

世親「妙法蓮華經優波提舍」における信

望 月 海 淑

1

『妙法蓮華經優波提舍』には漢訳の二本があり、梵文は未だ発見せられてはいない。漢訳二本はともに大正大藏經に載せられているが、そこには「大乘論師婆薮槃豆釈 後魏北天竺三藏菩提留支 共沙門曇林等訳」「婆薮般豆菩薩造 元魏中天竺三藏勒那摩提 共僧朗等訳」と示されており、この書が世親(天親) Vasuvandhu によって書かれたもので、インドから中国に來た二人の僧によって訳出されたものであることを示している。

世親についてはかつて記したこともあるが、⁽²⁾無着 Asaṅga の弟として出生し、最初小乘を学び、後大乘に転じたといわれ、その著述として『阿毘達磨俱舍論』『唯識三十頌』等が知られている。しかし世親の著述はこのような小範圍にとどまらなかったことは広く知られている。すなわち『十地經論』『無量壽經優波提舍』『妙法蓮華經優波提舍』等々、大乘諸經典の注釈書も数多く存する。

しかして、この書の訳者の勒那摩提 Ratnamati がインドから中国に渡って來たのは正始五年(五〇八)だと伝え、菩提留支 Bodhiruci が入國したのは永平元年(五〇八)のことだというが、魏の國は正始五年に改元し永平元年とな

っているから、これは同年のことで僅かに数ヶ月の差であったということになる。『歴代三宝記』はこの二人の関係について、北天竺の人、菩提流支は魏の国では道希といい、永平二年から天平年間まで二十余年に亘って翻訳に従事したといい、更に

中天竺三藏法師勒那摩提。或云婆提。魏言宝意。正始五年來洛陽殿內訳。初菩提流支助伝。後以相争因各別訳。沙門僧朗覺意侍中崔光等筆受。⁽⁴⁾

となしている。勒那摩提訳出の『妙法蓮華經優波提舎』は僧朗等共訳とし、菩提留支訳出の書は曇林等共訳としてゐるから、あるひはこの両訳は二人に意見の相異を見て別離した以後の訳出になるのかもしれない。

しかし、両者の訳文が全く同一と云つていい位に類似しているのは何故なのだろうか。今はそれについて検討してみる機会がないが、一考の余地は存するところであろう。しかして、この両書はともに妙法蓮華經となしており、妙法華經の訳文をそのまま踏襲しているあたり、羅什訳を参照したことを伺わせるものがあるが、序品の心得自在に引き続いて、善得心解脱善得慧解脱。心善調伏……とその内容にふれている等々、妙法華經に含まれていないものもかなり訳出せられてもいる。このことは羅什訳を参照しながらも、羅什訳になく梵本にあるものを訳出して補ったことを示すものと思われる。又、提婆達多の授記にふれたところがあるから、これによってみると羅什訳所依の梵本とは異本を所依としたものとも思われる。羅什が妙法華經を訳出したのは四〇六年であり、両者のこの書の訳出は五〇八年以降であるから、その間には一〇〇年のへだたりがあり、梵本の相異もまた当然のことであろう。

ちなみに序品の心得自在の以降は

善得^二心解脱^一善得^二慧解脱^一。心善調伏。人中大竜。応^レ作者作。所作已弁。離^二諸重担^一逮得^二已利^一。尽^二諸有結^一。

善得⁽⁹⁾正智心解脱。一切心得自在⁽⁹⁾到⁽⁹⁾第一彼岸⁽⁹⁾。

であり、『妙法華経』はこのところを

速⁽⁹⁾得⁽⁹⁾已⁽⁹⁾利⁽⁹⁾尽⁽⁹⁾諸有⁽⁹⁾結⁽⁹⁾。心得自在⁽⁹⁾。

となしているにすぎない。そしてこのところをケルン・南条本の梵文法華経は

vasubhūtaḥ suvimukta cittaiḥ suvimukta prajñair ajāneyair mahānāgair kṛta kṛtyaiḥ kṛta karāpyair
apahrta bhārair anupṛāpta svakārthaiḥ parikṣiṇa bhava sanyojanaiḥ samyag ajñā suvimukta cittaiḥ
sarva ceto vasiṭā parama paramitā prāptair abhijñānābhijñatāir mahāśrāvakaiḥ⁽⁹⁾

