

如来蔵思想と如来蔵縁起宗

第二節 問題の所在

本論文の目的は、いわゆる如来蔵思想と如来蔵縁起宗の関係について考察し、如来蔵思想の理解について問題提起することにある。

まず、私の問題意識を簡単に述べておきたい。中国における「如来蔵縁起」という語の初期の用例は、浄影寺慧遠(五三三～五九二)の著作に確認される。⁽¹⁾しかし私の研究によれば、慧遠の現存初期の注釈書と推定される『勝鬘義記』には、『法華経論』に依拠する種性声聞(㊦決定声聞)と退菩提心声聞を提示して、前者を小乗に留まる声聞、後者を大乘に転入する声聞と解釈している。⁽²⁾さらに慧遠は、大乘の教化対象は漸悟菩薩(退菩提心声聞、小乗を経由して大乘に参入する菩薩)と、頓悟菩薩(直接大乘に参入する菩薩)であり、前者を教化するのは漸教、後者を教化するのは頓教と述べる。この慧遠の解釈によれば、種性声聞(㊦決定声聞)は大乘に転向しないので、大乘の菩提を獲得できない者、不成仏の衆生と考えられる。⁽³⁾このように大乘への転入をめぐる声聞を二種に区分する考えは、慧遠の『勝鬘義記』だけでなく、慧

遠の師である達摩鬱多羅(法上)の逸文「釈教迹義」や、同時代の文献S.2303「広一乘義」にも確認できる。⁽⁴⁾

一般に、これら三種の文献は「地論宗」文献と見做されている。さらに「地論宗」の思想は、勒那摩提や菩提流支によるインド瑜伽行派の翻訳に起源を持ちながらも、玄奘による瑜伽行派の翻訳に起源を持つ「法相宗」とは異なり、如来蔵思想という思想的特徴を持つと理解されている。しかし、慧遠等の種性声聞(㊦決定声聞)が大乘に転入しないという考えは、一般的な如来蔵思想のイメージとは異なる。なぜならば、如来蔵思想は瑜伽行派の思想と対比されて、次のような相違があると考えられているからである。即ち、如来蔵思想は一切皆成仏説(全ての衆生が仏に成れる説)であり、瑜伽行派の思想は五性各別説、あるいは一分不成仏説(一部の衆生は仏に成れない説)という理解である。このような対立の構図では、三種の文献が種性声聞(㊦決定声聞)は大乘に参入できないと主張することを解説することができない。というのも、三種の文献が如来蔵思想であれば、種性声聞(㊦決定声聞)が大乘に参入できないことに満足する解答は提示できず、寧ろこの点に

において、一部の「地論宗」文献に瑜伽行派の正統的な系統、あるいは「法相宗」の前身的な位置を与えざるを得ないからである。

そこで、如来蔵思想を一切皆成仏説と見做す一般的な理解自体を再考してみたいと考えるに至った。私は、如来蔵思想Ⅱ一切皆成仏説、瑜伽行派Ⅱ一分不成仏説という構図を設定し、今日でも最も影響力を持つ仏教思想家は、中国の法蔵（六四三―七二二）と想定している⁽⁵⁾。次節において具体的に説明したい。

第二節 近代の如来蔵思想研究における法蔵の影響

如来蔵思想研究の第一人者、高崎直道氏は『如来蔵思想の形成』「序論」の冒頭部分で、法蔵の『大乘起信論義記』の四宗（仏教における四種の立場）を紹介することから叙述を開始している。⁽⁶⁾

中国華嚴宗の第三祖賢首大師法蔵はその著『大乘起信論義記』の中で、インド伝来の仏教を四宗に分けて、

随相法執宗 〈小乘諸部〉

真空無相宗 〈般若等經、中論等論〉

唯識法相宗 〈解深密等經、瑜伽等論〉

如来蔵縁起宗 〈楞伽・密嚴等經、起信・宝性等論〉

と名づけ、順次に、1 小乘諸師の所立、2 龍樹・提婆の所立、

3 無著・世親の所立、4 馬鳴・堅慧の所立としている。…（中略）…いま問題とすることは、この〈如来蔵縁起宗〉なる命名が、

今日われわれが〈如来蔵思想〉なるものを、インド仏教教理上の一独立分野とみなすときの、根拠の一つとなっているということである。

インド仏教の歴史をみると、大乘仏教の学派としては、中観(Madhyamika)と瑜伽行派(Yogacara)すなわち、唯識論者(Vijnanavadin)の二が挙げられるのが常で、それぞれの内部での支派や、両派の折衷とも言うべき瑜伽中観派等の存在はあったけれども、それ以外の第三の要素に基づく派はないとされている。この伝承はチベットにおいても同様である。換言すれば〈如来蔵思想〉（如来蔵縁起宗を中観派や唯識派の説と区別する見方は、中国特有であり、インド、チベットには知られていない。それにもかかわらず、敢えて、インド仏教における〈如来蔵思想〉の展開を問う、というのには、それ相当の理由づけが要求されるであろう。

この高崎氏の見解を要約すれば、法蔵の如来蔵縁起宗という命名が、如来蔵思想をインド仏教教理上の一独立分野と見做す時の一根据であり、如来蔵思想を中観派や唯識派の学説と区別する見方は、中国特有であるというものである。

私は、インド仏教思想史を叙述する上で、中国で形成された観点を利用すること自体に問題を感じているわけではない。しかし、その有効性を吟味する必要があると考えている。というのも、『宝性論』(Ratnagotra-vibhaga)の梵語原典の出版を契機にして、インドの如来蔵思

想研究が本論典を中心に展開した理由は、漢語仏教文献に依拠したインド仏教研究の限界性に由来するからである。しかしながら、高崎氏以後に大きく発展した如来蔵思想研究において、法蔵の区別が充分に吟味されたとは言えない。それどころか、高崎氏が法蔵の区別を一根拠にしていたことに、言及することも少なくなってきた。

例えば、下田正弘氏は、如来蔵思想に関する編著において、高崎氏が提示した研究史に依拠しながら、如来蔵思想の研究史を増補・再提示した。⁽⁷⁾しかし、その中には中国仏教、あるいは法蔵の区別が、如来蔵思想を「インド仏教教理上の一独立分野」と見做す一根据であることは紹介されていない。このような下田氏の紹介の仕方は、法蔵(中国仏教)の区別の有効性がインド仏教研究において承認されたからなのか、それとも、法蔵(中国仏教)の区別を除外しても、インド仏教研究において如来蔵思想が一独立分野として存在することが確認されたからなのだろうか。まず前者の問題について言えば、管見の限り、インド仏教研究において、法蔵の区別の有効性を吟味した形跡は殆んどない。例外的な問題は、『宝性論』の作者が堅慧(Sarvanūhi、堅意)であるか否かであろう。⁽⁸⁾同論の作者を弥勒と見做すチベットの伝承と比較され、その妥当性は吟味され続けている。次に後者の問題について考えたい。加納和雄氏の整理によれば、インドにおいて『宝性論』は、中観派と瑜伽行派の双方において受容されている。⁽⁹⁾この点からみれば、教理上も学派上も『宝性論』を一独立分野の文献と見做す

