

唐初期唯識思想における〈大乘〉の把握

種性説との関わりから

橘川 智 昭

一 はじめに

すでに知られるように、法相唯識の教学は、仏教上の先天的固定的な衆生機根論、すなわち定性声聞・定性縁覚・定性菩薩・不定種性・無性有情といった所謂五性各別に立脚し、天台・華嚴など一切皆成仏を主張する教学から批判の対象となつて論争が行われた。一般にそういう法相宗の思想は声聞・縁覚・菩薩を代表させて三乘思想とよばれ、一切皆成仏の思想は一乘思想と称される。ただ諸経論においては三乘を説く教えもあり、一乘を唱導する教説も存し、それらに対し、法相宗は三乘真実一乘方便の立場、天台・華嚴等は一乘真実三乘方便の立場として定型的に整理される。一乗に対する法相側の理解方法についていうと、それは声聞・縁覚・菩薩といった複数の本有種子（阿頼耶識の中に伏在する先天的功能）を具有する不定種性の人だけを

勵まし、大乘に誘引しようとして説かれた少分一切の教えであつて、それ故一乗は方便であり、五性各別・三乘説こそ真実であると理解したと説明される。その根拠の代表として、『法華經』（方便品）の「十方仏土中、唯一乘法、無二亦無三」に対し、「依梵本説經頌應言無第二第三。数三乘中独覚為第二、声聞為第三。為引不定任持所余故方便言無第二第三。非真破也」と述べる慈恩基（六三二—六八二）『大乘法苑義林章』（以下『義林章』）のかの一節があげられる。しかしこれは、一切衆生が対象となる一乗教説というものを基が否定的にうけとめ、それを回避したい意図の下に方便と述べたのかといえは、実はそうとも考えにくいのである。

基の一乘観については、『法華經』解釈を柱にすでに別稿で論じたが、基においても、五性各別という基本主張が生かされながら、しかも全種性（一切衆生）が一乗教説の意義に浴するものとして自覚されている。趣寂（定性）の

声聞にしても、「汝等当作仏すべし」と授記の機縁を得たならば（常不輕菩薩の礼拝行）、その理仏性の存在が根拠となり、少しづつでも声聞の身において、大乘を信じ不愚法に転ずるといふ基の解釈を筆者はとりあげた。皆成思想側の一乘意識からすれば、それが定性声聞として規定されるかぎり不愚法に転ずるなどありえないと評されようし、あるいは不愚法となるに過ぎずとして一乘の除外規定を提出したものというところも予想しうるところである。しかし基のこの見解は、従来の五性各別観からすると大きな見直しを要するものといえる。一乗教説という機縁を得た定性声聞は、自身を大乘的存在と自覚し自らの身のままに大乘を信解していく。基本的に五性各別を踏み外さないものではあるが、同時に、定性声聞ならば小乗の涅槃に入ればそれでよし、といったような単なる大乘小乗併存的な説明では片づかない問題をはらんでいる。唯識教学からの眼目が不定種性という漸悟者にあることはほぼ一貫してみてとれるにしても、定性声聞をはじめ理論上否定できない種性の問題をどのように解決するか、現実の機根差別の絶対性と実際に説かれている一乗教説との両者にきちんと向き合い問い直す態度をもっていた。廻心向大しうる機根のみならず、終極の仏果に至りえない衆生をいかに大乘的存在として引き上げるといふその全種性的な課題は、本質の部分を考えれば、単に一乗か三乗かといった択一的な関心より、むしろ三乗説Ⅱ五性各別説と表裏一体の一乗大乘

義として看取することができる。要はそういう一乗大乘義に對し、それでは一乗大乘に値しないと評する大方の立場があるのであって、その立場からすれば不定種性限定の一乗でしかありえないということなのである。

本稿では唐初期の唯識教学から、基と円測（六一三—六九六）の「一乘真実」説をまずとりあげ、特に基の検討が殆どになると思われるが、大乘概念の把握態度という観点を中心に論じてみたい。

二 唯識教学にみる一乘真実説

(1) 基の一乘真実説

はじめに基の『義林章』卷一、諸乘義林、第四彰廢立門の中に、つぎのような説をみいだすことができる。

又法花一乘唯依撰入体用狭故為方便説。勝鬘一乘出生・撰入二皆周備故是真実。又法花一乘唯談有性為依故是方便。勝鬘一乘亦談無性為依故是真実。又法花唯談不定性故是方便。勝鬘亦談決定種性故是真実。一會之中可宜聞故。法花分明以智慧為一乘隱說真如。雖說化城亦非真滅說大涅槃俱為宝所未分明說真涅槃。由二乘者所得涅槃俱名為化菩提全不得故。顯以智慧為一乘令彼欣求。勝鬘乃以真理為一乘不說智慧故、撰入・出生二種俱盡。雖仏乘涅槃菩提俱是一乘、勝鬘了義師子吼説、法花隱密説於一乘。（大正藏四五、一五六—六中）

同じく基の『妙法蓮華經玄贊』（以下『玄贊』）にも同様の説がみいだされるが、ここでは、

a 『法華』は唯だ摂入に依るのみ、『勝鬘』は出生と摂入とを周備する、

b 『法華』は唯だ有性のみを依と為し、『勝鬘』は無性をも依と為す、

c 『法華』は唯だ不定種性のみを談じ、『勝鬘』は決定種性をも談ず、

d 『法華』は分明には智慧を以て一乗と為し隠には真如を説く、『勝鬘』は真理を以て一乗と為し智慧を説かず

摂入・出生俱に尽く、

といった対比論を提起して、『法華經』の一乗を方便、『勝鬘經』の一乗を真実と述べる。『法華經』上の説相では一乗真実が貫かれていたのであるから、これらの説は一貫して基が自分の意見を表明したものであることが看取される。b・cなどは、『勝鬘經』において五性各別の全類型が整備されているという意味に解すれば幾分かは納得できるもののようにみえる。ただなぜそこからあえて一乗真実などともっていく必然性があるのか、よく吟味されなければならぬだろう。

先を急ぐ格好になるが、aの出生・摂入は、基においては各々、出生大乘・摂入大乘と称されるもので、形式的にはおそらく吉蔵（五四九—六一三）の『勝鬘經』解釈（出生・收入説）^⑥あたりからの流れをうけて導入されたように

思われる。これは、大乘からの出生、大乘への摂入というより一無論そうした義も含意されてはいるが一むしろ、^⑦「出生という大乘門」、^⑧「摂入という大乘門」といった二種の大乗門とるところに比重がある。たとえば、基の『勝鬘經述記』（基説・門人義礼記）の科段わけに、「明出生名曰大乘」、「摂入故名曰大乘門」とあることによってもそのことは知られる。くわしくは後述するとして、ここはまず、出生大乘と摂入大乘との二種の大乗義を周備すると解されるはじめの部分に着目しておきたい。

(2) 円測の一乗最了義

つきは円測の『解深密經疏』にみえる一乗最了義という見解の箇所である。場所は『解深密經』の無自性相品の科段解釈におけるもので、以下経文と対比して示してみよう。

『解深密經』無自性相品

円測『解深密經疏』卷四

①復次勝義生、諸声聞乘種性有情亦由此道此行迹故証得無上安隱涅槃、諸獨覺乘種性有情諸如来乘種性有情亦由此道此行迹故証得無上安隱涅槃。一切声聞独觉菩薩皆共此一妙清淨道、皆同此一究竟

釈曰、此下第四約三無性弁一乘義。於中有三。初約聖道弁一乘義。……第一段中約三種姓如来方便説為一乘、就美正理具有三乘。各証無余究竟涅槃。勝鬘經意亦同此説。

清淨、更無第二。我依此故密意說言唯有一乘。非於一切有情界中無有種種有情種性。或鈍根性、或中根性、或利根性有情差別。

②(趣寂声聞不成仏の經文。省略)

③若廻向菩提声聞種性補特伽羅、我亦異門說為菩薩。何以故。彼既解脫煩惱障已、若蒙諸仏等覺悟時、於所知障其心亦可當得解脫。由彼最初為自利益修行加行脫煩惱障、是故如來施設彼為声聞種性。

(大正藏一六、

六九五上—中)

①は『解深密經』が一乘方便を説く經といわれてきた例証のひとつであるが、ここでは声聞種性・独覺種性・如來

後若廻向下明廻向声聞定得成仏。……第三段意不定種性廻向声聞必当成仏。是故法華方便品說為「二乘種性理実決定得成仏果。若依此說方便說三就実為一。故法華云、「十方仏土中 唯一乘法 無二亦無三 除仏方便説。法華・勝鬘各扱一義。今此一部義俱有故解深密是最了義。」(統藏一—三四—四、三八八右下)

種性が「此道」「此行迹」なるいわば共通の三無性道によつて無上安隱涅槃を証得するとされ、しかしながら鈍根性・中根性・利根性といった有情差別の存することが説かれ(一乘方便)、つぎに②で一向趣寂の声聞は終極の阿耨菩提に至りえないことが示される。③は廻向菩提声聞の成仏説である。廻向菩提の声聞であれば異門に菩薩であるとも説示されるとし、それは煩惱障より解脫した後諸仏等の覺悟を蒙る時に所知障より心を解脫させるからであるという。

円測はこの①②③の全体を総括して「約三無性并一乘義」と科を立て、①の部分を一乘方便三乘真実が説かれる經文として『勝鬘經』の一乘説と等しいとし(引文なし)、一方③では、一乘真実三乘方便を説いたものとみて廻心向大する不定種性声聞が必ず成仏する意に解し、今度は『法華經』の一乘説(十方仏土中、唯一乘法、無二亦無三、除仏方便説)を引いて同義と述べる。そうして①と③の両者の一乘義を俱有する意において、『解深密經』の一乗こそ最了義であると述べていく。

①と③における一乘方便・一乘真実といったそれぞれの規定は、釈文の形式としてみると、『勝鬘經』や『法華經』などの説相に従いながら出されているといえる。ただ少なくとも、その俱有というところにもちこまれた一乘最了義という考え方は、円測自身の意見と認められる(これは五性各別と一性皆成との融和態度を円測がとつたものとして従来紹介されてきた経緯もあるが、これが五性各別に違背

しない説であることを筆者は論じたことがある⁽³⁾。

このようにしてみると、基と円測では、『勝鬘經』や『法華經』の扱いなど仔細には比較しづらい資料的な限界もあるが、ただ、ある二種の義を周備・俱有するところに一乘真実(最了義)という意見を表明した点は、まず形式的には共通の特徴といえることができる。

三 三乘説と一乘大乘の關係構造と問題点

(1) 一乘の体性

ただちに上述の内容検討に入る前に、三乗と一乗との關係構造について唯識教学ではどのようにとらえているか、比較的知られる教理項目から確認し、問題点を考えてみる。はじめに『義林章』諸乘義林の第二弁体性門から諸乘の出体論をとりあげる。長文であるが、その一乗に関する部分をあけてみよう。

弁体性者、總而言之教・理・行・果總名為乘。①《一乘の体性》教一乘者、謂詮順大乘三藏教法。故撰論言「阿毘達磨大乘經等此正本教大乘」。又法花云、「我此九部法入大乘為本」。又勝鬘經言、「正法住・正法滅・波羅提木叉・毘尼・出家・受具足為大乘故說此六處」。此方便教大乘。故知、詮順大乘所有言教、若方便・若根本皆教大乘。理大乘者、謂真如理。六度等行乘此真如理能有所住名為大乘。故無性言、「或乘大性故名大

