

# 吉蔵における「四種声聞義」再考

奥野光賢

## (一)

論題にいう「四種声聞」とは、世親造『妙法蓮華經憂波提舍』<sup>①</sup>（以下、『法華論』と略す）に見える（一）決定声聞、（二）増上慢声聞、（三）退菩提心声聞、（四）応化声聞のことで、『論』にはこの「四種声聞」授記に関する、次のような有名な一文のあることは周知の通りである。

声聞有四种。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。（大正蔵二六・九上）

この一文に対する吉蔵（五四九―六二三）の解釈をめぐって、筆者と末光愛正氏に意見の相違のあることは、本論集第一号の誌上においてやや詳しく述べたことがあるが、いまその結論ともいえる要点を再び記せば次のようである。

すなわち、筆者が、吉蔵は『法華論』のいう四種声聞のすべてが最終的には何らかのかたちで授記されると考えていたとするのに対し、末光氏は『法華経』「方便品」（大正蔵九・七上）にいう五千起去の増上慢と決定声聞はいかにしても授記の機会がなく、したがって永遠に不成仏であると考えておられるという<sup>③</sup>ことである。もつとも、末光氏は筆者の批判を受けて、<sup>④</sup>決定声聞も成仏できる決定声聞と成仏できない決定声聞の二種類に分けて考えるべきことを主張されているから、<sup>⑤</sup>当初の氏の主張は若干修正されているということになる。筆者は前の拙稿をもって、<sup>⑥</sup>原則的には吉蔵における「四種声聞義」に関する論究はなし終えたつもりでいたが、今回「再考」と題して改めてこの問題を扱うこととしたのは、以下のような理由による。

大蔵出版社より、法華経注釈書集成を刊行中の創価大学の菅野博史氏は、今春三月、吉蔵晩年の『法華経』に対する注

釈書である『法華統略』六巻の全訳注を完成、上梓された。<sup>(7)</sup> 菅野氏は今回の訳注研究をなすにあたって、伊藤隆寿氏の「三論宗関係典籍目録（稿）」<sup>(8)</sup>を参照し、現在披見し得るすべての『統略』の写本を閲覧・調査して、名古屋真福寺宝性院に所蔵される『法華統略』を底本として採用すべき最も信頼できる写本であると確定するとともに、同写本中にこれまで散逸したと思われる『統略』の「藥草喩品」「授記品」「化城喩品」の釈文が存在することを発見されたのである。菅野氏の新発見によって、失われたと思われていた『統略』の釈文が復元され、『統略』本来の全貌がほぼ明らかになったことは、<sup>(9)</sup> 今後の吉蔵研究ばかりでなく中国法華思想の研究にとっても大きな意義のあることであつたといえよう。

菅野氏の訳注を紐解いて見ると、氏が新発見された部分には、これまで知られることのなかった、次のような「四種声聞義」に関する記述も存在することが明らかになったのである。前後の文脈を無視して、これを示せば以下の通りである。

至法華約四声聞、明有四句。一者頓度不中息、即応化声聞。二中息不頓度、謂決定声聞。三亦頓度亦中息、即退大心聲聞。昔為菩薩欲度五百、中途忘失、作於声聞、故度三百、令聞法華更度二百也。四不頓度亦不漸度、増上慢声聞及一切愛見凡夫是也。乃至夢中亦起愛見、貪名樂利。況白日耶。

（菅野『統略』（下）七三六頁）

ここでは特に『法華論』の「四種声聞」と明示されているわけではないが、意味するところから推して、これが明らかに『法華論』のそれに基づいていることは疑いないところであろう。それゆえ、この一文の解釈を中心に、いま一度吉蔵における「四種声聞義」について考えてみようと思ひ立った次第である。「再考」と題する所以である。

### (三)

いま示した問題とする記述は、宝性院本『法華統略』巻下本「釈化城喩品」の「五百由旬義」を述べた箇所存する。周知のように「五百由旬義」とは、「五百由旬」という険難な長い悪道を越えて宝処に至ろうとする隊商とそのリーダーを仏陀と弟子たちに譬え、仏の涅槃を宝処に、疲労と恐怖のあまり中途で引返そうとする隊員に休息と安堵を与えるために、三百由旬を過ぎた所でリーダーが方便によって化作した城を二乗の涅槃に譬えたものである。すなわち、二乗の涅槃は最終的な目的ではなく、仏の涅槃こそ究極の目的であるが、最初からこれを説いたのでは、それがあまりに遠大であるため、志の小さい人々は怖じ氣づいてしまふ、そこで中途で方便として二乗の涅槃を説いて元氣づけ、最終的に仏の涅槃に導く、という譬喩である。したがって、常識的には五百由旬を度れば、成仏の流れに入ることができるといふことになら

うかと思<sup>10</sup>う。

さて、問題の記述は、次のようなものである。改めて文脈がわかるよう、これを示してみよう。

次論今昔度義。

問曰、昔有度五百不。

答曰、有也。令声聞人但度三百、令菩薩度五百。故智度論

聞持品、辨菩薩度四百由旬。三百即三界、四百謂二乘。

問曰、大品已明度五百、應已辨化城。与法華何異。

答曰、大品為菩薩已熟二乘根性猶生、直辨凡夫二乘皆是惡

道、故須度之。未明二乘是化城也。至法華約四声聞、明有四

句。一者頓度不中息、即応化声聞。二中息不頓度、謂決定声

聞。三亦頓度亦中息、即退大心声聞。昔為菩薩欲度五百、中

途忘失、作於声聞、故度三百、令聞法華更度二百也。四不頓

度亦不漸度、増上慢声聞及一切愛見凡夫是也。乃至夢中亦起

愛見、貪名樂利。況白日耶。

(菅野『統略』(下)七三六頁)

すなわち、これは昔(『法華經』以前)にも「五百由旬」を度<sup>わた</sup>ることを説くことがあったかとの問いに対して、いかにも

『大品般若經』がそれを説いているが、それでは『大品經』

と『法華經』の違いはどこにあるのかと再び問われている場

面である。

ところで、この『統略』の記述は、明らかに『法華玄論』

吉藏における「四種声聞義」再考(奥野)

卷第八「化城喻品・五百由旬義」の次の箇所に対応する。

①次引証。

問、此釈出何処文耶。

答、釈論解大品聞持品云、菩薩度四百由旬則去仏道不遠。論

云、三百喻三界、四百喻二乘地。菩薩度此二地、知必作仏。

但大品合二乘為一百、法華開為二百。雖開合不同意無異也。

問、大品已明此譬者、与法華何異耶。

答、大品但明菩薩度凡聖二地。未明二乘為權。猶闕化城之意

也。

問、既未辨化城、亦応未明宝所耶。

答、大品已明顯実相、故辨宝所。猶未開權故不明化城也。

(大正藏三四・四二八中)

②問、釈迦舍那教門明度云何耶。

答、舍那直説一乘。明頓度法門、直令菩薩度於五百也。釈迦

初三後一具漸頓義。昔已令諸子度三百、今復令度二百。謂漸

度。若為始発心菩薩、説法華經即令頓度也。

問、昔亦明頓度不耶。

答、昔為菩薩亦令頓度五百。如大品四百之喻、但未明三百為

化城耳。

問、昔未明三百為化城、亦応未明五百惡道。

答、二乘是仏道大患。是故已説是惡道。但二乘根縁未熟故、

不得明化城也。

問、昔度今度何異。

答、昔但令菩薩度五百、令二乘度三百。今教令菩薩度五百、明二乘人已度三百、但令更度二百耳。

（大正蔵三四・四二九下―四三〇上）

ここで注意しておきたいことは、『玄論』には四種声聞に関する記述は見られないということである。したがって、四種声聞に絡めて「五百由旬」を度る義を論ずるのは晩年の注釈書である『法華統略』の一つの特徴といえるのかもしれない。それはともかく、菅野『統略』（下）の脚注によれば、宝性院本が対校したと思われる「或本」には、前の記述に続けて次のような記述も存在するという。<sup>11</sup>

