

論 文

『一乗要決』における理行二仏性説の受容

同朋大学非常勤講師

藤 村 潔

一 はじめに

日本天台の学匠である恵心僧都源信（九四二—一〇一七）は六十五歳の頃、『一乗要決』三巻を上梓した。本書は、中国唐代から日本平安期まで引き継がれた三乗と一乗、五性各別と悉有仏性の論争に終止符を打った論攷として知られる。これまで『一乗要決』に関する先行研究はしばしば見受けられるが、その全容は未だ検討の余地を有している。特に「五性各別と悉有仏性」を取り扱った研究成果としてはそれ程多くない。本稿ではその一端として、『一乗要決』における理行二仏性説の視点を解明したいと考える。

理行二仏性とは、正確には「理仏性」と「行仏性」を示すことであり、従来、三乗家（中国・日本では法相宗）が重要視する概念である。その具体的内容は複雑な問題を孕んでいる。ただ仏性とは言っても、『涅槃経』に出てくる言葉ではない。その発端はインドから帰国した玄奘（六〇二—六六四）が将来した新訳唯識の背景に起因する。

理行二仏性について特に広く宣説した人物は、中国法相宗の大成者である慈恩大師基（六三二—六八二）である。⁽¹⁾ 彼は玄奘の高弟として共に『成唯識論』を繙訳している。特に諸宗との衝突を招いた五性各別説を広く説き明かした

中心人物である。法相宗は衆生の機根を五性に分類することで、全ての衆生が絶対に成仏出来ないと言明した。これに対して、唐代の一乗家（日本では主に天台宗）の論者は『法華經』や『涅槃經』の經説に基づき批判したのであった。要するにそこで論点となったのが、『涅槃經』原典の仏性説と理行二仏性説であったのである。

『一乗要決』の本文全体を概観しても、理仏性と行仏性の教説は多く見受けられる。この点から推察しても、源信がこうした五性各別論争を承けて、理行二仏性説を重く捉えていたことは明らかである。

本稿では、まず理行二仏性についての淵源を探り、それがどのような經典や論疏に基づき教理形成されたのかを尋ねていく。次に、その理行二仏性が源信以前の諸師にどのように受容され会通されたのか、『涅槃經』の經文を中心に検証していく。最後に源信の『一乗要決』本文の中において理行二仏性説がどのような意味内容を持つものか解明したい。

二 理行二仏性説の背景

中国唐代は法相宗の勃興によって理行二仏性といった概念が定着した。ところが、その原初は「理仏性」と「行仏性」とは明示されず、「理性」と「行性」という教理で使用されていた。

恐らく、「理性」と「行性」という原意は隋代まで遡及される。近年の研究成果に拠れば、「理性」と「行性」の概念を用いる中国で最も古い文献が、淨影寺慧遠（五三三―五九二）の『大乘義章』と『大般涅槃經義記』であり、これ以外では、やや時代を経た文献として嘉祥大師吉藏（五四九―六二三）の『大乘玄論』と推定される。³⁾

ただし、ここで注意しなくてはならない点がある。隋代の慧遠と吉藏は、確かに「理性」と「行性」という教理を用いてはいるが、ただ、それがそのまま玄奘の新訳唯識思想へと相続し、後の「理仏性」と「行仏性」という概念に

定着したかと言えば、決してそうとは言えない。何故なら、慧遠や吉藏の時分には、まだ五性各別の思想は形成されていないからである。やはり中国の中で五性各別説が強く定着する時期は、『成唯識論』訳出以後であったと言えよう。⁽⁴⁾ 従って、隋代では、衆生には「理性」の面と「行性」の面があるといった差異を提示するに過ぎず、衆生において成仏・不成仏の問題が厳然とあるとまで言い切つてはいないように思う。

例えば、慧遠の『大般涅槃經義記』の中で、

十地学窮名曰「後身」。理性一味上下義齊。行性差殊前後不_レ等。⁽⁵⁾

とあるように、十地に至ろうとする行者は、理性としては修道の階梯に上下は無いのであるが、行性としては修道の階梯に上下の差異が顕れると説いている。慧遠は『涅槃經』の註釈書の中で、修道をめぐる問題として「理性」と「行性」を用いているのである。この点、理性の面は普遍的な意味であり、行性の面は差別的な意味として捉えることができる。こうした説示内容が後代の法相宗の思想にどれほど影響を及ぼしたのか検討の余地があるが、ただ「理性」と「行性」という淵源が古くから中国仏教思想の中に根差していたことは確認できると言えよう。

さて、それでは後世、中国法相宗の中で「理性」と「行性」はどのように定義されていくのであろうか。基においてどの文献が初出なのかは確定出来ない。従って、本稿では主要なる原典を挙げ、その文脈から理行二性の形成過程を探ってみたい。

例えば『法華玄贊』一卷の「後顕機（後に機を顕す）」という中で、

若声聞若菩薩聞「我説法皆成於仏」。依此唯有「一大乗性」。此經既説「一乗」被「彼大乘根性」。然性有「二」。一理

性勝鬘所説如来藏是。二行性楞伽所説如来藏是。前皆有之後性或無。談有藏無説皆作⁽⁶⁾。

と説いている。基の『法華経』解釈に拠れば、声聞、菩薩が、如来の説法を聞くことができたらば、その者たちは全て成仏するという。すなわち、『法華経』の経説で捉えるならば「唯一大乘性が有るのみ」と理解することができる。『法華経』は既に一乗の教えを説いているため、本来大乘菩薩の根性が具わっている者に他ならない。このことから文脈上、「一大乗性」は「大乘根性」と同意であると理解できる。つまり、基はその本性に「理性」と「行性」の二種があると明かす。第一の「理性」は、『勝鬘経』の「如来藏」に依っている。第二の「行性」は、『楞伽経』の「如来藏」に依っているのである。同じ如来藏説ではあるが、前者『勝鬘経』所説の理性は一切衆生に遍在すると明かし、一方、後者『楞伽経』所説の行性は衆生によって無い場合もあると明かす。すなわち、基は『法華経』の大乘根性には理行二性の有無が潜むため、この二性を踏まえた上で、大乘諸経典を捉え直さなければならぬと示すのである。

特に、ここで重要な意味を担うのが「行性」の概念である。この点を『法華玄賛』では、

此依行性有種姓也。無種姓人無種性故。雖復發心勤行精進終不能得無上菩提。但以人天善根而成就之。即無性也。此被有性非被於無。此依行性以説有無。已下多依行性而説。理性遍有故。

と明かす。理性と行性を俱に有する者は有種姓の機根であり、また理性は有っても、行性の無い者は無種姓の機根である。基は示す。無種姓は行性の種性が無いため、いくら発心し、修行精進を重ねても終には無上菩提を得ることができない。何故なら無種姓の者はただ六道の人天の善根をもって向上し、完結するからである。こうした点を基は

「無性」（五性各別では「無性有情」・「定性二乘」である）というのである。「有種姓」とは一切に遍在する「有性」に基づくもので、「無性」には基づかない。つまり、基の主張する点は、いくら一切衆生に理性が遍満しても、成仏する根拠は行性に依るものに他ならず、そこに「有性」「無性」の差別が生ずると明かすのである。従って、基は大乘諸経論の多くはこの「行性」に由来するものと捉えている。

では、何故基は「行性」に重点を置くのであろうか。そこには『楞伽経』所説の文脈に起因する見方が大きい。基の『成唯識論掌中樞要』上巻に、

楞伽 所説二種闡提。初是斷善根具邪見者。後是菩薩具大悲者。初者有下入涅槃之時。後必不爾。以衆生界無三尽時故。無性有情不_レ成_レ仏故。大慈菩薩無_二成_レ仏期_一。(8)

