

『一乗要決』における「法華一乗」の考察

藤村 潔

問題の所在

平安中期に活躍した天台学匠の恵心僧都源信（九四二—一〇一七、以下「源信」）は、晩年期に『一乗要決』を上梓した。『一乗要決』とは文字通り一乗真実を標榜とする論述であり、主に『法華経』の教理を基軸とし、全八門から構成される。『一乗要決』の中で法華一乗の教説が最も鮮明に説かれている所が、大文第一「依法華立一乗」と大文第八「明諸経權実」の二門である。

大文第一「依法華立一乗」は論文全体を貫く嚆矢に当たる。一方、大文第八「明諸経權実」は全体の総括部分に当たる。こうした最初と最後の両門に源信が法華一乗の問題を主題にする理由は一体どこにあるのであろうか。

源信在世まで三乗一乗の權実論争、つまり法相宗と天台宗の論争は継承した訳であるが、その中でどのような問

題が判然としなかつたのであろうか。同じ経文であっても典拠の仕方は全く異なってくる。『法華経』に基づく一乗の教説が三乗家法相宗にどのような影響を及ぼしたのかは極めて重要な問題である。源信が一乗眞実を表明することは、裏返せば三乗家法相宗の一乗解釈をどこまで正確に了解したのかということにも繋がるのである。

本研究では、先ず大文第一の所説を取り挙げ、源信が『法華経』の一乗思想を教証する理由を吟味する。続いて大文第八の所説に注目し、『法華経』を教相判釈（以下「教判」）の面から検討する。『法華経』以外の經典を挙げることによって、三乗一乗権実の差異が明らかになると思うからである。以上の点を留意することによって、源信の宣揚する『法華経』の一乗思想、すなわち「法華一乗」が明確になると考える。

一 『法華経』における一乗眞実

従来、天台教学では『法華経』に基づき一乗眞実を宣揚してきた。源信もその伝統に即して自己の思想基盤打ち立てていくが、敢えて『一乗要決』と表題にして一乗思想を表明していく意図は一体何であろうか。『一乗要決』の大文第一「依『法華』立『一乗』」とは「正立」と「料簡」の二つから構成される。「正立」は『法華経』が正しく一乗眞実を定立する教証として十文設ける。一方、「料簡」ではその十文の教証に対して異なつた諸師の見解を挙げ、それぞれ検討を重ねていくのである。

さて、そこで問題となるのが『法華経』に対して一乗眞実の教えを信奉する立場と、反対に信奉しない立場の存

在である。『法華經』は一乗と三乗という概念を多く用いているため、はたしてその語句が全て共通理解として受け容れられていない。一乗とは極めて幅を持った意味内容であるため、もし他の經典や論疏から捉えた直した場合、その解釈は大きく異なってしまう。『一乗要決』ではこうした点を考慮し、三乗家法相宗の主張していく『法華經』解釈を精緻に検討していくのである。

三乗一乗の論争は極めて複雑であり重層的な問題であるため、論理を明快に提示することは困難である。従って本研究では幾つか論点を分類し、それらを整理した上で『法華經』の所説で述べられる三乗と一乗の問題、すなわち『一乗要決』の大文第一が説示しようとする法華一乗の真意を明らかにする。源信は極めて分量の多い經典である『法華經』七卷二十八品の経説から「方便品」、「譬喩品」、「化城喩品」、「法師品」、「見宝塔品」、「常不輕菩薩品」の品を選択して一乗真実を見出している。『法華經』全体の説示から捉えた場合、それ以外にも重要な品が多く見受けられる。『一乗要決』は何故これらの品に焦点を当てたのであろうか。おそらく、こうした教証の背景には唐代の法宝（生没年未詳）が撰述した『一乗仏性究竟論』（以下『究竟論』）の思想が下敷きにあると考えられる。

宝公引多文。証一乘義。一、唯一乘法。二、唯此一事実。三、說最实事。四、無有二乘而得滅度。五、分別說三乘。六、常不輕。七、同論無二乘涅槃。八、同論為断此疑。九、方便合發心等文。此等義。見前後文。故不別載。
（大唐仏授記寺沙門法宝造六卷章名一乗仏性究竟論。破三乘五性義立一乗仏性義。）

源信は『究竟論』の思想を踏まえ、一乗の真実義を九義に整理したのである。第一に注意する点は『法華經』「方便品」の教説を基本に据えて、一乗真実の意味内容を尋ねていくことである。ここで検討したいことは、真実

と方便の捉え方である。『法華経』そのものは「一乗真实」「三乗方便」とは明確に説いていない。これらの論理は『法華経』思想の一体どこに起因するの考える必要がある。故に『一乗要決』はこうした一乗家・三乗家の主張する真实と方便の概念を広く論及しているのである。

第二に注意する点は『一乗要決』からも窺えるように、『究竟論』の第七から第九までの一乗義を世親の『妙法蓮華経論優婆提舍』（以下『法華論』）に基づき典拠を示していることである。『法華論』はサンスクリット原典が存在せず、菩提留支と勒那摩提の漢訳二本が残るのみである。インド撰述の著書として唯一の『法華経』註釈書であり、構成は極めて簡略なものである。「序品」における七成就、「方便品」における五示現、「譬喩品」における七喩といった内容である。『法華論』は東アジアの仏教では広く読まれてきた文献の一つである。つまり、源信は「法華一乗」の論証として『法華論』の所説を極めて重く扱っているのである。

当然ながら、唯識仏教を創唱した一人である世親が『法華経』の註釈書を残しているため、三乗家法相宗はこの文献に随順していく傾向が大きい。換言すれば『法華経』を受容していく前提として、必ず『法華論』の解釈を参照しているからである。さらに複合的な点を示すならば、中国法相唯識宗の大成者である慈恩大師基（六三二—六八二）が『法華経』の玄談疏である『法華玄賛』を撰述しているということである。この『法華玄賛』は世親の『法華論』を多く引用しているため、当然三乗家の一乗解釈方法として大きな指針となっている。要するに『一乗要決』はこうした世親の『法華論』、或いは基の『法華玄賛』の理証に注意を払いながら、法華一乗の真实性を究明していくのである。

一——『法華經』における「方便」の概念

方便の原意は upāya といい、ある目的に向かって近づくことと解釈される。すなわち、仏教本来の形では衆生が悟りや解脱に向かって近づくという考え方であったが、それが大乘に至ると、仏が凡夫を仏の境地に近づかせるという救済的な意味に転じていく。仏の智慧から開き、大悲・救済へと展開していくといったことが方便の内容とされるのである。『法華經』における方便・眞実とは正しくこうした背景に拠るものであり、例えば「法師品」では、

此經開方便門示眞実相⁽⁴⁾。

と端的に説かれている。『法華經』ではこうした方便と眞実が対置して説かれる特徴がある。例えば、中国の天台智顛（五三八―五九七）は『法華經』の所説が眞実であるという根拠を以下のように表している。

成道已來四十余年未^レ顯眞実。法華始顯眞実相⁽⁵⁾。

この説示は『法華經』の開經である『無量義經』の所説に基づくものである⁽⁶⁾。これまで説いてきた四十余年の教えは『法華經』開会の爾前の経説であったと説き明かしている。遠い過去世において日月灯明如来は無量義処三昧から起ち上がった後、六十小劫の長い間『法華經』を広説したとされる。それと同様な形でブツダ釈尊もまた無量義処三昧から起ち上がった後に『法華經』を広説すると明かすのである。『一乗要決』は正しくこのような『法華經』開会の背景を踏まえた上で、大文第一を論説するのである。すなわち、

一方便品云。諸仏世尊。唯以一大事因縁故。出現於世。舍利弗諸仏世尊。欲令衆生。開仏知見⁽⁷⁾。

故出_二現_レ於_二世_一。欲_レ示_二衆生_一仏知見_ヲ。出_二現_レ於_二世_一。欲_レ令_二衆生_一。悟_中仏知見_ト。故出_二現_レ於_二世_一。欲_レ令_二衆生_一入_中仏知見_道。故出_二現_レ於_二世_一。舍利弗_是為_レ諸_レ仏_唯以_二大事_一因縁_ヲ。出_二現_レ於_二世_一。と示されて、『法華經』の一大事因縁は五濁悪世の娑婆において開き、仏如実の諸法実相、すなわち四仏知見の智慧を衆生に開示悟入させることを究極の目的としているのである。そこにこそ仏の出世本懐がある。さらにその内容を展開させた経説が、次の「一乗」と「三乗」の経説であろう。