又有四種過二乘。一発心過。涅槃經云、発心已為天人師、勝出声聞及緣覺。智度論云、以飛言之、則鳥勝於人。二勉退為二乘、故言過。位在十信中第六不退信、或在十住心。三者斷惑過。依撰大乘、從十行第六去心、伏法惑、過二乘。四究竟過。乃至仏也。

又有四句。一頓度非漸度、即直往菩薩、発心修行、超彼二乘。二漸度非頓度、謂本乘声聞。初度三百、後度二百。三亦頓度亦漸度、謂退菩提心声聞。初発菩提心、即欲度五百、名之為漸。而中途証小乘度三百、次聞法華、後度二百、名之為漸。四非頓非漸度、即凡夫之流。又此四句即四声聞。初是變化人、

次是決定人、三是退菩提人、四是増上慢人。

問、云何頓与漸耶。

答、如直往之人、無有中間息証二乘、故名頓度。如退大心人、中間息証二乘、故名為漸也。

（菅野『統略』（下）七三六―七三七頁）

これらの記述がもともと『統略』にあったものなのか、後人の加筆によるものなのかは判断に苦しむところであるが、<sup>12</sup>示されている前後の四句は相互に連関し、いずれも同じ範疇にあるものとして使われていることがわかる。したがって、その点を念頭に入れて、前後の文を読み解いてみると、決定声聞は本乗声聞に等しく、これらの声聞は「五百由旬」の中途（三百由旬の地点）で休息し、<sup>13</sup>頓に（二氣に五百由旬を）度ることはないが、のちには後半の二百由旬も度るという理解が導かれよう。したがって、常識的に考えれば、決定声聞（＝本乗声聞）も五百由旬を度って成仏の流れに乗ることができると考えるのが一般的ではないかと思うのである。

もつとも、筆者はすでに別の文脈において、『法華統略』では決定声聞と本乗声聞は等しいものとされていたことを論証し、決定声聞も成仏できる文例を明示していたから、<sup>13</sup>末光氏はいまの例もあくまでそれと同類のものであるに過ぎず、この例は二種類に分類すべき決定声聞のうちの一つの用例に過ぎないといって、筆者の意見に取り合わないであろう。しか

し、繰り返すが筆者が前稿において指摘した文例は、

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。無大機者謂是決定声聞。

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、就小乘空三昧樂。猶如醉人、久久方醒。

(出統藏一・四三・一・三〇右上、菅野『統略』(上)三二

二頁)

とあるように、「法華論の二種声聞」と明確に規定されていた「決定声聞」なのである。そしていま見たように、「化城喩品」の釈文に見られる「決定声聞」も明らかに『法華論』の四種声聞を意識したもののなのである。ということは、吉蔵には『法華論』のいう「決定声聞」も成仏できるといふ認識があった何よりの証左といえはしまいか。筆者にとって重要なのは、このことなのである。

これに対して、『法華論』のいう増上慢声聞は一切の愛見の凡夫とともに「不頓度亦不漸度」「非頓非漸度」とされ、五百由旬の險難な道のりを度れないとされていた。とすると、や

吉蔵における「四種声聞義」再考(奥野)

はり増上慢声聞は不成仏ということになるのであろうか。そこで、次には増上慢声聞、わけても末光氏が永遠に不成仏とする五千起去の増上慢の扱いを、主として『法華統略』中に見ることによって、さらにこの問題を考えて見ることにしたい。

### (三)

五千起去の増上慢をいう『法華経』自身が後の経文中で、これらの声聞に闕説することがなかったため、その思想的意味をめぐって後世さまざまな議論の的となったことは周知の通りである。したがって、吉蔵の解釈を見る前に、現代の諸学者のこの問題に対する対応を見ておくことも、あながち無意味なことではないであろう。筆者の管見に触れたもので、代表的なものを紹介してみると次のようである。

まず、斎藤明氏は、「はたして一仏乗は例外なくすべての人を対象にするのであろうか。『法華経』においても、「方便品」では、ブツダによる一乗思想の表明を前にして、五千人の高慢(増上慢)の衆生が席を退いており、それを見たブツダは、かれらを会衆の中の汚れであるとして、黙ったまま、その退出を許している<sup>14)</sup>と五千起去の増上慢を念頭に置いた上で、

三乗区分説に対抗する形で、一仏乗を宣揚した『法華経』であるが、その受け手の姿勢に関しては、かなり手厳しいもの

がある。同経における一乗思想は、一見きわめて包容力があり、樂觀的にすぎるのではと思わせる反面、その受け手に対する現実認識は、恐ろしいほどにクールである。一つの限りなく広大な乗り物（一仏乗）と、乗り手の対応における事実としての差異。我々は、このような両面を見据えた形ではじめて、教判としての『法華経』の一乗思想が成り立っていることもまた、見逃すことができないのである。<sup>(15)</sup>

といい、さらに「前述のように、『法華経』自身がすでに厳しい現実認識を示しており、この点では、同経の中に唯識派の種姓区分説に連なる発想をみることも不可能とはいえない」と述べている。

これに対して現代における法華経研究の第一人者と目される荻谷定彦氏は、

それ故に、増上慢とは一種の一時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い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っ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、<sup>(16)</sup>「一仏乗」と

いう立場からの救済の余地を十分に残した寛容的な判定なのである。<sup>(17)</sup>

または、

増上慢とは、上述の如く決してそのものに対する本性的規定ではなく、その人の一時的におち入っている状態であつて、あくまでも一過性のものである。このような両経の差は、『迦葉品』が種姓各別論的立場にあるのに対して、『法華経』の<sup>(18)</sup>「一仏乗」説には全くそのような思想はなく、むしろそれに反対する立場に立つものであることから必然的に生じてきたものと言えよう。『法華経』の<sup>(19)</sup>「一仏乗」という立場は、後述のように種々の立場にある衆生を全て包摂するものであるから、そこには、ある立場を捨てて<sup>(20)</sup>「一仏乗」に転向せしめるとか、廻心せしめるとかいうようなことは本来的に存在しないのである。（中略）それ故に、『法華経』の五千起去はその排他性を示すどころか、逆に反対者の存在をはじめから容認してかかっているものであつて、『法華経』の現実主義的な立場を示すものであると言えよう。<sup>(18)</sup>

といて、前述の齋藤氏とは対極的な立場に立っている。すなわち、齋藤氏が五千起去の増上慢に一分不成仏説に連なる発想を認められるのに対し、荻谷氏はそうした見解を真っ向から否定されているのである。このように現代の学者間にさえ、両極の解釈が見られるということは興味深い事実である

といえよう。<sup>(19)</sup>

さて、それはともかく、ここで問題を再び吉蔵に戻して、『法華統略』中に五千起去の増上慢の扱いを求めて見ると、吉蔵はこの増上慢に対して、殊のほか厳しい態度をとっていることがわかる。<sup>(20)</sup> 例えば、卷上本には、次のような記述がある。

雨大法雨、明教用。略有四種。謂生滅遠聞歡喜。

生用有四。一未発心者令発心。即此会二乗及五道衆也。二已発心者令增長。謂菩薩聞是法。疑網皆已除也。三已增長者令成熟。即八生一生得仏者也。四応退者不退。下経云、聞是経、乃善行菩薩道。及去仏道近者也。

又顯。天雨無私、不潤枯木。即五千退席者也。又顯。雖説無心、欲令聞而不聴。又欲説一味之法。故如雨。又示平等義、如雨。又示誨而無倦。故如雨。

(已統蔵一・四三・一・一六左上―下、菅野『統略』(上) 二八一頁)

記述中、傍線を付した「天雨無私、不潤枯木」は、『注維摩詰経』卷第一の僧肇釈に、経の「諸仏威神之所建立」(大正蔵一四・五三七上)を釈して、<sup>(21)</sup> 肇曰、天沢無私、不潤枯木。仏威雖普不立無根。所建立者道根必深也」(大正蔵三八・三二八下)とある記述を援用したものであることは明らかである。つまり、言うところの意味は、雨は平等に大地に降り注ぎ、木々

