

親鸞における悉皆成仏論

藤 村 潔

一 問題の所在

親鸞（一一七三—一二六二）の著した『教行信証』が日本仏教の思想史に及ぼした影響は計り知れない。『教行信証』は従来の教義を根底から見直そうとする典型的な著述といつてよい。けれどもそれは、決して既存の仏教教義をただ否定しているのではなく、元より仏教は誰を対象としているのかを問い返す体系的な論書であると言える。すなわち、我々は『教行信証』の思想背景を尋ねていく上でただ思想的展開のみ追求するのではなく、当時仏教界が直面する課題を視野に入れておく必要がある。言い換えれば親鸞の『教行信証』撰述の意図は対論者やそれに見合うだけの仏教教理の構成を想定しなくてはとても読むことができないからである。

本稿ではこうした課題の一つとして一乗思想の問題を取り上げていく。従来、日本仏教史の中で一乗思想ほど宣説される教えはない。とりわけ一乗思想を如実に説いている経典が『法華経』に他ならない。上代に聖徳太子（五

七四―六二二)が日本で仏教を興隆する基礎に『法華経』を依用している。その後、奈良仏教では鎮護国家として護国三部経(『金光明経』『仁王般若経』『法華経』)の思想が確立されている。また平安初期に入ると伝教大師最澄(七六七―八二二)が天台法華宗を標榜する上で『法華秀句』を著している。その内実は『法華経』に拠ることではか悉皆成仏はないと説くものである。そして平安中期では慈恵大師良源(九二二―九八五)が安和元年(九六八)の六月会に広学堅義といった法会を開き、論義によって『法華経』の優位性を宣説していくのである。すなわち、これら華々しい『法華経』の思想的影響は元来日本仏教の母胎となっている。

さて、このような仏教思想史の前提があって親鸞の鎌倉仏教は出現してくる。言うまでもなく、親鸞は比叡山で二十年の修道生活を送っている。勿論、『法華経』の一乗思想は天台教学を通じて熟知していたであろうが、けれども、元仁二年(一一二四 五二歳)ここでは化身土巻の末法説に拠る)に『教行信証』を執筆した以来この『法華経』を一度も引用した形跡はない。こうした問題は親鸞思想を学ぶ上で決して曖昧にしてはならないであろう。

つまり、それら親鸞の課題に強い影響を及ぼす経典こそが『大乘涅槃経』(以下『涅槃経』)の存在ではなからうか。この経説については今は詳説できないが、ただ『教行信証』全体の中で実に三十四回も引用するほど重要な位置を占めている。今回小論で取り上げようとする「行巻」の「誓願一仏乗」もまたその課題を担っている。何故なら親鸞は敢えて『法華経』ではなく『涅槃経』と『華嚴経』の二経に拠って一乗思想を教証しているからである。こうした論旨は何故なのか古来より確かな論拠は出ていないが、何れにしても親鸞が一切皆成の根拠としていたことは無視できない。したがって、本論考は従来説かれる『涅槃経』の一切衆生悉有仏性を基軸に、その前提となる

プロセスを確かめ、一体どのような経緯で誓願一仏乗へと展開されていくのかを考究していきたい。

二 鎌倉仏教の歴史観

日本仏教思想の大きな飛躍の一つに鎌倉時代が挙げられる。今日、有力な既成教団を顧みてもその原初は鎌倉仏教に始まる。今、こうした教団の拡大化や時代に伴う信仰運動の形態などを関説する余裕はないが、ただ鎌倉仏教がどのような経緯によって構築され、また熟成していったのかを考える必要があるであろう。幸いなことに現代の日本仏教思想史は目覚ましい飛躍を遂げている。昨今の研究成果に関する要点を整理するならば以下の通りである。

- ① 家永三郎・井上光貞 ↓ 「鎌倉新仏教」
- ② 黒田俊雄 ↓ 「顕密体制論」
- ③ 末木文美士 ↓ 「新仏教中心史観と顕密体制論の検討」
- ④ 松尾剛次 ↓ 「遁世僧と官僧」
- ⑤ 佐藤弘夫 ↓ 「中世神仏のコスモロジー」

これらの事例で勿論鎌倉仏教の性格が把握できるとは言えないが、しかし鎌倉仏教思想の全容を見通す上で諸氏の学説や批判は検討しておく必要がある。元より鎌倉仏教研究の見直しは戦後すぐの研究に及んだ①家永三郎氏などが然然（一一三三―一二二二）、栄西（一二四一―一二二五）、親鸞、道元（一二〇〇―一二五三）、日蓮（一二三二―

二八二)、一遍(一二三九—一二八九)の六師を「新仏教」と分類し、南都六宗や平安二宗を「旧仏教」と規定したことから端を発する。そして、

鎌倉仏教はすべて念佛宗を母胎として展開したものと云ふも決して過言ではないであろう。鎌倉新仏教の名の下に浄土真宗日蓮宗禪宗等を平等に並列することは、それ等の歴史的性格を正しく示す考え方とは云い難い。

眞に根源的な新仏教は法然の浄土宗唯一であり、他はその亜流にあらずんば傍流に過ぎない……⁽¹⁾

と、法然の浄土宗独立に全てが集約されると説くものであった。またその特質を新仏教は選択、専修、易行、民衆救済であるのに対して、旧仏教は兼学、雑信仰、戒律重視、国家、貴族仏教と区別した。この学説は後学の②③⑤の諸氏に大きな影響を与えている。特に②黒田俊雄氏はこれら家永氏の鎌倉期の新仏教と旧仏教の分類方法に疑問を呈し、それまでの鎌倉新仏教中心史観を廃して、八宗の顕密仏教こそが鎌倉期の主流であるという「顕密体制論」を主張し出した。つまり、法然や親鸞といった新仏教と呼ばれる仏教者は決して時代の革新者ではなく、むしろマインリティーで且つその頃の「異端者」であったという。それとは反対に南都の貞慶(一一五五—一二三三)や明恵(一二七三—一二三三)、或いは栄西や一遍のグループの方が特にその時代の「改革者」であると位置付けたのである。この学説は鎌倉仏教の抜本的な見直しという点では画期的であり、その後の研究者は必ず黒田説を経て鎌倉仏教を捉えるように至ったのである。⁽²⁾ところが、この黒田氏の顕密仏教史観は、ややもすれば従来の新仏教と旧仏教の対極化を深め、旧仏教(八宗)こそが鎌倉仏教の正統派と為し、反対に新仏教(異端者や改革者)のグループは敬遠されがちであった。この学説はその後「ポスト顕密体制論」と叫ばれるように多くの論者の批判対象となっていく。

たとえばその一人である③末木文美士氏は黒田氏の標榜する密教中心の正統仏教を是正し、恩師の田村芳朗氏から継承される本覚思想に関する問題に触れて批判している。^③元より末木氏は平安初期から中期にかけて専門としており、特に台密形成の五大院安然（八四一—八八四か九〇二？）や中期の諍論などを守備範囲としている。そのため、末木氏は安然以後の草木国土悉皆成仏や即身成仏といった教理を踏まえ、且つその後の院政期（平安後期）に展開される天台本覚思想の流れを視野に入れた上で、密教の思想形成を空海から円仁（七九四—八六四）・円珍（八一四—八九二）そして安然の時までと線引きしている。故に少なくとも密教の全盛期は平安初期と言及しているのである。したがって黒田氏の説くような中世仏教全体が密教中心主義に包含できる程のものであったのかどうかを教理的に質しているのである。この点、仏教学の立場では関心を集める所であろう。^④

