

仏性論争における一闍提成仏の基礎的研究：唐初期における靈潤・神泰・義栄の争点をめぐって

著者	藤村 潔
雑誌名	真宗文化：真宗文化研究所年報
号	27
ページ	31-55
発行年	2018-03-01
URL	http://id.nii.ac.jp/1108/00000885/

仏性論争における一闡提成仏の基礎的研究

——唐初期における靈潤・神泰・義栄の争点をめぐって——

大谷大学非常勤講師

藤村 潔

一 はじめに

本研究の目的は、中国唐初期に勃興した仏性論争（三一権実論争）の中で極めて重要な意味を占める「一闡提成仏」を究明するものである。中国では東晋・北凉期から唐初期（太宗期）に至るまで、「一闡提」の語句が様々な経論の中で訳出された。言うまでもなく、「一闡提」とは、一般的に「断善根」「信不具足」といった語意に解釈され、不成仏の代名詞として理解される。その原初は、中期大乘經典の『涅槃経』であるが、經典全体を概観すると一闡提は極めて多様に説き明かされる。その思想背景は『楞伽経』にも継承されて、一闡提説として新展開していく。

なかでも、曇無讖訳出の『涅槃経』（北本）が中国の地に伝播すると、「一切衆生悉有仏性」という根本教説と「一闡提成仏」の例外規定が一体どのように止揚されるのか考証された。折しも唐初期に、インドから帰朝した玄奘三蔵（六〇二―六六四）が、新訳経論を訳出したことで「無種性」（無性）という概念に注目が集まった。玄奘の新訳では僅かな例外を除き、「一闡提」の概念を訳語に用いていない。⁽¹⁾この点は、一体どのような意図があるのだろうか。すなわち、こうした背景を重ね合わせると、中国の仏教思想家は「一闡提」と「無性」（無仏性）の両者を互いに投

影させて、成仏の可否を真摯に議論したと推察される。

本稿では、仏性論争の中で一闡提と緊密に結び付く概念を挙げ、どのような教説が不成仏の議論となるのか検討していく。従って、今回は唐初期に活躍した靈潤・神泰・義栄の逸文資料を中心に、一体どのような点が一闡提成仏・不成仏の争点であったのか、その淵源を探りたい。

二 仏性論争の起因

仏性論争史での最初期は靈潤・神泰・義栄の論争に他ならない。既に先行研究の中で広く知られているため、詳細はそちらに譲るが、⁽²⁾彼らの論争全体の経緯は、日本天台の最澄（七六六、七六七―八二二）が著した『守護国界章』『法華秀句』の中に僅かに明かされるのみで、単行の文献としては今日現存しない。従って、今回取り挙げる一闡提に関する検討も、最澄の『法華秀句』の中で引用される所説が軸となる。無論、唐初期の仏性論争史とはいえ、最澄の主観が広く反映されているかも知れない。ただ、靈潤・神泰・義栄の思想を知る唯一の手掛かりとしては彼の遺した資料に頼らざるを得ない。

『法華秀句』は最澄が入寂する直前の八二二年に完成したものであり、⁽³⁾彼の集大成として極めて重要な文献である。本書は三巻から構成されているが、中巻に仏性論争の歴史が収録されている。その見出しを最澄は、

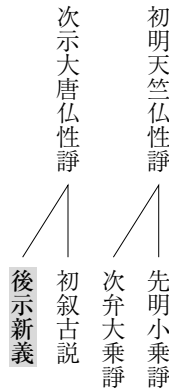
決択仏性護咽喉。

初明天竺仏性諍。

次示大唐仏性諍。

後弁日本仏性諍⁽⁴⁾

と明記し、インド・中国・日本と仏性論争が脈々と継承されていることを提示する。この中で、日本の仏性論争は特定の名称を挙げていないため、恐らく最澄自らが論争当事者として徳一と対決していく姿勢を明かす。インド・中国の箇所は論争当事者の名前や文献名を挙げて、論争の歷程を示している。論旨をさらに詳しく見ると以下のような。



まずインドでは「明^ス小乗^ノ諍^ヲ」として、『瑜伽師地論』（『瑜伽論』）所説の「無種性」（補特伽羅）をめぐる議論を挙げる。次に「弁^ス大乘^ノ諍^ヲ」の中で世親の『仏性論』の経説を挙げて議論する。最澄の立場は、世親が大乘の了義を宣揚するために『仏性論』を著し、小乗の妄執を破斥したと捉えている。さらに、最澄は『瑜伽論』と『仏性論』の二論を「五返の問答」として検討し、世親本人は「分別部の定有」と「薩婆多の定無」の何れにも傾倒せず、厳しく批判したと伝えている。そして、

彼^ノ瑜伽^ハ声聞地^{ナレハ}。決^ス摺小乗義^ヲ。故徵^ニ分別部難^ヲ。存^ス薩婆多義^ヲ。此^ハ仏性論^ハ。立^テ悉有仏性^ヲ。破^ス小乗執^ヲ

故。彼小乗二部所計有無不存。有無皆不可転。

と述べ、『瑜伽論』は小乗の問題を帯びているが、『仏性論』は悉有仏性説を闡明しているため、大乘至極の教えとして優れていると説く。また、最澄は、「堅意天親。随順仏説立悉有仏性。令生三五功德」と論じているように、インドでは世親の『仏性論』と堅意(堅慧)の『究竟一乘宝性論』(『宝性論』)が仏の真意に適った仏性の五功德を説いたものと顕示する。

さて、次に中国の仏性論争について検討したい。まず「叙古説」において、最澄は獻誠の『涅槃玄談』の一節を挙げて、東晋時代に活躍した羅什の弟子である竺道生(三五五―四三四)と智勝の間に勃発した仏性をめぐる論争、すなわち一闍提成仏を論じている。この点、一闍提に関する論述なので、後に詳しく吟味したいと思う。次に「示新義」ではあるが、この新義が玄奘における新訳経論の訳出に端を發した問題に他ならない。つまり当該の靈潤・神泰・義栄の唐初期仏性論争を指し示す。

ところが、彼らの生没年は未だ判然としない部分が多い。従って、僧伝・伝記などの情報を踏まえて年次と種々の出来事を少し整理してみたい。ちなみに義栄に関しては僧伝が無く、彼を知り得る情報が皆無に齊しいため、ここでは靈潤と神泰の事績を中心に列挙したい。

