

『浄心誠観法』における道宣の実践論

——如来蔵思想との関連を中心として——

戸 次 顕 彰

はじめに

道宣（五九六—一六六七）が慈忍⁽¹⁾という一人の門弟に宛てた『浄心誠観法』は、実践修道に関する書であり、律の鈔疏類や史伝・護教・経録などの多岐にわたる道宣の著作中のいずれのカテゴリーにも属さない異色の書といえる。この書は従来の道宣研究の中で部分的に注目されることがあっても、修行の全体像やその思想背景等については未だ十分な解明に至っていない。特にこの書の思想背景について従来の研究では、空観を基盤としたものであるとして注目され、また坐禅儀などに天台の影響を受けている可能性などが論じられてきたが、他にも多方面からの検討が必要であろう。特に『浄心誠観法』は、題字が象徴するように「浄心」を実践の課題とし、本書後半には仏性具有の観察を勧めた「仏性篇」が置かれるなど、如来蔵系の思想の影響を見ることができるといえる。そこで本稿では、『浄心誠観法』で表明される実践論の形成背景を探る考察の一部として、必ずしもこれまで注目されていなかった仏性・如来蔵思想との関係を検討することによって、この書の特色を見ていきたい。

本稿の論述に際しては、はじめに道宣自らが題字の「浄心」の語義を解釈した文脈を検討し、「浄心」という実践

課題と修行階位について考察する。次に『浄心誠観法』全体の中で如来蔵思想との関連が見られる箇所の一部を提示する。最後に、『浄心誠観法』の実践道や修行階位が前代の如来蔵系の思想や仏典と関連があるのかどうかを検討するための試論として、『大乘起信論』（以下『起信論』）との類似性を一つの事例として探ってみたい。

一 『浄心誠観法』における「浄心」という実践課題

まず『浄心誠観法』における「浄心」という実践課題について考察したい。ここでは『浄心誠観法』の題字を釈する「五字釈名篇第一」（以下「釈名篇」）における「浄心」の語に関する道宣の説明に注目する。これによって『浄心誠観法』に説かれる修行が何を指すものなのかを検討していきたい。

浄心者、於汝現行煩惱諸部過患、教修対治、令汝即時随分解脱。垢染漸滅、心転明浄、發生定慧、^①起於大乘清浄信心、趣向菩提種性住処。^②以今微因、後感当果。是故教汝察病対治。興隆功業、^③修入信境、成決定根力。

^④其三賢十聖無垢妙覺四十二地空宗真理、唯可知聞影像麁相。下地凡夫力所未及、亦未能行。今唯使汝淨除業鏡客塵障等、^⑤見汝身中少分仏性。汝可飲服般若甘露、洗蕩蓋纏、漸顯浄心。心若清浄令衆生界浄、衆生既浄則仏土浄。^⑥始除煩惱、令戒清浄、戒既完具、定復清浄。以戒定浄、令智慧浄。智既浄已、顯自身源。有此義故名爲浄心。已下諸篇、治過雖別同名浄心。^④（傍線は筆者）

（浄心とは、汝が現行の煩惱諸部の過患に於いて、教えて対治を修せしめ、汝をして即時に随分に解脱せしむ。垢染漸く滅し、心転た明浄にして、定慧を發生し、^①大乘清浄の信心を起こし、菩提種性の住処に趣向す。^②今の微因を以て、後に当果を感ず。是の故に汝に教えて病を察し対治せしむ。功業を興隆し、^③信境に修入し、決定根力を成ず。^④其の三賢十聖無垢妙覺の四十二地の空宗の真理は、唯だ影像の麁相なりと知聞すべし。下地の

凡夫の力未だ及ばざる所にして、亦た未だ行ずること能わず。今唯だ汝をして業鏡客塵の暲等を淨除し、^⑤汝が身中の少分の仏性を見せしむ。汝般若の甘露を飲服し、蓋纏を洗蕩し、漸く淨心を顕わにすべし。心若し清淨なれば衆生界をして淨ならしめ、衆生既に淨らかなれば則ち仏土淨し。^⑥始めに煩惱を除くには、戒をして清淨ならしめ、戒既に完具せば、定復た清淨なり。戒定淨なるを以て、智慧をして淨ならしめ、智既に淨め已らば、自身之源を顕わにす。此の義有るが故に名づけて淨心と為す。已下の諸篇、過を治すること別なりと雖も同じく淨心と名づく。

この文章からは、道宣が著述に際して想定していた実践道・修行階位を知る上での重要な記述が多く見出せる。以下にそれら（傍線部①から⑥）を抜き出してそれぞれ検討を加えたい。なおこの文章中の末尾（波線部）には「已下の諸篇……同じく淨心と名づく」とあり、『淨心誠觀法』全三十篇で説かれる修行の一つ一つが全て「淨心」であると述べられているので、「淨心」は書物全体を通しての実践課題であり、同時にその実践は自性清淨心の立場から構築されていることが知られる。

① 「大乘清淨の信心を起こして、菩提種性の住処に趣向す」

「大乘清淨信心」という語は、漢訳仏典中に見出すことができないが、例えば『起信論』の論本冒頭に「論じて曰わく、法有りて能く摩訶衍の信根を起こす」^⑤とあることなどが想起される。そこで『起信論』との関連については後に重点的に考察したい（三一）「起信」をめぐる。また「菩提種性の住処」とは、『淨心誠觀法』の他の箇所で道宣が用いる「種性地」「種性の菩薩」という語との関連が考えられ、これらは地前の三賢位に相当する境地である。^⑥

② 「今の微因を以て、後に当果を感ず」

①に続くこの文では、「今の微因」とあることから、『浄心誠観法』に示した修行が長い仏道において未だ最初の方の段階であると推察できる。この「微因」の完成によって後に仏果を成就できるということである。宋代允堪（一〇〇五—一〇六一）の注釈『発真鈔』は「微因とは通じて浄心を指す。当果とは総じて四十二位を包む」とあるように、『浄心誠観法』全三十篇が通じて課題とする「浄心」の修行が「微因」なのである。また「当果」が四十二位とあるから、これを五十二の菩薩の階位に当てれば「微因」は住前の十信位を指すことになる。

③ 「信境に修入し、決定根力を成ず」

この文の解釈には注釈書を依用したい。『発真鈔』では「五根中に信根有り、五力中に信力有るを以ての故なり。若し下の四十二地に望まば、此の信境応に十信を収むべし。信を具するに由るが故に方に後位に入る」とある。つまり五十二位説で考えると、「信境に修入」するとは、十信中の修行とその完成を指し、その完成の後に信根・信力となることを意味する。

④ 「其の三賢十聖無垢妙覚の四十二地の空宗の真理は、唯だ影像の麁相なりと知聞すべし。下地の凡夫の力未だ及ばざる所にして、亦た未だ行ずること能わず」

この文に至ってようやく道宣の想定していた菩薩の階位が四十二位説であることが分かる。また『浄心誠観法』の別の箇所（『福田篇第二十九』）でも「菩薩の別行、前後の階位は、華嚴に説くが如し」とあるので、ここで道宣が想定している階位説は『華嚴経』等に基づいていることが分かる。しかしこの④では、菩薩の四十二位を「影像の麁相なりと知聞すべし」と述べて「下地の凡夫」の達することのできる境地ではないという自覚を読者

