

『宝性論』と『莊嚴經論』をめぐって

市川良哉*

A Study on the Ratnagotravibhāga Mahāyāottaratantraśāstra
and the Mahāyāna Sūtrālaṅkāra

Yoshiya ICHIKAWA

(1974年9月20日受理)

(1)

『究竟一乘宝性論』(Ratnagotravibhāga Mahāyāottaratantraśāstra¹⁾)はインドにおける如来藏説の体系的な哲学的著作としては唯一のものである。『大乘莊嚴經論』(Mahāyāna Sūtrālaṅkāra²⁾)は初期瑜伽唯識学派の哲学的実践的な著作である。しかし、両書はその立場の相違にもかかわらず、前書が後書の若干の文を引用していることは、両書の成立がほぼ同時代である³⁾ことへの単なる関心に止らず、その引用を通して両書の内容的思想的関連がいかなるものであるかについて、われわれの関心を改めて喚起せしめる。この問題は広く考えると、従来必ずしも明かになっているとはいえない如来藏説と唯識説との交渉を解明することへつながる。もちろん、両者の交渉解明には両学説についての広汎な知識と深い理解とが前提とされねばならず、決して容易なことではない。以下の考察は、『宝性論』に引用される『莊嚴經論』の文を少しく検討して、両学説交渉の解明の手がかりを得ていこうとする。

さて、宇井伯寿博士はその大著『宝性論研究』において、『宝性論』は『莊嚴經論』を五回引用するとしてそれらについて詳述している⁴⁾。したがって、ここでは不必要な重複はなるべくさけることにしたいが、それらの引用を概観してみても、凡そ次ぎの四型に分けて考えてみる事ができる。

(1) 明かに『莊嚴經論』のサンスクリット文と一致している引用。これに二例あり、宇井書にいう三と四に相当する。すなわち、

yathāmbaram sarvagatam sadā matam tathāiva tat sarvagatam sadā matam/
yathāmbaram rūpagateṣu sarvagam tathāiva tat sattvagaṇeṣu sarvagam iti//
(E.H. Johnston, op. cit. p. 71)

譬如諸色像 不離於虛空 如是衆生身 不離諸仏智 以如是義故 說一切衆生
皆有如来藏 如虛空中色 (大正・31・838・c)

(『莊嚴經論』当該漢訳)

如空遍一切 仏亦一切遍 虛空遍諸色 諸仏遍衆生 (大正・31・603・a) (cf. S.Levi,
op. cit. p. 36, IX—15)

sarveṣāṃ aviśiṣṭāpi tathatā śuddhim āgatā/
tathāgatatvam tasmāc ca tadgarbhāḥ sarvadehina iti// (E. H. Johnston, op. cit.

* 人文科学研究室

p. 71)

一切諸衆生 平等如来藏 真如清淨法 名為如来体 依如是義故 說一切衆生
皆有如来藏 应当如是知 (大正・31・838・c)

(『莊嚴經論』当該漢訳)

一切無別故 得如清淨故 故說諸衆生 名為如来藏 (大正・31・604・c) (cf. S. Levi,
op. cit. p. 40, IX—37)

(2) 引文は異動あって一致しないが、その趣旨は同じである場合。宇井書の一に相当する。

bijaṃ yeṣāṃ agrayānādhimuktir māta prajñā buddhadharma prasūtyai/
garbhasthānaṃ dhyānasaukhyāṃ kṛpoktā dhātri putrās te 'nujātā muninām//
34// (E.H. Johnston, op. cit. p. 29—30, I—34)

大乘信為子 般若以為母 禪胎大悲乳 諸仏如実子 (大正・31・829・b)''

(3) サンスクリット本では、校訂者 Johnston も多分脱漏したのであるというが (op.
cit. p. 31), 漢訳のみに存し'' (チベット訳も脱落) ている引用。宇井書の二に相当。

(4) 如来藏の十義 (Skt. 本 Ch. I, 漢訳: 一切衆生有如来藏品第五), および転依の八義
(Ch. II, 身転清淨成菩提品第八) について述べる最初の六義——自性 (svabhāva),
因 (hetu), 果 (phala), 業 (karma), 相應 (yoga), 行 (vṛtti) ——は『莊嚴經論』
で法界清淨 (dharmadhātuviśuddha) (Ch. IX—56~59, 菩提品第九), および仏相
(buddhalakṣaṇa Ch. XX—XXI—61, 敬仏品第二十四) について述べる際の六義に従っ
ているとみられる。宇井書の五を参照。

