

『法華経』一乗思想研究ノート

片山 由美

0. はじめに

初期大乘経典を代表する『法華経』(Saddharmapuṇḍarikasūtra)の核心思想である一乗思想は、仏教の究極の目的を成仏におく思想である。一乗思想は、中国仏教において、「三車家・四車家論争」¹を引きおこし、場所を変え、

¹中国の法華教学史上の四大法華注釈家である法雲、智顛、吉蔵、基および法蔵は、それぞれに独自の一乗の解釈をする。『法華経』第三章「譬喩品」の喩えに説かれているものが三車であるのか四車であるのかに関して、つまり三乗中の菩薩乗と一乗(一仏乗)とが同じであるのか別であるのかに関しては、中国仏教では古くから解釈が分かれ、所謂「三車家・四車家論争」が起った。三乗中の菩薩乗は、大乘を指すわけであるから、この大乘がそのまま一乗であると見れば、「三車家」になる。三論宗の吉蔵や法相宗の基はこの立場である。

これに対して、大乘の中には一乗と異なる大乘もありうるとする見方もある。小乗仏教を批判して大乘の優れた点を示そうとする大乘は「大小の対立の大乘」である。しかし『法華経』の一乗には、声聞乗や独覚乗を抱擁し、融合する性格がある。この場合、三乗中の菩薩乗と一乗とは異なると見て、所謂「四車家」になる。四車を主張したのは、天台宗の智顛や華嚴宗の法蔵である。注釈家それぞれの立場と論著を図示すると以下のようになる。

(涅槃宗) (天台宗)	光宅寺法雲 (467-529) 天台大師智顛 (538-597)	四車家 四車家	『法華義記』 『妙法蓮華経玄義』 『妙法蓮華経文句』 『摩訶止観』
(三論宗)	嘉祥大師吉蔵 (549-623)	三車家	『法華玄論』 『法華義疏』 『法華遊意』
(法相宗)	慈恩大師基 (633-683)	三車家 三乘真実 五姓各別	『妙法蓮華経玄讚』
(華嚴宗)	賢首大師法蔵 (643-712)	四車家	『華嚴五教章』

「仏身常住」「仏性」の有無に関する見解の違いがあっても、法雲や智顛や吉蔵や法蔵は、一乗真実・一切皆成を主張している。これに対して基は、唯識学説に立脚した三乘真実・五姓各別を唱え、他の四者と対立する立場をとる。

なお、三車家・四車家に関する『法華経』の注釈書および近代の諸学者の学説間の異同については、野村 [1983: 139-165] や稲荷 [1975: 95-129] によって紹介されている。

時を経て、やがて一切衆生の成仏を認める天台宗の最澄と五姓各別説を主張する法相宗の徳一による「三一権実論争」へと受け継がれることとなる。一乗思想は、日本仏教の大きな特徴をなす天台本覚思想につながるなど、仏教思想の歴史的展開のなかで極めて重要な地位を占めてきたとすることができるであろう。

しかしながら、インド仏教において、この一乗思想はどのような展開をみせたのだろうか。この点については、これまで十分な研究がなされてこなかった。しかし近年になってインド後期仏教の研究が進むにつれ、インド仏教における『法華経』の一乗思想の位置付けが徐々に明らかになりつつある。これに伴い、インド後期仏教の影響を強く受けているチベット仏教における『法華経』の受容に関する研究にも目が向けられるようになってきた。

そこで、本稿では、近年明らかになりつつあるインド仏教における『法華経』の一乗思想の位置づけに焦点をあて、次の四点に関するこれまでの研究成果を概観することにしたい。なお、これらに加えてチベット仏教における『法華経』の受容に関する研究成果についても簡単に触れることとする。

- (1) 『法華経』の一乗思想に関する二つの説
- (2) 『法華経』の一乗思想を了義とする中観派と未了義とする唯識派による「一乗と三乗の議論」
- (3) 『法華経』の一乗思想を成立せしめる上で不可欠な「声聞授記」の理論化
- (4) 『法華経』の一乗思想と如来蔵思想の関係

1. 『法華経』の一乗思想に関する二つの説

まず、現代の『法華経』の研究者がどのように一乗思想をとらえているのかを、『法華経』の中にみられる一乗思想に関する二つの説を通してみていこう。

『法華経』の一乗思想は、第2章「方便品」において「第二・第三の乗はなく、ただ一仏乗のみがある」という言明によって表明される。そして、第3章「譬喩品」・第4章「信解品」・第5章「薬草喩品」・第7章「化城喩品」における譬喩物語りを通して一乗思想が説き明かされる。これらの譬喩をどのように解釈するかにより、『法華経』から一乗思想に関して、次の二つの説が読み取れる。

- (1) 「二乗方便の一乗説」
- (2) 「三乗方便の一乗説」

(1)によれば、衆生は、声聞、独覚、菩薩、仏というように廻心、轉身しつつ仏果に向けて段階的に向上して行くものである。つまり二乗(声聞乗と独覚乗)のものも廻心するならば仏になることができる。この点から(1)は、「二乗廻心の一乗説」とも言われる。

一方(2)によると、声聞と独覚と菩薩は仏子であるとみなされ、彼らは廻心や轉身を必要としない。つまり(2)は、三乗の区別を認めず、三乗は方便であって三乗はすべて仏乗に帰するという説である。

近年の『法華経』における一乗思想の特筆すべき研究として、高崎[1974]、荻谷[1983]、平川[1989]、勝呂[1995]がある。一乗思想に関する二つの説に対するそれぞれの解釈は以下のようにまとめることができる²。

高崎[1974]は、『法華経』における一乗思想の(1)と(2)の相違を認め、どちらが徹底した一乗説であるかという点、(1)の方であると述べる。高崎[1974]によると、第7章「化城喩

品」における(1)がインド仏教では一般的である。しかし、高崎[1974]は、『法華経』には三乗の者が等しく「仏子」とであるという仏子論が説かれていることに注目し、主流は(2)であることを指摘する³。

