

# 『一乗要決』の二種生死説に関する試論

親鸞仏教センター研究員

藤村

潔

## 問題の所在

論争を継承している。

源信（九四二—一〇一七）は六十五歳の病床に臥した時に自身の課題に応えるべく『一乗要決』を撰述した。本書の性格は、東アジアに広まった仏性論争・三一権実論争を思想的に網羅し、終極的には一乗真実・悉有仏性といった

「一切皆成」の立場を表明している。そのため、遠因には玄奘三蔵（六〇二—六六四）の新訳仏典の翻訳をめぐる中国唐代の論争を取り扱い、近因には最澄（七六六？—七六七—八二二）と徳一（生没年未詳）の天台対法相といった両学派の

論争に先立ち、私の問題意識を提示しておきたい。仏性論争や三一権実論争とは、成仏の可否をめぐる問題と言える。仏の金口直説の一言は平等であるが、救済の対象となる機根には差異がある。そのため法相学派は「五性各別」といった理論を用いて、成仏の可否を峻別する。私見では、

これら論争の争点は大きく二つに分類することができる。一つは「二乗作仏（二乗成仏）」の論点、もう一つは「一闡提成仏」の論点である。

特に前者「二乗」とは、言うまでもなく声聞、辟支仏（縁覚・独覚）を指し示す。この二乗の解釈をめぐる五性

各別説では、二乗とは肉体と心が滅して無余涅槃に入り、灰身滅智となるために菩提を得られず、不成仏と規定される。それに対して一切皆成説では、二乗とはいえ無余涅槃に入った後に歴劫を要するが、必ず回心向大して大乘菩薩道に立ち、菩提を得ることができ成仏と主張される。また、大乘經典の中で二乗とは大乘と小乗とに区分される中で、三乗や一乗と各別される二乗の聖者と見做されてしまふ。

ところで近年の先行研究では、一切皆成説に立つ法宝と最澄における二乗回心に関する成果が幾つか挙げられる。<sup>(1)</sup>

特に東アジア仏教全体の視点から俯瞰する二乗回心の問題として寺井良宣氏の研究成果は極めて大きいものと言えよう。その成果に拠れば論争当事者として慈恩大師基(六三二―六八二)、法宝(六二七頃―七〇六、七一〇)、慧沼(六四八?六五〇?―七二四)、最澄、源信、貞慶(二二五五―二二三)までの論争史を射程に入れて広く論考がなされている。<sup>(3)</sup>特に法宝の思想を基本に置いた研究姿勢と推察される。本稿も氏の研究成果に負う所が大きいが、ただ一切皆成説の「法宝―最澄―源信」と継承される歴史的展開が俯瞰的

に把握できたとしても、そもそも源信の地平に立ち返ると、彼自身が大乘経論で語られる教説をどのように受容し、またどのような主体的課題をもって二乗回心説に迫るものであったのか判然としない。換言すれば、そもそも二乗回心をめぐりどのような諸概念が関連し、それらが議論される中で源信の上においてどう有機的に受容され、自説として發揮されていくのかにおいて検討の余地があるとと言えるからである。

『一乗要決』とは、そうした二乗に関する論点について章を設けて従来の説を再検討しているのである。

一 依<sup>1</sup>法華<sup>2</sup>立<sup>3</sup>一乗。二引<sup>4</sup>余教<sup>5</sup>二乗作<sup>6</sup>仏文。三弁<sup>7</sup>無余界<sup>8</sup>回心。四引<sup>9</sup>一切衆生有性成<sup>10</sup>仏文。五斥<sup>11</sup>定性<sup>12</sup>二乗永滅<sup>13</sup>計。六遮<sup>14</sup>無性有情実有執。七弁<sup>15</sup>仏性差別。八明<sup>16</sup>諸教權<sup>17</sup>実。<sup>(4)</sup>

この中で二乗に特化した章は三つある。主題とすれば大文第二の「二乗作仏」、大文第三の「二乗回心」、大文第五の「定性二乗の永滅(灰身滅智)」と要約できる。そもそも

二乗の回心とは菩薩行として成仏の因を課題としているため、それがそのまま二乗成仏の問題と合致できるものではない。というのも、二乗の回心向大とは、二乗が大乗への修道に立てるか否かの可能性を暗示しているため、ただちに二乗成仏の可否、二乗の機根（種性）を問ひ質す論点ではないからである。源信はこうした点を留意し、大文第二、大文第三、大文第五を整理分類し、主題に沿って教証・理証を組織立てているのである。これらの章はいずれも天台教学の理論を全面に打ち出すものではない。むしろ源信が法相教学の理論や概念を駆使し、五性各別説の理論的枠組みを検討しつつも、最終的にはその枠組みから語られる二乗理解を全て批判していくという態度である。

したがって、大文第三「無余界の回心を弁ずる」の中で説き示される二乗の回心向大とは何かを明らかにするため<sup>(5)</sup>に、本稿では源信の二種生死説に関して検討を加えていく。これまで先行研究の中で法宝、最澄を中心に二種生死が論述されてきたが、本研究では、まず前提となる基礎作業として大乘経論から二種死（二種生死）の淵源を探り、そこから生み出される概念が東アジアの中でどのように受容さ

れ、また変遷したのかを検証する。特に法相学派は二乗について「不定性」「定性」と捉えるため、そこから変易生死を「増寿変易」という概念に置換して展開させていく。それらの諸概念を厳しく批判する源信の姿勢とは一体どのようなものか。小論ではその一端を考察していきたい。

## 一 中期大乘經典における二種死

『一乗要決』の本文に立ち入る前に、まずは經典の中で語られる二種死の概念について概観してみたい。劉宋の求那跋陀羅が訳出<sup>(6)</sup>した『勝鬘師子吼一乘大方便方広経』（以下『勝鬘経』）「一乗章」では、次のように説かれている。

言<sub>下</sub>阿羅漢・辟支仏觀<sub>二</sub>察解脱<sub>一</sub>、四智究竟得<sub>中</sub>蘇息処<sub>上</sub>者、亦是如来方便、有余不了義説。何以故、有二種死<sub>一</sub>。何等為<sub>二</sub>一、謂分段死、不思議變易死。分段死者、謂虛偽衆生。不思議變易死者、謂阿羅漢・辟支仏・大力菩薩意生身、乃至<sub>三</sub>究竟無上菩提<sub>二</sub>。二種死中、以<sub>三</sub>分段

死<sup>二</sup>故、説<sup>二</sup>阿羅漢・辟支仏智、「我生已<sup>レ</sup>尽」<sup>一</sup>。得<sup>二</sup>有<sup>レ</sup>余  
果証<sup>一</sup> 故説<sup>二</sup>「梵行已<sup>レ</sup>立」<sup>一</sup>。凡夫・人天所<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>弁<sup>レ</sup>弁。

七種学人先所<sup>レ</sup>未<sup>レ</sup>作。虚偽煩惱斷故説<sup>二</sup>「所作已<sup>レ</sup>弁」<sup>一</sup>。

①阿羅漢・辟支仏、所断煩惱更不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>受<sup>二</sup>後有<sup>一</sup> 故説<sup>二</sup>  
「不受後有」<sup>一</sup>。②非<sup>レ</sup>尽<sup>二</sup>一切煩惱。亦非<sup>レ</sup>尽<sup>二</sup>一切受  
生<sup>一</sup> 故説<sup>二</sup>「不受後有」<sup>一</sup>。 (括弧番号筆者)

『勝鬘經』は勝鬘夫人が釈尊を前にして自己の了解を告  
白するという設定である。この経文に拠れば、阿羅漢と辟  
支仏たちが自分たちの到達した解脱の境地を観察して、阿  
含以来の四種の智慧が極まり、安息の処を得たと説かれた  
のは、実に如来の教化による方便であり、『勝鬘經』では、  
なお課題が残る不完全な説(不了義)であつたと紹介して  
いる。その理由を、勝鬘夫人は分段死と不思議変易死の概  
念で明かしていく。分段死とは、人間はそれぞれの果報を  
受けて生存しているため、その生存の在り方には分分段段  
の差異がある。三界内において肉体と心が滅して無くなる  
ということ、因と縁との勢力によって、その生存となる  
姿形の大小や寿命の長短がある。そのことを『勝鬘經』で

は「虚偽の衆生」と説かれるが、いわゆる我々が日常の中  
で見聞覚知できる生死の捉え方であり、煩惱を具足する凡  
夫の生死を示す。一方、不思議変易死とは阿羅漢と辟支仏  
と大力の菩薩を対象としたものであり、三種の意生身とな  
り、究極である無上菩提に至るまでの範囲を示す生死であ  
る。この語義に関しては本稿全体に関わる問題なので、こ  
れから丁寧に尋ねていきたい。

經典では二種死と定義する上で、かつて釈尊は分段死を  
超えた立場から阿羅漢と辟支仏に対して解脱の内容を説い  
たと明かす。たとえば、同じく求那跋陀羅訳『雜阿含經』  
では、仏が弟子に対して、

如是比丘、心解脱者、若欲<sup>二</sup>自証<sup>一</sup>、則能自証。「我生  
已<sup>レ</sup>尽、梵行已<sup>レ</sup>立、所作已<sup>レ</sup>作、自知<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>受<sup>二</sup>後有<sup>一</sup>」<sup>8)</sup>

(括弧筆者)

と説き示している。この四句を『勝鬘經』では二乘(小  
乘)の「四智」と捉えている。つまり、本経もまた「我生  
已<sup>レ</sup>尽」の<sup>レ</sup>我が生(生死)は<sup>レ</sup>尽きた<sup>レ</sup>、「梵行已<sup>レ</sup>立」の<sup>レ</sup>清

浄なる修行は完成した、「所作已弁」のなすべきことはなし終えた、「不受後有」の今より後は輪廻の生存を受けることはない」と説かれる。所謂『阿含経』以来の涅槃とされる四句の定型句である。この釈尊の教説の原意を、『勝鬘経』では二種死に重ね合わせて涅槃の議論を深めていく。つまり、二乗における四種の智慧（自内証智）が問われている。

『阿含経』では「我が生はすでに尽きた」として智慧を得たと説くが、『勝鬘経』では二乗はまだ煩惱の残余があり不完全ながらも部分的段階の果証を得たので、「梵行はすでに完成した」と言い、智慧を明かす。そして凡夫や人が未だ果たせず、阿羅漢果の位に到達する前の七つの修行の段階にある聖者たちが、それまで断ずることができないでいた虚偽の煩惱を、阿羅漢と辟支仏たちは断じたので、「作すべきものを作し（弁じ）終えた」という智慧を説いている。したがって、阿羅漢と辟支仏には、煩惱を断滅し、再び後の輪廻の生存を受けないので分段死を超越したために「後の生存を受けない」という智慧を説いたのである。ところがそれは、阿羅漢や辟支仏たちが全ての煩惱を断じ

尽くした意味ではない。彼らがまだ不思議変易死の迷いを断じ尽くしたとは言えないはずであるから、ただ『阿含経』の釈尊では「後の生存を受けない」（智慧である）と、明かしたのである。特に最後の「不受後有」の句に関して言えば、『勝鬘経』「一乗章」において二回も示しているため注意すべきである。①「不受後有」は、三有（三界）に再び還らないというため、虚偽の衆生である分段死の課題を超越できた。しかし、三界内の煩惱は淘汰できて、なお三界外の生があるため、意生身として不思議変易死の課題が残る。そのため、②三界では不退であるが、聖者として完全に煩惱を断滅する課題があるため、『勝鬘経』では、敢えて「一切の受生を尽くすにあらざ」と説いているのである。

こうした不思議変易死の概念を敷衍する意味として、『勝鬘経』では無明住地という煩惱の概念が生み出される。

煩惱有三種。何等為二。謂住地煩惱及起煩惱。住地有三種。何等為四。謂見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。此四種住地、生三一切起煩惱。起者

刹那心刹那相応。世尊、心不相応無始無明住地。世尊、此四住地力、一切上煩惱依種、比無明住地、算数譬喩所不能及<sup>(9)</sup>。

『勝鬘經』では、潜在的な煩惱である「住地の煩惱(住地煩惱)」と顕在的な煩惱である「起煩惱」の二種を明かす。特に「住地の煩惱」は、さらに四種に分類される。すなわち四種とは、一方的偏見から生ずる「見一処住地」、欲界の中で欲望に執着する「欲愛住地」、色界の中で肉体に執着する「色愛住地」、無色界の中で輪廻の生存に執着する「有愛住地」である<sup>(10)</sup>。つまり、こうした四種の潜在的住地の煩惱に基づいて、一切の顕在的な煩惱とされる「起煩惱」が生み出されていく。起煩惱では刹那生滅の現象世界において心と相応する。しかし無始時來存在する根源的な無知、いわゆる「無明住地」は、心と相応することはない。四種住地は起煩惱と連動するが、それと比べて無明住地とは「算数譬喩も及ぶこと能わざる所なり」と言われるように、我々の意識では計り知ることができない根源的な住地煩惱とされるからである。この点が、二種死とどう

関連付くのだろうか。そこを『勝鬘經』では、

世尊、又如取縁有漏業因而生三有<sup>(11)</sup>。如是無明住地縁、無漏業因、生阿羅漢辟支仏大力菩薩三種意生身。此三地彼三種意生身生、及無漏業生、依無明住地。有縁非無縁。是故三種意生身及無漏業、縁無明住地。

と説かれる。私たちの迷いの世界においては執着(取)を縁として、煩惱の汚れを伴う三業による行為(有漏業)を因として、三有が生ずるようなものである。それと同様に、根元的無知(無明住地)を縁とし、煩惱の汚れを伴わない行為(無漏業)を因として、阿羅漢・辟支仏・自在力を得た菩薩らが、三種の意志、すなわち意のままに変幻自在する身体(意生身)が生ずるのである。つまり意生身を生ずることと、また無漏業とは、無明住地に依っているとされる。無明住地という縁があるのであって、阿羅漢・辟支仏・自在力を得た菩薩らの聖者は世俗(凡夫)の煩惱を淘汰したとしても、その基底には意生身と無漏業を成り立た

しめる縁がある。何故ならば、それらは、無明住地を縁と  
しているからである。要するに二つの煩惱の縁と二業の因  
が和合し、二つの果報をもたらすと經典では説いている。

ところで『勝鬘經』は一乗という教説を公開していく中  
で、二種の死を示していくが、声聞・辟支仏の二乗といっ  
た涅槃と如来の涅槃とは異なることを強調する。その理由  
を二乗は無明住地の煩惱を知らない不了義の存在であるか  
らと明かされる。故に本經では、

言<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>涅槃<sub>一</sub>者、是<sub>レ</sub>仏方便。唯有<sub>二</sub>如来<sub>一</sub>得<sub>二</sub>般涅槃<sub>一</sub>。<sup>(12)</sup>

と明かし、如来のみが涅槃の了義を覚知していると説いて  
いる。つまり如来の一乗を根底に据えているため、本来的  
には二乗や三乗とは別の涅槃ではない。その点を「自性清  
浄章」では、