上に概観した四型の引用中、(4)については近時、更に広い視野からするすぐれた研究
がある''。また、(3)については、サンスクリット本を中心に進めようとするわれわれの
考察の当面の直接の対象にはならないので言及を控える。したがって、主として(1)と(2)
の三偈が、『宝性論』の学説の中でどのような位置を占めているのか、更に、両書の学説
はいかなるところに共通の場があり、また差異が認められなければならないのか、をまず
『宝性論』に即して検討しよう。

(2)

『宝性論』はそのサンスクリット名から推察される如く、宝性・如来藏の弁別(vibhaga)
を主題とし、それを有垢真如 (samalā-tathatā) と無垢真如 (nirmalā-t.) との、一なる
ものの二面から明かにする。

samalā tathatātha nirmalā vimalā buddhaguṇā jinakriyā/
viśayaḥ paramārthadarśinām śubharatnatrayasargako yataḥ//23//''

有垢と無垢との真如と離垢の仏の功德、および勝者の所作とは第一義をみる諸仏の境界
である。それはそれから清淨な三宝の生ずるもとである。

ここで有垢真如は煩惱の殻から離脱しない性 (dhātu) で如来藏 (tathāgatagarbha) と
いわれる。しかしこれは清淨と雑染が同一時 (yugapadekakāla) である点で論理を超え
不可思惟 (acintya: surpassing thought) である。無垢真如は有垢真如が仏地において
転依を相とする (āśraya- parivṛtilakṣaṇa) もので、如来法身といわれる。しかしこ
れも先に垢に染せられず、後に清淨となるのは acintya である。離垢の仏の功德は如来
法身にある出世間十力等で、これは只管雑染された異生地 (pṛthag- jana bhūmi) におい
ても不捨離に無差別に存在するので acintya である。勝者の所作はその十力等の無上の

業 (anuttarakarma) で、あらゆる時・所に自然 (anābhoga: self-created, not contrived human labour) で無分別に働くので acintya である¹¹⁾、とする。

『宝性論』では、実は上の四つが順次に Ch. I Tathāgatagarbhādikāra, Ch. II Bodhyadikāra, Ch. III Guṇādikāra, Ch. IV Tathāgatakrīyādikāra の内容として詳述され、Ch. V Anuśānsādikāra は結論の部分である。全体からみると、Iに多くが費され詳細を極め、III・IVはIIに付属しているといえる。

さて、Ch. Iで特に注目され、かつ論全体の根本をなしているのは次の偈である。

buddhajñānantargamāt sattvaraśes tannairmalyasyadvayatvat prakṛtyā /
buddhe gotre tatphalasyopacārād uktaḥ sarve dehino buddhagarbhāḥ //27//¹²⁾

仏智が衆生衆に内在する故に、その無垢なるものは本性として不二なるが故に、仏の種姓においてその果を仮説して、一切の有身者は仏蔵があると説かれた。

これを説明して、次の28偈に

正覚仏身が遍満する故に、真如が無差別なる故に、また種姓ある故に、常に一切の有身者は仏蔵である¹³⁾。

とする。註釈によると、上の27偈を基にして導かれる ①如来法身遍満の義 (tathāgata-kāyāparispharaṇa-artha), ②如来真如無差別の義 (tathāgatatathatavyatibheda-a.), ③如来種姓存在の義 (tathāgatagotrasambhava-a.) の三義は、いわばトリアードとして考えられて、「三種自性 (trividhaḥ svabhavaḥ, svabhavatraya¹⁴⁾)」とも呼ばれ、下に述べる如来蔵の十義と共に、Ch. Iで解明される如来蔵の中心論点である。なかでも、十義中の自性義や『如来蔵經』に基く九喩をこのトリアードによって分析解明することを考え合せると、この三義は重要であるといわねばならない。

ところで、『宝性論』の英訳者 E. Obermiller は直前の29偈は既掲の『莊嚴經論』IX-37を参照すべきであるという¹⁵⁾。ここでは『莊嚴經論』の直接の引用ではないが、その影響下において同じ思想的基盤に立つと考えられる。

如来蔵の十義とは先掲の自性等の六義に、分位差別 (avasthāprabheda), 遍一切処 (sarvatraga), 不変異 (avikāra), 無差別 (abheda) の四義を加えたものである。ここには十義中、特に自性義、因義およびそれと不可分の関係にある相応義について注意してみたい。