荻谷[1983]は、(1)と(2)を截然と区別し、二乗を否定するような第7章「化城喩品」に説かれる(1)は、本来の『法華経』の思想ではないという立場から、これを排除する論証につとめる。荻谷[1983]は、(1)の「廻心」を認めず、三乗が等しく「ぼさつ(成仏可能者)」であるという独自の理論に基づく一乗の解釈を行う。また、荻谷[1983]によると、小乗を批判することによって成立する三乗中の菩薩乗と二乗を止揚する〈一仏乗〉こそが『法華経』の一乗思想である。荻谷[1983]は、この〈一仏乗〉が『法華経』第2章「方便品」・第3章「譬喩品」・第4章「信解品」から読み取れることを主張している。

平川[1989]は、廻心という概念にとらわれず、『法華経』における一仏乗が(2)を特徴とするものであることを指摘し、三乗中の菩薩乗と『法華経』の一仏乗との違いに着目する。平川によると、一仏乗と三乗中の菩薩乗の違いは、一仏乗が「果」に力点をおくのに対して、三乗中の菩薩乗は「因」に力点をおく点にある。

勝呂[1995]は、『法華経』の一乗思想を成仏の思想としてとらえ、成仏の二つの段階として(1)(2)を理解する。(1)の根拠として第6章「授記品」、(2)の根拠として第2章「方便品」における小善成仏と第4章「信解品」を取り上げる。(2)は『般若経』に基づくもので、この限りでは『法華経』の特説とは言い難く、(1)の成仏思想、つまり「声聞授記」によって明らかにされる二乗の廻心(廻小向大)こそが、『法華経』の独特の思想であると解釈する。さらに、勝呂[1995: 144]は、次のように述べ、三乗中の菩薩乗と一仏乗を区別する。

³第5章「薬草喩品」には、三乗が同じ土から作られた種々の容器に喩えられ、一乗は共通の材料たる土に比せられるという譬喩が見られる。この譬喩が、『現觀莊嚴論』第1章第36偈における「法界に差別はない故に、種姓の差別は理に合わないが、入れられるべき法の差異の故に種姓の差別が説かれる」という種姓観を反映していることを高崎[1974]は指摘する。

²『法華経』の一乗思想に関する明治以降の近代の研究を簡潔にまとめているのが、野村[1983: 160-165]である。また、稲荷[1983]は、パーリ語文献における「三種菩提」や『俱舍論』における「一乗」や「三乗」の定義についても言及している。

「『法華経』の一乗思想が廻心成仏を中心とするものであることが菩薩乗と仏乗の相互関係によっても示されている」

以上のように『法華経』の一乗思想を考察する際、問題となるのは、一仏乗と三乗中の菩薩乗をどのようにとらえるのかである。『法華経』の一仏乗が三乗中の菩薩乗と異なっていることに関しては、研究者の見解は一致するが、廻心を認めるか否かに関しては、研究者の見解が分かれている。

2. 一乗と三乗の議論

2.1. 「乗」の解釈の違い

インド仏教における一乗思想については、『八千頌般若経』第2章の「発菩提心」をめぐる論述についてのハリバドラ (Haribhadra, ca.730-795) の議論が知られている。ハリバドラは、インド仏教思想史のなかの一乗思想には、ナーガールジュナ (Nāgārjuna, ca.150-250) に代表される一乗を了義とみなす説 (中観派) とアサンガ (Asaṅga, ca.310-390) に代表される三乗を了義とみなす説 (唯識派) の二つの伝統があることを指摘した。長尾 [1978] は、このハリバドラの議論に焦点をあて、インド仏教における一乗と三乗の問題を論じた。

また、唯識派、中観派のそれぞれの「乗」に関する見解の違いにはそれぞれの「乗」の解釈の違いが反映されていることを齋藤 [1989] が明らかにしている。齋藤はスティラマティ (Sthiramati, ca. 470-550) およびカマラシーラ (Kamalaśīla, ca.740-797) の「乗」の定義に注目し、次のように述べている。

「乗 (yāna) が種姓を意味するというのは、それによって進み行く手だてが「乗」である (yānti tena yānam) という語義解釈を基に、スティラマティによれば、「この種姓は、菩提心を生じさせ、菩薩行を行じて仏にならせるのであるから、「種姓」が「乗」と名づけられるのである」と説明される」

「彼 (カマラシーラ⁴) は、「乗」というのは、真実に対する知を本質とする、涅槃の城に趣く道のことを言うのである」と意味づけたのち、法と人の無我という真実を現証する智慧こそが涅槃を獲得させる道であって、他のものはそうではない。それゆえ乗はただ一つであると言われるのである」

齋藤によれば、スティラマティとカマラシーラの「乗」の解釈は次のようになる。

- スティラマティの解釈 (唯識派): 「乗」= 「修行者の種姓 (素質)」
- カマラシーラの解釈 (中観派): 「乗」= 人法二無我に対する「知」を獲得するための修習

2.2. 唯識派の一乗思想 (一乗方便三乗真実)

唯識派は、衆生の種姓を、声聞種姓・独覚種姓・菩薩種姓・不定種姓・無種姓の五つに弁別する「五姓各別」の立場に立つ。その基礎にあるのは、種姓としての三種の乗 (声聞乗、独覚乗、菩薩乗) を区別する考えである。所謂「一乗方便・三乗真実」という唯識派の一乗思想の基本的立場が『大乘莊嚴経論』第11章「述求品」第53偈から第59偈に示されている。ヴァスバンドウ (Vasbandhu, ca. 400-480) は、声聞不定種姓の者を大乘に引き寄せ、菩薩不定種姓の者を大乘に安住させるという意趣をもって一乗が説かれたのであると説明する。スティラマティは、『法華経』に代表される一乗は未了義であり、三乗が了義であると解釈する。当該箇所ヴァスバンドウ及びスティラマティの注釈の翻訳と解説を松本 [1982b] が行っている。

2.3. 中観派の一乗思想 (一乗真実三乗方便)

