

吉蔵の授記思想

——末光愛正氏の批判に応えて——

奥野光賢

一 問題の所在

仏教は「仏の説いた教え」であるとともに、「仏になるための教え」でもあるといわれている。⁽¹⁾ それゆえ成仏に関する問題は、仏教思想史上の重要なテーマとして、古来多くの論争が交わされてきた。

鎌倉時代の碩学、凝然(一二四〇—一三二二)は、その著『八宗綱要』の中で、三論宗の成仏論をまとめて、次のようにいつている。

問、此宗如何談成仏果。

答、一切衆生本来是仏、六道衆生本自寂滅、無迷亦無悟、豈論成不成乎。故此宗迷悟本無、湛然寂滅。然仮名門中、論於迷悟成不成耳。由此義故、成仏有遲有速、由根有利鈍故也。一念成覺是短、三祇成仏即長、一念不礙三祇、三祇不妨一念、一念即三祇、三祇即一念、如一夕眠夢百年事、百年之事、還故一夕

也。經三祇故万行積成、在一念故仏果速疾。

(大日本仏教全書第三卷、二八下)

すなわち、ここで凝然は、三論宗では本来、衆生に覺の本性が具わっていることを見ることが言い、そのため三論宗には迷いも悟りも本来ないのであり、成仏・不成仏をいうのは差別を見る仮名門においてであると述べていることがわかる。そしてこの仮名門の立場よりすれば、衆生の能力に利鈍の違いがあるため、成仏にも遅速が生ずることを強調している。

このような凝然の三論宗の成仏論に対する要約が、三論教を大成した吉蔵(五四九—六二三)の思想に照らして正鵠を射たものであったか否かは、いましばらく措くとして、従来、吉蔵に連なる三論の系譜は、いわゆる「悉有仏性説」に立つて一切の衆生は成仏できるとする一乗家と見做され、五姓各別を説く法相宗とはその思想的立場を異にするものと理解されてきた。⁽²⁾

ところで、近時、「吉蔵の成仏不成仏觀」について、一連の論稿を発表された末光愛正氏は、その結論として、吉蔵はあらゆる衆生に成仏の可能性は持たせるものの、『法華經』のいう「五千起去の増上慢」(大正蔵九・七上を参照)と決定声聞は、いかにしても成仏の機会がないことを繰り返し主張されておられる。前後十回にわたって書きつがれた末光氏の一連の論稿によって、吉蔵の成仏不成仏觀に対し、詳細に照明が当てられたことは、今後の吉蔵研究にとってきわめて貴重なことであつたといえよう。

筆者は、かつて末光氏の提示された問題を検討すべく、数篇の拙稿を投じてそのご意見に疑義を呈したことがあるが、筆者の見解は氏によって厳しく批判されることとなつた。しかし、氏のご批判・ご教示にもかかわらず、筆者の疑問はすべて解消されたわけではない。否、むしろ、ますます増幅されたといつても過言ではないのである。

氏の論点は多岐にわたり、筆者も氏の個々の主張すべてに異をとなえているわけではない。筆者よりすれば、筆者と氏との理解の相違は、詰まるところ吉蔵の授記に対する見解に要約されると思うので、本稿を「吉蔵の授記思想」と題し、改めてご教示を乞う次第である。

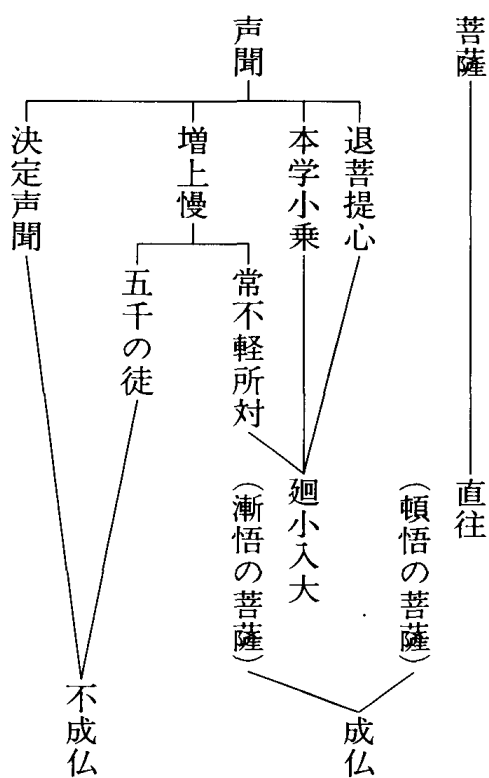
二 論争の経緯

さて、ここで議論の筋道が見やすいように、末光氏と筆者の論争(?)の経緯を、筆者なりに要約するかたちで以下に簡単に紹介しておこう。

まず、末光氏は、第一論文における考察の結果得られた結論として、

以上の事をまとめると、吉蔵は根性を不定のものと考え、仏から直接法華教を聞く事が必要で、聞くか聞かないかで、成仏と不成仏の分かれ目となる。(中略)法華教にて廻小入大の菩薩となるのが、本学小乗と退菩提心の声聞である。しかし小乗に封執することが極めて堅牢な決定声聞と、五千の増上慢は仏語を受けず、一乗に入ることが出来ず不成仏である。ただ常不輕所対の増上慢声聞は、最終的には菩薩となる。

(第一論文、二八九頁上、傍線部〓奥野)と述べ、これを図示して、次のように示されたのである。



そして、さらに氏は、「しかし今回、法相の「五姓各別」と云う重要な内容も、吉蔵の思想中に基本的にあることが論証出来た」ともいつている。⁹⁾

末光氏がかかる主張をなした背景には、吉蔵の『法華義疏』と基(六三二—六八二)の『法華玄贊』の間に、『義疏』↓『玄贊』という依用関係が認められたところから、思想的にも三論と法相の影響関係を求めようとした氏の姿勢があったものと筆者は理解している。¹⁰⁾ ために氏は「法相の「五姓各別」と云う重要な内容も、吉蔵の思想中に基本的にあることが論証出来た」と述べることによって、三論↓法相という思想の流れを強調しようとしたものと思われる。筆者がこうした末光氏のご意見に関心を寄せるのは、松本史朗博士による「如来蔵思想批判」¹¹⁾と深く関係する。このことについては別途述べたこともあるが、いま改めて略述すれば、次のようである。¹²⁾

すでに述べたように、吉蔵がいわゆる如来蔵・仏性思想をその思想基盤とすることは疑いようのない事実である。¹³⁾ 一方、松本博士は如来蔵・仏性思想とは差別思想であり、五姓(三乗)各別思想となんら矛盾するものではないとし、この思想を「仏教ではない」として厳しく批判している。したがって、如来蔵・仏性思想をその思想基盤とする吉蔵に、もし末光氏のいわれるように五姓各別思想的傾向が認められるとすれば、これをどう考えればよいのか、というのが筆者の問題意識な

のである。¹⁴⁾ 前の拙稿は、すべて右のような問題意識からなしたものであった。

ところで、末光氏が永遠に成仏の機会がないとする「五千(起去)の増上慢」や「決定声聞」は、いずれも世親(天親)の『法華論』(『妙法蓮華経憂波提舍』¹⁶⁾) 卷下(大正蔵二六・九上)に見える、いわゆる四種声聞に関わるものである。そこで、筆者は拙稿「三論宗における声聞成仏について——珍海の見たる吉蔵の声聞成仏観——」において、我が国、平安後期の学僧珍海(一〇九一—一一五二)が、その著『三論名教抄』卷第七(大正蔵七〇・七五五下)で紹介する吉蔵の『法華統略』卷上末の一文に着目し、吉蔵には「決定声聞」も成仏できるという考えがあったことを実際に示すことによって、末光氏の見解に対する反証の一つとしたのであった。すなわち、『統略』の文とは、

問、仏滅度後羅漢、凡有幾人。

答、有二種羅漢。一有大機而未熟故不值仏聞法。二無大機故不值人聞法。故法華論有二種声聞。有大機者謂退大取小人。無大機者是決定声聞。

問、此二人同生浄土。有何異耶。

答、悟有早晚。根有鈍利。

問、住羅漢、幾時而悟。

答、楞伽云、至無量億劫、耽小乘空三昧樂。猶如醉人、久久方醒。

(正統蔵一・四三三・一・三〇右上)

とあるものがそれである。¹⁷⁾ 筆者が珍海に従って紹介したこの『法華統略』の一文に対して、末光氏は第十論文において、次のように述べている。

今までの論文中にて、吉蔵が五千の増上慢と決定声聞は不成仏であると主張する事を述べてきた。しかし、決定声聞も成仏すると云う文が見られる。(中略)この法華統略の内容は、決定声聞も浄土に生じて法華経を聞き、成仏すると云う意味である。そうすると、今まで論じてきた決定声聞不成仏説と反する事になる。(中略)

又問題提起を受けて気付いたのであるが、決定声聞も、二つの場合を区別して考えるべきである。

(第十論文、二二四頁上—二二五頁上、傍線部〓奥野) まず、ここで重要なことは、傍線を付した箇所にも明らかかなうに、末光氏も問題の『統略』にいう決定声聞は成仏できるということを確認している点である。そのうえで、氏は決定声聞を二種に分類することを主張されていることがわかる。¹⁸⁾ それはともかく、右の記述から、決定声聞も成仏できるという理解が吉蔵にもあったことは、氏によっても確認されたものと筆者は理解している。したがって、末光氏が前に示された例から除外される事例を指摘し得たという意味において、拙稿もまったく無駄ではなかったであろう。その他、触れるべきことは多いのであるが、ここでは以上のことを確認するに止め、以下では氏と筆者の根本的な理解の相違となる吉

蔵の授記に対する考え方を述べることにしたい。

三 吉蔵における授記¹⁹⁾

授記は、一般には「成仏の資格証明」²⁰⁾などと訳され、仏となることを予言し、保証を与えることといわれている。授記について、吉蔵は『法華義疏』巻第八「授記品」冒頭において、「授記既是法華要義、亦是衆經大宗」(大正蔵二四・五六五中)といっているから、授記に関する問題は彼においても重大な関心事であったことがわかる。²¹⁾

ところで、声聞授記に関しては、『法華論』に有名な四種声聞授記の記事があることは周知の通りである。また、末光氏の主張される「一分不成仏説」が、『法華論』のいう決定声聞と『法華経』「方便品」にいう「五千の増上慢」に係ることも、すでに述べた通りである。末光氏の一連の論稿を拝読すると、筆者と氏の理解の相違は、結局のところこれらの声聞が授記されるか否かに集約されるようである。それゆえ以下では、この点に焦点を絞り論じることとしたい。

まず最初に有名な一文ではあるが、論述の必要上、『法華論』の四種声聞授記に関する記述を確認しておこう。すなわち、『法華論』の四種声聞授記に関する記述とは、同論巻下に、
声聞有四種。一者決定声聞、二者増上慢声聞、三者退菩提心声聞、四者応化声聞。二種声聞如来授記。謂応化者、退已還發菩

提心者。若決定者増上慢者二種声聞、根未熟故不与授記。菩薩与授記者、方便令發菩提心故。

(大正藏二六・九上)