吉蔵における「四種声聞義」再考(奥野)

を潤し成長させるが、枯れ木だけは潤しようがない(成長させようがない)というのであろう。こつした譬えは即座に『法華経』「薬草喩品」の三草一木の譬えを想起させるが、<sup>(22)</sup> 事實、吉蔵は『法華玄論』卷第一において、

又、有人疑、若大慈平等、何故衆生有得聞法有不聞法。如以威徳力令五千之徒従座而去。是故釈云、天沢無私、不在無根。非仏大慈不平等也。此釈薬草喩品。晚見論、破大乘人。自謂、言無声聞明法雨普潤。随根得果、不応言無。此証上能化功德也。  
(大正蔵三四・三六八中―下)

といっている。前述のように、吉蔵は五千起去の増上慢を枯れ木にあてているのだから、常識的に考えればそれは永遠に不成仏であるといわれても、にわかには反論の余地がないことである。吉蔵は、後文において、仏がまさに甘露の教えを垂れようとするそのときに、毒を懐いて席を離れるのが、<sup>(23)</sup> 傷むべきこと深き五千の増上慢であり、そうした増上慢の「罪根深重」であることは、十方の諸仏も抜くことができなものである、ともいっているから、<sup>(23)</sup> ますますそうした思いを強くする。

また、『統略』卷上末には、仏が五千の増上慢を起去させた理由を釈して、次のようにいう箇所がある。

問、上明法権実、辨人真偽。今何故但勸信一乘真実。  
答、意在一也。

積偈文。頌上踰障方便者、以障道事深故、上但略説、今広明之。即用誡勸二世衆生。又上雖明退席、未広釈起去所由。容謂仏無慈猶隔五千。慈不能普、故委曲釈之。前広釈不淨衆。以誡二世衆生、令其捨小。次明淨衆。勸二世衆生使其求大。又執小不移。現在障不聞一乘、則無極樂因。未來不成仏、失極樂果。現在謗大、種極苦因。未來墮無間、受極苦果。此過為大、故誡二世也。

嘆淨衆、令習大捨小。故永斷極苦因果。習大、故得極樂因果。斯事不輕、故勸二世衆生令求大。（中略）

衆中糟糠者、上明有不堪用、今辨無有堪用。如酒米堪用糟糠不堪用。

問、何故云衆中之糟糠。

答、衆中之不堪用、猶如糟糠。故揚播於糠而棄於糟、如仏威徳故令去。酒米堪用、喻住衆也。酒即堪飲、如住衆現在即行因。米転方成食、喻住衆未來得果。糟不堪食、喻去衆現在不堪行因。糠不堪転成食、喻去衆未來不得果。又酒是果、米為因。去衆未來不得仏果、現在無有仏因。住衆具此二也。又糟喻於教、米譬於理。直往及迴小之人、因三乘之教、得一乘之理。如因糠得米。五千之徒守三乘之言、如得糠。失一乘之理、如不得米。二人得中道真味、養性陶神、如得酒。五千之徒封執斷常、喻如得糟。

〔正統蔵一・四三・一・三〇右下—左下、菅野『統略』（上）

三二三—三二四頁）

引用文前半に傍線を付したように、ここで、吉蔵は「仏に慈無ければ、猶お五千を隔つと謂う容し。慈は普きこと能わざるが故に、委曲に之を釈す」といつているのだから、ここでの吉蔵の考えは、仏の「慈」は普く及ぶものではなく、五千起去の増上慢には行き渡らないと判断せざるを得ないものと思われ<sup>24</sup>。

また、中略を挿んで示した引用文後半は、経の「衆中糟糠」（大正蔵九・七下）を釈した部分であるが、釈文中に「糠が転じて食と成るに堪えないのは、去る衆（五千起去の増上慢）が未来に仏果を得ることができないことを喻えたもの」であり、「去る衆（五千起去の増上慢）が未来に仏果を得られないのは、現在に仏因がないからである」とあるところを見ると、やはり五千起去の増上慢には、永遠に成仏の機会がないという解釈を首肯せざるを得ないという気分になってくる。とすると、これまで五千起去の増上慢にも成仏の機会があるとしてきた筆者の解釈は誤りだったのであろうか。ここにきて、にわかには自信が持てなくなってきたが、いましばらく検討を続けてみたい。

（四）

さて、『統略』卷上末の後文には、経の「鈍根小智人」（大正

藏九・十上)を釈して、次のようにいう段がある。

釈鈍根小智人。即是五千之徒。今更以四義呵之、斥余保教未悟之衆、令改執也。

問、何以知是五千耶。

答、前実得羅漢必信。今云聞而不信。故知是也。又傷五千退席故悲、見三根堪聞故喜。將說一乘、而悲喜兩集。故叙無機、謂大悲門。述歡喜、大慈門。又喜無畏、五千既去、不復憂之、不受畏之起謗也。又今昔相對。昔憂三根不受畏之起謗。今無此慮、故喜無畏。又說尽理之法、暢衆聖之心。是故喜也。不畏謗一、亦不畏執二、故無畏也。

(正統藏一・四三・三五左下、菅野『統略』(上)三三九—三四〇頁)

文中に「四義を以て之を呵す」とある「四義」が、具体的に何を指すのかは、この『統略』の記述からだけでは不明だが、対応する『法華義疏』の釈文に、

舍利弗当知下、第三明無機之失也。

凡有四失。一者以不知因三悟一故名鈍根。如守指忘月。二者樂二乘法稱為小智。則但得人無我故也。三封執小教名為著相。四保小究竟不信一乘名為憍慢。如此之人、已離法席。汝等住者内有実徳不同彼人。

今我喜無畏下、第四見有機故歡喜無畏。說一乘法暢於仏心故名為喜。如涅槃經云、心喜說真諦。故知衆生必能信受無謗法

吉藏における「四種声聞義」再考(奥野)

之畏。

(卷第四、大正藏三四・五一〇中)

とあるところよりすれば、『義疏』にいう「四失」が『統略』の「四義」に相当するものと思われる。<sup>25</sup>それはともかく、いま示した『統略』で、吉藏は「五千の退席を傷むが故に悲しみ、三根の聞くに堪えるを見るが故に喜ぶ」と述べて、これを「大悲門」と「大慈門」に対応させていることがわかる。前に吉藏は「慈」は五千起去の増上慢には及ばないような主張をしていたが、いまの記述を素直に読む限り、吉藏は、如来は「悲」をもって五千の増上慢を退席させたのであり、「悲」は五千の増上慢にも及ぶと理解していたことがわかる。<sup>26</sup>

ところで、吉藏は、『法華義疏』巻第六では、五人のもののためには『法華経』を説くべきではないとして、その第一に五千起去の増上慢をあげ、その理由として「上来皆言莫為説之。亦似若無慈。何名菩薩。是故釈言。聞必起謗。無益有損故不説之。不説之意即是慈也」(大正藏三四・五四一中)と述べ、ここでは「慈」をもって五千起去の増上慢には説かないのだともいつている。したがって、「大悲門」「大慈門」と一応の区別はあるものの、それらは互いに連関したものと見るべきものなのかもしれない。

「慈」「悲」は「拔苦与樂」<sup>27</sup>ともいわれ、仏教中の重要な概念となっていることは、ここに改めて述べることもないが、「慈」「悲」について、吉藏は、例えば『法華遊意』では、

問、何故起慈悲名入如来室。

答、譬喩品云、我亦如是、衆聖中尊世間之父。一切衆生皆是吾子。則知此經明父母之道。父則有樂無苦、子則有苦無樂。

今大悲拔子之苦、大慈与子之樂、令一切衆生普皆成仏、故説法花経。末世法師既代仏弘経、亦宜学仏之行。是故慈悲名如来室。若為利養名聞勝他勢力而講説者、則不拔苦与樂、乖父子恩情、非弘仏乘之道也。（大正蔵三四・六四八下）

