

慈雲尊者の無表論：『表無表章随文釈』を中心に

著者	秋山 学
雑誌名	筑波大学地域研究
号	38
ページ	1-18
発行年	2017-03-31
その他のタイトル	Avijnapti in the Thought of Ziun
URL	http://hdl.handle.net/2241/00145749

慈雲尊者の無表論
—『表無表章随文釈』を中心に—

Avijñapti in the Thought of Ziun

秋山 学
AKIYAMA Manabu

筑波大学地域研究 第38号 別刷

平成29年 3 月

筑波大学人文社会科学研究科
国際地域研究専攻

慈雲尊者の無表論 —『表無表章隨文釈』を中心に—

Avijñapti in the Thought of Ziun

秋山 学

AKIYAMA Manabu

Abstract

Ziun reads the theme of “*āryāṣṭāṅgika-mārga*” (“*hasshō-dō*”; “the noble eightfold path”) in the Dhāraṇī of Bhaiṣajya-rāja-bodhisattva in the 26th volume of the *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra* in his last work: *Abbreviated Commentary on the Dhāraṇīs in the Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*. In this *Commentary*, on the other hand, he tends to interpret the Dhāraṇī of Samantabhadra-bodhisattva in the 28th volume of that *sūtra* from the viewpoint of mahāyāna Vijñāna-vāda (“Yui-shiki”). In what relation can we consider “the noble eightfold path” and “the viewpoint of Vijñāna-vāda”? Besides, according to us, the main stream of the thought of Ziun in his last days can be characterized by the conception of “*ākāśa*” (“*Kokū*”; “the Ether”); how can be related this conception with the viewpoint of Vijñāna-vāda?

Ziun published in 1783 a five-fascicle *Commentary on the “Chapter on the Vijñapti- and Avijñapti”* (“Hyō-Muhyō-shō Zui-mon-shaku”); this *chapter* is included in the third volume of the *Ta-ch’êng-fayüan-i-lin-chang* (“*Daijō Hōon Girinshō*”) written by Kuiji. In this *Commentary*, Ziun agrees to the opinion that the *avijñapti* (“*mu-hyō*”) does not exist in the three *karmans* (“*gō*”) of the *manas* (“*i*”). According to him, the efficacy of the *avijñapti* will be doubled, but such a result is limited only in the seven *karmans* of *kāya* (“*shin*”) and *vāc* (“*go*”). It will be possible for us to surmise that Ziun advocated “*Jū-zen-kai*” (“the ten good precepts”) later so that the efficacy of the *avijñapti* will be doubled through the conception of these precepts as a whole. On the other hand, the *avijñapti* reaches its peak in the “*saṃvara* of *anāsrava*” (“*muro-ritsugi*”), which may be used as a synonym of the *avijñapti*. It can be said that the conception of “noble eightfold path” was figured out from the state of the “*saṃvara* of *anāsrava*” (“*muro-ritsugi*”), which belongs to the “*cittānuparivartins*” (“*zui-shin-ten*”). This “*saṃvara*” is the purest one among the three “*saṃvaras*” (of “*prātimokṣa*” [“*betsu-gedatsu*”], of “*dhyāna*” [“*jōryo*”] and of “*anāsrava*” [“*muro*”]). So an ascetic can experience, in the practice of this “*saṃvara* of *anāsrava*”, the “*catasrā ārūpya-samāpattayāl*” (“*shi-mushiki-jō*”) which corresponds to the “*catasrā ārūpya-dhātus*” (“*shi-mushiki-ten*”), the highest “*devaloka*” (“*ten*”) in this world composed of three *dhātus* (“*kāma-dhātu*” [“*yoku-kai*”], “*rūpa-dhātu*” [“*shiki-kai*”] and “*ārūpya-dhātu*” [“*mushiki-kai*”]). Thus we can suppose that the state of Ziun who longed for the efficacy of the *avijñapti* to be doubled was situated in the “*ākāśa*”.

Key Words : Ziun, Vijñāna-vāda, avijñapti, saṃvara, ākāśa

キーワード：慈雲、唯識、無表、律儀、虚空

Ⅰ. 序 『法華陀羅尼略解』をめぐる問題

江戸時代中後期の高僧・慈雲尊者欽光（1718–1804）の『法華陀羅尼略解』は、慈雲自身による直筆本が筑波大学附属中央図書館（ハ320–59）に所蔵されていることで知られる。この『略解』の末尾には享和三（1803）年三月四日の日付が付されているが、これは日付の遺る慈雲の著作中、現段階で最も晩年に位置づけられるものである。筆者は、晩年の慈雲を考える際、最晩年の直筆であることが明らかとなった『法華陀羅尼略解』をある程度定点として据え、そこから逆照射する視座が文献学的にも有意義だと考えている。

さて筆者は、これまでこの『法華陀羅尼略解』を中心に慈雲研究を進めてきたのであるが、この『略解』には、未だになお問われるべき問題がいくつか秘められている。この著作は『妙法蓮華經』のうち卷二六及び卷二八に収められた六つの陀羅尼について慈雲が注疏を施したものであるが、そのうち卷二六に収められるものが計五つ、すなわち①藥王菩薩陀羅尼（『略解』の一頁～十六頁）、②勇施菩薩陀羅尼（十七頁～二十頁）、③毘沙門天王咒（二一頁～二三頁）、④持国天咒（二三頁～二六頁）、⑤十羅刹女咒（二六頁～二七頁）、一方卷二八に収められるものが⑥普賢菩薩陀羅尼（二八頁～三四頁）一つ、となっている（秋山 2015 : 56-61）。これらの注疏においては、竺法護（239–316）訳『正法華經』に載る陀羅尼の意識漢語を付した後、慈雲が自ら注記を記すという体裁が採られており、その片言隻句のうちに、彼最晩年の思想を探ることがある程度可能である。

この『法華陀羅尼略解』にあつては、上記①②③④⑤⑥の六つの陀羅尼のうち②③④⑤に関して、実質的にはほとんど梵字陀羅尼文に『正法華』の訳語が付されているのみに過ぎず、注解は行われていないのが実情である。それに対し、①にはその末尾に「已上藥王菩薩咒八正道之功力護持法華於末世歟」とあり、八正道と持戒の意味をそこに読み取ろうとする慈雲の姿勢が顕著である。それは①の8行目（「正念」「正思」「正精進」）、13行目（「正戒」）、16行目（「正命」）、19行目（「正見」）、21行目（「正見」）、31行目（「正見」）、35行目（正語）などにそれぞれ、八正道に関わる語釈が見えることによっても証明されよう。「八正道」とは、正見・正思・正語・正業・正命・正精進・正念・正定を指す。以下本論でも触れることにするが、このうち最後の「正定」とは正しい禪定を意味し、四段階の瞑想、すなわち四禪（初禪〔離生喜樂〕・第二禪〔定生喜樂〕・第三禪〔離喜妙樂〕・第四禪〔非苦非樂〕）（中村他 2002 : 432）をその内容とする。一方最初の「正見」は、四諦（苦集滅道）を觀ずることを意味するため、これは見道と呼ばれ（高崎 1983 : 153）、大乘仏教では菩薩地五十二位（十信・十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺）の中、十地（歡喜地・離垢地・發光地・焰慧地・極難勝地・現前地・遠行地・不動地・善慧地・法雲地）の第一・歡喜地の「入心」と等置される（横山 1986 : 394-395）。