ことはできないだろう。確実に言えることは、『宝性論』は両学派どちらにおいても矛盾無く解釈できる学説を含むことではない。従って、現在においても、如来蔵思想を「インド仏教教理上の一独立領域」と見做すことは、「中国固有」の「見方」、多分に法蔵の四宗の区分に由来すると、私は考える。

このような私の問題意識は、袴谷憲昭氏や松本史朗氏による瑜伽行派や如来蔵思想の文献研究によって形成された。両氏は、法蔵の四宗を直接吟味していない。しかし両氏は、瑜伽行派と如来蔵思想が必ずしも異質な思想ではなく、両思想の共通性を多く指摘している。袴谷氏は両思想における清浄法界の共通性を指摘し、後に「場所(place)」という概念を提示した。⁽¹⁰⁾松本氏は、両思想における思想構造の共通性(Theme)や、一分不成仏説、種姓論等の共通性を指摘された。⁽¹¹⁾両氏の見解が妥当であれば、インドにおける瑜伽行派と如来蔵思想の関係を考察する際には、その共通性について常に考慮する必要があるだろう。しかし、現在のインド如来蔵思想研究は、両思想の共通性よりも異質性を強調する研究が進展しているように思われる。

つまり法蔵こそが、如来蔵思想と瑜伽行派の思想を峻別し、今日に至るまで影響を与え続けている代表的な論者と考えられる。そこで本論文では、法蔵における唯識法相宗(法相宗)と如来蔵縁起宗(実相宗)の区別を吟味し、その区別の妥当性について問題提起したい。

第三節 『入楞伽心玄義』における四宗の和訳と概説

周知のように、法蔵は『大乘起信論義記』（略称『起信論義記』）、『大乘法界無差別論疏』（略称『無差別論疏』）、『入楞伽心玄義』（略称『心玄義』）の三種の著作において、仏教の中に四宗（四種の立場）が存在することを主張した。その名称を全て列挙すれば次の通りである（一）内の名称は『心玄義』の用語

- (1) 随相法執宗（有相宗）
- (2) 真空無相宗（無相宗）
- (3) 唯識法相宗（法相宗）
- (4) 如来藏縁起宗（実相宗）

三種の著作における四宗の記述を比較すれば、『起信論義記』↓『無差別論疏』↓『心玄義』の順序で内容が整理されているので、その成立順序はこの通りと考えられる。¹²⁾さて該当部分の叙述形式を大まかに比較すれば次の通りである。

『大乘起信論義記』

・ 四宗の名称…随相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如来藏縁起宗。

・ 四宗に所属する典籍…有り。『入楞伽経』『密厳経』等、『大乘起信論』『宝性論』等

・ 四宗の区別の観点…項目名なし。四宗の名称の語釈（『無差別

論疏』『心玄義』に対応部分なし）、及び『心玄義』中の第六番目「就持法人」に相当する部分だけ有り。

『大乘法界無差別論疏』

・ 四宗の名称…随相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如来藏縁起宗。

・ 四宗の典籍…有り。『入楞伽経』『密厳経』等、『大乘起信論』『宝性論』等

・ 四宗の区別の観点…四項目。「一、約乘」「二、約識」「三、約法」「四、約人」。

『入楞伽心玄義』

・ 四宗の名称…有相宗、無相宗、法相宗、実相宗。

・ 四宗の典籍…有り。『入楞伽経』『密厳経』等、『大乘起信論』『宝性論』等。一就法数に含まれる。

・ 四宗の区別の観点…六項目。「一、就法数」「二、就心識」「三、約縁起法」「四、就迴小」「五、就乘」「六、就持法人」。

この四宗の変遷は、法蔵が如来藏縁起宗、あるいは実相宗の規定を明確にする過程の変化と考えられる。というのも三種の著作の注釈対象は、全て法蔵が如来藏縁起宗（実相宗）と見做す文献だからである。

法蔵は如来藏縁起宗（実相宗）の典籍として、必ず『入楞伽経』『密厳経』『大乘起信論』『宝性論』の二経二論を例示する。この内『密厳経』と『宝性論』を除く二種の注釈書、及び『宝性論』と同じ作者の

著作と伝承される『大乘法界無差別論』の注釈書に四宗が解かれていることになる。¹³⁾ これら三種の著作の成立順序と、四宗の変遷に関する私見が妥当であれば、法蔵は、その名称も含めて四宗の区別を、晩年の『心玄義』に至るまで模索していたことになる。¹⁴⁾ 『心玄義』では、四宗の名称は全てが「相」の一語で統一されている。この点からみれば、法蔵は「如来蔵縁起宗」という命名に満足せず、「実相宗」と呼びかえたことになる。

さてこの内、最後に執筆されたと推定される『心玄義』によれば、法蔵は四宗を①法数(法の総数と意味)、②心識(心の数量と性質)、③縁起法(空と有の問題)、④廻小(声聞と縁覚の大乗への転向)、⑤乘(一乗と三乗)、⑥持法人(教義を伝承した人物)の六項目によって区別している。私は、この六項目にわたる唯識法相宗(法相宗)と如来蔵縁起宗(実相宗)の区別が、インド仏教研究にも反映されたと考えている。そこで、本節では『心玄義』における四宗の和訳を提示して、¹⁵⁾ 両宗の区別を中心に吟味したい。

〔一〕(a)第三顕教差別者、自仏法東流、此方諸徳分教開宗、差別紛糺難備説。及西方諸師所説差別、竝如『華嚴記』中説。若依此『經』宗及通、諸教種類相收。或四或五。

(b)今且弁四。一有相宗。二無相宗。三法相宗。四実相宗。积此四宗略以六義。

(c)一就法数。初宗立七十五法、有為・無為、執実之法。如小乘

説。二破彼前宗所立法相、蕩尽帰空。性無所有、二空真理相想俱絶。如『般若』等經、『中観』等論。三法相宗中、立三性・三無性、有為・無為、色・心等、百法皆依識、心之所建立。如『深密』等『瑜伽』等論説。四実相宗。会前教中所立法相、莫不皆依如来蔵縁起、撰実顕現。如金作嚴具。如此『楞伽』及『密嚴』等經、『起信』『宝性』等論説。

(d)二就心識者。初宗但説六識。二無相宗明六識空、更無別立法相宗立八識。然皆生滅不同真性。四実相宗明前八識皆是如来蔵隨縁所成。亦生滅亦不生滅、性相交徹、鎔融無礙。各如本部經論所明。¹⁹⁾

(e)三約縁起法。初宗説有。二説為空。三亦空亦有。謂遍計空、依他有。四非空非有。謂相無不尽故非有。性不礙縁故非空。理事俱融、二辺双寂。不妨一味、二諦宛然。

(f)四就廻小者。初宗一切二乘総不成仏。二宗中定性二乘亦不成仏。不定性中、已入見道則不迴心。自下位中可有迴心入菩薩道。三宗中定性不迴。不定種性、乃至羅漢竝許迴心入大。四宗中定与不定一切俱迴。謂定者要入涅槃、然後方迴。不定者即身迴也。

(g)五就乗者。初宗唯三無一。²⁰⁾ 次二宗亦三亦一。謂三顯一密也。四宗唯一無三。謂二乗究竟悉成仏故。

(h)六就持法人。其初宗是達摩多羅等論師所持。二龍樹・提婆等所持。三無著・世親等所持。四馬鳴・堅意等所持。更有余宗・余

義、広如『華嚴記』中説。此『經』於上四中、第四所説通亦具前準思可見。(『心玄義』大正三九四二六中二六一四二七上二)