といっている。<sup>(28)</sup>ここにいう「一切衆生」に五千起去の増上慢が含まれるのか否か、きわめて興味深いところであるが、いまそのことは問わない。

論点が拡散してしまわないよう、論述の焦点を再び五千起去の増上慢そのものに戻すと、筆者はやはり最後にはどうしても『法華義疏』巻第三の次の箇所に行き着かざるを得ないのである。

世尊黙然而不制止者第三句。以住即有二損故仏不制之。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。貞実堪有柱樑之用。如淨衆是法器、聞経堪有紹仏業用。舍利弗如下毀不淨衆。上明住則有二損、今明去而益。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。以仏明見三世故有遺不遺也。又初歎仏二智身子未請。無因縁故不得遺之。今待請後許説。宜須簡衆方始得遺也。

問、若仏知住起謗故不為説者、釈論明喜根勝意二人。勝意執小喜根悟大、遂為勝意説大乘、而勝意便誹謗墮大地獄、未來因此畢竟苦果而得解脱。今何不為説耶。

答、去住俱起誹謗者則應為説。如喜根知勝意聞説与不説終自起謗、故為其説法作未來得度因縁也。今去則有益、住則有損、故遺令去也。以理言之可有二句。一聞而起謗故不為説。如五千之徒。二聞必起謗而為説。如常不輕也。三知其起謗亦説亦不説。如五千是也。初為生未來善故令其聞略開三顯一、畏其現在謗故不為広説也。

（大正蔵三四・四九三下―四九四上）

この箇所の解釈をめぐっては、前稿において筆者自身も問題にし、<sup>(29)</sup>またすでに末光氏によっても解釈が施されていた箇所である。<sup>(30)</sup>それらの解釈については、後に触れることとし、まずここで最初に指摘しておきたいことは、筆者よりすれば、

この『法華義疏』卷第二における吉蔵の解釈は、著しく天台の『法華文句』の次の釈文に類似しているということである。<sup>(31)</sup>すなわち、『法華文句』卷第四上には、次のようにある。

說是語時は揀衆許。五千在座故如来三止。今將許說威神遣去。故名揀衆。五濁障多名罪重。執小翳大名根深。未得謂得名上慢。未得三果未証無學。有如此失者、謂障執慢三種之失也。

而不制止者、上聞開三顯一、言略義隱猶未生謗。足作繫珠因緣。去則有益。若聞広開三顯一。乖情起謗。住則有損。是故不制止也。

此衆無復枝葉者、枝葉細末不任器用。此等執方便之方便。於大非器。小品云、攀附枝葉棄於根本。是人為不點。即是此義也。

退亦佳矣者、既以小自翳、復妨他大光。今退無謗法之愆、復無障他之過。故云佳矣。上枝葉未去。如来三止。貞實願聞。故身子四請。師弟鑒機非徒靳固也。

問、仏大慈悲、何不神力使其住而不聞如華嚴中聾啞、何不增狀毒鼓如喜根勝意。

答、各有所以。華嚴末席始開於漸、未破小執。故在座而隔。今諸仏法久後、要當說真実。正欲滅化破庵。宜須揀遣。若去住俱謗、宜如喜根強説。今去則有益、那忽令住。住則有損、那忽不遣。喜根以慈故強説。如来以悲故發遣。

吉蔵における「四種声聞義」再考（奥野）

問、五千在座即不蒙益。去有何益。

答、此非当機。是結緣人耳。已如上説。昔大通仏時、亦有無量衆生心生疑惑。世世与師俱生今皆得度。此人亦爾。説大經時万五千億人、於是經中不生信心、是人於未來亦當得信。例此益在不久。金光明中、時間浮提有二種人。亦是斯例意。<sup>(32)</sup>

（大正藏三四・四八下―四九上）

傍線を付した部分とゴシック体で示した部分を中心に、両書を読み比べてみれば、その解釈に驚くほど共通性が見られることは、誰の目にも明らかなことであろう。すなわち、筆者には『文句』の解釈は『義疏』のそれとほとんど同工異曲のものとの判断されるのである。

さて、前稿において筆者は、問題の『義疏』の記述を次のように解釈した。<sup>(33)</sup>

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には理由があった。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つたのは、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、（それらの声聞にとって）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、悪

道に墮してしまふことである。もう一つとは、いまこゝ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ほかならない。

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つて、神通力をもつて（世尊の側から強制的に）それらの声聞を退席させなかつたのか。

⑤世尊が初めから禅定から起ち上がつて、神通力をもつてそれらの声聞を強制的に追い出してしまい、略説させ聞かせることがなかつたならば、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ふことになる（だから、それらの声聞の将来のことを思つて、そうしたかつたのである）。また、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ふにちがいない。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ころがあるのである。

かかる解釈をもつて、筆者は、五千起去の増上慢といえど

も「未来得度の因縁」を保証されているがゆえに、成仏の機会は剝奪されていないと考えるのである。

これに対して、末光氏は次のように解釈される。氏の解釈は詳細を極め、そのすべてを紹介したい衝動にかられるが、あまりに長い引用となつてはかえつて煩雑になるので、以下にその最重要と思われる部分だけを引いておこつ。それでも長文にわたる引用となるが、重要なことゆえ、読者にはあらかじめご理解とご寛恕を乞う次第である。

五千の増上慢の為に法華を説かないのは、

今は去らば則ち益ありて、住まらば則ち損あるべきが故に、遣つて去らしむるなり。理を以て之を言わば、三句あるべし。一には、聞いて謗を起すが故に為に説かず。五千の徒の如し。二には、聞いて必ず謗を起すも而も為に説く。常不輕の如し。三には、其の謗を起すを知つて亦説き亦説かず。五千の如き是なり。初は未来の善を生ぜしめんが為の故に其をして略開三頭一を聞かしめ、其の現在の謗を畏るるが故に為に広説せざるなり。

（前同頁、大正蔵三四卷、四九四頁上〓奥野補）

と、去るならば得益し、留まるならば損となるため、退席させる。但し、広説を聞かば損あるが故に退席させたが、しかし三止三請中に、略説ながら開三頭一を聞かしめ、未来の善を生ずる益を作つておいたと主張する。即ち損益とは、

世尊默然として制止したまわずとは、第三句なり。住すれば即ち二損あるを以ての故に仏之を制したまわず。一には聞かば則ち謗を起こして悪道に墮しなん、二には未來に當に大乘を障隔するの因縁と作るべし。

(前同、大正藏三四卷、四九三頁下)

或は、

今は去るに両益ありと明かす。一には現在に謗法の罪を起すことなく、未來に苦報を招かず。二には上の略説を聞いて未來の信解の因と作すなり。(前同頁)

と、広説を聞かずに退席する事により大坑に落ちつマツにすみ、又略説のみを聞く事により未來信解の因となる。仏が三止三請の略説を経るのは、三世に渡つて衆生の救済を考へてゐるからである。即ち、

問う、五千の徒既に法華を聞くに堪えず。何が故に定より起つて、則ち神力を以て其を起去せしめざるや。

答う、初め定より起ち則ち神力を以て其を起去せしめば、便ち略説を聞いて未來得度の因縁と作すことを得ず。若し広説を聞かば、則ち誹謗を起して現在に益なからん。仏は明に三世を見るを以ての故に遣と不遣とあるなり。

(前同頁)

と、広説まで聞くと誹謗を起し、現在において不益となる。又神通力を以て略説までも聞かせないとすると、未來得度

吉藏における「四種声聞義」再考(奥野)

の因縁を全くなくしてしまふことになるからである。この為吉藏は、五千の増上慢の失に対し、現在時点の失と限定する。

又罪根深重とは、過去世の失を明す。過去に於て他の大乘を説くを聴くことを障えしを以て、是の故に現在に正法を聞かず。及び増上慢とは、謂く現在の失なり。現在世に於て釈迦仏に値い、小乗を修習して未だ小果を得ざるに小果を得たりと謂う。復此の果を以て究竟となすと謂い大法を受けず。故に名けて失となすなり。(前同頁)