五_一同品云。十方_ノ世界_中。尚_無二_一乘_一。何_況有_レ三_一。偈曰。十方_ノ仏土_中。唯_有二_一乘_法。無_レ二_一亦_無三_一。除_二仏_ノ方便_説。〇_〇

『法華經』は一仏乗の宣説することが究極の目的であり、元より二乗や三乗は存在しないと明かす。一般的に一乗家天台宗では、ここの解釈を二乗が声聞乗、独覺乗であり、三乗が菩薩乗（大乘）であると捉えている。つまり、この経説の表現は仏の方便説において二乗や三乗の在り方を否定的に捉え、棄捨するような面として理解できる。そこで『一乗要決』では二乗や三乗の者たちを法相教理で用いる概念、すなわち五性各別説の定性二乗や不定性といった語句に置き換えて問題を広げていこうとする。

『法華經』が方便を否定的に表現する箇所は他にも見受けられる。例えば「方便品」では、

正_直捨_二方便_一。但_説無_二上_道。〇_〇

と説くが、この内容も正しく正直なる真実無上道を明かすため、方便を棄捨すると解釈している。この所説について、源信は力強く論説している。

若執^{セハ}実有^ニ三乘^一。權說^ニ中^ト一乘^ト。此是令^ハ正直捨方便之教^ヲ。成^テ帶權非実之語^ト。便有^チ權実倒乱之過^ニ。もし仮に、種々なる三乗家法相宗が主張するような三乗が実なるものであり、反対に一乗が權というならば、經文にある「正直捨方便」は帶權非実の言葉になってしまう。このことは法華一乗の教えを歪めてしまい、權と実の意味を倒乱する過を犯しているのではないかと言うものである。

ところで何故『法華經』は「真實品」とは説かず、「方便品」を説き明かしたのであるか。本来仏乘であるならばただ一仏乘を掲げる菩薩の法だけを説けばよいのではないか。何故敢えて二乗、三乗といった法を設け、方便説を明かすのであろうか。この問題に対して『法華經』は世の人々が法を聞く性質や能力に同聽異聞があるため、仏はそれぞれの機根に応じて對機説法して、一切種智を得させるため、仮にも種々の因縁・譬喩・言辞・方便力などの善巧方便を設けたのであると説く。よって、種々の法を説いたからといって究極なる一仏乘まで異なる訳ではないと言うのである。つまり、『法華經』の經説は第一に真實を聞くと同時に方便が廢捨される面を説く。

そこで第二に方便について検討する点は、その具体相が一体何かということである。この点、『法華經』では「方便品」から展開し、「譬喩品」を設けて広説している。『法華經』の多様な譬喩表現について、古くは世親の『法華論』の中で「法華七喩」として明かされる。今そうした七喩の詳細な説明は省くが、例えばその中で最も有名な譬喩として知られるものが、「譬喩品」の「火宅三車の譬喩」である。

火事で燃え盛る家から長者である父親がたくさんの子供を連れ出す。その手立てとして三種類の玩具を用いて誘引する。この玩具とは羊車・鹿車・牛車であり、子供たちはそれぞれ好きな玩具を求めて一目散に家を飛び出して

いくのである。しかし、父親に導かれて家を出たものの、その三つの玩具は全く存在しない。その替わりに父親はさらに豪華な玩具である大白牛車を用意し、子供たちに分け与えるのである。その事実を打ち明かされた子供たちは大いに喜んで大白牛車を手に入れることができたのである。言うまでも無く、この子供たちというのが声聞・独覺・菩薩の者を指し示し、一方父親が仏を示すのである。玩具である羊車・鹿車・牛車とは、声聞乘・独覺乘・菩薩乘（大乘）といった三乗の乗り物を示し、一方大白牛車とは仏乗として説かれている。『一乗要決』もこうした「譬喩品」の経説を、

六譬喩品云。如下彼長者。初以三車誘引諸子。然後。但与大車宝物莊嚴。安穩第一。然後彼長者。無虚妄之咎。如来亦復如是。初說三乘。引導衆生。然後。但以大乘。而度脱之。(二五二)。

と引用している。すなわち、ただ仏は一乗のみを説き明かすために、最初に巧みに方便を用いてそれぞれ三車を配置するが、その三車とは暫定的なものであり、そのこと自体が決して真実ではないと説く。つまり爾前の経説に基づく二乗、或いは三乗の菩薩を方便と表し、あくまで『法華経』が説きたい真の菩薩道はそれらを示すのではないと否定する。何故なら大白牛車を装った一仏乗こそが仏の真意であると説くからである。つまり、源信はその一乗真実こそが真の大乘であると理解する。こうして見ると「譬喩品」の所説は正しく善巧方便に基づくものであり、二乗や三乗の存在をひとまず認めた上で、その後に一乗を顕示するように捉えられる。言い換えれば、二乗や三乗の存在を方便として具体化し、その上で一乗に統合していくような説示として捉えることができる。

以上の点を整理すると『法華経』の方便説には二つの側面があると言える。一つは方便を突き詰めていく上で廢

捨するといった方便の否定的な側面である。もう一つは、『法華経』に至る爾前の経では方便のことを一切言わず教門を閉じていたが、今方便を説くことで門が開かれ、一乗の真実が示されるといふ、いわば開三顯一の道理において方便と真実を捉えていく見方である。つまり方便の具体性をそのまま生かしつつ、終極的には真実へと包摂されていく意味内容である。

以上の点を留意すると、『法華経』における方便とは決して抽象的な意味ではない。二乗や三乗の爾前の経説が前提となり、そこからいよいよ一乗真実が開顯するといった教えなのである。

一―二 世親撰『法華論』における一乗解釈の問題

前掲の大文第一「依法華立一乗」の所説では、主に『法華経』の原文に沿う形で問題を尋ねてきたが、ここでは三乘法相宗の学派が論説する『法華経』の教理解釈を考察していく。ところで先程も少し触れたが、『一乗要決』では『法華論』の所説を多く引用する。大文第一の「料簡」では『法華論』の所説を基軸に以下のように説き始めていく。

第二料簡者。問。法華論云。彼声聞等。為三実成仏。故与授記。為三不成仏与授記。耶。若実成仏者。菩薩何故。於無量劫。修集無量種種功德。若不成就者。云何虚妄与之授記。彼声聞等。得授記者。得決定心。非謂声聞。成就法性。故如来。依彼三種平等。説一乘法。以下如来法身。与彼声聞法身。平等。無異故。与授記。非即是具足修行功德故。是故菩薩功德具足。諸声聞人。功德未具足（已上）。

此義云何。⁽¹⁵⁾

『法華論』の大意を整理すれば、次のようなことが言える。『法華論』では仏が声聞らに授記するのは、声聞が実際に成仏する者であるから授記するのであるのか、或いは成仏しない者に授記するのであるのか問題とする。実際に成仏するから授記するのであれば、何故菩薩は無量劫の功徳を修する必要があるのか。もし成仏しないのに授記するならば、どうして虚妄の授記となるものを与えるのであろうか、といった設問である。その問いに対して『法華論』では、声聞が授記を得るとするのは決定心を得ることをいうのであって、声聞そのものが法性を成就したことを示すのではないと説く。何故ならば如来は本より「三種平等」の道理に基づき、一乗の法を説き、その中で仏と声聞は法身として平等であり無差別なものであるから、授記を与えているのである。さらに言えば、授記とは衆生の修行における果徳として具足できるものではないのである。従って、菩薩は授記となる功徳を具足しているが、声聞は未だ具足していないと明かす。以上のように考え合わすと、こうした問題をどのように理解すべきかと、『法華論』は大きな疑問を投げかけるのである。

ところで『法華論』の所説の中にある「三種平等」とは一体どのような概念であらうか。答えに至る前提として、簡単に「三権平等」の意味について触れておきたい。

何者名爲三種平等。云何対治。一者乘平等。謂与声聞授菩提記。唯一大乘無二乘故。是乘平等無差別故。二者世間涅槃平等。以多宝如来入於涅槃。世間涅槃彼此平等無差別故。三者身平等。多宝如来已入涅槃。復示現身自身他身法身平等無差別故。⁽¹⁶⁾

三種平等とは大乘（一乗）と二乗、世間と涅槃、自身と他身（法身）といった相対的に見える視点が如来表現の範疇として本来平等であると説いているのである。こうした点を伏線として、『一乗要決』当該の問題は、『法華経』の声聞授記（二乗成仏）を提起し、声聞（二乗）と菩薩の差異を吟味している。故に『法華論』の三種平等は一乗と二乗、仏菩薩と声聞とは平等無差別であることを説き明かしている。