(心痛なく心自在で、心と慧を離れ貴族で偉大な竜であり、作すべきをなし、作さねばならぬことをなし、重荷を捨て自己の目的を達し、存在せる結縛を離れ、正しい教えで心を脱し、一切の心自在で最高の彼岸に到達し、直観の秀でた大声聞たちであった)

となしているから、『妙法蓮華経優波提舍』が所依とした梵本は、ケルン南条本に近いものであったことを思わせる。この趣は方便品の冒頭の部分でも同様であるといえる。

『妙法華経』は

爾時世尊從三昧安祥而起。告舍利弗⁽⁹⁾。

であるのに対して、『妙法蓮華経優波提舍』は

爾時世尊入甚深三昧正念不動。以如実智觀。從三昧安祥而起。起已即告尊者舍利弗⁽¹⁰⁾

であり、『妙法華経』に比べてかなり詳細を極めている。ケルン・南条本は

atha khalu bhagavan smṛtīmān samprajānans tataḥ samādher vyūthnīo vyūthāpy āyusmantān Śār-
iputram amantrayate sma
(11)

(その時に世尊は記憶を思いおこし、三昧より立ち上って、立ち上って長老の舍利弗に語った)
であるから、これもまた『妙法蓮華経優婆提舍』の方に近いことは明白であろう。

この外、『妙法華経』と『妙法蓮華経優婆提舍』の記述を比較すると、後者の記述の方が詳細である点は随所におよんでいるが、このことは両者の梵本にかなりな相違があったことを示すものと思われる。

しかし、序品においては、『妙法蓮華経優婆提舍』は声聞名の列挙をしてはおらないが、これは注釈のために不要であることから、ことさら列挙しなかったのではないかと思われる。

〔註〕

- (1) 大正二十六・一上、一〇下
- (2) 拙著『法華経における信の研究序説』七八以降
- (3) 『歴代三宝記』は菩提留支を菩提流支と記している。大正四十九・八六中
- (4) 大正四十九・八六中、下
- (5) 同 二十六・八上、一八中
- (6) 同 一上、一〇下
- (7) 同 九・一下
- (8) Sādh. 2
- (9) 大正九・五中
- (10) 大正二十六・四中下
- (11) Sādh. 29

世親の『妙法蓮華經優波提舍』（法華論）は上下二巻であり、その内容は序品第一の冒頭から八万人の菩薩等が集まっており名称普聞で無数百千の衆生を度したところまでの法華經の文を挙げて注釈を加え、方便品第二では冒頭から五種法（十如是）のところまでの法華經の文を挙げて注釈を加えたものとで大部分をしめ、譬喻品第三では舍利弗の偈言を挙げて注釈を加え、後の各品は法華經説示の展開上の必要に応じて要をとって言及されるという型をとっている。このため、法華經の各品・各部において世親がどのような見解を持っていたかを詳しく知ることが困難であるといわなければならない。しかし、それらの中にも、世親の法華經に対する理解の一端をうかがい知ることが出来る。

すなわち世親は序品第一は、七種の功德の成就の示現を説いたものであるとして、序分成就・衆成就・如来欲説法時至成就・依所説法威儀隨順住成就・依止説因成就・大衆現前欲聞法成就・文殊師利菩薩答成就の七種類を挙げ、これについて注釈を加えている。

第一の序分成就諸法門中最勝義と自在功德義との二つの成就を示現するもので、釈尊が住した王舎城 *Rājagṛha* 耆闍崛山 *Gṛhṛakūṭa* は他の王城・山にすぐれたものであることを示している。

第二の衆成就とは数と行と摂功德と威儀如法住の成就を示現するものであるとしている。無数の大衆が圍繞しているので数成就であり、声聞は、小乗の行を修し、菩薩は大乗行を修し、更に菩薩等は神通自在に随時に示現し、出家の声聞は威儀一定であり菩薩と同じではないからとして行成就であることを示している。しかして世親は經文を挙げ

て撰功德成就について、声聞功德成就と菩薩功德成就とがあることを詳細に論述して、善知識に依り、一切衆生の利益せんとの心、授記密智・諸通智・真実智の三種智、三種智の所撰の応知によってなされているから撰功德成就となし、釈尊は大衆に圍繞され供養恭敬され尊重讃歎されているから威儀如法住成就だとなして、この故に衆成就だとなしている。

