

勝鬘經研究序説

——人間的形成への理論について——

橋 本 芳 契

爾時世尊、放勝光明、普照大衆、身昇虚空、高七多羅樹。足步虚空、還舍衛國。時勝鬘夫人、与諸眷屬、合掌向仏、親無厭足、目不暫捨。過眼境已、踊躍歡喜、各各称歎如来功德、具足念仏。還入城中、向友称王、称讚大乘、城中女人七才已上、化以大乗。友称大王、亦以大乗、化諸男子七才已上。举国人民、皆向大乘。

——勝鬘經、流通説段——

目 次

- 一、序
- 1 1 仏教近代化と人間性への探究
- 2 根本仏教と大乘仏教
- 二、勝鬘經とその研究の歩み
- 2 1 大乘經典史における地位
- 中国・日本における研究略史
- 三、勝鬘經の中心思想とその特色
- 1 文学的構成 勝鬘夫人——信書の秘蹟——
仏との邂逅
- 2 教理思想 一乗 (ekayana) の道と徳
——如来蔵 (tathagata-garha) の理説
- 3 宗教的実修 摄受正法——人間的形成
- 四、むすび
——大乘的教育と仏教道徳——

機縁と立場 本論に入るまえに、一言、本稿をまとめるに至った動機や、これをまとめようとする筆者の立場自体

について、三あきらかにすることをお許し頂きたい。前来、本紀要では執筆の機会ごとに主として「維摩經」(Vimalakīrti-mirdesa, 無垢称經、浄名經) に関する研究成果について報告をかさねてきた。そして、それによ

りこの経が従来、ともすれば禪宗の立場やその範囲でのみ理解されがちであったことに對し、一見、禪宗とは相容れないかにおもわれた浄土教の方面からも十分尊重されてよい經典であることを多少とも実証し得たかとおもう。つまり「禪」というも、浄土教または「念仏」というも、仏教の發達した全体的なあゆみのうえからすれば、いずれもその一方面にすぎないのであった。しかも、それぞれにそうした一面を表示するだけのものでありながら、同時に實質的には全仏教を代表する意味をもになっている。おもうに、原初のいわゆる小乗仏教から變て發達した大乘仏教への思想的展開の一面を、文学的にも最も興味ある形態として作品構成にうつしかえたものが「維摩經」であつたといえるであろう。つまり、そこでわれわれは根本仏教と大乘仏教との間の大きな「へだたり」と同時に、兩者の間におけるかぎりない「かさなり」具合を認めなければならなかつたのである。しかも、その問題を明らかにすることこそが過去百年間における「仏教の近代化」に共通した根本課題であつたといつてよい。「近代化」(modernization)といふことは、いたずらに現代的適用にのみあせつた前むぎの姿勢だけということであつてはならない。かえつて、過去を見なおし、あるいははすで見すてられたものの上にさえ、新たな——真に現代に生きる意義を見いだしていくことではなければならない。しからばそこに、「現代に生きる」、あるいは「現代に生かされる」とすること自体についての立場の究明があるのである。筆者は、「維摩經」によつて一応、得させられたと考ふる無立場の立場から、ひるがえつてそういう無の立場を世俗的に充足する「人間の世界」形成そのものを根本課題としたとおもわれる「勝鬘經」の問題にうつつて、さらにふかく大乘仏教 (mahayāna) の真義をさぐるうとしたのが本稿である。ただし、「勝鬘經」は、仏教が大陸からわが国に輸入された当初に、聖徳太子によつてはじめて公開的に講讀された第一の大乘經典であるという歴史的因縁をもっている。太子の国家建設、国土建立の眼目は、十七条憲法に示されてあまりないが、その「和国」へのねがいは、「篤敬三宝」の道によつて具現されるものであつた。そして、この「篤敬三宝」の真趣意を表明するものこそ「勝鬘經」でなければならなかつた。戦災下に焼失しおわたつた太子創建の四天王寺(大

阪)は、このたび同寺としては八度目の復興が成った。伽藍の復興は、もとより困難とはいえ、なお財力と資材次第でどうにかなる。真に求められるのは「人間」の復興ではあるまいか。いな、四天王寺再建が大きな歴史的意義をになうことがらである以上に、現代としては人間的形成の問題自体が最も大きな歴史的現実的課題であると考える。しばらく、その問題を、この大乘仏教經典の一つが説いた理論に参照して考察してみたい。

1 仏教近代化と人間性への探究

過去百年間におけるわが国、仏教の近代化のあゆみにおいて忘れることのできないひとが少くともふたりある。ひとりとは嘉永四年(一八五二)に生まれ、昭和三年(一九二八)に死んだ村上專精であり、いまひとりとは天保十三年(一八四二)に生まれ、昭和六年(一九三二)に没した石川舜台である。村上は明治二十三年、四十才のとき『日本仏教一貫論』をあらわし、また同年東京帝国大学印度哲学科講師となった。『一貫論』は、のち『仏教統一論』(大綱論——明31、原理論——明36、仏陀論——明38、実践論——昭2)となつて現れたものの基礎で、はじめその範囲をわが国の仏教、ことに鎌倉仏教にかぎつたものが、のち研究の進むとともに全仏教へとひろがりを見せたものである。村上の「一貫」とか「統一」とかいう考えかたの根底には、仏教の近代化への動きを示すものがハツキリ存した。これは内容的には次節の問題に属するけれども、便宜ここで説明すると、同一仏教内に「浄土宗」あり「浄土真宗」あり「禪宗」あり、あるいは「日蓮宗」があつて、相互に張り合つている。しかし、それら各宗の歴史的由来をたずねると、みなこれ同一釈尊の仏教である。あるいは「小乗」「大乘」の対立というけれども、それもみなおなじ仏教内のものとして本来、統一的に理解し把握するべきものである。仏教はその本来性においてひとつである。村上はそう言つたのであり、単にそう言つたに過ぎないのである。今日では全く常識化したこのことが、当時としてはいかに危険な思想として見られたかは、彼が『統一論』第一編の「大綱論」を出した明治三十一年に、己れが所屬する真宗大谷派本山の忌