2.3.1. 中観派の『法華経』の受容

中観派の論書における『法華経』の受容を考察する望月 [1992] は、論書の中でどのように

⁴筆者補足

『法華経』が引用されているのかを報告している。考察対象となった中観派の論者は、ナーガールジュナ、バーヴィヴェカ (Bhāviveka, ca. 490-570)、チャンドラキールティ (Candrakīrti, ca. 600-650)、シャーンティデーヴァ (Śāntideva, ca. 685-763)、カマラシーラ、ハリバドラ、アーリヤ・ヴィムクティセーナ (Ārya Vimuktisena)、アバヤーカラグプタ (Abhayākara Gupta) である。望月 [1992: 560-561] は、それぞれの論書における『法華経』の引用箇所を指摘したのち、次のように述べている。

「初期においては、同経に対する言及はあまりみられず、積極的に支持されたとは言えない。このことは、後代になっても、他の経典への依拠の度合いを比較するならば、それほど依存はみられない。その引用がみられるのは、ほとんどが瑜伽行派に対する批判のコンテキストにおいてである。一乗思想への言及は『大乘莊嚴経論釈』において、まずなされていることから、瑜伽行派がその主導権を持つ形となった。後代になり、この解釈を受ける形となった中観派は、これに対する反論を述べるという形をとり『法華経』に依存していった。

最後に、簡潔にまとめるならば、中観派における『法華経』の受容は、その一乗思想を中心になされた。その一乗の解釈としては、それは了義であり、意趣をもたない、というものである。このことは、同概念に対しての先行する解釈である瑜伽行派のものに対する批判として論じられたといえる」

意趣をもつものとしての一乗については、まず唯識派が『大乘莊嚴経論』において考察し、その後、その唯識派の見解を批判するかたちで中観派が一乗は了義であることを主張する。

次に、一乗と三乗の議論を詳細に提示するカマラシーラとハリバドラの一乗解釈を取り上げよう。

2.3.2. カマラシーラ

唯識派の三乗真実説に対する中観派の批判

は、カマラシーラの代表作である『中観光明論』(Madhyamakāloka)の最終部において行われる。これに関する研究としては、松本 [1982ab] による和訳と解説があり、生井 [1996] による論考もある。

まず、松本 [1982ab] は、前主張が中観派の一切法無自性という主張に対する批判となっていることに注目し、基本的には前主張が唯識説に他ならないことを指摘している。後主張は、中観派の立場から唯識派の一乗思想を批判し、カマラシーラの一乗の立場を明らかにするものである。

生井 [1996: 556-557] は、(1)『中観光明論』に引用される『勝鬘経』や『入楞伽経』の中で説かれる二種の〈生死〉及び、三乗が説かれる必要性、そして(2)〈三乗〉説を究竟のものではないとする中観派の理解の根本にある思想に関して次のように述べている。

(1)「Kamalaśīla の論述は、二種の〈生死〉の明確な弁別を通じてより高い境地の法への発心を促す根拠として二乗の者も同じように〈如来〉を体現しようという意味での〈密意趣〉としての〈三乗〉が説かれる必要があった。つまり、〈密意趣〉としての〈阿羅漢の境地〉と究竟の〈如来の境地〉との各別をも〈一乗真実〉を明らかにするための前提的論議として採り入れる必然性を明確に認識しているものと言える」

(2)「いっぽう、〈一乗真実説〉は、その現実である〈三乗〉を方便として明確化することによって、むしろその根拠としての〈如来蔵〉〈仏性〉さらには〈菩提の在り方にある衆生〉という観点から、〈唯一の真実〉を〈一乗〉として説いているものである。いずれも、その局面の表裏をとりあげるものにすぎない。しかし、種姓は発菩提心さえすれば変異しえるもの、つまり〈本性的に各別されているはずがない〉という〈中観〉の〈無自性〉こそが根基となるからである。〈乗〉は〈真実智〉である」

生井によれば、カマラシーラは〈一切法無自性〉論証の枠組みの中で一乗思想を論じる。カ

マラシーラによれば、〈一切法無自性〉という〈真理〉の下において種姓は「〈本性的に各別されているはずがない〉」ものであり、したがって対論者の主張する〈種姓の区別〉も仮の方便として否定されねばならないものである。

2.3.3. ハリバドラ

既に述べたように、長尾 [1978] は、ハリバドラの『八千頌般若經』の注釈である『現觀莊嚴論釈』(Abhisamayālamkāra)に基づいて、インドにおける一乗と三乗の議論の概要を提示している。まず、長尾 [1978: 531] は『八千頌般若經』第2章冒頭部を次のように紹介する。

- (1) 「無上の正等菩提にまだ発心していない天子たちも、正に発心すべきである」
- (2) 「然しながらこれに反して (声聞独覚の) 正性離生をすでに得た者 (avakrāntaḥ samyaktvaniyāmaḥ) は、かかる発心をなし得ない。何となれば彼等は生死の流れから隔てられているから、再三輪廻して発菩提心をなすことは不可能だからである」
- (3) 「然しながらまた彼らにも私は随喜するであろう、一若しも彼等が無上正等菩提に発心するであろうならば。私は (彼等の) 善根を否定などするものではない。ただ勝れた法よりも、更により勝れた法こそ、(彼等によって) 求められるべきなのである」

長尾 [1978: 533] は、(3) に関して次のように述べる。

「若し彼らが発心するならば…」と経はいうのみで、本来発心し得るはずのない彼等が、如何にして発心するに至ったかは、直後には何も説明されていない。ただ声聞の「善根」なるもの—それは自利の灰身滅智に向けられていた—を、遂に断ぜられるはずのない「仏性」(buddhatva) として読み代えられることが行われる。二乗にも善根があり、即ち仏性があるのである。故に一乗である」

長尾はハリバドラによって「善根」(kuśalamūla) が「仏性」(buddhatva) と読みかえられて

いると解釈し、彼の『八千頌般若經』解釈に「悉有仏性」の思想を読み込もうとする。

問題なのは、如来蔵思想を体系的にまとめた『宝性論』における‘buddhatva’の用例の検討をした小川 [1963] が‘buddhatva’という語は「如来蔵・仏性」(buddhadhātu) とは異なり「仏果」を指す語であるとすでに指摘していることである。‘buddhatva’が「如来蔵」としての「仏性」と解釈しうるか否かに関してはいまだ検討の余地があると思われる。

