

『勝鬘經』の一乗思想について

——一乗思想の研究(III)——

松 本 史 朗

はじめに

本稿は、『勝鬘經』の一乗思想¹⁾の基本的構造とその思想史的意味について、筆者なりの解釈を述べるものにすぎない。

『勝鬘經』は、「一乗を以って宗となす」²⁾と言われるように、「一乗」をその中心的テーマとするが、その一乗思想の構造は未だ解明されていないように思われる。『勝鬘經』は一般に、その『勝鬘師子吼一乗大方便方広經』という漢訳のタイトル等から、あるいはまた如来藏思想は一乗真実説¹⁾であるという様な理解から、一乗真実説を説くものと単純に考えられている様であるが、『勝鬘經』の一乗思想が、一乗真実説であるか、それとも唯識派的な三乗真実説¹⁾であるかということさえ、簡単に決めることのできない問題であろうと思われる。

例えば、『大乘莊嚴經論釈』³⁾と、慈恩大師基(632-682)の『勝鬘經述記』⁴⁾においては、『勝鬘經』は三乗真実説の立場から解釈されているし、また『勝鬘經』に全面的に依拠していると思われる『宝性論』にも、既に指摘されている通り⁵⁾、「一乗」という語は一度も現れない。また、漢訳者の一人である求那跋陀羅(Guṇabhadra, 394-468)は、『解深密經』の一部分⁶⁾の訳者でもあるから、三乗真実説を標榜する唯識派と深く関っていたものと思われる。

筆者は、結論として、『勝鬘經』は三乗真実説であったと言うつもりはないが、『勝鬘經』には三乗真実説の典拠ともなりうるような要素が存在していたことも事実だと思われる。従って、後代の解釈や伝承を離れて、『勝鬘經』のテキストそれ自体に即した厳密な研究がまず必要であろう。

以下に本論で論究することは厳密な研究とは程遠いものではあるが、主としてチベット訳に依存し⁷⁾、『勝鬘經』の一乗思想について筆者なりの解釈を示してみたい。

I 『勝鬘經』の一乗思想の構造

さて、以下に『勝鬘經』からいくつかの經文を引用し、それについて考察することによって、『勝鬘經』の一乗思想の基本的構造を解明しよう。結論より言えば、筆者が明らかにしようとするのは、

(a)『勝鬘經』において、一乗 (ekayāna) は三乗 (yānatraya) の locus⁸⁾ (基体) である。

(b)『勝鬘經』において、一乗は三乗の ātman (本質) である。

という二点である。

このうちまず(a)を証明するために、やや長い引用となるが、漢訳で「撰受正法章」と呼ばれる部分から一つの記述を示そう。〔なお、和訳にあたっては、高崎直道博士『大乘仏典12 如来蔵系經典』昭和50年を参照し、博士による翻訳の頁数を末尾に示すことにする。〕

[1] 世尊よ、撰受正法 (dam paḥi chos yoṅs su ḥdsin pa, saddharmapari-graha) は、一切の無量の (dpag tu ma mchis pa, aprameya) 仏法 (saṅs rgyas kyi chos, buddhadharma) を完成するもの (yoṅs su rdsogs par ḥgyur ba) です。世尊よ、撰受正法は、八万四千の法門 (chos kyi sgo) を包摂するもの (sdud pa) です。……

世尊よ、例えば、大地 (sa chen po, mahāpṛthivi) は、四つの大いなる重荷 (khur chen po bshi) の依りどころ (rten) [四重担] になります。その四つとは何かというと、(i) 大水蘊 (chab kyi phuṅ po chen po) たる大海と、(ii) 多数のすべての山 (ri maṅ po thams cad) と住みか (gnas pa) と、(iii) すべての草 (rtswa, tṛṇa)・灌木 (śiṅ gel ba, gulma)・藥草 (sman, auṣadhi)・花 (me tog, puṣpa)・森林樹 (nags tshal, vanaspati) と、(iv) すべての衆生の群 (sems can gyi tshogs), の依りどころになります。世尊よ、大地がこれら四つの大いなる重荷の依りどころになるように、世尊よ、正法を撰受した (dam paḥi chos yoṅs su ḥdsin pa) 善男子または善女人は、大地よりもさらに大いなる四つの重荷を担います。四つとは何かというと、(i) 善知識 (kalyāṇamitra) と離れ、聴聞 (thos pa) を有せず、[法の器たる] 性質をもっていない (chos can ma lags pa) 衆生たちを、天 (lha, deva) と人 (mi, manuṣya) の完成 (phun sum tshogs pa, sampad) を得させる諸の善根 (dge baḥi rtsa ba, kuśalamūla) に結びつける (sbyor ba) 善男子または善女人は、大地よりもさらに大いなる重荷を担います。(ii) [また]

ある衆生達 (sems can kha cig) を声聞 (ñan thos, śrāvaka) の乗 (theg pa, yāna) に結びつける善男子または善女人は、大地よりもさらに大いなる重荷を担います。(iii) [また] ある衆生達を独覚 (rañ sañs rgyas, pratyekabuddha) の乗に結びつける善男子または善女人は、大地よりもさらに大いなる重荷を担います。(iv) [また] ある衆生達を大乘 (theg pa chen po, mahāyāna) に結びつける善男子または善女人は、大地よりもさらに大いなる重荷を担います。世尊よ、これら四つが大いなる重荷です。(ŚMDS, Hi, 263a1-b7, 高崎訳 pp. 76-77.)

ここで「四重担」の比喩によって示されているのは、大地が大海・山・草木・衆生という四つの重荷を担う依りどころ、即ち locus となる様に、摂受正法も、人天乗・声聞乗・独覚乗・大乘という四つに対して locus となる、ということだと思われる。摂受正法は、『勝鬘經』において、大雲 (sprin chen po, mahāmegha) と大水蘊と大地と鉢脈 (ḥbyuñ gnas, ākara) [としての大地] という四つ⁹⁾ に喩えられているが、「四重担」の比喩はその第三であり、次の様な第四の比喩においてもまた、摂受正法が四乗に対してそれを生み出す locus としての性格をもつことが理解されるのである。

[2] 世尊よ、例えば大地は、四種の宝 (rin po che sna bshi) の鉢脈です。これらの四種とは何かという。……。世尊よ、大地がこれら四種の宝の鉢脈になっているのと同様に、正法を摂受した善男子または善女人に依存して (rigs kyi buḥam rigs kyi bu mo dam paḥi chos yoñs su ḥdsin pa la brten nas), 衆生達は、大いなる最高の宝、すべての宝の最高もの四つを獲得するでしょう。四つとは何かという、善知識たるその善男子または善女人に依存して 衆生達は、(i) 天と人の完成を得させる福德 (bsod nam, puṇya) の資糧 (tshogs, sambhāra) を獲得し、(ii) 声聞の道に進む (ñe bar ḥgro ba) 善根を得させるものを獲得し、(iii) 独覚の道に進む 善根の資糧を得させるものを獲得し、(iv) 正等覚者 (yañ dag par rdsogs paḥi sañs rgyas, samyaksambuddha) に進む、非常に崇高な (mthon po) 福德の資糧を得させるものを獲得するでしょう。(ŚMDS, Hi, 264a1-7, 高崎訳 pp. 77-78)

ここで、「摂受正法〔者〕に依存して」というのは、「摂受正法を locus として」という意味に他ならない。従って、以上の二つの記述における摂受正法と四乗の関係を図に示せば、次の様になるであろう。

locus.....saddharmaparigraha
super-locus.....catvāri yānāni

図—1

さて次に、「摂受正法章」の次に来る「一乗章」冒頭の次の記述について考察しよう。

[3] 世尊よ、「正法」(dam paḥi chos, saddharma) というのは、「大乘」の同義語 (tshig bla dags, adhvācāna) です。それは何故かという、世尊よ、(i) (ii) 声聞と独覚の乗すべてと、(iii) (iv) 世間のおよび出世間的な善法 (ḥjig rten pa dañ ḥjig rten las ḥdas paḥi dge baḥi chos, laukikalokottarakuśaladharmā) すべては、大乘によって生ぜられた (rab tu phye ba, prabhāvita)¹⁰⁾からです。

世尊よ、例えば四つの大河 (klun chen po bshi) は、Anavatapta 湖 (mtsho ma dros pa) から生じる (ḥbyuñ) のです。世尊よ、それと同様に、(i) (ii) 声聞と独覚の乗すべてと、(iii) (iv) 世間のおよび出世間的善法すべても、大乘から生じるのです。

世尊よ、例えば、どんな種類の種子 (sa bon, bīja) でも、草・灌木・薬草・森林樹でも、それらはすべて、大地に依存し、大地に依拠して (sa chen po la gnas te)^{.....*}、生じ成長し、増大するのです。世尊よ、それと同様に、(i) (ii) 声聞と独覚の乗なるものと、(iii) (iv) 世間のおよび出世間的善法なるもの、それらすべては、大乘に依存し、大乘に依拠して、生じ成長し増大するのです。(ŚMDS, Hi, 267b2-7, 高崎訳 pp. 85-86)

この記述で第一に注目すべきことは、上来摂受正法章で説かれて来た「摂受正法」の「正法」(saddharma) とは、実は「大乘」に他ならない、と説かれたことである。この説明は、非常に大きな問題をはらんでいる。何故ならば、人天乗・声聞乗・独覚乗・大乘という四乗を生みだす locus となる「摂受正法」または「正法」が「大乘」であるとすれば、大乘は、locus であると同時に super-locus でもある、という奇妙なことになるからである。従って、おそらくこの様な矛盾を回避するためにであろうが、この記述 [3] においては、大乘から生みだされる四つのものの中に、少なくとも表面的には「大乘」という語は欠落してするのである。

しかし、記述 [3] は、実は一乗章の冒頭にあり、既に見た様な摂受正法章の説を直接受けている筈であるから、摂受正法章との論旨の一貫性を重視するならば、「大乘」はどうしても、生みだされるもの (super-locus) の中に含まれなけ

