

聖徳太子『勝鬘經義疏』 における善の思想をめぐって

梶 村 昇

聖徳太子（五七四―六二二）は『勝鬘經』の御製疏を分類されるに当って、一般と同じくまず大きく序説、正説、流通説の三段に分類されている⁽¹⁾。正説が本經の主体であることはいうまでもないが、その正説を太子はさらに十四章に分科されている⁽²⁾。そのうち太子は初めの五章、すなわち、第一、歎仏眞実功德章・第二、十大受章・第三、三大願章・第四、攝受正法章・第五、一乗章の五章を「乗の体を明かす。言ふ心は万善を皆乗の体と為す」⁽³⁾としている。「乗の体」の「乗」(Yana)とは、衆生を乗せて迷界の彼岸より、悟界の彼岸に運び渡すということである、それは具体的には教法のことであり、「体」とは本体、本質であるから、「乗の体」とは「教法そのもの」すなわち「勝鬘經の教えの具体的なものそのもの」ということである。それではそれは何かといえ、言ふ心は万善を皆乗の体と為す」というのであるから、よるずの善がこの經典の教えそのものであるということになる。

つづけて、次の八章、すなわち、第六、無辺聖諦章・第七、如来藏章・第八、法身章・第九、空義隱覆章・第十、

一諦章・第十一、一依章・第十二、顛倒真実章・第十三、自性清浄章を「乗の境」とし、

正説の中の第二に八章を挙げて、以て乗の境を明かす。言ふ心は夫れ善は自ら生ぜず、必ず境によりて起る(4)と記されている。すなわち、正説中の次の八章は教法の対象を明らかにしているのであって、「乗の体」のところで「万善」を説いたけれど、善というものはおのずから生じてくるものではなく、必ず善の行なわれる境地であるいは場所があつて、それによつて起るものであるから、この八章はその善の行なわれる境地・場所を説いたのである、とされている。そして正説の最後の一章は第十四章、真子章であつて「三忍の菩薩、此の乗を受けて行ずることを明かす」(5)とある。すなわち、三忍(信順の慧)を体得した菩薩が、この善の体と境とを受けて善を御することを明らかにしている章であるとされているのである。

こうしてみると、聖徳太子は『勝鬘経』全体を万善と、善の行なわれる境地・場所と、善を御する人について説かれた経典、一口でいえば善についての経典であると御理解されていることがはっきりする。『勝鬘経』が善についての経典である一般的な理解されているというのであれば、太子の義疏も何ら異とするに足らないのであるが、少くとも太子と同時代、もしくはそれ以前における本経の注釈書(6)のうち、現存のもの(7)には、このような理解を示されているものはない。たとえば、その中でも太子の義疏とほぼ同年代に出て、自他ともに『勝鬘経』注疏の雄とされている唐の吉藏(五四七―六二三)の『勝鬘経宝窟』は第一篇玄意の第三章「経の宗旨を弁ず」の中で、

此の経、章は十五なれども、其の旨趣を統ぶれば、一乗を以て宗と為す。然る所以は凡そ二義あり。一には、凡そ経宗を識らんと欲はば、宜しく経題を観るべし。若し之を舒ぶれば章十五あり、若し之を巻けば則ち一乗に帰す。是の故に一乗を用て経旨と為るなり。二には『法華』に云ふが如し、三世の諸仏、略しては五乗を明し、広く

しては即ち八万の法蔵、広略不同ありと雖も、而も意は唯、一理を顯し、一人を教へんが為なり。(中略) 諸有所作は一乗を明さんが為なり(8)

と述べている。これは『勝鬘經』が一乗を明らかにしようとしている經典であると述べているのである。このことはいうまでもないことであって、太子も義疏の中で、その点を強調しておられる。しかしながらこのような解釈は經典の經典的解釈にとどまっていることであって、經典の内的理解、もしくは体験的、実践的理解とはいいいがたい。