乘」。此唯學根本。勝鬘經言、「聖諦者非声聞獨覺諦、亦非声聞獨覺功德」。法花論云、「念觀者、声聞觀人無我、菩薩觀真如二無我」等。涅槃亦言、「声聞有苦有諦而無有美、菩薩具有」。故大乘方便四諦理等皆理大乘。行大乘者、謂六度等。故無性云、「亦乘亦大故名大乘」。又勝鬘云、「正法住」等。既是行法名曰大乘。法華論言、「方便者声聞觀蘊・界・處厭苦離苦。菩薩修六度・四攝・二利即順大乘」。若根本行・若方便行皆名行大乘。果大乘者、謂仏菩提・涅槃果法。法花經言、「説仏智慧故諸仏出於世。唯此一事実余一則非真」。又云、「是法住・法位世間相常住於道場知已導師方便説」。又勝鬘云、「二乘者即是一乘」。法花又言、「息處故説二」。又寿量品説「成道已久」、報仏也。安樂行品説「不如三界見於三界」、是法身。即菩提・涅槃皆是果大乘。勝鬘又云、「二乘涅槃名向涅槃界。四智究竟得蘇息處。是仏有余不了義説」。故根本果・若隨順果皆名大乘。有為法中通現及種并諸隨順有漏善法。即善法欲已去聞・思等行并無為法皆為乘体。②《二乘の体性》(以下省略)、(大正藏四五、二六四下—二六五上)

最初に乘の体性について総じて教・理・行・果であると述べ、つづいて一乗・五乘について詳説される。その一乗の体性では教一乘・理大乘・行大乘・果大乘と称されるが、これはいずれも一乗のこととみて差し支えないであろう。そして根本教・方便教・根本理・方便理・根本行・方便行・

根本果・方便果のいずれもが、一乗一大乘の体性であると述べられる。この文では根本と方便の区分けはかならずしも明瞭ではないが、大乘的なものと小乘的なものを総合的にみることによって、一乗の体としていることは知られる。

ところで『玄賛』巻四本における体性論では、a 綜合体・b 随勝体・c 真実体という三門によって示されている。本来それら三門は一緒に検討されるべきものと思われるが、ただこの『義林章』の体性論はそのc 真実体に相当しているために、『玄賛』でいう真実体こそ基の体性論の柱とみてよいであろう。

そこで基が意図している、その真実体の真実とはいかなる意味か考えてみると、『玄賛』ではこの真実体について、根本大乘教理行果及能入大乘方便四法皆名一乗。咸有運載之功能故。(大正蔵三四、七二三下)とあり、また、

其漸悟者初学方便、後廻心已方学根本。(大正蔵三四、七二四上)

とも述べられる。根本大乘の教理行果と大乘に入るための方便の教理行果との両者をもって、そこに真実体として大乘一一乗の名が与えられると考える。漸悟者が最初に方便大乘を学び、廻心向大したのちに根本大乘を学んでいくというのは、五性各別に照らせば、不定種性の声聞がはじめに小乗を学び、廻心したのちに大乘を学ぶということであ

り、^②基本的には方便大乘二三乗中の二乗、根本大乘三三乗中の菩薩乗とらえてみて問題ないであろう。おそらくこのあたりが基の『法華経』理解の柱となるものと思われる。

この場合の方便というのは、真実に対置された概念とみると大きなずれが生じるもので、むしろ真実(真実体)の一角をしめるもの、ということができよう。ちなみに教に関する箇所をみると、方便教のところでは九分教(契経・伽陀・本事・本生・未曾有法・因縁・譬喩・祇夜・論議)と六処説(正法住・正法滅・波羅提木叉・毘尼・出家・受具足)を引用しているが、『法華経』や『勝鬘経』の文章に照らしてみると、これらはおそらく昔日に説かれ学ばれてきた事柄であって、^③今時に一乗の教えが説かれるに至り、そこではじめて全ては大乘の為だったと知らされる事柄である。それ故小乗のものと思つて学ばれてきた事柄が小乘的な意義目標に落着せず、一乗教説の説示が契機となつて、大乘(根本)に入るための方便という、いわば大乘的な意義(仏の真意)に格上げされる意において、基は真実体という語を用いているように思われる。今時に説かれる一乗真実に、方便大乘として包摂されるという以上、そうした意味にとらなければつじつまが合にくいだろう。

皆成仏の教学であれば、方便というのは三乗差別という全体的なあり方で、ここでは三乗差別(三乗方便)と三乗差別の否定(一乗真実)との対置である。方便は昔日の三乗差別を便法として規定する言葉であり、それまでの三乗

各別の自覚を転じて一乘真実に目覚めていく。方便を知るところに真実義が明らかになるのではあるが、ここでは方便の棄捨が大きな前提といえる。

一乗解釈の相違問題として、方便品の「無二亦無三」の解釈の違い（二乗三乘無しとする解釈／第二独覚乘第三声聞乘無し）とか、譬喩品の大白牛車の解釈方法の違い（四車の解釈／三車の解釈）などが知られるが、おそらく右のような相違と軌を一にする問題であろうと推測される。

方便の概念について筆者はあまり述べることができないが、方便 (upāya) は、原意としてみると、ある目的に向かって「近づく」(動詞 upa-√) ことであり、仏教本来の形では、凡夫衆生がさとりや解脱に向かって近づくといい考え方があり、それが大乘經典に至って、仏が凡夫衆生を仏の境地に近づかせるという救済的な意味に転じたことは、先学によって論じられているところである。仏の智慧の内容として問われ、大悲・救済への展開としてとらえられた方便である。『法華経』における方便・真実は、法師品の「此経開方便門、示真実相」という一文に由来するといわれる。昔は三乗について方便のことを言わなかったのが門が閉じていたが、今方便を説くので門が開かれ、一乗の真実が示されるといふ。方便と真実の間に隔たりはなく一体の開・示であるが、ここでは方便を超えて真実に入っていくとうけとられる場合もあるし、一方、方便をつきつ

めていくところに真実が顕現するといった見方も否定できるものではなく、今一度考えてもいざれとも決めたい問題をこの一文は有していよう。そうした微妙な概念のどなたりに比重をおくかという、その解し方次第で、真実に対置される方便とか、真実に包摂される方便といった相違も生じるように思われる。

もうひとつ判然としない点に、方便品の「無二亦無三」に対して提出される「為引不定任持所余故方便言無第二第三。非真破也」(前出) という説との整合の問題があげられる。つまりここでは逆転して、小乘(二乗)を否定する教えについて「方便」と述べられる。これは「非真破也」とあるために、定性二乗という種性そのものが存在しないごとくとられやすい点に補足した言葉であるのは疑いないが、ただ従来の理解のように、仮り・偽りの教説といった一乘回避論で済まそうとすると、右の体性論で提出された方便概念と齟齬をきたすことになり、ここに方便の用法が区別されているという見方がひとつにはありえよう。しかし基の意識の中で、不定種性にとっては二乗の事柄も二乗の否定もともに同一の方便義としてとらえられている可能性も否定しにくく、むしろ常識的にはその方が自然であろう。とすれば、その矛盾する両義の最大公約数的な方便義を考えてみると、まだ断定できずひとつの予想ではあるが、仏の救済に与ること、仏の境地に近づかせるといった、方便という言葉の本来的な語義にかなり絞ってみると整合

の道筋がつけられるかもしれない。いずれにしても基の用いる「方便」の語は、単なる一乗の回避・会通論ではない可能性も留意する必要があると思われる。

一乗の体性論として総合体・随勝体の内容もよく検討すべきであるけれども、ここはとりあえず以上の問題を提起するにとどめたい。

(2) 理行二仏性説

つぎに『義林章』からではないが、唯識教学の理行二仏性説がある。いわゆる三一論争の説明などにおいて、悉有仏性等の教説に対し唯識側から提出された会通材料としてしばしばとりあげられるものである。その代表的な例として『玄賛』巻一本の、

後頭機者、依涅槃經唯有一機。故彼經云、「師子吼者是決定説。一切衆生悉有仏性」。又云、「衆生亦爾。悉皆有心。凡有心者悉皆當得阿耨多羅三藐三菩提」。此經亦云、「十方仏土中 唯一乘法 無二亦無三 除仏方便説」、「但教化菩薩 無声聞弟子」、乃至広説。「若声聞若菩薩聞我説法皆成於仏」。依此唯有一大乘性。此經(法華經)既説一乘被彼大乘根性。然性有二。一理性、勝鬘所説如來藏是。二行性、楞伽所説如來藏是。前皆有之、後性或無。談有藏無説皆作仏。(大正藏三四、六五六上)

という説があげられる。理仏性(理性如來藏)は『勝鬘經』

所説の如來藏で皆(一切衆生)がこれを有し、行仏性(行性如來藏)は『楞伽經』所説の如來藏で有する者もいれば無い者もいる、と基はいう。理仏性はいわゆる真如法身の理体として一切衆生に遍満し、行仏性は菩薩の本有無漏種子として定性菩薩と不定種性のみが有するものとされる。唯識では理仏性の観点からみて悉有仏性等の説に同意するものの、大乘の菩薩道を経て終極の仏果に至るためには行仏性を有する少分一切の人だけに限定される。

このように実質的にみれば、唯識思想では行仏性を有する一部の種性についてのみ一乗教説をあてはめて考えるのであって、理仏性は理論として一応は有していても、それは一乗經典の皆成的な理解方法を回避するための単なる形式論にすぎない、といった意味内容におちついてこよう。

これはある種公平性が保たれた客觀的事実として説明されてきて今日ほぼ定着しているといえるが、ただよく考えてみると、それは「大乘とか仏性(如來藏)」という概念が大乘の菩薩道を経て終極の仏果に至る意味を有するのは当然のこと」という思想立場を反映したものともいえる。軽々にいいきれないが、ここに五性各別を忌避する価値意識に立った、いわば評価ともいふべき性格をおびながら、理行二仏性説が理解され説明されがちになる可能性が指摘できようと思われる。

いま『玄賛』の蔵訳(抄訳)と目される『妙法蓮華註(Dam pahī chos pundā ri kahi hgral pa)』をみるべし

この一節はほぼ訳されており、理性如来蔵は「成就された(如来の)自性 (grub pañi ran bshin)」、行性如来蔵は「成就されるべき(如来の)自性 (sgrub pañi ran bshin)」に作られている。いま蔵訳の問題は大きくとりあげないが、ただ、この理性如来蔵は「成就された自性」という訳語ひとつにしてもあながち無視できないであろう。

『玄賛』の文章から知られるように、ここは機を顕す一節で、一乗の教説を解するにあたり、その限りにおいて衆生は「二つの機」というほかなく、その教説を被らしめる(二つの乗りものに乗るに値する)衆生の側の因子について、基はそれを大乘性(一大乗性・大乘根性)であると述べる。しかるにその大乘性に理性と行性と二種がある、と述べていくのであるが、ことに理性のところでは、唯識では作仏が意図されなために、真の大乘として生かされない苦」といった読み手側の評価が差し挟まってくると、その大乘性ということばにしても、空論的な語としてうけとれようし、あるいは皆成的見解を批判の俎上にのせるため、といったような言外の意味が上乘せされる可能性も予想される。基において、「定性二乗や無性有情をふくむ一切衆生の理仏性は大乘としての意義を有していた」と、はじめにはまず顔面通りもってくるべきであるように思われる。

このように理行二仏性論をとりあげてみても、かれの大乘観には、通説的な前提にあてはめようとこれまでどうも

部分的に強調されたり、あるいは捨てられがちな要素の存在した可能性が見え隠れする。基のいづく大乘と全種性との関連性、ことに定性二乗等と仏・大乘との接点は、かならずしも軽視されているとは決めにくいのである。

四 『勝鬘経』・『法華経』の一乗説と出生・摂入義

(1) 『勝鬘経』の一乗説

『勝鬘経』と『法華経』の中、どのような内容をさして、基は出生あるいは摂入ととらえたのか、まずそこから確認していききたい。

はじめに『勝鬘経』の出生・摂入義であるが、現行の大正蔵本でいうと一乗章第五が経の一乗説の中核をなし、『勝鬘経述記』ではこの一乗章全体を「明果」として科を立てる。いま一乗章の内容について『勝鬘経述記』の科段と対比してみると、基が読みこんだ出生・摂入の説は、概ね以下のようなものであることがわかる(なお統蔵所収の『勝鬘経述記』はテキスト上の誤脱が散見され、科段についても一部判然としない箇所がある。以下の分科は大まかな目安である)。