諱に触れたから、ついに自ら僧籍を脱して難を免れた一事によつてもそのことがわかる。つぎに第二の人物、石川についてであるが、彼は慶応二年、二十五才のとき、それまで四年間在学した京都高倉学寮から郷里金沢に帰り、三年後には自坊に慎憲塾を開いた。そして明治五年、大谷派管長大谷光瑩が時の政府の文教審議委員(教部省出仕)で上京するのに随行し、今後の教学は東京にその中心が移さるべきである³と察知した。これがのちに真宗大学(大谷大学の前身)が明治三十四—四十四年の前後十一年間、東京巢鴨に移居された根本事情である。同じ明治五年に石川は松本白華、成島柳北等と共に大谷光瑩に随い、欧米視察の途にのぼり翌年帰朝したが、旅行先のフランスで梵文経典を見て、これからの仏教研究は原文研究によるべきこととし、程なく慎憲塾生の笠原研寿(当時24才)と本願寺録事(掌儀)南条文雄(当時27才)の二人をイギリスに留学させるにいたつた。じつに明治九年(一八七六)のことである。兩人はオックスフォード大学のマクス・ミューラー博士のもとで英語や梵語を学習したのであつたが、笠原は病氣のため不幸、中途で帰国し明治十六年三十二才の若さで没した。ただ南条は在英八年、有名な『南条目録』(大明三蔵聖教目録)なる偉大な成果をしとげて帰国し、昭和二年(一九二七)に没するまで、生涯に著大な学問的業績をあげたことは言うまでもない。しかも、それらの源がみな石川の大きな願に負うたものであることに注意しなければならぬ。村上にしても石川にしても、その他、清沢満之(一八六三—一九〇三)はじめ仏教近代化の線にうかびあがってくるひとびとの動きの背景には、やはり日本民族自体の近代的社会的変革のあゆみがあつた。そのことを制度的に示すものは、明治五年頒布の「学制」をはじめとする諸教育法制であつた。しかも前述のごとく、この当初の学制制定には、当時の宗教人、教団人自身が参画していたことを注意すべきである。由来、義務教育は国民の文教度推進のため近代国家がきそつて実施してきた方策である。いまやわが国の学童の就学率は九九パーセントであつてその率は世界最高であるとも聞く。しかし、就学率の高さだけでただちに民度のすぐれていることの証拠があげられたとすることは到底できないのである。あたかも時の政府は「人造り」を標榜し、その実現に努力しているが、本来「人造

り」は国家百年の大計であらねばならない。そして「人造り」の基底は、やはり国民道徳そのものであり、その道徳はさらによりふかい普遍的な人間性の探究にもとづけられたものでなければならぬ。本稿で問題にする「勝鬘經」は、インドでのその成立は約千五百年まえのことに属する。しかしながら、その所論の奥底にひそめたものには、あたかもグプタ王朝 (Gupta dynasty 三二〇—五二〇) における国家統一と国民教育の實際を反映したものである。そこで、仏教の宗教的理念にもとづけられたかぎり、そこでの人間像 (human ideal) には、現代の合理的人間の概念に対しては、一見、大きなへだたりをもつもののごとくおもわれもするが、それこそ現代的理性の立場からは、かえって謙虚にしたがい見るべき宗教的普遍的的理想像であり、人間的形成への基本論であると称しうるものである。⁽⁵⁾

2 根本仏教と大乘仏教

仏教は本来、人間のためのものである。ゆえに終始、それは人間の問題で一貫されていたはずである。いな、現に、そして厳密にそれでもって一貫され、充実されているのである。それでいて、忌憚なく言って、なぜ現情としてそれが現代人からは遠ざかっているかに見えるのであるか。それは仏教の側のまちがいであろうか、それともそれを学ぼうとしない者の側のまちがいであろうか。仏教近代化へのあゆみについては、前節にもふれたことであるがやはりそれを普遍的真理とすることから出発しなければならぬ。日本では、聖徳太子のとき以来、「大乘」(mahayana) の仏教一本であったがために、ながくこれと対立する「小乗」(hinayana) をもってほとんど顧みるにあたしいなものであるかのごとくにさえ取扱ってきたのである。それを本来のすがたへもどして、小乗には小乗なりに宗教的意義があり、思想的価値があるとしたのが明治仏教であり、またそれ以後における仏教研究のたしかなあゆみである。たとえば、「阿含經」(南伝では nikaya) は明治以前の仏教では、ほとんど一手に小乗仏教を代表するもののごとく考えられもし、扱われもして、これを中心に全仏教を反省してみるようなことはまず皆無であったとしてよ

い。それが明治仏教では西洋学もしくは世界学の広い視野にひき立てられつつ次第に正当な歴史的地位と思想的評価とを賦与されるに至っている。さきの村上の『一貫論』や『統一論』では、未だ方法的、もしくは概論的にしか「阿含」部のことに触れていなかったが、それらに触発された姉崎正治（一八七三—一九四九）は、明治三十七年（一九〇四）に『現身仏と法身仏』を著し、同四十三年（一九一〇）には『根本仏教』を出すにいたった。両書はいずれも阿含部とこれに対応する南伝ニカーヤ（パーリ語文）との対比と総合の研究によるすぐれた学的成果であったと共に、そこに提挙された「根本仏教」という用語には、単に「発達仏教」に対したときの「原始仏教」という意味以上に、全仏教をみちびく「もとのすがた」としての理念的意味があった。それは、「現身仏」としての釈尊とともに久遠実成の「法身仏」を考えたかぎり、当然に帰結されてくる思想的立場でもあった。村上をついだ宇井博士（昭和38年7月14日逝去）は、釈尊の在世中とその滅後三十年間ほどのあいだは仏教の命脈が純正に保たれたであろうとして同じくこれを「根本仏教」と呼ばれたが、姉崎博士のものは多少のちがいをもち、かりに姉崎博士のものを理論的によべば、宇井博士のものは歴史的和称としてよいであろう。さて宗教的意味の実際からすれば、理論にかたよつてもならず、歴史にかたよつてもならないのである。なぜなら、理論や歴史は人間の知識、すなわち理性的判断に属することであるが、宗教的信仰は知識を超えた知識、つまり智慧（*Drājana*）の領域に属する事柄であるからである。そこで、「大乘仏教」と「根本仏教」との関係の問題にしても、「根本仏教」から発出するものに大乘仏教の意味があり、「大乘仏教」の溯源したところに根本仏教が存する意味がある。大乘仏教は、直接、あるいは具体的には「大乘仏教」の名に負う「経典」の形式をとって表明されたものであるから、それは一方、歴史的所産であると共に、他方、理論的実義において根本仏教と離れない、いな根本仏教そのものである意味をになう。このことを逆にすれば、歴史的に「原始仏教」のものとされる阿含経（ニカーヤ）のうえにも理として大乘仏教の趣意がうかがえるはずである。それでここにも主題たる「勝鬘経」の性格と成立背景をあらかじめながめておこう。