また④松尾剛次氏は戒律という視点を注視し、鎌倉仏教の形態は「遁世僧」と「官僧」に区分する論説を提出している。家永説の鎌倉新仏教の六師を含め、真言律宗の叡尊（二二〇—二二九〇）や忍性（二二七—一三〇三）、梅尾に隠遁した明恵も遁世僧と分類した。一方、家永氏で言う旧仏教は官僧の集団であると示したのである。なかでも松尾氏の特筆すべきことは、新仏教の性格を祖師信仰や女人救済、らい病、非人、個人救済といった幅広い分野に行き亘る社会運動の面に光を当てたということである。松尾氏はこれらの僧侶の役割を当時の袈裟の色である「黒衣」（＝遁世僧）と「白衣」（＝官僧）の行者と分類し容姿において社会的立場が異なる事実を挙げている。尚、松尾氏は「中世仏教の新しさ」を典型的に示すという点では鎌倉仏教の中心は家永氏の言う新仏教であることを認めている。^⑤

最後に⑤佐藤弘夫氏の学説を紹介したい。佐藤氏も諸氏と同様で黒田氏の顕密体制論には批判的である。佐藤氏の主張は中世を仏教中心という枠組に拘らず、あくまで日本思想史や日本宗教史の中で捉え直そうと試みていることである。つまり、日本の神仏といった宗教的交渉に注意を払うものである。故に佐藤氏は黒田氏の顕密体制論に付随している「権門体制」を強く批判していく。「権門体制」とは公家・武家・寺社などの権門が相互に補完し合いう王権を支持する国家体制であるという。そのことについて佐藤氏は寺社権門（黒田氏は真言と天台の両宗の密教を中心とする）といっても、神社や神祇をその構造内にどう適切に組み込むかを問題とし、神仏以外の雑多な神々（御霊・死霊・疫神）をどのように包摂していくのかを疑問視したのである。そして黒田説に対して「それは中世仏教の総体的把握に有用な理論ではあっても、中世の宗教世界の総体的把握のためには明らかに限界を有しており、そもそもそうした用い方を意図した学説ではなかった」と主張するのである。つまり、佐藤氏の「中世」という見方は仏教や神道といったジャンルを超えたコスモロジーとして日本思想史を総体的に捉えようとするものである。⁽¹⁾

以上の如く、大局的ではあるが鎌倉仏教の歴史観を諸氏の学説から尋ねてみた。本論考の課題とする親鸞一人を取り上げても、中世の平安後期から鎌倉初期までの間にこれだけの種々様々な問題が挙げられる。勿論これらは氷山の一角にすぎず、とても筆者の容量に収まるだけの問題ではない。けれども、このことはたとえば法然や親鸞が「聖道門」や「雑行」といった言葉によって廃立していく事実に、果たして我々はそれらをただ「旧仏教である」という規定で片付けてよいのであろうか。言い換えるなら、知らず知らずのうちに我々は選択本願や浄土真宗といった言葉の概念に硬直し対象化しているため、その周りに及ぶ仏教の教理全体を見失ってはいないだろうか。つまり、

「聖道門」の言葉一つ取ってみても、その言説は家永説でいう鎌倉新仏教史観に対する「旧仏教」を示すのか。或いは黒田説の顕密仏教観に基づくものなのか。それとも念仏以外の教えである禪や光明真言、戒律、唱題の全てが聖道と示すのだろうか、といった多くの問題が潜むからである。少なくとも仏教を全体的に把握するためにはこうした課題を絶えず持ち続けることは必要ではなからうか。たとえば親鸞の「顕浄土」という題号一つを取り上げてみても、その「顕」とは「顕密仏教」を意識した「顕」であったとしても不思議ではない。つまり『教行信証』とはブツダの真理を言葉で表す「顕教」の立場に則して撰述したのかも知れないからである。そう考えると対論者は八宗の中の顕教の者を想定して見ることができよう。それ故「顕浄土」の言葉とはただ自説を述べることに徹するのではなく、広い大乘仏教の教理を親鸞が『教行信証』という表現方法によって集約したのである。その上でたとえば一切衆生悉有仏性といった思想背景を重ね合わせた場合も曾て天台思想を学んでいた経験に通ずる教証があると推察できよう。したがって、『教行信証』の課題対象は「顕浄土」という一点に集約されるが、同時にそれは鎌倉初期の撰述時まで親鸞自身が思索し続けた仏教教理の総体なのである。

三 一 乗思想の系譜

親鸞以前から在世までの日本仏教は先で示したように重層的な背景によって成立している。そうした中で一切衆生悉皆成仏という言説は絶えず受け継がれた課題である。この成仏に対して帰依する教相や信仰の形態は宗派(学

派)によって異なっている。たとえば天台教学では『法華經』であろうし、法相教学では『解深密經』や『華嚴經』
「十地品」の所説を重んじている。今本論が主題とする一乘思想でも同様なことが言える。

特に前者『法華經』で示せば全体の貫く問題を以下のように説いている。

舍利弗。云何名諸仏世尊唯以一大事因縁故出現於世。諸仏世尊。欲令衆生開 仏知見使得清淨故出現於世。欲
令衆生示 衆生仏之知見故出現於世。欲令衆生悟 仏知見故出現於世。欲令衆生入 仏知見道故出現於世。(□線筆者)
『法華經』で説くブツダの出世本懐の一大事因縁とは五濁悪世の娑婆において、仏の諸法実相に基づく四仏知見
を衆生に開示悟入させて教化することを目的としている。そして「一仏乘」について同じく「方便品」では、

仏告舍利弗。諸仏如来。但教化菩薩。諸有所作常為一事。唯以仏之知見示悟衆生。舍利弗。如来但以一仏乗故
為衆生説法。無有余乗若二若三。⁽⁹⁾

人々は不善根をつくるので、諸仏世尊は止む得ず本来一仏乗であるのにも関わらず方便力をもって分別して声聞
乗や辟支仏乗、菩薩乗の三乗を開会したのである。したがって、如来はただ一仏乗の立場を顕示して、衆生のため
に法を説かれたのであるから、本より二乗や三乗の別はないというのである。また經典では長行を偈頌として整理
し、

十方仏土中 唯一乗法

無二亦無三 除仏方便説

但以仮名字 引導於衆生

説仏智慧故 諸仏出於世^⑩

と一乗（一仏乗）は、常に二乗と三乗と対応して展開しているのである。そこで一つ疑問がわき起こる。本来仏乗であるならばただ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、三乗に法を説いたのであるうか。この問題に対して『法華経』は世の人々が法を聞く性質や能力に同聴異聞があり、それぞれの機根に随って開示悟入して、一切種智を得てもらうため、仮にも如来は種々の因縁・譬喩・言辭・方便力などの善巧方便を設けたのであると言う。よって、種々の法を説いたからといって究極なる一仏乗まで不同であるというわけではない。つまり『法華経』の教法は方便の具体化に意味が込められている。この方便力の内実を後世の天台智顛（五三八―五九七）は『法華経』の中から第一に「方便品」の論理的側面を法説周として、第二に「譬喩品」の譬喩的側面を譬喩周として、第三に「化城喩品」の大通智勝仏の物語で釈尊と声聞の弟子たちが過去世において深い縁があったという因縁的側面を宿世因縁周として明かす、すなわち如来の三周説法を宣揚したのである。^⑪ 或いはまた、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「葉草喩品」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「如来寿命量品」の良医病子の譬喩などといった、所謂、法華七喩に基づく三乘方便から一乘真實へと開三顯一する道理を示している。^⑫ すなわち、『法華経』の中心課題は阿羅漢や辟支仏の者であるといった小乗の二乘人や三乗の人々をどのように一乗へと誘引するのが目的なのである。したがって、三周説法説からも分かるように釈尊の十大弟子を登場させて声聞授記を説いている。それ故、教化の対象者は声聞や縁覚であり、且つそれらの者を菩薩道（一

