自性清浄心・如来蔵・無漏種子をめぐる問題

高岡善彦

われわれはさまざまな煩悩につつまれて生きている。しかし、心には真理を追求しようとするはたらきがあり、煩悩を断じようとする力が備わっている。この事実を仏教はどのように説いているかを、自性清浄心・如来蔵・無漏種子に則して考察してみたい。

一　原始仏教における自性清浄心

原始仏教はわれわれの「心」をどのように捉えていたのだろうか。① 二・三の例を挙げてみよう。まず、心は枝から枝へ飛び回る猿に譬えられている。

心・意・識ハ日夜ノ時刻ニ。須臾ニ轉變シ。異テ生ジ異テ滅ス。猶ヲ如シ獼猴ノ遊ビ二林樹ノ間一ニ。須臾ニ處處ニ。攀二捉（はんそく）シ枝條ヲ一。放チ一ヲ取ル一ヲ。（大正二・八一下）（『雑阿含経』巻一二）

これは心を把捉することが極めて困難であることを教えている。心はまた画師と門弟が随意にさまざまな像を画く様子に譬えられる。

譬ヘバ如シ畫師ト畫師ノ弟子ノ。善ク治メ二素地一ヲ。具ヘテ二衆ノ彩色一ヲ。隨意ニ圖中畫クガ種種ノ像ノ類ヲ上。（大正二・六九

下）（『雑阿含経』巻一〇）

われわれは心の持ち方によって、自分の人生をさまざまに画くことができると、この譬えは教えている。心そのものは本来白紙であって、善でもなく悪でもなく無記である。[2]

これらの譬えは特に仏教的というものではない。しかし、七仏通誡偈の「諸悪莫作。衆善奉行。自浄其意。是諸仏教。」は仏教的内容を伴っている。ここでいう善・悪は、世間的な善や悪のみをいうのではなく、出家することからはじまって、阿羅漢に至るまでの修習を通して、もろもろの煩悩を断じ、自らの心を清浄にすることの重要さを主張している。仏教は修習を強調する宗教である。[3]

それではなぜ修習して、自らの心を浄めることが重要なのであろうか。この思想の背景には、心は容易に煩悩に汚されるとみる仏教的な発想がある。

長夜ニ心ハ為スガ二貪欲ニ所レ染セ。瞋恚・愚癡ニ所レ一レルト染セ故ナリ。比丘ヨ。心悩ム故ニ衆生悩ム。心浄キガ故ニ衆生浄シ。（大正二・六九下）（『雑阿含経』巻一〇）

心は貪欲によって、瞋恚によって、愚痴によって常に染せられ汚されている。心が悩むゆえにわれわれは悩み、心が清浄になったときわれわれも清浄になりうる。この『雑阿含経』の教えは、努力次第で心を清浄になし得ることを述べている。しかし、次のパーリ『増支部経典』は本来「心は極光浄」であることを明瞭に説いている。

比丘衆よ、この心は極光浄なり、而して其は客の随煩悩に雑染せられたり。（『南伝大蔵経』第十七・増支部・一四頁）

比丘衆よ、此の心は極光浄なり、而して其は客の随煩悩より解脱せり、有聞の聖弟子は如実に是を解す、故に有聞の聖弟子は心を修すと我は言ふ。（『南伝大蔵経』第十七・増支部・一五頁）

われわれの心は本来「極光浄」であるが、それは「客の随煩悩」によって雑染されている。しかし、「有聞の

聖弟子」は心が客塵煩悩によって雑染されていることを如実に理解している。従って、彼らは客塵を除くために心を修習する。パーリ経典は、聞慧の重要性を説き、聞慧によって心の修習がはじまり、修習によって心は清浄になることを教えている。

次に漢訳『増壱阿含経』巻二二における如来を賞讃する偈の中に、衆生の心の清浄な様子が次のように述べられている。

心性ハ極メテ清淨ニシテ　斷ジタリ二魔邪ノ惡念ヲ一
功德ハ如シ二大海ノ一　今入ルニ彼ノ邦土ニ一（大正二・六六三下）

これとほぼ同文が『須摩提経』（大正二・八四一下）に引用されている。これらにおいては、衆生の煩悩が断じられたとき、心性は極めて清浄となり、その功徳は大海のごとしと説かれる。原始仏典において直接的に自性清浄心を説いている箇所は以上の三経である。しかし、西義雄氏は譬喩によって自性清浄心を説いている経典はいくつか認められることを指摘している。④

原始仏教において自性清浄心が持っている意味を考察してみたい。原始仏教は外教が説く常住・不変の実体に対して、経験可能な現象世界を考察の対象にし、非我・無我を説いた。自性清浄心はバラモン教の「梵」のような世界創造の原理とは異なっている。パーリ経典が説く「極光浄」とは、透明な心の状態を指しているのであって、修習によって心は煩悩のない極光浄になりうることを教えている。従って、自性清浄心の意義は、現象として生滅する心相が、清浄になる可能性を持つことを説いていることにある。⑤また自性清浄心は、凡夫も聞慧や修習によって諸仏の境地に近づくことができるという事実の、教義的な論拠を与えている。しかし、原始仏典が説く自性清浄心の教学的な内容がどのようなもの（たとえば空とか真如とか無分別心とか）であったかは、現存す

る資料から判断することはできない。

二　部派仏教における自性清浄心

部派仏教では大衆部等の複数の部派が「心性本浄、客塵煩悩」を説いた、と四つの論書に記録されている。第一に、『随相論』（印度の徳慧の造で『倶舎論』第二六・智品の註釈書）は次のように言う。