(a) 第三は教の区別を顕示する。仏法が(インドから)東へ流伝し、中国の様々な大徳たちは教を区分し立場を宣明にしたが、(その教の)区別は紛糾し、学説を完備することは難しかった。さらにインドの諸論師の学説の区別は、『華嚴(経探玄)記』中の説明の通りである。もしこの『(楞伽)経』の立場(宗)に依拠し、さらに様々な教に適用して収録すれば、あるいは四〔種類〕であり、あるいは五〔種類〕である。

(b) ここでは四〔種類〕に弁別する。第一に有相宗(法の)有という特徴を説く立場である。第二に無相宗(法の)無という特徴を説く立場である。第三に法相宗(大乘における)法の特徴を説く立場である。第四に実相宗(法の)真実の特徴を説く立場である。この四宗(四種の立場)を解釈する上で、六項目を用いる。

(c) 第一は法(dharma)の数量についてである。最初の立場は、七十五種類の法、有為〔法〕と無為〔法〕を設定するものの、実有の法に執着する。小乗の学説の通りである。二番目〔の立場〕は、一番目の立場が設定した法の特徴を破壊し、蕩尽し空に帰着させる。〔法は〕自性として有ではなく、〔人と法との〕二空は、〔法の〕特徴と観念を両方にわたり廃絶する。『般若』等の經典、『中観』等の論典の学説の通りである。三番目の法相宗の中では、〔法と

して〕三性と三無性、有為と無為、色と心等を設定するものの、(この)百法の全ては識に依存し、心が基盤である。『深密』等の經や『瑜伽』等の論の通りである。第四の実相宗は第三の設定した法の特徴を会通して、全て〔の法〕が如来蔵に依存して縁起し、実体を摂め、顕現しないことはない。金が〔金の〕裝飾品となる通りである。これは『楞伽』や『密嚴』等の經、『起信』『宝性』等の論の説明の通りである。

(d) 第二は心識についてである。最初の立場は、ただ六識だけを説示する。第二番目の無相宗は六識の空を明らかにするもの、さらに別に〔識を〕設定しない。〔第三番目の〕法相宗は八識を設定する。しかし、〔それらの識の〕全ては生滅であり、真性とは同じ〔く不生不滅〕ではない。第四番目の実相宗は、先述した八識は全て如来蔵が随縁し成就したものであることを明示する。〔第八識は〕生滅でもあり、不生不滅でもある。〔心識の〕本質(性と特徴(相)は交流し、〔両者は〕融合し無礙である。それぞれは本部門の経論に明示されている通りである。

(e) 第三は縁起の法に集約する。最初の立場は有と説く。第二の立場〕は空と説く。第三〔の立場〕は空とも有とも〔説く〕。遍計〔所執性〕は空であり、依他起性は有である。第四〔の立場〕は空ではなく有でもない〔と説く〕。〔縁起の法の〕特徴は尽きることが無いわけではないので有ではない。〔縁起の法の〕本質は

縁を礙げないので空ではない。理と事とは共に融合し、二辺は二つとも静まりかえっている。一味であることを妨げないで、二諦は成立している。

(f) 第四は廻心の者についてである。最初の立場は、全ての二乗は全て仏に成れない。第二の立場の内、定性の二乗はやはり仏になれない。不定性の内、すでに見道に入ったものは、廻心できない。「不定性の内の見道より」下の位置のものは、廻心して菩薩道に入る。第三の立場の内、定性は廻心できない。不定種性は阿羅漢に至るまで廻心して大乘に入ることを認めている。第四の立場の中、定「性」と不定「性」の全ては共に廻心する。定「性」は必ず涅槃に入るが後にまさに廻心する。不定「性」は身体「のある間に」廻心する。

(g) 第五は乗についてである。最初の立場はただ三「乗」だけであり、一「乗」はない。次の二つの立場は、三「乗」でも一「乗」でもある。三「乗」を顕了にして、一「乗」を秘密にする。第四の立場は、ただ一「乗」だけであり、三「乗」は無い。というの²³⁾も、「定性の」二乗は最終的に全て仏に成れるからである。

(h) 第六は法を伝持した人である。初めの立場は、達摩多羅などの論師が伝持した。第二の立場は、龍樹や提婆などが伝持した。第三の立場は、無著や世親などが伝持した。第四の立場は馬鳴や堅慧などが伝持した。さらに他の立場や他の内容は、広く『華嚴

〔経探玄〕記』の中で説示した通りである。この『入楞伽〕経』は、上記の四種の内、第四番目であり、共通する部分は前に提示した。「これに」準じて考え読むべきである。

以上『心玄義』『第三顕教』の全文の日本語訳である。このように『心玄義』は六項目、即ち(c)「一就法数」、(d)「二就心識」、(e)「三約縁起法」、(f)「四就迴小」、(g)「五就乘」、(h)「六就持法人」によって構成される。以下、『心玄義』「1」を概説しておきたい。

最初に、『無差別論疏』(四項目)から『心玄義』(六項目)に展開する過程において加筆された項目について指摘しておきたい。「一約法数」(法の数量)は『心玄義』に始めて登場した項目である。『無差別論疏』の「三約法」の名称は、この「一約法数」に類似しているもの、内容は「三約縁起法」に相当するものだからである。『心玄義』「四就迴小」と「五就乘」は、『無差別論疏』「二約乘」を二分した内容であり、「大乘」＝「菩薩道」に廻心する者と、「一乗」と「三乗」の問題を区別している。これによって『無差別論疏』の四項目は、『心玄義』の六項目へと展開した。

次に、この四宗の区別の基準について指摘しておきたい。法蔵以前に、玄奘が翻訳した瑜伽行派の文献に対して、すでに智儼(六〇二～六六八)や法宝(六二七～七〇五?)などが批判的に位置付けていた。しかし、仏教の思想的立場を説一切有部(隨相法執宗、有相宗)、中觀派(真空無相宗、無相宗)、瑜伽行派(唯識法相宗、法相宗)、如来藏思想(如来

蔵縁起宗、実相宗の四種に区別したのは、法蔵が最初である。この区分の妥当性は吟味すべき事柄であるものの、ここで注意すべき問題だけ指摘しておきたい。

第一に、『心玄義』「法数」〔1〕(c)では、無相宗は有相宗に、実相宗は法相宗に法の数量については依存していることである。従って、厳密に言えば、四宗は法数において区別できず、有相宗と無相宗、法相宗と実相宗は法の数量という点では同一の立場なので、実際には二種の立場しか存在しない⁽²⁴⁾。四種に区別できるのは法に対する規定や観点だけであり、法の数量ではない。

第二に『心玄義』「四就廻小」と「五就乘」では、「無相宗」と「法相宗」の立場は区別されていない。特に「五就乘」では、『心玄義』〔1〕(g)に「次二宗亦三亦一。謂三顯一密也。」とあるように、この二種の立場は全く同一の記述である。これは『無差別論疏』〔2〕(a)(b)において、次のように規定されている。

〔2〕(a)次二具三乘。謂此二宗、(b)同許定性二乘不成仏。(『無差別論疏』大正四四、六一下一四—一五)