自性とは上述の「三種自性」と同じものであるが、それを「如来法身においては、所思の義 (cintitārtha) を成就する等の力 (prabhava) を自性」とし、「真如においては、不変異の性 (ananyathābhava) を自性」とし、「如来種姓においては、衆生に対する大悲の柔軟 (snigdha) を自性」とするという¹⁶⁾。また、この力・不変異性・柔軟の自性は、別に表現すれば、「常 (sādā) と畢竟自性不染汚 (atyantaprakṛtyanupakliṣṭata) と本性清浄 (prakṛtipariśuddhi)」のことで、順次に如意珠 (cintāmani) と虚空 (nabha) と水 (vāri) に喩顯される¹⁷⁾。したがって、上の「三種自性」はこれと併せて理解が深められなければならない。

次に、因は「法に対する信解 (dharmādhimukti) と般若 (adhiprajñā) と三昧 (samādhi) と大悲 (mahākaruṇā)」の修習 (bhāvanā) をあげ、これらは菩薩の実践であるとする。そして、信解の修習が大乘法に対する一闍提 (icchantika) の妨害 (pratigha) の、般若の修習が外道 (anyatārtha) の我見 (ātmadarśana), 三昧の修習が声聞 (śrāvaka) の輪廻の苦想 (duḥkhasamjñā) と苦の恐怖 (duḥkhabhīrtva), 大悲の修習が独覺 (pratyeka buddha) の衆生利益に対する背捨 (vimukhata) と無關心 (nirapekṣata) の、そ

れぞれの対治 (pratipakṣa) であるという。最後に、既出の I—34を出して、信解一種子、般若一母、三昧 (禪定) 一胎、大悲一乳母に譬えられる。

ところで、この34偈は『莊嚴經論』Ch. IV では、発心 (cittotpāda) の意義を明かす中の、第一義の発心に関する六義中の「生 (janma:origin)」のすぐれていること (viśeṣa) の譬えとしてあげられたものである¹⁴⁾。その限り、ここには共通の思想的態度が見られる。

相応は、因と関係していて、如来性 (tathāgatadhātu) が因を具備していること (hetu-samanvāgama) について、信解の修習を法身清浄の因 (dharmakāyaviśuddhi-hetu) とし、般若と三昧のそれを仏智を完成する因 (buddhajñāna-samudāgama-h.)、大悲のそれを如来の大悲を行ずる因 (tathāgatamahakarūṇāvṛtti-h.) とする¹⁵⁾。更に、如来性が果を具備していること (phala-s.) について、智を妨げる闇の除滅の現前を特質とする神通 (abhijñā), 業煩惱を焼尽する漏尽智 (āsravākṣayjñāna), 転依であって畢竟離垢清浄明浄なる漏尽 (āsravākṣaya), の完成とする¹⁶⁾。

そこで、前述のトリアードで解明される如来蔵自体は、信解・般若・三昧・大悲の統一態として、更に約めていえば、智慧と大悲に集約されて、自らがそこから発する主体そのものの内面的な宗教的経験として実証されるべきものと考えられる¹⁷⁾。つまり、如来蔵は人間の側からではなくて、真如・法性としての「絶対なるもの」の側から開覚せらるべきものとしてある。

さて、十義を論述した後、96偈より129偈にかけては『如来蔵經』の九喻の趣旨を引用し¹⁸⁾、130偈～142偈ではその解釈として九喻と九種の煩惱の関係を説き¹⁹⁾、143偈～152偈には九喻を、「三種自性」説により体系的に述べる²⁰⁾。その際、九喻が「無始より存在し不結合な自性である煩惱の殻 (anādisāmnidhyasāmbaddhasva bhāvākleśakośa)」と「無始より結合している自性である清浄の法性 (anādisāmnidhyasāmbaddhasva bhāvaśubhadharmatā)」とに關することであるとする²¹⁾。この「無始時來の心の雜染法の客塵性と、無始時來の心の清浄の俱生不相離なること²²⁾」の観点は注意される。いわば、現象と実在とでもいわるべきことに関する観点である。

その点、同じく弥勒 (Maitreya) の著作と伝承される『法法性分別論 (Dharmadharmatāvibhaṅga²³⁾)』における「法」と「法性」、『中辺分別論 (Madhyāntavibhāga²⁴⁾)』における「虛妄分別」と「空性」の弁別に関する視点を想起せしめられ、『宝性論』と初期唯識論書との密接な関係は否定できないが、いまは立ち入らない。

「三種自性」説に基く143偈以下の論述は²⁵⁾結局、經の九喻中、①仏像・蜜・核実の三喻が「法身〔遍滿〕の自性」、②黄金の一偈が「真如〔無差別〕の自性」、③宝蔵・木・宝像・転輪聖王・金像の五喻が「種姓存在の自性」を示していることを明かにしていく。

