

源信における悉有仏性説

伊 奈 潔

一、本論文の目的

二千五百年の長き仏教の歴史の中で、インド・中国・日本まで派生した大きな論争に仏性論争が挙げられる。その主旨は、一乗と三乗、一切皆成と五性各別という論議に集中し、それぞれの学派が互いに所依なる経論の説示に従い、成仏の可能性を主張してきた歴史があったと言える。特に日本の仏性論争においては、平安仏教に華々しく開かれる。今その論争の全貌に立ち入ることはできないが、ただ最も激烈な論争で知られるのが、最澄と徳一の三一権実の論争であろう。^①三国の仏性論争の伝承は、既に最澄の『法華秀句』において如実に示されている。^②

そうした仏性論争史に、事実上終止符を打ったとされる人物が平安中期の仏教者、横川の恵心僧都源信（九四二―一〇一七）であった。源信

源信における悉有仏性説

とえば、周知の如く、特に『往生要集』の著者として名高い。『往生要集』の思想背景は、当時宋の仏教者が称賛するほどの数少ない日本仏教書の一つであり、^③また後世では鎌倉時代の浄土教祖師たちに「往生浄土」という課題を与えた体系書としてその名が知られる。

ところが、上述の仏性論争に関する源信の視座は、『往生要集』とや趣が異なる。源信は元より叡山の天台仏教に帰属する碩学者である。それ故、『法華経』に基づく一乗仏教の思想が前提にある。つまり、そうした成仏の課題に応えようとしていく論こそが、後の著作『一乗要決』である。

『一乗要決』は、法華一乗の説示と並んで『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」を主題としている。源信にとって『法華経』と『涅槃経』の思想背景は、天台の「醍醐味」という視点からしても他の追従を許さない。

ならば、源信にとって、両經の主眼である一乗・仏性とは一体どのような意味で受容されるのだろうか。したがって本論文では、主に『一乗要決』「第七辨仏性差別」を中心に悉有仏性の課題を究明していきたい。

二、『一乗要決』撰述の動機

源信における悉有仏性の意味を尋ねていくに先立ち、若干『一乗要決』の構成について触れておく。『一乗要決』は三卷八門より形成されており、主に一乗・仏性の諍論を問答形式によって説明しようとする論である。本書の次第は、以下の通りである。

略分三門。以記其要。一依法華立一乗。二引余經二乗作
 仏文。三辨無余界廻心。四引一切衆生有性成仏文。五斥定性
 二乗永滅計。六遮無性有情實有執。七辨仏性差別。八明諸經
 權實。不為深智。只叙為淺識而已。^①

上述を見て分かるように、源信はただ法華一乗を先行するのではなく、インド・中国から始まる仏性論争のあるゆる問題を提示し、自ら精密に教証と理証を加えている。^② 先行研究によっては、『一乗要決』著作の動機は、前年に小乗に関する『大乘対俱舍抄』十四卷の大著を撰述した理由もあるため、次は大乗の中の三乗説として、一乗・仏性説を著そうと考えていたのではないかと、指摘する論者もいる。^③

何れにしても、源信にとって最大の焦点はインドの瑜伽唯識から続く

三乗（五乗）成仏との対論である。

元より源信は、本書撰述の理由を以下の如く序文に示している。

諸乗權實古來諍也。俱據經論。互執是非。余寛弘丙午歲冬年月。病中歎曰。雖遇仏法。不了仏意。若終空手。後悔何追。爰經論文義。賢哲章疏。或令人尋。或自思擇。全捨自宗他宗之偏黨。專探權智實智之深奥。遂得一乘真實之理。五乘方便之說者也。既開今生蒙。何遺夕死之恨。^④

序文によると源信は、『往生要集』の著作から二一年を経た後、寛弘三年（一〇〇六）十月、自身が六五歳の時、病中にも拘わらず、「仏法に遇うと雖も、仏の真意を了らずにいる。もし我が命終の時まで仏の真意を取り違ふことがあるならば、どのような後悔があろうか」と嘆じて、専ら經論の文義に従って究明し、最終的に一乗こそが真實の理であると帰結した。最もそのことを換言するなら、源信は一乗真實を明かすと同時に、五乘方便説を具体的に顕彰していく目的があったと言える。それならば、源信が本文の先ず第一に掲げる『法華經』に依って一乗を明かすとは一体如何なる理由なのか。次節から本書の内容に入っていくたい。

三、法華一乗の課題

——『法華經』「方便品」の文を中心として——

『一乗要決』の中で『法華經』を主題的に取り上げるのは、第一「依法華立一乗」章と第八「明諸經權實」章である。つまり、本書は終始一貫して『法華經』に依っている。そこで本節では、特に前者第一「依法華立一乗」に注目して見ていく。

第一門では、源信が法華一乗を明かすに関して、正立と料簡を設けている。前者正立は、専ら『法華經』を教証として引き、源信が解説を加えている。他方、後者料簡では、『法華經』の一乗について、先学者である中国の法宝、基、慧沼や、日本の徳一、最澄といった学派を縦横無尽に取り上げ、源信が自ら問答を設けて理証している。その中、本節の論考は主に前者の『法華經』「方便品」の教証を取り上げていくことにする。

一方便品云。諸仏世尊。唯以二大事因縁故。出_レ現於世_一。舍利弗諸仏世尊。欲_レ令_三衆生開_二仏知見_一故。出_二現於世_一。欲_レ示_二衆生仏知見_一故。出_二現於世_一。欲_レ令_三衆生悟_二仏知見_一故。出_二現於世_一。欲_レ令_三衆生入_二仏知見道_一故。出_二現於世_一。舍利弗是爲_下諸仏唯以二大事因縁_上故出_中現於世_上。

『法華經』ではブツダ唯一の出現は衆生の為に仏知見を開き、示し、

源信における悉有仏性説

悟らせ、入らせることが究極の目的である。文字通り、仏知見とは、仏の智慧そのものである。その智慧をもちいて衆生のために開示悟入し、全てを成仏させる。つまりそのことが、『法華經』の一大事因縁であり、また出世本懐と呼ぶ所以である。その説示に対応して、源信は次のような解釈を加える。

若五乗種性。究竟有_レ別者。定性_二一乗欣_三求涅槃_一。無性有情。厭_二患惡趣_一。豈不_三爲_レ彼出_二現於世_一耶。如來大悲。不_レ捨_二昆蟲_一。何言_下唯爲_二一事_上出_レ世。是故_レ知。三乗五性。悉歸_二仏乗_一。其外無_二衆生_一。故言_二唯一事_一。若不_レ爾者。便有_二大悲不遍之過_一。

法相教学が主張するような、五性の差別に真実があるなら、何故ブツダは、世に出現したと言えるのか。声聞縁覺は、ただ個人の証果に依って涅槃を求め、また、無性有情は仏道に立つことなく、六道輪廻の惡趣から出られないでいる。こうした有情を大悲として憐れみ、仏は世に出現したのに他ならない。もし、そうで無いとするならば、『法華經』で説くブツダが出現する大悲に過失があると言うのかと、源信はそう主張する。そして最後に、「約_二仏意_一明_二一乗_一」と歸結するのである。