『勝鬘經』(大正藏一二)

一乘章

「仏告勝鬘、汝、今更
說一切諸仏所說攝受正法」
(二一九中、五一六行)。

「勝鬘白仏言、善哉、
世尊、唯然、受教」(二
一九中、六行) 以下。

「如世尊說六処。何等
為六」(二一九中、一五
行) 以下。

「阿羅漢婦依於仏。阿
羅漢有恐怖」(二一九中、
二四—二五行)。

「何以故。阿羅漢於一
切無行、怖畏想住」(二

『勝鬘經述記』(統藏一
三〇—四)

明果(三〇四右下)

①明仏勸説

②勝鬘承力正陳

(イ)明出生名曰大乘(三
〇四左上)

(ロ)撰入故名曰大乘門
(三〇五右上)

(ハ)明因撰入

(ニ)明果撰入(三〇五
左上)

(a)略開二章(有恐
怖・婦依仏)

(b)略広釈二章

(ロ)略釈二章

一九中、二五行) 以下。

「世尊、阿羅漢・辟支
仏有怖畏」(二一九下、
一行) 以下。

「世尊、彼先所得地不
愚於法、不由於他、亦自
知得有余地、必當得阿耨
多羅三藐三菩提」(二二
〇下、一七行) 以下。

「世尊、如来無有限齊
時住」(二二〇下、二七
行) 以下。

「若如来随彼所欲而方
便説即是大乘、無有三乘*
(二乘)」(二二一上、一
六行) 以下。

最後の「若如来随彼所欲而方便説即是大乘、無有三乘」
(*印)について、これはたとえ基の『義林章』の引文

(b)広釈二章(三
〇五左下)

○解怖畏

・正明怖畏

・正明撰入

一乘(三
一一左下)

○解婦依

一二右上)

・正明婦依

・明撰入

乘(三二
三右下)

に「若如来随彼所欲而方便説即是大乘、無有二乘」(大正藏四五、二六四中)、「若如来随彼意欲而方便説唯有一乘、無有二乘」(同、二六六中)とあるように、基は「無有二乘」と理解している。おそらく基の用いたテキストがそうだったであろうと思われる(㊦㊧㊨も「無有二乘」)。

b

②(イ)出生大乘の内容から確認していくと、その経文はつぎのようである。

即白仏言、「世尊、撰受正法者是摩訶衍。何以故。摩訶衍者出生一切声聞・縁覚・世間・出世間善法。世尊、阿耨大池出八大河、如是摩訶衍出生一切声聞・縁覚・世間・出世間善法。世尊、又如一切種子皆依於地而得生長、如是一切声聞・縁覚・世間・出世間善法。依於大乘而得增長。是故世尊、住於大乘撰受大乘、即是住於二乘、撰受二乘・一切世間・出世間善法」。(大正藏一一、二一九中)

ここにおいて、撰受正法とは摩訶衍である、それは阿耨大池が八大河を四方に流し出すのと同様に、その摩訶衍は一切の声聞・縁覚、世間・出世間の善法を出生するからである、と説かれ、そしてまた、あらゆる種子が大地をよりどころとして生じ育まれるように、声聞・縁覚、世間・出世間の善法は大乘によって増長する、とも説かれていく。一乗章のこの説では所生の中に大乘(菩薩乘)もふくむの

かどうか明確ではないが、通例この箇所は前章の撰受章をうけたものとされ、ここでは正法を撰受する善男子善女人は人天乘・声聞乘・縁覚乘・大乘といった四つの重任を荷負するに堪能なりとあるために、そういった大乘をも含む一切乗が根源の摩訶衍から出生したという意によって今日解される。それは「諸乘差別の否定(根源)」⇓「諸乘差別のあり方(所生)」という対比観ということが出来る。

基の場合、前述の根本II大乘、方便II小乗という体性論にしたがうと、まだよく断定できないが、所生において大乘は除かれているかもしれない。なお『勝鬘經述記』は、若定姓智定皆從大乘中出生名大乘也。(統感一―

三〇―四、三〇四左上)

と規定し、またもうひとつの義として、

於不定性中……若始從小教趣小果時名出生故名大乘。

(同、三〇四左上)

とも述べており、やはり定性および不定種性の二乗に着眼していることは看取される。

出生の意味についてみると、この出生説はふつう、根源的大乘(摩訶衍・撰受正法)にもとづく諸乗存在の和会とか萬善同歸と解される。声聞乘・縁覚乘・菩薩乘のいずれもが、本質的に目ざすところは仏になることであり無意義なものはないという意にとられる。

『勝鬘經述記』では、阿耨大池の八大河の喩を出生徳と述べ、地・種子の喩を依生徳としている。この徳というの

は二乗などの各々の善根と考えられるが、『勝鬘經述記』はこれらを総じて大乘（明出生名曰大乘）として科を立てている。これはそれぞれの善根が本質的には大乘であること、仏果に向かうための正因であることを認めていく意と解するほかになく、撰受章からつづいてきた文脈とか、一般的な『勝鬘經』理解ともかわるところはないであろう。

しかも基においては、出生説の所生として、定性と不定性の区別自体は問題とされることはなく、先の『義林章』の説（本稿二(1)）を考えると、基が『勝鬘經』の出生説をとりあげたのは、むしろ定性二乗や無性有情も広く含まれることへの着眼によるものであった。

不定種性はいうまでもないとして、かりに定性の二乗であっても、その存在そのものは一廻小向大という具体的な顕現はないにせよ一仏果に向かうための正因である、といったものを、基の出生説理解としてまずはじめにはうけとってみる必要があるう。

c

つぎに撰入の大乗門についてみる。『勝鬘經述記』は『勝鬘經』の撰入大乘説に因撰入と果撰入との二門があるとしている。

『勝鬘經』はまず六処について語る。六処は仏が説いた正法住・正法滅・波羅提木叉・毘尼・出家・受具足という六つの依処で、出所は不明であるが、小乗に属する因行と

して一般に認められていたものという前提が『勝鬘經』にはあって、それらがいずれも大乘の為に説かれたものであるとされる。『勝鬘經述記』ではこの一節を因撰入としており、これは行撰入ともいいかえられよう。

つづく果撰入の内容は經では広範にわたる。大きくみると、前段は阿羅漢において恐怖があること、後段で如来のみが帰依処であることが説かれている。

二乗の阿羅漢・辟支仏は煩惱を断じ尽くして涅槃を獲得したと思いきんでいる。しかし一切の諸行に対しまだ怖畏の念をもっており、煩惱の残余を有している。阿羅漢・辟支仏は分段生死を離れているが、まだ變易生死を離れていない。見一処住地・欲愛住地・色愛住地・有愛住地の四煩惱は断じているが、根本の無明住地を断じていないためである。阿羅漢・辟支仏が變易生死を離れないかぎり、我が生は尽きた（我生已尽）という苦諦智も、清らかな行を完成した（梵行已立）とみる滅諦智も、作すべきことを作しおわった（所作已弁）とする道諦智も、輪廻再生の後有をうけることはない（不受後有）という集諦智も、それらは如来の真の四智ではない。分段生死における煩惱を断じた意味において、二乗の涅槃果を我生已尽・梵行已立・所作已弁・不受後有と説いたのである。こうした説が前段のたまかな内容であるが、ただ阿羅漢・辟支仏の不完全性という内容におわるのではなく、「世尊、阿羅漢・辟支仏觀察時、得不受後有觀第一蘇息処涅槃地。世尊、彼先所得地不

愚於法不由於他、亦自知得有余地。必当得阿耨多羅三藐三菩提。何以故。声聞・縁覚乗皆入大乘。大乘者即是仏乗。是故三乗即是一乗(28)とあって、二乗の涅槃果は最上の安息処(29)(第一蘇息処)であること、そこにおいて法に愚かならざるもの(不愚於法)があり、そこから阿耨菩提を志向し大乘に帰入することが説かれていく。

つづいて一乗章をしめくくる段として、一乗の教えの究極的な目標が如來の法身であることを説き、そしてその如來の法身こそ究極的な帰依処であることを強調していく。

果撰入の概略は以上のようなものである。果撰入の果というのは、ひとつには阿羅漢・辟支仏の小乗の涅槃果をさしているようし、もうひとつは如來の終極の涅槃果が意味されよう。

こうして因撰入・果撰入の段は、六処・四智といった元來小乗に属する事柄が中心的な題材となり、大乘のそれらに比して不完全であることを説くと同時に、そこから大乘に転換し仏果に至る道筋が可能であることを説くのが大きな主題と考えられ、具体的な廻小向大を見据えた教説といふことができる。

『勝鬘經述記』では、阿羅漢・辟支仏の涅槃における「不愚於法」について、

不愚於法者、謂声聞有二。若定姓総名愚法。聞説大乘生怖畏故。若不定種姓名不愚法。一聞大乘即便迴趣求一乗故。(統藏一一三〇—四、三一一—左下)

と釈される。小乗の涅槃果に入ったのちに阿耨菩提への志

向が可能であるのは、不定種性のことと解されている(30)。基がこれを撰入大乘と規定した根拠として、不定種性の廻心向大論とつたことがまずあげられるが、先の体性論に即せば、廻心前の不完全な小乗(方便大乘)の行(因)果と廻心後の大乘(根本大乘)の行果という、いわば過程論的な意味内容において大乘(一乗)の概念をもちこんでいると考えられる。

基において、出生大乘というのは、現実における小乗としてのあり方(定性をふくむ)の中に大乘的な意義(正因)をみいだす意におそらく主眼がおかれ、撰入大乘というのは、不定種性において小乗の不完全性を知り、同時に菩薩乘に転じていく道筋ととらえられたことがうかがわれる。基は、そのような二種の大乗門を周備する意において、『勝鬘經』の一乗説を真実として規定したと考えられる。

(2) 『法華經』の一乗説

a

基は『法華經』を撰入大乘のみを説く経と述べたが、『勝鬘經』の撰入義と同様に不定種性の廻心論でうけとられたとみてよいだろう。ここは『法華經』の説から、どのように不定種性を読みこんでいったのかという問題から検討してみたい。

ひとつには『法華經』に示される舍利弗の特性という点があげられる。舍利弗は対告衆の代表格で最初に授記され

る筋書きであるが、譬喩品において、仏は、われは曾て二萬億もの仏のもとで無上道のために常に汝（舍利弗）を教化し、汝もまたわれにしたがって受学してきた、われは方便をもって汝を引導した故に汝はわが法の中に生まれたのである、われは昔汝に仏道を志願させたが、汝はそれをことごとく忘れ、自分はすでに滅度を獲得したと思ひこんでいる（しかしそれは小乗の涅槃である）、われは今もういちど本願所行の道を汝に思い出させようとして、声聞たちにこの大乘経の妙法蓮華・教菩薩法・仏所護念と名づけるものを説くのである、と告げて、そして舍利弗に対して授記する。

現在声聞の身にある舍利弗が前世に菩薩だったと説かれる点については諸説あるが、基においてこれは、世親の『妙法蓮華経憂波提舍』（以下『法華論』）をうけながら理解されている。『法華論』は、『法華経』で授記される声聞について決定声聞・増上慢声聞・退菩提心（退已還発菩提心）声聞・応化声聞の四種を立て、退菩提心と応化との二種が如来記をうけ、決定と増上慢との二種が菩薩記（常不輕菩薩の礼拝の箇所）をうける者として分類する。これをうける形で基は、『玄賛』巻一本の叙経起意の中でつぎのように述べている。