生死者依<sub>二</sub>如来藏<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>如来藏<sub>一</sub>故、説<sub>二</sub>本際不可知<sub>一</sub>。世  
尊、有<sub>二</sub>如来藏<sub>一</sub>故説<sub>二</sub>生死<sub>一</sub>。<sup>(13)</sup>

と述べて、衆生の生死とはいえ究極的に依拠するところは  
如来蔵が有するものと説き明かしている。すなわち『勝鬘  
經』とは衆生の内在的課題である如来蔵に基づき一乗を明  
かそうとしているのである。

そこで、同じく求那跋陀羅が訳出(四四三)した『楞伽  
阿跋多羅宝經』<sup>(14)</sup>(以下『四卷楞伽經』)の二種の死について  
注目したい。

大慧、有<sub>二</sub>五無間種性<sub>一</sub>。云何為<sub>レ</sub>五。謂<sub>二</sub>声聞乘無間種性、  
緣覺乘無間種性、如来乘無間種性、不定種性、各別種  
性。云何知<sub>二</sub>声聞乘無間種性<sub>一</sub>。若聞<sub>下</sub>説<sub>レ</sub>得<sub>中</sub>陰界入自共  
相断知<sub>上</sub>時、拳身毛孔熙怡欣悅。及樂<sub>二</sub>修相智<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>修<sub>二</sub>  
縁起發悟之相<sub>一</sub>。是名<sub>二</sub>声聞乘無間種性<sub>一</sub>。声聞無間見、  
第八地起煩惱断、習氣煩惱不<sub>レ</sub>断。不<sub>レ</sub>度<sub>二</sub>不思議變易  
死<sub>一</sub>、度<sub>二</sub>分段死<sub>一</sub>、正師子吼。「我生已尽、梵行已立、不  
受後有<sub>一</sub>」、如<sub>二</sub>実知修<sub>二</sub>習人無我<sub>一</sub>、乃至得<sub>二</sub>般涅槃<sub>一</sub>。<sup>(15)</sup>

(括弧筆者)

『四卷楞伽經』も『勝鬘經』と同じように二種の死が説か



れる。ただ『四卷楞伽經』では「無間種性」という概念を用いて衆生を五種性に分類する。この点は、後の五性各別説を生み出す淵源となる。「声聞乘無間種性」とは、五陰・十八界・十二入の法相を分析し修相智を得ることに染しむが、未だ法空を了解できず、一切法が空性であるという縁起発悟の相を修行することができない。そのため仏はその声聞乘無間種性を見そなわして、四向四果の第八地（阿羅漢果）において起煩惱を断ずるも、根源的無知（習気煩惱）を断ずることができないと説き明かす。声聞乘無間種性は不思議変易死を度脱できないが、分段生死を度脱している。そのため『阿含經』の時分では仏釈尊は、敢えて師子吼の如く涅槃の四句を説いたと明かしている。故に、声聞乘無間種性とは法無我を知らず人無我のみを自覚し、般涅槃の覚を得たものと見做されている。

『四卷楞伽經』では衆生を五無間種性という概念として掲げられるが、そもそも本經において一乗という観点は一体どのように説かれているのだろうか。

大慧白レ仏言。世尊、何故説三乗、而不説一乘。仏

告三<sub>レ</sub>大慧。不<sub>レ</sub>自般涅槃<sub>二</sub>法故、不<sub>レ</sub>説<sub>二</sub>一切声聞、縁覚一乘<sub>一</sub>。以下一切声聞、縁覚、如来調伏、授<sub>三</sub>寂靜方便<sub>一</sub>、而得<sub>二</sub>解脱<sub>一</sub>、非<sub>レ</sub>自己力<sub>上</sub>、是故不<sub>レ</sub>説<sub>二</sub>一乘<sub>一</sub>。復次大慧、煩惱障業習気不<sub>レ</sub>断故、不<sub>レ</sub>説<sub>二</sub>一切声聞、縁覚一乘<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>覺<sub>二</sub>法無我<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>離<sub>二</sub>分段死<sub>一</sub>、故説<sub>三</sub>三乘<sub>一</sub>。<sup>(16)</sup>

大慧菩薩は仏に対して何故三乗を説いて一乗を説かないのと問いを發する。それに対して、仏は一乗を説かない理由を二乗が自ら般涅槃しない法に立っていること、また如来涅槃の方便を教授されて解脱を得るも、実は自分の力ではないということを知っていないため、敢えて声聞縁覺に一乗を説かなかつたという。さらに注目すべきは、煩惱障と業の習気を断じていないため、仏は声聞縁覺に一乗を説かないとも明かす。そのため、法無我を覚らず分段死を離れないでいるから、仏は三乗を説くのであるというのである。この煩惱障とは『勝鬘經』で言えば、起煩惱に相当し、業の習気が住地煩惱に相当するものと推察される。つまり、二乗は法無我はおろか、虚偽の衆生である分段死を離れない状態であるため、<sup>(17)</sup>『楞伽經』は三乗を説き示すと



力説している。そして、その一節を締め括る偈文では、

諸天及梵乘、声聞緣覺乘、

諸仏如来乘、我説此諸乘。

乃至有<sub>二</sub>心転、諸乘非<sub>二</sub>究竟。

若彼心滅尽、無<sub>二</sub>乘及乘者。

無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>乘建立、我説為<sub>二</sub>一乘。

引<sub>二</sub>導衆生<sub>二</sub>故、分別説<sub>二</sub>諸乘。

と明かす。『四卷楞伽經』では機根の差異を認め、衆生の心の働きは転換することができるため、それぞれの乗は究極ではないという。すなわち、行者の執着が離れるならば、乗を分類せず、ただ仏如来は一乗のみを宣説するが、衆生の機根に差異があるため、如来はあえて五乗、三乗、二乗と分別して法を説かれるというのである。この点、本経では「如来乘無間種性」と「不定種性」という機根を創出した背景も見えるため、そのように説いていると思われる。いずれにせよ、同じ二種死を説くとはいえ、『四卷楞伽經』の立場は、衆生の種性差別を表明した所で一乗を議論

しているのである。

以上のように、旧訳の大乗仏典を検討してきたが、二種死は中期大乘經典群に頻出していることが窺えよう。この点、鳩摩羅什訳の『大品般若經』や『維摩詰所説經』（以下『維摩經』）などには見えない概念である。恐らく初期大乘經典の中では一切法の空、相依相待といった般若不二の面が強調される。たとえば『維摩經』では、

生死涅槃為<sub>レ</sub>二。若見<sub>二</sub>生死性、則無<sub>二</sub>生死、無<sub>レ</sub>縛無<sub>レ</sub>解、不<sub>レ</sub>生不<sub>レ</sub>滅。如是解者、是為<sub>二</sub>入不二法門。

と説かれ、生死輪廻の性を見極めれば、生死も涅槃も無いといった意味から不二と括られる。一方、中期大乘經典では衆生の内面的問題、すなわち心意識の構造や煩惱断惑論へと関心が高まる。そこには従来言われる「生死即涅槃」といった原則を一度解体し、「衆生」そのものの側面に照射していく意図があったと想像できる。<sup>(20)</sup>そのため、『勝鬘經』では二乗の涅槃を取り上げ、無明住地の煩惱といった生死の根源に迫っていくのである。さらに『四卷楞伽經』

では、そうした課題を担い、二乗を五種性の衆生として捉えていく。その中で声聞乘無間種性のみ、二種死が説き明かされて、起煩惱は断ずることができると示されるが、習気煩惱(住地煩惱)は断ずることができないものと示される。確かに仏如来は一乗を理想としているが、ただ聖者の実存的問題としては、三界内外の生死から解脱できない現実、つまり業と煩惱を伏断(断伏)できるか否かといった切実な問いがあったとされる。こうした「生死」と「涅槃」の両面を、たとえば唐代の法宝は二種死(生死)に即して、次のように説き明かしている。<sup>(21)</sup>

夫迷為<sub>二</sub>生死、悟為<sub>二</sub>涅槃。由<sub>三</sub>迷<sub>二</sub>入空受分段生死、  
由<sub>三</sub>迷<sub>二</sub>法空受<sub>二</sub>变易生死。悟<sub>二</sub>入空<sub>一</sub>故得<sub>二</sub>二乘涅槃、  
悟<sub>二</sub>法空<sub>一</sub>故得<sub>二</sub>大般涅槃。<sup>(22)</sup>

法宝に拠れば、生死と涅槃は確かに迷悟不二であるが、二種生死の視点で捉えると人法二空を悟る意味として明かされる。そこには聖者において二乘涅槃と大般涅槃の差異があるというのである。以上、中期大乘經典では声聞、縁

覚の二乗、菩薩を含めた三乗といった煩惱論が重層的に説き示され、聖者の大涅槃を切り開くために二種死を説かざるを得ない思想的要請があったと言えよう。

## 二 新訳論書における二種生死の変遷 ——不定性と延寿の法——

『勝鬘經』や『楞伽經』といった所謂如来藏系の經典で説かれる二種死の概念は、その後勒那摩提訳出の『宝性論』、真谛訳出の『仏性論』といったインド論書にも影響を及ぼした。<sup>(23)</sup>そして二種死は「二種生死」と造語化され、東アジア圏に広く浸透し、仏教思想家らの大きな関心を集めることになる。中国では南北朝時代から隋唐代にかけて、この概念を受容して經典・論書(優婆提舍)の解釈が研鑽された。<sup>(24)</sup>

さて、そのような中で東アジア仏教思想史において大きな転換期が到来する。すなわち、玄奘が将来した新訳仏典の出現に他ならない。言うまでも無く、これらの翻訳テキストを中心にして学派を形成したのが、慈恩大師基の法相学派

である。玄奘における翻訳作業とその思想史的背景については既に論述したので改めて論じないが、<sup>(25)</sup>ここでは新訳仏典の二種生死に関する叙述を紹介するに留め、その文脈を考察していく。

玄奘採訳(六五九)の『成唯識論』<sup>(26)</sup>では次のような教説がある。<sup>(27)</sup>

①復次生死相続由<sub>レ</sub>内因縁、不<sub>レ</sub>待<sub>レ</sub>外縁、故唯有<sub>レ</sub>識。因謂有漏無漏二業、正感<sub>レ</sub>生死、故説為<sub>レ</sub>因。縁謂煩惱所知二障、助感<sub>レ</sub>生死、故説為<sub>レ</sub>縁。

②所以者何、生死有<sub>レ</sub>二。一段段生死。謂諸有漏善不善業、由<sub>レ</sub>煩惱障縁助勢力、所<sub>レ</sub>感<sub>レ</sub>三界鹿異熟果。身命短長、隨<sub>レ</sub>因縁力、有<sub>レ</sub>定斉限。故名<sub>レ</sub>分段。二不思議變易生死。謂諸無漏有分別業、由<sub>レ</sub>所知障縁助勢力、所<sub>レ</sub>感<sub>レ</sub>殊勝細異熟果。

③由<sub>レ</sub>悲願力、改<sub>レ</sub>転身命、無<sub>レ</sub>定斉限。故名<sub>レ</sub>變易。無漏定願正所<sub>レ</sub>資感、妙用難<sub>レ</sub>測名<sub>レ</sub>不思議。或名<sub>レ</sub>意成身。隨<sub>レ</sub>意願<sub>レ</sub>成故。如<sub>レ</sub>契経説。如<sub>レ</sub>取為<sub>レ</sub>縁有漏業因、続<sub>レ</sub>後有<sub>レ</sub>者而生<sub>レ</sub>三有<sub>レ</sub>。如<sub>レ</sub>是無明習地為<sub>レ</sub>縁無漏業因、

有<sub>レ</sub>阿羅漢獨覺已得自在菩薩、生<sub>レ</sub>三種意成身、亦名<sub>レ</sub>變化身。無漏定力転令<sub>レ</sub>異<sub>レ</sub>本如<sub>レ</sub>變化<sub>レ</sub>故。<sup>(28)</sup> (番号筆者)

まず①生死の相続とは、内の因と縁によって起こるのであり、外界の縁を待つわけではないため、ただ識(八識)のみから生ずる。内の因とは、いわゆる有漏と無漏の二つの業に他ならない。基本的に有漏と無漏の二業を感ずるために説き示す因である。一方、内の縁とは、煩惱障と所知障の二つの障りである。間接的である煩惱と所知の二障を感ずるために説き示す縁である。次に②ではその理由について二種生死を明かす。一には分段生死であり、諸々の有漏の善と不善の業が、煩惱障の縁を助ける勢力によって、「感ずる所の三界の鹿の異熟果」とされる。身と命とに短と長があり、因と縁との力にしたがって、定まった斉限(限度)が有る。二には不思議變易生死であり、諸々の無漏の有分別の業が、所知障の縁を助ける勢力によって、「感ずる所の殊勝の細の異熟果」とされる。

そして、③悲と願の力によって、身と命を改転された行者には、定まった斉限が無い。すなわち、無漏の定と願と

に正しく資けとして感じられる所であり、その妙なる用きは、はかり難いために不思議と名づけ、意成身とも言われる。何故かと言えば、衆生を救済したいという大悲の意が、菩提を実現したいという願を兼ねそなえて身を成ずるからである。

この点について『成唯識論』では教証(契経)として、『勝鬘経』を挙げている。引用文はほぼ同文であるが、『成唯識論』では、三種の意成身である声聞・独覚・已得自在菩薩が無漏の禅定の力によって転じて、元より変異されていくために変化身となると説明が付加されている。

つまり、『成唯識論』では二業(因)と二障(縁)の中で二種生死を解釈する。特に新訳用語の煩惱障と所知障の概念を二種生死に対応させるのは、『成唯識論』が初出であると推定される。そして果報として「三界の籠」と「殊勝の細」といった異熟果を説き示すことで、煩惱対治の段階を具体的に表そうとしている。ところが、『成唯識論』では『勝鬘経』には本来無い教説が示されていく。変易生死をめぐる文脈である。

何用<sup>三</sup>資感<sup>二</sup>生死苦<sup>一</sup>為。自証<sup>三</sup>菩提<sup>二</sup>利<sup>一</sup>樂他<sup>一</sup>故。謂不  
定性<sup>レ</sup>独覚<sup>レ</sup>声聞<sup>レ</sup>及得自在<sup>レ</sup>大願<sup>レ</sup>菩薩、已永斷<sup>二</sup>伏煩惱障<sup>一</sup>故、  
無<sup>レ</sup>容<sup>下</sup>復受<sup>中</sup>当分段身<sup>上</sup>。恐<sup>レ</sup>廢<sup>下</sup>長時修<sup>中</sup>菩薩行<sup>上</sup>、遂  
以<sup>二</sup>無漏勝定願力<sup>一</sup>、如<sup>二</sup>延寿法<sup>一</sup>、資<sup>二</sup>現身因<sup>一</sup>令<sup>二</sup>彼長時<sup>一</sup>  
与果不<sup>レ</sup>絕。数数如<sup>レ</sup>是定願資助乃至<sup>下</sup>証<sup>中</sup>得無上菩提<sup>上</sup>。(29)

