧、以空三昧除声聞畏苦、得仏真楽。四者大悲常隨衆生。除辟支捨心、得仏真常。以斯四義、故立四種也。七『撰論』云四種生死、一方便生死、二因縁生死、三有有生死、四無有生死。方便生死者、即是『宝性論』中縁相也。無明為感生之縁、故名為縁。即此縁是感生死家之方便。果從縁作、名方便生死。対治方便生死、故説於浄徳。因縁生死者、即『宝性論』中因相也。無漏業因縁能感變易生死。果從因立名、故云因縁生死。対治彼故、説於我徳。有有生死者、有生復有死、故言有有生死、即是『宝性論』中生相。此是当体立名、故言有有生死。対治彼故、説於楽徳。問、『宝性論』直言生相、今何故言有生復有死。答、『宝性論』対第四壊相、故説第三為生。『撰論』対第四有死無生、故説第三有生有死。無有生死者、金剛心唯有於死、無復有生、故言無有生死。亦当体立名、即『宝性論』中壊相。壊相即是有死無生。対治此故、説仏真常。通称波羅蜜者、謂到彼岸事究竟、無極仏果為彼岸。『智度論』云、智度是真波羅蜜、菩薩因仏慧而得波羅蜜名。問、以何義故名常楽我浄。答、依『宝性論』、浄有二義。一本来自性清浄、以同相故。言同相者、『法華論』云、三乘六道同有真如法身、故云同相。二離垢清浄、以勝相故。同相即是有垢真如、勝相即無垢真如。同相即『法華論』性浄、勝相即方便浄。²¹

四障とは、『宝性論』が説いているように、一は縁相であり、いわゆる無明地が仏の真浄を妨げる。それを除くため、仏真浄と説く。二は因相であり、いわゆる無漏業が仏の真我を妨げる。それを除くため、仏真我と説く。三は生相であり、いわゆる意生身である。この意生苦陰身があるため、仏の真楽を妨げる。それを除くため、仏真楽と説く。四は壊相であり、いわゆる變易死が仏の真常を妨げる。それを除くため、仏真常と説く。五は闡提などの四種の過ちを対治するため、常楽我浄と説く。

『宝性論』が説いているように、一は闡提謗法である。それを除くため、仏真浄と説く。二は外道著我である。それを除くため、仏真我と説く。三は声聞畏苦である。それを除くため、仏真楽と説く。四は辟支捨心であり、諸々の衆生を捨てるのである。それを除くため、仏真常と説く。六は酬因が同じではないため、四種を立てるのである。四因とは、『宝性論』が説いているように、一は信心である。闡提謗法を除き、仏真浄を得る。二は波若である。外道著我を除き、仏真我を得る。三は三昧である。空三昧をもって声聞畏苦を除き、仏真楽を得る。四は大悲が常に衆生とと

²¹ 吉蔵撰『勝鬘宝窟』、『大正蔵』37・78abc。

もに、辟支捨心を除き、仏真常を得る。こうした四つの義があるため、四種を立てるからである。七、『撰大乘論』は四種生死を説いており、一は方便生死であり、二は因縁生死であり、三は有有生死であり、四は無有生死である。方便生死とは、即ち『宝性論』に説かれる縁相である。無明は生の縁を感じることができるため、縁と言われる。即ちこの縁は生死の方便を感じる。果は縁に従って作られるため、方便生死と言われる。方便生死を除くため、於浄徳と説く。因縁生死とは、即ち『宝性論』に説かれる因相である。無漏業因縁は変易生死を感じることができる。果は因に従って名付けられるため、因縁生死と言われる。それを除くため、於我徳と説く。有有生死とは、生があれば死もあるため、有有生死と言われ、即ち『宝性論』に説かれる生相である。これは当体立名であるので、有有生死と言われる。それを除くため、於楽徳と説く。問う、『宝性論』では生相しか説かれていないが、今はなぜ生も死もあると言われているのか。答える、『宝性論』は第四の壊相に対して言うので、第三が生であると説くから。『撰大乘論』は第四の有死無生に対して言うので、第三が有生有死（生も死もある）であると説くから。生死がないとは、金剛心はただ死にあり、生がまた生じてこないため、無有生死（生も死もない）と言われる。また体にあたって名を立てており、即ち『宝性論』に説かれる壊相である。壊相は即ち有死無生（死があるが、生がない）である。それを除くため、仏真常と説く。波羅蜜と言われるのは、いわゆる彼岸に至ってきわめており、無極仏果が彼岸であるから。『大智度論』に言う、「智度は真の波羅蜜であり、菩薩は仏慧によって波羅蜜の名を得る」と。問う、どうして常楽我浄と名付けるのか。答える、『宝性論』によると、浄には二つの義がある。一は本来自性清浄であり、同相の立場から言うからである。同相とは、『法華論』に言う、「三乗や六道は同じく真如法身を有するため、同相と言われる」と。二は離垢清浄であり、勝相の立場から言うからである。同相は即ち有垢真如であり、勝相は即ち無垢真如である。同相は即ち『法華論』の性浄であり、勝相は即ち方便浄である。

と述べている。明らかなように、吉蔵はここで『宝性論』を論述の土台として使用している。具体的に言うと、『宝性論』の問題にとどまらず、それを利用し、『涅槃経』と『撰大乘論』を解釈しようとしていると言えよう。即ち、まず『宝性論』を活用しつつ、『涅槃経』・『勝鬘経』が強調する「常・楽・我・浄」の組概念を解釈している。²²『宝性論』

²² 高崎直道氏の研究によれば、『宝性論』の梵本には『涅槃経』の引用は少ないうえに、『涅槃経』の影響下に成立したと見られる『大法鼓経』や『央掘魔羅経』などは『宝性論』では全く言及されない、という。高崎直道著作集第六巻『如来蔵思想・仏性論 I』（春秋社、2010年、133頁）参照。筆者はこれを踏まえつつ、『宝性論』の梵本は『涅槃経』と縁遠いのに対し、漢訳『宝性論』が漢訳『涅槃経』から受けた影響は決定的である、と指摘している。拙稿『究竟一乗宝性論』の真如説の一考察—東アジア仏教における真如理解との関連を中心に—（『佛教学』第57号、仏教思想学会、2016年）参照。

が説いている四因を用いて四相を除いており、その結果は『涅槃経』・『勝鬘経』が説いている「常・楽・我・淨」であり、『宝性論』と『涅槃経』・『勝鬘経』とは矛盾しないことを論証しようとしている。これが吉蔵の『宝性論』依用の立場であろう。²³

これに近い扱い方としては、『宝性論』を利用して『摂大乘論』を解釈していることが注目される。『摂大乘論』に見られる四種生死は、『宝性論』が説いている四相である、という。吉蔵のこうした解釈を通し、『涅槃経』と『勝鬘経』だけでなく、『摂大乘論』までも『宝性論』に関連付けられるようになっていく。

最も重要なのは、『法華論疏』の場合と同じように、吉蔵は『勝鬘宝窟』において漢訳『宝性論』に見られる「同相・勝相」を利用し、同相が有垢真如であり、勝相が無垢真如であると改めて強調していることである。これにとどまらず、吉蔵はここで、『法華論』が説いている性淨や真如法身は、『宝性論』が説いている同相（＝有垢真如）に過ぎず、勝相（＝無垢真如）と比べると比較的低い段階にあたる、と言っている。この点は極めて重要である。つまり、吉蔵が『法華論』を重視するのは事実であるが、上記の『勝鬘宝窟』の原文から見れば、『法華論』に劣らないほど『宝性論』を重要視していると言えよう。

ちなみに、吉蔵以前では、「有垢真如・無垢真如」の漢訳語は真諦訳『摂大乘論釈』にしか出てこない。しかも、一回のみの確認が取れる。上記の吉蔵の『宝性論』依用を勘案すると、即ち、吉蔵は勒那摩提訳『宝性論』の文脈を利用しつつも、真諦訳『摂大乘論釈』に見られる「有垢真如・無垢真如」の語をそのまま借用し、『宝性論』の次の経文、即ち、

真如之理、本来清淨則不如是。雖復在無明殼中、終不為彼所汚。²⁴

真如の理はそうではなく、過去も現在ももともと清淨である。無明の殻の中にありながら、その無明に汚染されることはしない。

ということを再解釈していると思われる。²⁵

²³ 『勝鬘宝窟』における『宝性論』の引用の箇所に関しては、奥野光賢氏よりご教示を頂いた。即ち、奥野氏の前掲書でも言及しているように、『勝鬘宝窟』における『宝性論』の引用はその前後の文脈を含めて浄影寺慧遠の『勝鬘義記』からの孫引きなので、この点は注意しておく必要がある、という。この点について、筆者も賛同する。一方、『勝鬘義記』からの孫引きと雖も、吉蔵はそれを明確に引用しているので、『宝性論』を重要視しないとは言えないように考えられる。なお、『勝鬘宝窟』において『宝性論』の名が見える部分はそのほとんどが『勝鬘義記』の孫引きであるにもかかわらず、吉蔵が自分の著作において『宝性論』を直接引いた箇所は数例あった。このため、その引用のすべてが慧遠の著作からの孫引きである、という結論に至らないように思われる。ここで記し、奥野氏のご指摘ご教示に感謝の意を表したい。

²⁴ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・795c。

²⁵ 筆者の思考によれば、吉蔵における「真如仏性」の語は漢訳『宝性論』や『金剛仙論』などの依用であろう。なぜなら、漢訳『法華論』も確かに吉蔵に多用されているにもかかわらず、

「有垢真如・無垢真如」の補足として、「真如仏性」の語について考察してみよう。
吉蔵は『法華玄論』では、

問、乗は何義。答、彼論積云、乗是顯載義。由真如仏性故出福慧等行、由福慧等行故出仏果、仏果載出衆生。『撰大乘論』有三、謂乗因・乗縁・乗得。乗因者、謂真如仏性。第一義空為乗因。乗縁謂万行。乗得即仏果也。問、真如仏性云何為乗体也。答、唯有真如仏性為真実。修万行為欲顯此仏性。仏性顯故、名為法身。此三要相須以仏性は本、故名為因。雖有因、復須縁因。因縁具故得果。今不違此説也。『法華論』亦明三種、一乗体、謂如来平等法身。即是仏性は乗体。²⁶

問う、乗は何を意味するのか。答える、その論が解釈して言う、乗は顯載の義である。真如仏性より福慧などの行が生まれており、福慧などの行より仏果が生まれており、仏果より衆生が生まれてくる。『撰大乘論』には三つの義があり、いわゆる乗因・乗縁・乗得である。乗因とは、いわゆる真如仏性である。第一義空は乗因である。乗縁とは、いわゆる万行である。乗得とは、即ち仏果である。問う、真如仏性はなぜ乗体と言われるのか。答える、真如仏性だけが真実である。万行を修してこの仏性を明らかにしようとするのである。仏性が明らかになったため、法身と言われる。こうした三つの要相は必ず仏性を本と為さなければならないため、因と言われる。因があると雖も、また縁因が要る。因と縁とは具に整えれば、はじめて果を得ることができるようになる。今はこの説に違反しない。『法華論』でも三種の義を明らかにしている。一は乗体であり、いわゆる如来平等法身である。即ち、仏性は乗体である。

と述べている。これから見ると、前文に述べられている場合とは違い、吉蔵は真如仏性が唯一の真実であり、法身・乗因・乗体であると言っている。吉蔵はここで漢訳『宝性論』の考え方と用語を利用しているにもかかわらず、漢訳『宝性論』に見られる「真如 (tathatā) ≠ 真如仏性 (gotra) = 雜染状態の有垢真如 (samalā tathatā)」という理解の仕方を否定している。その代わりに、漢訳『仏性論』に見られる「真如=仏性」という解釈を採用し、真如仏性が有垢ではなく、無垢の真実法身であることを強調しようとするのではないか。上記の『法華論疏』が説いている『仏性論』以無垢真如為勝相、有垢真如為同相。以無垢勝於有垢、故名勝相²⁷などの説明もあわせて勘案すると、吉蔵は中観思想の立場から、無所得の理が真如であることを主張し、『宝性論』が説いている雜染状態の真如仏性をあまり認めない、あるいはあまり評価していない、と思われる。この点から見ると、吉蔵は漢訳『宝性論』を利用しているが、『宝性論』と自分の主張

現存する漢訳『法華論』の本文には、「真如仏性」の訳語は一回しか言及されていない。

²⁶ 吉蔵撰『法華玄論』、『大正蔵』34・390c。

²⁷ 吉蔵撰『法華論疏』、『大正蔵』40・811a。

が矛盾する場合、特に真如や仏性などを解釈するにあたって、『宝性論』の代わりに、『仏性論』を依用することが知られよう。²⁸

上記の『法華玄論』に見られる解釈だけではなく、「真如仏性」は同じく吉蔵の著作である『浄名玄論』においても取り上げられている。上述のように、『浄名玄論』は吉蔵の長安時代の後期時代の作品である。²⁹このため、吉蔵の比較的成熟した学説と言えよう。吉蔵は『浄名玄論』では、

問、北地論師云、初地以上即有常住法身、亦即有常智。是事云何。答、須詳此説。意為以証真如之智為法身耶。為取所証真如仏性為法身耶。若以能証之智為法身常者、是事不然。『釈論』云、在菩薩心名為般若、在仏心變名薩般若。是常者、則無明昧不応有改變也。又『涅槃經』云、此常法稱要是如来。『長寿品』凡簡三法常義。一者外道、二者小乘、三者菩薩。並無常住、故知常義唯在仏果、因中未有現顕之常。若以所証真如仏性為常者、則一切衆生皆有此事、何止初地以上耶。若言初地以上即見仏性、故以仏性常為法身者、此猶是江南旧宗、非北異説此。³⁰

問う、北地論師が言う、初地より以上になると、即ち常住法身があり、また常智もある。これはどのように理解すべきであろうか。答える、この説を詳しく検討しなければならない。これは、真如の智が法身であることを証明しようとするのか。それとも、真如仏性が法身であることを証明しようとするのか。もし真如の智が法身であることを証明しようとするのであれば、これは間違っている。『釈論』に言う、「菩薩心において般若と言われ、仏心において薩般若と言われる」と。この常とは、即ち無明昧には変化が生じてくるはずがない、ということである。また、『涅槃經』に言う、「この常法は如来である」と。『長寿品』では三つの法の常の義を分析して凡そ分類している。一は外道であり、二は小乗であり、三は菩薩である。こうした三つの段階には常住がないため、常の義は仏果にしかなく、因の中には現顕の常がないことを知ることができる。もし所証の真如仏性を常と見なせば、即ち一切の衆生にはこの事があり、なぜ初地より以上の衆生にこだわるのか。もし初地より以上が即ち仏性を見ることができると言い、これを理由として仏性常を法身と見なせば、これはなお江南の旧宗の学説と同様であり、北朝の地論師の独自の学説ではない。

²⁸ 一方、漢訳『宝性論』に見られる「有垢真如・無垢真如」の説が依用されているという原因のためか、吉蔵に使用される『仏性論』にも、吉蔵の解釈と同じような真如説がほとんど見えない。そして、『宝性論』は言うまでもなく、『起信論』（あるいは『馬鳴論』）も吉蔵にあまり引用されておらず、その引用箇所も真如説・如来蔵説に直接かかわらないところにすぎない。つまり、真如と仏性の問題を解釈する場合には、吉蔵は『宝性論』と『仏性論』との間に揺れていると考えられる。

²⁹ 前掲平井書、621頁。

³⁰ 吉蔵撰『浄名玄論』、『大正蔵』38・891a。

と説いている。ここには二点の注意すべきことがある。まず、北朝の地論師の学説によれば、初地より以上になると、常住法身があり、また常智もある、という。そして、一切の衆生には真如仏性があり、初地より以上の衆生にしかないということではない。前文に述べられているように、現存する『宝性論』の梵本から見れば、「真如仏性」は“gotra”の漢訳語である。そして、漢訳『宝性論』から見れば、真如仏性がまだ諸々の煩惱所纏から離れていないため、如来蔵と言われており、その真如仏性が轉身して仏地に到り、法身を得証することになれば、如来法身と名づけられる。吉蔵はここで一切の衆生に真如仏性があると言っており、『宝性論』の梵本とは異なっているため、ここにも漢訳『宝性論』の影響が見えるように思われる。なぜ漢訳『宝性論』の影響かと言うと、当時、「真如仏性」という漢訳語がはじめて見られる漢訳経論は、勒那摩提訳『宝性論』と菩提流支訳『金剛仙論』であった。このため、漢訳『宝性論』の影響力が極めて大きいと言えよう。では、『金剛仙論』の場合はどうであろうか。これについては、以下に見てみよう。

現存する漢訳『金剛仙論』には、

要解一切衆生平等有真如仏性我者、乃名菩薩。然此菩薩証初地時、解一切衆生如我身。以一切衆生真如仏性、我身所有真如仏性、平等無二無差別故、取衆生如我身。

31

要するに、一切の衆生には真如仏性我があることを知る者は、菩薩と言われる。しかし、こうした菩薩は初地を証する際、一切の衆生が我身であることを知るようになる。一切の衆生にある真如仏性と我身にある真如仏性とは平等無二であって差別もないため、衆生を我身のように扱うのである。

とある。一方、同じ『金剛仙論』であるが、その後の部分に、

住法者、明地前凡夫二障在懐、故有取著之心也。以凡夫二乘取著行故、不能見真如仏性也。余者有智得者、明入地以上菩薩及諸仏如来得出世勝解、能見此仏性也。³² 住法とは、地前にある凡夫は二障に陥るため、取著の心を持っていることを明らかにするのである。凡夫と二乗の取著行のため、真如仏性を見ることができない。「余者有智得」とは、入地より以上の菩薩と諸仏如来は出世の勝解を得るため、この仏性を見ることを明らかにするのである。

とある。こうした『金剛仙論』の関連部分から見れば、吉蔵が批判しているのは、『金剛仙論』に見える菩提流支(?-508-535-?) およびその門下の地論師たちであろう。

31 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・841c-842a。

32 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・842b。

まず上記の対応関係について、表の形でまとめておく。

菩提流支訳『金剛仙論』	吉蔵撰『浄名玄論』
<p>要解一切衆生平等有真如仏性我者、乃名菩薩。然此菩薩証初地時、解一切衆生如我身。以一切衆生真如仏性、我身所有真如仏性、平等無二無差別故、取衆生如我身。 (『大正蔵』 25・841c-842a)</p> <p>住法者、明地前凡夫二障在懷、故有取著之心也。以凡夫二乘取著行故、不能見真如仏性也。余者有智得者、明入地以上菩薩及諸仏如来得出世勝解、能見此仏性也。(『大正蔵』 25・842b)</p>	<p>問、北地論師云、初地以上即有常住法身、亦即有常智。是事云何。答、須詳此說。意為以証真如之智為法身耶。為取所証真如仏性為法身耶。若以能証之智為法身常者、是事不然。『釈論』云、在菩薩心名為般若、在仏心變名薩般若。是常者、則無明昧不応有改變也。又『涅槃經』云、此常法称要是如来。『長寿品』凡簡三法常義。一者外道、二者小乘、三者菩薩。並無常住、故知常義唯在仏果、因中未有現顯之常。若以所証真如仏性為常者、則一切衆生皆有此事、何止初地以上耶。若言初地以上即見仏性、故以仏性常為法身者、此猶是江南旧宗、非北異說此。(『大正蔵』 38・891a)</p>

『金剛仙論』では、一切の衆生にある真如仏性と我身にある真如仏性とは同じものであり、平等無二であって差別はない、ということが主張される。これに対し、吉蔵は「初地より以上になると、即ち常住法身があり、また常智もある」という北朝の地論師の説を紹介し、批判を加えている。注意すべきは、吉蔵が批判している北朝の地論師の学説は、地論師の祖とされる菩提流支の講義録と思われる『金剛仙論』³³が説いている説に非常に近いことである。そして、『金剛仙論』では、凡夫と二乗は真如仏性を見ることができないが、入地より以上の菩薩と諸仏如来は出世の勝解を得るため、こうした仏性を見ることができる、ということが主張される。これに対して吉蔵は、初地より以上になると、もともと一切の衆生にあった真如仏性を見ることができるようになることを理由とし、仏性を法身と見なす学説は、江南の旧宗および北朝の地論師の学説と同様であり、どちらも正しい説とは言えない、と批判している。

上記の『浄名玄論』の関連内容から見ると、漢訳『宝性論』のみならず、吉蔵は間違いなく『金剛仙論』が説いていることもよく知っていたと思われる。しかし、『金剛仙論』に見える主張は、北朝の地論師のあまり正しくない学説と見なされ、吉蔵に批判されている。また、注意に値するのは、上記の引用部分において、「真如仏性」の語は『金剛仙論』にも『浄名玄論』にも明確に言及されているにもかかわらず、その文脈は漢訳

³³ 『金剛仙論』に関する先行研究については、竹村牧男・大竹晋『新国訳大蔵経 金剛仙論 (I・II)』(大蔵出版、2004年)の解題部分ほか参照。

『宝性論』とは異なっていることである。³⁴

ちなみに、上述のように、『中観論疏』も吉蔵の長安時代の後期時代の作品である。

³⁵吉蔵は『中観論疏』では、

至長安見撰論師立二義。一立聞熏習不滅、作報仏。二立聞熏習滅、不作報仏。言作
仏者、墮二体過。一者聞熏轉作報仏、は無常作常義。二聞熏習是有為、復是滅義、
故一聞熏習墮二体。次立滅者、一切諸功德並從真如体上生。聞熏習但為増上縁生、
実不作報仏、是故滅。如人工等、但為金朴作出金縁、而金自從金朴出。此是因滅失
義也。³⁶

長安に至り、撰論師が二つの義を立てるのを見た。一は聞熏習が滅せず、報仏に
なると主張するのである。二は聞熏習が滅し、報仏にはならないと主張するのであ
る。作仏すると言うと、二体の過ちになってしまう。一は、聞熏習は転じて報仏に
なるのであり、これは無常が常になる義である。二は、聞熏習は有為であり、また
滅の義でもあるため、一つの聞熏習が二つの体になってしまうのである。次に、滅
と主張するとは、一切の諸功德は真如の体より生じてくるのである。聞熏習は増上
縁より生じており、実は報仏にならないため、滅と言われる。人工は、ただ金朴の
ために金縁を作り出すが、金は金朴より生じてくるようなものである。これは因滅
であり、義を失うことになる。

と説いている。ここでは、吉蔵はまず聞熏習の滅義を通し、無常の有為法より常の無為
法が生じることを明確に否定している。そして、真如から一切の功德を生じることにも
言及している。重要なのは、吉蔵はここで紹介し批判している解釈を当時の長安にいた
撰論師の学説と見なしていることである。このため、漢訳『宝性論』などに見られる真
如の働きや無為法と有為法に跨る曖昧な態度などは、長安にいた撰論師などに採用され
ていたと推測される。³⁷また、『宝性論』を依用していた地論師の一部が撰論師に合流し
た可能性が高いため、地論師・撰論師の『宝性論』依用を更に検討する余地があるよう
に思われる。このため、吉蔵の仏性説は北朝地論師の説を継承しながらも、質的には異

³⁴ 漢訳『宝性論』に見られる「真如仏性」と、『金剛仙論』・『深密解脱経』などの菩提流支訳
とされる経論に見られる「真如仏性」との相違点については、拙稿「『大乘起信論』の真如説の
一考察—『究竟一乗宝性論』の如来蔵説との関係を中心として—」（2015年6月20日に韓国で
第四回韓中日仏教学共同学術大会にて口頭発表、日本東洋大学東洋学研究所編『東アジア仏教
学術論集・第4号』所収、2016年）と「『究竟一乗宝性論』の真如説の一考察—東アジア仏教
における真如理解との関連を中心として—」（『佛教学』第57号、仏教思想学会、2016年）を参照
されたい。

³⁵ 前掲平井書、621頁。

³⁶ 吉蔵撰『中観論疏』、『大正蔵』42・133b。

³⁷ 漢訳『宝性論』に見られる真如の働きや無為法と有為法に跨る曖昧な態度などの問題に関し
ては、前掲注22の拙稿参照。吉蔵は当時の長安にいた撰論師がこうした思想を採っていたと書
いていることから考えると、撰論師と漢訳『宝性論』との関連性が想定される。

なった展開を示している、という平井氏のご指摘を補強するものと言えよう。

三、吉蔵における『法華論』受容のテキスト

蛇足を加えることになるかもしれないが、最後に吉蔵が主に依用していた『法華論』のテキストについて、もう少し検討してみたい。

周知のように、吉蔵は『法華論』を自分の学説の根底の一つとして依用していた。³⁸ 吉蔵は『法華義疏』では、以下のように説いている。

依『法華論』云、「八生乃至一生得菩提者、此以初地離三界分段生死、随分能見真如仏性、名得菩提。非究竟無上菩提也。」此意明本是地前之人、聞経力故、随分浅深、経八過受分段生、乃至一過受分段生、便証初地菩提也。³⁹

『法華論』によれば、「八生ないし一生で菩提を得るとは、初地より三界の分段生死から離れ、それぞれの能力に従って真如仏性を見ることができると言われる。究竟の無上菩提ではない」、という。これは、もともと地前の人であったが、経の功德により、その能力の浅と深に従い、八生を経て分段生を受けるか、あるいは一生を経て分段生を受け、初地の菩提を証することになる、ということを示している。

この部分に限って結論を言えば、吉蔵は確かに『法華論』を重視しているが、上記の「真如仏性」の語が見える部分から考えると、菩提流支訳に比べ、勒那摩提訳『法華論』を更に重要視していたであろう。現存する漢訳『法華論』が「真如仏性」の語を説いている関連部分に関しては、菩提流支訳と勒那摩提訳とはほぼ一致している。しかし、勒那摩提訳は「真如仏性」と訳出するところは、菩提流支訳になると「真如法性」となっている。これについては、以下の表に対照しておく。

菩提流支訳『妙法蓮華経憂波提舍』	勒那摩提訳『妙法蓮華経論優波提舍』
八生一生者、謂諸凡夫決定能証初地故、随力随分、八生乃至一生皆証初地故。此言阿耨多羅三藐三菩提者、以離三界分段生死、 <u>随分能見真如法性</u> 、名得菩提。非謂究竟満足如来方便涅槃也。（『大正蔵』26・9c－10a）	八生乃至一生者、謂諸凡夫決定能証初地、随力随分、八生乃至一生証初地故。言阿耨多羅三藐三菩提者、以離三界中分段生死、 <u>随分能見真如仏性</u> 、名得菩提。非謂究竟満足如来方便涅槃故。（『大正蔵』26・19ab）

³⁸ 吉蔵の『法華論』依用については、前掲奥野書を参照されたい。

³⁹ 吉蔵撰『法華義疏』、『大正蔵』34・611b。

明らかなように、勒那摩提訳に見られる「真如仏性」は、菩提流支訳では「真如法性」となっている。注意しなければならないのは、『大正蔵』の注記では、菩提流支訳の「真如法性」は、明版大蔵経以降になると「真如仏性」と改められるようになったことである。つまり、明版大蔵経以前、菩提流支訳と勒那摩提訳とはもともと異なっている。一字の差に過ぎないが、極めて重要な相違点であろう。なぜならば、ヴァスバンドゥ造とされる『法華論』のチベット訳 (PPhu 62a6) に「真如と法界 (de bzhin nyid dang chos kyi dbyings)」とある。⁴⁰つまり、菩提流支訳はチベット訳と一致しているのである。これに対し、勒那摩提訳は梵本に「性 (dhātu)」あるいは「種姓 (gotra)」としかない場合にも、「真如仏性」と翻訳する傾向にあるようである。この点は勒那摩提訳の特徴の一つと思われる。⁴¹こうした事実を勘案すると、菩提流支訳の「真如法性」は勒那摩提訳の「真如仏性」より更にサンスクリット原典とチベット訳に近い可能性がかなり高い、と考えられる。吉蔵はここで「真如仏性」を引用しているため、勒那摩提訳『法華論』・『宝性論』の影響が看取される。⁴²

おわりに

吉蔵の真如・仏性説は北朝の地論師の説を継承しつつも、質的には異なった展開を示している。吉蔵の解釈によれば、無垢真如は有垢真如より勝っており、『仏性論』は無垢真如を勝相と見なし、有垢真如を同相と見なしている、という。このため、有垢真如より無垢真如を更に重要視する『仏性論』がもっとハイレベルな経論である。一方、吉蔵が使用している「勝相・同相」の組概念は、現存する漢訳『仏性論』・『法華論』には見出せないのに対し、漢訳『宝性論』に見出すことができる。表から見れば、吉蔵は『宝性論』よりも『仏性論』を重視しているようであるが、実際には『宝性論』から受けた影響も大きいと言えよう。

吉蔵は『法華論』が説いている性浄や真如法身は、『宝性論』が説いている同相 (= 有垢真如) に過ぎず、勝相 (= 無垢真如) と比べると比較的低い段階にあたると言っているため、『法華論』に劣らないほど『宝性論』を重要視していたと言えよう。

『宝性論』だけでなく、吉蔵は『金剛仙論』が説いていることまでもよく知っていた

⁴⁰ この点については、大竹晋校註『新国訳大蔵経 法華経論・無量寿経論 他』(大蔵出版、2011年) 249頁などを参照されたい。

⁴¹ 勒那摩提訳に見えるこうした傾向については、拙稿「真如縁起(隨縁)説の思想的背景—中国仏教における『宝性論』の位置づけの再検討—」(『印度学仏教学研究』第64巻第1号、2016年)を参照されたい。

⁴² 吉蔵の『法華論』依用が菩提留支訳と勒那摩提訳との両方に拠っていたとの指摘は、既に末光愛正氏による先行研究がある。末光愛正「吉蔵の法華引用論に於ける問題」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第15号、1983年)、同「法華玄賛と法華義疏」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第17号、1986年)ほか参照。なお、吉蔵の経論引用に関する先行研究には、末光氏の一連の研究業績がある。

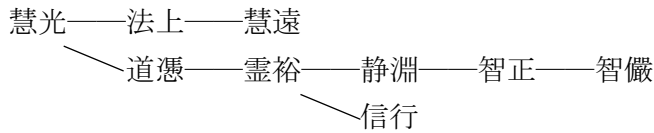
にもかかわらず、『金剛仙論』に見える主張は北朝の地論師のあまり正しくない学説と見なされ、批判されている。

また、菩提流支訳『法華論』の「真如法性」は勒那摩提訳の「真如仏性」より更にサンスクリット原典とチベット訳に近い可能性がかなり高く、吉蔵は「真如仏性」を引用しているため、勒那摩提訳『法華論』・『宝性論』の影響を受けていたと考えられる。

第八節 三階教における如来蔵説 — 『仏性観修善法』・『仏性観』と『宝性論』を中心に—

はじめに

三階教は南北朝隋唐時代の中国仏教にとって、重要でない傍流ではなく、禪宗や華嚴宗などと同様に、地論学派を母体として独立した仏教宗派である。地論宗から三階教への展開という想定は、常盤大定氏によって提起されていたものである。¹常盤氏は問題提起した上で、次のような系譜を示している。



以上に提示されている系譜に見られる智儼（602—668）のような三階教以外の人が、三階教の説を高く評価している場合もある。²西本照真氏の研究によれば、自己のうちに仏性を見ることを修行するグループと、他者の内に仏性を見ることを重視する三階教グループとが、ともに如来蔵思想を基盤とした地論宗の流れから成立してきた。そして、三階教の文献においては、他者の如来蔵観察だけにとどまらず、如来蔵・仏性の本来的あり方までも説く文献が見られるのである。³このため、南北朝から隋の中国仏教における如来蔵思想を研究するには、三階教の如来蔵・仏性説をあらためて検討することを余儀なくされる。

本節では、『宝性論』の漢訳およびその影響という背景に位置づけつつ、三階教文献としての『仏性観修善法』と『仏性観』を中心にし、それに見える如来蔵・仏性思想を検討してみたい。

一、『仏性観修善法』に見られる真如仏性

¹ 常盤大定「隋の靈裕と三階教の七階佛名」（常盤大定『支那仏教の研究・第一』、春秋社、1938年、182頁）。

² 智儼と三階教という問題については、木村清孝「智儼・法蔵と三階教」（『印度学仏教学研究』第27巻第1号、1978年、100—107頁）、石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、1996年、102・129頁）などを参照されたい。また、三階教の思想は新羅出身の義湘（625—702）に吸収され、朝鮮半島にもたらされ、朝鮮仏教の華嚴思想に大きな影響を与えたように思われる。つまり、三階教の思想と用語が、新羅では一般的な術語として受け取られるようになっていった可能性は高い。この点については、石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、1996年、370頁）を参照されたい。

³ 西本照真「『仏性観修善法』の基礎的研究」（『木村清孝博士還暦記念論集 東アジア仏教—その成立と展開』、春秋社、2002年、147—164頁）、162—163頁。

近年、北京図書館に収蔵されている敦煌写本に含まれている北新 1002 号『仏性問答』が、業露華氏によって翻刻され、方広鋁氏主編の『蔵外仏教文献』に発表されている。⁴その後、西本氏によって、同じく北京図書館所蔵の敦煌写本である北 8386 号『仏性観修善法』が翻刻され、『蔵外仏教文献』に発表されている。⁵両写本はともに矢吹慶輝氏の『三階教之研究』⁶に収録されていない敦煌文献である。西本氏の研究によると、両写本ともに『仏性観修善法』という同一文献が筆写されたものであることが明らかになった。⁷本節では、この『仏性観修善法』に見える如来蔵・仏性説を検討してみたい。

「真如仏性」という表現は、筆者の研究によれば、漢訳『宝性論』・『法華論』・『金剛仙論』に初めて出ており、それ以外、唐代以前、浄影寺慧遠(523-592)・天台智顛(538-597)・嘉祥吉蔵(549-623)にしか使用されていない。⁸そして、本論で検討される三階教文献に見られる「真如仏性」は、その文脈から見ると、漢訳『宝性論』にはじめて使用される「真如仏性」の語の意味に最も近いように思われる。このため、まず漢訳『宝性論』における「真如仏性」を見てみよう。⁹

その「真如仏性」について、『宝性論』には、

gotre sati bhavati nāhetukaṃ nāpratyayamiti / yadi hi tad gotram antareṇa syād ahetukam
apratyayaṃ papa samucchedayogena tad icchantikānām apy aparinirvāṇagotrāṇām syāt /
(RG, 36)¹⁰

種姓のある時に限って存在するのであり、決して無因・無縁ではない、と言われる。なぜなら、もしもそれが、種姓がなくして無因・無縁で、罪惡を断つことを伴わずに(=Tib. の理解 ; Skt. 「断つことによって」) 存在するのであれば、それは、無涅槃の種姓である一闍提たちにすらも、存在することとなる。

有一切依因真如仏性、非離仏性無因縁故起如是心。偈言見苦果樂果、此依性而有故。
若無因縁生如是心者、一闍提等無涅槃性、応發菩提心。偈言若無仏性者、不起如是

⁴ 方広鋁編『蔵外仏教文献』第4輯(宗教文化出版社、1998年)、336-362頁。

⁵ 方広鋁編『蔵外仏教文献』第9輯(宗教文化出版社、2003年)、17-37頁。

⁶ 矢吹慶輝『三階教之研究』、岩波書店、1927年。

⁷ 『仏性観修善法』の基本的性格と文献の特徴について、西本照真「『仏性観修善法』の基礎的研究」(『木村清孝博士還暦記念論集 東アジア仏教—その成立と展開』、春秋社、2002年、147-164頁)を参照されたい。

⁸ 拙稿「真如縁起(隨縁)説の思想史的背景—中国仏教における『宝性論』の位置づけの再検討—」(『印度学仏教学研究』、第64巻、2016年)。

⁹ 『宝性論』の真如説について、拙稿「『究竟—乗宝性論』の真如説の一考察—東アジア仏教における真如理解との関連を中心に—」(『佛教学』、第57号、仏教思想学会、2016年)を参照されたい。

¹⁰ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950. (以下同様)

心故、以性未離一切客塵煩惱諸垢。¹¹

一切の依因としての真如仏性があるため、存在するのである。仏性を離れ、因縁もないことによりこのような心を起こすのではない。偈に「苦果と楽果を見ること、これは性によって存在する」と言うからである。もしも因縁もなくこのような心を起こすならば、一闍提などは涅槃性がないにもかかわらず、菩提心を発することであろう。偈に「もしも仏性がなければこのような心を起こせない」と言うからである。

という説明がある。梵本によれば、種姓 (gotra) があるため輪廻や涅槃が存在し、もし種姓がなければ、無涅槃の一闍提が存在する。一方、漢訳になると、一切の依因である真如仏性があるため輪廻や涅槃が存在することとなっている。つまり、漢訳『宝性論』における真如は、仏性と結びついて「真如仏性」となり、世間の輪廻とも深く関わり、その拠り所または原因となっているのである。

ちなみに、漢訳『宝性論』における如来蔵の定義に関し、その代表的な一例を見てみよう。

samāsatas trividhenārthena sadā sarvasattvās tathāgatagarbhā ity uktam bhagavatā / yad uta sarvasattveṣ tathāgatadharmakāyaparispḥaraṇārthena tathāgatatahatāvyatibhedārthena tathāgatagotrasaṃbhavārthena ca / (RG, 26)

要約すると、三種の意味により、常に一切の衆生は如来蔵である、と世尊によって説かれた。即ち、一切の衆生に、如来の法身が遍満しているという意味によって、如来の真如が無差別であるという意味によって、および如来の種姓が存在するという意味によってである。

有三種義、是故如來說一切時一切衆生有如來藏。何等為三、一者、如來法身遍在一切諸衆生身、偈言佛法身遍滿故。二者、如來真如無差別、偈言真如無差別故。三者、一切衆生皆悉實有真如仏性、偈言皆實有仏性故。¹²

三種類の義がある。この故に如来は、一切の時に一切の衆生は如来蔵を有している、と説く。この三種類は何かというと、一は、如来法身が一切の衆生の身に遍在していることである。偈に「佛法身遍満」と言うからである。二は、如来の真如が無差別であることである。偈に「真如無差別」と言うからである。三は、一切の衆生が皆悉く実に真如仏性を有していることである。偈に「皆実有仏性」と言うからである。

即ち、梵本では“tathāgatagotra (如来の種姓)”が説かれているが、漢訳になると、「真如仏性」または「仏性」とになっており、“gotra (種姓)”という表現が全く見えなくな

¹¹ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・831a。

¹² 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・828b。

っている。注意すべきは、梵本は「法身・真如・種姓」という三つの重要な概念を利用して如来蔵を解釈しているが、漢訳になると、「法身・真如・真如仏性」という組概念となっていることである。このため、漢訳『宝性論』が翻訳されて以降の東アジア仏教にとって、真如仏性の問題は仏性説にとどまらず、如来蔵思想全体の研究にも不可欠であろう。勿論、三階教の文献に見える如来蔵説もこれを背景にして成立してきた。¹³

三階教の文献であるが、『仏性観修善法』においては、如来蔵・仏性そのものの根本性を強調している部分が見られる。その中に見られる引用文献には、玄奘（602－664）以降の新訳経論が見えない。西本氏の仮説によれば、この『仏性観修善法』の成立時期は6世紀後半以降7世紀半ば以前と推定される。¹⁴いずれにしても、玄奘以前の旧訳経論を介して論じられる如来蔵・仏性説が『仏性観修善法』の主旨の一つであることは事実であろう。

真如と仏性について、『仏性観修善法』は以下のように述べている。

体者、即因・仏性・本覚・真如。能与法界作依持建立、故言為体。云何名為縁体義即者、即真如仏性体起成縁、縁即是体、故言為即。¹⁵

体とは、即ち因・仏性・本覚・真如である。法界とは互いに依持と建立になれるので、体と言われる。なぜ縁体義即と名付けるかと言うと、即ち真如仏性は体が起きて縁を成しており、即ち縁は体であるので、即と言われる。

つまり、真如は仏性ととともに、法界の体なのである。一方、体だけではなく、真如仏性の体は縁になることができる。この縁は体に即し、一体化している。即ち、真如仏性はその体を動かして縁起することができる、ということになる。

このように見ると、真如は体であるが、縁起してほかの諸法を生じることができることになる。この考え方を証明する例として、以下にあげられている。

一一行徳、皆尽虚空遍法界。悉従真如性中流出、不離真如。有斯万徳、故言名同。

¹³ 西本氏の研究によると、靈裕の縁起観は浄影寺慧遠の仏性義と共通することになるのであり、三階教の仏性観が地論宗の仏性義の系譜の上に成立していることが確認されるのである。そして、三階教文献が仏性観を説明する際に用いている用語も、地論宗文献との深い関連を持っている、という。これについて、西本照真「三階教成立の基盤としての地論宗」（韓国金剛大学校仏教文化研究所編『地論思想の形成と変容』、国書刊行会、2010年、324－336頁）を参照されたい。言うまでもなく、初期地論師の祖の一人である勒那摩提（？－508－？）によって翻訳された漢訳『宝性論』およびその影響を受けて成立した真諦訳とされる『仏性論』は、地論師に依用されていた経論であろう。

¹⁴ 西本照真『『仏性観修善法』の基礎的研究』（『木村清孝博士還暦記念論集 東アジア仏教—その成立と展開』、春秋社、2002年、147－164頁）。

¹⁵ 『仏性観修善法』、『蔵外仏教文献』第9輯、26頁。（方広鋁編『蔵外仏教文献』、宗教文化出版社、2003年。以下省略。）

いちいちの行徳は、すべて虚空を尽くし、法界に遍満している。悉く真如の性より出ており、真如を離れていないのである。このような万徳があるので、同と言われる。

諸法は、悉く真如性から流れてくるにもかかわらず、真如を離れないのである。即ち、真如は縁起の諸法と無縁ではなく、むしろ直接かかわっていると見えよう。

『仏性観修善法』の作者は、この真如仏性が正に『宝性論』に主張されている、と言っている。

真如仏性、体起成縁、縁即是体、故言可見。又如『宝性論』説、依此妙法身、出生於三宝。即知、三宝衆生皆從真如性中流出、皆用真如以為根本。真如仏性即是妙法身。因此真如仏性、約縁依持、始有此三宝衆生。故道、依此妙法身、出於三宝。不出生者、是即真如仏性は能生、仏僧衆生是所生。能生是体、所生是相。因真如仏性能生体、始有仏僧衆生所生相。既知、真如仏性約縁能作三宝衆生。故知、三宝衆生即是仏性。既是仏性、理然可見。亦如『起信論』文説、依真如、有生滅・覚・不覚。真如者、即是六道名相。真如既是仏性、性体之中、合通一切万法。既合万法、即能約縁依持染浄。真如既也依持染浄、染浄即是塵沙差別。差即六道、六道即是名相、名相即是生滅。既知依於真如有斯生滅。故知、生滅即是真如。¹⁷

真如仏性は体が起きて縁を成しており、縁は即ち体であるので、可見と言われる。また、『宝性論』に説かれるように、この妙法身により、三宝が生まれる。即ち、三宝衆生は真如の性の中から出ており、皆な真如をもって根本と為す、ということを知るべきである。真如仏性は即ち妙法身である。この真如仏性が縁に約して依持するため、はじめてこの三宝と衆生が生まれる。このため、この妙法身により、三宝が生まれると言うからである。不出生とは、即ち真如仏性は能生であり、仏僧衆生は所生である。能生は体であり、所生は相である。真如仏性は体を生じることができるため、はじめて仏僧衆生の所生の相があるようになる。即ち、真如仏性は縁に約して三宝と衆生となることができる。このため、三宝と衆生は即ち仏性であると知るべきである。仏性である以上、その理は見られる。また、『起信論』に説かれるように、真如により、生滅・覚・不覚がある。真如は、即ち六道の名相である。真如は仏性である以上、その性の体において、一切万法に通じる。万法に通じるならば、即ち縁に約して染浄を依持することができる。即ち、真如は染浄を依持することができる。染浄は即ち塵沙差別である。差は六道であり、六道は名相であり、名相は生滅である。このため、真如には生滅があることが知られる。即ち、生滅は真

¹⁶ 『仏性観修善法』、『蔵外仏教文献』第9輯、26頁。

¹⁷ 『仏性観修善法』、『蔵外仏教文献』第9輯、26-27頁。

如であると知るべきである。

即ち、『仏性観修善法』の作者はここで『宝性論』を経論の根拠とし、真如仏性の体が起きて縁を成すことを主張している。そして、真如仏性は妙法身であり、能生の体である。この能生の真如仏性から、衆生と諸法は生じられることができる。体としての真如仏性は、縁にしたがって能生の原因となり、衆生や諸法を生じ、縁起するようになる。前文に論じられている『宝性論』の関連部分をあわせて考えると、『仏性観修善法』に見られる『宝性論』における「真如仏性」は、『宝性論』の梵本とは少し異なっており、その引用文脈は漢訳『宝性論』と一致していると言えよう。

『宝性論』にとどまらず、『仏性観修善法』はこのところで『起信論』まで引用している。その解釈によれば、真如は仏性であり、真如によって生滅が生じられる。この仏性としての真如は、染・浄の拠り所であり、生滅である。こうした解釈は、漢訳『宝性論』の真如仏性の文脈をもって『起信論』の真如を説明する仕方ではあるまいか。¹⁸

周知のように、「本覚・始覚・不覚」という組概念は、『起信論』に見られる有名な表現である。『仏性観修善法』の作者は、この上に、更に「了覚」を説いている。

不覚者、即是無明。本覚者、即名自性住。始覚者、即是引出。了覚者、即名至徳。自性住即名本性、引出者即名行性、至徳者即名果性。始了二徳即名仏僧、体与無明即是衆生。以此理推、即知、真如仏性約縁依持善悪二業、善悪二業即名覚・不覚。若覚即名僧、不覚即是衆生。¹⁹

不覚は、即ち無明である。本覚は、即ち自性住である。始覚は、即ち引出である。了覚は、即ち至徳である。自性住は即ち本性であり、引出は即ち行性であり、至徳は即ち果性である。始と了との二徳は即ち仏僧であり、体と無明は即ち衆生である。この道理から推理すれば、即ち、真如仏性は縁に約して善悪二業を依持しており、その善悪二業は覚と不覚であるので、覚は即ち名僧であり、不覚は即ち衆生である、ということを知ることができる。

ここで注意すべきは、「本覚・始覚・了覚」をそれぞれ真諦訳とされる『仏性論』に見られる「自住性・引出・至徳」という三種仏性説に対応させている、という点である。これより見れば、『仏性観修善法』は真諦訳とされる経論を重視していることになろう。そして、「覚・不覚」としての善悪二業は真如仏性に依持されている。つまり、真如仏性は縁にしたがって、悪業である不覚にも通じている。

¹⁸ 漢訳『宝性論』の「真如仏性」と『起信論』の「真如」との関連性については、拙稿「『大乘起信論』の真如説の一考察—『究竟一乗宝性論』の如来蔵説との関係を中心として—」（2015年6月20日に韓国で第四回韓中日仏教学共同学術大会にて発表、東洋大学東洋学研究所編『東アジア仏教学術論集・第4号』所収、2016年）を参照されたい。

¹⁹ 『仏性観修善法』、『蔵外仏教文献』第9輯、28頁。

では、善悪の諸法などにかかわる縁の重要性はどのように説かれているか。これについて、『仏性観修善法』の作者は次のように言っている。

又如『勝鬘經』説、識及心法智、不種衆苦涅槃因。即是廢縁証体、故徳道非。唯有如来蔵法、即是性体。種衆苦、即是悪陰及悪六識能厭苦楽。求涅槃、即是善陰識等及六度、一乗三乗、苦空常楽。如是諸行、俱名厭苦善性。故言、唯有如来蔵法種衆苦、及能厭苦楽、求涅槃。以此理推、故知、真如仏性体起成縁、於染浄二業力能双持、湿潤生長六道果報。凡聖二衆亦復如是。²⁰

また、『勝鬘經』に説かれる識と心法智は、衆苦の涅槃因をうえない。これは即ち廢縁証体（縁を廢して体を証す）であるので、故徳道非²¹。ただ如来蔵法のみは性の体である。衆苦をうえるのは、即ち悪陰と悪六識は苦と楽を離れていることである。涅槃を求めるのは、即ち善陰識等と六度、一乗と三乗などは、苦が空であることを認識し、常に楽を求める、ということである。こうした諸行は、厭苦善性と言われる。このため、如来蔵法だけが衆苦をうえ、苦と楽を離れ、涅槃を求めることができる、と言うからである。このような道理から見ると、真如仏性の体が起きて縁を成し、染と浄との二業力において双持し、六道の果報を潤して成長させることができる、と知るべきである。凡と聖との二衆はまた同様である。

この解釈の仕方は重要である。即ち、『勝鬘經』に説かれる識と心法智は、涅槃の因ではなく、廢縁証体（縁を廢して体を証す）である。一方、これと違い、如来蔵は性の体であり、悪陰と悪六識に通じ、苦と楽を離れ、涅槃を求めることができる。最後に、この如来蔵は真如仏性でもある、と示している。明らかなように、無為の廢縁証体（縁を廢して体を証す）は涅槃に導く因ではなく、縁起できる如来蔵（＝真如仏性）こそが涅槃を求める因である。これも漢訳『宝性論』の如来蔵・真如仏性説につながっているように思われる。

これだけではなく、『仏性観修善法』の作者は『勝鬘經』を引用し、

如『勝鬘經』復道、生死者依如来蔵、故説生死、本際不可知。所以得知、離生死外無別真如、離真如外無別生死。故知生死真如即是一体。既同一体、理然可見。²²

また『勝鬘經』に説かれるように、「生死は如来蔵をよりどころにするため、生死と言われる。その本際を知ることができない」と。このため、生死の外に真如がなく、真如の外に生死がない、ということを知ることができる。生死と真如は即ち一体であると知るべきである。一体である以上、その理は見られる。

²⁰ 『仏性観修善法』、『蔵外仏教文献』第9輯、28頁。

²¹ 「徳道ではない」と思われるが、意味不明。

²² 『仏性観修善法』、『蔵外仏教文献』第9輯、29頁。

と言っている。即ち、『勝鬘經』に説かれる生死と如来蔵との関係を利用し、真如が即ち生死であることを明言している。現存の漢訳『勝鬘經』では、真如は全く説かれていない。こうした真如に関する説き方は、『宝性論』の梵本に見えないが、漢訳『宝性論』の真如仏性説と一致している。²³

この真如仏性の縁起説と廢縁談体（縁を廢して体を談ずる）説について、『仏性觀修善法』では、

真如仏性体起成縁、縁還即体、故言可見。不見所由者、不知真如仏性体起成縁、縁即体故、所以不見。又廢縁談体、名為不見。以果對因、亦名不見。²⁴

真如仏性は体が起きて縁を成す。縁は体であるので、可見と言われる。真如仏性の体が起きて縁を成しており、縁は即ち体であることを知らないので、不見と言われるからである。また、廢縁談体は不見と言われる。果をもって因に対応するので、これも不見と言われる。

と説かれている。つまり、真如仏性の縁起説は正しい認識（可見）であり、廢縁談体（縁を廢して体を談ずる）説は正しくない認識（不見）である、ということになる。これは間違いなく真如仏性または如来蔵の縁起を認めている見方であると考えられる。²⁵

前述の通り、漢訳『宝性論』には、「種性（姓）」の語が一度も出てこない。これに対し、『仏性觀修善法』は「種性」に言及している。即ち、

如『占察經』説、地藏菩薩言、若能作此真觀者、速疾得入菩薩種性。既入種性、名頓入一乘。初發心時、便成正覺、即能開解、亦同是例。出生死者、三慧起心、照達真縁、望情頓謝、諸惡摧亡、倒識偏心、永息不行、即名頓出生死。如『勝鬘經』説、捨身命財、尽生死後際等身。但知、真如仏性起心照境、身命不惜、所為所作悉是出生死業。所觀之境唯見真如。能学之心三業俱尽。境真如故、即名頓入一乘。²⁶

『占察經』が説いているように、「この真觀を持つ者が、速やかに菩薩種性に入ることができる、と地藏菩薩は言う」と。種性に入る以上、これは頓入一乗と言われ

²³ 「真如有雜垢者、謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如来蔵故。及遠離諸垢者、即彼如来蔵轉身到仏地、得証法身、名如来法身故。」（勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正』31、827a）

²⁴ 『仏性觀修善法』、『蔵外仏教文献』第9輯、29頁。

²⁵ 浄影寺慧遠（523—592）は「体用二分、廢縁論仏性」と「理仏性、廢縁談実」と説いている。即ち、慧遠は必ずしも全面的に「廢縁」を否定しない。中国仏教における理仏性の先行研究については、吉村誠「唯識学派の理行二仏性説について—その由来を中心に—」（『東洋の思想と宗教』、第19号、2002年）、岡本一平「清浄法界と如来蔵—理性・行性の思想背景—」（『駒澤大学仏教学部論集』、第37号、2006年）、橘川智昭「理仏性と行仏性」（東洋大学東洋学研究所編『東アジア仏教学術論集・第1号』、2013年）ほか参照。

²⁶ 『仏性觀修善法』、『蔵外仏教文献』第9輯、31-32頁。

る。初めて発心する時、既に正覚を成している。即ち開解することができるのである。またこの例と同様である。生死を出るとは、三慧が心を起こし、真縁を照らし、情を望み、諸悪をなくしており、倒識と偏心が永遠にやみ、即ち頓出生死と言われる。『勝鬘經』に説かれるように、身命財を捨て、生死を尽くして等身になる。真如仏性が心を起こして境を照らし、身命を惜しまず、その所為と所作は悉く出生死業である、と知るべきである。見られる境は真如しかない。能学の心は三業を尽くす。境が真如になるので、即ち頓入一乗と言われる。

ここで注意に値するのは、『占察善悪業報經』の引用である。つまり、漢訳『宝性論』には見えないが、『占察經』に「種性」の語を見出すことができる。『仏性觀修善法』の作者ここで『占察經』に見られる「菩薩種性」を利用し、「菩薩種性＝頓入一乗」という理解し方を主張している。重要なのは、「真如仏性」と「頓入一乗」との関連性を強調しており、「頓入一乗」を介し、梵本『宝性論』に説かれる“gotra (種姓)”とその漢訳の表現である「真如仏性」が同一視されている、ということである。ただし、すべての種姓ではなく、菩薩種姓だけを説いている。