勝鬘經に登場する釈尊は、じつは「影嚮の釈迦」（聖徳太子「勝鬘疏」総序）とて、歴史的事在のシャカムニではない。勝鬘夫人に対し夫人の両親（Kosala 国王 Pasenadi とその妃 Mallikā）から遣わされた「信書」が縁由となり、夫人によって感見された仏身である。この「信書」、つまり両親からの「遣書」が因縁で夫人における仏身の感得があったということは、念仏義の秘訣をさぐる意味で重要であるのみならず、経本文の示すところでは、その信書を奉ずる使者が「内人」の「旃陀羅」（sandha）であったということも、この経の出来た頃の王宮における實際を知らせるものとして興味ぶかい。が、また「勝鬘」開経の一機縁としてこの使人をおさえた所には経原作者のするどい時代感覚があったとしてよい。さて経説の場所をコーサラ（Kosala）国の首都「舍衛城」（Sāvastī）外「祇園精舍」（Jeta-vana-vihāra）とし、そこから釈尊が影現されたのはアヨージャ（Ayodhyā 阿踰闍）国の王宮内であるとしているが、前者には釈尊ご在世のときそのままを現わそうとし、後者には反対に勝鬘經が成立したと考えられる西暦四世紀ごろの同地方における仏教發達の実際を反映したことになる。すなわち、アヨージャ国（今の Oudh 市辺といわれる）は中インドの古国で、古代文明の一大中心地として繁栄を極めたことが、『ラーマヤナ』（Ramayana）にも見えるが、仏教史上には、大乘・小乗共に行われ、室利邏多・無著・世親等の大乘学匠が出た土地として有名であつて（西域記、第五参照）、むしろそうした教学的發達と教会史的發展との結合や結実が勝鬘經の成立であつたと考えてよからう。そういう意味でも、大乘經典それ自体のうちに、歴史的現実の地点には立ちながら、つねに「根本仏教」を志向するものあつたことを否定し得ない。現に、勝鬘經が題材としている「三宝」にしても「四諦」にしても、あるいは「仏身」觀にしても、みな初転法輪（最初説法）との縁由において理解さるべきものばかりである。もともと釈尊の生涯にまつわる「四大靈地」は、生誕のルンビニー（Lumbinī）、成道のブッダガヤ（Buddhagaya）、初説法のムリガダーヴ（Migadāva 鹿野苑）および入滅のクシナガラ（Kusinagara）の四地である。この四大仏事をかぞえるのが主として南伝仏教（小泉）であるに対し、北伝仏教（大乘）では他に四事をくわえて八事とし、これ

を「八相成道」と称している。その新たにくわえた四事とは、(1)降兜率(下天)、(2)托胎(入胎)、(3)逾城(出家)、(4)降魔の四をさし、さきの四霊場を背景とする四事は、このうち托胎と逾城の間に生誕(降誕、生誕または出胎)の一事をはさんで他の三事は降魔以後のものに属する。あるいは八事のうち、降魔をやめて住胎を托胎のつぎにかぞえたものもあるが、いずれにしても生誕前後、または生誕以前をさらに細かに見たところに北伝のかぞえかたの特色があるといえよう。これによって、南伝が「現身仏」(釈尊)本位であったに對し、北伝は努力してその現身仏そのものの由来を明らかにしようとする——つまり、現身仏の理想化をはかり、やがては「法身仏」の觀念に達すべき意味合いを示したと見ることができるところで、この現身仏(釈尊)と法身仏とのつながりと分れ目がじつは、成道と初說法(初転法輪)との間に存するのである。つまり「成道」の釈尊は、理としては「法身」(dharma-kaya)の仏たるにほかならない。さらに溯っていえば、生誕直後の釈尊が、「天上天下、唯我独尊」とさげんだということも、理論的にはこの法身、または法性(dharmata)の自覚、自証であったとしてよからう。要するに、成道の名で語らるべきものは、まさに智慧(prajñā, 般若)そのことであつた。それに対し、悪魔の誘惑にも拘らず、または自らの不図した迷い(不説法の決意)を超えて「初說法」にふみ切られたことこそ、考えかたによつては、ボダイ樹下、金剛宝座上の「正等覚」成就以上に重要なこの世の意味をおびるものでなくてはならぬ。それをまさに慈悲(maitreya)と称するのである。さて勝鬘経は、經典としての文学的構成のうえで「初転法輪」(小乗)への着想をいちじるしく示すものである。なるほど、五比丘を対告衆として説く釈尊というかたち(初転法輪経)から、むしろ対告衆の一人としてその如実説法への領解告白の形式への転換こそあれ、その主題が四聖諦であるあたり、大乘仏教の立場にはありながら題材を「小乗」に求めた形跡の顯著であるのが「勝鬘」一經の文学的および思想的特色であるといえよう。まして勝鬘(Srīmālā)夫人そのひとが嫁して間もない在俗の信者、うら若い青年王者「友称」(Mitrakṛiti)の新妻であつたという所には、かぎりない地上的經營の意欲が封じこめられているのである。四諦