また、同じく「方便品」の第五文に、

五同品云。十方世界中。尚無_二一乗_一。何況有_レ三。偈曰。十方仏土中。唯有_二一乘法_一。無_二二亦無_三。除_二仏方便説_一已_上。

とある。『法華經』を尋ねていく中、決して看過できないことが、二乗、三乗の課題である。それは、声聞乗、縁覺乗、菩薩乗の三種類の行者で、

前者二種は、小乗として規定される。そして後者菩薩乗は、大乘として規定される。ところが、『法華經』の主題は、これら三種が、何れも方便の教えであると説く。故に、三世十方の諸仏の教えは、全てを仏道に向かわす一仏乗の法であり、二乗、三乗の別はないと説くのである。

しかし、そうであるならば、何故ブッダは仏乗である菩薩の法のみを説かずして、二乗、三乗の種々の法を説いたのであろうか。この課題は源信に限らず、『法華經』を学ぶ上で必ず出てくる問いである。つまりそれは、方便 (upāya) という意味に隠されている。

ブッダは世の人々の性質や機根に応じて、種々の因縁、譬喩、言辞、方便力などの善巧方便を用いて法を説いている。しかし、それは表面上仮な手段であり、真実ではない。すなわち、ここでの方便の捉え方は、究極的な目的に近づせる、到らせるといった意味の「方便」として強調し、そこに仏の真実を見ていくのである。

よって、『法華經』では三乗が存在すると説くことが実は方便であり、声聞、縁覚は決して暫定的ではなく、一乗・仏乗（一仏乗）の一切種智を得て、最終的には菩薩として成仏することができる¹²と説くのである。そのことに關して、源信は次のように指摘する。

若執^下實有三乘^上。權說^中一乘^上。此是令^下正直捨方便之教。成^中帶權非實之語^上。便有^三權實倒亂之過¹³。

もし、種々なる三乗の仏教が実なるものであり一乗の仏教が權というならば、「方便品」で説く「正直捨方便」¹³の教示をどう理解すべきだろ

うか。むしろ法華一乗の教えを歪めて、權と実の意味を倒亂する過を犯してしまうのではないかと、源信は言明するのである。

以上の如く、本書における『法華經』「方便品」文の一端を尋ねて見た。周知の如く、源信は、第一「依法華立一乘」章の「方便品」五文以外にも「譬喩品」、「化城喩品」、「法師品」、「見宝塔品」、「常不輕菩薩品」と各品一文ずつ計十文を引いている。尚且つ、源信は、それらの經文と解説の最後に細注を施している。つまりそれは、先の仏意に始まり、仏語、仏の三業、所化、能化・所化、譬喩周、因縁周、流通分、多宝仏の証明、菩薩の因行の立場といった前提に依り、法華一乗の真意を明かしていくのである。

また、さらに言えば、源信にとって法華一乗の課題は方便の内容にある。何故なら、『法華經』で説こうとする方便は、真実に「到る」、「近づく」といった内面を含む意味と言えるからであろう。すなわち、源信は方便を正確に究明することによって、今後の展開において三乗や五性各別の教示を的確に峻別することができる¹⁴と考えたのである。故に、源信は本書のまず最初に「一乘真実・三乘方便」の基点を置き、それに呼応して成仏の内容を示す悉有仏性の説示と展開していくのである。

四、源信の悉有仏性説

さて、源信が仏性を主題的に取り上げていく箇所は、本書の第七「辨

「仏性差別」章である。¹⁴源信が言う「仏性を差別する」という意味は、先人の仏性の説示を単に恣意的に論証するのではなく、冷静に理証していく意味として捉えている。そのため、この章はおそらく第六「遮無性有情實有執」に次ぐ長い一節であり、また大変難解な箇所でもある。ここで全てを網羅することは不可能であるため、本節では上述から触れている「五性各別」と「悉有仏性」の両者に関係する視点を中心に究明していくこととする。

第七「辨仏性差別」章の次第は以下の通りである。

辨「仏性差別」者。有_レ四。初斥「法相法爾無漏種子」。二詳「瑜伽真如所縁々種子」。三辯「寶公三番仏性」。四明「天台三因仏性」¹⁵。

第一に「法爾無漏種子」とは、生まれつき具わっている清浄な覺りの種子で、法相教学ではこうした先天的の有無によって、成仏ができるかどうか決まると説く。よって、源信はまず、この種子説を批判していく。そして第二には、第一と相反して『瑜伽師地論』で説く「真如所縁縁種子」という種子説を打ち出す。すなわち、普遍的な真如が一切衆生の種子として具わり、皆成仏すると詳説していく。ここでの真如は、一切衆生悉有仏性と関係付ける上で大変重要な意味を持つ。第三に、中国の法宝の著書である『一乗仏性究竟論』¹⁶から「三番仏性」を取り上げる。法宝の仏性説は、専ら『涅槃經』の經文に依って尋ねている。したがって、源信もこうした法宝の仏性説を踏襲して、自らの仏性説を宣揚していく。最後に第四では、天台三大部『法華玄義』・『法華文句』・『摩訶止観』

の文を引いて、天台大師智顗の「三因仏性」（正因・了因・縁因）説を明かしていくのである。

本節の論考では、第七章を大きく二つに分けて考証していく。前者は第一「法相の法爾無漏種子を斥く」と第二「瑜伽の真如所縁縁種子を詳かにす」を種子説として捉え、また後者は第三「宝公の三番仏性を弁ず」と第四「天台の三因仏性を明かす」を仏性説として捉えていく。つまり、こうした両側面の接点と相違を尋ねることによって、法相教学が主張しようとする三乗・五性各別説と、また天台教学（源信）が主張しようとする一乗・一切皆成説が共に明らかになると考えている。何れにせよ、種子説と仏性説は俱に大変な課題であるため、本節では種々の特徴と要点を絞り究明していくこととする。

A、種子の説示——法爾無漏種子と真如所縁縁種子——

古来より瑜伽唯識では、種子を立て論説する。種子 (bija) とは、穀物などがその種子から生ずるように、物心すべての現象を生じさせる因種となるものを示す。唯識思想では、このような種子が阿頼耶識の中に内種として蔵され、縁に随って現象を顕現（現行）していくことを説く。¹⁷『成唯識論』に拠れば、この種子の起源について、古来インドの論者の間に三説あったと提示されている。