ればならない。

このような観点から、大乘を所生の中に含ませる解釈も存在したのだと思われる。即ち、吉蔵（549-623）は、『勝鬘經宝窟』（大正 No.1744）の中で、自らはその解釈を採らないとしながらも、次の様な「有人」の解釈を紹介している。

〔4〕 ある人は、次のように言う。即ち大乘から四乗を出生するのである。「声聞・縁覚」というのは二乗であり、「世間〔的善法〕」というものは人天乗であり、「出世間〔的善法〕」というものは菩薩乗である。（大正 37,42c）

凝念（1240-1321）は、『勝鬘經疏詳玄記』において、聖徳太子作とされる『勝鬘經義疏』もこの解釈に従っていると認め¹¹⁾、また、普寂（1707-1781）も『勝鬘師子吼經顯宗鈔』においてこの解釈を称讃する¹²⁾。『宝窟』の伝えるこの「有人」の解釈では、大乘が同時に能生（locus）でもあり所生（super-locus）でもあるという矛盾がいかにか回避されるのかが明確ではないが、『勝鬘經義疏』においては、

〔5〕 「世間〔的善法〕」とは、人天〔乗〕であり、「出世間〔的善法〕」とは、七地以下の大乘のことである。（大正 56,9a）

というように、大乘に「七地以下の」という限定語が附されることによって、この矛盾が除かれているのである。即ち、大乘を「七地以下」と「八地以上」に二分し、「七地以下の」の大乘を所生、「八地以上」の大乘を能生と規定することによって、上に述べた様な矛盾から脱しているのである。大乘を能生（locus）と所生（super-locus）とによって二分するというこの『勝鬘經義疏』の方法は、実は、『勝鬘義疏本義』（敦煌本、奈93号）に全面的に依存したものであり、『本義』には、既に明らかにされているように¹³⁾、記述〔5〕とほぼ同文が存するし¹⁴⁾、さらに、

〔6〕 「大乘〔の同義語〕である」というのは、能生である摂受正法が八地以上の大乘であることを言う¹⁵⁾。

という明確な表現も見られるのである。おそらく『宝窟』中の「有人」の解釈も、『本義』同様、大乘を二種に区別するものであったと思われる¹⁶⁾。この様に、「大乘」を能生と所生とによって二種に区分するという解釈は、一見機械的なものに見えながらも、実は、能生を、「八地以上」と規定することによって、それを大乘から限りなく仏〔乗〕に近づけるものであることを注意すべきであろう¹⁷⁾。

以上、問題をはらむ個所ではあるが、筆者は一応記述〔3〕の内容を次の様にまとめておきたい。

locus	saddharma	→	mahāyāna
super-locus	(catvāri yānāni)		

図—2

この図におい、→印は、locus が「正法」から「大乘」に表面的には移行することを示し、また括弧は不明確さを表わす。

さて、一乗章をさらに読み進めると、「大乘とは、実は仏乗である。」という次の様な重要な表現に出会う。

〔7〕 それは何故かという、世尊よ、声聞と独覚の乗は、大乘に集まる (ḥdu ba, samavasaraṇa) からです。

即ち、世尊よ、「大乘」というのは、「仏乗」(saṅs rgyas kyi theg pa, buddhayāna) の同義語なのです。世尊よ、このようにして、これらの三乗は、一乗だけとして数えられる (graṅs su ḥgro ba, samkhyāṃ √gam) のです。世尊よ、一乗を証悟することによって、無上正等覚 (bla na med pa yaṅ dag par rdsogs paḥi byan chub, anuttarasamyaksambodhi) を証悟することになるのです。(ŚMDS, Hi, 274b2-4, 高崎訳 p. 101)

ここで、「三乗は、一乗だけとして数えられる。」という表現があるが、この三乗の中に「大乘」があり、そして一乗が「仏乗」を意味するとすれば、この「大乘」と「仏乗」は同じなのか、異なるのかということが、大きな問題となる。もし両者を同じと見れば、三車家説が成り立ち、異なると見れば、四車家説が成立する。三車家説、四車家説とは、別な言葉で言えば、二乗方便説、三乗方便説ということでもあろう。

では、記述〔7〕の、または『勝鬘經』全体の真意は、いずれにあるのであろうか。筆者自身の見解を先に述べておこう。筆者の考えは、『勝鬘經』は、あくまでインド仏教的な三車家的表現¹⁸⁾にとどまりながらも、その根底には、摂受正法章の比喩に見られるような完全に四車家的な発想がある、というものである。

記述〔7〕の「三乗は、一乗だけとして数えられる。」という表現は、漢訳では、「三乗即是一乗」とあり、何か四車家的な印象を与えるが、「一乗真実・二乗方便」という観点からこの表現を解釈することも完全に可能なのであり、現に、以下に考察する記述〔8〕においては、「一乗真実 [=大乘真実]・二乗方便」ということが明記されているのである。従って、『勝鬘經』の一乗思想を、厳密に文献に即して、「二乗方便・大乘真実」であると看破された高崎直道博士¹⁹⁾の洞察力には深い敬意を感じるのである。しかしながら筆者は、文献的には高崎博士の説を至当とは認めつつも、その文献の背後にある思想の太い流れ、即ち、經典

全体の論旨の一貫性を信じたいと思う。このように言うのは、攝受正法章の比喻、即ち、記述〔1〕〔2〕との関連を重視するということであり、そこでは「大乘」が所生 (super-locus) に含まれ、能生 (locus) と区別されていたのである。筆者は、特に「四重担」の比喻こそ『勝鬘經』全体の中心をなすと考えるものであるが、この比喻の思想史的重要性については、第二節で明らかにしたい。従って、ここでは文献的には非常に問題があるが、一応記述〔7〕の内容を次の図の様に四車家説的にまとめておこう。

locus……………mahāyāna→buddhayāna (ekayāna)
super-locus……………(yānatraya)

図—3

さて、最後に、一乗章の末尾に見られる。『勝鬘經』全体の中でも最も重要と思われる記述について考察しよう。その記述は、次の通りである。

〔8〕世尊よ、如来に対する帰依 (skyabs su mchi ba, śaraṇagamana) は、真実なる (yañ dag pa, bhūta) 帰依です。〔法と僧に対する〕二つの帰依もまた、実義においては (yañ dag par na, tattvatas), 如来に対する帰依と言われるものを究極 (mthaḥ) とすると正しく理解すべきです。それは何故かという、世尊よ、(A)如来と二つの帰依処 (skyabs, śaraṇa) 〔＝法と僧〕とは異なってはいません。世尊よ、如来だけが三つの帰依処なのです。

それは何故かという、世尊よ、一乗の道 (lam, mārga) を説示するこの法も牡牛のような如来の言葉であり、四無碍解 (so sor yañ dag par rig pa, pratisamvid) をそなえた如来の獅子吼 (señ geḥi sgra, simhanāda) だからです。

世尊よ、各自の信解 (mos pa, adhimukti) に従う者たちに、如来が(B)方便という手段によって成立させた二乗も、大乘という本質のためです。世尊よ、この二乗という名 (miñ, nāman) はありません。即ち、世尊よ、実義においては、この〔三乗〕中で (ḥdi la) 一乗こそが真実なる乗であり、三乗は〔一乗に〕集まる (yañ dag par ḥdu ba) のです。(ŚMSD, Ḥi, 275b6-276a4, 高崎訳 pp. 103-104)

(A) de bshin gśegs pa yañ gshan ma lags | skyabs gñis po yañ gshan ma lags te | bcom ldan ḥdas de bshin gśegs pa **ñid** skyabs gsum lags so ||

(B) theg pa gñis po thabs kyi sgrub²⁰⁾ pas bsgrubs pa de dag kyañ theg pa chen po **bdag** ñid kyi slad du lags so ||

筆者は、この記述を次の二つの問題意識をもって考察したいと思う。その第一は、ここで一乗と三乗（文献的に厳密に言えば二乗）の関係はどの様なものとして規定されているかということであり、第二は、ここで文献的に三車家的表現が完全に守られており、四車家的理解を導入する余地は全くないのかということである。

第一の問題意識に対する解答は、既に本論の冒頭に、「(b)『勝鬘經』において、一乗は三乗の *ātman*（本質）である」という結論において示したのであるが、何故この結論が記述〔8〕から導かれるかを説明しよう。記述〔8〕の中で特に重要な二つの文章には、和訳に下線を附し、そのチベット訳原文を別に示したが、その内の(B)とその直後の文章を見れば、そこに、既に上にも述べたような「二乗方便・一乗〔=大乘〕真実」という説が説かれているのは明白であろう。そこに、方便 (*upāya*) としての二乗と目的 (*upeya*) としての大乘が対比されているし、また「この中で」という語を「三乗の中で」と解するならば、三乗中の虚偽なる二乗と、実在する大乘が対比されているからである。従って、既に述べた様に、『勝鬘經』に対する高崎博士の「二乗方便・大乘真実」という理解は文献的には全く正確であると言わざるを得ない。この意味で、筆者は、『勝鬘經』を「一乗真実説」と呼ぶことに何ら躊躇するものではない。ただ筆者がここで考察したいと思うのは、一乗と二乗（あるいは三乗）とは厳密にはどの様な関係にあるかということである。

まず、記述〔8〕の(A)の文章に注目しよう。そこに「如来と二つの帰依処は異なっていない。」とあるが、異っていなければ全く同一かということ、そうではなく、「如来だけ (*ñid, eva*) が三つの帰依処である。」と示されている。ここにチベット語で *ñid* とあるのは、明らかに *eva* の訳であり、この限定語がある以上、「如来」と「三つの帰依処」が全く同一であるということとはあり得ないのである。