とあるものがそれである。この記述を素直に読めば、これは次のように理解するのが至当であると思われる。

一、決定声聞

根未熟の故に如来は授記せず、方便

二、増上慢声聞

して菩提心を發こさせるが故に菩薩が授記する

三、退菩提心声聞

如来が授記する

四、応化声聞

筆者は前稿において、この『論』の文を註釈した吉蔵の『法華論疏』卷下に、

菩薩与授記。從菩薩記者已下。第二釈疑。菩薩授記者方便令發菩提心故。疑者云、若増上慢声聞仏不与受記者、不輕菩薩何故通二人与之受記。釈云、仏就根熟未熟、故与記不与記。菩薩約二種義故、所以与記。一者如前明有仏性故得与授記。二者方便令發菩提心故与授記也。

問、若爾仏何故不依二義通授此四種人記。

答、以菩薩例仏義亦得也。

(大正藏四〇・八一九上)

とあることを論拠に、吉蔵は『論』の原文通りに「四種声聞」

すべてが常不輕菩薩から授記されると理解していたと思われることを指摘し、末光氏の決定声聞と五千の増上慢人が、常不輕菩薩の授記から除外されるという見解に疑義を呈したのである。これに対して、氏は第四論文において、次のように筆者の見解を批判している。

①私(末光氏||奥野註)が今まで論述して来たごとく、奥野氏の吉蔵のこの文に対する解釈には、二つの点から誤りだと考える。第一点は、常不輕菩薩が授記するのは、増上慢全てに授記するのではない事である(ここで、氏はその論拠として『法華玄論』卷第七の一文を指摘しているがいまは省略する。この『玄論』の文については、後に触れよう。以上のカッコ内の記述は奥野による)。

奥野氏が『法華論』の四種声聞の決定と増上慢の二種声聞に対し、

一決定声聞、二増上慢声聞—根未熟の故に如来は授記せず、方便して菩提心を發さしむるゆえに菩薩が授記する。(奥野註4論文、三七五頁下)(奥野補||拙稿「吉蔵の『法華論』の依用をめぐって—特に四種声聞授記を中心に—」『駒沢大学仏教学部論集』第一八号参照)と、決定と増上慢の全てに実際に常不輕菩薩が授記すると、吉蔵の授記を解釈するのが、第一の誤りである。

第二点は、この吉蔵の『法華論』の文の内容は、後に示すごとく通記である。第一点で論じたごとく常不輕所対の増上慢のみしか、実際には成仏出来ないのが現実とするなら

ば、「不輕菩薩何故通二人与之受記」や「若爾仏何故。不依此二義通授此四種人記」とあるごとく、理論面では、全ての増上慢にも授記する事が可能な通記である。

(末光第四論文、三二二頁下、傍線部||末光氏、波線部||奥野)

すなわち、ここで末光氏は、筆者が常不輕菩薩よりすべての声聞が授記されると解釈することを難し、常不輕菩薩の授記は通記であることを主張していることがわかる。もちろん、筆者も常不輕菩薩の授記が通記であることに異論があるわけではない。ところで、氏が決定声聞と五千の増上慢人が常不輕菩薩の授記から除外されるとする最大の論拠は、前に引いた末光氏の論文の中で筆者(=奥野)が引用を省略した、『法華玄論』卷第七「授記品」の、

増上慢声聞有三種人。一者亦得聞經亦得授記。如常不輕菩薩為増上慢声聞說法華經及為授記。此是未發心授記也。二者不得聞經不得授記。如釈論所出得四禪者、此人命終墮無間獄也。三者得髣髴聞而不得授記。則五千之徒得聞略說而不得記也。

(大正蔵三四・四二二下—四二二上)

という記述と、『法華義疏』卷第八「授記品」の次のような記述である。⁽²⁴⁾

第四所授記人門者、汎論得記人自有三種。一者凡夫、二者二乘、三者菩薩。今此經備与三種人記。以此三人皆有仏性必当成仏。故並得記之。依法華論釈授声聞記中有四種声聞。一者決定

声聞、二者増上慢声聞、三退菩提心声聞、四応化声聞。二種声聞仏与授記。謂応化声聞及退菩提心還發菩提心者也。決定増上慢二人根未熟故仏不与授記。然決定声聞保執小乘、増上慢人自謂究竟不信作仏。即不堪与記。亦不堪破執及会帰義。而此経会一切二乘以成仏者、蓋是对応悟之人故説此経明破及会義耳。増上慢亦爾。如五千之徒不堪聞於破会。以根未熟故。常不輕所対増上慢者、其根已熟堪聞破会故為説一乘也。

(大正蔵三四・五六六上)

後者の『義疏』「授記品」の記述に関しては、後に述べる『義疏』「常不輕菩薩品」の釈文によって、簡単に解決できる問題であると筆者は理解しているので、いましばらく措くが、前者の『玄論』の記述はなるほど氏の主張を裏付ける説得力をもった記述である。⁽²⁵⁾ それゆえ筆者もこの記述に関しては、前稿において積極的に反論することはできないと記したのである。⁽²⁶⁾ しかし、前の『玄論』の記述は吉蔵の教学を見る場合、絶対的基準となりうるのだろうか。いま、筆者が問いたいのはそのことなのである。そのことを検討するために、筆者は吉蔵の『法華義疏』卷第十一「常不輕菩薩品第二十」における解釈に注目したいと思ふ。

『義疏』の「常不輕菩薩品」の釈は七義よりなるが、⁽²⁷⁾ ここでは当面の課題に直接関係する第五義と第六義を中心に検討を進めたい。吉蔵は「常不輕菩薩品」が説かれる第五番目の理由として、次のように述べている。

五者欲説衆生悉有仏性成一乘義故説此品。一切衆生但有仏性無有餘性。故唯有一乘無有餘乘。旧云、法華經但明善人有仏性、涅槃經始辨有心皆得成仏。今明此品正辨惡人有仏性義、方便品明一毫之善皆成仏道。則知一切有心並有仏性皆成仏也。問、此衆生是何等惡人。

答、保執小乘拒逆大乘、是謗方等人。又執小人不信大乘。於大乘無信是一闡提人、即是極惡人。有仏性義与涅槃經無異也。

(大正藏三四・六一六中)

この記述は、実はかつて伊藤隆寿博士が問題にされ、また末光氏も第三論文において検討を加えている箇所である。末光氏はこの文を解釈して、次のようにいつている。

②即ちこの「常不輕菩薩品」を説く意は、一切衆生に悉く仏性、即ち正因仏性が有る事を説き、一切衆生を一乘に導く為だと説く。旧説では、法華經は但だ善人成仏のみを説き、涅槃經に至って初めて一切衆生皆成仏説を説くと云われている。しかし吉蔵は、この「常不輕菩薩品」に悪人有仏性を説く事が即ち、法華教が一切衆生皆成仏を説くなにより、の証拠だと主張する。吉蔵の云う悪人とは、小乗を保執して大乘を拒逆し、大乘を信じ様としない一闡提の事である。常不輕菩薩はこの極悪の一闡提にも、正因仏性がある事を認め授記したのであるから、法華經で説く仏性と、涅槃經で説く仏性と同一であると主張するのである。

(第三論文、二三九頁上—下、傍線部、文字強調部分〓奥野)

筆者は、この末光氏の解釈、ご意見にまったく異論がない。

傍線を付した箇所にも明らかのように、ここでは末光氏も、常不輕菩薩は「極悪の一闡提にも授記した」と理解していたことがわかる(引用した末光論文にいう「極悪の一闡提」〓「悪人」が決定声聞や増上慢に等しいことは、引用文②に続く後文より明らかである)。筆者よりすれば、常不輕菩薩は「極悪の一闡提にも授記した」とする理解はきわめて重要である。後述するように、筆者はこの文脈はそう理解するのが正しいと思う。ところが、すでに見たように、前の『玄論』の三種増上慢の定義を絶対視する末光氏は、吉蔵は常不輕菩薩はあらゆる声聞に授記すると考えていたと解する筆者を批判する第四論文において、常不輕菩薩の授記は理論をいう通記であって、決定声聞や五千の増上慢は現実には授記されないと主張されるのである。前に引いた①に続けて、末光氏は次のように述べる。

③即ち、この「常不輕菩薩品」を説くのは、増上慢と云えども正因仏性があり、法華の教えを聞き菩提心を発しさえすれば、授記成仏出来る事を示す為である。「保執小乗、拒逆大乘、是謗方等」の一闡提の増上慢でも、常不輕菩薩により授記される事を実証することにより、他の決定や五千の増上慢も正因仏性があるのであり、道理としては一切皆成仏なのである。奥野氏が根拠とする吉蔵の『法華論疏』のこの文は、道理としては如来も四種声聞全てに授記出来ること云うのであるが、現実問題としては、授記しようにも「方便品」

中の五千の増上慢の様に退席してしまい、如来でも成仏させる事の出来ない衆生が存在すると、吉蔵は考えるのである。

(第四論文、三二二頁下、傍線部〓奥野)

筆者は、実際に(現実)に授記されることがなければ、「実証した」ことにはならないように思うが、いまそのことは問わない。ともかく、第三論文では(常不軽菩薩は極悪の一闍提にも)「授記した」と氏自身によって理解されていたことが、第四論文では(それは)道理としては授記されるが現実には授記されないことになっている(引用文①、②、③参照。道理としては授記されるが、現実には授記されないことを「授記した」というであろうか。重要なことゆえ、どうかたんなる言葉尻りを捉えたものではないことをご理解いただきたい)。

ところで、末光氏は常不軽菩薩の授記は、正因仏性に対する「正因門授記」であるといつて、次のように述べている。長い引用となるが、煩を厭わず関連する全文を引こう。

④所で常不軽菩薩の授記には、二つの点よりなされる。

菩薩約二種義故、所以与記、一者如前明有仏性故得与授記、二者方便令発菩提心故与提記也、(法華論疏、卅・

一・七四・二・一八九a、大正蔵四〇・八一九上〓奥野補)

即ち、一つには仏性あるが故に授記する。二つには、方便して授記を与えることにより、菩提心を発せさせる為である。

この常不軽菩薩の授記は、増上慢の正因仏性に対し授記する。授記にも正因門と縁因門の授記がある。

三根人就縁因門授記、常不軽就正因門、授記義、各有異也、(法華玄論、卷第七、T三四・四二二中)

と、仏性でも縁正の二つがあり、身子や四大声聞等の三根の声聞は縁因門授記、又常不軽所対の増上慢は正因門授記であると考える。正因門授記と縁因門授記とは、

第二二種者、一正因門授記、二縁因門授記、正因門授記者、如常不軽菩薩説四衆皆当作仏、然此四衆未有信一乗心、但身中有仏性必当作仏、法華論釈常不軽品、一切衆生実有仏性故当作仏也、明縁因授記者、如法師品、以信法華即是縁因、(中略)、縁正二因授記広狭者、正因則広善惡等一切衆生皆有仏性故、正因義広也、縁因但取有信解心、方乃得仏記故、狭也。(前同、T三四・四二〇中)

と、正因門授記とは、常不軽菩薩品の増上慢の様に、未だ一乗を信じていなくとも、「広善惡等一切衆生皆有仏性」と云う様に、正因仏性があるから授記するのである。これに対し縁因門授記とは、正因仏性の上に、更に法華を信ずると云う縁因仏性を満たす者に授記する。この為「一切衆生皆有仏性」の正因門授記は広義であり、「有信解心」の縁因門授記は狭義の授記となる。