この、『如来蔵經』の素朴な実在論に立つ如来蔵義が「三種自性」説によって組織体系化されるところに思想の展開が認められるが、①を論述して既出の『莊嚴經論』IX—15の「譬えば虚空が常に遍滿しているといわれる如く、そのように、それ (法身) も常に遍滿しているといわれる。恰も虚空が色聚に遍ずる如く、そのように、それ (法身) も衆生聚に遍ずる。」を引用し、②を論述しては、同様に前出のIX—37「真如は一切に差別がないけれども、清浄に遠して如来そのものである。そしてそれ故に、一切の有身者はそれ (如来) の胎である。」を引用するのは注意されなければならない。

『莊嚴經論』Ch. IX で、まず15偈は転依 (āśrayaparavṛtti) について述べる6偈中の一で、特に「それ (転依) の自性である仏体の遍一切性 (buddhatvasya sarvagatva)」

が説かれたものである¹⁴⁾。また、37偈は無漏界の甚深について述べる16偈中の結偈である¹⁵⁾。そのことが考慮に入れられてこの場合の『宝性論』の、『如来藏經』所説の九喻の独自の体系での理解は、『莊嚴經論』の2偈の引用によって成り立っていると考えられる。ここに、これらの偈の引用の意義が認められなければならない。

このことは、⑧を論述して「如来そのもの (tathāgatatva) は三種の仏身〔すなわち、自性身 (svabhāva-kāya)・受用身 (sāmbhogika-k.)・變化身 (nirmāṇa-k.)〕によって顕わされたものである。故に如来性 (tathāgatadhātu) はそれを得るための因である。この場合、性の義 (dhātvartha) は因の義 (hetvartha) である¹⁶⁾」といい、「大乘阿毘達磨經」の偈の「無始時來の性 (dhātu) は一切諸法の依止である。それがあるからまた、一切諸道と涅槃の証得がある¹⁷⁾。」を引用する、その引用の仕方とはよほど異なるものがあることから知られる。つまり、直前の偈の理解に当っては終始、『勝鬘經』如来藏章の引用によって示され¹⁸⁾、上の『莊嚴經論』偈の引用にはそれが全く見られないからである。

『宝性論』の如来藏説は、一方では『如来藏經』、『不増不減經』、『勝鬘經』等のいわゆる如来藏系經典群の徹底的な影響下にあって¹⁹⁾、かつそれらから極めて多くを引用して独自の仕方でも成立した。しかし、他方では初期唯識論書の影響下にもあって、例えば上にみた『莊嚴經論』との関係の如く、密接なつながりをもちつつも、『大乘阿毘達磨經』の偈の理解にみられる如く、唯識説とは異なる如来藏説の体系化を目指しているのである。

次に、Ch. IIについて若干触れておこう。Ch. IIは無垢真如について、「無垢真如とは何か。それは諸仏世尊の無漏界において一切種の垢を離れている故に建立せられる転依 (āśrayaparivṛtti²⁰⁾)」であるとし、それは八句義によって論述されていく²¹⁾。

そこに論述せられる転依の意味が、『莊嚴經論』や『法性差別論』等にみられるものと同一でありつつ、他方『莊嚴經論』や『唯識三十頌・安慧釈』等にみられる āśrayaparivṛtti と区別される。すなわち、前者が真如を主体とし、後者が種子を主体として、『莊嚴經論』は両種の表現を併用していることが、既に文献的に綿密に論究されている²²⁾。このことは、『宝性論』が初期唯識説の中でも特に『莊嚴經論』と強い関係をもつことを指摘しようとするわれわれの考察に有力な根拠を与える。

以上、両書は後にも触れるように本性清浄説に立脚すると共に、真如の側からの自己開示ということが、一面で共通する思想傾向であるといえよう。しかし、他面で『宝性論』の如来藏説が『莊嚴經論』にみられるそれに比して、差異が存することも否定できない。次に、『莊嚴經論』における如来藏説を検討していこう。

(3)

かつて、E. Obermiller は『莊嚴經論』について、「著述全体は菩薩が解脱への道において、行うべき実践的方法の説明を詳述した²³⁾」瑜伽行派の説であるとした。そのような菩薩行の根拠となる学説はいうまでもなく三性説である。三性説こそは『莊嚴經論』の中心学説であるといわれる²⁴⁾。われわれは本書における心性本浄——如来藏説を剔出するに当って、三性説を辿ることから始めなければならない。