と示し、『楞伽経』には二種の一闡提として、「斷善闡提」と「大悲闡提」が存在すると説き明かすのである。どちらも一闡提としては救われ難い存在であるが、中でも後者の大悲闡提は衆生界に留まり、貪欲を尽くしているため、五性の中の無性有情と同じなのである。故に大悲菩薩はこうした一闡提のために涅槃に入らず成仏しないというのである。基はこうした『楞伽経』の二種闡提説に着目する。

そして、『楞伽経』の一闡提説と『大乘莊嚴経論』の有性無性説、『瑜伽師地論』の所説を融合して、次のように創唱する。

合_二経及論_一闡提有_二三_一。一斷善根。二大悲。三無性。起_二現行_一性有_レ因有_レ果。(10)

基の『成唯識論掌中樞要』では、一闡提を三種に分類する。第一は「断善（根）闡提」、第二は「大悲闡提」、第三は「無性闡提」である。この中で成仏の因果が具われば、現行を起こす性、すなわち「行性」を有する者というのである。

さらに、基の解釈に拠れば衆生機根には、この三種の闡提人と、正しく善根を積む行者といった四種の機根が存在すると明かす。四種の者とは、

一 因成果不_レ成。謂大悲闡提。二 果成因不_レ成。謂有性断善闡提。三 因果俱不_レ成。謂無性闡提・二乗定性。四 因果俱成。謂大智増上・不_レ断善根而成仏者。総而言之。¹¹⁾

というように、基は衆生成仏の因果を四句分別して明かすのである、その中で、特に注意を要する者が、第三の無性闡提に他ならない。大悲闡提と断善闡提は理論上、最終的には成仏できる者と規定される。ところが、無性闡提だけは絶対に成仏できないと説かれるのである。何故なら、成仏する因果が完全に欠けているからである。つまり、基に拠れば、この無性闡提とは、五性各別説の中の声聞・独覚である二乗定性、また無性有情に該当するという。

以上のように、基の『法華玄賛』と『成唯識論掌中樞要』の文脈から尋ねてみると、諸経論を相互に会通して「行二性」を説き明かしている。その中でも、特に重要な意味を担うものが、『楞伽經』の「行性」という解釈である。基は『勝鬘經』の「理性」と『楞伽經』の「行性」を対概念として挙げている。当然なことではあるが、原典にはそのような経説は見当たらない。こうした見方は、基独自の理行二性の解釈に他ならない。さらに『成唯識論掌中樞要』では、『楞伽經』の一闡提思想を具体的に説いているが、その中で無性闡提は「行性」を有しない者と規定される。基以降、こうした「行性」（行仏性）の概念をめぐる議論が表面化し、『二乗要決』時分まで問題視されていくの

である。

三 法宝『一乘仏性究竟論』における理行二仏性説

『一乗要決』の中で源信は基の理行二仏性説を直接的に引用していない。同じ唐代の仏教者であった法宝（生没年未詳）の教説を広く引用している。法宝とは源信の仏性説に最も影響を及ぼした一人であり、その主要文献に『一乗仏性究竟論』が挙げられる。既に先行研究でも指摘しているように、彼が法宝の著作から引用したとされる文は実に一九回を数える⁽¹²⁾。法宝は当初玄奘門下であったが、『成唯識論』翻訳以後、五性各別説を批判した人物である。そのため、彼は仏性論争史の中で一乗家や一切皆成説の論者として位置付けられている。基の理行二仏性説に関して、恐らく法宝が最初に批判した人物であろう。

ここでは、基以後の理行二仏性説がどのように展開されたのかに注目していくため、『一乗要決』に先立ち、まずは法宝の『一乗仏性究竟論』の説示から検証していく。『一乗仏性究竟論』の教説を追究することと、『一乗要決』へ展開される理行二仏性説の課題が明らかになると考えるからである。

例えば、法宝は『一乗仏性究竟論』三卷「仏性同異章」の中で大乘と小乗について、

明_レ其_レ仏性_一。小_レ乗_レ経_レ中_一。仏未_レ説_レ也。大_レ乗_レ経_レ中_一。説_レ有_レ仏性_一。然_レ説_レ理_レ性_一。密_レ説_レ当_レ成_一⁽¹³⁾。

と明かしている。法宝に拠れば、仏性を具体的に明かすと、仏は小乗経典の中で全く説かずにはいたが、大乘経典の中において「衆生に仏性有り」と広く説き明かしたと理解する。従って、仏の本意は大乘経典によって理性（理仏性）

を説くことで、表面的には分からずとも、隠れた奥義として必ず一切衆生は成仏すると説くのである。この点を見てみると、法宝の視点は従来「理行二仏性」と説かれつつも、その基底は「理仏性」にあり、それが大乘至極の理であると了解する。

一方、「行仏性」について法宝はどのような理解を示すのであろうか。実はこの点に関して、『一乗仏性究竟論』には具体的な説明が見当たらない。行仏性(行性)については僅かに述べられているに過ぎない。唯一「理」と「行」の面を議論している所は『一乗仏性究竟論』五巻の「対妄通経章」という段落である。「対妄通経章」とは、三乗家の説(対論者)として十二項目の「妄通」(妄りに会通する説)を紹介し、それに対して法宝自身が「対曰」(対論して曰く)と示し、反証を加えていく。

さて、今問題視する「行仏性」の論及は、法宝自らの言説としては語られず、むしろ「妄通」である対論者の言葉(取意文)として反映されている。例えば、第二の「妄通」で、

二妄通。涅槃説一切苦一切衆生悉有仏性者。若説行性少分一切。如一切苦一切無常等、是少分也。無漏非苦、無為非無常故。若説理性、即五性皆有仏性⁽¹⁴⁾。

と挙げている。妄通(対論者)の見解では、『涅槃経』で宣説される「一切苦なる一切衆生が悉く仏性有り」とは「全分的一切」(余す所のない一切衆生)ではなく、本来「少分的一切」(限定された一切衆生)とした意味内容を指し示すため、そうした限定された存在が「行仏性」を有している者と明かす。確かに理仏性としては五性機根の全てに遍満するが、ただ成仏する実際は行仏性の有無で確定すると主張するのである。言うまでもなく、これらの妄通は三乗家・五性各別論者に他ならない。恐らく、『一乗仏性究竟論』のこうした背景は、基の『成唯識論掌中樞要』で

説かれる『涅槃經』解釈から起因するものであろう。例えば、基は、

涅槃 扱_三理性及行性_二中少分_一一切唯説_レ有_レ一。…（中略）…又涅槃依_二有性利鈍_一以分_レ二。無性_レ為_レ一。⁽¹⁵⁾

と示している。基の『涅槃經』理解は大きく二点に集約できる。第一に『涅槃經』全体で説かれる一切衆生悉有仏性と「理性」と「行性」の二種があるが、經典では一つの本意として説かれていることである。そこで問題となる点が、「行仏性」は「少分の一切」であるという点である。恐らく、この「行仏性」少分一切」という観点は基が創唱したものであろう。第二に、基の理論では本来『涅槃經』の一切衆生とは三種の機根に拠って成立しているという点である。三種とは、有性（利根・鈍根）と無性に分類する。要するに、この三種人とは五性各別説で会通される「菩薩」、「不定性」、「無性有情」（「定性二乗」も含む）を示すものである。⁽¹⁶⁾

法宝の『一乗仏性究竟論』はこうした基の五性各別説を強く意識して「妄通」として取り扱っている。⁽¹⁷⁾ これらの見解に対して法宝の応答は、

対曰。此積非_二經意_一也。所以得知。經云雖_レ信_二仏性は衆生有_レ不信_一一切悉有_レ、名_二信不具足_一。⁽¹⁸⁾

と明かしている。法宝は対論者に向けて、「少分の一切」では、『涅槃經』の真意に背くのではないかと批判する。何故ならば、理仏性は無論のこと、行仏性も一切衆生（五性）に悉有するからである。つまり、法宝はいくら仏性の道理を信ずることができても、一切衆生（全分の一切）に仏性が遍在するといった事実を理解できない者のために、『涅槃經』では「信不具足」と言うのである。この点から推察すると、法宝は仏性に「理」と「行」の二面性がある

