

岐阜聖徳学園大学

# 仏教文化研究所紀要

第13号

【巻頭言】

悠久の時を見据えて

蜷川祥美… 1

【論文】

蔵俊著『唯識論菩提院鈔』中の論義「命與身一」  
について

蜷川祥美… 5

隆寛浄土教と天台本覚思想の関連

河智義邦… 27

『中辺分別論』「真實品」における勝義解釈

早島 慧… 57

【報告】

瞥見 天津仏教事情

横久保 義 洋… 47

2013

## 当研究所の研究テーマ

### (1) 仏教と現代

環境破壊・生命倫理などの現代社会がかかえる諸問題（政治・経済・法律上の問題や情報化社会の問題などを含む）とのかかわりにおける仏教の研究。

### (2) 仏教の文化と歴史

絵画・造形・音楽・文学・建築・儀礼・習俗・慣習などの芸術・文化とのかかわりにおける仏教の研究。仏教と歴史にかかわる研究。民族学的な見地からの仏教の研究。

### (3) 仏教と教育

教育とのかかわりにおける仏教の研究。

### (4) 仏教思想と仏教哲学

仏教の教理・教学に関する研究。

### (5) 仏教と諸思想・諸宗教

諸々の哲学思想あるいは諸宗教伝統とのかかわりにおける仏教の研究。仏教に関連した宗教学的的研究。

### (6) 聖徳太子と仏教

聖徳太子に関する研究。

## 巻頭言

### 悠久の時を見据えて

仏教文化研究所編集委員

蜷川祥美

近年、岐阜市で居館跡の発掘調査が行われたことから、織田信長をクローズアップしての町おこしが盛んである。織田信長といえば、彼がよく舞っていたという幸若舞「敦盛」の一節が思い起こされるであろう。

人間五十年、化天（下天？）のうちの比ぶれば、夢幻の如くなり

一度生を享け、滅せぬもののあるべきか

これを菩提の種と思ひ定めざらんは、口惜しかりき次第ぞ

この一節のうち、「人間五十年」を、人間の寿命を指すと解釈する方もあるようだが、『大智度論』には、復次四天王寿命五百歳。人間五十歳。為四天王処一日一夜。

とあり、欲界の六の天上界の最下層である四天王天の一昼夜が、人間界の五十年にあたりと述べられている。

さらに、『阿毘達磨俱舍論』には、

人間五十年 下天一晝夜

とあって、一昼夜が人間界の五十年にあたる世界を「下天」と表現しているので、欲界の第五天である樂变化天、略称「化天」ではなく、第一天の四天王天、略称「下天」での解釈が妥当であろうかと思う。

つまり、この「敦盛」の一節は、人間界の五十年の年月は、天上界の四天王天の一昼夜にしか過ぎないのであるから、夢幻のように一瞬のものである。一度生を受けた者は、一瞬一瞬変化し続け、かならず滅びるという諸行無常の道理をこころに刻み、一刻もはやくさとりを求めるこころをおこすべきだという意なのである。

ところで、法相宗では、菩薩が仏となるための修行期間を三大阿僧祇劫としている。阿僧祇とは、「無数」の意だから、さとりを得るにははてしない期間が必要であるということを示しているのである。記録に残る現代人の最高齢は百二十二歳だそうだが、たとえ、わたしどもが百歳以上の寿命を得たとしても、とうてい三大阿僧祇劫には及ばない。そこで、菩薩は、さとりを得たいと願うこころと無漏のこころによる禅定によって、天上界で長時の寿命を得て、はてしない期間の修行を完成させようとするのである。

このように考えていくと、人間界の五十年のいかに短いことかと希望を見失いそうになってしまう。し

かし、鎌倉時代の法相宗の学僧である良遍は、『法相二卷抄』で、

抑三大僧祇ノ修行ノ久シサハ、アジキナク候へ共、覚リノ前ニハ是ヲ一刹那ニオサム。

と述べている。さとりを求める菩薩にとって、三大阿僧祇劫の修行期間はあまりにもはてしなく、実現困難なように思えるが、いざさとりを得る直前になってみれば、一瞬のところに収まってしまうものなので、希望を失うことなく修行にはげむことを勧めているのである。

また、本学とゆかりの深い浄土真宗では、阿弥陀如来の本願を疑いなく信じることによって、菩薩の修行などかなわぬ凡夫が浄土に往生するのだと説かれている。阿弥陀如来は無量寿如来とも称されるので、凡夫がはかり知ることのできない寿命をもつ如来のところに逢うとき、浄土往生が定まり、浄土往生の後には永遠の寿命をもつ仏になれるというのである。

これは、さとりを得るといふことは、永遠の寿命を実現することでもあるので、限られた短い寿命しか経験し得ない凡夫であっても、無量寿如来のところに逢うことで、永遠の寿命を志向することができる、もしくは、志向すべきであると教えてくれていることではなからうか。

昭和三十七年（一九六二年）十二月の設立認可、翌年四月の岐阜南高校の開校をかわきりに、県下唯一の総合学園としての歴史を歩んできた学校法人聖徳学園は、平成二十五年に創立五十周年の節目を迎えることとなった。その歴史のうち、平成十二年（二〇〇〇年）十月二十六日に開設された仏教文化研究所、さらには、本号でようやく第十三号の発刊となる『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』の歴史の長短

への評価は、各人のお考え次第であるが、永遠の寿命をもつ仏のさとりを志向すべく、悠久の時間を見据えて、一步一步着実に研究活動を推進していくことが私どもの使命であると考ええる。

平成二十五年（二〇一三年）三月

# 蔵俊著 『唯識論菩提院鈔』 中の論義 「命與身一」 について

蜷川祥美

キーワード

我見、命、身、分段生死、不思議変易生死

序

平安時代末期の興福寺に住した法相宗の学匠、菩提院蔵俊（一一〇四～一一八〇）は、『成唯識論』十卷に関する論義を集大成した『唯識論菩提院鈔』や『変旧抄』と呼ばれる鈔本を著したことで知られている。この鈔本は、後世の貞慶（一一五三～一二二二）の『唯識論尋思鈔』や良算（～一一九四～一二一七）が編纂した『成唯識論同学鈔』の基盤となったものであるが、残念ながら、その多くが散佚してしまっただものである。

これまで、彼の著した『成唯識論』十卷に関する論義抄として、活字化されているものは、『大日本仏教全書』第二十三卷所収の『唯識論同学鈔』に紛れ込んでいた『論第六卷菩提院鈔』四帖のみである。これは、法相宗の根本論典である『成唯識論』第六巻についての論義を集めたもので、四帖それぞれの奥書に、久安三年（一一四七）八月から十月にかけて、蔵俊が著した旨の記述の存するものである。<sup>\*1</sup>

『大日本仏教全書』がこの鈔本を採録するにあたり、底本としたものは興福寺蔵の写本であったようである。この写本には四帖すべての奥書に、寛正六年（一四六五）七月と八月に、長晴と興基の二名が書写した旨が記され、さらに、「四帖内第二」と「四帖内第四」には、明治二十三年（一八九〇）六月中旬に、法隆寺管主大僧正の千早定朝が、興福寺に寄進した旨が記されている。<sup>22</sup>また、対校本は、「瞬賢本」と呼ばれる写本であったようで、「四帖内第一」の末尾の奥書には、

正平七年壬辰九月廿六日 書写功訖。

願以一筆功 速証二利願 懷暁<sup>23</sup>。

と記されており、正平七年（一三五二）に懷暁が書写したものであることが知られる。

つまり、これまで『大日本仏教全書』によって活字化されていた『論第六卷菩提院鈔』四帖には、二種類の写本の存在が確認されていたのである。

ところで、奈良市西の京の法相宗大本山薬師寺において、『成唯識論同学鈔』の写本を管見する機会に恵まれ、新たな二種の『論第六卷菩提院鈔』を見いだした。

一つは、『論第六卷鈔 菩提院』と表紙に記されている六帖の写本（以下、「薬師寺A本」と呼ぶ）で、「六帖内第一」には、永禄五年（一五六二）三月の高懐の奥書があり、「六帖内第二」は、天正五年（一五七七）八月の高懐の奥書と、慶長三年（一五九八）の高懐と光弘（この時、両者は六十八歳）の奥書、「六帖内第三」は、永禄八年（一五六五）四月の高懐の奥書、「六帖内第四」は、永禄八年五月の高懐の奥書、「六帖内第五」は、永禄八年一月の高懐の奥書、「六帖内第六」は、寛永七年（一六三〇）七月の高懐の奥書が存するものである。

このうち、「六帖内第六」の寛永七年の奥書は、「六帖内第二」の慶長三年の奥書の三十二年後というこ



とであり、高懐が九十八歳の時の書写ということになり、にわかには信じがたい。年号表記の誤りであろうか。

また一つは、『論第六卷同学鈔』と表紙に記されている七帖の写本（以下、「薬師寺B本」と呼ぶ）のうち、「七帖之内二」、「七帖之内三」、「七帖之内四」、「七帖之内六」にのみ、「菩提院」の記載がみられるものである。まず、「七帖之内二」には、永享五年（一四三三）八月の継苑の奥書と、享保三年（一七一八）の照快の奥書があり、「七帖之内三」には、永禄八年四月の光弘の奥書があり、「七帖之内四」には、書写者は不明であるが、永禄八年三月の奥書があり、「七帖之内六」には、明応七年（一四九八）十月の英乗の奥書と、永禄八年三月の光弘の奥書がある。

このうち、「七帖之内二」には、最後の論義「十二分相応断通歟」の末尾に、

久安三年八月七日戌剋許抄之 蔵俊<sup>\*4</sup>

と、久安三年の蔵俊の奥書が記されているのだが、同じく「七帖之内二」の「不善業自性断歟」には、末尾に、

仁平三年二月廿九日辰時許於御社旧安居坊記畢<sup>\*5</sup>

とあり、久安三年の六年後にあたる仁平三年（一一五三）には、既に書写がなされていることが分かるのである。

この『唯識論菩提院鈔』六十二見段に、「命與身一」と題される論義がある。『成唯識論』卷六に説かれる六根本煩惱のうち、第六の悪見は①薩迦耶見、②辺執見、③邪見、④見取見、⑤戒禁取見に分類され、十根本煩惱ともいう。そのうち、薩迦耶見と辺執見について、外道の所執である六十二見とからめて論義したものである。

藏俊は、この「命與身一」において、命と身とが一つであるか否かを問うている。これは、直接は五蘊仮和合の身を誤って常一の我と認識し、さらにその我身に附属するものを我の所有であると認識する我執を扱う論義ではあるが、その背景にある法相唯識の生死觀を加味して考察すれば、彼の生命觀、仏道觀を示す論義であるともいえるのではないかといった視点からの論考である。

## 一、「命與身一」の所在

藏俊の『唯識論菩提院鈔』の論義である「命與身一」は、『論第六卷菩提院鈔』四帖内第二、『論第六卷鈔 菩提院』（薬師寺A本）六帖内第四、『論第六卷同学鈔』（薬師寺B本）七帖内第四の三種の書写本に収められている。

『論第六卷菩提院鈔』四帖を底本として、薬師寺A本、薬師寺B本との字句の同異を示すと以下の通りとなる。

問。付<sup>①</sup>十四不可記事<sup>一</sup>自性体<sup>一</sup>。且命者即身。命者異身<sup>二</sup>見。以<sup>三</sup>我見<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>体耶。答。不<sup>レ</sup>爾也。進云。疏中积<sup>三</sup>此事<sup>一</sup>。我見<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>体<sup>云々</sup>。付<sup>レ</sup>之命者即身<sup>ハ</sup>断見。命者異身<sup>ハ</sup>常見也<sup>③</sup>。断常二見。可<sup>レ</sup>在<sup>二</sup>辺見<sup>一</sup>。如何以<sup>三</sup>我見<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>体耶。依<sup>レ</sup>之对法論中。出<sup>三</sup>不可記事<sup>一</sup>自性体<sup>一</sup>。二見所撰<sup>文</sup>④。覺師子积論中。二見者。辺邪<sup>二</sup>見也<sup>文</sup>⑤。若爾本疏<sup>ノ</sup>命與身<sup>一</sup>等是我見之解积。似<sup>レ</sup>背<sup>二</sup>文理<sup>一</sup>如何<sup>⑦</sup>。答。命者即身。命者異身。如<sup>レ</sup>次即蘊離蘊我見也。不可記事<sup>ハ</sup>問<sup>二</sup>此二我見<sup>一</sup>。既起<sup>三</sup>我見<sup>レ</sup>後<sup>一</sup>問<sup>二</sup>断常<sup>一</sup>。尤可<sup>二</sup>辺見<sup>一</sup>。对法<sup>ノ</sup>本积<sup>二</sup>論文<sup>一</sup>。則如<sup>レ</sup>被<sup>二</sup>出難<sup>一</sup>。随疏主彼論抄中。今意欲<sup>レ</sup>問<sup>二</sup>死後断常<sup>一</sup>。我見後起<sup>カ</sup>故成<sup>二</sup>辺見<sup>一</sup>云々。但於<sup>二</sup>疏积<sup>一</sup>者。案<sup>二</sup>疏始終<sup>一</sup>。不<sup>レ</sup>見<sup>二</sup>我見<sup>一</sup>。凡於<sup>二</sup>不可記事<sup>一</sup>。辺見<sup>ヲ</sup>等<sup>二</sup>取<sup>⑧</sup>七断<sup>⑨</sup>論見<sup>⑩</sup>等<sup>之</sup>等<sup>二</sup>辺見<sup>一</sup>云々。

邪見ヲハ等ニ諸ニ如是等ニ邪見ノ之等字一。而命者即身等ノ見ヲハ等ニ辺見ノ下等言一。不レ云ニ六十五ニ薩迦耶見ノ等ノ之等ニ言ニ等取トハ一。明知。本疏意ハ。不レ許ニ我ノ見ノ所撰義ニ欺ニ。仍於ニ疏文一。可レ訓ニ命與レ身一。命者即身等ノ見ヲハ等ニ意ハ。舉ニ不可記事ノ所問ノ我見一。不レ明ニ其自性体一也。

問。勘大論說一。約ニ我見一出ニ三樣一。命者即身。命者異身。遍滿我也。不可記事中。命者即身等。可レ同レ之。何非ニ我見一。若爾疏文依ニ瑜伽論一。以ニ我見一為レ体云也。如何強ニ會レ之耶。何況イ若爾疏文若拳ニ所問見一。亦常等ハ是常見ナリヤ。等ク云モ亦可ニ所問ノ見一耶。答。命者即身等。是我見ト云事。自レ本ニ不レ相イ違文一。今命者即身等ノ我見後ニ起テ問ニ其斷常一。立テ為ニ不可記事一。是名ニ辺見一也。不レ云ニ命者即身等非ニ我見一。对法抄見ニ其差別一。云ニ身神一異レ我見撰一。今意欲レ問ニ死後斷常一。邪見後起。故成ニ辺見一。不レ問ニ死後我之有無一。但是我見ニ。\*6

【註記】

- ① 「付」：薬師寺B本は「尋」。
- ② 「身」：薬師寺A本・薬師寺B本は「身是」。
- ③ 「也」：薬師寺A本・薬師寺B本は「ナリ」。
- ④ 「文」：薬師寺A本・薬師寺B本は「ナリ」。
- ⑤ 「二」：薬師寺A本・薬師寺B本は無し。
- ⑥ 「x」：薬師寺A本・薬師寺B本は「云々」。
- ⑦ 「何」：薬師寺A本・薬師寺B本は「何耶」。
- ⑧ 「等取」：薬師寺B本は「等取ス論文」。

- ⑨ 「断」：薬師寺A本は「断論文」。
- ⑩ 「見」：薬師寺A本・薬師寺B本は無し。
- ⑪ 「辺見」：薬師寺A本・薬師寺B本は無し。
- ⑫ 「等」：薬師寺A本・薬師寺B本は「等論文」。
- ⑬ 「是」：薬師寺B本は「是我見」。
- ⑭ 「邪見」：薬師寺B本は無し。
- ⑮ 「辺見」：薬師寺A本・薬師寺B本は無し。
- ⑯ 「邊部那見」：薬師寺A本・薬師寺B本は「サカヤ見」。
- ⑰ 「意」：薬師寺A本は「积」。
- ⑱ 「○見イ」：薬師寺A本・薬師寺B本は「見」。
- ⑲ 「於云」：薬師寺A本・薬師寺B本は「ニオイト」。
- ⑳ 「様」：薬師寺B本は「類」。
- ㉑ 「瑜伽」：薬師寺A本・薬師寺B本は「ユカ」。
- ㉒ 「云」：薬師寺A本・薬師寺B本は無し。
- ㉓ 「強」：薬師寺A本・薬師寺B本は「和」。
- ㉔ 「所見イ若爾」：薬師寺A本・薬師寺B本は「何況」。
- ㉕ 「目本」：薬師寺A本・薬師寺B本は「目本」。
- ㉖ 「浄」：薬師寺A本は「浄」。
- ㉗ 「不相」：薬師寺A本・薬師寺B本は「非」。

〔28〕「見」：藥師寺B本は「積」。

〔29〕「断常」：藥師寺A本・藥師寺B本は「常断」。

尚、『唯識論同学鈔』六之四の「命與身一」には、

問。付二十四不可記事自性体一。且命者即身。命者異身ノ見。以我見為レ体可レ云耶。答。不レ然也。進云。本疏中。命與身一等。是我見云々。以我見為レ体見タリ。付レ之被レ対法論説一。尋不可記事体性一。於五見中一。二見所撰云々。覺師子積レ之。辺邪二見判セリ。若爾其自性。未レ越レ辺邪二見一。身我一異ノ見。豈我見ナラズ耶。加レ之大師自彼論疏中。積我見後起故成トレ辺見一給。