第三の如来欲説法時至成就については、經文の為諸菩薩説大乘經故の言葉をうけて、この法華經には十七種の名があることを挙げ、釈尊が法を説かんと欲する時に即座に説かれているもので最高のものであることを示している。その十七の異名は

無量義經

最勝修多羅

大方広經

教菩薩法

仏所護念

一切諸仏秘密法

一切諸仏秘密藏

一切諸仏秘密処

能生一切諸仏經

一切諸仏之道場

一切諸仏所転法輪

一切諸仏堅固舍利

一切諸仏大巧方便經

說一乘經

第一義住

妙法蓮華經

最上法門

であるという。

第四の依所説法威儀隨順住成就については、釈尊の禪定、世間の變動、過去無量劫の知悉らの三昧成就・器世間・衆生世間の三種を成就したことだとなしている。

第五の依止説因成就については、釈尊が大衆を導くために大光明を放つなどの異相不思議な事を示現し、渴仰の念、聞法の心をおこさしめたことだとなしている。

第六の大衆欲聞現前成就については、釈尊が神變の相を示したのは大法のためであり、大衆をして大法に隨順せしめんがためであるとなしている。そして

第七の文珠師利菩薩成就では、弥勒菩薩の質問に答えた文珠師利菩薩は、宿命智をもって過去の因因果相を現見して十事を成就しているから、現在前の如くにすべてのことが解るのだとなしている。

このように世親は序品の特徴を列記し、それ以下は所説の法の因果の相を示現したものであるとなしている。

方便品第二については、まず釈尊が対告衆として菩薩を選ばず舍利弗を選んだ理由を五種義ありとして、更に如来は四種の功徳を成就しているから衆生を度すことが出来るのだとしている。ここでの四種の功徳とは、生死等を意のままに現することが出来る任成就、染淨の因を自在に示し衆生を導きうる教化成就、法を体得し法の如くに行いうる功徳畢竟成就、どのような衆生に対しても法を説きうる説成就のことである。

かくて世親は五種法に關する注釈を展開している。それによると

何等法——声聞法辟支佛法諸佛法——有為無為法等——名句字身等——謂未曾聞

云何法——起三種諸事說——因緣法非因緣法等——依如来所說法——謂種種言辭譬喩顯說

何似法——依三種門得清淨——常法無常法——能教化可化者——唯為一大事

何相法——三種義一相法——生等三相法不生等三相法——依音声取。以下依音声取彼法——為隨衆生器

說中諸佛法上

何体法——無三二体（無量乘唯一仏乘無二乗）——五陰体非五陰体——仮名体法相義——唯有二乗体¹

となされているから、一大事因縁をもつて出世した釈尊は、一仏乘をもつて衆生を導くことを唯一の目的としていることを示そうとしたものであるとなすことが出来るが、世親は五種法の何体法について、一乗体とは

諸仏如来平等法身。彼諸声聞辟支仏乘非²彼平等法身之体。以²因果行觀不同²故。

としているから、平等法身であることが一仏乘だとしていることを意味している。したがって、平等法身の体たる一仏乘をどううけとめるかが問題となる。

そこで世親は以下の方便品の説示は、四種の疑心を断せしめるためのものだと指摘をしている。それによると、釈

尊は五濁の惡世に出現し、どのような時であろうとも種々の方便説法で導き疑心を断ぜしめ、不信の増上慢の者のためには教えを説かず、仏から法を聞いても謗心をおこす者には説かず、釈尊の教えは先に説くものも今説くものも妄語ではないから、童子がたわむれのために砂をもって仏塔を建てたとしても皆仏道を成ずるように、仏語を一心信解することが大切なところだとなっている。

譬喩品第三においては、舍利弗の「金色三十二 十力諸解脫 同共一法中 而不_レ得_二此事_一 八十種妙好 十八不共法 如_レ是等功德 而我皆已失」の偈言を注釈して、これは舍利弗が人・法無我、一切諸法悉く皆平等なる法を得ることが出来ないでいるからと自責の念で語ったものだとしている。そして世親はこれ以下のものは、七種の喩が七種増上慢心を対治せんがために説かれ、更に三種染慢人のために三種平等が説かれているとなしている。七喩と七種増上慢心の關係は、