高崎博士は、記述〔8〕の(A)と同じ構文が『勝鬘經』に頻出することに注目され、それを「*nānyaḥ A nānyaḥ B / A eva B*」という形式で示し、その意味を「AとBとは別異ではない。AこそがBである。」と見なされている²¹⁾。「AこそがB」という博士の訳の意味は良く分らないが、これがAとBの同一性を意味するならば、筆者の理解とは異なる。この種の構文は、『勝鬘經』に(A)以外に五回見られるが、最初の四つはむしろ *nānyaḥ A nānyaḥ B / B eva A* という構成をとっている²²⁾。しかし(A)の文章が、他の五つの例と全く異っているのは、それが *nānyaḥ A nānyaḥ B / A' eva B* という構成をもつ点である。即ち、経典作者は何故形式に従って、「如来だけが二つの帰依処である。」とせずに、「三

つの帰依処である。」と書いたのであろうか。『勝鬘經』のこの個所で、一帰依と三帰依との関係が説かれるのは、実は「一乗真実」という主張を打ち出すための伏線に他ならないから、「如来だけが、三帰依処である。」というのには、実は、「一乗だけが三乗である。」という主張をなしているのと同じことなのである。ではここに、何故ことさらに「三帰依処」（三乗）とあり、「二帰依処」（二乗）ではなかったのかといえ、それは四車家的思考が働いたからだと言はうつもりはない。既に論じたのと同じやり方で、三車家的理解においても、この表現は全く解釈可能だからである。ただここに、一乗と三乗との関係を何らかのあり方において規定し決着しようとする配慮——これは勿論『法華經』の影響ぬきには考えられない——が働いたことは確かであろう。

「如来だけが三帰依処である。」というのを漢訳は「如来即三帰依」と訳しているが、もしこの *eva* の訳語たる「即」が何ら方向性をもたない同一性を示すとすれば、この漢訳は非常に不十分な訳と言わざるを得ないであろう。筆者が「同一性」というのは、 $A \rightarrow B$ （ A ならば B ）、 $B \rightarrow A$ というように、 A 、 B 間に相互的な論理的関係のあることであるが、「 $A \text{ eva } B$ 」が示すのは、 $B \rightarrow A$ という論理的関係だけである²³⁾。「 A 即 B 」が A 、 B 間の相互的な論理的関係を表示するなら、すべての議論は混乱してしまし、もしこれが $A \rightarrow B$ という論理的関係を示すならば、一切の議論は逆転するであろう。

さて、では何故に「一乗（一帰依処）だけが」という様に、「一乗」の方に *eva* が附いているのかといえ、その解答は、記述〔8〕の(B)において与えられている。高崎博士は、(B)を、「便宜的に（声聞や独覚の）二乗を修行されたとしても、それはすべて、大乘自体のため（の方便）であります。」と訳されている²⁴⁾。ここで「大乘自体」というのは *theg pa chen po bdag ñid* に相当するが、*bdag ñid* は恐らく *ātman* の訳だと思われる。もし博士の「大乘自体」という訳が、「大乘そのもの」即ち、「大乘と全く同一なもの」を意味するとすれば、經典作者はここにわざわざ *ātman* という語をもってくる必要はなかったであろう。その場合は、単に、「方便によって二乗を成立させたのは、大乘のためである。」と書けばよかつた筈である²⁵⁾。従って、この場合 *ātman* という語は、「それ自体」(*itself*) という様な再帰代名詞的な意味ではなく、普通「本質」(*essence*) と訳されるような意味だと思われる。ではここで何が何の本質なのかといえ、大乘が、方便的な二乗の本質とされていることは明らかであり、従って、(B)は、「二乗を方便によって成立させたのも、大乘という、二乗の本質のためである。」という意味に解すべきであろう。大乘、即ち、一乗が、二乗の本質である

からこそ、「一乗だけが、二乗または三乗なのである。」というように、「一乗」に *eva* という限定語が付されるのである。この様な *eva* を伴う、いわば一定方向性をもつ関係は、既に述べたように、決して同一性 (*ekatva*) の関係ではなく、二乗 (または三乗) を視点として一乗を見るとき、*tādātmya* 即ち「それを本質とすること」という関係であり、この関係は、*Dharmakīrti* においては、*bhāva* が *svabhāva* に対してもつ関係、また *Kumārila* においては、普遍 (*ākṛti*) が個物 (*vyakti*) に対してもつ関係と同じものである²⁶⁾。

さて『勝鬘經』において二乗は、方便ではあるが、一乗 (大乘) を本質 (*ātman*) とすると規定されることによって、価値的に全く否定し去られるべきものではないことが、理解されるであろう。高崎博士の「そこには、二乗を単に否定し去るのでなく、これを方便的なものとして包摂しながら、究極的なものを打出そうとする〈究竟一乗〉の立場が一貫している。」(『形成』p. 116) という御意見に筆者も同感である。

さて、記述〔8〕を四車家的観点から解釈する必要性があるかといえ、それは全くないと言わざるを得ない。やや四車家的表現と見える、一番最後の「三乗が〔一乗に〕集まる」という文ですら、その直前の文章との関連で見れば、その三乗中の二乗が虚偽で一乗が真実なるものであるからこそ、三が一になる、という意味に理解しなければならないからである。従って何度も言うように文献的には、高崎博士の「二乗方便・大乘真実」という理解を批判する材料はない。先にも少し述べたが、インドの仏教文献には、例えば仏乗 (一乗) と大乘 (菩薩乗) と独覚乗と声聞乗の四つを並記するような明確な四車家的表現はないであろう。にもかかわらず、中国仏教において正に明確な四車家説が成立したのは、インド仏教思想自体に既にそれを生み出すような要素が確かに存在していたことを示している。筆者は、『勝鬘經』こそ、そのような要素をもつ代表的經典だと考えるのである。

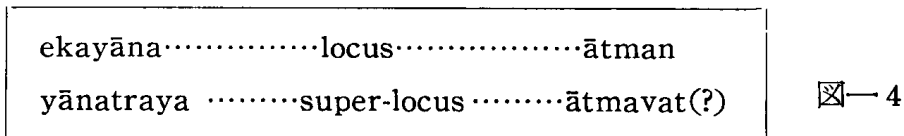
例えば、記述〔8〕の最後の部分を、求那跋陀羅は、

〔9〕 若如来随彼所欲而方便説，即是大乘。無有三 (二) 乘。三 (二) 乘者入於一乘，一乘者即第一義乘。(大正12,221a)

と訳しているが、この翻訳が、「第一義乗」たる一乗と「方便説」たる大乘を区別する四車家的理解に立っていることは明白である。

また筆者は、記述〔3〕の冒頭において、「正法」は「大乘」の同義語である、と説かれたとき、大きな問題が生じると言った。それは、攝受攝法章では所生 (*super-locus*) に含まれていた「大乘」がそこで能生 (*locus*) と規定されてし

まったからである。しかも、locus が大乘であり、二乗は、super-locus であるというのは、正に三車家説に他ならないのである。しかし奇妙なことに、求那跋陀羅は、記述〔3〕冒頭の「大乘」(mahāyāna) という二つの語を、「大乘」と意識せずに「摩訶衍」と音写しているのである。そこには、super-locus としての「大乘」と locus としての「摩訶衍」を区別しようとする意識、しいて言えば四車家的な意識が働いたのではないかと思われる。漢訳者の理解を『勝鬘經』それ自体にまで遡らせるのは危険であろうが、そこには単なる誤解として否定し去ることのできない重要な問題が秘められているように思われる。それについては、本稿の第二節で再び論じることにして、ここでは、一応『勝鬘經』の一乗思想の構造を結論的に次の様にまとめておきたい。

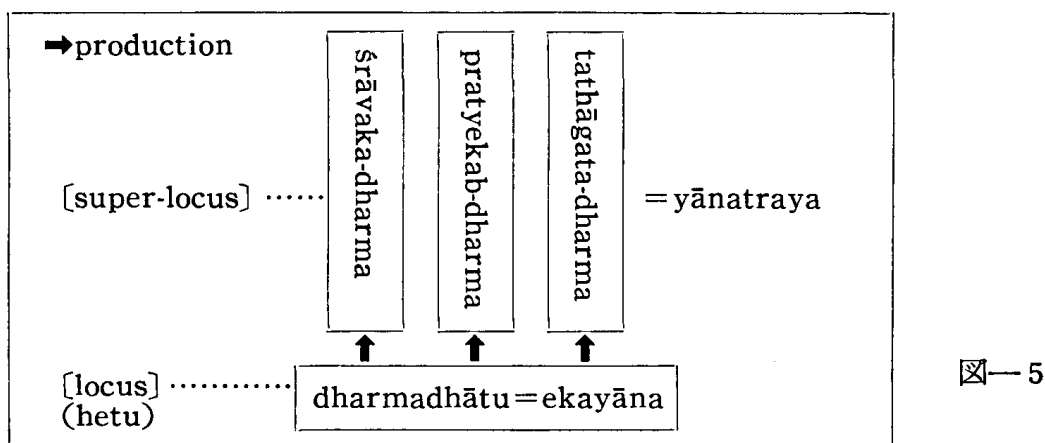


この図について若干説明しておこう。筆者が『勝鬘經』の一乗思想について、最も非論理的であると思うのは、一乗という locus が ātman であると規定される点である。筆者によれば、ātman は locus ではあり得ない。「一乗が三乗の ātman である。」と言うなら、「三乗の ātman」とは、「三乗にある、また三乗が所有する ātman」の意味であるから、この場合は三乗が locus で一乗が super-locus になってしまうのである。筆者が、図—4の三乗の所に ātmavat という造語を入れて(?)印を附したのは、この論理的矛盾を示そうとしたものである。