このことは最近の学界の『勝鬘經』の取扱いについても同様なことがいえる。最近の学界では一般に本經を如来藏思想系統の經典として考えようとしている。それはこの經典が『如来藏經』『不増不减經』につぐ如来藏經典であり、如来藏思想がかなり組織的に述べられているからである。このような理解は何も非難さるべきことでもなく、本經の仏教經典史、あるいは仏教学說史上の位置を理解するためには必要なことがらであるが、それはあくまでも經典の理解であり、認識である。理解は仏教の根本であるかも知れないけれども、理解が単なる認識に終ってしまい、認識は論理的操作によって次の認識に発展し、ついには現実を遊離した觀念論に陥ってしまうことは現にわれわれが思想史の上でたびたびお目にかかることがらである。

太子が本經の義疏において、『宝窟』のいうように一乗思想も重視し、また現在の学界のいうように如来藏思想にも力点を置きながらも、それらを「乗の体」「乗の境」として、あくまでも善と善の實踐に包摂して注釈を試みられたことは、太子の宗教性、というよりも、太子が仏教を受容されたときの根本的態度を示されたものといつてよいであらう。太子はこの点について、みずから次のようにいわれている。

若し乗の体を論ぜば、善に二種あり。一には報善、二には習善なり。報善は重きを脱して軽からしむるの能あり

と雖も、但金剛以還に匿れて、仏果に致らず。故に只是れ縁由のみにして正体と為らざるが故に、今は但だ習善を以て体と為す。また解と善とは、解はこれ乗の本、善はこれ乗の末なり。今末に就いて乗と為し、本を以て乗と為さず。何となれば則ち、道に通と不通とあり。若し解を以て乗と為さば、則ち乗の名広からず。善は即ち乃至一たび南無と称するもこれ善に非ずといふこと無し。故に乗の名は即ち広し。所以に只末に就て乗の体と為す。

すなわち、乗の体とは習善（これについては後に述べる）である。よく一般に解—智解・知的理解をもって乗の体とするといわれるが、たしかに知的理解は乗の根本である。これに比べれば、善は乗の枝末であるといえる。しかし、ここではその枝末の善をもって乗そのものとし、知的理解を教えそのものとは考えないのである。なぜかといえば、道にも通ずる道と通じない道があるように、もし知的理解をもって教えそのものであるとすれば、すべての衆生がそれを理解するとは限らない。中には通じないものも多くいるから、知的理解という名は広くすべてのものに通ずるといふわけにはならない。これに対し善は誰にでも開かれたる道である。「南無」と一たび称するだけでもそれは善なのであるから、それはすべての人に可能なことである。であるから、本来枝末であるといわれる善こそ乗の体、すなわち、教えそのものとするのである、といわれている。

このように太子はこの經典の教えそのものを、あるいは一乗、あるいは如来藏と考えることが仏教一般からいえば根本的かも知れないが、それは知的理解であって、衆生の宗教とすることはできないとし、善を教法そのものとされたのである。以下、『勝鬘經義疏』における善の取扱いを中心として、これを他と比較しながら、その特異性を明らかにしてみたいと思う。

太子は以上述べてきたように『勝鬘經』を善を示す經典として把握されたのであるが、『維摩經義疏』『法華義疏』においても同様なことが言える。これについては今詳細に述べる余裕はないが、太子は仏教全体を善についての教えとみられていたように思われる。このような目から、改めて仏教を眺めてみると、まず頭に浮ぶのは、

諸惡莫作 衆善奉行 自淨其意 是諸佛教

の教えである。これは『法句經』一八三にでてくる有名な七仏通戒偈である。しかもこの偈は太子の御子山背大兄王以下の人々に対し、太子が「臨没一うせたまはむとせしとき」に「諸々の悪しきことをばなせそ、諸々の善きわざをおこなへ」と仰せられ、大兄王は「われこのおほせことを承りて以て永き戒と為す。是を以て私の情有りと雖も、忍びて以て怨むこと無し」⁽¹⁰⁾といわれているものである。『法句經』は原始仏教聖典のうちでは、かなり古く成立したもので、その中から善惡に関する教説を見出そうとすれば枚挙にいとまがないほどある。これは『法句經』だけではなく、いわゆる原始仏教經典といわれる雜・中・長・増一の四阿含及び小部の中の一五種、また成立の古いと思われる小乘經典には、繰り返し強調されているところである。これをもつてみれば、仏教には限りないほどの教説があるが、結局、「善をなせ、惡をなすなかれ」の教えに帰着するといってもよい。太子が「解を以て乗と為さば、則ち乗の名広からず」として善を以て乗の体とされたことは、まさに仏教の中心を把握されていたものといえる。