顛倒求_三諸功德_二増上慢心——世間中諸煩惱染熾然増上——火宅喩

声聞一向決定増上慢心——自言我乘与_二如来乘_一等無_三差別_二——窮子喩

大乘一向決定増上慢心——無_二別声聞辟支仏乘_一——雲雨譬喩

実無謂_レ有増上慢心——実無_二涅槃_一生_二涅槃想_一——化城喩

散乱増上慢心——実無_レ有_レ定過去雖_レ有_二大乘善根_一而不_二覺知_一。不_二覺知_一故不_レ求_二大乘_一。狭劣心中生_二虛妄解_一。謂

第一乘——繫宝珠喩

実有功徳増上慢心——聞_二大乘法_一取_二非大乘_一——輪王自譬中明珠与之喩

実無功徳増上慢心——於_二第一乘_一不_二曾修_三集諸善根本_一聞_二第一乘_一心中不_レ取以為_二第一_一——醫師喩^③

であり、三種染慢の人は三種の顛倒の信あるもので、それは信三種々乘異^一、信世間涅槃異^二、信彼此身異^三であり、これの対治のために乘平等、世間涅槃平等、身平等が説かれたのであり、その説示は多宝如来の出現、声聞らへの授記、一仏乗の説示等が示すところであるとしている。しかして、釈尊が三乗を説いて一乗となしたのは同義によるからだとして

言同義二者。以^一仏法身声聞法身彼此平等無差別一故。以^二諸声聞辟支仏等乘不同二故有^三差別一。以^四彼二乘非^五大乘一故。如來說言不^六離^七我身^八是無上義^九。

とのべ世親は無上義を提義し注釈を加えている。無上義には、種子無上、行無上、增長力無上、令解無上、清淨国土無上、説無上、教化衆生無上、成大菩提無上、涅槃無上、勝妙力無上の十種があるが、この中の第七の教化衆生無上は地涌菩薩出現のことで、第八・九の成大菩提無上・涅槃無上は如来寿命品の説示によって注釈されたものである。すなわち一乗についての考え方は、方便品中心にとどまるものではなくて、涌出・如来寿命等の各品にまでかわるものであると捉えられていることを示すであろう。

そして世親はこれ以下の各品は、法力・持力・修行力を示現したものだとして法華經の注釈を終っている。

〔註〕

(1) 大正二十六・六上七下、一五下七上

(2) 同 七下、一七上

(3) 同 八中、一七中下

(4) 同 九上、一八中

『妙法蓮華經優婆塞』は方便品の注釈の中の四疑を語る段において、信に闕説している。四疑とは一疑何時説、二疑云何知_レ是増上慢人、三疑云何堪_レ説、四疑云何如来不_レ成_レ妄語のことであるが、この中の第二疑の注釈において世親は

如来不_レ為_レ増上慢人_二而説_レ諸法_一。云何知_レ彼是増上慢_レ為_レ斷_レ此疑_一。如_レ經若有_レ比丘_二実得_レ阿羅漢_一者。若不_レ信_レ是法_レ無_レ有_レ是処_レ如_レ是等故_一①
と語り、更に第四疑の注釈では

此以_レ如来先説法異今説法異_一。云何如来不_レ成_レ妄語_レ為_レ斷_レ此疑_一。如_レ經舍利弗汝等_レ应当_レ一心信_レ解受持_レ仏語_一諸仏如来言_レ無_レ虚妄_一無_レ有_レ余乘_一唯一_レ仏乘故_一②
となしている。この中の前者の説示は法華經の
会中有_レ比丘比丘尼優婆塞優婆夷五千人等_一。即從_レ座起礼_レ仏而退_一。所以者何。此輩罪根深重及増上慢。未_レ得謂_レ得_一。

未_レ証謂_レ証。有_レ如_レ此失_一。……如_レ是増上慢人。退亦佳矣。……汝等当_レ信_レ仏之所説言_レ不_レ虚妄_一③
をうけたものであり、その信は *śraddhā* を意味すると思われる。後者の一心信解は法華經の説示よると釈尊が舍利弗にむかつて仏の所説を信することを強調したことをうけているので、*śraddhā* を意味するとは思われるが、分別功德品では妙法華經が *śraddhā* と *adhimukti* とを一念信解と訳出している例もあり、普通、^④信解は *adhimukti* に對する訳語として使用せられるから、法華經の説示をうけており、*śraddhā* の可能性があるとしても *śraddhā* を