(傍線筆者)

変易生死は無漏業に対して、所知障が縁となり異熟果をもたらすとされる。微細とはいえ、生死の苦がある以上、意成身としてその苦を受けなくてはならない理由は何故なのかという問いである。それに関して『成唯識論』では、「不定性」という概念を用いて論じられる。声聞、独覚、已得自在菩薩(30) (第八地の菩薩) といった聖者は、覺りと救済の自利利他を完成させるために有漏業を離れて、煩惱障を断伏し、分段身の束縛を受けることはない。しかしながら、それでは大乘の菩薩行ができなくなるという恐れが生じてしまう。そのため、無漏の禅定と悲願の力によって衆生の身心が延寿の法として、今ある身体(分段身)の業を助けて、変易生死に留まり修行し、無上菩提を得ると明か

されるのである。<sup>(31)</sup>さて、そこで重要な概念が所知障である。『成唯識論』では、

所知障障<sub>レ</sub>大菩提。為<sub>レ</sub>永斷<sub>レ</sub>除留<sub>レ</sub>身久住。<sup>(32)</sup>

と説くように、煩惱障を断ずることで我執は離れることができるが、しかし所知障である法執は残ってしまう。それ故に、『成唯識論』の所知障とは菩薩の大菩提を障碍すると言われている。ただしこれは、逆説的に言えば、微細とはいえ長時にわたり煩惱を断滅し続けるため、聖者は意成身として生死の世界に留まることを表明している。<sup>(33)</sup>つまり、不定性の者らは延寿の法によつて分段身（現身の因）を延ばして変易身と成り、生死に留まることを説くため、あくまで『成唯識論』の立場は二種生死を厳密に分類せず、「分段<sub>レ</sub>変易」と直線上に捉えているのである。

言うまでも無く、「延寿の法」とは、『勝鬘經』『楞伽經』に出てくる概念ではない。この点について『成唯識論』は、新訳の『瑜伽師地論』<sup>(34)</sup>（以下『瑜伽論』六四六～六四九訳出）に依拠したものと推察される。

問。若一切阿羅漢皆、得<sub>レ</sub>心自在、何因縁故、不<sub>レ</sub>捨<sub>レ</sub>壽行<sub>レ</sub>入<sub>レ</sub>般涅槃<sub>上</sub>。雖<sub>レ</sub>苦所<sub>レ</sub>逼而久住耶。答。功能有<sub>レ</sub>差別<sub>レ</sub>故。所以者何。有<sub>レ</sub>二分阿羅漢<sub>レ</sub>能捨<sub>レ</sub>壽行<sub>レ</sub>、一分不能。有<sub>レ</sub>二分阿羅漢<sub>レ</sub>能增<sub>レ</sub>壽行<sub>レ</sub>、一分不能故。<sup>(35)</sup>

（傍線筆者）

『瑜伽論』では、阿羅漢が心自在を得て、寿命の行を捨てて涅槃（無余涅槃）に入らないのは何故であろうか、そしてわざわざ苦の生死に留まるのは何故であろうかと問いを出す。その答えについて『瑜伽論』では阿羅漢とはいえ、功能に二種の差別があると明かす。一分（ある一部）の阿羅漢は、寿命の行を捨てることが出来る者もいれば、不可能の者もいる。また一分（ある一部）の阿羅漢は寿命の行を増すことが出来る者もいれば、不可能の者もいると説いている。要するに、阿羅漢の中で寿行を捨てることも増すことも自在である利根の者もいれば、反対にその両方が出来ない鈍根の者もいることを想定している。このことを後世の仏教思想家は、不定性と定性に区分し、不定性の阿羅漢（利根である二乗）においては延寿の法、すなわち増寿行

が可能であると論説されていく<sup>(36)</sup>。そして、この所説が後に「増寿変易」という概念に定義し直され、東アジアの中で激論の火種になっていく。

以上、新訳の『成唯識論』と『瑜伽論』を通して二種生死について概観したが、この両論にはそもそも旧訳の『勝鬘經』や『楞伽經』<sup>(37)</sup>、さらには『宝性論』や『仏性論』の論書の中にも見られない不定性の者が延寿の法によって変易生死を受けることが説かれている。その変易は分段とは別の生死ではなく、増寿によって引き延ばされるものと解釈される。その反対に定性二乗の者は分段生死の煩惱障を断じて無余涅槃に入り灰身滅智として終わる。となると、定性二乗には所知障を縁とする変易生死の意成身が閉ざされてしまう。こうした、『成唯識論』や『瑜伽論』から宣説される不定性の延寿の法に特化した説示（増寿変易）が、はたして成立するものか否かと『一乗要決』撰述時まで論争されていくことになる。

### 三 仏性論争における二種生死説の展開

— 『一乗要決』に登場する論争当事者 —

新旧の翻訳文献が出揃い、二種生死の淵源と思想史的な展開をこれまで追ってきたが、この検証作業によって仏性論争の当事者が、実際に経論を依用する具体的文脈が明らかになったと言えよう。その点を踏まえて、源信以前の二種生死における議論について検証を進めたい。東アジアの仏性論争における二種生死に関して全てを網羅することは不可能であるため、本稿では『一乗要決』の中で特に影響を与えたとされる人物に注目し、その引用典籍から、どのような点が思想的に関連するのかを明らかにする。

『一乗要決』大文第三の中で取り扱う文献を軸に吟味していくが、問題の所在とは一体何であるのか。その総論では、

法相宗云、二乗回心、依<sup>二</sup>界内身、回心已後、増寿変易、歴劫修行、乃至成仏。天台意云、二乗回心、通<sup>二</sup>

界内外。言<sup>二</sup>界外<sup>一</sup>者、捨<sup>二</sup>分段身<sup>一</sup>、入<sup>二</sup>無余界變易土<sup>一</sup>中<sup>一</sup>、過<sup>二</sup>八万等劫<sup>一</sup>、回心向大。<sup>(38)</sup>

と説かれている。法相学派では不定性の二乗が大乗に回心して成仏することを認めるが、あくまで三界の中(内)で回心向大して、それから寿命を増して修行して成仏すると言われる。これに対して天台学派の立場は、二乗の回心は三界の内外に生じ得るが、三界を超えている場合は分段身を捨てて、無余涅槃の變易土に成つて、長時の八万劫を過ぎた後に、回心向大すると言ふ。

— そもそも源信の二種生死に関する言及は、『一乗要決』から始まるものではない。前年に撰述した『大乘対俱舍抄』に遡及される。この両書の対応関係について今は触れないが、『大乘対俱舍抄』<sup>(39)</sup>では、

大乘要義者分為<sup>二</sup>三<sup>一</sup>。一者明<sup>二</sup>十殊勝義<sup>一</sup>。二者明<sup>三</sup>所余要義<sup>一</sup>。三者分<sup>二</sup>別要行<sup>一</sup>。<sup>(40)</sup>

と説かれて、大乘の要義を、第一に『撰大乘論』所説の

「十殊勝の義」について検討し、第二に大乘のその他の要義を触れ、第三に大乘の要行(学解と修行)を分別して論じている。その中で第二をさらに十種の項目に分類する。

第二明<sup>三</sup>所余要義<sup>一</sup>者、略有<sup>二</sup>十種<sup>一</sup>。一<sup>二</sup>二種生死<sup>一</sup>、二<sup>二</sup>仏十号等<sup>一</sup>、三<sup>二</sup>聖教分別<sup>一</sup>、四<sup>二</sup>四種道理<sup>一</sup>、五<sup>二</sup>四種意趣<sup>一</sup>、六<sup>二</sup>四種秘密<sup>一</sup>、七<sup>二</sup>修正四依<sup>一</sup>、八<sup>二</sup>釈經論法<sup>一</sup>、九<sup>二</sup>緣総別法<sup>一</sup>、十大<sup>二</sup>乘仏説<sup>一</sup>。<sup>(41)</sup>

すなわち、源信は第一に二種生死を据えている。ここでの詳細は省くが、ただ『大乘対俱舍抄』の中では、『成唯識論』の二種生死に関して割注を加えて分析している。この視点は『一乗要決』には見られない。『大乘対俱舍抄』の性格を考慮すれば、恐らく源信の思想的立場を表明する文献とは言い難いが、あくまで本書は『成唯識論』における二種生死の文脈を精緻に解説しているのである。たとえば割注において、

記云、有唯受<sup>二</sup>分段<sup>一</sup>非<sup>二</sup>變易<sup>一</sup>。謂諸凡夫四果定性。或



有唯受<sub>二</sub>変易<sub>二</sub>非<sub>二</sub>分段<sub>一</sub>。謂<sub>二</sub>一乘無學不定性、八地已上菩薩<sub>一</sub>。或有<sub>二</sub>俱受<sub>一</sub>。謂前<sub>二</sub>三果不定性、七地以前<sub>一</sub>。<sup>(42)</sup>

と『成唯識論述記』の記述を取意している。こうして見てみると、彼の中で二種生死をめぐり定性と不定性の問題を強く意識していたと読み取ることができよう。この思索は、『一乗要決』にも継続され、再び二種生死を取り挙げている。ちなみに『一乗要決』では『成唯識論』を用いず、『瑜伽論』の文脈から二種生死の淵源を探っている。この点は法宝の著作に起因するものと推察されるため、後に詳しく触れたい。

さて、今問題となる大文第三「無余界の回心を弁ず」は、大きく二つの主題から成立する。

今明<sub>二</sub>無余回心<sub>一</sub>有<sub>レ</sub>二。初引<sub>二</sub>教理証<sub>一</sub>。次問答料簡。<sup>(43)</sup>

基本的には過去の東アジア仏性論争史を踏まえて、源信は最初に教証・理証の十五文を掲げて、無余涅槃の回心を論証しようと試みる。次にその反論を想定して、彼自らが

問答料簡を設けて、無余涅槃の変易生死をめぐる問題を検証する。特に、増寿変易の議論が主題となっている。

そこで本研究では実際に『一乗要決』の中で垣間見える論争当事者とその文献を細かく追っていきたい。この点は既に寺井良宣氏の研究成果が発表されているので、屋上屋を架す議論は避けるが、ただし『一乗要決』に関する論攷は、主に基と慧沼に対する批判点が中心であるため、源信がどのような態度から諸概念を用いて二種生死説を説き示していくのか検討の余地がある。<sup>(44)</sup>したがって、本稿では本文構成の調査を踏まえつつ、そこから見えてくる源信の基本的立場を掘り下げていく。

大文第三の引用典籍の範囲を見ると、歴史的には基の『法華玄贊』に端を発するものと想像される。たとえば基は、二種生死に関して新訳『大般若經』を解説する中で次のように述べている。

諸論雖<sub>レ</sub>說<sub>二</sub>聖亦回心<sub>一</sub>、今說<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>受<sub>二</sub>變易生死<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>回心者<sub>一</sub>故、言<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>入<sub>二</sub>正性離生<sub>一</sub>、此經被<sub>二</sub>彼大乘定性、聲聞定性、及不定性<sub>一</sub>。<sup>(45)</sup>

基に拠れば、諸々の論書に聖者の回心を説くとは言つても、『大般若経』では全ての者が変易生死を受けるわけではないとされる。經典では回心する者のために、未だ見道（正性離生）に入らない教言として、仏は大乗定性、声聞定性、不定性を対象に説いたからである。この点から見ても、基の立場では変易生死を受ける者とは、種性差別を前提とする定性・不定性といったごく限られた存在を想定している。

実際に基の『法華玄賛』を名指して批判してはいないが、『法華玄賛』が依拠する新訳経論の文脈をめぐり、一切皆成説の立場から『一乗仏性究竟論』（以下『究竟論』）を撰述して、不定性の二乗回心を批判した人物として法宝の名が挙げられる。先行研究で既に述べられているように、『究竟論』の後半三卷部分は『成唯識論』に対しての批判である。<sup>(46)</sup>故に間接的とはいえ、法宝は基の論理、特に不定性の二乗に対して否定している。その法宝の論説に対して基の門弟である慧沼は『能顕中辺慧日論』（以下『慧日論』）を著して、『成唯識論』や『瑜伽論』に依拠し、増寿変易における不定性の二乗回心を肯定し反論している。

法宝と慧沼の中で議論される二乗回心の主な論点は、法宝が確立した五時教判論をめぐる問題である。二つの教説を挙げてみてみたい。

弥勒菩薩法花会中而為請首、依第三時教造瑜伽論云二乘実滅。<sup>(47)</sup>

仏成道後四十年前、未説二乘無実涅槃。……（中略）……猶依二乘一説二乘実滅、四十年後法華楞伽密嚴無上依涅槃等經方説二乘無滅。<sup>(48)</sup>（太字筆者）

言うまでも無く、法宝の教判論は、世親の優婆提舍を下敷にして形成されるものである。この点は先人の基には無い発想である。要するに法宝の教判論は、『解深密経』に依拠する『瑜伽論』の教説は第三時の「前教」であるが、四十余年後の『法華経』『楞伽経』等は第四時（或いはそれ以降）の「後教」と規定される。無論、法宝の立場では『涅槃経』が第五時として究極であるとされる。つまり、『瑜伽論』（『解深密経』）の教えは仏説である以上、一応は是認するが、ただし仏説には前後の浅深があるため、小乗

から大乘へ深化する意味として、「後教」にこそ仏の本意がある」と法宝は理解しているのである。すなわち、そこには前教「二乗実滅（灰身滅智・二乗実涅槃）」と後教「二乗無滅」の両経文の間に断層を見ている。<sup>(49)</sup> 反対に慧沼の立場は『解深密経』の三時教判論で完結するため、法宝の後教説、すなわち「二乗無滅」は採用しない。こうした二乗回心をめぐり五時・三時の教判論は議論されるのであるが、天台学派の最澄や源信の文献には見出すことができない。ともあれ、こうした中国の仏性論争の波紋は、日本の最澄と徳一の論争にも強く影響を与える。日本法相学派の徳一の基本的主張は、

飢食者云、法華経約下不定性声聞、住有余涅槃、求  
レ入無余上而説、不レ説下已入無余涅槃、後、從レ彼起而  
回心向上……<sup>(50)</sup>

とあるように、『法華経』所説の成仏する声聞とは不定性を指し、有余から無余の涅槃に入ろうと趣く者を対象としているため、すでに無余涅槃に入ってしまった声聞が回心

向大するようなことは説いていないというのが徳一の主張である。

徳一の対論者を特定することは難しいが、二乗回心をめぐる論点としては先学の「古法師」<sup>(51)</sup>（未詳）といった一切皆成の説を取り上げて対論者としている。それに対して最澄が『守護国界章』の中で靈潤（五八〇？―六六七？）や「寶法」「大薦福寺の寶座主」<sup>(52)</sup>といった唐代の諸説を掲げて応酬するのである。最澄は「彈下飢食者謬破不定性二乗入無余上後回心上章」を設けて、冒頭に次のように述べている。