然瑜伽及法華論説声聞有四。一決定種姓、亦名趣歎。

二増上慢、此是凡夫得第四禪謂阿羅漢。三退已還発大菩提心、亦名不定種姓。且法華会得記声聞名退菩提心。

舍利弗等皆是此類。故経自云、「告舍利弗、我昔教汝志願仏道。汝今悉忘而便自謂已得滅度」。……由是故名退菩提心。非不定姓皆是退類、亦有昔日未求於大。今者但從小果趣大不定姓故。四者應化。応化非真。……富樓那等即其類也。法華論云、「此中唯為二声聞記、謂退心・應化」。……退菩提心正當根熟。為説一乘正破其執。応化非真、無執可破。（大正藏三四、六五二下—六五三上）

如来記をうけるとされた退已還発大菩提心の声聞は不定種姓とも称されるという。これは法華会上で授記される声聞で、舍利弗等はみなこのたぐいである、前世で仏が仏道に志願させたのに今はそれをことごとく忘れ、小乗の涅槃によって滅度を得たと思ひこんでいる、ただ昔日に大乘に進まなかった者もいるから、不定種性の声聞すべてが退菩提心というわけではない、応化の声聞は五百弟子受記品の富樓那等で、仏菩薩が声聞を導くためにその姿を示現したもので、これは真の声聞ではなく破すべき執はない、と述べられる。基は、『法華論』で退菩提心と応化のために如来記があるとされたことについて、退菩提心≠不定種性の声聞を正為、応化の声聞を兼為として解していく。

このように基においては、譬喩品にみえた舍利弗の説を、実際に菩薩乘に進みながらも途中で退転し、その後もういちど発心しようとする意に解しており、そのところを菩薩種性と声聞種性とを具有する人、したがって不定種性声

聞として考えたことが知られる。

またこれは、方便品の「無二亦無三」説に対し「頌応言無第二第三。數三乘中獨覺為第二、声聞為第三。為引不定任持所余故方便言無第二第三。非真破也」と述べた解釈例にむすびつくものと思われる。特に「不定を引き、所余を任持する」の部分は、『撰大乘論』のいわゆる一乗十義説が意識されているようである。『撰大乘論』の一乗十義説は、

為引撰一類及任持所余、由不定種性諸仏説一乘。法・無我・解脱等故、性不同・得意樂・化・究竟説一乘。
(①一類を引撰し、及び②所余を任持せんが為に、不定種性に由りて諸仏は一乗を説く。③法と④無我と⑤解脱と等しきが故に、⑥性不同と⑦⑧二の意樂を得ると⑨化と⑩究竟と〔の故〕に一乗を説く) (大正蔵三一、一五一中)

というものである。いま十義の全体を論じることではできないが、「不定を引き、所余を任持する」はこのうち①と②に相当し、『撰大乘論』世親釈では、①不定種性の声聞を引撰して大乘に趣かせる、②不定種性の菩薩を任持して大乘に任せしめることと説明される。『玄贊』によれば、①は前述の『法華論』の退菩提心声聞にあたり、法華の一会は多くこの類のために説かれるとされ、②は漸悟菩薩で、不定種性の第六住以前は退転しうる菩薩であり、大乘で精進しながらも壊退して小乗で般涅槃することを恐れる者と

述べている。^⑨

このように、基が『法華經』の一乗説を不定種性を中心に解したのは、譬喩品における舍利弗の前世説とその『法華論』の所説、また『撰大乘論』の一乗十義説などが背景になっていることがわかる。ただ『法華論』を依用する形を守りながら、新たな唯識的解釈で読み込もうとする態度だったことは、その特徴としてあげられようと思われる。

b

ところが『法華經』が撰入のみの經であるとされた点を考えるとき、その菓草喩品は出生の説に相当しないか、という問題がある。

菓草喩品では、同じ大地に生じながら草木の種類ははなはだ多く、雨の潤いをうけるととき小さい草は小さい草なりに、大きい木は大きい木なりに、それぞれ相應の生長を遂げて各々の花を咲かせ果を実らせる。偈では、これらの草木を小菓草・中菓草・上菓草・小樹・大樹と分け、諸乘の類型にあてはめると、小草が人天乘、中草が声聞乘・縁覺乘、上草と小樹および大樹が菩薩乘をさしていると解される。

この喩の趣旨は諸乘差別の發生に比重をおくものではなく、終局的に一に帰することに本意があるといわれるが、この菓草喩品は『勝鬘經』の出生説と類似の教説として引き合いに出され説明される場合が多く、一般に同等の内容

として認知されているといえる。

基によれば、こうした三草二木説も出生ではなく、不定種性の撰入説に吸収されてとられることになるわけであるが、その一点をとってもまだつかみにくい問題の残ることはいなめないのである（この疑義はすでに、栖霞『法華経玄賛要集』に引かれる「有人」の説にみえる）。基はどうして『法華経』を撰入のみの経と述べたのか、その撰入観において三草二木説はどのような位置であるのか、さらにもう一步進めてさぐる必要があるかと思われる。

五 基における「一乗」の名字理解

(1) 「一」の解釈——簡別・破別・会別——

基の一乗観について、その教理的な全体像にもう少し近づきたい。『玄賛』巻四本では、はじめに「一乗義正是経宗」と述べられ、つづいて①出体性、②釈名字、③明説意、④彰差別、⑤問答弁の五門分別によって一乗論が広く展開される（⑤問答弁は「皆如別章、不贅具举」として省略される）。このうち②釈名字は、種々の一乗教説に含意される「一」の概念を分類解釈したもので、従来研究でとりあげられたこともあるが、あらためてこの釈名字門を検討しなおしてみたい。

a

《簡別》簡別の「一」は、昔日の三に対し、今時に一を説くことである、所詮の理の極一なることが実であり、能詮の教の二は権と称し、別の二理を極とするのではない、無我・解脱は三乗に等しいといっても、仏果に至ってこそ極となすものである、それ故所詮の理の仏智を一と名づけるのである、三乗を簡ぶのではなく二乗を簡ぶのである、という。

この簡別は、経中に、「昔日に三乗を説き、今時に一乗を説く」とあらわれることに着目して、では今時の一乗を、昔日の三乗との対応関係からいかに解するかという問題として、それは二乗ではない、とみていくものと思われる。

b

《破別》破別の「一」は、二乗がその方便たるを知らずに小乗の果に執するのを破すことである、という。ここでは譬喩品の「羊・鹿は権教の所説」、化城喩品の「二乗の涅槃を化城となす」などの説をあげている。ここに基独自の読みこみが存する点に注意されるが、総じて二乗 \parallel 方便としてとらえられたり、あるいは二乗の否定として解される教説をとりあげたものといえる。ほかに、方便品の「唯だ此の一事のみ実にして、余の二は真に非ず」、「二も無く亦三も無し」の箇所、および『勝鬘経』の「阿羅漢・辟支仏に怖畏あり、四智・涅槃を得るといふは仏の方便なり」

といったものも証文としてみえる。

簡別・破別においては、三乗を簡ぶのではない（簡別）、三乗を破すのではない（破別）、という主張が強調されており、これらは従来説に即して理解できるものである。三を簡ぶ、三を破すと主張した皆成的な解釈が基の前提にある可能性は十分みてとれる。

c

《会別》おそらくこの会別は、前述『法華』は分明には智慧を以て一乗と為し隠には真如を説く、『勝鬘』は真理を以て一乗と為し智慧を説かず」と述べる『義林章』の説（本稿二(1)d）、および三草二木説に対する基の考え方の理論的根拠とも思われる。

会別の「一」は、根本の教理行果に方便の教理行果を会すことであり、漸悟者ははじめに二乗（方便）の教理行果を修成するが、それを大乘（根本）の教理行果に会すことである、という。基において漸悟者は、不定種性の廻心向大しうる人であり、その意味において二乗の教理行果と大乘の教理行果とを統合して考える。

この教理行果の、ことに教・理は注意を要しよう。『玄賛』の体性論、真実体のところをみると、その根本教について、

根本教者、此品（方便品）初云「其智慧門、難解難入、本論（法華論）釈言「阿含甚深」、華開敷義以喻妙法、

下文亦言「法華経藏深固幽遠」等、……（大正蔵三四、七三三下）

とあり、また根本理については、

根本理者、謂法性真如。六度等行乘此真理能有所往故名大乘。此経上云「諸仏智慧、甚深無量」、……本論亦云「念観者、謂大乘人觀法無我・真如法界等故」、無性（撰論釈）亦云「或乘大性故名大乘」、弁中辺説「真如法界名所縁無上」。（大正蔵三四、七三三下）

と説かれる。これらは主として『法華論』中の「甚深」の釈義を中心に導かれるようであるが、基においては、教|| 智慧門、理|| 智慧（能縁）+ 真如（真理、所縁）である。

智慧といえは教・理をさすが、ただ、教・理は智慧がすべてというのではなく、理の一部に智慧の所縁として真如（真理）も含まれる。おそらくそういった構造と思われる。

会別の釈では、『法華経』は頭には教・理、密に行・果、『勝鬘経』は頭には行・果、密に教・理を説くと述べており、これを要略して整理すると、つぎのようである。

○教（智慧門） 三草二木の生長に種々あるが、それは一雨
が潤していること（法華）。

○理（智慧） 羊車・鹿車を与えると告げ、門外に出て牛

車（仏果菩提種智）を与えたこと（法華）。
化城に導き、疲れが癒えたのちに化城を滅

し五百由旬の宝処（仏果涅槃真理）を示したこと（法華）。

○行 六処行は大乗の為であると説かれたこと（勝鬘）。
○果 少分の涅槃を得た者は「完全な」涅槃界に向かうと

名づくと言われたこと（勝鬘）。

このように会別の義は、昔日の二乗の教理行果を生かしながら、そこから直ちに（二乗の否定を介さず）大乘が付与されていく教説をさしていることが知られる。

葉草喩品の三草二木の喩についていえば、基は、出生一乘義ではなく会別の教一乗としてとらえており、それ故漸悟者（不定種性）の撰入義に解していることがうかがえる。また前述の「法花分明以智慧為一乘隱説真如。雖説化城亦非真滅説大涅槃俱為宝所未分明説真涅槃。由二乘者所得涅槃俱名為化菩提全不得故」と述べた『義林章』の説は（本稿一(1)）、こうした教・理の会別義が背景となり、とくに理のところに注意を喚起するものであらうと思われる。

それから『勝鬘經述記』において、『勝鬘經』の撰入説を因撰入と果撰入に区分した点についていうと（本稿四(1) c）、それは会別の行一乗と果一乗にあてはまるものであらう。

基の撰入観は、前述の体性論とともに、以上のような理論的根拠を背景としてることがわかる。

(2) 簡別・破別・会別と定性・不定種性の関係
ところで簡別・破別・会別と種性類型との対応関係について、基はつぎのように述べる。

三義之中初二解通定性・不定性、後一多唯依不定性。
（大正藏三四、七一五下）

基は、簡別と破別は定性と不定種性に通じ、会別は多く唯だ不定種性に依るのみ、という。



このうち定性というのは定性菩薩のこととは考えにくいことに破別の義は、二乗が方便であることを知らず、小乗の果に執するのを破す意である。定性菩薩の執は、『玄賛』に、

又復頓悟諸小菩薩執唯已依大乘修行可得成仏、已任声聞不得作仏。（大正藏三四、六五三中）

と説かれる。それは頓悟の小菩薩で、自分は大乗によって修行しているからだ自分だけが成仏できる、すでに声聞の段階にある者は成仏できるはずがない、という執である。頓悟の小菩薩は基において『法華經』の兼為とされ、破別の主意とも多少ずれがある。