前文に説いている通り、漢訳『宝性論』に見られる如来蔵の定義は真如仏性だけでなく、法身と真如までも含めている。では、その法身について、『仏性觀修善法』はどのように説いているか。以下の内容を見てみよう。

第二約縁弁法身。復有二種、一凡、一聖。一法身者、即真如仏性約縁住転、恒沙品類方得成立、行因報縁無自体、依正真如。既法身以体收縁故、以体起是縁、縁即是体。²⁷

第二は縁に約して法身を弁ずるのである。これにまた二種がある。一つは凡であり、一つは聖である。一法身とは、即ち真如仏性が縁に約して転に住しており、恒沙品類が成立し得、自体のない行因報縁は正真如をよりどころにする、ということである。法身は体をもって收縁をおさめるので、体をもって縁を起こす。縁は即ち体である。

即ち、真如仏性が縁にしたがい、転じて縁起するようになるのは、法身である。この法身は体をもって縁を起こしているので、縁は体にほかならない。真如仏性の場合と同じで、法身も縁起できるということになる。

以上の検討から見ると分かるように、真如仏性をはじめとする如来蔵の隨縁説を論証するために、『仏性觀修善法』の作者は漢訳『宝性論』の文脈を利用していた、ということとは明白であろう。この論点の証拠として、以下の説明がある。

²⁷ 『仏性觀修善法』、『藏外仏教文献』第9輯、32頁。

如『宝性論』云、一切衆生界不離諸仏智、以彼淨無垢性体不二故、依一切諸仏平等性法身、知一切衆生皆有如来蔵。以此文驗、故知法界衆生即是法身仏。何以故。因果雖殊、体無別故。真如仏性既是法身、能成体用。用起成縁。所行縁相、生滅・不生滅・覚・了諸行等、悉是法身所成用。²⁸

『宝性論』が説いているように、「一切の衆生界は諸仏の智から離れず、その淨無垢は性体不二であるので、一切の諸仏の平等性法身をよりどころにしており、一切の衆生に如来蔵があると知ることができる」と。この文をもって見ると、法界衆生が即ち法身仏であることが知られる。なぜかという、因と果とは異なると雖も、その体は同様であるから。真如仏性は法身である以上、体と用を成すことができる。用が起きて縁となる。所行の縁相、例えば生滅・不生滅・覚・了などの諸行は、悉く法身の用である。

『宝性論』には「体・用」または「体・相・用」の語がない。一方、『起信論』や『楞伽經』に見出すことができる。『仏性観修善法』の作者は「体・用」の組概念を利用し、真如仏性の縁起を解釈している。つまり、法身としての真如仏性は体であるにもかかわらず、法身の用という働きがあるため、真如仏性は縁にしたがって用を起こすことができるのである。これは法身としての真如仏性の隨縁になるのではあるまいか。こうした説の根拠として、漢訳『宝性論』に見られる「一切衆生界不離諸仏智、以彼淨無垢性体不二故、依一切諸仏平等性法身、知一切衆生皆有如来蔵」という偈が引用されている。これをもって「衆生＝法身」を証明しようとしている。

現存していないが、『宝性論』が引用している『六根聚經』は、『仏性観修善法』にも利用されている。即ち、

『六根聚經』第二卷説明、真如仏性法身為煩惱熏染、隨縁起妄。經文道、但從無始世来、与無明心俱、癡闇因縁。熏習力故、現妄境界、以依妄境界熏習縁故、起於妄想。応心計我・我所、造集諸業、受生死苦。説彼法身名為衆生。若是衆生中法身熏習而有力者、煩惱漸薄、能厭世間、求涅槃道、信帰一実、修六波羅蜜等一切菩提分法、名為菩薩。乃至修行一切満足、究竟得離無明睡者、転名為仏。当知、如是衆生菩薩仏等、但依世間假名言説、故有差殊、而法身之体畢竟平等、無有異相。²⁹

『六根聚經』の第二卷に説かれるように、「真如仏性法身は煩惱に熏染され、縁に随つて妄を起こしている」と。經文に説かれる、無始の世から伝来し、無明の心とともに、闇の因縁にこだわる。熏習力があるため、妄境界を現している。妄境界によって縁を熏習するため、妄想を起こしている。我・我所に執着し、諸々の業をつくり、生死の苦を受けている。その法身を衆生と名付ける。もし衆生の中の法身に

²⁸ 『仏性観修善法』、『蔵外仏教文献』第9輯、32-33頁。

²⁹ 『仏性観修善法』、『蔵外仏教文献』第9輯、33頁。

よる熏習は有力であれば、煩惱は薄くなり、世間を離れ、涅槃の道を求め、信を一実に帰し、六波羅蜜などの一切の菩提分法を修め、菩薩と言われる。一切の満足を修業し、無明睡から完全に離れているのは、仏と言われる。このような衆生菩薩などは、世間の假名言説によって説かれるならば、区別や相違が生じてくるが、その法身の体は平等であり、全く異相がない、と知るべきである。

『六根聚経』は現存していないため、原文のチェックはできないが、もし『仏性観修善法』に見られるこの引用文には大きな間違いがなければ、『六根聚経』は南北朝の如来蔵思想の研究に重要な経典であろう。つまり、ここに見られる『六根聚経』の引用文によれば、法身としての真如仏性は煩惱に熏染されるので、随縁して妄を起すことになる。ここで特に注意しなければならないのは、法身が熏習できること、真如が熏習できること、真如仏性が随縁できること、という三つのポイントである。これは漢訳『宝性論』と比べれば、より一歩進んでいると思われる。『六根聚経』のこうした引用と解釈により、如来蔵・仏性の解釈は縁起・随縁の方向に更に近づいていると考えられる。

最後に、法身の体と衆生の体が同様であることを論証するために、『宝性論』と『六根聚経』とを同時に引用している。

即『宝性論』文説、真如性体遍通三処、乃至究竟、三時不変。亦同是例、縁行融之、有異果、体則因果双持。称理而談、則原来不異、故名為同。亦如『六根聚経』説平等法身義。経文道、真如仏性自性清浄、約体不少、入縁不多。不少故、衆生体不異法身体故、故説衆生即法身。不多故果異体不異。於同体故、故説法身即衆生。³⁰ 即ち、『宝性論』に説かれるように、真如性体は遍く三処に通じ、究竟に至り、三時に変わらない。またこの例と同じように、縁にしたがっていくと、異果があるにもかかわらず、その体は因果をともに持っている。理をとらえて談ずれば、それはもともと異ならないため、同と言われる。また、『六根聚経』に説かれる平等法身の義の通り、真如仏性が自性清浄であり、体に約すれば少なくない。縁に入ると多くない。少なくないため、衆生の体は法身体と異ならず、衆生が即ち法身であると説く。多くないため、果が異なるが体が異なる。同じ体であるので、法身が即ち衆生であると説く。

即ち、まず『宝性論』を引用し、真如の体が縁にしたがってすべてのところまで行き渡っていることを論じている。そして、『六根聚経』を引用し、真如仏性を介し、衆生の体が法身と異なることを論じている。こうした解釈によれば、真如または真如仏性は法身であり、衆生であり、随縁することができる、ということになっている。その引用経論は、正に『宝性論』とそれに引用される『六根聚経』にほかならない。

³⁰ 『仏性観修善法』、『蔵外仏教文献』第9輯、36頁。

二、『仏性観』に見られる仏性

『仏性観』と仮題した敦煌写本は、S.1004 と台湾 99 (8790 号) との二本が現存している。S.1004 と比べると、台湾 99 は前後に約 60 行の文章が加わった写本であるため、この台湾 99 を対象にして検討していきたい。

西本氏の研究によれば、この『仏性観』に「八種仏法・裴公・第三階邪見」などの表現が見えるため、三階教文献であると確定できる、という。また、成立年代に関し、三階教の開祖である信行(540-594)の弟子たちによって書かれたものであると推測される。³¹『仏性観修善法』との前後関係に未だ確定できないことがあるので、厳密には言えないにもかかわらず、その思想の内容から見れば、如来蔵・仏性に関する共通認識があり、共通する用語も多い。このため、年代の差がそれほど大きくないように考えられる。具体的な共通点は、以下に示されている。

まず、『仏性観修善法』に説かれる廢縁談体(縁を廢して体を談ずる)説は、『仏性観』にも見られる。

今就見性分齊、復有多種。或有廢縁談体見、謂簡真異妄見、見体不見相。或有以体從縁見、謂以真収妄、真妄俱真。四大五陰等總是仏性。或有離四句八非見、謂合中道、理事俱融。簡異諸外道見。或説人死神滅、更無來生斷見、外道也。仏性尽未來際、無有窮尽。或説聚散不窮心神、無簡性等。虚空凝然、不斷常見、外道也。³²
今は見の性について分類すると、また何種類もある。あるいは廢縁談体という見があり、いわゆる真異妄見を検討し、体を見ているが相を見てない、ということである。あるいは以体從縁という見があり、いわゆる真をもって妄をおさめ、真と妄をともに真と見なしており、四大と五陰などはすべて仏性である、ということである。あるいは四句・八非を離れる見があり、いわゆる中道にあわせ、理と事を融合させる、ということである。これからは諸々の外道の見を検討する。あるいは人が死んだらその神も滅し、更に來生もない、という斷見があり、これは外道の見解である。仏性には窮尽がない。あるいは聚と散があっても心神に関わらず、簡性がないと説く。虚空は凝然であり、常の見を斷じない。これも外道の見解である。

前述の通り、『仏性観修善法』は、真如仏性の縁起説が正しい認識であり、廢縁談体(縁を廢して体を談ずる)説が正しくない認識である、ということをも主張している。『仏性

³¹ 『仏性観』の先行研究については、西本照真『三階教の研究』(春秋社、1998年、219-221頁)を参照されたい。

³² 『仏性観』、台湾国立中央図書館蔵『敦煌卷子』第5冊、1003頁下-1004頁上。(以下『敦煌卷子』。)

観』は廢縁談体（縁を廢して体を談ずる）説を「体を見ることができが、相を見ることができない」という説と見なしている。これは用語だけでなく、思想面においても、『仏性観修善法』と『仏性観』との関連性は見逃せない。そして、『仏性観』は「仏性がある体をもって縁に従い、真をもって妄をおさめる」ということを主張している。これも『仏性観修善法』の如来蔵・仏性説と一致しているように思われる。

『仏性観修善法』と『仏性観』は、真諦訳とされる『仏性論』を利用しつつ、独特の仏性説を説いているのである。これについて、『仏性観』の作者は、

又見經文道、仏性常住不變、即作常解者。此亦不然。乃是有見撰、即須見性無自性故。『維摩經』云、從無住本、立一切法。常須見自性住仏性性無自性。即空是有、即有是空。不斷、不一、不異。離能取・所取、絶四句八非。故『涅槃經』云、仏性者、是一切諸仏阿耨多羅菩提中道種子、名為仏性。³³

また、經文に説かれる「仏性は常に住して変わらない」という文を見ると、即ち常解をつくる者もいる。これも正しくない見解である。これは有見に束縛された見解であり、これを避けるために、性に自性がないという道理を知るべきである。『維摩經』に云う、「無住の本より、一切の法を立てる」と。常に自性住仏性に自性がないということ認識すべきである。空に即すれば有であり、有に即すれば空である。断ぜず、一にならず、異なる。能取と所取を離れ、四句と八非をなくす。このため、『涅槃經』に云う、「仏性は、一切諸仏の阿耨多羅菩提の中道種子であり、仏性と言われる」と。

と言っている。即ち、仏性には変わりがない、という説は正しくない見解である。そして、『涅槃經』を引用し、隨縁して変化できる種子の一種としての中道種子は、仏性である、と説いている。その根本的な理由は、性に自性がない、ということにある。具体的に言うと、この性は自性住性または自性住仏性である。この観点を論証するために、『仏性観』は真諦訳とされる『仏性論』を引用している。次に『仏性論』の仏性説を見よう。

『仏性論』は「仏性」という概念を非常に重視している。その仏性について、『仏性論』では以下のように述べている。

復次、仏性体有三種三性所撰義、応知。三種者、所謂三因三種仏性。三因者、一応得因、二加行因、三円満因。応得因者、二空所現真如。由此空故、応得菩提心及加行等、乃至道後法身、故称応得。加行因者、謂菩提心。由此心故、能得三十七品十地十波羅蜜助道之法、乃至道後法身、是名加行因。円満因者、即是加行。由加行故、得因円満及果円満。因円満者、謂福慧行。果円満者、謂智断恩德。此三因前一則以

³³ 『仏性観』、『敦煌卷子』第5冊、1004頁上-下。

無為如理為體、後二則以有為願行為體。三種仏性者、応得因中具有三性、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。³⁴

また、仏性の体には三種と三性所摂の義があることを知るべきである。三種とは、いわゆる三因と三種の仏性である。三因とは、一は応得因であり、二は加行因であり、三は円満因である。応得因とは、二空によって現される真如である。この空により、菩提心と加行と道後の法身が必ず得られるであろう。この故に応得と称える。加行因とは、いわゆる菩提心である。この心により、三十七品・十地・十波羅蜜・助道の法と道後の法身を得ることができる。これを加行因と名付ける。円満因とは、即ち加行である。加行により、因円満と果円満を得る。因円満とは、いわゆる福慧行である。果円満とは、いわゆる智断恩徳である。この三因のうち、前の一はすなわち無為の如理をもって体と為し、後の二はすなわち有為の願行をもって体と為す。三種の仏性とは、応得因の中に三性がある。一は住自性性であり、二は引出性であり、三は至得性である。記して曰く、住自性とは、いわゆる道前の凡夫位である。引出性とは、發心より以上、有学の聖位を窮めるまでである。至得性とは、無学の聖位である。

この部分の意味を簡単にまとめると、「応得因（＝無為の真如）・加行因（＝有為の菩提心）・円満因（＝有為の加行の円満）」という三因があり、この中の「応得因（＝無為の真如）」には三種の仏性がある。この三種の仏性は、「住自性性（＝道前の凡夫位）・引出性（＝有学の聖位）・至得性（＝無学の聖位）」、というものである。³⁵「此三因前一則以無為如理為體、後二則以有為願行為體」の文章から見ると、応得因にある三種の仏性も無為法になるはずである。一方、「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」の文章は、「記曰」の内容に属するのである。内容的に言うと、「記曰」の内容は無為法としての応得因と矛盾していると思われる。つまり、この部分にみられる「記曰」の内容は、真諦以外の人によって入れられたものであると推測される。³⁶

³⁴ 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・794a。

³⁵ 三種の仏性だけでなく、『仏性論』は仏性を二種に分けている場合もある。即ち、「仏性有二種、一者住自性性、二者引出性。諸仏三身因此二性故得成就。為顯住自性故、說地中寶藏譬、此住自性仏性者。…中略…取寶藏以譬住自性仏性。二者引出仏性、從初發意至金剛心、此中仏性名為引出。言引出者、凡有五位。一能出闍提位、二能出外道位、三出聲聞位、四出獨覺位、五出菩薩無明住地位。此法身能破煩惱殼、其體顯現故。…中略…仏說三身果、一者因住自性仏性、故說法身。…中略…二者因引出仏性、故說応身。…中略…三者因引出仏性、復出化身」（真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・808bc）、とある。

³⁶ 『仏性論』に見られる「仏性」について、高崎直道『高崎直道著作集第七卷一如來藏思想・仏性論Ⅱ』（春秋社、2010年）、小川一乗『小川一乗仏教思想論集第一卷一仏教思想論Ⅰ』（法蔵館、2004年）、服部正明「仏性論の一考察」（『仏教史学』通巻第15号、1955年）、中村瑞隆『梵漢対照究竟一乗宝性論研究』（山喜房仏書林、1971年）、拙稿「真諦訳とされる『仏性

話を『仏性観』に戻す。『仏性論』の仏性説には、「住自性（仏）性＝無為法身」と「住自性（仏）性＝道前凡夫位」、という二説がある。筆者の考えによれば、前者はインド説であり、後者は中国説である。なぜなら、両者は互いに矛盾しており、後者は「記曰・釈曰」の内容に属しているからである。三階教文献である『仏性観』に見られる「須見性無自性」と「常須見自性住仏性性無自性」は、正に「住自性（仏）性」の重要性を否定するのである。換言すれば、『仏性論』に見られる中国人の「記曰・釈曰」の解釈に近いと言えよう。このため、『仏性観』によれば、変化のある如来蔵・仏性は縁起して随縁することができる、ということは明白であろう。

如来蔵（＝真如仏性）が一切の法であることを論証するために、『仏性観』では、

即須見仏性体起成縁、無別名相。故『勝鬘經』云、以有如来蔵、故説生死、是名善説。又『維摩經』云、一切諸法示出於如、故知仏性之外更無別法。³⁷

即ち仏性は体が起きて縁を成しており、ほかの名相がない、と知るべきである。このため、『勝鬘經』に云う、「如来蔵があるので、生死を説く」と。これは善説と言われる。また、『維摩經』に云う、「一切の諸法は如より出ている」と。このため、仏性の外に更にほかの法がないと知るべきである。

と説いている。現存する漢訳『維摩經』には、「仏性之外更無別法」またはそれに相当する表現が見えないので、『仏性観』の作者は真如を仏性に見なし、一切の法は悉く真如仏性から流れてきたことを示している。そして、『勝鬘經』を引用し、この真如仏性は如来蔵であると表明している。つまり、如来蔵である真如仏性は、縁にしたがって変化し、生死などの一切の法を生じる、ということになる。

仏性のこうした随縁性について、『仏性観』では以下のように明確に述べられている。

又見仏性不来不去、無作無生、寂然不動、不捨生向涅槃者、是亦不然。即須見仏性体成縁、變小成大、變凡成聖、長因成果、乃至成仏。故『楞伽經』云、七識及心法智不能厭苦、非涅槃因。唯有如来蔵能厭衆生苦楽、求涅槃。³⁸

また、仏性が不来不去であり、作らなくて生ぜず、寂然にして動かず、涅槃に向いて生を捨てない、という見解がある。これもまた正しくない見解である。即ち仏性は体が起きて縁を成しており、小を変えて大となり、凡を変えて聖となり、因を成長させて果を成し、ないし成仏する、と知るべきである。このため、『楞伽經』に云う、「七識と心法智は苦から離れず、涅槃の因ではない。如来蔵のみが衆生の苦と

論』における「仏性」について—『地持經』・『宝性論』・『摂論釈』との関連を中心に—（『駒澤大学佛教学部論集』第46号、2015年）など参照。

³⁷ 『仏性観』、『敦煌卷子』第5冊、1005頁上。

³⁸ 『仏性観』、『敦煌卷子』第5冊、1006頁上。

楽を離れ、涅槃を求めることができる」と。

即ち、『仏性観』によれば、仏性には変わりがないという説は間違っている。これに対し、仏性は随縁して変化し、成仏することができる。これは漢訳『宝性論』に見える真如仏性説と矛盾しないと思われる。ちなみに、この部分に見られる『楞伽経』の引用文は、実は『楞伽経』ではなく、『勝鬘経』の原文である。

最後に、仏性の「在纏・出纏」という問題をめぐり、『仏性観』の作者は、

又仏性在纏、即翻真成妄、名性八識。出纏、即覆妄成真、名智八識。八識為體、六七為相。如旋火輪、火頭為體、火輪為相。又仏性喩火、以熱為體、以燒為相、以熱為因、以燒為縁。³⁹

また、仏性は纏の状態であれば、即ち真が翻って妄となり、性八識と言われる。纏の状態から離れると、即ち妄をなくして真となり、智八識と言われる。八識は体であり、六七は相である。旋火輪のように、火頭は体であり、火輪は相である。また、仏性を火に喩えると、熱をもって体となし、焼をもって相となし、熱をもって因となし、焼をもって縁となす。

と言っている。つまり、在纏の仏性は妄の状態であり、性八識と言われる。出纏の仏性は真の状態であり、智八識と言われる。こうした解釈には『宝性論』に説かれる「有垢真如・無垢真如」との関連性を検討する価値があると考えられる。⁴⁰

三、信行の時代の三階教文献との関係

最後に、『仏性観修善法』・『仏性観』と、三階教の開祖である信行（540—594）の時代の三階教文献との関係を検討する。

先行研究によると、敦煌文献に保存されている『対根起行法』は信行の最晩年に著述されたもの、更に限定すると、信行が没する前年の593年に著述されたものである、という。⁴¹一方、たとえ『対根起行法』は信行本人の著作でなくても、信行に近い時代の三階教文献であることには大過がないと思われる。このため、『仏性観修善法』・『仏性

³⁹ 『仏性観』、『敦煌卷子』第5冊、1006頁下。

⁴⁰ 相当する原文として、現存する『宝性論』の梵本は、“tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate / nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āśrayaparivṛtilakṣaṇo yas tathatādharmakāya ity ucyate. …中略…tatra samalā tathatā yugapad ekakālam viśuddhā ca saṃkliṣṭā cety. (RG, 21)”とある。漢訳『宝性論』は、「此偈明何義。真如有雜垢者、謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如来藏故。及遠離諸垢者、即彼如来藏轉身到仏地得証法身、名如来法身故。…中略…真如有雜垢者、同一時中有淨有染」（勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・827a）とある。

⁴¹ 西本照真『三階教の研究』（春秋社、1998年）、179頁。

観』と『対根起行法』との間にある共通点を通し、『仏性観修善法』・『仏性観』に見える如来蔵・仏性説の位置づけを検討してみたい。

仏性について、『対根起行法』では、

仏性者是一切凡聖因、一切凡聖皆従仏性而得生長。⁴²

仏性は一切の凡と聖の因であり、一切の凡と聖は仏性より生長する。

と述べられている。明らかなことに、仏性ここで一切の諸法が生じられる原因と見なされている。一切の諸法は仏性から生じてくる、という解釈である。これは『仏性観修善法』と『仏性観』に見える如来蔵・仏性説と一致している。

更に明確な証拠として、『対根起行法』では、

一者性八識、二者智八識。性八識者、本識翻真成妄、対縁作六七。於内有二段。一本識、二対縁識。本識者、即如来蔵仏性は。対縁識者、於内有二種。一者対縁隨染識、二者自心縁不覚識。…中略…二者自心縁不覚者、廢縁談体、名為七識。第二智八識者、本識覆妄成真、名之為智。於内有二種。一者治或智、二者対縁不染智。…中略…対縁不染智者有二種。一者対縁不染智、二者廢縁談体智。⁴³

一は性八識であり、二は智八識である。性八識は、本識は真を翻って妄を成し、縁にしたがって六と七となる、ということである。この中に二段がある。一は本識であり、二は対縁識である。本識は、即ち如来蔵仏性である。対縁識には、二種がある。一は対縁隨染識であり、二は自心縁不覚識である。…中略…二は自心縁不覚である。これは縁を廢して体を談ずるものであり、七識と言われる。第二は智八識である。これは本識が妄を覆って真を成すものであり、智と言われる。この中に二種がある。一は治或智であり、二は対縁不染智である。…中略…対縁不染智には二種がある。一は対縁不染智であり、二は廢縁談体智である。

と説かれている。即ち、如来蔵仏性である本識を「性八識・智八識」に分けており、性八識にも智八識にも、それぞれ対縁（縁に従う）と廢縁談体（縁を廢して体を談ずる）とがともにある、という説である。換言すれば、如来蔵（＝真如仏性）は縁にしたがって働くことができる、ということになっている。これは『仏性観修善法』と『仏性観』の如来蔵・仏性説につながっている。そして、思想面にとどまらず、「性八識・智八識・翻真成妄・廢縁談体・覆妄成真」などの用語も『仏性観修善法』と『仏性観』に共通している。

以上の事実から考えておけば、『仏性観修善法』と『仏性観』は、『対根起行法』に深

⁴² 『対根起行法』、西本照真『三階教の研究』（春秋社、1998年）、493頁。

⁴³ 『対根起行法』、西本照真『三階教の研究』（春秋社、1998年）、497頁。

く関わっており、信行に近い時代の三階教文献であろう。

おわりに

先行研究に指摘されているように、三階教が如来蔵思想を基盤とした地論宗の流れから成立してきた。三階教の文献には、こうした如来蔵・仏性の本来的あり方を説く文献がある。本節で検討した『仏性観修善法』と『仏性観』はこうした三階教文献である。両文献の成立時期は信行に近い時代であると推測される。その思想と用語、特にそれに見える如来蔵・仏性説から見れば、漢訳『宝性論』から受けた影響が強いと言えよう。このため、三階教のこうした例を通して見ると、漢訳『宝性論』の如来蔵思想は、6世紀後半以降の中国仏教思想史に無視できない影響を与えた、ということを再認識したい。

第九節 玄奘帰朝以前の中国仏教における種姓(性)説 — 『地持経』・『菩薩瓔珞本業経』・『宝性論』を中心に—

はじめに

インド仏教における如来蔵思想の集大成である『究竟一乘宝性論』によれば、種姓 (gotra) は如来蔵の定義の一部分または一側面である。その意味では、種姓は如来蔵の同義語とも言えよう。五姓各別をはじめとする種姓説は、よく知られているように、玄奘訳『仏地持論』などによって中国に知られるようになった。問題となるのは、玄奘 (602—664) 以前の中国仏教において、種姓はどのように理解されていたか、ということである。これは玄奘以前の中国仏教における如来蔵思想の受容と関係している。筆者の問題意識はここにある。

前文で既に述べたように、筆者の知る限り、種姓思想を中国にもたらした経論には『涅槃経』や『楞伽経』などがあるにもかかわらず、はじめて種姓説を分類して体系的に伝えたのは、『菩薩地持経』と『菩薩善戒経』であった。この中、特に『地持経』が広く読まれ、依用されていた。¹このため、『地持経』に見られる種姓説は、後世の中国仏教にどれだけ理解され受容されたか、というのは重要な問題であろう。

菩提流支 (?—508—535—?) や勒那摩提 (?—508—?) などのインドの学僧の訳経事業を通し、中国仏教の地論学派が成立したことはよく知られている。本節の目的は、『地持経』が北涼の曇無讖 (385—433) によって翻訳されて以降、地論学派の形成まで、この百年近くの間、に、『地持経』に見られる種姓説がどのように理解されていたかを明らかにすることにある。

こうした問題を解明するために、その予備段階として、『仏説仁王般若波羅蜜経』(以下『仁王経』) と『菩薩瓔珞本業経』(以下『瓔珞本業経』) に見える菩薩階位説を中心とし、それと種姓説との関連を検討していきたい。

一、菩薩階位説と『仁王経』・『瓔珞本業経』

菩薩の階位説は中国仏教にとって非常に重要な学説であり、後世の中国仏教における修行の指針とも言える。具体的に言うと、その菩薩の階位説には、四十二位から五十二

¹ 梵本の対応部分は「tatra gotraṃ katamat / samāsato gotraṃ dvidham / prakṛtisthaṃ samudānītaṃ ca / tatra prakṛtisthaṃ gotraṃ yad bodhisattvānāṃ śaḍāyatanaviśeṣaḥ / sa tādrśaḥ paraṃparāgato anādikāliko dharmatāpratīlabdhaḥ / tatra samudānītaṃ gotraṃ yat pūrvakuśalamūlābhyāsāt pratīlabdham / tad asminn arthe dvidham apy abhipretam / tat punar gotraṃ bījam ity apy ucyate dhātuḥ prakṛtir ity api / (BBh,2)」であり、漢訳の対応部分は「云何為種性、略説有二。一者性種性、二者習種性。性種性者、是菩薩六入殊勝、展轉相統、無始法爾、是名性種性。習種性者、若從先來修善所得、是名習種性。又種性名為種子、名為界、名為性。(曇無讖訳『菩薩地持経』、『大正』30・888a)」である。

位への変遷があった。「十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺」などの語は、『華嚴經』で説かれているため、四十二位の階位説も『華嚴經』などに由来すると一般に考えられてきた。しかし、水野弘元氏の研究によれば、十信と等覺・妙覺の十二位は、実は偽經とされる『仁王般若經』と『菩薩瓔珞本業經』に出ているものである、という。²即ち、『仁王經』と『瓔珞本業經』の作者は『華嚴經』などに見られる「十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺」を利用しつつ、「十信」などを加え、五十二位に変えてきた。

成立問題について、『仁王般若經』・『梵網經』・『菩薩瓔珞本業經』は、五世紀にこの順で作成された疑經である、という船山徹氏の先行研究がある。³また、『仁王般若經』・『梵網經』・『菩薩瓔珞本業經』という三經は、特に破仏の被害が大きく、仏教の信仰と教学が盛んであった北涼地方において、または北涼出身の学僧によって、仏法を復興しようとし、五世紀後半までにつくられたものである、という。⁴つまり、『仁王經』と『瓔珞本業經』は五世紀後半に中国でつくられており、『瓔珞本業經』は『仁王經』成立以降の影響を受けつつ、『仁王經』と同じように北地で撰述された、ということになる。これに対し、『瓔珞本業經』は六世紀に北朝で重視される以前に南朝で知られており、南朝の仏教学との共通性を有し、五世紀後半に南朝で成立した可能性も想定されている。

5

『仁王經』と『瓔珞本業經』との共通点は、上述したとおり、同じく五世紀後半に中国でつくられた両經ともまとまった菩薩の階位説を説いている、という点であろう。一方、興味深いのは、インド仏教では、『撰大乘論』や「菩薩地」に関する諸論書において、『撰大乘論積』の真諦訳以外に、「十信・十住・十行・十廻向」などの階位説を説いているものはなかった、ということである。つまり、真諦訳『撰大乘論積』が『仁王經』や『瓔珞本業經』などに説かれている菩薩の階位説の影響を受けていることは明白である。これについて、水野氏は、真諦三蔵（499—569）は翻訳に際し、周囲の弟子たちの質問や勧めにより、『仁王經』や『瓔珞本業經』などに説かれている十信・十住などの階位説を採用したものではなかろうか、と推測している。⁶これから見れば、『仁王經』と『瓔珞本業經』に見られる菩薩の階位説は、少なくとも5世紀後半から6世紀半ばまでの中国仏教に無視できない影響を与えたのである。

二、『仁王經』・『瓔珞本業經』の成立

『仁王般若經』は偽經であるという説は、中国でも古くからあったが、内容的に優れ

² 水野弘元「五十二位の菩薩階位説」、『仏教学』第18号、仏教思想学会、1984年、1—28頁。

³ 船山徹「地論宗と南朝教学」、荒牧典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』、法蔵館、2000年、137頁。

⁴ 注2前掲水野論文。

⁵ 船山徹「疑經『梵網經』成立の諸問題」、『仏教史学研究』39—1、1996年、54—78頁。

⁶ 注2前掲水野論文。

ていたため、天台大師智顛（538－597）は偽経説を否定している。梁の武帝（464－549）の『注解大品序』や僧祐（445－518）の『出三藏記集』では未だ疑偽の経として扱われていた『仁王経』は、陳代に至ると、次第に重視され、講説されるようになったようである。⁷近年の研究によれば、『仁王経』の成立時期は452年からの30年間の間と推測される。⁸

松本文三郎氏は、『瓔珞本業経』は直接『華嚴経』に基づき、『梵網経』を参照し、これに倣い頭われきたものである、と指摘している。⁹上述したように、『瓔珞本業経』は『仁王経』の影響を受けて成立したものであるため、菩提流支・勒那摩提の訳経事業と地論学派の形成の直前に中国で流行っていた疑経であることになっている。¹⁰このため、主に『瓔珞本業経』の階位説を対象とし、それに見える種姓思想を検討しておく。¹¹

天台教学においては別教の菩薩の地位を定めるのに、『瓔珞本業経』を典拠として五十二位を立てているが、『瓔珞本業経』自体は「十住・十行・十廻向・十地・無垢地・妙覺地」の四十二位を菩薩の階位にしており、「十信」は菩薩の位地の中に加えられていない。このため、佐藤哲英氏は、菩薩の階級である五十二位は『瓔珞本業経』において完成されたものと考えられる、と指摘している。¹²

同じく佐藤氏の研究によると、『瓔珞本業経』は、大体次の八部の経論の影響を受けている、という。¹³

『大方広仏華嚴経』 仏陀跋陀羅訳

『菩薩本業経』 支謙訳

『十住経』 仏陀耶舎・鳩摩羅什訳

『菩薩地持経』 曇無讖訳

『摩訶般若波羅蜜経』 或は 『大智度論』 鳩摩羅什訳

『中論』 鳩摩羅什訳

⁷ 『仁王経』の成立に関する先行研究には、望月信亨「仁王般若波羅蜜経の真偽」（『大正大学学報』第三輯、1928年、12－26頁）、船山徹「疑経『梵網経』成立の諸問題」（『仏教史学研究』39－1、1996年、54－78頁）、水野荘平「『仁王般若経』の成立過程について」（『東海仏教』53、2008年、31－48頁）などがある。

⁸ 注5前掲船山論文。

⁹ 松本文三郎『仏典批評論』、弘文堂書房、1927年、408頁。

¹⁰ 『瓔珞本業経』の成立年代について、佐藤哲英氏は『続・天台大師の研究』（百華苑、1981年、109頁）では、420年より515年までの96年間であった、と推測している。

¹¹ 『瓔珞本業経』の成立に関する先行研究には、宮城信雅「梵網・瓔珞二経の成立年代と其教理に就て」（『哲学研究』、1923年5月）、境野黄洋『支那仏教史講話・上』（共立社、1927年、490－491頁）、望月信亨「疑似経と偽妄経」（『仏書研究』、1917年7月）、佐藤哲英『続・天台大師の研究』（百華苑、1981年）、船山徹「疑経『梵網経』成立の諸問題」（『仏教史学研究』39－1、1996年、54－78頁）などがある。

¹² 佐藤哲英『続・天台大師の研究』、百華苑、1981年、92頁。

¹³ 注12前掲佐藤書、100頁。

『仁王般若經』 不明

『梵網經』 不明

このうち、上述の『仁王經』以外、種姓説を明確に説いている経論は、『菩薩地持經』にほかならない。つまり、『地持經』の種姓説が『仁王經』と『瓔珞本業經』に利用されている可能性は、極めて高いと考えられる。例えば、『瓔珞本業經』の「大衆受学品」には、「摂善法戒・摂衆生戒・摂律儀戒」という三聚浄戒が説かれている。これは円頓戒における重要な分け方であり、『梵網經』では未だ現れなかった思想である。これについて、佐藤氏は、その訳語が『瓔珞本業經』のそれと全く一致するのは、曇無讖訳『菩薩地持經』にほかならない、と指摘している。これより見ると、『瓔珞本業經』の作者は『瑜伽師地論』の部分訳である『地持經』の思想を採用しており、『瓔珞本業經』には瑜伽戒の影響があることになる。¹⁴

三、『仁王經』・『瓔珞本業經』における種姓(性)説

話を本節の重点である種姓説に戻す。『仁王經』は「習種性・性種性・道種性」を説いており、上述した通り、「習種性・性種性」は間違いなく『地持經』の用語である。

『瓔珞本業經』は『仁王經』に見られるこの「習種性・性種性」を利用し、「習種性・性種性・道種性・聖種性・等覺性・妙覺性」を説いている。このため、少なくとも種姓思想の立場から見れば、『地持經』から始まった種姓説を継承しつつ変容させた『仁王經』における種姓説を再発展させる、という目的が『瓔珞本業經』にあったと考えられる。

¹⁵このため、『瓔珞本業經』の種姓(性)説を改めて検討しておく。¹⁶

習種性の段階に入る方法について、『瓔珞本業經』では以下のように説かれている。

菩薩常行十心、所謂信心・念心・精進心・慧心・定心・不退心・廻向心・護心・戒心・願心。仏子、修行是心、若經一劫・二劫・三劫、乃得入初住位中。住是位中、増修百法明門、所謂十信心。心心有十、故修行百法明門。当發無量有行無行大願。得入習種性中、広行一切願。¹⁷

菩薩は常に十心の活動を実践している。いわゆる信心・念心・精進心・慧心・定心・

¹⁴ 注 12 前掲佐藤書、103-104 頁。

¹⁵ 例えば、『仁王經』の「菩薩教化品」における「習種性」の「十心」が、『瓔珞本業經』に影響を与えており、『瓔珞本業經』の六種性は『仁王經』の説を受け、その「六宝瓔珞」も『仁王經』の「菩薩教化品」の文から転じたものである、と指摘されている。注 12 前掲佐藤書、107 頁。

¹⁶ 周知のように、玄奘の新訳以前、“gotra”の漢訳語として、「種姓」と「種性」との両方が混在しており、特に「種性」が多用されていた。『仁王經』と『瓔珞本業經』では、ほとんど「種性」を使用している。

¹⁷ 『菩薩瓔珞本業經』、『大正蔵』24・1011c。

不退心・廻向心・護心・戒心・願心である。仏子よ、こうした心を修しつつ、もし一劫・二劫・三劫を経ると、はじめて初住位の中に入ることができるようになる。こうした位の中にあり、さらに百法明門を修するのが、いわゆる十信心である。この十の心の中において、一心にはまた十があるため、百法明門を修することとなる。無量の有行・無行の大願を発するべきである。このようにすれば、習種性の中に入ることができるようになり、一切の願を広く行う。

ここでは、『瓔珞本業經』の作者は習種性に入るための条件を述べている。即ち、「信心・念心・精進心・慧心・定心・不退心・廻向心・護心・戒心・願心」を常に行い、三劫を経ると、初住位に入り、さらに百法明門を修する、という仕方である。これで、習種性の中に入ることができるようになる、という。ここで注意に値するのは、習種性は衆生の修行にとって最初に到達する段階であり、十心を常に行い、初住位に入り、百法明門を修すれば、衆生はこの習種性という修行段階に入ることができる、ということである。

習種性は衆生の修行にとって最初の比較的低い段階である、ということを説く証拠になるのは、以下の説明でもある。

若一切仏・一切菩薩、不由此十戒法門得賢聖果者、無有是處。是初住相習種性中第一人、如是下九人法行漸漸増広、乃至九住・十行・十廻向・十地・無垢地、亦漸増広不可思議行。¹⁸

もし一切の仏と菩薩は、この十戒法門によらずに賢聖果を得るとするのは、道理に合わない。初住相は習種性の中の第一人である。このように下の九人の法行は次第に増広し、九住・十行・十廻向・十地・無垢地に次々と至っており、その不可思議な行をも増広する。

即ち、習種性は初住相の第一段階であり、それ以上、また「九住・十行・十廻向・十地・無垢地」などの段階がある。換言すれば、習種性は衆生の修行の最初の低いレベルであり、衆生は精進して習種性に入り、その後、さらに修行すれば、習種性より高いレベルの段階に入る可能性がある、ということになっている。

最も重要なのは、『瓔珞本業經』では、六種性が説かれていることである。以下のよう

に述べられている。

仏子、六種性者、所謂習種性・性種性・道種性・聖種性・等覺性・妙覺性。復名六堅、亦名堅信、亦名堅法、亦名堅修、亦名堅徳、亦名堅頂、亦名堅覺。復名六忍、信忍・法忍・修忍・正忍・無垢忍・一切智忍。復名六慧、聞慧・思慧・修慧・無相慧・照寂慧・寂照慧。復名六定、習相定・性定・道慧定・道種慧定・大慧定・正觀

¹⁸ 『菩薩瓔珞本業經』、『大正藏』24・1012b。

定。復名六観、住観・行観・向観・地観・無相観・一切種智観。仏子、一切菩薩及
仏無不入此六種明観決定了義実相法門。¹⁹

仏子よ、六種性とは、いわゆる習種性・性種性・道種性・聖種性・等覚性・妙覚性、
である。また六堅とも言われ、堅信とも言われ、堅法とも言われ、堅修とも言われ、
堅徳とも言われ、堅頂とも言われ、堅覚とも言われる。あるいは六忍と言われる。
即ち、信忍・法忍・修忍・正忍・無垢忍・一切智忍である。あるいは六慧と言われ
る。即ち、聞慧・思慧・修慧・無相慧・照寂慧・寂照慧である。あるいは六定と言
われる。即ち、習相定・性定・道慧定・道種慧定・大慧定・正観定である。ある
いは六観と言われる。即ち、住観・行観・向観・地観・無相観・一切種智観である。
仏子よ、一切の菩薩と仏は、この六種の明観決定了義の実相法門に入らないものは
いない。

性種性と習種性は『地持経』に説かれており、即ち、『地持経』に見える種姓説である。
『瓔珞本業経』はこれを継承しつつ、「道種性・聖種性・等覚性・妙覚性」を加えてい
る。これにより、『地持経』と『仁王経』以上の六種性になっている。ここに示されて
いる六種性の順序は、上述の「初住相習種性中第一人」に説かれている順序と一致して
いる。即ち、六種性の中において、習種性は最初の低いレベルの種姓として位置づけら
れている。

この低い段階である習種性と階位説との関係について、『瓔珞本業経』では、

仏子、若退若進者、十住以前一切凡夫法中發三菩提心。有恒河沙衆生、学行仏法、
信想心中行者、是退分善根。諸善男子、若一劫二劫乃至十劫修行十信、得入十住。
是人爾時從初一住至第六住中、若修第六般若波羅蜜、正観現前、復値諸仏菩薩善知
識所護故、出到第七住、常住不退。自此七住以前、名為退分。仏子、若不退者、入
第六般若修行、於空無我人主者、畢竟無生、必入定位。仏子、若不值善知識者、若
一劫二劫乃至十劫退菩提心。如我初会衆中有八万人退、如浄目天子・法才王・舍利
弗等、欲入第七住、其中値惡因縁故、退入凡夫不善惡中、不名習種性人、退入外道。

20

仏子よ、退いたり進んだりする者は、十住以前にある一切の凡夫法の中において、
三菩提心を発するのである。恒河沙の衆生が仏法を学んで実践し、信想心の中にお
いて行う、というのは退分善根である。諸々の善男子よ、もし一劫・二劫ないし十
劫をわたって十信を修すれば、十住に入ることができるようになる。この人はこの
時に、初一住より第六住に至り、もし第六般若波羅蜜を修すれば、正観が現われて
くる。また諸々の仏菩薩などの善知識とあえば、第七住に至ることができるように

19 『菩薩瓔珞本業経』、『大正蔵』24・1012bc。

20 『菩薩瓔珞本業経』、『大正蔵』24・1014bc。

なり、その第七住に常住し、退かないことになる。この第七住以前は、退分と名づけられる。仏子よ、不退とは、第六の般若に入って修行しており、空無我において畢竟して無生であり、必ず定位に入ることができる、ということである。仏子よ、もし善知識と会わなければ、一劫二劫ないし十劫を経ると、菩提心から退くことになる。私の初会の衆生の中に、八万人の退者がいた。例えば、浄目天子・法才王・舍利弗など、第七住に入ろうとしていたにもかかわらず、悪の因縁に出会ったので、凡夫の不善惡に退き、習種性の人と言われなくなり、外道に退いたのである。

と説かれている。つまり、十信を修すれば、十住に入ることができる。この十住の中の第七住に常住することができれば、不退と言われる。一方、第七住以前は、退分と言われる。こうした退分の衆生は、習種性と言われることができない。即ち、「習種性＝第七住以上の十住階位」ということになっている。そして、十住以前にある一切の凡夫法の中において、もし一劫・二劫ないし十劫をわたって十信を修すれば、十住に入ることができるようになる。また諸々の仏菩薩などの善知識とあえば、第七住に常住し、退かないことになる、という説明によると、一切の衆生は修行すれば、第七住以上、つまり習種性の段階に入ることができることが分かる。

この習種性段階としての十住は、法身などの仏身説に関わっている、と『瓔珞本業經』に説かれている。即ち、

敬首菩薩白仏言、世尊、從初地至後一地、有果報神變二種法身。一法性身、二応化法身。為何色相。為何心相。仏言、仏子、出世間果報者、從初地至仏地、各有二種法身。於第一義諦法流水中、從実性生智故、実智為法身。法名自体、集藏為身。一切衆生善根感此実智法身故。法身能現應無量法身。所謂一切世界国土身・一切衆生身・一切仏身・一切菩薩身、皆悉能現不可思議身。国土亦然。…中略…仏子、世間果報者、所謂十住。²¹

敬首菩薩は仏に言う、世尊よ、初地より後一地に至ると、果報神變の二種の法身がある。一は法性身であり、二は応化法身である。色相とは何か。心相とは何か。仏は言う、仏子よ、出世間果報者は、初地より仏地に至ると、各々に二種の法身がある。第一義諦法の流水の中において、実性から智が生じられるので、実智は法身である。法は自体と言われ、集藏して身となる。一切の衆生にある善根はこの実智法身を感じるからである。法身は無量の法身として現れることができる。いわゆる一切世界国土身・一切衆生身・一切仏身・一切菩薩身である。悉く不可思議な身を現すことができる。国土も同様である。…中略…仏子よ、世間果報とは、いわゆる十住である。

²¹ 『菩薩瓔珞本業經』、『大正藏』24・1015c－1016a。

世間果報は十住であると説かれているので、習種性もこの世間果報の一部分となるように思われる。習種性を含めている世間果報を超えると、出世間果報の段階になる。『瓔珞本業經』の解釈によれば、初地から仏地までの段階も、出世間果報に属している。注目されるのは、二種の法身という仏身説がここで説かれており、初地から仏地までの出世間果報段階との関連が強調されている、という点である。即ち、初地から仏地までの出世間果報者には、一切の衆生に感じられる法性身と、それに関わる応化身とがある。一方、『瓔珞本業經』の「從初地至後一地、有果報神變二種法身。一法性身、二応化法身。…中略…一切衆生善根感此実智法身故」という文から見れば、二種の法身を有している初地から仏地までの出世間果報者とは、具体的に言うと、どのような衆生を指すか、という問題が生じてくると考えられる。

この問題に関係している説明として、以下のように述べられている。

仏子、有二法身。一果極法身、二応化法身。其応化法身如影随形、以果身常故、応身亦常。仏子、古昔諸仏二身道同。仏子、一切菩薩二身俱は無常身。仏子、一切凡夫亦有二身。一報身、二方便身。報身不共有、方便身共一切衆生有。仏子、一切菩薩一切衆生皆有二身。一切諸如来常作如是説、故名決定了義。²²

仏子よ、二つの法身がある。一は果極法身であり、二は応化法身である。その応化法身は影が形に従っているように、果身が常であるため、応身も常である。仏子よ、諸仏の二身は同じである。仏子よ、一切の菩薩の二身はともに無常の身である。仏子よ、一切の凡夫にも二つの身がある。一は報身であり、二は方便身である。報身は必ずしも一切の衆生にあるわけではないのに対し、方便身は一切の衆生にあるのである。仏子よ、一切の菩薩と一切の衆生には二身がある。一切の諸如来は常にこうした説を説いているので、決定了義と言われる。

即ち、諸仏には果極法身と応化法身があり、両法身はともに常身である。これに対し、菩薩にある二種の法身はともに無常身である。そして、一切の衆生には、不共有の報身と共有の方便身がある、という。この部分の内容を簡単にまとめると、以下の図式になる。

仏	—————	果極法身と応化法身	—————	常
菩薩	—————	？（二種法身）	—————	無常
一切の衆生	—————	報身と方便身	—————	？

以上に説かれる二身説から見ると、『瓔珞本業經』の解釈によれば、初地から仏地までの出世間果報者が有している二種の法身は、諸仏の二法身と一切衆生の二身に近く、

²² 『菩薩瓔珞本業經』、『大正蔵』24・1019c。

特に諸仏の二種の法身につながっているように考えられる。しかし、注意すべきは、前文に挙げられている「一切衆生善根感此実智法身故…中略…皆悉能現不可思議身」と、「一切菩薩一切衆生皆有二身。一切諸如来常作如是説、故名決定了義」との両経文である。つまり、こうした両経文から、一切の衆生には法身があるため、仏の場合と同じように悉く仏地に至れる、という言外の意を読み取ることができよう。

こうした理解に近い表現として、『瓔珞本業経』では、

仏子、爾時十方無極仏刹一切大衆、聞仏説瓔珞中六入法門、所謂十住・十行・十廻向・十地・無垢地・妙覺地、各各發無上菩提心、還帰本国。復有色界無色界、各各還修神通、帰本所住处、転宣菩薩瓔珞法門、化授天人。復有六欲天人、還帰本天、広為諸天人説本行無量。時諸大衆各各受持読誦、解其義味、還本土説菩薩之本行・諸仏之本業。²³

仏子よ、その時、十方無極仏刹にいる一切の大衆は、仏が説かれた瓔珞の中の六入法門、いわゆる十住・十行・十廻向・十地・無垢地・妙覺地を聞き、各々無上の菩提心を發し、本国に帰る。また、色界と無色界にいる皆は、各々神通を修し、本来いた処に帰り、菩薩の瓔珞法門を宣伝し、天と人に教える。また、六欲の天と人は、本天に帰り、諸々の天と人のために本行無量を説く。その時、諸々の大衆は各々受持し、読誦し、その義味を解し、本土に帰って菩薩の本行と諸仏の本業を説く。

と説かれている。即ち、天・人・色界・無色界などの一切の大衆は、「十住・十行・十廻向・十地・無垢地・妙覺地」（『瓔珞本業経』の同義語で言い換えると、「習種性・性種性・道種性・聖種性・等覺性・妙覺性」という瓔珞の六入法門を仏から聞き、各々の本土に帰り、「十住・十行・十廻向・十地・無垢地・妙覺地」（＝「習種性・性種性・道種性・聖種性・等覺性・妙覺性」）の菩薩の修行階位を實踐し、仏の境地を目指そうとする、ということになっている。これより見ると、「十住・十行・十廻向・十地・無垢地・妙覺地」という菩薩の階位説でも、「習種性・性種性・道種性・聖種性・等覺性・妙覺性」という種姓(性)説でも、精進し修行すれば、一切の衆生に適用できる、ということになってしまうのではないか。

以上の検討から見ると、『瓔珞本業経』においては、一切の衆生にとって、十住に対応する習種性のみならず、修行すれば、十行に対応する性種性を有することまでも可能になっている。こうした解釈により、習種性は言うまでもなく、『地持経』が説いている性種性も一切の衆生に共有されていることになっている。²⁴

²³ 『菩薩瓔珞本業経』、『大正蔵』24・1022b。

²⁴ よく知られているように、曇無讖訳『地持経』に見られる「性種性」（玄奘訳『瑜伽論』では「本性住種姓」になっている）は、梵本でも漢訳でも、成仏の可能性として見なされているのである。つまり、一部分の衆生にしか存在しないのである。

四、6-7世紀の中国仏教における種姓(性)説と『仁王経』・『瓔珞本業経』

以上の検討により、中国撰述の疑経である『仁王経』によって形成された思想を継承しつつ、四十二位の菩薩の階位説をはじめ打ち立てた経典として、同じく中国撰述の疑経である『瓔珞本業経』は、「習種性・性種性・道種性・聖種性」を「十住・十行・十廻向・初地以上」にそれぞれ対応させ、一切衆生が各種性および仏地に到達できると主張し、独特の種姓(性)説を立てた、ということが分かる。これからはこうした種姓(性)説は後世の中国仏教にどれほど依用されたか、という問題について検討したい。

上述したように、『仁王経』と『瓔珞本業経』は五世紀後半に中国で成立した疑経である。このため、まず六世紀前半に中国北朝で活躍されていた地論宗の祖である菩提流支の講義録とされる『金剛仙論』²⁵を見てみよう。

汎論菩薩有二種、一者初地以上出世間菩薩、二者地前世間菩薩。地前菩薩復有二種、一者外凡、二者内凡。就内凡菩薩復有二種、一根熟、二者根未熟。今言善護念者、嘆如来善護地前姓種解行根熟菩薩。善付属者、嘆付属習種性中根未熟菩薩。此二種菩薩所以言護念付属者、若如来不護念付属者、此菩薩起心發行所觀境界容有錯謬退失、不能決定入於性地。…中略…根熟者、性種解行中、觀三種二諦・二種無我。…中略…初地永不退失、故名根熟。…中略…根未熟者、習種性中。然此習種性人亦有二種、一者一往決定、二者不定。不定者雖習世間聞思修等功德智慧諸波羅蜜行、未能決定入於性地乃至初地、容有進退故。名此退人、為根未熟也。…中略…若遇諸仏菩薩善知識、則不退轉。若不遇善知識、退菩提心、轉入外凡二乘之地。此是習種性人有退不退。²⁶

広く論ずれば、菩薩には二種があり、一は初地以上の出世間菩薩であり、二は地前の世間菩薩である。地前菩薩にはまた二種があり、一は外凡であり、二は内凡である。内凡の菩薩にはまた二種があり、一は根熟であり、二は根未熟である。善護念と言われるのは、如来が地前にいる姓種解行の根熟菩薩をよく保護しているのを讃嘆することである。善付属と言われるのは、習種性の根未熟菩薩を付属させるのを讃嘆することである。こうした二種の菩薩はどうして護念と付属と言われるかと言うと、もし如来が護念し付属させることをしないと、この菩薩たちが発心して観ずる境界には錯謬と退失が生じ、彼らは決定し性地に入ることができなくなる。…中略…根熟者とは、性種解行の中において、三種の二諦と二種の無我を観ずる衆生である。…中略…初地にあがると、永遠に退失しないため、根熟と言われる。…中略

²⁵ この点に関しては、竹村牧男・大竹晋『新国訳大蔵経・金剛仙論』（大蔵出版、2004年）の解題部分などを参照されたい。

²⁶ 菩提流支訳『金剛仙論』、『大正蔵』25・803ab。

…根未熟者とは、習種性にいる衆生である。しかし、この習種性の人にはまた二種があり、一は一往決定であり、二は不定である。不定者は世間の聞思修などの功德智慧や諸々の波羅蜜行を實踐しているにもかかわらず、決定し性地ないし初地に入ることができないため、未だ進と退がある。こうした退のある衆生は、根未熟である。…中略…もし諸々の仏と菩薩のような善知識とあえば、即ち退転しない。もし善知識とあわないと、菩提心から退き、外凡二乗の地に転じることになる。このため、習種性の衆生には退と不退がある。