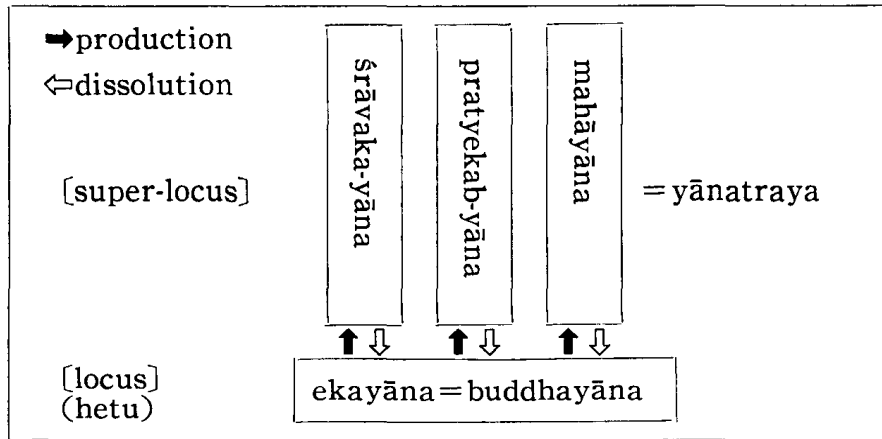
II 『勝鬘經』の一乗思想の思想史的意味

さて、本節では、『勝鬘經』の一乗思想が大乗仏教思想史上いかなる意味をもつか、特にその思想的系譜ということの問題としたい。

まず議論の発端として、次の図を見ていただきたい。



この図は、筆者が本研究 (II) で『大乘莊嚴經論釈』を素材ととして、唯識派の一乗思想の構造を示すものとして作成したものであるが²⁷⁾、この図に示される唯識派の一乗思想の構造と、図一4に示した『勝鬘經』の一乗思想の構造とでは、その骨格が完全に一致している。即ち、図一5にならって図一4を書き改めれば、次のようになるであろう。



図一6

この図で、⇐印で示されているのは、中国仏教で、「収入」とか「摂入」とか言われるような、特に記述〔8〕に見られる三乗（または二乗）が一乗に帰入する方向を表わす。筆者は、本研究 (II) で「『諸法 (super-locus) は異なるが、法界 (locus) は同一（無差別）である。』という説は、唯識説と如来蔵思想のいわば共有財産である」と述べたが、図一5と図一6の比較によって、一乗思想に関してもこのことが妥当することが明らかになったであろう。

さて筆者はここで、唯識説と如来蔵思想がともに「法界無差別」を主張する点を重視して、一つの仮説 (hypothesis) を立てたいと思う。それは、唯識説をも如来蔵思想をも包含するただ一つの Dhātuvāda²⁸⁾ (the theory of locus) というものがあり、それが「すべては空であり、従って locus も空である。」と説く中観派の Śūnyatāvāda と対立していたというのが、インド大乘仏教史の現実であった、というものである。では、筆者はこの Dhātuvāda なるものの主張をどのように仮定するのか。筆者がそれに与える定義または特徴は、次の三つである。

- (1) locus は super-locus を生みだす。〔locus が因になりうることについては、既に説明した。〕
- (2) super-locus は相互に異なり多であるが、locus は同一（無差別）かつ単一である。
- (3) super-locus は非実在であるが、locus は実在である。

これをまとめれば「一にして実在なる locus が、多にして非実在なる super-locus

を生じる。」と主張するものが Dhātuvāda であるということになる。ただし以下において、単に、一なる locus と多なる super-locus を対比的に説く記述を Dhātuvāda と呼ぶことがある。

さて、筆者がこのような仮説を立てるのは、これによって、インド仏教史の一面を統一的に解釈し得ると考えるからであるが、以下にこの仮説の有効性を示したいと思う。まず、『勝鬘經』の一乗思想が、上述の三定義を完備する点で、Dhātuvāda であることに疑問はない。というよりむしろ筆者にとっては、『勝鬘經』こそ Dhātuvāda の最も完璧な文学作品なのであり、そこには Dhātuvāda のもつ論理的斉合性と論理的破綻がともに示されているように思われる。

では、『勝鬘經』の Dhātuvāda は、どこにその思想的起源をもち、その後どのように発展し継承されたのか。以下にこの二つの問題を追求したいが、まず第一の課題を達成するためには、大乘仏教經典、特に『勝鬘經』以前のそれに対する十分な知識が必要なことは言うまでもない。そこでその種の知識を欠いている筆者としては、高崎博士が「如来蔵系經典」として和訳された經典群に目星をつけて、そこに Dhātuvāda の系譜を探ろうとする以外方法をもたなかった。

まず『智光明莊嚴經』(*Jñānālokālaṃkārasūtra*, JĀA, P. ed. No. 768) について、考察しよう。高崎博士は、この經典と『勝鬘經』との時代的關係を問題とされていないが、博士はこの經典をほぼ『如来蔵經』から『不増不減經』に至る中間に位置させられる²⁹⁾ようであり、従って、『不増不減經』は『勝鬘經』に先行するとする博士は、この經を『勝鬘經』以前と見なされるようである³⁰⁾。筆者もまたこの經を通読して、『勝鬘經』以前との印象をもつ。

では、この經の中心的テーマとは何か。それは、次の比喩に示されている。

[11] 文殊よ、たとえば、虚空 (nam mkhaḥ, ākāśa) は、すべてに対して平等 (mñam, sama) であり、無分別であり、区別をせず、不生・不滅である。…しかし (ḥon kyañ)³¹⁾、衆生の界 (dbyiñs, dhātu) の小・中・大によって、虚空も小・中・大として知られることになる。……

それと同様に、如来・阿羅漢・正等覚者も、すべてに対して平等であり、無分別であり、区別をせず、不生・不滅である。……しかし (ḥon kyañ)³¹⁾、劣・中・勝 (dman pa dañ ḥbriñ dañ mchog) の衆生たちによって、如来も劣・中・勝として見られるのである。(JĀA, khu, 315b7-316a8, 高崎訳 p. 316) 高崎博士は、この『智光明莊嚴經』の性格について、「衆生の側の問題、すなわち、能力の有無とか、状況の差別ということは全く視野の中にない。……随處で、衆生の意樂や機根に応じた示現であると説くが、意樂や機根の差にもかかわらず、

〈無分別〉〈無差別〉に、ということに重点があり、(『形成』p.616)と述べられるが、筆者には、この経は、衆生の意樂や機根の相違を大いに問題にしているように見える。この経の中心的テーマは、筆者によれば、「同一なもの、即ち、如来が、衆生の意樂の区別に応じて、多なるもの(別異なるもの)として現われる。」というものである。無論、高崎博士のように、この後に「しかし、如来自身は、何ら分けへだてをせず無差別であり同一である。」というのを付加してもよい。しかし、このテーマ自体が「衆生の意樂の区別」ということを抜きにしては構造的に成立しないものであることは、明白であろう。

さて、記述〔11〕は、如来の無差別を示す九喩の第九番目に当るが、この第九の喩と、次に示す第八の喩とでは、説相が少し相違している。

〔12〕 文殊よ、例えば大地 (sa, pṛthivī) に依存し、大地に依拠して、一切の草 (rtswa, tṛṇa)・灌木 (śiṅ gel ba, gulma)・藥草 (rtsi, oṣadhi)・森林樹 (nags tshal, vanaspati) が成長し、増大し、廣大となるけれども、文殊よ、大地は構想せず、分別せず、一切において等しく、無分別で、区別せず、思惟せず、心と意と識とを離れている。

文殊よ、それと同様に、如来に依存し、如来に依拠して、声聞乗の者であれ、独覺乗の者であれ、大乘の者のであれ、一切の衆生の一切の善根は、成長し、増大し、廣大となるのであり、また〔そればかりか〕如来に依存し、如来に依拠して、ミーマーンサー派 (spyod pa pa, mīmāṃsaka) と遊行者 (kun tu rgyu, parivrājaka) とニガンタ派 (gcer bu pa, nirgrantha) 等の一切の外道の一切の善根と、最終的に誤ったものに決定した者 (tha na log pa ñid du ñes pa, 邪定聚) たちの善根もすべて、成長し、増大し、廣大になるけれども、しかし³¹⁾ (ḥon kyañ) 文殊よ、如来は、無分別であり、構想せず、分別しない。(JĀA, khu, 315a7-b4, 高崎訳 pp. 314-315)

記述〔11〕と〔12〕の相違点は次の二つである。即ち、記述〔12〕においては、如来を locus とする明確な Dhātuvāda が説かれているのに対し、記述〔11〕にそれは説かれていない。また、反対に、記述〔11〕には、「界の小・中・大」という語によって、衆生の意樂(または機根)の相違というものが説かれているのに対し、記述〔12〕にそのようなことはない。筆者の見るところによれば、記述〔11〕と〔12〕、即ち、第九喩と第八喩は、単一なものが多なるものとして現われるということを説明しようとする意図においては一致していたが、その説明の根拠となる原理においては、明確に相違していたのである。つまり、Dhātuvāda においては、単一なるものが多となるのに、「機根の相違」という原理を必要と

しない。単一なものは、locus であることにより、即ち、因であることにより、出生（production）という行為のみを契機として、多なるものに関わりうるからである。筆者はここで、「単一なものが、——それは、如来であったり、如来の知であったり、如来の教説であったりするが、——衆生の機根の相違によって、多として現われる。」という主張を、Dhātuvāda とは区別して pre-Dhātuvāda と呼ぶことにしたい。この主張は、後述するように、時代的にかつ論理的に Dhātuvāda に先行すると思われるからである。

さて『智光明莊嚴經』を見ると、そこには正にこの pre-Dhātuvāda と Dhātuvāda が混在していることに気づく。第八喩と第九喩を Dhātuvāda と pre-Dhātuvāda の典型として紹介した訳であるが、他の七喩はすべて pre-Dhātuvāda である³²⁾。しかし、第八喩以外にこの經に Dhātuvāda がない訳ではない。次の記述を見れば、この經典が Dhātuvāda に非常に大きな重点を置いていることが理解されるであろう。

[13] 文殊よ、この菩提 (byañ chub, bodhi) は、無差別な依りどころ (dbyer med paḥi gshi) である。その中で、無差別なものとは何か、依りどころ (gshi, pada) とは何か³³⁾。無名 (min med pa) が、無差別なものであり、真如 (de bshin ñid, tathatā) が依りどころである³⁴⁾。とどまらないもの (gnas med pa) が無差別なものであり、法界が依りどころである。(JĀA, kha, 321b7-8, 高崎訳 pp. 332-333)