ことを認めつつも、一切衆生に「理仏性」があれば、その原理は必然的に「行仏性」を喚起すると理解している。法宝の立場は理仏性の面から行仏性を内包していく見方が大きいようである。

ところで、法宝が「理仏性」の「理」の面を主体的に追求していく所がある。先程触れた「仏性同異章」である。その典型的な例が次の証左である。

又云。一切衆生。不_レ退_二仏性_一。故名_レ之_レ為_レ有_レ。以_二当有_レ故。決定得_レ故。定当_レ見_レ故。名_二一切衆生悉有_二仏性_一。准_レ此故知。第一_二義空_一。名_二為_二仏性_一。從_二当果_一立_レ。雖_二唯除_二非情_一。皆名_二仏性_一。根本理_二為_レ因_レ故。若無_二理性_一。即無_二行果_一。故先答_二理性_一。後說_二余性_一。

ここでも法宝は『涅槃經』の經說に拠って検討している。今は要点を絞って内容を示したい。法宝に拠れば、「一切衆生悉有仏性」とは、「決定を得る」や「第一義空」といった言葉に集約される。非情を除く有情は基本的に全て仏性を有していると言う。何故かといえば、一切衆生には成仏する根本の道理である理仏性の原因（正因）を有するからである。もし、この理仏性の因が全く衆生に無いのであれば、当然菩提に至る修行・仏果も無いと言わざるを得ない。故に『涅槃經』では最も根本となる原因、すなわち理仏性を仏金口の直説とし、しかる後に余性（行仏性）を説き明かすというのである。

さらに法宝はその「理」の面について、

問。理_二何力能_レ有_レ者定当_二成_レ仏_一。答。…（中略）…涅槃經三十二云。汝言衆生悉有_二仏性_一。得_二無上菩提_一。如_二慈_一（慈）石_一者。善哉善哉。以_レ有_二仏性因縁力_一故。得_二無上菩提_一。若言_二不_レ須_レ修_二聖道_一者。是義_二不_レ然_一。又三

十六云。一闍提人。煩惱因縁。現在之世。能斷善根。仏性力因縁故。未來還生善根⁽²⁰⁾。

と云い、「理に何の力があつて、衆生は必ず未來に成仏するのであろうか」という問いを立てる。諸種の経論を会通していくが、最終的に法宝は『涅槃經』「師子吼菩薩品」⁽²¹⁾「迦葉菩薩品」⁽²²⁾の文意に基づき典拠を示している。

これらの教証を要約すると、第一に法宝の「理」とは磁石の力能に喩えることができ、衆生と菩提には引き合わす力があり、その力能が理に基づく「仏性の因縁力」であると明かす。この「仏性の因縁力」によって菩提を得ることができるのである。しかし、もし行者が聖道を修めないのであれば、成仏する道理（因縁力）は全くないと言わざるを得ない。

第二に法宝は一闍提の説示を紹介し、一闍提は現在世において煩惱の因縁に貪著しているため善根を断じている状態といえるが、「仏性力の因縁」によって未來に再び善根を生ずることができると説き明かすのである。この点、前に述べたような、『楞伽經』の二種闍提説とは異なり、基本的に『涅槃經』の一闍提成仏説を首肯する⁽²⁴⁾。

つまり、これら『涅槃經』の二つの典拠から分かるように、法宝にとって理仏性とは仏説の中で明確に説かれているため、その因縁力（仏性力）は全ての衆生に遍満すると解釈できるのである。

例えば、理仏性の具体相を、法宝は「水清宝珠の譬喩」で説明する。

其理仏性。如_レ水清珠。能清_レ濁水。水若常動。雖_レ珠有_レ力。水不_レ得_レ清。衆生亦爾。雖_レ有_レ理性。能生_レ善法。妄心常動。無漏不_レ生。若制_レ之一_レ处。無_レ事不_レ弁。又水性清。動即常濁。止即自清。衆生亦爾。本性清淨。若妄心恒動。即生死輪廻。若妄心不_レ動。即寂滅涅槃⁽²⁵⁾。

理仏性とは水を清くする宝珠のようなもので濁った水を清浄にしてくれる。水が常に動ずれば、宝珠に力が有るといつても、水は清浄になることはない。衆生の在り方も同じであり、いくら仏性が具有して菩提を得るための理の善法が生じてても、反対に妄執の心が常に動じているのであれば、無漏の心は全く生じないのである。水の本性はもとより清浄であるから、動ずれば常に濁り、止まれば自ずから清浄となる。衆生の本性も本来清浄であるが、もし妄執の心が常に働いている状態であれば生死輪廻に迷ってしまう。反対にもし妄執の心が全く働かない静寂の状態であるならば、涅槃寂滅の悟りに至るのである。言うまでもなく、この譬喩で示す水が「仏性」、宝珠が「理性」、水の濁りが「妄心」に他ならない。つまり、法宝は一切衆生に仏性が理性として有していても、常に衆生の妄心が動じていれば、その理性を永遠に覚知することができないと考えたのである。故に法宝は、

准^レ此教理^ニ。若有^レ理性^一。定当^レ成仏^一。既信^レ一切衆生。平等悉有^レ理性^一。豈^レ得^レ執^下一分衆生不^中成仏^上邪[○]。

と総括し、「水清宝珠の譬喩」から捉えても明らかのように、もし理仏性が有り、必ず未来に成仏できるのであれば、既に一切衆生には平等なる善因（根本因）の理仏性が具有していると言えよう。何故三乗家（五性各別説）の者たちは一分（少分）の衆生に執着して、全ての衆生が成仏できないと主張するのであろうかと、法宝は批判するのである。

これまでの『一乗仏性究竟論』の文脈を整理すると、法宝は確かに基以来の理行二性（理行二仏性）の理論を踏襲している。だが、法宝の視点は「理仏性」に重点を置く理論であるため、「行仏性」についての具体的な内容を明かしていない。一方、基の『涅槃経』解釈に拠れば、本来仏性には「理性」と「行性」の二性があると規定され、「行仏性の少分一切」において成仏の決定を説き明かしている。

ところが、法宝の立場は『涅槃經』の經説から理行二仏性説を捉えていく方向であるため、一切衆生悉有仏性とは正しく「理仏性」に他ならず、衆生は平等に成仏すると説き明かしている。こうした点を重ね合わせると、法宝にとつて理行二仏性説とは、基の説くような仏性に二種が有るといった解釈ではなく、仏性に二面性（理・行）が有るといった解釈に立っている。すなわち、法宝は「理」の点に比重を置き、そこから「行仏性」を包摂していく見方であったと言えよう。

四 『一乗要決』における理行二仏性説の検討

『一乗要決』の文脈で理行二仏性説を主題とした項目は見当たらない。ただ「悉有仏性」という観点に留意すれば、やはり大文第四「引一切衆生有性成仏文」の所説で吟味されていると考えられる。というのも、大文第四の本文では『涅槃經』の仏性説を中心に一切衆生が何故成仏するのかと主体的に問うているからである。大文第四の構成は、