如シ二僧祇等ノ部ニ一説クガ。衆生ノ心性ハ本浄ナルモ。客塵ニ所レ汚サ。（大正三二・一六二中）

僧祇部は大衆部のことで、大衆部等で「心性本浄、客塵所汚」が説かれていたことが知られる。第二に、『異部宗輪論』（世友の造で部派仏教が二〇に分かれた経由とその教理を述べる）は次のようにいう。

心性ハ本浄ナリ。客ハ随煩悩ナリ。之ニ所レ二雑染一。説ク為ルト二不浄一ト。（大正四九・一五下）

これは大衆部の説とされていて、ここでも大衆部が自性清浄心を説いたことが記録されている。第三に、『舎利弗阿毘曇論』（部派仏教が論じる教義を解釈する論書）の中に、大衆部以外の部派仏教で、自性清浄心を説いた部派のあったことが記されている。『舎利弗阿毘曇論』巻二七・仮心品は次のように述べる。

心性ハ清浄ナリ。為ニ二客塵一ノ染トナル。凡夫ハ未レ聞カ故ニ。不ズ能ワ二如実ニ知見スルコト一。亦タ無シ修スルモノ心ヲ。聖人ハ聞クガ故ニ。如実ニ知見シテ。亦タ有リ修スルモノ心ヲ。（大正二八・六九七中）

この『舎利弗阿毘曇論』の内容は、前述のパーリ『増支部経典』と類似している。水野弘元氏はこの論書を法蔵部所属のものと推定している。[6] 第四に、『大毘婆沙論』[7]（『婆沙論』）巻二七に、「分別論者」が自性清浄心を説いたことが紹介されている。

謂ク或ハ有リ執スル二心性本浄一ト。如シ二分別論者一ノ。彼ハ説ク。心ノ本性ハ清浄ナルモ。客塵煩悩ニ所ルガ二染汚セ一故ニ。相ハ

不ニ清浄一ナラ。（大正二七・一四〇中）

また『婆沙論』巻二二は、一心相続論者が心性本浄を説いたことを述べている。

謂ク或ハ有リ執スル但ダ有リト一心一。如シ下説ク二一心相續一ヲ論者ノ上。彼ハ作ス二是ノ説一ヲ。有隨眠心・無隨眠心アルモ其ノ性不ズレ異ラ。聖道ガ現前スレバ與二煩惱一相イ違シテ不レ違サ二心性一ト。（中略）此ノ身ノ中ニ若シ聖道未ズンバレ斷ゼ故ニ心ニ有リ二隨眠一。聖道現前シ煩惱斷ズル故ニ心ニ無シ二隨眠一。此ノ心ニハ雖モレ有ルト二隨眠・無隨眠ノ時ノ異一ナリ而モ性ハ是レ一ナリ。（大正二七・一一〇上）

一心相続論者は、心に有随眠・無随眠の相の違いはあっても、心の本性は異なることなく一であると説いている。この一心相続論者もどの部派に属していたかは分かっていないが、前の分別論者とは異なるとされている。以上のように部派仏教において自性清浄心を説く論者には、大衆部・舎利弗阿毘曇論・分別論者・一心相続論者の四つが知られている。しかし、いずれも教義の具体的な内容にはふれていないので、自性清浄心の詳しい教義内容はわからない。

『婆沙論』は心性本浄説を紹介しているが、説一切有部の教義としては自性清浄心という思想に批判的であった。有部は「法」の分析を重視し、心・心所についても現象面からの究明を問題にして、本性としての一心は認めていない。自性清浄心についてもこの観点から批判を加えている。その批判は『婆沙論』と『順正理論』[8]にみられる。『婆沙論』の批判は多義にわたるが、一例として次の批判をあげておこう。

若シ心ノ本性ハ清浄ニシテ客塵煩惱ニ所レル二染汚一故ニ相ハ不清浄トナラバ者。何ゾ不下ザルヤ客塵煩惱ノ本性ハ染汚ニシテ與二本性清浄心一相應スルガ故ニ其ノ相ハ清浄上ニ。（大正二七・一四〇中～下）

もし心の本性は清浄であるが、客塵煩惱に染汚されているから、心の相が不清浄であるというならば、その反

対に、客塵煩悩の本性は染汚であるが、本性清浄と相応するから、その相が清浄になるということはないのか、と批判する。

次に『順正理論』による心性本浄説の批判も多義にわたっている。たとえば次のようにいう。

又タ心性淨ナラバ理トシテ無シ被レルコト染ゼ。（大正二九・七三三中）

心性が清浄であるならば、道理として染せられることはない。清浄なものが染汚されることはあり得ないという論理は、反対論者が用いる論法であるが、これに対して説得力のある回答をなすことは容易ではない。『順正理論』の論駁は続くが、自性清浄心・客塵煩悩という説は論理的に成立しないことを述べ、これを説く経典があってもそれは理に契わないから、未了義の経典であると評している。それでは著者である衆賢（四世紀頃）自身はどう考えていたのだろうか。

故ニ不染心ノ本性ハ清淨ナリ。諸ノ染汚心ノ本性ハ染汚ナリ。此ノ義決定シテ不レ可ラ二傾動ス一。（大正二九・七三三下）

不染汚心の本性は清浄であって、染汚心の本性は染汚であり、この義は不動のものであるという。衆賢は心性について、清浄と雑染がおのおの別々であるという「多心」の観点から心性本浄説を批判している。

『成実論』[9]も自性清浄心を批判する。ここで批判の一つだけを例示しておこう。

煩惱ト與レ心常ニ相應シテ生ズレバ。非ズ二是レ客相一ニ。又タ三種ノ心アリ。善・不善・無記ナリ。善ト無記トノ心ハ是レ則チ非ズレ垢ニ。若シ不善ノ心ガ本ト自ラ不淨ナラバ。不二ザルガ以テ客一ニ故ナリ。復タ次ニ是ノ心ハ念念ニ生滅シテ不レ待タ二煩惱一ヲ。若シ煩惱ト共ニ生ズレバ不二名ケテ爲サ客ト一。（大正三二・二五八中）