答。命者即身。命者異身。如レ次即蘊離蘊我見也。不可記事ハ起我見後辺一。問レ死後断常一。專可レ辺見一。対法本釈二論。則如レ被レ出難一。随三疏主レ彼論抄中。今意。欲レ問レ死後断常一。我見後起。故成レ辺見云々。但於レ命與身一等是我見之積者。見解釈始末一。未レ似レ進ノ意趣一。凡於レ不可記事一。辺見所撰断常見ヲハ等一取七断論見等之等言一。邪見所撰有辺等見ヲハ等一取諸如是等之等言云々。身我一異見。辺見所撰見ニ等ニ七断論等文ニ見タリ不ハレ爾可レ云三除命者身一等彼是我見一。例如レ云三除辺等四彼是邪見等一。如何判レ六十五等之等言セ唯等ストノミ界趣一。不レ云レ等ニ身我一異耶。仍疏文ヲハ可レ訓レ命與身一ナリヤ等クイハ是我見ニライテ云ト一。意ハハ举ニ不可記事所問見一。不レ明レ其自性体一也。是菩提院問答之義也 此心者。命與身一等者举ニ所問我見一為言\*7とある。

これは、藏俊の論義の引用であるが『論第十六卷菩提院鈔』四帖内第二の前半の問答と同意である。

## 二、藏俊の「命與身」説

「命與身」とは、外道の所執の六十二見のうち、『阿毘達磨大毘婆沙論』には、

命者即身。復有一類補特加羅。起如是見立如是論。命者異身。復有一類補特加羅。起如是見立如是論。

此総是我。遍滿無二無異無欠。<sup>\*8</sup>

とあり、『瑜伽師地論』には、

謂命論者計「命即身或異身等」。<sup>\*9</sup>

とあるように、命と身を一体とするという所執と、命と身は異なるものであるとの所執があることについての論義である。

藏俊は、まず、

問。付「十四不可記事」自性体。且命者即身。命者異身二見。以「我見」可為「体耶」。答。不爾也。

と、釈尊が無記として答えを示さなかった十四不可記のうち、命とは身に即するものであるのか、命とは身と異なるものであるのかといった二種の見解について、我見がその本質であるのかと問うて、そうではないとする。

ちなみに「命者即身。命者異身」については、『俱舍論』に

為「命者即」身。為「命者異」身。此問名為「但應捨置」。<sup>\*10</sup>

と説かれている。

さらに、蔵俊は、

進云。疏中釈「此事」。我見為<sub>レ</sub>体<sub>云々</sub>。付<sub>レ</sub>之命者即身、断見。命者異身、常見也。断常二見。可<sub>レ</sub>在<sub>二</sub>辺見<sub>一</sub>。如何以<sub>二</sub>我見<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>体耶。

という。『成唯識論述記』に

命<sub>ハ</sub>與<sub>レ</sub>身<sub>ト</sub>一<sub>ナリ</sub>ト<sub>ハ</sub>是<sub>レ</sub>我見<sub>ナリ</sub>。<sup>\*11</sup>

と「命者即身。命者異身」をただちに我見とするかのような記述があるが、「命者即身」とは断見のことであり、「命者異身」とは常見のことであるという。

そもそも、薩迦耶見とは我見ともいい、『成唯識論』巻第六に、

一薩迦耶見。謂於<sub>二</sub>五取蘊<sub>一</sub>執<sub>二</sub>我我所<sub>一</sub>。一切見趣所依為<sub>レ</sub>業。<sup>\*12</sup>

とあり、五蘊仮和合の身を誤って常一の我と認識し、さらにその我身に附属するものをも我の所有であると認識することによって、あらゆるものの見方を誤らせるものとなるのだと説かれているのである。

また、辺執見とは、辺見ともいい、同じく『成唯識論』巻第六に、

二辺執見。謂即於<sub>レ</sub>彼隨執<sub>二</sub>断常<sub>一</sub>。障<sub>二</sub>処中行出離<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>業。<sup>\*13</sup>

とあり、薩迦耶見の後に起って、我と誤って認識された五蘊仮和合の身が、断滅してしまうという見方、即ち断見と、常住であって滅することはないという見方、即ち常見が生じるのだと説かれるものである。つまり、私の命は身が無くなれば終わりであるという見方も、命は身とともに変化せずに存続し続けるという見方も、両方が誤った見方だというのである。

諸法無我の理が説かれる仏教教理において、五蘊仮和合の身を常住の我とし、それに附属するものを自らの所有であると認識することが誤った見方であることは論をまたない。

よって、「命者即身。命者異身」とは、我見ではなく辺見といふべきではないのかと問うのである。

それについて蔵俊は、

依<sub>レ</sub>之対法論中。出<sub>二</sub>不可記事<sub>一</sub>自性体<sub>一</sub>。二見所撰<sub>文</sub>。覺師子積論中。二見者。辺邪二見也<sub>文</sub>。若爾本疏<sub>一</sub>命與身一是我見之解<sub>レ</sub>。似背<sub>二</sub>文理<sub>一</sub>如何。

といい、『大乘阿毘達磨雜集論』、『対法論』の

問於不可記事所有諸見。彼於五機見所撰。答或<sub>二</sub>或一切<sub>一</sub>。二者。謂<sub>レ</sub>辺執見及邪見自相故。一切者謂<sub>レ</sub>五見眷族故。<sup>\*14</sup>

を引用し、覺師子（師子覺）の釈として、「命者即身。命者異身」とは、辺執見と邪見であるという『対法論』の解釈と『成唯識論述記』の解釈は矛盾するのではと問うている。

その答えとしては、

答。命者即身。命者異身。如<sub>レ</sub>次即蘊離蘊<sub>レ</sub>我見也。不可記事<sub>一</sub>問<sub>二</sub>此二我見<sub>一</sub>。既起<sub>二</sub>我見<sub>一</sub>後<sub>二</sub>問<sub>二</sub>断常<sub>一</sub>。尤可<sub>二</sub>辺見<sub>一</sub>。

といい、「命者即身。命者異身」とは、五蘊仮和合の自分を我と誤認し、死後に存続するか否かといった視点からみた我見のことであり、すなわち辺見のことを指しているのだというのである。

次いで蔵俊は、

対法<sub>ノ</sub>本釈<sub>二</sub>論文<sub>一</sub>。則如<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>出難<sub>一</sub>。随疏主彼論抄中。今意欲<sub>レ</sub>問<sub>二</sub>死後断常<sub>一</sub>。我見後起<sub>カ</sub>故成<sub>二</sub>辺見<sub>一</sub>。



と『雜集論』や『雜集論述記』（『対法抄』）の文は出離の道を示すものだといひ、『雜集論述記』の今意欲<sub>レ</sub>問<sub>レ</sub>死後断常<sub>一</sub>我見後起故成<sub>二</sub>辺見<sub>一</sub> \*15 の文を引用している。

そして、藏俊は、

但於<sub>二</sub>疏釈<sub>一</sub>者。案<sub>二</sub>疏始終<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>我見<sub>一</sub>。凡於<sub>二</sub>不可記事<sub>一</sub>。辺見<sub>ヲ</sub>ハ等<sub>一</sub>取七断論見等之等<sub>レ</sub>言<sub>一</sub>。邪見<sub>ヲ</sub>ハ等<sub>レ</sub>諸如是等<sub>ヲ</sub>見<sub>レ</sub>之等字<sub>一</sub>。而命者即身等<sub>ノ</sub>見<sub>ヲ</sub>ハ等<sub>レ</sub>辺見下等言<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>六十五<sub>一</sub>薩迦<sub>ヲ</sub>耶見<sub>レ</sub>等之等言<sub>二</sub>等取<sub>トハ</sub>一。明知。本疏意。不<sub>レ</sub>許<sub>二</sub>我<sub>一</sub>○見<sub>レ</sub>所撰義<sub>一</sub>歟。仍於<sub>二</sub>疏文<sub>一</sub>。可<sub>レ</sub>訓<sub>二</sub>命與<sub>レ</sub>身<sub>一</sub>ナリヤ等<sub>ヲ</sub>クイフハ是我見<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>云<sub>ト</sub>一。意<sub>ハ</sub>拳<sub>二</sub>不可記事<sub>ノ</sub>所問<sub>ノ</sub>我見<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>明<sub>二</sub>其自性体<sub>一</sub>也。

といひ、『成唯識論述記』の始終を見るなら、「命者即身」とは辺見のなかで語られていることであり、「命與身<sub>一</sub>」とは、不可記のなかで問われる広義の我見（辺見も含意される）についての表現であり、我見そのものの性質について述べたものではないといふのである。

ところで後半の論義は、以下のように説かれている。

問。勸<sub>二</sub>大論説<sub>一</sub>。約<sub>二</sub>我見<sub>一</sub>出<sub>二</sub>三様<sub>一</sub>。命者即身。命者異身。遍滿我也。不可記事中。命者即身等。可<sub>レ</sub>同<sub>レ</sub>之。何非<sub>二</sub>我見<sub>一</sub>。若爾疏文<sub>ハ</sub>依<sub>二</sub>瑜伽論<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>我見<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>体云也。如何強会<sub>レ</sub>之耶。何<sub>レ</sub>疏文若<sub>レ</sub>拳<sub>二</sub>所問見<sub>一</sub>。亦常等<sub>ハ</sub>是常見<sub>ナリヤ</sub>。等<sub>ク</sub>云<sub>モ</sub>亦可<sub>二</sub>所問<sub>ノ</sub>見<sub>レ</sub>耶。答。命者即身等。是我見<sub>ト</sub>云事。自<sub>レ</sub>本不<sub>レ</sub>ハ<sub>レ</sub>諍。本論説。不<sub>二</sub>相<sub>一</sub>違文<sub>一</sub>。今命者即身等<sub>ノ</sub>我見<sub>レ</sub>後起<sub>テ</sub>問<sub>二</sub>其断常<sub>一</sub>。立<sub>テ</sub>、為<sub>二</sub>不可記事<sub>一</sub>。是名<sub>二</sub>辺見<sub>一</sub>也。不<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>命者即身等<sub>一</sub>非<sub>二</sub>我見<sub>一</sub>。対法抄見<sub>二</sub>其差別<sub>一</sub>。云<sub>二</sub>身神<sub>一</sub>異<sub>レ</sub>庇我見<sub>撰</sub>。今意欲<sub>レ</sub>問<sub>二</sub>死

後断常<sup>一</sup>。邪見後起。故成<sup>二</sup>辺見<sup>一</sup>。不<sup>ルハ</sup>問<sup>二</sup>死後我之有無<sup>一</sup>。但是我見<sup>文</sup>。

『大論』すなわち『阿毘達磨大毘婆沙論』には、先述した通り、

命者即身。復有一類補特加羅。起如是見立如是論。命者異身。復有一類補特加羅。起如是見立如是論。

此総是我。遍滿無<sup>二</sup>無異無欠<sup>一</sup>。

と説いてあり、「命者即身」は我見であるとするし、『成唯識論述記』は先述した『瑜伽師地論』に、

謂命論者計<sup>二</sup>命即身或異<sup>レ</sup>身等<sup>一</sup>。

とあることから、我見が体であるというが、それらは常見を問うための所述なのかと問うている。その答えとしては、「命者即身」とは、辺見ではあるが、不可記の説明のために広義の我見とするのだというのである。そして最後に、先述した『雜集論述記』（『対法抄』）の

身神一異<sup>レ</sup>応<sup>二</sup>我見<sup>レ</sup>撰<sup>レ</sup>今意欲<sup>レ</sup>問<sup>二</sup>死後断常<sup>一</sup>我見後起故成<sup>二</sup>辺見<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>問<sup>二</sup>死後我之有無<sup>一</sup>但是我見<sup>\*16</sup>

を引用して結びとしている。これは、身と神（命）の一異が論じられるのは、死後の我の相續を問うているわけではないとし、断見と常見すなわち辺見をも含めた広義の我見の解釈であることを示したものである。

こうした蔵俊の論義は、命と身を一体とするという所執と、命と身は異なるものであるとの所執は、我見そのものではないが、ともに我見によっておこるので、広義の我見としてもよいとの意である。しかし、成仏得道を求めているが、未だ我見にとらわれている修行者にとって、死後に命が存続するか否かといった疑問は、解決すべき重要なものである。

### 三、法相唯識における二種生死説

法相唯識では、生死という側面からも命についてとらえている。つまり、二種生死説である。

有情が生と死を連続して繰り返すことを生死の相続というが、法相唯識の根本聖典である『成唯識論』卷八の「二種生死」を説く段には、まず、

復次生死相続。由<sub>レ</sub>内因縁<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>待<sub>レ</sub>外縁<sub>一</sub>。故唯有<sub>レ</sub>識。<sup>\*17</sup>

とある。生死の相続の因と縁はあくまでも内の識にあり、外の縁によるものではないので、ただ識のみ有りといえるのだという。

次いで、その因と縁について、

因謂有漏・無漏二業。正感<sub>レ</sub>生死<sub>一</sub>。故説為<sub>レ</sub>因。縁謂煩惱・所知二障。助感<sub>レ</sub>生死<sub>一</sub>。故説為<sub>レ</sub>縁。<sup>\*18</sup>

と述べる。正因には有漏と無漏の二業があり、助縁には煩惱と所知の二障があるというのである。

では、なぜ因と縁にそれぞれ二種説かれるのだろうか。これは、

所以者何。生死有<sub>レ</sub>二。<sup>\*19</sup>

とあるように、法相唯識では二種の生死を説くからである。

『成唯識論』には、分段生死と不思議変易生死の二種が説かれている。

まず、分段生死とは、

謂諸有漏善・不善業。由<sub>レ</sub>煩惱障縁助勢力<sub>一</sub>。所<sub>レ</sub>感三界麁異熟果。身命短長。随<sub>レ</sub>因・縁力<sub>一</sub>有<sub>レ</sub>二定齊

限<sub>一</sub>。故名<sub>レ</sub>分段<sub>一</sub>。<sup>\*20</sup>

と説かれるように、諸の有漏の善や不善の業を因とし、煩惱障を縁として感ずる三界の麁なる異熟果のことであり、身と命に短いものや長いものがあり、因と縁の力に随って定まった斉限があるので、分段と名づけられるものである。

これについて『成唯識論述記』第八末には、「麁異熟果」について

易<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>故。有<sub>二</sub>定限<sub>一</sub>故。易<sub>二</sub>了知<sub>一</sub>故。二乘世間共知<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>故名<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>麁。五蘊為<sub>レ</sub>性。<sup>\*21</sup>  
と述べ、「身命短長（中略）故名分段」については、

此<sub>レ</sub>積<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>也。以<sub>二</sub>此<sub>一</sub>異熟身命短長或一歳一日乃至八万劫等<sub>一</sub>。随<sub>二</sub>往業因或縁之力<sub>一</sub>。有<sub>二</sub>爾所時<sub>一</sub>。若身若命。定有<sub>二</sub>斉限<sub>一</sub>故。<sup>\*22</sup>

と述べている。つまり、分段生死とはわたしたち三界に生きるものが受けている五蘊の身体と命を意味し、それは一年や一日といった短いものであったり、八万劫という長いものであったりするが、限りのあるものなので分段と名づけられるものだというのである。

つまり、有漏の善・不善の業を因とし、煩惱障を助縁として感ずる三界中の麁の異熟果は、寿命の長短や身の大小など差はあるが、一定の斉限があるので分段といい、この分段の身を受けている限り輪廻を繰り返すことになる。こうした迷いのなかの生死相続を分段生死というのである。

次に、不思議変易生死とは、『成唯識論』に、

謂<sub>二</sub>諸無漏有分別業。由<sub>二</sub>所知障縁助勢力<sub>一</sub>。所<sub>レ</sub>感殊勝細異熟果。由<sub>二</sub>悲・願力改<sub>二</sub>轉身・命<sub>一</sub>無<sub>二</sub>定斉限<sub>一</sub>。故名<sub>二</sub>變易<sub>一</sub>。無漏定願正所<sub>二</sub>資感<sub>一</sub>。妙用難<sub>レ</sub>測名<sub>二</sub>不思議<sub>一</sub>。或名<sub>二</sub>意成身<sub>一</sub>。随<sub>二</sub>意願<sub>一</sub>成故。如<sub>二</sub>契經說<sub>一</sub>。如下取<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>縁有漏業因統<sub>二</sub>後有<sub>一</sub>者而生<sub>中</sub>三有<sub>上</sub>。如<sub>レ</sub>是無明習地<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>縁無漏業因。有阿羅漢・独

覺・已得自在菩薩。生三種意成身。亦名變化身。無漏定力轉令異本如變化故。如<sub>レ</sub>有論說<sub>一</sub>。声聞無學永盡<sub>レ</sub>後有<sub>一</sub>。云何能証<sub>レ</sub>無上菩提<sub>一</sub>。依<sub>レ</sub>變化身証<sub>レ</sub>無上覺<sub>一</sub>。非<sub>レ</sub>業報身<sub>一</sub>。故不<sub>レ</sub>異<sub>レ</sub>理。<sup>\*23</sup>

と説かれるように、諸の無漏の有分別の業を因とし、所知障を縁として感ずる殊勝な細の異熟果のことであり、悲や願の力によって身と命を斉限なく改め転ずるから変易と名づけられるものであり、無漏の願に助けられ、妙用が測りがたいものであるから不思議と名づけられるものである。また、この生死は大悲の願によって成ずるものなので、『勝鬘經』により意成身ともいう。この生死は、取の煩惱障を縁とし、有漏の業を因として、無余涅槃という未来の生死を得るものが、三界の生死を受けるように、無明すなわち所知障である無明住地を縁とし、無漏の業を因として、ある阿羅漢、独覺、已に自在を得た菩薩の得る三種の身が説かれるのである。また、この生死は、無漏の定力によって転じて、本の分段身とは異なる變化をするため、『顕揚論』によって變化身ともいう。声聞の無學は永く無余涅槃に住するが、どうして無上の菩提を証するかといえ、變化身となって無上の覺を得るというのであり、それはただちに業報の身について述べたものではないので、道理にかなうというのである。

これについて『成唯識論述記』では、「有阿羅漢・独覺・已得自在菩薩」について、

此即二乘無學廻心向大者。及直往菩薩八地以去。方受<sub>レ</sub>變易生死<sub>一</sub>。<sup>\*24</sup>

とし、さらに「已得自在菩薩」については、

今言<sub>レ</sub>已得自在菩薩<sub>一</sub>。是第八地。於相及土種之中。已得<sub>レ</sub>自在<sub>一</sub>故。<sup>\*25</sup>