『金剛仙論』は菩提流支の講義録であるため、その種姓(性)説は六世紀前半の中国仏教における種姓思想の研究にとって極めて重要である。結論を言えば、『金剛仙論』の種姓(性)説は間違いなく『仁王経』と『瓔珞本業経』の影響を受けているように思われる。具体的に言うと、「今言善護念者、嘆如来善護地前姓種解行根熟菩薩…中略…不能決定入於性地」という文より見ると、以下のことは明白であろう。つまり、根未熟の習種性と根熟の姓種解行(=性種性)との兩段階にいる菩薩または衆生は、地前の段階にとどまっている。もし如来の護念があれば、彼らは性地に入る可能性がある。また、「根未熟者、習種性中…中略…若遇諸仏菩薩善知識、則不退転」という文に見られる習種性の衆生から見ると、明らかなことに、『金剛仙論』が説いている上記の内容は、『地持経』およびその後中国で成立した『仁王経』・『瓔珞本業経』に見える種姓(性)説に密接に関わっている。特に「地前姓種解行」や「決定入於性地」などの表現は、『地持経』にとどまらず、『仁王経』と『瓔珞本業経』との関連性も見逃せない。このため、菩提流支と初期地論師の種姓思想には、『仁王経』と『瓔珞本業経』の影響が窺える。

初期地論師だけでなく、後世の地論学派もこうした種姓(性)説を継承している。これについて、浄影寺慧遠(523-592)は以下のように述べている。

釈言、地前具有三義。一有断義、謂於四住増上及中并無明、漸次断除、趣入歡喜。故『地持』中説、種性地二障清浄、解行住中断諸過相、入歡喜地。二有伏義、於細四住及中無明、但能遮伏、未能永断故。『仁王』中説為伏忍。三有未断未伏之義、於彼四住微細習氣及善煩惱并細無明、未能断伏故。彼『相續解脱経』説、地前菩薩煩惱亦行、善法亦行、是故不名上波羅蜜。…中略…地前菩薩雖断五住、無一住中遍漏尽之处、名具煩惱性、非全無断。如小乘中貪瞋癡慢、見諦道中雖分除義、由断不尽、不与断名。此亦如是。又復地前雖除六道分段生死、殘氣猶在於六道中、無漏尽处、故名凡夫、非無聖徳。²⁷

解釈して言う、地前には三つの義がある。一には有断義であり、いわゆる四住増上および無明において、その無明は次第に断除され、歡喜に入る。このため、『地持』に説かれているように、種性地は二障が清浄であり、解行住において諸々の過

²⁷ 慧遠撰『大乘義章』、『大正蔵』44・593bc。

相を断じ、歡喜地に入る。二には有伏義であり、細四住およびその中の無明において、遮伏できるが、永遠に断じることができないわけではないからである。『仁王經』はこれを伏忍と説く。三には未断未伏義があり、その四住微細習氣および善煩惱并細無明において、断伏できないので、『相續解脱經』が説いているように、「地前の菩薩にとって、煩惱も善法も行うため、上波羅蜜と言われたい」と。…中略…地前の菩薩は五住を断じると雖も、一住の中で完全に漏尽する道理はないため、具煩惱性と言われるが、全く断じないわけではない。小乗の貪瞋癡慢のように、見諦道に分除義があるにもかかわらず、断じきれないため、断と言われたい。これもこのようである。また、地前において六道の分段生死を断じることができけれど、残気はなお六道の中にあり、漏尽の処がないため、凡夫と言われるが、聖徳がないわけではない。

これは種性（姓）地に関する慧遠の見解である。注意すべきは、『地持經』で説かれる種性は、慧遠の解釈によれば、地前に関わってくるのである。また、地前の菩薩は、まだ煩惱を完全になくしていない状態であるため、この地前の菩薩に関わっている『地持經』に説かれる種性も比較的到低い段階であることが予想される。問題となるのは、慧遠のこうした解釈の根拠はどこにあるか、ということである。上述の検討より見れば、これは慧遠から始まる発想ではなく、『仁王經』・『瓔珞本業經』の種姓(性)説の活用であることが分かる。

一方、地論系による『仁王經』・『瓔珞本業經』の種姓(性)説の依用とは異なっており、三論宗の吉蔵（549－623）は『法華義疏』では、

三云、習種姓名位不退、道種性解行純熟謂行不退。初地已上得無生忍、不復生心動念、名念不退也。四有人言、有四種不退。十信・十住是信不退、十行是位不退、十廻向是行不退、十地是念不退。今謂經論不同、難可詳會。『本業瓔珞經』云、十住第六住猶退、作五逆、況復二乘。而十信第六信名為不退心、則知六信以上便是不退。『地持論』云、種性菩薩或進或退。則与『本業』大意略同。…中略…而『瓔珞經』云六住退者、龍樹積此語云、欲怖地前菩薩、令速入初地、故云退耳。其實不退。²⁸三に言う、習種性は位不退と言われており、道種性は解行純熟であつて行不退と言われる。初地より以上になると無生忍を得、心動の念を生じさせないため、念不退と言われる。四にある人が言う、四種の不退がある。十信・十住は信不退であり、十行は位不退であり、十廻向は行不退であり、十地は念不退である。經論は異なっているので、詳しく会通することが難しい。『本業瓔珞經』に言う、「十住の第六住になつてもなお退き五逆となることがあるが、まして二乗はそうならないことがあるか」と。十信の第六信は不退心と言われるので、六信より以上は不退であると

²⁸ 吉蔵撰『法華義疏』、『大正藏』34・461bc。

知るべきである。『地持論』に言う、「種性菩薩は進んだり退いたりする」と。この意味は即ち『本業』とほぼ同じである。…中略…『瓔珞經』に言う六住退は、龍樹はこの語を解釈して言う、地前の菩薩を恐れさせ、速やかに初地に入らせるために、退と言うにすぎない。実際に退くことはない。

と言っている。周知のように、吉蔵は当時の中国仏教の各学説を網羅し整理していた。階位説と種姓(性)説について、吉蔵は、「習種性は位不退であり、道種性は解行純熟であって行不退である。初地より以上になると無生忍を得、心動の念を生じさせないため、念不退と言われる。十信・十住は信不退であり、十行は位不退であり、十廻向は行不退であり、十地は念不退である」、と言っている。ここに見られる「習種性・道種性」は、間違いなく『仁王經』と『瓔珞本業經』の用語である。そして、階位説と種性との対応関係も『仁王經』と『瓔珞本業經』の学説である。その証拠として、吉蔵は更に『瓔珞本業經』の經名をあげ、『本業瓔珞經』云、十住第六住猶退、作五逆、況復二乘。…中略…『地持論』云、種性菩薩或進或退。則与『本業』大意略同」と表明している。即ち、まず『瓔珞本業經』を用いて菩薩の階位説と種姓(性)説との関連を明言し、それから、それが『地持論』の種性説とほぼ同じであると指摘している。これから見ると、吉蔵の時代になると、『仁王經』と『瓔珞本業經』の種姓(性)説が既に流行っており、吉蔵はそれを鋭く見出していた、ということが分かる。

次に華嚴学者と撰論師として名高い智儼(602-668)の場合を見よう。智儼は『華嚴經内章門等雜孔目章』の「第三会十住品内本分首種性章」では、

種性義者、謂性種性・習種性。性種性者、約本性説。習種者、約修習説。亦有解者、性種性者是本有性、習種性者是修生性。此非仏法所樂。何以故。夫論種性者、順因縁門説。豈容不對因縁而説種性。故今性種性不得為本有。又習種性不得修生。何以故。若法性外有修生者、縁起可増、是故不得説修生。故今種性義者、是其仏因。其義廣大、非偏在解、非偏在行、非偏在位、非偏在比、非偏在證、非偏因果、非偏本有修生故。今立性習二種者、約總説之。性種性約本性説、位在種子。習種性者約修生説、義即廣大。此依『地持』文。若依『瓔珞經』、有六種性。一習種性、二性種性、三道種性、四聖種性、五等覺性、六妙覺性。此約位説、義即是通。若欲出体、即用本有修生縁起福慧定慧等門為体、此順三乘。若一乘別教義者、謂六決定及住十相、即順普賢願行。²⁹

種性義とは、いわゆる性種性・習種性である。性種性は、本性の立場から説かれる。習種性は、修習の立場から説かれる。また、性種性は本有性であり、習種性は修生性である、と解釈する者もいる。これは仏法の所樂ではない。なぜかと言うと、種性を論ずれば、因縁門にしたがって説くことになる。どうして因縁に従わずに種性

²⁹ 智儼撰『華嚴經内章門等雜孔目章』卷2、『大正藏』45・549c-550a。

を説くことができようか。このため、性種性は本有とすることはできない。また、習種性は修生ではない。なぜかと言うと、もし法性の外に修生があれば、縁起も増えることになるので、修生と言えない。このため、種性の義は、仏の因である。その義が広大であり、解に偏らず、行に偏らず、位に偏らず、比に偏らず、証に偏らず、因果に偏らず、本有と修生に偏らないからである。性と習との二種を立てるのは、総の立場から説かれるのである。性種性は本性の立場から説かれており、その位は種子にある。習種性は修生の立場から説かれており、その義は広大である。これは『地持』の文によるものである。『瓔珞経』によれば、六種の種性があることになる。一は習種性であり、二は性種性であり、三は道種性であり、四は聖種性であり、五は等覚性であり、六は妙覚性である。これは位の立場から説かれており、その義は同じであり、即ち通である。もし体から出ようとすれば、本有・修生・縁起・福慧・定慧などの門を体とすることになる。これは三乗に従うのである。一方、一乗別教の義は、いわゆる六決定および住十相であり、即ち普賢願行に従うのである。

と述べている。智儼はまず当時の中国仏教における種性の分け方を提示している。即ち、「種性義とは、性種性・習種性である。性種性は本性の立場から説かれており、習種性は修習の立場から説かれる。性種性は本有性であり、習種性は修生性である」、という。これは言うまでもなく、智儼自身が説いている「此依『地持』文。若依『瓔珞経』、有六種性」のように、『地持経』・『仁王経』・『瓔珞本業経』に見える種姓(性)説を土台とする学説であろう。そして、「今立性習二種者、約総説之。…中略…此依『地持』文。若依『瓔珞経』、有六種性」と明言し、『地持経』と『瓔珞本業経』の種姓(性)説は互いに通じていると言っている。ちなみに、この部分に示されているように、智儼は縁起と華嚴一乗の立場より、当時のこうした種姓(性)説を批判している。

次に新羅元暁(617-686)の場合を見よう。元暁は有名な『起信論疏』では、

行者要修真如三昧、方入種性不退位中。除此更無能入之道、故言不習無有是處。然種性之位有其二門。一、十三住門。初種性住種性者、無始來有、非修所得。義出『瑜伽』及『地持論』。二、六種性門。初習種性、次性種性者、位在三賢、因習所成。出『本業経』及『仁王経』。於中委悉、如『一道義』中広説也。今此中言如来種性者、説第二門習種性位也。³⁰

行者は真如三昧を修してこそ、はじめて種性不退位の中に入ることができる。これ以外、種性不退位の中に入る道は全くないため、これを習わなければどうしても無理であると言われる。一方、種性の位には二門がある。一は十三住門である。つまり、最初の段階は種性住種性である。この種性住種性は無始より存在し、修行によって得られたものではない。この義は『瑜伽論』と『地持論』に説かれているもの

³⁰ 元暁撰『起信論疏』、『大正蔵』44・224b。

である。二は六種性門である。つまり、最初の段階は習種性であり、その次は性種性に入るのである。その位は三賢にあり、習によって成り立っている。この義は『本業経』と『仁王経』に説かれている。この中の理由と経緯は、『一道義』の中に広く説かれているようである。今、言われる如来種性は、以上の第二門における習種性の位にあるのである。

と言っている。即ち、「然種性之位有其二門。…中略…義出『瑜伽』及『地持論』。二、六種性門。…中略…出『本業経』及『仁王経』」という文は、元暁の見解である。つまり、『地持経』と『瑜伽論』などに見られる種姓(性)説によれば、性種性(=種性住種性)は本有であり、後天的修行によって得られるものではない。これは明らかに『仁王経』・『瓔珞本業経』などに主張される修行の階位にある性種性と異なっている。これに対し、『仁王経』と『瓔珞本業経』などに見られる性種性は、習種性の後に位置づけられ、習種性の所成によって生じてくるのである。もっと重要なのは、元暁が「今此中言如来種性者、説第二門習種性位也」、と述べていることである。つまり、上述の二種の種姓(性)説の中、元暁などの学僧は『仁王経』・『瓔珞本業経』に見られる種姓(性)説を用い、「如来種性」を理解している。³¹換言すれば、『仁王経』・『瓔珞本業経』に見られる種姓(性)説が更に重要視されている。これが7世紀以前の中国仏教における種姓(性)説の主流の考え方であったかもしれないが、今後の課題にしたい。

以上は主に玄奘(602-664)帰朝以前の中国仏教における種姓(性)説に基づく話である。次に玄奘帰朝以降、唐代の唯識学派が『仁王経』・『瓔珞本業経』のこうした種姓(性)説をどのように紹介し評価していたか、という問題を検討していきたい。まず、慈恩大師基(632-682)の継承者の一人である淄州大師慧沼(648-714)の場合を見よう。慧沼は『能顕中辺慧日論』では、

有云、『善戒』・『地持』・『瑜伽』等説無種性人者、摠説客性、非本性也。何以得知。經自釈云、菩薩性者、謂初發心及三十七品。何以故。菩薩發菩提心、乃是一切善法根本、是故名發。因此發心得阿耨菩提、是故名因。因初發心決定必得阿耨菩提、是故名性。此釈初發心、以三義別有三種。名習種性發心、具此三義。前位發心唯有因義、無余二義。然經説云、若無菩薩性者、雖復發心、勤修精進、終不能得阿耨菩提者、摠前位説、未至種性。雖有輕微、無決定必得堪忍之力及円滿持、名為無性。非是不与發心為因、名無種性。此同『仁王』・『瓔珞経』等。此不応然。³²

以下のような解釈がある。『善戒経』・『地持経』・『瑜伽論』などが説いている無種性の人を、客性によって説いているのであり、本性ではない。どうしてこれを知るか

³¹ 「如来種性」の語は、筆者の知る限り、中国仏教の早い段階において、六十卷『大方広仏華嚴経』・曇無讖訳『菩薩地持経』・『大乘起信論』などに見える表現である。

³² 慧沼撰『能顕中辺慧日論』、『大正蔵』45・414b。

と言うと、経自身が、「菩薩性とは、いわゆる初発心および三十七品である。なぜかと言うと、菩薩は菩提心を発しており、これは一切の善法の根本であるため、発と言われる。こうした発心によって阿耨菩提が得られるので、因と言われる。初発心は必ず阿耨菩提を得るため、性と言われる。これは初発心を解釈するのに、三義をもって三種を分けるのである。習種性の発心は、この三義を具えている。前位の発心には因義のみがあり、ほかの二義がない。しかし、経が「菩薩性のない者は、たとえ発心し、勤修精進しても、阿耨菩提を得ることができない」、と言っているのは、前位によって説かれており、未だ種性に至っていないからである。軽微な効果があるにもかかわらず、決定し必ず堪忍の力と円満持を得ないため、無性と言われる。発心しないことを因とするので無種性と言われる、ということではない。これは『仁王経』・『瓔珞経』などと同じである」、と。こうした解釈は正しい説ではない。

と述べている。慧沼はここで当時のある学説を紹介している。そして、玄奘門下の唯識学の立場から、この学説を否定している。具体的に言うと、この説によれば、『善戒』・『地持』・『瑜伽』等説無種性人者、拋説客性、非本性也」ということになっており、即ち、『地持経』・『瑜伽論』などに主張される種性のない衆生の存在は、客性として説かれているに過ぎないため、本性に関係していない、という。換言すれば、本性から言えば、種性のない衆生は存在しないため、『地持経』・『瑜伽論』などの学説は究竟ではない。そして、「因初発心決定必得阿耨菩提、是故名性。此初発心、以三義別有三種。名習種性発心、具此三義」を説き、習種性の段階において発心すれば、阿耨菩提を得る可能性がある、と言っている。これは、一切衆生の共有する習種性の根本性を強く主張しているのである。その後、『仁王経』・『瓔珞本業経』にしきりに見られる菩薩の階位説を用い、種性がないため阿耨菩提を得られない見解（これは玄奘門下の唯識学派などのインドの種姓説であろう）を論破している。最後に、この説を主張する人は、「此同『仁王』・『瓔珞経』等」と言い、上述の見解は『仁王経』・『瓔珞本業経』に基づく、と表明している。

慧沼の継承者の一人と思われる智周（668－723）は、『法華経玄賛撰釈』では、

疏、此与余経三種姓別等者、按『善戒』・『地持』・『瑜伽』・『唯識』経論中、初性後習。故与般若而有異也。何以故。答、『善戒』等拋法爾無漏種子元有、名性種姓。復因修増、并新所熏、名習種姓。『仁王経』中、不約本種、但據新熏。逢縁修行、初学名習。習已漸増、位復不退、名性種姓。如世説言、習以成姓。道種姓等亦望漸増。

33

疏、これはほかの経の三種姓等と異なっている。『善戒』・『地持』・『瑜伽』・『唯識』

33 智周撰『法華経玄賛撰釈』、『卍続蔵』34・45a。

などの経論において、最初は性であり、その後は習である。このため、『般若』とは異なっている。なぜかと言うと、『善戒』などは本有の法爾無漏種子を土台とし、それを性種姓としている。後の修習によって増長させたものと、新たに熏習される種子を習種姓と名付ける。一方、『仁王経』は本種に約せず、ただ新熏を説いている。縁にしたがって修行すれば、最初に到達できるのは習である。その後、漸増し、不退の位に入るのを、性種姓と名づける。世に説かれているように、習をもって姓と為す。道種姓などもこのように漸増していく。

と説いている。智周はここで新訳唯識の立場に従い、種子の本有・新熏という問題をベースとし、種姓思想をめぐる『地持経』グループと『仁王経』グループとの相違を整理している。即ち、『地持経』や『瑜伽論』などは本有の法爾無漏種子を性種姓と見なし、新熏とあわせて習種姓と見なしているのに対し、『仁王経』や『瓔珞本業経』などは性種性・習種性をともに新熏と見なしている、という解釈である。

慧沼と智周の解釈は、いずれも玄奘伝来の新訳唯識の立場から、性種性（＝本性住種姓）と本有の法爾無漏種子との切り離せない一体性を指摘し、性種性（＝本性住種姓）の後天的修行によって得られない本有性を強調している、ということである。つまり、『地持経』や『瑜伽論』における種姓説の本意を強調し、『仁王経』・『瓔珞本業経』に見られる修行の階位説による種性説を否定しているのである。³⁴

最後に、この問題を詳しくまとめた新羅遁倫（？－？）の総括を見てみよう。遁倫は『瑜伽論記』では、以下のような結論を下している。

有人云、護法十信時未別種者。不然。如『仁王経』有差別、地前三心。一信心、二住心、三堅心。信位中名習種姓。住者即十解・十行、二十心合為住心。堅心即十廻向心。西方尋訪彼経、未聞有本。雖爾、今且会之。如彼経意総説種姓為衆多姓。即彼経云習種姓者、謂在信心、即十信位也。性種姓者、謂在住心。住心彼経即十解・十行。十解・十行名性種姓。問曰、何故彼経先明種姓、後明本姓。釈云、初修習時名為習姓、後習已成性名性種姓。故此先後非如此論義。…中略…是彼経意、今此論意、理必不然。姓各異故。此中義意二種皆取者、若依旧『地持』無此文。今三藏依梵本具説此文。今総收二性為種姓持、故云二種皆取。釈異名中。二種種性能生果、故名種子。能持果、故名界。恒沙功德性種類、故名姓。弁龜細中。旧『地持』言、

34 同じく唐代の唯識学派の学僧として、栖復（？－？）は『法華経玄賛要集』で、「『仁王』有三性、余経立二性也。余経即是『善戒経』也、『地持』・『瑜伽』・『唯識』等経論也。『善戒経』第一云、菩薩有二、一本性、二客性。『瑜伽』・『唯識』・『撰論』皆言、一本性住種姓、二習所成種姓。皆与『仁王経』有異。問、何以故。答、『善戒経』等據法爾無漏種子、後因修習増長、并新所熏種子、亦名習種姓。此乃性種姓於先、習種姓在後也。『仁王経』中不約本性種説、但説新熏。進趣修行、初習名習。習已不退、名性種姓。転更増勝、名道種性。此乃則習種於先、性種在後也」（栖復撰『法華経玄賛要集』、『卍続蔵』34・440ab）と言っている。これも慧沼や智周の種姓理解と一致している解釈である。

又不習者、果細果遠。習者、果麤果近。古人有云、性種無為、非修習法、故言不習。離名絕相、故言果細。非近情測、故言果遠。習種有為、可修之法、故名爲習。有名有相、故導果麤。情慮可擬、故言果近。有說先有習種、能証名麤名近。後有所証性種、名細名遠。今所翻譯与旧全別。文意但就性種姓解。三藏云、又此種姓未習成、果說名爲細者、謂未習種姓、果說名爲細。若成習種姓、果即爲麤。所以爾者、發心已去由習種姓故、漸增轉明、故名爲麤。³⁵

ある人が言う、護法は十信の段階において種の区別がまだないと主張する。これは正しい説ではない。例えば、『仁王經』では、地前に三心があると説かれている。一は信心であり、二は住心であり、三は堅心である。信位にあるのを習種姓と名付ける。住とは十解と十行であり、二種の十心をあわせて住心と爲す。堅心は十廻向の心である。西方にその梵本を探してみると、見つからない。こうした状況であっても、今はとりあえず会通しておく。『仁王經』などによれば、総じて種姓を多様な姓と説いている。即ち、習種姓とは、いわゆる信心にあり、十信位である。性種姓とは、いわゆる住心にあるのである。『仁王經』によれば、住心は十解と十行である。十解と十行は性種姓と言われる。問う、どうして『仁王經』はまず種姓を説き、その後本姓を説くか。解釈して言う、最初に修習する際、習姓と言われており、その後、習が既に性になっていると、性種姓と言われる。このため、その先後はこうした論義ではない。…中略…『仁王經』などの經論に見えるその理論は正しくない説である。種姓は各々異なっているからである。その中に見える二種の種姓がともに採用されるのは、『地持經』などの旧訳に見えない内容である。今、玄奘三藏は梵本によりながらこの文を詳しく説明している。総じて二性をおさめて種姓持と爲し、二種皆取と名付ける。異名を解釈すれば、二種の種姓は果を生じさせることができるので、種子と言われる。果を持つことができるので、界と言われる。恒沙功德の性種を有するので、姓と言われる。麤と細を弁ずれば、『地持經』に言う、不習は、その果が細であって遠である。習は、その果が麤であって近である。古人が言う、性種は無為であり、修習の法ではないので、不習と言われる。この性種は名を離れ、相を絶するので、果細と言われる。常識でははかり知ることができないため、果遠と言われる。習種は有為であり、可修の法であるので、習と言われる。名も相もあるので、果麤と言われる。はかり知ることができるため、果近と言われる。まず能証の習種があり、後に所證の性種がある、という説がある。この説は今の新訳と全く異なっている。ただ性種姓について解釈しておく。三藏が言う、この種姓が未だ習成せず、その果が細である。もし習種姓ができたなら、その果が麤になる。なぜかと言うと、發心より以上は習種姓によるので、増えるほどより明るくなるので、麤と言われるようになる。

³⁵ 遁倫撰『瑜伽論記』、『大正藏』42・488ab。

遁倫がここで指摘している問題点を、以下のいくつかの注目に値する要点として検討する。

一点目は、「如『仁王經』有差別、地前三心。…中略…西方尋訪彼經、未聞有本。…中略…十解・十行名性種姓」、ということである。つまり、『仁王經』や『瓔珞本業經』などによれば、習種姓は十信位にあり、性種姓は十解・十行にあり、いずれも十地以前の比較的低い段階である、という。二点目は、「初修習時名為習姓、後習已成姓名性種姓。…中略…若依旧『地持』無此文」、ということである。つまり、種姓は各々独立したものであるので、『仁王經』・『瓔珞本業經』に見られる修行の階位の前後関係という形を介し、習種姓と性種姓を同時に備えることはありえず、後者のような説は『地持經』そのものにもどうしても見出せないのである。三点目は、「旧『地持』言、又不習者、果細果遠。習者、果麤果近。古人有云、性種無為、非修習法…中略…習種有為、可修之法」、ということである。この点はインドのアビダルマ仏教の基礎から、習種姓は有為法であるから修行によって得られるものの、性種姓は無為法であるから修行によってどうしても得られないものである、と指摘している。四点目は、『仁王經』と『瓔珞本業經』が説いている種性説は『地持經』および玄奘の新訳における種性説と全く異なっている、という点である。

以上の諸検討から見ると、『地持經』の種性説を利用しているにもかかわらず、『仁王經』と『瓔珞本業經』は、その性種性・習性種を菩薩の階位説とそのまま合わせ、性種性を習種性の後に置き、性種性の本有性を弱めており、『地持經』の本意から遠ざかっている、ということが分かる。注意すべきは、『仁王經』と『瓔珞本業經』のこうした種姓(性)説は不合理であるという説は、中国でも古くからあったが、玄奘帰朝以前の中国仏教においては、こうした種姓(性)説はむしろ主流の考え方となっていたことである。

おわりに

『瓔珞本業經』は、『地持經』と『仁王經』の影響を受けつつ、菩薩が十住・十行・十廻向を準備段階とし、初地に入って十地まで登った後、無垢地・妙覺地を極める、という四十二位をはじめ打ち立てた經典である。この体系は、同經に説かれる十心とあわせると、五十二位となり、後代の中国仏教に決定的な影響を及ぼした。重要なのは、『瓔珞本業經』の作者が、「習種性・性種性・道種性・聖種性」を「十住・十行・十廻向・初地以上」にそれぞれ対応させている、ということである。これにより、『地持經』に説かれる「習種性・性種性」の重要性、特に「性種性」の根本性は、かなり弱体化したように思われる。

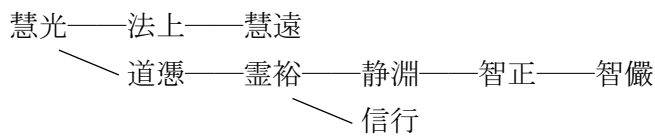
本節の冒頭に述べられている通り、種姓(性)説は孤立した問題点ではなく、『宝性論』に示されているように、如来蔵思想と瑜伽行派の唯識説に密接に関係している学説である。中国仏教の如来蔵思想の研究にとって、当時の種姓(性)説の理解を考察することは

不可欠な一環であるため、引き続き今後の課題にしたい。

第十節 法蔵の真如・種姓説について — 『宝性論』と『地持経』の位置づけ—

はじめに

華嚴思想は隋唐時代の中国仏教にとって、極めて重要な一環であった。禪宗などと同様に、地論学派を母体として独立した仏教宗派である。地論宗から三階教や華嚴宗などへの展開という想定は、常盤大定氏によって提起されていたものである。¹常盤氏は次のような系譜を示している。



明らかなように、華嚴宗三祖とされる賢首大師法蔵（643—712）は智儼（602—668）の弟子であって、智儼から大きな影響を受けており、浄影寺慧遠（523—592）からも影響を受けていった。地論宗南道派の代表者の一人としての慧遠は言うまでもないが、智儼も地論師・撰論師の教学に詳しく思われる。智儼を撰論学者と見なす先行研究も出ている。²これより考えると、法蔵における地論・撰論学派の影響力は甚大と言えよう。

小林実玄氏は「華嚴法蔵の事伝について」という論文の中で、伝記資料を通して法蔵に関する資料を列挙し、典拠と同時代の仏教界の動向を挿入し、年代順に並べている。³その後、吉津宜英氏は「法蔵伝の再検討」という論文で、従来の成果を参照したうえで、著作の前後関係とそれらの年代などを更に考察している。⁴これらの先行研究によると、法蔵は竜朔二年（662年）に智儼に出会い、その門下で研鑽を積み重ねていたことが分かる。⁵つまり、高峯了州氏が指摘しているように、法蔵は二十歳から二十六歳にかけて智儼の門に入って仏教学を学んでおり、その期間はちょうど智儼の最晩年の五年間であったのである。⁶換言すれば、法蔵は智儼の下で南北朝仏教の教学のメインであった地論・撰論思想を深く研鑽していたことが推測される。このため、法蔵が南北朝仏

1 常盤大定「隋の靈裕と三階教の七階佛名」、常盤大定『支那仏教の研究・第一』所収、春秋社、1938年、182頁。

2 智儼と撰論学派との関わりについて、大竹晋「撰論学者 智儼」（『哲学・思想論叢』18号、筑波大学哲学・思想学会、2000年）を参照。

3 小林実玄「華嚴法蔵の事伝について」、『南都仏教』36号、1976年。

4 吉津宜英「法蔵伝の再検討」、『宗教研究』5—23、1979年。

5 この点に関しては、澄観『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』・崔致遠『唐大薦福寺故寺主翻經大徳法蔵和尚伝』・凝然『五教章通路記』などの資料を参照されたい。

6 高峯了州『華嚴思想史』、百華苑、1976年、210頁。

教教学の母体であった地論教学を利用し、自分なりの華嚴教学を構築していたことが予想される。

法蔵の思想に大きな影響を与えた仏教経論と言え、『華嚴経』・『楞伽経』・『十地経論』・『大乘起信論』などの経論が強調されてきたが、筆者は本論で目を向けたのは、『究竟一乗宝性論』（以下『宝性論』）と『菩薩地持経』（以下『地持経』）である。即ち、東アジア仏教に関する先行研究では長らく重要視されていなかった『宝性論』と『地持経』とは、法蔵の思想にどれほど影響を及ぼし、法蔵の仏教学にどのように位置づけられているのか、という点である。⁷

なお、法蔵と当時の中国政治および社会との関わりを強調する先行研究も多いが、筆者の现阶段の知識には制限があるため、ここでは主に教学面から法蔵の思想の問題点を検討してみたい。⁸

一、法蔵における真如・種姓

法蔵は『華嚴五教章』（『華嚴一乗教義分齊章』）において自分の教判を立てている。⁹ その中、終教と頓教との位置づけは法蔵の教判体系を理解するうえで極めて重要なポイントになっている。法蔵の解釈において、終教と頓教に密接に関わるのは、真如と種姓に関する再解釈である。興味深いのは、法蔵は『宝性論』と『地持経』を利用して真如と種姓を再解釈することにより、終教と頓教の独自性を強調していることである。具体的に言えば、真如と種姓とはいずれも有為法のように働ける、という主張である。これは法蔵の教判の根底に関わっている問題であるため、本節で『華嚴五教章』を中心として検討していきたい。

法蔵は『華嚴経探玄記』で、以下のように指摘している。

四性徳門者、以理性即行性、是故起唯理性起。此与前門何別者。前約以理奪行説、

⁷ この問題の初歩的研究に関しては、拙稿『『究竟一乗宝性論』の真如説の一考察—東アジア仏教における真如理解との関連を中心に—』（『佛教学』第57号、仏教思想学会、2016年）、同「南北朝隋唐仏教と『菩薩地持経』」（『駒澤大学仏教学部論集』第48号、2017年）ほか参照。

⁸ 華嚴宗をはじめとする唐代仏教諸宗と武周王朝との関わりについては、鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』（東京大学出版会、1965年）第一部第三章「武周王朝における華嚴思想の形成」、石井公成「大東亜共栄圏の合理化と華嚴哲学（一）—紀平正美の役割を中心に—」（『佛教学』第42号、仏教思想学会、2000年）、Antonino Forte (éd.), *Tang China and Beyond. Studies on East Asia from the Seventh to the Tenth Century*, Kyôto, Italian School of East Asian Studies (Essays, vol. 1), Antonino Forte, *Fazang's Letter to Uisang. Critical edition and annotated translation, in Kegongaku ronshû* (Collected essays on Avatamsaka Studies), éd. par Kamata Shigeo hakushi koki kinenkai, Tôkyô, Daizô shuppan, p. 109-129, Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: the Many Lives of Fazang (643-712)*, BRILL, 2007 ほかを参照されたい。

⁹ 『華嚴五教章』の先行研究については、湯次了栄『華嚴五教章講義』（百華苑、1927年）や吉津宜英「華嚴五教章の研究」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第36号、1978年）ほか参照。

今約理本具行説。問、理は無為、行是有為。理顯為法身、行滿為報身。法報不同、為無為異。云何理性即行耶。答、以如来蔵中具足恒沙性功德故。『起信論』中、不空真如有大智慧光明義、遍照法界義等。『涅槃』云、仏性者、名第一義空。第一義空名為智慧。解云、此即無為性中具有有為功德法故。『如来蔵経』模中像等及『宝性論』真如為種性等、皆是此義。是故藉修引至成位、名為果性。果性赴感、名為性起。¹⁰ 四、性徳門とは、理性は即ち行性であるため、起きるのは理性の縁起のみである。これは前の門と何の区別があるかと言え、前は「以理奪行」（理の立場に立って行を無視する）の説の立場から言われるものであるのに対し、今は「理本具行」（理はもともと行を具えている）の説の立場から言われるのである。問う、理は無為であり、行は有為である。理が顯れば法身になり、行が満ちれば報身になる。法と報は同じではなく、両者は異なっている。なぜ理性がそのまま行性と言えるか。答える、如来蔵の中に恒沙のように多くの性功德を具足しているからである。『起信論』に言う、「不空真如には大智慧光明の義や遍照法界の義がある」と。『涅槃経』に言う、「仏性とは、第一義空である。第一義空は智慧と言われる」と。解釈して言う、これは即ち無為の性の中に有為の功德法を具足しているからである。『如来蔵経』に見られる「模中像」や『宝性論』に見られる「真如為種性」などは正にこの義にほかならない。このため、修行によって成位に至るのは、果性と言われる。果性が働きかけには性起と言われる。

即ち、無為法である理性は有為の功德法を具足しているため、その理性は行性でもある。これにより、理性も有為法の行性のように働くことができる、という。こうした解釈を証明するために、法蔵はここで『起信論』を引用していると同時に、『宝性論』までも依用している。然るに、注意に値するのは、法蔵は「無為法は有為の功德法を具足しており、『宝性論』における「真如為種性」はこの義の証明である」と言っていることである。つまり、『宝性論』の「真如為種性」は有為法の行性のように働ける無為法の理性の経証となっているのである。

では、現存する漢訳『宝性論』には「真如為種性」という表現を見出すことができるのか。筆者の確認では、「真如為種性」どころか、「種性」または「種姓」という訳語すら見当たらない。一方、『宝性論』の梵本に、次のように説かれている。

sa khalv eṣa tathāgatagarbho dharmakāyāvīpralambhas tathatāsamhinnalakṣaṇo
 niyatagotrāsabhāvaḥ sarvadā ca sarvatra ca niravaśeṣayogena sattvadhātāv iti draṣṭavyam
 dharmatām pramāṇīkrtya. (RG, 73)¹¹

¹⁰ 法蔵述『華嚴経探玄記』、『大正蔵』35・405b。

¹¹ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950. (以下同様。)

「それゆえ、実に、この如来蔵は法身から離れないものであり、真如と不可分の特質をもち、定まった種姓を自性としており、常に、いかなる場合にも、すべて残りなく、衆生界にある、と法性を基準として、理解すべきである。」¹²

此明何義？明如来蔵究竟如来法身、不差別真如体相、畢竟定仏性体。於一切時一切衆生身中皆無余尽応知。此云何知、依法相知。¹³

これはいかなる意味を明らかにするのか。如来蔵は如来法身を究竟とし、真如の体相とは差別がなく、畢竟して定まった仏性を体とすることを明らかにするのである。一切の時に、一切の衆生の身の中に皆余尽がない、と知るべきである。これは何によって知られるかということ、法の相によって知られる。

明らかのように、漢訳『宝性論』には全く見えない真如と種姓との関係は、梵本では論じられている。このため、法蔵は『宝性論』の梵本あるいはほかの漢訳本を参照していたことが推測される。しかし、梵本のみならず、漢訳本も明らかに法蔵に利用されている。なぜならば、無為法である理性は有為の功德法を具足しているため、その理性は行性でもあり、有為法の行性のように働ける、という法蔵の主張は漢訳『宝性論』ではよりはっきりしているからである。

この問題に関して、法蔵は『華嚴五教章』で更に詳細に説明している。

問、夫論種性、必是有為。如何此教約真如為種性耶。答、以真如隨縁、与染和合成本識時、即彼真中有本覺、無漏内熏衆生、為返流因。得為有種性。梁『撰論』説為黎耶中解性。『起信論』中説黎耶二義中本覺是也。又彼論中如来蔵具足無漏、常熏衆生為浄法因。又『宝性論』云、及彼真如性者、彼本云如『六根聚經』説、六根如是從無始來、究竟諸法為体故。解云、以真如通一切法、今揀去非情故。故約六處衆生数中、取彼畢竟真如理、以為性種性也。此与『瑜伽』所説名同。但彼約始教、以理從事龜相而説故。約事中明種性故也。『地持』云、種性龜相我已略説、此之謂也。『宝性論』中約此終教、以事從理深細而説故、就真如明性種性。是故『仏性論』云、自性清浄心名為道諦。又『涅槃經』云、仏性者名第一義空、第一義空名為智慧。此等並就本覺性智説為性種、其習種亦從真如所成故。『撰論』云、多聞熏習從最清浄法界所流等。又『起信論』中以真如体相二大為内熏因、真如用大為外熏縁、以与無明染法合故。是故三大内外説熏、以熏力故、無明尽時冥合不二。唯一真如也。三約頓教明者、唯一真如離言説相、名為種性。而亦不分性習之異。以一切法由無二相故。¹⁴

問う、種性と言え、必ず有為である。なぜこの教えは真如が種性であると言うの

¹² 高崎直道氏の和訳とは違い、この部分の和訳は松本史朗氏の理解を参照している。松本史朗『仏教思想論・下』（大蔵出版、2013年）第88頁参照。

¹³ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・839b。

¹⁴ 法蔵述『華嚴一乘教義分齊章』、45・487c。

か。答える、真如が隨縁し、染と和合して本識となる際、即ちその真の中に本覚があり、無漏は衆生を熏習しており、返流の因となる。これにより、種性を得ることになる。梁訳の『摂論』はこれを黎耶の中の解性と解釈している。これは『起信論』が説いている黎耶二義の中の本覚である。この論によれば、如来蔵は無漏を具足し、常に衆生を熏習して浄法の因とする、という。また、『宝性論』に言う「及彼真如性」は、『六根聚経』が説いているように、六根はこのように無始より以来、究竟の諸法を体とするからである。解釈して言う、真如が一切の法に通じるにもかかわらず、今は非情を排除するからである。このため、六処の衆生において、その畢竟たる真如の理を性種性とするのである。これは『瑜伽論』の説き方と名が同様である。ただし、これは始教の立場から、理が事に従う麁相から言われるものである。事の立場から種性を明かすからである。『地持経』に言う、「種性の麁相について既に説明した」。『宝性論』において、終教の立場から、事が理に従う深細から言われるものであるため、真如の立場から性種性を明かすのである。このため、『仏性論』に言う、「自性清浄心は道諦と言われる」と。また、『涅槃経』に言う、「仏性は第一義空であり、第一義空は智慧である」と。これらは本覚性智の立場から性種を説いており、その習種は真如に従って成り立っている。『摂大乘論』に言う、「多聞熏習は最清浄の法界より流れてくるのである」と。なお、『起信論』では、真如の「体・相」を内熏因とし、真如の用大を外熏縁とする。これにより、無明の染法と融合させるからである。このため、三大の内と外から熏を説き、熏力により、無明が尽きる際、不二になり、ただ一つの真如になる。三は、頓教の立場から言えば、唯一の真如は言説の相を離れるため、種性と言うのであって、性と習との区別をつけない。なぜかと言うと、一切の法には二つの相がないからである。

法蔵はここで最初から種性を有為法と見なしている。これはこの部分の議論の前提となっている。¹⁵有為法としての種性を真如と同一視するために、法蔵はここで真如隨縁または真如縁起の理論を駆使している。その真如が隨縁し、染と和合して本識となり、有為法のように働くことができる。そして、この縁起して働ける真如は一切の法に通じ、性種性と習種性ととの存在の基盤と生因となっている。これによって、種性(性)は完全に有為法となり、有為法の一面を持っている真如を土台にして初めて成立するようになる、という。この説明は法蔵の真如・種性説を理解するうえで極めて重要である。注意すべきは、法蔵がここで種性論をめぐって引用している用語は玄奘訳『瑜伽師地論』の「本性住種姓・習所成種姓」ではなく、曇無讖訳『菩薩地持経』の「性種性・習種性」

¹⁵ 金成哲氏は法蔵を含む東アジア仏教の種性論を無為論と見なしている。つまり、種性を無為法と見なす伝統があったのである。筆者はこの意見に賛成しかねる。ここで引用されている法蔵の『五教章』の原文はその理由の一例である。金成哲「種性無為論の起源に関する一考察—『宝性論』と『仏性論』の‘gotra’の翻訳用例を中心として—」(『東アジア仏教学術論集・第2号』、東洋大学東洋学研究所、2014年)参照。

であることである。この点から見ると、法蔵は明らかに玄奘訳『瑜伽論』を知っていたにもかかわらず、なるべく旧訳の『地持経』を依用したことが分かる。¹⁶

一方、ここで法蔵に引用されている『宝性論』の原文には、

aśūnyo bhagavaṃs tathāgatagarbho gaṅgānadīvālukāvvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair
acintyair buddhadharmair iti / tadgotrasya prakṛter acintyaprakārasamudāgamārthaḥ / yam
adhikṛtyoktam / śaḍāyatanaviśeṣaḥ sa tādrśaḥ paraṃparāgato 'nādikāliko
dharmatāpratīlabdha iti / (RG, 55)

『勝鬘経』に] 説かれている。「世尊よ、如来蔵は不空であります。ガンガー河の砂の数を超え、分けられず、智と離れない、不可思議なる仏の諸徳性について [不空なの] であります」、と。[第二の] その種姓すなわち本性が、不思議なあり方で、成就しているという趣意について 『瑜伽師地論』に] 説かれている。「かの特殊な六つの感官はかくのごとく展転して伝来したものであり、無始時来のものであり、法の本性（法性）によって [自然に] 得られたものである」、と。

『聖者勝鬘経』言、世尊、不空如来蔵、過於恒沙不離不脱不思議仏法故。及彼真如性者、依此義故、『六根聚経』言、世尊、六根如是、從無始来、畢竟究竟諸法体故。法体不虛妄者、依此義故、経中説言、世尊、又第一義諦者、謂不虛妄涅槃是也。何以故。世尊、彼性本際来常、以法体不変故。¹⁷

『聖者勝鬘経』に「世尊よ、不空なる如来蔵は、恒沙を超過し、不思議の仏法から離れず、脱しないものである」と言う [義による] のである。「及びその真如性であり」というのは、この義によるので、すなわち『六根聚経』に、「世尊よ、六根はこのように無始より以来、畢竟して諸法の体を究竟する」と言われるからである。「法体は虚妄でない」というのは、この義によるので、すなわち経の中に説いて「世尊よ、また第一義諦は、虚妄ではなく、涅槃である。なぜかという、世尊よ、その性は本際より以来、常であり、法体が不変であるからである」と言う [義による] のである。

とある。明らかなように、漢訳『宝性論』では法蔵の引用のように、「及彼真如性」と説かれているのに対し、梵本は「その種姓すなわち本性が、不思議なあり方で、成就している (tadgotrasya prakṛter acintyaprakārasamudāgamārthaḥ)」とっており、“tathatā (真如)” の語が全く見えない。もっと重要なのは、漢訳『宝性論』では六根が真如性から生じられると言われるにもかかわらず、その真如性は梵本の “tadgotrasya prakṛti (種姓

¹⁶ 『菩薩地持経』と中国仏教の種姓説との関わりについて、拙稿「7世紀以前の中国仏教の種姓(性)説について—『菩薩地持経』・『仁王経』・『瓔珞本業経』を中心に—」(『印度学仏教学研究』第65巻第1号、2016年) ほか参照。

¹⁷ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・835bc。

の本性)”に対応するのに対し、六根を生じてくるのは“dharmatā (法性)”になることである。しかし、法蔵はここで何の区別もせず、すべて真如性に見なしている。これは、法蔵が勒那摩提訳『宝性論』—あるいは当時に存在していた別の漢訳本および梵本—を活用していたことの証明となる。

これを踏まえつつ、法蔵は『大乘法界無差別論疏』において、以下のように漢訳『宝性論』の「真如仏性」を利用し、華嚴思想の「性起」説を論証している。

『勝鬘經』云、世尊、若無如来蔵者、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、如来蔵者無前際、不起不滅法。種諸苦、得厭苦樂、求菩提。乃至広説。『宝性論』中积此文、当十種仏性中業性也。彼論云、略説仏性清浄正因、於不定聚衆生、能作二種業。一依見世間種種苦惱、厭諸苦故。二依見涅槃希寂樂故、生求心・欲心・願心。又云、此二種法善根衆生、有一切依因真如仏性。非離仏性無因縁故、起如是心。若無因縁生如是心者、一闡提等無涅槃性、応発菩提心。無仏性者、以性未離一切客塵煩惱諸垢、於三乘中未曾修習一乘信心。又未親近善知識等、未修習夙親近善知識因縁。是故『華嚴』「性起」中言、次有乃至邪定聚等衆生身中、皆有如来日輪光照故、作彼衆生利益、作未来因善根、増長諸白法故。向説一闡提常不入涅槃性者、此義云何。為欲示現謗大乘因縁故。此明何義。為欲廻転誹謗大乘心、不求大乘心故。依無量時故如是説。以彼実有清浄性故、不得説彼常畢竟無清浄性。解云、此亦論中自引『華嚴』、成立真如為仏性起行之因。是故一切衆生悉有性也。¹⁸

『勝鬘經』に言う、「世尊よ、もし如来蔵がなければ、苦樂を嫌って、涅槃を求めることができなくなる。なぜかと言うと、六識と心法智において、この七法は刹那もとどまらない。多くの苦を作らず、苦樂を嫌って、涅槃を求めることができない。世尊よ、如来蔵にはその前際がなく、不滅の法を起こさない。諸々の苦を作り、苦樂を嫌って、菩提を求めることができる」と。『宝性論』ではこの文を、十種の仏性における業性と解釈している。『宝性論』に言う、「仏性清浄正因を説明すれば、不定聚の衆生において、二種の業を作ることができることになる。一は世間の種種の苦惱を見ることにより、諸々の苦を嫌うからである。二は涅槃希寂の樂を見ることにより、求心・欲心・願心を生じる」と。また言う、「この二種の法の場合から見れば、善根を持っている衆生には、一切の依因である真如仏性がある。仏性を離れ、因縁がないまま、このような心を起こすわけではない。もし因縁がないままこのような心を生じるならば、一闡提などの涅槃性のない衆生たちも菩提心を発するはずである。無仏性とは、性がまだ離一切の客塵の煩惱諸垢を離れていないため、三乘において一乗の信心を修行していないのである。また、善知識に近づいていないからでもある。このため、『華嚴經』・「性起品」に言う、「次に邪定聚の衆生の身にも、

¹⁸ 法蔵撰『大乘法界無差別論疏』、『大正蔵』44・68c-69a。

如来の日輪光照があるため、それは衆生の利益にもなるし、未来の善根にもなる」。これにより、諸々の白法を増長させる。問う、一闡提は常に涅槃性に入れないと言われることがあるが、これは何を意味するのか。答える、大乘を謗る因縁を示そうとするからである。これは何を明らかにするかと言うと、大乘を謗る心を変えようとするのである。無量の時によってこの説を説いている。一闡提たちにももともと清浄の仏性があるため、彼が常に清浄性を持っていないとは言えない」と。解釈して言う、これは『華嚴経』からの引用でもあり、真如を成立させて仏性の起行の因とするのである。このため、一切の衆生には悉く性がある。

つまり、法蔵の解釈によれば、華嚴思想の性起説は、一切の衆生の体にある真如仏性が縁起していくことによって様々な業を作る、という働きに直接つながっていると見えよう。更に、こうした解釈の経論根拠を『宝性論』と『勝鬘経』に求めている。『宝性論』の対応箇所を確認してみると、『勝鬘経』の原文はそもそもその中に引用されており、そして、「真如仏性」という語も現存する梵本には全く見いだせないため、法蔵はここで主に漢訳『宝性論』のみを性起説の根拠と見なしていると言っても過言ではなかろう。即ち、漢訳『宝性論』に見られる「真如仏性」を、業を作れる有為法と見なしており、それは一切の衆生が心を起こして苦楽を作る基盤であり、性起であると強調することになる。よく知られているように、性起説は法蔵の華嚴思想の柱の一つと言えるため、『宝性論』の考え方が重要視されているのは明白であろう。

この点に関しては、原典の場合を確認してみよう。法蔵がここで引用している『宝性論』の原文は、以下のようなものである。

buddhadhātuḥ sacen na syān nirvidduḥkhe 'pi no bhavet /
 necchā na prārthanā nāpi prāṇidhir nivṛtau bhavet // 40 //
 tathā cōktam / tathāgatagarbhaś ced bhagavan na syān na syād duḥkhe 'pi nirvinna nirvāṇa
 icchā vā prārthanā vā praṇidhirveti / tatra samāsato buddhadhātuviśuddhigotraṃ
 mithyātvanīyatānām api sattvānām dviḍḍhakāryapratyupasthāpanaṃ bhavati / …中略…
 bhavanīrvāṇatadduḥkhasukhadōṣaguṇekṣaṇam /
 gotre sati bhavaty etad agotrāṇām na vidyate // 41 //
 yad api tat saṃsāre ca duḥkhadōṣadarśanaṃ bhavati nirvāṇe ca sukhānuśamsadarśanam
 etad api śūklāṃśasya pudgalasya gotre sati bhavati nāhetukaṃ nāpratyayamiti // (RG,35-
 37)

「もし仏性がなければ、苦を嫌うこともないであろう。また、涅槃に対する欲求も、求得も、願求もまたないであろう」。同様にまた『勝鬘経』に説かれている。「世尊よ、もし如来蔵が存在しないならば、苦を厭うこともなく、涅槃に対する欲求も、求得も、願求もないでしょう」と。ここで要約すると、仏性という清浄な種姓（仏

性を浄化する種姓か¹⁹⁾ (buddhadhātuviśuddhigotra) が邪定聚の衆生に至るまで存在し、二種の結果を起こしている。…中略…「輪廻と涅槃について、その苦と楽、過失と功德を見ると、これは種姓があるからこそ存在するものであり、種姓のないものには存在しない。」この輪廻において苦と過失を見、また涅槃において楽と利益を見ることは、福分のある人にとって、種姓のある時に存在するものであり、決して無因・無縁ではない、と。

若無仏性者、不得厭諸苦、不求涅槃樂、亦不欲不願。以是義故、『聖者勝鬘經』言、世尊、若無如來藏者、不得厭苦樂求涅槃、亦無欲涅槃、亦不願求、如是等此明何義？略説仏性清淨正因於不定聚衆生能作二種業。…中略…見苦果樂果、此依性而有、若無仏性者、不起如是心。此偈明何義。凡所有見世間苦果者、凡所有見涅槃樂果者、此二種法、善根衆生有一切依因真如仏性。非離仏性無因縁故起如是心。²⁰

「もし仏性がなければ、諸々の苦を厭うことができず、涅槃の楽を求めることがなく、欲求することも願うこともない。」この意味で、『聖者勝鬘經』は「世尊よ、もし如来蔵がなければ、苦を厭うことも涅槃を求めることもできず、また涅槃を欲することもなく、願い求めることもない」と言う。これらは何の義を明らかにするのか。略して仏性清淨の正因が不定聚の衆生において二種の業をなしうることを説く。…中略…苦果と樂果を見るに、これは性によって存在しており、もし仏性がなければ、このような心を起こさない、という。この偈は何の義を明らかにするのか。およそあらゆる世間の苦果を見ることと、およそあらゆる涅槃の樂果を見ること、この二種の法はなぜ存在するかと言うと、善根のある衆生は一切の依因である真如仏性を有しているからである。仏性を離れ、因縁がないまま、このような心を起こすのではない。

梵本には“gotra (種姓)”と“buddhadhātu (仏性)”とを同時に含む“buddhadhātuviśuddhigotra”という術語を用い、それが邪定聚の衆生にも存在していることが説かれる。この点から見れば、漢訳の「種姓 (gotra) = 仏性 (buddhadhātu)」という図式には誤解があるように思われる。漢訳『宝性論』はこの例をはじめ、両者を多くの場合に「仏性」と翻訳しており、その区別がつかなくなったのである。即ち、種姓の代わりに、真如仏性が一切の依因または生因となっているのである。一方、梵本によれば、仏性という清淨な種姓、あるいは清淨化された仏性 (buddhadhātuviśuddhigotra) が邪定聚の衆生に至るまで存在し、二種の結果を起こしている。涅槃という結果は、福分のある人にとって、種姓のある時に存在するものであり、無因・無縁ではない、という。これは、一切の衆生はすべて真如仏性を持っており、その一切依因としての真如仏性から世間の業を生じていく、という漢訳『宝性論』の表現とは異なっているように思われる。法蔵の解釈は、漢訳『宝