なお、‘buddhatva’と‘buddhadhātu’の関係に関する最近の研究として下田 [1987] がある。下田は、プトウンの理解した「如来蔵」(de bzhin gshegs pa'i snying po) は、『涅槃經』の「仏性」(sangs rgyas kyi rang bzhin) と同義であり、『宝性論』の「如来蔵・仏性」(buddhadhātu, sangs rgyas kyi khams) とは異なり、果位としての「如来の本性・如来そのもの」を示していることを指摘する。また、因果の両方の側面を有すると解釈する菅原 [1985] や下川辺 [1987] の研究もある⁵。

ハリバドラの議論において興味深いのは、煩惱ではなく慈悲が三界生起の根拠たり得ることを論証式をもって提示している点と『入楞伽經』に基づく声聞成仏のプロセスを具体的に示している点である。

対論者は、煩惱を滅した大声聞 (阿羅漢) には三界への生起はないと主張する。しかし、ハリバドラによれば、煩惱はなくても菩薩として三界に生まれることは否定され得ない。自性証因に基づく論証式は以下の通りである⁶。

⁵下川辺 [1987: 589] は‘buddhatva’が仏性と仏果の両方を示していることを次のように述べる。

『大乘莊嚴經論』においては、buddhatva が仏性 (buddhadhātu) であって、それは大乘行を通して仏性 (buddhatva) が、仏果 (buddhatva) を開顕する自身の自己実現の運動である」

また、『法華經』「方便品」第101偈の用例も取り上げてこのことを下川辺は主張するが、筆者は、『法華經』における‘buddhatva’の用例を検討し、‘buddhatva’ (「仏果」) は「菩提」のことであると解釈した。詳細は片山 [2008] を参照されたい。

⁶ハリバドラの提示する論証式は、『プラマーナ・ヴァールティカ』プラマーナシッディ章の第80偈に基づくものである。

論証式⁷

遍充関係：およそ他の有情によって教化されるにふさわしくない衆生が喜んで劣った住処をとるのは、もっぱら我執を有するものの苦を放棄させ、楽を獲得させることを望むことに基づく。たとえば、恋人が女性の性質を受け入れるように。

主題所属性：そして、それと同様に、このような母胎という住処 (garbhasthāna) をとることは、主宰神などの支配を受けない有情が喜んで劣った住処をとることである。

[結論：母胎という住処をとることは、我執を有するものの苦を放棄させ、楽を獲得させることを望むことに基づく。]

さらにハリバドらは、『入楞伽經』をアーガマ(教証)として、煩惱の滅によつては三界への生起が否定されるだけであつて、無漏界への生起が否定されるわけではないと主張する。声聞成仏のプロセスは以下のように描かれる。

教証⁸

「大声聞(阿羅漢)は、二種の菩提(有余依涅槃と無余依涅槃)を獲得し、再生に対しておびえている。

PVII.80: ananyasattvaneyasya hīnasthānaparigrahaḥ / ātmasnehavato duḥkhasukhatyāgāptivāñchayā // (「我執(ātmasneha)をもつ者は、他の有情に導かれるのではなく、[自ら、]苦を捨て楽を得たいと望むことによつて、劣った場所(母胎)をとる」)(テキストと翻訳は稲見[2005:125]による)

⁷AAĀ133.7-11: yo 'nanyasattvaneyasya jantor abhiratipūrvako hīnasthānaparigrahaḥ sa samyag⁽¹⁾ātmasnehavato duḥkhasukhatyāgāptivāñchāpūrvakāḥ⁽²⁾ / tadyathā kāmināṃ strīguṇaparigrahaḥ / tathā ca īśvarādyanadhiṣṭhitasya jantor abhiratipūrvako hīnasthānaparigraho⁽³⁾ 'yaṃ garbhasthānaparigrahaḥ / [(1)samyak に関して刊本は samyag-ātma... というように複合語扱いにしているが、samyak は副詞として解釈した。なお、samyak に相当するチベット語はない。(2) 刊本にある vāñchā を vāñchā と訂正した。(3) 刊本は、abhiratipūrvako graho とあるが、チベット語 (mngon par dga' ba sngon du btang nas dman pa'i gnas yongs su 'dzin pa) に従つて abhiratipūrvako hīnasthānaparigraho と訂正した。]

⁸AAĀ134.6-11: labdhvā bodhidvayaṃ hy etā bhavad uttrastamānasāḥ / bhavanty āyuhḥṣayāt tuṣṭāḥ prāptanirvāṇasamjñīnaḥ //
na teṣāṃ asti nirvāṇaṃ kim tu janma bhavatrāye / dhātau na vidyate teṣāṃ te 'pi tiṣṭhanty anāsrave //
akliṣṭājñānāhānāya paścād buddhaiḥ prabodhitāḥ / sambhṛtya bodhisambhārāṃs te 'pi syul lokanāyakāḥ //

→彼らは自らが真の涅槃を得たものという想念をもち、そのことに満足している。

→彼らは、三界に生まれることはなく、無漏界に住する。

→諸仏によつて目覚めさせられ、不染汚無知を放棄する。

→菩提の資糧を積む→世間の指導者(仏)になる」

最後に、ハリバドらが提示する中観派と唯識派の主張を整理すると次のようになる。

まず、中観派は、長尾が提示した(1)から(3)のうちの(2)すなわち正性離生をすでに得た者の成仏を認めるという経文は未了義であるとし、(3)すなわち二乗のものも発心すれば成仏できるという経文を了義とし、一切衆生の成仏を認める。一方、唯識派は、(2)を了義とし、正性離生をすでに得た者の成仏は認めない。そして(3)をいまだ乗が確定していないという不定種姓のものを大乘に導くという意趣をもつて説かれたものとし、未了義であると解釈する。つまり中観派は『法華經』で説かれる一乗を了義として解し、唯識派は未了義として解するのである⁹。

3. 『法華經』の声聞授記の理論化

『法華經』の一乗思想は、一切衆生の成仏を認めるものである。よつて、仏とは一線を画すとされていた阿羅漢の成仏の可能性を明らかにしなければならない。このことを端的に示したのが『法華經』の「声聞授記」であると言われている。この『法華經』の「声聞授記」が、中期大乘經典である『勝鬘經』や『解深密經』によつて理論化されていく¹⁰。『法華經』の「声