ところが、原始仏教經典では、この善惡の教説を大別して世間的善惡、出世間的善惡にわけている。しかも世間的善は *puñña*、出世間的善は *kusala* というように言葉の上でも明瞭に區別していたらしい⁽¹¹⁾。そして善惡の概念につ

いては、西洋哲学に見られるような形而上学的論究をすることなく、極めて具体的に個々の事象をとりあげて善悪を規定している。これは積尊その人の思惟方法であり、仏教の特色といってもよい。その代表的なものが十善、八正道である。すなわち、不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不両舌、不悪口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見の十種の善と、正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定の八つの正なる道である。このうち十善は中に不邪淫という言葉が使われていることでもわかるように、世間的善業として用いられてきた。事実、十善は原則として在家信者を対象として説かれてきているし、教説全体が生天思想と結びついて説かれている⁽¹²⁾。これに対し八正道の方は世間的な八正道と、出世間的な八正道の二種があり、パーリ文によると、世間的八正道とは「有漏であり、善(puñña)を分有し、執着の果報をもたらすもの」であり、出世間的八正道は「聖にして無漏であり、出世間にして、道の支分であるものといわれている⁽¹³⁾。このように原始仏教においては、善は具体的な個々の業について説かれ、しかもそれは世間的、出世間的とに区別して考えられていたといえる。

この初期の教説『阿含』(āgama・アーガマ)をうけて、これを組織体系化しようとしたものがアビダルマ (abhidharma・対法の論)であるが、中でもその完成態ともいわれるものが『アビダルマコーシャ』(abhidharma Kāśa・俱舍論)である。世親(四〇〇—四八〇・Vasuvandhu)の作である。それでは『俱舍論』では善をどのように説いているであろうか。卷十五分別業品第四の三には、

安隱の業を説きて名けて善と為す。能く可愛の異熟と涅槃とを得し、暫と永との二時に衆苦を済ふが故なり。不安隱の業を名けて不善と為す。此に由りて能く非愛の異熟を招き、前の安隱と(その)性・相違するが故なり。前
の二に非ざる業に無記の名を立つ。記して、善不善と為す可からざるが故なり⁽¹⁴⁾

とある。「安隱(安穩)の業」とは「安穩の果報を受ける業」ということである。すなわち、善とは好ましい報いを得ることのできる業ということである。もちろんここには業の理論と、輪廻の説とが前提となっている。そしてその業(kamma)とは、第四章業品に、

世の別は業に由りて生ず。思と及び思の所作りなり。思は即ち是れ意業なり。所作は、謂はく、身・語なり⁽¹⁵⁾とあって、この世のありとあらゆるものは「有情(Sattva・いのちあるもの)の業」によって起ると説き、その業は思(心の作用・内的意志)と、思の所作(内的意志のはたらき)とにわかれ、思は意業、所作は身業と語業(口業)とであるとする。すなわち身・口・意の三業によって好ましい結果を生ずることが善であるということである。

そして善とはどのようなものであるかを、実に詳細に具体的に個々のことながらをあげて説明している。たとえば、無貪・無瞋・無痴・慚・愧の五種の心作用はそれ自身が善であり、この心作用にともなう大地法・大善地法などという他の心作用は善であり、この他の心作用から起るものも善であるというように、まさに煩瑣哲学といわれる所以をまざまざとみせつけられる思いがするほどである。しかし結論的にいうと、業には無漏(煩惱をとまなわないダルマ)の業と、有漏(煩惱をとまなうダルマ)の業とがあり、無漏の業は仏教の最後の目標である涅槃に導くものであるから、すべてが善であるが、それに対してすべての有漏の業は煩惱をとまなつたものであるから結局は悪である。しかし、その中でも善と悪とをいわずでもない無記とがある。そしてこれらの具体的項目を十八界(六識・六根・六境)にわたって事こまかに説いているのである⁽¹⁶⁾。このように『俱舍論』を含むアビダルマ論書は、原始仏教においてその萌芽をみせていた善悪の定義や分類を明白に、しかも煩瑣に説いたのである。世間的善(有漏)と出世間的善(無漏)との区別も、原始仏教の所説をうけて、より明白にその区別を規定しているのである。しかも、究極の善である出世間