源信はこうした『法華論』の三種平等の核心を留意した上で、最澄の所説を挙げ、『法華論』の論点を展開している。

答。山家云。論主答文。得決定心者。謂成仏決定心。功德未具足者。謂必当具足。不久故。平等故。授記。法身流転故。定当得成仏。仏無虚妄記。今麤食者。未了此密意。仏雖記不成。同体故説一。総合説一乗。故法華名密。是則怨嫉詞耳。¹⁷

最澄に拠れば、決定心とは成仏の決定心を意味するのであり、功德を未だ具足していないとは、今すぐという即の意味とし捉えず、後に必ず功德を具足するようになると規定するのである。故に平等法身という根拠からいって仏が声聞に授記を与えることは至極当然であり、それを一乗成仏と明かすのである。反対に「麤食者」である法相宗の徳一（生没年未詳）は声聞の決定性が成仏することは有り得ないと説いている。何故なら仏の真意は成仏不成仏の者を統合した教えとして密意の一乗（密意一乗）と説いているからであると主張する。こうした徳一の一乗解釈に対して、最澄は『法華経』の一乗成仏に反する「怨嫉の詞」であると非難するのである。¹⁸

さて、そこで問題としたいことが、何故徳一は『法華経』の教えが一乗不成仏であり、密意一乗の経典であるの

かということである。この問題は中国日本の三乘家法相宗が一貫して主張し続けていく理論である。その点について、例えば徳一が最澄との対論の中に次のように述べている。

問。得一（亦云徳溢）。云。法華論云。何故如来説三乘_ト為_レ一乘_ト。彼二乘_レ法身。与_レ如来法身_ニ平等_ニ無_レ別。故説二乘_ト。此即會_レ經唯_レ一_レ仏乘。無_レ二無_レ三文_ト。故法華亦説_レ定性二乘_ニ無_レ性有情_ニ不作_レ仏_ト。故法華一乘_ハ是密意_{ナリ}。有余_ハ不了義_{ナリ}。⁽¹⁹⁾

徳一に拠れば、何故『法華論』の如来は三乗を説き、一乗を為すのかと言えば、「二乗の法身」と「如来の法身」は平等無差別であるからである。故に一乗という所説は、『法華經』「方便品」の「唯一仏乘、無二無三」の經説に拠った三乘眞実の會通に過ぎないからであると説き明かす。『法華經』本来の一大事は三乗が仏の眞意であり、五種性の中で定性二乗と無性有情は成仏しない点を留意すれば、法華一乗は密意一乗であり、不完全な教えと言わざるを得ないと主張するのである。何故徳一がこのようにして經文を解釈するのであろうか。そのことは、おそらく基の『法華玄贊』の所説に拠る所が大きいと考えられる。三乘眞実に関する所説について、以下二つほど文証を挙げたい。一つは、

經下言今此經中唯説_レ一乘_ト故以破_レ二_ト。會_レ二歸_レ於_レ一乘_ト為_レ法華之正主_ト。⁽²⁰⁾

と示し、『法華經』「方便品」は声聞、独覺の二乗を破斥して一仏乘に歸すべきことを説くと理解する。この基の説示は二乗の立場を認めず、あくまで二乗の不成仏を強調して一乗に歸入させるものである。そこに『法華經』の眼目があると基は説くのである。続いてもう一つ「譬喩品」の問題を挙げてみよう。

此経亦云唯此一事矣。余二則非真。密遣二人息処説二。羊鹿非真不説三言。從勝至劣數。仏乘第一
独覺第二声聞第三。無第二独覺無第三声聞。非無三乘之中大乘体極。勘梵本二云無第二第三。今翻
之略故云無二亦無三也。⁽²¹⁾

基は前掲の「方便品」の所説にある「無二亦無三」を様々な『法華経』の譬喩から捉え直している。少し整理すると「密かに二人を遣わす」とは「信解品」の「長者窮子の譬喩」を示し、「息処に二を説く」とは「化城喩品」の「化城宝処の譬喩」を示すと云える。⁽²²⁾そして、ここで極めて重要な譬喩が「譬喩品」の「羊車・鹿車・牛車」の解釈方法である。基に拠れば、元より三車には「三乗が菩薩乗である」と確定的に説いておらず、羊車・鹿車・牛車は声聞・独覺・仏乘に分類されると言う。そのため、この所説を応用すると「方便品」の「無二亦無三」という語句は、二乗と三乗という意味で解釈するのではなく、本来は第二、第三といった意味として解釈することが正当な答えであると明かす。何故なら『法華経』の梵本の時点では「第二乗、第三乗が無い」といった意味内容に他ならず、羅什が翻訳するに際して「乗」の言葉を省略したにすぎないというからで言う。この点の論拠を見てみると三乗家法相宗における「方便品」「譬喩品」の解釈は極めて巧みな論法であり、一乗理解について一応の説得力があると考えられる。もし、基の説くように『法華経』を読むならば、三車の牛車は菩薩乗でなく仏乗であるため、後に控える大白牛車と同じということに他ならない。基は菩薩乗と仏乗を同等な立場で捉えている。それ故、天台教学が宣揚する開三顯一の理論と対極的であり、基は「会二歸一」の一乗理解に立って火宅三車を捉えていたと推察できる。こうした面を重ね合わせると、確かに前述の徳一が『法華経』は密意一乗であって、定性二乗が成仏でき

ないと主張することは筋が通っている。

ところが、源信はこうした法相宗の『法華経』理解に対して批判を加える。その典拠は様々あるが、その中でも『法華論』に基づく次の所説に注目したい。

彼宗意。三乘是実。何称方便。即是自違。況復法華論文。云無二乘者。唯有如来証大菩提一切智慧。……(中略)……既言菩提智慧。明非是法身一。或慈恩及一師。約不定性。积無二無三。此亦不然。

もし法相宗が主張するような三乗が真実であると言うならば、何ををもって方便と称するのかと源信は疑問を示す。元より世親が『法華論』の教説の中で「二乗無し」と説示しているのはただ如来は大菩提を証し、一切の智慧が有るのみであって法身平等の智慧と言うのである。故に仏法身のみが特別に唯だ一つといているのではないと明かす。基や徳一は五性各別説によって不定性の二乗を用いて、『法華経』「方便品」を「第二乗、第三乗無し」と棄捨し、二乗の不成仏と理解しているが、本来『法華経』の所説で明かそうとする仏の本意はそうした意味では決してないと明かすのである。つまり、源信は五種性の視点で捉える「不定性」といった二乗の解釈を否定しているのである。

以上、世親の『法華論』から始まり基の『法華玄賛』、徳一の所説といった法相宗の『法華経』理解を考察してきた。こうして見てみると、『法華論』もまた「三乗方便」「一乘真実」とは明確に示していない。それ故、一乗家と三乗家は共にこの『法華論』から経典の真意を見出そうと試みている。ところが、『一乗要決』の所説を尋ねる限り、『法華論』の一乗解釈もまた両者譲らず、平行線を辿っている感が否めない。源信が追究していく点として

は三種平等の中で説かれる一乗義を「平等」であるのか、「各別」であるのかといった点に注意を払っているように見える。彼は基や徳の一乗に対する解釈方法や論説も一応は留保としている。ただ、源信の姿勢はどこまでも『法華経』の教証に基づくものであったと言える。つまり源信が強調したい点は三乗家法相宗が機根分類のために五性各別説を解釈に用いても、その主たる経説はあくまで『法華経』に基づく問題である故、たとえば法相教理を会通した所で、それは完全に整合性がとれた論理にはならないと言いたいのである。そうした点から、源信は三乗家法相宗の『法華経』理解に十の誤謬があることを提示している。⁽²⁵⁾以上、大文第一「依『法華』立『一乗』」の所説では、『法華経』の文面に従って教証しているため、经文そのものから「法華一乗」を究明し、三乗家法相宗の捉える一乗解釈を質したのである。

二 『法華経』と教相判釈

前節では、『法華経』に基づく教理から一乗の解釈、法相宗に対する論難を考察してきた。ここからは教判論の立場から『法華経』の一乗思想を考察していきたい。

大文第八では三つの点から展開されていく。第一「明『法華実教』」、第二「詳『深密了義教』」、第三「弁『余経一乗』」の三点である。ここの論旨は大文第一の問題を継承した『法華経』の教証を援用しながら、さらに諸経で説かれる一乗と『法華経』の一乗はどう対応しているのか三権実を踏まえた視点から検証していく。大文第八の冒