⁹ハリバドらが中観派の立場で『八千頌般若經』を注釈しているのに対して瑜伽行唯識派の立場からそれを注釈したのとしてラトナーカラシャーンティが挙げられる。ハリバドらは、声聞種姓や菩薩種姓は名称に差異が有るのみだと主張するが、ラトナーカラシャーンティは、彼の代表作 *Sāratamā* において、二種声聞すなわち「廻向菩提声聞」と「一向趣寂声聞」をあげ、後者は成仏できないと主張する。両者の一乗観の違いは、Jaini[1972]や鈴木[2003]によつて指摘されている。

¹⁰唯識派の立場に立つと声聞は声聞の悟りを得るのであつて、声聞が成仏することはあり得ないはずである。

聞授記」と『勝鬘経』や『解深密経』における声聞成仏論を比較検討している中井 [1993b] に従って、両者のそれぞれの特徴をみていこう。

まず、中井 [1993b] は『法華経』における声聞授記の特徴を次のように指摘する。

- (1) 「授記される声聞は、過去世においては菩薩であったこと、すなわち、既に過去世において発菩提心して菩薩となり、ある程度の菩薩行を積んできていること」
- (2) 「現世における声聞としての行も、過去から未来へと連なる一連の菩薩行の中において無意味とならないこと。言い換えれば、大乘修道論上において声聞乗を何等かの形で受け入れること」
- (3) 「授記された声聞は、即座に成仏することではなく、未来以降も菩薩行を積み、遙か未来において成仏すること」

中井 [1993b] によれば、『勝鬘経』の一乗思想は阿羅漢も本来は菩薩であるという (1) の視点を欠く。『勝鬘経』に特徴的なのは、二種の死（「分段死」・「不思議変異死」）と「意生身」（manomayakāya）の理論である。この理論によれば、阿羅漢と独覚は、煩惱を断じて分段死を離れても、永遠に寂靜に住することはありえず、自在力を得た菩薩と同じように、無明住地のもたらす不思議変異死を得ることになる。したがって『勝鬘経』は、「阿羅漢の滅尽」と「菩薩の自在力」を、二種の死と意生身の理論を使ってうまく対応させ、阿羅漢、ひいては声聞乗を大乘菩薩道に包摂しているということができる。

次に、唯識派系経典として重要な位置を占める『解深密経』にも声聞成仏論の展開が見られる。もちろん、この経典は唯識派の根本経典であるから、種姓各別説に基づく三乗真実説の立場に立つはずのものである。しかしその場合

しかし、唯識派は、『法華経』の声聞授記を解釈するにあたり、声聞を二種或いは四種に分類するという方法を取り、『法華経』で授記された声聞は、その内の一部の声聞であると解釈する。『解深密経』には「一向趣寂声聞」と「廻向菩提声聞」が説かれ、『瑜伽師地論』にはこれらに「变化声聞」及び「増上慢声聞」が加えられ、四種声聞が説かれている。詳しくは松本 [1983b: 294-305] を参照されたい。

も、声聞の成仏を一切認めないわけではなく、「廻向菩提声聞」という資格での声聞の成仏は認めるのである。

『解深密経』は、『勝鬘経』と異なり、廻向菩提声聞は菩薩であるという明確な立場に立つのであるから、成仏しうる声聞を、菩薩道の中に如何に受け入れるかという問題が生じる。この問題は、声聞乗において煩惱障を断じ、如来の励ましによって所知障を断じるために菩薩行を積むというプロセスを設けることによって回避されている¹¹。所知障を断じるために菩薩行を積むというプロセスは、『十地経』に基づいて、声聞を第八地の菩薩とみなすことによって成立する。但し、このように声聞を高位の菩薩とする解釈は、仏在世時に直接教えを聴聞した大声聞にのみ適用される。一般論としての声聞成仏、言い換えれば、一乗説の裏付けとしての声聞成仏の形態を整えてはいないという点で、『勝鬘経』とは一線を画す。

以上のように、声聞成仏論は、『勝鬘経』と『解深密経』両者に共通の理論である。しかし、後者は、声聞を分類して、成仏できる「廻向菩提声聞」を菩薩とみなすことで、声聞である「一向趣寂声聞」は成仏できないと結論付けることができるのであり、この点に、種姓各別の立場があらわれている。後代の経論に見られる声聞授記解釈を扱った研究として、荻谷 [1982: 370-377]、田賀 [1974: 270-300]、勝呂 [1993b: 365-392]、松本 [1983b: 294-305] による論考が

¹¹ 唯識派の煩惱障と所知障に関して兵藤 [1993] は次のように説明する。

「唯識派では、人法二無我によって断じられるべきものとして煩惱障と所知障の二障を考える。そして、声聞・独覚の二乗は人無我によって煩惱障だけを断じるとする。また、菩薩は初地において人法二無我に通達するが、未だ所知障を完全に断ずることはできず、第二地から第十地にかけてその所知障を完全に断じて仏地に至る。したがって、初地以降の菩薩は所知障を残しながら有分別の智（後得清浄世間智）によって利他行をなす。業としては無漏であり伝統的な立場では異熟しないが、所知障を助縁して細の異熟が起る。即ち意成身が生じる。この所知障は『勝鬘経』などで説かれる無明住地（無上菩提を獲得するまで断ずることができない微細で執拗な無明）に相当するものと見なされている」

ある。

4. 如来蔵思想と一乗思想

『法華経』の一乗思想と如来蔵思想の係に言及する研究としては、Ruegg [1969, 1973]、高崎 [1974]、平川 [1989] がある。

高崎 [1974] は、『宝性論』に「一乗」という語は見られないが、『宝性論』第2章第58偈に『法華経』の経名が挙げられている事実は、『宝性論』が声聞授記に示される二乗廻心の主張をもって『法華経』の核心と考えていたことを示唆するとする。さらに『宝性論』が『法華経』の「化城の譬喩」に言及し、声聞や独覚の涅槃が方便であることを説明していることも指摘している。