(a)次の二種の立場〔真空無相宗と唯識法相宗〕は三乗を具備する。というのも、(b)この二つの立場は、同じように定性の二乗が仏に成れないことを認める「から」。

つまり、法蔵は『無差別論疏』〔2〕(a)(b)では、「無相宗」と「法相宗」が三乗を説示すると理解することに対して、『心玄義』〔1〕(g)で

は、この二種の立場は三乗だけでなく一乗も説くが、三乗を顯了にして、一乗を秘密にすると、見解を改めたことになる。しかし、この二つの立場が「乗」について同一の見解であるという点については、『心玄義』でも維持している。一方、『心玄義』〔1〕(f)「四就廻小」において、「無相宗」と「法相宗」は完全に同一ではない。同一の部分は、定性の二乗が仏に成れないこと(☉大乘に廻心しないこと)である。異なる部分は、不定性に関する規定である。「無相宗」では、不定性の内、すでに見道に進んだものは大乘に廻心できない。「法相宗」では、不定性は阿羅漢に至っても廻心できる。この区別の妥当性を吟味する余裕はないが、この二種の立場において、定性の二乗が仏に成れないことは、『無差別論疏』〔2〕(b)以来の規定である。従って、定性の不廻心(☉不成仏)の点から言えば、法蔵は「無相宗」と「法相宗」を区別していない。

以上、「法数」「乗」「廻心」の三点の区別の基準を簡単に考察した。この部分は、『無差別論疏』から『心玄義』に展開する過程で加筆された項目に相当する。法蔵は、仏教思想における四種の立場を区別したが、法蔵の分析によっても、完全に区別できない部分が残ったことは明白である。これは実際のテキストの問題なのか、それとも法蔵の意図の問題なのか。私の理解はそこまですすんでいない。

次節以降において、「乗」と「廻心」の問題、即ち一切皆成仏説と一分不成仏説について、『心玄義』「第九明教義分齊」を分析したい。

第四節 仏性の偏在性について

『心玄義』「第九明教義分齊」⁽²⁶⁾は、十項目にわたり『入楞伽經』の思想的特徴を解説する部分である。⁽²⁷⁾この内、第五番目の「仏性遍通門」は、法相宗（唯識法相宗）と実相宗（如来藏縁起宗）における仏性の遍在性について区別した部分である。

〔3〕五、仏性遍通門。有説。一切衆生中、有一分無仏性者、如五性中、一分半有仏性。余定無仏性等。如『瑜伽』等説。有説。一切衆生悉有仏性。唯除草木。如『涅槃』『楞伽』等。如此二説。今竝和会。（大正三九、四三二下二六一—二九）

第五番目は仏性遍通門である。有る説では、一切衆生の中に一分無仏性有るとは、五性の内、「定性の菩薩と不定性の一部の」一分と半分に仏性が有り、その他「定性の声聞と縁覚、無種性、不定性の一部」は必ず無仏性である。『瑜伽（師地論）』等の学説の通りである。有る説では、一切衆生に全て仏性はある。ただし草木は除かれる。『涅槃（経）』や『楞伽（経）』等の通りである。この二説の通りである。今は二説を会通する。

言及される文献からみて、この二説の内、実質的に前者は法相宗（唯識法相宗）、後者は実相宗（如来藏縁起宗）であることは確実であろう。問題は「仏性」をテーマにしながらも、法蔵は異なる概念について比較していることにある。なぜならば、前者の仏性は五性における菩薩

種性 (gotra) の有無を論じ、後者（実相宗）の仏性は一切衆生における仏性 (buddha-dhātu) の遍在性を論じているからである。種性は有為法であり、仏性は無為法であるので、正確な対比をするのであれば、法 (dharma) の性質を同一の基準に揃えるべきであろう。

法蔵が法相宗の仏性を有為法と見做していたことは、同じ『心玄義』「仏性遍通門」中の「二隨事虧盈門」において、『瑜伽師論』の説として、「法爾の種子 (gotra)」という「有為・無漏」を「菩提性」と呼んでいることから明らかである。

〔4〕二隨事虧盈門。如瑜伽等中。但就法爾種子、有為無漏為菩提性。是故不説普遍衆生。（大正三九、四三二上三一—五）

第二番目の隨事虧盈門は『瑜伽（論）』等の中の「説の」通りである。ただ法爾の種子、有為・無漏を菩提の性と規定する。この故に全ての衆生に「仏性が」遍在するとは説かない。

従って『心玄義』〔3〕〔4〕によれば、法蔵が法相宗の仏性を種性 (gotra) と種子 (gotra) という有為であり無漏でもある法に限定していることは明らかである。彼は、その法相宗の仏性が一部の衆生に限定される根拠を有為法であることに見出している。その理由を推定すれば、有為法は因縁によつて形成される法である以上、特定の条件を満たさなければ存在しえない。その意味では、全ての衆生がその条件を満たさないことがあり得るので、法蔵の理解は間違いではないと考える。

しかし、有為法と無為法という異なる概念を比較しても、議論の溝を埋めることは出来ない。この比較に溝がないように見える理由は、法蔵が仏性の語を「成仏の原因」と解釈するからである。その結果、「成仏の原因」を有為法と見做す立場（法相宗）と、無為法と見做す立場（実相宗）が存在するという構図が生じることになる。しかし、この議論は単純にインドに求めることは難しいと思われる。曇無讖訳『涅槃経』巻第九「如来性品」の次の記述を確認したい（法顕訳にも存在する部分）。

〔5〕彼一闍提雖有仏性、而為無量罪垢所纏、不能得出。如蠶処繭。以是業縁、不能生於菩提妙因、転生死無有窮已。（大正一二、四一九中五―七）

かの一闍提は仏性が有ると雖も、無量の罪の垢に纏われて、「そこから」出ることはできない。まるで蚕が繭に留まっているようである。この行為の条件によって、菩提の不思議な原因を生じることが出来ず、輪廻して尽きることが無い。

この『涅槃経』〔5〕は、松本氏が、一切衆生に有るもの「A」と、特定の衆生にあるもの「B」という仮説を提示する際に利用された経文の一つである。²⁸ 私は、このAとBの区別という仮説の有効性を支持したいが、ここではAとBの区別を、松本氏とは若干異なった観点から考えてみたい。まず〔5〕には、一闍提には「仏性」（A）が有ると言われている。しかし、同時に「菩提妙因」（B）は生じないとも言

われる。即ち、『涅槃経』〔5〕によれば、「仏性」≠「菩提妙因」（成仏の原因）である。これは松本氏の指摘する通りである。

ここでさらに問題にしたいのは、その根拠である。一闍提に「菩提妙因」が生じない根拠は、「無量罪垢所纏」＝「業縁」である。これは法蔵の表現に擬えれば、「有為・有漏」である。²⁹ 即ち、有為法は特定の条件の下での因果関係である以上、「無量罪垢所纏」＝「業縁」＝「有為・有漏」という条件下では、「菩提妙因」＝「有為・無漏」は生じない。従って、一闍提には「菩提妙因」は生じないのである。つまり、法蔵による規定―「法相宗」の仏性は「有為・無漏」という規定―からみれば、『涅槃経』〔5〕は法相宗の文献として読むことは可能と思われる。確かに「菩提妙因」が具体的に指示するものはわかり難い。しかし、「菩提妙因」が、「法相宗」の種性や種子のように有為法であることは間違いないだろう。