即ち、現在世において五千の徒は増上慢なのである。過去世に大乘を聴く因縁を作つておかなかつたが故に、現在世において正法を聞こうとしない。故に現在世に略説と云へども、開三顯一を聞いておくならば、未來世、信解の因となるというのである。

所が五千の増上慢が「略説を聞いて未來得度の因縁と作す」等と云うものの、吉藏の著書中に、五千の増上慢が、未來、例えば常不輕菩薩所對の増上慢の様に、千劫後には成仏への道に入ると云う明確なものが見当らない様に思ふ。<sup>34)</sup>

(傍線部、ゴシック体部分、筆者〓奥野)

筆者よりすれば、引用最末尾のゴシック体で示した最後の一文を除いて、私見と末光氏との理解にはまったく径庭がないのである。繰り返し述べるが、筆者は五千起去の増上慢に

も、仏の「大悲」の心が示され、三世にわたつての救済が考えられているがゆえに、五千起去の増上慢も未来永劫にわたつて不成仏であるとは確定していないと考えるのである。これに対して末光氏はゴシック体で示したように吉蔵の著書中に明確に五千の増上慢が成仏するという文がないから、五千起去の増上慢は未来永劫にわたつて成仏の機会がないといふのである。<sup>(35)</sup>しかし、筆者よりすれば、これは何ともおかしな解釈のように思われる。では聞くが、「一切皆成仏思想」とはすべてが仏に成つたという思想をいふのであろうか。否、そうではあるまい。原理的に「一切皆成仏」をいふ思想が「一切皆成仏思想」なのではないだろうか。原理的には「一切皆成」であるが、現実には「不成仏」であることをもって「不成仏思想」というなら、筆者にはあらゆる仏教思想が不成仏思想になつてしまふように思われる。識者のご教示を切に乞ひたい。<sup>(36)</sup>

このように見てくると、『法華統略』において見たように、五千起去の増上慢に対してきわめて厳しい態度をとつていた吉蔵が、最後にはこれを「大悲門」で解釈しようとしていた意図も臆気ながら明らかになつてきたといえよう。つまり、五千起去の増上慢といえども、最終的には如来から見捨てられてはいないのである。

(五)

さて、最後に末光氏が五千起去の増上慢は永遠に不成仏とする、そしてこれらの声聞は必然的に永遠に授記の機会がないと断じた最大の論拠である、『法華玄論』巻第七「授記品」の次の記述を検討してみよう。

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。

問、此三増上慢声聞位行云何優劣。

答、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。如經文所列五千人、直明起去不明是謗。取其不謗義則勝、不聞法義則劣。初人聞經故勝、謗故劣也。又初人聞經不聞經皆謗。次人聞經則謗、不聞則不謗故初人劣、第二人勝。又初人多是**實行人**、五千多是**變化人**。第三人臨命終時生邪見謗無聖道。此人非但謗小亦謗大。前二人但謗大不謗小。拠此義則前二人為勝、後人為劣也。又第三人但墮一劫無間、初人千劫受苦。則初人為劣、後人為勝。

(大正蔵三四・四二二下—四二二上)

末光氏が重視されるのは、引用部分前半の三種増上慢人の

定義を述べた部分であり、なるほどこの箇所は末光氏の主張を支えるに十分な論拠を与えているかのよう<sup>37</sup>に思われる。この記述に着目された氏の炯眼には重ねて敬意を表するものであるが、この記述だけをもって、吉蔵の成仏不成仏思想すべてを割り切ることができるのであろうか。そうした疑義の一斑については、本稿においても論述してきた通りだが、いま筆者が改めて着目したのは、引用部分後半において吉蔵が、これら三種増上慢人の位行の優劣を論じている箇所である。五千起去の増上慢が、永遠に不成仏であり、最悪のものであるとするならば、なにゆえ吉蔵はかかる位行の優劣を論じる必要があるのであろうか。<sup>37</sup>

ところで、五千起去の増上慢は後文に明らかかなように「五千多是變化人」と述べられ、ここでは「變化人」とされている点<sup>38</sup>が注目される。ここでいう「變化人」とは、『妙法蓮華經』卷第四「法師品」に「若人欲加惡 刀杖及瓦石 則遣變化人為之作衛護」(大正藏九・三二一)とあるように、「神通力によつて化作された人」の意であろうから、五千起去の増上慢が如来によつて化作されたものであつたとすると、なぜに如来は五千起去の増上慢を『法華經』中に登場させたかを問うことの方がむしろ重要であつて、その成仏不成仏はむしろ第一義的な問題であるといつてしまつては、あまりに安易で不用意な解釈と批判されるであらうか。<sup>39</sup>この点については、筆

者自身の今後の検討課題としておきたい。

## (六)

では、これまで筆者が論じてきたことすべてが誤りであつて、五千起去の増上慢は未来永劫にわたつて不成仏だとすると、次のような吉蔵の見解はどのように解釈したらよいのであろうか。

最近、藤井教公氏は、吉蔵の『法華論疏』の次の一文に注目され、これをもって吉蔵は一闡提成仏説に立っていると見做された。<sup>40</sup>すなわち、藤井氏の注目する『法華論疏』の文とは、同書巻中の、

依仏性論、為四人「闡提、外道、声聞、独覺」破四障。成四因「信樂大乘、無分別般若、破虛空三昧、菩薩大悲」得四果「常、樂、我、淨」。故不多不少、但明四種。初方便破闡提不信障、令信樂大乘、為成大淨種。(引用文中の括弧とその内容は、藤井氏による) (大正藏四〇・八〇四中)

とあるものがそれである。藤井氏とは別に筆者も氏が指摘されたとの同様の文脈をもって、吉蔵が一闡提成仏説に傾いていることはすでに指摘しておいた通りであるが、<sup>41</sup>いまかつて筆者が指摘した文脈を改めて示せば、次のとおりである。

### ①『勝鬘宝窟』卷下之末

問、仏徳無量。何故偏舉四耶。

答、仏徳雖衆、蓋乃且擲一門為言耳。於中略以七義釈之。（中略）

五对治闡提等四種過故。果徳仏説常樂我淨。如宝性論説。一闡提謗法。对治彼故。説仏眞淨。二外道著我。对治彼故。説仏眞我。三声聞畏苦。对治彼故。説仏眞樂。四辟支捨心。捨諸衆生。对治彼故。説仏眞常。

六酬因不同。故立四種。言四因者。如宝性論。一者信心。除闡提謗法得仏眞淨。二者波若。除外道著我得仏眞我。三者三昧。以空三昧除声聞畏苦得仏眞樂。四者大悲。常隨衆生除辟支捨心得仏眞常。以斯四義。故立四種也。

（大正蔵三七・七八上—中）

② 『中觀論疏』卷第二末

次明以四法為四人治四障。一者信樂大乘為闡提人破背大乘障。二以無分別般若治外道執我一異障。以外道執我一異是有所得分別。故今明無分別般若即是無所得般若。次以破虛空三昧破声聞人怖畏生死障。声聞人滅身智住無為虛空中。故今得破虛空三昧破除此障也。四者菩薩修習大悲。為獨覺及始行菩薩。破獨覺不利益衆生及始行菩薩有仏道可求。破仏有來去障。明菩薩修習大悲自利人自他不二。此四法即是八不。初信樂大乘謂不生不滅。以悟不生不滅故起信心也。次無分別般若即是不一不異。息一異之心名無分別。次破虛空三昧即是不斷不常。既破声聞人住無為空中。即是不常。不斷亦無灰身滅