に促している点に注意を要する。つまり『浄心誠観法』やその読者の課題は住前の信の完成を目指したものであり、初住に至っていない者が妄りに上を目指すべきではないという主張がここに見られる。ちなみに、これを先の①「起大乘清淨信心」と絡めて考えると、大乘清淨の信心を起すことは三賢以前の十信位に相当することになる。またこのことは凝然の『律宗綱要』の中で律宗の修行階位を述べる段でも明確にされている^⑩。

⑤「汝が身中の少分の仏性を見せしむ」

心を浄めるために客塵煩惱を取り除くという修行の課題を述べた前文（「業鏡客塵の障等を淨除す」）に続く文である。その結果として見るものが身中の仏性であるが、その仏性はここで「少分」であるとしている点が重要である。これは『大般涅槃經』「如來性品」で「是くの如く菩薩は位十地に階するも尚了了に仏性を見せず^⑪」とあり、そして十住の菩薩については「如來性に於いて少分を見ず^⑫」等と説かれることと相応している。この問題は後半の「師子吼菩薩品」に至って、「物質に色や形の違いがあつても盲者は見ることができないが實際には色や形がある^⑬」という譬喩に続けて「仏性も亦爾り、一切衆生見ること能わずと雖も、十住の菩薩は少分を見、故より如來は全見す。十住の菩薩所見の仏性は夜に色を見るが如し。如來の所見は昼に色を見るが如し^⑭」とあり、仏性は十住の菩薩でも「少分」しか見ることができないという教説を背景にしていることが分かる。『涅槃經』所説の「十住」は、いわゆる「十地」を指すであろうが、^⑮少なくとも「少分の仏性」を見ることを目的とした『浄心誠観法』の修行の目的自体が、仏果ではなく『涅槃經』所説の「十住」以前の段階であることを意味していることがこの文から確認できる。

⑥「始めて煩惱を除くには、戒をして清淨ならしめ、戒既に完具せば、定復た清淨なり。戒定淨なるを以て、智慧

をして浄ならしめ、智既に浄め已らば、自身の源を顕わにす」

この文は『浄心誠観法』の題字を釈する「釈名篇」の中で「浄心」の語義を解説した文脈の末尾にあり、『維摩経』「仏国品」の「心浄土浄」説に続いた文である。戒定慧の三字を段階的に修行していくことによって自身の源を顕わにすることを説いている。ちなみに『発真鈔』はこの文を注釈する際、『起信論』「解積分」中の「分別発趣道相」における「方便行」に関する問答を紹介している。この問答は如来藏思想における修行の意義を考える上で重要なので後にあらためて検討する（三・三「方便行」をめぐって）¹⁶が、内容としては、一切が真如であつても善行・方便行が必要であることを「大摩尼宝の喩」をもつて説いたものである。

以上の道宣の記述に基づいて『浄心誠観法』の実践課題を考えると、総じて次のようにまとめることができる。まず「大乘清浄の信心を起こす」（前掲①）という「微因」（前掲②）の完成によつて「決定根力を成」（前掲③）ずるという修行の流れは、「三賢十聖無垢妙覺の四十二位」（前掲④）の階位の最初の初住に入ることの意味している。なぜ初住に入ることが重要なのかというと、先（前掲④）に見たように道宣の論述背景に『華嚴経』があるからである。『華嚴経』は「梵行品」で「初発心時、便成正覺」¹⁷と説いて東アジア仏教の修道論に大きな影響を及ぼした經典であるが、道宣の場合にもその影響を受けていると想像できる。但し道宣はその影響下にありながらも「初発心住」とも呼ばれる初住の位に至る過程の修行を本書の実践課題として重視していたと考えられる。

二 『浄心誠観法』に見られる如来藏思想の受容

次に仏性・如来藏系の思想との関連箇所を中心に『浄心誠観法』を概観してみたい。はじめに全体の概要を示し、後に、道宣の如来藏思想受容の特色が窺えるいくつかの篇を取り上げてその特徴を見たい。

二——全体の概要

『浄心誠観法』は、先に見た「釈名篇」を第一として全三十篇によつて構成される。この構造の意義を最も端的に表現しているのは允堪の『発真鈔』であり、「始め小乗を明かし、終に大行に伸ぶ、前の二十五篇は自利を彰し、後の四篇は利他を顕す、群經を括総せざることを莫し¹⁸⁾」と述べている。つまりこの書には始めに小乗行を明らかにし、漸次に大乘の利他行へと進んでいく道程が示されているといえる。言うまでもなく道宣が自らの仏道を「小乗行」「声聞行」などと呼んでいるわけではないが、前分二十五篇では持戒や禪觀の實踐が随所に強く勧められ、特に禪觀においては五停心觀や四念處・九次第定などの傳統的觀法が重要な實踐として複数の篇で説かれており、允堪はこの点を「小乗」と表現したと考えられる。

そして第二十五篇から第二十六篇に至る箇所は、允堪も述べたように小行から大行へと移行する転換点となっており、そこにはいわゆる「中序」に相当するような次の文章が置かれている。

告慈忍。已前二十五篇、対治諸垢煩惱業、淨汝身心。心既淨矣名自利行。今更為汝略說大乘利他之行。汝可順菩薩道、自他俱利名為淨心。自除垢染名真淨心。自利利他名广大淨心。¹⁹⁾

(慈忍に告ぐ。已前の二十五篇は、諸垢の煩惱の業を対治して、汝の身心を淨む。心既に淨むるを自利行と名づく。今更に汝の為に大乘利他の行を略説す。汝菩薩道に順ずべし、自他俱に利するを名づけて淨心と為す。自ら垢染を除くを眞の淨心と名づく。自利利他するを廣大の淨心と名づく。)

ここではそれ以前の二十五篇が「自利行」で、第二十六篇以降が「大乘利他の行」であると明確にされる。道宣の自利・利他の考え方は偈頌にも「菩薩他を利せんと欲さば／徳を養ひ自ら先に利す²⁰⁾」とあるように、先に自利を行じ

てから、後に利他を修するという次第が重要となる。自らの諸垢を取り除くという「浄心」が前分二十五篇の課題であり、自利と利他とが両立する「広大の浄心」が後分の実践課題となる。ここには自利行を完成した者でなければ、真の利他を行ずることができないという主張があるといえる。このように『浄心誠観法』の修行道の構造は、「漸」の立場での段階的な修行が基調となっている。

二―二「誠観身心相苦悩過患法第十五」

如来藏思想との関連でまず注目したいのは、「誠観身心相苦悩過患法第十五」（「誠めて身心相の苦悩過患を觀ぜしむる法第十五」）である。この篇では自己の身心の苦悩過患を觀察することが勧められているが、この身心相を觀察する修行法としては、「若し安般觀法に入れば心所漸く息み、乃至九次第定もて一真清淨心中に還歸す。此の清淨心を名づけて仏性と爲し、真常法身・無心の心・無相の相と名づく⁽²¹⁾」とあり、伝統的な仏教の觀法である安般觀法（数息觀）と九次第定の實踐が勧められる。これらを修して自性清淨心に還つていくのであるが、道宣はその清淨の心を「仏性」や真実・常住の「法身」と呼ぶ。これらの伝統的觀法を漸次に實踐する点がこの書の特色でもあるが、本篇では偈頌に「定を専らとして智を修せざれば／小乘にして大慧に非ず⁽²²⁾」とあり、この仏道が大乘の智慧を目指すものであることが表明される。道宣の實踐道は以前の篇からも一見小乘的な禪觀を勧めているようであるが、目指す境地は仏性・法身の顯現であるから大乘の仏道として説かれた實踐道であるということが、この篇で明確となる。