大文第四。引一切衆生有性成仏文有^リ二。①初^{ニハ}宝師^ノ所引六經二論。②次^ニ私^ニ引二十二文^ノ。⁽²⁷⁾

と示すように、大きく二つの観点から成り立っている。①は法宝の『一乗仏性究竟論』所説の「六經二論」。②は源信自らの証文を十二文挙げている。①『一乗仏性究竟論』の中では「六經二論」が吟味される。すなわち第二卷「列經通義章」に相当する。⁽²⁸⁾ここで注意を要する点がある。何故なら、法宝は「一乗仏性」を論証するために「六經二論」を挙げているからである。恐らく、源信の『一乗要決』もこうした背景を十分吟味した上で法宝の論説を援用したとされる。そのため、この大文第四の全体的な見通しは法宝の『一乗仏性究竟論』に拠っているのである。より具

②『一乗要決』における『一乗仏性究竟論』『六経二論』の受容―三乗家法相宗への批判―

源信は『一乗仏性究竟論』の中で唯一「理行二性」と規定する場面を引いている。法宝は「六経二論」の第一『大雲経』の教証を引いた後、

宝公云。准此経文。一切衆生。悉有理行二性。又聞説仏性利益最多。余大乘中。少有此説。

と明かす。法宝に拠れば、『大雲経』は一乗仏性の經典であると論証する。何故なら全ての衆生に理性（理仏性）と行性（行仏性）が具有するため、悉有仏性の説を聞くものは、その利益ははかり知れないからである。さらに法宝は、大乘經典の中には少なからず、こうした理行二仏性を説いていると明かしている。

ところが、『一乗要決』本文では、これ以上法宝の理行二仏性説について詳しく言及していない。その反対に、法宝（一乗家）へ批判する論者（三乗家）の文脈を広く引用していくのである。

この法宝の「六経二論」について、特に強い批判の目を向けた人物が、法相宗の徳一である。こうした背景を、『一乗要決』は大文第二「引余教二乗作仏文」の中で、次のような文脈を引用している。

一師云。復引説一乗仏性経義決定者。彼自引八教。論義決定。一、大雲経。二、涅槃経。三、法華経。四、密厳経。五、楞伽经。六、勝鬘经。七、宝性论。八、仏性论。依此八教。証一乗仏性。是決定説。定性二乗。無性有情。皆悉作仏。汝執非理。彼所引文。非為定証。何以故。非義決定故。彼所引文。①非唯定性二乗。亦通不定性二乗。②非唯畢竟無性闡提。亦通有性断善闡提。③非唯理仏性。亦通説行仏性故。汝所引此八教証義不決定。定性二乗。無性有情皆悉作仏者。唯有虚言。都無

実義⁽³²⁾（已上）

徳一の何らかの文献の中で法宝を批判しているが、その全体像を源信が克明に引いている。徳一に拠れば、法宝が「一乗仏性」の典拠として『大雲經』、『涅槃經』、『大乘密嚴經』、『楞伽經』（菩提流支訳十卷本）、『勝鬘經』、『究竟一乘宝性論』、『仏性論』といった「六經二論」（八教）を挙げているが、そもそも道理に合わないかと否定する。そこで徳一は以下三つの批判点を提示する。彼に拠れば、この「六經二論」には、①五性各別の二乗に関しては定性二乗（声聞・独覺）のみを説き明かすだけで、不定性の二乗を踏まえていないという。②一闡提に関しては畢竟無性闡提のみを説き明かすだけで、有性断善闡提を踏まえていないという。③仏性に関しては理仏性のみを説き明かすだけで、行仏性を踏まえていないというのである。これらの観点を総括して徳一は、法宝の「六經二論」の明証は成立せず、「ただ虚言である」と見做すのである。徳一の論説は言うまでもなく、基以来提唱され続けてきた五性各別、三種闡提、行仏性といった主なる概念を依用している。『一乗要決』⁽³³⁾は、こうした徳一の論難を取り入れつつも、再び法宝の「六經二論」を掲げて、一乗仏性説を検討していくのである。そして、そこで浮上する主なる論点が理行二仏性説に他ならないのである。

その典型的な例が、「六經二論」の第二『涅槃經』の教証をめぐる議論である。源信は三乗家の諸説を広く挙げて論説している。この『一乗仏性究竟論』に対して最初に論駁を加えた人物が淄州大師慧沼（六五〇―七一四）である。彼は『能顕中辺慧日論』の中で法宝の仏性解釈を問い質し、強く批判している。『一乗要決』もまた、こうした一連の説示内容に注目し、次のような問いを設ける。

問。フ
 沼公^フ通^{シテ}涅槃^ノ經^モ雖^レ信^{スト}一^ハ佛性^ニ是^レ衆生^ト有^ト。不^レ信^ニ一切^ニ悉^ク有^ク佛性^ト。名^ニ信^ニ不^レ具^ト足^ト。云^ハ此^亦不^レ然^ハ。經^ハ不^レ明^{ラカニ}

説。若不_レ信_三一切衆生悉有_二行_レ仏性_一者。名_二信不具足_一。(34)

『一乗仏性究竟論』の中で法宝は「衆生に仏性が有すると信ずることができても、すべての衆生に仏性が有すると信ずることができないならば、その者を『涅槃經』では信不具足と名づける」と説いている。それに対して、慧沼はこのような一切皆成説者の主張は誤謬であると批判する。何故なら『涅槃經』の原意は全分の一切衆生とは具体的に明かしておらず、もし、一切衆生に「少分一切の行_レ仏性」が有していると信ずることができなければ、その状態を経典では「信不具足」というからである。

『一乗要決』原典には引用されないが、慧沼は『能顕中辺慧日論』の中で、

又復涅槃説。仏性者非_二唯一法_一。豈_レ可_下染浄一切同_中有_二無聖凡別_上。約_レ理不_レ遮。行_レ性不_レ爾。(35)

と示している。慧沼に拠れば、『涅槃經』における「仏性」とはただ一つの法（道理）ではないと明かす。それなのに、どうして衆生機根の染浄を一つに集約し、仏性の有無、聖者凡夫の差異を全て同等と解釈するのだろうか、慧沼は批判するのである。道理に弁えれば決して機根の差別を否定できないのである。慧沼にとって悉有_二行_レ仏性_一とは行_レ仏性に他ならず、決して一切皆成を示すものではないと明かす。つまり、彼の反証は衆生機根には差異があり、現実的に「有性と無性」、「聖者と凡夫」の各別があるといった見方に徹している。こうした背景があつて、慧沼は『涅槃經』の一切衆生悉有_二行_レ仏性_一であると了解したのである。

このような慧沼の仏性解釈に対して、源信は次のような異見を加える。

此義云何。答。經不別理性行性。但令衆生成仏之性名爲仏性。故彼經云。凡有心者。定當得成阿耨菩提。以是義故。我常宣說一切衆生悉有仏性。(云云) 約此仏性。説言不信一切悉有仏性。名信不具足也。不可曲釈經從己情。(36)

源信の主張は、そもそも『涅槃經』で説かれる仏性は「理仏性」と「行仏性」という概念を明確に分けて説いていないと言う。何故なら、ただ一切衆生に成仏の本性が有する意味として仏性と名づけているに過ぎないからである。そのため『涅槃經』では「およそ心有る者とは、定んで無上菩提を成就することができる。こうした理由から、私(釈尊)は常に「一切衆生悉有仏性」と宣説した」と説いているのである。このような仏性の本意があつて、一切衆生に仏性が有ると全く信じないならば、この者らを經典では「信不具足」と呼ぶのであると指摘する。すなわち、源信は、慧沼に対して『涅槃經』の文脈を曲げて解釈し、自己本位に読み変えてはならないと批判する。彼に拠れば、經典は經典の原意のままに直截的に受容しなくてはならないと訴えるのである。これらの点を踏まえると、慧沼(法相宗)の理行二仏性説と『涅槃經』の仏性説を会通すること自体が源信にとつて許し難いように見える。

また、「六經二論」の第八「仏性論」の教証をめぐる議論において、新羅の神昉(生没年未詳)は法宝の説を批判している。『一乗要決』はその論難を問答形式として取り上げている。