に有作・有量・有辺の「小乗」(阿羅漢・辟支仏の二乗)のそれと、無作・無量・無辺の「大乘」(ボサツ乗、仏乗)のそれとを分け、あわせて八諦(八聖諦)とすると共に、無作の一滅諦こそ究竟・一依の真実諦であり、それが「一乗」(ekayana)の原理、また「如来蔵」(tathagata-garha)の起源であるとする勝鬘經の中心義は「初転法輪」の大乘の発展でこそあると称してよからう。それによって初転法輪は、まさに恒転法輪としてのものに転成し得たのであった。「大乘」(mahayana 摩訶衍)は、したがって、単に小乗に対するというだけの意味のものから、これをあわせ、さらに一切をつくすという意味のものに拡充された。歴史的、思想的にはそういう「拡充」(enlargement)の意味のものが、理論的または論理的には「帰還」または「帰元」の実際であったところに大乘經典の祕義が存しよう。大乘が大乘として固定したのであっては、なおその相対化であるをまぬがれない。これ絶對の一乗として勝鬘經が標榜するものこそ、人間形成の普遍的原理でなければならなかった理由である。

二 勝鬘經とその研究の歩み

1 大乘經典史における地位

勝鬘經、具に「勝鬘師子吼一乘大方便広経」というが、それはこの經の漢訳に三本あるうち、最もひろくおこなわれた第二訳の経題によるもので、サンスクリット名は 'Srimala-simha-nada-sūtra' である。しかし、梵本はいま欠けて存しない。他にチベット語訳(藏名 'lha-moḍpal-phri-gi-ṣen-gelji-sgra')があることから、チベットでもこの經のおこなわれたことが知られる。さて、漢訳三本中、最初に出されたのは北凉、曇無讖 (Dharmakṣa 三八五―四三三、中印の人、玄始元年499中国に来る)訳にかゝる「勝鬘師子吼一乘大方便経」、また第三に出されたのは唐、菩提流志 (Bodhiruci 北印の人、永平元年568中国に来る)訳にかゝる「勝鬘夫人会」で、これは「大宝積経」(大正蔵第11卷No.310所収)の第四十八会である。さらに同第二訳訳者は劉宋、求那跋陀羅 (Guṇabhadra 三九四―四六八、中印の

人、元嘉十二年(435年、中国に来る)で、彼が中国に来た翌年八月、揚州で業を終えたもので大正蔵は第12卷No. 333の所収である。これらにより、この経がインドでは中部・北部地方でおこなわれ、またその成立が四世紀後半ごろであったことが推知される。分量的には漢訳本がいずれも一卷におさめていることから分るように、決して長部のもではない。けれども、内容的には前来のべてきたように、ある意味で大乘仏教の教理的発展の極を示す趣意のところがあって最も注意すべく、また重んずべきものである。現にインドでは、世親(Vasubandhu 五世紀ごろ)がすでにこの経の釈論を作ったといわれ、また諸経論、すなわち①「入楞伽経」第七、仏性品、②「大乘莊嚴経論」第五、③「仏性論」第二・第四、④「究竟一乘宝性論」第二、⑤「大乘宝要義論」第六、⑥「大乘集菩薩学論」(Santideva: Sikṣā-samuccya) 第四、護持正法戒品、⑦「金剛仙論」第七・第八等に引用されており、これらの諸仏書が、五世紀から八・九世紀にかけてのインド大乘仏教思想を代表するものであることから、それらに与えた勝鬘経の影響のすこぶる大きかったものであることが知られる。勝鬘経自体は、教理内容的には「般若」・「維摩」・「法華」、もしくは「華嚴」、ことに「涅槃」・「深密」の諸経と思想的に密接な関係をもつもので、他面「浄土」系統の諸経論とも深いつながりをもっているから、この経の教理思想的解明のためには、将来一層たち入った研究が必要とされるであらう。いまは、本稿そのものが研究序論的意味のものとどまるから、ここで節を改めこの経に対する中国および日本での研究のあとをかえりみ、つづいての経の思想的特色の考察へ進むことの準備としたい。

2 中国・日本における研究略史

インドにおける勝鬘経の成立を、前述のように四世紀後半ごろのこととすれば、それがほどなく中国に伝わって以後、漢訳勝鬘経を中心として、中国はもとより朝鮮・日本でひろくおこなわれた現在に至るまで前後千五百年以上にわたった長期間の流伝中、これが東洋の思想や社会に与えた影響は、決して小さいものでなかったはずである。しばらくこの経に対して諸家が作った研究註釈書の類をながめて、その盛況を推測することとしよう。中国では、まず

劉宋の慧觀（一四五三）が「勝鬘經序」（出三藏記集、第九に収む。以下には經名を略す）を作っており、つぎに道愍（または道愍）が「注解」五卷、法慈が「要解」二卷、ならびに「序」（出三藏記集、第九に収む）を作り、また梁の慧超は「注」若干卷、僧叡は「注」二卷、僧瓊は「文旨」、法珍は「義疏」、法瓊は「注」、慧通は「義疏」、林法師は「疏」、梁の武帝は「義疏」を各若干卷いだす等、すこぶるさかんであり、また曇斌・慧基・僧宗・宝亮・宝誌・法雲（光宅寺、四六七―五二九）・法進等はみなこの經を講習・誦誦しており（以上南地）、さらに北地では、道弁が「注」、慧光が「注釈」、僧範が「疏記」、曇延および靈祐が「疏」を各若干卷いだし、また道登、法上・曇遵・曇衍等、みなこれを講習・誦誦しておる。つづく隋・唐の時代になってからも、慧遠（五二二―五九二）は「義記」三卷を、吉藏（五四九―六三三）は「宝窟」三卷、朝鮮の元曉（六一七―六八六）は「疏」二卷、遁倫は「疏」二卷、窺基（六三二―六八二）は「述記」二卷、靖邁は「疏」一卷、攀法師は「義記」一卷、また明空は「私鈔」六卷を成す等、その研究・講讀、まことに盛大をきわめていた。ここに列挙したもののうち、最後の唐の明空作「私鈔」が、わが聖徳太子（五七四―六三二）の「勝鬘經義疏」一卷に対する末註であった以外は、みな直接漢訳勝鬘經、それも共通して求那跋陀羅（劉宋）訳本に拠る研究であったようである。ただ遺憾なことに、それらの多くはすでに失せて、現在のこつているのは、慧遠「義記」上、中、下三卷のうち上・下二卷と吉藏「宝窟」・窺基「述記」のほかは、明空の（太子疏）「私鈔」だけである。他に、敦煌出土にかかる①北魏正始元年（五〇四）写の「義記」（高昌）、②同延昌四年（五一五）写、照法師の「疏」、③「挾註疏」の各一卷があるが、これらも勝鬘研究のひろかったことの証拠となろう。これら中国でできた勝鬘經に対する諸註釈書のうち、最も注目しなければならないのは嘉祥大師吉藏の「勝鬘宝窟」（大正蔵、37、經疏部五、No. 1744）である。吉藏は「宝窟」の總序で、「此の經は言約にして義富み、事遠くして理深し。豈ただ（止）勝鬘の一經のみならんや、乃ち総じて方等の宗要なり。余、蕝味すでに重ね、鑿鑿とし（年）を累ぬ。古今を拮拾し、經論を搜檢してその文玄を撰び、勅して三軸と成す。若し少しも聖旨に參せば、則ち福は群生に施さ