一方、⑥普賢菩薩陀羅尼について、正法華に載る竺法護の訳語とは異なった形で慈雲が自らの訳語を記す部分を選び出すと、次のようになる。

- 1 行目 *adaṇḍai* 人法二空 cf.無我（正法華）
- 2 行目 *daṇḍapatai* 斷習氣 cf.除我（正法華）
- 3 行目 *daṇḍavarte* 普皆回向 cf.【回我】方便（正法華）
- 4 行目 *daṇḍakuśale* 恒順衆生 cf.寶仁和除（正法華）
- 8 行目 *buddha-paśyanye* 見諸仏 cf.諸佛回（正法華）
- 9 行目 *sarva-dhāraṇi āvartane* 欠轉義 cf.諸總持（正法華）
- 10行目 *sarva-bhāṣyāvartane* 請轉法輪 cf.行衆説（正法華）
- 12行目 *saṅghaparikṣiṇe* 隨喜功德 cf.盡集會（正法華）
- 16行目 *triadhva-saṅghatulya-arate-parate* 句義契契相応 cf.三世数（正法華）
- 21行目 *anuvartta varttine varttāri svāhā*之句〔※不空本にのみ見える〕cf.隨轉聖説而奉行受持

以上のように、特に1行目、2行目において「正法華」では「我」の文字を用いて漢訳が行われているのに対し、慈雲は敢えてそれに従わず、各々「人法二空」「斷習氣」という訳を試みている。この点がまず注目されよう。「人法二空」とは、説一切有部を中心とするいわゆる小乗諸派に対し、大乘を奉ずる瑜伽唯識学派が特に主張した点である（秋山 2016b : 288）。また2行目に見える「習氣」という訳語は、業（行為）の潜在的余力を意味するが、典型的な唯識学的用語の一つだと言える。そのほか「普皆回向」「恒順衆生」は大乘の香りを漂わせるが、ここからは、唯識が小乗・有部との対決を通して大乘色を鮮明にしたことが想起されよう。慈雲は唯識法相宗に属す僧ではなかったが、彼の仏教学上の思考的基盤が、おそらく唯識学の用語によって基礎づけられていたのを想起することは困難ではない。

さて以上のように、①薬王菩薩陀羅尼では「八正道」が、一方⑥普賢菩薩陀羅尼では「大乘唯識学的傾向」が表明されているとして、これら二者はどのように関連づけられるのであろうか。また慈雲の主たる活動の一つとして、「正法律」の復興を目指し「十善戒」を主唱したことが想起されるが、最晩年の『法華陀羅尼略解』に認められる上掲のような方向性は、「十善戒」の唱道とどのような形で結びつきうるのであろうか。さらに、筆者は既発表の諸論文において、慈雲が最晩年に到達した境地が「虚空」の地平であるということを立証してきた（秋山2016a ; 2016b ; 2015）。唯識学とこの虚空の思想とは、どのような形で切り結ぶのであろうか。本稿はこれらの問題をめぐり、現時点での筆者の見解を明らかにする試みである。

ところで、慈雲による唯識学関係の著作としては、1783（天明3）年、すなわち慈雲66歳のときに公にされた『表無表章随文釈』全五巻がある（全集巻五収録；以降慈雲の著作からの典拠表示は、すべてこの『慈雲尊者全集』の頁数にて行う）。この『表無表章随文釈』は、中国法相宗における唯識学の大成者・慈恩大師基（632–682）による著作『大乘法苑義林章』第三巻に収められる「表無表色章」について、逐語的に注解を付したものである。この「表無表色章」は、本邦でのその受容史に関して、古くは秋篠寺善珠（723–797）による注釈があるほか、中世戒律復興の時期には、唐招提寺覚盛（1194–1249）および西大寺叡尊（1201–1290）らによって、

1236年東大寺における彼らの自誓受戒のための典拠とされるなど、広く読誦されたことが知られる。そして覚盛は『表無表章文集』（全七巻）を、叡尊は『表無表章詳体文集』（上中下）を遺している。また慈雲をめぐっては、宝暦四（1754）年、37歳のときに『表無表章』を講義したという記録が残っているが、『随文釈』からうかがわれる慈雲の姿は、はたして30代後半期のものであろうか、それとも60代半ばのときのもののなのであろうか。加藤精神はこれを「慈雲40代の頃の作」とするが（加藤 1933：110）、その見解の是非もこの検証によって明らかになることであろう。

本稿は、以上のような問題意識のもとに、『法華陀羅尼略解』から出発して『表無表章随文釈』を読み直し、『随文釈』の今日的意義を問おうとする試みでもある。

II. 『表無表章随文釈』の跋文

さて『表無表章随文釈』第五巻の末尾には、慈雲による次のような跋文が掲載されている。

「表無表色章は、文義深遠にして初学、途を得難し。飲光、古人の所解に依倚し、文に随ひて釈を為し録して四巻と為す（※五巻の誤り）。願はくはこの功勲を以て木叉の香、普く濁世悪戒の伊蘭林に薫（かぐ）し、無上正法の燈、永く深遠の昏衢（くろく）に輝かんことを。願はくは法界の衆生とともに破戒の業種、速やかに滅し、無表の倍增、未来際を盡して退転あることなく、未至定中に欲悪不善の法を捨て、定道現思の戒行を成し、変はり易き身に無漏の浄法を受け、菩提樹の下に化相自然なることを得ん。小子飲光謹識」。

この跋文には、慈雲がなぜこの「表無表色章」について注疏を施したのか、その理由を明らかにするための鍵が秘められているように思われる。そこで上の一節から、キーポイントとなるいくつかの語彙を取り出し、以下に語釈を加えることにしよう。

1. 木叉

これは波羅提木叉、すなわち七衆（出家の五衆と在家の二衆、つまり比丘・比丘尼、沙弥・沙弥尼・式叉摩那、および近事・近住）の別解脱律儀を指す。「別解脱」という理由については複数説があるが、戒には比丘戒・比丘尼戒などの区別があるものの、各々防ぐところの戒が異なり、悪業を別々に解脱するところから、七衆それぞれの戒を一まとめにして別解脱律儀と名づける、とする説が妥当であろう（大谷 2004：62）。慈雲が当初より、仏道を受戒によって成り立つ宗教として理解していることが判る。

2. 業種

業とは身業・語業・意業の三つを指す。このうち前二者について、具体的表現をもって他人に明示する業という意味から「表業」と呼ぶ場合がある。この表業のうち善悪の強度の高いものは、その場で雲散するのではなく、目に見えぬ微細な物的力として残存すると考えられ、そのような力を遺す身業と語業の不可視の力が「無表業」と呼ばれた（中村他 2002：993）。ただこの表業と無表業の規定をめぐっては諸説があり、「表無表章」はその諸問題を扱うものである。

3. 無表の倍增

上で触れた「無表業」に関して、慈雲は「倍增」（ないし「倍々増」）という表現を頻用する。上の文脈では、言うまでもなく善業に関して、そこに秘められた潜在する余力を指すわけであり、彼が「無表」という表現をひとまず善業に限って考えていたことが示唆される。そして「倍增」するものに限って「無表」と呼びうる、とする慈雲のここでの理解にも注目しておきたい。

4. 未至定中

衆生が住み往来する世界の全体は、欲界・色界・無色界に三分される。唯識的にはこのうち、色界を初禪・第二禪・第三禪・第四禪に四分する一方、無色界についてもこれを四分する（後述）。それら各々の前段階として、計八つの「未至」が考えられた。

一方「定中」とは、「定」が「三昧」「禪」「禪定」「静慮」などと同義語であり、かつ直前に「未至」という語彙が現れていることから、未至でなく「根本」としての「禪」ないし「静慮」のうちにあることを「定中」と言ったものであろう。ただし、『随文釈』第五門「得捨分別」（440頁）における慈雲の語釈中には「無漏定中」という表現が二度見えることも想起しえよう（後述）。