頭では、

初明^{スト}「法華実教^フ者。天台三論等^ノ宗。云下法華唯一仏乗^ノ教為^ニ眞実^ト」。諸余^ノ三乗五性教^ヲ為^ニ方便^ト上。何者。前第一門^ニ所^レ引^ニ十文^ニ。一仏乗理^ノ眞実^{ナルコト} 顯然^{ナリ}」⁽²⁶⁾

と、既に第一「依^ニ法華^ニ立^ニ一乗^ニ」の中で『法華経』の一仏乗が眞実であることを論証したと明かしている。そして源信は歴史的に顧みても、天台智顛や嘉祥大師吉蔵（五四九—六一三）といった学匠が『法華経』を実教と認めているのは明らかであると指摘するのである。確かに法華一乗が実教であることは大文第一で詳しく明かしているが、大乘諸経の中において何故『法華経』が実教であるのかを、いくら『法華経』本文の側面から説明しても中々眞実が見出せない。そこで大文第八では、特に法相宗が所依として掲げる経典、すなわち『解深密経』の経説と、さらに『法華経』と同じように一乗を詳しく説く経典、例えば『勝鬘経』の経説を検討していくのである。『解深密経』と『勝鬘経』の両経で説かれる思想基盤が源信にどう影響を及ぼしているのか極めて重要である。本稿では紙面上の都合もあるので『法華経』と『解深密経』の関係性を中心に考察していきたい。

さて、こうした問題に立ち入る前提として、経典がどのような経緯で東アジアに伝来されてきたのかを押さえておく必要があると思う。経典はブツダ釈尊の金口直説であるため、時間的には前後があり、はたしてどの会座が仏の眞意であるのか判然としなかった。そこで中国仏教ではこのような経典間の矛盾を解消させていく方法論として「教判」といった思想が大成する。教判とはインドの歴史の中に変遷し発展した仏教の諸経論が中国へ至ると成立順序が関係なく、前後不同、浅深不問として雑然と移植された。伝来された翻訳の所説は種々様々であるため、

中国人は仏が説こうとした真意はどこにあり、自分達の信奉する立場は一体どの経典に拠るべきかと思考した。故に、中国の仏教では自分が信奉する一つの経典、論疏を見極め、他の経論はそれに従属する形を採るようになったのである。インドの仏教聖典成立史から顧みるならば、このような教判思想は批判対象として捉えることができる。けれども、教判によって大量な経典の中から権実を定めたからこそ、今日東アジア圏に大乘仏教が広まったのも事実である。従って私はこうした中国仏教に基づく教判の形成を高く評価したいと思う。

例えば、隋の天台智顛は独自の教判を創唱している。智顛の当時、既に多くの経典が翻訳されていた。すなわち、中国仏教が興隆する時代の中で、一体どのような教判が生まれてきたのであろうか。まずはこうした教判成立の背景から尋ねていきたい。

智顛とほぼ同時代に活躍した三論学派の吉蔵は過去に広まっていた教判の様相を以下のように記している。

言_三五_時者。昔涅槃初度_三江左。宋道場寺沙門慧観仍製_三經序。略判_三仏教_二凡有_二二科。一者頓教。即華嚴之流。但為_三菩薩_二具足顯_レ理。二者始從_三鹿苑_二終竟_三鵝林。自_レ淺至_レ深。謂_三之漸教。於_三漸教内開為_三五_時。一者三乘別教。為_三声聞人說_三於四諦。為_三辟支仏演說_三十二因_二。為_三大乘人明_三於六度。行因各別得果不同。謂_三三乘別教。二者般若通化_三三機。謂_三三乘通教。三者淨名思益讚_三揚菩薩_二抑_三挫声聞。謂_三抑揚教。四者法華會_二彼_三三乘_二同歸_三一極。謂_三同歸教。五者涅槃名_三常住教_一。²⁷⁾

吉蔵に依れば、羅什の弟子であり、梁の時代に生きた道場寺慧観（生没年未詳）が頓漸二教五時判を創唱したと伝えている。慧観は慧嚴や謝靈運と共に『涅槃経』の編集校訂に従事した一人である。その慧観がそれまでの『涅槃

槃經』や『法華經』の研究を踏まえて、『涅槃經』の乳・酪・生酥・熟酥・醍醐の「五味」の経説に基づき、初転法輪以降のブツダの教えを浅いものから深いものへと五段階に分類した。またその秩序と相容れない經典、すなわち『華嚴經』を別扱いの頓教として位置付けたのである。慧観の梁の時代、例えば『華嚴經』の思想と『法華經』の経説を重ねて捉えた場合、とても説明が付かなかつた。何故なら『法華經』の「方便品」で釈尊が初転法輪として三乗のそれぞれに同聴異聞の教えを説いているのに対して、『華嚴經』も同じように經典の中で声聞や独覺の二乗に対して教えを説いているからである。もし『法華經』が初転法輪の説時と定めたならば、『華嚴經』は初転法輪以前の説時であるにも関わらず、何故仏が既に教えを説いているのであろうかと当然矛盾が生じてくるのである。そうした釈尊の歴史的背景の矛盾を克服するために、慧観は「頓」「漸」という考え方を用いて両經の矛盾を会通しようと試みたのである。この教判に拠れば、釈尊の自内証とした教えとして、頓教の『華嚴經』を特別高い地位に位置付け、漸教を初転法輪以降に整備し、三乘別教（『阿含經』）、三乘通教（『般若經』）、抑揚教（『維摩經』、『思益梵天所問經』）、同帰教（『法華經』）、常住教（『涅槃經』）の五時を立てたのである。そして漸教の中で最も高い地位として『涅槃經』を置いたのである。

ところが、智顛の時代に至ると梁代の慧観や光宅寺法雲（四七六―五二九）の教判などを批判対象として捉えるのである。智顛の『法華玄義』の中では、

彼以華嚴為勝。蒙復出一兩句。非故興毀。若較其優劣。恐成失旨。但此法華開權顯本。前後二文。疑多請倍。不_レ比_二余經_一。⁽²⁸⁾

と明かすように、智顛は従来諸家の教判は『法華經』と『華嚴經』を比較した場合、『華嚴經』を最高の教えとして位置付ける面が強かったため、教判が優劣論に陥ってしまう傾向にあったと明かす。故に本来仏説をそのように捉えてはならないと智顛は先学の誤りを述懐するのである。つまり、智顛の主張はただ『法華經』のみが經說全体を貫く開權顯本、迹門本門の二門によって開會し、最上なる円教として仏の真意に適った經說であると宣説したのである。

そこで智顛はこれまで継承されてきた南北朝の教判を体系的に整理する。その点を『法華玄義』では以下のように説いている。

出異解者。即為十意。所謂南三北七。南北地通用三種教相。一頓二漸三不定。華嚴為化菩薩。如日照高山。名為頓教。三藏為化小乘。先教半字。故名有相教。十二年後為大乘人。說五時般若乃至常住。名無相教。此等俱為漸教也。別有一經非頓漸撰。而明仏性常住。勝鬘光明等是也。此名偏方不定教。此之三意通途共用也。⁽¹⁹⁾

智顛は従来の教判を「南三北七」と呼称し整備している。すなわち、南北朝時代に形成した教判を南方三種の教判と北方七種の教判に分類する。十種の教判はあるが、南北十種には共通して頓、漸、不定の三種教判があったと指摘する。頓教は『華嚴經』である。漸教は『阿含經』といった有相教（小乗教）と、その後に説示された『般若經』などの無相教（大乘教）である。そして偏方不定教は頓・漸の何れにも該当せず、仏性常住を明かすとされる『勝鬘經』、『金光明經』が挙げられる。要するに智顛以前では梁の慧観の頓漸二教判、すなわち南北諸家の頓漸不

定三教判といったような教判が広く浸透していたと窺える。そのことに智顛は優劣論ではなく、釈尊の教説を説法の次第（華嚴時・阿含時・方等時・般若時・法華涅槃時の「五時」）、説法の形式（頓・漸・秘密・不定の「化儀の四教」）、説法の内容（藏・通・別・円の「化法の四教」）といった三つの視点から捉えるべき教判、すなわち五時八教を大成させたのである³⁰。

