

# 理仏性と行仏性

橘川智昭\*（日本 東洋大学）

## 1

唐宋八家の一人である蘇轍（1039—1112）の『道徳真経註』に、『中庸』から「喜怒哀楽の未だ発せざる、これを中と謂う。発して皆な節に中る、これを和と謂う。中は天下の大本なり。和は天下の達道なり。中和を致して、天地位し、万物育す」の一節が引かれ、それについて「此れ仏法に非ずして何ぞ。顧うに従りて言う所の異なるのみ」とあり、さらに「六祖より以来、人、此の言を以て悟入する者大半なり。所謂善を思わず悪を思わずとは、則ち喜怒哀楽の未だ発せざるなり。蓋し中とは仏性の異名にして、和とは六度萬行の総目なり。中を致し、和を極めて、天地万物、その間に生ず。此れ仏法に非ずして何を以てか之れに当たらん」と述べられる<sup>1</sup>。『中庸』の引文は、その巻頭の有名な文、「天の命ずる、之れを性と謂い、性に率う、之れを道と謂い、道を脩むる、之れを教と謂う」をうけ、人間本性は天に帰属するとともに人のふみ行ふべき道を導くものであり、中はその本性に一致する。蘇轍はそのような中を仏性の異名と考える。

『道徳真経註』はそこにおいて仏老一致を基本的趣旨としてうたっており<sup>2</sup>、これらの特徴づけようとするならば、儒家・道家との連絡や宋代・禅宗に関する事柄など

---

\* 東洋大学文学部インド哲学科非常勤講師。

<sup>1</sup> 『道徳真経註』（華東師範大学出版社、2010年）、93頁。『老子翼』巻五（漢文大系9、富山房）、33頁。

<sup>2</sup> 蘇轍は儒家の立場から老仏を包容して一致を説き、儒・老・仏を同道とみた。林希逸（1193—1271）は、蘇轍の場合は莊子を通じて老子をみたためであると評し、老子を莊子から引き離して明らかにするならば儒と一致すると述べる（『老子麴斎口義』、華東師範大学出版社、2009年、2頁）。

により、その時代状況に相応しい整理づけが行われるものであろう。今はこの中庸の概念を特に論じる意図はないが、ただもう少し大きく中国における理想的人間像の形成という観点から思うならば、仏性思想に代表される外来の人間観（あるいは人間本質論）において、無論一様ではないであろうし、程度差もあろうけれども、中国という土壌に培われてきたものが昇華され、予想以上に主体的に発揮された可能性について、時代や思想的立場をひろげて見直してみることは許されようと思われる。

理想とされる人間のあり方において、現実の人間存在は、天からの本性の賦与など背後にある権威への帰属においてまずうけいられるべきものであり、そして人のふみ行うべき道は、その現実の価値にしたがうものである。体系的に完成された思想の下では体・用の概念を用いた解釈などが導かれることもあろうが<sup>3</sup>、ただそれ以前に、直面する人間存在がまず尊重され、要求される向上的実践がそれにしたがうという構図は、おそらくイメージされる理想的なすがたとして、中国の伝統の中で概ね大きかったのではなかろうか。実は仏教における仏性観にしても、隠れて内在する覚りの本性というより、むしろ直接的に人間のあり方を問う形而上的な意義を有していることがうかがわれる。

本稿では、そのような特質について、唐代7世紀における唯識宗の理行二仏性説を中心に、一性皆成仏思想からの批判などもあわせながら考えてみたい。

## 2

慈恩基（632—682）の『妙法蓮華経玄賛』（以下、『玄賛』）には、最初の六門料簡の第一敘経起之意の顕機の箇所において、『法華経』の教えがいかなる機根を対象とするものであるかについて理解の仕方が示されている。すなわち新訳唯識として五性各別を主張する立場から整合を求めた一乗教説の対象者である。そこではこの『法華経』は「大乘根性に被らしむ」るものであり、そしてその大乘根性には二種があり、

---

<sup>3</sup> 『中庸』の「中なる者は、天下の大本なり。和なる者は、天下の達道なり」について、朱子注は「大本なる者は天命の性にして、天下の理、皆な此れより生ず、道の体なり。達道なる者は、性に循うの謂にして、天下古今の共に由る所、道の用なり、此れ性情の徳を言い、以て道の離る可からざるの意を明かす」と述べる（『四書章句集注』、中華書局、1983年、18頁）。

「一には理性、勝鬘所説の如来蔵是れなり」、「二には行性、楞伽所説の如来蔵是れなり」とし、さらに「前（理性）は皆な之れ有り、後の性（行性）は或いは無し」と述べられる<sup>4</sup>。この理性の如来蔵は、一切衆生に遍在する真如の理体としてのいわゆる理仏性であり、『涅槃経』の「一切衆生悉く仏性有り」という教説の根拠である。一方行性の如来蔵は、第八阿頼耶識中の本有の無漏種子であり、これによって種性差別の先天性が規定され、大乘の本有無漏種子をもつ者、すなわち不定種性と定性菩薩のみが作仏することができる行仏性である。これはすべての者が成仏できることを明言する教説の根拠と解されている。法相教学では日本に至るまで、これを継承しながら一乘教説への会通論として提出される。