二―三「誠観善悪相資法第二十一」

次に真と妄を水と波で喩える箇所が見られるのが、「誠観善悪相資法第二十一」（「誠めて善悪相資を觀ぜしむる法第二十一」）である。本篇では善と悪、仏と衆生との相関関係（相資）が論じられ、修行者に対してこれを自覺・觀

察することを勧めている。道宣は善惡の問題について「善は是れ諸惡の師、惡は是れ万善の資なり」と述べ、善惡の不離を説く。おそらくこれは『發真鈔』も指摘するように、『老子』の「善人は不善人の師、不善人は善人の資」を借用した表現であると考えられる。また仏典では『維摩經』『仏道品』の高原陸地の蓮華の譬喩などを経証として提示している。道宣の論述には「一切諸仏は皆衆生に因りて仏道を成ず。……又一切衆生は皆仏に因りて解脱を得る」とあるなど、善惡を仏と衆生の関係において見ている。「善惡相資」に関する道宣の論述背景には様々な思想があると考えられるが、その中には如来藏の思想があることが確認できる。ここで要文を抜粋すれば、偈頌に「法界同じく一如なり／真と妄は水と波の共なるがごとし／波は即ち是れ水／水は即ち是れ波なり」とある。⁽²⁵⁾

二―四「誠觀教化衆生法第二十七」

次に真如と方便・言説の関係を説いている箇所として注目できるのが、「誠觀教化衆生法第二十七」(「誠めて衆生を教化するを觀ぜしむる法第二十七」)である。本篇は本書全体を自利・利他で見た場合に利他行に相当する後半に位置するものであるが、衆生を教化することを勧める際に、道宣は「真空の理に住して、語斷の行滅す。江河の万流、若し大海に入れば、本の色相を失うが如し。道諦の縁修、方便の淨法も、亦復是くの如し」と述べ、真空の理に住するという大乘の立場からすれば、言語道は斷ぜられなければならないのであるが、よるずの河も大海に入ればもとの色相を失うように、縁修・方便は必要不可欠なものであるとする。但し仏果を得た後には捨て去るべきものであるとも説く。このことは偈頌に「一切真如門なるも／巧に方便を用いて起こせ」とあることも関連する。これは『發真鈔』も注するように、例えば『起信論』の真如の定義とも関連する。真如は言説の相を絶したものであるが、一方ではそれを説明するために言語を用いなければならず、『起信論』はこれを「言説の極」と呼ぶ。一切が真如であつても、そこに趣入する際には巧に方便を用いることが必要であるということが道宣の意趣である。

二一五「誠觀仏性不二非有無含中道不著中法第二十八」

最後に「誠觀仏性不二非有無含中道不著中法第二十八」（「誠めて仏性は一二にあらず有無に非ず中道を含じて中に著せざるを觀ぜしむる法第二十八」）を見たい。

道宣は本篇冒頭で「既に道心を發し、復た自他利すれば、須らく衆生に同じく仏性有りと知るべし²⁹」と述べるように、菩提心を起こして衆生を教化し、自利と利他を行じた後に、本篇によって仏性が具わっていることを知るように説く。本篇では仏性の具有に関する教説を諸仏典から集めて、それらを十種にまとめ上げて提示する。例えば第一には「生死の煩惱は眞性より起これり。喩えば大水の本淨く湛然なれども、風に因るが爲の故に、遂に波動を生じ、後に大寒に因り、乃ち氷を結成するが如し。衆生の仏性本淨なるも、氷有りて覺觀の風に由りて波浪の生死あり。貪愛堅固なれば煩惱の氷と成る。仏性を顕わさんと欲さば、慧火もて氷を融かし、禪定もて波を息め、氷・液・波止めば、水即ち清淨にして、仏性影現す³⁰」とある。この前半部分は風と波によつて生死の迷いが現れるという「起信論」の「水波の喩」に基づいているものと推定できる。『發真鈔』もこの箇所について「起信論に云わく、如来藏に依るが故に生滅心有³¹」とあり、『起信論』との関連を示唆する。但し、大寒によつて氷となるという点などは『起信論』には見られない説であり、他の教説を加味させているか、あるいは道宣が自ら補つた可能性も考えられる。このように十種の仏性説はそれぞれ特定の仏典が基盤となっている場合もあるが、道宣による改変が多く見られるため、必ずしも出典を明確にできるわけではなく、むしろこの十種は数多の仏典の中から仏性・如来藏・自性清淨心に関する教説を収集・整理したものと考ええるべきであろう。また十種の中の第七には「仏性は辺・中道に非ざるもの是れなり。衆生の五陰は仏性に託して起るが故に非断と名づく。生滅して幻の如きを名づけて非常と爲す。人は五陰に依りて乃ち道を修することを得る。陰は神の持するを籍りて、方に能く存立す³²」とあり、このような教説に由来して「中道を含じて中に著せず」という篇題となつたと考えられる。仏性は確かに衆生に具わっているが、一方でそれを実態視し

ではならず、有と無を離れ、辺と中を離れたものであるという。これが篇題の由来である。

十種の仏性説を提示した後、本篇末尾には「仏性の義は唯だ仏のみぞ能く知る。略して十種を説くは広く文繁を恐れてなり。汝能く觀じ解するを眞の淨心と名づく⁽³³⁾」と結び、仏性の全分を見ることは仏果を得なければ達成できないことであるが、仏性が具有しているという教説によって、これを觀察・理解することを勧めている。また偈頌には「戒定もて客塵を除き／即ち生死の徑を離る⁽³⁴⁾」や「仏性を知らんと欲さば／己を勵まし八正を修す⁽³⁵⁾」とあるなど、戒学・定学・八正道といった実践が同時に課題として説かれている点にも注意すべきである。これは本篇のみならず『淨心誠觀法』全体に通じていることでもあるが、この修行道は仏性・如来藏系の思想に基づきつつも、むしろその仏性を顕現させるために修行を強く勧めるという点に特徴を有するのである。その根拠は先にも見たような「唯だ仏のみぞ能く知る」という仏性義の難解さとその顕現に至るまでの困難な道のりに由来するであろう。

また本篇の偈頌の特色を述べれば、他篇では五言句の偈が篇末に付随して論述内容を再説したいわゆる「重頌」の形式になっているのに対して、本篇のみ五言句の偈の後にさらに七言句の偈が付随して他篇と形式を異にしている。その七言句の偈には、仏性に関する道宣の所感が吐露されている箇所も見られ、本篇に対する思い入れが強かった形跡が感じられる。そもそもこの書の修行道の目的が「自身の源を顕わにす」(前掲⑥)ることであり、その目的に向かって段階的に心を淨めていくことが「淨心」であるということからすれば、本篇こそこの書全体の中で最も重要な篇であると位置付けることもできる。そこでその偈の一部を提示したい。