以上、教判の歴史的背景を概括的ではあるが尋ねてみた。その中で今主題となる『一乗要決』は、はたして天台の教判論に基づき論理を組み立てているのであろうか。『一乗要決』本文の全体を概観する限り、天台教判論の視点はほとんど見受けられない。勿論、源信の『法華経』理解は天台教学に基づいているため、そうした意味は理解できる。とすれば、何故天台の教判論がそのまま説かれていないのであろうか。その理由について次のような点が考えられる。『一乗要決』の主題は隋の智顛ではなく、あくまで初唐の法宝の教判論に焦点を当てているのである。何故なら『一乗要決』撰述の目的は智顛以降に拡大した三乗対一乗の論争史を究明するものであり、玄奘（六〇二―六六四）の将来した法相唯識に対して、その門人であった法宝が批判したことに端を発するからである。そのため、源信はただ天台智顛の思想的延長線上に傾斜するのではなく、教判論争の筋道を歴史的に遡り、その主たる人物として法宝の教説を説明していくことに専念したのである。こうした点を留意した上で、次節では実際に經典間の教理で隔たる点を挙げて、源信がどのような視点に基づき、經典を受容し、検討していくのかを考察していきたい。

三 法華一乗の教判論—『解深密經』との対比をめぐって—

さて、『一乗要決』が教判論を明かす上で、極めて重要な教説が法宝の教判である。この所説の具体的内容は残念ながら『一乗要決』の中から詳しく見出すことはできない。そこで法宝が創唱した教判を『究竟論』の原典から尋ねてみよう。

五時教…(中略)…第一時教名「小乗」者。解深密云唯為「發趣声聞乘」者説故。亦名「有教」説「縁生有法有

生滅等」故。第二時教名「大乘」者深密云唯為「發趣大乘」者説故。亦名「空教」当説「空故」。第三時教名「三乗

者解深密云於「今普為」發趣一切乘」者説故。亦名「顯了空教」亦名「轉法輪持前空有」故。又「積」簡「持空有」故。

又「積」堪「任持」故。第四時教名「一乗」者法花亦名「一乗經」故。五乘歸「仏性乘」故。四衢等与「二牛車」故。第

五時教名「仏性」者。説「五性歸「仏性」故。亦名「広一乗」。一切衆生歸「一乗」故。⁽³¹⁾

法宝はブツダ釈尊の生涯を五時教判として整理する。そしてその仏説の大意を第一時は小乗、第二時は大乘、第三時は三乗、第四時は一乗、第五時は仏性と分類している。さらにこの教説の内容を有教、空教、顯了空教、一乗

經(教)、広一乗と称している。この五時の説示に対して法宝はを以下のようにも示している。

就「乗性」分「教」為「五」。説時前後年月不同。前三時依「解深密經」謂「小乘大乘三乗特別」。後二依「法花涅槃」一乘

一性。⁽³²⁾
要するに法宝の五時は大きく前説と後説に分けることができると言う。前説の三時は正しく『解深密經』の三時

教判に基づくものである。また後説の二時は『法華經』、『涅槃經』と配している。ちなみに源信以前では既に安然（八四一—？）が法宝の教判について注目している。この点を考慮すれば、法宝の所説が当時比叡山の中において一定の影響を与えていたことが窺える。⁽³³⁾何れにせよ、『一乗要決』が多く影響を受けている所はこの法宝の教判論である。特に第三時の三乘（顯了空教）とは『解深密經』のことを指し、また第四時の一乘（一乘教）とは『法華經』のことを指し示すため、この第三時と第四時の間には決定的な断面があると言える。何故なら『究竟論』の所説で明かすように、五時の中で『解深密經』までの第三時を前説、一方第四時以降の『法華經』と『涅槃經』を後説として峻別しているからである。こうした教判の立て方は一体何を意図しているのであろうか。従って大文第八「明諸經權實」では『法華經』の説時を明確にすると同時に、三乘法相宗が重要視する『解深密經』の三時教判にも注意を払うのである。三乘法相宗が主張する三時教判は『解深密經』「無自性相品」に基づく所説である。この教判の特徴は前に示した智顛の五時八教とは大きく異なり、基本的には經典本文から三時の内容が説かれている。この説示を『一乗要決』はかなり長く引いている。以下の如くである。

彼經第二卷云。爾時勝義生菩薩。復白仏言。世尊。初於一時。在波羅痾斯仙人墮處。施鹿林中。唯為下
發趣聲聞乘者。以三四諦相。轉正法輪。雖是甚奇甚為希有。一切世間諸天人等。先無有能如法轉
者。而於彼時所轉法輪。有上有容。是未了義。是諸諍論安足處所。世尊。在昔第二時中。唯為下發趣修
大乘者。依一切法皆無自性。無生無滅。本來寂靜。自性涅槃。以隱密相。轉正法輪。雖更甚奇甚
為希有。而於彼時所轉法輪。亦是上有容受。猶未了義。是諸諍論安足處所。世尊。於今第三時

中^一。普為^レ發^レ趣一切乗者^上。依^二一切法^一。皆無^レ自性^一。無^レ生無^レ滅。本來寂靜。自性涅槃。無^レ自性^一。
以^二顯了相^一。轉^レ正法輪^一。第一甚奇^上。最為^レ希有^一。于^レ今世尊所^レ轉法輪^上。無^レ上無^レ容^ト。是真了義^上。非^レ諸^レ諍論
安足処所^一（已上）。

勝義生菩薩が了解した所を仏に告白する場面である。仏一代の教法とは第一時のヴァラナシーにおいて声聞に発趣する者のために四諦の相を説き明かし、正法輪を転じた。ところがこの教えには有上・有容・未了義の説であったため、それ以降も諍論を生じたのである。続いて第二時においては大乘を修行しようとする者のために一切法は無自性・無生無滅・本来寂靜である隱密の相を説き明かし、正法輪を転じた。ところがこれもまた有上・有容・未了義であったため、再び諍論が生じてしまった。そこで仏釈尊は第三時を設けて、一切乗に発趣する者のために、一切法は無自性・無生無滅・本来寂靜であると顯了の相を説き明かし、正法輪を転じた。この転法輪が最も希有な教えであり、無上・無容・真了義の説であったため、その後諍論の生ずることが無かったと説き明かすのである。従って、先程の法宝の所説とも重なるが、『解深密経』の三時教判とは第一時が小乗の『阿含経』、第二時が大乘の『般若経』、第三時が『解深密経』に該当すると説いているのである。すなわち、この経説に基づき法相宗は『解深密経』が正しく大乘經典の中の至極、すなわち真了義の教えと了解するのである。

ところが、『法華経』では「四十余年未顯真實」の実教と説いているため、『解深密経』の文意を重ね合わすとどちらに真了義、つまり実教があるのか問題が生ずる。こうした点について、源信は『法華経』の綱要を以下のように明かす。

何等諸經^{ニカ}。先説^テ他經^ヲ。唱^ニ前教未^レ實^ト。後令^下他仏^ヲ証^シ所説^ニ眞實^ト。唯法華經。独有^ル此事^ニ耳。若五乘眞實^ト。前深密等經^ニ。説^ニ三乘五性^ヲ。何言^ニ四十余年未^レ眞實^ト。若一乘方便^ト。今法華經。説^ニ唯一乘^ヲ。何言^ニ諸仏法久後。要當説^ニ眞實^ト。広説^ニ諸經^ヲ。此經第一^ト。若顯了教名^ニ未^レ眞實^ト。隱密教名^ニ眞實^ト。是令^ニ三仏語^ヲ成^ニ顛倒^ト也。⁽³⁶⁾ (括弧筆者)

源信に抛れば、どうして先において他の經典の中で前教（前説）の經典が未だ眞實を明かしておらず、また後教（後説）の經典が他の諸仏によって眞實の所説を証明されているのかと言え、ただ『法華經』のみが、これら前説後説を統一した一大事について明かしているのであるからである。さらに源信は五乘眞實と一乘方便という言葉を用いて、もし五乘（三乗と解釈しても良い）の説が仏の眞實というならば、前説の第三時『解深密經』の中に既に三乗や五性各別を眞實であると説くのではないか。後説の『法華經』が「四十余年未^レ眞實」と明かされているのであるから、その意味はどう了解したらよいのであろうか。もし一乗の説が仏の方便というならば、『法華經』「方便品」の「唯一乘」の経説、或いは「見宝塔品」の「此經第一」といった経説はどう了解したらよいのであろうか。『法華經』の顯了なる教えを未^レ眞實と称し、反対に『解深密經』の所説を隱密の教えである眞實と称すれば、それこそ仏語に反する顛倒した解釈となってしまうと批判するのである。つまり、こうした源信の指摘からも分かるように『解深密經』の説時はあくまで第三時であるため、『法華經』を成り立たしめる前説にすぎず、未^レ眞實の域を出ない教えと理解される。