(末光第三論文、二四〇頁下—二四一頁上、傍線部〓末光氏、波線部〓奥野)

ここに明らかなように、氏は、常不軽菩薩の授記は正因門授

記であり、この授記は「未だ一乘を信じていなくとも、『広善
惡等一切衆生皆有仏性』と云う様に、正因仏性があるから授
記する」と主張していることわかる。この末光氏の理解にも
筆者はまったく異論がない。しかし、ここにいう「一乘を信
じていなくとも、正因仏性があるから授記する」という常不
輕菩薩の授記は、道理をいうのであって、現実には決定声聞
や五千の増上慢は、常不輕菩薩よりも授記されないというの
が、末光氏の最終的な理解であることはすでに見た通りであ
る。では、なにゆえ決定声聞や五千の増上慢が常不輕菩薩よ
り授記されないのかといえば、氏はその理由を『法華經』の
聞信に求めるからである。末光氏は第四論文において、次の
ようにいつている。

⑤五千のごとき増上慢は、法華を信じようとしなが故に、正
因門授記も出来ず、この故に菩提心を發して縁因仏性を満
足しないが故に、成仏の機会がないと考ふる。

(末光第四論文、三三一頁上、註(28)、傍線部〓奥野)

この記述によって、氏が正因門授記のための前提条件を「法
華經の聞信」に求めていたことは明らかであろう(このよう
に理解する筆者の読みが誤解であるとすれば、どうかこの点
を真つ先にご批判いただきたい)。筆者の理解に誤りがないと
するならば、末光氏の解釈に対して筆者の抱く素朴な疑問は、
次の点なのである。

すなわち、正因門授記のための前提条件を『法華經』の聞
信に求めるとすると、第一に、前に見た末光氏の論文からの
引用④にある「縁因門授記とは、正因仏性の上に、更に法華
を信ずると云う縁因仏性を満たす者に授記する」という、縁
因門授記がなされる前提となる縁因仏性としての『法華經』
の聞信とどのような質的な違いがあるのかという点である。

この点、末光氏の論稿にはまったく説明がないのでご教示い
ただければ幸いである。第二は、『法華玄論』卷第七に「値常
不輕菩薩者、初謗後信。初謗故千劫墮無間獄。後信故得入菩
薩位」(大正藏三四・四二二上)とあるように、常不輕菩薩に
値つたものは、初め誹謗し、千劫の間、地獄に墮するが、後
には信じて菩薩位に入るといわれている³⁰⁾。では、この文は『法
華經』の聞信を条件に常不輕菩薩にあつたものが、初めは誹
謗したが後に改めて聞信したと読むのであろうか。

いったい、『法華經』の原文における、常不輕菩薩とは、あ
らゆる衆生を(それらの衆生があらかじめ『法華經』を聞信
しているか否かに関係なく)分け隔てなく礼拝するものなの
ではないだろうか³¹⁾。もし、吉藏が、末光氏のいわれるように
常不輕菩薩は、決定声聞や五千の増上慢は(『法華經』を聞信
していないが故に區別して)礼拝しないと理解していたとす
るならば、それは『法華經』原文の理解からは逸脱するもの
であるように思われる。では、吉藏は本当に末光氏のいわれ

るように、決定声聞や五千の増上慢は、常不輕菩薩にさへ授記されないと理解していたのであろうか。少なくとも、筆者には次の「常不輕菩薩品」に対する吉蔵の釈文を見るとそのようには思えないのである。すなわち、吉蔵は「常不輕菩薩品」が説かれるとする第六義において、次のようにいつている。

六者自上以来、明授記義猶自未尽。上但明仏授記、未明菩薩授記。則能授記人未_レ尽。上但授善人記、未授惡人記。則所授人未_レ尽。上但現在授記、未明仏滅後亦得授記。此則時節未_レ尽。今欲明三種尽義故説此品。

(大正蔵三四・六一六中)

つまり、吉蔵によれば、三種の「尽」の義を説くために、「常不輕菩薩品」はあるのだという。それはこれまで(「授記品」「五百弟子授記品」「授学無学人記品」「法師品」³²などで)授記の義を明かしてきたが、それはいまだ十分に義を尽くしたものとはいえなかった(つまり、以下に述べるような三種の「尽」の義が不徹底だったのである)。そこでいま、「常不輕菩薩品」が説かれるのだというのである。したがって、吉蔵が自らこのように語っている以上、吉蔵の授記理解に関しては「常不輕菩薩品」の釈をもって、彼の最終的な理解と見做すべきであろう。前に筆者が末光氏の論拠とされた『義疏』『授記品』の一文に関して、「後に述べる『義疏』『常不輕菩薩品』の釈文によって、簡単に解決できる問題であると筆者は理解している」といったのは、この意味においてである。それでは、三

種の「尽」の義が何に相当するかといえば、それが「能授記人」と「所授人」と「時節」をいうことは、引用文にいう通りである。いま「所授人」のみに関していえば、吉蔵は、上来の授記は善人にのみ授記を与えるだけで、悪人に対するそれは明らかにされていなかったとし、そういう意味でそれらの授記は完全なものではなかったといっていることがわかる。それゆえ、いま悪人に対する授記を説く「常不輕菩薩品」が説かれることを強調するのである。ここにいう悪人、すなわち極悪の一闡提に決定声聞や五千の増上慢も含まれることは自明のことであろう。ここでよくよく考えていたいただきたいのだが、いったい「道理としては授記されるが、現実には授記されない人」を「所授人」というのだろうか。筆者にはどうしてもそのような解釈することには無理があるように思う。

また、『法華遊意』には、吉蔵が『法華経』にも仏性が説かれていゝることを十点にわたって論証する段があるが、その第二番目の論証は次のようなものである。

二者若言此経但明善人有仏性、悪人無仏性、異涅槃経者、常不輕菩薩見増上慢四衆惡人云、我不輕汝等。汝等行菩薩道、必当作仏。法花論釈云、示一切衆生皆有仏性故悉当作仏。以此推之、知非善人独有仏性。又譬喩品勸信文云、汝等若能信受是語、一切皆当得成仏道。此分明説一切成仏。豈簡惡人。

(大正蔵三四・六四二上―中)

ここで傍線を付した部分は、「常不輕菩薩、増上慢の四衆の悪人を見て云く、我れ、汝等を軽んぜず。汝等は菩薩道を行じて、必ず当に作仏すべし」と訓む以外にないように思うが、かかる訓みから、常不輕菩薩は増上慢の四衆の悪人を道理として見るが、現実には見ないという解釈が可能であろうか³³。繰り返しになるが、そのように解釈することには無理があるというのが筆者の意見なのである。

前にも述べたように、経の原文に照らして見ても、常不輕菩薩はあらゆる衆生を分け隔てすることなく(現実に)礼拝すると解釈するのが穏当であるように思う。法相の慈恩大師基でさえ、その方向で解釈していることは、次に見る通りである。すなわち、『法華玄贊』巻第一には、次のようにある。

法華論云、此中唯為二声聞記。謂退心、応化。其趣寂者及増上慢、仏不与記根未熟故。菩薩与記。雖復総言汝行菩薩道当得作仏、論言与記令発心故。退菩提心正当根熟。為説一乘正破其執。応化非真無執可破、示相可爾。其増上慢既是異生根現未熟、故仏不与記。菩薩与記者、即常不輕為具因記令信有仏姓復漸発心脩大行故。其趣寂者、既無大乘姓。何得論其熟与不熟。応言趣寂由無大姓、根不熟故仏不与記。菩薩与記具理姓因。漸令信大不愚法故。非根未熟後可当熟。故非菩薩与記令発趣大乘心。

(大正蔵三四・六五二下―六五三上)

つまり、この『玄贊』の文によれば、基は趣寂の声聞でも増

上慢声聞でも理姓の因はあるので、常不輕菩薩はこれらの声聞にも授記すると理解していたことが明らかである。ただ、基はそれらの声聞には先天的に大乘の姓がないので、(常不輕菩薩に記を与えられたとしても)成仏することはないといっているのである³⁴。末光氏がいうように、吉蔵の常不輕菩薩の授記の理解が、常不輕菩薩に授記されるためには『法華経』の聞信が必要で、常不輕菩薩は道理としてはあらゆる衆生を礼拝するが、現実には(聞信のない衆生は)礼拝しないというものであったとすると、それは経の原意から逸脱するばかりか、他の中国仏教者と比較して見ても、極めて特異なものであったといえるであろう。

四 吉蔵の授記思想の問題点

上述してきた理由によって、筆者は、吉蔵は常不輕菩薩はあらゆる衆生を分け隔てすることなく(現実に)礼拝し、それがとりもなおさず常不輕菩薩による授記であったと考える。常不輕菩薩の授記は、末光氏によっても確認されていたように、「正因仏性」に対してなされる「正因門授記」であり、その授記は未だ一乘を信解していなくとも可能なものであると筆者は理解する。

ところで、吉蔵が如来蔵・仏性思想に立脚した思想家であったことは、すでに述べた通りであるが、如来蔵思想と授記

の関係について、高崎直道博士は次のように極めて興味深い見解を披瀝されておられる。⁽³⁵⁾

そもそも如来蔵思想というものは、すべての衆生に対して、一種、授記したものとと言えるもので、このことは『法華経論』が経中の授記の場面六種を取出した末尾に、会う人ごとに、あなたは必ず仏になれると言って、かえって人に侮辱された常不軽菩薩の行為を、万人に対する授記と解し、その理由としていみじくも「示現衆生皆有仏性故」と説明しているところに示されている。(傍線部＝奥野)

この高崎博士のご意見によれば、あらゆる衆生に仏性(仏の可能性)が遍在することを主張する如来蔵思想においては、授記はいわば先天的になされているものといえるのではなからうか。とすれば、かかる考え方は詰まるところ「信」を問わない宗教に墮落してしまう危険性を絶えず孕んでいるといえよう。それゆえ、そうした側面に批判の矛先が向くのは、ある意味では当然のことであると思われる。⁽³⁶⁾ 筆者にも、そうした批判の意味は十分に理解することができる。ただ、如来蔵思想においては、いわば先天的に授記されていることが誘い水となつて、「信」が醸成されると見るのではないであろうか。吉蔵の場合は、まさにそうしたケースではないかと筆者は考えている。

吉蔵は末光氏も指摘していたように、「正因門授記」と「縁

因門授記」という区別を認め、『法華経』を信じるという縁因仏性の重要性を強調する。しかし、彼においては、いかに「縁因仏性」「縁因門授記」の重要性を強調して見せたところで、その根本的な力点はいくまで「正因門授記」に置かれているのである。末光氏の第五論文には、『勝鬘宝窟』卷中之本の一文を引いて、次のようにいう箇所がある。