仏乘)に向かわしむることが仏の一大事因縁なのであると宣説するのである。

ところで日本仏教においての法華一乘思想の系譜はどのようであるか。周知の如く、平安初期では最澄が『法華経』に拠って一切皆成を説いている。最澄の思想背景は外部との接触が大きく関係している。その主要テーマの一つに大乘戒独立の論争が挙げられる。大乘戒壇の問題は『山家学生式』¹³⁾でも明かされるように従来受戒者は南都東大寺を中心とする制度にあった。それに最澄は不満を抱き桓武天皇から嵯峨天皇にかけて比叡山にも大乘戒壇の国分寺とした年分度者が認可されるよう要望したのである。受戒後十二年籠山し、衆生濟度を願う大乘の僧侶を養成する意図したものであった。そのため、従来戒律といえば南山律師道宣(五九六―六六七)の註釈した『四分律行事鈔』に基づく二五〇戒が主流であったが、最澄はこれを廃して新たに『梵網経』に基づく十重四十八輕戒を設けて大乘戒を宣説したのであった。たとえば、そうした南都批判の言説を『法華秀句』では、

執小乘威儀。不順法華制。奪大乘威儀。但許兩聚戒。寧解了大小權実之義者哉。既举得果阿羅漢。雖有是益。

未為難。何因。固執其威儀。萬億行者引小道。小乘持戒。即菩薩之煩惱。蓋謂斯事歟。但除不執小儀也。¹⁴⁾

といつまでも小乗の威儀に執着しては『法華経』の精神に順応することはできない。かえって大乘の威儀を奪っているのではないだろうか。小乗の戒そのものに執着することは、むしろ菩薩にとって煩惱となり障げとなると、最澄は主張するのである。

そして、もう一つ特筆すべきことは会津の徳一(生没年未詳)との間で繰り広げた三乗一乘の權実論争である。

今この経緯と論争全容を論述しようと思わないが、ただ最澄が法華一乘を高らかに宣揚しようとする意図は次の教

示から窺える。弘仁四年（八一三）或いは弘仁七年・八一六か）撰述『依憑天台集』において、

我日本天下。円機已熟。円教遂興。¹⁵

と最澄は「我」と名告り日本天下は法華円教によって遍満し成仏する、その機根が熟したと明かす。遂に『法華経』の円頓一仏乗の教えが発揮される時がやって来たと言宣するのである。所謂、最澄の円機已熟思想である。

或いはまた、弘仁九年（八一九）撰述の『守護国界章』では、

当今人機。皆転変。都無小乘機。正像稍過已。末法太有近。法華一乘機。今正是其時。¹⁶

とブツダ在世から人間の機根は転変してしまっている。ましてや正像の二法の世が過ぎ、小乗の機は全ていなくなっているのではないか。そうした中、もうすぐ末法の世が近づいている。今こそ当に法華一乗を信解する機根が到来した時なのであると、最澄はそう明かすのである。つまり、法相宗（小乗の機・小乗戒）との論争を経験するなかで最澄は大乗の『法華経』こそが最勝の思想であると確信していくのである。¹⁷

また、こうした最澄の一乗思想を援用した人物に平安中期の恵心僧都源信（九四二—一〇一七）が挙げられる。曾て筆者は源信の仏性思想について論じたことがあるので詳説はそちらに譲りたい。¹⁸ 当面の課題対象は一切皆成に関する問題を挙げていく。たとえば、寛和元年（九八六）に撰述した浄土思想書の一つである『往生要集』の中で成仏の面を説いている。行者が浄土に往生するために源信は正修念仏の行法を説いている。そのベースには世親の『浄土論』で明かされる五念門を採用している。源信は讚歎（讚嘆）門を三業相応の口業であると捉えて、以下の如く言及している。

設無余行唯依讚歎。亦応随願必得往生。如法華偈云。或以歡喜心歌頌頌仏徳。乃至一小音。皆已成仏道。一音既爾。何況常讚。仏果尚爾。何況往生¹⁹⁾。

阿弥陀仏の功徳を「たとえ余行無からんも、ただ讚歎に依らん」といい浄土に往生することを言説している。元より『法華経』『方便品』では「南無仏」と仏の一音を称え歡喜することによって一切皆成するのであるから²⁰⁾、ましてや浄土に往生できることは尚更のことであると、源信はそう理解しているのである。

或いはまた作願門では三業相應の意業を取り上げていく。その中心は菩提心であるが、第二利益の段では次のような問答が提示されている。

問。信解衆生。本有仏性。豈非緣理。答。此是信解大乘至極道理。非必第一義空。相應觀慧²¹⁾。

と、一切衆生に仏性が本有するとは一体どのような意味であるか。行者はそれをどう信解すればよいのかといった問いを立てている。それに対して源信は行者が「大乘至極の道理を信解する」といった答えを明かす。推測の領域を出ないが、ここで指し示す「大乘至極の道理」とは『法華経』で説く所の一乗成仏や『涅槃経』で説く所の悉有仏性といった所説を表しているのではなからうか。つまり、そのような一切皆成の道理を信解することが菩薩道を歩む者として最も肝要であるという訳である。故に源信は第一義空に相應しようとする觀慧（觀相）を限定的に修する必要はないと顕示しているのである。

他方でまた、源信は寛弘三年（一〇〇六）に『一乗要決』を執筆している。法華一乗こそがブツダ眞実の教えであることを明示した内容である。その中で論文全体の結末に次のような偈頌を施している。

我今信解一乘教

願生無量寿仏前

開示悟入仏知見

一切衆生亦復然²²。

先述と同様な意味合いで源信は『法華経』に基づく一乗を信解することで、浄土に往生することを説いている。つまり、源信の立場は以下のように整理される。第一に此土において『法華経』における大乘至極の道理を信じて勤修し、また第二に我が身が命終する時に彼土（浄土）に往生する、そして第三に仏知見を開示悟入させることによって如来と衆生が感応道交し自利利他円満することを願うといった三重構造である。したがって、源信にとって一乗成仏と浄土往生の両者とはあくまで天台円教に基づく教理と実践が互いに融通無碍した上で成り立っているのである。こうした思想は平安中期から院政期時代（ここでは白河〜後白河上皇の在位間 一〇八六―一一八五）にかけて天台浄土思想が興起する大きな要因を担っている。

四 誓願一仏乗の形成

上述では主に『法華経』に基づき最澄と源信という人物に限定して一乗思想を尋ねてきた。各々所説を鑑みると平安（天台）仏教全体がこの『法華経』を最大限に活用して一乗思想を確立していこうとする意図が十分窺える。すなわち最澄は天台宗開祖として時機や環境に対応する中で『法華経』を崇高して、時より桓武天皇に近づき日本国全体を円融統一しようと試みたのである。そのため、南都との二大論争を巻き起こした結果、建白書も含め多数