また、高崎 [1974: 427] は、『法華経』の注釈書である『妙法蓮華経憂波提舍』(以下『法華経論』と略記)に基づいて『法華経』と如来蔵思想の係を検討し、以下の三点を根拠に「一乗説とは如来蔵説に他成らない」という結論を導いている¹²。

- (1) 「仏知見の開示悟入が、衆生に対して等同になされる理由として、仏性・法身の平等が言われている」
- (2) 「同じ根拠による〈声聞授記〉の正当性。これはさらに積極的には、常不軽菩薩の願行のうちに、〈一切衆生悉有仏性〉が示されているとされている」
- (3) 「〈真如・法身〉としての〈法仏菩提〉とは、如来の三界に対する〈如実知見〉であり、それは、「如来蔵の清浄」と「涅槃の常・恒・清涼・不変」を観じることだとされている」

¹²インドにおける『法華経』の現存唯一の注釈書としてヴァスバンドウの『法華経論』がある。しかし、漢訳が二種類現存するのみで、サンスクリット原典はもちろんチベット訳もない。二種の漢訳とは、菩提流支(菩提留止)の『妙法蓮華経憂波提舍』(大正 No. 1519)と勒那摩提の『妙法蓮華経論優波提舍』(大正 No. 1520)であるが、高崎 [1974: 415-416] によると、これらには大綱において、訳語まで含めてほとんど差はない。なお、『法華経論』や『大智度論』や『入大乘論』(堅意)の研究に関しては稲荷 [1975]、勝呂 [1970: 365-392]、野村 [1983] が詳しい。

高崎 [1974] によれば、『法華経論』は〈声聞授記〉に象徴されるような〈一仏乗〉に経の主眼を見出し、これを如来蔵思想に基づいて〈法身平等〉の理によって根拠づけたものであるから、如来蔵思想が『法華経』の一乗思想の帰結を示すものと理解できるという。

5. チベット仏教における『法華経』の受容

5.1. 『妙法蓮華経玄讚』の受容

従来、チベット仏教における『法華経』の受容に関する研究は、五姓各別の立場に立つ法相宗の基が著した『妙法蓮華経玄讚』の蔵訳に関わる形で行われてきた。これは、インド仏教からの直接的な資料ではないことに留意しなければならない。また、基が「方便品」における「一乗」の解釈に対して委細な解釈を与えているのに対し、蔵訳では大幅に要略して訳出されていることも則武 [2003] によって報告されている。このような蔵訳『妙法蓮華経玄讚』に関して、山口 [1970]、中村 [1972]、芳村 [1970] により多くの問題提起がなされている。

5.2. ツォンカパの『法華経』理解

このような研究状況を受けて、望月 [2006] は、チベット仏教思想史において最も影響を与えていたツォンカパ・ロサン・タクパ (Tsong kha pa Blo bzang grags pa: 1357-1419) の次の主要著書を取り上げ、そこで『法華経』がどのように読まれているかを考察することにより、インドの後期仏教からの『法華経』の受容状況を明らかにしている。

- (1) マイトレーヤに帰せられる『現観莊嚴論』及び『現観莊嚴論小注』に対する注釈書として知られる『セルテン』(黄金鬘, *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad pa'i legs bshad gser gyi phreng ba*)

- (2) 下士・中士・上士のそれぞれ歩む道次第を解説する『ラムリン・チェンモ』(菩提道次第論, *sKyes bu gsum gyi nyams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa*)
- (3) 彼の密教思想を代表する著作『ガクリム・チェンモ』(*rGyal ba khyad bdag rdo rje 'chang chen po'i lam gyi rim pa gsang ba kun gyi gnad rnam par phye ba*)
- (4) チャンドラキールティの『入中論釈』に対する注釈書『意趣善明』(*dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal*)

望月によれば、上記の論書における『法華経』の引用状況から、その引用のほとんどが『法華経』の一乗思想を説くものであり、ツォンカパ自身も同経が一乗思想を特徴としており、それは了義の教えであると認識していた。

また、チベットにおける一乗思想の理解に関して、ツルティム・ケサン [1990,1993] は、カマラシーラの『中観光明論』の「一乗思想解説部分」、特にはその後主張における聖典の引用がナーガールジュナ作と伝承される『経集』(*Sūtrasamuccaya*)を前提にして行われており、さらに同部分の論理による証明方法がチャンドラキールティの『入中論釈』中の記述と基本的に一致することを指摘している。『経集』に引用される一乗を説く經典に関しては、一鳥の一連の研究 [1990, 1991, 1993] がある。

さらにツルティム・ケサン [1990,1993] は、チベットにおける「乗」に関する理解を示すものとして、次の二つの資料の翻訳研究を行っている。

- (1) レンダーワ・シヨンヌロドゥー (*rJe rad dma' ba gzhon nu blo gros: 1349-1412*) の『入中論講釈・真実を明らかにする灯明』(*dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad de kho na nyid gsal ba'i sgron ma*) における『入中論釈』第12章第36偈の注釈部分
- (2) ツォンカパの『セルテン』における三乗の教示を了義とする主張の唯識派の宗に

対する論述部分

(1) は、『入中論釈』第12章第36偈の注釈をチャンドラキールティの理解に基づいて注釈した後、『法華経』に説かれる「車」の相違を示す譬喩(所謂「火宅の譬喩」)を用いて、声聞と独覚の乗も菩薩乗とともに「仏乗」であると説く。この場合「仏乗」とは、「仏を獲得するための修行方法」(*sangs rgyas thob pa'i thabs*)である。また、「乗」には、因としての「趣く手段である道」という意味での乗(*'dir bgrod par byed pa lam gyi theg pa*)と果としての「趣かれるべき成果」という意味での乗(*'dir bgrod par bya ba 'bras bu'i theg pa*)という両面があることも指摘している。

(2) はもっぱら『中観光明論』の「一乗思想論述部分」の前主張によりながら論述をすすめる。「阿羅漢が生を取らない」ことに関する『瑜伽師地論』と『宝性論』とにおける一見矛盾するように見える説明を唯識派の見地から整合化している。

6. おわりに

インド仏教における『法華経』の一乗思想の位置づけに焦点をあて、序論で述べた四点に関する研究史を概観した。これら四点およびチベット仏教における『法華経』の受容に関する研究成果については、次のようにまとめることができるであろう。