問。神昉師通二仏性論文。曰。若真如理性。一切皆有。是名三了説。非謂二行性。又解。断善闡提。決定無有二般涅槃性。是不了説。非説二畢竟。(38)

神昉は『仏性論』の教証を検討した結果、法宝の一乗仏性説を否定する。(39) 何故なら、法宝の『仏性論』解釈では真

如理性の面のみで「行性」を踏まえておらず、また断善闡提の面のみで「畢竟無性闡提」を踏まえていないからであると言っているのである。つまり、神助もまた法相宗の教理に基づき、仏性と一闡提にはそれぞれ二種があることを強調する。

こうした神助の論難を踏まえた上で、源信は次のような指摘をする。

此義云何。答。①今不要分理性行性。唯皆成仏。是正所立。若許理性遍一切者。即是当許一切成仏。②不応分別断善畢竟。如彼論云。一切衆生。若永不得般涅槃者。無有是処。⁽⁴⁰⁾

ここにおいても源信は前述と同様な形で理行二仏性説へ批判的な態度を取る。源信に抛れば、神助が主張するような①「仏性」を「理性と行性」、また②「一闡提」を「有性断善闡提と畢竟無性闡提」と分類すること自体が誤りであると否定する。つまり、源信の志向は仏性とは必ず一切皆成の意味に他ならず、また一闡提とは最終的に成仏するものと理解する。

源信の主張は、『仏性論』の文脈とは言い、基本的には『涅槃経』の経説に沿った、仏性・一闡提解釈に他ならないのである。これらの点を考慮すると、源信は法宝の『一乘仏性究竟論』の理論と異なった一面を覗かせる。すなわち、源信は文脈の中で理仏性と行仏性の概念を批判的に摂取し、最終的には理行二仏性説の枠組から完全に脱却しようとしているのである。

⑥ 源信の悉有仏性説——一乘仏性の明証——

続いて源信の主張を尋ねてゆきたい。源信は「私に十二の文を引く」と題し、『涅槃経』を八文挙げ、第九に『新

『華嚴經』（八十巻本）、第十に『大方広円覚修多羅了義經』、第十一に『入楞伽經』（菩提流支訳十巻本）、第十二に『大智度論』を教証として提示する。ここで極めて重要な位置を占めるものが、『涅槃經』の八文である。

『涅槃經』の引用形態は北本の二十一巻、二十四巻、二十七巻（三箇所）、二十九巻、三十五巻、三十六巻に及ぶ。この点を推察すると、源信は經典内容をほぼ順序次第に尋ねていると言える。⁽⁴¹⁾『涅槃經』原典の当該箇所は後半の「高貴徳王菩薩品」「師子吼菩薩品」「迦葉菩薩品」である。つまり、源信は『涅槃經』の後分に相当する仏性説を集中的に引用していることになる。これらの意図は一体どのような意味を持つものであろうか。本稿では、分量からして全ての『涅槃經』の教証を網羅することは不可能であるため、特に源信の強い問題意識として読み取ることができ、仏性説を考察したい。

そこで教証の内容に立ち入る前に、まずは引用された八文の『涅槃經』文意を簡単に列挙しておきたい。大概次のような主題である。⁽⁴²⁾

- ① 二十一巻「高貴徳王菩薩品」…大般涅槃と一切衆生悉有仏性は甚深秘密の義。⁽⁴³⁾
- ② 二十四巻 同品 …仏性有る故に一闡提は本心を捨離して菩提を成ずる。⁽⁴⁴⁾
- ③ 二十七巻「師子吼菩薩品」…雪山草の譬喩。⁽⁴⁵⁾
- ④ 同巻 同品 …一乗とは仏性と名づける。⁽⁴⁶⁾
- ⑤ 同巻 同品 …師子吼とは決定と名づける。⁽⁴⁷⁾
- ⑥ 二十九巻 同品 …一切衆生乃至一闡提まで悉く仏性有りと宣説する。⁽⁴⁸⁾
- ⑦ 三十五巻「迦葉菩薩品」…断善根人の有仏性には分別答で広説する。⁽⁴⁹⁾
- ⑧ 三十五～六巻 同品 …一切の無明煩惱等は悉く仏性である。衆生仏性は非有非無にして中道である。衆

生と仏性はただ時節が異なるだけで、その体は一である。⁽⁵⁰⁾

この中で、主に①③④の教証は源信が五性各別を批判していく面であり、さらには彼自身が悉有仏性を説き明かす主要部分である。これらの点を中心に考察してゆきたい。

①の『涅槃經』「高貴徳王菩薩品」の文では「十種功德」の経説を引用し、

一大經二十一云。能知如来深密義者。所謂即是大般涅槃。一切衆生悉有^ニ仏性。懺^シ四重禁。除^キ謗法心。尽^シ五逆罪。滅^ス一闍提。然後得成阿耨菩提。是名甚深秘密之義。⁽⁵¹⁾

と明かす。經典では『涅槃經』を信受する行者（菩薩）は「如来深密の義」を覚知できると説き明かす。何故ならその功德は計り知れず、四重禁を懺悔し、謗法心を取り除き、五逆罪を滅尽し、一闍提を断滅することに他ならないからである。一切衆生に仏性が有るため、必ず未来に菩提を得ることができるのである。こうした意味を『涅槃經』では「甚深秘密の義」と宣説している。そして、源信は『涅槃經』の教説に基づき、次のような論証を試みる。

言一切衆生。故不除畢竟無性。言成菩提。故非理仏性。⁽⁵²⁾

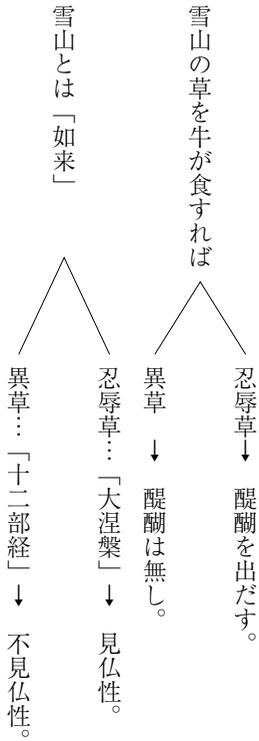
すなわち、源信は『涅槃經』の原意から法相宗の教理を問い直していく。第一にもし仮に「畢竟無性闍提」という概念が存在したとしても、『涅槃經』所説の「一切衆生」の意味からして全く除外するような道理はないと言う。第二にもし仮に「理行二仏性」という概念を用いたとしても、『涅槃經』では菩提の心を起こして修行し、「菩提を成ず

る」と説いているため、「理仏性」という一面的な仏性は適切ではないと明かすのである。
 こうした点を考慮すると、源信は『涅槃經』の視点から、五性各別説や理行二仏性説の矛盾を突く論証を示している。

次に③の文に注目したい。源信は『涅槃經』「師子吼菩薩品」の「雪山草の譬喩」を引用する。ここで語られる譬喩は、如来と一切衆生悉有仏性の接点を具体的に説き明かしている。

三同経二十七云。一切衆生。定当得_レ成_二阿耨菩提_一故。是故我说_二一切衆生。悉有_レ仏性_一。善男子。雪山有_レ草。名為_二忍辱_一。牛若食_レ者。即出_二醍醐_一。更有_二異草_一。牛若食_レ者。即無_二醍醐_一。雖_レ無_二醍醐_一。不可_四説言_三雪山之中。無_二忍辱草_一。仏性亦爾。雪山者。名為_二如来_一。忍辱草者。名_二大涅槃_一。異草者十二部経。衆生若能聽_二受_レ證_三啓_一。大般涅槃。即見_二仏性_一。十二部経中。雖_レ不_レ聞_レ有_レ。不可_三説言_レ無_二仏性_一也。⁽⁸³⁾