初めて道意を發し道を走り^{もと}覓むるも

心邪曲見にして未だ正直ならず

江南江北に菩提を求め

菩提と共に行ずるも相識らず

身外に覓め訪い既に疲労す

一処に思いを静め頓に止息し

忽然として醒悟し少分を覚る

乃ち知りぬ菩提は身中に匿るるを⁽³⁶⁾

ここでは道宣自身が菩提に向かつて心を起こして各地に仏道を求めてきたけれども、実は菩提は身外ではなく身中に具わっていたのだということを後になって知ったという所感が記される。自身の外側に菩提を求めて徒に疲労したが、ある日思いを静めて坐禅をしていた時、少分の仏性を覚ったということである。本書「釈名篇第一」において書題の「淨心」の語義を示す際、慈忍に対して「汝が身中の少分の仏性を見せしむ」(前掲^⑤)と述べていたのは、道宣自身の体験を門弟に示そうとしたものであるということが、本篇のこの偈頌によって理解できるのである。

三 『大乘起信論』を事例とした場合の修行道の類似性

これまで「淨心」の語義と、仏性・如来蔵系の思想の受容について検討してきたが、以上で見た『淨心誠観法』の特色が、道宣の前代に広まっていた思想とどれほど関連が見られるのかという点を検証しなければならない。道宣の実践観の背景としての如来蔵思想を検討するには、五世紀前半の曇無讖訳『大般涅槃經』、六世紀初頭の菩提流支・勒那摩提らの訳出経論、六世紀中頃の真諦の訳出経論、そして唯識と如来蔵を取り込んだ地論・撰論系諸師の教理との関連などを多角的に分析する必要があるが、本稿では、その中でも『大乘起信論』に注目してみたい。『起信論』はその成立をめぐる⁽³⁷⁾は議論が絶えないが、六世紀後半には中国仏教界に広まり、以後の東アジア仏教に多大な影響を及ぼした論書である。また宋代の注釈家允堪は『淨心誠観法』の注釈に際して『起信論』を多く引用するという例もある。そこで最後に『起信論』との関連性を一つの事例として道宣と前代仏教界との接点を考えてみたいのである。なお本考察では菩薩の修行階位に注目する際に、四十二位ないし十信を加えた五十二位説⁽³⁸⁾によって『起信論』を見ていくこととする。『起信論』の階位を五十二位で見る伝統的解釈にはすでに疑義が呈されており、この点は十分考慮⁽³⁹⁾

する必要があるのであるが、本考察では『浄心誠観法』との対応関係を見ていくにあたり、道宣の論述背景に四十二位説があることと、『浄心誠観法』の実践課題の力点が住前の十信位に置かれていることなどを考慮し、便宜上『賢首義記』等の注疏に依りながら五十二位説によって見ていくこととしたい。

三——「起信」をめぐる

『浄心誠観法』における「信」については、実践課題が「大乘清浄の信心を起こす」(前掲①)、「信境に修入し、決定根力を成ず」(前掲③)等と表現されていたことをすでに見た。一方『起信論』もこの「起信」を題目に掲げ、論本冒頭には「摩訶衍の信根を起こす」とあり、そして後半には「修行信心分」という一篇が置かれていて、「信」を課題とした論書であることも無視できない。⁽⁴⁰⁾そこでこの「信」をめぐる『起信論』を考察してみたい。

まず『起信論』の論本は次の文によって始まる。

論曰、有法能起摩訶衍信根。是故応説。⁽⁴¹⁾

(論じて曰く、法有りて能く摩訶衍の信根を起こす。是の故に応に説くべし。)

ここでは、まず「法」⁽⁴²⁾があつて、その「法」によって摩訶衍の信根を起こすことができるとし、それ故これから説くのだという根本動機が表明されている。ここで注目したいことは「信根」を起こすことが仏道においてどのような意味や位置があるのかという点である。「信根」の語義については『浄影疏』の「信根と言うは、信は是れ諸行の根本なり」⁽⁴³⁾という解釈もあるが、説明としてはやや不十分な感がある。一方『賢首義記』は「此の中の信根とは、謂わく信、満じて住に入れば根を成じて退かず」⁽⁴⁴⁾と解釈し、これを五十二位の菩薩階位の中の十信を満足して初住に入るこ

とを意味すると述べる。なおこの箇所について『海東疏』と『賢首義記』は、論の題目の「起信」と、この「摩訶衍の信根を起す」とは同義であると述べており、この点は重要である。そうであれば、『起信論』は実践課題としての眼目を十信位の完成に置いていることになる。

ここに『起信論』と『淨心誠観法』の実践課題が対応する。『淨心誠観法』の課題は信根以前の「信境に修入」することであり、その結果成就するものが「決定根力」、すなわち「信根」「信力」である。これを『起信論』でいうと、「修行信心分」の冒頭に「未だ正定に入らざる衆生に依るが故に信心を修行することを説く」⁽⁴⁶⁾とあり、不定聚の衆生を正定聚に入らせることを目的として信心の修行を説いていることと対応する。「修行信心分」の修行を完成させることにより「信心」が「信根」となって「正定聚」に至るという流れになる。⁽⁴⁷⁾

三―二「発心」をめぐって

次に「発心」について検討してみたい。『淨心誠観法』で發菩提心が勧められるのは全三十篇中の第二十六篇であり、この第二十五篇と第二十六篇の間は、自利行から大乘の利他行へと進んでいく分岐点になっていることを先に見た。『淨心誠観法』は発心以前の修行に多くの分量を費やしているのである。

またこの「菩提心篇第二十六」では、「六度」を修行し、三空門を修す。是の因縁を以ての故に成仏の果に至る⁽⁴⁸⁾や「常に六度」を行じ、自他利益し、常に万徳を修し、無上菩提を求む⁽⁴⁹⁾とあるなど、この篇に至って漸く菩薩行としての六波羅蜜（六度）の実践が説かれる。それ以前の篇では「六度」への言及は全く見られなかったが、發菩提心を課題としたこの第二十六篇で漸く「六度」や「菩薩戒」の実践が勧められている点にも注意しておきたい。

この「発心」「六波羅蜜」の位置については『起信論』とも類似している傾向がある。『起信論』『解釈分』の「分別發趣道相」では、信成就発心・解行発心・証発心の三種の発心が論じられる。『起信論』は「解釈分」で大乘の理

論を、「修行信心分」で大乘の實踐を説くと普通考えられるが、そうであればなぜ「解積分」で発心が問題となるのか、まずこの点が不可解である。しかし注釈を参照しながらこの問題を考えると、菩薩の階位に当てはめて次のように解釈している。『浄影疏』『海東疏』は省略するが、今その代表として『賢首義記』を挙げたい。

信成就発心者、位在十住、兼取十信。十信位中、修習信心成就、發決定心、即入十住。十住初心、名發心住。即十信行滿、名信成就進入十住之初。故云發心。解行發心者、位在十迴向、兼取十行。十行位中、能解法空、順行十度、行成純熟、發迴向心、入十向位、故云解行發心也。証發心者、位在初地已上乃至十地。前二是相似發心、後一是真實發心。⁽³⁵⁾