¹⁹ 松本説による。松本史朗『仏教思想論・下』(大蔵出版、2013年)第四章。

²⁰ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・831a。

性論』の再解釈にほかならない。

次に、種姓説をめぐって、法蔵の解釈を検討したい。『華嚴五教章』では、

『瑜伽論』云、種性略有二種。一本性住、二習所成。本性住者、謂諸菩薩六處殊勝。有如是相、從無始世展轉傳來、法爾所得。習所成者、謂先串習善根所得。此中本性即內六處中意處為殊勝、即攝賴耶識中本覺解性、為性種性。故梁『撰論』云、聞熏習與阿賴耶識中解性和合、一切聖人以此為因。然『瑜伽』既云具種性者方能發心、即知具性習二法成一種性。是故此二緣起不二、隋闕一不成。亦不可說性為先、習為後。但可位至堪任已去、方可約本說有性種、約修說為習種。然有二義而無二事。如上『撰論』云、二義和合為一因、故得知也。問、此二種性と『仁王』及『本業經』中六種性內習種性種有何差別耶。答、彼經大都約位而說。以初習為習種性、久習積成為性種性故。說習種在十住、性種在十行。三賢之前但名善趣、不名種性。『瑜伽』中久習名習種、約本為性種。而此二種非初非中後。是故經說習故成性、論中說為依性起習。良以此二互成緣起、無二相故。經論互說、義方備足。又經說種性在發心後、論中種性在發心前。何以爾者。以其至得位時功能方顯。是故經說在三賢位中。然彼功能必有所依、是故論中說在位前。要由功能顯、方可說有故。經不違論、要由有性方起功能故。論不違經、亦是互舉、義意融通。問、又以何義知種性至堪任位耶。答、以論說種性、必具性習。²¹

『瑜伽論』に言う、「種性には二種がある。一は本性住であり、二は習所成である。本性住とは、いわゆる諸々の菩薩の六處の殊勝である。このような相が、無始の世より展轉し来ているのであって、本来のあり方として有しているのである。習所成とは、つまり、それまで積み重ねてきた善根によって得られるのである」と。この中の本性は即ち内六處の意處が殊勝なのであって、即ち阿賴耶識の中の本覺解性のことを性種性とするのである。このため、梁訳の『撰大乘論』に言う、「聞熏習と阿賴耶識の中の解性とは和合しており、一切の聖人はこれを因とするのである」と。ただし、『瑜伽論』は種性を具足する者ははじめて發心することができると言っている以上、即ち性と習との二法を具足して一つの種性となることを知るべきである。このため、この二つの縁起は不二であり、どちらを欠けても成り立たない。また、性は先であり、習はその後であるとは言ってはいけない。ただし、堪任位になると、はじめて本の立場から性種があり、修の立場から習種があると言えるようになる。二つの義があっても二つの事がない。上述の『撰大乘論』に言うように、二つの義は和合して一つの因となるため、これを知ることができる。問う、この二種の性は『仁王經』・『本業經』の中の六種性の習種・性種とは、何の区別があるのか。答える、それらの經は位の立場から言っているのである。初習を習種性とし、久習積成を性種性とするからである。習種は十住にあり、性種は十行にある、という。三賢

²¹ 法蔵述『華嚴一乘教義分齊章』、『大正藏』45・485c-486a。

の前はただ善趣と言われ、種性と言われない。『瑜伽論』では久習を習種とし、本来に存在しているものを性種とする。この二種は初でもなく、中後でもない。このため、経は「習故成性」と説くのに對し、論は「依性起習」と説く。この二つは互に縁起し合い、二つの相がないからである。経と論とは互に補足すると、その義ははじめて完備になる。また、経は種性が発心の後にあると説いており、論は種性が発心の前にあると説いている。これはなぜであろうか。答える、至得位になるとその機能がはじめて顕われてくるため、経は三賢位においてその機能が必ず所依があると言っている。このため、位の前において、機能の顕れによってはじめて有と言えるようになる、と論は言っているからである。経と論とは矛盾せず、有性によってはじめて機能を起こすことができるからである。論は経と異ならず、互に証明し合っているうえ、その義意も融通することができる。問う、何の義をもって種性から堪任位に至ると知るのか。答える、種性を論ずれば、必ず性と習を具足しなければならない。

と言っている。まず注意すべきは、法蔵はここで『瑜伽論』の「本性住種姓・習所成種姓」と『地持経』の「性種性・習種性」との当時の中国仏教で流行っていた二種の種姓説を併用しており、「本覚＝解性＝本性住種姓＝性種性」という理解を主張しつつ、本性住種姓（＝性種性）と習所成種姓（＝習種性）とを縁起不二の一種姓と見なし、両者を一体化させていることである。そして、『瑜伽論』・『地持経』の説いている「性種性は習種性の前にあり、習種性より根本的である」という主張は、『仁王経』・『瓔珞本業経』の説いている「まず習種性が修行によって得られており、その後、性種性がそれを土台にして更なる修行によって得られるようになる」という主張とは異ならず、互いに矛盾せずに両種性の同一性を証明し得る、と法蔵は述べている。これから見ると、法蔵は『地持経』や『瓔珞本業経』などの旧訳を利用して玄奘の新訳を会通しようとする意図が窺えよう。

『仁王経』は「習種性・性種性」を説いており、それは間違いなく『地持経』の用語である。『瓔珞本業経』は『仁王経』の「習種性・性種性」を利用し、「習種性・性種性・道種性・聖種性・等覚性・妙覚性」を説いている。このため、少なくとも種姓思想の立場から見れば、『地持経』から始まった種姓説を継承しつつ変容させた『仁王経』における種姓説を再発展させる、という目的が『瓔珞本業経』にあったと考えられる。習種性は衆生の修行にとって最初の比較的低い段階である、ということを説く証拠になるのは、『瓔珞本業経』の以下の説明でもある。

若一切仏・一切菩薩、不由此十戒法門得賢聖果者、無有是處。是初住相習種性中第一人、如是下九人法行漸漸増広、乃至九住・十行・十廻向・十地・無垢地、亦漸増

広不可思議行。²²

もし一切の仏と菩薩が、この十戒法門によらずに賢聖果を得るというのは、道理に合わない。初住相は習種性の中の第一人である。このように下の九人の法行は次第に増広し、九住・十行・十廻向・十地・無垢地に次々と至っており、その不可思議な行をも増広する。

即ち、習種性は初住相の第一段階であり、それ以上、また「九住・十行・十廻向・十地・無垢地」などの段階がある。換言すれば、習種性は衆生の修行の最初の低いレベルであり、衆生は精進して習種性に入り、その後、さらに修行すれば、習種性より高いレベルの段階—例えば性種性—に入る可能性がある、ということになっている。こうした解釈は『瑜伽論』・『地持経』の種姓説と異なっていると云わざるを得ない。一方、法蔵は両者を同一視している。

よく知られているように、種姓説においては、成仏できない一闍提がいつも議論の中心点になっている。この点について、法蔵は『華嚴五教章』において、

問、若並有性、如何建立五種性中無性者耶。答、論自有釈。故『宝性論』云、一向説闍提無涅槃性不入涅槃者、此義云何。為欲示顯謗大乘因故。此明何義。為欲廻轉誹謗大乘心。依無量時故作是説。以彼実有清淨仏性故。²³

問う、もしいずれも性があるならば、なぜ五つの種性の中に無性者がいるのか。答える、これについて、論にはそもそも解釈がある。だから、『宝性論』に言う、「一闍提に涅槃性がないし、涅槃に入れないとばかり言われるが、これはどのように理解すべきであろうか。答える、大乘を謗ることが原因であることを示そうとするからである。これは何を説明するかと言うと、大乘を謗る心を変えようとするため、無量の時がかかると言うことでこのことを説いているのである。一闍提たちにももともと清淨の仏性があるからである」と。

と述べている。即ち、一闍提に関して、法蔵は相変わらず漢訳『宝性論』を引用することにより、その成仏できないとされる一闍提とは、あくまでも大乘に転じさせるための手段に過ぎない、と論証している。五種の種性の衆生にはすべて清淨な仏性があるので、絶対に成仏できない衆生は存在しない、という。その経論証拠は、『宝性論』にほかならない。

では、法蔵の会通はどれほど『宝性論』の原文と一致するのか。これに関しては、『宝性論』の以下の原文を見よう。

²² 『菩薩瓔珞本業経』、『大正蔵』24・1012b。

²³ 法蔵述『華嚴一乗教義分齊章』、『大正蔵』45・486c。

yad api tat saṃsāre ca duḥkhadoṣadarśanam bhavati nirvāṇe ca sukhānuśaṃsadarśanam
 etad api śūklāṃśasya pudgalasya gotre sati bhavati nāhetukaṃ nāpratyayam iti / yadi hi tad
 gotram antareṇa syād ahetukaṃ apratyayaṃ pāpasamucchedayogena tad icchantikānām
 apy aparinirvāṇagotrāṇāṃ syāt / na ca bhavati tāvadyāvadāgantukamalaviśuddhigotraṃ
 trayāṇāmanyatamadharmādhimuktiṃ na sa mudānayati
 satpuruṣasaṃsargādicatuḥśuklasamavadhānayogena /
 yatra hyāha / tatra paścādantaśo mithyātvaniyatasamṭānānāmapi sattvānām kāyeṣu
 tathāgatasūryamaṇḍalaraśmayo nipatanti anāgatahetusaṃjānanatayā saṃvardhayanti ca
 kuśalairdharmeriti / yatpunaridamuktamicchantiko 'tyantamaparinirvāṇadharmeti tan
 mahāyānadharmapratigha icchantikatve heturiti
 mahāyānadharmapratighanivartanārthamuktaṃ kālāntarābhiprāyeṇa / na khalu
 kaścitprakṛtviśuddhagotrāsambhavādyantāviśuddhidharmā bhavitumarhasi / (RG, 36-37)

この輪廻において苦と過失を見ること、および涅槃において安楽と利益を見ることは、福分のある人にとって、種姓のある時に限って存在するのであり、決して無因・無縁ではない、と言われる。なぜなら、もしもそれが、種姓がなくして無因・無縁で、罪悪を断つことによって存在するのであれば、それは、無涅槃の種姓である一闍提たちにすら、存在することとなろう。一方、善知識に近づくなどの四種類の実践によって、三種の法に対する信解という客塵を浄化する種姓を開発することがないならば、そういったことはない。これについて、経に説かれている。即ち、邪定聚の衆生の体まで、如来の日輪から発する智慧の光は照らしており、未来の因を起すことにより、彼らに利益をもたらし、諸々の善法を増大させる、と。²⁴しかるに、以下のこともしばしば言われている。即ち、一闍提は涅槃性を持っていない者である、と。これは、大乘に対する嫌いを排除するために説かれているのである。別時の意趣である。本来清浄な種姓（あるいは仏性を浄化する種姓か）があるため、決して不浄な性質であることはあり得ない。

凡所有見世間苦果者、凡所有見涅槃樂果者、此二種法、善根衆生、有一切依因真如
 仏性、非離仏性無因縁故起如是心。偈言見苦果樂果、此依性而有故。若無因縁生如
 是心者、一闍提等無涅槃性、応發菩提心。偈言若無仏性者、不起如是心故。以性未
 離一切客塵煩惱諸垢、於三乘中未曾修習一乘信心。又未親近善知識等、亦未修習親
 近善知識因縁。是故『華嚴』「性起」中言、次有乃至邪見聚等、衆生身中皆有如来日
 輪光照、作彼衆生利益、作未来因善根、增長諸白法故。向説一闍提常不入涅槃、無
 涅槃性者、此義云何。為欲示現謗大乘因故。此明何義。為欲廻轉謗大乘心、不求
 大乘心故。依無量時故、如是説。以彼実有清浄性故、不得説言彼常畢竟無清浄性。

²⁴ 高崎直道氏の研究によると、ここで『宝性論』の梵本に引用されているのは、『華嚴経』の代わりに、『智光明莊嚴経』の一節である。

およそ世間の苦果を見ることと、およそ涅槃の楽果を見ること、この二種の法は、善根のある衆生にとって、一切の依因としての真如仏性があるため、存在するのである。仏性を離れ、因縁もないことによりこのような心を起こすのではない。偈に「苦果と楽果を見ること、これは性によって存在する」と言うからである。もしも因縁もなくこのような心を起こすならば、一闍提などは涅槃性がないにもかかわらず、菩提心を発すことであろう。偈に「もしも仏性がなければ、このような心を起こせない」と言うからである。性が一切の客塵煩惱などの諸垢から離れていないため、三乗の中において一乗の信心を修習していないことになる。なお、善知識に近づいておらず、善知識に近づく因縁すらも修習していない。このため、『華嚴経』の「性起品」の「次有から邪見聚まで」は、一切の衆生の身の中に如来日輪の光照があり、衆生の利益を作ることができており、これにより、未来の因としての善根を作り、諸々の白法を増長させることができるからである、という。問う、一闍提が常に涅槃に入れず、涅槃性がないと言われるが、これは何を意味するのか。答える、大乘を謗る因を顕そうとするからである。大乘を謗る心と大乘を求めない心を変えようとするからである。無量の時が必要であると説くのである。一闍提にも実に清浄性があるため、彼らが常に清浄性がないとは言ってはならない。

ここでは明らかに、衆生が輪廻の苦を厭い、涅槃の楽を求めることの原因（因・縁）として種姓（gotra）を位置づけている。この種姓を漢訳本は「真如仏性」「仏性」ないし「性」と訳出している。梵本によれば、種姓があるために輪廻に苦果を見ることや涅槃に楽果を見るものが存在し、もし種姓がなければ、無涅槃の一闍提も涅槃を求めることになってしまうことになっている。漢訳になると、一切の依因である真如仏性があるため、世間の苦果と涅槃の楽果を見るものが存在することとなっている。種姓の有無ではなく、真如仏性が涅槃の楽果を見る原因となっている。更に重要なのは、漢訳『宝性論』によれば、もし因縁もなくこのような心を起こすならば、一闍提は涅槃性がないにもかかわらず、菩提心を発す、ということになる。一闍提の涅槃の可能性が曖昧になっている。これは梵本との相違点である。法蔵の場合は、言うまでもなく、漢訳『宝性論』の立場に近いと言えよう。

なお、明らかなように、ここには極めて重要な問題点がある。即ち、『宝性論』の梵本は、「これについて、経に説かれている。即ち、邪定聚の衆生の体まで、如来の日輪から発する智慧の光は照らしており、未来の因を起こすことにより、彼らに利益をもたらす、諸々の善法を増大させる」と述べており、高崎直道氏はこれが『智光明莊嚴経』の引用であると指摘している。これに対し、漢訳『宝性論』は、この部分が『華嚴経』

25 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・831ab。

「性起品」からの引用であると明言しているのである。²⁶非常に興味深いのは、法蔵は漢訳『宝性論』に従って、これを華嚴性起説の根源または経論証拠と見なしていることである。不思議なのは、筆者の知る限り、現存する漢訳『華嚴経』には、よく対応できる表現を見出すことができない、ということである。²⁷つまり、華嚴性起説について、法蔵は漢訳『華嚴経』そのものおよび梵本『宝性論』よりも、漢訳『宝性論』を重要視しているのである。これは法蔵の『宝性論』理解および中国華嚴思想史における『宝性論』の位置づけにとっても非常に重要な問題であるため、今後の課題にしたい。

二、法蔵の解釈の背景

上述のように、法蔵は自分なりの真如説と種姓説を論証するために、『宝性論』を明確に依用しているのである。一方、法蔵のこうした解釈およびその根拠は、少なくとも智儼（602－668）と新羅元曉（617－686）から無視できない影響を受けたように思われる。このため、ここにおいて、智儼と元曉の場合を検討していく。

智儼撰とされる著作はそれほど多くはないが、その中に、後に法蔵や新羅仏教に影響を与えたと思われるところが数多く存在している。²⁸最も重要なのは、智儼の晩年の著作とされる『華嚴経内章門等雑孔目章』（以下『華嚴孔目章』）であろう。²⁹その『華嚴孔目章』は、当時の中国仏教の諸説の整理と智儼の華嚴思想にとどまらず、教判まで幅広く論述している。³⁰このため、これを通して智儼の真如理解を考察しておく。

智儼は『華嚴孔目章』で、

聞熏習従真如流。当知真如是三慧本、受熏成種、転得増上。余法則無。問、若爾、真如具徳、但自流出。何假更熏。答、真如実不守自性、待縁方起、故説熏也。³¹

²⁶ 北宗禅などの研究にとって重要視される『楞伽経師資記』には、「『十地経』云、衆生身中有金剛仏性、猶如日輪、体明円満」（『大正蔵』85・1285bc）とある。これについて、柳田聖山氏は、「『華嚴経』のうちの「十地品」を独立せしめたものであるから、新旧二種の『華嚴経』にも該当部分を含んでいる。しかし、ここに引かれるものはそれらのいずれにも見出すことができない」と指摘している。柳田聖山『禅の語録2・初期の禅史I』（筑摩書房、1971年、152頁）参照。

²⁷ 漢訳『華嚴経』には似たような意味を持っている記述が見えるが、その言葉の表現は法蔵の引用と不統一である。即ち、『華嚴五教章』や『大乘法界無差別論疏』に見られる法蔵の華嚴性起説を論証するための『華嚴経』引用は、漢訳『華嚴経』そのものと比べると、漢訳『宝性論』の孫引きの表現に非常に近いように思われる。

²⁸ 智儼の著作について、木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』（春秋社、1977年）第二篇第二章「智儼伝の解明」を参照されたい。

²⁹ 『華嚴経内章門等雑孔目章』に関する代表的な先行研究には、高峯了州『華嚴孔目章解説』（南都仏教研究会、1964年）がある。

³⁰ 智儼の教判について、中條道昭「智儼の教判について」（『駒澤大学仏教学部論集』第9号、1978年）ほか参照。

³¹ 智儼集『華嚴経内章門等雑孔目章』、『大正蔵』45・545a。

聞熏習は真如より流れてくるものである。真如は三慧の根本であり、熏習を受けたら種となり、転じると増上となると知るべきである。ほかの法はこのような働きがない。問う、もしそうであれば、真如は徳を具足しており、自ら流れてくるのみであり、どうして熏習を受ける必要があるのであろうか。答える、真如は実に自性を守らず、縁に従ってはじめて起きるため、熏と言われる。

と述べている。つまり、真如は根本でありながら、縁があれば熏習を受けることができるようになっており、その縁に従って縁起し、聞熏習や種などを流していくのである。これは間違いなく真如の縁起説である。これは法蔵の真如理解に非常に近いと言えよう。

智儼はこうした真如説を論証するために、『起信論』と『宝性論』を明確に依用している。『華嚴孔目章』には、

無明是何義。是真如義。何以故。真如成無明故。若無真如、即無無明。故『起信論』從無明等一切諸法、皆是摩訶衍衆生之心、真如体中生滅相用也。若可此義、即得隨順入真如門。一乘所目、亦入一乘。對前正觀、舉其相似、以明其正。依『宝性論』、新發意菩薩修行心中遂成空乱意、略有三種。一離空如来藏、以失變壞物修行、名為空解脫門。起如是心、実有物断滅、後得涅槃。是第一乱意。二者、又復有人以空為有、物義応得空。是第二乱意。三者、又生是心、離色等法別更有空、我修行為得彼空。³²

無明は何の義であるか。無明は真如の義である。なぜだろうか。真如は無明を成立させるからである。もし真如がなければ、無明もなくなる。このため、『起信論』では、無明などの一切の諸法はすべて摩訶衍衆生の心であり、真如の体にある生滅の相用である。もしこの義に従えば、隨順して真如門に入ることができる、と。一乗の所目はまた一乗に入る。前の正觀に対し、似ているものを挙げ、これにより、その正しさを明らかにする。『宝性論』によれば、新しく發意した菩薩は修行の心において空乱の意を生じる。これは凡そ三種に分ける。一は空如来藏を離れ、変わって壊れていくものを見捨てる修行を空解脫門と言う。このような心を起こすと、即ち、断滅が存在し、その後になって涅槃を得ることになる、という。これは第一の乱の意である。二は、また、空を有とする人がいる。彼らは物事の義をすべて空というものにしてている。これは第二の乱の意である。三は、またこのような心を生じる。即ち、色などの法から離れて、更に別の空があるため、自分は修行してその空を体得しようとする、という。

とある。ここで注目されるのは、『起信論』と『宝性論』との引用が併用されているこ

³² 智儼集『華嚴經内章門等雜孔目章』、『大正藏』45・550b。

とである。³³智儼はまず『起信論』の真如説を利用し、真如から無明を生じることを主張している。この点は『起信論』の「空・不空」の真如および真如の「体・相・用」に基づいた展開であろう。なお、こうした縁起できる真如説について、正確に理解できない衆生が多い、ということの説明し是正するために、智儼は『宝性論』を使用している。この点から考えると、法蔵による『起信論』・『宝性論』の依用との関連性が推測される。

34

元暁が法蔵に与えた影響も看過できない。吉津氏の研究によると、法蔵は思想面にとどまらず、語句の解釈までも元暁の解釈に従っていることが多い、ということが分かる。

³⁵このため、最後に、種姓説をめぐって、元暁の『宝性論』依用に一瞥したい。

元暁は『法華宗要』において、『宝性論』を利用し、以下のように述べている。

問、阿羅漢先世因縁之所受身、必応当滅。住在何處而具足仏道。答、得阿羅漢時、三界諸漏因縁尽故、更不復生三界。有浄仏立、出於三界、乃至無有煩惱之名。於是国立仏所聞『法花経』、具足仏道。三者、『宝性論』云、問、説闡提無涅槃性、常不入涅槃者、此義云何。為欲示顯謗大乘因故。此明何義。為欲廻轉誹謗大乘心、不求大乘心。依無量時、故作是説。以彼実有清浄性故。依是等文、当知諸教説有二乘定不成仏、及説無性有情等言、皆是方便不了義説。若説一乘、更無第二。一切衆生皆当作仏。如是經典是真了義。問、若立初師義者、後師所引文云何和会。彼師通曰、諸一乘教所説諸文、皆為護彼不定性者、皆是方便、故不相違。『法花論』文及『宝性論』亦為述後方便教意。『智度論』文説阿羅漢生浄土者、是約不定種性声聞。由是道理、亦不相違。問、若立後師義者、前所引證云何得通。彼師通云、『深密経』説終不能令当坐道場証得無上正等菩提者、是明決定当入無余。永不能令不入無余、直証無上正等菩提。是故説為一向趣寂。然彼声聞入無余時、住八万劫或住六万四万二万、然後起心、即入大生於浄土、具足仏道。若論不定種性人者、唯住有余、依地入大。如『瑜伽論』分明説故、是故彼経亦不相違。対法論文説一乘教為方便者、是述三乘權教之意、而非究竟道理之説。³⁶

問う、阿羅漢の前世の因縁によって受けた身は、必ず滅びる。では、どこにいて仏道を具足するのか。答える、阿羅漢を得た時、三界の諸々の漏因縁が尽きるため、

³³ 漢訳『宝性論』の「真如仏性」と『起信論』の「真如」との関連性については、拙稿「『大乘起信論』の真如説の一考察—『究竟一乘宝性論』の如来蔵説との関係を中心として—」（東洋大学東洋学研究所編『東アジア仏教学術論集・第4号』、2016年）を参照されたい。

³⁴ 智儼がここで引用している箇所に関しては、漢訳『宝性論』には、「又散乱心失空衆生者、謂初発心菩薩。離空如来蔵義、以失变壞物修行、名為空解脱門。此以何義。初发心菩薩起如是心、実有法断滅、後時得涅槃。如是菩薩失空如来蔵修行。又復有人以空為有物、我応得空。又生如是心、離色等法別更有空。我応修行、令得彼空。彼人不知空以何等法是如来蔵」（『大正蔵』31・840a）とある。

³⁵ 吉津宜英「法蔵『大乘起信論義記』の研究」、『駒澤大学仏教学部論集』第11号、1980年。

³⁶ 元暁撰『法華宗要』、『大正蔵』34・875ab。

また三界に生まれることはない。浄仏が現れ、三界から離れており、煩惱の名がなくなる。この国土で『法華経』を聞くと、仏道を具足することになる。三は、『宝性論』に言う、「問う、一闍提には涅槃性がなく、常に涅槃に入れない、という説き方に関しては、どのように理解すればいいのか。答える、大乘を誇る心を、大乘を求め心に変えようとするからである。無量の時を必要とするということで、この話を説いた。彼らには清浄の性があるからである」と。こうした文により、どうしても成仏できない二乗と無性の有情などの存在を主張する言い方は、すべて方便であって不了義の説であると知るべきである。これに対し、もし一乗と言えば、更に第二がないことになる。一切の衆生はすべて成仏できよう。このような経典は本当の了義である。問う、初師の義を主張するなら、後師の引文をどのように和会するのか。答える、すべての師が言うように、一乗教に説かれる諸々の文は、不定性を保護するために説かれたものであり、すべては方便であるので、矛盾しないのである。『法華論』と『宝性論』も後の方便教意を述べるためである。『大智度論』に説かれる浄土に生まれる阿羅漢は、これは不定種性の声聞の立場から説かれたのである。この道理により、本当の道理とは矛盾しない。問う、もし後師の義を主張するなら、前の引証をどのように会通するのか。答える、すべての師が言う、『解深密経』がどうしても道場で無上正等菩提を得られない人々がいると説くのは、決定して無余涅槃に入ることを明らかにすることである。彼らにとって、無余涅槃に入らずに、そのまま無上正等菩提を得ることはあり得ないため、一向趣寂と言われる。然るに、彼らのような声聞が無余涅槃に入る際、八万劫あるいは六万・四万・二万劫を経て、その後、心を起こして大乘に入り、浄土に生まれ、仏道を具足することになる。もし不定種性の衆生を論じれば、ただ有余涅槃にとどまり、地によって大に入ることになる。『瑜伽論』がはっきり説いているため、かの経の文とも矛盾しない。アビダルマの対法の経論は一乗教を方便と見なすため、三乗権教の意を述べることになり、究竟道理の説ではない。

元暁はこの『法華宗要』で『解深密経』と『瑜伽論』を明確に引用しているため、玄奘の新訳経論を知ったうえで、『法華論』と『宝性論』を利用して新訳経論を会通しようとするのである。『宝性論』に見られる「一闍提には涅槃性がなく、常に涅槃に入れない」という意見について、それは大乘を誇って求めない心を変えようとする方便の言い方である、と会通している。即ち、成仏できない二乗と無性の有情などの存在を肯定する主張は方便であり、不了義の説である、という。そして、一乗教に説かれる諸々の意見は、不定性を保護するために説かれたものであり、すべて方便である。『宝性論』はこうした方便の教えを述べようとするのである、と主張している。元暁のこうした解釈は、法蔵が『華嚴五教章』で述べていること一即ち、漢訳『宝性論』を引用し、成仏できないとされる一闍提という言い方は、あくまでも大乘に転じさせるための手段に過ぎ

ないこと一に極めて近いように思われる。元暁の『宝性論』依用の影響を看過するわけにはいかない。

元暁は『起信論疏』で種姓と階位との問題を説明している。即ち、

行者要修真如三昧、方入種性不退位中。除此更無能入之道、故言不習無有是處。然種性之位有其二門。一、十三住門。初種性住種性者、無始來有、非修所得。義出『瑜伽』及『地持論』。二、六種性門。初習種性、次性種性者、位在三賢、因習所成。出『本業經』及『仁王經』。於中委悉、如一道義中広説也。今此中言如來種性者、説第二門習種性位也。³⁷

行者は真如三昧を修してこそ、はじめて種性不退位の中に入ることができる。これ以外、種性不退位の中に入る道は全くないため、これを習わなければどうしても無理であると言われる。一方、種性の位には二門がある。一は十三住門である。つまり、最初の段階は種性住種性である。この種性住種性は無始より存在し、修行によって得られたものではない。この義は『瑜伽論』と『地持論』に説かれている。二は六種性門である。つまり、最初の段階は習種性であり、その次は性種性に入る。その位は三賢にあり、習によって成り立っている。この義は『本業經』と『仁王經』に説かれている。両書の詳細は、『一道義』の中に広く説いておいた。今、ここで言われる如來種性は、第二門における習種性の位を指すのである。

と言っている。つまり、『地持經』と『瑜伽論』に見られる種姓説によれば、性種性（＝種性住種性）は本有であり、後天的修行によって得られるものではない、という。これは明らかに『仁王經』・『瓔珞本業經』の説いている修行の階位にある性種性と異なっている。これに対し、『仁王經』と『瓔珞本業經』に見られる性種性は、習種性の後に位置づけられ、習種性の所成によって生じてくるのである。なお、上述の二種の種姓説の中、元暁は『仁王經』・『瓔珞本業經』の種姓説を用い、「如來種性」を理解している。即ち、『瑜伽論』よりも、『仁王經』・『瓔珞本業經』の種姓説が重要視されているのである。この点から考えると、法蔵が『華嚴五教章』で『地持經』や『瓔珞本業經』を利用して主張している種姓説には、元暁の種姓説から受けた影響もあると言えよう。

おわりに

本節では、法蔵が真如と種姓を解釈する際、『宝性論』と『地持經』をどのように依用しているのか、ということについて検討を加えた。結論を言えば、法蔵は『宝性論』と『地持經』を重要視していると言ってよいだろう。法蔵の真如説にとって、『起信論』・『宝性論』は決定的な役割を果たしているように思われる。特に法蔵の華嚴性起説は、

³⁷ 元暁撰『起信論疏』、『大正蔵』44・224b。

漢訳『宝性論』を最も重要視している。これに対し、法蔵の種姓説にとって、『地持経』・『宝性論』・『瓔珞本業経』はその土台になっていると言えよう。この点から見ると、『宝性論』が法蔵に明確に依用され重要視されていることは疑いない。周知のように、中国仏教における如来蔵縁起説と真如縁起説の成立と展開を考察するうえで、法蔵は極めて重要な人物である。このため、法蔵の『宝性論』依用を検討することは、そうした問題を研究するための準備作業となるとも言えよう。

第五章 七世紀以前の中国仏教における真如説

本章では、七世紀以前の中国仏教における真如説を明らかにしたい。

まず、「真如所縁縁種子」と「真如智」をめぐって、南北朝から唐初期にかけての真如説について概観した後、「転依」の概念を中心として敦煌出土の地論・摂論章疏を利用し地論師と摂論師の真如説の一側面を考察する。なお、「転依」という漢訳語の原語は、サンスクリット仏典においては“parivṛtti”とは限らず、“parāvṛtti”となっている例も認められる。高崎直道氏はこの両語の教義的意味を初めて峻別した。即ち、“tathāgatagarbha (如来蔵)”や“tathatā (真如)”などの場合には“parivṛtti”と結合して「真如の現成」を強調することになり、“ālayavijñāna (アーラヤ識)”や“bīja (種子・習気)”などの場合には“parāvṛtti”と結合して「種子の転換」を強調することになる、という。本節では高崎氏の観点を念頭に置きつつ、南北朝期の中国仏教における転依 (parivṛtti) と真如 (tathatā) を考察したい。

第一節 南北朝隋唐仏教の二種真如説

『起信論』の用語は、『宝性論』からの強い影響を受け、その真如思想も勒那摩提系統を継承し、『起信論』関係者の上流はほとんど地論唯識南道派にあり、いずれも勒那摩提 (?-508-?) の弟子である慧光の継承者である。¹既に検討したように、『起信論』は二種如来蔵説をほとんど無視しつつも、二種真如説を主張している。これは『宝性論』の梵本である *Ratnagotravibhāga* とは異なるが、勒那摩提によって翻訳された漢訳『宝性論』とは矛盾しないと思われる。この点より見ると、『起信論』と漢訳『宝性論』に見られる真如思想は、インド唯識の真如思想とは相違していると言わざるを得ない。

では、インド唯識にはどのような真如説があったのであろうか。護法は二種真如説を否定したようであるうえ、東アジア仏教では一乗家とされてきた安慧でも二種真如説に賛成したとは言いかねる。²安慧の『大乘莊嚴經論釈』では、次のような注釈を施している。

Sarvadharmās ca buddhatvaṃ tathatāyā abhinnavāt tadviśuddhiprabhāvitavāc ca buddhatvasya. (MSABh, 34)³

一切法は仏陀性である。一切法の真如は異なっていない。仏陀性は真如を浄化することによって生み出されるものである。

即ち、一切法や仏陀性などは真如の浄化によって生み出されるものであるが、真如自体は異なっていない。ここでは多種類の真如は認められていないと考えられる。

この問題については、『大乘莊嚴經論』そのものにおいても、次のように説かれている。

Sarvesāṃ aviśiṣṭāpi tathatā śuddhim āgatā. (MSA, 40)⁴

一切にとっては、真如は無差別である。

一切無別故、得如清浄故。⁵

一切において無差別であるため、真如の清浄を得るからである。

即ち、真如は無差別なのである。

¹ 竹村牧男「地論宗と『大乘起信論』」、平川彰編『如来蔵と大乘起信論』所収、春秋社、1990年。

² 深浦正文『唯識学研究』(永田文昌堂、1954年)などの古い先行研究が安慧を一乗家と見なしたが、近年の研究はその結論を再検討している。

³ Mahāyānasūtrālamkārahāṣya, ed. by S. Levi, Paris, 1970.

⁴ Mahāyānasūtrālamkāra, ed. by S. Levi, Paris, 1970.

⁵ 波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴經論』、『大正蔵』31・604c.

以上の検討から見ると、『大乘莊嚴經論』及びその注釈などのインド中期唯識思想においては、真如単一説の傾向が強かったことが分かる。興味深いのは、この『大乘莊嚴經論』は真諦訳『撰大乘論』に部分的にそのまま引用されているので、真諦はそれを知っていたと思われることである。⁶しかし、中国唯識の撰論学派は二種真如説を活用しつつ『撰大乘論』を注釈しており、二種如来蔵説に取って代わる傾向が明らかである。

次は真如所縁縁種子と真如との関係を検討したい。『瑜伽師地論』のチベット訳においては、玄奘訳の「諸出世間法、従真如所縁縁種子生」⁷という部分に対応する原文は「*h̄jig rten las ḥdas paḥi chos rnams ni de bshin ṅid la dmigs paḥi rkyen gyi sa bon dang ldan par skyehi*」⁸である。ここの「真如所縁縁種子」の現代語訳については、シュミットハウゼン氏は「*Supramundane dharmas arise from their ālambana-pratyaya, viz. tathatā, as their “Seed”*」と英訳し⁹、山部能宜氏は「真如なる所縁縁を種子として」と和訳し¹⁰、松本史朗氏は「真如を所縁縁とするものを種子として」と和訳した。¹¹文法面と教理面との両面から考え、筆者は松本氏の翻訳に従うことにしたい。即ち、真如自体は真如所縁縁ではなく、真如を所縁縁とするものは真如所縁縁である。こうした真如所縁縁を種子とするのは、真如所縁縁種子である。¹²

ちなみに、「真如を所縁縁とするものを種子として」という真如所縁縁種子は菩提流支訳『入楞伽經』の「真如如来蔵」につながっていると考えられる。『入楞伽經』の真如説については、前文で既に検討したように、具足無漏熏習法は不空である。無漏の真如如来蔵も不空である。言い換えれば、真如如来蔵は不空如来蔵である。この不空如来蔵としての真如如来蔵は無漏常住である。¹³真如は『入楞伽經』では次のように説かれている。

大慧、正智真如名第一義諦相、依不滅法故。¹⁴

⁶ 真諦訳『撰大乘論』：復有『大乘莊嚴經論』所説五偈、為顯此道。菩薩生長福及慧、二種資糧無量際。於法思惟心決故、能了義類分別因。（『大正蔵』31・124a）

⁷ 玄奘訳『瑜伽師地論』、『大正蔵』30・589a。

⁸ D,Shi,27b3-5（チベット訳『瑜伽師地論』）。

⁹ 松本史朗『仏教思想論・上』、大蔵出版社、2004年、120－121頁参照。

¹⁰ 山部能宜「真如所縁縁種子について」、『北畠典生教授還暦記念：日本の仏教と文化』所収、永田文昌堂、1990年。

¹¹ 松本史朗『仏教思想論・上』、大蔵出版社、2004年、120－121頁。

¹² 真如所縁縁種子の先行研究は上述のシュミットハウゼン・山部・松本論文など以外、蓑輪顕量「真如所縁縁種子と法爾無漏種子」（『仏教学』第30号、1991年）も注目されるべきであるが、蓑輪論文は主に法爾無漏種子を中心として法宝と慧沼との論争を検討している。真如所縁縁種子の本意については、蓑輪氏は山部氏に賛成しているようである。しかし、蓑輪氏は「真如を所縁縁とする能縁の智種」という慧沼の解釈に気付いた点が重要である。

¹³ 菩提流支訳『入楞伽經』：大慧、言刹尼迦者、名之為空、阿梨耶識名如来蔵、無共意轉識熏習、故名為空。具足無漏熏習法故、名為不空。大慧、愚痴凡夫不覺不知、執著諸法刹那不住、墮在邪見而作是言、無漏之法亦刹那不住、破彼真如如来蔵故。（『大正蔵』16・559c）

¹⁴ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・557c－558a。

大慧よ、正智真如は第一義諦相と言われる、不滅の法によるからである。

即ち、正智真如は不滅の法によるものである。真如は不虛である。

また、『入楞伽經』には如来蔵に関する次の説明が見られる。

大慧、如来蔵不受苦樂、非生死因、余法者共生共滅。¹⁵

大慧よ、如来蔵は苦樂を受けず、生死の因ではなく、ほかの諸法と共に生滅することになる。

苦樂を受けない如来蔵は生死の原因ではない。これに対し、ほかの諸法には生滅がある。これより見ると、少なくとも漢訳『入楞伽經』においては、真如も真如智も如来蔵も不生不滅の存在ということになる。ここで言われる如来蔵は苦樂を受けないため、阿梨耶識如来蔵ではなく、真如如来蔵であろう。即ち、阿梨耶識如来蔵は苦樂を受けて生滅できるのに対し、真如如来蔵は苦樂を受けず、生滅もしない。この点から見ると、『瑜伽師地論』のチベット訳に見られる真如を所縁とする智と『入楞伽經』の非生死因の「真如正智」との類似性が注目されるべきであろう。

真如と転依との関係については、『瑜伽師地論』では以下のように述べている。

de bshin ñid la dmigs pañi śes pas kun tu bsten cing goms par byas pañi rgyus gnas ḥgyur
bar byed do// (D, Shi, 8a3)

真如を所縁とする智慧によって修習するので、転依するのである。

由縁真如境智修習、多修習故、而得転依。¹⁶

真如境智を対象として修行すれば、修行を重ねたために、転依を得ることになる。

なお、『瑜伽師地論』に見られるこの真如智の説明に近い表現としては、『入楞伽經』の次の一節がある。

saiva mahāmate bhrāntir avikalpyamānā āryāṇām
cittamanomanovijñānadauṣṭhulyavāsanāsvabhāvadharmaparāvṛttibhāvād bhrāntir āryāṇām
tathatety ucyate / ata etad uktaṃ bhavati mahāmate - tathatāpi cittavinirmukteti / asyaiva
mahāmate padasyābhidyotanārtham idam uktaṃ mayā – kalpanaiś ca vivarjitaṃ
sarvakalpanāviraḥitam iti yāvad uktaṃ bhavati // (*Laṅkāvatāra-sūtra*, Vaidya, 44-45)¹⁷

¹⁵ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・559c。

¹⁶ 玄奘訳『瑜伽師地論』、『大正蔵』30・581c。

¹⁷ *Laṅkāvatāra-sūtra*, ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963. また、南条文雄校訂『梵文入楞伽經』, The Otani University Press, 1923, pp. 107–108.

その迷妄は顛倒と不顛倒に分別されて、二種の種姓になる。即ち、聖者種姓と凡夫種姓である。聖者種姓は、大慧よ、また三種になる。迷妄は凡夫によって種々の実在物として分別されるが、それは実在物でもなく、即ち、声聞・縁覚・仏の種別によってである。…中略…この理由により、大慧よ、実在物でもない。その同じ迷妄は、大慧よ、聖者によって分別されず、聖者の心・意・意識の粗大な習気を自性とする法の転依があるため、迷妄は聖者にとって真如と呼ばれる。このため、大慧よ、次のように説かれている。「真如とはまた心から解放されていることである」と。大慧よ、まさにこの句を明らかにするために、私は、[真如は] 諸分別を離れている、[真如は] 一切の分別を離れている、ということまで説いているのである。大慧、聖人観察彼迷惑法不虛妄分別、是故聖人能轉心意意識身相、離煩惱習故。是故聖人轉彼迷惑法、名為真如。大慧、此名何等法？大慧、此名真如法、離分別法故。

18

大慧よ、聖人はかの迷惑法を観察しても虚妄分別しない。このため、聖人は心・意・意識身相を転じさせ、煩惱から離れることができる。このため、聖人がかの迷惑法を転じさせたものは、真如と言われる。大慧よ、これは何の法であろう？大慧よ、これは真如法である。分別法から離れているからである。

即ち、真如を所縁として修習すれば、それこそ転依の道である。この点では『瑜伽師地論』と『入楞伽經』とは矛盾しないと思われる。真如は能縁の主体ではなく、分別から離れている所縁の客体であろう。

興味深いことに、真諦三蔵（499－569）も「真如を所縁とする真如智」が「真如」と異なることを主張しているようである。真諦訳とされる『仏性論』においては、

真実性者、一切諸法真如、聖人無分別智境。¹⁹

真実性とは、一切の諸法の真如であり、聖人の無分別智の対象である。

と述べている。また、『三無性論』においては、

如如者、謂法空所顯聖智境界。無分別智者、由此智故、一切聖人能通達如如。²⁰

如如とは、法空によって顯される聖智の境界である。無分別智とは、この智によるため、一切の聖人は如如に通達することができる。

と述べている。即ち、真如を所縁とする真如智は、分別を離れたあり方で真如（＝如如）

18 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・535b。

19 真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・794b。

20 真諦訳『三無性論』、『大正蔵』31・868a。

を認識対象とすることによって真如に到達するということである。『瑜伽師地論』の「真如≠真如智=真如所縁縁種子」および『楞伽經』の「真如≠真如智=真如如来蔵」という意見とは矛盾しないと思われる。

真如と種子との関係について、玄奘は『瑜伽師地論』では「此転依、真如清浄所顕、真如種姓、真如種子、真如集成」と漢訳した。この漢訳が曖昧であるため、それ以降の五姓各別説に反対する側によって利用され、「諸法を生じる真如」=「種子」、という能生の真如種子と解釈されるようになった。例えば、唐代の法宝（627-705）は『一乗仏性究竟論』では、次のように述べている。

破西方积真如所縁縁種子者…中略…出世間法從真如所縁縁種子生、非彼習氣積集種子所生。此同『大般若』云、真如雖生諸法、真如不生。²¹

インドなどの西方で解釈される真如所縁縁種子を論破する…中略…出世間法は真如所縁縁種子から生まれるのであり、かの習氣積集種子から生まれるものではない。これは『大般若經』で言われることと同じであり、すなわち、真如は諸法を生じるとはいえ、真如そのものは生まれるものではない。

即ち、真如は諸法を生じることができのに対し、能生の種子としての真如自体は生まれないことになる。言うまでもなく、こうした解釈は菩提流支訳『入楞伽經』および唐代唯識学派の真如説とは相容れない。例えば、唯識学派の慧沼（648-714）は『能顕中辺慧日論』においては、

若即真如為種能生、応但云從真如種子生出世法。何須云真如所縁縁種子生。²²

もし真如が能生の種であれば、真如種子が出世法を生じるとだけ言うべきである。どうして真如所縁縁種子から生じると言う必要があるのか。

と法宝の説を批判している。即ち、明らかになったのは、唯識学派の解釈は「諸法を生じない真如≠不空如来蔵=真如如来蔵=本有無漏種子=真如所縁縁種子」であるのに対し、東アジア仏教において一乗家と呼ばれる五姓各別説反対側の解釈は「諸法を生じる真如=如来蔵=真如種子=真如所縁縁種子」となることである。つまり、東アジア仏教において一乗家と呼ばれる五姓各別説反対側は、「縁起できない真如を所縁とする真如智」を直接「縁起できる真如そのもの」と見なしたのである。

以上の論証の根拠としては、玄奘訳『瑜伽師地論』に見られる「此転依、真如清浄所顕、真如種姓、真如種子、真如集成」の「真如種姓、真如種子」に対応するチベット訳

²¹ 浅田正博「法宝撰『一乗仏性究竟論』卷第四・卷第五の両巻について」（『仏教学研究』第43号、1987年、112-146頁）所収の翻刻参照。

²² 慧沼撰『能顕中辺慧日論』、『大正蔵』45・429a。

は、一乗家のように「転依＝真如＝種子」という解釈をすることは難しい。

第二節 敦煌出土の地論・撰論章疏に見える真如説

本節においては地論学派と撰論学派の真如説について検討する。地論・撰論学派の真如・如来蔵説については、多くの先行研究があるため¹、ここでは新たに翻刻された敦煌写本を使って、その真如・如来蔵説を検討していきたい。

一次資料としては、主に『大正蔵』に収められている敦煌写本および韓国金剛大学校編『蔵外地論宗文献集成』（青木隆・石井公成・池田将則・方広鋤・山口弘江、韓国金剛大学校、2012年）を用いる。

一、敦煌出土の地論章疏に見える真如説

まず、初期地論学派の代表的な人物であった法上（495－580）の『十地論義疏』に見える如来蔵説を見ておこう。

妄依真有、是故弃阿梨耶識共生、以為万惑之本。故『経』云、以如来蔵故説生死。是故如来蔵是一切法本、以有二種本故二処而明也。²

妄は真に拠って存在する。このため、阿梨耶識が諸法と共に生ずることが万惑の根本であるという。このため、『経』に言う、「如来蔵があるため、生死を説く」と。このため、如来蔵は一切法の根本であり、二種の本があるので、二箇処で明らかにしているのだ。

三種同相智者、一縁起、二妄相、三真如。縁起者第七阿梨耶識、是生死本也。妄想者六識心、妄生分別邪著六塵。真如者仏性真諦、第一義空也。³

三種の同相智とは、一には縁起であり、二には妄相であり、三には真如である。縁起は第七阿梨耶識であり、生死の根本である。妄想は六識心であり、分別邪著の六塵をみだりに生じる。真如は仏性であり、真諦であり、第一義空である。

ここでは注意すべきは、法上の解釈によると、如来蔵は一切の法の根本であり、その根本としての如来蔵には二種類があることである。そして、第七識としての阿梨耶識は縁起であり、空の仏性としての真如とは異なっている。即ち、「二種如来蔵がある」・「阿梨耶識≠真如＝空」というのが法上の考え方である。この解釈は『勝鬘経』・『楞伽経』

¹ 地論学派の先行研究については、荒牧典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』（法蔵館、2000年）、韓国金剛大学校仏教文化研究所編『地論思想の形成と変容』（国書刊行会、2010年）など参照。

² 敦煌写本 S.2741+P.2104、法上撰『十地論義疏』、『大正蔵』85・771bc。

³ 敦煌写本 S.2741+P.2104、法上撰『十地論義疏』、『大正蔵』85・764b。

などに見える二種如来蔵説と矛盾しないように思われる。

次は地論学派の文献と思われる敦煌写本 S.4303 を見ておこう。

一切衆生皆以如来蔵法界為体、但以六識七識煩惱覆、故自体不顯。⁴

一切の衆生は如来蔵法界を体とするが、六識と七識の煩惱に覆われるため、その自体は顯れなくなる。

答曰、若依通教、見相空真如、此非是仏性。通宗之中、見真空真如、即是仏性也。

5

答える、もし通教によれば、相空真如を觀ることになっており、これは仏性ではない。通宗の中において、真空真如を觀ることになっており、これは仏性である。

S.4303 では、六識と七識とは煩惱と結びついており、如来蔵はそれに覆われる法界の体である。また、真如には相空真如と真空真如との二種類があり、その中の真空真如は仏性である。ここでは注意すべきは、真如を二種類に分ける考え方である。これは初期地論学派にとって重要なポイントではないだろうか。

また検討しなければならないのは、敦煌写本 P.2119 『三界図』である。この文献の作者は、次のように説いている。

蔵識衆生、隱名如来蔵、真集衆生、顯名法身用。拋⁶情則断生死、煩惱滅、証法身清淨増也。拋則無断無得、法体常爾、不増不減。『楞伽經』説蔵識為八識、説轉識為七識、説事識為六識。有声聞是分段断於六識。菩薩是變易断於七識。摩訶菩薩是真集顯於八識…中略…一切衆生以如来蔵識為身体故。⁷

蔵識のある衆生は、隠れた状態であるため如来蔵と呼ばれるのに対し、真集のある衆生は、顯の状態であるため法身の用と言われる。情を捨てれば生死を断じ、煩惱を滅し、法身清淨を証得することになる。捨てれば断もなく得もなく、法体は常に存在し、不増不減のままである。『楞伽經』は蔵識を八識と説き、轉識を七識と説き、事識を六識と説く。ある声聞は分段生死の段階であり、六識を断じる。菩薩は變易生死の段階であり、七識を断じる。摩訶菩薩は真集の段階であり、八識を顯わす。…中略…一切の衆生は如来蔵識を身体と為すからである。

4 敦煌写本 S.4303、青木隆・石井公成・池田将則・方広鋸・山口弘江等『蔵外地論宗文献集成』所収、韓国金剛大学校、2012年、217-218頁。

5 敦煌写本 S.4303、青木隆・石井公成・池田将則・方広鋸・山口弘江等『蔵外地論宗文献集成』所収、韓国金剛大学校、2012年、220頁。

6 「捨」か。

7 敦煌写本 P.2119、青木隆・石井公成・池田将則・方広鋸・山口弘江等『蔵外地論宗文献集成』所収、韓国金剛大学校、2012年、600頁。

即ち、隠れている蔵識は如来蔵であるのに対し、顕れる真集は法身の用なのである。これは明らかに『勝鬘經』の影響である。また、「如来蔵識」という表現は菩提流支訳『入楞伽經』にしか見られない。この点より見ると、P.2119『三界図』が『入楞伽經』を参考したことは明白であろう。更に無視できないのは、蔵識は第八識であり、転識は第七識である、という解釈の根拠を『楞伽經』とする点である。これに関しては、『入楞伽經』の関連する原文を見ておこう。

大慧、如是転識阿梨耶識、若異相者、不從阿梨耶識生。若不異者、転識滅阿梨耶識亦應滅、而自相阿梨耶識不滅。是故大慧、諸識自相滅。自相滅者業相滅。若自相滅者阿梨耶識應滅。⁸

大慧よ、このような転識阿梨耶識は、もし異相であれば、阿梨耶識から生まれないことになる。もし不異であれば、転識が滅びると阿梨耶識も滅びるが、自相阿梨耶識は滅びない。このため、大慧よ、諸識の自相は滅びる。自相は滅びると業相は滅びる。もし自相が滅びると、阿梨耶識も滅びるに違いない。

仏告大慧、以依彼念觀有故、転識滅七識亦滅。復次、大慧、意識執著取境界生、生已種種熏習增長阿梨耶識。共意識故、離我我所相、著虚妄空而生分別。大慧、彼二種識無差別相、以依阿梨耶識因觀自心見境、妄想執著生種種心。猶如束竹迭共為因。如大海波、以自心見境界風吹而有生滅。是故、大慧、意識轉滅七種識轉滅。⁹

仏は大慧に言う、かの念觀によるため、転識が滅びると七識も滅びる。また、大慧よ、意識が執著し境界を取ることによって様々な相が生じ、それらが生じると種種に熏習して阿梨耶識を増長させる。意識と共に活動しているため、我と我所との相から離れ、虚妄の空に執着し、様々な分別を生じることになる。大慧よ、かの二種の識には差別相がなく、阿梨耶識という、自心において認識対象を見、妄想執著して種種の心を生じる。これは束ねた竹が支え合って立つ際に互いに因となるようなものである。大海の波のように、自らの心が現わしだした外界も風が吹けば生滅が起きる。このため、大慧よ、意識が滅すれば七種の識もしたがって滅することになる。

『入楞伽經』のこの部分は重要な情報を提示している。即ち、二種類の阿梨耶識があり、一つは転識阿梨耶識であり、もう一つは自相阿梨耶識である。そして、この中の転識阿梨耶識は意識にはかならない。換言すれば、意識としての転識阿梨耶識は生滅する七識を代表し、第八識としての自相阿梨耶識とは異なっている。この点から見ると、P.2119

⁸ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・522a。

⁹ 菩提流支訳『入楞伽經』、『大正蔵』16・538c。

『三界図』のこの主張も『入楞伽經』の本意と矛盾しないと考えられる。¹⁰

二、敦煌出土の撰論章疏に見える真如説

『撰大乘論』と『撰大乘論積』の注釈書や研究書、いわゆる撰論章疏は敦煌写本の発見と整理によって知られて研究されるようになった。これをきっかけとして撰論学派の研究が深まっている。¹¹本節では、これらの文献の中から特に著者が伝っていない『撰大乘論疏』（『大正蔵』No.2805）と『撰大乘論抄』（『大正蔵』No.2806）をとりあげ、その真如・如来蔵説を考えてみよう。

まず、『撰大乘論疏』（『大正蔵』No.2805、敦煌写本 S.2747）¹²では、如来蔵と法身との関係が、

明本識昔有染濁種子所依持、得住生死。今既為治道所滅、本識清淨、即解脱身与如来蔵成一。如来蔵得法身名解脱、為応身体、一切道功德智慧並随本体而転成衆徳。由無流意識道生照見本識種子空、故名滅惑。惑滅故、依止転証法身也。¹³

本識には昔は染濁種子の保つ働きがあったため、生死に陥ることが起こりえた。今は既に治道によって滅され、本識は清淨であり、解脱身と如来蔵とは一体となった。如来蔵は法身を得ると解脱と呼ばれ、応身の体となり、一切の功德と智慧は本体とともに転じて衆徳となる。無漏意識のあり方が生じると本識種子の空を見るため、滅惑と言われる。惑は滅びるため、転によって法身を証得することになる。

と述べられている。即ち、如来蔵が法身となったのを解脱と名づけ、応身の本体となるのである。

もう一つの証左として、以下のように説いている。

釈第九生如来家者、以見真如証法身為如来家。¹⁴

¹⁰ ここでは漢訳『入楞伽經』の関連箇所しかを検討していない。なぜならば、中国において漢文をもって書かれた P.2119『三界図』の著者は、当時の中国仏教の地論師であったように思われる。その場合、彼らが実際に目を通して参考したのは、『楞伽經』の梵本の代わりに、地論系の菩提流支訳『入楞伽經』ではあるまいか。