しかしながらこのような仏性理解は、一性皆成仏を主張する立場からは当然批判をうけることになる。一性皆成仏の立場からすれば、唯識宗の理行二仏性説において成仏を可能とするのは本有無漏種子を仏性にみだてた行仏性の部分のみであり、一切皆成仏を説いた教説に対して、それは少分一切にすぎない一切であり、少分の意味が隠されている点において不完全な方便説であると唯識宗では考える、と理解される。そして唯識宗側から一切衆生に遍在する理性如来蔵が提起されたにせよ、少分の者しかもたない行仏性を主張するならば一切の者の理仏性はありえず、一切衆生の理仏性を主張するならば少分一切の行仏性はありえないわけであって、したがって五性各別に立つ以上、その仏性観は実質的には行仏性であり、その理仏性は行仏性に連動せず、せいぜい一切衆生悉く有仏性の教説に対して仏性として実質のない辻褃あわせにしか認められないことになる。

唯識宗の理行二仏性説へのこうした見方は、本来一性皆成仏側に立った他者評価というべきものであるが、今日定着しているものである。

### 3

理行二仏性説が生まれた背景についてみると、淨影寺慧遠（523—592）の『大乘義章』（義法聚、仏性義）から吉蔵（549—623）の『大乘玄論』（仏性義）等にかけて、多くの異説も提示しつつ精緻な仏性議論が展開されており、その中に理・行の語があ

---

<sup>4</sup> 『妙法蓮華経玄贊』巻一本、大正34、656上。

らわれている。

唯識宗の理行二仏性説の先駆と思われるものに、『大乘玄論』において仏性の本有始有問題を論じる中、地論師の本有始有合成説として、「但だ地論師の云く、仏性に二種有り。一には是れ理性、二には是れ行性なり。理は物造に非ざるが故に本有と言う。行は修を藉りて成ずるが故に始有と言う」と紹介する一節がある<sup>5</sup>。理性は一切衆生に遍在する真如にあたるのかどうかこれだけでははっきりしない。また行性は時間的な幅の観点から示されている。『大乘玄論』の趣旨として、この地論師説はうけいれられていないようであるが、ただこの小さな引文は、唯識宗の理行二仏性説と意味内容的には一致にくいものの形式的に背景のひとつであったと考えられる。

これについて慧遠の『大乘義章』からは明瞭な裏づけはとれず、おそらく吉蔵による慧遠説の取意か、他の地論師の説の引用、あるいは地論師への仮託であったかもしれない。近年の研究で明らかにされているところによると<sup>6</sup>、慧遠説の中にも少しずつその素材を見出すことはできる。ただ、あくまで吉蔵の仏性議論の一要素と位置づけながら、吉蔵の教学体系の形成事情における必然的な役割をあとづけてみることも、唯識宗の理行二仏性説への展開を探る上で必要と思われる<sup>7</sup>。本稿ではこれ以上立ち

---

<sup>5</sup> 『大乘玄論』巻三、大正 45、39 中。

<sup>6</sup> 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』19、2001 年）、30-34 頁。岡本一平「清浄法界と如来蔵 ―理性・行性の思想背景―」（『駒澤大学仏教学部論集』37、2006 年）、同『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』55-1、2006 年）。

<sup>7</sup> 吉村前景論文、30 頁では、如来蔵縁起を背景に仏性とその働きを論じた本有・本無の説が、隋末頃には成仏の因を問題にする本有・始有の説へ移行し、そこでは成仏の因が本来のか後天的かをめぐって諸説が立てられ、なかには本有説と始有説が対立するようになり、これを新たに理性・仏性という観念で結びつけようとしたのが吉蔵の批判する地論師の説だったと推測がなされている。ではなぜ吉蔵が地論師の理性・行性説を批判したのであろうか。吉蔵が自身の教学体系の中で理性・行性をどのように位置づけ、どのようなものとして理解したのかということは、唯識宗の理行二仏性説の思想的な意義を考えるうえで重要と思われる。この点を今後の課題としたい。なお『大乘玄論』の所説が直ちに吉蔵にしぼりこめるかということになると必ずしも断定できないのであろう。『大乘玄論』の八不義が『大乘四論玄義』に一致し、吉蔵の説ではないことなどがこれまで論じられている。伊藤隆寿「『大乘玄論』八不義の真偽問題」（『印度学仏教学研究』19-2、1971 年）、同『大乘玄論』八不義の真偽問題（二）（『駒澤大学仏教学部論集』三、

入らず、この引文を一応の限度としておきたい。

つぎに五性各別思想という観点から、玄奘訳のインド撰述文献についてみると、親光等造『仏地経論』があげられる。ここでは声聞種性・独覚種性・如来種性・不定種性・無有出世功德種性として五性各別を明かしたのち、「一切有情の類、皆な仏性有り、皆な当に作仏すべし」と説かれる教説への会通論として、これは「真如法身仏性に就きて、或いは少分一切の有情に就きて方便に説く」ものであり、「不定種性の有情をして決定して速やかに無上正等菩提に趣かしめんが為の故なり」と解している<sup>8</sup>。真如法身仏性については一切衆生に遍在する理仏性が予想され<sup>9</sup>、少分一切の有情・不定種性云々の部分は仏性という言葉こそないが行仏性を想起させるものであり、唯識宗の理行二仏性説につながるものであることはみてとれる。

ふみこんでおきたい問題点は種々残されるが、とりあえずこうしてみると、唯識宗の理行二仏性説の形成には、中国におけるそれまでの仏性教理と五性各別の流れをくむ玄奘系の説との両面があったということは可能と思われる。

## 4

### a

筆者がこれまで何度か論じてきたことであるが<sup>10</sup>、不愚法声聞の問題をとりあげる。『玄賛』には藏訳(抄訳)があり、そこでは先の理性の如来藏は「成就された〔如来の〕自性」、行性の如来藏は「成就されるべき〔如来の〕自性」と訳されている<sup>11</sup>。