という。つまり、この變易生死は、後に大乘に向かう不定姓の声聞、独覺とすでに相と土において自在である八地以上の菩薩について述べられたものなのである。

ところで、『成唯識論』では、この變易生死について、

変易生死性是有漏。異熟果撰。於無漏業。是増上果。有聖教中説為無漏出三界者。随助因説。<sup>\*26</sup>  
ともいう。変易生死は、三界の外の転生ではあるが、有漏であることには変わりはなく、異熟果の範疇にあるのだというのである。無漏の業を因としても、あくまでも間接的なものであり、他の聖教に無漏として、三界を出過すると説かれるのは、助因を述べているのに過ぎないというのである。これは、因位において、第八阿羅耶識是有漏のままであるという唯識の道理によるものであろう。

また、同じく『成唯識論』で、

無漏定・願。資有漏業。令所得果相統。長時展轉増勝。仮説名感。如是感時。由所知障為縁助力。非独能感。然所知障不障解脱。無能發業潤生用故。<sup>\*27</sup>

という。無漏の定と願が有漏の業を助けて、変易生死という果を生みだし連続させることを仮に感ずるといのだが、このように感ずる時に、所知障は縁となり、助力とはなるが、そのみで無漏の業を生み出すことはできないのである。それは、所知障に、解脱は妨げないが、業を發し、生を潤すはたらきがないからである。つまりこれは、変易身の菩薩等は、悲と願を因とし、所知障を縁として麓の異熟果である分段身を改転して、細の異熟果を得るというが、あくまでも改転であって、分段の身を離れて変易身を得ることを意味するのではないことを示しているのである。

しかし、そうではあっても、「身・命無定斉限」とあるように、変易生死が、本来斉限のある分段生死とは異なり、身と命を斉限なくするものであると説かれており、『成唯識論』には、

謂不定姓独覚・声聞・及得自在大願菩薩。已永断伏煩惱障故。無容復受当分段身。恐廢長時修菩薩行。遂以無漏勝定・願力。如延寿法資現身因。令彼長時與果不絶。数数如是定・願資助。乃至証得無上菩提。<sup>\*28</sup>

とある。これは、不定姓の独覺と声聞、及び自在を得た菩薩は、すでに煩惱障を断じ伏しているのに、新たに分段の身を受けることはない。あとは長時の菩薩の修行ができなくなることを恐れて、延寿法のように、変易身である現身の業の因つまり、過去の有漏の善業を助け、その業を長時にわたって持続させ、しばしば無漏の定と願の助けを受ければ、無上の菩提を得ることができると説かれているのである。

これらの文によって、不思議変易生死とは、無漏の有分別の業を因とし、所知障を縁として感ずる殊勝な細の異熟果のことであり、悲や願の力によって身と命を斉限なく改め転ずるから変易と名づけられるもであり、無漏の願に助けられ、妙用が測りがたいものであるから不思議と名づけられるものであり、意成身とも、変化身ともいわれるものであることがわかった。そして、不定姓の声聞、独覺と八地以上の菩薩のみが、長時の修行を完成させる過程において受ける生死であることが、その特徴であるともいえるだろう。

法相宗では、現生の命が長く続かないことは自明のことではあるが、長時の修行に堪えうる命も説かれているのである。それは、心が命を自由自在に捉えていくことによって実現するものであり、生死を超えた悟りに近づくことを志向して説かれているものなのである。

#### 四、藏俊の二種生死説の特徴

この二種生死説について『唯識論同学鈔』には、十四の論義がなされているが、そのうち、八論義において変易生死と漸悟の菩薩の階位に関する考察がある。これは、現生での肉体が減びても、命をつなぎ、

長時の修行を重ねなければならぬ菩薩道の考察を主眼におく法相唯識教学の特長を示すことであろう。蔵俊の論義にも、「漸悟悲増」「遂以無漏」「不執菩提」「下不知上」の四論義がある。

そのうち、「下不知上」とは、末注に、

菩提院御抄義也<sup>\*29</sup>

とあることから、蔵俊の論義であるとわかるものである。

これは、菩薩の受ける変易身について、下位の菩薩が上位の菩薩の変易身を知ることができるか否かに  
ついて、

疏中見<sup>二</sup>上位<sup>二三</sup>云<sup>\*30</sup>

とあるように、『成唯識論述記』には下位が上位を見るという文<sup>\*31</sup>があるが、『成唯識論演秘』には、

下不知<sup>レ</sup>上<sup>レ</sup><sup>\*32</sup>

と、下位は上位を知らないという意の文もあることから問いがなされているものである。

答えについては、『成唯識論述記』において、『成唯識論』の、

無漏定・願所<sup>二</sup>資助<sup>一</sup>者。変易身<sup>二</sup>撰<sup>一</sup>。非<sup>二</sup>彼境<sup>一</sup>故<sup>\*33</sup>

つまり、「無漏の定・願を助縁として変易身に撰められるものは、二乗や異生の境ではない」という文を  
解釈して、

二<sup>下</sup>設定姓声聞及不定姓未廻心者。雖<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>天眼<sup>一</sup>亦不<sup>上</sup>能<sup>レ</sup>見<sup>レ</sup>了。然廻心已去。設預流等。亦能見<sup>レ</sup>之。<sup>\*34</sup>

とする。つまり、定姓の声聞や不定姓の未廻心のもの、天中の淨色を体として一切の諸色を知るとい  
う天眼を得ているとはいっても、菩薩の変易身の境を知ることができないが、廻心した後には、声聞の四果  
のいずれであろうとも、その境を知ることができるとし、二積があるという。そのうち初積とは、



然不<sub>レ</sub>許<sub>二</sub>下得<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>上<sub>一</sub>。身非<sub>二</sub>其境<sub>一</sub>故。上得見下者。初<sub>レ</sub>積也。此<sub>レ</sub>積於<sub>二</sub>四果<sub>一</sub>論<sub>二</sub>上下<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>上<sub>二</sub>云也。\* 35

とあるように、声聞の四果に留まっている場合は、果によって上位、下位が論じられるので、下位のもは上位の変易身を見ることができないが、廻心して菩薩となれば、同じ菩薩の類となるので、下位のものでも上位のすがたを見ることができるといっているのである。また、第二<sub>レ</sub>積とは、

以同類故下得見上者。第二<sub>レ</sub>積也。四果雖<sub>レ</sub>異。同菩薩類故。得<sub>二</sub>上下相見<sub>一</sub>\* 36  
とあるように、声聞には四果の違いはあるが、皆同類の漸悟の菩薩なので、上位でも下位でもお互いのすがたを見ることができるといっているのである。

そして、結びとして、

若爾既有<sub>二</sub>兩積<sub>一</sub>。又於<sub>二</sub>菩薩<sub>一</sub>位次<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>論<sub>二</sub>上下<sub>一</sub>。何為<sub>レ</sub>難耶<sub>一</sub>\* 37  
としている。これは、菩薩に限れば、下位の菩薩が上位の菩薩の変易身を知ることができるのだという説である。

これは、菩薩の感得する変易身をより下位の菩薩にも広げることができるという可能性を示した解釈であるといえよう。藏俊が、分段身から脱却して変易身を得ることの可能性をいかに真摯に求めていたかを示す論義である。

藏俊の「命與身一」は、命と身を一体とするという所執と、命と身は異なるものであるとの所執は、我見そのものではないが、ともに我見によっておこるので、広義の我見としてもよいということを論じたものであった。まず、我見を破すべきことが述べられているのである。彼がこの論義を行った背景には、三祇の修行を経て成仏得道に至るといふ法相宗の学僧にとって、死後に命が存続するか否かといった論点が重要なものであったということがあげられる。そうした論点に答えるのが、法相唯識の二種生死説であることは疑いようがないことではあるが、特に變身身の理解について、その実現の可能性を広げようとした教学の展開は、彼がいかに真摯に分段身からの脱却、すなわち現生での肉体が滅びた後も、新たな命を感じ得して仏果を目指そうとしていたことを示すことであるといえよう。藏俊は、菩薩道を歩む仏教徒にとつて、仏果即ち永遠の命の実現を目指すことのできる生命の実現を目指し、仏道を歩むことが重要であると私たちに教えてくれているのである。

\* 1 『論第六卷菩提院鈔』四帖内第一の奥書には、「久安三年八月七日戌剋許抄之畢 藏俊」（仏全七三・七二四上）、四帖内第二の奥書には、「久安三年九月九日申剋抄之了 藏俊」（七五四上）、四帖内第三の奥書には、「久安三年九月廿八日申剋抄之了 藏俊」（七八三上）、四帖内第四の奥書には、「本云久安三年十月廿日辰剋抄之藏」（八〇〇下）とある。

\* 2 四帖内第一の奥書（仏全三三・一二五上）には、「寛政第六曆乙酉七月 日」とあり、四帖内第二の奥書（一三七・下）四帖

内第三の奥書（二五〇・中）、四帖内第四の奥書（二五八上）には、「寛政第六曆乙酉八月 日」とある。

\* 3 仏全三三・一二五上

\* 4 『論第六卷菩提院鈔』四帖内第一の奥書には、「久安三年八月七日戊剋許抄之畢 蔵俊」（仏全三三・一二四上）とあるが、

「七帖之内」には「畢」が記されていない。

\* 5 『論第六卷菩提院鈔』四帖内第一の論義には、この記載はない。

\* 6 仏全七三六上〜七三七上

\* 7 大正六六・三六五上〜中

\* 8 大正二七・九九八下

\* 9 大正三〇・七九九中

\* 10 大正二九・一〇三下

\* 11 大正四三・四四六上

\* 12 大正三一・三二下

\* 13 同右

\* 14 大正三一・六九八中

\* 15 新纂大日本統蔵経四八・五五中

\* 16 同右

\* 17 大正三一・四五上

\* 18 同右

\* 19 同右

- \* 20 同右
- \* 21 大正四三・五三五下
- \* 22 同右
- \* 23 大正三二・四五上
- \* 24 大正四三・五三六下
- \* 25 大正四三・五三六中
- \* 26 大正三二・四五中
- \* 27 同右
- \* 28 同右
- \* 29 大正六六・五〇一下
- \* 30 同右
- \* 31 「下得<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>上」(大正四三・五三九上)の取意。
- \* 32 同右。これは『成唯識論演秘』(大正四三・九五〇中)に同文がある。
- \* 33 大正三二・四五中
- \* 34 大正六六・五〇一下
- \* 35 同右
- \* 36 同右
- \* 37 同右

# 隆寛浄土教と天台本覚思想の関連

河智義邦

はじめに

隆寛（一一四八―一二二七）の浄土教思想に関する研究は、一九三〇年代に入って新資料が発見されて以降<sup>①</sup>に活発化し、それまで『一念多念分別事』『自力他力事』『後世物語聞書』等を中心に行われてきた隆寛研究は大きく展開していく<sup>②</sup>。現代に至るまでに多様な研究テーマのもと、諸視点からその特色が明らかにされ続けている。それは著述に対する文献学的な視点、従来の伝記資料と合わせて生涯や活動などの行実に関する歴史的な視点からの基礎的研究をはじめ、三心理解を中心とした信心論や一念多念観に起因する念仏論、かかる信心や念仏による結果としての往生観といった教義学に関する分野、さらには法然や聖覚、幸西・親鸞・証空などとの関連における思想史的・比較思想的な研究など多角的な方法論によって多くの成果が蓄積されるに至っている<sup>③</sup>。

さて、古来より主な法然門下・門流の教義的特色は以下の諸資料に端的に示され、これが伝統的分類となっているが、その中、当論の考察対象である隆寛ほどの資料においても「多念義」と分類されている。資料の成立順に簡略に振り返ってみると、まず一二五七（正嘉元）年に愚勸住信が集述した『私聚百因縁集』<sup>④</sup>には、門下の人物と教義について、「上足の五人」を紹介しつつ隆寛を多念義と分類している。二年後

の一二五九（正元元）年に日蓮によって著された『一代五時図』<sup>5</sup>では、行空（法本）や幸西（成覚）を一念義に、隆寛に關しては多念義と述べ、他の門下については明確な教義名は記されていない。また、一三一一（応長元）年に凝然によって述作された『浄土法門源流章』<sup>6</sup>では、幸西の一念義流・隆寛の多念義流・証空の西山義流・聖光の鎮西義流・長西の諸行本願義流の五流の教義について詳述している。これらの資料は、法然滅後百年以内に成立したものであるが、いずれも浄土宗門外の編者によるものである。浄土宗門内における最古の資料は、法然滅後百六十六年を経て、一三七八（永和四）年に西山深草流の静見によって編集された『法水分流記』<sup>7</sup>である。ここにはいわゆる「四門徒五義」の分類がなされているが、やはり隆寛は多念義とされている。内外の資料いずれも隆寛を多念義に分類しているが、その思想評価は再検討され、かかる分類は（教学の重心をどこにみて、多念義をどう概念化するか等にもよるが）文字通り古典的分類となっている感は否めない。新たな分類・枠組みとしては次のよう見解が代表的である。望月信亨は、

安心派は、安心領解を本とするものをいふので、幸西、証空、及び親鸞の流儀は、之に属する。起行派は、行門を本とするものをいふので、聖光、隆寛、長西等の流儀が、即ちそれである。<sup>8</sup>

と述べ、安心を根本とする立場である安心派に幸西・証空・親鸞を、行門（口称念仏に重きを置く立場）を根本とした起行派に聖光・長西・隆寛を配当している。石田充之は、法然門下いずれも同一に法然の他力念仏一行専修の主張を承けるのであるが、

隆寛・証空・幸西などの如く他力強調説派あり、弁長の如く自力許容派あり、又親鸞の如く他力徹底派あり、長西の如く自力公認派ありといった状態で、そこに介在せしめられる天台教学的理念の受容形態も一様ではない。<sup>9</sup>

と述べている。石田が隆寛を他力強調派と示し、望月の分類でいうところの安心派としているのは対照的である。また「天台教学的理念の受容形態」の介在の有無については、井上光貞も指摘するところである。井上は、法然・隆寛の当時の天台浄土教は多分に本覚思想化していたとい、具体的には中古天台で発達した本覚門的な理観念仏の影響を受けて成立した源信撰とされる『観心略要集』や『自行念仏門答』等の教義が一大勢力を形成していたと指摘する<sup>10)</sup>。石田がいう天台教学的理念とは、この天台本覚法門及びそれと密接な関係にある天台浄土教義のことを指す。その受容の有無・濃淡もまた法然門下の教義的特色を考察する上で重要な要素とされてきた―いわゆる他力高調派と天台本覚論は密接な関わりがあるという見方がある<sup>11)</sup>。当論では隆寛の浄土教義とかかる天台教学的理念との関係を整理し、特に「一念往生」思想を中心に隆寛の思想構造の特色を窺いたいと思う。

## 一、天台本覚思想の構造・浄土教義の問題点と法然の立場

田村芳朗は天台本覚思想の思想構造の特色を「絶対不二の一元論」と規定している<sup>12)</sup>。それは伝源信作『真如観』の「草木瓦礫、山河大地、大海虚空、皆是真如なれば仏にあらざる物なし」の文に代表されるように、「一切衆生悉有仏性」という仏性思想を、草木瓦礫といった非情存在にまで認め、「草木国土悉皆成仏」といった成仏説を生み出す元となった思想である。有情・非情問わず真如であり仏であり、また煩惱も生死も罪業も、すべてそのまま真如・涅槃であるというのが基本的論理である。本来、浄土教義は大乗仏教的な縁起因縁生・空無我、真如法性といった根本理念・真理を基盤としながら、人間的迷妄性や罪業性を背景として、浄土と穢土、彼岸と此岸、涅槃と生死、仏と凡夫といった具合に、救済者と被救済者の

関係をあえて二元的な立場をもって具体的宗教的な実践的体認の中に形成されてきた特殊な思想である。しかしながら、田村は院政期の天台浄土教においては、二元論的な世界観が次第に一元論的な本覚思想に包摂されていったという。さらにこうした思想に基づいて独自の浄土教義が生まれていくのである。その思想構造や教義に関する問題点については別稿<sup>⑤</sup>において既に検討考察してしているので、ここでは、中古の天台教学の理念の受容のメルクマールとなるポイントだけを挙げておく。

教義の具体的なものが一念成仏・一念往生義である。『観心略要集』には、一心の心性に三身万徳が本具していると述べ「我身即ち弥陀、弥陀即ち我身なれば、娑婆即ち極楽、極楽即ち娑婆なり」「己心に仏を見、己心に浄土を見る」と説くに至る。『真如観』にも、心中に「我即真如」と観じ、「我即仏」と思う一念の観心によって即身成仏するという一念成仏義が説かれている。浄土教と本覚思想はこうして融合し教義化していたのである。一念往生義とは、止観ではなく仏智の一念に重きを置き、この理を領解する一念の起こる時、即座に往生は決定するという教義である。皇覺作とみられている『三十四箇事書』(『枕雙紙』)の「当家一流に習ひあり、名字即の位において、知識に遇ひ、頓極の教法を聞き、当座に(即ち)自身即仏を知り、さらに余求なきは、即ち平等大恵に住す。即解・即行・即証にして一念の頃に証を取ること掌を反すが如し」<sup>⑥</sup>にもかかる教義が窺える。

大乘仏教では仏凡の原理的關係を「不一不異の構造」の上に把握するが、かかる絶対的一元論は事(現象界)を固定的に評価したもので大乘仏教の原理の本来性を逸脱した思想となっていたようである。<sup>⑦</sup>はたして、我即仏、我即真如、我身即弥陀と念えば救いが完成されるという教義は煩惱深く、罪業に苦しむ衆生の心底を具体的に救う教義・仏道構造となっていたであろうか。真如(さとり)の新たな可能性を追究しようとした宗教哲学的な議論としては興味を引かれるものがあるが、宗教的実践論・救済論としてみた



場合、観念論的な様相を呈していた感は否めない。少なくとも浄土仏教は仏凡の「不二不異の不二性」、すなわち二元論的構造においてこそ、その真義・実践的意義が開顕されるのであって、教義的にも問題があったと考える。

さて、こうした中古の天台教学の理念は法然や隆寛の教学にどのように影響を与えたのであろうか。まず法然について概括的にみていく。

田村は、天台本覚思想に対して、浄土と穢土を対立的に捉える浄土教的世界観の特色を「相対的『二元論』」と定義している。中古天台においては二元論的な世界観である浄土念仏が次第に一元論的な本覚思想に包摂されていったと規定されるのは先述の通りである。筆者は先の論稿において、法然の浄土教義における思想構造に着目して、天台本覚思想的浄土教との相違を検討した。ここでは、法然が浄土教本来の構造である相対的『二元論』に立脚した救済論を構築していることを確認しつつ大乘仏教原理との関連における問題点も指摘した。石田はかかる天台教学の理念と法然の関わりについて、いわゆる「外天台内専修」といった評価に対し、『選択本願念仏集』（『選択集』）の所見を顧みて、