（信成就發心とは、位十住に在りて、兼ねて十信を取る。十信の位の中に、信心を修習し成就して、決定心を發し、即ち十住に入る。十住の初心を、發心住と名づく。即ち十信の行滿するを、信成就して十住の初に進入すと名づく、故に發心と云う。解行發心とは、位十迴向に在りて、兼ねて十行を取る。十行の位の中に、能く法空を解し、順じて十度を行じ、行成じ純熟して、迴向心を發し、十向の位に入る、故に解行發心と云うなり。証發心とは、位初地已上乃至十地に在り。前の二は是れ相似の發心、後の一は是れ真實の發心なり。）

信成就發心とは、十信位における信心を修行して、それが完成して十住に入ることを意味し、解行發心とは、十行から十迴向に入ることを意味し、証發心とは、初地に入つて十地に至るまでの發心を意味するという。ここで信心の修行を説く「修行信心分」と、今の「解積分」の三種の發心とが、修行階位の上で明確に異なることが分かる。信心を修行していくことは十信中の修行であるが、發心はその信が完成した段階（初住）以降の課題なのである。

またこれに関連して菩薩行たる「六波羅蜜」について『起信論』では、「修行信心分」で施門・戒門・忍門・進

門・止観門の五行が説かれることがよく知られる。これは禪定と智慧を止観に集約している点を除いて、一応六波羅蜜と項目が一致する。しかしこれは項目が対応しているのみで、「波羅蜜」と表現されていない点に注意を要する。

『起信論』は同じような行でも発心以前の「修行信心分」の行について「波羅蜜」と表現していない。では、『起信論』で「波羅蜜」が説かれるのはどこかという点と、「解釈分」中の「分別発趣道相」の三種発心の中の「解行信心」の箇所である。⁵²つまり、同じような行であっても「修行信心分」と「解釈分」とでは対象とする菩薩の階位が異なっているのである。⁵³

以上のように、『起信論』と『浄心誠観法』における発心や六波羅蜜の位置をめぐつても、両書の類似性が見えてくる。

三―三「方便行」をめぐつて

すでに考察したように、『浄心誠観法』は菩提心を発す以前の修行に全三十篇中の二十五篇を充てており、菩薩の階位で言う所の住前の十信位に力点を置いている。この点は『起信論』も摩訶衍の信根を起す法があるから論ずると冒頭で表明され、発心以前の修行を説く「修行信心分」に一篇を割いている点で、書の構造として類似した性格があるといえる。そして、両書におけるこのような実践観の背景には方便行を重視するという共通した側面があると思われるのである。そこで最後に『浄心誠観法』と『起信論』とに共通して見られる方便行の考え方を検討してみたい。方便行を重視するという姿勢は、直ちに高位の菩薩行を目指すのではなく、初学者は初歩的な修行を地道かつ厳格に修めるということである。『浄心誠観法』にこのような特色があることは、菩薩の四十二位を「影像の鹿相」(前掲④)とし、また自利から利他へと行が移行する第二十六篇の直前箇所にも「自ら先に利す」と説かれていることなどが示している。そしてこのような段階的な修行を重視する姿勢は、書の末尾にもこの教誡を託した門弟慈忍に對して

念を押すかのように次のように述べられていることから知られる。

但仏法大海、無智莫入。宝台千仞、非階莫升。始入道門、未修戒定、越学空宗、仏不隨喜。積世鄙夫、輒持国璽、王若見者、必当重罰。要從五停、除惱証聖。⁽⁵⁴⁾

（但だ仏法の大海は、智無くして入ること莫かれ。宝台の千仞は、階に非ざれば升ること莫し。始めて道門に入るに、未だ戒定を修せずして、越えて空宗を学ばば、仏隨喜せず。積世の鄙夫、輒ち国璽を持ち、王若し見れば、必ず重罰を当てん。要す五停より、悩を除き聖を証す。）

ここでは、千仞ほどの長さのある高い宝台には一段一段の階梯が必須であり、また世間の庶民が皇帝の印章（国璽）を持つていることが発見されれば重く罰せられるというような譬喩を挙げることににより、物事には段階があつて人にも分際があることを強調し、戒・定を学んでいない者が越えて空宗を学ぶようなことがあつてはならないと誠めている。この文章は書物全体の末尾に述べられたものであり、『淨心誠觀法』が始終一貫して段階的修道を説く書であるという特徴が分かる。

一方『起信論』では真如と修行の関係はどのようになっているのであろうか。『起信論』には真如に導く手段となる方便や修行の意義を示すことに配慮している形跡がある。この点を以下に見ていきたい。

まず「心真如門」では、心真如について「即ち是れ一法界・大総相・法門の体なり」という難解な語句によつて説明を開始し、心真如は妄念が完全に取り払われる状態であるから「言説相を離れ、名字相を離れ、心縁相を離れ……」⁽⁵⁶⁾と説明されて、言語によつて表現できないものとされる。このことを『起信論』は「謂わく言説の極、言に因りて言を遣る」⁽⁵⁷⁾と述べ、言語によつて説明せざるを得ないが、本来は言語を超越したものであるという苦渋の表現を

している。

しかしそれならば、このような真如を世間の衆生はどのように受け止めて仏道を歩むべきなのかという疑問が当然起るであろう。そこで「心真如門」には次の問答が挿入されている点に注目したい。

問曰、若如是義者、諸衆生等、云何隨順而能得入。答曰、若知一切法雖說無有能說可說、雖念亦無能念可念、是名隨順。若離於念名為得入。⁽⁵⁸⁾

(問うて曰く、若し是の如き義ならば、諸の衆生等、云何が隨順して能く得入するや。答えて曰く、若し一切法は説くと雖も能説・可説有ることなく、念ずると雖も亦た能念・可念無しと知らば、是れを隨順と名づく。若し念を離るれば名づけて得入と為す。)

この問答は前段で示されたように、「言説相」「名字相」「心縁相」を離れたものが真如であるということを前提として立てられている。つまり「説」と「念」という営みによって生きる衆生は、真如にどのように隨順し、そして得入すべきかがここで問われている。『起信論』の答えには、「説くと雖も」「念ずると雖も」とあるように、ひとまずこのような行為を肯定した上で、実には「能説・可説」「能念・可念」がないことを知ることが「隨順」であり、さらに妄念から完全に離れた状態が「得入」であると説く。ちなみに後の『起信論』注釈家は「隨順」を「方便」とし、「得入」を「正観」と言い換えて解釈している。⁽⁵⁹⁾『起信論』における「隨順」は特別な意味をもつように思われる。つまり、言説を離れたところに真如があるという教説を承けた上で、言語にとらわれている衆生に向けて「得入」の可能性を「隨順」という語によって示したのである。

また「解積分」の分別發趣道相では、発心に三種あるとして「信成就発心」「解行発心」「証発心」を説くが、「信

成就發心」には次の問答が挿入されている。

問曰、上說法界一相、仏体無二。何故不唯念真如、復仮求學諸善之行。答曰、譬如大摩尼宝、体性明淨、而有鉍穢之垢。若人雖念宝性、不以方便種種磨治、終無得淨。如是衆生真如之法、体性空淨、而有無量煩惱染垢。若人雖念真如、不以方便種種熏修、亦無得淨。以垢無量遍一切法故、修一切善行、以為対治。若人修行一切善法、自然帰順真如法故。⁽⁶⁰⁾