まず第一に、護月は、

①如「契經説」。一切有情。無始時来有_二種種界_一。如_二惡又聚_一法爾而

有。…(中略)…②又契經說。無始時来界。一切法等依。…(中略)…③瑜伽亦說。諸種子体。無始時来性雖「本有」。而由「染淨」新所「熏發」。(番号筆者)¹⁸⁾

と、①『無尽意經』、②『大乘阿毘達磨經』、③『瑜伽師地論』等の教証を立てる。すなわち、護月は全ての種子は本有であり、無始以来衆生の中に先天的に具わっており、それが様々な縁に随って現象世界を生み出すという「本有種子説」を主張する。

続いて第二に、難陀や勝軍は、

①如「契經說」。諸有情心染淨諸法所「熏習」故。無量種子之所「積集」。

②論說。内種定有「熏習」。外種熏習或有或無。(番号筆者)¹⁹⁾

と、①『多界經』、②『撰大乘論』等の教証を立てる。すなわち、難陀・勝軍は、全ての種子は現象世界から阿頼耶識へと植えられる熏習であり、後天的に生み出す「新熏種子説」を主張する。

最後第三に、護法は、

①一者本有。謂無始来異熟識中。法爾而有生「蘊處界」功能差別。…

(中略)…②二者始起。謂無始来数現行熏習而有。(番号筆者)²⁰⁾

と、護法は種子に①本有と②新熏の二種類があり、両者の合成から現象世界が生まれるといった、「本有・新熏合成種子説」を主張する。さらに、その根拠に護法は、

諸法於「識藏」識於「法亦爾

更互為「果性」亦常為「因性」²¹⁾

と、『撰大乘論』で引く『阿毘達磨經』の偈頌²²⁾を挙げ、本新合説を提唱するのである。これは、諸法と識が常互いに因果となっていることを明かす。つまり、護法の立場は、本有と新熏の両説に批判的ではなく、むしろ両説の不備を補い、阿頼耶識と諸の転識を相互に展転し発生すると理解していく。そして、この護法説に傾倒するのが法相教学である。そのことは、第一「法爾無漏種子」の問題と深く関係する。

法爾無漏種子の言葉は、上述の『成唯識論』から出てくる。

又瑜伽説地獄成「就三無漏根」是種非「現」。又從「無始」展転傳來。法爾所得本性住姓。由此等証「無漏種子法爾本有不從「熏生」」。²³⁾

ここでの「無漏種子法爾本有」という記述が、法相教学で言う法爾無漏種子、或いは本有無漏種子と理解される。それならば何故源信は、この法爾無漏種子を批判していくのだろうか。このことについて、本書では十六の問答を設け考証していく。よって、その問答について若干尋ねてみたい。

本書では第一に、

問。法相宗意。依「無始来法爾無漏種子有無」。立「五種性」。此義云何。答。天竺震旦諸師。不「許」法爾無漏種子。至「下門」當「知」。²⁴⁾

と、始めに五性各別の根拠となる法爾無漏種子の有無を問うが、それに対して源信は、既にインド・中国の諸師によって法爾無漏種子の否定は為されていると一蹴する。ここで用いる「法爾」という言葉は、自然とか自爾の語と解釈される。したがって、他の作為を借りず、法そのもの

として自然であるから、当然、無始無終という意味内容を持っているとされる。故に、「法爾」は「本有」として解釈でき、覚りの根拠となる。⁽²⁵⁾しかし、源信はこうした法爾無漏種子説に対して以下の如く検証している。

本書第三では、

問。沼公云。瑜伽論以有畢竟障種。淨障彼法爾本無漏種。分三
五性別。一師云。瑜伽云。由無漏種子有無。障有三可断不可断
義云云。此義云何。⁽²⁶⁾

と、中国法相宗の慧沼は、『瑜伽師地論』に畢竟障（煩惱障・所知障）の種子と、それらの障りを浄化する本有無漏の種子に拠って、五性別を立てる。また、南都の徳一は、無漏の種子が『瑜伽師地論』の中に有るか無いかによって、障りを断することが出来るか出来ないか決定することを提示している。この二師の文意をどう理解すべきかという問いに對して、源信は、

答。瑜伽但由畢竟障有無。立三種性。不言由本無漏種子。
一座之間。妄引証文。但為誑他。不顧終始。其余所引亦復
難信。⁽²⁷⁾

この二師の論考は、あくまで『成唯識論』を前提にして『瑜伽師地論』を釈している。故に『瑜伽師地論』本文は、ただ畢竟障の有無によって五性を差別するのであって、決して本有無漏の種子に拠っていない。したがって、十分に諸論を検討せずして、他を誑かす論証の仕方は信ずる

源信における悉有仏性説

に値しないと、源信はそう強く主張している。

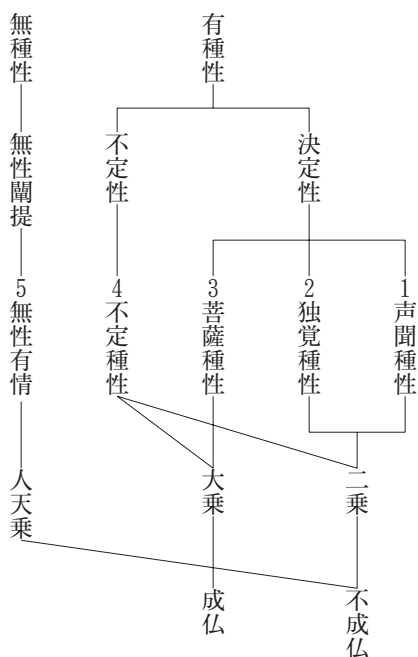
周知の如く、本書ではこの五性別説が大変重要な意味を持つわけであるが、そもそも五性別の内容とは何であろうか。『成唯識論』では、

諸有情既說本有五種性別⁽²⁸⁾。

と示し、また、基の『成唯識論述記』では、

有五種姓。一菩薩。二獨覺。三声聞。四不定。五無姓。⁽²⁹⁾

と称されている。法相教学では、仏果に至る修道において、必ずしも皆が無分別智を得られると説かない。つまり、智慧を得るとは、その智慧（覺）の種子という原因を具えていなければ、仏果に至ることは不可能であると説く。故に、智慧の因種となる無漏種子には五種の区別があると言う。そのことを順次に示すなら、第一に大乘菩薩として修行し仏果に至る部類の菩薩種性。第二に十二因縁によって独りで覚る部類の獨覺種性。第三に四諦八正道において自ら空を覚る部類の声聞種性。第四に先の三種の何れにも定まらず、複数の無漏種子をもっている部類の不定種性。第五に全く覺の智慧の種子を有しない部類の無性有情である。なかでも、第二獨覺種性と第三声聞種性は、灰身滅智において二乘（小乘）の証果を得て、また、第五無性有情（無性闍提）は、人天の果報しか得られず、三界を出離ことができないとされる。つまり、この五種の中で仏果に至ることができるのは、第一菩薩種性と第四不定種性の一部である。基本的な構造を図示にすれば、左記の如くである。