有<sub>二</sub>飢食者<sub>一</sub>、迷<sub>二</sub>無余名<sub>一</sub>、溺<sub>二</sub>解脱義<sub>一</sub>。会<sub>二</sub>楞伽文<sub>一</sub>、釈<sub>二</sub>密嚴偈<sub>一</sub>、引<sub>二</sub>撰論不定<sub>一</sub>、会<sub>二</sub>法華化城<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>是妄釈妄会等、汝胸充塞。未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>洗除<sub>一</sub>。自損損<sub>レ</sub>他。莫<sub>レ</sub>甚<sub>二</sub>過斯<sub>一</sub>。<sup>(53)</sup>

この一節では定性二乗が無余涅槃に入った後に回心することを破斥する徳一の所論全体を厳しく批判する。この文脈から判明するように、最澄に拠れば徳一が『楞伽経』の經文を会通し、『大乘密嚴経』の偈文にある「意生身の転

依」を解釈する点や、さらには『撰大乘論釈』の一乗十義説に基づく不定性を引いて、『法華経』の「化城喩品」を会通する点など<sup>(55)</sup>を触れて、いずれも妄りな解釈・会通の域であると断じている。最澄にとつてこれらの經典とは、

違<sup>三</sup>一乗教<sup>二</sup>者、謂相<sup>三</sup>違法華、楞伽、智度等經論。鹿食者、偽<sup>三</sup>會法華文<sup>二</sup>云。約<sup>三</sup>不定性<sup>二</sup>。云云。<sup>(56)</sup>

と説くように、『法華経』『楞伽経』とは、そもそも一切皆成説の一乗教と判定している。にも関わらず、『法華経』「化城喩品」で説かれる「化城」(阿羅漢の涅槃・泥洹)と「没城不現」(臨滅度)の譬喩や、また『楞伽経』で説かれる「昏醉の人(酔い)が消えて然る後に覚る」といった譬喩に対して、徳一がいずれも不定性を対象として括るため、最澄はその全てを虚偽の会通として辛辣な言葉で論駁している。

以上この中で、法宝<sup>(57)</sup>、慧沼<sup>(58)</sup>、最澄<sup>(59)</sup>、徳一<sup>(60)</sup>の四師に限定して言えば、源信が割注を付して人物名とその著作の名称を記述しているため、彼自身が描き出す仏性論争の中には欠

かせない当事者であつたと捉えることができる。それ以外にも大文第三では、靈潤<sup>(61)</sup>や新羅の義寂(生没年未詳)の逸文<sup>(62)</sup>が挙げられる。無論、法宝対慧沼、最澄対徳一の対立軸の中で議論される重要な人物・文献も多く散見するが、『一乗要決』の本文においては取り扱わないケースもある。たとえば『守護国界章』の中で取り扱われる西明法師(円測)六一三―六九六、『解深密経疏』の所説は、源信の二種生死説からは見出せない。ともあれ、基ならびに四師については源信の引用典籍が極めて重要な位置を占めるものである。

大文第三「初めに教・理の証を引く」とする源信の引用典籍は十五文あるが、論争当事者の引用と、実際に『一乗要決』本文で引用する教証との一致点を検証してみると

【図1】のようになる。



やはり最澄の引用文が圧倒的に多く重なっており、次に法宝の引用文との重複が際立つ。十五の教証を見て分かるように、無余界の二乗回心をめぐる源信の引用態度は地婆訶羅（六一二―六八七）が訳出した『大乘密嚴經』<sup>80</sup>、不空（七〇五―七七四）が訳出した『金剛頂瑜伽中発阿耨多羅三藐三菩提心論』<sup>81</sup>（以下『菩提心論』）を除き、全て旧訳の教証に依拠している。この中で特に法相学派が重要視する『四卷楞伽經』と『十卷楞伽經』（『入楞伽經』）をまず挙げ、①、④と長文にわたり引用していることが窺える。

『楞伽經』における論点は前述したように、經典の中で仏が一乗を説くのに対して、何故三乗（諸乗）を広説する必要があるのかといった説示内容である。この点を既に最澄が『守護国界章』の中で詳説しているが、源信もまた踏襲して要約している。

山家云、依三義不説一。但説三。一不<sub>レ</sub>断<sub>三</sub>所知障。旧経論呼<sub>三</sub>所知障、皆名<sub>三</sub>習氣。二不<sub>レ</sub>断<sub>三</sub>法執。三不<sub>レ</sub>離<sub>三</sub>分段。<sup>82</sup>

すなわち、『楞伽經』が三乗を顕わにする理由について、第一は所知障（無明住地）を断滅しないという点、第二は法執を断滅していない（法無我を覺っていない）という点、第三は『法華經』の化城以前（泥洹<sub>ニ</sub>有余涅槃）の分段身を離れないという点などである。故に本経は、ただ三乗を説いて、一乗を説かなかつたものと明かす。つまり『楞伽經』では対機説法の中で、このように三乗を説かざるを得ず、そのために聖者に対して二障、二執、二種生死といった問題を広説したものと、最澄や源信は、そう理解したのである。特に源信において三乗とは、

一切所説三乗教者、暫為<sub>レ</sub>発<sub>ニ</sub>起修行地<sub>一</sub>故、不<sub>レ</sub>可<sub>ニ</sub>究竟三乗各別<sub>一</sub>。其究竟处、悉到<sub>三</sub>仏地<sub>一</sub>。<sup>83</sup>

と説かれるように、すべての経説の三乗の教えとは、あくまで一乗へ誘引するための暫定的な三乗各別の修行地を明かすのであり、究極的な仏地（一乗）ではないと言及する。したがって、これらの文を源信が引用する姿勢は、基の『法華玄賛』で示される『楞伽經』や『涅槃經』、そして

『法華經』といった経文の譬喩で顕される解釈・会通めぐり「三乘真実」と定義付けた論説に対抗する意図があったと言えよう。

基の著作は他にも『成唯識論掌中樞要』が現存するが、この文献をめぐっては源信が本文第五「定性二乗の永滅の計を斥う」と本文第六「無性有情の実有の執を遮する」に章を設けて、唯識比量の視点を踏まえて、法相学派が説くような定性二乗と無性有情の实在論証を否定している。要するに、源信にとって基とは『法華經』や『成唯識論』の注釈書を遺した人物、さらには法相学派の慧沼、徳一といった学匠を生み出した淵源であるため、仏性論争の始発点として看過できなかつたのである。

#### 四 「不定性」をめぐる源信の批判点

##### — 『涅槃經』の教証を通して —

さて、これから源信が掲げる 図1 の教証について検討を加えたい。紙面上の都合もあるので、ここでは⑤⑥の『涅槃經』で説かれる「有病行処」「不定性」の論難を

ぐる源信の基本的立場に焦点を絞り吟味していきたい。

五大經十一云、有<sub>二</sub>五種人<sub>一</sub>。於<sub>二</sub>是大乘大涅槃典<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>病行處<sub>一</sub>、非<sub>二</sub>如來<sub>一</sub>也。何等為<sub>レ</sub>五。一斷<sub>三</sub>結<sub>一</sub>、得<sub>二</sub>須陀洹果<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>墮<sub>三</sub>地獄畜生餓鬼<sub>一</sub>。人天七反、永斷<sub>二</sub>諸苦<sub>一</sub>、入<sub>二</sub>於涅槃<sub>一</sub>。迦葉、是名<sub>二</sub>第一人<sub>一</sub>、有病行處。是人、未來過<sub>二</sub>八万劫<sub>一</sub>。便當<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>阿耨菩提<sub>一</sub>。……（中略）……迦葉、第五人者、永斷<sub>二</sub>貪欲瞋恚愚痴<sub>一</sub>、得<sub>二</sub>辟支仏道<sub>一</sub>、煩惱無<sub>レ</sub>余、入<sub>二</sub>於涅槃<sub>一</sub>。真是麒麟獨<sub>一</sub>之行、是名<sub>二</sub>第五人有病行處<sub>一</sub>。是人、未來過<sub>二</sub>二十千劫<sub>一</sub>、便得<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>阿耨菩提<sub>一</sub>。<sup>(84)</sup>

ここでの経説は『涅槃經』「現病品」に相当する。最澄の『守護国界章』は「病行品」と表記しているが、恐らく基の『法華玄賛』からの転用であろう。<sup>(85)</sup> 『涅槃經』では次節の「聖行品」に、聖行、梵行、天行、嬰兒行、病行といった「涅槃の五行」が明かされていくが、その第五の「病行」（「病行品」＝「現病品」を指すか）に関するものと想像される。「現病品」では一闡提を主題に三種病人の譬喩が



説かれていくが、本品では二乗に対して「有病の行処（有病行処）」という教説も示されている。二乗の有病の病行（五種人）に関して要約すれば概ね次のようなことである。五種人とは、声聞の須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢の四向四果と辟支仏の道を得た五人のことを指し示す。有病行処と名づける理由は、現在、大乘大涅槃經の説を知らずに、五種人が阿耨多羅三藐三菩提を成就するまでに至るには、一度、涅槃に入り長遠の時を経過しなければならぬと言われる。ただ長遠の時間を要するとはいえ、二乗の人が仏道を成就できないというものではない。皆が諸苦の煩惱を断じて涅槃に入った後、歴劫を経て必ず無上菩提を成就することが得られるのである。

そのことを『涅槃經』では、五種人と規定し、①須陀洹果の人が八万劫、②斯陀含果の人が六万劫、③阿那含果の人が四万劫、④阿羅漢果の人が二万劫、⑤辟支仏道の人が十千劫を経なければならぬと説かれる。要するに『涅槃經』の原典では、五種人（二乗）に対して三毒の煩惱を淘汰してから涅槃に入り、その後「〇〇劫を過ぎて、阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得べし」と説かれているため、

この点が一切皆成説論者としては回心向大を確定する重要な意味をもつ。以上の点を踏まえて少し振り返ると、『一乗要決』大文第三の総論で説かれていた「八万等の劫」の語句とは、五種人の「八六四二万十千劫」<sup>(86)</sup>の時間を経るという中で最も長遠な時間を要する初學者（有学・①須陀洹果）の聖者を指し示しているが、この二乗もまた回心できるものというのである。ここでの論点は、この入涅槃が有余無余のいずれの涅槃に当たるのかといった議論となっている。基の所論では、

若断<sup>レ</sup>縛尽名<sup>レ</sup>入<sup>二</sup>無余<sup>一</sup>、身智不<sup>レ</sup>亡、無余何在。有<sup>二</sup>依身故、無余有余<sup>二</sup>種何別。<sup>(87)</sup>

と示している。もし煩惱を断滅したことを無余涅槃に入り、身体と菩提を得るための智慧が亡くならないというならば、何をもって無余というのか。依り所となる身体（心・有根の身）があるから回心できるのであり、もし無余涅槃の後に回心ができるならば、無余と有余の涅槃にどのような差別があると言えるだろうかと基は明かす。そのため、基の

主張に拠れば、『涅槃經』で示される入涅槃の語句とは須陀洹果の「常の所有の事」(三界内に身を留める)という意味であるため、決して回心の後に無余涅槃に入るのではなく、或いはまた、無余涅槃界の中で回心することでもないと思われる。とすれば、この經文でいう入涅槃とは基においては「有余涅槃」を指し示すことになる。それに対して源信は次のように反論する。

經既言、入<sub>二</sub>於涅槃、經<sub>三</sub>若干劫、当<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>菩提。於<sub>三</sub>此文中、何処有<sub>レ</sub>彼未<sub>レ</sub>滅之前、回心向大、増寿變易、經<sub>二</sub>多劫<sub>一</sub>義<sub>上</sub>。文外加<sub>レ</sub>詞、難<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>信受<sub>一</sub>。<sup>(89)</sup>

源信に拠れば、『涅槃經』本文において涅槃に入った後に、長時の劫を経て、菩提を得ると説いているのだから、何故無余涅槃に入らない前の状態において、回心向大して増寿變易し、長時の劫を経る意味として解釈するのだろうかと問い質す。本来經文には無い「文外」の言葉(増寿變易)を加えているため、源信にとって基の説を信受することは難しいと論説される。つまり、源信は法相学派の有余

涅槃に入り、増寿變易として歷劫の時間をかけて身を留める二乗觀について否定している。

勿論、ここで、「身を留める」ものとは、不定性の二乗を指し示すことになるが、源信からすると「不定」という定義をめぐり『涅槃經』の經文からその真意を検証していくのである。この点は、次の一師(徳一)の論説を引用した議論から展開されていく。徳一は「病行品(現病品)」で説かれる須陀洹果ら二乗はみな不定であるから、決定しない存在であるために、『涅槃經』の教説では八万劫を経て、菩提を得るとされ、辟支仏の十千劫もまた然りと明かしている。この徳一の『涅槃經』解釈に対して源信は、

大經意、説<sub>三</sub>一切諸法、皆無<sub>レ</sub>定相。非<sub>レ</sub>説<sub>二</sub>定性不定性<sub>一</sub>別。<sup>(90)</sup>

といい、そもそも『涅槃經』の本意は一切の諸法には定相は無いという。換言すれば、現象世界において固定的不變的な独自の实体は無いからである。つまり源信は、そうした經文が明かす「定」の意味からして、定性・不定性とい

う固定的な差別は説かれていないと論ずるのである。その真意を明確にしていくため、さらに彼は、經典で説かれる幻師・熱炎・音響の譬喩を挙げて、小児と智人との相異から論証を試みている。三つの譬喩の内容を要約すると、次のように整理できる。

「小児」…一切凡夫声聞辟支仏<sub>二</sub>定相有りと見る

「智人」…諸仏菩薩<sub>二</sub>定相を見ない（定相無しと了る）

そして『涅槃經』本文では、それらを総括して、

善男子、亦有<sub>二</sub>定相。云何為<sub>レ</sub>定。常樂我淨。在<sub>二</sub>何処<sub>一</sub>耶。所謂涅槃<sup>(92)</sup>。

と説かれており、「定」という意味とは正しく仏の常樂我淨であり、その本質は涅槃に極まると説かれる。すなわち、これらの経文に依拠した源信は次のように論証する。

明知。此文除<sub>二</sub>大涅槃常樂我淨<sub>一</sub>、余一切法、皆悉不定。

是故此文還能成<sub>二</sub>立一切二乘、無決定性、皆成仏義<sub>一</sub>。  
不<sub>レ</sub>爾何故唯大涅槃常樂我淨、以為<sub>二</sub>定相<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>言<sub>二</sub>二乘有<sub>二</sub>定性<sub>一</sub>耶<sup>(93)</sup>。（傍線筆者）

つまり、『涅槃經』の視座に立てば、「定」とは大涅槃の常樂我淨に他ならず、それ以外の生住異滅（有為）は不定であると明かされる。そのため、経文に拠って達観すれば、一切の二乗は決定性が無いため成仏できるといのである。もし仮に、そうで無いとすれば、何故『涅槃經』本文に大涅槃の常樂我淨を「定相」と説き、二乗を「定性有り」と明かさなかつたのだろうかと源信は反問する。彼が明かそうとする「定」とは現象差別の世界の中で表現するような概念ではなく、むしろ『涅槃經』の「如来常住、無有變易」といった平等大慧の視点における定（常樂我淨・大涅槃）という概念に立ち、理解していたものと推察される。こうした経文の視点から法相学派が宣揚する「不定性」という概念を根底から否定するのである。