¹¹ 勝又俊教『佛教における心識説の研究』、山喜房仏書林、1988年、802頁。池田将則「南北朝隋唐佛教の研究—敦煌出土撰論宗文献の基礎的研究—」（龍谷大学博士号取得論文、2011年3月）ほか。

¹² 『撰大乘論疏』（『大正蔵』No.2805、敦煌写本 S.2747）の先行研究については、木村邦和「敦煌出土『撰大乘論疏章』に見られる唯識説（二）」（『印度学仏教学研究』第34巻第1号、1985年）、KengChing「Yogacara Buddhism Transmitted or Transformed Pramārtha and His Chinese Interpreters」（ハーバード大学博士号取得論文、2009年）参照。

¹³ 敦煌本『撰大乘論疏』、『大正蔵』85・986b。

¹⁴ 敦煌本『撰大乘論疏』、『大正蔵』85・998b。

第九の「生如来家」を解釈すると、真如を見て法身を証得することを如来家という。

真如をみて法身を証するのは如来家である。この如来家については、新羅円測（613—696）の『解深密経疏』には、

如第八卷『疏記』中积、言生如来家者、無性积云、謂仏法界、名如来家。於此証会、故名爲生。世親积云、生如来家者、由此能令諸仏種性不斷絶故。依『十住婆沙』第一卷云、是諸仏家、名如来家。¹⁵

『疏記』の第八卷の解釈の通り、「生如来家」とは、無性の解釈によれば、仏法界は如来家である。これで証会するため、生と言われる。世親の解釈によれば、「生如来家」とは、これで諸々の仏種性を断絶させなくすることができるからである。『十住婆沙』の第一卷に言う。「諸仏家は如来家である」と。

とある。これから考えると、如来蔵は如来家に近い意味を持っていることが分かる。また、「如来蔵≠真如」且つ「如来蔵≠法身」というパターンも知られよう。こうした如来蔵説は先に述べた『楞伽経』と『勝鬘経』の如来蔵説にも近いと思われる。

『撰大乘論疏』に対し、敦煌写本『撰大乘論抄』（『大正蔵』No.2806）に見られる如来蔵説にも触れておこう。¹⁶

若論世諦、即以唯識為所詮宗旨。若説真諦、即以二無我真如為所詮宗旨。故下积云、一切法以識為相、以真如為体故…中略…若論心功能、即是如実因縁。若拋実、是心真如。故下积云、此即此阿黎耶識界以解為性。此界有五義等也、亦名不空如来蔵。『地経』亦明縁阿黎耶識作第一義諦觀、即心真如也…中略…若就相、即是三性、是前因縁所生果。若拋実、三性本不有、即無三性、名空真如、亦名空如来蔵。¹⁷

世諦によれば、唯識を所詮の宗旨とする。真諦によれば、二無我真如を所詮の宗旨とする。このため、後の部分で「一切法は識を相と為し、真如を体と為す」と述べている。…中略…心の機能から言えば、如実の因縁である。実の立場から言えば、心真如である。このため、後の部分で、「この阿黎耶識界は解を性と為す」と述べている。この界には五義があり、また不空如来蔵と呼ばれる。『地経』も阿黎耶識を対象として第一義諦と観ずるのが心真如であることを明らかにしている…中略…相の立場から言えば、三性であり、前の因縁によって生じられた果である。実の立場から言えば、三性はもともとなかった、すなわち無三性であるのを、空真如と言い、

¹⁵ 円測撰『解深密経疏』、『卍統蔵』21・349b。

¹⁶ 敦煌写本『撰大乘論抄』（『大正蔵』No.2806）の先行研究については、織田頭祐「敦煌本『撰大乘論抄』について」（『印度学仏教学研究』第38巻第2号、1989年）ほか参照。

¹⁷ 敦煌本『撰大乘論抄』、『大正蔵』85・1000b。

空如来蔵とも呼ぶ。

即ち、真如は体であり、不空如来蔵でもある。この点は『入楞伽經』とはほぼ一致している。しかし、三無性を空如来蔵と見なすことと、空如来蔵を空真如の同義語と見なすこととは注意すべき問題点である。特に空如来蔵を空真如に置き換えているのが甚だ興味深いことである。この二種真如説はむしろ『大乘起信論』の考え方に近いと言えよう。

ちなみに、この『撰大乘論抄』に引用される『地經』がどの経論を指すかはまだ不明であるが、心真如は阿梨耶識を所縁として観じられる第一義諦だと主張することから見れば、『起信論』と極めて重大な関連があるのは言うまでもない。これに関連する問題は、『起信論』が「修多羅言」として引用するものがほとんど現存の諸経論中に文字通り対応する原文を見出せないということである。¹⁸『起信論』成立以前に重要な参考素材であった『地經』が存在していたと推測される。¹⁹

¹⁸ 高崎直道「『大乘起信論』の素材」、平川彰編『如来蔵と大乘起信論』所収、春秋社、1990年。大竹晋「『大乘起信論』の引用文献」、『哲学・思想論叢』第22号、2004年。

¹⁹ 『地經』は『十地經』や『十地經論』などを意味している場合が多いが、ここでは「心真如」という表現が出てくるので、『十地經』や『十地經論』である可能性は高くないと思われる。

第三節 転依 (parivṛtti) と真如 (tathatā) —南北朝仏教における『宝性論』・『楞伽経』を中心に—

はじめに

「転依」という漢訳語の原語は、サンスクリット仏典においては“parivṛtti”とは限らず、“parāvṛtti”となっている例も認められる。高崎直道氏はこの両語の教義的意味を初めて峻別した。即ち、“tathāgatagarbha (如来蔵)”や“tathatā (真如)”などの場合には“parivṛtti”と結合して「真如の現成」を強調することになり、“ālayavijñāna (アーラヤ識)”や“bīja (種子・習気)”などの場合には“parāvṛtti”と結合して「種子の転換」を強調することになる、というのが高崎氏の意見である。¹つまり、漢訳では同じく「転依」と訳されているものの、サンスクリットには少なくとも二つの原語があり、更に重要なのは、“tathāgatagarbha (如来蔵)”・“tathatā (真如)”の「転依」と、“ālayavijñāna (アーラヤ識)”・“bīja (種子・習気)”の「転依」とは異なっているのである。これは甚だ重要な指摘と思われる。

一方、Schmithausen (シュミットハウゼン) 氏はこれに対し、“parivṛtti”の形は、高崎氏の解釈に反して、浄化の義における「真如の変貌」に当たる、と反論している。²チベット訳を中心として考察を加えた袴谷憲昭氏は、*DhDhVV* (『法法性分別論註』) のチベット訳では、同じ原文に対し“thun mong pa snod kyi rnam par rig pa'i de bzhin nyid yongsu gyur pa”が示されており、これは「真如が変貌した」と読むほかはないため、“parivṛtti”の語義としては「変貌」の意味を採らねばならない、と論じている。³両氏のこうした見解は、高崎氏の説を論破するのみならず、東アジア仏教における真如縁起説のインド仏教的根拠を示すものになると考えられる。

袴谷氏は、高崎氏の原語の区別による意味の峻別は恐らく Schmithausen 教授の言うように適切だろうが、「真如の現成」という点は如来蔵思想をほかの思想から峻別するうえで重要であるため、思想史的観点としては有効性を持っている、と述べている。⁴筆者は袴谷氏のこうした意見に賛成する。このため、本節では、高崎氏の観点を念頭に置きつつ、南北朝期の中国仏教における転依 (parivṛtti) と真如 (tathatā) を考察することにより、当時の中国仏教の如来蔵思想の一側面を検討していきたい。⁵

1 高崎直道「転依—āśrayaparivṛtti と āśrayaparāvṛtti—」、『日本仏教学会年報』第 25 号、1960 年。

2 L.Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Wien, 1969, p. 95.

3 袴谷憲昭「〈三種転依〉考」、『仏教学』、第 2 号、仏教思想学会、1976 年。

4 前掲袴谷書、742 頁。

5 チベット訳の仏教経論に見られる転依説については、佐久間秀範「『瑜伽師地論』における転依思想」(『印度学仏教学研究』第 34 卷第 1 号、1990 年)、同「Parivṛtti 及び Parāvṛtti に対するチベット訳語」(『宗教研究』第 282 号、1989 年) ほか参照。

一、『楞伽經』・『宝性論』から見た転依 (parivr̥tti) と真如 (tathatā)

筆者の知る限り、南北朝時代の中国仏教では、転依 (parivr̥tti) と真如 (tathatā) がワンセットとしてはじめて出てくる漢訳経論は『楞伽經』と『宝性論』であった。このため、まずは『楞伽經』と『宝性論』に見られる転依 (parivr̥tti) と真如 (tathatā) について考察してみよう。

求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝經』(四卷)にも菩提流支訳『入楞伽經』(十卷)にも「種性」という語があり、四つの種性が説かれ、真如はその中の「聖種性」または「仏乗種性」に属している。

sā punar bhrāntir viparyāsāviparyāsenā vikalpyamānā gotradvayāvahā bhavati yad uta
āryagotrasya vā bālaprthagjanagotrasya vā / āryagotraṃ punar mahāmate triprakāram
upayāti yad uta śrāvakapratyekabuddhabuddhaprabhedataḥ / …中略…ata etasmāt kāraṇān
mahāmate bhrāntir vicitravastutvena kalpyate bālaiḥ / sā ca na vastu, nāvastu / saiva
mahāmate bhrāntir avikalpyamānā āryāṇām
cittamanomanovijñānadauṣṭhulyavāsanāsvabhāvadharmaparāvṛttibhāvād bhrāntir āryāṇām
tathatety ucyate / ata etad uktaṃ bhavati mahāmate - tathatāpi cittavinirmukteti / asyaiva
mahāmate padasyābhidyotanārtham idam uktaṃ mayā – kalpanaiś ca vivarjitaṃ
sarvakalpanāvirahitam iti yāvad uktaṃ bhavati // (*Laṅkāvatāra-sūtra*, Vaidya, 44-45)⁶

その迷妄は顛倒と不顛倒に分別されて、二種の種姓になる。即ち、聖者種姓と凡夫種姓である。聖者種姓は、大慧よ、また三種になる。迷妄は凡夫によって種々の実在物として分別されるが、それは実在物でもなく、即ち、声聞・縁覚・仏の種別によってである。…中略…この理由により、大慧よ、実在物でもない。その同じ迷妄は、大慧よ、聖者によって分別されず、聖者の心・意・意識の粗大な習気を自性とする法の転依があるため、迷妄は聖者にとって真如と呼ばれる。このため、大慧よ、次のように説かれている。「真如とはまた心から解放されていることである」と。大慧よ、まさにこの句を明らかにするために、私は、[真如は] 諸分別を離れている、[真如は] 一切の分別を離れている、ということまで説いているのである。大慧、凡有者、愚夫妄説、非聖言説。彼惑乱者、倒不倒妄想、起二種種性。謂聖種性及愚夫種性。聖種性者、三種分別。謂声聞乘・縁覚乘・仏乘。云何愚夫妄想起声聞乘種性。謂自共相計著、起声聞乘種性、是名妄想起声聞乘種性。大慧、即彼惑乱妄想、起縁覚乘種性。謂即彼惑乱自共相不観計著、起縁覚乘種性。云何智者即彼惑乱想起仏乗種性。謂覺自心現量、外性非性、不妄想相、起仏乗種性。是名即彼惑乱

⁶ *Laṅkāvatāra-sūtra*, ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963. また、南条文雄校訂『梵文入楞伽經』, The Otani University Press, 1923, pp. 107–108.

起仏乗種性。又種種事性、凡夫感想、起愚夫種性。彼非有事、非無事。是名種性義。大慧、即彼惑亂不妄想、諸聖心・意・意識過習氣自性法轉變性。是名為如。是故說如離心。我說此句顯示離想、即說離一切想。⁷

大慧よ、凡そ「有」というのは、愚夫の妄説であり、聖言説ではない。彼の惑亂は、倒・不倒の妄想によって二種の種性を起こすのである。いわゆる聖種性と愚夫種性である。聖種性は、三種に分けることができる。つまり、声聞乗・縁覚乗・仏乗である。なぜ愚夫は妄想して声聞乗の種性を起こすかと言うと、自相と共相にこだわり、声聞乗の種性を起こすため、妄想が声聞乗の種性を起こすと言われる。大慧よ、即ち惑亂妄想は縁覚乗の種性を起こすのである。惑亂は自相と共相にこだわらず、縁覚乗の種性を起こすのである。なぜ智者はその惑亂想において仏乗種性を起こすかと言うと、いわゆる自心現量を自覚し、外性が性ではないことが分かり、妄想の相にこだわらず、仏乗種性を起こすからである。これを、惑亂が仏乗種性を起こすと言う。また、種々の事性と凡夫の感想は愚夫の種性を起こす。それは有事でもなく、無事でもない。これは種性義と名付けられる。大慧よ、即ち惑亂において妄想到にこだわらず、諸々の聖者は心・意・意識などの過ちの習気を転依させることができる。これは如と名づけられる。このため、如は心から離れていると言われる。私はこの句は分別の想から離れていると説き、即ち一切の想から離れていると説くのである。

大慧、分別彼迷惑法、顛倒非顛倒者、能生二種性。何等二種。一者、能生凡夫性。二者、能生聖人性。大慧、彼聖人性者、能生三種差別之性、所謂声聞辟支仏国土差別性故。…中略…大慧、彼迷惑法、愚痴凡夫虚妄分別種種法体。大慧、彼迷惑法非是実事、非不実事。何以故。大慧、聖人觀察彼迷惑法不虛妄分別、是故聖人能轉心・意・意識身相、離煩惱習故。是故聖人轉彼迷惑法、名為真如。大慧、此名何等法。大慧、此名真如法、離分別法故。大慧、為此義故、我重宣說真如法体離分別法、彼真如中無彼虚妄分別法故。⁸

大慧よ、その迷惑法を分別すると、その顛倒・非顛倒により、二種の性を生じることができる。何が二種であるかと言うと、一は、凡夫性を生じることができるものであり、二は、聖人性を生じることができるものである。大慧よ、その聖人性は、三種の差別の性を生じることができる。即ち、声聞・辟支仏・仏国土などの差別性である。…中略…大慧よ、その迷惑法に関し、愚痴凡夫は虚妄分別により、種種の法体に執着する。大慧よ、その迷惑法は実事でもなく、不実事でもない。なぜかと言うと、大慧よ、聖人はその迷惑法を觀察して虚妄分別をしないため、聖人は心・意・意識の相を転じ、煩惱習を離れることができる。この故に、聖人はその迷惑法を転じており、これは真如と言われる。大慧よ、これは何の法であるか。大慧よ、

⁷ 求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝経』、『大正蔵』16・493bc。

⁸ 菩提流支訳『入楞伽経』、『大正蔵』16・535ab。

これを真如法と名付ける。分別法を離れているからである。大慧よ、このため、私は真如の法体が分別法を離れていることを重ねて宣説する。その真如の中に虚妄分別の法がないからである。

即ち、真如は分別や虚妄などから離れており、真如には分別などの有為法がないからこそ、真如と呼ばれているのである。また、真如はすべての種姓に対応するのではなく、この中の「聖種性」としか結びつかず、つまり、真如は種姓の中の一つに過ぎない「聖種性（姓）」に対応しているのである。『楞伽經』の梵本によれば、聖者の心・意・意識の粗大な習気を自性とする法の転依があるため、迷妄は聖者にとって真如と呼ばれており、その真如は一切の分別を離れている、という。四卷『楞伽經』によれば、諸々の聖者は心・意・意識などの過ちの習気を転依させることができており、これは如と言われるため、如は心から離れている、という。十卷『入楞伽經』によれば、聖人は心・意・意識の相を転じ、煩惱習を離れることができており、これは真如と言われるため、分別法から離れている、という。

ここで特に注意すべきは、真如は「心・意・意識」ではなく、その「心・意・意識」などの習気を転依という仕方を用いて転換させることにより、「心・意・意識」から離れた結果が真如と呼ばれることである。換言すれば、真如は決して「心・意・意識」ではなく、その範囲に入っていないのである。この点に関しては、梵本と漢訳とはほぼ一致している。坂本幸男氏の見解によれば、「心・意・識」を七六五識に配することは恐らく地論学派の創説ではなく、四卷『楞伽經』系統の学説を地論学派が依用したことになるであろう。⁹よく知られているように、「心・意・識」を七六五識に配するのは、法上（495-580）などの初期地論師の特徴であった。真如あるいは真識は第七心識ではなく、その上にある第八識として位置づけられている。こうした学説は上記の『楞伽經』の原文と矛盾しないように思われる。¹⁰

以上の検討から見ると、『楞伽經』によれば、「心・意・識」は煩惱の習気に関わり、転依によって習気から離れていくのである。その心から解放された状態は真如と呼ばれる。換言すれば、これは心から解放された真如と言えよう。つまり、真如が転依するというのではなく、「心・意・識」が転依することにより、真如が解放され出現してくるのである。本論の冒頭に掲げられている高崎氏の結論で言えば、“tathatā（真如）”の場合には“parivṛtti”と結合して「真如の現成」を強調することになる。

⁹ 坂本幸男『華嚴教学の研究』、平楽寺書店、1956年、383頁。

¹⁰ 筆者の理解では、「心・意・識」を七六五識に配するのは四卷『楞伽經』にとどまらない。日本三論宗の禅那院珍海（1091-1152）は『八識義章研習抄』では、「又説第七名業相識。採集業称正当此義故、菩提流支既以心能集諸業之文解業相識、即积心能集諸業文云第七識」（『大正藏』70・666a）と述べている。即ち、四卷『楞伽經』のみならず、十卷『入楞伽經』の翻訳者である菩提流支（?-508-535-?）も「心能集諸業」に見られる「心」を第七識に配積したことが知られるのである。

しかし、『楞伽經』の梵本において、ここにあるのは“parivṛtti”ではなく、“parāvṛtti”である。これは何を意味するか。サンスクリット原文を調べると、答えは

“cittamanomanovijñānadauṣṭhulyavāsanāsvabhāvadharmaparāvṛttibhāvād (心・意・意識の粗大な習気を自性とする法の転依があるため)”にある。つまり、ここで転依するのは“tathatā (真如)”ではなく、“cittamanomanovijñāna (心・意・意識)”のような“*dauṣṭhulyavāsanāsvabhāvadharmā* (粗大な習気を自性とする法)”にほかならないため、“parivṛtti”の代わりに“parāvṛtti”を使用しているのだろう。言うまでもなく、“ālayavijñāna (アーラヤ識)”もこの“cittamanomanovijñāna (心・意・意識)”に属しているのである。このため、高崎氏が指摘したように、“ālayavijñāna (アーラヤ識)”や“bīja (種子・習気)”などの場合には“parāvṛtti”と結合して「種子の転換」を強調する、ということになっている。“ālayavijñāna (アーラヤ識)”と“bīja (種子・習気)”は、転依によって解放される「心・意・(意)識」の「心」または「意」である。

次に『宝性論』の場合を検討してみよう。先行研究によると、「転身」は漢訳『宝性論』における“parivṛtti (転依)”の漢訳語であり、『宝性論』の第二章「菩提品」のすべてが「転依」の説明であると見なし得る。また、『宝性論』の「一切衆生有如來藏品」において六句義を挙げているが、その内容は転依すべきものである、という。¹¹ここでは特に「転依 (parivṛtti)」と「真如 (tathatā)」との関係をめぐり、『宝性論』の関連部分を改めて確認しておく。

漢訳『宝性論』においては、“parivṛtti (転依)”が直接「真如」と翻訳された場合がある。即ち、

tatra katamā nirmalā tathatā yāsau buddhānām bhagavatām anāsravadhātau
sarvākāramalavigamād āśrayaparivṛttir vyavasthāpyate / sā punar aṣṭau padārthān adhikṛtya
samāsato veditavyā / …中略…tatra yo 'sau dhāturavinirmuktakleśakośastathāgatagarbha
ityukto bhagavatā / tadviśuddhirāśrayaparivṛtteḥ svabhāvo veditavyaḥ / (RG, 79)¹²

無垢真如とは何であるか。諸々の仏の無漏界においては、すべての垢が離れているので、転依が確立する。この転依を、八種の句義との関連で要約して説明することを知るべきである。…中略…この中、性なるものは、まだ煩惱の殻から離れていない際、世尊によって如来蔵と呼ばれた。煩惱の殻から離れている清浄なるものは、転依の自性であると知るべきである。

無垢如者、謂諸仏如来於無漏法界中遠離一切種種諸垢、轉雜穢身得淨妙身、依八句

¹¹ 高田仁覚「宝性論における転依 (acrayaparivṛtti) について」、『印度学仏教学研究』第6巻第2号、1958年。

¹² *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950. (以下同様)

義略差別説彼真如性無漏法身応知。…中略…実体者、向説如来蔵不離煩惱蔵所纏。以遠離諸煩惱轉身得清淨、是名為実体応知。偈言淨故。¹³

無垢の如とは、諸々の仏如来が無漏の法界において一切の種類の諸垢を離れ、雑穢の身を転じて淨妙の身を得るのである。八句の義によって略して差別の形でその真如性無漏法身を説く、と知るべきである。…中略…実体は、如来蔵が不離煩惱蔵の所纏から離れていない、と説かれる。諸煩惱から離れ、轉身して清淨を得るのは、実体であると知るべきである。偈が淨と言っているからである。

とある。梵本と漢訳、両方とも転依と真如との関わりを強調している。漢訳は「無垢真如」と「真如性」という形で真如に二度触れており、真如の存在感に関しては梵本より更に進展している。梵本では、“*tatra katamā nirmalā tathatā yāsau buddhānām bhagavatām anāsravadhātau sarvākāramalavigamād āśrayaparivṛttir vyavasthāpyate*”と説かれており、つまり、すべての垢が離れている (*sarvākāramalavigamād*) 無垢真如 (*katamā nirmalā tathatā*) は転依 (*parivṛtti*) である。そして、清淨なるもの (*viśuddhi*) は転依 (*āśrayaparivṛtti*)、即ち “*viśuddhirāśrayaparivṛtt*”、ということが明確に説かれている。明らかのように、『宝性論』のこうした論述について、高崎氏の結論で言えば、“*tathatā* (真如)” の場合には “*parivṛtti*” と結合し、「真如の現成」を強調することになる。換言すれば、真如の変化や縁起ではなく、その転依 (*parivṛtti*) により、そもそもありのまま存在していた清淨な (*viśuddhi*) 真如 (*tathatā*) は顕われてくるのである。これは上記の『楞伽經』とも矛盾していないように思われる。漢訳では、転依の自性 (*parivṛtteḥ svabhāva*) は「実体」と翻訳されている。清淨な真如である実体は雑垢から轉身し、清淨になる、という理解になってしまう。真如の働きの立場から見ると、梵本との相違が知られよう。

これに近い場合として、『宝性論』では、次のように説いている。

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate / nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āśrayaparivṛttilakṣaṇo yas tathatādharmakāya ity ucyate. …
中略…*tatra samalā tathatā yugapad ekakālam viśuddhā ca saṃkliṣṭā cety. (RG, 21)*

ここで、有垢真如とは、[仏の] 本性 (界) であり、煩惱の殻から脱していない、如来蔵と呼ばれるものである。無垢真如とは、その同じ [仏の本性] であり、仏地において転依を特質とし、如来の法身と呼ばれるものである。…中略…この有垢真如は、共に同時に清淨でありかつ染汚している。

此偈明何義。真如有雜垢者、謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如来蔵故。及遠離諸垢者、即彼如来蔵轉身到仏地得証法身、名如来法身故。…中略…真如有雜垢者、同一時中有淨有染。¹⁴

¹³ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・841a。

¹⁴ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・827a。

この偈は何の意味を明らかにするのか。「雑垢のある真如」とは、真如仏性がいまだ諸々の煩惱所纏から離れていないことである。如来蔵であるから。「および諸々の垢から遠離する」とは、即ちその如来蔵が轉身して仏地に到り、法身を得証することである。如来法身と名づけられるのだから。…中略…「雑垢のある真如」とは、同一時に浄もあり染もある状態である。

ここには極めて重要な相違があると言わざるを得ない。梵本では、“*samalā tathatā* (有垢真如)”は“*nirmalā tathatā* (無垢真如)”とは異なっており、“*parivṛtti* (転依)”は“*nirmalā tathatā* (無垢真如)”に関わっている、と言われている。つまり、高崎氏が指摘したように、「真如」がまだ“*parivṛtti* (転依)”していない状態は、「有垢真如 (*samalā tathatā*)」である。¹⁵ここで特に注意すべきは、“*nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āsrayaparivṛtilakṣaṇo*”という『宝性論』の梵本に見られる説明である。即ち、無垢真如 (*nirmalā tathatā*) は仏地 (*buddhabhūmi*) での転依 (*parivṛtti*) を特質としているのである。換言すれば、『宝性論』の梵本において、“*parivṛtti* (転依)”は仏地 (*buddhabhūmi*) における“*nirmalā tathatā* (無垢真如)”の現成であり、“*samalā tathatā* (有垢真如)”に直接関係しないのである。しかし、漢訳『宝性論』では、「謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如来蔵故。及遠離諸垢者、即彼如来蔵轉身到仏地得証法身」と説かれており、如来蔵としての真如仏性は轉身 (= 転依) し、仏地に至る、ということになっている。これから見ると、サンスクリット原典でなく、当時の漢訳しか読まなかった人々—例えば当時の中国人僧侶の大部分—にとっては、真如そのものが轉身 (= 転依) する、という理解になっても不思議ではないであろう。明らかなように、これは真如縁起・如来蔵縁起説の原型の一つとも言えよう。¹⁶

以上のように、転依のサンスクリット原語は、“*parivṛtti*”と“*parāvṛtti*”である。初期中国仏教の如来蔵経論であった『宝性論』と『楞伽經』の梵本に見られる関連部分に対する検討により、“*tathāgatagarbha* (如来蔵)”や“*tathatā* (真如)”などの場合には“*parivṛtti*”と結合して「真如の現成」を強調することになり、“*ālayavijñāna* (アーラヤ識)”や“*bīja* (種子・習気)”などの場合には“*parāvṛtti*”と結合して「種子の転換」を強調することになる、という高崎氏の指摘を再確認した。即ち、“*tathatā* (真如)”は転依 (*parāvṛtti*) するのではなく、“*ālayavijñāna* (アーラヤ識)”や“*bīja* (種子・習気)”の転依 (*parāvṛtti*) により、“*tathatā* (真如)”が顕われてくるのである。これは“*tathatā* (真如)”の“*parivṛtti* (転依)”にほかならない。しかし、漢訳『宝性論』になると、如来蔵としての真如仏性は転依して仏地に至る、ということになって

¹⁵ 前掲高崎論文。

¹⁶ 玄奘訳『仏地経論』が説いている六句義の自性義の前半は、『宝性論』が説いている転依の六句義全体に相当している。この点については、前掲高田論文を参照されたい。

いる。つまり、真如そのものが転依の主体となってしまうのである。¹⁷

二、地論学派に見られる転依 (parivṛtti) と真如 (tathatā)

『楞伽經』と『宝性論』が翻訳されて以降、それに見える転依説を、南北朝時代の中国仏教、特に当時の地論学派がどのように受容してきたか、という問題について検討していきたい。

まず、地論学派の祖とされる菩提流支 (?-508-535-?) の場合を見よう。菩提流支訳『深密解脱経』には、

仏告文殊師利：「如実修行十地波羅蜜、轉身成就得妙法身、是名諸仏如来法身相応知。文殊師利、彼仏法身有二種相不可思議。何等為二。所謂法身離諸戲論、離諸一切有為行相。而諸衆生執著戲論・有為行相。」文殊師利白仏言：「世尊、声聞・縁覚轉身所得、為是法身。為非法身。」仏告文殊師利：「非法身也。」文殊師利白仏言：「世尊、若非法身、是何等身。」仏言：「文殊師利、名解脱身、非法身也。依解脱身、声聞・縁覚・諸仏如来其身平等、而仏法身差別殊勝。法身勝者、勝彼一切声聞・縁覚無量無辺阿僧祇功德。奇特殊勝、不可為譬。」¹⁸

仏は文殊師利に告げる：「如実に十地波羅蜜を修行して、轉身して成就するようになって、妙法身を得ます。これが諸仏如来の法身相と言われる、と知るべきです。文殊師利よ、仏の法身に二種の相があって、不可思議です。その二種は何かと言うと、いわゆる法身が諸々の戲論から離れ、一切の有為行相から離れているのに対して、諸々の衆生は執著戲論と有為行相に執着しているのです。」文殊師利は仏に言う：「世尊よ、声聞と縁覚が轉身によって得るのは、法身ですか、それとも非法身ですか。」仏は文殊師利に告げる：「法身ではありません。」文殊師利は仏に言う：「世尊よ、もし法身でなければ、それはどのような身でしょうか。」仏は言う：「文殊師利よ、それは解脱身と言われて、法身ではありません。解脱身によれば、声聞・縁覚・諸仏如来の身が平等ですが、仏法身はそれと異なってより殊勝です。法身勝とは、一切の声聞・縁覚の無量無辺の阿僧祇功德より勝るので、極めて殊勝であって、譬えで言えません。」

¹⁷ 唐代以前の中国仏教を検討する場合、筆者は前掲のチベット訳を活用する袴谷氏の結論に賛成しかねる。なぜかと言うと、もし思想的視点から考えると、南北朝から隋にかけての中国仏教にとって、漢訳仏典とサンスクリット原典が一番重要な根拠であろう。当時から少なくとも二百年以降になって初めてチベットで翻訳されたチベット訳は、南北朝期の中国で漢文に翻訳されていた際に使用されていた梵本あるいはほかのインド・西域言語のテキストとどれほど一致しているか、ということについて、筆者は疑問を抱いている。

¹⁸ 菩提流支訳『深密解脱経』、『大正蔵』16・685a。

とある。¹⁹ここで特に注意に値するのは、声聞と縁覚が轉身によって得るのが法身ではなく、解脱身であることである。この解脱身は声聞・縁覚・仏如来にとって平等であるのに対し、法身は仏にしかないのである。つまり、ここに見られる轉身（＝転依）は、法身と真如の顕われ（＝現成）ではなく、執著戲論や有為行相などから離れていく解脱身である。換言すれば、“tathāgatagarbha（如来蔵）”や“tathatā（真如）”の転依（parivṛtti）ではなく、“ālayavijñāna（アーラヤ識）”や“bīja（種子・習気）”の転依（parāvṛtti）とも言えよう。

上記の菩提流支訳『深密解脱経』の場合とは同様であるが、菩提流支とともに中国北朝に渡った仏陀扇多（?-?）が翻訳した『撰大乘論』では、

何故報身不名具真身成。有六種相故。示現色身故。及無量仏世界中分別現故。隨信現故。不定見真實異種種見故。現同生事、菩薩声聞天等種種衆雜見故。及阿梨耶識等轉身現故。唯成報身、不名真身、有何義故。唯是応身、不名真身。²⁰

なぜ報身は具真身成と言われないのかと言うと、六種の相があるためである。色身を現すから。無量仏の世界において分別に現れるから。信に随って現れるから。不定見や真實異種種見があるから。同生事と菩薩・声聞・天などの雜見を現すから。阿梨耶識などが轉身し現れており、ただ報身のみとなり、真身と言われないから。ただ応身であり、真身と言われないのである。

と述べられている。²¹即ち、菩薩・声聞・天などにある阿梨耶識が転依して報身となり、応身と言われるようになる、ということになっている。ここに見られる「轉身（＝転依）」は、菩薩・声聞・天などにある阿梨耶識の転依であり、言い換えれば、“ālayavijñāna（アーラヤ識）”や“bīja（種子・習気）”の転依（parāvṛtti）であろう。このため、報身・応身に過ぎず、真身と言われないのである。

高崎氏の研究によれば、転依は“parāvṛtti”を原語とすると考えられる経論には、『撰大乘論』がある。真諦訳『撰大乘論』に「転依者、対治起時、此依他性由不浄品分永改本性、由浄品分永成本性」とあるところの「転依」は、チベット訳によれば“gshan-gyur”と見え、それは「依他性の対治者が生ずる時、雜染分が滅し（ldog

¹⁹ 菩提流支訳『深密解脱経』（玄奘訳では『解深密経』になる）の整った梵本は未だ見当たらないため、ここで漢訳しか出されていないことになっている。なお、そのチベット訳が現存するが、当時から少なくとも二百年以降になって初めて翻訳されたチベット訳は漢文に翻訳されていた際に使用されていた梵本あるいはほかのインド・西域言語のテキストとどれほど一致しているか、筆者は疑問を抱いているため、ここでは省略する。この点について、下記の『撰大乘論』の場合も同様である。『解深密経』のチベット訳の現代語訳について、袴谷憲昭『唯識の解釈学—『解深密経』を読む—』（春秋社、1994年）ほか参照。

²⁰ 仏陀扇多訳『撰大乘論』、『大正蔵』31・112a。

²¹ 『撰大乘論』のチベット訳の現代語訳に関しては、長尾雅人『撰大乘論—和訳と注解（上）』（講談社、1982年）と同『撰大乘論—和訳と注解（下）』（講談社、1987年）を参照。

cin)、清浄分が生ずる (gyur-ha) ことである」、という。²²これも上記の結論の証拠と言えよう。

一方、上記の理解とやや異なる転依説もあったようである。法上 (495-580) の著作とされる『十地論義疏』には、

法身者法性身、心者第七心、意者第六意、識者五識識。故『楞伽經』云：「心為採集主、意為広採集、現識分別五。」離此七種識轉為智、故云唯智依止。²³

法身とは法性身であり、心とは第七心であり、意とは第六意であり、識とは五識識である。このため、『楞伽經』に言う：「心は採集の主であり、意は広採集であり、現識は五つに分けるのである。」この七種の識から離れて転依して智となるため、ただ智依止と言われる。

とある。坂本氏によれば、法上の阿梨耶識は妄の一面と真の一面とを有しており、その妄と真とは法上においては真妄和合の状態にある、という。²⁴よく知られているように、法上の場合、阿梨耶識は第七識と見なされている。上記の法上の解釈によれば、第七識としての阿梨耶識はもし転依すれば、智になることができる。ここに見られる智は法性身としての法身であるか否か、ということは一つの問題点であろう。

この問題に関しては、真谛訳『撰大乘論』では明確に説明されている。即ち、

云何受用身不成自性身。由六種因故。一由色身及行身顯現故。二由無量大集處差別顯現故。三隨彼欲樂見、顯現自性不同故。四別異別異見、自性變動顯現故。五菩薩聲聞天等種種大集相雜和合時、相雜顯現故。六阿梨耶識及生起識見、轉依非道理故。是故受用身無道理成自性身。²⁵

なぜ受用身は自性身とならないのかと言うと、六種の因があるためである。一は色身および行身が顕現するからである。二は由無量の大集處の差別が顕現するからである。三は欲樂見に随い、自性が不同であることを現すからである。四は別異別異見のため、自性變動が顕現するからである。五は菩薩や声聞天などの大集が混ざって和合する際、混ざり合って顕現するからである。六は阿梨耶識および生起識見が転依し、道理とあわないからである。このため、受用身は自性身と異なっている。

と。これは明らかに上記の仏陀扇多訳『撰大乘論』とは異なっている。即ち、真谛訳

²² 前掲高崎論文。

²³ 法上撰『十地論義疏』、『大正蔵』85・763c。

²⁴ 前掲坂本書、390頁。

²⁵ 真谛訳『撰大乘論』、『大正蔵』31・132a。

『撰大乘論』によると、阿黎耶識および生起識見の転依は道理と合わないため、受用身は自性身と異なっている、という。換言すれば、阿黎耶識が転依という方法を通して自性身に変貌することはありえない、ということになっていると言えよう。これより見れば、上述の法上の場合とはやや異なっているように思われる。

しかし、無視できないのは、同じく真諦訳とされる経論として、真諦訳『撰大乘論釈』には、「釈曰、阿黎耶識及生起識即是受用身、此二識転依名法身」²⁶とある。これは明らかに上記の真諦訳『撰大乘論』に見られる意見と異なっている。つまり、真諦訳『撰大乘論釈』は、阿黎耶識が転依という方法を通して自性身に変貌することを認めている。この問題については、やや憶測の域を出ないものの、もし翻訳に際して使用されていた梵本に見られるサンスクリット原語を想定すれば、南北朝期の中国仏教において、仏身論（種子やアーラヤ識の転依は報身であり、法身ではない）に関する「転依」の原語は“parāvṛtti”であるのに対し、清浄な法身に関する「転依」の原語は“parivṛtti”であることが推測される。

ちなみに、浄影寺慧遠（523－592）は『大乘義章』において、転識を阿陀那識の異名と見なしている。よく知られているように、初期地論師の解釈とは異なっており、浄影寺慧遠の場合になると、阿陀那識は既に阿梨耶識と同様に見なされるようになっていく。つまり、転依はアーラヤ識より低い段階、または同じ段階に配積されることになっている。坂本氏によれば、その根拠は『大乘起信論』にある。²⁷もしそうであれば、『起信論』に見える転依あるいは転識は、“tathatā（真如）”の転依（parivṛtti）と“ālayavijñāna（アーラヤ識）”の転依（parāvṛtti）ではなく、“ālayavijñāna（アーラヤ識）”と無明の働きに過ぎない、ということになっているかもしれない。²⁸これについては、更に研究する必要があるが、阿梨耶識を浄なる真識・真如識と見なす浄影寺慧遠の問題意識には、阿梨耶識の転依という概念はそもそもないかもしれない。²⁹

なお、青木隆氏によって既に判明されたように、地論宗南道派は真修・縁修説を主張し、煩惱を断じて空理を了解する段階を縁修と言い、縁修によって自体真如の顕現を真修と言っている。³⁰筆者はこの結論に賛成する。つまり、縁修は“ālayavijñāna（アーラヤ識）”の転依（parāvṛtti）に関わるのに対し、真修は“tathatā（真如）”の転

²⁶ 真諦訳『撰大乘論釈』、『大正蔵』31・267b。

²⁷ 前掲坂本書、394頁。

²⁸ この点に関しては、『起信論』には、「生滅因縁者、所謂衆生依心・意・意識転故。此義云何？以依阿梨耶識説有無明不覺而起、能見、能現、能取境界、起念相續、故説為意。此意復有五種名。云何為五？一者、名為業識、謂無明力不覺心動故。二者、名為転識、依於動心、能見相故」（『大正蔵』32・577b）とある。

²⁹ 浄影寺慧遠の心識説について、吉津宜英「浄影寺慧遠の「真識」考」（『印度学仏教学研究』第22巻第2号、1974年）、同「浄影寺慧遠の「妄識」考」（『駒澤大学佛教学部研究紀要』第32号、1974年）、岡本一平「浄影寺慧遠における初期の識論」（『地論宗の研究』所収、国書刊行会、2017年）など参照。

³⁰ 青木隆「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」、『東方学』第93輯、1997年。

依 (parivṛtti) に関わる、ということであろう。一方、上述のように、法上や慧遠の段階、即ち南道派の段階になると、やや異なる意見も出てきたように思われる。これに関しては、同じく青木氏の研究によれば、地論宗南道派の独特な断惑論や心識説は、おそらく転依に関する正確な知識のない段階で何とか唯識思想を理解しようとしたため生じたものであろう、という。³¹換言すれば、初期地論師とは異なっており、南道派の転依説になると、正確と言えない知識あるいは経論に基づいて展開していったのである。これは今後の課題であろう。

三、真諦三蔵と撰論章疏に見られる転依 (parivṛtti) と真如 (tathatā)

では、転依について、真諦三蔵 (499–569) と当時の『撰大乘論』諸注釈書がどのように認識していたのか、ということについて検討していきたい。

真諦の訳経事業を通し、インド仏教の教理思想の全体像がより詳しく紹介されており、中国の仏教者たちの認識と理解も更に深まっていったため、転依に関する理解と解釈も分類化されるようになっていったのである。

まず、真諦訳とされる経論を見てみよう。真諦訳『無上依経』には、

阿難、何者名為菩提自性。十地十波羅蜜如理如量修出離道、所得轉依寂靜明淨。声聞緣覺非其境界。是即名為菩提自性。阿難、是界未除煩惱殼、我說名如來藏至極清淨。是名轉依法。³²

阿難よ、何を菩提自性と名付けるのか。十地において十波羅蜜によって真如の理に従って出離道を修しており、それによって得られた転依は寂靜であって明淨である。声聞と緣覺はその境界に達しないのである。これは菩提自性と言われる。阿難よ、この界において煩惱の殻からまだ離れていないため、私はこれを極めて清淨な如来蔵と名付ける。これは転依法と言われる。

とある。ここでは、転依は菩提自性に関わっており、声聞と緣覺の境界ではなく、その代わりに、極めて清淨な如来蔵である、と説かれている。ここの記述より見れば、“tathāgatagarbha (如来蔵)” や “tathatā (真如)” の転依 (parivṛtti) に近いと言えよう。³³

³¹ 前掲青木論文参照。

³² 真諦訳『無上依経』、『大正蔵』16・470c。

³³ 真諦訳『仏性論』には、「無垢者、一切智障滅故。澄靜者、客塵所不能染、以本性清淨故。轉依者、勝声聞獨覺菩薩三人所依止法故。又有四種相応知。一者為生依、二滅依、三善熟思量果、四法界清淨相。一生依者、仏無分別道相續依止。若不緣此法、無分別道即不得生。以依緣此故、名此法為道生依。二滅依者、一切諸惑及習氣究竟滅不生、無所依止故。若不依此轉依法究竟滅惑者、則声聞獨覺與仏滅惑不異」(真諦訳『仏性論』、『大正蔵』31・801ab)、とある。これと『無上依経』に見られる上記の部分との関連性が注目される。同じく真諦訳とされる『仏

更に重要視されるべきは、真諦訳とされる『三無性論』に見える以下の説明である。

若説不浄品謂有流界、若説浄品謂無流界、此無流界以轉依為體也。此轉依不可思惟、復有二種。言轉依者、約位有五種。一者一分轉依、謂二乘人依我見我愛滅故、無流相續、異於凡夫、所以名轉廻轉。異前凡夫所依有流也。二者具分轉依、謂初地菩薩具得人法兩空也。三者有動轉依、謂七地已還、有出入觀、故名之為動。四者有用轉依、謂十地已還、事未棄故、不捨功用、故名有用。五者究竟轉依、謂如來地至得圓滿、故名究竟。是名轉依也。³⁴

もし不浄品が有流界であって浄品が無流界であると言え、この無流界は轉依を體とすることを知るべきである。この轉依は不可思惟であり、二種がある。轉依には、位の立場から言えば五種がある。一は一分轉依であり、いわゆる二乗の人は我見我愛にこだわって滅びるため、無流が相續し、凡夫とは異なっており、轉廻轉と言われるから。凡夫が依止する有流とは異なる。二は具分轉依であり、いわゆる初地の菩薩は人空と法空をともに得る。三は有動轉依であり、いわゆる七地より以上になると、出入觀があるようになるため、動と言われる。四は有用轉依であり、いわゆる十地より以上になると、功用をまだ捨てていないため、有用と言われる。五は究竟轉依であり、いわゆる如來地において圓滿を得るため、究竟と言われる。これは轉依と言われる。

つまり、『三無性論』のこうした解釈によれば、轉依を更に分類することも可能である。すべての轉依は同様ではないのである。この中、最も高いレベルにあるのは究竟轉依である。明らかなことに、こうした分け方は菩薩の修行の階位説に従って説かれている。注意すべきは、南北朝仏教において、「無流」は「無漏」の異訳であるため、轉依はここで無漏法の根拠と見なされていることである。これより考えると、アーラヤ識の轉依も含まれているため、凡夫の轉依の可能性も否定されないと見えよう。

同じ真諦訳『三無性論』では、上記の五種類ではなく、轉依を三種類に分けている場合も見える。即ち、

復有三種轉依者、三乘轉依。二乘者、且約聲聞自有二種。一一向寂靜、二廻向菩提。問曰、盡後生人、云何受得無上菩提。答曰、住於化身、修菩提道、非住報身也。聲聞轉依、背於生死、修無流道。獨覺亦爾。並修習所得。菩薩轉依者、由修

性論』と『無上依經』との関連性に関しては、拙稿「真諦訳とされる『仏性論』における「真如」と「信樂」—『解節經』と『無上依經』との関連を中心に—（『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』第49号、2016年）を参照されたい。

³⁴ 真諦訳『三無性論』、『大正藏』31・874bc。

正方便、及依止無二智。³⁵

また、三種の転依があるとは、三乗の転依である。二乗とは、声聞の立場から言えば二種がある。一は一向寂靜であり、二は廻向菩提である。問う、再生のない境地に至った人はどのように無上菩提を得るのか。答えて言う、化身に身を置き、菩提道を修しており、報身にあるのではない。声聞の転依は生死から離れ、無流道を修するのである。独覚も同様である。修習によって得られるのである。菩薩の転依は、正方便を修することと無二の智に依止することによるのである。

と。こうした分け方は階位説ではなく、三乗説に従って説かれているのである。声聞と縁覚の転依は生死から離れ、無流道を修するのである。菩薩の転依は正方便を修することと無二の智に依止することによるのである。これより見ると、『三無性論』の解釈に従えば、菩薩の転依は声聞や縁覚などと異なっており、すべての転依を一概に同じように見なして扱う仕方には問題があると言わざるを得ない。

一方、真諦訳『転識論』では、転依は無分別の如如智と見なされている。即ち、

是名無所得、非心非境。是智名出世無分別智、即是境智無差別。名如如智、亦名轉依。捨生死依、但依如理故。麤重及執二俱尽故。麤重即分別性、執即依他性。二種俱尽也、是名無流界、是名不可思惟、是名真實善、是名常住果、是名出世樂、是名解脫身。於三身中即法身。³⁶

これは無所得と言われ、心でもなく、境でもない。この智は出世無分別智と言われ、即ち境と智とは無差別である。如如智と言われ、また転依とも言われる。生死の拠り所を捨て、ただ如の理にしか従わないからである。麤重と執はともに尽きるためである。麤重は即ち分別性であり、執は即ち依他性である。二種はともに尽きると、無流界とも言われ、不可思惟とも言われ、真實善とも言われ、常住果とも言われ、出世樂とも言われ、解脫身とも言われる。三身の中において、即ち法身である。

と。無分別の如如智（＝真如）は転依であり、この転依は無漏界にも法身にもつながっているのである。明らかなことに、ここで説かれている転依は、“tathatā（真如）”の顕われである転依（parivṛtti）であろう。

次に、地論学派と真諦訳書の影響を受けた撰論師たちの解釈を見よう。本論においては、主に敦煌写本 S.2435 『撰大乘論章』の場合を検討しておく。³⁷

³⁵ 真諦訳『三無性論』、『大正蔵』31・878a。

³⁶ 真諦訳『転識論』、『大正蔵』31・63c。

³⁷ 『撰大乘論』の諸注釈書の思想は必ずしも一律とは言えないため、撰論師全体の転依（parivṛtti）理解については別稿に譲りたい。

転依と阿梨耶識との関係について、S.2435 は、

言梨耶識者、此方正翻名無沒識。此有二義。一識生滅門、能受淨熏、終能轉依成
応身功德、名為無沒。二就識真如門、終可顯了成就法身、名為無沒。³⁸

梨耶識は、この国では無沒識と翻訳される。ここには二つの義がある。一は識生
滅門であり、淨熏を受けることができ、その転依によって応身の功德が成り立
ち、無沒と言われる。二は識真如門であり、その顯了によって法身が成就し、無
沒と言われる。

と言っている。転依はここで阿梨耶識に直接かかわっていると見なされており、生滅
の阿梨耶識は淨熏を受けて転依すれば応身になる、という。これは明らかにアラーヤ
識の転依、つまり“ālayavijñāna (アラーヤ識)”の転依 (parāvṛtti) であろう。一方、
転依した阿梨耶識と法身との関係に関しては、S.2435 の作者は『大乘起信論』の「生
滅門・真如門」を利用し、“ālayavijñāna (アラーヤ識)”の転依 (parāvṛtti) は応身であ
り、それによって顯される真如は法身である、と解釈している。

同じ S.2435 には、類似の説明が見える。即ち、

本識六識在初地已前、未證真如、名之為妄。初地已上、淨品轉依、証会法身、名
之為真。故「智差別勝相」中説云、阿梨耶識及生起識名受用身、此名応身、以為
受用身也。以陀那識中無其淨品、轉依証真如義。³⁹

本識と六識は初地の前の段階では、まだ真如を証していないため、妄と言われ
る。初地より以上になると、淨品が転依し、法身を証得することになるため、真
と言われる。このため、「智差別勝相」では、阿梨耶識と生起識は受用身と言われ
ており、これは応身と言われるため、受用身にもなる。陀那識の中に淨品がない
ため、転依によって真如義を証得する。

と。つまり、初地より以上になると、妄の状態にあった阿梨耶識と六識は転依するこ
とによって法身を顯して得ており、その顯される真如は「真」である。換言すれば、
真如が妄の状態から転依して真の状態になるわけではなく、妄であった阿梨耶識
(ālayavijñāna) が転依 (parāvṛtti) することにより、真如が得られることになるのであ
る。

ちなみに、生滅の阿梨耶識は淨熏を受けて転依すれば応身になると言われている
が、その熏習と転依との関係も重要であろう。これについて、S.2435 では以下のよう
に述べられている。

³⁸ S.2435 『撰大乘論章』、『大正蔵』85・1013a。

³⁹ S.2435 『撰大乘論章』、『大正蔵』85・1014b。

熏習不同、有其四種。一名資熏、二名熏成、三名熏轉、四名熏頭。言資熏者、真妄等法更相資助、名曰資熏。故『起信論』中名真如熏熏真如等。言熏成者、六七二心起於染淨、熏彼本識成染淨種子、名為熏成。故「熏習章」云、能熏者相續短、所熏者相續長。六七間起名之為短、本識相續目之為長。言熏轉者、本識先已被熏成染淨種子。後為聖道令所熏染種漸滅淨增、名為熏轉。故「寂滅相」中云、不淨品永改、本性淨品永成。本性名為轉依。言熏頭者、法性本淨、為分別惑覆、名有垢真如。修無分別智、息去惑妄、本淨始顯成無垢真如、名為法身。故「出世淨章」中本論云、聞熏習是法身種子。⁴⁰

熏習には相違があり、四種がある。一は資熏であり、二は熏成であり、三は熏轉であり、四は熏頭である。資熏とは、真妄などの法は互いに助け合うため、資熏と言われる。このため、『起信論』では「真如熏熏真如」と説かれている。熏成とは、六と七との二心は、染と淨に起こっており、本識を熏習し、染淨種子にさせるため、熏成と言われる。このため、「熏習章」に言う、能熏は相續が短であり、所熏は相續が長である。六と七との間に起こると短と言われており、本識の相續は長と言われる。熏轉とは、本識はその前に既に熏習され、染淨種子になった。後になると、聖道によって熏せられる染の種は滅びつつも、淨は増えていくことになるため、熏轉と言われる。このため、「寂滅相」に言う、不淨品は時間をかけて変わっていくのに対し、本性淨品は時間をかけて成就されるのである。本性は轉依と言われる。熏頭とは、法性は本淨であるが、分別に覆われるため、有垢真如となってしまう。無分別智を修し、惑妄を除くことにより、本淨ははじめて無垢真如として顯われてくるため、法身と言われる。このため、「出世淨章」に言う、聞熏習は法身種子である、と。

ここで特に注意すべきは、「言熏轉者、本識先已被熏成染淨種子。…中略…本性名為轉依。言熏頭者、法性本淨、為分別惑覆、名有垢真如。修無分別智、息去惑妄、本淨始顯成無垢真如、名為法身」という部分である。つまり、本性淨品は最初からありのままに存在しており、清淨な状態であり、轉依とも言われるのである。こうした清淨な法性は分別に覆われるため、有垢真如となる。無分別智を修して惑妄を除けば、はじめて無垢真如として顯われてくるため、法身と言われる。この過程は聞熏習にも密接につながっている。⁴¹後者は正に真如の顯われであり、“tathatā (真如)”の顯われである轉依 (parivṛtti) にほかならない。換言すれば、“tathatā (真如)”そのものが働いて変化することではないように思われる。

⁴⁰ S.2435 『摂大乘論章』、『大正藏』85・1021b。

⁴¹ 中国唯識学派における聞熏習については、吉村誠「中国唯識における聞熏習説について」(『印度学仏教学研究』第58巻第1号、2009年)参照。

注意に値するのは、S.2435 に見える上記の解釈は、“nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āsrayapariṅtilakṣaṇo” という『宝性論』の梵本に見られる説明と一致していることである。即ち、無垢真如 (nirmalā tathatā) は仏地 (buddhabhūmi) における転依 (pariṅtilakṣaṇo) を特質としているのである。これは“nirmalā tathatā (無垢真如)”の現成であろう。この点から見れば、当時の撰論学派には、『宝性論』を十分に理解して活用した撰論師が間違いなく存在していたと考えられる。少なくとも S.2435 の作者は“tathatā (真如)”そのものが働いて変化することを積極的に主張していないようである。

なお、唐代華嚴宗の法蔵 (643–712) の著作とされる『華嚴經探玄記』には、

又弁法師云、聞熏与解性和合、転成聖人依、故入発心住也。⁴²

また、弁法師が言う：「聞熏は解性と和合し、転じて聖人の所依になるため、発心住に入る。」

とある。法蔵はここで撰論師であった可能性の高い弁法師の意見を引用している。即ち、聞熏習は解性ととともに働いて転依し、聖人の所依となる、という。ここに見られる「解性」は、撰論学派において、アーヤ識に密接につながっていると見なされている。⁴³つまり、撰論学派の解釈によると、アーヤ識は聞熏習と解性によって転依し、成就して仏果になる、ということが分かる。これは明らかにアーヤ識の転依であり、真如そのものには直接かかわっていないように思われる。⁴⁴

四、唐代仏教に見られる転依 (pariṅtilakṣaṇo) と真如 (tathatā)