不定種性の廻心論につながるのには三義であるとしても、そのうち簡別・破別が定性二乗にも通ずるとされたとすれば、二乗を簡ぶ（簡別）、二乗を破す（破別）という一乗大乘義であるにかかわらず、その二義は廻心論的なものとは異なる意味合いによっても用いられることになる。一乗の教えを契機とする大乘への変化・発展的な意味を、廻心の

と異なる目的をもって定性二乗に適用しているということになる。『玄賛』の註疏である智周（六六八—七二三）『法華経玄賛撰釈』や栖霞『法華経玄賛要集』などをみると、定性二乗のこととつけとることができるといえる。

定性二乗の一乗は、『勝鬘経』でいえば出生大乘に相当したが、それは簡別・破別にもつきながら、大乘への発展^⑥を読み込んだ可能性が考えられる。

六 定性二乗と大乘

(1) 『法華論』の訂正解釈

定性二乗における大乘的な発展とは、どのようなことかという点、それは一乗の説示という契機によって不愚法の境地に転ずることと思われる。別稿で論じたものであるが、基による『法華論』の訂正解釈の問題にふれておこう。すでにみたように『法華論』では、決定声聞と増上慢声聞は如来記をうけず菩薩記をうけるとあって、これは常不軽菩薩の礼拝行（我不敢輕於汝等、汝等皆當作仏^⑦）をさしている。『法華論』は菩薩記の意を皆仏性を有し方便に菩提心をおこさせるためとするが、基はこれに訂正解釈を行っている。

其増上慢既是異生根現未熟故仏不与記。菩薩与記者即常不軽爲具因記令信有仏性復漸発心脩大行故。其趣寂者既無大乘姓。何得論其熟与不熟。応言趣寂由無大姓

根、不熟故仏不与記。菩薩与記具理姓因漸令信大不愚法故。非根未熟後可当熟。故非菩薩与記令発趣大乘心言当作仏。菩薩願心方便化之令生信意。如般若経我皆令入無余涅槃非皆入尽。菩薩記於趣寂亦爾。若許趣寂同増上慢、不但不得名爲趣寂。甚違諸教義不相叶。由趣寂者与増上慢合一処説、翻訳之主同言根未熟令其発心。
（大正蔵三四、六五三上七）

基は、増上慢の声聞は凡夫でありながら第四禪を得て阿羅漢に達したと思ひこんでいる凡夫であるから後には廻小向大し得るはずで、その根未熟の故に如来記はないが菩薩が具因記をなす、漸に発心させ大乘の修行を行わせるためである、また趣寂（決定）の声聞は、大乘の種性をもたないために根不熟の故に如来は授記しないが、菩薩はそのような声聞でも授記する、それは理姓因があり大乘を信じさせ不愚法ならしめるためである、『法華論』の訳者はこの二種の声聞を区別せず、一処に根未熟と訳している、と指摘していく。

特に注意すべきは、趣寂声聞に関し、大乘姓はないが理姓因を具え漸に大乘を信じ不愚法ならしめると述べる箇所である。この場合大乘姓は行性如来蔵（本有無漏種子）で、理姓因は理性如来蔵のことである。仏性を有するとみる解釈はもと『法華論』に従ったもので、それを自身の理行二仏性説にもとづき解釈しなおしたと思われる。基は、定性声聞の者であっても、一乗教説を聞く機縁を得て、廻心

こそしないが少しづつ大乘を信じるようになり、法に愚かならざるようになっていく、と考える。不愚法二乗の概念は『勝鬘經』(一乗章)にみえ、その解釈方法にしても慧遠(淨影寺、五二二―五九二)あたりからの流れを追う必要があるが、基本的には二乗において大乘の法空の理を理解することといわれ、大乘を信ずることと一体とみて差し支えないであろう(『勝鬘經述記』では、廻心する不定種性声聞を不愚法声聞、定性声聞を愚法声聞として区分していたが、定性声聞であっても不愚法の境地に転換することもありうることになる)。

基は『法華經』を不定種性の撰入説のみと述べていたが、さらに定性二乗も含まれるとみて理解を広げていった(これは簡別・破別にあたるが、撰入と異なる)。「法華經」解釈は基本的に『法華論』にしたがう形式をとり、おそらくその範囲において撰入義のみと説き、そこから自身のいだけ一乘真実義に即して理解しなおしたと思われる。その根拠には、別稿で論じたように、『撰大乘論』の一乘十義説(前出①⑩の全文)がまずあげられようし、『勝鬘經』の一乗説(出生・撰入の周備)も重視すべきものだったと思われる。

(2) 「諸仏如来但教化菩薩」と不愚法

基の不愚法観を検討する手だてとして、方便品の随文解釈から、定性二乗にまつわる部分をぬきだしてみよう。

【經】舍利弗、若我弟子自謂阿羅漢・辟支仏者、不知諸仏如来但教化菩薩者、此非仏弟子非阿羅漢非辟支仏。

【贊】……声聞・辟支真聖趣寂、若遇仏者多不愚法。

【經】若有比丘実得阿羅漢、若不信此法、無有是処。

【贊】……但是真聖而遇我者趣寂、多是不愚法人。雖不能行聞之亦信。……其趣寂者不能証入。初猶未信名損驚怖、返道疑生後必信之成不愚法。故此結云不信一乘無有是処。……

【經】除仏滅度後現前無仏。所以者何。仏滅度後如是等經、受持誦誦解義者、是人難得。若遇余仏、於此法中便得決了。

【贊】……雖真趣寂而遇我者、多不愚法皆定聞知化菩薩事。若不遇我而趣寂者、有愚於法即不能知但化菩薩。……此愚法者、若我滅後更遇余仏方便説化、於此法中便得決了。故亦能知但化菩薩。不逢仏者即有不知。

……
【法華經】卷一、大正蔵九、七中一下。『玄贊』卷四本、大正蔵三四、七一九下―七二〇上)

經では、もしわが弟子で、自分を阿羅漢である、辟支仏であると思う者が、諸仏如来がただ菩薩のみを導いていることを聞かず知らないならば、それはわが弟子でもないし、阿羅漢でもなく、辟支仏でもない、もし実に阿羅漢に到達

した者がいて、この法を信じないとすれば、この道理はありえない、ただ仏の入滅後に仏が現前にいない場合は別である、仏の滅後にはこのような経を保持し誦誦し意味を理解できる人などめったに得がたいからである、もし他の仏に出会えたならば、確かな理解を得よう、といった内容が説かれる。

そして基の釈の趣寂に関するところでは、声聞・辟支仏の眞の聖にして趣寂なる者は、もし仏に出会えたならば多くは不愚法である、実際に修行できなくても聞いて信ずることはできる、はじめは損驚怖をいだいても、のちには必ず不愚法を成ずる、それを結論づけて一乗を信じないとすればこの道理はありえないというのである、眞の趣寂だとしても仏に会えれば多く不愚法であり、ただ菩薩のみを導いていることを必ず聞いて知っている、愚法の者は、仏の滅後に他の仏の教導にあえば確かな理解を得ることができると述べられる。

不定種性の声聞であるならば、諸仏如来がただ菩薩のみを導いていると信ずることは、大乘菩薩としての自覚を獲得して廻心向大につながるものということができる。

定性二乗の場合、すなわち眞に聖にして趣寂の者でも、実際に修行し証入していくことはなくても、仏に出会い諸仏如来がただ菩薩のみを導いているということに信ずることはでき、それが不愚法である、と基は考える。これは、一乘法において自分たちは積み残されているとか、最早二

乗の道しか残らなくなったといったとり方も視野に入るのではあるが、しかし大乘を信ずるといふ不愚法の特質に着目するならば、おそらくそのようではないだろう。むしろ仏の法において、声聞乘・辟支仏乘という範疇自体、元來的に存在するものではなかった、それこそ諸仏如来の眞意だったと気づいたとみることではあるまいか。転向不可能な種性として二乗の身でありながら、しかも自ら二乗を選択する余地が残らなくなって、大乘を永久に信じ志向し続けていかなければならないという自覚が生じるものであつて—あるいは二乗の身における、自分は大乘の菩薩であるという信解 (adhimukhi) とみても可能と思われるが—そのようなところが菩薩のみが導かれると聞知することによって獲得される不愚法の境地ということなのであろう。經にもどってみれば、それがまた眞の阿羅漢・辟支仏 (自謂阿羅漢辟支仏者) ということになるうとも思われる。

七 『解深密經』と円測の一乗観

円測の一乗論をくわしく検討する余裕はないが、注意される点のみあげてみよう。

『解深密經』の①の經文は、この後半部「非於一切有情界中無有種種有情種性。或鈍根性、或中根性、或利根性有情差別」、および②趣寂声聞の不成仏説根拠となつて、密意一乗と規定されている。これは定性・不定種性の区別は想定されず、三乗統合的な形で一つの乗りものとして立てられたもので、しかし現実には三乗各々の形であるために方便一乗とされたいえる。

③については、不定種性声聞が廻小向大して、かならず仏果に至ることと円測は解し、『法華經』の「唯有一乘法、無二亦無三」の一乘義に等しいと述べる。この「無二亦無三」について『解深密經疏』では、基と同様に第二独覚乘無し、第三声聞乘無しとする解釈を正義とし、円測は不定種性声聞の廻心向大論を大きく展開している。この一乘義は、不定種性の者が二乗という劣ったコースを捨て三乗中の菩薩乘に転向するところに意味上限定されるから、一乘眞実と立てるにしても唯識教理として納得のいくものといふことができる。

円測は①③の全体を「約三無性并一乘義」と一乘義を中心に科を立て、さらに①のところでも「約聖道并一乘義」としている。ことに①を一乘方便三乘眞実と規定しているに關わらず、なぜ三乗ではなく一乗の方を前面にうち出して科を立てるのか、という問題が指摘される。これは三乘説を唱導し一乘説を採用しないという論理のもとに一乘方

便なのではなく、むしろ主眼は「一乘方便という一乘義」とみるほかないだろう。この「方便」というのは、釈文の形式としてみると、『解深密經』や『勝鬘經』の説相として方便という言い方が行われている点に従う形であり（唯識家が『勝鬘經』の説相として一乘方便があらわれているとみるのは知られるところであろう）。③の「眞実」は、『法華經』の説相に従つていよう。したがって①・③では、一乘經典といつても方便という言い方がされることもあれば、眞実として出される場合もあり、そういう類似教説との対応關係を紹介しながら『解深密經』の一乘教説を解釈していくという、つまり一乗の一般通念の意味取りとは異なるにしても、あくまで『解深密經』は一乘を説いている」という認識・自覚が円測にはあるのである。

そこで『解深密經』における一乗という問題についてみると、①のところでは、經文の「妙清淨道」が道一を意味し、「究竟清淨」が果一を意味するとも釈している。『解深密經疏』によれば、この道一は「顯揚聖教論」所説の一乘六因の中の第三「衆生無我及法無我平等故」と同一視され、果一はその第四「解脫平等故」と同義とされるようであるが、こうした観点の共通性によつて三乗は一つの乗りものとして一たんとえられ、經文上これに続く形で（①後半部および②）三乗という機根差別の現実が補足されていく。当然①に示される一つの乗りものは不完全であつて実質的には三乘眞実に帰せられるのであるが、ここに

一乘義という方面に着眼して科を立てた点を考えるとき、むしろこの一乗は円測にとつて不完全(狭意)性を暴くところに主眼があるのではなく、三乗において多少なりとも共通性が存するところに比重を寄せているといえる。すなわち劣乘たる二乗の状態であってもそこには如来種性ととの共通性、大乘的な特質を見出しうるということであり、二乗の状態を正当化するほたらきとして一乗をとらえているということができようと思われる(これは『解深密經』そのものの趣旨と関連するものだろう)。

③は、二乗を棄捨し三乗中の菩薩乘に転向することであり、のちに必ず仏果に至りうる、つまり純粹に一つの乗りものと言いうるところを真実一乗とみていると考えられる。こうして定性二乗を含む(定性・不定種性分かつた)三乗共通に大乘とみる意(成仏とは直結しない)と不定種性廻心論との両説の俱有において、円測が一乗最了義ととらえたことが指摘される。