## 五 「増寿変易」をめぐる源信の批判点

— 弥勒菩薩造『瑜伽師地論』に対する

位置付けをめぐる —

大文第三の後半部分は問答料簡が設定される。

第二料簡者、問。無余変易、増寿変易、有<sub>二</sub>何差別<sub>一</sub>。

答。宝公云、略有<sub>二</sub>十三不同<sub>一</sub>。<sup>(94)</sup>

源信は変易身（変易生死）をめぐる無余涅槃の変易と増寿の変易にどのような相異があるのかを吟味していく。この所説は、法宝の『究竟論』巻五「増寿変易章」で説かれる「前説は増寿、後説は変易、略して十三不同有り」の文意を下敷にしている。すなわち新訳の『瑜伽論』と旧訳の經論を対応させて、語句や教説の相違を十三項目にして列挙している。「一、等」とあるので、勿論新訳の『成唯識論』や『仏地經論』といった教説も相異に含む可能性もあるが、基本的には『瑜伽論』の増寿変易に対する検討と見

て差し支えない。このいわゆる「十三不同」の所説をめぐる、慧沼の『慧日論』巻三「説教前後謬八」「増寿非了謬九」<sup>(96)</sup>では法宝の批判として広く取り扱っている。ところが法宝の増寿変易説もしくは十三不同に関する所説を、最澄は引用していない。『守護国界章』には、

増寿変易諍論章、具出<sub>三</sub>一乘變易義<sub>一</sub>。是故、此章不<sub>二</sub>具出<sub>一</sub>。<sup>(97)</sup>

とあるように増寿変易をめぐる諍論については具体的な明言を避けており、他の章にそれを譲ると断っている。とはいえ、管見の限り明確に論説された増寿変易章が見当たらない。増寿変易に関しては、最澄以降になると、たとえば三論学派の玄叡<sup>(98)</sup>（一八四〇?）、円宗<sup>(99)</sup>（一八六五?）が取り上げ、また天台学派では円珍<sup>(100)</sup>（八一四—八九二）、五大院安然<sup>(101)</sup>（八四一—?）も言及している。さらにもう一つ興味深い点が、最澄は法宝の批判者である慧沼の『慧日論』をほぼ取り上げていないのである。最澄が『慧日論』を披閲できたのかは定かではないが、法宝と慧沼の中で議論される

【図Ⅱ】 「法宝の十三不同」<sup>(10)</sup>  
 (文章上文献の列挙に前後不同有り)

|   |             |   |          |                      |
|---|-------------|---|----------|----------------------|
| ① | 『無上依経』等     | + | 『瑜伽師地論』等 | 無明住地に由るor定と願で留まる     |
| ② | 『楞伽経』       | + | 『瑜伽師地論』  | 諸根は減or留まる根力がある       |
| ③ | 『勝鬘経』無上依経』等 | + | 『瑜伽師地論』等 | 無漏業の資or定と願の有漏業の資     |
| ④ | 『法華経』等      | + | 『瑜伽師地論』等 | 他仏世界or此世界の瞻部洲        |
| ⑤ | 『涅槃経』       | + | 『瑜伽師地論』  | 八万劫過ぎて住すor留身の余の一劫    |
| ⑥ | 『勝鬘経』等      | + | 『瑜伽師地論』等 | 二乗と大力菩薩は同じ意生身or不定    |
| ⑦ | 『法華経』大智度論』等 | + | 『瑜伽師地論』等 | 三界内の因縁・業は無しor有り      |
| ⑧ | 『楞伽経』等      | + | 『瑜伽師地論』等 | 二乗自ら謂い減と為すor傍人が減と謂う  |
| ⑨ | 『瑜伽師地論』     | + | 『楞伽経』等   | 不定性のみ留身or定性に通ずる      |
| ⑩ | 『瑜伽師地論』等    | + | 『勝鬘経』等   | 留身は有学に通ずor三種は有学と言わず  |
| ⑪ | 『楞伽経』等      | + | 『瑜伽師地論』等 | 変易生の留身を知らずor増寿の留身を知る |
| ⑫ | 『無上依経』『仏性論』 | + | 『瑜伽師地論』  | 無漏業の大菩提or無漏の定と願による菩提 |
| ⑬ | 『涅槃経』       | + | 『瑜伽師地論』等 | 寂滅後の発大心or発大心後の留身     |

「増寿変易」が彼の著作の中で全く取り扱われていない。この点を考え合わせると、それらの問題を源信が意図的に取り挙げたと推測することは成り立たないだろうか。何故なら、十三不同を引用した後に、割注に「其の一〇其の七」と付して問答を設定しているが、そのうちの五つは慧沼の『慧日論』（成唯識論了義灯）に対する源信からの論難であるからである。慧沼の立場は十三不同という形式を誤謬と捉えているため、新訳『楞伽論』と大乘経論は矛盾しない十三同（会通可能）と理解している。この慧沼の論説に対して、一切皆成説（天台学派）から恐らく源信が事実上初めて本格的に批判したと言えよう。そこではまず、『究竟論』所説の十三不同について尋ねていきたい。原典は長文であるため、要約すると概ね【図Ⅱ】のように整理できる。

この中で法宝が提示する旧訳の経論は、『無上依経』『楞伽経』『勝鬘経』『法華経』『涅槃経』『大智度論』『仏性論』である。それに対して新訳『楞伽論』においては増寿として「身を留める」といった語句が頻出する。すなわち、ここで挙げられる旧訳経論は、法宝の教判論で示す後説の經典（論書）に当たるため、一乗仏性を了義とする教証と

捉えている。一方、源信はこの十三不同説を踏襲しつつも教判論の観点ではなく、むしろ増寿変易説を發揮した弥勒造『瑜伽論』の文献的性格について細かく検証していくのである。法相学派の立場とは、

法相師意云、定性二乗、不<sub>レ</sub>經<sub>二</sub>變易<sub>一</sub>。唯不定性受<sub>二</sub>變易<sub>一</sub> (四)  
易死 (二云云)。

とあるようにただ不定性の者が増寿変易の生死を受けると説かれる。結論を先取りして言えば、源信はこうした増寿変易の生死を退けて、無余涅槃の變易生死説に立っている。この点、法宝と同意であるが、ただ彼にとって一体どのような理論に基づき増寿變易説が批判されるべきだったのか。そこで問答の中味を検討していくが、彼は十三不同の所説を引用した後に次のように問答を立てている。

問。瑜伽既是慈尊所説。云何全捨<sub>二</sub>增寿變易<sub>一</sub>。答。此義難<sub>レ</sub>了、亦未<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>先哲解釈<sub>一</sub>。今試解云、心<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>一類界内回心、増寿行住、經<sub>レ</sub>劫聖者<sub>一</sub>。瑜伽且約<sub>二</sub>此<sub>一</sub>

途<sub>二</sub>耳<sub>一</sub>。理亦不<sub>レ</sub>忘<sub>レ</sub>遮<sub>二</sub>無余界回心、向大乘究竟之教<sub>一</sub> (四)。

慈尊（弥勒）造の『瑜伽論』と言われるが、どうして弥勒は増寿變易の説示を全く捨てないでいたのかと源信は問いを發する。その答えについて、この真意を了解することは困難であり、過去の仏教思想家（論争当事者）から未だ正確な答えを聞いていない。よって、自身が解釈を試みると表明していくのである。源信に拠れば一類の界内（『瑜伽論』でいう「此界の瞻部洲」）では、確かに回心の後に増寿し行住して、歴劫を経る聖者は説かれている。この点は彼も黙認するが、ただし、それは『瑜伽論』所説の一部分の教示であるため、『瑜伽師』全体の道理からして無余涅槃の回心向大を否定しているものではないと明かす。こうして見ると、源信は『瑜伽論』本文を実際に批判するというよりは、慧沼などが依拠する『瑜伽論』本文の読解に疑問を呈している。

さらに『瑜伽論』をめぐる源信の問答は続く。『瑜伽論』では阿羅漢果を得た入涅槃の回向菩提声聞が、どのようにして果報を得ることができるのかと説かれるが、その

中で声聞が得るものは、一切の發起する事業を遠離し、一切の功用を悉く止息しているため、有余涅槃に入ると明かされる。そのため回向菩提声聞は、阿耨多羅三藐三菩提に発趣することができる。こうした点を法相学派は、『成唯識論』の所説に拠って無余涅槃に入る者を定性二乗、有余涅槃に入る者を回向菩提声聞、すなわち不定性の二乗と規定する。これら『瑜伽論』の教説を踏まえた上で源信は、先ほどの『涅槃經』で明かされた無余涅槃に入った後、若千劫の時間を経て、回心向大する説は否定されるべきことなのかと問うのである。それに対して彼は、

答。如来随<sub>レ</sub>機説<sub>レ</sub>經、菩薩随<sub>レ</sub>經造<sub>レ</sub>論。慈氏菩薩、依<sub>二</sub>深密等<sub>一</sub>造<sub>二</sub>瑜伽論<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>依<sub>二</sub>法華涅槃等經<sub>一</sub>。凡説<sub>二</sub>三乘<sub>一</sub>、随<sub>レ</sub>機利<sub>レ</sub>物。則諸仏菩薩常事。一仏乗教、是即最後秘密之藏。信受難故仏説亦難。今依<sub>二</sub>法華涅槃<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>可<sub>下</sub>以<sub>二</sub>瑜伽<sub>一</sub>難<sub>上</sub>。教教意別。何得<sub>二</sub>混同<sub>一</sub>。

といい、十三不同という『法華經』と『涅槃經』の教説から反証する。ここでは仏と菩薩の分際を明確にしている。

源信の主張とは、そもそも弥勒は『解深密經』等に基づき『瑜伽論』を論じた。その弥勒は論議の菩薩であるため『法華經』『涅槃經』に依っていない。仏が三乗を説く時は機根にしたがって衆生を利益する。仏は經典を説き、菩薩は論書を説き明かす。それが諸仏・菩薩の教化事業である。しかし、『法華經』や『涅槃經』の一仏乗は最後秘密の藏(教え)であるため、仏説として信受し難い深奥な教えに他ならない。この文脈から判明するように、源信は『瑜伽論』を菩薩の三乗教と見做し、『法華經』『涅槃經』を仏の一乗教と見極めて<sub>(108)</sub>いる。そのため、この両者の性格を吟味せず、混同してはならないのである。恐らく、源信の中で『瑜伽論』とは、弥勒菩薩の講説と捉えているものと言えよう。そのため、『瑜伽論』で説かれる弥勒の本意はどこにあるのかと、源信はその本質に迫るのである。先述したように、『楞伽經』では昏酔の譬喩が説かれる。「酔い」が消えた後に覚るといふ有名な説である。二乗が三昧樂に沈み無相の酒に酔って、一切事業が全て止息すると喩えている。まるでそれは意識が無い木のようなものと言われる。とはいえ、酔いから覚めるように二乗もまた宿



因を開発し、発心修行すれば、遂に仏果を得ることができ  
る。以上、このような意味で源信は『楞伽經』の取意を見  
通して理解しているが、その中で『楞伽論』の所説を次の  
ように捉えている。

瑜伽論意、且齊昏醉。楞伽經説、遂顯究竟。……

(中略)……況復大論九十三云、阿羅漢成仏、非論  
議者知。唯仏能了(云云)。慈氏造論、応為論者、  
且作是説、非必自意。<sup>(10)</sup>

『楞伽經』の教説と『楞伽論』を会通する議論であるが、  
要するに『楞伽論』で示す有余涅槃の回向菩提声聞、つま  
りは増寿變易説は、源信からすれば酒に酔った昏睡状態の  
次元であると明かされる。『楞伽經』においてはその先で  
ある酔いから覚める状態、すなわち無余涅槃から仏果へ至  
ることを説いているが、『楞伽論』ではそこまで踏み込ん  
で説かれていない前説であると源信は理解している。さら  
に彼は、二乗をめぐる問題として龍樹と弥勒といった両菩  
薩を取り挙げて自説を述べる。つまり、龍樹の『大智度

論』は論議者が知るものではなく、ただ仏のみ能く了知す  
る論書とされる。ところが、『楞伽論』は論議者を対象に  
した論書であるため、必ずしも弥勒菩薩の本意が全て説か  
れていないと言うのである。源信は無情有情を考察する箇  
所でも『楞伽論』について「帶權(權教を帯びた)の大乗  
の義」と判定している<sup>(11)</sup>。源信のこのような解釈は極めて大  
胆である。恐らく彼の中では『法華經』に依拠した『大智  
度論』(一乗教)と、『解深密經』に依拠した『楞伽論』(三  
乗教)と峻別していると思われる。この点から推察しても、  
源信において龍樹と弥勒の菩薩觀に差があると言えるだろ  
う。ちなみに[図I]十五文の⑭『菩提心論』の教証では、

有定性者、難可發生、要待劫限等滿。方乃發生。  
若不定性者、無論劫限。遇緣即便回心向大(有云、  
此論龍樹造、不空訳)。此論文入無余涅槃、後回心顯然。<sup>(12)</sup>

とあるように、源信は割注に龍樹造・不空訳出と記載した  
上で、本書もまた有定性と不定性とはいえ、二乗は無余涅  
槃に入った後に必ず回心向大するものと力説している。

そして、大文第三最後を締め括る所で源信は、無余涅槃の「無」について問いを立て、その原意に迫る。

答。凡無之言、有レ分有レ全、如三無上尊、是全分無。

天上天下無レ如レ仏故。如二無心定、是一分無。第七第八不三全滅二故。今無余者、亦是少分。無二分段余、故名三無余。楞伽云、不レ度二變易、度二分段故、云三「我生已尽、乃至不受後有。」(云云)。即其意也。或約二小乘一、名為三無余。回心已後、大乘撰。故試作三二解。見者取捨。<sup>(14)</sup>

(括弧筆者)

源信の論説を要約すれば次の通りである。そもそも「無」には一分と全分が有る。「全分の無」とは天上天下の無であるため、無上尊とされる。要するに煩惱の迷いから完全に解放された覚者の大般涅槃であるから、「全分の無」と言えよう。それに対して「一分の無」とは、無心の定(滅定)であるため、行者が煩惱を完全に淘汰していない状態の無であるから、「少分の無」と言える。よって行者(二乗)においては第七末那識、第八阿頼耶識が完全に滅した