次に〔5〕の「仏性」であるが、これは無条件に衆生に存在するものであろう。なぜならば、『涅槃経』において最も愚劣な人と見做されている一闍提という条件によっても、「仏性」は存在するからである。これは「法相宗」の文献では、真如等の無為法に相当するものである。またこの「仏性」は「菩提妙因」ではないので、「成仏の原因」と解釈することはできない。

しかし、法蔵は実相宗（如来藏縁起宗）の文献を解釈する際に、有為法ではなく、無為法に「成仏の原因」を読み込む。この基準では、

『涅槃經』[5]を説明することは難しいと思われる。

『心玄義』[4]に続く「三約理遍情門」では、『楞伽經』と『涅槃經』の説を解釈する際に、次のように述べる。

[6]「三約理遍情門。如此經及『涅槃』等、凡諸有心皆有仏性。是故衆生無非有心。有心無非有性。以心必有性。性必為因。背凡成聖。(大正三九、四三二上五一八)」

第三番目は、理は情(「心」)に遍在する門である。この「楞伽」經、及び『涅槃經』等では、およそ有心の者たちには全て仏性が有る(と説示する)。故に衆生は有心ではないことが無く、有心は有性でないことが無い。心は必ず有性であり、性は必ず因である。凡夫を翻して聖人と成る。

この『心玄義』[6]によれば、法蔵は、「実相宗」の仏性を「理」無為法と見做している。その上で、その「理」が全ての「有心(情)の者に有ると主張し、「心は必ず有性であり、性は必ず因である」と結論づける。その根拠の一つ『涅槃經』卷第二七「師子吼菩薩品」[7]と比較すれば、幾つか問題が残る解釈である。両者を比較したい。

[7]「善男子。有者凡有三種。一未來有、二現在有、三過去有。一切衆生未來之世、当有阿耨多羅三藐三菩提是名仏性。…衆生亦爾。悉皆有心。凡有心者、定当成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故。我常宣説。一切衆生悉有仏性。(『涅槃經』「師子吼菩薩品」大正

一一、五二四中二五―下二〇)

善男子よ。有とはおよそ三種有る。第一に未來有であり、第二に現在有であり、第三に過去有である。全ての衆生は未來世に、まさに阿耨多羅三藐三菩提が有つて、これを仏性と呼ぶ。…衆生もまたそのようであり、全て有心である。およそ心有る者は、必ずまさに阿耨多羅三藐三菩提を獲得するだろう。このような意味の故に、私は常に「全ての衆生に仏性が有る」と宣言したのである。

まず、法蔵は「凡諸有心皆有仏性」(6)と云うが、『涅槃經』[7]によれば、この「仏性」は未來世に獲得される「阿耨多羅三藐三菩提」||「未來有」||仏果を意味している。この「未來有」である「仏性」が、「理」||無為法であることは、適切な解釈と思われる。しかし、法蔵はこのことを明示しないで、「性必為因」と述べて、この「未來有」の「仏性」を「因」と解釈する。しかし、『涅槃經』[7]では、「仏性」は「現在有」や「過去有」ではなく、「未來有」である。この「未來有」を「因」と解釈することは不合理であろう。即ち、法蔵の利用する「実相宗」の經文において、仏性を無為法と解釈できるが、成仏の原因と解釈することは困難であり、インド仏教に遡及させることは出来ない。³⁰⁾

また『涅槃經』[5]において、一闡提には「菩提妙因」が生じないと言われているにもかかわらず、『涅槃經』[7]では、一切衆生

が「阿耨多羅三藐三菩提」を獲得するというのは矛盾かもしれない。しかし、これは松本氏が指摘するように『涅槃經』「徳王菩薩品」で「滅一闍提」という考えが生まれたことを考えれば不自然ではない。⁽³¹⁾ただし円測は、この一切衆生を「不定姓」⁽³²⁾と解釈し、仏性も「行性」と見做す。

このように、仏性の遍在性をめぐる法蔵の設定は、経文の意図的な曲解という問題があり、「実相宗」(如来蔵縁起宗)の見解はインド文献に確定できない。従って、仏性が無為法であることと、仏性が成仏の原因であることを同時に満たし、その規定を根拠にして「実相宗」(如来蔵縁起宗)と「法相宗」(唯識法相宗)を区別することは、あくまでも法蔵の解釈と見做すべきである。

第五節 二乗の廻心について

一切皆成仏説と一分不成仏説を区別する上で、全ての声聞と縁覚の二乗人が菩薩(大乘)に廻心するか否は中心テーマの一つである。一般に、前者は全ての二乗人が大乘に廻心する立場であり、後者は不定性の二乗だけが廻心する立場である。『心玄義』「第九明義分齊」中「六、二乗廻心門」はこのテーマを法相宗(唯識法相宗、一分不成仏説)と実相宗(如来蔵縁起宗、一切皆成仏説)として区別する部分である。法蔵は、大乘経典を根拠にして、二つの立場が存在することを主張している。彼がこの区別がインドに起源を有するものと見做していたこ

とは間違いない。しかし、それは妥当なのだろうか。

『心玄義』「二乗廻心門」は、次のようにテーマを設定している。

〔8〕六、二乗廻心門者。有説。定性二乗、定不迴心向大菩提。

如『深密經』等。有説。一切二乗、究竟悉皆得大菩提。如『法華』等。今会此二説、亦有二義。一法。二教。法中前『經』、約就此生定入涅槃、必不迴心故作是説。後『經』縱入涅槃後、必当起趣大菩提。由根有利鈍法有遲疾。如(a)『經』八万・六万、乃至十千等、(b)此『經』三昧酒所醉等。(大正三九四三二一七―二四)

第六番目が二乗廻心門である。有る説によれば、定性の二乗(人たちは)は必ず心を大菩提に向けて廻心しない。『解』深密經等の通りである。有説によれば、全ての二乗(人たちは)最終的に全て大菩提を獲得する。『法華(經)』等の通りである。

今この二説を会通すれば、また二つの意味がある。第一は法であり、第二は教である。

法について言えば、前の『解深密』經は、この「定性の二乗という」衆生たちは必ず涅槃に入ることについて、絶対に廻心しないので、この説を主張する。後の『法華』經は、たとえ(彼らが)涅槃に入った後でも、必ず大菩提に趣くことができる。性質に聡明な者と鈍感な者がいるので、「大菩提に至るまで」遅速の相違がある。『涅槃』經に「八万、六万、乃至は十千」等、この『入楞伽』經に「三昧の酒に酔う」等と(いう)通りで

ある。

ここで法蔵は、小乗の究極を「涅槃」、大乘の究極を「大菩提」と表現している。その上で、「法相宗」の文献では、定性の二乗人は「涅槃」に留まり「大菩提」に廻心しない、「実相宗」の文献では、「涅槃」に入った後も必ず「大菩提」に向かうと区別する。「実相宗」の文献の内、「8」(b)に相当する実又難陀訳『入楞伽經』卷「集一切法品」について吟味したい。

〔9〕 声聞心亦然、相風所漂激……。雖滅起煩惱、猶被習氣縛、三昧酒所醉、住於無漏界。彼非究竟趣、亦復不退転、以得三昧身、乃至劫不覺。譬如昏醉人、酒消然後悟。声聞亦如是、覺後当成仏。

(大正一六、六〇七中九—一四)