法相教学は、これら五種に先天的な本有（法爾）無漏種子の有無があると説いている。なかでも第四不定種子の性格は複雑であり、独覚と声聞の二者の無漏種子だけを具えているのは二乗であるから、決定して菩薩になれない。この場合の独覚と声聞は、決定性である。他方、不定性とは、菩薩の無漏種子を具しても、まだ独覚と声聞の聖道に傾倒している行者を示している。つまり、これら二者の不定性は廻心すれば、大乘の菩薩として仏果に至ることができるのである。

さて、源信はこうした法爾無漏種子説の側面と対峙する意味で第二「真如所縁縁種子」を詳説していく。真如所縁縁種子に関しては、『瑜伽師地論』に初めて出てくる。

問。若此習氣撰一切種子。復名遍行麁重者。諸出世間法從何種子生。若言下麁重自性種子為種子生上。不応道理。答。諸出

世間法從真如所縁縁種子生。非彼習氣積集種子所生。⁽³⁰⁾

と、阿頼耶識中の習氣（種子）が、あらゆる種子を撰めとり、また、それを遍行麁重と名づくならば、諸々の出世間の法は如何なる種子より生ずるのか。もし、麁重（妄執）を自性とする種子によって生ずるならば、道理に合わない。という問いに対して、論では「諸の出世間は真如所縁縁種子より生ずる」と説いている。その説示を受け、本書の第一で源信は、

問。若非習氣積集種子所生者。何因縁故。建立三種般涅槃法種性差別補特伽羅。及建立不般涅槃法種性補特伽羅。所以者何。一切皆有真如所縁々故。答。由有障無障差別故。若於通達真

如所縁々中。有畢竟障種子者。建立為不般涅槃法種性補特伽羅。若不爾者。建立為般涅槃法種性補特伽羅。⁽³¹⁾

と、もし、真如所縁縁種子によって生じて、阿頼耶識の中で薫じた習気による種子でないとするならば、何故、三乗（声聞・縁覚・菩薩）という覚りに入ることできる者と、また、そうでない衆生を立てる必要があるのか。一切は皆真如所縁縁種子ではないか、といった問いに対して、源信は、『瑜伽師地論』の文を立て、種子に畢竟二障の有無の区別があるからと示し、その真如所縁縁に通達する過程において、畢竟二障となる種子が差別されるのであると説くである。

ところで、真如所縁縁種子の、「所縁縁」とは四縁（因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁）の一つで、心法が所縁の境に対して生起する縁である。

つまり、衆生の感覚や思考は対象（境）がなければ生起しない。故に、そうした対象を所縁縁として解釈していく。本書の中で源信は、

一護法等云。此是縁^二真如^一智。以^二真如^一。為^二所縁々^一故。名^二真如所縁々種^一。二難陀等云。是聞熏習種。從^二仏正体智^一為^レ名。名^二真如所縁々種^一。

と、古来より真如所縁縁種子の解釈は、護法であれば、真如を対象（所縁縁）とする智慧と説き、また難陀であれば、聞熏習として蓄積された種子であり、仏本体そのものであると説いている。つまり、法相教学ではこの両者の立場を尊重し、現象（有為）と真如（無為）を区別していく。よって、有為の現象はただ、阿頼耶識より縁起するものであり、決して無為の真如に拠るものではないとする。したがって、法相では真如は不動なるものと捉え、真如凝然として理解される。

これらインドの論師より始まる法相の説示に対して、法宝は、「自ら真如を種子と名づくることを許せり⁽³³⁾」と説くことによって、「所縁縁」を無くして「真如即種子」という新たな論説を打ち立てる。最も、この典拠は上述の『瑜伽師地論』に基づく「真如種性。真如種子。」の文から挙げられる⁽³⁴⁾。さらにまた、法宝は『涅槃經』「師子吼菩薩品」から

仏性者。即是一切諸仏阿耨多羅三藐三菩提中道種子⁽³⁵⁾。

の説示を取意して、「真如」「種子」「仏性」を決して分断的に捉えず、同一に理解していく。つまり、法宝の主張する真如は決して不動ではなく、真如自体の内在的な働きによって、一切衆生に遍在すると考えてい

くのである。その説示は既に最澄が『守護国界章』⁽³⁶⁾で採用し、源信もまた、その説示を首肯している。

本書では、その課題に対して法相の慧沼から疑難（四の過失⁽³⁷⁾）を設け、それに応えていくとする。そして、

問。沼公又難云。若即真如為^レ種能生。応^レ但云從^二真如種子^一。生^中出世法^上。何須^レ云^二真如所縁々種子生^一已上。此義云何⁽³⁸⁾。

もし、真如が種子であり出世間の法を生ずるならば、ただ真如種子のみを説いて生ずればよいのではないか。それは何故であるか、という問いに対して源信は、

答。第八十唯云^二真如種性。真如種子^一云云。況復非^二独真如生^一出世法^上。智觀^レ彼時生。故言^二所縁々^一。言^二種子^一者。即是真如。或真如体。即名^二種子^一。相分真如及能縁心。亦有^二種子^一。然非^二法爾^一。含^二此等義^一。名為^二真如所縁々種子^一。

と、ただ真如種子と示しても、真如が独立で出世間の法を生じるのではない。真如を観ずる時に生ずる能縁の正智が種子であり、その智に対する相分の真如を所縁縁と言うのである。すなわち、種子と言っても、それは真如であり、その真如の体もまた種子である。つまり、源信は、無為（出世間）法の真如と有為である法爾無漏種子を別々に立てるのではなく、真如と種子の関係を相見二分し、所縁と能縁の立場において真如種子説を明かしていくのである。

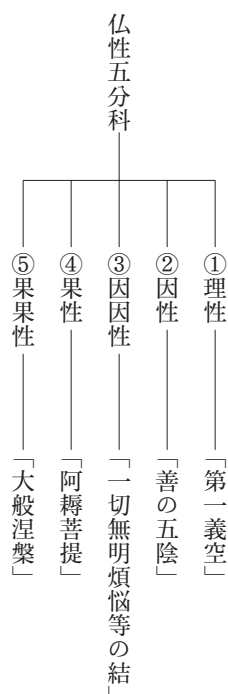
B、仏性の説示——三番仏性と三因仏性——

さて、本節では法宝、智顗の仏性説を提示することによって、源信がどのように仏性思想を受容していくのかを究明していきたい。法宝は、第三「三番仏性」という定義を試みて、仏性説を展開していく。おそらくこの「三番仏性」という呼び名は源信独自の捉え方であろう。すなわち、源信にとって法宝の三番仏性説は、先の法相教学で説く三乗・五性各別説に対する反証の文として重要視される。

源信は「法宝の三番仏性を明かす」節を、正明と料簡として綿密に分け、慎重に教証と理証を重ねている。その中で、特に注目する点は、法宝が三種類の仏性を明かす上で、『涅槃経』を多く教証していることである。これは、元々玄奘門下の一人として名高い法宝が唯識思想に反する著書『一乗仏性究竟論』を打ち出したことに始まる。^⑩その中で法宝は、専ら『涅槃経』の仏性説を採用して一切皆成を主張していくのである。前者正明の第一番では、法宝の教示に基づいて『涅槃経』『師子吼菩薩品』取意の文と、同経「迦葉菩薩品」の文を引いて仏性を五分科にしている。