はいえない。<sup>(14)</sup> 今、ここで主題となる「無余」(余りが無い)とは、全分ではなく少分の無余を指し示している。その二乗は分段生死が無くなっているから、その状態を無余涅槃と言っているに過ぎない。『楞伽經』で説くように、二乗の変易生死は解脱できないが、分段生死は解脱できているのと同様とされる。そのことを阿含の涅槃が表しているに過ぎない。つまり源信に拠れば、無余の「無」とは本来はそのような意味という。小乗で無余涅槃と説かれるが、しかし回心した後には、必ず大乘に摂入される。このように「無」について一分(少分)と全分の二つの解釈を試みた源信は、これらの解釈は各人の上で取捨すればよいとまで言い切っている。ここに源信の強い確信を感じ取ることができよう。つまり、分段身(有余涅槃)が増寿した状態を変易生死と言うのではなく、また身智が完全に滅尽した状態を無余涅槃という意味でもない。あくまで無余とは分段身を捨てた状態に過ぎず、無余涅槃(少分〓無心定)に入っても変易身は残存する。そのため歴劫の修行を経た後に、回心向大できると源信はそう了解したのである。こうした「無余」の本質に迫ることによって彼は、増寿変易説を否

定し、無余変易説に依拠できたのである。

おわりに

以上『一乗要決』大文第三「無余界の回心を弁す」における二種生死について究明してきたのであるが、要約すると 図Ⅲ のように整理できよう。

図Ⅲ

|     | 法相学派                       | 源信 (天台学派)                      |
|-----|----------------------------|--------------------------------|
| (a) | 不定性における二乗                  | 不定性・定性の二乗を問わない                 |
| (b) | 分段身のまま変易身に成る               | 分段身を捨てて変易身に成る                  |
| (c) | 増寿変易する                     | 増寿変易しない                        |
| (d) | 無余涅槃に入る (不成仏)<br>   (二乗実滅) | 無余涅槃に入る (歴劫を経て成仏)<br>   (二乗無滅) |
| (e) | 三界内の回心                     | 三界内外の回心                        |

まず大乘經典から二種生死の淵源とそこに説かれる思想的背景について検証した。この基礎作業によって中期大乘經典から二種死という概念が成立し、衆生の起煩惱、四住地煩惱、無明住地といった生死の根源的課題が表出された。この点を『勝鬘經』において、凡夫(虚偽の衆生)は

分段死、聖者は変易死と分類され、煩惱を対治する縁・因・果報が説かれている。特に經典では後者である聖者を対象に、二乗(三乗)が指標とする涅槃と、仏の涅槃とは異質であることが広説されていく。

こうした聖者、特に二乗の面に重点を置く問題が取り沙汰されていくが、その転機が新訳経論の成立であったと言えよう。正しくそれとは『成唯識論』や『瑜伽論』によって宣説される(a)「不定性」という概念規定に他ならない。言うまでも無く、既に『四卷楞伽經』(『十卷楞伽經』)にも五種性の淵源があるため、不定という語句は説かれていたが、しかしそれが新訳以降の法相学派に至ると「不定性の二乗」として括られて五性各別説を生み出す。つまり、この不定性という限定した枠組みにおいて二乗の成仏が確定されていくのである。

「不定性の二乗」の特質とは一体何かという点が、以下(b)(c)といった概念として法相学派の中で定義されるようになる。この点も『成唯識論』の所説から展開されているが、現身の因を延ばす身が、そのまま変易身と成り、その中味は増寿変易ということになる。この点、法相学派

は「分段身⇨変易身」と捉えているため、不定性の二乗は有根身<sup>(15)</sup>として分段身のまま寿を留めるから、(e)のよう  
に此の界の瞻部洲(三界)で回心向大することが可能である  
という。ところが、反対に定性二乗は増寿変易できず、  
身体(身)と菩提を志す智慧(智)が俱に亡くなるため灰  
身滅智となり、(d)二乗実滅となってしまう。

こうした(a)⇨(e)といった五つの要素を一切皆成  
説の論者は全て否定していくのであるが、『一乗要決』も  
またその一翼を担った。(a)の不定性という概念をめぐ  
り源信は、『涅槃經』の經文から検証し、そもそも我々衆  
生の視点から「定」「不定」と判定することが誤謬であり、  
定相から離れた仏のみが「定」と説くことができる<sup>(16)</sup>と明か  
している。その内実を常樂我淨、涅槃と源信は論証した。  
また(d)の点は、これもまた『涅槃經』の中で須陀洹が  
涅槃に入った後、八万等の劫を経た後に阿耨菩提を得ると  
説いているのであり、その涅槃とは無余涅槃のことに違  
ないと解釈される。そのため、(d)のように無余涅槃に入  
り、歴劫の修行を経たとしても未来に菩提を得ることがで  
きるから、その聖者は二乗無滅に違いないと源信は主張する

のである。無論、この『涅槃經』の經文解釈は、図Iの  
引用形態から分かるように、先人の一切皆成説論者が取り  
扱ってきた議論ではあるが、ただ源信の中で(e)回心向  
大してから、(c)増寿変易するという論理(前後関係)を  
厳密に精査し、自らの上において否定する意図があつたと  
推察される。故に、彼は經文の「文外」から詞を加えるこ  
とは、信受し難いと断じたのである。

そこで源信が法宝の『究竟論』に注目し、図IIで示し  
たように「十三不同」の観点から『瑜伽論』の増寿變易説  
を批判していく。その中で特に重要な位置を占める問題で  
あつたとされるのが、源信における『瑜伽論』の位置付け  
であつたと言えよう。決して弥勒菩薩が講説した『瑜伽  
論』そのものを完全に否定しているのではないが、しかし  
源信にとつてこの仏典は三乗菩薩を対象にした論議の書と  
して捉えていた面が強かつた。たとえば法宝は、二乗回心  
説を論ずる際に、『瑜伽論』を五時教判論の第三時前教の  
低位として判定し、第五後教の『涅槃經』こそ最高の教え  
と位置付けていくが、源信に至っては教判論の側面を表に  
出さず、むしろ『瑜伽論』は『解深密經』によつていた

め、菩薩の論書を中心とした三乗教であり、『法華経』『涅槃経』のような仏如来の最後秘密とした一仏乗教に依っていないことを強調している。この点だけ見てみると、法宝の後教と何ら変わらないように見えてしまうが、源信の場合、同じ菩薩であっても龍樹菩薩が仏の真意になつていくものと捉えている。何故なら『法華経』の一仏乗の真意を受けた『大智度論』が、仏の了知を最も鮮明にしたとされるからである。『瑜伽論』と『大智度論』に優劣があるとは思えないが、源信からすると『瑜伽論』の文献的性格とは(a)不定性二乗(回向菩提声聞)の回心向大や(c)増寿変易の記述が潤色され、論議者をターゲットとした権教に見えてしまうため、正確には全てが弥勒菩薩の本意ではない所説と了解する。

以上、『二乗要決』の二種生死説をめぐり検討を重ねてきた。二乗の回心を明らかにするため、迷いの面である二種生死に注目したが、様々な要素が絡み合う問題であったと判明する。これらの大半は玄奘将来の新訳文献で説かれる文脈の会通から起因するものであった。そのため、二種生死をめぐる源信の所論を注意深く考察していくと、その

ほとんどが法相学派の語句や概念の検証であったと言える。この点はただ自説(天台教義)を述べるのではなく、前年に『大乘対俱舍抄』を書き上げた背景を考え合わせると、対論者の概念や思考を吸収し、その土俵に立った上で源信の二種生死説が展開されていくように見える。そしてその試みは、論書中心の概念規定に終始するのではなく、常に『法華経』や『涅槃経』といった仏の了知に根拠を求めていくような源信の姿勢があり、そこにこそ彼の二種生死説が発揮されたと言えるのではないだろうか。

#### 【追記】

本稿が私が担当する「源信『二乗要決』研究会」の研究報告も兼ねて公開することを目的とする。

#### 【凡例】

- 一、本文は原則として常用漢字を使用し、引用された漢文資料については原則として返り点のみ記した。
- 一、本文中の文字圏や括弧、傍線等の表記は、筆者による補足である。
- 一、本文中の敬称は省略した。
- 一、出典は次のように略記した。

恵心僧都全集↓恵全

大日本仏教全書（鈴木學術財団編）↓仏全

大正新脩大藏經↓大正

伝教大師全集↓伝全

新纂大日本統藏經↓巳新纂

淺田正博「新出資料・石山寺所藏『二乗仏性究竟論』卷

第一・卷第二の検出について」↓龍集

淺田正博「新資料・法寶撰『二乗仏性究竟論』巻第四・  
巻第五の両巻について」↓龍仏

## 【注】

(1) 東アジア仏性論争全体では寺井良宣「一九八九」、同上  
「一九九二」を参照。近年の最澄研究の観点では武本宋一  
郎「二〇二一」を参照。

(2) 近年、龍谷大学の研究班が、貞慶の師に当たる平安後期  
に活躍した法相学派の菩提院藏俊（二一〇四―一一八〇）  
が撰述したとされる『仏性論文集（仮）』の写本を発見し、  
原典が翻刻された。詳しくは楠淳澄・船田淳一「二〇一  
九」を参照。また、貞慶を兄弟子とする後学の良算（？一  
二一七）が著した『成唯識論同学鈔』における仏性論争の  
研究成果としては、楠淳澄「二〇二〇」一四―三三頁を参  
照。

(3) 寺井良宣「一九八九」参照。

(4) 『二乗要決』巻上（恵全二・一頁）。

(5) 『二乗要決』そのものを取り上げた研究として、古くは  
八木吳恵「一九六二」の研究成果が挙げられる。また大久  
保良順「一九九〇」も挙げられるが、大文第三の本文に関  
しての検討は極めて簡略な概要に止まっている。

(6) 『出三藏記集』巻二「勝鬘經一巻（丹陽郡訳出）……  
（中略）……右十三部、凡七十三卷。宋文帝時、天竺摩訶  
乘法師求那跋陀羅。以元嘉中及孝武時、宣出諸經。」（大正  
五五・一二c―一二a）と明記され、『開元釈教録』巻五に  
は「第二出與宝積勝鬘夫人会等同本元嘉十三年（四三六）  
八月十四日於丹陽郡、出宝雲伝語、慧観筆受。見道慧僧祐  
李廓等録。」（大正五五・五二八a）と正確に年次が記され  
ている。

(7) 『勝鬘經』巻一「第五・一乗章」（大正二二・二一九c）。

(8) 『雜阿含經』巻一（大正二一・一a）。

(9) 『勝鬘經』巻一「第五・一乗章」（大正二二・二二〇a）。

(10) たとえば唐の栖霞（生没年未詳）の『法華經玄贊要集』  
巻二九では「四住地者、一見住地、即三界分別煩惱。第二  
欲一切住地、即欲界俱生煩惱也。第三色一切住地、色界俱  
生。第四有一切住地、無色界俱生。然此初四住地、能發諸  
業、於中見一切処正發、余三助發。」（巳新纂三四・八一六  
c）と端的に注釈される。

(11) 『勝鬘經』巻一「第五・一乗章」（大正二二・二二〇a）。

- (12) 『勝鬘經』卷二「第五・一乘章」(大正二・二九c)。
- (13) 『勝鬘經』卷一「第一三・自性清淨章」(大正二・二二二b)。
- (14) 『出三藏記集』卷二では「楞伽阿跋多羅寶經」(『四卷楞伽經』)について「楞伽阿跋多羅寶經四卷(道場寺訳出)……(中略)……右十三部、凡七十三卷。宋文帝時、天竺摩訶乘法師求那跋陀羅。以元嘉中及孝武時、宣出諸經。」(大正五五・一二c—一三a)と明記され、隋の『歷代三寶紀』卷十に至ると「楞伽阿跋多羅寶經四卷(元嘉二十年(四四三)、於道場寺訳、慧觀筆受。見道慧僧祐法上等於」(大正四九・九一a)と正確に年次が記されている。
- (15) 『四卷楞伽經』卷一「一切仏語小品」(大正一六・四八七a)。
- (16) 『四卷楞伽經』卷二「一切仏語小品」(大正一六・四九七b)。
- (17) 梵本の原典であると「不思議變易死を得ないから」という。『四卷楞伽經』本文では、不思議變易死は「菩薩」のみを指し示す意味として説かれるものかどうか判断としない。また『勝鬘經』所説の三種の意生身から説き示される不思議變易死とは説示内容からして異なるものと見做される。詳しくは高崎直道・堀内俊郎「二〇一五」三六二頁を参照。
- (18) 『四卷楞伽經』卷二「一切仏語小品」(大正一六・四九七b)。
- (19) 『維摩經』卷中「入不二法門品」(大正一四・五五一a)。
- (20) 従来、大乘經典が三期に分類されるが、管見の限りその初出は見出せない。たとえば今日知り得る通説的な三期の説明では、古くは山口益・横超慧日・安藤俊雄・舟橋一哉「一九六一」が挙げられる。そして今回問題の中心となる中期大乘經典の思想的特色を網羅している先駆的な研究成果としては高崎直道「一九七四」の大著が挙げられる。近年、大乘經典の成立史的背景としては下田正弘「二〇一三」三一〇頁が提出され、大藏經の歴史からは宮崎展昌「二〇一九」三七—七三頁が重要な研究成果の動向であろう。いずれにせよ、近代仏教學の成立以降で歴史的な見地のみならず、思想的な観点でどのように大乘經典を初期・中期・後期に整理分類できるものかといった纏まった研究成果が見られない。ただし、漢訳に流伝された初期大乘經典と中期大乘經典の語句や概念の成立・展開を追い、經典本文から丁寧にその思想的検証を跡付けている研究成果としては、織田顕祐「二〇一二」六三—八八頁、同上「二〇一六」二九—三一〇頁が重要な示唆を与えている。また「生死即涅槃」とは本来經典には無い用語であるが、その原意と成語化されていく背景を究明した研究成果としては高崎直道「二〇〇九」が挙げられる。詳しくは五三一—五四九頁を参照されたい。
- (21) 『一乘仏性究竟論』本文の原典頁数は、龍谷大学で翻刻



された浅田正博「一九八六a」、同上「一九八六b」に拠る。また『一乗仏性究竟論』の成立背景に関しては根無一力「一九八六」、村上明也「二〇一六」を参照されたい。

(22) 『一乗仏性究竟論』巻五(龍仏・一三二頁、三行―一三三頁、五行)。

(23) 新訳仏典に先行し、旧訳である『宝性論』と『仏性論』といった如来蔵思想の論書(優婆提舍)が中国仏教に広く浸透していた点に関して、藤村潔「二〇一七」、同上「二〇一八b」、同上「二〇二〇」の中で既に論述したので、詳しくは参照されたい。

(24) 南北朝時代の東アジア仏教思想家の中で最も先駆者が浄影寺慧遠(五二九―五九二)であり、二種死(二種生死)をめぐる『勝鬘經』研究が盛んであったとされる。この点の概説は岡本一平「二〇一四」(八一―〇頁)が詳しいので参照されたい。また南北朝時代から隋唐代の煩惱論や階位論、三界論、仏土論の思想的展開を見据えた研究成果としては、工藤量導「二〇一〇」二八―四四頁を参照されたい。ちなみに『一乗要決』の二種生死説では階位論と仏土論に関してほぼ取り扱っていないように見える。