ん。如しそれ差あらば、請う、冥に加授したまえ」（同上、一頁）とのべているが、たしかに彼以前の約二百年にわたった勝鬘研究を総決算する意気込みでかかった熱意ある書である。自身は三論の宗義に立ちいわゆる八不中道を主としたから、その否定の論法によって前来の諸説をよく批判すると共に、またよくそれらに新たな思想的根柢を与えようとしたものである。疏中しばしば、「此れ一句の経なりと雖も、乃ち仏法の大事なり。心を留めずんばあるべからず」（上末）という類の評言をなしたのは総序に「方等の宗要」と言ったのと同趣意であろう。中国では「勝鬘宗」という一宗こそ成立しなかったが、後述するとき「一乘」や「如来藏」の教理思想は、ただに三論宗ばかりでなく、天台・華嚴・真言・浄土・禅等、大乘仏教の各宗でふかく依用するところであった。「宝窟」ではまた涅槃・法華・維摩等の諸経が広く引用されているのであるが、そういう関連的引証のそのこと自体、大乘經典としての勝鬘経に普遍的特色のそなわっているものであることを証示したと言えよう。

転じてわが国における勝鬘経普及の実際を見るに、最初にあぐべきは聖徳太子による推古天皇の御前におけるこの経講讀の事実であろう。それは天皇十四年（六〇六）七月のことで、つづいて太子は法華経をも講じられたようであるが、それは一途に勝鬘経講讀の成果既に顯著であったことを意味しよう。幸い講讀のあとを改めて「勝鬘経義疏」一卷の製作となり、しかもそれが現代にまで残り得て、不朽の光輝を放ちつつある。奈良時代、それがひとたび中国にもたらされ、彼土の学僧の注目まで浴びてその末註のできたことは既述のとおりである。わが国でも、鎌倉の三経学士凝然（二二四〇—一三三二）がすでに大部の「勝鬘経疏詳玄記」十八卷（うち初五卷を欠く）なる末註を著わし、江戸時代の普寂（一七〇七—一七八一）はまた、主として「宝窟」と太子「勝鬘疏」との対比において「顕宗鈔」三巻を著わした。「顕宗鈔」には、①慧遠の疏、②吉蔵の疏、③太子の疏の「三家の判ずるところ、各、理ありと雖も、上宮（太子）の判ずるところ、深く経の旨を得たり」として、特に太子疏を推賞しているが、またこの疏の実を得たものといわねばならない。かようにわが国では太子勝鬘疏を中心に、各時代にわたり勝鬘経が研究されてきたものであつ

たが、明治以後は時代の機運とともに新たな太子研究がおこり、その一環として太子製作の法華・勝鬘・維摩三經の義疏に対する新研究がはじまり、中でも勝鬘經についてのその成果は花山信勝博士の『勝鬘經義疏の上宮王撰に関する研究』（昭19、岩波）その他となって現われた。また勝鬘經原經の研究も大正、昭和に入って最もさかんで、大正十四年（一九二五）には河口慧海師がチベット語訳本（原名 *Shano dpa'i phre'i gi sei-gehi sgra*）からの和訳公刊に成功し、のちまた昭和十五年（一九四〇）には月輪賢隆博士が「藏・漢・和三訳合璧、勝鬘經・宝月童子所問經」（京都、宝幢会出版）を完成した。そして当昭和三十八年九月には大阪四天王寺復興を記念して奥田慈応師校訳「勝鬘經義疏」が新刊されたことは、日本における勝鬘經研究が、聖徳太子の名とともに幾久しかるべきものであることを証示したといえるであろう。最後に、欧米における勝鬘經研究については寡聞にして殆んど知らないのであるが、いずれそうしたものが内外における学者の協力によって必ずや成るであろうことを確信してうたがわれないものである。

三 勝鬘經の中心思想とその特色

すでに述べた聖徳太子の『勝鬘經義疏』総序では、勝鬘經の全趣意をつぎの三項に要約してのべてある。すなわち、

(1) 勝鬘經に中心人物として登場する「勝鬘夫人」(Princess Srimala)は、もと不可思議 (acintya) であり、如来の分身であるとも、法雲地のボサツであるとも言える。

(2) 彼女は一個の人間としては、幼にして父母 (Kosala 国王 Pasenadi とその妃 Malika) に仕えて孝、中にして夫 (Ayodhya 国新王 Mitrakriti) に嫁して貞淑、終には影嚮の釈迦と共に大乘 (mahayana) を弘通する。

(3) 經体は「歎仏真實功德」以下の十四項目であり、經旨は「非近是遠」の一乘 (ekayana) に真意がある。

この諸項である。さきに引いた吉藏の『勝鬘宝窟』総序の文に比して、いかに太子のものが内容的であり達意的であるかは明瞭であろう。そこで本節では、右の太子疏「総序」の趣意をも参照しながら、勝鬘經の形態や中心思想、お