5. 定道現思

「定」とは上述のように「静慮」を指し、「静慮律儀」は「定共戒」とも呼ばれる。「別解脱律儀」、「静慮律儀」、それに「無漏律儀」を併せて三律儀とされるが、最後の「無漏律儀」は「道共戒」とも称される。これら「静慮律儀」と「無漏律儀」は、併せて「定道律儀」と称され、いずれも現行（種子—すなわち第八識〔阿頼耶識〕に植えつけられた結果—によって生じせしめられた現象的事物）の思（具体的な行為を惹起し、その行為を善・悪・無記に色づけする意志作用）に由来するという点で、別解脱律儀とは異なる。なお種子は「第八識中の生果の機能」と説明される（多川 2001：61）。また「律儀」とは、身口意による過失あるいは悪行を抑制する働きを持つもの、すなわち善行を言い、その逆は「不律儀」とされる。

6. 無漏の浄法

無漏とは、煩惱から解放された状態を言う。一方「浄法」をめぐる慈雲は、『戒学要語』（全集第六卷所収）の中で、戒体をめぐる有・無（空）・色・心という諸解釈に関して、どの説にも妥当性があるという認識を示し、「能発の心」となる浄法界こそ戒体の「体」であると喝破する（秋山 2016a：29）。正法律の核となる「十善戒」とは、身口意の業に関して、これを身三（不殺生・不偷盗・不邪淫）・口四（不妄語・不綺語・不悪口・不両舌）・意三（不慳貪・不瞋恚・不邪見）に分ち、その根源的なあり方を説くものであるが、慈雲はこの十善こそ「浄法界」に他ならないとするのである。

以下、上に挙げたようないくつかのポイント、特に「無表の倍增」「定道現思」「無漏の浄法」といった表現を軸に、『表無表章随文釈』の本文をひも解いてゆくことにしよう。

Ⅲ. 『大乘法苑義林章』と『表無表章随文釈』の構造

まず、「表無表色章」を収める基撰『大乘法苑義林章』および慈雲撰『表無表章随文釈』の構

造を見ておくことにしよう。まず『大乘法苑義林章』は全七卷二十九門より成る。

第一卷〕総料簡章 五心章 唯識義林 諸乘義林。第二卷〕諸藏章 十二分章 斷障章 二諦義。第三卷〕大種造色章 五根章 表無表色章。第四卷〕歸敬章 四食章 六十二見章 八解脫章 二執章。第五卷〕二十七賢聖章 大乘蘊界處義 極微章 勝定果色章 十因章 五果義 法處色義林。第六卷〕三宝義林 破魔羅義林 三慧義林 三輪義林。第七卷〕三身義林 仏土章。

このように「表無表色章」は『大乘法苑義林章』第三卷に収められているが、この章は全十門より成る。以下、全十門の内訳を記し、これに『慈雲尊者全集』第五卷に収められる『表無表章随文釈』において、各門が何頁に載るか、その頁数を併記することにする。

第一門〕弁名 263頁～。第二門〕出体 299頁～。第三門〕仮実分別 318頁～。第四門〕具支多少 328頁～。第五門〕得捨分別 369頁～。第六門〕依地有無 566頁～。第七門〕四大造性 585頁～。第八門〕応成差別 594頁～。第九門〕先後得捨 611頁～。第十門〕問答分別 619頁～。

慈雲の『表無表章随文釈』は全五卷より成るが、上記全十門のうち、第一・第二・第三門が第一卷(261-326頁)に、第四門全体と第五門の前半部が第二卷(327-395頁)に収められている。第三卷(397-490頁)は第五門に関する記述がその全体を占めるが、巻内で第五門の釈は完結せず、「得捨」のうち「捨」の釈が第四卷(491-576頁)冒頭より始まり、この部分が第四卷の末尾近くにまで及んでいる。そして第六門が第四卷の末部より始まって第五卷(577-640頁)に及び、第五卷はこの第六門の残りの部分と、第七・第八・第九・第十門のすべてを収めている。このように、元来「表無表色章」は『大乘法苑義林章』の一部分を占める章に過ぎなかったのに対し、この章を単独で取り出しこれに注疏を施した慈雲の『表無表章随文釈』にあっては、「表無表色章」のうち第五門「得捨分別」に多くの紙幅が割かれる結果となり、実に第五門の釈は、全五卷のうち第二卷から第四卷にまで及んでいる。

次に「表無表色章」を構成する十門の概括的な意味を記すことにしよう(大谷2004: 56-57)。

第一門(「弁名」) 表業・無表業の名を弁ず。

第二門(「出体」) 表業・無表業の体について説く。

第三門(「仮実分別」) 表業・無表業の体の仮実について説く。

第四門(「具支多少」) 七衆それぞれの受ける戒と律とを説く。

第五門(「得捨分別」) 戒を得する縁と時節、またその戒を捨する相と縁とを説く。

第六門(「依地有無」) 表業・無表業の依地について説く。

第七門(「四大造性」) 三界の三律儀業の表業・無表業はすべて、所防の身語によって仮に色と名づけられるが、これらはすべて欲界の所防造悪の身語を造する四大の所造であると説く。

第八門(「応成差別」) 七衆それぞれの戒を受ける者の資質と、その授師について説く。

第九門(「先後得捨」) 沙弥から比丘になったときなどの受戒の順序、また捨戒する際の順序について説く。

第十門(「問答分別」) 以上論じてきたことに対する難を解決する。

IV. 「意の無表」をめぐる議論

ところで、基の著になる『表無表色章』には、古来多くの学僧たちを悩ませてきた問題箇所がある。それは第一巻冒頭に収められる「意に無表ありやなしや」という問題である。これに関して基は次の三説を挙げる（結城 1931 : 358-360）。なお以下、基による「表無表色章」の本文テキストは「」で、一方『随文釈』に見る慈雲の釈は<>で括弧で示すことにする。

あ) 唯善能発説（『随文釈』では264頁～）：

「有る義は、表業に亦三種有り。更に意表を加ふ。〔「瑜伽論」五十三引用〕。故に意表有り、其れ此の意表において無表を発するは、唯是れ善性のみなり。菩薩も亦成ず、唯三支のみ有りて」<後意の三支>、「業道に依るが故に、染と無記を除く。業増上すれば便ち無表を発す。余は則ち然らず」。

この第一師の説を敷衍するなら「菩薩は小乗と異なり、身と語の七支のみならず意の三支についても戒を受ける。大乘による菩薩の本質は、三思（審慮思・決定思・動発勝思）を体とし、審慮思・決定思による「意」の業から動発勝思による「身・語」の業へという方向性を辿る」となるだろう（多川 2001 : 44）。かくして「三業の体はことごとく思であるのに、身三と語四にのみ無表を許して、意三にこれを認めないのは矛盾である」。慈雲はここに<十善業道、体の差別なるに随うが故に、身語の七支の如く、意の三支も亦成ず>と釈す。ただしこれは第一師の見解を釈したままであり、この見解は、第三師の登場によって退けられる（結城 1931 : 359）。

い) 不善亦発説（同266頁～）：

「有る義は不善も亦無表有り。十悪業道の極重なること、方に後の三の意表も亦無表を発して成ずるに、理に何の失か有らん。百行の所摂俱に律儀と名く。此に翻ずれば乃ち是れ不律儀の性なり。故に知る、意の三も亦無表を発す。何が身語を発する思の種を無表と名づけて、独り意の猛なる思ひのみを無表と名づけざるべけんや。故に知る、三表は皆無表有り。三の罰業の中には意の罰重しとするが故に。仙人の意嫌を以て多生を殺すと云ふが故に。〔『二十唯識』頌引用〕。意に無表有り、善不善に通ず。二無記に非ざるべし。然るに意の無表をば是れ色性に非ずといはば、現行の身語の識を発さざるが故に。身語を発する者は彼の摂なるが故に」。