(25) 仏性論争における玄奘の訳出文献の年次、また旧訳・新訳の思想的背景とその差異については、藤村潔「二〇一八a」、同上「二〇一八b」、同上「二〇二〇a」の中で論じたので参照されたい。

(26) 『成唯識論』の訳出年次とその背景については、藤村潔「二〇一八a」、同上「二〇一八b」の中で詳しく検証したので参照されたい。

(27) ちなみに『成唯識論』の原文について源信は『大乘対俱舍抄』巻一四(恵全四・八四八―八五〇頁)の中で分析しているため、本稿も便宜上その文節に沿って①②③に区分し提示した。

(28) 『成唯識論』巻八(大正三一・四五a)。

(29) 『成唯識論』巻八(大正三一・四五b)。

(30) 「已得自在菩薩」について『成唯識論述記』巻八末では「旧云大力菩薩。今言已得自在菩薩、是第八地。」(大正四三・五三六b)と示されている。

(31) 『勝鬘經』と『成唯識論』の二種死(二種生死)をめぐる原典の直訳では兵藤一夫「一九九三」が極めて有益であった。詳しくは九〇―一〇六頁を参照。

(32) 『成唯識論』巻八(大正三一・四五b)。

(33) 無論、この場合の主語は「不定性」の三種であるため、それに相当しない声聞(定性)はどういうものかと問題視される。このことを『成唯識論』巻八では「若所知障助無漏業能感生死、二乗定性心不永入無余涅槃。如諸異生拘煩惱故。」(大正三一・四五a b)と問答が紹介されている。ここの文意は難解であるが、注意すべきは、もし所知障が無漏の業を助けて生死を感ずることができるならば、二乗

定性（定性二乗）は永久に無余涅槃に入らなくなるという文脈である。ここでは「もしくならば、……そうなつてしまふ」という意味での問いなのである。とすれば、『成唯識論』の立場では「定性二乗は無余涅槃に入る」という前提に立って説かれているものと捉えることができよう。

- (34) 『瑜伽師地論』の訳出年次に関しては先行研究を踏まえつつ、藤村潔「二〇二〇a」の中で検証したので参照されたい。

- (35) 『瑜伽師地論』巻八〇「撰決摂分中有余依及無余依二地」(大正三〇・七四七c)。

- (36) 『一乗要決』巻中に引用される徳一の逸文資料『義鏡要略』の中には『瑜伽論』当該の本文に関して「不定性得変易身、定性不得。又利根解説捨寿増寿。余三不能。」(恵全二・一〇五頁)と割注を設けて解釈している。

- (37) 『四巻楞伽經』巻一「一切仏語心品」には不定種性に就いて「不定種性者、謂説彼三種時、随説而入、随彼而成。」(大正一六・四八七b)と解釈されているが、延寿の法とまでは説いていない。

- (38) 『一乗要決』巻上(恵全二・四四頁)。

- (39) 『大乘対俱舍抄』に関しては若干の考察をしたので、詳しくは藤村潔「二〇二〇c」一六一―二二頁を参照。

- (40) 『大乘対俱舍抄』巻二三(恵全四・七四一頁)。

- (41) 『大乘対俱舍抄』巻一四(恵全四・八四八頁)。

- (42) 『大乘対俱舍抄』巻一四(恵全四・八五〇頁)。

- (43) 『一乗要決』巻上(恵全二・四四頁)。

- (44) 寺井良宣「一九八九」六二―七五頁参照。

- (45) 『法華玄贊』巻一本(大正三四・六五六c)。

- (46) 寺井良宣「一九九〇」二一―六頁を参照。

- (47) 『一乗仏性究竟論』巻一(龍集・九一頁、三五八―九行)。

- (48) 『一乗仏性究竟論』巻二(龍集・九四頁、一〇五一―八行)。

- (49) 法宝の五時教判論に関しては、寺井良宣「一九八九」二七―三七頁、また藤村潔「二〇一六」を参照。

- (50) 『守護国界章』巻下之上(伝全二・五四〇頁)。

- (51) 『守護国界章』巻下之上(伝全二・五三七頁)。

- (52) この「賓法」や「賓座主」が誰を示すのかについては、師茂樹「二〇一五」が「定賓」と推定している。詳しくは四〇四―八頁参照。また師氏は「最澄などは定賓を法宝の後継者と見ている」(三九七頁)と論じている。

- (53) 『守護国界章』巻下之上(伝全二・五三七頁)。

- (54) 『楞伽經』と『大乘密嚴經』偈文の両者が会通できるといふ論点は、『守護国界章』全体を概観しても、未だ判然としない。推測の域を出ないが、本文中には『楞伽經』の酒消の義(昏酔の譬喩)と『大乘密嚴經』の「意生の身は所依を転ず」(伝全二・五六〇頁)といった文意を重ね合わせて議論しているため、その所説に該当するものだろうか。

- (55) 『撰大乘論』の不定性と『法華経』「化城喩品」の会通す

る確固たる論説は、『守護国界章』本文からは見受けられない。ただし仏性論争の中において『撰大乘論』の「不定」と示した場合、『撰大乘論釈』巻十に説かれる「一乗十義」の文脈を指し示すことではば間違いない。徳一の立場からすれば、玄奘訳『撰大乘論釈』巻十の一乗十義説(大正三一・三七七c—三七八a)と、『法華経』「化城喻品」所説の会通を図ったものと推察される。

(56) 『守護国界章』卷下之上(伝全一・五四一頁)。

(57) 「大唐仏授記寺沙門法宝造<sub>二</sub>六卷章、名<sub>三</sub>一乗仏性究竟論<sub>一</sub>」破<sub>三</sub>三乗五性義<sub>二</sub>立<sub>三</sub>一乗仏性義<sub>一</sub>。『一乗要決』卷上(恵全二・八頁)と記されている。

(58) 「大唐淄洲大雲寺沙門慧沼造<sub>二</sub>四卷章、名<sub>三</sub>能顕中辺慧日論<sub>一</sub>。破<sub>三</sub>宝公一乗仏性立<sub>三</sub>三乗五性<sub>一</sub>。』『一乗要決』卷上(恵全二・一〇頁)と記されている。

(59) 「叡山伝教大師製<sub>三</sub>三卷章、名<sub>三</sub>守護国界章<sub>一</sub>。其中広破<sub>三</sub>一師三乗五性義<sub>一</sub>。助<sub>三</sub>成宝公一乗仏性義<sub>一</sub>。』『一乗要決』卷上(恵全二・一〇頁)と記されている。

(60) 「当朝奥州沙門徳溢造<sub>三</sub>三卷章、名<sub>三</sub>慧日羽足<sub>一</sub>。破<sub>三</sub>宝義助沼義<sub>一</sub>。』『一乗要決』卷上(恵全二・一〇頁)と記されている。

(61) 仏性論争の思想史的背景であるが、そもそも基以前に二乗回心や二種生死に対する議論は全く無かったのだろうか。というのも、基の著作の大半は概念の定義から捉えて、『成

唯識論』成立以後のものとして推定されるからである。その点に注意すると、『成唯識論』翻訳以前に、二乗回心や二種生死をめぐる論争の火種はあったのだろうかや疑問が出てくる。仏性論争の当事者を歴史的に見極めることは困難であるが、ただ初期の翻訳事業に参画していた靈潤の逸文には基以前の論争史の痕跡が少なからず確認できる。言うまでも無く、靈潤の文献は今日全く現存しない。ところが最澄の『法華秀句』巻中本(伝全三・一五四頁)の中に僅かではあるが、彼の逸文資料とされる「十四門義」が部分的に遺されている。この中で特に第二と第三の表題に注意したい。

「二乗之人入<sub>三</sub>無余涅槃<sub>一</sub>永不入<sub>三</sub>大<sub>一</sub>」

「不定性声聞向<sub>三</sub>大乘<sub>一</sub>者延<sub>三</sub>分段生<sub>一</sub>行<sub>三</sub>菩薩道<sub>一</sub>」

十四門義とは新訳仏典の翻訳以降、靈潤が早い段階で新旧の相違を指摘したものである。注意すべき主題は、二乗の者が無余涅槃に入ったら大乘に志向できない点、不定性の声聞が大乘へ志向する時に分段の生を延ばして菩薩道を行ずるといった点である。特に後者は後の「増寿変易」の概念に通ずるものである。靈潤は歴史的に見ても『成唯識論』を披閲することができなかったため、この二つの主題は恐らく『瑜伽論』か『仏地経論』の本文を読んだ後に抱いた疑義と予想される。この仮説がもし妥当であるならば、『一乗要決』大文第三の中で靈潤の名称・逸文が示される

のも、論争当事者として思想的な意味を持つものと言え  
る。いずれにせよ、無余界の回心をめぐる論点に関して基  
以前に遡る論争当事者の記述はほぼ見出すことができず、  
現時点では靈潤の二乗回心をめぐる逸文のみ確認できるの  
である。そして源信に至っては、こうした靈潤の思想から  
強い影響を受けた人物である法宝の教説を直接的に引用す  
る。この点を重ね合わせると一切皆成説の涅槃学の学系とし  
て「靈潤↓法宝」と継承されるものと言えよう。ちなみに  
二乗回心に関する靈潤の逸文(取意文)は僅かであるが、  
『一乗要決』巻上(恵全二・五六頁)の中で触れている。  
靈潤の生没年は池田将則「二〇一二」を参照されたい。ま  
た靈潤の人物像や思想背景については、過去に論述したの  
で、詳しくは藤村潔「二〇一七」、同上「二〇一八a」、同  
上「二〇二〇b」を参照。

- (62) 恐らく義寂の『大乘法苑義林広章(?)』の逸文と想像さ  
れる。『一乗要決』巻上(恵全一・五三―四頁)に該当する。  
(63) 法宝の著作で『一乗仏性権実論』三巻の存在があると言  
える。『一乗要決』の中で直接引用されているのかは判然と  
しない。今日の通説に拠れば『一乗仏性権実論』は『一乗  
仏性究竟論』の草稿本と推定される。詳細は浅田正博・吉  
田建一・寺井良宣・間中潤「一九八七」を参照されたい。  
そのため、本研究では『一乗仏性権実論』と『一乗要決』  
の思想的関連性は検討せず割愛した。今後の課題とした

い。ちなみに『一乗仏性権実論』上中巻(二巻)の翻刻資  
料については、久下陸「一九八五」を参照。また近年、『一  
乗仏性権実論』と『一乗仏性究竟論』の成立年次に関する  
前後関係を論証した成果としては、村上明也「二〇一六」  
を参照されたい。

- (64) 『四卷楞伽經』巻二「一切仏語心品」(大正一六・四九七  
b c)。「一乗要決」巻上(恵全二・四四―六頁)。  
(65) 『十卷楞伽經』巻二「集一切仏法品」(大正一六・五二六  
b)。「一乗要決」巻上(恵全二・四八頁)。  
(66) 『十卷楞伽經』巻二「集一切仏法品」(大正一六・五二六  
c)。「一乗要決」巻上(恵全二・四八―九頁)。  
(67) 『十卷楞伽經』巻七「入道品」(大正一六・五五五a)。  
『一乗要決』巻上(恵全二・四九頁)。  
(68) 『北本涅槃經』巻一「現病品」(大正二二・四三―c  
四三―a)。「一乗要決」巻上(恵全二・四九―五〇頁)。  
(69) 『北本涅槃經』巻二三「高貴徳王菩薩品」(大正二二・五  
〇―二b)。「一乗要決」巻上(恵全二・五一―二頁)。  
(70) 『中陰經』巻上「妙覺如来入中陰分身品」(大正二二・一  
〇六―三a)。「一乗要決」巻上(恵全二・五六頁)。  
(71) 『大乘密嚴經』巻下「阿頼耶微密品」(大正一六・七四二  
a)・巻上「妙身生品」(大正一六・七二七c)。「一乗要  
決」巻上(恵全二・五六頁)。  
(72) 『不増不減經』巻一(大正一六・四六六a b)の取意。

『一乘要決』卷上(惠全二・五六頁)。

(73) 『無上依經』卷上「菩提品」(大正一六・四七二a b)。

『一乘要決』卷上(惠全二・五六―八頁)。

(74) 『勝鬘經』卷一「第五・一乘章」(大正二二・二九c―

二二〇a)。

(75) 『法華經』卷三「化城喻品」(大正九・二五c)。

『一乘要決』卷上(惠全二・六〇頁)。

(76) 『正法華經』卷四「往昔品」(大正九・九二b)。

『一乘要決』卷上(惠全二・六〇頁)。

(77) 『金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論』卷一(大正

三二・五七三a)。

(78) 『究竟一乘宝性論』卷四「無量煩惱所纏品」(大正三一・

八三七c)。

(79) 四師(徳一を含めれば五師)の文献に見られる引用・取

意の典拠と頁数を管見の限り示したい。なお、同じ文献に

何度も取意として挙げられる短文は除外した。

・「基」：⑤ 『法華玄贊』卷七末(大正三四・七九八b)。

⑥ 『法華玄贊』卷七末(大正三四・七九八a)。

⑩ 『成唯識論掌中樞要』卷下末(大正四三・六

五二b)。

〃 『大乘法苑義林章』卷六(大正四五・三四九

b)。

⑪ 『法華玄贊』卷八本(大正三四・八〇〇a

b)。

〃 『成唯識論述記』卷九末(大正四三・五六二

a b)。

⑫ 『法華玄贊』卷七末(大正三四・七九七c)。

・「法宝」

② 『一乘仏性究竟論』卷五「増寿変易章」(龍

仏・一三五頁、一一〇―二行)。

⑤ 『一乘仏性究竟論』卷二「列経通義章」(龍

集・九七頁、二五〇―三行)。

⑥ 『一乘仏性究竟論』卷二「列経通義章」(龍

集・九七頁、二四七―九行)。

⑧ 『一乘仏性究竟論』卷二「列経通義章」(龍

集・九八頁、二八六―二九一行)。

⑩ 『一乘仏性究竟論』卷五「増寿変易章」(龍

仏・一三五頁、一〇九―一一六行)。

⑪ 『一乘仏性究竟論』卷五「増寿変易章」(龍

仏・一三五頁、一一七―一八行)。

⑫ 『一乘仏性究竟論』卷五「増寿変易章」(龍

仏・一三六頁、一二四―一六行)。

⑬ 『一乘仏性究竟論』卷五「増寿変易章」(龍

仏・一三六頁、一二八―一九行)。

・「慧沼」

② 『能顯中辺慧日論』卷三「説教前後謬」(大

正四五・四三二b c)。

⑤ 『能顯中辺慧日論』卷一「破行性遍」(大正

四五・四一七c)。

⑥ 『能顕中辺慧日論』 卷一 「破行性遍」 (大正四五・四一七c)。

四五・四一七c)。

⑧ 『能顕中辺慧日論』 卷一 「破行性遍」 (大正四五・四一八a b)。

⑩ 『能顕中辺慧日論』 卷四 「二死不等」 (大正四五・四四四b)。

四五・四四四b)。

♪ 『成唯識論了義灯』 卷六末 (大正四三・七八五a)