Ch. VIの冒頭に、「第一義相の弁別」という表題を掲げて²⁵⁾、非有・亦非無、非如・亦非異、非生・亦非滅、非増・亦非減、非浄・非不浄の五種の無二相 (advayalakṣaṇa) を義とするのが第一義であると述べる。註釈によると、初め二種の無二は分別 (parikalpita) ・依他 (paratantra) ・真実 (pariṇiṣpanna) の三性 (trisvabhava) で説明し、後の三

種は順次に法界の無為、染浄の生滅における法界住、本性清浄離客塵煩惱の故に無二であるとする。

三性説についての説述は Ch. XI—36 偈以下にみられる¹³⁾。「諸仏は諸衆生を攝取するために、所相 (lakṣya) と能相 (lakṣaṇa) と示相 (lakṣaṇa) を差別して説かれた。」所相は色・心・心所・心不相法・無為法を、能相は三性の特質を、示相は能持 (adhāra) ・所持 (ādhāna) ・鏡像 (ādarsā) ・明 (āloka) ・所依 (āsraya) をいうとする。ここに述べる lakṣaṇa (expressing indirectly) としての三性を以下に必要な限り瞥見しよう。

分別性・依他性・真実性の関係で成立する三性説は依他性を一種の媒介的な基底とされて、その依他性をただ妄分別する分別性と依他性を真実に知る(妄分別の無である)真実性とが語られようとする。

まず、依他性についての論述は、所取相 (grāhya-lakṣaṇa) の三種——句の顯現 (pada-ābhāsa) ・義の顯現 (artha-ā.) ・身の顯現 (deha-ā.) ——と、能取相 (grāhaka-l.) の三種——意の顯現 (mana-ā.) ・取の顯現 (udgraha-ā.) ・妄分別の顯現 (vikalpa-ā.) ——とでなされる。

ここで、意は常に染汚されたもの、取は五識身、妄分別は意識とする。句・義・身については説明がない。しかし、後述して「種子が轉依 (parāvṛtti) する故に、句・義・身の顯現が轉依する。それは無漏界であり、それはまた一切處の依止である。」といい、種子がアーヤ識をさし無漏界は解脱である¹⁴⁾とするのに照合すると、依他性は所取能取の分別の生起する基をいい、二取として顯現しているところをいうのに留意すると虚妄分別 (abhūtakalpa) である。

次に、分別性についてみると、人間が妄分別するのは名 (nāma) と義 (artha) とであり、この二より他に分別されるものがない。「名と義との如く、義と名との顯現なるもの、および虚妄分別の動因 (nimitta) が実に分別相である。」註釈によると、若し、名の如くに義が顯現し、あるいは義の如くに名が顯現するならば、虚妄分別のこの所縁が分別相である。これだけが名である、あるいは義であると妄分別されるからであるという。

この「名の如くに義を妄分別」し、また「義の如くに名を妄分別」するのはアーヤ識の習気 (vāsanā) によるとみられる。このことについて、分別相の三種——①は言語の如き義に対する想の源因 (nimitta)、②は①の想から生ずる習気、③は②の習気より義が顯現すること、の三をあげる。ここで①と③は相互包摂的の円環関係にあるとみられるから、註釈して「このように妄分別されるものと、習気 (kāraṇa) により〔妄分別が起る〕それ(習気)との二がここで分別相であると意味される」と述べるからである。

更に、真実性は①自性 (sva-lakṣaṇa)、②雜染清浄相 (kleśavyavadāna-l.)、③無分別相 (avikalpa-l.) の三相で説述される。①は「真実相は真如である。それ(真如)は実に、妄分別された一切諸法の無 (abhāvata) である。また、それ(妄分別)の無として有である故に有である。そしてその有と無とは別異でないから有無平等 (samanata) である。」という如く、二取の無とその無の有と有無平等とをいう。②は客塵に雜染された (āgantukāirupakleśa) のと、清浄な自性 (prakṛtipariśaddhatva) であるのをいい、③はすべての戲論を離れているから妄分別の境でない (vikalpāgocara) のをいう。

上に、Ch. XI—36~41偈にかけて論述される三性を一瞥した。遡って、「法の真実 (dharmatatva)」について述べる13偈下に、次の如く叙述するのに注意せしめられる。

恒に二を離れた真実は分別性である。所取能取の相は畢竟して無である故に迷乱 (bhra-

nti)の所依(samñisraya)は依他〔性〕である。これ(依他性)によってそれ(所取能取)を妄分別する故に、不可言(anābhilāpya)であり、また無戲論を性とするのは眞実性である¹¹⁾。