意味するとは断定出来ない。この書の梵文が未発見の現在としては止むを得ないことかもしれない。

しかして『妙法蓮華経優波提舍』は、譬喩品の注釈の中で三種無煩惱人三種染慢を語っており、その中でそれらは所謂三種顛倒信故。何等為^三。一者信^二種種乘異^一。二者信^三世間涅槃異^一。三者信^四彼此身異^一。⁽⁵⁾

であり、三種染慢を対治するために三種平等を説くのだとしている。ここで語られる信は乗や涅槃や身体には種々に異ったものがあるように信することを意味し、それを対治するために釈尊は教えを説いたことを示している。法華経では誤り劣った教えを信解 *adhimukti* するということは種々使用せられるところでもあり、⁽⁶⁾ ここでの信が信解の意が強くても *śraddhā* と *adhimukti* の ⁽⁷⁾ *ābhāra* を意味しているかは即断出来ないところである。

更にこの書は、分別功德品以後の各品について、法力・持力・修行力を示現するものだとしているが、その法力に五門ありとし、その第二に信門を挙げ、それは

如⁽⁸⁾経復有^二八世界微塵教衆生^三皆発^三阿耨多羅三藐三菩提心^一。

ためであるとして分別功德品の言葉を引用している。これは如来寿量の説示を聞いた人々は大饒益を得、無生法忍を得るに引き続いて語られたものであるが、如来寿量の教えを聞いて無上等正覚の心をおこすためには、教えに対するひたすらな信がなければならない。如来寿量品のその説示に先立って、釈尊が一切の菩薩大衆にむかって如来誠諦の語を信解すべしと繰り返し強調せられているが、この時の信解は *śraddhā* であつた。⁽⁸⁾ このことは如来寿量の説示をうけとめるためには、菩薩大衆の心に *śraddhā* がなければならないことを意味していると思われ、分別功德品は如来寿量品の説示をそのままにうけついでいるから、当然教えを聞いて無上等正覚の心をおこすためには信 *śraddhā* がなければならないであろう。世親が分別功德品の説示を引用して信門を注釈した意もそこにあると思われる。

又、『優波提舍』は、觀世音菩薩の名号を受持することによって得る福德 puṇya について二種の義ありとし、一は信力であるとし、信力には又、二種ありとし、

一者我身如_レ彼觀世自在_二無_レ異畢竟信故。二者謂_於彼生_三恭敬心_一。如_二彼功德_一我亦如_レ是畢竟得故。⁽⁹⁾
としてゐる。觀世音菩薩のように異りなく畢竟信ずる等というのは、そのものになり切るように信ずることであるから、そこにては迷い惑うことは全くないのであるから、それは念に近く、これ以上にまかせ切ってしまうというひたすらな信 śraddha はないであろう。

以上、『妙法蓮華經優波提舍』における信を見て来たのであるが、そこにては信が、śraddha を示すと思われるものもあるが、adhimukti 信解であるのか、śraddha であるのかは必ずしも明白でない。それでは世親は信についてのどのような考えを持っていたのだろうか、別のところで調べてみなければならぬ。

そこでちなみに、世親の著述といわれる『阿毘達磨俱舍論』と『成唯識論』を見ると、そこにはそれぞれ次のように示されている。女群訳の『俱舍論』には

信者。令_二心澄淨_一。有説。於_二諦宝業果中_一現前忍許故名_レ信。⁽¹⁰⁾

とあり、真諦訳の『俱舍釈論』には、

信謂心澄淨。有余師説。於_二諦宝業果中_一心決了故名_レ信。⁽¹¹⁾

と示して、女群の現前忍許を心決了と訳出したのが異っているにすぎない。これに対して梵文の Abhidharmakoś-hasya 『俱舍論』は、

tatra śraddhā cetasaḥ prasādaḥ | satya-ratna-karma-phalābhisaṃpratyaaya ity apare |⁽¹²⁾

(その中で信とは心の淨信である。諦と宝と業と果とに対する信類であると、他のものは(いふ))