一理性。謂第一義空。二因性。謂善五陰。三因々性。謂無明等。三十五云。一切無明煩惱等結。悉是仏性。何以故。仏性因故。從無明行及諸煩惱。得善五陰。是名三仏性。從善五陰。乃至獲三得阿耨菩提。四果性。謂阿耨菩提。五果々性。謂大般涅槃。^⑪(傍線筆者)

法宝は、『涅槃経』を尋ねていく中、經文に本来無い言葉を二箇所説いている。すなわち、上記の傍線で示した第二因性を「善の五陰」として、第三因因性を「無明等」と記している。元々原典では、因性が「十二因縁」であり、因因性が「智慧」と説いている。^⑫この視点は、法宝が意図的に經文を変えて論じようとしたのか定かではないが、しかし、本書の中で源信が、その文意をそのまま採用しているため、今は法宝の理解に沿って考察していくこととする。したがって、第一番の仏性理解を図示するならば、以下の如くである。



一般的に仏性とは、仏に成る可能性や仏に成る原因という側面として解釈されるが、ここでは文字通り、④果性や⑤果果性など説かれているため、覚りに関する証果の面が出されている。本書では、仏性が衆生の個々に具していることもなく、また全ての衆生に具していない者もないと説き、それぞれ機根に応じた仏性の種類を明かしていく。それは、

一闡提人。有_二理及因々_一。仏有_二理果々性_一。不斷善者。有_二理因因々_一。始末以明_二一切衆生皆具_二一切_一。仏與_二闡提_一。亦有_二四句_一。仏有_二非闡提_一。謂果及果々性。闡提有_二非_レ仏。謂因々性。二人俱有。

謂理性。二人俱無。謂因性⁴³。

と、断善根の一闡提を挙げて詳説していく。さて、上述を整理してみると、第一に一闡提には①理性、③因因性が存し、仏には①理性、⑤果果性が存する。また、善根を断じていない者は、①理性、②因性、③因因性が存するという。つまり、これらを総括して言えば、一切の衆生に全てこれらの五仏性が遍満していると理解できる。

第二に仏と一闡提の関係から、仏性有無の四句分別を説いている。以下のように整理される。

仏有り 一闡提無し…④果性・⑤果果性

仏無し 一闡提有り…③因因性

仏有り 一闡提有り…①理性

仏無し 一闡提無し…②因性

そして、第三も第二と同じく、一闡提と善根人の関係を、

大経三十六云。或有²仏性一闡提有。善根人無³。或有²仏性善根人有。一闡提無³。或有²仏性二人俱有⁴。或有²仏性二人俱無⁴。

と、『涅槃経』「迦葉菩薩品」から教証して、同じく四句分別を論じている。すなわち、源信は第一番仏性の中で、仏、一闡提、善根人（凡夫）などを挙げることによって、仏性における有無の二辺に偏執する考え方を質している。つまり、四句分別の論法を用いることによって、衆生を分別の範疇に引き入れ、そこでブッダの説法の本質を示すことを論じようとしているのである。そのことは、経文の中で「如来の随自意語」と

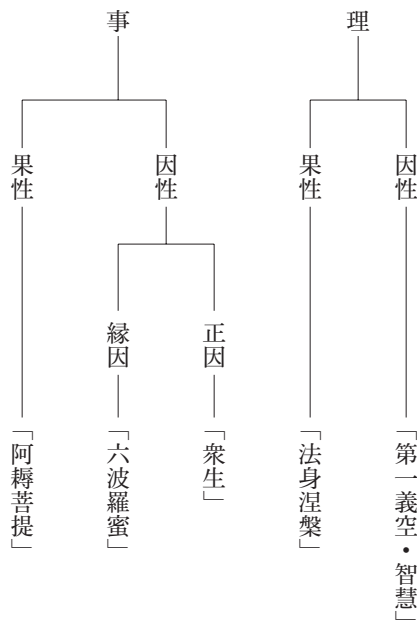
源信における悉有仏性説

端緒に説かれている。

続いて、第二番は、仏性の体に関しての言及である。この節でも第一番と同じく、『涅槃経』「師子吼菩薩品」を基に論じている。

仏性体有¹二。一理。二事。又各分²二。謂因性果性。理因者。涅槃二十七云。仏性者。第一義空。第一義空名為³智慧。…（中略）…二事因。此有¹二。涅槃経二十八云。衆生仏性。亦二種因。一者正因。二者縁因。正因者。謂衆生。縁因者謂六波羅蜜。…（中略）…理果性者。謂法身涅槃。事果性者。謂阿耨菩提⁴⁵。

仏性の体は大きく二つに分け見ることができる。図示すれば、左記の如くである。



仏性の体に理と事の二種があると言っても、決して分断的にあるのではない。一般的に「理」とは普遍的な道理を示し、また「事」とは一切

の現象と解釈される。すなわち、両者は相即で無別な関係を示している。故に源信は、ここで仏性の体に二種の側面があると理解しているであろう。そして、その理・事の内実から、因果の本性を捉えていくのである。ここで注意する点は事因性のなかで衆生の仏性に、正因と縁因の二種があるということである。この内容は、『涅槃經』の乳酪の譬喩で実に明かされている。

如_二世人言_一。有_レ乳有_レ酪者。以_二定得_一故。是故名_二有乳有酪_一。仏性亦爾。有_二衆生_一有_二仏性_一。以_レ當_レ見故。准_二此等文_一。衆生如_二乳為_一酪正因_一。六度如_二煖為_一酪縁因_一。

この説示は、乳が衆生、酪が阿耨菩提、煖（熱性）が六波羅蜜と譬える。乳自体は決して酪に成らないが、火で温めると酪として出来上がる。つまり、衆生仏性もそれと同じ意味で、衆生の正因は六波羅蜜の縁因によって菩提の果性を得るとされるのである。したがって第二番仏性の体は、「如来或る時、因中に果を説く」と示す如く、事因性に特質があると言える。

最後第三番は、法宝の理と心に関しての仏性理解である。源信は、この第三番の理心に料簡を設けて検討している。したがって、この項目は大変注意する所であろう。

法宝は「理心」と提唱していく理由を、涅槃經中。兼説「理心」。為_二仏正因_一。

と、『涅槃經』において仏の正因があることを断言している。しかし実

際には、『涅槃經』の経文において、理と心が直接関わってくる部分は存在しない。ともあれ、法宝は理と心の関係を、「共に無始であり、その前後を説くことができない。心は理に依るが、理は依るべき所が何も無い。それ故に大乘經典では、理を本性としているのである」と主張していくのである。他方、心の本性は何かと言えば、先の第二番仏性で挙げた「事因性」と大きく関係している。つまり、衆生の心の本性である。それらを総じて法宝は、