の論疏を撰述したと言える。ある意味でこの状況が平安中期から鎌倉中期にかけて多数の高僧を世に輩出した所以であろう。つまり、最澄の論争を繰り返した経験が後世にまで一切皆成説に大きな影響を及ぼしたのである。

一方、源信は少し性格が異なり、『法華経』の教理と浄土教の信仰（実践）を両輪の如く用いて自らの成仏思想を形成させた。そのため、「偏依法華思想」とは拘らず、多くの典籍からも窺えるように天台、俱舎、因明、法相唯識、真言といったジャンルを専門領域としていたのである。つまり、源信は天台教学の立場から大乘全ての教えを網羅的に検証することによって円融相即していることを終生追い求めていたのではないだろうか。こうした源信の軌跡が後世恵心流となり、また院政期において天台本覚思想と開花していくのである。

さて、ならば鎌倉初期の親鸞において一乗成仏は一体どのような影響をもたらしたのか。従来の所説とはどこが異なり、或いはまたどこが同質であるのか検討していく必要がある。結論を先取りすれば親鸞の姿勢は従来の『法華経』の一乗思想の流れではなく、また三一権実論争に系譜する成仏論でもない。一切衆生が平等に救われていく最も原初的な教えを『涅槃経』と定め「一切衆生悉有仏性」の説を依用していくのである。親鸞が一乗と仏性の課題を考究している所は「行巻」の「一乗海釈」である。筆者は以前『涅槃経』の経文から「大乘」「究竟」「三乗」の語句解釈を中心に考証してきたが、本稿では紙面の都合もあるので詳説はそちらに譲りたい。²³したがって、本節では親鸞における一乗・悉有仏性の概念を中心に所説の思想を交えて考察していく。

親鸞の一乗思想の内容は従来「一乗海釈」と称される所に出てくる。

一乗海と言うは、一乗は大乘なり。大乘は仏乘なり。一乗を得るは、阿耨多羅三藐三菩提を得るなり。阿耨菩

提は即ち是れ涅槃界なり。涅槃界は即ち是れ究竟法身なり。究竟法身を得るは、即ち一乗を究竟するなり。如来に異なることまします、法身に異なることまします。如来は即ち法身なり。一乗を究竟するは、即ち是れ無辺不断なり。大乘は、二乗・三乗有ること無し。二乗・三乗は、一乗に入らしめんとなり。一乗は即ち第一義乗なり。唯だ是れ誓願一仏乗なり。

周知の如く、この文意は親鸞が述べた自釈である。だが、この文脈はとても重層的な意味を担っている。何故なら二つの説示を踏襲していると想定されるからである。一つは『勝鬘經』の教証であるという点。もう一つは『勝鬘經』を教証した源信の『一乗要決』に依っているという点である。従来真宗教学ではこの両者のどちらに依るものか論議されてきたようである。試みにこの両者の原典を挙げてみたい。

『勝鬘經』「第五一乗章」

声聞緣覚乘皆人大乘。大乘者即是仏乘。是故三乗即是一乗。得一乗者。得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅三藐三菩提者。即是涅槃界。涅槃界者即是如来法身。得究竟法身者。則究竟一乗。無異如来無異法身。如来即法身。得究竟法身者。則究竟一乗。究竟者即是無辺不断。……（中略）……即是大乗無有三乗。三乗者入於一乗。一乗者即第一義乗。

『一乗要決』下卷「第八明諸經權実」

声聞緣覚乘。皆人大乗。大乘者。即是仏乘。是故。三乗即是一乗。得一乗者。得阿耨菩提。阿耨菩提者。即是涅槃界。涅槃界者。即是如来法身。得究竟法身者。即究竟一乗。無異如来。無異法身。如来即法身。究竟法身者。即究竟一乗。究竟者。即是無辺不断。（乃至）若如来。隨彼所欲而方便説。即是大乗。無有二乗。二乗者。入於一乗。一乗者。即第一義乗。

後半部分を除き、『一乗要決』は殆ど手を加えず、そのまま『勝鬘經』を引用している。けれども源信は非常に長い經文を「乃至」している。はたしてその經説は一体どういった内容であるのか。しばらく『勝鬘經』の所説を追ってみたい。

世尊。如来無有限齊時。住如来応等正覚後際等住。如来無限齊。大悲亦無限齊。安慰世間。無限大悲無限安慰世間。作是說者。是名善說如来。若復說言無尽法常住法一切世間之所歸依者。亦名善說如来。是故於未度世間無依世間。与後際等作無尽歸依常住歸依者。謂如来応等正覚也。法者即是說一乘道。僧者是三乘衆。此二歸依非究竟歸依。名少分歸依。何以故。說一乘道法。得究竟法身。於上更無說一乘法身。三乘衆者有恐怖歸依如来。求出修学向阿耨多羅三藐三菩提。是故一依非究竟依。是有限依。若有衆生如来調伏。歸依如来得法津沢。生信樂心歸依法僧。是二歸依非此二歸依。是歸依如来。歸依第一義者。是歸依如来。此二歸依第一義。是究竟歸依如来。何以故。無異如来。無異二歸依。如来即三歸依。何以故。說一乘道。如来四無畏成就師子吼説。⁽²⁶⁾

すなわち、『勝鬘經』では「第四摂受章」と題されるように、正法を摂受していくことが課題として説かれている。その中で今挙げている「第五一乗章」は正法を法身として顕して、さらに法身を究竟することが一乗を究竟することに他ならないという。そして、その關係全体が大乗の究竟処として包摂されると説くのである。『勝鬘經』では一乗の教えが究極であり如来法身であることを三宝に託すが、ところが声聞、縁覚、菩薩のような三乗はその教えに恐怖し、三宝を相対的に解釈してしまうのである。故に法宝、僧宝の二宝に歸依の対象をおくため、依然として三宝の究竟を知らない少分の歸依であるという。故に經典ではあくまで如来法身に歸依することが三宝歸依ということに他ならないため、その内実を究竟一乗として顕していくのである。したがって、『勝鬘經』も『法華經』

の経説と同様な意味で一乗の思想が高揚されている。『勝鬘經』の所説では二乗・三乗に対して、究竟や非究竟、了義や未了義といった教えを通して摂受正法が展開されていくのである。

勿論、源信はこの經典の流れを熟知していたと思うが、ただ乃至の部分からも窺えるように、三宝帰依の議論を踏まえた上での如来法身や一乗の教示を説いていない。要するに源信は『一乗要決』の思想からも分かるように、少なくとも『勝鬘經』は余教の一乗であるため「法華の広大平等了に演説するものに及ばない」と理解されている。つまり、法華一乗の助成のために勝鬘一乗を援用しているのである。たとえば、そのことについて源信は三乘家に対して「土を集めて山を高くすることのどこが悪いのか」と言い放っている。何れにせよ、この両説の一乗理解が親鸞に深く影響を与えていることは事実である。ところで先程の内容に戻るが、果たして親鸞はどちらの経説に基づき一乗を理解しているのだろうか。思想史の流れを鑑みる限り、後者源信の『一乗要決』の思想を継承していることが妥当ではなからうか。勿論、親鸞は源信によって『勝鬘經』の所説を確かめていると思うが、だが『一乗要決』に依拠している可能性が高いのである。その理由は二つ考えられる。一つは「一乗海釈」の文面が源信の『一乗要決』で述べられる「乃至」部分と重なり、「二乗・三乗」の教説を除きほぼ一致しているということ。もう一つは、このあと「行卷」は『涅槃經』が引証されるが、そのなかの「大乘」と「究竟一乗」を明かす概念規定が『一乗要決』で説く所とよく似ているということである。さらに言えば、そういった親鸞が『涅槃經』を引用する共通形態は他にも散見される。確かに筆者が主張しようとする説は些か恣意的かもしれない。けれども既に先行研究でも明かしているように、親鸞は確かに源信の『一乗要決』を援用していたと言えるのである。その理由は