周知のように、玄奘三蔵 (602–664) の新訳により、転依 (pariṅtilakṣaṇo) も真如 (tathatā) も当時のインド仏教の理論に従って新しく整理され定義されるようになっていった。このため、玄奘以降になると、転依 (pariṅtilakṣaṇo) に関する解釈も統一される傾向にあった。最後に、新羅元暁と玄奘門下を例にして取り上げてみたい。

新羅元暁 (617–686) は玄奘の新訳の影響を受けつつ、自分なりの理解を示しており、その著作には転依に関する解釈を見出すことができる。元暁は『涅槃宗要』では、次のように述べている。

⁴² 法蔵撰『華嚴經探玄記』、『大正蔵』35・456a。

⁴³ 例えば、道宣撰『続高僧伝』には、「青州道蔵寺道奘法師…中略…立四種黎耶、聞熏、解性、仏果等義」(『大正蔵』50・512a) とある。

⁴⁴ 南北朝期の中国仏教における「解性」に関しては、近年の研究として、Ching Keng 「Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed by Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters」(ハーバード大学博士号請求論文、2009年)がある。

真如法性本来無染、故曰性淨、亦名本来清淨。涅槃即如如理、凡聖一味、是故亦名同相涅槃。方便壞者、智悲善巧壞二邊著、由是轉依真如顯現。從因立名、名方便壞。由轉二著、不住二邊故、亦名無住处涅槃。…中略…就實言之、是二涅槃同以轉依真如為體。但斷因所顯義門、名為有余果。已所顯義門說名無余。如『撰論』云、煩惱業滅故言即無種子、此顯有余涅槃。果報悉滅故言一切皆盡、此顯無余涅槃。又『瑜伽論』「決擇分」說、問、若阿羅漢六處生起即如是、住相續不滅、無有變異、更有何等異轉依性、而非六處相續而轉。若更無有異轉依者、何因緣故前後二種依止相以、而今後時煩惱不轉、聖道轉耶。答、諸阿羅漢實有轉依、而此依轉依清淨真如所顯。而彼真如與其六處異不異性、俱不可說。問、又下言、無余依中所得轉依當言是常。當言無常。答、當言是常。清淨真如之所顯故、非緣生、無生滅故。…中略…無垢真如正是涅槃。但望二身說此真如、名為有余。別余故。若望法身說此真如、名曰無余。無別余故。如『撰論』云、如緣覺不觀衆生利益事、住無余涅槃。菩薩即不如是、住波若波羅蜜、不捨衆生利益事。般涅槃亦有余、亦無余。於法身是無余、於応身是有余。故言離住無余涅槃。以不応彼處故。又復即此轉依真如涅槃望於三身、說無住处。所以然者、二身生滅不同真如、是故不住於彼涅槃。法身離相、無異真如、故非能住於其涅槃。故對三身說為無住。⁴⁵ 真如法性はもとより無染であるため、性淨とも言われ、本来清淨とも言われる。涅槃は即ち如如理であり、凡と聖とは一味であるため、同相涅槃と言われる。方便壞とは、智悲善巧は二邊への執着を壊しており、これによって轉依し、真如を顯すのである。因によって名を立てるのであり、方便壞と名付ける。二著を轉じ、二邊に陥らないため、無住处涅槃と言われる。…中略…実の立場から言えば、この二つの涅槃はともに轉依真如を体とする。因を断じることによって顯われた義門は有余果と言われる。既に顯われた義門は無余と言われる。『撰大乘論』に言うように、煩惱業が滅びるため、無種子と言われる。これは有余涅槃を顯す。果報は悉く滅びるため、一切皆尽と言われる。これは無余涅槃を顯す。また、『瑜伽論』の「決擇分」に言う、「問う、もし阿羅漢は六處において即如是を生起させ、相續不滅にとどまり、變異もなければ、更に何か轉依性と異なっており、六處において相續し轉じることはいないものがあるか。もし更に轉依と異なることがなければ、なぜ前後の二種は互いに依止するが、後になると、煩惱が轉じなくて聖道が轉じることになるのか。答える、阿羅漢には実に轉依があり、これは轉依清淨真如によって顯されるのである。真如は六處とは異なりつつ、異なるため、ともに説くべきではない。問う、また言う、無余依において得られた轉依は常であるか、それとも無常であるか。答える、常と言うべきである。清淨真如の顯われであるため、縁生ではなく、生滅がないから」と。…中略…無垢真如は正に涅槃である。ただ二身の立場からこの真如を説けば、有余と言われ

⁴⁵ 元曉撰『涅槃宗要』、『大正藏』38・243a—244b。

る。別余があるから。もし法身の立場からこの真如を説けば、無余と言われる。別余がないから。『撰大乘論』に言うように、縁覚が衆生の利益事を観ないように、無余涅槃に入るのである。菩薩はそうではなく、波若波羅蜜により、衆生の利益事を捨てない。般涅槃は有余でもあり、無余でもある。法身においては無余になり、応身においては有余になる。このため、無余涅槃から離れている。その処に応じないから。また、この転依真如涅槃を三身の立場から言うため、無住处と説く。なぜかと言うと、二身の生滅は真如とは異なるため、その涅槃に入って留まるのではないのではない。法身は相から離れ、真如とは異ならないため、その涅槃に入って留まるのではない。このため、三身に対して無住と説く。

元暁の解釈には、三点の重要視すべきことがあるように思われる。まず、真如法性はもとより無染であるため、本来清浄とも言われており、二辺への執着を壊すことにより、転依して真如を顕す、ということである。これより見れば、真如そのものは本来清浄であり、転依によって顕されることが分かる。次に、阿羅漢には実に転依があり、転依清浄真如によって顕されており、清浄真如の顕われは縁生ではなく、生滅がないため、その無垢真如は正に涅槃である、ということである。この解釈によると、清浄真如としての無垢真如は涅槃であり、その顕われは転依である。三点目は、転依真如涅槃を三身の立場から言えば、二身の生滅は真如と異なるのに対し、法身は相から離れ、真如とは異ならない、ということである。即ち、真如の転依は二身の生滅と異なっており、法身につながっている。

元暁のこうした解釈は、筆者の理解では、敦煌写本 S.2435 『撰大乘論章』の作者などの撰論師の意見とは矛盾しないと考えられる。つまり、無垢真如 (nirmalā tathatā) は仏地 (buddhabhūmi) における転依 (parivṛtti) を特質としており、その“tathatā (真如)”の顕われは転依 (parivṛtti) であるのである。転依の理解について言えば、やや不安定な地論師の段階よりも、元暁は撰論師の解釈から受けた影響がもっと大きいと言えよう。

次に、玄奘門下の場合を見ておく。まずは玄奘の弟子である慈恩大師基 (632-682) の解釈である。基は『成唯識論』に対する注釈書である『成唯識論述記』において、転依について、

転依有三。一心転即真如、二道転即前能転道、三龜重即阿頼耶故。⁴⁶

転依には三種がある。一は「心転即真如」であり、二は「道転即前能転道」であり、三は「龜重即阿頼耶」である。

と言っている。基は転依を解釈するにあたって、真如と阿頼耶識の語を同時に使用

⁴⁶ 基撰『成唯識論述記』、『大正蔵』43・595a。

し、真如と阿頼耶識はそれぞれ転依の一種類または一側面である、と強調している。重要なのは、基のこうした解釈によれば、真如も阿頼耶識も転依のカテゴリーの中に属している、ということである。

上記の基の解釈について、新羅遁倫（?－?）は『瑜伽論記』では、更に詳細に説明している。

頼耶持種、由断頼耶、当知已断一切縁種之根。基云此言転依、故有三種。一心転依、謂真如転作所依也。二道転、即無分別智。此是能転也。三滅性、即択滅無為。此之所縁即択滅。由此縁之智縁真如所得、故而建立。⁴⁷

頼耶持種について言えば、頼耶を断じることにより、一切の縁種の根を断じると知るべきである。基が言う、この転依には三種がある。一は心転依であり、いわゆる真如が転依して所依となる。二は道転であり、即ち無分別智である。これは能転である。三は滅性であり、即ち択滅無為である。この所縁は即ち択滅である。こうした縁の智を用いて真如を観照することによって得られるため、こうした分け方を建立するのである。

遁倫の解釈は基本的に基の解釈と同じ方向性にあると思われる。これも転依に関する玄奘門下の主流な学説であろう。即ち、真如の転依も転依の一種であるが、それは真如そのものが働いて変化することではなく、その代わりに、真如が変化と転依の所依なのである。これに対し、阿頼耶識は一切種の根本であり、その阿頼耶識を断じることが転依の目的の一つであり、阿頼耶識の択滅により、真如の転依が成立するようになる、という。このため、真如の転依は真如そのものの変化と縁起ではないことになっている。

転依と仏身説との関係について、遁倫は『瑜伽論記』において、

於諸地中修出離、以为了因。顕浄真如転依成満是法身相。第二明二乗転依不名法身、以其未断所知障故。由断惑障所顕真如、名解脱身。由解脱身三乗平等。由法身故有其差別。⁴⁸

諸地の中において出離を修しており、これをもって了因とする。浄真如が転依することにより、法身相が成就するようになる。第二、二乗の転依が法身ではないことを明らかにするのである。所知障をまだ断じていないから。断惑障によって顕われてきた真如は、解脱身と言われる。解脱身があるため、三乗は平等である。法身があるため、その差別がある。

⁴⁷ 遁倫『瑜伽論記』、『大正蔵』42・604b。

⁴⁸ 遁倫『瑜伽論記』、『大正蔵』42・787b。

と説いている。即ち、浄真如の転依により、法身が成就するようになる。これに対し、所知障をまだ断じていないため、二乗の転依は法身ではない。断惑障によって顕われてきた真如は解脱身と言われる、という。言い換えれば、清浄な真如の転依は法身に関わっており、所知障を断じていない二乗の転依はまだ法身とは言えない、と遁倫はここで明確に指摘している。つまり、清浄な真如の顕われである転依は二乗の転依と異なっているのである。転依に関しては、遁倫の学説は敦煌写本 S.2435『撰大乘論章』の作者のような撰論師、元暁や基とは、基本的に一致しており、現存する『楞伽経』と『宝性論』の梵本に見える言い方とも矛盾しないように思われる。

おわりに

以上のように、南北朝から唐にかけての中国仏教における転依説について検討してみた。本節において考察した問題点を、以下のようにまとめておく。

一、『楞伽経』によれば、「心・意・識」は煩惱の習気に関わり、転依によって習気から離れる。真如が転依するというのではなく、「心・意・識」が転依することにより、真如が解放され出現してくるのである。『楞伽経』の梵本において使用されているのは“parivṛtti”ではなく、“parāvṛtti”である。ここで転依するのは“tathatā（真如）”ではなく、“cittamanomanovijñāna（心・意・意識）”のような

“dauṣṭhulyavāsanāsvabhāvadharma（粗大な習気を自性とする法）”にほかならないため、“parivṛtti”の代わりに“parāvṛtti”を使用する。『宝性論』の梵本の場合、“nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āśrayaparivṛtilakṣaṇo”という説明によると、無垢真如（nirmalā tathatā）は仏地（buddhabhūmi）における転依（parivṛtti）を特質としており、“parivṛtti（転依）”は仏地（buddhabhūmi）における“nirmalā tathatā（無垢真如）”の現成であり、“samalā tathatā（有垢真如）”に直接関係しないのである。高崎氏の結論で言えば、“ālayavijñāna（アーラヤ識）”の場合には“parāvṛtti”と結合して「種子の転換」を強調することになり、“tathatā（真如）”の場合には“parivṛtti”と結合して「真如の現成」を強調することになる。

二、一方、転依に関しては、地論学派の意見が不統一であったようである。菩提流支と仏陀扇多の段階では、基本的に『楞伽経』や『宝性論』の解釈に従っていると言えるが、法上や慧遠の段階になると、やや異なる意見も出てきたように思われる。

三、真諦の訳経事業により、インド仏教の教理思想の全体像に関して、中国の仏教者たちの理解は深まっていったため、転依に関する解釈も分類化されるようになっていった。例えば、S.2435『撰大乘論章』の解釈は、『宝性論』の梵本に見られる説明と一致している。即ち、無垢真如（nirmalā tathatā）は仏地（buddhabhūmi）における転依（parivṛtti）を特質としているのである。これは『無上依経』・『三無性論』・『転識論』などの真諦訳書とも矛盾しないように思われる。このため、『宝性論』を十分に理解し

て活用した撰論師が存在していたと考えられる。

四、唐代仏教になると、転依に関しては、遁倫の学説は S.2435 の作者のような撰論師、元暁や基と基本的に一致しており、現存する『楞伽経』と『宝性論』の梵本に見える言い方とも矛盾しないように思われる。

第六章 朝鮮・日本仏教における真如・種姓説

玄奘三蔵の訳場には、新羅出身の僧侶や研究者が数多くいたことはよく知られている。玄奘の新訳とともに中国仏教で展開した種姓説は、当時の中国仏教の大論争として、新羅にもたらされた。新羅仏教には和会の基調があり、自ら信じる経論の立場を守りつつも、諸説を会通しようとする方向へ向かったのである。新羅仏教の特色を築き上げるうえで力があつたのが、元暁や円測などである。本章では、新羅元暁の著作に見られる『宝性論』の依用と解釈に絞り、それに見える種姓説を検討してみたい。

奈良朝の日本仏教の仏教教学思想は、興福寺や元興寺などの旧来教学と東大寺などの新伝教学との対立と影響を特徴とするのである。この中、前者は三論と法相唯識などのインド仏教系統を中心とするのに対し、後者は華嚴と天台などの中国仏教系統を中心としている。東大寺における華嚴学が、興福寺の法相唯識学と論争を行っていたこともよく知られている。本研究にとって、南北朝隋唐の中国仏教の延長線上の奈良朝仏教は不可欠な一環であるため、本章では東大寺寿靈『五教章指事』と興福寺智憬『起信唯識同異章』との『宝性論』依用を中心として、検討を加えてみたい。

第一節 新羅元暁と『究竟一乘宝性論』

はじめに

インド仏教における如来蔵思想の集大成である『究竟一乘宝性論』によれば、種姓(gotra)は如来蔵の定義の一部分または一側面である。その意味では、種姓は如来蔵の同義語とも言えよう。『宝性論』における種姓説をどのように理解するかというのは、ある意味で言えば、『宝性論』の根本的立場に対する理解を左右する極めて重要なことである。

貞観十九年(645年)に、玄奘三蔵(602-664)は長安に入り、インドから将来した経論を翻訳し始めた際、『仏地経論』と『成唯識論』の翻訳をきっかけとし、悉有仏性説と五姓各別説との論争は生じており、これは当時の新羅までも伝えられたのであろう。玄奘の訳場には、新羅出身の僧侶や研究者が数多くいたことはよく知られている。換言すれば、玄奘の新訳とともに中国仏教で展開した種姓説は、当時の中国仏教の大論争として、新羅にもたらされた。

新羅仏教の特色を築き上げるうえで力があつたのが、元暁(617-686)や円測(613-696)などである。特に新羅仏教の早い時期に登場し、それ以降の朝鮮半島の仏教に測り知れない影響を与えたのが元暁である。本節では、新羅元暁の著作に見られる『宝性論』の依用と解釈に絞り、それに見える種姓説を検討してみたい。

一、元暁の著作と『宝性論』

玄奘がインドから長安に帰って翻訳事業を開始したのは、元暁が二十九歳の時であるため、元暁が玄奘の新訳を参考したのは、三十代になって以降のことである。このため、『大乘起信論』などの旧訳経論の元暁に与えた影響が極めて重要であった。¹言うまでもなく、六世紀初期に中国北朝で翻訳された漢訳『宝性論』も元暁に重要視されていたのである。

『東域傳燈目録』の記載によると、元暁は漢訳『宝性論』について科文と注釈を著したことが分かる。即ち、

¹ 元暁における『大乘起信論』の影響と位置づけについて、石井公成「新羅仏教における『大乘起信論』の意義—元暁の解釈を中心として」(平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、1990年)、同『華嚴思想の研究』(春秋社、1996年)第三章、福士慈稔『新羅元暁研究』(大東出版社、2004年)、金相鉉『元暁研究』(ソウル、民族社、2000年)ほか参照。よく知られているように、元暁は『起信論』研究から出発しており、彼に与えた『起信論』の影響力は決定的であったと言ってもいいであろう。

『宝性論料簡』一卷、亦云科文、元暁。²

『宝性論料簡』という一卷の注釈書があり、また科文とも言われたことがある。著者は元暁である。

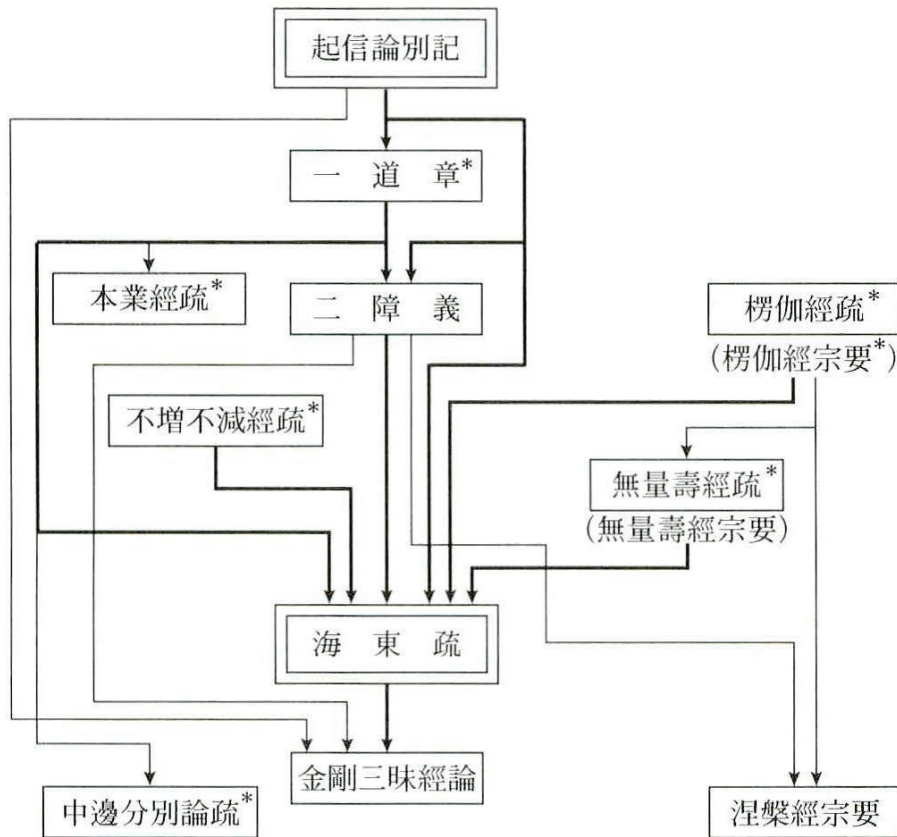
すなわち、元暁には『宝性論料簡』という一卷の注釈があり、『科文』とも言われたというのである。元暁はほかの著作において度々『宝性論』を引用しており、漢訳『宝性論』を重視するのが明白であろう。残念なことに、この『宝性論料簡』という著作は現存していないとされている。このため、引用と孫引きなどを通して元暁の『宝性論』依用を窺わざるを得ない。

元暁の『宝性論』依用を考えるにあたって、元暁の著作の成立順序を考察する必要がある。この問題を文献学的方法で最初に明らかにしようと試みたのは、石井公成氏である。現存する元暁の著作を引用関係から分析し、その成立順序を特定しようとする注目を集めた先行研究である。この研究のまとめとして、石井氏によって作られた図表は以下のようなものである。³

² 永超集『東域傳燈目錄』、『大正蔵』55・1158c。

³ 石井公成「新羅仏教における『大乘起信論』の意義—元暁の解釈を中心として」、平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、1990年、545—579頁。この論文は、後に同氏の『華嚴思想の研究』（春秋社、1996年）に「元暁の教学」（第三章第二節）として収められた。

〈石井公成氏説〉



大慧度經宗要*

判比量論* (671) この年、義湘歸國
(成唯識論を初めて引用)

普 法 章*

華嚴經疏* (華嚴經宗要*)

} 義湘所傳として智儼の
數錢の喩を
紹介す。

- 1) 矢印は自作の引用ないし参照を示す
- 2) 太線は特に『海東流』と関係の深い著作
- 3) *は現存しないか、あるいはその一部や佚文しか残されていない著作

石井氏だけでなく、福士慈稔氏も元暁の著作の成立順序について研究している。福士氏は元暁の著作における玄奘新訳経論の依用を利用し、元暁の著作の成立を以下の四つの段階に分類している。⁴

初期： 『発心修行章』などのような新訳経論の引用が見られない著作。

⁴ 福士慈稔『新羅元暁研究』、大東出版社、2004年、173頁。

中期：『起信論疏』や『起信論別記』などの650年以前に翻訳された新訳経論のみをひく著作。

後期Ⅰ：『涅槃経宗要』などのような654年に翻訳された新訳『俱舍論』を引く著作。

後期Ⅱ：『無量寿経宗要』などのような『成唯識論』・『大毘婆沙論』を引く著作。

また、伊吹敦氏も、石井説と福士説を踏まえつつ、『起信論別記』→『無量寿経宗要』→『起信論疏』→『涅槃経宗要』、という成立順序を提示している。⁵即ち、『無量寿経宗要』が『起信論別記』と『起信論疏』との間に成立したことを想定し、『涅槃経宗要』を最後の段階で成立した著作と見なしているのである。なお、『起信論別記』、『無量寿経宗要』と『法華宗要』は玄奘訳『瑜伽師地論』と『解深密経』を引用しているため、いずれも元暁は新訳経論を入手した後に書いた著作であろう。⁶

筆者が気づいたのは、漢訳『宝性論』は『起信論疏』、『起信論別記』、『無量寿経宗要』、『法華宗要』、『金剛三昧経論』、『涅槃宗要』などの著作において言及され引用されていることである。上記の先行研究によれば、これらはほとんど玄奘の新訳経論を入手した後の元暁の著作である。換言すれば、元暁は玄奘の新訳経論を知ったうえで、旧訳の如来蔵経論である『宝性論』を多く依用していった。つまり、玄奘の新訳経論を会通するために、元暁は『宝性論』のような旧訳経論を利用し、諸説を会通しようとする方向へ向かったのである。一方、元暁が『金剛三昧経論』や『涅槃経宗要』等の晩年の著作において、『成唯識論』の存在を知りつつもそれを用いなかったのであるとすれば、そこに元暁の意図を認めるべきであろう。

二、元暁の種姓説と『宝性論』

『宝性論』は如来蔵説・種姓説・仏性説をめぐって論述を展開しているため、元暁は種姓説を解釈するにあたって、それを依用している。

元暁は『法華宗要』において、『宝性論』を利用し、以下のように述べている。

問、阿羅漢先世因縁之所受身、必応当滅。住在何處而具足仏道。答、得阿羅漢時、三界諸漏因縁尽故、更不復生三界。有浄仏立、出於三界、乃至無有煩惱之名。於是国立仏所聞『法花経』、具足仏道。三者、『宝性論』云、問、説闡提無涅槃性、常不入涅槃者、此義云何。為欲示顯謗大乘因故。此明何義。為欲廻転誹謗大乘心、不求大乘心。依無量時、故作是説。以彼実有清浄性故。依是等文、当知諸教説有二乘定不成仏、及説無性有情等言、皆是方便不了義説。若説一乘、更無第二。一切衆生皆当作仏。如是經典是真了義。問、若立初師義者、後師所引文云何和会。彼師通曰、

⁵ 伊吹敦「元暁の著作の成立時期について」、『東洋学論叢』第31号、2006年。

⁶ 前掲伊吹論文参照。

諸一乗教所説諸文、皆為護彼不定性者、皆是方便、故不相違。『法花論』文及『宝性論』亦為述後方便教意。『智度論』文説阿羅漢生浄土者、是約不定種性声聞。由是道理、亦不相違。問、若立後師義者、前所引證云何得通。彼師通云、『深密經』説終不能令当坐道場証得無上正等菩提者、是明決定当入無余。永不能令不入無余、直証無上正等菩提。是故説為一向趣寂。然彼声聞入無余時、住八万劫或住六万四万二万、然後起心、即入大生於浄土、具足仏道。若論不定種性人者、唯住有余、依地入大。如『瑜伽論』分明説故、是故彼經亦不相違。対法論文説一乗教為方便者、是述三乗権教之意、而非究竟道理之説。⁷

問う、阿羅漢の前世の因縁によって受けた身は、必ず滅びる。では、どこにいて仏道を具足するのか。答える、阿羅漢を得た時、三界の諸々の漏因縁が尽きるため、また三界に生きることはしない。浄仏が顕われ、三界から離れており、煩惱の名がなくなる。この国土で仏によって説かれる『法花経』を聞くと、仏道を具足することになる。三は、『宝性論』に言う、「問う、一闡提には涅槃性がなく、常に涅槃に入れない、という説き方に関しては、どのように理解すればいいのか。答える、大乘を謗る説き方を明らかにしようとするからである。これは何の意味であろうか。大乘を謗って求めない心を変えようとするためである。無量の時を要するとして、この説を説いた。彼らには実際に清浄の性があるからである」と。こうした説き方により、どうしても成仏できない二乗と無性の有情などの存在を主張する言い方は、すべて方便であって不了義の説であると知るべきである。これに対し、もし一乗と言え、更に第二がないことになる。一切の衆生はすべて成仏できる。このような経典は本当の了義である。問う、初師の義を立てれば、後師の引文をどのように和会するのか。答える、すべての師が言うように、一乗教に説かれる諸々の文は、不定性を保護するために説かれたものであり、すべては方便であるので、矛盾しないのである。『法華論』と『宝性論』も後の方便教意を述べるためである。『大智度論』に説かれる浄土に生きる阿羅漢は、これは不定種性の声聞の立場から説かれたのである。この道理により、本当の道理とは矛盾しない。問う、もし後師の義を立てれば、前の引証をどのように会通するのか。答える、すべての師が言う、『解深密経』に説かれるどうしても道場で無上正等菩提を得られないのは、決定して無余涅槃に入ることを明らかにすることである。彼らにとって、無余涅槃に入らずに、そのまま無上正等菩提を得ることはあり得ないため、一向趣寂と言われる。然るに、彼らのような声聞が無余涅槃に入る際、八万劫あるいは六万・四万・二万劫を経て、その後、心を起こし、浄土において大生に入り、仏道を具足することになる。もし不定種性の衆生を論じれば、ただ有余涅槃にとどまり、地によって大に入ることになる。『瑜伽論』は分明の説き方を説いているため、道理とは矛盾しない。対法の経論は一乗教を方便と見なすため、三乗権教の意を述べることになり、究竟道理の説で

⁷ 元曉撰『法華宗要』、『大正蔵』34・875ab。

はない。

ここの解釈に示されているように、元暁は『法華宗要』で『解深密経』と『瑜伽論』を明確に引用しているため、玄奘の新訳経論を知ったうえで、『法華論』と『宝性論』を利用して新訳経論を会通しようとするのである。まず、『宝性論』に見られる「一闡提には涅槃性がなく、常に涅槃に入れない」という意見について、それは大乘を謗って求めない心を変えようとする方便の言い方である、と会通している。つまり、成仏できない二乗と無性の有情などの存在を肯定する主張は、すべて方便であり、不了義の説である、という解釈である。そして、一乗教に説かれる諸々の意見は、不定性を保護するために説かれたものであり、すべて方便である。『宝性論』はこうした方便の教えを述べるためである、という。

では、元暁の会通はどれほど『宝性論』の原文と一致するのか。これに関しては、『宝性論』の以下の原文を見よう。

yad api tat saṃsāre ca duḥkhadoṣadarśanam bhavati nirvāṇe ca sukhānuśaṃsadarśanam
etad api śūklāṃśasya pudgalasya gotre sati bhavati nāhetukaṃ nāpratyayam iti / yadi hi tad
gotram antareṇa syād ahetukaṃ apratyayam pāpasamucchedayogena tad icchantikānām
apy aparinirvāṇagotrāṇaṃ syāt / na ca bhavati tāvadyāvadāgantukamalaviśuddhigotraṃ
trayāṇāmanyatamadharmādhimuktiṃ na sa mudānayati
satpuruṣasaṃsargādicatuḥśūklasamavadhānayogena /
yatra hyāha / tatra paścādantaśo mithyātvanīyatasamṭānānāmapi sattvānām kāyeṣu
tathāgatasūryamaṇḍalaraśmayo nipatanti anāgatahetusaṃjānanatayā saṃvardhayanti ca
kuśalairdharmeriti / yatpunaridamuktamicchantiko 'tyantamaparinirvāṇadharmeti tan
mahāyānadharmapratigha icchantikatve heturiti
mahāyānadharmapratighanivartanārthamuktaṃ kālāntarābhiprāyeṇa / na khalu
kaścitprakṛtīviśuddhagotrasaṃbhavādyantāviśuddhidharmā bhavitumarhasi / (RG, 36-
37)⁸

この輪廻において苦と過失を見ること、および涅槃において安楽と利益を見ることは、福分のある人にとって、種姓のある時に限って存在するのであり、決して無因・無縁ではない、と言われる。なぜなら、もしもそれが、種姓がなくして無因・無縁で、罪悪を断つことによって存在するのであれば、それは、無涅槃の種姓である一闡提たちにすらも、存在することとなる。一方、善知識に近づくなどの四種類の実践によって、三種の法に対する信解という客塵を浄化する種姓を開発することがないならば、そういったことはない。これについて、経に説かれている。即ち、邪

⁸ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950. (以下同様。)

定聚の衆生の体まで、如来の日輪から発する智慧の光は照らしており、未来の因を起こすことにより、彼らに利益をもたらし、諸々の善法を増大させる、と。⁹しかるに、以下のこともしばしば言われている。即ち、一闍提は涅槃性を持っていない者である、と。これは、大乘に対する嫌悪を排除するために説かれているのである。別時の意趣である。本来清浄な種姓（あるいは仏性を浄化する種姓か）があるため、決して不浄な性質であることはあり得ない。

凡所有見世間苦果者、凡所有見涅槃樂果者、此二種法、善根衆生、有一切依因真如仏性、非離仏性無因縁故起如是心。偈言見苦果樂果、此依性而有故。若無因縁生如是心者、一闍提等無涅槃性、応発菩提心。偈言若無仏性者、不起如是心故。以性未離一切客塵煩惱諸垢、於三乘中未曾修習一乘信心。又未親近善知識等、亦未修習親近善知識因縁。是故『華嚴』「性起」中言、次有乃至邪見聚等、衆生身中皆有如来日輪光照、作彼衆生利益、作未来因善根、増長諸白法故。向説一闍提常不入涅槃、無涅槃性者、此義云何。為欲示現謗大乘因故。此明何義。為欲廻轉誹謗大乘心、不求大乘心故。依無量時故、如是説。以彼実有清浄性故、不得説言彼常畢竟無清浄性。

10

およそあらゆる世間の苦果を見ることと、およそあらゆる涅槃の樂果を見ること、この二種の法は、善根のある衆生にとって、一切の依因としての真如仏性があるため、存在するのである。仏性を離れ、因縁もないことによりこのような心を起こすのではない。偈に「苦果と樂果を見ること、これは性によって存在する」と言うからである。もしも因縁もなくこのような心を起こすならば、一闍提などは涅槃性がないにもかかわらず、菩提心を発すことであろう。偈に「もしも仏性がなければ、このような心を起こせない」と言うからである。性が一切の客塵煩惱などの諸垢から離れていないため、三乗の中において一乗の信心を修習していないことになる。なお、善知識に近づいておらず、善知識に近づく因縁すらも修習していない。このため、『華嚴経』の「性起品」に言う、「次有乃至邪見聚」は、一切の衆生の身の中に如来日輪の光照があり、かの衆生の利益となることができており、未来の因としての善根となり、諸々の白法を増長させることができるからである、という。一闍提は常に涅槃に入れず、涅槃性がないと先に説かれたが、これは何を意味するのか。答える、大乘を謗る因を顕そうとするからである。これはどんな意味を示しているのか。大乘を謗る心と大乘を求めない心を変えようとするからである。無量の時によってこのように説くのである。一闍提にも実に清浄性があるため、彼らが常に清浄性がないとは言ってはならない。

⁹ 高崎直道氏の研究によると、ここで『宝性論』の梵本に引用されているのは、『華嚴経』の代わりに、『智光明莊嚴経』の一節である。

¹⁰ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・831ab。

ここでは明らかに、種姓 (gotra) を、衆生が輪廻の苦を厭い、涅槃の樂を求めることの原因 (因・縁) として位置づけている。この種姓 (gotra) を勒那摩提 (?-508-?) は「真如仏性」「仏性」ないし「性」と訳出している。梵本によれば、種姓があるために輪廻に苦果を見ることや涅槃に樂果を見るものが存在し、もし種姓がなければ、無涅槃の一闍提も涅槃を求めることになってしまう、という。言い換えれば、一闍提という種姓は涅槃を求めることができないのである。しかし、漢訳になると、一切の依因である真如仏性があるため、世間の苦果と涅槃の樂果を見ることのあることになっている。『宝性論』の梵本では、種姓があるか否かにより、涅槃の安樂と利益を見る可能性が左右される。一方、漢訳『宝性論』になると、種姓の有無ではなく、真如仏性が涅槃の樂果を見る原因となっている。更に重要なのは、漢訳『宝性論』によれば、もし因縁もなくこのような心を起こすならば、一闍提などは涅槃性がないにもかかわらず、菩提心を発すことになってしまうとあり、一闍提の涅槃の可能性が曖昧になっている。これは梵本との相違点である。一方、否定できないのは、『宝性論』の梵本でも「大乘に対する嫌悪を排除するために説かれているのである」と明言していることである。これが元暁に大いに利用されているのは間違いないだろう。

上述のように、元暁は『法華宗要』で『宝性論』を依用しつつ、「涅槃を得られない一闍提は存在せず、一切の衆生は成仏できる」と明言している。これは『宝性論』の梵本とも漢訳ともやや異なっているように思われるが、絶対に涅槃できない一闍提という「種姓 (gotra)」を一切の依因である「真如仏性」と翻訳する漢訳本に比較的に近いと言えよう。つまり、元暁は漢訳『宝性論』の種姓説を依用しているのである。そして、二乗や一闍提などの存在を肯定する主張は、すべて方便であり、不了義の説である、という立場で漢訳『宝性論』を再解釈している。玄奘訳に見える不定種姓を利用しつつ、成仏できない一闍提を説くのは、不定種姓を導くための手段に過ぎないと主張している。

一闍提を含める種姓問題に関しては、元暁は『無量寿経宗要』においては、以下のように「正定聚・不定聚・邪定聚」というカテゴリーで分類し説明している。

此義具如『宝性論』説。彼云、略説一切衆生界中有三種衆生。何等為三。一者求有、二者遠離求有、三者不求彼二。求有有二種。一者、謗解脫道、無涅槃性。常求住世間、不求証涅槃。二者、於佛法中、闍提同位、謗大乘故。是故『不增不減經』言、若有比丘乃至優婆夷、若起一見、若起二見。諸仏如来非彼世尊。如是等人非我弟子。遠離求有者、亦有二種。一者無求道方便、二者有求道方便。無方便者亦有二種。一者、多種外道種種邪計。二者、於佛法中、同外道行。雖信佛法、而顛倒取。如犢子等、乃至広説。有方便者亦有二種、所謂二乘。不求彼二者、所謂第一利根衆生諸菩薩等。又彼求有衆生一闍提人、及佛法中同一闍提位、名為邪定聚衆生。又遠離求有衆生中、墮無方便求道衆生、名為不定聚衆生。声聞辟支仏、及不求彼二、名為正定聚衆生。…中略…論其位而依『瑜伽』説、正定聚有二種。一者本性正定聚、二者習

成正定聚。若依此而説、五種種性中、菩薩種性人從無始時來不作五逆及斷善根、是名本性正定聚也。其二乘性及不定性得作五逆、及斷善根。斷善根時墮邪定聚。善根相續後、未趣入、為不定聚。¹¹

この義は『宝性論』の説いている通りである。それに言う、略説すれば、一切の衆生界には三種の衆生がいる。どのような三種であるか。一は求有であり、二は遠離求有であり、三は不求彼二である。求有には二種がある。一は謗解脱道であり、彼らには涅槃性がない。常に世間に住むことを求めるのに対し、涅槃を求めない。二は、仏法の中において一闡提と同じ位にあり、大乘を謗る衆生である。このため、『不増不減經』に言う、「もし一つだとする見解や二つだとする見解を起こす比丘と優婆塞がいれば、諸々の仏および如来たちは彼らの世尊ではない。このような人々は我が弟子ではない」と。遠離求有にも二種がある。一は無求道方便であり、二は有求道方便である。無方便にも二種がある。一は多種の外道の種種邪計であり、二は仏法において外道とともに行くのである。彼らは仏法を信じるといっても、理解し方は顛倒している。例えば、犢子部などはこの種類に属している。有方便にも二種があり、いわゆる二乗である。不求彼二は、いわゆる諸菩薩のような第一利根の衆生である。また、その求有衆生の一闡提、および仏法の中において一闡提と同じ位にいる衆生は、邪定聚衆生と言われる。また、遠離求有の衆生の中において、無方便求道に墮ちた衆生は、不定聚衆生と言われる。声聞、辟支仏、および不求彼二は、正定聚衆生と言われる。…中略…その位を論ずれば、『瑜伽論』の説によると、正定聚には二種がある。一は本性正定聚であり、二は習成正定聚である。もしこれによって言えば、五種の種性の中において、菩薩種性の衆生は無始の時より五逆や斷善根などのことはしないため、本性正定聚と言われる。二乗性と不定性は五逆や斷善根などのことをするのである。斷善根の際、邪定聚に墮ちることになる。善根が続いていても、まだ趣入していなければ、不定聚となる。

元曉はここで『宝性論』の文を引用し、五種の種性の衆生について説明しており、『宝性論』にも見られる「不定聚」などの概念を利用している。具体的に言うと、二点の注意すべきことがある。一点目は、「求有衆生に属する一闡提は、邪定聚衆生と言われる。無方便求道に墮ちた遠離求有の衆生は、不定聚衆生と言われる。声聞・辟支仏・不求彼二は正定聚衆生と言われる」、ということである。つまり、一闡提は邪定聚衆生であり、声聞と縁覺という二乗は正定聚衆生なのである。これを踏まえつつ、二点目は、『瑜伽論』の説によると、正定聚には二種がある。一は本性正定聚であり、二は習成正定聚である。これによれば、五種の種性の中において、菩薩種性の衆生は五逆や斷善根などのことはしないため、本性正定聚と言われる。二乗性と不定性は五逆や斷善根などのことをするのである。斷善根の際、邪定聚に墮ちることになる。善根が続いていても、まだ

¹¹ 元曉撰『兩卷無量壽經宗要』、『大正藏』37・129bc。

趣入していないうちは、不定聚になる」、と説いているのである。明らかなように、元曉は玄奘訳『瑜伽論』の「本性住種姓・習所成種姓」—曇無讖訳『菩薩地持經』の場合であれば「性種性・習種性」になる—を依用し、「正定聚・不定聚・邪定聚」というカテゴリーと合わせて五種の種姓の衆生を説明している。この解釈は間違いなく『瑜伽論』からの引用であるが、それだけでなく、漢訳『宝性論』の依用も無視できないであろう。しかし、よく知られているように、玄奘訳『瑜伽論』は成仏できる一闍提を説いていない。これに対し、元曉は『瑜伽論』を依用しているにもかかわらず、絶対に成仏できない一闍提の存在を認めていない。その根拠の一つとして、『宝性論』の役割は極めて重要であろう。即ち、『宝性論』の説き方を利用しつつ、「二乗性と不定性は断善根に際し、邪定聚に墮ちることになるが、善根が相續してから、不定聚になる」、と言っている。

この点を更に明らかにするために、『宝性論』の原文をもう一度確認してみよう。漢訳『宝性論』では同じく「仏性」と翻訳されているのに対し、梵本においては、“gotra”と“buddhadhātu”との両方が以下のように併存している。

buddhadhātuḥ sacen na syān nirvidduḥkhe 'pi no bhavet /
 necchā na prārthanā nāpi prāṇidhir nivṛtau bhavet // 40 //
 tathā coktam / tathāgatagarbhaś ced bhagavan na syān na syād duḥkhe 'pi nirvinna nirvāṇa
 icchā vā prārthanā vā praṇidhiveti / tatra samāsato buddhadhātuviśuddhigotraṃ
 mithyātvanīyatānām api sattvānām dvidvidhakāryapratyupasthāpanaṃ bhavati / …中略…
 bhavanirvāṇatadduḥkhasukhadōṣaguṇekṣaṇam /
 gotre sati bhavaty etad agotrāṇām na vidyate // 41 //
 yad api tat saṃsāre ca duḥkhadoṣadarśanaṃ bhavati nirvāṇe ca sukhānuśaṃsadarśanam
 etad api śūklāṃśāsya pudgalasya gotre sati bhavati nāhetukaṃ nāpratyayamiti // (RG,35-37)

「もし仏性がなければ、苦を嫌うこともないであろう。また、涅槃に対する欲求も、求得も、願求もまたないであろう」。同様にまた『勝鬘經』に説かれている。「世尊よ、もし如来蔵が存在しないならば、苦を厭うこともなく、涅槃に対する欲求も、求得も、願求もないでしょう」と。ここで要約すると、仏性という清浄な種姓（仏性を浄化する種姓か¹²）（buddhadhātuviśuddhigotra）が邪定聚の衆生に至るまで存在し、二種の結果を起こしている。…中略…「輪廻と涅槃について、その苦と楽、過失と功德を見ると、これは種姓があるからこそ存在するものであり、種姓のないものには存在しない。」この輪廻において苦と過失を見、また涅槃において楽と利益を見ることは、福分のある人にとって、種姓のある時に存在するものであり、決して無因・無縁ではない、と。

若無仏性者、不得厭諸苦、不求涅槃樂、亦不欲不願。以是義故、『聖者勝鬘經』言、

¹² 松本説による。松本史朗『仏教思想論・下』（大蔵出版、2013年）第四章参照。

世尊、若無如来藏者、不得厭苦樂求涅槃、亦無欲涅槃、亦不願求、如是等此明何義？略説仏性清浄正因於不定聚衆生能作二種業。…中略…見苦果樂果、此依性而有、若無仏性者、不起如是心。此偈明何義。凡所有見世間苦果者、凡所有見涅槃樂果者、此二種法、善根衆生有一切依因真如仏性。非離仏性無因縁故起如是心。¹³

「もし仏性がなければ、諸々の苦を厭うことができず、涅槃の樂を求めることがなく、欲求することも願うこともない。」この意味で、『聖者勝鬘經』は「世尊よ、もし如来藏がなければ、苦を厭うことも涅槃を求めることもできず、また涅槃を欲することもなく、願い求めることもない」と言う。これらは何の義を明らかにするのか。略して仏性清浄の正因が不定聚の衆生において二種の業をなしうることを説く。…中略…「苦果と樂果を見、これは性によって存在しており、もし仏性がなければ、このような心を起こさない。」この偈は何の義を明らかにするのか。およそあらゆる世間の苦果を見ることと、およそあらゆる涅槃の樂果を見ること、この二種の法はなぜ存在するかと言うと、善根のある衆生は一切の依因である真如仏性を有しているからである。仏性を離れ、因縁がないまま、このような心を起こすのではない。

梵本では“gotra (種姓)”と“buddhahātu (仏性)”とを同時に含む“buddhahātuvisuddhigotra (仏性という清浄な種姓)”という術語を用い、それが邪定聚の衆生にも存在していることが説かれる。これに対し、漢訳『宝性論』は「仏性」と翻訳しており、その区別が曖昧になっている。この点からすると、種姓 (gotra) と仏性 (buddhahātu) とは自由に互換できる、という勒那摩提訳に窺える図式には誤解があるように思われる。

上記の元暁の引用を意識しつつ振り替えて見れば、もっと重要なのは、『宝性論』の梵本の作者はここにおいて“buddhahātuvisuddhigotraṃ mithyātvaniyatānām api sattvānāṃ dvividhakāryapratyupasthāpanaṃ bhavati” (仏性という清浄な種姓—あるいは仏性を浄化する種姓—が邪定聚の衆生に至るまで存在し、二種の結果を起こしている) と説いているのに対し、漢訳『宝性論』では「仏性清浄正因於不定聚衆生能作二種業」(仏性清浄の正因が不定聚の衆生において二種の業をなしうる) と翻訳されている、という点である。簡潔にまとめると、梵本は「種姓は邪定聚衆生まで遍く存在する」と言っており、漢訳は「仏性は不定聚衆生において業を起こす」と言っていることになる。同様とは言えないように思われる。注意すべきは、上述の通り、元暁は『法華宗要』で「諸一乗教所説諸文、皆為護彼不定性者、皆是方便、故不相違。『法花論』文及『宝性論』亦為述後方便教意」(一乗教に説かれる諸々の文は、不定性を保護するために説かれたものであり、すべては方便であるので、矛盾しないのである。『法華論』と『宝性論』も後の方便教意を述べるためである) と言っていることである。このため、元暁は「不定性・不定聚」を重要視すると言っているであろう。これは梵本というよりも、漢訳『宝性論』の依用であるのは明白であろう。なお、『宝性論』の梵本は“gotre sati bhavaty etad

¹³ 勒那摩提訳『究竟一乗宝性論』、『大正蔵』31・831a。

agoṭrāṇāṃ na vidyate”（種姓があるからこそ存在するものであり、種姓のないものには存在しない）や “gotre sati bhavati nāhetukaṃ nāpratyaṃ”（種姓のある時に存在するものであり、決して無因・無縁ではない）と強調しているのに対し、漢訳『宝性論』は「善根衆生有一切依因真如仏性。非離仏性無因縁故起如是心」（善根のある衆生は一切の依因である真如仏性を有しているからである。仏性を離れ、因縁がないまま、このような心を起こすのではない）と述べているのである。つまり、梵本によればもともと種姓のある衆生ならではの話であるが、漢訳では必ず真如仏性を有している「善根衆生」の場合になっているのである。興味深いのは、上述のように、元暁は『無量寿経宗要』では「其二乗性及不定性得作五逆、及断善根。断善根時墮邪定聚。善根相续後、未趣入、为不定聚」（二乗性と不定性は五逆や断善根などのことをするのである。断善根の際、邪定聚に墮ちることになる。善根が続いていく場合、まだ趣入していないうち、不定聚になる）と指摘していることである。即ち、元暁の解釈によると、善根がない場合は断善根と言われるにもかかわらず、その善根が続いていく場合、不定聚になることができるのである。漢訳『宝性論』に見られる「善根」を利用し、善根の相续という理論により、成仏できない一闍提という種姓の存在を否定するのではあるまいか。

また、仏身と仏性について、元暁は『涅槃宗要』で明確に漢訳『宝性論』の原文を根拠として引用し、以下のように述べている。

夫仏性者、不名一法、不名万法。未得阿耨菩提之時、一切善不善無記法尽名仏性。非仏性者、所謂一切牆壁瓦石無情之物。離如是等無情之物、是名仏性。是文正明報仏之性以随染動心。雖通三性、而亦不失神解之性。故説此為報仏性。但為簡別法仏性門遍一切有情無情、是故於報仏性不取無情物也。別門雖然、就実通論者、性浄本覺亦為二身之性、随染解性亦作法身之因。何以知其然者。如『宝性論』言、依二種仏性、得出三種身。¹⁴

仏性は、一法とも言われず、万法とも言われない。まだ阿耨菩提を得ていない時、一切の善・不善・無記はすべて仏性と言われる。非仏性は、一切の牆壁や瓦石などのような無情の物である。これらの無情の物から離れると、仏性と言われるようになる。この文は報仏の性は染とともに心を動かすことを明らかにする。三性に通じると雖も、神解の性を失わないため、これを報仏性と名付ける。法仏性が一切の有情と無情にまでわたって遍く存在することを明らかにするために、報仏性において無情を説かないからである。分別の立場から言えばそうであろうが、真実の立場から言えば、性浄本覺は二身の性であり、随染解性は法身の因である。なぜこれを知ることか。『宝性論』の説いているように、「二種の仏性により、三種の身を得る」と。

明らかのように、元暁は漢訳『宝性論』の翻訳に従っているため、“gotra（種姓）”を「仏

¹⁴ 元暁撰『涅槃宗要』、『大正蔵』38・250a。

性」のままで理解している。このため、一切の善・不善・無記はすべて仏性と言われる。非仏性は、一切の牆壁や瓦石などのような無情の物である。これらの無情の物から離れると、仏性と言われるようになる、と明確に指摘している。つまり、無情衆生とは異なっており、一切の有情衆生には悉く仏性がある、ということである。更に重要なのは、元暁は、性淨本覺は二身の性であり、隨染解性は法身の因である。『宝性論』の説いているように、二種の仏性によって、三種の身を得る、と述べていることである。即ち、仏身と仏性との関係をめぐって論じている。その根拠は、漢訳『宝性論』にほかならない。

この点について、『宝性論』の原文では、

gotraṃ tad dvividhaṃ jñeyaṃ nidhānaphalavṛkṣavat / anādi prakṛti sthaṃ ca samudānītam
uttaram / buddhakāyatrayāvāptir asmād gotradvayān matā / (RG, 71-72)

種姓(gotra)、それは二種類であり、宝蔵と果樹の如し、と知るべきである。即ち、無始なる本性住のもの(種姓)と、優れた、[修行によって]開発されたものとである。この二種の種姓から、三種の仏身が得られる。

仏性有二種、一者如地蔵、二者如樹果。無始世界来、自性清淨心、修行無上道。依二種仏性、得出三種身。¹⁵

仏性には二種があり、一は地蔵のようであり、二は樹果のようである。無始の世界以来、自性清淨心と修行によって得られる無上の道とである。二種の仏性により、三種の身を得る。

と述べられている。梵本では“gotra”(種姓)となっているが、漢訳『宝性論』になると、「仏性」と訳されており、梵本に説かれる“anādi prakṛti sthaṃ”(無始なる本性性)と“samudānītam uttaram”(優れた、[修行によって]開発されたもの)という二種の種姓(gotradvaya)は、漢訳では「二種仏性」となっている。明らかなように、元暁は漢訳『宝性論』の「依二種仏性、得出三種身」という訳文をそのまま引用しており、『宝性論』の梵本の“anādi prakṛti sthaṃ”と“samudānītam uttaram”という二種の種姓(gotradvaya)とは異なり、漢訳『宝性論』では単に二種の仏性を説いている部分を、「法仏性」と「報仏性」という二種の仏性として解釈している。更に、一切の有情と無情にわたって遍く存在する法仏性と、無情の物に存在するとは説かない報仏性を説くことにより、「一切の有情衆生には悉く仏性がある」ことを論証しようとしている。漢訳『宝性論』の影響力がうかがえよう。

上述のように、元暁は『法華宗要』において『宝性論』を依用し、無性の有情などの存在を主張する言い方は、すべて方便であって不了義の説であると知るべきである。これに対し、もし一乗と言え、更に第二がないことになる。一切の衆生はすべて成仏で

¹⁵ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・839a。

きる、と述べた。即ち、一切の有情は悉く成仏できることになる。では、具体的には、一切の有情はどのように成仏するのか。この点について、『法華宗要』と同様、玄奘の新訳経論を入手した後に書いた『無量寿経宗要』において、元暁は以下のように説いている。

若是不定種性人、直向大乘而趣入時、至種性位方為正定。如『起信論』説、依何等人、修何等行、得信成就、堪能發心。所謂依不定聚衆生、有熏習善根力故。信業果報、能起十善、厭生死苦。欲求無上菩提、得值遇仏。親承供養、修行信心。經一万劫、信心成就故。諸仏菩薩教令發心。或以大悲故、能自發心。或因正法欲滅、以護法因縁、能自發心。如是信心成就、得發心者、入正定聚、畢竟不退。名住如来種中、正因相應。此言名住如来種者、名已入習種性位、即是十解初發心住。上來所説皆明習成之正定聚。若其本来菩薩種性、直向大乘而趣入者、始趣入時永得不退、不由業力墮於惡趣。依此而言、入十信位、便得不退。¹⁶

もし不定種性人であれば、そのまま大乘に入ろうとする際、種性位に至るとはじめて正定となる。『起信論』が説いているように、「どのような人に従い、どのような行を行い、信成就を得て發心することができるのか（従う人で行う修行によって成就することが決められる）」と。いわゆる不定聚衆生に従えば、熏習善根力があるため、業果報を信じれば、十善を起すことができ、生死の苦から離れることもできる。無上菩提を求めるなら、仏に会うことになる。直接教えを受けて仏を供養し、信心を養う修行をし、一万劫を経ると、信心が成就することになる。諸仏と菩薩は發心させ、あるいは大悲によって、自ら發心することができる。あるいは正法が滅びそうになるため、護法の因縁により、自ら發心することができる。このように信心が成就し、發心を得た者は、正定聚に入り、退くことは絶対ない。これは如来種の中にいると言われ、正因の相應である。こうした如来種にいるとは、既に習種性に入っていると言われ、即ち十解初發心住であり、上述の習成の正定聚でもある。もしそもそも菩薩種性であれば、そのまま大乘に入ろうとする際、はじめて入ったら既に永遠に退かない状態になり、業力によって惡趣に墮ちない。これによって言うと、十信位に入ることができれば、すなわち不退を得ることが分かる。

元暁はここで『大乘起信論』を引用し、玄奘訳『瑜伽論』の代わりに旧訳としての『菩薩地持経』に見られる「習種性」などの概念を用い、階位説によって種姓説を再解釈している。こうした解釈によれば、種姓は大乗や成仏に至る途中にある段階であり、いわば一つの階位に過ぎないことになっていることが知られる。このため、元暁は『起信論』研究から出発し、諸経論に注釈を加えつつ、その上で『起信論』に取り組んでいるとともに、階位説を用いて種姓を解釈している。然るに、これは『起信論』にとどまらず、