よびその教理的特色の二三について考えてみることにしたい。

1 文学的構成 勝鬘夫人——信書の秘蹟——仏との邂逅

まず勝鬘經の形態的特質についてであるが、この經は唐訳が「勝鬘夫人会」と題したことによつても明確なように、勝鬘夫人という一女性の信仰告白、または宗教的絶唱が中心になっている。仏典に婦人の登場することは諸長老尼 (theri) をはじめとして、他に決して類例ないことではない。しかしながら、本經のように在俗の婦人が、しかもワキ役でも端役でもなく、れっきとした主人公 (シテ) 役をつとめて現われた經典は、大小乗を通じてほとんど無類なことである。勿論、彼女の念力に應じて「影嚮の釈迦」は、その姿を現わされるのであり、その釈尊の応現と允可・述成のもとにあつてのみ經説はくりのべられ、またその權威を保たれ得るのであるが、「勝鬘師子吼」と題する意味は、どこまでも勝鬘夫人の実説であるとすする所にある。ところで經初に、夫人の両親が彼女に信書を遣わしたことが動機とも機縁ともなつて、この經の世界がくり広げられたことになっているのは、信書のもつ宗教的生活的秘義を開示したものととして、その点でもこの經の文学的特色と共に実存哲学的な密意がうかがわれたのである。まことに、人間が如来に邂逅する(出会う)ことこそ信仏・見仏・歎仏の大因縁でなければならぬ。勝鬘經の全十四段、すなわち①歎仏真实功德、②十大受、③三大願、④撰受正法、⑤一乘、⑥無辺聖諦、⑦如来蔵、⑧法身、⑨空義隱覆、⑩一諦、⑪一依、⑫顛倒真实、⑬自性清淨、⑭真子の各章は、教理思想的には發達した大乘仏教の深義を盛つたものであるが、形式上は一個の人間が宗教的自覚を得、且これを進めていく経路を心理的、社会的と同時に、最も理論的に叙述したすぐれた宗教文学の書であり、内容的には現代的思维にも十分たえ得る哲学の書であると評したい。

2 教理思想 一乘 (ekayana) の道と徳——如来蔵 (tathagata-garha) の理説

『国訳一切經』中で勝鬘經を国語に訳された蓮沢成淳氏は、それに付した經「解題」において、同經の歴史的地位に關し、「翻つて思ふに、本經の如きは、所謂小乗に対する大乘運動が、再転して大小二乗の相即相入を認むる大理想を

示したもので、印度大乘思想最高潮の産物である」という最も注意すべき言葉をのべている。(大東出版社本)(註、引用文中、傍点は筆者が加う)勝鬘經の由来については「序」でのべたように、小乗の「初転法輪」の経説との間に、いくつかの応対や関連を見出し得るのである。彼は、成道の釈迦が一転して苦行林に旧友たりし五比丘に最初説法するのであった。五比丘が縁じられて三世十方の一切衆生に對し悟道の祕密と内義が顕露し打明けられたのであった。それに対し、いま勝鬘はいわば、その三世十方における一切衆生中の一人にはかならない。理として彼女も鹿野苑における初転法輪の座に坐し得た一個人の人間である。しかもいまは、かえって彼女が自得の信境を仏前にあつて告白するのである。それはまさに帰依仏の態度であり、帰依法の実際であり、そして帰依僧の具体相でもあるとしなくてはならない。蓮沢氏が、ひとたび小乗に對する撃発として起された「大乘運動」が、再転して大小二乗の相即相入する高次の思想的立場からの如実な産物としてこの經を見られたことは最も注意に値いする。既述のごとく、勝鬘經こそ初転法輪經(小乗)の大乘仏教版なのである。註釈家は、この經の正説段を教理思想のうえから見て、さまざまに科段するのであるが、しばらく太子「勝鬘疏」によつて示すと、大きくは(一)乗体を明かす、(二)御乗の人を明かすの三とし、さらに(三)と(四)に更に自分行と他分行(以上、明乗体)、総明乗境と別明乗境(以上、明乗境)の別を分つ。「乗」とはいうまでもなく「一乗」(ekavyāna)のことであり、これは大乘とも仏乗とも称してよい。まず「乗体」とは現代における「道徳」の二字の上でいえば「徳」の世界である。このうち、初三章(歎仏眞実功德・十大受・三大願)に跨がる「自分行」が、なおボサツの十地の位でいえば七地以前に属するとされる勝鬘としては自領し自得した分限であるに對し、次下二章(摂受正法・一乗)は八地以上の境涯として「他分行」に属するから、夫人は仏の贊同を得つつ述成するのである。さらに「乗境」とは、「道徳」の「道」の世界に相應し、それを明かす「総」(無辺聖諦・如来藏・法身・空義隱覆)と「別」(一諦・一依・顛倒眞実・自性清淨)の二があるのは、原理論と実践論との区別のようなものである。道理と実修と言つてもよい。もとより宗教上のことであるから二者は別でない。

同時に、勝鬘經の特色は、かえってこの最後の実修面にあつたものであることをも忘れてはならない。經は右につづく最後の一章を「真子」、すなわち如実なる一乗道の行人の名で標しており、太子疏は、これを「御乗の人」を明かす一段とするのである。その辺は、(一)中国慧遠の科段が(慧遠は一經十五章とした)、前十四を「自利の行」、後一(太子疏では流通段に当る)を「利他の行」とし、その「自利」十四のうち前十三は「一乗の体」を顯わし、第十四(真子)章は「信順の益」を示すとしたことや、(二)同じく吉藏の科段が(吉藏は一經十六名あるうち、前十五についてのみ章段を分つべしとする)、前十三章を「正說法」、後二章を「勸信護法」とし、その前十三中、初三(太子疏の明乗体中の自行に当る)は「起説の方便」、後十(太子疏の明乗体中の他分行と明乗境の全体に当る)は「正説」として、真子章を「勸信護法」中に入れたのに比し、いかに太子の疏における科段が明快、且實際的であるかがハッキリするのである。教理思想の中心は、有作・有量(有限)の四諦と無作・無量(無限)の四諦に共通する「滅」(nirvāṇa 涅槃)の一諦こそ「一乗」道にほかならず、阿羅漢(声聞)・辟支仏(縁覚、独覚)の二乗も大力のボサツ(大乘)も(以上出世間)人・天二乗の世間も、帰依仏の一行を介して入法界し、法身の実徳を証示することにある。いわば仏の真実が衆生(人間)の真根底たるべき趣意の表明としての「如来藏」(tathāgata-garbha)の理説こそがこの經最大の思想的特色であると言つてよいであらう。