◆「靈」…靈潤 「神」…神泰

- 靈 大業初歲 (六〇五) 南山の北西の極、澧鄂の東の漸玉山に往き、寒林に止まり頭陀を励む。⁽¹⁰⁾
- 靈 大業十年 (六一四) 召されて鴻臚に入り、三韓を教授する。また新経を翻訳する。⁽¹¹⁾
- 靈 大業末年 (六一六) 興善寺に還り、西院に居して一食浄に入り、常に涅槃等の経を講ずる。⁽¹²⁾

靈 武徳七年 (六二四) 化感寺に住ずる。⁽¹³⁾

靈 貞観八年 (六三四) 弘福寺が創建され、そこに召されて、新たな翻訳の証義の任となる。⁽¹⁴⁾

靈・神 貞観十九年 (六四五) 玄奘が弘福寺において訳経を始める。靈潤と神泰が証義を務める。⁽¹⁵⁾

神 貞観二十二年 (六四八) 『瑜伽論』の訳出において証義の任となる。⁽¹⁶⁾

神 永徽二年 (六五一) 『大乘大集地藏十輪經』の訳出において証義の任となる。⁽¹⁷⁾

神 顕慶元年 (六五六) 『大毘婆沙論』の訳出において証義の任となる。⁽¹⁸⁾

神 顕慶二年 (六五七) 西明寺が建立されるとその寺主となる。⁽¹⁹⁾

神 顕慶三年 (六五八) 合璧宮において道教の道士と対論し、九断知の義を立て道士を論破した。⁽²⁰⁾

神 顕慶四年 (六五九) 『成唯識論』の訳出において証義の任となる。⁽²¹⁾

このように概観すると、第一に注目すべきことは、活動の年次の幅から見て、神泰より靈潤の方が年長であったと推察される。無論、推測の域を出ないが、ただ靈潤は六四五年以降、僧伝から名前が消えてしまう。第二に判明するところは、文字圏で示したように六四五年に靈潤と神泰が唯一弘福寺の訳場で顔を合わしていることである。靈潤はこれ以後、新訳の訳出に参画しないが、反対に神泰は『瑜伽論』↓『大乘大集地藏経十輪経』↓『大毘婆沙論』↓『成唯識論』と訳場の証義を担っている。従って、彼らの間で勃興した論争はいつ頃なのか正確に見極めることは困難であるが、ただ、『法華秀句』の記述に拠れば、

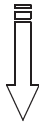
唐朝翻経証義沙門靈潤法師造^{ハ、リテ}一卷章^ノ弁^{スルニ}新翻瑜伽等与旧経論相違上^ト略出二十四門義^ヲ。⁽²²⁾

と記されているように、少なくとも靈潤が『瑜伽論』等の新訳テキストを参照してから、新旧の対比十四門義を作成したと想定される。そう捉えると、通説でもあるように『瑜伽論』訳出の六四八年、或いは六五〇年以降の論争と推定される⁽²³⁾。何故六五〇年頃、若しくはそれ以降かと言えば、『法華秀句』の文面上、特に靈潤の逸文からは、神泰が証義を務めた新訳の諸文献（『大乘大集地藏十輪經』『大毘婆沙論』『成唯識論』）を全く引用していないからである。そのため、靈潤自身は未見の可能性が高い。一方、神泰はというと、彼の逸文からも六五〇年以後の新訳文献が依用されていない。『顕揚聖教論』（六四五年）⁽²⁴⁾と新訳『撰大乘論』（六四七～六四九年）⁽²⁵⁾の名称が僅かに散見されるのみである。これらの点から振り返ると、靈潤、神泰までの時分は、極めて初期の仏性論争であったと推察されるのである。

さて、『法華秀句』に遺されている大唐の仏性論争、すなわち「新義を示す」ものとは、一体どのようなものであろうか。仏性論争の全体像を簡単に図示すれば、次のように整理される。

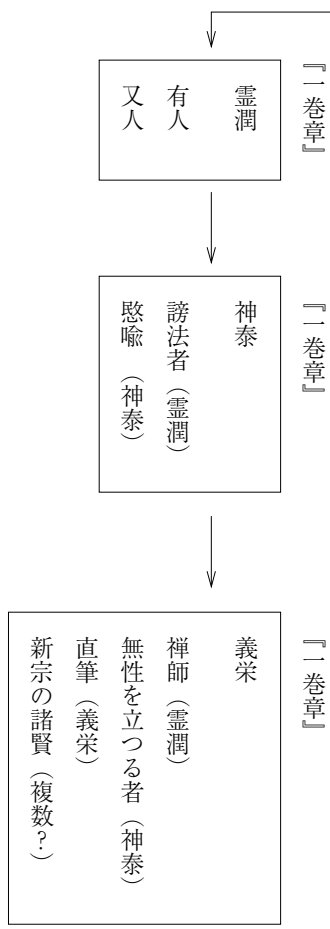
◆「靈潤における旧訳・新訳の対比十四門義」

- | |
|-----------------------|
| 一 衆生界内。立有二分無仏性衆生。 |
| 二 二乗之人入無余涅槃。永不入大。 |
| 三 不定性声聞向大乘者。延分段生行菩薩道。 |
| 四 三乘種性是有為法。法爾本有。不從緣生。 |
| 五 一切諸仏修成功德。実有生滅。 |
| 六 須陀洹人。但斷分別身見。不斷俱生。 |



『法華秀句』はこの一節のみ引用。

- 七 五法一向不_レ撰_二分別性_一。正智唯是依他性_{ナリ}。
- 八 十二入。十八界。撰_レ法周_ス。
- 九 十二因縁。二世流_レ転。
- 十 唯明_ニ有_レ作四諦_ニ不_レ明_ニ無_レ作四聖諦_一。
- 十一 於_ニ大乗中_ニ別立_ニ心数_一。不_レ同_ニ小乗_一。
- 十二 心与_ニ心法_一但_ニ同一縁_{ナリ}。不_ニ同一行_{ナラ}。
- 十三 三無性觀但遣_ニ分別_ニ不_レ遣_ニ依他_一。
- 十四 立_ニ唯識_一有_ニ三分_一。或言_レ有_ニ四分_一。⁽²⁶⁾



論争の嚆矢とされる靈潤について、既に私は論及したので詳細はそちらに譲るが、⁽²⁷⁾これらの全体的構成は、三人それぞれの逸文があり、最澄がそれを『一卷章』と題して紹介している。言うまでもなく、最澄は靈潤の十四門義の中

で、第一の「衆生界の内に一分の無仏性の衆生有り」と立つ」といった項目しか引用していない。とはいえ、この一節だけでもかなりの分量があるため、最澄は「新義を示す」論点として詳しく紹介している。