さて、その一方で三乘法相宗から捉えた一乗とは教判論的に一体どのように解釈されるのであろうか。『一乘

要決』ではこうした法相宗からの見解を想定して広く論述している。様々な論点があるが、その中でも一乗思想に
関する点を中心に尋ねていきたい。

例えば法宝を批判した慧沼(六五〇—七一四)は次のような問いを提示する。

問。沼公云。撰論。既引法華会舍利弗説。故知。与深密一乘。与法華一乘同。又云。二乘法無我等。
故法華深密一乘同。(二云)。此義云何。³⁷⁾

慧沼は『撰大乘論』に基づき『法華経』の一乗の内容を解釈していく。元々この視点は基が『法華玄贊』の中で
「一乗十義」と規定化したことに起因する問題であり、後人の慧沼がその考え方を踏襲しているものである。今は
一乗十義について詳しく論述することは措くが、ただ本論考を進める上でどうしても説明しておかなくては意味が
通じないので、『撰大乘論』の文意を少し説明したい。基の『法華玄贊』では『撰大乘論』の次の所説に注目する。
若此功德圓滿相応。諸仏法身不_レ与_二声聞独覚乘共_一。以_二何意趣_一仏説_二一乘_一。此中有_二三頌_一。

為_下引撰_二撰_一類_一 及任_中持_上所余_上

由不定_二種性_一 諸仏説_二一乘_一

法無我解脱 等_二故性不_レ同_一

得_二二意樂_一化 究竟説_二一乘_一 ⁽³⁸⁾ (返り点筆者)

基の解釈に拠れば、『撰大乘論』の一乗について①「_二類_一を引撰し」、②「_二所余_一を任持せんが為に、不定種性に由_二
て諸仏は一乗を説く」、③「_二法_一」、④「_二無我_一」、⑤「_二解脱_一」、⑥「_二性不同_一」、⑦⑧「_二二つの意樂_一」、⑨「_二化_一」、⑩「_二究竟にし

一乗を説く」と十義に分類している。⁽³⁹⁾ すなわち、『撰大乘論』では諸仏の法身が声聞や独覚の二乗と平等とならないとするならば、何故仏は一乗という教えを説いたのであるかと問いを立てる。その典拠として『撰大乘論』は本来一乗には十種の義があることを明かしている。ここで極めて重要な点は②「不定種性のものに由りて、諸仏は一乗を説く」と言う説示である。もしこの所説を額面通りに受け取るならば、五種性の中でも声聞や独覚が回心向大して大乘へ志向する者と、及び菩薩種性でありながら決して不退転せず仏果へ至るといった者の「不定種性」を指し示すことに他ならない。この者らが修道に励むため、仮にも仏は一乗の教えを説いたのであると説くのである。故にこの『撰大乘論』の理論を当該の慧沼説に戻すならば、『法華経』「譬喩品」の舍利弗へ与えた授記説や二乗人の法無我説は正しく不定種性の機根を菩薩乗へ引き上げさせるための一乗方便を説いたにすぎないと解釈される。このような点からして、慧沼は『撰大乘論』の所説から見ても、一乗が意味する方向性は『解深密経』が宣説する一乗義と何ら矛盾しないと主張するのである。とすれば、『解深密経』の一乗とは具体的に何を表しているのだろうか。『解深密経』の所説では一乗義について以下のように説いている。

復次勝義生。諸声聞乘種性有情。亦由「此道」此行迹故。証得無上安隱涅槃。諸独覚乘種性有情。諸如来乘種性有情。亦由「此道」此行迹故。証得無上安隱涅槃。一切声聞独覚菩薩。皆共「此」一妙清淨道。皆同「此」一究竟清淨。更無「第二」。我依「此」故。密意説言唯有「一乘」。非「於」一切有情界中。無「有」種種有情種性。或鈍根性或中根性。或利根性有情差別。⁽⁴⁰⁾

仏が勝義生菩薩に説く中で、声聞、独覚、菩薩が各自に涅槃を証得するためには「三無自性性」の法門に通達す

る以外に他に道はなく、そのために仏は密意の教えとして一乗、すなわち密意一乗を説き明かしたのである。ところがそれは、逆説的に言えば現実の修道では一切有情の中に鈍根、中根、利根の本性、つまり三乗の差別が生じていることに他ならない。この点を見る限り、慧沼の立場は『解深密経』、『撰大乘論』の所説に基づき、一乗が終極的な教えとはならず、その点からして『法華経』の一乗説もまた密意一乗の経説として了解するのである。

さて、これら慧沼が主張した『撰大乘論』を通した『解深密経』の一乗理解に対して、源信自らは反論の意志を示す。前掲の問答に戻せば、

答。撰論不順法華意。…(中略)…但法華経。二乗作仏以為大意。深密不爾。是其異也。凡可決都意。不可論小事。⁽⁴²⁾

と論じている。源信は『撰大乘論』の一乗十義の所説に基づき『法華経』の真意を推し量ってはならないと批判している。さらに源信の視点は、『法華経』は二乗成仏を説く經典であるが、『解深密経』は二乗不成仏を説く經典であると指摘する。その点からして両経の趣意が大きく異なることは明らかであると言っているのである。実はこうした問題は既に大文第一でも明かされている。

此論(『撰大乘論』)既不許一切二乗。実当作仏耶。答。或可撰論依深密等。会法華経。一乗円宗。何必依憑。(括弧内語句筆者)⁽⁴³⁾

『撰大乘論』で二乗成仏を認めていないが、この点はどう捉えるべきかという問いに対して、『撰大乘論』の立場はあくまで『解深密経』を基本軸にして、『法華経』の一乗義を会通解釈しようと試みている。しかしながら一乗

円教である天台宗がこのような三乘真実の教証理証に随順する理由はないと、源信は了解するのである。この大文第一の所説を鑑みると、源信は『法華経』の一乗を天台円教の立場で捉えていることが分かる。

以上、三乘法相宗と一乘法天台宗の一乗理解を教判論の視点から尋ねてみた。源信は法宝の五時教判論を下敷きにして『解深密経』と『法華経』の説時を検証している。すなわち、法宝の説に拠ると、『両経は第三の「三乗」と第四の「一乗」と位置付けられ、さらには仏説を前説と後説に区分している。前説は『解深密経』の三時教判に基づくが、後説は第四時『法華経』と第五時『涅槃経』に分け展開している。法宝は『究竟論』の中で自らの教判論を、

三乗在二乗之前。仏性在三乗之後。惣五時教次第。⁽⁴⁾

と述べている。この五時は必ず前説を踏まえた上で後説へと展開すると明かしているのである。つまり、第三時『解深密経』は確かに大乘の教えではあるが、その内容は菩薩三乗の教えに留まるため、決して終極的な教えにならない。故に法宝の説時としては『法華経』と『涅槃経』を後説として高い地位に置いている。ところが教判論上の説時では漸次である限り、『法華経』と『涅槃経』の説時もまた決して同格とは言えず、一乗と仏性の教えを分類し、その最後である『涅槃経』の説時こそが究極な教えであると理解しているのである。

では『一乗要決』の視点はどうか。確かに法宝の教判論をベースにしつつ論を組み立てているが、大文第一と大文第八の文意を見る限り、基本的立場は『法華経』を第一と捉えている。法宝は教判の秩序を説時次第に捉えていくが、一方源信は經典の権実を明確にするために法相宗の三乗と天台宗の一乗という問題に焦点を絞り、

一乘真実の教えは『法華經』であることを顕揚している。それ故、『解深密經』で説かれる三時教判の了義未了義の問題、すなわち密意一乗の説が『法華經』の一乗とは大きく異なることを重点として論証したかったのである。

結論

以上のように『一乗要決』所説の中で特に「法華一乗」という視点を中心に考察を深めてきた。『法華經』の一乗思想を宣揚する源信の姿勢が十分に窺える。同時にまた、三乗家法相宗の主張する『法華經』理解もただ俎上に乗せた議論ではなく、仏説の一文一句に至るまで精緻に検討している。私はこうした三乗一乗の権実から豊富な仏教教理の歴史を強く感ずる。仏の本意を明確にするために両者が命懸けの議論を重ねることは決して無意味な学びではないからである。

さて、その中で『一乗要決』が明らかにした問題は一体何であったのであろうか。まず第一に言えることは表題から分かるように本論は『法華經』の一乗思想に立脚した論書であったということである。中国の法宝は『一乗・仏性・究竟論』という表題に基づき論を展開したが、源信はその根幹を『一乗・要決』と押さえた。大文第一「依『法華』立『一乗』」と大文第八「明『諸經権実』」といった内容からも分かるように、本論の立場はあくまで法華一乗の立場を表明することが主眼であったのである。大文第一では教理的な面で『法華經』の教証が説かれていたが、そこで説かれる一乗の問題はかなり重層的なものであったと言える。例えば「方便」という概念が多様に使用された。先