ここには三つの批判が述べられている。第一は、煩悩と心とが常に相応して生ずるのであれば、煩悩は主人であり客相ではない、という。第二は、心には善・不善・無記の三種の心があるが、そのなかの善と無記とはもと

もと雑染ではない。不善の心が本来「不浄」であるならば、これは客塵ではなくもともとの「主人」である、という。第三は、心は念々に生滅しているから、「善の心」と煩悩とは異刹那に生じるか、同刹那に生じるかのいずれかである。仮に煩悩と共に同刹那に生ずるとすれば、それを「客塵」と名づけることはできない。仮に異刹那に生ずるとすれば、両者は互いに影響しあうことはない、と主張する。さらにいくつかの論駁をかさねたうえで、その批判を次のように結ぶ。

是ノ故ニ心性ハ非ズ二是レ本浄ニシテ客塵ノ故ニ不浄一ナルニハ。（大正三一・二五八中）

ここで「心性本浄・客塵煩悩」は否定される。ただ訶梨跋摩（二五〇～三五〇頃）も自性清浄心の思想は仏説であることは認めており、仏は衆生教化の方便としてこの考え方を説いたと会通している。

訶梨跋摩自身の心に対する考え方は、多心品・第六八にみられる。「心を一と為すや多と為すや」と問いを発して、「答えて曰く、多心なり」（大正三一・二七八中）として、心性はただ一つのものではなく、複数の要素から成り立っているという立場を明らかにする。例えば『成実論』非一心品・第七一は次のようにいう。

不レルガ能レ知二ルコト心ノ差別相ヲ一故ニ。則チ以テ為スコト一ト。如シ二注水ノ一。相續スル心ヲ謂ワク為スハ一ト。如シ下眼病者ガ見テ二衆髪ヲ一為スガ上ト。若シ於テ二此ノ事ニ一能ク分別スル者ハ。則チ知ル二其ノ異ヲ一。（大正三一・二七九中）

心は注水のごとく相続しているが、個々の心は異なっている。相続する心を一つというのは、あたかも眼病者が無数の毛髪を一つと見あやまるごときものである。毛髪が一本ずつ異なるように、念々に変化しつつ相続する心は互いに異なっている、と主張する。

以上の通り、部派仏教の時代には自性清浄心を主張する部派があり、一方自性清浄心に批判的な部派があった。心性本浄・客塵煩悩という思想は、諸法を無常・刹那滅とする仏教においては、論議を呼ぶ性質のものであったことが知られる。[10]

三　初期大乗にみられる自性清浄心

大乗仏教において自性清浄心が論じられるとき、それは単に心の本性が清浄であるかないかということだけが論じられるのではなく、多くの場合において、空性や、悟りや、成仏の可能性として論じられる。たとえば『思益梵天所問経』[11]は空相と自性清浄心との関係を次のように述べている。

謂ク一切法ハ空相ナリ。離レルガ二有所得ヲ一故ニ。一切法ハ無相ナリ。離レルガ二憶想ノ分別ヲ一故ニ。（中略）是ヲ名ク二性ハ常ニ清浄ナリト一。以テ二是ノ常ニ浄相ナルヲ一。知ル二生死ノ性ハ即チ是レ涅槃。涅槃ノ性ハ即チ是レ一切法ノ性ナリト一。是ノ故ニ説ク二心性ハ常ニ清浄ナリト一。（大正一五・五一中）

一切法は執着を離れているため空相であり、記憶や想念の分別を離れているために無相である。迷いの生死と悟りの涅槃は対等・平等であり、涅槃という理性は生死の一切法を貫いている。この境地からみると心性は常に清浄である。また『文殊師利普超三昧経』[12]は次のように説いている。

心ハ者清浄ニシテ。亦タ無ク二垢染一。亦タ無シトレハ浄者。心ハ不レ在ラ此ニ。亦タ不レ在ラ彼ニ。不レ在ラ二異処一ニ。猶シ如シ二虚空ノ一。（大正一五・四二五上）

心は清浄であって、染とか浄とかを超えている。これは無相であって、「ここにあるのでなく、そこにあるのでもなく、異処にあるのでもない」虚空のごときものである。これらの経典は、自性清浄心を空の観点から論じている。

般若経典では般若波羅蜜を行ずる菩薩は、無心・非心でなければならないという。無心・非心は無自性・空・

無我で、固定的な実体としての心はないことを意味している。[13] また、無心・非心とは「無分別心」のことであり、その根拠は「心性本浄」であるともいわれる。『小品般若経』[14] 初品・第一の記述をみよう。これは須菩提の言葉である。

復次ニ世尊ヨ。菩薩ノ行ズル二般若波羅蜜ヲ一時。應シ二如ク是ノ學ブ一レ不ズト念ゼ二是ノ菩薩心ヲ一。所以者何。是ノ心ハ非心ナリ。心相ハ本浄ナルガ故ニ。（大正八・五三七中）

菩薩が般若波羅蜜（智慧の完成）を行じる時、自分自身の心を思索してはならない。本来心は非心（無分別心）であり、心相は本来清浄・空である。非心は心性清浄と同義であり、ともに心は畢竟空であることを意味している。「非心」とは a-citta の訳であり、「心」citta の否定であるので、「無心」とも訳される。

龍樹（一五〇～二五〇頃）は般若経の空思想を受けついでこれを体系づけた。『大智度論』は『大品般若経』の註釈書であり、無心 a-citta は巻四一に次のように説かれている。