声聞たちの心も同様であり、風が漂う所は激しい。〔声聞たちは、〕顕在的な煩惱を消滅するものの、習気に縛られ、三昧の酒に酔い、無漏界に安住している。彼らは最終的な趣ではなく、また退転しないで、三昧の身体を獲得して、〔長時の〕劫にわたって目覚めることは無い。例えば、酩酊している人が、酒が消えその後で目覚める通りである。声聞もまたこのように、目覚めた後で仏になるだろう。

『入楞伽經』〔9〕によれば、「声聞」は「覺後」に仏になるだろう(「当成仏」と言われる。これは声聞が大乘に転向することを意味しているが、この声聞は一体誰なのか。基は『大乘法苑義林章』「諸義

林」において、この声聞を「応化声聞」⁽³³⁾ 〃 〃 仏や菩薩が変化した声

聞⁽³³⁾と解釈している。松本氏は、「9」の声聞を、仮りの声聞⁽³⁴⁾ 〃 〃 實は菩薩と解釈している。両者に共通するのは、「9」の「声聞」を文字通り声聞と解釈しないで、菩薩の一種と見做すことにある。そして法蔵は、『入楞伽經』〔9〕の声聞を不定性と解釈しているように思われる。というのも『心玄義』〔1〕「不定者即身迴也」の「身」は、「9」の声聞が獲得する「三昧身」に対応すると考えられるからである。従って、法蔵もまた、經文に声聞と記述される者の中に、實質的には菩薩でもあり得る不定性の存在を認めていたことになる。

次に〔8〕(a)の經文、即ち『涅槃經』卷二三「徳王菩薩品」について考察したい。

〔10〕 声聞・縁覚八万・六万・四万・二万・一万住処、名為涅槃。無上法主聖王住処、乃得名為大般涅槃。以是故名大般涅槃。(大正二二、五〇二中二七—下二)

声聞たちと縁覚たちの八万・六万・四万・二万・一万の住処を涅槃と名づける。無上であり法主である聖王の住処は、乃ち大般涅槃と名づける。この故に大般涅槃と名づける。

『涅槃經』〔10〕によれば、声聞と縁覚の住処を「涅槃」と呼び、無上法主聖王(おそらく如来のこと)の住処を「大般涅槃」と称している。「涅槃」は二乗の悟り、「大般涅槃」は大乘の悟りを示すと思われる。法蔵は『起信論義記』において、この經文を次のように配当してい

る。⁽³⁵⁾

八万劫〓預流果、六万劫〓一來果、四万劫〓不還果、二万劫〓阿羅漢果、一万劫(十千劫)〓獨覺人(緣覺人)

しかも、「1」(f)「定者要入涅槃、然後方迴」によれば、法蔵はこの「8」(a)〓『涅槃經』「10」を定性の二乗が「涅槃」に入った後に廻心することを示す文証として理解している。私は、この解釈の妥当性を論証できない。しかし、円測は『涅槃經』「10」を「廻心向大声聞」に対する経文と理解している。この「廻心向大声聞」は、大乘に転向する声聞であり、五性各別説では不定性に相当するだろう。法蔵と円測の解釈、どちらが妥当なのだろうか。法蔵は『涅槃經』「10」を二乗の中の定性の廻心〓一切皆成仏説の文証と見做すが、二乗不廻心〓一分不成仏説の文証と解釈することも可能である。即ち、法蔵の解釈は必ずしも間違いと断定できないものの、『涅槃經』において全ての声聞が大乘に廻心すると決定することは論証されているわけではなく、中国においても異説も存在する。⁽³⁷⁾『涅槃經』には二乗廻心をめぐり、難解な問題が残るものの、法蔵はその難解な問題に言及しないで、法相宗(唯識法相宗)と実相宗(如来蔵縁起宗)の文献を二分してしまふ。

そして、現在でも一分不成仏説と一切皆成仏説の区別によって、インドの文献を二分する研究は大勢を占めていると思われる。⁽³⁸⁾

第六節 結論と課題

以上、近代の如来蔵思想研究について考えるために、法蔵の如来蔵縁起宗(実相宗)について考察してきた。即ち、私は現在でもインドにおける瑜伽行派と如来蔵思想の対立という構図は、法蔵による四宗の設定を反映したものであり、その妥当性が吟味されていないと考える。それを解明するために、『心玄義』の日本語訳によって四宗の概要を提示し、『心玄義』「仏性遍在門」と「二乗廻心門」の考察によって、その妥当性を吟味した。

その結果、法蔵は「法相宗」(唯識法相宗)と「実相宗」(如来蔵縁起宗)に漢訳仏教文献を弁別するものの、必ずしもそのように区別できないことが分かった。『涅槃經』「7」は仏性が無為法であることと、成仏の原因であることを同時に満たす経文ではない。『入楞伽經』「9」は、不定性、あるいは応化声聞の成仏を示しているようであり、『入楞伽經』全般において定性の声聞が成仏すると確定しない。『涅槃經』「10」も定性の二乗が廻心する経文と確定できない。即ち、法蔵は『涅槃經』や『入楞伽經』を一切皆成仏説の論拠とするが、そのように読むことは必ずしも出来ず、一分不成仏説の論拠とも成り得る。つまり、インド仏教において、瑜伽行派と如来蔵思想ほどの程度区別できるのか、そのような視点が必要と考える。

私は、如来蔵思想がインドに存在しないと断定しない。しかし、瑜

伽行派と如来蔵思想の対立という構図は、中国において法蔵が体系化した構図であり、多くの場合、それが現在でもインド仏教研究に反映されているのではないかと、想定している。その際に、未だに大きな影響力を与え続けているのは法蔵その人、あるいは、彼の著作を背景にした如来蔵思想理解であろう。今後、この視点の重要性を裏付けるために、法蔵が「如来蔵縁起宗」、あるいは「実相宗」と見做すインド産の経論を全て吟味する必要があるだろう。本論文が問題提起になれば幸いである。

第七節 補論

本論文の第六節までは、二〇一七年、北京大学で開催された国際華厳学会の発表原稿であり、当日の資料集で配布されたものである。これまで学術誌などに活字化されたことは一度も無い。日本語版の投稿は自由という条件だったので、文意を整え、註記に原文を加えて公表することにした。しかし、約五年前の論文なので、「第七節 補論」を追加しておきたい。

第一に補足しておきたいのは、中国仏教思想史における法蔵の位置づけである。既述のように、法蔵は「唯識法相宗」（法相宗）と「如来蔵縁起宗」（実相宗）を峻別することによって、現在の瑜伽行派と如来蔵思想を区別する研究状況に影響を与え続けている。これは中国仏教思想史の構築にも影を落としている。というのも法蔵の両宗の区別

は、法蔵以前の中国仏教思想史にも投影されていると思われるからである。「第一節 問題の所在」でも述べたように、私の本論文の出発点は慧遠の『勝鬘義記』、法上（達摩曇多羅）の『釈教迹義』、敦煌出土文献S.2303に一分不成仏説が説かれていることにある。しかし、従来これらの三種の文献の特徴は十分に理解されてこなかった。それは、両宗の峻別という法蔵の設定した構図の中に、法蔵以前の著作、特に南北朝から隋に至る仏教文献を押し込んでしまったからであろう。即ち、その名称を使うか否かを別にすれば、法蔵以前の仏教文献は、唯識法相宗（法相宗）か如来縁起宗（実相宗）に二者択一を迫られることになったのである。しかし、慧遠の『勝鬘義記』等の思想は如来蔵思想でありながら一分不成仏という特徴を持ち、法蔵の構図には収めることはできない。