仏説「如来蔵」以為_二阿頼耶_一。惡慧不_レ能_レ知_二蔵即阿頼耶識_一。如来清淨蔵。世間阿頼耶。如下金與_二指環_一。展転無_中差別上。准_二此經文_一。

雙説「理心」二本性_一也。如来清淨蔵是理也。世間阿頼耶是心也。如金是理也。指環是心也。

すなわち、根本の真理である理を「如来蔵」として、衆生の煩惱（惡慧）の心を「阿頼耶識」と規定している。特に、前者「理」は如来蔵であり、また仏性でもある。故に、理は衆生に遍在する清淨な仏性として意味をもつ。したがって、法宝は上述の金と指輪の譬喩から、理心両者の関係を無始已来の無差別で、不二不異として捉えるのである。

それに対して源信は、本書の理心仏性を料簡する中で『涅槃經』「迦葉菩薩品」を引き、

涅槃經云。非_二衆生中_一。別有_二仏性_一。衆生即是仏性。

と、仏性は常に衆生と関わっていることを強調し、尚且つ源信は衆生の中に理の仏性と心の煩惱が別々に実体的に存在する概念はないと、否定

していくのである。その典拠は料簡の最後に端緒に述べられている。

不_レ可_下言_二心性真如_一。名_中本性淨_上。煩惱真如亦無_レ別故。不_レ可_三唯心別為_二妙藏_一。⁽²¹⁾

すなわち、源信は真如と煩惱という点でも先と同様で、実体的な見方を強く否定して、むしろ両者の関係を一体的に捉えている。つまり、「心」という点において、法相教学は阿頼耶識を立て法爾無漏種子説を主張していくのだが、源信はそうした心識説を断固退け、真如種子のように「如来藏即仏性」、「真如即仏性」として理心仏性の内実を明かしていくのである。

さて、源信はこれら法宝の三番仏性を受け、次に天台の第四「三因仏性」を明かしていく。この節の基本的な性格としては、前者に天台三大部の『法華玄義』、『法華文句』、『摩訶止観』を挙げ、後者にそれを註釈した中国天台宗第六祖荊溪大師湛然の著『法華玄義釈籤』、『法華文句記』、『止観輔行伝弘決』を挙げて智顗の仏性説を理証していく。

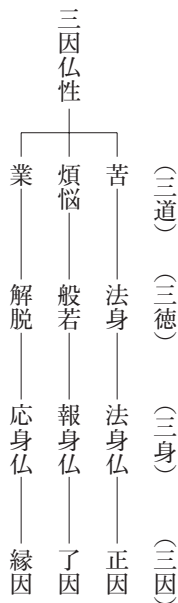
三因仏性とは、正因仏性・了因仏性・縁因仏性の三つの側面を示す。その内実は本書の『法華玄義』の文で、

若取_二性得_一為_二初因_一者。彈指散華。是縁因種。隨聞一句。是了因種。凡有心者。是正因種。⁽²²⁾

と説かれている如く、第一に「正因仏性」とは法が常に無性として平等無差別であり、その真如の理が一切衆生に具していることを示す。第二に「了因仏性」とは、仏の一文一句の説法を聞くように、真如の理を覺

る智慧を示す。第三に「縁因仏性」とは、智慧を生じるための縁（条件）である全ての善行を示す。さらに源信は同じく智顗の『金光明玄義』で説く「如_三土内金藏_一」の譬喩⁽²³⁾を設けて三因仏性の関係を追記していく。

次に源信は、『法華文句』から「三道はこれ三徳の種なり⁽²⁴⁾」の文を示し、苦、煩惱、業の三道は法身、般若、解脱の三徳（果）に基づく因種であることを明かす。さらに、『摩訶止観』から、それに対応する「応仏は縁因従り生じ、報仏は了因従り生じ、法仏は正因従り生ず⁽²⁵⁾」の文を挙げ、先の三徳と三身の関係は名異義同の意味であると顕していく。したがって、それらを図示すれば以下の如く整理される。



本節は、基本的に天台の伝統教学に則して論説をしているため、比較的に源信の主張は少ない。ただ、最後の箇所では源信は自ら問答を設けている。そこで源信は、三因仏性とは何の経文をもって論証されるのか、という問いに対して、

答。未_レ知_二其証_一。然涅槃經第二十八卷。師子吼菩薩（品）云。善男子。衆生仏性亦二種因。一者正因。二者縁因。正因者。謂諸衆生。縁因者。謂六波羅蜜。又云。縁因者。即是了因。⁽²⁶⁾

未だ確証はないが、しかし『涅槃經』「師子吼菩薩品」の経文におい

て、既に正因（真如の理）は衆生で、縁因は六波羅蜜の行であると説いている。また経文では、縁因は了因（智慧）であるとも説いている。したがって、この両者の視点からして三仏性は成立するのではないかと言及する。さらに源信は、そのことを深く掘り下げて問答をしていく。「縁因即了因」ならば二因で解釈すればよいではないか。何故敢えて三因を説く必要があるのか。それに対して源信は、

答。此義難了。且私解云。文雖無別。義意有異。了因即是觀照。縁因即是資成。⁽²⁷⁾

と、その意味はとても理解し難い。しかし、今自分なりに天台の仏性論を尋ねてみるなら、『法華玄義』でいう三の規範とすべき、真性軌（真如の本体）・觀照軌（それを觀察する智慧）・資成軌（上二つを補助する行）の「三軌」の説示があり、了因仏性は觀照、縁因仏性は資成に該当することができ。る。（ちなみに正因仏性は真性軌である。）すなわち、源信は天台教学で説く二つのものを同類として通じ合わせていく「類通三法」を用いて三因を明かすのである。そのことは、先の『涅槃經』で「若し本より無くば、灯何の照らす所あらん」と喩える如く、本来、真如の理が根底に遍在するならば、灯火は何を照らして灯火と言えるのかというに相応しく、あくまで三者の関係をもって、智顗の三因仏性説を感得するのである。

おわりに

以上、源信の仏性思想の一端を『一乗要決』『第七辨仏性差別』章から中心に尋ねてきた。いくつかの論点が明らかになったので、それらを整理して本論文の結語としたい。

第一に法爾無漏種子と真如所縁縁種子の考察では、本書の展開から窺えるように、法相教学では一切の現象は有為の阿頼耶識より生ずるものであり、真如と隔絶されるものとする。つまり、真如はどこまでも無為であり凝然として捉えられる。何故なら、万有を生起する主体は阿頼耶識であり、この識中に有漏と無漏との二種が存在するからである。それ故、本有無漏種子を別に立てることによって、そうした有障と無障の区別から五性各別説が生まれてくるのである。他方、中国の法宝はこのような法相の説示に批判し、真如と種子を「真如種子」と一体化し、あくまで真如は『涅槃經』で説く「仏性」であると規定され、一切衆生に遍在する働きを持つ意味として理解していく。つまり、こうした法宝における真如の捉え方が源信の中で大きく影響して、真如仏性説として展開していくのである。