菩薩ハ發シ二阿耨多羅三藐三菩提心ヲ一。深ク入リ深ク著スルガ故ニ。雖モ聞ク二心ハ畢竟空ニシテ常ニ清淨ナリト一。猶オ憶想分別シテ。取ル二是ノ無心ノ相ヲ一。（大正二五・三六三上）

菩薩は菩提心をおこし深く思索して、無心とは、空・清浄であると聞き、なお思索して、一切法について分別しない心（無心の相）である、と理解する。龍樹は自性清浄心を空性・無分別心と一体のものと説いている。

『華厳経』はそれまでに存在していた独立の経典を統合して、紀元四〇〇年頃に西域で編纂された。その中の「宝王如来性起品」（六〇華厳・大正九・六一一中～六三一中）の原型となる思想は、『如来性起経』として龍樹（一五〇～二五〇頃）の時代にすでに成立していたと考えられている。[15]「宝王如来性起品」には如来蔵と共通の思想が随所にみられる。

如來ノ法身モ亦タ復タ如ク是ノ。至二リ一切處・一切國・一切法・一切衆生一ニ。而モ無シ所レ至ル。（大正九・六一六上）

如來ノ智慧ハ無シ二處トシテ不ルコト至ラ一レ。何以故。無シ有ルコト衆生・無生身ニシテ。如來ノ智慧ヲ不ル二具足セ一者上。但ダ衆生ハ顚倒シテ不ルノミ知ラ二如來ノ智ヲ一レ。遠ク二離セバ顚倒ヲ一。起コス二一切智・無師智・無礙智ヲ一（大正九・六一三下）

これらは如来蔵と類似の思想であって、いずれも自性清浄心を基調として形成された大乗思想である。ここに説かれる「性起」思想が如来蔵思想に影響を与えたのか、当時の仏教界で共有されていた思想が、『如来性起経』や如来蔵思想に個別に表現されたのか、さまざまな見方が可能である。『如来性起経』と『如来蔵経』はほぼ同時期に成立したと見られているからである。[16]

四　如来蔵思想における「得涅槃」

如来蔵思想は、三界にあるすべての衆生は法性・仏性を持っている、と主張する。如来蔵とは tathāgata-garbha のことで、文字通りには「如来の胎」のことであり、衆生が如来・仏になる可能性を持っていることを意味する。同時に、garbha には胎児という意味も含まれており、衆生はすべて将来、如来となる胎児である、すなわち衆生はすべて将来仏であるという意味をも持っている。如来蔵を説く経論の数は多く、それぞれ教義の立て方は異なっている。ここでは経典の代表として『大方等如来蔵経』（『如来蔵経』）と『不増不減経』を、論書の代表として『大乗起信論』（『起信論』）を考察する。

『如来蔵経』は世尊が奇瑞をあらわすことからはじまる。世尊は空中に無数の蓮華をあらわすが、その各々に

化仏（如来）が結跏趺坐している。花はしおれるが、化仏はますます光り輝く。世尊はこの奇瑞の意味を次のように説明する。

我レ以テ仏眼ヲ一観ルニ一切衆生ヲ一。貪欲・恚癡・諸ノ煩悩ノ中ニ。有リテ如来智・如来眼・如来身一。結加趺坐シテ儼然トシテ不動ナリ。善男子ヨ。一切ノ衆生ハ。雖モ在ルト諸趣ノ煩悩身ノ中ニ一。有リテ如来蔵一常ニ無ク染汚一。徳相ヲ備足シテ如シ我ト無キガ異ナルコト。（大正一六・四五七中～下）

ここには二つのことが説かれている。第一は「仏眼」をもって衆生を観察すると、煩悩の中に「如来智・如来眼・如来身」がある、という。衆生の中にあるのは「法性」としての如来蔵であって、不変の実体的なものが存在するのではない。また、衆生自身は如来蔵のあることを自覚しているわけではないし、また自覚することもできない。第二は、衆生の「如来蔵」は「我と異なること無きが如し」という。仏の持つ徳相と衆生の持つ徳相は基本的に同一である。続いて世尊は次のように教示される。

仏ハ見ニ衆生ノ如来蔵ヲ一已リテ。欲シテ令メント開敷セ一為ニ説ニ法シ経法ヲ一。除ニ滅シテ煩悩ヲ一顕ニ現ス仏性ヲ一。善男子ヨ。諸仏ノ法ハ爾ナリ。若シクハ仏ノ出世スルモ若シクハ不ルモ出世セ一。一切衆生ノ如来ノ之蔵ハ常住ニシテ不変ナリ。（大正一六・四五七下）

第三の教えは、仏は「煩悩を除滅して仏性を顕現」せんと欲して、「経法を説法」する。法界は常に衆生を自己の智慧の中に包み込んでいるが、衆生はそれを自覚することができない。そこで仏は衆生に聞慧を授けんとする。第四の教えは、法性・理性としての如来蔵は常にこのようであって、それは仏の出世・不出世にかかわることがない。ここにみられるように『如来蔵経』の如来蔵とは、煩悩の雲に隠された理性としての無為法を指している。『如来蔵経』には九つの譬喩があげられているが、その要点は第一の譬喩でほぼつくされている。『如来蔵経』の最大の意義は、一切衆生に如来蔵があることを明言したことにある。これは自性清浄心を大乗的に法性・

理性として表現したものであり、思想の根源は原始仏教にまで遡ることができる。[17]

次に『不増不減経』において、如来蔵は次のように説かれる。

> 智慧ハ清淨ニシテ眞如ナル法界ノ不思議ノ法ナリ。無始ノ本際ヨリ來カタ。有リ二此ノ清淨ニ相應スル法體一。舍利弗ヨ。我依リテ二此ノ清淨ナル眞如ノ法界一。爲ノ二衆生一ノ故ニ説イテ爲ス二不可思議ノ法ナル自性清淨心一ト。（大正一六・四六七中）