¹⁶ 元暁撰『兩卷無量寿経宗要』、『大正蔵』37・130a。

その前の『地持経』や『菩薩瓔珞本業经』などの経論から受けた影響であろう。¹⁷換言すれば、『起信論』を利用しているにもかかわらず、種姓を解釈するにあたって、『菩薩瓔珞本業经』から継承した階位説を中身として展開させていることになる。

菩薩の階位説は中国仏教にとって非常に重要な学説であり、中国仏教における修行の指針となった。具体的に言うと、その菩薩の階位説には、四十二位から五十二位への変遷があった。「十住・十行・十廻向・十地・等覚・妙覚」などの語は、『華嚴経』に由来すると一般に考えられてきた。しかし、水野弘元氏の研究によれば、十信と等覚・妙覚の十二位は、実は偽経とされる『仁王般若経』と『菩薩瓔珞本業经』に出ているものである。¹⁸成立問題について、船山徹氏の研究によれば、『仁王般若経』・『梵網経』・『菩薩瓔珞本業经』は、五世紀にこの順で作成された疑経である、という。¹⁹つまり、『仁王経』と『瓔珞本業经』は五世紀後半に中国でつくられており、『瓔珞本業经』は『仁王経』成立以降の影響を受けつつ、『仁王経』と同じように北地で撰述された、ということになる。

『仁王経』と『瓔珞本業经』とはまとまった菩薩の階位説を説いている。一方、インド仏教では、『摂大乘論』や「菩薩地」に関係する諸論書において、『摂大乘論釈』の真諦訳以外に、「十信・十住・十行・十廻向」などの階位説を説いているものはなかった。これについて、水野氏は、真諦三蔵（499—569）は翻訳に際し、周囲の弟子たちの質問や勧めにより、『仁王経』や『瓔珞本業经』などに説かれている十信・十住などの階位説を採用したものではなかろうか、と推測している。²⁰これから見れば、『仁王経』と『瓔珞本業经』に見られる菩薩の階位説は、少なくとも5世紀後半から6世紀半ばまでの中国仏教に無視できない影響を与えたのである。明らかのように、新羅の元暁はこの流れを継承しつつ、漢訳『宝性論』とともに依用し、種姓説と成仏説を再解釈しているのである。

元暁は『起信論疏』で上記の種姓と階位との問題を説明している。即ち、

行者要修真如三昧、方入種性不退位中。除此更無能入之道、故言不習無有是處。然種性之位有其二門。一、十三住門。初種性住種性者、無始來有、非修所得。義出『瑜伽』及『地持論』。二、六種性門。初習種性、次性種性者、位在三賢、因習所成。出『本業经』及『仁王経』。於中委悉、如『一道義』中広説也。今此中言如来種性者、

¹⁷ 例えば、元暁の『一道章』は現存しないが、佚文から見れば、種姓や階位の問題を論じたものであるようである。『起信論』を利用しつつも、『起信論』そのものあまり論じられていない種姓や階位を重要視している。この点について、石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、1996年、195頁）を参照されたい。

¹⁸ 水野弘元「五十二位の菩薩階位説」、『仏教学』第18号、仏教思想学会、1984年、1—28頁。

¹⁹ 船山徹「地論宗と南朝教学」、荒牧典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』、法蔵館、2000年、137頁。

²⁰ 前掲水野論文。

説第二門習種性位也。²¹

行者は真如三昧を修してこそ、はじめて種性不退位の中に入ることができる。これ以外、種性不退位の中に入る道は全くないため、これを習わなければどうしても無理であると言われる。一方、種性の位には二門がある。一は十三住門である。つまり、最初の段階は種性住種性である。この種性住種性は無始より存在し、修行によって得られたものではない。この義は『瑜伽論』と『地持論』に説かれている。二は六種性門である。つまり、最初の段階は習種性であり、その次は性種性に入る。その位は三賢にあり、習によって成り立っている。この義は『本業経』と『仁王経』に説かれている。この中の詳細は、『一道義』の中に広く説かれている通りである。今、言われる「如来種性」は、以上の第二門における習種性の位にあるのである。

と言っている。つまり、『地持経』と『瑜伽論』に見られる種姓説によれば、性種性（＝種性住種性）は本有であり、後天的修行によって得られるものではない、という。これは明らかに『仁王経』・『瓔珞本業経』の説いている修行の階位にある性種性と異なっている。これに対し、『仁王経』と『瓔珞本業経』に見られる性種性は、習種性の後に位置づけられ、習種性の所成によって生じてくるのである。なお、元暁は「今此中言如来種性者、説第二門習種性位也」と述べており、即ち、上述の二種の種姓説の中、元暁は『仁王経』・『瓔珞本業経』の種姓説を用い、「如来種性」を理解している。²²換言すれば、『瑜伽論』よりも、『仁王経』・『瓔珞本業経』の種姓説が重要視されている。上述の石井説と伊吹説によれば、元暁の『起信論疏』は玄奘の新訳経論を引用しており、『無量寿経宗要』よりも遅く成立したことが分かる。元暁がこの段階の著作でも『宝性論』や『瓔珞本業経』の仏性説・種姓説・階位説を活用し、それによって『起信論』を解釈していることは明白である。

三、元暁の『宝性論料簡』

本節の冒頭で述べている通り、元暁は『宝性論』の注釈書を残していた。それは『宝性論料簡』であった。残念なのは、この『宝性論料簡』は現存せず、その佚文と引用も極めて少ないことである。本節の最後では、この注釈書について少し伺いたい。

日本華嚴宗の凝然（1240－1321）は『五教章通路記』では、

元暁大師依『瑜伽論』考立無余還生之義。故彼師『宝性論料簡』云、彼『瑜伽』意説、彼三乘入無余者皆生十方諸仏国土、修菩薩行。故『瑜伽論』第八十卷云、

²¹ 元暁撰『起信論疏』、『大正蔵』44・224b。

²² 「如来種性」の語は、筆者の知る限り、中国仏教の早い段階では、六十卷『大方広仏華嚴経』・『菩薩地持経』・『大乘起信論』などに見える表現である。

彼及所余於無余依涅槃界中般涅槃者、於十方界當知、究竟不可思議、數數現作一切有情諸利益事。…中略…依『解深密』所說意故、是故唯成不定性迴向義。不顯定性二乘入寂還生、迴心向大之義。元曉大師『和諍論』・『楞伽宗要』具舉定性迴不迴義。²³

元曉大師は『瑜伽論』によって無余還生の義を主張する。このため、かの師は『宝性論料簡』で次のように言っている。即ち、『瑜伽論』の説によると、無余涅槃に入る三乗は、全員が十方諸仏の国土に生まれ変わり、菩薩行を修行することになる。このため、『瑜伽論』の第八十巻に言う、無余依涅槃の世界の中で般涅槃する者は、十方界において、究竟不可思議を知るべきであり、一切の有情にとって利益になることをするべきである。…中略…『解深密』の説によるため、不定性の迴向の義しかにならない。定性二乗の入寂還生と迴心向大の義を顯さない。元曉大師の『和諍論』と『楞伽宗要』はともに定性の迴向と不迴向の義を提示する。

と述べている。これは元曉の『宝性論料簡』の思想的立場を知るために貴重な情報である。よく知られているように、玄奘の新訳経論によれば、声聞と縁覚は定性二乗と言われ、一闡提とともに無住涅槃に入ることができず、成仏できないとされる。しかし、凝然の引用によると、元曉は『宝性論料簡』で、無余涅槃に入るはずの定性三乗は、諸仏の国土に生まれ変わり、菩薩行を修行することができる、と主張していたことが分かる。これは極めて重要な解釈であろう。上述の『法華宗要』と『無量寿経宗要』に見られる関連箇所をあわせて勘案すると、元曉は定性三乗の成仏を明確に認めている。なお、『解深密』は不定性の迴向の義しか説かず、定性二乗の迴心向大を説いていないのに対し、元曉は『和諍論』と『楞伽宗要』で定性の迴向と不迴向とをともに説いている、という。凝然のこうした説明から見ると、『宝性論料簡』においては、元曉は定性の迴心向大により、その成仏を認めようとするのが明白であろう。

また、足利時代の日本学僧であった靈波（1290－1377）は『華嚴五教章見聞鈔』では、以下のように説いている。

『宝性論料簡』、元曉。此言了義密意者、於現法中説一乗教、云所為人根性已熟、信受一乗、名為了義。不同現法及未來根性已熟及未成熟、直就道理説一乗教、名為密義。²⁴

『宝性論料簡』は、元曉の著作である。ここで言う「了義密意」とは、現法の中で一乗教を説いており、その対象となる人の根性は既に成熟し、一乗を信じて受けたため、了義と言われる。これは現法と未来根性との成熟・未成熟と異なっており、道理に従ってそのまま一乗教を説くため、密義と言われる。

²³ 凝然述『五教章通路記』、『大正蔵』72・608c。

²⁴ 靈波記『華嚴五教章見聞鈔』、『大正蔵』73・90a。

靈波はここで『宝性論料簡』の思想的立場を概説している。即ち、一乗説を『宝性論料簡』の中心課題と見なしている。その一乗説をそのまま理解できるか否かということにより、了義と密義に分けている。これより見れば、元暁は『宝性論』の「一乗」を重要視している。然るに、高崎直道博士によって指摘されているように、内容的にはそれを予想できるにもかかわらず、経名とは異なり、『宝性論』の内容は「一乗」の語はしていない。²⁵このため、元暁はほかの経論から得た一乗説を活用し、『宝性論』の解釈に当てはめたのであろう。

おわりに

以上の検討により、元暁は漢訳『宝性論』を重視していたことが知られた。元暁は、漢訳『宝性論』に独自の解釈を加えることにより、一切の有情には仏性があり、すべて成仏できる、という結論という自らの主張を補強したのである。

²⁵ 高崎直道『如来蔵思想の形成』、春秋社、1974年、119頁。

第二節 奈良朝の日本仏教における真如・種姓説 —寿靈『五教章指事』・智憬『起信唯識同異章』と『宝性論』—

はじめに

奈良朝の日本仏教とは、元明天皇(661-721)以来の約七十年間の仏教を指している。この時代の仏教教学思想は、最初期の伝来段階からかなり進んでおり、興福寺や元興寺などの旧来教学と東大寺などの新伝教学との対立と影響を特徴とするのである。この中、前者は三論と法相唯識などのインド仏教系統を中心とするのに対し、後者は華嚴と天台などの中国仏教系統を中心としている。当時の東大寺の学問は華嚴学を柱にしていたにもかかわらず、天台学も重要視されていたのである。東大寺の寿靈(?-?)が『華嚴五教章指事記』(以下『五教章指事』)でしばしば天台の著作を引用しているのはその一例である。¹東大寺における華嚴学が、興福寺における法相唯識学と論争を行っていたこともよく知られている。

現存する諸目録を見れば分かるように、当時の東大寺・興福寺の仏教教学に特に影響を与えたのは、『大乘起信論』や『成唯識論』などであった。一方、奈良朝の仏教教学を明らかにするための必要資料が極めて少ない。その中、東大寺寿靈の『五教章指事』三巻と興福寺智憬(?-?)の『起信唯識同異章』一巻が現存している。これは奈良時代の日本仏教思想史を検討するには貴重な資料となっている。両者とも『起信論』と『成唯識論』を強く意識している。

筆者は現在、東アジア仏教における如来蔵・種姓思想の変遷を研究するために、漢訳『宝性論』の受容について調査している。南北朝隋唐の中国仏教の延長線上の奈良朝仏教はその不可欠な一環であるため、本節では寿靈『五教章指事』と智憬『起信唯識同異章』を中心として、検討を加えてみたい。

一、寿靈『華嚴五教章指事記』に見られる真如・種姓説

奈良朝の華嚴教学に関しては、寿靈の『五教章指事』三巻が現存する唯一の文献であり、この書は賢首法蔵(643-712)と静法寺慧苑(673?-743?)と新羅元曉(617-686)との思想をほぼ無批判に採用している。この影響を強く受けた奈良朝の華嚴教学もこの流れに従っていたと言えよう。²注意に値するのは、中国大陸から朝鮮半島を経て日本に至るまで、『五教章指事』が現存最古の法蔵『華嚴五教章』に対する注釈書で

¹ 東大寺寿靈その人について、島地大等「東大寺寿靈の華嚴学に就て」(同『教理と史論』所収、明治書院、1931年、226-229頁)を参照されたい。

² この点について、島地大等『日本仏教教学史』第三編第三章(明治書院、1933年、97頁)ほか参照。

あることである。なお、寿靈は華嚴系の文献だけを読んだのではなく、『天台四教義』や『法華文句』などの中国天台系の著作までも見ていた、と島地大等氏に想定される。³この点から見れば、寿靈の『五教章指事』を通して、天台や華嚴などの純粋な中国南北朝隋唐仏教思想が、奈良時代の日本仏教界でどのように理解され解釈されていたのか、ということが少しでも窺えよう。

聖徳太子以降の飛鳥・奈良時代の日本仏教は、漢訳仏典を土台にするインド仏教教学の受容と変容であり、特に三論と法相唯識の流伝と受容の歴史と言えよう。このため、奈良時代の半ば及び後半に入ると、そういった流れについて批判を試みようとする日本華嚴が注目されるようになった。なお、奈良朝の華嚴思想が平安朝の真言・天台思想と何の関係を持っているか、ということは、今後の日本仏教思想史の研究にとっても重要な課題の一つであろう。⁴

『五教章指事』が撰述された最も大きな原因について、石井公成氏の研究によると、寿靈が最も力を込めて攻撃したのは、法相唯識ではなく、当時の日本華嚴宗内の異説であった、という。つまり、審詳・慈訓以来の正統的な解釈を示すことによって、華嚴学僧の内部の異説を論破しようとしていたのである。⁵この推定が正しければ、『五教章指事』の研究によって、当時の華嚴宗の内部と外部、即ち奈良朝の仏教教学の全体像を一瞥することができよう。このため、本節ではまず当時に重要視されていた真如説と種姓説を中心として、検討を加えていきたい。

真如に関して、寿靈は『五教章指事』において、次のように述べている。

釈云、真如有二。一真如門中不變真如、謂不與無明和合故。不隨無明緣故、恒常不變、恒不生滅。不生滅故、恒不熏習。不熏習故、不為法因。『瑜伽』・『唯識』等約此真如、不說常法為諸法因。未說生滅門中隨緣真如故也。二生滅門中隨緣真如、謂與無明染法合故。隨緣生滅、生滅故能熏妄心。以熏力故、為淨法因。今『起信論』約此門故、真如內熏義為淨法因也。所望異故、不相違也。是故云以與無明等也。⁶
解釈して言う、真如には二種がある。一は真如門の中にある不變真如であり、不變真如とは無明と和合することはない。無明の縁に従わないため、常に変わらず、生滅することもしない。生滅しないため、恒に熏習しない。熏習しないため、法の因

³ 前掲注1の島地論文(249頁)参照。

⁴ 当時の日本華嚴思想、特にその真如説が日本真言宗の開祖とされる空海(774-835)の教学に与えた影響に関しては、藤井淳『空海の思想的展開の研究』第四章第三編(トランスビュー、2008年、521-528頁)を参照されたい。一方、日本天台宗の開祖とされる最澄(767-822)が『大乘起信論』や『華嚴五教章』などを読んで初めて天台思想の研究を志すようになったのも周知のことである。このため、後世の日本仏教思想史に与えた影響という点から考えると、奈良時代の華嚴思想の重要性が評価されるべきであろう。

⁵ 石井公成「日本の初期華嚴教学—寿靈『五教章指事』の成立事情」、同『華嚴思想の研究』所収、春秋社、1996年、415-416頁。

⁶ 寿靈述『華嚴五教章指事記』、『大正蔵』72・260b。

にならない。『瑜伽論』や『成唯識論』などはこの真如の立場に立っているため、常法が諸法の因となると言わず、生滅門の中にある随縁真如を説かないからである。二は生滅門の中にある随縁真如であり、無明の染法と和合する。縁に従って生滅し、生滅するので妄心を熏習することができる。熏習の力をもって浄法の因となっている。『起信論』はこの立場から、真如の内熏の義は浄法の因になると言っている。解釈される側面が異なるため、互いに矛盾しない。このため、「以与無明等」と言われる。

これは『起信論』の「真如門・生滅門」を利用し、真如を「不変真如・随縁真如」という二種類に分けて解釈するアプローチである。重要なのは、『瑜伽論』と『成唯識論』が前者の不変真如の立場から議論を展開させるのに対し、『起信論』が後者の随縁真如の立場から真如を説明している、という解釈である。即ち、『起信論』の真如説をもって『瑜伽論』・『成唯識論』・『起信論』の真如説をすべて会通して解釈するのである。

では、こうした二種の真如説について、どちらが優れているのか。『五教章指事』には、

言真中二者、一不変義等者、真如体性。不生不滅、本来清浄。自性不動、名為不変。雖自性不動、而能随染浄縁挙体動而成染浄諸法、名為随縁。此随縁義於三乗権教中、未所説也。⁷

真の中の二とは、一は不変義であり、これは真如の体性である。生滅せず、もともと清浄のままである。その自性が動かないことを不変と言う。自性が動かないと言っても、染と浄などの縁に従って体を挙げて動いて染と浄などの諸法になるため、随縁と言われる。この随縁の義は三乗権教の中において、まだ説かれていないものである。

とある。即ち、不変真如は真如の体性であるにもかかわらず、染と浄などの縁がある場合、不変真如はその縁に従って働いて染法や浄法に縁起していくことができる。これは真如の随縁であり、『瑜伽論』や『成唯識論』などのような三乗権教では説かれていないものである、という。つまり、『起信論』の生滅門が説いている随縁する真如の方がより優れているとするのである。これも寿霊の真如説の立場であろう。『起信論』の、より正確に言えば法蔵の『起信論』解釈が決定的な位置づけを占めていることは明白である。

次に、寿霊の種姓説に移りたい。一闡提の成仏問題について、『五教章指事』では、

一切衆生有心既同、故知当成是等。遇縁不同、修道異故、所以前後有別言。故『宝

⁷ 寿霊述『華嚴五教章指事記』、『大正蔵』72・231a。

性論』至清浄性故者、第三卷云、向説一闡提常不入涅槃、無涅槃性者、此義云何。為欲示現謗大乘因故。此明何義。為欲廻轉誹謗大乘心、不求大乘心故。依無量時故、如是説。以彼実有清浄性故、不得説言彼常畢竟無清浄性。⁸

一切の衆生は、心がある点では同じである以上、必ず成仏することができるを知るべきである。然るに、実際に会う因縁は同じではなく、修行する道はそれぞれ異なるため、前後がある。このため、『宝性論』第三卷の「至清浄性故」に言う、「問う、一闡提が常に涅槃に入れず、涅槃性がないと言われるが、これは何を意味するのか。答える、大乘を謗る因を顕そうとするからである。大乘を謗る心と大乘を求めない心を変えようとするからである。無量の時によってこのように説くのである。一闡提にも実に清浄性があるため、彼らが常に清浄性がないとは言ってはならない」と。

と説かれている。明らかなように、一切の衆生は成仏できる、という立場を寿靈は採用している。一切の衆生に清浄な仏性があるので、成仏することができる。然るに、実際に会う縁が同じではないため、その成仏に至る時間はそれぞれ異なっている、という。こうした結論を支える経論の証拠は、漢訳『宝性論』にほかならない。

これに関しては、『宝性論』の原文を見よう。

yad api tat saṃsāre ca duḥkhadoṣadarśanam bhavati nirvāṇe ca sukhānuśaṃsadarśanam
etad api śūklāṃśasya pudgalasya gotre sati bhavati nāhetukaṃ nāpratyayam iti / yadi hi tad
gotram antareṇa syād ahetukaṃ apratyayaṃ pāpasamucchedayogena tad icchantikānām
apy aparinirvāṇagotrāṇaṃ syāt / na ca bhavati tāvadyāvadāgantukamalaviśuddhigotraṃ
trayāṇāmanyatamadharmādhimuktiṃ na sa mudānayati
satpuruṣasaṃsargādicatuḥśūklasamavadhānayogena /
yatra hyāha / tatra paścādantaśo mithyātvanīyatasamṭānānāmapi sattvānām kāyeṣu
tathāgatasūryamaṇḍalaraśmayo nipatanti anāgatahetusaṃjānatayā saṃvardhayanti ca
kuśalairdharmeriti / yatpunaridamuktamicchantiko 'tyantamaparinirvāṇadharmeti tan
mahāyānadharmapratigha icchantikatve heturiti
mahāyānadharmapratighanivartanārthamuktaṃ kālāntarābhiprāyeṇa / na khalu
kaścitprakṛtīviśuddhagotrasaṃbhavādatyantāviśuddhidharmā bhavitumarhasi / (RG, 36-
37)⁹

この輪廻において苦と過失を見ること、および涅槃において安楽と利益を見ることは、福分のある人にとって、種姓のある時に限って存在するのであり、決して無因・

⁸ 寿靈述『華嚴五教章指事記』、『大正藏』72・259a。

⁹ *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950. (以下同様。)

無縁ではない、と言われる。なぜなら、もしもそれが、種姓がなくして無因・無縁で、罪悪を断つことによって存在するのであれば、それは、無涅槃の種姓である一闍提たちにすらも、存在することとなろう。一方、善知識に近づくなどの四種類の実践によって、三種の法に対する信解という客塵を浄化する種姓を開発することがないならば、そういったことはない。これについて、経に説かれている。即ち、邪定聚の衆生の体まで、如来の日輪から発する智慧の光は照らしており、未来の因を起こすことにより、彼らに利益をもたらし、諸々の善法を増大させる、と。¹⁰しかるに、以下のこともしばしば言われている。即ち、一闍提は涅槃性を持っていない者である、と。これは、大乘に対する嫌悪を排除するために説かれているのである。別時の意趣である。本来清浄な種姓(あるいは仏性を浄化する種姓か)があるため、決して不浄な性質であることはあり得ない。

凡所有見世間苦果者、凡所有見涅槃樂果者、此二種法、善根衆生、有一切依因真如仏性、非離仏性、無因縁故起如是心。偈言見苦果樂果、此依性而有故。若無因縁生如是心者、一闍提等無涅槃性、応発菩提心。偈言若無仏性者、不起如是心故。以性未離一切客塵煩惱諸垢、於三乘中未曾修習一乘信心。又未親近善知識等、亦未修習親近善知識因縁。是故『華嚴』「性起」中言、次有乃至邪見聚等、衆生身中皆有如来日輪光照、作彼衆生利益、作未来因善根、増長諸白法故。向説一闍提常不入涅槃、無涅槃性者、此義云何。為欲示現謗大乘因故。此明何義。為欲廻転謗大乘心、不求大乘心故。依無量時故、如是説。以彼実有清浄性故、不得説言彼常畢竟無清浄性。

11

およそ世間の苦果を見ることと、およそ涅槃の樂果を見ること、この二種の法は、善根のある衆生にとって、一切の依因としての真如仏性があるため、存在するのである。仏性を離れ、因縁もないことによりこのような心を起こすのではない。偈に「苦果と樂果を見ること、これは性によって存在する」と言うからである。もしも因縁もなくこのような心を起こすならば、一闍提などは涅槃性がないにもかかわらず、菩提心を発すことであろう。偈に「もしも仏性がなければ、このような心を起こせない」と言うからである。性が一切の客塵煩惱などの諸垢から離れていないため、三乗の中において一乗の信心を修習していないことになる。なお、善知識に近づいておらず、善知識に近づく因縁すらも修習していない。このため、『華嚴経』の「性起品」に「次有乃至邪見聚」と言うのは、一切の衆生の身の中に如来日輪の光照があり、衆生の利益を作るとなり、これにより、未来の因としての善根を作り、諸々の白法を増長させることができるからである、という。問う、一闍提が常に涅槃に入れず、涅槃性がないと先に言われたが、これは何を意味するのか。答える、

¹⁰ 高崎直道氏の研究によると、ここで『宝性論』の梵本に引用されているのは、『華嚴経』の代わりに、『智光明莊嚴経』の一節である。

¹¹ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・831ab。

大乘を謗る因を顕そうとするからである。大乘を謗る心と大乘を求めない心を変えようとするからである。無量の時によってこのように説くのである。一闍提にも実に清浄性があるため、彼らが常に徹底的に清浄性がないとは言ってはならない。

ここでは明らかに、衆生が輪廻の苦を厭い、涅槃の楽を求めることの原因（因・縁）として種姓（gotra）を位置づけている。この種姓を漢訳本は「真如仏性」「仏性」ないし「性」と訳出している。梵本によれば、種姓があるために輪廻に苦果を見ることや涅槃に楽果を見るものが存在し、もし種姓がなければ、無涅槃の一闍提も涅槃を求めることになってしまう、という。漢訳になると、一切の依因である真如仏性があるため、世間の苦果と涅槃の楽果を見るものが存在することとなっている。漢訳『宝性論』によれば、もし因縁もなくこのような心を起こすならば、一闍提は涅槃性がないにもかかわらず、菩提心を発す、ということになる。一闍提の涅槃の可能性が曖昧になっている。これは梵本との相違点である。一方、梵本でも漢訳でも、一闍提の成仏の可能性は確かに少しでも残されている。元暁や法蔵のみならず、寿霊までもこの部分を一闍提の成仏の根拠と見なして利用している。

この点について、『五教章指事』では、以下のように更に論証されている。

言又『宝性論』云至諸法体故者、第三卷文、如所引文「及彼真如性」者、牒偈文也。言此与『瑜伽』所説名同者、第三十五「種姓品」云、本性住種姓者、謂諸菩薩六処殊勝。有如是相、從無始世展轉傳來、法爾所得。是名本姓住種姓。案云、『宝性論』云、六根与『瑜伽論』云六処二名同也。義異如文言。故『地持』云至此之謂也者、第一卷云、是菩薩種姓僂相、我已略説。諸余実義、唯仏世尊能決定知。又『瑜伽』云、応知是名能此菩薩種姓僂相、決定実義唯仏世尊究竟現見。案云、已略説僂相、以其实義推於世尊、不宣説故。由此明知、非究竟種言。『宝性論』中至明性種姓者、論云、六根如是從無始來、畢竟究竟諸法体故。案云、以究竟諸法体故、明知究竟種姓也。¹²

『宝性論』の「至諸法体故」という文は、第三卷の文であり、引用される「及彼真如性」などは牒偈の文である。これが『瑜伽論』の説いている名と同じであるとは、即ち、『瑜伽論』の第三十五「種姓品」に言う、「本性住種姓は諸々の菩薩の六処殊勝である。このような相があり、無始の世より転じて来たりしており、法のままで得られるものである。このため、本姓住種姓と言われる」、と。これについて解釈して言う、『宝性論』に言う、名の立場から見れば、六根は『瑜伽論』に見られる六処と同じであるが、その義は異なっている。このため、『地持経』第一卷の説いている「至此之謂也」に言う、この菩薩種姓の僂相について、私は既に説いた。ほかの実義に関しては、仏世尊しか知らない、と。また、『瑜伽論』に言う、「これによって、

¹² 寿霊述『華嚴五教章指事記』、『大正蔵』72・259c。

この菩薩種姓の僂相を知ることができるが、その決定実義を仏世尊だけが見抜くことができる」、と。これについて解釈して言う、既に僂相を説いたが、その実義は世尊に譲るしかないため、ここで説かないことにする。この点から見ると、上記の解釈は究竟の言葉ではないと知るべきである。『宝性論』の中の「六根はこのように無始より来たりし、畢竟して諸法の体を見抜く」について解釈して言うと、諸法の体および真実に迫るので、究竟の種姓を知ることができる。

この部分の要点を取り上げると、『宝性論』の「六根」は『瑜伽論』の「六処」と異なっており、後者は菩薩種姓の僂相を説いているに過ぎないのに対し、『宝性論』の「六根」は諸法の究竟の種姓、即ち性種姓を説いている、ということになる。真実の性種姓に限る場合、『宝性論』の学説は『瑜伽論』より優れている、という。

この点に関して、寿靈は明らかに法蔵が『華嚴五教章』で述べている見解を依用している。種姓説の最も重要なところにおいて、寿靈は法蔵に従っている。これから見ると、『五教章指事』が法蔵の『華嚴五教章』に忠実であったことも窺えよう。この点について、法蔵は『華嚴五教章』で以下のように詳細に説明している。

問、夫論種性、必是有為。如何此教約真如為種性耶。答、以真如隨縁、与染和合成本識時、即彼真中有本覺、無漏内熏衆生、為返流因。得為有種性。梁『撰論』説為黎耶中解性。『起信論』中説黎耶二義中本覺是也。又彼論中如来蔵具足無漏、常熏衆生為浄法因。又『宝性論』云、及彼真如性者、彼本云如『六根聚経』説、六根如是從無始来、究竟諸法為体故。解云、以真如通一切法、今揀去非情故。故約六処衆生数中、取彼畢竟真如理、以為性種性也。此与『瑜伽』所説名同。但彼約始教、以理從事僂相而説故。約事中明種性故也。『地持』云、種性僂相我已略説、此之謂也。『宝性論』中約此終教、以事從理深細而説故、就真如明性種性。是故『仏性論』云、自性清浄心名為道諦。又『涅槃経』云、仏性者名第一義空、第一義空名為智慧。此等並就本覺性智説為性種、其習種亦從真如所成故。『撰論』云、多聞熏習從最清浄法界所流等。又『起信論』中以真如体相二大為内熏因、真如用大為外熏縁、以与無明染法合故。是故三大内外説熏、以熏力故、無明尽時冥合不二。唯一真如也。三約頓教明者、唯一真如離言説相、名為種性。而亦不分性習之異。以一切法由無二相故。¹³ 問う、種性と言え、必ず有為である。なぜこの教えは真如が種性であると言うのか。答える、真如が隨縁し、染と和合して本識となる際、即ちその真の中に本覺があり、無漏は衆生を熏習しており、返流の因となる。これにより、種性を得ることになる。梁訳の『撰論』はこれを黎耶の中の解性と解釈している。これも『起信論』が説いている黎耶二義の中の本覺である。この論によれば、如来蔵は無漏を具足し、常に衆生を熏習して浄法の因と為す、という。また、『宝性論』に言う、「及彼真如

¹³ 法蔵述『華嚴一乘教義分齊章』、45・487c。

性」は、『六根聚経』の説き方のように、六根はこのように無始より以来、究竟の諸法を体とするからである。解釈して言う、真如が一切の法に通じるにもかかわらず、今は非情を排除するからである。このため、六処の衆生において、その畢竟たる真如の理を性種性とするのである。これは『瑜伽論』の説き方と名が同様である。ただし、これは始教の立場から、理が事に従う麁相から言われるものである。事の立場から種性を明かすからである。『地持経』に言う、「種性の麁相について既に説明した」。『宝性論』において、終教の立場から、事が理に従う深細から言われるものであるため、真如の立場から性種性を明かすのである。このため、『仏性論』に言う、「自性清浄心は道諦と言われる」と。また、『涅槃経』に言う、「仏性は第一義空であり、第一義空は智慧である」と。これらは本覚性智の立場から性種を説いており、その習種は真如に従って成り立っている。『撰大乘論』に言う、「多聞熏習は最清浄の法界より流れてくるのである」。なお、『起信論』では、真如の「体・相」を内熏因とし、真如の用大を外熏縁とする。これにより、無明の染法と融合させるからである。このため、三大の内と外から熏を説き、熏力により、無明が尽きる際、不二になり、ただ一つの真如になる。三は、頓教の立場から言えば、唯一の真如は言説の相を離れるため、種性と言われる。性と習との区別を分けない。なぜかと言うと、一切の法には二つの相がないからである。

法蔵はここで最初から種性を有為法と見なしており、有為法としての種性を真如と同一視するために、真如隨縁または真如縁起の理論を駆使している。その真如が隨縁し、染と和合して本識となり、有為法のように働くことができる。そして、この縁起して働ける真如は一切の法に通じ、性種性と習種性との存在の基盤と生因となっている。これによって、種性（性）は完全に有為法となり、有為法の一面を持っている真如を土台にして初めて成立するようになる、という。注意すべきは、法蔵がここで種性論をめぐって引用している用語は玄奘訳『瑜伽論』の「本性住種性・習所成種性」ではなく、曇無讖訳『菩薩地持経』の「性種性・習種性」であることである。この点から見ると、法蔵は明らかに玄奘訳『瑜伽論』を知っていたにもかかわらず、なるべく旧訳の『地持経』を依用したことが分かる。¹⁴この点について、寿靈は法蔵の学説に従い、『宝性論』を引用して一切の衆生が共有している性種性を論証している。

一方、ここで引用されている『宝性論』の原文には、

aśūnyo bhagavaṃs tathāgatagarbho gaṅgānadīvālukāvvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair
acintyair buddhadharmair iti / tadgotrasya prakṛter acintyaprakārasamudāgamārthaḥ / yam

¹⁴ 『菩薩地持経』と中国仏教の種性説との関わりについて、拙稿「7世紀以前の中国仏教の種性(性)説について—『菩薩地持経』・『仁王経』・『瓔珞本業経』を中心に—」(『印度学仏教学研究』第65巻第1号、2016年)ほか参照。

adhikṛtyoktam / śaḍāyatanaviśeṣaḥ sa tādr̥śaḥ paraṃparāgato 'nādikāliko
dharmatāpratilabdha iti / (RG, 55)

『勝鬘經』に] 説かれている。「世尊よ、如来蔵は不空であります。ガンガー河の砂の数を超え、分けられず、智と離れない、不可思議なる仏の諸徳性について [不空なの] であります」、と。[第二の] その種姓すなわち本性が、不思議なあり方で、成就しているという趣意について 『瑜伽師地論』に] 説かれている。「かの特殊な六つの感官はかくのごとく展転して伝来したものであり、無始時来のものであり、法の本性（法性）によって [自然に] 得られたものである」、と。

『聖者勝鬘經』言、世尊、不空如来蔵、過於恒沙不離不脱不思議仏法故。及彼真如性者、依此義故、『六根聚經』言、世尊、六根如是、從無始来、畢竟究竟諸法体故。法体不虛妄者、依此義故、經中説言、世尊、又第一義諦者、謂不虛妄、涅槃是也。何以故。世尊、彼性本際来常、以法体不変故。¹⁵

『聖者勝鬘經』に「世尊よ、不空なる如来蔵は、恒沙を超過し、不思議の仏法から離れず、脱しないものである」と言う [義による] のである。「及びその真如性であり」というのは、この義によるので、すなわち『六根聚經』に、「世尊よ、六根はこのように無始より以来、畢竟して諸法の体を究竟する」と言われるからである。「法体は虚妄でない」というのは、この義によるので、すなわち經の中に説いて「世尊よ、また第一義諦は、虚妄ではなく、涅槃がそうである。なぜかという、世尊よ、その性は本際より以来、常であり、法体が不変であるからである」と言う [義による] のである。

とある。明らかなように、漢訳『宝性論』では法蔵と寿靈の引用のように、「及彼真如性」と説かれているのに対し、梵本は「その種姓すなわち本性が、不思議なあり方で、成就している (tadgotrasya prakṛter acintyaprakārasamudāgamārthaḥ)」とっており、“tathatā (真如)” の語が全く見えない。もっと重要なのは、漢訳『宝性論』では六根が真如性から生じられると言われるにもかかわらず、その真如性は梵本の“tadgotrasya prakṛti (種姓の本性)” に対応するのに対し、六根を生じてくるのは“dharmatā (法性)” になることである。しかし、法蔵はここで何の区別もせず、すべて真如性と見なしている。これは、法蔵が完全に勒那摩提訳『宝性論』—あるいは当時に存在していた別の漢訳本および梵本—を活用していたことを証明できよう。言うまでもなく、寿靈はこの点で法蔵の解釈を踏襲している。

最後に、当時の諸々の種姓説に関して、寿靈は『五教章指事』で以下のように整理している。

¹⁵ 勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』、『大正蔵』31・835bc。

言問此二種姓与『仁王』及『本業經』中六種姓等者。『仁王經』上卷說三種姓。一習種姓、二姓種姓、三道種姓。『本業經』上卷說六種姓。所謂習種姓・性種姓・道種姓・聖種姓・等覺姓・妙覺姓。案云、今取二經初之二姓、對論二性、問其差別。元曉師釈『仁王』三性云、習種姓者、前十千劫修習信心。信心成就、得仏種姓。從因立名、名習種姓、是在十解。性種姓者、得法空觀。法性現心、現心之性為行所依。從本立目、名性種姓、正在十行。道種姓者、觀平等空、成平等道。道所依性、名道種姓。此從能依、以立名也、在十回向。此三通名為種姓者、如來種姓故、名種姓。所以然者、是仏種類、如來體性。以之故、名如來種性。此三位中已得如來種姓法身、故立種性。不同『瑜伽』・『地持』所說二種種子、名二種姓。彼与果德為本性義、位在未得發心之已前。又釈『本業』六種姓云、六種種姓即是一心。是心隱時、名如來藏。是心顯時、說名法身。如是法身為種姓體、即是三世諸仏種姓。五位菩薩隨分得顯。是六通名為種姓者、種是種類義、性是體性義。是仏種類、是仏體性故、名種姓。通名如是。次釈別名。於十千劫修習信心。信心成就、方得種姓。故於十住、名習種姓。十行位中久習成性。成性之行轉順種姓。從行自性、名性種姓。此二種性不同『瑜伽』・『地持』所說二種種性、不可相濫。十回向中得平等空、成平等道、故名道種性。十地位中証見種性、斷凡夫性、故名聖種性。無垢地中、行過十地、解与仏同、故名等覺性。如來地中、始離一切塵重、照窮一地境界、故名妙覺性。此六皆是從行立名、云云。…中略…住此住中、住持一切仏法種子。於自体中、已具足有一切仏法、一切種子。性不能起、上煩惱纏、造無間業。或斷善根。広如「種姓品」説。…中略…案云、若依此論、其三善根不屬種姓。唯三方便屬種姓住。言獨覺准知者、此非論文、此章家意。謂獨覺種姓位、准声聞位可知。言以分位差別故者、愚位未習故、不成種姓也。位至堪任、習故成性、是故有性。由此即分有性無性二位差別。¹⁶

問う、この二種の種姓と『仁王經』・『本業經』の説いている六種の種姓との関係はどうであろうか。『仁王經』上巻で三種姓を説いている。一は習種姓であり、二は姓種姓であり、三は道種姓である。『本業經』上巻で六種姓を説いている。即ち、習種姓・性種姓・道種姓・聖種姓・等覺姓・妙覺姓である。これについて解釈して言う、今は二つの經の最初の二姓を取り上げ、二性と対照しつつ、その差別を論じていく。元曉師が『仁王經』の三性を解釈して言う、習種姓とは、前の十千劫をわたって信心を修習するものである。信心が成就すれば、仏種姓を得ることになる。從因に從って名を立てるのは、習種姓と言われており、十解の段階にある。性種姓とは、法空の觀を得て、その法性が現れており、現れの心の性は行の所依となる。本より名を立てるのは、性種姓と言われるのは、正に十行の段階においてである。道種姓とは、平等空を觀し、平等道を成立させる。その道の所依の性は、道種姓と言われる。これは能依に從い、名を立てるものであり、十回向の段階にある。この

¹⁶ 寿靈述『華嚴五教章指事記』、『大正藏』72・257c-258b。

三つは種姓と呼ばれるのは、如来種姓のため、種姓と言われる。なぜかと言うと、これらは仏種類であり、如来の体性である。このため、如来種姓と言われる。この三位の中において、既に如来種姓の法身を得ているため、種性を立てることになる。これは『瑜伽論』と『地持経』の説いている二種の種子を二種姓と言っているのと異なる。それと果徳とは本性の義であり、未だ発心していない前の位にある。また、『本業経』の六種姓を解釈して言う、六種の種姓は即ち一心である。この心が隠れている際、如来蔵と言われる。この心が顕れている際、法身と言われる。こうした法身は種姓の体であり、即ち三世諸仏の仏種姓である。五位の菩薩たちはそれぞれの立場と状況に応じて顕れてくる。この六つは種姓と言われるとは、種は種類の義であり、性は体性の義である。仏種類は、仏体性であるため、種姓と言われる。次に別名を解釈する。十千劫において信心を修習する。信心が成就すれば、はじめて種姓を得るようになる。このため、十住にあるのは、習種姓と言われる。十行位の中において長らく習種姓を積み重ねていくと性種姓になる。成性の行は転じて種姓に従う。行に従う自性は、性種姓と言われる。この二種性は『瑜伽論』と『地持経』の説いている二種の種性と異なっており、混同してはならない。十回向の中において平等空を得て、平等道に入るため、道種姓と言われる。十地の中において種性を証得し、凡夫性を断じるため、聖種姓と言われる。無垢地において、十地を過ぎているので、その見解は仏と同じであるため、等覚性と言われる。如来地において、はじめて一切の龜重から離れ、一地境界を悉く照らしていくため、妙覚性と言われる。この六つはすべて行より名を立てる、と。…中略…この住の中に住するとは、一切の仏法の種子を住持するのである。自体の中において、既に一切の仏法と一切の種子を具えている。性が起きず、上煩惱纏などにより、無間の業を作る。あるいは善根を断ずる。これは「種姓品」が広く説いているようである。…中略…解釈して言う、もしこの論に従えば、その三善根は種姓に属しない。三方便だけが種姓住に属している。「独覚准知」とは、これは論の原文ではなく、章家の意図である。独覚種姓位について、声聞位を基準にして考えると知ることができる。「以分位差別故」とは、愚位においてまだ習種姓に入っていないため、種姓とは言えない。堪任位に至ると、習種姓から性種姓に上がることができるため、性種姓があると言われる。これにより、有性と無性に分けることができる。

『五教章指事』は新羅元暁の種姓解釈を引用し、『仁王経』と『菩薩瓔珞本業経』の種姓説を重要視し、その種姓説が『瑜伽論』と『地持経』の種姓説と異なると強調している。なお、『仁王経』と『瓔珞本業経』の種姓説は仏菩薩の種姓の立場から言われるものであり、最初から成仏の可能性が含まれていると指摘している。これも『瑜伽論』と『地持経』の種姓説とは異なっている、という。

寿靈はここで元暁の種姓説に言及している。元暁は『起信論疏』で種姓と階位との間

題を説明している。

行者要修真如三昧、方入種性不退位中。除此更無能入之道、故言不習無有是處。然種性之位有其二門。一、十三住門。初種性住種性者、無始來有、非修所得。義出『瑜伽』及『地持論』。二、六種性門。初習種性、次性種性者、位在三賢、因習所成。出『本業經』及『仁王經』。於中委悉、如『一道義』中広説也。今此中言如来種性者、説第二門習種性位也。¹⁷

行者は真如三昧を修してこそ、はじめて種性不退位の中に入ることができる。これ以外、種性不退位の中に入る道は全くないため、「これを習わなければどうしても無理である」と言われる。一方、種性の位には二門がある。一は十三住門である。つまり、最初の段階は種性住種性である。この種性住種性は無始より存在し、修行によって得られたものではない。この義は『瑜伽論』と『地持論』に説かれている。二は六種性門である。つまり、最初の段階は習種性であり、その次は性種性に入る。その位は三賢にあり、習によって成り立つ。この義は『本業經』と『仁王經』に説かれている。この中の詳しい点は、『一道義』の中に広く説かれている通りである。今、ここで言う「如来種性」とは、以上の第二門における習種性の位を言うのである。

つまり、『地持經』と『瑜伽論』に見られる種姓説によれば、性種性（＝種性住種性）は本有であり、後天的修行によって得られるものではない、という。これに対し、『仁王經』と『瓔珞本業經』に見られる性種性は、習種性の後に位置づけられ、習種性の所成によって生じてくるのである。なお、上述の二種の種姓説の中、元暁は『仁王經』・『瓔珞本業經』の種姓説を用い、「如来種性」を理解している。『瑜伽論』よりも、『仁王經』・『瓔珞本業經』の種姓説が重要視されている。元暁が『宝性論』や『瓔珞本業經』の仏性説・種姓説・階位説を活用し、それによって『起信論』を解釈していることは明白であろう。明らかなように、寿靈は元暁の種姓説を採用し、元暁と同じように、『仁王經』と『瓔珞本業經』の種姓説を評価している。

二、智憬『起信唯識同異章』に見られる真如・種姓説

永超（1014－1096）の『東域伝燈目録』によれば、興福寺智憬は『起信唯識同異章』の著者であり、『無量寿經宗要指事』一卷と『無量寿經宗要指事私記』一卷を残していたことが分かる。¹⁸島地大等氏の研究によれば、智憬は寿靈と同じように元暁を尊敬し、元暁の著作を依用しており、元暁の『無量寿經宗要』一卷について注釈を残し、その注

¹⁷ 元暁撰『起信論疏』、『大正蔵』44・224b。

¹⁸ 永超集『東域伝燈目録』、『大正蔵』55・1159a。

釈書を『指事』と名付けたことから、寿靈が自分の著作を『指事』と題したのは智憬のこの影響を受けていたかもしれない、という。¹⁹また、『起信唯識同異章』の題名から見れば、『起信論』が代表する如来蔵系と『成唯識論』が代表する瑜伽唯識系との両系統を矛盾なく融合させようとする意図が窺える。内容的には、その異同を対比した上で、『起信論』の内容が『成唯識論』より優れていると示している書物である、という。この時期には、奈良朝の日本仏教において、華嚴系と法相系の双方の学者が『起信論』と『成唯識論』との異同の研究が盛んに行われていた。なお、東大寺で学んだことがあるとはいえ、円超や永超に「興福寺智憬」とされる智憬は興福寺で長らく活動したこともあるはずであるので、法相唯識学の影響も無視できない。²⁰この点から考えると、智憬の『起信唯識同異章』が当時の教学思想を研究するうえで貴重な資料と言える。

『卍続蔵』の第45冊には、『起信論同異集』という著作が収録されている。その著者は、唐代の見登と見なされている。「青丘沙門見登之補」と記されているにもかかわらず、中国人ではなく、通説では「新羅出身の見登」となっている。²¹望月信亨氏は、現存する『起信論同異集』に関しては、智憬の作った本文の後に見登が補足を付け加えた可能性が高い、と推測している。²²これについて、崔鉉植氏は更に考察を加えたうえで、補足の部分は存在せず、本来智憬の著作に見登の名が挿入されるに至ったことを論証した。²³このため、ここでは、『起信論同異集』を智憬の『起信唯識同異章』と見なし、その真如説と種姓説を検討しておく。

智憬は『起信唯識同異章』で、『宝性論』を引用し、次のように述べている。

二、『宝性論』十種仏性中、引『華嚴』「性起」云、邪定聚衆生身中、従本以来有如来日輪光照、作未来善根因縁、増長白法等。三、『華嚴』「性起品」云、邪定聚衆生身中、有如来智・自然智・無師智・無礙智等。²⁴

二には、『宝性論』は十種の仏性において、『華嚴経』の「性起品」を引用して言う、「邪定聚の衆生の身には、そもそも如来の日輪の光があり、それは未来の善根の因縁となり、白法を増長させる」と。三には、『華嚴経』の「性起品」に言う、「邪定

¹⁹ 島地大等「東大寺寿靈の華嚴学に就て」、同『教理と史論』所収、明治書院、1931年、230頁。

²⁰ 聖凱氏は智憬を「東大寺智憬」と見なしている。これについて、聖凱「智憬與《起信論同異略章》、《一心二門大意》—中日韓佛教思想交流的「邊地情結」和「偽託現象」(『漢傳佛教研究的過去現在未來』所収、台湾佛光大學佛教研究中心、2015年)参照。確かに、智憬は東大寺で華嚴宗の学僧に従って学んだこともある。この点から見ると、当時の東大寺と興福寺との人的交流が盛んだったことが窺える。

²¹ 見登および彼の活動した八世紀以降の新羅仏教の動向について、高翊晋『韓国古代仏教思想史』(韓国ソウル・東国大学校出版部、1986年)ほか参照。

²² 望月信亨『大乘起信論之研究』、金尾文淵堂、1935年、259-262頁。

²³ 崔鉉植『「大乘起信論同異略集」の著者について』、『駒澤短期大学仏教論集』、第7号、2001年。

²⁴ 智憬撰『起信唯識同異章』、『卍続蔵』45・259c。

聚の衆生の身には、如来智・自然智・無師智・無礙智などがある」と。

『宝性論』と『華嚴經』を引用し、邪定聚の衆生の身体にはもともと如来の日輪光照と如来智があると主張し、この如来の日輪光照と如来智は衆生の未来の善根になる、という。この未来の善根になる如来の日輪光照と如来智は、邪定聚の衆生が成仏する仏性と言えよう。

智憬のこの引用は勝手な創造ではなく、少なくとも法蔵の著作には既に見られるものである。法蔵は『大乘法界無差別論疏』において、以下のように漢訳『宝性論』の「真如仏性」を利用し、華嚴思想の「性起」説を論証している。

『勝鬘經』云、世尊、若無如来蔵者、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、如来蔵者無前際、不起不滅法。種諸苦、得厭苦樂、求菩提。乃至広説。『宝性論』中积此文、当十種仏性中業性也。彼論云、略説仏性清浄正因、於不定聚衆生、能作二種業。一依見世間種種苦惱、厭諸苦故。二依見涅槃希寂樂故、生求心・欲心・願心。又云、此二種法善根衆生、有一切依因真如仏性。非離仏性無因縁故、起如是心。若無因縁生如是心者、一闡提等無涅槃性、応発菩提心。無仏性者、以性未離一切客塵煩惱諸垢、於三乘中未曾修習一乘信心。又未親近善知識等、未修習夙親近善知識因縁。是故『華嚴』「性起」中言、次有乃至邪定聚等衆生身中、皆有如来日輪光照故、作彼衆生利益、作未来因善根、増長諸白法故。向説一闡提常不入涅槃性者、此義云何。為欲示現謗大乘因縁故。此明何義。為欲廻轉誹謗大乘心、不求大乘心故。依無量時故如是説。以彼実有清浄性故、不得説彼常畢竟無清浄性。解云、此亦論中自引『華嚴』、成立真如為仏性起行之因。是故一切衆生悉有性也。²⁵

『勝鬘經』に言う、「世尊よ、もし如来蔵がなければ、苦樂を嫌って、涅槃を求めることができなくなる。なぜかと言うと、六識と心法智については、この七法は刹那でもとどまらない。多くの苦を作らず、苦樂を嫌って、涅槃を求めることができない。世尊よ、如来蔵にはその前際がなく、不起不滅の法である。諸々の苦を作るので、苦樂を嫌って、菩提を求めることができる」と。『宝性論』ではこの文を、十種の仏性における業性と解釈している。『宝性論』に言う、「仏性清浄正因を簡単に説明すると、不定聚の衆生において、二種の業を作ることができることになる。一は世間の種種の苦惱を見ることにより、諸々の苦を嫌うからである。二は涅槃寂滅の樂を見ることにより、求心・欲心・願心を生じる。また言う、この二種の法の場合から見れば、善根を持っている衆生には、一切の依因である真如仏性がある。仏性を離れ、因縁がないまま、このような心を起こすわけではない。もし因縁がないままこのような心を生じるならば、一闡提などの涅槃性のない衆生たちの場合も菩提

²⁵ 法蔵撰『大乘法界無差別論疏』、『大正蔵』44・68c-69a。

心を発するに違いない。無仏性とは、性がまだ一切の客塵の煩惱諸垢を離れておらず、三乗において一乗の信心を修行していないためなのである。また、善知識に近づいていないからでもある。このため、『華嚴経』・「性起品」に言う、次に邪定聚の衆生の身にも、如来の日輪光照があるため、それは衆生の利益にもなるし、未来の善根にもなる。これにより、諸々の白法を増長させる。問う、一闡提は常に涅槃性に入れないと言われることがあるが、これは何を意味するのか。答える、大乘を謗る因縁を示そうとするからである。これは何を明らかにするかと言うと、大乘を謗る心を変えようとするのである。無限の時を必要とするため、このように説いている。一闡提たちにももともと清浄の仏性があるため、彼が永遠に清浄性を持たないとは言えない」と。解釈して言う、これは『華嚴経』からの引用でもあり、真如は仏性の起行の因と論証するのである。このため、一切の衆生には悉く性がある。

法蔵の解釈によれば、華嚴思想の性起説は、一切の衆生の体にある真如仏性が縁起していくことによって様々な業を作る、という働きに直接つながっており、その根拠を『宝性論』と『勝鬘経』に求めている。『宝性論』の対応箇所を確認してみると、『勝鬘経』の原文はそもそもその中に引用されており、そして、「真如仏性」という語も現存する梵本には全く見いだせないため、法蔵はここで漢訳『宝性論』を性起説の根拠と見なしていると考えられる。²⁶即ち、漢訳『宝性論』に見られる「真如仏性」を、業を作ることができる有為法と見なしており、それが一切の衆生が心を起こして苦楽を作る基盤であり、性起であると強調することになる。これから見れば、智憬の解釈は、法蔵の『宝性論』依用の孫引きではあるまいか。²⁷

また、真如と種姓とのつながりに関して、智憬は、

釈云、此是生滅門中本覺真如、故有熏義。真如門中則無此義。由此本覺内熏不覺、

²⁶ 北宗禅などの研究にとって重要視される『楞伽経師資記』には、「『十地経』云、衆生身中有金剛仏性、猶如日輪、体明円満」（『大正蔵』85・1285bc）とある。これについて、柳田聖山氏は、「『華嚴経』のうちの「十地品」を独立せしめたものであるから、新旧二種の『華嚴経』にも該当部分を含んでいる。しかし、ここに引かれるものはそれらのいずれにも見出すことができない」と指摘している。柳田聖山『禅の語録2・初期の禅史I』（筑摩書房、1971年、152頁）参照。