(問うて曰く、上に法界一相、仏体無二と説く。何の故に唯だ真如を念ずるのみならずして、復た諸の善行を求學するを仮るや。答えて曰く、譬えば大摩尼宝の、体性明淨なるも、而も鉍穢の垢有るが如し。若し人宝性を念ずると雖も、方便を以て種種に磨治せざれば、終に淨を得ること無し。是の如く衆生の真如の法も、体性空淨なるも、而も無量の煩惱染垢有り。若し人真如を念ずると雖も、方便を以て種種に熏修せざれば、亦た淨を得ること無し。垢無量にして一切法に遍ずるを以ての故に、一切の善行を修し、以て対治と為す。若し人一切の善法を修行せば、自然に真如法に帰順するが故なり。)

ここでの質問は、先に見た「心真如門」における「一法界」「大総相」等の真如の定義を承けて、法界一相であるならただ真如を念ずるのみで十分であるのに、なぜ諸の善行を求學する必要があるのかを問うている。そしてこの問いに對して、衆生の真如法は本より清淨であるが無量の煩惱染垢に覆われているため、大摩尼宝を磨いて清淨にするように、方便をもつて善行を修する必要があると答える。『起信論』は一切法が悉く真如であることを説くが、一方でこの問答は方便行の意義を明確に説いている重要な箇所である。そしてこの問答は前掲した『淨心誠觀法』の「淨心」の語義解釈の中で、「自身の源を顕わにす」(前掲⑥)という句を『發真鈔』が注釈する際に引用・紹介しており、⁽⁶²⁾

道宣の實踐論が如来藏思想に立脚しつとも方便行を重視する姿勢があることを示唆したものであるといえる。

おわりに

以上、『浄心誠観法』における「浄心」とは何かという問題の考察を起点として、道宣の想定していた修行階位や修行の課題を見た。本書は第二十八篇の偈頌に「忽然として醒悟し少分を覚る」とあったように、道宣が身外に菩提を求めていたところ、実は菩提は身中にあることに気付いたという自身の体験に裏付けられた修行道である。この体験が「汝が身中の少分の仏性を見せしむ」(前掲⑤)という本書の課題となったのである。その修行道は地前の三賢位に趣向することを目指して立てられたものであり、方便を尊重しつつ段階的に向上するという特徴を有する。

また本考察の最後には、前代の諸思想との関連を検証するための一つの事例として『起信論』を取り上げ、構造や課題に類似した性格があることを論じた。具体的には、「起信」「発心」の位置をめぐって共通した傾向が見られた。そして特に重要であると思われる点は、如来藏思想を土台としつとも「方便行」を尊重していることである。

従来『浄心誠観法』に象徴される道宣の禅観は「漸修漸悟による小乗的禅観を⁽⁶³⁾超克したもの」(傍点は引用者)として注目されてきたようである。確かに道宣の禅観の背景には大乘の諸思想が大きく影響している。但し以上の考察で見たように、その修行道は始終一貫して方便行を重視しつつ段階的に向上していくという、いわゆる「漸修」を基調としている点は見逃すことのできない『浄心誠観法』の大きな特徴である。つまり道宣においては、大乘・小乗を頓・漸の違いで見見るのではなく、大乘に立脚しつとも漸の立場で修行道を構築しており、その背景には「方便行」を重視するという実践観がある。

この「方便」の重視は如来藏系の論書として知られる『起信論』にも内在したものであることが確認できる。『起信論』は真如を説明する際に言説との関係に留意しながら論じ、その体得には「随順」の意義を示すなど、方便を重

視するという論述スタイルを有している。また「大摩尼宝の喩」のように、「善行」「方便行」の意義も明確にしている。

筆者は以上の考察から、これらを自らの実践論に取り入れたところに道宣の如来藏思想受容の特色があると考えている。東アジアでは、「如来藏」という思想に基づき「頓悟」や「本覚」という実践道が形成されてきた流れもある。しかし同じ思想を背景としながらも、それとは異なつた仏道を構築した動向が道宣に見られると考えられるのである。

注

(1) 慈忍に関する詳細は不明である。宋・允堪の注釈『発真鈔』では「慈忍は僧伝に載らず。始末の迹、得て聞くこと無し。斯れ亦た実に行ありて光を潜め、高くして名あらざるの士なり」(卅新纂五九、五二〇中)と述べるにとどまる。ちなみにここでの「実行潜光」「高而不名」は名僧ではなく高僧の伝を載録するという撰述意趣を述べた慧皎の『高僧伝』『序録』(大正五〇、四一九上)に基づく表現である。また藤善「二〇〇二」は『浄心誠観法』の著述年次を特定しようとする考察の中で、慈忍は「道宣が河北、山西を巡歴する間に師事した門弟の一人であり、道宣が河浜より江南へ下る際に別れ、泰山の靈巖寺に入ったものであろう」(二二七頁)と推定する。

(2) 『浄心誠観法』における思想・実践の形成背景を探った主な研究には佐藤「一九八七」、塩入「二〇〇五」、鎌田「一九六七」がある。佐藤「一九八七」は『浄心誠観法』を中心として道宣の禅観を考察し、その「むすび」において「大乘の空観を基盤とした論理構造は、前代の慧思や智顗の思想的影響を無視することはできない」(七〇頁)とし、天台の影響を示唆する。また塩入「二〇〇五」は、『浄心誠観法』の坐禅儀と天台止観との共通点に注目し、道宣に天台の影響があった可能性を推測する。またこの研究の特色は北朝修禅者との関係を考察した点にもある。塩入は北朝期に活躍した僧稠らに注目して、道宣の師の智首が僧稠やその門下が拠点とした雲門寺に入っていることなどから、四念処などの伝統的禅観の実践に名高い僧稠の影響が道宣にあった可能性も推測している。また鎌田「一九六七」は法蔵撰と伝えられる『妄尽還源観』との関連から『浄心誠観法』に注目し、仏性説に関して「これは浄影寺慧遠の真性縁起的な考え方を取り入れているように思われる」(八頁)と推測する。また『浄心誠観法』を道宣著作中の観門の書として注目し、その研究意義に言及するものに村中

「一九九八」がある。村中は唐初の終南山仏教に注目し、杜順や智正らによる新しい華嚴学と、道宣の律学とが同時期に同地域で開始され、両学が共に觀門を重視している事実に基づき「道宣は淨心誠觀法、釈門帰敬儀を著して觀行を重視し禪觀を明らかにしている」（四〇二頁）として終南山に拠点を置いた道宣に注目する。

- (3) 先行研究の中でわずかにこの領域に言及したものに平川「一九九二」がある。平川は道宣における『法華經』の影響關係を考察し、この中で道宣の教理形成の背景に悉有仏性や自性清淨心の思想に立脚した面があることを関連として指摘している（二〇三頁）。