的善とは文字通り、出世間であって、世俗社会を出て出家しなければならないところに伝統的ともいえるインドの出家主義的宗教の姿をみてとることができるし、いわゆる小乗仏教といわれる部派仏教の道德形式固執の状態が現れるのである。

これらのことをふまえて、『勝鬘經義疏』の善の取扱いをみてみると、まず正説の第一章歎仏真實功德章の冒頭に、今日常住真實を歎じ、願つて帰依を為す、昔日の無常に帰依するに異なり、且つ善を行ふの義は、本帰依に在り。今広く万行の道を明かさんと欲す。故に帰依を以て首と為すなり。ゆゑに優婆塞戒經に云ふ、もし三宝に依らずして受戒すれば、戒堅強ならざること、綵色の膠無きが如しと(17)

とある。太子は『勝鬘經』の初めである第一章に歎仏真實功德章のあることを重視され、仏教は「常住真實」を歎じ、「帰依を為す」ことが第一であると見られている。しかもその帰依は「昔日の無常に帰依するに異なり」ついているといわれる。それはこの小論に即していえば、アビダルマ論者が個々の道德的簡条をあげて善となし、その実行を奨めていけるようなものに帰依するのではない。そのようなものは変幻極りないものであって、常住真實ではないということである。太子はこのような道德形式に固執していれば内なる真實の生命を見失ってしまうことを戒めておられるのである。たしかに道德簡条を多くあげて、その実践を要求し、それをもって国民の精神生活の向上をはかろうとするとは、形式主義、律法主義に陥って、真に自由な創造的な国民の内的生命を失ってしまうのである。このような道德簡条の実践には、その統一生命としての宗教的信仰がなければならない。そこでまず常住真實なるものに帰依することが第一であると太子は解釈されたのである。しかもこの章は「万善」をもって「乗の体」とする最初の五章のうち第一章であるから、善との関連に言及されるために「且つ」(さらにまた)という言葉を捜入し「善を行ふの義は、

本帰依に在り」とされたのである。善を行なうことが本経の根本であると解されておられるのであるから、その善を行なうことの意義、あるいは善と称せられる意味といつてもよいが、それは本来帰依をもって始められなければならないということである。帰依が無くとも善を行なうことができるといわれるかも知れないが、それは絵具に膠をまぜないようなもので、すぐに剝げてしまうのであるといわれている。すなわち、善を行なうということは本来帰依があつてこそ善といえるのであつて、そこにこそ本当の意味（義）があるといわれている。言葉を変えていえば、行善とは常住真実なるものが、われわれの生活の上に現れることに他ならない。十七条憲法に「それ三宝に帰せずんば何を以てか枉れるを直さむ」（第二条）、「信は是れ義の本なり」（第九条）と仰せられておられることを思い合わせられるのである。

つづいて第二章は十大受章である。そしてその初めに、

仏の真実を歎じ、常住に依らんと求むるは、本善を修せんがためなり。且つ帰依は即ち昔に異なり、戒も亦まさに昔を改むべし。ゆえに今大受を受くるに昔日の小乗の五戒に異なるなり⁽¹⁸⁾

とある。最初の「仏の真実を歎じ、常住に依らんと求むる」とは第一章の内容を指すのであるから、これは帰依ということである。そしてこの帰依は「本善を修せんがためなり」とあるから、帰依の目的は修善にあるということができる。とすると、第二章は第一章と裏腹になっているということである。わかりやすくするために、順を追って簡条書にこれを示せば、