智之斷。次修習大悲即是不來不去。以菩薩修習大悲自利人自他不二、知來去無來去無來去也。

次明以四法為因。得如來四徳之果。以信樂大乘為因。破於闡提不信得於淨果。果即不生不滅也。次行無分別般若為因。破外道一異分別、得如來我徳果。果即非一非異。以非外道一異之我故得於仏我。故此我非一非異也。次以行破虛空三昧為因。破声聞得如來樂果。声聞雖言住無為樂此於大乘是生死苦。今破斷常得不斷不常究竟樂果也。次修習大悲為因。破獨覺自為及始行謂仏有來去、明菩薩常行大悲、窮生死際以建此因故、得如來常住之果。真諦三蔵用無上依經攝大乘論意、釈八不甚広。今略取大意耳。初為各四人、次破四障、次行四因、後得四果。八不之要義顯於斯。与上諸解釈無相違背也。

（大正蔵四二・三三下—三四上）

③ 『涅槃經遊意』

四徳对四倒故明四行四徳也。又对四人明四因四徳。四人者則闡提外道声聞縁覚也。四因者謂信心般若虛空三昧大悲。破闡提不信明信。信故得淨徳也。般若对外道。外道著我人一異。般若正慧破一異我心故明般若。故得真我徳。虛空三昧破声聞厭苦無常。在可厭故得三昧。三昧故得樂徳也。大悲对縁覚。縁覚著無常果永入滅。無大悲故。大悲破無常得常徳也。為对四人明四因。故釈四徳也。

（大正蔵三八・二三七中）

末光氏はかつての論文の中で、「一闡提とは、最後まで方便

の三乗を固執し絶対化する五千の増上慢や決定声聞であると、吉蔵は主張するのである<sup>(42)</sup>と述べられていたが、末光氏は藤井氏や筆者が提示するこれらの文脈をどう解釈されるのであろうか。

また、五千起去の増上慢と決定声聞は不成仏であるとする末光氏の見解を高く評価される袴谷憲昭氏は、論文『法華経』と本覚思想』の中で吉蔵の思想を評して、

彼が(吉蔵が||奥野補)、『法華経』に解釈学を試みる際に最も苦慮したのは、『法華経』自身には「場所仏教」の刻印ともいべき「仏性」の語が見出しえないということだったのであるが、ヴァスバンドウ (Vasubandhu) の『法華経論』を読んで、『法華経』にも「仏性」ありと解釈しうることに自信を深めて狂喜したと伝えられている。

しかるに、この『法華経論』は、本来「一切皆成」を主張していた『法華経』を、あたかも『維摩経』が包容主義を取りながらも実際上は二乗を「敗種」として「成仏」から除外していたように、唯識の三乗各別の立場から、声聞「不成仏」を主張するものだと解釈したものである。その意味で、『法華経論』は、「仏性」という一つの基盤の上に別途の三乗を包容するものとして「四車家」的な解釈を示したものであるが、かかる『法華経論』の性格の根本的解明と、『法華経』自身の中における非『法華経』的傾向とでも言うべき「四

吉蔵における「四種声聞義」再考(奥野)

車家」的性質を示す「藥草喩品」の解明とについては、既に公けにされている松本史朗氏の成果以上に付け加えるべきものをもたないので、全てそれらに譲らせて頂きたい。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。ただ、ここで、その後者の成果に関していえば、「四車家」を是認してしまうことは、三乗をも「仏性」という一つの基盤の上に包容することを意味するから、本質的には「三車家」ではなく「四車家」であることを表明しているにほかならない。しかも、このように、吉蔵が「不成仏」を主張し「四車家」を本質的立場としていたことが明らかになったことによって、吉蔵の思想が、非『法華経』的であり非仏教的であり、むしろ唯識に近い立場を取っているということが論理的にも事実的にも一貫した姿をもって描き出されるようになるのである。<sup>(43)</sup>

(傍線部||筆者、奥野)

と述べておられるが、こうした袴谷氏の吉蔵に対する評価は、吉蔵の思想に照らして正鵠を射たものといえるであろうか。<sup>(44)</sup>筆者がことのほか吉蔵における「四種声聞義」の問題にこだ

わるのは、こうした事情によるのである。末光氏は袴谷氏の前記のような論述をどのように受け止めるのであろうか、どうかその一端をお示しただけだからと思う。筆者よりすれば、吉蔵の思想に万一「一分不成仏説」が認められるとすると、従来の吉蔵に対する思想的評価は大きな変更を余儀なくされると思われるのである。<sup>(45)</sup> 筆者が吉蔵における「四種声聞義」の問題にこだわり続ける所以である。

最後はいつものように論述に緊張感を欠いてしまったが、筆者の意図するところはほぼ述べ終えたと思つので、稿を閉じてご教示・ご批判を待つこととしたい。

註

- (1) 菩提流支（菩提留支）訳『妙法蓮華経憂波提舍』（大正蔵二六、No.1519）と勒那摩提訳（大正蔵二六、No.1520『妙法蓮華経優波提舍』）が現存する。二訳は大綱において、訳語まで含めて、ほとんど差は見られない。以下、本稿での引用は流支訳を用いる。
- (2) 拙稿「吉蔵の授記思想―末光愛正氏の批判に依えて―」（『駒澤短期大学仏教論集』第一号、一九九五・十）を参照。
- (3) 末光愛正「吉蔵の成仏不成仏観」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四五号、一九八七・三）を参照。以後、末光氏の研究は、「吉蔵の成仏不成仏観（十）」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第五〇号、一九九二・三）まで書き継がれている。

- (4) 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―」（『印度学仏教学研究』第三八巻第二号、一九九〇・三）

- (5) 前掲・末光論文「吉蔵の成仏不成仏観（十）」一二四頁上―一二五頁上参照。この中で末光氏は、「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、決定声聞も浄土にて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ことになる。（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」と述べる。

- (6) 前注（2）の拙稿を参照。
- (7) 菅野博士『法華統略（上）』（法華経注釈書集成六、一九九八・三）（本稿では菅野『統略』（上）と略記）、同『法華統略（下）』（法華経注釈書集成七、二〇〇〇・三）（本稿では菅野『統略』（下）と略記）。なお、菅野氏は同訳注に先立ち次のような論文を発表されている。①「新出資料『法華統略』釈薬草喩品・釈授記品・釈化城喩品」（『印度学仏教学研究』第四十六巻第一号、一九九七・一一）、②「新出資料『法華統略』釈薬草喩品・釈授記品・釈化城喩品の翻刻」（『大倉山論集』第四十二輯、一九九八・三）。論文①では、宝性院本『法華統略』の概略的特徴が述べられ、論文②において宝性院本『法華統略』において新たに発見され

た「釈薬草喩品・釈授記品・釈化城喩品」が翻刻されている。

(8) 伊藤隆寿「三論宗関係典籍目録(稿)」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第五四号、一九九六・三)

(9) しかし、今回の菅野氏の新発見によっても、なお脱落の見られることは菅野『統略』(上)の解説に詳しい。前注(7)の菅野論文②によれば、新出の釈化城喩品については、第十八丁が脱落しているという。

(10) 『法華玄論』巻第八の「三界及二乗是仏道巨難。若能度之必至仏道」(大正蔵三四・四二九中)、および同巻に「又唯有五乗故但度五百。人天乘是三百。二乗是二百。故仏乗度此五百。以声聞乗度三百、縁覚乗度四百、仏乗度五百故、不得多少」(同前・四二九下)等とある記述を見れば、五百由句を度れば仏道に入れると見るのは自然であろうかと思ふ。

(11) 菅野『統略』(下)七二七頁の脚注、および前注(7)菅野論文②の一四〇―一四一頁を参照。

(12) 内容的には同一の事柄の繰り返しのようにも思われ、不自然のような気もするが、もともと存在したのか、後人の加筆なのかは軽々に判断できない。

(13) 前注(5)の拙稿を参照。

(14) 斎藤明「一乗と二乗」(岩波講座『東洋思想』第十巻「インド仏教3」岩波書店、一九八九)六一頁。

(15) 前注(14)斎藤論文、六二頁。

(16) 前注(14)斎藤論文、六六頁。

吉蔵における「四種声聞義」再考(奥野)