---

1972年)等参照。

<sup>8</sup> 『仏地経論』巻二、大正26、298上。なお親光等造『仏地経論』と対応箇所が多い藏文の戒賢『仏地経注釈』にこの箇所はない(西尾京雄『仏地経論之研究』、国書刊行会、1982年、200-201頁。同資料篇、48頁)。

<sup>9</sup> 『仏地経論』において「仏法身清浄法界理性功德性」という語はこの直前にみえる(大正26、298上)。

<sup>10</sup> 拙稿「慈恩教学における法華経観」(『仏教学』44、2002年)、同「唐初期唯識思想における<大乘>の把握 一種性説との関わりから一」(『東洋文化研究』7、2005年)。

<sup>11</sup> デルゲ版No. 4017, Di, 178b6-7。また、山口益「チベット仏典における法華経 一法華玄賛のチベット訳本について」(金倉圓照編『法華経の成立と文化』、法華経研究Ⅲ、平楽寺書店、1970年)、689頁参照。

直ちにこれに従いたいということでは無論ないが、特に理性の意味を考えるきっかけとなるものである。

『法華経』の一乗の教えに対し、それは不定種性声聞という少分一切の者に約して説かれたものと基が解したことはよく知られる。特に不定種性の声聞を小乗(声聞乗)から大乘(菩薩乗)に誘引する意義を主としている。しかし基はその解釈を出発点として、定性声聞が不愚法に転じていくことなども加えて解釈を拓げていく。これは経の説相とともに世親『妙法蓮華経憂波提舍』(以下、『法華論』)にみえる理解方法をおそらくそれまでの伝統として依用しつつ、さらにそれを超えて『撰大乘論』の一乗理解(一乗十義)を反映させながら遺漏なき解釈に完備させていくものである。基は『法華経』の一乗説を密意をもって説かれたものとみる。その密意とは直ちに不定種性への限定や五性各別の事実ということではなく、一乗の多様な意義役割が説相を超えて遺漏なく含まれていると見直していくことなのである<sup>12</sup>。『玄賛』は、『法華論』の理解をふまえ、それを包摂しつつ一乗義の全体像をとらえる『撰大乘論』へという解釈の動きをそのまま示している。

## b

『法華論』では決定声聞・増上慢声聞・退菩提心声聞・応化声聞という四種の声聞類型が示され、退菩提心声聞と応化声聞は根熟のゆえに如来が授記し、決定声聞と増上慢声聞は根未熟のゆえに菩薩が授記すると説かれており<sup>13</sup>、『玄賛』はこれについてつぎのように理解する。仏は成道してからただ菩薩のみに授記してきたので声聞は自分たちは永久に成仏できないのではないかという疑いをいだいている。『法華経』の意はひとつにはそうした声聞の疑いはらすところにある。『法華論』において如来が授記するとされる退菩提心の声聞は、いったん菩薩道に進みながら途中で退転して再び菩提心を起こす者であり(退已還発大菩提心)、不定種性である。これは法華会上で授記される声聞であり、舍利弗等は皆この類である。応化の声聞は、五百弟子受記品の富楼那等で、仏菩薩が声聞を導くためにそのすがたを示現したものである。このように『玄賛』は『法華論』にもとづきながら、不定種性の退菩提心声聞を『法

---

<sup>12</sup> 拙稿「密意と未了義—唯識思想を中心として—」(『仏教学』49, 2007年)は、唯識思想における密意の意味について第二時空教の問題を中心に検討したものである。

<sup>13</sup> 『妙法蓮華経憂波提舍』(菩提留支訳) 卷下, 大正26, 9上。

華經』の正為とし、応化の声聞を兼為と考える<sup>14</sup>。

そして根未熟の声聞とされた決定声聞と増上慢声聞について、『玄賛』は『法華論』の漢訳を修正しながらふみこんだ解釈を行っている。その菩薩記は常不軽菩薩の礼拝行をさし、『法華論』には衆生に皆仏性のあることをいうものとされる。『玄賛』では、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菩薩であるから、のちに廻小向大するはずであり、その根未熟のゆえに如来は授記しないが菩薩は具因記をなす、仏性のあることを信じさせ、漸に発心させて大乘の修行を行わせるためである、また趣寂の声聞（決定声聞）は大乘の姓なく、根未熟のゆえ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、大乘を信じさせて不愚法ならしめるためである、『法華論』の訳者はこれらを区別せずに一処に根未熟と訳しているという<sup>15</sup>。『玄賛』はこれを譬喩品でもくりかえしており<sup>16</sup>、基にとって大きな関心事だったことがうかがわれる。

ここで根未熟者と根不熟者とに区別されることから、根不熟の趣寂声聞すなわち定性声聞は成仏せずという見解に落着させているようにもみえがちであるが、そうではなく、永久に廻心向大しえない定性の声聞であっても菩薩授記の機縁を得て、その声聞の身のままに大乘への信をはぐくみ不愚法の状態に転換しようという、すなわち一乗教説の遺漏なき意義を五性各別に即した形で提起しようとするものなのである。

『法華論』の修正を通じて新たに提出された解釈のうち、特にこの趣寂声聞に関する部分は、基においては『撰大乘論』の一乗十義説が根拠として出されている。『玄賛』に「論（『法華論』）に二声聞の為に説く、謂わゆる退心・応化なりと言うと雖も、……若し撰論に准ずれば、合して十義を以て一乗を説く。義は兼ねて三と為し、理亦失うこと無し。決定種姓は不愚法の故に、不定種姓は大を廻求するが故に、其の応化者は化の為に記するが故なり」と明確に述べられている<sup>17</sup>。ただ、この『撰大乘論』の説は、「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