如来蔵は、無始の時から清浄法に相応する法体であり、清浄なる真如であり、また法界であって、無為法としての理性を指している。如来蔵と煩悩の関係は次のように説かれる。

> 此レ本際ヨリ來カタ離脱セル不相應ナル煩惱所纏ノ不清淨ノ法ナリ。唯ダ有リテ二如來ノ菩提智一ノミ之ヲ所ナリ二能ク斷ズル一。（大正一六・四六七下）

如来蔵は煩悩の覆いである「不清浄」な法にまとわりつかれているが、無始の時より離脱していて、一体となって相応しているのではない。この煩悩は如来の菩提智によってのみ断ぜられる。

また如来蔵は有為・無為の一切法の根本であって、世俗の諸法の中にありながら、真実の一切法と不離・不脱であるとも説かれる。

> 即チ是レ一切諸法ノ根本ニシテ。備エ二一切法ヲ一具シ二一切法ヲ一於テ二世法ノ中一ニ不二離不三脱ナリ一眞實ノ一切法ト一。（大正一六・四六七下）

『不増不減経』において、如来蔵とは自性清浄心であり、真如であり法界であり、理性としての無為法である。従って、如来蔵は一切法の根本であって、世法の中にありながら、真実の一切法と不離・不脱である。

『大乗起信論』[18]（『起信論』）解釈分・第三は、一心である衆生心に「心真如」の側面と「心生滅」の側面がある

と説く。

依二一ノ心法一ニ。有二二種ノ門一。云何ンガ為スレ二一ト。一ニハ者心真如門。二ニハ者心生滅門ナリ。（大正三二・五七六上）

心真如については次のように説かれる。

心真如トハ者。即チ是レ一法界ナリ。大総相ナリ法門ノ体ナリ。所謂心性ハ不生不滅ニシテ。一切ノ諸法ハ唯ダ依二リテ妄念一ニ。而モ有二リ差別一。若シ離二スレバ妄念一ヲ。則チ無シ二一切ノ境界ノ之相一。（大正三二・五七六上）

心真如は一切法をすべて摂める一法界であり、あらゆる世界を統率する大総相であり、種々の法門の体である。この法門の本質は不生不滅であって、一切の諸法はただ衆生の妄念の活動によってさまざまに現われるにすぎない。もし衆生がこの妄念を捨てると、一切の現象世界の相はすべてなくなってしまう。

そのような「真如」にわれわれは近づくことができるのか。このことが次のように論じられる。

若シ知ラバ下一切法ハ雖モレ説クト。無ク有ルコト二能説ト可説一ト。雖モレ念ズト。亦タ無シト中能念ト可念ト上。是ヲ名ク二随順一ト。若シ離スレバ二於念ヲ一名ケテ為ス二得入一ト。（大正三二・五七六上）

あらゆる世界は仮に言語表現されても、それを言説する主体も、言説される客体も現実には実在はしないと覚知していくこと、あるいは妄念される主体も客体も実在はしないと覚知していくこと、これを「随順行」という。この随順行によって妄念を離脱することができれば、それが真如への「得入」あるいは証入である。

次に真如の二種の様態が論じられる。

復タ次ニ。真如トハ者。依二リテ言説一ニ分別スルニ。有二リ二種ノ義一。云何ンガ為スレ二一ト。一ニハ者如実ニ空ナリ。以二テノ能ク究竟シテ顕スレ実ナルコトヲ故ニ。一ニハ者如実ニ不空ナリ。以下テノ有二リテ自体一具中足スルヲ無漏ノ性功徳ヲ上故ニ。（大正三二・五七六上）

言葉によって表現できない真如を、あえて言説によって分別すると、「空」と「不空」の二種の義がある。ここでいう「空」とは、妄念を空無にすることによって、究極的に真実があらわになることをいう。真如自体が空無であるということではなく、一切の雑染の法が真如においては空無ということである。雑染の法を生みだす虚妄の心念が真如とは相応しないから「空」なのである。これに対して「不空」とは、真如には固有の自体があって、無漏の功徳を具足していることをいう。真如とは現象世界の雑染法とは相応しないものであり、しかもそれ自体にあらゆる無漏の功徳を完全に具足しているものである。

『起信論』の心真如門は、一切の染法や心念とは係わり合うことのない、しかも清浄無漏の功徳を具足した理性をあらわしている。それはわれわれの言説や思惟をもっては、捉えることのできない不可説・不可念の境地である。それでありながら、現実における衆生心を統括する根本的な世界である。この境地はわれわれには手の届かないものではあるが、心生滅の因縁相を漸々に否定し続けることによって、究極的には到達可能とされる。この心真如門には、如来蔵という概念は説かれていない。如来蔵が説かれるのは心生滅門においてである。

次に心生滅については次のように論じられる。

心生滅トハ者。依ニ如来蔵一故ニ有リ二生滅心一。所謂不生不滅ナルモノ与ニ生滅スルモノ一和合シテ。非ズ一ニ非ザルトキ異ニ。名ケテ為ス二阿梨耶識ト一。（大正三二・五七六中）

心生滅はとどまることのない生滅の世界である。ここでは不生不滅の真如が、生滅する妄心と和合して、両者は非一非異の関係にある。この妄心に覆われた真如を「如来蔵」と名づける。真如が妄念と和合して、非一非異の関係にあるとき、これを「阿梨耶識」とも名づける。これは「不生不滅なもの」と「生滅するもの」を全体的にとらえた「心生滅」の根源である。

『起信論』において、真如と無明との係わり合いは「熏習」という概念で説明される。無明が真如を熏習することを「染法（無明）熏習」といい、真如が無明を熏習することを「浄法（真如）熏習」という。ここでは「浄法熏習」を考察してみたい。