『教行信証』が『涅槃經』を多く用いていることから窺えよう。すなわち、『教行信証』が『涅槃經』を多く依用していく意図や構想には絶えず源信の悉有仏性説が下地にあり、その上で親鸞の一乗・仏性思想が形成されていると見ることが出来るのではなからうか。以上のような一乗に関する複合的な問題を踏まえた上で、次の課題とする親鸞の思想的展開を『涅槃經』の所説から尋ねていきたい。

「元より「一乗」は二乗・三乗に対し、「大乘」は小乗に対し、「仏乘」とは声聞乘・縁覚乘・菩薩乘に対すると言われる。⁽³⁴⁾ところが、親鸞の主張しようとする一乗とは大乘であり仏乘の意味であると言う。果たしてこの言説は内面的にどのような繋がりを持っているのだろうか。したがって先程から問題となっている『一乗要決』から系譜される「大乘」と「究竟一乗」を中心に考察していきたい。

まず「大乘」の語句について尋ねてみよう。親鸞はその意味内容を『涅槃經』『聖行品』の所説から引用している。

『涅槃經』一一卷「聖行品」

文殊師利菩薩白仏言。世尊。所言実諦其義云何。仏言。善男子。言実諦者名曰真法。善男子。若法非真不名実諦。善男子。実諦者無顛倒。無顛倒者乃名実諦。善男子。実諦者無有虚妄。若有虚妄不名実諦。善男子。実諦者名曰大乘。非大乘者不名実諦。善男子。実諦者一是仏所説非魔所説。若是魔説非仏説者不名実諦。善男子。実諦者一道清浄無有二也。善男子。有常有樂有我有浄。是則名為実諦之義。⁽³⁵⁾

『教行信証』行巻

『涅槃經』に言わく。善男子、実諦は名づけて大乘と曰う。大乘に非ざるは実諦と名づけず。善男子、実諦は是れ仏の所説なり。魔の所説に非らず。若し是れ魔説は仏説に非ざれば実諦と名づけず。善男子、実諦は一道清浄にして、二有ること無きなり。

「聖行品」原典ではこの所説の前提に世（俗）諦と第一義諦の議論が明かされる。問題を要約すれば、世諦とは言葉に執着し生滅変化していく面を世法と言い、また第一義諦とは人間の五蘊が和合する上で一切現象には実体をもたない面を出世法と説いている。すなわちこの二重規定を経典では、

依因父母和合而生。名為世諦。十二因縁和合生者。名第一義諦。³⁶

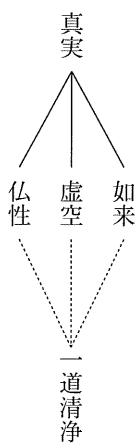
と、まるで家族を名称で呼び合い構成するような教えを世諦とし、他方ブツダの真理である縁起説に基づく教えを第一義諦と説くのである。また経典では四諦の教えも同様であると追説する。要するにその第一義諦が別名「実諦」を意味し、今問題の対象となる所に展開されてくるのである。経典では文殊師利が世尊に実諦の教えの意味は何であるのかを問う。それに対して世尊は第一義諦ということを前提にして第一に実諦とは眞法であると明かす。その実諦（眞法）の内容は無顛倒で虚妄でないと言説するのである。さらに第二に実諦とは大乘であると明かす。すなわち、実諦（大乘）の内容は仏の所説であり一道清浄であるが故に魔説や二つの道ではないことを明かすのである。そして「聖行品」ではその実諦の意味を常楽我浄の教えに託すのである。

周知の如く親鸞本人は先の網掛部分の所説のみを引用している。そのため、世俗諦や第一義諦についての経説は触れていない。最もこれら二諦の言説を親鸞は「眞仏土巻」で問題の所在として論じている。³⁷ここでの親鸞の意図する所は大乘であるため、その大乘の普遍性を説こうとしているのである。したがって、それらの所説を整理するならば、第一に大乘とは客塵煩惱の魔に汚されない眞実なる仏説であることを意味し、第二に大乘とはただ一つの清浄眞実なる道であって、他の声聞や縁覚といった小乗の道ではないことを顕すのである。ここで大乘と小乗の道

が厳然と選択される。さらに具体的に言えば後者「一道清浄」について親鸞は「信巻」に同じような「聖行品」の説示を教証している。

『涅槃経』に言わく。実諦は一道清浄にして二有ること無きなり。真実というは、即ち是れ如来なり。如来は即ち是れ真実なり。真実は即ち是れ虚空なり。虚空は即ち是れ真実なり。真実は即ち是れ仏性なり。仏性は即ち是れ真実なり、と。⁽³⁸⁾

「信巻」でも上述と同様に実諦は一道清浄であることを追説している。ただし「信巻」は本願三心の至心に関心が集まるため「真実とは何か」ということに問題の比重がおかれている。このことを図に示すと以下のように整理される。



周知のごとく、ここでの経説を親鸞は敢えて乃至とは示さず三四〇字程省略している。本来「聖行品」原典では苦集滅道と如来・虚空・仏性についての相互の関係を説いているのだが、⁽³⁹⁾そこを親鸞は大幅に改変して「道」のみを教証しているのである。そのことがどのような意味を表すのか不明であるが、おそらくここでは四諦に基づく道諦を廃しており、「行巻」の大乗と「信巻」の真実という両者の経説を一道清浄と集約して捉えているのである。したがって、こうした経緯からも窺えるように親鸞が『涅槃経』の経説を厳選していく上で、それぞれの対象に応

じてチームを用いていたことが理解できる。すなわち、乃至される該当部分は小乗（二乗、若しくは親鸞の場合三乗も含む）の教えである四諦や十二因縁の説示が多く散見される。つまり、親鸞は従来『法華経』や『勝鬘経』で説かれているような小乗を対象とした大乘。また二乗や三乗を対象とした一乗といった思想的側面を教証せず、選択本願という教えに立ち「大乘」や「一乗」という言葉を表現しようと考えていたのではなからうか。その理由は一乗や仏性という経説が四諦や十二因縁といった高度な仏教教理で概念規定できるような問題ではないことを深く痛感したからに他ならない。

さて次の課題である究竟一乗について尋ねてみたい。そもそも『一乗要決』では究竟一乗と熟語化して記されているが、ところが親鸞の「一乗海釈」では「一乗を究竟する」と読み、究竟を動的に解釈している。この「究竟」についての概念を親鸞は『一乗要決』に拠りながら『涅槃経』『師子吼菩薩品』である前半箇所を教証している。前半の「師子吼菩薩品」では「仏性とは即ち一切諸仏の阿耨多羅三藐三菩提の中道の種子なり」と説き仏性の内容を中道という概念に移して展開していく。さらにその道について下・中・上と三種に分け説明していくが、そのなか第二の「中」こそが諸仏菩薩の修める「第一義空」であると捉えるのである。つまり、中道の「中」とは生死の迷いを破る意味を担っているため、經典ではそれが仏性に通ずる常楽我浄というのである。反対に未だ生死に迷っている衆生は「無常無楽無我無浄」と明かされて、仏性と衆生における両者の関係を貧苦宝蔵の譬喩によって詳説していくのである。そして、「師子吼菩薩品」ではそうした中道（仏性）を十二因縁に置き換えて観智されていくことを説いている。すなわちその核心部分は以下の所であらう。