と梵文の(う)を注釈した称友の Abhidharmakośavyākhyānā

śraddhā cetasaḥ prasāda itī, kleśopakleśa-kaluṣiṅgaṃ cetah śraddhā-yogāt prasīdatī. udaka-prasādaka-
mani-yogād ivōdakaṃ. satya-rata-karma- phalābhisaṃpratyaya ity apare itī. ākāreṇa śraddhā-nir-
deśaḥ. satyeṣu caturṣu ratneṣu ca triṣa karmasu ca śubhāsūbheṣu tat-phaleṣu ca iṣṭāniṣeṣu saṃty
evaitānity abhisaṃpratyayo 'bhisaṃpratīpatīḥ śraddhēti⁽²⁾

(信とは心の淨信なりと。信によって、煩惱・随煩惱に濁された心は淨信となる。水が水を澄淨にする宝珠によるように。諦と宝と業と果に対する信類であると、他のものは(いふ)。四諦と三宝と善不善の業と愛非愛の果において、これらは正であると信類し、明解するのは信なりと、行相をもって信を説示す。)

となしているから、現前忍許・心決了と漢訳されたものが abhisaṃpratyaya であることは明白であるから、それは確かなる信類を意味している。しかしてこの一句の冒頭の信とは心の淨信なりの言葉の淨信は prasāda であるが、ここでは prasāda が本来もっている意味を明示しているといえるであろう。prasāda は大乘の經典等においては淨信と訳出される場合が多いのであるが、ここでは宝珠によって濁った水が澄淨になるとのたとえて prasāda が使用されているから、この語は語根の pra/sad がもっている、静める、喜ぶ、明白にするなどの意において、心境を指す言葉として使用されていることになる。すなわち、この言葉には元來、信の意味は含まれていないのであり、信が静かな清らかな心の状態、作用、性質をもつものであるところから、信とは心の淨信なりとなされたものであろう。し

かして、四諦・三宝と業果を現前忍許するのが信であると他の者はいうのだが、四諦・業因業果は仏の教えの内容であり、仏法僧三宝の中の法にかかわるものであるから、仏或はその教えをそのままにすなおにうけとめて、現前忍許することが信 *śraddhā* であるといふことが出来るであらう。

そしてこの言葉は、大善地法について述べた頌に対して注釈されたものであった。ちなみにこの頌は

信及不放逸 輕安捨慚愧 二根及不害 勤唯遍⁽¹⁶⁾善心⁽¹⁷⁾
と訳され、真諦によつて

信不放逸安 捨差及慚愧 二根非遍惱 精進恒於⁽¹⁶⁾善

と訳されたもので、大善法の所行処の心王を大善地と名づけ、大善地が所有するものを大善地法と名づけ、この法は恒に諸の善心にあることをのべ、そしてこの法は信 *śraddhā* 不放逸 *apramāda* 輕安 *prāśrabdhī* 捨 *upekṣā* 慚 *hrī* 愧 *apatrapā* 無貪 *alobha* 無瞋 *adveśa* 不害 *ahiṃsā* 勤 *vīrya* の十種であり、恒に善心におこることをのべたもので、この章の冒頭の一句は、この中の信に関して詳説したものであった。

したがって信は善心の中に常に存在するところの心所の一つであるから淨信なもので、仏や法等にたいして素直でひたすらで且つ淨信なものでなければならぬであらうし、前述の信等五根は清淨において増上の用ありとする立場をうけつぐものであるといえよう。そしてそのあり方は『大毘婆沙論』にいう

信能為⁽¹⁷⁾諸善根本⁽¹⁶⁾。無⁽¹⁷⁾有⁽¹⁶⁾善品離⁽¹⁷⁾信而成⁽¹⁶⁾。
をうけつぐものでもあらう。

一方、護法造・玄奘訳の『成唯識論』は

云何為信。於三実徳能深忍樂欲心淨為性。對三治不信。樂善為業。然信差別略有三種。一信。実有。謂於三諸法実事理中。深信忍故。二信。有徳。謂於三宝真淨徳中。深信樂故。三信。有能。謂於一切世出世善。深信有力。能得能成。起希望。由斯對三治彼不信心。愛樂証修世出世善。⁽¹⁸⁾