また、第二に法宝の三番仏性と智顗の三因仏性は、先の真如種子説を踏襲して、真如を仏性の側面から捉え直す論説であったと言える。なかでも源信は、法宝の理心仏性から真如、如来蔵、仏性の意味を固定的に

偏執するのではなく、同一的に捉え直すのである。おそらく、この思想背景は、「第一依法華立一乘」章で説く『法華經』の一乗成仏に基づくと思われる。

すなわち、あくまで源信にとって真如の理は仏性そのものであり、それが一切衆生に遍満していくことにおいて平等成仏が実現していくと考えている。そのことは、先天的な無漏種子に拠る五性各別ではなく、偏に仏知見の開示悟入において、一切衆生悉有仏性が開顯されていくと理解している。したがって、源信はそうした諸説の仏性論を総合的に究明することによって仏性開覺を感得したのである。

引用した主な原典は以下のように略記した。

- ・『恵心僧都全集』（比叡山国書刊行書）↓ 恵心全
- ・『伝教大師全集』（天台宗宗典刊行会・明治版）↓ 伝教全
- ・『大正新脩大藏經』（大蔵出版）↓ 大正
- ・佐伯定胤撰『新導成唯識論』（性相学聖典刊行会）↓ 新導本

註

- (1) 天台の伝教大師最澄（七六七―八二二）と南都の徳一（生没年不詳）との三一権実論争は、有名な出来事である。しかしながら、その詳細については不明な点が多い。というのも、法相の徳一自身の著作が、『真言宗未決文』一卷以外全く残っていないため、こうした論争の経緯については、最澄が残した著作の引用から辛うじて知ることができる。最澄の著述の中では、まず、徳一の『仏性抄』一卷に對

源信における悉有仏性説

(2) して、弘仁八年（八一七）に『照権実鏡』を著し、また徳一の『中邊義鏡』三卷に對して、弘仁九年（八一八）に『守護国界章』を著した。さらに徳一の『慧日羽足』三卷、『遮異見章』三卷に對して、『決権実論』と、また弘仁十二年（八二二）に『法華秀句』を著した。その明年に最澄は示寂する。したがって、最澄が亡くなる直前の四年間まで、互いに三一の破邪顯正を重ねていたとされる。詳細は、常盤大定著『仏性の研究』（国書刊行会）の三二―三三七頁、末木文美士著『平安初期仏教思想の研究』安然の思想形成を中心として、『第二章・諸宗の評論と教判（一）―第一―第三期』（春秋社）七一頁―八五頁参照。

(3) 『法華秀句』卷中本では「決択仏性護咽喉。初明天竺仏性諍。次示大唐仏性諍。後辨日本仏性諍。」（伝教全二・一一一頁）と示されている。

中国仏教では、「三武一宗の法難」と呼び、おおよそ四回の大きな廃仏事件があった。その一つに、唐代では武宗による会昌の廃仏（八四五年）があり、多くの経論疏が焼かれてしまった。宋代になると、中国仏教の復興に伴い、日中親交の意味で多くの典籍が日本から送られた。そうした一環に、九八六年源信は恩師慈慧僧正良源の『観音讃』、慶滋保胤『日本往生伝』、そして『往生要集』など宋国の周文徳に託して天台山に贈った。周文徳は、『往生要集』を天台国清寺の経蔵に納め、その教えに感銘を受けた五百の人から淨財を募り、五百間の廊屋を新築してこれを安置したと伝えられている。詳細は、鎌田茂雄著『中国仏教史―第五卷・隋唐仏教の（上）―』（東京大学出版）一二三―一四三頁、安藤俊雄著『天台学論集―止観と淨土―』（第二部 恵心僧都と四明知礼）（平楽寺書店）四三三―四六二頁を参照。

(4) 『二乗要決』上卷（恵心全二・一頁）
田村晃祐に拠れば、『二乗要決』の本文は大きく二つの部門に分けて見ることができる。前者は経文を中心とした教理を確かめていく（教証）部門であり、主に第一、二、四門。また後者は理論を中心とした（理証）部門であり、主に第三、五、六、七、八門として確認

- 〔6〕末木文美士著『平安初期仏教思想の研究―安然の思想形成を中心として―』第六章・仏性と真如」四六五―四七四頁参照。
 〔7〕『一乗要決』上巻（恵心全二・一頁）
 〔8〕『一乗要決』上巻（恵心全二・二頁）
 〔9〕『一乗要決』上巻（恵心全二・二頁）
 〔10〕『一乗要決』上巻（恵心全二・二頁）
 〔11〕『一乗要決』上巻（恵心全二・四頁）
 〔12〕『一乗要決』上巻（恵心全二・四―五頁）
 〔13〕『法華経』卷一「方便品」（大正九・四a）
 〔14〕常盤大定は『一乗要決』第七「辨仏性差別」章の性格について「要決三巻中、その仏性に関する思想は、仏性の差別を辨ぜる章中に於て、大に法爾無漏の種子を斥して、真如所縁縁種子を立てんと努めたる間に見らる。之に加ふるに、理心仏性を料簡せる一條を以てする時は、慧心の仏性説を知るを得べし」と提示し、この節において源信の仏性説を鑑みることができると指摘している。詳細は、『仏性の研究』（国書刊行会）四一三頁参照。
 〔15〕『一乗要決』下巻（恵心全二・一五九頁）
 〔16〕法宝撰『一乗仏性究竟論』は、出統蔵経第五冊に収録された卷第三「一乗顕密章第六」のみ現存している。近年、石山寺蔵本の『一乗仏性究竟論』巻一・巻二・巻四・巻五が発見され、現在では、巻六を除き論文全体を知ることが可能となっている。『一乗仏性究竟論』の巻一、巻二については、『龍谷大学論集』第四二九号（一九八六年）に、巻四と巻五については、『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第二五集（一九八六年）において資料が提示されている。詳細は上記を参照していただきたい。
 〔17〕詳細は、多屋頼俊・横超慧日・舟橋一哉編集『新編・仏教学辞典』（法蔵館）一三〇―一頁参照。
 〔18〕『成唯識論』卷二（新導本・六六頁）