- (4) 大正四五、八一九下。

- (5) 大正三二、五七五中。

- (6) 「種性地」は、六道の衆生の因果を観察することを勧めた本書第二十二篇の偈頌に「因果を信ずるを以ての故に／常に大乘法を聞き／応に種性地に趣くべし／勇猛の心もて怯れること勿れ」（大正四五、八二九上）とあって、因果を信じることによって「種性地」に趣くとされる。『発真鈔』はこの箇所に「即ち大乘三賢位已去」（卅新纂五九、五六〇下―五六一上）と注釈する。また「種性の菩薩」は、道宣が修行階位に言及する第二十九篇で、阿那含・阿羅漢・辟支仏・種姓の菩薩・十地の菩薩・満十地の菩薩という次第が示される。これによれば「種性の菩薩」は地前の菩薩であることが分かる。『発真鈔』もこの箇所に「種姓菩薩は即ち地前の三賢位なり」（卅新纂五九、五七六中）と注釈する。

- (7) 卅新纂五九、五二一上。

- (8) 卅新纂五九、五二一上。

- (9) 大正四五、八三三上。

- (10) 『律宗綱要』「淨心觀中に三賢已前を『大乘清淨の信心を起す』と言うは是れ十信なり」（大正七四、一三上）。

- (11) 大正一二、四一一下。

- (12) 大正一二、四二二上。

- (13) 『大般涅槃經』（北本）「譬えば色法に青黄赤白の異、長短質像有りと雖も、盲者は見ず。復た見ずと雖も、亦た青黄赤白長短質像無しと言うを得ず。何を以ての故に。盲は見ずと雖も有目は見るが故なり」（大正一二、五二五中）。

- (14) 大正一二、五二五中。

(15) 『涅槃經』の「十住」が「十地」を指すであろうことは文脈などから想定でき、また『新国訳大藏經』涅槃部1(塚本・磯田「二〇〇八」四〇六頁の補注2)もいわゆる「十地」として解釈している。

(16) 『起信論』(大正三二、五八〇下)、『發真鈔』(卍新纂五九、五二一下)。

(17) 大正九、四四九下。

(18) 卍新纂五九、五一八中。

(19) 大正四五、八三〇上。

(20) 大正四五、八三〇上。

(21) 大正四五、八二六上。

(22) 大正四五、八二六上。

(23) 大正四五、八二八上。

(24) 大正四五、八二八上。

(25) 大正四五、八二八中。

(26) 大正四五、八三一中。

(27) 大正四五、八三二上。

(28) 卍新纂五九、五七三上。

(29) 大正四五、八三二中。

(30) 大正四五、八三二中。

(31) 卍新纂五九、五七四上。

(32) 大正四五、八三二中。

(33) 大正四五、八三二下。

(34) 大正四五、八三二下。

(35) 大正四五、八三二下。

(36) 大正四五、八三二下。

(37)

『起信論』成立に関しては大きくインド撰述説と中国撰述説があり古くから議論されてきた。これら近代における諸学説をまとめたものとしては、柏木「一九八二」（一四四—一八二頁）参照。この中で柏木自身は『起信論』を「インド仏教思潮の直接の延長線上においてその理論が構築され」（一八二頁）たものとして見定め、また「訳出の状況に関しては、訳出者の誦出にもとづきながらも、中国仏教者を含めた訳出グループによって、かなり手が加えられることによって現存テキストが成立した」（一八二頁）と推定している。なおその後の主要な議論としては、竹村「一九八五」「一九九〇」などによる中国北地の菩提流支ら地論宗周辺で成立したという説、荒牧「二〇〇〇」による曇延撰述説、織田「二〇〇二」の中国撰述説否定論などがある。

(38)

中国仏教で多く用いられた五十二位等の菩薩の階位説に関しては水野「一九八四」・船山「二〇〇五」参照。特に船山「二〇〇五」（七）修行階位説の成立と解釈の諸相—その概要「三八八—三九二頁」は、中国における五十二位説の成立や展開の過程を明示したものとして重要な研究である。

(39)

たとえば宇井伯寿は、古来の注釈書の解釈の問題点を挙げる中で五十二の菩薩階位説による解釈に疑義を呈する（宇井・高崎「一九九四」「後記」一六〇—一六二頁参照）。同様に柏木「一九六八」も「むしろかかる煩瑣な菩薩階位を避ける立場が起信論の趣意と見るべきである」（五八頁）と述べる。また『起信論』の階位説やその由来に関する詳細な検討は竹村「一九八七」参照。

(40)

『起信論』の眼目が「修行信心分」にあることも夙に注意されていることであり、たとえば柏木「一九六八」は「修行信心分」の教説が「立義分」や「解釈分」と比べて具体性があり日常的行為の心構えにまで配慮がなされていることから「実践の教説としては、この修行信心分の中にこそ論自身の意図するところを見出すべきであろう」（六二頁）と述べる。竹村「一九八五」も「修行信心分」を讀取するその冒頭で、「大乘起信論」の主たる目的が、不定聚の者を正定聚に入れるための「起信」にあるのであれば、かえってこの箇所こそ最も重要であるともいえるのであろう」（四四六頁）と述べる。さらに石井「二〇〇四」は、『起信論』の文体を分析した結果、前半が梵文翻訳調のごつごつした文体が多いのに対して、後半の「修行信心分」「勸修利益分」の文体は四字句の傾向が強いことを指摘し、この部分に四字句志向を持った中国人僧の関与があることを示唆する。そして石井は先述の柏木「一九六八」の指摘も踏まえつつ、「修行信心分こそが、『起信論』の眼目なのである」（三六頁）と述べる。これらは重要な指摘であると思う。

(41) 大正三二、五七五中。

(42) ここでの「法」の解釈は三疏間で若干異なるが、集約すればおよそ一心・二門・三大に象徴される『起信論』の所説を指すであろう。『浄影疏』は「『有法』」と言うは、是れ所説の法なり。謂わく七八識なり」（大正四四、一七七中）とあり、第七・八識を指すと解釈する。『海東疏』は「初めの中に『有法』」と言うは、謂わく一心法なり。若し人能く此の法を解すれば、必ず広大の信根を起こすが故に、『能く大乘の信根を起こす』と言う」（大正四四、二〇四下）とあり、一心（衆生心）を指すという。『賢首義記』は「『有法』とは、総じて法の義を挙ぐ。一心二門三大の法は即ち所説の法体なり」（大正四四、二四八下）とある。三疏の解釈は微妙に異なるが、どれもこれから論じられる『起信論』の中心となる教説のことであるとされている。

(43) 大正四四、一七七中下。

(44) 大正四四、二四八下。

(45) 『海東疏』では「信根の相は題名に説くが如し」（大正四四、二〇四下）とある。また『賢首義記』では「信根」の語義解釈の後に「上來の大乘起信、是の故に応に是の論を説くべし。題目此れに依りて立つ」（大正四四、二四八下）とある。

(46) 大正三二、五八一下。

(47) 但し厳密には、正定聚に至るためには、信心が完成した後の「発心」が必要となる。これが説かれるのが「解積分」中の「分別発趣道相」の三種発心の第一「信成就発心」である。ここでは「諸仏に値うことを得て親承供養し、信心を修行す。一万劫を経て信心成就するが故に、諸仏菩薩教えて発心せしめ……是くの如く信心成就して発心を得る者、正定聚に入り、畢竟して退かず、如来種中に住して正因と相応すと名づく」（大正三二、五八〇中）とある。この文中における順序に注目すると、「修行信心」↓「信心成就」↓「発心」↓「正定聚」という流れになる。また『賢首義記』も「修行信心分」冒頭部を解釈するに際して、「不定聚の人に二有り。一には信を修すること満足せば、為に発趣道相を説きて正定に入らしむ、是れ前の勝人なり。二には信を修すること未だ満足ざれば、是れ前の劣人にして、即ち是れ此の文の所為なり」（大正四四、二八一下）とあるから、信を修行して信が満足し、その後に「分別発趣道相」に説かれる発心をして「正定に入る」という流れになる。