この第二師の説を敷衍するなら「悪なる意業の甚だしきものにも無表の発得を認めて然るべきである、またこの意の無表業は色を発することがないので、色性ではない（大谷60頁）」となろう。ちなみに上掲の説のうち「百行」とあるものについて、慈雲は<十種の不善業道なり。少分離、多分離、全分離、少時離、多時離、盡寿離、自離、勸他、称揚、大歡喜。此れを十の十と為す也>と述べている（266頁）。

う) 不発無表説（同268頁～）：

「有義は意表において総教を以てせば、然りと雖も別文に無表有りと説くを見ざるぞへに、身

語を発する思<第三動発勝思>は外に彰はれて最猛なれば、種を熏ずること増上なるぞへに、無表を発すべし。意の思<審慮思、決定思>は内に発して唯自のみ表知するぞへに、最も増猛といふには非ず。種子を熏ずと雖も<現思種子を熏ずるが故に>用は倍增するに非ず<無表は、思種、身及び語の善惡を防発する功能、増長の位に依りて立つが故に>。故に唯身語のみに方に無表有りといふ」。

この第三師の説を敷衍するなら「大乘の經論には、意業に無表有りとはどこにも記されていない。また、身語二業を発する思は、外部に発動するほどにまで力強く、種子を熏習する際に、その種子に倍增の功能、すなわち無表を発得する。しかし意業の思は内的ゆえにそれほど強力でなく、種子は熏習するが、倍增の功能つまり無表は発得しない」となる（結城 1931：360）。

以上の三説に関して、基は「此の三説の内には、最後を正と為す。外に身語を彰はして、他に表知せしめ、増猛なるが故に」と記している。そして慈雲は<章主の意、第三師の説に同じうす>として基の見解を受諾し、動発勝思の増猛性をここに認める。ただ基のテキストに関しては、ここに異文を伝える本があったことが知られ、それによれば「最後を正と為す」ではなく、「意のままに用いんと為せよ」とであった（大谷 2004：61）。また前掲した叡尊による『詳体文集』では、この部分に関して基のテキストは「此三説内、任意為用、最後為正」とあり、伝承史上の問題がここに介在するということが判る。そしてこの問題に関して、西大寺叡尊と唐招提寺覚盛とはともに意に無表有りとしたうえで、さらに「意の無表を色性とするか否か」という点で両者は見解を異にしたと伝えられる（結城 1931：362-367；覚盛は意の無表を色とせず、叡尊は色とした）。ただ慈雲は、自身にとって彼ら二人が戒律復興の上での「二大士」たる先達であったにもかかわらず（諦闇による『戒学要語』序を参照）、忠実に、上掲の第三師の説を正義とする。もちろん彼は、異本の存在についても知悉していたと思われる。なぜ慈雲はこの点に関して、あくまで「意に無表なし」とする説に忠実であろうとしたのだろうか。以下『随文釈』の読解を通じて、この問題を考えてみたい。

V. 『随文釈』読解

あ) 第一門「弁名」

以下『随文釈』の中から、本稿での考察に関わるくだりを検討してゆくことにしよう。

270頁；「若し此の義に依らば」<意、無表を発せずの義>、「十善を受くるに」<第一師の善意、無表を発するに同じからず>、「十善の種ありと雖も」<此の種、用倍增に非ず>、「唯十類の功能有るを」<功能とは防非止惡>「名づけて律儀と為す。戒は」<律儀即戒>「但七支のみ」<身の殺生等、語の妄語等>、「無表有り」と説くべし」<思の種子、用倍增す>。「律儀の名は通ずれども」<十支>、「無表は局き」が故に」<七支>、「律儀と名づくるに由って皆」<三業>「無表有るには非ず。故に」<或いは律儀にして無表に非ず。謂く、意の三支律儀なり。或いは無表にして律儀に非ず。謂く、不律儀等の無表なり。或いは亦律儀亦無表。謂く、身語七支の無表なり。或いは律儀に非ず、無表に非ず。謂く余の散業なり>、「律儀と」<十善>「無表とは」

＜身語＞、「義、各別なるが故に」＜十善の種は、十類の功能有れば律儀と名づく。思種は、用倍増の位を無表と名づく。其の義、同じからざるが故に＞。

ここで慈雲は、律儀＝無表とする理解を避けるために、認識を精緻化していると言える。①十善の種子は、十類の功能（防非止惡の働き）を持つと言っても、意に関しては、その種子の「用」が倍増するわけではない。無表という表現を用いるためには、その用が倍増しなければならない。身と語の戒、すなわち七戒には無表がある。つまり用が倍増するが、それは身語を司る動発勝思の種子において、その用が倍増するのであって、「意」を司る審慮思と決定思の種子において、用が倍増するのではない。②一方、律儀であるからと言って無表だとは限らない。無表でない意律儀か、律儀でない無表（不律儀無表）か、意の三支でない身語の律儀か、律儀でも無表でもないものか、これらの可能性があるからである、というのが慈雲の釈である。

272－273頁；「又彼の卷〔瑜伽五十三卷〕に律儀を説くに八種あり。一は能起律儀、二は摂受律儀、三は防護律儀、四は還引律儀、五は下品律儀、六は中品律儀、七は上品律儀、八は清淨律儀なり」。

この本文に対して慈雲は＜前七は別解脱律儀。第八は定道律儀＞と釈す。本文では後に「情慮と無漏とを説いて清淨と名づく」とあり、「定」が静慮律儀、「道」が無漏律儀であることが明らかにされる。

289頁；「身語意三の無表は」＜章主は意無表を発せざるを以て正義と為す。彼の所依の論なり。今は能依の三表に無表有るに約す＞。

このように慈雲は、身語意三業すべてに無表を認める記述が見られるたびに、意に無表を認めないとした先の議論と突き合わせ、両者を止揚しうる視点を探求する。

299頁；第一門の末尾の部分であるが、ここに「律儀無表」という表現における「合釈」の意味が論じられる。「律儀等即ち無表ならば皆持業釈なり。律儀の無表ならば依主釈なり。其の定道の無表は別を以て総を簡（ハブ）く」＜定道の別称を以て無表の総称に簡（エウ）ぶ＞。

ここには「六合釈」として知られる用語のいくつかが見える。「六合釈」とは1）並列的複合語を指す「相違釈」（ドヴァンドヴァ）、2）同格限定複合語を指す「持業釈」（カルマダーラヤ）、3）格限定複合語を意味する「依主釈」（タトプルシャ）、4）数詞限定複合語を表す「帶数釈」（ドヴィグ）、5）所有複合語を表す「有財釈」（バフヴリーヒ）、そして6）副詞的複合語を意味する「隣近釈」（アヴァイーブハーヴァ）である。すなわち「律儀」と「無表」とが同格であれば持業釈、「律儀」が属格であれば依主釈となる。「定道の無表」とは別称を以て総称を簡く、との『表無表色章』の本文に続き、慈雲は＜「無表」とは「定道」の別称たりうる＞との解釈を示す。すなわち律儀三種のうち、別解脱律儀は身語意三業に関わるものであり、そこには意が含まれるが、意に無表業はないとされた。それに対し「定道の無表」とあるのは、「定道」すなわち静慮律儀と無漏律儀は無表業に尽くされるため、定道律儀の別称として「無表」を用いて差し支えない、の意だと解するのである。ここでも慈雲の理解は一貫している。