最初に靈潤が「有る人また言わく」「また人言わく」と挙げて、新訳に基づく一分無仏性説を立てる論争者を厳しく批判している。この者は一体誰を示すのか不明であるが、一説では『仏地経論』を撰述した親光菩薩と推定される。⁽²⁸⁾無論、推測の域を出ない。次に神泰が靈潤のことを「謗法者」と名指し、自分が誤りを正すために「愍諭して云く」と明かす。最後に新羅人と目される義栄が靈潤を「禪師」と呼称し、神泰に対しては「無性を立つる者」と名指して論駁する。義栄は、靈潤に組する立場であり、二人の論争を厳密に検証し、「直筆して曰く」と自己の見解を表明する。

この中で特に分量が多い資料は義栄であるが、ただ全体的な傾向として靈潤と神泰の論争を再検証する面に力点を置いている故、経論の引用が重複している。この点、論争の筋道を立てるために、最澄が重複・煩雑を恐れず、義栄の神泰批判を長く引用している点は、極めて重要な位置を占めるものであろう。いずれにせよ、靈潤の問題提起、すなわち「一分の無仏性」の一節から神泰、義栄の論争が展開されていく。

三 『涅槃經』をめぐる靈潤・神泰・義栄の論争

靈潤の論点を要約すると、第一に一分無仏性をめぐる「了義と凡小不了義」、第二に一切衆生をめぐる「少分一切と全分一切」、第三に仏性をめぐる「行性と理性」と三つの観点から成り立っている。⁽²⁹⁾周知の如く、彼は一切皆成説の論者に立つ。靈潤は撰論学・涅槃学に精通した權威ある学匠であるため、やはり論争の軸が『涅槃經』の教説に拠っている。彼の基本的立場は、

広如^ク經^シ說^ニ。是^レ故^ニ。若^シ執^セ定^ヲ有^ニ一^ノ分^ノ無^レ仏^ノ性^ノ衆^ノ生^ニ。与^テ華^ノ嚴^ノ經^ニ。涅槃^ノ經^ニ。勝鬘^ノ經^ニ。楞伽^ノ經^ニ。無^レ上^ノ依^レ經^ニ。宝^ノ性^ノ論^ニ。仏^ノ性^ノ論^ニ。撰^テ大^ノ乘^ノ論^ニ等^ヲ。甚^ニ深^ニ了^ス義^ノ理^ノ教^ヲ相^ス違^ス。不^レ可^ク依^ス信^ス。⁽³⁰⁾

と説くように、全て旧訳に基づくテキストを依用する。この点、靈潤が北朝の如来藏・仏性思想に依拠していることが想像される。それとは反対に、新訳で主要なる『仏地経論』、『解深密経』、『瑜伽論』、『大毘婆沙論』、『撰大乘論』(新訳) についての引用は無い。『瑜伽論』の名称と「少分一切・全分一切」(『仏地経論』か『大毘婆沙論』) の概念⁽³¹⁾が僅かに見受けられるが、それらを除いても新訳文献の教証が全く見えない。たとえば靈潤は少分一切の一節において、

如^キ涅^{セリ}槃^ク經^ニ。仏^ノ対^ニ文^ノ殊^{シテ}。迦^ノ葉^ノ。高^ノ貴^ノ。師^ノ子^ノ吼^ニ等^ニ。上^ニ下^ニ問^下答^{スルコト}。一^ニ切^ニ衆^ニ生^ニ有^ニ仏^ノ性^ノ義^ヲ上^ニ。過^{キテ}百^ノ復^ニ次^ニ。決^{シテ}判^ス分^ス別^{セリ}。汝^ク無^ク智^ノ眼^ニ。闇^ニ心^ノ憶^{シテ}想^{シテ}大^ノ聖^ノ教^ヲ。言^フ少^ノ分^ノ一^切。⁽³²⁾

と論及する。靈潤に拠れば、既に『涅槃経』では、仏が主要なる対告衆、すなわち文殊菩薩、迦葉菩薩、高貴徳王菩薩、師子吼菩薩等に対して一切衆生に仏性有りと広説している。その問答は、經典の中で優に百を超えており、仏の本意は明らかである。それにも関わらず、一分無仏性の者は、智慧の眼が無く、心に暗い故に仏積尊の教説を妄りに想念し、少分の一切と規定してしまうと、彼はそう批判している。こうした指摘を垣間見ても、『涅槃経』の中で登場する諸菩薩が問答に問答を重ねて、終極的には一切衆生悉有仏性と宣揚したことに、靈潤は仏の真意が発揮されたと了解するのである。

ところが、その靈潤の『涅槃経』観に対して神泰は真つ向から否定する。

一分衆生。無^キ仏性^ハ義^ニ備^ニ在^リ旧^ニ經^ニ。其^ル來^ル久^シ。非^ス由^リ新^ニ經^ニ論^至。方^ニ有^ル此^ノ言^上。今^ハ者^且案^ス涅^レ槃^ノ經^ノ内^ノ上^ノ下^一。具^ニ說^ス五^種性^人。楞^ノ伽^ノ經^一。大^ニ莊^ニ嚴^ニ論^一。瑜^ノ伽^ノ論^等。不^レ相^レ違^フ背^セ。⁽³³⁾

神泰は、無仏性の教説とは旧訳経論の時分から説かれてきたため、新訳の経論から特別に宣説されたものではないと主張する。何故なら『涅槃経』の教説にも五種性（種性差別）を説いているため、『楞伽経』や『莊嚴経論』は勿論、新訳の『瑜伽論』の教説とも何ら矛盾することはないからである。この点、神泰も『涅槃経』の悉有仏性説を検討しているが、しかしそれは五種性を前提とした仏性説であるため、彼自身は一分の有仏性・無仏性説を支持している。神泰はさらに、

一分衆生無^シ佛性^ハ義^ニ。仏^ハ於^テ涅^レ槃^及善^レ戒^ニ。親^シ自^ラ演^シ說^ス。彌^レ勒^ノ菩^ノ薩^一。又^テ於^テ大^ニ莊^ニ嚴^ニ論^一。地^ノ持^ノ論^一。瑜^ノ伽^ノ論^一。中^ニ。亦^シ作^シ此^ノ說^ヲ。無^ク著^ス菩^ノ薩^一。於^テ顯^ニ揚^ニ論^一。亦^シ作^ス此^ノ說^ヲ。汝^ハ言^フ凡^ノ小^ノ作^ス此^ノ執^ヲ者^一。豈^シ非^レ訶^ス毀^ス佛^ノ菩^ノ薩^一耶^乎。⁽³⁴⁾