(17) 苅谷定彦『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」(東方出版、一九八三)七八―七九頁。なお、久保継成氏も苅谷説を踏襲する。久保継成『法華経菩薩思想の基礎』(春秋社、一九八七)一六八―一六九頁参照。

(18) 前注(17)苅谷書、八〇―八一頁。

(19) その他、筆者が参照することを得た諸学者の見解には、次のようなものがある。

横超慧日氏は、その著『法華経序説』の中でこの問題について、「それにしても、なお疑問が残る。仏は何故これを止めて廻心させるだけの努力をせられなかったか。黙然として制止せられなかったということが、仏の威神力と大慈悲心を傷つけることになりはせぬか。これについて私は次のように解釈したい。仏の説法は機に應じてなされるもので、機の熟しない時には仏と雖も之を如何ともすることができない。それ故増上慢の者に対して暗に機の熟するのを待たれた結果がこの退席黙認となったのであろう。若しも機の熟していないのを承知の上で強いて止められたとすれば、機に應じない説法によって彼等に謗法の罪を犯させるのみで、害あって益はない。故にこの場合は退席黙認が却つて仏の大慈悲であり、こうする以外に方法はなかったものと考えられるのである」(同書「五千人の増上慢の者」、法蔵館、一九七八、第五刷、二〇―二二頁)と述べている。この解釈は、後に本論文中で考察するように多分に天台の解釈の影響を受けたものといえる。また、菅野博史氏は、

「仏教は衆生の救済に関して、きわめて樂觀的な考えを持っている。樂觀的というのは、誰でも最終的には必ず救われるということである。仏教には永遠の地獄という考えはないのである。したがって、この五千人も何らかの仕方であられるはずであり、彼らを救済からあくまで排除するとう考えはもうとうないはずである」（『法華経—永遠の菩薩道』大蔵出版、一九九三、九二—九三頁）と述べる。

(20) 例えば『法華論疏』巻上において、吉蔵は、「八名一切諸仏秘密処者以根未熟衆生等非受法器、不授与故。八名一切一仏秘密処者、如五千之徒起去。不堪聞故也。亦如四十餘年未得演説」（大正蔵四〇・七九三中）とも述べている。

(21) 吉蔵は、『維摩経義疏』巻第一においてこれを、「問、諸仏平等、普応護念。何故独建立菩薩。答、天沢無私、不闕枯木。仏見雖普、不立無根」（大正蔵二八・九二〇中）と注釈している。

(22) 『法華経』「薬草喩品」と「種姓の差別」の関係については、松本史朗『勝鬘経』の一乗思想について（『縁起と空—如来蔵思想批判—』大蔵出版社、一九八九）を参照。

(23) 『法華統略』巻上末に、「問、何故臨説一乗、五千退席。答、甘露将垂、懷毒避席。可傷之深。又問曰、何故嘆淨衆、毀不淨衆。答曰、使住人欣夜光之将至。傷彼去者、握魚目而離群。积罪根深重。直保執小乘、乖一実之理、故名罪。執小生於謗大、故名根。久習執情為深、十方仏不能拔為重」（『統蔵一・四三・二六右下、菅野『統略』（上）三二—三三頁）とある。また、『法華義疏』巻第三には「何故五千独去而三

根住耶。是故釈云、五千罪根深重十方諸仏不能拔済」（大正蔵三四・四九三中）とある。

(24) 一般に仏の「慈」「悲」は普遍的なものであると思われるが、ここではやはり「慈」は普く及ぶものではないと解釈する他はないように思われる。但し、『勝鬘宝窟』巻上之本において吉蔵は、経の「普為世間出」（大正蔵一一・二一七上）を釈して、「普為世間出者釈上思惟測度之意。我思惟測度、如来大慈無偏、如日月之照世」（大正蔵三七・一二中）といい、如来の大慈が無偏であることを強調している。

(25) 『法華義疏』に「已離法席」とあるのが、五千起去の増上慢に相当することはいうまでもないことであろう。

(26) 『中観論疏』巻第一本には、「群生不窮、大悲無限」（大正蔵四二・七下）とあり、同巻第五本には、「論主無縁大悲愍末世衆生重罪、衆生示真実方等大懺速滅三障法門」（大正蔵四二・七四上）とある。また、『法華義疏』巻第十二「観世音菩薩普門品」に「正意而言衆生無尽故大悲無窮也」（大正蔵三四・六二五上）とあるを参照。

(27) 『大智度論』巻第二十七「积初品大慈大悲義」に「大慈与一切衆生樂、大悲拔一切衆生苦」（大正蔵二五・二五六中）とあるを参照。

(28) 同じく『法華遊意』に「第八弘経方法。問、尋如来出世善巧化人、四依菩薩妙能通法、末世凡夫云何弘経。答、法師品云、仏滅度後若有善男子善女人欲説是経者、当安住三法。一者入如来室。二者著如来衣。三者坐如来座。入如来室者、大慈大悲心是也。如来衣者、柔和忍辱心是。如来

座者、一切法是空。具此二法、然後以不懈怠心為四衆說法。仏垂妙軌、宜可依之。慈悲有隱覆之功。喻之如室。柔和忍有障弊之用。喻之如衣。空理可以安心。目之為座。詳此三門則為次第。大悲拔苦大慈與樂。蓋是種覺之洪因弘道之本意。欲說妙法、宜前建此心。是故第一明入如來室。既於極惡之世欲弘窮善之道、必多留難。宜忍之。是故第二明著如來衣。雖復慈悲外覆和忍內安、若無空觀虛明則二行不成。何由悟物。是故第三辨坐如來座。內備三心外守說法、則道無不隆、人無不利。故令安住三法弘法花經」(大正藏三四・六四八中―下)とあるを参照。なお、この記述については、『法華玄論』卷第一(大正藏三四・三六一上)および『法華義疏』卷第九(大正藏三四・五八七中)に同一の文脈がある。「大悲門」については、『法華玄論』卷第一に「二者大悲門。謂如來在法身地、見二種衆生、起大悲心。一者昔曾受仏化、而先觀招苦。二者未經高道、受三界煮燒。此二衆生、具一切患無一切徳。故有仏所無、無仏所有。為此衆生、起大悲心也」(大正藏三四・三六七中―下)とあるを参照。

(29) 前注(2)の拙稿「吉蔵の授記思想―末光愛正氏の批判に依えて―」の注(5)、同論五四―五六頁を参照。

(30) 末光愛正「吉蔵の成仏不成仏觀(七)」(『駒澤大学仏教學部論集』第二二号、一九九〇・十)の「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」を参照。特に同論、三四七頁以下を参照。

(31) 天台の『法華文句』が『法華玄論』等、吉蔵の著作を

吉蔵における「四種声聞義」再考(奥野)

大幅に依用して成立したものであることは、平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』(春秋社、一九八五)を参照。

(32) 湛然(七一―七八二)は、この『文句』の箇所を次のように解釈する。すなわち、『法華文句記』卷第四末に「毒鼓者、大經云、譬如有人以毒塗鼓於大衆中。擊令出聲聞者皆死。鼓者平等法身、毒者無緣慈悲、打者發起衆也、聞者當機衆也、死者無明破也。今世惑破近死正当當機人也。來世惑破遠死。此五千等。雖非當機、如來何不彊為其說。作久遠因、如喜根等即遠益人。具如止觀第八記」(大正藏三四・二二一中)、または「若去住俱謗等者、聞略不謗、聞広必謗。故云去則有益。故毒鼓二義。謗及不謗。前聞略說、已成不謗毒鼓之因。何須更加成謗因耶。二因無別、加謗墮苦。不作謗因、或於涅槃得當機益。若加謗者、多失近利。故任其去。以存近益。喜根慈故令遠得益與其樂種。如來悲故護令不謗拔其當苦」(同前・二二二下)とあるを参照。なお、『文句記』の引く「大經」「止觀」それぞれの典拠は、『大般涅槃經』卷第九「菩薩品」(大正藏二二・六六一上)および「摩訶止觀」卷第八上に「如喜根為諸居士說巧度法、皆得無生忍。勝意比丘行拙度法無所克獲、後遊聚落聞貪欲即道而瞋喜根。云何為他說障道法。作擯未成、喜根為說偈、即便身陷。菩薩知其不信曾墮地獄、是故強說作後世因」(大正藏四六・一〇四上)とあるを参照。また、問題とする『法華文句』の一文の解釈をめぐるのは、北川前肇『法華經に学ぶ(上)』(大東出版社、一九九六、七五―七九頁)もあわせて参照されたい。