外天台内専修といっても、法然の実践理念に於ては兩者矛盾するものでなく、内専修の意図に一貫せしめられる……。法然の浄土教学理念形成の場に於ては、内専修への徹底化の意図が強いために、そこには天台教学の理念は殆んど用いられない。<sup>23</sup>

と述べている。また、『逆修説法』に阿弥陀の白毫の体性を解明する際に、天台の即空即仮即中の三諦円融の理念などを用いていることについても、法然が「是は天台宗の意なり」と明確に意識的に区別している点に注目する。しかしながら、『三部経大意』に阿弥陀の三字名号の中に、真言の阿字本不生の義や天台三諦一理の法、三論の八不中道の理念を全て収めると説いていることについて、

法然の出身教学の基礎理念の反映するものであり、又その所属する天台教学的理念の如き優れた基本理念は全く無視し得なかったことを反証するものでもあろう。<sup>24</sup>

といい、いずれにしても法然の教学理念においては、浄土一宗念仏一行の實踐に徹底することに全意図が注がれたと論評している。

また梯實圓は、本覚法門と法然教学との類似性を以下の六項目にわたって指摘している。それは①信心の強調と信疑決判②易行性③速疾成仏説④煩惱悪業に障られない無碍性⑤法爾自然の強調⑥同体の大悲による自他の功德の融通性の強調の六項である。<sup>25</sup>詳細は省略するが、梯は法然が本覚法門を批判しながらも、意外に多くの事柄を学んでいたとして、

生仏不二、煩惱即菩提を衆生に即して語るときは、凡夫の現実を無視した空論におちいるが、如来の悟りの構造をあらわす論理としては真理である。法然は煩惱の凡夫と一体となって救済したまう阿弥陀仏の同体大悲の構造をあらわす論理としてこれを活用していかれたのである。<sup>26</sup>

と述べ、凡夫のままて如来に摂取不捨されるという救いは、本覚思想を巧みに止揚したものであると結論づけている。これは基本的には石田と同じ認識を示したもので、法然が天台教学の全てを否定したのではなく、「優れた基本理念」「如来の悟りの構造をあらわす理念」、すなわち大乘仏教の原理に関わる点については活用していたことを意味する。

## 二、天台恵心流の相承と隆寛

法然に対する「外天台内専修」という評価は、選択本願念仏・専修念仏思想に転じた後に成立した著述

における「天台黒谷沙門源空」「叡山黒谷沙門源空敬白」などの記述を受けてのものである。しかしながらこれは矛盾的・妥協的態度を表したのではなく、当時法然が置かれていた立場など時代的・社会的背景を鑑みて検証しなければならない。<sup>80</sup>

結論的には、専修念仏に徹底する態度の中に統撰・統一されていった現実的態度であり、思想の本質として何ら天台教学的念仏思想に妥協したものでないと言い得る。

さて、こうした事態（外天台内専修）は、隆寛にも当てはまると思われる。以下に検討するように、隆寛は天台僧として生涯を過ごしている。生涯の結末も時期は相違するが法然同様に弾圧にあって流罪に処せられている。しかしながら、その浄土教義の本質においても法然と全く同一かという点、そう言い切れない点もある。そのポイントの一つとなるのが天台教学・本覚思想の受容の有無である。

隆寛の生涯に関して、福原隆善がその思想的変遷や行業などから三期に分けて考察している。<sup>81</sup> すなわち、四十五才時に法然の弟子になるまでの天台教観修学期の青年期、法然門下となり法然滅後までの法然教学受容期の壮年期、そして著作活動など法然教学展開期の老年期の三期に区分している。

隆寛の思想に天台恵心流の教学、本覚思想に基づく観心主義の法門の影響があったことは、自身の言葉や伝記などから明瞭に窺うことができる。晩年に著された『極楽浄土宗義』には、

隆寛昔楞嚴院に住して忝く彼の遺流を酌む、今浄土の一門に入ると雖も仰ぐ所は専ら恵心の古風に在り。然るに恵心は慈恵に稟けたまへり、師資の義趣定んで以て違ふこと無からんか。而して今忽かに此の釈を拝す、且つは往縁を悦び、且つは感涙に溺るるのみ。<sup>82</sup>

と回顧して、自身の教学の背景に恵心の古風・遺流があることを明かしている。恵心の古風、すなわち天台恵心流とは、口伝法門として伝播した法で、先述の天台本覚思想に基づき、一念を重視し迷悟不二を観

ずることで即身成仏を語る観心主義的な思想・浄土教義を指す。隆寛はこの恵心流の流れの中でも本流といわれる杉生流の流れを汲む皇円・範源に指南を受けたと見られている。『隆寛律師略伝』に、

楞嚴の先徳、七代の正流、皇円阿闍梨範源法師ノ附法トシテ、慈鎮和尚ノ門弟ニ列キ<sup>キ</sup>

とあり、『明義進行集』には

皇円阿闍梨ヲ師トシテ台教ヲナタヒ、…皇円入室後範源法印ニ随テソノノコルトコヲツクシ<sup>⑧</sup>

と記されている。隆寛は初め伯父である皇円の元で受法したが、皇円から十分に受けられなかった口伝の観心主義の法門を受けるために範源に法門を受けたものとされる。範源は『日本大師先徳明匠記』の「杉生流僧正次第」や『枕雙紙』の奥書に皇寛の後嗣とされた人物である。皇寛自身も杉生流の相承者であり、かの『枕雙紙』の著者である。松野純孝はこのあたりの隆寛に関する法脈・人脈を整理して、

皇寛・皇円・範源・隆寛・兼実・慈円との間に親近なものがあったことが推測できよう。…そして、兼実は源空と親しく、源空は源信の古風を追慕し、源空・隆寛の師事した皇円・範源の師皇寛は、一念往生を説いた「枕雙紙（三十四箇事書）」の著者である。こうして彼が源信の流れを汲み、一念往生を基本とした源空に帰参する機が熟するようになったと思われる。<sup>⑨</sup>

と述べている。これだけを見ても、隆寛の思想形成に天台本覚思想・浄土教義が影響があったことは推考できよう。また、隆寛は四十五才で法然に入門し、五十七才の時に『選択集』を附属されるほどに法然浄土教義に精通していた。<sup>⑩</sup> さらに法然滅後には中陰法要の導師を勤めるなど、門下における地位も高かったことが知られる。しかしながら山を下りた後の隆寛は、東山の長楽寺に住し妻帯して子息をもうけたが、自身が天台宗の学僧であるという意識はなおも有していたようである。<sup>⑪</sup> 周知の如く、隆寛は『選択集』を附属された翌年に五十八才の折に権律師に（断らずに）任ぜられている。いずれも法然に入門後の著述だ

が、六十九才で著した『具三心義』には「浄土宗後塵権律師隆寛」とあり、七十三才時の『散善義門答』には法然の専修念仏義を「自宗」と述べ、同年執筆の『極楽浄土宗義』には天台を「他宗」と表現する記述もあるが、同書卷末には「日本天台山首楞嚴院戒心谷権律師隆寛」と自署している。隆寛には生涯を通して「浄土宗」と「天台の権律師」が併存していたのである<sup>⑧</sup>。これは法然の外天台内専修とは相違するもので、その思想（諸行往生の許容）にも影響を及ぼしている。その真意については最後に触れるが、ここではその天台教学の理念が隆寛の浄土教義にどの程度影響を与えていたのかみていきたい。

### 三、天台教学・本覚思想的浄土教義と隆寛の往生論

先に天台本覚思想の影響を受けた浄土教義の代表的なものが一念往生説であることを述べたが、まずそれを隆寛の往生観との関連で考えてみる。松野純孝は隆寛が一念義（一念往生論者）を基本的立場にしたと捉えている。それは、本願文や本願成就文の十念・一念に関して『弥陀本願義』卷二に、

諸師は十念往生の願と名づけて、上の一形を除き下の一念を除けり、また願成就文の文を顧みざるなり。善導の意は念仏往生の願と名づく、上は一形を撰し下は一念を撰す、詮ずる所は、信ずれば称名の功力、若しくは少必ず往生を得る。是れ其の本願の意なり、但し超世の願とは正しく一念を指す<sup>⑨</sup>。

と述べていることから、隆寛が一念往生を超世の願として最も高く評価している点に着目してのことである。確かに隆寛には一念を重視した姿勢がある。『滅罪劫数義』には、「一念八十億劫の罪を滅する」「十念の願の中に決定して一念の往生を成就する」とあり、『一念多念分別事』にも「一念無上の功德をたのみ、一念広大の利益をあふぐ」と述べている。しかしながら、すでに指摘されるように隆寛を単純には一念往

生論者に分類することは問題がある。『一念多念分別事』には、「一念をはなれたる多念もなく多念をはなれたる一念もなき」「多念すなはち一念なり一念すはわち多念なり」等と述べ、一念即多念・多念即一念と示しているのである。梯は今の引文の間に記されるところの隆寛の「いのち観」に触れて、

このような理論の背景には、人の「いのち」は瞬間・瞬間のできごとであって、衆縁和合の状況としてただ今生起して、瞬間に滅し、次の瞬間に衆縁和合して生起するといった刹那・刹那に生滅しつつ持続している刹那無常の存在であるという生命観（存在観）があった。

と述べている。無常の世界の中で我々が存在するのは、ただ今の一瞬であり、次の瞬間にはいのちが切れてしまってもそれは道理であり、まさしく平生即臨終・臨終即平生である。そのただ今の中で行ぜられる一念（一声）が無上の功德を具しているのである。多念とは、そのいのちの相続の上に無上の一念（一声）を相続していくことなのである。隆寛の本意が一念多念に偏執すべきでなかったことは明らかであり、一念多念相即といながらも、それは絶対現在の只今の一念において語られるものであったといえよう。このように、隆寛を一概に多念義とすることはできないのである。また、こうした隆寛の念仏理解の基底に仏教的時間論・生命観があることは注目されるところでもある。

さて、隆寛が基本的には「平生の一念」を重視していることは明白であるが、天台本覚思想的浄土教義のように、それは直ちに今生・今身における往生を語るものではない。『後世物語聞書』には、

すべてつみ滅すというは、最後の一念にこそ身を捨ててかの土に往生するをいふなり。さればこそ浄土宗とはなづけたれ。

とあり、娑婆世界を出る最後の平生の一念において往生することが示されている。『散善義門答』にはそのことを、

正しく本願に乗ずる事は最後の一念なり、正しく蓮台に乗ずる事は臨終の一念なり。尋常の一念を以て本願に乗ずること有り。善導懷感等の人是なり。其の余の行人は、尋常の念仏の力を以て最後の正念を成就して、本願に乗ずるなり。<sup>④</sup>

と明かしている。善導や懷感といった三昧発得の行人は別として、一般の行人はいのち終わるその時まで念仏を相続し、最後の一念において往生を得るというのである。また、隆寛はこれに続いて、一般の行人は本願には乗じないが、すでにそれと等しく、また他力に帰入することで、罪障を滅せずとも既に滅したようなものであると述べ、その理由を「他力滅罪の名号」を「無疑無慮」に称える身となっているからと明かすのである。即ち、平生の一念の行人は直ちに往生するわけではないが、それに等しい身と成っているというのである。<sup>⑤</sup>隆寛はこうした平生の念仏を「他力の念仏」ともいい、その内実を『自力他力事』に次のように明かしている。

他力の念仏とは、わが身のおろかにわろきにつけても、かかる身にたやすくこの娑婆世界をいかがはなるべき。罪は日々にそへてかさなり、妄念はつねにおこりてとどまらず。かかるにつけては、ひとへに弥陀のちかひをたのみ仰ぎて念仏おこたらざれば、阿弥陀仏かたじけなく遍照の光明をはなちて、この身を照らしまもらせたまへば、観音・勢至等の無量の聖衆ひき具して、行住坐臥、もしは昼もしは夜、一切のときとところをきらはず、行者を護念して、目しばらくもすてたまはず、まさしくいのち尽き息たえんときには、よろづの罪をばみなうち消して、めでたきものにつくりなして、極楽へ率てかへらせおはしますなり。<sup>⑥</sup>

これは信機（機の深信）信法（法の深信）の二種深信を示す内容となっており、平生の念仏、他力の念仏とは、そうした目覚めの中に念仏申すことを意味している。天台教学との関連の上であえて分けてみるが、隆

寛の「平生の一念」思想には、かかる二種深信の内容が担保されているので天台本覚思想的浄土教義とは一線が画されているといえる。しかし「臨終の一念」で語られる「罪を全て消して、めでたい位」に入るという思想は、報土往生を指すものであるが、隆寛はその証果について「無生法忍を得て初住の位に登る」「無明の位を断じて無生を得る」(いずれも『極楽浄土宗義』<sup>46</sup>)等と明かしている。こうした点を凝然は、

具縛の凡夫臨終に仏を見即ち一分の無明を断じ、一分中道の理を証す。即ち天台円教の初住に当る。…臨終に仏を見て見思塵沙一分の無明同時に断滅す。遺余有ること無しと。三惑同時断は宗義なるが故に、此れは是れ寛公天台所説の宗旨に附順して、此の義を建立す。<sup>48</sup>

と述べて、隆寛の浄土教義が天台教学に附順していると指摘している。この他にも隆寛は「自宗の釈に非ずと雖も」と浄土宗義と違う事を意識しながらも諸所に天台教学を依用している。その中、注目したいのが『弥陀本願義』の「三字名号は其の体実相なり、天台の觀經疏の意、之に同なり」<sup>49</sup>の文である。隆寛が第十八願の説明をする際に、曇鸞教学によって名号他力義を明かす中で語られたものである。これは法然の「阿弥陀」三字理解に通底するものがあるように思われる。先に触れたが、二種深信の念仏の行人を現生では照護し、臨終には一切の罪を消して功德に転じ往生せしめるのは全て南無阿弥陀仏の願力の働きによるものであるというのが隆寛の理解である。それを「他力滅罪の名号」とも表現していた。そうすると、隆寛もやはり法然同様、如来の徳・本願名号の優れた働きを語る論理として活用したものと考えられる。

このように、隆寛の浄土教思想には天台教学の影響をみる事ができるのであるが、特に天台本覚思想的浄土教義との関連に焦点を絞ってみると、本質的なところ、即ち大乘仏教としての浄土教思想の面目である二元論的構造を貫く点では、一線を画すものとなっていると言えよう。



おわりに

隆寛の浄土教思想は法然の思想を基軸にした場合に、二つの傾向があったといえる。一つには、法然によって一度否定された諸行往生、観仏の行が再び往生の行業として肯定されている点である。これには天台教学の開会思想の影響が想定されているが、このことはどう考えるべきであろうか。隆寛自身は自らを「隆寛こそ十九願の機よ」と自覚しつつ、「末法に生をうけたる身（末法の時代）の認識と「涯分をしる（罪悪性への告知）」によって、「聖道の出離」を捨てて、「浄土門」（他力念仏・第十八願の機）に入ったことを回顧している。隆寛をはじめ法然の門流は法然没後に顕密仏教という体制内において生き残り、普遍的な念仏信仰を活性化する役割を担っていた。特に法然から「吾が後に念仏往生の義すくにはむする人は、聖覚と隆寛となり」と（『明義進行集』）と信望が厚かったとされる隆寛であればなおさらであろう。そういった立場を考慮する必要もあるように思う。

いま一つは、法然浄土教思想と大乘仏教原理との関連について、天台教学・本覚思想に影響を受けつつ、より多くは曇鸞浄土教思想を基盤に解明しようとした点にある。先の弥陀の本願・名号の真实性を論述する際にも天台用語を混在させながらも『往生論註』（『論註』）によって説明している。例えば、『具三心義』の

問う、弥陀の本願真実なる義、以何が得定するや。答う。曇鸞法師の偈の真実功德相文を解して云わく、菩薩（私に云う法蔵比丘を指すなり）智慧清浄業の業従り起れる莊嚴の仏事は法性に依て清浄の相に入る、是の法顛倒せず虚偽ならざれば名づけて真実功德と為す<sup>④</sup>

という引用解釈などが代表的なものとしてあげられよう。隆寛の『論註』重視は本願論だけでなく信心論

や他力観にも及んでいる。こうした点は、天台本覚思想を超克し、法然の念仏思想を親鸞に先立って曇鸞教学系の大乗仏教の原理の上に止揚していこうという姿勢として門流の中でも特に注目し値するのではなからうか。

① 安井広度監修『隆寛律師全集』全二巻（真宗典籍刊行會一九三九—四〇年）、平井正戒『隆寛律師の浄土教附遺文集』（図書刊行會 一九四一年）参照

② その代表が真宗大谷派の学僧・妙音院了祥である。了祥は『後世物語聞書講義』（真宗大系三二）を著し、隆寛と親鸞の教義的  
同異について「十同十異」を立てて両者を比較しその特色を明らかにしている。なお、了祥が披見した資料は、隆寛の著述であ  
る『一念多念分別事』『自力他力事』『滅罪劫数義』と『後世物語聞書』『捨子門答』『閑亭後世物語』といった法語類であった。

③ 隆寛研究の論文については福原隆善『浄土仏教の思想』十「隆寛」（一九九二年 講談社）の巻末に目録が掲載されている。さ  
らに伊藤茂樹はそれ以後（一九九一年から二〇〇四年まで）に提出されたものを紹介している（隆寛の諸行往生論について）  
『浄土学仏教学論叢』山喜房佛書林 二二〇〇四年）。ここでは、伊藤作成の目録をベースにしつつ、さらに一九九一年から二〇一  
二年までに発表された論文（学会発表要旨も含む）を調査し、補足・追加したものを収録した。