い) 第二門「出体」

300頁；「身と語と二の表業には、唯だ現行せる」〈種子を簡く〉、「第三の動発の」〈審決二思を簡く〉、「善と不善との」〈処中も亦、此に撰す〉、「思を取りて、以て自体」〈実業〉「と為す。意表には前の二思」〈審決〉「を以て、体と為す」〈或る義に、意表も亦動発勝思を取る。今の義と異あり。義灯は正しく決定思を取る〉。

唯識説にあつては「現行熏種子」（現行が、その種子を阿頼耶識中に薫習すること；多川 2001：85）および「種子生現行」（種子が現行を生起させてゆくこと；多川 2001：88）の交替が基本理念となる。この一節でも、意に無表業無しとする慈雲の理解は一貫している。なお『義灯』とは、法相宗第二祖慧沼（650－714）著『成唯識論了義灯』（全七巻）のことである。

303頁；「其の別解脱律儀と処中の一分との無表は、善思の種子の上に身語の悪を防ぐ戒の功能と、及び身語の善を発する戒の功能とを以て体と為す」。

「処中」が、無表色の第三類である「非律儀非不律儀の無表」を意味することは、慈雲によって既に示されている（第一門277頁）。上掲の一節のうち「戒の功能」とある個所について、慈雲は〈種の用倍増す〉と釈す。

305頁；「故に唯識に云く」と『成唯識論』を引く箇所において慈雲は、〈定道の無表は皆、思の字に収まる。別解脱律儀及び不律儀処中の無表は、思願に収まる〉とする。

306頁；「思種」についての慈雲の釈は、この『随文釈』中、おそらく最長のものの一つであろう。〈此に本有と新熏と及び合成との義有り。唯識疏に云ふ。若しくは新熏種は念々種子の体新たに培生する上に無表を立つ、若しくは本有の種は体増せずと雖も、而して功能倍す。若しくは新旧合はせ用ひるならば、唯新熏種の倍々の生ずる時の用の増上を取って、本有の力を用ひず、新に及ばざるが故に。初種を薫ずる時、旧も亦種を生ず。今、所立の無表は唯、新熏の上に依って立つるなり。用増を勝と為す。既に現行なし、如何ぞ種起きん。此の祈願の思の種子の上に約ツゞめ、散の無表を仮立するなり。又思の種子とは、所依の体にして現存するに非ざるを顯す〉。

「本有」は「本有種子」の意であり、これは元来阿頼耶識中にある種子を意味する。上の一節には、唯識説をめぐって行われた「新古合生説」に触れる議論が見られる。基は『大乘法苑義林章』を著すとともに、師の玄奘（602－664）を助けて『成唯識論』の漢訳を完成させたと伝えられる。この『成唯識論』は、護法（ダルマパーラ；530－561）の説を中心にして、世親（ヴァスヴァンドゥ；400－480）著『唯識三十頌』に対する既存の注釈書の諸説を玄奘がまとめたものであり、その『成唯識論』第二巻には、種子の本有／新熏に関する議論の痕跡が認められる（太田 1977：31-34）。護月は唯本有説（本有種子のみを認める）、難陀は唯新熏説（後天的な新熏種子のみを認める）を立てるのに対し、護法は本有種子と新熏種子の並存を認め、新古合生説を立てた（横山 1986：398）。文中に三つの「若しくは」が見られるが、これは以上三説を指す。また文中の『唯識疏』とは、護法説を正義とする法相の正嫡、即ち基による『成唯識論掌中樞要』、弟子の慧沼による『成唯識論了義灯』、その弟子の智周（668－723）による『成唯識論演秘』が「唯識三箇の疏」とされることを受けていると思われる。ただ慈雲は「今、所立の無表は唯、新熏の

上に依って立つるなり。用増を勝と為す」とし、無表論と用増論を基に新薰説に傾いている。

311頁；「身語の業色を発すの思」＜動発勝思＞、「能く身語の悪戒の色を防ぐに」＜七支の悪を謂ふ。殺盗妄語等＞、「由るが故に、種を熏じ」＜現行の思、能く種子を熏ず。此の種に非を防ぐの功有り＞、「無作戒の色を成す」。

慈雲が言う「念々倍增」とは「現行の思が、防非止悪の効能を持つ種子を熏ず」という事象を表現したものである。そして313頁からは、＜静慮・無漏の無表の体を出す＞と慈雲の釈がある。

314頁；「静慮の無表は、法爾の」＜散の無表の作業を仮藉するを簡く＞、「一切の上、二界十七地の」＜色界の九地無色の八地。是を十七地と名づく。色界の九地とは、四根本と及び四の未至と中間禪なり。無色の八地とは、四空の根本と四未至となり＞「中に於いて有漏定と俱なる」＜無漏と俱なる者を簡く＞「現行の」＜種子を簡く＞「思の上に、欲界の悪戒を」＜種子＞「防ぐ功能有るを以て体と為す。此は道と俱なる無漏戒の外の静慮律儀を説く」。

315頁；「無漏の律儀は、法爾（ホニ）の一切の土地に、有る所の無漏道と俱なる現行の思の上に、能く欲界の諸々の犯戒の非を断ずる機能を以て体と為す。二界十地に応ずるに随いて此れあり」＜色界の六地無色界の四地、是を十地と為す。色の六地とは、四根本定と及び未至と並びに中間禪なり。無色の四は知りぬべし＞。

以上の二カ所に関して、まず「法爾」は「本有」とも言い換えられる（横山1986：398）。また中間禪とは、色界四禪（前出）のうち、初禪と第二禪との中間の段階を指す。一方未至地とは、色界初禪の近分定（四禪を根本禪〔根本静慮〕といい、すべての根本禪を得る直前の段階として、近分定という三摩地があるとされる）を意味する。釈に見る慈雲の理解は簡潔にして正確である。なお上掲の一節における「四無色定」とは、禪定の最高段階を示す四段階を指し、順に空無辺処定（虚空の無辺なることを観察する）、識無辺処定（心のはたらきが虚空に等しく無辺であると観察する）、無所有処定（何ものも対象を見ない）、そして非想非非想処定（そのようにみる想念があるのでなく、ないのでもないと観ずる）を意味する（高崎 1983：159）。

316頁；「此の二」＜道定＞「の戒体はともに現行の思なり」＜有漏定と無漏慧と。その体異なると雖も、俱に是れ現行の思を戒体と為す＞、「随心転なるがゆえに」＜随心転故とは、思の現を取る所の由なり。別解脱の心、悪・無記に在ると雖も、戒体を失わざるに異なるが故に＞。

ここで「随心転」とは、一定の精神状況の下でのみ働くもの、具体的には、静慮律儀と無漏律儀を指し、不随心転なる別解脱律儀とは区別される。そのうち特に無漏律儀は、『阿毘達磨大毘婆沙論』（大正大藏経27、726b29－c3）において「八道支とは、謂はく正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定なり。正見即ち慧、正思惟即ち尋、正語・業・命即ち随心転。三根より発する所のものにして、身語の無表。余の三は名の如し。即ち心所の性」と述べられるように、八正道中の正語・正業・正命として位置づけられ、無漏道中の身・語業に関わるものである。この点で、「無表」が特に無漏律儀との関連のうちに考えられることには十分な妥当性がある。特に初期有部論書にあっては、無表業の用例が無漏律儀を示し、「無表業はむしろ無漏律儀的なところから発想されたものとも言える」（青原 2005：874）。慈雲は、意に無表なしとする立場であるから、身・語業に関わる無漏律儀こそ「無表」を論ずる上で最も相応しいと考えたで