1. 『勝鬘経』は善を奨める經典であるから善を行じなければならない。（経の構成・総論）
2. 善を行なうに当って、行善というものは本来帰依があつてこそ善といえるのであるから、行善の本当の意味は帰

依に依らなければならぬ。(第一章)

3. そこで第一章で帰依することを述べたわけであるが、これは本来、この經典の根本である善を修せんがためである。(第二章)

ということになる。すなわち、帰依と行善が仏教でいう縁起、相関関係の立場で説かれているのである。

さて、帰依と行善の関係がわかってみれば、次は帰依と行善の具体的なことからなるのであるが、それを太子は「昔日」と「今日」とを比較して述べておられる。すなわち、これを図示すると、

1. 昔日↓無常に帰依↓小乗の五戒

2. 今日↓常住真実に帰依↓十大受↓三大願

となる。「昔日、無常に帰依」したとは、先に述べたところであるが、より具体的にいうならば、現身の積尊に対する英雄的崇拜感情による帰依であるといえる。「小乗の五戒」も五戒そのものは必ずしも小乗ではなく、大乘にも通ずる大切な戒律である。このことは『勝鬘經』の十大受の第一受到「受くる所の戒に於て犯心を起さず」と説き、この五戒を守りつづけることを示していることによっても分るのであるが、それが小乗といわれるゆえんは、太子もこれについて述べておられるように「小乗の戒法は但だ身口を制して、心を制せず」ということにある。「心を制せず」ということは、アビダルマ的善、すなわち、好ましい果を得ようとする功利的な心を制することを示さないということであって、無常である現身の積尊の行化の外的形式だけを模倣しようとするのである。太子はこれを報善(三ページ引用文)といって本経で説く善ではないとされている。これに対し「今日、常住真実に帰依する」とは、法身の積尊に対する永遠真実の生命に帰依することであって、仏の衆生救済の慈悲を仰いで、常にその慈悲の光に照らされな

がら、その中において万行を修することである。それを具体的にいうならば十大受であり、次の第三章三大願に展開するのである。すなわち、十大受、三大願は勝鬘夫人が行なわんとする善の具体的内容ということができる。

十大受は更に三分され、太子はこれのように釈されている。

將に他を化せんと欲せば、必ず先づ己が身を正すを要す。所以に先づ自行を受く。大士の己を正しくするは要す物を化せんが為なり。故に次に撰衆生戒あり。物を化するの道は、但惡を止むるのみに非ず、要す福善を修す、故に第三に撰善法戒あり。然るに第一は自行を以て本と為して兼ねて化他を顯はす。第二は化他を以て宗と為して、仍つて自行を明かす。第三は合はせて自行化他を明かす。即ち備まもさに大士の行を挙げる事明らかなり(19)。

と。すなわち、他人を教化救済しようと思えば、まず自分の身を正しくしなければならぬ。そこでまず最初に自行の戒を受けるのである、として最初から第五受までを撰律儀戒(もろもろの容儀を容える戒)とされている。ここには勝鬘の、それゆえに太子御自身の行善の態度と、上下自他和睦の道とが表白せられている。「和をもつて貴しとなす」という憲法第一条の具体的表現を見る思いがする。ついで、大士菩薩が自己を正すのは、究極のところは自分のためではなく、衆生を教化救済するためである。そこで次に撰衆生戒(衆生のためにする戒)があるとして、第六から第九までの戒を挙げておられる。ここには太子の為政の精神がうかがわれる。最後の第十戒は撰善法戒(善法を撰受する戒)であり、以上の勝鬘の誓いは永遠なるものへの願いつながっていることを明らかにしている。

勝鬘における行善とは「化他」の一語につきるのであって、「自行」もまた「化他」のためであると説かれていゝる。みずからの得悟解脱のみ求める昔日の小乗の行に対し、截然として、化他を先として「仏果に等流する」大乘の行善を示されたのである。しかもそれは「正法を撰取するの心を暫くも敢て忘れず」に衆生と共に、至らぬままに