十二因縁名爲仏性。仏性者即第一義空。第一義空名爲中道。中道者即名爲仏。仏者名爲涅槃⁽¹⁾。

十二因縁を觀する智に下智、中智、上智、上上智が存在すると区分し、その第四上上智こそが十二因縁の縁起説に他ならず、それは仏性であり、第一義空、中道、仏、涅槃というのである。こうした点からも窺えるように、仏性は因としての屬性のみならず果としての側面をもち仏や涅槃と同一的に明かされている。したがって、「師子吼菩薩品」ではこうした縁起説に基づき仏性を解釈しているのである。そのような前提があり、經典では一切衆生の修道論を提起し、有名な「本有今無偈⁽²⁾」を説くことによって「悉有仏性」の「有」について未來有・現在有・過去有を明かしていくのである。よって今課題とする「究竟」とはこの後に闡説されるのである。『一乗要決』と「行卷」では以下如く構成される。

『一乗要決』中卷「引一切衆生有成仏文」

四同卷立二種畢竟。其中説第二義云。究竟畢竟者。一切衆生所得一乘。一乘者。名爲仏性。以是義故。我說一切衆生悉有

仏性。一切衆生悉有一乘。以無明覆故。不能得見。善男子。

如躡單曰三十三天。果報覆故。此間衆生。不能得見。仏性亦

爾。諸結覆故。衆生不見。復次善男子。仏性者。即首楞嚴三

昧。性如醍醐。即是一切諸仏之母。以首楞嚴三昧力而令諸仏

常樂我淨。一切衆生。悉有首楞嚴三昧。以不修行故。不得見。

是故不能得成阿耨菩提⁽³⁾。

『教行信証』行卷

善男子、畢竟に二種有り。一つには莊嚴畢竟、二

つには究竟畢竟なり。一つには世間畢竟、二つに

は出世畢竟なり。莊嚴畢竟は六波羅蜜なり。究竟

畢竟は一切衆生得る所の一乘なり。一乘は名づけ

て仏性とす。是の義を以ての故に、我「一切衆生

悉有仏性」と説くなり。一切衆生悉く一乘有り。

無明覆えるを以ての故に、見ることを得ることあ

たわず⁽⁴⁾。

前者『一乗要決』は網掛部分からも窺えるように「行卷」より長く教証している。ここでの『一乗要決』の問題対象は章題に「一切衆生有性成仏の文を引く」と示している如く三乗家に対して悉皆成仏説を論証していく所である。その冒頭では、「初宝師所引六經二論。次私引十二文。」と説くようにまず初唐の法宝（生没年未詳）における六經二論⁽⁶⁾を挙げ、その次に源信は自己の典拠として十二文を立て三乗家の論説を破そうと試みている。源信の十二文の構成は上の八文が『涅槃經』に基づき、その他の四文は『八十華嚴經』や『大田覺修多羅了義經』、『楞伽經』、『大智度論』を用いて追説している。ところで前者の六經二論は既に源信より前の最澄と徳一の論争の中でも取り込まれている。ところが、従来徳一側の資料とまた法宝の宣説した六經二論のテキストの『一乗仏性究竟論』原本が現存していないため、果たして論争の経緯が一体どのようなものか未だに疑問が残されている。したがって現代の研究でも石山寺蔵『一乗仏性究竟論』写本（全六巻のうち一巻の少しと六巻が散逸）と源信の『一乗要決』の文面でのその論争の経緯を復元しようと試みている。この点は先行研究の諸説に委ねることとする。⁽⁷⁾ 何れにせよ源信が法宝の六教二論を基調として悉皆成仏説を論述していたことは事実である。そして今「行卷」と共通する該当箇所とは、十二文のうちの第四文の所なのである。ここでの「一切衆生悉有仏性」の経説は二つのパートから成り立っている。ひとつは一切衆生に悉く一乗有りという説。もう一つは一切衆生に悉く首楞嚴三昧有りという説である。そして、その理由について、前者は無明に覆われているから仏性が見えずとし、後者は修行をしないから仏性が見えないと説いているのである。周知の如く、源信は両者ともに活用しているが、ところが親鸞の場合では前者の一乗の教示しか引用していない。要するに首楞嚴三昧（汚れを摧破する勇猛な仏の三昧）の側面は省いているのであ

る。この点は修道を前提とした「師子吼菩薩品」の展開からして親鸞が敢えて取り上げていなかったことは大きな意味を持つ。

經典では畢竟において二種あると説く。莊嚴畢竟と究竟畢竟、世間畢竟と出世畢竟である。今課題となるのは、前者の莊嚴畢竟と究竟畢竟である。莊嚴畢竟とは行者が菩薩道の自利利他の歩みにおいて修する六波羅蜜行の側面。他方、究竟畢竟とは一切衆生が得ようとする一乗、仏性の側面である。すなわち、これら両者に関する根柢を整理するならば仏が一切衆生に悉く仏性有りと説く理由には必ず一乗も有すると説いていることである。つまりそれは、如来の覚（自内証）の面を示し、他方、煩惱無明に覆われている衆生（行者）は仏性（一乗）を見ることができない未覚（不見仏性）であると捉えることができる。何故かと言えば親鸞の意図する所は上述の「本有今無偈」で示すような行者が中道、十二因縁、第一義空などの修道に基づく仏教教理において一乗・仏性を体得するものではなく、むしろ、仏の教え全体が究竟する根本的な要因とは何であるのかを推求しなかったからであろう。要するに親鸞はそれを究竟畢竟として捉えていくが、こうした成立する背景には衆生が一乗と仏性を得ようとして得られる所ではなく、むしろ如来が常住であり畢竟でなくては、基本的に一乗・仏性の意味は成立しないと考えていたのでないか。それ故、究竟畢竟の經文とは一乗と仏性が同義となる唯一の教証であるということが改めて窺える。したがってこうした背景が伴う上で一切衆生悉く仏性の内容となる誓願一仏乗が展開していくのである。

五 おわりに

駆け足ながら極めて多く、且つ広い問題を取り扱ってきた。まず鎌倉仏教の思想史の先行研究から遡り、さらに日本仏教の母胎となる『法華経』の一乗思想が後世にどのような影響をもたらしたのかを尋ねてみた。そして何より親鸞の仏教史観は従来の仏教教理を極めて有機的に捉え直し論証していたことが窺えた。たとえば、親鸞が一乗・仏性を本願思想として展開していく点は次の「海釈」の文言から端緒に見えよう。

海と言うは、久遠より已来、凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧眞実恒沙万徳の大宝海水と成る。……(中略)……願海は一乗雑善の中下の屍骸を宿さず。何に況んや、人天の虚仮邪偽の善業、雑毒雑心の屍骸を宿さんや。⁽⁴⁸⁾