あろう。一方別解脱の戒体は、たとえ不善なるものに心が向おうとも、それ自体は損なわれることがない。

う) 第三門「仮実分別」

318頁；「若し表と無表とは二業」＜若し表業は小乗には唯二有り、若し無表は則ち、大乘の一師は亦唯二有り＞、「三業にまれ」＜若し表業は、則大乘には三有り。無表業は、則大乘の一師は更に意無を立つ＞。

すなわちここでも慈雲は、先の「第三師」の説、すなわち表業は身・語・意にありとするものの、無表業については身・語の二つのみに限られる、とする解釈を追認するのである。

え) 第四門「具支多少」

347頁；「定と道との二心」＜定道二戒＞「は生ずるに」＜定心・無漏心を＞「即、理に順じて」＜真理もしくは道理＞「而も能く物を益し」＜物とは能く得るの人＞、「法爾、悪を破す故にまた七を具す」。

先にも出た「法爾」については、ここに詳しい釈がある。＜別解脱の随行有りてその受体を護るには同じからざるが故に、法爾は造作を簡くが故に、上の「生即順理」とは、別解脱の受くるに必ず事相有るを簡く。今の法爾破悪は、別脱の造作の体を護るを簡くなり＞。

つまり慈雲によれば、別解脱律儀は事相をもって発得しうるものであるが、定共戒と道共戒の二つは、法爾すなわち本有種子からして直ちに悪を破する性格のものである、ということになる。

367頁；「十善は即ち善業道なり」＜此に十善と云ふは、百行の十善にあらず、律儀の体を示す。故に十善即ち善業道と云ふなり＞。「既に意に無表ありと許す」＜業道は即ち無表の義なるが故に＞。「即ち十支を具すべし」＜上の釈名の中に、意無表を発せざるを正義と為すは、所依の義なり。此に具十支と云ふは大乘不共の義なり＞。「菩薩の律儀は」＜三聚通収して律儀と云ふ＞。「十支を制するが故に」＜制とは、十善世間の戒に簡ぶ。是れ自然の戒にして制裁にあらざるが故に。十支とは、比丘戒等の意の地を本と為すべく簡ぶが故に＞。「性罪を治するが故に」＜十悪、俱に其の性、罪と為る＞、「色の支は唯七のみ」＜十支の無表の中に、前七の所防は是れ色なり。故に色支唯七と云ふ＞。「後の三は非色なり」＜後三の所防は非色なり＞。

これは第四門の末尾部にあたる一段であるが、この一節のうち「既に意に無表ありと許す」とは、上掲した部分(289頁)などを指すと思われる。正確に言えば、慈雲の釈の中の「釈名」は「列名」である。第一門「列名」の中に(276頁)、「此の三説の内には最後を正と為す。外に身語を彰して他にも表知せしめて増猛なること有るが故に」とあった。上の一節でも慈雲が一貫して、「意に無表なし」とする説に忠実であることがわかる。ところが「十善」というかたちで一括した場合、それは「十善業道」と化し、その全体が無表を生ず、と解すべきものであろう(cf. 264頁、上掲「唯善能発説」)。また「百行」とあるものについて、先に慈雲は＜少分離、多分離、全分離、少時離、多時離、盡寿離、自離、勸他、称揚、大歡喜＞と述べている(266頁)。

ここで『表無表章随文釈』の読解をいったん中断し、小結を記しておきたい。先に第2節の第2項で「無表の倍增」というポイントを指摘しておいた。すなわち慈雲は「用が倍增するのでなければ無表とは言えない」との理解を示し、意には無表を認めない。このように慈雲は、第一門の釈から一貫して「意に無表なし」とする立場を貫いている。その一方で慈雲は、身・語・意の三業を総括的に捉え出す視点をも備えており、これを「十善業道」として立てる。ここには、後に「十善戒」を主唱する慈雲の思想的萌芽を認めることができよう。つまり、身・語・意などと分割するのではなく、業道として十善を一括することで、これを「体」とするのである。そして「十善業道」の全体に対して「用」としての「無表」を認め、慈雲はその倍增を期すのである。

お) 第五門「得捨分別」

では『随文釈』の読解に戻ろう。369頁より第五門「得捨分別」が始まり、458頁より「得無表」の釈が始まって、ここで「無表の倍々増」が頻繁に語られる。「倍々増」（ないし「倍增」）が、特に慈雲の理解にあって無表に固有の特徴であることについてはすでに確認した。

371頁；「十誦律に曰はく。佛竹園に在って諸の比丘に告はく、十種の受具足有りと」と書き始められる。此の十種とは、一、自然得、二、見諦得、三、善来得、四、自誓得、五、論議得、六、受重法（八尊重法；八敬得）、七、遣信得、八、辺五得、九、羯磨、十、三帰である。

以下、慈雲による九、羯磨についての釈である。＜此に業と云い、又は弁事と云う。十衆是なり。白四は授具足戒の本位なるが故に、偏に羯磨の名を得。唯羯磨と云ひ、得の字無きは略なり＞。ここで慈雲は、なぜ「羯磨得」と言わないのかということをめぐる理由を示す。その理由とは、具足戒の戒体発得のために「白四羯磨」（※持戒について「能く持つや」と尋ね、これに「能く持つ」と三度同意の返答をすること）が基本（「本位」）だからである。また観尊や覚盛が、自誓受戒すなわち「自誓得」の有効性の典拠を求めたのはこの門であったと思われる。468頁から十種得戒について述べられ、自誓得は第四に相当する。

439頁；「定道の無表は、対法の説によれば法処の五色の中に受所引と名づけたり」とあるのに対して、慈雲は＜色の名を定む＞と釈す。「法処の五色」とは「法処所摂色」（百法の一つ）として知られるものであり、意識の対象である法処に収められる色としての五種の物質である。これについては『大乘法苑義林章』のうち、第五卷に含まれる「法処色義林」に詳しい。この五つの物質とは（横山 1986：222-224）、1）極略色（ものの最小単位である極微）、2）極廻ゴクキョウ色（空界の色としての光・明・影・闇を分析して辿り着く極微）、3）受所引色（受戒によって引き起こされる戒体）、4）遍計所起色（実際には非存在であるのに、存在するかのように意識の分別力によって作り出されたもの、例えば亀毛や兎角など）、5）自在所生色（定所生色；禪定を修す者が定力によって引き起こす色）である。

無表は、このうち受所引色に含まれる。戒体をめぐり、小乗（説一切有部）では、これを白四羯磨を通じ、身語の業によって植え付けられた四大種（地・水・火・風）所造の実色と考え、「無表色」として十一法より成る「色法」の中に分類した。それに対して大乘・瑜伽唯識学派では、やはり十一法より成る「色法」にこれを分類するものの、「假法」ととし、「無表色」ではな

く「法処所摂色」のうちの「受所引色」とする。働きの上で考えるならば、唯識で言う「戒体」とは、五位（心、心所、色、不相応行、無為）に収められる百法のうち、心所の下位区分である五つの「遍行」（八識のどれが起ころうとも、必ずそれに相応して生ずる心作用）の第五「思」によって植え付けられた種子が持つ防非止惡の力、と解される。

440頁；慈雲は釈の中で＜八地已上の菩薩は無漏定中に身語を發すが故に、まさに表業あるべし。今は見道の根本智なるが故に、身語表なし。また八地已上の菩薩は、後得智無漏定中に身語を發すと雖も、無表の依となるの表業には非ず。故に表業有るなし＞と述べる。これは「第八地以上になると、ただ無漏心のみが起こり、かつ功德が刹那刹那に倍增する」（横山 1986：400）とされることを述べたものである。またここに「無漏定中」という表現があることから、慈雲において「定中」とは、無漏の状態にあることを意味するとも考えられよう（第2節第4項を参照）。