---

<sup>14</sup> 『妙法蓮華経玄賛』巻一本、大正 34、652 下-653 中。

<sup>15</sup> 『妙法蓮華経玄賛』巻一本、大正 34、653 上。『妙法蓮華経憂波提舍』巻下、大正 26、9 上。なお基の指摘する訳の問題は勒那摩提訳の『法華論』も同じ（『妙法蓮華経論優波提舍』、大正 26、18 中）。

<sup>16</sup> 『妙法蓮華経玄賛』巻五本、大正 34、742 中。

<sup>17</sup> 『妙法蓮華経玄賛』巻一本、大正 34、653 上-中。

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」というものであり<sup>18</sup>、決定種性の不愚法については本論・世親釈・無性釈ともに少なくとも形式上明瞭ではなく<sup>19</sup>、新来のこの玄奘訳『撰大乘論』に基自身が読みこんだものとみるのが妥当と思われる<sup>20</sup>。

---

<sup>18</sup> 『撰大乘論本』（玄奘訳）巻下、大正 31、151 中。この一乗十義の各々の内容については、拙稿「원측의 『無量義經疏』(완본)에 대해서 —憐昭記『無量義經疏』에 관한 平了照설에 대한 보강 시론—」（韓國語誌：김천학, 금강대학교

불교문화연구소編『古代동아시아 불교 문헌의 새로운 발견』, 금강학술총서 4, CIR, 2010 年), 87-89 頁。

<sup>19</sup> 『撰大乘論釈』（真諦訳）巻一五、大正 31、265 中-266 上。『撰大乘論釈』（玄奘訳世親釈）巻一〇、大正 31、377 下-378 上。『撰大乘論釈』（無性釈）巻一〇〇、大正 31、447 上-中。『大乘莊嚴經論』巻五、大正 31、615 中-下。真諦訳では十義のうち第一を未定根性の声聞・菩薩、第二を定性菩薩のためとし、前偈（第一・第二）を「以了義説一乗」、後偈（第三～第十）を「以密意説一乗」としている（大正 31、265 中）。玄奘訳ではそのような区別はみえず、「(論) 以何意趣仏説一乗。……(釈) 此中二頌弁諸仏説一乘意趣」（大正 31、377 下）とあり、後の八義にしても「復由別意趣力唯説一乗」（377 下）とあるのみである。また無性釈では、「(釈) 依此密意仏説一乘二頌顯示」（大正 31、447 上）とあり、前偈・後偈の両偈を密意としている。基の『玄贊』や『義林章』には、そのような形での密意とか了義という議論は行われない。横超慧日氏は、基の『法華経』観を述べるにあたり、『撰大乘論』の一乗十義説について、玄奘訳世親釈を参照し、前二義を不定種性の者、後八義を定性の者に対するものとして区分するが（横超慧日「法華経総説」、横超編『法華思想』、平楽寺書店、1969 年、298-299 頁）、それは世親釈の「別意趣力」を定性声聞の意に解したことによると思われる。ただ『玄贊』や『義林章』によれば、第八の少分は不定種性のこととしている。なお『大乘莊嚴經論』にもこの十義説がみえるが、『撰大乘論』の前の二義が後ろに配されており、他の八義の各々が不定種性の声聞・菩薩のために説かれるといった解釈が行われている（大正 31、615 中-下）。それから円測の『解深密経疏』におけるこれらの引用箇所も参照されたい（続蔵 1-34-4、392 右上-左下）。

<sup>20</sup> 今回の十義のすべてを検証できないが、たとえば第三の「法等しきが故」とは、諸乗が平等に真如に趣く意とされる。声聞乗に進む者でも菩薩乗と等しく真如に趣いており、その意味においてひとつの乗り物に乗っているといわれることがある。基は『法華論』は多くこれと同じであると述べており、『法華論』に流れる仏と声聞との法身平等、すなわち理仏性的概念をここに考える。また第七は仏の撰取平等意樂による一乗義であり、これは仏が一切衆生を撰取して「彼れは即ち是れ我れ、我れは即ち是れ彼れなり」といい、自分（仏）が成仏できたのだから彼れ（一切衆生）も平等に成仏できるはずだという意樂を得る意とされる。この意樂一乗義にしても五性



C

この不愚法というのは、たとえば『勝鬘經』の一乗章にみえ、声聞・縁覚の涅槃を大乘の涅槃に至るための蘇息処とみて、そこには法に愚かならざる（不愚於法）ものがあり、それにより阿耨菩提を志向していくことが説かれる<sup>21</sup>。吉藏の『勝鬘寶窟』には、善友や一乗の教えに会わないうちは、二乗は自ら究竟と思ひ込んだ愚法の段階であり、それらに出会うことによってはじめて愚法から不愚法に轉換するとされるようである<sup>22</sup>。また顛倒真實章の中、当来未来に仏果を獲得する三乗初業というところにもみえる<sup>23</sup>。

善友や一乗の教えとの出会いということに関連して、『法華經』方便品の随文解釈に、つぎのように不愚法のことが示されている。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く、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人がいて、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、仏の滅後にこのような經を保持し読誦し意味を理解できる人など得がたいからである、もし他の仏に出会えた

---

各別に齟齬のない種性共通論なのである。ちなみに日本法相宗の真興（934—1004）も、仏の撰取平等の一乗義は菩薩種性の者のみならず定性二乗・無性有情も遍く含まれる、仏の大悲は成仏できる人を愛したり成仏できない人を憎んだりせず、種性の有無・不定をえらばず、一切有情に対して成仏できるはずだという意樂を得ることと積しており（『一乗義私記』、大日本仏教全書 30, 155 上-中）、これも理仏的な考えに結びついているように思われる。真興によれば、第三（法）・第四（無我）・第五（解脱）・第七（撰取平等意樂）・第十（究竟）は定性の者に通ずるとされるが（同、159 中）、いずれにしても、こうした一乗義によって必ずしも二乗を捨てて一乗ではなく、二乗という身分のままに大乘というひとつの乗り物に統合されるという見方はありうるのである。