に方便の意味に二種の面があるのではないかと言及したが、この点も未だ判然としない部分がある。すなわち方便には「棄捨」と「包摂」の二面性が垣間見えるが、源信はそのどちらも導入して論述しているように見えるのである。反対に三乘法相宗の方便説は五性各別説に基づき「二乗を破す」と示すように、二乗を棄捨として捉えていく面が強いように思う。

また『一乗要決』では『法華経』を考証する上で、世親の『法華論』の三種平等説などを参照して一乗を解明していく点が垣間見えた。法相宗の学匠らはこの論の追説として基の『法華玄賛』を理証として挙げている。源信もこうした説を広く依用するが、その中で極めて重要な論点は「無二亦無三」の経典解釈ではなかったであろうか。基はこれを序数として捉えていたため、「第二乗も第三乗も無し」と明かしている。つまり、声聞乗と独覚乗が完全に否定されて、菩薩乗（＝仏乗）のみが成仏できるといった理論である。要するにこれは「小乗の二乗」と「大乘の三乗」とでは厳しい境界線があるといった意味である。それ故、法相宗は『法華経』の一乗平等が仏の本意ではなく「密意一乗」の教えとして理解していくのである。

次には、それらの点に関連して、さらに『法華経』の一乗思想を教判論の視点から考察してみた。そこでまず明確になったことは、『一乗要決』で取り上げた教判は智顛の五時八教ではなく、法宝の五時教判であったということである。つまり、源信は法宝が論究した『解深密経』の三時教判を課題に据えていたのである。三乘法相宗はこの『解深密経』の所説に基づき、未了義の密意一乗を論説していくのである。さらに言えば、基の『法華玄賛』において『撰大乘論』の一乗十義説が明かされていくが、その典拠も『解深密経』の一乗説に基づいている。源信

はこの説示を極めて重く捉えて、大文第八で『解深密經』と『法華經』の関係性を広く論述しているのである。そこで判明したことは、源信が法宝の五時教判に基づいて、『解深密經』は第三時の大乘三乗の教えであり、『法華經』は第四時の一乘実教であるということを確認にしたのである。つまり、前説で幾ら密意一乗を説いたとしても、それは後説から捉え直せば、どこまでも「四十余年未顯真実」の方便ということに他ならないからである。従ってここでの源信の主張は法宝と異なり、一乗の至極を『法華經』で結実したのである。以上これらの点を総括すると、源信の『一乗要決』が宣揚する「法華一乘」という問題は、大乘諸経論の教理と教判を有機的に考証した上において形成されていたことが改めてよく分かると言えよう。

註

(一) 『一乗要決』上卷(惠全二・八頁)。この原典は『一乘仏性究竟論』二卷の「列経通義章第五」に該当する。原文では「法華第一云十方世界中唯一乘法無二亦無三除仏方便説。又云唯此一事実余二即非真。法華論釈云無二者無二乘涅槃唯有如来究竟満足大般涅槃。准依此文唯遮二乘如来表仏既遮中不定性二乘表中不定性二乘。故知定性亦無真滅若不爾者何為言唯。又第三云我今為汝説最実事諸声聞衆皆非滅度汝等所行是菩薩道漸々修学悉当成仏。又云如来自知涅槃時到乃至集諸菩薩及声聞衆為説是経世間実無二乘而得滅度唯一仏乘得滅度耳。第三云爾乃集大衆為説眞実法諸仏方便力分別説三乘乃至今為汝説実汝所得非滅。准上経文皆自言実復会前説故非權也。言実滅経即無斯説。故知非実。又法華論云如来先説法異今説法異云何如来不成妄語為断此疑。如経舍利弗汝等当一心信解受持仏語如来言無虚妄無有余乘唯一仏乘。准依此文不同前経説不定性二乗作仏。若前経後経俱説不定何得言先説法異今説法異。又法華論云決定性増上慢声聞根未熟故菩薩与記方便令発心一本云方便令発大菩提心。又云菩薩記者如不軽品示現。不軽品云常軽是菩薩者乃至皆於阿耨菩提不退転者。…(中略)…故言増上慢不云定性発信経心及発信大乘心者謬也。」(龍大論集・九七―八頁二五―二八二行)と説かれている。この点

から判明するように源信は法宝の文を直接的ではなく、取意文として引用していることが窺える。

- (2) 詳しくは藤井教公「世親『法華論』訳注(1)」「北海道大学文学研究科紀要」第一〇五号(北海道大学文学研究科、二〇〇一年)二一―七頁参照。また『一乗要決』と『法華論』の関係性について論究した研究成果では、奥野光賢『仏性思想の展開―古蔵を中心とした『法華論』受容史―』(大蔵出版、二〇〇二年)二五九―二七四頁を参照されたい。
- (3) 詳しくは雲井昭善「方便と真実」(横超慧日『法華思想』平楽寺書店、一九八六年)三二―三三三頁を参照されたい。
- (4) 『法華経』四卷「法師品」(大正九・三一c)。
- (5) 『法華玄義』五卷上(大正三三・七三八b)。
- (6) 『無量義経』一卷「説法品」では「善男子。自我道場菩提樹下端坐六年。得成阿耨多羅三藐三菩提。以仏眼観一切諸法不可宣説。所以者何。以諸衆生性欲不同。性欲不同種種説。種種説法以方便力。四十余年未顕真実。是故衆生得道差別。不得疾成無上菩提。」(大正八・三八六ab)と説かれている。
- (7) 『法華経』一卷「序品」(大正九・三c―五b)。
- (8) 『一乗要決』上卷(惠全一・二頁)。
- (9) 『一乗要決』上卷(惠全一・四頁)。
- (10) 『法華経』一卷「方便品」(大正九・一〇a)。
- (11) 『一乗要決』上卷(惠全一・四―五頁)。
- (12) 『法華経』一卷「方便品」(大正九・九b)。
- (13) 世親の『法華論』の所説では、第三「譬喩品」の火宅三車の譬喩、第四「信解品」の長者窮子の譬喩、第五「菓草喩品」の三草二木の譬喩、第七「化城喩品」の化城宝処の譬喩、第八「五百弟子受記品」の衣裏繫珠の譬喩、第十四「安樂行品」の髻中明珠の譬喩、第十六「如来寿量品」の良医病子の譬喩といった「法華七喩」を説いている。主に二乗の声聞が七つの譬喩によって次々に授記を許され、成仏していくといった内容である。『法華論』では「何者七種具足煩惱染性衆生。一者求勢力人。二者求声聞解脱人。三者大乘人。四者有定人。五者無定人。六者集功德人。七者不集功德人。何等七種増上慢心。云何七種譬喩対治。一者顛倒求諸功德増上慢心。謂世間中諸煩惱染熾然増上。而求天人勝妙境界有漏果報。対治此故爲説火宅譬喩応知。二者声聞一向決定増上慢心。自言我乘与如来乘等無差別。如是倒取。対治此故爲説窮子譬喩応知。三者大乘一

向決定増上慢心。起如人意無別声聞辟支仏乘。如是倒取。対治此故為説雲雨譬喻應知。四者実無謂有増上慢心。以有世間三昧三摩跋提。実無涅槃生涅槃想。如是倒取。対治此故為説化城譬喻應知。五者散乱増上慢心。実無有定。過去雖有大乘善根而不覺知。不覺知故不求大乘。狭劣心中生虚妄解。謂第一乘。如是倒取。対治此故為説繫宝珠譬喻應知。六者実有功德増上慢心。聞大乘法取非大乘。如是倒取。対治此故為説輪王解自髻中明珠与之譬喻應知。七者実無功德増上慢心。於第一乘不會修集諸善根本聞第一乘心中不取以為第一。如是倒取。対治此故為説醫師譬喻應知。」(大正二六・八b)と説かれている。しかしもう一つ有名である高原穿鑿の譬喻は入っていない。この点は未詳である。

(14) 『一乗要決』上卷(惠全一・五頁)。

(15) 『一乗要決』上卷(惠全二・九頁)。

(16) 『法華論』下卷(大正二六・八c)。

(17) 『一乗要決』上卷(惠全二・九頁)。

(18) 詳しくは拙論『一乗要決』における真如の問題―真如所縁縁種子説をめぐって―『東海仏教』五八輯(東海印度学仏教学会、二〇一三年)一五―三三頁を参照されたい。