この後に「正しく道定の無表を得するの時は心に外縁するなし」（440頁）、あるいは「定道は唯無表のみなり。表を得る時を説かず」（453頁）とあり、定道の二律儀が「無表」業と表裏一体のものであることが確認される。

461頁；「かの先の期によりて」＜乞戒の時＞、「いま願満するがゆえに、初念より後、惡を防ぐ思種の用、倍々に増するを名づけて得戒となす」。「有が説く。思種の体の倍々に増するを名づけて得戒となすと」。しかしこれは「此れ亦然らず」と否定され、＜問ふ、何が故ぞ、種体の倍增する義を許さざる＞と問いかけられ、次のように回答される。「法事竟初る時は」＜縁満足＞、「彼」＜受者＞、「或いは無心なり、或いは異性を縁じて、既に現思の」＜若しくは無心、若しくは異性を縁ぜば則ち、既に現行の思、能く熏じて所熏の種子の体を引き起こす無し＞、「現表して」＜又現表業の無表の所依と為る無し＞「熏習する無し。如何が種子の体、忽ちに新生を得ん」。このように慈雲によれば、思の種子の用が倍增することこそ「得戒」なのである。

462頁；「彼」＜受者＞、「縁に遇ふに随ひて」＜羯磨の勝縁＞、「新旧の種子、若しくは別、若しくは総じて、現行の縁と因との思が」＜現行の思を種子と為す。若しくは親、若しくは疎、因縁と為る＞「所熏の種」＜動発勝思所熏の七支の種子＞、「今」＜白四羯磨竟＞「縁、会し満ち」＜衆僧法事満足＞「用」＜種子の用＞「倍々に」＜七支七支倍增＞「増するを無表を得すと名づく」。

無表は身語の七支に限られるとする慈雲の主張がここでも一貫している。以下も同様である。

463頁；「定道の無表は既に是現思なり」＜現行思の上に定道戒を立つ。種子に約せず＞。「一心の中に多思有る無きが故に」＜謂く、若し体増の言は則、まさに思の体増すべし＞。「此れに准へば、別解脱の無表も亦、体増にあらず」＜從來用増を以て正義と為す＞。

467頁；「此れも亦是の如し。惡業道に翻し此の善有るが故に、故に塗染を成す。用倍々に増しまさに無表を成す」。＜謂く、善に亦、塗染の種有り、用倍々増する。是を無表と名づく＞。

か) 第六門「依地有無」

571頁；「盧舍那佛」＜此に遍照と云ふ。色究竟天成正覺の身。即ち自受用身なり＞。「十八梵天等を化する」＜色天の中、前三禪に各三有り。第四禪に九天有り。無想を除く。別に大自在有

るが故に十八梵王と云ふ。或いは五淨居を除いて別に十八有り等と報恩吼に云々が如し。等とは、神王等を等しく取す>。

仏教で「三界」と言えば、欲界〔地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天〕・色界・無色界を指すが、このうち欲界は六天〔地居二天・空居四天〕より成り、四禪天（既述）より成る色界は十七〔もしくは十八〕天で構成される（初禪三天・第二禪三天・第三禪三天・第四禪八〔九〕天；十七〔十八〕天とは、梵衆・梵輔・大梵／少光・無量光・極光淨／少淨・無量淨・遍淨／無雲・福生・広果・〔無想〕・無煩・無熱・善現・善見・色究竟；中村ほか 2002：733-734）。そして無色界は四天より成る（既述；cf. 315頁について）。慈雲はこれらに関し、色界に関して〈無想を除く〉とも記しているように、きわめて正確に理解している。なお上の一節に『報恩吼』とあるのは、浄土宗湛慧信培（1673-1744）の撰になる『表無表章報恩吼』全八巻を指す。

575頁；「静慮律儀は色界の九地と」〈四根本と四未至と中間禪と〉、「無色の八地とに通ず」〈四根本と四未至と。上二界に通じて十七地なり。然るに小乗の中には、無色に色戒の律儀を建てず。大乘は此に於いて異なる〉。

580頁；「無漏律儀は、十地に通ず。色の六と」〈四禪と初未至と中間禪と〉「無色の四とに、無漏道有るが故に」。「若し断対治ならば色界の五地のみ有り」〈謂く、唯四根本と初未至とに有り。能く犯戒の種子を断ず〉。

以上二つの節に関して慈雲の釈は、先に314-315頁で見た彼の釈と同趣旨である。唯識説における修道の階位としては 五位〔①資糧位 ②加行位 ③通達位（見道） ④修習位 ⑤究竟位〕があるが（竹村 2004:280）、①は十住・十行・十廻向に、②が十廻向の最終段階に、③が十地の初地に入る段階（入心）に、④が十地の初地（住心）と第七地、および第八地～第十地に相当し、⑤が仏果に当たるとされる。

き）第七門「四大造性」

586頁；「仮を以て色と名づく」〈謂く、若しくは身表業、若しくは語表業、若しくは意表業、此の三種の表、俱に皆、所防の七支欲界惡色に依りて色の名を得。是を表色と云ふが故に、若しくは身若しくは語若しくは意、各互いに七支を發すなり。無表の戒もそれを示す。所防に依りて色と名づく。是を無表色と云ふ〉、

ここには、唯識説においてなお「色法」と呼ばれる理由、および、それらが実は「仮法」であることの理が明らかにされている。

く）第八門「応成差別」

594頁；「第八に應成差別と云ふは」〈應成とは。成就無表の所應なり。この縁、衆多なり。定散師資等差別す。故に應成差別と云ふ〉。「應成」がもつぱら無表に関わるものであることが明らかにされる。

610頁；「定を得るが故に聖道を起こす。聖道を起こすが故に、俱の時の思に依って定道戒を立つ」〈前に広く分別せしが如し。あるいは静慮あるいは無漏の、初得と俱時の思を無表得と名

づく。未だ捨縁に遭わざれば、已來は念々に増長す。是を定戒道戒と名づく。>。

ここでは、静慮律儀ないし無漏律儀に関して、初めて発得した際と、その律儀中にある際との「思」が、「無表得」と名づけられることの理が示され、それは捨縁を伴わぬ限り、以降、念ずるごとに増長すること、これを静慮戒また無漏戒と呼ぶことが明らかにされている。

け) 第九門「先得後捨」

611頁；「先得後捨とは」<総標して先後得捨と云ふ。此の中、但だ得捨と云って義は須らく満たすべし。句を四字ならしめんと欲するか。故に前後の字を加ふ。文に依りて之を論ずるに、通局の二義有り。通とは、得に先後有り、捨に亦前後有り。得の先後とは、先ず俗、後に道。道の中に於いて先ず小、後に大。俗の中、先ず分、後に全等。捨の先後とは、先ず大、後に小。先ず道、後に俗。先ず全、後に分。先ず淨行、後に離邪行等。之を先得後捨と云ふ。局とは。必ず先ず得を捨てるが故に、先捨後得の義有る無し。故に、先得後捨と云ふ。若し定道を論じ、表無表を論ぜば、則ち須らく多の門類有るべし。此の中は但、別解の無表の一分を論ずる也>。

慈雲はこのように、この門が別解脱律儀の無表論の一端に留まらず、静慮律儀・無漏律儀とその表無表にも説き及ぶことになっていたなら、さらに長きにわたるものとなっていたであろう、として、この門が得戒・捨戒に関し、その業相の明確な別解脱律儀に限られる理由を推測する。