図式すると、以下のように整理できる。



この譬喩で重要な事柄は、「如来」は「大涅槃」と「十二部経」の両面を広説していることである。そのことを經典では「雪山」と「忍辱草・異草」（教え）の關係に喩えて詳説している。さらに『涅槃経』は五味説（乳・酪・生酥・熟酥・醍醐）を挙げて表現し、最も完成された味として醍醐味を説き明している。つまり、『涅槃経』の如来深密の義である「大涅槃」の教えを聞く者は、必ず仏性を見ることができると明かされる。それを醍醐味と定義しているのである。一方、『涅槃経』以外の「十二部経」は確かに如来の仏説ではあるが、教えとしては未熟であるため、仏性を見ることがない。ところが、「十二部経」の教えでは仏性を見ることがないが、仏性が全く無いと説いている訳でもない。何故なら『涅槃経』では一切衆生悉有仏性と説き明かしているため、基本的に全ては成仏する存在に他ならないからである。衆生が上機長養すれば、必ず大般涅槃の教えを聞く存在になると明かすのである。

つまり、源信はこの譬喩から「十二部経」に依拠する面を注目したのである。彼は、

当_レ知_ル。他_ト師_ト依_テニ_ニ涅槃_ニ経_ニ。強_{ヒテ}立_ツ無_性。甚_タ違_フ經_ノ意_ニ。善_ク思_フ念_之。勿_レ憚_レ改_メ矣_{（54）}。

と明かす。法相宗の諸学匠は、『涅槃経』に基づき無性有情を立てて、不成仏であると主張するが、經典の文脈からみても全く本意に背いている。即座に改めるべきと源信は言及する。要するに源信にとって「十二部経」とは、玄奘以来の新訳唯識思想の教えを示すものに他ならず、五性各別や理行二仏性の教説は不完全であると考えていたのである。

最後の事例として、④の文では「師子吼菩薩品」の次のような経文を引用している。

四_ニ同_ニ卷_ニ立_ツ三_ニ種_ノ畢_竟。其_ノ中_ノ説_ニ第_二義_ヲ云_{ハク}。究_ク竟_ト畢_ト竟_者。一_切衆_生。所_ノ得_一乘_者。一_乘者_ト。名_ヲ爲_ニ「_ニ仏_性」。以_テ是_ノ義_ヲ

故。我説^レ一切衆生悉有仏性。一切衆生悉有一乗^ト。以^テ無明覆^フ故。不能^レ得^ル見^ル。⁵⁵⁾

經典では畢竟に二種有ることを説き明かしている。この中で特に注意を要するものが「究竟畢竟」の教理内容である。「究竟畢竟」の意味を開いていく中に、「一乗」と「仏性」の概念が同所に説かれているからである。経文に拠れば、一切衆生が一乗の法を覚知することができたならば、その一乗の教えを仏性と名づけると説き明かしている。つまり、仏の究竟畢竟としては一乗と仏性は同意である。それ故に仏は『涅槃経』の中において「一切衆生に悉く仏性有り、一切衆生に悉く一乗有り」と宣説したと明かす。ところが、惑染の衆生はそうした悉有仏性の道理を見ることのできないのである。

この文意は、『一乗要決』の中では核心を衝く教証として見てよいであろう。何故なら『法華経』の一乗真実がそのまま『涅槃経』の悉有仏性説へと合致する文意として解釈できるからである。

源信は『法華経』の一乗真実の法を、『涅槃経』の衆生の問題として受容したのである。何故なら一乗の真実が真実たり得るためには、衆生において実現しなくてはならないからである。その根拠を『涅槃経』では一切衆生悉有仏性として実現させていく。如来の願いである「一乗真実」と、それに帰依する「衆生仏性」とは、決して矛盾しないのである。『法華経』には仏性の概念は説かれていない。ところが源信は『涅槃経』の文面から『法華経』の一乗真実を会通させて論証を跡付けたのである。

従って、ここでの経文は、如来の問題である一乗平等が如来だけの問題に止まらず、衆生の問題として具体的に一切衆生悉有仏性と実現する確固たる典拠に他ならない。この経文を源信が「一乗仏性」として重く捉えていたことは注目に値する。

以上、源信の自説を尋ねてきたが、彼は基本的に法宝の『一乗仏性究竟論』で明かされる理行二仏性説を踏まえつ

つも、より一層深化している。確かに①の「六経二論」を挙げているが、その目的は法相宗の慧沼や徳一らの批判点を紹介することにあった。法宝への論難を具体化して、改めて法相宗を論破するといったものであったのである。その呼応として、源信は確かに法宝の「一乘仏性」に依拠するが、ただ「理行二仏性説」の点に関しては全く首肯しなかったのである。

五 結 論

以上の考察から本稿では次のような点が明らかになったと考える。

中国仏教では隋の浄影寺慧遠が「理行二性」の概念を初めて用いたとされる。しかし、そこで依用される「理行二性」とは必ずしも衆生成仏の可否を説き明かすような意図ではなかった。

「理行二性」を積極的に依用したのは、むしろ基の文献からであろう。基の『法華玄賛』や『成唯識論掌中樞要』の教説では、明確に「理行二仏性説」として形成される。つまり、仏性が二項対立的に説示されていくものであったと言える。中でも基の論説は「行仏性」に比重を置くもので、「少分の一切」という観点から成仏を説き明かす。そのため、「行仏性」（＝少分一切）を有しない者は理論上あり得るため、畢竟無性闡提といった者は絶対に成仏できないと規定されたのである。

基以降、理行二仏性について言及する人物は法宝であった。法宝の特徴は理行二仏性説の概念規定を許容する一面を持っていた。衆生仏性には「理」と「行」の面があることは法宝も否定しなかったのである。ただし、法宝の立場はあくまで理性（理仏性）に比重を置くもので、理の遍在性に基づき成仏できると考えたのである。この点、法宝の立場は基とは異なり、理仏性の観点から行仏性を一元化していく傾向にあったと言える。

一方、源信の『一乗要決』では、法宝の所説に依拠する一面を見せつつも、さらに異なった態度を示す。第一に理行二仏性説を全く容認していなかったことである。仏性説を「理」と「行」に別立すること自体を否定している。

第二に「一乘仏性」に関しては、『涅槃経』の教説に依拠する姿勢が強いことである。法宝は『涅槃経』の教説と法相宗の理行二仏性説を会通していくが、源信の場合、法相宗の慧沼や徳一との対論の中で、改めて『涅槃経』の教説を広く補強し、その本意を究明している。この点から推察しても、源信は先学の論難を批判的に摂取しつつも、結果的には五性各別説に基づく「理行二仏性説」を根底から否定したのである。

〈キーワード〉『一乗要決』・理行二仏性・源信・『涅槃経』・『一乘仏性究竟論』

註

- (1) 本稿では『一乗要決』所説の理行二仏性説(理行二性説)という面を考慮し、その原初を法相宗の慈恩大師基と仮に提示した。しかしながら、近年の先行研究を視野に入れるならば、法相宗で宣揚する理行二性説の原初は基ではなく、むしろ同じ玄奘門下の他者である可能性が高い。何故なら、基の撰述した文献より以前に「靈潤と神泰」の間で理行二性が説かれていたからである。ただし、靈潤、神泰本人を窺い知る詳しい資料や文献は今日ほぼ現存しない。歴史的には靈潤と神泰の方が早くに理行二性説を説いていたかもしれないが、ただ今日、靈潤と神泰の仏性説を知る資料として唯一現存するものは、日本の最澄が撰述した『法華秀句』の引用箇所(伝全三・一六四―一七八、一八〇―一四頁)のみである。この『法華秀句』の中にある靈潤と神泰の理行二性説を伏線として基の文献より早い時期に「理行二仏性説」が形成されたと確実に言えるのであろうか。本稿では『一乗要決』で説かれる理行二仏性説が当面の課題対象となっているため、その範疇に基づき時代を設定したい。つまり、源信の『一乗要決』の中で多く活用される文献は『法華玄贊』と『成唯識論掌中樞要』の所説(法宝を下敷とした説示)である。この点、確実に現存する文献を考慮し、基の理行二仏性説が事実上法相宗で最も影響を与えた説示と捉えたい。こうした「理行二性」の創唱をめぐる問題としては、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)三九四―四二六頁参照。