⑥今明す所は、二乗一乗に入るあり、一乗に入らざるあり。人天も亦爾り。法華論に云うが如し。人天の善根及び決定の声聞は、並に成仏せず。故に要す須らく菩提心を発して方に成仏を得べし。而して今、五乗衆生並に皆成ずと云うは、人天二乗、遠く菩提心の縁と為るを取り、人天二乗に籍て仏菩薩に値い菩提心を発し、然して後に方に一乗に入つて作仏す。又五乗作仏者と云うは、五乗の人、一乗より出ざるを以て、是の故に五乗同じく一乗に帰す。又五乗同じく仏性あり、故に同じく一乗に入る。法華論に説くが如し、二乗の以に授記することは三乗の人、法身平等なるを以ての故に、常不軽、悪人に記を授くることは、亦衆生に仏性あることを示すが故なり。同じく仏性ありと雖も、要す須らく菩提心を発して方に作仏を得べし。発せざるものは則ち作仏を得ず。(『宝窟』、卷中之本、大正蔵三七卷、四二頁上)

と、三乗の場合と同じように、五乗作仏と云うのは、一乗より五乗が出生したから、もとの一乗に五乗が収入するのである。それは五乗にも仏性、即ち正因仏性が誰にでもあるからである。常不軽菩薩が悪人にも授記するのは、一切衆生に

正因仏性があることを示す為である。しかもこの正因門授記が、終局的には縁因仏性の発菩提心につながるからであり、菩提心を発しないものは成仏出来ない。人天乗の拳手低頭の善等も、発菩提心の遠縁となり、延いては縁因仏性の菩提心につながるからこそ、人天乗も成仏出来るのである。

(末光第五論文、二四五頁下、傍線部〓奥野)

筆者はこの見解にも異論がない。つまり、引用文中における傍線を付した箇所は、「正因門授記」「縁因門授記」と分けて見たところで、「正因門授記」されれば、それは必然的に「縁因仏性」の発菩提心に通じ、最終的には「縁因門授記」されることになるとする理解が末光氏にもあったことを示唆している。筆者はこうした構造を「正因門授記の優位性」と呼びたい。

吉蔵は、「正因仏性」「縁因仏性」の二種の仏性を立て、それらがともにそなわることによって成仏できることを強調する。また、同じように「正因門授記」と「縁因門授記」というふうに一応の区別は設けている。しかし、「正因門授記」が終局的には、「縁因仏性」の発菩提心につながり、「縁因門授記」にも通じるのであってみれば、その力点はあくまで「正因門授記」にあるということになろう。筆者の理解にしたがえば、「正因門授記」は経の聞信に関係なく、あらゆる衆生に対して可能なものである。しかし、これだけで成仏が達成されるとするならば、それはあまりにも安易過ぎよう。そこで、「縁

因仏性」「縁因門授記」ということが強調されるのである。しかし、「縁因仏性」「縁因門授記」は「正因門授記」によって必然的に導かれるから、いくら「縁因仏性」「縁因門授記」を強調して見せたところで、論理的には破綻しているとの印象が筆者には否めないのである。

さて、ここで話は飛躍することになるが、インド、中国における仏性論争を集めた最澄(七六六、七六七―八二二)の『法華秀句』巻中末には、理性と行性を区別して無仏性を説く立場を批判した、靈潤(生没年不詳)の次のような主張が紹介されている。

復次、汝言有理性、無行性者、是義不然。何以故。但有理性、則有行性。故涅槃經云、断善根人、以現在世煩惱因縁、能断善根。未来仏性力因縁故、還生善根。依此經文、断善根人、未来復以仏性力故、還生善根。不得定執無有行性。

(伝教大師全集第三卷、一六五頁)

すなわち、ここで靈潤は「理性あれば行性あり」ということを強調し、その経証を『涅槃經』³⁸に求めていることがわかる。筆者は、「仏性」という因の面を強調する如来蔵思想においては、多かれ少なかれ必然的にこうした傾向を持つのではないのかという印象を持っている。「理性あれば行性あり」ということは、「正因門授記」と「縁因門授記」、「正因仏性」と「縁因仏性」というような区別を認めながら、「正因門授記」が終

局的には「縁因門授記」に通ずるとした、吉蔵の立場に通底するものがあるように思う。「正因門授記」だけでは、前に見たような「信」という面が希薄になる危険性はどうしても否認めない。そこでそうした危険性を防ぐ(緩和?)するため、設けられたのが「縁因門授記」であったのかもしれない。しかし、繰り返し述べることになるが、「縁因仏性」「縁因門授記」が「正因門授記」によって必然的に導かれるのであってみれば、いくら「縁因仏性」「縁因門授記」を強調して見せたところで、それがいかほど有効性を持つものであるのかという点が問題になるように思われる。筆者は如来蔵思想というものに対してまったく知識を有していないが、吉蔵の授記思想に關していえば、上記のことを問題点として指摘できるように思う。

五 おわりに

以上、末光愛正氏の批判に応えるかたちで、「吉蔵の授記思想」を瞥見してきたが、論述の至らなかつた点、書き残した点、その他、多々心残りを覚えるが、一応、今回はこれをもって稿を閉じることにしたい。

最後に、末光氏は、筆者を知る人ならばご存知のように、筆者にとっては敬愛すべき先輩にあたる人である。それゆえ個人的に教えを乞おうと思えば、それは可能なことであつた

かもしれない。しかし、いやしくも見解が対立している以上、議論は公の場で尽くすのが研究者としての義務であり、礼儀であると考え、あえて筆を執らせていただいた次第である。小稿がいささかでも吉蔵の思想の解明に資するところがあつたとすれば、幸いに思う。末光氏にはさらなるご批判・ご教示をお願い申し上げたい。末光氏からの批判の内容によっては、筆者も潔くその非を認め、改めて吉蔵の思想の評価を考え直して見たいと思っている。

(一九九五年七月一三日)

註

(1) 高崎直道博士の『仏教入門』序章「仏教とは何か」(東京大学出版会、一九八三)の記述を参照した。

(2) 吉蔵がいわゆる如来蔵思想に立脚した人であることは確実である。例えば、『勝鬘宝窟』卷下末には、「又論仏法根本大事。大事謂仏性。仏性即自性清淨心。此事応須論辨」(大正蔵三七・八五上)とある。ここで吉蔵は、仏性・自性清淨心が仏法の根本大事であるといっていることがわかる。また、吉蔵の法華註疏が「悉有仏性」と「法身常住」を論証するために書かれたものであるという事実も、吉蔵が如来蔵思想家であつたことを裏付けるであろう。吉蔵の法華註疏撰述の目的は、平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』第一篇第二章「法華玄論と法華義記」(春秋社、一九八七、四四―六六頁)を参照。また、三論宗の成仏觀が法相宗のそれと対立するものであつたことは、例えば、田

村晃祐「仏性論争」(岩波講座・東洋思想第一二巻『東アジアの仏教』岩波書店、一九八八に所収)を参照。管見の限り、末光氏以前に吉蔵および三論宗の成仏観に「一分不成仏説」を見出した研究者はいなかったように思う。それゆえ、末光氏の提起された問題は重要な意義をもつ。

(3) 末光愛正「吉蔵の成仏不成仏観」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四五号、一九八七・三)、「吉蔵の成仏不成仏観(二)」(『駒沢大学仏教学部論集』第一八号、一九八七・一〇)、「吉蔵の成仏不成仏観(三)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四六号、一九八八・三)、「吉蔵の成仏不成仏観(四)」(『駒沢大学仏教学部論集』第一九号、一九八八・一〇)、「吉蔵の成仏不成仏観(五)」(『駒沢大学仏教学部論集』第二〇号、一九八九・一〇)、「吉蔵の成仏不成仏観(六)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四八号、一九九〇・三)、「吉蔵の成仏不成仏観(七)」(『駒沢大学仏教学部論集』第二一号、一九九〇・一〇)、「吉蔵の成仏不成仏観(八)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四九号、一九九一・三)、「吉蔵の成仏不成仏観(九)」(『駒沢大学仏教学部論集』二二号、一九九一・一〇)、「吉蔵の成仏不成仏観(十)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第五〇号、一九九二・三)。本稿では、上記の末光氏の論文に言及する場合、例えば「吉蔵の成仏不成仏観」を末光第一論文、「吉蔵の成仏不成仏観(二)」を末光第二論文と省略する(以下、第十論文まで省略の形は同じ)。

(4) 可能性を認めつつ、最終的にいかにしても成仏できないものをあらかじめ認めるといふことがどうしても筆者には理解できない。末光氏は、氏が「一分不成仏」とする決定声聞や五千

の増上慢人にも成仏の可能性はあるとするのは、根性は不定であるからであるという。氏は第四論文において、次のようにいう。「先に述べたごとく吉蔵は、「根性不定」と云う立場に立つ。無所得空を標榜する吉蔵にあつては、たとえ決定声聞であつても「無有定性」でなければならず、法相の様に「定性」と云う固定的思想は容認出来ない」(第四論文、三三二頁下—三三二頁上、傍線部〓奥野)。ここで「先に述べたごとく」とある部分は、第一論文、二七八頁下以下の「一、根性不定」とある箇所を指示するようである。そこには、次のような記述がある。「法華玄論」には「次明転根」と云う項があり、その中で、「問、今有転根義不、答、毘曇是小乘尚有転根、大乘義無有定性、云何不転耶、值悪縁故転利為鈍、值善縁故鈍為利也」(巻第五、T三四・三九九下)と、大乘教は、「無有定性」であるから、当然転根を認めると主張する。悪縁に会えば利根から鈍根になり、逆に善縁に会えば、鈍根から利根へと転根することが出来る^{と考へる}。この転根を認める為には、「無有定性」という様に、「根性不定」と云う考へがなければならぬ」(第一論文、二七八頁下、傍線部〓奥野)。吉蔵において、「無有定性」「根性不定」ということが一般的な大原則であるとしたら、当然その適用範囲は決定声聞や五千の増上慢にも及ぶはずである。だとしたら、なにゆえこの二人のみが永遠に転根の機会から漏れると確定できるのであろうか。漏れることが確定しているならば、「根性不定」ではなくて、もはやそれは「定性」といふべきであろう。したがって、「一分不成仏」をいいつつ、次のように主張する末光氏の主張を筆者は理解することができない。「所で吉蔵は、「根

性不定」と考えるから決定声聞でも道理としては、成仏可能と考える。その為にも、決定声聞と云えども正因仏性があり、成仏する可能性は持たせる。この点は法相の理性行性と似るのであるが、法相の様に「定姓」と云う考えはない。不成仏と云う定義が、菩薩種姓がない事、即ち吉蔵の云う正因仏性が備っていない事を云うならば、吉蔵は一切皆成仏思想である。吉蔵の云う不成仏は、縁因仏性即ち法相の云う行仏性が、決定声聞等にはない事である」(末光第四論文、三三九頁上、傍線部〓奥野)。ここで筆者と氏の理解の相違を述べておけば、筆者は、吉蔵はあらゆる衆生を「根性不定」と捉え、正因仏性の遍在を認めるから、どのような声聞もいつかは成仏できると理解していた、と考える。この点は、本稿の後の本文記述によって明らかにしたい。それはともかく、ここで氏に一つご教示いただきたいことがある。氏は上に引いた文の中で「不成仏と云う定義が、菩薩種姓がない事、即ち吉蔵の云う正因仏性が備っていない事を云うならば」といつている。この文章を、吉蔵においては正因仏性がとりもなおさず菩薩種姓に近いものと理解されていたと見るのは、筆者の誤解なのであろうか。ご教示をお願いしたい。ところで、末光氏は第七論文において、次のようにもいつている。「吉蔵が五千の徒でも略説を聞き未来に得度の因縁の可能性を残すのは、既に論じたごとく、空の立場にある以上、定性と云うことは理論上云えない事にある」(第七論文、三五四頁上、傍線部〓奥野)。また、この文に註記して、「尚、吉蔵の場合、理論の上では根性不定となるが、しかし現実には定性の様な衆生が存在する事を認める為、齒切れの悪い表現が残ると思