云何ンガ熏習シテ起二シテ浄法ヲ一不ラシム断ゼ。所謂以レテノ有二ルヲ真如ノ法一故ニ。能ク熏二習ス無明一ニ。以二テノ熏習ノ因縁力ヲ一故ニ。則チ令下ム妄心ヲシテ厭イテ二生死ノ苦一ヲ。楽中求セ涅槃ヲ上。以三テノ此ノ妄心ニ有二ルヲ厭ウト求ムトノ因縁一故ニ。即チ熏二習セラレ真如一ニ。自ラ信ジテ二己ノ性一ヲ。知リ三心ハ妄動スルノミニシテ無二シト前ノ境界一故ニ。種種ニ方便シテ起二シ随順行一ヲ。不レ取セ不レ念ゼ。乃チ至ル二久遠ノ熏習力ノ故一ニ。無明ハ則チ滅スル一ニ。以二テノ無明滅スルヲ一故ニ。心ニ無シ有ルレコト起。以レテノ無キヲレ起故ニ。境界ハ随テ滅ス。以二テノ因ト縁ト俱ニ滅スルヲ一故ニ。心相ノ皆ナ尽クルヲバ。名ク下得テ二涅槃ヲ一成ズト中自然業ヲ上。（大正三一・五七八中）

衆生心に同居する真如が無明を熏習しはじめる。すると熏習の因縁力によって、妄心が生死の苦を厭い、涅槃の楽を求めるようになる。真如に熏習されると衆生はみずからの心の本性を信じ、自分の面前に展開する世界はただ心の妄動にすぎず、実際には存在しないことを理解する。そして衆生は妄心を遠離するためにますます修行にはげみ、ついには真如の久遠の熏習力によって、無明のはたらきは消滅する。

無明が雑染法の因であり、六境（われわれが認識する世界）が雑染法の縁である。心を起動させる原因である無明のはたらきが消滅すると、縁となってはたらく六境も消滅する。こうして、心生滅の「因」である無明と、「縁」である六境の双方が消滅するので、心生滅の相はすべて尽きてなくなる。これを涅槃を得て、仏の自然業が成就するという。

『起信論』は一心である衆生心に、心真如門と心生滅門があり、浄法熏習によって衆生は涅槃を得ることができると説いている。また、心真如門における「真如」とは空のことであり、一切の染法が真如とは相応しないこ

とを意味している。

ここで有為法・無為法の観点から、如来蔵思想における「如来蔵」を考察する。如来蔵とは「真如」が煩悩に覆われた姿を象徴的にあらわしている。この真如は、生滅や因縁による「為作」(saṃskṛta 作られたる・為されたる)を離れているので、「無為法」であり、生滅や因縁という「為作」を有するわれわれの世界の「有為法」とは異なった「理性」である。

『如来蔵経』における如来蔵は、「若しくは仏の出世するも若しくは出世せざるも、一切衆生の蔵は常住にして不変なり」と言われるとおり、理性としての「無為法」を指していると思われる。また『如来蔵経』において、「経法を説法」するのは「仏」であって、如来蔵ではない。すなわち如来蔵は衆生への能動的なはたらきを特に持っていない。

『不増不減経』においても、如来蔵は自性清浄心であるとされ、これは真如であり法界であり、理性としての「無為法」と考えられる。また、衆生の煩悩を断ずるのは「如来の菩提智」であって、内なる如来蔵ではない。『起信論』では心真如門に説かれる真如と、心生滅門に説かれる真如の意味は少し異なっている。「心真如門」における「真如」は空であり、一切の雑染法とは相応しないと説かれているので、「無為法」としての理性を指していると思われる。しかし、「心生滅門」における「真如」は、若干異なったニュアンスを持っている。「無明熏習」または「浄法熏習」と説かれるように、無明と真如とは「熏習」という概念を通して、互いに作用をおよぼしあっている。さらに、『起信論』において、無明を断じる第一の原因は、心内の真如による熏習とされていて、仏陀や教法ではない。このように心生滅門に説かれる真如は、無明という有為法と密接に関係しあっているので、生滅の為作を離れた無因・無果の法とされる「無為法」とは少し異なった概念を構成していると考えられ

る。心生滅門における真如は純粋な意味における無為法とは異なった意義を有しているようである。

五　唯識における開悟の教義

唯識は心の構造として八識説をとなえるが、いずれの識も有為法とされている。その中核である阿頼耶識も有漏の有為法であり、ここには無為法は同居していない。衆生はどのようにして悟りを得るのかといえば、それは阿頼耶識に依附している無漏種子が聞熏習を受けることによる。無漏種子は有為法として一定のはたらきを持つ功能であって刹那滅に転変している。『成唯識論』（『成論』）はこの無漏種子が出世法を生ずる原因となる、と説いている。衆生が通達位（見道）に達するとき本有の無漏種子が発動し、法界等流の聞熏習を阿頼耶識の中で受容する。無漏種子の功能によって、衆生は無漏の正智の一分を得、はじめて唯識の実性とされる真如に体会する。すなわち一分の悟りを得るのである。無漏の聞熏習は永遠に絶えることなく、出世法の正しい因縁となる。

> 聞ク二正法一ヲ時。亦タ熏ジテ二本有ノ無漏種子一ヲ令メ二漸ク増盛一ナラ。展転シテ乃至生ゼシム二出世心一ヲ。故ニ亦タ説イテ此ヲ名ク二聞熏習一ト。（中略）無漏性ノ者ハ非所断ニ摂ム。與ニ二出世法ノ正シキ為タリ二因縁一。（大正三一・九上）（巻二）