<sup>21</sup> 『勝鬘師子吼一乘大方便方広經』、大正 12, 220 下。

<sup>22</sup> 末光愛正「吉藏の成仏不成仏觀」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』45, 1987 年）、280-283 頁。『妙法蓮華經玄贊』卷一本、大正 34, 652 下-653 中。また『大乘義章』卷一七末、大正 44, 809 中、『華嚴五教章』卷一、大正 45, 479 上-中、同卷二、大正 45, 488 中参照。

<sup>23</sup> 『勝鬘師子吼一乘大方便方広經』、大正 12, 222 上-中。

ならば確かな理解を得よう、という内容が説かれる<sup>24</sup>。これについて『玄賛』の趣寂に関する部分には、声聞・辟支仏の真に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（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て、阿羅漢は皆畢竟して涅槃に入る者なしと驚疑すること<sup>25</sup>）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、真の趣寂だとしても仏に出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、といった解釈が示されている<sup>26</sup>。

このようにしてみると、小乗の者において自身のあり方がもともと大乘にくみこまれたものであり、小乗でありながら実は菩薩として導かれてきたことに気づき、自らの非究竟性を自覚することとってよいであろう。

#### d

声聞におけるこうした大乘的な自覚の発生である不愚法は、経の文言を用いれば、これこそが真の阿羅漢ということになろうけれども、ではなぜ基は、これを廻心向大する不定種性ではなく趣寂声聞について認めるのであろうか。おそらくそれに通じる理解を示すものが、『勝鬘経』に対する基の理解である。

『大乘法苑義林章』の諸乘義林に、『勝鬘経』と『法華経』との一乗説を対比して、『勝鬘経』のほうが真実説であり、『法華経』を方便説であるとしている。その対比は、一、法華は唯だ摂入によるのみ、勝鬘は出生と摂入とを周備する、二、法華は唯だ有性のみを依となし、勝鬘は無性をも依となす、三、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、四、法華は分明には智慧を以て一乗となし隠には真如を説く、勝鬘は真理を以て一乗となし智慧を説かず摂入と出生と俱に尽くす、といったことなどである<sup>27</sup>。『法華経』は少なくとも表向きには一乗真実がうたわれていることは事実であるから、これらは単に経の説示にしたがった対比整理ではなく、基独

---

<sup>24</sup> 『妙法蓮華経』巻一、大正9、7中-下。

<sup>25</sup> 『妙法蓮華経憂波提舍』巻下、大正26、6下。『妙法蓮華経玄賛』巻三末、大正34、707中。

<sup>26</sup> 『妙法蓮華経玄賛』巻四本、大正34、719下-720上。

<sup>27</sup> 『大乘法苑義林章』巻一、大正45、266中。

自の理解をもちこんだ特徴づけとすることができる。『法華経』になく『勝鬘経』にあらわれている事柄として、主に出生義・決定種性・無性有情を基が考えていることが知られる<sup>28</sup>。

『勝鬘経』の出生大乘（出生一乗）は、その一乗章に説かれるものであり、その前章である摂受章の説、すなわち正法を摂受する善男子善女人は人天乗・声聞乗・縁覚乗・大乘といった四つの重任を荷負するに堪能なりと名づくと言われる内容をうけている<sup>29</sup>。そこで一乗章において、「摂受正法とは摩訶衍なり。何を以ての故に。摩訶衍とは一切の声聞・縁覚・世間・出世間の善法を出生す。……阿耨大〔達〕池の八大河を出だすが如く、是くの如く摩訶衍は一切の声聞・縁覚、世間・出世間の善法を出生す」と説かれ<sup>30</sup>、そして「一切の種子は皆地に依って生長することを得るが如く、是くの如く一切の声聞・縁覚・世間・出世間の善法は大乘に依って増長することを得」とも説かれる<sup>31</sup>。

通例この出生説は、根源的大乗（摩訶衍、摂受正法）にもとづく諸乗の和会とか萬善同帰などと理解されており、現在の人天乗・声聞乗・縁覚乗・菩薩乗のいずれもが、本質的に目ざすところは仏になることであり、どれ一つとして無意義なものはないという意にとられるであろう。基の『勝鬘経述記』（基説義礼記）は、阿耨大達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。これらは二乗などの各々の善根であるが、基はこれらを総じて出生を明かすものであり大乘と名づけられるものとして科を立てている<sup>32</sup>。これは各々の善根が本質的には大乘であることを認めていくものであり、その点において一般に行われる皆成仏的な『勝鬘経』理解とかわらないようにみえる。しかしこの出生義について基は、定姓の智ならば定んで皆大乘より出生するといひ、そして不定性については、はじめに小教に従って小果に趣くときを出生と名づける、故に大乘と名づけると釈していく<sup>33</sup>。小乗から根源的大乗への実

---

<sup>28</sup> 『勝鬘経』に対する基の出生・摂入理解については、『勝鬘経述記』の分科の問題とともに、前掲拙稿「唐初期唯識思想における<大乘>の把握 一種性説との関わりから一」、261-265頁ですでに論じた。