われる」(註(28)、三五六頁上—下、傍線部〓奥野)とも述べる。吉蔵のいう「空」が氏のいわれるようなものであるなら、それは最悪の現実肯定思想であろう。なぜなら、見せかけだけは可能性をいつつ、あらかじめそうした可能性が実現されることを拒否しているからである。なお、そうした空理解の欺瞞性については、松本史朗「空について」(『縁起と空—如来蔵思想批判—』(大蔵出版、一九八九、所収)を参照。いったい、「不定」とはどういうことであろうか。一般的にいわれるように、「一定しない」(諸橋『大漢和』)、「定まっていない」(中村『仏教語大辞典』)、「一定の自性なくして、流動し得べしといふ意味なり」(常盤大定『仏性の研究』(国書刊行会、一九七三再刊、四四頁)ということであれば、繰り返すことになるが、なにゆえ「根性不定」を前提とする決定声聞や五千の増上慢だけが永遠に成仏から除外されるといえるのだろうか。なお、この「不定」という語は、実は『涅槃経』でも一闍提の成仏不成仏をめぐって、次のように大きな問題となっている語なのである。『大般涅槃経』卷第二十「光明遍照高貴徳王菩薩品」(南本、以下「徳王品」と略す)には、次のような記述がある。「世尊、犯四重禁名為不定。謗方等経作五逆罪及一闍提悉名不定。如是等輩若決定者、云何得成阿耨多羅三藐三菩提。得須陀洹乃至辟支仏亦名不定。若須陀洹至辟支仏是決定者、亦不応成阿耨多羅三藐三菩提。(以下略)」(大正蔵二一・七三六下—七三七上、対応する北本は卷二二、四九三中—下)。この一文を勝呂信静博士は次のように解説される。『涅槃経』は古来言われているように、『法華経』の思想と密接な関係があり、それを一層発展させたものと見られる

ものであるが、「一切衆生悉有仏性」を説き、その根拠として「不定」の教説を説いている（中略、前に掲げた『涅槃經』「徳王品」の文を留意して引用している。奥野補）。右のように、仏をはじめとして一切衆生は、不定であるから、成仏することができるのである。すなわち不定は、衆生の普遍的な在り方である。ゆえに一闡提が一闡提を除くように、衆生はみずからの人格を轉換（廻心）することによって成仏を達成するというのが、この場合の仏性の理論であると見られる。この不定の思想は大乗仏教の無自性・空の思想と同じであって、一切諸法は無自性・空であることを、衆生にあてはめて、一切の衆生は不定であると説かれるのである。（勝呂信静「法華經の成仏思想―二種の成仏観―」、『法華經のおしえ日蓮のおしえ』大東出版社、一九八九、一三七頁、傍線部〓奥野）。なお、勝呂博士は「書評」荻谷定彦著『法華經一仏乗の思想―インド初期大乘仏教研究―』（『法華文化研究』第一号、一九八五・三、二六頁）でもほぼ同様の見解を述べておられる。また、望月良晃博士も同じ「徳王品」の一文を解釈して、「一闡提と言っても永久に善根を断じるのでなく不決定なものである。従って成仏の可能性は残されている」というのである。（『大乘涅槃經の研究』第二篇第二章「一闡提成仏説の展開」春秋社、一九八八、一一五頁、傍線部〓奥野）と述べて、やはり「不定」のゆえに一闡提も成仏できるといふ立場に立っている。これに対して、田上太秀博士はやはり同じ「徳王品」の一文を解釈し、次のように述べて一闡提不成仏説に立たれるようである。「しかし一闡提といえども人間である。心のある人間である。そこで経典は前述のように心は無常であ

ると説いたところから、心は不決定といい、そこで一闡提は不決定の人と述べた。不決定であるから一闡提といえども成仏の可能性はあるはずだと述べる。しかしこれは決して一闡提の成仏を肯定するものではない。たしかに心不決定を考えれば成仏の可能性はありうるだろうが、経典は一闡提を命尽之人、必死の人と現実的に把え、いくらも生きる可能性のない人に譬えている。いかなる手段をもつてしても助からない病人に譬える。薬を服する力さえもない、注射の針の痛みに対応する感覚もなくなった病人に譬えられるのが一闡提である。その一闡提にさえも心はある。だがその心が発心する力をもっているのだろうか。実際にはもっていないといふべきである。（『菩提心の研究』第六章第六節『大般涅槃經』における菩提心思想 東京書籍一九九〇、三五三頁、傍線部〓奥野）。この田上博士のご研究が、従来の一闡提研究において、あまり顧みられることがなかったのは筆者にとつては不思議なことであるが（田上博士の論文の初出は、『大乘涅槃經における仏性・菩提心・一闡提の問題』駒沢大学宗教学論集』第六輯、一九七三・八）、それはともかく、ここで田上博士のご研究に対する筆者の意見を述べさせていただくならば、こうした場合、「不定」といわれる意味をわれわれはどのように理解したらよいのであろうか。かかる場合、筆者には「不定」とは「不成仏」という事実を隠蔽・緩和させる意味しかもたないように思われる。誰だって「不成仏」をいうことはつらいことであるに違いない。そこでそうした事実を隠蔽・緩和させるために「不定」をいうのだとしたら、筆者はその経説自体に重大な疑義を抱かざるを得ない。それは「根性

不定」をいながら、現実には永遠に成仏することのできないものの存在(一分不成仏説)を認める吉藏の場合も同じことである。決定声聞の成仏の可能性をいつつ、現実には(根性不定の)決定声聞は永遠に成仏できないと吉藏が見ていたとするならば、彼が『法華義疏』巻第五において、「問、若爾決定声聞善根応非菩薩道耶。答、決定之人即是守教封執小果。即被破不会。若転悟者即会而不破也」(大正蔵三四・五六五中)と述べる真意が、筆者には理解できないのである。なお、一闡提に関する最新の研究については、下田正弘『大乘涅槃經』の思想構造——一闡提の問題について——(『仏教学』第二七号、一九八九・九)がある。

(5) 『法華経』巻第二「方便品」(大正蔵九・七上)にいう五千(起去)の増上慢人について、末光氏は第七論文において「三、増上慢について」「四、五千の増上慢について」「五、五千の増上慢の退席について」(三四七頁以下参照)という項を設けて検討を加えている。ここで末光氏は、吉藏による経の随文解釈である『法華義疏』巻第三「方便品」の釈を中心に検討されているのであるが、そのうち重要な記述は、『義疏』の次のような文である。

世尊默然而不制止者第三句。以住即有一損故仏不制之。一者聞則起謗墮惡道。二者未來當作障隔大乘因縁。爾時仏告舍利弗下第三歎淨衆。文有四句。一歎淨衆、二毀不淨衆、三誠聽四者受旨。智度論云、枝葉不堪為用。如五千人無法器用、雖能聞一乘不能發菩提心修菩薩行紹仏業。是故無用。貞實堪有柱樑之用。如淨衆是法器、聞經堪有紹仏業用。舍利弗如是下

毀不淨衆。上明住則有二損、今明去有兩益。一現在無起謗法之罪、未來不招苦報。二者聞上略説作未來信解因也。復誠聽者有二義。一者五千起席大衆擾動。故重令諦聽。二者既是淨器堪聞法。故令諦聽也。次受旨如文易知。

問、五千之徒既不堪聞法華。何故不從定起、則以神力令其起去。

答、初從定起則以神力令其起去、便不得聞於略説作未來得度因縁。若聞於広説、則起誹謗現在無益。以仏明見三世故有遣不遣也。又初歎仏二智身子未請。無因縁故不得遣之。今待請後許説。宜須簡衆方始得遣也。

(大正蔵三四・四九三下—四九四上)

以上の『義疏』の解釈は、末光論文にも詳しいが、改めて筆者の理解を要点をかい摘んだかたちで以下に述べてみたい。

①世尊が五千の増上慢を制止することなく黙って退席させたのは理由があった。それはそれらの声聞を思つてのことである。したがって、世尊がそれらの声聞をけつして見捨てて退席させたのではないのである。

②世尊が退席する増上慢をあえて制止しなかったのは、そのままそれらの増上慢を法華の会座にとどまらせておけば、(それらの声聞にとつて)二つの損失となるからである。損失の一つとは、ここでそのままそれらの声聞が世尊の説法を聞けば、かならず誹謗を起こしてしまい、惡道に墮してしまふことである。もう一つとは、いまここで世尊の説法を聞けば、それが未来に大乘を受ける障害となつてしまふことである。

③(五千の増上慢がいま退席すれば、それらのものにとつては)

二つの利益となる。二つの利益とは、具体的には上記の二損の裏返しにはかならない。

④五千の増上慢が『法華経』を聞くに堪えない機根であるならば、どうして世尊は禅定より起ち上がって、神通力をもって(世尊の側から強制的に)それらの声聞を退席させなかったのか。

⑤世尊が初めから禅定から起ち上がって、神通力をもってそれらの声聞を強制的に追い出してしまい、略説さえ聞かせることがなかったならば、それはそれらの声聞の未来における得度の因縁までも剝奪してしまうことになる(だから、それらの声聞の将来のことを思つて、そうしなかったのである)。また、ここで広説まで聞かせてしまえば、それらの声聞はかならず誹謗を起こしてしまうに違いない。それはそれらの声聞の現在にとつて利益のあることではない(だから、広説の始まる前に黙つて退席させたのである)。仏は明らかに三世を見通し、退席させる^と退席させない^とがあるのである。

訳文にまつたく自信はないが、大意に大きな誤りはないかと思ふ。筆者はこの『義疏』において、五千の増上慢も世尊によつて「未来得度の因縁」を保証されているがゆえに、五千の増上慢は永遠に成仏の機会はないと解釈することは誤りであると考へる。これに対して、末光氏は、「所が五千の増上慢が「略説を聞いて未来得度の因縁と作す」等と云うものの、吉蔵の著書中に、五千の増上慢が、未来、例えば常不軽菩薩所対の増上慢の様に、千劫後には成仏への道に入ると云う明確なものが見当たらない様に思う。(中略)むしろ未来も不成仏説の内容である。先にも示したごとく、五千の徒は「得聞略説而不得記也」と、

略説を聞いても授記を得られないのだから、結局は不成仏で終ると考えられる」(三三二頁下—三三四頁上、傍線部〓奥野)と述べ、さらにこれに続けて「吉蔵が五千の徒でも略説を聞き未来に得度の因縁の可能性を残すのは、既に論じたごとく、空の立場にある以上、定性と云うことは理論上云えない事にある」