3 宗教の実修 授受正法——人間の形成

勝鬘經は、教理思想の方面から見れば、一個の緻密な、しかも最高度に發展したと称すべき「大乘仏教概論」の書である。しかしそこには、単なる教理的緻密や概念的發達という以上に、宗教的実修の精神が真根底になっている。いずれの仏典にもまして勝鬘經が全卷に横溢させたのは、「生死」と「煩惱」の問題についての真剣なとりくみのあとであり、同時にそれらからのあふなげない理性的脱却の表明であり、さらに真に宗教的風光に接し得たもののみを示す清純にして氣高い実践への意志力である。さきに遺書の秘蹟についてのべたが、宗教的信仰の實際からい

ば、遠きことが遠からぬことであり、近きことが近からぬことである。信書のもつ秘義は、遠きを近きに宿すことであり、近きに遠くが宿ることである。仏との邂逅が勝鬘夫人をして、「世尊、われ、今日より、いましボダイにいたるまで」十種の道を守りぬかん（十大受章第二）との立誓をなさしめ、また「この実願をもって、無量・無辺の衆生（全人間）を安慰せん」（三大願章第三）との大悲願を表白させたのであったが、この悲願はまた「撰受正法」の一大願に撰尽するのである。この「撰受正法」こそが前にのべた趣意における「根本仏教」であつたとしてよい。これを經句には、「撰受正法、広大義者、即是無量。得一切佛法、撰八万四千法門」（撰受正法章第四）と示してある。この「撰受正法」が、全衆生を開示し、教化し、建立する根本である。しかるに、この「撰受正法」が、即ちこれ、まさに「摩訶衍」（mahayana 大乘）である（一乗章第五参照）。大乘の住することが正法の住すること、大乘の滅することが正法の滅することである（同上）。しかるに、いまだ大乘位に達しない「阿羅漢は、一切に於て無行にして怖畏（不安）の想に住し、人の、劍を執つて来り、己を害せんと欲するが如き」（同上）おもいをするから、仏に、帰依するでなくば、その恐怖から免れられず、まして究竟の樂は得られない。「衆生は無依にして彼彼（いぢいぢのこと）に恐怖し、恐怖するから、いきおい如来に帰依を求める」（同上）のである。仏は方便して阿羅漢や辟支仏にも涅槃（nirvana）を得ることありと示されたが、眞実は如来にのみ般涅槃（pari-nirvana）を得させたまうことがある。生死につけても、分段の生死と不思議変易の生死とがあるが、前者は虚偽の衆生のすがたで、阿羅漢、辟支仏（以上で二乗）の悟につけてむかし「我生已尽・梵行已立・所作已弁・不受後有」の四智を言ったのも、ひとえに方便説であつた。阿羅漢・辟支仏・大力のボサツの意生身、乃至無上ボダイを究竟するのがすなわち不思議変易の生死である。二乗道で一切の煩惱が尽きるのでない。煩惱にも住地（それにさらに四種——見一処・欲愛・色愛・有愛があり）と起の二種がある。その細説はいまひかえるが、四諦はすなわちそうした「生死」や「煩惱」の苦界から脱して眞の涅槃（滅）界にいたるための仏教の根本説である。これに二乗有量の四諦と大乘無量の四諦と、計八諦をかぞ

えるが、究竟は一滅諦にある。涅槃地は第一蘇息処で、ここでは生死の恐怖を離れ、生死の苦を受けない。つづいて経には「声聞・縁覚乘、皆入大乘。大乘者、即是仏乘。是故、三乘即是一乘。得一乘者、得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅三藐三菩提者、即是涅槃界。涅槃界者、即是如来法身」(一乗章第五)と言ひ、究竟の法身を得ることが究竟の一乗たるもので、「異の如来なく、異の法身なし、如来即ちこれ法身。∴究竟とは、即ちこれ無辺・不断なり」(同上)と説明している。そして、その如来が尽未來際、存する理であれば、「大悲も亦、限齊あることなく世間を安慰したまう」(同上)、そのことがまた如来 (tatagata) の意味である。世間にとつて常住の帰依たることが仏・如来の実義である。法たる一乗道と僧たる三乘衆とは、仏・如来から發生し流露したものととして究竟の帰依たるものでない、少分の帰依である。このようにして、衆生を調伏し次第に帰依仏の一法に開導・誘引していくことが、まさに「師子吼」の正義であるという(以上、一乗章第五の趣意)。以下、経は、そうした如来の功德界に衆生を帰入させる為の善行の觀念実修について内容的に詳論、細説するのであるが、その趣意は、聖徳太子が「勝鬘疏」において、「行善の義、もと(本) 帰依にあり」と表明されたことに尽される。すなわち、さきの四聖諦は、甚深の義を説くもので、「微細、難知、非思量境界。是智者所知、一切世間所不能信」である。これを、「甚深如来之蔵」を説くものとする。この如来蔵処において聖諦の義を説くのである(以上、無辺聖諦章第六)。この如来蔵は煩惱蔵を離れたい。それでいて煩惱に染せられず、自性清浄である。故に、衆生の、仏語を信じて、常・楽・我・淨の想を起すのは顛倒ではなく、まさに正見である。この常・楽・我・淨の四波羅蜜以外に如来法身はなく、この仏法身にかかる正見をなし得たものこそ「仏の真子」、すなわちまた、眞の仏子である(以上一諦章第十七)。勝鬘経はこのように、人間(衆生)における超人間的なるもの、すなわち如来蔵(仏性)の普遍的存在を説き、それが煩惱にまどわれたものでありながら、それに染せられず、かえつて煩惱を縁じて菩提 (bodhi 覚) を成ずることにより、人間が眞にあるべき其のすがたにまで形成されていく次第を、「生死は如来蔵に依る」とも、「如来蔵あるが故に、生死を説く」とも、

「生と死と、この二法は、これ如来蔵なり」とも称し、また「もし如来蔵なくば、苦を厭い、涅槃を樂求けやくすることを得ざらん」(以上、各、顛倒真実章第十二)と極言している。これらにより宗教的実修の究極が、如来と一枚になり切った人間の正見・正思惟、乃至、正念・正定の道法であり、禅も念仏も一途にかかる帰依仏の大根本から開導し啓示されてくるものなることを知るのである。