上文は三性の眞実について述べる。虚妄分別なる依他性が迷亂の所依であるのは、それ自身無明に覆われているからである。そこから、依他性が「応斷(praheya¹²⁾)」といわれる。しかし、その「応斷」は依他性が依他性でなくなって別のものになるのではなくて、むしろ、依他性が本来のあり方になることを意味し、それが転依といわれなければならない。

これに関して、17偈下に、「例えば幻の所作がないときはその因相である木等の真相が眞実なものとして知られる如く、そのように、転依においては二としての迷亂はないから、虚妄分別の眞実義が得知される¹³⁾。」という。虚妄分別(依他性)の眞実義は、無明に覆われたその虚妄義に対しては、それ自体が無明を脱したことを意味する。ここに、依他性が拳体、本来のあり方を回復することの意味が理解できよう。

ところで、依他性が「応斷」であるに対し、眞実性は「応淨(viśodhya¹⁴⁾)」とされ、「不可言……無戲論を性」とした。これは、三性が不一不異であることが明かにせられることによって完全な意味をもつ。眞実性は、先述 Ch. VI 冒頭の五種の無二相によって第一義の特質とされたものであるが、それは三性の不一不異を述べたものといわねばならない。すなわち、「非有(na sat)とは分別・依他の二相によっていい、亦非無(na ca sat)とは眞実相によっていい、非如(na tathā)とは眞実性には分別・依他の二性に一性がない故に、亦非異(na cānyathā)とはその〔分別・依他の〕二性と異性でない故に、である¹⁵⁾。」ことによる。

更に、この問題は Ch. XIII—16偈には、「法の無であるのにしかも得知せられるのと、無雜染であるのにしかも清淨であるのとは、幻(māya)等の如く、虚空の如くと知らなければならない¹⁶⁾。」と述べて、三性の不一不異が「無自性・本性清淨の怖畏を破する(niḥsvabhāvatapraṅṅtipariśuddhitrāsapratīṣedha)」¹⁷⁾の問題とされて、以下19偈にかけて問われる。

まず、幻の譬喩——幻は無であるのに象馬等として得知されるように、諸法は無であるが色等として得知される。したがって無自性・空とは矛盾することはない——は、次ぎの17偈の意味するところへつながる。「例えば、きまりにしたがって描かれた画に高下はないが、しかもそれが見られるように、虚妄分別においても同様に、全く常に二がないが、しかもそれが見られる¹⁸⁾。」と。

次ぎに、虚空の譬喩——虚空は清淨であるが雲に覆われて有垢となるように、本性は自性清淨であるが客塵煩惱に染せられて有垢となる。垢が除去されると清淨でなる。したがって無雜染であるのに後に清淨となるというのは矛盾がない——は、18偈のそれへつながる。「例えば、濁水が清淨にせられたとき、かの清淨性は他から生ずるのではなく、泥から離れたそれがそこにあるのみである。自心の清淨(svācittāśuddha)においても、実にこの公式がある¹⁹⁾。」と。

三性の不一不異は、上にみてきた如く、無自性空・本性清淨がその基盤となっている。19偈にいう。「それで、心は本性明淨(praṅṅtiprabhāsvāra)であるが、常にそれは客塵の過(āgantukadoṣa)によって汚されているといわれる。法性心(dharmatācitta)を離れた他の心の明淨でなく、本性中における〔明淨〕をいう²⁰⁾。」註釈には、「法性心を離れた他の依他性の心の本性明淨性は考えられない。故に、この心は心眞如(cittatathatā)

であると知るべきである¹¹⁾。」とする。

上に引用したところ、および IX—37 偈下に「真如は一切のものに対して差別がない。そして如来は清浄を自性としている。それ故に、一切の衆生は如来蔵であるといわれる¹²⁾。」と註釈されるのを照合すると、本書における本性清浄・如来蔵説の大要をほぼ知り得よう。

すなわち、「本性明浄〔性〕」「法性心」「心真如」等の語は、「如来蔵」のシノニムとされていることが直ちに知られる。しかし、上例の「如来蔵」の語が本書に見出せる唯一のものであることに考慮していえば、根本的には本性清浄説・三性説に立脚している。本性清浄の思想はもと原始仏教以来、仏教思想の根底に貫通するものである。特に如来蔵系経典や論書ではそれが「如来蔵」と結びついて展開された。しかし、本書でのその結びつきは『宝性論』に比して極めて希薄であることは否めない。