通達位では、「分別起」の煩悩は断じられているが、「倶生起」の煩悩はいまだ断じられていない。見道から立ち上がった菩薩は、修習位において修行を続け、倶生起の煩悩を断じながら、さらに無分別智を修得していく。この無分別智のすぐれていることを「無得」とも「不思議」とも呼び、また「出世間智」とも呼んでいる。

> 此ノ智ハ遠ニ離スル二所取・能取一ヲ故ニ。説ク二無得及ビ不思議一ト。或ハ離レルヲ二戯論一ヲ説イテ為シ二無得一ト。妙用難キヲ レ測リ名ク二不思議一ト。是レ出世間ノ無分別智ナリ。断ズル二世間一ヲ故ニ名ク二出世間一ト。（大正三一・五〇下）（巻九）

次に、唯識修道の最高位の境地を「究竟位」といい、これは仏道を成就した仏果の位を指している。具体的に

は大涅槃と大菩提の境地をいう。大涅槃・大菩提を得るのは前の「修習位」であり、すでに得た状態がこの「究竟位」である。

此レハ即チ無漏界ナリ　不思議・善・常ナリ
安樂・解脱身ナリ　大牟尼ノ名ヲ法ト（大正三一・五七上）（巻一〇）

究竟位の様態は「無漏界」であり、「不思議・善・安楽」の徳性を具え、「解脱身」であり「大牟尼」と名づけられる。

出世間の法を得る原因として、初期の論書である『瑜伽師地論』（『瑜伽論』）は、「真如所縁縁種子」をあげている。

諸ノ出世間ノ法ハ従リ二真如所縁縁ノ種子一生ズ。（大正三十・五八九上）（巻五二）

真如所縁縁種子とは、真如を認識成立の条件とする種子のことであり、これが悟りを生じる原因になるという。また、悟りを得ることのできるものと、得ることのできないものが存在する理由としては、障礙の有無を説いている。

由二ルガ有障・無障ノ差別一ニ故ナリ。（大正三十・五八九上）（巻五二）

次に、『摂大乗論』は開悟の原因を「法界等流の正聞熏習」と説いている。

従リ二最モ清浄ナル法界ヨリ等流セル正聞熏習ノ種子一所レ生ゼ。（大正三一・一三六下）（所知依分・第二）

これは瑜伽行によって、法界から流出する正法を繰りかえし聞熏習することにより、悟りを得ることを説いている。これらの論書は、真如や正聞熏習を、悟りの原因として重視する。これに対して、『成論』は開悟の原因として、正法による熏習に加えて、衆生の先天的な能力である「無漏種子」を重視している。この点で、『成論』

は他の唯識論書より、より詳しい理論を述べていると考えられる。

次に唯識教義における自性清浄心について考察したい。自性清浄心は『瑜伽論』や『成論』などにおいて論じられているが、その意味内容は如来蔵思想とは異なっている。[19] まず『瑜伽論』巻五四・摂決択分は自性清浄心について次のように述べている。

諸識ノ自性ハ非ズ染ニ。由ルガ世尊説キタマウニ一切ノ心性ハ本ト清浄ナリト故ニ。（大正三〇・五九五下）

識の自性が染汚ではないことを「清浄」と考える。これは特に阿頼耶識について善でも悪でもない性質、つまり「無覆無記」であることをあらわしていると考えられている。[20]

次に『成論』は二つの側面から自性清浄心を論じている。第一の側面は、自性清浄心を真如とみるものであって、『成論』巻二において次のように説かれる。

契経ニ説ケルハ心性浄ト者。説クナリ心ノ空理ニ所ルレ顕サ眞如ヲ。眞如ハ是レ心ノ眞實性ナルガ故ナリ。（大正三一・九上）

契経（『勝鬘経』）が説く自性清浄心[21]とは、衆生が迷いを離れて正智を得たときに法爾にあらわれる「空理」「真如」を指すと説いている。真如は心の「真実性」であって、「無分別智」によって覚知される所知である。第二の側面は『瑜伽論』と同様に「無覆無記」の観点から論じる。前文に続けて、『成論』巻二は次のように説く。

或イハ説ク。心ノ體ハ非ザル煩惱ニ故ニ名ヅク性本浄ト。非ズ有漏心ノ性是レ無漏ナルガ故ニ名ヅクルニ本浄ト。（大正三一・九上）

阿頼耶識の心体が雑染の煩悩ではなく、無覆無記であることを心性本浄という。有漏心の本性が無漏であることをいうわけではない。

このように『成論』巻二は、自性清浄心を「真如」とも「無覆無記」とも説いている。この二つの概念はどのような関係にあるのだろうか。まず「真如」は無分別智の所知であり、平等 samatā と無為 asaṃskṛta を性質とする、[22] 勝義（出世間のすぐれた道理）である。次に、「無覆無記」はアビダルマの教義によると、「無為無記」であり「勝義」に摂められる。たとえば『順正理論』第三六は無覆無記について次のように述べている。

無記ニ唯ダ有リ二種一。一ニハ者勝義ナリ。二ニハ者自性ナリ。（中略）無為無記ハ是レ勝義ニ攝ム。以テノ三性ハ是レ常ニシテ無キヲ二異門一故ナリ。（大正二九・五四六下）

「真如」と「無覆無記」は、ともに「無為」であって「勝義」という共通の性質を持っている。

六 むすび

われわれは煩悩につつまれて生きているが、清らかなものを求める心が起こることがあり、また、汚れた心をいくぶんか浄化することも可能である。この事実を自性清浄心・如来蔵・無漏種子の教義に則して考察した。

原始仏教における自性清浄心は、現象として生滅・変化する心相が、聞慧や修習によって清浄になりうることを説いている。部派仏教においては、自性清浄心を肯定する複数の部派が存在したが、一方、有部などの部派は自性清浄心を未了義な教義として排除している。自性清浄心は諸法を刹那滅とみる仏教において、論議を呼ぶ性質のものであった。