こ) 第十門「問答分別」

619頁；「第十に問答分別とは」<一に定道戒、異熟を招くを決す。二、初に問、後に解>。

「異熟」とは、業を因として、その果報が因と異なった形で熟することを言う。これに対する概念としては「等流」があり、こちらは同一なるもの・相似するものが連続して生ずることを意味する。「無表」は「異熟」を招くため、この第十門では頻繁にこの語彙が現れる。

「問ふ。定道の二戒は是れ随心の法なり。能く異熟を感じずるや否や」<総問を起こす。謂く、大凡、因の性と為りて相続するものは、異熟を感じずべし。今定道戒は随心転にして、定に入るは即ち有り。定を出れば即ち非なり。異熟を感じずと為さんや、感ぜずと為さんや。若し感ぜずんば是徒法なり>。「若し能く感ずと云はば、此れは是現行。如何が能く異熟を招かんや」<謂く、定道の無表は現行の思を建立す。現行能く異熟を感じずべけんや。現行能く異熟を招き難し>。「若し種子を取ると云はば、即ち随心の戒にはあらざるが故に」<謂く、因と為る種子を取りて、是能く果を感じずと言はば、則ち定道戒は随心戒には非ざるべきなり>。

定道戒は現行でありかつ随心転であるが、異熟果を招く。以下に見る慈雲の釈は詳細を極める。

「解して云はく、能く異熟果を招く」<総答なり。第四禪の無漏定及び願力に由るが故に、有漏業を資して所得の果を相続し、新生して長時に絶えず展転増勝ならしむ。これを無漏の感果と謂ふ。是の如く感ずる時、所知障を援助の力と為すに由る。独り能く感ずるには非ず>。「現行は招くこと能はず。種子能く感ず」<此の二句は、上の初難に答へて能感を定むるなり。謂く、定道戒は現行の思において仮立す。入定住果、未だ捨縁に遭はざれば、これ已來は、刹那に増長

し運運に新生す。若し出定等には、自らの一類の種、相続して生じ、新たに増するの義無し。之を説いて捨と名づく。即ち彼の定、相応の思、所熏の種子、若しくは定もしくは道、能く異熟果を感じずる也>。「是定道が家の類なるを以て亦随心転とも名づくる也」。<此の二句、種類を決して上の二戒随心転に非ざるの難に答ふ。謂く、此の能く異熟を感じずる定道の種子とは、彼の現思仮立の定道戒の類なるが故に、亦仮に定道と名づく。故に定道能く異熟を感じずると云ふに、失有ること無しなり>。

こうして慈雲は、唯識特有の「仮立」という概念を知悉した上でこれを援用し、正義の擁護に努めるのである。

627頁；「戒を犯すと言ふは、種の体をば」<思種>「損せず、但し功能のみを損す」<倍增の用。防非止悪>、「更に倍々して増する防非の力有らざるを、犯と名づくるなり」<戒を犯する者は、防非の功能止み、ただ旧に依りて住す。更に倍增せず>。「旧時の種子の功能在る無きには非ざるが故に、能く異熟を感じずるなり」<彼の旧に依りて住する種子、是を能感と為すなり>。

「防非の功能」が倍增するかどうか、という点が「無表」を見極める基準となる、とする慈雲の理解を、改めて認識することができるだろう。

VI. 結 唯識と虚空

本稿の冒頭において提起した問題のうち「八正道」と「大乘唯識学的傾向」とは、元来無漏の境地から「八正道」が考えられたという状況を想起することが可能である。また「十善戒」の主唱は、「意の無表」をめぐる「表無表色章」中の三説の検証に端を発し、「意に無表なし」とする基の見解を貫く形で慈雲が編み出した止揚的観点であったと考えたい。では、筆者によれば慈雲最晩年の精神的境地として取り出せる「虚空」の地平は、唯識といかに結びつくのであろうか。

唯識の理解では、無為法のうちに六種無為が含まれるが、それらは順に①虚空無為 ②択滅無為 ③非択滅無為 ④不動滅無為（第四禪天）⑤想受滅無為（加行位における否定）、そして⑥真如無為とされる（横山 1986：245-246）。この中に「虚空無為」が含まれる。そして①から⑤までの呼称は、最終段階の「真如無為」の性格を明らかにするための「仮」の名であるとされる。この意味において、唯識で語られる虚空をめぐるのは「真如がありとあらゆる心の妨げ、即ち一切の煩惱障と所知障とを離れていることが、あたかも虚空があらゆる物質的な妨げを離れていることに似ているため、真如を仮に虚空無為と呼ぶ」のだとされる（横山 1986：256）。

一方「無漏」は、律儀の一つとして、静慮律儀とともに「表無表色章」あるいは『随文釈』においてもしばしば論じられた。そして、慈雲が『随文釈』の中で最もアクセントを置いて主張した論点の一つが無表であるとすれば、無漏律儀は無色界に基盤を置く境位として「無表」の代名詞とするに最も相応しいものである。また「八正道」とも直接に結びつくのが「無漏」であった。

この「無漏」は、世親の『唯識三十頌』にあっても、末尾の第三十頌に「此即無漏界 不思議善常 安樂解脱身 大牟尼名法」という形で現れる。これは唯識位を明らかにする句として知られ、唯識が目指す「円成実性」（すなわち真如）とは虚空に譬えられ得るものである（三枝

2004 : 310)。

本稿では『表無表章随文釈』に依りつつ、慈雲の唯識学的基盤の背景を明らかにしようと努めてきた。『随文釈』の主旨は「無表を倍增する」ということであり、無表は無漏律儀において極まる。これが倍々に増するのは「無色天」の第四天、すなわち四無色定の禪定を修する者においてに他ならない。この意味で慈雲が目指した「無表倍增の境位」とは、やはり虚空に置かれるものではなかったか、というのが筆者の現時点での結論である。また『随文釈』には悉曇による語彙表記が全く見られない。したがって、『随文釈』の出版が1783年であったにせよ、内容的にはすでに、慈雲が30歳代の頃にまとめ上げていた労作であると考えて差し支えないだろう。その慈雲の視座は、後年「十善戒」の主唱と「正法律僧団」の建立へと向けられることになるのである。

参考文献

- 青原令知 2005 「初期有部論書における無表と律儀」『印度學仏教學研究』53巻2号, 876-872頁。
- 秋山学 2016a 「義浄と慈雲尊者—有部律から四分律へ、そして正法律へ—」『東アジア文化の基層としての儒教イメージに関する研究 論文集』, 筑波大学日本美術史研究室, 19-32頁。
- 2016b 「慈雲尊者最晩年期の密教思想—『理趣経講義』から『法華陀羅尼略解』へ—」『異文化理解とパフォーマンス』春風社, 282-300頁。
- 2015 「慈雲尊者による儒教理解—『神儒偶談』『法華陀羅尼略解』『雙龍大和上垂示』を手がかりに—」『古典古代学』第7号, 39-66頁。
- 太田久紀 1977 『選註 成唯識論』仏教書林中山書房。
- 大谷由香 2004 「慈恩大師基の無表色解釈」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第26号, 56-68頁。
- 加藤精神 1933 「表無表章随文釋に就て」『慈雲尊者鑽仰會報』第3号, 95-111頁。
- 三枝充恵 2004 『世親』講談社学術文庫。
- 高崎直道 1983 『仏教入門』東京大学出版会。
- 多川俊映 2001 『初めての唯識』春秋社。
- 竹村牧男 2004 『インド仏教の歴史』講談社学術文庫。
- 中村元他 2002 『岩波仏教辞典 第2版』岩波書店。
- 結城令聞 1931 「相宗無表色史論」『華嚴思想』春秋社, 343-415頁。
- 横山紘一 1986 『唯識とは何か—「法相二卷抄」を読む—』春秋社。