(1) 『法華経』からは、一乗思想に関して「二乗方便の一乗説」と「三乗方便の一乗説」の二つの説が読み取れる。この二つの説に関して、二乗の廻心を認めるか否かによって研究者の見解が分かれている。

このような二つの説が成立するのは、「一仏乗」に「仏果を獲得するための手段」と「仏果(仏智)」との二つの意味があるためである。

「一仏乗」を「仏果を獲得するための手段」と考える場合、インド大乘仏教の修行道は「菩薩行」を重視する点に鑑み、「三乗方便」を想定することは困難であり、「二乗方便(廻心)」を

受け入れざるを得ない。一方、「一仏乗」を「仏果(仏智)」とみなす場合には、三乗中の菩薩乗と一仏乗との差異は明確になる。従って、三乗を止揚するものとして「一仏乗」を容易に想定することができる。この意味での「一仏乗」を前提とするとき、仏果を獲得する可能性があるという点において三乗は皆平等なものとなる。

筆者の見解では、『法華経』における一乗思想の特徴は「仏果(仏智)」としての「一仏乗」を重視する点にある。

(2) インド仏教における一乗と三乗に関する議論が主題的に論じられているのは、『大乘莊嚴経論』第11章の第53偈から第59偈の箇所においてである。当該箇所に対するスティラマティの注釈によれば、『法華経』の一乗は未了義である。これに対し、中観派は、唯識派の見解を批判するかたちで『法華経』の一乗は了義であると主張する。

スティラマティによると「乗」は種姓であるが、カマラシーラによると「乗」は空性を覚る智慧そのもの、およびその智慧を獲得するための修行道である。両者の定義に、種姓の差異を重視して三乗を主張する唯識派と、一切法無自性を唱える中観派の違いが明確にあらわれていると言える。

(3) 『法華経』の「声聞授記」は、一切衆生の成仏の可能性を示すものである。そしてこのことは、必然的に、方便としての涅槃という考えを生み出すことになる。声聞、独覚の二乗の涅槃は方便であること、及び「声聞授記」を正当化するための理論が、『宝性論』・『勝鬘経』・『解深密経』・『入楞伽経』の成仏論にみられる。『法華経』の「声聞授記」は、主として唯識派によって理論化されているが、同派では成仏できる声聞は「菩薩種姓」の者に限定される。この点に「乗」を「種姓」と捉え、三乗を了義とする立場があらわれている。

(4) 一切衆生の成仏の可能性を認める『法華経』の一乗思想と如来蔵思想が密接な関係にあることは疑い得ない。しかし、『法華経論』に依拠して『法華経』に直接「悉有仏性」「如来蔵」の思想が表明されていると考えるのは早計

である。『法華経』の一乗思想の特徴は、「悉有仏性」の仏性観にではなく、「声聞授記」の際に明らかにされる、声聞も過去世において菩薩行をしていた、つまり一切衆生は「本来菩薩」であるという菩薩観にこそ求められるべきものと考えられる。

(5) チベット仏教における『法華経』の受容の研究が進むにつれ、同経が一乗思想を説く經典として、またその一乗思想が同経の了義の教えとして知られていたことが明らかとなってきた。レンダーワ・ジョンヌロドゥーの、カマラシーラの所説に基づく、三乗すべてのものを止揚する『法華経』の一仏乗における「乗」には「智慧」(果)としての「乗」と「修行道」(因)としての「乗」の両面があるという指摘は重要である。

『法華経』における一乗思想研究のさらなる深化のためには、インド後期仏教における「乗」に関する議論の詳細な検討、さらにチベット仏教における「乗」の研究のさらなる進展が今後の課題となるであろう。

【略号及び参考文献】

AAĀ Abhisamayālaṅkāra (Haribhadra) ed. by Unrai Wogihara, *Abhisamayālaṅkāra Prajñāpāramitāvyaḥyā: The Works of Haribhadra*. (『梵文現觀莊嚴論より見たる般若波羅蜜多積: 梵文八千頌般若積』) 東洋文庫, 1932 (再版: 山喜房佛書林, 1973)

PV Pramāṇavārttika (Dharmakīrti): See 稲見 [2005].

David Seyfort Ruegg

1969 *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra: Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*, Paris, EFEO (PEFEO, 70).

1973 *Le Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston Rin chen grub*, Paris, EFEO (PEFEO, 88).

1977 *The Gotra, ekayāna and tathāgatagarbha theories of the Prajñāpāramitā according to Dharmamitra and Abhyākaragupta, Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in honor of Edward Conze*, Berkeley. 283-312

1981 *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden.