〔19〕『成唯識論』卷二（新導本・六七頁）
 〔20〕『成唯識論』卷二（新導本・六八頁）
 〔21〕『成唯識論』卷二（新導本・六八頁）
 〔22〕無性菩薩造『撰大乘論釈』卷二（大正三一・三九〇b）
 〔23〕『成唯識論』卷二（新導本・六六頁）
 〔24〕『一乗要決』下巻（恵心全二・一六〇頁）
 〔25〕義輪顕量は「法爾無漏種子」と「仏性」の関係について、「機能の上から考えれば「仏性」も「法爾無漏種子」も「仏果」の直接的原因即ち親因縁としての役割を担うことになるので、両者共に相違は無いことになる。しかし、「仏性」という語を用いる時には、その遍在性が付加され、「法爾無漏種子」という語を用いる時には、その遍在性が承認されていないことであろう。もっとも、仏果の原因を「仏性」という語を用いて表現することは法相教学内部にもあり、この際には注意深く「理仏性」「行仏性」という厳密な区別を設け、その遍在性を承認しない部分を合理的に残している。」と大変重要な指摘をしている。詳細は「真如所縁縁種子と法爾無漏種子」（『仏教学』第三〇号・仏教思想学会）五二―三頁参照。
 〔26〕『一乗要決』下巻（恵心全二・一六一頁）
 〔27〕『一乗要決』下巻（恵心全二・一六一頁）
 〔28〕『成唯識論』卷二（新導本・六六頁）
 〔29〕『成唯識論述記』卷一本（大正四三・二三〇a）
 〔30〕『瑜伽師地論』卷五二（大正三〇・五八九a）
 〔31〕『一乗要決』下巻（恵心全二・一七二頁）
 〔32〕『一乗要決』下巻（恵心全二・一七二―三頁）
 〔33〕『一乗要決』下巻（恵心全二・一七三頁）
 〔34〕『瑜伽師地論』卷八〇（大正三〇・七七七c）
 〔35〕『南本涅槃經』卷二五「師子吼菩薩品」（大正一一・七六八a）『北本涅槃經』卷二七「師子吼菩薩品」（大正一二・五三三bc）
 〔36〕『守護国界章』卷下之中「救真如所縁縁種子章第四」（伝教全一・六六一―二頁）
 〔37〕慧沼は自らの『能顕中辺慧日論』卷二（大正四五・四二九ab）の

- 19 『成唯識論』卷二（新導本・六七頁）
 20 『成唯識論』卷二（新導本・六八頁）
 21 『成唯識論』卷二（新導本・六八頁）
 22 無性菩薩造『撰大乘論釈』卷二（大正三二・三九〇b）
 23 『成唯識論』卷二（新導本・六六頁）
 24 『一乗要決』下卷（恵心全二・一六〇頁）
 25 義輪顯量は「法爾無漏種子」と「仏性」の関係について、「機能の上から考えれば「仏性」も「法爾無漏種子」も「仏果」の直接的原因即ち親因縁としての役割を担うことになるので、両者共に相違は無いことになる。しかし、「仏性」という語を用いる時には、その遍在性が付加され、「法爾無漏種子」という語を用いる時には、その遍在性が承認されていないということであろう。もっとも、仏果の原因を「仏性」という語を用いて表現することは法相教学内部にもあり、この際には注意深く「理仏性」「行仏性」という厳密な区別を設け、その遍在性を承認しない部分を合理的に残している。」と大変重要な指摘をしている。詳細は「真如所縁縁種子と法爾無漏種子」（『仏教学』第三〇号・仏教思想学会）五二―三頁参照。
- 26 『一乗要決』下卷（恵心全二・一六一頁）
 27 『一乗要決』下卷（恵心全二・一六一頁）
 28 『成唯識論』卷二（新導本・六六頁）
 29 『成唯識論述記』卷一本（大正四三・二三〇a）
 30 『瑜伽師地論』卷五二（大正三〇・五八九a）
 31 『一乗要決』下卷（恵心全二・一七二頁）
 32 『一乗要決』下卷（恵心全二・一七二―三頁）
 33 『一乗要決』下卷（恵心全二・一七三頁）
 34 『瑜伽師地論』卷八〇（大正三〇・七四七c）
 35 『南本涅槃經』卷二五「師子吼菩薩品」（大正二二・七六八a）『北本涅槃經』卷二七「師子吼菩薩品」（大正二二・五三三bc）
 36 『守護国界章』卷下之中「救真如所縁縁種子章第四」（伝教全一・六一―六二頁）
 37 慧沼は自らの『能顕中辺慧日論』卷二（大正四五・四二九ab）の

中で、法宝の真如が種子として出世間の法を生ずる説に、①「前後相違の過」、②「聖教相違の過」、③「自宗相違の過」、④「進退有違の過」と「四過有り」と論じている。また、『一乗要決』下巻（恵心全二・一七八頁）参照。

(38) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一七九―一八〇頁）

(39) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八〇頁）

(40) 詳細は富貴原章信著『中国日本仏性思想史』『富貴原章信仏教学選集・第一巻』（国書刊行会）二〇九―二一二頁参照。

(41) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八〇頁）

(42) 『北本涅槃經』卷二七「師子吼菩薩品」（大正一二・五二四a）

(43) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八〇―一頁）

(44) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八一頁）

(45) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八一―一頁）

(46) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八二頁）

(47) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八二頁）

(48) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八三頁）

(49) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八三頁）

(50) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八四頁）

(51) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八四頁）

(52) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八九頁）

(53) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一八九―一九〇頁）

(54) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一九〇頁）

(55) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一九一頁）

(56) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一九一頁）

『二乗要決』下巻（恵心全二・一九一頁）本書では「師子吼菩薩に云く」と読むが、おそらく「師子吼菩薩品に云く」の誤りである。ただし次の「又云く」は、師子吼菩薩自身の言葉である。

(57) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一九一頁）

『法華玄義』卷五下では「類通三法者。前以三軌之法。從始以至終。即是豎通無礙。今欲横通諸法。悉使無礙。類通諸三法。…」

（中略）…三識三仏性三般若三菩提三大乘三身三涅槃三寶三徳」と示されている。（大正三三・七四四a）

(59) 『一乗要決』下巻（恵心全二・一九一頁）

執筆者紹介

- 青木 馨 (客員所員 同朋大学大学院非常勤講師)
 脊古 真哉 (客員所員 同朋大学非常勤講師)
 武田 龍 (客員所員)
 青木 忠夫 (客員研究員)
 伊奈 潔 (特別研究員)
 中村 薫 (同朋大学大学院教授)
 飯田 真宏 (特別研究員)
 市野 智行 (同朋大学大学院博士前期課程)
 高橋 良政 (日本大学教授)
 小島 恵昭 (研究所所長 同朋大学大学院教授)
 池田 勇諦 (同朋大学名誉教授)
 小山 正文 (研究所顧問)
 金龍 静 (本願寺史料研究所副所長)
 田代 俊孝 (同朋大学大学院教授 研究科長)
 安藤 弥 (所員 同朋大学講師)
 Gyana Ratna (客員所員 愛知学院大学非常勤講師)

同朋大学佛教文化研究所紀要 第二十八号

平成二十一年三月二十五日 印刷

平成二十一年三月三十一日 発行

名古屋市中村区稲葉地町七―一
 編集者 同朋大学佛教文化研究所

所 長 小島 恵昭

電話 〇五二―四一―一三七三

発行所 同朋大学佛教文化研究所
 印刷所 株式会社 一誠社