さて、『智光明莊嚴經』は、『(華嚴) 性起經』(*Tathāgatopattisambhavanirdeśa-sūtra*, TUN, P. ed. No. 761 [43]) から大きな影響を受けていることが高崎博士によって指摘されているが、『性起經』にも、Dhātuvāda と pre-Dhātuvāda は説かれているのであろうか。一言で言えば、『性起經』に pre-Dhātuvāda を説く記述は非常に多いが、Dhātuvāda を説くものは少なく、しかもその説き方には、やや不明確さが残ると言えよう。

まず pre-Dhātuvāda を説く記述の例を以下に二つ示そう。

[14] それと同様に、如来の知の身の日輪は無分別であり、光線は平等にふりそそぐけれども、衆生たちの善根の種類が異なり、意楽 (bsam pa, āśaya) の種類が異なるので、如来の〔知の〕光線も、種類が異なったものとして顕現し、存在するのである。(TUN, Śi, 93a5-6, 高崎訳 p. 171)

[15] たとえば、虚空界から一味 (ro gcig pa, ekarasa) の雨が降っても、器 (snod, bhājana) の種類が異なっているので、種類の異なった水として顕現するが、水に分別は無い。勝者の子よ、それと同様に、如来の音声 (gsuñ) も、

如来の解脱において一味であるけれども、衆生の意樂の種類が異なるので、如来の音声は種類の異なったものとして顕現する。しかし如来の音声に分別は無いのである。(TUN, Śi, 103b5-8, 高崎訳 pp.194-195)

ここで、一つ注目したいことは、衆生の意樂が「器」にたとえられていることである。『性起経』では、衆生の差別を成立せしめる原理——それは、意樂、信解、善根、機根等の語により示されるものであるが——を、「器」にたとえる例が他にもいくつもある³⁵⁾。これはすぐさま、「種姓の差別」を「器の差別」にたとえる『現觀莊嚴論』の有名な偈³⁶⁾を想起させるのであるが、それよりも筆者がここで述べておきたいのは次の点である。即ち、Dhātuvāda においては、単一なものが locus で多なるものが super-locus であるから、いわば単一なものが下で多なるものが上にあり、下から上への多元化の方向が考えられているのに対し、pre-Dhātuvāda では単一なものが上にあり、多なるものが下にあって、上から下への方向が考えられているのではないか、ということである。そして、後者の比喩的表現においては、普通、上から来るものは、第一には雨、そして光、さらに音声などである。大乘経典の思想的研究においては、そこに示される比喩を正しく解釈することは、不可欠である。従って、以上のように、比喩的表現を用いて思想を表現する経典作者達の脳裡にある、Dhātuvāda と pre-Dhātuvāda の二つの異った多元化の方向を区別しておくことは、無意味ではないであろう。

さて、先程、『性起経』中の Dhātuvāda を説く記述例は少なく、また不明確さが残ると言ったが、それはいかなる意味か。『性起経』の長行部分には、筆者の計算によれば、pre-Dhātuvāda を説く比喩は、約二十あるが、Dhātuvāda を説くと思われる喩は四つ³⁷⁾しかない。そのうちの三つにおいては、如来の知[locus]は、「虚空」にたとえられ、他の一つにおいては「法界」にたとえられている。まず、その中の二つの例を示そう。

[16] たとえば、法界において、一切の声聞も解脱し、一切の独覚も解脱し、一切の菩薩も生じるけれども、法界には増減が無い。勝者の子よ、それと同様に、如来の知に依存して、世間的・出世間的な一切の知も差別的に確立し (rnam par dgod, vyava√sthā), 行為 (las, karman) と工芸 (bzohi gnas) も差別的に確立するけれども、如来の知に増減は無いのである。(TUN, Śi, 111b 2-5, 高崎訳 p. 211)

[17] それと同様に、十方にある無数の世界すべてにおいて、声聞の知や、独覚の知や、菩薩の知や、有為 (ḥdus byas, saṃskṛta) を行ずる知や、無為を行ず

る知など、あらゆる一切のものは、すべて虚空のような如来の知に依存し、虚空のような如来の知より生じるのである。(TUN, Śi, 114b3-5, 高崎訳 p. 218)

では、『性起經』の Dhātuvāda に不明確さが残るとは、どういうことか。例えば、

[18] たとえば、虚空に依存して、一切の作用 (bya ba, kriyā) が差別的に確立されるが、虚空は、〔何ものにも〕依存しないもの (mi gnas pa) である。勝者の子よ、それと同様に、如来の知に依存して、世間的・出世間的な一切の知が差別的に確立するが、如来の知は、依存しないものである。(TUN, Śi, 111a8-b1, 高崎訳 pp. 210-211)

という、如来の知を虚空にたとえるもう一つの記述においては、如来の知も、虚空も、「何ものにも依存しないもの」(無所依) と呼ばれている。「無所依」ということは、自らが一切の所依であることを強調するための表現であると思うが、ややまわりくどい表現のように感じられる。また翻ってみれば、locus としての如来の知が何故「大地」にではなく、「虚空」にたとえられたのであろうか。虚空が locus であるというのは、いかにも不安定な感を抱かせるように思われる。もっとも、

[19] 大地は水に依存し、水を風に依存し、風は虚空に依存するが、虚空は〔何ものにも〕依存しないと言われる。このようにして三千大千世界は安定しているのである。(TUN, Śi, 86b4-5, 高崎訳 p. 154)

という説明を見れば、虚空は大地以上に確固たる locus であるのかもしれない。しかし、筆者が『性起經』の Dhātuvāda を不明確と呼ぶ理由は、もう一つある。それは、super-locus とされるものの数、または内容が一定しないことである。まず、記述〔16〕と〔17〕を比較するならば、記述〔16〕で、「世間的・出世間的な知」と言われたものが、記述〔17〕で「有為を行ずる知・無為を行ずる知」と言い換えられているのは明白であろう。しかし、記述〔17〕では、声聞、独覚、菩薩、世間・出世間の知は、すべて如来の知から生じるとされているのに対して、記述〔16〕では何故か、その四者が二分されてしまい、世間・出世間の知だけが如来の知から生じるとされている。さらに、記述〔18〕を見ると、そこには、声聞、独覚、菩薩の語さえ現れないのである。このように、『性起經』においては、super-locus とされるものの数と内容が必ずしも一致しないで、未整理の感を受けるが、この点については、後に再び論じたい。

さて、『性起經』も、以上見たように、『智光明莊嚴經』同様、Dhātuvāda と pre-Dhātuvāda の混在物であるが、この二つの思考形式は、一体どこに起源を

もつのか、さらにその起源を遡ることができるのであろうか。このように探求して、筆者は最後に『法華経薬草喩品』に至りつくのである。実に『薬草喩品』こそ Dhātuvāda と pre-Dhātuvāda の最初の起源に他ならない。大袈裟な言い方をすれば、インドの如来蔵思想や唯識説、中国の華嚴思想など、大乘仏教内部のすべての内在主義的な宗教哲学の発端は、ここにあるのである。『薬草喩品』は、言うまでもなく、一乗・三乗の対立関係の融和を意図するものであるが、その問題の解決にあたって、pre-Dhātuvāda を導入し Dhātuvāda を暗示したことによって、世界の哲学史に一つの足跡を残したのである。

さて『薬草喩品』冒頭の長行部分には、次のような記述が見える。〔以下『法華経』(SP)の参照には、荻原・土田本を使用する。〕

[20] (a)すなわち、たとえば、迦葉よ、三千大千世界に、あらゆる (yāvantas)、様々の色をもち、様々の種類をもった、草・灌木・薬草・森林樹 (tṛṇa-gul-mauṣadhi-vanaspati) と、そして様々の名前をもった薬草の群 (oṣadhi-grāma) が、大地 (pṛthivī) に生じる (jātāḥ)。または (vā), 山脈・山・溪谷 (parvata-giri-kandara) に〔生じる。〕

(b)また大水に満ちた雲 (megha) が立ちのぼるであろう。立ちのぼってから、一切の三大大千世界を覆うであろう。覆ってから、すべてのものに (sarvatra), 同時に (samakālaṃ) 雨 (vāri) を降らせるであろう。その場合 (tatra), この三千大千世界にある、草・灌木・薬草・森林樹の中には、若くして、柔らかい茎・枝・葉・花卉 (nāḍa-śākhā-patra-palāśa) をもつものと、樹 (druma) や大樹 (mahādruma) もあるが、それらすべての草・灌木・薬草・森林樹は、大雲から降ったその水から、各自の能力に応じ (yathā-balaṃ) 各自の場所に応じて (yathā-viśayaṃ), 水界 (ab-dhātu) を、飲むのである。そして、それらは、同一の雲から降った、一味 (eka-rasa) の、多量の雨によって、各自の種子に応じて (yathā-bijam), 相続 (anvaya) ・成長 (vivṛddha) ・発芽 (virūḍhi) ・広大さ (vipulatā) に至るのである。……それらすべての薬草の群は、同一の大地に安立し (eka-dharaṇi-pratiṣṭhitās) [一地所生『妙法華』], 同一の水によって潤されている (eka-toyābhiṣyanditāḥ) [一雨所潤] のである。

(c)それと全く同様に、迦葉よ、如来、阿羅漢、正等覚者は、世間 (loka) に生じる (utpadyate)。大雲が立ちのぼるように、如来も生じて、天・人・阿修羅を含めた世間に、音声によって知らしめるのである。(SP, 114, 16-115, 11) ここに、pre-Dhātuvāda が説かれているのは明白である。即ち、如来は大雲にたとえられ、如来の法は、一味の雨にたとえられ、機根の異なった衆生は、様