Eugene Obermiller

- 1932 *The doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamayālamkāra of Maitreya*, *Acta Orientalia*, 11, 1-133. 金倉円照
- 1988 *Prajñāpāramitā in Tibetan Buddhism*, Paljor Publications, New Delhi. 1970 『法華経の成立と展開』平等寺書店
- Padmanabh S. Jaini 辛島静志
- 1972 *The Āloka of Haribhadra and the Sāratamā of Ratnākaraśānti: A Comparative Study of the Two Commentaries of the Aṣṭasāhasrika*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 35-2: 271-284. 1993 「法華経における乗 (yāna) と智慧 (jñāna) — 大乘仏教における yāna の概念の起源について」『法華経の受容と展開』(法華経研究) 12: 137-197
- 荒牧典俊 齋藤明
- 1974 『大乘仏典 8 十地経』中央公論新社 1989 「一乗と三乗」『岩波講座東洋思想 10 インド仏教 3』(岩波書店) 所収
- 一島正真 坂本幸男
- 1990 「『スートラサムッチャヤ』の方便」『天台学報』32: 54-58 1965 『法華経の思想と文化』平等寺書店
- 1991 「『スートラサムッチャヤ』の法華思想」『天台学報』34: 59-878 1972 『法華経の中国的展開』平等寺書店
- 1993 「『スートラサムッチャヤ』の一乗について」『印度仏教学研究』41-2: 840-845 下川辺季由
- 稲見正浩 1987 「buddhatva と buddhadhātu」『印度仏教学研究』35-2: 86-88
- 2005 「『プラマーナ・ヴァールティカ』プラマーナシッディ章の研究(11)」『東京学芸大学紀要 2 部門』56: 125-140 下田正弘
- 1987 「プトゥンの如来蔵解釈—『宝性論』と『般若経』の立場—」『チベットの仏教と社会』(春秋社) 所収
- 稲荷日宣 ジョナサン・A・シルク (山極伸之共訳)
- 1975 『法華経の一乗思想』山喜房佛書林 2000 「インド仏教における『法華経』の位置」『東洋学術研究』39-2: 1-23
- 小川一乗 菅原泰典
- 1963 「仏性と buddhatva」『印度仏教学研究』11-2: 166-167 1985 「buddhatva 再考」『論集／東北印度学宗教学会』12: 110-112
- 1969 『如来蔵・仏性の研究』文栄堂 勝呂信静
- 片山由美 1970 「インドにおける法華経の注釈的解釈」『法華経の成立と展開』(平等寺書店) 所収
- 2008 「『法華経』「方便品」における一乗思想—如来の誓願と「如来性」(tathāgatva)—」『印度仏教学研究』56-1: 387-390 1973 「法華経の一乗思想—仏乗と菩薩乗との関係について」『中村元博士還暦記念論集：インド思想と仏教』(春秋社) 所収
- 梶山雄一 1985 「書評 荻谷定彦著『法華経—仏乗の思想—インド初期大乘仏教研究—』」『法華文化研究』11: 21-28
- 1974 『大乘仏典 2 八千頌般若経 I』中央公論新社 1993a 「法華経薬草喩品の成立問題」『知の邂逅仏教の科学』(校成出版社) 所収
- 荻谷定彦 1993b 「法華経における声聞成仏」『法華経の受容と展開』(平等寺書店) 所収
- 1983 『法華経—仏乗の思想』東方出版 1995 「法華経の一乗思想」『印度哲学仏教学／北海道印度哲学仏教学会』10: 130-166
- 1986 「勝呂信静教授の書評『法華経—仏乗の思想』に答えて」『法華文化研究』12: 111-117 鈴木健太
- 1992 「「諸法」と「仏知見」と「衆生の自性」」『仏教万華』(永田文昌堂) 所収
- 1997 「法華経「声聞授記」の意図」『印度仏教学研究』46-2: 614-620

- 2003 「『般若経』における正性に確定した者の発心をめぐる：『般若経』諸註釈書の解釈方法について」『インド哲学仏教学研究』10: 32-45
- 高崎直道
1967 「ツォンカパのゴートラ論」『鈴木学術財団年報』3: 87-100
1974 『如来蔵思想の形成』春秋社
1988 「大乘仏教の形成」『岩波講座東洋思想 8 インド仏教 1』(岩波書店)所収
- 田賀龍彦
1961 「法華経を中心とした授記思想の研究」『大崎学報』113-114: 76-99
1965 「インド仏教における授記思想の展開 二乗の授記に関連して」『法華経の思想と文化』(平等寺書店)所収
1974 『授記思想の源流と展開—大乘経典形成の思想的背景—』平等寺書店
- ツルティム・ケサン (白館戒雲)
1990 「中観学派の一乗真実説について」『印度仏教学研究』40-2: 204-209
1993 「一乗思想と如来蔵思想について」『関西大学東西学術研究紀要』26: 13-50
- 中井本秀
1993a 「『法華経』「声聞授記」の受容と変容—『中観心論註 思釈炎』をめぐる—」『法華経の受容と展開』(平等寺書店)所収
1993b 「声聞成仏論の一側面—『勝鬘経』『解深密経』を中心として—」『塚本啓祥教授還暦記念論文集 知の邂逅 仏教と科学』佼成出版社 (所収)
- 中村瑞隆
1972 「西藏訳正法華経註と法華玄義にみられる三草二木喩」『法華経の中国的展開』(平等寺書店)所収
- 長尾雅人
1978 「一乗・三乗の論議をめぐる」『中観と唯識』(岩波書店)所収
- 生井智紹
1996 「カマラシーラの〈一乗思想〉について」『東方出版仏教論理学派による唯物論批判』(東方出版)所収
- 野村耀昌
1983 「一仏乗の思想」『講座 大乘仏教 4 法華思想』春秋社 (所収)
- 則武海源
2003 「蔵文法華註 Dam pa'i chos punda ri ka'i 'grel pa の基礎的研究」『法華文化研究』29: 29-39
- 兵藤一夫
1993 「二種の生死について」『仏教学セミナー—大谷大学仏教学会』58: 1-19
- 平川彰
1989 『平川彰著作集 第六巻 初期大乘と法華思想』春秋社
- 松本史朗
1982a 「Madhyamakāloka の一乗思想 —一乗思想の研究 (I)」『曹洞宗研究院研究生研究紀要』14: 255-301
1982b 「唯識派の一乗思想について 一乗思想の研究 (II)」『駒沢大学仏教学部』13: 1-23
1983 「『勝鬘経』の一乗思想について 一乗思想の研究 (III)」『駒沢大学仏教学部研究紀要』41: 37-64
1995 「『法華経』の思想—「方便品」と「比喻品」—」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』38: 1-27
- 望月海慧
1992 「Ratnākaraśānti による一乗思想の解釈」『仏教学』33: 49-63
1993 「中観派文献にみられる『法華経』の受容」『法華経の受容と展開』(平等寺書店)所収
2006 「ツォンカパの『法華経』理解について」『法華経と大乘経典の研究』(山喜房佛書林)所収
- 山口益
1970 「チベット仏典における法華経—法華玄義のチベット訳本について—」『法華経の成立と展開』(平等寺書店)所収
- 芳村修基
1970 「正法白蓮華経のチベット語訳とその展開」『法華経の成立と展開』(平等寺書店)所収
- 吉村誠
2000 「唯識学派における「一乗」の観念について」『印度仏教学研究』48-2: 622-626
- 渡邊郁子
1991 「如来蔵思想における buddhatva について『宝性論』に見る特徴」『東洋大学大学院紀要』27: 171-188
- (かたやま ゆみ, 広島大学大学院文学研究科博士課程後期 [インド哲学])