<sup>29</sup> 『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』、大正12、218中。

<sup>30</sup> 『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』、大正12、219中。

<sup>31</sup> 『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』、大正12、219中。

<sup>32</sup> 『勝鬘経述記』卷上、続蔵1-30-4、304左上。

<sup>33</sup> 『勝鬘経述記』卷上、続蔵1-30-4、304左上。

際、回帰、すなわち成仏に向けての菩薩乗への転向の可能性を念頭におくものではなく、現実の小乗がすでに大乘的価値を有していると考える。経の撰受章に「普く衆生の為に不請の友となり、大悲をもって衆生を安慰し哀愍して世の法母となる」とあるが<sup>34</sup>、もし基の理解の中に諸乗の和会とか萬善同帰的な意義を求めるならば、それは声聞乗・縁覚乗などのひとつひとつのあり方において自分たちの根源的拠り所として不請の友・法母の存在に気づかされるという確信が生じることであり、むしろその転換によって各々の道を疑念なく歩むことができるようになるということである。

e

『玄賛』は理性のところで、「勝鬘所説の如来蔵是れなり」と述べていた。基は『勝鬘經』について、出生と摂入（不定種性声聞の廻心向大）との完備を考えており<sup>35</sup>、理仏性と行仏性との両者を本来認めているはずであるが、おそらく『法華經』に比して特に顕著な特徴である出生説を意図しながら理仏性の例としてあげたものと思われる<sup>36</sup>。こうしてみると、声聞なら声聞として存在すること自体が理性の顕現であっ

---

<sup>34</sup> 『勝鬘師子吼一乘大方便方広經』、大正 12、218 中。

<sup>35</sup> なお吉蔵が『勝鬘經』について出生・収入を述べていることはすでに知られるところであり、基の『勝鬘經』観を特徴づけるにはそれとの共通点や相違点を検討する必要もあり、稿を改めて論じたい。吉蔵の出生・収入論については、末光愛正「吉蔵の成仏不成仏論（五）」（『駒澤大学仏教学部論集』21、1990年）を参照されたい。

<sup>36</sup> 行性について『玄賛』では、「楞伽所説の如来蔵是れなり」と述べられていた。これは『楞伽經』に説かれる五種性説の箇所が想定されているものと思われる。ここには声聞乗・辟支仏乗・如来乗・不定種性・無性の五種性があげられ、そのうち無性についてこれを一闡提であるとし、それに一切の善根を焚焼するものと、一切衆生を憐愍して一切衆生界を尽くさんとの願を作せるものがあり、一切衆生を憐愍する菩薩は常に涅槃に入らず、一切の善根を焚焼する者は諸仏・善知識等に会えば、菩提心を起こし善根を生じ涅槃を証するということが説かれる（『入楞伽經』巻二、大正 16、526 下-527 中。『楞伽阿跋多羅宝經』巻一、大正 16、487 上-下）。基は、一闡底迦・阿闡底迦・阿顛底迦という三種闡提の理論を提起するなどして、『楞伽經』の二種闡提は有性闡提であり、その断善闡提は善根を断ずるために果は未来に成ずるが因は現在に未だ成じていないもの、大悲の闡提は衆生界の尽きることがないために因は現在に定んで成じ未来の果は成じないものとし、そして無種性の者は現在の因も成ぜず未来の果も成じないと整理して述べる（『成唯識論掌中樞要』巻上本、仏教大成唯識論 1、23-24 頁）。おそらく『楞伽經』の二種闡提説によって真の無性有情は存在しないかのごとくうけとめる皆成仏的な理解を牽制し、畢竟

て、したがって理仏性を有するということは、将来の成仏の可能性といった隠れたところにある未発芽の仏性ではなく、すでに成就し機能しているとみるのが基の理性観として妥当と思われる。

定性声聞であっても菩薩記（一乗の教え）を機縁として、大乘を信じることができるようになり、不愚法に転じていくと基は考える<sup>37</sup>。これは声聞の道を進む以外にない者であるが、実は本来的に仏に見捨てられた存在ではなかったという思いをいだき、大乘への信が芽ばえ、声聞の道を正しいすがたで歩いていくことができるようになるということなのである<sup>38</sup>。

『玄賛』によれば行仏性には優劣があつて、菩薩乗のみならず声聞乗・縁覚乗もそ

---

無性闡提の存在を理論上妨げるものではないことを意図しながら行仏性の例として『楞伽經』の名をあげたものと考えられる。理性の『勝鬘經』とともに、これらはおのずと導かれる明らかな例証として示された経名ではなく、基自身における特定のある問題意識と主張が反映されたものなのである。

<sup>37</sup> 基の考える不愚法が『勝鬘經』（一乗章、顛倒真實章）に登場する不愚法（不愚於法）を意識したものであるとすれば、そこでの不愚法はいずれも廻心向大（摂入）を前提としているために、五性各別に即して理解をひろげたものであろう。なお顛倒真實章の「三乗の初業は法に愚ならず、彼の義に於いて当に覺すべく当に得すべし。彼の為の故に世尊は四依を説きたもう。世尊よ、此の四依とは是れ世間の法なり」（大正 12, 222 上-中）というところで、基は、昔日に方便として四依智が説かれたととる通例の理解と異なり、二乗の初業とは二乗の人を謂い、廻心向大する時を初業と名づけるとし、また決定種性の愚法の人のために四依智を説き、初業の人は不愚法であり四依智は説かれず、あるいは不定種性の未だ廻心しない時に四依智が説かれるということなどを述べている（『勝鬘經述記』巻下、統藏 1-30-4, 317 右下-左上）。