(三五四頁上、傍線部〓奥野。氏はこの文に註記して、「吉蔵の場合、理論の上では根性不定となるが、しかし現実には定性の様な衆生が存在する事を認める為、齒切れの悪い表現が残ると思われる」三五六頁上—下ともいう)といっている。以上の末光氏のご意見に対して、筆者は次のような異議を申し立てたいと思ふ。吉蔵の著書中に五千の増上慢が明確に成仏するといふ文脈が見られないことをもつて、吉蔵はそれらの声聞を不成仏と考へていたことの論拠の一つとするならば、ではいったい一切皆成をいふ『法華経』のどこに五千の増上慢の成仏を明確に説いた箇所があるのであろうか。また、吉蔵のいふ空理解が氏のいわれる通りのものであるとすれば、吉蔵のいふ「根性不定」とは見せかけだけのまやかしに過ぎず、すべての現実を肯定する最悪の思想であると筆者は断じたい。そのことについては、前註(4)でも述べたので再説しない。結局のところ、氏の一連の主張を支えているのは、『法華玄論』巻第七「授記品」で三種増上慢人を定義した、次の記述だけのように思う。「増上慢声聞有三種人。一者亦得聞経亦得授記。如常不軽菩薩為増上慢声聞説法華経及為授記。此是未発心授記也。二者不得聞経不得授記。如釈論所出得四禪者。此人命終墮無間獄也。三者得髣髴聞而不得授記。則五千之徒得聞略説而不得記也」(大正蔵三四・四

二二下—四二二上)。この『玄論』の記述をめぐり、筆者の解釈については、本文の後述する箇所でも明らかにしよう。筆者はこれも本文において後述するように、吉蔵の立場は常不輕菩薩があらゆる衆生に区別なく、現実に授記を与えるものであると理解するので、吉蔵においては五千の増上慢も成仏から除外されるものではないと考える。なお、『法華経』において五千の増上慢が「常不輕菩薩品」で救済されるということについては、友岡雅弥「法華経における「慢」について」(『東洋哲学研究所紀要』第七号、一九九一・一二)を参照。また、「常不輕菩薩品」と増上慢の関係については、伊藤瑞叡「常不輕菩薩品における常不輕菩薩と上慢の四衆」(『立正大学大学院紀要』第一〇号、一九九四・三)を参照。ところで、荻谷定彦博士は、五千の増上慢について、次のように述べておられる。「ところで、増上慢ということは、仏教にあって、もつての外のあるまじきこと、最も悪しきことのように思われているが、律の規定によれば、ハライ罪の一つたる大妄語戒において、その大妄語即ち「未得であるのに已得と言う」ことが増上慢で言われた時には、それは虚言(妄語)を企てたのではないからハライ罪には該当しないとされているのである。この点は注意されるべきであろう。即ち、未得を已得と言うことが増上慢ではなくて、客観的には未得であるのに、そのものが何か他の原因から自分自身は已得だと思ひ込んでいる状態を指しているということである。それ故に、増上慢とは一種の一次的な精神錯乱状態を指すものと理解すべきである。即ち、ある人を指して増上慢と言う場合、その増上慢というのはその人の本性を規定するような種姓論的な規

定概念では決してないということである。それ故に、この会座から退出する五千の四衆に対して法華者団が増上慢ときめつけているのは、従来考えられてきたような厳しい排他的な意味合いをもつたものでは決してない。むしろ、それは後に明らかにされるように、(仏乗)という立場から救済の余地を残した寛容的な判定なのである。ところが、『法華経』においては、この増上慢の五千についてその退出を仏陀が黙認した上に、その後全く言及するところがないために、これは『法華経』の排他性を示すものと解されてきたのである」(荻谷定彦「法華経一仏乗の思想—インド初期大乘仏教研究」第二章第一節「三、五千起去の意味」平樂寺書店、一九八三、七八—七九頁、傍線部〓奥野)。繰り返すが、成仏の可能性をいいつつ、永遠に成仏できないことが本来的に規定されているなら、その種性観はもはや「根性不定」ではなく、「定性」なのである。

(6) 末光氏の主張の要点は、末光第十論文の冒頭に要約されおり、氏の主張の概略を知るのに便利である。末光氏は一三点にわたって、その主張の要点をまとめられているが、いま本稿とかわる点のみに限って摘録すれば、①五千の増上慢と決定の増上慢は不成仏であるが、②これ以外の常不輕菩薩所対の増上慢も含む他の二乗は、いずれ成仏する事、③成仏する為には、一切衆生悉有仏性に相応する正因仏性の上に、更に発菩提心の縁因仏性を満す事、④五千の増上慢等が成仏できないのは、これらの二乗にも成仏可能な正因仏性があるにもかかわらず、法華経を信ぜず、縁因仏性である菩提心を発しようとしなからである事」(二三三頁上)の四点となる。

(7) 拙稿「吉蔵の声聞成仏について」(『印度学仏教学研究』三六—一七号、一九八七・一二)、同「吉蔵の『法華論』の依用をめぐって」特に四種声聞授記を中心に(『駒沢大学仏教学部論集』第一八号、一九八七・一〇)、同「三論宗における声聞成仏について—珍海の見たる吉蔵の声聞成仏観—」(『印度学仏教学研究』三八—二二号、一九九〇・三三)。但し、前註(3)に掲げた末光氏の一連の論文の刊行年時と筆者のそれとを見比べてもらえばわかるように、筆者が前の論文執筆の時点で視野に入れることができたのは、末光第四論文までである。

(8) 特に末光第四論文を参照。なお、筆者が確認している限りにおいて、筆者と末光氏との論争(?)に関連して、次のような諸学者の対応があった。まず、袴谷憲昭氏は、論文「法華経」と本覚思想」(『駒沢大学仏教学部論集』第二二号、一九九〇・一〇)において、「なお、声聞「不成仏」に関して、『法華経論』を重んじた吉蔵が、やはり、四種声聞中の五千の増上慢声聞と決定声聞とについて「不成仏」であると唯識の三乗(五姓)各別の立場に同ずる主張をなしていたことを確定し、また、吉蔵が従来認められていたような純然たる「三車家」ではなく「四車家」をも是認していたと新たに指摘した末光愛正氏の成果も重要である」(二二七頁上、傍線部)奥野」と述べて、末光氏の見解を評価している。また、同じ『駒沢大学仏教学部論集』第二一号に所収されている、論文「法華経と日本文化に関する私見」において松本史朗博士も、博士の命名になる dhātu-vāda に立脚する吉蔵が、「一分不成仏説」を主張するのは当然であるとして、末光説を支持する。なお、特に松本論文の註(17)を参照

のこと。上記の袴谷氏、松本博士の見解は、筆者にとっては当然予測されたものであり、その点が現在の筆者の問題意識とも深く関わっていることは、本稿全体を通読していただければ自ずと了解していただけるかと思う。次に吉津宜英博士は、著書『華嚴一乗思想の研究』第六章「一乗義の展開と別教一乗」第二節註(25)(大東出版社、一九九一)において、次のように述べておられる。「近時、末光愛正氏と奥野光賢氏の間で二乗作仏の問題をめぐって論争が行なわれている。(中略)これらの論難往復によって、吉蔵の教学の構造はより一層明らかになってゆくだろう。私は先のような一乗と三乗との対峙交絡というところに吉蔵の一乗義を見る時、二乗一分不成を主張される末光氏は三乗の側から、また一切皆成を唱えられる奥野氏は一乗の側から吉蔵を見ておられるのではないかという気がする。吉蔵はそのいずれの面も矛盾でもなく、自家撞着でもないような主張を行なっているのではないであろうか。もしも、私のいうことが当たって、そのような両面性があることこそが吉蔵教学の問題点であるというのなら、それはそれでまた別の一つの意見にはなりうるだろう」(四五六頁)。博士のいわれるように吉蔵の教学に「いずれの面も矛盾でもなく、自家撞着でもないような主張」が存するの否かは、今後の筆者自身の検討課題としたい。最後に菅野博士は、近著『中国法華思想の研究』第二篇第二章第四節「吉蔵における直往菩薩と廻小向大菩薩」(春秋社、一九九四、註(3)三九六—三九七頁)において、末光氏と筆者の論文を紹介し、末光氏と筆者の間に意見の相違がある事実のみを指摘している。ただ、筆者が菅野博士のご著書を通読し

て感ずることは、博士も吉蔵の思想を「一切皆成」と捉えているのではないかという印象である。博士には別に、吉蔵の『法華遊意』の現代語訳・解説をなした、『法華とは何か―法華遊意を読む―』（春秋社、一九九二）があるが、その中で博士は、吉蔵が『遊意』（大正蔵三四・六四二下、以下）で『法華経』にも仏性が説かれていることを十点にわたって論証する段を解説して、次のように述べておられる。「これまで十種の根拠を挙げてきたが、『法華経』に仏性という用語がないのは見やすい事実であるから、吉蔵はさまざま理由を挙げて仏性が原理的に説かれているはずであることを論証しようとしたのである。仏性があるから、成仏できるといふ当時の共通認識を承認すれば、吉蔵の議論はある程度の説得力を持ったものと評することができると思われる」（二五三―二五四頁、傍線部〳〵奥野）。傍線を付した記述を読むと、筆者は前のような思いをいっそう強くする。

(9) 第一論文、二九〇頁下。また、同論文の「一 根性不定」の項の二七九頁下には、次のような記述がある。「第四の場合には、小乗を学び法華教を信解しない者で、決定声聞、増上慢声聞であり、法相の主張する声聞定姓の不成仏に相当するであろう」（傍線部〳〵奥野）。省略した部分を含むこの前後の記述は、末光氏が吉蔵の文脈において「五姓」を配当しようとした記述として重要な意味をもつように思う。また、第二論文、三七一頁上では、「しかし決定声聞や五千の増上慢は、「保小拒大」なるが故に人法両縁に会う機会を失し、成仏とは無関係の存在となる。従来不成仏説を主張するのは、法相のみだけの特徴の様に考え続けられて来た。しかし吉蔵は根性不定に立つものの、不成仏

の決定と増上慢の声聞の存在を認める。この声聞は保小拒大し人法の両縁と無縁なるが故に成仏出来ないものであって、法相の「定姓」と云う内容と全く同じかどうかは別としても、不成仏と云う点では同じである」（傍線部〳〵奥野）とも述べる。

(10) そうした姿勢は、第一論文「序」の次のような記述に明瞭に認めることができるであろう。「別に三論至上を主張する訳ではないが、三論と法相の思想的影響関係は存在するのであるか。少なくとも『法華玄賛』と『法華義疏』（曹洞宗研究員研究紀要）第一七号所収、奥野補）の論文の内容により、引用関係は論証出来、影響関係を論じる前提条件は揃えた。そこで両者の間に、思想的な共通点はあるかどうか、次の議論の内容となる。『玄賛』の解題者は、法相の「五姓各別」思想も、天台家に対する対抗意識の強烈な一例としている。法相の「五姓各別」の様な完成されたものではないとしても、吉蔵の思想の中にも基本的な骨子としての五姓各別思想的なものを見出すことが出来る」（二七六頁上）。

(11) 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」（『印度学仏教学研究』第三五―一号、一九八六・一二）、同「縁起について―私の如来蔵思想批判―」（駒沢大学仏教学部論集）第一七号、一九八七・一〇）参照。なお、上記の二論文はいずれも松本『縁起と空―如来蔵思想批判―』（大蔵出版、一九八九）に再録された。また、松本博士による吉蔵の思想に対する批判については、前註(8)「法華経と日本文化に関する私見」、および「三論教学の批判的考察―dhaturvadaとしての吉蔵思想」（平井俊榮監修『三論教学の研究』春秋社、一九九〇）に所収、松本『禅思想の