般若経典や中観思想において自性清浄心は、「空性」をあらわす概念と説かれ教義が発展した。如来蔵思想にも自性清浄心の概念は引きつがれ、『如来蔵経』や『不増不減経』において自性清浄心は、無為法としての真如・法界を指している。『起信論』が説く衆生心には、心真如門と心生滅門があり、両者は非一非異であると説

かれる。悟りは浄法熏習によってもたらされる。心真如門における「真如」とは空のことであり、一切の染法と相応しない無為法を意味している。しかし、心生滅門における真如は有為法と密接な関係にあるので、純粋な意味における「無為法」ではないようである。

伝統的な唯識思想は、阿頼耶識に依附する本有の無漏種子が聞熏習を受容することによって、悟りを得ることができると説く。『成論』は正法による熏習に加えて、衆生が先天的に有する無漏種子を重視している。唯識において自性清浄心は、阿頼耶識が「無覆無記」なこと、あるいは「真如」という空理を意味すると説かれている。この二つの概念は「無為」と「勝義」という共通点を持っている。

七世紀中葉までにインドと中国で説かれた「悟り」に関する教義を、自性清浄心・如来蔵・無漏種子を中心に検討した。

以上

註

① この問題については次の先行研究を参照した。坂本幸男氏「心性論展開の一断面」印度学仏教学研究・二の一・一九五三・二〇～二九頁、勝又俊教氏「仏教における心識説の研究」山喜房書林・一九六一・四六三～五一一頁、平川彰氏「初期大乗仏教の研究」春秋社・一九六九・二〇〇～二一七頁、水野弘元氏「心性本浄の意味」印仏研二〇―二・一九七二・五〇三～五一一頁、西義雄氏「近時の心性本浄研究の展開と問題」三六九～三九一頁（「佐藤博士古稀記念 仏教思想論叢」山喜房仏書林・一九七二収録）、雲井昭善氏「原始仏教における citta の構造」二五～五一頁（平川彰編「仏教と心の問題」山喜房仏書林・一九八〇収録）、田村芳朗氏「本覚法門と心」二九一～三一一頁（平川彰編「仏教と心の問題」山喜房仏書林・一九八〇収録）。

② 雲井氏前掲論文・三〇頁参照。

③ 雲井氏前掲論文・三一頁参照。

④ 西氏前掲論文・三七二～三七三頁参照。

⑤ 水野氏の前掲論文「心性本浄の意味」五〇三頁参照。

⑥ 水野弘元「舎利弗阿毘曇論について」「金倉博士古希記念・印度学仏教学論集」平楽寺書店・一九六六・一〇九～一三四頁。

⑦ 仏滅後三〇〇年頃に『発智論』二〇巻が編纂され、これによって有部の教義が確立された。『大毘婆沙論』は『発智論』の註釈書であり、玄奘訳で二〇〇巻になる。五百阿羅漢等の造とされており、成立時期は仏滅後四〇〇年頃から龍樹以前の間とされている。

⑧ 『順正理論』は衆賢 Saṃghabhadra（四世紀頃）造の八〇巻本で、世親の『倶舎論』に対して有部の正統説を顕示することを意図する論書である。

⑨ 『成実論』は訶梨跋摩 Harivarman（二五〇～三五〇頃）の造であり、一六巻もしくは二〇巻よりなる。本書は部派仏教の重要な教理をほとんど網羅している。大乗仏教の見解を織り込み、経量部の立場からしばしば有部の解釈を批判している。

⑩ 田村氏・前掲論文・二九二頁参照。

⑪ 『思益梵天所問経』は鳩摩羅什訳の四巻本であり、諸法の空寂なる所以を説いている。

⑫ 『文殊師利普超三昧経』は竺法護訳の三巻ないし四巻本であり、般若の空を中心に大乗仏教の教義を論じる。

⑬ 『大智度論』巻一九に次のようにいう。

是ノ心性ハ不生不滅ニシテ。常ニ是レ淨相ナリ。（中略）是ノ心ニ無レ生無レ性無シ相。（中略）是ノ心ハ空ニシテ無シ我。（大正二五・二〇三下～二〇四上）

⑭ 大乗仏教の最初期に空観による般若を説いた基礎的経典で、多くの異訳がある。ここで用いる『小品般若経』は鳩摩羅什訳で十巻本である。

⑮ 西尾京雄氏「仏教経典成立史上に於ける華厳、如来性起経について」大谷大学研究年報・第二輯・一九四三・一五五～二一〇頁参照。

⑯ 水谷幸正氏「自性清浄心・発菩提心・度衆生心・発願心」「仏教の思想 9 心」平楽寺書店・一九八四・二五九頁参照。

⑰ 前掲の田村論文（三〇九頁）には、如来蔵思想の起源として、(1)自性清浄心、(2)仏陀崇拝、(3)バラモン哲学の破斥、の三つがあげられている。また水谷幸正氏の前掲書二五八頁参照。

⑱『大乗起信論』の成立時期は理論の成熟度からみて五～六世紀と考えられているが、撰述場所については異説がある。サンスクリット・チベット訳はなく漢訳二本が存在する。

⑲ 水野弘元氏「心性本浄の意味」印仏研二〇―二・一九七二・五〇八頁参照。

⑳ 水野氏前掲書五一〇頁・注14参照。

㉑『勝鬘経』第一三章・自性清浄章は、如来蔵とは自性清浄であると次のように説く。

世尊。如来蔵トハ者。是レ法界蔵ナリ。法身蔵ナリ。出世間上上蔵ナリ。自性清浄蔵ナリ。（大正一二・二二二中）

㉒ 勝呂信静氏「唯識説における真理概念」法華文化・第二号・一九七六・三一頁