と述べ、一分無仏性説とは、そもそも『涅槃経』や『菩薩善戒経』の中で仏が広説する所である。その説示を弥勒菩薩は『莊嚴経論』『地持論』⁽³⁵⁾『瑜伽論』で明かし、無著菩薩は『顯揚聖教論』において踏襲している。もし靈潤が説くように一分無仏性が凡小の不了義とするならば、かえってインド以来の仏・菩薩の教えを毀滅してないのだろうかかと反論する。こうした固有の名詞や文献名から判明するように、神泰は旧訳の『楞伽経』、『莊嚴経論』と、新訳の瑜伽行文献に依拠し、『涅槃経』を一分無仏性説である經典と会通している。

さて、こうした靈潤と神泰の論難を新羅の義栄はどのように捉えていたのだろうか。義栄自身が一体どのような学系に列なるのか全く不明である。たとえば、義栄は次のような言及をしている。

直筆^{シテハク}曰。一分無性^ニ。備在^ニ旧經^ニ者。此実爾也。以^テ楞伽經^ニ等先^ニ来^ル有^ニ故^{ナリ}。又^ニ三乘義^ニ。無^キ經^{トシテ}不^レ有^ニ故^{ナリ}。但無^ク性^ノ衆生^ト。是^レ實義^{ナリトハ}者。自^リ玄奘^ニ西遊^{シテ}。變風^ニ始^{メテ}扇^{トク}。有^ル心^ノ護法^ニ。誰^レ不^レ慷慨^セ。⁽³⁶⁾

彼は、神泰が説くように一分無仏性が旧訳の『楞伽經』の中で三乗の文脈として説かれる点において一応は追認する。ただし、義栄の見解は次のようなものである。一分無性（一分無仏性）が真実義であるという説示は、玄奘がインドより帰朝した後に浸透した思潮であり、明らかに誤謬である故、仏説を正しく帰依するものが、こうした説示に憤りを感じずにおれようかと批難している。この文脈から分かるように、義栄は玄奘の訳業によって、これまでとは全く異なる新来の仏教思想（変風）が中国に浸透し始めていると吐露している。

他方で、義栄は『涅槃經』の教説に関して極めて興味深い言及を残している。

直筆^{シテハク}曰。涅槃經^ニ云。我滅度^ノ後。人生^ニ諍論^ヲ。或言^ハ衆生^ニ悉有^ニ仏性^ニ。或言^ハ衆生^ニ非^ニ悉有^ニ也。今禪師^ト之与^ニ神泰^ト。德^ニ。互為^ニ諍論^ヲ。此正^{シク}如来^ノ金口^ノ所記^{ナリ}。⁽³⁷⁾

彼は靈潤と神泰の悉有仏性をめぐる諍論について、既に『涅槃經』の中で仏如来が予言した教説と捉えている。すなわち、義栄もまた新訳文献ではない旧来の『涅槃經』の文脈に沿って、記蒞された諍論の当事者として自覚し、神泰への対論に参画したのである。要するに仏性論争全体の背景を『涅槃經』の仏説へ収斂させていることが窺えよう。こうして見てみると、義栄もまた『涅槃經』信奉者であったと言える。

四 一闡提成仏説の展開―神泰から義栄への視点―

新訳の唯識学派においては『涅槃經』の教説が論点となり、一分無仏性説を展開する。そこで議論の柱となる点は、無仏性の者が一体どのような者を想定しているのかということである。つまり、ここに一闡提成仏の課題が隠されていると言えよう。靈潤に関して言えば、既に私は『涅槃經』の「断善根」と『莊嚴經論』の「畢竟無涅槃法」における一闡提の会通解釈について論及した。⁽³⁸⁾そのため、論争の筋道を広く見通すため、本稿では神泰の一闡提解釈から義栄の論駁へ至る深化過程を中心に検討していく。一闡提に関する論旨は極めて多岐に亘るため、いくつか論点を絞り考察していきたい。

A 謗法としての一闡提説

神泰は靈潤の『涅槃經』解釈を厳しく批判する文脈の中で極めて重要なことを示している。『涅槃經』には次のような教説がある。

善男子。若有_丁説言_丙一切衆生定有_二仏性_一定無_二仏性_一。是人亦名_レ謗_二仏法_一僧_一。⁽³⁹⁾

すなわち、『涅槃經』では仏性の有無に偏執することが三宝を謗るもの、「謗法」と明かしている。この一節を神泰は注目し、靈潤に対して鋭い論説を繰り出す。

依^リ此^レ經^ニ文^ニ已^ニ判^ス。汝^ハ是^レ謗^レ法^ヲ闡^テ提^ス。斷^ス善^ノ根^ヲ類^シ。以^テ違^フ涅^槃。說^ク諸^ノ衆^生皆^ニ有^乙仏^性故^ニ。何^ソ不^レ捨^テ謗^ヲ。細^ク讀^ム經^ニ文^ヲ。自^ラ若^ク有^乙疑^ハ。應^ニ詰^テ智^者。如^ク何^ヲ對^シ。自^ラ誤^リ誤^レ人^ヲ。⁽⁴⁰⁾

神泰に拠れば、『涅槃經』の經文を正しく理解せず、一切衆生を「定んで仏性有り」と執着することは、それこそ謗法、一闡提、斷善根の機類に他ならないと明かす。『涅槃經』所說の本意は一分の無仏性説であるにも関わらず、何故謗法(定有仏性)を捨て、經文を丁寧^ニに讀誦しないのだろうかと訴える。經文に疑問があれば、智慧ある聖者に尋ねるべきであり、むしろそれを心掛けなければ、自己が經文を誤解し、他者に対して誤った解釈を広めてしまう。神泰は一切衆生に「悉有仏性」と固定的に規定することが、謗三宝である「定有」に当たるとし、そのまま一闡提に陥ってしまうと言いつつ。つまり、靈潤の論說全体が、実は『涅槃經』の教えを歪めてしまう最大の謗法であり、それ故に「謗法者」(一闡提)と名指している。このように神泰の論說を注意深く見てみると、一闡提とは決して抽象化された觀念ではなく、論争当事者の中において交わされる極めて実存的な概念規定であつたと推察される。それ故に、神泰は次のような問答を設定して吟味している。