- (2) 近年、岡本一平氏の研究成果に拠れば、「理行二性」の中で主に「行性」という概念が用いられる最も古い用例は慧遠の『大乘義章』の説示と推定される。今日現存する中国文献の初出ではないかと指摘する。岡本氏の論説を一部紹介すると次のようなことである。『大乘義章』「仏性義（弁体二）で引用される『究竟一乘宝性論』「一切衆生有如來藏品」の中で「性」について説明する所がある。すなわち、「如宝性論説性為十。一者体性、二者因性、三者果性、四者業性、五相応性、六行性、七時差別性、八返処性、九不变性、十無差別性。彼論偈言。体及因果業。相応及与行。時差別遍处。不变無差別。」（大正四四・四七四c）と十種に分類して明かしている。この第六が正しく「行性」であるが、梵文訳に遡及すれば「行」(viri)の語尾に「性」を付加したと推察される。では「性」の原意とは何かと言え、『大乘義章』「仏性義」の項目で「性」を説明しているため、「仏性」の「性」は、*dharm*と見るのが妥当であるという。以上、岡本氏の説示を整理すると「行性」の語は、「行」(viri)の語尾に「性」(dharm)を付した慧遠独自の造語と示すのである。詳しくは岡本一平『大乘義章』「仏性義」における行性について」「印度学仏教学研究、第五十五卷第一号」（日本印度学仏教学会、二〇〇六年）七二―七六頁参照。またそれと関連する同氏の論文として「清浄法界と如来藏 理性と行性の思想背景」「駒澤大学仏教学部論集、第三十七号」（駒澤大学仏教学部、二〇〇六年）二七三―二九八頁も注目に値する。また梵漢対照訳として高崎直道『宝性論―インド古典叢書』（講談社、一九八九年）では第六〈顕現〉の箇所が、*virī*「行」に該当する。詳しくは四六―七頁参照。
- (3) 『大乘玄論』三卷では「但地論師云。仏性有二種。一是理性二行性。理非物造故言本有。行藉修成故言始有。」（大正四五・三九b）と説かれている。
- (4) 『開元釈教録』八巻に拠れば、「成唯識論十卷（見内典録護法等菩薩造顯慶四年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）と記すため、この点を踏まえるならば、訳出年次は六五九年であったと推定できる。
- (5) 『大般涅槃經義記』九巻（大正三七・八六九a）。
- (6) 『法華玄贊』一卷（大正三四・六五六a）。
- (7) 『法華玄贊』一卷（大正三四・六五六b）。
- (8) 『成唯識論掌中樞要』上巻本（大正四三・六一〇c）。
- (9) 『成唯識論掌中樞要』上巻本（大正四三・六一〇c―六一一a）。
- (10) 『成唯識論掌中樞要』上巻本（大正四三・六一一a）。

- (11) 『成唯識論掌中樞要』上卷本（大正四三・六一一a）。先行研究の成果として、例えば八木昊恵氏は「一乘要決には『宝公』『宝師』『究竟論』として引くが、所引言及を合すると実に一〇四例に達した。」と言及されている。詳しくは『恵心教学の基礎的研究』（永田文昌堂、一九六八年）二四三頁参照。
- (12) 『一乘仏性究竟論』三卷（正統蔵九五・七四八上）。
- (13) 『一乘仏性究竟論』五卷（龍仏・一三九頁・二七一―三行）。
- (14) 『成唯識論掌中樞要』上卷本（大正四三・六一一a）。
- (15) 『成唯識論掌中樞要』上巻本には「又涅槃云。譬如病人有其三種。一者若遇良医妙薬及以不遇。必当得差。二者若遇即差。不遇不差。三者遇与不遇要不可差。初是定性大乘。次为不定性。第三即是定性二乘及与無性。」（大正四三・六一二a）とあるように、『涅槃経』の三種病人の譬喩を引用する。この点の詳説は、拙稿「源信撰『一乘要決』における五性各別説批判の考察―無性有情の解釈をめぐって―」（中村薫博士退任記念論集 華嚴思想と浄土教）（文理閣、二〇一三年）二六〇―二七〇頁を参照されたい。
- (17) 法宝の『一乘仏性究竟論』本文は、表立って書名や名前を挙げて批判していない。従って、この「妄通」とされる対論者は一体誰なのか不明なのであるが、先行研究に拠ると、円測（六一三―六九六）の『解深密経疏』ではないかと推定される。また、近年の研究成果では、法宝の批判対象（妄通）はさらに存在し、『法華秀句』で説かれる「神泰」であると指摘されている。円測批判の説では、淺田正博（担当者・梯信暁）「『一乘仏性究竟論』における問題点とその検討（一）」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第三四集（龍谷大学仏教文化研究所、一九九五年）九一―九五頁を参照。また神泰批判の説では、小野嶋祥雄「初唐期における三一権実論の再検討」『龍谷大学仏教学研究年報』第十五号（龍谷大学仏教学研究室、二〇一〇年）八一―三頁を参照されたい。
- (18) 『一乘仏性究竟論』五卷（龍仏・一三九頁・二七四―五行）。
- (19) 『一乘仏性究竟論』三卷（正統蔵九五・七四九下）。
- (20) 『一乘仏性究竟論』三卷（正統蔵九五・七五三上下）。
- (21) 『涅槃経』以外の教説として、法宝は『一乘仏性究竟論』三卷の中で「答仏性論第二云。此清浄事能有二。一於生死苦中。能生厭離。二於涅槃。欲求願樂。若無清浄之性。如是二事。即不得成。又唐撰論云。又仏法界。普為一切作証得因。

令諸菩薩悲願纏心。勤求仏果。又『宝性論』第二云。以彼実有清淨性故。不得説言彼常畢竟無清淨心。又『起信論』云。真如熏習。義有二種。乃至以有力故。能令衆生。厭生死苦。樂求涅槃。〔中統藏九五・七五三上〕と示し、『仏性論』の「清淨の性」、『撰大乘論』（玄奘訳）の「仏法界」、『究竟一乘宝性論』の「清淨性」、『大乘起信論』の「真如熏習」といった概念等もまた「理」の力能に通ずる意味として解釈している。