(19) 『一乗要決』上卷(惠全二・一〇頁)。

(20) 『法華玄贊』三卷本(大正三四・六九四b)。

(21) 『法華玄贊』四卷本(大正三四・七二五b)。

(22) 『法華経』二卷「信解品」(大正九・一六b―一九a)。

(23) 『法華経』三卷「化城喻品」(大正九・二五c―二六a)。

(24) 『一乗要決』上卷(惠全二・一一―一二頁)。ちなみに『法華論』の原典では「無二乗者。謂無二乘所得涅槃。唯有如来証大菩提。究竟満足一切智慧名大涅槃。非諸声聞辟支仏等有涅槃法。唯一仏乗故。」(大正二六・七b)と説かれている。

(25) 『一乗要決』では短く要文として「十種の誤謬」と列挙している。「十種の誤謬」とは、①大悲不遍之過、②説法捨縁之過、③文理乖角之過、④皆成難信之過、⑤権実倒乱之過、⑥前約虚妄之過、⑦永滅還生之過、⑧不挾妄記之過、⑨証明非実之過、⑩因果不齊之過と妄讚不軽之過である。『法華経』の一乗真実を信奉しない者には十の過失があることを示すものである。①から⑤までが「方便品」、⑥が「譬喻品」、⑦が「化城喻品」、⑧が「法師品」、⑨が「見宝塔品」、⑩が「常不軽菩薩品」

の経説に相当する。

- (26) 『一乗要決』下巻(惠全二・一九二頁)。
 (27) 『三論玄義』一卷(大正四五・五b)。
 (28) 『法華玄義』十卷上(大正三三・八〇一a)。
 (29) 『法華玄義』十卷上(大正三三・八〇一a)。
 (30) 古来天台教学では智顛自身が本場に「五時八教」を創唱したのか議論が分かれる。たとえば高麗の諦観が著した『天台四教儀』では「天台智者大師。以五時八教。判釈東流一代聖教。罄無不尽。言五時者。一華嚴時。二鹿苑時(説四阿含)三方等時(説維摩思益楞伽楞嚴三昧金光明勝鬘等經)四般若時(説摩訶般若光讚般若金剛般若大品般若等諸般若經)五法華涅槃時。是為五時。亦名五味。言八教者。頓漸秘密不定藏通別円。是名八教。頓等四教是化儀。如世藥方。藏等四教名化法。如弁藥味。」(大正四六・七七四c)と説かれている。今はこの説示に従う。ちなみに五時八教説創唱者の研究としては関口真大編『天台教学の研究』(大東出版社、一九七八年)を参照されたい。
- (31) 『一乗仏性究竟論』一卷(龍大論集・八五頁九四—一〇三行)。
 (32) 『一乗仏性究竟論』一卷(龍大論集・八四頁五六—七行)。
 (33) 安然の『教時諍論』一卷では法宝の教判について「五唐朝法宝法師。立五時教。一小乘教。依法華三七日後説。二大乘教。真諦記云。七年江辺説般若經。依仁王經云。二十九年前説。三三乘教。真諦記云。三十八年去涅槃七年。鬼王法堂説解節經。即深密等。四一乘教。唯法華經。四十余年説。五仏性教。臨涅槃説(此一出究竟論)。」(大正七五・三七二a)と述べている。
- (34) 『一乗要決』下巻(惠全二・一九七—八頁)、原典では『解深密經』二卷「無自性相品」(大正一六・六九七ab)参照。
 (35) この原文は見当たらない。おそらく『法華經』四卷「見宝塔品」の所説にある「我為仏道 於無量土 從始至今 広説諸經 而於其中 此經第一。」(大正九・三四b)の文意ではなかるうか。
 (36) 『一乗要決』下巻(惠全二・一九二頁)。
 (37) 『一乗要決』下巻(惠全二・二〇〇頁)。
 (38) 『一乗要決』上巻「依法華立一乘」では「無性撰論第十云」(惠全二・一九頁)と述べているため、本稿では無性菩薩

造玄奘訳『撰大乘論釈』の頁数を典拠に用いる。『撰大乘論釈』十卷（大正三一・四四七a）を参照。

(39) 『法華玄贊』四卷本「撰大乘」云。為引撰一類 及任持所余 由不定種姓 諸仏説一乘法無我解脫 等故姓不同 得二意樂 化 究竟説一乘 此中十因。一為引撰一類不定種姓声聞獨覺。令依大乘般涅槃。故法華一會多為此類説於一乘。法華論名退已還發大菩提心。由驚子等昔皆求大退修小果。名退還發非諸不定姓皆退還發心。此応名不定種姓。二為任持所余。不定種姓地前菩薩第六住前猶在退位。恐於大乘精進。且壞退依二乘般涅槃故。故此經云。菩薩聞是法疑網皆已除。本論亦言如來為二種人正与解釈。此二皆是不定種姓。為此二種故説一乘。三法等故。行乘雖異所趣真如無差別。故法華論説。多与此同。四無我等故。若有真実補特伽羅。可有乘別。我既無異故説一乘。五解脫等故。三乘並於煩惱障中而得解脫。解脫無差別故。六姓不同故。二乘之中不定種姓有差別故。此声聞身具有声聞及仏種姓。由有此姓故説一乘。第七仏於有情得同自体意樂故。言我即是彼彼即是我。我既成仏彼亦成仏。第八二乘於仏得同自体意樂。同名菩薩得受記別故。謂於此会仏与二乘授仏記別。為令撰得如是意樂。我等与仏平等無二。又此会上有諸菩薩与彼名同。因得記別故。仏一言含二種益。謂二乘者得同仏自体意樂。及諸菩薩得受記別。九化故。如世尊説。汝等苾芻我憶往昔。無量百返依声聞乘而般涅槃。云何已成仏。後依二乘而般涅槃。即為調伏所化声聞。仏菩薩等自化其身為彼同類。於無余依現般涅槃。經百千劫耽寂滅酒醉逸而臥。後從彼起現受仏記。令諸不定種姓二乘盡作是心。往昔著尊入涅槃者今皆復起現受仏記。況我今者不希作仏而入涅槃。今此会中富樓那等即其類也。法華論中為化声聞授記即此。是故亦為降彼二乘者慢。我亦得汝之涅槃故。廣如楞伽説。阿羅漢入無余涅槃經百千劫。耽三昧酒醉逸而臥。後從彼起方發大心。皆仏菩薩之所化作。若不爾者。実入無余涅槃身智都尽。後從彼起法從何生。故知是化。十究竟故。由過此外無別勝乘。依理究竟最為殊勝。故説為一。今此会中依論但与二人記別。一不定姓二心化者。為不定姓者即第一第二第八少分。為心化者即第九義及余少分説於一乘。非全発其無定性。故此一乘是密意説。『解深密經』云相生勝義無自性。如是我皆已顯示。若不知仏此密意失壞正道不能往。依諸淨道清淨者。唯依此一無第二故。於其中立一乘非有情性無差別。於不定有性無性合説一。故涅槃亦言。一乘一道四果聖人皆得作仏。不解我意故。但応如是所説善。今此十義説於一乘。法華論中無此具足。顯揚説六因莊嚴論八義説於一乘。不過此十。故不敘之。（大正三四・七二六a b）。また、一乘十義について詳しい論稿は横超慧日「中国における法華經研究5 窺基」『法華思想』（平樂寺書店、一九八六年）二八九—三二四頁。橘川智昭「慈恩教学における法華經観」『仏教学』第四四号（仏教思想学会、二〇〇二年）二五一—四三頁参照。

(40) 『解深密經』二卷「無自性相品」（大正一六・六九五a）。

(41) 『解深密經』二卷「無自性相品」では「勝義生当知。我依三種無自性性密意。說言一切諸法皆無自性。所謂相無自性性。生無自性性。勝義無自性性。」(大正一六・六九四a)を参照されたい。

(42) 『二乗要決』下卷(惠全二・二〇〇頁)。

(43) 『二乗要決』上卷(惠全二・二二頁)。

(44) 『二乘仏性究竟論』一卷(龍大論集・八五頁九四行)。

□ 原典は左記のように略記した。

・ 恵心僧都全集 ↓ 恵全

・ 大正新脩大蔵経 ↓ 大正

・ 浅田正博「石山寺所蔵『二乘仏性究竟論』卷第一・卷第二の検出について」『龍谷大学 論集』第四一九号(龍谷学会、一九八六年) ↓ 龍大論集