々の植物にたとえられている。単一なものは上から来るが、それが多とななって現われるのは、衆生のもつ機根・能力の別異性による、とされるのである。しかし、記述〔20〕を注意深く読んでみると、そこには、上から下へという方向とならんで、下から上へという方向も示唆されていることに気づく。それは、記述〔20〕の(a)の部分に見られるものであるが、そこには、大地等 (locus) に、様々の植物 (super-locus) が生じたことが説かれている。なるほど、植物が成長するには水は不可欠であるかもしれない。しかし、そこにはすでに「生じた」(jāta) ことが明記されているのである。しかも、生じたものは、各自種類も名前も異なる雑多な植物、即ち、異なった機根をそなえた衆生なのである。ここで locus が、大地・山脈・山・溪谷という四つであることは不徹底であるが、「または」という語以前で論旨を一応完結したものと見なし、その文章の構造を、tr̥ṇa-gulmauṣadhi-vanaspatayo nāna-varṇā nānā-prakārā……pṛthivyām jātaḥ と見れば、ここにほぼ完全な Dhātuvāda が出現するのである。つまり、記述〔20〕、または『薬草喩品』全体は、明確な pre-Dhātuvāda を説きつつも、そこには Dhātuvāda の構造も示唆されている、ということである。記述〔20〕—(b)の末尾の一文（下線部）は、この『薬草喩品』における Dhātuvāda と pre-Dhātuvāda の調和・統一を見事に示すものであろう。

では、何故に筆者は pre-Dhātuvāda が Dhātuvāda に論理的に先行すると見なすのか、それは、『薬草喩品』では、一乗がいかにして三乗になるかという問題が扱われるからである。『薬草喩品』は明らかに単一なものが多となるための最大の原理を、衆生の機根の相違に見い出している。しかし、その既に存在している、機根の相違している雑多な衆生はどこから生じたのであろうか。『薬草喩品』は、それが単一なものから、即ち、上から生じたとは言っていない。それはやはり下から、即ち、大地等から生じるのである。『薬草喩品』では、大地等が何を意味するかについて説明はないが、雑多なものが生じる起源——それが locus であることは、既に『薬草喩品』に示される——を探し求めて、それを locus に見だし、locus を一つに限定したときに、Dhātuvāda が成立するのであろう。これが筆者が pre-Dhātuvāda を Dhātuvāda に論理的に先行すると見る理由であるが、『薬草喩品』、『性起経』、『智光明莊嚴経』、『勝鬘經』において Dhātuvāda と pre-Dhātuvāda の関係を見てみると、pre-Dhātuvāda から Dhātuvāda へ次第に重点が移行していったように思われ、そうだとすると、pre-Dhātuvāda は歴史的にも、Dhātuvāda に先行したと言えそうである。即ち、『薬草喩品』では、極めて明確な、というより original な pre-Dhātuvāda が説かれているのに対し、

そこに示唆された Dhātuvāda は locus が多(四)であるという意味において構造的に不完全である。次に『性起經』では、やはり pre-Dhātuvāda が優勢であり、Dhātuvāda はやっと形成されたばかりとの印象を与える、それは、locus が虚空にたとえられること、虚空の locus としての性格を描写する表現が不明確に思われること、そして super-locus の数と内容が一定しないことによる。さらに『智光明莊嚴經』では、pre-Dhātuvāda は相変らず有力であるが、しかし記述〔12〕などには、『勝鬘經』の「四重担」の比喩に連なるような明確な Dhātuvāda が説かれている。ところで、『勝鬘經』になると、すべての議論は、Dhātuvāda にもとづいてなされ、そこに pre-Dhātuvāda は全く姿を消すように思われる。

『勝鬘經』で、「衆生の機根の相違によって」ということを明記する文章は全く見られない。わずかに、一乗章の末尾、記述〔8〕に「各自の信解に従う者たちに (mos pa ji lta ba dag la) [随彼所欲] 方便という手段によって成立させた二乗も」という文章が眼につくが、これを pre-Dhātuvāda の残滓と見るべきなのかもしれない。『勝鬘經』の Dhātuvāda は如来蔵染淨依持などの説にも見られるように、極めて哲学的抽象度の高いものであり、そこでは、本来、一乗・三乗という救済論から展開した Dhātuvāda が、存在論にも適用され、世界生成の基体としての如来蔵が説かれるに至っている。この存在論的傾向を継承し、簡潔にまとめたのが『不増不減經』の「一界」の説であろう³⁸⁾。そこでは、一乗・三乗の議論は、もはや全く問題にされていないのである。ちなみに、如来蔵系經典の一つの代表として、『如来蔵經』にも眼を向けるならば、奇妙なことに、そこには pre-Dhātuvāda も Dhātuvāda も見られないように思われる。高崎博士の指摘されたごとく³⁹⁾、『性起經』中の「一微塵に三千大千世界を等量に描く経巻を含む」という比喩が、『如来蔵經』の思想的バックボーンになったことは確実であろう。この比喩の中心は、「如来の知が一切のものに浸透している」(TUN, Śi, 117a5) と説く点にある。では、その「浸透」の根拠とは何であろうか。筆者は Dhātuvāda こそそれであると考えるのである。というのも、記述〔17〕の『性起經』の末尾の「すべて、虚空のような如来の知に依存し、虚空のような如来の知より生じるのである。」という文章に連続して、

〔21〕 それは何故であるか、虚空界 (nam mkhaḥi dbyiṅs, ākāśa-dhātu) があらゆるものに浸透しているからである。(TUN, Śi, 114b5-6, 高崎訳 p. 218) という記述が続くからである。この文脈を素直に読むと、「浸透」のほうがかえって、Dhātuvāda の根拠とされているようである。しかし、これまで Dhātuvāda の展開を若干展望した限りでは、そのような説明は他に全く見られなかったし、

論理的に言っても、Dhātuvāda の根拠を「浸透」という原理に求める必要はないと思われる。ここは、むしろ Dhātuvāda が「浸透」の根拠になっているのではないか。即ち、多なる super-locus は、単一な locus から生じるからこそ、単一な locus によって浸透されている、と見るのである。そうであるとすれば、『如来藏經』のテーマは、Dhātuvāda から派生したものとして理解され得るであろう。

このように見て来ると、pre-Dhātuvāda と Dhātuvāda というものは、『薬草喩品』以来、『勝鬘經』に至るまで、非常に一貫した思想の流れであることが理解される。そして、この一貫した流れを特徴づけるものとして、一乗思想における四車家的理解というものがある。結論より先に言えば、『薬草喩品』以来の Dhātuvāda においては、super-locus は常に、人天・声聞・独覚・菩薩の四乗であり、それが直接的にであれ、また暗示的な表現によるものであれ、一仏乗という locus と対比されているのである。

まず、super-locus が四つ（四乗）であることを、『薬草喩品』において見よう。『薬草喩品』においては、四という数が非常に重視されている。羅什訳の欠けた部分に見られる「四種の病氣」と「四種の薬草」はその代表である（SP, 124, 11-13;16-19）。しかし、そればかりでなく、多性を示すのには、次のように専ら四種の同類語が反復される。

- A. tṛṇa-gulmauṣadhi-vanasapati (SP, 114, 17 等)
- B. pṛthivī, parvata-giri-karanda (SP, 114, 18-19 等)
- C. nāḍa-śākhā-patra-palāśa (SP, 115, 2 等)
- D. anvaya, vivṛddha, virūḍhi, vipulatā (SP, 115, 6)
- E. kṣudrānukṣudrā……oṣadhīyo, kṣudrika, madhyā, mahatī oṣadhi (SP, 120, 10-12)

この内、特に重要なのは、A. と E. である。A. は植物全体を四種に分類したもので、E. は薬草を「極小・小・中・大」の四種に分けたものである。E. の分類については丸山孝雄氏による厳密な研究がある⁴⁰⁾。氏は、特に、梵本の綿密な読みによって、「極小の薬草」及び「小薬草」がそれぞれ人・天と、阿羅漢を指すことを論証されたが、それは簡単に言えば、四種の薬草が四乗〔以下、この語を人天乗・声聞乗・独覚乗・大乘の四を指すものとして用いる〕と意味するということであろう。だとすれば、記述〔20〕に現われる A. も四乗を指すと見ることができよう。

さて『性起經』においても、四という数は多性の代表として重視されているが、

その場合も「四」という数によって表現されているのは、常に四乗であると考えて差しつかえはない。「四」が明確に四乗を意味するものとして用いられているものには、例えば「四種の大音声」の比喻⁴¹⁾ (TUN, Śi, 101a1-102 a4) がある。従って、『性起經』の Dhātuvāda には、super-locus の数と内容にバラつきがあると述べたが、super-locus は常に四乗であると考えべきである。

次に、『智光明莊嚴經』の記述〔12〕を見ると、そこには、既に見た『藥草喩品』の記述〔20〕—(a)の四種の植物 (A.) が super-locus とされ、同じ記述に見られた「大地」(pṛthivī) が locus とされている。つまり、ここに『藥草喩品』からの直接の影響を認め得るのであるが、locus を四つから一つに限定したことによって、ここに厳密な Dhātuvāda が成立したのである。そこでは、四乗が四種の植物にたとえられ、如来が大地にたとえられている。従って、次の図に示すような四車家説が説かれていると思われる。

locus.....tathāgata-[yāna]
super-locus.....catvāri yānāni

図一7

さて、このような四車家説を説くと思われる『智光明莊嚴經』の記述〔12〕と、『勝鬘經』の「四重担」の比喻(記述〔1〕)を比較検討することは、極めて重要である。既に述べたように、『勝鬘經』の撰受正法章では、「撰受正法」に関して、「大雲」「大水蘊」「大地」「鉉脈」という四つの比喻(比喻の数自体も四つである)が見られるが、その内少くとも、後の三喩においては、単一なもの (locus または因) と四つのもの (super-locus または果) とが対比されており、その四つとは四乗であると考えるのが、妥当だと思われる。特に、「四重担」の比喻について言えば、そこには、『藥草喩品』以来の四種の植物 (A.) も見られるし、また四乗が super-locus であることも明記されている。ただし、『智光明莊嚴經』の記述〔12〕との相違は、そこで locus が如来ではなく撰正受法だとされている点である。従って、『勝鬘經』を四車家説であると規定するのには、いま一つ決め手を欠く訳であるが、そこに、「如来」という語があろうとなかろうと『藥草喩品』以来の Dhātuvāda の伝統、特に『智光明莊嚴經』の比喻との類似性を考えれば、大乘が他の二乗と並んで super-locus とされるということだけで、それを四車家説と見てよいと思われる。『勝鬘經』は、構造的には四車家説でありながらも、「大乘」(求那跋陀羅訳「摩訶衍」)を locus とする記述〔3〕にも見られるように、何かその四車家説を隠そうとする傾向があるように思われてならない。あるいは、あまりにも行き過ぎた四車家説的傾向に対し、これを少くと