(22) 『北本涅槃經』三三卷「師子吼菩薩品」（大正二・五五五b）。

(23) 『北本涅槃經』三六卷（大正藏では三五卷）「迦葉菩薩品」（大正二・五七一c）。

(24) 「一闍提成仏説」に関して、近年の研究成果の中で織田頭祐氏はその概念規定を見直そうとしている。例えば氏は「一闍提の問題は、『涅槃經』の特徴的な思想であり、誤解されている面があると思われるので改めて基本的な点を確認しておきたい。先に触れたように一闍提の問題は、『涅槃經』の中心思想と深く結び付いている。それ故、経の展開にしたがって一闍提の思想も深く追及されていくことになる。その追求（及？）は後分の迦葉品に至って完結するが、迦葉品に問題化されるような明確な課題が経の始めから確固として存在しているわけではない。…（中略）…一般に理解されているような、「断善根」や「信不具足」「成仏不成仏」といった明確な概念が経の最初からはつきりとあるわけではないのである。（八〇―一頁）と論述している。このような指摘は、『涅槃經』の文脈に即した問題として捉えるならば的確な解釈である。ただし『涅槃經』の原典に基づく一闍提と『涅槃經』の思想的受容（一闍提解釈）となると話は別である。何故なら、過去の中国仏教や日本仏教の論者達は「一闍提は成仏する」といった認識が少なくともあり、信じて疑わなかったからである。恐らく織田氏の主張は曇無讖訳『涅槃經』四十巻が初分十巻・中分十巻・後分二十巻と三種に段落が分かれ、そこには經典の展開があるため、この三段落の文脈を混同して一闍提を解釈してはならないと注意を促している。ただ、私が今課題としている中国・日本仏教の仏性論争の中で問い直すと、「一闍提」は確実に「成仏不成仏」が論点となっているのである。そのため、織田氏が主張する一闍提の「誤解されている面」や「一般に理解されているような」といった意味内容は一体何を具体的に示すものであろうか。私は織田氏が指摘するような『涅槃經』そのもので捉える一闍提の面と、仏性論争史の中で捉える一闍提成仏の面は分けて捉えるべきと考えている。詳しくは織田頭祐『涅槃經』における無我と私の教説』『日本仏教学会年報 第七十七号―經典とは何か(二)―經典の成立と展開受容』（日本仏教学会、二〇一一年）を参照。また、『大般涅槃經序説』（東本願寺、二〇一〇年）の二三〇―二六一頁にも同様な問題が指摘されているので、併せて参照されたい。

- (25) 『一乘仏性究竟論』三卷（卍統藏九五・七五三下）。
- (26) 『一乘仏性究竟論』三卷（卍統藏九五・七五三下）。
- (27) 『一乘要決』中卷（惠全二・七三頁）。
- (28) 『一乘仏性究竟論』二卷では冒頭に「二に一乘仏性の經の義を証する決定を列せば」と述べ、以下「六經二論」（龍集・九六頁・二〇六行―九九頁・三三三三行）を詳説している。
- (29) 『通六九証破比量文』（伝全二・七四五頁）。
- (30) 『一乘要決』中卷（惠全二・七三頁）。
- (31) 『大雲經』とは正式には曇無讖訳「大方等無想經」を示す經典である。『一乘仏性究竟論』二卷には「大雲經」第四云。是經即是諸經軀輪聖王。何以故。是經典中宣說衆生実性仏性常住法藏。故准此經文。若説仏性は最上教。第四卷喜見王言。大徳如来成就如是無量無辺功德。一切衆生何不発阿耨多羅三藐三菩提心。乃至。迦葉復言。善男子。一切衆生悉有仏性得菩提心。准此經文。一切衆生悉有理行二性。第五卷云。如是經典凡有三名。一名大雲。二名大般涅槃。三名無相。大雲密藏菩薩問故名大雲。説如来常住無有畢竟入涅槃者。一切衆生悉有仏性。故名大般涅槃。受持読誦。断一切相故名無相。又云。如是經典諸仏封印。所（謂）印者。一切衆生悉有仏性。如来常住無有變易。善男子。若有生能信是經者。当知。是人真仏弟子。准此經文。大雲一部以如来常住二乘無滅。一切衆生悉有仏性為宗。又云。善男子。未來之人不修身不修戒不修心不修慧。輕笑踐愕為求過失及以利養。少多説誦書寫聽受。亦得遠離無量惡業。永断貪欲悲痴等病。准之經文。聞説仏性利益最多。余大乘中。少有此説。（龍集・九六頁・二〇六行―九七頁・二二二行）と引かれているが、嚴密に『大雲經』原典（大正二・一〇八三b、一〇九九a、一一〇〇a、一一〇二a）と照合してみると、二卷（本文には卷数が記載されず「四卷」の經文として記している）・四卷・五卷の經文に相当する形となっている。
- (32) 『一乘要決』上卷（惠全二・四三―四四頁）。
- (33) 法相宗の所依とする經論として、『成唯識論述記』一卷に「今此論爰引六經。所謂華嚴、深密、如来出現功德莊嚴、阿毘達磨、楞迦（伽）、厚嚴、十一部論。瑜伽、顯揚、莊嚴、集量、撰論、十地、分別瑜伽、觀所緣緣、二十唯識、弁中辺、集論等為証。」（大正四三・二二九c―二三〇a）と明かすように、『成唯識論』の正義は六經十一論で確立されている。この中で五性各別説として特に重要な典拠を示すものが、『解深密經』、『楞伽經』、『瑜伽師地論』、『大乘莊嚴經論』に他ならない。この点、法相宗は仏説である『法華經』と『涅槃經』を所依の經典から除外している。

- (34) 『二乗要決』中卷（惠全二・七六一・七頁）。原典である『能顕中辺慧日論』三卷では「説妄通経謬十」と題して「又云。妄通涅槃説一切衆生悉有仏性。若説行性少分一切者云。此非経意。何以得知。経云。雖信仏性は衆生有。不信一切悉有仏性。名信不具足。此亦不爾。経不明説。若不信一切衆生悉有行仏性者。名信不具足。」（大正四五・四三六c）と説いている。
- (35) 『能顕中辺慧日論』三卷（大正四五・四三六c）。
- (36) 『二乗要決』中卷（惠全二・七七頁）。
- (37) 神昉の具体的人物像は不明である。先行研究に拠れば、法相宗の学僧であり、五性各別論者であったとされる。例えば、日本仏教の経論目録である永超撰『東域伝灯目録』下巻の中に「種姓差別集三卷 神昉撰（仏全一・七八上）」と収録されているため、当時としては一般的に流布されていたと言える。ただし、『二乗要決』の中の引用文が確実に「種姓差別集」であるとは断定できない。詳しくは富貴原章信『日本唯識思想史 富貴原章信仏教学選集第三卷』（国書刊行会、一九八九年）一〇八頁、また新羅仏教の研究面としては福士慈稔『日本仏教各宗の新羅・高麗・李朝仏教認識に関する研究 第一巻―日本天台宗にみられる海東仏教認識―』（身延山大学東アジア仏教研究室、二〇一一年）の中で『二乗要決』に依用される朝鮮半島の文献が列挙されている。詳しくは八一―一二頁参照。
- (38) 『二乗要決』中卷（惠全二・八三―八四頁）。
- (39) 法宝の主張としては『二乗仏性究竟論』二巻に「**仏性論**」第三云。経中説一闍提**人**墮邪定聚。有二種身。一本性法身。二随意身。仏日慧光照此二身。法身者。即真如。随意身者。即從如理起仏光明憐一闍提二身者。一令法身得生。二為令加行得長修菩提行。故觀得成。復有經説。一闍提衆生決定無涅槃性。若爾二經便自相違。会此二説。一了不了。故不相違。言有性者。是了説。言無性者。是不了説。故仏説不信衆大乘名一闍提。令捨離一闍提心故。説作闍提時決定無解脫。若有衆生有自性清淨永不得解脫者。無有是処。故仏觀一切衆生有自性清淨故。後時決定得清淨法身。准此論文。故知。諸経論中説一分無性。為不了義。説皆有仏性。為了義。世親菩薩名檀五**天**。位居三忍。順仏通経。將一乘有性為了。以三乘無性為權。後代論師道卑。前哲豈合固違経論顛倒会釈」（龍集・九九頁・三二一―三三三行）と説かれている。原典としては『仏性論』二巻「弁相分事能品」（大正三二・八〇〇c）参照。
- (40) 『二乗要決』中卷（惠全二・八四頁）。
- (41) ただし『北本涅槃経』二七卷「師子吼菩薩品」所説の第三と第四と第五の経文は、順序が前後した文体となっている。

・浅田正博「新資料・法寶撰」『一乗仏性究竟論』巻第四・巻第五の両巻について」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』 ↓ 龍仏

※ 人・天：原典の言葉では「則天文字」を示す。