問。我^ガ執^ニ定^有。云^ハ不^レ離^レ病^ヲ。汝^ガ執^ニ定^無。云^ハ何^ノ非^レ病^ヲ。喩^曰不^レ然^ヲ。有^ハ尚^ホ不^レ執^セ。豈^セ著^ニ於^ニ無^ニ。但^ニ為^ニ新^ニ旧^ノ經^論。皆^ニ說^ク有^乙無^ニ。我^ガ惣^シ信^シ之^ヲ。於^ニ中^ニ是^レ非^ニ。仰^キ推^ス於^ニ仏^ヲ。不^レ同^下汝^等。苦^ク作^シ負^シ心^ヲ。違^フ仏^ノ誠^言。偏^ニ執^ス於^ニ上^ニ。是^レ故^ニ。汝^等雖^モ共^ニ勤^ク苦^シ。於^ニ二^百年^内。唱^フ諸^ノ衆^生悉^ニ有^乙仏^性。仏^終不^レ印^下。汝^ハ是^レ解^ニ二^仏性^一人^上。以^テ不^レ能^ク知^ニ。如^ク來^ニ隨^フ自^ラ意^ノ語^ニ故^ニ。⁽⁴¹⁾

つまり、もし定有の仏性説が病(妄執)であるならば、定無の仏性説(一分無仏性の説)も病と言わざるを得ない。

そのはずが、何故その説は妄執ではないと言えるのか。この設問に対しての神泰の見解は次のようなものである。『涅槃經』における定有の仏性に執着しない者が、定無の仏性に執着するはずがない。つまり、両極の偏狭を離れているのである。『涅槃經』以外の新旧の文献には有無が等しく説かれている。故に自分は新旧の経論を仏説として全て信じている。そのため、その是非はただ仏の本意に委ねるべきであり、我々が了知する所ではない。仏の誠言に背き、定有仏性説の偏見に妄執すれば、仮に百年苦心して、そのことを提唱したとしても、終極的には仏如来がこの者らのために仏性の正義を印可しないであろう。すなわち、神泰は一切皆成説に立つ靈潤こそ『涅槃經』で宣説される如来の随自意語を覚知できない者と見做している。

ところで、「定有仏性」「定無仏性」をめぐる経説に対して義栄も言及している。

直筆シテク曰。此義ノ。經中即自分明ノニチラナリ。不知クナラ。新宗一人無性。一人有性トイフカ。即就一人亦得言有。亦得言有フコトアリト。
無シト。故言ニフナリハキ。若説ニ定有ト。若説ニ定無ト。俱名ニト。謗ニ。弘法僧ニ之也（42）。

義栄に拠れば、新訳唯識学派が説くような五種性を前提とした「無性の一人」と「有性の一人」として規定することは適切ではないと主張する。つまり、義栄の理解では、一切衆生の一人において仏性の「有無」が覚知されると明かす。その点を『涅槃經』では「定有仏性」と「定無仏性」に分別して解釈してしまえば、謗三宝に陥るとされる。何故なら『涅槃經』の真意は「悉有仏性」として一切衆生に遍満する道理を一貫して説いているからである。

このような神泰と義栄の背景から判明するように、論争当事者にとつて、仏性有無の論点がそのまま謗法へと展開される。言い換えれば、經典読解の誤謬が、ともすると一闡提（謗法）と成り兼ねない。故に、論争当事者らは教証である『涅槃經』を慎重に究明して、独自の会通解釈を形成したのである。

と名づく」と規定している。ただし、經典では第五の無性乗で説かれる二種闡提も、基本的には仏種性が有ると明かされる。ところが、⑤の神泰の説に拠れば、それは表面的な解釈であり、影説（隠れた説示）においては二種の闡提は不成仏であると説き明かす。經典の本意としては、②「菩薩闡提」とは、菩薩である以上既に涅槃に入っているため、大悲が無いと影説される。また①「断善闡提」とは、有仏性の者は善知識に遇って善根を生じて成仏できるが、無仏性の者は永劫に涅槃に入らないと影説される。つまり、神泰の理論は、もしこの影説が誤りで二種闡提も悉有仏性であると言うならば、何故經典では本文に五種性を挙げて、敢えて第三「大乘（如来）種性乗」と第五「無性乗」の機根を分類して説く必要があるのだろうかと問い質す。この点を尋ねる限り、神泰の論法は極めて達意的であり、五種の種性差別と一闡提を巧妙に会通して一闡提不成仏を論証している。

一方、こうした『楞伽經』の解釈をめぐる、義栄は次のような言説をしている。

楞伽無性実^{ナリトハ}有^{ハニ}性^{ナリトハ}者^{ハニ}。是^レ新^ノ宗^ノ所^ニ計^ス故^ニ。既^ニ楞^ノ伽^ノ無^ニ性^ニ。非^ス復^ニ無^ニ性^ニ。還^テ可^レ言^フ楞^ト伽^ト与^シ涅^ヲ槃^ヲ。同^シ説^ク一^ニ切^ノ衆^ノ生^ノ悉^ク有^ニ仏^ノ性^ヲ。何^レ得^レ言^フ三^ニ同^シ説^ク無^ニ性^ト。楞^ニ伽^ノ既^ニ爾^ニ。瑜^モ伽^ノ亦^{ナリ}爾^ニ。何^レ有^ニ三^ノ正^ノ論^ノ變^ニ。於^テ仏^ノ經^ニ。新^ノ宗^ノ所^ニ依^テ楞^ト伽^ト最^ニ要^{ナリ}。既^ニ失^フ自^ラ鋒^ヲ。

すなわち、義栄は『楞伽經』の無性（二種闡提）とは、ある一定の状態であるため、決して無種性ではないと説く。何故なら『涅槃經』と『楞伽經』の教説は「悉有仏性」として相矛盾しないからである。にも関わらず、どうしてごく限られた無性が存在するのだろうか。無論、『楞伽經』と『瑜伽論』ではコンテキストが異なる。とはいえ、何故神泰らは論書から仏説へと会通するのだろうか。新訳の唯識学派は經典として『楞伽經』を最も所依としているではないか。その『楞伽經』の核心なる経文解釈を自ら過失していると、義栄は厳しく論難する。

また、義栄は「行性」をめぐる議論の中で一闍提に関して、次のような言及を施している。

行性平等^{ハニシテ}。応^ニ生^ス三世間^ヲ。設有^シ無^ク行性^ノ者^上。一闍提等^ハ。應^ニ是其人^ノ。然^{ルニ}涅槃經。法華經。楞伽經等^ノ諸大乘中^ニ。不^レ言^シ闍提永^ニ不成^セ。闍提人亦有^ニ有性無性^ノ者^未知^ラ。此言^レ從^レ何^レ所^レ得^ニ。故薩婆多人^ノ亦不^レ言^シ闍提人^ニ。有^ニ有性^ノ者^一。大乘變^レ此^ニ。言^シ一闍提亦有^ニ有性無性^ノ。不^レ言^シ闍提有性無性^ト。若使^下大乘^ヲ闍提人中^ニ分^チ為^サ二人^上。何故^{カニ}楞伽斷善闍提^ハ。非^{トイフヤ}畢竟無^ク涅槃性^ト。涅槃亦云^下七種衆生^ノ。不^レ離^レ有性^ト。文甚^ハ広多^{ナリ}。⁴⁸