(33) 前注(2)の拙稿「吉蔵の授記思想―末光愛正氏の批判に就いて―」五四―五五頁を参照。

(34) 前注(30)の末光愛正「吉蔵の成仏不成仏観(七)」三二―三三頁を参照。

(35) 末光氏は前注(30)の論文「吉蔵の成仏不成仏観(七)」において、次のようにいつている。「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」(三三四頁上、傍線部〓奥野)。また、

この文に注記して、「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ことを認める為、齒切れの悪い表現が残ると思われる」(注(28)、三五六頁上―下、傍線部〓奥野)とも述べる。こうした氏の理解に対する筆者の疑義については、前注(2)の拙稿「吉蔵の授記思想―末光愛正氏の批判に就いて―」の注(4)、(5)を参照。筆者の示した疑義について、残念ながら今日にいたるまで末光氏からの応答はない。

(36) 未来における得度の因縁が保証されていながら、永遠に不成仏ということも筆者はどうしても理解できない。また、理論上「空」(根性不定)ではあるが、現実には「定性」ということも理解できない。ご教示を切に願うする所以である。筆者は、平川彰氏の次のような言に従って、「空」なるがゆえにいつかは「成仏」できるのだと漠然と考えていたが、こうした考え方は安易で楽天的に過ぎるのであるか。

「心が善であるということは、心の本性が空であるから、善であることが成立するという意味である。若し心の本性が悪であれば、善に変わることは不可能だからである。

しかし、心は空であるから、どんな極悪人でも、その悪に目覚めて、今から善人になろうと決心すれば、直ちに善人になりうる。時を待たないのである。同様にどんな怠惰な人でも、本日から勤勉になろうと堅く決心し、仕事に精を出せば、それがそのまま怠惰を離れたことである。十年間悪を行なったから、善人になるのに十年間必要であるというものではない」(平川彰『般若心経の新解釈』パール叢書、世界聖典刊行会、一九八二、一一一頁)

(37) 物事を多面的角度から論じる吉蔵にあっては、実はこうした論じ方が、吉蔵の大きな特徴となっているものと思われる。したがって、筆者は、吉蔵の思想は一つの絶対的基準をもって裁断することはできないのではないかと考えている。こうした傾向は彼の經典観にも窺われるし、より本質的には師である興皇寺法朗(五〇七―五八一)の言として紹介される、『中観論疏』卷第二末の「三論無義(三論に義無し)」(大正蔵四二・三一中)といった言い方と無縁ではないのであろう。これについては、別稿を期したい。

(38) 羅什訳『妙法蓮華経』を現代語訳した三枝充恵氏は、「変化人」を「神通で変化させた人」と訳している。三枝『法華経現代語訳(中)』(レグルス文庫、第三文明社、一九八五、初版第十三刷)二七九頁。

(39) 筆者がこのようにいうのは、「化作」されたものであつ

てみれば、それは現実を超越した問題であると思われるからである。いずれにせよ、今後の検討課題としておきたい。

(40) 研究代表者・藤井教公『大乘『涅槃経』を中心とした仏教の平等思想と差別思想の起源と変遷の研究』(平成9年度〜平成11年度科学研究費補助金(基盤研究)(C))(2)研究成果報告書、平成十二年三月)に収められた藤井氏の英文論文、Kyoko Fujii “Transition of the Concept of Ichantika in East Asian Buddhism”を参照。この中で藤井氏は、次のように述べる。

The meaning of the sentence is that the icchantika have an obstacle of non-belief. In other words, since they slander the Mahāyāna sutras, they necessarily lack faith in it. But, through appropriate measures (upāya), this obstacle will be removed from the icchantika, and the seed of faith in Mahāyāna will sprout within them.

これによって、氏が吉蔵に「一闡提成仏説」を認めていたことは、明らかなことだと思われる。なお、前掲の研究報告書は藤井氏のご好意によって参照することを得た。記して学恩に感謝申し上げます。

(41) 拙稿「吉蔵と一闡提」(『印度学仏教学研究』第四六巻第一号、一九九七・十二)参照。この論文は、学会誌という性格もあって、紙幅の関係上、注記をすべて割愛するなど、資料の提示がかならずしも十分とはいえなかった。そこで以下本文中に関連する資料だけでも掲載しておきたい

吉蔵における「四種声聞義」再考(奥野)

と思ふ。

(42) 末光愛正「吉蔵の成仏不成仏観(五)」(『駒澤大学仏教学部論集』第二〇号、一九八九・十)二四九頁参照。

(43) 袴谷憲昭「法華経」と本覚思想」(『駒澤大学仏教学部論集』第二一号、一九九〇・十)一三六―一三七頁参照。

(44) 筆者は吉蔵の思想と法相宗を大成した基(六三二―六八二)の教学の間には、大きな隔たりがあると考えている。詳しくは別途論証が必要なことであるが、いまはこうした問題にも関係する最新の研究として、藤井教公氏の次の論文のみを指摘しておきたい。藤井教公「中国仏教における「仏種」の語の解釈をめぐって」(『東洋の思想と宗教』第十七号、二〇〇〇・三)。この論文の中で、藤井氏は唯識と如来蔵仏性説の真如觀の相違を指摘しておられるが、筆者もこの指摘に賛成したい。吉蔵には、真如(仏性)に「有為」とか「無為」という概念はなく、ここが法相とは大きく異なるところだと筆者は考えている。

(45) 吉蔵の思想を厳しく批判する松本史朗氏の次の論文を参照のこと。松本史朗「三論教学の批判的考察―dharma-vāda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、後に松本『禅思想の批判的研究』大蔵出版社、一九九四に再録)を参照。

#### 【追記】

以下に本文中で触れ得なかったことを若干書き足しておきたい。

①末光氏は、論文「天台五時教判と三論教学」（平井俊榮監修『三論教学の研究』春秋社、一九九〇に所収）の中で、『涅槃経』を追説追混とする天台の五時教判は、『法華玄論』等を中心とする吉蔵の經典觀の影響の下に構想されたものであることを指摘している。ただ、天台が『涅槃経』において五千起去の増上慢等の救済を考えているのに対して、吉蔵は『涅槃経』においてもそれらは救われないとされている点に違いがあるのだという。では、吉蔵は『涅槃経』において救われる対機として、いかなるものを考えていたのであろうか。それは「最鈍根人」ということになるのであろうが（『法華玄論』卷第二、大正蔵三四・三七三下参照）、「最鈍根人」に五千起去の増上慢や末光氏のいう「決定声聞」が含まれないとどうして確定できるのだろうか。ご教示いただければ幸いです。なお、『法華統略』卷上末において、吉蔵が經の「鈍根小智人」（大正蔵九・十上）を釈して、「釈鈍根小智人。即是五千徒」（卍統蔵一・四三・三五左下、菅野『統略』（上）三三九頁）と述べることは本稿中で指摘した通りである。

②筆者は卍統蔵経所収の吉蔵撰『法華統略』六卷について、その全文の入力作業を終えている。本稿でも述べたように、菅野氏の訳注研究によって、卍統蔵経所収の『法華統略』には誤りが多いことが指摘された。したがって、今後は卍統蔵経所収の『法華統略』を用いての研究には慎重であらねばならないことになったが、希望者には筆者が入力した卍統蔵経所収の『統略』の原文を公開したいと思います

う。希望者は下記のアドレスにご連絡下さい。（mokuno@komazawa-u.ac.jp）

（二〇〇〇年七月十三日、脱稿）