四　む　す　び

—— 大乘的教育と仏教道徳 ——

以上、仏教の近代化から説きおこし、近代学が明らかにした仏教的教説の帰趨として、「大乘」(mahāyāna)というその發展の方向にしたがいながら、内実にはつねにかわらない「根本仏教」(mulabuddharma)の理法がひそんでいること、つまり「一乗」(ekayāna)なることこそが、全仏教の根本理念であるという宗教的真理の実証にたち、その趣意を大乘仏教経典としては般若・維摩・法華・華嚴・浄土の諸経以下みな、それぞれの文学的趣向と構想のうえにおいて明らかにしたとすると共に、とりわけやややくれて出た涅槃經一連の諸経中、「勝鬘」(Sūtrīmalā)の一經が「根本仏教」に対応する意味を最も明確にするものとして、一方ではこの經の成立とそれ以後の研究のあゆみをたどり、他方ではこの經の構成やその思想的特色を明らかにして、とくにその宗教的意味や現代的視点からする中心問題の押えかたについて幾つかの試論をかさねてきた。興味あることは、研究史の面ではインドならびに中国では、勝鬘經の包蔵する教理思想としての「如来蔵」(tathagata-garha)に関する理説が主となつてこの經の研究解釈がおこなわれたに對し、日本では聖徳太子のこの經受容——講讀と製疏以来、勝鬘夫人の宗教的人格を中心とする理解が勝鬘學の伝統的特質となつてゐることである。これは日本仏教の宗教的伝統の事実であると共に、日本人として最も大きなよるこびとしなければならぬことである。研究上の実際としては、直接聖徳太子の『勝鬘經義疏』

に就くのが、右のような事情からもより便宜でもあり、あるいは適切であったかも知れないが、まず一般論として「勝鬘經」の歴史的地位をさだめ、その思想的特質を明確にしたあとで、太子三經義疏の随一としての『勝鬘疏』に向うべきものとしたわけであった。いずれにしても、太子『勝鬘疏』自体が、「經とは、法と訓じ常と訓ず。①聖人の教は、復た時移り俗をか(易)うと雖も、其の是非を改めざるが故に常と云い、②亦、物の軌則と為るが故に法と称す」と説明しているように、仏典の普遍的性格は、時代を異にしながらひとしく実証されていくただひとつの宗教的真理でなければならぬ。その意味において、ほとんどの勝鬘研究家が指摘をなぞざりにしたことであったが、ただわが太子が「終には則ち影嚮の釈迦と共に摩訶衍の道を弘む」(総序)とて見のがされなかつた大乘実道普及の經意を、勝鬘經の終結段に見いだし、返照して一經の真義を領得することは、決して無理なことではなからうと考える。影嚮の釈尊の還帰後、アヨージャ(Ayodhya)の王宮内において新夫人と新王との間にとりかわされた、「われ、大乘の趣意において七才以上の女兒を教育せん」——「われも亦、大乘の趣意において七才以上の男兒を教育せん」との誓いは、遠く現代にまで響きつたわる教育立国の高鳴りである。「挙国人民、皆向大乘」(流通説)の一段こそ、勝鬘經の全趣意を的示するものとしてよい。ひるがえっておもうに、勝鬘夫人が「自分行」として釈尊の前に表明された十大受と三大願は、これを内容的に見るとき、①於所受戒、不起犯心、②於諸尊・長、不起慢心、③於諸衆生、不起害心、④於他身色及外衆具、不起嫉心、⑤於内外法、不起慳心、⑥不自為己、受蓄財物。凡有所受、悉為成熟貧苦衆生、⑦不自為己、行四摂法。為一切衆生故。以無愛染心・無厭足心・無望礙心、摂受正法、⑧若見孤・独、幽・繫、疾・病、種種厄・難、困・苦衆生、終不暫捨、必欲安隱、以義饒益、令脱衆苦、然後乃捨、⑨若見捕・養衆惡律儀、乃諸犯戒、終不棄捨。我得力時、於彼彼處、見此衆生、應折伏者、而折伏之、應摂受者、而摂受之、⑩摂受正法、終不忘失(以上十大受)として、個人的道德と社会的道德とのすべてにわたり、さらにそれを「摂受正法」の一宗教的実修に帰着させておるのであり、また①以此善根、於一切生、得正法智、②我得正法智已、以無厭

心、為衆生説、③我於攝受正法、捨身・命・財、護持正法（以上三大願）として、「正法」(saddharma)の智を得るとこれを護持するとを生活の全目標とするというには、仏教による道德実践の真内容が示されたと言つてよいであろう。これを要するに、勝鬘經は、方法としては大乘的教育を受けさせ、内容としては仏教道德を修得させることにより、具体的人間としての国民を、真に世界的普遍性あるものにならして形成しようとした極めて宗教的目的の明確な理論であつたとされる。しかもその理論の具体的実践こそが、現代人に対し最も大きく課せられていることがらそのものなのである。

註

- ① 金沢大学法文学部論集「哲学史学篇」3（一九五五）「同」5（一九五七）「同」7（一九五九）「同」9（一九六一）の各号掲載論文。
- ② 昭和38年10月15〜20日間、大阪四天王寺復興落慶法要行事あり。同復興会総裁高松宮殿下は、四天王寺（和宗）管長出口常順師の竣工報告あつたに対し、幕財、再建のこれまでの仕事は「俗人」のしわざ、これからが真に「宗教人」のつとめと語られたと聞いた。（同期間中同寺で開催の日本仏教学協会懇親会席上で）
- ③ 拙稿「海外仏教の恩人笠原研寿師」（昭9、9月「海外仏教事情」）参照。
- ④ 拙稿「海外仏教の恩人、南条先生」（昭9、8月「前掲誌」）参照。
- ⑤ 聖徳太子三經義疏全体の哲学的意味と、その中における勝鬘經義疏の地位については『印度学仏教学論集』（宮本正尊教授還暦記念論文集）所収のつぎの拙稿参照。
- ⑥ 「聖徳太子研究 序説（三經義疏の哲学的解明について）」（同書509—512頁）
- ⑦ 宇井博士のことについては、『印度学仏教学研究』第十二卷第一号所収宮本正尊先生「故宇井伯寿先生追悼の辞」（同書362—363頁）参照。

〔本稿は昭和38年度文部省科学研究費による研究成果の一部である。〕