第二に補足しておきたいことは、仏性・如来蔵思想研究の古典、常盤大定『仏性の研究』³⁹⁾の問題点である。『仏性の研究』は日本の徳一と最澄の論争の背景を中国・インドに遡及させるといふ壮大な思想史を提示した。しかし、そもそも中国において、そのような対立らしきもの⁴¹⁾が確認できるのは法蔵とほぼ同時代前後のある時期に過ぎない。前拙稿で提示した左の図式は、まさに常盤氏が提起した構造を意識して作図したもの⁴²⁾である。

《一分不成仏説と一切皆成仏説に関する一般的理解》

一分不成仏説（五姓各別説）≡ 瑜伽行派の正統思想 ≡ 三乗説 ≡ 「法相宗」

しかし、このような一般的な理解は、前拙稿において慧遠などに適用することは出来ないことを示した。本論文でも、法蔵の利用するインド産の仏教文献に適用することは難しいので、インドに反映させることも困難であることを示唆した。『仏性の研究』は、今後、全面的に再検討する必要があるだろう。特に、日本の論争を中国に投影させることの問題を明確にする必要があるだろう。

第三に補足しておきたいことは、中国における一分不成仏説の形成である。一般に二分不成仏説は、玄奘訳によって中国にもたらされたという考えが支配的である。このような理解は、実際には法蔵の提示した図式の裏返しに過ぎず、「唯識法相宗」(法相宗)と「如来藏思想縁起宗」(実相宗)の二項対立の図式の再生産だと考える。『仏性の研究』は、その近代版である。しかし一分不成仏説は、慧遠『勝鬘義記』等に確認できる以上、これらの著作は玄奘訳の遠因の一つと理解すべきであり、必要以上に玄奘訳と対立させる必要はない。それを何と呼称しようが、玄奘門下のいわゆる「法相宗」と、それ以前の中国の瑜伽行派文献(いわゆる「地論宗」「撰論宗」との断絶面ばかり強調する研究には終止符を打つ必要があるだろう。それもまた法蔵の図式の近代的なヴァリエーションだからである。

註

- (1) 慧遠「大乘義章」巻第一「仏性義」に「六、真実有。謂如来藏縁起、集成生死涅槃」(大正四四、四八四b二八)等。慧遠の如来藏と縁起については、岡本一平「浄影寺慧遠における縁起と如来藏」(『Journal for Buddhist Studies』、第五三号、二〇一七年二月、ソウル)参照。
- (2) 岡本一平「浄影寺慧遠の二蔵説の形成―達摩鬱多羅「釈教迹義」と慧遠の『勝鬘義記』」(『東洋学研究』第五四号、二〇一七年)七一―一四頁参照。
- (3) 岡本論文(前注2)一四頁参照。
- (4) 岡本論文(前注2)二一七頁、一一―一二頁参照。
- (5) 法蔵以前に、法宝や智儼にも同様の思想は想定できるが、ここでは影響力の強い法蔵を取りあげる。
- (6) 高崎直道「如来藏思想の形成―インド大乘仏教思想研究―」(春秋社、東京、一九七四年)3―4頁。
- (7) 下田正弘「如来藏・仏性思想のあらたな理解に向けて」(高崎直道監修、桂紹隆・斉藤明・下田正弘・末木文美士編『如来藏と仏性』所収、春秋社、シリーズ大乘仏教8、東京、二〇一四年一月)二四―二五頁参照。
- (8) 例えば、高崎直道校注『宝性論・法界無差別論』(大蔵出版、一九九九年)「解題」六(二八)頁参照。高崎氏は、以前の見解を改めて、『宝性論』作者を堅慧一人と想定した。袴谷憲昭氏は、この堅慧一人という想定を支持している。袴谷憲昭『唯識文献研究』(大蔵出版、二〇〇八年)四五―四六頁、六一頁、八五―八六頁、注54―57参照。『宝性論』の作者の問題は中国伝承の妥当性に傾いている。加納和雄『宝性論』の展開(前注7書所収)二二七―二三八頁参照。
- (9) 袴谷憲昭「清浄法界」考(同『唯識思想研究』所収、大蔵出版、二〇〇一年、初出一九七六年)七六六―七七七頁、同「インド仏教思想史における Yogācāra の位置」(同書所収、二〇〇一年)三七―四二頁、同「四食」「四識住」文献の予備的一考察(前注8袴谷
- (10) 袴谷憲昭「清浄法界」考(同『唯識思想研究』所収、大蔵出版、二〇〇一年、初出一九七六年)七六六―七七七頁、同「インド仏教思想史における Yogācāra の位置」(同書所収、二〇〇一年)三七―四二頁、同「四食」「四識住」文献の予備的一考察(前注8袴谷

- 書、二〇〇八年) 一一一—一三〇頁等参照。
- (11) 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」(同「縁起と空—如来蔵思想批判—」所収、大蔵出版、一九八九年、初出一九八六年)、同「宝性論」の種姓論」(同「仏教思想論 下」所収、大蔵出版、二〇一三年)等参照。
- (12) 三種の著作の成立順序については、すでに吉津宜英氏が私とは別の方法で推定している。吉津氏の推定は妥当な見解であり、支持したい。同『華嚴一乘思想の研究』(大東出版社、一九九一年七月)一四三頁参照。
- (13) 法蔵は『無差別論疏』において『宝性論』と『大乘法界無差別論』とともに堅慧(沙囉末底)の著作と見做す(大正四四、六三下)。
- (14) 吉津氏は『心玄義』を七〇五年頃と推定している。その根拠は本書の撰号「西明寺沙門法蔵撰」である。西明寺は義浄が『金光明經』を翻訳した訳場であり(七〇三年)、法蔵も証義として参加している。吉津前掲書(前注12書)一三四頁参照。
- (15) 大正蔵本『心玄義』は江戸期の版本を底本にしている。本論文では、大正蔵本の誤伝や誤写を、称名寺所蔵・金沢文庫管理『入楞伽心玄義』(略称「称名寺本」)に依拠して対校した。句読点は私の判断である。
- (16) 大正蔵本「經」を称名寺本「等」に訂正。
- (17) 大正蔵本「稱」を称名寺本「攝」に訂正。
- (18) 「法」の前に「三」の字がある方が自然であるが、称名寺本にも無い。
- (19) 称名寺本「如来部」であるが、法蔵の著作にこの用例が無いので、大正蔵本「如本部」のままにする。
- (20) 称名寺本により「次」を挿入。
- (21) 大正蔵本「一乘」を称名寺本「二乘」に訂正。
- (22) 「I」(c)「莫不皆依如来縁起…」に準じれば、「如来蔵隨縁所成」の「如来蔵」は主語ではなく、八識(≡能依)が縁起する基盤(≡所依)としても解釈できる。しかし、「性相交徹」や「鎔融無礙」と
- (23) いう解説から、法蔵は「八識」と「如来蔵」の間に明確な区別をしていないので、能依と所依という不可逆的な関係性を想定していないと理解した。
- (24) 高崎氏は『宝性論』梵文において、「一乘(ekayāna)」の語が無いことを指摘している。前掲高崎書(前注6)、一一八頁参照。松本氏はこれを重要な指摘と紹介し、『究竟一乘宝性論』の「一乘」も対応語が無いことを強調している。前掲松本書(前注11書、後者)二二六頁、注93参照。
- (25) 『心玄義』「I」(c)の「法相宗」と「実相宗」の記述は、次の『探玄記』の「始教」と「終教」に関する区別が原形であろう。『探玄記』巻第一「二、始教中広説法相少(小)説真性。所立百法、決択分明故無違諍。所説八識唯是生滅。法相名数、多同小乘。固非究竟玄妙之説。如『瑜伽』『雜集』等説。三、終教中少説法相、広説真性。以会事從理故。所立八識通如来蔵隨縁成立、具生滅不生滅。亦不論百法、名数不広。又不同小、亦無多門。如『楞伽』等經、『宝性』等論説。」(大正三五、一一五下—三三—一六上)。ただし、『探玄記』では、「入楞伽經」や『宝性論』等は「百法」を論ぜず、法の名称の数量は少なく、広範ではない、と言う。この場合、これらの経論における法(Dharma)の範囲は曖昧である。
- (26) 大正蔵の異本校異は「二乘宗」である。
- (27) 称名寺本「第九明義分齊」。
- (28) 大正蔵「如来縁起宗」一般の解説の傾向が強い。
- (29) 前掲松本論文(前注11、後者)三頁参照。A(基体)の代表例は、仏性、真如、法界、本性、如来蔵、我であり、B(超基体)の代表例は菩提因、種姓、種子、「アーラヤ識」である。偶然なのか、Bの内「種姓」と「種子」は、法蔵が法相宗の仏性と見做すものと同一である。異なるのは、如来蔵思想について、松本氏がこの仮説を有効と考え、法蔵はAとBの区別を認めない点である。この仮説の初出は、『仏教思想論 上』(大蔵出版、二〇〇四年)一一二頁参照。