<sup>38</sup> 先に示した『仏地經論』の五種性説の箇所にも、無性有情である無有出世功德種性について、それは畢竟じて滅度を得る期なき者であるが、諸仏が方便に神通を示現して悪趣を離れ善趣に生ずることを説き、それによって彼は善因を勤修し人趣乃至非想非非想処に生まれるが、必ず還つて悪趣に退下する、また諸仏の説法教化によって彼は善趣に生まれ、そして退墮して苦悩を受け、さらにまた諸仏は抜済していく、そのように展転して未来際に窮めていくということが説かれる（大正 26, 298 上）。永遠に仏が手をさしのべていくことであるが、ここに無性有情も有する真如法身仏性（理仏性）の意義、すなわち仏との関わりにおいて無性有情であっても人天乘という正しい形で肯定されていることが示されているといえる。さらにいえば、藏訳の戒賢『仏地經注釈』にこの箇所が存在しないことは注意されるべきと思われる（本稿註 8）。

の道はそれぞれの行性によるものであることが知られる<sup>39</sup>。唯識宗の理行二仏性説において、理仏性はそのような優劣様々な行仏性と連続性をもって意図されているということができる。

## 5

最後に、唯識宗の理行二仏性説に対する一性皆成仏思想からの批判をみってみる。玄奘帰朝後、靈潤（? - 650 頃）は旧訳と新訳との対比十四ヶ条をあげて一性皆成仏を主張し、これに対して神泰が五性各別を以て答え、さらに新羅の義栄<sup>40</sup>が靈潤を支持して一性説を主張したとされる。この内容は最澄の『法華秀句』巻中によって知ることができる<sup>41</sup>。こうした批判者からすれば、唯識宗の仏性観も当然同意できないものであるが、その批判において彼らの理性観と行性観をあらわす結果となっている<sup>42</sup>。

注意される箇所のみ拾ってみると、靈潤の場合は、理性のみがあつて行性がないというのは正しくない、理性あれば必ず行性ありと主張する。靈潤は、『涅槃経』にもとづきながら、断善根の人であっても未来においては仏性の力によって還つて善根を生ずるとし、あるいは『楞伽経』により、一切の善根を捨てた一闍提の人であっても後時には還つて善根を生ずると述べる。彼はまた、そもそも行性とは理性の業であると考え。理性とは『宝性論』所説の十種仏性説のうち体性に相当しており<sup>43</sup>、行性

---

<sup>39</sup> 『妙法蓮華経玄賛』巻一本、大正 34、656 中。

<sup>40</sup> 今は最澄『守護国界章』に「大唐諸師・潤・賓等、新羅暁・栄等」（伝教大師全集 2、7 頁）とあるのにしたがう。李萬『한국유식사상사』（藏経閣、2000 年）、「百濟義栄의 唯識思想 — 一乘仏説을 중심으로 —」（49-74 頁）参照。

<sup>41</sup> 『法華秀句』巻中にみえる仏性論争の内容については、田村晃祐編『最澄辞典』（東京堂書店、1979 年）、226-228 頁を参照されたい。

<sup>42</sup> 月輪賢隆「仏性について」（結城令開編『講座仏教』II、大蔵出版、改訂版、1967 年）、42-44 頁では、理仏性・行仏性について、『仏性論』の三仏性、天台の六即との対応関係を示すなどしている。『仏性論』の三仏性のうち自性住仏性を理仏性、引出仏性を行仏性にあて、また六即のうち理仏を理仏性の即仏、名字即・観行即・相似即・分証即を行仏性から分出した即仏であると述べる。

<sup>43</sup> 『究竟一乘宝性論』巻三、「①体と及び②因と③果と④業と、⑤相応と及び⑥行と、⑦時差

はその十種仏性の業性にあたるものであるとして、その業性に二あり、一には生死の苦を厭うこと、二には涅槃を樂求することであるという<sup>44</sup>。前際なく起せず滅せざるころの如来蔵があるからこそ苦を厭い涅槃を樂求することがあると説く『勝鬘經』の説、世間の苦果を見、涅槃の樂を見ることは真如仏性に依因することを示した『宝性論』の偈を出しながら<sup>45</sup>、仏性の業性は必ず体性を拠り所としてはたらくことを主張している。さらに『仏性論』（顯体分、三因品）から三因説・三種仏性説を引いて、真如は三因中の応得因であり（菩提心・加行・道後の法身を得る因）、したがって理性あれば必ず行性ありと述べ、また応得因の中に住自在性・引得性・至得性の三性が

---

別と⑧遍処と、⑨不変と⑩無差別と」（大正 31, 828 中）。

<sup>44</sup> 行性について靈潤が『宝性論』の十種仏性のうち業性に相当すると述べている点は重要であろう。前掲（本稿註 6）の岡本論文に、理行二仏性の行性は本来『宝性論』の十種仏性のうち六番目の行であり、それにもとづく慧遠の造語として行性となったということが論じられている（岡本「清浄法界と如来蔵 一理性・行性の思想背景一」、273-275 頁。同『大乘義章』「仏性義」における「行性」について、73-75 頁）。『宝性論』の十種仏性で示される行は顕現の義であり、実を見ざる凡夫（顛倒を取る）・実を見る聖人（顛倒を離れる）・畢竟じて如来の法身を成就するもの（戲論を離れる）という三種の人のあり方が真如と不離であることを明かすものである（大正 31, 831 下-832 上）。岡本論文では、行・行性という用語の形式的共通性の視点とともに、唯識宗の理行二仏性説における行性、特に種性差別を規定する先天的な本有性と差別性という側面に力点をおいてとらえ、それとの対比を用いて検証が行われているように思われる。ただ、皆成仏の思想であっても理行二仏性を用いる考え方自体は有しており、それに靈潤は『宝性論』の業性に相当するなど当然十種仏性説の全容を知っているにもかかわらずなぜ述べるのか、岡本論文のままではそれらへの道筋がつけにくい。筆者としてみると、理行二行性説における行性とは、ある特定の人において修行によって向上変化し、最終的に完成されるべきものとしてみるものであり、つまり時間的な幅の中で動きがあるというとらえ方を、まず意味取りの主におくべきと考える。五性各別説の本有無漏種子としての行性も、皆成仏思想における始有的な行性も総じてあてはまる。『大乘玄論』に地論師の説として登場する理行二仏性説は、「理は物造に非ざるが故に」「行は修を藉りて成ずるが故に」、および対の形式など、のちの展開を予想する上でも一定の条件を満たしており、やはり無始できない。中国的思维との連絡も含め、中国内での展開・昇華の経緯を『宝性論』から唐代の理行二仏性説の間にいま一度大きく挟み込んで検証すべきであり、稿を改めて論じたい。