義栄に拠れば、行性（仏性）は全ての衆生において平等に遍満する。もし行性が無い者が存在すれば、それこそ一闍提で有り続けるだろうが、そうした根拠・理由は一切ない。何故なら『涅槃經』『法華經』『楞伽經』の大乘經典の中において一闍提成仏は広く説かれているからである。説一切有部では一闍提に仏性有りと説かなかつたが、大乘に至って一闍提に仏性有りと宣説された。もし一闍提の中に成仏・不成仏の二種が有るとされるならば、どうして『楞伽經』の断善闍提は涅槃性が有ると明かすのだろうか。また『涅槃經』の恒河七種人の譬喩も終極的には皆仏性の水を離れないと説いているはずである。⁴⁹つまり、義栄はインド以来の小乗テキストの教説ではなく、大乘經典の文脈において一闍提の成仏を見極めなくてはならないと強調する。同時にそれは、行性とはいえ、全ての衆生に遍在するため、必ず一闍提は成仏できると捉えている。

C 竺道生の一闍提成仏説をめぐる神泰と義栄の見解

最後に『法華秀句』所説の「叙古説」について検討したい。この点に関して、義栄は教理面ではなく、歴史面の立場から一闍提成仏の問題を検討している。先程も少し触れたが、最澄は中国の唐代以前を「古説」と明記し、その

歴史を紹介している。そこで主要な人物として取り挙げられるのが、劉宋から東晋に活躍した竺道生に他ならない。竺道生は『大般泥洹經』（六卷本）が建康に伝訳されると、その教説には未だ説かれていなかった一闍提の成仏を見抜いた。ところが、同時代に活躍した智勝は『大般泥洹經』の文脈に基づき一闍提の不成仏を力説した。両者は論争を交わし、内容においては道生の方が智勝より優勢であったが、しかし、宋の皇帝や学侶は智勝を支持したため、最終的に道生が厳しく糾弾されたのであった。彼は山に隱遁することになったが、その後、程なくして曇無讖が訳出した『北本涅槃經』が建康へ伝わったため、その經典本文により道生の主張が正義であったと世の人々に称讃されたという。以上が、最澄が『涅槃玄談』から引用した文意である。⁽⁵⁰⁾ところが、この竺道生の伝記をめぐって神泰と義栄が対立した見方をしている。その記述は、最澄の『法華秀句』の文脈には散見されず、後学の恵心僧都源信（九四一—一〇一七）が著した『一乗要決』の逸文資料として引用されている。『一乗要決』下巻の大文第六「遮_ス無性有情_ヲ」において次のような逸文がある。

① 泰法師云。羅什法師。親_{ケリ}從_リ西國_ニ。歷事聽受_{シテ}。知_レ二_レ仏性義不_レ遍_ニ有情_ヲ。道生既羅什学徒_{ナレトモ}。公違_ハ什師_ニ。立_ツ諸衆生皆有_ニ仏性_ヲ。故什法師。集_メ衆羯磨_{シテ}。擯_ニ出_{セリ}道生_ヲ。道生去_{リテ}後。什師尚在_ニ云云_ヲ。

② 義栄法師。彈_{シテ}泰師_ヲ云。按_ニ隋朝費長房年録_ニ云。羅什後秦姚興弘始十一年。東晋安帝義熙四年戊申_ニ死_ス。然_ル竺道生被_レ擯_ハ。宋文帝時也。如_レ此羅什死_{セル}後十六年_ニ。方至_ニ文帝_ニ。如何得_レ言_ニ。羅什未_レ死_セ道生見_レ擯_ハ。

(記号・改行_ニ筆者_ヲ)⁽⁵¹⁾

① 神泰に拠れば、羅什が一切衆生に仏性が有しない「一分無仏性」を説いたのにも関わらず、弟子である竺道生は師の教えと反して「一切皆成」（一闍提成仏）を主張したため、羅什から擯斥されたと解説している。一方、② 義栄の

立場は、隋の費長房の『歷代三寶紀』を参照すると、羅什は後秦姚興の弘始十一年（四〇九）【東晋に基づくと義熙四年（四〇八）】に示寂しているため、道生が宋の文帝（四二四年～在位）に擯斥されたのは、その十六年後であると推定される。死後十六年経ている羅什がどうして宋文帝の時代において、道生を一切皆成論者（一闡提成仏）と判できようかと明かす。神泰の説は近年の中国仏教史から捉えると理解し難いが、一方、義栄の主張は極めて精度の高い歴史観であろう。いずれにせよ、「古説」として道生の行実は後学にも広く受容された。何故なら道生が中国仏教史上、初めて一闡提成仏説を提唱した人物に他ならないからである。一切皆成説論者の義栄はその歴史的確信を得るために道生の一闡提成仏説を依用したのである。

五 おわりに

唐初期仏性論争の勃興を歴史的に概観し、一闡提成仏が一体どのように議論されたのかを究明した。特に本稿では『法華秀句』に収録される靈潤、神泰、義栄の逸文資料に焦点を絞り考察した。従って、こうした論争の筋道を整理してみた。

この三人が交わした論争は、法相学派が成立する以前の論争であったと推察される。というのも、『成唯識論』の訳出以前の論争とされるからである。慈恩大師基（六三二―六八二）が事実上の大成者であるため、彼の註釈書類から、所謂法相教学が確立したといつてよい。この点を重ね合わせると、靈潤らの論争時分は新訳唯識学派の思潮が浸透し始めた頃にあたり、厳密な法相唯識の教理、すなわち本有無漏種子、無性有情（五性各別）、畢竟無性闡提（三種闡提）といった概念が議論されていない。

靈潤は北朝仏教の撰論学・涅槃学の系譜を汲むため、『撰大乘論』と『涅槃経』を最も所依の経論としていた。そ

れ故に、論争全体の傾向が涅槃学の悉有仏性説に集中し、神泰や義栄も『涅槃經』の会通解釈に終始していたと推察される。そのため、『仏地經論』や『瑜伽論』、『解深密經』といった新訳教理に沿った議論が見受けられない。たとえば、『解深密經』所説の密意一乗をめぐる権実論争や三転法輪説をめぐる教判論争などがそれである。