も表面的には三車家的表現へ戻そうとする努力と言ったらよいのかもしれない。しかし、いづれにしても、表面的にはどうであれ『勝鬘經』は、『菓草喩品』以来の Dhātuvāda を完成した経典として、四車家説に立っていると見るのが筆者の理解である。本稿の第一節においては、『勝鬘經』が何故四車家説でなければならないか、また筆者が何故「四重担」の比喩に最も重点を置いて『勝鬘經』の一乗思想を解釈しようとするのか十分に示すことができなかつた。そこで本節では、Dhātuvāda の伝統というものを考えて、その理由を若干説明したのである。

さて、『勝鬘經』の一乗思想、あるいはその Dhātuvāda が、後代にどのように影響したか、特に唯識説とどう関わるのか、という点について少し私見を述べておきたい。唯識説があらゆる面で Dhātuvāda であることは、一見して明瞭である。その三性説は、Dhātuvāda の一つの理論的解釈に他ならない。依他起性というものが locus としてあり、その上に遍計所執性というものが super-locus として立てられ、前者に後者の無いことが円成実性といわれるからである。また、唯識説においては、アーラヤ識が一切法の根源として想定されているが、アーラヤという語自体が既に、locus としての性格を示しているのであり、『勝鬘經』との関係で言えば、これは、無明住地 (avidyāvāsabhūmi) という概念から発展したものと思われる。高崎博士は、このアーラヤ識と無明住地の関係について、「しかし、それならば〔無明住地が〕アーラヤ識と同じになるかと言えば、一切有為法の依持という点で、煩惱は所詮、識ではないから失格である。縁ではあっても因ではない。」(『形成』 p.361) と述べられている。しかし、この御意見にはいくつかの点で異論を述べてみたい。まず博士は、無明住地を「潜在的無知」と訳されたり⁴²⁾、「煩惱」⁴²⁾と呼ばれたりするが、無明住地は、「無明がある場」(the locus where avidyā exists) というだけの意味で、決して無明でも煩惱でもない。また博士は、識であれば、一切有為法の依持たりうる、と考えられるようであるが、これは唯識的な理解を『勝鬘經』にまで持ちこむ解釈のように思われる。既に、Dhātuvāda の定義の(2)に述べたように、Dhātuvāda においては locus は単一である。従って、『不増不減經』のようにことさらに「一界」(eko dhātuḥ) などと言わなくても、Dhātuvāda においてはいくつもの locus が考えられている訳ではないのである。従って『勝鬘經』においても、locus はたった一つしかない。それはあるいは「摂受正法」と呼ばれ「大乘」と呼ばれ「仏乗」と呼ばれ、「無明住地」と呼ばれ、「如来蔵」と呼ばれるかもしれないが、それらは全く同じもの、即ち唯一の locus を指しているのである。ここで、その点を論証するために、次の記述を示したい。

[22] 世尊よ、例えば、どんな種類の種子でも、草・灌木・薬草・森林樹でも、それらはすべて、大地に依存し、大地に依拠して、生じ成長し増大するのです。(ŚMDS, Hi, 173a7-8, 高崎訳 p. 86)

ここで、大地にたとえられているのは、「無明住地」なのであるが、これと全く同じ記述が「大乘」の比喻として記述〔3〕の*印の所に見られるのである。従って、locus をあれこれ区別する必要はない。locus は一つなのである。「locus は識でなければならない」という高崎博士の御意見について言えば、これは、唯識派の理解である。『勝鬘經』自身はむしろ locus は心〔または識〕であってはならない、と考えていたようである。何故、心であってはならないのか。まず locus は実在でなければならない〔これは Dhātuvāda の基本的要請であり、定義の(3)に当る〕。しかるに刹那滅なものは実在ではない。故に、刹那滅なる心は locus ではあり得ない。以上が『勝鬘經』作者の意見であろう。心が刹那滅であること、及び、locus が非刹那滅〔＝常住〕であり、刹那滅なる心と相応しないことは、次の二つの記述により理解されるであろう。

[23] 世尊よ、善心 (dge baḥi sems, kuśalacitta) は刹那滅 (skad cig pa, kṣaṇika) で諸煩惱によって汚されず、世尊よ、不善心も刹那滅で、その心も諸煩惱によって汚されないからです。世尊よ、諸煩惱は心に接触せず、心も諸煩惱に接触しないのですから、世尊よ、ここでどうして不接触の性質をもつ心が汚されるのでしょうか。〔しかし〕世尊よ、諸煩惱もあり、汚された心もありますので、世尊よ、自性清浄心 (sems rañ bshin gyis yoñs su dag pa, prakṛtipariśuddhacitta) が汚される、ということの意味は理解しがたいのです。(ŚMDS, Hi, 282b1-5, 高崎訳 p. 118)

[24] 世尊よ、無始時来存在している無明住地は、心と相応しません。(ŚMDS, Hi, 270b4-5, 高崎訳 p. 92-93)

しかるに、記述〔23〕にもとづいて、『勝鬘經』は自性清浄心を認めた、とか如来蔵とは自性清浄心に他ならない、という意見が一般に見られるようであるが、記述〔23〕にも、『勝鬘經』他のどこにもそのようなことは説かれていない。如来蔵思想が必ず自性清浄心を認める思想であるというのは、一つの憶測にすぎない。記述〔23〕の真意は、『勝鬘經』以前に存在していた「自性清浄心而客塵煩惱染」というテーゼに対する一つの解答、それもやや否定的な解答であろう。このことは、「自性清浄心における意趣 (dgoñs pa, abhiprāya) の説示」(ŚMDS, Hi, 285a1) という『勝鬘經』のタイトルの一つにも伺われる。このタイトルは、「自性清浄心」の説示を有意図 (ābhiprāyika), 未了義 (neyārtha) とするものだから

らである。

このように、『勝鬘經』においては、「locus は心であってはならない。」という意識があったと思われるが、『不増不減經』ではこれを「自性清浄心」としているし（大正, Vol. 16, 126b）、唯識派ではこれをアーラヤ識としてしまったのである。従って、唯識派は、越えてはならない一線を越えてしまったと言うべきで、アーラヤ識は実在する locus でありつつ、しかも刹那滅である、というのは唯識説の最大の論理的矛盾になっているのである。このような方向は、おそらく高崎博士の御指摘のとおり『勝鬘經』の「心法智」などの説⁴³⁾に見られる心識論的傾向の延長線上にあると思われるが、Dhātuvāda 本来の論理的一貫性の上から見れば、逸脱であると言わざるを得ないであろう。

また、図一5に示した唯識派の一乗思想、即ち、三乗眞実説も、super-locus は虚偽であるという Dhātuvāda の第三の定義(3)に抵触するものとして、やはり論理的逸脱であると見ざるを得ない。

インド大乘仏教は、普通、中観派と唯識派の二大学派に統括されている。これは、学派の分類としてはこれでよいのであって、筆者は如来蔵思想が第三の学派であった⁴⁴⁾という意見には与することはできない。一体、インドにおいて、唯識派内部の論争、中観派内部の論争、そして唯識派と中観派との論争はあったけれども、如来蔵学派と唯識派の論争など存在したであろうか。実際には、如来蔵思想も、唯識派も Dhātuvāda という同じ枠内にいたのである。あるいは、如来蔵思想こそ Dhātuvāda の正系であったのであるが、おそらくそれにアビダルマ的分析を加えることによって、また多少 Dhātuvāda の本筋から論理的に逸脱することによって、学説としての唯識説と学派としての唯識派が成立したのでであろう。

以上、『勝鬘經』の一乗思想を中心として筆者自身の解釈を述べたのであるが、初期の大乘仏教の文献全体に特に暗いものとして、非常に多くの誤り、単純な誤解を犯しているものと思われる。識者の御叱正を頂ければ、幸甚である。

(1982年12月20日)

〔略号・使用テキストは、本研究（I）（II）に準ずる。本研究（I）＝「Madhyamakāloka の一乗思想」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第14号、昭和57年；本研究（II）＝「唯識派の一乗思想について」『駒沢大学仏教学部論集』第13号、昭和57年〕

註

- 1) 本研究では、「一乗思想」という語を、「一乗に関する思想」という広い意味で用い、その一乗思想の中に、いわゆる一乗眞実説と三乗眞実説があると理解する。
- 2) 『宝窟』大正 37, 4c.