<sup>45</sup> 『究竟一乘宝性論』卷三、「如来蔵の十義の業性の箇所の偈」苦果と樂果とを見るに、此れ性に依りて有り。若し仏性無ければ、是くの如きの心を起こさず」（大正 31, 831 上）。

具さにあることなども示していく<sup>46</sup>。

つぎに義栄の場合は、大乘の種子を行仏性と名づけるならば、それは法爾の種子ではないとみる。また『仏性論』によりながら、行性なるものは菩提心であるのか、あるいは六度行であるのかと問い、もし菩提心であるならば加行因であろうし、六度行ならば円満因であって、これらはいずれも法爾の種子とはいえない、法爾の種子を仏性とみなすならば、『仏性論』の三因のうちどれにあたるのか、もし応得因というならば『仏性論』の意ではなく、また加行因や円満因であるというならば、汝の意ではないであろうと主張する。あるいは、行性を取らなければ成仏の義なしというならば、法爾のものを行仏性とせずとも、『仏性論』所説の菩提心・六度行を行性とみなせばよいと述べるなどしていく<sup>47</sup>。

靈潤の場合は、行性を一部の種性のみ認めようとする考え方への批判であり、全種性的な理性真如の価値にできるだけ引き寄せようとし、義栄の場合は、行性を法爾のものとする考え方に対する批判といえる。いずれにおいても全ての種性に行性の可能性を拡大するものであるが、理仏性の存在にもとづきながら、それと行性概念との関係を究明するものであったといえることができる。

理行二仏性への批判は、批判者側の理性観を持ち込むために行性の議論に終始するが、実は目立たない部分に、理性のうけとめ方から相違がはじまっているといえる。理性は仏性観の土台として現実を全種性的に肯定する役割をもつといえるが、皆成仏思想の側では全体を一としてみることであろうし、五性各別に立つ考えでは多様に正当性があるとみるところに力点があり、いずれも行性は理性から連続するものとして考えられている。こうした理のうけとめ方について、いったん中国の固有思想の枠組みからも検討すべき余地が残されよう。

なお唯識宗の円測（613—696）や、理性の方面に一層収斂しながら皆成仏を唱道した法宝などについては、改めて検討することとしたい。

---

<sup>46</sup> 『法華秀句』巻中本、伝教大師全集3、55-57頁。『仏性論』巻二、大正31、794上。

<sup>47</sup> 『法華秀句』巻中末、伝教大師全集3、29-31頁。



一切衆生に遍在する真如という以上、第一義としては、かりに声聞などの低位のあり方であっても、その身のままに疑念なく肯定されるところに主眼が置かれているといえる。一方、低位を捨てて高位のあり方に向上していくという主体的で動的な事柄がある。現実の肯定をよりどころとしつつ主体的向上との連続性をいかにして考えるかが、理性・行性の諸解釈に通ずる課題であることがみてとれる。一性皆成仏の主張のみならず、五性各別に立脚して作仏の因を本有無漏種子とした基でさえ、単なる新来思想の受け売りではなく、構造として同様の課題意識が流れている。

仏性は、仏に出逢い一乗の教えに浴するという機縁を要し、それによってはじめて意義を語ることができる。理行二仏性の思想には、その機縁を通じて、仏の掌にまかせきる以外にない身と、主体的に向上が求められる身とが一体となった人間観を見出すことができる。あるべきすがたの仏者であり、そのような理想の人間像の形而上的なところを終極的に求めようとするものではなかったか。検討すべき問題はまだまだ残されるが、少なくとも見えない部分に隠れて内在する覚りの本性を単に構造論的に明かそうとするものではなかったと思われる<sup>48</sup>。

---

<sup>48</sup> 松本史朗『禅思想の批判的研究』（大蔵出版、1994年）、第六章「深信因果について」では、①仏性内在論（如来蔵思想①）〔二元論的〕→修行必要論、②仏性顕在論（如来蔵思想②）〔一元論的〕→修行不要論、③仏性修現論（如来蔵思想③）→修行必要論 という三つの類型が仮説として示されている。ここでは、①がインドの如来蔵思想の基本的立場であり、発生論的一元論であるが能生と所生が一応区別される点に二元論的性格を残しているが、そこから中国で展開したものが②であり、理（理法）と事（個物）として把握されたとき、理は事に貫通している点において二元論的性格は払拭され、能生と所生という時間的關係や差異が欠如した絶対的一元論となり、仏性は事において全面的に顕現しているために修行不要論とならざるをえないことなどが論じられる（同書、589-597頁）。しかし筆者としては、中国における理と事との貫通が直ちに修行不要論となりうるのか疑問に思われる。