仏果に趣こうと努力するとされるとところに太子の眞の御姿をうかがえる思いがするのである。

第三章の三大願章の冒頭に、

帰依と受戒と、既に昔に殊なるが故に、願もまた更に勝願を發し、遠く常住法身を期することは、昔日身滅し智亡ずるを願ふに異なる⁽²⁾

とあるのもそれであつて、身心の滅無による悟りを願う昔日の小乗の願と、限りなくつとめて遙かに永久の生命を願う大乘の願とを峻別されておられるのである。

さて、太子はこの第三章までを自分行とし、第四章攝受正法章、第五章一乘章を他分行と區別されている。これは太子独自の見識である。自分行とは「勝鬘は本是れ不可思議なり。但迹は七地に在り。今初の三章は七地の行を明かす。故に自分行と云ふ」⁽²⁾とあるように、勝鬘夫人を七地の菩薩とみ、初めの三章は七地の菩薩の行を説明する部分であるので自分行と名づけるのであるとされている。これも太子の独創的見解である⁽²⁾。七地と八地の差については『十地経』によれば、七地とは遠行地であり、善をなすに当つても意志的努力を必要とするが、八地は不動地であり、何らの努力もせずに（無功用）自然に善行をすることのできると明白な段階をつけている。太子も十大受章の第十受の注疏において、七地以下も大乘ではあるが、まだ大乘の大という意味が明らかになっていない。なぜならば、七地以下の段階では煩惱を断つといつても声聞・縁覺と同じ程度にしかできないし、また三界（欲界・色界・無色界）を出ることはできても、八地以上の菩薩がするように、すべての人々の中に入れてわけへだてなく手をたずさえて、かれらを救っていくというのにはとても及ばない、と明白な區別をもうけておられる。

これに対し『宝窟』は勝鬘を八地の菩薩とみて、以上の三章は正説に至るための「方便」であり、第四、第五章こ

そ太子の御言葉を借りれば勝鬘の自分行であるとしている。勝鬘の立場は高くはなつたが、それではわれわれの手の届かない世界のことになってしまう。宗教が現実を超えた理想的世界だけを説くならば無用な長物に過ぎない。勝鬘を現世における信仰上の未完成の身分と理解せられるところに、太子が現実の国家国民生活に思いを至された現実的宗教把握の姿を拝せられる思いがするのである。さて、自分行に対し第四、第五章は「他分行を明かす。八地以上の行に就いて、其の七地の分に非ざる事を明かす」⁽²⁴⁾とある。七地である勝鬘の分を超えた世界のことであるから他分行と名づけたといわれるのである。言葉をかえていえば、われわれ人間には不可能な行ということである。ところが義疏はその他分行の二章に全体の半分の分量を費しておられる。それはなぜであろうか。まず太子の御釈をみよう。

第四章撰受正法章の冒頭は、

撰受正法章は万善出生の義を明かす。言ふ心は八地以上の一念の心中に、能く五乗の万善を生ず⁽²⁵⁾。

とある。すなわち、この章はすべての善が生まれでてくる意味を明らかにしている章であるとされている。しかし、善については「行善の義は本帰依にあり」とすでに述べられ、それによつて勝鬘夫人は常住真実に帰依され、十大受、三大願を^{おぼ}発されたのであるから、その願が成就せられたならば、それで十分ではないのだろうかという疑問がでる。太子もそこを見通されて「但し物、上の三願を聞いて、便ち願はこれに極ると謂ふが故に」⁽²⁶⁾といわれている。しかし、勝鬘夫人は七地の菩薩なのである。信仰上からいえば、まだ未完成の境地なのである。その立場からなされた願は「八地以上の願を兼ねるには非ざるなり」⁽²⁷⁾であり、だからといって、なおさらに多くの願をこれに加えてみても、それは所詮限りある数に過ぎないものであって「無辺際」といえるものではない。「無辺際」でなければ、その願による「功德」(救いといつてもよい)に洩れてしまう人もでてくる。洩れてしまう人々がでてくるようではこの