では、本性清浄説に立脚するにもかかわらず、何故に如来蔵との結合が希薄であるのか。既述の如く、本性清浄説が三性説と深く結合して、「真実性」と「真如」が同じものとして考えられているからである。凡夫と菩薩の知見の相違を述べる Ch. XIX—53 偈下に、「いかに、凡夫には自然 (svarasa: natural or peculiar flavour) に不真実 (atatva) が相 (nimitta) として顕われ、真実なる真如 (tatvaṃ tathatā) は〔顕われ〕なくて、諸菩薩には真実のみが顕われ、不真実は〔顕われ〕ないか¹³⁾」が説かれる。ここでは、「真実」と「真如」は同義異語であるが、先きに「真実相は真如である」とし、Ch. XI—47 偈下に、「真実〔に悟入するは〕唯識性 (vijñaptimātrata) に悟入する¹⁴⁾」ことが述べられることに留意すると、本書の中心学説である三性説は本性清浄説を基盤として、「真実性」・「真如」が「唯識」であることを論述するところに、その立場がある。いい換えると、本性清浄説と三性説が結合して成立する唯識説では、「如来蔵」説を積極的に介在せしめなかったのである。

(4)

以上、われわれは『宝性論』所引の『莊嚴經論』の若干の偈を手がかりに、それがいかなる位置を占めつつ、いかなるところに両書の共通の思想がみられ、かつ差異が認められるかを考察した。

一般に、如来蔵は人間存在の心のうちに存在している如来たり得る可能性をいうと理解される。したがって、そこでは何らか実体的、若しくは実在的なものがより多く予想されるかも知れない。しかし、如来蔵は、上に述べた如く、自らがそこから発する主体そのものの内面的な経験として実証されるべきものである。そのことを、『宝性論』はその重要な学説である「三種自性」説と共に独自の仕方でも明かにしようとしている。

換言すると、『如来蔵經』以来の「一切衆生は如来蔵である (sarvasattvas tathagatagarbha¹⁵⁾)」という主張は、智慧とか慈悲とか仏とかといわれなければならない「絶対なるもの」の側で、常に「人間」が考えられている。したがって、一見人間の側から遊離しているかの如くであるが、却って実はそれが人間存在のあるべき究極的な根底に深くかかわっているといえる。

『莊嚴經論』における中心学説である三性説は、根本的には本性清浄説に立脚するが、分別性が真実性への転換において、その所依である依他性自身も含めて、その転換の構造を示すものである¹⁶⁾。その限り、人間の側から「絶対なるもの」への道が明かにせられた卓越した「転換の論理」¹⁷⁾である。それ故、「如来蔵」説は「絶対なるもの」の側からの

開示として、『宝性論』で積極的に取り上げられるのである。

註

1. The Ratnagotravibhāga Mahāyanottaratantraśāstra, ed. by E.H. Johnston, Patna, 1950.
2. Mahāyāna Sūtrālamkāra, ed. by Sylvain Levi, Paris, 1907.
3. 大体4世紀末頃から5世紀頃と考えられる。(『新・仏典解題事典』p. 138, p. 144.)
4. 宇井伯寿：『宝性論研究』p. 347～353.
5. 『莊嚴經論』の該当する文は、
dharmādhimuktibijāt paramitāsreṣṭhamātrto jātaḥ/
dhyānamaye sukhagarbhe karuṇā samvārdhikā dhātri//11// (S. Levi, op. cit. p. 15
IV—11)
(この部分に漢訳は直接該当するものがないが、釈文中に下記の如く見出せる)
釈曰 生勝由四義者 一種子勝 信大乘法為種子故 二生母勝 般若波羅蜜為生母故 三胎藏勝
大禪定樂為胎藏故 四乳母勝 大悲長養為乳母故 (大正・31・596・b)
(なお、Skt. 本の脱漏部分 (S. Levi, op. cit. p.9) の漢訳に下記の如く見出せる)
發心與智度 聚滿亦大慈 種子及生母 胎藏乳母勝 釈曰 菩薩善生有四義 一者種子勝 以
菩提心為種子故 二者生母勝 以般若波羅蜜為生母故 三者胎藏勝 以福智二聚住持為胎藏故
四者乳母勝 以大悲長養為乳母故 (煇依品第三：大正・31・593・b)
6. 如清淨真空 得第一無我 諸仏得淨体 是名得大身 此偈明何義 得大身者謂如來得第一清淨
真如法身 彼是諸仏如來實我 以得自在体以得第一清淨身 偈言諸仏得淨体故 以是義故 諸
仏名得清淨自在 偈言是名得大身故 以是義故 依於此義諸仏如來於無漏界中得為第一最自在
我 (大正・31・829・c～830・a)
(『莊嚴經論』における該当文)
śūnyatāyām viśuddhāyām nāirātmy ānmārgalābhataḥ/
buddhāḥ śuddhātmalābhivāt gatā ātmamahātmatām//23// tatra cānasrave dhātāu
buddhānām paramātmā nirdīyate/kiṃ kāraṇam/āgranāirātmyātmakātvāt/agram
nāirātmyām viśuddhā tathatā sā ca buddhānāmātmā svabhāvārthena tasyām viśudd-
hāyāmagram nāirātmyamātmānam buddhā labhante śuddham/ataḥ śuddhātmalābhi-
tvāt buddhā ātmamahātmyām praptā ityanenābhisamdhinā buddhānāmanāsrave dhātāu
paramātmā vyavasthāpyate/ (S, Levi, op. cit. p. 37—38)
清淨空無我 佛說第一我 諸佛我淨故 故佛名大我 釈曰 此偈顯示法界大我相 清淨空無我
者 此無漏界由第一無我為自性故 佛說第一我者 第一無我謂清淨如 彼清淨如即是諸佛佛我
自性 諸佛我淨故 故佛名大我者 由佛此我最得清淨 是故号佛以為大我 由此義意 諸佛於
無漏界建立第一我 是名法界大我相 (大正・31・603・c)
7. Jikido Takasaki: Description of the Ultimate reality in Mahāyāna Buddhism, Journal
of Indian and Buddhist Studies, 9-2, 1961.
8. E.H. Johnston, op. cit. p. 21.
9. ibid. p. 21—24.
10. ibid. p. 26, I—28.
11. ibid. p. 69.
12. E. Obermiller, The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, Leningrad,
1931, p. 157.
13. E. H. Johnston, op. cit. p. 27～.
14. S. Levi. op. cit. p. 15.
15. E. H. Johnston, op. cit. p. 37—39