すなわちそれらを整理すれば、第一に凡夫や声聞縁覚菩薩の聖者自らが善根功徳を修する歩みを雑善と捉え、その場を川水と読んでいる。それと同様な位置付けで五逆罪、誹謗正法、一闡提の者らの罪惡深重なる事実を無明と捉えて、その場を海水と読んでいる。つまり、仏の教えの本意は久遠より住し、いくら雑善・無明の者らがそれぞれ異なった歩みであったとしても、それら一切を平等に受け入れていく。言い換えれば、一乗の海は諸の機根を問わなく全て摂取すると言うのである。こうした本願の一乗仏性説は従来の同聴異聞の説ではなく、「行巻」で説くように称名念仏(大行)において衆生が悉く皆成仏するといった説示なのである。

他方、第二にその一乗海を別名「願海」と呼ぶことができるが、その願海とは阿弥陀仏の「本願一乗海」、「弘誓

「一乗海」(「行巻」)として説かれている。ここで注意する点は本願一乗の海において声聞縁覚や菩薩の二乗(三乗)が救われるのであるならば、六道に生きる虚偽の人天も救われて当然であると明かすことである。つまり、親鸞の誓願一仏乗に基づく思想は晩年期に著した『一念多念文意』の中でも「いま一乗ともうすは、本願なり」と説かれるように「一乗＝本願」と解釈されているのである。但しこの著作は『教行信証』と対象者が異なり、且つ仮名文字の聖典として構成されているため、果たして一乗思想を両者同一に捉えてよいのかどうか一考を要する。

以上こうして振り返ってみると親鸞における二乗三乗の仏教理解はやはり廃されるべき見方が大きい。つまり、「教巻」で「一乗究竟の極説」と説示されるように『大無量寿経』の思想背景が大きく関係していることは容易に理解できる。けれども先程から尋ねてきているように親鸞にとって大乘・一乗の説示とは『涅槃経』で説くような重層的な意味を踏まえているのである。すなわち、一乗とは唯一絶対でなくてはならず、『法華経』の説示のような方便力において行者が修道していく指向ですら親鸞においては相容れないのである。つまり、「声聞縁覚↓菩薩道↓成仏」ではなく、成仏の可能性が完全に絶たれようとする存在を対象とした「菩薩道↓凡夫(逆謗闡提)↓浄土往生↓成仏」でなくては元より衆生(逆謗闡提)に悉有仏性説は実現しないと考えていたのである。こうした本願に基づく基本姿勢が親鸞における悉皆成仏説と展開されるが、言うまでもなくその原動力の教説は『涅槃経』の仏性思想に拠って生成されたのである。

註

- (1) 家永三郎『中世仏教思想史の研究―増補編―』（法藏館 一九七六年）六三頁。また浄土教という点では井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社 一九五六年）二六七―三三三頁参照。
- (2) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』第三部 中世における顕密体制の展開（三）三・仏教革新運動―異端Ⅱ改革運動の展開―（岩波書店 二〇〇七年復刊）四七七―五〇四頁参照。
- (3) 「本覚思想」の専門として田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店 一九六六年）や同『本覚思想論』『田村芳朗仏教学論集 第一巻』（春秋社 一九九〇年）が挙げられる。
- (4) 末木文美士『鎌倉仏教形成論―思想史の立場から―』『序章 鎌倉仏教への視座』と「第一章 顕密体制論の再検討（一）―黒田俊雄説をめぐって―」（法藏館 一九九八年）五―五五頁、また同『平安初期仏教思想の研究―安然の思想形成を中心として―』『第一章 平安仏教と安然―第一節 平安仏教思想史の概観と研究の現状』（春秋社 一九九五年）一二―四二頁参照。
- (5) 松尾剛次「Ⅰ仏教史学の歴史と展望 中世」（『日本仏教の研究法 歴史と展望』『日本の仏教Ⅱ期第2巻 日本仏教研究会編―法藏館 二〇〇〇年）二八―四〇頁、同「特論 黒衣と白衣―鎌倉新仏教を捉え直す―」（木村清孝・高崎直道編『シリーズ・東アジア仏教第4巻 日本仏教論 東アジアの仏教思想Ⅲ』春秋社 一九九五年）二六―二七九頁参照。
- (6) 佐藤弘夫「〈特集〉記念シンポジウム 日本宗教史の多面的・多面的解明に向けて―課題と展望―」の中で仏教史の立場からパネラーをされた。その記録が活字化されたものである。詳細は『日本宗教文化史研究 第十一巻第一号（通巻第二号）特集・十周年記念』（日本宗教文化史学会 二〇〇七年）六一―九頁参照されたい。
- (7) 佐藤弘夫『歴史文化セレクション 日本中世の国家と仏教』第二―専修念仏の成立― 鎌倉仏教研究の現状と課題（吉川弘文館 二〇一〇年）七三―一三六頁、また同『アマテラスの変容―中世神仏交渉史の視座―』『第三章 コスモロジーの変容』（法藏館 二〇〇九年）九〇―一二五頁も参照されたい。
- (8) 『法華経』一巻「方便品」（大正九・七 a）
- (9) 『法華経』一巻「方便品」（大正九・七 a b）
- (10) 『法華経』一巻「方便品」（大正九・八 a）

- (11) 『法華文句』四卷上「從爾時世尊告舍利弗汝已殷懃三請豈得不說下。広明開三顯一。凡七品半文為三。一為上根人法説。二為中根人警説。三為下根人宿世因縁説。」(大正三四・四五a)
- (12) たとえば「法華七喻」について世親撰とされる『妙法蓮華經論優婆提舍』(菩提流支共曇林等訳)では「何者七種具足煩惱染性衆生。一者求勢力人。二者求声聞解脫人。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。云何七種譬喻対治。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。対治此故為説火宅譬喻応知。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。対治此故為説窮子譬喻応知。三者大乘一向決定増上慢心。起如是不意無別声聞辟支仏乘。如是倒取。対治此故為説雲雨譬喻応知。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応知。五者散乱増上慢心。実無有定。過去雖有大乘善根而不覚知。不覚知故不求大乘。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応知。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応知。七者実無功德増上慢心。於第一乘不曾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応知。」(大正二六・八b)と説かれているが、もう一つ有名である高原穿鑿の譬喻(大正九・三一c)は入っていない。この点は未詳である。
- (13) 『山家学生式』「天台法華宗年分度者回小向大式」の中には「凡仏戒有二。一者大乘大僧戒 制十重四十八輕戒。以為大僧戒。二者小乘大僧戒 制二百五十等戒。以為大僧戒。凡仏受戒有二 一者大乘戒 依普賢經。請三師証等 請釈迦牟尼仏。為菩薩戒和上。請文殊師利菩薩。為菩薩戒羯磨阿闍梨 請弥勒菩薩。為菩薩戒教授阿闍梨 請十方一切諸仏。為菩薩戒証師 請十方一切諸菩薩。為同学等侶 請現前一伝戒師。以為現前師。若無伝戒師。千里内請。若千里内無能授戒者。至心懺悔。必得好相。於仏像前。自誓受戒 今天台年分学生。并回心向大初修業者。授所説大乘戒。將為大僧 二者小乘戒。依小乘律。師請現前十師白四羯磨。請清浄持律大徳十人。為三師七証。若闕一人不得戒 今天台年分学生。并回心向大初修業者。不許受此戒。除其久修業。」(伝教全一・一七―一九頁)と示されている。
- (14) 『法華秀句』下卷(伝教全三・二七―二頁)
- (15) 『依憑天台集』序(伝教全三・三四―三頁)
- (16) 『守護国界章』上卷之下(伝教全一・三四―九頁)
- (17) 詳しくは田村晃祐『最澄教学の研究』(春秋社 一九九二年)四五九―四六六頁、淺田正博「六徳一との法華権実論争」