経典は完結した経典ということではできない。そこで無辺際の功德が出生する世界が説かれなくてはならない。それが八地以上の世界なのである。この世界は一念のうちに、つぶさに万行を修している世界であり、正法を摂受している世界である。この世界を仰ぎ、この世界に照らされてこそ自分行は永遠なるものにつらなる行となることができるのであり、それは及ぶことのできない世界ではあるが、それを臨み見ながら一歩ずつでも近づこうとする思いが生まれ、それである。太子が他分行を力説せられた意味はここにあると思われる。

さて、この正法を摂受している世界は「能く五乗の諸善を生ずる」のである。しかも次の第五章一乗章において、入一乗章は一に收入するの義なり。言ふ心は総じて能生の八地の行と所生の五乗の諸善とを取りて皆一乗に入る(28)。

と述べられ、「能生の八地の行と、所生の五乗諸善」とが皆一乗に收入されるとされておられる。五乗とは人・天・声聞・縁覚・菩薩の五乗である。この中の人天の諸善はさきに述べたように世間善 (pāṇā) であり、有漏善である。たしかにこの世間においても善はある。そしてその善の果によって幸福を恵まれることもある。しかし、それを久しく保つことはできない。それは幸福そのものにも惑を生ずるからである。太子も「凡夫が欲界・色界・無色界のうちにあつて、その中に理想を求めて向っていくような善は、ただこの三つの世界のうちにあることだけしか考えずに、常住真實なるものを目指していないから、このような善は教えるものとはしないのである」(29)といわれている。これに対し声聞・縁覚の菩薩の善は出世間の善である。しかしその中でも、声聞・縁覚の善は個人を単位とする。かれらは自分が社会苦から救われれば良しとし、菩薩のように自利利他し、衆生と共に救われる道を求めようとするのではない。かれらの善はたしかに涅槃を求めての善ではあろう。しかしそれはいつてみれば愛著の一面であるともいえる。

報いを求めての善（報善）であつて、果を求めずただひたすらに行なう善（習善）ではない。それ故に、このような善は「乗の体」となすことができないのである（三ページ引用文参照）。

五乗の善がこのように別因別果であるならば、それは一乗に収入されることはない。五乗の善が一因から出生してのみ、一果に帰することができるのである。太子はそれを「八地以上の一念の心中に、能く五乗の万善を生ず」とされたのである。太子が摂受正法章において、強い御態度をもって「私の積は少し異なるなり。此の章は正しく出生の義を以て宗と為す」と繰り返し説かれる所以はここにあると思われる。人天の善もそれは八地以上の一念によって生まれたものであり、言葉を換えれば、常住真実なるものがわれわれの生活の上に現れたものであるということなのである。

それではそれは具体的にいえばいかなるものであろうか。太子は実に直截簡明に「捨の心、即ち攝取正法の心なり」といわれ、捨とは「人のために死を取るなり」と仰せられている。思えば凡人とは自分のためにのみ考え行動するものである。本居宣長（一七三〇—一八〇一）が『古事記伝』で『古事記』の神を釈して「尋常ならずすぐれたる徳のありて可畏き物」と述べているが、日本では古神道以来「尋常よつね」、すなわち、普通の人間、すなわち、自分のためをのみ考えている人、それよりすぐれたる人、すなわち、自分の身を捨てて他のために尽す人を神と崇めてきたのである。太子の御釈の中にこの心を拝することができる気がする。

五乗の善がこのように八地以上の一念の心中より出生するのであれば、五乗の善は、その内容、形式が異なっているといても、常住真実に帰依することにおいて同一仏乗となることは明らかである。それは五乗それぞれが己れの方において善をつくすことによって、それが人々の用に立つということであらう。決して個人人格を完成してから他を

救うというようなことではない。それを求めている限りにおいては、現実に実現不可能である。帰依の善はこの世を捨てること（出世間）なく、現実の社会にあって（世間）、常住眞実なるものに照らされて、自己の足らざることを知らされながら、それはそのままに生の限り、を尽す、すなわち涅槃への道に向うということである。これは現実にありながら現実を超える、すなわち世間善と出世間善の融一である。