(62) 『勝鬘經』の一乗思想について (松本)

- 3) 本研究 (II) p. 309, 記述 [24]。なお, そこに『勝鬘經』の所説とされたものが, 『勝鬘經』のどこに対応するか不明。この点, 高崎博士よりも御教示を頂いた。
- 4) 「此經中, 四乘是実, 説一乗称権。……一乗是権」(『勝鬘經述記』卍続 1-30-4 313右下)
- 5) 高崎直道『如来蔵思想の形成』(以下『形成』) 昭和49年, p. 118.
- 6) 『相續解脱經』大正 16, Nos. 678-679.
- 7) 求那跋陀羅による漢訳のもつ問題点については, 本論で若干述べる。
- 8) locus と super-locus という語を, 何故またどのように用いるかについて, 本研究 (II) p. 307 を参照されたい。
- 9) 「四つ」という数は, この經典において重要な意味をもつ。それについては後述する。
- 10) この語の意味について, 『形成』 p. 408, n. 23 参照。
- 11) 「有人義者, 出古師義, 此撰五乘。疏主同古。」(大日本仏教全書 4, 67a.)。
- 12) 「爾各有理, 後釈特善。上宮疏意, 亦同後説」(大日本仏教全書, 4, 156b)。
- 13) 花山信勝校訳『勝鬘經義疏』昭和52年, p. 105 参照。
- 14) 「世間者, 人天乘也。出世間者, 七地已下菩薩也」(古泉円順「敦煌本『勝鬘經本義』」『聖徳太子研究』第 5 号, 1969年, p. 84)。
- 15) 同上, p. 84.
- 16) この点で『宝窟』の報告する「有人言, 七地已前, 隨事立願, 隨願起行。今入八地, 一心現前, 具徳前願, 為願波羅密, 是為一切入一大願。」(大正 37, 28b) の有人義が注目されよう。なお, 道生 (355-434) が『藥草喩品』の「三草二木」の「二木」を, 七地以下と八地以上に二分することが, この問題と関るか, とも思われる。丸山孝雄『法華教学研究序説 吉蔵における受容と展開』昭和53年, pp. 145-146 参照。
- 17) 後述するように, 求那跋陀羅訳 (大正 12, 219b) では, 記述 [3] 冒頭の「大乘」という語は, 「摩訶衍」と訳されることに注意。
- 18) インド仏教文献に, 明確に, 声聞乗・独覚乗・菩薩乗 (大乘)・仏乗 (一乗) の四乗を並記するような記述はないと思われる。
- 19) 『形成』 p. 270, p. 442 参照。ただし, 記述 [7] の後半に対する博士の和訳「世尊よ, この大乘というのは, 仏乗 (つまり, 仏を目標とする道) というのと同義語です。世尊よ, こうして, 三乗 (すなわち, 声聞の道, 独覚の道, および大乘という三種の道) は, (最終的には, 仏乗という) 唯一の道に帰着します。そして, 世尊よ, (この仏乗という唯一の道, すなわち) 一乗を体得することによって, はじめて, 無上で完全なさとりをひらくのです。」を見てみると, 博士が, ここで大乘と仏乗 (一乗) とを区別して訳されているような気がしてならない。
- 20) bsgrub (P.ed) を sgrub (D.ed) に訂正。
- 21) 高崎直道『大乘仏典12 如来蔵系經典』(以下『大乘仏典12』) p. 383, n. 30 及び n. 33参照。
- 22) 1. (Ḥi, 264b2); A=正法, B=摂受正法者
2. (Ḥi, 264b3-4); A=六波羅密, B=摂受正法者
3. (Ḥi, 265b3-4); A=六波羅密, B=摂受正法者
4. (Ḥi, 265b6-7); A=摂受正法, B=摂受正法者
5. (Ḥi, 274b6-7); A=如来, B=法身

23) 『不増不減經』(『宝性論』 p. 41 所引; 『大乘仏典12』 p.378, n. 25参照) に,
 nānyaḥ sattvadhātur nānyo dharmakāyaḥ | sattvadhātur eva dharmakāyaḥ |
 dharmakāya eva sattvadhātuḥ | advayam etad arthena | vyañjanamātrabheda iti |
 とあるのは、正直言って、筆者には驚きであった。この表現が『勝鬘經』の形式的表現を受けているのは、確実であると思われたからである。〔筆者は、素養を欠いているためか、『不増不減經』が『勝鬘經』を承けているという高崎博士の御意見(『形成』 pp. 111-117) を、どうしても理解することができず、両經の関係を逆と見る。この点、現時点で、博士の御意見を綿密に読む時間と能力がないことを非常に遺憾とする。〕
 始め、筆者は、これは、『不増不減經』の作者が『勝鬘經』を承けながらも、論理的にルーズな解釈をしたのだと考えた。しかし、金沢篤氏に意見を求めたところ、次の二点を御教示頂いた。第一は、上記の文章は、sattvadhātu と dharmakāya の「完全な同一性」を示す、ということである。確かに、sattvadhātur eva dharmakāyaḥ は、dharmakāya → sattvadhātu の論理的関係を意味するし、dharmakāya eva sattvadhātuḥ も sattvadhātu → dharmakāya を意味する。そうであるとすれば、dharmakāya と sattvadhātu の関係は、「完全な同一性」以外に考えられない。その後続く advayam 以下の文もよくそのことを示しているように見える。第二は、『不増不減經』の作者が『勝鬘經』の意図をルーズに解したと見るより、『不増不減經』は、『勝鬘經』とは別の一個の独立した思想を説いており、『その經自身のコンテキストにおいて、この表現の意味を探るべきだ、というものである。この二点をとも、全く同感である。まして、『不増不減經』が上記の記述によって説こうとするのは、界(dhātu)の同一性(一界性)なのであるから。氏の御教示に深謝したい。ただし、『不増不減經』は、法界(locus)を「自性清浄心」と明確に規定するなど、『勝鬘經』的伝統に対して、何か平板な解釈を施しているように思われてはならない。

24) 『大乘仏典12』 p. 104.

25) Wayman 氏の訳 “for the sake of Mahāyānists” は正にそのような理解を示すものであろう。Cf. A. Wayman. *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*, 1974, p. 94.

26) Dharmakīrti の ‘tādātmya’ に関する筆者の解釈については、拙稿「Svabhāva-pratibandha」『印仏研』30-1, 1981, pp. (10) — (14) 参照。なお筆者は、上記論文を書く際、tādātmya なる語及び eva という限定語が現れることもあって、Kumārila の *Śloka-vārttika* の次の偈に注目した。

kasmāt sāsānādimitv eva gotvaṃ yasmāt tadātmyakam /

tādātmyam asya kasmāc cet svabhāvād iti gamyatām // (ākṛtivāda, 47)

しかし、ここの tādātmya を、「普遍は個物を本質とする」と解すると、「普遍が個物の本質である」という Kumārila 派の Pārthasārathimiśra の *Śāstradīpikā* の言明 (Chowkh. pp. 288, 14-289, 1) との矛盾をどう解決するかという問題が生じた。ために、竹中智泰氏は、Kumārila 派にとっては、「普遍と個物とは同一性の関係にあり、互に他を本質とする」(竹中智泰「インド実在論学派の普遍論」『東方学』昭和47年 p. 90) という意見を述べられたのであろう。しかし、筆者には、およそ「互に他を本質とする関係」など想像することもできなかった。しかるに、筆者の疑問は、本年の日本印度学仏教学会学術大会(於駒沢大学, 1982年10月17日)における金沢篤氏の御発表により解消された。詳しくは、氏が発表される御論文において論ぜられるであろうが、氏は、Kumārila の諸文献における avinābhāva の用例を精査され、そ

の結果 Kumārila における個物と普遍の二者に関する avinābhāva とは、個物がなければ普遍がないこと、であると示された。しかるに、筆者によれば ātman と ātmavat の avinābhāva 関係は、ātman が無ければ、ātmavat はない、ということであるから、個物が普遍の本質であってよい訳である。Pārthasārathi の言明は、少くとも Kumārila の議論とは逆転している、というのが金沢氏の結論であったと思う。

27) 本研究 (II) p. 305.

28) Dhātuvāda という語が、筆者が意味するような意味で、インド仏教において用いられたことはないであろう。

29) 『形成』 pp. 632-633.

30) 『大乘仏典12』の解題 (p. 285) では、4C. はじめころの成立とされている。

31) この「しかし」は『智光明莊嚴經』の^レ比^レ喩^レの殆んど全てに見られるものであり、基本的には「 x は単一なものであるが、しかし多^レなるものとして現れる。」というのと「単一な x は多なるものとして現われるが、しかし x 自体は単一である。」という二形式がある。この「しかし」を、『現觀莊嚴論』の次の偈における「しかし (tu)」と比較してみると、興味深い。それは明らかに、第一の形式を示している。

dharmadhātor asaṃbhedād gotrabhedo nayujyate |
ādhēyadharmabhedāt tu tadbhedaḥ parigiyate || (I. 39)

32) cf. JĀA, khu 305a1-315a7.

33) 『大乘仏典12』 p. 412, n. 54.

34) 「真如が依りどころである」というのは、筆者には、三種転依の一つ tathatāśraya-parāvṛtti との関連から言って、興味深い。袴谷憲昭「ラトナーカラシャーンティの転依論」『勝又俊教博士古稀記念論集・大乘仏教から密教へ』昭和56年, p. 239 参照。

35) Cf. TUN, Śi, 84a2, 92b5.

36) 前註 31) 参照。

37) 1. TUN, Śi, 86b2-87a5 [長行]; 90a6-8 [偈]

2. TUN, Śi, 111a7-111b2 [長行]

3. TUN, Śi, 111b2-6 [長行]; 118b5-7 [偈]

4. TUN, Śi, 114a8-b8 [長行]; 119a6-8 [偈]

38) 筆者が『不増不減經』を『勝鬘經』以後と見ることに付いて、その理由を説明しなければならぬが、その最大の理由は、『不増不減經』の方がより論書的性格が強い、即ち、哲学的抽象度が高いという筆者の印象に他ならないので、論証はできない。

39) 『形成』 pp. 46-48 参照。

40) 丸山孝雄, 前掲書 pp. 263-291 参照。

41) 『形成』 p. 600, n. 29 参照。なお、吉蔵はこの比喩を五乗の典拠とする。丸山, 前掲書 p. 290 参照。

42) 『大乘仏典12』 p. 92 等, 『形成』 p. 361, 4-6.

43) 『形成』 pp. 353-356 参照。

44) 高崎直道「如来蔵思想の歴史と文献」『講座大乘仏教 6,』 p. 4; p. 32, n. 4 参照。

[附記] 読者の誤解を避けるため、筆者は、『藥草喩品』の一乗思想と『方便品』のそれは一致せず、前者によって後者を解釈すべきではないと考えている点を、附記しておきたい。