批判的研究』大蔵出版、一九九四に再録）を参照。また、松本博士と呼応するかたちで、如来蔵思想と思想構造を同じくする本覚思想批判を展開している袴谷憲昭氏は、吉蔵を中国仏教者の中でも本覚思想に立つ最も典型的な人物と見て批判している。袴谷憲昭「四依批判考序説」（高崎直道博士還暦記念論集、『インド学仏教学論集』春秋社、一九八七に所収、袴谷『本覚思想批判』大蔵出版、一九八九に再録）、および前註（8）袴谷『法華経』と本覚思想』を参照。

(12) 筆者の問題意識については、拙稿「吉蔵教学と『法華論』」（平井俊榮監修『三論教学の研究』春秋社、一九九〇に所収）の特に一一七—一一八頁を参照されたい。

(13) 前註（2）参照。

(14) この点、末光氏が松本博士のご意見をまったく顧慮することないのは、残念というほかない。

(15) 前註（7）参照。

(16) 周知のように、『法華論』には、菩提留支訳（大正蔵二六、No.一五一九）と勒那摩提訳（大正蔵二六、No.一五二〇）の二訳が存する。二本は細部においての字句の異同はあるが、大綱は一致している。本稿では菩提留支訳を用いる。

(17) 『勝鬘宝窟』巻下本には、問題としている『法華統略』に対応すると思われる次のような記述がある。「問、前云謂四智究竟。後云不愚於法、自知不究竟。為是一人、為是一人。答、猶是一人。初自謂究竟名為愚法。後聞一乘経、迴小入大、自知不究竟、名不愚法。今明本乘声聞、退菩提心声聞、並是愚法。所以然者、夫自知作仏、必不証羅漢。若証羅漢、則自謂究竟、不

知作仏。二種声聞並証羅漢自謂究竟。悉是愚法。此之二人、若聞一乘経、迴小入大、自知作仏、皆是不愚法。於一人中、根性無量。或利或鈍、入大早晚。若迴小入大、並是不愚法人。問、二人何異。答、本乘声聞、昔不聞大乘、未發菩提心、無一乘種子。入無餘後、值仏聞経、方乃發菩提心。退菩提心声聞、昔曾聞一乘發菩提心、有一乘種子。但中途退大乘取小。現在聞一乘経、統發菩提心、自知作仏。故二人為異」（大正蔵三七・五九下—六〇上）。なお、『統略』中にある『楞伽経』の引用は、『入楞伽経』巻第四に「得諸三昧身。無量劫不覺。譬如惛醉人。酒消然後悟。得仏無上体。是我真法身」（大正蔵一六・五四〇中）とあるを参照。また、この『楞伽経』の引用は、次のように『宝窟』巻下末にも見ることが出来る。「今此觀聖中、前觀二乘。羅漢入無餘時寂滅際。猶如醉人酒未消時、如眠不異。後出寂滅際、目之為覺。問、其人何時覺耶。答、其人內有仏性、外值諸仏説法華経、得迴小入大。此時名覺」（大正蔵二七・八八上）。なお、法蔵（六四三—七二二）は『入楞伽心玄義』の中で、問題の『楞伽経』の一文を、「此経三昧酒所醉等云云。二約教者。或一切二乘皆不迴心。如小乘説。或諸二乘不定性者。未入見道亦有迴心。餘並不迴。如大般若及浄名経等。或諸二乘定種性者一切不迴。不定種性縱得羅漢而許迴心。如深密等経。或諸二乘定与不定。一切皆迴。但有入滅不入滅遲疾差別。如法華涅槃楞伽密嚴等説。良由教有淺深前後差別。故以末後方為了教。餘如前説」（大正蔵三九・四三二—上—中）と註釈している。

(18) しかし、決定声聞をあえて二種に分類して解釈しなければならぬほど、ことは複雑なのであろうか。筆者は、何よりも

問題の『統略』において吉蔵が「法華論云」として引用している事実にこだわりたいと思う。すなわち、吉蔵には明らかに『法華論』のいう決定声聞も成仏できるといふ考えがあったのである。筆者にとつて、いま重要なことはその点である。

(19) 吉蔵の授記思想に關説した代表的な先行論文には、以下のようなものがある。田賀龍彦「授記思想解釈の諸類型——法華經二乗授記を中心として——」(望月敏厚編・法華經研究II『近代日本の法華佛教』平樂寺書店に所収)。後に田賀「授記思想の源流と展開——大乘經典形成の思想史的背景——」(平樂寺書店、一九七四)に再録。富澤慶榮「吉蔵の声聞成仏考」(『天台学報』第一九号、一九七七・一一)。

(20) 荻谷定彦『法華經一仏乗の思想——インド初期大乘仏教研究——』(平樂寺書店、一九八三)九一頁の記述を参照した。また、池田魯参氏が、授記について次のように述べられているのが参考になる。「『授記』の原義は、「汝は、未来、何時に、これこれという名号の仏に成るであろう」といふような形で、仏が弟子に成仏・作仏の予言をし、その証明を与えることである」(池田「道元の授記思想」『道元学の揺籃』大蔵出版、一九九〇、一八三頁)、および「その(授記の)奥野補」意図するところは、仏が一切衆生を成仏させようといふ意志の表現である」(同、一八四頁)。したがって、一般には授記を得ることができれば、成仏の道が開けると理解されているように思う。なお、吉蔵は『法華義疏』卷第八「授記品」において、授記を次のように定義している。「授者云与也、記者云決也、亦云蒞也。所言決者、於九道内分決此人必当成仏故云決也。蒞義亦然。懸説未來事以授前

人。故名授記。前人領受故云受記」(大正蔵三四・五六五下)。これから吉蔵の理解も、一般的なそれと相違ないことが知られる。

(21) 『法華義疏』卷第七には「故授二乗記是此經之正宗。故偏举之」(大正蔵三四・五四四下)ともいう。また、卷第十一「如来神力品」には、「如来一切秘要之藏者此二撰義無不周。故称为要。昔所未説故名為秘。如来一切甚深之事者授五乘人成仏之記為甚深事也」(大正蔵三四・六一八下)ともある。

(22) 前註(7)拙稿「吉蔵の『法華論』の依用をめぐる——特に四種声聞授記を中心に——」(『駒沢大学仏教学部論集』第一八号、一九八七・一〇)参照。

(23) 大正蔵経原文には「提」とあるも、正徳四年(一七一四)刊『法華論疏』刊本、並びに天永四年(一一一三)写東大寺図書館所蔵『法華論疏』写本により、「授」と改める。

(24) 第一論文、二八七頁上—二八八頁下、および第四論文、三二二頁上—三三四頁上参照。

(25) 管見の限り、この『法華玄論』の一文に最初に注目されたのは、田賀龍彦博士である(前註(19)の田賀論文参照)。この論文の中で博士は、『法華經』の所謂迹門における二乗授記は、一切の声聞に授記を与えているのではなく、応化と退菩提心のみと考える所に『法華論』の見方を引くものであり(以下略)。(二九〇頁、傍線部)奥野」と述べているが、あるいは博士は、本稿の後文において筆者が紹介する『法華義疏』「常不輕菩薩品」の第六義の記事を承知して「迹門における二乗授記」と会通されたのかもしれない。問題の『玄論』の記述も「授記品」を釈したものである点は注意されよう。ただ、やはりこの『玄

論』の記述を見ると吉蔵の理解にも揺れがあったというようない印象が筆者には否めない。しかし、この『玄論』の記述を例外とすれば、吉蔵の姿勢はあらゆる衆生に対して授記するという立場で一貫しているように思われる。

(26) 前註(7) 拙稿「吉蔵の『法華論』の依用をめぐって——特に四種声聞授記を中心に——」三七六頁上参照。この論文の中で、筆者は「末光氏が吉蔵の思想の中に『五姓各別』説が基本的に認められたとする主張に全面的に異をとることはできない」(同じく三七六頁上)と記したが、この判断は現在には保留しておきたい。

(27) 『法華義疏』卷十一「常不輕菩薩品」に「所以有此品来者凡有七義」(大正蔵三四・六一六上)という。本文で述べる「五義」「六義」以外のものは、次の通りである。「一者三品明三種功德」、「二者此經始末明宣持之人得三世功德」、「三者近証法師品故来」、「四者上明六根淨果。今叙六根淨因」、「七者上来二品餘經已広歎持經人之福勸物明修行。今次広叙謗法毀人之罪誠約未來勿造斯業。故説此品也」である。

(28) 伊藤隆寿「吉蔵の經典觀と對機の問題」(『日本仏教学会年報』第四九号、一九八四・三) 参照。この論文の中で先生は、「吉蔵は、明らかに法華に基づく一切皆成仏思想、換言すれば一乘真實説である」(一六二頁)と主張された。但し、先生は後にこの論文について、「右の論文を書いた時と現在とでは、吉蔵への対し方が変化している。したがって今となつては書き改めたい箇所が多々あることを表明しておきたい」(伊藤隆寿「二論教学の根本構造——理と教——」『中国仏教の批判的研究』大蔵出

版、一九九二、三二八頁註(4)と記されているので、前記の見解が先生の定論であるかどうかは慎重な判断を要しよう。

(29) 縁因仏性について、末光第三論文は、「法華を信ずると云う縁因仏性」(二四一頁上)、「信解等の善と云う様に一乘を聞き、発菩提心の縁となる縁因仏性」(二四五頁下)、「縁因仏性とは、『信解等法』で、法華教を聞き、一乘中道の法を信解することである」(二四八頁上)といっている。

(30) この文を末光第五論文は、次のように解釈している。

「常不輕菩薩所對の増上慢は、『値常不輕菩薩者、初謗後信、初謗故千劫墮無間獄後信故得入菩薩位』(法華玄論卷第七、大正蔵三四卷、四二二頁上)」と正因門授記したのにもかかわらず信じないが故に、千劫無間地獄に墮ちる。しかし最後には一仏乘を信じて縁因仏性の菩提心を発するから菩薩になれるのである」(第五論文、二四二頁上—下、傍線部〓奥野)。正因門授記のための前提条件を『法華經』の聞信とすると、聞信を条件に正因門授記を受けたのにもかかわらず、誹謗し、改めて一乘を信じたと理解するしかないであろう。また、傍線部の「信じない」とは、何を信じないのであるか。常識的に考えれば、それは『法華經』の教え、一乘ということになる。『法華經』の聞信を正因門授記のための前提条件とすると、それは前註(29)で見た縁因仏性とどのように関係するのだろうか。筆者の疑問とするところである。

(31) 『妙法蓮華經』卷第六「常不輕菩薩品第二十」に「最初威音王如来。既已滅度。正法滅後。於像法中。増上慢比丘。有大勢力。爾時有一菩薩比丘。名常不輕。得大勢。以何因縁。名常