帰依（第一章）と行善（第二、第三章）とが自分行の中において相関関係をなしたように、攝受正法すなわち五乗の善の出生（第四章）と、一乗への收入（第五章）とが他分行の中において相関関係をなしているのである。そして自分行が他分行を仰ぎ、他分行が自分行を照らすことにおいて「乗の体」は完結していると思われる。

太子は『法華義疏』を万善同歸の書と領解されておられる³⁰。しかし、『法華經』そのものは三乗の善の同歸を述べているだけであって、そこには人天の二乗については述べられていない。しかし、太子はこれを解釈されるに当たって、人天の二乗を加えて五乗とし、五乗の歸一において万善同歸の旨を示されておられる。これは恐らく『勝鬘經』の意をもって『法華經』を解せられたものと思われる。太子がいかに人天の二乗の行ずる善、すなわちわれわれの世界、現実の国家国民生活における善を重視せられたかをうかがい知ることができる。人天の善が世間善として貶せられた小乗仏教は、太子においてまさに仏道へと転成せられたのである。

すでに制限の紙数を越えてしまったために、乗の境、御乗の人についての善の意義を論ずることができなくなったが、機会を得れば続けて論及してみたいと思う。なお、この小論は昭和三十九年より発足し、現在なお続行中の『勝鬘經義疏』の輪読会に参加させていただいたために執筆できたものであって、深く感謝するとともに、浅学のため同会の研究成果を却って汚すことになりはしなかったかと恐れるものである。

（四九・七・七記）

注

- (1) 「夫れ大聖世に応じ、物の為に説法し給ふに、経巻の多少を擧げず、明理の深淺を別たず、皆三段を用ひて説を為す」(四天王寺會本『勝鬘經義疏』三ページ・原漢文・以下本書による)
- (2) これは太子獨特の分科であつて、大陸の諸師はいずれも十五章説を採っている。
- (3) 四天王寺本一一ページ (4) 四天王寺本一一五ページ (5) 四天王寺本一一六ページ
- (6) 『勝鬘經』についての注疏は南北朝時代にすでに十一書、隋唐時代に九書がある。
- (7) 右のうち現存するものは、燉煌本著者不明『義記』一卷、照法師『疏』一卷、慧遠『義記』上巻、吉藏『宝窟』三巻、大乗基『述記』二巻のみである。
- (8) 国訳一切経和漢撰述・経疏部十一・一四ページ・以下本書による。
- (9) 四天王寺本六六ページ (10) 日本書紀卷二十三、舒明天皇・岩波文庫下巻一六四ページ
- (11) 藤田宏達「原始仏教における善悪の問題」印仏研四四号
- (12) 『中阿含經』卷七、『雜阿含經』三四四經、九六四經、『別訳雜阿含經』一九八經等にその事実をみることが出来る。藤田宏達、前掲稿。
- (13) 藤田宏達、前掲稿。 (14) 国訳一切経・毗曇部二六・三〇一ページ (15) 国訳一切経・前掲書一九九ページ
- (16) 「唯識三年・俱舍八年」といわれるように、俱舍を理解することは容易ではないが、角川書店刊『仏教の思想』2・存在の分析/Aピダルマ/V秘部建・上山春平共著は明快な解説書である。
- (17) 四天王寺本一一二ページ (18) 同上二二ページ (19) 同上三二ページ
- (20) 一乗章・同上六六ページ (21) 同上三二ページ (22) 同上二二ページ
- (23) 『宝窟』には勝鬘の迹をいかにみるかについて諸説を紹介しているが、八地の法身とする説が多く、『宝窟』自身も「八地の法身」とみている。七地でも法身とみる説(智度論)があるが、太子は七地の肉身と断じられ、七地と八地の間に明瞭な区別をつけておられる。
- (24) 四天王寺本一一一ページ (25) 同上三五ページ (26) 同上三六ページ (27) 同上三四ページ (28) 同上三五ページ
- (29) 同上六七ページ参照。
- (30) 「如来、即ち万徳の敵軀を動かして真金の妙口を開き、広く万善同済の理を明して、莫二の大果を得しめたまへり」法華義疏總序・岩波文庫上・一六ページ

筆者は本学教授・宗教学