この時分の一闡提に関する論点は、『涅槃經』以外に『楞伽經』や『莊嚴經論』が極めて重要な位置を占めて、その経説が新訳唯識学派としては不成仏の典拠となつている。神泰の主張は新訳・旧訳という対比に意味を見出さず、既に旧訳のテキストの中に一分無仏性説（一闡提不成仏）の要素が見えるため、そこを起点に新訳経論と会通させて『涅槃經』の一分無仏性説、一闡提不成仏説を理解しなくてはならないと注意を促している。ところが、靈潤と義栄は北朝の伝統的な涅槃學至上主義に立ち、さらには『宝性論』や『仏性論』といった一闡提觀に依拠することから、神泰が所依とする『楞伽經』の二種闡提、『莊嚴經論』の畢竟無涅槃法の説示を『涅槃經』より低次な教説と捉えていたようである。

以上これら三人をめぐる唐初期仏性論争から判明するように、この時分は新訳唯識の教理が十分に研究されておらず、その思想的形成過程であつたため、ほぼ旧訳に沿った一闡提成仏の論争であつたと言えよう。

〈キーワード〉 仏性論争 涅槃經 一分無仏性 一闡提 楞伽經

註

(1) 『大乘阿毘達磨集論』三卷「本事分中成就品第四」の中に「若非涅槃法。一闡底迦。究竟成就雜染諸法」。由闕解脱因亦名阿顛底迦。以彼解脱得因必竟不成就故。」(大正三一・六七三c)と説かれている。同様の文脈は、安慧様訳『大乘阿毘達磨集論』五卷「本事分中成就品第四」(大正三一・七一九a)にも見受けられる。

(2) 古くは、常盤大定『仏性の研究』(國書刊行会、一九七七年)、富貴原章信『中国日本仏性思想史』(富貴原章信仏教学選

集 第一卷「(国書刊行会、一九八八年)などが挙げられる。近年では伊藤尚徳「唐初仏性論評の再考察」引用経論の分析から」『仏教学』第五四号(仏教思想学会、二〇二二年)の研究成果が詳細である。

(3) 『法華秀句』上巻末の「自^レ其大唐貞元十四年(七九八)一。至^ル大日本弘仁十二年(八二二)歲次辛丑^ニ。正^{シテ}經^ニ二十四歲^ニ。」(伝全三・七七頁)の記述に基づく。

(4) 『法華秀句』中巻本(伝全三・一一頁)。

(5) 『法華秀句』中巻本(伝全三・一四五頁)。

(6) 『法華秀句』中巻本(伝全三・一五〇頁)。

(7) 獻誠が一体どのような人物か全く不明である。また、『涅槃玄談』という文献も当時現存していたが、今日散逸してしまっており、一体何巻から構成されているか分からない。『靈巖寺和尚請来法門道具等目錄』「顯教経論疏章等」の中で僅かに「般若心経疏一卷 獻誠法師撰」(大正五五・一〇七三a)と収録されているに過ぎない。また「大唐の大安国寺の沙門」(伝全三・一五二頁)とも明記されている。大安国寺は長安の東北に存在した大利で、「大安国寺 睿宗在藩舊宅。景雲元年、立為寺。以本封安国為名」(『長安志』八巻)と記されており、景雲元年(七一〇)に睿宗(在位七一〇〜七一三)が喜捨して建立した寺院として知られる。これらの情報を踏まえると、少なくとも獻誠は七一〇年以降、この寺院に住して存命していたと推定される。大安国寺の歴史に関して、詳しくは小野勝年『中国隋唐寺院史料集成』史料篇(法藏館、二〇二一年)一一八頁を参照されたい。

(8) 永超の『東域伝灯目錄』を参照してみると、神泰の著述した文献が多く収録されているため、平安中期頃には流伝していたと想像される。目錄の書名を列挙すると次の通りである。『葉師本願経疏』一卷(伝全一・五二下頁)、『仏地論疏』四巻(伝全一・六二上頁)、『撰大乘論疏』十巻(伝全一・六二下頁)、『顕揚論疏』□巻(伝全一・六四上頁)、『観所縁縁論疏』一巻(伝全一・六四下頁)、『掌珍論疏』二巻(伝全一・六八上頁)、『因明正理門論述記』一卷(伝全一・七〇上頁)、『因明入正理論疏』二巻(伝全一・七〇下頁)、『因明入正理論述記』一卷(伝全一・七〇下頁)、『俱舍論疏』二十巻(伝全一・七三下頁)、『十二縁起章』一巻(伝全一・七八上頁)。この中で今日現存するものは、『俱舍論疏』二十巻のみであり、その一部が散逸してしまっている。

(9) 彼の活動した史実は全く不明である。ただし、『東域伝灯目錄』に拠れば、義栄には『葉師本願経疏』一巻(伝全一・五二下頁)と『瑜伽論義林』五巻(伝全一・六三上頁)があったと伝えている。さらに興味深いことは日本天台の文献の中

において義榮の名称が多く散見される。主要な記述を挙げてみよう。

・【最澄】

①【守護国界章】下卷之上「靈潤師。義榮師。元曉師。七宝台。大原府等。」(伝全二・五六四頁)。

②【守護国界章】下卷之中「靈潤師。并榮法師。大薦前寶。後寶。已為大卷。具指要文。」(伝全二・五七二頁)。

③【守護国界章】下卷之中「大唐諸師。潤。賓等。新羅曉榮等。都不許無常。」(伝全二・五七三頁)。

・【蓮剛】(八一五—一八〇)

④【定宗論】一卷「義榮師撰新舊諍二十卷。以破彼義。」(大正七四・三三三a)。

・【安然】(八四一?—九一五?)