廣川堯敏「隆寛撰『散善義問答』と証空撰『観経疏自筆鈔』（『印度学仏教学研究』三九—二 一九九一年）

村松清道「隆寛一族と真言教団」（『仏教論叢』三五 一九九一年）

村松清道「隆寛の出自と俗縁について」（『仏教文化研究』三六 一九九一年）

村松清道「隆寛律師について」（一）（『日本仏教史学』二六 一九九二年）

- 那須一雄「隆寛における三心と行」〔『印度学仏教学研究』四二―一 一九九三年〕
- 那須一雄「法然とその門下における善導・至誠心積の解釈」〔『龍谷大学院紀要』一六 一九九五年〕
- 村松清道『弥陀本願義』の奥書について」〔『三康文化研究所年報』二八 一九九五年〕
- 那須一雄「隆寛における曇鸞著作の引用について」〔『龍谷教学』三一 一九九六年〕
- 涂玉蓋「隆寛の浄土教における廻向」〔『南都仏教』七三 一九九六年〕
- 那須一雄「隆寛・親鸞における『往生論註』の受容について」〔『印度学仏教学研究』四五―二 一九九七年〕
- 善裕昭「隆寛相伝の『選択集』に関する資料」〔『選択集論集』 一九九八年〕
- 深川宣暢『「一念多念文意」と「一念多念分別事」』〔『真宗学』九七・九八 一九九八年〕
- 梯實圓「隆寛律師の一念多念観」〔『日本仏教論叢』下 一九九八年〕
- 梯實圓「隆寛律師と親鸞聖人―法然教学から『教行証文類』へ―」〔『行信学報』一一〕
- 富永和典「隆寛律師と浄土宗派祖西山について―九条兼実と天台座主慈円を中心に―」〔『天台学報』四一 一九九九年〕
- 稲田廣演「満性寺蔵『往生礼讃問答』第八 解題―新出の隆寛遺文―」〔『深草教学』一九 一九九九年〕
- 矢田了章「二種深信の教理史的考察―法然・隆寛・聖覚における―」〔『真宗学』九九・一〇〇 一九九九年〕
- 殿内恒「利他真実」についての一考察―法然・隆寛・親鸞の説示を通して―」〔九九・一〇〇 一九九九年〕
- 富永和典「新出往生礼讃問答第八と弥陀本願義について」〔『印度学仏教学研究』四八―二 二〇〇〇年〕
- 善裕昭「隆寛の思想形成」〔『印度学仏教学研究』九六 二〇〇〇年〕
- 富永真光「新出隆寛作『往生礼賛問答』」〔『西山禅林学報』二六 二〇〇〇年〕
- 伊藤茂樹「隆寛の定善行許容について」〔『印度学仏教学研究』九七 二〇〇一年〕
- 伊藤茂樹「隆寛教学の証について―観経十三定善行問題―」〔『佛教学大学院紀要』二九 二〇〇一年〕

- 福井智行「隆寛教学に関する一考察」〔『印度学仏教学研究』四九―一 二〇〇一年〕
- 福井智行「隆寛律師の曇鸞教学受容に関する一考察」〔『印度学仏教学研究』五〇―一 二〇〇一年〕
- 殿内恒「法然門下における曇鸞教学の受容―隆寛・親鸞の教学的特色―」〔『法然と親鸞』永田文昌堂 二〇〇三年〕
- 福井智行「隆寛教学における生因三願について」〔『法然と親鸞』永田文昌堂 二〇〇三年〕
- 伊藤茂樹「隆寛撰述書について」〔『印度学仏教学研究』五二―一 二〇〇三年〕
- 田代俊孝「隆寛と親鸞の「三願転入」について」〔『日本浄土教の形成と展開』法蔵館 二〇〇四年〕
- 福井智行「隆寛における『論註』の受容について」〔『宗学院論集』七六 二〇〇四年〕
- 浅見和彦『『念仏往生伝』から隆寛、そして慈円へ』〔『文学』五（四） 二〇〇四年〕
- 伊藤茂樹「隆寛の諸行往生論について」〔『浄土学仏教学論叢』山喜房佛書林 二〇〇四年〕
- 龍口恭子「大経四十八願の注釈書の系譜―唱導家の述作を中心に―」〔『印度学仏教学研究』五三―一 二〇〇五年〕
- 伊藤茂樹「隆寛の別時念仏講について」〔『仏教論叢』四九 二〇〇五年〕
- 那須一雄「静遍と法然浄土教」〔『印度学仏教学研究』五三―一 二〇〇五年〕
- 安富信哉「信の開顕―『選択集』「三心章」開設の意義―」〔『親鸞教学』八六 二〇〇五年〕
- 安富信哉「信の系譜―聖覚と隆寛を中心に―」〔『大谷大学研究年報』五八 二〇〇六年〕
- 那須一雄「法然とその門下における「専修・雑修」理解―隆寛・証空・静遍について―」〔『真宗研究』五一 二〇〇八年〕
- 福井智行「隆寛の三心観」〔『宗学院論集』八一 二〇〇九年〕
- 那須一雄「法然門下の「往生」理解―特に浄土往生後の菩薩の階位の問題を中心に―」〔『印度学仏教学研究』五八―一 二〇〇九年〕
- 杉岡孝紀「親鸞の宗教体験と表現（下）―三願転入の必然性とその思想背景―」〔『龍谷紀要』三一―二 二〇〇一年〕

- 善裕昭 「長楽寺隆寛の足跡―青院門徒から法然門弟へ―」〔親鸞教学〕九八 二〇一二年
- ④ 『大日本仏教全書』一四八巻 一一六頁。
- ⑤ 『日蓮聖人遺文全集』上 四一九頁。
- ⑥ 『浄土宗全書』一五 五九四頁。
- ⑦ 『真宗史料集成』七巻 八〇四頁。
- ⑧ 望月信亨『略述浄土教理史』（創元社 一九四四年）二五一頁。
- ⑨ 石田充之『親鸞教学の基礎的研究』（永田文昌堂 一九七〇年）一九三頁。さらにこうした隆寛教義の分類に関して、戸松啓真は「一多いずれにも偏しない念仏の多念相統者である」（『統浄土宗全書』九「解説」九頁）と論定している。
- ⑩ 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社 一九七五年）二九二頁。
- ⑪ 福原は前掲書（二一六頁）で、特に親鸞と観心主義の関連を指摘している。
- ⑫ 田村芳朗「天台本覚思想概説」（日本思想体系9『天台本覚論』所収 一九七三年）参照。
- ⑬ 『天台本覚論』一三四頁。
- ⑭ 『天台本覚論』五一八頁。
- ⑮ 拙稿「親鸞教学の思想構造と本覚思想」―法然教学との関連―（『法然と親鸞』永田文昌堂 二〇〇三年）九七―一二六頁。
- ⑯ いずれも『恵心僧都全集』一 二八八頁。
- ⑰ 『天台本覚論』一四一頁。
- ⑱ 井上『日本浄土教成立史の研究』二九二頁。
- ⑲ 『枕雙紙』と『三十四箇事書』の関係については、田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店 一九六五年四二二頁）や、西村岡紹「院政期天台文献の成立史的考察」『三十四箇事書』『枕雙紙』を中心に（『印度学仏教学研究』四九―二二二〇―一

年)を参照。当論では基本的に同書として扱っている。

- ⑳ 『天台本覚論』(三十四箇事書) 一四三頁。『大日本仏教全書』三三一(枕雙紙) 一一二頁。
- ㉑ 前掲、拙稿 一〇四頁。
- ㉒ 『本覚思想論』 五一七頁。
- ㉓ 石田『親鸞教学の基礎的研究』一九二頁。
- ㉔ 石田『親鸞教学の基礎的研究』一九二頁。
- ㉕ 梯實圓『法然教学の研究』(永田文昌堂 一九九三年) 四三五―四三七頁。
- ㉖ 梯『法然教学の研究』四三七頁。
- ㉗ 石田『親鸞教学の基礎的研究』一六九頁。
- ㉘ 福原『浄土仏教の思想』十二〇九頁。
- ㉙ 『隆寛律師全集』一 一二七頁。
- ㉚ 『浄土宗全書』一七 五八六頁。
- ㉛ 『浄土仏教古典叢書』一六頁。
- ㉜ 福原『浄土仏教の思想』十二二七頁。
- ㉝ 松野純孝「隆寛の立場」『浄土学』二八 一九六一年) 四七頁。
- ㉞ 福原『浄土仏教の思想』十 参照。
- ㉟ 信楽峻磨『浄土教における信の研究』(永田文昌堂 一九七五年) 四〇六頁。
- ㊱ 松野「隆寛の立場」(『浄土学』二八) 四三頁(四七一頁)。
- ㊲ 平井『隆寛律師の浄土教附遺文集』の附録『隆寛律師遺文集』一〇三頁。

- 38 『隆寛律師全集』五頁・六頁。
- 39 『浄土真宗聖典』(註釈版) 一三七一頁。
- 40 『浄土真宗聖典』(註釈版) 一三七二・一三七四頁。
- 41 梯實圓「隆寛律師の一念多念観」(『日本仏教文化論叢』下巻 一九九八年) 二一〇頁。
- 42 信楽『浄土教における信の研究』四三七頁。
- 43 『浄土真宗聖典』(註釈版) 一三六四頁。
- 44 『隆寛律師全集』一 一九三頁。
- 45 石田充之はこの点について「律師の念仏は臨終正念高調の念仏であり又その為多念高調の念仏とならざるを得なかった様であるが、その念仏たるや、平生の念々即臨終正念の念仏であり、而も全く他力の念仏であると云う意味に於て平生の念々に往生の業事成弁に等しい義又は価値ありと考えねばならぬ如き内容の念仏であったようである。」と述べ、隆寛の念仏義の高度な特殊な意味を論評している。(『法然上人門下の浄土教学の研究』上 二二三頁)。
- 46 『浄土真宗聖典』(註釈版) 一三七八頁。
- 47 『隆寛律師全集』一 八八頁・九一頁。
- 48 『浄土宗全書』一五 五九四頁。
- 49 『隆寛律師遺文集』一〇四頁。
- 50 「先師律師つねにの玉はく、隆寛こそ十九願の機よ、其故は、本と円宗の菩提心を発して、聖道の出離を期せしほどに、末法に生をいけたる身、涯分をしる故に、聖道の出離叶ふまじきはれを心得て、浄土門に入れるなり」(『廣疑瑞決集』卷一)。
- 51 前掲、伊藤論文、三三三頁。
- 52 『浄土仏教古典叢書』五七頁。

53

いわゆる「嘉祿の法難」において隆寛は空阿や幸西とともに流罪に処せられている。これには聖寛は入っていない。聖寛については以前に考察したここでは省略するが（「聖寛の行実の評価をめぐって」『真宗研究』五十輯・二〇〇六年）、隆寛は法然没後の専修念仏教団の中心的存在になっていた可能性が高い。隆寛は『彈選択』を著して法然の念仏義を批判した定照に対して、『顯選択』を述作してその批判に応えたことによって弾圧されたとされるが、いずれの著述も現存していないので詳細は不明である。しかしながら、流罪に遭ったことは事実であり、この点、聖寛とは相違する。推論にしかないが、隆寛は思想面においても諸行往生を容認しつつも自身の仏道としては専修念仏に生きていたのであって、やはり天台を始め顯密仏教界とは一線を画する立場を保持していたのではなからうか。伝記には『顯選択』は『彈選択』をあざけるような内容であったと指摘されている。法然に託され専修念仏教義・教団を護ることに力を尽くしながらも、教義批判の内容があまりにも的を射ていないものであるため、感情に任せた表現で反論したことが徒となったのかもしれない。そうであるならば、それは隆寛が最後まで専修念仏に生きていたことの証左ともいえ、この点も聖寛とは相違する。

54

『隆寛律師全集』一 二七頁。



## 瞥見 天津仏教事情

横久保 義 洋

筆者は平成二十四年九月十五日から同年十二月二十三日まで、中華人民共和国天津市の南開大学歴史学院（学部）において在外研修の機会を持った。本稿ではその時期に体験した現代中国の仏教をめぐる新動向について簡略ながら報告を行いたい。

まず、歴史学院で行われているいくつかの授業を傍聴することを許されたが、その中でも直接仏学に関わるものとしては、著名な宗教思想家である張栄明教授（筆者の兄弟子）による本科（学部）生対象の「中華国学」という講義の中で、「第十三講 仏教禪学」「第十四講 仏教唯識学」として、計二回にわたり取り扱われたことが特筆に値しよう。内容としてはいづれも入門的・概説的なものであるが、学部一、二年生の、しかも必修科目として仏教の基礎知識が教えられること、しかもそれがいまやマルクス主義に代替するものとして、国家の最重要学術思想とさえ看做されつつある「国学」の一環として捉えられていることは将来の現代中国の進路を占う上でも注目すべきであろう。

この「中華国学」では、各回の最後に「贊に曰く」として恐らく教授の自製と思われるが、その内容のまとめが偈頌のような形で披露される。この仏学関聯の講義ではそれぞれ「漸悟與頓悟、念佛和止觀。佛國千條路、條條通涅槃（漸悟と頓悟と、念仏と止觀と。仏国千条の路、条々涅槃に通ず）」「色聲香味觸、眼耳鼻舌身。五塵入五門、塵霞如來心（色声香味触、眼耳鼻舌身。五塵五門に入れば、塵霞もまた如来心）」

というものであった。

研修期間中、市内各所の宗教施設にも触れる機会がたびたびあった。「国学」の核心とされている文廟（孔子廟）などの儒教施設はいうまでもないが、特に古文化街と呼ばれる、清代の町並みを保存・復元した一角にある天后宮という道観（道教寺院）は古跡として著名である。またモスクやキリスト教の教会なども市内に夥しくあり、それぞれ法の範囲内で積極的な宗教活動を行っていたが、これらは筆者の当面の関心外であるので深くは考察しなかった。ここでは寺刹や仏教関連史跡等の参拝・見学についてのみ触れることとする。

まず十月十三日（土）、午後三時頃から海河のほとりに位置する大悲禅院（河北区天緯路四〇号）参拝。創建は明末清初に遡るが、現在の規模になったのは一九四二年、天台宗第四十四世教観総持である倭虚大師（一八七五—一九六三）による復興によるものである。総敷地面積は約四万二千平方米、数々の伽藍が立ち並んでいるが、特に天津市仏教協会の本部も設置されており、同市の仏教の中心ともなっている。山門を通り順に天王殿、釈迦堂に参拝。釈迦堂には明代に鑄造された釈迦像が供養せられている。さらにその先には同寺最大の建物である大雄宝殿が鎮座しているが、上層に「護國佑民」と大書してあるのが印象的であった。殿前には向かって右に清初の大儒である朱彝尊撰「大悲院記」、左側には来新夏（南開大学歴史学院教授）撰「天津大悲院沿革記」の石碑が置かれていた。現在はこの大雄宝殿が同寺の一



番奥（東北方）の伽藍となっているが、近い将来さらにその裏手に蔵経閣や方丈を建設する計画であるという。

殿内に入ると中央に釈迦像、その左（東側）に薬師佛像、右（西側）に阿弥陀佛像が安置されている。この国の通例にならない、五体投地の礼を以て拝す。

大雄宝殿の前には李鴻章が奉納した鉄製の五重の塔が建っており、鐸鈴が風に揺られるたびに鏘鏘たる音を奏でていた。いささか脚が疲れたので、近くのベンチに座り休憩がてら参拝者の様子を見てみると、日本の神社とはいささか趣きが異なっていることに気が付いた。まず参拝者の大多数が老人ではなく若い——とりわけ二十代・三十代と思われる人々であるということである。それに、この国の名所旧跡でしばしば見受けられるような物見遊山気分の方は一人もなく、一心不乱に焼香・参仏している者がほとんどであり厳肅な気分がただよっており、写真を撮るのものはばかられるものがあった。

境内の西半分は倭虚大師の重修以前からあった部分である。大悲殿には唐代の二十四臂観音像や釈尊の生涯を描いた壁画があったが、その他、この区画には倭虚法師舍利塔・同記念堂・弘一法師記念堂、それに一時期同寺に玄奘三蔵の舍利が納められていたことによる玄奘法師記念堂なども擁している。

売店で寺の写真集と「弥陀浄土」と題する読経DVDとを購入後、寺を出る。門前は広場になっており、東側には仏具店や土産物店などの門前町（閉まっている店舗が多かった）、南には韓国資本のショッピング・モールが広がっていたが、西に狭い露路に屋根をかぶせた市場のようなものがあったので入っていくと、何と八卦見や人相見、それに風水師等が店を構えひしめきあっていた。勿論、種々の仏具を扱う店もいくらかはあったが、大部分はそれらの仏法と如何なる関係があるのか理解に苦しむような業種であり、



客が通りかかるたびに口々に声を上げて呼び込もうとする。易者の客寄せなど初めて見た。

山門の前で、一人の老婆が参拝客になにやらパンフレットのごときものを渡している。受け取ってみると遼寧省の医巫閭山いふりまさんに祀られている「歪脖老母わいぼつらうぼ」なる女神（「観音菩薩の化身」だそうだが…）の靈験譚集とその聖地参拝ツアー（天津より十一日に一回バスが出てている由）の案内であった。明らかに仏道混淆・現世利益（「有求必應」というフレーズを至るところで見かけた）中心の迷信めいたものであるが、民衆レベルでの仏教理解の一端が窺えて研究対象としては興味深いものがあつた。

十二月二日（日）この日は朝から霧が出て、気温も零下五度くらいまでしかなかったが、午後からタクシーに乗り、掛甲禅寺（河西区新围堤道一号）に参拝。この寺の由来は古く、唐の貞観年間に尉遲敬徳うぢけいとくが高句麗討伐の帰途この寺に寄り（当時は慶国寺という名称）、身にまっていた甲よろいを掛けて去ったという伝説からその名に改まったともいわれるが、はっきりとした歴史は明代からである。山門は北側の道路に面しており、彫刻が施された影壁を廻ると南向きに境内が延びているが、東西および南にもまた地藏堂・羅漢堂等の堂閣が立ち並び、境内の真ん中にある天王殿、大雄宝殿をコの字状に挟み込ん



でいるといったやや風変わりな伽藍形式となっている。

天王殿の前には玉製の観音像や弥勒像がある他、西側の五百羅漢堂には大きな涅槃臥像のまわりに種々様々の表情をした等身大の極彩色の羅漢像が並んでおり、中には顔の黒いのや蒼いのもあった。これは何を意味しているのだろうか？

羅漢様を拜んだ後、机の上に色々と書物やらパンフレットやらを置いていた。最初は販売物かと思ったが、弘法のため無料で好きだけ持って行って良いのだと言う。流石にいささか気が咎めるので、心ばかりの喜捨をした後十部ほど選び、それに仏画もあわせて有難く頂戴することにした。この時に得た仏典の内訳は以下の通り。