16. 玉城康四郎：『如来蔵の哲学的諸性格に関する概観』（印度学仏教学研究7—2。）
17. E. H. Johnston, op. cit. p. 59—66.
18. ibid. p. 66—69.
19. ibid p. 69—71.
20. ibid. p. 59.
21. ibid. p. 66.
22. 山口益：『法性分別論管見』（常盤大定博士還暦記念「仏教論叢」所収）。武邑尚邦：『弥勒教学に於ける法と法性との問題について』（竜谷学報 No. 333）。金倉円照：『弥勒の法性分別論について』（「敍説」二）等参照。
23. 山口益：『弁中辺論』。同：『中辺分別論釈疏』等参照。
24. S. Levi, op. cit. p. 36.
25. ibid. p. 40.
27. E. H. Johnston, op. cit. p. 71.
27. これらについては近刊の、高崎直道：『如来蔵思想の形成』に詳しい研究があり、筆者は多くを教えられた。尚、拙稿：『宝性論の引用經典』（印度学仏教学研究 19—1.）
28. E. H. Johnston, op. cit. p. 79. 高田仁覚：『宝性論における転依について』（印度学仏教学研究 6—2）参照。
29. 高崎直道：『転依——āśrayaparivṛtti と āśrayaparāvṛtti——』（日本仏教学会年報25）。
30. E. Obermiller, op. cit. p. 84.
31. 野沢静証：『梵文大乘莊嚴經論に於ける三性説管見』（大谷学報19—3）参照。
32. S. Levi, op. cit. p. 22.
33. ibid. p. 64—65.
34. ibid. p. 66
35. ibid. p. 58.
36. ibid. p. 59.
37. ibid. p. 88.
38. ibid. p. 40.
39. ibid. p. 170.
40. ibid. p. 66.
41. ibid. p. 72, 『西藏大蔵経』36・241・3.
42. 拙稿：『転依について』（宗教研究190）。
43. 長尾雅人：『転換の論理』（哲学研究405）。

Summary

In this paper, I intend to research a few matters connected with some sentences in Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra (RGV), which quoted from Mahāyāna Sūtrālaṅkāra (MSA). That is to say, I investigated about the organic part occupied with Tathāgatagarbha theory in the RGV, or in reference to Trisvabhāva theory, the main theory in the MSA, and pointed out that the common foundation of thought in these two works is theory of purity of the innate mind (prakṛtipariśuddhi). But, at the same time, there are some differences between the two works: Tathāgatagarbha theory in the RGV explains that human existence is always thought by “Ultimate reality” side, which must be said in a way of the following speaking: prajñā (wisdom) or karuṇā (compassion) or buddha (Buddha). On the other hand, Trisvabhāva theory in the MSA explains a way to the “Ultimate reality” from human existence side.