²⁷ ここで引用されている『宝性論』の原文には、「yad api tat saṃsāre ca duḥkhadoṣadarśanaṃ bhavati nirvāṇe ca sukhānuśaṃsadarśanaṃ etad api śuklāśāsya pudgalasya gotre sati bhavati nāhetukaṃ nāpratyaṃ ity / yadi hi tad gotram antareṇa syād ahetukaṃ apratyayaṃ pāpasamucchedayogena tad icchantikānāṃ apy aparinirvāṇagotrāṇāṃ syāt / na ca bhavati tāvadyāvādāgantukamalaviśuddhigotraṃ trayāṇāmanyatamadharmādhimuktiṃ na sa mudānayati satpuruṣasaṃsargādicatuḥśuklasamavadhānayogena / yatra hyāha / tatra paścādantaśo mithyātvanīyatasamṭānānāmapi sattvānāṃ kāyeṣu tathāgatasūryamaṇḍalaraśmayo nipatanti anāgatahetusaṃjananatayā saṃvardhayanti ca kuśalairdharmeriti / yatpunaridamuktamicchantiko 'tyantamaparinirvāṇadharmeti tan mahāyānadharmapratigha icchantikatve heturiti mahāyānadharmapratighanivartanārthamuktaṃ kālāntarābhiprāyeṇa / na khalu kaścitprakṛtīviśuddhagotrasambhavādātyantāviśuddhidharmā bhavitumarhasi / (RG, 36-37)」とある。

令成厭求返順真、故云用也。此釈經中由有如來藏能厭生死苦、樂求涅槃也。『涅槃經』云、闍提之人未來仏性力故、還生善根。言仏性力者、即此本覺内熏之力耳。由此文故、此論之宗說一切衆生皆有仏性、皆成仏果。其五種性等者、就習性門、亦就依持門等。²⁸

解釈して言う、これは生滅門の中にある本覺真如であるため、熏習の義がある。真如門の中にはこの義がない。この本覺は不覺を内熏し、苦を厭い、本源に帰って真に順じさせるため、用と言われる。これは經の「如來藏があるので、生死の苦を嫌って、涅槃を求めることになる」という部分を解釈しているのである。『涅槃經』に言う、「一闍提には未來の仏性の力があるため、また善根を生じることになる」と。仏性の力とは、本覺の内熏の力にほかならない。この文により、この論の主旨は、一切の衆生に仏性があり、すべて仏果を得ることができるのである。五種性というのは、習性の門の立場から、依持の門に基づいて言われるものに過ぎない。

と述べている。まず、『起信論』の生滅門を利用し、その生滅門の真如は本覺真如であり、縁起して内熏することができることを主張する。更に、本覺真如の内熏は仏性力であり、この仏性力によって一闍提の衆生でも善根を生じることができるようになるため、一闍提を含む一切衆生は成仏できる、と強調している。このため、玄奘傳來の新訳唯識の説いている五姓各別説という種姓説は『地持經』・『仁王經』・『瓔珞本業經』に見られる習種性に過ぎず、究竟の種姓説ではない、という。明らかなように、種姓を議論するうえで、智憬は『起信論』の生滅門および真如熏習説を利用し、『成唯識論』などの玄奘系唯識の説いている成仏できない一闍提の存在を徹底的に否定している。

最後に、真如と法爾種子との関係について、『起信唯識同異章』は次のように説明している。

以此教中六七識等亦是如來藏隨縁義、無別自性、故七識亦具本識中六義也。思之委釈六義、如具六因章、裁繁不集。問、『唯識論』宗法爾種子者、是約有為性。此論法爾性者、是約無為性。以何聖教以為龜鏡哉。答、『宝性論』云、真如性者如『六根聚經』中說、從無始世來、畢竟究竟諸法體故。『無上依經』亦有此文。此則約無為性、明無始法爾義、故以為証矣。『瑜伽論』云、六度殊勝有如是相。無始時來展轉傳來、法爾所得等。此則約有為性、明無始法爾義。故准此文、二論之宗各殊知矣。²⁹

この教えによれば、六七識は如來藏の隨縁の義であり、特別な自性がないため、七識は本識の中の六義を具えている。これによって六義を解釈していけば、六因章の如きであるので、ここで省略する。問う、『成唯識論』は法爾種子を土台にするのは、有為性の立場から言われるからである。ここで説いている法爾性は、無為性の

²⁸ 智憬撰『起信唯識同異章』、『卍統藏』45・267b。

²⁹ 智憬撰『起信唯識同異章』、『卍統藏』45・269c。

立場から言われるものである。一体、何の聖教を基準にして判断すべきであるか。答える、『宝性論』に言う、「真如性とは、『六根聚経』に説くように、無始の世以来、畢竟して諸法の体を究めるからである」と。『無上依経』にもこのような文がある。これは無為性の立場から言われるものであり、無始法爾の義を明らかにするため、証拠と見なすことができよう。『瑜伽論』に言う、「六度殊勝にはこのような相がある。無始の時より転じて伝わってきており、本来の道理として法のままで得られるものである」と。これは有為性の立場から言われるものであり、無始法爾の義を明らかにするからである。このため、この文を基準にして、二つの論の立場がそれぞれ異なっていると知るべきである。

智憬の結論を言えば、玄奘訳『瑜伽論』の説いている法爾種子と六度殊勝は有為法の立場から言われるものであるのに対し、『起信論』と『宝性論』の説いている真如性は無為法の立場から言われるものであるため、それぞれの立場が異なっており、混同してはならない、ということになる。無視できないのは、智憬はここで『起信論』の真如説の立場から、『瑜伽論』などの玄奘訳唯識説と一線を画するために、経論の根拠として相変わらず『宝性論』を使用していることである。³⁰このため、漢訳『宝性論』が法蔵の『華嚴五教章』を通して、智憬の教学に決定的な影響を与えたのは間違いないだろう。

おわりに

本節の検討を通して、奈良朝の日本仏教思想史を検討するには貴重な資料となる東大寺寿霊『五教章指事』と興福寺智憬『起信唯識同異章』とが、いずれも『華嚴五教章』などの中国華嚴宗の法蔵の著作の影響により、漢訳『宝性論』を非常に重要視している、ということが知られた。特に真如と種姓を解釈するに際し、寿霊と智憬はしばしば『起信論』と『宝性論』を根拠と見なしつつ、『瑜伽論』や『成唯識論』などの玄奘訳唯識説を論破し会通しようとするのである。この点から考えると、漢訳『宝性論』が隋唐期の中国仏教の伝来によって、奈良朝の日本仏教における真如・種姓説に極めて重要な影響を与えた、と結論付けたい。

³⁰ 『無上依経』もここにおいて『宝性論』とともに智憬に引用されているが、梵本もチベット訳も存在しない『無上依経』は、真諦三蔵によって漢訳されたものであることに諸経録は一致している。月輪賢隆氏は、『無上依経』の如来界の説明は『宝性論』の法宝品と『勝鬘経』の法身章との二経を一連の文に書き改めて如来界の不思議相としたものであり、『無上依経』は『宝性論』を書き改めたものと指摘している。この点について、月輪賢隆「究竟一乘宝性論に就いて」（『日本仏教学協会年報』第7号、1936年）を参照されたい。

結 論

六世紀初期に翻訳された『究竟一乘宝性論』とその中国的受容を研究するために、本研究ではまず『菩薩地持経』と『勝鬘経』注釈書を中心として、漢訳『宝性論』の受容の思想的背景となった五世紀の中国仏教を遡ってみた。

種姓の思想を中国にもたらした経論には『涅槃経』や『楞伽経』などがあるが、分類し体系化された種姓説を初めて伝えたのは、『地持経』である。『瑜伽師地論』の一部分の異訳である『地持経』は、南朝では菩薩戒と関連する文脈で言及されることが多いのに対し、北朝仏教の地論師では、菩薩戒以外の教理一般については、『地持経』や『大集経』などに負うことが多かった。地論学派の人々は、その時に既に漢訳されていた『地持経』・『大般涅槃経』・『大方等大集経』などのインド唯識・如来蔵経論を学び、その知識を身につけてから、菩提流支や勒那摩提などのインド論師の翻訳事業を手伝った、というのが当時の状況であろう。このため、年代的にも思想的にも、『地持経』などの曇無讖訳の唯識・如来蔵経論が『宝性論』の漢訳に与えた影響は無視できない。

その地論学派の代表者の一人である浄影寺慧遠の『地持経』の引用は、ほかの諸経論の引用より圧倒的に多い。種姓説をはじめとする多くの仏教教理について、慧遠は『地持経』を利用して解釈している。慧遠はなぜ『地持経』をこれほど多用するかと言えば、当時、『地持経』とともに中国で流行っていた疑経に関係しているように思われる。吉蔵は、隋の長安に撰論師と地論師に対して地持師がおり、その地持師が二無我・三無性の理を説いていたことを伝えている。菩提流支・勒那摩提・仏陀扇多などの周辺にいた、漢訳『地持経』の影響を受けた中国人の訳者たちの思想が、その訳経に入っている可能性がある。初期地論師の思想から、『地持経』の影響が窺えるのは、このためであろう。真谛は「菩薩地」の「地」を解釈するにあたって、『地持経』は『十地経』と同じように重要な根拠である、と述べている。そして、道液の著作に見られる地持論師の学説は、智顛が伝えている地論師の学説とよく一致している。即ち、これまで地論師と考えられてきた人たちの中には、『地持経』を中心とするグループも存在していたことが推測される。また、隋代の智顛と撰論師は『地持経』を利用し、成仏できない種姓(性)の存在を否定していた。吉蔵の考え方によれば、『中論』・『大智度論』に並んで、『地持経』は「大乘」を代表する重要な経論群であった。唐になると、同じように『地持経』を引用しておりながら、玄奘とその門下の結論は、地論師・撰論師・智顛などの主張と正反対となっている。『地持経』・『瑜伽論』などに見られる性種性(=種性住種性)を利用し、五姓各別説を主張しているのである。

また、『地持経』の種性説を利用しているにもかかわらず、『仁王経』と『瓔珞本業経』は、性種性・習性種を菩薩の階位説に当てはめ、性種性を習性種の後に置いて性種性の

本有性を弱め、修行して階位が進んでも成仏できない種姓の存在を否定しており、『地持経』の本意から遠ざかっている。

『勝鬘経』は五世紀に中国で漢訳されており、当時の中国仏教にとって、『涅槃経』とともに最初期の漢訳如来蔵経典であった。当時の中国仏教、特に『地持経』と『宝性論』が翻訳されて以降の北朝仏教における如来蔵思想の受容と展開を解明するために、本研究では『勝鬘経』の注釈書である S.6388 と S.2660 を思想史的立場から検討してみた。その結果、『勝鬘経』と『涅槃経』が翻訳されていた時期、即ち五世紀の半ば頃までは、成仏できない一部の衆生の存在が否定されていなかったようであるが、六世紀の前半に成立したと推定される S.6388 になると、この文脈は曖昧になったことが分かる。なお、S.6388 の作者は有為法と無為法との不異を強調し、有為と無為との働きを同一視するようになっている。このため、如来蔵も有為と無為との両側面を有していることになる。これに対し、S.2660 の解釈には、如来蔵の有為の面が全く見えない。S.2660 の作者は、如来蔵は出世の無為法であり、如来蔵には生死がない、と述べている。如来蔵は真実であって常に存在しており、生死の法ではなく、その如来蔵の体は有相から離れ、いつでも変わらないため、生と死がない、と明言している。これは S.6388 の関連解釈と明らかに異なっている。

『楞伽経』は中国仏教思想史において極めて重要な経典であり、最も早く漢訳された唯識・如来蔵経論の一つでもある。唐代以前の地論唯識・摂論唯識と言うと、『十地経論』や真諦訳『摂大乘論釈』などの経論のイメージが強く、その後に成立した『起信論』への関心の高さも『楞伽経』より強いものがあるが、中国初期唯識思想の心識説と如来蔵説を検討すると、『楞伽経』からの影響が大きかったことは明白である。菩提流支訳『入楞伽経』が翻訳されて間もなくして、『大乘起信論』が成立することになる。なお、『入楞伽経』は漢訳『宝性論』とほぼ同時期に翻訳された。したがって、『入楞伽経』とその影響の研究は、漢訳『宝性論』とその受容の問題の解明に、大いに役立つものと思われる。

「空如来蔵・不空如来蔵」という二種如来蔵説は『勝鬘経』特有の思想とされており、『楞伽経』は如来蔵と阿頼耶識との融合を主張する経典と見なされてきた。実際、『楞伽経』の現存する諸テキストには二種如来蔵説は見られない。しかし、東アジアの諸文献を精査すると、『楞伽経』にも二種如来蔵説があるという主張が見られる。唐代の唯識学派は成道以前の生滅する阿頼耶識を空如来蔵と見なす一方、成道以降になると、本有無漏種子が不空如来蔵となっており、本当に存在する「不空」の如来蔵があらわれてくると言う。玄奘門下の唐代唯識学派は『楞伽経』を用いて多様な如来蔵説を主張しているが、如来蔵説を方便と見ており、その根本は無漏種子説である。

菩提流支は十巻の『入楞伽経』を訳出してから間もなく、それに対する注釈書を撰述したが、残念なことに散逸してしまった。法上も『入楞伽経』に対する注釈書を撰述したが、同様に失われている。ただ、杏雨書屋所蔵敦煌文献の中に、西魏の年季を持つ唯

識文献の注釈書があり、これは現存最古の『入楞伽經』注釈書であることを筆者は明らかにした。本写本の尾題には「大統五年二月七日交竟」と記してある。この年代より見れば、菩提流支がまだ生きていた可能性が高く、少なくとも彼の死後の直後頃と思われる。この注釈書は菩提流支自身の講義か、または彼の周りの初期地論学派の人々によって書かれたものであろう。また、その内容は菩提流支や法上などの初期地論学派の人物の主張に近く、真如法身は最高の妙有として常に存在するとされている。一方、真如が熏習を受けられるか否かという問題はまだ論究されていないようである。また、真如仏性は法無我と並べて位置付けられ、二乗が理解できない存在とされている。杏雨書屋所蔵『入楞伽經疏』の心識説は、「第七識であるアーラヤ識、第六識である第二意識、前五識である意識」という構成である。

地論学派と摂論学派の実態はいまだに不明なところが多く、これまでの研究成果は十分であるとは言いかねるが、この問題の解明には日本の唯識古文献の活用が重要である。これらの古文献には、中国や新羅の唯識文献が数多く引用されており、その中には現存しない貴重な文献も多数含まれているためである。地論学派と摂論学派については、一般的には『十地経論』と真谛訳『摂大乘論釈』などの論典が最も重要であるとされており、『楞伽經』の重要性はあまり注意されていない。本研究は特にこの点を取り上げ、主に日本唯識文献に収められている中国唯識に関する文献を利用し、中国唯識思想史の明らかにするための資料と証拠とを提供した。今回、提示した資料から見ると、『楞伽經』が地論・摂論学派に与えた影響は絶大であり、中国初期唯識の中心的な人物である菩提流支の心識説は『楞伽經』と密接な関係を有することが明らかとなった。

インドにおける如来蔵思想の集大成である『究竟一乗宝性論 (*Ratnagotra-vibhāga-mahāyānottaratantra-sāstra*)』はインドとチベットで極めて重要視され、チベット仏教において多数の注釈書が著されている。本研究はまず漢訳『宝性論』の翻訳事情について述べた。勒那摩提が508年に中国の北朝に渡り、508年から511年の間に『十地経論』を訳出し、511年から515年の間に『宝性論』を訳出した、と推定している。換言すれば、勒那摩提は中国に渡って間もなく『十地経論』の翻訳に取り組んでおり、その後、すぐ『宝性論』の翻訳に移っていたことになる。つまり、菩提流支と勒那摩提の訳経事業において、漢訳『宝性論』は最初の漢訳『十地経論』に次ぐ、最初期段階に属する漢訳経論の一つなのであり、この点は漢訳『宝性論』の位置づけおよびその影響を理解するうえで、極めて重要な点である。この漢訳『宝性論』は、後世の中国仏教および東アジア仏教において、漢訳『宝性論』は、一乗側にも三乗側にも利用されるようになったのである。この点から見て、東アジア仏教思想史にとって、漢訳『宝性論』は無視できない存在と言えよう。

唯識経論は「*tathāgata-garbha* (如来蔵)」や「*buddhagotra* (仏種姓)」に言及しても、「*buddhadhātu* (仏性)」という語をほとんど使用しておらず、如来蔵文献とされる梵文『宝性論』でも「仏性」を説く経論はあまり引用されていない。一方、勒摩那提訳漢訳

『宝性論』には「仏性」という語が頻繁に現われている。勒那摩提系の地論学派は、曇無讖訳『涅槃経』・『大集経』などの唯識・如来蔵経論の影響によって、「gotra（種姓）」という概念をあまり重視しなかったようである。漢訳『宝性論』には、梵本に多く見られる「gotra/種姓（性）」の語がどこにも見えないのは、そのためだろう。

『起信論』については、用語が真諦より菩提流支の訳語に近いことが知られている。菩提流支は勒那摩提とともに中国に渡って北朝で唯識・如来蔵経論の翻訳に取り組んだインド論師であり、初期中国唯識・如来蔵思想における中心的な人物であった。また『宝性論』の漢訳時期は基本的に『起信論』の成立より早い。本研究においては、『宝性論』を中心としてその時代の真如説を再検討してみた。

インド仏教、特に瑜伽行派では、真如は一般的に無為法と見なされており、有為法のように隨縁して縁起することは、認められない。一方、『起信論』では、真如は空・不空に分けられており、その真如は有為法のように熏習することもできるようになっている。真如の働きを認める傾向は、『起信論』以前に翻訳された勒那摩提訳『宝性論』の真如仏性説につながっていると思われる。唯識説・如来蔵説では重要な概念である「種姓（gotra）」の語は、『宝性論』の梵本ではしばしば用いられているが、漢訳『宝性論』には全く見えない。その代わりに、真如は仏性と結びついて「真如仏性」と訳され、世間の輪廻と深く関わっていてその拠り所または原因とされており、有為法のように働く存在になっている。また、漢訳『宝性論』では無為法と有為法とが密接に関連付けられている。これにより、真如が有為法のように扱われるようになったものと思われる。

一方、勒那摩提と同じ時期に北朝で唯識・如来蔵経論の翻訳に取り組んだ菩提流支は、無為法と有為法を峻別し、無為法である真如の不変性を強調している。この点から見ると、後世の東アジア仏教における真如の働きを認める主張は勒那摩提の地論唯識の系統につながっていると推測される。

『宝性論』が翻訳されて以降、東アジア仏教においては、漢訳『宝性論』は一乗側にも三乗側にも利用されるようになった。しかし、漢訳『宝性論』の注釈書はほとんど残っていないため、中国仏教および東アジア仏教の研究においてはあまり重要視されていなかった。これに対し、本研究では、漢訳『宝性論』が東アジア仏教思想史において想像以上の影響力を持っていたことを明らかにした。

真諦三蔵の翻訳事業はその後の中国仏教に極めて大きな影響を与えており、地論学派と撰論学派とは多くの真諦訳とされる経論を依用していた。その真諦訳書、例えば『仏性論』・『金光明経』・『転識論』・『三無相論』などは、『宝性論』の名を示していないにもかかわらず、『宝性論』の内容を縦横に利用している。また、『宝性論』が『大乘起信論』に与えた影響も無視できない。『起信論』の真如説は漢訳『宝性論』から大きな影響を受けたように思われる。菩提流支訳『入楞伽経』は真如と無漏熏習法との密接な関連性を示している。『起信論』はこれをベースにしながら、無漏法を具足した真如自体相の熏習を説くようになっている。更に、『起信論』は真如を「体・相・用」や「空・不

空」に分けており、この真如の用熏習や空真如などの概念を用いて真如の働きを説いている。一方、『宝性論』の梵本では、真如は本性として一切衆生において何の差別もないということが説かれているが、勒那摩提の漢訳になると、「自性清浄心」や「真如仏性」などと訳されており、後者は真如の働きを示しているのである。これが『起信論』の真如説に大きな影響を与えたと思われる。『宝性論』における如来蔵の同義語である真如 (tathatā) は、『起信論』によって有為法と見なされるようになっており、その範囲と作用も拡大したと考えられる。

なお、三論宗の吉蔵と華嚴宗の法蔵と三階教とが、『宝性論』およびその影響を受けて成立した『仏性論』を依用したことは明らかである。吉蔵の真如・仏性説は北朝の地論師の説を継承しつつも、質的には異なった展開を示している。吉蔵の解釈によれば、無垢真如は有垢真如より勝っており、『仏性論』は無垢真如を勝相と見なし、有垢真如を同相と見なしている、という。このため、有垢真如より無垢真如を更に重要視する『仏性論』がもっとハイレベルな経論とされている。一方、吉蔵が使用している「勝相・同相」の組概念は、現存する漢訳『仏性論』・『法華論』には見出せないのに対し、漢訳『宝性論』に見出すことができる。表面から見れば、吉蔵は『宝性論』よりも『仏性論』を重視しているようであるが、実際には『宝性論』から受けた影響も大きいと言えよう。吉蔵は『法華論』が説いている性浄や真如法身は、『宝性論』が説いている同相 (= 有垢真如) に過ぎず、勝相 (= 無垢真如) と比べると比較的低い段階にあたると言っているため、『法華論』に劣らないほど『宝性論』を重要視していたと言える。

三階教は如来蔵思想を基盤とした地論宗の流れから成立してきた。三階教の文献には、こうした如来蔵・仏性の本来的なあり方を説く文献がある。『仏性観修善法』と『仏性観』はこうした三階教文献である。両文献の成立時期は信行に近い時代であると推測される。その思想と用語、特に如来蔵・仏性説から見れば、漢訳『宝性論』から受けた影響が強いと言えよう。

法蔵は『宝性論』を「如来蔵縁起宗」と「華嚴性起説」の根本的な根拠と見なしていた。法蔵の真如説にとって、『起信論』・『宝性論』は決定的な役割を果たしているように思われる。特に法蔵の華嚴性起説は、漢訳『宝性論』を最も重要視している。これに対し、法蔵の種姓説にとって、『地持経』・『宝性論』・『瓔珞本業経』はその土台になっていると言える。

本研究にとって、真如説に対する考察は不可欠な一環となっているため、七世紀以前の中国仏教における真如説を検討してみた。まず、「真如所縁縁種子」と「真如智」をめぐって、南北朝から唐初期にかけての真如説を窺った。『瑜伽師地論』のチベット訳に見られる真如を所縁とする智と『入楞伽経』の非生死因の「真如正智」との類似性が注目される。唯識学派の解釈は「諸法を生じない真如 ≠ 不空如来蔵 = 真如如来蔵 = 本有無漏種子 = 真如所縁縁種子」であるのに対し、東アジア仏教において一乗家と呼ばれる五姓各別説反対側の解釈は「諸法を生じる真如 = 如来蔵 = 真如種子 = 真如所縁縁種子」

となっている。すなわち、東アジア仏教において一乗家と呼ばれる五姓各別説反対側は「縁起できない真如を所縁とする真如智」を直接「縁起できる真如そのもの」と見なしたのである。そこで本論文では、敦煌出土の地論・撰論章疏を検討し、地論師と撰論師の真如説の一側面を考察してみた。

また、「転依」という漢訳語の原語は、サンスクリット仏典においては“parivṛtti”とは限らず、“parāvṛtti”となっている例も認められる。高崎直道氏はこの両語の教義的意味を初めて峻別した。即ち、“tathāgatagarbha (如来蔵)”や“tathatā (真如)”などの場合には“parivṛtti”と結合して「真如の現成」を強調することになり、

“ālayavijñāna (アーラヤ識)”や“bīja (種子・習気)”などの場合には“parāvṛtti”と結合して「種子の転換」を強調することになる、という。本研究は高崎氏の観点を念頭に置きつつ、南北朝期の中国仏教における転依 (parivṛtti) と真如 (tathatā) を考察してみた。『楞伽經』によれば、「心・意・識」は煩惱の習気に関わり、転依によって習気から離れる。真如が転依するということではなく、「心・意・識」が転依することにより、真如が解放され出現してくるのである。『楞伽經』の梵本において使用されているのは“parivṛtti”ではなく、“parāvṛtti”である。『宝性論』の梵本の場合、無垢真如 (nirmalā tathatā) は仏地 (buddhabhūmi) における転依 (parivṛtti) を特質としており、“parivṛtti (転依)”は仏地 (buddhabhūmi) における“nirmalā tathatā (無垢真如)”の現成であり、“samalā tathatā (有垢真如)”に直接関係しないのである。一方、転依に関しては、地論学派の見解は不統一であったようである。菩提流支と仏陀扇多の段階では、基本的に『楞伽經』や『宝性論』の解釈に従っていると言えるが、法上や慧遠の段階になると、やや異なる見解も出てきたように思われる。

真諦の訳経事業により、インド仏教の教理思想の全体像に関して、中国の仏教者たちの理解は深まっていったため、転依に関する解釈も分類化されるようになっていった。例えば、S.2435『撰大乘論章』の解釈は、『宝性論』の梵本に見られる説明と一致している。即ち、無垢真如 (nirmalā tathatā) は仏地 (buddhabhūmi) における転依 (parivṛtti) を特質としているのである。これは『無上依經』・『三無性論』・『転識論』などの真諦訳書とも矛盾しないように思われる。このため、『宝性論』を十分に理解して活用した撰論師が存在していたと考えられる。唐代仏教になると、転依に関しては、遁倫の学説はS.2435の作者のような撰論師、元暁や基と基本的に一致しており、現存する『楞伽經』と『宝性論』の梵本に見える主張とも矛盾しないように思われる。

玄奘三蔵の訳場には、新羅出身の僧侶や研究者が数多くいたことはよく知られている。玄奘の新訳とともに中国仏教で展開した種姓説は、当時の中国仏教の大論争として、新羅にもたらされた。新羅仏教の和会の特色を築き上げるうえで力があつたが、元暁である。本研究では、新羅元暁の著作に見られる『宝性論』の依用と解釈に絞り、それに見える種姓説を検討してみた。その検討により、元暁は漢訳『宝性論』を活用していたこ

とが知られた。元暁はそれを根拠として利用しつつ、一切の有情には仏性があり、すべて成仏できる、という結論に導いていった。

なお、奈良朝の日本仏教の仏教教学思想は、興福寺や元興寺などの旧来教学と東大寺などの新伝教学との対立と影響を特徴とする。この中、前者は三論と法相唯識などのインド仏教系統を中心とするのに対し、後者は華嚴と天台などの中国仏教系統を中心としている。東大寺における華嚴学が、興福寺における法相唯識学と論争を行っていたこともよく知られている。本研究にとって、南北朝隋唐の中国仏教の延長線上にある奈良朝仏教は不可欠な一環であるため、東大寺寿靈『五教章指事』と興福寺智憬『起信唯識同異章』との『宝性論』依用を中心として、検討を加えてみた。その結果、東大寺寿靈『五教章指事』と興福寺智憬『起信唯識同異章』とは、いずれも『華嚴五教章』などの中国華嚴宗の法蔵の著作の影響により、漢訳『宝性論』を非常に重要視していることが明らかになった。特に真如と種姓を解釈するに際し、寿靈と智憬はしばしば『起信論』と『宝性論』を根拠と見なしつつ、『瑜伽論』や『成唯識論』などの玄奘訳唯識説を論破し会通しようとするのである。

以上の検討により、漢訳『宝性論』は隋唐期の中国仏教の伝来によって、奈良朝の日本仏教における真如・種姓説に極めて重要な影響を与えた、と結論づけたい。

(本学位論文字数：412083 字)

参考文献

ここでは主に第二次資料を提示し、年代順に並べた。同じ年代の先行研究である場合、日本語資料においては五十音順に並べており、欧文資料においてはアルファベット順に並べた。中国語資料と韓国語資料の場合、ただ年代順に並べた。なお、ここで提示されている参考文献は、すべて序論と結論も含める本論文で実際に引用されている先行研究である。

日本語資料

あ

- 赤沼智善「起信論の真如に就いて」、『大谷学報』、第1号、1929年。
- 赤沼智善「起信論の真如に就いて」、『仏教教理之研究』、法蔵館、1981年。
- 青木隆「中国地論宗における縁集説の展開」、『フィロソフィ』第75号、1987年。
- 浅田正博「法宝撰『一乗仏性究竟論』巻第四・巻第五の両巻について」、『仏教学研究』43、1987年。
- 青木隆「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」、『東方学』第93輯、1997年。
- 青木隆「敦煌出土地論宗文献『涅槃経疏』に説かれる教判と因果説」、『印度学仏教学研究』第46巻第1号、1997年。
- 青木隆・荒牧典俊・池田将則・金天鶴・李相旻・山口弘江『蔵外地論宗文献集成・続集』、韓国金剛大学校、2013年。
- A. Charles Muller「煩惱と認識を画定する一唯識と如来蔵の二障説の起源」、吉村誠訳、『シリーズ大乘仏教8・如来蔵と仏性』、春秋社、2014年。

い

- 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』、東洋文庫、1930年。
- 石井公成「釈摩訶衍論の成立事情」、鎌田茂雄博士還暦記念論集『中国の仏教と文化』所収、大蔵出版社、1988年。
- 石井公成「新羅仏教における『大乘起信論』の意義—元暁の解釈を中心として」、平川彰編『如来蔵と大乘起信論』所収、春秋社、1990年。
- 石井公成『華嚴思想の研究』、春秋社、1996年。
- 石井公成「『大乘起信論』の成立—文体の問題および『法集経』との類似を中心として—」、井上克人編『『大乘起信論』と法蔵教学の実証的研究』、関西大学科学研究費研究成果報告書。
- 石井公成「敦煌写本中の靈弁『華嚴経論』断簡」、鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学

論集』、大蔵出版社、1997年。

伊吹敦「地論宗北道派の心識説について」、『佛教学』第40号、1999年。

伊吹敦「菩提達摩の『楞伽経疏』について（上、下）」、『東洋学論叢』第51、52集。

石井公成「随縁の思想」、荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』、法蔵館、2000年。

石井公成「大東亜共栄圏の合理化と華嚴哲学（一）—紀平正美の役割を中心にして—」、
『佛教学』第42号、仏教思想学会、2000年。

石井公成「『大乘起信論』の用語と語法の傾向—NGSMによる比較分析—」、『印度学仏
教学研究』第52巻第1号、2003年。

位田佳永「漢訳仏教論書における「自然」について—『宝性論』と『大乘起信論』を通
して（仏教と自然）—」、『日本仏教学会年報』第68号、2003年。

伊吹敦「元暁の著作の成立時期について」、『東洋学論叢』第31号、2006年。

池田将則「南北朝隋唐佛教の研究—敦煌出土撰論宗文献の基礎的研究—」（龍谷大学博
士号取得論文、H23.3.19）。

池田将則「道基の生涯と思想—敦煌出土『雑阿毘曇心章』巻第三（S 二七七+P 二七九
六）「四善根義」を中心として」、船山徹編『真諦三蔵研究論集』所収、京都大学人文科
学研究所、2012年。

石井公成「『大乘起信論』と真諦三蔵をつなぐ『仏性論』」、東洋大学東洋学研究所編『東
アジア仏教学術論集・第4号』、第四回韓・中・日国際仏教学術大会論文集、2016年。

う

宇井伯寿「真諦三蔵伝の研究」、『印度哲学研究（第六）』、甲子社書房1930年。

宇井伯寿『宝性論研究』、岩波書店、1959年。

お

大野法道『大乘戒経の研究』、理想社、1954年。

小川弘貫『中国如来蔵思想研究』、仏教書林中山書房、1976年。

織田顕祐「敦煌本『撰大乘論抄』について」、『印度学仏教学研究』38-2、1989年。

小川一乗「『宝性論』と『仏性論』」、平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、1990年。

織田顕祐「浄影寺慧遠における「依持と縁起」の背景について」、『佛教学セミナー』第
52号、1990年。

小川一乗校註『新国訳大蔵経 央掘魔羅経・勝鬘経 他』、大蔵出版社、2001年。

大竹晋「『金剛仙論』の成立問題」、『仏教史学研究』、44-1、仏教史学会、2001年。

奥野光賢「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、2002
年。

大竹晋「『大乘起信論』の唯識説と『入楞伽経』」、『哲学・思想論叢』第22号、2004年
1月。

大竹晋「『大乘起信論』の引用文献」、『哲学・思想論叢』第22号、2004年。
岡本一平「清浄法界と如来蔵——理性・行性の思想背景」、『駒澤大学仏教学部論集』第37号、2006年。
岡本一平「浄影寺慧遠の仏性思想・上」、『駒澤大学仏教学部研究紀要』第65号、2007年。
岡本一平「浄影寺慧遠の仏性思想・下」、『駒澤大学仏教学部論集』第38号、2007年。
奥野光賢「禅那院珍海の研究序説」、『駒澤短期大学仏教論集』第12号、2006年。
大竹晋「『大乘起信論』成立問題に関する近年の動向をめぐって」、『佛教学 Review』第12号、2012年12月、韓国金剛大学校仏教文化研究所。
大竹晋『元魏漢訳ヴァスバンドゥ積経論群の研究』、大蔵出版、2013年。
岡本一平「浄影寺慧遠の三仏性と二種性」、『東アジア仏教学術論集』第2号、東洋大学東洋学研究所、2014年。
奥野光賢「吉蔵撰『勝鬘宝窟』をめぐって」、『奥田聖応先生頌寿記念インド学仏教学論集』、校成出版社、2014年。
岡本一平「浄影寺慧遠における初期の識論」、「地論宗と浄影寺慧遠」国際シンポジウム論文集、ソウル、2016年、国書刊行会。

か

鍵主良敬「浄影寺慧遠の如来蔵思想」、『印度学仏教学研究』第10巻第2号、1962年。
鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』、東京大学出版会、1965年。
鍵主良敬『華嚴教学序説：真如と真理の研究』、文栄堂、1968年。
勝又俊教『佛教における心識説の研究』、山喜房仏書林、1988年。
柏木弘雄「中国・日本における『大乘起信論』研究史」、平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、1990年。
加納和雄「『宝性論』弥勒著作説の下限年代再考：敦煌梵文断簡 IOL Khot S5 と Pelliot2740 の接合復元と年代推定」、『印度学仏教学研究』第60巻第2号、2012年。
加納和雄「宝性論の展開」、下田正弘編『シリーズ大乘仏教8：如来蔵と仏性』所収、春秋社、2014年。

き

木村清孝「智儼・法蔵と三階教」、『印度学仏教学研究』第27巻第1号、1978年。
木村邦和「敦煌出土『撰大乘論疏章』に見られる唯識説（二）」、『印度学仏教学研究』34-1、1985年。
北畠典生等『日本中世の唯識思想』、永田文昌堂、1997年。
橘川智昭「理仏性と行仏性」、東洋大学東洋学研究所編『東アジア仏教学術論集・第1号』、2013年。

金成哲「種姓無為論の起源に関する一考察—『宝性論』と『仏性論』の‘gotra’の翻訳用例を中心として—」、『東アジア仏教学術論集・第2号』、東洋大学東洋学研究所、2014年。

け

耿晴「浄影寺慧遠の「仏種姓」と「仏性」に対する論議」、『東アジア仏教学術論集・第1号』、東洋大学東洋学研究所、2013年3月。

こ

小林実玄「華嚴法蔵の事伝について」、『南都仏教』36号、1976年。

古泉円順「S二四三〇敦煌本『勝鬘經注釈書』断簡」、奥田慈応先生喜寿記念論集刊行会編『仏教思想論集』、平楽寺書店、1976年。

古泉円順「敦煌出土仏典注釈書の「円宗」」、『IBU 四天王寺国際仏教大学文学部紀要』第15号、1983年。

さ

境野黄洋『支那仏教史講話・上』、共立社、1927年。

境野黄洋『支那仏教精史』、境野黄洋博士遺稿刊行会、1935年。

坂本幸男『華嚴教学の研究』、平楽寺書店、1956年。

佐藤哲英「浄影寺慧遠とその無我義」、『佛教学研究』第32—33号、1977年。

佐藤哲英『続・天台大師の研究』、百華苑、1981年。

佐久間秀範「Parivṛtti 及び Parāvṛtti に対するチベット訳語」、『宗教研究』第282号、1989年。

佐久間秀範「『瑜伽師地論』における転依思想」(『印度学仏教学研究』第34巻第1号、1990年)。

佐久間秀範「五姓各別の源流を訪ねて」、『加藤精一博士古稀記念論文集 真言密教と日本文化』、ノンブル社、2007年。

し

島地大等「東大寺寿霊の華嚴学に就て」、同『教理と史論』所収、明治書院、1931年、226—229頁。

島地大等「金剛仙論」、同『教理と史論』、明治書院、1931年。

島地大等『日本仏教教学史』、明治書院、1933年。

島田虔次「体用の歴史に寄せて」、『仏教史学論集：塚本博士頌寿記念』所収、塚本博士頌寿記念会、1961年。

积恵敏『「声聞地」における所縁の研究』、東京山喜房仏書林、1994年。

島村大心「華嚴『五教章』における「真如随縁」の意味—真如 tathatā は随縁せず—」、
『印度学仏教学研究』第 57 卷第 1 号、2008 年。

す

鈴木宗忠「起信論の成立に関する史料に就いて（下）」、『宗教研究』新五 - 二、1928 年。

た

玉置頼晃「金剛仙論に就いて」、『顕真学報』、通号 3、1931 年。

高田仁覚「宝性論における転依 (acrayaparivṛtti) について」、『印度学仏教学研究』第 6
卷第 2 号、1958 年。

高崎直道「転依—āśrayaparivṛtti と āśrayaparāvṛtti—」、『日本仏教学会年報』第 25 号、
1960 年。

高崎直道『如来蔵思想の形成』、春秋社、1975 年。

高峯了州『華嚴思想史』、百華苑、1976 年、210 頁。

武邑尚邦『仏性論研究』、百華苑、1977 年。

竹村牧男「菩提流支の訳業と『大乘起信論』」、『印度学仏教学研究』第 32 卷第 1 号、
1984 年。

竹村牧男『大乘起信論読釈』、山喜房仏書林、1985 年。

竹村牧男「地論宗と『大乘起信論』」、平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、1990
年。

高崎直道「『大乘起信論』の真如」、『仏教学』第 29 号、1990 年。

竹村牧男・大竹晋『新国訳大蔵経・金剛仙論』、大蔵出版社、2004 年。

多田修「基における仏性・如来蔵解釈」、『印度学仏教学研究』第 52 卷第 2 号、2004 年。

高崎直道・柏木弘雄『仏性論・大乘起信論』、『新国訳大蔵経論集部』、大蔵出版、2005
年。

大正大学総合佛教研究所声聞地研究会『瑜伽論声聞地・第二瑜伽処』、東京山喜房仏書
林、2007 年。

高崎直道著作集第六卷『如来蔵思想・仏性論 I』、春秋社、2010 年。

高崎直道著作集第七卷『如来蔵思想・仏性論 II』、春秋社、2010 年。

ち

崔鉞植「『大乘起信論同異略集』の著者について」、『駒澤短期大学仏教論集』、第 7 号、
2001 年。

つ

月輪賢隆「究竟一乗宝性論に就いて」、『日本仏教学協会年報』第七号、1936 年。

鶴見良道「吉蔵の如来蔵義考」、『印度学仏教学研究』第29巻第1号、1980年。

と

常盤大定「隋の嘉祥寺吉蔵の五種仏性説」、『仏性の研究』中篇第五章、丙午出版社、1930年。

常盤大定「隋の靈裕と三階教の七階佛名」、常盤大定『支那仏教の研究・第一』、春秋社、1938年。

な

中村瑞隆『梵漢対照究竟一乗宝性論研究』、山喜房仏書林、1971年。

に

西本照真『三階教の研究』、春秋社、1998年。

西本照真『『仏性観修善法』の基礎的研究』、『木村清孝博士還暦記念論集 東アジア仏教—その成立と展開』、春秋社、2002年。

西本照真「三階教成立の基盤としての地論宗」、韓国金剛大学校仏教文化研究所編『地論思想の形成と変容』、国書刊行会、2010年。

は

服部正明「仏性論の一考察」、『仏教史学』通巻第15号、1955年。

袴谷憲昭「仏教史の中の玄奘」、『人物中国の仏教 玄奘』、大蔵出版、1981年。

袴谷憲昭『唯識の解釈学—『解深密経』を読む—』、春秋社、1994年。

袴谷憲昭「〈三種転依〉考」、『唯識思想論考』、大蔵出版、2001年。

早川道雄『『釈摩訶衍論』に対する『大乘起信論義記』の影響について—随縁真如論形成の論理展開の同一性—』、『豊山学報』第46号、2003年。

長谷川岳史『唯識 さとりの智慧—『仏地経』を読む』、春秋社、2011年。

林香奈「基説・義令記『勝鬘経述記』について—基の著作との関連性の検証—』、『印度学仏教学研究』第61巻第2号、2013年。

ひ

平井俊栄『中国般若思想史研究—吉蔵と三論学派—』、春秋社、1976年。

ふ

深浦正文『唯識学研究』、永田文昌堂、1954年。

藤枝晃「北朝における『勝鬘経』の伝承」、『東方学報』第40冊、京都、1969年。

富貴原章信「浄影慧遠の仏性説」、横超慧日編『北魏仏教の研究』、平楽寺書店、1970年。

富貴原章信「嘉祥の仏性説について」、『南都仏教』第26号、1971年6月。
藤井教公「慧遠と吉蔵の『勝鬘経』如来蔵説の解釈をめぐって」(『印度学仏教学研究』第27巻第2号、1979年)。
藤井教公「『涅槃経』における一、二の問題—浄影寺慧遠と吉蔵における仏性理解—」、『印度学仏教学研究』第28巻第2号、1980年。
藤井教公「北朝における涅槃研究—慧遠の『涅槃経』理解の特徴—」、『印度学仏教学研究』第29巻第2号、1981年。
富貴原章信『中国日本仏性思想史』、国書刊行会、1988年。
船山徹「六朝時代における菩薩戒の受容過程—劉宋・南齊期を中心に」、『東方学報』、67号、1995年。
船山徹「疑経『梵網経』成立の諸問題」、『仏教史学研究』第39巻第1号、1996年。
船山徹「梁の僧祐撰『薩婆多師資伝』と唐代仏教」、吉川忠夫編『唐代の宗教』、朋友書店、2000年。
船山徹「地論宗と南朝教学」、荒牧典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』、法蔵館、2000年。
福士慈稔『新羅元暁研究』、大東出版社、2004年。
藤谷昌紀「『瓔珞経』と簫子良の『浄行優婆塞経』」、『印度学仏教学研究』第53巻第1号、2004年。
船山徹「体用小考」、『六朝精神史の研究』所収、科学研究費補助金研究成果報告書、研究代表者・宇佐美文理、2005年。
藤井淳『空海の思想的展開の研究』、トランスビュー、2008年。
船山徹編『真諦三蔵研究論文集』、京都大学人文科学研究所、2012年。

ま

松本文三郎『仏典批評論』、弘文堂書房、1927年。
松本史朗『仏教思想論・上』、大蔵出版社、2004年。
松本史朗『仏教思想論・下』、大蔵出版社、2013年。

み

宮城信雅「梵網・瓔珞二経の成立年代と其教理に就て」、『哲学研究』、1923年。
水野弘元「五十二位の菩薩階位説」、『仏教学』第18号、仏教思想学会、1984年。
蓑輪顕量「最澄の真如理解」、『印度学仏教学研究』第79巻、1991年。
蓑輪顕量「真如所縁縁種子と法爾無漏種子」、『仏教学』第30号、1991年。
水野莊平「『仁王般若経』の成立過程について」、『東海仏教』53、2008年。

む

務台孝尚「吉蔵教学における如来蔵思想の受容について」、『印度学仏教学研究』第35巻

第2号、1987年。

も

望月信亨「疑似経と偽妄経」、『仏書研究』、第32号、1917年。

望月信亨「仁王般若波羅蜜経の真偽」、『大正大学学報』第三輯、1928年。

森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』、山城屋文政堂、1935年。

師茂樹『論理と歴史—東アジア仏教論理学の形成と展開』、ナカニシア出版、2015年。

や

矢吹慶輝『三階教之研究』、岩波書店、1927年。

山田亮賢「真如随縁の思想について」、『印度学仏教学研究』第2巻第1号、1953年。

柳田聖山『禅の語録2・初期の禅史I』、筑摩書房、1971年。

山部能宜「真如所縁縁種子について」、『北畠典生教授還暦記念：日本の仏教と文化』、永田文昌堂、1990年。

山口弘江「天台智顛の地論四宗義批判について」、『印度学仏教学研究』第56巻第2号、2008年。

ゆ

湯次了栄『華嚴五教章講義』、百華苑、1927年。

結城令聞「支那唯識学史上における楞伽師の地位」、『支那仏教史学』1-11、1937年。

結城令聞「地論宗北道派の行方」、『結城令聞著作選集第二巻・華嚴思想』、春秋社、1999年。

よ

吉津宜英「経律論引用より見た『大乘義章』の性格」、『駒澤大学仏教学部論集』、第2号、1971年。

吉津宜英「地論師という呼称について」、『駒澤大学仏教学部研究紀要』第31号、1973年。

吉津宜英「浄影寺慧遠の「真識」考」、『印度学仏教学研究』第22巻第2号、1974年。

吉津宜英「浄影寺慧遠の「妄識」考」、『駒澤大学佛教学部研究紀要』第32号、1974年。

吉津宜英「慧遠の仏性縁起説」、『駒澤大学佛教学部研究紀要』第33号、1975年。

吉津宜英「華嚴五教章の研究」、『駒澤大学仏教学部研究紀要』第36号、1978年。

吉津宜英「法相宗」という宗名の再検討』、『渡邊隆生還暦記念論文集』、永田文昌堂1997年。

吉津宜英「浄影寺慧遠の起信論引用について」、『印度学仏教学研究』第49巻第1号、2000年。

吉村誠「唯識学派の理行二仏性説について——その由来を中心に」、『東洋の思想と宗教』第 19 号、2002 年。

吉津宜英「真諦三蔵訳出経律論研究誌」、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第 61 号、2003 年。

吉村誠「玄奘西遊意—玄奘はなぜインドに行ったのか」、『仏教史学研究』第 46 巻第 1 号、2003 年。

吉村誠「曇無讖の菩薩戒—『菩薩地持経』の受戒作法を中心に」、『福井文雅博士古稀記念論集 アジア文化の思想と儀礼』、春秋社、2005 年。

吉村誠「中国唯識における聞熏習説について」（『印度学仏教学研究』第 58 巻第 1 号、2009 年。

吉村誠「中国唯識思想史の展開」、『シリーズ大乘仏教 7・唯識と瑜伽行』、春秋社、2012 年。

吉津宜英「『大乘起信論』の如来蔵義」、『法華仏教と関係諸文化の研究：伊藤瑞叡博士古稀記念論文集』、山喜房仏書林、2013 年。

吉村誠『中国唯識思想史研究—玄奘と唯識学派—』、大蔵出版、2013 年。

わ

脇谷摺謙「起信論は果たして縁起論なりや」、『六條学報』、第 74 号、1907 年。

欧文資料

Antonino Forte (éd.), *Tang China and Beyond. Studies on East Asia from the Seventh to the Tenth Century*, Kyôto, Italian School of East Asian Studies (Essays, vol. 1).

Antonino Forte, *Fazang's Letter to Uisang. Critical edition and annotated translation*, in *Kegongaku ronshû* (Collected essays on Avatamsaka Studies), éd. par Kamata Shigeo hakushi koki kinenkai, Tôkyô, Daizô shuppan, pp. 109-129.

Bernert Christian, *Rong-ston on Buddha-Nature: A Commentary on the Fourth Chapter of the Ratnagoatravibhāga*(vv.1.27-95[a]). PhD. Dissertation Thesis. University Wien, 2009.

Ching Keng, *Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed by Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters*, Ph.D. dissertation, Harvard University, 2009.

David Seyfort Rugg, *The Meanings of the Term Gotra and the Textual History of the Ratnagoatravibhāga*. BSOAS 39-2, pp.341-363, 1976.

Hookham Susan K., *The Buddha within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagoatravibhāga*. New York: State University of New York Press, 1991.

Jikido Takasaki (高崎直道)「Structure of Anuttarāśrayasūtra」、『印度学仏教学研究』第 8 巻第 2 号、英文和訳「無上依経の構造」、1960 年。

- J. Takasaki, *A Study on the Ratnagoṭravibhāga, (Uttaratantra), Being a Treatise on the Tathāgatarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Serie Orientale Roma XXXIII, Roma, 1966.
- Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: the Many Lives of Fazang (643-712)*, BRILL, 2007.
- Kazuo Kano, *BUDDHA-NATURE AND EMPTINESS: rNgog Blo-ldan-shes-rab and A Transmission of the Ratnagoṭravibhāga from India to Tibet*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 91, WIEN 2016.
- Lambert Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Wien, 1969.
- Lambert Schumithausen, *Philologische Bemerkungen zum Ratnagoṭravibhāga*, Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Band XV, 1971, pp.123-177.
- Michael Zimmermann, *Identification of a Quotation in the Ratnagoṭravibhāgavṛtti. Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University 3*, pp.215-216, 2000.
- Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatarbhasūtra, The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica 6, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, 2002.
- Michael Radich, *The Doctrine of *Amalavijnana in Paramartha(499-569), and Later Authors to Approximately 800 C.E.*, ZINBUN 2008 No.41, pp.45-174, 2008.
- Mathes Klaus Dieter, *A Direct Path to the Buddha Within: Go Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagoṭravibhāga*. Boston: Wisdom Publications, 2008.
- Michael Radich, *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatarbha Doctrine*. Hamburg Buddhist Studies 5. Edited by Michael Zimmermann. Hamburg: Hamburg University Press, 2015.
- Yamabe Nobuyoshi(山部能宜), *The Idea of Dhātu-vāda in Yogācāra and Tathāgatarbha Texts, Pruning the Bodhi Tree, ed. By Jamie Hubbard & Paul L. Swanson* (University of Hawai'i Press, 1997).

中国語資料

- 杜斗城『北凉译经论』、中国・甘肃文化出版社、1995年。
- 呂澂「起信與楞伽」、『呂澂佛学论著选集』第一卷、齐鲁書社、1996年。
- 湯用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史』、北京大学出版社、1997年。
- 聖凱「智憬與《起信論同異略章》、《一心二門大意》—中日韓佛教思想交流的「邊地情結」和「偽託現象」、『漢傳佛教研究的過去現在未來』所収、台湾佛光大学佛教研究中

心、2015年。

韓国語資料

高翊晋『韓国古代仏教思想史』、韓国ソウル・東国大学校出版部、1986年。

金相鉉『元暁研究』、ソウル、民族社、2000年。

初出一覧

本論文を構成する各節には、既に学会誌や紀要などで発表した論文を加筆・訂正したものがあある。各節と既発表の論文との関係を示せば、以下の通りである。

第一章

第三節 「浄影寺慧遠と『菩薩地持経』」(『仏教学研究』、第 72 号、P.93-112、2016 年 3 月)

第四節 「南北朝隋唐仏教と『菩薩地持経』」(『駒澤大学佛教学部論集』、第 48 号、2017 年)

第五節 敦煌写本『勝鬘経』注釈書に見られる二乗成仏と如来蔵説—S.6388 と S.2660 を中心に— (『印度学仏教学研究』、第 66 巻掲載予定、2018 年)

第二章

第一節 「*Laṅkāvatāra - sūtra* (『楞伽経』) の二種如来蔵説—敦煌写本 P.3751 と日本唯識文献中の逸文を中心として—」(『印度学仏教学研究』、第 62 巻第 2 号、P.572-575、2014 年 3 月)

第二節 「杏雨書屋所蔵敦煌写本『入楞伽経疏』(羽 726R) について」(『南都佛教』、98 号、P.25-40、2013 年)

第三節 「日本唯識文献に見える中国唯識文献の引用部分に関する研究—特に地論撰論学派を中心とした『楞伽経』の受容史について」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』、龍谷大学仏教文化研究所、35 集、P.40-53、2013 年 12 月)

第三章

第二節 「『究竟一乗宝性論』の「gotra (種姓)」について—なぜ勒那摩提は漢訳本でこの語を翻訳しなかったか—」(『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』、第 48 号、P.280-288、2015 年 5 月)

第三節 「『究竟一乗宝性論』の真如説の一考察—東アジア仏教における真如理解との関連を中心として—」(『佛教学』、仏教思想学会、第 57 号、P.37-62、2016 年 3 月)

第四章

第一節 「『大乘起信論』の真如説の一考察—『究竟一乗宝性論』の如来蔵説との関係を中心として—」(東洋大学東洋学研究所編『東アジア仏教学術論集・第 4 号』所収、P.225-245、2016 年 2 月)

第二節 「『大乘起信論』の如来蔵思想の再検討—真如との関係を中心として—」(『東アジア仏教研究』、第 13 号、P.47-61、2015 年 5 月)

第三節 「真諦訳とされる『仏性論』における「仏性」について—『地持経』・『宝性論』・

『撰論釈』との関連を中心に」(『駒澤大学佛教学部論集』、第 46 号、P.278-294、2015 年 10 月)

第四節 「真諦訳とされる『仏性論』における「真如」と「信楽」—『解節経』と『無上依経』との関連を中心に」(『駒澤大学大学院仏教学研究学会年報』、第 49 号、P.278-290、2016 年 5 月)

第七節 「嘉祥吉蔵における真如と仏性—『宝性論』・『仏性論』の依用を手掛かりに」(『仏教学研究』、第 74 号掲載予定、2018 年 3 月)

第八節 「三階教における如来蔵説の一考察—『仏性観修善法』・『仏性観』と『宝性論』を中心に」(『駒澤大学大学院仏教学研究学会年報』、第 50 号、P.137-158、2017 年 5 月)

第九節 「7 世紀以前の中国仏教の種姓(性)説について—『菩薩地持経』・『仁王経』・『瓔珞本業経』を中心に」(『印度学仏教学研究』、第 65 巻第 1 号、P.185-189、2016 年 12 月)

第五章

第三節 「転依 (parivṛtti) と真如 (tathatā) の一考察—南北朝期の中国仏教を中心に」(『東アジア仏教研究』、第 15 号、P.27-40、2017 年 5 月)

第六章

第二節 「奈良朝の日本仏教における真如・種姓説—寿靈『五教章指事』・智憬『起信唯識同異章』と『宝性論』—」(『駒澤大学大学院仏教学研究学会年報』、第 51 号掲載予定、2018 年 5 月)