八 むすび

基の一乗理解は、不定種性の声聞を小乗から大乘に転向させ、また定性二乗にも大乘への信を生じさせるといふ、こうした複数の義に着眼している。定性二乗と規定しながら大乘の志向を認めていく一乗大乘義は、一般論としてなじまないが、基においては、今時の一乗教説によって、不

定種性には二乗の棄捨があり、定性二乗はその本質論的に大乘として肯定され、二乗の身のままにその精神的主体性において大乘への志向が認められていく。

また基は、『勝鬘經』の一乗を出生・摂入を俱有する真実一乗説とし、『法華經』を摂入のみの方便と述べるが、それは三乘真実一乗方便に翻ずるものでも当然ないし、『出生・摂入(種性類型の完備・真実)』⇕『唯摂入(種性類型の不備・方便)』というような、単に五性類型の広狭論とみても不十分と思われる。出生にして摂入にしても、あくまで「大乘」という概念の意味内容として問われるものであって、五性類型の広・狭を示すための素材にとどまっただけなのである。

○二乗の棄捨(廻心向大)が前提となる大乘觀——不定種性……摂入大乘

○二乗の身を肯定するところにとらえられる大乘觀——特に定性二乗(……出生大乘と連関)

基の一乗大乘觀は全衆生的であり、その意味では一般の一乗大乘の通念と共通の理解を示すものである。ただかならずしもそればかりではなく、五性各別の形が種々の機根存在のままに仏の真意になつた形で確立しなおされ、種性差別がより正当化される側面も結果的には無視できない。基の自覚としてどちらに比重があつたか明確ではないが、いずれにしても『五性(三乘)類型の存在』→一乗大乘という志向性を示す全種性的な大乘觀を有していたという

ことはいえようし、^⑧かれの五性各別という教義自体、機根差別という現実をうけとめながら、単に大乘小乘並存論などではなく、仏は何故に出現したか、あるいは何故に存在するか、という非常に重要な課題によって構築された大乘の教学であることが看取される。「唯識」差別への志向」「華天」平等への志向」といった対比のみで単純化して整理されるとすれば、それは天台等の大勢の思想立場から行われる評価であって、客観論としては的はずれといわざるをえないのである。少なくとも唯識側の自覚として、唐初の一乘思想の大きなうねりに与っているとみるべきであろう。

もうひとつ「方便」という言葉の問題もあげられる。基は「一部分の人に対して説かれた教え」^⑨ 仮り・偽りの教説という論理性のもとに「方便」の語を用いたのかどうか。方便一乗としての撰入大乘が真実一乗（出生大乘十撰入大乘）に對置されるのではなく包摂され一角を占めている点をここで考慮せざるをえず、さらに、二乘無しとして導かれる廻心論のみならず、不定種性にとっては二乗の教理行果も根本大乘に入るための方便大乘であると解されていた点もあわせて想起されなければならないだろう。そうすると、不定種性における「二乗の段階」→二乗の否定（廻心向大）^⑩ という過程、すなわち漸悟者の大乘以前の諸段階について、それがのちに大乘で行じていくためのものであるという、むしろ意義づけ的な意味に比重が寄せられている

可能性が否定しにくい。単に三乗中の菩薩乘のところを大乘に見立てた撰入大乘義（撰して大乘に入らしむ）のみならず、不定種性においては、「二乗の段階」「廻心の実現」それ自体も副次的にせよ大乘と称しうるものであって、そうした理解の上に基の撰入大乘観が形成されているように思われる。基において「方便」の語のはっきりした定義論は提出されないで何ともまだいえないが、「〔大乘に向かつて〕近づく」といったような、原意の反映されるあたりを多少予想する必要があるかもしれない。^⑪ 唯識教学の方便観は、いま一度検討しなおされるべきだろう。

教理的な比較はむずかしいが、円測においても二乗存在（定性一乗を含む）の大乘的位置づけと不定種性の廻心論（作仏論）との完備というところを一乗の真義としてとらえている。一乘方便・一乘真実の意味取りなど基とは相違するところが多くみえるにしても（とりわけ円測の用いる「方便」「真実」は、自身の教理として構築されるに至っておらず、諸経の説相に従う格好が顕著といえる）、一乗教説の意義意識としてみると、そうした根本的な部分の意味内容は基と同一線上にあらうと考えられる。^⑫

こうした諸点について検討すべき課題は多く、稿をあらためて論じたい。

略号

大正新脩大藏經

大日本統藏經

日仏全 大日本仏教全書(鈴木學術財團版)

注

(1) 『妙法蓮華經』卷一、大正藏九、八上。

(2) 『大乘法苑義林章』卷一、大正藏四五、二六七上。この文で注意すべきは、皆成的な解釈方法(二乗三乗なし)をさして方便と述べているのではなく、あくまで「第二(獨覺乘)第三(声聞乘)なし」という自説について方便の語を補っている点であり、従来これらは混同されがちだったといえる。基の説において、「二乗三乗なし」という皆成的な一乗義は方便の規定が与えられるのではなく、批判され斥けられるのみである。

(3) 拙稿「慈恵教学における法華經観」(『仏教学』第四四号、二〇〇二年一月)。

(4) 『妙法蓮華經玄贊』卷四本には、『勝鬘經』と『法華經』の六重相對の形で説かれる。「此(法華經)説一乘与勝鬘涅槃經所説一乘差別之相。a此通理・智、彼唯仏性。b此唯摂入、彼通出生。c此唯有性、彼通無性。d此唯不定性、彼通定性。e此多説教・理、彼多説行・果。f此説一乘为実、二乘为権、彼説一乘为権四乘为実。故勝鬘云、若如来随彼意欲而方便説唯一乘無有余乘等也」(大正藏三四、七一六c)。同卷九末、大正藏三四、八三四下。

(5) この問題を扱った論攷に、勝呂信静「窺基の法華玄贊に

おける法華經解釈」(坂本幸男編『法華經の中国的展開』、法華經研究IV、平樂寺書店、一九七二年三月、第七章)、師茂樹「法相宗の「一乘方便」説再考―諸乘義林を中心に―」(『印度学仏教学研究』第四七卷第一号、一九九八年一月)、吉村誠「唯識学派における「一乘」の解釈について」(『論叢 アジアの文化と思想』第一〇号、二〇〇一年一月)などがあげられる。

(6) 『勝鬘宝窟』卷中本、大正藏三七、四〇中以下。

(7) 『勝鬘經述記』卷上、統藏一―三〇―四、三〇四左上。

(8) 『解深密經』中もう一箇所は地波羅蜜多品にみえる。「觀自在菩薩復仏言、『世尊、如世尊説、若声聞乘若復大乘唯是一乘、此何密意』。仏告觀自在菩薩曰、『善男子、如我於彼声聞乘中宣説種種諸法自性、所謂五蘊或内六処或外六処。如是等類於大乘中即説彼法、同一法界・同一理趣故、我不説乘差別性。於中或有如言於義妄起分別一類增益一類損減。又於諸乘差別道理謂互相違、如是展転遮異諍論。如是名為此中密意』」(大正藏一六、七〇八上)。

(9) 鄭炳杓「新羅唯識思想研究―種姓論を中心として―」(北畠典生博士古稀記念論文集『日本仏教文化論叢』上巻、永田文昌堂、一九九八年六月)、四六一―四七〇頁。拙稿「円測による五性各別の肯定について―円測思想に対する皆成の解釈の再検討―」(『仏教学』第四〇号、一九九九年三月)、「円測における実説一乘仮説三乘と実説三乘仮説一乘」(『印度学仏教学研究』第四九卷第二号、二〇〇一年三月)参照。

(10) 「不如三界見於三界」は、『義林章』では『法華經』の安

薬行品からの引用として示すが（大正蔵四五、二六五上）、これは如来寿量品の文である（『妙法蓮華經』巻六、大正蔵九、四三下）。

- (11) 『妙法蓮華經玄贊』巻四本、大正蔵三四、七二上―七二四中。a 総合体「一総合体者、一切無偏若種若現有為無為若因若果根本方便能成仏徳皆名一乗」（大正蔵三四、七二上―七二三上）。b 随勝体①撰事帰勝体、②攪余帰勝体、③隱劣従勝体、④二運用広体、⑤勝出分段体、⑥引撰殊勝体の六類により説明される（大正蔵三四、七二上―七二三上）。「真興（九三三―一〇〇四）『一乗義私記』巻一、「問、第二随勝体意何。答、随因果理智中、取勝法为一乗体。此体意也」（日仏全三〇、一一四中）。c 真実体「根本大乘教理行果及能入大乘方便四法皆名一乗。咸有運載之功能故」（大正蔵三四、七二三下）。

- (12) なお基はこの直前で、頓悟者（菩薩定性）について「由頓悟者正学根本教理行果、兼為伏化二乗者故亦学方便教理行果」（大正蔵三四、七二上）とも述べている。ただ真実体の趣旨からみれば、おそらくこれは兼意であり、やはり漸悟者のほうに主眼があろうと思われる。

- (13) 『妙法蓮華經』巻一、「舍利弗善聴、諸仏所得法、無量方便力、而為衆生説、衆生心所念、種種所行道、若干諸欲性、先世善惡業、仏悉知是已、以諸縁譬喩、言辞方便力、令一切歡喜、或説修多羅、伽陀及本事、本生未曾有、亦説於因縁、譬喩并祇夜、優波提舍經」（大正蔵九、七下）。この九分教は、一般にいわれる十二分教から自説・方広・授記の三つを除いたもので、その三つは『法華經』の性質に属し、九分教は

『法華經』以外の教えを方便として総括したものとされる。勝呂信静『法華經の成立と思想』（大東出版社、一九九三年三月、増訂版）、二〇五―二一〇頁参照。

- (14) 『法華經』本文からみれば、「正直捨方便、但説無上道」（大正蔵九、一〇上）をみいだすことができる。

- (15) また雲井昭善「方便と真実」（横超慧日編著『法華思想』平楽寺書店、一九六九年五月、第一部第一章第一節）参照。

- (16) 『妙法蓮華經』巻四、大正蔵九、三二下。「此経開方便門、示真実相」は、梵文では「それはなぜかといえば、この法門が最高の深い意味を秘めて語られたことばを解明するものであり」（松濤誠廉・丹治昭義・桂紹隆訳『大乘仏典五法華經II』、中公文庫、二〇〇二年一月、一六頁）。また松濤誠廉「法華經の Sandhahāṣya に就いて」（『法華文化研究』創刊号、一九七五年三月）、一六頁参照。なお『法華文句』巻八上に、法雲・道朗・慧龍・僧印・劉虬・吉蔵

- 等の解釈があげられる（大正蔵三四、一一一―中以下）。
- (17) 吉村誠「唯識学派の理行二仏性説について―その由来を中心に―」（『東洋の思想と宗教』第一九号、二〇〇二年三月）は、理行二仏性説の内容と典拠について基と円測の学説を論じ、つぎに隋代唐初の仏性説の中に理性・行性の由来をたどり（吉蔵の批判する理性・行性、慧遠の仏性説における理性・行性）、さらに皆成思想家である靈潤と法宝の理行二仏性説批判について論じている。これによって新訳唯識の理行二仏性説がインド瑜伽行派に由来するものではなく、中国で発展した仏性説を背景に成立したものである