不軽。是比丘。凡有所見。若比丘。比丘尼。優婆塞。優婆夷。皆悉礼拝讚歎。而作是言。我深敬汝等。不敢輕慢。所以者何。汝等皆行菩薩道。当得作仏。而是比丘。不專誦誦經典。但行礼拝。乃至遠見四衆。亦復故往。礼拝讚歎。而作是言。我不敢輕於汝等。汝等皆当作仏。四衆之中。有生瞋恚。心不淨者。惡口罵詈言。は無智比丘。從何所來。自言我不輕汝。而与我等授記。当得作仏。我等不用。如是虚妄授記。如此経歴多年。常被罵詈不生瞋恚。常作是言。汝当作仏。説是語時。衆人或以。杖木瓦石。而打擲之。避走遠住。猶高声唱言。我不敢輕於汝等。汝等皆当作仏。以其常作是語故。増上慢比丘。比丘尼。優婆塞。優婆夷。号之為常不軽 (大正蔵九・五〇下―五一上) とあるを参照。『法華経』の現代語訳・解説は数多いが、いまは近年刊行された代表的なものとして、藤井教公『法華経』下 (仏典講座七、大蔵出版、一九九二、九三九頁以下) をあげておきたい。特に同書九五―九五九頁を参照。なお、『方便品』にいう五千の増上慢が、「常不軽菩薩品」において救済されると見る近年の論文に、友岡雅弥「法華経における「慢」について」があることは、前註 (5) 参照。

(32) 『法華義疏』巻第九「法師品」には「如来授記凡有二種。一者別記。二者通記。上來但明別記未辨通記。則授記義未盡。今欲辨通記之義故有此品。(言通別記者凡有三種。以下略)」(大正蔵三四・五八四上) とあり、吉蔵は「法師品」は如来による通記であるといっている。これに対し、「常不軽菩薩品」は菩薩による通記であるといっているのである。

(33) 参考までに、この部分を菅野博士は、次のように訳出

されておられる。「第二に、もしこの経は、ただ善人には仏性があるが、悪人には仏性がないと明かすだけであるから『涅槃経』と異なると言うならば、常不軽菩薩が増上慢の四衆の悪人を見て「私はあなたがたを軽んじない。あなたがたは菩薩道を修行してきつと成仏する」と言う。『法華論』には「すべての衆生にみな仏性があることを示すので、すべて当然成仏するであろう」と解釈している。このことから推しはかると、善人だけに仏性があるのではないことが分かる。さらにまた、譬喩品の信を勧める文には「あなたがたがもしこの言葉を信受することができるならば、すべてみな当然仏の悟りを完成することができるであろう」とある。これは明らかにすべてが成仏することを説いている。どうして悪人を排除するであろうか」(菅野博士『法華とは何か―法華遊意を読む―』春秋社、一九九二、二四六頁、傍線部〓奥野)。また、博士はこの部分を、次のように解説している。「第二の根拠。『法華経』無仏性説を修正した説、すなわち、善人の仏性を説くが、悪人の仏性を説かないとする説を取り挙げて批判している。常不軽菩薩が増上慢の四衆(悪人)に成仏の記別を授けている文を引き、さらに、その文に対する『法華論』の解釈、すなわち、一切衆生に仏性があることを示すという解釈を参照して、『法華経』は悪人を排除しないと結論づけている。次に、一切の成仏を明かす譬喩品の文を引いて、悪人を排除しないことを重ねて明かしている。批判として有効性をもちうる」(同前、二四八頁、傍線部〓奥野)。この解説より、博士も問題の『遊意』の一文を「成仏の記別を授けた」と理解していることがわかる。なお、引用文中にある「譬喩品」の文と

は、「汝等若能。信受是語。一切皆当。成得仏道」(大正蔵九・一五上)がそれにあたり、この文を吉蔵は『法華義疏』巻第六(大正蔵三四・五三九下)で釈しているが、目立った解釈は見られない。また、蛇足ながら、『法華遊意』に決定声聞および五千の増上慢が不成仏であることをいった文がないことは、拙著『法華遊意一字索引』(自費出版、一九九三)を参照されたい。

(34) 基のこの『法華玄賛』に対する理解については、勝呂信静「窺基の法華玄賛における法華経解釈」(坂本幸男編、法華経研究IV『法華経の中国的展開』平楽寺書店、一九七二)、横超慧日「法華経をめぐる仏性論争」(『法華思想の研究第二』平楽寺書店、一九八六)、清水博昌「妙法蓮華経玄賛」の一考察―声聞成仏と一乗について―(『印度学仏教学研究』第三七―一八八・一一)を参照。吉蔵に基のいうように先天的に「大乘の姓」を欠いたものの存在を認める考えないことは、末光氏自身、次のようにいつている。「決定声聞と云えども正因仏性があり、成仏する可能性は持たせる。この点は法相の理性行性と似るのであるが、法相の様に「定姓」と云う考えはない。不成仏という定義が、菩薩種姓がない事、即ち吉蔵の云う正因仏性が備っていない事を云うならば、吉蔵は一切皆成仏思想である。吉蔵の云う不成仏は、縁因仏性即ち法相の云う行仏性が、決定声聞等にはない事である」(末光第四論文、三三九頁上、傍線部)奥野)。この記述と筆者が末光氏の論考に疑義を呈するきっかけとなった、第一論文の「しかし今回、法相の「五姓各別」と云う重要な内容も、吉蔵の思想中に基本的にあることが論証出来た」(第一論文、二九〇頁下)と述べられることが、どのよう

吉蔵の授記思想 (奥野)

な整合性をもつのか筆者には理解できない。また、「根性不定」を前提とする吉蔵において、行仏性が未来永劫にわたって決定声聞等にそなわることがないと断定できるのかどうか。断定できるとすれば、吉蔵のいう「根性不定」とはまやかしに過ぎないものであることは、これまでしばしば述べてきた通りである。

(35) 高崎直道「大乘の諸仏と如来蔵思想」(『如来蔵思想』I、法蔵館、一九八八、八三頁)。また、同じ高崎博士の「愛と憎しみの彼岸」には、「ところで、常不軽菩薩があなた方は誰でも必ず仏になることができるのだと説いて回ったことについて、『法華経』に対する世親の注釈『法華経論』を見ますと、万人すべてものに対して成仏の授記(保証)を与えた例としてこれがあげられているのです。なぜそのようにすべてのものに対して授記を与えたかという点、これはすべての衆生に仏性があることを考えたからだ、そう解釈してあります。『法華経』には、すべての衆生に仏性があるとはどこにも書いてないのです。しかし、理屈を考えていけば当然そういうことになるのです。悟りをひらくということは仏性があるからだという解釈は後になつてから発達するのですが、世親の頃にはこういう解釈がもう確立していたわけでありまして、すべてのものに対して等しく仏になる可能性があるものと考えていたということです」(『愛と憎しみの彼岸』すずき出版社、一九八九、一三九頁、傍線部)奥野)とある。

(36) 例えば、そうした代表的論文として、袴谷憲昭『宝性論』における信の構造批判(前掲『本覚思想批判』所収)がある。

(37) 吉蔵が、「正因仏性(本有仏性)」「縁因仏性」の両方が備わ

ることによって成仏すること、そして「縁因仏性」である『法華経』の聞信を強調することは、例えば次に示す『法華統略』の例からも明らかであろう。

①『法華統略』卷上本「次釈蓮華。(中略)蓮華得生、凡有二義。一者仮縁、二有種子。衆生成仏、亦具兩義。一者縁因仏性、二本有仏性。所言縁因仏性者、即是菩提心。由菩提心、方得成仏」(正統藏一・四三・一・三右十下)

②卷下本「問曰、聞経得記、不聞不得記、何得云一切衆生皆成仏耶。答曰、一切雖有仏性、正因要由聞経。發菩提心、縁由因故、得成仏也」(同前・六八左上)

③卷下本「問曰、隱名仏性、顕名法身。此因果義足。何故須護法慈悲為因。答曰、因有二種。一正因、二縁因。如種子為正因、外土為縁因。故互得生。仏性は中道種子正因、慈悲護法是縁因。故法身互得生」(同前・七九右下)

ここで誤解のないよう述べておきたいが、本稿で筆者は、吉蔵が『法華経』の聞信なくして、成仏できると考えていたといっているのではない。吉蔵もあくまで「縁因仏性」の重要性を強調することは右の通りである。また、「廻小向大」の必要性もいっている(吉蔵における「廻小向大」については、前註(8)の菅野博士博士の『中国法華思想の研究』第二篇第二章第四節「吉蔵における直往菩薩と廻小向大菩薩」を参照)。吉蔵が、あらゆる衆生が「縁因仏性」をそなえることができ、「廻小向大」が可能であると考えるのは、筆者よりすれば、それはあらゆる衆生に「正因仏性」が遍在し、「正因門授記」されているからなのである。「正因門授記」されているがゆえに、そのことが力と

なって、「縁因仏性」を満たすことができるのあり、「縁因門授記」を受けることができると見るのである。しかし、「正因仏性」「縁因仏性」、「正因門授記」「縁因門授記」と分けて見たところで、上記のような構造は「正因仏性」「正因門授記」を優位とするので(「正因門授記」は終局的に「縁因門授記」につながるのだから)後者の優位にあることは明らか、「縁因仏性」「縁因門授記」をいうことにどれほどの説得力があるのかと筆者は訝るのである。筆者は如来蔵思想全般に関して深い知識を持ち合わせていないが、こうしたことはある意味では、如来蔵思想全般に共通して指摘し得ることなのではなからうか。だとすれば、それはいわば必然的に「因中有果論」的傾向を帯びる危険性があるような気もするが、この点は次の高崎直道博士のご文章とも絡め、もう少し考えてみたい。「仏の働き」というものを潜在的に衆生が持っているのだ。もちろん、働きというのは、外に表われて効果が出てきませんと、働きの意味はなさないわけです。もしその働きが外に表われれば、これは仏であります。しかし、その働きがかくれている間は、それはまだ仏ではないのでありますから、衆生は仏ではないですね。しかし、仏となる力がある」(高崎直道「一切衆生悉有仏性」『仏性とは何か』法蔵館、七二—七三頁、傍線部〓奥野)、「そういう仏の働き、あるいは悟りの力といえますか、そういうものをだれでも潜在的に持っている、ある一定の段階を積んで修行すれば仏になれるといっても、実際にその人が修行していかなければ意味がないのであります」(同前、七三頁)。ここで「仏となる力」が「正因仏性」に、「修行」が「縁因仏性」に相当することは見やすいことである

う。「仏となる力」があるから、必然的に「修行」が可能なのであるか。いま一度、考えて見たい。また、高崎博士は「悟る力が衆生の中にある」（七一頁）とも述べておられる。なお、吉蔵には、『法華義疏』卷十「寿量品」の釈に、「然六道衆生皆有仏性並応是子。但仏性有二。一者正因、二者了因。具有縁正称为近子、餘未稟化未有了因名为遠子」（大正蔵三四・六〇七下）という文があり、縁・正・了因がそなわったものを「近子」、まだ了因（縁因）がそなわらないものを「遠子」とする用例もある。

(38) 『大般涅槃經』卷三二「迦葉菩薩品」に「迦葉菩薩白仏言、世尊、五種六種七種仏性、若未來有者、云何説言断善根人有仏性耶。仏言、善男子、如諸衆生有過去業、因是業故衆生現在得受果報、有未來業以未生故終不生果。有現在煩惱、若無煩惱一切衆生應当了現見仏性。是故断善根人以現在世煩惱因縁能断善根、未來仏性力因縁故還生善根」（大正蔵二二・八一八下、対応する北本は五七一下）とあるを参照。