⑪ 『能顕中辺慧日論』 卷四 「声聞有殊」 (大正四五・四四三b)。

四五・四四三b)。

・「最澄」(「徳一」も含む)

∴ ① 『守護国界章』 卷下之上 (伝全二・五五七、五五九―五六一頁)。

③ 『法華秀句』 卷上末 (伝全三・九四頁)。

⑤ 『守護国界章』 卷下之上 (伝全二・五四八、五五〇―一頁)。

♪ 『通六九証破比量文』 卷一 (伝全二・七二四頁)。

♪ 『法華秀句』 卷上末 (伝全三・七一頁)。

⑥ 『守護国界章』 卷下之上 (伝全二・五三八頁)。

⑦ 『守護国界章』 卷下之上 (伝全二・五五四、

五六四頁)。

⑨ 『守護国界章』 卷下之上 (伝全二・五四一頁)。

頁)。

⑫ 『守護国界章』 卷下之上 (伝全二・五四五頁)。

♪ 『決権実論』 卷一 (伝全二・六九五頁)。

⑬ 『守護国界章』 卷下之上 (伝全二・五四四―

五頁)。

⑭ 『法華秀句』 卷上末 (伝全三・七九頁)。

(80) 『大乘密厳経』の訳出を推定することは困難であるが、

地婆訶羅が活動した時期については、藤村潔「二〇一六」

(一二五頁)の中で触れたので参照されたい。

(81) 『金剛頂瑜伽中発阿耨多羅三藐三菩提心論』の訳出は不

詳であるが、『貞元新定釈教目錄』卷一六の中に「凡得梵本

瑜伽真言経論五百余部。奉為国家詳訳聖言広崇福祐、天竺

五載却至上都。奉玄宗皇帝恩命於内建立道場。所齋梵経尽

許翻訳。」(大正五五・八八八a)という記述があるため、

これに拠ると天宝五年(七四六)の玄宗時分に不空が真

言経論を翻訳したと伝えている。

(82) 『一乗要決』 卷上 (恵全二・四四頁)。

(83) 『一乗要決』 卷上 (恵全二・二九頁)。

(84) 『一乗要決』 卷上 (恵全二・四九―五〇頁)。

(85) 元々は基『法華玄賛』卷七末 (大正三四・七九八a b)

の教説から起因する論点であり、それを徳一との議論（逸文）を交わす中で最澄が引用して、『北本涅槃經』の有病行処をめぐる反証を加えている。詳細は『守護国界章』巻下之上（伝全二・五四七―五五六頁）を参照。

(86) 『北本涅槃經』の取意文として判注に記されている。「一乗要決」巻上（恵全二・五〇頁）参照。

(87) 『法華玄贊』巻八本（大正三四・七九八b）。

(88) 源信が基の取意文を紹介する時に、『北本涅槃經』「現病品」で説かれる「涅槃に入るとは……」の意味とは「彼果の常の所有の事を説けり」（恵全二・五一頁）と解説する。ここで基が主張したとされる「彼果の常の所有の事」とは、『法華玄贊』の原典に遡及しても、一体どのような概念を示すものか判然としない。ただし、『法華玄贊』巻二末の中で「彼果」について「彼果者、乃是過去無量生因之果。」（大正三四・六八八b）と説かれているため、やはり三界内に束縛を受けていることと指し示すものだろうか。ちなみに、寺井良宣「一九八九」は、「常の所有の事」について「三界に身を留めたまま有余涅槃から回心するとの意味なのであろうか」（六七七頁）と推測している。

(89) 『一乗要決』巻上（恵全二・五一頁）。

(90) 『一乗要決』巻上（恵全二・五五頁）。

(91) 『一乗要決』巻上（恵全二・五五頁）。

(92) 『一乗要決』巻上（恵全二・五五頁）。

(93) 『一乗要決』巻上（恵全二・五五頁）。

(94) 『一乗要決』巻上（恵全二・六二頁）。

(95) 『一乗仏性究竟論』巻五（龍仏・一三七頁、一九二―三行）。

(96) 『能顕中辺慧日論』巻三（大正四五・四三二c―四三二c）。

(97) 『守護国界章』巻中之下（伝全二・四九六頁）。

(98) 玄叡の『大乘三論大義鈔』巻四「變易生死諍論」（仏全三二・二五〇b―二五二c）という一節を設けて、増寿變易をめぐる議論され、法宝の十三不同について部分的に論説している。玄叡は十三不同の中で五つの不同に関して分析している。この点は既に寺井良宣「一九九〇」が論証しているもので、詳しくは二二九―三三二頁を参照されたい。

(99) 円宗の『一乗仏性慧日抄』巻一（大正七〇・一八四a）でも「十三不同」についての言及がされている。円宗もまた十三のうち五つの不同を指摘している。詳細は淺田正博「一九八七」を参照。

(100) 円珍の『辟支仏義集』巻下（仏全三八・一五二c―一五三b）の中には、辯空の『涅槃疏円指鈔』を介して「一乗仏性究竟論」の「十三不同」が孫引きされているものと推察される。この点の法宝と辯空との思想史的前後関係は、村上明也「二〇一五」が論証しているので、詳しくは三八二―三頁を参照。



(101) 安然『教時諍論』巻一の中で「成仏諍中、亦有七諍。一無姓成不成諍。二定姓成不成諍。三五性法爾非法爾諍。四真如本性非本性諍。亦名真如種非種諍。五種子一体無漏非無漏諍、亦名初無漏有因無因諍。六增寿變易非變易諍。七四乘真実四乘方便諍。」(大正七五・大正三六八b)と紹介される。

(102) 管見の限り、最澄の著作類の中で直接慧沼の『能顕中辺慧日論』を引用している形跡は見当たらない。その大半は徳一との対論の中で慧沼の名称が散見されるが、取意文の域を出ない。この点の問題は既に寺井良宣「一九八九」(六二頁)が指摘しているので、詳しくは参照されたい。

(103) 『一乗要決』巻上(惠全二・六二―三頁)。原典である「一乗仏性究竟論」巻五の「十三不同」(龍仏・一三七頁、一九三行―一三八頁、二一五行)とほぼ同文である。とはいえ『一乗要決』本文を精読しても言葉足らずや、意味が取りにくい難読の箇所が散見されるため、先学の円珍『辟支仏義集』巻下(仏全三八・一五三a b)で引用される十三不同の文意と照合して読解を試みた。

(104) 『一乗要決』巻上(惠全二・四九頁)。

(105) 『一乗要決』巻上(惠全二・六三頁)。

(106) 『成唯識論』巻一〇では「又説彼無無余依者依不定性二乘而説。彼纔証得有余涅槃、決定回心求無上覺。由定願力留身久住、非如一類入無余依。」(大正三一・五五c)と記

されている。

(107) 『一乗要決』巻上(惠全二・六九頁)。

(108) 『守護国界章』巻上之上では、徳一との対論の中で「解深密經説三時教。是釈迦如来金口之説。亦瑜伽論、是補処之慈尊所説。」(伝全二・一八六頁)と語られている。つまり中世日本の仏教者は実像の存在となる人物が文献を執筆したというよりは、弥勒菩薩が兜率天で講説したものと捉えており、当時としては人口に膾炙したと想像される。

(109) 『一乗要決』巻上(惠全二・七〇頁)。

(110) 『一乗要決』巻下(惠全二・一五四頁)。

(111) 『一乗要決』巻上に「大論雖積二大品般若、引三法華等、兼示四実義。」(惠全二・一五頁)と説かれている。

(112) 『一乗要決』巻上(惠全二・六一頁)。

(113) 『一乗要決』巻上(惠全二・七〇―一頁)。

(114) 無余涅槃の「七八」については、定性二乗をめぐる唯識比量の所で論説されている。詳しくは『一乗要決』巻中(惠全二・一〇四―五頁)を参照。ちなみにそこで引用されている『法華経玄贊要集』巻三では「又入滅定、滅前六識。身灰智滅、入無余依。依義何在。身智都尽、名無余。既七八識在、何名無余。一性云、但入無余、皆能再起、修行成仏。」(正新纂三四・二二五a)とあるように、「一性」(一切皆成)の説を紹介する文脈の中で第七識・第八識が

在っても何故無余涅槃と言えるのだろうかと論じている。この点、一切皆成説の論争当事者らは、無余涅槃に入つても、第七末那識と第八阿頼耶識は滅しないと理解される。

(115) 『瑜伽師地論』卷八〇「撰決択分中有余依及無余依二地」の中で「増寿行已、留有根身、別作化身。……(中略)……彼以所留有根実身、即於此界瞻部洲中、隨其所樂遠離而住。」(大正三〇・七四九a)と説かれている。

### 【参考文献】

- 浅田 正博「一九八六a」「新出資料・石山寺所蔵『一乘仏性究竟論』卷第一・卷第二の檢出について」『龍谷大学論集』第四二九号(龍谷学会)
- 浅田 正博「一九八六b」「新資料・法宝撰『一乘仏性究竟論』卷第四・卷第五の両卷について」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第二五集(龍谷大学仏教文化研究所)
- 浅田 正博・吉田 建一・寺井 良宣・間中 潤「一九八七」「一乘仏性究竟論の共同研究」『印度学仏教学研究』第三五卷第二号(日本印度学仏教学会)
- 浅田 正博「一九八七」「一乘仏性慧日抄」における「一乘仏性究竟論」の影響―特に「一乘章」の引用を通して―『山崎慶輝教授定年記念論集 唯識思想の研究』(龍谷大学仏教学会編)(百華苑)
- 池田 将則「二〇一二」「道基の生涯と著作―敦煌出土『雜阿毘曇心章』卷三(S二七七+P二七九六)「四善根義」を中心として―」船山徹編『眞諦三藏研究論集』(京都大学人文科学研究所)
- 大久保良順「一九九〇」「一乘要決」(『仏典講座 三三』大蔵出版)
- 岡本 一平「二〇一四」「凝然の二種生死論―東大寺図書館所蔵『華嚴二種生死義』の読解―」GBS実行委員会編『論集 中世東大寺の華嚴世界―戒律・禪・淨土―』(ザ・グレイトブッダ・シンポジウム論集第十二号)(東大寺・法藏館)
- 織田 顕祐「二〇一二」「涅槃經における無我と我の教説」『日本仏教学会年報 經典とは何か(二)―經典の成立と展開受容―』第七七号(日本仏教学会)
- 織田 顕祐「二〇一六」「因中説果」と「因中有果」の違い―『起信論』理解の中心点―』『東アジア仏教学術論集―韓・中・日国際仏教学術大会論文集― 東アジアにおける『大乘起信論』観』第四号(東洋大学東洋学研究所)
- 久下 陸「一九八五」「一乘仏性権実論の研究 上卷」(隆文館)
- 楠 淳證・船田 淳一「二〇一九」『威俊撰『仏性論文集』の研究』(龍谷大学アジア仏教文化研究叢書7)(法藏館)

楠 淳證「二〇二〇」「法相論義と仏道―『成唯識論同学鈔』

に見る不成仏種姓の会通―楠淳證・野呂靖・亀山

隆彦編『日本仏教と論義』「龍谷大学アジア仏教文化

研究叢書一三二」(法藏館)

工藤 量導「二〇一〇」「迦才「浄土論」における分段生死と変

易生死』『仏教文化学会紀要』第一九号(仏教文化学

会)

下田 正弘「二〇一三」「初期大乘經典のあらたな理解に向けて

―大乘仏教起源再考―桂紹隆・斎藤明・下田正

弘・末木文美士「シリーズ大乘仏教4 智慧/世界

/ことば 大乘仏典Ⅰ」(春秋社)

高崎 直道「一九七四」『如来藏思想の形成―インド大乘仏教思

想研究―』(春秋社)

高崎 直道「二〇〇九」「生死即涅槃」『大乘起信論・楞伽經』

「高崎直道著作集第八卷」(春秋社)

高崎 直道・堀内 俊郎「二〇一五」『新国訳大藏經 楞伽經』

「⑧如来藏・唯識部2」(大藏出版)

武本末一郎「二〇二一」『最澄教学における廻心向大』『早稲田

大学大学院文学研究科紀要』第六六卷(早稲田大学

大学院文学研究科)

寺井 良宣「一九八九」『無余界における回心』をめぐると

乗・三乗の論争』『天台真盛宗宗学研究所紀要』第四

号(天台真盛宗宗学研究所)

寺井 良宣「一九九〇」『一乗・三乗論争における三論宗の位置

―玄叡の『大乘三論大義鈔』と法宝の『一乗仏性究

竟論』との関係を中心に―』『北畠典生教授還暦記念

日本の仏教と文化』(永田文昌堂)

寺井 良宣「一九九二」『法宝の唯識思想批判の考察―変易生死

と二乗作仏の問題を中心に―』『仏教学研究』第四八

号(龍谷大学仏教学会)

根無 一力「一九八六」『一乗仏性究竟論の撰述と時代的背景』

『叡山学院研究紀要』第九号(叡山学院)

兵藤 一夫「一九九三」『二種の生死について』『仏教学セミ

ナー』第五八号(大谷大学仏教学会)

藤村 潔「二〇一六」『法宝の教判論』『東海仏教』第六一輯

(東海印度学仏教学会)

藤村 潔「二〇一七」『唐初期仏性論争における一闡提成仏説

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)

藤村 潔「二〇一八」『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―』『真宗文化 真宗文化研究所年報』第二

七号(京都光華女子大学真宗文化研究所)

藤村 潔「二〇一八b」『源信「一乗要決」における一闡提成

解』『法華仏教研究』第二六号(法華仏教研究会)

藤村 潔「二〇二〇a」「仏性論争におけるインド論書をめぐ

る受容―世親菩薩に関する所説を中心として―」『東  
海仏教』第六五輯（東海印度学仏教学会）

藤村 潔「二〇二〇b」「仏性論争における『大乘起信論』の

位置」『花野充道博士古稀記念論文集 仏教思想の展  
開』（山喜房仏書林）

藤村 潔「二〇二〇c」「一乗要決」成立に関する基礎的研

究」『現代と親鸞』第四三号（親鸞仏教センター）

宮崎 展昌「二〇一九」『大藏経の歴史―成り立ちと伝承―』

（方丈堂出版）

村上 明也「二〇一五」『円珍『辟支仏義集』における『円愜』

の引用について―法宝以後に活躍した辯空法師とそ  
の学系―』『仏教学研究』第七一号（龍谷大学仏教学  
会）

村上 明也「二〇一六」『法宝の著作に関する基礎的研究』『仏

教学研究』第七二号（龍谷大学仏教学会）

師 茂樹「二〇一五」『論理と歴史―東アジア仏教論理学の形

成と展開―』（ナカニシヤ出版）

八木 吳恵「一九六二」『恵心教学の基礎的研究』（永田文昌堂）

山口 益・横超 慧日・安藤 俊雄・舟橋 一哉「一九六

二」『仏教学序説』（平楽寺書店）