ることを明らかにしている。

- (19) たとえば深浦正文『唯識学研究』下巻・教義論(水田文昌堂、一九五四年九月)、六四四頁以下、『仏地経論』(親光等造)における『涅槃經』の悉有仏性説解釈が解説されているが、ここでは「真如法身とは理仏性に就いていえるもの、少分の一切有情とは行仏性に就いていえるものである。然るに、理仏性なれば全分の一切であるが、真如は凝然たるを以て、その性はあれど無性にして成仏せざることを妨げない、また行仏性は終に成仏すれど、いうところの一切とは少分の一切を指すとせるものである」と説明される。この理仏性に關する説明にしても、真如凝然不作諸法という、所謂性宗側からみた相宗規定にしたがいながらなされたものであつて、おそらく古來定着してきたものともいえる。『華嚴一乘教義分齊章』巻二、大正藏四五、四八四下、また黒田亮『唯識心理學』(小山書店、一九四四年一月)、三〇七—三〇八頁、常盤大定『仏性の研究』(丙午出版社、一九三〇年四月)、二四〇—二五一頁参照。
- (20) dban po ni ji lkar mya nan las hdaas pa chen pohi mdo las sems can thams cad dban po gcig pa ste/kun kyan de bshin gsegs pañi raiñ bshin can pas ji tsam du sems kysis zin pa de thams cad bla na med pa yan dag par rdsogs pañi byan chub tu minon par rdsogs par htshaiñ rgyaho shes gsunis so//yan mdo las kyan phyogs bouñi de bshin gsegs pañi shiñ thams cad ni theg pa gcig pa ste/gñis dan/gsum du med pas thabs mkhas pas rol pa ni ma g'fogs so shes hbyun ho//mdo

sde hdñhi nan nas kyan theg pa gcig bstan pañi phyr raiñ bshin yan gcig pa yin na//yan raiñ bshin la nam pa gñis te/grub pañi raiñ bshin dan/sgrub pañi raiñ bshin no//grub pañi raiñ bshin ni mdo sde dag las sems can thams cad la de bshin gsegs pañi raiñ bshin yod ces byaho//sgrub pañi raiñ bshin ni bsgrubs na hgrub pañi raiñ bshin can no//sDe dge, No. 4017, Di, 178b4-7) また山口益「チベット仏典における法華經一法華玄贊のチベット訳本について」(金倉圓照編『法華經の成立と文化』、法華經研究Ⅲ、平樂寺書店、一九七〇年三月)、六八九頁参照。

- (21) 『勝鬘經述記』は經全体を大きく説経由致分(1)通序、2別序(平章遣信・勝鬘喜請・仏現在空・接嘆帰礼)・加持説分・還述依行分に三分し(統蔵一—三〇—四、二九四左上—下)、また加持説分の内容をつぎのように区分する。1自利行・修其萬行(1)明法 a行(如来真実功德章第一・十受章第二・三願章第三・撰受章第四) b果(一乘章第五) c教・理(無辺無聖諦章第六・如来藏章第七・法身章第八・空義隱覆真実章第九・一諦章第十・一依章第十一・顛倒真実章第十二・自性清淨章第十三) (2)弁人(如来真実十章第十四) c利他行・修行者(勝鬘師子吼章第十五)(統蔵一—三〇—四、二九六左上—下)。
- (22) ちなみに『華嚴經探玄記』巻二、大正藏三五、一一四上『大方広仏華嚴經疏』巻一、大正藏三五、五二二上などで「無有二乘」に作る。
- (23) 古蔵『勝鬘宝窟』の場合も、所生に属するのは声聞と縁

覚のみと解している。世間・出世間については、二乗の見道以前を世間、以後を出世間とする解釈と、二乗の世俗善法（『勝鬘經』所説の六処等）を世間、無漏善法（『勝鬘經』所説の四智・涅槃等）を出世間とする解釈の二通りを示す。所生に大乘もふくまれるとみる解釈は、「有人」の解釈として紹介のみされる。『勝鬘宝窟』巻中本、「略釈云、摩訶衍名為大乘。言大乘者能生二乘故名為大。声聞・緣覺如上釈之。更有二義名為声聞。一者從他聞法即悟得解故号声聞。二就所觀法門解釈。如地論說、我衆生等但有名字故名為声、悟解義說声聞。緣覺如法華疏觀音品具釈。世・出世者前一乘中見道之前名為世間、見諦已上名出世間。又前二中世俗善法名為世間、如下所説六処等法。無漏善法名出世間、如下四智及涅槃等。今欲將彼二中一切善法皆從大出。故說世間出世間矣。有人言、從大乘出生四乘。声聞・緣覺即是二乘、世間者謂人天乘。出世間者菩薩乘也、今以前釈為止」（大正藏三七、四二下）。松本史朗『『勝鬘經』の一乘思想について——一乘思想の研究（Ⅲ）——』（駒澤大学仏教学部研究紀要』第四二号、一九八三年三月）、四〇—四一頁參照。

- (24) 『勝鬘宝窟』巻中末、「如世尊説六処者、総挙如来昔説於六。所以挙昔六者、此是小乘經中説於六処。將欲会小入大故前説小也。此六法是起行之所故名爲六」（大正藏三七、四三三下）。『勝鬘經義疏』、『明昔日学小有此六処、故会之入一。六処、一教有興・衰、二戒有得・離、三人有始・終。合爲六也』（四天王寺會本、七一頁）。
- (25) 『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』、大正藏二二、二二〇下。

(26) 基の解釈では、不定種性 \parallel 不愚法という規定はかならずしも本来的固定的ではなく、それもまた一乘義の通達によつて獲得されると解されるようである。たとえばそれは、『法華経』（方便品）に「若我弟子自謂阿羅漢・辟支仏者、不聞不知諸仏如来但教化菩薩事、此非仏弟子非阿羅漢非辟支仏」（大正藏九、七中）と説かれるところ（本稿六(2)参照）、『玄賛』巻四本の釈に「其不定姓可迴心者、不問近遠必能聞知仏化菩薩事故名自謂是真二聖而得遇仏、都不聞知化菩薩事非仏聖弟子亦非真二聖」（大正藏三四、七一九下）とみえることによつても知られる。

(27) 撰入に関する『勝鬘經述記』の定義では定性菩薩も含まれているが、基の一乘論においては中心から外れるであろう。『勝鬘經述記』巻上、「若不定種姓及大乘種姓畢竟還歸大乘名撰入大乘。……若已迴心歸大乘時名曰撰入故名大乘也」（統藏一—三〇—四、三〇四左上）。それから、「一乘章の最後の「若如来随彼所欲而方便説即是大乘、無有二乘」（大正藏二二、二二一上。大正藏本は「 \sim 無有三乘」）は、基において不定種性迴心論の一角であり、「依梵本説経頌応言無第二第三。数三乘中独覺爲第二、声聞爲第三。爲引不定任持所余故方便言無第二第三。非真破也」（『義林章』巻一、大正藏四五、二六七上）と述べた『法華経』の「無二亦無三」の解釈にむすびつくものといえる。

- (28) 『妙法蓮華経』巻一、大正藏九、一一中。
- (29) 松濤誠康・長尾雅人・丹治昭義訳『大乘仏典四 法華経 I』（中公文庫、二〇〇一年二月）、二八九—二九〇頁、注7。荻谷定彦『法華経一仏乘の思想』（東方出版、一九

八三年(二月)、二二五—二二九頁。勝呂前掲書、二五三—二五七頁。

(30) 『妙法蓮華經憂波提舍』(菩提留支訳) 卷下、大正蔵二六、九上。

(31) 『玄贊』では四種声聞について『瑜伽師地論』もとりあげるが、これは撰決沢分菩薩地、卷八〇の説で、一向趣寂・増上慢・廻向菩提・変化といわれている(大正蔵三〇、七四四上—中)。また卷七三に法性(趣寂)・誓願(廻向菩提)・変化の三類が示される(大正蔵三〇、七〇二—七)。

(32) 『撰大乘論釈』卷一〇、大正蔵三一、三七七下。

(33) 『妙法蓮華經玄贊』卷一本、大正蔵三四、六五三中。同卷四本、大正蔵三四、七一六上。

(34) 前掲拙稿「慈恩教学における法華經観」、二八一—三三三頁、三七—四一頁。

(35) 『妙法蓮華經』卷三、大正蔵九、二〇上—中。

(36) たとえば横超慧日『法華經序説』(法蔵館、一九六二年一月)、五〇—五五頁、「法華經総説」(横超前掲書『法華思想』、第一部)、五九—六一頁、雲井昭善『勝鬘經』(仏

典講座一〇、大蔵出版、一九七六年四月)、一四五頁など(『法華經玄贊要集』卷一九、統蔵一—五四—一、一四九右)。

(38) 『妙法蓮華經玄贊』卷四本、大正蔵三四、七三—七六下。

(39) 『妙法蓮華經玄贊』卷四本、大正蔵三四、七二—七四下、一四行—一五下。

(40) 『妙法蓮華經玄贊』卷四本、大正蔵三四、七二—七四下、二

五行—七一中、一四行。

(41) 『妙法蓮華經憂波提舍』卷上、「言甚深者、顯示二種甚深之義。応如是知。何等為二。一者証甚深、謂諸仏智慧甚深無量故。二者阿含甚深、謂智慧門甚深無量故」(大正蔵二六、五上)。

(42) 『法華經玄贊要集』卷一九にも、「菓草喻品天雨是一、会教也」として一応解決されている(統蔵一—五四—二、一四九右)。

(43) 『義林章』では、「勝鬘」は真理を以て一乗と為し……出生と撰入と俱に尽く、と述べているが(本稿二(1)d)、この真理というのははっきりしない。『玄贊』の体性論の中、随勝体の六義中、①撰事帰理体のところに、「涅槃・勝鬘等中多以法身真理仏性名為一乗」(大正蔵三四、七三上—中)とあって、この法身真理の仏性とすれば出生義をさすもののように思われる。それとは別に撰入に該当する説(因撰入・果撰入)も『勝鬘經』の一乗章に説かれることに着目し、そうした意味において「出生と撰入と俱に尽く」と述べているのではなからうか。ちなみに智周の釈に「問彼理為乘如何出生。答、如十二分教、依於法界平等所流為依名出生」(『法華經玄贊撰釈』卷三、統蔵一—五三—一、六七上—下)とあり、また栖霞の釈にも「問、彼説真理何有出生」(『法華經玄贊要集』卷一九、統蔵一—五四—二、一四九右)とみえる。なお真興も「大池喻・種子喻説出生義、六処法説撰入義也。総意云、撰二乘行入大乘名撰入義、真理出生萬法名出生義也」(『一乘義私記』卷三、日仏全三〇、一六—二下)と真理を出生義の根拠として明確に述

へる。

(44) 『妙法蓮華經玄贊』卷一本、大正蔵三四、六五三中。

(45) 『妙法蓮華經玄贊』卷一本、大正蔵三四、六五三中。

(46) 『法華經玄贊撰釈』卷三、続蔵一―五三一―、六七七下。

『法華經玄贊要集』卷一九、続蔵一―五四―二、一四五右
下―左上。

(47) 『妙法蓮華經』卷六、大正蔵九、五〇下。

(48) この増上慢声聞についても、五性各別の通念からすればまだ疑問が残る。この声聞が第四禪しか得ていない異生と規定されるにしても定性声聞の可能性は残るわけで、なぜ大乘に発心させることが可能と解されてくるかという点である。五性各別の確定根拠が本有種子にあることは『成唯識論』等にもとづく周知の通説であるが、『新導成唯識論』巻二、二二頁)、基の教理上、機根の確立する根拠についても一度よく検証されなければならないように思われる。これには『瑜伽論』の補特伽羅成立論の解釈問題もひとつの材料として想起され、改めて別稿で論じたい。なお釈尊時代の禪定の意味と、そこから後に第四禪が要請されていく問題を扱ったものとして、池田練太郎「色界第四禪について」(『印度学仏教学研究』第四〇巻第二号、一九九二年三月)をあげる。