となしてあり、安藤の注釈である梵文の Vijnatimatratāsiddh 45

tatra śraddhā karma-phala-satya-ratnesv abhisampratyayah prasadaś cetaso 'bhīlāsah | śraddhā hi tridhā pravartate | sati vastuni guṇavaty aguṇavati vā sampratyayākārā | sat guṇavati ca prasādākārā | sati guṇavati ca prāptum utpādayitum vā śakye 'bhīlāsākārā |⁽¹⁹⁾

(この中で信は業・果・諦・宝において信頼すること、心の淨信なること、希求することである。実に信は三種に転ずる。事実に於いて、徳あるいは無徳において信頼の相あり。実有と徳とにおいて淨信の相あり。実有と徳とにおいて得ることあるいは生ずることの可能をたおいては希求の相あり)

と述べている。これは善 kusala について述べたところであるが、それは『俱舍論』における、善心の中にはいつも存在するところの心所で大善地法のとこに該当している。ただし『俱舍論』では信・不放逸・輕安・捨・漸・愧・無貪・無瞋・不害・精進の十法を挙げているが、ここでは信・慚・愧・無貪・無瞋・無癡・精進・輕安・不放逸・捨・無害の十一法を挙げている。これは『俱舍論』では、無癡も善根であるが慧を体とし、慧は大地法であるから大善地法であるとはいわない⁽²⁰⁾としていたためであろう。

それはとも角、安藤の注釈 Trīṃśikāvijñaptibhāṣya が示す信に関する釈は、『俱舍論』が示す諦・宝・業・果に対する信頼、心の淨信が信であるとするのと同様であるが、ただここでは、更にもう一條、希求すること abhīlāsa

をつけ加えている。そして、信は実有、徳等に信頼し、淨信し、実有・徳から生ずるものに希求する相があらだと指摘している。そして、三種の信と安慧の注釈とを比較すると、それはそれぞれ、第一の「信実有」は信業・果・諦・宝に信頼すること、第二の「信有徳」はそれらに心の淨信なること、第三の「信有能」はそれらを希求することにあたると思われる。してみると、『成唯識論』が掲げる「於実徳能」は、それぞれ信実有、信有徳、信有能にあたり、それは安慧釈の業果等に対する信頼、心の淨信、希求ということになり、「忍樂欲」はそれをうけたものであると思われる。これが認められるならば、忍は安慧釈の *abhisampratyaya* にあたり、樂は *prasāda-cetas* にあたり、欲は *abhiāsa* にあたることとなるであろう。*abhisampratyaya* は『俱舍論』において忍許と訳出されてもいるので問題はなく、*abhiāsa* は希求することであるから問題はなからと思われるが、*prāda-cetas* が樂にあてはまるかどうかは問題があろう。

『成唯識論』は於三宝眞淨徳中深信樂故としているが、『俱舍論』では *prasāda-cetas* は心澄淨と訳され、信樂とは訳出されてはいない。信樂と訳されるのは普通 *adhimukti* であるが、『俱舍論』においてこの語は勝解と訳出され、『唯識三十論頌』においても勝解と訳出されているから、こゝでの信樂の訳となったものは *adhimukti* の語ではなく、梵文が示すようにそれは *prasāda* かとと思われる。

梵文はこの心淨信(澄淨)について

cetasah prasāda iti śraddhā hi citta-kāluṣya vairōdhikīty atas tat sampratyage kleśōpakleśa-mala-kāluṣya-vigamāc cittam śraddhām āgamya-prādaṭīti cetasah prasāda ucyate | sā punaś chanda-samniśraya
(2)
dāna-kārnika

(心の淨信とは、実に信は心の濁りに相違するから、信の相應の時は煩惱、隨煩惱の垢の濁りをはなれるから、心は信の故に淨信となる、と、心の淨信を説く。信は又、所依を与えるを業とす)

として、信 *śraddha* は心の濁り染汚に相反するものだから、信がある時は煩惱等の濁りとはなれるから、心も信のゆえに淨信となるのだとしている。そして安慧は信に関してこと更にこれを語っており、『成唯識論』も三宝真淨徳中となして信業を語っているから、信について考える時、心の淨信たる *prasāda* は信の性格を語るものとして、重要な意味をもっていると考えることが出来るであろう。そして又、かかる意味で『成唯識論』が示す信業の語も、*prasāda* の意を示すものと思われる。