- (大久保良峻編『日本の名僧』③ 山家の大師 最澄』吉川弘文館 二〇〇四年) 一三六—一六一頁を参照されたい。
- (18) 拙稿(旧姓 伊奈潔)「源信における悉有仏性説」(『同朋大学仏教文化研究所紀要 第二八号』同朋大学仏教文化研究所 二〇〇九年) 五九—七五頁、藤村潔「源信における仏性観」(『東海仏教』五六輯 東海印度学仏教学会 二〇一一年) 一五—三〇頁を参照されたい。
- (19) 『往生要集』上卷(恵心全一・七三頁)
- (20) 『法華経』一卷「方便品」の中に「或以歡喜心 歌唄頌仏徳 乃至一小音 皆已成仏道……(中略)……一称南無仏 皆已成仏道」(大正九・九 a) と説かれている。
- (21) 『往生要集』上卷(恵心全一・八九—九〇頁)
- (22) 『一乗要決』下卷(恵心全一・二二頁)
- (23) 拙稿(旧姓 伊奈潔)「親鸞の悉有仏性説」(『印度学仏教学研究』五七卷第一号 日本印度学仏教学会 二〇〇八年) 一五九—一六二頁参照。
- (24) 『教行信証』行卷(定親全一・七六頁 原漢文)
- (25) たとえば藤元雅文氏は東西両本願寺の江戸教学の学説を挙げて比較している。詳しくは「誓願一仏乗の機」(『親鸞教学』九二卷 大谷大学真宗学会 二〇〇九年) 二六頁を参照されたい。
- (26) 『勝鬘経』「一乗章第五」(大正二二・二二〇c—二二一a)
- (27) 『一乗要決』下卷(恵心全一・二〇五頁)
- (28) 『勝鬘経』「一乗章第五」(大正二二・二二〇c—二二一a)
- (29) 『一乗要決』下卷(恵心全一・一九三頁)
- (30) 『一乗要決』下卷(恵心全一・一九四頁)
- (31) 『一乗要決』中卷では「宝公言。法華一乗。唯仏一仏乗。勝鬘一乗。二乗入一乗。一乗即大乘。涅槃経云。一切衆生。皆帰一道。一道者大乘也。皆説大乘。以為一乗。」(恵心全一・一〇一頁)と法宝に従って論説している。
- (32) 土橋秀高氏は親鸞が『一乗要決』を媒介として『涅槃経』を引用していると思われる該当箇所を五つ挙げている。詳細は『戒律の研究 第二』(永田文昌堂 一九八二年) 三〇〇—一頁を参照されたい。

(33) 親鸞と『一乗要決』の思想について、たとえば八木昊恵『恵心僧都の基礎的研究』(永田文昌堂 一九六二年)では『往生要集』との関係も示唆した上でとても広範囲に及んで文献考証が為されている。詳しくは三五五・五五九・六四三―六四九頁参照。親鸞と『涅槃経』という点では横超慧日『涅槃経と浄土教―仏の願力と成仏の信―』(平楽寺書店 一九九六年)一五八・一六三―一六五頁参照。また日蓮教学における『涅槃経』思想の受容とそれに及ぶ源信撰『一乗要決』から親鸞思想への展開についての論考では関戸堯海『日蓮聖人教学の基礎的研究』(山喜房仏書林 一九九二年)三一九―三三三頁を参照されたい。

(34) 特に「菩薩乗」に関しては『法華経』二卷「譬喻品」(大正九・一〇b―一六b)で説かれる「火宅三車の譬喻」において、古来より解釈が分かれる所である。言うまでもなく、火宅の三車とは、仏が玩具の方便を以って、衆生を生死の火事から分離させる譬喩である。すなわち、羊車が声聞乗、鹿車が縁覺乗、牛車が菩薩乗として展開される。ただし、次の大白牛車に関しては合して三車と数えるか、或いは別して四車として数えるか見解が異なっているようである。従来中国仏教では法相の慈恩大師基(六三二―六八二)が、牛車(菩薩乗)と大白牛車(仏乗)を合わせ三車家(菩薩乗Ⅱ仏乗)として主張し、他方、梁の光宅寺法雲(四六七―五二九)、天台大師智顛、華嚴の賢首大師法藏(六四三―七一二)などは牛車と大白牛車は本来別々の四車家であると主張している。ちなみに隋末初唐の嘉祥寺吉藏(五四九―六二三)は従来三車家の代表として掲げられてきたようであるが、近年の研究動向では三車家と四車家のどちらも偏らない仏教者であったと確認されている。詳しくは菅野博史『法華経―永遠の菩薩道―』(大蔵出版 二〇〇四年)一一七―一八頁参照。特に智顛に関して言えば大白牛車こそが仏乗であるとして『法華経』を一乗真実であると宣説している。また上述の『一乗要決』で引証される『勝鬘経』は「三乗即是一乗」と示される意味から見て前者法相宗の如く、三車家の主張に沿う経典として理解する見方が大きい。

- (35) 『南本涅槃経』二卷「聖行品」(大正二二・六八五a b)
 (36) 『南本涅槃経』二卷「聖行品」(大正二二・六八五a)
 (37) 『教行信証』真仏土卷(定親全一・二四五―六頁 原漢文)
 (38) 『教行信証』信卷(定親全一・一一九―一二〇頁 原漢文)
 (39) 『南本涅槃経』二卷「聖行品」(大正二二・六八五b)
 (40) 『南本涅槃経』二五卷「師子吼菩薩品」(大正七六八a)

- (41) 『南本涅槃經』二五卷「師子吼菩薩品」(大正七六八c)
- (42) 『南本涅槃經』二五卷「師子吼菩薩品」(大正七六九a)
- (43) 『一乘要決』中卷(恵心全二・八八頁)
- (44) 『教行信証』行卷(定親全一・七七頁 原漢文)
- (45) 『一乘要決』中卷(恵心全二・七三頁)
- (46) 『一乘要決』中卷で説く「六經二論」とは①『大雲經』②『涅槃經』③『法華經』④『大乘密嚴經』『法鼓經』⑤『入楞伽經』⑥『勝鬘經』⑦『究竟一乘宝性論』⑧『仏性論』である。(恵心全二・七三―八六頁)
- (47) 浅田正博「石山寺所蔵『一乘仏性究竟論』卷第一・卷第二の検出について」(『龍谷大学論集』第四二九号 龍谷学会 一九八六年) 七五―九九頁、同「新資料・法寶撰『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 一九八六年) 一一二―一四六頁参照。また、思想的な共同研究としては浅田正博代表「『一乘仏性究竟論』における問題点とその検討」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第三四集 龍谷大学仏教文化研究所 一九九五年) 八〇―九五頁、同「『一乘仏性究竟論』における問題点とその検討二」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第三五集 龍谷大学仏教文化研究所 一九九六年) 一一―二六頁を参照されたい。
- (48) 『教行信証』行卷(定親全一・七八―九九頁 原漢文)
- (49) 『一念多念文意』(定親全三・一四五頁)
- (50) 『教行信証』教卷(定親全一・一五頁 原漢文)