⑤【教時諍論】一卷「新羅義榮法師。作新舊諍論。以弘靈潤・法宝之遺蹤。」(大正七五・三六六a)。

⑥【教時諍論】一卷「義榮法師。不忍所記違背正理。而撰新舊諍論二十卷。以破神泰。」(大正七五・三六七c)。

⑦【真言宗教時義】二卷「又元曉師約諸宗諍作和諍論云。諸宗所執皆得仏意。後義榮師作難和諍論云。判權為權判実為実

是有道理。而言皆得仏意は無道理。」(大正七五・四〇〇c)。

以上こうして見ると、第一に義榮が靈潤に傾倒している点、第二に大唐ではなく新羅人であるという点、第三に「新舊諍論(二十卷)」「難和諍論」を撰述していた点が判明する。たとえば、興味深い情報として、⑤の資料では、靈潤、法宝の教えを弘めるために、後に「新舊諍論(二十卷)」を撰述したと伝えている。無論、この文献は目録には収録されていない。一方、⑦の資料では元曉の『和諍論』に対して義榮は『難和諍論』を撰述したとされる。この文献も未詳であるが、文脈を尋ねる限り、同じ新羅人であっても和諍思想に対して批判的だったと推察される。

(10) 【続高僧伝】一五卷(大正五〇・五四五c—五四六a)。

(11) 【続高僧伝】一五卷(大正五〇・五四六a)。

(12) 【続高僧伝】一五卷(大正五〇・五四六a)。

(13) 【続高僧伝】一五卷(大正五〇・五四六b)。

(14) 【続高僧伝】一五卷(大正五〇・五四六b)。

(15) 【大唐大慈恩寺三藏法師伝】六卷(大正五〇・二五三c)。

(16) 【瑜伽師地論】一〇〇卷(大正三〇・八八一c)。

- (17) 『大乘大集地藏十輪經』一卷(大正一三・七二八a)。
- (18) 『阿毘達磨大毘婆沙論』一卷(大正二七・四c)。また『開元釈教録』八卷「五百大阿羅漢等造顯慶元年(六五六)七月二十七日於大慈恩寺翻經院」訳至四年(六五九)七月三日畢」(大正五五・五五七a)。
- (19) 『仏祖統紀』三九卷(大正四九・三六七a)。
- (20) 『仏祖統紀』三九卷(大正四九・三六七b)。
- (21) 『成唯識論』十卷(大正三二・五九c)。また『開元釈教録』八卷「成唯識論十卷(見内典録護法等菩薩造顯慶四年(六五九)閏十月於玉華寺雲光殿訳沙門大乘基筆受」(大正五五・五五六c)。
- (22) 『法華秀句』中卷本(伝全三・一五四頁)。
- (23) 吉村誠『中国唯識思想史研究—玄奘と唯識学派—』(大蔵出版、二〇一三年)三六六—三七〇頁、また前掲伊藤論文(前注(2))を参照されたい。
- (24) 『開元釈教録』八卷「顯揚聖教論二十卷(見内等録無著菩薩造貞觀十九年(六四五)十月一日於弘福寺翻經院訳至二十年(六四六)正月十五日畢沙門智証等筆受」(大正五五・五五六b)。
- (25) 神泰のコメントに「新撰論の第十」と明記されているため、『撰大乘論』(十卷本)が推定される。「十卷」の形態として実際に玄奘が訳出したものでは、無性の『撰大乘論釈』と世親の『撰大乘論釈』の二本しかない。『開元釈教録』八巻に拠れば、無性造『撰大乘論釈』は「撰大乘論無性釈十卷(見内典録貞觀二十一年(六四七)年三月一日於弘福寺翻經院訳至二十三年(六四九)六月十七日於大慈恩寺翻經院訳畢沙門大乘巍大乘林等筆受」(大正五五・五五六c)とあり、世親造『撰大乘論釈』は「撰大乘論世親釈十卷(見内典録第三出与陳真諦隋笈多出者同本貞觀二十二年(六四八)十二月八日於北闕弘法院訳至二十三年(六四九)六月十七日於大慈恩寺畢大乘巍等筆受」(大正五五・五五六c)と示されている。神泰がどちらの『撰大乘論釈』を依用したのか判然としないが、いずれにせよ、新訳『撰大乘論釈』は二本とも六四七年〜六四九年に訳出されていることが判明する。
- (26) 『法華秀句』中卷本(伝全三・一五四頁)。
- (27) 拙稿「唐初期仏性論争における一闍提成仏の考察—靈潤の「一卷章」逸文資料を中心に—」『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第一七号(岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所、二〇一七年)を参照。
- (28) 前掲拙稿(前注(27))三〇頁を参照されたい。

(29) 仏性論争史における靈潤の位置について、前掲拙稿（前注27）を参照されたい。

(30) 『法華秀句』中巻本（伝全三・一六四頁）。

(31) 『法華秀句』中巻末の中で義栄が「諸文一切、会シテ少分ト。起リ自リ親光一。然レトモ涅槃經。及ヒ仏性論。並ニ不レ須ヒ此見ヲ。親光何人。独行リ此執一。」（伝全三・二二二頁）と論及しているため、ここでの少分一切は『仏地經論』を示すものだろうか。

(32) 『法華秀句』中巻本（伝全三・一五九頁）。

(33) 『法華秀句』中巻本（伝全三・一七三頁）。

(34) 『法華秀句』中巻末（伝全三・一八七頁）。

(35) 『地持論』についての情報は未詳であるが、田村晃祐氏の説に拠れば、曇無讖が訳出した『瑜伽論「菩薩地」第三十五巻から第五十巻に相当する抄訳とされる。詳しくは、『最澄辞典』（東京堂出版、一九七九年）一一〇頁参照。

(36) 『法華秀句』中巻末（伝全三・一九〇頁）。

(37) 『法華秀句』中巻末（伝全三・一八七頁）。

(38) 前掲拙稿（前注27）一七一―二九頁を参照されたい。

(39) 『北本涅槃經』三六巻（大正二二・五八〇b）。

(40) 『法華秀句』中巻本（伝全三・一七三頁）。

(41) 『法華秀句』中巻本（伝全三・一七九頁）。

(42) 『法華秀句』中巻末（伝全三・一九五頁）。

(43) 『入楞伽經』二巻「集一切仏法品」（大正一六・五二六c―五二七a）。

(44) 『入楞伽經』二巻「集一切仏法品」（大正一六・五二七b）。

(45) 『八巻楞伽經』の翻訳者と成立事情は不明である。例えば、『八巻楞伽經』の逸文に関して、同じく『法華秀句』上巻末の中に「玄牝三蔵。在レ西天日。略去白師被レ呵之文。謹案ニ倫法師瑜伽論記第十三云。三蔵云。八巻楞伽第二巻弁ス五種性一。三乗定性為二前三人一。四不定性。五一闡提。一闡提有レ二。一菩薩闡提。畢竟無レ成仏義。二斷善闡提。若遇ハ勝縁ニ。必得ニ成仏一。余在ニ西方一時。已看ニ楞伽梵本一。本文亦同。西方大徳。評ニ此義一云。楞伽不レ説ニ第五無性有情一。但説ニ有仏種中一二種闡提一。」（伝全三・一〇五一―六頁）と説かれている。