了凡四訓精解編

地藏菩薩本願經

三世因果經解說

佛說療痔病經

佛說咒時氣病經

佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經

佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經



金剛般若波羅蜜經

切莫誤解佛教

早晚課

淨宗朝暮課本

これらの内、最後の三種についてはいささか説明を要するであろう。『切莫誤解佛教』は印順法師（一九〇六一二〇〇五）が菲律賓フィリピンの華僑中学で行った法話をまとめ、世人の仏法に対する種々の誤解に基く批判に反駁したもの。弘一大師の「仏法大意」が附録されている。『早晚課』（浄空法師作）は内題に『阿弥陀仏十念必生法』とあるように専ら阿弥陀仏への他力念仏を説いたもの。最後の一部は中国浄土宗で日々読誦する課業本。このことからわかるように、「禪寺」と称しながらも実質上、「禪浄双修論」（藤吉慈海『禪と浄土教』参照）によって、浄土教がこの国の仏教の中心となっているのである。

その他、市内の薦福観音寺や蓮宗寺、また郊外の薊けい県の独楽寺や天成寺、浜海新区の潮音寺など、天津には現存するものだけでも多くの名刹があるが、残念ながら今回の研修中には拝観の機を得なかった（天成寺には二十年前に参拝）。

寺院のみならず、近代史の舞台となった天津には、その時代の仏教関係の遺跡も多く残っている。例えば、旧城の東南角には民国年間に居士仏教の信仰・研究の中心たることを期して靳雲鵬きんうんぱう・孫伝芳等の政界の有力者により設立された居士林があるが、ここはとりわけ一九三五年十一月十三日の敵討ち事件——孫

伝芳暗殺の舞台ともなったのであった。それ以上に著名なのが、本稿でもたびたび名前を出してきた同市出身の弘一大師（俗名 李叔同。一八八〇—一九四二）にまつわる史跡である。大師の生涯は近年『一輪明月』という映画にもなり日本でも知られるようになってきたので詳しい紹介は省くが、在俗時は近代美術・音楽史、それに演劇史上における草分け的存在として、また中年にしてあらゆる栄達・名声を棄て突如出家してからは南山律宗中興の祖としてともに巨大な足跡を残した人物であり、天津市民の誇りとするところである。実は、今回の研修の主な目的には彼の足跡を辿り、資料蒐集を試みることも含まれていたのである。

十月二十三日重陽節、河北区の中公園に遊んだ後、午後三時に李叔同書法碑林（河北区宙緯路）を訪ねる。院子（中庭）の池にかかっている石橋を渡ると、大師の石像が安置されている。大師像を拝したあと、庭を取り囲んでいる壁一面に大師自身やその瞻仰者―多くは現代中国仏教界を代表する高僧・居士、そして著名書家・画家―の書作品が刻まれた石板が貼られているのをゆっくり



りと巡りながら鑑賞。この場所は周恩来総理が若かりし時に同志とともに結成した革命結社・覚悟社の史跡でもあった筈であるが、そちらの要素を示すものは看板以外に何も残っておらず、ひたすら大師を称える展示物ばかりだった。

帰国も目睫に迫った十二月二十二日、友人とともにようやく大師の生家跡の李叔同故居纪念馆（河北区浜海道）を見学することができた。実はこれまで平成二十年と二十二年にもここを訪ねたことがあったのだが改修中であつたり閉館していたりして、いずれも入ることができなかつたのである。今回ようやく三度目にして宿願を果たしたことになる。

門を入ると大きな築山とすでに凍りついた池があり、右手の亭内に大師像が座している。辺りではスピーカーで大師が在俗時に作詞した『送別』、すなわちJ・P・オードウェイ作曲の *Dreaming of Home and Mother* —— 「ふけゆく秋の夜」の『旅愁』といった方が日本では通りがよいかも知れない——が流れていた。

さらに進むと、当時天津有数の富豪であつた大師の生





家の建物が鱗庇しており、その中に彼の生涯を振り返る事物や写真、そしてその書蹟などが展示されていた。なかんづく「念佛不忘救國」と記されているのを見てやや複雑な思いを抱きつつも「真の仏者たるものはこうでなければならぬ」と非常な感銘を受けたのである。研修の最後を飾る、洵に有意義な探訪であった。

大学内外を問わず大抵の書店には必ずと言ってよいほど仏教関係の棚が充実していた。禅・浄土のみならず弘一大師や現存する大陸・台湾の高僧や居士の文集や語録、それに藏伝仏教に関する図書もかなりあり、とりわけ達頼喇嘛の詩集や伝記などは特に若い人々によく読まれているらしく何種類も置かれていた（ただし十四世でなく六世）。また「図書大廈」という市内一の大型書店（河西区蘇州道）の音像売り場には「仏楽」のコーナーも設けられていて、漢語のみならず藏伝仏教の西蔵語や蒙古語、それに梵語や巴利語の経文・音楽CD・DVDなど各種取り揃えて販売されていた。街中の喫茶店に入っ



ても仏教雑誌や書籍が置かれていたりする。この三十年間、この国の仏法は総じて党・政府の「保護」や「監督」を受けつつ復興を遂げてきたわけであるが、もはや必ずしもそれのみでなく民間の努力により自律的な発展へと向う気運が整いつつあるといっても良いのではないか。我が国の現状を顧み、心中嘆じざるを得ないのであった。

白河の動き流れに風吹けば法をつたふる鐘の音きこゆ

古の唐人の跡訪ひて皇國の民の道標懐ひつ

## 執筆 者 一 覧

蜷 川 祥 美 (本研究所兼任研究員・本学短期大学部教授)

河 智 義 邦 (本研究所兼任研究員・本学教育学部准教授)

早 島 慧 (龍谷大学大学院文学研究科仏教学専攻博士課程)

横久保 義 洋 (本研究所兼任研究員・本学外国語学部准教授)

編 集 委 員

讓 西賢 河智 義邦

城福 雅伸 蜷川 祥美

仏教文化研究所紀要 第13号

平成25年3月25日 印刷

平成25年3月31日 発行

編集・発行

岐阜聖徳学園大学

仏教文化研究所

代表者 讓 西賢

〒501-6194 岐阜県岐阜市柳津町高桑西一丁目1番地

岐阜聖徳学園大学内

TEL 058-279-0804 (内線131)

FAX 058-279-4171

印刷 日本印刷株式会社

---

変異と無顛倒の完成としての解釈は本来的に転依思想と結びつくものとは考えられない。後者の解釈はMSgBh以降に四種清浄法と結びつけられ、MAV $\Gamma$ に至って転依思想と結びついたらと予想される。氏が指摘する〈二分依他起〉の思想を持たない転依思想は、後者の円成実性と関連するものと考えられるが、紙面の都合上この点は如来蔵的思想との関連と合わせて別稿にて論じたい。

- <sup>ix</sup> 本稿では、MAVBh-IIIにおける勝義解釈を考察の中心とするため、世俗については特に言及しないが、MAVBhは世俗を三性それぞれによって解釈しており、そのうちの円成実性としての世俗、顕示としての世俗が[d]所縁清浄の内容と対応する。Cf. 袴谷 [1976b], 拙稿 [2011]
- <sup>x</sup> 四種清浄法の構造は、同一のレベルにない四種が並列ではなく直列的に挙げられている点から階層的・重層的と考えられるが、袴谷 [1976b : p. 30] が指摘するように、[b]無垢清浄なる法界から等流した教説として[d]所縁清浄を考えれば、[b]無垢清浄→[d]所縁清浄→[c]道清浄→[b]無垢清浄という円環的構造と捉えることもできよう。

ただし、内容上四種清浄法と円成実性との対応関係は認められるが、四種清浄法の構造全てが円成実性、勝義の内容について適応されるかは検討の余地が残る。

註<sup>xiii</sup>の註釈にあるように、自性清浄・無垢清浄と対応するかたちで、真如・涅槃には有垢と無垢という区別がなされている。袴谷 [1976b : p. 37] は「すべてを包含する〈本性清浄〉の中で、無自覚的な主体が自覚の方向に転じ、〈所縁清浄〉→〈道清浄〉→〈無垢清浄〉と結果として〈転依〉を果す仏の構造…」と述べており、この構造を円成実性、勝義に適応すると「すべてを包含する真如の中で、教説→道→涅槃に至る」という構造となる。特に、涅槃が真如に包含される点は今後検討の余地がある。本文で指摘した様に、円成実性には「依他起性において所取と能取が存在しないこと」という解釈と、四種清浄法と関連した、無変異と無顛倒の完成としての解釈の二種の解釈があり、真如が円成実性であることは前者の解釈に基づく。従って、四種清浄法に基づいた円成実性解釈のみによってMAVBh-IIIの勝義を解釈すべきではなく、再検討を要するであろう。

- [ … 四種清浄に基づいて円成実を説く、四種清浄のうち。  
 [a] 自性清浄とは、雑染を伴っている時の真如等である。  
 [b] 無垢清浄とは、まさにそれら（真如等）が無垢なる時のものである。  
 [c] 空性等を体得する道清浄とは、菩提分〔法〕等である。  
 [d] 道を生ぜしめるための所縁清浄とは、法界等流の経等である。それ（経等）に依拠して道が生じる故に。]

- \* [ ] 内は現存する Skt 写本には見られない。  
 vii この自性清浄を袴谷氏は〈如来蔵〉として理解し、四種清浄法と如来蔵思想との関連について言及するが本稿では如来蔵思想との関連についての詳細な考察は行わない。  
 viii MAVṬは次の様に涅槃を註釈することから、この様な対応関係になると考えられる。

MAVṬ, Yamaguchi ed. p. 125, Pandeya ed. p. 96, Kim ed. p. 138.

**prāptiparamārtho nirvāṇaṃ, ekāntanirmalatathatāśrayaparāvṛttī-lakṣaṇam /**

**体得としての勝義は涅槃である。〔涅槃は〕絶対的に無垢なる真如である所依の転換を特徴とする。**

なお、この註釈からも分かる様に、MAVṬにおけるこの有垢と無垢との区別、自性清浄・無垢清浄は転依思想と関連する。佐久間〔2001〕によって MAVṬにおける転依思想は詳細に検討されており、氏は「(1) は MS の思想に則ったものであり、後二者は MAVṬ が "bodhi" 等の特徴付けという形で、これまでの〈転依思想〉の二つの視点として流れてきたものを整理し、〈転依〉ということをも "tathatā" 等本性清浄なものと同対立する概念としてとして定着させたと考えられるのである。さてその場合に MAVṬ は MS のシステムを踏襲しながら、MS の〈転依思想〉の最大の特徴である 〈二分依他起〉の思想を持たないのである。」(p. 127, 下線部は本稿著者による。)と述べている。本稿において指摘した様に、MAVBh には二種の円成実性解釈が確認されるわけだが、そのうちの「依他起性において所取と能取が存在しないこと」という解釈は転依思想と結びつくものであるが、無

de la dang po gnyis ni mi 'gyur bar yongs su grub pa nyid kyi  
yongs su grub pa'o // phyi ma ni phyin ci ma log par yongs su  
grub pa yin no //

於中初二無有變異。圓成實故名圓成實。後之二種無有顛倒。圓成實故名  
圓成實。

\* Tib 訳では "yongs su grub pa" であるが, Chi 訳が「圓成實故」である  
ことから梵文を MAV と同じ "pariniṣpattitaḥ" と想定し, 「完成として」  
と訳した。

<sup>xi</sup> MAVṬ, Yamaguchi ed. p. 112, Pandeya ed. p. 85, Kim ed. p. 102,  
D Bi243a7-243b7, P Tshi 83b6-84a8.

evaṃ hy uktam abhidharmasūtragāthādvaye

**māyādideśanā bhūte kalpitān nāstideśanā / caturvidhaviśuddhes  
tu pariniṣpannadeśanā //**

**śuddhiḥ prakṛtivaimalyaṃ ālambanaṃ ca mārgatā / viśuddhānāṃ  
hi dharmānāṃ caturvidhagr̥hātatvam //**

[ … rnam par dag pa rnam pa bzhi la ltos nas yongs su grub  
par bstan to // rnam par dag pa rnam pa bzhi la

[a] rang bzhin gyis rnam par dag pa ni dri ma dang bcas pa'i  
dus kyi de bzhin nyid la sogs pa'o //

[b] dri ma med pas rnam par dag pa ni de dag nyid dri ma  
med pa'i dus na'o //

[c] stong pa nyid la sogs pa 'thob pa'i lam rnam par dag pa ni  
byang chub kyi phyogs la sogs pa'o //

[d] lam skyed pa'i phyir dmigs pa rnam par dag pa ni chos kyi  
dbyings kyi rgyu mthun pa bstan pa'i chos mdo'i sde la sogs pa  
ste / de la brten nas lam skye ba'i phyir ro // ]

実に次の様に『阿毘達磨大乘經』の二偈において説かれる,

生起について幻等が説かれた, 遍計所執によって存在しないことが説  
かれた。一方, 四種清淨によって円成実は説かれる。

〔四種〕清淨とは, 自性〔清淨〕, 無垢〔清淨〕, 道〔清淨〕, 所縁〔清淨〕  
である。何故ならば, 清淨なる諸法は四種に包摂されるからである。

される。しかし、Skt 原本が現存しないのみならず、Tib 訳、Chi 訳などいずれの原語にも翻訳された形跡はなく、その全貌は知られない。(Cf. 長尾 [1982] pp. 28-33.)

<sup>xii</sup> M<sup>S</sup>g-II 25, Nagao ed. pp. (86)-(87).

yongs su grub pa'i ngo bo nyid ji ltar rig par bya zhe na / rnam  
par byang ba'i chos rnam pa bzhi bstan pas rig par bya ste /  
rnam par byang ba'i chos rnam pa bzhi la /

[a] rang bzhin gyis rnam par byang ba ni 'di lta ste / de bzhin  
nyid dang / stong pa nyid dang / yang dag pa'i mtha' dang /  
mtshan ma med pa dang / don dag pa ste / chos kyi dbyings  
kyang de yin no //

[b] dri ma med par rnam par byang ba ni 'di lta ste / de nyid  
sgrib pa thams cad dang mi ldan pa'o //

[c] de thob pa'i lam rnam par byang ba ni 'di lta ste / byang  
chub kyi phyogs dang mthun pa'i chos thams cad dang / pha  
rol tu phyin pa la sogs pa'o //

[d] de bskyed pa'i phyir dmigs pa rnam par byang ba ni 'di lta  
ste / theg pa chen po'i dam pa'i chos bstan pa ste / 'di ltar de  
ni rnam par byang ba'i rgyu yin pa'i phyir kun tu brtags pa  
ma yin no // chos kyi dbyings rnam par dag pa'i rgyu mthun  
pa yin pas gzhan gyi dbang ma yin no //

rnam pa bzhi po 'di dag gis rnam par byang ba'i chos thams  
cad bsdus pa yin no // 'dir tshigs su bcad pa /

**byung rten sgyu ma la sogs bstan // brtags la brten nas med  
pa bstan //**

**rnam par dag pa bzhi brten nas // yongs su grub pa bstan pa  
yin //**

**dag pa de ni rang bzhin dang // dri ma med dang lam dang  
dmigs //**

**rnam par dag pa'i chos kyi rnam // rnam pa bzhi pos bsdus  
pa yin //**

<sup>xiii</sup> M<sup>S</sup>gBh, D151a6-7, P180b6-7, T1597 344a16-17.



---

arthaḥ parikalpitaḥ svabhāvaḥ / abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ  
svabhāvaḥ / grāhyagrāhakābhāvaḥ pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ /  
虚妄分別のみが存在するのであれば、如何にして三種の自性を包摂する  
のか。

対象として、虚妄分別として、二が存在しないこととして、  
遍計所執〔性〕、依他起〔性〕、円成実〔性〕がまさに説かれたのである。  
対象が遍計所執性である。虚妄分別が依他起性である。所取と能取が存  
在しないことが円成実性である。

さらに、MAVṬもまた答弁において、「円成実性は依他起性において所取  
と能取の二相が存在しないこと」と述べていることから、当該箇所は、真  
如は「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと」であるので  
円成実性であるが、その様ではない涅槃・道は円成実性ではないという文  
脈と理解され、この様に要約した。

- <sup>x</sup> [反論 1] と [反論 2] に対する答弁は共通して「無変異と無顛倒の完成  
として二であるから」であり、[反論 2] に対する答弁の内容が実質的に  
[反論 1] に対する答弁の内容を兼ねていると考えられるが、両答弁にお  
ける「二 (dvaya)」の内容は異なっている。[反論 1] に対する答弁にお  
ける「二」は「無変異と無顛倒の二種」であり、[反論 2] に対する答弁  
における「二」は「涅槃と道の二つ」である。MAVBhにおける「二」の  
内容は文脈上、「無変異と無顛倒の二種」と考えられ、MAVṬにおける  
「涅槃と道の二つ」という解釈はMAVṬの解釈と言わざるを得ない。しか  
しながら、本文中において指摘した様に、「勝義＝涅槃、道」とする  
MAVBhの勝義解釈は、他の文献と比べ異質であり、MAVṬはこの点を  
強調したのであって、MAVṬがMAVBhの意図に沿わない註釈をなした  
と考えるべきではないであろう。

<sup>x</sup> 註 viii 参照。

<sup>xi</sup> 北野 [2012 : p. 198] は本稿とは別の観点、識論の観点から円成実性に二  
つの意味があることを指摘する。

<sup>xii</sup> MSg-II 15c, Nagao ed. p. (74).