(48) 大正四五、八三〇上。

(49) 大正四五、八三〇中。

(50) 『淨影疏』(大正四四、一九九上)、『海東疏』(大正四四、二一九中下)。

(51) 大正四四、二七八上。

(52) 「解行發心」では檀波羅蜜より般若波羅蜜までの六波羅蜜が説かれている(大正三三、五八一上)。

(53) ここで少し興味深いのは、『起信論』の根幹となる「立義分」「解積分」「修行信心分」の三章の次第の意味を述べた『淨影疏』である。『淨影疏』は三章の次第の意図に二つの考え方がありとし、一つは先に義を立て(「立義分」、次にそれを広く分別し(「解積分」、さらに修行を説く(「修行信心分」というのが「説法の次第」だからであるという考え方を示すが、それに続いて第二の考え方として「二には説法の所為なり。三根を以ての故に、故に三段有り。謂わく上中下なり。上根を以ての故に、立義分を説く。中根の為の故に、解積分を説く。下根の為の故に、修行信心分を説く。上中の二人、説法爾るべし。下根人の中に、何ぞ広説せざるや。上中は理法を説く時、即ち悟解を得る。下根の人、悟解を得ず、行法を顯示し、修行を勧めしめ、爾りて乃ち得入す。行劣なるを以ての故に、行を以て入らしむ。故に広説せざるなり」(大正四四、一七八下)とある。ここでは誰の為に説いているのかという「説法の所為」を挙げ、対象とする機根の相違を問題としている。つまり「立義分」は上根人、「解積分」は中根人、「修行信心分」は下根人のために説いているという。これが論の本意かどうかは慎重な検討を要するとしても、「修行信心分」は十信の修行を説くのに対して、「解積分」の三種發心は初住以上の發心を説いていることを踏まえると、興味深い解釈であると思う。

(54) 大正四五、八三三下—八三四上。

(55) 大正三二、五七六上。

(56) 大正三二、五七六上。

(57) 大正三二、五七六上。

(58) 大正三二、五七六上。

(59) 『海東疏』は「『云何隨順』と言うは、是れ方便を問う。而して『能得入』とは、是れ正觀を問う」(大正四四、二〇七下)とあり、隨順を「方便」、得入を「正觀」とする。また『賢首義記』(大正四四、二五三中)も、それぞれを「方便觀」「正觀」と言い換えて説明する。

(60) 大正三二、五八〇下。

(61) たとえば『起信論』『立義分』では「大乘」の「大」の義を体大・相大・用大の三大で説明するが、その体大について「謂わく一切法は真如平等にして増減せざるが故なり」(大正三二、五七五下)という。また「解積分」中の心真如を説明する箇所にも「当に知るべし、一切法は説くべからず、念ずべからざるが故に、名づけて真如と為す」(大正三二、五七六上)とある。

(62) 正新纂五九、五二二下。

(63) 佐藤「一九八七」は「ここに問題とする道宣(五九六—六六七)の禅観思想も、これまでの仏教徒が体験したように、形式的な戒律の制約によって、漸修漸悟して、阿羅漢果を体得することを究極の目的とした小乗の禅観を超越したのである。四分分通大乘の戒学思想を形成した底流には、仏教の核心的なものを直観的・神秘的に把握する禅観に対する情熱が秘められていたのである。道宣の禅観も一応は従前の小乗の禅観を修しながらも、それに大乘の解釈を与えて、空観を基盤として諸法実相や悉有仏性を説くことによって、禅観思想の上にも大きな変化をもたらしたのである」(五三頁)とある。

【略号ならびに引用・参考文献】

大 正…大正新脩大蔵経(大蔵出版)。

正新纂…新纂大日本統蔵経(国書刊行会)。

『浄影疏』…隋慧遠撰『大乘起信論義疏』(『大正新脩大蔵経』第四四卷所収)。

『海東疏』…新羅元曉撰『大乘起信論疏』(『大正新脩大蔵経』第四四卷所収)。

『賢首義記』…唐法蔵撰『大乘起信論義記』(『大正新脩大蔵経』第四四卷所収)。

『発真鈔』…宋允堪撰『浄心誠観法発真鈔』(『新纂大日本統蔵経』第五九卷所収)。

※他の第一次資料を略記する場合の正式名称は本稿初出の際に示した。

荒牧典俊「二〇〇〇」『北朝後半期仏教思想史序説』(荒牧典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館、一三一—八五頁)。

石井公成「二〇〇四」『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—(科学研究費補助金研究

成果報告書『大乘起信論』と法藏教学の実証的研究」〔研究代表者・井上克人〕一四〇頁。

宇井伯寿・高崎直道「一九九四」『大乘起信論』（岩波文庫）。

織田顯祐「二〇〇二」『起信論』中国撰述説否定論」（『南都仏教』第八一号、一一一八頁）。

柏木弘雄「一九六八」『起信論における信成就発心について』（『印度学仏教学研究』第一六卷第二号、五八—六三頁）。

「一九八二」『大乘起信論の研究』（春秋社）。

鎌田茂雄「一九六七」『妄尽還源觀の思想史的意義』（『南都仏教』第二〇号、一一—一六頁）。

佐藤達玄「一九八七」『道宣の禪觀思想』（野村耀昌博士古稀記念論集『仏教史仏教学論集』春秋社、五三—七一頁）。

塩入法道「二〇〇五」『南山道宣と禪觀』（村中祐生先生古稀記念論文集『大乘仏教思想の研究』山喜房佛書林、一七七—一九二頁）。

竹村牧男「一九八五」『大乘起信論読釈』（山喜房仏書林）。

「一九八七」『大乘起信論』の信について—信解大乘の展開」（高崎直道博士還暦記念論集『インド学仏教学論集』春秋社、五四五—五五九頁）。

「一九九〇」『地論宗と大乘起信論』（平川彰編『如来藏と大乘起信論』春秋社、三三五—三七五頁）。

塚本啓祥・磯田熙文（校註）「二〇〇八」『大般涅槃經（南本）I』（『新国訳大藏經』涅槃部1、大藏出版）。

平川 彰「一九九二」『道宣の法華經觀』（平川彰著作集第八卷『日本仏教と中国仏教』春秋社、一八九—二〇九頁）。初出は坂本幸男編『法華經の中国的展開』（平楽寺書店、一九七二）。

藤善真澄「二〇〇二」『道宣伝の研究』（京都大学学術出版会）。

船山 徹「二〇〇五」『聖者觀の二系統—六朝隋唐仏教史鳥瞰の一試論』（麥谷邦夫編『三教交渉論叢』京都大学人文科学研究所、三七三—四〇八頁）。

水野弘元「一九八四」『五十二位等の菩薩階位説』（『仏教学』第一八号、一一—二八頁）。

村中祐生「一九九八」『大乘の修觀形成史研究』（山喜房仏書林）。