『成唯識論』が前掲のように、信は於三実徳能深忍樂欲心淨為性。対治不信というのも、信は *abhisampratyaya*, *prasāda*, *abhiśā* の上にあるべきものなるを示していることになる。深蒲正文博士は『唯識学研究』の中で、この語句を説解し、実・徳・能は信の依処、忍樂・欲は信の因果である、として、実とは事理の諸法、この諸法に忍可決定し、徳とは三宝真淨の徳、この徳について深く信樂し、能とは一切世、処世の善法、この善法において力あり、よく得しよく成ぜんと深く信じ希望するから欲を起すとしているが、更に忍可決定に関して、忍決するのは勝解の心所であり、これ信の因にあたる、すなわち信は、この勝解の忍決によって起るころの果であると注釈している。⁽²²⁾

『唯成識論』は信に関して忍樂欲を語った後に、

忍謂勝解。此即信因。樂欲謂欲即信果。⁽²³⁾

となしているが、これは深蒲博士の注釈の基になったところのものであるが、ここでは忍とは勝解の心所であり、信の因であり、樂・欲は信の果であると、忍・樂・欲の關係をのべている。そしてこのあり方は、衆賢の『順正理論』

が示す能資三勝解⁽²⁾。説名為信の説示とは全くちがうものとなり、勝解(信解)こそが信の因たることを説いていることになるであろう。

すなわち信 *śraddhā* は決定したことをそのように印持 *avadhāraṇa* する信解 *adhimukti* を因とし、三宝等に対し信類 *sampratya* し、淨信 *prasāda* し、希求 *abhiśā* するものであり、淨信あるが故に希求は単なる欲とは異り善法においてのものとなるといいうるであらうから、世親の信は三宝等に対し、ひたすらなものが信だということが出来ようか。⁽²⁵⁾

[註]

- (1) 大正二十六・七下、一七上
- (2) 同 同 同
- (3) 同 九・七上、六九・中、*Sadh.* 38~39
- (4) 同 九・四四下、
- (5) 同 二十六・八下、一八上
- (6) *Sadh.* 109 etc.
- (7) 大正二十六・一〇上、一九中
- (8) 拙著『法華經における信の研究序説』三四九
- (9) 大正二十六・一〇中、一九下
- (10) 同 二十九・一九中
- (11) 同 一八八中
- (12) *Pradhan.* 55
- (13) *Yasomitra.* 128
- (14) 藤田宏達「原始仏教における信の形態」(『北海道大学文学部紀要』第六号・八三尚、藤田博士は、この信とは心の澄淨なりについて、『集異門足論』の初期阿毘達磨時代からあったものであり、それは阿含の經的定義に対し別個の立場から新に解

釈を立てる論的定義をなした結果であるとなしている。

- (15) 大正二十九・一九上中、三二二中
- (16) 同 一七八中、ちなみに、pradhan. 55 には「śraddhat' pramādaḥ praśrabodhir upekṣā hrir apatrapā | mu-
ladvayam ahimsā ca viryaṃ ca kuśale sadā」云々。
- (17) 大正二十七・七三七上
- (18) 同 二十九・一九下、三二二中、真諦訳は「癡放逸懈怠 無信無安悼 恒在染若惡」と、pradhan. 56 「mohah pram-
adah kausidyam āśraddhyam styānam uddhavaḥ」とある。
- (19) Tīrṃsika. 26 尚、Sylvain Lévi は信は業・果・諦・宝になんて信頼することの四種を挙げているが、荻原雲来博士は、
これについて、徳を加えており、それは Sylvain Lévi の ratnesv は ratnagunesv の誤りであると指摘している。(荻原
雲来『荻原雲来文集』六三三)
- (20) Pradhan. 55
- (21) Tīrṃsika. 26
- (22) 深蒲正文『唯識学研究』下卷一五九〜一六〇
- (23) 大正三十一・二九中
- (24) 同 二十九・三九一上
- (25) 深蒲博士は忍に關して、これを忍可決定と理解しているが、ここで語られる忍は三宝等に対してのもので、それは sampṛ-
atyaya で示されており、信解が語られるところでは avadhāraṇa で示されている。これは『俱舍論』でも同様であるが、こ
の両語の相異を明白にするために、前者を信頼、後者を印持としておいたが、玄奘は前者を忍許、忍、後者を印可、印持と訳
出している。