<sup>xiii</sup> 『阿毘達磨大乘經』は本論が紹介するMAVṬの他、『撰大乘論』、『唯識三  
十論』、『阿毘達磨集論』など複数の瑜伽行唯識学派の論書に教証として引用

円成実〔性〕でなければ勝義諦に包摂されないのである」というので、  
〔答弁1〕それ故に〔次のように〕答える。

**無変異と無顛倒の完成として二種がある。** (3-11cd)

と。

〔反論2〕或いは「**何故に涅槃と呼ばれる無為と、道と呼ばれる有為が**  
〔共に〕**円成実性と呼ばれるのか。**円成実〔性〕こそ真如である。そして、  
それ（真如）は依他起〔性〕が〔所取と能取の〕二相を欠いている  
ことであるから、涅槃と道が円成実性であるのは不合理である。」

〔答弁2〕このことは非難に当たらない。何故ならば、それ（依他起性）  
において、二（所取・能取）が存在しないことは円成実〔性〕に他なら  
ないのである。しかし、二（所取・能取）が存在しないことは円成実  
〔性〕に他ならないと言うように、それ（依他起性において所取・能取  
が存在しないこと）より他のもの〔が円成実性であること〕を否定する  
のではない。それ故に、それ（依他起性において所取・能取が存在しな  
いこと）より他のものも〔円成実性〕である。〔つまり、〕**無変異と無顛  
倒の完成として二つ（涅槃・道）**もまた円成実〔性〕であると結び付け  
られる。無為とは涅槃と真如とである。無為は変異がないので、無変異  
の完成としての円成実〔性〕である。有為とは道〔諦〕によって包摂さ  
れる〔有為〕のみのことであって、他に包摂される〔有為〕ではなく、  
無顛倒の完成として円成実〔性〕であると結び付けられる。何故かとい  
うので、答える。さらに知られるべき事物について無顛倒であるから、  
知られるべきものについて顛倒に至らないから、道も円成実〔性〕であ  
る。従って、また別々の意図に基づいて有為と無為いずれも円成実〔性〕  
であるから矛盾しない。

- MAV†の当該箇所において、円成実性ではなく、真如が「依他起性にお  
いて所取と能取の二相が存在しないこと」とされている。しかしながら、  
これは次の MAVBh-I k.5をうけてのものであると考えられる。

MAVBh, Nagao ed. p. 19.

abhūtaparikalpamātre sati yathā trayāṇāṃ svabhāvānāṃ saṃgra-  
ho bhavati /

**kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca /**

**arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśtaḥ // MAV-I k.5**

なお、この様に勝義を「真如とそれを対象とする智慧」という枠組みで捉える傾向は瑜伽行唯識学派以外の文献にも確認される。 Cf. 拙稿 [2013]

<sup>vii</sup> 以下、本文中における k.11cd に対する MAVṬ の註釈は以下の箇所である。 MAVṬ, Yamaguchi ed. pp. 126-127, Pandeya ed. pp. 96-97, Kim ed. pp. 140-142.

**katham asaṃskṛtaṃ nirvāṇākhyam saṃskṛtaṃ ca mārgākhyam pariniṣpannaḥ svabhāva ucyate** / paramārthasatyam hi pariniṣpannaḥ svabhāvo nirdiṣṭam / mārgas tu pariniṣpanno 'yogyaḥ / na pūrvāparabhāgābhāva iti kṛtvā / tasmān na mārgaḥ paramārthasatyam na cāpariniṣpanne paramārthasatyasaṃgraha iti / ata āha -

**nirvikāraviparyāsapariniṣpattito dvayam** // MAV-III k.11cd  
iti /

atha vā katham asaṃskṛtaṃ nirvāṇākhyam saṃskṛtaṃ ca mārgākhyam pariniṣpannaḥ svabhāva ucyate / pariniṣpanno hi tathatā / eṣā ca dvayalakṣaṇarahitavam paratantrasyeti na nirvāṇamārgayoḥ pariniṣpannatā yujyate / tad idam acodyam yatas tatra dvayābhāvaḥ pariniṣpanna eva / na tu dvayābhāva eva pariniṣpanna iti tadanyapraṭiṣedhaḥ / atas tad anyac ca / nirvikāraviparyāsapariniṣpattito dvayam api pariniṣpanna iti sambadhyate / asaṃskṛtaṃ nirvāṇam tathatā ca / **asaṃskṛtam** अन्यathābhāvād **avikārapariniṣpattiyā pariniṣpannam** / **saṃskṛtaṃ mārgasaṃgrhītam**, nānyatra, **aviparyāsapariniṣpattiyā pariniṣpannam** iti sambadhyate / **katham ity ato** 'bravīt, **punar jñeyavastuny aviparyāsād** iti / yasmān na punar jñeye viparyāsam āpadyate tasmān mārgo 'pi pariniṣpanna ity ataś ca dvayor api saṃskṛtāsaṃskṛtayoḥ pariniṣpannatvam prthag abhiprāyād ity avirodhaḥ //

[反論 1] 「何故に涅槃と呼ばれる**無為**と、道と呼ばれる**有為**が〔共に〕**円成実性**と呼ばれるのか。勝義諦こそ円成実性であると〔汝は〕説く。しかし、道が円成実〔性〕であるのは不合理である。〔道に〕前後の部分が無いことはないからである。それ故に、道は勝義諦でない。そして、

---

勝れたもの（勝, \*parama）とは出世間智であり、その対象（義, \*artha）であるので勝義（\*paramārtha）である。

SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 45, D74a3-6, P84a7-b3.

don dam pa'i mtshan nyid du tshigs su bcaḍ pa / zhes bya ba  
la / don dam pa rnam pa gnyis te / de bzhin nyid chos kyi  
dbyings rnam par dag pa dang gnyis su med pa'i rnam par mi  
rtog pa'i ye shes so // de bzhin nyid la ci'i phyir don dam pa  
zhes bya zhe na / [Kdh] 'phags pa'i lam bsgoms pa'i 'bras bu  
yin pas don zhes bya ba la / chos thams cad [P84b] du gyur  
pas dam pa zhes bya'o // [Tp] yang na don zhes bya ba ni yul  
la bya ste / rnam par mi rtog pa'i ye shes dam pa'i yul yin pas  
don dam pa zhes bya'o //

「勝義の特徴を分析して一偈がある」と言ううち、勝義とは2種であり、真如である清浄法界と不二の無分別智である。何故に真如を勝義というのかといえ、[Kdh] 聖道を修習した結果であるので、「義（\*artha）」と言われ、一切法についてはたらいしているので「勝れた（勝, \*parama）」と言われる。[Tp] 或いはまた、義（\*artha）とは境（\*viṣaya）ということであり、勝れたもの（勝, \*parama）である無分別智の対象（義, \*artha）であるので、「勝義（\*paramārtha）」と言うのである。

TrBh, Lévi ed. p. 41, Buescher ed. p. 130.

**dharmāṇām paramārthaś ca sa yatas tathatāpi sa** iti / [Tp] par-  
amaṃ hi lokottraññānaṃ niruttaratvāt tasyārthaḥ paramārthaḥ /  
[Kdh] atha vākāśavat sarvatraikarasārthena vaimalyāvīkārārthena  
ca pariṇiṣpannaḥ svabhāvaḥ paramārtha ucyate /

「それ（円成実性）は諸法の勝義〔無自性〕である。故にそれは真如でもある。」というのは、[Tp] 何故ならば、無上であるので、出世間智は勝れたもの（勝, parama）であり、その（出世間智の）対象（義, artha）が勝義（paramārtha）である。[Kdh] もしくは、虚空の如く、一切處において一味なる義（artha）として、そして無垢無変異なる義（artha）として、円成実性は勝義と言われる。

---

真如と正智とは円成実性によって包摂される。

これに対する MAVṬ の註釈は次である。

MAVṬ, Yamaguchi ed. p. 133, Pandeya ed. 101, Kim ed. p. 156.

samyagjñānasatattvasya 13cd

iti / sadā śobhanam vā tattvaṃ satattvaṃ tathatā / śūnyatālam-  
banādvaṃyājñānam tatprṣṭhalabdhaśuddhalaukikaṃ ca samyagjñ-  
ānam / *tathatā*samyag<41a4>jñānāyor avikārāvīpariyāsapariniṣpa  
tṭyā yathākramaṃ pariniṣpannatvād ekenaiva **pariniṣpanna**  
**svabhāvena saṅgraha** iti /

正智と、真実を伴うもの (3-13c)

とは、常に或いは明浄なる真実が真実を伴うもの、〔つまり〕真如である。空性を所縁とする不二智とその後獲得される清浄世間〔智〕とが正智である。真如と正智とは順次に無変異と無顛倒との完成としての円成実〔性〕であるから、一つの円成実性のみによって包摂される、と。

ここでは真如と正智が無変異と無顛倒との完成としての円成実性と説明されているが、これは後述するように勝義の二種の分類と同様のものであり、真如と智慧との対関係が確認される。この他にも真如と智慧の対関係は散見される。なお、同じく paramārtha の Bv 解釈が確認される PPr, Tj において Bv 解釈の場合の勝義の内容は智慧である。Cf. 抽稿 [2013]

<sup>vi</sup> AS, Hayashima ed. p. 104, D54a3-4, P62b3-4, T.31 666a28-9.

[Tp] ci'i phyir don dam pa zhes bya zhe na / 'phags pa'i ye shes  
dam pa'i spyod yul yin pa'i phyir ro / /

何故真如名爲勝義。最勝聖智所行處故。

[Tp] 何故に〔真如を〕勝義というのかといえ、聖者の勝れた (\*parama)  
智慧の対象領域 (\*gocara) だからである。

VyY, Horiuchi ed. p. 233.

[Tp] dam pa ni ye shes 'jig rten las 'das pa yin te / de'i don  
yin pas don dam pa'o / /

[2009] 『世親の大乗仏説論 – 『釈軌論』第四章を中心に–』, 山喜房佛書林.

[附記] 本小論は平成24年度山内慶華財団の援助による研究成果の一部である.

- 
- <sup>i</sup> この c 句については、テキスト上の問題が指摘されている。  
Cf. 大西 [1993].
- <sup>ii</sup> MMK, de Jong ed. p. 35.  
**vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate /**  
**paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate // MMK-XXIV k.**  
**10 //**
- <sup>iii</sup> MAVBh, Nagao ed. p. 41, Kim ed. p. 36.  
**paramārtham tu ekataḥ // MAV-III k.10d**  
paramārthasatyam / ekasmāt pariniṣpannād eva svabhāvād  
veditavyam / sa punaḥ kathaṃ paramārthaḥ /  
**artha-prāpti-prapattyā hi paramārthas tridhā mataḥ / k.11ab**  
[Tp] arthaparamārthas tathatā paramasya jñānasyārtha iti kṛtvā /  
[Kdh] prāptiparamārtho nirvāṇaṃ paramo 'rtha iti kṛtvā,  
[Bv] pratipattiparamārtho mārgaḥ paramo 'syārtha iti kṛtvā /
- <sup>iv</sup> MAVṬ, Yamaguchi ed. p. 126, Pandeya ed. 96, Kim ed. pp. 138-140.  
**pratipattiparamārtho mārgaḥ / kiṃ kāraṇaṃ paramo 'syārtha iti**  
**kṛtvā / viśayaḥ prayojanaṃ vārthaḥ / viśayas tathatā prayojanaṃ**  
nirvāṇaṃ /
- <sup>v</sup> ただし、MAVBh において真如を「道の所縁であること (ālambanatva)」  
とする文脈 (MAVBh, Nagao ed. p. 48, Kim ed. p. 62.) も確認される。  
しかしながら、MAVBh-III の次の箇所から真如と智慧とが円成実性である  
ことが確認される。

**saṃyagjñānasatattvasya, ekenaiva ca saṃgrahaḥ // MAV-III k.13cd**  
tathatāsaṃyagjñānayoḥ pariniṣpannena svabhāvena saṃgrahaḥ /  
正智と、真実を伴うものは、一つのみによって包摂される。

高橋壮

[1973] 「龍樹の二諦説」, 『宗教研究』, 215.

長尾雅人

[1947] 「空義より三性説へ」, 『哲学研究』, 22-1. (長尾 [1978] に所収).

[1948] 「中観哲学の根本的立場 (承前)」, 『哲学研究』, 31-11. (長尾 [1978] に所収).

[1968] 「唯識義の基盤としての三性説」, 『鈴木学術財団研究室年報』, 4. (長尾 [1978] に所収).

[1976] 「中辺分別論」, 『大乘仏典15: 世親論集』, 中央公論社.

[1978] 『中観と唯識』, 岩波書店.

[1982] 『撰大乘論 - 和訳と注解 - 上』, 講談社.

[1987] 『撰大乘論 - 和訳と注解 - 下』, 講談社.

袴谷憲昭

[1976 a] 「唯識説における仏の世界 - <四種清浄法>の構造-」, 『駒沢大学仏教学部研究紀要』, 34. (袴谷 [2001] に所収).

[1976 b] 「<清浄法界>考」, 『南都仏教』, 37. (袴谷 [2001] に所収).

[1976 c] 「<三種転依>考」, 『仏教学』, 2. (袴谷 [2001] に所収).

[1980] 「<自性清浄>覚え書」, 『印度学仏教学研究』, 29-1. (袴谷 [2008] に所収).

[2001] 『唯識思想論考』, 大蔵出版.

[2008] 『唯識文献研究』, 大蔵出版.

早島慧

[2011] 「*Prajñāpradīpa* と *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* における勝義解釈」, 『龍谷大学 大学院文学研究科紀要』 33.

[2012] 「『大乘莊嚴經論』 眞実品における勝義解釈 - 「菩薩地」 眞実義品の影響について -」, 『印度学仏教学研究』, 60-2.

[2013] 「複合語解釈からみた勝義 (paramārtha)」, 『仏教学研究年報』, 17.

兵藤一夫

[2010] 『初期唯識思想の研究 - 唯識無境と三性説 -』, 文栄堂.

堀内俊郎

- TrBh : *Triṃśikānhāṣya*,  
 ed. by S. Lévi, *Vijñāptimātrāsiddhi, Deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une Explication en Prose et Triṃśikā (la Trentaine) avec la commentaire de Sthiramati, Paris, 1925.*  
 ed. by H. Buescher, *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya : Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*, Wien, 2007.
- VyY : *Vyākhyāyukti*, ed. by T. Horiuchi, 堀内 [2009] 所収.

### 参 考 文 献

- 大西薫  
 [1993] 「勝義の一考察 - 『中論頌』第24章第10偈の anāgamyā について-」, 『哲学』, 45.
- 北野新太郎  
 [2012] 『『唯識三十頌』の唯識三性説』, 『南アジア古典学』, 7.
- 片野道雄  
 [1975] 『唯識思想の研究 - 無性造「撰大乘論註」所知相章の研究 - 』, 文栄堂.
- 金才権  
 [2008] 『『中辺分別論』における三性説の研究』, 龍谷大学博士論文.
- 斎藤明 (SAITO, Akira)  
 [1998] "Bhāvivēka and the *Madhya (anta) vibhāga/-bhāṣya*", 『印度学仏教学研究』, 46-2.  
 [1999] 「バーヴィヴェカの勝義解釈とその思想史的背景」, 『論集』, 9.
- 佐久間秀範  
 [2001] 「*Madhyāntavibhāga-tīkā* における転依思想」, 『仏教文化の基調と展開：石上善応教授古稀記念論文集』, 山喜房仏書林.  
 [2004] 「転依における āśraya の語義」, 『インド哲学仏教思想論集：神子上恵生教授頌寿記念論集』, 永田文昌堂.



ことを意味するであろう。瑜伽行唯識学派において二諦が変遷しているという事実は、瑜伽行唯識学派の思想史のみではなく、中観学派との関係においても重要な意味をもつと思われるが、紙面の都合上別稿に譲ることとしたい。

## 略号

- AS : *Abhidharmasamuccaya*, ed. by Osamu Hayashima, 『インド大乘仏教瑜伽行唯識学派における聖典継承と教義解釈の研究』(科学研究費補助金基盤研究(C)研究成果報告書), 2003.
- MAV : *Madhyāntavibhāga*, See MAVBh.
- MAVBh : *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*,  
ed. by Gajin Nagao, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, 鈴木学術財団, 1964.  
ed. by J. Kim, 金 [2008] (pp. 19-65) 所収.
- MAVṬ : *Madhyāntavibhāga-ṭīkā*,  
ed. by S. Yamaguchi, *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, 破塵閣, 1934.  
ed. by R. Pandeya, *Madhyānta-vibhāga-śāstra : Containing the Kārikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā by Sthiramati*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1971.  
ed. by J. Kim, 金 [2008] (pp. 95-240) 所収.
- MSg : *Mahāyāna-saṃgraha*, ed. Gajin Nagao, 長尾 [1982] (pp. (1) - (106)), [1987] (pp. (57) - (126)) 所収.
- MSgBh : *Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya*,
- MMK : *Mūlamadhyamaka-kālikā*, ed. by J. W. de Jong, *Mūlamadhyamakakālikāḥ*, Adyar Library Series 109, 1977.
- PPr : *Prajñāpradīpa*, D 3853, P 5253.
- SAVBh : *Sūtrālaṃkāra-vṛttibhāṣya*, ed. by Osamu Hayashima *Tattva-The VIth Chapter of the Mahāyānasūtrālaṃkāra-*, 『長崎大学・教育社会科学論業叢』32, 1983.
- TJ : *Tarkajvālā*, D3856, P5256.