(49) 『妙法蓮華經憂波提舍』巻下、「菩薩記者、如下不輕菩薩品中示現。応知。礼拝讚歎作如是言、我不輕汝。汝等皆当作作仏者、示現衆生皆有仏性故」(大正蔵二六、九七)。
(50) 『大乘義章』巻一七末、大正蔵四四、八〇九中。『勝鬘宝窟』巻下本、大正蔵三七、五九下。同巻下末、大正蔵三七、

八〇下。

(51) 『勝鬘經述記』巻下、続蔵一―三〇―四、三一―左下。本稿四(1)を参照。

(52) 基が『法華經』を撰入のみと述べた点についていうと、

基自身さほど厳密性を意識していなかったかもしれない。たとえば『玄贊』巻九末(分別功德品箇所)では、「此經(法華經)雖説出生一乘、体性寛備。勝鬘一乘雖通撰入、……」(大正蔵三四、八三四下)などと述べている。これは智周も疑問視し、「此經唯説出生、唯字誤也。合為雖字」(『法華經玄贊撰釈』巻四、続蔵一五三三、一一八右下)と註して出生・撰入の合説の意に解している。なお真興は、「以此等文明知、此經彼經俱雖説撰入・出生、然其義有正有傍。……釈此經一乘、顯正隱傍云此唯撰入。釈勝鬘一乘正傍並説云彼通出生也。下分別功德品中、云此經雖説出生云彼經雖通撰入。皆表有傍義。各唯取正義也」(日仏全三〇、一六二下)と述べ、正・傍という考えを用いて会釈する。

(53) 基は『玄贊』巻一本において、『法華論』の説明と『撰大乘論』から得られる『法華經』解釈の相違について、「此經所説一乘之理。論(『法華論』)雖言為二声聞説謂退心・応化、法華一会正唯為退菩提心説兼亦為応化。……若准撰論合以十義説於一乘。義兼為三理亦無失。決定種姓不愚法故。不定種姓廻求大故。其応化者為化記故」(大正蔵三四、六五三上―中)と述べ、基は『法華經』の声聞を理解する上で、『法華論』の退心(不定種姓)・応化授記説と『撰大乘論』の一乘十義説を対比し、『撰大乘論』に

もとづく」と『法華經』の一乗義は、①決定種姓不愚法故、②不定種姓廻求大故、③其応化者為化記故、の三種があるという。①の義は、『撰大乘論』の一部の意を（第一第二以外のもの。どれを用いたのか明確ではないが、少なくとも第三の法平等義は相当している）、『法華論』に説く菩薩授記の箇所、すなわち常不輕菩薩が趣寂声聞に授記したとされる部分に読みこみ、その意を解釈して『法華經』の一乗義として加えたものである。こうして、『法華論』は定性声聞に関わる一乗義を具足せず、その解釈に従う範囲では『法華經』を「密意説」と述べる（『玄贊』巻四本、大正蔵三四、七一六中）。前掲拙稿「慈恩教学における法華經観」、二七―四一頁参照。

- (54) 『法華論』は、損驚怖・多事驚怖・顛倒驚怖・悔驚怖・誑驚怖の五種驚怖を立てており、基はそれらに対し、①損驚怖……定性声聞が小乗の涅槃は究極の涅槃ではないと聞かされ、阿羅漢は皆畢竟して涅槃に入る者なしと驚疑する、②多事驚怖……菩薩行を修している不定種性の菩薩が永い勤苦のために退墮して異乗（小乗）に趣くことを恐れる、③顛倒驚怖……煩惱を具する凡夫が教えを聞いてさらに煩惱を生じ顛倒して驚怖する、④悔驚怖……不定種性の声聞が小乗の法を証すべからずと悔いる驚怖、⑤誑驚怖……未得を得と謂う増上慢の人が如来が我らを誑すと考える驚怖というように解釈していく。『妙法蓮華經愛波提舍』巻下、大正蔵二六、六下、『妙法蓮華經玄贊』巻三末、大正蔵三四、七〇七中―下参照。

(55) 信解 *adhimukti* は衆生の主体的な心のあり方で、信念・

確信に相当するものといわれる。勝呂前掲書、二一―二二頁では、『法華經』方便品の用例検討を通じ、信解は衆生の種々の信解としてあらわれ、三乗方便の成立する根拠が衆生の *adhimukti* にあることが指摘される。そして仏の教化によって衆生は劣った信解を捨て、より統一的な心構えに転じていくことが指摘され論じられる。（勝呂前掲書、二二―四頁では「*saddha* || 真実 || 一乗 || 仏の立場 || 客体的」*adhimukti* || 方便 || 三乗（種々） || 衆生の立場 || 主体的」と図示される。*saddha* は仏の言葉を信じる意味と解されるが、ただこの *saddha* を一乗真実のみに配した点については再考を要するかもしれない。勝呂氏のこの書に対しては、苅谷定彦氏の書評がある。『宗教研究』第六八巻第一輯、一九九四年六月、一九四―二〇一頁。また望月海淑『法華經における信の研究序説』（山喜房仏書林、一九八〇年五月）、第七・第八章、および藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年二月）、五九七―五九八頁参照。

なお「勝鬘經」をみると信解の語は、法身章の「若於無量煩惱藏所纏如来藏不疑惑者、於出無量煩惱藏法身亦無疑惑。於説如来藏・如来法身不思議仏境界及方便説心得決定者、此則信解説二聖諦」（大正蔵二一、二二―一中）という一節にみえる。この信解は、蔵訳では *hos pa*（月輪賢隆『藏漢和三訳合璧 勝鬘經・寶月童子所問經』興教書院、一九四〇年一月、一二四頁、六行）であるから *adhimukti* であろう。これは二の聖諦すなわち有作・無作の四諦を信解するということで、如来蔵において疑惑なき者、法身に

において疑惑なき者と同等の境地として説かれる文であるために、一乘的に転じた信解とみることができるかもしれない。

(56) 『解深密經疏』卷四、統藏一―三四―四、三九〇左下―三九一右上。

(57) 『解深密經疏』卷四、統藏一―三四―四、三九〇左下―三九一左下。前掲拙稿「円測による五性各別の肯定について―円測思想に対する皆成的解釈の再検討―」、一〇六一―一二頁参照。

(58) たとえば澄観の『大方広華嚴經疏』卷二に、「又勝鬘經云、『若如来随彼所欲而方便説即是一乘無有二乘、二乘入於一乘、一乘者即第一義乘』。此意明随欲方便而説二乘明知即是一乘。無有二矣。不睨此意将上方便連下一乘而説之。輒断一乘以為方便。惑之甚矣」(大正三三五、五二―上)と批判されていることよって、その根拠ははっきりしよう。ただ円測の場合、①において『勝鬘經』からの引文がないため根拠が明確ではなく、むしろその引文がないという点を考えると、おそらく『勝鬘師子吼一乘大方便広経』という経題などから、全体として一乘方便が貫かれているようにうけとめた可能性が推測される。

(59) 『解深密經疏』卷四、統藏一―三四―四、三八八左下。

(60) 『解深密經疏』卷四、統藏一―三四―四、三九二右上。

(61) 『禪揚聖教論』卷二〇、大正蔵三一、五八一中。(春秋社、一九九四年二月、一五八一―一七〇頁において、『解深密經』の問題が論じられる。ここでは、「この道」「この

行迹」「この上ない平安な解放」を基体としてとらえ、現実の種々なる有情の種性を基体に依存するものとして論じられる。原理的な一乘の性に基体として肯定されるということであるけれども、筆者としては、そのような教説を聞いて、修行する立場の者が自らの状態をどのように自覚し信をいだいていくかという問題(一乘教説を契機とする聞き手側の確信・信念の転換)なども、また別の視点として思い起こされ、現実層の差別の許容というだけでは解決しづらい課題も残ろうと思われる。

(62) 皆成教学との対論などに鑑みれば、むしろ無性有情の問題が大きいといえる。無性有情もやはり、定性二乗と同様に人天乗として大乘の価値が認められるものである。それは『勝鬘經』の出生大乘の内容から明白である。

(63) また皆成仏の教理において、定性二乗は無余涅槃に入らないうちに廻心し、不定種性の二乗は未だ無余涅槃に入らない以前に変易生をうけて菩薩道を修する、という提起が行われる。その場合もやはり五性の類型に従いそれが生かされた全種性的な一乘大乘観ということがいえる。『大乘起信論義記』卷上、「二乘廻心者、若不定種姓未入無余前即有廻心。此不待言。若決定種姓未入無余前定不廻心。要入無余方有廻心」(大正蔵四四、一四四上)。また定性二乗については、『解深密經疏』卷四、三八九右下、一七行―左下、一七行参照。

(64) ただ基の方便観は、インド仏教のそれとかならずしも同等とは決められないであろう。それから『玄贊』における

一連の釈文をみると、作仏という最終的な一点を見据えるというより、むしろ大乘に住していくことそれ自体に終局的な価値意識をもって論じられているようにみえる。大乘に住するという時点で、すでに利他に専心する意が大前提であり、ひたすら向上であり向下でありつづけていく。これは唯識で究極の涅槃とされる無住処涅槃の概念（『新導成唯識論』卷一〇、一〇頁）とも連関するように思われ、『玄賛』に流れる一乗觀の問題としてよく検証されてしかるべきであろう。また山口瑞鳳「インド仏教における『方便』」（『東方』第三号、一九八七年二月）参照。

(65) 一乗体性の教・理・行・果という立て方についても、実は諸論師の中で特に基と円測とで共通している。『解深密經疏』卷四、「総相出体、於一乗門教・理・行・果以為一乘」（統藏一—三四—四、三八八左下）。体性論の円測の説明はこれのみで内容はよく知られないが、少なくとも教一・理一・行一・果一という項目の立て方は、形式上基と変わらないものである。ちなみに他の論師の立て方はつぎのようである。法雲……果・人・教・因（『法華義記』卷三、大正蔵三三、六〇三上）、智顛……理・教・人・行（『法華文句』卷四上、大正蔵三四、五一上以下）、吉藏……機・教・人・因・果（『法華玄論』卷四、大正蔵三四、三九三下）、元曉……教・理・因・果（『法華宗要』、大正三四、八七〇下—八七一七）。

キーワード 基、円測、大乘、一乗、五性各別

On the Perception of the *Mahāyāna* in the Early Tang
Yogācāra Doctrine: From the Viewpoint of the Theory of the
Five Groups of Human Beings According to the Inherent
Ability of Attaining Enlightenment

KITSUKAWA Tomoaki

Key words: Ji, Woncheuk, the *Mahāyāna* (the Great Vehicle to Enlightenment), the *Ekayāna* (the One-vehicle), the Five Groups of Human Beings According to the Inherent Ability of Attaining Enlightenment

The doctrine of the Yogācāra Buddhism is based on the theory of the five mutually distinctive nature of beings. Accordingly, it is generally understood that the Faxiang 法相 school, the Yogācāra Buddhism in

China, is critical of One-vehicle teachings in Buddhist sūtras, and regards those as nothing but expedient teachings for encouraging a part of the five groups, the indeterminate group whose members possess inherently in their inner seeds plural kinds of potential to attain the goals of the *śrāvaka*, the *pratyekabuddha*, and the *bodhisattva*. Contrarily, other schools that advocate all beings are able to attain Buddhahood think of Three-vehicles teachings, authorities of the Yogācāra doctrine, as nothing but expedients.

However, we see passages that Ji 基 who is a founder of the Faxiang school appreciates that the One-vehicle teachings all beings enjoy the benefit of are worth the True One Vehicle in his works such as the the *Dasheng fayuan yilin zhang* 大乘法苑義林章, the *Miaofa lianhua jing xuanzan* 妙法蓮華經玄贊, and so forth. Re-examination of Ji's ideas leads to the conclusion that he treasures the *Mahāyāna* significance in all beings and affirms the One-vehicle thought in accordance with the theory of the five gotras. In this paper, we also re-examine Woncheuk's 圓測 descriptions in his *Jie shenmi jing shu* 解深密經疏.