- (29) ただし、一闡提の「無量罪垢所纏」は「業縁」という条件は、極めて特殊な、有為・有漏^レであろう。凡夫一般が、有為・有漏^レであるにもかかわらず、ここでは「一闡提」に限定されているからである。おそらくこの「無量罪垢所纏」とは、大乘を誹謗した罪、が含意されているように思われる。また「隨事虧盈」の「事」は、有為法を意味する。「6」「約理遍情門」の「理」は無為法である。もともと法蔵の解釈が正しい場合でも、『涅槃經』「師子吼菩薩品」は、法顯訳に含まれない部分なので、インド成立の文献として未確定である。
- (30) 前掲松本論文(前注11、後者)一八三—一八五頁参照。松本氏が「滅一闡提」の用例として列挙する經文に、『涅槃經』「德王菩薩品」の「若一闡提信有仏性。当知是人不至三惡。是亦不名一闡提也」(大正二二、五一九中一九—二〇)がある。その趣旨は、「仏性」に対する「信」によって、「一闡提」では無くなる、という内容である。これも「仏性」は無為法、「信」は「有為・有漏」と解釈できるので、「一闡提」を克服する能力は「信」であり、「仏性」自体は無能力である。法蔵は『起信論義記』において、二乘廻心に關連して、「又由本有仏性之力、令心還生於淨土中、逢仏・菩薩善友力故。修大乘道。」(大正四四、二四四中)と主張する。この趣旨は、二乗が「本有」の「仏性之力」によって、「心」を「淨土」に帰還させ、その後、仏や菩薩の善知識の力によって「大乘道」を修習する、という内容である。法蔵は「仏性」に「力」は能力を認めているが、インドにおいても「仏性」は能力を有するのであるか。これでは「仏性」は無為法が能力を持つことになる。
- (31) 円測『解深密經疏』「如此等教、皆是行性。定當得故。約不定姓少分而說。」(新纂二一、二七〇下—一九—二〇) 橘川智昭「円測による五性各別の肯定について」(『仏教学』第四〇号、一九九九年)、一〇七—一〇八頁、iiの部分参照。
- (32) 基『大乘法苑義林章』「諸乘義林」に「応化声聞者、即『經』所說毗三昧現。『經』劫不覺、後從彼起方發大心。仏菩薩等作此化形、作声聞類。先聖入滅『經』劫久時。今尚發心。況於我等。故為応化」(大正四五、二六七上)。
- (33) 松本史朗『勝鬘經』の思想的立場」(前注11書、後者)、四三一—四三二頁、五一—四頁、注44参照。ただし嚴密に言えば、法蔵は偈文を論拠とし、松本氏は長行を考察している。
- (34) 法蔵『起信論義記』「然此利鈍遲疾。諸聖教略有七位。謂八万、六万、四万、二万、一万等劫。如次以配四果及独覺人。此五、如彼『涅槃經』說」(大正四四、二四四中九—一一)。
- (35) 円測『解深密經疏』「問。若爾如何說為涅槃。答。仏依迴心向大声聞、以火燒身、示現涅槃。說為涅槃。非涅槃。」(新纂二一、二七一—二七二頁、ix—x) 前掲橘川論文(前注32)、一〇九頁、ix、一一頁、ix参照。
- (36) 『涅槃經』「7」に対する円測の解釈、前注32参照。
- (37) 加納氏は、如来藏説を一乘真實説、瑜伽行派学説を三乘各別の対立と解釈している。その一方で『宝性論』は一乘真實説を原則としながらも、三乘説も示唆する曖昧さがあると指摘する。加納前掲論文(前注9)一二六頁参照。この加納氏の後半の指摘は、法蔵の構想を揺るがせる重要な指摘である。松本氏は、『宝性論』の「buddha-dharavandhigotra」(松本訳「仏性を淨化する種姓」という概念が、瑜伽行派の種姓論と矛盾しないことを論証した。この論証が妥当であれば、法蔵の構想は大幅に覆るだろう。前掲松本論文(前注11、後者)参照。
- (38) 常盤大定『仏性の研究』(丙午出版、一九三〇年、国書刊行会、一九七三年)。
- (39) 師茂樹『最澄と徳一』第五章「歴史を書くということ」(岩波新書、二〇二一年一〇月)一六三—一八二頁参照。師氏は、ここで『仏性の研究』に関する問題を指摘している。私の観点とは異なる部分も多いが、参照されたい。本書をご恵投いただいた師氏の学恩に感謝の言葉を記しておきたい。
- (40) 「対立らしきもの」と表現したのは、論争自体は中国では確認できな
- (41) 三昧現。『經』劫不覺、後從彼起方發大心。仏菩薩等作此化形、作声

いように思うからである。

(42)

岡本一平「浄影寺慧遠の二蔵説の形成―達摩鬱多羅「釈教迹義」と慧遠『勝鬘義記』―」(『東洋学研究』第五四号、二〇一七年三月) 五頁参照。

(43)

玄奘訳『仏地経論』において国土を三土に区別する学説は、おそらく慧遠以来の三土(応土・報土・法土)説の影響下に加筆されたものだろう。これについては、拙稿を準備している。

キーワード

如来蔵思想、如来蔵縁起宗、実相宗、法蔵、『入楞伽心玄義』、四宗、瑜伽行派、仏性、二乗廻心、浄影寺慧遠