撰されることによって、円成実性、勝義もまた階層的、重層的な構造を持つと考えられる<sup>38</sup>。

また注目すべきは、四種清浄法に基づいた円成実性解釈によって、円成実性の内容が一方で豊かになり、もう一方では自性清浄・無垢清浄という概念が導入される点である。既に指摘したように MAV の段階では四種清浄法は確認されず、MSgBh 以降に、無変異と無顛倒の完成としての解釈が四種清浄法に基づいた解釈と結びつく。真如の有垢、無垢という区別は如来蔵思想を想起させるものであり、この四種清浄法に基づいた解釈が導入されることによって、円成実性、勝義の内容は階層的、重層的構造を有した豊かなものになるが、その一方で如来蔵思想を想起させる概念が導入されるのである。

## 5. おわりに

以上考察したように MAVBh-III にみられる「勝義＝涅槃」という特殊な解釈は無変異と無顛倒の完成としての円成実性解釈に由来する。MAVBh-III は、勝義を「涅槃とそれを目的とする道」、「真如とそれを対象とする智慧」という二重の枠組みで捉える。そして、勝義は円成実性に基づいて説明されるが、円成実性には「依他起性において所取と能取が存在しないこと」という解釈と無変異と無顛倒の完成としての解釈の二種があり、後者の解釈に基づいて、涅槃と道もまた円成実性、勝義であるとされる。後者の解釈の導入が、「勝義＝涅槃」という MAVBh-III の勝義解釈の要因であり、この解釈が MSgBh 以降に四種清浄法に基づいた円成実性解釈と関連することによって、円成実性、勝義の内容が豊かなものとなるが、その一方で自性清浄・無垢清浄という概念が導入されるのである。

諸研究において指摘されるように、龍樹、〈般若経典〉によって説かれた二諦を前提として、三性は成立している。しかしながら、本稿で考察した勝義は、円成実性を前提として説かれている。これは二諦を前提として三性が成立し、その三性に基づいて二諦が再解釈された

成実性（勝義）」の根拠である、無変異と無顛倒の完成としての解釈は、この四種清浄法に基づく解釈と関連した円成実性解釈ということとなる。

つまり、MAVBh の円成実性解釈は、「依他起性において所取と能取が存在しないこと」という解釈のみではなく、四種清浄法と関連した、無変異と無顛倒の完成としての解釈の二種の解釈があり、後者の解釈に基づいて、「涅槃・道＝円成実性（勝義）」が導き出されるのである。

以上考察してきたように MAVBh-III において、勝義が「真如とそれを対象とする智慧」という枠組みのみではなく、「涅槃とそれを目的とする道」という枠組みでも捉えられるのは、勝義である円成実性が、「依他起性において所取と能取が存在しないこと」のみとして解釈されるのではなく、四種清浄法と関連した、無変異と無顛倒の完成としても解釈されることに由来するのである。

#### 4. 四種清浄法に基づいた円成実性解釈

前節において、「涅槃と道が円成実性、勝義であることは不合理である」という反論に対する MAVT の答弁を通して、四種清浄法と関連した、無変異と無顛倒の完成としての円成実性解釈によって、涅槃と道が円成実性、そして勝義と解釈されることを確認した。本節では、四種清浄法に基づいた円成実性解釈の内容を考察する。

既に述べたが、MAVBh-III の勝義解釈は四種清浄法と対応関係にあり、[a] 自性清浄と真如、[b] 無垢清浄と涅槃、[c] 道清浄と道が対応する。そして四種清浄法の構造は、[d] 法界等流の経等、所縁清浄によって道が生じ、[c] その道、道清浄によって [a]・[b] 真如・空性等、自性清浄・無垢清浄が体得されるというものである。この構造は、本来同一のレベルにない四種の清浄法を「教説→道→（有垢・無垢）真如」という形にまとめたものであり、構造内部にレベルの相違があることから階層的、重層的な構造であると考えられる。さらにこれと対応する形で「道と涅槃」、「無分別智と真如」という、同一のレベルにない、修行道における過程と結果が一つのものによって包

「四種清浄法に基づく円成実性解釈」に、MAV にみられた「無変異と無顛倒の完成として」という偈頌の内容を導入し、結びつけたと考えられる。

既出の様に、MAVBh おいて「無変異と無顛倒の完成として」についての詳しい註釈はなされない。しかしながら、伝承に従い MAVBh と MSgBh の著者を共に世親とするならば、MAVBh においても、「無変異と無顛倒の完成としての円成実性解釈」と「四種清浄法に基づく円成実性解釈」とが結びついていた可能性は否定できない。実際、MAVṬ は三性を理解すべき理由を述べるに際して、MSg と同じ『阿毘達磨大乘経』の偈頌を引用し、円成実性は四種清浄法によって示されると述べている<sup>94</sup>。

MAVṬ における四種清浄法の説明は MSg におけるものと同趣旨であり、MSgBh が MAVṬ に先行することから、直接の言及はないものの、MAVṬ もまた「無変異と無顛倒の完成としての解釈」と「四種清浄法に基づく解釈」とを結びつけて円成実性を解釈していると考えられる。さらに、袴谷 [1976] で言及されるように、MAVBh-III の勝義、円成実性解釈とこの四種清浄法とは内容上も対応関係が見いだされる。詳細については氏の論文に譲るが、両者の対応関係を整理すると次のようになる。

四種清浄法	円成実性、勝義
[a] 自性清浄 <sup>95</sup> (真如等)	: 真如
[b] 無垢清浄 (無垢なる真如等)	: 涅槃 (=無垢なる真如 <sup>96</sup> )
[c] 道清浄 (菩提分法等)	: 道
[d] 所縁清浄 (法界等流の教等)	: 教説 (=顕示としての世俗 <sup>97</sup> )

内容上、両者は対応関係にあり、MAVBh と同じ著者によると考えられる MSgBh において、「無変異と無顛倒の完成としての解釈」と「四種清浄法に基づく解釈」とが結びついていること、さらに、MAVṬ が両解釈に言及していることから、MAVBh においてもまた直接の言及はないものの両解釈は関連していると考えられる。よって、「涅槃・道＝円

「四種清浄法によって知るべきである」とも説かれる。四種清浄法とは、『阿毘達磨大乘經 (Abhidharmamahāyāna-sūtra)』<sup>34</sup> に説かれる、一切の清浄法を自性清浄、無垢清浄、道清浄、所縁清浄の四種に分けて示すものである。以下が、MSgにおける『阿毘達磨大乘經』の引用箇所である<sup>35</sup>。

円成実性は如何に知るべきであるのか、といえば、四種清浄法が説かれたことによって知るべきである。四種清浄法のうち、

[a] 自性清浄とは、つまり真如、空性、實際、無相、勝義であり、法界もまたそうである。

[b] 無垢清浄とは、つまりまさにそれが一切の障害を離れていることである。

[c] それを体得する道清浄とは、つまり一切の菩提分法と〔六〕波羅蜜等である。

[d] それを生じさせる為の所縁清浄とは、つまり大乘の勝れた教法である。何故ならば、それは清浄の因である故に遍計所執ではない。

〔また、それは〕法界等流である故に依他起でもない。

これらの四種によって一切の清浄法はまとめられている。これについて〔『阿毘達磨大乘經』の〕偈頌がある。

生起について幻等が説かれた。遍計所執によって存在しないことが説かれた。一方、四種清浄によって円成実〔性〕は説かれる。

〔四種〕清浄とは、自性〔清浄〕、無垢〔清浄〕、道〔清浄〕、所縁〔清浄〕である。何故ならば、清浄なる諸法は四種に包摂されるからである。

MSgに対する世親の註釈、『撰大乘論積 (Mahāyānasamgraha-bhāṣya : MṣgBh)』はこの四種清浄法に対して「前の二つ (自性清浄・無垢清浄) は無変異の完成として円成実〔性〕であり、後の〔二つ (道清浄・所縁清浄)〕は無顛倒の完成として〔円成実性〕である」と註釈する<sup>36</sup>。内容から考えて、この註釈は先の MAV-III k.11cd, 「無変異と無顛倒の完成として」を意識したものと考えられる。そして、MSgには無変異と無顛倒の完成としての円成実性解釈が確認されないことから、MSgBhは

「しかし、二（所取・能取）が存在しないことは円成実性に他ならないと言うように、それ（〔依他起性において〕所取・能取が存在しないこと）より他のものが円成実性であることを否定するのではない。それ故に、それより他のものも円成実性である。」と述べ、「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと」は確かに円成実性であるが、そのみが円成実性なのではなく、別の解釈の円成実性があることを示唆する。そして、円成実性の別の解釈として「無変異と無顛倒の完成として二つ（涅槃・道）もまた『円成実性である』と結び付けられる」と述べるのである。

つまり、「真如＝円成実性（勝義）」は「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと」という円成実性解釈から導き出されるが、そのみが円成実性なのではなく、無変異と無顛倒の完成としての円成実性解釈によって、「涅槃・道＝円成実性（勝義）」と考えられるのである。MAVṬは、この点を強調して「別々の意図に基づいて有為と無為のいずれも円成実性である」とも述べている。

MAVBh-Iにおいて、円成実性は「所取と能取が存在しないこと」とされており<sup>x</sup>、両解釈の関係については言及されないものの、二種の解釈ともにMAVBhにおいて確認される。従って、MAVṬを参照するとMAVBhには上述の二種の円成実性解釈があり<sup>xi</sup>、後者の解釈が、涅槃と道もまた勝義であるというMAVBh-IIIの特殊な勝義解釈の根底にあると考えられるのである。

### 3. 無変異と無顛倒の完成としての円成実性解釈

前節において指摘した様に、MAVBhの円成実性解釈には、「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと」という解釈と、無変異と無顛倒の完成としての解釈の二種があり、後者の解釈に基づいて涅槃と道が勝義であるとされる。そこで、本節では無変異と無顛倒の完成としての解釈を中心に考察していく。

ところで、無著造『撰大乘論 (Mahāyānasamgraha : MSg)』において、円成実性は「遍計所執が永久に存在しないこと」と説かれるが<sup>xii</sup>、

いて、特に詳しい註釈を加えておらず、詳細に理解することはできない。従って、MAVṬの註釈をもとに考察することとしたい<sup>iv</sup>。MAVṬはまず、対論者の反論における「無為」とは涅槃であり「有為」とは道であると註釈する。MAVBhの文脈上「無為」とは涅槃と真如の両者を指すと考えられ、さらにMAVṬ自身もそれに続く箇所では「無為とは涅槃と真如とである」と註釈しているにも関わらず、最初に「無為＝涅槃」、「有為＝道」と述べているのは、先の「涅槃とそれを目的とする道」という枠組みで捉えるというMAVBhの勝義解釈の特徴をMAVṬが問題としたからに他ならない。

そして、MAVṬは対論者の反論を二つに分けて註釈する。対論者の反論を要約すると次の様になる。

[反論 1] 勝義諦は円成実性であるが、道が円成実性であるのは不合理である。

道には前後の部分があるので円成実性ではなく、従って勝義でもない。

[反論 2] 真如は円成実性であるが、涅槃と道とが円成実性であるのは不合理である。

円成実性とは「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと<sup>v</sup>」であり、真如はその様であるが、涅槃と道はその様ではない。従って、涅槃と道とは円成実性ではなく、勝義でもない。

MAVṬにおける、この両反論に対する答弁は共通して「無変異と無顛倒の完成として二であるから」であるが、[反論 1]に対する答弁箇所では何も註釈しておらず、[反論 2]に対する答弁箇所では詳細に註釈している。[反論 1]では、有為である道が円成実性であることは不合理であるとされ、これを受けて[反論 2]では無為である涅槃も円成実性であることは不合理であるとされる<sup>ix</sup>。

この[反論 2]に対する答弁において、MAVṬは円成実性とは「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと」と認めた上で、

Tp 解釈において、真如が出世間智（＝無分別智）の対象とされていることから、直接、出世間智（＝無分別智）が勝義であるとは言及されないものの、Bv 解釈において、「勝義＝出世間智（＝無分別智）」が含意されていると言える。

つまり、MAVṬに從えば MAVBh は勝義を「涅槃とそれを目的とする道」、「真如とそれを対象とする智慧」という二重の枠組みで捉えるのである。他の瑜伽行唯識学派の論書においては、「真如とそれを対象とする智慧」という枠組みのみで勝義を捉える傾向にあり<sup>vi</sup>、「涅槃とそれを目的とする道」という枠組みで勝義を捉える点は、他の瑜伽行唯識学派の論書と比較しても異質な解釈と言える。

さらに、paramārtha の Kdh 解釈における「artha」の内容は、他の文献では必ずしも明確ではない。MAVṬが Kdh 解釈における「artha」を「目的 (prayojana)」と直接言及する点は注目すべきであり、この点は、MAVṬが「涅槃とそれを目的とする道」という特徴的な勝義解釈を強調していると考えられるであろう。

以上指摘した様に、MAVBh における勝義は「真如とそれを対象とする智慧」と「涅槃とそれを目的とする道」という二重の枠組みによる独自の解釈がなされており、それに伴って独自の複合語解釈がなされるのである。

## 2. 『中辺分別論』における二種の円成実性解釈

既に指摘したように、MAVṬに從えば MAVBh における勝義解釈の特徴は、勝義を「真如とそれを対象とする智慧」という枠組みのみではなく、「涅槃とそれを目的とする道」という枠組みでも捉える点にあると言える。では、何故に MAVBh は涅槃、道を勝義として解釈したのであるのか。実際、MAVBh においても、「何故に無為と、有為とが共に円成実性（＝勝義）と呼ばれるのか」と対論者によって問題とされており、これに対する答弁として、MAV-III k.11を引用し「無変異と無顛倒の完成として二であるから」と答える。

しかしながら、MAVBh はこの「無変異と無顛倒の完成として」につ



## 1. 『中辺分別論』における勝義解釈

MAVBh-III は勝義を次の様に解釈する<sup>iii</sup>。

一方、勝義は一つによって〔知られるべきである〕。MAV-III k.10d 勝義諦は円成実性、ただ一つによって知られるべきである。では、それはどのように勝義であるのか。

実に、対象と体得と行為として、勝義は三種であると考えられる。k.11ab [Tp] 対象としての勝義は真如である。勝れた〔出世間〕智の対象であるので、

[Kdh] 体得としての勝義は涅槃である。勝れた目的であるので、

[Bv] 行為としての勝義は道である。それは勝義（目的、対象）を有するので、

MAVBh は円成実性によってのみ勝義は知られるとし、勝義を真如、涅槃、道の三種であると説く。そして、この三種の勝義は順次、「勝れた出世間智の対象」という Tatpuruṣa (Tp) 解釈、「勝れた目的」という Karmadhāraya (Kdh) 解釈、「勝義を有するもの」という Bahuvrīhi (Bv) 解釈によって導きだされる。ここでは明確に「勝義＝涅槃」と示される。

この「勝義＝涅槃」という MAVBh-III の勝義解釈の特徴を考察することが本稿の主題であるが、これについては後述することとし、勝義解釈の別の特徴をまず指摘する。安慧 (Sthiramati) による MAVBh の復註『中辺分別論釈疏 (Madhyāntavibhāga-ṭīkā : MAVṬ)』は「勝義を有するもの」という Bv 解釈の勝義を次の様に註釈する<sup>iv</sup>。

行為としての勝義は道である。何故か、それは勝れた義（目的、対象）を有するので。義とは、対象 (viśaya) 或いは目的 (prayojana) である。対象とは真如であり、目的とは涅槃である。

MAVṬは Bv 解釈の勝義には「目的としての涅槃を有する」と「対象としての真如を有する」という二種の理解があると註釈する。さらに

# 『中辺分別論』 「真実品」 における勝義解釈

早 島 慧

キーワード：『中辺分別論』、二諦説、三性説、涅槃、四種清浄法

## 0. はじめに

言説（＝世俗）に依拠しなければ、勝義は示されない。

勝義に依拠しなければ<sup>i</sup>、涅槃は証得されない<sup>ii</sup>。

これは中観学派の始祖龍樹（Nāgārjuna）による『根本中論頌（*Mūlamadhyamaka-kārikā*：MMK）』第 XXIV 章「観四諦品（*Āryasatyaparīkṣa*）」第10偈である。ここで龍樹は、言説（＝世俗）によって勝義が示され、その勝義によって涅槃が証得されることを述べていると考えられる。これに対して、瑜伽行唯識学派の論書、『中辺分別論（*Madhyāntavibhāga* [-*bhāṣya*]：MAV[Bh]）』第 III 章「真実品（*Tattvapariccheda*）」において、「勝義＝涅槃」と説かれる。先の MMK-XXIV における勝義と涅槃との関係は、勝義と涅槃が異なることを示唆しており、少なくとも「勝義＝涅槃」とは言及していない。

そして、管見の限り他の瑜伽行唯識学派の文献にはこの様な勝義解釈はみられず、両論における勝義と涅槃との関係の差異は、中観学派と瑜伽行唯識学派の勝義解釈の差異を示すのではなく、MAVBh-III における勝義解釈の特殊性を示すのである。従って、本稿では「勝義＝涅槃」という、MAVBh-III における勝義解釈の特徴を中心に MAVBh-III における勝義を考察する。結論から述べると、MAVBh-III は、独自の円成実性解釈によって「勝義＝涅槃」と解釈するのである。

# 岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要投稿内規

(目的)

第1条 この内規は、仏教文化研究所（以下「研究所」という）規程第4条第3号に基づいて、紀要への投稿に関する必要事項を定めることを目的とする。

(編集委員)

第2条 『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』の原稿の採否、その他編集等にかかる諸事項を決定するために編集委員会を置く。

2 編集委員は、研究所長及び研究所長が任命した若干名とする。

(投稿者)

第3条 投稿者は、次の各号の者とする。

- (1) 研究所研究員（客員研究員・嘱託研究員を含む）
- (2) 本学園の教育職員
- (3) 編集委員会から依頼を受けた者

(投稿原稿の内容)

第4条 投稿原稿は、研究所の研究テーマ及びそれに関連する諸分野における未発表の学術論文・書評・報告等とする。

(投稿原稿の書式・形式)

第5条 投稿原稿の書式・形式は、次の各号とする。

- (1) 原稿は日本語とすること。
- (2) 縦書・横書自由。註記は後註とし連番を付すこと。
- (3) 末尾にキーワードを5語程度付すこと。
- (4) 400字程度の日本語要旨を付すこと。
- (5) 氏名、所属を明記すること。
- (6) 原稿はワープロソフト「一太郎」、「ワード」のファイル、若しくはテキストファイルでのフロッピーディスクによる提出が望ましい。

(保存)

第6条 掲載論文は、デジタル化し保存する。

(掲載論文のネットワーク上での公開)

第7条 掲載論文の公開については、別紙「紀要掲載論文公開同意書」に公開の可否を記入し、提出する。

(著作権)

第8条 掲載論文の著作権は著作者が所有するものとする。

附 則

この内規は、平成15年4月1日から施行する。

BULLETIN  
OF  
INSTITUTE OF BUDDHIST  
CULTURAL STUDIES

GIFU SHOTOKUGAKUEN UNIVERSITY  
NO.13

---

---

【PREFACE】 Sachiyoshi Ninagawa … 1

【ARTICLES】

The argument about "Myō-To-Shin-Itsu" in Zōshun's  
"Yuishikiron-Bodaiin-Shō"

Sachiyoshi Ninagawa … 5

Ryūkan's Pure Land Teaching and  
Its Relationship to Tendai *Hongaku* Thought

Yoshikuni Kochi …… 27

The Interpretation of the Absolute Truth in the  
Madhyāntavibhāgabhāṣya Chapter 3

Satoshi Hayashima …… 57

【REPORT】

A Study on the Situation of Buddhism in Tientsin

Yoshihiro Yokokubo … 47